

## درس خارج فقه صلاه استاد شهیدی ۱۴۰۰-۱۴۰۱

\*\*\*\*\* جلسه اول \*\*\*\*\*

### مسئله زیاده سهوی قیام

مسئله ششم از فروعات بحث قیام چنین است:

«إذا زاد القيام كما لو قام في محل القعود سهوا لا تبطل صلاته و كذا إذا زاد القيام حال القراءة سهوا و

أما زيادة القيام الركني فغير متصورة من دون زيادة ركن آخر فإن القيام حال تكبيرة الإحرام لا يزداد إلا

بزيادتها و كذا القيام المتصل بالركوع لا يزداد إلا بزيادته»<sup>۱</sup>

محقق یزدی برای زیاده سهویه ی قیام سه مثال مطرح کرده‌اند:

۱. مثال اول در قیامی است که واجب نیست، به عنوان مثال جایی که جلوس واجب است سهوا قیام کند.

۲. مثال دوم زیاده در قیام واجبی است که رکن نیست. مثل زیاده قیام در حال قرائت؛ مانند اینکه حمد و سوره بخواند و با تکرار سهوی حمد و سوره، قیام در حال قرائت نیز تکرار شود.

۳. مثال سوم زیاده قیام واجب رکنی است. مانند اینکه قیام در حال تکبيرة الإحرام زیاد شود به وسیله تکرار تکبيرة الإحرام، یا اینکه قیام متصل به رکوع به وسیله زیاده رکوع، تکرار می شود.

### بررسی مثال اول: زیاده سهوی قیام در موضع جلوس

راجع به مثال اول اتفاق وجود دارد که زیاده سهوی قیام در جایی که جلوس واجب است، مبطل نماز نیست.

#### دلایل عدم بطلان نماز

سه وجه در عدم مبطلیت آن ذکر شده است:

**وجه اول: اعتبار قصد جزئیت در زیاده**

وجه اول را محقق خویی مطرح کرده و فرموده است: از آنجایی که شخص در این فرض قصد جزئیت ندارد پس زیاده نیز محقق نمی شود؛ چرا که نماز یک مرکب اعتباری است و قوام تحقق زیاده در آن، قصد جزئیت است؛ از این رو زیاده سهوی در این فرض مبطل نیست؛ حتی ایشان فرموده اگر عمدا نیز قیام را به جا بیاورد به دلیل اینکه قصد جزئیت ندارد، مبطل نماز نیست.

این فرمایش محقق خویی تمام نیست؛ زیرا:

<sup>۱</sup> . العروة الوثقی (أعلام العصر، مؤسسة الأعلمی)، جلد: ۱، صفحه: ۶۳۴.

**اولا:** گاهی افرادی که سهوا قیام می کنند، قصد جزئیت می کنند. مثل اینکه شخص گمان می کند رکعت ثانیه است قیام می کند و بعد متوجه می شود (قبل) از اینکه وارد قرائت شود زیرا اگر وارد قرائت شد مصداق مورد دوم یعنی قیام واجب غیر رکنی است) و می نشیند. در این فرض او به قصد قیام صلاتی بلند می شود، بنابراین اینطور نیست که زیاده در صلاه به دلیل عدم قصد جزئیت صدق نکند، چرا که گاهی قصد جزئیت حاصل است.

**ثانیا:** بنابر مبنای برخی مانند محقق سیستانی که قصد جزئیت را در صدق زیاده در نماز معتبر نمی دانند، همین که انسان یک فعل مسانخی مانند رکوع یا سجود را در نماز اضافه کند نماز باطل است. از این رو این شبهه پیش می آید که در نظر آیت الله سیستانی وقتی دلیل «السنة لا تنقض الفريضة»<sup>۱</sup> حکم می کند که قیام سهوی مبطل نیست، اگر عمدا این کار را انجام دهد مبطل نماز را انجام داده است. به عنوان مثال اگر بین السجدةین شخص ببیند که کتابش از روی طاقچه می افتد، بلند می شود کتاب را برمی دارد و سپس می نشیند، طبق نظر ایشان مبطل نماز است. برخلاف محقق خویی که به دلیل معتبر دانستن قصد جزئیت، قیام عمدی را مبطل نمی دانستند. این شبهه به مسلک ما نیز متوجه است؛ زیرا ما از روایت قاسم بن عروه که می فرمود: « لَا تَقْرَأُ فِي الْمَكْتُوبَةِ بِشَيْءٍ مِنَ الْعَزَائِمِ فَإِنَّ السُّجُودَ زِيَادَةٌ فِي الْمَكْتُوبَةِ »<sup>۲</sup> مانند محقق داماد چنین استظهار کردیم که به دلیل اینکه امام علیه السلام زیاده را بر سجود تلاوت در نماز تطبیق کرده است، عرف می فهمد که آن زیاده منهی در نماز، معنای اعم از زیاده است که قوام آن به قصد جزئیت نیست. لذا استظهار ما این بود که زیاده دارای دو معنا است: یک معنای مضیق که قوام آن به قصد جزئیت است و یک معنای موسع که اضافه کردن فعل مسانخ را ولو بدون قصد جزئیت باشد شامل می شد. بعید نیست از این روایت استظهار شود که نهی از زیاده در نماز تعلق به معنای اعم آن گرفته است؛ چرا که حضرت تعلیل کرد که چون سجود زیاده در نماز می شود، نباید آیه سجده را در نماز تلاوت کرد، با اینکه در این نوع سجود قصد جزئیت نیز نهفته نبود.

محقق خویی در مورد این روایت فرموده اند که فرد تعبدی از سجود است و فرد حقیقی نیست، از این رو در خصوص سجود است و با فحوای عرفی به رکوع تعدی می شود، ولی این کلام خلاف ظاهر است، زیرا ظاهر روایت این است که امام علیه السلام یک امر وجدانی را مطرح می کنند، نه اینکه صرفا یک امر تعبدی محض را مطرح کرده باشند.

به نظر ما جوابی که از این شبهه می توان داد این است که قیام در نماز جزء نیست بلکه شرط است؛ از این رو در مورد آن، لحاظ استقلالی نمی شود. بلی، اگر به قصد جزئیت آورده شود، زیاده تشریعی است و مصداق زیاده است، اما اگر قصد جزئیت نشود و صرف اینکه فعل مسانخ در نماز آورده شود، نمی توان گفت که عرف آن را زیاده در نماز می داند. رکوع و سجود جزء مستقل هستند و از روایت قاسم بن عروه نیز بیش از اینکه در اجزای مستقلة نماز مانند رکوع و سجود، شارع فرموده است که بدون قصد جزئیت هم زیاده صدق می کند، نمی توان به موارد دیگر مانند قیام که جزء مستقل نیستند و شرط هستند، تعدی کرد.

#### کلام محقق سیستانی در مورد وجوب قیام

مطلبی که باقی می ماند این است که محقق سیستانی در مورد قیام از روایات چنین استظهار کرده اند که جزء مستقل است. در نظر ایشان قیام از ابتدای شروع در نماز تا رکوع

۱. من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص: ۳۴۰.

۲. الکافی (ط - الإسلامیة)، ج ۳، ص: ۳۱۸.

قیام واجب است و ظاهر این است که در تسبیحات اربعه نیز همین فرمایش را دارند و از هنگام نهوض به رکعت ثالثه تا رکوع قیام را واجب ممتد و مستقل می دانند. نتیجه چنین می شود که از نظر ایشان این قیام که یک جزء مستقل است اصلاً قابل زیاده نیست. اگر شما از اول تکبیر تا رکوع قیام کردید یک واجب مستقلی را انجام داده اید و قابل زیاده نیست. لکن استظهار ما این است که قیام شرط است و بیش از این نمی توان از ادله قیام استفاده کرد. دلیل اینکه این نکته را از کلام ایشان بیان کردیم این است که اولاً دانسته شود مطلبی که ما عرض کردیم که زیاده در اجزای مستقله صدق می کند با بیان ما سازگار است ولی با بیان محقق سیستانی که قیام را جزء مستقل ممتد می دانند سازگار نیست. نکته ی دوم اینکه ممکن است محقق سیستانی در جلوس نیز همین فرمایش را داشته باشند که ظاهر ادله این است که وقتی سر از سجده اولی برداشتید بنشینید تا سجده ثانیه، یعنی جلوس ممتد بین دو سجده نیز واجب است و همینطور اگر از سجده دوم سر برداشتید، جلوس تا هنگام تشهد واجب است. اگر این مطلب را ایشان بفرمایند که بعید هم نیست بفرمایند، قیام عمدی بین دو سجده ولو به خاطر برداشتن کتاب از طاقچه، مبطل نماز خواهد بود. وقتی ایشان در قیام اینطور استظهار می کنند در جلوس نیز بعید نیست همین استظهار را داشته باشند، از این رو قیام عمدی را که محقق خویی مبطل نماز نمی دانستند، طبق این بیان مبطل خواهد بود، نه به دلیل زیاده بودن، بلکه به دلیل اینکه خلل به جلوس واجب وارد شده است.

لکن ما این استظهار محقق سیستانی را عرفی نمی دانیم و قیام را جزء مستقل واجب نمی دانیم.

**سوال:** در مورد قیام روایت «قم منتصباً» وجود دارد و احتمال دارد قول محقق سیستانی مبنی بر وجوب مستقل دانستن قیام، به دلیل وجود این روایت باشد، در حالی که در مورد جلوس چنین روایتی وجود ندارد.

**جواب:** محقق سیستانی همانطور که به اطلاق این روایت استناد کرده اند، می توانند به اطلاق ادله جلوس استناد کنند. ایشان به اطلاق روایاتی همچون «قم منتصباً»<sup>۱</sup> و «الصحيح یصلی قائماً»<sup>۲</sup> تمسک کرده اند و قیام را جزء مستقل دانسته اند. تفاوتی بین جلوس و قیام وجود ندارد؛ زیرا در جلوس نیز ایشان از روایات بیانگر جلوس بین السجدين می توانند همین برداشت را مطرح کنند. البته ما ظهور روایات قیام را نیز بر وجوب مستقل نمی دانیم، لکن کلام ایشان چنین است که گفته شد.

**سوال:** عرف که امر مسانخ را زیاده می داند، تفصیل بین شرط و جزء می دهد؟

**جواب:** بالوجدان کسی که برای برداشتن کتاب از طاقچه در جایی که وظیفه اش نشستن است، می ایستد، عرف نمی گوید زیاده انجام داد. اگر در سجده تلاوت هم که قصد جزئیت در نماز نیست، عرف زیاده بداند که ادعای محقق سیستانی است و همچنین ما به برکت روایت قاسم بن عروه این مطلب را قبول کردیم، این ادعا را نمی توان در مورد قیام های سهوی مطرح کرد. توجیهش این است که بگوییم قیام با سجود و رکوع تفاوت دارد. خلاصه اینکه زیاده دو معنا دارد، یک معنای اخص دارد که قصد جزئیت قوام آن است، معنای دیگر معنای اعم است که اتیان به فعل مسانخ ولو بدون قصد جزئیت هم باشد زیاده است. ما می گوییم بعید نیست روایت قاسم بن عروه قرینه باشد که زیاده در این روایت، زیاده

<sup>۱</sup> من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص: ۳۰۳.

<sup>۲</sup> تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، ج ۲، ص: ۱۶۹.

به معنای اعم است. پس هر زیاده به معنای اعمی نهی دارد، اما قیام در محل بحث جزء مسانخ نیست و فرق می کند با سجود و رکوع، بنابراین زیاده ی آن را عرف زیاده نمی داند و مبطل نیست.

بنابراین اولین وجه عدم مبطلیت قیام سهوی در موضع قعود، بیان محقق خویی بود که قصد جزئیت را مطرح کردند.

#### وجه دوم: حدیث لاتعداد

وجه دوم عدم بطلان نماز در فرض زیاده سهوی قیام در موضع جلوس، کلام محقق سیستانی است که حدیث لاتعداد را مطرح کرده اند. طبق بیان ایشان، حدیث لاتعداد شامل زیاده قیام سهوی می شود، بلکه ذیل لاتعداد می فرماید «السنة لا تنقض الفريضة»<sup>۱</sup> و این جمله بیانگر یک قاعده عامه است که حتی زیاده رکوع و سجود نیز مبطل نماز نیست، زیرا در مورد زیاده در قرآن نهی نیامده است، پس مانعیت زیاده سنت است و اخلاص به آن اخلاص به سنت است که طبق ذیل حدیث لاتعداد، فريضة را نقض نخواهد کرد. این وجه از دو جهت دارای اشکال است:

۱. برخی مانند شیخ عبدالکریم حائری و محقق نایینی معتقدند که حدیث لاتعداد شامل زیاده نمی شود و اطلاق ندارد.

۲. اشکال دوم نیز این است که بر فرض اطلاق، با روایت «من زاد في صلاته فعلية الإعادة» تعارض می کند. بنابراین وجه محقق سیستانی دو اشکال دارد و ما وارد این بحث که قابل جواب هستند یا خیر نمی شویم.

#### وجه سوم: روایات بیانگر عدم بطلان نماز

وجه سوم که به نظر ما قوی ترین وجه است، روایاتی است که در مورد زیاده سهوی قیام است؛ از جمله صحیحۀ معاویۀ بن عمار که چنین است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَسْهُوُ فَيَقُومُ فِي حَالِ قُعُودٍ أَوْ يَقْعُدُ فِي حَالِ قِيَامٍ قَالَ يَسْجُدُ سَجْدَتَيْنِ بَعْدَ التَّسْلِيمِ وَهُمَا الْمُرْغَمَتَانِ تُرْغِمَانِ الشَّيْطَانَ»<sup>۲</sup>

حضرت در این روایت، حکم به وجوب سجده سهو کرده اند که مرغم شیطان است، زیرا فراموشی از شیطان است و سجده می کنیم که رغم انف شیطان شده باشد.

#### بررسی تعارض با سایر روایات

گفته می شود این روایت که امر به سجود سهو کرده است، معارض دارد و از حجیت ساقط است. معارض آن چند روایت است؛ از جمله:

۱. صحیحۀ حلبی:

۱. من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص: ۳۴۰.

۲. تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، جلد: ۸، صفحه: ۲۵۰.

«عَلَىٰ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ عَثْمَانَ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا قُمْتَ فِي الرَّكْعَتَيْنِ مِنَ الظُّهْرِ أَوْ غَيْرِهِمَا وَ لَمْ تَشْهَدْ فِيهِمَا فَذَكَرْتَ ذَلِكَ فِي الرَّكْعَةِ الثَّالِثَةِ قَبْلَ أَنْ تَرْكَعَ فَاجْلِسْ فَتَشْهَدْ وَ قُمْ فَأَتِمَّ صَلَاتَكَ فَإِنْ أَنتَ لَمْ تَذْكُرْ حَتَّى تَرْكَعَ فَاْمُضْ فِي صَلَاتِكَ حَتَّى تَفْرُغَ فَإِذَا فَرَعْتَ فَاسْجُدْ سَجْدَتِي السَّهْوِ بَعْدَ التَّسْلِيمِ قَبْلَ أَنْ تَتَكَلَّمَ»<sup>۱</sup>

اینکه امام فرمودند اگر قبل از رکوع متوجه شدی نمازت را تمام کن ولی اگر بعد از رکوع متوجه شدی، بخوان و بعد دو سجده سهو به جای آور، نشانگر این است که در فرض اول دو سجده سهو لازم نیست. بنابراین از لحاظ مدلول مطابقی با روایت معاویه بن عمار معارضه می کند؛ چرا که یک روایت می گوید سجده سهو به جای آور، دیگری می گوید سجده سهو به جا نیاور، بنابراین در مدلول مطابقی با هم تعارض دارند، گرچه در یک امر انتزاعی که همان صحت صلاه است با هم مشترک هستند. ولی صرف اشتراک در امر انتزاعی مهم نیست، مهم این است که در مدلول مطابقی تعارض می کنند و باید ساقط شوند. (البته در این روایت و روایت بعد میتوان از تعبیر اتم صلاتک و فامض و فلیمض علی صلاته استفاده کرد که دلالت این ها بر صحت مطابقی است نه التزامی و لذا تفکیک بین مدلول ها نیز لازم نمی آید تا سقوط دلالت مطابقی موجب سقوط دلالت التزامی شود بلکه تفکیک بین فقرات روایت لازم می آید یعنی فقره دال بر صحت کاذب نیست و فقط فقره معارض کاذب میشود.)  
۲. صحیحہ ابی بصیر

«وَرَوَى ابْنُ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَمَّنْ نَسِيَ أَنْ يَسْجُدَ وَاحِدَةً فَذَكَرَهَا وَ هُوَ قَائِمٌ قَالَ يَسْجُدُهَا إِذَا ذَكَرَهَا وَ لَمْ يَرْكَعْ فَإِنْ كَانَ قَدْ رَكَعَ فَلْيَمْضِ عَلَى صَلَاتِهِ فَإِذَا انْصَرَفَ قَضَاهَا وَحْدَهَا وَ لَيْسَ عَلَيْهِ سَهْوٌ»<sup>۲</sup>

این روایت طبق نقل مرحوم صدوق صحیح السند است؛ چرا که سند صدوق رحمه الله به ابن مسکان تمام است. ایشان در مشیخه می فرمایند:

«و ما كان فيه عن عبد الله بن مسكان فقد رويته عن أبي؛ و محمد بن الحسن - رضي الله عنهما - عن

محمد بن يحيى العطار، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن صفوان بن يحيى، عن عبد الله بن

مسكان، و هو كوفي من موالى عنزة و يقال إنه من موالى عجل»<sup>۳</sup>

در این روایت مکلف یک سجده را به جا آورده است و فراموش کرده و ایستاده است، حضرت فرمودند اگر قبل از رکوع ملتفت شود برگردد و سجده ثانیه را به جای آورد، ولی اگر رکوع را به جا آورده بود و بعد از رکوع متوجه شد، نمازش را به اتمام برساند و بعد از

۱. الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۳، ص: ۳۵۷.

۲. من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص: ۳۴۶.

۳. من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص: ۴۶۱.

نماز قضای آن سجده منسیه را به جا آورد و دیگر سجده سهو بر او واجب نیست. این روایت نیز از نظر دلالت مطابقی با روایت معاویه بن عمار در تعارض است.<sup>۳</sup> روایت محمد بن سنان

روایت دیگر نیز که در سند آن محمد بن سنان وجود دارد و در مورد او اختلاف است، چنین است:

«سَعْدٌ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع - عَنِ الرَّجُلِ يَسْهُو فِي الصَّلَاةِ فَيَنْسَى التَّشَهُّدَ فَقَالَ يَرْجِعُ فَيَتَشَهُّدُ قُلْتُ أَيْسَجُدُ سَجْدَتِي السَّهْوِ فَقَالَ لَا لَيْسَ فِي هَذَا سَجْدَتَا السَّهْوِ»<sup>۱</sup>

حضرت در این روایت نیز وجوب سجده سهو را مرتفع دانستند. بنابراین ادعا می شود که روایت معاویه بن عمار با این روایات معارض است و از اعتبار ساقط می شود. عمده جواب از این اشکال تعارض این است که این روایات جمع عرفی دارند؛ توضیح اینکه روایتی که سجده سهو را مطرح می کند حمل بر استحباب سجود سهو می شود و روایات دیگر وجوب سجود سهو را مرتفع می دانستند.

(گویا استاد مورد روایت معاویه بن عمار را التفات قبل الركوع گرفته اند و میگویند با روایات دیگر که در این فرض گفته سجده سهو ندارد تعارض میکند، در حالی که روایت معاویه اختصاص به این فرض ندارد و اطلاق و عموم آن هر دو فرض قبل الركوع و بعد الركوع را شامل است و رابطه آن با روایات دیگر عموم و خصوص مطلق است و تخصیص میخورد پس اصلاً تعارضی نیست.)

بنابراین روایت صحیح معاویه بن عمار، ساقط نمی شود و بر اساس این روایات عدم مبطلیت زیاده سهوی قیام در موضع قعود دانسته می شود. تاکنون بحث در مثال اول بود که زیاده قیام در غیر موضع خود بود.

### بررسی مثال دوم کلام سید یزدی رحمه الله

مثال دومی که سید مطرح کرده است زیاده قیام غیر رکنی است. محقق سیستانی فرموده است که این فرض زیاده قیام ندارد، چرا که نظر ما این است که از اول تکبیر تا رکوع یک واجب ممتد به نام قیام داریم که قابل تعدد و زیاده نیست. بلی، نقیصه قیام در آن قابل فرض است مثل اینکه کسی وسط قیام بنشیند، ولی زیاده در آن معنا ندارد. اگر مثال بحث منحصر به این مثال بود، کلام محقق سیستانی طبق مبنای خود صحیح بود، لکن مثال دیگری نیز می توان مطرح کرد و آن جایی است که کسی دو بار قیام بعد از رکوع بکند، مثل اینکه بعد از رکوع برخیزد، سپس بنشیند و دومرتبه برخیزد، آیا این مثال مصداق زیاده قیام غیر رکنی است یا خیر؟ در جلسه ی آینده مطرح می شود ان شاء الله.

\*\*\*\*\* جلسه دوم \*\*\*\*\*

### زیاده سهوی قیام

بحث در زیاده در قیام بود که گفته شد سه مورد برای آن مطرح شده است که عبارت بودند از:

<sup>۱</sup> . تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، ج ۲، ص: ۱۵۸.

۱. زیاده قیام در غیر واجب.

۲. زیاده در قیام واجب غیررکنی مانند زیاده قیام در حال قرائت بدین بیان که قرائت تمام شود، بنشینند و باز سهوا برخیزد و قرائت را تکرار کند.

همانطور که در جلسه گذشته مطرح شد، محقق سیستانی این قسم را زیاده در قیام نمی داند؛ به نظر ایشان برای این قسم باید به قیام بعد از رکوع مثال زد؛ بعد از رکوع وقتی شخص می نشیند، احتیاطا یا سهوا بر می خیزد و دوباره قیام می کند، در این صورت قیام بعد از رکوع تکرار شده است.

البته برخی مانند محقق خویی قائل اند آنچه واجب است، قیام عن الركوع است و نه قیام بعد از رکوع<sup>۱</sup>. به نظر ما وجه استظهار ایشان روشن نیست، گرچه در حد احتمال می توان قبول کرد. طبق این استظهار قیام عن الركوع قابل تکرار نیست، مگر اینکه خود رکوع نیز تکرار شود؛ زیرا اگر این شخص بعد از قیام عن الركوع بنشیند و دوباره قیام کند، قیام دوم او قیام عن الركوع نیست؛ از این رو ایشان فرموده است که اگر در حال هوی الی الركوع یادش بیاید که بعد از رکوع قیام نکرده است، قابل تدارک نیست و نیاز به تدارک نیست. بنابراین اگر واجب قیام عن الركوع باشد، در حال هوی الی الركوع امکان اینکه قیام عن الركوع تکرار شود نیست. بلی، از این جهت که قیام در غیر موضع خودش است، بحث دیگری است و مثال برای قسم اول می شود.

۳. مثال سوم زیاده در قیام رکنی است؛ مثل زیاده در قیام در تکبیرة الإحرام یا قیام متصل به رکوع که

در این صورت زیاده در قیام تصور نمی شود، مگر با زیاده در تکبیرة الإحرام یا رکوع؛ چرا که در

غیر اینصورت اگر هوی الی الركوع صورت گیرد ولی رکوع نکرده باشد و برگردد، قیام اول قیام

متصل به رکوع نبوده است، بلکه قیام اخیر قیام متصل به رکوع است. بنابراین زیاده در قیام متصل

به رکوعی رخ نداده است، مگر اینکه شخص دوبار رکوع کند.

### **مبطلیت یا عدم مبطلیت زیاده سهوی قیام رکنی**

برای فهم مبطلیت قیام رکنی سهوی باید مبطلیت زیاده سهوی تکبیر یا رکوع بررسی شود. در این زمینه سه نظریه مطرح شده است:

۱. مشهور مطلقا زیاده رکن را مبطل می دانند.

۲. برخی مثل محقق سیستانی می فرمایند علی القاعدة مبطل نیست؛ چرا که سنت نقض فریضه نمی

کند؛ زیرا مانعیت زیاده رکن در قرآن نیامده است، از این رو سنت می شود و اخلال به سنت نیز

طبق ذیل حدیث لاتعداد موجب اخلال به فریضه نیست، گرچه ایشان در بیان فتوا احتیاط می کنند

ولی نظر استدلالی ایشان این است که مبطل نیست. مرحوم امام نیز در کتاب الخلل همین استدلال

۱. موسوعة الإمام الخوئی، جلد: ۱۵، صفحه: ۵۳.

محقق سیستانی را مطرح کرده است؛ بدین بیان که مانعیت زیاده رکن در قرآن نیامده است، پس سنت است.

۳. قول سوم که نظریه محقق خوئی و همچنین قول مختار است، تفصیل است؛ بدین بیان که زیاده در تکبیره الإحرام به دلیل اینکه مشمول حدیث لاتعداد است، مبطل نیست برخلاف زیاده در رکوع و سجده‌تین که مشمول حدیث لاتعداد نیستند و مبطل اند.

## مسئله ۷: شک در قیام

سید یزدی در مسئله هفت می نویسد:

«إذا شك في القيام حال التكبير بعد الدخول فيما بعده أو في القيام المتصل بالركوع بعد الوصول إلى حده أو في القيام بعد الركوع بعد الهوى إلى السجود و لو قبل الدخول فيه لم يعتن به و بنى على الإتيان»<sup>۱</sup>

سید یزدی رحمه الله چند مثال برای شک در قیام مطرح می کنند:

### مثال اول: شک در قیام بعد از تکبیره الإحرام

۱. شک در قیام در حال تکبیره الإحرام بعد از اینکه داخل در جزء بعدی شده است.

مثل اینکه بسم الله الرحمن الرحيم را شروع کرده و شک می کند که آیا هنگام تکبیر رعایت قیام کرده است یا خیر. شکی نیست که حکم به صحت نماز می شود. (زیرا قطعاً مصداق قاعده تجاوز است.)

یک مثال را محقق یزدی جا داشت مطرح کنند ولی مطرح نکرده‌اند و آن حکم جایی است که قبل از دخول در جزء مترتب شک کند. ما به بررسی این فرع می پردازیم:

### بررسی کلام محقق خوئی در شک در قیام تکبیر قبل از دخول در جزء بعد

محقق خوئی در این فرض قائل به جریان قاعده فراغ شده است؛ بدین بیان که شرط تکبیر این است که در حال قیام باشد، پس شرط صحت تکبیر در حال قیام بودن است، در صورت شک در رعایت شرط آن، قاعده فراغ جاری می شود و حکم به صحت می شود. (مبنای آقای خوئی این است که قاعده فراق را مختص فراغ از عمل نمیداند بلکه در شک در صحت جزء عمل بعد از فراغ از آن جزء نیز آن را جاری میداند.)

نکته قابل توجه این است که ایشان این مطلب را نه فقط طبق مبنای کسانی که قیام را شرط می دانند، بلکه طبق مبنای کسانی که قیام را جزء جداگانه می دانند نیز مطرح کرده است. (طبق مبنای جزء بودن قیام، شک مذکور شک در صحت نیست بلکه در اتيان جزء است.) دلیل ایشان این است که نماز مرکب ارتباطی است، بنابراین هر جزء آن مشروط به جزء دیگر است. هر جزئی که خیال می شود مستقل است، مشروط به جزء دیگر و تقارن با

<sup>۱</sup>. العروة الوثقی (أعلام العصر، مؤسسة الأعلمی)، جلد: ۱، صفحه: ۶۳۴.



دیگری است؛ زیرا لازمه ی مرکب ارتباطی بودن نماز این است؛ از این رو قیام در حال تکبیر بر فرض که جزئی در کنار تکبیره الإحرام نیز باشد، مشمول جریان قاعده فراغ است<sup>۱</sup>. این کلام محقق خویی محل مناقشه است؛ زیرا:

**اولا:** از لحاظ مبنایی کلام ایشان مبنی بر اینکه لازمه مرکب ارتباطی بودن نماز این است که هر جزئی مشروط به جزء لاحق باشد، مورد قبول نیست.

**ثانیا:** قاعده ی فراغ اصل مصحح حیثی است. این تعبیر را امام رحمه الله مطرح کرده‌اند ولی اصل مطلب مورد تأیید مشهور از جمله خود محقق خویی می باشد. مثلا وقتی شخص بعد از نماز ظهر شک در وضو داشتن می کند، قاعده فراغ برای تصحیح نماز ظهر جاری می شود ولی اثبات نمی کند که برای نماز عصر نیز وضو دارد، لذا برای نماز عصر باید وضو بگیرد؛ زیرا قاعده فراغ تنها تصحیح ما مضی می کند و وجود شرط را احراز نمی کند. به عبارت دیگر قاعده فراغ تنها اثبات می کند که نماز خوانده شده همراه با وضو بوده است، اما اینکه وضو هم داشته اید که نیاز به وضو در آینده نباشد، این مطلب را ثابت نمی کند. برخی اصل مثبت قاعده فراغ را حجت می دانند؛ به عنوان مثال سید زنجانی حفظه الله برای وضوی برای نماز بعد، احتیاط واجب می کنند و فتوا به وجوب وضو نمی دهند، ولی مشهور قبول ندارند و ما هم در حجیت مثبتات قاعده فراغ اشکال کرده ایم. (پس قاعده فراغ را اصلا برای صحت جزء عمل نمیتوان جاری کرد، زیرا قاعده فراغ فقط صحت قبل را میگوید اما در مورد وجود آن شرط مثل وضو دلالتی ندارد و لذا گفته‌اند که برای نماز بعدی باید دوباره وضو بگیرد.)

در محل بحث نیز جزئی که محرز است تکبیر است و قاعده فراغ این جزء را تصحیح می کند، ولی وجود جزء دیگر را که قیام است را احراز نمی کند و اصل مثبت است. لذا در قیام در تکبیر باید اصل دیگری غیر از قاعده فراغ جاری کنیم و آن قاعده تجاوز است و اگر در قاعده تجاوز دخول در جزء مترتب شرط باشد، هنوز ما داخل در جزء مترتب نشده ایم و فرض این است که قرائت حمد شروع نشده است. بنابراین نمی توان قیام حال تکبیر را احراز کرد؛ مگر با دو راهی که در برخی از کلمات مطرح شده است:

**دو راه مطرح شده برای تصحیح نماز در فرض مذکور**

**راه اول: انکار رکنیت قیام حال تکبیر**

به عبارت دیگر، قیام را به ما هو شرط رکن بدانیم، ولی بما هو جزء مستقل، دلیلی بر رکنیت آن نیست. با این بیان دیگر نیازی به قاعده تجاوز نیست؛ زیرا شرط صحت تکبیر را با قاعده فراغ ثابت می کنیم و مشکوک بودن قیام نیز ضرری نمی زند؛ چرا که گفته شد به عنوان جزء مستقل رکن نیست و اخلاص سهوی بدان خللی در نماز وارد نمی کند.

**راه دوم: بحث مبنایی عدم لزوم دخول در غیر در قاعده تجاوز**

راه دوم بحث مبنایی در قاعده تجاوز است که بزرگانی همچون محقق خویی، محقق سیستانی و محقق تبریزی معتقدند که دخول در غیر در قاعده تجاوز معتبر نیست. آنچه در قاعده تجاوز معتبر است صرفا مضی محل است. وقتی ما تکبیر را گفته ایم محل قیام حال تکبیر گذشته است، بنابراین شک در آن شک در شی بعد مضی محل می شود ولو اینکه داخل در غیر نشده باشیم. مثل اینکه کسی بعد از اذان مغرب شک کند که امروز نماز خوانده یا

<sup>۱</sup>. موسوعة الإمام الخوئی، جلد: ۱۴، صفحه: ۱۷۸.

خیر، داخل در غیر نشده است، یعنی در عمل مترتب داخل نشده است، ولی همین که شک در شی بعد از مضمی محل شده است، می فرمایند برای جریان قاعده تجاوز کافی است.

### بررسی مبنای عدم لزوم دخول در غیر

به نظر می رسد اگر جمود بر نص داشته باشیم، جمود در نص اقتضاء می کند که دخول در غیر معتبر باشد، زیرا ادله ی قاعده تجاوز به شرح ذیل اند:

۱. «یا زرارۀ اذا خرجت من شیء ثم دخلت فی غیره فشککت لیس بشیء»<sup>۱</sup>

در این روایت تصریح به «دخلت فی غیره» شده است.

۲. روایت دیگر موثقه اسماعیل بن جابر است:

«سَعْدٌ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يَسْجُدَ سَجْدَةَ الثَّانِيَةِ حَتَّى قَامَ فَذَكَرَ وَهُوَ قَائِمٌ أَنَّهُ لَمْ يَسْجُدْ قَالَ فَلْيَسْجُدْ مَا لَمْ يَرْكَعْ فَإِذَا رَفَعَ فَذَكَرَ بَعْدَ رُكُوعِهِ أَنَّهُ لَمْ يَسْجُدْ فَلْيَمْضِ عَلَى صَلَاتِهِ حَتَّى يُسَلِّمَ ثُمَّ يَسْجُدْهَا فَإِنَّهَا قَضَاءٌ وَ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّ شَكَّ فِي الرُّكُوعِ بَعْدَ مَا سَجَدَ فَلْيَمْضِ وَ إِنَّ شَكَّ فِي السُّجُودِ بَعْدَ مَا قَامَ فَلْيَمْضِ كُلُّ شَيْءٍ شَكَّ فِيهِ مِمَّا قَدْ جَاوَزَهُ وَ دَخَلَ فِي غَيْرِهِ فَلْيَمْضِ عَلَيْهِ»<sup>۲</sup>

۳. روایت زرارۀ:

«الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: كُلُّ مَا شَكَّكَتَ فِيهِ مِمَّا قَدْ مَضَى فَأَمْضِهِ كَمَا هُوَ»<sup>۳</sup>

این بزرگان در مورد این روایت می فرمایند ظاهر در قاعده فراغ است نه تجاوز؛ زیرا مضمی حقیقی در جایی است که اصل عمل گذشته باشد و انجام داده باشیم، وگرنه در مورد قاعده تجاوز اصل عمل مشکوک است و عمل نگذشته است، بلکه صرفاً محل آن گذشته است؛ بنابراین اگر بخواهیم مضمی را به معنای مضمی محل بگیریم اسناد الی ما لیس له می شود که خلاف ظاهر است.

۴. تنها روایتی که می ماند موثقه ابن ابی یعقور است:

«وَ أَخْبَرَنِي الشَّيْخُ أَيَّدَهُ اللَّهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرِ عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْقُورٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا شَكَّكَتَ فِي شَيْءٍ مِنَ الْوُضُوءِ وَ قَدْ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَلَيْسَ شَكُّكَ بِشَيْءٍ إِنَّمَا الشَّكُّ إِذَا كُنْتَ فِي شَيْءٍ لَمْ تَجْزُهُ»<sup>۴</sup>

۱. تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، ج ۲، ص ۳۵۲.

۲. تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، ج ۲، ص: ۱۵۳.

۳. تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، ج ۲، ص: ۳۴۴.

۴. تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، ج ۱، ص: ۱۰۱.

اگر مراد از این روایت قاعده تجاوز باشد، دخول در غیر در آن مطرح نیست. لم تجزه به معنای لم تجز محله است. گفته نشود که صحیحه زرار به این اطلاق قید می زند؛ زیرا قید غالب است و مفهوم ندارد زیرا نوعاً مضی محل به دخول در غیر است. اما مشکل ما این است که این روایت بیانگر قاعده تجاوز نیست و بیانگر قاعده فراغ است و مراد از «قد دخلت فی غیره» دخول در غیر الوضوء است؛ زیرا مکلف از وضو گذشته است و اصل وجود وضو مفروغ عنه است؛ بنابراین حمل روایت بر گذشت از محل وضو معنا ندارد. موید این بیان این است که در صحیحه زرار صریحاً آمده است که قاعده تجاوز در اجزای وضو جاری نیست و در اثنای وضو اگر شک کنیم که عمل قبلی را انجام نداده اید باید اعتنا کنید و برگردید:

«إِذَا قُمْتَ مِنَ الْوُضُوءِ وَفَرَعْتَ فَقَدْ صِرْتَ فِي حَالٍ أُخْرَى فِي صَلَاةٍ أَوْ غَيْرِ صَلَاةٍ فَشَكَّكَتَ فِي بَعْضِ مَا سَمَى اللَّهَ مِمَّا أُوجِبَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْكَ فِيهِ وَضُوءٌ فَلَا شَيْءَ عَلَيْكَ»<sup>۱</sup>

بنابراین اگر جمود بر نص کنیم شاید دخول در غیر در قاعده تجاوز معتبر باشد.

#### لزوم توجه به استظهار عرفی از روایات تجاوز

تنها نکته ای که می ماند استظهار عرفی است که به مناسبات حکم و موضوع بگوییم عرف از دخلت فی غیره بیش از مضی محل شرعی نمی فهمد و برای آن خصوصیت قائل نیست. این مطلب بعید نیست. بنابراین قاعده تجاوز در این قیام حال تکبیره الإحرام جاری می شود.

اما اینکه مانند محقق خویی بگوییم ما نیاز به قاعده تجاوز نداریم و حتی در صورت قول به اعتبار دخول در غیر، باز این نماز محکوم به صحت است چون قاعده فراغ دارد، فرمایش ناتمامی است.

از این رو ما به محقق خویی نقض کردیم که شما اگر در سجده ثانیه نماز شک در رکوع کردید، چرا قاعده فراغ در سجدتین را جاری نمی کنید؟ نیازی به قاعده تجاوز در رکوع نیست. در حالی که انصافاً عرفی نیست و بعید است که محقق خویی قائل به عدم نیاز جریان قاعده تجاوز در رکوع شوند.

#### مثال دوم: شک در قیام متصل به رکوع بعد از رکوع

مورد دوم که سید یزدی ذکر کرده عبارت از شک در قیام متصل به رکوع بعد از رکوع است. مکلف بعد از اینکه به رکوع رفته شک می کند که آیا از قیام رکوع کرد یا اینکه با حالت منحنی خود را به هیئت رکوع رسانده است. سید می فرماید اگر بعد از رکوع شک کرد اعتناء به شک خود نکند. محقق خویی این فرمایش را مورد مناقشه قرار داده و فرموده است: قیام متصل به رکوع وجوب تعبدی ندارد و مقوم صدق رکوع است؛ بنابراین شک در قیام قبل از رکوع مساوق با شک در رکوع است. مکلف در حالی که هیئت رکوعی دارد شک می کند که من رکوع کرده ام یا خیر، چون اگر قیام قبل از رکوع نداشته باشد رکوع نکرده است و این صرفاً یک هیئت راکع است. از این رو ایشان می فرماید مقتضای صناعت این است که برگردد به حال قیام و سپس رکوع کند. استصحاب نیز اقتضاء می کند که شخص قبل از این رکوع رکوع دیگری به جا نیاورده است، ولی از آنجایی که علماء این مطلب را نگفته اند و خلاف آن را گفته اند، محقق خویی فرموده اند: شخص برگردد قیام کند و رکوع کند و

<sup>۱</sup> . الکافی (ط - الإسلامیة)، ج ۳، ص: ۳۳.

سپس نماز را یک بار دیگر بخواند. لازمه ی فرمایش ایشان این است که اگر در حال هوی الی السجود نیز این شک برای شخص حاصل شود، شک در وجود رکوع دارد و باید برگردد و یک بار دیگر احتیاط کند و رکوع به جای آورد.

### **مناقشه در کلام محقق خویی**

انصاف این است که عرف قیام را مقوم صدق رکوع نمی داند، بلکه آن را یک واجب مستقل دیگری می داند. فرقی هم نمی کند که دلیل آن چیست، مهم این است که عرف در جایی که قیام قبل از رکوع نشده باشد، نمی گوید که رکوع صدق نمی کند. از این رو قیام قبل از رکوع یک جزء سابق در رکوع می شود و مجرای قاعده تجاوز است.

### **مناقشه به مبنای کفایت دخول در مقدمات جزء مترتب**

در اینجا به سید یزدی و محقق سیستانی نیز ایراد گرفته می شود که مبنای شما دو بزرگوار این است که دخول در مقدمات جزء لاحق را برای قاعده تجاوز در جزء سابق کافی می دانید، همین که در حال هوی الی الركوع شک کند یعنی داخل در مقدمه رکوع شده است، شما این مقدار را کافی می دانید، پس چرا در جایی که شخص در حال هوی به رکوع شک در قیام متصل به رکوع کند، قاعده تجاوز را جاری نکرده اید؟

ما هوی الی الركوع را کافی نمی دانیم؛ زیرا دخول در مقدمات جزء لاحق علی القاعده کافی نیست و مشمول «دخلت فی غیره» نمی شود؛ زیرا ظاهر «دخلت فی غیره» این است که از محل شرعی آن مشکوک خارج شویم و این وقتی است که داخل در جزء بعدی شویم نه اینکه داخل در مقدمات آن شویم؛ بنابراین تا داخل در جزء بعدی نشده ایم صدق خرجت من محل الشی محرز نیست.

بلی، احتمال دیگری قابل طرح است و آن این است که برخلاف فرمایش محقق خویی که قیام را مقوم رکوع می دانستند و برخلاف فرمایش محقق سیستانی که قیام را واجب مستقلی قبل از رکوع می دانستند، گفته شود قیام قبل الركوع شرط شرعی رکوع باشد. در این صورت نه تنها قبل از رکوع در جریان قاعده تجاوز مشکل پیدا می شود، بلکه در اثنای رکوع هم اگر شک کند جریان قاعده تجاوز مشکل است؛ زیرا مثل این می ماند که وسط نماز شک در وضو کنیم، همانطور که در آنجا گفته می شود که در اثنای عمل مشروط شک در تحقق شرط کند، هنوز از محل آن نگذشته است، در اینجا نیز همان فرمایش گفته می شود. دقت شود که قاعده تجاوز در شرط جاری نمی شود، شما وقتی شک در وضو داشتن می کنید، قاعده تجاوز در وضو جاری نمی شود بلکه قاعده فراغ در نماز باید جاری شود که آن هم نمی شود چون در اثنای نماز هستیم و از شرایط قاعده فراغ این بود که عمل تمام شده باشد. شرط شرعی یعنی مأمور به نیست زیرا در شرط رکوع شک می کنیم. چه تفاوتی با شک در وضو یا استقبال قبله دارد؟ به نظر ما تفاوتی ندارد و هیچ کدام از قاعده فراغ و تجاوز جاری نخواهد بود. البته اگر کسی در قاعده تجاوز قائل به این مبنا شد که در شرط شرعی سابق مثل وضو که شرط نماز است، قاعده تجاوز جاری می شود و وضو را اثبات می کند، اینجا نیز می تواند بگوید. ولی این بحث مبنایی است و بسیاری از بزرگان این مبنا را قبول ندارند و می فرمایند قاعده تجاوز در شرط جاری نیست مگر اینکه مضی مشروط بشود.

ناگفته نماند که ما در شک در جزء سابق در خود جزء سابق قاعده تجاوز را جاری می کردیم ولی این مطلب با شرط فرق می کند؛ زیرا شرط داخل در مأمور به نیست.

### مثال سوم: شک در قیام بعد از رکوع هنگام هوی الی السجود

مورد سوم شک در قیام بعد از رکوع هنگام هوی الی السجود است. طبق نظری که محقق سیستانی در بحث های آینده دارد که آنچه واجب است، قیام عن الركوع است، اگر شخص یقین کند که رکوع کرده و بعد از آن قیام نکرده است، اگر برگردد دیگر قیام عن الركوع نمی شود و قیام بعد از رکوع می شود در حالی که آنچه واجب بود، واجب قیام عن الركوع بود، بنابراین اگر علم هم پیدا شود که قیام بعد از رکوع ترک شده است، نماز با حدیث لاتعداد تصحیح می شود. ولی اگر برخلاف محقق سیستانی، گفته شود که آنچه واجب است، قیام بعد از رکوع است، در این صورت این بحث پیش می یابد که آیا دخول در مقدمه سجود که هوی الی السجود است برای جریان قاعده تجاوز نسبت به قیام بعد از رکوع، کافی است یا خیر؟

#### کلام سید یزدی و آیت الله سیستانی

سید یزدی و محقق سیستانی به دو دلیل دخول در مقدمه ی جزء بعد که در این مثال، هوی الی السجود است را برای جریان قاعده تجاوز کافی می دانند: دلیل اول ایشان عمومات قاعده تجاوز است. ایشان می فرمایند تعبیر «دخلت فی غیره» که در روایات قاعده تجاوز مطرح شده است بر دخول بر مقدمه جزء بعد صدق می کند. به تعبیر ایشان همین که داخل شوید در چیزی که لاینبغی الدخول فیه قبل اتیان المشکوک، دخول در غیر صدق می کند.

انصافاً به نظر ما حدیث چنین ظهوری ندارد و فرمایش ایشان عرفی نیست و ظاهر «خرجت من شیء» ولو از باب قدر متیقن خروج از محل شرعی شیء است و بیش از این ظهور ندارد؛ زیرا لفظ مجملی است و به عنایت خروج از محل شیء است و قدر متیقن از خروج از محل شیء خروج از محل شرعی است. علاوه بر اینکه مثال هایی که در روایت زراره مطرح شده است همگی خود جزء لاحق است. بنابراین به اطلاقات نمی توان تمسک کرد.

تنها روایت صحیحہ عبدالرحمن بن ابی عبدالله باقی می ماند که باید تأمل شود و در جلسه بعد به بررسی آن خواهیم پرداخت. روایت چنین است:

«وَعَنْهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرِ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ رَجُلٌ أَهْوَى إِلَى السُّجُودِ فَلَمْ يَدْرِ أَرْكَعَ أَمْ لَمْ يَرْكَعَ قَالَ قَدْ رَكَعَ»<sup>۱</sup>

باید دید که آیا از این روایت استفاده می شود که در حال هوی الی السجود اگر شک در رکوع شود، بناء بر انجام رکوع گذاشته می شود یا خیر؟ و بعد باید دید که آیا می توان به شک در قیام بعد از رکوع تعدی کرد یا خیر، ان شاء الله در جلسه آینده بررسی می شود.

\*\*\*\*\* جلسه سوم \*\*\*\*\*

### شک در قیام بعد از رکوع در حال هوی الی السجود

بحث در شک در قیام بعد از رکوع در حال هوی الی السجود بود. گفته شد که اگر همانند محقق خویی گفته شود که واجب قیام عن الركوع است، در این صورت دیگر قابل تدارک نیست؛ زیرا اگر برخیزد و برگردد قیام عن الركوع حساب نمی شود، ولی اگر مثل مشهور گفته شود که قیام بعد از رکوع واجب است قابل تدارک خواهد بود، لکن بحث در جریان قاعده

<sup>۱</sup>. وسائل الشیعة، ج ۶، ص: ۳۱۸.

ی تجاوز در قیام بعد از رکوع در حال هوی الی السجود است. برخی مانند محقق سیستانی قائل به جریان آن شده‌اند و فرموده‌اند عموماً قاعده تجاوز بر جایی که وارد در مقدمه ی جزء بعد شود نیز صدق می‌کند. ما عرض کردیم که ظاهر تجاوز محل، تجاوز از محل شرعی است که بدون دخول در جزء مترتب شرعی صدق نمی‌کند و مقدمات جزء لاحق در متعلق حکم شارع شرعاً اخذ نشده است و این فرمایش ایشان ناتمام است.

### تمسک به صحیحہ عبدالرحمن

علاوه بر تمسک بر عموماً که مورد مناقشه قرار گرفت، استدلال دیگری که برای جریان قاعده تجاوز شده بود تمسک به صحیحہ عبدالرحمن بن ابی عبدالله بود که چنین است:

«وَعَنْهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرِ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ رَجُلٌ أَهْوَى إِلَى السُّجُودِ فَلَمْ يَدْرِ أَرْكَعَ أَمْ لَمْ يَرْكَعَ قَالَ قَدْ رَكَعَ<sup>۱</sup>»

محقق سیستانی فرموده‌اند طبق این صحیحہ در صورت هوی الی السجود شک در رکوع قبل از آن، اعتناء به شک نمی‌شود. البته این در مورد شک در رکوع است و ممکن است کسی بگوید شک در قیام بعد از رکوع به طریق اولی همین حکم را دارد؛ زیرا رکوع که رکن است و مهم است مجرای قاعده تجاوز شده است و به طریق اولی شک در قیام نیز مجرای تجاوز خواهد بود.

به نظر مختار، بر فرض که این روایت در مورد خود شک در رکوع تمام باشد و قاعده تجاوز را جاری کند، (البته این مطلب بعید نیست ولو بسیاری از بزرگان مخالفت کرده‌اند) ولی تعدی از شک در رکوع به قیام بعد از رکوع عرفی نیست؛ بلی، قبول داریم که رکوع مهم است و رکن است ولی باید مهم بودن آن را از این حیث نیز در نظر گرفت که تدارک آن هم شبهه زیاده در رکن پیدا می‌کند. شاید دلیل فرمایش امام مبنی بر تجاوز، این باشد که اگر شخص بخواهد برگردد شبهه زیاده رکن پیش می‌آید؛ بنابراین با استحسان نباید فحوی گیری کرد، باید قرینه مشخصی در کلام باشد. برای توضیح مطلب به مثالی اشاره می‌شود:

اگر قطره ای از خون روی لباس شخص بیفتد، فقها می‌فرمایند معفو است ولی اگر نیم قطره خون در آب قلیل بیفتد و یک قطره از آن آب قلیل روی لباس بریزد، می‌فرمایند معفو نیست و حق ندارد با آن نماز بخواند. بنابراین نمی‌توان هر جایی با استحسان فحوی گیری کرد. شاید شارع در مورد خون تسهیلی قائل شده باشد ولی در متنجس به خون که روی لباس بیفتد، آن تسهیل را قائل نشده باشد؛ بنابراین فحوی گیری به این صورت جایز نیست. مثال دیگر اینکه محقق بروجردی رحمه الله فرموده‌اند که ظن در رکعات معتبر است و بالفحوی می‌گوییم ظن در افعال هم معتبر است. ایشان فرموده بودند رکعت نماز که مهم است شارع ظن در آن‌ها را معتبر دانسته، حال افعالی که جزء در این رکعات است، به طریق اولی ظن در آن‌ها معتبر خواهد بود. بنابراین اگر مکلف ظن پیدا کند که سجده ثانیه آورده، ظن او معتبر است. جواب این مطلب این است که رکعات مهم هستند و از آنجایی که مهم هستند، ممکن است شارع تسهیلی در مورد آن قائل شده باشد، اما در مورد افعال معلوم نیست که تسهیل قائل شده باشد. شاید شارع قائل شود که باید شخص بار دیگر افعال را تدارک کند. اینطور نیست که به راحتی بتوان فحوی گیری کرد. بلی، اگر ظهور عرفی در میان باشد مثل ان «السجود زیاده فی المكتوبة» که محقق خویی می‌فرمودند زیاده تعبدیه است و به فحوی به رکوع تعدی می‌

شود، بازگشت به استظهار عرفی دارد، اما اگر استظهار عرفی نبود اینطور فحوی گیری ها جایز نخواهد بود.

گفتنی است که در روایت نیز آمده است که «رجل شک فی السجود و قد نهض» یعنی قبل از اینکه قیام کامل شود شک در سجود کرد، حضرت امر به اعتنای به شک فرمودند؛ زیرا دخول در مقدمات قیام را کافی در جریان قاعده تجاوز ندانسته‌اند. اما به لحاظ مدلول خود روایت که شک در رکوع بعد از هوی الی السجود مطرح شده و امام تعبیر به «قد رکع» فرمودند، به نظر ما تعبدا باید پذیرفته شود.

#### بررسی مناقشات فقها بر دلالت صحیحہ عبدالرحمن

بسیاری از علماء از جمله محقق بروجردی، محقق نایینی و محقق خویی به دلالت این روایت اشکال کرده‌اند. برخی از اشکالات این بزرگان به شرح ذیل است:

#### الف: مناقشه محقق بروجردی رحمه الله مبنی بر اعراض مشهور

از محقق بروجردی نقل شده که فرموده‌اند مشهور از این صحیحہ عبدالرحمن بن ابی عبدالله اعراض کرده و فتوا به جریان قاعده تجاوز در رکوع نداده‌اند. ما چنین شهرتی را پیدا نکردیم و مستند کلام محقق بروجردی برای ما مشخص نیست؛ چه اینکه قدامت کتب با بیان فروعات مفصل نداشته‌اند و کبریات را مطرح کرده‌اند.

#### ب: مناقشه محقق نایینی مبنی بر تقیید روایت مذکور

محقق نایینی فرموده‌اند: این صحیحہ اطلاق دارد و قابل تقیید است. توضیح اینکه: هوی الی السجود مراتب دارد. هوی کامل آن وقتی است که سجود محقق شود. اطلاق «و قد أهوی الی السجود» می گوید هوی ناقص هم برای جریان قاعده تجاوز کافی است، ولی این اطلاق قابل تقیید است و به وسیله ی موثقہ اسماعیل بن جابر تقیید می خورد به مواردی که هوی کامل به سجود رخ داده باشد. موثقہ اسماعیل بن جابر چنین است:

«سَعْدٌ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ

اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يَسْجُدَ سَجْدَةً الثَّانِيَةَ حَتَّى قَامَ فَذَكَرَ وَهُوَ قَائِمٌ أَنَّهُ لَمْ يَسْجُدْ قَالَ

فَلْيَسْجُدْ مَا لَمْ يَرْكَعْ فَإِذَا رَفَعَ فَذَكَرَ بَعْدَ رُكُوعِهِ أَنَّهُ لَمْ يَسْجُدْ فَلْيَمْضِ عَلَى صَلَاتِهِ حَتَّى يُسَلِّمَ ثُمَّ

يَسْجُدُهَا فَإِنَّهَا قَضَاءٌ وَقَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّ شَكَّ فِي الرُّكُوعِ بَعْدَ مَا سَجَدَ فَلْيَمْضِ وَإِنْ

شَكَّ فِي السُّجُودِ بَعْدَ مَا قَامَ فَلْيَمْضِ كُلُّ شَيْءٍ شَكَّ فِيهِ مِمَّا قَدْ جَاوَزَهُ وَدَخَلَ فِي غَيْرِهِ فَلْيَمْضِ

عَلَيْهِ»<sup>۱</sup>

در این روایت آمده است که اگر بعد از سجده شک کرد، اعتناء نکند و مفهوم آن این است که اگر قبل از سجده شک کرد به شک خود باید اعتناء کند. محقق خویی نیز این بیان محقق نایینی را پذیرفته‌اند.

#### مناقشه در کلام محقق نایینی

به نظر می رسد این اشکال محقق نایینی ناتمام است؛ زیرا:

<sup>۱</sup> . تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، ج ۲، ص: ۱۵۳.



**اولا:** باید معنای هوی الی السجود مورد بررسی قرار گیرد؛ اگر به معنای انحنی و مال باشد، تقیید آن به این که سجود هم محقق شود موجب القای این عنوان می شود؛ زیرا اگر مراد امام علیه السلام سجود بود صریحا حالت سجود را مطرح می کرد و اشاره به انحناء نمی کرد. بنابراین طبق این معنا قابل تقیید نیست. ولی اگر احتمال دهیم که معنای «اهوی الی السجود» سقط الی السجود باشد، در این صورت اطلاق برای کلام متصور نیست. زیرا قبل از اینکه انسان به سجده برود نمی گویند به سجده افتاد، بلکه می گویند می خواهد به سجده بیفتد. بنابراین باید دید که اهوی دارای چه معنایی است؟ وقتی لغت را نگاه می کنیم هوی را به معنای سقط گرفته اند. در قرآن کریم نیز کلمه ی «هوی» به معنای «سقط» آمده است. کلمه «اهوی» اگر باب افعال از همین هوی باشد به معنای «أسقط» خواهد بود. ﴿وَالْمُؤْتَفِكَةَ أَهْوَى﴾<sup>۱</sup> خداوند افرادی که دروغ پرداز بودند را نابود کرد. اما اهوی از فعل لازم، در لسان العرب چنین معنا کرده اند که «هوی و اهوی و الهوی سقط» ولی استعمالاتی که ما از اهوی دیده ایم، نوعا به معنای سقط نیامده است بلکه به معنای مال است. «اهوی بیده الی الأرض» یعنی «مال بیده الی الأرض». جمله «سقط الی السجود» یعنی به سجده افتاد اما کلام در این است که آیا اهوی نیز به معنای سقط است یا مال است؟!

#### کلام محقق خویی در معنای اهوی

محقق خویی در موسوعه جلد ۱۸ فرموده اند که اگر متن روایت چنین بود که «و هو یهوی الی السجود» شامل ماقبل سجود هم می شد، اما متن روایت این است که «اهوی الی السجود» یعنی قبل از اینکه در رکوع شک کند سقوط کرده و به سجده کردن افتاده است. ایشان «اهوی» را در موسوعه به معنای سقط گرفته ولی فرق قائل است بین اینکه گفته شود «اهوی الی السجود» یعنی قبل از شک در رکوع سقوط کرده و به سجده کردن افتاده است. یعنی فرض شک در رکوع را در فرض قبل از سجده نمی گیرد. در این سجود مثل شک بعد ما سجد می شود. اما اگر می گفت «و هو یهوی الی السجود» یعنی در حال سقوط کردن به سجود شک می کند، در این صورت شامل قبل از سجود می شد. ایشان مثال می زند که «زید صلی»، تا نماز تمام نشود این جمله را نمی گویند ولی وقتی می گویند «زید یصلی»، شامل اثنای نماز بودن زید هم می شود. بنابراین به دلیل اینکه در روایت به صیغه فعل ماضی آورده است، مشکلی نیست و ظاهرش این است که قبل از شک در رکوع از محل گذشته و سقوط به سجده کرده است.

#### مناقشه در فرمایش محقق خویی

این فرمایش محقق خویی ناتمام است؛ زیرا بین «زید صلی» و «اهوی الی السجود» فرق است. اگر اهوی به معنای سقط باشد، فرقی بین اهوی و یهوی نمی کند و ظاهرش این است که فرض سوال این است که شک در رکوع بعد از تحقق سقوط است. بنابراین تفاوتی بین فعل ماضی یا مضارع آن نمی کند. مثل این جمله است که «الرجل یجنب فیمس الكتاب» و یا بگوید «الرجل أجنب» تفاوتی نمی کند. بنابراین اگر اهوی به معنای مال باشد فرقی بین فعل ماضی و یا مضارع آن نیست و ظاهر هر دو این است که حادث شده باشد. همان لحظه ای که به طرف سجود خم می شود انحنی صدق می کند و با صلی که یک مرکب تدریجی است تفاوت دارد. در نماز تا نماز تمام نشود نمی گویند صلی، ولی در انحنی اینطور نیست و ولو



هنوز ابتدای انحناء باشد تعبیر به انحنی می کنند. حدوث انحناء برای اطلاق کلمه ی انحنی کافی است و نباید با صلاه مقایسه شود.

بنابراین اگر اهوی به معنای انحناء باشد ولو هنوز به سجده نرفته باشد انحنی صدق می کند و فرقی بین فعل ماضی یا مضارع آن نیست. ولی اگر اهوی به معنای سقوط باشد سقوط با افتادن به سجده است و قبل از سجده کردن صدق به سقط الی السجود نمی کند مگر اینکه به معنای استقبالی گرفته شود که خلاف ظاهر است.

### کثرت استعمالات اهوی بر معنای مال

از جمله استعمالاتی که [اهوی به معنای مال آمده است آیه شریفه ﴿فَاجْعَلْ أَفْنَدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ﴾<sup>۱</sup> است.

در این آیه به معنای میل است. در استعمالات سقط نیامده و مویدش هم این است که اگر سائل می خواست از اهوی به سجده افتادن را بپرسد تعبیر به سجد می کرد. تعبیر «اهوی الی قدمیه یقبله» نیز به معنای مال است. «اهوی الیه» نیز به معنای افتاد بر او نیست، بلکه به معنای مال الیه است. استعمالات زیادی است که ظاهر اهوی به معنای مال آمده است. «اهوی بیده الی صدره» نیز به همین معنای مال است. «اهوی الی الأرض ساجدا» یعنی نهایت هوی به زمین این بود که سجود کرد نه اینکه خود اهوی به معنای سقط باشد. برای توضیح اینکه اهوی معمولا به معنای انحناء و میل می آید به این روایت دقت شود که در صحیح ابن مسکان آمده است:

«مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَجْشُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: فِي الرَّجُلِ يَرْفَعُ يَدَهُ كُلَّمَا أَهْوَى لِلرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ وَكُلَّمَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنْ رُكُوعٍ أَوْ سُجُودٍ قَالَ هِيَ الْعُبُودِيَّةُ»<sup>۲</sup>

یعنی هنگام هوی للركوع و هوی للسجود رفع الیدین می کند و الله اکبر می گوید. روایت دوم نیز صحیح زرارہ است:

«وَقَالَ زُرَّارَةُ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص ذَاتَ يَوْمٍ لِعَمَّارٍ فِي سَفَرٍ لَهُ يَا عَمَّارُ بَلَّغْنَا أُنْكَ أَجْنَبْتَ فَكَيْفَ صَنَعْتَ قَالَ تَمَرَّغْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ فِي التُّرَابِ قَالَ فَقَالَ لَهُ كَذَلِكَ يَتَمَرَّغُ الْحِمَارُ أَمْ فَلَا صَنَعْتَ كَذَا ثُمَّ أَهْوَى بِيَدَيْهِ إِلَى الْأَرْضِ فَوَضَعَهُمَا عَلَى الصَّعِيدِ ثُمَّ مَسَحَ جَبِينَهُ بِأَصَابِعِهِ وَكَفَّيْهِ إِحْدَاهُمَا بِالْأُخْرَى ثُمَّ لَمْ يُعِدْ ذَلِكَ»<sup>۳</sup>

در این روایت تعبیر اهوی آمده است. سوال می کنیم آیا حضرت برای یاد دادن تیمم به عمار دستانش را روی زمین گذاشت و بعد دست روی خاک گذاشت؟ این معنا قطعاً مراد نیست، بنابراین اهوی به معنای انحنی و مال است. بنابراین به نظر ما ظاهر این روایت این است که اهوی به معنای انحنی باشد و ما در این مورد ملتزم به قاعده تجاوز در رکوع می

۱. ابراهیم ۳۷.

۲. تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، ج ۲، ص: ۷۵.

۳. من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص: ۱۰۴.

شویم و حمل آن بر قد «سَجَدَ» تکلف است؛ چه اینکه اگر مقصود سجد بود تعبیر سجد را تعبیر می کرد.

**ثانیا:** اما اینکه محقق نایینی فرموده‌اند که بر فرض اطلاق داشته باشد به وسیله ی موثقه مفهوم اسماعیل بن جابر تقیید می خورد، تمام نیست و توضیح آن در جلسه ی آینده ان شاءالله مطرح خواهد شد.

\*\*\*\*\* جلسه چهارم \*\*\*\*\*

بحث در شک در قیام بعد از رکوع در حال هوی الی السجود بود. برخی از بزرگان قائل به جریان قاعده تجاوز بودند. بیان مختار این بود که مقتضای عمومات قاعده تجاوز این نیست که قبل از دخول در جزء بعد و به صرف دخول در مقدمات جزء بعد قاعده تجاوز جاری شود. ولی ممکن است کسی از صحیحہ عبدالرحمن بن ابی عبدالله استفاده تعمیم کند. متن روایت چنین است:

«وَعَنْهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرِ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي

عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ أَهْوَى إِلَى السُّجُودِ فَلَمْ يَدْرِ أَرْكَعَ أَمْ لَمْ يَرْكَعَ قَالَ قَدْ رَكَعَ»<sup>۱</sup>

امام علیه السلام در این روایت نسبت به شک در حال هوی الی السجود فرمودند که بناء را بر این بگذارد که رکوع انجام داده است. ما عرض کردیم بر فرض مضمون این صحیحہ را بپذیریم که البته پذیرفتن آن بعید نیست، تعدی از آن به شک در قیام بعد از رکوع مشکل است.

### بررسی دلالت صحیحہ عبدالرحمن

اما راجع به خود صحیحہ عرض کردیم که باید معنای أهوی الی السجود مورد ملاحظه قرار گیرد. اگر به معنای سقط الی السجود باشد، همان معنای سجده کردن است، نه اینکه به سمت سجده کردن رفته باشد و انحناء پیدا کرده باشد. ولی اگر أهوی به معنای انحناء و میل و به سمت چیزی رفتن باشد، ظهور در این دارد که به مجرد «هوی به سجود» و خم شدن برای سجده کردن، قاعده تجاوز در رکوع جاری شود.

### شواهد استعمالات مختلف در معنای «أهوی»

استظهار ما از استعمالات و کلمات لغویین این است که «أهوی الی السجود» به معنای به سمت سجده کردن رفت باشد، نه اینکه به سجده افتاد؛ بنابراین أهوی به معنای «سقط» در نظر ما عرفی نیست. اینک به بیان برخی از شواهد می پردازیم:

۱. کلمات لغویین گاهی تعبیر می کنند که «أهوی بیده الی الشی» به معنای «مدها نحوه و أمالها الیه»

است. در ادامه می نویسند: «و منه أهویت الی الحجر أی مددت الیه یدی»<sup>۲</sup>. یعنی به سمت آن دست

دراز کردن و رفتن است. در اینجا نیز به سمت سجده کردن رفتن است.

۱. وسائل الشیعة، ج ۶، ص: ۳۱۸.

۲. مجمع البحرین، ج ۱، ص: ۴۸۴.

۲. در الخرایج و الجرایح در جریان بردن سر ابی عبدالله علیه السلام از کوفه به شام، آمده است که این افراد شقی سر ایشان را بالای نیزه به سمت شام می بردند و به دیر نصرانی رسیدند. تعبیر این است که «أهوى بعضنا الى الكف ليأخذها». دیدند که دستی دارد کنار دیوار آن دیر شعر می نویسند:

أترجوا أمّة قتلت حسينا شفاعته جدّه يوم الحساب

تعبیر این است که «أهوى بعضنا الى الكف ليأخذها فغابت». یعنی برخی از ما رفتند به سمت آن کف که بگیرند ولی مخفی شد؛ چون دست غیبی بود. وقتی برگشتند دوباره دیدند که آن دست در حال نوشتن ادامه شعر است.<sup>۱</sup>

۳. در کافی شریف در مورد دیداری که امام صادق علیه السلام با عبدالله بن الحسن داشتند چنین آمده است:

«....حَدَّثَنَا- مُوسَى بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ أَنَّهُ لَمَّا طُلِعَ بِالْقَوْمِ فِي الْمَحَامِلِ قَامَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عِ مِنْ الْمَسْجِدِ ثُمَّ أَهْوَى إِلَى الْمَحْمِلِ الَّذِي فِيهِ- عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْحَسَنِ يُرِيدُ كَلَامَهُ فَمُنِعَ أَشَدَّ الْمَنْعِ وَأَهْوَى إِلَيْهِ الْحَرَسِيُّ فَدَفَعَهُ وَقَالَ تَنَحَّ عَنْ هَذَا فَإِنَّ اللَّهَ سَيَكْفِيكَ وَيَكْفِي غَيْرَكَ ثُمَّ دَخَلَ بِهِمُ الزُّقَاقُ وَ رَجَعَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عِ إِلَى مَنْزِلِهِ»<sup>۲</sup>

عبدالله بن حسن در یک محملی بود دستگیر شده بود، امام صادق علیه السلام از مسجد برخاستند و سپس به سمت محملی که عبدالله بن حسن در آن بود رفتند. کسی که نگهبان بود آمد به سمت امام صادق علیه السلام و نگذاشت که امام صادق برود با عبدالله بن حسن سخن بگوید. تعبیر «أهوى الى الشي» به معنای به سمت آن رفتن معنا شده است.

۴. شیخ طوسی در یک فرع فقهی در خلاف چنین می نگارد:

۱. «أنا أحد من كان في العسكر المشؤم عسكر عمر بن سعد عليه اللعنة حين قتل الحسين بن علي ع وكنت أحد الأربعين الذين حملوا الرأس إلى يزيد من الكوفة فلما حملناه على طريق الشام نزلنا على دير للنصارى وكان الرأس معنا موكوزاً على رمح ومعه الأحراس فوضعنا الطعام وجلسنا لتأكل فإذا بكف في حائط الدير تكتب»

أترجوا أمّة قتلت حسينا شفاعته جدّه يوم الحساب

قال فجزعنا من ذلك جزعاً شديداً وأهوى بعضنا إلى الكف ليأخذها فغابت ثم عاد أصحابي إلى الطعام فإذا الكف قد عادت تكتب مثل الأول

فلا والله ليس لهم شفيع وهم يوم القيامة في العذاب. الخرائج و الجرائح، ج ۲، ص: ۵۷۹.

۲. الكافي (ط - الإسلامية)، ج ۱، ص: ۳۶۱.

«إذا عرضت له علة تمنعه من الرفع أهوى إلى السجود عن الركوع فان زالت العلة بعد هويته مضى في صلاته كان ذلك قبل السجود أو بعده. و قال الشافعي: ان زالت قبل السجود انتصب قائماً، ثم يخر عن قيام، و ان زالت بعد السجود مضى في صلاته»<sup>۱</sup>.

اگر کسی رکوع رود و مثلاً کمرش گرفت و نتوانست برخیزد، أهوى الى السجود عن الركوع، از همین حال رکوع به سمت سجده می رود و اگر بعد از اینکه به سمت سجده رفت، قیام عن الركوع را ترک کرد، حالش خوب شد، نمازش را ادامه بدهد و نیازی به عود به قیام بعد از رکوع نیست. فرقی نمی کند که این اتفاق قبل از سجود یا بعد از آن اتفاق بیفتد، همین که هوی الى السجود کرده است، کفایت می کند و نیازی به بازگشت نیست. ظاهراً نظر شیخ این بوده است که آنچه واجب است قیام عن الركوع است. سپس قول شافعی را نقل می کند که اگر قبل از سجده کردن عذر او برطرف شود برگردد؛ زیرا ظاهراً شافعی قیام بعد از رکوع را واجب می دانسته است؛ لذا محل تدارک را باقی می دانسته است.

۵. در روایت ابن ابی عمیر آمده است که:

«وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ حَمْزَةَ الْعَلَوِيِّ عَنْ حَمْزَةَ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ ابْنِ يَزِيدَ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: رَأَيْتُهُ أَذَّنَ ثُمَّ أَهْوَى لِلْسُجُودِ ثُمَّ سَجَدَ سَجْدَةً بَيْنَ الْأَذَانِ وَالْإِقَامَةِ فَلَمَّا رَفَعَ رَأْسَهُ قَالَ: قَالَ يَا أَبَا عُمَيْرٍ - مَنْ فَعَلَ مِثْلَ فِعْلِي غَفَرَ اللَّهُ لَهُ ذُنُوبَهُ كُلَّهَا»<sup>۲</sup>

راوی می گوید امام علیه السلام را دیدم که اذان گفت و سپس به سمت سجده رفت یعنی خم شد که به سجده برود و سپس سجده رفت. معلوم می شود که أهوى با معنای سجد فرق می کند. البته در برخی منابع هوی للِسجود آمده است ولی هوی به معنای سقط است و خیلی بعید است که هوی باشد. بنابراین استظهار ما این است که معنای أهوى الى السجود به سمت سجده رفتن است و معنای سجد کردن نمی دهد. استعمالات نیز بر همین معنا هستند. در لسان العرب که یک کتاب جدید است و اعتباری ندارد، هوی و أهوى را به معنای سقط گرفته است ولی این کتاب از نظر لغت شناسی کتاب معتبری شمرده نمی شود و صرفاً جمع آوری از کتب دیگر است و ما این جمله را در کتب دیگر لغت ندیدیم. ولی مهم این استعمالات است که أهوى الى السجود را به معنای به سمت سجده کردن رفتن گرفته اند و موید آن نیز گفته شد که اگر قرار بود به معنای سجد باشد تعبیر سجد را در روایت مطرح می کردند.

۱. الخلاف، جلد: ۱، صفحه: ۳۵۳.

۲. وسائل الشیعة، ج ۵، ص: ۴۰۰.

### مناقشه در فرمایش محقق نایینی بر تقیید روایت عبدالرحمن

در جلسه گذشته نیز مطرح شد که محقق نایینی رحمه الله مدعی است که صحیحہ عبدالرحمن توسط صحیحہ اسماعیل بن جابر تقیید خورده است. روایت اسماعیل بن جابر چنین است:

«سَعْدٌ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يَسْجُدَ سَجْدَةَ الثَّانِيَةِ حَتَّى قَامَ فَذَكَرَ وَهُوَ قَائِمٌ أَنَّهُ لَمْ يَسْجُدْ قَالَ فَلْيَسْجُدْ مَا لَمْ يَرْكَعْ فَإِذَا رَفَعَ فَذَكَرَ بَعْدَ رُكُوعِهِ أَنَّهُ لَمْ يَسْجُدْ فَلْيَمْضِ عَلَى صَلَاتِهِ حَتَّى يُسَلِّمَ ثُمَّ يَسْجُدْهَا فَإِنَّهَا قَضَاءٌ وَقَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّ شَكَّ فِي الرُّكُوعِ بَعْدَ مَا سَجَدَ فَلْيَمْضِ وَإِنْ شَكَّ فِي السُّجُودِ بَعْدَ مَا قَامَ فَلْيَمْضِ كُلُّ شَيْءٍ شَكٌّ فِيهِ مِمَّا قَدْ جَاوَزَهُ وَدَخَلَ فِي غَيْرِهِ فَلْيَمْضِ عَلَيْهِ»<sup>۱</sup>

به نظر می رسد فرمایش محقق نایینی محل مناقشه است؛ زیرا:  
اولاً: الغای عنوان اهوی الی السجود لازم می آید. اگر به معنای سجد بود نیازی نبود اهوی را ذکر کند.

ثانیاً: این مفهوم گیری همانطور که خود محقق خویی فرموده است، مفهوم وصف است و مفهوم شرط ندارد؛ زیرا محقق موضوع است. اگر تعبیر چنین بود که «ان کان شکاً فی الركوع بعد ما سجد» یعنی شک در رکوع را مفروغ عنه در خطاب می گرفت، در این صورت محقق موضوع نمی شد و مفهوم شرط معنا نداشت. ولی اینطور نیست و تعبیر روایت اینچنین نیامده است. همانطور که در آیه نبأ نیز گفته شد که اگر آیه نبأ اینطور آمده بود که: «النبأ ان جاء به فاسق» می تواند مفهوم داشته باشد ولی آیه چنین نیامده است و موضوع را مجی فاسق گرفته است؛ لذا مفهوم آیه این است که «اگر فاسق خبری نیاورد»، فرض نکرده است که خبری وجود دارد، لذا محقق موضوع می شود.

مثال دیگر این است که میوه را اگر زید به شما داد، بخورید، این جمله مفهوم دارد. اما اگر بگویند که اگر زید به شما میوه ای داد بخورید، دیگر وجود میوه مفروغ عنه نیست و محقق موضوع است و مفهوم ندارد. در این روایت نیز شک در رکوع را مفروغ عنه نگرفته است لذا مفهوم شرط ندارد؛ از این رو محقق خویی که اصولی قوی است، می فرماید ما به مفهوم شرط تمسک نمی کنیم بلکه به مفهوم وصف تمسک می کنیم و می گوئیم عنوان «بعد ما سجد» را امام در کلام خود اخذ کرده و معلوم می شود که سجود دخالت دارد. بنابراین نمی توان گفت که هوی الی السجود تمام الموضوع برای حکم به قاعده تجاوز است. سپس فرموده است که ذیل موثقہ اسماعیل بن جابر هم امام تطبیق کرده است که «کلماً جاوزه و دخل فی غیره»، دخول در غیر را مطرح کرده است و معلوم می شود که آنچه مهم است تجاوز از محل شرعی و دخول در جزء لاحق است که در مثال ما سجود است.

به ایشان عرض می کنیم که خود شما قبول دارید که مفهوم وصف فی الجملة است. به عنوان مثال در «اکرم العالم العادل» نمی گویند که اکرام عالم هاشمی واجب نیست، بلکه فقط می گویند که اکرام عالم مطلق نیست، بلکه مشروط به عادل بودن است اما اینکه آیا بدیل

<sup>۱</sup>. تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، ج ۲، ص: ۱۵۳.

دیگری دارد یا ندارد، بیانگر آن مطلب نیست و این مطلب را نفی نمی کند. شاید بدیل داشته باشد و در جای دیگر گفته شود که عالم هاشمی اکرام شود. در مثال محل بحث نیز مفهوم فی الجملة «بعد ما سجد» این است که اگر فی الجملة بعد از سجود شک کرد به آن اعتنا کند، قدر متیقن این است که قبل از هوی به سجود شک کند. اگر می گوئید الغای عنوان بعد «ما سجد» لازم می آید، می گوئیم لازم چنین محذوری لازم نمی آید؛ زیرا فرض متعارف و آسان آن در کلام امام علیه السلام مطرح شده است. مخصوصا بدین قرینه که در جاهای دیگر دخول در جزء لاحق مطرح شده است. شاید امام این جمله را نیز تحت دخول در جزء لاحق مطرح کرده باشد. بنابراین اگر شارع در جای دیگری بفرماید که بعد از هوی اگر شک کردید به شک خود اعتناء نکنید، الغای عنوان لازم نمی آید.

برخی در مقام دفاع برآمده و گفته اند: ما دو جعل نداریم که عبارت از یک جعل قاعده تجاوز در رکوع بعد از سجود باشد و یکی بعد از هوی باشد، و ظاهر موثقه این است که «بعد ما سجد» در این جعل نقش دارد. ظاهر «بعد ما سجد» این است که خود سجود اخذ شده است و ما هم می دانیم که جعل دو تا نیست. بنابراین نمی توان این عنوان را الغاء کرد. جواب این است که قطعا در قاعده تجاوز عنوان دخول در سجود اخذ نشده است. جعل قاعده تجاوز جعل کلی است. قطعا دخول در سجود یک مثال و یک مصداق برای جعل کلی «اذا خرجت من شی و دخلت فی غیره» است و قطعا در موضوع جعل کلی اخذ نشده است. شک در رکوع بعد از سجود مصداقی از مصادیق این جعل است و خود، متعلق این جعل نیست. امام علیه السلام صرفا یک مصداق روشنی را که با بیان ساده می شود بیان کرد را مطرح کرده اند.<sup>۱</sup>

## مسئله ۸: شرطیت انتصاب و استقرار و استقلال در قیام

محقق یزدی رحمه الله در مسئله ۸ می فرماید:

«يعتبر في القيام الانتصاب و الاستقرار و الاستقلال حال الاختيار فلو انحنى قليلا أو مال إلى أحد

الجانبين بطل و كذا إذا لم يكن مستقرا أو كان مستندا على شيء من إنسان أو جدار أو خشبة أو

نحوها»<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> . سوال: چرا باید مفروض گرفت که «سجد الی السقوط» به معنای سجده کردن باشد؟ اگر اهوی به معنای سقط هم باشد همین معنای انحاء را دارد. یعنی

می توان «سقط الی شی» را به معنای به سمت شی رفتن گرفت.

جواب استاد: بلی، این مطلب ممکن است و در حد احتمال مطرح می شود. مثلا می گوئیم سقط الی السطح همین که از پشت بام پایش لیز خورده باشد صدق می کند. ولی تعبیر «سقط الی الأرض» وقتی صدق می کند که روی زمین افتاده باشد. در اینجا نیز «سقط من القيام» صدق می کند ولی هنوز به سجده نیفتاده است. این معنا یک احتمال است و نمی توان تأکید کرد که انحاء باشد؛ بنابراین ممکن است محقق خویی بفرماید که «اهوی» به معنای «سقط الی الأرض ساجدا» است. البته احتمال مطرح شده در سوال، این موید بر عرض ما است ولی انصاف این است که این موید درست نیست؛ زیرا هر لفظی یک تناسبی دارد. ممکن است معنای یک کلمه با الی یا با علی تفاوت داشته باشد. به نظر ما تناسب «اهوی» این است که با «الی» متعدی شود ولو اینکه به معنای سقوط بیاید.

<sup>۲</sup> . العروة الوثقی (أعلام العصر، مؤسسة الأعلمی)، جلد: ۱، صفحه: ۶۳۴.

سید یزدی رحمه الله می فرمایند که در قیام سه چیز معتبر است:  
۱. اقامه صلب؛ یعنی فقرات کمر شخص عرفا صاف باشد. دلیل آن روایاتی از جمله صحیحہ زراره است:

«مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ فِي حَدِيثٍ وَقُمْتُ مُتَّصِبًا فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ لَمْ يَقُمْ صَلْبَهُ فَلَا صَلَاةَ لَهُ»<sup>۱</sup>

جالب این است که اقامه الصلب مختص به قیام نیست و در جلوس نیز انسان باید اقامه صلب داشته باشد. اطلاق من لم یقم صلبه فلا صلاه له شامل جلوس نیز می شود.

۲. استقرار. محقق خویی و سید سیستانی فرموده‌اند که این شرط غیر از اجماع دلیلی ندارد. البته محقق خویی فرموده‌اند که در سجود و رکوع دلیل لفظی موجود است ولی غیر از رکوع و سجود تنها دلیل آن اجماع است. این بحث ثمره دارد؛ به عنوان مثال اگر در حال حمد و سوره کسی رد شد و به شما خورد و شما جا به جا شدید، طبق نظر محقق خویی اشکالی ندارد و آنکه خوانده اید صحیح است؛ زیرا این حرکت اضطراریه است. قدر متیقن از اجماع بر لزوم استقرار و طمأنینه این است که در حال اختیار رعایت شود. اما در مورد رکوع و سجود ایشان اطلاق لفظی قائل هستند و می فرمایند باید ذکر رکوع و سجود اعاده شود.

سوالی که ممکن است در مقام مطرح شود این است که انتصاب هم دارای دلیل لفظی، با این حال چرا مختص حال اختیار دانسته‌اند و در کلام سید یزدی فی حال الإختیار مطرح شده است؟

جواب این است که کلام سید یزدی رحمه الله ناظر به تمکن از صرف الوجود قیام مع الانتصاب در داخل وقت است. یعنی الان اول وقت شخص برای نماز مشکلی پیدا کرده و نمی تواند اقامه صلب کند، باید برود و ساعتی استراحت کند و بعد نماز را با اقامه صلب بخواند؛ زیرا متمکن از صرف الوجود نماز با قیام در حال انتصاب است. یا به عنوان مثال شخص در حال قیام بود و ذکر می گفت، یک دفعه آجری از بالا می آید و او مجبور می شود که خم شود، در این حال او متمکن از اعاده ذکر است و باید اعاده کند؛ از این رو این شخص مختار شمرده می شود؛ زیرا متمکن از صرف الوجود نماز با اقامه ی صلب می باشد ولو با اینکه ذکر یا حتی خود نماز تکرار شود. این مطلب غیر از فرمایش محقق خویی است. محقق خویی می فرمایند وقتی که در حال ذکر یا قرائت در غیر رکوع و سجود کسی شما را تکان داد، با اینکه می توانید برگردید ولی لازم نیست برگردید؛ زیرا دلیلی بر شرطیت استقرار مطلقا نیست. ولی در رکوع و سجود دلیل داریم و دلیل آن روایتی است که بکر بن محمد نقل می کند:

<sup>۱</sup>. وسائل الشیعه، ج ۵، ص: ۴۸۸.

«عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ بَكْرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَزْدِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلَهُ أَبُو بَصِيرٍ وَ أَنَا جَالِسٌ عِنْدَهُ عَنِ الْحُورِ الْعَيْنِ فَقَالَ لَهُ جُعِلَتْ فِدَاكَ أَمْ خُلِقَ مِنْ خَلْقِ الدُّنْيَا أَمْ خُلِقَ مِنْ خَلْقِ الْجَنَّةِ فَقَالَ لَهُ مَا أَنْتَ وَ ذَاكَ عَلَيْكَ بِالصَّلَاةِ فَإِنْ آخِرَ مَا أَوْصَى بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ص وَ حَثَّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ إِيَّاكُمْ أَنْ يَسْتَخِفَّ أَحَدُكُمْ بِصَلَاتِهِ فَلَا هُوَ إِذَا كَانَ شَابًّا أَوْ كَانَتْ قُوَى عَلَيْهِ وَ مَا أَشَدُّ مِنْ سَرِقَةِ الصَّلَاةِ فَإِذَا قَامَ أَحَدُكُمْ فَلْيَعْتَدِلْ وَ إِذَا رَكَعَ فَلْيَتَمَكَّنْ وَ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ فَلْيَعْتَدِلْ وَ إِذَا سَجَدَ فَلْيَنْفِرْجْ وَ لْيَتَمَكَّنْ وَ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ فَلْيَلْبَثْ حَتَّى يَسْكُنَ»<sup>۱</sup>

محقق خویی از این روایت استفاده کرده است که استقرار در حال ذکر رکوع و سجود هم لازم است. بلی، اگر کلاً عاجز از صرف الوجود استقرار در رکوع و سجود باشد در آنجا نیز ساقط می شود.

در مباحث سال گذشته بیان شد که دلالت حدیث مذکور روشن نیست و دال بر لزوم استقرار و طمأنینه نمی باشد؛ چرا که ممکن است معنای روایت این باشد که سریع سر از رکوع و سجود برندارید و کمی در رکوع و سجود بمانید. در مقابل فرضی که شخص سریعاً در آنی سر از سجده و رکوع بر می دارد که در روایات نیز نهی شده است:

«عَنْهُ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ يَقُولُ دَخَلَ رَجُلٌ مَسْجِدًا فِيهِ رَسُولُ اللَّهِ ص فَصَلَّى فَخَفَّفَ سُجُودَهُ دُونَ مَا يَنْبَغِي أَوْ دُونَ مَا يَكُونُ مِنَ السُّجُودِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص نَفَرَ كَثُفَرِ الْغُرَابِ لَوْ مَاتَ مَاتَ عَلَى غَيْرِ دِينٍ مُحَمَّدٌ»<sup>۲</sup>

بنابراین این روایت ارتباطی به استقرار ندارد و تمکن من المكان به معنای جا گرفتن است، ولو اینکه شخص خود را در آن مکان تکان بدهد و طمأنینه نیز نداشته باشد.

۳. استقلال: اما شرطیت استقلال مثل اینکه تکیه بر چیزی ندهد و روی پای خود بایستد. دلیل آن در

ادامه مطرح خواهد شد؛ زیرا بزرگانی مانند محقق خویی و سید سیستانی فرموده اند که دلیلی

بر شرطیت استقلال نیز نداریم.

\*\*\*\*\* جلسه پنجم \*\*\*\*\*

### شرطیت استقلال در قیام

بحث در شرطیت استقلال در حال اختیار بود که مشهور بر این نظر بودند. استقلال در قیام که مورد بحث است، به این است که انسان به نحوی بایستد که متکی به عصا یا دیوار یا چیز دیگری نباشد و روی پای خویش بایستد. ابوالصلاح حلی در کتاب کافی شرطیت استقلال را قبول نکرده و قائل به کراهت قیام با اتکاء به چیز دیگر شده است. برخی از بزرگان

۱. وسائل الشیعة، ج ۴، ص: ۳۵.

۲. المحاسن، ج ۱، ص: ۷۹.



متأخرین مثل صاحب حدائق و صاحب مدارک و از معاصرین محقق خویی نیز بر این نظر هستند.<sup>۱</sup>

اول باید بحث را بر طبق مقتضای قاعده بحث کرد و سپس بر اساس روایات مطرح کرد.

### بررسی مسئله بر طبق مقتضای قاعده

مقتضای قاعده این است که قیام ولو با استناد به شی دیگر جایز است؛ زیرا کسی که به چیزی تکیه می کند و می ایستد، صدق می کند که قیام کرده است. بلی، اگر شخص دیگری او را نگه ندارد، به صورتی که اگر او این آقا را نگه نمی داشت، او به زمین می افتاد، در این صورت ممکن است که گفته شود قیام صدق نمی کند، بلکه می گویند «قومه شخص آخر». توضیح اینکه:

اگر شما به کسی بگویید که آب بر صورت من بریز، صدق نمی کند که شما صورت خود را می شوید، بلکه می گویند دوست شما صورت شما را شست. از این رو اگر به کسی بگویید که شلنگ را روی صورت من بگیر تا من وضو بگیرم، کفایت نمی کند؛ زیرا در وضو گفته اند: «بجب أن تغسل وجهك»، و در صورتی که دیگری صورت شما را بشوید، غسل وجهک صدق نمی کند. ولی اگر شلنگ را بگیرد و شما جلو بروید و صورت خود را زیر آب تکان بدهید که آخرین مقدمه غسل با فعل اختیاری شما محقق شود، در این صورت صدق می کند که بگویند شما صورت خود را شسته اید؛ زیرا شما زیر شلنگ رفته اید.

### تفاوت مسئله در فعل دانستن یا هیئت دانستن قیام

در قیام اگر گفته شود که فعل قیام واجب است، در این صورت مثل غسل می شود. یعنی اگر بگویند که تو بایست، اگر شخص دیگری شما را نگه دارد، نمی گویند تو ایستاده ای بلکه می گویند دیگری تو را ایستاند. اما اگر با تکیه بر عصا یا دیوار انسان بایستد، قائم بر او صدق می کند.

لکن به نظر می رسد که قائم به عنوان فعل واجب نیست، بلکه به عنوان هیئت واجب است. یعنی یک مقوله وضع است و هیئتی برای شخص محسوب می شود؛ مانند جالس و مضطجع و امثال آن؛ از این رو اگر شخص بیماری را از بیمارستان بیاورند و او را روی تخت بگذارند، هر کسی که او را ببیند می گوید هذا مضطجع؛ زیرا هیئت او بر این صورت است. یا اگر او را بر گوشه دیوار در حال نشستن بگذارند، گفته می شود که هو جالس، با اینکه خود او توان نشستن ندارد و دیگران او را گوشه دیوار حرکت داده اند و هیئت جلوس در او محقق شده است. قیام نیز مانند جلوس است، یعنی آنچه واجب است هیئت ایستادن است. «یفتتح الصلاة و هو قائم»، اشاره به همین مطلب دارد و روایات زمره که «قم منتصبا»<sup>۲</sup> را مطرح می کرد بیش از این ظهور ندارد. اگر هم امر به قیام شده است، ظاهر این امر بیش از این نیست که هیئت قیام را از شخص می خواهند.

سوال می شود که حتی اگر خود فعل هم واجب باشد، باز می توان گفت که اگر دیگری انسان را نگه دارد قیام صدق می می کند؛ زیرا خیلی از افعال تسبیحی هستند و لازم نیست مباشری باشد.

جواب این است که اگر به شما بگویند که شما بایست، به معنای اینکه فعل قیام را حاصل کن، در صورتی که دیگری شما را از روی زمین برخیزاند، قام بر او صدق نمی کند. نباید

<sup>۱</sup> . موسوعة الإمام الخویی، ج ۱۴، ص ۱۸۷.

<sup>۲</sup> . وسائل الشیعة، ج ۵، ص: ۴۸۸.

در هر موردی انسان ادعای تسبیبی بودن را مطرح کند؛ چرا که فعل تسبیبی در موارد خاصی است، چه اینکه اگر دیگری دست شما را بگیرد و شما را طواف بدهد، تعبیر به أنت تطوف نمی کنند، بلکه می گویند «یطاف بک»؛ از این رو ظهور اولی فعل صدوری این است که مستند به خود مکلف باشد. فعل تسبیبی در موارد خاصی صدق می کند که فعل شما باشد و در همه موارد نمی توان چنین گفت. به عنوان مثال در ذبح قربانی، صدق می کند که وقتی شما دستور می دهید و دیگری ذبح می کند، گویا شما این کار را انجام داده اید؛ زیرا متعارف در این کار ها این است که با تسبیب صادر می شود و معمولاً انسان خودش ذبح نمی کند، یا خودش ساختمان نمی سازد؛ این مطلب منشأ توسعه در صدق شده است. اما در جایی که قرینه بر توسعه نداریم، وجهی ندارد که گفته شود دیگری این کار را انجام بدهد صدق می کند که این فعل از شما صادر شده است. اگر کسی ناتوان است ولی آشنا با فری اوداج اربعه است، پسرش می گوید پدر شما چاقو را دست بگیر و بگذار همان جایی که بلد هستید که وقتی می گذارید فری اوداج اربعه می شود، پدر می گوید توان ندارم، پسر می گوید من دست شما را می کشم، این جوان نیرومند دست پدر را می کشد و فری اوداج می شود، در این صورت عرفاً ذابح آن جوان است.

بنابراین بحث در این است که فعل باید صادر از خود شخص شود و صدور فعل از دیگری با طلب ما، نوعاً منشأ نمی شود که گفته شود من این کار را کرده ام. اما اگر فعل قیام شرط نباشد و هیئت قیام شرط باشد، در این صورت قیام دیگر فعل صدوری نیست و انجام مباشری آن معتبر نخواهد بود. اگر وصف قیام، فعل صدوری حساب نشود بلکه فعل حلولی حساب شود، در این صورت حتی اگر دیگری انسان را نگه دارد، هیئت قیام صدق می کند. بنابراین اگر شخصی است که خودش نمی تواند رکوع کند، بلکه به دوستش می گوید که بعد از اتمام قنوت من، بیا و کمرم را به حالت رکوع خم کن، چه بسا وقتی به حالت رکوع رسید خودش بتواند ادامه بدهد و آنقدر ناتوان نشده است که اگر رهایش کنند، به زمین بیفتند، باز در این حالت نمی گویند که به رکوع رفت، بلکه می گویند که به رکوع او را بردند.

نظر مختار این است که علی القاعده از آن جایی که ظهور قائم به عنوان یک وصف حلولی مطرح است و فعل صدوری نیست، استقلال معتبر نیست. اما در رکوع اینطور نیست و ظهور در فعل حلولی ندارند، آنچه بر ما واجب است تعبیر به «ارکع» است که ظاهر آن فعل صدوری است. در حالی که قیام اینطور آمده است که «الصحيح يصلي قائماً» که ظاهر آن فعل حلولی است. ظاهر تعبیر «قم منتصباً» نیز این است که می خواهد بحث انتصاب را مطرح کند با توجه به تعلیلی که آمده است که «من لم يقم صلبه فلا صلاة له» و در حقیقت در مورد قیام آنچه می خواهند هیئت قیام است که فعل حلولی است، بنابراین اگر دیگری نیز انسان را بگیرد و بلند کند، تعبیر به أنت قائم بر آن صدق می کند و همین در قیام کفایت می کند. از این رو قیام بنابر نظر مشهور جزء نیست و شرط است، یعنی باید قرائت شما در حال هیئت قائم بودن باشد.

بنابراین علی القاعده استقلال در قیام شرط نیست؛ اعم از اینکه انسان متکی بر عصا یا دیوار و مانند آن باشد، یا اینکه شخص دیگری انسان را نگه دارد و او شخص را بر حالت قیام نگه داشته باشد؛ زیرا قیام وصف حلولی است و در هر دو صورت صدق می کند. اگر هم شبهه انصراف مطرح شود، از آنجایی که ظهور در انصراف ندارد، شک می کنیم و برائت از آن جاری می شود.

#### **بررسی مسئله بر طبق مقتضای روایات**

اما از منظر روایات، دیده می شود که روایات بر دو دسته هستند:

دسته ی اول، منع از استناد به شی آخر کرده‌اند از جمله:

۱. صحیحہ عبد‌الله بن سنان:

«وَعَنْهُ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا تُمْسِكُ بِخِمَرِكَ وَأَنْتَ تُصَلِّي وَلَا تَسْتَنْدُ إِلَى جِدَارٍ (وَأَنْتَ تُصَلِّي) إِلَّا أَنْ تَكُونَ مَرِيضًا»<sup>۱</sup>

خمر در لغت معنا شده است به «ما واراك من شجر و غيره»<sup>۲</sup> محقق بروجردی فرموده‌اند که برخی از نسخ آمده است که «لا تمسك بغيرك و أنت تصلی» یعنی اعتماد به دیگری نکن و ظاهر آن انسان دیگر است، ولی نوع نسخه هایی که در کتب در دسترس است لا تمسك بخمرک است. بر فرض هم که در نسخه اصلی لا تمسك بغيرك باشد و معنای شخص دیگری باشد، لا تستند الی جدار و أنت تصلی آمده است که شامل دیوار هم می شود و جالب این است که اختصاص به قیام هم ندارد و حتی در حال نماز نشسته را نیز شامل می شود. این روایت مطلق است و هم شامل نماز واجب و هم مستحب می شود.

۲. موثقه ابن بکیر

حمیری از عبد‌الله بن بکیر نقل می کند:

«عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الصَّلَاةِ قَاعِدًا أَوْ مُتَوَكِّئًا عَلَى عَصَا أَوْ حَائِطٍ فَقَالَ لَا مَا شَأْنُ أَبِيكَ وَ شَأْنُ هَذَا مَا بَلَغَ أَبُوكَ هَذَا بَعْدَ أَنْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ بَعْدَ مَا عَظُمَ - أَوْ بَعْدَ مَا ثَقُلَ - كَانَ يُصَلِّي وَ هُوَ قَائِمٌ، وَ رَفَعَ إِحْدَى رِجْلَيْهِ حَتَّى أَنْزَلَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى طَه مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى فَوَضَعَهَا»<sup>۳</sup>

عبد‌الله بن بکیر فرزند بکیر بن أعین است که برادرزاده زراره است و می گوید خدمت امام صادق علیه السلام رسیدم و عرض کردم نماز نشسته یا نماز با اعتماد بر عصا یا نماز با تکیه بر دیوار، تا این جمله را گفتم حضرت فرمودند خیر این کار را نکن. حضرت متوجه شد که این عبد‌الله از طرف پدرش آمده این کار را می کند گفت که پدرت هنوز به این سن نرسیده که تکیه بر دیوار کند و نماز بخواند. هنوز پدرت اینقدر پیر نشده است که این چنین نماز بخواند. پیامبر بعد از اینکه پیر شد یا بعد از اینکه سنگین شد، باز هم نماز را در حالی که قائم بود به جا می آورد و یکی از پاهای خویش را بلند می کرد، یعنی روی یک پا می ایستاد و نماز می خواند تا اینکه خداوند این آیه ﴿مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى﴾<sup>۴</sup> را نازل کرد و حضرت پس از آن دو پای خویش را نیز روی زمین گذاشتند. سپس فرمودند که نماز نشسته خواندن اشکال ندارد که ثوابش نصف نماز ایستاده است.

۱. وسائل الشیعة، ج ۵، ص: ۵۰۰.

۲. تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۶، ص: ۳۶۵.

۳. وسائل الشیعة، ج ۵، ص: ۴۸۷. قرب الإسناد (ط - الحدیث)، متن، ص: ۱۷۱.

۴. طه ۲.

تمام این روایت خوانده شد تا مشخص شود که این روایت راجع به نافله است و لذا اینکه برخی از علماء مانند محقق خویی رحمه الله این حدیث را جزء روایات مانعه مطرح کرده‌اند صحیح نیست. از ظاهر تمام روایت معلوم می‌شود که روایت راجع به نماز نافله است؛ زیرا حضرت بعد از «ثم» می‌فرماید که پیامبر قائماً نماز می‌خواندند منظور حضرت نماز نافله است وگرنه نماز فریضه را حضرت در مسجد می‌خواندند و در هیچ تاریخی نیامده است که پیامبر در مسجد و در نماز فریضه اینچنین روی یک پا نماز می‌خواندند. بنابراین این روایت ناظر به نافله است و عمده روایت در این مقام که نهی کرده باشد همان روایت اول است. این روایت خطاب شخصی است. به قول محقق سیستانی که می‌فرماید ما دو نوع خطاب داریم. یک نوع خطاب تعلیم است و یک خطاب شخصی در مقام افتاء است. حضرت به عبدالله بن بکیر خطاب کرد که نماز نشسته این کار را نکنید پدرت شأنش این نیست که این کار را بکند. حضرت احساس کرد که سوال مربوط به پدر عبدالله است. احتمال عرفی می‌رود که پدر ابن بکیر می‌خواست در نماز نافله این کار را بکند. خطاب در این مورد خطاب شخصی است. حضرت متوجه شدند که پدر ابن بکیر می‌خواهد نافله هایش را اینطور بخواند اینطور فرمودند. هر کجا احتمال عرفی رود که خطاب شخصی است چنین حمل می‌شود؛ مثل اینکه خطاب به شخصی بکنند که شصت فقیر را طعام بده، نمی‌توان گفت که واجب تعیینی این است که همه اطعام ستین مسکینا کنند.

#### ب: روایات مجوزه استناد به شی

بنابراین عمده همان صحیح عبدالله بن سنان است که در مقابل آن روایات مجوزه نیز صادر شده است که عبارتند از:

۱. صحیح علی بن جعفر

«سَأَلَ عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ هَلْ يَصَلُّحُ لَهُ أَنْ يَسْتَنْدَ إِلَى حَائِطِ الْمَسْجِدِ وَهُوَ يُصَلِّي أَوْ يَضَعُ يَدَهُ عَلَى الْحَائِطِ وَهُوَ قَائِمٌ مِنْ غَيْرِ مَرَضٍ وَلَا عَلَيْهِ فَقَالَ لَا بَأْسَ وَ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ فِي صَلَاةٍ فَرِيضَةٍ فَيَقُومُ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأُولَتَيْنِ هَلْ يَصَلُّحُ لَهُ أَنْ يَتَنَاوَلَ جَانِبَ الْمَسْجِدِ فَيَنْهَضَ يَسْتَعِينُ بِهِ عَلَى الْقِيَامِ مِنْ غَيْرِ ضَعْفٍ وَلَا عَلَيْهِ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ.»<sup>۱</sup>

سوال می‌پرسد که آیا جایز است که در حال نماز، شخص اتکاء بر دیوار مسجد کند؟ حضرت در جواب فرمودند که اشکالی ندارد. سوال بعد این است که در نماز فریضه برای درخواستن از دیوار مسجد کمک می‌گیرد و حضرت اشکالی در آن نمی‌بینند.

#### وجوه جمع بین دو دسته روایات مذکور

وجوهی برای جمع بین دو دسته از روایات مذکور مطرح شده است:

۱. بزرگانی مثل ابوالصلاح حلبی و در معاصرین محقق خویی فرموده‌اند که جمع عرفی بین این دو

روایت می‌شود. صحیح عبدالله بن سنان نهی از استناد به شی می‌کرد و در مقابل صحیح علی

بن جعفر دال بر حواز است. جمع عرفی آن حمل روایات دسته اول بر کراهت است.

۱. من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص: ۳۶۴.

۲. مشهور با بیان دیگری جمع کرده‌اند. در نظر مشهور صحیحہ عبد اللہ بن سنان را حمل بر جایی می‌کنیم که استناد به غیر به صورتی باشد اعتماد بر آن داشته باشد به صورتی که اگر آن عصا را بردارند این شخص به زمین می‌افتد. ولی روایت علی بن جعفر را حمل بر استناد بدون اعتماد کرده‌اند. اشکال این توجیه این است که این جمع تبرعی است و جمع عرفی نیست.

۳. جمع دیگری که مطرح شده از سوی محقق داماد است که فرموده‌اند دو خطاب مطلق موجود است: یکی می‌گوید «لا تمسک بخمرک» که دو مورد فریضه و نافله دارد. صحیحہ علی بن جعفر نیز که «لابأس» می‌گوید، شامل دو مورد فریضه و نافله می‌شود که دقیقاً شبیه به روایات «ثمن العذرۃ سحت» و «ثمن العذرۃ لابأس به» است که هر کدام از دو خطاب قدر متیقن دارند. قدر متیقن ثمن العذرۃ سحت عذرۃ غیر مأكول اللحم است و قدر متیقن روایت دیگر نیز ثمرۃ مأكول اللحم است. هر کدام از دو روایت نسبت به قدر متیقن نص هستند و ظاهر در فرد دیگر هستند، به قرینه نص هر کدام از دو روایت، از ظاهر روایت دیگر رفع ید می‌شود. در اینجا نیز قدر متیقن از لا تمسک بخمرک صلاة فریضه است و در روایت علی بن جعفر نیز قدر متیقن صلاة نافله است و به قرینه روایت دیگر حمل بر عدم جواز استناد به غیر در صلاة فریضه می‌شود. بررسی این فرمایشات در جلسه بعد بررسی می‌شود ان شاء الله.

\*\*\*\*\* جلسه ششم \*\*\*\*\*

### مروری بر ادله شرطیت استقلال

بحث در شرطیت استقلال در قیام بود که روایات مختلفی در آن مطرح شده بود. دو روایت برای شرطیت استقلال مطرح گشته بود که عبارت از روایت عبد الله بن سنان و عبد الله بن بکیر بودند.

#### الف: صحیحہ عبد الله بن سنان

روایت عبد الله بن سنان روایت چنین بود:

«وَعَنْهُ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا تُمَسِّكُ بِخِمَرِكَ وَأَنْتَ تُصَلِّي وَلَا تَسْتَنْدُ إِلَى جِدَارٍ (وَأَنْتَ تُصَلِّي) إِلَّا أَنْ تَكُونَ مَرِيضًا»<sup>۱</sup>

دلالت روایت عبد الله بن سنان واضح است.

#### بررسی سندی

اشکالی که در این روایت مطرح می‌شود به لحاظ سند آن است؛ چرا که مصدر این روایت تہذیب است. در منتقى الجمان آمده است که در طریق حدیث مذکور اشکال است؛ زیرا احمد بن محمد از نضر بن سوید به غیر واسطه نقل نمی‌کند. معمولاً احمد بن محمد اعم از

<sup>۱</sup>. وسائل الشیعة، ج ۵، ص: ۵۰۰.

اینکه ابن عیسی باشد یا خالد برقی باشد، از نضر بن سوید با واسطه نقل می کنند که واسطه یا حسین بن سعید و یا محمد بن خالد برقی است. در چهار مورد پیدا شده است که بدون واسطه سند ذکر شده است. یکی از آن چهار مورد همین روایت مذکور است. دیگری در بصائر الدرجات ج ۱ ص ۱۵۸ است<sup>۱</sup>، دیگری در بصائر الدرجات ص ۴۸۵ است<sup>۲</sup>، آخرین روایت نیز در کافی ج ۷ ص ۳۸۰ است<sup>۳</sup>. از همین چهار مورد نیز، دو مورد آن با توضیحی که شیخ و نجاشی داده اند، فهمیده می شود که باید واسطه ساقط شده باشد:

۱. در آدرس دومی که در بصائر الدرجات ذکر شد:

«حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤَيْدٍ عَنْ يَحْيَى الْحَلَبِيِّ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ حُرٍّ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ

خَالِدٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: مَا كَانَتْ الْأَرْضُ إِلَّا وَلِلَّهِ فِيهَا عَالَمٌ»<sup>۴</sup>

وقتی در ترجمه یحیی الحلبي به فهرست شیخ مراجعه می شود، آورده است که کتاب حلبی را از حسین بن سعید از نضر بن سوید از یحیی حلبی نقل می کند. شیخ در فهرست در ترجمه یحیی حلبی می گوید: «کتاب یحیی حلبی را احمد بن محمد از محمد بن خالد برقی و حسین بن سعید از نضر بن سوید از یحیی حلبی نقل می کند». تعبیر ایشان چنین است:

«یحیی بن عمران الحلبي. له كتاب. أخبرنا به جماعة، عن محمد بن علي بن الحسين، عن أبيه، عن

سعد بن عبد الله و الحميري، عن أحمد بن محمد. و أخبرنا ابن أبي جيد القمي، عن محمد بن

الحسن بن الوليد، عن محمد بن الحسن الصفار، عن أحمد بن محمد، عن أبي عبد الله محمد بن

خالد البرقي و الحسين بن سعيد جميعا، عن النضر بن سويد، عن يحيى الحلبي»<sup>۵</sup>.

یعنی واسطه را ذکر کرده است.

۲. روایتی که در کافی بود که احمد بن محمد از نضر بن سوید از قاسم بن سلیمان است:

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤَيْدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ

جَرَّاحِ الْمَدَائِنِيِّ قَالَ إِذَا دُعِيَ إِلَى الشَّهَادَةِ فَأَجِبْ»<sup>۶</sup>.

نجاشی در ترجمه قاسم می گوید:

۱. حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤَيْدٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ إِنَّ فِي الْجَفْرِ الَّذِي يَذْكُرُونَهُ لَمَا يَسُوُّهُمْ إِنَّهُمْ لَا يَقُولُونَ الْحَقَّ وَ إِنَّ الْحَقَّ لَفِيهِ فَلْيُخْرِجُوا قَضَايَا عَلَيَّ وَ فَرَانِضَهُ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ وَ سَلُوهُمْ عَنِ الْخَالَاتِ وَ الْعَمَاتِ وَ لِيُخْرِجُوا مُصْحَفًا فِيهِ وَصِيَّةُ فَاطِمَةَ ع وَ سِلَاحُ رَسُولِ اللَّهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى أَتُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَنَارُهُ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ.

۲. حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤَيْدٍ عَنْ يَحْيَى الْحَلَبِيِّ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ حُرٍّ «۲» عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: مَا كَانَتْ الْأَرْضُ إِلَّا وَلِلَّهِ فِيهَا عَالَمٌ..

۳. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤَيْدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ جَرَّاحِ الْمَدَائِنِيِّ قَالَ إِذَا دُعِيَ إِلَى الشَّهَادَةِ فَأَجِبْ.

۴. بصائر الدرجات ص ۴۸۵

۵. فهرست کتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول (للطوسي) ( ط - الحديثه)، النص، ص: ۵۰۱.

۶. الكافي، ج ۷، ص ۳۸۰.

«له كتاب رواه النضر بن سويد أخبرنا علي بن أحمد قال: حدثنا محمد بن الحسن بن الوليد قال: حدثنا محمد بن الحسن قال: حدثنا أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد عن القاسم بن سليمان بكتابه. و أخبرنا أحمد بن علي بن العباس قال: حدثنا الحسين بن علي بن سفيان قال: حدثنا أحمد بن إدريس قال: حدثنا أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسين، عن النضر، عن القاسم به»<sup>١</sup>.

این مطالب نشانگر این است که یا مطمئناً در این روایاتی که بدون واسطه ذکر شده است، واسطه سقط شده است یا به تعبیر محقق زنجانی المظنون قویاً وقوع السقط، به نحوی که دیگر اعتماد به این نسخ نمی توان کرد. با یافتن چهار مورد که واسطه افتاده است، با توجه به اینکه اینقدر نسخه ها سقط داشته نمی توان اعتماد کرد.

اما الذی یسهل الخطب اینکه انسان وثوق پیدا می کند؛ زیرا هر کجا واسطه ذکر شده است یا خالد برقی بوده است که ثقة است یا حسین بن سعید که از اجلای اصحاب است و احتمال اینکه واسطه یک شخص ضعیفی باشد موهوم است و اینکه کسی بگوید مراد از احمد بن محمد در روایت تهذیب، معلوم نیست احمد بن محمد بن عیسی یا ابن خالد برقی باشد، این احتمال عرفی نیست؛ چه اینکه ظاهر احمد بن محمد یا برقی و یا احمد بن محمد بن عیسی است که هر دو ثقة هستند.

گفته نشود که اگر مراد از احمد بن محمد، خالد برقی باشد معلوم نیست که واسطه ثقة باشد؛ زیرا در جواب گفته می شود: همه جا وی یا از پدرش یا از حسین بن سعید نقل می کند. از این رو صاحب معالم در منتقى الجمان می نویسد:

«و فی فهرست الشیخ: إنَّ أحمد بن محمد یروی کتاب النضر عن محمد بن خالد البرقی، و الحسین

[بن سعید]، عنه، و تبعت كثيرا من الأسانید المتضمنة لروایته عن النضر فرأيت أحد الرجلین يتوسط

بینهما تارة و الآخر أخرى، و قد یجتمعان و عسی أن یكون الاعتبار الذی أزلنا به الاشکال عن بعض

الأسانید السالفة جاریا هنا فیحصل به لهذا الخبر من وصف الصّحة أقلّه و هو المشهوری بسبب

محمد بن خالد»<sup>٢</sup>

سوال می شود که گاهی ربیع بن محمد هم واسطه شده است و مجهول است. در دو مورد در بصائر الدرجات نقل شده است.

جواب این است که احتمال اینکه در این روایت همان ربیع بن محمد واسطه شده باشد موهوم است؛ زیرا به کثرت دیده می شود که یا واسطه حسین بن سعید و یا ابن خالد برقی واقع شده است و از طرفی خود این روایت را نیز شیخ در تهذیب نقل می کند، خود شیخ می گوید که احمد بن محمد به واسطه ابن خالد برقی و حسین بن سعید نقل می کند، حال اگر گفته شود احتمال اینکه واسطه ربیع بن محمد باشد، این احتمال موهوم است. البته تابع وثوق و علم عادی انسان است.

<sup>١</sup> . رجال النجاشی، ص: ٣١٤.

<sup>٢</sup> . منتقى الجمان فی احادیث الصحاح و الحسان، ج ٢، ص: ٧٦.

خلاصه اینکه سند این روایت بعید نیست قابل اعتماد باشد و دلالت آن نیز روشن است.

### ب: روایت عبدالله بن بکیر

روایت دوم روایت ابن بکیر است:

«عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الصَّلَاةِ قَاعِدًا أَوْ مُتَوَكِّئًا عَلَى عَصَا أَوْ حَائِطٍ فَقَالَ لَا مَا شَأْنُ أَبِيكَ وَ شَأْنُ هَذَا مَا بَلَغَ أَبُوكَ هَذَا بَعْدَ إِنْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بَعْدَ مَا عَظُمَ - أَوْ بَعْدَ مَا ثَقُلَ - كَانَ يُصَلِّي وَهُوَ قَائِمٌ، وَرَفَعَ إِحْدَى رِجْلَيْهِ حَتَّى أَنْزَلَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى طَه مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى فَوَضَعَهَا»<sup>۱</sup>

تعجب است محقق همدانی حکم به ضعف آن کرده است. شاید احتمال می داده‌اند که امکان نقل حمیری با دو واسطه از امام صادق ممکن نباشد، ولی محمد بن ولید از معمرین است و غیبت صغری را درک کرده است و می‌تواند با دو واسطه نقل کند به شرطی که یکی از این دو معمر باشند.

راجع به روایت عبدالله بن بکیر، گفته شد که مفاد روایت این است که عبدالله از امام صادق سوال کرد که انسان نشسته بخواند یا تکیه به عصا بدهد حکمش چیست؟ امام فرمودند خیر. بعد فرمودند: «مَا شَأْنُ أَبِيكَ وَ شَأْنُ هَذَا مَا بَلَغَ أَبُوكَ هَذَا بَعْدَ». این جمله امام علیه السلام را دو نوع می‌توان معنا کرد: یکی اینکه راجع به خودش سوال می‌کرده است و حضرت فرموده است که پدرت هم به این سن نرسیده چه برسد به شما، احتمال بعدی اینکه اصلاً سوال از پدرش است از این رو از ابتدا فرمودند که گویا راجع به پدرت سوال می‌کنی و پدرت به این سن نرسیده است. به هر حال امام از صلاتی که با تکیه بر عصا باشد نهی کرده‌اند.

### کلام محقق سیستانی در مورد روایت ابن بکیر

محقق سیستانی فرموده‌اند که به نظر ما گرچه می‌توان از این روایت نهی از اعتماد بر عصا یا دیوار را استفاده کرد، لکن مدلول اصلی روایت مطلب دیگری است که در بحث تأثیر دارد. توضیح اینکه: یک بحثی در میان عامه بود که در مسئله ۱۴ قیام در عروه نیز مطرح شده است که امر مکلف دائر است که یا ایستاده با تکیه بر عصا بخواند یا نشسته، کدام متعین است؟ در نیل الأوطاد حکم به تخییر شده است، سید یزدی می‌فرماید قیام متعین است. نوعاً هم محشین پذیرفته‌اند. سید سیستانی می‌فرمایند که ظاهر این است که روایت سوال از این است که در دوران امر بین نماز نشسته یا نماز ایستاده با تکیه بر عصا کدام متعین است؟ امام علیه السلام فرموده‌اند که در مورد شما یا پدر شما نوبت به دوران نمی‌رسد. شما و پدرت می‌توانید ایستاده و بدون تکیه بر عصا نماز بخوانید. از این فهمیده می‌شود که در حال اختیار نه نشسته و نه با تکیه بر عصا نمی‌توان نماز خواند. از این جهت مفید است ولی ایشان می‌خواهد با این مطلب بگوید آن ذیلی که در روایت آمده است، راجع به فرض دوران است؛ یعنی نه شما و نه پدر شما فرض دوران در موردتان مطرح نیست. شما هنوز جوان هستید اما اگر فرض دوران شود مانند جایی که شخص پیرمرد است، شخص مخیر است. ذیل روایت چنین است:

<sup>۱</sup>. وسائل الشیعة، ج ۵، ص: ۴۸۷. قرب الإسناد (ط - الحدیث)، متن، ص: ۱۷۱.



«ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: «لَا بَأْسَ بِالصَّلَاةِ وَهُوَ قَاعِدٌ، وَهُوَ عَلَى نِصْفِ صَلَاةِ الْقَائِمِ. وَلَا بَأْسَ بِالتَّوَكُّؤِ عَلَى عَصَى وَالتَّكْأِ عَلَى الْحَائِطِ، قَالَ: وَ لَكِنْ يَفْرَأُ وَهُوَ قَاعِدٌ، فَإِذَا بَقِيَتْ آيَاتُ قَامَ فَقَرَأَهُنَّ ثُمَّ رَكَعَ»<sup>۱</sup>

انصاف این است که قرینه ای بر فرمایش ایشان نیست، گرچه ایشان در نتیجه موافق هستند که این روایت در حال اختیار نهی از اتکاء بر عصا می کند. ولی این تفسیری که از حدیث فرمودند خالی از قرینه است، بلکه به نظر ما این روایت دارای قرآنی بود که حمل بر نافله می شد و در جلسه گذشته مطرح شد.

### روایات دال بر جواز اتکاء به غیر

در مقابل روایاتی که شرطیت استقلال را مطرح کرده‌اند، برخی از روایات دال بر جواز تکیه بر عصا یا دیوار هستند که از جمله آنان صحیحہ علی بن جعفر است:

«سَأَلَ عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ هَلْ يَصْلُحُ لَهُ أَنْ يَسْتَنْدَ إِلَى حَائِطِ الْمَسْجِدِ وَهُوَ يُصَلِّي أَوْ يَضَعُ يَدَهُ عَلَى الْحَائِطِ وَهُوَ قَائِمٌ مِنْ غَيْرِ مَرَضٍ وَلَا عَلَيْهِ فَقَالَ لَا بَأْسَ وَ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ فِي صَلَاةٍ فَرِيضَةٍ فَيَقُومُ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأُولَتَيْنِ هَلْ يَصْلُحُ لَهُ أَنْ يَتَنَاوَلَ جَانِبَ الْمَسْجِدِ فَيَنْهَضَ يَسْتَعِينُ بِهِ عَلَى الْقِيَامِ مِنْ غَيْرِ ضَعْفٍ وَلَا عَلَيْهِ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ.»<sup>۲</sup>

### بررسی وجوه بیان شده در جمع بین روایات

در جلسه گذشته برخی از وجوه جمع بین دو دسته از روایات دال بر شرطیت و روایات مجوزه مطرح شد:

۱. محقق خویی فرموده‌اند که این روایت نص بر جواز است و صحیحہ عبدالله بن سنان حمل بر کراهت می شود؛ از این رو ایشان فتوا به جواز اعتماد بر عصا داده‌اند.

۲. مشهور روایت مخالف را حمل بر اتکاء با اعتماد کرده‌اند و روایت علی بن جعفر را حمل بر اتکاء بدون اعتماد کرده‌اند.

۳. محقق داماد نیز فرموده‌اند که قدرمتیقن گیری می کنیم و صحیحہ عبدالله بن سنان را حمل بر صلاۀ فریضه کرده‌اند و روایت علی بن جعفر را در مورد نماز نافله دانسته‌اند و می فرمایند این جمع عرفی مقدم بر جمع عرفی حمل بر کراهت است.

به نظر ما فرمایش ایشان که ناشی از مبنای ایشان است قابل مناقشه است. به نظر ما عرفی نیست که در جمع بین دو جمله «اکرم العادل» و «لاتکرم العادل» اینگونه با قدر متیقن گیری کردن جمع کنیم، این جمع به نظر ما تبرعی است. همچنین جمع مشهور نیز همانطور که محقق خویی فرموده است عرفی نیست و تبرعی است.

<sup>۱</sup> . قرب الإسناد (ط - الحديث)، متن، ص: ۱۷۱ .

<sup>۲</sup> . من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص: ۳۶۴.

### کلام محقق سیستانی

محقق سیستانی اعتماد بر صحیحہ عبدالله بن سنان می کنند و بر هیچ کدام از روایات مجوزہ اعتماد نمی کنند. در نظر ایشان هیچ روایتی پیدا نمی شود که از نظر سندی ودلالتی تمام باشد و دلالت بر جواز اعتماد کند؛ لذا احتیاط واجب را رعایت استقلال مطرح کرده اند. ایشان در مورد صحیحہ علی بن جعفر دو مشکل را مطرح کرده اند:

۱. در این روایت آمده است که «الرجل هل يصلح له أن يستند إلى حائط المسجد و هو يصلي» این

یک سوال است. سوال بعدی این است که «أَوْ يَضَعُ يَدَهُ عَلَى الْحَائِطِ وَ هُوَ قَائِمٌ مِنْ غَيْرِ مَرَضٍ وَ لَا عِلَّةٍ».

احتمال می رود که قید « مِنْ غَيْرِ مَرَضٍ وَ لَا عِلَّةٍ » برای سوال دوم باشد. حال که این احتمال می رود، دو راه بر توجیه روایت است:

الف: به قرینه مقابله، سوال اول حمل می شود بر جایی که شخص مریض یا دارای علت باشد. زیرا فرض این است که سوال دوم بدون علت و مرض است.

ب: گفته می شود سوال اول مطلق است و صحیحہ عبدالله بن سنان آن را تقیید می زند و می فرماید جواز مختص به حال عذر است.

۲. قد يقال که قائل هم محقق داماد است: ادامه ی روایت دیده می شود که آمده است «عَنِ الرَّجُلِ

يَكُونُ فِي صَلَاةٍ فَرِيضَةٍ فَيَقُومُ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأُولَتَيْنِ هَلْ يَصْلَحُ لَهُ أَنْ يَتَنَاوَلَ جَانِبَ الْمَسْجِدِ فَيَنْهَضَ يَسْتَعِينُ بِهِ عَلَى الْقِيَامِ مِنْ غَيْرِ ضَعْفٍ وَ لَا عِلَّةٍ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ» با توجه به این سوال باید گفت: علی بن جعفر بعد از اینکه جواب سوالش را در مورد قیام در سوال اول گرفت که قیام لازم نیست استقلالی باشد، دیگر جای ندارد که از اعتبار استقلال در حال نهوض برای قیام سوال کند؛ زیرا وجهی ندارد که از این سوال بپرسد، علی بن جعفر فقیه است و وقتی جواب سوالش را در فرض اول گرفت، جای ندارد که دوباره از اعتبار استقلال در حال نهوض بپرسد؛ بنابراین معلوم می شود که سوال اول راجع به نماز نافله بوده است، از این رو علی بن جعفر با سوال اول قانع نشده و جواب سوال دوم را نیز می خواهد که در نماز فریضه آیا می توان هنگام برخاستن تکیه بر دیوار زد یا خیر، امام می فرماید اشکالی ندارد. بنابراین صدر روایت مختص به نماز نافله می شود و اگر هم مطلق باشد، مانند محقق داماد گفته می شود که به قدر متیقن از آن که نافله است اخذ می شود.

### مناقشه در کلام محقق سیستانی

به نظر می رسد فرمایشات محقق سیستانی و محقق داماد عرفی نیست؛ زیرا:

۱. ظهور عرفی روایت این است که «من غیر علّه و لا مرض» به هر دو سوال می تواند برگردد. اینطور نیست که مخصوص سوال دوم باشد؛ زیرا این احتمال عرفی نیست. ظهور عرفی این است که به هر دو سوال بر می گردد.

اگر هم ایشان اصرار دارند که مجمل است و احتمال جدی می دهند که به سوال دوم می خورد، انصافاً این ادعای ظهور در مقابله که سوال اولی بخواهد صرفاً در حال مرض و علّه را بگوید، صحیح نیست.

۲. همچنین این کلام ایشان که می فرمایند نهایتاً سوال اول مطلق است و به وسیله ی صحیحہ عبدالله بن سنان تقیید می خورد، عرفی نیست؛ زیرا لازمه ی این بیان این است که امام علیه السلام در این روایت فرد اضطراری را که همان فرد مریض است را بیان کرده باشد و حال آنکه عرفی نیست کلام امام را بر فرض اضطراری حمل کنیم.

مثل اینکه اگر گفته شود «يجوز فلان عمل» و در حدیث دیگری گفته شود «لا يجوز»، حمل روایت اول بر اضطرار عرفی نیست؛ زیرا ظاهر از کلمات این است که به لحاظ حکم اولی که قدر متیقن است بیان شود نه اینکه بیان حکم بر عنوان ثانوی شود. عرف احکام به لحاظ عنوان ثانوی را به خطاب مطلق ذکر نمی کند و استیحاظ می کند. از این رو جمع دوم ایشان عرفی نیست.

همچنین ظاهر «یضع یده علی الحائط» نیز این است که به عنوان استناد دست می گذارد و عرفی نیست که حمل مشهور را قبول کنیم. بر فرض هم که محقق سیستانی قائل به اجمال در روایت شود و معلوم نباشد که قید «من غیر مرض و لا علّه» به کدام سوال بر می گردد، می گوئیم بر فرض به سوال اول نخورد، ولی حمل سوال اول بر فرض مرض و علت عرفی نیست؛ زیرا حمل خطاب اولی بر بیان حکم عنوان ثانوی عرفی نیست.

۳. اما فرمایش محقق داماد که ایشان نقل فرموده است مبنی بر اینکه سوال اخیر راجع به صلاّه فریضه است و قدر متیقن گیری می شود، قرینه ای ندارد؛ زیرا سوال و جواب مطلق بوده است. نهایت این است که گفته شود از سوال اول چرا جواب سوال دوم را نفهمیده است، در جواب گفته می شود که معلوم نیست در همان مجلس سوال کرده باشد. علاوه بر اینکه وقتی ایشان این سوال را می کرد نوجوان بوده است و از فقهای اصحاب نبوده است. بنابراین انصاف این است که اشکالات وارد نیست و دلالت صحیحہ بر جواز اعتماد بر عصا و دیوار و امثال آن تام است و جمع عرفی محقق خویی مبنی بر حمل روایات اول بر کراهت تمام است.

\*\*\*\*\* جلسه هفتم \*\*\*\*\*

### بررسی برخی از ادله شرطیت استقلال در قیام

بحث در شرطیت استقلال در قیام بود که مشهور قائل به شرطیت آن بودند و ادله ای بر این مطلب ذکر کرده اند. از جمله:

۱. انصراف

برخی گفته اند قیام انصراف به قیام بدون اعتماد به چیزی دارد. این دلیل اشکال دارد؛ چرا که هیچ انصرافی در امر به قیام دیده نمی شود.

۲. روایت نبوی و صحیحہ حماد

برخی دلیل «صلوا کما رأیتُمونی اُصلی»<sup>۱</sup> را مطرح کرده‌اند و قطعاً پیامبر وقتی نماز می‌خواندند اعتماد بر چیزی نمی‌کرد، یا در صحیح‌ه حماد آمده است که «هكذا فصل»<sup>۲</sup> و قطعاً امام صادق اعتماد بر چیزی نمی‌کرد. جواب این است که روایت «صلوا کما رأیتُمونی» سند تمامی ندارد و روایت عامه است، بر فرض هم که صادر شده باشد، ظاهر در این است که آنچه را که من به عنوان نماز به آن اهمیت می‌دهم و رعایت می‌کنم رعایت کنید و معلوم نیست که تکیه ندادن پیامبر به عصا به عنوان اینکه نماز می‌خوانند باشد. شاید نیازی نبود که تکیه به عصا بدهد. به عنوان مثال پیامبر در نماز لباسشان رنگ سفید داشت، آیا باید ما هم رنگ سفید بپوشیم؟ معلوم نیست که به عنوان نماز لباس سفید پوشیده باشد.

گفته نشود که در موارد شک می‌توان به این حدیث احتجاج کرد؛ زیرا در جواب گفته می‌شود ظاهر این روایت این است که من کاری را که به عنوان نماز معتبر می‌دانم را انجام بدهید. مانند مثال لباس سفید که مطرح کردیم. اگر پیامبر عینک هم نمی‌گذاشته‌اند، آیا می‌توان گفت که عینک گذاشتن در نماز ایراد دارد؟ قطعاً نمی‌توان چنین سخنی را گفت. اما در مورد حدیث حماد که حضرت با رعایت مستحبات نماز را به جا آورده است، ظهور ندارد که امام فرموده باشند هرچه من کردم باید انجام بدهی. امام علیه السلام نماز کامل را به نمایش گذاشتند، نه اینکه تمام آنچه ایشان رعایت کردند واجب باشد بنابراین ظهور در کمال و استحباب دارد. علاوه بر اینکه جواب قبلی در این روایت نیز می‌آید، یعنی تعبیر به هكذا صل اشاره به این است که آنچه را که من به عنوان نماز به جا می‌آورم را به جا آورید.

گاهی گفته می‌شود جواب دیگری که به استدلال به روایت نبوی می‌توان داد این است که تکیه دادن کراهت دارد و پیامبر از باب اینکه مکروهات نماز را ترک می‌کردند، به عصا تکیه نمی‌داده‌اند.

۱. بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج ۸۲، ص: ۲۷۹.

۲. روایت حماد چنین است: «عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى قَالَ قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع يَوْمًا يَا حَمَّادُ تَحْسِنُ أَنْ تُصَلِّيَ قَالَ فَقُلْتُ يَا سَيِّدِي أَنَا أَحْفَظُ كِتَابَ حَرِيزٍ فِي الصَّلَاةِ فَقَالَ لَا عَلَيْكَ يَا حَمَّادُ قُمْ فَصَلِّ قَالَ فَقُمْتُ بَيْنَ يَدَيْهِ مُتَوَجِّهًا إِلَى الْقِبْلَةِ فَاسْتَفْتَحْتُ الصَّلَاةَ فَرَكَعْتُ وَسَجَدْتُ فَقَالَ يَا حَمَّادُ لَا تَحْسِنُ أَنْ تُصَلِّيَ مَا أَفْجَحَ بِالرَّجُلِ مِنْكُمْ يَأْتِي عَلَيْهِ سِتُونَ سَنَةً أَوْ سَبْعُونَ سَنَةً فَلَا يُقِيمُ صَلَاةً وَاحِدَةً بِحُدُودِهَا تَامَةً قَالَ حَمَّادُ فَاصْبِرْ بَيْنِي فِي نَفْسِي الدَّلُّ فَقُلْتُ جَعَلْتُ فِدَاكَ فَعَلِمَنِي الصَّلَاةَ فَقَامَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ مُتَّصِيًا فَأَرْسَلَ يَدَيْهِ جَمِيعًا عَلَى فَخْذَيْهِ قَدْ ضَمَّ أَصَابِعَهُ وَقَرَّبَ بَيْنَ قَدَمَيْهِ حَتَّى كَانَ بَيْنَهُمَا قَدْرُ ثَلَاثِ أَصَابِعٍ مُنْفَرَجَاتٍ وَاسْتَقْبَلَ بِأَصَابِعِ رِجْلَيْهِ جَمِيعًا الْقِبْلَةَ لَمْ يَحْرِفْهُمَا عَنِ الْقِبْلَةِ وَقَالَ بِخُشُوعٍ اللَّهُ أَكْبَرُ ثُمَّ قَرَأَ الْحَمْدَ بِتَرْتِيلٍ وَقُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ثُمَّ صَبَرَ هَنِيئَةً بِقَدْرِ مَا يَنْتَفِسُ وَهُوَ قَائِمٌ ثُمَّ رَفَعَ يَدَيْهِ حِيَالَ وَجْهِهِ وَقَالَ اللَّهُ أَكْبَرُ وَهُوَ قَائِمٌ ثُمَّ رَكَعَ وَمَا كَفَيْهِ مِنْ رُكْبَتَيْهِ مُنْفَرَجَاتٍ وَرَدَّ رُكْبَتَيْهِ إِلَى خَلْفِهِ حَتَّى اسْتَوَى ظَهْرُهُ حَتَّى لَوْ صَبَّ عَلَيْهِ قَطْرَةٌ مِنْ مَاءٍ أَوْ دُهْنٍ لَمْ تَزَلْ لَاسْتَوَاءَ ظَهْرِهِ وَمَدَّ عُنُقَهُ وَغَمَضَ عَيْنَيْهِ ثُمَّ سَبَّحَ ثَلَاثًا بِتَرْتِيلٍ فَقَالَ سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ وَبِحَمْدِهِ ثُمَّ اسْتَوَى قَائِمًا فَلَمَّا اسْتَمَكَّنَ مِنَ الْقِيَامِ قَالَ سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ ثُمَّ كَبَّرَ وَهُوَ قَائِمٌ وَرَفَعَ يَدَيْهِ حِيَالَ وَجْهِهِ ثُمَّ سَجَدَ وَبَسَطَ كَفَيْهِ مَضْمُومَتِي الْأَصَابِعِ بَيْنَ يَدَيِ رُكْبَتَيْهِ حِيَالَ وَجْهِهِ فَقَالَ - سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى وَبِحَمْدِهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ وَلَمْ يَضَعْ شَيْئًا مِنْ جَسَدِهِ عَلَى شَيْءٍ مِنْهُ وَسَجَدَ عَلَى ثَمَانِيَةِ أَعْظُمِ الْكَفَّيْنِ وَالرُّكْبَتَيْنِ وَأَنَامِلِ الْإِبْهَامِي الرَّجْلَيْنِ وَالْجَبْهَةِ وَالْأَنْفِ وَقَالَ سَبْعَةً مِنْهَا فَرَضَ يُسْجَدُ عَلَيْهَا وَهِيَ الَّتِي ذَكَرَهَا اللَّهُ فِي كِتَابِهِ فَقَالَ وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا وَهِيَ الْجَبْهَةُ وَالْكَفَّانُ وَالرُّكْبَتَانِ وَالْإِبْهَامَانِ وَوَضَعَ الْأَنْفَ عَلَى الْأَرْضِ سَنَةً ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السُّجُودِ فَلَمَّا اسْتَوَى جَالِسًا قَالَ اللَّهُ أَكْبَرُ ثُمَّ قَعَدَ عَلَى فَخْذَيْهِ الْأَيْسَرِ وَقَدْ وَضَعَ ظَهْرَ قَدَمِهِ الْأَيْمَنِ عَلَى بَطْنِ قَدَمِهِ الْأَيْسَرِ وَقَالَ اسْتَغْفِرُ اللَّهَ رَبِّي وَأَتُوبُ إِلَيْهِ ثُمَّ كَبَّرَ وَهُوَ جَالِسٌ وَسَجَدَ السَّجْدَةَ الثَّانِيَةَ وَقَالَ كَمَا قَالَ فِي الْأَوَّلِي وَلَمْ يَضَعْ شَيْئًا مِنْ بَدَنِهِ عَلَى شَيْءٍ مِنْهُ فِي رُكُوعٍ وَلَا سُجُودٍ وَكَانَ مُجَنِّحًا وَلَمْ يَضَعْ ذِرَاعِيهِ عَلَى الْأَرْضِ فَصَلَّى رُكْعَتَيْنِ عَلَى هَذَا وَيَدَاهُ مَضْمُومَتَا الْأَصَابِعِ وَهُوَ جَالِسٌ فِي التَّشَهُّدِ فَلَمَّا فَرَغَ مِنَ التَّشَهُّدِ سَلَّمَ فَقَالَ يَا حَمَّادُ هَكَذَا صَلَّ». الكافي (ط - الإسلامية)، ج ۳، ص: ۳۱۲.

جواب داده می شود که ممکن است گفته شود در مورد افعال صلاتیه پیامبر اصل اولی این است که حمل بر وجوب شود مگر اینکه با دلیل خاص ثابت شود واجب نبوده است؛ بنابراین همان جوابی که داده شد کفایت می کند.

بنابراین مهم ترین ادله شرطیت استقلال همان روایات است که باید بررسی شوند. روایاتی که شرطیت استقلال را مطرح می کنند دو روایت بودند که عبارت از صحیحہ عبدالله بن سنان و موثقہ ابن بکیر بودند. از نظر سندی در جلسه گذشته بحث شد که تام هستند و مشکلی از جانب سند در آن ها دیده نمی شود و مطالبی که در اثبات ضعف روایت عبدالله بن سنان وارد شده است وارد نیست؛ زیرا با توجه به کثرت روایاتی که با واسطه حسین بن سعید یا محمد بن خالد برقی است، ذکر شده است، وثوق حاصل می شود که این روایت نیز از این دو واسطه نقل شده است که ثقه هستند. بلی، دو مورد یافت شد که شخص دیگری به نام ربیع بن محمد واسطه شده است که شخص مجهولی است، ولی با دو مورد نمی توان احتمال عقلایی داد که آنچه در این حدیث عبدالله بن سنان حذف شده است همان ربیع بن محمد باشد. از طرف دیگر اشکال در مورد احمد بن محمد هم وارد نیست؛ زیرا احمد بن محمد در این طبقه یا اشعری است و یا احمد بن محمد خالد برقی است و احتمالات دیگر عرفی نیست.

گفته شد که محقق سیستانی بر اساس این دو روایت عبدالله بن سنان و ابن بکیر، قائل به شرطیت استقلال هستند و نهایتاً احتیاط واجب را مطرح کرده اند؛ زیرا روایاتی که به عنوان جواز استناد در حال قیام مطرح شده است را مورد مناقشه سندی یا دلالی قرار داده اند که عمدتاً اشکالات ایشان دلالی است. ایشان در مورد صحیحہ علی بن جعفر اشکالاتی داشت که در جلسه گذشته مطرح شد. حال به بیان روایت دوم می پردازیم:

### روایت دوم دال بر عدم شرطیت استقلال

روایت دوم در عدم شرطیت استقلال، روایت ابن بکیر است:

«عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَالٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي مُتَوَكِّئًا عَلَى عَصَا أَوْ عَلَى حَائِطٍ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِالتَّوَكُّيِّ عَلَى عَصَا وَالتَّكَّاءِ عَلَى الْحَائِطِ»<sup>۱</sup>

این حدیث از نظر سندی و دلالی خوب و تمام است.

### مناقشه محقق سیستانی در دلالت روایت

محقق سیستانی اشکال کرده اند که شاید این روایت عبدالله بن بکیر تقطیع شده ی همان روایت قرب الإسناد از عبدالله بن بکیر باشد که در روایات شرطیت استقلال مطرح شد و آن روایت قرب الإسناد ظهور داشت که کسی که نمی تواند در حال قیام استقلال داشته باشد، امرش دائر بین قیام مع الاستناد الی العصا و بین جلوس است که در آنجا امام علیه السلام فرمودند مخیر است که هر طور از این دو نوع را خواست عمل کند. تعبیر روایت چنین بود:

«ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: «لَا بَأْسَ بِالصَّلَاةِ وَهُوَ قَاعِدٌ، وَهُوَ عَلَى نِصْفِ صَلَاةِ الْقَائِمِ. وَلَا بَأْسَ بِالتَّوَكُّؤِ عَلَى عَصَى وَالتَّكَّاءِ عَلَى الْحَائِطِ، قَالَ: وَ لَكِنْ يَفْرَأُ وَهُوَ قَاعِدٌ، فَإِذَا بَقِيَ آيَاتُ قَامَ فَقَرَأَهُنَّ ثُمَّ رَكَعَ»<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، ج ۲، ص: ۳۲۷.

بنابراین طبق نظر ایشان ممکن است این روایت نیز تقطیع شده همان روایت باشد و در فرض عجز از قیام با استقلال، در فرض اینکه امر مکلف دائر بین ایستادن با استناد به عصا یا نشستن باشد، امام حکم به تخییر فرمودند و ارتباطی به محل بحث ما ندارد. گفتنی است که محقق سیستانی در حجیت خبر وثوق به صدور را لازم می داند لذا وثوق پیدا نمی کنند که این خبر، مستقل از روایت گذشته باشد، ولی در نظر ما که وثوق را لازم نمی دانیم، ظهور این روایت این است که سوال مستقلی است و غیر از سوالی است که در روایت قرب الإسناد مطرح شده است. در آن روایت تعبیر سوال این بود: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الصَّلَاةِ قَاعِدًا أَوْ مُتَوَكِّئًا عَلَى عَصَا أَوْ حَائِطٍ فَقَالَ.....» ولی سوالی که در این روایت مطرح است اینچنین است: «سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي مُتَوَكِّئًا عَلَى عَصَا أَوْ عَلَى حَائِطٍ فَقَالَ لَا بَأْسَ». ما در مورد همان ذیل روایت قرب الإسناد نیز عرض کردیم که حمل آن بر دوران مذکور عرفی نیست و ظاهر آن روایت این بود که انسان می تواند نشسته یا در حال تکیه بخواند، لکن عرض ما این بود که آن روایت مختص به نافله است. اگر هم بر فرض این روایت همان باشد، این سوال نیز مختص به نافله خواهد بود ولی ظاهر این روایت این است که سوال جدایی است و خبر ثقه اگر وثوق نوعی بر خطای راوی نباشد، حجت است و این مطلب از روایت العمری استفاده می شود:

«الْعُمَرِيُّ وَابْنُهُ ثَقَتَانِ فَمَا أُدِيَا إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُودَيَانِ...»<sup>۲</sup>

### روایت سوم دال بر عدم شرطیت استقلال

روایت سوم چنین است:

«سَعْدٌ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُوسَى عَنْ سَعِيدِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ التَّكَاةِ فِي الصَّلَاةِ عَلَى الْحَائِطِ يَمِينًا وَشِمَالًا فَقَالَ لَا بَأْسَ»<sup>۳</sup>

در برخی از نسخ تهذیب عن الحسن بن الحسن بن الجهم آورده است.

### بررسی سندی

این روایت از نظر سندی مورد بحث است:

۱. از ناحیه حسین بن حسن بن جهم مورد بحث است. در رجال نام چنین شخصی نیامده است.

محقق خویی و محقق سیستانی نیز فرموده اند که قطعاً این اشتباه است، و مراد همان حسن بن جهم

است که از مشایخ حسن بن علی بن فضال است بنابراین از این ناحیه مشکلی نیست.

۲. راوی بعدی قابل بحث، حسین بن موسی است. در میان راویان یک حسین بن موسی موجود است

که حسین بن موسی ابن سالم حناط است و دیگری حسن بن موسی بن سالم است. در مورد اینکه

این دو نام یک نفر هستند یا مختلف هستند اختلاف واقع شده است. محقق خویی فرموده اند مراد

۱. قرب الإسناد (ط - الحديث)، متن، ص: ۱۷۱.

۲. الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۱، ص: ۳۳۰.

۳. تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، ج ۲، ص: ۳۲۷.

همان حسن بن موسی است که از مشایخ ابن ابی عمیر است و کسانی که مشایخ ابن ابی عمیر را قبول کنند از این ناحیه با اشکالی مواجه نخواهند بود. ما وارد بحث اینکه آیا این دو نفر یکی هستند یا دو نفر هستند وارد نمی شویم؛ چرا که در هر حال از مشایخ ابن ابی عمیر هستند و از طریق مبنای وثاقت مشایخ ابن ابی عمیر قابل اعتماد هستند. توضیح اینکه: نجاشی در ترجمه حسین بن موسی فرموده است:

«حسین بن موسی له کتاب رواه ابن ابی عمیر»

شیخ طوسی نیز حسن بن موسی را ترجمه کرده است. تعبیر شیخ چنین است:

«الحسن بن موسی. له أصل. أخبرنا به ابن ابی جید، عن ابن الولید، عن الصفار، عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن ابن ابی عمیر، عن الحسن بن موسی»<sup>۱</sup>.

بنابراین با نظر به متن نجاشی و شیخ طوسی می بینیم که هر دو از مشایخ ابن ابی عمیر هستند؛ بنابراین یک نفر بودن یا دو نفر بودن این دو اسم اهمیتی ندارد. مهم این است که هر دو از مشایخ ابن ابی عمیر هستند. از این رو محقق سیستانی این روایت را از نظر سندی معتبر می داند. محقق زنجانی نیز در کتاب نکاح ج ۲۰ ص ۶۲۷۲ فرموده‌اند که سند مذکور تمام است.

### کلام محقق سیستانی در مناقشه به دلالت روایت

محقق سیستانی در مورد این روایت معتقدند: با وجود اینکه ظاهر روایت در جواز است، لکن ممکن است با توجه به قید یمینا و شمالا که در سوال راوی آمده است گفته شود: شبهه در ذهن سعید بن یسار این بوده است که کسی که عذر دارد اگر تکیه به دیوار پشتی بدهد، اشکالی ندارد و اعتدال او به هم نمی خورد. ولی همین آدم معذور که مجاز بود تکیه به پشت بدهد، آیا می تواند تکیه به دیوار بغلی بدهد؟ مبدا اقامه ی صلب او به هم بخورد؟ لذا ممکن است امام اینطور فهمیده باشند که این شخص در فرضی که مجوز اعتماد بر دیوار دارد سوال می کند که اعتماد بر دیوار طرف راست یا چپ مشکلی دارد یا ندارد؟ امام می فرمایند مشکلی ندارد. محقق سیستانی می فرماید چه خصوصیتی داشت که سعید از اتکاء بر چپ و راست سوال کند؟ شاید خصوصیتی داشته است. بنابراین سوال راوی موهم است و شاید امام از این سوال اینطور فهمیده است که حال که اتکاء بر پشت در حال عذر جایز است آیا تکیه بر یمین و یسار نیز جایز است؟ امام فرمودند لا بأس ولی اینکه چه زمانی جایز است؟ در این روایت مطرح نشده است و شاید فرض عذر را می گوید. بنابراین محقق سیستانی روایات مجوزه را قبول نمی کنند و طبق روایات دال بر شرطیت استقلال احتیاط واجب را مطرح کرده‌اند.

### مناقشه در فرمایش محقق سیستانی

انصاف این است که این احتمالات خلاف ظاهر است؛ شاید محل ابتلای شخص راوی تکیه به دیوار چپ و راست بوده است. امام فرموده است که اختیارا جایز نیست، بلکه مطلق فرموده‌اند که اشکالی ندارد. مثل اینکه کسی از شما بپرسد که اگر کسی تکیه به دیوار راست و

<sup>۱</sup> فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول (للطوسی) (ط - الحديث)، النص، ص: ۱۲۷.

چپ بدهد اشکال دارد؟ شما بگویید اشکال ندارد. عرف از این جواب مطلق اشکال نداشتن را متوجه می شود و عقلاء به این ظهور احتجاج می کنند.

### **مختار استاد در مسئله**

بنابراین خلاصه بحث این شد که جمع عرفی بر حمل بر کراهت را مورد پذیرش قرار دادیم و اعتماد را حتی در حال اختیار جایز دانستیم.

### **مناقشه در فرمایش صاحب جواهر مبنی بر حمل بر تقیه**

اینکه صاحب جواهر روایات مجوزه را به دلیل موافقت با عامه و مخصوصا اعراض اصحاب از این روایات، حمل بر تقیه فرموده‌اند و روایات مانعه را مقدم داشته‌اند، تمام نیست؛ زیرا روشن نیست که مشهور عامه فتوا بر جواز اعتماد بدهند. بر فرض هم که فتوا بدهند حمل بر تقیه بعد از عجز از جمع عرفی است. اگر جمع عرفی اقتضاء کند که ما روایات مانعه را بر کراهت حمل کنیم، عرف اصلا این دو حدیث را خبرین مختلفین نمی بیند تا مجبور بر حمل بر تقیه شویم. مشی فقهاء نیز چنین بوده است که جمع عرفی را بر مرجحات مقدم می کرده‌اند.

اما اینکه اعراض اصحاب را مطرح کردند، اعراض اصحاب ثابت نیست؛ زیرا اصحاب توجیه کرده‌اند. گفتیم که مشهور روایات شرطیت را حمل بر موارد تکیه با اعتماد کرده‌اند و روایات مجوزه را بر تکیه بدون اعتماد حمل کرده‌اند؛ بنابراین اعراض نکرده‌اند؛ زیرا اعراض بدین معنا است که اصلا اعتناء به روایت نکنند نه اینکه به صدد توجیه آن بر آیند، علاوه بر اینکه اعراض مشهور موهن روایت نیست و خبر ثقة حتی با وجود اعراض مشهور حجت است. برخی مثل سید سیستانی و سید صدر هم که اعراض از سند را مخرب سند می دانند، ولی اعراض از دلالت را مخرب نمی دانند؛ زیرا می گویند حتی اگر ظن نوعی به خلاف هم پیدا شود ظهور حجت است. اگر هم ادعای ارتکاز عام متشرعی مطرح شود، در جواب می گوئیم ارتکاز عامه متشرعی عرفی نیست و ثابت نیست. وقتی فقهاء در صدد جمع بین روایات بوده‌اند و طرح نکرده‌اند، نمی توان ثابت کرد که ارتکاز متشرعی بوده است و بر اساس آن این فرمایشات را داشته‌اند.

### **وجوب انتصاب و استقرار در حال اختیار**

صاحب عروه بعد از بیان شرطیت انتصاب و استقرار و استقلال، قید «فی حال الإختیار» را مطرح کرده‌اند.

محقق حکیم قید حال الإختیار را فقط به استقلال برگردانده است و می فرماید ظاهرش این است که اگر عاجز از استقلال شدید می توانید تکیه بدهید، ولی ظاهر کلام سید این است که به تمام شروط بر می گردد؛ یعنی انتصاب و استقرار نیز مشروط به حال اختیار هستند. از این رو باید جداگانه مورد بررسی قرار گیرند. مثلا اگر کسی می تواند بایستد ولی بدون اقامه ی صلب، آیا بایستد یا اینکه بنشیند و اقامه صلب داشته باشد؟ بلی، گاهی اگر بنشیند باز هم خمیده است، معلوم است که باید بایستد، ولی بحث در جایی است که اگر کسی بایستد نمی تواند اقامه صلب کند، ولی اگر بنشیند می تواند اقامه صلب کند، آیا قیام بدون اقامه صلب کند یا اینکه بنشیند؟ برخی از بزرگان مثل علامه در نهاییه الأحکام و شهید در ذکری فرموده‌اند که اگر اقامه صلب نکند قیام صدق نمی کند و انحاء مغل به قیام است و کسی که منحنی می شود در نزد عرف قائم نیست. قیام به معنای ایستادن کامل است و اگر منحنی شود دیگر قائم نیست، ولو اینکه راکع نیز نباشد. در جلسه ی آینده به بررسی این فرمایشات خواهیم پرداخت ان شاء الله.



## بررسی مسئله عجز از انتصاب

بحث در فرض عجز از انتصاب بود. برخی از جمله صاحب جواهر معتقدند که اگر اعتدال و انتصاب نباشد، قیام صدق نمی کند؛<sup>۱</sup> زیرا قوام قیام به اعتدال است؛ از این رو قیام و استقامت از یک ماده هستند. استقامت بر ضد اعوجاج و کجی است و کسی که منحنی بشود قائم نیست. این مطلبی است که علامه در نهاییه و تذکره و شهید در ذکری مطرح کرده‌اند. نتیجه ی این سخن این است که اگر کسی سهوا نیز اعتدال را فراموش کند، گویا قیام را فراموش کرده است. یا پیر مردی که دچار انحنا می شود، دیگر صدق قیام بر او نمی کند و نمازش را باید نشسته بخواند. برخی از لغویین نیز چنین تعبیراتی دارند که قام را به معنای انتصب گرفته‌اند.

لکن به نظر ما کلام لغویین تقریب به ذهن است و اینکه بزرگان مذکور انحنا را مخل به قیام دانسته‌اند، تمام نیست؛ زیرا عرفا انحنا خفیف نیز قیام است. افرادی که مقداری دچار خم بودن کمر هستند، عرفا وقتی بایستند به آن ها قائم گفته می شود. این مطلب دارای شواهدی از روایات است:

۱. در روایت «قم منتصبا» اگر قرار بود قوام قیام به انتصاب باشد، ذکر قید «منتصبا» صرفا برای تأکید بود و این خلاف ظاهر است.

۲. در روایت حریز آمده است: «النَّحْرُ الْاَعْتِدَالُ فِي الْقِيَامِ اَنْ يُقِيمَ صَلَّاهُ»<sup>۲</sup> از این جمله معلوم می شود اعتدال چیزی غیر از قیام است و می توان قیام را بدون اعتدال تصور کرد.

۳. در روایت بکر بن محمد ازدی آمده است که «فَاِذَا قَامَ أَحَدُكُمْ فَلْيَعْتَدِلْ»<sup>۳</sup> اگر اعتدال جزء معنای قیام باشد طلب حاصل است.

۴. در صحیحہ علی بن یقطین آمده است: «عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ السَّفِينَةِ لَمْ يَقْدِرْ صَاحِبُهَا عَلَى الْقِيَامِ أَوْ يَصَلِّي وَهُوَ جَالِسٌ يَوْمِيٌّ أَوْ يَسْجُدُ قَالَ يَقُومُ وَإِنْ حَنَى ظَهْرَهُ»<sup>۴</sup>.

حضرت می فرماید بایستد ولو اینکه کمر او منحنی شده باشد. بنابراین می بینیم که قیام با انحنا نیز صدق می کند و انحنا مخل به قیام نیست.

## فرض دوران بین قیام بدون انتصاب و جلوس با انتصاب

اگر کسی قادر بر رعایت انتصاب در قیام نباشد، دو صورت دارد:

۱. گاهی اینطور است که اگر بنشینند نیز منحنی است، در این صورت تکلیف به نماز از او ساقط نمی شود و باید ایستاده بخواند.

۱. جواهر الکلام، جلد ۹ ص ۲۴۶. «لیس القیام إلا الاعتدال، و لعل منه الاستقامة التي هي ضد الاعوجاج».

۲. الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۳، ص: ۳۳۷.

۳. وسائل الشیعة، ج ۴، ص: ۳۵.

۴. تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، ج ۳، ص: ۲۹۸.

۲. گاهی انحاء او فقط در قیام رخ می دهد و اگر بنشیند تمکن از صاف نشستن دارد. در این فرض امر دائر بین قیام منحنی و جلوس در حال انتصاب است.

مرحوم سید یزدی در آینده در ذیل مسئله ۱۴ این مسئله را مطرح می کند و صحیحه علی بن یقطین مذکور نیز تکلیف را روشن کرده است که حضرت فرمودند بایستند ولو اینکه منحنی باشد. ولی اگر بحث علی القاعده ای مطرح می شد، باید تفصیل داد:

الف: برخی اقامه صلب را تنها شرط شرعی برای قیام می دانند. در این فرض گویا شارع گفته است که قم، بعد گفته است اگر قیام کردی اعتدال را رعایت کن ولی اگر نشستی اعتدال لازم نیست، عرف در اینجا می گوید وقتی عاجز از شرط انتصاب در قیام هستم، این شرط ساقط است ولی اطلاق وجوب قیام هنوز باقی است و اصل قیام باید حفظ شود.

ب: برخی مثل محقق خویی و محقق سیستانی شرطیت انتصاب را اعم از قیام و جلوس می دانند که نظر صحیح هم همین است. طبق این فرض مکلف عاجز از جمع بین دو شرط است که عبارت از قیام و اقامه صلب است. بنابراین باید یکی از این دو شرط فدای دیگری شود. مشهور در این فرض می گویند تراحم است و چون اهم و مهم در آن ثابت نیست، شخص مخیر است. نظر ما این است که در عجز مکلف از به جا آوردن دو شرط در مرکب ارتباطی مثل نماز، تراحم مطرح نمی شود بلکه دلایل آن دو تعارض می کنند و بعد از تساقط به اصل برائت از تعیین هر کدام مراجعه می شود و نتیجه تخییر است.

### استقرار و استقلال در فرض عجز

اما دلیل استقرار و طمأنینه و یا استقلال (بر فرض قبول شرطیت استقلال) شامل فرض عجز اصلاً نمی شود؛ زیرا دلیل استقرار اجماع است و دلیل لبی است. دلیل استقلال نیز صحیحه ابن سنان است که در خود روایت فرض عذر و مرض استثناء شده است.

### تفریح فاحش بین القدمین

در ادامه همین مسئله ۸ سید یزدی فرموده‌اند:

«كذا يعتبر فيه عدم التفریح بین الرجلین فاحشا بحيث یخرج عن صدق القیام و أما إذا كان بغیر

الفاحش فلا بأس»<sup>۱</sup>

ایشان می فرماید: بازکردن دو پا از هم اگر آنقدر فاحش باشد که اصلاً قیام صدق نکند قطعاً نماز باطل است، ولی اگر کسی به اندازه ای فاصله بیندازد که مانع از صدق قیام نباشد اشکالی ندارد.

۱. العروة الوثقی (أعلام العصر، مؤسسة الأعلمی)، جلد: ۱، صفحه: ۶۳۵.

در مورد تفریح بین الرجلین، در جایی که مانع از صدق قیام نباشد، مشهور قائل به جواز شده‌اند و فرموده‌اند اطلاق قیام شامل آن می‌شود ولی برخی مثل شیخ مفید در مقنعه<sup>۱</sup> و شیخ صدوق در مقنعه<sup>۲</sup> قائل شده‌اند که تنها به اندازه ی یک وجب جایز است و بیش از آن جایز نیست؛ دلیل آن‌ها روایات است. در صحیح زراره آمده است:

«عَلَى عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنْ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِذَا قُمْتَ فِي الصَّلَاةِ فَلَا تُلْصِقْ قَدَمَكَ بِالْأُخْرَى دَعْ بَيْنَهُمَا فَصْلًا إَصْبَعًا أَقْلُ ذَلِكَ إِلَى شِبْرِ أَكْثَرِهِ وَ اسْأَلْ مِنْكَ يَدَيْكَ وَ أَرْسِلْ يَدَيْكَ وَ لَا تُشَبِّكَ أَصَابِعَكَ وَ لَتَكُونَا عَلَى فَخْذَيْكَ قُبَالَةً رُكْبَتَيْكَ...»<sup>۳</sup>

جواب از این روایت این است که اگر تمام این صحیح زراره ملاحظه شود یقین حاصل می‌شود که راجع به آداب مستحب نماز است. این حدیث یک حدیث مفصل است که عمده آن بیان مستحب و آداب نماز است. تعبیری همچون « وَ اسْأَلْ مِنْكَ يَدَيْكَ وَ أَرْسِلْ يَدَيْكَ وَ لَا تُشَبِّكَ أَصَابِعَكَ وَ لَتَكُونَا عَلَى فَخْذَيْكَ قُبَالَةً رُكْبَتَيْكَ...» آمده است که بیانگر مستحبات هستند.

بنابراین روایت در مقام بیان آداب مستحبات است و ظهور در وجوب ندارد. بر فرض هم که گفته شود ما تنها به این فقره تمسک می‌جوئیم و کاری با سایر فقرات نداریم، و یا گفته شود که ظهور این فقره حجت عقلاویه است و اخذ می‌شود، در جواب می‌گوییم: دلیل لوکان لبان در اینجا مطرح می‌شود. اگر قرار باشد رعایت این مسئله واجب باشد بیان می‌شد و شهرت می‌یافت.

### فرمایش برخی بزرگان مبنی بر عدم جواز تفریح فاحش

برخی از بزرگان مانند امام خمینی احتیاط واجب کرده‌اند و فرموده‌اند اگر حتی قیام هم با فاصله زیاد انداختن بین دو پا صدق کند ولی فاصله غیر متعارف و فاحش باشد، احتیاط واجب این است که ترک شود؛ وجوه مختلفی برای این مطلب بیان شده است:

۱. وجه اول انصراف قیام به تفریح متعارف است. اگر کسی به دیگری بگوید قیام کن و شخص به طور غیر متعارف پاهای خود را باز کند عرفاً قیام متعارف محسوب نمی‌شود. اشکال ما این است که قطعاً بر این حالت قیام عرفی باز هم صدق می‌کند. نهایت این است که می‌گوییم اطلاق منعقد نمی‌شود، ولی مانع از رجوع به اصل براءت نیست و در شک در آن، به اصل براءت رجوع می‌شود.

۲. وجه دوم ارتکاز متشرعه است. گفته‌اند که ارتکاز متشرعه از این تفریح فاحش اباء دارد. محقق سیستمی به همین دلیل منشأ احتیاط واجب قرار داده‌اند. به نظر می‌رسد ارتکاز متشرعه بر بطلان

۱. المقنعة: ۱۰۴.

۲. المقنعة: ۷۶.

۳. الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۳، ص: ۳۳۵.

- چنین نمازی ثابت نیست. مثل اینکه کسی در نماز دست به بینی ببرد، با اینکه غیر متعارف است و متشرعه می گویند کار خوبی نیست، ولی در ارتکاز متشرعه بطلان این نوع نماز ثابت نیست.
۳. وجه سوم تأسی به پیامبر و ائمه است که ایشان تفریح نمی کردند؛ جواب این مطلب هم واضح است که ایشان مواقع دیگر نیز اینچنین تفریح نمی کردند و ارتباطی به عنوان صلاتی ندارد.
۴. چهارمین وجه این است که این کار عرفاً با انتصاب که امر به آن شده ایم، تنافی دارد. طبق این بیان، راست ایستادن فقط به این نیست که ستون فقرات کمر صاف باشد، بلکه پا ها نیز باید صاف باشند.
۵. در روایت آمده است: «فَإِذَا قَامَ أَحَدُكُمْ فَلْيَعْتَدِلْ»<sup>۱</sup>، گفته می شود که این کار با اعتدال منافات دارد. گفته نشود که در حالت نشسته نیز با اینکه پاها خم است، اعتدال صدق می کند؛ زیرا در جواب گفته می شود: بلی، اگر در روایت «اجلس منتصباً» آمده بود، ظاهر این بود که اقامه صلب شود، ولی در قیام وقتی انتصاب مطرح می شود، صاف بودن پاها نیز معتبر می باشد؛ از این رو بعید نیست که این وجه منشأ احتیاط شود که تفریح فاحش به صورتی که مانع از صدق اعتدال شود ترک شود.

### ایستادن روی انگشتان یا پاشنه پا

در ادامه سید فرموده است:

«و الأحوط الوقوف على القدمين دون الأصابع و أصل القدمين و إن كان الأقوى كفايتهما أيضا بل لا

يبعد إجزاء الوقوف على الواحدة»<sup>۲</sup>

احتیاط مستحب این است که انسان روی دو پا بایستد و روی انگشتان یا پاشنه پا نایستد؛ گرچه اگر این کار را کند نمازش صحیح است. کسانی که قیام را منصرف به موارد متعارف می دانند در این فروض نیز باید اشکال کنند، ولی انصراف وجهی ندارد. در روایت نیز در مورد پیامبرگرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم آمده است:

«حُمِيدُ بْنُ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ وَهَيْبِ بْنِ حَفْصٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص عِنْدَ عَائِشَةَ لَيْلَتَهَا فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ لِمَ تُتَعَبُ نَفْسَكَ وَقَدْ غَفَرَ اللَّهُ لَكَ

<sup>۱</sup> . وسائل الشیعة، ج ۴، ص: ۳۵.

<sup>۲</sup> . العروة الوثقی (أعلام العصر، مؤسسة الأعلمی)، جلد: ۱، صفحه: ۶۳۵.

مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ فَقَالَ يَا عَائِشَةُ أَلَا أَكُونُ عَبْدًا شَكُورًا قَالَ وَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص يَقُومُ عَلَى أَطْرَافِ أَصَابِعِ رِجْلَيْهِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى - طه ما أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى<sup>۱</sup>

بعد که این آیه نازل شد پیامبر این کار را رها کردند. در برخی از روایات دیگر تعبیر «إحدى رجلیه» نیز آمده است.<sup>۲</sup> منافاتی هم باهم ندارند؛ زیرا شاید در نماز های مختلف گاهی روی یک پا و گاهی روی اصابع می ایستادند. تنها نکته ای که می ماند در این باب ارتکاز متشرعه است. محقق سیستانی فرموده‌اند که یک پا نماز خواندن خلاف ارتکاز متشرعه است. به نظر می رسد عرف متشرعه این نماز را باطل نمی داند و فقط مذمت می کند که چرا این کار را می کنید. مثل اینکه کسی بالای مناره برود نماز بخواند، عرف نمی گوید باطل است بلکه می گوید چرا آنجا نماز می خوانید؟ بنابراین برخی از کار ها که با ارتکاز متشرعه نامأنوس است، ملازمه ای با بطلان ندارند و دلیلی بر بطلان آن نزد ارتکاز متشرعه نیست. بنابراین همانطور که سید فرموده است نماز باطل نیست و اینکه آیه ﴿طه ما أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى﴾ نازل شد و بعد از آن پیامبر روی دو پا می ایستادند، دلیل نمی شود که وقوف بر یک پا ممنوع شده است، بلکه صرفاً آیه نازل شده بود که اینقدر بر خودت سخت نگیر و الغای استحباب آن شده است نه اینکه منعی آمده باشد.

## مسئله ۹: خم نکردن گردن در نماز (انتصاب العنق)

سید یزدی در مسئله ۹ می فرماید:

«الأحوط انتصاب العنق أيضا وإن كان الأقوى جواز الإطراق..»<sup>۳</sup>

سید می فرماید احتیاط مستحب این است که انسان گردن خود را خم نکند و بالا آورد، گرچه أقوى این است که اشکالی ندارد. از مرحوم صدوق نقل شده است که قائل به وجوب انتصاب عنق بوده‌اند. احتمالا مستند ایشان برخی از روایات است. از جمله:

«عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: قُلْتُ لَهُ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ أَنْحِرْ قَالَ النَّحْرُ الْعِتْدَالُ فِي الْقِيَامِ أَنْ يُقِيمَ صَلْبَهُ وَ نَحْرَهُ»<sup>۴</sup>

گفته می شود نحر اعتدال در قیام است به اینکه انسان هم اقامه صلب و هم اقامه نحر کند. یعنی گردن خود را کج نکند. کج کردن گردن اعم از اینکه به سمت جلو یا به سمت راست و چپ باشد خلاف اقامه نحر است. اطراق به معنای جلو انداختن گردن است.

۱. الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۲، ص: ۹۵.

۲. قرب الإسناد (ط - الحديث)، متن، ص: ۱۷۱. «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ بَعْدَ مَا عَظَّمَ - أَوْ بَعْدَ مَا ثَقُلَ - كَانَ يُصَلِّي وَ هُوَ قَائِمٌ، وَ رَفَعَ إِحْدَى رِجْلَيْهِ حَتَّى أَنْزَلَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى طه\* ما أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى فَوَضَعَهَا».

۳. العروة الوثقى (أعلام العصر، مؤسسة الأعلمی)، جلد: ۱، صفحه: ۶۳۵.

۴. الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۳، ص: ۳۳۷.

در جواب می‌گوییم: اولاً این روایت مرسله است و دلیلی بر حجیت مراسیل حریز نیست. علاوه بر اینکه مسئله «لوکان لبان» اینجا نیز مطرح است؛ اگر قرار بود انتصاب عنق واجب باشد با توجه به اینکه جزء مسائل مورد ابتلاء است، مطرح می‌شد و برفقهاء مخفی نمی‌ماند. جالب این است که حلبی بر خلاف صدوق قائل به استحباب اطراق (پایین انداختن به سمت جلو) شده است و قائل است که شأن متقی این است که با گردن کج نماز می‌خواند و نشانه خضوع است. مثل اینکه انسان در برابر انسان بزرگی قرار می‌گیرد و گردن خود را کج می‌کند و این کار نشانه خضوع است.

این دلیل به نظر ما دلیل فقهی محسوب نمی‌شود و قابل اعتناء نیست. اینکه گفته شود به عنوان ثانوی که مصداق خضوع است مستحب شود، تمام نیست؛ زیرا خضوع مستحب است، ولی اینکه این کار هم مستحب باشد معلوم نیست. ما نباید چیزی را در دین اضافه کنیم. اگر قرار باشد هر کسی هر مصداقی را به عنوان مستحب در دین اضافه کند مانند فعل خلیفه دوم می‌شود. مانند داستانی که برای اسیران ایرانی و خلیفه دوم مطرح شده است و او از خودش مصداق برای خضوع درست کرد و این مصداق تکلف را مستحب دانست. ما حق نداریم از خود مصداق درست کنیم. آنچه مستحب است خضوع است ولی اطراق عنق مستحب نمی‌شود. در روایت صحیح زرارہ که خیلی از مستحبات را ذکر کرده بود این تعبیر آمده است: «أَقِمَّ صَلْبَكَ وَ مَدَّ عُنُقَكَ» آنچه آمده است «مد العنق» است نه اینکه اطراق مستحب باشد؛ گفته می‌شود که در روایت زرارہ آمده است که وجه شما نیز رو به موضع سجود باشد و این با اطراق رأس ممکن است. در جواب می‌گوییم: هیچ ملازمه‌ای بین اینکه وجه شما رو به موضع سجود باشد و اطراق نیست.

## مسئله ۱۰: ترک سهوی شرایط قیام

سید یزدی می‌فرماید:

« إذا ترک الانتصاب أو الاستقرار أو الاستقلال ناسيا صحت صلاته و إن كان ذلك في القيام الركني

لكن الأحوط فيه الإعادة»<sup>۱</sup>

صاحب عروه در تکبیرہ الإحرام فرمود که اگر کسی انتصاب را فراموش کند نمازش باطل است، ولی در این مسئله می‌فرماید اگر کسی انتصاب یا استقلال یا استقرار را ناسیا ترک کند نمازش صحیح است، حتی اگر قیام رکنی باشد که یکی از قیام‌های رکنی قیام تکبیرہ الإحرام است و این تهافت در کلام سید است. البته حق با کلام سید در این مسئله است؛ زیرا وقتی انتصاب مقوم قیام نباشد، با ترک آن قیام رکنی مختل نخواهد شد.

**نکته:** در قیام قبل از رکوع اصلاً استقرار و استقلال و حتی انتصابی که ترک آن منافات با صدق قیام ندارد، معتبر نیست؛ زیرا دلیلی ندارد که قیام قبل از رکوع یک واجب مستقل باشد. مثلاً محقق خویی فرموده‌اند که قیام قبل از رکوع مقوم رکوع است و واجب جداگانه‌ای که جعل شده باشد نیست. این احتمال ثبوتاً جای دارد. احتمال دارد که قیام در عالم ثبوت یا شرط صدق عرفی رکوع یا شرط شرعی آن باشد. بنابراین دلیلی بر اینکه قیام به عنوان عملی جداگانه واجب باشد، موجود نیست؛ از این رو اگر کسی رکوع را فراموش کند و به سمت

<sup>۱</sup> . العروة الوثقی (أعلام العصر، مؤسسة الأعلمی)، جلد: ۱، صفحه: ۶۳۵.

سجده برود، برخیزد و بدون اینکه انتصاب داشته باشد به رکوع برود، از همان حالت انحناء به رکوع برود، رکعت صدق می کند. یا اگر قیام شخص مستقلاً نباشد صدق رکعت می کند. لذا محقق خویی فرموده‌اند که در قیام قبل از رکوع در حال التفات نیز استقرار شرط نیست؛ زیرا ایشان معتقد است قیام قبل از رکوع به خاطر صدق رکوع معتبر بود، ما هم احتمال می دهیم که شرط شرعی رکوع باشد و دلیلی بر واجب مستقل بودن آن نیست. تعبیر «قم منتصباً» را نیز می فرماید ظهوری در قیام قبل از رکوع ندارد. اینکه قیام متصل به رکوع هم باید در حالت انتصاب باشد، دلیلی ندارد؛ زیرا امام فرموده است که «لا قیام الا مع الانتصاب» و اگر اینطور هم می گفت باز هم محقق خویی اشکال می کرد که آن در جایی است که قیام واجب شرعی باشد در حالی که قیام قبل از رکوع مقوم رکوع است و واجب جداگانه ای نیست.

## مسئله ۱۱: عدم لزوم اعتماد بر هر دو پا به صورت مساوی

سید یزدی می فرماید:

«لا يجب تسوية الرجلين في الاعتماد فيجوز أن يكون الاعتماد على إحداهما و لو على القول بوجوب الوقوف عليهما»<sup>۱</sup>

این مسئله روشن است و بر فرض واجب باشد یا احتیاط واجب باشد که بر دو پا بایستیم، ولی دلیلی بر لزوم اعتماد بر هر دو پا نیست.

## مسئله ۱۲: عدم فرق بین مصادیق آنچه بدان اعتماد می شود

سید یزدی می فرماید:

«لا فرق في حال الاضطراب بين الاعتماد على الحائط أو الإنسان أو الخشبة و لا يعتبر في سناد الأقطع أن يكون خشبته المعدة لمشييه بل يجوز له الاعتماد على غيرها من المذكورات»<sup>۲</sup>

اگر کسی مضطر است که استقلال را رعایت نکند، در این که به چه چیزی تکیه کند، تفاوتی نیست. می تواند به هر چیزی اعم از دیوار و انسان و چوب اعتماد کند. مثلاً کسی که پا ندارد لزومی ندارد از عصایی که همیشه استفاده می کند کمک بگیرد و می تواند به چیز دیگری تکیه بدهد. بلکه به نظر ما حتی اگر انسانی این نماز گذار را نگه دارد نیز اشکالی ندارد و بعید نیست مشمول اطلاق این عبارت شود. فرقی هم نمی کند که این تکیه دادن مستند به ما باشد مثل اینکه من بروم سراغ شخص و یا اینکه مستند به او باشد مثل اینکه او بیاید و مارا بگیرد.

\*\*\*\*\* جلسه نهم \*\*\*\*\*

۱. العروة الوثقى (أعلام العصر، مؤسسة الأعلمی)، جلد: ۱، صفحه: ۶۳۵.

۲. العروة الوثقى (أعلام العصر، مؤسسة الأعلمی)، جلد: ۱، صفحه: ۶۳۵.

## مسئله ۱۲: عدم فرق بین مصادیق اشیاء مورد اتکاء

سید یزدی می فرماید:

«لا فرق فی حال الاضطرار بین الاعتماد علی الحائط أو الإنسان أو الخشب و لا يعتبر فی سناد

الأقطع أن يكون خشبته المعدة لمشييه بل يجوز له الاعتماد علی غیرها من المذكورات»<sup>۱</sup>

بحث در استناد شخص مضطر بر شی است. آیا متعین است که شخص وقتی می تواند بر دیوار تکیه کند بر آن تکیه کند و بر عصا تکیه نکند؟ یا اینکه فرقی نمی کند؟ یا مثلاً اگر کسی پای مصنوعی دارد باید حتماً از آن استفاده کنند؟ یا اینکه می توانند آن را کنار بگذارند و تکیه بر دیوار بدهند؟ صاحب عروه تفاوتی در این مصادیق نمی بیند.

### فرمایش محقق حکیم و ارجاع بحث به دوران امر بین تعیین و تخییر

مرحوم حکیم در مستمسک عمده دلیل فرمایش سید یزدی را اجماع می دانند؛ چه اینکه اگر اجماع نبود نوبت به اصل عملی می رسید و در دوران بین تعیین و تخییر مشهور قائل به احتیاط هستند. یعنی اگر احتمال می داد که پوشیدن پای مصنوعی متعین باشد، باید این کار را می کرد زیرا احتمال تعین در آن بود و در دوران امر بین تعیین و تخییر احتیاط جاری می شود. ما این مبنا را قبول نداریم و در دوران امر بین تعیین و تخییر برائت جاری می کنیم.<sup>۲</sup>

### انقضاء احتمال دوران در کلام محقق خویی

محقق خویی می فرماید: احتمال وجوب تعیینی یک نوع خاص از مصادیق نیز منتفی است؛ از این رو نوبت به اصل عملی نیز نمی رسد.<sup>۳</sup> به نظر می رسد این فرمایش در مثال صناد الأقطع اگر مراد از آن پای مصنوعی باشد روشن نیست؛ زیرا احتمال می رود که اعتماد بر آن لازم باشد؛ چه اینکه شبهه به حال اختیار است. صناد الأقطع گاهی چیزی است که افرادی که پا نداشتند، زیر بلغ می گرفتند و با آن راه می رفتند. در این صورت احتمال

۱. العروة الوثقی (أعلام العصر، مؤسسة الأعلمی)، جلد: ۱، صفحه: ۶۳۵.

۲. مستمسک العروه، ج ۶، ص ۱۱۰. «و العمدۃ فی ظهور الإجماع علی عدم الفرق، و إلا فلو احتمل تعین واحد من ذلك كانت المسألة من موارد الشک فی التعین و التخییر، التي يكون المرجع فیها أصالة الاحتیاط، المقتضیة للتعین كما هو المشهور. و لیس فی صحیح ابن سنان أو غیره - مما سبق - إطلاق ینفیه».

۳. موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۴، ص ۱۳۹.



و جوب تعیینی اعتماد بر آن منتفی است، اما اگر معنای آن پای مصنوعی باشد که شاید در زمان های قدیم نیز بوده باشد، احتمال آن منتفی نیست و تعین آن محتمل است. لذا اگر کسی در دوران امر بین تعیین و تخییر قائل به احتیاط باشد، باید آن را متعین بداند. اما نظر مختار این است که در دوران برائت جاری می شود.

### کلام محقق سیستانی مبنی بر لزوم پوشیدن پای مصنوعی

محقق سیستانی فرموده اند که ممکن است گفته شود پوشیدن پای مصنوعی بر عصا مقدم است؛ زیرا کسی که اعتماد بر عصا می کند، علاوه بر اینکه در استقلال دچار مشکل می شود، اعتماد علی الرجلین نیز صادق نخواهد بود. مثل کسی که یک پا را بالا می گیرد و روی یک پا نماز می خواند که چنین نمازی جایز نیست و خلاف احتیاط واجب است؛ زیرا خلاف ارتکاز متشرعه است.

سوال: در روایت صحیحہ مطرح شده بود که پیامبر گرامی اسلام روی یک پا نماز می خواندند تا وقتی که آیه شریفه ﴿طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى﴾<sup>۱</sup> نازل شد.

پاسخ: بحث در این است که پیامبر در نماز نافله این کار را می کردند و آیه نازل شد که این کار را نکند. حال بحث است که چه باید بکند؟ آیا باید حتما روی دو پا بایستد یا اینکه مخیر است؟ محقق سیستانی می فرماید ارتکاز متشرعه این است که روی یک پا نماز ایستادن صحیح نباشد. ایشان می فرماید کسی که می تواند پای مصنوعی بپوشد، می رود عصا می گیرد اعتماد علی الرجلین را نیز رعایت نکرده است و خلاف ارتکاز متشرعی را انجام داده است.

به نظر می رسد فرمایشات مذکور قابل مناقشه است:

اما اینکه برخی اعتماد بر پای مصنوعی را شبهه به صلات متعارف می دانند، ناتمام است؛ زیرا این شبهه بودن ها وجه شرعی نمی شود و موجب تعیین شرعی اینطور نماز خواندن نمی شود.

اما فرمایش محقق سیستانی که مشکل اعتماد علی الرجلین را مطرح کرده بودند، جواب این است که اعتماد علی الرجلین بر فرض معتبر باشد و مورد ارتکاز متشرعی باشد، برای انسان های مختار است و شامل کسی که پا ندارد نمی شود. در مورد کسی که پا ندارد قطعاً ارتکاز متشرعی بر این نیست که پای مصنوعی بگذارد. بنابراین

به نظر ما در این موارد رجوع به اصل برائت می شود و شخص می تواند با تکیه کردن بر هر چیزی که اختیار می کند، نماز خود را بخواند.

سوال می شود که کسی که یک پا دارد و می تواند یک پا را روی پله بگذارد دیگر استناد ندارد به چیزی، چرا این کار را برای او لازم ندانیم؟ در پاسخ گفته می شود: در روایات آمده است که باید با استقلال نماز بخواند مگر اینکه مریض باشد، شخصی که پا ندارد نیز مریض است لذا استقلال با پوشیدن پای مصنوعی یا با روی پله نماز خواندن، بر او لازم نیست. اگر هم گفته شود که اگر کسی اینگونه نماز بخواند عرفا استقلال دارد و تکیه به چیزی نداده است، می گوییم به دلیل مریض بودن، دلیل اعتبار استقلال شامل او نمی شود.

### مسئله ۱۳: وجوب یا عدم وجوب شراء عصا یا اجیر کردن شخص تکیه گاه

سید یزدی می فرماید:

«يجب شراء ما يعتمد عليه عند الإضطرار أو استيجاره مع التوقف عليهما»<sup>۱</sup>

گاهی مکلف نمی تواند بدون تکیه دادن به چیزی نماز ایستاده بخواند و عصا هم ندارد و یا کسی نیست که مجانی او را کمک کند. مجبور است که یا پول به عصا بدهد و بخرد، یا اینکه کسی را اجیر کند که موقع نماز تکیه گاه او باشد. مرحوم سید می فرماید تهیه عصا یا اجیر کردن شخص دیگر واجب است؛ زیرا اگر عصا تهیه نکند مجبور است که نشسته نماز بخواند، بنابراین شخص ولو با خریدن عصا یا اجیر کردن شخص دیگر، متمکن از قیام است و اطلاق دلیل وجوب قیام شامل وی می شود.

مرحوم آل یاسین در حاشیه تعبیر «على الأحوط» را نگاشته اند.

وجه احتیاط در کلام ایشان روشن نیست؛ توضیح اینکه مسئله از چند جهت قابل بحث است:

الف: گاهی در فرض ضرر مالی این احتیاط مطرح می شود، وجه دارد.

ب: گاهی اصلاً فرض ضرر مالی مطرح نیست؛ در این صورت وجه اینکه مطلقاً تعبیر احتیاط آورده شود روشن نیست؛ زیرا شخص متمکن از قیام است و باید آن را رعایت کند. بلی، اگر شخص عصای غضبی دارد و این فرض مطرح می شود که برود عصای مباح بخرد، بحث دیگری است و نماز شخص مشکل ندارد و اگر این فرض باشد احتیاط هم لازم نیست زیرا برای نماز واجب نبود که عصای مباح تهیه کند. با عصای غضبی نیز می

<sup>۱</sup>. العروة الوثقی (أعلام العصر، مؤسسة الأعلمی)، جلد: ۱، صفحه: ۶۳۶.

تواند نماز بخواند ولی به خاطر اینکه مبتلا به گناه نشود گفته می شود که برود عصای مباح تهیه کند. ولی نماز وی با عصای غضبی اشکال ندارد زیرا ترکیب نماز با اعتماد بر این عصا ترکیب اتحادی نیست و انضمامی است. قیام در نماز یک وجود است و تکیه بر عصا چیز دیگری است و با هم اتحاد ندارند؛ از این جهت تفاوت می کند با اینکه شخصی در هواپیمایی نماز بخواند که غیر مجاز سوار آن هواپیما شده باشد و یا غضب کرده باشد؛ زیرا بودن در آن مکان مصداق غضب است و به لحاظ سجود در آن مکان ترکیب اتحادی است، اما ایستادن با عصای غضبی، ترکیب اتحادی نیست و در مقام یک نوع مقدمه ی اعدادیه برای قیام است و باطل نیست. بنابراین وجه اینکه شیخ محمد رضا آل یاسین که از فقهای بزرگ بوده است، علی الأحوط را مطرح کرده است، روشن نیست. اگر هم گفته شود به خاطر ارتکاز متشرعی است، احتمال آن عرفی نیست.

## فرض خرید عصا با قیمت نامتعارف

مسئله دیگر این است که گاهی تهیه عصا با ثمن متعارف ممکن نیست. یعنی عصا موجود است ولی وجه آن بسیار گران است یا اینکه کسی اینجا نشست است که می تواند بیاید تکیه گاه باشد، ولی مزدی که برای این کار می خواهد بگیرد بسیار زیاد است. در این صورت آیا واجب است که انسان مبلغ زیادی بدهد تا عصا تهیه کند یا شخصی را اجیر کند؟ در اینجا بحث لا ضرر و لا حرج پیش می آید.

## فرض حرجی بودن خرید عصا

گاهی حالت نفسانی دارد که برای شخص بسیار سخت است که بخواهد این مبلغ از پول را برای خرید عصا بدهد. آیا خرید عصا توسط او واجب است؟ قطعاً واجب نیست. توضیح اینکه: مراد از حرج نیز در اینجا حرج شخصی است. گاهی گفته می شود که شارع تکلیف حرجی قرار داده نشده است، اینجا منظور حرج نوعی است. مثل اینکه گفته می شود این صندلی سنگین است، به لحاظ نوع مردم سنگین است شاید همین صندلی برای کسی سبک باشد. اما وقتی اطلاق آیه می گوید ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ و خطاب هم انحلالی است، اطلاق دارد و نسبت به هر شخصی به صورت جداگانه صادق است؛ لذا اگر حرج شخصی هم باشد این تکلیف از او ساقط است. فرق است بین اینکه گفته شود ما تکلیف حرجی نداریم که جای بحث دارد. مثل مثال سنگین و سبک که ممکن است بحث شود که سنگینی یا سبکی به لحاظ نوع حساب می شود. اما اگر گفته شود

ما جعل علیکم فی الدین من حرج، ای مردم ما برای شما در دین سختی قرار ندادیم، این خطاب به صورت انحلالی شامل جمیع اشخاص می شود و اگر برای کسی خرید عصا حرج داشته باشد، از او ساقط است. مراد از حرج هم اعم از خارجی یا روحی است. یعنی گاهی شخصی از لحاظ روحی دچار اذیت و حرج می شود. حال بحث اینکه لاحرج محرمات را نیز برمی دارد یا نمی دارد، محل اختلاف است. برخی مثل محقق زنجانی و شهید صدر قبول نمی کنند و اشکال می کنند و آن بحث دیگری است که از مقام خارج است. خلاصه اینکه اگر خرید عصا حرجی باشد، لازم نیست و خود صاحب عروه نیز در مسئله وضو قید «ما لم یکن مجحفا بحاله» را مطرح کرده است.

## بحث از جهت ضرری بودن خرید عصا

### کلام محقق خویی رحمه الله

اما در مورد بحث ضرر، برخی مثل محقق خویی می فرمایند اگر ما بودیم و لاضرر، می گفتیم که وجوب برداشته می شود زیرا خرید عصا به مبلغ دو برابر، ضرر است و لاضرر آن را بر می دارد. اما نکته این است که در مورد آب وضو روایت صحیحه داریم که اگر به شخص بگویند هزار درهم (یعنی یک دهم دیه انسان) بده تا آب وضو به تو بفروشم، حضرت می فرمایند آب وضو را بخرد و این صحیحه تحمل ضرر را واجب کرده است و خصوصیتی هم ندارد و الغای خصوصیت می شود.<sup>۱</sup> متن روایت چنین است:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْبَرْقِيِّ عَنْ سَعْدِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ صَفْوَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلٍ احْتَجَّ إِلَى الْوُضُوءِ لِلصَّلَاةِ وَهُوَ لَا يَقْدِرُ عَلَى الْمَاءِ فَوَجَدَ بِقَدَرٍ مَا يَتَوَضَّأُ بِهِ بِمِائَةِ دِرْهَمٍ أَوْ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ وَهُوَ وَاجِدٌ لَهَا يَشْتَرِي وَيَتَوَضَّأُ أَوْ يَتَيْمَّمُ قَالَ لَا بَلْ يَشْتَرِي قَدْ أَصَابَنِي مِثْلُ ذَلِكَ فَاشْتَرَيْتُ وَتَوَضَّأْتُ وَ مَا يَشْتَرِي بِذَلِكَ مَالٌ كَثِيرٌ»<sup>۲</sup>

بلی، اگر ضرر از ناحیه تلف مال باشد، مثل اینکه اگر شخص برود وضو بگیرد باید لباس و چمدان را بگذارد و برود و تا برگردد آن را دزد می برد، در اینجا مال تلف می شود و لازم نیست، اما خریدن چیزی به بیشتر از

<sup>۱</sup> . رک: موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۴ ص ۲۰۰. البته بحث از لاضرر را ایشان در مسئله وضو مطرح کرده است و در اینجا صرفاً یک اشاره کرده است.

<sup>۲</sup> . الکافی (اسلامیه)، جلد: ۳، صفحه: ۷۴.

قیمت سوقیه طبق روایت صحیحہ لازم است؛ دلیل عدم شمولیت حدیث نسبت به تلف مال نیز این است که روایت در مورد خرید به قیمت بیشتر است و شامل تلف مال نمی شود.

سوال: با توجه به قیمت زیادی که در روایت مطرح شده است، آیا روایت موارد حرجی را نیز لازم نمی داند؟  
جواب: خیر هزار درهم حرجی نیست؛ با توجه به اینکه در روایت نیز آمده است که شخص این مقدار مال را دارد.

### **مناقشه در فرمایش محقق خوئی**

این فرمایش محقق خوئی از چند جهت دارای مناقشه است:

ایشان فرموده‌اند که اگر این نص خاص نبود، لاضرر رفع وجوب شراء عصا می کرد. اشکال این فرمایش این است که وقتی از ناحیه امتثال تکلیف خدا دچار ضرر مالی می شویم، از کجا معلوم که لاضرر شامل این مورد بشود؟ برخی از بزرگان مانند محقق زنجانی قائلند که لاضرر یعنی ضرری که از ناحیه مردم به همدیگر زده می شود منتفی است و شامل ضرری که ناشی از امتثال تکلیف خدا است، نمی شود. مثل جایی که می دانم یکی از این دو روغن حیوانی گران قیمت نجس هستند ولی شک دارم کدامیک نجس است، است باید هر دو را دور بریزیم. بیان دیگر که بیان مختار است این است که ضرر نقص بلامنفعت است که چیزی را از دست بدهیم و چیزی به دست نیاوریم. شخصی که میلیون ها تومان برای سفر سیاحتی خرج می کند وقتی بر می گردد هیچ وقت نمی گوید ما ضرر کرده ایم. یا متدینینی که این همه خرج می کنند و به سفر زیارتی می روند، هیچ گاه این کار را ضرر نمی دانند. پولی که انسان برای زیارت امام حسین علیه السلام خرج می کند، هیچ گاه ضرر نیست. ضرر آن است که انسان چیزی بدهد و در مقابل آن چیزی به دست نیاورد. اگر هم می بینیم در موارد غبن ضرر صادق است به خاطر این است که اضرار بعض الناس ببعض است و مشمول لاضرر می شود.

اشکالات دیگری که به فرمایش محقق خوئی مطرح است در جلسه ی آینده مطرح می شود ان شاءالله.

\*\*\*\*\* جلسه دهم \*\*\*\*\*

### **مطلبی باقیمانده از مسئله ۱۲**

قبل از اینکه بحث راجع به مسئله ۱۳ ادامه داده شود نکته ای از مسئله ۱۲ باقی مانده است که بیان می شود:

کسی که پایش قطع است و پای مصنوعی می پوشد، بحث بود که آیا می تواند پای مصنوعی بپوشد و با تکیه بر عصا نماز بخواند یا اینکه حتما باید پای مصنوعی بپوشد. گفته شد که دلیلی بر تعین پوشش پای مصنوعی نیست و شخص مخیر است و اصل براءت نیز از تعین پوشیدن پای مصنوعی مانعی ندارد. محقق سیستانی فرموده‌اند که ممکن است گفته شود پوشش پای مصنوعی لازم است. در جلسه گذشته کلام ایشان گفته شود ولی مجمل بود در این جلسه مفصل توضیح داده می شود. ایشان می فرمایند کسی که پای مصنوعی می پوشد مشکل استقلال ندارد، برخلاف کسی که تکیه بر دیوار می دهد که استقلال ندارد. استقلال در مورد کسی که پای مصنوعی می پوشد به این است که تکیه به جایی نداده است و بدن او مستند به جای دیگری نیست منافاتی ندارد که پای مصنوعی نیز پوشیده است. پوشیدن پای مصنوعی عرفاً استقلال در قیام را خدشه دار نمی کند. آن چیزی مخل استقلال است که منشأ تکیه بدن انسان به آن شود و پوشیدن پای مصنوعی چنین نیست؛ از این رو اطلاق صحیحہ عبدالله بن سنان می گوید لاتستند الی جدار و انت تصلی حکم که می کند که وقتی شما می توانید با پوشیدن پای مصنوعی استقلال خود را حفظ کنید. روایت چنین است:

«عَنْهُ عَنِ النَّضْرِ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا تُمْسِكْ بِخِمَرِكَ وَ أَنْتَ تُصَلِّي وَ لَا تَسْتَنْدُ إِلَى جِدَارٍ إِلَّا أَنْ تَكُونَ مَرِيضًا»<sup>۱</sup>

بلی، در مورد پای مصنوعی، شخص اعتماد بر هر دو پا ندارد و هر دو را روی زمین نگذاشته است و این امری است که لابد منه است و عصا هم دست بگیرد چنین است. بنابراین اعتماد علی الرجلین در هر صورت مختل می شود ولی اگر پای مصنوعی بپوشد استقلال وی حفظ می شود و از صحیحہ عبدالله بن سنان فهمیده شد که انسان باید در نماز مستقل باشد.

عرض ما به محقق سیستانی این است که در جمله ی «إِلَّا أَنْ تَكُونَ مَرِيضًا»، احتمال معتنی به می رود که شامل این شخص که پا ندارد نیز بشود؛ بنابراین دلیل استقلال در قیام نسبت به این فرض اطلاق ندارد. علاوه بر اینکه به دقت نظر که حساب کنیم، در اختلال استقلال تفاوتی بین اینکه انسان عصا دست بگیرد یا پای مصنوعی اضافه کند نیست و هر دو استناد به شی دارند. لازمه ی فرمایش محقق سیستانی این است که نقض های ما را بپذیرد که اگر شخص بتواند سکویی درست کند که پای قطع شده را روی سکو بگذارد و پای سالم را روی

<sup>۱</sup>. تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، ج ۳، ص: ۱۷۶.

زمین بگذارد، لازم باشد این کار را کند؛ زیرا در این صورت اعتماد علی الرجلین صدق می کند. ولی ایشان می فرماید چون دلیل لزوم اعتماد علی الرجلین سیره است و ما از باب سیره متشرعه احتیاط می کردیم سیره متشرعه در این جاری نیست. ولی عرض ما این است که اگر پای مصنوعی نداشت و عصا دست می گرفت، آیا می توان گفت لازم است که پای خود را روی پله بگذارد و نباید عصا دست بگیرد؟ هیچ دلیلی بر لزوم این کار نیست و لأقل شبهه ی صدق مریض بر شخصی که یک پا ندارد وجود دارد. خطاب لاتستند نیز متصل به قید الا ان تکون مرضا است و دلیل اجمال دارد و شامل شخصی که پا ندارد نمی شود. بنابراین اینکه ایشان می فرماید پای مصنوعی را نباید در بیاورد و عصا دست بگیرد، تمام نیست.

### **مسئله ۱۳: لزوم خرید عصا برای نماز در حال قیام**

در مسئله ۱۳ بحث در این بود که شخصی باید با عصا قیام کند و بدون آن نمی تواند، اما برای خرید عصا پول زیادی باید پردازد. اگر عصا صد هزار تومان است از او یک میلیون می خواهند. آیا واجب است که این مبلغ را پردازد یا خیر؟ محقق خویی فرموده اند که لازم است این کار را کند<sup>۱</sup> و توضیح آن را در بحث شراء ماء وضو داده اند که طبق صحیح صنفوان از عموم لاضرر رفع ید می شود و می گوئیم هرچه پول لازم است باید پرداخت کرد. زیرا در صحیح صنفوان آمده بود که با هزار درهم باید آب وضو را بخرد و حق ندارد تیمم کند.

### **بررسی کلام محقق حائری رحمه الله**

شیخ عبدالکریم حائری به این روایت اشکال کرده اند که مورد غالب این روایت این است که آب گران شده است نه اینکه این آقا گران فروشی می کند. طبیعی است که آب در بیابان گران باشد؛ زیرا تقاضا بیش از عرضه است و قیمتش در آنجا همین مقدار است. اما اینکه یک کسی گران می فروشد را شامل نمی شود زیرا نادر است که انسان مبتلی به چنین فرضی شود و در این فرض لاضرر محکم است. به نظر می رسد فرمایش ایشان بعید است؛ زیرا بعید است که به خاطر گرانی قیمت بازار آب به هزار درهم برسد که یک دهم دیه کامل انسان است. بنابراین به نظر ما برداشت محقق حائری از این روایت ناتمام است و شامل جایی که شخصی به این خریدار گران می فروشد نیز می شود. متن روایت چنین است:

---

<sup>۱</sup>. رک: موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۴ ص ۲۰۰. البته بحث از لاضرر را ایشان در مسئله وضو مطرح کرده است و در اینجا صرفاً یک اشاره کرده است.

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْبَرْقِيِّ عَنْ سَعْدِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ صَفْوَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلٍ احْتَجَّ إِلَى الْوُضُوءِ لِلصَّلَاةِ وَهُوَ لَا يَقْدِرُ عَلَى الْمَاءِ فَوَجَدَ بِقَدْرِ مَا يَتَوَضَّأُ بِهِ بِمَائِهِ دِرْهَمٍ أَوْ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ وَهُوَ وَاجِدٌ لَهَا يَشْتَرِي وَيَتَوَضَّأُ أَوْ يَتَيْمَّمُ قَالَ لَا بَلْ يَشْتَرِي قَدْ أَصَابَنِي مِثْلُ ذَلِكَ فَاشْتَرَيْتُ وَتَوَضَّأْتُ وَ مَا يُشْتَرَى بِذَلِكَ مَالٌ كَثِيرٌ»<sup>۱</sup>

نظیر این مسئله در حج نیز مطرح است که اگر قیمت متعارف حج پنجاه میلیون است، اگر شما در یک وقت تنگی موردی پیدا کردید که شما را حج می برد و صد میلیون تومان می گیرد، محقق خوئی می فرماید که لاضرر وجوب حج را از شما ساقط می کند. با اینکه ایشان در وضو چنین می فرمایند که لازم است آب خریداری شود، ولی در حج می فرمایند که لاضرر حاکم است. عرض ما این است که این صحیحه صفوان اختصاص به فرضی که آب گران شده است ندارد و شامل جایی که شخص گران حساب می کند نیز می شود.

### بررسی فرمایش محقق خوئی رحمه الله

برخی مثل محقق خوئی می فرمایند اگر این روایت نبود با لاضرر وجوب شراء آب وضو را نفی می کردیم، کما اینکه در مقام شراء عصا را به ازید از قیمت سوقیه نفی می کردیم، ولی به خاطر صحیحه صفوان ملتزم می شویم که در امثال تکالیف خرج پول زیاد لازم است.

در جواب به ایشان می گوئیم:

**اولا:** مثال نقضی که زدیم که در مثال حج خودتان فرموده اید که اگر به بیش از قیمت متعارف بگیرند، لاضرر وجوب حج را نفی می کند.

**ثانیا:** این مبنای ایشان را که اگر صحیحه صفوان نبود، لاضرر تحمل ضرر مالی را در امثال تکالیف نفی می کرد، قبول نداریم. عرف به قول مطلق امثال تکالیف را ولو با خرج زیاد پول، ضرر نمی بیند. ارتکاز عرف در ضرر مالی این است که اگر چیزی به دست می آورید، شما ضرر نکرده اید. ضرر در جایی است که انسان چیزی به دست نیاورد. اگر کسی با پول زیاد به کربلا برود، زیان مالی کرده است ولی این زیان مالی مهم نیست، مهم این است که در ارتکاز عرف، شما ضرر نکرده اید زیرا در قبال پولی که پرداخت کرده اید، زیارت مرقد سید الشهداء روزی شما شده است. اصلا پول برای این است که انسان در راه نیاز خود خرج

<sup>۱</sup> . الکافی (اسلامیه)، جلد: ۳، صفحه: ۷۴.



کند و امتثال تکالیف خدا نیز یک نیاز است. مثل جهاد که اصلاً ضرری نیست؛ زیرا جهاد امتثال تکلیف خدا است و دینی که جهاد را واجب کرده است ضرری نیست، اتفاقاً دینی که در آن جهاد نیست دین ضرری است. مثال دیگر: کسی که بچه اش در حال فوت است و دکتر می گوید ده برابر قیمت می گیرم عمل می کنم، شخص پول را می پردازد و بچه اش نجات پیدا می کند، هیچ گاه نمی گوید ضرر کرده ام، گرچه ضرر مالی دیده است ولی ضرر به قول مطلق نکرده است و لأقل من الشک، لذا نمی توان گفت لاضرر محکم است. علاوه بر اینکه برخی مثل محقق زنجانی می فرمایند که لاضرر مربوط به اضرار بعض الناس ببعض است، گرچه ما لاضرر را مطلق می دانیم و این بیان را نمی پذیریم.

بنابراین اشکال اول ما به محقق خویی این است که صدق ضرر در امتثال تکالیف الهی که مستلزم بذل مال است، اول الکلام است. علاوه بر اینکه در لاضرر به عنوان نفی حکم ضرری اشکال داریم و احتمال می دهیم که لاضرر نهی تکلیفی از اضرار باشد. یعنی معنای جمله ی «نه زیان است و نه تلاش برای زیان زدن» شاید این باشد که می خواهد بفرماید هم زیان زدن حرام است و هم تلاش برای زیان زدن حرام است. بنابراین احتمال می رود که نهی تکلیفی باشد. تفاوت این برداشت با برداشت محقق داماد و محقق زنجانی این است که آن بزرگواران نفی می گیرند و می گویند حکمی که منشأ اضرار بعض الناس ببعض باشد منتفی است مثل لزوم بیع غبنی که لاضرر آن را بر می دارد. ما به عنوان شبهه احتمال می دهیم که شاید لاضرر نهی باشد، گرچه امام خمینی ظاهر روایت را به صورت جزمی نهی می دانند ولی ما محتمل می دانیم.

**ثالثاً:** بر فرض که لاضرر شامل بشود، چطور می توان از این قاعده به خاطر صحیحه صفوان رفع ید کرد در حالی که روایت مذکور، در مورد تحصیل آب وضو است. شاید تحصیل آب وضو برای شارع مهم است ولی تحصیل عصا برای قیام به این اندازه برای شارع مهم نباشد. در قرآن کریم آمده است: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾<sup>۱</sup> معلوم نیست که روایت صفوان دلالت کند که در مورد خرید عصا نیز انسان باید به چند برابر بخرد تا بتواند نماز را ایستاده بخواند. خود محقق خویی در بحث حج تعدی نکرده است و فرموده است اگر حج در امسال مستلزم بذل مال زیاد از متعارف بود، حج ساقط می شود.

بنابراین به نظر ما باید عصا را ولو با پول زیاد تهیه کرد، مگر اینکه حرجی شود یا آنقدر زیاد شود که عرف بگوید من نمی توانم تحصیل کنم. یعنی گاهی به حدی تناسب به هم می خورد که مبلغ بسیار گزافی برای

دادن این عصا مطرح کنند، مکلف می گوید که من نمی توانم عرفا این عصا را بخرم. این موارد داخل در تعبیر من لایقدر علی القيام می شود. شبیه چیزی که در آب وضو گفته شد که گاهی آب وضو آنقدر دور است که ولو عقلا می توانیم آن را تحصیل کنیم ولی عرف این مقدار را اعتناء نمی کند و می گوید من برای وضو آب ندارم. بنابراین ما تحصیل عصا را لازم می دانیم تا زمانی که مستلزم حرج نشود و یا مستلزم عدم قدرت عرفی نشود.

گفته نشود که از ذیل روایت صفوان تعلیل استفاده می شود؛ زیرا سه تعبیر در این مورد وارد شده است: تعبیر اول «ما یسرنی بذلک مال کثیر»، تعبیر دوم «ما یسوئنی بذلک مال کثیر» و تعبیر سوم «ما یشتری بذلک مال کثیر» است که از این تعبیر تعلیل استفاده نمی شود که اختصاص به بحث وضو نداشته باشد و بتوان در هر امثال تکلیفی از آن استفاده کرد.

## مسئله ۱۴. دوران امر بین صور مختلف قیام و جلوس

سید می فرماید:

«القیام الاضطرابی بأقسامه من کونه مع الانحناء أو الميل إلى أحد الجانبين أو مع الاعتماد أو مع عدم الاستقرار أو مع التفریح الفاحش بین الرجلین مقدم علی الجلوس و لو دار الأمر بین التفریح الفاحش و الاعتماد أو بینة و بین ترک الاستقرار قدما علیه أو بینة و بین الانحناء أو الميل إلى أحد الجانبین قدم ما هو أقرب إلى القيام و لو دار الأمر بین ترک الانتصاب و ترک الاستقلال قدم ترک الاستقلال فیکوم منتصبا معتمدا و کذا لو دار بین ترک الانتصاب و ترک الاستقرار قدم ترک الاستقرار.....»

در این مسئله سید یزدی رحمه الله دو فرض را مطرح کرده است:

الف: فرض اول این است که امر مکلف دائر است که یا قیام فاقد بعض شرایط مثل استقرار یا انتصاب داشته باشد، یا اینکه در حال جلوس نماز بخواند.

ب: فرض دوم این است که در خود قیام دوران امر بر اخلال برخی از شرایط قیام است. به عنوان مثال یا باید در انتصاب قیام اخلال کند یا در استقرار آن اخلال کند.

اما فرض اول که امر دائر بین قیام با اخلال به بعض شرایط و بین جلوس است، دارای صوری است:

صورت اول این است که یا باید شخص بنشیند یا اینکه اگر قیام کند انتصاب و اقامه ی صلب وی مورد اختلال واقع می شود. لذا باید یا خمیده یا متمایل به چپ یا راست بایستد. مثل کسی که در کشتی است و اگر بخواهد قیام کند مجبور است که متمایل یا منحنی نماز بخواند. این فرض دو صورت دارد:

الف: گاهی این انحناء مانع از صدق قیام عرفی نیست؛ در این صورت قیام متعین است زیرا نص خاص وارد شده است. صحیحہ علی بن یقطین چنین است:

«أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَظِينٍ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ يَظِينٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ السَّفِينَةِ لَمْ يَقْدِرْ صَاحِبُهَا عَلَى الْقِيَامِ أَوْ يُصَلِّيَ وَهُوَ جَالِسٌ يَوْمِيٍّ أَوْ يَسْجُدُ قَالَ يَقُومُ وَإِنْ حَنَى ظَهْرَهُ»<sup>۱</sup>

در این روایت حضرت فرموده‌اند که شخص باید بایستد ولو اینکه کمر وی انحناء پیدا کند. یعنی قیام منحنی مقدم است.

ب: گاهی انحناء به حدی است که مانع صدق قیام است. یعنی شخص عاجز از قیام است و امر وی دائر بین جلوس و بین مرتبه‌ی متوسطه بین قیام و جلوس است. در این صورت وظیفه شخص جلوس است؛ زیرا در روایت آمده بود که «اِذَا قَوِيَ فَلْيَقُمْ»<sup>۲</sup>، ولی کسی که قادر بر قیام نیست وظیفه اش جلوس است و فرض این است که اگر نشسته نماز بخواند می تواند اعتدال و اقامه صلب خود را حفظ کند.

### بررسی فرمایش محقق نایینی رحمه الله

محقق نایینی فرموده است که گرچه انحناء مانع از صدق قیام است، ولی ما هو أقرب الی القیام بر جلوس مقدم است. عرض ما این است که این مطلب دلیلی ندارد؛ زیرا یکی از ادله ای که می توانند قابل طرح باشند قاعده میسور است. گفته می شود که اقرب الی القیام میسور از قیام است، مثل جایی که مولا به عبد بگوید بایست و عبد اگر بنشیند مولا ناراحت می شود که گرچه تو قادر بر قیام کامل نبودی، اما چرا در

<sup>۱</sup> . تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، ج ۳، ص: ۲۹۸.

<sup>۲</sup> . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ مَا حَدُّ الْمَرِيضِ الَّذِي يُصَلِّي قَاعِدًا فَقَالَ إِنَّ الرَّجُلَ لَيُوعَكَ وَ يَحْرَجُ وَ لَكِنَّهُ هُوَ أَعْلَمُ بِنَفْسِهِ وَ لَكِنْ إِذَا قَوِيَ فَلْيَقُمْ. الكافي (ط - الإسلامية)، ج ۳، ص: ۴۱۰.

حدی که می توانی بلند نشده ای. بنابراین گفته می شود که به دلیل روایت «المیسور لایترک بالمعسور»<sup>۱</sup> باید شخص حالت اقرب الی القیام را رعایت کند.

جواب این است که این قاعده دلیل ندارد و روایات آن سندا و دلالتا مورد اشکال است. **ثانیا** خود شارع بدل تعیین کرده است و می فرماید اگر کسی نمی تواند قیام کند بنشیند. قرآن کریم نیز می فرماید: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾<sup>۲</sup> و صورت توسط بین قیام و جلوس را مطرح نفرموده است.

\*\*\*\*\* جلسه ۱۱ \*\*\*\*\*

## مسئله ۱۴. دوران امر بین صور مختلف قیام و جلوس

سید می فرماید:

«القیام الاضطرابی بأقسامه من كونه مع الانحناء أو الميل إلى أحد الجانبين أو مع الاعتماد أو مع عدم الاستقرار أو مع التفريج الفاحش بين الرجلين مقدم على الجلوس و لو دار الأمر بين التفريج الفاحش و الاعتماد أو بينه و بين ترك الاستقرار قدما عليه أو بينه و بين الانحناء أو الميل إلى أحد الجانبين قدم ما هو أقرب إلى القیام و لو دار الأمر بین ترك الانتصاب و ترك الاستقلال قدم ترك الاستقلال فيقوم منتصبا معتمدا و كذا لو دار بین ترك الانتصاب و ترك الاستقرار قدم ترك الاستقرار.....»<sup>۳</sup>

در این مسئله سید یزدی رحمه الله دو فرض را مطرح کرده است:

الف: فرض اول این است که امر مکلف دائر است که یا قیام فاقد بعض شرایط مثل استقرار یا انتصاب داشته باشد، یا اینکه در حال جلوس نماز بخواند.

ب: فرض دوم این است که در خود قیام دوران امر بر اخلال برخی از شرایط قیام است. به عنوان مثال یا باید در انتصاب قیام اخلال کند یا در استقرار آن اخلال کند.

اما فرض اول که امر دائر بین قیام با اخلال به بعض شرایط و بین جلوس است، دارای صوری است:

۱. عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، ج ۴، ص: ۵۸.

۲. آل عمران ۱۹۱/

۳. العروة الوثقی (أعلام العصر، مؤسسة الأعلمی) ج ۱ ص ۶۳۶.

## دوران امر بین قیام فاقد شرایط و بین جلوس

صورت اول این است که اگر بخواهد ایستاده بخواند باید خم شود و انتصاب و اعتدال وی رعایت نشود. گفته شد که:

الف: گاهی طبق نص خاص می خواهیم پیش برویم که صحیحه علی بن یقظین دال وجوب نماز ایستاده است. متن روایت چنین است:

«أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَقْظِينَ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَلِيٍّ بْنِ يَقْظِينَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ السَّفِينَةِ لَمْ يَقْدِرْ صَاحِبُهَا عَلَى الْقِيَامِ أَوْ يُصَلِّيَ وَهُوَ جَالِسٌ يَوْمِيٍّ أَوْ يَسْجُدُ قَالَ يَقُومُ وَإِنْ حَتَّى ظَهَرَهُ»<sup>۱</sup>

در این روایت حضرت فرموده اند که شخص باید بایستد ولو اینکه کمر وی انحناء پیدا کند. یعنی قیام منحنی مقدم است.

## سه قول در مسئله با قطع نظر از نص خاص علی بن یقظین

ب: اما با قطع نظر از این نص خاص، سه قول در این زمینه مطرح شده است:

## قول اول: کلام محقق داماد مبنی بر تقدم رعایت انتصاب بر قیام

محقق داماد فرموده است که دلیل شرطیت انتصاب و عدم انحناء در قیام مطلق است و مقید به قدرت نشده است. روایت چنین است:

«مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع فِي حَدِيثٍ وَ قُمْ مُتَّصِبًا فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ مَنْ لَمْ يَقُمْ صَلْبُهُ فَلَا صَلَاةَ لَهُ»<sup>۲</sup>

پیامبر فرموده است من لم یقم صلبه فی الصلاه فلا صلاه له که شامل عاجز نیز می شود. یعنی قیام فقط وقتی صادق است که انتصاب داشته باشد. بنابراین شرطیت انتصاب مطلقه است. از این رو این دلیل حاکم بر دلیل شرطیت قیام است. گویا شارع فرموده است که لا قیام الا مع انتصاب، بنابراین جمله ی «اذا قوی فلیقم» شامل این مورد نمی شود؛ زیرا منظور قیام واجد شرایط است. شخص می تواند بگوید من قادر بر قیام نیستم؛ زیرا

<sup>۱</sup> . تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، ج ۳، ص: ۲۹۸.

<sup>۲</sup> . وسائل الشیعه، ج ۵، ص: ۴۸۸.

شما گفته اید که لا قیام الا مع انتصاب؛ از این رو وظیفه این است که نماز نشسته بخواند، نه اینکه نماز ایستاده با انحناء بخواند ولو اینکه این انحناء مانع از صدق قیام نباشد.

## قول دوم: کلام محقق خویی مبنی بر تقدم قیام بر رعایت انتصاب

محقق خویی در مقابل محقق داماد فرموده است: جمله ی «اذا قوی فلیقم» حاکم بر دلیل شرطیت انتصاب است. بدین بیان که روایاتی وجود دارد که ظاهر این روایات می رساند که با امکان اینکه مکلف در نماز بایستد، ولو به هر نحوی از ایستادن، نوبت به نماز نشسته نمی رسد. به چند نمونه از این روایات اشاره می شود:

- « عَنْهُ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ جَمِيلٍ وَابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ مَا حَدُّ الْمَرَضِ الَّذِي يُصَلِّي صَاحِبُهُ قَاعِدًا فَقَالَ إِنَّ الرَّجُلَ لَيُوعَكَ وَيَجْرَحُ وَلَكِنَّهُ أَعْلَمُ بِنَفْسِهِ إِذَا قَوِيَ فَلْيَقُمْ»<sup>۱</sup>

- « عَلَى عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي حَمَزَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَ قُعُودًا وَ عَلَى جُنُوبِهِمْ قَالَ الصَّحِيحُ يُصَلِّي قَائِمًا وَ قُعُودًا الْمَرِيضُ يُصَلِّي جَالِسًا وَ عَلَى جُنُوبِهِمْ الَّذِي يَكُونُ أَوْضَعُ مِنَ الْمَرِيضِ الَّذِي يُصَلِّي جَالِسًا»<sup>۲</sup>

- « الْحُسَيْنُ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنِ الصَّلَاةِ فِي السَّفِينَةِ فَقَالَ تَسْتَقْبِلُ الْقِبْلَةَ بِوَجْهِكَ ثُمَّ تُصَلِّي كَيْفَ دَارَتْ تُصَلِّي قَائِمًا فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَصَلِّ جَالِسًا»<sup>۳</sup>

- «عَلَى بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ يُسْأَلُ عَنِ الصَّلَاةِ فِي السَّفِينَةِ فَيَقُولُ إِنْ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَخْرُجُوا إِلَى الْجِدَدِ فَاخْرُجُوا فَإِنْ لَمْ تَقْدِرُوا فَصَلُّوا قِيَامًا فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِيعُوا فَصَلُّوا قُعُودًا وَ تَحَرَّوْا الْقِبْلَةَ»<sup>۴</sup>

<sup>۱</sup> . تهذيب الأحكام (تحقيق خراسان)، ج ۳، ص: ۱۷۷.

<sup>۲</sup> . الكافي (ط - الإسلامية)، ج ۳، ص: ۴۱۱.

<sup>۳</sup> . تهذيب الأحكام (تحقيق خراسان)، ج ۳، ص: ۲۹۵.

<sup>۴</sup> . الكافي (ط - الإسلامية)، ج ۳، ص: ۴۴۱.

این روایت می‌رساند که تا زمانی که می‌توانید باید ایستاده نماز بخوانید و اگر نتوانستید به هیچ نحوی بایستید نشسته نماز بخوانید. ایشان فرموده است روایات دال بر شرطیت انتصاب، تعیین نمی‌کند که وظیفه‌ی چنین شخصی ایستاده نماز خواندن یا نشسته خواندن است، بلکه می‌گوید اگر نماز ایستاده وظیفه‌ی تو است اقامه صلب داشته باش و اگر نشسته نماز خواندن وظیفه‌ی شما است، اقامه صلب داشته باشید. اما اینکه کجا وظیفه ایستاده خواندن است؟ می‌گوید کسی که می‌تواند طبیعی قیام را رعایت کند وظیفه‌ی او ایستاده نماز خواندن است.

### مناقشه به دو فرمایش مذکور

به نظر می‌رسد هر دو بیان مذکور دارای ایراد است. توضیح اینکه:

محقق داماد فرمودند شرطیت انتصاب در قیام مطلقه است. این مطلب مورد قبول است، لکن فرض این است که مکلف وقتی قادر بر انتصاب در حال قیام نیست و دلیل داریم که نماز ساقط نیست، چه باید کند؟ اگر دلیل دال بر عدم سقوط نماز نداشتیم، می‌گفتیم که روایت می‌گوید قم منتصبا و مکلف هنگام عدم قدرت بر انتصاب، لازم نیست نماز بخواند. ولی فرض این است که دلیل بر عدم سقوط نماز وجود دارد و اینجا باید دید که اگر اقامه صلب و انتصاب شرط قیام است، از طرفی هم «اذا قوی فلیقم» می‌گوید اگر قادر بر ذات قیام هستید قیام کنید و قیام واجد شرایط را مطرح نکرده است؛ همین که بر ذات قیام قادر باشیم کفایت می‌کند. فرض این است که دلیل داریم که اضطرار از شرایط و اجزای غیر رکنی موجب سقوط اصل نماز نمی‌شود. فرض این است که بعد از اینکه دلیل داریم نماز بر من در این حال واجب است و عرفا مضطر به ترک انتصاب در حال قیام هستم، اطلاق دلیل اذا قوی فلیقم می‌گوید شما قادر بر قیام هستید قیام کنید.

لازمه‌ی فرمایش محقق داماد این است که اگر کسی عاجز از وضع سبعة بر زمین باشد گفته شود ایماء کنیم ولی کسی این را نگفته است، بلکه گفته‌اند که همان سجود عرفی فاقد وضع مواضع سبعة را انجام دهید؛ زیرا دلیل بر وجوب سجده موجود است و اصل نماز هم ساقط نمی‌شود عرف می‌گوید هنگام عجز از رعایت این شرط، رعایت آن لازم نیست و عمل را بدون این شرط به جا آورید.

خلاصه اینکه به نظر ما مطلب محقق داماد مبنی بر حکومت دلیل دال بر شرطیت انتصاب، تمام نیست. اگر معنای «اذا قوی فلیقم» جمله‌ی «اذا قوی علی القيام الواجد للشرایط» بود، حق با محقق داماد بود، ولی روایت

این قیود را ندارد و ذات قیام را مطرح کرده است. اذا قوی یعنی توانایی عرفی ایستادن داشته باشد و شامل آقایی می شود که اگر بایستد نمی تواند اعتدال را حفظ کند و خمیده نماز می خواند. بلی، قم منتصبا نیز شامل این می شود ولی چون عاجز است می گویند شما مضطر به ترک این شرط هستید و اشکالی ندارد.

فرماش محقق خویی نیز اشکال دارد که فرمودند «اذا قوی فلیقم» حاکم بر دلیل شرطیت انتصاب است. بیان حکومت در کلام محقق خویی، به نظر ما تمام نیست؛ اگر روایت «اذا قوی فلیقم» می گفت که اگر کسی ولو فاقد شرایط قیام باشد، قیام مقدم بر جلوس است، بیان حکومت تمام بود ولی در روایت اینطور نیامده است و اصلا امام علیه السلام در مقام بیان این جهت نبوده اند. امام در مقام بیان تفسیر آیه است و روایت می گوید آدم سالم نماز ایستاده بخواند و آدم مریض نشسته بخواند. محقق خویی می فرماید این ناظر است و می خواهد بگوید هر کسی قادر بر قیام ولو بر مرتبه ی نازله ی آن که فاقد شرایط اختیاری قیام است باید قیام کند. در حالی که مفاد این روایت این نیست. بلی، اطلاق دارد ولی هر اطلاقی حکومت نیست. ایشان می فرمایند «اذا قوی فلیقم» شرطیت انتصاب را در حال عجز نفی می کند و می خواهد بگوید تا زمانی که می توانی بایستی بایست و فکر این نباش که برخی از شرایط آن رعایت نمی شود. محقق خویی می گوید دلیل دال بر شرطیت انتصاب صرفا شرطیت انتصاب را می رساند و بیانگر وظیفه ی مکلف که نشسته یا ایستاده نماز بخواند نیست، ولی «اذا قوی فلیقم» ناظر است که وظیفه ی چه کسی ایستاده و چه کسی نشسته است. می گوید کسی که می تواند قیام کند باید قیام کند. به نظر ما حکومت مطرح شده در کلام هر دو بزرگوار ناتمام است.

عرض ما این است که اگر در روایات «اذا قوی فلیقم» در سوال سائل فرض شده بود که مریضی است که در معرض این است که برخی از شرایط قیام را رعایت نکند و اگر بایستد مجبور است که خمیده بایستد یا تکیه به عصا بدهد بایستد، در این صورت اگر ناظر به شرایط قیام بود حاکم می شد ولی در مقام این مطلب نیست، بلکه روایت صرفا بیانگر دو قسم است که آدم سالم باید ایستاده بخواند و مریض نشسته بخواند. اما اینکه اگر بایستد باید خمیده بایستد ولی اگر بخواند بنشیند با اعتدال می نشیند وظیفه اش چیست، در مقام بیان این مطلب نیست. اگر بخواهیم اطلاق گیری کنیم هیچ کدام از اطلاق ها حاکم بر دیگری نیست، زیرا هیچ کدام ناظر به دیگری نیست.



## مختار استاد: تفصیل در مسئله

به نظر ما باید تفصیل داد:

- اگر دلیل بگوید اقامه صلب شرط است چه در قیام و چه در قعود، (کما اینکه همینطور است و دلیل «من لم یقم صلبه» مطلق است). روایت به صورت مطلق می رساند که باید استوار و معتدل نماز بخوانید. هر کجا جلوس واجب است باید اعتدال باشد و هر جا که قیام واجب باشد نیز همینطور است. بنابراین یک دلیل می گوید که اقامه صلب شرط نماز است یک دلیل هم می گوید قیام شرط نماز است برای کسی که توانایی قیام دارد. شرطیت قیام و شرطیت انتصاب در عرض هم هستند که به بیان مشهور تراحم بین دو شرط می شود ولی به بیان ما همانطور که محقق خویی نیز فرموده‌اند تعارض می شود.<sup>۱</sup>

یک دلیل می گوید لا صلاة الا باقامه الصل و یک روایت می گوید لا صلاة الا بقیام، مقتضای قاعده در صورتی که روایت علی بن یقطین نبود، تخییر است. یعنی بعد از تعارض و تساقط رجوع به اصل برائت از تعیین می شود و نتیجه تخییر می شود. محقق تبریزی می فرمودند که در این گونه موارد جمع عرفی اقتضاء می کند که حمل بر تخییر کنیم که ما قبول نداشتیم و بحث مربوط به باب تعارض می شود. ما می گوییم از باب برائت از تعیین قیام یا انتصاب، حکم به تخییر می شود.

- اگر شما اقامه صلب را شرط خصوص قیام بدانیم، عرف می گوید شما عاجز از این شرط هستید و مضطر به ترک آن هستید، از آنجایی که اصل نماز ساقط نیست، نماز را بدون اقامه صلب به جا آورید؛ زیرا دلیل دال بر شرطیت قیام «الصحيح یصلی قائما» اطلاق دارد. طبق احتمال اول که انتصاب شرط قیام نیست بلکه شرط نماز است، کما اینکه ظاهر «من لم یقم صلبه فلا صلاة له» این است که اقامه صلب اختصاص به قیام ندارد و در حال جلوس نیز باید رعایت شود، در اینجا معتقد به تعارض بین دو دلیل شرطیت انتصاب و شرطیت قیام می شویم. زیرا فرض این است که دو شرط در عرض هم هستند و اگر مکلف بخواهد هر کدام را رعایت کند، عاجز از انجام دیگری خواهد بود. مرجحی نیز در میان مطرح نیست لذا مخیر به انجام هر کدام از آن ها است. لذا کلام محقق داماد که شرطیت اقامه صلب را حاکم می داند و کلام محقق خویی که شرطیت قیام را حاکم می دانند، تمام نیست.

<sup>۱</sup> . موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۴، ص ۲۰۱ «بل المقام داخل فی باب التعارض».

## بررسی دو بیان موید کلام محقق داماد

### الف: قول تقدم کلام مطلق بر کلام مشروط در دو روایت

ممکن است کسی بگوید که شرطیت قیام مشروط به قدرت است، ولی دلیل شرطیت اقامه صلب مشروط به قدرت نیست. اگر ما دو خطاب داشتیم، یک خطاب مطلق بود و مشروط به قدرت نبود و دیگری مشروط به قدرت بود و بین این دو تراحم شد، عرف خطاب مطلق را می گیرد و می گوید شما با خطاب مطلق، دیگر عاجز از خطاب مشروط به قدرت هستید. به عنوان مثال اذا وجدت ماء فتوضا که معنایش این است که اگر تمکن از وضو داشتید وضو بگیرد. حال اگر کسی نمی تواند وضو بگیرد مگر اینکه مرتکب فعل حرام استعمال آئیه ذهب شود. گفته می شود که خطاب «يُحْرَمُ اسْتِعْمَالُ آيَةِ الذَّهَبِ» خطاب مطلق است و این تحریم مطلق که مشروط به قدرت نیست، مقدم است و عرف آن را معجز مولوی می داند و می گوید شما دیگر قادر بر وضو نیستید. این مطلب در باب تراحم مبنایی است که خیلی از بزرگان قائل شده اند. گفته می شود که اینجا نیز این خطاب «مَنْ لَمْ يَقُمْ صَلَاتَهُ فِي الصَّلَاةِ فَلَا صَلَاةَ لَهُ» مشروط به قدرت نیست ولی «اِذَا قَوِيَ فَلْيَقُمْ» مشروط به قدرت است. این خطاب مطلق به اقامه صلب رافع قدرت بر قیام است. این بیانی است که بر تقدیم اقامه صلب بر قیام مطرح شده است و موید نظریه محقق داماد است.

### ب: تفاوت در دو لسان روایات شرطیت انتصاب و قیام

بیان دوم که به نفع محقق داماد است این است که گفته شود لسان امر به قیام با لسان اقامه صلب که می گوید لا صلاة له، تفاوت دارد. این بیان را محقق خویی نیز دارند، با اینکه ایشان در واجبات ضمیمه که مکلف عاجز از دو شرط یا دو جزء می شود معتقد است که دو دلیل تعارض می کنند. ولی می فرماید وقتی یک خطاب می گوید «لا صلاة له» موضوع دیگری را از بین می برد. محقق خویی این مطلب را قبول دارد ولی در مقام ما که «اِذَا قَوِيَ فَلْيَقُمْ» آمده است، به دلیل قرینه ای که در «اِذَا قَوِيَ فَلْيَقُمْ» وجود دارد و ذکر شد آن را ناظر بر دلیل شرطیت انتصاب می داند.<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup> . موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۴، ۲۰۲ « ففیمَا إِذَا دَارَ الْأَمْرُ بَيْنَ تَرْكِ الْقِيَامِ رَأْسًا وَبَيْنَ التَّنَاصُبِ، فَمَقْتَضَى الْقَاعِدَةُ حِينَئِذٍ بَعْدَ سَقُوطِ الْإِطْلَاقِ هُوَ التَّخْيِيرُ كَمَا عُرِفَتْ، لَكِنْ فِي خُصُوصِ الْمَقَامِ يَتَعَيَّنُ الثَّانِي فَيُصَلِّي عَنْ قِيَامِ انْحِنَانِي، وَ لَا يَنْتَقِلُ إِلَى الصَّلَاةِ جَالِسًا، وَ ذَلِكَ لِتَقْيِيدِ هَذَا الْإِنْتِقَالِ فِي غَيْرِ وَاحِدٍ مِنَ الْأَخْبَارِ مِمَّا وَرَدَ فِي تَفْسِيرِ قَوْلِهِ تَعَالَى: الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَغَيْرَهَا، وَ لَعَلَّ أَوْضَحَهَا قَوْلُهُ (عَلَيْهِ السَّلَام) فِي ذَيْلِ صَحِيحِهِ جَمِيلٍ: «... إِذَا قَوِيَ

خلاصه این بیان به نفع محقق داماد این است که از آنجایی که در روایت دال بر شرطیت انتصاب، تعبیر به «لا صلاة له» آمده است، مقدم بر روایت «إذا قوی فلیقم» است.

## مناقشه استاد بر دو بیان مذکور

به نظر می رسد هر دو بیان ایراد دارد؛ زیرا اقامه صلب نیز دلیل بر اشتراط قدرت دارد که همین صحیحه علی بن یقطین است. از این جهت که تعبیر به «يقوم و ان حنی ظهره» در آن آمده است. گویا روایت می گوید اقامه صلب هم مشروط به قدرت است. از تعبیر «و ان حنی ظهره» می توان فهمید که اگر نمی توانید لازم نیست قیام کنید. ظاهر این تعبیر مشروطیت به قدرت را می رساند لکن لسانش تفاوت دارد. ادامه ی اشکالات ان شاء الله در جلسه آینده مطرح می شود.

\*\*\*\*\* جلسه ۱۲ \*\*\*\*\*

## مسئله ۱۴. دوران امر بین صور مختلف قیام و جلوس

بحث در دوران امر بین قیام همراه انحناء یا جلوس بود<sup>۱</sup>. با قطع نظر از نص خاص، بین فقهاء اختلاف واقع شد. برخی مثل محقق داماد جلوس را متعین دانستند به دلیل اینکه «من لم یقم صلبه» **دل الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَاماً وَ قُعُوداً وَ عَلَى جُنُوبِهِمْ** یل بر شرطیت مطلقه انتصاب است و وقتی شما عاجز از قیام صحیح همراه با انتصاب باشید، وظیفه ی نشستن دارید. در مقابل محقق خویی فرمودند که وظیفه ی شخص نماز ایستاده با انحناء است؛ زیرا «من لم یقم صلبه» بیانگر وظیفه ی مکلف از حیث ایستاده یا نشسته خواندن نیست، بلکه می-گوید هر وظیفه ای که داری طبق همان وظیفه رعایت اقامه صلب کن. روایت «إذا قوی فلیقم»

فلیقم، بالعجز عن القيام الظاهر بمقتضى الإطلاق فى إرادة الطبيعى منه، فمتى كان قادراً على طبيعى القيام صلى قائماً، وإن كان عاجزاً عن بعض الخصوصيات المعتبرة فيه التى منها الانتصاب، ولأجله يتقيد قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «لا صلاة لمن لم يقم صلبه» بالتمكن من ذلك. و بعبارة أخرى: صحیحة جمیل حاکمة على دلیل وجوب الانتصاب، إذ النظر فى دلیل الوجوب مثل قوله (عليه السلام): «لا صلاة لمن لم يقم صلبه» مقصور على مجرد اعتبار إقامة الصلب فى الصلاة، سواء أكانت عن قیام أو عن جلوس على ما هو الحق تبعاً للمشهور من اعتباره فیهما معاً من غیر أن يكون لهذا دلیل نظر إلى تعیین الوظيفة، و أنها الصلاة قائماً أو جالساً، و إنما يستفاد ذلك من دلیل آخر. و بما أن صحیحة جمیل قد دلت على أن الوظيفة عند التمكن من مطلق القيام إنما هی الصلاة قائماً، فلا جرم لم یبق موضوع لدلیل وجوب الانتصاب، إذ المفروض عدم التمكن منه إلا مع الجلوس و قد دلت الصحیحة على أنه لا تصل النوبة إلى الصلاة جالساً».

۱. العروة الوثقى (أعلام العصر، مؤسسة الأعلمی) ج ۱ ص ۶۳۶. «التقیام الاضطرارى بأقسامه من كونه مع الانحناء أو الميل إلى أحد الجانبين أو مع الاعتماد أو مع عدم الاستقرار أو مع التفريج الفاحش بين الرجلين مقدم على الجلوس و لو دار الأمر بين التفريج الفاحش و الاعتماد أو بينه و بين ترك الاستقرار قدما عليه أو بينه و بين الانحناء أو الميل إلى أحد الجانبين قدم ما هو أقرب إلى القيام و لو دار الأمر بين ترك الانتصاب و ترك الاستقلال قدم ترك الاستقلال فيقوم منتصباً معتمداً و كذا لو دار بين ترك الانتصاب و ترك الاستقرار قدم ترك الاستقرار.....».

می گوید کسی که توانایی بر اصل ایستادن دارد باید بایستد و نماز بخواند، ولی روایت «من لم یقم صلبه» بیانگر وظیفه‌ی شخص از حیث ایستادن و نشستن نیست.<sup>۱</sup>

### مناقشه در فرمایشات محقق داماد و محقق خویی رحمهما الله

به نظر ما هر دو فرمایش ناتمام بود؛ ایراد فرمایش محقق خویی چنین بود: روایت «إذا قوی فلیقم» ظهور در بیان فرض عجز از شرایط قیام ندارد. گاهی ظهور روایت در فرض عجز از شرایط قیام است و در این فرض می گفت که اصل قیام ترک نشود، در این صورت حاکم بود. اما روایت می گوید تا می توانید بایستید در مقابل اینکه افرادی هستند که می گویند ما عاجز از قیام هستیم و کاری به شرایط قیام نداریم، روایت می گوید اگر کسی در خودش این قوت را می بیند که می تواند بایستد باید بایستد؛ زیرا هر انسانی به توانایی خود بیشتر آگاه است؛ بنابراین روایت در مقام بیان حد ضعفی است که موجب رفع ید از نماز ایستاده است و آن حد این است که انسان عرفاً توانایی قیام نداشته باشد. بنابراین هر جا انسان می تواند بایستد تا حدی که به حرج نرسد، باید بایستد.

گفتنی است که ما قبول داریم روایت «إذا قوی فلیقم» اطلاق دارد و اطلاق «إذا قوی فلیقم» می گوید قیام شرط نماز است ولی حاکم بر دلیل «من لم یقم صلبه فلا صلاة له» نیست؛ زیرا همانطور که این روایت می گوید ذات قیام لازم است، روایت انتصاب نیز می گوید برای تحقق قیام انتصاب لازم است؛ بنابراین حکومتی در روایت «إذا قوی فلیقم» بر روایت شرطیت انتصاب نیست. اگر هم می گوید که ناظر به فروض تراحم بین اقامه صلب و قیام نیست و انصراف دارد، نظر محقق زنجانی در مشابه این مسئله چنین است ولی آن بحث دیگری است ولی فرض این است که ما انصراف را قبول نکردیم لذا دو دلیل با هم تعارض می کنند.

### دو توجیه برای فرمایش محقق داماد و بررسی آن

اما فرمایش محقق داماد، توجیه کلام ایشان به دو بیان ممکن است که فرمودند شرطیت انتصاب در قیام مطلقه است و اگر عاجز از این شرط شود باید نشسته بخواند:

---

۱. موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۴، ۲۰۲ «فیما إذا دار الأمر بین ترک القیام رأساً و بین ترک الانتصاب، فمقتضى القاعدة حينئذ بعد سقوط الإطلاقين هو التخيير كما عرفت، لكن في خصوص المقام يتعين الثاني فيصلى عن قيام انحثائي، و لا ينتقل إلى الصلاة جالساً، و ذلك لتقييد هذا الانتقال في غير واحد من الأخبار مما ورد في تفسير قوله تعالى: الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَ غَيْرَهَا، و لعلَّ أوضحها قوله (عليه السلام) في ذيل صحيحة جميل: «... إذا قوی فلیقم»، بالعجز عن القيام الظاهر بمقتضى الإطلاق في إرادة الطبيعي منه، فمتى كان قادراً على طبعي القيام صلى قائماً، و إن كان عاجزاً عن بعض الخصوصيات المعتبرة فيه التي منها الانتصاب، و لأجله يتقيد قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «لا صلاة لمن لم يقم صلبه» بالتمكن من ذلك. و بعبارة أخرى: صحيحة جميل حاکمة على دليل وجوب الانتصاب، إذ النظر في دليل الوجوب مثل قوله (عليه السلام): «لا صلاة لمن لم يقم صلبه» مقصور على مجرد اعتبار إقامة الصلب في الصلاة، سواء أكانت عن قيام أو عن جلوس على ما هو الحق تبعاً للمشهور من اعتباره فيهما معاً من غير أن يكون لهذا الدليل نظر إلى تعيين الوظيفة، و أنها الصلاة قائماً أو جالساً، و إنما يستفاد ذلك من دليل آخر. و بما أن صحيحة جميل قد دلت على أن الوظيفة عند التمكن من مطلق القيام إنما هي الصلاة قائماً، فلا جرم لم يبق موضوع لدليل وجوب الانتصاب، إذ المفروض عدم التمكن منه إلّا مع الجلوس و قد دلت الصحيحة على أنه لا تصل النوبة إلى الصلاة جالساً».

### **بیان اول: تقدم خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت**

یک بیان این است که ما گفتیم که ایشان ممکن است بگویند که خطاب «اذا قوی فلیقم» مشروط به قدرت است ولی خطاب «من لم یقم صلبه» مطلق است و مشروط نیست. به صورت مطلق فرموده است که «لا صلاة الا بإقامة الصلب»، با توجه به اینکه رعایت شرطیت اقامه صلب در نماز لازم است و مشروط به قدرت نیست، عرفا قادر بر قیام نخواهیم بود؛ زیرا قیام بدون انحاء صحیح نیست.

جواب این مطلب این است که **اولا** روایت «من لم یقم صلبه فلا صلاة له» نیز مشروط به قدرت است و اصلا غیر از ارکان نماز، سایر اجزای نماز مشروط به قدرت هستند و این مطلب از ادله دیگر استفاده می شود.

اینکه ادله می گوید که اگر کسی عاجز از یکی از اجزای نماز شود نماز از او ساقط نمی شود، حال اگر کسی نمی تواند به صورت قیامی نماز بخواند نماز از او ساقط نمی شود پس شرطیت اقامه صلب در نماز مطلقه نیست و مشروط به قدرت است. اگر قرار بود شرطیت انتصاب مطلقه باشد صورت قدرت و عدم قدرت را باید شامل می شد، ولی از ادله استفاده می شود که اقامه صلب یکی از واجبات غیر رکنیه نماز است و مشروط به قدرت است و از این جهت که مشروط به قدرت است تفاوتی با قیام نمی کند.

**ثانیا:** ما این مبنی را نیز قبول نداریم که خطاب مطلق بر خطاب مشروط مقدم است، مخصوصا در واجبات ضمنیه در نماز که به نظر ما با هم تعارض می کنند و یکی بر دیگری مقدم نیست. به نظر ما وجهی ندارد که بگوییم خطاب من لم یقم صلبه مشروط به قدرت نیست، برفرض هم که مشروط نباشد اصل مبنا را که تقدم خطاب مطلق بر خطاب مشروط است را قبول نداریم.

### **بیان دوم: تعبیر به نفی صلاة در صورت عدم رعایت شرط انتصاب**

وجه دیگری که به نفع محقق داماد ذکر شده است و محقق خویی در مشابیه آن در استقبال قبله مطرح کرده است این است که یا من باید استقبال قبله کنم و نشسته بخوانم، یا اینکه اگر بخوام ایستاده بخوانم نماز من پشت به قبله می شود. محقق خویی فرموده اند که نشسته بخوانید ولی سمت قبله نماز بخوانید؛ زیرا در مورد قبله روایت چنین وارد شده است که «لا صلاة الا الى القبلة» ولی در مورد قیام چنین تعبیری نداریم. ایشان می فرمایند نماز پشت به قبله نماز نیست و حاکم بر دلیل شرطیت قیام است که می گوید انسان سالم نماز ایستاده می خواند. بنابراین ایشان می فرماید در صورت عدم رعایت قبله اصلا نماز صدق نمی کند و با این بیان حکومت را مطرح می کنند. دلیل دیگر گفته بود که نماز را اگر می توانی ایستاده بخوان، ولی دلیل اشتراط قبله می گوید نماز بدون قبله نماز نیست. در محل بحث نیز در مورد انتصاب چنین کلامی را می توان برای محقق داماد مطرح کرد که آنچه بیانگر شرطیت انتصاب است، بیانگر نفی صلاة در صورت عدم رعایت انتصاب شده است.

به نظر ما این بیان نیز وارد نیست؛ زیرا این روایات که لاصلا را مطرح کرده اند ظهور در بیان شرطیت دارند و بیش از این ظهور ندارند. یعنی بیانگر این مطلب نیستند که اگر امر دائر بین نماز بدون اقامه صلب و نماز ایستاده شد، نماز بدون اقامه صلب نماز نیست. اصلا در مقام بیان این مطلب نیستند. چنین حکومتی مطرح نیست و صرفا اختلاف السنه ارشاد به شرطیت و جزئیّت است.

## مختار استاد در تعارض دو روایت بیانگر شرطیت قیام و شرطیت انتصاب : تخییر

بنابراین اگر ما بودیم و نص خاص نبود و امر بین اقامه صلب و قیام بود، ما حکم به تخییر می کردیم. شخص مخیر است که رعایت شرطیت قیام کند یا اینکه رعایت شرطیت اقامه صلب کند، ولی خوشبختانه صحیحه علی بن یقطین راجع به کسی که در کشتی است می فرماید شخص باید بایستد ولو اینکه کمر او خم شود. روایت علی بن یقطین چنین است:

«أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَقُطِينٍ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ يَقُطِينٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ السَّفِينَةِ لَمْ يَقْدِرْ صَاحِبُهَا عَلَى الْقِيَامِ أَوْ يُصَلِّيَ وَهُوَ جَالِسٌ يَوْمِيٍّ أَوْ يَسْجُدُ قَالَ يَقُومُ وَإِنْ حَتَّى ظَهَرَهُ»<sup>۱</sup>

در این روایت حضرت فرموده‌اند که شخص باید بایستد ولو اینکه کمر وی انحناء پیدا کند. یعنی قیام منحنی مقدم است.

## بررسی فرض عدم صدق قیام در صورت انحناء

حال بحث در این است که اگر این انحناء به حدی باشد که مانع از صدق قیام شود؛ چه باید کرد. در دو فرض می توان این مسئله را مطرح نمود:  
الف: فرض اول این است که قطعا انحناء مانع از صدق قیام شود.  
ب: فرض دوم این است که شبهه مفهومی باشد

### الف: فرض اول: اخلال قطعی انحناء به صدق قیام

بزرگان فرموده‌اند که قیام هر شخصی به حسب حال او است. پیرمرد هایی که خمیده هستند، قیامشان همین صورت خمیده است و قیام در حق آن ها صدق می کند. اما اگر کسی مدتی مبتلا به قولنج شده باشد و می داند که برطرف می شود و نمی تواند راست بایستد، انحنای او نیز به قدری است که عرفا صدق قیام در حق او نمی کند، این فرض محل بحث ما است.

### بیان کلمات فقهاء

برخی از بزرگان مثل محقق خویی و تبریزی و سیستانی فرموده‌اند که اگر امر دائر بین قیام بدون انتصاب به صورتی که انحناء مخل به صدق قیام باشد و اینکه جلوس کند، بود، نماز را نشسته بخواند؛ زیرا او قادر بر قیام نیست. این بزرگواران می فرمایند مرتبه ای بین قیام و جلوس قیام نیست و وقتی قیام امکان نداشت شخص باید منتقل به جلوس شود و حد وسط ندارد. اما جمع کثیری از بزرگان از جمله خود محقق سیستانی در شرح استدلالی بر عروه که تقریر بحث ایشان است، فرموده‌اند که صحیحه علی بن یقطین حکم می کند که شخص باید بایستد. در روایت مذکور راوی سوال می کند که شخصی در کشتی است و صاحب او قادر بر قیام نیست. یعنی به خاطر اینکه در کشتی است نمی تواند بایستد، آیا نشسته بخواند و ایماء و سجود کند یا اینکه ایستاده به همان صورت خمیده بخواند؟ حضرت فرمودند باید بایستد ولو اینکه کمر او منحنی شود. بزرگانی از قداماء و معاصرین فرموده‌اند که از این روایت صحیحه

<sup>۱</sup> . تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، ج ۳، ص: ۲۹۸.

استفاده می شود که هرچه نزدیک به قیام باشد ولو اینکه قیام عرفی بر آن صادق نباشد، مقدم بر جلوس است.

شیخ أنصاری در کتاب الصلاة ج ۱ ص ۲۳۳ می فرماید:

«ثمّ الظاهر: أنّ الانحناء بجميع انحنائه مقدّم على القعود و لو بلغ حدّ الركوع، و يشعر كلام المصنّف قدّس سرّه، فى المنتهى بعدم الخلاف فيه إلّا من بعض العامّة فى مسألة ما إذا قصر السقف أو كانت السفينة مظلمة»<sup>۱</sup>

شاید هم دلیل ایشان قاعده میسور باشد، ولی در ادامه می فرماید که علاوه بر اجماع و عدم خلاف دلیل دیگر ما صحیحہ ابن یقطين است:

«هذا كلّه مضافا إلى صحیحہ ابن یقطين عن أبی الحسن علیه السّلام، قال: «سألته عن السفينة لم

يقدر صاحبها على القيام، أ یصلّى فيها و هو جالس یومئ أو یسجد؟ قال: یقوم و إن حنی ظهره»<sup>۲</sup>

ایشان اشاره کرده اند که علامه فرموده است که خلافی در مسئله نیست ولی کلام علامه در منتهی چنین است:

«لو كان قیامه کهیئة الركوع فإن كان لحدب أو کبر وجب أن یقوم بلا خلاف، لأنّه قیام مثله، و إن

كان لغير ذلك کقصر السّقف، و من كان فى سفينة مظلمة لا یتمکّن من استیفاء القيام فيها، أو كان

خائفا، وجب علیه القيام بما یتمکّن منه کالأحدب، خلافا لبعضهم»<sup>۳</sup>

ایشان می فرماید: خلافی نیست در اینکه شخص باید به هر دلیلی که نمی تواند صاف بایستد، در همان حدی که می تواند قائما بایستد. می فرماید اما اگر دائمی نیست و امر حادثی است مثل اینکه سایبان و سقف کوتاه باشد، به صورتی که شخص قیام کامل نمی تواند داشته باشد ولی قیام انحنائی داشته باشد، در این صورت قیام بر او واجب است برخلاف برخی دیگر که مراد ایشان عامه است.

این عبارت به نظر ما ظهور در نفی خلاف بین علمای شیعه ندارد. شاید علمای شیعه مطرح نکرده اند. نظر علامه این است و می فرماید برخلاف برخی عامه که مطرح کرده اند و گفته اند بنشینند و نماز بخواند. مراد از عدم خلاف نیز همین است که مطرح نشده است، اینگونه عدم خلاف گفتن حجت نیست؛ زیرا احتمال دارد که عده ای از علماء طرح نکرده بودند و اگر طرح می کردند مانند محقق خویی قائل به وجوب جلوس می شدند.

از دیگر بزرگانی که قائل به وجوب قیام هستند شیخ عبدالکریم حائری است که می فرماید:

«[مسألة] فى حکم الدوران بین بعضها مع بعض اما الثانی فالظاهر تقدم الانحناء بجميع مراتبه على

القعود و لو بلغ حد الركوع لصحیحہ علی بن یقطين عن ابی الحسن علیه السّلام قال سألته عن

۱. کتاب الصلاة (انصاری)، جلد: ۱، صفحه: ۲۳۳.

۲. همان.

۳. منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، جلد: ۵، صفحه: ۱۶.

السفينة لم يقدر صاحبها على القيام يصلى فيها و هو جالس يومى أو يسجد قال عليه السلام يقوم و ان حنى ظهره مضافا الى دعوى الاتفاق»<sup>۱</sup>.

به نظر ما اگر دلیل قائلین بدین قول قاعده میسور باشد، قاعده میسور درست نیست و دلیل ندارد مخصوصا وقتی که شارع خودش بدل ذکر کرده و فرموده است که اگر نمی توانید قیام کنید بنشینید. مثل اینکه کسی وضو کامل نمی تواند بگیرد، هیچ فقیهی فرموده است که تا جایی که می تواند وضو بگیرد؛ زیرا خود شارع بدل ذکر کرده است. بنابراین قاعده میسور درست نیست و عمده دلیل همان صحیحه علی بن یقطين است.

محقق سیستانی در تعلیقه بر عروه نظری دارند که خلاف آن در تقریرات دروس فقه از ایشان دیده می شود. عبارت ایشان در تعلیقه عروه چنین است:

«مقدم علی الجلوس): هذا فيما اذا لم يكن الانحناء أو الميل أو التفريج بحد لا يصدق عليه القيام

مطلقا و لو فى حق من لا يقدر على ازيد منه - لنقص فى خلقته أو لغيره - و الا فالظاهر تقدم

الجلوس عليه، و لعل هذا خارج عن محط نظر الماتن قدس سره»<sup>۲</sup>.

ایشان می فرماید ظاهر محط نظر سید صورتی است که مغل به صدق قیام نباشد و لذا اگر انحناء مغل به صدق قیام باشد، جلوس مقدم بر قیام است.

ولی در تقریرات می فرماید:

«المفروض فى السؤال عدم القدرة على القيام فجواب الامام ارید به حالة المتوسطة بين القيام و

الجلوس»

می فرماید این حالت متوسطه که عرفا قیام نیست بر جلوس مقدم است. بعد فرموده است کما اینکه اگر کسی نمی تواند بنشیند و نمی تواند بایستد ولی بین جلوس و اضطجاع که دراز کش شدن روی زمین است، آن را می تواند انجام دهد، **لاتصل النوبة الى الاضطجاع بلاشكال**. اشکالی نیست که نوبت به اضطجاع نمی رسد و باید میانه را رعایت کند.

وجه اینکه بلاشکال را فرمودند برای ما سوال است. اینکه چرا ایشان در حالت اضطجاع که اگر شخص می تواند بین جلوس و استجاء را رعایت کند، رعایت قیام را مقدم می داند و نوبت به اضطجاع نمی رسد، برای ما روشن نیست. محقق داماد نیز از صحیحه علی بن یقطين همین استظهار را دارد و می فرماید ولو اینکه عنوان قیام صدق نکند، انحناء مغل به صدق قیام، بر جلوس مقدم است.

**مناقشه در استدلال به روایت علی بن یقطين برای تقدم قیام بر جلوس در فرض انحنای مغل به قیام**

انصافا به نظر ما صحیحه علی بن یقطين مجمل است؛ زیرا در این صحیحه دو احتمال است:

**احتمال اول** اینکه گفته شود امام فرمودند که «يقوم و ان حنى ظهره» یعنی شما زود فرض نکنید که این شخص قادر بر قیام نیست. تا وقتی که شخص می تواند بایستد حتی اگر انحنای ظهر داشته باشد؛ زیرا انحنای ظهر همیشه اینطور نیست که مغل به قیام باشد. یعنی در

۱. الصلوة (حائری)، صفحه: ۹۹.

۲. العروة الوثقی (سیستانی)، جلد: ۲، صفحه: ۱۲۲.



واقع امام علیه السلام خواسته‌اند فروشی را که مردم در آن تسامح می کنند و فکر می کنند سخت است می گویند قادر بر ایستادن نیستیم، امام جواب می دهند که با این بهانه ها نمی توان از زیر بار مسئولیت قیام شانه خالی کرد. مثل بهانه هایی که برای روزه گرفتن می آورند. امام می فرماید تا وقتی که می تواند ولو با انحنای ظهر قیام را رعایت کند.

**احتمال دوم** این است که همانطور که مرحوم شیخ أنصاری و محقق حائری و محقق داماد مطرح کرده‌اند، امام علیه السلام بر لزوم رعایت قیام تسامحی تاکید دارند. یعنی ولو این شخص نمی تواند رعایت قیام معتبر را کند ولی قیام تسامحی را حفظ کند. انصافاً این احتمال دوم متعین نیست.

امام فرمودند که یقوم و اگر بخواهیم اصل حقیقت اجرا کنیم احتمال اول متعین می شود؛ زیرا حضرت فرمودند که قیام مسامحی را رعایت کند بلکه فرمودند یقوم، اصل این است که مراد قیام تسامحی نباشد. به نظر ما کلام امام مجمل است زیرا هر دو احتمال نیز قرآنی دارند. تعبیر لایقدر علی القیام قرینه ای می شود برای اینکه بگوییم مراد امام لزوم رعایت قیام تسامحی است. از طرف دیگر نیز احتمال می رود مراد از یقوم در کلام امام معنای حقیقی آن باشد و امام علیه السلام صرفاً در مقام بیان این نکته بوده‌اند که زود نگوید قادر بر قیام نیستیم. باید بایستید ولو اینکه قیام متعارف نباشد و کمی انحاء داشته باشد.

#### **مختار استاد در فرض مذکور: جلوس**

بنابراین انصاف این است که این صحیحه ظهور در آنچه مرحوم شیخ أنصاری و بزرگان دیگر استفاده کرده‌اند ندارد. آن ها استفاده کرده‌اند که لایقدر می رساند که یقوم یعنی ولو اینکه مسامحی قیام کنید قیام کنید. به نظر ما چنین ظهوری ندارد و لذا به نظر ما در مسئله مذکور، وظیفه مکلف جلوس است.

#### **عزیمت یا رخصت بودن انتقال به جلوس**

بلی، یک بحثی مطرح است که آیا روایات انتقال به جلوس ظهور در عزیمت یا رخصت دارد. توضیح اینکه: بحثی است که آیا روایاتی که می گویند اگر کسی نمی تواند بایستد بنشیند، آیا حتماً باید بنشیند و اگر ننشست تخلف کرده است؟ اگر بگوییم ظاهر در عزیمت است شخص تخلف کرده است همانطور که محقق خویی و سیستانی و تبریزی فرموده‌اند. اما اگر بگوییم که مجلس به معنای لایجب علیه القیام است، در این صورت رخصت است و شخص مخیر بین نشستن و ایستادن خواهد بود.

برخی گفته‌اند که ظهور در عزیمت ندارد و صرفاً شرطیت قیام را ساقط کرده‌اند. استظهار ما از این تعبیر همان استظهار محقق خویی و تبریزی است که ظاهر در عزیمت است. این احکام، احکام تعبدیه است و دلیلی ندارد حمل بر رخصت کنیم. قرآن نیز می فرماید ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَ قُعُودًا وَ عَلَى جُنُوبِهِمْ﴾<sup>۱</sup> در حالی که شخصی که بین قیام و جلوس است، نه قیام را رعایت کرده است و نه جلوس را رعایت کرده است. احتمال دارد که شارع بگوید من بین قیام و جلوس را نمی خواهم. یا باید به صورت قیام بخوانید یا جلوس را رعایت کنید. حمل اینکه صرفاً به خاطر تسهیل باشد و آیه قرآن صرفاً بیان موارد متعارف کرده باشد، خلاف ظاهر آن است.

<sup>۱</sup>. آل عمران، ۹۱.

### ب: فرض دوم: شک در اخلاص انحاء به صدق قیام

تاکنون بحث در جایی بود که می دانیم با اینطور انحاء قیام صدق نمی کند که نظر ما تعیین جلوس است. ادعای اتفاقی که در کلام محقق حائری است نیز ریشه در کلام علامه در منتهی دارد که نفی خلاف می کند و اعتباری ندارد.

اما در جایی که شبهه مفهومی در صدق قیام می کند. یعنی شخصی به خاطر دیسک کمر چند روی با انحاء نماز می خواند ولی شک دارد که عرف به آن قیام می گوید یا خیر، در این صورت آیا واجب است که بنشینند یا اینکه همانطور نماز بخوانند؟ ان شاء الله در جلسه آینده در این باره صحبت خواهد شد.

\*\*\*\*\* جلسه ۱۳ \*\*\*\*\*

### تقدم تفریح فاحش بین رجلین بر جلوس

صاحب عروه در مسئله چهارده فرمودند قیام بدون رعایت انتصاب یا با تفریح فاحش بین الرجلین مقدم بر جلوس است. کلام ایشان چنین است:

«القیام الاضطراری بأقسامه من كونه مع الانحاء أو الميل إلى أحد الجانبين أو مع الاعتماد أو مع عدم الاستقرار أو مع التفریح الفاحش بین الرجلین مقدم علی الجلوس و لو دار الأمر بین التفریح الفاحش و الاعتماد أو بینة و بین ترک الاستقرار قدما علیه أو بینة و بین الانحاء أو الميل إلى أحد الجانبین قدم ما هو أقرب إلى القیام و لو دار الأمر بین ترک الانتصاب و ترک الاستقلال قدم ترک الاستقلال فیقوم منتصبا معتمدا و کذا لو دار بین ترک الانتصاب و ترک الاستقرار قدم ترک الاستقرار.....»<sup>۱</sup>.

محقق سیستانی فرموده‌اند که مراد ایشان در فرضی است که انحاء مانع صدق قیام نباشد.<sup>۲</sup> سپس فرموده‌اند که اگر امتناع عرفا محل بر صدق قیام باشد، باید نماز نشسته خوانده شود. به نظر ما صاحب عروه حتی انحاء محل به صدق قیام را نیز مقدم بر جلوس می داند. شاهد بر این مطلب این است که در اینجا بحث قیام با تفریح فاحش را نیز مطرح کرده است و ایشان خود در گذشته گفته بود که تفریح فاحش اگر محل به صدق قیام باشد، مشکل ایجاد می کند و اگر مانع از صدق قیام نباشد در صورت اختیار نیز جایز خواهد بود.<sup>۳</sup> بنابراین ظاهر این است که این قیام اضطراری مع التفریح الفاحش را که مطرح کرده است، در جایی است که محل به صدق عرفی قیام باشد. از این رو استظهار محقق سیستانی از کلام سید یزدی رحمه الله تمام نیست.

۱. العروة الوثقی (أعلام العصر، مؤسسة الأعلمی) ج ۱ ص ۶۳۶.

۲. «(مقدم علی الجلوس): هذا فیما اذا لم یکن الانحاء أو الميل أو التفریح بحدّ لا یصدق علیه القیام مطلقا و لو فی حق من لا یقدر علی ازید منه - لنقص فی خلقته أو لغيره - و الا فالظاهر تقدم الجلوس علیه، و لعل هذا خارج عن محط نظر الماتن قدس سره.» العروة الوثقی (سیستانی) ج ۲ ص ۱۲۳.

۳. «و کذا یعتبر فیہ عدم التفریح بین الرجلین فاحشا بحیث یخرج عن صدق القیام و أما إذا کان بغیر الفاحش فلا بأس و الأحوط الوقوف علی القدمین دون الأصابع و أصل القدمین.» العروة الوثقی، مسئله ۸ من مسائل القیام.

شاهد دوم نیز این است که در فرضی که در آینده خواهد آمد، فرموده است که «اختار ما هو أقرب إلى القيام» ظاهر این کلام جایی است که قیام صدق نمی کند مکلف باید ببیند که چه حالتی عرفاً اقرب به قیام است، آن را انجام دهد و ننشیند. ظاهر این کلام همانطور که محقق خویی فرموده‌اند در جایی است که قیام عرفی صدق نکند.

گفته نشود که نظر سید در جایی که مخرج از صدق قیام باشد روشن نیست. زیرا ایشان فرمودند: در مباحث گذشته که اگر غیر فاحش باشد اشکال ندارد و فاحشی که مخرج از صدق قیام باشد را مطرح نکرده‌اند. در جواب گفته می شود متن کلام سید چنین است:

«و كذا يعتبر فيه عدم التفريق بين الرجلين فاحشا بحيث يخرج عن صدق القيام و أما إذا كان بغير

الفاحش فلا بأس و الأحوط الوقوف على القدمين دون الأصابع و أصل القدمين»<sup>۱</sup>

متفاهم عرفی از این کلام قید احترازی بودن آن است. یعنی اگر مخرج از صدق قیام نباشد مشکلی ایجاد نمی کند.

**سوال:** در ادامه گفته‌اند که: **أما إذا كان بغير الفاحش فلا بأس و الأحوط الوقوف على القدمين دون الأصابع و أصل القدمين.**

**جواب:** ظاهر کلام سید این است که نظرایشان این است که تفریج فاحشی که مخل به صدق قیام است، مخل به شرط قیام است، وگرنه در حال اختیار نیز می توان انسان تفریج فاحشی که مخل به صدق قیام نیست را انجام دهد.

سوال می شود که اگر اینطور است پس چرا ایشان در مسئله ۱۴ دوران را مطرح کردند؟ در جواب می گوئیم ایشان از قیام ولو قیام تسامحی را اراده کرده است از این رو فرموده است که ما هو أقرب إلى القيام را اختیار کند. در ادامه همین مسئله ۱۴ می فرماید:

«و لو دار الأمر بين التفريق الفاحش و الاعتماد أو بينه و بين ترك الاستقرار قدما عليه أو بينه و بين

الانحناء أو الميل إلى أحد الجانبين قدم ما هو أقرب إلى القيام»<sup>۲</sup>

اگر امر دائر بین تفریج فاحش و انحناء شود یا باید منحنی شود در حال ایستادن یا باید تفریج فاحش کند. یعنی باید باید خم شود یا بین دو پا فاصله زیاد برقرار کند. گاهی انسان جایی مثل کشتی است که تکان می خورد و برای اینکه بتواند ثبات داشته باشد و نیفتد، یا باید بین دو پایش فاصله بیندازد و یا اینکه باید خم شود. قیام متعارف باعث افتادن آن می شود. امر دائر بین تفریج فاحش و انحناء است که ایشان می فرماید آنچه به قیام نزدیک تر است را مقدم کند. لذا محقق خویی فرمودند فرض سید درجایی است که قیام ممکن نیست و باید دید کدامیک اقرب إلى القيام هستند ولو اینکه بر هیچ کدام قیام صدق نکند. بنابراین استظهار محقق سیستانی از کلام سید یزدی تمام نیست. خلاف ظاهر است که یک مسئله را دو تکه کنیم و بگوئیم صدر آن قیام عرفی و ذیل آن قیام تسامحی را می گوید.

۱. العروة الوثقى (أعلام العصر، مؤسسة الأعلمی). ج ۱ ص ۶۳۵.

۲. العروة الوثقى (أعلام العصر، مؤسسة الأعلمی) ج ۱ ص ۶۳۶.

## فرض عدم صدق قیام در انحاء

حال بحث در این بود که اگر انحاء به حدی باشد که یقین به اختلال آن به صدق قیام نباشد. چاره ای جز احتیاط نیست؛ زیرا استظهار ما از دلیل «لایقدر علی القیام یصلی جالسا» این بود که به نحو عزیمت است و وظیفه ی شخص این است که نشسته بخواند. پس مکلف علم اجمالی دارد که یا فی علم الله قیام است که وظیفه او منحنی نماز خواندن است، یا فی علم الله مخل به قیام است که باید نشسته بخواند بنابراین باید دو رکوع کند، یک رکوع انحنایی که مشکوک قیام است و یک رکوع جلوسی که مستلزم زیاده در ارکان می شود، از این رو چاره ای جز تکرار نماز نیست.

## کلام محقق داماد مبنی بر استصحاب حکمی

محقق داماد فرموده اند که می توان استصحاب حکمی کرد. در روز های قبلی اگر متمکن از قیام بوده است وجوب نماز قائما استصحاب می شود، احتمال هم می دهیم که انحاء شخص قیام باشد، استصحاب می گوید هنوز هم نماز ایستاده بر وی واجب است. بر همین مکلف در روز های گذشته نماز ایستاده واجب بود، استصحاب می گوید اکنون نیز نماز ایستاده واجب است. اما اگر روز های گذشته مریض بود و نماز نشسته می خواند، امروز می خواهد بایستد می بیند بیش از یک مقداری که شبهه مفهومی قیام است نمی تواند بایستد، استصحاب وجوب نماز نشسته جاری می شود.

برخی می گویند که استصحاب موضوعی می شود، به این صورت که استصحاب قدرت بر قیام را جاری کنیم، ولی استصحاب موضوعی در شبهات مفهومی جاری نیست. زیرا شبهات مفهومی بازگشت به شبهات حکمیه دارند. اگر هم گفته شود که اصحاب بر بقای تمکن از قیام می شود، این استصحاب نیز در شبهات مفهومی است. اگر هم استصحاب حالت سابقه از قیام و جلوس جاری شود و گفته شود قیام نداشته است، این نیز استصحاب در شبهات مفهومی است. استصحاب اول استصحاب بقای عجز یا قدرت بر قیام بود که محقق داماد آن را می خواست استصحاب کند ولی دید که استصحاب موضوع است و در شبهات مفهومی استصحاب موضوع جایی ندارد و جاری نکرد. اما اگر کسی بگوید که مکلف قیام نداشت و الان هم می بیند که قیام ندارد این هم شبهات مفهومی است و استصحاب موضوعی جاری نیست. آنچه محقق داماد جاری می کند استصحاب حکمیه است. حکم وجوب نماز قائما یا جالسا را مطرح کرده است.

## مناقشات بر کلام محقق داماد رحمه الله

به نظر می رسد این استصحاب محقق داماد دارای اشکالاتی است که برخی مبنایی است:

۱. این استصحاب در شبهات حکمیه است که عده ای از جمله ما مورد قبول واقع نمی دهیم.
۲. اشکال دوم اشکال محقق خویی است که در امثال این مسئله می فرماید این حکم انحلالی است. آن کسی که نماز ایستاده بر وی واجب بود نماز صبح بود، الان که شبهه مفهومی است نماز ظهر و عصر است، پس این دو وجوب است. نماز صبح ارتباطی به نماز ظهر و عصر ندارد. اما اگر در اثناء وقت باشد مثل این که رکعت اول می توانست قیام قطعی کند رکعت دوم مشکلی پیدا کرد که قیام مشکوک باید بکند، از اول تکلیفش به لزوم قیام در جمیع رکعات محرز نیست.

این اشکال محقق خویی قابل مناقشه است؛ چرا که در برخی از فروض این اشکال مطرح نمی شود. اگر مقصود ایشان این است که مکلف اول وقت قدرت بر قیام در جمیع رکعات داشت، اگر مقصودتان این است نه این که از اول وقت قدرت بر قیام در رکعت اولی داشت ولی در رکعات دیگر مشکوک القیام است، این شخص از اول در حقش محرز نیست که امر به قیام در جمیع رکعات داشته باشد. اما اگر ایشان فرض می کند به اندازه ده دقیقه می تواند نماز ایستاده بخواند و فکر نمی کرد این حالت برایش به وجود بیاید، مثل جایی که یک مقدار نشست به قصد چایی خوردن، تا خواست بلند شود دید که دیسک او عود کرده و دیگر نمی تواند قیام قطعی بکند. می توان گفت آن ده دقیقه بر او نماز ایستاده واجب بود، استصحاب می کند که هنوز هم نماز ایستاده واجب است. بلی، این صورت اشکال ندارد. این غیر از این استصحاب در شبهات حکمیه هیچ اشکال دیگری یعنی اشکال انحلال را ندارد. اشکال انحلال در این مثال پیش نمی آید.

ولی در آن جایی که ظاهر فرض آقای داماد است که نمازهای گذشته می تواند بایستد و استصحاب می کند و می فرماید باید در این نماز نیز بایستد، اشکال محقق خویی مبنی بر اینکه آن وجوب نماز سابق با این نماز تفاوت دارد، وارد می شود.

۳. اشکال سوم این است که طبق مبنای شهید صدر یا آنچه از کلام ایشان ظاهر می شود و احتمال می رود که مراد ایشان باشد<sup>۱</sup>، این است که همه مکلف به جامع بین نماز ایستاده یا نماز نشسته در حال عذر هستند. پس از اول شخص تکلیف به نماز ایستاده به خصوص یا نماز نشسته به خصوص ندارد. در گذشته و الان تکلیفش یکی است و مکلف به جامع بوده است. این تکلیف به جامع عوض نشده است و اکنون نیز همان تکلیف به جامع را دارد. بحث در این است که آیا اکنون عذر از قیام دارد یا ندارد؟ یعنی کسی که نشسته باید نماز بخواند، تکلیف به نماز نشسته ندارد بلکه تکلیف به جامع بین نماز ایستاده را نشسته در حال عذر دارد. اینطور نیست که مریض مکلف به نماز نشسته بالخصوص داشته باشد. منتهی جامع در حق او نماز نشسته در حال عذر است. از این رو امکان استصحاب نیز نمی توان کرد.

این برداشت به نظر ما خلاف ظاهر ادله است و ظاهر ادله این است که مریض مکلف به نماز خصوص نشسته است. به عنوان مثال در روایت جمله «المريض يصلي جالسا» آمده است که ظهور

---

<sup>۱</sup>. استاد: از کلمات محقق بروجردی نیز این مطلب استفاده می شود.

در وجوب بالخصوص نماز جلوسی بر مریض دارد. بنابراین وقتی شک کردیم، می توان همان وجوب بالخصوص سابق را استصحاب کرد. علاوه بر اینکه در مورد قادر بر قیام حتما باید امری به نماز ایستاده داشته باشیم و صرف امر به جامع کافی نیست، چرا که در غیر اینصورت شخص در اول وقت که می تواند نماز ایستاده بخواند، صبر می کند آخر وقت عاجز از قیام شود و عدل دیگر واجب را انجام بدهد. زیرا می گوید به من گفته بودند که آنچه بر تو واجب است جامع است و جواز این کار برای مکلف خلاف ضرورت فقه است. به عبارت دیگر اگر بگوییم تکلیف به جامع داشته لازمه ی آن جواز تأخیر نماز اختیاری است که صبر کند در آخر وقت که دیگر نمی تواند نماز ایستاده بخواند، یا عمدا بگوید کسی مثنی بر کمر وی بزند که درد کمر بگیرد و نماز را نشسته بخواند و تکلیف به جامع را امثال کرده است در حالی که هیچ فقیهی به آن ملتزم نمی شود و این توجیهی ندارد مگر اینکه بگوییم که قادر بر نماز ایستاده امر تعیینی به نماز ایستاده دارد.

جالب است که محقق بروجردی در اصول متوجه این نقض گشته و فرموده اند که ملتزم می شویم. مثلا اگر کسی اول وقت آب دارد می تواند صبر کند و آخر وقت که آب ندارد تیمم کند. در اصول این مسئله را بی اشکال می داند، ولی خود ایشان در فقه مانند سید یزدی فرموده اند که تعجیز نفس اختیاری جایز نیست. حال که تعجیز نفس جایز نیست معنایش این است که امر تعیینی به نماز اختیاری داریم. حال که شبهه مفهومی قیام است همان امر تعیینی استصحاب می شود.

**گاهی سوال می شود** که این مقدار از بیان مذکور، منافاتی ندارد با اینکه یک امر به جامع و یک امر جداگانه به خصوص قیام داشته باشیم. **در جواب گفته می شود:** قادر بر نماز ایستاده در اول وقت که آخر وقت خودش را عاجز می کند یا عاجز می شود، دو تا امر تعیینی می تواند داشته باشد و نیاز به امر به جامع نیست. به نظر ما اینکه یک امر به جامع و یک امر دیگر به خصوص فرد داشته باشد، خلاف ظاهر است.

**نکته:** یک سوالی که گاهی مطرح می شود این است که وقتی امر به جامع و امر به خصوص قیام باشد، کسی که در اول وقت قادر بر قیام بوده باشد ولی در آخر وقت تمکن از قیام را از دست بدهد، تکلیف وی چیست؟ در جواب گفته می شود: این مسئله شبهه ای است که مطرح شده است و محقق خویی نیز متعرض این شبهه و جواب آن شده اند. ایشان می فرمایند به وسیله ی روایاتی که «لا تسقط الصلاة بحال» را می رسانند و همچنین اجماع، می توان فهمید که نماز از شخص ساقط نیست، بنابراین در آخر وقت که تمکن از قیام ندارد با همان حالت جلوس نماز خود را بخواند.

به نظر ما می توان با همان روایات «المريض یصلی جالسا» این مسئله را حل کرد؛ بدین بیان که گفته شود: جمله ی مذکور در روایت، دو فرد دارد: یک فرد آن کسی است که در تمام وقت از اول تا آخر مریض باشد، یک فرد دیگر شخصی است که در آخر وقت مریض می شود و در اول وقت متمکن از قیام بوده است. اینکه شخص در آخر وقت، مشمول امر به المريض یصلی جالسا می شود، هیچ منافاتی با این مطلب که در اول وقت مورد امر «صل قائما» قرار گرفته بود ندارد. از این رو اگر شخص در آخر وقت، نماز نشسته را نیز بخواند و

نماز نخواند، هیچ اشکالی ندارد که گفته شود به دلیل مخالفت با دو امر تعیینی، دو عقاب داشته باشد.

سوال می شود که آیا خطاب «المريض یصلی جالسا» شامل شخصی که در اول وقت مریض بوده و در آخر وقت سالم می شود نیز می شود؟ جواب این است که خیر، این روایت از این فرض منصرف است. زیرا شخص تکلیف به صرف الوجود «صل قائما» را می تواند امتثال کند. محقق سیستانی فرموده اند دلیل «المريض یصلی جالسا» تنها در یک صورت منصرف از شخصی است که در اول وقت مریض باشد، و آن فرضی است که شخص می داند خوب نمی شود. اما اگر کسی احتمال خوب نشدن را نیز بدهد، می تواند طبق المریض یصلی جالسا، نماز نشسته بخواند. ما کلام محقق خویی را ترجیح می دهیم و قائل به انصراف هستیم. اشکال دیگری که ممکن است مطرح شود این است که استصحاب احراز نمی کند که شما چه کرده اید. در جلسه ی آینده در مورد این اشکال توضیحات بیشتری داده می شود.

\*\*\*\*\* جلسه ۱۴ \*\*\*\*\*

### **وظیفه مکلف در عجز از قیام قطعی و تمکن از شبهه مفهومی قیام**

بحث در بیان وظیفه شخص در عجز از قیام قطعی و تمکن از شبهه مفهومی قیام بود. گفته شد که باید مکلف احتیاط کند، بدین صورت که هم نشسته و هم به صورت قیام مشکوک نماز خود را بخواند؛ چرا که علم اجمالی چنین اقتضایی دارد. محقق داماد مسئله ی استصحاب حکم سابق را مطرح فرمودند که اگر قبلا سالم بود و نماز ایستاده می خواند، اکنون نیز باید ایستاده بخواند و اگر مریض بود باید نشسته بخواند. گفته شد که اشکالاتی بر این استصحاب وارد است.

### **بیان ادامه اشکالات بر استصحاب مطرح شده در کلام محقق داماد**

در جلسه گذشته سه اشکال بر استصحاب وارد شده در کلام ایشان مطرح گردید. چهارمین اشکال به استصحاب مذکور، در رابطه با استصحاب وجوب صلاة قیامی است که این استصحاب اثبات نمی کند که این نماز، نماز ایستاده است. استصحاب بقای وجوب صلاة جلوسی اگر جاری شود، نماز نشسته می خواند و یقینا نماز نشسته است و امتثال امر استصحابی شده است، اما اگر استصحاب در نماز قیامی کند، اطمینان ندارد که این نماز خوانده شده، نماز قیامی است. از این رو وقتی صحت نماز قیامی ثابت نشد، ثمره دارد؛ به عنوان مثال اگر بعد از خواندن آن نماز مریض کامل شود، به صورتی که اگر بخواهد نماز بخواند باید نشسته بخواند، اگر احراز کند که این نماز وی صحیح است لازم نیست اعاده کند ولی اگر احراز نکند باید حال که عاجز از قیام به صورت کامل شده است، نماز نشسته بخواند؛ زیرا اکنون نماز نشسته اش صحیح است ولی نماز مشکوک القیام وی معلوم نبود که صحیح بوده باشد. استصحاب اینکه نماز ایستاده بر مکلف واجب است، ثابت نمی کند که شخص نماز ایستاده خوانده است. بنابراین آثار صحت نماز ایستاده را نمی توان بار کرد. گرچه تنجیز و تعذیر می آورد، ولی آثار صحت بر آن بار نمی شود.

گفته نشود که این اشکال در همه جا مطرح است؛ زیرا این اشکال تنها درجایی است که استصحاب در حکم جاری شود ولی نتواند اثبات متعلق کند؛ مثل جایی که شک در بقای وقت داریم. برخی مثل شهید صدر می فرمایند: استصحاب بقای وقت، وقوع الصلاة فی الوقت را ثابت نمی کند و اصل مثبت است. از این رو آثار نماز فی الوقت را نمی توان بر آن بار کرد، مثلا اگر بعد از نیت اقامه ده روز، این نماز خوانده شود سپس از این نیت اقامه عدول کند،

نمی تواند بگوید: حال که یک نماز رباعیه ادایه صحیحه خوانده ام، دیگر وظیفه ام این است که در این سفر نماز چهاررکعتی بخوانم؛ این اول الکلام است و معلوم نیست مکلف نماز چهاررکعتی صحیح قبل از عدول از نیت اقامه خوانده باشد. استصحاب صرفاً بیانگر تکلیف فعلی بود، اما اینکه این عمل موافق با تکلیف باشد و صحیح باشد، ثابت نمی شود. بنابراین به لحاظ معذریّت و منجزیت راجع به تکلیف، مفید فایده است و شخص معذور از خواندن نماز نشسته است، ولی آثار صحت بر آن بار نمی شود.

بحث در فروض دوران امر بین قیام همراه با اخلاص به بعضی شرایط، و بین جلوس بود. اولین فرض مطرح شده این بود که امر دائر بین قیام منحنی و جلوس باشد که فروض آن مطرح شد. در صورتی که انحناء محل به صدق قیام باشد یا نباشد، بحث شد و نتیجه این شد که انحنایی که محل به صدق قیام نباشد، مقدم بر جلوس است، اما انحنایی که محل به صدق قیام است، موجب انتقال به جلوس می شود، برخلاف آنچه به مشهور نسبت داده شده است که از صحیح علی بن یقظین استفاده کرده اند که مراتب متوسطه بین قیام و جلوس که همراه با انحنای ظهر است، بر جلوس مقدم است. ما در ظهور این صحیح در این مطلب اشکال کردیم.

### صورت دوم از فروض دوران امر بین قیام فاقد شرایط و جلوس

صورت دوم دوران امر بین قیام بدون استقرار و جلوس است. گاهی مراد از استقرار طمأنینه در مقابل اضطراب است. گاهی مراد از استقرار سکون در مقابل مشی است.

**الف:** اگر مراد از استقرار معنای اول باشد، به صورتی که اگر شخص بایستد، تعادل خود را نمی تواند حفظ کند و تکان می خورد ولی اگر بنشیند می تواند تعادل خود را حفظ کند، در این فرض گفته می شود که ایستاده نماز بخواند و تکان خوردن مهم نیست؛ زیرا کسانی مثل محقق خویی و سیستمانی که دلیل استقرار را اجماع می دانند، می فرمایند دلیل لبی است و نسبت به این فرض اطلاق ندارد. کسانی هم که دلیل استقرار را لفظی می دانند و از امثال روایت «و لیتمکن فی الإقامه کما یتمکن فی الصلاه...»<sup>۱</sup> استفاده می کنند که انسان در حال نماز باید استقرار و تمکن داشته باشد، باز بعید نیست که از فحوائی صحیح علی بن یقظین استفاده شود که قیام مقدم بر جلوس است؛ زیرا قیامی که موجب انحنای ظهر بود و اقامه صلب را خراب می کرد، در روایت مقدم بر جلوس آمده بود، به طریق اولی فرضی که استقرار حفظ نمی شود مقدم بر جلوس است. خیلی از موارد انسان وقتی در سفینه است و تعادل خود را نمی تواند حفظ کند همراه با اضطراب است. از این رو بعید نیست که از روایت علی بن یقظین بتوان استفاده کرد که عدم اضطراب مانع از وجوب قیام نباشد. متفاهم عرفی از این روایت این است که باید قیام کند، ولو اینکه اضطراب داشته باشد.

**ب:** اگر هم مراد از عدم استقرار مشی باشد، امر دائر بین نماز ایستاده در حال حرکت و نماز نشسته می شود. در این صورت چند قول وجود دارد:

۱. مرحوم سید یزدی این فرض را در مسئله ۱۸ مطرح کرده است و نظر ایشان تکرار و احتیاط به

وسیله ی دو بار نماز خواندن است؛ بدین صورت که یک نماز با مشی و یک نماز نشسته بخواند.

۱. الکافی (ط - الإسلامیة)، ج ۳، ص: ۳۰۶. «بِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنْ صَالِحِ بْنِ عَقْبَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ صَالِحٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا يُقِمُّ أَحَدُكُمْ الصَّلَاةَ وَهُوَ مَاشٍ وَلَا رَاكِبٌ وَلَا مُضْطَجِعٌ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَرِيضًا وَلِيَتَمَكَّنَ فِي الْإِقَامَةِ كَمَا يَتَمَكَّنُ فِي الصَّلَاةِ فَإِنَّهُ إِذَا أَخَذَ فِي الْإِقَامَةِ فَهُوَ فِي الصَّلَاةِ».



۲. محقق خوینی قائل به وجوب نماز ایستاده در حال مشی هستند. مثل جایی که شخص نمی تواند بایستد و نماز بخواند، یا باید در حال قیام راه برود و یا اینکه بنشیند، محقق خوینی در این فرض حاشیه زده است که اظهر این است که شخص در حرکت نماز بخواند؛ زیرا ایشان از روایت «اذا

**قوی فلیقم**<sup>۱</sup> استفاده می کند که جمیع مراتب قیام، ولو اینکه ماشیا باشد بر جلوس مقدم است.

۳. منسوب به مشهور این است که می گویند جلوس واجب است. بزرگانی مثل امام نظرشان این است که احتیاط طریق نجات است و دو نماز بخواند احتیاط را رعایت کرده است ولی مقتضای صناعه این است که وظیفه شخص نماز نشسته است و دلیل آن در ذیل مسئله ۱۸ خواهد آمد و عمده اش این است که می فرمایند ظهور قیام در سکون است و الصحيح یصلی قائما انصراف به قیام با سکون و عدم مشی دارد.

۴. قول چهارم نیز قول محقق سیستانی در شرح عروه است که باب را باب تراحم بین شرطیت قیام و شرطیت عدم المشی دانسته اند و از آنجایی که اهمیت هیچ کدام ثابت نشده است، حکم به تخییر کرده اند.

سوال می شود که چرا محقق سیستانی در اضطراب این نکته را نگفته اند؟ جواب این است که ایشان می فرمایند در عدم اضطراب دلیل غیر از اجماع نداریم و ادله لفظی نیز از لحاظ سندی و دلالتی دارای مناقشه هستند. ولی ادله عدم المشی را پذیرفته اند. این مسئله به صورت تفصیل ذیل همان مسئله ۱۸ خواهد آمد.

### **صورت سوم: دوران امر بین ایستادن با تکیه بر چیزی و جلوس**

صورت سوم امر بین ایستادن با تکیه و جلوس است. در این فرض نوعا فرموده اند که ایستادن با تکیه بر عصا مقدم بر جلوس است؛ زیرا صحیح ابن سنان می فرماید اگر مریض باشید، اعتماد بر عصا اشکالی ندارد؛ یعنی اگر معذور هستید می توانید تکیه کنید و منعی از اعتماد نیست. به عبارت دیگر مکلف مضطر به استناد به عصا در این قیام است و صحیح عبدالله بن سنان استناد به عصا در حال اضطراب را جایز می دانست. ما اصل حرمت استناد به عصا در حال اختیار را نیز دارای اشکال می دانستیم و امر نسبت به ما سهل است.

۱. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ مَا حَدُّ الْمَرِيضِ الَّذِي يُصَلِّي قَاعِدًا فَقَالَ إِنَّ الرَّجُلَ لَيُوعَكَ وَيُحْرَجُ وَ لَكِنَّهُ هُوَ أَعْلَمُ بِنَفْسِهِ وَلَكِنْ إِذَا قَوِيَ فَلْيَقُمْ. الكافي (ط - الإسلامية)، ج ۳، ص: ۴۱۰.

## بررسی کلام آیت الله سیستانی

آیت الله سیستانی در بحث استناد به عصا و مانند آن در موثقه ابن بکیر فرمودند که اگر نمی توانست روی پای خود بایستد، اگر بنشیند یا تکیه بر عصا بدهد، مخیر است؛ چرا که در معتبره عبدالله بن بکیر آمده است:

«مُحَمَّدُ بْنُ الْوَلِيدِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الصَّلَاةِ قَاعِدًا أَوْ يَتَوَكَّأَ عَلَى عَصَى، أَوْ عَلَى حَائِطٍ، فَقَالَ: «لَا، مَا شَأْنُ أَبِيكَ وَشَأْنُ هَذَا؟ مَا بَلَغَ أَبُوكَ هَذَا بَعْدَ، إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بَعْدَ مَا عَظُمَ - أَوْ بَعْدَ مَا ثَقُلَ - كَانَ يُصَلِّي وَهُوَ قَائِمٌ، وَرَفَعَ إِحْدَى رِجْلَيْهِ حَتَّى أَنْزَلَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى طَهُ \* مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى فَوَضَعَهَا». ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: «لَا بَأْسَ بِالصَّلَاةِ وَهُوَ قَاعِدٌ، وَهُوَ عَلَى نِصْفِ صَلَاةِ الْقَائِمِ. وَلَا بَأْسَ بِالتَّوَكُّؤِ عَلَى عَصَى وَالِائْتِكَاءِ عَلَى الْحَائِطِ، قَالَ: وَلَكِنْ يَقْرَأُ وَهُوَ قَاعِدٌ، فَإِذَا بَقِيَتْ آيَاتُ قَامَ فَقَرَأَهُنَّ ثُمَّ رَكَعَ»<sup>۱</sup>

ایشان فرموده اند که ذیل این حدیث که ثم قال مطرح کرده است، می فرماید اگر کسی معذور بود می تواند بایستد و به عصا تکیه کند و می تواند بنشیند و نماز بخواند. با این استظهار، کار برای محقق سیستانی مشکل می شود. زیرا ایشان در اینجا می خواهد بفرماید که با تکیه بر عصا بایستید و ننشینید، در حالی که از این روایت ایشان استفاده تخییر کرده است. ایشان در اینجا جواب می دهد که گرچه ما از ذیل روایت استفاده تخییر کردیم، اما تخییر این است که کسی که می نشیند نیز اینطور می نشیند که **يَقْرَأُ وَهُوَ قَاعِدٌ، فَإِذَا بَقِيَتْ آيَاتُ قَامَ فَقَرَأَهُنَّ ثُمَّ رَكَعَ**<sup>۲</sup> یعنی نماز با جلوس مطلق در این روایت نیست، بلکه نماز با جلوس در برخی از حالات است. در مانحن فیه بحث در جلوس مطلق در جمیع حالات است که می گوئیم ننشیند و نماز ایستاده بخواند و تکیه بر عصا بدهد، اینجا مفاد روایت تخییر است به اینکه یا تکیه بر عصا بدهد یا اینکه جلوس در برخی از حالات همراه با قیام در آخر سوره ای که می خواند باشد.

ما به محقق سیستانی عرض می کنیم همین مقدار که تخییر را قبول دارید، آیا کسی که نمی تواند ایستاده بدون تکیه بر دیوار نماز بخواند، اجازه می دهید که نصف حمد و سوره را بخواند و بعد اگر آیاتی ماند، بایستد و سپس رکوع به جا آورد؟ بعید است که ایشان اجازه بدهند. در برخی از عبارات ایشان آمده بود که این روایت مضطرب است و خیلی نمی توان بدان اعتماد کرد. شاید ایشان به اضطراب این روایت توجه داشته باشند. به نظر ما این روایت مختص به نافله است و وجهی برای کلام ایشان که این روایت را در مورد اعم از نافله و فریضه دانسته اند نیست. اول امام می فرماید که حق نداری نشسته بخوانی و شأن پدیرت این نیست، ولی بعد می فرماید می توانی این کار را بکنی، اینطور صحبت کردن عرفی نیست، معلوم است که روایت در مورد نماز نافله است. مراد از صدر روایت نیز که بیانگر نماز رسول الله است «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بَعْدَ مَا عَظُمَ - أَوْ بَعْدَ مَا ثَقُلَ - كَانَ يُصَلِّي وَهُوَ قَائِمٌ، وَرَفَعَ إِحْدَى رِجْلَيْهِ حَتَّى أَنْزَلَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى طَهُ \* مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ

<sup>۱</sup> . قرب الإسناد (ط - الحديث)، متن، ص: ۱۷۱.

<sup>۲</sup> . قرب الإسناد (ط - الحديث)، متن، ص: ۱۷۱.

لَتَشْفَى فَوْضَعَهَا» نماز نافله بوده است، چرا که در نماز های فریضه که پیامبر امام جماعت می شدند این کار ها را نمی کردند که پارا بالا بیاورند. خلاصه نظر ما این شد که نماز ایستاده با تکیه بر عصا بخواند. اگر هم کسی تکیه بر عصا را در حال اختیار جایز نداند، اینجا فرض عذر است و جایز است.

### توضیح بیشتر در صورت سوم از موارد دوران

توضیح بیشتر در مورد صورت ثالثه با قطع نظر از صحیح ابن بکیر بدین شرح است: بحث این است که اگر از صحیح ابن سنان استفاده کردیم که «لَا تَسْتَنْدُ إِلَى جِدَارٍ وَ أَنْتَ تَصَلِّي إِلَّا أَنْ تَكُونَ مَرِيضًا»<sup>۱</sup> اگر این روایت را حمل بر کراهت کنیم حرفی نیست، ولی اگر مثل محقق سیستانی بگوییم ظاهر آن نهی لزومی است لذا احتیاط واجب کرده اند که در حال اختیار نباید تکیه به دیوار یا عصا داد. بنابر این، این خطاب می شود: «الصَّحِيحُ لَا يَسْتَنْدُ إِلَى عَصَا» یک روایت دیگر می گوید: «الصَّحِيحُ يَصَلِّي قَائِمًا وَ الْمَرِيضُ يَصَلِّي جَالِسًا» پس ما دو خطاب پیدا می کنیم. خطاب اول می گوید صحیح استناد به عصا نمی کند، روایت دوم می گوید صحیح قائم و مریض جالس نماز می خوانند. گفته می شود که امر دائر می شود که اخلاص به شرطیت قیام یا به شرطیت عدم استناد و استقلال شود. یعنی باید یکی از این دو شرط فدای دیگری شود. اگر بخواهیم بایستیم شرطیت استقلال به هم می خورد؛ زیرا باید عصا دست بگیریم. اگر هم بخواهیم عصا دست نگیریم و شرطیت استقلال حفظ شود، شرطیت قیام را باید مختل کنیم و بنشینیم.

اشکال این است که گفته می شود که امر ما دائر است که یکی از دو شرط را فدای دیگری کنیم. ما از روایات دو شرط استفاده کرده ایم که یکی این است که انسان صحیح نباید تکیه به عصا یا دیوار بکند ولی مریض می تواند تکیه کند. دوم اینکه انسان صحیح نباید در نماز بنشیند ولی مریض می تواند در نماز بنشیند. این دو خطاب یکی باید فدای دیگری شود. مکلف اگر بخواهد بایستد، خطاب اول را باید رعایت نکند و تکیه بر عصا کند. اگر بخواهد بنشیند خلاف خطاب دوم است که می گوید انسان صحیح باید بایستد و ننشیند. گفته می شود که تقدیم یکی از دو شرط بر دیگری مثل اینکه شرطیت استقلال فدای شرطیت قیام شود، بدون مرجح است. بنابر نظر مشهور که در واجبات ضمنیه قائل به تزاحم هستند، دلیلی بر تقدم قیام نیست؛ لذا می توان حکم به تخییر کرد که قیام کند با تکیه بر عصا یا اینکه بنشیند بدون اینکه تکیه بر چیزی بدهد. اگر هم گفته شود که در واجبات ضمنیه تعارض وجود دارد، اگر عاجز از جمع بین دو شرط یا دو جزء شود، بعد از تعارض و تساقط برائت از شرطیت تعیینی هر کدام جاری می شود و حکم به تخییر می شود کما اینکه مختار ما همین است و محقق خویی نیز همین فرمایش را دارد. این اشکالی است که به ما مطرح می شود. از این اشکال می توان دو جواب داد:

یک جواب این است که گفته شود که در خطاب «لَا تَسْتَنْدُ إِلَى جِدَارٍ وَ أَنْتَ تَصَلِّي إِلَّا أَنْ تَكُونَ مَرِيضًا» جمله «إِلَّا أَنْ تَكُونَ مَرِيضًا» قید متصل است و موجب اجمال خطاب می شود. ولی در خطاب شرطیت قیام اطلاقاتی در شرطیت قیام وجود دارد. نسبت به این حال که من وقتی می خواهم بایستم، نمی توانم بدون عصا بایستم، شاید «إِلَّا أَنْ تَكُونَ مَرِيضًا» مرا هم مد نظر گرفته است و می خواهد بگوید که شما هم مریض هستی و خودت خبر نداری. همین که شخص نتواند بدون عصا بایستد مریض است. درست است که در هر دو خطاب در قیام و

۱. من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص: ۳۰۳.

جلوس نیز گفت که الصحيح یصلی قائماً و المریض یصلی جالسا و اینجا نیز ظاهر دلیل این است که الصحيح لایجوز أن یستند الی جدار، ولی خطاب صحیحہ عبدالله بن سنان کنار هم است و یک خطاب است و اجمال «إلا أن تكون مریضاً» سرایت به نهی از استناد می کند. یعنی نمی دانیم که نهی از استناد به جدار شامل ما که به نوعی ناتوان هستیم (چون نمی توانیم هم عصا دست نگیریم و هم قیام کنیم) می شود یا خیر؟! اما خطابات که می گوید اگر شخص توانایی قیام دارد بایستد، در اینجا نیز این شخص توانایی بدنی بر قیام دارد و باید بایستد. آن وقت خطاب صحیحہ عبدالله بن سنان وقتی مجمل شد می گوییم که اصلاً شامل این مورد نمی شود؛ لذا دلیل شرطیت قیام در اینجا حاکم است و مقدم است و می گوید باید بایستید. تاکنون بیان اول مطرح شد.

بیان دوم، بیان محقق خویی است که می فرمود که ادله ای که می گوید «إذا قوی فلیقم» حاکم است و می گوید اگر متمکن از قیام هستید ولو با اخلاص بر برخی از شرایط شرعی آن، قیام مقدم بر جلوس است. وجه های دیگری نیز می توان ذکر کرد مثل اینکه قیام فریضه است ولی شرطیت استقلال سنت است که محقق سیستانی می فرماید که در تزامم بین سنت و فریضه، فریضه مقدم است؛ زیرا شرطیت قیام در قرآن بیان شده است که ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا﴾<sup>۱</sup> و روایت نیز آیه را تفسیر کرده است که فریضه می شود. یا در قرآن کریم آمده است: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى وَ قَوْمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ معنای قوموا نیز این باشد که در نماز قیام کنید. اگر اینطور معنا شود که محقق سیستانی نیز اینطور معنا می کنند، (البته قیامی که با عدم مشی باشد زیرا در مقابل می فرماید ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرَجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا أَمْنْتُمْ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾<sup>۲</sup>) که در این صورت تزامم بین فریضه و سنت است که فریضه بر سنت مقدم است.

## صورت چهارم: دوران امر بین نماز ایستاده با تفریح فاحش و نماز نشسته

صورت چهارم این است که امر دائر بین نماز ایستاده اما با تفریح فاحش بین رجليں و یا نماز نشسته است که در جلسه آینده این صورت بیان می شود.

\*\*\*\*\* جلسه ۱۵ \*\*\*\*\*

## دوران امر بین نماز با قیام بدون استقلال و نماز نشسته

بحث در صوری بود که مکلف متمکن از انجام شرایط قیام نبود. یکی از آن صور، صورتی است که امر دائر بین نماز با قیام بدون استقلال و نماز نشسته است. کلام سید یزدی رحمه الله چنین بود:

«القیام الاضطرابی بأقسامه من كونه مع الانحاء أو الميل إلى أحد الجانبين أو مع الاعتماد أو مع

عدم الاستقرار أو مع التفریح الفاحش بین الرجلین مقدم علی الجلوس و لو دار الأمر بین التفریح

الفاحش و الاعتماد أو بینة و بین ترک الاستقرار قدما علیه أو بینة و بین الانحاء أو الميل إلى أحد

<sup>۱</sup>. ال عمران ۱۹۱.

<sup>۲</sup>. بقره ۲۳۹.

الجانین قدم ما هو أقرب إلى القيام و لو دار الأمر بین ترک الانتصاب و ترک الاستقلال قدم ترک الاستقلال فيقوم منتصبا معتمدا و كذا لو دار بین ترک الانتصاب و ترک الاستقرار قدم ترک الاستقرار.....»<sup>۱</sup>

### بیان محقق خویی رحمه الله مبنی بر عدم شرطیت استقلال در جلوس

محقق خویی رحمه الله بیانی دارند که ظاهرا گرفته شده از مباحث محقق داماد رحمه است مبنی بر اینکه استقلال از شروط قیام است و در جلوس، رعایت استقلال لازم نیست. دلیل ایشان این است که صحیح ابن سنان که دلیل بر شرطیت استقلال است، چنین است:

« عَنْهُ عَنِ النَّضْرِ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا تُمْسِكْ بِخِمَرِكَ وَ أَنْتَ تُصَلِّي وَ لَا تَسْتَنْدُ إِلَى جِدَارٍ إِلَّا أَنْ تَكُونَ مَرِيضاً »<sup>۲</sup>

ایشان می فرمایند در این روایت که استناد به جدار به مریض اجازه داده شده است، در حال قیام است زیرا مریض در حال قیام احتیاج به تکیه دادن دارد و در حال جلوس اصلا شرطیت استقلال دلیل ندارد. نتیجه این بیان این است که موضوع این روایت، بحث قیام است و جمله ی «إلا أن تكون مریضا» به معنای «إلا أن تكون معذورا» است. وقتی مکلف در حال قیام معذور در ترک استقلال باشد، می تواند تکیه بدهد و این مطلب هیچ ارتباطی به اینکه در حال جلوس نیز می تواند تکیه بدهد یا ندهد، ندارد.<sup>۳</sup> [پس اصلا دورانی میان قیام بدون استقلال و بین قعود با استقلال نیست چون اصلا جلوس مشروط به استقلال نیست و در هر حال وظیفه قیام است با استقلال یا بدون استقلال در فرض مرض] فرض ما دوران بین قیام غیر مستقل با جلوس مستقل است. جلوس یا با استقلال است یا بدون استقلال؛ جلوس بدون استقلال که مشخص است بر قیام بدون استقلال مقدم نیست، سوال در تقدم جلوس با استقلال بر قیام بدون استقلال است.

وجه این استظهار آخویی چیست؟ شاید مریض را قرینه گرفته اند که مراد از «و انت تصلی» را صلات قیامی می دانند، نه اینکه آن را منصرف به این فرد کنند زیرا منشا این انصراف یا غلبه وجودی است یا حالت معتاد است که هر دو اشکال واضح دارد.

### مناقشه در فرمایش محقق خویی: اطلاق روایت دال بر شرطیت

به نظر ما این فرمایش درست نیست. همانطور که صاحب عروه در مسأله ۱۵ دارد، بزرگان دیگر هم مثل آیت الله سیستانی دارند، اطلاق «لا تستند الی جدار و انت تصلی» شامل جالس هم می شود. در جمله مذکور استناد الی الجدار ممکن است در حال قیام باشد ممکن است در حال جلوس باشد؛ بنابراین برداشت محقق خویی مبنی بر اینکه «الا ان تكون مریضا یعنی الا ان تكون معذورا فی ترک الاستقلال فی حال القیام» صحیح نیست. مکلف وقتی در حال نشسته می تواند استقلال خود را حفظ کند، در حقیقت امر او دائر بین قیام بدون رعایت استقلال و جلوس با رعایت استقلال می شود.

۱. العروة الوثقی (أعلام العصر، مؤسسة الأعلمی) ج ۱ ص ۶۳۶.

۲. تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۱۷۶.

۳. موسوعة الامام الخوئی، السید أبو القاسم الخوئی، ج ۱۴، ص ۲۰۴.

ما در عین حال با مدعای این بزرگواران مبنی بر اینکه این شخص در دوران امر بین قیام بدون استقلال و جلوس، باید قیام بدون استقلال را انجام دهد، موافق هستیم. بنابر نظر ما که استقلال در حال اختیار نیز شرط نیست و صحیحه عبدالله بن سنان را حمل بر کراهت کردیم، این مطلب واضح است، اما بنا برنظر برخی مثل آیت الله سیستانی که احتیاط واجب کرده‌اند می‌گوییم «الا ان تكون مریضا» یا شامل این شخص می‌شود یعنی ظهور اطلاقی اش شامل وی می‌شود یا احتمال می‌رود که شامل او بشود که اگر بخواند بایستد، توانایی استقلال در ایستادن را ندارد. بالأخره این شخص مریض است. مراد از «الا ان تكون مریضا» این است که معذور باشد که آن نمازی که وظیفه اش است را در حال تکیه بر چیزی بخواند. این شخص در این نمازی که وظیفه اش ایستاده خواندن است، مریض است و نمی‌تواند بدون تکیه بر عصا بخواند. اگر هم اطلاق روایت شامل وی نشود، می‌گوییم روایت عبدالله بن سنان محفوف به مسائلی است که آن را مجمل می‌کند و این اجمال سرایت به کل خطاب می‌کند. او در نمازی که وظیفه اش است و از ادله دیگر استفاده شده است که وظیفه اش نماز ایستاده است، معذور از استقلال است و مجبور به تکیه دادن است لذا اشکال ندارد و طبق اطلاق «اذا قوی فلیقم» باید بایستد و خطاب صحیحه عبدالله بن سنان نیز یا شامل او می‌باشد و یا مجمل است؛ بنابراین باید حتماً بایستد ولو اینکه تکیه به عصا یا دیوار بدهد.

**[اجمال استثنا؟ اجمال در صدق مریض بر معذور از رعایت استقلال در قیام] در نتیجه یا این استثنا شامل این فرد معذور میشود که پس وظیفه او قیام بدون استقلال است یا شامل این فرد نیست که پس اجمال آن به اصل اطلاق و اصل شرطیت استقلال سرایت میکند و تنها اطلاقات قیام باقی میماند که باز هم وظیفه او قیام بدون استقلال است.**

## دوران امر بین نماز با تفریح فاحش یا نشسته

صورت بعدی این است که امر دائر بین نماز ایستاده با تفریح فاحش و نماز نشسته خواندن باشد. مرحوم سید یزدی فتوا به قیام همراه با تفریح فاحش داده‌اند.

### بررسی فرمایش سید یزدی مبنی بر تقدم تفریح فاحش

اگر واقعا فرض صاحب عروه این است که تفریح فاحش مانع از صدق قیام نیست، فرمایش ایشان متین است؛ زیرا وقتی مانع از صدق قیام نیست، دلیلی بر جواز نشستن وجود ندارد، نهایت این است که گفته شود متعارف نیست، ولی وقتی مجبور است مشکلی ندارد، یا نهایت این است که مغل به انتصاب و اعتدال در ایستادن است که در گذشته گفته شد اگر کسی قادر بر رعایت اعتدال و انتصاب نیست، با همان حالت انحاء و میل الی احد الجانبین می‌ایستد و شرطیت اعتدال از وی ساقط می‌شود. اما اگر این تفریح فاحش مانع از صدق قیام باشد که ظاهر فرض صاحب عروه نیز همین است، (زیرا ایشان قبلا فرمودند که اگر تفریح فاحش مانع از صدق قیام نباشد، مشکلی ایجاد نمی‌کند)، در این صورت ممکن است کسی به صحیحه علی بن یقطین استناد کند که مراتب متوسطه بین قیام و جلوس بر جلوس مقدم شمرده شده است:

«أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ السَّفِينَةِ لَمْ يَقْدِرْ صَاحِبُهَا عَلَى الْقِيَامِ أَوْ يُصَلِّيَ وَهُوَ جَالِسٌ يَوْمِيٍّ أَوْ يَسْجُدُ قَالَ يَقُومُ وَإِنْ حَتَّى ظَهَرَهُ»<sup>۱</sup>

این برداشت مورد مناقشه است؛ از این رو به نظر ما اگر تفریح فاحش مخل به صدق قیام باشد باید بنشیند و نشسته نماز بخواند و اگر شبهه مفهومی قیام باشد، گفته شد که باید از باب علم اجمالی احتیاط کند به صورتی که هم نشسته و هم با این حالت تفریح فاحش بخواند. اگر هم ضیق وقت باشد و امکان جمع دو نماز نباشد، طبعاً موافقت احتمالی می کند و یکی از این دو نماز را می خواند و احتیاطاً بعد از وقت قضای نماز دیگری را به جا می آورد.

### دوران امر بین صور مختلف قیام با اخلال به بعض شرایط

تمام این صور در فرضی بود که امر دائر بین نماز با قیام فاقد شرایط یا نماز جلوسی بود. اما از این پس فرض دوران بین صور مختلف خود قیام مطرح می شود. به عنوان مثال امر دائر بین قیام بدون اعتدال یا بدون استقلال است. چهار شرط برای قیام مطرح شده بود که عبارت بودند از عدم تفریح فاحش، استقلال، استقرار و انتصاب که در مسائل گذشته مطرح بود. در این فرض دوم فرض جایی است که مکلف عاجز از جمع بین دو شرط از این چهار شرط باشد که دارای صوری است:

۱. صورت اول: دوران امر بین تفریح فاحش و ترک استقلال

مکلف حالتی دارد که یا باید تفریح فاحش انجام دهد یا اگر بخواهد دو پایش به هم چسبیده باشد، باید تکیه بر چیزی بدهد و استقلال خود را نمی تواند حفظ کند.

۲. صورت دوم: دوران امر بین تفریح فاحش و ترک استقرار

صورت دوم جایی است که شخص یا باید تفریح فاحش داشته باشد و یا اینکه استقرار را ترک کند، به صورتی که بدن وی تکان می خورد.

سید یزدی در این دو صورت، استقلال و استقرار را بر تفریح فاحش مقدم کرده و فرموده است اگر استقرار و استقلال رعایت نشود، اشکالی ندارد، ولی تفریح فاحش جایز نیست.<sup>۲</sup>

محقق خویی فرموده است از اینجا معلوم می شود که نظر سید یزدی به جایی است که تفریح فاحش مخل به صدق عرفی قیام باشد و کلام وی متین است. اما اگر فرض عدم اختلال به صدق قیام مطرح باشد، وجهی بر تقدیم استقرار و استقلال بر تفریح فاحش نیست؛ چرا که وقتی مخل به صدق قیام نباشد، دلیلی بر منع ندارد. نهایتاً گفته می شود که تفریح فاحش خلاف متعارف است، ولی وقتی شخص چاره ای جز این کار ندارد، خلاف متعارف انجام دادن اشکالی ندارد. یا نهایت این است که خلاف سیره در حالات عادی است، در حالی که فرض ما حالت عادی نیست. اگر فرض شود که تفریح فاحش ولو اینکه مخل به صدق قیام نباشد، ولی

۱. تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۲۹۸.

۲. به متن کلام سید یزدی در اول همین نوشتار مراجعه شود.



مخل به انتصاب است، در فرض بعدی خواهد آمد که بحث در دوران امر بین تفریح فاحش و ترک انتصاب خواهد بود.

۳. صورت سوم: دوران امر بین تفریح فاحش و ترک انتصاب

در این فرض مکلف باید یا تفریح فاحش کند، یا اگر تفریح فاحش نکند، باید منحنی نماز بخواند و انتصاب را نمی تواند رعایت کند. سید یزدی آنچه نزدیک تر به قیام است را مقدم کرده است.

ظاهر فرض صاحب عروه این است که در هیچ کدام از این دو فرض، صدق قیام نمی کند، یعنی اگر تفریح فاحش کند قیام صدق نمی کند و انحاء نیز داشته باشد، قیام صدق نمی کند از این رو تعبیر کرد که آنچه نزدیک تر به قیام است را انجام دهند. محقق سیستانی برای اینکه کلام سید را توجیه کنند، فرموده اند منظور ایشان قیام معتاد است. لذا در تعلیقه عروه فتوا داده اند که فرض این است که قیام صدق می کند گرچه قیام متعارف و معتاد نیست، لذا وقتی قیام صدق می کند تفریح فاحش را انجام دهد و نباید انتصاب را ترک کند؛ زیرا انحاء خلاف دلیل **«من لم یقم صلبه فلا صلاة له»** و خلاف **«قم منتصبا»** است. تفریح فاحش کردن در نهایت ترک قیام معتاد را در پی دارد که مشکلی ایجاد نمی کند، ولی انحاء انتصاب را از بین می برد **[که ترک اصل قیام است]**.

### بررسی شقوق مختلف مسئله

شقوق این مسئله به تفصیل بیان می شود بدون مد نظر قرار دادن اینکه مراد سید یزدی چه صورتی بوده است.

#### فرض اول: صدق قیام در صورت تفریح فاحش یا انحاء

در این فرض معلوم است که فرمایش محقق سیستانی صحیح است؛ زیرا وقتی بر تفریح فاحش صدق قیام می کند، انجام آن با اشکالی مواجه نیست؛ زیرا انتخاب انحاء، خلاف روایات اعتبار انتصاب است. مگر اینکه گفته شود که تفریح فاحش ولو مانع از صدق قیام نباشد، مانع از صدق اعتدال است که در روایت آمده است: **«فَإِذَا قَامَ أَحَدُكُمْ فَلْيَعْتَدِلْ»**<sup>۱</sup> یا آمده است که **«قم منتصبا»**، اعتدال عرفا با این تفریح فاحش نمی سازد؛ ولو اینکه عرفا قیام بر آن صدق کند. بنابراین وقتی تفریح فاحش با اعتدال منافات داشته باشد، باز هم می توان گفت که لازم است اقامه صلب را حفظ کند؛ زیرا در هر حال به روایت قم منتصبا نمی توان عمل کرد، زیرا در هر حال انتصاب **(اعتدال)** رعایت نمی شود، ولی می توان به روایت **«من لم یقم صلبه فلا صلاة له»** عمل کرد که اقامه صلب مربوط به ستون فقرات است و آن را می توان رعایت کرد. اقامه صلب به این است که انحاء نداشته باشد. اگر یک جایی اقامه صلب می توان کرد ولو اینکه صدق قم منتصبا نکند، ذیل کلام پیامبر را می توان عمل کرد. لذا در حال نشسته باید انتصاب رعایت شود.

**[اقامه صلب در مقابل چه چیزی قرار گرفته است؟ اعتدال یا انتصاب؟]** گویا مقرر اشتباه نوشته و باید گفت که در هر صورت اعتدال از بین میرود (نه انتصاب) پس تفریح کن تا انتصاب را رعایت کرده باشی.

اعتدال را باید ابتدا معنا کنیم که همان انتصاب است یا در مقابل انتصاب است؟! در متن مشخص نیست.

۱ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۳۵، أبواب القیام، باب ۸، ح ۱۴، ط آل البیت.



### **فرض دوم: عدم صدق قیام در صورت تفریح فاحش یا انحناء**

فرض دوم این است که انحناء و تفریح فاحش هر دو مانع از صدق قیام باشند. در اینجا سه قول مطرح شده است:

۱. محقق خوئی و تعلیقه محقق سیستانی می فرمایند در این صورت قادر بر قیام نیست، نشسته نماز بخواند.

۲. قول منسوب به مشهور است که شخص باید آنچه اقرب به قیام است را رعایت کند، زیرا معتقدند که مراتب متوسط بین قیام و جلوس بر جلوس مقدم است که به نظر ما دارای مناقشه بود.

۳. محقق سیستانی در تقریرات از ایشان نقل شده که فرموده‌اند شخص باید تفریح فاحش را انتخاب کند؛ زیرا در این صورت شرطیت انتصاب را می تواند رعایت کند و انحناء نداشته باشد. یعنی گرچه در هر حال قیام نمی تواند داشته باشد، ولی انتصاب شرط جمیع حالات است و مختص به قیام نیست؛ لذا وقتی نمی تواند قیام کند، انتصاب را باید رعایت کند. ما می گوییم وقتی نمی تواند قیام کند، باید بنشیند. شاید مد نظر ایشان صحیحہ علی بن یقطین باشد که امام فرمودند در کشتی باید بایستد ولو اینکه انحناء داشته باشد، یعنی می خواهند بفرماید بایستد ولو اینکه تفریح فاحش هم داشته باشند که ایشان این جمله را اینطور معنا کرد که باید آنچه اقرب به قیام است را انتخاب کند.

از میان سه قول مذکور، نظریه اول مورد پذیرش است.

### **فرض سوم: اختلال تفریح فاحش به صدق قیام و عدم اختلال انحناء به صدق قیام**

در این صورت وظیفه روشن است که شخص باید به صورت منحنی نماز بخواند؛ زیرا اگر تفریح فاحش کند قیام صدق نمی کند ولی اگر انحناء کند قیام صدق می کند و ما از صحیحہ علی بن یقطین فهمیده ایم که قیام با انحناء بر ترک قیام مقدم است.

### **فرض چهارم: عکس قسم سوم**

در این صورت نیز روشن است که وظیفه شخص تفریح فاحش است زیرا صدق قیام می کند.

### **صورت بعدی: دوران امر بین ترک انتصاب و ترک استقلال**

این فرض در جلسه آینده مطرح می شود که شخص یا باید خمیده نماز بخواند و یا عصا دست بگیرد تا خمیده نشود. اقوال در این زمینه نیز متعدد است که مطرح خواهد شد ان شاءالله. محقق حکیم می فرمایند احتیاط این است که دو نماز خوانده شود، یک نماز با کمر خمیده و یک نماز با کمر صاف بخواند.

\*\*\*\*\* جلسه ۱۶ \*\*\*\*\*

## صور عجز مکلف از جمع بین شرایط قیام

بحث در صور عجز مکلف از جمع بین شرایط قیام بود.

### کلام سید سیستانی در دوران امر بین ترک استقرار یا انجام تفریح فاحش

محقق سیستانی در تعلیقه بر عروه در مورد دوران امر بین ترک استقرار و یا انجام تفریح فاحش، فرموده‌اند که تفریح فاحش اگر محل به صدق قیام است، نباید انجام دهد و اگر محل به قیام نیست، انجام آن مشکلی ندارد. در فرض اول که محل به صدق قیام است، نباید تفریح فاحش کند و ترک استقرار مشکلی ندارد؛ زیرا دلیل استقرار لبی است و اطلاق ندارد، برخلاف دلیل شرطیت قیام که اطلاق دارد و باید رعایت شود. اما اگر محل به صدق قیام نباشد، یا باید تفریح فاحش کنیم و با استقرار نماز بخوانیم، یا اینکه تفریح فاحش نکنیم و استقرار نداشته باشیم. این مثال در قطار گاهی رخ می‌دهد که اگر تفریح فاحش نکند استقرار خود را نمی‌تواند حفظ کند.

ظاهر فرمایش ایشان در بحث استدلالی خود، تخییر است. یعنی شخص مخیر بین انجام تفریح فاحش و عدم استقرار، یا بالعکس است. می‌فرمایند دلیل بر شرطیت استقرار اجماع است که یک دلیل لبی است، از طرف دیگر نیز به نظر ایشان تفریح فاحشی که محل به صدق قیام نباشد، خلاف ارتکاز و سیره متشرعه است یعنی متشرعه اینطور نماز خواندن را مستنکر می‌دانند؛ از این رو هر دو دلیل مثل هم لبی هستند و شخص مخیر بین انجام هر کدام است. سپس فرموده‌اند: دلیل اینکه اینجا گفته می‌شود تفریح فاحش نکند، این است که دوران امر بین تفریح فاحش و ترک سایر شرایط به صورت کلی است. یعنی یا تفریح فاحش بکنید، یا اگر نمی‌کنید، علاوه بر استقرار، انتصاب و استقلال نیز به هم می‌خورد.

### مناقشه در بیان سید سیستانی حفظه الله

این کلام ایشان عجیب است؛ زیرا چنین فرضی نشده است. فرض این است که دوران امر بین تفریح فاحش و ترک استقرار است و اینکه ایشان در بحث استدلالی تخییر را مطرح کرده‌اند به دلیل اینکه هر دو دلیل مانند هم لبی است، به نظر ما تمام نیست؛ زیرا:

۱. بر فرض که فرمایش ایشان را در اینکه تفریح فاحش خلاف ارتکاز متشرعه است قبول کنیم.
۲. می‌گوییم از اول تفریح فاحش برای کسی است که عذر عرفی ندارد. برخلاف استقرار که دلیل آن اجماع است و ظاهر مجمعی این است که شرطیت آن مطلقه است مگر اینکه مزاحم با شرط یا جزء دیگر شود که دلیل آن نیز مطلق باشد.

۳. علاوه بر اینکه اگر بناء باشد اینطور تشکیک کنیم [اگر قرار باشد مثل شما استدلال کنیم پس باید

دلیل ارتکاز متشرعه را برای استقرار نیز به صورت مطلق بیاوریم]، باید بگوییم در صورت وجود

عذر عرفی نیز استقرار لازم نباشد، در حالی که چنین سخنی گفتنی نیست.

برخی برای دلیل استقرار از ادله ای مثل «فلیتمکن» اطلاق را استفاده کرده بودند، اما اینکه ایشان می‌فرماید تنها دلیل آن اجماع است، غیر از این است که گفته شود دلیل از منع تفریح فاحش این است که خلاف ارتکاز متشرعه است. این دو با هم فرق می‌کند. به عبارت دیگر اگر هم قبول کنیم که خلاف ارتکاز متشرعه است ولی از اول محدود به عدم وجود عذر

عرفی است، در حالی که در این فرض شخص دارای عذر است. بنابراین اگر تفریح فاحش در حال عادی نیز مشکل باشد، اینجا مشکلی پیش نمی آورد، مگر اینکه محل به صدق قیام یا محل به اعتدال و انتصاب در نماز باشد که در این صورت قبول می کنیم که نباید اینطور تفریح فاحش انجام شود.

### صورت رابعه: دوران امر بین ترک انتصاب و ترک استقلال

صورت رابعه این است که امر دائر بین ترک انتصاب و ترک استقلال باشد. یعنی شخص یا باید کمر خود را خم کند یا اگر کمر خود را خم نکند، قادر بر حفظ استقلال خود نیست و باید عصا به دست بگیرد. مرحوم سید یزدی انتصاب را مقدم دانسته‌اند ولو اینکه با تکیه بر عصا نماز خوانده شود. اگر ما استقلال را در نماز واجب ندانیم که مختار ما نیز همین است، در این صورت فرمایش سید واضح است. اما اگر کسی مانند محقق سیستانی از صحیحہ عبدالله بن سنان که تعبیر «وَلَا تَسْتَنْدِ إِلَى جِدَارٍ إِلَّا أَنْ تَكُونَ مَرِيضًا»<sup>۱</sup> دارد، استقلال را در نماز شرط بداند و قائل به وجوب آن باشد؛ در این صورت سه قول در مسئله مطرح شده است:

#### اقوال در مسئله

##### قول اول: تقدم انتصاب بر استقلال

قول اول کلام صاحب عروه<sup>۲</sup> و سید خویی<sup>۳</sup> و سید سیستانی است که انتصاب را بر رعایت استقلال مقدم دانسته‌اند.

##### بیان محقق خویی: اطلاق خطاب انتصاب

محقق خویی در بیان دلیل آن فرموده است که خطاب انتصاب مطلق است، در حالی که خطاب استقلال مشروط به قدرت است، یعنی استقلال بر مریض واجب نیست؛ خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت مقدم است.

به ایشان می گوئیم در واجبات ضمنیه نیز اینطور می فرمایید که اگر شخص عاجز از جمع بین دو جزء یا دو شرط شود، آنکه خطاب مطلق دارد را به آنکه خطاب مقید دارد مقید کنیم؟ ایشان در جای دیگر چنین بیانی نداشته‌اند. ممکن است ایشان بگویند که موارد فرق می کند. گاهی در خطاب آمده است که «إذا قدرت يجب عليك استقلال» از طرف دیگر «قم منتصبا» آورده‌اند، در این صورت ممکن است قائل به تقدم خطاب مطلق بر مشروط در تزامم در واجبات ضمنیه نشویم، اما تعبیر عبدالله بن سنان «إذا قدرت» نیست، بلکه «إلا أن تكون مریضاً» آورده است که به معنای «إلا أن تكون معذورا» است و این شخص نیز معذور است و لأقل احتمال معذور بودن او می رود؛ زیرا شخص می خواهد رعایت شرطیت انتصاب بکند، بنابراین معلوم نیست که دلیل وجوب استقلال شامل وی بشود. این فرمایش کلام متینی است.

##### بیان آیت الله سیستانی: استفاده از صحیحہ علی بن یقطين

وجهی که محقق سیستانی مطرح کرده‌اند متفاوت از بیان محقق خویی است. ایشان می فرمایند: در صحیحہ علی بن یقطين چنین آمده است:

۱ تهذيب الاحكام، شيخ طوسي، ج ۳، ص ۱۷۶.

۲. العروة الوثقى، أعلام العصر، ج ۱، ص ۶۳۷.

۳ موسوعة الامام الخوئي، السيد أبو القاسم الخوئي، ج ۱۴، ص ۲۰۹.

«أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ السَّفِينَةِ لَمْ يَقْدِرْ صَاحِبُهَا عَلَى الْقِيَامِ أَوْ يُصَلِّيَ وَهُوَ جَالِسٌ يَوْمِيٍّ أَوْ يَسْجُدُ قَالَ يَقُومُ وَإِنْ حَتَّى ظَهَرَهُ»<sup>۱</sup>

این روایت فرد اُبعد قیام را که قیام انحنایی است، ذکر کرده است و ظاهر آن این است که با اینکه انحنای ظهر بدترین وضع قیام است، مولا آن را مقدم بر جلوس کرده است، معلوم می شود قیام نزدیک تر از او به مفهوم قیام که همان قیام با تکیه به عصا است، باید مقدم شود. بنابراین فرض اُبعد برای وقتی است که فرد اقرب ممکن نباشد.

به نظر می رسد این استظهار تمام نیست؛ زیرا اصلاً مورد ابتلا همین بود که در سفینه انحنای ظهر رخ می داده است [چون مثلاً سقف کشتی کوتاه است]. حال چیزهای دیگر مطرح نشده است و شاید مورد ابتلا نبوده باشد. ظهور ندارد در اینکه اقرب الی القیام بر جلوس مقدم است. اینکه گفته شود از این روایت فهمیده می شود که بعید ترین فرد به قیام انحنایی است و قیام با اعتماد بر عصا نزدیک ترین فرد به قیام است، روشن نیست.

#### قول دوم: کلام محقق نایینی مبنی بر تقدم حالت اقرب به قیام

قول دوم در مسئله کلام محقق نایینی است که مفهوم قیام را متقوم به استقلال و انتصاب و استقرار دانسته است. از این رو فرموده است که وقتی امر دائر بین انحاء و اعتماد بر عصا باشد، یعنی در حقیقت قیام حقیقی برای شخص ممکن نیست و قیام حقیقی در حق او فرض نمی شود و آنچه واجب می شود قیام مجازی است. حال اگر یکی به معنای حقیقی قیام اقرب باشد، همان انتخاب می شود و اگر مساوی هستند شخص مخیر خواهد بود. حال اینکه ملاک تشخیص مساوی چیست؟ ایشان بیان نکرده اند و احاله به مجهول داده اند. به نظر ما مبنای فرمایش ایشان صحیح نیست زیرا معلوم نیست این معانی مقوم صدق قیام باشند.

#### قول سوم: کلام محقق حکیم مبنی بر وجوب احتیاط و تکرار نماز

قول سوم نظریه محقق حکیم است که می فرمایند چاره از جز تکرار نماز نیست؛ یعنی شخص باید یک نماز با تکیه و یک نماز بدون تکیه و با صورت انحاء بخواند<sup>۲</sup>؛ زیرا در صحیح عبدالله بن سنان وارد شده است که برای مریض اجازه تکیه داده شده است<sup>۳</sup>، و مراد از مریض نیز مضطر است؛ صحیح علی بن یقطین می گوید مضطر واجب است که به صورت منحنی نماز بخواند<sup>۴</sup>. بنابراین تفاوتی بین دو مسئله نیست. یک خطاب می گوید که مریض یعنی همان مضطر می تواند تکیه بدهد. صحیح ابن یقطین نیز می گوید اگر منحنی هم بود، به همان حالت با قیام نماز بخواند. تفاوتی بین این دو خطاب نیست و وقتی هر دو مثل هم بودند با هم تعارض می کنند. وقتی تعارض کردند اگر واقعاً یکی محتمل التعیین

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۲۹۸.

۲ مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، ج ۶، ص ۱۱۴.

۳. «عَنْهُ عَنِ النَّضْرِ عَنِ ابْنِ سَنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا تُمْسِكُ بِخِمْرِكَ وَأَنْتَ تُصَلِّيُ وَلَا تَسْتَنْدِ إِلَى جِدَارٍ إِلَّا أَنْ تَكُونَ مَرِيضًا». تهذیب الاحکام، شیخ

طوسی، ج ۳، ص ۱۷۶.

۴. «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ السَّفِينَةِ لَمْ يَقْدِرْ صَاحِبُهَا عَلَى

الْقِيَامِ أَوْ يُصَلِّيَ وَهُوَ جَالِسٌ يَوْمِيٍّ أَوْ يَسْجُدُ قَالَ يَقُومُ وَإِنْ حَتَّى ظَهَرَهُ» تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۲۹۸.

بالخصوص باشند آن را انتخاب می کنیم ولی اگر احتمال تعیین در هر دو بدهیم، احتیاط اقتضاء می کند که دو نماز خوانده شود. محقق حکیم از کسانی است که در دوران امر بین تعیین و تخییر قائل به احتیاط است.

جالب است که محقق حکیم در تراحم بین واجبات ضمنیه که امر دائر بین ترک یکی از دو شرط نماز است، قائل به تراحم هستند و تعارض را قبول نکرده اند. دوران امر بین تعیین و تخییر مربوط به تعارض می شود و گرنه در باب تراحم ولو اینکه محتمل الاهیة بعینه باشد، نتیجه تخییر است. فرمایش ایشان در واقع اشکالی به فرمایش محقق خویی است. محقق خویی فرموده اند که خطاب شرطیت انتصاب «من لم یقم صلبه» مطلق است پس انحناء نباید بکند و نمازش را باید بدون انحناء بخواند ولو اینکه عصا در دست بگیرد، و این در دست گرفتن عصا برای وی مأذون است.

محقق حکیم دقت دارد و می فرماید صحیحہ علی بن یقطین نیز باید دیده شود که «و ان حنی ظہرہ» را مطرح کرده است.

#### مختار استاد: قول اول

به نظر ما حق با محقق خویی است. ما در مورد قیام دلیل مطلق داریم و دلیل ما منحصر در «یقوم و ان حنی ظہرہ» نیست. اطلاقاتی مثل «اذا قوی فلیقم» موجود است که اگر توانایی بر قیام دارید قیام کنید. حال این شخص نیز توانایی بر قیام دارد فقط اگر بخواهد عصا دست نگیرد کمرش خم می شود. در حالی که دلیل شرطیت استقلال یک خطاب بیشتر نیست که «الا ان تکنون مریضا» را مطرح کرده است و شاید مراد از مریض معذور باشد؛ یعنی مراد کسی است که اگر بخواهد رعایت شرایط دیگر بکند، بدون عصا نمی تواند. این شخص نیز که می خواهد شرطیت استقلال یا انتصاب را رعایت کند بدون عصا نمی تواند. بنابراین خطاب «من لم یقم صلبه فی الصلاة فلا صلاة له» خطاب مطلقه است. از طرفی «الا ان تکنون مریضا» متصل به خطاب «لا تستند الی جدار» است و جدا نیست. بنابراین در مورد استقلال دلیل مطلق نداریم ولی دلیل «من لم یقم صلبه فلا صلاة له» و «اذا قوی فلیقم» شرطیت قیام و اقامه صلب را می رسانند و مطلق هستند. بنابراین حق با محقق خویی است و ظاهرا ایشان نظر به فرمایش حکیم داشته است ولی بهتر بود اسمی هم از صحیحہ علی بن یقطین می برد.

#### صورت پنجم: دوران امر بین ترک انتصاب و ترک استقرار

گاهی شخص وقتی خم می شود آرامش خود را حفظ می کند ولی اگر بایستد، تکان می خورد. سید یزدی می فرماید ترک استقرار را مقدم کند و خم نشود. اینجا محقق خویی فرموده است که اگر دلیل استقرار لبی باشد، مطلب واضح است؛ زیرا با اطلاق دلیل لفظی «من لم یقم صلبه فلا صلاة له» تعارض نمی کند. اما اگر کسی دلیل شرطیت استقرار را لفظی بداند، و از «فلیتمکن» استفاده شرطیت استقرار کند، در نظر محقق خویی باز هم انتصاب مقدم است؛ زیرا دلیل آن تنها «قم منتصبا» نیست. بلکه دلیل انتصاب در تعبیر «من لم یقم صلبه فلا صلاة له» از نمازی که انتصاب ندارد نفی صلاتیت می کند. طبق نظر ایشان هر جا دلیل یک شرط بیانگر این بود که بدون آن شرط صلاة صدق نمی کند، مقدم بر دلیل دیگری است که صرفا در مقام بیان امر است.

این وجه به نظر ما ناتمام است؛ زیرا تعبیر «من لم یقم صلبه فلا صلاة له» یک تعبیر عرفی برای بیان شرطیت است مثل «لا صلاة الا بفاتحة الكتاب» و بر دلیل شرطیت استقرار حکومت ندارد؛ لذا اگر دلیل شرطیت استقرار مانند شرطیت انتصاب اطلاق لفظی داشت، مشکل پیدا می کردیم، مگر اینکه از صحیحہ علی بن یقطین استفاده شود که در سفینه متعارف

بوده است که بدن تکان بخورد، و مانند همان بیان سید سیستانی را بگوییم که قیام با استقرار مقدم بر قیام با انحاء است امام وقتی فرمودند بایستد یعنی تا می تواند انحاء نکند و اگر ناچار شد انحاء کند، این جمله یک فرض متعارفش این است که بدنش تکان بخورد، گرچه مسئله خالی از اشکال نیست.

بنابراین اگر دلیل شرطیت استقرار اطلاق داشته باشد با اطلاق دلیل شرطیت انتصاب، تعارض می کند ولی ما قبلاً گفته ایم که ادله شرطیت استقرار اطلاق ندارد و روایت «فلیتکمن» نیز در مقام بیان اینکه چطور استقرار در نماز واجب است، نیست. بلکه می گوید اصل استقرار در نماز واجب است و از جهات دیگر در مقام بیان نیست.

### **صورت ششم: دوران بین ترک استقلال و ترک استقرار**

صورت ششم دوران امر بین ترک استقلال و ترک استقرار است. یعنی شخص باید یا بدنش تکان بخورد و یا اینکه عصا بگیرد. صاحب عروه فرموده است که ترک استقلال مقدم است و باید شخص عصا دست بگیرد. محقق خویی می فرماید اگر کسی استقلال را واجب نداند روشن است و همینطور در حال اختیار نیز می توان عصا دست گرفت ولی اگر کسی استقلال را واجب بداند، امر دائر بین دو واجب در نماز می شود. در نظر ایشان اتفاقاً باید بگوییم استقلال مقدم است؛ زیرا دلیل استقلال خطاب لفظی است ولی دلیل استقرار اجماع است که یک دلیل لبی است و دلیل لبی با لفظی تعارضی ندارد. نتیجه این می شود که گفته شود باید تکیه بر عصا ندهد زیرا مخالف «لا تستند الی جدار و انت تصلی» است. دلیل شرطیت استقرار نیز اجماع بود و اطلاق نسبت به این فرض نداشت لذا تکان خوردن بدن اشکالی ندارد.

محقق سیستانی فرموده اند که دلیل استقرار وقتی اجماع است، دلیلی ندارد که بگوییم استقرار شرط است و شخص باید تکیه به عصا بدهد. اگر تراحم هم باشد که ما قائلیم در فرض عدم احتمال اهمیت در یکی به طور بالخصوص شخص مخیر است، لذا مقتضای قاعده تخیر است.

به نظر می رسد اشکال این بزرگان بر سید یزدی وارد است. به نظر ما هم اشکال به سید یزدی وارد است که ایشان ترک استقلال را مقدم کرده بود. با این بیان که می گوییم وجه تقدم استقرار بر استقلال چیست؟ اگر دلیل استقرار لبی است و اجماع است، اطلاق آن شامل این فرض نمی شود. بلی، بناء بر نظر صحیح که عدم شرطیت استقلال است در صورت اختیار نیز می توان تکیه به عصا داد ولی بحث طبق نظر کسانی است که شرطیت استقلال را قبول دارند. اینجا بحث این است که چرا باید ترک استقلال مقدم باشد؟ اگر هم دلیل شرطیت استقرار اطلاق لفظی است در مقابل دلیل استقلال، این هم اطلاق لفظی است و تفاوتی نمی کند.

اما اینکه محقق خویی فرمودند رعایت استقلال و ترک عصا بر شرطیت استقرار به دلیل اینکه دلیل شرطیت استقرار لبی است، مقدم است؛ می گوییم ممکن است کسی بگوید که «الا ان تكون مریضاً» که در روایت بیانگر شرطیت استقلال آمده بود، شاید شامل این شخص بشود و آن هم اطلاق ندارد. شاید شارع از من نخواست که هنگامی که بدنم می لرزد و استقرار ندارم، بدون عصا نماز بخوانم؛

لذا مقتضای صناعیت به نظر ما تخیر است.

\*\*\*\*\* جلسه ۱۷ \*\*\*\*\*

## نکته ای از مباحث گذشته (دوران امر بین قیام و رعایت استقرار)

نکته ای که از مباحث گذشته باقی مانده است این است که گفته شد در دوران بین قیام و حفظ استقرار، مشهور حکم به ایستاده نماز خواندن کرده‌اند؛ زیرا قادر بر قیام است و استقرار در فرض عجز از رعایت آن، واجب نیست؛ مخصوصاً اگر گفته شود که دلیل استقرار اجماع است که یک دلیل لبی است و نسبت به این فرض اطلاق ندارد.

### ادعای وجود دلیل لفظی دال بر شرطیت استقرار

این بیان در صورتی است که دلیل ما در استقرار دلیل لفظی روایی نباشد. برخی برای شرطیت استقرار دلیل نقلی روایی مطرح کرده‌اند. روایتی از کافی از یزید بن اسحاق از هارون غنوی نقل شده است که متن آن چنین است:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ يَزِيدَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ هَارُونَ بْنِ حَمَزَةَ الْغَنَوِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الصَّلَاةِ فِي السَّفِينَةِ فَقَالَ إِذَا كَانَتْ مُحْمَلَةً ثَقِيلَةً إِذَا قُمْتَ فِيهَا لَمْ تَحْرُكْ فَصَلِّ قَائِماً وَإِنْ كَانَتْ خَفِيفَةً تَكْفَأُ فَصَلِّ قَاعِداً»<sup>۱</sup>

برخی به این روایت استدلال کرده‌اند که رعایت استقرار در نماز واجب است؛ از این رو امام علیه السلام در فرضی که در کشتی به خاطر سبک بودن کشتی، شخص قادر بر رعایت استقرار در صورت ایستاده نیست، امر به خواندن نماز نشسته کرده و فرموده است: اگر کشتی سبک است به طوری که در صورت ایستادن تکان می‌خورد و به سمت راست و چپ حرکت می‌کند نشسته نماز بخواند. فرقی نمی‌کند که فاعل تکفاً کشتی یا خود مخاطب باشد؛ زیرا در هر صورت بدن مکلف تکان می‌خورد. گفته می‌شود که این روایت تکلیف را مشخص کرده است که نماز ایستاده با اضطراب متعین نیست برخلاف مشهور که ایستاده نماز خواندن را متعین می‌دانستند.

### کلام شیخ أنصاری در توجیه روایت مبنی بر فرض غرق شدن کشتی در روایت

شیخ أنصاری رحمه الله در کتاب الصلاة این روایت را مطرح کرده و فرموده است که ممکن است کسی بگوید در فرض تزاحم بین استقرار در قیام و جلوس، جلوس به خاطر این روایت غنوی مقدم است، سپس اشکال می‌کند که بعید نیست گفته شود این روایت فرض خوف از اینکه کشتی برگردد را بیان می‌کند؛ یعنی «تکفاً» به معنای «تتقلب» باشد؛ زیرا آنچه در روایت آمده است کشتی‌های کوچکی است که امروزه بدان قایق می‌گویند و در صورت ایستادن، تعادل آن به هم می‌خورد و بر می‌گردد و شخص غرق می‌شود؛ بنابراین روایت در مقام بیان فرض خوف خطر است.<sup>۲</sup>

### کلام محقق حائری در نقد کلام شیخ أنصاری

مرحوم شیخ عبدالکریم حائری این روایت را مطرح کرده و از اشکال شیخ أنصاری جواب می‌دهند. عبارت ایشان چنین است:

۱. الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۴۴۲.

۲. کتاب الصلاة، ج ۱، ص ۲۲۶ و ۲۳۱.

«هذه الرواية رواها المشايخ الثلاثة رضى الله عنهم و الخدشة فى دلالتها بان المراد بالتحرك ما تكفاً معه السفينة اى تنقلب بقرينه المقابلة غير مسموعة لأن الظاهر ان المراد من قوله عليه السلام تكفاً هو التحرك إذ من الواضح عدم انقلاب السفينة بقيام واحد فيها»<sup>۱</sup>

ایشان می فرمایند مقابله، خفیفه بودن و به تبع آن حرکت کشتی را می رساند، وگرنه اگر یک نفر در کشتی بایستد اگر کشتی بخواهد برگردد، متعارف نیست. یک کشتی به خاطر ایستادن یک نفر به صورت متعارف بر نمی گردد؛ از این رو حمل شیخ أنصاری رحمه الله صحیح نیست و محقق حائری پذیرفته است که این روایت بیانگر این است که در صورت دوران بین قیام با اضطراب و جلوس، نشسته خواندن متعین است.

#### مناقشه در استدلال به روایت

به نظر می رسد این روایت دو ایراد دارد:

#### مناقشه سندی: عدم وثاقت یزید بن اسحاق

اشکال اول، اشکال سندی است که یزید بن اسحاق شعر توثیق خاص ندارد. برخی از محققین او را ثقة علی التحقيق دانسته‌اند که تحقیق های شخصی است و به نظر ما ناتمام است؛ به عنوان مثال:

۱. می گویند بصائر الدرجات از جعفر بن بشیر از یزید بن اسحاق نقل می کند و نجاشی در مورد جعفر بن بشیر می نویسد: «**روی عن الثقات و رووا عنه**»<sup>۲</sup>، از این جمله استفاده کرده‌اند که مروی عنه های جعفر بن بشیر ثقة هستند. ظاهراً سید زنجانی حفظه الله قائل به وثاقت مشایخ جعفر بن بشیر هستند<sup>۳</sup>. ولی این مبنی همانطور که محقق خویی نیز فرموده است<sup>۴</sup>، تمام نیست؛ زیرا مراد از جمله مذکور به قرینه رووا عنه که بیان غالب است، بیان غالب است؛ زیرا می دانیم اینطور نیست که فقط ثقات از جعفر نقل کرده باشند بلکه سایرین نیز از وی نقل می کردند. بنابراین جمله مذکور ظهور در حصر ندارد و بیانگر غالب است. به نظر ما به طور کلی این تعبیر در مورد هر کسی صادر شود ظهور در حصر ندارد، برخلاف تعبیراتی که در مورد ابن ابی عمیر نقل شده است که دال بر حصر است که او جز از ثقات نقل نمی کند. تعبیر روی عن الثقات با غلبه نقل از ثقات نیز

۱. الصلوة (حائری)، صفحه: ۹۸.

۲. رجال النجاشی، شیخ النجاشی، ج ۱، ص ۱۱۹.

۳. کتاب نکاح (شیرازی)، جلد: ۴، صفحه: ۱۳۰۶. پاورقی.

۴. موسوعة الامام الخوئی، السید أبو القاسم الخوئی، ج ۴۹، ص ۵۵. «و الجواب عن ذلك: أنه لا دلالة في الكلام على الحصر، وأن جعفر بن بشير لم يرو عن غير الثقات. و يؤكد ذلك قوله: و رووا عنه. أفهل يحتمل أن جعفر بن بشير لم يرو عنه غير الثقات، و الضعفاء يروون عن كل أحد، و لا سيما عن الأكابر بل المعصومين أيضاً. و غاية ما هناك أن تكون رواية جعفر بن بشير عن الثقات و روايتهم عنه كثيرة».



سازگاری دارد؛ لذا امکان دارد که نقل وی از یزید بن اسحاق، نقل از انسان ضعیف باشد و منافاتی با نقل غالبی از ثقات ندارد.

برخی شاید با بیان دیگری بخواهند مروی عنه های جعفر بن بشیر را توثیق کنند بدین بیان که: از تعبیر شیخ طوسی که فرموده است «سوت الطائفة بین ما یرویه محمد بن ابي عمیر و صفوان بن یحیی و أحمد بن محمد بن ابي نصر و غیرهم من الثقات الذین عرفوا بأنهم لا یروون و لا یرسلون إلا ممن یوثق به»<sup>۱</sup> وثاقت مروی عنه های جعفر بن بشیر نیز ثابت می شود، زیرا جعفر بن بشیر به خاطر این جمله ای که در موردش نقل شده است «یروی عن الثقات» قدر متیقن از جمله «و غیرهم من الثقات» است.

در جواب گفته می شود: معلوم نیست چنین باشد. اینطور نیست که قدر متیقن جعفر بن بشیر باشد. صاحب کامل الزیارات نیز لایروی الا عن الثقة شمرده شده است. امکان دارد مراد از «و غیرهم» افرادی مانند صاحب کامل الزیارات یا صاحب تفسیر قمی باشند. (اشکال بهتر این است که بگوییم تعبیر نجاشی [یروی عن الثقات] چنین دلالتی ندارد که وصف [الذین عرفوا بأنهم لا یروون و لا یرسلون إلا ممن یوثق به] در تعبیر طوسی شامل او شود.)

۲. راه دیگر توثیق وی این است که گفته شود محمد بن حسین بن خطاب که از اجلای قمیین بوده

است، از یزید بن اسحاق اکثار روایت دارد و او متهم به روایت از ضعیفاء نبوده است و این علامت

این است که یزید بن اسحاق مورد اعتماد بوده است. به نظر ما این بیان نیز در حدی نیست که

توثیق درست کند. حدود سی و چند مورد است که محمد بن حسین بن ابی الخطاب یا برخی

اجلای دیگر روایت نقل کرده اند و احراز وثاقت وی برای ما محرز نیست.

اگر ادعا شود که اطمینان به صدور روایت پیدا می کنیم، جواب می دهیم این اطمینان حاصل نمی شود؛ زیرا فرض این است که شخص ثقه نیست و وثاقتش ثابت نشده است. اصلاً شاید شخص انسان بد ذاتی نباشد، ولی نقل آن ها دقیق نیست، یا اینکه مظنونات را نقل می کند. یک خبری را که مظنون است را به صورت قطعی می گوید، ولی شخصی که ثقه است به مظنونات اعتماد نمی کند. گفته نشود که با اصل عقلایی این احتمالات را نفی می کنیم؛ زیرا آنچه در موردش اصل عقلایی موجود است، ضابط بودن در مقابل کسی است که کثیر السهو است، ولی کسی که اعتماد به مظنونات می کند اصل عقلایی ندارد و امروزه نیز چنین است که غالب مردم به مظنونات عمل می کنند و خبر ها همینطور پخش می شود. بنابراین کسی که وثاقتش محرز نشده باشد، نمی توان به وی اعتماد کرد. عدم سهل انگار بودن اصل عقلایی ندارد که احتمال آن نفی شود. وقتی به کسی ثقه گفته می شود یعنی متحرز از دروغ و شبه دروغ که همان قول به غیر علم است، باشد.

### روایت مظنون؟؟؟

#### مناقشه دلالی: احتمال دیگر در معنای تکفأ

اشکال دلالی به حدیث نیز این است که مراد از روایت روشن نیست. تکفؤ به معنای تکان خوردن است و این تکان خوردن گاهی به سمت راست یا چپ و گاهی به سمت جلو است. در مورد وجود مبارک پیامبرگرامی اسلام نقل شده است که ایشان گاهی در حال راه رفتن تکان

۱. عدة الأصول، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۱۵۴.

می خوردند. در لسان العرب آمده است که نقل می کند که پیامبر اکرم در مشی حالت تکفؤ داشتند:

«فی حدیث صفه النبی، صلی الله علیه و سلم: أنه کان إذا مشی تکفّی تکفّیاً. التَّکْفِی: التَّمَايُلُ إِلَى قَدَامٍ»<sup>۱</sup>

تکفو پیامبر به این بود که به جلو متمایل می شدند، نه به سمت راست یا چپ. بنابراین تکفؤ به معنای تترک است ولی «تکفؤ» بدون تشدید در لغت به معنای «تُقَلَّب» آمده است: کتاب العین می نویسد: «و الْكَفُّ: قَلْبُكَ الشَّيْءَ لَوَجْهِهِ ..»<sup>۲</sup> ولی در مورد تکفو به تمایل معنا می کند. بنابراین احتمال این معنا بدهیم که خوف خطر و منقلب شدن کشتی است، برای اینکه نتوانیم به روایت استدلال کنیم کافی است. بنابراین روایت مجمل است.

## مسئله ۱۵: وظیفه مکلف در هنگام عجز از قیام

در جلسه آینده مسئله ۱۵ مطرح می شود: متن مسئله چنین است:

«مسألة إذا لم يقدر على القيام كلا ولا بعضا مطلقا حتى ما كان منه بصورة الركوع صلی من جلوس و كان الانتصاب جالسا بدلا عن القيام فيجری فيه حينئذ جميع ما ذكر فيه حتى الاعتماد و غيره و مع تعذره صلی مضطجعا على الجانب الأيمن كهيئة المدفون فإن تعذر فعلى الأيسر عكس الأول فإن تعذر صلی مستلقيا كالمحتضر و يجب الانحناء للركوع و السجود بما أمكن و مع عدم إمكانه يومئ برأسه و مع تعذره فبالعينين بتغميضهما و ليجعل إيماء سجوده أخفض منه لركوعه و يزيد في غمض العين للسجود على غمضها للركوع.....»<sup>۳</sup>

## جهت اول بحث: حالت های تقدم قیام بر جلوس

سید می فرماید کسی که به صورت کلی نه در تمام نماز و نه در بعض آن، قادر بر قیام نیست، باید نماز را نشسته بخواند، حتی اگر کسی بتواند به شکل رکوع بایستد، بر جلوس مقدم است و کسی هم غیر از محقق خویی بر این مسئله حاشیه نزده است.

### فرمایش محقق خویی

محقق خویی معتقد است کلام محقق یزدی در جایی صحیح است که شخص پیر مرد شده باشد و قیامش به همین شکل باشد، اما اگر کسی بیماری موقت دارد و فعلا کمرش صاف نمی شود یا اینکه سقف کوتاه است، معلوم نیست که مقدم بر جلوس باشد. برخی مانند علامه حلی رحمه الله به اطلاق وجوب قیام مانند سید یزدی ملتزم شده اند و تعبیر ایشان در گذشته نیز خوانده شد:

۱ لسان العرب، محمد بن مکرم ابن منظور، ج ۱، ص ۱۴۱.

۲. کتاب العین، ج ۵، ص ۴۱۴.

۳. العروة الوثقی، أعلام العصر، ج ۱، ص ۶۳۷.

«لو كان قيامه كهيه الرُّكُوع فإن كان لحدب أو كبر وجب أن يقوم بلا خلاف، لأنّه قيام مثله، و إن كان لغير ذلك كقصر السَّقْف، و من كان في سفينه مظللّه لا يتمكّن من استيفاء القيام فيها، أو كان خائفاً، وجب عليه القيام بما يتمكّن منه كالأحدب، خلافاً لبعضهم»<sup>۱</sup>

به نظر ما اشكال محقق خویی وارد است؛ مگر اینکه کسی از صحیحہ علی بن یقطین استفاده کند که مراد قیام مجازی است و شامل قیام رکوعی نیز می شود ولی این استفاده از روایت صحیح نیست و اشکال محقق خویی صحیح است.<sup>۲</sup>

### جهت دوم: اعتبار شرایط قیام در جلوس

جهت دوم بحث این است که شکی نیست که کسی که قادر بر قیام نیست، نشسته نماز می خواند و روایاتی دال بر این مطلب هستند؛ از جمله روایت ابی حمزه ثمالی:

«عَنْ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَ قُعُودًا» قَالَ «الصَّحِيحُ يُصَلِّي قَائِمًا وَ قُعُودًا الْمَرِيضُ يُصَلِّي

جَالِسًا وَ عَلَى جُنُوبِهِمْ» الَّذِي يَكُونُ أضعَفَ مِنَ الْمَرِيضِ الَّذِي يُصَلِّي جَالِسًا»<sup>۳</sup>

بحث در این است که آیا شرایط قیام در جلوس هم معتبر است یا خیر؟ مرحوم سید یزدی می فرمایند شرایط قیام حتی استقلال در جلوس نیز معتبر است. اقامه صلب هم که در روایت آمده بود اطلاق داشت و حال جلوس را نیز می گرفت، استقرار نیز اطلاق داشت و حتی اگر دلیل آن اجماع باشد معقد اجماع شامل جلوس نیز می شود.

### کلام محقق خویی مبنی بر عدم شرطیت استقلال در جلوس

محقق خویی فرموده است شرایط را قبول داریم ولی استقلال معلوم نیست شرط باشد. زیرا ایشان استقلال را در قیام نیز شرط نمی داند و مستحب می داند، ولی اگر هم دلیل لفظی «لا تستند الی جدار و أنت تصلی الا ان تكون مریضاً»<sup>۴</sup> دال بر شرطیت باشد، باید بگویید که تنها در قیام شرط است؛ زیرا جمله ی «الا أن تكون مریضاً» می رساند که مریض چنین وضعی دارد که در حال ایستاده باید تکیه به دیوار بدهد، غیر مریض تکیه به عصا ندهد، مراد

<sup>۱</sup> . منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، جلد: ۵، صفحه: ۱۶.

<sup>۲</sup> . استاد فرمودند: اینکه گفته شود قیام رکوعی نیز قیام است و مشکلی ندارد و فقط انتصاب را ندارد و حدیث لاتعداد قضیه را حل می کند، صحیح نیست؛ زیرا عرفی نیست.

گاهی قیام صادق است ولی آنقدر قیامش منحنی است که رکوع نیز می باشد، یعنی قیام و رکوع او یکی است، محقق خویی در بحث رکوع می فرماید مشکلی با قیام وی نداریم فقط مشکلی که داریم این است که در رکوع گفته اند ارکع و باید احداث رکوع کند، وقتی نمی تواند احداث رکوع کند، متمکن از رکوع اختیاری نیست و به رکوع ایماء می کند ولی سید یزدی الاقرب فالاقرب را مطرح کرده است و گفته است اگر یک مقدار هم بتواند پایین و بالا برود کافی است، محقق خویی این مطلب را قبول ندارد و می گوید دلیلی بر این رعایت اقرب فالاقرب نیست. این مباحث مربوط به رکوع است و مربوط به این بحث نیست.

<sup>۳</sup> تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۱۶۹.

<sup>۴</sup> تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۱۷۶.

از غیر مریض کسی است که نماز ایستاده می خواند. وقتی مریض از حدیث دال بر شرطیت استقلال استثناء شده است، غیر مریض کسی است که نماز ایستاده می خواند، پس این روایت اصلا ناظر به فرض نماز نشسته نیست. روایت ابن بکیر نیز از نماز نشسته یا ایستاده با تکیه بر عصا سوال کرده بود و ربطی به اینکه در حال جلوس استقلال برای وی لازم است یا خیر، نداشت.

### مناقشه در بیان محقق خویی رحمه الله

این فرمایش محقق خویی نسبت به صحیحہ عبدالله بن سنان کم لطفی است؛ زیرا «الا ان تكون مریضا» نسبی است. مریض به معنای کسی است که نمی تواند استقلال داشته باشد. عنوان مریض در هر کجا به خاطر مناسبت حکم و موضوع یک مراد دارد. المریض یصلی جالسا یعنی کسی که توانایی قیام ندارد. المریض یجوز ان یعتمد علی الجدار یعنی کسی که معذور از این است که با استقلال نماز بخواند، لذا مریض در هر کجا معنایی دارد. لذا در روایت «المریض یتیم» شامل کسی که معده درد دارد نمی شود، بلکه مراد کسی است که وضو برایش ضرر داشته باشد. بنابراین المریض یصلی جالسا معنایش این است که کسی که مریض از قیام است نشسته بخواند. ممکن است مریض به لحاظ بحث استقلال نباشد، مثلا پای وی درد کند و نتواند بایستد، اما ضعف بدنی ندارد و ساعت ها بدون تکیه بر جایی وسط حیاط می نشیند. بنابراین «الا ان تكون مریضا» یعنی مأذونا فی ترک الإستقلال، بنابراین انسانی که توانایی ندارد بدون تکیه برجایی نماز نشسته بخواند می تواند تکیه بدهد. بنابراین «لا تستند الی جدار و انت تصلی» اطلاق دارد و شامل جالس نیز می شود. اطلاق مستثنی منه شامل کسی که در حال جلوس نماز می خواند نیز می شود.

بنابراین اشکال ما به محقق خویی این است که اولاً: به خاطر تناسب باید بگوییم مریض یصلی جالسا یعنی کسی که قادر بر قیام نیست نشسته بخواند. مریض یعنی کسی که مأذون در ترک استقلال است. لذا به کسی که پیرمرد است و می نشیند نماز می خواند می گویند مأذون در تکیه بر دیوار نیستید فقط مریض از قیام هستید.

ثانیاً: مگر همه ی نماز های نشسته را آدم های مریض می خوانند؟ آدم های سالم نیز نماز های نافله را گاهی نشسته می خوانند. برخی نماز ها را مثل وتیره باید نشسته خواند.

### جهت سوم: وظیفه مکلف هنگام عجز از نماز در حال جلوس

جهت سوم بحث که جهت مهمی است این است که وظیفه ی مکلف وقتی قادر بر نماز در حال جلوس هم نیست، چیست؟ برخی گویند باید مستلقیا بخواند و برخی نیز قائلند که باید مضطجعا بخواند. مثل میتی که در قبر می گذارند نماز بخواند که به پهلو باشد. فتوا این است که مضطجعا نماز بخواند و اگر نتوانست، مستلقیا نماز بخواند، ولی روایات در این زمینه مختلف است. برخی از روایات «صلی مضجعا» را مطرح کرده اند و برخی دیگر «صلی مستلقیا» را مطرح کرده اند. در جلسه آینده به بررسی روایات مختلف در مقام می پردازیم که آیا روایات استقلاء حمل بر تقیه بشود یا وجوه دیگری مطرح است.

\*\*\*\*\* جلسه ۱۸ (شنبه ۸ آبان ۱۴۰۰) \*\*\*\*\*

## بررسی موارد عجز از قیام

صاحب عروه در مسئله ۱۵ فرمودند اگر شخص قادر بر قیام (أعم از کل یا بعض آن) نباشد، نماز نشسته می خواند و اگر قادر بر آن نیز نبود، نماز خوابیده می خواند به صورت مضطجع مانند کسی که دفن می شود. متن کلام سید چنین است:

«مسألة إذا لم يقدر على القيام كلا ولا بعضا مطلقا حتى ما كان منه بصورة الركوع صلى من جلوس

و كان الانتصاب جالسا بدلا عن القيام فيجری فيه حينئذ جميع ما ذكر فيه حتى الاعتماد و غيره و

مع تعذره صلى مضطجعا على الجانب الأيمن كهيئة المدفون فإن تعذر فعلى الأيسر عكس الأول

فإن تعذر صلى مستلقيا كالمحتضر و يجب الانحناء للركوع و السجود بما أمكن و مع عدم إمكانه

يومئ برأسه و مع تعذره فبالعينين بتغميضهما و ليجعل إيماء سجوده أخفض منه لركوعه و يزيد في

غمض العين للسجود على غمضها للركوع.....»<sup>۱</sup>

سپس می فرماید اگر بر پهلوی راست هم متعذر شود به پهلوی چپ می خواند و اگر آن هم متعذر شد مانند محتضر می خوابد و نماز می خواند، به طوری که پای وی سمت قبله باشد.

راجع به این فرمایش ایشان که فرمودند اگر قادر بر کل یا بعض قیام نبود، باید بنشینند، باید

دید که معنای عجز از بعض قیام چیست. مثلا کسی که رکعت اول نماز قادر بر قیام است،

سپس عاجز می شود. می گوئیم که رکعت اول را ایستاده نماز بخواند. یک کسی هم در همین

رکعت اول صرفا تکبیره الإحرام و بعض سوره حمد را می تواند ایستاده بخواند، به او می

گوئیم تکبیر و بعض حمد را ایستاده بخواند و سپس بنشیند. وقتی دقیق تر شویم، کسی که عاجز

از الحمد لله رب العالمین شود که تماش را ایستاده بگوید، بگوئیم که نصفش را ایستاده بگوید و

بقیه را نشسته بخواند؟ یعنی یک جمله بعضش ایستاده و بعض آن نشسته شود؟ بعید است و

دلیل از این فرض انصراف دارد. کسی که وظیفه ی نماز ایستاده دارد طبق روایات **«إذا قوی**

**فلیقم»** درست است که باید ایستاده بخواند، ولی از این فروض انصراف دارد که الله را ایستاده

بگوید و اکبر را بنشیند. بلی، یک وقت هست که الله را ایستاده می گوید و اکبر را با کمی

انحناء می گوید که از حد قیام خارج نشده است، صحیح است و بحث در این نیست، ولی اگر

تمام الله اکبر را نمی تواند در صورت قیام بگوید، ادله منصرف است که نصف آن را ایستاده

و نصفش را بخواند نشسته بخواند. همان موثقه عمار که چنین تعبیر داشت: **«إِنْ وَجِبَتْ عَلَيْهِ**

**الصَّلَاةُ مِنْ قِيَامٍ فَنَسِيَ حَتَّى افْتَتَحَ الصَّلَاةَ وَ هُوَ قَاعِدٌ فَعَلَيْهِ أَنْ يَفْطَعَ صَلَاتَهُ وَ يَقُومَ فَيَفْتَحَ**

**الصَّلَاةَ وَ هُوَ قَائِمٌ وَ لَا يَعْتَدُ بِافْتِتَاحِهِ وَ هُوَ قَاعِدٌ»**<sup>۲</sup> ظاهر در این است که کسی که نماز ایستاده

بر عهده اش واجب است، اگر الله اکبر را نشسته بگوید نمازش باطل است، اما کسی که مجبور

به نشستن در عمده نماز است، روایت از او منصرف است. حتی ما بعید نمی دانیم که روایت

از کسی که تمام الله اکبر را نیز می تواند ایستاده بگوید و بعدش باید بنشیند، منصرف باشد.

اینکه محقق سیستانی فرموده اند که کسانی که نماز نشسته می خوانند ولی الله اکبر را می توانند

ایستاده بگویند و بقیه نماز را روی صندلی می نشینند، باید الله اکبر را ایستاده بگوید و بعد روی

۱. العروة الوثقی، أعلام العصر، ج ۱، ص ۶۳۷.

۲. تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۵۴.

صندلی بنشیند و اگر این کار را نکند تمام نمازهای وی باطل است. عرض ما این است که این مطلب خیلی واضح نیست؛ زیرا ممکن است گفته شود که «اذا قوی فلیقم» انصراف از این قدرت بر قیام غیرمعتد به دارد. موثقه عمار نیز که «وجبت علیه الصلاة من قیام» را مطرح کرده است، از چنین فروضی منصرف است؛ زیرا بر این آقا ایستاده نماز واجب نبوده است؛ بنابراین اطلاق تعبیر سید یزدی و تصریح محقق سیستانی مبنی بر اینکه کسی که قادر بر بعض قیام است، باید به همان مقدار قیام کند، به نظر ما ناتمام است.

### بررسی اعتبار شرایط قیام در جلوس

سید یزدی در ادامه فرموده‌اند که شرایط قیام که عبارت از انتصاب و استقلال و استقرار بود، در جلوس نیز شرط است. برخی گفته‌اند که نیازی به این نیست که ببینیم دلیل انتصاب شامل جلوس می‌شود یا خیر؛ زیرا مقتضای ظهور بدلیت این است که شرایط قیام در جلوس نیز معتبر باشد. شبیه این مطلب را در خمس مطرح کرده‌اند که گفته‌اند خمس بدل زکات است و خداوند وقتی زکات را بر بنی هاشم حرام کرد، خمس را برای آن‌ها قرار داده است، از این بیان بدلیت را استفاده کرده‌اند، لذا گفته‌اند تمام احکام زکات مثل اعتبار قصد قربت در خمس نیز می‌آید. یا مثلاً اگر فقیری به شما بدهکار بود شما می‌توانید نزد خود بگویید که آن بدهی را زکات حساب کرده‌ام، گفته‌اند خمس نیز بدل از زکات است، لذا می‌توان همین کار را نسبت به خمس کرد و با نیت کردن می‌توان طلبی که از سید فقیر داشت را به عنوان خمس به حساب آورد. مرحوم آیت الله تبریزی نیز اشکالی نمی‌دانستند البته ایشان توضیحی دیگر داشتند. به نظر می‌رسد این فرمایش ناتمام است؛ زیرا اولاً در دلیل نیامده است که جلوس بدل از قیام است، ثانیاً بر فرض هم که بدلیت تصریح می‌شد، دلیلی بر اینکه تمام شرایط قیام در جلوس نیز معتبر باشد نیست. به عنوان مثال تیمم بدل از غسل احکام غسل را دارد و تیمم بدل از وضو احکام وضو را دارد و مثلاً باید موالات در آن رعایت شود اما در تیمم بدل از غسل موالات لازم نیست. این مطلب دلیلی ندارد.

برخی می‌خواهند استدلال کنند که چون تیمم بدل از غسل است و در غسل موالات معتبر نیست پس در تیمم بدل نیز موالات معتبر نیست، اشکال ما این است که نمی‌شود احکام مبدل را به بدل تسری داد. البته بحث حکومت تفاوت می‌کند. اما در جایی که بحث حکومت نیست، چنین نیست. از این رو ما وفاقاً للمشهور معتقدیم که تیمم بدل از غیر غسل جنابت، مغنی از وضو نیست و محقق خویی نیز قائلند، ولو اینکه دلیل داریم که هر غسل مشروعی مغنی از وضو است و ما پذیرفته‌ایم، ولی اینکه هر تیممی نیز مغنی از وضو باشد کما اینکه محقق سیستانی قائل هستند، را قبول نداریم. تنها در تیمم بدل از غسل جنابت مورد قبول است. بنابراین باید دید که ادله شرایط قیام شرایط خصوص قیام را بیان می‌کند که در این صورت در جلوس معتبر نیست، یا اینکه اطلاق دارد و شامل جلوس نیز از باب اطلاق می‌شود. باید با ملاحظه أدله آن نتیجه‌گیری کرد.

### بررسی اعتبار شرایط قیام در حالت اضطجاع

حال این بحث مطرح می‌شود که آیا «من لم یقم صلبه فلا صلاة له» شامل اضطجاع نیز می‌شود؟ خیلی بعید است. روشن نیست که در اضطجاع اقامه صلب شرط باشد؛ زیرا عرفاً به خوابیده نمی‌گویند که اقام صلبه، ظاهر اقامه صلب این است که از زمین به بالا باشد، اعم از اینکه جالس یا قائم باشد. بنابراین در اضطجاع نگفته‌اند که شرایط قیام و جلوس در آن نیز

معتبر است کما اینکه یکی از آن شروط همین اقامه صلب است. اقامه صلب به معنای اینکه ستون فقرات خم نشود نیست، شاید کسی ستون فقراتش خم نشود ولی در عین حال اقامه صلب نداشته باشد. هر کمر صاف بودن، اقامه صلب نیست. اقامه صلب این است که به طرف بالا کمر شخص صاف شود؛ یعنی مثلث قائم الزاویه تشکیل دهد کسی که نشسته نماز می خواند و این نکته عرفی است. خلاصه اینکه اقامه صلب از حالت اضطجاع منصرف است. گفته نشود که در مستحبات رکوع نیز اقامه صلب مطرح شده است، زیرا در جواب گفته می شود: در رکوع با قرینه فهمیده می شود منظور از آن این است که ستون فقرات وسط کمر صاف باشد که اگر یک قطره آب ریختند، همانجا بماند.

ناگفته نماند که جلوس با قیام تفاوت دارد؛ قیام اگر به حد انحای زیاد برسد، صدقش مختل می شود. یعنی علاوه بر اینکه اقامه صلب نیست، اصلاً قیام هم نخواهد بود و عرفاً دیگر شخص را قائم نمی نامند، ولی در جلوس اینطور نیست؛ اگر کسی جالسا نماز بخواند ولو اینکه منحنی باشد، به حد رکوع جلوسی هم برسد، عرفاً آن را جالس می داند؛ از این رو اقامه صلب در جلوس مطلقاً مقوم جلوس نیست بلکه شرط شرعی جلوس است، ولی اقامه صلب در قیام فی الجمله مقوم رکوع است و اگر انحاء شدید شود عرفاً قیام صدق نمی کند؛ لذا نماز باطل خواهد بود ولو اینکه سهوا صدق قیام مختل شود، ولی در جلوس اینطور نیست و صرفاً یک شرط شرعی است و اگر جهلاً یا سهوا ترک شود نماز مشکلی پیدا نمی کند.

گاهی نقطه مقابل رکوع جلوسی، افرادی هستند که در بیمارستان هستند و می گویند چند درجه تخت را می توانند بالا بیاورند ولی نود درجه نمی شود و اقامه صلب صدق نمی کند، بیشتر از آن هم بالا نمی آورند و می گویند خطرناک است، این نوع جلوس مقدم بر اضطجاع است؛ زیرا جلوس است. استلقاء به معنای خوابیده روی کمر است و این حالت استلقاء صدق نمی کند. عرفاً هم همین که سینه و صورت شخص سمت قبله باشد صدق نماز به سمت قبله می کند.

### **وظیفه مکلف در صورت عجز از جلوس**

سید در ادامه می فرماید اگر صدق صلاه جلوسی ممکن نشد (که توضیح دادیم که صدق صلاه جلوسی آسان تر از صلاه قیام است؛ زیرا در صورت انحای زیاد، اصل قیام صدق نمی کند ولی جلوس اینچنین نیست)، شخص باید مضطجع باشد و نماز بخواند. روایات در مورد نماز مضطجع زیاد وارد شده است که می گویند اگر مریض عاجز از جلوس، می تواند به سمت پهلو نماز بخواند، باید به این حالت بخواند. لذا اضطجاع لازم است و استلقاء اختیاراً جایز نیست.

### **بررسی روایات در مسئله**

برخی از این روایات عبارتند از:

۱. صحیححه ابو حمزه ثمالی



«عَنْهُ عَنْ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا» قَالَ «الصَّحِيحُ يُصَلِّي قَائِمًا وَقُعُودًا الْمَرِيضُ يُصَلِّي جَالِسًا» (وَعَلَى جُنُوبِهِمْ) الَّذِي يَكُونُ أَوْعَفَ مِنَ الْمَرِيضِ الَّذِي يُصَلِّي جَالِسًا»<sup>۱</sup>

۲. موثق سماعه:

«الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرِيضِ لَا يَسْتَطِيعُ الْجُلُوسَ قَالَ «فَلْيُصَلِّ وَهُوَ مُضْطَجِعٌ وَلْيَضَعْ عَلَى جَبْهَتِهِ شَيْئًا إِذَا سَجَدَ فَإِنَّهُ يُجْزَى عَنْهُ وَ لَنْ يُكَفِّرَ اللَّهُ مَا لَا طَاقَةَ لَهُ بِهِ»<sup>۲</sup>

مستحب است که این مضطجع یک مهری هم به پیشانیش موقع سجود بگذارد، سجودش هم ایمانی است و سجود اختیاری ندارد.

۳. موثقه عمار

« مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «الْمَرِيضُ إِذَا لَمْ يَقْدِرْ أَنْ يُصَلِّيَ قَاعِدًا كَيْفَ قَدَرَ صَلَّى إِمَّا أَنْ يُوجَّهَ فَيُؤَمِّيَ إِيْمَاءً» وَ قَالَ «يُوجَّهُ كَمَا يُوجَّهُ الرَّجُلُ فِي لَحْدِهِ وَ يَنَامُ عَلَى جَنْبِهِ الْأَيْمَنِ ثُمَّ يَوْمِيٌّ بِالصَّلَاةِ فَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ أَنْ يَنَامَ عَلَى جَنْبِهِ الْأَيْمَنِ فَكَيْفَ مَا قَدَرَ فَإِنَّهُ لَهُ جَائِزٌ وَ يَسْتَقْبِلُ بِوَجْهِهِ الْقِبْلَةَ ثُمَّ يَوْمِيٌّ بِالصَّلَاةِ إِيْمَاءً»<sup>۳</sup>

می فرماید مریض وقتی نمی تواند نماز نشسته بخواند هر طور می تواند بخواند. یا اینکه او را توجیه به سمت قبله کنند، (ایمائی منفصله باید در جمله مقابلش إما یا أو باشد، ولی در این روایت نیست). بعد می فرماید: همانطور که میت در قبر گذاشته می شود که پشتش به دیوار قبر است و صورت و مقادیم بدنش رو به قبله است و بر پهلوی راست میت را می خوابانند همانطور نماز بخواند. اگر هم قادر بر نماز خواندن بر پهلوی راست نبود، هر طور که می تواند بخواند.

گفته می شود که این روایت دچار اضطراب است؛ زیرا معلوم نیست که چطور از امام علیه السلام صادر شده است، از امام علیه السلام قطعا اینطور که ظاهر الفاظ است، صادر نشده است؛ زیرا می گوید یا به سمت راست بخوابانند مثل میت و دیگر شق دوم را مطرح نکرده است. برخی می گویند شاید واجب تخیری را می گوید که یا مضطجعا و یا مستلقیا بخواند.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۱۶۹.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۳۰۶.

۳ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۱۷۶.



به نظر ما گرچه روایت با ادبیات عرب سازگار نیست ولی یک بیان عرفی است، همانطور که در فارسی گفته می شود که یا تا ظهر فلان مبلغ را تهیه کنید و اگر جور نکردید، می روم دادگاه و شکایت می کنم. یعنی «یا» دوم را نمی آوریم و می گوئیم اگر تهیه نکردید شکایت می کنم. این بیان عرفی است، گرچه با ادبیات عرب سازگار نیست ولی مخل به مطلب نیست؛ چرا که یک بیان عرفی مسامحی است و در این روایت نیز عرف همین را استظهار می کند.

یعنی روایت می رساند که واجب اختیاری در درجه اول اضطجاع بر جانب راست است. گفته نشود که این برداشت خلاف ظاهر است، زیرا عرفی است و در فارسی نیز همینطور استعمال می شود. مثلاً گفته می شود که یا وضو بگیرید و اگر نتوانستید تیمم کنید و هرطور می شود نماز را بخوانید. این روایت نیز مثل همین جمله است و یک بیان عرفی است، گرچه کسی که آشنا با ادبیات عرب باشد اینطور صحبت نمی کند. بنابراین واجب تخییری نیست بلکه واجب تعیینی است به صورتی که اگر شخص نتوانست با اضطجاع بر راست بخواند، هر طور خواست می خواند.

محقق حلی در معتبر روایت را نقل می کنند ج ۲ ص ۱۶۱ متن ایشان چنین است:

«و لما رواه أصحابنا عن حماد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المريض إذا لم يقدر أن يصلي

قاعدا يوجه كما يوجه الرجل في لحدّه، و ينام على جانبه الأيمن، ثمَّ يومئ بالصلاة، فان لم يقدر

على جانبه الأيمن فكيف ما قدر فإنه جائز، و يستقبل بوجهه القبلة، ثمَّ يومئ بالصلاة إيماءً و الإيماء

يقع على الإيماء بالرأس و العين أيضاً»<sup>۱</sup>

ایشان عین روایت موثقہ عمار را نقل کرده فقط اضطراب آن را به وسیله حذف «إمّا» برداشته است؛ لذا برخی گفته اند که این روایت، روایت دیگری است که محقق از اصحاب از حماد بن عیسی از امام صادق علیه السلام نقل می کند و معتبر است. برخی نیز روایت را مرسله می دانند. به نظر ما اشتباهی رخ داده است و منشأ اشتباه نیز برخی از نسخ تهذیب است که به جای عمار، حماد نوشته است؛ چرا که بسیار بعید است که این روایت با این نقل مطرح شود و عیناً یک روایت باشد و فقط راوی اش متفاوت باشد با توجه به اینکه سند روایت نیز همان سند عامی است که در تهذیب به عمار سابطی دارد و با توجه به اینکه مرحوم سبزواری می نویسد که در برخی از نسخ تهذیب حماد نوشته شده است. لذا دو تا دانستن این دو روایت خیلی بعید است. محقق خویی می فرماید مراد از اصحابنا نیز یک نفر نیست. ما می دانیم که اصحابنا از حماد چنین چیزی نقل نکرده اند معلوم می شود که اشتباه است. ممکن است کسی در جواب محقق خویی بگوید که مراد از اصحابنا سلسله سندی است که شخص به حماد دارد، نه اینکه بگوئیم چندین نفر از حماد نقل کرده اند که خلاف واقع باشد. مثلاً شاید از کتاب مدینه العلم (کتاب مرحوم صدوق که علامه مجلسی نیز از آن نقل کرده اما به دست ما نرسیده است.) دیده است که سند به حماد ذکر کرده است. ولی مشکل ما این است که این روایت کاملاً شبیه روایت عمار است و نسخه تهذیب هم در برخی نسخ حماد آمده است که قطعاً اشتباه است ولی محقق متوجه این اشتباه نشده است.

<sup>۱</sup>. المعتمر فی شرح المختصر، جلد: ۲، صفحه: ۱۶۱.

### وجهی دیگر برای لزوم اضطجاع در صورت عجز از جلوس

وجه دیگری که برای لزوم اضطجاع ذکر شده است و در کلمات محقق سیستانی آمده است، خود عمومات استقبال قبله است که در حال اضطجاع این استقبال رعایت می شود. یعنی به وسیله ی ادله اعتبار استقبال می توان لزوم اضطجاع را فهمید؛ چرا که در حال اضطجاع رعایت قبله امتثال می شود. این بیان دارای دو مناقشه است؛ زیرا:

**اولا:** ممکن است کسی بگوید که در استلقاء همین که صورت را کمی بالا بیاورد و پایش سمت قبله باشد کفایت می کند. همین که صورت کمی بالا آورده شود تا صورت به آسمان نگاه نکند و کج به سمت قبله برود، استقبال صدق می کند.

**ثانیا:** ثنایا استقبالی که شخص در حال استلقاء رعایت می کند به قرینه عرفیه، بحسبه است و به حسب خودش رو به قبله می تواند شود.

این بیان مهم نیست آنچه مهم است روایاتی است که وارد شده است که یکی از آن ها در عیون اخبار الرضا مطرح شده است:

«الْعَيُونُ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَرَ الْحَافِظِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْحُسَيْنِيِّ عَنْ عِيسَى بْنِ مِهْرَانَ عَنْ عَبْدِ

السَّلَامِ بْنِ صَالِحِ الْهَرَوِيِّ وَبِإِسْنَادٍ ثَلَاثَةٍ أُخْرَى عَنْ الرُّضَا آبَائِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ : إِذَا لَمْ يَسْتَطِعِ الرَّجُلُ أَنْ يُصَلِّيَ قَائِمًا فَلْيُصَلِّ جَالِسًا فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ جَالِسًا

فَلْيُصَلِّ مُسْتَلْقِيًا نَاصِبًا رَجُلِيَّةً حِيَالَ الْقِبْلَةِ يَوْمِيَّ إِيمَاءً»<sup>۱</sup>

این روایت غیر از اینکه از مراسلات جزمیه صدوق است و برخی از بزرگان مانند محقق داماد و مرحوم امام قائل به حجیت مراسلات جزمیه صدوق هستند، دارای چهار سند است و احتمال اینکه همه ی چهار سند دروغ باشد بسیار بعید است. با اینحال می بینیم که کسی فتوا نداده است که در جلسه آینده دلیل آن بررسی می شود.

\*\*\*\*\* جلسه ۱۹ \*\*\*\*\*

### وظیفه مکلف هنگام عجز از جلوس

در جلسه گذشته مطرح شد که روایات متعددی راجع به وظیفه ی مکلف در هنگام عجز از جلوس وارد شده است که بیانگر وجوب اضطجاع و به پهلوی خوابیدن شخص هستند. از طرف دیگر، در مقابل این روایات، روایاتی دال بر استلقاء وارد شده اند که به بررسی آن ها خواهیم پرداخت. جالب است که در کلمات فقها فرض اینکه نماز خواندن بر روی شکم، دیده نشد، با اینکه مشهور فقها این نکته را مطرح کرده اند که مکلف در صورت عجز از اضطجاع، به صورت استلقاء نماز بخواند، ولی وظیفه ی مکلف را در صورت عجز از استلقاء مطرح نکرده اند. خوب بود که مطرح می شد زیرا برخی شاید نتوانند مستلقیا و مضطجعا نماز بخوانند. تنها در الفقه علی المذاهب الأربعة از مالیکه نقل شده است که آن ها گفته اند:

۱ بحار الانوار، محمد باقر المجلسی (العلامة المجلسی)، ج ۸۱، ص ۳۳۴.

« فإن لم يقدر على الاستلقاء على الظهر استلقى على بطنه جاعلاً رأسه للقبلة وصلى بالإيماء برأسه، فإن استلقى على بطنه مع القدرة على الاستلقاء على الظهر بطلت صلاته لوجوب الترتيب بين هاتين المرتبتين»<sup>۱</sup>

ولی در کلمات فقهای شیعه مطرح نشده است، با اینکه ظاهراً جایی برای نزاع نباشد و حداقل در فرض عجز از اضطجاع و استلقاء نوبت به روی شکم خوابیدن می رسد. رعایت قبله نیز اینطور است که صورت شخص به طرف قبله باشد.

### بررسی روایات استلقاء

بحث در این بود که روایات دال بر استلقاء دارای چند سند هستند، گرچه در تک تک این اسناد امکان مناقشه وجود دارد ولی در مجموع علم آور است که از امام علیه السلام صادر شده است.

### حدیث اول: مرسله صدوق

اولین سند ارسال جزمی شیخ صدوق است که چنین نقل می کند: «قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «يُصَلِّي الْمَرِيضُ قَائِمًا فَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى ذَلِكَ صَلَّى جَالِسًا فَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ أَنْ يُصَلِّيَ جَالِسًا صَلَّى مُسْتَلْقِيًا»<sup>۲</sup>

ظاهر استلقاء نیز در مقابل اضطجاع است.

### بررسی حجیت مراسلات صدوق

برخی مانند امام<sup>۳</sup> و محقق داماد<sup>۴</sup> و محقق خویی در برخی از کتب مثل دراسات در بحث لاضرر، مراسلات جزمی صدوق را معتبر دانسته اند. امام می فرمایند مراسیل صدوق از مراسیل ابن ابی عمیر کمتر نیست. این فرمایش به نظر ما دلیلی ندارد؛ زیرا در مورد ابن ابی عمیر نجاشی و شیخ طوسی فرموده اند که اصحاب به آن ها عمل می کنند ولی در مورد صدوق چنین تعبیری نیامده است. فرمایش امام بدون اینکه بخواهیم با تشبیه به مراسیل ابن ابی عمیر قبول کنیم خلاصه اش این است که وقتی صدوق ارسال جزمی می کند و نسبت جزمی می دهد، جاهل و یا بی دین نبوده است، پس می دانسته است که قول بغیر علم حرام است، با این حال وقتی به طور قطع به امام علیه السلام نسبت می دهد معلوم می شود که بر این اسناد حجت داشته است.

جواب به فرمایش ایشان این است که:

اگر صدوق در عرف خودش بین قال و روی فرق قائل باشد و ظهور قال در زمان صدوق این باشد که من اسناد قطعی به امام می دهم، قطعاً می توان گفت حجت داشته است، ولی ملازمه ای بین حجت نزد صدوق و حجت نزد ما نیست. شاید صدوق وثوق شخصی به صدور

۱. الفقه على المذاهب الأربعة نویسنده: عبد الرحمن الجزیری جلد: ۱ صفحه: ۴۵۲.

۲ من لا يحضره الفقيه، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۳۶۱.

۳ کتاب البیع، السید روح الله الموسوی الخمینی، ج ۲، ص ۶۶۷. «مراسیل الصدوق التي لا تقصر عن مراسیل مثل ابن ابی عمیر؛ فإن مراسلات الصدوق على قسمین: أحدهما: ما أرسله ونسبه إلى المعصوم علیه السلام بنحو الجزم، كقوله: قال أمير المؤمنين علیه السلام كذا. وثانيهما ما قال: روی عنه علیه السلام مثلاً. والقسم الأول من المراسیل هي المعتمدة المقبولة».

۴ مصباح الفقيه، رضا همدانی، ج ۲، ص ۱۲.

داشته است و از قرائن مختلف به صدور اطمینان پیدا کرده بود و این وثوق شخصی برای ایشان برای ما حجت نیست. و چه بسا وثوق نوعی را به صدور کافی می دانست که محقق سیستانی به مشهور قدمات نسبت می دهد. اما اینکه اول فقیه فرموده است که روایاتی را نقل می کنم که حجت بین خودم و خدای خودم است، بین قال و روی فرقی نیست و همه را شامل می شود، جوابش نیز این است که حجت نزد ایشان دلیل نمی شود که حجت نزد ما نیز باشد. محقق سیستانی فرموده اند که برخی از روایات را صدوق هم قال و هم روی در مورد آن گفته است، معلوم می شود که برای صدوق این مطلب قال و یا روی تفاوتی نداشته است. عرض ما این است که «روی» اعم از قال است و مباین با قال نیست. مدعای امام خمینی و امثال ایشان این است که «روی» اعم است از اینکه ثابت باشد یا نباشد، ولی «قال» بیانگر این است که برای من ثابت شده است، پس «قال» اخص از «روی» است و بین اعم و اخص تنافی نیست. معنای «روی» این نیست که برای من ثابت نشده است، بلکه اعم است. لذا اینکه در مورد یک حدیث در یک جا قال و یک جا روی آمده باشد، نشانگر این نیست که در نظر صدوق تفاوتی بین این دو نیست. ولی اصل مطلب که «قال» های شیخ صدوق دال بر صدور قطعی از امام علیه السلام باشد، برای ما روشن نیست. شیخ صدوق «قال» هم که می گویند به معنای «علی ما روی عنه» است و اصلاً معلوم نیست که در آن زمان وقتی قال گفته می شود، ظهور عرفی در اسناد قطعی به امام داشته باشد. اکنون نوع خطباء و مردم حدیثی را در یک کتابی می بینند و می گویند امام صادق علیه السلام اینطور فرموده است و نسبت جزمی می دهد. برخی از خطبای بزرگ همه «قال» می گفتند با اینکه از غررالحکم حدیث نقل می کردند و اصلاً در ذهن ایشان این نکته نبود که قال با «روی» تفاوت دارد. بنابراین این اشکال دوم به مرحوم امام و محقق داماد است که عرف زمان صدوق معلوم نیست بین قال و روی فرق گذاشته باشد. اشکال اول نیز این بود که حجت در نزد صدوق حجت در نزد ما نیست. پس اشکال دوم این است که معلوم نیست قال با روی در آن عرف تفاوت داشته باشند؛ به عنوان مثال کتاب مجازات شریف رضی تماماً احادیث قطعی است که به پیامبر یا امیرالمومنین علیه السلام نسبت می دهند در حالی که عمده این احادیث سند قطعی ندارند. یک جا هم نگفته است که «روی عنه»، در حالی که تمام آن کتاب نزد او ثابت شده نبوده است. در نهج البلاغه نیز چنین است که اسناد جزمی می دهد ولی معلوم نیست که تمام آن نزد وی ثابت شده باشد. مرسوم نزد مردم این است که اینگونه تعبیر می کنند و تفنن در تعبیر است. این اولین حدیثی می شود که ما معتبر نمی دانیم و شیخ صدوق از امام صادق علیه السلام نقل می کند.

### حدیث دوم: روایت مذکور در کافی

حدیث دوم حدیثی است که کلینی از علی بن ابراهیم نقل می کند:

«عَلِيٌّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ حَدَّثَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: يُصَلِّي الْمَرِيضُ قَائِمًا فَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى ذَلِكَ صَلَّى قَاعِدًا فَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ صَلَّى مُسْتَلْقِيًا يُكَبِّرُ ثُمَّ يَقْرَأُ فَإِذَا أَرَادَ الرُّكُوعَ غَمَضَ عَيْنَيْهِ ثُمَّ سَبَّحَ ثُمَّ يَفْتَحُ عَيْنَيْهِ فَيَكُونُ فَتَحُ عَيْنَيْهِ رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ فَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَسْجُدَ غَمَضَ عَيْنَيْهِ ثُمَّ سَبَّحَ فَإِذَا سَبَّحَ فَتَحَ عَيْنَيْهِ فَيَكُونُ فَتَحُ عَيْنَيْهِ رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السُّجُودِ ثُمَّ يَتَشَهَّدُ وَيَنْصَرِفُ»<sup>۱</sup>

احتمال دارد که سند این حدیث با سند صدوق مشترک باشد، لذا ما این حدیث را به عنوان سند دوم تلقی نمی کنیم.

### حدیث سوم: حدیث مذکور در عیون أخبار الرضا

حدیث بعدی روایتی است که صدوق رحمه الله در عیون أخبار الرضا با چهار سند مطرح کرده است:

«عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَرَ الْحَافِظِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْحُسَيْنِيِّ عَنْ عِيسَى بْنِ مِهْرَانَ عَنْ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ صَالِحِ الْهَرَوِيِّ وَبِإِسْنَادٍ ثَلَاثَةٍ أُخْرَى عَنْ الرُّضَا أَبَانِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ : إِذَا لَمْ يَسْتَطِعِ الرَّجُلُ أَنْ يُصَلِّيَ قَائِمًا فَلْيُصَلِّ جَالِسًا فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ جَالِسًا فَلْيُصَلِّ مُسْتَلْقِيًا نَاصِبًا رَجُلِيهِ حِيَالِ الْقِبْلَةِ يَوْمِيَّ إِيْمَاءً»<sup>۱</sup>

وسائل الشیعه جلد ۵ ص ۴۸۶ یک سند از عیون ذکر می کند. سپس می گوید:  
«وَبِإِسْنَادٍ تَقَدَّمَتْ فِيهِ إِسْبَاغُ الْوُضُوءِ عَنِ الرُّضَا عَنْ آبَائِهِ عِمْثَلُهُ. وَرَوَاهُ الطَّبْرَسِيُّ فِي صَحِيفَةِ الرُّضَا عِمْثَلُهُ».

این حدیث را صدوق در عیون اخبار الرضا با اسانیدی که در بحث اسباغ الوضو گذشت از امام رضا علیه السلام نقل کرده است. در جلد ۱ ص ۴۸۹ اسانید را ذکر می کند که دارای سه سند است و این سه سند هم مشترکات ندارند:

«فِي عِيُونِ الْأَخْبَارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الشَّاهِ الْمُرَوَّزِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ النَّيْسَابُورِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ عَامِرٍ الطَّائِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الرُّضَا ع وَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ بَكْرِ الْخُوزِيِّ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَارُونَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْخُوزِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ زِيَادٍ الْفَقِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْهَرَوِيِّ عَنْ الرُّضَا ع وَ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْعَدَلِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ مَهْرَوَيْهِ الْقَرْوِينِيِّ عَنْ دَاوُدَ بْنِ سُلَيْمَانَ الْقَرَاءِ عَنِ الرُّضَا»<sup>۲</sup>

بنابراین سه سند در بحث وضو و یک سند نیز در جلد ۵ نقل کرده است که جمعا چهار سند می شود. علاوه بر مرسله جزمی صدوق از امام صادق علیه السلام که سند پنجم است. انصافا احتمال تواطو بر کذب در این روایت عرفی نیست. انسان از این کثرت اسناد وثوق به صدور این حدیث از امام علیه السلام پیدا می کند. اصل عدم غفلت نفی فراموشی راوی می کند و احتمال غفلت نفی می شود. بنابراین اشکالاتی که محقق سیستانی و محقق خویی به سند این روایت می کنند تمام نیست.

۱ عیون اخبار الرضا، شیخ صدوق، ج ۲، ص ۶۸.

۲ وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱، ص ۴۸۹.

## بیان وظیفه مکلف با نظر به روایات متخالفه

بعد از اینکه اصل صدور حدیث از امام معلوم شد، به بررسی جمع بین دو دسته از احادیث و تعیین تکلیف مکلف هنگام عجز از جلوس می پردازیم. راه های مختلفی در جمع بین دو دسته از روایات مطرح شده است:

۱. شهید اول روایات استلقاء را موافق عامه دانسته و حمل بر تقیه کرده است.

۲. برخی گفته اند که این روایات اطلاق دارد؛ اعم از اینکه شخص تمکن از اضطجاع داشته باشد یا

نداشته باشد، به وسیله ی روایات باب اضطجاع قید می خورند. در مرسله جزمی صدوق نیز تعبیر

این است که **فَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى ذَلِكَ صَلَّى جَالِسًا فَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ أَنْ يُصَلِّيَ جَالِسًا صَلَّى مُسْتَلْقِيًا**<sup>۱</sup>

[روایتی که در تقریر سخنان استاد آمده روایت دیگری است که هر چهار حالت جلوس و بعد

اضطجاع به راست و اضطجاع به چپ و در نهایت استلقا آمده است.

۱۰۳۷- **وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص الْمَرِيضُ يُصَلِّي قَائِمًا فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ صَلَّى جَالِسًا فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ**

**صَلَّى عَلَى جَنْبِهِ الْأَيْمَنِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ صَلَّى عَلَى جَنْبِهِ الْأَيْسَرِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ اسْتَلْقَى وَ أَوْمَأَ**

**إِيمَاءً وَ جَعَلَ وَجْهَهُ نَحْوَ الْقِبْلَةِ وَ جَعَلَ سُجُودَهُ أَخْفَضَ مِنْ رُكُوعِهِ**<sup>۲</sup>

محقق بروجردی فرموده اند که مشهور به این روایت عمل کرده اند و ضعف سند این روایت که مرسله است، با عمل مشهور جبران می شود. از این رو ایشان متعین را عمل به این مرسله صدوق دانسته اند.

فرمایش ایشان به نظر ما واضح نیست که مشهور به استناد این مرسله صدوق فتوا داده باشند و شاید وجه دیگری در ذهن مشهور بوده است که عرض خواهد شد.

راجع به توجیه شهید در ذکری و جمع عرفی که تفیید را مطرح کرده اند، به نظر می رسد که تمام نباشند؛ اشکال بیان شهید در ذکری این است که مبتنی بر این است که مشهور عامه قائل به استلقاء برای کسی که متکن از جلوس نیست باشند، در حالی که ما وقتی به کلمات مراجعه می کنیم در منتهی و ذکری و الفقه علی المذاهب الأربعة تأیید نمی کند که مشهور آن ها عاجز از جلوس را مستلقیا واجب می دانند. به عنوان مثال علامه می نویسد:

« لو عجز عن القعود صَلَّى مضطجعا على جانبه الأيمن بالإيماء مستقبلا للقبلة بوجهه . ذهب إليه

علماؤنا، و به قال مالک ، و الشافعی ، و أحمد . و قال سعيد بن المسيّب: يصلي مستلقيا و وجهه و

رجلاه إلى القبلة . و هو قول أبي ثور ، و أصحاب الرأى . لنا: قول النبي صَلَّى الله عليه و آله لعمران:

«فإن لم تستطع فعلى جنب»<sup>۳</sup>

۱ من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۱، ص ۳۶۱.

۲ من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۱، ص ۳۶۲.

۳ منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، جلد: ۵، صفحه: ۱۱.

فقط ابوحنیفه در بین فقهای اربعه نماز مستلقیا را مطرح کرده‌اند و مالک که فقیه اهل مدینه بوده و فقه او بر مدینه و اطراف آن حاکم بوده است، مثل مشهور امامیه اضطجاع را مطرح کرده است. در الفقه علی المذاهب الأربعة نقل می‌کند که:

«المالکیه قالوا: من عجز عن الجلوس بحالیه اضطجع علی جنبه الیمن مصلیاً بالإیماء ووجهه إلی القبلة، فإن لم یقدر اضطجع علی جنبه الأیسر ووجهه للقبلة أيضاً، فإن لم یقدر استلقی علی ظهره ورجلاه للقبلة،

الحنفیة قالوا: الأفضل أن یصلی مستلقیاً علی ظهره ورجلاه نحو القبلة وینصب ركبته ویرفع رأسه یسیراً لیصیر وجهه إلی القبلة، وله أن یصلی علی جنبه الایمن أو الایسر. والایمن أفضل من الایسر، وکل هذا عند الاستطاعة،

الحنابلہ قالوا: إذا عجز عن الجلوس بحالیه صلی علی جنبه ووجهه إلی القبلة، والجنب الایمن أفضل، ویصح أن یصلی علی ظهره ورجلاه إلی القبلة مع استطاعته الصلاة علی جنبه الایمن مع الکراهة، فإن لم یستطع أن یصلی علی جنبه صلی علی ظهره ورجلاه إلی القبلة.

الشافعیة قالوا: إذا عجز عن الجلوس مطلقاً صلی مضطجعاً علی جنبه متوجهاً إلی القبلة بصدرة ووجهه، ویسن أن یكون الاضطجاع علی جنبه الایمن»<sup>۱</sup>

می‌گوید حنفیه گفته‌اند که مخیر بین استلقاء و اضطجاع است ولی افضل استلقاء است. حنابلیه نیز گفته‌اند جنب ایمن افضل است پس تخییر را می‌توان فهمید. شافعیه نیز همینطور اضطجاع را مطرح کرده‌اند. حال با دیدن این کلمات که اکثر عامه مخالف استلقاء هستند، چطور می‌توان حمل بر تقیه کرد؟ فقه ابوحنیفه فقه تمام عامه نیست، با توجه به اینکه مالک معروف تر بوده است. در زمان امام صادق علیه السلام بیشتر فقه مالک رایج بوده است، گرچه زمان امام رضا علیه السلام بعید نیست که فقه ابوحنیفه رایج بوده باشد. ولی اینطور نیست که بتوان این روایات را حمل بر موافقت عامه و تقیه کرد و کنار گذاشت. ظاهر اینکه می‌گویند موافق عامه است یعنی موافق جمهور عامه است. روایاتی که عامه مطرح کرده‌اند نیز «صلی علی جنبه» است.<sup>۲</sup> گفته نشود که فقط از ترس فتوای ابوحنیفه امام علیه السلام چنین فتوایی داده است؛ زیرا محتمل نیست؛ زیرا ابوحنیفه در زمان خودش فقیه کوفه بود و اصلاً گاهی هم زندان می‌رفت و با حکومت بر سر مسئله قدم و حدوث قرآن اختلاف داشت و اوایل هم جزء طرفداران زید بود. حمل بر تقیه در جایی است که موافق با جمهور عامه باشد. اما جمع عرفی که ذکر شد، به نظر عرفی نیست؛ زیرا اینکه گفته شود روایت مستلقیا در فرضی است که عاجز از اضطجاع شویم و خود اضطجاع را نگویند و فرض اضطرار را بگویند، مسئله را طوری بیان کنند که گویا واجب اولی همین استلقاء است این جمع عرفی

<sup>۱</sup> . الفقه علی المذاهب الأربعة نویسنده : عبد الرحمن الجزیری جلد : ۱ صفحه : ۴۵۲.

<sup>۲</sup> . استاد فرمودند: اینکه صاحب حدائق گفته‌اند که ائمه گاهی روایاتی را از باب تقیه می‌فرمودند ولو موافق عامه نباشد، به خاطر اینکه القای اختلاف کنند،

این بحث دیگری است که به بحث موافقت عامه مربوط نیست.



نیست. مثل اینکه بگویند جایز است استفاده از ماء نجس، بعدا بگویند که برای مضطربین جایز دانستیم این حمل عرفی نیست.

### وجه عدم بیان تخییر در کلمات فقهاء: تسالم اصحاب

جمع عرفی به نظر ما اقتضاء می کند که حمل بر تخییر کنیم نه تقیید، حال بحث می شود که چرا حمل بر تخییر مطرح نشده است، جهت آن این است که تسالم اصحاب است که نماز مضطربا بر عاجز از جلوس متعین است و یک نفر هم قائل به تخییر از میان فقهای امامیه نشده است. یک نفر هم قائل به استلقاء نشده است. این بحث، صرفا بحث بیان مشهور نیست که قابل مناقشه باشد، بلکه بحث تسالم اصحاب است. حتی خود صدوق نیز عمل به این روایات نکرده است و قائل به این است که اضطجاع مقدم است. وقتی تسالم بر عدم جواز استلقاء باشد، نمی توان قائل به جواز استلقاء شد.

### بررسی کلام محقق داماد

البته محقق داماد فرموده اند که اجماع بر لزوم اضطجاع اجماع تبعدی نیست بلکه مدرکی است و اعتبار ندارد. در جواب به ایشان گفته می شود: اگر اجماع مدرکی است و اعتبار ندارد، فقط اشکال شما این است که سند این روایات تمام نیست، در حالی که شما سند مرسله جزمیه صدوق (مرسله اول که استلقا آمده است) را تمام می دانید، پس سند تمام است و اعراض اصحاب هم مدرکی می دانید، پس چرا قائل به تخییر نمی شوید؟

سوال می شود که ممکن است از باب موافقت با قرآن که علی جنوبهم مطرح شده است قائل به اضطجاع شده باشند. زیرا در روایات علی جنوبهم تفسیر به اضطجاع شده است. جواب می دهیم که علی جنوبهم نفی علی ظهرهم نمی کند. صرفا جواز نماز علی جنوبهم را می فرماید و با تخییر نیز سازگاری دارد نهایت این است که نماز بر جنب افضل است. آیه نفی مشروعیت استلقاء نمی کند و نهایت مشروعیت اضطجاع را مطرح می کند.

خلاصه اینکه عرض ما این است که اگر کسی مثل محقق داماد به تسالم اصحاب اشکال کند که اجماع است و مدرکی است، از طرفی نیز سند روایت استلقاء را به خاطر ارسال جزمی صدوق قبول کند، عذری برای عدم قول به تخییر باقی نمی ماند. اگر هم جمع عرفی را مطرح کنید، می گوئیم جمع مذکور عرفی نیست. تعبیر محقق داماد چنین است:

«و قد يدعى الإجماع على تبدل التكليف من الجلوس حينئذ إلى الاضطجاع، و أنت خبير بعدم

الاعتماد على مثله المصحوب بالنصوص المحتمل استناده إليها، فلا إجماع تبعدي في البين، فالمهم

هو التأمل في تلك النصوص. و القدر المسلّم منها هو التبدل بالاضطجاع، لاتفاقها فيه، لأن كلّ

واحدة من الطوائف - الدألة عليه بالإطلاق، و الدألة على كونه على الأيمن، و الدألة على كونه على

الأيسر - تدلّ على أصله في الجملة»<sup>۱</sup>

ایشان در مورد روایات استلقاء می فرماید:



«كما أن الخبر الأوّل مرسل، وإن أرسله «الصدوق» بتّاً، ولكنّه لا يقاوم ما مرّ: من الطائفتين الدالّتين على أصل الاضطجاع أو على خصوص الأيمن، فتحمل هذه الطائفة الأمر بالاستلقاء على التقيّة، أو نحوها ممّا لا ينافي الاتفاق على تعيّن الاضطجاع عند تعذّر الجلوس. فالأقوى ما هو المشهور»<sup>۱</sup>

در نظر ایشان روایت استلقاء حمل بر تقيّه و مانند آن می شود تا بتوان به اجماع یا شهرت بر لزوم اضطجاع عمل کرد. نظر ما این بود که حمل بر تقيّه فرمایش شهید اول در ذکرى بود که دارای اشکال بود.

بنابراین به نظر ما اضطجاع متعین است و استلقاء برای کسی است که قادر بر اضطجاع نیست و کسی هم که قادر بر استلقاء نباشد، نوبت به روی شکم خوابیدن می رسد و همین که صورت وی سمت قبله باشد کفایت می کند. عرفاً همین که صورت شخص به سمت قبله باشد، رو به قبله بودن صدق می کند مانند بچه هایی که سمت تلویزیون دراز می کشند و مشق می نویسند، پدر می گوید سمت تلویزیون دراز نکشید.

### تقديم جانب أيمن يا أيسر در فرض وجوب اضطجاع

حال نکته این است که وقتی نوبت به اضطجاع رسید، جانب ایمن بر ایسر مقدم است یا بالعکس است؟ در میان کلمات فقها اختلاف واقع شده است. از غنیه و معتبر و منتهی و تحریر و مبسوط نقل شده است که جانب ایمن را مقدم کرده اند. ولی از برخی قول به تخییر نقل شده است. این نقل ها و انتساب ها به نظر ما اشتباه است؛ مثلاً محقق خویی می فرماید نسب الی جماعه منهم الشیخ فی المبسوط که قائل به تخییر است. در حالی که می بینیم شیخ در مبسوط صفحه ۱۱۰ و ۱۲۹ چنین تصریح می کند:

«من عجز عن الجلوس صلی علی جنبه الأيمن كما يوضع الميت في اللحد فإن عجز عن ذلك صلی

مستلقيا مؤميا بعينه»

ایشان اصلاً اضطجاع بر جانب ایسر را مطرح نکرده است. بلی، در صفحه ۱۰۰ مبسوط به صورت مطلق فرموده اند:

«فإذا لم يقدر علی الجلوس صلی مضطجعا فإن لم يقدر علیه صلی مستلقيا مؤميا»

از اطلاق این عبارت نمی توان قول به تخییر را استفاده کرد و باید کلمات دیگر ایشان نیز دیده می شد. بنابراین این نسبت به شیخ طوسی تمام نیست. یا مثلاً به علامه در تذکره نسبت تخییر داده اند، در حالی که در جلد ۳ ص ۹۳ بر جانب أيمن خوابیدن تصریح می کند. بلی، ایشان در نهایه الأحکام ج ۱ ص ۴۴۱ تعبیر به أفضلیت أيمن می کند که از این عبارت تخییر استفاده می شود ولی نسبت دادن به ایشان در تذکره صحیح نیست؛ یا مثلاً محقق خویی می فرماید ظاهر کلام شرایع تخییر است؛ زیرا مطلق فرموده است: «صلی مضطجعا» در حالی که از این اطلاق نمی توان تخییر را برداشت کرد؛ زیرا در معتبر چنین تصریح می کند: «من عجز عن القعود صلی مضطجعا علی جانبه الأيمن مؤميا، و هو مذهب علمائنا»<sup>۲</sup>

۱ مصباح الفقیه، رضا همدانی، ج ۴، ص ۶۶.

۲. المعتبر فی شرح المختصر، جلد: ۲، صفحه: ۱۶۰.

بنابر این نسبت هایی که به بزرگان مبنی بر قول تخییر داده شده است، خلاف واقع است و اکثر اصحاب قائل به تعین جانب الایمن هستند.

محقق خویی در بیان دلیل قائلین به جانب الایمن فرموده است، اگر موثقه عمار نبود که می فرماید: «**یوجه كما یوجه الرجل فی لحدہ**» که مراد از این عبارت این است که میت را روی پهلوی راست می خوابانند، قول به تخییر را به خاطر اطلاقات اختیار می کردیم. مانند اطلاق موثقه سماعه که چنین می گوید:

«الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرِيضِ لَا يَسْتَطِيعُ الْجُلُوسَ

قَالَ «فَلْيَصِلْ وَهُوَ مُضْطَجِعٌ وَلْيَضَعْ عَلَى جَبْهَتِهِ شَيْئًا إِذَا سَجَدَ فَإِنَّهُ يُجْزَى عَنْهُ وَلَنْ يُكَلِّفَ اللَّهُ

مَا لَا طَاقَةَ لَهُ بِهِ»<sup>۱</sup>

در این روایت جانب ایمن یا ایسر را مطرح نکرده است. سپس فرموده اند: اصل عملی نیز اقتضای برائت از تعین اضطجاع بر جانب ایمن می کند. انصافا غیر از موثقه سماعه بقیه مطالبی که ایشان فرموده اند اطلاق ندارند. آیه علی جنوبهم اصلا در مقام بیان نیست که بتوان از آن اطلاق برداشت کرد. بنابراین مطلقاتی که ایشان مطرح کرده است، در مقام بیان جانب ایمن یا ایسر بودن نیستند. تنها دلیلی که می ماند موثقه سماعه است که در جلسه آینده در مورد اطلاق یا عدم اطلاق آن صحبت خواهیم کرد. ان شاء الله

\*\*\*\*\* جلسه ۲۰ \*\*\*\*\*

## فرض عجز از جلوس و وجوب اضطجاع

بحث در مورد فرض عجز از قیام و جلوس بود که باید به پهلوی نماز بخواند.

### بررسی وجوب تقدم جانب راست بر چپ یا بالعکس

بعد از فرض وجوب اضطجاع، مسئله ی تقدم جانب ایمن بر ایسر یا بالعکس مطرح می شود که مرحوم علامه در نهایة الأحکام صریحا حکم به تخییر کردند، ولو اینکه افضل اختیار ایمن است<sup>۲</sup>. برخی از محشین عروه مثل مرحوم جواهری نیز فرموده اند تخییر بعید نیست.

### بررسی استفاده تخییر از موثقه سماعه

در جلسه گذشته گفته شد که محقق خویی معتقد است موثقه سماعه اقتضای تخییر دارد؛ زیرا می فرماید کسی که عاجز از جلوس است باید در حال اضطجاع بخواند و این جمله اطلاق دارد و قید اینکه به سمت راست یا چپ بخواند در آن مطرح نشده است:

«الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرِيضِ لَا يَسْتَطِيعُ الْجُلُوسَ

قَالَ «فَلْيَصِلْ وَهُوَ مُضْطَجِعٌ وَلْيَضَعْ عَلَى جَبْهَتِهِ شَيْئًا إِذَا سَجَدَ فَإِنَّهُ يُجْزَى عَنْهُ وَلَنْ يُكَلِّفَ اللَّهُ

مَا لَا طَاقَةَ لَهُ بِهِ»<sup>۳</sup>

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۳۰۶.

۲. نهایة الأحکام ج ۱ ص ۴۴۱.

۳ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۳۰۶.

محقق خویی این اطلاق را پذیرفته‌اند.

#### بیان محقق سیستانی مبنی بر افتایی بودن روایت

محقق سیستانی در ابتدا علاوه بر اینکه اطلاق را پذیرفته‌اند، مطلبی فرموده‌اند که اگر درست باشد، حتی اگر دلیل هم دال بر لزوم جانب ایمن بیاید، باید آن دلیل حمل بر استحباب شود. مطلب ایشان این است که موثقه سماعه شاید از روایات افتاییه بوده است که اطلاق آن بسیار قوی الاحتمال می‌شود. توضیح اینکه: در نظر محقق سیستانی روایات اهل بیت بر دو قسم روایات تعلیم و روایات افتایی تقسیم می‌شوند. روایات تعلیم احکام کلیه را به افرادی مانند زراره بیان می‌کردند. روایات افتاء چنین بود که شخصی مبتلا به مسئله ای می‌شد و سوال از وظیفه ی عملیه خود می‌کرد، اهل بیت نیز پاسخ می‌دادند. تفاوت روایات مقام افتاء با روایات تعلیم این است که حمل مطلق بر مقید و یا حمل عام بر خاص، در روایات مقام تعلیم است. مثلا وقتی به زراره می‌فرماید که «لاتعاد الصلاة الا من خمس»، در جای دیگر می‌توانند این حدیث را تخصیص بزنند و مورد تکبیر را خارج کنند. این مطلب عرفی نیز می‌باشد؛ مانند پزشک که وقتی در دانشگاه درس می‌گوید در یک جلسه تمام قواعد کلیه را با مخصصات آن نمی‌گوید، بلکه در جلسات متعدد تبصره ها را ذکر می‌کند. استاد حقوق نیز در دانشکده چنین می‌کند و اینطور نیست که قانون را با تمام تبصره ها در یک جلسه بگوید. قانون را می‌گوید و تبصره ها را برای جلسات بعد می‌گذارد. اما همان پزشک در مطب صریحا جواب را می‌گوید و معنا ندارد که کلیات را بگوید و در جای دیگری مخصص را بیان کند. بنابراین ایشان می‌فرمایند روایات اهل بیت که در مقام افتاء است، معنا ندارد که امام مطلق ترخیصی بیان کنند که شخص مضطجعا نماز بخواند و سائل برود و مدت ها بدان عمل کند و روی پهلوی سمت چپ نماز بخواند، بعد امام بفرمایند که من به فلان راوی گفتم که جانب ایمن را مقدم کند. عرف این مطلب را نمی‌پذیرد و می‌گوید شما سائل اول را مدت ها به خلاف واقع انداختید؛ لذا ایشان می‌فرمایند موثقه عمار هم که ظهور در وجوب دارد، حمل بر استحباب می‌شود. البته ایشان در روایات تعلیم می‌گویند که بیان مخصص زمان مخصوص دارد و زمان آن این است که از وقت مضروب برای تعلیم نباید بگذرد وگرنه آن نیز عرفی نخواهد بود. لذا اگر از وقت مضروب برای تعلیم بگذرد و سپس دلیل مخصص بیان شود، حمل بر تقیه می‌شود که مولا از مصلحت تقیه استفاده می‌کنند. وقت مضروب برای تعلیم نیز مقدار متعارف است. فعلا بحث ما بر سر این بخش از فرمایش ایشان است که روایت سماعه را در مقام افتاء دانسته‌اند. اتفاقا ایشان از این مبنا در فقه زیاد استفاده کرده‌اند. به عنوان مثال چرم های مشکوکی از خارج می‌آید و معلوم نیست تذکیه شده باشند، نوعا می‌گویند که نجس است و نماز در آن ها نمی‌توان خواند مگر اینکه احتمال دهیم که وارد کننده تحقیق کرده و احراز تذکیه کرده باشد که آن هم غالبا احتمال داده نمی‌شود. برخی از فقها مانند محقق خویی فرموده‌اند که حکم به طهارت این چرم ها می‌شود لکن نماز نباید خوانده شود؛ زیرا موضوع نجاست میته است و استصحاب عدم تزکیه اثبات میته بودن نمی‌کند ولی نماز نباید خواند؛ زیرا شرط نماز این است که تذکیه احراز شود. محقق سیستانی نماز خواندن در این لباس ها را نیز جایز دانسته‌اند به دلیل اینکه روایت صحیحی از جعفر بن محمد بن یونس وارد شده است که از چرم هایی که در بازار است و میته بودن آن ها معلوم نیست، سوال می‌کند، حضرت فرمودند که تا وقتی به میته بودن آن علم پیدا نکردید، بخريد و در آن نماز بخوانید:

«وَرَوَى عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ يُوسُفَ أَنَّ أَبَاهُ كَتَبَ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَسْأَلُهُ عَنِ الْقُرْوَ وَالْخُفِّ الْبَسَةِ وَ أَصْلَى فِيهِ وَلَا أَعْلَمُ أَنَّهُ ذَكَرْتُ فَكَتَبَ: لَا بَأْسَ بِهِ»<sup>۱</sup>

این جمله اطلاق دارد و شامل بازاری که مختص مسلمین نیست نیز می شود و شامل جایی که نمی دانیم از بلاد غیر مسلمین آورده شده نیز می شود. ایشان می فرماید که این روایت در مقام افتاء است و سائل می رود به این روایت عمل می کند و با چرم هایی که از بلاد غیر اسلامی آورده شده نماز می خواند به اعتماد اینکه امام مطلق فرموده اند. حال اینکه در معتبره اسحاق بن عمار آمده است که «إِذَا كَانَ الْغَالِبُ عَلَيْهَا الْمُسْلِمِينَ فَلَا بَأْسَ»<sup>۲</sup> که مفهومش این است که اگر غالب علیها مسلمین نبودند، اشکال دارد، حمل بر نهی تنزیهی می شود و نمی توان مقیده برای اطلاق صحیح جعفر بن محمد بن یونس قرار داد.

#### دلیل عدم حمل روایات ایمن بر استحباب توسط محقق سیستانی

اگر این فرمایش محقق سیستانی درست باشد و موثقه سماعه در مانحن فیه در مقام افتاء باشد باید روایات دال بر لزوم رعایت جانب ایمن را حمل بر استحباب کرد؛ با اینکه می بینیم ایشان حمل بر استحباب نکرده اند. به نظر ما دلیلش این است که:

**اولا:** قرینه ای بر اینکه این روایت در مقام افتاء باشد وجود ندارد؛ زیرا سماعه که راوی است، از فقهای اصحاب است و مثل زراره و محمد بن مسلم می ماند و فقط کمی مرتبه اش پایین تر است و سوالات فرضی هم می پرسیده است نه اینکه همان لحظه مریضی در خانه داشته اند و در مورد تکلیف او پرسیده باشد.

**ثانیا:** بر فرض که گفته شود که سوال فرضی نیست و سوال از قضیه مبتلا به بوده است، شاید در آن عرف اگر به کسی می گفتند «فلیصل و هو مضطجع»، خود مخاطب می فهمید که اضطجاع بر جانب ایمن باشد و مثل میت خوابیدن در ذهن او تداعی میشد؛ چرا که بحث اضطجاع در مورد میت نیز وجود دارد و اختلاف بود که اضطجاع یا استلقاء باشد، بنابراین شاید مخاطب از کلمه ی اضطجاع، خوابیدن مانند میت را تصور می کرد و به ذهنش می آمد و همین برای اینکه بتوان اطلاق گیری کرد، کفایت می کند. بنابراین در اطلاق این موثقه سماعه نیز می توان مناقشه کرد، به دلیل احتمال قرینه نوعیه متصله که وجود دارد. ایشان می فرمایند که بعید نیست این خطاب منصرف به آنچه مرتکز متشرعه است بوده باشد که نماز که می خواندند مثل خوابیدن میت باشد که بر جانب ایمن است. بنابراین هر کجا احتمال عرفی برود که ارتکاز متشرعه مانند قرینه متصله بوده است، در آن خطاب نمی توان احراز ظهور کرد. ما در بحث چرم نیز به فتوای محقق سیستانی اشکال کردیم.

#### بیان محقق خویی مبنی بر وجود اطلاق دال بر تخییر

محقق خویی علاوه بر اینکه این روایت را مطلق می دانند، از آیه قرآن نیز به عنوان دلیل مطلق استفاده کرده اند و صحیحه ابی حمزه ثمالی را نیز به عنوان دلیل مطلق مطرح کرده اند که به نظر ما واقعا اطلاق ندارد؛ چرا که قرآن در مقام بیان کیفیت صلاه نیست تا بتوان از آن تخییر را استفاده کرد. روایت ابی حمزه نیز در مورد تفسیر آیه است و اصلا در مقام بیان

۱ من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۲۵۸.

۲ وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۴۵۶، أبواب، باب، ح، ط آل البیت. «وَبِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنِ الْعَبْدِ الصَّالِحِ ع أَنَّهُ قَالَ: لَا بَأْسَ بِالصَّلَاةِ فِي الْفِرَاءِ الْإِيمَانِيِّ وَفِيمَا صُنِعَ فِي أَرْضِ الْإِسْلَامِ قُلْتُ فَإِنْ كَانَ فِيهَا غَيْرُ أَهْلِ الْإِسْلَامِ - قَالَ إِذَا كَانَ الْغَالِبُ عَلَيْهَا الْمُسْلِمِينَ فَلَا بَأْسَ».

جانب ایمن یا ایسر نیست، اگر اطلاقی باشد در همین موثقه سماعه است که به نظر ما همین هم محل اشکال بود.

**مختار استاد: تقدم جانب ایمن**

محقق خویی می فرماید با اینکه موثقه سماعه اطلاق دارد ولی باز جانب ایمن را لازم می دانیم به دلیل موثقه عمار که وارد شده است:

«مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْمَرِيضُ إِذَا لَمْ يَقْدِرْ أَنْ يُصَلِّيَ قَاعِدًا كَيْفَ قَدَرَ صَلَّى إِمَّا أَنْ يُوجَّهَ فَيُؤْمِيَّ إِيْمَاءً وَ قَالَ يُوجَّهُ كَمَا يُوجَّهُ الرَّجُلُ فِي لَحْدِهِ وَ يَنَامُ عَلَى جَنْبِهِ الْأَيْمَنِ ثُمَّ يُؤْمِيَّ بِالصَّلَاةِ فَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ أَنْ يَنَامَ عَلَى جَنْبِهِ الْأَيْمَنِ فَكَيْفَ مَا قَدَرَ فَإِنَّهُ لَهُ جَائِزٌ وَ يَسْتَقْبِلُ بَوَجْهِهِ الْقِبْلَةَ ثُمَّ يُؤْمِيَّ بِالصَّلَاةِ إِيْمَاءً»<sup>۱</sup>

ایشان می فرمایند این حدیث دال بر لزوم ایمن است و مضطرب بودن کلمه ی «إِما» در آن، دال بر اضطراب کل حدیث نمی شود و در مورد اینکه باید بر جنب ایمن بخواند هیچ اضطرابی وجود ندارد و قابل استدلال است. لذا اینکه محقق سیستانی اصرار بر اضطراب روایت دارند، تمام نیست و انصافا فرمایش محقق خویی در این زمینه متین است. اضطراب روایت در این حد نیست که ظهور آن مختل شود. شاید مراد محقق سیستانی این است که چون حدیث مضطرب است وثوق به صدور روایت پیدا نمی شود. ولی در عین حال ایشان نیز مانند محقق خویی جانب ایمن را مقدم می دانند به دلیل اینکه ارتکاز متشرعه موجب انصراف به جنب ایمن می شود و بعید نیست و می فرمایند مجموع روایات نیز من حیث المجموع جنب ایمن را می رساند لذا می فرماید الأحوط لو لم يكن أقوى رعاية جانب أيمن مقدم است. به نظر ما جایی برای احتیاط نیست و راحت می توان فتوا به جانب ایمن داد. بلی، اگر روایت عمار به خاطر اضطراب طرد شود، موثقه سماعه ولو اینکه ظهور پیدا نکند دیگر دلیلی بر لزوم جانب ایمن نخواهد داشت و نوبت به اصل عملی می رسد که مقتضای آن برائت از تعین اضطجاع بر جنب ایمن است.

### **بررسی فرض عجز از اضطجاع به جانب ایمن**

در ادامه سید یزدی می فرماید:

«مع تعذره صلى مضطجعا على الجانب الأيمن كهيئة المدفون فإن تعذر فعلى الأيسر عكس الأول

فإن تعذر صلى مستلقيا كالمحتضر...»<sup>۲</sup>

بحثی است که در فرض عجز از اضطجاع بر جانب ایمن، آیا مکلف مخیر بین جانب ایسر یا استلقاء است، یا اینکه استلقاء یا جانب ایسر هر کدام تعیین هستند؟ بنابراین سه احتمال مطرح می شود:

۱. تقدم استلقاء بر جانب ایسر. این نظریه از ظاهر کلام شیخ طوسی در مبسوط استفاده می شود:

۱. تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۱۷۶.

۲. العروة الوثقی، أعلام العصر، ج ۱، ص ۶۳۷.

«من عجز عن الجلوس صلى على جنبه الأيمن كما يوضع الميت في اللحد فإن عجز عن ذلك صلى مستلقيا مؤميا بعينه»<sup>۱</sup>

۲. تقدم جانب أيسر بر استلقاء؛ این نظریه مختار محقق خویی رحمه الله است.

۳. تخییر بین اضطجاع به جانب أيسر و یا استلقاء.

### بیان محقق خویی مبنی بر تقدم جانب أيسر

محقق خویی قائل به تعیین رعایت جانب ايسر هستند. دلیل ایشان مرسله جانب صدوق نیست؛ زیرا ایشان مراسلات صدوق را حجت نمی دانند. دلیل ایشان بر تعیین جانب ايسر، موثقه سماعه است که می گفت «فَلْيُصَلِّ وَهُوَ مُضْطَجِعٌ»<sup>۲</sup>، از آن طرف موثقه عمار می گفت اگر قادر است بر جانب ايمن بخواند. بنابراین اطلاق موثقه سماعه اضطجاع را مطلقا واجب می دانست بدون شرط اینکه بر کدام جانب باشد، موثقه عمار گفت اگر می توانی جانب ايمن مقدم است. وقتی شخص قادر بر رعایت جانب ايمن نباشد، دلیل تقیید موثقه سماعه از کار می افتد. حال که از کار افتاد، موثقه سماعه می گوید در این حال که عاجز از نماز بر جانب ايمن هستید، دست از اصل اضطجاع نباید بردارید پس اضطجاع را رعایت کنید ولو اینکه به سمت چپ باشد.

گفته نشود که ذیل موثقه عمار گفته اگر نمی توانید بر جانب ايمن نماز بخوانید هر طور می توانید بخوانید؛ زیرا محقق خویی می فرمایند این تعبیر موثقه عمار مثل این می ماند که یک کسی مشکل برای نماز اختیاری دارد و به او می گوئیم هر طور می توانی نماز بخوان. اگر می توانی وضو بگیرد و اگر نمی توانی با تیمم بخوان. بنابراین این روایت نمی خواهد بیان تخییر کند، بلکه می خواهد بفرماید حتی المقدور تا جایی که می توانید مراعات شرایط کنید. تعبیر «فکیف ما قدر»، مشخص نکرده است که مخیر هستید بر جانب ايسر یا مستلقیا بخوانید، بلکه فرموده است تا جایی که می توانید شرایط را رعایت کنید. بنابراین اطلاق موثقه سماعه اصلا موضوع برای ذیل موثقه عمار نمی گذارد. ایشان می فرمایند «فکیف ما قدر» یک بیان عرفی است مبنی بر اینکه هرطور می توانید نماز بخوانید، وقتی می بینیم که دلیل دیگر می گوید شما بر جانب ايسر بخوانید، یعنی وقتی این صورت می توانید، اینطور نماز بخوانید. لذا جمله هر طور می توانید بخوانید، به معنای هر جور می خواهید و دلتان می خواهد، نیست.

### کلام محقق تبریزی مبنی بر تمسک به اطلاق آیه

مرحوم استاد آیت الله تبریزی فرموده اند که موثقه سماعه با موثقه عمار تعارض می کنند و تساقط می کنند، زیرا اطلاق موثقه عمار می گوید اگر عاجز از ايمن شدید هر طور خواستید نماز بخوانید، لکن اطلاق آیه شریفه به ضمیمه صحیحه ابی حمزه ثمالی می فرماید «على جنوبهم» و نماز بر جنب را بیان می کند که نماز به صورت استلقاء خلاف اطلاق آیه است. ایشان می فرمایند در فرض تعارض یا رجوع به اطلاق آیه می کنیم یا اینکه اطلاق آیه مرجح است. بنابراین آیه مرجح یا مرجح است و باید اضطجاع بر جانب ايسر رعایت شود.

۱ المبسوط فی فقه الإمامیه، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۱۱۰.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۳۰۶.

به نظر ما برداشت محقق خویی صحیح است. جمله ی «هرطور می توانید» به معنای «هرطور می خواهید» نیست. یک تعبیر عرفی است که بیانگر این است که تا می توانید باید رعایت شرایط کنید. نظر محقق تبریزی این است که نسبت بین دو روایت عام و خاص من وجه است و تعارض می کنند. در نتیجه می فرمایند ظهور موثقه سماعه موافق با کتاب است، لذا آیه مرجع می شود و یا نهایتاً آیه مرجع است. اشکال ما به محقق تبریزی این است که:

اولاً: ما از موثقه عمار تخییر نمی فهمیم و کلام محقق خویی صحیح است مبنی بر اینکه جمله مذکور در روایت به معنای این است که هرطور می تواند رعایت شرایط کند و به معنای آزاد بودن نیست.

ثانیاً: بر فرض که موثقه عمار اطلاق داشته باشد، ظهور آیه این نیست که غیر از این سه قسم وجود ندارد. آیه که نمی فرماید مومنین فقط این سه طور نماز می خوانند. آیه اصلاً در مقام دفع نماز کسی که به صورت استلقاء می خواند نیست و صرفاً فروض متعارف را مطرح کرده است. آیه در مقام حصر نیست و صرفاً بیانگر صور متعارف است. عده ای ایستاده و عده ای نشسته و عده ای نیز خوابیده نماز می خوانند و دیگر فروض نادر را مطرح نکرده است. گفته نشود که چرا اضطجاع را مطرح کرده است و استلقاء را مطرح نکرده است با اینکه استلقاء متعارف است، گفته می شود چون فی الجملة اضطجاع بر استلقاء مقدم است و همین کافی است. شبیه این مطلب که آیه صرفاً در مقام بیان متعارف است در آیه ﴿خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى﴾<sup>۱</sup> مطرح می شود که برخی می گویند معنایش این است که از پدر و مادر حضرت آدم و حوا شما را خلق کردیم. برخی می گویند معنای آیه این است که شما یا زن یا مرد هستید؛ لذا نتیجه گرفته اند که خنثی حقیقت ثالثه نیست. ولی این بیان تمام نیست؛ زیرا آیه در مقام متعارف است که متعارف مردم یا زن و یا مرد هستند. ان شاء الله ادامه مباحث در جلسه آینده مطرح می شود.

\*\*\*\*\* جلسه ۲۱ \*\*\*\*\*

## وظیفه مکلف در عجز از جلوس و جنب ایمن

بحث در این بود که کسی که عاجز از نماز نشسته است، مشهور فرموده اند که مانند میت بر پهلو راست نماز بخواند و اگر نمی تواند، مشهور متأخرین فرمودند که بر پهلو چپ بخواند و اگر همین را هم نمی تواند، مستلقیا بخواند.

## أدله تقدم رعایت جنب أيسر بر استلقاء

### یک: مرسله صدوق

دلیل مشهور مرسله صدوق است که کاملاً این تفصیل در آن مطرح شده است. از این رو محقق همدانی و مرحوم بروجردی فرموده اند که کنار گذاشتن روایت به دلیل ارسال آن



صحیح نیست؛ زیرا مهم این است که ضعف سند این روایت با عمل مشهور قابل جبران است.<sup>۱</sup> متن مرسله صدوق چنین بود:

«قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص الْمَرِيضُ يُصَلِّي قَائِمًا فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ صَلَّى جَالِسًا فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ صَلَّى عَلَى جَنْبِهِ الْأَيْمَنِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ صَلَّى عَلَى جَنْبِهِ الْأَيْسَرِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ اسْتَلْقَى وَ أَوْمَأَ إِيْمَاءً وَ جَعَلَ وَجْهَهُ نَحْوَ الْقِبْلَةِ وَ جَعَلَ سُجُودَهُ أَخْفَضَ مِنْ رُكُوعِهِ»<sup>۲</sup>

برای ما عمل مشهور قداماء به این مرسله احراز نشده است، برفرض که ضعف سند روایت را با عمل مشهور قداماء منجبر بدانیم، صغرای مطلب واضح نیست؛ بلی، نسبت به اضطجاع علی الجانب الایمن فقها فتوا داده اند و شاید دلیل آن ها موثقه عمار و روایات آمره به جانب ایمن باشد، ولی اینکه اگر عاجز از جانب ایمن شد، بر جانب ایسر بخواند، ثابت نشده است که مشهور قداماء بدان قائل شده باشند. اتفاقا در جلسات گذشته نقل شد که شیخ طوسی در مبسوط فرموده اند که اگر کسی قادر بر نماز بر جانب ایمن نبود، مستلقیا بخواند<sup>۳</sup>. بنابر این باید سراغ سایر ادله رفت.

### دو: اطلاق موثقه سماعه

محقق خویی فرموده اند که موثقه سماعه می گوید کسی که قادر بر صلاه جالسا نیست به صورت مضطجع نماز بخواند<sup>۴</sup> و آن مقداری که یقین به تقیید این روایت داریم همان موثقه عمار است که اگر قادر بر جانب ایمن است، رعایت کند و بر جانب ایمن نماز بخواند ولی در فرض عجز از اضطجاع بر جانب ایمن چه بکند؟ اطلاق موثقه سماعه می گوید اصل اضطجاع باید حفظ شود.<sup>۵</sup>

### بحث لغوی در مورد اضطجاع

ما قبل از اینکه اشکال مرحوم آیت تبریزی را بیان کنیم، یک بحث لغوی می کنیم. جزء ارسال مسلمات دانسته شده است که اضطجاع به معنای نوم علی الجنب است و استلقاء به معنای نوم علی الظهر است. در کلمات فقهاء نیز وقتی اضطجاع می گویند، مرادشان اضطجاع علی أحد الجنین است. ممکن است کسی بگوید که ما در فهم روایات نمی توانیم به اصطلاح فقها اعتماد کنیم و باید سراغ کتب اصیل لغوی برویم. برخی از کتب اصیل لغت اضطجاع را به معنای مطلق نوم گرفته اند. به عنوان مثال:

۱. در محکم و محیط ابن سیده آمده است که «اضطجع نام و قيل استلقى» و استلقاء نیز ظاهرش به

معنای بر پشت خوابیدن است.

۲. در جمهره اللغة می گوید: «اضطجع اذا استلقى».

<sup>۱</sup> تبیان الصلاة، ج ۵، ص ۸۸. «حيث أن المشهور هو تقديم الصلاة على الجنب الأيمن والأيسر على الاستلقاء، فمرسلة الصدوق الدالة على ذلك، وإن كانت في حد ذاتها لارسالها ضعيفة السند، لكنها منجبرة بعمل الاصحاح للشهرة الفتوائية على طبقها».

<sup>۲</sup> من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۱، ص ۳۶۲.

<sup>۳</sup> المبسوط في فقه الإمامية، شيخ طوسی، ج ۱، ص ۱۰۰. «فإذا لم يقدر على الجلوس صلى مضطجعا فإن لم يقدر عليه صلى مستلقيا مؤميا»

<sup>۴</sup> تهذيب الاحكام، شيخ طوسی، ج ۳، ص ۳۰۶. «فَلْيُصَلِّ وَ هُوَ مُضْطَجِعٌ»

<sup>۵</sup> موسوعة الامام الخوئي، السيد أبو القاسم الخوئي، ج ۱۴، ص ۲۱۸.



۳. در لسان العرب و تاج العروس نیز که تجميع کلمات لغويين است اين مطلب آمده است.
- لكن انصاف این است که وقتی به مجموع کتب لغت مراجعه می شود، استظهار می شود که اضطجاع به معنای نوم علی الجنب باشد:
۱. فقه اللغة ثعلبی که متوفای ۴۲۹ است می نویسد: «إذا وضع جنبه بالأرض قيل اضطجع و اذا وضع ظهره بالأرض و مد رجله قيل استلقى و اذا وضع صدره بالأرض و مد رجله قيل اسلنقى». ایشان بدین مطلب تصریح می کند که خوابیدن بر جنب اضطجاع است.
۲. یا جوهری می نویسد: «ضجع الرجل أى وضع جنبه للأرض و اضطجع مثله».
۳. در کتاب العين آمده است: «ضَجَعَ فلان ضُجُوعاً، أى نام، فهو ضاجِعٌ، و كذلك اضْطَجَعَ. و أصل هذه الطاء تاء، و لكنهم استقبحوا أن يقولوا: اضطجع. و اضْجَعْتَه: وضعت جنبه بالأرض»<sup>۱</sup>
- با این توضیح معلوم می شود که در مفهوم اضطجاع وضع الجنب بالأرض فهمیده شده است.
۴. کتاب بعدی مصباح المنیر است که آورده است: «ضَجَعْتُ: (ضَجَعاً) مِنْ بَابِ نَفَعٍ و (ضُجُوعاً) و (ضَجَعْتُ) جَنْبِي بِالْأَرْضِ و (اضْجَعْتُ) بِاللَّيْلِ لُغَةً فَأَنَا (ضاجِعٌ) و (مُضْجِعٌ) و (اضْجَعْتُ) فَلَنَا بِاللَّيْلِ لَا غَيْرُ الْقِيَتَةِ عَلَى جَنْبِهِ وَ هُوَ حَسَنٌ (الضُّجْعَةُ) بِالْكَسْرِ»<sup>۲</sup>
۵. معجم مقایس اللغة می نویسد: «(ضَجَعَ) الضَّادُ وَالْجِيمُ وَالْعَيْنُ أَصْلٌ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَى لُصُوقِ بِالْأَرْضِ عَلَى جَنْبٍ، ثُمَّ يُحْمَلُ عَلَى ذَلِكَ. يُقَالُ: ضَجَعَ ضُجُوعاً. وَالْمَرَّةُ الْوَاحِدَةُ الضُّجْعَةُ. وَيُقَالُ: اضْطَجَعَ يَضْطَجِعُ اضْطِجَاعاً. وَضَجِيعُكَ: الَّذِي يُضَاجِعُكَ. وَهُوَ حَسَنٌ الضُّجْعَةُ، كَالرُّكْبَةِ»<sup>۳</sup>
- خود همین که رایج است در کلمات فقهاء اضطجاع را به معنای نوم علی الجنب می دانند و استلقاء را به معنای نوم علی الظهر می دانند، این مطلب اختراع فقهاء نیست بلکه ناشی از یک فهم عرفی است. در روایات استلقاء نیز وقتی صدوق در عیون أخبار الرضا علیه السلام نقل کرد، اول به ذهن آمد که معلوم نیست مستلقیا به معنای نوم علی الظهر باشد، ولی بعد دیدیم که خلاف متفاهم عرفی است و نوم علی الظهر را می رساند علاوه بر اینکه در ذیل آمده است که «ولیکن رجلاه نحو القبلة» معلوم می شود که استلقاء به معنای نوم علی الظهر است. بنابراین اضطجاع در موثقه سماعه انصاف این است که ظاهر در نوم علی الجنب است. موید بعدی نیز روایت حمیری است که قائما أو قاعدا أو مضطجعا آورده است و تطبیق بر آیه کرده است معلوم می شود که علی جنوبهم همین اضطجاع است.<sup>۴</sup>

<sup>۱</sup> کتاب العين، ج ۱، ص: ۲۱۲.

<sup>۲</sup> .المصباح المنیر، ج ۲، ص ۳۵۸.

<sup>۳</sup> . معجم مقایس اللغة نویسنده: ابن فارس جلد ۳: صفحه ۳۹۰.

<sup>۴</sup> . اشکال: مضاجعت به چه معنا است؟

خلاصه اینکه فلیصل مضطجعا به معنای خوابیده نماز خواندن نیست، بلکه بدین معنا است که بر پهلوی نماز بخواند. اگر مجمل باشد نمی تواند مورد استدلال قرار گیرد و موثقه عمار حاکم علی الإطلاق می شود که می گوید: «کیف قدر فانه له جایز» و دیگر بحث نوم علی الجنب الأیسر مطرح نیست ولی موثقه تعبیر به «فلیصل مضطجعا» داشت و محقق خویی می فرمایند از این اطلاق نباید دست برداشت لذا در صورت عجز از ایمن، باید به سمت ایسر نماز خواند.

### بررسی کلام محقق تبریزی رحمه الله

محقق تبریزی فرموده اند که در موثقه عمار آمده است که اگر نمی تواند بر جانب ایمن نماز بخواند، هرطور که می تواند نماز بخواند، مشکلی ندارد. می فرماید این روایت اطلاق دارد و شامل جانب ایسر و استلقاء می شود. در نظر ایشان دو روایت موثقه سماعه و موثقه عمار به عموم من وجه تعارض می کنند و آیه قرآن که علی جنوبهم دارد به برکت روایت ابی حمزه ثمالی مرجح می شود یا اینکه نهایتا بعد از تساقط، مرجع می شود.

**[مرجح یا مرجع بودن آیه به چه نحو است؟ اگر مرجح نباشد مرجع هم نمی تواند باشد!]**

این فرمایش دارای مناقشات است:

۱. موثقه عمار با اطلاقی که در موثقه سماعه مطرح می شود اصلا ظهور در تخییر ندارد. تعبیر: «فکیف

قدر فان له جایز» در موثقه عمار با توجه به اطلاق روایت سماعه (فَالْيَصْلُ مضطجعا) معنا می شود که

اگر کسی می تواند بر ایسر بخواند، نماز مضطجعا را باید رعایت کند. این یک تعبیر عرفی است که می

گویند هرطور می توانید بخوانید یعنی تا جایی که می توانید رعایت مراتب کنید. بنابراین موثقه عمار

اطلاق ندارد. «فیکف قدر» می خواهد دفع این توهم کند که فکر نکنید دیگر نماز ساقط است، بلکه هر

طور می توانید بخوانید، با ترتیبی که در موثقه سماعه آمده است به دست می آید که اضطجاع باید

حفظ شود و اگر کسی می تواند بر جنب ایسر بخواند و اضطجاع را رعایت کند، باید این کار را کند.

بنابراین کیف قدر اصلا اطلاق ندارد.

۲. اشکال دوم ما این بود که آیه و علی جنوبهم مفهوم مخالف ندارد که بگوید بیش از این سه قسم

نداریم. آیه اصلا در مقام دفع نماز کسی که به صورت استلقاء می خواند نیست و صرفا فروض

متعارف را مطرح کرده است. آیه در مقام حصر نیست و صرفا بیانگر صور متعارف است. عده ای

ایستاده و عده ای نشسته و عده ای نیز خوابیده نماز می خوانند و دیگر فروض نادر را مطرح

---

جواب: شاید ریشه ی آن نیز از همین باشد که روبروی هم می خوانند و با هم قهر نیستند. در زیارت نامه نیز آمده است که السلام علیکم و علی ضجیعک

آدم و نوح یعنی بر جنب حضرت خوابیده بودند. اشکالی هم ندارد که اضطجاع به معنای نوم علی الجنب باشد و ضجیع به معنای من ینام معه فی الفراش

باشد. شاید کم کم این تعبیر به ضجیع و مضاجعت شده است. (در درس مطرح شد).

نکرده است. آیه صرفاً سه قسم متعارف را فرموده است و دارای مفهوم نیست. بنابراین تخییر بین ایسر و ایمن را نمی‌رساند.

۳. اشکال سوم اشکالی است که محقق داماد مطرح کرده اند مبنی بر اینکه موثقه عمار در ذیل آورده است که به صورت خود به سمت قبله بخوابد، عرفاً این مطلب در حال اضطجاع رخ می‌دهد، وگرنه در حال استلقاء استقبال با پاها رخ می‌دهد و با صورت رخ نمی‌دهد. ایشان فرموده اند از این ذیل می‌توان استفاده کرد که حتماً باید بر جانب ایسر نماز بخواند.

اشکال ما این است که معلوم نیست در حال استلقاء استقبال به وجه واجب نباشد؛ بنابراین شاید آن هم واجب باشد و از همین اطلاق می‌توان وجوب آن را استفاده کرد؛ زیرا شخص می‌تواند با یک مقدار بالا آوردن سر خود، صورت خود را به سمت قبله قرار دهد ولو اینکه به صورت کج باشد به صورتی که اگر خطی بکشیم تا آسمان، به سمت کعبه بخورد. وقتی پای شخص به سمت کعبه باشد، عرفاً وجه او نیز به سمت کعبه خواهد بود. بنابراین تعبیر «ولیستقبل بوجهه القبلة» دلیل بر عدم جواز استلقاء نیست. اتفاقاً در مورد محتضر که پایش رو به قبله است مسئله استحباب اینکه وجه وی نیز رو به قبله باشد مطرح شده است و روایات زیادی دال بر این مطلب است.

#### **قبول بیان محقق خویی توسط استاد**

بنابراین اشکال سوم بر محقق تبریزی وارد نیست ولی دو اشکال اول محفوظ است و به نظر ما می‌توان به اطلاق موثقه سماعه تمسک کرد و گفت که رعایت جانب ایسر مقدم بر استلقاء است.

#### **بررسی تمسک به روایت جعفریات برای تقدم استلقاء بر جانب ایسر**

یک روایتی از کتاب جعفریات نقل شده است که اگر قابل اعتماد باشد، می‌توان تقدم استلقاء را نتیجه گرفت؛ احتمال دارد که شیخ طوسی رحمه الله نیز که در مبسوط مسئله‌ی استلقاء را مطرح فرموده اند، ناشی از قبول این روایت باشد. متن روایت جعفریات یا به تعبیر دیگر اشعثیات چنین است:

«أَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنَا مُوسَى حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى الْمَرِيضُ قَائِمًا إِنْ اسْتَطَاعَ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ صَلَّى قَاعِدًا وَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ أَنْ يَسْجُدَ أَوْ مَى بِرَأْسِهِ وَجَعَلَ سُجُودَهُ أَخْفَضَ مِنْ رُكُوعِهِ وَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ أَنْ يُصَلِّيَ قَاعِدًا صَلَّى عَلَى جَانِبِهِ [جَنْبِهِ] الْأَيْمَنِ مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ أَنْ يُصَلِّيَ عَلَى جَنْبِهِ الْأَيْمَنِ صَلَّى مُسْتَقْبِلًا رِجْلَيْهِ مِمَّا يَلِي الْقِبْلَةَ»<sup>۱</sup>

۱ جعفریات اشعثیات، محمد بن اشعث کوفی، ج ۱، ص ۴۷.

محدث نوری در کتاب مستدرک تلاش کرده است تا کتاب جعفریات را تصحیح کند. این روایت در دعائم الإسلام نیز مطرح شده است.<sup>۱</sup> محقق سیستانی فرموده اند گرچه کتاب جعفریات معتبر است، ولی معلوم نیست که این کتابی که اکنون در دست ما است، همان جعفریات اصلی باشد. اگر این روایت در کتاب نوادر راوندی می آمد، مطمئن می شدیم که در نسخه اصلی نیز آمده است زیرا در نوادر بسیاری از احادیث جعفریات اصلی آورده شده است. البته در دعوات راوندی آمده است ولی آنچه مهم است ذکر حدیث در نوادر راوندی است. کتاب دعائم قاضی نعمان مصری نیز معتبر نیست و نمی تواند مورد اعتماد باشد. شاید هم راوندی از کتاب دعائم برداشته باشد. محقق سیستانی معتقد است با توجه به مقایسه‌ای که بین جعفریات و نوادر راوندی شده است اگر حدیثی در جعفریات بوده باشد که در راوندی بوده باشد، معلوم می شود که راوندی از نسخه اصلی جعفریات مطرح کرده است. ایشان دعوات را مطرح نکرده است زیرا شاید آن کتاب خیلی مشابه نبوده باشد. البته ما این مطلب را موجب وثوق صدور نمی دانیم و دلیل نمی شود که حتما روایت صادر شده باشد.

#### **بیان محقق خویی مبنی بر لزوم قول به وجوب جانب ایسر در بیان قائلین به تخییر**

محقق خویی فرموده اند که قائلین به تخییر بین جانب ایمن و ایسر، به طریق اولی در عجز از جانب ایمن باید عدل دیگر را که جانب ایسر است متعین بدانند. به نظر ما کلام ایشان در یک صورت تمام است و آن جایی است که قائلین به تخییر از اطلاق برای تخییر استفاده کرده باشند، اما اگر از اصل عملی استفاده کرده باشند مسئله مشکل می شود؛ زیرا در جایی که متمکن از جانب ایمن است برائت از تعین جانب ایمن می گوید می توانید جانب ایسر را روی زمین بگذارید. کسی که عاجز از جانب ایمن است، برائت می گوید بر جانب ایسر خواندن متعین نیست. مثلا اگر مکلف قادر بر جلوس نیست، با اصل برائت در جانب ایسر می تواند نماز بخواند، امروز که می بیند جانب ایمن را اصلا نمی تواند رعایت کند، اصل برائت می گوید شما لازم نیست بر جانب ایسر بخوانید و شما شاید مخیر بین ایسر و استلقاء باشید و این برائت امروز با برائت دیروز تعارض می کنند. اینطور نیست که هر کسی قائل به تخییر شد، بتواند به راحتی رعایت جانب ایسر را متعین بداند. اگر تخییر شخص از باب اصل برائت باشد، برائت ها امروز جور دیگری جاری می شود و چه بسا منجر به تعارض شود؛ زیرا علم اجمالی پیدا می شود که یا فی علم الله شخص مخیر بین جانب ایمن و ایسر است که امروز جانب ایسر متعین خواهد بود، یا فی علم الله مخیر نیستیم، پس دیروز نباید برائت از جانب ایمن جاری می کردم. **[فرض استلقا به این جهت در رتبه جانب ایسر وارد طرفین شک برای تخییر دوم میشود که فرض گرفتیم اطلاقی در مقام نداریم و لذا اضطجاع مطلقا را در رتبه مقدم بر استلقا نمیدانیم.]**

گفته نشود که می توان دوران را اینطور بیان کرد که تا متمکن از هر دو هستیم مخیر باشیم و وقتی عاجز از ایمن شدیم، مخیر بین ایسر و استلقاء می شویم؛ زیرا این بیان عرفی نیست و بسیار بعید است. از این رو به نظر ما دو برائت با هم تعارض می کنند.

**[تعارض دو اصل برائت به چه نحو است؟ فرض اول (تمکن از ایمن و ایسر) و فرض دوم (تعذر از ایمن) متفاوت است!]**

## ادامه مسئله ۱۵: وظیفه مکلف در فرض عجز از رعایت جانب ایسر

مرحوم سید می فرمایند:

«مع تعذره صلى مضطجعا على الجانب الأيمن كهيئته المدفون فإن تعذر فعلى الأيسر عكس الأول

فإن تعذر صلى مستلقيا كالمحتضر...»<sup>۱</sup>

اگر شخص عاجز از رعایت جانب ایسر باشد، به صورت استلقاء نماز می خواند. دلیل این مطلب مرسله صدوق است که اعتبار ندارد. روایات مثل عیون أخبار الرضا (فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ جَالِسًا فَلْيُصَلِّ مُسْتَلْقِيًا نَاصِبًا رَجُلِيَّةً حَيَالِ الْقِبْلَةِ يَوْمِيَّ إِيْمَاءً) هم مطرح بود که آن ها هم محقق خویی فرمودند سند ندارد، ما گرچه از نظر سندی اشکال نکردیم و گفتیم از کثرت اسناد می توان وثوق پیدا کرد، ولی نتوانستیم به آن عمل کنیم؛ زیرا قابل أخذ نبود.

### دلیل لزوم استلقاء در بیان محقق خویی: رعایت قبله

محقق خویی فرموده است که بهترین دلیل بر این مطلب این است که گفته شود «لا صلاة الا الى القبلة»، حال که عاجز از جانب ایمن و ایسر است، اگر استلقاء نکند نمی تواند رعایت استقبال قبله کند. مراعات استقبال تنها با استلقاء امکان پذیر است. این کلام به نظر ما عجیب است؛ زیرا اگر شخص به شکم بخوابد و صورتش طرف قبله باشد، احترام قبله بیشتر محفوظ است. در استقبال تفاوتی نمی کند که به پشت بخوابد و پاهایش به قبله باشد یا اینکه صورتش به قبله باشد؟ اتفاقا در اینکه صورت به قبله باشد احترام بیشتری حفظ شده است. بنابراین به نظر ما به نحو اوضح در صورت بر شکم خوابیدن مراعات قبله می شود.

بلی روایات داریم که استلقاء را تجویز کرده است ولی وجوب از آن استفاده نمی شود، مگر اینکه با تسالم مطرح شود. برخی از روایات مجوزه استلقاء عبارتند از:

۱. «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ:

سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ يَذْهَبُ بَصْرُهُ فَيَأْتِيهِ الْأَطْبَاءُ فَيَقُولُونَ نُدَاوِيكَ شَهْرًا أَوْ أَرْبَعِينَ

لَيْلَةً مُسْتَلْقِيًا كَذَلِكَ يُصَلِّي فَرَخَّصَ فِي ذَلِكَ وَقَالَ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ»<sup>۲</sup>

امام در این روایت در صلاة مستلقيا ترخیص داد. جواب این است که شخص اصلا متمکن از بر شکم خوابیدن نبوده است؛ زیرا چشمش را علاج کرده بود. ثانيا ترخیص است و دلیلی بر وجوب نیست.

۲. موثقه بعدی موثقه سماعه است:

«عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ فِي عَيْنَيْهِ الْمَاءُ فَيَنْزِعُ الْمَاءَ مِنْهَا

فَيَسْتَلْقِي عَلَى ظَهْرِهِ الْأَيَّامَ الْكَثِيرَةَ أَرْبَعِينَ يَوْمًا أَقَلَّ أَوْ أَكْثَرَ فَيَمْتَنِعُ مِنَ الصَّلَاةِ الْأَيَّامَ وَهُوَ عَلَى حَالٍ

فَقَالَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ وَلَيْسَ شَيْءٌ مِمَّا حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا وَقَدْ أَحَلَّهُ لِمَنْ اضْطُرَّ إِلَيْهِ»<sup>۳</sup>

۱. العروة الوثقى، أعلام العصر، ج ۱، ص ۶۳۷.

۲. الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، ج ۳، ص ۴۱۰.

۳. تهذيب الاحكام، شيخ طوسي، ج ۳، ص ۳۰۶.

این روایت نیز به خاطر این است که به خاطر درد چشم اصلا نمی توانست بر شکم نماز بخواند، اما اینکه اگر کسی قادر بر شکم خواندن است، آیا واجب است مستلقیا بخواند؟ دلیلی ندارد غیر از تسالم اصحاب که به خاطر همین تسالم، احوط را رعایت استلقاء می خوانیم. بحث بعدی انحناء رکوع و سجود بما أمکن است که در جلسه بعد دنبال می شود.

\*\*\*\*\* جلسه ۲۲ \*\*\*\*\*

## ادامه مسئله ۱۵: وجوب انحناء برای رکوع

صاحب عروه فرموده است که اگر کسی عاجز از قیام باشد، نشسته می خواند و عاجز از نشسته نیز مضطجعا می خواند و عاجز از اضطجاع نیز مستلقیا می خواند. در ادامه می فرماید:

«مسألة إذا لم يقدر على القيام كلا ولا بعضا مطلقا حتى ما كان منه بصورة الركوع صلی من جلوس و كان الانتصاب جالسا بدلا عن القيام فيجری فيه حينئذ جميع ما ذكر فيه حتى الاعتماد و غيره و مع تعذره صلی مضطجعا على الجانب الأيمن كهيئة المدفون فإن تعذر فعلى الأيسر عكس الأول فإن تعذر صلی مستلقيا كالمحتضر و يجب الانحناء للركوع و السجود بما أمکن و مع عدم إمكانه يومئ برأسه و مع تعذره فبالعينين بتغميضهما و ليجعل إيماء سجوده أخفض منه لركوعه»<sup>۱</sup>

ظاهر کلام ایشان در يجب الانحناء، مربوط به نماز نشسته یا نماز ایستاده‌ای است که بعضی مراتب قیام را می تواند درک کند یا قیام کامل می تواند کند ولی عاجز از انحنای کامل به رکوع و سجود است. بنابراین ظاهر این عبارت این است که ناظر به فرض اضطجاع و استلقاء نیست؛ چرا که نیاز به تصریح داشت که در صورت اضطجاع يجب الانحناء را مطرح کند؛ بنابراین ظاهر در فرض نماز نشسته یا نماز ایستاده با قیود مذکور است. ایشان می فرماید به مقدار ممکن باید شخص خم شود و اگر ممکن نباشد، با سر خود ایماء کند و اگر عذر داشت، با چشمانش اشاره کند بدین صورت که چشمان خود را ببندد.

## بررسی کلام سید یزدی و تفصیل در مسئله

اشکالی که می شود این است که در انحنای برای رکوع یا سجود به قدر امکان، دو فرض قابل طرح است: گاهی رکوع عرفی صدق می کند و گاهی صدق نمی کند.

### فرض اول: صدق رکوع عرفی

در جایی که از نظر عرف رکوع صدق می کند؛ شرعا در حال اختیار باید رکوع به حد خاصی برسد، شخص وقتی عاجز است حد شرعی رکوع ساقط می شود ولی رکوع عرفی ممکن است و انجام می دهد. یا اینکه شرط شرعی سجود ممکن نیست ساقط می شود اما سجود عرفی ممکن است و انجام می دهد. یک مقدار جای مهر خود را بالا می آورد و یک چهارپایه کوچکی می گذارد و مهر را روی آن می گذارد و سجده می کند و این از نظر عرفی سجده است. فرض این است که شرایط دیگر سجود مشروط به قدرت هستند و در حال اضطرار ساقط می شوند، مثل اینکه نمی تواند سر را روی مهر بگذارد و روی فرش می

<sup>۱</sup> . العروة الوثقی (أعلام العصر، مؤسسة الأعلمی)، جلد: ۱، صفحه: ۶۳۷.

گذارد. گفتنی است که رکوع در نماز ایستاده حد شرعی دارد ولی رکوع در نماز نشسته حد شرعی ندارد و در ادله نیامده است و اینکه برخی می‌گویند تاحدی باید خم شد که پیشانی مساوی رکبتین شود، دلیلی ندارد. گرچه افضل است ولی در رکوع جلوسی همین که عرف رکوع بداند و از حالت انتصاب خارج شود و منحنی شود، رکوع صدق می‌کند.

### فرض دوم: عدم صدق رکوع عرفی

اما اگر فرض این باشد که شخص آنقدر بیمار است که قادر بر رکوع و سجود عرفی نیست، باید روی صندلی بنشیند و میزی بگذارد پیشانی را روی مهر روی این میز می‌گذارد. عرف در این صورت نمی‌گوید که شخص سجده کرده است.

#### مناقشه در کلام مشهور

ظاهر کلام مشهور این است که همین مقدار نیز اگر ممکن بود باید انجام شود؛ دلیل آن‌ها احتمالا قاعده میسور باشد، برخی از روایات را نیز مطرح می‌کنند که بعدا بحث خواهد شد. به نظر ما قاعده میسور دلیل ندارد مخصوصا اینکه در اینجا خود شارع فرموده است که اگر کسی قادر نیست، ایماء کند. در روایات نیز تعبیر به «یسجد» وارد شده است و بر این حالتی که این‌ها روی میز سر می‌گذارند سجده صدق نمی‌کند. به عنوان مثال در روایت ابراهیم کرخی چنین آمده است:

«وَيَسْتَدِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ الطَّيَالِسِيِّ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي زِيَادٍ الْكَرْخِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ رَجُلٌ شَيْخٌ لَا يَسْتَطِيعُ الْقِيَامَ إِلَى الْخَلَاءِ وَلَا يُمَكِّنُهُ الرُّكُوعُ وَالسُّجُودُ فَقَالَ لِيَوْمِي بِرَأْسِهِ إِيْمَاءٌ وَإِنْ كَانَ لَهُ مَنْ يَرْفَعُ الْخُمْرَةَ فَلْيَسْجُدْ فَإِنْ لَمْ يُمَكِّنْهُ ذَلِكَ فَلْيُؤْمِ بِرَأْسِهِ نَحْوَ الْقِبْلَةِ إِيْمَاءً الْحَدِيثُ»<sup>۱</sup>

ممکن است کسی توهم کند که شخص با اینکه نمی‌توانست رکوع و سجود انجام دهد، در عین حال امام فرمودند که اگر می‌تواند بر ما یصح السجود علیه بگذارد، سجده کند. مشهور گفته‌اند که این سجود تسامحی باید رعایت شود. در حالی که ظاهر این روایت این است که سجود عرفی باید باشد. مراد از لایمکنه الركوع و السجود، رکوع و سجود متعارف است و امام در ادامه فرموده‌اند که سجود باید عرفی باشد و دلیل ندارد که بگوییم سجود تسامحی مراد است. یرفع الخمره یعنی یک کسی مهر را بالا می‌آورد، به اندازه‌ای که ارتفاع زیاد نباشد سجود عرفی است. لازم نیست حتما پیشانی اش روی زمین باشد و کسانی که در مقابل امراء سجده می‌کردند لزوما اینطور نبود که پیشانی روی زمین بیندازند اما آنقدر خم می‌شدند که نزدیک به زمین می‌شدند. بودایی‌ها نیز اینطور سجده می‌کنند که لزوما پیشانی روی زمین نمی‌آید. رکن اصلی سجده صدق سجود است ولو اینکه پیشانی روی زمین نیاید. آن‌ها واجبات سجده هستند. کسانی که روی صندلی می‌نشینند در واقع ایماء به سجود می‌کنند و کاری که انجام می‌دهند سجده نیست، اینکه سر روی مهر نیز می‌گذارند از باب احتیاط است. بنابراین به نظر صحیح همانطور که محقق سیستانی قائل هستند این کار سجود نیست بلکه ایماء به سجود است. اشکال ندارد که این هم نحوی ایماء باشد ولی سجود نیست و عرف آن را رکوع نمی‌داند.

۱ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۵، ص ۴۸۴، أبواب، باب، ج، ط آل البیت.



## بحث سندی روایت ابراهیم کرخی

محقق خویی در مورد سند روایت فرموده اند ابراهیم بن ابی زیاد کرخی توثیق ندارد و محمد بن خالد طایلسی نیز از رجال کامل الزیارات است که قبلاً محقق خویی قبول داشت و بعد برگشت به نظر ما اصلاً مطرح کردن مشکل محمد بن خالد طایلسی (که البته محقق زنجانی او را توثیق می کنند)، وجهی ندارد؛ زیرا صدوق به اسناد خود در فقیه این روایت را از ابراهیم بن ابی زیاد کرخی نقل می کند و در آن سند دیگر محمد بن خالد طایلسی نیست؛ صاحب وسائل می فرماید:

«مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي زِيَادٍ مِثْلَهُ»<sup>۱</sup>

تعبیر شیخ صدوق در فقیه چنین است:

«وَرَوَى عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي زِيَادٍ الْكَرْخِيِّ أَنَّهُ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ رَجُلٌ شَيْخٌ كَبِيرٌ لَا يَسْتَطِيعُ الْقِيَامَ إِلَى الْخَلَاءِ لَضَعْفِهِ وَلَا يُمْكِنُهُ الرُّكُوعُ وَالسُّجُودُ فَقَالَ لِيَوْمٍ بِرَأْسِهِ إِيمَاءٌ وَإِنْ كَانَ لَهُ مَنْ يَرْفَعُ إِلَيْهِ الْخُمْرَةَ فَلْيَسْجُدْ فَإِنْ لَمْ يُمْكِنَهُ ذَلِكَ فَلْيُؤْم بِرَأْسِهِ نَحْوَ الْقِبْلَةِ إِيمَاءً قُلْتُ فَالصِّيَامُ قَالَ إِذَا كَانَ فِي ذَلِكَ الْحَدِّ فَقَدْ وَضَعَ اللَّهُ عَنْهُ فَإِنْ كَانَ لَهُ مَقْدَرَةٌ فَصَدَقَهُ مَدٌّ مِنَ الطَّعَامِ بَدَلُ كُلِّ يَوْمٍ أَحَبُّ إِلَيَّ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ يَسَارٌ ذَلِكَ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ»<sup>۲</sup>.

سند صدوق به ابراهیم چنین است:

«و ما كان فيه عن إبراهيم بن أبي زياد الكرخي فقد رويته عن أبي - رضي الله عنه - عن سعد بن

عبد الله، عن أيوب بن نوح، عن محمد بن أبي عمير، عن إبراهيم بن أبي زياد الكرخي»<sup>۳</sup>

تنها مشکلی که وجود دارد فقط ابراهیم بن ابی زیاد است که به نظر ما به دلیل اینکه از مشایخ ابن ابی عمیر است، می توان قابل اعتماد دانست و سند روایت به نظر ما خالی از اشکال است.

لکن از نظر دلالتی عرض کردیم که امر به سجود می کند و باید سجود عرفی صدق کند؛ لذا نمی توان از این روایت استفاده کرد که سجود تسامحی نیز اشکالی ندارد.

## بررسی روایات دیگر در مسئله

### صحیح زرارہ

روایت دیگر صحیح زرارہ است:

«مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَدِيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرِيضِ فَقَالَ يَسْجُدُ عَلَى الْأَرْضِ أَوْ عَلَى الْمِرْوَحَةِ أَوْ عَلَى سِوَاكِ يَرْفَعُهُ هُوَ أَفْضَلُ مِنْ

۱ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۵، ص ۴۸۵، أبواب، باب، ح، ط آل البیت.

۲ من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۳۶۵.

۳ من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۴، ص ۴۶۳.



الْإِيمَاءِ إِنَّمَا كَرِهَ مَنْ كَرِهَ السُّجُودَ عَلَى الْمَرْوَحَةِ مِنْ أَجْلِ الْأَوْثَانِ الَّتِي كَانَتْ تُعْبَدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَإِنَّا لَمْ نَعْبُدْ غَيْرَ اللَّهِ قَطُّ فَاسْجُدْ عَلَى الْمَرْوَحَةِ أَوْ عَلَى عُودٍ أَوْ عَلَى سِوَاكِ<sup>۱</sup>

[در روایت فقیه به جای «علی الارض»، «علی خمره» آمده و تعبیر «یسجد» نیز در بیان امام علیه السلام نیست: قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرِيضِ كَيْفَ يَسْجُدُ فَقَالَ عَلَى خُمْرَةٍ أَوْ عَلَى مَرْوَحَةٍ أَوْ عَلَى سِوَاكِ يَرْفَعُهُ إِلَيْهِ ...]

ممکن است کسی بگوید که دلالت این روایت بر اینکه در فرض عجز از سجود اختیاری، سجود اضطراری کند، ولو به نحو انحنای الی السجود بقدر الإمكان، تمام است؛ زیرا فرمود که هو افضل من الإيماء و اگر بناء بود که این کار همان سجود عرفی باشد، با تعبیر «یرفعه الیه» مناسبت نداشت. جواب این است که ظاهر این روایت این است که می تواند سجود کند منتهی نمی تواند پیشانی روی زمین بگذارد؛ لذا مقداری مهر را بالا می آورند و سجده می کند. اما اینکه تعبیر به هو افضل الی الإيماء شده است قابل توجیه است. یقیناً کسی نگفته است که سجود و ایماء واجب تخییری هستند و سجود افضل است<sup>۲</sup>.

#### توجیهات قابل طرح برای روایت

- چند احتمال در این روایت قابل طرح است و مانع استدلال به آن می شود:
۱. توجیه اینکه بگوئیم افضل به معنای واجب تخییری نیست؛ مثل تعبیری که می گویند «علی افضل من فلان و فلان» که مراد از این جمله فضیلت داشتن آنها نیست. یا تعبیر أحب که در قرآن آمده است «السجن أحب الی» یا «بعضهم أولى ببعض فی کتاب الله» که اولی به معنای آنچه ما استعمال می کنیم نیست و منافات با تعین ندارد. این استعمالات به معنای این نیستند که مستحب است بلکه با واجب تعیینی نیز سازگار است. تعبیر «هو افضل من الإيماء» به معنای این است که مراتب سجود اینگونه است ولی برای قادر بدون حرج، این نوع سجود متعین است.
  ۲. توجیه دوم این است که این روایت بر فرض حرج حمل شود؛ بدین بیان که بگوئیم در فرض حرج وجوب سجود حرجی برداشته می شود، اما حرمت نمی آورد. انسان اگر حرج را تحمل کند افضل از ایماء است با اینکه شارع رخصت نیز داده است.
  ۳. توجیه سوم این است که گفته شود سجود به قرینه افضل من الإيماء همان سجود مجازی است؛ همان چیزی که مشهور گفته اند واجب است و ما واجب نمی دانیم، همان سجود مجازی را روایت افضل از ایماء دانسته است. بنابراین از ایماء محض بهتر است.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۱۱.

۲. چه مشهور که قائلند مراتب مجازی سجود نیز واجب است ولو سجود عرفی صدق نکند، چه ما که می گوئیم در صورت عدم صدق سجود عرفی، به ایماء منتقل می شود.

به هر حال روایت باید توجیه شود. اگر یک کسی قادر بر انجام سجود عرفی است، از این روایت نمی توان استفاده کرد که این هم واجب نیست. دقت شود که لزوم توجیه روایت این نیست که مشهور اعراض کرده اند، بلکه چون احتمالاتی دارد، در نهایت باید توجیه شود و قابل تمسک نیست.

برخی در اشکال می گویند ذیل روایت با توجیه سوم که سجود مجازی است، سازگاری ندارد؛ زیرا امام علیه السلام در ذیل روایت می فرمایند:

إِنَّمَا كَرِهَ مَنْ كَرِهَ السُّجُودَ عَلَى الْمَرْوَحَةِ مِنْ أَجْلِ الْأَوْتَانِ الَّتِي كَانَتْ تُعْبَدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَإِنَّا لَمْ نَعْبُدْ غَيْرَ اللَّهِ قَطُّ فَاسْجُدْ عَلَى الْمَرْوَحَةِ أَوْ عَلَى عُودٍ أَوْ عَلَى سِوَاكَ<sup>۱</sup>

مستشکل می گوید در ذهن عامه این بود که این کار نوعی بت پرستی است و دوست نداشتند مسواک و این ها کسی بگذارد و سجده کند؛ زیرا شبیه کار بت پرست ها می شد که چیزی جلوی خود می گذاشتند و به آن سجده می کردند. این روایت می خواهد بگوید اینکه مردم بدشان می آید از اینکه بادبزن یا مسواک محل سجود واقع شود، برای این است که شبیه بت پرستی می شود. حال وجه ناسازگاری این کلام با توجیه سوم این است که آنچه از نظر عامه کراهت داشت سجود عرفی بود نه مجازی، امام هم که تقابل می کنند برای این است که مبدا تصور شود که این سجده اشکال دارد. بنابراین مراد امام نیز باید سجده عرفی باشد نه مجازی. این اشکال به نظر ما وارد نیست؛ چرا که سجود مجازی نیز نوعی احترام حساب می شود و لازم نیست حتما سجده عرفی معنا کنیم.

#### صحیحه حلبی

روایت دیگر صحیحه حلبی است:

«عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ الْمَرِيضِ إِذَا لَمْ يَسْتَطِعِ الْقِيَامَ وَالسُّجُودَ قَالَ يُومِيءُ بِرَأْسِهِ إِيْمَاءً وَ أَنْ يَضَعَ جَبْهَتَهُ عَلَى الْأَرْضِ أَحَبُّ إِلَيَّ»<sup>۲</sup>

این روایت از طرفی می گوید ایماء کند و از طرفی می گوید اگر پیشانی را روی زمین بگذارد دوست داشتنی تر است. بحث این است که آیا مقصود از سجده بر زمین، سجده بر اجزای زمین است ولو اینکه سجود عرفی صدق نکند و مجازی باشد؟ آیا این مقدار احب از ایماء است؟ اگر اینطور گفته شود این روایت دلیل بر عدم وجوب سجده های مجازی می شود و صرفا احب بودن را می رساند، ولی معنای روایت اینطور نیست. احتمالات دیگر نیز دارد از جمله اینکه عدم استطاعت بر حرج عرفی حمل شود و معنای «لایستطیع» این باشد که خیلی سخت است و حرج دارد. حال امام می فرماید اگر شخص تحمل سختی کند در این مورد مستحب است. البته تحمل حرج با تحمل ضرر تفاوت دارد.

خلاصه اینکه به نظر ما اگر سجده عرفی ممکن شد باید انجام دهد، در غیر اینصورت دلیلی ندارد که اقرب الی السجود انحنای به سجود به قدر امکان واجب باشد. همان شخصی که می گوید من نمی توانم سجده کنم اگر بیاید مسجد و ایستاده نماز بخواند و رکوع را به جا آورد، دلیلی ندارد که روی صندلی سجده کند و همان ایستاده می تواند ایماء کند. گفته نشود که اگر

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۱۱.

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۴۱۰.

قاعده میسور را قبول داشتیم، می‌توان گفت اقرب را رعایت کند؛ زیرا می‌گوییم اگر بر فرض قاعده میسور را قبول داشته باشیم در جایی است که شارع بدل ذکر نکرده باشد در حالی که در مقام خود شارع بدل قرار داده است. اگر بگویید که شارع اقرب الی السجود را می‌خواهد، این یک استحسان عرفی است که معلوم نیست در شریعات و تعبدیات قابل طرح باشد.

## ادامه مسئله ۱۵: وجوب ایماء در صورت عجز از انحناء

مرحوم سید می‌فرمایند اگر سجود ممکن نبود و مراتب قریب به آن نیز ممکن نبود نوبت به ایماء می‌رسد که خود دارای دو مرتبه است: ایماء به رأس و ایماء به عینین، اگر ایماء به رأس ممکن بود انجام می‌دهد و اگر ممکن نبود چشمان خود را می‌بندد:

مع عدم امکانه یومی برأسه و مع تعذره فبالعینین بتغمیضهما و لیجعل ایماء سجوده أخفض منه

لرکوعه»<sup>۱</sup>

اصل ایماء در روایات فراوان آمده است؛ مثل موثقه عمار که خوانده شد یومی برأسه ایماء داشت یا صحیحہ علی بن جعفر که چنین است:

«مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَمْرِيِّ الْبُؤْفَكِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ الرَّجُلِ قُطِعَ عَلَيْهِ أَوْ غَرِقَ مَتَاعُهُ فَبَقِيَ عُرْبَانًا وَ حَضَرَتِ الصَّلَاةُ كَيْفَ يُصَلِّي قَالَ إِنْ أَصَابَ حَشِيشًا يَسْتُرُ بِهِ عَوْرَتَهُ أَتَمَّ صَلَاتَهُ بِالرُّكُوعِ وَ السُّجُودِ وَإِنْ لَمْ يُصِبْ شَيْئًا يَسْتُرُ بِهِ عَوْرَتَهُ أَوْ مَاءً وَ هُوَ قَائِمٌ<sup>۲</sup>

یا در نوافل در روایت سعید بن یسار آمده است:

«سَأَلَ سَعِيدُ بْنُ يَسَارٍ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي صَلَاةَ اللَّيْلِ وَ هُوَ عَلَى دَابَّتِهِ أَلَهُ أَنْ يُعْطَى وَجْهَهُ وَ هُوَ يُصَلِّي قَالَ أَمَّا إِذَا قَرَأَ فَنَعَمْ وَ أَمَّا إِذَا أَوْمَأَ بِوَجْهِهِ لِلسُّجُودِ فَلْيَكْشِفْهُ حَيْثُ مَا أَوْمَأَتْ بِهِ الدَّابَّةُ<sup>۳</sup>

یا در موثقه سماعه وارد شده است:

«وَ إِنْ كَانَ رَاكِبًا فَلْيُصَلِّ عَلَى دَابَّتِهِ وَ هُوَ رَاكِبٌ، وَ لَتَكُنْ صَلَاتُهُ إِيْمَاءً، وَ لَيَكُنْ رَأْسُهُ حَيْثُ يُرِيدُ السُّجُودَ أَخْفَضَ مِنْ رُكُوعِهِ»<sup>۴</sup>.

بنابراین اصل ایماء در روایات آمده است. بحث در کیفیت ایماء است.

## بررسی کیفیت ایماء

شیخ طوسی و برخی از قداماء فرموده‌اند مستلقی ایماء به رأس ندارد و ایماء به رأس راجع به غیر مستلقی است. ایماء مستلقی در نظر ایشان به غمض العینین است. صاحب حدائق فرموده است: اگر شخص مستلقی باشد غمض العینین می‌کند و اگر اضطجاع داشته باشد ایماء

۱. العروة الوثقی (أعلام العصر، مؤسسة الأعلمی)، جلد: ۱، صفحه: ۶۳۷.

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

۳. من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۴۴۶.

۴. الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۶، ص ۵۱۷.

به رأس می کند و اگر نتوانست تکلیف به ایماء ساقط می شود و غمض العینین بر او لازم نیست. سجده این شخص طبیعتاً صرف ذکر گفتن خواهد بود که محل بحث است. مثلاً محقق خویی می فرماید که اگر ایماء ممکن نبود اصل نماز ساقط است، ولی برخی می فرمایند اگر ایماء نبود، ایماء قلبی کند و نیت سجود کند. حال باید دید که وجه کلام مشهور مبنی بر اینکه ایماء به رأس مقدم بر ایماء به عینین است، چیست. برخی مثل محقق سیستانی اینطور وجه مطرح فرموده اند که مطلب عرفی است؛ یعنی عرف ایماء به کسی که قادر به ایماء به رأس است را ایماء به رأس می داند و اگر نتوانست ایماء وی را به غمض العینین می دانند. بنابراین در نظر عرف کسی که متمکن از ایماء به رأس است تا وقتی که ایماء به رأس نکند، او را ایماء کننده نمی داند ولی اگر عاجز باشد همین که چشمان خود را ببندد، ایماء می دانند. انصافاً این مطلب روشن نیست. ایماء به معنای اشاره است و غمض العینین نیز اشاره است.

\*\*\*\*\* جلسه ۲۳ \*\*\*\*\*

### مطلبی از مطالب گذشته: عدم تفاوت بین أنحاء جلوس

بحث در این بود که کسی که عاجز از ایستاده خواندن است، نماز نشسته بخواند و اگر قادر بر نشسته نیست، بر پهلوی راست بخواند، اگر نمی تواند به پهلوی چپ بخواند و اگر این فرض را نیز نمی تواند، مستقیماً بخواند. مطلبی را در مورد نماز نشسته عرض می کنیم که در نماز نشسته بین انواع نشستن تفاوتی نیست؛ اعم از اینکه چهار زانو یا دو زانو بنشیند. در روایت حمران بن أعین آمده است:

«وَرُوِيَ عَنْ حُمْرَانَ بْنِ أَعِينٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: كَانَ أَبِي ع إِذَا صَلَّى جَالِسًا تَرَبَّعَ فَإِذَا رَكَعَ ثَنَى

رِجْلَيْهِ»<sup>۱</sup>

یا در روایت معاویه بن میسرّه که به نظر ما به دلیل از مشایخ ابن ابی عمیر بودن ثقه است، چنین آمده است:

«وَرُوِيَ مُعَاوِيَةُ بْنُ مَيْسَرَةَ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع أَيْصَلَى الرَّجُلُ وَهُوَ جَالِسٌ مُتَرَبِّعٌ وَ مَبْسُوطُ

الرَّجْلَيْنِ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ»<sup>۲</sup>

بنابراین تفاوتی در فرض جلوس، بین أنحاء مختلف آن وجود ندارد.

### ادامه مسئله ۱۵: وجوب انحاء برای رکوع

راجع به کسی که نماز نشسته یا ایستاده می خواند، گفته شد که اگر امکان رکوع و سجود ندارد، به مقدار امکان أنحاء برای رکوع و سجود کند که ما عرض کردیم اگر عرفاً صدق رکوع و سجود نکند، وجهی برای أنحاء به قدر امکان نیست. از آیت الله زنجانی نقل شده است که کسانی که روی صندلی که میز جلوی ایشان است خم می شوند و سر روی مهر روی میز می گذارند، عرفاً سجده بر ایشان صادق است. برای ما این مطلب واضح نیست که عرف به این حالت سجده بگوید، مگر اینکه تسامحاً این تعبیر را کند. متفاهم عرفی از سجده به زمین افتادن است؛ لذا به کسی که روی صندلی می نشیند و پیشانی را روی میز جلو می گذارد، صدق

۱ من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۱، ص ۳۶۵.

۲ من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۱، ص ۳۶۵.

سجود عرفی نمی کند. لذا به نظر ما همانطور که محقق خویی و سیستانی فرموده‌اند، این طور انجام دادن به قدر امکان واجب نیست و شخص می تواند ایماء کند. البته محقق سیستانی می فرماید که همین کاری که می کند نیز ایماء است که البته جای بحث دارد؛ زیرا برخی مانند محقق همدانی ایماء را عنوان قصدی می دانند؛ لذا اگر قصد ایماء نکند معلوم نیست ایماء بر فعل او صدق کند. مگر اینکه گفته شود قصد اجمالی ولو از باب خطای در تطبیق از شخص صادر شده است که این مطلب بعید نیست؛ گرچه جای بحث دارد.

### استدلال به روایت ابراهیم کرخی

برخی برای وجوب انحاء به قدر امکان، به روایت ابراهیم کرخی تمسک کرده بودند. در کلمات علامه استدلال به این روایت مطرح شده است. متن روایت چنین بود:

«وَبِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ الطَّيَالِسِيِّ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي زِيَادٍ الْكَرْخِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ رَجُلٌ شَيْخٌ لَا يَسْتَطِيعُ الْقِيَامَ إِلَى الْخَلَاءِ وَلَا يُمَكِّنُهُ الرُّكُوعُ وَالسُّجُودُ فَقَالَ لِيَوْمٍ بِرَأْسِهِ إِيْمَاءً وَإِنْ كَانَ لَهُ مَنْ يَرْفَعُ الْخُمْرَةَ فَلْيَسْجُدْ فَإِنْ لَمْ يُمَكِّنْهُ ذَلِكَ فَلْيُؤْمِمْ بِرَأْسِهِ نَحْوَ الْقَبْلَةِ إِيْمَاءً الْحَدِيثُ»<sup>۱</sup>

سند روایت به نظر ما تمام است؛ زیرا سند صدوق به وی معتبر است:  
«و ما كان فيه عن إبراهيم بن أبي زياد الكرخي فقد رويته عن أبي - رضي الله عنه - عن سعد بن

عبد الله، عن أيوب بن نوح، عن محمد بن أبي عمير، عن إبراهيم بن أبي زياد الكرخي»<sup>۲</sup>

این روایت از مواردی است که در متن فقیه تعبیر به «روی» شده است<sup>۳</sup>، ولی ما قبلاً گفته ایم که در مشیخه صدوق تفاوتی بین «قال» و «روی» نیست. دو شاهد بر این مطلب قابل ذکر است:

۱. از نظر عرف تعبیر «ما كان عن ابراهيم الكرخي» بر تعابیر «روی» نیز صادق است.
۲. مشیخه فقیه بر اساس روایات فقیه ذکر شده است و بر اساس ترتیب حروف اول اسم نیست. مشیخه صدوق مشوش است و تشویش آن جز با این مطلب که صدوق از اول متن فقیه را به ترتیب سند آورده باشد، حل شدنی نیست. در برخی از موارد اگر بخواهیم بگوییم این ترتیب رعایت شده باید مشیخه صدوق در آخر فقیه شامل «روی عن فلان» نیز بشود؛ زیرا اگر مشمول مشیخه ندانیم، وجهی برای آوردن در ترتیب مشیخه نبوده است و باید حذف می کرد و نفر بعدی را در مشیخه می آورد. این مطلبی است که محقق سیستانی در بحث قاعده ید مطرح کرده‌اند و هم آقازاده آیت الله زنجانی بدین مطلب ملتفت شده‌اند که مطلب درستی است.

۱ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۵، ص ۴۸۴، أبواب، باب، ح، ط آل البیت.

۲ من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۴، ص ۴۶۳.

۳ من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۳۶۵.

برخی استدلال کرده‌اند که روایت می‌گوید انحناء پیدا کند یعنی به قدر امکان باید انحناء را رعایت کند. ما به تبع از محقق خویی عرض کردیم که سجود عرفی مد نظر است و مراد از «لا یمكنه الركوع» نیز رکوع و سجود متعارف شرعی است. یعنی مثل بقیه نمی‌تواند سجود کند که سرش را روی زمین بگذارد، روایت می‌فرماید که اگر مهر را بالا بیاورد، به قدری نیست که رکوع و سجود عرفی صدق نکند لذا این کار را انجام دهد. البته روایت متعین در این معنا نیست و ممکن است مقصود این باشد که همان ایماء که می‌کند اگر کسی وجود دارد که مهر را بالا بیاورد، این شخص در حال ایماء پیشانی بر مهر نیز بگذارد ولو اینکه سجود عرفی صدق نمی‌کند. این مطلب محتمل است لکن بحث در این است که اگر کسی نیست که مهر را بالا بیاورد، اگر بناء باشد انحناء به قدر امکان واجب باشد، باز باید حضرت به صورت مطلق می‌فرمودند که إن تمکن من الإنحناء الی السجود فلیفعل؛ اعم از اینکه کسی باشد که رفع خمره کند یا نباشد. صاحب عروه مطلق فرموده است و شرط بر اینکه کسی باشد که مهر را بردارد را مطرح نکرده است در حالی که روایت در فرض کسی است که خمره را بلند کند. اگر کسی نیست و خودش هم نمی‌تواند، صاحب عروه فرمود که باز باید به قدر امکان انحناء داشته باشد، به نظر ما این روایت نمی‌تواند دلیل فرمایش صاحب عروه باشد؛ بنابراین روایت یا بدین معنا است که سجود عرفی حفظ شده است لکن واجد شرایط نیست، که در این صورت مقدم بر ایماء است، یا اینکه بگوییم روایت می‌گوید در حال ایماء اگر ممکن است کسی مهر را بالا بیاورد، این کار را انجام دهد و سجود تسامحی کند و چون در روایات دیگر تعبیر به «أحب إلی» آمده است حمل بر استحباب می‌شود.

## ادامه مسئله ۱۵: وجوب ایماء در صورت عجز از انحناء

مرحوم سید می‌فرمایند اگر سجود ممکن نبود و مراتب قریب به آن نیز ممکن نبود نوبت به ایماء می‌رسد که خود دارای دو مرتبه است: ایماء به رأس و ایماء به عینین، اگر ایماء به رأس ممکن بود انجام می‌دهد و اگر ممکن نبود چشمان خود را می‌بندد:

مع عدم إمكانه یومی برأسه و مع تعذره فبالعینین بتغمیضهما و لیجعل إیماء سجوده أخفض منه

لرکوعه»<sup>۱</sup>

### انجام ایماء به غمیض العینین در صورت عجز از ایماء بالرأس

محقق خویی رحمه الله معتقد است نسبت به اصل ایماء برای کسی که عاجز از رکوع و سجود عرفی است، دلیل مطلق وجود دارد؛ اعم از اینکه کسی نماز نشسته بخواند یا اینکه نماز به پهلو بخواند یا اینکه نماز به صورت استلقاء بخواند. راجع به همه ی این موارد نسبت به اصل ایماء دلیل وجود دارد.<sup>۲</sup>

### دو دلیل در کلام محقق خویی رحمه الله

اینکه اول نوبت به ایماء به رأس برسد و اگر نشد نوبت به ایماء به تغمیض العینین برسد که چشمانش را ببندد، ایشان فرموده اند: حدیث معتبری در این باره وارد نشده است، لکن دلیل وجوب تغمیض العینین هنگامی که ایماء به رأس ممکن نیست، این است که:

<sup>۱</sup> . العروة الوثقی (أعلام العصر، مؤسسة الأعلمی)، جلد: ۱، صفحہ: ۶۳۷.

<sup>۲</sup> تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۶۵.

۱. اطلاق وجوب ایماء وجود دارد، از طرف دیگر دلیل دیگری ایماء به رأس را واجب می داند، وقتی که شخص عذر از رعایت ایماء به رأس داشته باشد، بعد از سقوط شرطیت ایماء به رأس، به اصل وجوب ایماء مراجعه می کنیم که فرد متمکن آن، ایماء به تغمیض العینین است. محقق سیستانی نیز این وجه را قبول کرده اند.

۲. وجه دیگری نیز مطرح شده بود که در جلسه گذشته مطرح شد که ایشان می فرمودند در مصداق عرفی رعایت ایماء، ترتیب نهفته است. مثل مفهوم قیام که معنای تشکیکی دارد و برای عاجز از قیام دارای انتصاب، قیام با هیئت رکوع واجب می شود.

این وجه دوم مورد پذیرش ما واقع نشد؛ لکن وجه اول که تمسک به ادله مطلق دال بر ایماء بود، قابل پذیرش است.

گفته نشود که دلیل مطلق ایماء نیز داریم و مثبتین هستند و ایماء به رأس حمل بر فضیلت می شود؛ زیرا (دلیل نفی) وحدت حکم است و در اصول ثابت شده است که در جایی که وحدت حکم وجود داشته باشد، یک دلیل، دلیل دیگر را تخصیص می زند. **[فرق مثبتی با وحدت حکم چیست؟]** مورد اولی جایی است که دو حکم داریم مثل مطلق نماز و نماز در مسجد که نماز در مسجد فرد افضل است و تقیید یا تخصیص نمیزنیم که نماز در مسجد متعین شود. مورد دوم نیز جایی است که میدانیم حکم و وظیفه یک چیز بیشتر نیست و باید یکی را مطلق را بر مقید حمل کنیم مثل در اعتق رقبه و اعتق رقبه مومنه.

موید آن نیز روایات مرسله مانند صدوق است که تغمیض به عین را مطرح کرده است:

«قَالَ الصَّادِقُ ع يُصَلِّي الْمَرِيضُ قَائِمًا فَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى ذَلِكَ صَلَّى جَالِسًا فَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ أَنْ يُصَلِّيَ جَالِسًا صَلَّى مُسْتَقْبِلًا يُكَبِّرُ ثُمَّ يَقْرَأُ فَإِذَا أَرَادَ الرُّكُوعَ غَمَضَ عَيْنَيْهِ ثُمَّ سَبَّحَ فَإِذَا سَبَّحَ فَتَحَ عَيْنَيْهِ فَيَكُونُ فَتَحُ عَيْنَيْهِ رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ فَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَسْجُدَ غَمَضَ عَيْنَيْهِ ثُمَّ سَبَّحَ فَإِذَا سَبَّحَ فَتَحَ عَيْنَيْهِ فَيَكُونُ فَتَحُ عَيْنَيْهِ رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السُّجُودِ ثُمَّ يَتَشَهَّدُ وَيَنْصَرِفُ»<sup>۱</sup>

**[این مرسله دقیقاً چه چیزی را تایید میکند؟]** موید این است که اگر ایما به راس متعذر شد مرحله بعد ایما به عین است نه اینکه ایما منتفی شود.

بیان استاد راهنما: این روایت موید تخصیص است و مثبتین بودن را رد می کند زیرا ایما مستلقی (مفروض این است که مستلقی قادر بر ایما به راس نیست) را ایما به عینین دانسته نه مطلق ایما.

بنابراین وجه صناعی مسئله رعایت ترتیب بین ایماء به رأس و تغمیض عینین همان وجهی است که محقق خویی فرموده اند و قابل قبول است. راجع به اصل ایماء ایشان می فرماید دلیل مطلق داریم: در نماز نشسته به صحیحه حلبی تمسک می شود:

۱ من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۳۶۱.



«عَلَىٰ بَنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ الْمَرِيضِ إِذَا لَمْ يَسْتَطِعِ الْقِيَامَ وَالسُّجُودَ قَالَ يُؤْمِي بِرَأْسِهِ إِيْمَاءً وَ أَنْ يَضَعَ جَبْهَتَهُ عَلَى الْأَرْضِ أَحَبُّ إِلَيَّ»<sup>۱</sup>

این روایت در مورد ایماء به رأس است. اما نسبت به ایماء برای کسی که نماز به پهلو می خواند، موثقه عمار وارد شده است:

« مُحَمَّدٌ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْمَرِيضُ إِذَا لَمْ يَقْدِرْ أَنْ يُصَلِّيَ قَاعِدًا كَيْفَ قَدَرَ صَلَّى إِمَّا أَنْ يُوجِّهَ فَيُؤْمِي إِيْمَاءً وَقَالَ يُوجِّهُ كَمَا يُوجِّهُ الرَّجُلُ فِي لَحْدِهِ وَيَنَامُ عَلَى جَنْبِهِ الْأَيْمَنِ ثُمَّ يُؤْمِي بِالصَّلَاةِ فَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ أَنْ يَنَامَ عَلَى جَنْبِهِ الْأَيْمَنِ فَكَيْفَ مَا قَدَرَ فَإِنَّهُ لَهُ جَائِزٌ وَ يَسْتَقْبِلُ بِوَجْهِهِ الْقِبْلَةَ ثُمَّ يُؤْمِي بِالصَّلَاةِ إِيْمَاءً»<sup>۲</sup>

اطلاق این روایت مستلقی را نیز شامل می شود؛ زیرا یک فرض کیف ما قدر، اضطجاع است و یک فرض آن عجز از اضطجاع است که استلقاء می باشد. علاوه بر اینکه راجع به مستلقی روایت مطلقه ایماء جداگانه وجود دارد:

«وَسَأَلَهُ سَمَاعَةُ بْنُ مِهْرَانَ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ فِي عَيْنَيْهِ الْمَاءُ فَيَتَنَزَّعُ الْمَاءُ مِنْهَا فَيَسْتَلْقِي عَلَى ظَهْرِهِ الْأَيَّامَ الْكَثِيرَةَ أَرْبَعِينَ يَوْمًا أَوْ أَقَلَّ أَوْ أَكْثَرَ فَيَمْتَنِعُ مِنَ الصَّلَاةِ إِلَّا إِيْمَاءً وَ هُوَ عَلَى حَالِهِ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ»<sup>۳</sup>

محقق خویی دنبال این مطلب است که ایماء مختص فرض خاصی نیست و مستلقی و مضطجع و جالس را شامل می شود. ایشان در مقام اشکال به محدث بحرانی است که گویا در حدائق فرموده است، نصوص ایماء برای فرض استلقاء وجود ندارد و مختص به فرض اضطجاع است. ایشان در مقام جواب به صاحب حدائق به مطلقات استشهاد می کند که ایماء به صورت مطلق در روایات وارد شده است و شامل مستلقی نیز می شود.

از طرف دیگر روایت مرسله صدوق می گوید که مستلقی تغمیض العینین کند و این مسئله فقط در مورد مستلقی آمده و در مورد مضطجع نیامده است. روایت صدوق چنین است:

«وَسَأَلَهُ سَمَاعَةُ بْنُ مِهْرَانَ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ فِي عَيْنَيْهِ الْمَاءُ فَيَتَنَزَّعُ الْمَاءُ مِنْهَا فَيَسْتَلْقِي عَلَى ظَهْرِهِ الْأَيَّامَ الْكَثِيرَةَ أَرْبَعِينَ يَوْمًا أَوْ أَقَلَّ أَوْ أَكْثَرَ فَيَمْتَنِعُ مِنَ الصَّلَاةِ إِلَّا إِيْمَاءً وَ هُوَ عَلَى حَالِهِ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ»<sup>۴</sup>

شیخ در خلاف<sup>۵</sup> و وافی نیز از تهذیب نقل می کند که «الا ایماء» مطرح شده است. البته در برخی از نسخ موجود از تهذیب به جای الا ایماء، کلمه ی «الایام» آمده است که قطعاً غلط

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۴۱۰.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۱۷۶.

۳ من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۳۶۱.

۴ من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۳۶۱.

۵ الخلاف، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۴۲۲.



است. بنابراین محقق خویی می‌فرماید نصوص ایماء اختصاص به فرض خاصی ندارد و شامل مستتقی و مضطجع و غیره می‌شود، از طرف دیگر فرموده اند که حال اگر کسی عاجز از ایماء به رأس شد، دلیلی که ایماء را مقید به ایماء به رأس کرد مشروط به قدرت است و وقتی عاجز شد، مطلقاتی که ایماء به رأس را مطرح نکرده بودند دال بر این مطلب هستند که شخص باید ایماء کند.

### مناقشه در بیان محقق خویی رحمه الله

کلام ایشان از جهاتی دارای مناقشه است:

**اشکال اول** این است که نسبتی که ایشان به صاحب حدائق می‌دهد مبنی بر اینکه نصوص ایماء مختص به مضطجع است، صحیح نیست؛ زیرا با مراجعه به متن صاحب حدائق می‌یابیم: صاحب حدائق نمی‌خواهد بگوید که نصوص ایماء شامل مستتقی نمی‌شود بلکه در مقام بیان این است که نصوص دال بر «ایماء به رأس» شامل مستتقی نمی‌شود. عبارت ایشان در جلد ۸ ص ۸۰ چنین است:

«اما انه مع العجز عن الإيماء بالرأس فبالعينين و هو عبارة عن تغميضهما حال الركوع و السجود كما تقدم في مرسله محمد بن إبراهيم برواية المشايخ الثلاثة إلا ان موردها الاستلقاء و مورد الإيماء بالرأس في الروايات المتقدمة الاضطجاع على أحد الجانبين و الأصحاب قد رتبوا بينهما في كل من الموضعين، و الوقوف على ظاهر الأخبار أولى إلا مع عدم إمكان الإيماء بالرأس من المضطجع فإنه لا مندوحة عن الانتقال إلى الإيماء بالعينين. و لعل الأخبار انما خرجت مخرج الغالب من ان النائم على أحد جنبيه لا يصعب عليه الإيماء برأسه و المستتقي لمزيد الضعف لا يمكنه الإيماء بالرأس»<sup>۱</sup>

بنابراین فرمایش ایشان این است که ایماء به رأس در مورد مستتقی نیامده است تغميض به عین نیز در مورد مضطجع نیامده است. این فرمایش، کلام اشتباهی نیست و متین است. در روایات نیز راجع به مستتقی ایماء به رأس مطرح نشده است. بنابراین فرمایش صاحب حدائق دقیق نقل نشده است. اگر صاحب حدائق اجزای ایماء به رأس را که بدون تغميض عینین باشد در مستتقی انکار کند، حق با محقق خویی است. ولی ایشان که نگفت مخیر بین ایماء به رأس و عینین هستید. در محل بحث وحدت حکم است و مطلق حمل بر مقید می‌شود. مرسله صدوق که به نظر صاحب حدائق معتبر است می‌گوید تغميض عینین کند و ایماء شخص به تغميض عینین است، موثقه عمار نیز ایماء را به صورت مطلق مطرح فرموده بود و ایماء به رأس فرموده بود. بلی، اگر به صاحب حدائق گفته شود که ما روایت معتبره در این مطلب نداریم بحث دیگری است. ولی در اشکال به محقق خویی می‌گوییم که در حق مستتقی وقتی ایماء به رأس نداریم، چرا باید تغميض عینین را مقید به عدم قدرت بر ایماء به رأس کرد؟ در حالی که مشهور گفته اند مستتقی نیز اگر بتواند ایماء به رأس کند باید کند. شما ممکن است اشکال کنید که صاحب حدائق اشتباه می‌کند که می‌گوید روایات ایماء به رأس شامل مستتقی نمی‌شود؛ زیرا در صحیحه حلبی می‌فرماید ایماء به رأس شامل مستتقی می‌شود. در صحیحه حلبی چنین آمده است:

۱ الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، يوسف بن أحمد البحراني (صاحب الحدائق)، ج ۸، ص ۸۰.

«عَلَىٰ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ الْمَرِيضِ إِذَا لَمْ يَسْتَطِعِ الْقِيَامَ وَالسُّجُودَ قَالَ يُؤْمِي بِرَأْسِهِ إِيْمَاءً وَ أَنْ يَضَعَ جَبْهَتَهُ عَلَى الْأَرْضِ أَحَبُّ إِلَيَّ»<sup>۱</sup>

ممکن است به صاحب حدائق اشکال شود که با اطلاق این روایت، ایماء به رأس نیز نسبت به مستقلی ممکن است. ایشان می فرماید این روایت مختص به مضطجع است؛ یک قرینه اش این است که تعبیر آن يضع جبهته شامل مستقلی نمی شود. بنابراین ایشان می گوید که روایات ایماء به رأس شامل مستقلی نمی شود و ایراد محقق خویی به ایشان تمام نیست؛ زیرا ایشان نگفت که مطلق أدله ایماء شامل مستقلی نمی شود، بلکه ایماء به رأس را فقط مطرح کرده بود.

**اشکال دوم به محقق خویی** این است که ایماء به رأس قید «إن قدرت» ندارد و اطلاق آن می گوید ایماء به رأس شرط ایماء است. اگر عاجز از ایماء به رأس شدیم وجوب ایماء به غمض عینین دلیلی ندارد. اگر گفته شود نماز در هیچ حالی نباید ساقط شود، در جواب می گوییم «الصلاة لا تسقط بحال» برای وقتی است که اصل نماز بودن صدق کند، وگرنه نماز بی سجود و بی رکوع، نماز نیست. لذا فاقد الطهورین نماز ندارد. اگر شارع مقدس مصداق ایماء را منحصر در ایماء به رأس دانسته باشد و تغمیض العینین را مصداق ایماء معتبر نداند، پس اطلاق دلیل ایماء قید می خورد به جایی که ایماء به رأس ممکن باشد. خود محقق خویی فرموده است که نماز بی رکوع و سجود نماز نیست و معلوم نیست واجب بوده باشد، بنابراین دلیل «الصلاة لا تسقط بحال» نیز در مقام جایی نخواهد داشت. مناقشات دیگر بر کلام محقق خویی در جلسه بعد ان شاء الله مطرح می شود.

\*\*\*\*\* جلسه ۲۴ \*\*\*\*\*

## بررسی کیفیت رکوع و سجود ایمائی

بحث در این بود که شخص عاجز از رکوع و سجود اختیاری، وظیفه ایماء دارد.

### کلام صاحب حدائق

اشکالی که از طرف صاحب حدائق مطرح شد این بود که مطلب مشهور که در مضطجع و مستقلی مسئله تقدم ایماء به رأس را مقدم کرده اند و سپس در صورت عجز از ایماء به رأس، ایماء به غمض العینین را مطرح کرده اند، با روایات تطابق ندارد؛ چرا که آنچه در روایات آمده است در مورد مضطجع صرفاً ایماء به رأس است و در مورد مستقلی صرفاً غمض العین است و ایماء به رأس مطرح نشده است.<sup>۲</sup>

### جواب محقق سیستانی حفظه الله

محقق خویی و سید سیستانی راجع به اینکه در مضطجع غمض العین وارد نشده است، اینطور جواب داده اند که گرچه دلیلی بر این مطلب بالخصوص وارد نشده است، اما می توان

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۴۱۰.

۲ الحقائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، یوسف بن أحمد البحرانی (صاحب الحدائق)، ج ۸، ص ۸۰.

وجوب آن را از راه دیگری اثبات کرد؛ در این زمینه تقریب سید سیستانی با سید خویی متفاوت است.

تقریب سید سیستانی تمسک به اطلاقات ایماء است. ایشان فرموده اند: اطلاقات ایماء شامل غمض العینین نیز می‌شود و هنگامی که عجز از انجام ایماء به رأس شد، به آن اطلاقات مراجعه می‌شود. ایشان می‌فرماید کسی که قادر بر ایماء به رأس است مصداق ایماء وی، ایماء به رأس است و غمض العین صرفاً مصداق برای کسی است که عاجز از ایماء به رأس باشد. عرض شد که کلام ایشان دارای مناقشه است.

بیان دوم ایشان این بود که اطلاقات ایماء حکم به وجوب ایماء کرده‌اند. حال وقتی یک دلیل ایماء به رأس را مطرح کند، توجه این خطاب برای کسی که عاجز باشد غیر معقول است و مصداق «ما من شیء محرم الا و قد أحله الله لمن اضطر اليه»<sup>۱</sup> است که در موثقه سماعه تطبیق بر اجزا و شرایط نماز شده است<sup>۲</sup>، یعنی هیچ حرام وضعی نیست الا اینکه وضعاً برای شخص مضطر حلال می‌شود. شخصی که مضطر به ترک ایماء به رأس باشد ترک وی حلال می‌شود و اطلاق ادله وجوب ایماء شامل وی می‌شود.

#### مناقشه در بیان محقق سیستانی

اشکال ما به ایشان این است که:

اولاً: کدام اطلاق امر به وجوب اطلاق به صورت مطلق کرده است؟ موثقه عمار<sup>۳</sup> را که ایشان به دلیل اضطراب متن کنار گذاشتند، غیر از آن نیز اطلاق دیگری در میان نیست. بلی، راجع به کسی که در بیابان است و شیری در مقابل اوست، صحیحه عبدالرحمن بن ابی عبدالله وارد شده است:

«بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الصَّادِقِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: وَمَنْ تَعَرَّضَ لَهُ سَبْعٌ وَ خَافَ فَوَتِ الصَّلَاةَ اسْتَقْبَلَ الْقِبْلَةَ وَ صَلَّى صَلَاتَهُ بِالْإِيمَاءِ فَإِنْ خَشِيَ السَّبْعَ وَ تَعَرَّضَ لَهُ فَلْيَدْرُ مَعَهُ كَيْفَ دَارَ وَ يُصَلِّ بِالْإِيمَاءِ»<sup>۴</sup>

ولی همین مورد در صحیحه علی بن جعفر چنین وارد شده است:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ الْعَمْرِيِّ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ الرَّجُلِ يَلْقَى السَّبْعَ وَ قَدْ حَضَرَتِ الصَّلَاةُ وَ لَا يَسْتَطِيعُ الْمَشْيَ مَخَافَةَ السَّبْعِ فَإِنْ قَامَ يُصَلِّي خَافَ فِي رُكُوعِهِ وَ سُجُودِهِ السَّبْعَ وَ السَّبْعُ أَمَامَهُ عَلَى غَيْرِ الْقِبْلَةِ فَإِنْ تَوَجَّهَ إِلَى الْقِبْلَةِ خَافَ أَنْ يَثْبَ عَلَيْهِ الْأَسَدُ

<sup>۱</sup>، الفصول المهمة في أصول الأئمة (تكملة الوسائل)، ج ۲، ص: ۴۰۸.

<sup>۲</sup> تهذيب الاحكام، شيخ طوسي، ج ۳، ص ۱۷۷. «الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ حُسَيْنٍ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي بصير قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرِيضِ هَلْ تُمْسِكُ لَهُ الْمَرَأَةَ شَيْئًا يَسْجُدُ عَلَيْهِ فَقَالَ لَا إِلَّا أَنْ يَكُونَ مُضْطَرًّا لَيْسَ عِنْدَهُ غَيْرُهَا وَ لَيْسَ شَيْءٌ مِمَّا حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا وَ قَدْ أَحَلَّهُ لِمَنْ اضْطُرَّ إِلَيْهِ».

<sup>۳</sup> تهذيب الاحكام، شيخ طوسي، ج ۳، ص ۱۷۶. «مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْمَرِيضُ إِذَا لَمْ يَقْدِرْ أَنْ يُصَلِّيَ قَاعِدًا كَيْفَ قَدَّرَ صَلَّى إِمَّا أَنْ يُوجِّهَ فَيَوْمِيْ إِيْمَاءً وَ قَالَ يُوجِّهُ كَمَا يُوجِّهُ الرَّجُلُ فِي لَحْدِهِ وَ يَنَامُ عَلَى جَنْبِهِ الْأَيْمَنِ ثُمَّ يَوْمِيْ بِالصَّلَاةِ فَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ أَنْ يَنَامَ عَلَى جَنْبِهِ الْأَيْمَنِ فَكَيْفَ مَا قَدَّرَ فَإِنَّهُ لَهُ جَائِزٌ وَ يَسْتَقْبِلُ بَوَجهِ الْقِبْلَةِ ثُمَّ يَوْمِيْ بِالصَّلَاةِ إِيْمَاءً»

<sup>۴</sup> وسائل الشيعة، الشيخ الحر العاملي، ج ۸، ص ۴۴۰، أبواب، باب، ج، ط آل البيت.

كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ فَقَالَ يَسْتَقْبِلُ الْأَسَدَ وَ يُصَلِّي وَ يَوْمِي بِرَأْسِهِ إِيْمَاءً وَ هُوَ قَائِمٌ وَ إِنْ كَانَ الْأَسَدُ عَلَى غَيْرِ الْقَبْلَةِ»<sup>۱</sup>

عادتاً هم فرض عجز از ایماء به رأس اینجا صدق نمی کند؛ زیرا مشکل شخص، وجود شیر در مقابل است و فرض گردن شکستن ندارد که نتواند تکان بدهد. بنابراین اشکال اول این است که راجع به مضطجع غیر از موثقه عمار اطلاق دیگری نداریم. صحیحه حلبی نیز تعبیر به یومی برآسه داشت و اطلاق نداشت.

**ثانیا:** بر فرض اطلاق در میان باشد که شامل مضطجع شود، خطاب مقید که ایماء به رأس را مطرح کرده است، اطلاق دارد؛ چرا که خطاب شرطیت است و امر نفسی نیست که منصرف به قادر باشد و خود ایشان معترف است که خطاب شرطیت شامل عاجز نیز می شود. بنابراین اطلاق این ادله می گوید که شرط در ایماء این است که ایماء به رأس باشد. اینکه ایشان فرموده اند «**ما من شیء محرم الا و قد أحله الله لمن اضطر اليه**»<sup>۲</sup> در اضطرار به سنن یا در اضطرار به رکن اختیاری است در جایی که رکن اضطراری داریم. ما در ایماء به رأس اول باید ثابت کنیم که یک بدل اضطراری به نام ایماء به غمض العینین داریم تا بعد بگوییم که باید به آن مراجعه شود. در مقام این مطلب ثابت نیست؛ چه اینکه شاید شارع اولین مرتبه رکوع و سجود را بعد از رکوع و سجود قیامی و جلوسی، رکوع و سجود با ایماء به رأس می داند، کما اینکه ایشان که می فرمایند بعد از ایماء به رأس به غمض العینین می رسیم، بعد از عجز از غمض العینین ممکن است بگویند ایماء اضطراری دیگری نداریم و تکلیف به نماز ساقط است همانطور که محقق خویی بدین مطلب تصریح کرده اند. بنابراین دلیل «**ما من شیء محرم الا و قد أحله الله لمن اضطر اليه**»<sup>۳</sup> ترک اجزا را در جایی می گیرد که آن ترک اجزاء در فرض قدرت شرط باشند. وگرنه در فاقد الطهورین نمی توان این حرف را زد که نماز بی طهارت بخواند، زیرا طهارت طبق روایات «**الصَّلَاةُ ثَلَاثَةٌ أَثْلَاثٌ ثَلَاثٌ طَهُورٌ وَ ثَلَاثٌ رُكُوعٌ وَ ثَلَاثٌ سُجُودٌ**»<sup>۴</sup> یا «**لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطَهُورٍ**»<sup>۵</sup> جزء ماهیت نماز است. از این رو می گویند که فاقد الطهورین تکلیف به نماز ندارد. رکوع و سجود نیز دخیل در ماهیت نماز هستند. اگر کسی نه رکوع و سجود عرفی می تواند کند و نه رکوع و سجود ایمانی به رأس، ادامه اش دیگر ماهیت نماز نیست و اگر شبهه مصداقیه نیز باشد، باز نمی توان به دلیل وجوب نماز تمسک کرد؛ زیرا فاقد سجود و رکوع شاید باشد و فاقد رکوع و سجود اصلاً نماز نیست. اگر تسالم نبود که بعد از عجز از ایماء به رأس نوبت به غمض العینین می رسد ما نمی توانستیم از خودمان بگوییم که ایماء به غمض العینین مشروع است. کما اینکه کسی که عاجز از غمض العینین باشد نمی توان گفت که ایماء به ید یا رجل را انجام دهد؛ زیرا دلیلی بر این مطلب وجود ندارد.

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۴۵۹.

۲، الفصول المهمة فی أصول الأئمة (تکملة الوسائل)، ج ۲، ص: ۴۰۸.

۳، الفصول المهمة فی أصول الأئمة (تکملة الوسائل)، ج ۲، ص: ۴۰۸.

۴ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۲۷۳.

۵ المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقی، ج ۱، ص ۷۸.

### نقد کلام محقق داماد مبنی بر دلالت مفهوم بودن ایماء

محقق داماد فرموده‌اند که ظهور عرفی «یومی ایماء» این است که دلالت مفهوم‌ای بر رکوع باشد و از خدا عذرخواهی می‌کند که نمی‌تواند رکوع کند و اشاره به جای آن می‌کند و فرقی نمی‌کند این اشاره با چه چیزی باشد؛ لذا با اشاره به دست نیز صدق می‌کند. این مطالب به نظر ما استحسان است؛ زیرا شاید شارع اشاره مفهوم خاصی را قبول دارد و اصلاً اشاره مفهوم بودن آن معلوم نیست، شارع آن را بدل تعبدی قرار داده است و چون بدل تعبدی است اشاره مفهوم بودن را می‌فهمیم. حال اگر کسی به جای ایماء به راس دست خود را روی کلیدی بگذارد و عکس رکوع در بیاید، آیا می‌توان گفت جایز است؟ دلیلی ندارد.

### جواب محقق خویی از کلام صاحب حدائق

تقریب محقق خویی کمی با تقریب سید سیستانی متفاوت است. محقق خویی گرچه اطلاعات ایماء را مطرح کرده است ولی مستقیم به سراغ آن‌ها نرفته است. ایشان می‌فرمایند بهترین توجیه این است که از صحیح زراره که «**لا تدع الصلاة بحال**»<sup>۱</sup> را مطرح کرده است استفاده کنیم که نماز به مقدار ممکن باید خوانده شود. موثقه عمار نیز که تعبیر «**فکیف ما قدر**» را مطرح کرده بود موید این مطلب است. بنابراین نماز باید در هر حال ولو عاجز از ایماء به راس باشیم خوانده شود. اگر هم بخواهیم اصلاً ایماء نکنیم نماز صدق نمی‌کند؛ زیرا رکوع جزء ماهیت نماز است. بنابراین باید تخم‌یض العینین کرد. تعبیر ایشان چنین است:

«الأولى أن يستدل له بوجه آخر، و هو أننا قد علمنا من صحيحه زراراً الواردة في باب المستحاضة

المعتضدة بما في موثقه عمار المتقدم من قوله (عليه السلام) «... فکیف ما قدر فإنه له جائز» أن

الصلاة لا تسقط بحال، و أنه يأتي مهما أمكن بما قدر منها و تيسر، هذا من ناحية. و من ناحية

أخرى، قد علمنا من حديث التثليث و غيره من النصوص أن الركوع و السجود من مقومات الصلاة

الدخيلة في صدق اسمها و تحقيق ماهيتها، كما و علمنا أيضاً أن الشارع قد جعل لدى العجز عنهما

بدلاً يعد مرتبة نازلة عنهما و هو الإيماء بالرأس. إذن يستنتج من هاتين المقدمتين أن الشارع الأقدس

لا بد و أن يجعل بدلاً آخر لدى العجز عن هذا البدل، حذراً عن الإخلال بماهية ما لا يسقط بحال و

حيث لا يحتمل أن يكون ذاك البدل شيئاً آخر غير غمض العينين من الإيماء باليد أو الرجل مثلاً

سواء و أن الإيماء بالعينين أقرب إلى الإيماء بالرأس من غيره، مضافاً إلى تسالم الأصحاب عليه فلا

جرم كان هو المتعين»<sup>۲</sup>

### مناقشه به کلام محقق خویی

در مناقشه در کلام ایشان می‌گوییم اگر دلیل اصلی تسالم اصحاب است، از اول همین بیان مطرح شود و ما هم تسالم را قبول داریم و نیازی به این توضیحات نیست. اما اگر می‌خواهید دلیل غیر از تسالم بیاورید؛ اشکالاتی به دلیل شما مطرح است:

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۵، ص ۲۷۵.

۲ موسوعة الامام الخوئي، السيد أبو القاسم الخوئي، ج ۱۴، ص ۲۲۵.

۱. از جمله «الصلاة لا تسقط بحال» حکم تأسیسی فهمیده نمی‌شود؛ زیرا در مورد زن حیض است که بعد از آن استحاضه پیدا می‌کند و استحاضه نیز به نحو کثیره سه غسل انجام دهد. این یک بیان عرفی است برای اینکه سختی نماز مستحاضه موجب ترک صلاة نشود و در مقام تأسیس نماز اضطراری نیست.

۲. موضوع این جمله عنوان «صلاة» است، در حالی که نماز بدون رکوع صلاة نیست؛ شاهد اینکه در روایت آمده است:

«الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ مِنَ الصَّلَاةِ الرُّكُوعَ وَ السُّجُودَ لَا تَرَى لَوْ أَنَّ رَجُلًا دَخَلَ فِي الْإِسْلَامِ لَا يُحْسِنُ أَنْ يَقْرَأَ الْقُرْآنَ أَجْزَاءَهُ أَنْ يُكَبِّرَ وَ يُسَبِّحَ وَ يُصَلِّيَ»<sup>۱</sup>.

امام می‌فرمایند وقتی عاجز از قرائت شدید نوبت به تسبیح می‌رسد؛ ولی اگر رکوع و سجود نشد، نماز صدق نمی‌کند. اما سجود و رکوع جامع بین اختیاری و اضطراری که ایما است، اگر شارع ایما به غمض العینین را یا ایما به ید را به عنوان مصداق تعبدی رکوع نپذیرفته باشد، طبق این روایات اصلاً این نماز، نماز نیست.

#### دلیل تسالم اصحاب بر مسئله

به نظر ما بهترین دلیل تسالم اصحاب است بر اینکه بعد از عجز از ایما به رأس، نوبت به غمض العینین می‌رسد. خود محقق خویی در ص ۲۳۳ موسوعه فرموده است که اگر تغمیض العینین ممکن نبود ایما به سایر اجزا دلیل ندارد و نمازی بر شخص واجب نخواهد بود؛ زیرا شخص عاجز از رکوع و سجود است و مانند فاقد الطهورین می‌شود که نمازی بر او نیست. تعبیر ایشان چنین است:

«فإنَّ من البدیهی خروج الإیما عن مفهوم الركوع و السجود، فلا بدَّ فی بدلیته عنهما من إقامة الدلیل، و هو مختص بالإیما بالرأس أو بالعین، و أمَّا الإیما بسائر الأعضاء، فلا دلیل علیه. و من ثمَّ كان العاجز عن البدل المزبور غیر قادر علی الركوع و السجود رأساً فیکون کفاقد الطهورین، حیث إنَّ الركوع و السجود کالطهارة من المقومات الدخیلة فی صدق الماهیة، كما یکشف عنه حدیث التثلیث، فلو قلنا بسقوط الصلاة عن فاقد الطهورین قلنا بسقوطها فی المقام أيضاً، لوحدة المناط و قضائها بعد ذلک، و إنَّ كان الأحوط الجمع بین القضاء و بین أن یأتی فی الوقت بالمقدور من أجزاء الصلاة»<sup>۲</sup>.

البته می‌توان مرسله جزمیه صدوق را موید قرار داد:

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۱۴۷.

۲ موسوعة الامام الخوئی، السید أبو القاسم الخوئی، ج ۱۴، ص ۲۳۳.

«قَالَ الصَّادِقُ ع يُصَلِّي الْمَرِيضُ قَائِمًا فَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى ذَلِكَ صَلَّى جَالِسًا فَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ أَنْ يُصَلِّيَ جَالِسًا صَلَّى مُسْتَقْبِلًا يُكَبِّرُ ثُمَّ يَقْرَأُ فَإِذَا أَرَادَ الرُّكُوعَ غَمَضَ عَيْنَيْهِ ثُمَّ سَبَّحَ فَإِذَا سَبَّحَ فَتَحَ عَيْنَيْهِ فَيَكُونُ فَتَحَ عَيْنَيْهِ رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ فَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَسْجُدَ غَمَضَ عَيْنَيْهِ ثُمَّ سَبَّحَ فَإِذَا سَبَّحَ فَتَحَ عَيْنَيْهِ فَيَكُونُ فَتَحَ عَيْنَيْهِ رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السُّجُودِ ثُمَّ يَتَشَهَّدُ وَ يَنْصَرِفُ»<sup>۱</sup>

این روایت مرسله است و اعتبار ندارد، علاوه بر اینکه اضطجاع را مطرح نکرده است و بعد از عجز به سراغ استلقاء رفته است که گفتیم خلاف تسالم اصحاب است. ولی برخی خواسته‌اند بگویند غمض عین در فرض استلقاء دلیل بر این است که این یک نوع بدل تعبدی برای رکوع است. به هر حال این حدیث صرفاً موید می‌تواند باشد. دلیل ما بر تسالم اصحاب این است که هیچ کسی نگفته است که بعد از عجز از ایماء به رأس نماز ساقط است و همه غمض العینین را مطرح کرده‌اند. نهایتاً اگر کسی تسالم را نیز قبول نکرد احتیاط واجب در خواندن می‌کند و لازمه اش نیز این است که بار دیگر قضای آن را به جا آورد؛ زیرا احراز نمی‌شود که نماز وی مشروع است و مقتضای اصل این است که فاقد رکوع است و مفهوم جمله «الصَّلَاةُ ثَلَاثَةٌ ثَلَاثٌ طَهُورٌ وَ ثَلَاثُ رُكُوعٌ وَ ثَلَاثُ سُجُودٍ»<sup>۲</sup> می‌رساند که نمازی که رکوع و سجود نداشته باشد، نماز نیست. در این مثال رکوع عرفی ندارد، استصحاب می‌گوید رکوع تعبدی نیز ندارد.<sup>۳</sup>

### أخفّض بودن ایماء سجودی نسبت به ایماء رکوعی

صاحب عروه فرموده‌اند که ایماء سجودی باید بیش از ایماء رکوعی باشد؛ اعم از اینکه ایماء به رأس یا غمض العینین باشد:

ليجعل إيماء سجوده أخفض منه لركوعه»<sup>۴</sup>

این نظر مشهور است و در ذکری می‌گوید اصحاب اینطور گفته‌اند.

### کلام محقق خویی: بی دلیل بودن مطلب

محقق خویی می‌فرماید اگر واقعا اجماع تعبدی ثابت شود، قبول است لکن اجماع تعبدی ثابت نیست و دلیل خاصی نیز بر این مطلب وارد شده نیست؛ زیرا هر آنچه به عنوان دلیل آورده می‌شود قابل مناقشه است؛ به عنوان مثال در مرسله صدوق ج ۱ ص ۳۶۲ چنین آمده است:

۱ من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۳۶۱.

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۲۷۳.

۳ استاد فرمودند: ممکن است کسی بگوید که اصل مثبت است و چون شک در فوت فریضه می‌کنیم برائت از وجوب قضا جاری می‌شود، ولی آیت الله

زنجانی این اصل مثبت را قبول ندارد و ایشان احتیاط واجب را مطرح کرده‌اند. شاید اشکال اصل مثبت بودن وارد باشد، لکن این مسئله پیش می‌آید که

مریض از سالم نیز بیشتر تکلیف داشته باشد. مگر اینکه بگوئیم اشکالی ندارد و بالأخره وظیفه ی وی چنین نماز خواندن است.

۴ . العروة الوثقی (أعلام العصر، مؤسسة الأعلمی)، جلد: ۱، صفحه: ۶۳۷.



«وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص الْمَرِيضُ يُصَلِّي قَائِمًا فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ صَلَّى جَالِسًا فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ صَلَّى عَلَى جَنْبِهِ الْأَيْمَنِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ صَلَّى عَلَى جَنْبِهِ الْأَيْسَرِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ اسْتَلْقَى وَ أَوْمَأَ إِيْمَاءً وَ جَعَلَ وَجْهَهُ نَحْوَ الْقِبْلَةِ وَ جَعَلَ سُجُودَهُ أَخْفَضَ مِنْ رُكُوعِهِ»<sup>۱</sup>

یا در مرسله دیگر از امیرالمومنین نقل می کند:

«وَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ ص عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ وَ قَدْ شَبَّكَتُهُ الرِّيحُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ أَصَلَّى فَقَالَ إِنْ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تُجْلِسُوهُ فَأَجْلِسُوهُ وَ إِلَّا فَوَجِّهُوهُ إِلَى الْقِبْلَةِ وَ مَرُوهُ فَلْيَوْمَ بِرَأْسِهِ إِيْمَاءً وَ يَجْعَلُ السُّجُودَ أَخْفَضَ مِنَ الرُّكُوعِ وَ إِنْ كَانَ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَقْرَأَ فَأَقْرَأُوا عِنْدَهُ وَ أَسْمِعُوهُ»<sup>۲</sup>

این روایات مراسلات غیر معتبره هستند ولو اینکه جزمیه هستند. روایت دیگر روایت ابی البختری است که اکذب البریه است:

«عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيُّ فِي قُرْبِ الْأِسْنَادِ عَنِ السُّنْدِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ أَبِي الْبَخْتَرِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ أَبِيهِ ع أَنَّهُ قَالَ: مَنْ غَرِقَتْ ثِيَابُهُ فَلَا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يُصَلِّيَ حَتَّى يَخَافَ ذَهَابَ الْوَقْتِ يَتَّبِعِي ثِيَابًا فَإِنْ لَمْ يَجِدْ صَلَّى عُرْيَانًا جَالِسًا يَوْمِيَّ إِيْمَاءً يَجْعَلُ سُجُودَهُ أَخْفَضَ مِنْ رُكُوعِهِ فَإِنْ كَانُوا جَمَاعَةً تَبَاعَدُوا فِي الْمَجَالِسِ ثُمَّ صَلُّوا كَذَلِكَ فَرَادَى»<sup>۳</sup>

محقق خویی اشکال کرده است که این روایت ارتباطی به مریض که اصلاً عاجز از رکوع و سجود تکویناً است، ندارد. به نظر ما این اشکال وارد نیست؛ زیرا متفاهم عرفی این است که این بیانگر کیفیت ایماء است.

روایت چهارم موثقه سماعه است:

«الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ زُرْعَةَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ سَمَاعَةَ، قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الصَّلَاةِ فِي السَّفَرِ؟ قَالَ: «رَكَعَتَيْنِ لَيْسَ قَبْلَهُمَا وَ لَابَعْدَهُمَا شَيْءٌ، إِلَّا أَنَّهُ يَنْبَغِي لِلْمَسَافِرِ أَنْ يُصَلِّيَ بَعْدَ الْمَغْرَبِ أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ، وَ لَيَنْطَوِّعَ بِاللَّيْلِ مَا شَاءَ إِنْ كَانَ نَازِلًا، وَ إِنْ كَانَ رَاكِبًا فَلْيُصَلِّ عَلَى دَابَّتِهِ وَ هُوَ رَاكِبٌ، وَ لَتَكُنْ صَلَاتُهُ إِيْمَاءً، وَ لَيَكُنْ رَأْسُهُ حَيْثُ يُرِيدُ السُّجُودَ أَخْفَضَ مِنْ رُكُوعِهِ»<sup>۴</sup>

محقق خویی می فرماید مورد روایت نافله است. در نافله شب که می توانست پیاده شود به او اجازه داده اند که سواره ایماء کند و گفته اند ایماء به سجود بیشتر باشد، ولی معلوم نیست مریضی که نماز فریضه می خواند، واجب باشد که بیشتر ایماء کند.

۱ من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۱، ص ۳۶۲.

۲ من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۱، ص ۳۶۲.

۳ وسائل الشيعة، الشيخ الحر العاملي، ج ۴، ص ۴۵۱، أبواب، باب، ح، ط آل البيت.

۴ الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، ج ۶، ص ۵۱۷.



این اشکال نیز به نظر ما عرفی نیست؛ ظاهر روایت این است که از کیفیت ایماء است، گرچه مورد آن نافله و قدرت بر پیاده شدن بوده است ولی متفاهم عرفی ولو به لحاظ مجموع ادله این است که از کیفیت ایماء سخن می گویند.

روایت دیگری صحیحهُ یعقوب بن شعیب است:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ شُعَيْبٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي عَلَى رَأْسِهِ قَالَ: يَوْمِيُ إِيْمَاءٌ يَجْعَلُ السُّجُودَ أَخْفَضَ مِنَ الرُّكُوعِ قُلْتُ: يُصَلِّي وَهُوَ يَمْشِي قَالَ: نَعَمْ يَوْمِيُ إِيْمَاءٌ وَلَيَجْعَلُ السُّجُودَ أَخْفَضَ مِنَ الرُّكُوعِ»<sup>۱</sup>

اشکال می شود که این روایت قید نافله ندارد ولی انصاف این است که مورد آن نافله است؛ زیرا اگر صلاه فریضه بود مناسب بود که اشاره کنند که چرا نماز فریضه را روی مرکب می خواند، باید پیاده شود و روی زمین بخواند، بعد اگر فرض این بود که می ترسد از حیوانات درنده و به خاطر آن پیاده نمی شود، ذکر می کردند. ولی اینطور که مطلق گفته اند انصراف به نماز نافله دارد.

به نظر ما همان بیان می آید که کیفیت ایماء را می گوید. امر نافله اسهل از فریضه است وقتی در نافله می گویند ایماء سجود اخفض است متفاهم عرفی این است که بیانگر کیفیت ایماء است؛ بنابراین با نظر به این روایات به دست می آید که کلام مشهور صحیح است و اشکالات محقق خوبی وارد نیست.

#### کلام محقق سیستانی: عدم نیاز به دلیل خاص (عرفی بودن مطلب)

محقق سیستانی فرموده اند که نیازی به دلیل خاص نداریم و اصلاً کلمه یومی با توجه به متعلق یومی الیه و یشار الیه در کیفیت شدت و ضعف پیدا می کند. این مطلب عرفی است؛ لذا عرف وقتی می بیند که انحای رکوع و بعدش از قیام کمتر است، اشاره کمتر کافی است و سجود که بیشتر است، اشاره بیشتر می خواهد.

این مطالب به نظر ما ظهور درست نمی کند؛ گرچه مورد پسند ذوق است ولی دلیل ندارد. به عنوان مثال برخی در «منی» گفته اند که نمی توانید ذبح کنید. در اقرب الأماكن این کار را کنید. یعنی کمی دورتر، یا نماز عند المقام نمی توانید بخوانید الاقرب فالاقرب رعایت شود، ولی خود محقق سیستانی فرموده اند که به چه دلیل اقربیت تعیین دارد؟ وقتی عند المقام نمی توانیم نماز بخوانیم، عندیت ساقط می شود. دلیل ندارد که در جای دورتر بخوانیم نماز بخوانیم. مثلاً در مورد کسی که نمی تواند به حرم بیاید، بگوییم بیاید حداقل تا صفاییه سلام بدهد، این مطلب دلیلی ندارد. محقق سیستانی مثال زده اند که زعیم می خواهد به اعوان بگوید که فلان شخص را بیرون کنید، اگر بخواند بگوید او را به آخر مجلس بفرستید یک جور با دست اشاره می کند و اگر بخواند بگوید بفرستید به منزل برود، اشاره دست طولانی تر می کند. این مطلب در این مثال ها اشاره های حسی عرفی است. واقعا هم همینطور است. اشاره به محسوسات فرق می کند ولی در اینجا اشاره به محسوسات نیست. شک هم کنیم اطلاق دارد و می گوییم با کمتر بودن ایماء نیز ایماء صدق می کند و اشکالی ندارد. فرض این است که اطلاق داریم و نباید سراغ اصل عملی برویم که اصل اشتغال مطرح شود.

روایت دیگری که برای لزوم اخفض بودن مطرح شده است و در کلمات محقق خوبی نیامده، صحیحهُ زراره است:

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۴۴۰.

«مُحَمَّدٌ عَنْ أَحْمَدَ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَرَأَيْتَ إِنْ لَمْ يَكُنِ الْمَوَاقِفُ عَلَى وَضْوءٍ كَيْفَ يَصْنَعُ وَلَا يَقْدِرُ عَلَى النَّزُولِ قَالَ يَتَيَمَّمُ مِنْ لَبْدِهِ أَوْ سَرَجِهِ أَوْ مَعْرِفَةِ دَابَّتِهِ فَإِنْ فِيهَا غُبَارًا وَيُصَلِّي وَيَجْعَلُ السُّجُودَ أَخْفَضَ مِنَ الرُّكُوعِ وَلَا يَدُورُ إِلَى الْقِبْلَةِ وَلَكِنْ أَيْنَمَا دَارَتْ دَابَّتُهُ غَيْرَ أَنَّهُ يَسْتَقْبِلُ الْقِبْلَةَ بِأَوَّلِ تَكْبِيرِهِ حِينَ يَتَوَجَّهُ»<sup>۱</sup>

محقق خویی این روایت را مطرح نکرده است، لکن ممکن است اگر مطرح شود جواب بدهیم که این روایت در مورد کسی است که ولو نماز فریضه می خواند، اما مریض نیست؛ روی دابه نشسته است و راکب است و نمی تواند رکوع و سجود اختیاری کند، بنابراین روایت به خاطر مشکل مرض نیست بلکه صرفاً به خاطر عجز از رکوع است؛ لذا احتمال دارد که به خاطر مریض تسهیل قائل شده باشند. البته ما گفتیم که عرف این مطالب را از باب کیفیات ایماء می داند و فرقی نمی گذارد، ولی اگر به محقق خویی این روایت را استدلال کنید، ایشان در جواب می فرماید در مورد مریض دلیلی نداریم و این روایات مربوط به مریض نیست.

\*\*\*\*\* جلسه ۲۵ \*\*\*\*\*

### بررسی کیفیت رکوع و سجود ایمائی

بحث در ایماء به رکوع و سجود بود برای کسی که عاجز از رکوع و سجود اختیاری است.

#### مناقشه در بیان محقق سیستانی

کلام محقق سیستانی در جلسه گذشته این بود که گرچه دلیلی بر غمض العینین بالخصوص وارد نشده است ولی از اطلاعات ایماء می توان وجوب آن را استفاده کرد. ما اشکالی به محقق سیستانی مطرح کردیم که ایشان وقتی موثقه عمار را مضطرب المتن می دانند و کنار می گذارند، اطلاقی که دال بر ایماء باشد وجود ندارد که بخواهند در فرضی که شخص عاجز از ایماء به رأس است به آن رجوع کنند. برخی از دوستان روایاتی را مطرح کردند که برخی از آنها مثل نماز عریاناء، یا نماز راکباً، گرچه تعبیر به «أوماً» دارد و مطلق است ولی فرض آن عجز از ایماء به رأس نیست بلکه فرض آن عجز از نزول از دابه است. ما باید اطلاقی پیدا کنیم که شامل عاجز از ایماء به رأس باشد تا در فرض عجز از ایماء به رأس به آن اطلاق رجوع شود. بعد از تتبع، یک روایت یافت شد که ممکن است ادعای اطلاق نسبت به آن شود:

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ الْأَسِيرِ

يَأْسِرُهُ الْمُشْرِكُونَ فَتَحْضُرُهُ الصَّلَاةُ فَيَمْنَعُهُ الَّذِي أَسْرَهُ مِنْهَا قَالَ يَوْمِيْ إِيْمَاءٌ»<sup>۲</sup>

فرض روایت این است که مشرکین مسلمانی را اسیر می کنند و نمی گذارند نماز بخواند. حضرت فرمودند ایماء کند. ممکن است گفته شود که مشرکین به حدی سخت می گیرند که حتی انحناء به رأس را نیز نسبت به او منع می کنند. در این صورت می توان ادعای اطلاق در مورد روایت مطرح کرد و گفت که حال که عاجز از ایماء به رأس است اصل ایماء از وی ساقط نمی شود. ولی ممکن است اشکال شود که مشرکین از نماز اختیاری منع می کنند و هنوز

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۴۵۹.

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۴۵۷.

آشنا نشده‌اند به اینکه اگر ایماء نیز کرد، منع کنند. فرض روایت این نیست که شخص بیمار است و ایماء به رأس نمی‌تواند کند، بلکه فرض این است که مشرکین جلوی وی را گرفته‌اند. اگر بگوییم انصراف دارد به فرضی که مانع از ایماء به رأس ندارد، اطلاق برای آن منعقد نمی‌شود. مگر اینکه کسی انصراف را قبول نکند که در این صورت می‌تواند ادعای اطلاق کند. به نظر ما صرف اینکه روایاتی پیدا شود که در آن تعبیر «یومی ایماء» آمده است کافی نیست برای اینکه اطلاق مورد نظر سید سیستانی به دست بیاید؛ اطلاق مورد نظر ایشان این است که جمله «یومی ایماء» طوری در روایات مطرح شده باشد که شامل عجز از ایماء به رأس نیز بشود.

### **أخفض بودن ایماء سجودی نسبت به ایماء رکوعی**

صاحب عروه فرموده اند که ایماء سجودی باید بیش از ایماء رکوعی باشد؛ اعم از اینکه ایماء به رأس یا غمض العینین باشد:

لیجعل إيماء سجوده أخفض منه لركوعه»<sup>۱</sup>

می‌فرمایند غمض عین در سجود باید نسبت به غمض عین در رکوع زائد باشد. زائد بودن گاهی به تشدید غمض است که بیشتر به چشم فشار بیاورد و گاهی به طولانی کردن است. ولی به نظر ما هیچ کدام لازم نیست؛ زیرا روایاتی که «یجعل سجوده أخفض من ركوعه» را مطرح کرده بود، اخفض بودن به بیشتر پایین آوردن سر را می‌گوید و ارتباطی ندارد که غمض عین تشدید یا تطویل شود. بلی، بیان محقق سیستانی در اینجا نیز می‌آید که در اشاره به غمض العین نیز متفاهم عرفی یا مناسبت حکم و موضوع ممکن است اقتضاء کند که چون اشاره به رکوع قریب به قیام است کمتر مثنوی می‌خواهد، ولی ما این فرمایش ایشان را در حدی که موجب انصراف روایات شود نمی‌دانیم.

### **وجوب یا عدم وجوب وضع مهر بر پیشانی**

در ادامه سید یزدی می‌فرماید:

«و الأحوط وضع ما یصح السجود علیه علی الجبهة»<sup>۲</sup>

در حال ایماء اعم از اینکه مضطجع یا مستلقی باشد احتیاط واجب این است که مهری بر پیشانی بگذارد.

### **استدلال به موثقه سماعه**

برای وجوب وضع ما یصح السجود علیه بر جبهه، به موثقه سماعه استدلال شده است:

«الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرِيضِ لَا يَسْتَطِيعُ الْجُلُوسَ قَالَ فَلْيَصِلْ وَهُوَ مُضْطَجِعٌ وَلْيَضَعْ عَلَى جَبْهَتِهِ شَيْئًا إِذَا سَجَدَ فَإِنَّهُ يُجْزَى عَنْهُ وَكَانَ يُكَلِّفَ اللَّهُ مَا لَا طَاقَةَ لَهُ بِهِ»<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> . العروة الوثقى (أعلام العصر، مؤسسة الأعلمی)، جلد: ۱، صفحه: ۶۳۷.

<sup>۲</sup> . العروة الوثقى (أعلام العصر، مؤسسة الأعلمی)، جلد: ۱، صفحه: ۶۳۷.

<sup>۳</sup> تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۳۰۶.

در بیان استدلال به روایت گفته شده است که شخص مضطجع بوده است و امام فرمودند که بر پیشانی خود مهر بگذارد.

#### **بیان محقق سیستانی مبنی بر در مقام توهّم حظر بودن امر**

محقق سیستانی فرموده‌اند که این امر در مقام توهّم حظر است و ظهوری در وجوب ندارد. به نظر ما وجه کلام ایشان روشن نیست؛ بلی، تعبیر فلیصل و هو مضطجع در مقام توهّم حظر است و می‌توانیم بپذیریم که دلیل بر وجوب اضطجاع در مقابل جلوس نیست، یعنی با اینکه عرفاً نمی‌تواند بنشیند واجب نیست تحمل حرج کند و بنشیند، مجاز است که بنشیند ولو اینکه قدرت عقلیه بر سجود داشته باشد. این مقدار مورد قبول است؛ اما در ادامه که می‌فرماید: و لیضع علی جبهته ظاهر در این است که کیفیت صلاۀ ایمایی را می‌گوید. در مقام بیان کیفیت است و حمل آن بر دفع توهّم حظر دلیلی ندارد.

#### **بیان محقق خویی مبنی بر اجمال روایت**

محقق خویی جواب دیگری داده‌اند که این روایت معنای صحیحی ندارد و معنای آن واضح نیست؛ زیرا ایماء الی السجود سجود نیست. ولیضع علی جبهته شیئاً اذا سجد، معنا ندارد. اگر «إذا أومأ الی السجود» داشت مورد قبول بود، ولی «اذا سجد» قابل پذیرش نیست.<sup>۱</sup> به نظر ما این فرمایش ایشان قابل مناقشه است؛ زیرا روایت قرینه دارد که مراد از سجود، سجود تعبدی است که بدل از سجود حقیقی است. سجود در حال اضطجاع یعنی ایماء به سجود و این واضح است. ظاهر روایت این است که اذا سجد، اذا أومأ الی السجود را می‌رساند.

#### **بررسی حمل روایت بر تخییر بین ایماء و وضع مهر بر پیشانی**

ممکن است کسی بگوید که روایت را طور دیگری معنا می‌کنیم و می‌گوییم اذا اراد أن یسجد یعنی زمانی که بر او واجب است و می‌خواهد سجده کند و نمی‌تواند، ایماء هم لازم نیست و مهر بر پیشانی بگذارد کافی است، لذا با اینطور معنا کردن نتیجه می‌گیرند که شخص مخیر بین ایماء به سجود و مهر گذاشتن است. این بیان خالی از مناقشه نیست؛ زیرا:

**اولاً:** خلاف ظاهر است که اذا سجد را به معنای اذا اراد أن یسجد حمل کنیم و عرفی نیست؛ برخلاف حمل الی السجود به ایماء الی السجود که عرفی است.

**ثانیاً:** حمل بر تخییر در جایی است که احتمال جمع ندهیم؛ اول باید ثابت کنند که جمع بین وضع التربة علی الجبهه و ایماء لازم نیست، بعد حمل بر تخییر کنند. بنابراین باید از خارج ثابت شود که ایماء نیاز به وضع الجبهه ندارد؛ چرا که ممکن است کسی بگوید که ایماء مثل هر مطلق دیگری قید می‌خورد به اینکه باید همراه با وضع تربت بر پیشانی باشد.

#### **مناقشات استاد بر استدلال به روایت**

عمده جواب از موثقه سماعۀ دو بیان است که می‌توان مطرح کرد:  
۱. با توجه به اینکه روایات کثیری تعبیر به «یومی ایماء» آمده بود و در هیچ کدام قید اینکه مهر بر پیشانی گذاشته شود مطرح نشده بود و با ملاحظه اینکه آن روایات در مقام افتاء بودند، عرفی نیست که این اطلاقات حمل بر مقید شوند و وضع بر پیشانی لازم شمرده شود. عرف می‌گوید این قید نقض غرض است که اطلاقات در مقام افتاء مطلق بگویند و ما این همه

۱ موسوعة الامام الخوئی، السید أبو القاسم الخوئی، ج ۱۴، ص ۲۲۹. «بل إنّ دقیق النظر یقضی بلزوم رد علم الموثقة إلى أهله، لأنّ حمل السجود فیها علی

معناه الحقیقی لیجب الجمع بینه و بین الوضع علی الجبهه مقطوع بعدم کیف و لازمه أن یكون المریض أسوأ حالاً و أشق تکلیفاً من الصحیح و هو کما ترى».

روایات مطلق را تقیید بزنیم. این نوع تقیید زدن تأخیر بیان از وقت حاجت است؛ چرا که روایات در مقام افتاء بود و وظیفه فعلیه را مطرح می‌کرد. کثرت روایات مطلق موجب قوت ظهور در عدم اعتبار وضع الجبهه می‌شود. بنابراین ایماء لا بشرط از وضع الجبهه واجب است.<sup>۱</sup> اما اینک گفته شود وضع جبهه صرفاً واجب است و لازم نیست ایماء باشد، جواب این مطلب داده شد که خلاف ظاهر است.

۲. در خود روایات وارد شده است که وضع جبهه را تعبیر به محبوبیت کرده‌اند و قرینه بر استحباب هستند. روایت اول چنین است:

«وَرَوَى عُمَرُ بْنُ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرِيضِ كَيْفَ يَسْجُدُ فَقَالَ عَلَى خُمْرَةٍ أَوْ عَلَى مِرْوَحَةٍ أَوْ عَلَى سَوَاكِ يُرْفَعُ إِلَيْهِ وَهُوَ أَفْضَلُ مِنَ الْإِيمَاءِ إِنَّمَا كَرَّهَ السُّجُودَ عَلَى الْمِرْوَحَةِ مِنْ أَجْلِ الْأَوْثَانِ الَّتِي كَانَتْ تُعْبَدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَإِنَّا لَمْ نَعْبُدْ غَيْرَ اللَّهِ قَطُّ فَاسْجُدُوا عَلَى الْمِرْوَحَةِ وَ عَلَى السَّوَاكِ وَ عَلَى عُودٍ»<sup>۲</sup>

در موثقه سماعه یضع شیئا علی جبهته وارد شده بود، در این روایت آمده است که «برفعه الیه» یعنی پیشانی را روی آن شی می‌آورد و سجده می‌کند. در این روایت وضع مهر بر پیشانی مطرح نشده است. روایت می‌گوید این بهتر از ایماء است. گفته می‌شود که روایت بیانگر این است که وضع تربت بر جبهه افضل از ایماء است؛ یعنی ایماء نیز جایز است، این کار افضل است.

روایت دوم صحیحه حلبی است:

«عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرِيضِ إِذَا لَمْ يَسْتَطِعِ الْقِيَامَ وَالسُّجُودَ قَالَ: يُؤْمِئُ بِرَأْسِهِ إِيمَاءً وَأَنْ يَضَعَ جَبْهَتَهُ عَلَى الْأَرْضِ أَحَبُّ إِلَيَّ»<sup>۳</sup>

تعبیر به «أحب إلي» عدم وجوب را می‌رساند. محقق خویی این روایت را بی ارتباط به مقام دانسته و فرموده اند: این روایت در مقام بیان سجود است و وقتی لایستطیع السجود را مطرح کرده است یعنی استطاعت از سجود عرفی ندارد و به حرج می‌افتد، حضرت می‌فرماید می‌تواند ایماء کند گرچه اگر وضع شی بر جبهه کند بهتر است.

به نظر ما این مطلب خلاف ظاهر است؛ خلاف ظاهر است که لایستطیع السجود را به «یستطیع مع الحرج» معنا کنیم. فرض این است که شخص مریض است و نمی‌تواند سجده برود، ما به طور مطلق بگوییم که اگر سجده کند بهتر است، این عرفی نیست. زیرا تناسب مریض با خوف ضرر است. از این رو بعید نیست که بگوییم آن یضع جبهته منظور همان همراه با ایماء است، یعنی یک مقدار که ایماء می‌کند پیشانی بر مهر نیز بگذارد.

۱ موسوعة الامام الخوئي، السيد أبو القاسم الخوئي، ج ۱۴، ص ۲۳۰. «أن كثرة نصوص الإيماء الواردة في الموارد المتفرقة، وأوضحيتها في الدلالة على البدلية،

بعد كونها في مقام بيان تمام الوظيفة، يعطى لها قوة ظهور في إرادة الوجوب التعييني بحيث لا تقبل الحمل على التخيير، لا سيما مع جواز أن يكون المراد من السجود في الموثقة الإيماء إليه، لتضمنها حينئذ الأمر بالوضع في فرض الإيماء، فكيف تحمل على التخيير بينهما».

۲ من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۱، ص ۳۶۳.

۳ الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، ج ۳، ص ۴۱۰.

محقق خویی در مورد روایت اول نیز فرموده‌اند که فرض این است که سجده عرفیه ممکن است ولو اینکه با حرج باشد. به نظر ما در روایت اول، این معنای محقق خویی محتمل است؛ زیرا سجده کامل نمی‌تواند برود و تعبیر به یسجد آمده است، برخلاف روایت دوم که تعبیر یسجد ندارد، بلکه وضع پیشانی بر مهر مطرح شده است. خمره را که از اجزای خاک است یا از حصیر است، بالا می‌آورند و سجده می‌کند. بنابراین به نظر ما صحیح حلی قرینه حمل موثقه سماعه بر استحباب است.

برخی روایت ابراهیم کرخی را نیز مطرح می‌کنند که متن آن در گذشته خوانده شد چنین است:

«وَبِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ الطَّيَالِسِيِّ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي زِيَادٍ الْكَرْحِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ رَجُلٌ شَيْخٌ لَا يَسْتَطِيعُ الْقِيَامَ إِلَى الْخَلَاءِ وَلَا يُمْكِنُهُ الرُّكُوعُ وَالسُّجُودُ فَقَالَ لِيَوْمِي بِرَأْسِهِ إِيْمَاءً وَإِنْ كَانَ لَهُ مَنْ يَرْفَعُ الْخُمْرَةَ فَلْيَسْجُدْ فَإِنْ لَمْ يُمْكِنَهُ ذَلِكَ فَلْيُؤْمِمْ بِرَأْسِهِ نَحْوَ الْقَبْلَةِ إِيْمَاءً الْحَدِيثُ»<sup>۱</sup>

این روایت نیز ارتباطی به بحث ما ندارد. زیرا فرض این است که سجده عرفیه نمی‌تواند کند.

یک روایت دیگر که در این مسئله بیان می‌کنند روایت عبدالله بن الحسن است:

«عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْحَسَنِ الْعَلَوِيُّ، عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ، عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ، عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ الْمَرِيضِ الَّذِي لَا يَسْتَطِيعُ الْقُعُودَ وَلَا الْإِيْمَاءَ، كَيْفَ يُصَلِّي وَهُوَ مُضْطَجِعٌ؟ قَالَ: «يَرْفَعُ مِرْوَحَةً إِلَى وَجْهِهِ، وَيَضَعُ عَلَى جَبِينِهِ، وَيَكْبِرُ هُوَ»<sup>۲</sup>

حضرت فرمودند شخص در حالی که استطاعت بر قعود و ایماء ندارد، دیگری بادیزن را روی پیشانی اش بگذارد و او تکبیر بگوید. محقق خویی فرموده است که از این روایت استفاده نمی‌شود که گذاشتن بر پیشانی برای کسی که قادر بر ایماء نیست لازم است؛ زیرا اولاً حدیث از نظر سندی ضعیف است. ثانیاً: دلالت روایت نیز قاصر است؛ زیرا در آن اشاره به قرارداد چیزی بر پیشانی هنگام سجود نشده است تا توهم شود که بدل از ایماء است، بلکه در مورد وضع بر پیشانی هنگام تکبیر است که خارج از محل کلام است.<sup>۳</sup>

به نظر ما اشکال سندی وارد است ولی اشکال دلالتی ایشان وارد نیست؛ زیرا ظاهر در این است که کسی که نمی‌تواند ایماء کند کسی این بادیزن را روی پیشانی اش بگذارد و ذکر تکبیر نیز برای این است که با گفتن تکبیر، اعلام کند که بادیزن را بردارد و بر می‌دارند. دوباره برای سجده می‌گذارند و ذکر سجود می‌گویند و آخر سجده الله اکبر می‌گویند که شخص دیگر بفهمد که باید بردارد. بنابراین احتمال این مطلب می‌رود؛ به هر حال باید متن روایت توجیه شود وگرنه معنا ندارد که بادیزن را بگذارند و تکبیر بگویند. برخی می‌گویند که

۱. وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۵، ص ۴۸۴، أبواب، باب، ح، ط آل البیت.

۲. قرب الإسناد (ط - الحديث)، متن، ص: ۲۱۳.

۳. موسوعة الامام الخوئی، السید أبوالقاسم الخوئی، ج ۱۴، ص ۲۳۲. «فيه: مضافاً إلى ضعف السند بعد اللّاه بن الحسن أنّها قاصرة الدلالة، إذ لم يذكر فيها وضع شيء على الجبهة عند السجود، ليتوهم أنّه بدل عن الإيماء لدى تعذره، بل ذكر الوضع المزبور عند التكبير وهو أجنبي عن محل الكلام».

شاید ذکر الله اکبر از باب اینکه در رکوع جایز است گفته شود، آورده شده است. در جواب می گوئیم اینکه جایز است، مطلب درستی است لکن اینکه امام علیه السلام اشاره ای به ذکر واجب در رکوع که همان تسبیح است نکند و این ذکر جایز را بفرماید عرفی نیست.

۳. دلیل دیگر برای حمل بر استحباب، «لوکان لبان» است. اگر واجب بود بیان می شد با توجه با اینکه از مسائل مبتلی به است. محقق خویی نیز بدین مطلب استدلال می کند و مورد قبول است. ادعای اجماع در این مسئله نیز هیچ اعتباری ندارد.

### ادامه مسئله ۱۵: احتیاط در ایماء به سایر اعضاء

سید یزدی می فرماید که احتیاط این است که با سایر مساجد نیز شخص ایماء کند:

«الأحوط وضع ما یصح السجود علیه علی الجبهة و الإیماء بالمساجد الآخر ایضا»<sup>۱</sup>

سوال این است که چطور ایماء کند؟ دست و انگشتان پا ممکن است ایماء کند، ولی ایماء نسبت به زانو چگونه است؟ این مطلب را مرحوم شیخ أنصاری در حاشیه نجاه العباد مطرح کرده است ولی دلیلی ندارد. آیا صرف تکان دادن انگشتان پا ایماء است؟ این مطلب معنای واضحی ندارد و دلیلی نیز نداشت.

### آخرین مطلب مسئله ۱۵: وجوب خواندن نماز به قدر امکان

در آخر سید می فرماید که اگر این طور که گفته شد، ممکن نبود، شخص هرطور می تواند نماز بخواند و طوری بخواند که نزدیک تر به نماز مختار رعایت شود و اگر نشد نماز نزدیک تر به نماز مضطر رعایت شود:

«و لیس بعد المراتب المزبوره حد موظف فیصلی کیف ما قدر و لیتحر الأقرب إلی صلاة المختار و

إلا فالأقرب إلی صلاة المضطر علی الأحوط»<sup>۲</sup>

به نظر ما بعد از عجز از ایماء به غرض العینین دلیلی بر اینکه وجوب نماز باقی است وجود ندارد. نهایت این است که احتیاط واجب مطرح می شود که در این صورت واجب بود که شخص یک بار دیگر قضا کند. ولی وجوب نماز در این صورت دلیل ندارد و از ادله موجود این مطلب استفاده نمی شود.

مسئله بعدی ۱۶ و ۱۷ است که دو مسئله مهم هستند و بزرگانی مثل محقق خویی و ایت الله تبریزی، یک جا یک فتوا داده اند و در جای دیگر متهافت با فتوای قبلی مطرح کرده اند. از مسائل مشکل و مهمه است که ان شاءالله در جلسات آینده مطرح می شود.

\*\*\*\*\* جلسه ۲۶ (شنبه ۲۲ آبان ۱۴۰۰) \*\*\*\*\*

### تکمیل مباحث گذشته: لزوم یا عدم لزوم وضع مهر بر پیشانی

بحث در لزوم یا عدم لزوم وضع مهر بر پیشانی در حال ایماء بود که آیا لازم است یا خیر؟ یا مثلاً اگر می شود آیا لازم است که مهر را با فاصله بگیرد و پیشانی را نزدیک به مهر ببرد یا خیر؟!

۱. العروة الوثقی (أعلام العصر، مؤسسة الأعلمی)، جلد: ۱، صفحه: ۶۳۷.

۲. العروة الوثقی (أعلام العصر، مؤسسة الأعلمی)، جلد: ۱، صفحه: ۶۳۷.



## مختار سید یزدی و مشهور متأخرین: لزوم

مرحوم سید لزوم این کار را اختیار کرده اند. مشهور متأخرین نیز هم نظر با ایشان هستند.

**أدله قول مشهور**

**الف: موثقه سماعه**

دلیل ایشان بیشتر موثقه سماعه است:

«الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرِيضِ لَا يَسْتَطِيعُ الْجُلُوسَ قَالَ فَلْيَصِلْ وَهُوَ مُضْطَجِعٌ وَلْيَضَعْ عَلَى جَبْهَتِهِ شَيْئًا إِذَا سَجَدَ فَإِنَّهُ يُجْزَى عَنْهُ وَكَانَ يُكَلِّفُ اللَّهُ مَا لَا طَاقَةَ لَهُ بِهِ»<sup>۱</sup>.

ظاهر روایت این است که وقتی سجده ایمانی به جا می آورد، بر پیشانی خود مهر بگذارد. اینکه سجود را در لایستطیع الجلوس به معنای حقیقی بگیریم، معلوم می شود مراد سجده ایمانی است و در حال ایماء روی پیشانی مهر بگذارد.

**ب: معتبره عبدالرحمن بن ابی عبدالله**

یک روایت دیگر نیز مستند قائلین به لزوم وضع مهر بر پیشانی قرار گرفته است که معتبره عبدالرحمن بن ابی عبدالله است:

«سَعْدٌ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا يُصَلِّي عَلَى الدَّاءِ الْفَرِيضَةَ إِلَّا مَرِيضٌ يَسْتَقْبِلُ بِهِ الْقِبْلَةَ وَيُجْزِيهِ فَاتِحَةُ الْكِتَابِ وَيَضَعُ بَوَجْهِهِ فِي الْفَرِيضَةِ عَلَى مَا أُمِّكَنَهُ مِنْ شَيْءٍ وَ يَوْمِيٌّ فِي النَّافِلَةِ إِيْمَاءً»<sup>۲</sup>.

حضرت می فرمایند در نماز فریضه مهري در جلوی خود بگذارد و بر آن سجده کند.

**مناقشه در دلالت دو روایت مذکور**

این روایت دوم به نظر ما ارتباطی به بحث ندارد؛ زیرا حرفی از سجود ایمانی در روایت زده نشده است. مورد روایت جایی است که شخص مریض است و نمی تواند پایین بیاید، اگر می تواند باید سجده اختیاری در همان محل کند، با اینکه ممکن است سجده کامل نکند ولی بتواند پیشانی را پایین روی همان محل بگذارد، یا گاهی روی محل نیست و روی دابه است و اگر بخواهد سجده کند باید پیشانی را روی گردن دابه بگذارد، اگر اینطور هم شد برخی از روایات دال بر اینطور سجده کردن هستند ولی ارتباطی به ایماء ندارد و صرفاً بیان مراتب سجود است. اتفاقاً قبلش آورده است که در نافله ایماء کند، به قرینه تقابل معلوم می شود که در بحث فریضه بحث ایماء نبوده است.

بنابراین عمده دلیل همان روایت اول است. لکن ما به دلالت آن اینگونه اشکال کردیم که گرچه ظاهر آن وجوب است ولی به خاطر روایات کثیره ای که امر به ایماء کرده اند و اشاره ای به وضع مهر بر پیشانی نکرده اند، منشأ می شود که عرفاً قابل تقیید نباشد و حمل بر

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۳۰۶.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۳۰۸.



استحباب می شود؛ زیرا روایات در مقام افتاء بوده اند و عرف اباء دارد از اینکه این اطلاقات را حمل بر مقید کند و لا اقل این است که شک حاصل می شود که برائت از وجوب جاری می شود. علاوه بر اینکه عرض شد که اگر واجب بود مطرح می شد. «لوکان لبان» مشهور قدماء مطرح نکرده اند.

#### عدم صحت ادعای اجماع در مسئله

برخی به ما اشکال کرده اند که در معتبر ادعای اجماع مطرح شده است. جواب این است که معتبر ادعای اجماع بر این مطلب نمی کند. تعبیر محقق در معتبر چنین است:

«من عجز عن القعود صلی مضطجعا علی جانبه الأيمن مؤميا، و هو مذهب علمائنا، و به قال أبو

حنيفة و الشافعي، قال الجوهری: ضجع إذا ألقى جنبه بالأرض و اضطجع مثله، و من أصحابهما من

قال: یصلی مستلقیا مستقبل القبلة لأن المريض معرض المبرئ فلو عرض له البرء كان مستقبلا لو

جلس و لا كذلك المضطجع. لنا قوله تعالى ...»<sup>۱</sup>

در جایی که عاجز از سجود کامل است می گوید که مهر را بردارد و خم شود و سر را بر مهر بگذارد و ایماء در این فرض جایز نیست. بلکه ایماء در فرضی واجب است که نتواند انحناء کند. در این فرض ایماء که متمکن از انحناء نیست، حرفی از وضع مهر بر پیشانی نزده است. در جای دیگر می فرماید:

«و لو تعذر الانحناء لعارض رفع ما یسجد علیه، و هو مذهب علمائنا و به قال أحمد، و منعه أبو

حنيفة. لنا - ان السجود فرض فیجب أن يؤدي علی القدر الممكن لان ذلک أشبه للسجود من

الإيماء فكان الإتيان به واجبا و يؤيده من طریق الأصحاب روایات، منها رواية الكرخي...»<sup>۲</sup>

می گوید وقتی می تواند انحناء کند، نوبت به ایماء نمی رسد؛ زیرا این کار اشبه به سجود است و حق ندارید به ایماء بپردازید. بنابراین ایشان فرموده است که اگر نوبت به ایماء رسید، مهر بر پیشانی بگذارید. صرفا می فرماید انحناء مقدم بر ایماء است و با امکان آن نوبت به ایماء نمی رسد. مراد از تعذر عن الانحناء، انحنای کامل است. روایت کرخی نیز که بعد مطرح می کند که دال بر همین مطلب است که می گفت اگر مکلف می تواند مهر را بالا بیاورد و منحنی شود، منحنی شود و نوبت به ایماء نمی رسد. نهایت این است که گفته شود مشهور گفته اند که انحنای ناقص که بعض مراتب سجود است، مقدم بر ایماء است و این مطلبی غیر از محل بحث ما است. بحث در این است که موثقه سماعة می گفت در حال ایماء چیزی را بر پیشانی بگذارد. ما می گوئیم این مطلب را فقهای متقدمین فتوا نداده اند و از کلام معتبر نیز چنین چیزی برداشت نمی شود. کلمات برخی از قدماء چنین است:

شیخ طوسی می فرماید:

«إذا عجز عن القيام و الركوع صلی جالسا فإن قدر علی القيام غیر أنه یلحقه مشقة شديدة یستحب

له أن یتكلفها، و إن احتاج إلى ما یستعین به من عصا أو حائط فعل و كان أفضل و إن لم یفعل و

<sup>۱</sup> .المعتبر فی شرح المختصر، جلد: ۲، صفحه: ۱۶۱.

<sup>۲</sup> .المعتبر فی شرح المختصر، جلد: ۲، صفحه: ۲۰۸.

صلى جالسا كانت صلوته ماضيه فإذا صلى جالسا تربيع فى حال القراءة، و إذا فرش جاز فى حال التشهد على العادة و إذا جاء وقت السجود فإن قدر على كمال السجود سجد و إن عجز عنه وضع شيئا. ثم سجد عليه، و إن رفع إليه شيئا و سجد عليه كان أيضا جائزا، و إن كان صحيحا و وضع بين يديه شبه مخدء و سجد عليه كان مكروها و أجزأه، و إن كان أكثر من ذلك لم يجزه، و متى لم يتمكن من السجود أصلا. أو مأ إيماء و أجزأه، و إذا قدر على القيام فى خلال الصلاة قام و بنى و لم تبطل صلوته»<sup>١</sup>

در مقنع شيخ صدوق چنین آمده است:

«و إذا كانت صلاته قاعدا أتم منها قائما، صلى قاعدا . و إذا لم يستطع السجود فليوم برأسه إيماء . و إن رفع إليه شيء يسجد عليه، خمره، أو مروحه، أو عود، فلا بأس، و ذلك أفضل من الإيماء»<sup>٢</sup>

بنابر این حرفی از وضع مهر بر پیشانی در حال ایما نزد است.  
در وسیله ابن حمزه آمده است:

« إن لم يمكنه إلا قاعدا و أمكنه الركوع قائما صلى قاعدا و قام للركوع. و إن لم يمكنه إلا القيام لم يقيم للركوع و سجد على الأرض إن أمكنه. فإن لم يمكنه رفع السجادة و سجد عليها. و إن لم يمكنه قاعدا و أمكنه مضطجعا صلى كذلك و ركع و سجد. فإن لم يمكنه أو مأ بالركوع و السجود مضطجعا. فإن لم يمكنه استلقى على قفاه و أو مأ و غمض عينيه إذا أراد الركوع و فتحهما إذا أراد رفع الرأس منه و غمضهما للسجود أكثر مما غمض للركوع و فتحهما إذا أراد رفع الرأس منه»<sup>٣</sup>

می فرماید اگر کسی به اندازه رکوع وسجود واجب می تواند انجام بدهد باید انجام دهد و لازم است. به نظر ما این مطلب دلیلی ندارد. اگر شخص مضطجع است ایما بر او واجب است و این طور رکوع و سجود را شارع از عهده او برداشته است. حتی اگر در هنگام رکوع و سجود هم از حالت قبله خارج نشود، باز هم واجب نیست؛ زیرا دلیلی ندارد. ایشان واجب می داند و می فرماید: اگر ممکن نبود استلقاء کند. اصلا اشاره ای به گذاشتن مهر برپیشانی در حال ایما نکرده است.

در مهذب البارع چنین آمده است:

« فان لم يتمكن من ذلك و كان متمكنا من أدائها بأن يعتمد على حائط أو عصا أو ما أشبه ذلك وجبت عليه كذلك أيضا، فان لم يقدر على ذلك و قدر على أدائها جالسا، أداها كذلك، فان لم يقدر عليها جالسا و قدر عليها مضطجعا على جنبه وجبت عليه كذلك، فان لم يقدر على ذلك و قدر

<sup>١</sup> المبسوط فى فقه الإمامية، شيخ طوسى، ج ١، ص ١١٠.

<sup>٢</sup> المقنع، شيخ صدوق، ج ١، ص ١٢١.

<sup>٣</sup> . الوسيلة إلى نيل الفضيلة، صفحه: ١١٤.

عليها مستلقيا على ظهره صلاها مستلقيا عليه و المريض إذا صلى جالسا كان عليه ان يقرأ فإذا أراد الركوع و كان قادرا على القيام فليقم و يركع فان لم يقدر على ذلك ركع و هو جالس فان لم يقدر على السجود رفع يديه شيئا يجوز السجود عليه و سجد عليه فان لم يقدر على الصلاة جالسا جملة صلى على جنبه الأيمن و يسجد، فان لم يتمكن من السجود أو أوماً به إيماء»<sup>١</sup>

در این عبارت نیز لزوم وضع مهر بر پیشانی در حال ایماء مطرح نشده است. در سرائر ابن ادریس حلی چنین آمده است:

«فإن لم يتمكن من الصلاة جالسا فليصل مضطجعا على جانبه الأيمن و ليسجد، و يكون على جنبه في هذه الحال كما يكون الميت في قبره، فإن لم يتمكن من السجود أوماً إيماء، فإن لم يتمكن من الاضطجاع - على جنبه الأيمن - صلى على جنبه الأيسر، فإن لم يتمكن من الاضطجاع، فليستلق على قفاه و ليصل موميا يبدأ الصلاة بالتكبير و يقرأ، فإذا أراد الركوع غمض عينيه، فإذا أراد رفع رأسه من الركوع فتحهما...»<sup>٢</sup>

بنابراین نه محقق در معتبر ادعای اجماع کرده است در مسئله و نه از کلمات قدام چنین استفاده‌ای می شود. پس اینکه در کشف اللثام تعبیر چنین تعبیر می کنند:

«فإن تعذر رفع ما يسجد عليه اقتصر على الانحناء، فإن تعذر الانحناء رأساً أوماً برأسه إن أمكن، و إلا فبعينه إن أمكن، و إلا فبواحدة. و هل يجب مع ذلك رفع ما يصح السجود عليه إلى الجهة؟ الأقرب - كما في نهاية الأحكام - الوجوب لعموم الخبرين، و لوجوب مماسه الجهة له مع الانحناء»<sup>٣</sup>

دلیل ایشان موثق سماعه و قاعده میسور است. ایشان به نهاییه چنین نسبت می دهد که بلند کردن مهر به سمت پیشانی واجب است. متن کلام علامه در نهاییه چنین است:

«و لو عجز عن وضع الجبهة على الأرض، و قدر على وضعها على وسادة مع رعاية هيئة التنكس، وجب عليه ذلك إجماعاً. و لو عجز عن الانحناء أشار بالرأس ثم بالطرف. و هل يجب رفع الوسادة، أو الخمرة، أو شبهها إليه ليضع جبهته عليها؟ الأقرب ذلك، لقول الصادق عليه السلام: إن كان له من يرفع الخمرة إليه فليسجد»<sup>٤</sup>

١ المذهب، ابن البرآج، ج ١، ص ١١١.

٢ . موسوعة ابن إدريس الحلبي (كتاب السرائر (الحاوي لتحرير الفتاوى))، جلد: ٨، صفحہ: ٥٠٣.

٣ . كشف اللثام عن قواعد الأحكام، جلد: ٤، صفحہ: ٩٣.

٤ . نهاية الأحكام في معرفة الأحكام، جلد: ١، صفحہ: ٤٨٩.

جالب این است که این روایت «یرفع الخمره اليه» همانطور که قبلا هم خوانده شد، در سجود اختیاری است که نمی تواند سجده کند، همسر یا فرزندش می آید مهر را می آورد بالا بیست سانت سی سانت بالا می آورد و می تواند اینگونه سجده کند.

بلی، اینکه مشهور متأخرین قائل به وجوب شده اند مسلم است مثل شهید در ذکری، شهید ثانی در روض الجنان، خود علامه در کتب مختلف، مجمع الفائدة و البرهان و ... که قائل به وجوب شده اند. شیخ انصاری در کتاب الصلاة می نویسد:

«و هل يجب على المؤمى وضع شىء على جبهته حال الإيماء مطلقا أو مع التمكن من الاعتماد عليه

أم لا؟ وجوه، لا يخلو أولها عن قوة، لموثقة سماعه - فى المضطجع -: «و يضع على جبهته شيئا إذا

سجد فإنه يجزیه، و لن يكلفه الله ما لا طاقة له به»<sup>۱</sup>

مرحوم عاملی در مفتاح الكرامة می نویسد:

«قال جماعة من هؤلاء كالشهيدین و الكرکی و أبی العباس و الصیمری و غیرهم فى بحث السجود:

إنه يجب فى الاضطجاع و الاستلقاء تقرب جبهته إلى ما يصح السجود عليه أو تقريبه إليها و

ملاقاتها له. و فى «نهاية الأحكام» أنه أقرب، ذكر ذلك فى بحث السجود. قالوا: لأن السجود عبارة

عن الانحناء و ملاقاة الجبهة، فإذا سقط الأول لتعذر بقى الثانى، و لأن الميسور لا يسقط بالمعسور،

مضافاً إلى مضمير سماعه»<sup>۲</sup>

تاکنون عبارات متأخرین مبنی بر لزوم وضع مهر بر پیشانی خوانده شد که البته مخالفین نیز همچون صاحب مدارک و محقق سبزواری دارد. ما خیلی هم روی این مسئله اصرار نداریم و عمده اصرار ما به همان وجه اول است که روایات کثیره ایماء خالی از این قید است.

**ج: روایت عبدالله بن الحسن**

یک روایت دیگر که در این مسئله بیان می کنند روایت عبدالله بن الحسن است:

«عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْحَسَنِ الْعَلَوِيُّ، عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ، عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ، عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ:

سَأَلْتُهُ عَنْ الْمَرِيضِ الَّذِي لَا يَسْتَطِيعُ الْقُعُودَ وَلَا الْإِيمَاءَ، كَيْفَ يُصَلِّي وَهُوَ مُضْطَجِعٌ؟ قَالَ: «يَرْفَعُ

مِرْوَحَةً إِلَى وَجْهِهِ، وَيَضَعُ عَلَى جَبِينِهِ، وَيُكَبِّرُ هُوَ»<sup>۳</sup>

در این روایت تعبیر «لايستطيع القعود و لاإيماء» آمده است. در این صورت حضرت فرمودند یک نفر می تواند بادبزن را به پیشانی وی بچسباند و او تکبیر بگوید.

ما گفتیم که سند روایت ضعیف است و دلالت آن نیز ارتباطی به بحث ما ندارد؛ چرا که در این روایت ایماء نمی تواند کند ولی بحث ما در ایماء است که قادر بر ایماء باشد. هیچ منافاتی ندارد که کسی که قادر بر ایماء نیست، شارع واجب کند که چیزی بر پیشانی اش بگذارند.

<sup>۱</sup> . کتاب الصلاة (انصاری)، جلد: ۱، صفحه: ۲۴۸.

<sup>۲</sup> مفتاح الكرامة، سید جواد حسینی عاملی، ج ۶، ص ۵۸۴.

<sup>۳</sup> . قرب الإسناد (ط - الحديث)، متن، ص: ۲۱۳.

## بررسی سند روایت

راجع به سند روایت، عبدالله بن حسن توثیق ندارد. اقوالی راجع به ایشان مطرح شده است:  
۱. برخی مثل محقق خویی عبدالله بن حسن را صریحا ضعیف می دانند.<sup>۱</sup>

۲. آیت الله وحید می فرمودند که اصل در امامزاده ها ثقه بودن ایشان است که از حسن ظاهر به دست می آید. شبیه همان مطلبی که محقق تبریزی می فرمودند که اگر شخص از معاریفی باشد که قدح در حق آن ها ثابت نشود، کاشف از عدالت و وثاقت است. البته این برای ما روشن نیست و عبدالله بن حسن معلوم نیست که از معاریف از روات بوده باشد، صرفا قرب الإسناد زیاد از وی نقل می کند.

۳. محقق زنجانی در مورد عبدالله بن الحسن، در طول زمان، سه بیان مطرح فرموده اند:

**الف:** یک زمان می فرمودند که نمی شود حمیری کتاب خود را خراب کند، بیش از صد روایت از عبدالله بن حسن دارد. حمیری از اجلای قمیین است و متهم به کثرت روایت از ضعفاء نیز نیست؛ بنابراین کثرت روایت وی از عبدالله بن حسن کاشف از وثاقت وی است. گفته نشود که در قرب الإسناد وهب بن وهب نیز وجود دارد؛ زیرا ایشان می گوید وهب بن وهب نیز نزد ما اعتبار دارد.

**ب:** سپس پس از مدتی اشکالی به ذهن ایشان رسید که چون حمیری در این کتاب می خواهد با سند مختصر از امام حدیث نقل کند، شاید این جهت باعث شود که از مسئله لزوم نقل روایت از ثقه صرف نظر کرده باشد.

**ج:** ایشان سپس از این اشکال نیز صرف نظر کرد و فرمود که حمیری که کتاب عبدالله بن جعفر را به وسیله عبدالله بن حسن نقل می کند، از دو حال خارج نیست: یا کتاب مشهور بوده است و سند تشریفاتی است، یا اینکه اگر هم کتاب مشهور نبوده است، استظهار ما این است که حمیری از انسان ضعیف، این همه حدیث نقل نمی کند.

۴. برخی از آقایان مطرح کرده اند که نسخه عبدالله بن حسن مغلوطة بوده است و این مطلب در منتقى الجمان نیز مطرح شده است. لذا نسخه ای که دست حمیری رسیده از کتاب عبدالله بن حسن نسخه مغلوطة است و اعتباری بدان نیست. ما چیزی ندیدیم که بگویند نسخه عبدالله بن حسن مغلوطة بوده است، آنجا ما دیدیم نقل بحار است که می نویسد:

---

۱ موسوعة الامام الخوئی، السید أبو القاسم الخوئی، ج ۴۰، ص ۲۸۵. «أما رواية علي بن جعفر فلاشتمال سندها على عبداللّٰه بن الحسن وهو ممن لم يتعرّضوا

له في الرجال لا يقدح ولا بمدح، فلم تثبت وثاقة الرجل بعد التتبع الأكيد».

«و كان قرب الاسناد من الاصول المعتمدة المشهورة، و كتيباه من نسخة قديمة مأخوذة من خط

شيخنا محمد بن ادریس، و كان عليها صورة خطه هكذا: الاصل الذي نقلته منه كان فيه لحن صريح

و كلام مضطرب، فصورته على ما وجدته خوفا من التغيير و التبديل»<sup>۱</sup>

یعنی خود نسخه قرب الأسناد نسخه مغلوطة بوده است نه اینکه نسخه عبدالله بن حسن مغلوطة باشد. یعنی اگر حمیری سند صحیح نیز نقل می کرد باز این عبارت برای قرب الإسناد مشکل درست می کرد. محقق زنجانی می فرماید که هر جا اضطراب در قرب الاسناد بود رفع ید می کنیم و اگر اضطراب نبود وثوق پیدا می کنیم یا نهایتاً می گوئیم که عقلاء از باب انسداد اعتماد می کنند<sup>۲</sup>. البته این ادعاها برای ما ثابت نیست. وقتی انسان وثوق پیدا نکند، اینکه بنائی درست کنیم که عقلاء اعتماد می کنند جواب صحیحی نیست. بنابراین وقتی نسخه مغلوطة باشد ولو اینکه کتاب مشهور باشد قابل اعتماد نخواهد بود. فرض این است که روایات مضطرب وی فوق متعارف بوده است. خلاصه اینکه باید وثوق پیدا کنیم و اگر وثوق پیدا نکردیم احتمال جدی اضطراب نسخه را بدهیم.

به هر حال وثاقت عبدالله بن حسن برای ما ثابت نیست و این فرمایش محقق زنجانی که در برهه ای می فرمودند که حمیری به دلیل اختصار اسناد، دست از التزام عملی نقل از ثقات کشیده است، کلام متینی است.

اما اینکه گفته شود کتاب علی بن جعفر نیاز به سند ندارد؛ تمام نیست؛ چرا که نقل تمام کتاب توسط عبدالله بن حسن معلوم نیست؛ چه بسا فقراتی را از خود نوشته باشد و عیناً نقل کتاب علی بن جعفر نبوده باشد. مخصوصاً اینکه می بینیم برخی از احادیث آن از جمله همین حدیث محل بحث، در کتابی که علامه مجلسی از علی بن جعفر نقل کرده است، موجود نیست.

### آخرین مطلب مسئله ۱۵: وجوب خواندن نماز به قدر امکان

در آخر سید می فرماید که اگر این طور که گفته شد، ممکن نبود، شخص هر طور می تواند نماز بخواند و طوری بخواند که نزدیک تر به نماز مختار رعایت شود و اگر نشد نماز نزدیک تر به نماز مضطر رعایت شود:

«و ليس بعد المراتب المزبورة حد موظف فیصلی کیف ما قدر و لیتحر الأقرب إلى صلاة المختار و

إلا فالأقرب إلى صلاة المضطر على الأحوط»<sup>۳</sup>

نسبت به عدم سقوط نماز، تسالم فتوایی وجود دارد و إحدى بر مطلب سید حاشیه نزده است. در مسائل بحث سجده نیز که مرحوم سید حتی ایماء با قلب برای سجده را مطرح کرده است، کسی حاشیه نزده است. حتی محقق خویی که در بحث استدلالی، این فرمایش را بی دلیل می دانند، در تعلیقه عروه، حاشیه ای نزده اند. به نظر ما واقعا دلیلی بر عدم سقوط نماز وجود

۱ بحار الانوار، محمد باقر المجلسی (العلامة المجلسی)، ج ۱، ص ۲۶.

۲. کتاب نکاح، ج ۲۳، ص ۵۳۲۷: «... به نظر ما (زنجانی) درست است که این نسخه سقیم است، ولی موارد آن مشخص است. در جاهایی که سقط دارد یا سابقین جای خالی گذاشته اند یا فهم روایت مشکل پیدا می کند قابل استناد نیست، اما در جاهایی که صاف و روشن است و با روایات دیگر مخالف نیست قابل استناد است».

۳. العروة الوثقی (أعلام العصر، مؤسسة الأعلمی)، جلد: ۱، صفحه: ۶۳۷.

ندارد؛ لذا جای دارد که فقهاء مسئله را بی حاشیه رها نکنند و اگر هم می خواهند دچار مخالفت با مشهور نشوند، مسئله را با احتیاط واجب مطرح کنند؛ چرا که اینطور که مسئله را رها کرده اند، ظهور در فتوا دارد و شخص نماز را هر طور توانسته می خواند و می رود و قضا و اعاده نیز نمی کند و این خلاف احتیاط است.

### **عنوان قصدی بودن یا نبودن ایماء**

آخرین مطلبی که ذیل این مسئله باقی می ماند این است که در بین علماء در مورد عنوان قصدی بودن یا نبودن ایماء اختلاف واقع شده است. فی الجمله به نظر ما ایماء یک عنوان قصدی است، اما اینکه آیا باید عنوان ایماء را قصد کند یا خیر؟ واضح نیست. اگر بنخواهیم بگوییم باید عنوان ایماء را نیز قصد کند، لازمه اش این است که کسانی که مثلاً روی صندلی نماز می خوانند و نماز خود را حقیقتاً سجود تصور می کنند، نمازشان باطل باشد؛ زیرا فرض عنوان قصدی بودن ایماء به این است که باید ایماء را قصد کنند، نه اینکه گمان کنند این کار همان سجده است. به نظر می رسد دلیلی بر اینکه عنوان ایماء الی السجود، عنوان قصدی باشد، موجود نیست. همین مقدار که شخص سر را تکان می دهد و اظهار خضوع می کند کفایت می کند و لازم نیست که حتماً نیت او از تکان دادن سر، عنوان ایماء باشد. نظیر بحث ماه رمضان است که اگر کسی روزه قضا داشته باشد و بگیرد به عنوان اینکه روزه قضای سال قبل بوده است، بعد معلوم شود که از سال قبل روزه قضایی نداشته و هر چه داشته برای سال قبلش بوده است، اشکالی در روزه او ایجاد نمی کند؛ چرا که اصل روزه گرفتن قضایی عنوان قصدی بوده است و اینکه آیا روزه عوض پارسال یا سال قبلش بوده باشد، دلیل ندارد که قصدی باشد.

بنابراین به نظر ما همین که شخص قصد سجود می کند و خضوع می کند، کفایت می کند و اصلاً عرفی نیست که گفته شود ایماء به سجود از وی محقق نشده است. حال که قصد رکوع و سپس انجام خضوع مخصوص، ایماء شمرده می شود، انجام اضافه آن زیاده در نماز است و نباید انجام شود. حال این بحث مطرح می شود که اگر کسی عمداً تکرار کرد، این زیاده عمدیه موجب بطلان است یا خیر؟ یا مثلاً اگر کسی رکوع ایمایی را سهواً تکرار کند، در حکم رکوع است و احکام رکوع زیاده را دارد و مبطل است؟ یا خیر؟ خیلی واضح نیست. عرف که به این رکوع نمی گوید، ایماء الی الركوع که عرفاً رکوع نیست. عرفاً زیاده در رکوع نیست. زیاده در ایماء الی الركوع است که شارع در مقام اجزاء پذیرفته که اگر عاجز شدی از رکوع ایماء الی الركوع بکن اما شارع گفته که این ایماء الی الركوع اگر سهواً زیاد بشود مثل خود رکوع مبطل نماز است و حدیث لاتعاد در حق شما جاری نمی شود؟ دلیلی بر این مطلب نیست.

ادامه مبحث در جلسه آینده مطرح می شود و سپس وارد مسئله بعد می شویم.

\*\*\*\*\* جلسه ۲۷ \*\*\*\*\*

### بررسی زیاده بودن اضافه رکوع ایمائی

عرض شد که در رکوع ایمائی زیاده غیر عمدیه مبطل نیست؛ چرا که عرفاً رکوع ایمائی رکوع نیست و آنچه زیاده اش مبطل است رکوع عرفی است. اتفاقاً در مسئله ۵ از مسائل رکوع مرحوم سید وقتی زیاده رکوع جلوسی و ایمائی را مطرح می کند و ولو سهوا مبطل می داند<sup>۱</sup>، محقق خویی در شرح فرموده اند که ولو مشهور قائل بدین مطلب هستند و برخی ادعای اجماع کرده اند ولی مورد قبول ما نیست.<sup>۲</sup> درست است که ایماء الی الکرکوع بدل است ولی دلیلی برای اینکه تمام احکام مبدل برای بدل ثابت شود نیست. اشکال نشود که این اشکال در رکوع جلوسی نیز می آید؛ زیرا رکوع جلوسی رکوع عرفی است برخلاف ایماء که عرفاً رکوع نیست. یعنی مصداق طبیعی رکوع نیست.

محقق سیستانی نیز در تعلیقه عروه فرموده اند که زیاده رکوع ایمائی مبطل نیست که به نظر ما حاشیه خوبی است. بلکه بالاتر می گوئیم: طبق مبنای محقق خویی که زیاده بودن را مشروط به قصد زیاده می داند، اگر ولو عمدا بدون قصد جزئیت کسی ایماء الی الکرکوع یا سجود کند، مبطل نیست؛ یعنی اتیان به فعلی که جزء نماز نیست اگر بدون قصد جزئیت باشد طبق نظر این بزرگان صدق زیاده نمی کند. اینکه در برخی از روایات در نهی از سجده تلاوت در نماز فرموده اند که سجود زیاده در مکتوبه است و به اولویت می گویند که ولو قصد جزئیت هم نداشته باشد زیاده است، در مورد رکوع و سجود عرفی صادق است ولی شامل ایماء نمی شود. لذا حق بود که محقق خویی حتی در مورد اتیان عمدی ایماء الی الکرکوع در جایی که امر ندارد و قصد جزئیت نمی کند، عدم بطلان را مطرح می فرمودند؛ مثل جایی که شخص احتیاطاً می گوید: با اینکه نظر مرجع من تعیین رکوع جلوسی است، ولی در صدد احتیاط هستم و ایماء به سجود نیز می کنم؛ در این صورت با اینکه هم ایماء و هم رکوع سجودی انجام داده است، نمازش باطل نیست؛ چرا که قصد جزئیت در هر دو ندارد. مرحوم آیت الله خوانساری نیز در مسئله ۱۶ که بحث در دوران امر بین قیام و انجام ایماء به رکوع، یا نشستن و انجام رکوع جلوسی است، می فرماید: ممکن است گفته شود که یک نماز بخواند به صورتی که هم ایماء به رکوع کند و هم بنشیند و رکوع کند و قصد این است که ما هو رکوع فی علم الله را انجام دهد. عده ای از علماء می گویند که وظیفه رکوع نشسته است و یک عده می گویند وظیفه ایماء به رکوع است. برخی مثل شهید صدر می گویند احتیاطاً دو نماز بخوانید. محقق خوانساری می گوید که یک نماز بخواند اول ایماء کند و بعد بنشیند و رکوع کند به قصد اینکه هر کدام از دو رکوع مأمور به است انجام شده است. بنابراین قصد جزئیت در هر دو رکوع ندارد. یعنی اگر ایماء الی الکرکوع رکوع نباشد و وظیفه مکلف نباشد قصد جزئیت در آن نکرده است. حال اینکه این فرمایش محقق خوانساری ایراد دارد یا ندارد بحث خواهد شد، ولی این نکته را عرض کردیم برای اینکه اگر بناء باشد ایماء الی الکرکوع درجایی

۱. العروة الوثقی، ص ۶۶۷. (أعلام العصر). «زیاده الکرکوع الجلوسی و الإیمائی مبطله و لو سهوا کنقیصته».

۲. موسوعة الامام الخوئی، السید أبو القاسم الخوئی، ج ۱۵، ص ۳۹. «أما بالنسبة إلى الإیمائی فالمشهور أنه كذلك، بل عن غیر واحد دعوی الإجماع علیه،

استناداً إلى سرایة أحكام المبدل إلى البدل. لكنه كما ترى، فإن البدلیة لا تستدعی إلّا تنزيل البدل منزلة المبدل فی وجوب الإتیان به، و لا نظر فی دلیلهای إلى

بقیة الأحکام کی یقتضی سرائتها إلیه. و علیه فان تم الإجماع علی الإلحاق و لم يتم فهو، و إلّا ففي الحكم بالبطلان إشکال».



که مأمور به نیست زیاده مبطله باشد، این روش محقق خوانساری مشکل می شود؛ زیرا یکی از این دو زیاده مبطله می شود. لذا ما می گوئیم طبق نظر جمعی از بزرگان، اصلاً قصد جزئیت در ایماء به رکوع نکند و بگوید هر آنچه وظیفه ام است را انجام می دهم اگر وظیفه ایماء است ایماء و اگر نیست قصد ایماء ندارم، در این صورت نماز شخص مشکلی ندارد.

### بررسی کلام مبطلیت زیاده جزء مسانخ نماز

بلی، بنابر نظر کسانی که مانند محقق سیستانی می گویند جزء مسانخ نماز اگر همراه با قصد جزئیت نیز نباشد زیاده بر آن صادق است، در این صورت ایماء الی الركوع جزء مسانخ است و حتی اگر قصد جزئیت نیز نشود، زیاده صدق می کند. بنابراین ما باید بحث را طبق مبنای اختیار شده در بحث زیاده دنبال کرد؛ اگر مبنای محقق خویی مورد قبول باشد که زیاده را متقوم به قصد جزئیت می دانند، فقط در رکوع و سجود عرفی است که زیاده در مکتوبه می شوند و ایماء الی الركوع و السجود دیگر رکوع عرفی نیست قصد زیاده هم نشده است، لذا زیاده تعبدیه در اینجا نمی آید. اما اگر مبنای محقق سیستانی را قبول کنیم که اتیان به جزء مسانخ ولو بدون قصد جزئیت عرفاً مصداق زیاده باشد، در این صورت ایماء جزء مسانخ است و مصداق زیاده است. ایماء هر چه باشد اعم از ایماء به رأس یا غمض العین، جزء مسانخ است. البته به شرط اینکه قصد ایماء باشد، وگرنه اگر قصد ایماء نباشد صرف غمض العین زیاده نیست.

سوال: ترک سهوی ایماء مبطل است؟ بلی مبطل است چرا که وقتی رکوع اصلش اتیان نشود و بدلش نیز اتیان نشود نماز باطل است؛ چه اینکه می دانیم از ارکان اصلی یک نماز، رکوع است و ترک کلی رکوع موجب بطلان نماز است.

## مسئله ۱۶: دوران امر بین رکوع ایمائی در حال قیام، یا رکوع جلوسی

سید می فرماید:

«إذا تمكن من القيام لكن لم يتمكن من الركوع قائماً جلس و ركع جالساً و إن لم يتمكن من الركوع

و السجود صلى قائماً و أوماً للركوع و السجود.....»<sup>۱</sup>

در این مسئله فرض این است که تا قبل از رکوع مشکلی نیست، لکن مکلف قادر بر رکوع از قیام نیست، لذا یا باید رکوع جلوسی کند یا اینکه اگر بخواهد بایستد، چاره ای جز ایماء به رکوع ندارد. در سجود نیز مشکلی ندارد و قادر است انجام دهد. در دوران بین رکوع جلوسی و ایماء الی الركوع در حال قیام، دو قول مطرح شده است:

### قول مشهور: تعین رکوع جلوسی

مشهور قائلند که شخص باید رکوع جلوسی را به جا آورد؛ چرا که در درجه اول وظیفه شخص رکوع عن قیام است، وقتی عاجز شد، درجه دوم نماز نشسته واجب است. یعنی رکوع از حالت نشسته را باید به جا آورد. بنابراین درجه دوم رکوع، رکوع جلوسی است. درجه سوم برای کسی که عاجز از رکوع قیامی و رکوع جلوسی است، رکوع ایمائی است.

۱ العروة الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی (أعلام العصر)، ج ۱، ص ۶۳۸.

## قول مقابل مشهور: تعین قیام با ایماء به رکوع

محقق سیستانی و برخی از شاگردان شهید صدر، مخالف کلام مشهور هستند. ایشان فرموده اند: بعد از درجه یک که نماز ایستاده با رکوع قیامی بود، درجه دوم نماز، نماز ایستاده با ایماء به رکوع است؛ چرا که هر دو مصداق نماز قائما هستند و تا زمانی که صلاه قائما ممکن است نوبت به صلاه جالسا نمی‌رسد. بنابراین نماز با رکوع جلوسی درجه سوم می‌شود. به عبارت دیگر محقق سیستانی می‌فرماید رکوع جلوسی برای کسی است که از طبیعت نماز قیامی عاجز باشد در حالی که در فرض مزبور، شخص از طبیعت نماز قیامی عاجز نیست. شهید صدر در این مسئله احتیاط به خواندن دو نماز کرده‌اند؛ یعنی یک نماز با رکوع ایمایی و یک نماز با رکوع جلوسی به جا آورد.

قبل از ذکر مسئله ۱۷ این نکته را تذکر دهیم که در این مسئله ۱۶ غیر از محقق سیستانی و برخی شاگردان شهید صدر همه با مشهور موافقت کرده‌اند ولی محقق خویی در منهاج ص ۱۶۱ مسئله ۵۹۳ مانند محقق سیستانی فتوا داده‌اند. همینطور در مسئله دو از مسائل رکوع، در عروه می‌فرماید که شخص قائما نماز بخواند و رکوع را ایماء کند. محقق تبریزی نیز همچنین، در این مسئله رکوع جلوسی را مطرح فرموده‌اند و در مسئله دو از رکوع که همین مسئله تکرار می‌شود، نماز قیامی با ایماء را مطرح کرده‌اند. اینکه عرض کردیم در این مسئله همه موافق سید هستند، منافات ندارد که برخی از این بزرگان در مسئله دو از مسائل رکوع، نظرشان بازگشته است و قیام با ایماء به رکوع را متعین دانسته‌اند.

## مسئله ۱۷: دوران امر بین قیام نماز و انجام ایمائی رکوع و سجود و جلوس

سید می‌فرماید:

«و دار امره بین الصلاة قائما مومنا أو جالسا مع الركوع و السجود فالأحوط تكرار الصلاة و فی

الضيق يتخير بین الأمرین»<sup>۱</sup>

در این مسئله فرض این است که اگر شخص قیام کند دیگر متمکن از رکوع و سجود اختیاری نیست. یعنی یا از اول باید نماز نشسته بخواند و رکوع و سجود نشسته به جا آورد، یا اینکه از اول اگر نماز ایستاده شروع کند باید به رکوع و سجود ایماء کند. در مسئله قبل قیام اول نماز با چیزی منافات نداشت و در هر حال اول نماز قیام می‌کرد و وقتی که وقت رکوع می‌رسید دوران مطرح می‌شد. ولی در این مسئله از اول قیام برای نماز دچار مشکل است؛ یعنی اگر بایستد دیگر نمی‌تواند بنشیند و باید رکوع و سجود ایمائی به جا آورد. مثال معروف این است که یک مکانی است که سقفش مرتفع ولی تنگ است. اگر نماز بخواند باید ایماء کند ولی ایستادن ممکن است. یک مکان دیگری نیز هست که تنگ نیست و امکان رکوع و سجود وجود دارد، ولی سقفش پایین است و اگر آنجا بخواند باید بنشیند و رکوع و سجود در حال جلوس به جا آورد. صاحب حدائق ادعای اجماع یا شهرت می‌کند که وظیفه شخص نماز ایستاده است. یعنی همان کسانی که در مسئله ۱۶ گفته‌اند رکوع جلوسی به جا آورده شود، در مسئله ۱۷ فرموده‌اند شخص باید برود در مکانی نماز بخواند که سقفش مرتفع ولی مکان تنگ است و مجبور می‌شود رکوع و سجود ایمایی به جا آورده شود. این مسئله ۱۷ در مباحث

۱ العروة الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی (أعلام العصر)، ج ۱، ص ۶۳۸.

مکان مصلی مطرح شده بود. برخی از فقهاء همان حرفی که آنجا زده اند را اینجا نیز مطرح کرده اند. مثلاً سید در هر دو جا احتیاط را لازم می داند و سید سیستانی در هر دو جا نماز قیامی با ایماء را متعین می داند، یا محقق خویی در هر دو جا فرموده است که شخص مخیر است. ولی برخی از بزرگان مثل محقق نایینی و امام خمینی مختلف صحبت کرده اند. یعنی تعلیقه های این دو بزرگوار در دو مسئله متفاوت است.

#### **بررسی هر دو مسئله**

در مسئله ۱۶ مشکل رکوع است یعنی قیام و جلوس مشکلی ندارد، فقط در رکوع شخص نمی داند که رکوع جلوسی و یا ایمائی کند.

#### **دلیل مشهور در مسئله ۱۶**

مشهور می گویند رکوع جلوسی رکوع عرفی است و مقدم بر ایماء الی الركوع است که اصلاً رکوع عرفی حساب نمی شود؛ یعنی ایماء الی الركوع در حق کسی است که عاجز از رکوع عرفی باشد ولی فرض این است که شخص قادر بر رکوع عرفی است، لذا باید بنشیند و رکوع کند. صاحب جواهر اشکالی به این نظر مشهور می کنند که شما که رکوع جلوسی را مقدم می دانید، دچار اختلال به رکن می شوید که همان قیام متصل به رکوع است. چه مرجعی دارد که قیام متصل به رکوع به هم بخورد و رکوع جلوسی اختیار شود؟ اگر ایستاده ایماء به رکوع کنید قیام متصل به رکوع حفظ می شود.

به نظر ما این بیان ایراد دارد؛ زیرا دلیل اعتبار قیام متصل به رکوع آنقدر اطلاق ندارد که حتی اینجا را نیز که شخص قادر بر رکوع نیست شامل شود. بنابراین وجه قول به تعین رکوع جلوسی مشخص شد. محصل آن این است که وظیفه اولیه شخص رکوع عرفی از قیام است، وقتی عاجز این نوع رکوع باشد، طبق اطلاق یجب الركوع باید رکوع عرفی به جا آورده شود و ایماء بدل اضطراری برای کسی بود که متمکن از طبیعی رکوع نباشد در حالی که در فرض مزبور شخص متمکن از طبیعی رکوع به صورت جلوسی است.

#### **دلیل غیر مشهور در مسئله ۱۶**

حال به بیان وجه کلام مخالفین مشهور مانند محقق سیستانی در مسئله ۱۶ یا مانند محقق خویی و تبریزی در مسئله ۲ از مسائل رکوع، می پردازیم که قائل به تعین قیام همراه با ایماء الی الركوع شده بودند.

#### **بیان محقق خویی**

محقق خویی می فرماید: رکوع جلوسی اصلاً جایز نیست؛ زیرا رکوع جلوسی برای کسی است که عاجز از قیام باشد در حالی که شخص در فرض مزبور قادر بر قیام است؛ لذا وظیفه اش قیام است، وقتی نمی تواند رکوع عن قیام کند، نوبت به بدل اضطراری می رسد که ایماء است. بنابراین در نظر این بزرگان ایماء درجه دوم است و رکوع جلوسی درجه سوم است. عبارت ایشان چنین است:

«أنه لو تمكّن من الصلاة عن قیام كما هو محل الكلام، و لم يتمكّن من الركوع القیامی فلیست

وظیفته إلّا الإیماء إلیه، و لا یتقل إلی الركوع الجلوسی، فإنّه وظیفه العاجز عن القیام الذی یصلّی عن

جلوس و المفروض في المقام أنه يصلّي عن قيام لقدرته عليه. فظهر أنّ الأقوى في هذه الصورة أيضاً هو الإيماء»<sup>۱</sup>

محقق تبریزی با اینکه در تنقیح مبانی العروه جلد ۳ ذیل این مسئله ۱۶ می فرمودند:  
«لا ينبغي التأمل في انتقال الوظيفة الى الركوع جالسا...»<sup>۲</sup>

ولی در جلد ۴ در مسائل رکوع فرموده اند:  
«و ممّا ذكرنا يظهر أنه لو دار الأمر بين أن يصلّي قائماً بالإيماء للركوع لعدم تمكّنه من الانحناء أصلاً أو يصلّي قائماً و يركع جالسا يتعين أن يصلّي قائماً بالإيماء»<sup>۳</sup>

عرض ما این است که باید با نگاه به أدله نظرات را بیان کنیم. در دلیل نداریم که کسی که نمی تواند رکوع عن قیام کند ایماء کند. بلی در مورد عریان داریم که «یصلی مومیا» ولی آن شخص در هر حال ایماء می کند، اعم از اینکه بنشیند یا بایستد. بنابراین اینکه این بزرگان می گویند دلیل مشروعیت ایماء عجز از رکوع عن قیام است، باید این دلیل آورده شود. اطلاق دلیل قیام می گوید ولو اینکه دلیل بر وجوب مطلق ایماء پیدا نکردیم، اذا قوی فلیقم حال که وظیفه ما ایستادن است به تناسب این نماز ایستاده نمی توانیم رکوع عن قیام کنیم و مجبور هستیم ایماء به رکوع کنیم. اشکال این فرمایش این است که از یک طرف دیگر دلیل می گوید یا ایها الذین آمنوا ارکعوا، آن دلیل وجوب رکوع نیز باید دیده شود. ایماء به رکوع عرفاً رکوع نیست، ولی رکوع جلوسی عرفاً رکوع است. علاوه بر اینکه باید بحث شود که این شخص که تاکنون ایستاده است، فقط وقتی رکوع می رود نشسته است، و کاری که منافات با «اذا قوی فلیقم» باشد انجام نداده است. روایت اذا قوی فلیقم که نمی گفت هنگامی که رکوع می رود نیز باید ایستاده باشد، بلکه صرفاً اصل قیام را بیان می کرد. شخص وقتی اصل قیام را رعایت کرده و فقط موقع رکوع می نشیند، با اذا قوی فلیقم مخالفت نکرده است. دقت شود که قیام متصل به رکوع نیز که در بیان صاحب جواهر مطرح شده بود، دلیل ندارد، مگر بر کسی که رکوع عن قیام بر او واجب باشد.

#### بیان محقق سیستانی

محقق سیستانی تلاش کرده تا بفرماید ادله ای که می گوید اگر می توانید نماز ایستاده بخوانید و نمی توانید نماز نشسته بخوانید، اطلاق دارد و شامل عاجز از رکوع قیامی نیز می شود. لذا او هم موظف است تا نماز ایستاده بخواند. اگر کسی با ایماء به رکوع اصل ایستادن را می تواند محقق کند باید بایستد، تنها در صورتی جایز است بنشیند که نتواند قیام کند، در حالی که در فرض بحث، شخص می تواند قیام کند و فقط رکوع عن قیام را نمی تواند. ان شاء الله در جلسه آینده به بررسی فرمایشات ایشان خواهیم پرداخت.

\*\*\*\*\* جلسه ۲۸ \*\*\*\*\*

۱ موسوعة الامام الخوئی، السید أبو القاسم الخوئی، ج ۱۵، ص ۳۲.

۲ . تنقیح مبانی العروه (الصلاة)، جلد: ۳، صفحه: ۱۸۸.

۳ . تنقیح مبانی العروه (الصلاة)، جلد: ۴ ص ۳۰.

## مسئله ۱۶: دوران امر بین رکوع ایمائی در حال قیام، یا رکوع جلوسی

سید می فرماید:

«إذا تمكن من القيام لكن لم يتمكن من الركوع قائما جلس و ركع جالسا و إن لم يتمكن من الركوع

و السجود صلى قائما و أوماً للركوع و السجود.....»<sup>۱</sup>

بحث در دوران امر بین قیام و ایما به رکوع و یا جلوس و انجام رکوع جلوسی بود. مشهور قائل به تعیین رکوع جلوسی شده بودند، در مقابل برخی قائل به تعیین قیام همراه با ایما به رکوع شده بودند، برخی هم در این مسئله احتیاط کرده و فرموده اند که دو نماز بخواند مانند شهید صدر، برخی نیز مانند صاحب تعالیق مبسوطه بر عروه و یاصاحب کتاب فقه الصادق قائل به تخییر شده اند.

### بیان دلیل مشهور در تعیین رکوع جلوسی

مشهور مثل محقق خویی در این مسئله، فرموده اند که رکوع جلوسی حقیقتاً رکوع است و وظیفه به ایما انتقال پیدا نمی‌کند، مگر در صورت عجز از رکوع حقیقی، بنابراین ادله ایما شامل مقام نیست و رکوع جلوسی متعین است. ایشان می‌فرمایند ما در نماز به رکوع مأمور هستیم و ادله ای همچون ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَ اسْجُدُوا﴾<sup>۲</sup> یا روایت موثقه سماعه که در آن آمده است که سوال می‌کند که آیا رکوع و سجود در قرآن آمده است، حضرت این آیه را می‌خوانند و می‌فرمایند آمده است، بیانگر وظیفه رکوع هستند که این رکوع شامل رکوع جلوسی که حقیقتاً رکوع است می‌شود ولی شامل ایما نمی‌شود. محقق تبریزی نیز در این مسئله همین مطلب را بیان فرموده‌اند.

این مطلب با این اشکال مواجه است که باید چند مطلب را ثابت کنند:

۱. اولاً اطلاقی در دلیل رکوع وجود داشته باشد که در خصوص این مقام اقتضاء کند که حال که

نمی‌توان رکوع قیامی کرد، رکوع جلوسی کنیم. ادعا می‌کنند که ادله رکوع مثل ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

ارْكَعُوا وَ اسْجُدُوا﴾<sup>۳</sup> و ﴿إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ مِنَ الصَّلَاةِ الرُّكُوعَ وَ السُّجُودَ﴾<sup>۴</sup> اطلاق دارد.

۲. علاوه بر این باید اطلاق دلیل صلاة قیامی را انکار کنند. لذا صرف اینکه اطلاق ادله رکوع پذیرفته

شود کافی نیست؛ چرا که اگر اطلاق امر به صلاة قیامی انکار نشود، تعارض رخ می‌دهد. گفته

می‌شود که چطور اطلاق امر به نماز قیامی را انکار کنیم درحالی که مقتضای «الصحيح يصلي قائماً»

و «ان استطعم فصلوا قیاماً» این است که ایستاده نماز خوانده شود. ایستاده بودن متناسب با هر

۱ العروة الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی (أعلام العصر)، ج ۱، ص ۶۳۸.

۲ سوره حج، آیه ۷۷.

۳ سوره حج، آیه ۷۷.

۴ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۱۴۷. «الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ مِنَ الصَّلَاةِ الرُّكُوعَ وَ السُّجُودَ أَلَا تَرَى لَوْ أَنَّ رَجُلًا دَخَلَ فِي الْإِسْلَامِ لَا يُحْسِنُ أَنْ يَقْرَأَ الْقُرْآنَ أَجْزَاهُ أَنْ يُكَبِّرَ وَ يُسَبِّحَ وَ يُصَلِّيَ.»

جزئی است. در حال قرائت ایستادن به این است که نشسته نباشیم و در حال رکوع ایستادن به این است که با رکوع قیامی باشد و اگر نشد، با ایماء همراه باشد. شاهد این مطلب این است که اگر کسی عاجز از رکوع قیامی شود و مجبور به ایماء شود، نمی تواند بنشیند و ایماء به رکوع کند و باید در همان حالت ایستاده ایماء کند. بنابراین قیام در هر حال باید رعایت شود.

اگر کسی بخواهد قول مشهور را مبنی بر تعیین رکوع جلوسی اثبات کند، باید دو مطلب را اثبات کند: اول اطلاق در دلیل رکوع که گفته شود رکوع ظاهر در رکوع حقیقی است و وقتی نتوان رکوع قیامی انجام داد باید جلوسی انجام داد، دوم اینکه اطلاق در دلیل صلاة قیامی انکار شود و گفته شود این مقدار اطلاق ندارد که کسی که قادر بر رکوع قیامی نیست، حتماً بایستد و ایماء کند. اگر این اطلاق انکار نشود، دو دلیل با هم تعارض می کنند.

۳. راه دیگر این است که اطلاق هر دو دسته از دلیل انکار شود؛ مثلاً با مبانی محقق زنجانی این مطلب سازگار است که بگویند اطلاقات قیام و رکوع، از این فرض که شخص نمی تواند رکوع قیامی کند منصرف است و هیچ کدام اطلاق ندارند؛ در اینصورت باز هم رکوع جلوسی مقدم می شود کما اینکه محقق زنجانی نیز قائل هستند؛ دلیل ایشان این است که مرتکز متشرعه این است که حال که نمی توان رکوع قیامی را انجام داد، آنچه اقرب به رکوع قیامی نیست، رکوع جلوسی است. یعنی در مرتکز متشرعه رکوع جلوسی اقرب به قیامی است.

برخی سوال می کنند که چرا گفته نشود که عرفاً رکوع است و از این باب مقدم است؟ جواب این است که فرض گرفتیم هیچ کدام از دلیل ها اطلاق ندارند، لذا وجهی برای تقدم رکوع عرفی بر قیام نیست، مگر اینکه وجه ارتکازی آورده شود. بنابراین این قول مشهور به تعیین رکوع جلوسی، مبتنی بر دو راه است: یا اینکه اطلاق ارکعوا شامل مقام شود و اطلاق صلاة قیامی شامل مقام نشود، یا اینکه اطلاق هر دو دسته دلیل انکار شود و با تمسک به ارتکاز متشرعه قیامی رکوعی متعین گردد؛ چرا که اقرب به رکوع قیامی است. البته برخی مثل محقق خویی صرف اقربیت را دلیل نمی دانند و می فرمایند صرف استحسان است. از بیان مطالب روشن شد که بدیهی است اگر اطلاق هر دو دلیل مورد قبول واقع شود، تعارض و تساقط می کنند.

### **قول مقابل مشهور مبنی بر تعیین قیام با ایماء**

قول دوم کلام محقق سیستانی در این مسئله، و همچنین کلام محقق خویی و تبریزی در مسائل رکوع است که می فرمایند قیام و ایماء الی الکرکوع متعین است. محقق خویی در بیان دلیل این مسئله فرموده اند: رکوع جلوسی برای کسی است که عاجز از قیام باشد، در حالی که در فرض مزبور، شخص قادر بر قیام است؛ لذا باید قیاماً بخواند. عبارت ایشان چنین است:

«أنه لو تمكّن من الصلاة عن قیام كما هو محل الكلام، و لم يتمكّن من الركوع القیامی فلیست

وظیفته إلّا بالإیماء إلیه، و لا یتقل إلی الركوع الجلوسی، فإنّه وظیفه العاجز عن القیام الذی یصلّی عن

جلوس و المفروض في المقام أنه يصلّي عن قيام لقدرته عليه. فظهر أنّ الأقوى في هذه الصورة أيضاً هو الإيماء»<sup>۱</sup>

محقق تبریزی نیز در تنقیح مبانی العروة شبیه این مطلب را فرموده اند. تعبیر ایشان چنین است:

«و ممّا ذكرنا يظهر أنه لو دار الأمر بين أن يصلّي قائماً بالإيماء للركوع لعدم تمكّنه من الانحناء أصلاً أو يصلّي قائماً و يركع جالساً يتعين أن يصلّي قائماً بالإيماء»<sup>۲</sup>

با اینکه ایشان در مسئله ۱۶ فرموده بودند که:

«لا ينبغي التأمل في انتقال الوظيفة الى الركوع جالساً...»<sup>۳</sup>

### توجیه قول به تعین قیام با ایماء به رکوع و جواب از آن

این قول مبتنی بر این است که: اولاً اطلاق در دلیل ایماء اثبات شود که بگوید هر کسی عاجز از رکوع مناسب با نمازی که می‌خواند باشد، ایماء کند. بعد می‌گویند این آقا رکوع متناسب با نمازی که می‌خواند رکوع عن قیام است، وقتی عاجز از این رکوع بشود، انتقال به ایماء می‌یابد. ما چنین اطلاقی را در ایماء نیافتیم. بلی، در مورد عاری یصلی مومیا مطرح شده است ولی ارتباطی به این بحث ندارد؛ زیرا نماز عریان در هر حال ایماء است و اگر بنشینند نیز باید ایمائی به جا آورد، علاوه بر اینکه بحث عریان دلیل نمی‌شود که در این بحث نیز ایماء مقدم شود. در ایماء سجودش نیز ایمائی است و اصلاً با بحث قابل قیاس نیست. بنابراین ما چنین اطلاقی نداریم. ممکن است کسی بگوید که ما نیازی به اطلاق در دلیل ایماء نداریم، بلکه خود اطلاق دلیل امر به نماز قیامی این مطلب را اقتضاء می‌کند؛ بدین بیان که امر به صلاة قائماً اطلاق دارد و می‌گوید تا زمانی که می‌توانید بایستید بایستید، و نباید نشسته باشید. به نظر ما انصافاً از روایاتی که می‌گوید «**إن استطعتم فصلوا قیاماً**» این مطلب را نمی‌توان فهمید که در حال رکوع که عاجز از رکوع قیامی هستیم، باز هم باید ایستاد ولو اینکه منجر به ترک رکوع شود. این ادله چنین اطلاقی ندارند. به قول محقق همدانی این روایت انصراف به همین نماز های ایستاده متعارف دارد. یعنی اگر می‌توانید نماز ایستاده بخوانید و اگر نمی‌توانید نشسته بخوانید. دیگر نمی‌توان گفت که نماز ایستاده ولو با ایماء به رکوع، بر نماز نشسته مقدم است. علاوه بر اینکه شخص فقط رکوع را می‌خواهد جلوسی انجام دهد و کاری منافی با ادله اعتبار قیام انجام نداده است، زیرا تا زمانی که رکوع کند ایستاده است و ایستادن را رعایت کرده است و اصلاً صلاة جالساً بر او صدق نمی‌کند.

سوال می‌شود که اگر اطلاق قیام را ملتزم شویم در بحث سجود نیز باید همین را گفت؟ جواب مثبت است و به این مطلب تصریح شده است. حتی اگر امر مکلف دائر بین نماز نشسته با رکوع و سجود جلوسی یا قیام با ایماء به سجود باشد، محقق سیستانی صریحاً فرموده‌اند که قیام کند و سجود را به صورت ایماء به جا آورد. می‌گویند نماز ایستاده مقدم بر نماز نشسته است، ولو اینکه نماز ایستاده با ایماء به رکوع و سجود باشد. بنابراین قول دوم مبتنی بر این

۱ موسوعة الامام الخوئی، السید أبو القاسم الخوئی، ج ۱۵، ص ۳۲.

۲. تنقیح مبانی العروة (الصلاة)، جلد: ۴ ص ۳۰.

۳. تنقیح مبانی العروة (الصلاة)، جلد: ۳، صفحه: ۱۸۸.



است که یکی از دو اطلاق دلیل ایماء یا دلیل قیام ثابت شود. ما عرض کردیم که هیچ کدام از دو دسته از دلیل، اطلاق ندارند. بعید نیست فرمایش محقق همدانی درست باشد که ان استطعتم اطلاق ندارد و بیانگر نماز های متعارف قیامی است و ظهور در این مطلب ندارد که هر جور شده است ولو با ایماء به رکوع، باید نماز قیامی خوانده شود. بنابراین فعلا اشکال ما این است که نه اطلاق در بدلیت ایماء است برخلاف محقق خویی، و نه اطلاق در ادله قیام است برخلاف محقق سیستانی که مدعی اطلاق ادله قیام هستند. عرف از «ان استطعتم فصلوا قائما» اینطور استظهار نمی‌کند که ایماء به رکوع در حال قیام شود و برای رکوع نباید نشست. انصاف این است که چنین ظهوری برای ما محرز نیست.

ممکن است اشکال شود که اگر اینطور به اطلاق اشکال شود، پس کسی که می‌گوید من به هر حال باید ایماء به رکوع کنم، آیا می‌توانم به جای اینکه بایستم و ایماء کنم، بنشینم و ایماء کنم؟ اگر اطلاقات مورد مناقشه قرار گرفت، آیا اجازه می‌دهید که این آقا با اینکه می‌تواند ایستاده ایماء کند، بنشیند و ایماء کند؟ کسی اجازه نداده است و اجازه ندادن به خاطر این بوده است که در ان استطعتم فصلوا قائما اطلاق برداشت کرده‌اند. جواب می‌دهیم اینکه در فرض مذکور اجازه نداده‌اند که شخص بنشیند و ایماء کند و فرموده‌اند باید بایستد و ایماء کند به دلیل تمسک به اطلاقات قیام نیست، بلکه به خاطر وجود دلیل خاص است. در صحیح علی بن جعفر در مورد عریان چنین آمده است:

«مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَمْرِيِّ الْبُؤْفَكِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ قَطَعَ عَلَيْهِ أَوْ غَرِقَ مَتَاعُهُ فَبَقِيَ عُرْيَانًا وَ حَضَرَتِ الصَّلَاةُ كَيْفَ يُصَلِّي قَالَ «إِنْ أَصَابَ حَشِيشًا يَسْتُرُ بِهِ عَوْرَتَهُ أَوْ صَلَاتَهُ بِالرُّكُوعِ وَ السُّجُودِ وَ إِنْ لَمْ يُصِبْ شَيْئًا يَسْتُرُ بِهِ عَوْرَتَهُ أَوْ مَاءً وَ هُوَ قَائِمٌ»<sup>۱</sup>

بنابراین نماز قائما مومیا مقدم بر نماز جالسا همراه با ایماء است. اگر این روایت هم نبود ممکن بود به تناسب حکم و موضوع بفهمیم که قیام باید حدالمقدور رعایت شود. اما وقتی که امر دائر بین ایماء به رکوع قائما و قیام به رکوع جالسا، این تناسب حکم و موضوع دیده می‌شود، اما اگر یک طرف قیام با رکوع ایمایی است و یک طرف رکوع حقیقی جالسا بود معلوم نیست بتوان گفت که قیام با ایماء مقدم به دلیل تناسب حکم و موضوع مقدم بر رکوع جلوسی است.

#### کلام محقق سیستانی در بیان اطلاق بدلیت ایماء یا اطلاق شرطیت قیام

حال اگر محقق سیستانی بفرماید که در بدلیت ایماء اطلاق داریم که کسی که عاجز از رکوع مناسب با نمازش است، ایماء به رکوع کند یا بگوییم که ادله قیام اطلاق دارد، می‌گوییم حتی اگر این اطلاق‌ها را نیز قبول کنید، باز هم کافی نیست. چرا که این اطلاق با اطلاق وجوب رکوع تعارض می‌کند. نتیجه این تعارض نیز تخیر می‌شود.

خلاصه فرمایش محقق سیستانی این است که ادله صلاه قیامی به دلیل اطلاق که دارند، نماز قیامی مقدم بر نماز جلوسی است و چون نماز با ایماء، نماز قیامی است، بر فرض دیگر مقدم است. اگر به ایشان اشکال شود که با اطلاق رکوع تعارض می‌کنند، از لابلای کلمات ایشان استفاده می‌شود که می‌خواهند بفرمایند روایاتی داریم که تقدم رکوع ایمایی بر جلوسی را



می‌رسانند. ایشان می‌فرمایند روایاتی که در مورد نماز در کشتی آمده است این مطلب را می‌رسانند. برخی از آن روایات عبارتند از:

۱. صحیحہ معاویہ بن عمار:

«وَبِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الصَّلَاةِ فِي السَّفِينَةِ قَالَ تَسْتَقْبِلُ الْقِبْلَةَ بِوَجْهِكَ ثُمَّ تُصَلِّي كَيْفَ دَارَتْ تَصَلِّي قَائِمًا فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَجَالِسًا يَجْمَعُ الصَّلَاةَ فِيهَا إِنْ أَرَادَ وَ يُصَلِّي عَلَى الْقَيْرِ وَالْقَفْرِ وَيَسْجُدُ عَلَيْهِ»<sup>۱</sup>

۲. صحیحہ حماد:

« مُحَمَّدٌ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامَ يُسْأَلُ عَنِ الصَّلَاةِ فِي السَّفِينَةِ فَيَقُولُ «إِنْ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَخْرُجُوا إِلَى الْجَدَدِ فَاخْرُجُوا وَإِنْ لَمْ تَقْدِرُوا فَصَلُّوا قِيَامًا وَإِنْ لَمْ تَسْتَطِيعُوا فَصَلُّوا قُعُودًا وَ تَحَرَّوْا الْقِبْلَةَ»<sup>۲</sup>

ایشان می‌فرماید متعارف نماز در کشتی این بوده است که به خاطر عدم رعایت تعادل، افراد نمی‌توانستند رکوع کنند، لذا در کشتی اینطور بوده است که اگر می‌خواستند رکوع قیامی کنند تعادل آن‌ها به هم می‌خورد و می‌افتند زمین و با این حال امام فرموده‌اند که با ایماء بخواند، معلوم می‌شود که ایماء در حال قیام است.

۳. صحیحہ علی بن یقطین:

«أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَظِينَ عَنِ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ يَظِينَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ السَّفِينَةِ لَمْ يَقْدِرْ صَاحِبُهَا عَلَى الْقِيَامِ أَوْ يُصَلِّي وَهُوَ جَالِسٌ يَوْمِيٌّ أَوْ يَسْجُدُ قَالَ «يَقُومُ وَإِنْ حَتَّى ظَهَرَهُ»<sup>۳</sup>

یعنی در نماز نشسته‌اش دو فرض را مطرح کرده است که نماز نشسته با ایماء به سجود بخواند یا با سجود بخواند. امام در جواب طبق این نقل فرمودند که قیام کند ولو اینکه کمرش منحنی شود. اطلاق این روایت شامل جایی می‌شود که شخص متمکن از رکوع اختیاری در حال قیام نباشد و بخواهد با ایماء رکوع به جا آورد.

#### مناقشه در بیان محقق سیستانی

این استدلال به نظر ما ناتمام است؛ زیرا:

۱. این روایت انصراف به نماز ایستاده متعارف دارد که همراه با رکوع اختیاری و سجود است؛ وقتی

می‌گوید تا می‌توانید ایستاده نماز بخوانید، منظور ایستادن معهود است؛ مخصوصاً روایت علی بن

۱ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۵، ص ۵۰۶، أبواب، باب، ح، ط آل البيت.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۱۷۰.

۳ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۲۹۸.

یقظین که ایشان می‌گویند اوضح الروایات بر این مطلب است؛ زیرا این فرض‌هایی که ایشان مطرح می‌کند فرض‌های متعارفی نیست؛ بنابراین اطلاق ندارد.

۲. اگر هم این اشکال را نکنیم و انصراف را مطرح نکنیم و قبول کنیم که اطلاق دارد، می‌گوییم با ادله خطاب ارکعوا و اسجدوا متعارض می‌شود؛ زیرا آن خطاب‌ها نیز می‌گویند شما باید رکوع و سجود عرفی کنید. اگر هم ادعای حکومت این ادله بر ادله رکوع مطرح شود، وجهی ندارد؛ زیرا فرض متعارف در صلاۀ در سفینه این فرض نیست که دوران بین رکوع ایمانی و رکوع جلوسی باشد تا بتوانیم به راحتی بگوییم که فرض متعارف را مطرح می‌کند و حاکم است. بنابراین اطلاق قیام با اطلاقات رکوع و سجود تعارض می‌کند. یا اگر هم ایشان در واجبات ضمنیه قائل به تراحم هستند و تعارض را مطرح نمی‌کنند، می‌گوییم نهایتاً تراحم می‌کنند و تقدم قیام با ایماء بر جلوس و رکوع جلوسی، وجهی ندارد. البته یک فرمایشی محقق سیستانی دارند که در توجیه قول به صلاۀ قائما فرموده‌اند که یک راه این است که گفته شود بعد از اینکه شارع ایماء به رکوع را نیز بدل از رکوع قرار داد، عرف دیگر از خطاب ارکعوا، خصوص رکوع عرفی را برداشت نمی‌کند؛ زیرا قرآن نگفته است که در نماز رکوع و سجود کنید، قرآن اصل رکوع و سجود را مطرح کرده است. روایات هستند که رکوع و سجود را تفسیر کرده‌اند، حال می‌بینیم که در عرف متشرعه ایماء به رکوع و سجود هم داشته‌ایم، لذا شبهه این است که ارکعوا ظهور در خصوص رکوع عرفی نداشته باشد و جامع بین رکوع عرفی و ایمائی را می‌گوید. اگر این شبهه درست باشد دیگر اطلاق ارکعوا از کار می‌افتد و تعارض از بین می‌رود؛ لذا کسی که اطلاق فصلوا قیاما را قبول کند از اشکال معارضه خلاص می‌شود. بحث ما این بود که اصل اطلاق نیز محل تردید است. علاوه بر اینکه در آینده خواهد آمد که باید اثبات شود که ارکعوا ظهور در رکوع عرفی ندارد و به نظر ما اینکه معنای ارکعوا اعم از رکوع عرفی و ایمائی باشد، متعارف نیست. این برداشت عرفی نیست.

نکته آخر اینکه محقق سیستانی فرموده است ممکن است کسی در دفاع از کلام مشهور که قائل به تقدم رکوع جلوسی در فرض محل بحث شده‌اند، به ما اشکال کند که کسی که اول ایستاده است و فقط برای انجام رکوع می‌نشیند، اختلالی به قیام وارد نکرده است و منافاتی با ادله شرطیت قیام ندارد؛ زیرا قبل از رکوع ایستاده است و بعد از جلوس و انجام رکوع جلوسی، دوباره قرار است بایستد. بنابراین بر این نماز نیز نماز ایستاده صدق می‌کند و منافاتی با وجوب قیام ندارد.

ایشان در جواب می‌فرماید از روایات استفاده می‌شود که قوام صلاۀ قیامی، به رکوع عن قیام است و اینکه قبل از انجام رکوع جلوسی، زمانی را به قیام پرداخته است، اهمیتی ندارد؛ آنچه مهم است رکوع عن قیام است که قوام صلاۀ قیامی است. بنابراین ایشان می‌فرماید

« ان استطعتم فصلوا قائما » می رساند که باید قیام صدق کند و صدق قیام به این است که رکوع عن قیام باشد، حال که نمی تواند رکوع حقیقی کنید، رکوع به ایماء کنید.  
ان شاء الله در جلسه آینده به بررسی فرمایش ایشان خواهیم پرداخت.  
\*\*\*\*\* جلسه ۲۹ (شنبه ۲۹ آبان ۱۴۰۰) \*\*\*\*\*

## مسئله ۱۶: دوران امر بین رکوع ایمائی در حال قیام، یا رکوع جلوسی

سید می فرماید:

«إذا تمكن من القيام لكن لم يتمكن من الركوع قائما جلس و ركع جالسا و إن لم يتمكن من الركوع

و السجود صلى قائما و أوماً للركوع و السجود.....»<sup>۱</sup>

بحث در مسئله ۱۶ بود که سید فرمودند اگر کسی در حین نماز، عاجز از رکوع قیامی باشد، یا باید رکوع عن جلوس به جا آورد یا اینکه در حال قیام، ایماء به رکوع کند. در این صورت رکوع عن جلوس تعیین دارد. محقق خویی در مسئله ۲ از مسائل رکوع این فرمایش را اشتباه می دانند و می فرمایند وظیفه شخص ایماء به رکوع است. گرچه خود ایشان در این مسئله ۱۶ با فتوای محقق یزدی موافقت کرده بودند. محقق سیستانی در همین مسئله ۱۶ مخالفت کرده اند و وظیفه را ایماء به رکوع در حال قیام دانسته اند.

### دلیل کلام مشهور مبنی بر تعیین رکوع جلوسی

دلیل مشهور از جمله سید یزدی بر لزوم رکوع جلوسی واضح است که اطلاق ﴿یا ایها الذین آمنوا ارکعوا و اسجدوا﴾<sup>۲</sup> امر به رکوع اختیاری عرفی می کند که این رکوع در درجه اول رکوع عن قیام است و در درجه دوم رکوع جلوسی است و ایماء به رکوع، رکوع عرفی نیست، بلکه در درجه سوم قرار دارد. ایماء به رکوع وظیفه عاجز از رکوع عرفی است. به نظر ما نیز این استدلال تمام است و وجهی ندارد که گفته شود امر به رکوع در آیات و روایات ظاهر در اعم از رکوع عرفی یا ایمائی است. آیه ﴿یا ایها الذین آمنوا ارکعوا و اسجدوا﴾<sup>۳</sup> ظهور در رکوع حقیقی دارد و تفسیر به رکوع در نماز نیز در روایات شده است.

### جواب از اشکال معارضه ادله وجوب قیام با رکوع

بلی، ممکن است ادعا شود که این ادله با ادله اذا قوی فلیقم تعارض داشته باشند. جواب این مطلب این است که ما به کدام روایت می خواهیم تمسک کنیم که بگوید شما در حال رکوع ولو عاجز از رکوع قیامی هستید، وظیفه قیام دارید؟ کسی که در حال رکوع عاجز از رکوع قیامی است، آمرش دائر بین رکوع جلوسی و ایماء به رکوع در حال قیام است، کدام روایت گفته است که وظیفه شخص در این حال قیام است؟ چنین دلیلی یافت نمی شود؛ از این رو به نظر می رسد که جای این شبهه نیست و نظر مشهور درست است. نیاز به احتیاط نیز کما اینکه شهید صدر قائل شده اند، نیست.

۱ العروة الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی (أعلام العصر)، ج ۱، ص ۶۳۸.

۲ سوره حج، آیه ۷۷.

۳ سوره حج، آیه ۷۷.

### توضیح فرمایشات محقق سیستانی مبنی بر تعیین قیام و ایماء به رکوع

برای روشن شدن مطلب، فرمایش محقق سیستانی را در تقویت اینکه وظیفه شخص ایماء به رکوع است، کامل نقل می کنیم. ایشان فرموده اند که ما از روایاتی که در نماز در سفینه وارد شده است، استفاده می کنیم که نماز ایستاده ولو به شکل ایمانی مقدم بر نماز جلوسی است. به عنوان مثال، صحیحہ معاویہ بن عمار چنین بود:

«وَبِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الصَّلَاةِ فِي السَّفِينَةِ قَالَ: تَسْتَقْبِلُ الْقِبْلَةَ بِوَجْهِكَ ثُمَّ تُصَلِّي كَيْفَ دَارَتْ تُصَلِّي قَائِمًا فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَجَالِسًا يَجْمَعُ الصَّلَاةَ فِيهَا إِنْ أَرَادَ وَيُصَلِّي عَلَى الْقِيرِ وَالْقُفْرِ وَيَسْجُدُ عَلَيْهِ»<sup>۱</sup>

یا صحیحہ حماد چنین بود:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَادِ بْنِ عِيسَى قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامَ يُسْأَلُ عَنِ الصَّلَاةِ فِي السَّفِينَةِ فَيَقُولُ «إِنْ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَخْرُجُوا إِلَى الْجَدَدِ فَاخْرُجُوا وَإِنْ لَمْ تَقْدِرُوا فَصَلُّوا قِيَامًا وَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعُوا فَصَلُّوا قُعُودًا وَتَحَرَّوْا الْقِبْلَةَ»<sup>۲</sup>

صحیحہ علی بن یقطین نیز چنین بود:

«أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَظْطِينٍ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ يَظْطِينٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ السَّفِينَةِ لَمْ يَقْدِرْ صَاحِبُهَا عَلَى الْقِيَامِ أَوْ يَصَلِّي وَهُوَ جَالِسٌ يَوْمِيٌّ أَوْ يَسْجُدُ قَالَ «يَقُومُ وَإِنْ حَتَّى ظَهَرَهُ»<sup>۳</sup>.

ایشان فرموده اند که روایت علی بن یقطین واضح ترین روایت در مقام است. می فرماید شخص باید بایستد ولو اینکه پشت او منحنی شود، شامل موردی می شود که شخص قادر بر رکوع عن قیام نیست، یعنی کسی که یا باید ایماء به رکوع کند یا اینکه باید بنشیند، مشمول این روایت می شود و می توان حکم به وجوب قیام کرد. در نظر ایشان، متعارف از نماز در سفینه این است که انسان از رکوع اختیاری عاجز می شود؛ از این رو در صحیحہ ابن ابی عمیر آمده است که «**الصَّلَاةُ فِي السَّفِينَةِ إِيْمَاءٌ**»<sup>۴</sup>؛ چرا که متعارف در نماز در کشتی این است که انسان قادر بر رکوع اختیاری نیست. در عین حال امام علیه السلام فرموده اند که اگر می توانید بایستید و نماز بخوانید. یعنی ولو متمکن از رکوع از قیامی نیستید، باز بایستید و ایماء به رکوع کنید. ایشان فرموده اند این روایات، روایاتی هستند که در مقام افتاء صادر شده اند و وظیفه فعلیه را به مردم بیان می کنند و قابل تفیید نیستند که اگر قادر بر رکوع قیامی هستید، قیاما نماز بخوانید و در غیر اینصورت قیاما نماز نخوانید.

۱ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۵، ص ۵۰۶، أبواب، باب، ج، ط آل البیت.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۱۷۰.

۳ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۲۹۸.

۴ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۲۹۸. «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الصَّلَاةُ فِي السَّفِينَةِ

سپس فرموده اند که گفته نشود شخصی که نمازش ایستاده و رکوعش عن جلوس است، مصداق نماز قیامی است و با ادله رعایت قیام منافات ندارد؛ چرا که در روایات متعدده نماز قیامی تحدید شده است به نمازی که رکوع آن ناشی از قیام باشد. در روایت آمده است اگر کسی بنشیند و تکبیر بگوید، حمد و سوره را نشسته بخواند، برای رکوع برخیزد، قیام کند و بعد به رکوع برود، **فذلک صلاۃ القائم**. این تعبیر هم در صحیح زرارۀ و هم در صحیح حماد آمده است:

«عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ حَمَادِ بْنِ عُثْمَانَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ قَدْ يَشْتَدُّ عَلَى الْقِيَامِ فِي الصَّلَاةِ فَقَالَ إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تُدْرِكَ صَلَاةَ الْقَائِمِ فَأَقْرَأْ وَأَنْتَ جَالِسٌ فَإِذَا بَقِيَ مِنَ السُّورَةِ آيَتَانِ فَقُمْ فَأَتِمَّ مَا بَقِيَ وَارْكَعْ وَاسْجُدْ فَذلِكَ صَلَاةُ الْقَائِمِ»<sup>۱</sup>

بنابراین نماز ایستاده این است که قبل از رکوع، قیام شود و رکوع از قیام باشد، حال چگونه می توان گفت شخصی که برای رکوع می نشیند و رکوع جلوسی می کند، قیام در نماز را رعایت کرده و نماز او ایستاده است؟ طبق این روایات نماز وی نشسته است و طبق این روایات نماز نشسته در درجه دوم است و در جایی است که شما عاجز از نماز ایستاده باشید و نماز ایستاده اطلاق دارد و شامل جایی که ایماء به رکوع شود نیز می شود. شخص باید در هر حال ایستاده بخواند، حال اگر می تواند رکوع کند باید انجام دهد و اگر نمی تواند، باید ایماء به رکوع کند و نباید به جلوس برود.

#### مناقشه در فرمایشی محقق سیستانی

این استدلال به نظر ما تمام نیست؛ اینکه ایشان فرموده اند که روایات در نماز در کشتی فرموده اند تا می توانید بایستید و نماز بخوانید، یا صحیح علی بن یقظین که حکم به قیام ولو با انحنای ظهر کرد، اینکه گفته شود این روایات اطلاق دارد و شامل ایماء به رکوع نیز می شود، تمام نیست؛ چرا که اطلاق گیری از این روایات عرفی نیست. علاوه بر اینکه به قول محقق همدانی انصراف به نماز ایستاده ای دارد که با رکوع و سجود اختیاری است.

اصرار محقق سیستانی بر اینکه نمازی که موقع رکوع مجبور شویم بنشینیم، نماز ایستاده نیست؛ به نظر ما ناتمام است. به نظر ما این نماز نیز ایستاده است و فقط رکوع آن جلوسی است. چرا باید این نماز ایستاده نباشد؟ به چه دلیل در این حال لازم باشد که شخص در حال رکوع ایستاده باشد، در حالی که نمی تواند رکوع عن قیام کند؟ خطاب یا ایها الذین آمنوا رکعوا می گوید تا زمانی که قادر بر رکوع عن قیام هستید، نباید رکوع جلوسی به جا آورید. روایاتی که ایشان مطرح کرده اند که فذلک صلاۃ القائم تعبدی در نماز نافله است. می گوید کسی که بنشیند در اول نماز و موقع رکوع برخیزد و سپس به رکوع برود، این نماز را تعبدا و تنزیلا ایستاده حساب می کنیم ولی کسی که از اول ایستاده است، اگر رکوع جلوسی کند، نماز نشسته نیست. چرا که این روایت مفهوم ندارد. این روایت در صدد توسعه است و در صدد تضییق نیست. این روایات می گوید که نماز ایستاده ثوابش دو برابر نشسته است، حال اگر کسی سختش است، بنشیند و بخواند و چند آیه که مانده بود بایستد و قیام کند و بعد به رکوع برود، این نماز نماز قائم است یعنی توسعه در صلاۃ قائم داده است و مفهوم ندارد که اگر شما در حالی که عاجز از رکوع از قیام هستید، این دیگر نماز ایستاده نیست. به نظر ما این روایت چنین ظهوری ندارد. علاوه بر اینکه حال که نماز ایستاده نیست، بر فرض عرف نماز ایستاده

نداند، روایاتی که ایشان مطرح کردند ظهور در اینکه نماز ایستاده ولو به شکل ایمانی باشد بر نماز جلوسی مقدم است، ندارد. مخصوصاً اینکه شخص تا قبل از رکوع هیچ مشکلی ندارد و فقط موقع رکوع می خواهد بلند شود و رکوع را به جا آورد. انصافاً مطلب ایشان عرفی نیست.

استفاده ای که ایشان از صحیحہ علی بن یقظین کرد که شامل فرضی می شود که قادر بر ایماء به رکوع نیست، تمام نیست؛ زیرا مشکل مطرح شده در روایت این بود که شخص می گفت نمی توانم قیام متعارف بدون انحاء کنم، حضرت فرمودند اشکالی ندارد باید بایستد ولو اینکه کمرش خم شود. حال اینکه بگوییم روایت نسبت به کسی که نمی تواند رکوع عن قیام کند اطلاق دارد و بگوییم ایماء به رکوع کنید، عرفیت ندارد. بنابراین ما در مسئله شانزده هم نظر با مشهور هستیم که شخص باید بنشیند و رکوع جلوسی به جا آورد.

اما روایتی که مبنی بر ایماء بودن نماز در سفینه مطرح کردند، نمی خواهد بگوید که نماز ایمایی ایستاده بر رکوع و سجود اختیاری مقدم است همچنین نمی خواهد آنچه محقق سیستانی استفاده کرده اند را بگوید که نماز با قیام مقدم بر نمازی است که رکوعش نشسته باشد. این روایت یعنی خیلی از موارد در کشتی این چنین هستند که بخواهیم چه ایستاده و چه نشسته انجام دهید خطر دارد و غالباً اینطور است که ایماء به جا می آورند. الصلاة فی السفینه ایماء به این معنا است که انسان مجبور می شود رکوع و سجود اختیاری را ترک کند. بنابراین جمله مذکور قضیه حقیقیه نیست بلکه بیانگر این است که خیلی اوقات در کشتی چنین است که شما از کشتی بیرون می افتید. حال در مانحن فیه که فرض این است که سجود اختیاری می تواند کند دیگر ایماء مطرح نیست. معنا ندارد که بگوییم نماز در سفینه ایماء است. بنابراین جمله مذکور قضیه حقیقیه نیست که نماز در کشتی مطلقاً ایماء باشد.

اتفاقاً در برخی از روایات نیز آمده است که در سفینه فرموده اند که سجده کند و سجده را به صورت حقیقی به جا آورد:

«وَبِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الصَّلَاةِ فِي السَّفِينَةِ قَالَ: تَسْتَقْبِلُ الْقِبْلَةَ بِوَجْهِكَ ثُمَّ تُصَلِّي كَيْفَ دَارَتْ تُصَلِّي قَائِمًا فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَجَالِسًا يَجْمَعُ الصَّلَاةَ فِيهَا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُصَلِّيَ عَلَى الْقَبْرِ وَالْقُفْرِ وَيَسْجُدُ عَلَيْهِ»<sup>۱</sup>

نماز در سفینه ایماء است یعنی در معرض ایماء است. در روایت دیگر آمده است که:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ يَزِيدَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ هَارُونَ بْنِ حَمْزَةَ الْغَنَوِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الصَّلَاةِ فِي السَّفِينَةِ فَقَالَ إِذَا كَانَتْ مُحَمَّلَةً ثَقِيلَةً إِذَا قُمْتَ فِيهَا لَمْ تَحْرُكْ فَصَلِّ قَائِمًا وَإِنْ كَانَتْ خَفِيفَةً تَكْفَأُ فَصَلِّ قَاعِدًا»<sup>۲</sup>.

اِنْ كَانَتْ السَّفِينَةُ تَكْفَأُ يَعْنِي اِكْرَ اِيِسْتَادَه بِخَوَانِيْد تَكَان مِي خُورِد و وَاِزْكَوْن مِي شُود، بَنَشِيْنِيْد. يَعْنِي هِيْچ كَارِي نَمِي تُوَانِيْد كُنِيْد مَكْر اِيْنَكِه اِيْمَاء بَه جَا اُوْرِيْد. يَعْنِي دَر حَال نَشَسْتَه نِيْز بَايْد اِيْمَاء كُنِيْد، اِيْن حَالْت رَا مِي گُوِيْد، وَلِي نَمِي خَوَاهْد بَكُوِيْد كِه كَسِي كِه نَمَاز رَا دَر حَال قِيَام مِي خَوَانْد و عَاجِز اَز رُكُوْع عَن قِيَام اِسْت، بَايْد هِمَاَنْطُور اِيِسْتَادَه بَا اِيْمَاء نَمَاز بِخَوَانْد. اَصْلَا

۱ وسائل الشیعة، الشيخ الحر العاملي، ج ۵، ص ۵۰۶، أبواب، باب، ح، ط آل البيت.

۲ الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، ج ۳، ص ۴۴۲.

دال بر این نیست که شرع نهی از نماز جلوسی کرده باشد. روایات سفینه این مطلب را نمی گوید. پس اگر فرض روایات سفینه این است که تعادل شخص به هم می خورد، ارتباطی به فرض ما ندارد؛ زیرا در فرض ما شخص می تواند کار های دیگر نماز را انجام دهد و هیچ مشکلی ندارد و فقط رکوع عن قیام نمی تواند کند. بنابراین نمی توان گفت و عرفی نیست که گفته شود این روایات ناظر به این مسئله است. بنابراین ما اولاً اطلاق این روایات را منکر هستیم و ثانیاً حاکم نمی دانیم بر ادله رکوع و نهایت این است که تعارض می کند و اگر مبنا تعارض در واجبات ضمنیه شود نوبت به تخییر می رسد ولی ما می گوییم تعارض نیز نمی کند و امر به رکوع و سجود امر به رکوع و سجود عرفی است و شخص باید بنشیند.

### تتمه مسئله ۱۶: ایماء به رکوع در حال قیام و ایماء به سجود در حال جلوس

قبل از اینکه مسئله ۱۷ گفته شود مرحوم سید یزدی تتمه ای را فرموده اند که به بیان آن می پردازیم. ایشان فرموده اند:

«إذا تمكن من القيام لكن لم يتمكن من الركوع قائماً جلس و ركع جالساً و إن لم يتمكن من الركوع

و السجود صلي قائماً و أوماً للركوع و السجود و انحنى لهما بقدر الإمكان و إن تمكن من الجلوس

جلس لإيماء السجود و الأحوط وضع ما يصح السجود عليه على جبهته إن أمكن»<sup>۱</sup>

این جمله ارتباطی به صدر مسئله ندارد و فرض جدیدی است. شخصی است که اصلاً متمکن از رکوع و سجود نیست یعنی رکوع قیامی و رکوع جلوسی را نمی تواند انجام دهد. متمکن از سجود نیز نمی باشد، در این صورت وظیفه اش این است که نماز را ایستاده بخواند و ایماء به رکوع کند. حق ندارد بنشیند و با سر اشاره به رکوع کند. نوبت به سجود نیز که می رسد، ایماء به سجود باید در حال جلوس باشد. سپس این نکته را مطرح می کند که اگر کسی می تواند یک انحناء نیمه ای به رکوع و یا سجود کند، گرچه صدق رکوع و سجود نمی کند ولی لازم است این کار را انجام دهد.

ما قبلاً بحث کردیم که دلیلی بر لزوم آن نیست و اگر کسی رکوع و سجود عرفی نمی تواند انجام دهد، باید ایماء کند.

### بررسی کلام محقق یزدی

اینکه سید فرمودند ایماء به رکوع باید عن قیام باشد، بعید نیست که کسی از ظاهر ادله استفاده کند که اگر فرقی بین قیام و جلوس نیست، قیام مقدم بر جلوس است. مراد از استظهار از ادله، استظهار از روایت «أوماً و هو قائم» که در مورد نماز عریان آمده است، نیست؛ زیرا در مورد عریان است و فرض در عریان چنین است که اگر خم شود کشف عورت می شود. مراد از اینکه می گوییم بعید نیست کسی قیام را مقدم کند، از باب مناسبت حکم و موضوع است که اقتضاء می کند که عن قیام ایماء به رکوع کند. بنابراین ممکن است به اطلاق «ان استطعتم فصلوا قیاماً» تمسک شود؛ زیرا گرچه از جهت ایماء به رکوع تفاوتی بین حالت قیام و جلوس نیست، لکن از روایت می توان استفاده کرد که قیام مقدم است. بنابراین بعید نیست که کسی این قطعه از فرمایش سید یزدی رحمه الله را قبول کند که نماز ایستاده مقدم بر جلوس است.

۱ العروة الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی (أعلام العصر)، ج ۱، ص ۶۳۸.



اما اینکه برای ایماء به سجود سید فرمودند که بنشینند و سجده کند، دلیلی ندارد. شخص وقتی سجدتین نمی تواند داشته باشد، چه دلیلی دارد که بنشینند و ایماء به سجده کند؟ اقریبیت الی السجود نیز اگر مطرح شود، در گذشته جواب دادیم که اقریبیت ملاک نیست. کدام روایت می گوید که جلوس به طور مطلق واجب است، تا گفته شود که وقتی عاجز از سجده هستیم، وجوب جلوس را باید رعایت کنیم؟ برخلاف قیام دلیل بر وجوب قیام داریم. عرف از «اذا قوی فلیقم» و از «الصحیح یصلی قائما» وجوب قیام را استفاده می کند. اگر هم بحث جلوس بین السجدتین مطرح شود می گوییم که این جلوس شاید از مقومات سجود حقیقی باشد و معلوم نیست در صورتی که عاجز از سجده هستیم، آن نیز واجب باشد. بنابراین دلیلی نگفته است که جلوس واجب است و اگر کسی متمکن از سجود نبود، بنشینند و ایماء کند. جلوس بین السجدتین نیز وجوبش اطلاق ندارد که بین دو سجده ایمائی را نیز شامل شود. ما می گوییم بعید نیست از مجموع روایاتی که قیام را بر جلوس مقدم کرده است این استظهار شود که وقتی می توان برای ایماء به رکوع ایستاد، نباید بنشیند. بعید نیست روایات «اذا قوی فلیقم» این مقدار را اقتضاء کند ولی در مورد سجود چنین دلیلی نداریم.

## مسئله ۱۷: دوران بین نماز قیامی با ایماء و نماز جلوسی

مرحوم سید می فرماید:

«لو دار أمره بین الصلاة قائما مومنا أو جالسا مع الركوع و السجود فالأحوط تكرار الصلاة و فی

الضیق یتخیر بین الأمرین»<sup>۱</sup>

فرض روشن مسئله این است که دو مکان برای مصلی وجود دارد. یک مکان دارای سقف بلند و تنگ است که اگر برود آنجا، ایستاده نماز می خواند و ایماء به رکوع و سجود می کند. جای دیگر سقفش تنگ است که می نشیند و رکوع و سجود به جا می آورد. برخی بیمار هستند و می گویند اگر بنشینیم توان رکوع و جلوس را داریم ولی اگر بایستم باید رکوع را ایمائی به جا آورم. حال چه باید کرد؟ اقوال مختلفی نقل شده است که حاکی از اهمیت بحث است و برخی مثل محقق نایینی و مرحوم امام در این مسئله مطلبی را مطرح کرده اند که با فرمایش خود ایشان در جای دیگر تهافت دارد. اقوال در مسئله چنین است:

۱. تعیین قیام با ایماء.

۲. تعیین جلوس و اتیان رکوع و سجود جلوسی.

۳. تخیر بین قیام و جلوس. این نظریه مختار محقق خوئی است.

۴. احتیاط به جمع به دو نماز. این نظریه مختار سید یزدی است.

در جلسه آینده به بررسی این مسئله ان شاء الله خواهیم پرداخت.

\*\*\*\*\* جلسه ۳۰ \*\*\*\*\*



## تمه مسئله ۱۶: ایماء به رکوع در حال قیام و ایماء به سجود در حال جلوس

قبل از ادامه بحث راجع به مسئله ۱۷، در مورد بحث جلسه گذشته که سید فرمودند کسی که مجبور به خواندن نماز ایمايي است، برای رکوع ایستاده ایماء کند و برای سجود، نشسته ایماء کند، مطلبی را عرض می کنیم:

ممکن است این مطلب به فتوای فقها استناد داده شود و گفته شود که در معتبر و منتهی ادعای اجماع بر مطلب شده است. لذا اشکال ما که گفتیم این کلام دلیل ندارد<sup>۱</sup>، جواب داده می شود که دلیل آن اجماع است. گفته می شود محقق در معتبر فرموده است:

«لو عجز عن الركوع و أمكنه القيام مؤميا وجب، و لم يجزه قاعدا، و قال أبو حنيفة: إذا عجز عن

الركوع قائما كان مخيرا في الصلاة قائما و قاعدا. لنا - ان القيام شرط مع القدرة لما روى عن عمران

بن الحصين، عن النبي صلى الله عليه و آله قال: «صل قائما فان لم تستطع فجالسا» فشرط في

الجلوس عدم الاستطاعة عن القيام، و روى عن النبي صلى الله عليه و آله «انه قال في المريض: ان

لم يستطع أن يركع و يسجد أو ما و يجعل سجوده أخفض من ركوعه» و لو عجز أصلا صلى قاعدا

و هو إجماع العلماء»<sup>۲</sup>.

این قسمت راجع به بخش اول است که قیام کند و ایماء به رکوع کند. در اینجا محقق می فرماید: هو اجماع العلماء پس این کلام محقق در معتبر، ادعای اجماع مربوط به ایماء به رکوع در حال قیام است و ارتباطی به ایماء به سجود ندارد. ما این مطلب را منکر نشدیم و سعی کردیم بگوییم که بعید نیست از «ان استطعتم فصلوا قیاما» استفاده شود که باید قیام رعایت شود. لکن در منتهی مرحوم علامه جلوس را نیز به این اجماع اضافه کرده و فرموده است:

«لو أمكنه القيام و عجز عن الركوع قائما أو السجود لم يسقط عنه فرض القيام، بل يصلى قائما

و يومئ للركوع، ثم يجلس و يومئ للسجود. و عليه علماؤنا، و به قال الشافعي، و أحمد. و قال أبو

---

<sup>۱</sup>. اما اینکه برای ایماء به سجود سید فرمودند که بنشینند و سجده کند، دلیلی ندارد. شخص وقتی سجده نمی تواند داشته باشد، چه دلیلی دارد که بنشینند و ایماء به سجده کند؟ اقربیت الی السجود نیز اگر مطرح شود، در گذشته جواب دادیم که اقربیت ملاک نیست. کدام روایت می گوید که جلوس به طور مطلق واجب است، تا گفته شود که وقتی عاجز از سجده هستیم، وجوب جلوس را باید رعایت کنیم؟ برخلاف قیام دلیل بر وجوب قیام داریم. عرف از «اذا قوی فلیقم» و از «الصحيح يصلى قائما» وجوب قیام را استفاده می کند. اگر هم بحث جلوس بین السجده تین مطرح شود می گوییم که این جلوس شاید از مقومات سجود حقیقی باشد و معلوم نیست در صورتی که عاجز از سجده هستیم، آن نیز واجب باشد. بنابراین دلیلی نگفته است که جلوس واجب است و اگر کسی متمکن از سجود نبود، بنشینند و ایماء کند. جلوس بین السجده تین نیز وجوبش اطلاق ندارد که بین دو سجده ایمائی را نیز شامل شود. ما می گوییم بعید نیست از مجموع روایاتی که قیام را بر جلوس مقدم کرده است این استظهار شود که وقتی می توان برای ایماء به رکوع ایستاد، نباید بنشینند. بعید نیست روایات «اذا قوی فلیقم» این مقدار را اقتضاء کند ولی در مورد سجود چنین دلیلی نداریم.

<sup>۲</sup>. المعبر فی شرح المختصر، جلد: ۲، صفحه: ۱۵۹.

حنيفة: يسقط عنه القيام . لنا: قوله عليه السلام لعمران بن حصين: «صل قائما، فإن لم تستطع فجالسا».<sup>۱</sup>

کأن که تعبیر «عليه علمائنا» ادعای اجماع بر دو ایماء به رکوع در حال ایستاده و ایماء به سجود در حال نشسته است.

### مناقشه در تمسک به اجماع بر مسئله

استناد به اجماع در مسئله به نظر ما مورد اشکال است؛ زیرا:

۱. به نظر ما از عبارت علامه در منتهی اجماع بر اینکه جلوس در هنگام ایماء به سجود لازم است، استفاده نمی شود.

۲. علاوه بر اینکه تعبیر علیه علمائنا نیز ظاهر در اجماع نیست؛ زیرا معنایش این است که علمای ما که این مطلب را مطرح کرده اند اینطور گفته اند و نشانگر اتفاق علماء نیست.

۳. ایشان آنچه مورد نزاع بین علمای ما و ابوحنیفه بوده است را بیان می کند. ابوحنیفه گفته است که از اول نماز قیام از شخص ساقط است و می تواند نماز نشسته بخواند. در معتبر نیز که کلام ابوحنیفه را نقل کرد همین مطلب بود که می گفت شخص مخیر بین نماز قیامی و جلوسی است. سپس اشکالی که به ابوحنیفه کرد این بود که نزد ما قیام در هنگام قدرت بر آن، شرط است و سپس روایات دال بر شرطیت قیام را مطرح کرد. بنابراین این کلمات در مقابل نظر ابوحنیفه است که قائل به اسقاط قیام بود. معلوم است که علمای ما با این مطلب مخالف هستند؛ چرا که قیام در حال تکبیر و حال قرائت جزء واجبات نماز است و شخص تا زمانی که قادر باشد باید انجام دهد. بنابراین نمی توان استفاده کرد که یجلس و یومی للسجود نیز مورد اتفاق علماء باشد.

۴. حتی ادعای اجماع بر اینکه ایماء بر رکوع نیز حتما قائما باشد استفاده نمی شود؛ زیرا کلام ادعای اجماع در مقابل ابوحنیفه است که قائل به سقوط قیام از اول نماز بود. از این رو اگر کسی جرأت داشته باشد و بگوید که کسی ایستاده ایماء به رکوع و سجود کند، یا بنشیند و ایماء به رکوع کند، خلاف اجماع نگفته است. البته ما با الاحوط إن لم یکن أقوى گفتیم که می توان از ان استطعتم فصلوا قیاما استفاده کرد که تا می تواند باید بایستد و ایماء به رکوع کند. لکن نمی توان به صورت جزمی گفت که باید در حال ایماء به رکوع بایستد و ایماء کند و اگر کسی لازم نداند، خلاف اجماع نمروده است.

<sup>۱</sup> . منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، جلد: ۵، صفحه: ۹.

## مسئله ۱۷: دوران بین نماز قیامی با ایماء و نماز جلوسی

مرحوم سید می فرماید:

«لو دار أمره بین الصلاة قائماً مومناً أو جالساً مع الركوع و السجود فالأحوط تكرار الصلاة و فی

الضيق يتخير بین الأمرین»<sup>۱</sup>

این مسئله با مسئله ۱۶ متفاوت است؛ زیرا در مسئله ۱۶ شخص صرفاً توانایی رکوع عن قیام نداشت و امر دائر بود که یا جلوس کند و رکوع به جا آورد یا اینکه در حال قیام ایماء کند. مشهور قائل به تعین جلوس و محقق سیستانی قائل به تعین قیام با ایماء شده بودند. در این مسئله فرض این است که از اول شخص اگر بخواهد رکوع و سجود کند باید از اول به مکانی برود که تمام افعال نمازش در حال جلوس باشد. یعنی دو مکان وجود دارد که یکی سقفش پایین است و نمی تواند قیام کند، یک مکان دیگری نیز موجود است که اگر بخواهد در آنجا نماز بخواند و قیام کند، جز ایماء به رکوع و سجود چاره دیگری ندارد. بنابراین در مسئله ۱۷ خود قیام برای تکبیر و قرائت طرف تراحم با رکوع و سجود اختیاری جلوسی است. این مسئله در اباحت مکان مصلی نیز مطرح شده است و سید یزدی در هر دو جا احوط را تکرار نماز دانسته‌اند. اما برخی از بزرگان در دو مسئله دو حاشیه متهافت مطرح کرده‌اند. از جمله محقق نایینی که در مکان مصلی فرموده‌اند احوط تقدیم رکوع و سجود است، یعنی شخص باید برود و در مکانی که سقف پایین دارد نماز بخواند. در اینجا در مسئله ۱۷ قائل به تعین قیام شده‌اند و فرموده‌اند بناء بر احتیاط باشد شخص برود در جایی که قیام می‌کند نماز بخواند. گرچه هر کدام از این تعلیقه‌ها توجیه دارند ولی در هر حال متهافت هستند. مرحوم امام نیز در بحث مکان مصلی فرموده‌اند که اگر ضیق وقت باشد احوط اختیار جلوس است و اگر سعه وقت است احتیاط کند و دو نماز بخواند. در این مسئله ۱۷ فرموده‌اند در همان فرض سعه وقت نیز بعید نیست گفته شود در مکانی که سقف مرتفع دارد نماز بخواند. تعبیر ایشان چنین است:

«و إن لا یبعد لزوم اختیار الأوّل فی السعة فضلاً عن الضیق، لكن لا ینبغی ترک الاحتیاط بالتکرار فی

السعة و اختیار الأوّل فی الضیق و القضاء جالساً، بل لا یترک فی الفرضین»<sup>۲</sup>

### أقوال در مسئله

در این مسئله چهار قول مطرح شده است که عبارتند از:

۱. تعین قیام با ایماء: صاحب حدائق این قول را به فقهاء نسبت داده است و ادعای اجماع نیز کرده است و منشأ آن معلوم نیست. اگر هم همان کلام معتبر و منتهی را دلیل بر اجماع می‌داند، می‌گوییم ارتباطی به این بحث ندارد؛ زیرا در آن بحث اینطور بود که شخص می‌خواست ایماء کند و ابوحنیفه گفته بود بنشینند و نماز ایمائی بخواند. ظاهراً مستند صاحب حدائق این کلام محقق و علامه باشد.

۲. تعین جلوس و اتیان رکوع و سجود جلوسی: کاشف اللثام، صاحب جواهر، محقق همدانی و سید عبدالهادی شیرازی قائل بدین نظریه شده‌اند.

۱ العروة الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی (أعلام العصر)، ج ۱، ص ۶۳۸.

۲ العروة الوثقی (المحشی)، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۲، ص ۴۸۴.

۳. تخیر بین قیام و جلوس: صاحب جامع المقاصد احتمال این مطلب را داده است. این نظریه مختار محقق خویی است که هم در مکان مصلی و هم در این مسئله مطرح فرموده‌اند.<sup>۱</sup> وجه ایشان این است که دلیل شرطیت قیام با دلیل جزئیت رکوع و سجود اختیاری تعارض می‌کنند. در نظر ایشان تراحم در واجبات ضمنیه نداریم؛ لذا می‌گویند اگر ما بودیم و ادله اولیه، می‌گفتیم نماز از شخص ساقط است زیرا قادر بر نماز اختیاری نیست، ولی به دلیل «الصلاة لا تسقط بحال» باید در یکی از این دو مکان نماز بخواند. دلیل لزوم قیام و دلیل لزوم رکوع عرفی، هر کدام اقتضاء می‌کنند که شخص در یکی از دو مکان نماز بخواند، این دو با هم تعارض می‌کنند و شخص مخیر به انجام یکی از آن دو خواهد بود؛ به دلیل اینکه اصل برائت از وجوب تعیینی قیام و یا رکوع و سجود، نتیجه تخیر را به عنوان اصل عملی می‌رساند.

محقق سیستانی به محقق خویی نسبتی می‌دهند که ایشان در منهاج قائل به قول ایشان شده‌اند که همان قول به تعین قیام بود. ما در منهاج چنین مطلبی از محقق خویی پیدا نکردیم. مسئله ۵۹۳ چنین است:

«إذا تمكن من القيام - و لم يتمكن من الركوع قائما و كانت وظيفته الصلاة قائما - صلى قائما، و

أوماً للركوع، و الأحوط - استحباباً - أن يعيد صلاته مع الركوع جالسا، و إن لم يتمكن من السجود

أيضا صلى قائما و أوماً للسجود أيضا»<sup>۲</sup>

شاید این عبارت از محقق خویی منشأ شده‌اند که محقق سیستانی گمان کنند که در این مسأله ۱۷ هم محقق خوئی قائل به ایماء است. ولی حقیقت این است که این مطلب ذیل مسئله ۱۶ عروه است که فرض بیانگر جایی است که شخص رکوع و سجود نمی‌تواند کند و فقط ایماء می‌تواند کند و بحث شد که در حال قیام ایماء به رکوع کند و ایماء به سجود انجام دهد. و أوماً الى السجود که محقق خویی فرموده‌اند یعنی برای ایماء به سجود جلوس لازم نیست. ایشان می‌فرماید نماز را باید ایستاده بخواند و نباید کلام ابوحنیفه را مطرح کرد. در حالی که مسئله ۱۷ تفاوت می‌کند و ممکن است حرف ایشان این باشد که فرق مسئله ۱۶ و ۱۷ این است که در مسئله ۱۶ در حال رکوع مشکل وجود داشت و قبلاً مشکلی نبود. امر دائر بین ایماء قائما و رکوع جلوسی بود که در منهاج رکوع ایمائی را لازم می‌دانند و رکوع ایمائی بر جلوسی مقدم است. ولی در مسئله ۱۷ معلوم نیست وظیفه شخص نماز ایستاده باشد. محقق خویی می‌فرماید کسی که وظیفه اش نماز ایستاده است و موقع رکوع نمی‌تواند رکوع عن قیام کند وظیفه اش ایماء می‌شود. اما در مسئله ۱۷ معلوم نیست وظیفه شخص نماز ایستاده باشد. خود دلیل نماز قیامی طرف معارضه با یرکع و یسجد است. لذا ایشان می‌گویند دلیل نداریم که وظیفه شخص ایستاده باشد. لذا به محقق خویی اشکالی نشود که چرا راهی که در مسئله ۱۶ پیموده است را در مسئله ۱۷ دنبال نفرموده است.

بنابراین مطلب مذکور را محقق سیستانی به محقق خویی نسبت داده‌اند؛ اگر جسارت به محضر بزرگوار ایشان نباشد، مانند برخی از اصحاب استفتاء که می‌گویند نظر آقا این است و منظورشان این است که نظر آقا باید این باشد. اکنون در اینجا نمی‌توان گفت که باید نظر

۱. موسوعة الامام الخوئی، السید أبو القاسم الخوئی، ج ۱۴، ص ۲۴۰.

۲. منهاج الصالحین (خویی)، جلد: ۱، صفحه: ۱۶۱.

محقق خویی این باشد؛ زیرا دو مسئله فرق می کنند. در مسئله ۱۷ از اول قیام به نظر محقق خویی طرف معارضه است برخلاف مسئله ۱۶ که اینچنین نیست.

۴. احتیاط به جمع به دو نماز. این نظریه مختار سید یزدی است. دو بیان برای این قول مطرح شده است:

**الف:** احتمال تخییر نمی دهیم. پس علم اجمالی داریم که وظیفه انجام یکی از دو کار [نماز با ایما و رکوع با جلوس] است و علم اجمالی منجز است. **[وجه نفی احتمال تخییر چیست؟]**

**ب:** یا اینکه ممکن است علم اجمالی مطرح نشود ولی قائل به اصل احتیاط در دوران امر بین تعیین و تخییر شویم. مشهور قائل به این هستند که در اقل و اکثر ارتباطی برائت است ولی در دوران امر بین تخییر و تعیین احتیاط کنید. دوران امر بین تعیین و تخییر یعنی آنچه انجام می دهی یا واجب است و یا مصداق مباین با واجب است که مشهور قائل به احتیاط می شوند.

**[وجه احتیاط در این دوران چیست؟ همان تنجز علم اجمالی نیست؟ اگر همان است فرق الف و ب در چیست؟]**

محقق سیستانی می فرماید من هم قائل به احتیاط هستم ولی اینجا دوران امر بین یک تخییر و دو تعیین است. یعنی نمی دانم مخیر بین این دو نماز هستم یا اینکه متعین است که نماز ایستاده ایمایی بخوانم یا متعین است که نماز نشسته بخوانم. اینجا برائت از تعیین جاری می شود.

به نظر ما این فرمایش تمام نیست؛ زیرا فرقی که ایشان مطرح کرده اند فارق نیست. از نظر ما اگر کسی قائل به برائت می شود، نباید فرق بین دو محتمل التعیین یا یک محتمل التعیین بگذارد و در هر حال باید برائت را مطرح کند، اگر هم کسی قائل به برائت نیست در هر دو حال باید احتیاط را مطرح کند. البته ما خود قول به برائت را در دوران بین تعیین و تخییر مطلقاً اختیار کرده ایم.

### تبیین کلام سید یزدی

نکته ای که در مورد کلام سید یزدی لازم به ذکر است این است که ایشان تعبیر به «یحتاط بالتکرار» فرموده است، بلکه «الأحوط التکرار» را مطرح کرده است که دال بر احتیاط واجب است. تعبیر اول فتوای به احتیاط است و قابل رجوع به دیگری نیست، ولی تعبیر دوم احتیاط واجب است.

اگر به ایشان اشکال شود که اگر منشأ فرمایش ایشان علم اجمالی است، باید فتوا به احتیاط بدهند کما اینکه در بحث انائین مشتبیهین فتوی به احتیاط داده اند و نباید از تعبیر «الأحوط التکرار» استفاده کنند. در جواب می گوئیم این اشکال وارد نیست؛ زیرا احتمال دارد مسئله برای ایشان روشن نبوده و نیاز به بررسی بیشتری داشته است؛ از این رو خواسته بر خلاف مشهور حرف زده باشد و احتیاط واجب را مطرح فرموده، به قول محقق تبریزی رحمه الله، فتوا دادن بر مجتهد لازم نیست. احتمال دارد که صاحب عروه مسئله را از باب تزاحم می دانسته و ترجیح یک طرف بر دیگری برای ایشان واضح نبوده باشد. کسانی که مسئله را از باب تزاحم می دانند، برای هر کدام از دو قول مرجحاتی را مطرح می کنند. قائلین قول اول که وجوب قیام و ایما به رکوع است، می گویند باب تزاحم است و سبق زمانی مرجح است. از نظر زمانی آنچه مقدم است قیام است و باید رعایت شود. این دلیل دارای اشکال است؛ چرا که اصلاً ما این باب را باب تزاحم نمی دانیم؛ ما مانند محقق خویی قائلیم در واجبات ضمنیه تزاحم مطرح نیست. به نظر ما تزاحم بین دو تکلیف استقلالی است نه بین اجزاء و شرایط یک تکلیف واحد، در اجزاء و شرایط یک تکلیف واحد مسئله تعارض أدله شرطیت هر کدام از اجزاء با اجزای دیگر مطرح می شود. به عنوان مثال در محل بحث، تعارض بین دلیل

شرطیت قیام و دلیل شرطیت رکوع و سجود رخ می دهد. وقتی ما از تحصیل ملاک تام نماز با جمیع اجزاء و شرایط عاجز شدیم، به دنبال تحصیل ملاک ناقص خواهیم بود. حال نمی دانیم که ملاک ناقص به وسیله قیام حاصل می شود یا به وسیله رکوع و سجود حاصل می شود؛ تعارض بین دلیل شرطیت هر کدام مطرح می شود.

قائلین به تقدم رکوع و سجود بر قیام می گویند روایاتی که بیانگر وجوب رکوع و سجود هستند، از اهمیت بالای آن خبر می دهند. روایاتی مثل «الصلاة اثلاث ثلث طهور ثلث رکوع ثلث سجود» دال بر اهمیت بیشتر رکوع و سجود بر قیام هستند.

این منشأ تهافت کلام محقق نائینی است که یک جا سبق زمانی را در نظر گرفته، ترجیح داده قیام را، یک جا اهم بودن رکوع و سجود را یا اصلاً به قول آیت الله سیستانی محتمل الاهیة بودن عمل متاخر بر سبق زمانی مقدم می شود.

در جلسه آینده ان شاء الله به بررسی ادامه مسئله می پردازیم.  
\*\*\*\*\* جلسه ۳۱ \*\*\*\*\*

## مسئله ۱۷: دوران بین نماز قیامی با ایما و نماز جلوسی

مرحوم سید می فرماید:

«لو دار أمره بین الصلاة قائماً أو جالساً مع الركوع و السجود فالأحوط تكرار الصلاة و فی

الضيق يتخير بین الأمرين»<sup>۱</sup>

بحث در بیان وظیفه کسی بود که مجبور است که یا در مکانی نماز بخواند که سقف مرتفع دارد و می ایستد ولی به خاطر تنگی جا، باید رکوع و سجود را با ایما انجام دهد، یا مکان دیگری است که سقف آن پایین است، باید نماز نشسته با انجام رکوع و سجود جلوسی به جا آورد. چهار قول در این زمینه مطرح گردید:

۱. منسوب به مشهور وجوب نماز ایستاده با ایما به رکوع و سجود است. محقق بروجردی نیز همین

نظر را دارند.

۲. قول دوم قول به تعین نماز جلوسی همراه با انجام رکوع و سجود است.

۳. قول سوم قول به تخیر است.

۴. قول چهارم نیز احتیاط به تکرار است.

آیت الله خوانساری در این مسئله حاشیه ای دارند که ظاهراً اشتباه شده است. ایشان می فرمایند:

«لا یبعد جواز الاكتفاء بصلاة واحدة، و الجمع بین الإیما قائماً و الركوع من جلوس مع قصد ما هو

الركوع فی علم الله»<sup>۲</sup>

۱ العروة الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی (أعلام العصر)، ج ۱، ص ۶۳۸.

۲. العروة الوثقی و التعليقات علیها، جلد: ۷، صفحه: ۱۳۶.

به نظر ما این حاشیه باید مربوط به مسئله شانزده باشد که شخص رکوع عن قیام نمی توانست به جا آورد و می توانست که هر دو کار را انجام دهد. آنجا بود که ایشان می توانست بفرماید که شخص هم ایماء کند و هم رکوع جلوسی انجام دهد و قصد او اتیان بما فی علم الله باشد، ولی در این مسئله ۱۷ در یک نماز امکان جمع بین ایماء الی الركوع و رکوع جلوسی نیست؛ زیرا فرض این است که مکان طوری است که اگر به مکان با سقف عالی برود، چاره ای جز ایماء به رکوع و سجود ندارد و اگر بخواهد رکوع و سجود کند باید مکانی برود که سقفش پایین است و اصلاً قیام نمی تواند کند.

### **بیان أدله قول اول مبنی بر تعیین قیام همراه با ایماء به رکوع و سجود**

بحث در وجوهی بود که برای قول اول ذکر شد که نماز قیامی همراه با ایماء را متعین می دانستند:

#### **وجه اول: تقدم اسبق زمانی**

وجه اول این قول این بود که در تراحم بین قیام و رکوع و سجود، قیام از باب سبق زمانی مقدم است؛ چرا که یکی از مرجحات باب تراحم را سبق زمانی می دانند. محقق نایینی در همین مسئله ۱۷ در فرض ضیق وقت که امکان تکرار نماز نیست، فرموده است احوط این است که نماز قائماً اختیار شود و منشأ احتیاط ایشان همین رعایت سبق زمانی است. گرچه در شرط ششم در مکان مصلی، با اینکه آنجا نیز پذیرفته که در فرض سعه وقت احتیاط کند ولی در فرض ضیق وقت فرموده است که بعید نیست که نماز نشسته متعین شود. معلوم می شود که آنجا رکوع را معلوم الأهمیه دانسته و ترجیح بر قیام داده است. اشکال ما به این فرمایش این است که:

۱. باب واجبات ضمنیه ارتباطی به باب تراحم ندارد و لذا اگر دلیل بر عدم سقوط نماز نبود، می گفتیم نماز ساقط است، لکن چون دلیل بر عدم سقوط نماز داریم، پس به نماز ناقص تکلیف داریم. حال نمی دانیم که در این نماز ناقص، رعایت قیام واجب شده یا رعایت سکوع و سجود جلوسی واجب شده است، دلیل هر دو شرط با هم تعارض می کنند و این منشأ شده است که محقق خویی قائل به تخییر شود.

۲. ثانیاً برفرض که باب تراحم بودن آن را بپذیریم، سبق زمانی را مرجح نمی دانیم، زیرا فرض این است که رکوع و سجود اگر معلوم الاهمیه نباشند محتمل الأهمیه هستند؛ لذا محرز نیست که آنچه اسبق زمانی است رعایت آن واجب باشد.

#### **وجه دوم: استفاده از اطلاق برخی ادله نسبت به تعیین قیام**

وجه دوم برای تقریب قول به تعیین نماز قیامی و ایماء به رکوع و سجود، وجهی است که محقق سیستانی مطرح فرموده اند که اطلاق برخی از ادله این فرض را می گیرد و می رساند که نماز ایستاده ولو ایمائی مقدم بر نماز نشسته است. دلیل اول کلام ایشان صحیحه جمیل است:

«وَعَنْهُ عَنْ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ : أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ مَا حَدُّ الْمَرِيضِ  
الَّذِي يُصَلِّي قَاعِدًا فَقَالَ «إِنَّ الرَّجُلَ لَيُوعَكَ وَيُخْرَجُ وَلَكِنَّهُ أَعْلَمُ بِنَفْسِهِ وَلَكِنْ إِذَا قَوِيَ فَلْيَقُمْ»<sup>۱</sup>

می گوید انسان بخواد بایستد سختش است و لکن به نفس خود أعلم است، لذا هر گاه توان قیام دارد باید در نماز بایستد. گفته می شود که مکلف در فرض ما توان قیام دارد و باید بایستد. اشکال این استدلال این است که:

۱. اولاً این روایت در مقام بیان از این جهات نیست که در کجا قیام واجب است. آیا در این حال تراحم قیام بر رکوع و سجود مقدم است یا نیست، در مقام این مطلب نیست. بلکه از این حیث در مقام بیان است که هر سختی رافع وجوب قیام نیست و باید سختی به حدی باشد که عرفاً بگوید نمی توانم بایستم، اگر می تواند باید بایستد. از این رو اطلاق این روایت از این حیث است و از سایر حیثیات اطلاق ندارد. مثل فکلوا مما أمسکنا علیکم که در مقام سایر حیثیات نیست بلکه می خواهد بگوید آنچه کلب معلم شکار کرده است حلال است، لکن اینکه موضع دنداناش را بشویم یا خیر، در مقام بیان نیست. در اینجا نیز روایت صرفاً می تواند بگوید تا می تواند باید بایستد.
۲. بر فرض که روایت اطلاق داشته باشد نیز با اطلاق ارکعوا واسجدوا تعارض می کند. این روایت که بیانگر خصوص این فرض نبوده است، مستدل می خواهد از اطلاق آن استفاده کند، می گویم این اطلاق با اطلاق ادله رکوع و سجود تعارض می کند.

### بررسی بیان محقق بروجردی و سید خویی

ممکن است کسی بگوید که محقق خویی و محقق بروجردی در بحث عجز از قیام در تمام نماز، یک مطلبی دارند که در اینجا قابل تطبیق است و می توان بر اساس آن مطلب گفت که زمان اول که نماز را شخص می خواهد شروع کند، قدرت فعلیه بر نماز دارد پس قیام بر شخص واجب است. وقتی صرف قدرت در قیام شد، نوبت به رکوع که می رسد، شخص عاجز از رکوع می شود و مصداق «من لم يقدر على الركوع فليوم الى الركوع» می شود.

**توضیح اینکه:** در مسئله ۲۰ که در آینده مطرح خواهد شد، فرض می شود که کسی نمی تواند هم در رکعت اول نماز و هم در رکعت دوم نماز بایستد. یعنی اگر بخواد بایستد فقط در یکی از این دو رکعت می تواند بایستد و در دیگری نمی تواند. در این صورت اختلاف شده است که شخص چه باید بکند؟ برخی باب را تراحم دانسته اند و سبق زمانی را مطرح کرده اند مگر اینکه متأخر زماناً معلوم الأهمية یا محتمل الأهمية باشد. محقق خویی بیانی دارند که اگر روایت «إذا قوى فليقم» نبود، قائل به تعارض می شدیم و می گفتیم دلیل شرطیت قیام نسبت به رکعت اولی و رکعت ثانیة انحلال دارد و تعارض می شود. بعد از تعارض نیز قائل به تخییر می شدیم و از تعیین قیام در رکعت اول یا دوم برائت جاری می شد. اما روایت «إذا قوى فليقم» مشکل را حل کرده و گفته است که در ظرف وجوب قیام اگر قادر بر قیام هستید قیام کنید و اگر عاجز هستید جلوس کنید. در رکعت اولی در ظرف وجوب قیام، شخص قادر بر



قیام است و باید قیام کند، در رکعت دوم عاجز از قیام می شود و مصداق «اذا لم یقو علی القیام فلیجلس» می شود. لذا محقق خویی در مواضع مختلف از جمله مسئله ۱۲۰ و محقق بروجردی در نهاییه التقرير<sup>۲</sup> این مطلب را فرموده اند. بنابراین طبق قول این دو بزرگوار، مهم نیست که قیام در رکعت دوم اهم باشد یا نباشد؛ زیرا مسئله از باب تراحم نیست.

#### بیان کلام محقق خویی

سوالی که در اینجا قابل طرح است این است که: آیا این فرمایش فقط مختص به قیام است؟ یا در هر خطاب مشروط به قدرتی می آید؟ مفاد کلمات محقق خویی این است که این کلام فقط مختص به قیام است. در دراسات فرموده اند که مقتضای قاعده تخییر است الا اینکه از روایت اذا قوی فلیقم تعیین قیام سابق بر لاحق فهمیده می شود. اما در غیر قیام مثل رکوع در رکعت اولی و ثانیه، حکم تخییر است؛ زیرا روایت «اذا قوی فلیقم» در مورد قیام است و در مورد رکوع چنین دلیلی نداریم. در رکوع عاجز از جمع بین دو رکوع هستیم و دلیل ارکع که انحلال دارد نسبت به رکعت اولی و ثانیه تعارض و تساقط می کنند و به اصل برائت از وجوب تعیینی رکوع در رکعت اولی و ثانیه مراجعه می شود که نتیجه آن تخییر است. عبارت ایشان چنین است:

«إذا دار الأمر بین ترک جزء واحد فی الركعة السابقة أو اللاحقة، كالقیام أو السجود مثلاً، ففی خصوص القیام و ان كان مقتضى القاعدة التخییر، إلّا انه قد یستظهر من قوله علیه السلام فی «إذا قوی فلیقم» تعیین القیام السابق علی اللاحق. و أما فی غیره كالركوع أو السجود فی الركعة الأولى و الثانية فالحكم هو التخییر، لأن الأمر الأولى قد سقط بالتعذر یقیناً، و المجعول الثانوی مردد بین الفاقد للجزء أو الشرط المتعذر فی الركعة السابقة أو اللاحقة، و القدر الجامع متیقن، و کل من الخصوصیّین مشکوک فیهِ، و الأصل البراءة عن كلا التعیینین، هذا و یترب علی ما ذکرنا فروع كثيرة».<sup>۳</sup>

سوال می شود که دلیل قیام چه خصوصیتی دارد؟ در غایه المأمول که تقریر دیگری از مباحث محقق خویی است آمده است که چون اذا قوی فلیقم، تعبیر به «اذا» دارد و اذا ظرف زمانی است، این کلام در قیام مطرح می شود. تعبیر ایشان چنین است:

---

۱ موسوعة الامام الخوئی، السید أبو القاسم الخوئی، ج ۱۴، ص ۲۴۲. «قد عرفت أن مقتضى القاعدة فی من دار أمره بین ترک أحد الشرطین مع تساوی الدلیلین هو التخییر، لأصالة البراءة عن کل من الخصوصیّین فبمقتضاها ینبغی الحكم فی المقام بالتخییر بین رعاية القیام فی الركعة السابقة أو اللاحقة. إلّا أن الأقوی فی خصوص المقام رعاية القیام فی السابقة، فیقوم إلى أن یتجدد العجز كما أفاده فی المتن، و ذلك لإطلاق قوله (علیه السلام) فی صحیحة جمیل: «إذا قوی فلیقم»، فإنها و إن وردت جواباً عن السؤال عن حد المرض الموجب للانتقال إلى الصلاة قاعداً فی مجموع الصلاة، إلّا أن إطلاقها غیر قاصر الشمول للمجموع و للأبعاض، كما لا یخفی. فتدل علی أن المكلف مهما تمكّن من القیام فیما یجب فیهِ القیام وجب ذلك».

۲. نهاییه التقرير، ج ۲ ص ۸۳.

۳. دراسات فی علم الأصول، ج ۴، ص: ۳۶۴.

«و لا ريب فى كون مقتضى القاعدة بعد سقوط الأمر بالمرکب منهما معا و قيام الدليل على لزوم الباقي هو التخيير بينهما من دون فرق بين السابق و اللاحق أصلا، نعم لو ظهر من الدليل تدريجية الجزء بحيث استفيد منه لزوم صرف القدرة فى الأسبق بحسب الوجود تقدّم الأسبق كما هو غير بعيد فى خصوص القيام؛ لقوله: «إذا قوى فليقم»<sup>۱</sup>

در جای دیگر از همین کتاب می فرمایند:  
« فى خصوص ما لو تردّد الأمر بين القيام فى الركعة الاولى و القيام فى الركعة الثانية بموجب قوله عليه السّلام: «إذا قوى فليقم» يستفاد تقديم القيام فى الاولى عليه فى الثانية، لظهوره فى أنّ القدرة على الأوّل توجه لظهور «إذا» فى كونها زمانية لكنّه لخصوص الدليل و إلّا فالقاعدة تقتضى التخيير كما ذكره السيّد اليزدى فى عروته «۲»، فافهم و تأمل»<sup>۲</sup>

یعنی اگر به جای اذا کلمه ی «إن» آمده بود محقق خویی در قیام نیز قائل به تخيير می شدند، اما چون تعبیر به «اذا» شده است ظاهر در این است که در ظرف زمان امر به قیام در رکعت اولی اگر قدرت دارید قیام بر شما واجب است یعنی شرط وجوب قیام می شود قدرت در ظرف امتثال، وقتی این قدرت وجود داشت انجام قیام واجب می شود.  
در تقریر دیگری از ایشان نیز اشاره به این مطلب آمده است که می فرماید:

«نعم، وردت رواية فى خصوص القيام من أنّه «إذا قوى فليقم» يستفاد منها أنّ أىّ زمان يكون فيه قادرا على القيام يجب، و إذا عجز يجلس، فعلى هذا لو دار الأمر بين القيام فى الركعة الاولى و الجلوس فى الثانية و بين العكس، فلا بدّ من القيام فى الاولى و الجلوس فى الثانية بمقتضى الرواية»<sup>۳</sup>

به نظر ما اگر واقعا نظر محقق خویی این است که اگر نتوانیم جمع کنیم ادله اجزاء و شرایط تعارض می کنند و اقتضای تخيير دارد، و فقط «اذا قوى فليقم» به خاطر ظرف زمانی بودن، قیام در رکعت اولی را مقدم می کند، در این صورت ربطی به بحث ما ندارد؛ زیرا بحث ما دوران امر بین قیام رکعت اولی و ثانیه نیست، بلکه قیام تراحم و یا تعارض با رکوع و سجود دارد که از یک نوع واحد نیستند و دو خطاب دارند: یک خطاب می گوید اذا قوى فليقم و خطاب دیگری می گوید اذا قدرت فارکع و اسجد و الا اوم اليهما. حال عبارت محقق بروجردی را مشاهده بفرمایید. عبارت محقق بروجردی چنین است:

«و الأقوى هو الأول، لأنّه لا وجه للحکم بوجوب القعود عليه فى الحالين، بعد كونه متمكّنا من

القيام، و العجز عنه فى الاستقبال لو قام فى الحال، لا يؤثر فى الانتقال إلى القعود فعلا كما هو

ظاهر»<sup>۱</sup>

۱. غاية المأمول، ج ۱، ص: ۴۶۳.

۲. غاية المأمول، ج ۲، ص: ۷۵۷.

۳. الهداية فى الأصول، ج ۴، ص: ۳۲۲. تقریرات صافی اصفهانی.

ایشان می فرماید وقتی شخص در رکعت اولی قادر بر قیام است چطور گفته شود که قیام نکند؟ یعنی ایشان کاری به ظرف زمانی و اذا ندارد، می گوید اگر الصحيح یصلی قائما هم دلیل باشد، باز قیام مقدم است و ارتباطی به اذا ندارد. ایشان می گویند وقتی شخص صحیح و سالم است باید در رکعت اولی که قادر است باید قیام کند. حتی اگر می داند که اگر رکعت اولی را قیام نکند در دو رکعت بعدی می تواند قیام کند، ایشان فرموده است مهم نیست. بنابراین این بیان اختصاص به اذا قوی فلیقم ندارد و عنوان القادر علی القیام یجب علیه القیام ملاک است. خود محقق خویی نیز در مصباح الأصول به این صحیح ابی حمزه نیز تمسک کرده است و فرموده است:

«هذا ما تقتضيه القاعدة، و أمّا بحسب الأدلة الخاصة، فالذی يظهر من بعض أدلة وجوب القیام هو اختیاره فی الركعة الاولى، فإنّ الظاهر من قوله عليه السلام فی المریض: «یصلی قائما فان لم یقدر صلی جالسا و قوله عليه السلام فی صحیحة جمیل بن دراج: «اذا قوی فلیقم»، هو وجوب القیام مع القدرة الفعلیة علیه، و انّ المسقط له لیس الّا العجز الفعلی، فوجب علیه القیام فی الركعة الاولى لقدرة علیه فعلا، و بعد ما قام فیها عجز عنه فی الركعة الثانية، فیسقط لا محالة لعجزه عنه فعلا. و بما ذکرناه فی المقام من الضابطه يظهر حکم کثیر من الفروع المذكورة فی العروة و غيرها ممّا تعرّضوا لها فی باب الصلاة، عند دوران الامر بین بعض أجزائها أو شرائطها و البعض الآخر منها»<sup>۱</sup>

این نکته را در پرائتز عرض می کنم که انصافا اگر استشهاد محقق خویی به ظرف زمانی بود (کما اینکه در غایة المأمول چنین آمده است) خیلی استدلال ضعیف می شد؛ زیرا:

۱. معلوم نیست اذا در جمله اذا قوی فلیقم، ظرفیه زمانیه بوده باشد؛ چه اینکه در بسیاری از موارد به معنای إن استعمال می شود.

۲. بر فرض که اذا ظرف زمانی باشد، می گوید در ظرف قدرت بر قیام باید قیام کنید، در رکعت دوم نیز قدرت بر قیام داریم و تفاوتی با رکعت اول از این جهت ندارد. بنابراین ظرف زمانی بودن دلیل بر تقدم قیام در رکعت اولی نیست.

۳. علاوه بر اینکه معلوم نیست راوی آنقدر حواش جمع بوده باشد که به جای إن، إذا را استعمال نکرده باشد، احتمال دارد که نقل به معنای عرفی کرده باشد.

بنابراین اگر استدلال محقق خویی به اذا باشد، ضعیف است؛ زیرا ظرف زمان وقتی مطرح شد، قیام در رکعت ثانیه نیز در ظرف قدرت است. آنچه آمده است قیام در ظرف قدرت است نه ظرف امتثال، اکنون مکلف قدرت در ظرف قدرت نسبت به رکعت ثانیه نیز دارد و از این جهت تفاوتی با رکعت اول نمی کند. لکن می خواهد این قدرت را صرف در قیام در رکعت اولی کند، پس از جهت قدرت بر قیام تفاوتی بین رکعت اولی و دوم نمی کند. اگر قرار

<sup>۱</sup> . نهایة التقرير فی مباحث الصلاة، جلد: ۲، صفحه: ۸۳.

<sup>۲</sup> مصباح الاصول، السید أبو القاسم الخوئی، ج ۲، ص ۱۰۵.

بود طبق ظرفیه زمانیه بودن اذا، صرفا قیام در رکعت اول، قیام در ظرف قدرت باشد، لازم می آمد که اگر کسی در رکعت اول عمدا نمازش را آنقدر طول بدهد که دیگر توانی برای قیام در رکعت دوم نداشته باشد، جایز باشد، در حالی که کسی قائل به جواز این کار نیست و گفته اند نباید قدرت را بی دلیل خرج کرد. بنابراین شرط وجوب قیام در رکعت ثانیه قدرت بر قیام در رکعت ثانیه نیست، والا اگر این بود شخص می توانست در رکعت اولی بی دلیل تعجیز نفس کند و موضوع نشود برای وجوب قیام در رکعت ثانیه، بنابراین موضوع قدرت بر قیام در رکعت ثانیه نیست بلکه طبیعی قدرت بر قیام است، و شخص عاجز از جمع بین دو قیام است.

#### **بیان کلام محقق بروجردی**

حال به بیان محقق بروجردی می پردازیم، ایشان می فرماید: عرف می گوید الان که قادر هستی کاری نداشته باش که رکعت بعد چه می شود. الان که قادر هستی نباید بنشین و نماز بخوانی. این تقریب محقق بروجردی اگر درست شود، گفته می شود که الان شخص صحیح است و اگر بنشیند برای رکعت دوم، آن وقت می شود المریض یصلی جالسا در حالی که عرف و عقلاء اجازه نمی دهند که برعکس رفتار کنید. این خلاصه فرمایش محقق بروجردی است. این کلام در جایی که دو عمل متحد النوع باشند (مانند مسئله ۲۰) صحیح است. لکن می گوئیم اگر خطاب جزء و شرط مختلف النوع بودند و متحد النوع نبودند، مثل مسئله ۱۷ که دو نوع هستند یکی شرطیت قیام است و دیگری رکوع است، آنجا چه باید کرد؟ مثل اینکه گفته شود ان قدرت فقم و ان لم تقدر فأوم الی الركوع؛، یعنی به جای قیام در رکعت دوم رکوع را گذاشتیم، الان به ما می گویند که اگر قادر بر قیام بودید قیام کنید و برای رکوع نیز وقتی که وقتش برسد می گویند رکوع انجام بده و اگر نتوانستی ایماء کن. چطور شما نسبت به قیام متأخر گفتید که حق نداریم حفظ قدرت برای قیام متأخر کنیم. همین بیان را در دوران امر بین قیام و بین رکوع اختیاری که بحث ما است می توان مطرح کرد که شما الان قادر بر قیام هستید باید قیام کنید. اگر گفته شود که من بنشینم تا بتوانم قدرتم را بر رکوع اختیاری حفظ کنم، جواب می دهند که الان وقت رکوع نیست و وقت قیام است، الان که وقت قیام است قیام کن. بعد که قیام کردی دیگر قادر بر رکوع نیستید؛ زیرا در فضای با سقف بالای تنگ نماز خوانده اید. سبق زمانی مرجح است به این معنا که عرف می گوید الان موضوع محقق است برای خطاب الصحیح یصلی قائما. و با قیام در رکعت اولی دیگر شما از موضوع قیام در رکعت ثانیه خارج می شوید و این تعجیز نفس اشکال ندارد.

این بیان به نظر ما انصافا بیان مشکلی است و تطبیق آن بر مقام مشکل است؛ زیرا در متحدی النوع که هر دو قیام هستند و خطابشان واحد است، بعید نیست که عرف همین روش محقق بروجردی را اعمال کند و تعارض بین خطاب وجوب قیام در رکعت اولی و خطاب وجوب قیام در رکعت ثانیه نبیند، ولی در جایی که مختلفی النوع هستند، معلوم نیست بتوان این بیان را پیاده کرد.

در مختلفی النوع، به نظر می رسد دیگر عرف مساعدت نمی کند که بگوید چون اذا قدرت فصل اول نماز است و اذا قدرت فارکع در وسط نماز است، قیام مقدم شود. لذا وقتی محرز نیست که عرف چنین بگوید، دلیل شرطیت قیام با رکوع تعارض می کنند. لذا ما بعید نمی دانیم که در این فرض تعارض مستقر باشد.

گفته نشود که از خارج اهمیت بیشتر رکوع و سجود را فهمیده ایم و لذا آن ها را مقدم می کنیم؛ جواب می دهیم که این مطلب مسلم نیست؛ زیرا از آنجایی که ما علم به ملاکات احکام نداریم، برایمان مسلم نیست که رکوع در رکعت دوم از قیام در رکعت اول مقدم باشد، چه بسا شارع خواسته باشد که شخص تا وقتی در رکعت اول است و قدرت دارد، قیام را انجام دهد. بنابراین به نظر ما مقتضای قاعده در مسئله تخییر است.

برخی از ادله دیگر محقق سیستانی که از آن ها می خواهد استفاده تعین قیام با ایماء را بکند، در جلسه آینده مطرح و بررسی خواهد شد ان شاءالله.

\*\*\*\*\* جلسه ۳۲ \*\*\*\*\*

## مسئله ۱۷: دوران بین نماز قیامی با ایماء و نماز جلوسی

مرحوم سید می فرماید:

«لو دار أمره بین الصلاة قائما مومنا أو جالسا مع الركوع و السجود فالأحوط تكرار الصلاة و فی

الضيق يتخير بین الأمرین»<sup>۱</sup>

بحث در بیان وظیفه کسی بود که مجبور است که یا در مکانی نماز بخواند که سقف مرتفع دارد و می ایستد ولی به خاطر تنگی جا، باید رکوع و سجود را با ایماء انجام دهد، یا مکان دیگری است که سقف آن پایین است، باید نماز نشسته با انجام رکوع و سجود جلوسی به جا آورد. چهار قول در این زمینه مطرح گردید:

۱. منسوب به مشهور وجوب نماز ایستاده با ایماء به رکوع و سجود است. محقق بروجردی نیز همین نظر را دارند.

۲. قول دوم قول به تعین نماز جلوسی همراه با انجام رکوع و سجود است.

۳. قول سوم قول به تخییر است.

۴. قول چهارم نیز احتیاط به تکرار است.

## بیان أدله قول اول مبنی بر تعین قیام همراه با ایماء به رکوع و سجود

بحث در وجوهی بود که برای قول اول ذکر شد که نماز قیامی همراه با ایماء را متعین می دانستند:

### وجه اول: تقدم اسبق زمانی

یکی از وجوه قول اول تزام بین وجوب قیام و رکوع بود که به دلیل سبق زمانی داشتن قیام، آن را مقدم می کردند؛ چرا که یکی از مرجحات باب تزام را سبق زمانی می دانستند. ما در جواب عرض کردیم اصلا در واجبات ضمنیه یک عمل، اگر عاجز از جمع بین دو جزء شویم، قواعد تزام اعمال نمی شود بلکه بحث تعارض مطرح می شود.

۱ العروة الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی (أعلام العصر)، ج ۱، ص ۶۳۸.

## وجه دوم: کلام محقق سیستانی مبنی بر وجود دلیل خاص بر تقدم قیام

محقق سیستانی فرموده اند که چه قائل به تراحم و چه قائل به تعارض شویم، در هر صورت از ادله خاصه تعیین نماز قیامی استفاده می شود.

### روایت اول: صحیحہ جمیل بن دراج

اولین دلیل ایشان صحیحہ جمیل بود که در جلسه گذشته مطرح شد:

«وَعَنْهُ عَنْ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ: أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ مَا حَدُّ الْمَرِيضِ الَّذِي يُصَلِّي قَاعِدًا فَقَالَ: «إِنَّ الرَّجُلَ لَيُوعَكُ وَيَخْرُجُ وَلَكِنَّهُ أَعْلَمُ بِنَفْسِهِ وَلَكِنْ إِذَا قَوِيَ فَلْيَقُمْ»<sup>۱</sup>

گفته شده که این روایت بیانگر این است که وظیفه انسان تا می تواند این است که در نماز بایستد. این استدلال دارای اشکال بود:

۱. یک اشکال به این روایت این بود که نهایتاً به اطلاق می رساند که قیام واجب است و ناظر به

فرض تراحم با رکوع و سجود نیست، لذا با اطلاق دلیل رکوع و سجود تعارض یا تراحم می کند،

بنابراین دلیل خاص محسوب نمی شود.

۲. اشکال مهم دیگر نیز این است که اصلاً این روایت در مقام بیان از حیث اینکه مواضع وجوب قیام

کجا است، نیست. صرفاً می فرماید که هر سختی نباید باعث ترک قیام شود، لذا تا وقتی که بیماری

منجر به ناتوانی نشود، قیام واجب باید رعایت شود، اما اینکه قیام کجا واجب است و کجا واجب

نیست، از این جهت در مقام بیان نیست. حتی در مقام اینکه اگر تراحم با رکوع کرد چه باید بکنیم،

در مقام بیان این مطلب نیز نمی باشد.

سوال در روایت این است که حد مریضی که نماز قیامی بر او واجب نباشد چیست؟ حضرت فرمود که صرف سختی کافی نیست و تا می تواند باید بایستد؛ یعنی بیانگر این است که بهانه نیاورید و به مجرد سختی ننشینید. مثل اینکه کسی به شما می گوید که پیر شده ام و بیمار شده ام، درچه فرضی می توانم نماز نشسته بخوانم؟ در جواب گفته می شود آدم بالأخره بیمار می شود و دچار سختی می شود این انسان علی نفسه بصیره، اگر می توانی بایست، عرف از این خطاب جز اینکه می خواهد بگوید تا به حد عجز عرفی نرسیدی قیام را انجام بدهید، نمی فهمد. المرض الذی لا یصل الی عذر عرفی لایسقط القیام، اما اینکه آیا تراحم با رکوع و سجود نیز موجب سقوط قیام نمی شود، در مقام بیان این جهت نیست. دقت بفرمایید که این بحث ها بسیار مهم است و در آینده نیز مفید خواهد بود زیرا تک تک ادله اعتبار قیام در حال محدود تر شدن هستند. طبق این اشکال دوم ما، اگر ما هم اطلاق دیگری پیدا نکنیم بر وجوب قیام، ما نیز باید قائل به تعیین جلوس شویم؛ زیرا ادله وجوب رکوع و سجود اطلاق دارند؛ مگر اینکه کسی رکوع ایمایی را نیز رکوع بداند که ما عرض کردیم عرفی نیست. بنابراین ما برای اینکه قائل به تراحم یا تعارض شویم و به نتیجه ی تخیر برسیم باید در دلیل شرطیت قیام اطلاق پیدا کنیم تا تراحم یا تعارض با دلیل شرطیت رکوع کند، وگرنه اگر یکی

یکی در ادله قیام تشکیک کردیم، در آخر نمی توانیم تخییر را نتیجه بگیریم بلکه در آخر باید بگوییم که باید شخص جلوس کند و نماز بخواند؛ زیرا ادله وجوب رکوع و سجود اطلاق دارد.

#### روایت دوم: صحیحہ ابی حمزہ ثمالی

دلیل دومی که محقق سیستانی به عنوان دلیل خاص بر تقدم قیام مطرح کرده اند صحیحہ ابی حمزہ ثمالی است:

«عَنْ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي حَمَزَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَ قُعُودًا قَالَ الصَّحِيحُ يُصَلِّي قَائِمًا وَ قُعُودًا الْمَرِيضُ يُصَلِّي جَالِسًا وَ عَلَى جُنُوبِهِمُ الَّذِي يَكُونُ أَوْعَفَ مِنَ الْمَرِيضِ الَّذِي يُصَلِّي جَالِسًا»<sup>۱</sup>

البته بهتر است که از این روایت تعبیر به مصححه شود؛ زیرا حسن بن محبوب از ابی حمزه نقل می کند و محقق بروجرودی اشکال کرده است که به دلیل فاصله زمانی بین دو راوی، شبهه ارسال وجود دارد، ولی ما گفتیم بعید نیست که از کتاب ابی حمزه ثمالی نقل کرده باشد ولو اینکه طبقه اش با او سازگار نیست.

گفته شده که الصحیح یصلی قائما یعنی القادر یصلی قائما و اطلاق دارد. یعنی اگر قادر بر رکوع سجود نیستید بایستید و ایما به رکوع و سجود کنید. کسی نماز نشسته می خواند که عاجز از ایستاده باشد، شما که در این فرض محل بحث عاجز از قیام نیستید باید قیام کنید. این استدلال نیز دارای اشکال است:

۱. اولین اشکال به این روایت این است که نهایتا روایت اطلاق دارد و با ادله رکوع و سجود تعارض

یا تراحم می کند. فرض روایت این نیست که دوران امر بین نماز ایستاده با ایمائی یا نماز نشسته با

رکوع و سجود باشد و امام اینطور فرموده باشند، بلکه از اطلاق می خواهیم استفاده کنیم و این

اطلاق با اطلاق دلیل رکوع و سجود تعارض یا تراحم می کند.

۲. ثانیاً همانطور که شیخ أنصاری در کتاب الصلاة و محقق همدانی فرموده اند: بعید نیست که یصلی

قائما ناظر به نمازهای متعارف قیامیه باشد که مشتمل بر نماز قیامی و سجود است. انسان سالم نماز

ایستاده می خواند. اطلاق این دلیل مشکل است که شامل کسی شود که عاجز از رکوع و سجود

اختیاری است. اگر می گفت «قم فی صلاتک» اطلاق داشت، ولی یصلی قائما، در ذهن عرف همین

نمازهای متعارفی می آید که ما می خوانیم، نه نماز ایستاده با ایماء به رکوع و سجود، و لأقل من

الشک و دیگر قابل تمسک نخواهد بود. شیخ أنصاری و محقق همدانی ادعای انصراف کرده اند که

فرمایش بعیدی نیست<sup>۲</sup>.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۱۶۹.

۲ مصباح الفقیه، رضا همدانی، ج ۱۲، ص ۳۷.

«سَأَلَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَلِيٍّ الْحَلَبِيُّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الصَّلَاةِ فِي السَّفِينَةِ فَقَالَ يَسْتَقْبِلُ الْقِبْلَةَ وَ يَصُفُّ رِجْلَيْهِ - فَإِنْ دَارَتْ وَ اسْتَطَاعَ أَنْ يَتَوَجَّهَ إِلَى الْقِبْلَةِ فَلْيَفْعَلْ وَ إِلَّا فَلْيُصَلِّ حَيْثُ تَوَجَّهَتْ بِهِ وَ إِنْ أَمَكْنَهُ الْقِيَامُ فَلْيُصَلِّ قَائِمًا وَ إِلَّا فَلْيَقْعُدْ ثُمَّ يُصَلِّي»<sup>۱</sup>

ایشان فرموده اند سوال در این روایت از نماز در کشتی است و متعارف در نماز در کشتی این است که انسان وقتی ایستاده نماز می‌خواند، به صورت ایمائی می‌خواند، لذا در صحیحہ ابن ابی عمیر نقل شده است: «الصَّلَاةُ فِي السَّفِينَةِ إِيْمَاءً»<sup>۲</sup>

روایت مرسل است ولی مرسل صحیح است؛ زیرا از آنجایی که تعبیر به «غیر واحد من أصحابنا» آورده است، نمی‌شد که تمام مشایخی که ابن ابی عمیر نقل می‌کند ضعاف باشند، عرف از غیر واحد سه نفر به بالا را برداشت می‌کند و اینکه همه اینها ضعاف بوده باشند احتمال عرفی ندارد لذا روایت صحیحہ است. طبق این روایت نماز متعارف در کشتی به نحو ایماء است؛ زیرا آدم که ایستاده نماز می‌خواند اگر بخواد رکوع و سجود اختیاری کند خوف افتادن وجود دارد.

به نظر ما این استدلال نیز ناتمام است:

۱. اما صحیحہ حماد به نظر ما وقتی می‌گوید فلیصل قائما، انصراف به نمازهای متعارف دارد که

همراه با رکوع و سجود است و لأقل حاکم بر خصوص فرضی که اگر بایستد دیگر رکوع و سجود

نمی‌تواند انجام دهد، نیست، نهایتا اطلاق دارد و با اطلاق دلیل رکوع و سجود تعارض می‌کند.

۲. اینکه محقق سیستانی می‌فرماید که ظاهر روایت ابن ابی عمیر این است که متعارف در کشتی این

است که در کشتی مجبور هستید ایمائی نماز بخوانید انصافا اطلاق ندارد که بخواد صورت

متعارف را بفرماید؛ یعنی این روایت در مقام بیان قضیه حقیقیه نیست بلکه صرفا بیانگر این است

که در معرض این هستید که در کشتی نمازتان ایمایی باشد؛ چه بسا اگر بنشینید نیز باید ایماء کنید

زیرا اگر بنشینید نیز بالأخره تکان می‌خورید و این تکان خوردن کشتی های کوچک را در معرض

واژگونی قرار می‌دهد. باید شخص محکم بچسبد که به زمین نیفتد و یا واژگون نشود. قضیه

حقیقیه نیست که همه جا اینطور باشد، صرفا می‌گوید در معرض سقوط هستید؛ لذا در برخی از

روایات تفصیل داده اند؛ به عنوان مثال در روایت هارون بن حمزه غنوی آمده است:

۱ من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۴۵۶.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۲۹۸.



«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ يَزِيدَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ هَارُونَ بْنِ حَمْزَةَ الْغَنَوِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الصَّلَاةِ فِي السَّفِينَةِ فَقَالَ إِذَا كَانَتْ مُحْمَلَةً ثَقِيلَةً إِذَا قُمْتَ فِيهَا لَمْ تَحْرُكْ فَصَلِّ قَائِمًا وَإِنْ كَانَتْ خَفِيفَةً تَكْفَأُ فَصَلِّ قَاعِدًا»<sup>۱</sup>.

فرموده اند اگر کشتی سنگین است که اگر بایستید کشتی تکان نمی خورد، اشکالی ندارد ایستاده بخوانید ولی اگر سبک است که در صورت ایستاده خواندن شما، فشار می آید و تکان می خورد، نشسته بخوانید. بنابراین اینطور نیست که بگوییم متعارف در کشتی این بود که افراد مجبور بوده اند که ایماء به رکوع و سجود کنند ولی وقتی بنشینند رکوع اختیاری به جا آورند و بعد امام فرموده است که نماز در کشتی را با ایماء و ایستاده بخوانید. این مطلب را نمی رساند.

#### روایت چهارم: صحیحہ علی بن یقطین

روایت چهارم صحیحہ علی بن یقطین است:

«أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَظْطِينٍ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ يَظْطِينٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ السَّفِينَةِ لَمْ يَقْدِرْ صَاحِبُهَا عَلَى الْقِيَامِ أَوْ يُصَلِّي وَهُوَ جَالِسٌ يَوْمِيٍّ أَوْ يَسْجُدُ قَالَ يَقُومُ وَإِنْ حَنَى ظَهْرَهُ»<sup>۲</sup>.

محقق سیستانی فرموده اند یقوم و ان حنی ظهره شامل جایی می شود که این شخص اگر بایستد متمکن از سجود اختیاری نباشد و مجبور شود ایماء به سجود کند. مخصوصا که بعد از آن تعبیر «یومی او یسجد» را آورده است که معلوم می شود این اطلاق مد نظر است که در حال قیام نیز چه بسا مجبور به ایماء است. حضرت فرمودند که قیام کند ولو اینکه ایماء به سجود کند. یعنی شامل این فرض می شود. گفته نشود که در خصوص ایماء به سجود فرض شده است، و ایماء به رکوع را شامل نمی شود، جواب می دهند که عرفا فرقی بین سجود و رکوع نیست و اطلاق روایت فرض ایماء به رکوع را نیز شامل می شود. روشن نیست که در روایت «صاحبها» چه کسی است آیا صاحب سفینه و ناخدا است یا راکب سفینه است؟ البته فرقی ندارد. ولی ناخدای کشتی اگر مراد باشد چه بسا به خاطر ناخدا بودن نمی تواند نماز اختیاری بخواند و باید حواسش به کشتی باشد. ولی از جهت حکم نماز فرقی نمی کند؛ زیرا او نیز وقتی تخطی می رود کسی را جای خود می گذارد و می رود تخطی می کند. فرقی با اینکه برای نماز برود نیست. بنابراین خصوصیتی برای صاحب سفینه بودن نیست.

به نظر ما استدلال به این روایت نیز دارای اشکال است:

۱. مگر در این روایت فرض شده که اگر بایستد متمکن از سجود نیست؟ چنین فرضی نشده است.

راوی می گوید نمی تواند بایستد؛ حضرت می فرماید تا می تواند ولو با انحناء قیام را ترک نکند.

اصلا در مقام بیان این نیست که حال که قیام می کند نسبت به سجود متمکن از سجود است یا

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۴۴۲.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۲۹۸.

نیست. یعنی اینکه راوی می گوید لایقدر آن یقوم آن یصلی و هو جالس، در این فرض می خواهد بگوید قیام برایش سخت است؛ زیرا اعتدال در قیام را نمی تواند رعایت کند، جواب این است که بایستد ولو اینکه اعتدالش به هم بخورد. بنابراین روایت از این حیث ناظر است که بگوید به صرف سختی دست از قیام برندارد و اصلاً راوی تزاحم را فرض نکرده است. فرض نکرده است که یا قیام ایماپی است و یا جلوس با رکوع است. باید سائل اینطور فرض کند تا از جواب امام اینطور برداشت شود، درحالی که چنین چیزی سوال سائل نیست. بنابراین روایت ناظر به فرض تزاحم نیست بلکه می گوید حتی المقدور در قیام واجب به صرف عدم تمکن از اعتدال رفع ید از قیام نکنید. بیش از این مطلب از این روایت فهمیده نمی شود.

۲. برفرض اطلاق داشته باشد، با اطلاق دلیل رکوع و سجود تعارض می کند.

#### روایت پنجم: صحیحہ حلبی

آخرین روایت صحیحہ حلبی است:

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ الْمَرِيضِ إِذَا لَمْ يَسْتَطِعِ الْقِيَامَ وَالسُّجُودَ قَالَ يَوْمِيُّ بِرَأْسِهِ إِيْمَاءٌ وَ أَنْ يَضَعَ جَبْهَتَهُ عَلَى الْأَرْضِ أَحَبُّ إِلَيَّ»<sup>۱</sup>

محقق سیستانی فرموده اند ظاهر این روایت این است که شخص استطاعت بر قیام و سجود باهم را ندارد، نه اینکه نه قیام و نه سجود را قادر نباشد. ظاهر این است که مریضی است که همزمان نمی تواند هم قیام و هم سجده با هم کند. نه اینکه یک مریضی است که نه قیام و نه سجده نمی تواند بکند. دلیل ایشان این است که اگر فرض این بود که نه قادر بر قیام و نه قادر بر سجود بود، مناسبت بود که حضرت در جواب بفرمایند که بنشینند و ایماء به جا آورد. در حالی که چنین فرموده است. معلوم می شود که امام از کلام سائل اینطور فهمیده که شخص قادر بر قیام و سجود باهم نیست. یعنی اگر قیام کند باید ایماء به سجود کند و اگر سجود رود، قیام را باید ترک کند. یعنی گویا راوی مسئله ۱۷ عروه را ترسیم کرده و سوال پرسیده است و حضرت هم صریحاً فرموده است قیام مقدم است.

به نظر ما این فرمایش عرفی نیست. اگر قرار بود بگوید که قادر بر قیام و سجود با هم نیست، کلمه «معا» را به کار می برد یا «لا یجمع بین القیام و السجود» را به کار می برد. عرفی نیست که اینطور تعبیر کند و بگوید که منظور عدم قدرت بر کلیهما با هم است. علاوه بر اینکه چنین مریضی نیز معهود نیست که شخص بتواند قیام کند، لکن اگر بخواهد سجده کند قادر نباشد، یا بتواند سجده کند ولی اگر بخواهد قیام کند قادر نباشد. اگر بود یک لفظی که دال بر این مطلب باشد می آورد.

بنابراین ظاهر سوال این است که هر دو را قادر نیست. امام هم فرمود که ایماء کند معلوم است که مراد امام این است که بنشینند و ایماء کند. نیازی به ذکر جلوس نبود. آنچه جوابش

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۴۱۰.

روشن نبود این بود که عاجز از سجود چه کند. راوی شرایط این مریض این مریض را می گوید که نمی تواند بایستد و نمی تواند سجده کند، اینکه نمی تواند بایستد را معلوم است باید چه کند، می نشیند ولی اینکه نمی تواند سجده کند را امام به ایما کردن اشاره می کند. لا اقل ظهور در آن حدی نیست که این فرض تراحم را فرموده باشد. بنابراین خیلی استظهار آیت الله سیستانی از صحیح حلی بعید است.

### عدم تمامیت أدله تقدم قیام با ایما

تاکنون فرمایشات محقق سیستانی مطرح گردید ثابت شد که قول به تعیین نماز قیامی دلیل تمامی ندارد. علاوه بر این، با حرف هایی که زده شد تمام پل ها برای اطلاق در شرطیت قیام خراب می شود. هر حدیثی که مطرح شد یک ایرادی به اطلاق آن گرفته شد. در اینصورت اطلاق ادله رکوع طبعاً به دلیل اطلاقی که دارند باید مقدم شوند؛ چرا که هیچ گاه بین دلیل مطلق و غیر مطلق تعارض یا تراحم برقرار نمی شود و دلیل مطلق باید اخذ شود. این یک مسئله است.

### استدلال های دیگر مطرح شده بر لزوم قیام

برخی همچون محقق سیستانی برای استدلال به لزوم قیام استدلال به آیه شریفه ﴿قُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾<sup>۱</sup> کرده اند، یا به دلیل «قم منتصباً» استدلال کرده اند. اگر این ادله اطلاق داشته باشد تعارض مطرح می شود ولی اطلاق این ادله نیز در گذشته زیر سوال رفت. گفتیم که قم منتصباً می خواهد بگوید «انتصب فی قیامک» و اصلاً ناظر به وجوب قیام نیست. وجوب انتصاب را می گوید؛ زیرا در ادامه نیز از پیامبر اکرم نقل می کند که اگر کسی انتصاب نداشته باشد نماز نخوانده است. اما اینکه کجا قیام واجب است را فرموده است. اما دلیل قوموا لله قانتین نیز قیام در نماز را نمی گوید، احتمال دارد قیام الی الصلاة را بگوید. مانند ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعْظُمُ بَوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلِي وَفَرَادَى﴾<sup>۲</sup> که به معنای بلند شوید و بایستید نیست. قوموا لله یعنی برای خدا برخیزید یعنی به سمت نماز برخیزید. لذا شامل مریض هایی که نشسته نماز می خوانند نیز می شود. قام الیهما یعنی أراد أن یأتی بها. بنابراین قوموا لله یعنی قوموا الی الصلاة، محقق سیستانی فرموده اند این دلیل قیام را می رساند، علاوه بر اینکه قیام وقوفی را نیز در مقابل قیام ماشیا می رساند لذا عدم المشی فی الصلاة را فریضه می داند که در قرآن مطرح شده است. در نظر ایشان این آیه اطلاق دارد و فریضه بودن را نیز می رساند. به قرینه ذیل آیه که می گوید «فإن خفتم فرجالاً أو ركبانا»، در نماز بایستید، به صورت ایستادن وقوفی، حال اگر در جنگ بودید، فرجالاً أو ركبانا، پیاده یا در حال راه رفتن یا در حال سواره رفتن به جنگ نماز بخوانید این قرینه می شود که قوموا به معنای قوموا واقفین است.

جواب این است که بر فرض این ذیل قوموا را به قرینه تقابل معنا کنید، نهایتاً قوموا به معنای قفوا است، یعنی بایستید یعنی حرکت نکنید. معلوم نیست تقابل بین ركبنا و قوموا لله قانتین باشد. یک مطلب کلی است که مبدا نماز را رها کنید. حال اگر فرضی در شرایط جنگی پیش بیاید، می فرماید که چطور نماز بخواند. سوال می کنند که در جنگ چطور نماز بخوانیم، می گویند همانطور که در حال مشی یا ركبنا هستید نماز بخوانید. سوال این نیست که چطور

۱ سوره بقره، آیه ۲۳۸.

۲ سوره سبا، آیه ۴۶.

قیام را رعایت کنیم، سوال از اصل نماز خواندن است. مثل اینکه یک سربازی سوال می‌کند که در جبهه چطور نماز بخوانم؟ می‌گویند نماز بخوانید و اگر نتوانستید که چکمه‌ها را در آورید روی همان‌ها مسح کنید. این تقابل را نمی‌رساند. فرد غیر خفی آن نماز اختیاری خواندن است. نماز اختیاری خواندن خصوص قیام درونش نیست، نماز اختیاری فرد جلی آن است. اما اینکه اطلاقی در شرطیت قیام داشته باشیم و تعارض با دلیل رکوع و سجود اختیاری داشته باشیم، اینگونه نیست.

پس تا کنون هرچه دلیل بر شرطیت قیام مطرح شد، با اشکالی از جانب ما در اطلاق آن مواجه شد. این بیانات منشأ می‌شود که ما دیگر نتوانیم قائل به تخییر شویم که مختار محقق خویی بود؛ زیرا تخییر فرع بر این بود که اطلاق در هر دو دلیل منعقد شود. از این رو احوط قول دوم می‌شود که تعین جلوس و انجام رکوع است و ادله دیگر آن قول را در جلسه آینده بررسی می‌کنیم. این قول مختار محقق همدانی و سید حکیم است که بررسی خواهد شد ان شاء الله.

\*\*\*\*\* جلسه ۳۳ (شنبه ۶ آذر ۱۴۰۰) \*\*\*\*\*

## مسئله ۱۷: دوران بین نماز قیامی با ایماء و نماز جلوسی

مرحوم سید می‌فرماید:

«لو دار أمره بین الصلاة قائما مومنا أو جالسا مع الركوع و السجود فالأحوط تكرار الصلاة و فی

الضيق يتخير بین الأمرین»<sup>۱</sup>

بحث در بیان وظیفه کسی بود که مجبور است که یا در مکانی نماز بخواند که سقف مرتفع دارد و می‌ایستد ولی به خاطر تنگی جا، باید رکوع و سجود را با ایماء انجام دهد، یا مکان دیگری است که سقف آن پایین است، باید نماز نشسته با انجام رکوع و سجود جلوسی به جا آورد. چهار قول در این زمینه مطرح گردید:

۱. منسوب به مشهور وجوب نماز ایستاده با ایماء به رکوع و سجود است. محقق بروجردی و محقق

سیستانی و شهید صدر نیز همین نظر را دارند.

۲. قول دوم قول به تعین نماز جلوسی همراه با انجام رکوع و سجود است.

۳. قول سوم قول به تخییر است.

۴. قول چهارم احتیاط به تکرار است.

### کلام محقق داماد در تقدم قیام با ایماء به رکوع

در جلسه گذشته گفته شد که محقق سیستانی بر اساس روایات خاصه فتوا به تعین قیام داده اند و از قواعد کلیه که باب تزاحم است، وارد نشده اند. محقق داماد رحمه الله علی القاعده مسئله را بررسی کرده اند. ایشان همان بیانی که در جلسه گذشته مطرح شد و مورد مناقشه قرار گرفت را مطرح کرده اند. فرموده اند ما از ادله استفاده می‌کنیم که قدرت در ظرف

۱ العروة الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی (أعلام العصر)، ج ۱، ص ۶۳۸.

امثال مهم و معتبر است. ما در حال قیام اول نماز، قدرت بر قیام داریم، واجب نیست که این قدرت تا زمان رکوع و سجود حفظ شود برای اینکه رکوع اختیاری شود، همین که در زمان قیام قدرت بر قیام موجود است می ایستیم و با ایستادن در حال تکبیر و قرائت، وقتی زمان رکوع می رسد، در ظرف امثال رکوع عاجز از رکوع هستیم، لذا وظیفه این است که در جایی نماز بخوانیم که اول نماز بایستیم. ایشان «القادر علی القيام یقوم و الا فیجلس» را تشبیه کرده اند به «المسافر یقصر و الحاضر یتم»، فرموده اند همانطور که در روایت المسافر یقصر و الحاضر یتم، فقهاء فرموده اند که معیار سفر و حضر در حال نماز است، اینجا نیز معیار زمان امثال است. اینطور نیست که بر مکلف حفظ حالت سفر و یا حضر از اول وقت واجب باشد، در اینجا نیز لازم نیست که قدرت بر رکوع اختیاری در نماز حفظ شود.

به نظر ما این فرمایش عجیب است؛ زیرا لازمه این کلام جواز تعجیز نفس از رکوع اختیاری است. طبق این بیان مکلف می تواند قبل از نماز یا قبل از رکوع کار مباحی کند که عاجز از رکوع اختیاری شود، در حالی که بعید است کسی ملتزم به جواز این کار باشد. [اشکال استاد به اطلاق کلام داماد است که موارد تعجیز نفس با امر مباح را نیز شامل میشود اما در جایی که این تعجیز با امثال امر خود شارع محقق میشود اشکال ندارد بگوییم تعجیز نفس جایز است (مثل همان بیان آقای بروجرودی در متحد النوع)]

#### بررسی أدله مطرح شده در کلام محقق سیستانی

ادله ای که محقق سیستانی مطرح کردند عمدتاً روایات نماز در کشتی بود که «ان استطعتم فصلوا قیاماً» در آن آمده بود، ایشان فرمودند که این روایت می گوید اگر می توانید ایستاده نماز بخوانید. نماز ایستاده ایمانی نیز نماز ایستاده است. پس مقدم بر جلوس و رکوع و سجود جلوسی است.

#### بررسی دلالت روایت عبدالله بن سنان

یا در روایت صحیحہ عبدالله بن سنان چنین آمده است:

«أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ عَنِ النَّضْرِ وَفَضَالَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ صَلَاةِ الْفَرِيضَةِ فِي السَّفِينَةِ وَهُوَ يَجِدُ الْأَرْضَ يَخْرُجُ إِلَيْهَا غَيْرَ أَنَّهُ يَخَافُ السَّبْعَ وَاللُّصُوصَ وَيَكُونُ مَعَهُ قَوْمٌ لَا يَجْتَمِعُ رَأْيُهُمْ عَلَى الْخُرُوجِ وَلَا يُطِيعُونَهُ وَهَلْ يَضَعُ وَجْهَهُ إِذَا صَلَّى أَوْ يُؤَمِّيْ إِيْمَاءً أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَقَالَ «إِنْ اسْتَطَاعَ أَنْ يُصَلِّيَ قَائِمًا فَهُوَ أَفْضَلُ وَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ صَلَّى جَالِسًا» وَقَالَ «لَا عَلَيْهِ أَنْ لَا يَخْرُجَ فَإِنَّ أَبِي سَأَلَهُ عَنْ مِثْلِ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ رَجُلٌ فَقَالَ «أُتَرَعَّبُ عَنْ صَلَاةِ نُوحٍ»<sup>۱</sup>.

راوی سوال می کند که کسی نماز فریضه در کشتی می خواند، آیا پیشانی خود را روی زمین بگذارد و نماز بخواند؟ یا ایماء به سجود کند؟ تمام فروض را نیز مطرح کرده است. امام فرمودند اگر می تواند قیام کند افضل است که بایستد و اگر نمی تواند قیام کند، نشسته نماز بخواند. تعبیر «فهو أفضل» دال بر وجوب است به قرینه بعدش که نماز نشسته را مطرح کرده اند. محقق سیستانی می فرمایند ولو اینکه قیام به نحو ایماء باشد بر نماز نشسته مقدم است. مخصوصاً اینکه در سوال تمام فروض مطرح شده است. اشکال ما این بود که همانطور که

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۲۹۵.

شیخ أنصاری و محقق همدانی فرموده اند، ممکن است نماز قائما در این روایات منصرف به نماز متعارف ایستاده باشد که متضمن رکوع و سجود اختیاری است. از این رو در این روایت نفرموده است که «ان استطاع أن یصلی قائما فهو أفضل فإن استطاع أن یضع وجهه فلیفعل و الا فلیوم»، اینطور نفرموده است. اگر بناء بود ناظر باشد به اینکه نماز ایستاده ولو ایماء مقدم بر نشسته است، سوال سائل در مورد نماز ایستاده اختیاری نیز بود، لازم بود امام بفرماید که نماز اختیاری بر ایمائی مقدم است. این قرائن ایجاد شبهه می کند که مراد از این روایات همان نماز متعارفه باشد.

عرض ما این است که اگر بناء بود امام در «ان استطاع ان یصلی قائما» نظر داشته باشد که نماز ایستاده با ایماء به رکوع و سجود مقدم بر نماز نشسته با رکوع و سجود است، مناسب بود حضرت توضیح دهند که نماز ایستاده با رکوع و سجود اختیاری مقدم بر نماز ایستاده ایمائی است در حالی که این مطلب را نفرمودند. ما احتمال می دهیم که مقصود این باشد که نماز ایستاده متعارفه که همراه با رکوع و سجود است، اگر می توانید افضل است. شاید اصلا حضرت فرض کرده اند که نوبت به ایماء به این زودی نمی رسد. اگر می توانید ایستاده و اگر نمی توانید نشسته بخوانید. حضرت فرض کرده اند که نوبت به ایماء به این زودی نمی رسد. چون بعد آمده است که «و قَالَ لَا عَلَيْهِ أَنْ لَا یُخْرَجَ» نیازی ندارد که از کشتی به ساحل خارج شود. البته فرض سائل نیز این بود که می ترسید و دیگران همراهی نمی کردند، می ترسید که اگر ساحل رود حیوان یا دزدی باشد.

عرض ما این است که این روایت در آنچه محقق سیستانی استظهار کرده اند (مبنی بر تقدم نماز ایستاده مطلقا بر نماز نشسته) ظهور ندارد. شاید به قول شیخ أنصاری معنای ان استطاع أن یصلی قائما یعنی نماز متعارف قیامی که همراه با رکوع و سجود است. مویدی که ما عرض کردیم این است که حضرت اگر می خواستند بفرمایند که نماز ایستاده دو فرض دارد که با ایماء و با رکوع و سجود است، می فرمودند که نماز ایستاده با رکوع و سجود بر ایمائی مقدم است. نگویید که واضح بوده است، زیرا اگر واضح بود، چرا سائل در سوال خود اخذ کرده است؟ سائل «هل یضع وجهه اذا صلی» را مطرح کرده است که نماز ایستاده متعارف است. سوال سائل این است که آیا در نماز سجده برود یا ایماء کند؟ مگر راوی فرض کرد که امر دائر بین نماز ایستاده ایمائی و نماز نشسته با رکوع و سجود است؟ چنین فرضی نکرده است. صرفا پرسیده است که چطور نماز بخواند؟ آیا نماز با سجود اختیاری بخواند یا با ایماء بخواند، امام فرمودند که نماز ایستاده بخواند متعین است. آیا این کلام می رساند که نماز ایستاده ولو ایماء مقدم بر نماز نشسته است؟ معلوم نیست. اگر بگوییم انصراف به نماز های متعارف دارد یا شبهه این انصراف وجود داشته باشد دیگر نمی توان به این اطلاق تمسک کرد.

بنابراین اینکه محقق سیستانی بفرماید که از این روایت این فرض استفاده می شود که نماز قیامی با ایماء مقدم بر جلوس با رکوع است، بسیار مشکل است که از این روایت استفاده شود. مخصوصا اینکه طوری استفاده کنند که بر دلیل رکوع و سجود حاکم باشد. این بسیار مشکل است.

### بررسی قول دوم در مسئله: تعین جلوس

قول دوم، لزوم نماز جلوسی است. یعنی شخص باید در جایی نماز بخواند که سقفش پایین است ولی می تواند رکوع و سجود اختیاری کند. صاحب جواهر، محقق همدانی، کاشف اللثام، محقق حکیم و سید عبدالهادی شیرازی همین قول را اختیار کرده اند.

### دلیل اول قول دوم: تقدم رکوع به خاطر اهمیت

یک دلیل بر این قول این است که می گویند باب تراحم بین لزوم قیام و رکوع و سجود است، با اینکه قیام اسبق زمانا است ولی رکوع و سجود اهمیت بیشتری دارند؛ زیرا در صحیحہ حلبی آمده است که «**الصلاة ثلاث أثلاث: ثلث طهور و ثلث رکوع و ثلث سجود**»<sup>۱</sup>. بنابراین رکوع و سجود اختیاری که شامل رکوع و سجود ایمايي نمی شود، مقدم بر قیام با ایما است.

ما عرض کردیم که واجبات ضمنیه با هم تعارض می کنند، محقق حکیم نیز قائل به تعارض است ولی معتقد است که قاعده میسر که در نماز بالاجماع ثابت است، اقتضا می کند که وقتی به عرف واگذار شود، عرف آنچه اهم است را میسر می داند. عرف می گوید نماز نشسته با رکوع و سجود اختیاری میسر شما است؛ زیرا مشتمل بر اجزای اهم است<sup>۲</sup>.

برای ما ثابت نیست که رکوع و سجود آنقدر اهم باشند که حتی بر قیام ثابت در حال تکبیرة الاحرام که رکن است، مقدم باشند. شاید شارع به دلیل اینکه قیام سابق است و شما قدرت بر امتثال آن دارید آن را مقدم کرده باشد. شاید به خاطر تقدیم آن شارع گفته باشد که قیام کنید و بعد که به رکوع رسیدید قدرت بر امتثال ندارید و ساقط می شود و تبدیل به بدل می شود. این مطلب بعید نیست و احتمال دارد.

یک نکته هم در مورد خود فرمایش محقق حکیم اینکه اصلاً نیازی به قاعده المیسور نیز نداشتیم؛ زیرا بالأخره مسلم است که نماز ساقط نیست و واجب است. از آنجایی که رکوع و سجود اهم است، مقدم بر قیام می شود. اگر محتمل الأهمیه باشد دوران بین تعیین و تخییر می شود که باید دید مبنا در آن بحث اصل احتیاط یا برائت است.

### دلیل دوم: تقدم رکوع و سجود به خاطر فریضه بودن

دلیل دومی که برای قول دوم طرح شده است این است که گفته می شود رکوع و سجود فریضه هستند ولی قیام فریضه نیست زیرا در قرآن نیامده است. بلی، در روایت آمده است که کسی قیام در حال تکبیر را فراموش کند نمازش باطل است، ولی این دلیل بر فریضه بودن نیست؛ شاید سنت است و السنة لاتنقض الفریضه به وسیله آن تخصیص خورده باشد. مستدلین می گویند در تراحم بین فریضه و سنت فریضه مقدم است. جواب این است که:

۱. ما مسئله را از باب تراحم نمی دانیم و معتقدیم در واجبات ضمنیه باب تعارض مطرح می شود.

۲. صحیحہ ابی حمزه ثمالی می گوید قیام نیز فریضه است:

« عَنْهُ عَنْ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ -  
الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَ قُعُودًا قَالَ الصَّحِيحُ يُصَلِّي قَائِمًا وَ قُعُودًا الْمَرِيضُ يُصَلِّي جَالِسًا وَ عَلَى  
جُنُوبِهِمُ الَّذِي يَكُونُ أَوْعَفَ مِنَ الْمَرِيضِ الَّذِي يُصَلِّي جَالِسًا »<sup>۳</sup>

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۱۴۰.

۲ مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، ج ۶، ص ۱۳۱.

۳ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۱۶۹.



در مورد صحیح حداقل محتمل است که حضرت آیه را تفسیر می کنند. بنابراین از همین روایت می توان فریضه بودن قیام را نیز احتمال داد؛ لذا تمسک به ترجیح فریضه بر سنت در اینجا تمسک به عام در شبهه مصداقیه می شود. موضوع این روایت صحیح است برای انسان صحیح فریضه بودن قیام را می رساند یا لأقل احتمال آن می رود. گفته نشود که در صحیحه زراره که بیانگر فرائض است، قیام مطرح نشده است. مراد از آن روایت که هفت چیز را مطرح کرده است و ما بقی را سنت دانسته، فرائض در جمیع صلوات است و بیانگر فرائض در صلاه واحد نیست. آن روایت بیانگر فریضه در نماز های نشسته و ایستاده و خوابیده است و همه را شامل می شود.

کلام در این است که اینکه در جمیع نماز ها این هفت تا فریضه هستند یعنی در طبیعی نماز فریضه این هفت چیز فریضه هستند، اما نسبت به آدم سالم فریضه بودن قیام، هیچ اشکالی ندارد و منافاتی نیز با آن روایت ندارد. صحیحی ابی حمزه می رساند که آیه در مقام بیان این مطلب است که قیام فریضه است. ظاهر اینکه در قرآن آمده فریضه بودن آن است. اگر هم روایتی هفت چیز را فریضه شمرده است و قیام در آن نیامده است، توجیه می شود که آن روایت نوع نماز ها را می گویند و منافاتی ندارد با اینکه در نماز انسان صحیح، قیام فریضه باشد.

#### دلیل تقدم فریضه بر سنت

وجه تقدم فریضه بر سنت که در این استدلال آمده است، عده ای از روایات بود که برخی از آن ها عبارتند از:

۱. « أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ التَّفْلِسِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَ عَنْ مَيِّتٍ وَ جُنْبٍ اجْتَمَعَا وَ مَعَهُمَا مَا يَكْفِي أَحَدَهُمَا أَيُّهُمَا يَغْتَسِلُ قَالَ إِذَا اجْتَمَعَتِ سُنَّةٌ وَ فَرِيضَةٌ بُدِيَ بِالْفَرَضِ »<sup>۱</sup>

۲. « عَنْهُ عَنِ النَّخَعِيِّ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ طَوَافَ النَّسَاءِ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَى أَهْلِهِ قَالَ لَا تَحِلُّ لَهُ النَّسَاءُ حَتَّى يَزُورَ الْبَيْتَ وَ يَطُوفَ فَإِنْ مَاتَ فَلْيَقْضِ عَنْهُ وَلِيُّهُ فَأَمَّا مَا دَامَ حَيًّا فَلَا يَصْلُحُ أَنْ يَقْضَى عَنْهُ وَ إِنْ نَسِيَ رَمَى الْجِمَارِ فَلَيْسَ بِسَوَاءِ الرَّمَى سُنَّةً وَ الطَّوَافُ فَرِيضَةٌ »<sup>۲</sup>

روایات دیگر در مورد طواف وارد شده است که دال بر این است که فریضه با سنت قابل قیاس نیستند و فریضه اهم است.

#### دلیل سوم قول دوم: اطلاعات ادله رکوع و سجود و عدم اطلاعات قیام

دلیل دیگری که برای قول دوم مبنی بر تعیین نماز جلوسی مطرح می شود بیانی است که در جلسه گذشته اشاره شد لکن کمی جرأت می خواهد لذا به صورت یمکن ان یقال گفته می

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۱۰۹.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۵، ص ۲۵۳.



شود که اصلاً ادله لزوم قیام در نماز اطلاق ندارند که شامل فرض تراحم با رکوع و سجود شوند؛ زیرا:

۱. اذا قوی فلیقم که صحیحه جمیل است، سوال کرده از حد مرضی که موجب سقوط قیام می شود. مفاد این روایت این است که مرضی موجب سقوط قیام می شود که به حد عجز برسد. اما چیز دیگری مثل تراحم رکوع و سجود موجب سقوط قیام شود یا نشود، در مقام بیان از این جهت نیست. صرفاً می خواهد حد مرضی که موجب سقوط است را بگوید. یعنی مرضی که به حد عجز نرسد مسقط وجوب قیام نیست؛ در مقام بیان این نیست که تراحم با رکوع و سجود مسقط قیام نیست.

۲. روایت دیگر که «ان استطعتم فصلوا قائماً» است، بزرگانی مثل شیخ أنصاری و محقق همدانی که دو فقیه بزرگ شیعه بوده اند، فرموده اند انصراف به نمازهای متعارفه ایستاده دارد و شامل ایستاده با ایما به رکوع و سجود نمی شود.

۳. روایت دیگر صحیحه علی بن یقطین است که در سفینه صاحب سفینه نمی تواند بایستد، می پرسد که آیا در حال نشسته بخواند؟ حضرت در جواب می فرماید که بایستد ولو اینکه انحناى ظهر داشته باشد. ما بعید نمی دانیم این روایت نیز ناظر به این باشد که عجز از قیام متعارف که قیام مع الانتصاب است، یا سختی قیام متعارف موجب سقوط وجوب قیام نیست. اما آیا تراحم با رکوع و سجود موجب سقوط قیام نیست؟ اگر خطایی در مقام بیان از یک حیث باشد، دیگر نمی توان به اطلاق آن تمسک کرد که از حیثیات دیگر نیز در مقام بیان است. این روایت می خواهد بگوید عجز و سختی از انتصاب، سبب سقوط قیام نمی شود. اما منافاتی ندارد که تراحم با رکوع و سجود سبب سقوط قیام شود.

با این بیان اطلاق روایات قیام از کار می افتد، ادله رکوع و سجود اطلاق دارند و شامل ایما نمی شوند. در ادله رکوع و سجود، سوال سائل مطرح نیست تا ناظر به افراد متعارف باشد. اطلاق دارد و مقدم می شود. دلیل قوموا لله قانتین را نیز جلسه گذشته جواب دادیم که یعنی برای نماز بلند شوید. یعنی آماده شوید برای نماز، و نمی تواند اطلاق داشته باشد. اگر ما بگوییم ادله رکوع و سجود اطلاق دارد ولی دلیل قیام نسبت به فرض تراحم با رکوع و سجود عرفی اطلاق ندارد، قول دوم متعین می شود.

البته چون این قول مبتنی بر دو مقدمه است: ۱. تخریب اطلاقات قیام. ۲ اثبات اطلاق رکوع و سجود که می گوید سجود و رکوع عرفی را رعایت کنید و حق ندارید ایما کنید. یک مقداری اثبات این دو مقدمه سخت است لذا ما در این موارد به جمع بین دو نماز احتیاط می کنیم. یک نماز ایستاده ایمایی و یک نماز نشسته با رکوع و سجود، اما در فرض ضیق وقت احتیاط لازم این است که نماز نشسته را انتخاب کند. حال بحث می شود که باید قضای نماز را

به جا آورد یا خیر؟ اگر فنی بخواهیم برخورد کنیم شک در فوت است که مجرای برائت است ولی عملاً آن هم احتیاطاً باید قضاء شود.

### **قول سوم: تخییر بین دو حالت**

قول سوم قول به تخییر است که محقق خویی قائل است. ایشان فرموده اند ادله لزوم قیام با ادله لزوم رکوع و سجود تعارض و تساقط می کنند. شک در وجوب تعیینی قیام می کنیم و برائت جاری می شود. شک در وجوب تعیینی رکوع نیز کنیم برائت جاری می کنیم و نتیجه تخییر می شود.<sup>۱</sup>

محقق زنجانی تمام این اطلاقات را منصرف از فرض تراحم می دانند؛ اگر در دوران امر بین تعیین و تخییر قائل به برائت باشند طبعاً باید ملتزم به تخییر شوند؛ چون فرقی نمی کند که دو اطلاق باشند و تعارض کنند یا اینکه هر دو اطلاق منصرف باشند.

### **قول چهارم: احتیاط به تکرار**

قول چهارم نیز لزوم تکرار یا احتیاط واجب به آن است که صاحب عروه فرموده است؛ کلام ایشان دو وجه می تواند داشته باشد:

۱. علم اجمالی بر وجوب یکی از این دو نماز داریم و نتوانستیم وجوب یکی را اثبات کنیم باید احتیاط کنیم. این در صورتی است که احتمال تخییر ثبوتاً داده نشود، زیرا هیچ کسی قائل به تخییر نشده است الا جامع المقاصد که احتمال تخییر داده است. ولی انصافاً این عدم احتمال تخییر درست نیست؛ زیرا احتمال تخییر می دهیم. این فرع از فروع مستحذثه است که در کتب قدما ذکر نشده است و علامه و بعد از آن این فرع را ذکر کرده اند و احتمال تخییر در آن بعید نیست.

۲. وجه دوم برای احتیاط این است که مشهور در دوران امر بین تعیین و تخییر قائل به احتیاط هستند. ظاهراً فرقی نمی گذارند که یک محتمل تعیین داشته باشیم یا دو محتمل تعیین داشته باشیم. لذا طبق مسلک مشهور باید احتیاط شود ولی ما در دوران بین تعیین و تخییر مثل محقق خویی قائل به برائت هستیم.

گمان نشود که مختار ما ذیل قول دوم، با قول چهارم یکی است؛ ما احتیاط در فتوا داشتیم ولی این قول چهارم اگر درست شود مقتضی فتوا به لزوم احتیاط است. صاحب عروه نیز احتیاط در فتوا کرد ولی مقتضای وجه چهارم اگر کسی جازم بدان شود فتوای به احتیاط است. ما مثل صاحب عروه احتیاط در فتوا داریم. یعنی طبق عرض ما حاشیه ای به عروه زده نمی شود. اما در ضیق وقت امام فرمودند که نماز قیامی متعین است، ما می گوئیم ما کلام امام را در بحث مکان المصلی قبول داریم که آنجا فرمودند احوط اختیار نماز جلوسی در ضیق وقت است.

۱ موسوعة الامام الخوئی، السید ابوالقاسم الخوئی، ج ۱۴، ص ۲۳۶.

## مسئله ۱۸: دوران امر بین نماز در حال حرکت یا نشسته

مرحوم سید می فرمایند:

«و دار أمره بین الصلاة قائما ماشيا أو جالسا فلا حوط التكرار أيضا»<sup>۱</sup>

در این مسئله امر دائر است که شخص یا ایستاده در حال حرکت بخواند، یا نشسته بخواند. محقق خویی فرض کرده است که ما برای رکوع و سجود هیچ مشکلی نداریم یعنی قائما نماز می خوانیم ولی برای رکوع سجود سریع انجام می دهیم و بعد بلند می شویم راه می رویم و ادامه نماز را می خوانیم؛ لذا فرموده اند که نماز ایستاده در حال حرکت مقدم است؛ زیرا امتثال رکوع و سجود نیز ممکن است و مشکلی ندارد.

\*\*\*\*\* جلسه ۳۴ \*\*\*\*\*

## مسئله ۱۸: دوران امر بین نماز در حال حرکت یا نشسته

مرحوم سید می فرمایند:

«و دار أمره بین الصلاة قائما ماشيا أو جالسا فلا حوط التكرار أيضا»<sup>۲</sup>

این مسئله به دو نحو تقریب شده است:

۱. تقریب اول بیان محقق خویی و سید سیستانی است که رکوع و سجود فرد مشکلی ندارد و فقط بحث این است که در حال قیام قادر بر وقوف در یک جا نیست و باید راه برود. یعنی امر دائر بین قیام ماشیا باشد در حالی که رکوع و سجود آن قیامی است، یا اینکه بنشیند و مشی نکند که در این صورت رکوع و سجود خود را جلوسی به جا می آورد. سید یزدی فرمودند احتیاط این است که دو نماز بخواند. سوال می شود که محقق خویی چگونه از عبارت سید یزدی این مطلب را به دست آورده است؟ جواب این است که صاحب عروه نفرمود که قائما ماشیا مومیا الی الركوع، این نکته را صاحب عروه نفرمود. مناسب بود که اگر فرض می شود که در حال قیام مشی کند و برای رکوع و سجود ایماء کند آن را بگوید، در حالی که نفرموده است.

۲. تقریب دوم این است که گفته شود فرض مسئله این است که شخص یا باید قائما ماشیا نماز بخواند که رکوع و سجودش نیز در همان حال مشی و به صورت ایمایی است، یا اینکه بنشیند و نماز بخواند.

ما فعلا طبق تقریب اول بحث می کنیم. محقق خویی چون به نحو تقریب اول بیان فرموده اند، قائلند هیچ مشکلی در این نماز از حیث رکوع و سجود نیست و تنها مشکل این نماز

۱ العروة الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی (أعلام العصر)، ج ۱، ص ۶۳۸.

۲ العروة الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی (أعلام العصر)، ج ۱، ص ۶۳۸.

استقرار نداشتن شخص است؛ لذا فرموده اظهر این است که نماز ایستاده بخواند. طبق نظر ایشان صحیحه جمیل که فرموده بود: «اذا قوی فلیقم» معنایش این بود که قیام ولو فاقد بعض شروط باشد مقدم بر جلوس است. با اینکه اگر در حال قیام مجبور بود به رکوع و سجود ایما کند ایشان می فرمود دلیل وجوب قیام با دلیل وجوب رکوع و سجود عرفی تعارض و تساقط می کنند و قائل به تخییر می شدند، ولی اینجا فرمودند نماز ایستاده متعین است. محقق سیستانی فرمودند که کلام محقق خویی درست نیست؛ زیرا روایت «اذا قوی فلیقم» حد مرضی را بیان می کند که موجب سقوط قیام است اما اینکه کجا قیام واجب است و کجا واجب نیست، به این روایت نمی توان تمسک کرد. برای تمسک به دلیل وجوب قیام باید به «قم منتصبا» تمسک کرد.

### بررسی تقوم یا عدم تقوم قیام به وقوف

بحث در این است که آیا عرفا قیام متقوم بر وقوف است؟ آیا مراد از قیام که در روایات که امر به آن در نماز شده است، مع عدم المشی است؟ یعنی آیا ظاهر قیام در روایات یعنی قیام مع عدم المشی ولو از باب انصراف باشد، یا اینکه قم منتصبا اطلاق دارد و شامل مع المشی نیز می شود؟

#### أقوال در مسئله

البته در حال اختیار دلیل داریم اجماع و بعضی از روایات وجود دارد که نباید مشی کرد اما بحث در حال اضطرار است. چند قول در این زمینه مطرح شده است:

۱. مختار محقق خویی تقدم قیام بر جلوس است. یک بیانی که می توان برای ایشان مطرح شود این است که گفته شود در حال اضطرار دلیل بر اعتبار عدم المشی وجود ندارد. لذا قم منصبا می گوید در حال نماز بایست و اطلاق دارد.

۲. قول به لزوم جلوس است که می گوید قیام مع المشی مفید نیست. این نظر منسوب به مشهور است و امام نیز در تعلیقه بر عروه فرموده اند بعید نیست لزوم اختیار جلوس را قائل شویم. مرحوم نایینی و بروجردی و سید ابوالحسن اصفهانی نیز با اینکه احوط تکرار را قبول کرده اند گفته اند اگر وقت ضیق باشد نماز نشسته بخواند؛ یعنی تمایل ایشان به این است که نماز نشسته مقدم بر نماز ایستاده با مشی است.

۳. قول سوم تخییر است که محقق سید سیستانی است.

۴. قول آخر احتیاط به تکرار نماز است که مختار سید یزدی رحمه الله است.

حال به بیان دلائل اقوال می پردازیم. در مورد قول اول بیانی مطرح شد.

#### دلیل اول قول به لزوم جلوس توسط محقق همدانی

در مورد قول دوم محقق همدانی اینطور تقریب می فرمایند: در مفهوم قیام عدم المشی اخذ شده است اما نه از باب اخذ لغوی، بلکه از باب انصراف امر به قیام در نماز به قیام وقوفی و بدون مشی است؛ زیرا مناسبت حکم و موضوع این مطلب را اقتضاء می کند که نماز عبادت باشد و تناسب آن با این است که در حال وقوف انجام شود که مشتمل بر سکینه و وقار

و خشوع باشد؛ لذا قم منتصبا انصراف به قیام وقوفی دارد. از این رو وقتی به شخص می گویند قم منتصبا، می گوید با این انصرافی که شما درست کرده اید من قادر بر قیام نیستم. بنابراین از باب «من لم یستطع أن یقوم فلیصل جالسا» باید نشسته نماز بخواند<sup>۱</sup>.

به نظر ما این بیان محقق همدانی دارای اشکال است؛ چه اینکه در نماز نافله اختیارا نیز جایز است که شخص نماز ماشیا بخواند، لذا قیام در نماز هیچ انصرافی به قیام مع عدم المشی ندارد. محقق نایینی نیز شبیه فرمایش محقق همدانی را دارد که ما از ادله استفاده کرده ایم که هیئت صلاتیت باید در نماز حفظ شود و این هیئت با مشی مختل می شود.

در جواب به ایشان می توان گفت: هیئت صلاتیت را شارع باید تعیین کند. وقتی شارع در نماز نافله گفت که می توانید در حال مشی نماز بخوانید، معلوم می شود که این هیئت با مشی مختل نمی شود. امثال محقق همدانی معتقدند کلمه قیام انصراف به قیام واقفا دارد؛ زیرا مشی با وقار و خضوع یا با هیئت صلاتیه تنافی دارد، ما نفی می کنیم و نماز نافله را به عنوان نقض مطرح می کنیم. ، بلی، اگر می گفتند که از جهت لغوی قیام برای واقف بودن وضع شده است بحث دیگری بود که خودشان هم می دانستند سریع به ایشان اشکال می شود که ماشی بودن با قائم بودن تضاد ندارد.

گفته نشود که در نافله هم اگر شارع اجازه نداده بود ملتزم می شدیم که قیام انصراف به وقوف دارد؛ چرا که این کلام پذیرفتنی نیست؛ سوال می کنیم: آیا اگر شارع اجازه نمی داد که نماز های نافله ماشیا خوانده شود، از قم منتصبا می فهمیدید که در نافله ماشی نباشید؟ شما در قیام تکبیره الإحرام سهوا اگر تکبیر گفتید ملتزم می شوید که نماز باطل است؟ می گوید قیام منصرف از این فرض است؟ به نظر ما هیچ انصرافی در میان نیست و «کبر و هو قائم» بر آن صدق می کند. بنابراین این قول که انصراف را مطرح کرده اند درست نیست.

#### **دلیل دوم قول به تعیین جلوسی: عدم وجود اطلاق در ادله قیام**

دلیل دوم برای قول به تعیین نماز جلوسی، این است که گفته شود اطلاق در ادله قیام وجود ندارد که شامل فرض اضطرار به مشی شود؛ به عبارت دیگر ما اطلاق نداریم که امر به قیام کند و ما بگوییم کسی که عاجز از وقوف است را نیز شامل می شود. این استدلال نیز تمام نیست: زیرا؛

۱. این مطلب اقتضاء نمی کند تعیین نماز جلوسی را، بر فرض می گوید دلیل بر لزوم قیام نداریم، ولی

اینکه نماز جلوسی متعین است، چنین اقتضایی ندارد. طبق تفسیر محقق خوئی و سید سیستانی

فرض دوران بین نماز ماشیا همراه با رکوع و سجود اختیاری و بین نماز جالسا است. در این فرض

عدم وجود اطلاق در ادله قیام دلیل بر لزوم جلوسی خواندن نماز نیست.

۲. چرا ادله قیام اطلاق نداشته باشد؟ «ان استطعت فصل قائما» شامل این فرض نیز می شود. اگر ما

در مسئله گذشته اطلاقات قیام را مورد مناقشه قرار دادیم در جایی بود که رکوع و سجود ایمایی

---

۱ مصباح الفقیه، رضا همدانی، ج ۱۲، ص ۴۲. «و فیه: أن المتبادر من إطلاقات القيام و لو بواسطة مناسبة المقام أو المعهودية إنما هو إرادة الوقوف، لا مطلقه

الشامل لحال المشی، بل قد یقال بأنّه حقیقه فی خصوص الأوّل، و هو و إن لا یخلو عن تأمل بل منع إلاّ أنّه لا ینبغی التأمل فی انصراف إطلاقه إلیه، خصوصا فی الصلاه و نحوها ممّا یناسبه الوقوف و الاستقرار، و لذا استدلال غیر واحد للمشهور: بظاهر المعبره المستفیضة الدالة علی الانتقال إلی الجلوس بتعدّر القيام؛

حيث إنّ المنساق منها ليس إلاّ إرادة الوقوف من القيام».

شود، ولی در اینجا رکوع و سجود را شخص می تواند انجام دهد. بنابراین قول به تعیین نماز جلوسی به نظر ما صحیح نیست.

بنابراین به نظر ما قول دوم مبنی بر تعیین نماز جلوسی، صحیح نیست.

### **دلیل قوم سوم مبنی بر تخییر**

اما قول به تخییر، بزرگانی مثل محقق سیستانی قائل شده اند. ایشان در تعلیق عروه می گویند احوط تکرار است ولی در تقریرات فرموده اند که ما دلیلی بر تقدیم قیام بر جلوس در این فرض نداریم. از طرف دیگر نیز دلیلی بر تقدم جلوس در فرض مزبور بر قیام نداریم. به ایشان اشکال نشود که شما در جاهای دیگر می فرمودید: طبق «ان استطعت فصل قائما»، قیام ولو با اخلاص به برخی از شرایطش بر رکوع و سجود اختیاری مقدم است، ایشان در جواب می گویند که آن روایاتی که مطرح شد، در فرضی بود که به شرایط قیام مثل استقلال و اعتماد و طمأنینه اخلاص وارد می شد. روایاتی در مورد صلاة در سفینه بود که در معرض اخلاص به این شرایط بود و روایات امر به قیام می کردند ولو اینکه شخص مجبور شود انحاء پیدا کند و یا مجبور شود طمأنینه اش به هم بخورد. ولی اینکه ولو مجبور به راه رفتن شود، قیام را رعایت کند و قائل به تقدم آن بر جلوس شویم، مشکل است. اگر متعارف در نماز در کشتی این بود که انسان وقتی می ایستاد مجبور بود راه برود، می گفتیم که از روایات قیام استفاده می شود، ولی این فرض متعارف نیست که انسان در حال ایستادن در کشتی مجبور به راه رفتن شود. آنچه متعارف است، این است که تکان می خورد و مجبور است خم شود تا نیفتد یا مجبور به ایما می شود و امام فرمودند قیام را رعایت کند. ولی در فرض راه رفتن اینچنین نیست؛ زیرا راه رفتن متعارف نیست پس ادله قیام نسبت به این فرض اطلاق ندارد. بعد از فرض عدم اطلاق ادله قیام، محقق سیستانی معتقدند که ما هستیم و عموم «قم منتصباً» که می گویند قیام در نماز واجب است و همچنین عموماتی که می گویند مشی در نماز جایز نیست. بنابراین یک دلیل می گویند قیام در نماز لازم است و دلیل دیگر می گویند مشی در نماز جایز نیست. بین این دو دلیل تراحم می شود و عقل می گویند مخیر هستید؛ زیرا هیچ کدام معلوم الأهمیه نیستند.

ممکن است شما بگویید که این دو دلیل تعارض و تساقط می کنند و دوران امر بین تعیین و تخییر می شود. شما در دوران امر بین تعیین و تخییر احتیاط را قائل هستید. ایشان چنین جواب می دهند که:

۱. ما تعارض بین واجبات ضمنیه را قائل نیستیم و معتقدیم که در اجزاء و واجبات ضمنیه تراحم می

کنند؛ بنابراین در جایی که یکی معلوم الأهمیه یا محتمل الأهمیه نباشند، حکم به تخییر می شود.

۲. بر فرض در واجبات ضمنیه قائل به تعارض شویم، در دوران امر بین تخییر و یک محتمل التعین

قائل به احتیاط هستیم ولی اینجا هر دو محتمل التعین هستند و در اینجا برائت را قائل هستیم. ما

این مطلب را قبلاً بحث کردیم و گفتیم یا باید در همه موارد دوران امر، برائتی شویم یا همه جا

احتیاطی شویم و این تفصیل ایشان را متوجه نمی شویم.

این فرمایش محقق سیستانی مبتنی بر وجود اطلاق در عدم المشی است؛ چرا که در غیر این صورت اگر دلیل عدم المشی اجماع باشد، اجماع دلیل لبی است که قدر متیقن آن حال اختیار خواهد بود.

#### بررسی اطلاقات لفظی ادعا شده بر نهی از مشی در نماز

پس یک اطلاق لفظی باید پیدا کنیم که نهی از مشی در نماز را برساند و در نتیجه با قول به اطلاقات قیام تعارض کنند. ایشان مدعی است که این اطلاق لفظی در برخی از روایات وجود دارد و قبل از روایات در آیه قرآن موجود است.

#### الف: اطلاق دلیل قرآنی

قرآن می فرماید: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى وَ قَوْمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾<sup>۱</sup>

ایشان می فرماید در نماز قیام کنید و اگر ترسیدید قیام کنید در حال راه رفتن نماز بخوانید. نگوئید که راه رفتن سوار مرکب قیام نیست، قرآن می گوید یا در حال پیاده روی قیام کنید و نماز بخوانید یا در حال رکوب بر دابه نماز بخوانید. ولی اگر از دشمن نمی ترسید برای خدا قیام کنید، به قرینه مقابله می فهمیم که مراد از قوموا لله، قیام به صورت واقفین است و شامل حالت پیاده روی نمی شود.

سوال می شود که طبق بیان ایشان قیام مطلقا حتی در حال قرائت فریضه می شود. جواب این است که از آیه فی الجملة فریضه بودن قیام ثابت می شود ولو به لحاظ قیام قبل از رکوع فریضه بودن را تصور کنیم.

گفته نشود که قیام فریضه است و مقدم است زیرا عدم المشی نیز فریضه است. زیرا می فرماید مراد از قوموا لله واقفین است. یعنی آیه می گوید قوموا واقفین فإن خفتم فماشین.

#### مناقشه در استفاده از آیه

به نظر ما استظهار مذکور از آیه صحیح نیست؛ زیرا ظهور آیه در «قوموا لله واقفین لا ماشین» نیست. بلکه آیه صرفا می گوید که قیام لله کنید، قتم الی الصلاة فاعسلوا وجوهکم یعنی آماده برای نماز شوید؛ لذا اگر کسی نماز نشسته بخواند نیز مصداق قتم الی الصلاة است.<sup>۲</sup> قتم به معنای تهیأتم لأداء الصلاة است. آیه می خواهد بگوید قیام کنید برای خدا قانتین، یعنی برای عبادت خدا قیام کنید؛ یعنی نماز بخوانید. یک وقت می گوئید که از دشمن می ترسم چطور نماز بخوانم؟ می گوید آنجا نیز نماز را ترک نکن و نماز بخوان. مثل اینکه به یک زن بگوئیم که نماز بخوان، اگر مستحاضه بودی هم باز نماز بخوان؛ یعنی حتی در حال استحاضه نیز نگو که نماز سخت است و نمی خوانم، در آن حال نیز نماز را ترک نکن. در اینجا نیز فاء ترتیب ذکری است یعنی اگر ترسیدید باز سفارش ما به اقامه صلاه را فراموش نکنید و بخوانید.

جمله «فإن خفتم فرجالا أو رکبانا» یعنی اگر ترسیدید همانطور پیاده نماز بخوانید. این مطلب فریضه درست نمی کند. مثل قصر و تمام است که در آیه آمده است: ﴿إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ مفهوم آیه اقتضاء نمی کند که قصر و تمام فریضه الله باشد. یعنی در مقام درست کردن فریضه نیست، ممکن است قیام و عدم المشی سنت باشد و بعد از اینکه سنت شد، می گوید اگر ترسیدید پیاده یا سواره نماز بخوانید. اگر هم این مطلب ما قبول نکنید می گوئیم متعارف در این خفتم فرجالا أو رکبانا این است که رکوع و

۱. سوره بقره، آیه ۱۲۴.

۲. استاد فرودند: مانند آیت الله خویی که در اواخر عمر نشسته نماز می خواند و در همان جا نیز آب می آوردند و وضو می گرفت.

سجود نیز ایمانی است. فرض این است که شخص از دشمن می ترسد، اگر بناء باشد که موقع رکوع و سجود بایستد و انجام دهد، با ترس از دشمن جور در نمی آید. متعارف عرفی این است که در حال راه رفتن رکوع و سجود را به جا آورند که متضمن ایماء به رکوع و سجود است. بنابراین دلالت آیه به نظر ما تمام نیست.

علاوه بر اینکه ما در واجبات ضمیمه قائل به تعارض هستیم، برخلاف محقق سیستانی که قائل به تراحم می باشند. البته نتیجه بناء بر تعارض نیز تخییر می شود ولی با راهی که محقق سیستانی پیموده اند متفاوت است.

#### ب: روایات مطلقه دال بر عدم مشی

دو روایت دال بر عدم مشی در نماز مطرح شده است که ادعای اطلاق لفظی آن ها شده است.

#### ۱. روایت سکونی:

«عَلَىٰ بَنِ إِبرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي فِي مَوْضِعٍ ثُمَّ يُرِيدُ أَنْ يَتَقَدَّمَ قَالَ يَكْفُ عَنْ الْقِرَاءَةِ فِي مَشْيِهِ حَتَّى يَتَقَدَّمَ إِلَى الْمَوْضِعِ الَّذِي يُرِيدُ ثُمَّ يَقْرَأُ»<sup>۱</sup>.

در این روایت نوفلی وجود دارد که محل اختلاف واقع شده است. برخی مانند محقق سیستانی وی را ضعیف می دانند. دو راه برای اثبات وثاقت وی در کلمات مطرح شده است:

۱. اکثر روایت اجلاء مانند ابراهیم بن هاشم از وی.

۲. استفاده از تعبیر «عملت الطائفة بما رواه السكوني» که شیخ در عده فرموده است؛ با این بیان که

گفته می شود غالب روایات سکونی از طریق نوفلی رسیده است و وقتی طایفه به روایات سکونی

عمل کرده باشند، یعنی نوفلی را نیز مورد اعتماد دانسته اند.

دلالت روایت اینطور است که کسی در حال نماز می خواست مقداری جلو برود، حضرت فرمودند که از قرائت دست بردارد و سپس وقتی بدن ساکن شد ادامه بدهد. این بیان خوب است ولی شامل فرض عجز از وقوف نیست؛ در این روایت شخص قادر بر وقوف است و دوست دارد که مقداری جلوتر برود. اضطرار به مشی ندارد، نهایت این است که یک متر مجبور می شود جلو برود ولی مجبور نیست که در این لحظه قرائت خود را ادامه بدهد لذا شامل فرض اضطرار به مشی نمی شود. یعنی شامل فرضی نمی شود که شخص مجبور است که نماز را یا ماشیا یا نشسته بخواند.

#### ۲. روایت سلیمان بن صالح:

«وَبِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنْ صَالِحِ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ صَالِحٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا يُقَمُّ أَحَدُكُمْ الصَّلَاةَ وَهُوَ مَاشٍ وَلَا رَاكِبٌ وَلَا مُضْطَجِعٌ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَرِيضاً وَ لَيَتِمَّ كُنْ فِي الْإِقَامَةِ كَمَا يَتِمَّ كُنْ فِي الصَّلَاةِ فَإِنَّهُ إِذَا أَخَذَ فِي الْإِقَامَةِ فَهُوَ فِي الصَّلَاةِ»<sup>۲</sup>

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۱۶.

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۰۶.



أقام أحدكم الصلاة به معنای اقامه گفتن برای نماز است، به معنای اقامه نماز که به پاداشتن باشد، نیست. گفته شده که حضرت در اقامه شرايطی را مطرح فرموده اند چون اقامه جزء نماز است. یکی از شرایط این است که حضرت فرمودند در حال مشی اقامه نگویند. وقتی اقامه می گویند مثل این است که در نماز وارد شده اید. به طریق اولی پس در نماز نیز نباشد به صورت ماشی باشید.

البتة سند روایت قابل مناقشه است؛ صالح بن عقبه توثیق ندارد و ابن غضائری نیز او را غالی و کذاب می داند. محقق خویی از آنجایی که رجال تفسیر قمی را ثقات می دانستند و تضعیف ابن غضائری را نیز ثابت نمی دانست، این روایت را مورد اعتماد دانسته اند. دلیل ایشان در عدم اعتماد به رجال ابن غضائری این است که می فرمایند: کتابی که علامه از رجال ابن غضائری نقل می کند، دارای سند ناتمامی است، زیرا زمان شیخ طوسی برخی از ورثه ابن غضائری قصد اتلاف کتاب او را کردند و کتاب او موجود نیست. علامه هم که نقل فرموده است از نسخه‌ای غیر معروفه نقل کرده است.

بنابراین به نظر ما حتی اگر تضعیف ابن غضائری را نپذیریم، توثیق او ثابت شده نیست. علاوه بر اینکه دلالت حدیث نیز محل مناقشه است؛ زیرا «لا یقم أحدکم» اقامه را می گوید. تعبیر «فإنه» نیز تعلیل جمله آخر شاید باشد که «ولیتمکن» معلوم نیست که تعلیل فانه برای تمام جملات قبل باشد. مسلم نهی از مشی در اقامه به گونه ای نیست که لازم الرعایه باشد و تعلیل هم ندارد که فانه من الصلاة تا بتوان به تعلیل تمسک کرد، و به لحاظ نماز بودن در مقام بیان نیز نیست. صرفاً می گوید در اقامه مشی نکنید همانطور که در نماز مشی نمی کنید. اما اینکه در نماز مشی نمی کنید شرطیت مطلقه دارد یا در حال اختیار را می گوید؟ در مقام بیان نیست. بنابراین اطلاق ندارد که بگوید در نماز شرط اختیاری یا مطلق است، بنابراین به نظر ما اطلاقی در عدم مشی نیست.

لکن اطلاق «ان استطعتم فصلوا قیاما» محکم است. لذا در آخر به فرمایش محقق خویی برگشتیم که دلیل قیام اطلاق دارد و اقرب این است که نماز قیامی تعیین داشته باشد.

\*\*\*\*\* جلسه ۳۵ \*\*\*\*\*

## مسئله ۱۸: دوران امر بین نماز در حال حرکت یا نشسته

مرحوم سید می فرمایند:

«و دار أمره بین الصلاة قائما ماشیا أو جالسا فالأحوط التكرار أيضا»<sup>۱</sup>

خلاصه مسئله ۱۸ این شد که عرض کردیم اطلاقی در لزوم وقوف و عدم المشی در نماز نداریم که بگوییم اگر در حال قیام مجبور به مشی باشیم باز اطلاق دلیل بگوید که مشی جایز نیست و مجبور شویم که نماز نشسته بخوانیم. اطلاقی در دلیل لزوم عدم المشی نداریم.

محقق سیستانی به آیه شریفه ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ فَإِنْ خِفْتُمْ فَرَجَلًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾<sup>۲</sup> استدلال

۱ العروة الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی (أعلام العصر)، ج ۱، ص ۶۳۸.

کردند از قرینه فإن خفتم استفاده کردند که معنای قوموا لله قانتین، قوموا لله واقفین است. ما اشکال کردیم.<sup>۱</sup>

### بررسی دلالت اطلاق آیه بر عدم مشی

ممکن است کسی به مفهوم فإن خفتم یا منطوق فإذا امنتم فاذا امنتم فاذکروا الله استناد کند که در غیر حال اضطرار نباید در حال راه رفتن نماز خوانده شود، پس این آیه اطلاق در دلیل لزوم وقوف می شود و نظر محقق سیستانی را تأمین می کند. جواب این است که:

۱. متعارف در «فان خفتم فرجالا» این است که همان رکوع و سجود نیز در فرض خوف از عدو در حال مشی به صورت ایمایی است، پس اصلا ربطی به بحث ما ندارد؛ زیرا فرض بحث ما این بود که دوران در جایی است که مشی در حال قیام بکند و بتواند رکوع و سجود اختیاری را انجام دهد. ان خفتم فرجالا یعنی از ترس دشمن راه می رفتند، چطور اقتضاء می کند که بایستند و رکوع و سجود اختیاری کنند؟ فرض متعارف آن عدم رکوع و سجود اختیاری است.

۲. بر فرض هم که بگویید اطلاق دارد شما برای اثبات اینکه فقط جواز مشی اختصاص به حال خوف دارد باید به مفهوم «ان خفتم فرجالا» تمسک کنید، در حالی که ما برای شرط مفهوم مطلق قائل نیستیم. آیه شریفه می فرماید اگر از دشمن ترسیدید نماز در حال راه رفتن بخوانید ولی اگر نمی ترسیدید تفصیل دارد. جایی که امر دائر بین نماز ماشیا و رکوع و سجود اختیاری است یا نماز جالسا، آنجا اجازه می دهیم که نماز ماشیا بخوانید و با مفهوم فی الجملة شرط منافات ندارد.

گفته می شود که فإذا امنتم تصریح به منطوق است و دیگر نمی توان گفت اطلاق ندارد. می گوییم به آن هم دو اشکال می کنیم:

الف: متعارف در حال خوف این است که «فإن خفتم فرجالا» رکوع و سجود نیز ایمایی است. ب: برای ما روشن نیست که ذیل فإذا امنتم تصریح به مفهوم فإذا خفتم باشد، شاید می خواهد بگوید که نصیحت اخلاقی می کنیم که اذا امنتم، به یاد خدا باشید و مثل افرادی نباشید که خدا را فراموش می کنند. مثل اینکه در آیه دیگر وارد شده است: ﴿فلما نجاهم من البر فإذا هم مشرکون﴾<sup>۲</sup> این آیه می خواهد بگوید چنین نباشد که مشرک شوید، می خواهد بگوید خدا را فراموش نکنید نه اینکه به معنای این باشد که «فصلوا کما مر فی صدر الآیه». جمله «کما علمکم ما لم تکنوا

۱. اشکال استاد چنین بود: ظهور آیه در «قوموا لله واقفین لا ماشین» نیست. بلکه آیه صرفا می گوید که قیام لله کنید، قمتم الى الصلاة فاعسلوا وجوهکم یعنی آماده برای نماز شوید؛ لذا اگر کسی نماز نشسته بخواند نیز مصداق قمتم الى الصلاة است. قمتم به معنای تهبأتم لأداء الصلاة است. آیه می خواهد بگوید قیام کنید برای خدا قانتین، یعنی برای عبادت خدا قیام کنید؛ یعنی نماز بخوانید.

تعلمون» یعنی همانطور که خداوند این احکام را به شما یاد داده است، شما در مقابل آن اینگونه عمل کنید. پاداش تعلیم این است که از یاد خدا غفلت نکنید. روشن نیست که فاذا امتم بخواهد به صدر آیه برگردد که ان خفتم فرجالا او رکبانا داشت. ما چنین ظهوری نمی فهمیم و اگر کسی اصرار کند که ذیل تصریح به مفهوم صدر آیه است و می خواهد بگوید اذا امتم فلاتمشوا فی الصلاة، از اشکال اول دست بر نمی داریم که متعارف در حال مشی از ترس عدو این است که هیچ گاه توقف نمی کنند نه اینکه برای رکوع و سجود اختیاری توقف کنند.

### **کلام محقق سیستانی در استظهار از آیه**

محقق سیستانی به اطلاق آیه تمسک کردند و گفتند لزوم عدم مشی را می رساند و با دلیل لزوم قیام تراحم می کنند و ما مخیر هستیم؛ زیرا اهمیت هیچ کدام محرز نیست. ممکن است گفته شود که ظاهر کلمات ایشان تهافت را می رساند؛ چه اینکه ایشان در مسئله ۱۷ که دوران امر بین قیام ایماهی و جلوس همراه با رکوع و جلوس بود، قیام را پراهمیت تر دانستند و مقدم کردند در حالی که در مقام می فرمایند معلوم نیست که اهمیت قیام بیش از جلوس باشد. جواب این است که قیاس و استحسان در فقه جایز نیست. اگر مقدمات فرمایشات محقق سیستانی تمام شود نتیجه اش این فرق است و هیچ اشکالی نیز ندارد. هیچ اشکال ندارد که قیام بر عدم المشی تقدم نداشته باشد و مساوی باشد، زور دلیل قیام به اینکه بگوید قم ولو کنت ماشیا، نرسد، ولی زورش برسد که در مسئله ۱۷ بگوید که قم ولو انجر الی الایماء الی رکوع و سجود.

### **بیان مسئله طبق تقریبی دیگر**

در جلسه گذشته نیز مطرح شد که دو نوع تقریب از مسئله ۱۸ می توان ارائه کرد:

۱. تقریب اول بیان محقق خویی و سید سیستانی است که رکوع و سجود فرد مشکلی ندارد و فقط بحث این است که در حال قیام قادر بر وقوف در یک جا نیست و باید راه برود. یعنی امر دائر بین قیام ماشیا باشد در حالی که رکوع و سجود آن قیامی است، یا اینکه بنشیند و مشی نکند که در این صورت رکوع و سجود خود را جلوسی به جا می آورد.

۲. تقریب دوم این است که گفته شود فرض مسئله این است که شخص یا باید قائما ماشیا نماز بخواند که رکوع و سجودش نیز در همان حال مشی و به صورت ایماهی است، یا اینکه بنشیند و نماز بخواند و رکوع و سجود به جا آورد.

تاکنون مباحثی که مطرح شد طبق تقریب اول بود. اما طبق تقریب دوم محقق خویی دیگر قائل به تقدم قیام نمی شوند؛ زیرا دلیل شرطیت قیام با دلیل شرطیت رکوع و سجود اختیاری دچار تعارض می شود و نتیجه تخییر است. ولی محقق سیستانی اینجا نیز قائل به تخییر می شوند؛ زیرا درست است که زور قیام بر رکوع و سجود می چربد ولی اکنون در این فرض مشکل این است که زور قیام بر عدم المشی نمی چربد. به خاطر اینکه اگر قیام کنیم مجبور به راه رفتن هستیم، سید سیستانی می فرمایند که نمی توانیم بگوییم قیام مقدم است. با اینکه در

مسئله ۱۷ ایشان گفتند که اگر مسئله مشی نبود و امر دائر بین قیام و نماز جلوسی با رکوع و سجود بود، می گفتیم نماز قیامی با ایماء مقدم است. ولی در مسئله ۱۸ بر فرض که در حال مشی مجبور به ایماء شویم باز نمی گوییم قیام متعین است؛ زیرا الان یک طرف مزاحم جدیدی برای قیام پیدا شده و آن شرطیت عدم المشی است.

### تمسک به روایت سلیمان بن حفص برای تقدم قیام ماشیا

یک روایتی است که ما قبلاً بحث کرده ایم لکن برخی بدان برای مسئله مورد بحث استناد کرده اند.

#### بیان محقق حکیم

محقق حکیم روایت سلیمان بن حفص مروزی را برای لزوم نماز قیامی ماشیا نقل می کند و می فرماید مقدم بر نماز جلوسی است. زیرا در روایت سلیمان بن حفص چنین آمده است: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ حَفْصِ الْمَرْوَزِيِّ قَالَ قَالَ الْفَقِيهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الْمَرِيضُ إِنَّمَا يُصَلِّي قَاعِدًا إِذَا صَارَ بِالْحَالِ الَّتِي لَا يَقْدِرُ فِيهَا أَنْ يَمْشِيَ مَقْدَارَ صَلَاتِهِ إِلَى أَنْ يَفْرُغَ قَائِمًا»<sup>۱</sup>

طبق این روایت مریض موقعی نماز نشسته می خواند که نتواند به اندازه نماز ایستاده راه برود. کسی که می تواند به اندازه نماز ایستاده راه برود حق ندارد نماز نشسته بخواند. محقق حکیم می گوید کسی که می تواند به اندازه نماز ایستاده راه برود حق ندارد نشسته بخواند. این روایت تکلیف مسئله ۱۸ را مشخص کرد که وظیفه نماز ایستاده است و نماز نشسته وظیفه کسی است که نتواند به اندازه نماز ایستاده راه برود.

بعد گفته اند که نگویید سند ضعیف است؛ زیرا علامه سلیمان را توثیق کرده است. اشکال دلالتی مطرح می شود که ظاهر روایت این است که می خواهد حد مرض را بیان کند. مرضی که موجب سقوط قیام است این است که به اندازه نماز ایستاده نتواند راه برود، در حالی که این مطلب را کسی نگفته است. آنچه علماء گفته اند این است که مرضی که موجب سقوط قیام است آن است که منجر به عجز قیام عرفی شود.

محقق حکیم از این اشکال دلالتی جواب داده اند که قبول داریم این معنا ظاهر روایت است و قطعاً باطل است ولی می توان معنای درست برای روایت کرد و آن این است که گفته شود روایت می خواهد بگوید اگر می توانید ایستاده در حال مشی نماز بخوانید نوبت به نماز نشسته نمی رسد. این معنا قابل قبول است. مستشکلین به دلالت روایت می گویند ظاهر روایت این است که حدی که موجب سقوط قیام است عجز از راه رفتن به اندازه پنج دقیقه است. هر کسی نتواند ۵ دقیقه راه برود وظیفه اش نشستن است؛ مثلاً به پیرمردی که می تواند اندازه ۵ دقیقه راه برود، بگوییم باید نماز را ایستاده بخوانی، در حالی که او می گوید من واقعاً نمی توانم ایستاده بخوانم. این ظاهر روایت قابل التزام نیست. این طور معنا کردن برای روایت سلیمان غلط است. آقای حکیم می گوید اینطور معنا نکنید. خطاب نکنید به این پیرمرد که تو به خاطر اینکه می توانی ۵ دقیقه پیاده روی کنی، پس حق نداری نماز نشسته بخوانی، بلکه باید روایت را بر معنای صحیحی که قابل التزام باشد حمل کرد. متن کلام ایشان چنین است:

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۴، ص ۲۵۷.

«و أورد عليه بضعف الرواية سنداً بعدم توثيق سليمان، و دلالة باحتمال أن يكون المراد تحديد العجز المسوغ للجلوس تعبدًا، بأن لا يتمكن من المشى بقدر صلاته كما حكى عن المفيد و محتمل النهاية، أو الكناية عن العجز عن القيام، لغلبة تلازم القدرتين، أو أنه إذا لم يقدر على المشى قدر الصلاة جاز له الجلوس و إن قدر على القيام بمشقة، فالمقصود تحديد المشقة التي تكون في القيام بالعجز عن المشى مقدار الصلاة، و بأن القيام الحاصل في المشى غير القيام المعتبر في الصلاة، إذ المراد منه الوقوف الذي تنافيه الحركة فضلاً عن المشى. و فيه: أن الذي صرح به في المختلف في مبحث مفترية الغبار وثاقه سليمان، و المعنى الأول مخالف للأخبار الصحيحة المتضمنة نفى تحديد العجز.....»

هذا و الانصاف أن الرواية من حيث السند لا قصور فيها بعد اعتماد جماعة من الأعيان عليها، و رواية الأجلاء لها، و ظاهرها و إن كان تحديد العجز المسوغ للجلوس تعبدًا، لكن بقرينة معارضتها تحمل على إرادة عدم جواز الصلاة جالساً إن أمكن فعلها قائماً فإنه أقرب المعاني بعد المعنى الأول و لا سيما بعد مساعدة القاعدة المشار إليها في ذيل الاستدلال، فالبناء على وجوب الصلاة ماشياً في فرض المسألة قوى جداً<sup>١</sup>

ایشان می فرماید طبق معنایی که ما کردیم، روایت بیانگر حکم مسئله ۱۸ خواهد بود که شخص وقتی قادر بر نماز ماشیا است حق ندارد نشسته نماز بخواند.

#### **مناقشه در بیان محقق حکیم**

به نظر ما کلام ایشان دارای مناقشه است:

۱. اولاً سند روایت نادرست است. سليمان بن حفص توثيق ندارد و علامه هم در عبارتش او را توثيق نکرده است. یک تعبیری نیز آقای حکیم دارد که السند لا قصور فيها بعد اعتماد جماعة من الأعيان عليها، و رواية الأجلاء لها. ما وجه این کلام را نمی فهمیم. زیرا روایات سليمان اکثراً باطل المضمون است. توثيق نیز ندارد و قبلاً این را بحث کرده ایم.

۲. به لحاظ دلالت نیز می گوییم آن معنایی که روایت دارد قابل التزام نیست. حال که معنای ظاهری آن قابل التزام نیست، دلیلی ندارد که بخواهیم آن را بر معنای خلاف ظاهر حمل کنیم. ما تابع ظهورات هستیم. به ما گفته اند به ظهورات عمل کنید. نه اینکه ظهور اگر مبتلا به اشکال بود رفع ید کنیم و بر معنای غیر ظاهر حمل کنیم. چنین اجازه ای نداریم. وقتی روایت غیر معقول باشد باید

---

۱ مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، ج ۶، ص ۱۳۶.

بگوییم صادر نشده است و دلیل نمی‌شود که بگوییم حتما صادر شده و معنای معقول غیر ظاهر را دارد.

آقای حکیم می‌خواهد بگوید معنای درست فقط این است که تا زمانی که شخص می‌تواند نماز ماشیا به جا آورد، مقدم بر نماز جلوسی است، در حالی که این روایت در این معنا ظهور ندارد.

البته عرض کنم که محقق حکیم در مستمسک اینطور فرموده اند ولی در تعلیقه عروه فرموده اند که در حال ضیق وقت نماز جلوسی را اختیار کند. اگر روایت سلیمان را ایشان سنداً و دلالتاً قبول داشت باید قیام را مقدم می‌کرد. از اینکه در تعلیقه عروه ملتزم نشده اند، معلوم می‌شود خود ایشان از مطلب مذکور در مستمسک عدول کرده است و واقعا هم مطلب مذکور در مستمسک نادرست است.

سوال می‌شود که کلام ایشان مبنی بر عمل اصحاب بر این روایت چه می‌شود؟ جواب می‌دهیم که وجه کلام ایشان را نفهمیدیم. اصحاب شاید قیام ماشیا را مقدم کرده اند یا مضمون روایت را گفته اند و ایشان گمان کرده که حتماً بر این روایت تمسک کرده اند. گفته می‌شود از شیخ مفید نقل شده که این تحدید را قبول کرده، به نظر ما دلیل نمی‌شود که این روایت معتبر باشد. علاوه بر اینکه شیخ مفید نیز که این روایت را قبول کرده به معنای باطل قبول کرده و گفته تعبداً عجز مسوق جلوس، عجزی است که نتوانید به اندازه ۵ دقیقه نماز راه بروید. فرموده که این حد تعبیدی است. اینطور از شیخ مفید نقل کرده اند. این معنایش این است که دلالت را قبول ندارد. اگر هم می‌خواهید بگویید به این روایت اعتماد کرده معلوم نیست؛ شاید روایت دیگری داشته و به آن اتخاذ کرده است. علاوه بر اینکه مگر هرچیزی که شیخ مفید اعتماد کرد برای ما حجت می‌شود؟ عمل شیخ جابر ضعیف سند نیست.

## مسئله ۱۹: لزوم انجام رکوع هنگام قدرت بر آن

سید یزدی می‌فرمایند:

«لو كان وظيفته الصلاة جالساً و أمكنه القيام حال الركوع وجب ذلك»<sup>۱</sup>

فرض این است که مکلف می‌گوید من فقط از نماز ایستاده یک چیز بدم و می‌توانم انجام دهم و آن اینکه قبل از رکوع بایستم و به رکوع بروم. یعنی اول نماز باید بنشینم. قبل از رکوع می‌توانم بایستم و به رکوع قیامی بروم. غالباً گفته اند که واجب است؛ چرا که ضرورات تنقذر بقدرها شما بالأخره از نماز ایستاده، رکوع قیامی را می‌توانید انجام دهید. انصافاً این فرمایش بعید نیست. ظاهر ادله شرطیت قیام این است که انحلالی است. گرچه محقق سیستانی انحلالی بودن را قبول ندارند و می‌گویند الصحيح یصلی قائماً کل نماز را می‌گوید. اینکه در بعضی از نماز بایستی و بعضی را بنشینی روایت ناظر به این فرض نیست. به نظر ما کلام ایشان تمام نیست و روایات ظهور در انحلالیت دارند. روایت می‌فرماید: الصحيح یصلی قائماً ولو به این مقدار که قبل از رکوع بتوانید رعایت کنید.

۱ العروة الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی (أعلام العصر)، ج ۱، ص ۶۳۸.

## مسئله ۲۰: قدرت بر قیام در بعضی رکعات

سید می فرماید:

«إذا قدر على القيام في بعض الركعات دون الجميع وجب أن يقوم إلى أن يتجدد العجز إذا تمكن منه في بعض الركعة لا في تمامها. نعم لو علم من حاله أنه لو قام أول الصلاة لم يدرك من الصلاة قائماً إلا ركعة، أو بعضها، وإذا جلس أو لا يقدر على الركعتين قائماً أو أزيد مثلاً، لا يبعد وجوب تقديم الجلوس، لكن لا يترك الاحتياط حينئذ بتكرار الصلاة...»<sup>۱</sup>

این مسئله از مسائل مهم است. مبنای صاحب عروه این است که حق تقدم با آنچه اسبق زمانا است مگر اینکه آنچه متأخر زمانا است مرجح کیفی یا کمی داشته باشد. مرجح کیفی مثل اینکه قیام لاحق مثل قیام متصل به رکوع رکعی باشد و قیام سابق رکعی نباشد. مرجح کمی نیز مثل اینکه قیام در رکعت اولی تراحم کند با قیام در رکعت دوم و سوم. ایشان می گوید اگر متأخر نه مرجح کیفی و نه کمی دارد، آنچه سابق زمانا است مقدم است و مرجحیت اسبق زمانی موجب می شود شما قیام متقدم را مقدم کنید. این نظر صاحب عروه است. سید سیستانی نیز با ایشان موافق است؛ زیرا هم در تراحم در واجبات ضمنیه هم نظر است و هم در این مطلب که ترجیح با سبق زمانی است مگر اینکه متاخر اهم باشد یا ایشان اضافه می کند یا محتمل الاهمیة بعینه باشد.

اما بزرگانی مثل آقای بروجردی و امام و محقق خویی می فرمایند ظاهر ادله این است که تا می توانید باید بایستید و وقتی عاجز شدید بنشینید. اعم از اینکه قیام رکعی یا غیر رکعی باشد و تفصیلات سید یزدی را قبول ندارند. می فرمایند ظاهر ادله این است که الصحيح یصلی قائماً و شخص در اول نماز صحیح است. محقق خویی نیز می فرمود که اذا قوى فليقم، ظرف زمانی امتثال را بیان کرده است و الان اول نماز ظرف زمانی است و شما قادر بر قیام هستید. هر وقت که عاجز شدید المریض یصلی جالسا شامل شما می شود. می گویند که ظاهر ادله این است و با این بیان فرق نمی کند که در واجبات ضمنیه تراحمی یا تعارضی شویم. استظهار از ادله کرده اند که الان در اول نماز، نماز گذار صحیح است و باید بایستد تا زمانی که ناتوان شود.

\*\*\*\*\* جلسه ۳۶ \*\*\*\*\*

## بیان مطلبی در تکملة مباحث مسئله ۱۸

راجع به مسئله ۱۸ که دوران امر بین نماز قائماً ماشیا و نماز جالسا بود، محقق حکیم به روایتی از سلیمان بن حفص برای اثبات وجوب نماز ماشیا تمسک کردند.

### بررسی استدلال به روایت سلیمان بن حفص برای تقدم نماز ماشیا بر جلوس

ما گمان می کردیم که در گذشته این مباحث را توضیح داده ایم لذا مختصر بیان کردیم. در این جلسه مقداری توضیح می دهیم؛ روایت سلیمان بن حفص مرزوی چنین است:

۱ العروة الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی (أعلام العصر)، ج ۱، ص ۶۳۸.

«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ حَفْصِ الْمَرْوَزِيِّ قَالَ قَالَ الْفَقِيهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الْمَرِيضُ إِنَّمَا يُصَلِّي قَاعِدًا إِذَا صَارَ بِالْحَالِ الَّتِي لَا يَقْدِرُ فِيهَا أَنْ يَمْشِيَ مِقْدَارَ صَلَاتِهِ إِلَى أَنْ يَفْرَغَ قَائِمًا»<sup>۱</sup>

بررسی سندی

### الف: بررسی وثاقت سلیمان بن حفص

محقق حکیم با اعتماد به محدث نوری در مستدرک<sup>۲</sup>، سلیمان بن حفص را ثقه دانسته اند<sup>۳</sup> و فرموده اند علامه در بحث مفطريت غبار او را توثيق کرده است. از این رو سند روایت را تصحيح کرده اند. محقق خویی از راه تفسیر قمی سلیمان را توثيق کرده اند؛ زیرا معتقدند که به شهادت علی بن ابراهیم قمی در دیباجه تفسیر، رجال مذکور در آن ثقات هستند<sup>۴</sup>. ما این مطلب را قبول نداریم. گفته شده که علامه در مختلف او را توثيق کرده اند ولی این انتساب به ایشان عجیب است. با مراجعه به متن علامه در مختلف می بینیم که ایشان وقتی این روایت را مطرح می کنند می فرمایند این حدیث ضعیف السند است:

«احتجّ بما رواه سليمان بن حفص المروزي قال: قال الفقيه - عليه السلام -:- المريض إنما يصلي قاعدا إذا صار إلى الحالة التي لا يقدر فيها أن يمشي مقدار صلاته إلى أن يفرغ قائما . و الجواب: المنع من صحة السند»<sup>۵</sup>

در بحث مفطريت غبار، کلام علامه این است که غبار روزه را باطل می کند؛ می فرماید: «لنا: أنا قد بينا أن ازدراء كل شيء يفسد الصوم و يجب به القضاء و الكفارة، و الغبار من هذا الباب. و ما رواه سليمان بن حفص المروزي قال: سمعته يقول: إذا تمضمض الصائم في شهر رمضان أو استنشق متعمدا أو شم رائحة غليظة أو كنس بيتا فدخل في أنفه و حلقة غبار فعليه صوم شهرين متتابعين، فان ذلك له فطر مثل الأكل و الشرب و النكاح»<sup>۶</sup>

ایشان می فرماید حدیث سلیمان نیز مفادش این است که غبار روزه را باطل می کند. بعد می فرماید:

۱ تهذيب الاحكام، شيخ طوسي، ج ۴، ص ۲۵۷.

۲ مستدرک الوسائل، محدث نوری، ج ۲۲، ص ۳۲۴.

۳ مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، ج ۶، ص ۱۳۶.

۴ موسوعة الامام الخوئي، السيد أبو القاسم الخوئي، ج ۱۴، ص ۲۴۰. «آنچه محقق خویی در این بحث برای وثاقت سلیمان از آن استفاده کرده اند ذکر او در کتاب کامل الزیارات است. حرفی از تفسیر علی بن ابراهیم قمی ندرده اند. متن کلام ایشان چنین است: «أما السند: فالظاهر أنه لا بأس به، فان سليمان موثق، لا لتوثيق العلامة إياه، لما نراه من ضعف مبناه في التوثيق، فإنه يعتمد على كل إمامي لم يظهر منه فسق، اعتماداً على أصالة العدالة، و هو كما ترى، بل لوقوعه في أسانيد كامل الزيارات». در جاهای دیگر نیز ایشان به خاطر ذکر او در کامل الزیارات سلیمان را ثقه دانسته اند. (مقرر حسینی).

۵ مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، علامه حلی، ج ۳، ص ۳۲.

۶ مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، علامه حلی، ج ۳، ص ۴۰۳.



«احتج الآخرون بأصالة براءة الذمة، و بما رواه عمرو بن سعيد، عن الرضا - عليه السلام - عن الصائم يدخل الغبار في حلقه، قال: لا بأس . و الجواب: الأصالة يبطل حكمها مع قيام الدليل المخرج عنها و قد بيناه»<sup>۱</sup>

می فرماید نوبت به اصل برائت نمی رسد زیرا دلیل بر بطلان غبار داشتیم. بعد می فرماید روایت عمرو بن سعید نیز با اینکه ثقة است ولی در مورد وی اختلاف است. گفته شده که این روایت عمرو بن سعید را با اینکه ثقة می داند، دارای اختلاف مطرح می کند ولی استدلال به روایت سلیمان کرده و حرفی از مشکل داشتن او نزده است، معلوم می شود که او را قبول دارد.

ما می گوئیم وقتی خود علامه در جای دیگر می گوید که سند سلیمان صحیح نیست چطور می توان به این کلام استشهاد کرد؟ کلامی که می سازد با اینکه ایشان موید ذکر کرده باشد؛ زیرا ایشان گفت عموماً بطلان صوم با فروبردن یک صدق می کند که بگویند بلع الغبار، با عموماً اثبات کرد که غبار غلیظ روزه را باطل می کند. حال به عنوان موید روایت سلیمان را نیز مطرح کرد. وقتی در جای دیگر گفته است که این سند صحیح نیست، چطور می توان به آن تمسک کرد؟! بنابراین سند از لحاظ سلیمان بن حفص دارای اشکال است.

#### ب: بررسی وثاقت محمد بن عیسی بن عبید

گفته می شود که سند از لحاظ محمد بن عیسی بن عبید نیز دارای اشکال است. این کلام به نظر ما تمام نیست؛ زیرا ما در گذشته محمد بن عیسی را توثیق کرده ایم و بحث مفصلی دارد. اصل شبهه این است که ابن ولید وی را از رجال نوادر الحکمة استثناء کرده است. تعبیر چنین است که «إلا ما رواه محمد بن عیسی عن یونس» یا کتب یونس را می گفت که «کلهما معتبره الا ما تفرد به محمد بن عیسی بن عبید عن یونس» .

معمولاً محمد بن عیسی را قبول دارند از جمله علامه نیز قبول دارد. شیخ طوسی هم در رجال دارد که «ضعیف استثناء ابوجعفر» یعنی شیخ صدوق از رجال نوادر الحکمة استثناء کرده است. متن شیخ طوسی در رجال چنین است:

«محمد بن عیسی بن عبید الیقطنی، یونسی، ضعیف [علی قول القمیین]»<sup>۲</sup>

تعبیر او در فهرست نیز چنین است:

«محمد بن عیسی بن عبید الیقطنی، ضعیف، استثناء أبو جعفر ابن بابویه من رجال نوادر الحکمة، و

قال: لا أروى ما يختص بروايته، و قيل: إنه كان يذهب مذهب الغلاة»<sup>۳</sup>

صدوق تابع ابن ولید استادش بوده است ولی در رجال نجاشی است که اصحاب ما وقتی این مطلب را از ابن ولید شنیدند تعجب کردند و گفتند «من مثل ابی جعفر؟» کسی مثل محمد بن عیسی بن عبید ابی جعفر سراغ دارید؟ او هم ضعیف شد؟ تعبیر چنین است:

۱ مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، علامه حلی، ج ۳، ص ۴۰۳.

۲ رجال الطوسی، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۹۱.

۳ الفهرست، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۴۰۲.

«محمد بن عیسی بن عبید بن یقطین بن موسی مولی أسد بن خزیمه، أبو جعفر، جلیل فی (من) أصحابنا، ثقة، عین، کثیر الروایه، حسن التصانیف، روی عن أبي جعفر الثاني عليه السلام مکاتبه و مشافهه. و ذکر أبو جعفر بن بابویه، عن ابن الولید أنه قال: ما تفرد به محمد بن عیسی من کتب یونس و حدیثه لا یعتمد علیه. و رأیت أصحابنا ینکرون هذا القول، و یقولون: من مثل أبي جعفر محمد بن عیسی، سکن بغداد»<sup>۱</sup>.

توجیهاتی نیز نسبت به این تضعیف وارد شده، کرده اند؛ برخی مثل محقق خویی می گویند مشکل در محمد بن عیسی نیست مشکل در نقل محمد بن عیسی از یونس بود<sup>۲</sup>. ولی ظاهراً مشکل ابن ولید با خود محمد بن عیسی بود لذا اصحاب تعجب کردند. ولی مشکل داشتن ابن ولید دلیل بر نفی وثاقت محمد بن عیسی نیست. ابن ولید با خیلی ها مشکل داشته است و به خیلی ها گیر داده است. از جمله برقی و سهل بن زیاد که به این ها اشکال می کرده است. ابن ولید به صورت اعتقادی با مسائل برخورد می کردند و حتی تحمل افکار مختلف شیعی را نیز نداشتند ولو از روی تدین اینطور بودند. برخی واقعا متدین هستند و از روی تدین در اعتقادات تند هستند. هر چیزی که به نظر این ها غلو است، با راوی اش برخورد می کردند. آن زمان اینطور بود. مکتب قم آن وقت اینطور بود در مقابل مکتب بغداد، ضد غلو بود. خیلی چیزها را غلو می دانستند. مثلاً شیخ صدوق می گوید اولین مرتبه غلو نفی سهو و نسیان از پیامبر و امام است. یعنی اگر کسی بگوید پیامبر و امام سهو نمی کنند این غالی است:

«وَ كَانَ شَيْخُنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ رَحِمَهُ اللَّهُ يَقُولُ أَوَّلُ دَرَجَةٍ فِي الْغُلُوِّ نَفْيُ السَّهْوِ عَنْ النَّبِيِّ ص»<sup>۳</sup>

شیخ مفید در مقابل صدوق بود با اینکه صدوق حالت استادی به مفید داشت. او اعتقادات الشیعه می نوشت و مفید تصحیح الاعتقاد می نوشت. این کتاب را در مقابل شیخ صدوق نوشته است. این اختلافات بین آن ها وجود داشت. قمیین همچون صدوق و ابن ولید و احمد بن محمد بن عیسی سخت گیر بودند و سخت گیری شان نیز بیشتر جنبه متن شناسی بر اساس درجه غلو بود. اتفاقاً در همان استثناء دارد که «الا ما كان من غلو أو تخليط و هو ما رواه فلان و فلان..»

بنابراین مشکل در خود محمد بن عیسی بود و این را گفته بودند لذا اصحاب تعجب کردند که «من مثل ابی جعفر» یعنی چطور او را نیز تضعیف می کنید دیگر چه کسی می ماند؟ بنابراین از آن جهت مشکلی نیست. مشکل از ناحیه سلیمان بن حفص مروزی است. عرض شد که کلام نوادر دال بر نفی وثاقت نیست.

#### بررسی دلالی حدیث

اما از جهت دلالت سه احتمال در این روایت است که محقق حکیم دو احتمال را باطل می داند و احتمال سوم را قوی می داند<sup>۱</sup>:

۱ رجال النجاشی، شیخ النجاشی، ج ۱، ص ۳۳۳.

۲ موسوعة الامام الخوئي، السيد أبو القاسم الخوئي، ج ۷، ص ۱۵۱..

۳ من لا يحضره الفقيه، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۳۶۰.

۱. احتمال اول این است که بگوییم شارع حد تعبدی برای عجز موجب جلوس در نماز ذکر کرده است. فرموده اینکه مکلف نتواند بایستد و نماز بخواند کافی برای انتقال به جلوس نیست، بلکه باید به حدی برسد که نتواند به اندازه نماز هم ایستاده راه برود. اگر نتواند به اندازه نماز ایستاده راه برود، آن وقت می گویند نماز نشسته بخواند. وگرنه اگر بتواند به اندازه نماز ایستاده راه برود حق ندارد که نماز نشسته بخواند و باید بایستد و نماز با رکوع و سجود بخواند و مشکلاتش را تحمل کند.

انصافاً این احتمال عرفی نیست؛ زیرا کسی که نمی تواند بایستد و نماز با وقوف بخواند، بگوییم چون می تواند به اندازه نماز راه برود حق ندارد بنشیند؟ به چه دلیل این حرف را بزنیم؟ اینکه به اندازه چند دقیقه می تواند راه برود ولی نماز نمی تواند بخواند، دلیل می شود که بگوییم حق ندارد بنشیند؟ این معنا عرفی نیست.

۲. احتمال دوم این است که گفته شود اماره تعبدیه است برای اینکه مکلف شک دارد که می تواند ایستاده نماز بخواند یا خیر شارع یک معرفی برای شخص قرار داده و فرموده به اندازه چند دقیقه که می تواند نماز بخواند راه برود، اگر دید نمی تواند کشف می شود که عاجز از نماز ایستاده است.

این معنا نیز عرفی نیست؛ زیرا اکل من القفا است. آیا حتماً باید آدم راه برود و بعد ببیند که اگر نمی تواند به اندازه چند دقیقه که می خواهد نماز بخواند راه برود تا بعد ثابت شود شرعاً که عاجز از صلاة قائماً است؟ ان الانسان علی نفسه بصيرة، انسان خودش راحت تر می تواند تشخیص دهد که عاجز از صلاة قیامی است و نیازی به این کار ها نیست.

۳. احتمال سوم این است که مربوط به بحث ما باشد که بگوییم کسی که نمی تواند در حال وقف نماز ایستاده بخواند ولی می تواند در حال مشی نماز بخواند، حق ندارد که نماز نشسته بخواند. کسی حق دارد نماز نشسته بخواند که صار الى الحالة التي لا يقدر فيها أن يمشي مقدار صلاته إلى أن يفرغ قائماً و کسی که می تواند نماز ماشیا بخواند وظیفه اش نماز ماشیا است و حق ندارد بنشیند. عجز از نماز ایستاده در حال وقوف سبب نمی شود که سریع سراغ نماز نشسته بروید. بدل آن نماز ایستاده در حال مشی است اگر از آن نیز عاجز شد به سراغ جلوس بیاید و وقتی از آن عاجز نشد نوبت به جلوس نمی رسد.

محقق حکیم فرموده اند که آن دو احتمال وقتی باطل شد احتمال سوم متعین است. ما عرض کردیم که این کلام ایشان اشکال دارد؛ زیرا:

۱. ما تابع ظهور هستیم، اگر احتمال سوم در مورد آن درست بود می توانست بفرماید: «المريض انما يصلى قاعدا اذا لم يتمكن من الصلاة قائما لا واقفا و لا ماشيا» نه اینکه «اذا صار الى الحالة التي لا يقدر فيها ان يمشى مقدار صلاته» بگوید.
۲. علاوه بر اینکه چند نفر هستند که ایستاده نتوانند در یک جا نماز بخوانند ولی اگر بگویید راه برو و بخوان امثال امر کنند و بخوانند؟ چند نفر اینطور هستند؟ این ها رکوع و سجود اختیاری نمی توانند بکنند. نه اینکه می تواند راه برود و نمی تواند بایستد. بحث این است که واقعا این روایت این مورد را می گوید که یک نفر یک جا بایستد ولو اینکه با اتکاء به دیوار، می گوید نمی توانم، ولی راه می رود و و در حال مشی نماز می خواند، چند مورد از این موارد داریم؟
۳. وقتی معنای ظاهری یک روایت قابل التزام نبود، دلیلی ندارد که معنای غیر ظاهر آن را بر آن تحمیل کنیم. می توان گفت که اصلا روایت صادر نشده است و امام نفرموده است، نه اینکه بر یک معنای خلاف ظاهر حمل شود.

## مسئله ۲۰: قدرت بر قیام در بعض رکعات

سید می فرماید:

«إذا قدر على القيام في بعض الركعات دون الجميع وجب أن يقوم إلى أن يتجدد العجز إذا تمكن منه في بعض الركعة لا في تمامها. نعم لو علم من حاله أنه لو قام أول الصلاة لم يدرك من الصلاة قائماً إلا ركعة، أو بعضها، و إذا جلس أولاً يقدر على الركعتين قائماً أو أزيد مثلاً، لا يبعد وجوب تقديم الجلوس، لكن لا يترك الاحتياط حينئذ بتكرار الصلاة...»<sup>۱</sup>

راجع به مسئله ۲۰ بحث این بود که کسی اگر بخواهد تمام نماز را بایستد نمی تواند. بنابراین باید بخش بندی کند. یک بخشی از نماز را باید بایستد و یک بخش را بنشیند. محقق بروجردی و امام و محقق خویی برخلاف محقق یزدی فرموده اند که باید اول نماز می تواند بایستد بایستد. هر گاه دید که نمی تواند بایستد باید بنشیند. زیرا ظاهر «الصحيح يصلى قائماً» این است. محقق خویی فرموده اند ظاهر «إذا قوى فليقم» که ظرف زمانی است این است که تا زمانی که می تواند بایستد باید بایستد. محقق سیستانی چون طرفدار نظر صاحب عروه است و معتقد است که باب باب تراحم است و از روایات نیز استفاده نمی شود که تا آن وقتی که می توانید باید بایستید، می فرماید رجوع به باب تراحم می کنیم. اگر قیام در رکعات متأخر مرجح کمی یا کیفی داشت (مرجح کیفی مثل اینکه قیام لاحق مثل قیام متصل به رکوع رکعی باشد و قیام سابق رکعی نباشد. مرجح کمی نیز مثل اینکه قیام در رکعت اولی تراحم کند با قیام در

۱ العروة الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی (أعلام العصر)، ج ۱، ص ۶۳۸.

رکعت دوم و سوم) باید آن را مقدم کرد و اگر نداشت، اسبق زمانا مقدم است. از این رو ایشان متعرض شده اند که کلمات بزرگانی مثل محقق خویی تمام نیست.

### **نقد کلمات قائلین به تعیین قیام در اول نماز، توسط محقق سیستانی**

توضیح اینکه فرموده اند «اذا قوی فلیقم» اصلا ظهور در انحلال وجوب قیام نسبت به اجزاء ندارد بلکه صرفا حد مرضی که موجب سقوط قیام است را بیان می کند. لذا اطلاقی ندارد که بخواهیم معنا کنیم که تا می توانید بایستید و هر وقت عاجز شدید بنشینید. اما روایتی که می گوید «الصحيح يصلي قائما فإن لم يقدر صلي جالسا»، یا «الصحيح يصلي قائما و المريض يصلي جالسا»، می فرماید:

۱. اولاً اسناد ضعیفه دارد. روایت ابی حمزه را نیز گفت که حسن بن محبوب نمی تواند از ابی حمزه

نقل کند. ولی خود ایشان تصحیح کرد که از کتاب وی نقل کرده است ولی اینجا می فرماید نقی

السند نیستند.

۲. بر فرض هم که نقی السند باشند مثل صحیح ابی حمزه که صحیح است، ایشان می فرماید در مقام

بیان نیستند. در نظر ایشان اگر تمام نماز را بتوانید بایستید می شود الصحيح يصلي قائما ولی اگر

کل نماز را نمی توانید بایستید و مجبور به نشستن هستید می شود المريض يصلي جالسا. اینکه در

بخشی از نماز بتوانید بایستید و در بخشی نتوانید، می فرماید این روایت ظهور ندارد که باید اول

بایستید. می فرماید این روایت در مقام تقسیم افراد است که انسان سالم نماز ایستاده بر او واجب

است و انسان مریض نماز نشسته واجب است. در مورد فرض مذکور در مقام بیان نیست لذا باید

رجوع به مقتضای قاعده کرد.

### **دفاع از قائلین به تعیین قیام در اول نماز**

به نظر ما این اشکال درست نیست؛ چرا الصحيح يصلي قائما ظهور در انحلال نداشته باشد؟ گفته نشود که مفسر آیه است که خود آن در مقام بیان نیست. زیرا مفسر بالفتح وقتی در مقام بیان نیست دلیل نمی شود که مفسر بالکسر نیز در مقام بیان نباشد. باید دید که عرف تمسک به این اطلاق می کند یا نمی کند. می بینیم تمسک می کند. عرف می گوید شما وقتی این رکعت اول نماز ظهر را می توانید بایستید، می گوید پس قیاما شروع کنید.

اما در مورد روایت «اذا قوی فلیقم» ما هم قبول داریم که در مقام بیان نیست و فقط می خواهد بگوید هر مرضی موجب سقوط قیام نیست و ناظر به این این حیث است. ولی به نظر ما همین که الصحيح يصلي قائما انحلال را برساند کفایت می کند. ما مثل محقق خویی نیستیم که بگوییم اذا ظرف زمانی است و می گوید تا می توانید بایستید. ما قبول نکردیم. به نظر ما فرقی نمی کند. لذا اگر در مقام بیان باشد بدان استدلال می کنیم، کما اینکه روایت ابی حمزه را در مقام بیان می دانیم و بدان استدلال می کنیم. لذا قول محقق بروجردی و امام و محقق خویی به نظر ما وجه قوی دارد. شخص باید تا می تواند بایستد.

بلی، ما قبول داریم که اگر کسی بخواهد آنقدر سوره های طوال را بخواند و تعجیز نفس کند که رکعات بعدی را نتواند انجام دهد، حق ندارد این کار را کند. اما اگر قدرت را صرف

در امتثال همین تکلیف در رکعت اول کند، عرف اصلاً نمی گوید که چرا ایستادی باید می نشستنی تا رکعات دیگر را بایستید. عرف فرقی بین این مثال و بین این مثال که شما برای نماز ظهر آب وضو دارید ولی برای نماز عصر آب ندارید و باید تیمم کنید نمی گذارد. در آن مثال ظاهر را باید همه بگویند که آب باید صرف نماز ظهر شود. زیرا الان واجد الماء هستید. کسی نمی گوید که اب را برای نماز عصر نگهدارید. ولو اینکه نماز عصر را اهم بدانند. ما که ملاکات احکام را دقیق نمی دانیم ما تابع ظهورات هستیم. آیا نماز عصر اهمیتش اینقدر بیشتر است که شارع راضی است برای نماز ظهر تیمم کنیم؟ اگر این ملاک را بفهمیم که دیگر نیاز به ظهورات نداریم. ما تابع ظهورات هستیم. ما از ظاهر اذا وجد الماء فتوضوا استفاده می کنیم که الان در نماز ظهر آب داریم باید وضو بگیریم. البته یک فرق را بین دو مثال قبول داریم که مثال وضو و تیمم برای دو نماز مستقل است که باب تراحم رخ می دهد، ولی در اجزای یک نماز، اختلاف است که تراحم یا تعارض است. این فرق را قبول داریم ولی استظهار عرفی فرقی نمی گذارد. عرف اینطور جمع می کند و این جمع عرفی است. عرف برای خطاب واحد الان مصداق قائل است و می گوید شما الان قادر بر قیام هستید. ما این بیان را قوی می دانیم.

#### دلیل تقدم اسبق زمانا در کلمات قائلین به تراحم در مقام

کسانی که این بیان را قبول ندارند اگر باب را تعارض بدانند باید قائل به تخییر مطلقاً شوند. لذا آقای خویی می گفت که اگر این استظهار نبود ما قائل به تخییر می شدیم. برخی مثل محقق داماد و سید سیستانی می گویند که سبق زمانی مرجح است مگر اینکه متاخر اهم باشند. حال اینکه منشأ بیانشان چیست؟ هر کدام از بزرگان بیانی دارند.

#### بیان محقق سیستانی

محقق سیستانی می گوید که شما وقتی قادر بر آن اهم هستید عرفاً مضطر به ترک این غیر اهم هستید. یعنی در نظر ایشان عرف در تعیین مصداق دخالت می کند. مثلاً اگر شما مضطر هستید که یکی از این دو آب را بخورید که یکی متنجس به عین نجس و دیگری متنجس به متنجس است، شما عرفاً مضطر هستید که این آب متنجس به متنجس را بخورید؛ زیرا اخف است و شما مضطر به ارتکاب حرام اخف هستید. در مقام نیز اگر آن متأخر اهم یا محتمل الأهمیه باشد عرف می گوید شما قادر بر اتیان اهم و مضطر به ترک غیر اهم هستید. ولی اگر هر دو مساوی باشد، عرف می گوید شما قادر بر اسبق زمانا هستید و مضطر به ترک متأخر زمانی هستید. استظهار ایشان چنین است.

#### بیان محقق داماد

محقق داماد نیز چنین استظهار کرده اند. ایشان می فرمایند موثقه نمی گوید که مضطر هستید، برخلاف محقق سیستانی که تعبیر مضطر را استفاده می کنند زیرا به روایت «ما من شیء محرم الا وقد أحله الله لمن اضطر اليه» استناد می کند. ولی محقق داماد به موثقه سماعه تمسک می کند: «لن یکلفه الله ما لا طاقة له به» کسی که عاجز از قیام است، لازم نیست قیام کند. محقق داماد می فرماید اگر آن متأخر اهم باشد، رعایت آن لازم است و این متقدم عرفاً ما لا طاقة له به می شود. ولی اگر مساوی باشند روایت «إذا قوی فلیقم» حکم می کند که اسبق زمانی مقدم است. بنابراین محقق داماد به دو دلیل استناد می کنند. در جایی که متأخر اهم باشند می گوید عرف می گوید «لن یکلفه الله ما لا طاقة له به» شما طاقت عرفیه بر متقدم ندارید زیرا متأخر اهم است. اما اگر هر دو مساوی باشند، اینجا «لن یکلفه الله ما لا طاقة له به»،

هیچ چیز نمی گوید و «إذا قوی فلیقم» است که می گوید تا می توانید بایستید. لذا قیام در رکعت اولی مقدم می شود.

#### بیان محقق حکیم

محقق حکیم نیز با اینکه در واجبات ضمنیه قائل به تعارض است، می فرماید بعد از تعارض ادله، قاعده «المیسور لایسقط بالمعسور» که در نماز اجماعی است، حکم می کند که در رکعت اول قیام شود. طبق قاعده میسور اگر متأخر اهم است، همان میسور است و آن باید امتثال شود و متقدم غیر اهم معسور می شود. اگر هم هر دو مساوی باشند، آنچه اسبق زمانی است میسور می شود.

یعنی همه ی این بزرگان یک ارتکاز عرفی را در نظر گرفته اند و در شکل های مختلف همان ارتکاز را پیاده می کنند. نتیجه ی هر سه بیان این است که ارتکاز می گوید وقتی اهم داشتید عرف می گوید آن مقدور شما است و غیر اهم نامقدور است و اگر مساوی باشند اسبق زمانی مقدور است و متأخر زمانی غیر مقدور است. با توجه به اینکه وجوب قیام در نماز مشروط به قدرت است و در خود خطاب گفته اند که «إذا قوی فلیقم» یعنی خطاب وجوب قیام در خود خطاب مشروط به قدرت است. این مسئله مهم است چون اگر خطاب قیام مشروط به قدرت نبود ممکن بود که این مرجحات را مطرح نکنند. خود تراحمی ها نیز سبق زمانی را معلوم نیست همه جا مرجح بدانند، در خطابین مشروطین بالقدره فی لسان الخطاب، مرجح می دانند. قیام نیز اینطور است و در خود خطاب مشروط به قدرت شده است. مثل «إذا قوی فلیقم». این یک بحث اصولی می شود که خطاب مطلق که مشروط به قدرت نیست را خیلی ها قائلند که سبق زمانی در آن مرجح نیست. این ها می خواهند بگویند خود خطاب که مشروط به قدرت است خطاب جزئیت و شرطیت آن متأخر زمانی را اگر اهم نباشد نمی گیرد. یعنی آن غیر اهم دیگر مصداق اذا قوی فلیقم نیست. دلیل ارشاد به شرطیت قیام شامل قیام متأخری که اهم نباشد نمی شود. گویا که از اول دلیل شرطیت قیام مضیق است.

#### [مرجع اسبق زمانی چرا در ادله ای که قدرت در خطاب اخذ شده نمی آید؟]

#### مناقشه در کلمات مذکور: انحلالی بودن روایت شرطیت قیام

ما دلمان می خواهد این حرف هارا قبول کنیم ولی به نظر ما استظهار محقق بروجردی و امام و محقق خویی قوی بود که الصحیح یصلی قائما انحلالی است. وقتی شما در اول نماز قادر هستید، باید قائما بخوانید و دیگر مهم نیست که رکعات بعد چه می شود. روایت ظهور در انحلال دارد. عرف می گوید بعض نماز را وقتی می توانید بایستید، باید همان مقدار را بایستید؛ به دلیل اینکه ظهور در انحلال دارد و مناسبت حکم و موضوع انحلال را می رساند. مثل صل متطهرا که شما وقتی مجبور هستید یک رکعت از نماز را با لباس نجس بخوانید و بعد از یک رکعت می توانید لباس را در بیاورید باید در بیاورید. این گونه خطابات ظهور در انحلال دارند. اینجا نیز روایت قیام ظهور در انحلال دارد.

گفته نشود که کلام محقق داماد پاسخ داده نشد؛ زیرا کلام ایشان فرع بر تراحم است ولی ما اصلا تراحم در واجبات ضمنیه را قبول نکردیم. ما می گوئیم ظاهر الصحیح یصلی قائما انحلال را می رساند و ما اصلا از ملاکات باخبر نیستیم. ظاهر روایت این است که شما در رکعت اول وقتی صحیح هستید باید نماز ایستاده بخوانید، ما دیگر نمی دانیم که ملاک رکعات دیگر اهم است که نباید شارع بگوید در رکعت اول ایستاده بخوانیم. ما چنین علمی به ملاکات نداریم.



### تعجب از فرمایش شهید صدر در منهاج

تعجب از شهید صدر است که ایشان با اینکه در واجبات ضمنیه قائل به تعارض است و ترجیح بالأهمیه را در فرض تعارض قبول ندارد، در منهاج الصالحین کلام محقق حکیم را قبول کرده است که «إذا دار الأمر بين القيام السابق و اللاحق، فالأحوط تقديم القيام السابق الا كان القيام اللاحق ركنياً» این کلام را قبول کرده اند. ایشان در این بحث تراحم مطرح کرده است در حالی که شما تراحمی نبودید، تعجب است که چرا این کلام را فرموده اند. بقیه مطالب در جلسه آینده ان شاءالله بیان می شود.

\*\*\*\*\* جلسه ۳۷ (شنبه ۱۳ آذر ۱۴۰۰) \*\*\*\*\*

### استدراک از نکته ای در مورد سلیمان بن حفص مروزی

قبل از ادامه بحث راجع به مسئله ۲۰ مطلبی از بحث قبل باقی مانده است که عرض می کنیم:

راجع به سند روایت سلیمان بن حفص مروزی که در ذیل مسئله ۱۸ مطرح شد، ما به محقق خویی نسبت دادیم که ایشان سلیمان بن حفص را ثقة می دانند<sup>۱</sup>. توثیق ایشان مستند به نظر سابق ایشان است که معتقد بودند رجال کامل الزیارات تألیف ابن قولویه ثقات هستند<sup>۲</sup>. سپس ایشان از این نظر بازگشتند و معتقد شدند که فقط مشایخ بلاواسطه ابن قولویه ثقات هستند<sup>۳</sup>، ولی راجع به تفسیر قمی ایشان تا آخر بر نظرشان بودند که رجال تفسیر قمی ثقات هستند<sup>۴</sup>، ولی سلیمان بن حفص در تفسیر قمی نیست و در کامل الزیارات است. منشأ نظر سابق ایشان در کامل الزیارات این بود که ابن قولویه در دیباچه کتاب کامل الزیارات فرموده است:

«قد علمنا أنا لا نحيط بجميع ما روی عنهم فی هذا المعنی و لا فی غیره لکن ما وقع لنا من جهة

الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته و لا أخرجت فيه حديثاً روی عن الشاذ من الرجال يؤثر

ذلك عنهم عن المذكورين غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث و العلم و سمیته کتاب

کامل الزیارات»<sup>۵</sup>

محقق خویی می فرماید از این کلام ابن قولویه استفاده می شود که ایشان فقط اخبار ثقات را نقل می کند. بعد می فرماید تتبع کردیم و قرائن خارجی پیدا کردیم که این کتاب روایات زیادی از ضعفاء دارد و روایات مرسله ی زیادی نیز دارد، نمی توان گفت که ابن قولویه شهادت بر وثاقت کسانی بدهد که یا واضح الضعف و یا مجهول هستند؛ لذا منظور ایشان مشایخ بلاواسطه ایشان است.

<sup>۱</sup> . در جلسه گذشته استاد فرمودند محقق خویی به دلیل وجود سلیمان در تفسیر قمی، ایشان را توثیق کرده اند. ما همانجا در هامش تذکر دادیم که در تفسیر

قمی ذکر این شخص نیست، و آنچه محقق خویی فرموده اند وجود سلیمان در کتاب کامل الزیارات است. (مقرر).

<sup>۲</sup> موسوعة الامام الخوئی، السيد أبو القاسم الخوئی، ج ۱۴، ص ۲۴۰. «أما السند: فالظاهر أنه لا بأس به، فإن سلیمان موثق، لا لتوثيق العلامة إياه، لما نراه من

ضعف مبناه فی التوثيق، فإنه يعتمد علی کل إمامی لم يظهر منه فسق، اعتماداً علی أصالة العدالة، و هو كما ترى، بل لوقوعه فی أسانید کامل الزیارات».

<sup>۳</sup> موسوعة الامام الخوئی، السيد أبو القاسم الخوئی، ج ۱۷، ص ۳۵۱. مقرر در هامش می نویسد: «ما عدل إليه أخيراً من الاختصاص بالمشایخ بلا واسطة».

<sup>۴</sup> موسوعة الامام الخوئی، السيد أبو القاسم الخوئی، ج ۲۹، ص ۳۷۸.

<sup>۵</sup> کامل الزیارات، ابن قولویه التمی، ج ۱، ص ۴.



ما مثل شهید صدر از اول گفتیم که این عبارت بیش از توثیق مشایخ بلاواسطه اصلاً ظهور ندارد؛ زیرا نمی‌گوید «لا نروی»، بلکه می‌گوید «لأنحیط»، من احاطه ندارم به همه روایات، درست است که اسم کتاب را کامل الزیارات گذاشته‌ام، لکن احاطه به همه روایات در این زمینه ندارم، لذا روایاتی که ثقات از اصحاب به ما گفته‌اند، من به آن‌ها احاطه دارم. ثقات از اصحاب اگر مراد اساتید ایشان باشد پس اساتید خود را توثیق کرده است، اما اگر بخواهد وسائط بین اساتید و امام را توثیق کند، نباید بگوید «لأنحیط»؛ زیرا واضح است که اگر از استاد خود خبر ضعیفی را نقل کند «لأنحیط» به آن صدق نمی‌کند. باید می‌گفت «لأروى» در حالی که تعبیر به «لأحیط» می‌کند. طبیعی است ابن قولویه احاطه به جمیع روایات در این باب ندارد و فقط احاطه به روایاتی دارد که اساتید وی گفته‌اند. حال شاید اساتید از راویان دیگری که ضعیف هستند نقل کنند و مشکلی ندارد. بحث در این باره مفصل است، محقق سیستانی معتقدند که حتی مشایخ بلاواسطه ایشان نیز ممکن است ضعیف باشد که ما در محل خود جواب داده‌ایم.

راجع به تفسیر قمی نیز در اشکال به کلام محقق خویی که همان نظر صاحب وسائل هم است، به عبارتی از محقق زنجانی اکتفاء می‌کنیم که در کتاب النکاح فرموده‌اند:

«تفسیر علی بن ابراهیم که اکنون موجود است در حقیقت مجموعه‌ای از ۲۳ تفسیر است که به

احتمال زیاد علی بن حاتم قزوینی جمع‌آوری کرده است و نمی‌توان روایات آن را مربوط به تفسیر

علی بن ابراهیم دانست»<sup>۲</sup>

مستند قائلین به وثاقت رجال تفسیر قمی این جمله است که در دیباجه این کتاب آمده است:

«نحن ذاکرون و مخبرون بما ینتهی إلینا و رواه مشایخنا و ثقاتنا عن الذین فرض الله طاعتهم»<sup>۳</sup>

ما این را مفصل بحث کردیم و عرض کردیم که خود این عبارت معلوم نیست برای علی بن ابراهیم قمی بوده باشد. حال اگر برای علی بن حاتم قزوینی نیز بود، شخص ثقه‌ای است، خوب بود، ولی همان هم قطعی نیست که جمع‌کننده این کتاب علی بن حاتم باشد و آنچه محقق زنجانی ذکر کرده صرفاً به عنوان احتمال است، پس معلوم نیست که عبارت دیباجه برای چه کسی است و نمی‌توان به آن اعتماد کرد.

## ادامه بحث در مسئله ۲۰: قدرت قیام در بعض رکعات

سید می‌فرماید:

«إذا قدر علی القيام فی بعض الركعات دون الجميع وجب أن يقوم إلى أن يتجدد العجز إذا تمكن

منه فی بعض الركعة لا فی تمامها. نعم لو علم من حاله أنه لو قام أول الصلاة لم يدرك من الصلاة

<sup>۱</sup> . موسوعة الشهيد السيد محمد باقر الصدر، جلد: ۱۱، صفحه: ۲۳.

<sup>۲</sup> . کتاب نکاح (شبییری)، جلد: ۱۸، صفحه: ۵۸۱۱. جلد: ۲، صفحه: ۵۶۸.

<sup>۳</sup> تفسیر القمی، علی بن ابراهیم قمی، ج ۱، ص ۴.

قائماً إلا ركعته، أو بعضها، و إذا جلس أو لا يقدر على الركعتين قائماً أو أزيد مثلاً، لا يبعد وجوب

تقديم الجلوس، لكن لا يترك الاحتياط حينئذ بتكرار الصلاة...»<sup>۱</sup>

### نظر سید امام و محقق خویی و محقق بروجردی: تقدیم قیام در رکعت اول

راجع به مسئله ۲۰ عرض کردیم که شخصی که عاجز از قیام در جمیع رکعات است، همانطور که محقق بروجردی و امام و محقق خویی فرموده اند: مکلف تا می تواند باید بایستد و هر وقت عاجز شد می نشیند.<sup>۲</sup> مهم نیست که اول که قادر بر قیام است، قیام رکنی یا غیر رکنی باشد. حتی اگر قیام غیررکنی مثل قیام در حال قرائت، جمعش با قیام متصل به رکوع که قیام رکنی است، ممکن نباشد، ما می گوئیم اکنون وظیفه او قیام حال قرائت است. مهم نیست که اگر قیام حال قرائت کند، موقع رکوع مجبور به نشستن است. دقت کنید که یک وقت بود که اگر قیام حال قرائت می کرد مجبور بود که برای رکوع ایماء کند که همان مسئله ۱۷ بود و محقق خویی قائل به تخییر شدند و برخی دیگر نماز جلوسی را مقدم دانستند، برخی نیز مانند محقق سیستانی قائل به نماز جلوسی می شدند. اما اینجا بحث در این است که اگر در حال قرائت قیام کند مجبور می شود برای رکوع بنشیند و رکوع کند. می گوئیم الان وظیفه شخص قیام حال قرائت است. در واقع مشکل وی این است که بین قیام در حال قرائت و قیام در حال رکوع نمی تواند جمع کند. قیام در حال قرائت را باید رعایت کند و در حال رکوع را که عاجز می شود، بنشیند. برخلاف جایی که در صورت قیام در حال قرائت، مجبور به ایماء به رکوع بود که در آنجا تراحم بین قیام و رکوع عرفی مطرح می شد و مسئله فرق می کرد. در مسئله ۲۰ اگر قرائت حال قرائت شود رکوع عرفی می تواند کند و فقط قیام حال الركوع نمی تواند کند، محقق خویی و بروجردی و امام فرموده اند که قیام قبل از رکوع ساقط است و باید اول قیام کند و در حال قرائت قیام را رعایت کند؛ زیرا ظاهر «الصحيح يصلي قائماً» یعنی آن مقدار که می توانید بایستید و هر وقت عاجز شدید بنشینید.

### کلام محقق داماد در لزوم جلوس در رکعت اول و قیام در رکعات بعد

محقق داماد مطلبی فرموده اند در خصوص جایی که اگر رکعت اول بایستیم، رکعت دوم و سوم مجبورم بنشینیم و اگر رکعت اول بنشینیم، رکعت دوم و سوم می توانم بایستیم، یعنی متأخر مرجح کمی دارد و بحث مرجح کیفی داشتن متأخر مثل قیام رکنی نیست، ایشان در اینجا فرموده اند که من در این صورت مضطر به ترک قیام به اندازه یک رکعت هستم، موثقه سماعه فرمود کسی که عاجز از نماز نشسته است، نماز خوابیده بخواند؛ زیرا خداوند او را بر آنچه فوق طاقت وی است تکلیف نکرده است:

« مُحَمَّدٌ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ الْمَرِيضِ لَا يَسْتَطِيعُ الْجُلُوسَ قَالَ فَلْيُصَلِّ وَهُوَ مُضْطَجِعٌ وَلْيَضَعْ عَلَى جَبْهَتِهِ شَيْئاً إِذَا سَجَدَ فَإِنَّهُ يُجْزَى عَنْهُ وَلَنْ يُكَلِّفَهُ اللَّهُ مَا لَا طَاقَةَ لَهُ بِهِ»<sup>۳</sup>

۱ العروة الوثقى، السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي (أعلام العصر)، ج ۱، ص ۶۳۸.

۲ العروة الوثقى (أعلام العصر، مؤسسة الأعلمی) ج ۱ ص ۶۳۹. «امام خمینی: بل لا یبعد تقدیم القیام..» «محقق خویی: الظاهر وجوب تقدیم القیام فيه».

۳ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۵، ص ۴۸۲.

ایشان می فرماید طبق این روایت، ملاک این است که خدا تکلیف ما لا یطاق نمی کند؛ یعنی به مقداری که تکلیف ما لا یطاق است، از شما تکلیف را بر می دارد. شما به اندازه یک رکعت مجبورید بنشینید، حق ندارید که رکعت اول بایستید و رکعت دو و سه بنشینید، این مازاد بر اضطرار به جلوس است. تعبیر ایشان چنین است:

«إن روح الخبر ينادی بلزوم تحديد الجلوس بحدّ العجز، الأقلّ. فالأقلّ، فمن علم: بأنّه لو جلس في الركعة الأولى يقدر على القيام في باقي الركعات بخلاف ما لو قام في الأولى، لزم عليه ترجيح ما هو الأقلّ ضرورة»<sup>۱</sup>.

#### مناقشه در کلام محقق داماد

این فرمایش ایشان عجیب است؛ چرا که موثقه سماعه اصلاً بحث عجز از جمع بین قیام در رکعات را مطرح نکرده بود. شخصی عاجز از جلوس بود حضرت فرمودند مضطجاً بخواند و خداوند به بیش از توان تکلیف نکرده است، ولی اینجا فرض این است که شخص قادر بر قیام در رکعت اول و دوم و سوم است ولی قادر بر جمع بین این ها نیست. اگر خداوند بگوید رکعت اول بایست و بعدی ها را بنشین، منافاتی با لایکلف الله ما لا طاقة لها به ندارد. ممکن است اشکال کنید که این مقدار مضطر به جلوس نبوده است و باید اول بنشیند، جواب می دهیم که اگر اقل و اکثر بود، حق با شما بود. مثل اینکه یک کسی مضطر به خوردن یکی از این دو آب نجس باشد و هردو را می خورد به او می گوییم که چرا هر دو را خورده ای و مواخذه اش می کنیم. اما اگر اقل و اکثر نبود، امر دائر بین این است که یک آب متنجس به عین نجس را بخورد. یا دو آب متنجس به متنجس را بخورد. در این صورت آیا باید حتماً این شخص آب متنجس به عین نجس را بخورد که یک آب خورده باشد؟ خیر؛ زیرا مسئله که اقل و اکثر نیست تا اینطور حرف بزنیم. اینجا اگر خوردن آن دو آب متنجس به متنجس دو خوردن آب متنجس است، از نظر کمی اهم است، این آب متنجس به عین نجس نیز از نظر کیفی اهم است. اشکال ما به محقق داماد این است که من اگر مجبور بودم یک رکعت معین رکعت اول را بنشینم، بعد می گفتم رکعت دوم را نیز بگذارید بنشینم، خوب بود بگویید که تعلیل به اندازه ای که شما طاقت ندارید دست از تکلیف برمی دارد، اما در مانحن فیه اقل و اکثر نیست. امر دائر بین این است که رکعت اول بایستم و دو و سه را بنشینم، یا اینکه اول را بنشینم و دو و سه را بایستم. شاید رکعت اول مرجح کیفی سبق زمانی داشته باشد و شارع آن را مد نظر قرار دهد. کجا دیدید که عرف استدلال به لن یکلفه الله ما لا طاقة له کند و بگوید که شما بیش از یک رکعت مجبور به نشستن نیستید پس جلوس در رکعت اول را انتخاب کنید؟ عرف اینطور نمی گوید. شاید سبق زمانی فی علم الله مرجح باشد، ما علم به ملاکات احکام نداریم. پس به «لن یکلف الله ما لا طاقة له به» نمی توانید در مورد مرجح کمی تمسک کنید. بحث این است که ایشان در مورد مرجح کیفی مثل دوران امر بین قیام حال القراءة و قیام قبل از رکوع این سخن را نفرمود؛ با اینکه آنجا مرجح کیفی دارد. ایشان بحث را برد در جایی که اگر رکعت اول بنشیند رکعت دوم و سوم می تواند بایستد گفت شما به اندازه یک رکعت مجبور به نشستن هستید چرا بیشتر می نشینید. ما میگوییم بحث در اقل و اکثر نیست که بگوییم من در رکعت اول مجبور به نشستن هستم و وقتی در رکعت دوم مجبور نیستم نباید بنشینم. فرض در جایی است که یک طرف جلوس در رکعت اولی و یک طرف جلوس در رکعت

<sup>۱</sup>. کتاب الصلاة، للمحقق الداماد، التقرير: آیت الله العبدالله الجوادى الآملی، ج ۴ ص ۸۳.

ثانیه و ثالثه است. روایت موثقه در مورد عجز از قیام در رکعات نبود، مورد آن من لایقدر علی الجلوس بود. شاید شارع در این مورد عجز از جمع بین قیام در رکعات همان مطلب سیدامام و سید بروجردی را بیان کنند که الان شخص صحیح است و مشمول الصحيح یصلی قائما است. در رکعات بعد که دیگر نمی تواند بایستد، مشمول المریض یصلی جالسا می شود. ما اصلا در واجبات ضمنیه باب تراحم نمی دانیم، کسی هم که مثل محقق بروجردی باب تراحم می داند می گوید از روایت الصحيح یصلی قائما استظهار می شود که تا صحیح هستید ایستاده بخوانید. استظهار از روایت چنین است و احتمال دارد که این استظهار مطابق با واقع باشد.

در این مورد متحد النوع که عاجز از جمع آن ها در جمیع رکعات هستیم، صرف قدرت در امثال واجب اسبق اشکالی ندارد؛ زیرا مصداق الصحيح یصلی قائما است و در ظرف متأخر مصداق المریض یصلی جالسا می شود.

### کلام محقق سیستانی

محقق سیستانی مطالب صاحب عروه را از باب تراحم قبول کرد و گفت که سبق زمانی مرجح است مگر اینکه متأخر زمانی یا مرجح کمی داشته باشد، یا متأخر مرجح کیفی داشته باشد مثل قیام متصل به رکوع که تراحم با قیام حال قرائت می کند. یک فرض نیز ایشان اضافه کرده که عبارت از تراحم بین قیام در حال تکبیره الاحرام و قیام متصل به رکوع است، هر دو نیز رکن هستند، ایشان می فرمایند به دلیل اینکه قیام متصل به رکوع فریضه است و در قرآن بیان شده است، مقدم بر قیام حال تکبیره الاحرام می شود. توضیح اینکه: در قرآن فرموده اند که «یذکرون الله قیاما» و روایت تفسیر کرد که «الصحيح یصلی قائما» یا فرمود که «قوموا لله قانتین» که نماز ایستاده را می گوید. این آیه را کنار روایاتی بگذارید که می گوید اگر کسی نماز نشسته شروع کند در حال رکوع برخیزد و به رکوع برود، «فذلک صلاۃ القائم». یعنی مقوم نماز قیامی که در قرآن واجب شده، قیام متصل به رکوع است. اما قیام در حال تکبیره الاحرام فریضه نیست. بلکه سنت است که از قاعده «السنة لاتنقض الفریضة» تخصیص خورده است. عموم دلیل می گوید اخلاص به سنت از روی جهل و نسیان مبطل فریضه نیست ولی در این مورد تخصیص خورده است. مثل ترتیب در اعضای وضو که سنت است ولی به خاطر وجود دلیل خاص، اخلاص سهوی به آن نیز مبطل است. اینجا نیز قیام از تکبیر سنتی است که موثقه عمار می گوید «اذا کبر و هو جالس، اعد الصلاة». وقتی قیام متصل به رکوع فریضه شد. فریضه بر سنت در باب تراحم مقدم است و روایاتی مطرح بود که تقدم فریضه بر سنت را بیان می کرد و ما قبلا بیان کردیم.

### مناقشه در بیان محقق سیستانی

نظر ما مشخص است که می گوییم طبق استظهار از روایت «الصحيح یصلی قائما» الان می توانید تکبیر بگویید وقتی می توانی بایستد بایستد و هر وقت عاجز از قیام شدید بنشینید. قیام متصل به رکوع نیز به جلوس تبدیل می شود و هیچ اشکالی ندارد. علاوه بر اینکه «فذلک صلاۃ القائم» را در مورد نافله می دانستیم ولی نوبت به این اشکال نمی رسد؛ زیرا می گوییم از ظاهر الصحيح یصلی قائما استفاده می شود که ظرف امثال مهم است. تا وقتی شخص سالم است باید ایستاده بخواند. ما در اجزاء متحد النوع مانند قیام، قائل به تقدیم سبق زمانی شده ایم لکن نه از باب مرجح باب تراحم، بلکه از باب جمع عرفی این مطلب را می گوییم.

## مسئله ۲۱: دوران امر بین نماز ماشیا یا راکبا

سید یزدی می فرماید:

«إذا عجز عن القيام و دار أمره بين الصلاة ماشيا أو راکبا قدم المشى على الركوب»<sup>۱</sup>

شخصی عاجز از نماز متعارف است. امر دائر است که نماز قائما ماشیا بخواند یا راکبا جالسا نماز بخواند.

سید یزدی فرموده اند مشی بر رکوب مقدم است؛ زیرا شما در حال رکوب قیام شما مختل می شود، استقرار نیز ندارید؛ چون فرض کرده اند رکوبی که موجب از بین رفتن استقرار شود مراد است اما اگر قائما ماشیا باشد در این فرض شما فقط استقرار ندارید و قیام و رکوع اختیاری دارید، سجود اختیاری نیز دارید. دقت شود که نماز ماشیا فقط استقرارش مختل شده است وگرنه قیامش و رکوع و سجودش محفوظ است. سید یزدی می فرماید این مقدم بر نماز سواره است که مجبور بر نشستنه هستید و استقرار نیز ندارید. یا اگر استقرار نیز داشتید، باز دوران است که یا باید راه بروید به سمت قطار نماز بخوانید، لکن طوری باشد که می رسید که رکوع و سجود را به جا آورید، یا اینکه بروید در قطار بنشینید روی زمین و نماز بخوانید. در این صورت نیز با اینکه استقرار بدنی وجود دارد، نماز ماشیا مقدم است، زیرا در آن فرض قیام و رکوع و سجود حفظ می شود، در حالی که اگر در قطار بنشینیم، قیام رعایت نمی شود. نماز ایستاده با رکوع و سجود، بر نماز نشستنه مقدم است.

حال اگر قرار شد امر دائر باشد بین نماز ماشیا به صورتی که رکوع و سجود نیز ایماهی باشد، یا نماز به صورت جلوسی باشد، مصداق مسئله ۱۷ می شود. بنابراین دقت شود که وقتی در مسئله ۲۱ کلمه ماشیا مطرح می شود، فرض این است که با حفظ رکوع و سجود عرفی است؛ چرا که در غیر اینصورت، از مصادیق مسئله ۱۷ می شود که حکم آن گذشت. البته مسئله دارای فروض مختلفی است؛ برخی از این فروض عبارتند از:

۱. امر دائر بین نماز ماشیا با رکوع و سجود و نماز جلوسی با رکوع و سجود است؛ در این

صورت می فرماید نماز ماشیا مقدم است.

۲. امر دائر بین نماز ماشیا با ایماء به رکوع و سجود، و نماز جالسا با انجام رکوع و جلوس است،

در این صورت از مصادیق مسئله ۱۷ می شود.

۳. امر دائر بین نماز ماشیا با ایماء به رکوع و سجود و نماز جالسا با ایماء به رکوع و سجود باشد،

در این حال نماز ماشیا مقدم است؛ زیرا قیام در آن رعایت شده است.

ما به بیان ادامه فروض نمی پردازیم؛ زیرا نیازی در بیان آن نیست و حکم آن ها با بیان فروض مذکوره روشن می شود. سید می فرماید نماز ماشیا مقدم بر نماز راکبا است.

## مسئله ۲۲: گمان بر تمکن از قیام در آخر وقت

سید یزدی می فرماید:

۱ العروة الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی (أعلام العصر)، ج ۱، ص ۶۳۸.

«إذا ظن التمكن من القيام في آخر الوقت وجب التأخير بل وكذا مع الاحتمال»

این مسئله خیلی محل ابتلاء است. افرادی هستند که اول وقت عاجز از واجب اختیاری هستند، لکن گمان می برند که در آخر وقت بتوانند با قیام نماز بخوانند. سید می فرماید اگر احتمال می دهد که تا آخر وقت حالش خوب شود، باید صبر کند. برای بررسی این مسئله ما در دو مقام باید بحث کنیم:

### مقام اول: بحث حکم واقعی

مقام اول این است که ببینیم واقعا وظیفه کسی که اول وقت عاجز است، چیست. چند فرض دارد:

[بحث اصولی جواز بدار ذیل بحث اجزای امر ظاهری از واقعی: مهم چیهستی موضوع اضطرار است، اگر موضوع اضطرار را حدوث اضطرار و لو در بعض وقت باشد جواز بدار میشود واقعی و مجزی است اما اگر موضوع اضطرار استیعاب وقت باشد جواز بدار امر ظاهری است و اگر تبیین خلاف شد آن امر ظاهری مجزی نخواهد بود.]

۱. اگر فی علم الله تا آخر وقت عجز وی ادامه دارد، مسلم است که نماز نشسته وی در اول وقت صحیح است؛ زیرا امر اضطراری به نماز جلوسی دارد و عاجز از نماز قیامی تا آخر وقت است. پس این فرض محل بحث نیست و حکم واقعی این شخص این است که نماز نشسته وی صحیح است.

۲. فرض بعدی این است که عجز وی تا آخر وقت مستمر نیست، لکن شخص مأیوس از خوب شدن است و امیدی به بهبودی ندارد؛ ناگهان معجزه ای می شود و در اثناء وقت نماز، حال وی خوب می شود. ظاهر کلام سید این است که نماز نشسته شخص مطابق با وظیفه اش است و صحیح واقعی است. محقق سیستانی نیز در فتوا همین نظر را دارند. بعد از اینکه خوب شد، بدون اینکه نیاز به دلیل لاتعداد داشته باشیم می گوئیم اعاده بر وی واجب نیست؛ چرا که اصل یأس از خوب شدن مجوز برای نماز نشسته خواندن است.

۳. شخص شک در خوب شدن دارد و اتفاقا بعدا خوب می شود. محقق سیستانی در بحث استدلالی فرموده اند که «المريض يصلي جالسا» به عنوان حکم واقعی شامل این شخص نیز می شود. فقط انصراف از فرضی که شخص علم به خوب شدن دارد می شود. کسی که اکنون مریض است و نمی داند تا آخر وقت خوب می شود یا خیر، موضوع برای حکم واقعی «المريض يصلي جالسا» است و این خطاب از وی انصرافی ندارد. البته ایشان به این نظر علمی شان فتوا نداده اند و صرفا در بحث استدلالی مطرح کرده اند. می فرماید «المريض يصلي جالسا» که یک حکم واقعی است، از این شخص انصراف ندارد و فقط از شخصی انصراف دارد که عالم به زوال عذر است. وقتی جمله

«المريض يصلي جالسا» که بدل اضطراری است شامل شخص شد دیگر موضوع برای وجوب نماز قیامی نمی ماند؛ زیرا بدل را به جا آورده است و در یک شبانه روز دو بار نماز واجب نمی شود. شخص وقتی خوب می شود نیازی به تمسک لاتعداد نیست، زیرا از اول خطاب واقعی شامل شخص می شده است. در مقابل این نظر، برخی از بزرگان مانند محقق داماد و محقق خویی می فرمایند حکم واقعی «المريض يصلي جالسا» مختص به کسی است که عذر و بیماری اش مستمر باشد و اگر مستمر نباشد خطاب شامل وی نمی شود. در جلسه آینده بیشتر به بررسی مسئله می پردازیم.

## مقام دوم: بررسی حکم ظاهری

مقام بعدی بحث از حکم ظاهری است که در جلسه آینده بررسی می شود.  
\*\*\*\*\* جلسه ۳۸ \*\*\*\*\*

## دو مطلب باقی مانده از مباحث گذشته

دو مطلب از بحث های گذشته باقی مانده است که به بیان آن ها می پردازیم:

### مطلب اول: تمسک به برخی روایات در تقدم قیام متصل به رکوع بر قیام هنگام تکبیر

برخی از بزرگان در دوران بین قیام متصل به رکوع و قیام هنگام تکبیر، برای قول به تقدم قیام متصل به رکوع، تمسک کرده اند به روایاتی که مفادش این بود که کسی که می خواهد نماز ایستاده بخواند ولی برایش سخت است نشسته نماز شروع کند و قبل از رکوع بایستد و رکوع برود که در این صورت نماز قیامی خوانده است: «فذلك صلاة القائم». فرموده اند کسی که می تواند اول نماز بنشیند تا بتواند قیام متصل به رکوع داشته باشد متمکن از نماز قیامی است و نماز قیامی مقدم بر نماز جلوسی است. این مطلب در فقه الصادق آمده است و در کلمات سید سیستانی نیز آمده است. البته سید سیستانی علاوه بر این بیان، مسئله تقدم فریضه بر سنت را نیز مطرح کرده بودند که در جلسه گذشته مطرح شد. در بیان ایشان قیام متصل به رکوع به دلیل اینکه در قرآن آمده است، فریضه است.

### بیان صاحب کتاب فقه الصادق

در کتاب فقه الصادق معتقدند که در عجز از جمع بین قیام های واجب در نماز، مکلف مخیر است که هر کدام را خواست اتیان کند، مگر در یک جا و آن جایی است که یک طرف قیام متصل به رکوع باشد؛ در این صورت قیام متصل به رکوع مقدم است و نوبت به تخییر نمی رسد. دلیل ایشان تمسک به روایاتی است از جمله:

۱. معتبره حماد بن عثمان:

«وَقَالَ حَمَادُ بْنُ عُثْمَانَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ قَدْ اشْتَدَّ عَلَيَّ الْقِيَامُ فِي الصَّلَاةِ فَقَالَ إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تُدْرِكَ صَلَاةَ الْقَائِمِ فَاقْرَأْ وَأَنْتَ جَالِسٌ فَإِذَا بَقِيَ مِنَ السُّورَةِ آيَتَانِ فَقُمْ وَأَتِمَّ مَا بَقِيَ وَارْكَعْ وَاسْجُدْ فَذَاكَ صَلَاةُ الْقَائِمِ»<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص: ۳۶۴.



«الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبَانَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: قُلْتُ الرَّجُلُ يُصَلِّي وَهُوَ قَاعِدٌ فَيَقْرَأُ السُّورَةَ فَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَخْتِمَهَا قَامَ فَرَكَعَ بِآخِرِهَا قَالَ صَلَّاتُهُ صَلَاةُ الْقَائِمِ»<sup>۱</sup>

صاحب کتاب فقه الصادق، از این روایات نتیجه می گیرند که صلاة قائم دو مرحله دارد:

**الف:** مرحله اختیاری که کل نماز را از ابتدا ایستاده باشد.  
**ب:** مرحله اضطراری این است که قیام قبل از رکوع کند ولو اینکه هنگام قرائت نشسته باشد، این نیز نماز قیامی است و «الصحيح يصلي قائما» شامل این فرض می شود. اگر کسی مرحله اول را نمی تواند انجام دهد مرحله دوم را متمکن است و او مقدم بر نماز جلوسی است. لذا در فرض تراحم بین قیام در حال تکبیر و قیام در حال قرائت و یا بین قیام متصل به رکوع، باید قیام متصل به رکوع رعایت شود تا نماز قیامی بر آن صادق شود.

#### مناقشه در بیان کتاب فقه الصادق

به نظر ما استدلال به این دو روایت برای بحث تراحم بین قیام متصل به رکوع و قیام در حال تکبیرة الإحرام و قرائت در نماز فریضه درست نیست؛ زیرا:

۱. ما اولاً احتمال قوی می دهیم که مورد این دو روایت نماز نافله باشد. در این روایت آمده است:

«الرَّجُلُ يُصَلِّي وَهُوَ قَاعِدٌ فَيَقْرَأُ السُّورَةَ فَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَخْتِمَهَا قَامَ فَرَكَعَ»، معلوم است که شخص در

حال اختیار اینطور نشسته نماز نمی خواند، فرض اضطرار نیز در روایت مطرح شده است، این جمله مایصلح للقرینیه می شود بر اینکه بفهمیم مورد سوال در مورد نماز نافله است. اما در فرض تراحم بین قیام در حال تکبیر الاحرام و قیام متصل به رکوع در نماز فریضه، شاید شارع بگوید که قیام حال تکبیر اسبق زمانی است و آن مقدم است. اینکه قبل از قیام برخیزد و نماز رکوع عن قیام بخواند این بهتر از نماز نشسته است زیرا قریب به نماز ایستاده اختیاری است اما اینکه در نماز در فرض تراحم بین قیام حال تکبیر و قیام متصل به رکوع بگوییم اینجا نیز برای اینکه نماز ایستاده بخواند باید قیام عن رکوع داشته باشید استفاده اش از این روایات مشکل است.

۲. اما روایت دیگر، راوی می پرسد برای من ایستادن در نماز سخت است، حضرت فرمودند: «إِذَا

أَرَدْتَ أَنْ تُدْرِكَ صَلَاةَ الْقَائِمِ فَاقْرَأْ وَأَنْتَ جَالِسٌ فَإِذَا بَقِيَ مِنَ السُّورَةِ آيَتَانِ فَقُمْ» همین جمله بیانگر این

است که نماز نافله را می گوید؛ زیرا امام علیه السلام از تعبیر إذا أدت استفاده کرده اند، معلوم می شود شخص مخیر بوده که اراده کند یا نکند، وگرنه اگر نماز فریضه مراد بود، در اختیار مکلف



نیست که بخواهد اراده کند یا نکند. اذا اردت یعنی اگر می خواهی نافله را ایستاده بخوانی اینطور بخوان. اینکه در فرض وجوب قیام که فقط عجز از جمع بین دو قیام دارم، از این روایات تقدم قیام متصل به رکوع استفاده شود، مشکل است.

بنابراین این روایات مربوط به نماز نافله است و ارتباطی به نماز فریضه ندارد. اگر هم بر فرض در صحیح حماد نماز حرجی فریضه را بیان کرده باشد و منظور سائل قیام حرجی باشد حضرت فرموده اند کل نماز را لازم نیست بایستی و همین که قبل از رکوع بایستی مرتبه ای از نماز ایستاده است. اما اینکه از این استفاده شود که کسی که فی الجمله قادر است بلا حرج قیام کند، بگوییم در دوران بین قیام هنگام تکبیر و قیام متصل به رکوع، به خاطر این روایت، قیام متصل به رکوع مقدم است، کلامی بی دلیل است؛ چرا که از این روایت چنین مطلبی استفاده نمی شود. این روایت مفهوم ندارد و نمی خواهد بگوید که اگر قیام قبل از رکوع نداشتی و در عوض قیام هنگام تکبیر داشتی، نماز شما نماز قیامی نیست. لذا به نظر ما استدلال به این دو روایت مشکل است.

سوال می شود که مسئله مسئله ی مفهوم گیری نیست و عرف از این روایت توسعه در معنای نماز قیامی را می فهمد که گویا حضرت فرموده اند نماز قیامی در صورتی که شخص نتواند تمام نماز را به صورت قیامی به جا آورد، جایی است که قبل از رکوع را قائم باشد. در جواب می گوییم معلوم نیست ظهور اطلاقی این روایت شامل نماز فریضه شود. بحث در این است که از این روایات چنین استفاده ای نمی شود؛ زیرا در روایت حماد فرض این است که نماز نافله است، یا نهایتاً می گوییم فرض حرج است، اینکه شارع در فرض حرج از انجام تمام قیام، فرموده باشد که مقداری از قیام را نیز که همان قیام قبل از رکوع است، انجام دهید کفایت می کند، دلیل بر این نمی شود که در فرضی که شخص قادر بر قیام است و حرجی نیست و فقط دوران بین قیام اول نماز و قیام قبل از رکوع شده است، شارع بگوید قیام قبل از رکوع مقدم است. شاید شارع در آنجا نظرش این باشد که از اول نماز تا جایی که می توانید باید به صورت قیامی نماز بخوانید.

### مطلب دوم: تکمیل مباحث مربوط به مسئله ۲۱

مطلب دوم راجع به مسئله ۲۱ است که دوستان تمایل داشتند که بیشتر توضیح دهیم. ما مثل محقق خویی و سید سیستانی این مسئله را ساده بیان کردیم. محقق داماد پیچیده تر بیان کردند. ما مطلب خود را بیان کنیم و سپس مطلب محقق داماد را بگوییم. مسئله ۲۱ چنین است:

«إذا عجز عن القيام و دار أمره بين الصلاة ماشياً أو راكباً قدم المشى على الركوب»<sup>۱</sup>

بعضی گفته اند که چطور شد محقق یزدی در مسئله ۱۸ فرمودند: «و دار أمره بين الصلاة قائماً ماشياً أو جالساً فالأحوط التكرار أيضاً»<sup>۲</sup> سید می فرماید: اگر امر دائر بین نماز ایستاده با راه رفتن یا نماز نشسته باشد احوط تکرار است؛ یعنی در تقدم مشی بر جلوس تردید داشت. ولی در اینجا بدون تردید فرمود: اگر امر دائر بین نماز ماشیا و راکبا شود مشی بر رکوب بدون اشکال مقدم است. با اینکه رکوب نیز نوعی جلوس است. مراد از رکوب نیز رکوب دابه است وگرنه در قطار که کامل نماز کامل می خواهند معلوم است که آن متعین است. در قطار

۱ العروة الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی (أعلام العصر)، ج ۱، ص ۶۳۸.

۲ العروة الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی (أعلام العصر)، ج ۱، ص ۶۳۸.

مسلم است که متعین و مقدم بر مشی است. فرض این بزرگان رکوب بر دابه بوده است که عاجز از نماز اختیاری خواهد بود.

#### **بیان محقق خویی و محقق سیستانی و مختار در تبیین مراد سید یزدی**

محقق خویی و سید سیستانی و ما کلام سید یزدی را اینطور معنا کردیم که امر شخص در این مسئله دائر بین نماز ماشیا با رکوع و سجود اختیاری و بین نماز در حال رکوب جلوسی است. در مسئله ۱۸ چون نشستن همراه با استقرار بود، صاحب عروه تردید کردند و گفتند نمی دانیم که نماز ایستاده ماشیا بر نماز نشسته بدون مشی مقدم باشد. چون معلوم نیست که به این قیام ماشیا، عرف قیام بگوید لذا احوط را تکرار دانست. ولی اینجا می بیند که راکبا نیز در حال حرکت است. سوار اسب که می شود در حال حرکت است، پیاده نیز می رود در حال حرکت است، پس هیچ امتیازی نماز راکبا بر ماشیا در این مسئله ۲۱ ندارد و هر دو در حال حرکت هستند. اگر امتیازی باشد برای نماز ماشیا است که قیام در آن رعایت شده است و در حال قیام رکوع و سجود می کند ولی در نماز رکوبی در حال جلوس رکوع و سجود می کند؛ لذا مشی بر رکوب مقدم است.

گفته نشود که در صدق قیام در مشی تردید می کند؛ زیرا فرض این است که در حال رکوب نیز حرکت دارد. پس اگر هم بر فرض در صدق قیام در حال مشی تردید وجود داشته باشد، این مطلب مسلم است که نماز ماشیا أقرب به نماز قیامی است نسبت به نماز راکبا که ابعد از نماز قیامی است. شاید نکته اش این باشد که مشی قائما اقرب به قیام است نسبت به رکوب که ابعد از قیام است. طبق این بیان نماز ایستاده ماشیا مشتمل بر رکوع و سجود اختیاری است. نماز جالسا مشتمل بر رکوع و سجود جلوسی است. در جلوس بدون مشی، ایشان تردید داشت و احوط را تکرار دانست ولی اینجا می بیند که اگر در حال قیام ماشیا است آن طرف هم که روی دابه می نشید آن هم ماشی است و در حال حرکت است. اینجا تردید نکرد و مشی را بر رکوب مقدم کرد. ما مانند سید خویی و سید سیستانی اینطور فرض سید یزدی را معنا کردیم.

#### **تبیین محقق داماد از کلام سید یزدی**

اما محقق داماد مطالبی دارد که ذکر آن خالی از فایده نیست. ایشان طوری کلام سید را توجیه می کند که انسان از دست سید یزدی عصبانی می شود. محقق داماد می فرماید به نظر ما فرق مسئله ۱۸ با مسئله ۲۱ این است که در مسئله ۱۸ که دوران بین نماز ماشیا قائما و بین نماز جلوسی بود، شخص متمکن از رکوع و سجود اختیاری بود، چه در حال مشی و چه در حال جلوس، مشی می کرد و می توانست رکوع و سجود کند، یعنی به اندازه رکوع و سجود می توانست اختیارا به جا آورد ولی سایر نماز را باید با مشی می خواند. اگر هم می نشست رکوع و سجود جلوسی می کرد؛ بنابراین تراحم بین حفظ قیام به نحو مشی یا ترک قیام همراه با حفظ استقرار بود. یعنی در صورت جلوس، قیام ترک می شد ولی استقرار در مقابل مشی را داشت. سید در اینکه قیام با مشی مقدم بر جلوس بدون مشی باشد، تردید داشت، اما در مانحن فیه فرض این است که شخص عاجز از انجام رکوع و سجود اختیاری است، اعم از اینکه ماشی باشد یا نشسته باش. یعنی مجبور است که در هر حالت مشی و رکوب، ایماء به رکوع و سجود کند. لذا حال که قرار است در هر حال ایماء به رکوع و سجود شود، معلوم است که قیام ماشیا مقدم بر جلوس است و تردیدی در این مسئله نمی کند؛ زیرا رعایت قیام در نماز شده است. این خلاصه کلام محقق داماد است.

سوال ما این است که ایشان از کجای مسئله این را فهمیده است؟ بین دو مسئله مذکور در کلام سید یزدی دقت بفرمایید:

در مسئله ۱۸ می فرماید: «و دار أمره بين الصلاة قائما ماشيا أو جالسا فالأحوط التكرار أيضا»<sup>۱</sup>

در مسئله ۲۱ می فرماید: «إذا عجز عن القيام و دار أمره بين الصلاة ماشيا أو راكبا قدم المشي على الركوب»<sup>۲</sup>

در هر دو متن بدون اینکه قیدی آورده شود به صورت مطلق مسئله مشی مطرح شده است. محقق داماد می فرماید مراد از ماشیا در مسئله ۱۸ با فرض انجام رکوع و سجود اختیاری است، ولی در این مسئله با فرض عجز از انجام رکوع و سجود اختیاری است. یعنی در مسئله ۲۱ چه در حال مشی و چه در حال جلوس، قرار است رکوع و سجود ایمایی به جا آورده شود. سپس می فرماید دلیل اینکه سید در آن مسئله احوط تکرار را مطرح کرد این بود که برای ایشان واضح نبود که قیام ماشیا بر جلوس همراه با رکوع و سجود اختیاری مقدم باشد؛ زیرا احتمال داشت که دلیل قیام از قیام ماشیا انصراف داشته باشد. ما سوال می کنیم با کدام شاهد، کلام سید بر این معنا حمل می شود؟ تعبیر ایشان چنین است:

«قد يخفى الميز بين المقام و بين ما تقدم (في المسألة ۱۸) حيث احتاط - رحمه الله - هناك بالتكرار، و

حكم هنا بتقدم المشي على الركوب، مع ارتضاعهما من ثدي واحد. ولعل الفرق بالتمكن من الركوع و

السجود الاختياريين هناك (على الجلوس) دون المقام (على الركوب). فيكون الدوران هناك بين حفظ

القيام مع ترك القرار و بين ترك القيام مع حفظ القرار، بلا مزية أخرى لأحدهما على الآخر، فلعدم

إحراز قوة أحد الملاكين حكم بالتكرار. و أمّا هنا: فالدوران بين المشي الذي يفوت معه القرار و بين

الركوب كذلك مع عدم التمكن من الركوع و السجود الاختياريين في شيء منهما، و لكن للمشى مزية

يفقدها الركوب، و هو أنه أقرب إلى القيام منه، و قد تقدم من الماتن - رحمه الله - مع الإشكال في

صدق القيام على المشى أنه بعد المراتب المعهودة شرعا يتحرى الأقرب إلى صلاة المختار فالأقرب و

أمّا سرّ عدم التبديل بالركوب: هو أنّ مورد نصوص انتقال الوظيفة هو ما تمكّن معه من الركوع و السجود

الاختياريين عند الجلوس، و لمّا لا يتمكّن منهما هنا عند الركوب فلا مجال حينئذ للتبديل»<sup>۳</sup>.

اگر واقعا فرض صاحب عروه این باشد مطالب محقق داماد خیلی خوب است. ولی طبق این توضیحی که محقق داماد مطرح کرده اند، آدم از سید یزدی عصبانی می شود که چرا در مسئله ۱۸ وقتی ماشیا می گوید قیدی نمی آورد که منظور تمکن از رکوع اختیاری است و در مسئله ۲۱ قیدی نمی آورد که منظور رکوع و سجود ایمایی است.

۱ العروة الوثقى، السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي (أعلام العصر)، ج ۱، ص ۶۳۸.

۲ العروة الوثقى، السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي (أعلام العصر)، ج ۱، ص ۶۳۸.

۳. كتاب الصلاة (للمحقق الداماد) ج ۴ ص ۸۵.

### بیان فرضی دیگر در مسئله: دوران امر بین قیام ماشیا با رکوع و سجود ایمایی و رکوب با رکوع عرفی

تبیین ما از کلام سید یزدی همان است که محقق خویی و سید سیستانی فرموده اند. اینجا یک فرض دیگر نیز قابل تصور است که مطرح می کنیم. فرض دیگر این است که شخص اگر قائماً ماشیا نماز بخواند، باید برای رکوع و سجود ایماء کند ولی اگر رکبا نماز بخواند، قادر بر انجام رکوع عرفی خواهد بود. مثل اینکه سوار اسب است و به اندازه رکوع خم می شود. اینجا امر دائر بین قیام و رکوع عرفی می شود. اینجا دیگر صاحب عروه نمی تواند بگوید قدم المشی علی الركوب چون این مشی، مشی همراه با نابود کردن رکوع عرفی است ولی رکوب آن رکوبی است که با حفظ رکوع عرفی است. اینجا دیگر حتماً باید بگوید احوط تکرار است و ما اگر بودیم بعید نبود بگوییم که رکوب مقدم است؛ زیرا در این فرض شخص قادر بر انجام رکوع است و اطلاق ادله رکوع مثل «ارکعوا» شامل حال شخص می شود که می تواند در حال رکوب رکوع عرفی را به جا آورد. در این صورت محقق خویی و سید یزدی نمی توانند بگویند که مشی بر رکوب مقدم است؛ لذا یا باید احوط را تکرار بدانند یا اینکه جرأت کنیم که بگوییم چون اطلاق دلیل ارکع رکوع عرفی را می گوید ولی دلیل صلاه قائماً نسبت به فرض تراحم با رکوع عرفی اطلاق ندارد باید نماز سواره با رکوع عرفی به جا آورد.

سوال می شود که فرق دابه و قطار چیست؟ یعنی چرا باید در فرض دابه این احوط تکرار مطرح شود ولی در قطار مسلم است که نماز خواندن قطار بر نماز ماشیا مقدم است؟ جواب می دهیم که نماز خواندن در قطار تنها شرط استقرار را ندارد، و ما دلیلی هم بر استقرار مکان نداریم. کسی که در قطار نماز می خواند، خودش مستقر است، لکن مکانش متحرک است، دلیلی نداریم که مکان نباید متحرک باشد. در روایات نیز وارد شده است که «أَوْ مَا تَرْضَى أَنْ تُصَلِّيَ صَلَاةَ نُوحٍ فَقُلْتُ بَلَى جُعِلَتْ فِدَاكَ قَالَ لَا يَضِيقَنَّ صَدْرُكَ فَإِنْ نُوحًا قَدْ صَلَّى فِي السَّفِينَةِ قَالَ قُلْتُ قَائِمًا أَوْ قَاعِدًا قَالَ بَلْ قَائِمًا...»<sup>۱</sup>

در کشتی در حال حرکت نیز می توان خواند زیرا خودت اضطرب نداری و اینکه مرکب اضطراب دارد اشکالی ندارد. ما دلیلی بر لزوم استقرار مکان نداریم آنچه دلیل داریم استقرار خود بدن مصلی است. اگر انسان بتواند در قطار با رکوع و سجود اختیاری با حالت استقرار بدن نماز بخواند مقدم بر مشی است. حتی اگر تکان نیز بخورد این نماز با تکان خوردن بدن مقدم بر نمازی است که راه برود و بخواند؛ زیرا دوران بین مشی و بین سکون با اضطراب بدن است که مشی حالتش بدتر است. این مقدار استقرار در حال اضطراب اصلاً دلیل ندارد.

## مسئله ۲۲: گمان بر تمکن از قیام در آخر وقت

سید یزدی می فرماید:

«إِذَا ظَنَّ التَّمَكُّنَ مِنَ الْقِيَامِ فِي آخِرِ الْوَقْتِ وَجِبَ التَّأْخِيرُ بِلَوْ كَذَا مَعَ الْإِحْتِمَالِ»

این مسئله خیلی محل ابتلاء است. افرادی هستند که اول وقت عاجز از واجب اختیاری هستند، لکن گمان می برند که در آخر وقت بتوانند با قیام نماز بخوانند. سید می فرماید اگر

<sup>۱</sup> . تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، ج ۳، ص: ۱۷۱.

احتمال می دهد که تا آخر وقت حالش خوب شود، باید صبر کند. برای بررسی این مسئله ما در دو مقام باید بحث کنیم:

### مقام اول: بحث حکم واقعی

مقام اول این است که ببینیم واقعا وظیفه کسی که اول وقت عاجز است، چیست. یعنی آیا اگر شخص در اول وقت نماز نشسته خواند، نمازش صحیح است یا خیر؟ در جلسه گذشته مطرح شد که بحث چند فرض دارد:

۱. فرض اول این است که فی علم الله تا آخر وقت عجز ادامه دارد.

۲. فرض دوم این است که شخص مأیوس از خوب شدن تا آخر وقت است.

۳. فرض سوم این است که شخص شک دارد که خوب می شود یا خیر.

بزرگانی مثل محقق خویی و محقق داماد می فرمایند ظاهر ادله ثانویه ادله اضطراریه این است که موضوعش عاجز از صرف الوجود واجب اختیاری است. در روایت ندارد «المريض الى آخر الوقت صلى جالسا»، ولی وقتی عرف «المريض يصلى جالسا» را می شنود به مناسبت حکم و موضوع به ذهنش می رسد که «المريض الذي لا يقدر على الامتثال الأمر بالصلاة قائما صلى جالسا»، یعنی مریض یعنی مریض عاجز از صرف الوجود نماز ایستاده، کسی که در اثنای وقت خوب می شود این عاجز از صرف الوجود نماز ایستاده نیست. نمازش را آخر وقت ایستاده می خواند. انصافا این فرمایش متین است. خود روایات نیز چنین می رسانند. در روایت سماعه آمده است:

« مُحَمَّدٌ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ إِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرِيضِ لَا يَسْتَطِيعُ الْجُلُوسَ قَالَ فَلْيُصَلِّ وَهُوَ مُضْطَجِعٌ وَ لِيَضَعَ عَلَى جَبْهَتِهِ شَيْئًا إِذَا سَجَدَ فَإِنَّهُ يُجْزَى عَنْهُ وَلَنْ يُكَلِّفَهُ اللَّهُ مَا لَا طَاقَةَ لَهُ بِهِ»<sup>۱</sup>

اگر خدا به این آقا بگوید صبر کن در آخر وقت ایستاده بخوان تکلیف ما لا یتطاق نکرده است.

در مقابل، صاحب عروه و سید سیستانی در حاشیه عروه می فرماید اگر مأیوس از خوب شدن هستید اطلاق «المريض يصلى جالسا» شامل شما می شود و هیچ محذوری ندارید؛ زیرا الان ناامید از خوب شدن در آخر وقت هستید. امر واقعی المريض يصلى جالسا به عنوان امر اضطراری شامل شما می شود و انصراف از شما ندارد. عرض ما این است که انصافا از این شخص نیز منصرف است؛ زیرا در علم الله می تواند نماز ایستاده در آخر وقت بخواند. جمله «لن يكلفه الله ما لا طاقة له به» ظهور در تعلیل دارد و مناسبت حکم و موضوع نیز این را می رساند. مثل «إذا لم يجدوا ماء فتيمموا» که ظاهر این است که اضطرار پیدا کنید به تیمم، کسی اضطرار به تیمم پیدا می کند که تا آخر وقت آب نداشته باشد نه اینکه اول وقت بخواند بخواند تیمم کند. یأس عرفا موضوعیت ندارد. بدتر از این، فرمایش محقق سیستانی در شرح عروه است که فرموده اند: روایت «المريض يصلى جالسا» از شاک نیز منصرف نیست و فقط از کسی منصرف است که عالم به زوال عذر در اثناء وقت باشد. یعنی طبق نظر محقق سیستانی، به حکم روایت «المريض يصلى جالسا» می توان به کسی که شک دارد خوب می

شود یا خیر، بگوییم که می تواند اول وقت نمازش را به صورت نشسته بخواند. ایشان می فرماید نیازی به حدیث لاتعداد نیست و خود المریض یصلی جالسا شامل چنین شخصی می شود.

به نظر ما این کلام دارای اشکال است؛ زیرا:

۱. سخت است که ادعای اطلاق نسبت به فرض شک کنیم و بگوییم که از این شخص انصراف ندارد.

۲. اگر هم جمله «المریض یصلی جالسا» شامل چنین شخصی که شک در خوب شدن است، باشد با

اطلاق روایت «الصحيح یصلی قائما» در آخر وقت تعارض می کند؛ زیرا در آخر وقت صحیح

هستیم و الصحيح یصلی قائما حکم به خواندن نماز قیامی می کند.

بلی؛ بعد از تعارض با اصل برائت می توان گفت اعاده لازم نیست. ولی مقصود این است که اگر هم المریض یصلی جالسا اطلاق داشته باشد معارض دارد.. خلاصه عرض ما این بود که «المریض یصلی جالسا» انصراف به موردی دارد که تا آخر وقت مستمرا بیماراش ادامه پیدا کند.

### مقام دوم: بررسی حکم ظاهری

مقام بعدی بحث از حکم ظاهری است که حال اگر به دلیل شرط بودن استمرار عذر تا آخر وقت، واقعا این نماز در اول وقت به صورت نشسته، صحیح نبود، نوبت به بحث در مقام دوم و حکم ظاهری می رسد که ما که شک در بقای عذر داریم، استصحاب استقبالی می گوید ان شاءالله تا آخر وقت عاجز هستید و نمی توانید بایستید، امر به نماز جلوسی را به ظاهر با استصحاب احراز می کنیم. حال اگر بعدا کشف خلاف شد نماز را اعاده می کنیم.

ممکن است سوال شود که این استصحاب چه ثمره ای داشت؟ محقق خویی که این استصحاب را قبول دارد می گوید ثمره اش این است که نماز را می خوانم و تا بعد از اذان مغرب می خوابم. اما اگر این استصحابا استقبالی نبود باید همینطور می نشستم و نگاه می کردم ببینم می توانم قیام داشته باشم یا خیر. تا آخر وقت باید تمرین می کردم. این استصحاب استقبالی فقط جواز ظاهری آورد؛ یعنی اگر اتفاقا بیدار شدی و دیدی حالت خوب شده باید نماز را اعاده کنی ولی اگر خوابیدی اشکال ندارد و فحص هم لازم نیست ادامه بحث ان شاءالله در جلسه آینده مطرح می شود.

\*\*\*\*\* جلسه ۳۹ \*\*\*\*\*

### ادامه بررسی مسئله ۲۲: گمان بر تمکن از قیام در آخر وقت

سید یزدی می فرماید:

«إذا ظن التمكن من القيام في آخر الوقت وجب التأخير بل وكذا مع الاحتمال»<sup>۱</sup>

۱ العروة الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی (أعلام العصر)، ج ۱، ص ۶۳۸.

بحث راجع به این بود که اگر کسی در ابتدای وقت مریض بود و عاجز از نماز ایستاده بود، آیا جایز است که در همان وقت نماز نشسته بخواند؟ عرض شد که بحث در دو مقام واقع می شود:

### مقام اول: حکم واقعی

مقام اول در حکم واقعی جواز یا عدم جواز بود.

#### بیان کلمات مختلف فقهاء در مسئله

سید یزدی در واجب موقت در اینجا مطلب را بیان می کند و در واجب غیر موقت که قضا است در احکام القضاء این بحث را مطرح می کند. در این مسئله ۲۲ چنین می فرماید:

«إذا ظن التمكن من القيام في آخر الوقت وجب التأخير بل وكذا مع الاحتمال»

ظاهر کلام ایشان این است که اگر کسی یأس از ارتفاع عذر داشت، می تواند اول وقت نماز نشسته بخواند و اگر بعد هم کشف خلاف شد و فهمید که عذر برطرف می شود اعاده لازم نیست، ولی تصریح به این مطلب نکرده است. محقق سیستانی در تعلیقه عروه تصریح کرده و فرموده است که اگر مأیوس از خوب شدن بود و نماز نشسته خواند، دیگر اعاده ندارد و کشف خلاف هم باعث وجوب اعاده نمی شود. تعبیر ایشان چنین است:

«الظاهر جواز البدار مع حصول اليأس عن التمكن منه، ولا تجب الإعادة حينئذ إن اتفق زوال العذر

في الوقت على الأظهر»<sup>۱</sup>

امام در تعلیقه عروه فرموده اند: «على الأحوط، وإن كان جواز البدار خصوصاً مع الاحتمال لا

يخلو من قوة»<sup>۲</sup>

یعنی خالی از قوت نیست که گفته شود که مطلقاً بدار جایز است و جواز واقعی دارد؛ یعنی اگر علم به ارتفاع عذر نیز داشته باشد باز جایز است که در اول وقت نماز نشسته بخواند. کأنه روایت «المريض يصلي جالساً» اطلاق دارد و شامل مریضی که علم دارد که در اثنای وقت عذرش برطرف می شود، نیز می شود. برخی از فقهای دیگر نیز در تعلیقه عروه این مطلب را دارند.

جالب است که محقق سیستانی در تقریرات اصول ج ۳ ص ۱۹۳ همین مطلب را فرموده اند که تعبیری مثل «المريض يصلي جالساً» اطلاق دارد و حتی با علم به زوال عذر، نماز خواندن جلوسی را تجویز می کند؛ یعنی محقق سیستانی سه جا سه مطلب مختلف فرموده اند:

۱. در اصول فرموده اند که روایت «المريض يصلي جالساً» شامل علم به زوال عذر نیز می شود.

۲. در تقریرات فقه فرموده اند «المريض يصلي جالساً» از عالم به ارتفاع عذر منصرف است ولی شامل

شاک در ارتفاع عذر یا مأیوس از آن می شود.

۱. العروة الوثقى و التعليقات عليها، جلد: ۷، صفحه: ۱۴۳.

۲. همان.

۳. در تعلیقه عروه مطلب سومی فرموده اند که خصوص مایوس از ارتفاع عذر مشمول المریض یصلی جالسا است ولی اگر شاک بود و استصحاب استقبالی کرد و گفت ان شاءالله تا آخر وقت بیماری ام می ماند و نماز نشسته خواند و بعد کشف خلاف شد، باید اعاده کند.

مرحوم سید یزدی در بحث نماز قضا فرموده اند:

«الأحوط لذوی الأعذار تأخیر القضاء إلى زمان رفع العذر، إلّا إذا علم بعدم ارتفاعه إلى آخر العمر، أو خاف مفاجأة الموت»<sup>۱</sup>

فرموده اند کسی که دیسک کمر دارد و یا ساییدگی استخوان دارد احوط این است که نماز نشسته نخواند و تأخیر کند قضا را تا عذرش برطرف شود، مگر اینکه علم داشته باشد که تا آخر عمر بیماری او می ماند و یا بترسد که ناگهان بمیرد و نتواند قضا کند. محقق بروجردی فرموده اند این استثنای دومی عام البلوی است و همه ترس از مرگ ناگهانی دارند. در آنجا بزرگانی مثل محقق خویی و آقا ضیاء مثل همین جا صحبت کرده و فرموده اند جواز واقعی بدارمختص کسی است که عذرش تا آخر عمر مستمر باشد. اگر الان رجائاً شخص نشسته نماز بخواند، بعد از یکی دو سال گفتند که یک جراحی آمده و این بیماری را درمان می کند، در این صورت باید نماز ها را قضا کند؛ زیرا می تواند بعد از عمل جراحی، نماز ایستاده بخواند. محقق عراقی و سید خویی می فرمایند تمام نماز های قضایی که خوانده باید دوباره بخواند؛ زیرا کشف شده که مأمور به آن نماز اضطراری نبوده است؛ زیرا موضوع نماز اضطراری عذر مستمر تا آخر است. محقق خوانساری نیز احتیاط کرده ند که اگر بعد کشف خلاف شد و فهمید که نماز های خود را نشسته خوانده و یا ایمایی خوانده، احتیاط این است که بعد از خوب شدن اعاده کند.<sup>۲</sup>

محقق سیستانی در آن بحث قضا فرموده اند: کسی که مایوس از خوب شدن است یا شک دارد که خوب می شود یا نمی شود و ما استصحاب استقبالی را در حق او جاری می دانیم، جواز ظاهری نماز نشسته را برای وی صادر می کنیم، اما اگر بعداً تمکن از نماز اختیاری داشت، احوط این است که دوباره نماز را قضا کند. بلی، اگر اخلال به غیر ارکان می کرد حدیث لاتعداد شامل وی می شد، ولی فرض این است که نماز هایی که نشسته یا ایمایی خوانده اخلال به ارکان کرده است و احتیاط

---

۱ العروة الوثقی (المحشی)، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۳، ص ۷۳.

۲. یک نکته جنبی که استاد فرمودند این است که اگر کسی می تواند برود با هزینه خود را درمان کند المقدور مع الواسطة مقدور، لذا باید برود و این کار را انجام دهد و قضا های نماز را نیز طبعاً باید به جا آورد.



واجب است که همه را اعاده کند. این اختلاف در فتواهای ایشان موجود است و اختصاص به ایشان ندارد.

### تشبیه مسئله به بحث نماز مستحاضه

در بحث نماز مستحاضه مسئله ای است که باید دقت شود، شاید با مسئله مورد بحث فرق کند. ما فعلا اختلافات را می گوئیم که دقت شود گاهی تهافت در فتوا در کلمات بزرگان وجود دارد. در بحث مستحاضه عروه چنین آمده است:

«يجوز للمستحاضة قضاء الفوائت مع الوضوء و الغسل و سائر الأعمال لكل صلاة، و يحتمل جواز

اكتفائها بالغسل للصلوات الأدائية، لكنه مشكل و الأحوط ترك القضاء إلى النقاء»<sup>۱</sup>

محقق خویی که وحدت رویه دارند، فرموده اند وقتی از مستحاضه دارد خون می آید، یعنی حدث از او صادر می شود، شارع فقط نماز اضطراری را بر او واجب کرده بود و حق ندارد نماز قضا بخواند. باید بگذارد پاک شود و سپس نماز قضا بخواند. ولی عده ای از بزرگان از جمله سید سیستانی حاشیه نزده اند یعنی فتوای سید را قبول کرده اند که جایز است مستحاضه در آن حال نماز های قضا را نیز بخواند. البته ممکن است عدم حاشیه ناشی از عدم التفات باشد و کاشف از این نباشد که هم نظر با سید باشند. در مستحاضه علم به زوال عذر داریم، لذا شاید نظر ایشان این باشد که باید صبر کند و بعد از پاکی بخواند. ممکن هم است که ایشان نظرشان این است که شرعا مستحاضه متطهر است و این ابتلای به نجاست دلیلی بر مانعیتش نیست و شامل نماز های قضا نیز می شود. ولی در ذهن ما است که ایشان در طواف احتیاط می کرد که طواف را تا هنگام پاکی به تأخیر بیندازد. فرض متعارف مستحاضه مخصوصا کثیره این است که خون می آید و پاک پاک نیست. ایشان نسبت به امام جماعت نیز فرموده اند که مسلوس می تواند امام جماعت شود زیرا متطهر است، همان طور که متیمم نیز می تواند امام جماعت شود زیرا متطهر است، البته ما قبول نداریم و می گوئیم که ظاهرش این است که حدث دارد، شاهدش این است که واجب است مستحاضه برای هر نماز وضو بگیرد. شاید سید سیستانی قائل باشند که مستحاضه متطهر است و لذا حاشیه بر کلام سید نزده اند. مانند کسی که مبتلا به دم جروح و قروح است که در نظر برخی، می تواند نماز بخواند؛ زیرا متطهر است.

محقق خویی در شرح عروه چنین فرموده اند:

<sup>۱</sup> . العروة الوثقی (عدة من الفقهاء، جامعه مدرسين)، جلد: ۱، صفحه: ۶۰۲.

«الظاهر عدم مشروعية القضاء في حقها، لما استفدناه من الأخبار من أن الاستحاضة حدث و إن جاز لها الفرائض بعد اغتسالها مرة أو ثلاث مرات، بمعنى أن الدم الخارج عنها حال غسلها أو بعده أو في أثناء الصلاة لا يكون ناقضاً لطهارتها، إلّا أنها محدثة كصاحب السلس، و من هنا وجب عليها أن تتوضأ أو تغتسل للصلوات الآتية و إن لم تحدث في أثنائها بحدث آخر، و مع الحدث كيف يسوغ لها القضاء»<sup>١</sup>

### مختار در مسئله

به نظر ما حق با کسانی است که می گویند ظاهر «المريض يصلي جالسا» مريض مسمتر است. محقق سیستانی در اصول فرموده اند که اگر در روایت تعبیر «المضطر يصلي جالسا» مطرح شده بود ظهور در اضطرار به ترک صرف الوجود داشت که تا آخر وقت استمرار داشته باشد، ولی تعبیر وارد شده در روایت، «المريض يصلي جالسا» است و بر مریضی که در اول وقت مریض است نیز این تعبیر صدق می کند. این کلام به نظر ما تمام نیست. ایشان در اصول فرموده اند با علم به زوال عذر نیز مرض صادق است. به نظر ما روایت «المريض يصلي جالسا» انصراف دارد به کسی که قادر بر نماز قیامی خواندن نیست. در روایت سماعه نیز چنین آمده بود:

«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرِيضِ لَا يَسْتَطِيعُ الْجُلُوسَ قَالَ فَلْيُصَلِّ وَ هُوَ مُضْطَجِعٌ وَ لِيَضَعَ عَلَى جَبْهَتِهِ شَيْئًا إِذَا سَجَدَ فَإِنَّهُ يُجْزَى عَنْهُ وَ لَنْ يُكَلِّفَهُ اللَّهُ مَا لَا طَاقَةَ لَهُ بِهِ»<sup>٢</sup>

روایت تعلیل به لن یکلفه الله کرده است؛ زیرا اگر بگوییم که ایستاده بخواند تکلیف ما لایطاق است اما در مقام، اگر بگوییم که شخص باید تا آخر وقت صبر کند و نماز را به صورت ایستاده به جا آورد، خلاف لن یکلفه الله ما لا طاقة له به، سخن نگفته ایم. در روایت دیگری از سماعه آمده است:

«عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ فِي عَيْنَيْهِ الْمَاءُ فَيَنْزِعُ الْمَاءَ مِنْهَا فَيَسْتَلْقِي عَلَى ظَهْرِهِ الْأَيَّامَ الْكَثِيرَةَ أَرْبَعِينَ يَوْمًا أَقَلَّ أَوْ أَكْثَرَ فَيَمْتَنِعُ مِنَ الصَّلَاةِ الْأَيَّامَ وَ هُوَ عَلَى حَالٍ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ وَ لَيْسَ شَيْءٌ مِمَّا حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا وَ قَدْ أَحَلَّهُ لِمَنْ اضْطُرَّ إِلَيْهِ»<sup>٣</sup>

ظاهر این روایت این است که مریض به خاطر اینکه مضطر به ترک نماز اختیاری است، جایز است که خوابیده بخواند. بنابراین در جایی که مضطر نباشد، نباید اینگونه بخواند. در مقام نیز تا وقتی که شخص مضطر نباشد نباید نشسته بخواند، اگر کسی احتمال می دهد که تا آخر وقت خوب می شود، مضطر نیست. مناسبت حکم و موضوع نیز همین را اقتضاء می کند

١ موسوعة الامام الخوئي، السيد ابوالقاسم الخوئي، ج ٨، ص ١٤١.

٢ وسائل الشيعة، الشيخ الحر العاملي، ج ٥، ص ٤٨٢.

٣ تهذيب الاحكام، شيخ طوسي، ج ٣، ص ٣٠٦.

که چون نمی تواند واجب اختیاری را انجام دهد می گویند نشسته بخواند وگرنه اگر بتواند در آخر وقت انجام دهد می گویند قادر است و دلیل المریض یصلی جالسا از وی انصراف دارد. پس به نظر ما جواز بدار واقعی مختص کسی است که فی علم الله تا آخر وقت عذرش مستمر باشد. اگر عذر وی مستمر بود از اول وقت می تواند نماز نشسته بخواند، در غیر این صورت نمی تواند. این عنوان بحث از جواز واقعی است. دقت شود که بحث در جواز وضعی است، وگرنه کسی شبهه نمی کند که اگر کسی رجائا نماز نشسته بخواند و ببیند که اگر خوب شد اعاده کند و خوب نشد به همان نماز اول وقت اکتفاء کند، اشکال ندارد، همه می گویند اشکال ندارد. بحث در اکتفاء به نماز اول وقت است برای کسی که در اثناء وقت عذرش برطرف می شود، وگرنه تکلیفا اشکالی ندارد که بخواند و صبر کند ببیند اگر خوب می شود اعاده کند و اگر خوب نمی شود به همان اکتفاء کند.

### دفع شبهه موافق مشهور بودن قول به جواز نماز جلوسی در اول وقت

برخی از دوستان گمان کردند که این مطلبی که محقق سیستانی در اصول فرموده اند و امام با «لا یخلوا من قوه» فرموده اند که واقعا «المریض یصلی جالسا» شامل مریض اول وقت شود (ولو می داند که در اثناء وقت عذرش برطرف می شود) یک حکمی است که مورد فتوای قداماء بوده است. مرحوم شیخ انصاری و کاشف اللثام و صاحب مدارک کلماتی دارند در کتاب الصلاة که دوستان گمان کردند از کلمات آن ها، همین فرمایشات محقق سیستانی استفاده می شود. ما وقتی مراجعه می کنیم می بینیم که چنین مطلبی از کلمات آن ها قابل استفاده نیست؛ گرچه قائل نیستیم که نظر مشهور موافق ما است که می گوئیم موضوع روایت «المریض یصلی جالسا» مریض مستمر تا آخر وقت است، اما اینکه ادعا شود کلام محقق سیستانی (مبنی بر شمولیت حدیث «المریض یصلی جالسا» نسبت به مریض اول وقت)، موافق مشهور است، ادعایی است که مورد قبول ما نیست.

توضیح اینکه: مرحوم فاضل هندی در کشف اللثام<sup>۱</sup> و صاحب کتاب مدارک الأحکام<sup>۲</sup>

فرعی را مطرح می کنند که اگر کسی در اثنای نماز عذرش برطرف شد، لازم نیست که نماز را از اول شروع کند. کما اینکه اگر شخصی در اثنای نماز مضطر به جلوس شود، لازم نیست که نماز را از اول جالسا شروع کند و همان نمازی را که در ابتدا خوانده همان را با شرایط جدید ادامه دهد کفایت می کند. اگر اول عاجز از قیام بود و نشسته شروع کرد و در رکعت دوم قادر شد از رکعت دوم به بعد ایستاده می خواند. اگر در اول نماز قادر بر قیام بود و وسط نماز عاجز شد، همین را جالسا ادامه بدهد. برخی عامه گفته اند: در این موارد باید از اول نماز خوانده شود، این کلام اشتباه است. اصل این کلام از شرایع است و بقیه شرح کرده اند. به نظر ما ایشان در مقام بیان این نیست که چه کسی می تواند نماز نشسته شروع کند؛ لذا احتمال می رود که مختص به مأیوس باشد. کسی که مجاز به نماز نشسته بود اگر اتفاقا وسط نماز خوب شد، همین نماز را ایستاده ادامه بدهد، کما اینکه اگر کسی نماز ایستاده خواند و وسط نماز عاجز از قیام شد، همین را نشسته ادامه بدهد. این بزرگان صرفا در مقام بیان این حکم هستند. بیانگر این نکته هستند که استیناف نماز لازم نیست، اما اینکه چه کسی می تواند نماز را به خاطر بیماری نشسته شروع کند؟ از این جهت متعرض بحث نشده اند؛ شاید مختص به کسی باشد که مأیوس از خوب شدن است. بنابراین از کلام این بزرگان استفاده نمی شود که

<sup>۱</sup>. کشف اللثام، ج ۳ ص ۴۰۵.

<sup>۲</sup>. مدارک الأحکام، ج ۳، ص ۳۳۳.

این ها قائلند که المریض یصلی جالسا مریض اول وقت را ولو اینکه بداند یک ساعت دیگر خوب می شود شامل می شود.

اتفاقا به قول شیخ انصاری قابل التزام نیست که گفته شود اگر مکلف بداند که یک ساعت دیگر خوب می شود، اکنون جواز نماز خواندن به صورت نشسته یا خوابیده را قائل شویم. بنابراین این تعبیر بزرگان ما که صاحب شرایع مطرح کرده و مدارک و کشف اللثام توضیح داده اند، بیانگر جواز نشسته خواندن کسی که عذرش در اثناء وقت برطرف می شود، نیست بلکه فی الجمله می خواهد بگوید نماز شخص مشروع بوده و لازم نیست از اول نماز را اعاده کند. قدر متیقن آن کسی است که با حالت یأس اینچنین نماز نشسته را شروع می کند. تعبیر ایشان چنین است:

«لوصلی جالسا ثم ارتفع عذره فی اثناء الصلاة استمر قائما ولا يجب الاستیناف»<sup>۱</sup>

شبیه این مطلب در وضو وارد شده است که کسی که آب نداشت، اگر امید دارد که آب پیدا کند حق ندارد نماز بخواند. اگر با حالت یأس نماز را شروع کرد و رفت به رکوع و اب پیدا کرد طبق صحیح زرارۀ نمازش صحیح است زیرا التیمم احد الطهورین، ولی نمی گوید که مطلقا این کار جایز است. روایت چنین است:

« مُحَمَّدٌ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ وَعَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ حَمَادِ بْنِ عِيسَى

عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَصَلِي الرَّجُلُ بَوْضُوءٍ وَاحِدٍ صَلَاةَ اللَّيْلِ وَ

النَّهَارِ كُلِّهَا؟ قَالَ نَعَمْ مَا لَمْ يَحْدَثْ - أَلَى أَنْ قَالَ -: قُلْتُ فَإِنْ أَصَابَ الْمَاءُ وَ رَجَا أَنْ يَقْدَرَ عَلَى مَاءٍ

آخِرٍ وَ ظَنُّ أَنْهُ يَقْدَرُ عَلَيْهِ كَلِمَا أَرَادَ فَعَسَرَ ذَلِكَ عَلَيْهِ؟ قَالَ: يَنْقُضُ ذَلِكَ تَيْمُمَهُ وَ عَلَيْهِ أَنْ يَعِيدَ التَّيْمُمَ،

قُلْتُ: فَإِنْ أَصَابَ الْمَاءُ وَ قَدْ دَخَلَ فِي الصَّلَاةِ؟ قَالَ: فَلْيَنْصَرِفْ وَ لِيَتَوَضَّأْ مَا لَمْ يَرْكَعْ فَإِنْ كَانَ قَدْ رَكَعَ

فَلْيَمْضِ فِي صَلَاتِهِ فَإِنَّ التَّيْمُمَ أَحَدُ الطَّهَوْرَيْنِ»<sup>۲</sup>

این روایت نمی گوید که پس مطلقا جایز است که انسان اول وقت نیز آب نداشت تیمم کند. بلکه در فرضی که تیممش مشروع است را می فرماید که آن جایی است که از پیدا کردن آب مأیوس باشد. زیرا اگر مأیوس نباشد باید طلب ماء کند.

## مقام ثانی: حکم ظاهری

بحث دوم این است که اگر واقعا جایز نباشد که در اول وقت نماز نشسته خوانده شود، آیا در موقع شک می توان با استصحاب استقبالی جواز نماز خواندن را ثابت کرد که فعلا خیال شخص راحت شود یا خیر؟

## جریان استصحاب استقبالی و خواندن نماز نشسته در اول وقت

بعد از اینکه اختیار کردیم که مریض منصرف به مریض تا آخر وقت است و شامل مریض در اول وقت نمی شود، یا حداقل در فرض رجای زوال عذر که محقق سیستانی نیز قبول دارد که «المریض یصلی جالسا» شامل آن نمی شود، حال می خواهیم ببینیم که آیا شخص می تواند استصحاب استقبالی کند و بگوید من الان مریض هستم، استصحاب بقای

۱. کشف اللثام، ج ۳ ص ۴۰۵.

۲. من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۱۰۵.

مرض تا آخر وقت را می کنم و می خوابم؟ یا نمی تواند؟ فایده اش این است که اگر استصحاب استقبالی کند، می تواند نماز را نشسته بخواند و استراحت کند و بعد از خروج از وقت بیدار شود؛ البته شکی نیست که اگر قبل از خروج وقت اتفاقا بیدار شود و بفهمد که قادر بر نماز خواندن قیامی است، باید قیام کند و بخواند؛ زیرا این استصحاب صرفا حکم ظاهری او را معین می کرد و موقع کشف خلاف، باید به وظیفه قیامی خود عمل کند، لکن اگر بیدار نشد، همان نماز بر او کفایت می کند و فحص نیز بر او واجب نبوده است.

بحث در این است که این استصحاب استقبالی درست است یا خیر؟! محقق عراقی در فروع علم اجمالی اشکال کرده و در اصول قبول کرده است. می گویند صاحب جواهر قبول نکرده است. برخی از آقایان در اصول اشکال کرده اند و در تعالیق مبسوطه ای که بر عروه نگاشته اند، گفته اند اشکال ندارد.

#### **دو اشکال بر جریان استصحاب استقبالی**

در اصول گفته اند که ادله استصحاب شامل استقبالی نمی شود، زیرا:

۱. موضوع آن یقین سابق و شک لاحق است نه یقین لاحق که بالفعل باشد. روایت می گوید «إنک

كنت علی یقین من طهارتك فشککت» شما قبلا یقین داشتید که وضو دارید اما در استصحاب

استقبالی من الان یقین دارم که بیمارم و شک دارم که می ماند یا نمی ماند. ادله استصحاب از این

منصرف هستند. این یک اشکالی است که به استصحاب استقبالی گرفته شده است.

به نظر ما وجهی برای این انصراف نیست و روایات استصحاب شامل وی می شود؛ تعبیر «فإنه علی

یقین من وضوئه» شامل استصحاب استقبالی نیز می شود. مخصوصا که جمله ذیل اینچنین آورده

است که «و لا ینبغی أن ینقض الیقین بالشک» این جمله شامل استصحاب استقبالی نیز می شود.

اگر ادعا شود که قدر متیقن در مقام تخاطب وجود دارد، در جواب می گوئیم: قدر متیقن در مقام

تخاطب اولاً مانع از اطلاق نیست و ثانياً اینجا عموم است و ذکر کلمه ی «ابدا» شده است. قدر

متیقن در مقام تخاطب، بر فرض که مانع اطلاق باشد مانع از عموم نیست.

خلاصه اینکه اشکال اول بر استصحاب استقبالی مورد قبول ما نیست.

اما اشکال دیگری در استصحاب استقبالی است که به نظر ما وارد است. توضیح اینکه:

مولا گفته است که اشتر الخبز غدا، ظرف وجوب شراء خبز فردا است. بر شما واجب است که

فردا نان بخرید. امروز تمام نانوائی ها بسته اند. یا اصلا شب ساعت دوازده است و تماما بسته

هستند. آیا شما می توانید بگویید که من الان عاجز از خرید نان هستم. بعد استصحاب کنید که

ان شاء الله فردا نیز عاجز هستیم؟ چون احتمال می دهم فردا نیز تعطیل باشند؟ عرف می گوید

آنچه بر شما واجب بود شراء الخبز فی الغد بود. شما الان آیا عاجز از شراء خبز فی الغد

هستید؟ قطعاً اگر فردا هم بدانید نانوائی ها باز هستند می گوئید خیر عاجز نیستیم؛ زیرا ظرف

خرید نان فردا است و قدرت بر هر چیزی را در موطن خود حساب می کنند. اشکال ما به

استصحاب استقبالی این است که وقت، قید واجب است. شما واجب است که نماز ایستاده بین

اذان صبح و طلوع آفتاب بخوانید. آیا حال که عاجز از خواندن این نماز در اول وقت هستید

ولی فی علم الله قادر می شوید، می توانید بگویید من از نماز صبح بین الطلوعین عاجز هستم؟

خیر، نمی توانید چنین بگویید؛ زیرا عرفا می گویند قادر هستید. لذا به نظر ما این استصحاب استقبالی در اینجا مشکل دارد؛ زیرا زمان، قید متعلق است. قید نماز است. نماز صبح بین الطلوعین بر شما واجب است. مولا گفته که اگر عاجز از این نماز ایستاده شدید، نماز نشسته بخوانید. شما وقتی در اول وقت عاجز از نماز ایستاده بودید، چگونه احراز می کنید که عاجز از صرف الوجود نماز باشید؟ شما صرفاً از نماز اول وقت عاجز هستید، لذا هنوز وجوب نماز ایستاده خواندن بر شما باقی است؛ زیرا احراز عجز از صرف الوجود نماز ایستاده نکرده اید.

**[عموم روایت استصحاب اگر پذیرفتیم این اشکال دوم دقیقاً به چیست؟ چرا محرز نیست؟  
تعبداً به حکم عموم روایت لاتنقض محرز است.]**

\*\*\*\*\* جلسه ۴۰ \*\*\*\*\*

## ادامه بررسی مسئله ۲۲: گمان بر تمکن از قیام در آخر وقت

سید یزدی می فرماید:

«إذا ظن التمکن من القيام فی آخر الوقت وجب التأخیر بل و کذا مع الاحتمال»<sup>۱</sup>

بحث در این بود که اگر کسی ابتدای وقت مریض باشد و قادر بر نماز ایستاده نباشد آیا می تواند نماز نشسته بخواند؟ سه فرض مطرح کردیم:

۱. فرض اول این بود که می داند در اثناء وقت عذرش برطرف می شود.
۲. فرض دوم فرض شک در برطرف شدن عذر بود.
۳. مایوس از برطرف شدن عذر باشد ولیکن بعداً اتفاقاً عذرش برطرف شود.

### کلمات فقهاء در مسئله

مسئله مورد اختلاف بود. برخی از بزرگان فرمودند که در هر سه فرض مطلقاً جایز است که مریض اول وقت نماز نشسته بخواند. در بین قدماء علامه در مختلف ج ۳ ص ۳۱ می فرمایند:

«ذهب السيد المرتضى ، و سائر الی وجوب تأخیر الصلاة الی آخر الوقت لأصحاب الأعذار، و هو

اختیار ابن الجنید . و قال الشيخ: يجوز فی أول الوقت إلا المتيّم ، و هو الأقوی عندی. لنا: أنه

مخاطب بالصلاة عند أول الوقت فكان مجزئاً، لأنه امثل»<sup>۲</sup>

فقط در تیمم گفته اند که باید مایوس شود از زوال عذر تا آخر وقت، تا بتواند تیمم کند. علامه می گوید دلیل ما بر اینکه می گوییم قول شیخ أقوى است، این است که شخص مخاطب به نماز در اول وقت است و مجزی است که بخواند؛ زیرا امتثال امر کرده است یعنی اطلاق خطاب المریض یصلی جالسا شامل این شخص می شود و ظاهرش این است که حتی با علم به زوال عذر در اثنای وقت باز خطاب المریض یصلی جالسا شامل وی خواهد بود.

محقق همدانی در مصباح الفقیه قائل به جواز بدار شده و فرموده اند:

۱ العروة الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی (أعلام العصر)، ج ۱، ص ۶۳۸.

۲ مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، علامه حلی، ج ۳، ص ۳۱.

«ملخص الكلام في دفع هذا الإشكال هو أن المنساق من أخبار الباب بل و كذا من أغلب الأدلة اللفظية المثبتة لتكاليف اضطرارية في سائر الموارد - كمواقع التقيّة و أشباهها - إنّما هو إناطة هذه التكاليف بالعجز حال الفعل لا مطلقا، فيجوز له البدار إلى الصلاة في سعة الوقت و إن احتمل زوال العجز في الأثناء أو بعدها، و تصحّ صلاته، كما يؤيّده إطلاق فتوى الأصحاب بالمضيّ في صلاته عند تجدد القدرة أو العجز في الأثناء من غير نقل خلاف عن أحد منّا و لا ينافيه الالتزام بعدم جواز الدخول في الصلاة لو علم بزوال عجزه قبل فوات الوقت؛ لإمكان دعوى انصراف أدلتها عن مثل الفرض»<sup>١</sup>

ایشان می فرمایند ادله از فرض علم به زوال عذر در اثنای وقت منصرف است. بعد مثال می زنند که:

«ألا ترى أنّه لو أمر المولى عبده بإطعام شخص - مثلا - في الغد بخبز الحنطة مع الإمكان و بالشعير لدى العجز، فلم يجد العبد في البلد إلا الشعير فأطعمه بذلك، يعدّ ممثلا و إن احتمل حال الإطعام تجدد القدرة من تحصيل الحنطة فيما بعد، بخلاف ما لو علم بأنّه سيتمكن من تحصيله في زمان يقع امثالا للواجب»

شاید امام نیز در تعلیقه عروه همین مطلب را مد نظر دارند. ایشان می فرمایند:

«على الأحوط، و إن كان جواز البدار خصوصا مع الاحتمال لا يخلو من قوة»<sup>٢</sup>

مراد ایشان شاید این باشد که جواز بدار در فرض ظن به ارتفاع عذر یا احتمال ارتفاع عذر است، و از فرض علم به ارتفاع عذر منصرف باشد. این مطلب در کلام امام محتمل است.

#### کلام آیت الله شیخ عبدالکریم حائری: تفصیل بین خطابات

مرحوم شیخ عبدالکریم حائری در کتاب الصلاة فرموده اند که باید بین خطابات فرق گذاشته شود: تعبیر «من لا يجد الساتر يصلّي عاريا» با «المريض يصلّي جالسا» تفاوت دارد. جمله دوم شامل فرض علم به زوال عذر در اثنای وقت می شود؛ زیرا در خطاب وجوب قیام، مثل «إذا قوى فليقم» قدرت اخذ شده است، شخصی که در اول وقت عذر دارد، در وقت نماز قادر بر قیام نبود، اطلاق دلیل «المريض يصلّي جالسا» شامل وی می شود. این برخلاف نماز عریان است که هیچ دلیلی مبنی بر شرطیت قدرت برای نماز متسترا وجود ندارد. یعنی ما دلیلی نداریم که گفته باشد: «إذا قدرت فصل متسترا» لذا اطلاق دلیل صل متسترا کشف می کند که ملاک در طبیعی صلاة متسترا است ولو اینکه قادر نباشد، لذا شخص عریان باید صبر کند تا زمانی که بتواند متسترا نماز بخواند، لذا با ادا قدرت فصل قائما تفاوت می کند. ایشان می فرمایند: پس از «صل متسترا» فهمیده ایم که اگر نماز متسترا نخوانید، ملاک در صلاة متسترا فوت می شود. روایت داریم که «من لا يجد الثوب يصلّي عريانا»، خطاب منفصل

١ مصباح الفقيه، رضا همدانی، ج ١٢، ص ٨٣.

٢. همان.

است حال اگر کسی در اول وقت عریانا بخواند و بعد سائر پیدا کند، عقل می گوید نماز با سائر ملاک دارد و نباید بگذارید فوت شود. الان که شما قادر شدید که آن ملاک را استیفاء کنید، باید استیفاء بکنید. این بیان تفصیلی است که مرحوم حائری در کتاب الصلاة مطرح کرده اند.

#### مناقشه در بیان آیت الله حائری

به نظر ما این بیان دارای مناقشه است؛ زیرا اگر «المريض يصلي جالسا» این قدر اطلاق دارد که شامل شخصی که می داند بعد از ساعتی حالش خوب می شود نیز می شود، اطلاق «من لا يجد السائر» نیز شامل فاقد الثوب می شود. لذا این خطاب اخص از خطاب «صل متسترا» می شود. اطلاق این دلیل می گوید که شما در فرض عجز اول وقت از نماز با سائر، جایز است که نماز عریانا بخوانید و این وافی به ملاک است. خطاب می گوید صل متسترا، خطاب من لا يجد الثوب فصل عریانا نیز تخصیص می زند و می گوید همین نماز عریانی نیز ملاک را حاصل می کند؛ اگر قرار بود ملاک نداشته باشد اصلا مولا امر به چنین نمازی نمی کرد. این اطلاق یا اخص از خطاب صل متسترا است و یا حاکم بر آن است.

به نظر ما همان فرمایش محقق عراقی و محقق خویی و محقق تبریزی و شهید صدر و آنچه علامه از سید مرتضی و سلار و ابن جنید نقل کرده درست است که گفتند که این ادله اضطراریه منصرف به اضطرار مستوعب تمام وقت است. شک در انصراف هم کنیم کافی است برای اینکه نتوان به این خطاب ها تمسک کرد.

#### فوق بین عذر برای تیمم و سایر اعداء مثل عذر از قیام

نکته ی جالب این است که در بحث تیمم، تیمم یک فرع بیچاره ای است؛ توضیح اینکه دو نظر مقابل هم در آن است:

۱. صاحب عروه که در مبادرت به نماز های اضطراریه با احتمال زوال عذر در اثناء وقت اشکال کرد و گفت واجب است که تأخیر بیندازید، در بحث تیمم مسئله ۲ از احکام تیمم می گوید احتمال بقای عذر که بدهید، جایز است که تیمم کنید. وقتی تیمم کردید و رفتید رکوع دیدید عذر برطرف شد مهم نیست، نمازتان را تمام کنید و به دنبال زندگی تان بروید. یعنی در تیمم گفته است که کار آسان است.

۲. بعضی مثل سید سیستانی برعکس می گویند در تیمم احتمال زوال عذر در اثنای وقت بدهید حق ندارید که اول وقت تیمم کنید و باید تا آخر وقت صبر کنید. در مورد عذر های دیگر مثل «المريض يصلي جالسا» می فرماید جایز است مبادرت به نماز اضطراریه و در عروه می گفت احتمال بقای هم بدهید اطلاق دلیل المريض يصلي جالسا شامل می شود و در اصول گفت که علم هم به زوال عذر داشته باشید، اطلاق المريض يصلي جالسا شامل می شود.

دلیل این اختلاف نظر ها در مورد تیمم اختلاف در روایاتی است که در مورد تیمم وارد شده است. ما جمعی که بین روایات تیمم کردیم گفتیم که فقط در فرض یأس از زوال عذر یا وجدان ماء در آخر وقت، تیمم مشروع است و اگر وسط نماز بعد از رکوع آب پیدا کردید و عذر برطرف شد «فلتمض فی صلاتک»، در حالی که ما در جاهای دیگر می گوییم که اگر



یأس پیدا کردید و بعد عذر برطرف شد باید نماز را اعاده کنید؛ زیرا موضوع نماز های اضطراری اضطرار تا آخر وقت است. از این رو اگر شک در زوال عذر داشته باشیم، اطلاق «الصحيح يصلى جالسا» می گوید که مراد صرف الوجود صحيح است و لذا نباید شخص نماز را در اول وقت به صورت نشسته بخواند و بدان اکتفاء کند. شاهد بر این مطلب اینکه اگر کسی در اول وقت قدرت بر قیام دارد و می داند که در آخر وقت صاحب عذر می شود، حق ندارد که در اول وقت نماز قیامی را رها کند و به تأخیر بیندازد تا در آخر وقت به صورت نشسته بخواند. اگر این کار را کند، نسبت به تکلیف اول وقت عصیان کرده است و از آنجایی که دلیل داریم نماز در هیچ حالی ساقط نمی شود، باید در آخر وقت نیز به صورت نشسته نماز را بخواند؛ بنابراین اگر آن نماز در آخر وقت را نیز نخواند، دو عقاب می شود.

### بررسی حکم ظاهری با جریان استصحاب استقبالی

ما بعد از اینکه گفتیم که ظاهر ادله این است که موضوع «المريض يصلى جالسا» مریض مستمر تا آخر وقت است، این بحث شروع شد که اگر من مأیوس بودم یعنی اطمینان داشتم که عذر من تا آخر وقت باقی است، مجاز به نماز نشسته هستم ولی بعدش که علم به زوال عذر پیدا کردم، کشف خلاف شد، یعنی کشف شد که من موضوع برای المريض يصلى جالسا نبوده ام، ازطرفی نیز اخلال به ارکان کرده ام؛ زیرا قیام متصل به رکوع رکن است. اخلال به فرائض کرده ام و لذا با حدیث لاتعداد نیز این نماز تصحیح نمی شود. اما جایی که شک دارم که عذر من مرتفع می شود یا خیر؟ بزرگانی گفته اند استصحاب استقبالی جاری می شود. توضیح اینکه: الان در اول وقت شخص عاجز است، شک دارد تا آخر وقت عاجز خواهد ماند یا خیر؟ بناء را می گذارد که تا آخر وقت عاجز خواهد بود و عاجز تا آخر وقت نیز مکلف به نماز نشسته است. نماز نشسته می خواند ان شاءالله که کشف خلاف نمی شود و نیازی به تحقیق نیز نیست و شخص می تواند بخوابد و استراحت کند.

### مناقشه در استصحاب استقبالی

در مقابل، بزرگانی از جمله شیخ مرتضی حائری استصحاب استقبالی را انکار کرده اند؛ به صاحب جواهر نیز نسبت داده شده است. بیانات در مناقشه در استصحاب استقبالی مختلف است:

۱. شیخ مرتضی حائری می فرماید ظاهر دلیل استصحاب این است که متیقن سابق و مشکوک فعلی است. موارد ادله استصحاب نیز همین بود؛ مثلاً «إنك كنت على يقين فشككت»، ظاهر آن یقین سابق و شک در بقای در حال است. این مورد دلیل استصحاب است اما یقین به حال و شک در لاحق و مستقبل، مشمول دلیل استصحاب نیست.

ما به ایشان می گوئیم که چرا استصحاب استقبالی درست نباشد؟ این بیان ایشان وافی در نقد به استصحاب استقبالی نیست.

۲. بیان دیگر بیانی است که محقق خویی و یا شهید صدر و محقق اصفهانی مطرح کرده اند که این بیان، کار استصحاب استقبالی را خراب می کند. بیان این است که شارع وقتی لاتنقض الیقین بالشک می گوید برای صدق نقض یقین به شک، باید حیث حدوث از متیقن الغاء شود، حیث بقاء از مشکوک الغاء شود. وگرنه اگر حیث حدوث در متیقن لحاظ شود و حیث بقاء در مشکوک

لحاظ شود دیگر نقض نمی شود. من یقین به حدوث وضو ساعت ۷ صبح دارم، شک در بقای آن الان دارم، بروم نماز بخوانم، می گویند چرا رفتی نماز خواندی، می گویم نباید یقین را به شک نقض می کردم. می گویند که چه ارتباطی به هم دارند؟ شما یقین به حدوث وضوی ساعت ۷ داشتی، شک در وضو الان دارید. اگر آثار وضو ساعت ۷ را بار نکنید، نقض یقین به شک کرده اید، ولی شما که دارید آثار وضوی ساعت هفت را بار می کنید. الان هم یقین دارم که ساعت ۷ وضو داشتم، اما اینکه من الان نماز بخوانم، از آثار بقای طهارت ساعت ۱۰ است. من بروم احتیاطا وضو بگیرم نمی گویند که یقین به وضو در ساعت ۷ را الان نقض کرده اید؛ زیرا من الان یقین به وضو ندارم. اینکه در روایات در مورد استصحاب گفته اند لاتنقض الیقین بالشک، این بزرگان مثل سید خویی و شهید صدر و محقق اصفهانی فرموده اند: شارع وقتی گفته لاتنقض الیقین بالشک حیث حدوث را از متعلق یقین لحاظ کرد و الغاء کرد و حیث بقا را از متعلق شک، لذا می گویند تو یقین به وضو داشتی الان شک در وضو داری، متعلق یقین و شک یک چیز شد، لذا عرفا صادق است که نقض یقین به شک نکنید. این بیان، کار را در استصحاب استقبالی خراب می کند؛ زیرا اگر حیث حدوث را از متعلق یقین و حیث بقا را از متعلق شک حذف کنید، باید فعل ماضی را نسبت به خود یقین بدهید و بگویید کنت علی یقین من وضویی وگرنه اگر حیث حدوث را لحاظ کنید باید بگویید الان أنا علی یقین من وضویی فی الصبح، حیث حدوث را الغاء می کنید و می گویند کنت علی یقین من وضوء که مفاد صحیحه ثانیه زراة این است که «انک کنت علی یقین من طهارتک» حال در استصحاب استقبالی چه بگوییم؟

باید بگوییم الان یقین داریم به اینکه عاجز از نماز ایستاده هستیم، بعد راجع به شک چه بگوییم؟ بعدا شک در عجزم می کنم؟ پس باید بگوییم الان شک در بقای بیماری ام در آینده دارم. پس باید در متعلق شک بقاء را بیاوریم. چون نمی شود الان هم یقین به عجز و هم شک در آن داشته باشیم. باید حیث حدوث و بقاء را بیاوریم بگوییم الان یقین به عجز دارم و الان شک در عجز در آینده دارم. وقتی حیث حدوث و بقاء را آوردید مصحح تعبیر به نقض از دست شما گرفته می شود.

معنای این حرفی که ما می زنیم این نیست که جایی که شما به یک آبی می رسید و شک در پاک بودن آن دارید، و کسی خبر از نجس بودن آن در روز گذشته می دهد، بتوانید بگویید که کنت علی یقین من نجاسته، زیرا شما واقعا دیروز علم به نجاست آن نداشته اید و تازه اکنون فهمیده اید که دیروز نجس بوده است؛ لذا نمی توانید بگویید کنت علی یقین من نجاسته هذا الماء فشککت، اما عرف این مقدار را الغاء خصوصیت می کند و استصحاب می کند.

اما آیا به استصحاب استقبالی می تواند الغاء خصوصیت کند؟ وقتی حرف از غلبه مطرح می شود، این غلبه موجب توسعه ی اطلاق نمی شود. نهایت این است که شما الغاء خصوصیت کرده اید به جایی که استصحاب استقبالی نیست، ولی نسبت به استصحاب استقبالی معلوم نیست عرف الغاء خصوصیت کند. عرف اگر استصحاب استقبالی نباشد الغاء خصوصیت می کند و لو مقارن باشد یقین و شک، در این مثالی که ما زدیم شک قبل از یقین کردم، رفتم شک کردم این آب نجس است یا نه بعدا یکی گفت دیروز نجس بوده ولی الغاء خصوصیت می کند عرف ولی به استصحاب استقبالی الغاء خصوصیت نمی کند.

**[غلبه چیست؟؟؟]**

این بیانی است که این بزرگان مطرح کرده اند و برای استصحاب استقبالی مشکل درست شده است.

### دفاع از استصحاب استقبالی

ما با یک بیان از استصحاب استقبالی دفاع می کنیم. توضیح اینکه: می گوئیم روایت صحیحہ ثانیہ زرارہ را کنار بگذارید، صحیحہ اولی زرارہ را در نظر بگیرید. در صحیحہ اولی زرارہ چنین آمده بود که زرارہ گفت:

«وَبِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَتْ لَهُ الرَّجُلُ يَنَامُ وَهُوَ عَلَى وُضوءٍ أَوْ تَوَجَّبُ الْخَفَقَةُ وَالْخَفَقَتَانِ عَلَيْهِ الْوُضوءُ فَقَالَ يَا زُرَّارَةُ قَدْ تَنَامُ الْعَيْنُ وَلَا يَنَامُ الْقَلْبُ وَالْأُذُنُ فَإِذَا نَامَتِ الْعَيْنُ وَالْأُذُنُ وَالْقَلْبُ فَقَدْ وَجَبَ الْوُضوءُ قُلْتُ فَإِنْ حُرِّكَ إِلَى جَنْبِهِ شَيْءٌ وَلَمْ يَعْلَمْ بِهِ قَالَ لَا حَتَّى يَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ قَدْ نَامَ حَتَّى يَجِيءَ مِنْ ذَلِكَ أَمْرٌ بَيِّنٌ وَإِلَّا فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وُضوءِهِ وَلَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ أَبَدًا بِالشَّكِّ وَلَكِنْ يَنْقُضُهُ بَيِّنٌ آخَرٌ»<sup>۱</sup>

حضرت در آخر فرموده اند: **فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وُضوءِهِ** و فرموده اند: «فإنه كان على يقين من وضوءه». انه على يقين من وضوءه یعنی این آقا به حدوث وضو یقین دارد. منظور از یقین به وضو یقین به حدوث وضو است. اگر بناء بود حیث حدوث الغاء شود باید حضرت مثل صحیحہ ثانیہ زرارہ که فرمود: «لأنك كنت على يقين من طهارتك» در صحیحہ اولی زرارہ هم می فرمود: «فانه كان على يقين من وضوءه». این خلاف ظاهر روایت است، ظاهر روایت این است که فانه على يقين من وضوءه، پس حیث حدوث را حضرت الغاء نکرد. سپس در همین جا فرمود: «و لا ينقض اليقين بالشك ابدا». یعنی یقین به حدوث وضوء را با شک در بقاء وضوء نقض نکن.

خلاصه اینکه در صحیحہ اولی زرارہ اگر حیث حدوث را در متعلق یقین الغاء می کرد باید صیغه ماضی را در یقین به کار می برد در حالی که به کار نبرده است. شما اگر حیث حدوث را از متعلق یقین الغاء کنید باید بگویید قبلا یقین داشتم به اینکه وضوء دارم، اگر بگویید الان یقین دارم باید بگویید الان یقین دارم که قبلا وضوء داشتم. اگر حیث حدوث را از متعلق یقین حذف کنید باید فعل ماضی را در یقین بکار ببرید و بگویید «كنت على يقين من طهارتك»، مثل صحیحہ ثانیہ، با اینکه در صحیحہ ثانیہ زرارہ هم همین الان یقین به حدوث طهارت ثوبش دارد.

<sup>۱</sup> تهذيب الاحكام، شيخ طوسي، ج ۱، ص ۸.

در صحیحہ اولی زرارہ حضرت فرمودند کہ یقین بہ حدوث وضو را با شک در بقای وضو نقض نکنید، با اینکه نقض حقیقی نیست، ولی نقض مسامحی می باشد، یعنی امام تعبیر نقض را مسامحا بہ کار برده است. شما اگر ترجمہ فارسی نیز کنید ہمین مطلب بہ ذہن تان خواهد آمد. اگر یقین نکند بہ خواب رفتہ است، اول می گوید واجب نیست بر او وضوء مگر یقین کند خواب رفتہ است و اگر یقین نکند خواب رفتہ است بہ درستی کہ او یقین دارد بہ وضوئش و نباید یقینش را با شک نقض کند. عرف از یقین دارد بہ وضوئش چہ می فہمد؟ یعنی یقین دارد بہ اینکه وضوء گرفتہ است، یعنی یقین دارد بہ حدوث وضوء، ہمین کفایت می کند.

اینکہ بعدش می گویند و لاینقض الیقین بالشک ابدأ ظاہرش این است کہ فانہ علی یقین من وضوءہ تمہید برای این جملہ است و الا اگر می گفت اگر او یقین بہ خواب رفتن نداشت، اعتبار می کنیم کہ او یقین بہ بقاء وضوء دارد، دیگر جملہ تمام می شد. فرمود «فانہ علی یقین من وضوءہ لان الیقین لاینقض بالشک ابدأ»، این ظاہرش این است کہ تمہید است. می گوید او یقین دارد بہ وضوئش یعنی بہ آنکہ وضوء گرفتہ است، حال کہ یقین دارد بہ اینکه وضوء گرفتہ است این یقین را با شک نقض نکند. نہ اینکہ امام فرمودہ ما می گوئیم او یقین دارد بہ وضوء فعلی اش، بعد دومرتبہ بگوید: و نباید یقینش را با شک نقض کند، اگر شما اعتبار کردی یقین بہ وضوء دارد، باز چرا از شک می گوئید؟ ظاہر فانہ علی یقین من وضوءہ این است کہ مقدمہ تمہیدیہ است برای آن کبری کہ جملہ «لاینقض الیقین بالشک ابدأ» است.

و لذا ما استصحاب استقبالی را قبول داریم. و اساسا ما الغاء کردن حیث حدوث و بقاء را در صدق نقض لازم نمی دانیم.

\*\*\*\*\* جلسه ۴۱ (شنبه ۲۰ آذر ۱۴۰۰) \*\*\*\*\*

## ادامہ بررسی مسئلہ ۲۲: گمان بر تمکن از قیام در آخر وقت

سید یزدی می فرماید:

«إذا ظن التمکن من القيام فی آخر الوقت وجب التأخیر بل و کذا مع الاحتمال»<sup>۱</sup>

بحث در این بود کہ کسی کہ احتمال می دہد تا آخر وقت بیماری اش برطرف شود، یا می داند کہ بیماری اش برطرف می شود، آیا می تواند اول وقت نماز اضطراری بہ صورت نشستہ بخواند یا خیر؟! صاحب عروہ فرمودہ اندکہ اگر گمان دارد کہ تمکن از قیام پیدا می کند باید بہ تأخیر بیندازد.

## کلام محقق بروجردی مبنی بر جواز خواندن نماز اضطراری در اول وقت

محقق بروجردی با اینکه در تعلیقہ عروہ حاشیہ نزدہ اند و فتوای صاحب عروہ را قبول کردہ اند، ولی در تبیان الصلاة نقل کردہ اند کہ ایشان فرمودہ اند با علم بہ زوال عذر نیز می توان اول وقت نماز اضطراری خواند؛ زیرا ظاہر امر بہ نماز در ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لَدُلُوكَ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾<sup>۲</sup> این است کہ از اول وقت ہر مکلفی امر فعلی بہ نماز دارد. اگر این مکلف

۱ العروۃ الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی (أعلام العصر)، ج ۱، ص ۶۳۸.

۲ سورہ اسراء، آیہ ۷۸.

که در آخر وقت سالم می شود، امر به نماز ایستاده اختیاری داشته باشد، مسئله از قبیل واجب معلق می شود؛ توضیح اینکه: مکلف در اول وقت نمی تواند نماز ایستاده بخواند؛ یک ساعت مانده به غروب آفتاب خوب می شود و می تواند بخواند، پس از اول وقت وجوب نماز ایستاده به صورت واجب معلق می شود، واجب معلق نیز خلاف ظاهر ادله است؛ زیرا در واجب معلق، وجوب فعلی و واجب استقبالی است و این خلاف ظاهر ادله است؛ زیرا ظاهر ادله این است که وجوب از اول وقت تعلق بگیرد به واجبی که قابل امتثال از اول وقت باشد و این نمی شود مگر به اینکه بگوییم که این شخص مریض اول وقت اگر نماز اضطراریه نیز بخواند، مصداق همان اقم الصلاة لدلوك الشمس است.

در نظر محقق بروجردی مفاد «الصحيح يصلي قائما» این است که کسی که در حال نماز سالم است، ایستاده نماز بخواند و کسی که در حال نماز مریض است نماز نشسته بخواند. دلیل شرطیت قیام اطلاق ندارد که بگوید برای کسی که در اول وقت نماز قادر بر نماز ایستاده نیست نیز قیام شرط است.

سپس فرموده است: آیا در نماز قضایی که شخصی بیمار است و می گوید شاید ده سال دیگر خوب شوم، آیا می توان گفت باید صبر کند و ده سال دیگر که احتمال می دهد خوب می شود، آن زمان در حال ایستاده نماز های قضای خود را بخواند؟ هرگز این سخن گفتنی نیست. عبارت ایشان چنین است:

«و كيف يمكن أن يقال بوجوب التأخير إلى آخر العمر مثلا لمن يرجو زوال العذر في آخر العمر»<sup>۱</sup>

### مناقشه در کلام محقق بروجردی

به نظر ما این فرمایش محقق بروجردی قابل مناقشه است؛ زیرا:

۱. این مطلب اگر در مورد نمازهای قضاء صحیح باشد، در مثل واجب موقت ادایی صحیح نیست؛ زیرا اگر بگوییم تا آخر وقت صبر کند مشکلی پیش نمی آید؛ اینکه ادعا می شود خلاف ظاهر است، صحیح نیست؛ زیرا اقم الصلاة لدلوك الشمس وقتی با اذا قوی فليقم جمع می شود؛ این معنا را می دهد که هر مکلفی در زمان نماز ظهر اگر قادر بر طبیعی نماز ایستاده است، باید آن را بخواند. یعنی از اول وقت تحریک به خواندن طبیعی نماز ایستاده می شود و این واجب معلق نیست؛ زیرا شارع قید شرعی نزده است و نفرمود: از اول اذان ظهر، نماز ایستاده آخر وقت واجب است، بلکه

---

<sup>۱</sup> . تبیان الصلاة، جلد: ۷، صفحه: ۲۴۳. کلام سید بروجردی چنین است: «إذا عرفت ذلك تقول: إن دليل الدال على اعتبار القيام لا يدل على أزيد من الاحتمال الثاني، فقولُه مثلا (الصحيح يصلي قائما، و المريض يصلي جالسا) يدل على أن المكلف بعد ما تعلق عليه الوجوب حصل له الداعي إلى إيجاد طبيعة الصلاة، فإن كان صحيحا يصلي قائما، و إن كان مريضا يصلي جالسا، و لا يدل على أنه بعد ظرف التكليف و توجه و حصول الداعي له بإيجاد المكلف به ينظر إلى حاله، فإن كان قادرا على القيام يصلي قائما، و لو لم يقدر في أول ظرف التكليف مثلا على القيام، لكن يرجو تجدد القدرة في ساعة من الساعات اللاحقة من الوقت مثلا في آخر الوقت، فيجب عليه الصبر و لا يجوز له امتثال الأمر بالنحو المقدور، فليس لدليل اعتبار شرط القيام إطلاق يشمل صورة عدم تمكنه في أول الوقت و تجدد تمكنه في آخر الوقت، فقدر المتقين من الدليل الدال على شرطيته هو كون الطبيعة مقيدة به في كل مورد توجه التكليف، و حصل للمكلف الداعي على الامتنال، و كان في هذا الحال متمكنا عن القيام».

گفت کسی که در این بازه زمانی زوال شمس تا غروب آفتاب، توانایی نماز ایستاده در وقت دارد بر او واجب است که طبیعی نماز ایستاده را بخواند؛ این مطلب خلاف ظاهر نیست.

ما از ایشان سوال می کنیم: آیا اینکه شارع در مورد فاقد الماء فرمود باید صبر کند، آیا خلاف ظاهر مرتکب شده است؟ لازمه فرمایش ایشان این است که شارع خلاف ظاهر مرتکب شده باشد و ملتزم به واجب معلق شده باشد. به نظر ما این واجب معلق نیست. اگر مولا بگوید تا اذان ظهر نان بخر بیاور، اگر می توانی نان سنگک بخر و اگر نمی توانی نان بربری بخر، حال اگر آقا تا اذان ظهر بتواند نان سنگک بخرد، لکن نانوائی یک ساعت به ظهر پخت می کند، بگوییم این خلاف ظاهر است؟ این نوع خطابات به نظر ما واجب معلق نیستند. شارع به طور مطلق گفته که اگر کسی می تواند نان سنگک بخرد بخرد، حال عرفی نیست که ما از این جمله اینگونه برداشت کنیم که چون اول وقت نانوائی بربری باز است، پس بربری بخرید، ربطی نیز به واجب معلق ندارد.

۲. در مثال نماز های قضا به نظر ما واقعا اگر کسی خوف بیماری منجر به مرگ ندارد، و خوف مفاجئه موت ندارد می گوییم صبر کند. حال اگر خوف مفاجئه دارد و رجائا بخواند و اگر خوب شد و حرجی نبود دوباره قضا کند و اگر حرجی بود به اندازه ای که حرجی نیست، بخواند. مشکلی نیز پیش نمی آید. خود ایشان نیز در بحث قضاء همین را اختیار کرده است.

### **بررسی حکم ظاهری مسئله با نظر به استصحاب استقبالی**

رسیدیم به بحث اینکه نظر مختار در جایی که بیمار شک در امتداد بیماری تا آخر وقت دارد، این بود که از نظر حکم واقعی نماز نشسته خواندن او مشروع نیست، حال بحث این است که از نظر حکم ظاهری آیا می تواند استصحاب استقبالی جاری کند و نماز را به صورت نشسته بخواند یا خیر؟!

سوال می شود که اگر کسی بحث اجزاء را در اصول نسبت به اوامر ظاهریه از واقعیه قبول داشته باشد، چه می شود؟ در جواب می گوییم:

۱. بعید می دانیم کسی در چنین فرضی قائل به اجزاء امر ظاهری از واقعی باشد، مخصوصا که اخلال به فرائض نیز کرده است و فرائض را به جا نیاورده است.

۲. بر فرض اجزاء امر ظاهری از واقعی به صورت مطلق پذیرفته شود، در جایی است که نص خاص بر خلاف نباشد، در حالی که در مورد اعاده نماز در فرض اخلال به فرائض نص خاص وجود دارد.

## قائلین به حجت استصحاب استقبالی

بسیاری از بزرگان از جمله محقق عراقی در اصول، محقق خویی<sup>۱</sup>، شهید صدر، آیت الله سیستانی، مرحوم آیت الله تبریزی و آیت الله زنجانی<sup>۲</sup> استصحاب استقبالی را قبول کرده اند.

### اشکالات مطرح شده بر استصحاب استقبالی

دو اشکال بر این استصحاب استقبالی مطرح شد که عبارت بودند از:

#### ۱. عدم اطلاق دلیل در استصحاب

مستشکلین می فرمایند: «لاتنقض الیقین بالشک ابدًا» اطلاق نسبت به استقبالی ندارد. ما در تأیید این اشکال گفتیم کسانی که مثل آخوند در کفایه و محقق خویی در مصباح الأصول<sup>۳</sup> و شهید صدر در بحوث<sup>۴</sup> فرموده اند که شارع برای صدق «لاتنقض الیقین بالشک»، مجبور است حیث حدوث را از متعلق یقین حذف کند و لحاظ نکند، حیث بقاء را نیز از متعلق حذف کند و لحاظ نکند، تا شی وارد بشود و بگوید لاتنقض الیقین بالشک. اگر یقین را به حدوث و شک را در بقاء بزنند، من یقین داشتیم که صبح وضو داشتم، شک دارم که الان وضو دارم. اگر الان نماز نخوانم، گفته نمی شود که نقض یقین به شک کردید. فرموده اند پس حیث حدوث و بقاء را شارع باید لحاظ نکند تا بشود شی واحد، تا بگویند یقین داشتی و شک دارید نقض یقین به شک نکنید.

با این بیان گفیم کار مشکل می شود؛ زیرا اگر این حیث حدوث و بقاء را لحاظ نکنیم در استصحاب استقبالی نمی توانیم تعبیر کنیم که من یقین دارم که بیمار هستم و الان شک دارم که بیمار هستم! مردم می خندند. نمی توانیم حیث حدوث و بقاء را در استصحاب استقبالی حذف کنیم. باید بگوییم یقین دارم که الان بیمار و شک دارم که بعداً بیمار خواهم بود یا خیر.

#### جواب از اشکال اول

ما در جواب از این اشکال گفتیم که بعد از اینکه دلیل داریم که مراد از نقض یقین به شک استصحاب است نه قاعده یقین، دیگر صدق لاتنقض الیقین بالشک متقوم به عدم لحاظ حدوث و بقاء در متعلق یقین و شک نیست. قاعده یقین این است که من یقین داشتم که وضو گرفتم الان

---

۱ مصباح الاصول، السید أبو القاسم الخوئی، ج ۲، ص ۱۰۷. «لا فرق فی جریان الاستصحاب بین أن يكون المتیقن سابقاً و المشكوك فيه فعلياً، كما إذا علمنا بعدالة زيد سابقاً و شككنا فی بقائها فعلاً، أو يكون المتیقن فعلياً و المشكوك فيه استقبالياً، كما إذا علمنا بعدالة زيد الآن و شككنا فی بقائها إلى اليوم الآتی مثلاً، و یسمى بالاستصحاب الاستقبالی».

و مورد بعض أدلة الاستصحاب و إن كان هو القسم الأول بالخصوص كما فی قوله (عليه السلام): «... لأنك كنت علی یقین من طهارتك...» «۱» إلا أن عموم التعلیل فی بعضها یقتضی عدم الفرق بین القسمین».

۲. کتاب نکاح، آیت الله سید موسی شبیری زنجانی دام ظلّه، ج ۱۷، ص ۵۶۲۱ «به نظر می رسد تقدم یا تأخر مشکوک و متیقن نسبت به زمان حال، ماضی یا استقبالی بودن هر یک از این دو، و اختلاف آنها نسبت به هم از جهت وقوع در یکی از ازمه ثلثه، هیچ کدام نقشی در صحت جریان استصحاب نداشته، و متأخر بودن زمان مشکوک از زمان متیقن برای مقبولیت آن کافی باشد».

۳ مصباح الاصول، السید أبو القاسم الخوئی، ج ۳، ص ۳۰.

۴ بحوث فی علم الاصول، السید محمد باقر الصدر، ج ۶، ص ۸۸.

شک دارم که وضو گرفته بودم و یقینم درست بود یا خیر، آنجا نقض عملی یقین به شک روشن است که واقعا می گوید آثار یقین سابق را بار کنید. اما در استصحاب، یقین به حدوث و شک به بقا تعلق می گیرد و ادله استصحاب قرینه دارد که مراد این استصحاب است. شارع فرموده: «لَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ» و کاملا عرفی است. حیث حدوث و بقا را نیز لحاظ کند عرفی است. بعد از اینکه فهمیدیم مورد استصحاب است کاملا عرفی است و نیاز ندارد که حیث حدوث و بقا الغاء کنیم. این دو حیث را لحاظ می کنیم. و هیچ مشکلی پیش نمی آید. موید این عرض ما صحیحه اولی زرارہ است که در آن چنین آمده بود:

فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وَضُوئِهِ وَلَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ أَبَدًا بِالشَّكِّ وَلَكِنْ يَنْقُضُهُ بِيقينٍ آخَرَ<sup>۱</sup>

می بینیم که تعبیر به کان نشده است، بلکه به صورت مطلق علی یقین من وضوئه را مطرح کرده است. اگر بناء بود حیث حدوث الغاء شود باید حضرت مثل صحیحه ثانیه زرارہ که فرمود: «لَا نَكُنْ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ» در صحیحه اولی زرارہ هم می فرمود: «فانه کان علی یقین من وضوءه». این خلاف ظاهر روایت است، ظاهر روایت این است که فانه علی یقین من وضوءه، پس حیث حدوث را حضرت الغاء نکرد. سپس در همین جا فرمود: «و لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَدًا». یعنی یقین به حدوث وضوء را با شک در بقاء وضوء نقض نکن.

تنها مشکلی که می ماند پدیده نقل به معنا است. اگر نقل به معنا و پدیده نقل به معنا که شایع بین روات است نبود و ظهور داشت که امام فرموده اند «انه علی یقین من وضوءه» می گفتیم ظاهرش این است که امام الان یقین به وضویش دارد و الان یقین به حدوث وضو دارد ولی چون پدیده نقل به معنا شایع بوده است، شاید امام تعبیر کان را نیز آورده است و زرارہ اینطور نقل کرده است. اگر به ایشان اعتراض می کردیم که چرا اینطور نقل کردید، ایشان در جواب می گفت چه فرقی می کند؟ می گوئیم فرق می کند اگر کان باشد در مورد استصحاب استقبالی صادق نیست. زرارہ می گوید این ها عرفی نیست. برای زرارہ این فرق گذاری در نتیجه روشن نبوده است؛ لذا نمی توان خیلی به این ها گیر داد. اصل عرض ما این است که «لَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ» ولو صحیحه ثانیه زرارہ نیز بر استصحاب استقبالی صادق است و مشکل ندارد.

شارع می گوید تو یقین داشتی که صبح وضو داشتی، شک در بقای آن داری نقض یقین به شک نکن. از خود اطلاق لَا تَنْقُضُ می فهمیم که شارع تعبد به بقاء کرده است. ما می گوئیم نیاز ندارد به غمض عین از اینکه یقین به حدوث و شک به بقاء تعلق گرفته است. فرض این است که در استصحاب، شارع اسم اینکه آثار بقاء را در مورد یقین به حدوث بار کنیم، عدم نقض الیقین به شک گذاشته است. نه اینکه در قوام صدق نقض یقین نهفته باشد. در نقض یقین به شک مسامحتا فرقی نمی کند که استصحاب فعلی یا استقبالی باشد. عرف فرق نمی گذارد که

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۸.

۲. آقای زنجانی نقل می کردند که یکی از فقهای عرب رفته بود به درس فقه یکی دیگر از علماء اشکال کرده بود که این استصحاب مسببی است و سببی بر مسببی مقدم است. او گفت این حرف ها چیست؟ این اصطلاحات را از کجا آورده اید؟ یکی از بزرگانی که فقیه بود چند تا مثال زد که اگر لباس متنجسی را در آبی که مستصحّب الطهاره است بشوییم یکی استصحاب طهارت در آب است و یکی استصحاب در ثوب، شما می گوئید که در ثوب استصحاب جاری می شود؟ گفت نه استصحاب طهارت ماء منشأ شک ماست است آن را که استصحاب کردیم تعبد می شود که لباس ما با آب طاهر شسته شده است. بعد استاد به طلبه اول گفته که مثل این اقا سخن فقیهانه بگو. اصل سببی و مسببی چیست که از خودان در آورده اید.



یقین و شک به نحو استصحاب حالی و فعلی باشد یا استقبالی باشد. دقت کنید، نه اینکه الغای خصوصیت می کند بلکه صدق عرفی یقین و نقض به شک بعد از اینکه شارع این مقدار را مسامحتاً قبول کرده است، تفاوتی نمی کند که در استصحاب فعلی یا استقبالی باشد. احتمالاً مراد آیت الله زنجانی نیز همین عدم فرق در نظر عرفی باشد، نه اینکه تنقیح مناط کنند. تعبیر ایشان چنین است:

«به نظر می رسد تقدم یا تأخر مشکوک و متیقن نسبت به زمان حال، ماضی یا استقبالی بودن هر

یک از این دو، و اختلاف آنها نسبت به هم از جهت وقوع در یکی از ازمه ثلثه، هیچ کدام نقشی

در صحت جریان استصحاب نداشته، و متأخر بودن زمان مشکوک از زمان متیقن برای مقبولیت آن

کافی باشد»<sup>۱</sup>

## ۲. قیدیت زمان برای متعلق عجز در جایی که استصحاب بقای عجز می شود

اشکال دوم در استصحاب استقبالی جایی است که بخواهیم بقای عجز را استصحاب کنیم. ما اشکال کردیم و گفتیم که یا جزماً یا احتمالاً زمان، قید متعلق عجز است. یعنی شارع گفته که مثلاً فردا نان را بخر. ما فردا صبح که می شود می رویم نانوائی می بینیم بسته است و استصحاب می کنیم و می گوئیم پس تا آخر وقت نمی توانم نان بخرم. ما می گفتیم اگر خود عجز و قدرت مقید به زمان نباشد بلکه متعلق عجز و قدرت که شراء الخبز غذا است، آن زمان داشته باشد، در این صورت یا استظهار از ادله این است یا احتمالاً این است که اگر فی علم الله، بعد از ظهر نانوائی باز می شود. عرفاً صادق نیست که بگوئیم من نمی توانم فردا نان بخرم؛ زیرا گرچه صبح تا ظهر بسته است ولی عصر که باز است پس نگو فردا نمی توانم نان بخرم. وقتی شک می کنیم شک در صدق عجز داریم. این مسئله را در احکام شرعیه پیاده کنید. الان در اول وقت به شما گفته اند «صل قائماً بین طلوع الفجر الی طلوع الشمس»، الان اول نماز صبح عاجز هستید ولی می دانید که نیم ساعت به طلوع آفتاب قادر خواهید شد. آیا می توانید بگویید من عاجز هستم از طبیعی نماز بین اذان تا طلوع آفتاب؟ اگر عجز مقید به زمان باشد می توان اینطور گفت. زیرا الان من عاجز هستم، استصحاب می گوید تا طلوع آفتاب عاجز هستم، مسئله خفاء واسطه را نیز مطرح نکنید؛ چرا که ما قبول نداریم. (اشکال صغروی است یعنی اینجا خفا نیست بلکه)

### کلام محقق عراقی

محقق عراقی در نهایه الافکار<sup>۲</sup> فرموده است که من مشکل را حل می کنم. در نظر ایشان

وقتی کسی اول وقت عاجز است، می تواند بگوید که تا آخر وقت نیز عاجز از نماز ایستاده است؛ ایشان می فرماید وقتی شخص در اذان صبح که ساعت ۵ است عاجز از نماز قیامی است، می گوید قادر نیستم، حال می پرسیم که قادر است در ساعت ۶ و نیم نماز بخواند، باز هم می گوید خیر، چرا که طبعاً در ساعت ۵ قادر نیست که در ساعت ۶ و نیم نماز ایستاده بخواند؛ پس در ساعت ۵ می توان گفت که از تمام افراد نماز ایستاده قبل از طلوع آفتاب عاجز است. ایشان می گوید این مقدار کافی نیست، باید عجز مستمر تا آخر وقت باشد که آن را نیز

<sup>۱</sup> . کتاب نکاح، آیت الله سید موسی شبیری زنجانی دام ظلّه، ج ۱۷، ص ۵۶۲۱.

<sup>۲</sup> نهایه الافکار، آقا ضیاء الدین العراقي، ج ۱، ص ۲۴۳.

با استصحاب استقبالی حل می کنیم، یعنی با استصحاب بقای عجز می گوئیم که تا آخر وقت عاجز است. تعبیر ایشان چنین است:

«لو انتهى الأمر إلى هذه المرحلة أمكن دعوى جواز البدار بمقتضى أصالة بقاء الاضطرار، حيث انه على يقين منه فعلا و قد شك في زواله في الآتات المتأخرة قبل خروج الوقت فيستصحب بقاءه و يترتب على استصحابه جواز بداره كما في صورة القطع ببقاء اضطراره إلى آخر الوقت. و اما توهم عدم اليقين الفعلي بالاضطرار إلى الطبيعة على الإطلاق حتى بالنسبة إلى افرادها التدريجية، فمدفوع بأنه حين تحقق الاضطرار كما يصدق الاضطرار إلى الطبيعة بالنسبة إلى فرداها الفعلي كذلك يصدق الاضطرار أيضا في ذلك الآن بالنسبة إلى بقية افرادها التدريجية في الآتات المتأخرة من جهة وضوح عدم تمكنه فعلا من الإتيان بأفرادها التدريجية، فيصدق حينئذ انه كان مضطرا إلى ترك الطبيعة بقول مطلق فعلا، و حيث انه يشك في بقاءه إلى آخر الوقت يستصحب بقاءه و يترتب على استصحابه جواز بداره فعلا حتى مع الظن بزوال اضطراره فيما بعد بل و مع الاطمئنان به أيضا.

و حينئذ فعلى كل تقدير التفصيل في جواز بدار أولى الأعذار و عدم جوازه بين صورة رجاء زوال العذر في الوقت و الظن ببقاء العذر إلى آخر الوقت أو الشك به مما لا يقتضيه القواعد، بل فيما كان موضوعه مطلق الاضطرار كباب التقيّة بل التيمم على إشكال في الأخير يجوز البدار و لو مع القطع بزوال الاضطرار في الوقت فضلا عن الظن أو الشك في بقاء اضطراره إلى آخر الوقت. و فيما كان موضوعه الاضطرار إلى الطبيعة بقول مطلق لا يجوز البدار مع القطع بزوال العذر لمكان التشريع، و مع عدم القطع بذلك يجوز البدار للاستصحاب المزبور، فتدبر»<sup>۱</sup>

#### مناقشه در کلام محقق عراقی

کلام ایشان به نظر ما قابل مناقشه است؛ زیرا کلام ایشان عرفی نیست. خود ایشان نیز در برخی از آثار خود، استصحاب استقبالی را انکار کرده اند. ما می گوئیم عرفی نیست که شخص در ساعت ۵ صبح که عاجز است، بگوید در تمام بین الطلوعین عاجز هستم. به نظر ما کلام ایشان گرچه کلام خوبی است، لکن با عرض معذرت همراه با مغلطه است. در کلام ایشان چنین آمده که مکلف در ساعت ۵ می گوید اکنون عاجز از نماز ساعت ۶ و نیم هستم، ما می گوئیم آقای محقق عراقی، این کلمه ی «الان» را که می آورید این ایهام را دارد که کسی بگوید الان می توانم نماز ساعت شش و نیم را بخوانم با اینکه ساعت پنج و نیم است، معلوم است این نمی شود. شما نباید به عرف اینطور بگویید. شما باید به عرف اینطور بگویید که آیا وقتی ساعت ۵ و نیم عاجز از نماز ایستاده هستید، در کل بین الطلوعین نیز عاجز از نماز هستید؟ آن وقت می بینیم که عرف صریحا می گوید این کلام اشتباه است؛ چرا

۱. نهاية الافکار، آقا ضیاء الدین العراقي، ج ۱، ص ۲۴۳.

که شاید نیم ساعت دیگر عذر برطرف شود و برای ایستادن قادر گردم. برای تقریب به ذهن مثالی می زنیم:

آقایان می گویند اطلاق خطابات جزئیت و شرطیت فرض عجز را هم می گیرد. یعنی در مثال «توضاً لصلاتک» اطلاق دارد و حتی نسبت به کسی که عاجز از وضو است نیز می فرماید وضو شرط نماز است. یک نفر می آید در مقابل این آقایان می گوید آیا خطاب «توضاً لصلاتک و إن كنت عاجزاً من الوضوء» اشکال دارد یا خیر؟ آقایان می گوید معلوم است که این جمله صحیح نیست؛ چرا که معنا ندارد کسی را که عاجز از وضو است، مأمور به وضو کنیم. آن شخص در جواب می گوید پس چرا خودتان قائل به اطلاق «توضاً لصلاتک» برای شخص عاجز هستید ولی وقتی من اطلاق را تصریح می کنم به من اشکال می گیرید؟ شما به او می گویند اینکه داری می گویی و ان كنت عاجزاً ایهام این را دارد که در فرض عجز هم من مأمور به نماز با وضوء و این تکلیف به مالایطاق است. لذا اینگونه نگو، بلکه بگوید خطاب «توضاً لصلاتک» اطلاق دارد و ارشاد به شرطیت مطلقه است. عرف کاملاً این مطلب را قبول می کند.

گاهی تصریح به بعضی چیزها مستنکر است. ما اگر بگوییم الان قادرم بر نماز ایستاده تا قبل از طلوع آفتاب، عرف می گوید چرا قید الان را می آورید؟ حتماً یک مسئله ای وجود دارد که اینطور می گویند الان قادر بر نماز ایستاده تا قبل از طلوع آفتاب هستم. چرا اینطور می گویند؟ آنچه موضوع برای وجوب قیام است، قدرت بر طبیعت قیام در بین الطلوعین است، پس نباید بگویند که من الان قادر نیستم بر نماز قیامی در بین الطلوعین و استصحاب می گوید که تا آخر هم قادر نخواهم بود. آنچه باید بگویند این است که بگویند من قادر بر نماز ایستاده الان نیستم. محقق خویی نیز اینطور فرمود که الان عاجز از نماز ایستاده هستم و استصحاب می کنم که تا آخر وقت عاجز از نماز ایستاده هستم، ما اشکالمان به ایشان این بود که شاید زمان قید متعلق عجز باشد که همان فعل است.

ممکن است کسی مسئله استصحاب عدم ازلی را مطرح کند و بگوید من یک زمانی که نبودم یا بچه بودم، قدرت نداشتم، اکنون نیز شک می کنم، استصحاب عدم ازلی جاری شود، می گویند: بر فرض استصحاب عدم ازلی درست باشد، ولی معلوم نیست که موضوع عدم القدرة باشد، ظاهر ادله «المريض یصلی جالساً» این است که موضوع عاجز است. استصحاب عدم ازلی عجز را ثابت نمی کند و اصل مثبت است. خلاصه اینکه ما در جریان استصحاب استقبالی در این گونه موارد اشکال داریم، فلا ینترک الاحتیاط.

## مسئله ۲۳: خوف از بیماری در صورت قیام

مرحوم سید می فرمایند:

«إذا تمکن من القيام لكن خاف حدوث مرض أو بطوء برئه جاز له الجلوس و کذا إذا خاف من

الجلوس جاز له الاضطجاع و کذا إذا خاف من لص أو عدو أو سبع أو نحو ذلك»<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup>. العروة الوثقی، اعلام العصر، ج ۱ ص ۶۴۰.

مسئله ۲۳ این است که کسی قادر بر قیام است، لکن می ترسد که اگر قیام کند بیمار شود. آیا جایز است که به خاطر ترس از بیماری بنشیند و نماز بخواند؟ این مسئله از مسائل مشکله است. خیلی از ادله به عنوان مضطر، لایکلف الله ما لا طاقه له به، یا «إذا قوی فلیقم» مطرح می شوند.

\*\*\*\*\* جلسه ۴۲ \*\*\*\*\*

## بیان دو مطلب باقیمانده از مسئله ۲۲

قبل از اینکه وارد مسئله ۲۳ شویم دو مطلب از بحث گذشته باقی مانده که عرض می کنیم. مسئله ۲۲ چنین بود که سید فرمودند: «إذا ظن التمكن من القيام في آخر الوقت وجب التأخير بل وكذا مع الاحتمال»<sup>۱</sup>

دو مطلب در مورد این مسئله باقی مانده است:

### مطلب اول: أدله وجوب اعاده نماز در صورت قدرت در آخر وقت

مطلب اول این است که اگر کسی مأیوس از خوب شدن باشد، یا استصحاب استقبالی را بپذیریم و بگوییم با احتمال بقای عذر استصحاب استقبالی جاری کند و نماز نشسته بخواند، بعد از مدتی کشف خلاف شود و معلوم شود که قادر بر قیام است، غیر از فقهای که جواز بدار را واقعی می دانستند، سایر فقهاء فرموده اند که این نماز باطل است. بحث در وجه بطلان نماز مذکور است که به چه چیزی خلل رسیده که مشمول حدیث لاتعداد نیست؟!

### بیان قائلین به صحت نماز خوانده شده

اگر کسی قائل به صحت نماز خوانده شده باشد می تواند چنین بگوید که هیچ دلیلی مبنی بر اینکه نماز خوانده شده مشمول حدیث لاتعداد باشد وجود ندارد؛ زیرا:

۱. اگر بگویید که قیام حال تکبیره الإحرام نداشته است، گفته می شود که دلیلی بر مبطلیت مطلق ترک

قیام حال تکبیر نداریم، آنچه دال بر بطلان نماز در صورت ترک قیام حال تکبیر بود، موثقه عمار

بود که متن آن چنین است:

«وَبِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقٍ عَنْ عَمَارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلٍ سَهَا خَلْفَ الْإِمَامِ فَلَمْ يَفْتَحِ الصَّلَاةَ قَالَ يُعِيدُ الصَّلَاةَ وَلَا صَلَاةَ بَغَيْرِ افْتِتَاحٍ وَعَنْ رَجُلٍ وَجَبَتْ عَلَيْهِ صَلَاةٌ مِنْ قُعُودٍ فَنَسِيَ حَتَّى قَامَ وَافْتَتَحَ الصَّلَاةَ وَهُوَ قَائِمٌ ثُمَّ ذَكَرَ قَالَ يَقْعُدُ وَيَفْتَحُ الصَّلَاةَ وَهُوَ قَاعِدٌ وَكَذَلِكَ إِنْ وَجَبَتْ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ مِنْ قِيَامٍ فَنَسِيَ حَتَّى افْتَتَحَ الصَّلَاةَ وَهُوَ قَاعِدٌ فَعَلَيْهِ أَنْ يَقْطَعَ صَلَاتَهُ وَيَقُومَ فَيَفْتَحِ الصَّلَاةَ وَهُوَ قَائِمٌ وَلَا يَعْتَدُ بِافْتِتَاحِهِ وَهُوَ قَاعِدٌ»<sup>۲</sup>

۱. العروه الوثقی، أعلام العصر، ج ۱، ص ۶۴۰.

۲ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۶، ص ۱۴.

مورد موثقه عمار نسیان است، کما اینکه امام نیز در کتاب الخلل فرموده اند که روایت عمار، صرفاً فرض نسیان را می گوید، در حالی که فرض محل بحث که کسی به دلیل عذری که دارد نشسته نماز می خواند و بعد عذرش برطرف می شود، ناسی نیست. چه بسا اصلاً مکلف به نظر محقق سیستمی عمل کرده باشد و هنگام تکبیر، در حال قیام تکبیر گفته باشد و بعد نشسته باشد که این مشکل هم اصلاً پیش نیاید.

۲. اگر گفته شود قیام متصل به رکوع ترک شده است، گفته می شود این قیام برای رکوع قیامی رکن است، نه برای رکوع جلوسی، این شخص نیز رکوع جلوسی کرده است. برای چنین شخصی قیام قبل از رکوع دلیل ندارد که رکن باشد. محقق خوئی نیز فرمودند که قیام قبل از رکوع برای رکوع قیامی رکن است؛ زیرا این قیام، مقوم صدق رکوع قیامی است. وقتی از روی عذر ترک کرده است، وجوب اعاده وی دلیلی ندارد.

بنابراین قائل به صحت می گوید: دلیلی بر بطلان این نماز نیست؛ چه اینکه اگر بگویید به موارد خمسهِ وارد شده در حدیث لاتعداد خلل وارد شده است، جواب می دهیم: هیچ خللی وارد نشده است؛ زیرا رکوع و سجود مطرح شده در حدیث لاتعداد رکوع و سجود عرفی هستند که در حالت نشسته نیز صدق می کند. گفته نشود که اخلاص به شرایط رکوع شده است، زیرا در جواب می گوئیم اخلاص به شرایط شرعی رکوع، عرفاً اخلاص به رکوع نیست. حال باید دید که دلیل فتوای اکثر بزرگان بر بطلان نماز چیست؟! به عنوان مثال کسی که جهل به موضوع یا جهل به حکم داشته است و گمان می کرده که مجرد سختی برای اجزاء نماز نشسته کفایت می کند، بعد از چند روز به او می گویند که نماز های خوانده شده ات را باید اعاده کنی، او سوال می کند که چرا باید اعاده کنم و چرا نماز من باطل بوده است در حالی که رکوع و سجود عرفی را به جا آورده ام و خللی به آن پنج مورد ذکر شده در حدیث لاتعداد نکرده ام؟! باید دلیلی بر بطلان چنین نمازی ارائه گردد.

#### **وجوه مطرح شده بر بطلان نماز خوانده شده**

اینک به بیان راه های اثبات بطلان نماز می پردازیم:

##### **وجه اول: ترک قیام حال تکبیر و الغاء خصوصیت از موثقه عمار**

گفته می شود دلیل بطلان نماز مذکور این است که قیام حال تکبیر ترک شده است و فرض نسیان در روایت عمار نیز صرفاً یک مصداق برای عذر است و از آن الغاء خصوصیت می شود؛ یعنی عرفاً از روایت عمار اینطور می فهمد که موضوع خصوص نسیان نیست، بلکه مطلق عذر است. در مورد الغاء خصوصیت بعید نیست گفته شود که نسیان در موارد شرعی شدیدتر از سایر اعدار است و لذا الغای خصوصیت میشود اما این بیان پذیرفته شده نیست و جای الغاء خصوصیت نیست؛ زیرا در جواب می گوئیم شدیدتر بودن عذر نسیان نسبت به سایر اعدار معلوم نیست. بلی، فقط در نسیان صلاة فی الثوب النجس شدیدتر از سایر اعدار مطرح شده است ولی در جاهای دیگر اشد نیست. استظهار عرفی این است که نسیان خصوصیت ندارد و مطلق عذر را می گوید.

اگر گفته شود که موثقه عمار برای کسی است که در اثناء نماز ملتفت شود، در جواب می‌گوییم که عرفاً الباء خصوصیت می‌شود و اگر بعد از نماز ملتفت شود نیز عرفاً فرقی نمی‌بیند.

#### وجه دوم: فریضه بودن قیام نسبت به انسان سالم

راه دوم این است که گفته شود از روایات استفاده می‌شود که نماز قیامی برای انسان سالم فریضه است. دلیل فریضه بودن آن عبارتند از:

۱. صحیح ابی حمزه ثمالی:

«عَلَى عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَ قُعُودًا وَ عَلَى جُنُوبِهِمْ قَالَ الصَّحِيحُ يُصَلِّي قَائِمًا وَ قُعُودًا الْمَرِيضُ يُصَلِّي جَالِسًا وَ عَلَى جُنُوبِهِمُ الَّذِي يَكُونُ أَوْعَفَ مِنَ الْمَرِيضِ الَّذِي يُصَلِّي جَالِسًا»<sup>۱</sup>

حضرت در ذیل این آیه حکم صحیح را بیان می‌کند و انصافاً تشکیک در اینکه این تفسیر آیه باشد عرفی نیست، ظاهر این روایت این است که تفسیر آیه باشد نه اینکه صرفاً آیه بهانه شده باشد تا امام احکامی را برای مردم بیان کنند. ظاهر حدیث این است که مراد جدی از آیه را می‌فرمایند. بنابراین نماز قیامی فریضه برای انسان سالم می‌شود و در ذیل لاتعداد آمده است که «السنة لاتنقض الفريضة». بنابراین اخلاص به فریضه کرده است و باید اعاده کند.

۲. فرمایش محقق سیستانی را بگوییم که «قوموا لله قانتين» و در روایت تفسیر شده است که قیام

متصل به رکوع صلاة قائم است. اگر قیام متصل به رکوع رعایت شود، صلاة قائما است. روایت چنین است:

«عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ حَمَادِ بْنِ عَثْمَانَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ قَدْ يَشْتَدُّ عَلَى الْقِيَامِ فِي الصَّلَاةِ فَقَالَ إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تُدْرِكَ صَلَاةَ الْقَائِمِ فَاقْرَأْ وَأَنْتَ جَالِسٌ فَإِذَا بَقِيَ مِنَ السُّورَةِ آيَتَانِ فَقُمْ فَأَتِمَّ مَا بَقِيَ وَ ارْكَعْ وَ اسْجُدْ فَذَلِكَ صَلَاةُ الْقَائِمِ»<sup>۲</sup>

مرحوم شیخ طوسی نیز شبیه این را دارد که کسی که عاجز است هنگام قیام قبل از رکوع می‌ایستد و رکوع عن قیام می‌کند. ایشان تعبیر به «روی اصحابنا» کرده است. طبق این بیان نیز فریضه می‌شود. معنای قوموا لله می‌شود صلوا قائما، فإن خفتهم، فصلوا ماشيا، همین مقدار برای فریضه بودن آن کفایت می‌کند. برای انسان مختار نماز قیامی فریضه است. کبرای قضیه نیز ذیل حدیث لاتعداد است که می‌گوید «السنة لاتنقض الفريضة» یعنی اینکه ما در لاتعداد گفتیم «لاتعاد الصلاة الا من خمس»، به خاطر این است که اخلاص به سنت در غیر این مورد است. حدیث لاتعداد وقتی جاری نشد، مجوز دیگری غیر از حدیث لاتعداد نداریم، لذا مقتضای قاعده اولیه این است که نماز کسی که وظیفه اش فی علم الله ایستاده بوده ولی نشسته نماز خوانده باطل است. ما برای تصحیح آن نیاز به حدیث لاتعداد داریم. اطلاق لاتعداد از کار افتاد؛ زیرا تعلیل به ذیل «السنة لاتنقض الفريضة» شد، ما الان ثابت کردیم که نماز ایستاده

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۴۱۱.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۹۵.

فريضة است و اخلاص به آن اخلاص به فريضة است نه اخلاص به سنت تا مشمول حديث لاتعداد باشد. طبق حديث لاتعداد اخلاص به غير خمس اخلاص به سنت است. اخلاص به فريضة اگر باشد مشكل ايجاد مي شود. حديث لاتعداد به خاطر مذيّل شدن به تعليل ذيل، اطلاق ندارد؛ چرا كه العلة تعمم و تخصص، وقتي در ذيل آن آمده است كه السنة لاتتنقض الفريضة، پس لاتعداد اطلاق ندارد. اصلا دليل اينكه لاتعداد مطرح شد اين بود كه اخلاص به غير خمس اخلاص به سنت است و اخلاص به سنت ناقض فريضة نيست. حال اگر ثابت شد كه نماز ايستاده فريضة است ديگر اخلاص به آن مشمول لاتعداد نيست.

سوال مي شود كه لاتعداد فريضة را در پنج تا منحصر مي كند و شما داريد صدر را از كار مي اندازيد و به تعليل اخذ مي كنيد و مي گوييد قيام نيز فريضة است. در حالي كه همان فريضة اي كه در صدر آمده در ذيل قرار گرفته است. جواب اين است كه اگر دليل از خارج بيايد و بگويد كه نماز قيامي نيز فريضة است، چه اشكالي دارد؟ دليل تخصيص زده است و ما بايد با اين دليل مطلب را جمع كنيم.

#### وجه سوم: كلام محقق خويي منبي بر تلازم اخلاص به شرايط با اخلاص به خود ركوع

راه سوم راهي است كه محقق خويي مطرح کرده اند كه اخلاص به شرايط شرعي ركوع و سجود، مشمول حديث لاتعداد نيست، زيرا اخلاص به شرايط ركوع و سجود، اخلاص به ركوع و سجود مأمور به است؛ لذا اگر سجده شما بر مكان نجس باشد مدت ها سجده کرده باشيد، بعد از مدت ها همسر شما بگويد كه اين مهر نجس بوده است و من يادم رفت به شما بگويم. محقق خويي مي فرمايد در اين صورت يك سال نماز هايي كه روي اين مهر خوانده شده بايد قضا شود؛ زيرا معلوم شد كه اين مهر نجس بوده و شرط شرعي سجود اين بود كه در مكان طاهر باشد. لذا اخلاص به شرايط شرعي سجود شده و اين خارج از مدلول حديث لاتعداد است و نماز ها بايد اعاده و قضا شود. اينجا نيز گفته مي شود كه شرط شرعي ركوع انسان سالم اين است كه از قيام باشد. وقتي اخلاص به شرط شرعي شد بايد قضا شود.

#### مناقشه در كلام محقق خويي

اين مطلب ايشان دليل ندارد؛ زيرا در دليل لاتعداد، الركوع و السجود الشرعي نيامده است، آنچه در حديث لاتعداد اراده شده، ركوع و سجود عرفي است. در مورد سجود بر مكان نجس، عرف نمي گويد اخلاص به سجود کرده ايد، بلكه صرفا مي گويد به شرايط شرعي آن اخلاص کرده ايد. حال چرا بايد مشمول لاتعداد نباشد؟ ايشان فرموده است كه با نقضي كه مي آوريم اين مطلب ثابت مي شود. نقض ايشان اين است كه اگر كسي ترتيب بين ركوع و سجود را سهوا رعايت نكند. اول سجده برود و بعد ركوع كند، كسي ملتزم نشده كه مشمول حديث لاتعداد است و اشكالي ندارد، با اينكه اخلاص به ركوع و سجود نشده و اخلاص به شرايط آن شده است. ايشان مي فرمايد: اينكه ما بگويم حديث لاتعداد اخلاص به شرايط سجود و ركوع را شامل مي شود، منشأ مي شود كه شما در اين مثال ملتزم به جريان حديث لاتعداد شويد در حالي كه كسي ملتزم نشده است.

به نظر ما اين وجه تمام نيست و نقض مذکور نيز وارد نيست؛ زيرا اينكه كسي ملتزم نشده واضح نيست؛ ممكن است كسي ملتزم شود. تسالم اصحاب بر خلاف نيست كه بگويم كسي ملتزم نشده است؛ البته ما ملتزم نمي شويم به دليل ديگر، دليل ما اين است كه شما ركوع را وقتي در محل مقرر خود نياوريد، عرفا اخلاص به ركوع کرده ايد. يا اين مطلب را استظهار مي كنيم يا احتمال مي دهيم كه اخلاص به شي صادق بر ترك اتيان شي در محل خود باشد. اين مورد فرق مي كند با اينكه در محل خود سجود را به جا آوريم ولي شرطيت شرعيه آن رعايت نشده باشد.



علاوه بر اینکه روایتی وجود دارد که کسی که بعد از دخول در سجده ثانیه یادش بیاید که رکوع را به جا نیاورده است، نماز را باید اعاده کند:

«الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا أَيَقَنَ الرَّجُلُ أَنَّهُ تَرَكَ رُكْعَةً مِنَ الصَّلَاةِ وَقَدْ سَجَدَ سَجْدَتَيْنِ وَتَرَكَ الرُّكُوعَ اسْتَأْنَفَ الصَّلَاةَ»<sup>۱</sup>

یعنی ممکن است کسی در جواب از نقض محقق خوبی بفرماید، نقض شما دلیل خاص دارد که نماز باید اعاده شود. ولی ما به این روایت استدلال نمی کنیم؛ زیرا مورد این روایت معتبره جایی است که قبل از رکوع ملتفت شود. سجد سجدتین و ترک الركوع، الان تازه می خواهد رکوع کند، ممکن است نماز باطل باشد و مشمول لاتعداد نباشد؛ زیرا الان که رکوع می کند ملتفت است که این رکوع فاقد شرط است. روایت این مورد را می گوید، اما کسی که بعد از رکوع ملتفت شود یا بعد از نماز ملتفت شود این روایت شامل آن نمی شود. بنابراین به نظر ما نقض محقق خوبی وارد نیست و عرفا اخلاف به شرایط رکوع، اخلاف به رکوع نیست. فرق می کند با جایی که رکوع را در جای شرعی خود به جا نیاورده باشید.

#### وجه چهارم: وجوب نوع رکوع قیامی بر شخص سالم

دلیل چهارم بر بطلان همین بیانی است که اشاره کردیم که عرفا رکوع دو نوع دارد. همانطور که اگر رکوع در محل ترک شود اخلاف به رکوع است، نوع رکوع شما که سالم هستید رکوع قیامی است، اگر رکوع جالسی به جا آورید نوع رکوع خود را ترک کرده اید. فرق می کند با اینکه رکوع کنید و شرط شرعی رکوع این بود که کف دست به زانو برسید و رعایت نکرده باشد، در آنجا عرف نمی گوید که اخلاف به رکوع شده است، می گوید اخلاف به شرط رکوع شده است، اما در جایی که نوع رکوع شما رکوع قیامی بود، و شما جلوسی به جا آوردید، یا استظهار یا احتمالا داخل در حدیث لاتعداد است و می گوید رکوع را ترک کرده اید. بنابراین با این چهار بیانی که مطرح شد و برخی مورد قبول قرار گرفت کشف می شود که نماز باطل است و فتوا نیز همین است. از این رو جای شبهه اینکه چرا این نماز باطل باشد، نیست.

#### مطلب دوم: فرض مسئله در جایی که احتمال مشکلی در آخر وقت باشد

مطلب دوم این است که ما در بحث مسئله ۲۲ که صاحب عروه فرمود: «إذا ظن زوال العذر أو احتمال ذلك، وجب التأخير»، فرض مسئله مان در جایی است که با تأخیر هیچ مشکلی پیش نمی آید. فرض متعارف بود که اول وقت است و ما بیمار هستیم و عاجز از قیام هستیم، احتمال می دهیم عذرمان در آخر وقت برطرف شود و اگر برطرف شد نماز ایستاده می خوانیم و اگر نشد آخر وقت نشسته می خوانیم و هیچ مشکل خاصی پیش نمی آید. اما اگر فرض کنید که ما خوف این را داشته باشیم که اگر الان نماز نشسته اول وقت بخوانم، بعدا همین نماز نشسته را نیز نتوانم بخوانم و مجبور شوم نماز ایامی بخوانم، در عین حال شاید هم حالمان خوب شود و قیامی بخوانیم. یعنی بین خوف و رجا هستیم. اینجا نمی توان گفت که تأخیر واجب است. اینجا شخص باید همین نماز نشسته را اول وقت احتیاطا بخواند؛ زیرا خوف این را دارد که بعدا همین را نیز نتواند بخواند. اگر آخر وقت خوب شد، نماز ایستاده می خواند، اگر هم خوب نشد به همان نماز نشسته اکتفاء می کند. بنابراین ترک نماز نشسته در اول وقت برای کسی است که احتمال می دهد در آخر وقت متمکن از نماز ایستاده

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۱۴۸.



شود ولی اگر متمکن نشود نیز همین نماز نشسته را می تواند بخواند. اما اگر احتمال می دهد که آخر وقت همین نشسته را نیز نتواند بخواند. می گوییم واجب است که اکنون احتیاطاً این نماز نشسته را بخواند.

### استصحاب بقای قدرت بر نماز نشسته خواندن تا آخر وقت

ممکن است شما بفرمایید که استصحاب بقای قدرت بر این نماز نشسته جاری می شود. لذا لزومی بر الان خواندن نماز نشسته نباشد. اگر هم نتوانم نماز ایستاده بخوانم همین که قدرت بر نماز نشسته تا آخر وقت دارم کافی است. این استصحاب بقای قدرت، خود یک بحث مهمی است. بزرگانی مثل مرحوم محقق خویی این بحث را مطرح کرده اند و گفته اند این اصل مثبت است. توضیح اینکه: قاعده اشتغال می گوید الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی، استصحاب بقای قدرت اگر بخواهد تحقق امثال و تحقق فراغ را در آینده اثبات کند، اصل مثبت است و حجت نیست. لذا نتیجه می گیرند و می گویند هر کسی در ابتدای وقت احتمال عقلایی بدهد که الان اگر نماز نخواند، بعد هم توان خواندن همین نماز نشسته را نخواهد داشت، عقلاً مبادرت واجب است؛ مانند این زن هایی که احتمال می دهند که در اثناء وقت حیض شوند، عقلاً واجب است که اول وقت نماز بخوانند. برخلاف سید که در احکام محتضر می گوید باید امارات ظنیه قائم شود که اگر الان نخوانم بعداً نمی توانم بخوانم. محقق خویی معتقد است که امارات موت لازم نیست، بلکه احتمال عقلایی بدهد که اگر نخوانم بعداً نمی توانم بخوانم، کافی است که اجازه تأخیر انداختن به او داده نشود. استصحاب کردن قدرت نیز اصل مثبت است و نمی تواند ثابت کند که بعداً فراغ حاصل خواهم کرد.

اگر بقای قدرت موضوع برای جواز تأخیر شرعاً بود یعنی شارع یک حکمی جعل کرده بود در واجب موسع که «من بقى قادراً الى آخر الوقت جاز له تأخير الصلاة الى آخر الوقت» خوب بود، ولی ما چنین حکم شرعی نداریم.

واجب موسع یعنی جواز اتیان به نماز در آخر وقت، نه جواز تأخیر نماز تا آخر وقت، جواز تأخیر نمی خواهد بگوید که آخر وقت می تواند نماز بخواند، می گوید الان لازم نیست بخوانید. ولی شما در واجب موسع می گوید عقلاً از باب اینکه جامع واجب است، لایشرط از اول و آخر وقت واجب است، عقلاً اگر این طبیعی نماز را بیاورید عقل کافی می داند ولی حکمی راجع به نام جواز تأخیر نداریم که از آن تعبیر به جواز تأخیر بشود.

استصحاب می گوید آخر وقت تکلیف دارم، پس امثال می کنیم این تکلیف را، این اصل مثبت است. ما باید اثبات امثال کنیم؛ زیرا اشتغال می گوید «الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی»، مشکل ما این است که احراز امثال نمی کنیم. من الان تکلیف به نماز غیر ایمایی دارم؛ چون یا این بیماری ام تا آخر وقت می ماند و نماز نشسته بر من واجب است یا خوب می شوم که نماز ایستاده واجب است. جامع بین نماز نشسته و ایستاده این است که نماز ایمایی بر من واجب نیست، پس من تکلیف به نماز غیر ایمایی دارم. قاعده اشتغال می گوید «الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی»، الان اگر نماز نشسته اول وقت نخوانید، بعد معلوم نیست که بتوانید حتی این نماز را نیز بخوانید. شما یقیناً مکلف به نماز غیرایمایی هستید، «الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی».

استصحاب بقای قدرت معنایش این است که آخر وقت هم شارع به شما بگوید نماز بخوانید، اما این اثبات نمی کند که شما نماز خواهید خواند، اگر بخواهد این را برساند اصل مثبت می شود.

دقت کنید که واجب موسع معنایش این است که برای شارع نماز اول وقت و آخر وقت فرقی نمی کند، به شرط اینکه بخوانید. ولی اشکال کار اینجا این است که شک دارید الان که

اگر نماز غیر ایمايي نخوانيد، شايد آخر وقت نتوانيد نماز غيرايمايي بخوانيد. واجب موسع، توسعه حِيثه دارد، نه توسعه مطلقه، معنای واجب موسع يجوز لك التأخير نیست، بلکه معنای جواز خواندن نماز در آخر وقت است، این جواز اتيان نماز در آخر وقت، مساوق با جواز تأخير شرعی نیست. شما احراز نمی کنید که آخر وقت نماز می خوانید، استصحاب بقای قدرت در آخر وقت، اثبات نمی کند که شما در آخر وقت نماز می خوانید، لذا اصل مثبت است. بنابراین باید اول وقت نماز نشسته خوانده شود؛ زیرا اگر خوانده نشود، احتمال دارد که بعداً همین نماز نیز خوانده نشود. ادامه ی بحث در جلسه آینده مطرح می شود ان شاءالله.

\*\*\*\*\* جلسه ۴۳ \*\*\*\*\*

## مسئله ۲۳: خوف از بیماری در صورت قیام

مرحوم سید یزدی در مسئله ۲۳ می فرماید:

«إذا تمكن من القيام لكن خاف حدوث مرض أو بطوء برئه جاز له الجلوس و كذا إذا خاف من الجلوس

جاز له الاضطجاع و كذا إذا خاف من لص أو عدو أو سبع أو نحو ذلك»<sup>۱</sup>

سید می فرماید: کسی که بالفعل متمکن از قیام است ولی می ترسد که اگر قیام کند، بیمار شود، یا بیماری اش طول بکشد، یا خوف از دزد، یا دشمن، یا حیوان درنده ای دارد، جایز است که نشسته نماز بخواند، یا اگر در حال نشسته نیز این مشکل را دارد، جایز است به صورت اضطجاعي نماز بخواند. ظاهراً این فتوا مورد تسالم است، اما بحث در مستند و مدرک آن است.

شبهه ای در این مسئله مطرح شده است که در ادله وارد شده است که «المريض اذا لم يستطع القيام يجلس» «اذا لم يستطع الجلوس يضطجع»، حتی مطلق مريض نیز این حکم را ندارد؛ یعنی مريض فقط زمانی که استطاعت از قیام ندارد، می تواند بنشیند؛ لذا در صحیحه جمیل وقتی راوی از حد مرضی که موجب جلوس می شود، سوال می کند، حضرت می فرماید: «إِنَّ الرَّجُلَ لَيُوعَكُ وَ يَحْرَجُ وَ لَكِنَّهُ هُوَ أَعْلَمُ بِنَفْسِهِ وَ لَكِنْ إِذَا قَوِيَ فَلْيَقُمْ»<sup>۲</sup>. یعنی مريض نیز تا وقتی قادر بر قیام است باید قیام کند، پس موضوع می شود: «من لا يستطيع القيام يجوز له الجلوس و من لا يستطيع الجلوس يجوز له الاضطجاع» حتی مطلق مريض نیز اینطور نیست که ترک قیام برایش جایز باشد. بنابراین باید دید که دلیل اینکه در صورت خوف، مکلف می تواند بنشیند چیست؟

## أدله محقق خویی بر جواز جلوس در صورت خوف از بیماری

محقق خویی دو دلیل در مقام مطرح می کنند:

### دلیل اول: قاعده لاضرر

محقق خویی می فرماید: در شرع ما هیچ حکم ضرری نداریم و اگر شارع به این شخص که متضرر از قیام می شود، بگوید قیام بر تو واجب است، این حکم ضرری است و ما در اسلام حکم ضرری نداریم. ممکن است کسی اشکال کند که فرض مسئله این است که این

۱. العروه الوثقی، أعلام العصر، ج ۱، ص ۶۴۰.

۲. الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۴۱۰.

شخص خوف ضرر دارد و علم به ضرر ندارد. محقق خویی جواب داده‌اند که ما از موارد متفرقه‌ای که در روایات آمده است که خوف موضوع برای جواز افطار، یا جواز تیمم قرار گرفته است، استفاده می‌کنیم که خوف ضرر طریق به ضرر است یا اصلاً خود خوف ضرر موضوع مستقلاً برای جواز ترک وظیفه اختیاریه است. یک تعبیری محقق خویی دارند که می‌فرمایند:

«أنا استفدنا التعميم لصورة الخوف من الموارد المتفرقة كالصوم و التيمم و نحوهما من الموارد التي

استشهد الإمام (عليه السلام) على سقوط الوظيفة الأولى، و الانتقال إلى البدل عند مجرد الخوف

بدليل نفى الضرر أو العسر و الحرج. هذا، مع أنّ خوف الضرر أماره نوعيه و طريق عقلائی

لاستكشاف الضرر الواقعي، فإنّ العقلاء لا يزالون يعاملون مع خوف الضرر معاملة الضرر»<sup>۱</sup>

معنای این تعبیر روشن نیست. بلی، شما خوف ضرر را در روایات می‌فرمایید که در غیر بحث نماز، در تیمم، در صوم، خوف ضرر را کافی دانسته‌اند برای ترک صوم و وضو و انتقال به تیمم و الغاء خصوصیت به مقام می‌کنیم. اما این تعبیر دلیل نفی عسر و حرج چه ربطی به خوف دارد؟ خوف ضرر نهایتاً برای ترک وظیفه اختیاریه کافی است، اما چرا مسئله خوف حرج مطرح می‌شود؟ آیا خوف حرج نیز کافی است؟ قطعاً کافی نیست؛ زیرا ما دلیل نداریم که خوف کافی باشد، بلکه باید علم به حرج پیدا شود.

بلی، محقق سیستانی در مورد مادری که حامله شده و هنوز ولوج روح نشده است فرموده‌اند خوف ضرر ولو در آینده دارد یا علم به حرج ولو حرج نفسانی، یعنی همین نگرانی از مشکلات آینده باعث می‌شود که الان این مادر دچار اضطراب روحی شود، خود این اضطراب روحی الان مصداق حرج است و مشکلی ندارد. ولی این کلام به معنای خوف حرج نیست. در نظر ایشان خوف حرج خارجی منشأ حرج نفسانی می‌شود؛ یعنی نگاه می‌کند این مادر می‌گوید این فرزندم عقب افتاده به دنیا بیاید چه باید بکنم؟ چطور بزرگش کنم؟ چطور نگهداری کنم؟ شب‌ها خواب ندارد. خود همین مسئله حرج نفسانی می‌شود، ولو اینکه آن موقع نباشد. همین دلیل «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» می‌گوید حرمت اسقاط جنین در این مادر حرجی است و مستلزم حرج نفسانی بر اوست و با «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» نفی می‌شود. البته باید مثل محقق زنجانی تشویم که محرمات را شامل لاحرج نمی‌داند. در آن صورت باید با دلیل اضطراب حل شود. ولی مشهور می‌گویند شامل محرمات نیز می‌شود.

خلاصه اینکه خوف از حرج مسوغ انتقال به بدل نیست، مگر اینکه گاهی علم به حرج، موجب حرج نفسانی و نگرانی شخص شود مثل مثال مادری که حامله بود و در کلام محقق سیستانی مطرح شده است. لذا تعبیر مذکور از محقق خویی صحیح نیست.

تمسک به سیره عقلاء

سپس ایشان می‌فرمایند اگر دلیل روایی نیز نداشتیم، خوف ضرر طریق عقلائی و حجت است. عقلاء وقتی خوف ضرر پیدا کنند همین را کافی می‌دانند برای اینکه معذر و منجز باشد و نیازی به علم به ضرر نیست. البته باید احتمال به حدی باشد که منشأ خوف عقلائی شود. ایشان فرموده‌اند درست است که سید فرموده‌اند جاز له الانتقال الی الجلوس، ولی مراد ایشان وجوب انتقال به جلوس است. این برداشت محقق خویی است، بزرگانی حاشیه زده‌اند به کلام

سید که باید ایشان تعبیر وجب به کار می برد. محقق داماد فرموده است که تعبیر جواز درست است و انتقال به جلوس اصلاً وجوب ندارد. این‌ها بحث‌هایی است که در آینده دنبال می شود. بنابراین دلیل اول محقق خویی برای وجوب انتقال از قیام به جلوس عند خوف الضرر، دلیل لاضرر است، به ضمیمه این نکته که خوف ضرر نیز طریق شرعی و عقلایی برای کشف ضرر است.

### دلیل دوم: صحیحہ محمد بن مسلم

محقق خویی می فرمایند دلیل دوم این روایت صحیحہ است که مضمون آن این است که شخصی نابینا شد، اطباء به او گفتند که باید ما چشم شما را معالجه کنیم، لکن باید مدتی نماز ایستاده نخوانید. متن روایت صحیحہ محمد بن مسلم چنین است:

« مُحَمَّدٌ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ يَذْهَبُ بَصَرُهُ فَيَأْتِيهِ الْأَطِبَاءُ فَيَقُولُونَ نُدَاوِيكَ شَهْرًا أَوْ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً مُسْتَلْقِيًا كَذَلِكَ يُصَلِّي فَرَخَّصَ فِي ذَلِكَ وَقَالَ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ<sup>۱</sup> »

امام صادق علیه السلام فرمودند اشکال ندارد و بر آیه شریفه نیز استشهاد کردند. ایشان می فرمایند مورد صحیحہ با سایر موارد خوف ضرر تفاوتی ندارد.

### مناقشه در فرمایشات محقق خویی

به نظر ما این فرمایش ایشان ناتمام است:

#### الف: نقد به دلالت لاضرر

۱. اولاً مبتنی بر این است که ما از قاعده لاضرر نفی حکم ضرری بفهمیم در حالی که ما این مطلب را نپذیرفتیم. ما گفتیم یا محتمل است که نهی از اضرار بعض مردم بر بعض دیگر باشد که نظر شیخ الشریعہ اصفهانی و نظر امام بود و ما نیز این احتمال می دهیم که لاضرر نهی از اضرار بعض الناس ببعض باشد؛ به قرینه «و لا ضرار» که ظاهر آن نهی از این است که انسان مضار باشد. اینک رجل مضار و لا ضرر و لا اضرار، یعنی نباید ضرار باشد. شاید لاضرر نیز به معنای نباید باشد، البته فرقی برای ضرر و ضرار گفته‌اند که احتمال دارد درست باشد. مثلاً ضرار تلاش برای زیان زدن باشد که محقق خویی می فرماید. یا در تنگنا قرار دادن دیگران باشد که امام می فرمایند. پس روایت می فرماید نه زیان است و نه در تنگنا قرار دادن مردم، و یا بگوییم نه زیان است و نه تلاش برای زیان زدن. البته اگر متن روایت فقط «لا ضرر» بود ما احتمال نفی را می دادیم؛ زیرا اسم مصدر است و وقتی در کنار لا قرار گیرد ظهور در نفی دارد ولی وقتی در کنار لا اضرار قرار می گیرد به معنای نهی محتمل می شود. ضرر اسم مصدر است، ضرر و اضرار مصدر است. در فارسی نیز می گوییم که

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۴۱۰.

زیان کردن مصدر است ولی زیان که معنای ضرر است، اسم مصدر است. لذا اینکه بزرگانی مثل سید خویی می‌فرمایند چون اسم مصدر است و لا در کنارش می‌آید نفی برداشت می‌شود می‌گوییم اینکه در کنار لا ضرر آمده معنای نفی را تقویت می‌کند. محقق زنجانی نیز می‌فرماید لا ضرر یعنی حکمی که منشأ شود که بعض الناس ببعض ضرر بزنند ما نداریم، اما نسبت به رابطه ما با خدا از لا ضرر نمی‌توان نفی آن را برداشت کرد. بنابراین تمسک به قاعده لا ضرر در مقام مشکل است. گفته نشود که فی الاسلام قرینه نفی است، زیرا آن قید در مرسله صدوق است که سندش ضعیف است، علاوه بر اینکه وجود آن دال بر نفی نیست و با نفی نیز می‌سازد. مرحوم شیخ الشریعه مفصل بحث کرده‌اند و می‌فرمایند مشابهاً این جمله را ما در شریعت داریم که همه نفی هستند.

حال اینکه چه ارتباطی با جمله فاخلعها دارد، بحث مفصلی است. شاید به خاطر لا ضرر است. انک رجل مضار، و لا ضرار، چون نمی‌شود جلوی ضرر زدن این شخص فاسق را گرفت مگر با اعمال ولایت حاکم، من به تو اذن می‌دهم که بروی درخت را از جا در بیاوری یا بگوییم مقتضای دفاع طرف مقابل در جایی که دفع ضرر تنها در صورت از ریشه کندن ماده ضرر امکان دارد، این است که آن رجل انصاری از باب دفاع یا از باب تراحم برای حفظ عرض خود، بیاید این نخل را بکند. ما اکنون وارد آن بحث نمی‌شویم و دلیلی نمی‌شود که لا ضرر نفی حکم ضرری باشد که بگوییم حرمت قطع این نخل بر رجل انصاری ضرری بود و پیامبر برای جواز قطع این نخل به لا ضرر تمسک کرد، بلکه بیشتر عنایت به مضار بودن شخص بوده است که خواسته‌اند تطبیق کنند.

۲. جواب بعدی اینکه بر فرض لا ضرر را قبول کنیم، ایشان می‌فرمایند که در موارد خوف، خوف طریق به ضرر است به دلیل اینکه روایاتی در باب صوم آمده است که «إذا خاف علی عینیه الرمء افطر»، یا در باب تیمم آمده است که «إذا خاف العطش یتیمم»، ممکن است کسی بگوید که شاید این موارد خصوصیت داشته باشند. همانطور که در موثقه سکونی روایت داریم خدا هدیه داده است به مردم که از دوش این‌ها صوم را در سفر و مرض و نماز تمام را در سفر، بردارد. بعد روایت می‌گوید «فمن لم يفعل ذلک فقد رد علی الله عزوجل هدیته»، کسی که در حال بیماری یا در سفر روزه بگیرد، هدیه خدا را رد کرده است؛ لذا شارع فرموده در اینجا خوف را طریق قرار داده که مبادا رد هدیه خدا شود، «من خاف علی عینیه الرمء افطر»، رمد به معنای چشم درد است و اگر کوری بود که اصلاً نمی‌شد الغاء خصوصیت کرد، ولی باز با اینکه به معنای چشم درد است، می‌گوییم معلوم

نیست بتوان الغاء خصوصیت کرد. در مورد تیمم نیز اصلاً خصوصیت دارد؛ زیرا در آن آمده است که «إذا خاف العطش تیمم»، حتی خوف ضرر را نیز مطرح نکرده بلکه خوف عطش را مطرح کرده است. نمی‌توان از وضو الغاء خصوصیت کرد؛ زیرا در مورد وضو چه بسا خصوصیت داشته باشد که به أدنی خوفی انتقال به تیمم پیدا شود.

۳. اما راجع به سیره عقلاییه که ایشان مطرح کردند اگر واقع خوف از ضرر نافی تکلیف باشد، ادعا می‌شود که سیره عقلاء این است که خوف را طریق می‌دانند. برای ما این مطلب محرز نیست؛ بلی قبول داریم که خوف ضررهای مهم چنین است، ولی خوف ضررهای غیر مهم روشن نیست که چنین باشد. عقلاء حفظ نفس را لازم می‌دانند، ولی در خوف ضررهای غیر مهم برای ما روشن نیست.

### **ب: نقد به استدلال به صحیحہ محمد بن مسلم**

اما دلیل دوم ایشان که صحیحہ محمد بن مسلم است، می‌گوییم در این روایت فرض این است که شخص کور شده است، به این معنا که چشمانش آب آورده است و چشمش دیگر نمی‌بیند، روایت می‌گوید که اطباء به او می‌گویند یک مریضی قطعی دارید، ما تو را علاج می‌کنیم ولی لازمه علاج این است که چهل روز بخوابید، قول اهل خبره است. طبیب اهل خبره تشخیص داده که علاج این است ارتباطی به مطلق خوف ضرر ندارد. فرض این است که اطباء ثقه بوده‌اند. ظاهرش این است که خبره بوده‌اند و ثقه نیز بوده‌اند، وقتی یک خبره ثقه می‌گوید که علاج این بیماری این است که چهل روز روی زمین بخوابید، اینجا امام اجازه دادند که بخوابد. سپس نیز آیه اضطرار را حضرت تطبیق کرده است. چگونه می‌توان از این روایت استفاده کرد که مطلق خوف ضرر برای نشستن در نماز کافی است؟ بنابراین روایت در مورد تشخیص اطباء ثقه خبره است و معلوم نیست شامل خوف شود. علاوه بر اینکه حضرت آیه اضطرار را تطبیق کردند نه اینکه خوف ضرر را دلیل بدانند. پس بیش از آنچه از موثقه سماعه استفاده کردیم که حضرت فرمودند: «ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه»، نمی‌توان استفاده کرد. یا در آن موثقه دوم سماعه آمده بود که «الرجل لا یستطیع الجلوس قال فلیصل مضطجعا و لن یكلفه الله ما لا طاقه له به». این روایات از سنخ واحد می‌شوند که موضوع را مضطر قرار داده‌اند. کسی که مضطر به ترک قیام است نماز نشسته می‌خواند و کسی که مضطر به ترک جلوس است نماز مضطجعا می‌خواند. از این روایات فقط همین مقدار استفاده می‌شود.

گفته نشود که مقصود از روایت نیز، خوف عقلایی بوده است. زیرا در جواب می‌گوییم: معلوم نیست اینطور باشد. اگر طبیب بگوید که برای خوب شدن باید فلان عمل محرم را انجام دهید. فرض کنید که فلان کیسولی که مشتمل بر ژلاتین حیواناتی است که ذبح شرعی نشده‌اند، باید استفاده کنید. مکلف استفاده می‌کند. و اما اینکه خوف شخص، مجوز استفاده از غذای حرام شود، معلوم نیست؛ چون قول طبیب ثقه حجت است. سیره عقلاییه است که قول خبره حجت است. برخلاف موارد خوف از ضرر که ارتباطی با قول طبیب ثقه ندارد. بنابراین همین که احتمال فرق می‌دهیم، نمی‌توان تعدی به مطلق ضرر کرد. بنابراین ادله مطرح شده در کلام محقق خویی تمام نیست.

### بررسی قیام حرجی

بلی، یک وقت است که ایستادن برای شخص حرجی است، بحث دیگری است. ولی بحث اینکه خوف ضرر مجوز نشستن شود، ادله مذکور بر این مطلب ناتمام است. بحث در مورد حرج بحث دیگری است. در مورد معنای حرج، برخی از بزرگان در منتقى الأصول به مناسبت بحث انسداد، مسئله حرج را مطرح فرموده‌اند و معتقدند هیچ دلیل معتبری بر قاعده حرج وجود ندارد.

### معنای مطرح شده برای حرج

۱. صاحب منتقى الأصول یک معنایی برای حرج می‌کند که حرج یعنی کاری که عرفا توان انجام آن را ندارند. یکی از اشکالات ما به ایشان این بود که اگر واقعا معنای لاجرج چنین است آنچه توان عرفی انجام آن را ندارند، برداشت شده است، می‌توانید به همه ادله‌ای که شرطیت قدرت عرفیه را اخذ کرده است تمسک کنید مانند «لا یكلف الله نفسا الا وسعها» یا «رفع عن أمتی ما لا یطیقون»، در این صورت دیگر نیازی به طرح قاعده حرج نبود. ما می‌گوییم اگر حرج را اینگونه معنا می‌کنند پس نیازی به انکار قاعده حرج نیست؛ زیرا طبق این معنا، لاجرج همان مطلبی را می‌رساند که ادله شرطیت قدرت عرفیه آن را می‌رسانند.

۲. معنای دیگری که برای حرج شده است، همان مشقت شدید است که مشهور اینطور معنا کرده‌اند. مشهور می‌گویند حرج یعنی مشقت شدیده‌ای که عادات تحمل شدنی نیست، یعنی آنچه که عقلاء عادات در اغراض لزومیه متعارفه خود، آن مقدار از سختی را تحمل نمی‌کنند.

۳. معنای سومی که برای حرج مطرح شده است، مطلق مشقت است که در کلمات مرحوم امام آمده است. ایشان می‌فرمایند لغوین نیز حرج را به مشقت معنا کرده‌اند که دلیلی بر اینکه حرج را به معنای مشقت شدیده بگیریم وجود ندارد.

استظهار ما این است که حرج یعنی همان مشقتی که شدیده است؛ یعنی مشقت زاید بر مقدار متعارف، مشقتی که زاید معتنی‌به بر مقدار متعارف باشد. بنابراین ادله لاجرج از مقدار سختی‌هایی که یک مقدار مثلا روزه گرفتن برای شخص سخت می‌شود انصراف دارد. معنای حرج سختی شدیدی است که به مقدار معتنی‌به زاید از متعارف باشد.

گفتنی است اینکه آیت الله زنجانی می‌گویند لاجرج شامل محرمات نمی‌شود ولی دلیل اضطرار شامل محرمات می‌شود؛ بدین دلیل است که لاجرج اوسع از اضطرار است، اضطرار یعنی عرفا بگوید نمی‌توانم، اما لاجرج این نیست که عرفا بگوید نمی‌توانم، لاجرج یعنی می‌توانم انجام دهم، اما با سختی زیاد است. اضطرار آنی است که عرفا به حدی برسد که عرف بگوید نمی‌توانم. اما حرج این نیست که عرفا بگوید نمی‌توانم، عرف ممکن است بگوید می‌توانم اما با سختی زیاد است.

سوال می‌شود که حرجی که در روایت جمیل آمده است چه معنایی دارد؟ در جواب می‌گوییم آنچه در روایت جمیل آمده است به معنای حرجی که در آیه شریفه «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» نیست، بلکه منظور به سختی افتادن است که نباید مجوز ترک قیام باشد. متن روایت چنین بود:

«إِنَّ الرَّجُلَ لَيُوعَكَ وَيَحْرَجُ وَلَكِنَّهُ هُوَ أَعْلَمُ بِنَفْسِهِ وَلَكِنْ إِذَا قَوِيَ فَلْيَقُمْ»<sup>۱</sup>

یک اشکالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که اگر هم لاجرج دلیل بر نفی قیام حرجی باشد، صحیحه جمیل آن را تخصیص زده است و فرموده است باید بایستد، تا زمانی که دیگر قادر بر انجام قیام نباشد. در جلسه آینده جواب از این اشکال بررسی می‌شود ان شاءالله.

\*\*\*\*\* جلسه ۴۴ \*\*\*\*\*

### بررسی مجوزیت خوف ضرر برای عدم رعایت قیام

بحث در این بود که آیا مطلق خوف ضرر برای جواز نشستن کافی است یا کافی نیست. مشهور قائلند که خوف ضرر برای جواز نماز نشستنه کفایت می‌کند، بلکه برخی مثل محقق خویی فرموده اند برای وجوب آن نیز کفایت می‌کند<sup>۲</sup>. بحث در دلیل آن بود. گفته شد که اگر خوف ضرر منجر به حرج نفسانی شود، مثل مادری که نگران از وضع فرزندش باشد و این نگرانی برای خود او به صورت حرجی باشد، در این صورت می‌توان به دلیل لاجرج تمسک کرد. اما اگر این خوف ضرر منجر به حرج نشود، مجوزی برای نشستن وجود ندارد. در بسیاری از موارد خوف از ضرر منجر به حرج نمی‌شود، مگر خیلی ضررهای مهم که انسان را شدیداً نگران می‌کند.

در جاهایی که خوف ضرر منجر به حرج نشود، باید دلیل دیگری برای جواز نشستن پیدا کرد. راجع به مواردی که خوف ضرر منجر به حرجی شدن قیام شود، یا اینکه قیام حرجی تکوینی داشته باشد مثل کسی که چاق و پیر است و خیلی برایش سخت است که بخواهد بایستد و بنشیند، در این صورت جز دلیل لاجرج دلیل دیگری نداریم.

اشکالی که در جلسه گذشته مطرح شد این بود که روایت صحیحه جمیل با فرض حرج فرموده است که شخص تا می‌تواند باید بایستد و نماز بخواند. متن روایت چنین بود:

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ مَا حَدُّ الْمَرِيضِ الَّذِي يُصَلِّي قَاعِدًا فَقَالَ إِنَّ الرَّجُلَ لَيُوعَكَ وَيَحْرَجُ وَلَكِنَّهُ هُوَ أَعْلَمُ بِنَفْسِهِ وَلَكِنْ إِذَا قَوِيَ فَلْيَقُمْ»<sup>۳</sup>

گفته می‌شود که این روایت می‌رساند که گاهی انسان ممکن است دچار تب شدید و یا سختی شود، لکن وقتی عالم به وضع حال خود است و می‌داند که می‌تواند بایستد، باید بایستد. یعنی حرج مهم نیست، آنچه مهم است، قدرت عرفیه بر قیام است. هر کسی قدرت عرفیه بر قیام داشت، باید بایستد. گفته می‌شود که این روایت مخصص قاعده لاجرج در این مورد می‌شود.

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۴۱۰.

۲ موسوعة الامام الخوئی، السید أبو القاسم الخوئی، ج ۱۴، ص ۲۴۶.

۳ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۴۱۰.



## لزوم بحث از قاعده لاحرج

ما برای بررسی این مسئله عرض می‌کنیم که در مورد قاعده لاحرج و اینکه مراد از حرج چیست، اختلاف وجود دارد. گرچه اصل قاعده لاحرج را مشهور قائل هستند.

### کلام صاحب کتاب منتقى الأصول در انکار قاعده لاحرج

در منتقى الأصول در ادله لاحرج اشکال کرده‌اند.

#### الف: مناقشه در آیات دال بر لاحرج

تعبیری که در این باره فرموده‌اند این است که فرموده اند ما سه آیه برای نفی حرج داریم:

۱. آیه ای که در باب وضو و غسل و تیمم آمده است که بعد از اینکه فرمود وضو بگیرید و غسل کنید

و اگر آب نداشتید تیمم کنید: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ

لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ

لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيْتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾<sup>۱</sup>

۲. آیه ای که در صوم وارد شده است: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ﴾<sup>۲</sup>

۳. در باب جهاد مطرح شده است: ﴿جَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي

الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مَلَّةً أُنَبِّئُكُمْ إِنَّكُمْ بِرَأْسِ الْبُرْجِ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا

عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ

الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ﴾<sup>۳</sup>

ایشان می‌فرماید هیچ کدام از این سه آیه دلالت بر نفی حرج نمی‌کند:

۱. اما آیه وضو، احتمال دارد که مراد از این آیه این باشد که ما شما را امر به وضو و غسل و تیمم

کرده‌ایم و ممکن است شما به حرج بیفتید، ولی داعی ما از این واجبات به حرج انداختن شما

نیست. «ما يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ» مثل اینکه پدری به فرزندش می

گوید من که شما را به مدرسه می‌فرستم نه اینکه سختی تو را بخواهم، بلکه می‌خواهم با سواد

شوی، معنای این جمله این نیست که هر گاه احساس کردی سخت است رها کن، معنایش این

است که داعی من این بود که شما با سواد شوید. ذیل آیه نیز آمده است که «لكن يريد ليطهركم».

۲. آیه صوم نیز ممکن است بدین معنا باشد که خدا که به مسافرین و بیماران گفت که غیر از ماه

رمضان روزه بگیرید، هدف این نبود که آن‌ها به سختی بیفتند، ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ

۱. سوره مائده، آیه ۶.

۲. سوره بقره، آیه ۱۸۵.

۳. سوره حج، آیه ۷۸.

الْعُسْرَ وَ لَتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ<sup>۱</sup> هدف این نبود که شما با قضای صوم به سختی بیفتید، هدف این بود که شما آن سی روز روزه را تکمیل کنید، علاوه بر اینکه قطعاً این آیه حکمت است؛ لذا سفرهایی که موجب حرج نیست نیز روزه را برمی دارد. چطور می خواهید از حکمت تعمیم استفاده کنید؟

۳. در مورد آیه سوم نیز اول آن امر به جهاد آمده است. در کنار امر به جهاد «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» را فرموده است، در حالی که جهاد از بارزترین مصادیق حرج است، اعم از جهاد با نفس و جهاد با دشمن، حرج دارد. پس معنای این آیه چیست؟ بالأخره جهاد حرجی است و اگر کار آسان بود همه این کار را می کردند. پس این قرینه می شود که «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» را یکی از این دو معنا بگیریم:

**الف:** بدین معنا بگیریم که هدف خدا این نبود که در دین، شما به حرج بیفتید. می خواهد مردم ترغیب به امتثال احکام شوند، اگر سختی هم در این راه تحمل می کنید، بدانید هدف این است که به کمال برسید، خدا از سختی افتادن شما هدفی را دنبال نمی کند، مگر اینکه شما به کمال برسید.

ب: اینطور معنا کنیم که مراد مجموع دین است. یعنی به لحاظ غالب احکام اینطور فرموده است. یعنی در نوع، دین اسلام در مقایسه با ادیان سابقه، دین سختی نیست. نه اینکه بخواهد به مردم و فقهاء بگوید که هر جا دیدید حرجی است اشکال ندارد. نمی خواهد بگوید گناهان را در صورت به حرج افتادن برداشتیم، این آیه در این مطلب ظهور ندارد. آیه یک نظر مجموعی می کند که در مجموع معارف دین، برای شما حرج قرار داده نشده است. مویذ آن شریعت سمحه<sup>۲</sup> سهله بودن دین پیامبر و یا مضیق نبودن آن است که در روایات وارد شده است. نه اینکه بگوید تک تک احکام دین اینطور هستند که سخت نیستند؛ چون می دانیم که برخی از احکام مانند روزه گرفتن سخت هستند.

امام علیه السلام وقتی این آیه را به فقهاء می دهند نه به این دلیل که فقهاء پشت سر هم تبصره<sup>۳</sup> به احکام بزنند. مثل حاکمی که به مردم بگوید احکام دیگر کشورها را ببینید و با کشور ما مقایسه کنید، می بینید که قوانین سختی نیست. این بدین معنا نیست که در مواردی که می داند اگر رشوه نگیرد به حرج بیفتد، جایز باشد که رشوه بگیرد.

سوال می شود که نفی حرج انحلالی نیست؟ ایشان می فرمایند که وقتی این جمله نفی حرج در کنار احکامی مثل جهاد قرار گرفت، امر دائر است بین اینکه بگوییم نظر به مجموع احکام دارد که

در مجموع بگوید احکام دین، سخت نیست و اینکه بگوییم جهاد تخصیصاً خارج شده است، این احتمال بر قبلی ترجیح ندارد، بلکه قبلی ترجیح دارد.

بنابراین سه آیه در قرآن داریم که ایشان در منتقى الأصول دلالت سه آیه را بر قاعده لاجرح مورد مناقشه قرار داد.

#### ب: مناقشه در روایات لاجرح

اما در مورد روایات، ایشان می‌فرماید عمده روایات، موثقه ابی بصیر و عبدالأعلى و صحیحه فضیل است. موثقه ابی بصیر چنین است:

«الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ عُمَانَ عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ إِنَّا نُسَافِرُ فَرُبَّمَا بُلَيْنَا بِالْغَدِيرِ مِنَ الْمَطَرِ يَكُونُ إِلَى جَانِبِ الْقَرْيَةِ فَيَكُونُ فِيهِ الْعَذْرَةُ وَ يَبُولُ فِيهِ الصَّبِيُّ وَ تَبُولُ فِيهِ الدَّابَّةُ وَ تَرُوثُ فَقَالَ إِنَّ عَرَضَ فِي قَلْبِكَ مِنْهُ شَيْءٌ فَقُلْ هَكَذَا يَعْنِي أَفْرِجِ الْمَاءَ بِيَدِكَ ثُمَّ تَوَضَّأْ فَإِنَّ الدِّينَ لَيْسَ بِمُضَيِّقٍ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ - مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»<sup>۱</sup>

صحیحه فضیل نیز شبیه همین است:

«وَبِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ رَبِيعِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْفَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ قَالَ: فِي الرَّجُلِ الْجُنُبِ يَغْتَسِلُ فَيَتَضَخُّ الْمَاءُ فِي إِيَّائِهِ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ - مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»<sup>۲</sup>

راجع به این دو روایت، ایشان می‌فرمایند: ظاهر این روایات این است که نظر مجموعی به دین کرده‌اند که دین مضیق نیست. نه اینکه در مقام تطبیق قاعده کلی لاجرح باشد؛ زیرا قاعده لاجرح ناظر به نفی حکمی است که به وسیله اطلاقات و عمومات ثابت است و از اطلاق و عموم، حرج لازم بیاید. اما در مورد آب کر دلیل داریم که اگر به اندازه کر رسید، چیزی آن را نجس نمی‌کند، نیازی به لاجرح نیست. لاجرح جایی است که یک عام یا مطلقاً ثبوت تکلیف را در مورد حرج اقتضاء کند و با لاجرح نفی کنیم ولی در مورد آب کر نیازی به قاعده لاجرح نداریم. بنابراین این دو روایت نمی‌خواهد قاعده لاجرح را تطبیق کند بلکه می‌خواهد استیناس کند که دین، در مجموع دین سختی نیست. مثل روایتی که دال بر سمحه سهله بودن شریعت است.

اما روایت عبدالأعلى مولى آل سام چنین است:

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ رِبَاطٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ عَثَرْتُ فَأَنْقَطَعَ ظُفْرِي فَجَعَلْتُ عَلَى إصْبَعِي مَرَارَةً

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۴۱۷.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۸۶.

فَكَيْفَ أَصْنَعُ بِالْوُضُوءِ هَذَا وَ أَشْبَاهُهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ - مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ امْسَحْ عَلَيْهِ<sup>۱</sup>

مراره، باند یا چیزی از اجزاء گوسفند است که برای خوب شدن زخم می‌بستند. یک نوع جبیره بود. می‌پرسد که برای وضو چه کنم؟ امام می‌فرماید از کتاب خدا می‌توان جواب گرفت، سپس آیه لاحرج را خواندند. ایشان می‌فرمایند که سند این روایت ضعیف است، زیرا عبدالأعلى مولى آل سام توثیق ندارد. و از جهت دلالت هم اشکال دارد؛ زیرا «امسح علیه» را ما از آیه نمی‌فهمیم. از آیه نفی حرج وضوی جبیره‌ای فهمیده نمی‌شود. مضمون این روایت مضمونی نیست که بتوان تصدیق کرد. آنچه از قرآن استفاده می‌شود این است که وضوی اختیاری واجب نیست، اما اینکه وضو به صورت جبیره باشد، از آیه استفاده نمی‌شود. بنابراین مضمون روایت قابل پذیرش نیست. این خلاصه فرمایش صاحب منتقى الأصول است.<sup>۲</sup>

#### مراد از حرج و قدرت شرعی در کلام منتقى الأصول

یک نکته‌ای نیز ایشان تعبیر می‌کرد که می‌فرمود:

«و المراد بالقدرة الشرعية ليس مفهوما شرعيا في قبال المفهوم للقدرة عقلا، بل المراد بها القدرة

العرفية التي هي أخص من القدرة العقلية، فان القدرة بنظر العرف هي التمكن على الفعل من دون ان

يكون فيه عسر و مشقة، فان العرف يسلب القدرة في مورد العسر و المشقة، و لأجل ذلك ترتفع

القدرة عرفا بالمنع الشرعي عن العمل، لأن الإتيان به يقع المكلف في تبعات مخالفة المنع الشرعي

و هو امر حرجي عليه، فمع المنع شرعا يصدق عرفا انه غير متمكن»<sup>۳</sup>

یعنی کسی که حرج دارد قدرت عرفیه ندارد. تفصیل این بحث در جای خود مطرح می‌شود.

#### مناقشه در فرمایشات منتقى الأصول

در بررسی و مناقشه در فرمایشات ایشان باید عرض کنیم که در مورد آیات کلام ایشان دارای مناقشه است زیرا:

##### الف: بررسی آیات دال بر لاحرج

##### ۱. آیه راجع به وضو

راجع به آیه اول که راجع به وضو و غسل و تیمم بود، انصاف این است که اشکال وارد است. «ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج و لكن يريد ليظهركم».

اما ایشان نکته دیگری نیز فرموده اند مبنی بر اینکه آنچه در مورد وضو آمده است، به قرینه ذکر «مرضی» بدین معنا است که موضوع وضو، من يقدر على الوضوء است، و طبيعنا کسی که قادر بر وضو نیست باید تیمم کند. وقتی وضو و غسل حرجی است پس لایق در علی الوضوء است و ارتباطی به قاعده لاحرج ندارد. اگر موضوع آیه به قرینه ذکر مرضی این است که کسی که قادر نیست تیمم کند، پس موضوع وجوب غسل و وضو در آیه قادر

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۳.

۲ منتقى الاصول، سید محمد حسینی روحانی، ج ۴، ص ۳۴۱.

۳ منتقى الاصول، سید محمد حسینی روحانی، ج ۴، ص ۳۴۰.

عرفی است و موضوع تیمم کسی است که قادر بر وضو و غسل نباشد، بنابراین دیگر نیازی به قاعده لاحرج نیست. کسی که قدرت عرفیه دارد باید وضو بگیرد یعنی کسی که به حرج نمی‌افتد باید وضو بگیرد، دیگر نیازی به تمسک به لاحرج نیست، خود موضوع وجوب غسل می‌شود قادر عرفی، یعنی اگر کسی غیر قادر است اصلاً دلیل وجوب وضو شامل وی نمی‌شود و نیازی به لاحرج نیست.

این مبنای ایشان صحیح نیست؛ زیرا به نظر ما لفظ حرج مساوق با عجز عرفی نیست. افرادی هستند که قادر عرفی بر کاری هستند ولی به سختی زیاد می‌افتند. اینکه ما حرج را معنا به عجز عرفی کنیم، نه مساعدت با لغت می‌کند و نه با استعمالات سازگار است. حرج به معنای سختی زیاد است. حتی نظر امام این بود که حرج به معنای سختی است، ما آن معنا را نمی‌پذیریم زیرا خلاف مناسبت حکم و موضوع است، انصافاً حرج به معنای سختی زیاد است، ولی عرفاً به معنای عجز عرفی نیست. ولی این مطلب را قبول داریم که آیه اول دال بر قاعده لاحرج نیست؛ صرفاً دلیل بر این است که خداوند انگیزه و داعی‌اش بر جعل احکام این نیست که شما به حرج بیفتید.

## ۲. آیه مربوط به صوم

اما راجع به آیه دوم که در مورد صوم است، انصافاً ظاهر آیه این است که می‌خواهد بگوید چرا بر مسافر و مریض روزه ماه رمضان واجب نشده است، چون نمی‌خواهیم مردم به سختی بیفتند. ایشان می‌گویند انگیزه خدا از وجوب قضای صوم بر مریض و مسافر این نیست که این‌ها به سختی بیفتند، ولو اینکه به سختی می‌افتند. این معنا مورد قبول نیست؛ زیرا خدا وجوب قضا را تعلیل به یرید بکم الیسر و لا یرید بکم العسر نمی‌کند، بلکه نفی وجوب ادا را به این مطلب تعلیل می‌کند. می‌گوید دلیل اینکه روزه در ماه رمضان بر مسافر واجب نیست این است که خداوند نمی‌خواهد که مردم به سختی بیفتند.

بنابراین «مَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ». یعنی دلیل اینکه وجوب صوم در ماه رمضان را از مریض و مسافر برداشتیم این بود که خداوند یسر را اراده کرده است. دلیل اینکه قضای آن را واجب کردیم، تکمیل عده یک ماه است. یعنی دو تعلیل برای دو مطلب متفاوت است.

اشکال نشود که تفاوت این آیه با آیه قبلی چیست؟ در مورد آیه قبلی ما اینطور معنا می‌کردیم که خدا تیمم را امر کرده است، تیمم برای مردم آن زمان سخت بود و با آن روحیه کبر و نخوت آنها سازگار نبود، شاید مراد این باشد که «ما یرید الله لیجعل علیکم فی الدین من حرج»، گرچه غسل و وضو نیز سخت است، ولی خداوند نمی‌خواهد شما در دین به سختی بیفتید، ولی می‌خواهد شما پاک شوید. یعنی انگیزه خدا این نیست که شما به سختی بیفتید. بنابراین ما اشکال به آیه اول را قبول داریم. ولی آیه دوم انصافاً قاعده لاحرج را بیان می‌کند. نمی‌خواهد بفرماید که انگیزه خدا این نیست که به سختی بیفتید بلکه واقعاً سختی را برای شما نمی‌خواهد و آسانی را می‌خواهد لذا حکمی که دارای سختی باشد برای شما جعل نمی‌کند. ظاهر آیه این را می‌رساند که چون خدا سختی را برای شما نمی‌خواهد، پس احکامی که موجب سختی برای شما است، جعل نمی‌کند. معنایی که محقق روحانی کرده‌اند به نظر ما خلاف ظاهر است.

## بررسی اشکال به حکمت بودن

فقط این اشکال ایشان می‌ماند که فرمودند حکمت است و حکمت معمم نیست. قطعاً «یرید الله بکم الیسر و لا یرید بکم العسر» از باب حکمت است، چون خیلی اوقات مسافر هم هستیم و

به حرج نیز نمی‌افزاییم و روزه ساقط است. بنابراین حکمت است. می‌فرماید حکمت معمم و مخصص نیست. جواب این است که:

۱. اگر بگوییم که حرج نوعی مراد است، می‌تواند علت باشد. زیرا اگر خدا به نوع مردم بگوید که در ماه رمضان روزه بگیرند حرج نوعی است.

۲. اینکه حکمت معمم و مخصص نیست، بیان درستی نیست. محقق داماد فرموده‌اند که عرف حکمت را معمم می‌داند. وقتی به عرف بگوییم که خداوند میته را حرام کرده به دلیل اینکه موجب فساد بدن می‌شود، گرچه عرف از آن حکمت می‌فهمد، ولی عرف می‌گوید آیا هروئین که موجب فساد بدن می‌شود، معقول است که خداوند حرام نکند؟ با اینکه هروئین اشد است نسبت به ضررزدن بدن، بنابراین حکمت معمم می‌تواند باشد.

### ۳. آیه مربوط به جهاد

اما در مورد آیه سوم که مهم‌ترین آیه بود. می‌گوییم «جاهدوا فی الله» معلوم نیست به معنای جهاد با عدو باشد، جهاد یعنی بذل جهد کنید. چرا آیه را سخت معنا کنیم؟ منظور از آیه این است که تلاش در راه خدا کنید. «الذین جاهدوا فینا لنهیدنهم سبلنا»، کسانی که در راه ما تلاش می‌کنند ما راهمان را برای آنها نشان می‌دهیم. اصلاً مساوق با حرج نیست. تلاش برای خدا مساوق با حرج نیست. جاهدوا، یعنی تلاش در راه خدا کنید. اگر جاهدوا را به معنای جهاد بگیریم، وقتی کنار آن «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» است صدر و ذیل تناسب پیدا نمی‌کند. خداوند بگوید که بروید با دشمن بجنگید بعد بگوید که خدا برای شما سختی قرار نداده است، این اصلاً تناسب ندارد. بنابراین معنای آن تلاش در راه خدا است. متکلم طوری صحبت نمی‌کند که تناقض صدر و ذیل شود. اگر نظر مجموعی نیز بکنیم اینجا تناسب ندارد با «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» که معنای تفضل و امتنان دارد. بیان اینکه به نظر مجموعی نیز دین سخت نیست، با امر به جهاد حرجی، تناسب عرفی ندارد. لذا همین قرینه است بر اینکه جاهدوا به معنای تلاش کردن در راه خدا باشد.

### ب: بررسی روایات دال بر لاحرج

اما موثقه ابی بصیر و صحیح‌های که خوانده شد، به نظر ما دلالت خوبی دارند. منشأ اینکه خدا در مورد آب کر گفته که نجس نمی‌شود، این است که خدا نمی‌خواهد در دین سختی برای مردم باشد. اینکه قاعده لاحرج باید نفی اطلاق و عموم حکمی کند که مستلزم حرج است، مسائلی است که در اصول بافته شده است. مطلب مسلمی نیست که بتوانیم از این بیان استفاده کنیم. اینکه خداوند در مورد آب کر فرموده‌اند که نجس نمی‌شود، به خاطر همین است که مردم به سختی نیفتند و در دین حرج نباشد، این معنا هیچ اشکالی ندارد. اتفاقاً با روایات مضیق نبودن دین نیز سازگاری دارد. گفته نشود که منظور این است که بدتر از این نیز می‌توانم احکام جعل کنم، این معنا را هر کسی با هر دین سختی می‌تواند بگوید که سخت‌تر از این نیز می‌توانستم بگویم. بنابراین این معنای روایت نیست.

### وجود روایتی دیگر دال بر لاحرج

علاوه بر اینکه یک روایتی نیز غیر از روایت عبدالاعلی که در جلسات آینده در سند و دلالت آن بحث می‌شود، وجود دارد که ایشان نادیده گرفته‌اند. صحیح‌ه هیثم بن عروه است که متن آن چنین است:

«سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بِشِيرٍ عَنْ الْهَيْثَمِ بْنِ عُرْوَةَ التَّمِيمِيِّ قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْمُحْرَمِ يُرِيدُ إِسْبَاغَ الْوُضُوءِ فَسَقَطَ مِنْ لِحْيَتِهِ الشَّعْرَةُ أَوِ الشَّعْرَتَانِ فَقَالَ لَيْسَ بِشَيْءٍ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»<sup>۱</sup>

راوی می‌پرسد که محرم می‌خواهد اسباج وضو کند، با اینکه حرام است که محرم موی بدنش را بکند، در این روایت می‌گوید شخص می‌خواهد اسباج در وضو کند، حضرت می‌فرماید اشکالی ندارد. سپس به این آیه تمسک می‌کنند که «ما جعل عليكم في الدين من حرج»، خداوند در دین حرج قرار نداده است که بگوید حال که محرم هستی، باید تلاش کنی تا یک مو نیز از شما کنده نشود. این روایت بهترین روایت در قاعده لاجرج است که متأسفانه ایشان این روایت را مطرح نکرده‌اند با اینکه سند و دلالت آن خوب است. اما روایت عبدالأعلى مولى آل سام نیز در جلسه آینده بررسی خواهد شد و راجع به اینکه صحیحه جمیل می‌گفت «لْيُوعَكَ وَ يَحْرَجَ» ولی امام فرمودند که این کافی نیست، توضیحاتی خواهیم داد.

\*\*\*\*\* جلسه ۴۵ (سه شنبه ۳۰ آذر) \*\*\*\*\*

### بررسی مجوزیت خوف ضرر برای عدم رعایت قیام

بحث در این بود که آیا مطلق خوف ضرر برای جواز نشستن کافی است یا کافی نیست. مشهور قائلند که خوف ضرر برای جواز نماز ایستاده کفایت می‌کند. در بررسی مستند کلام مشهور عرض شد که اگر واقعا خوف ضرر منجر به حرج روحی شود، مثل اینکه نگران است که مبادا دچار مشکل جدی شود و خود همین نگرانی منشأ سختی روحی شود، یا حتی حرج خارجی باشد که هیچ ضرری در کار نباشد، مثل انسان‌هایی که شدیداً چاق هستند و نماز متعارف بر آنها حرجی است، می‌توان با قاعده لاجرج «ما جعل عليكم في الدين من حرج» وجوب قیام را برداشت.

### اشکالات مطرح شده بر قاعده لاجرج

راجع به استدلال به «ما جعل عليكم في الدين من حرج» دو اشکال مطرح بود.

#### اشکال صغروی: تخصیص قاعده لاجرج توسط صحیحه جمیل

اشکال اول صغروی بود بدین بیان که در مانحن فیه صحیحه جمیل با فرض حرج، نماز ایستاده را واجب دانسته، مگر به حدی برسد که دیگر عرفاً صادق نباشد که توانایی قیام دارد. متن روایت چنین بود:

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ مَا حَدُّ الْمَرِيضِ الَّذِي يُصَلِّي قَاعِدًا فَقَالَ إِنَّ الرَّجُلَ لَيُوعَكَ وَ يَحْرَجُ وَ لَكِنَّهُ هُوَ أَعْلَمُ بِنَفْسِهِ وَ لَكِنْ إِذَا قَوِيَ فَلْيَقُمْ»<sup>۲</sup>

حضرت در این روایت می‌فرمایند: شخص تا می‌تواند باید بایستد و حرج رافع تکلیف نیست. به نظر ما این اشکال صغروی وارد نیست؛ زیرا:

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۵، ص ۳۳۹.

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۴۱۰.

۱. اولاً در نقل شیخ طوسی در یک جای تهذیب آمده است: «إن الرجل لیوعک و یخرج». در برخی دیگر از نقل‌ها آمده است: «ان الرجل لیوعک و یخرج»، یعنی دچار تب می‌شود لکن رفت و آمد می‌کند و مشکل خاصی ندارد. طبق این نقل‌ها اصلاً اصل یخرج ثابت شده نیست.

۲. بر فرض که نسخه یخرج درست باشد، معلوم نیست مفاد روایت این باشد که شخص تا وقتی که عرفاً قادر بر قیام است باید قیام کند، شاید روایت می‌خواهد بگوید شخص وقتی دچار حرج می‌شود، جایز است که قیام را ترک کند. سوال راوی این است که حد مرضی که موجب ترک قیام شود چیست؟ حضرت می‌فرمایند حد آن این است که دچار تب شدید شود و به سختی بیفتد که قیام در نماز داشته باشد. در ادامه نیز فرموده است که «لکنه هو أعلم بنفسه»، یعنی این مطلب را نیز تذکر داده است که هر کسی به حال خویش آگاه‌تر است، لذا هر گاه حرج برطرف شد و قوت بر قیام پیدا کرد، باید قیام را رعایت کند. هرگاه قوت بود و ضعف شدید از میان رفت، باید قیام رعایت شود. این معنا نیز در روایت محتمل است، بنابراین استدلال به روایت صحیح نیست.

سوال می‌شود که شما که در بحث جلسه قبل حرج را به معنای مشقت شدید می‌گرفتید، چرا در اینجا حرج را به معنای عدم قدرت می‌گیرید؟ جواب این است که حرج را به معنای عدم قدرت نگرفتیم. در روایت «إذا قوی» آمده است، ممکن است که شخص قدرت داشته باشد، ولی قوت نداشته باشد. قوت یعنی عدم الحرج، لذا حرج در مقابل قوت است. در این صورت با مشقت شدید نیز سازگار است. شاهد بر این مطلب اینکه در مورد صوم روایاتی وارد شده است مبنی بر اینکه اگر شخصی دچار تب شدید می‌شود، اگر قوت بر روزه دارد بگیرد و اگر قوت ندارد نگیرد. متن روایات چنین است:

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ شُعَيْبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ مَا حَدُّ الْمَرِيضِ إِذَا نَفَهُ فِي الصَّيَامِ قَالَ ذَلِكَ إِلَيْهِ هُوَ أَعْلَمُ بِنَفْسِهِ إِذَا قَوِيَ فَلْيَصُمْ»<sup>۱</sup>.

بنابراین می‌بینیم که در باب صوم مفاد روایت این است که اگر به حرج می‌افتد، لازم نیست که روزه بگیرد. یا در موثقه سماعه چنین آمده است:

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ عُبَيْدِ بْنِ يُونُسَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ مَا حَدُّ الْمَرَضِ الَّذِي يَجِبُ عَلَى صَاحِبِهِ فِيهِ الْإِفْطَارُ كَمَا يَجِبُ عَلَيْهِ فِي السَّفَرِ مَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ قَالَ هُوَ مُؤْتَمَنٌ عَلَيْهِ مَفُوضٌ إِلَيْهِ فَإِنْ وَجَدَ ضَعْفًا فَلْيَفْطِرْ وَإِنْ وَجَدَ قُوَّةً فَلْيَصُمْ كَانَ الْمَرَضُ مَا كَانَ»<sup>۲</sup>.

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۴، ص ۱۱۹.

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۴، ص ۱۱۸.



وقتی به مجموع این روایات می‌نگریم، می‌یابیم که قوت در مقابل ضعف قرار داده شده و ضعف نیز به معنای حرج است؛ مانند ضعف ناشی از تب شدید که گاهی برای انسان پیش می‌آید. بنابراین قوت را در مقابل عجز قرار نداده‌اند، در مقابل ضعف گذاشته‌اند. پس شاید معنای روایت محل بحث این است که حد مرضی که نماز را نشسته می‌خواند این است که به حد ضعف و حرج بیفتد، همین برای عدم وجوب قیام کافی است، ولی این نکته را توجه داشته باشد که هر وقت قوت پیدا کرد و ضعف وی برطرف شد باید بایستد. پس اشکال صغروی در مقام وارد نیست. همین که احتمال این معنای مطرح شده داده شود، استدلال به حدیث صحیح نخواهد بود و حدیث نمی‌تواند مخصص بحث لاجرح شود.

### اشکال کبروی: مناقشه در اصل قاعده لاجرح

اما اشکال کبروی، اشکالی است که بر ادله قاعده لاجرح مطرح شده که در جلسات گذشته از صاحب کتاب منتقی الأصول مطرح شد. شبیه برخی از اشکالات ایشان را آیت الله زنجانی نیز مطرح کرده‌اند که در تقریرات دروس ایشان آمده است. ایشان فرموده‌اند: ما ادله لاجرح را کافی نمی‌دانیم. ایشان در جلسه ۶۲ از مباحث اصول فرموده‌اند: عرف بین «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» و بین احکامی که در اسلام است ولو به شکل نادر که حرجی است، مثل جهاد، اینطور جمع می‌کند که «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» یعنی به طور متعارف دین ما سخت نیست، منافاتی ندارد که برخی از احکام سخت باشد. در مجموع دین ما سخت نیست. ایشان مثال می‌زنند که اگر بگوییم فتاوی فلان مجتهد سخت نیست، از طرفی نیز از خارج می‌دانیم که برخی از فتاوی وی سخت است، عرف اینطور جمع می‌کند که متعارف فتاوی وی آسان است؛ لذا عرف بین «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» و وجوب صوم در گرمای ماه رمضان در تابستان جمع می‌کند. بنابراین خداوند می‌خواهد بفرماید دین ما در مجموع دین سختی نیست. یعنی متعارف احکام دین حرجی نیست. در منتقی الأصول نیز به قرینه «وجاهدوا فی الله حق جهاده هو اجتباکم و ما جعل علیکم فی الدین من حرج» فرموده بودند که چون اول امر به جهاد شده است پس عرف می‌فهمد که یا خداوند می‌خواهد بگوید هدف ما این نیست که شما به سختی بیفتید و هدف ما تطهیر نفوس شما است، یا اینگونه معنا می‌کند که در کل، دین سختی نیست.

### دفاع از قاعده لاجرح

به نظر ما این اشکال عرفی نیست، خصوصاً اینکه در روایات، آیه مذکور را تطبیق کرده‌اند. به عنوان مثال به روایات ذیل توجه بفرمایید:

۱. صحیح ابی بصیر

«الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ عُمَانَ عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ إِنَّا نُسَافِرُ قَرَبًا بَلَيْنَا بِالْعَدِيرِ مِنَ الْمَطَرِ يَكُونُ إِلَى جَانِبِ الْقَرْيَةِ فَتَكُونُ فِيهِ الْعَذْرَةُ وَ يَبُولُ فِيهِ الصَّبِيُّ وَ تَبُولُ فِيهِ الدَّابَّةُ وَ تَرُوْثُ فَقَالَ إِنْ عَرَضَ فِي قَلْبِكَ مِنْهُ شَيْءٌ فَافْعَلْ هَكَذَا يَعْنِي أَفْرِجِ الْمَاءَ بِيَدِكَ ثُمَّ تَوَضَّأْ فَإِنَّ الدِّينَ لَيْسَ بِمُضَيِّقٍ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ - مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»<sup>۱</sup>

۲. صحیح‌ه هیشم بن عروه

« سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بِشِيرٍ عَنِ الْهَيْثَمِ بْنِ عُرْوَةَ التَّمِيمِيِّ قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْمُحْرَمِ يُرِيدُ إِسْبَاغَ الْوُضُوءِ فَسَقَطَ مِنْ لِحْيَتِهِ الشَّعْرَةُ أَوِ الشَّعْرَتَانِ فَقَالَ لَيْسَ بِشَيْءٍ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ<sup>۱</sup> »

در حال احرام انسان کاری کند که مویش کنده شود حرام است ولی برای اسباغ وضو اشکال ندارد؛ سپس امام در مقام تعلیل به عدم اشکال، آیه مذکور را می آورند: «ما جعل علیکم فی الدین من حرج».

۳. صحیح‌ه برید بن معاویه

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ بُرَيْدِ الْعَجَلِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَقَوْلِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى - وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا قَالَ نَحْنُ الْأُمَّةُ الْوَسْطَى وَنَحْنُ شُهَدَاءُ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَلَى خَلْقِهِ وَحُجَجُهُ فِي أَرْضِهِ قُلْتُ قَوْلُهُ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ قَالَ إِيَّانَا عَنَى وَنَحْنُ الْمُجْتَبَوْنَ وَ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ فَالْحَرَجُ أَشَدُّ مِنَ الضَّيْقِ...»<sup>۲</sup>

این روایات را اگر به دست عرف بدهید، عرف نمی‌گویند که ظاهر این روایات این است که در اسلام هیچ حکم حرجی نداریم. بلی، از باب «ما من عام الا و قد خص» گاهی مصلحت عامه اقتضاء می‌کند که حکم حرجی داشته باشیم مثل تراحم که باعث می‌شود جهاد مشروع شود. اما اینکه بگوییم عرف این ادله را حاکم بر احکام حرجیه نمی‌داند، این مطلب عرفی نیست. عرف اعتراض می‌کند و می‌گوید شمایی که در آب کر فرمودید که آب کر پاک است و نجس نمی‌شود، و خداوند فرموده است که دین سخت نیست، و یا در بحث اسقاط شعر گفتید در رابطه با وضو در حال احرام مهم نیست که اسقاط شعر شود و دلیل آن را عدم جعل حکم حرجی قرار دادید، چرا ما نتوانیم برای اسقاط قیام برای شخصی که قیام برای وی حرجی است، به آیه مذکور استدلال کنیم؟ عرف فرقی نمی‌بیند. اگر بخواهیم فرق بگذاریم، خلاف متفاهم عرفی است.

اینکه در منتقى الأصول فرموده‌اند که صدر آیه آمده است که جهاد حرجی است، گفتیم که جاهدوا به معنای تلاش در راه خدا است و ظهور در جهاد با عدو ندارد که مساوق با حرج باشد، لا اقل به قرینه تطبیق در روایات این مطلب را متوجه می‌شویم. لذا به نظر ما این اشکال به کبرای قاعده لاحرج درست نیست.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۵، ص ۳۳۹.

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۱، ص ۱۹۱.

### بررسی روایت عبدالاعلی بر قاعده لاجرج

همچنین روایت عبدالاعلی مولى آل سام نیز در مورد لاجرج وارد شده است. متن روایت چنین است:

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ رِبَاطٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ عَثَرْتُ فَأَنْقَطَعَ ظُفْرِي فَجَعَلْتُ عَلَى إصْبَعِي مَرَارَةً فَكَيْفَ أَصْنَعُ بِالْوُضُوءِ قَالَ يُعْرَفُ هَذَا وَ أَشْبَاهُهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ - مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ اَمْسَحْ عَلَيْهِ»<sup>۱</sup>

### بررسی سندی

ما بعید نمی دانیم سند آن درست باشد؛ زیرا:

۱. از مشایخ ابن ابی عمیر و صفوان است؛ توضیح اینکه عبدالاعلی همان مولى آل سام است و دو نفر نیستند، از طرفی می بینیم که ابن ابی عمیر و صفوان از عبدالاعلی مولى آل سام نقل روایت کرده است. محقق زنجانی نیز این مطلب را فرموده اند. کلام ایشان چنین است:

«....ودوم این است که بزرگان و اجلاء به او اعتماد کرده اند که این را کافی می دانیم و مرحوم آقای خوئی کافی نمی داند، یک جا ابن ابی عمیر روایت می کند که «لا یروی و لا یرسل الا عن ثقه» و یک جا صفوان از عبد الاعلی نقل می کند که به نظر مختار عبد الاعلی علی الاطلاق نیز همین مولى آل سام است، عجلی را در کتاب هائی که دیدم، حتی یک مورد نیز پیدا نکردم، احتمال قوی هست که عبد الاعلی مطلق همان مولى آل سام باشد که اجلاء از او نقل حدیث کرده اند»<sup>۲</sup>

۲. علاوه بر اینکه شیخ طوسی در تهذیب حدیثی را از عبدالاعلی نقل می کند و می گوید:

« فَأَوَّلُ مَا فِيهِ أَنَّهُ مَوْقُوفٌ غَيْرُ مُسْنَدٍ إِلَى أَحَدٍ مِنَ الْأَئِمَّةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَ مَا يَكُونُ هَذَا حُكْمَهُ لَا يَعْتَرِضُ بِهِ الْأَخْبَارُ الْكَثِيرَةُ الْمُسْنَدَةُ»<sup>۳</sup>.

ظاهر این کلام این است که اگر عبدالاعلی مولى آل سام ثقه نبود، عدم وثاقت وی اولی برای اشکال بود نه اینکه بگوید حدیث مقطوع است. آیت الله زنجانی نیز به این جمله استدلال کرده اند که شیخ طوسی ایشان را ثقه می دانسته است؛ عبارت ایشان چنین است:

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۳.

۲. کتاب الصوم (شبییری)، جلد: ۳، صفحه: ۵۳۸.

۳ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۴، ص ۲۲۹.

«مرحوم شیخ در اشکال به روایت عبد الاعلی مولی آل سام می‌فرماید این روایت موقوف است و صلاحیت ندارد با روایات مسند معارضه کند، و دیگر این اشکال را ذکر نمی‌کند که خود راوی ضعیف است و اگر متصل نیز می‌بود، معتبر نبود»<sup>۱</sup>

بعید است که بگوییم چون برای شیخ طوسی واضح نبوده عدم وثاقت، خواسته اشکالی کند که واضح است. اگر هم این احتمال را بدهیم، می‌گوییم همین که ابن ابی عمیر و صفوان از وی نقل کرده‌اند برای اثبات وثاقت وی کفایت می‌کند.

### بررسی دلالتی

از جهت دلالت، به نظر ما دلالت این حدیث خوب است. راوی می‌گوید من بر انگشت خود جبیره پیچیده‌ام چه کنم؟ حضرت می‌فرمایند از کتاب الله حکم این مسئله و اشباه آن روشن می‌شود، سپس آیه «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» را مطرح می‌کنند. ، با توجه به اینکه وجوب مسح بر جبیره از این آیه استفاده نمی‌شود، معلوم می‌شود که «امسح علیه» مقدمه مطویه دارد، یعنی از آیه قرآن می‌فهمیم که مسح بر بشره واجب نیست، حال که مسح بر بشره واجب نبود، نوبت به مسح بر جبیره می‌رسد. این مقدمه مطویه که حال که مسح بر بشره واجب نبود نوبت به جبیره می‌رسد، در عرف متشرعه واضح بود و در روایات دیگر نیز واضح بود. امسح علیه را از آیه نفهمیده‌ایم، از آیه عدم وجوب مسح بر بشره را نفهمیده‌ایم.

آیت الله زنجانی و مرحوم روحانی صاحب منتقى الأصول فرموده‌اند که حضرت خواستند «امسح علیه» را از این آیه استفاده کنند و این منشأ می‌شود که بگوییم مراد از «يعرف هذا و اشباهه من کتاب الله»، این نیست که همه کسی می‌توانند از کتاب الله برداشت کنند، بلکه باید اهلش بشناسند که اهل بیت هستند. به نظر ما این فرمایش تمام نیست.

آیت الله زنجانی می‌فرماید که درست است که نسخه‌ای نداریم که «نعرف هذا و اشباهه» در آن آمده باشد، ولی آنقدر نسخه‌ها از این تحریف‌ها شده است که واقعا احتمال می‌دهیم تعبیر «نعرف هذا» بوده است. کسی که نسخه‌ها را بررسی کند می‌فهمد که از این اشتباه‌ها ممکن است زیاد رخ بدهد. بنابراین امام علیه السلام می‌خواهند بفرمایند ما می‌توانیم از قرآن بفهمیم و اینطور نیست که این مسائل را همه بتوانند از قرآن متوجه شوند.

به نظر ما انصافاً این مطالب عرفی نیست. اینکه او بپرسد که برای وضو چه کنم؟ امام بفرمایند که از کتاب الله می‌فهمیم مسح کند، آیا راوی نمی‌پرسد که از کجای آیه فهمیدید که مسح واجب است؟ ظاهر این روایت این است که از این آیه می‌فهمیم که مسح واجب است چون شستن حرجی است. لذا می‌گوییم حتی اگر هم نسخه «نعرف» بود، باز هم برداشت مذکور عرفی نبود. صرف این احتمالات مانع از استدلال نمی‌شود، ظاهر نعرف این است که آیه صلاحیت داشته باشد که چنین معنایی از آن برداشت شود، در حالی که آیه لاجرج صلاحیت رساندن مسح بر جبیره را ندارد.

سپس محقق زنجانی فرموده‌اند که از باب دلیل انسداد قاعده لاجرج را قبول داریم با این بیان که مشهور قائل شده‌اند و بعید است که بخواهند از آیه «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» حکومت بر ادله اولیه را بفهمند، پس ما ظن پیدا می‌کنیم که حکم لاجرجی نداشته

<sup>۱</sup>. کتاب الصوم (شبییری)، جلد: ۳، صفحه: ۵۳۸.

باشیم، و با مقدمات انسداد به ظن به عدم وجود حکم حرجی اعتماد می‌کنیم. ایشان خواسته‌اند با مقدمات انسداد قاعده لاحرج را درست کنند. ما می‌گوییم آیا واقعا احتمال می‌دهید که مشهور غیر از این ادله لاحرج که داریم چیزی دیگر در دست داشته‌اند و به ما نگفته‌اند؟ لذا می‌گوییم استدلال مشهور به همین احادیث بوده است و شهرت مدرکیه می‌شود در حالی که شما استدلال به این آیات و روایات را قبول ندارید.

اگر هم استدلال به این روایت زیر سوال برود، تکیه ما فقط به این روایت نبود. صحیحه هیثم تمیمی نیز دال بر قاعده لاحرج است. گفته نشود که اسباب وضو مستحب است و مجوز ارتکاب حرام نمی‌شود؛ زیرا برخی از مراتب اسباب وضو از باب مقدمه علمیه لازم است تا احراز کنیم که تمام صورت و دست‌ها شسته شده است. از طرفی واجب می‌کنید که اسباب شود تا مطمئن شویم که دست و صورت شسته شده است از طرفی دیگر می‌گویید که جوری باید شسته شود که مویی کنده نشود؟

نهایت این است که می‌گوییم روایت تطبیق تعبدی کرد و گفت این هم حرجی است و با لاحرج برداشته می‌شود، نهایتا تطبیق تعبدی باشد، ولی کبری را ما می‌فهمیم. جایی که حرجی بودن وجدانی باشد مثل جایی که شخص شديدا چاق باشد و نتواند قیام کند، آیا می‌توان گفت واجب است قیام کند؟ عرف می‌گوید شما می‌گفتید در آب کر اشکال ندارد ولو اینکه ملاقی نجس باشد، و دلیل آوردید که دین مضیق نیست و حرجی نیست، چطور می‌گویید قیام بر چنین شخص چاقی واجب است؟ خود این وجوب حرجی می‌باشد. لذا ولو اینکه تطبیق در روایت تعبدی باشد، ولی دلیل نمی‌شود که ما کبرای قضیه را نفهمیم و نتوانیم بدان در موارد حرجی استدلال کنیم.

خلاصه اینکه ما کبرای لاحرج را قبول می‌کنیم. حال کسانی که کبرای لاحرج را قبول ندارند باید چه کنند؟ باید تمسک کنند به روایاتی مثل «ما من شیء محرم الا و قد أحله الله لمن اضطر اليه» به شرط اینکه به عجز عرفی رسیده باشد.

### **نقد کلام مرحوم امام در معنای حرج**

دو مطلب دیگر ذکر می‌شود تا این بحث به پایان برسد. نکته اول اینکه مرحوم امام حرج را مطلق ضیق دانسته اند به دلیل اینکه لغت اینطور معنا کرده است. سپس به بیان کلمات لغویین و برخی روایات پرداخته اند:

«لكن الظاهر من كثير من كتب اللغة تفسيره بالضيق من غير تقييد بما لا يتحمل أو غيره، ففي

«الصحاح» و «القاموس»: «التحريج: التضيق» وتقدم عن «المجمع»: «حَرْجٌ - من باب علم -

أى ضاق». وفي «المنجد»: «حَرْجُ الشَّيْءِ: ضاق، حَرْجُهُ: ضيقه». وعن «النهاية»: «الحَرْجُ فِي الْأَصْلِ:

الضيق». وحكى في «مجمع البيان» تفسيره بالضيق والعنت عن جميع المفسرين

بل فسره به في صحيحه زواره المتقدمة عن المشايخ الثلاثة، قال لأبي جعفر عليه السلام: ألا تخبرني

من أين علمت وقلت: «إنَّ المسح ببعض الرأس...؟» والحديث طويل متعرض لتفسير الآية و النكات

التي فيها، وقال في آخره: ثم قال: «ما يُريدُ الله لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ والحرج: الضيق». وعن

«قرب الإسناد» عن الصادق، عن أبيه، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «أعطى الله أمتي

وَفَضَّلَهُمْ بِهِ عَلَى سَائِرِ الْأُمَمِ...» إِلَى أَنْ قَالَ: «وَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَعْطَى أُمَّتِي ذَلِكَ حَيْثُ يَقُولُ: وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ يَقُولُ: مَنْ ضِيقٌ»<sup>۱</sup>.

ایشان حرج را مطلق سختی مازاد بر امتثال تکلیف می‌دانند، ولو اینکه به مرحله شدید نرسیده باشد. در این صورت می‌فرمایند رافع وجوب صوم است. امتثال متعارف صوم یک سختی دارد، آنچه مازاد بر این امتثال باشد، رافع وجوب است. سپس می‌فرمایند که اصلاً لسان امتنان همین را اقتضاء می‌کند:

«مُضَافاً إِلَى أَنْ لِسَانَ الْآيَاتِ الشَّرِيفَةِ الْوَارِدَةِ فِي مَقَامِ الْإِمْتِنَانِ، لِسَانُ عَدَمِ جَعْلِ مُطْلَقِ الضِّيقِ، كَقَوْلِهِ: يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَقَوْلِهِ: رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا»

به نظر ما انصافاً این فرمایش تمام نیست؛ زیرا:

۱. لغویینی مثل المنجد تفسیر به اعم می‌کنند و اصلاً کلامشان حجت نیست. در صحیح‌ه برید عجل‌ی نیز آمده بود: الحرج اشد من الضيق.

۲. برخی از لغات مثل لسان العرب آورده اند که الحرج اضيق الضيق. یا از ابن عباس آمده است که مکان الحرج ای ضیق کثیر الشجر لاتصل الیه الراعیه. یعنی از بس تنگ است گله نمی‌تواند آنجا برود.<sup>۲</sup>

۳. آیا واقعا امام به فرمایش خودشان ملتزم می‌شوند که یک مقدار اگر مازاد بر مقدار متعارف از امتثال تکلیف، سخت‌تر شود، ایشان فتوا می‌دهند که لا حرج تکلیف را برمی‌دارد؟ این خلاف ارتکاز متشرعه است. مثلاً اگر کسی نانوا است و یک مقداری سختی اش بیش از متعارف است، بگوییم که روزه اش را بخورد؟

بنابراین به نظر ما فرمایش ایشان تمام نیست و ادامه مطالب در جلسه آینده مطرح می‌شود.

\*\*\*\*\* جلسه ۴۶ (شنبه ۴ دی) \*\*\*\*\*

### بررسی مجوزیت خوف ضرر برای عدم رعایت قیام

بحث در خوف ضرر در فرض قیام بود. گفته شد که اگر این خوف ضرر منجر به حرج نفسانی شود، یعنی نگران شود که مبادا مشکل جدی پیدا کند می‌توان به دلیل لا حرج برای نفی وجوب قیام تمسک کرد. مراد از حرج نیز عرفاً حرج شدید است که از آن مشقت شدید تعبیر می‌شود. وصف «التي لاتتحملها عادة» قید توضیحی است. معنای خود حرج مشقت شدید باشد معتنی بها است.

<sup>۱</sup>. کتاب الطهارة (امام)، جلد: ۲، صفحه: ۸۱.

<sup>۲</sup> لسان العرب، محمد بن مکرم ابن منظور، ج ۳، ص ۱۰۷.

## بررسی بطلان عمل در صورت حرجی بودن

### قول اول: بطلان عمل

برخی از بزرگان مانند امام خمینی<sup>۱</sup> و محقق خویی رحمهما الله فرموده‌اند اگر کسی عملی را در صورت حرجی بودن انجام دهد، باطل است. از جمله مصادیق آن وضوی حرجی و روزه حرجی است.

البته محقق خویی به دلیل خاصی که بر استحباب وضو وارد شده است، این مثال را خارج کرده و می‌فرماید دلیل لاجرح حاکم بر دلیل استحباب وضو نیست، لذا در مورد این یک مثال فرموده اند مشکلی نیست، لکن در مصادیق دیگر که دلیل استحباب جداگانه از دلیل وجوب ندارند، قائل به بطلان عمل در صورت حرجی بودن شده اند؛ از جمله آن مصادیق همین قیام در صورت حرج است.

### بیان امام در بطلان عمل حرجی: معتبره سکونی

دلیل فرمایش امام با محقق خویی متفاوت است. امام معتقد است که معتبره سکونی که در سند آن نوفلی وجود دارد دلیل بر بطلان عمل است. ایشان نوفلی را قبول دارند، ما هم بعید نمی‌دانیم که نوفلی ثقه باشد؛ زیرا:

۱. به دلیل اکتار روایت ابراهیم بن هاشم از وی.

۲. به خاطر شهادت شیخ طوسی در عده که طایفه امامیه به روایات سکونی عمل کرده‌اند<sup>۲</sup> و از طرفی می‌دانیم که اکثر روایات سکونی از طریق نوفلی است.

محقق سیستانی فرموده‌اند که کثرت نقل نوفلی از سکونی در زمان حاضر مشهود است، لکن معلوم نیست که قبل از زمان شیخ طوسی نیز اینگونه بوده باشد. به بیان دیگر اکنون شاید عملاً سند نوفلی به سکونی تثبیت شده و بقیه سندها ضایع شده باشد، لذا اینکه بگوییم غالب روایات سکونی از طریق نوفلی بوده الان درست است ولی معلوم نیست که زمانی که شیخ طوسی عبارت را مطرح می‌کند، اینطور بوده باشد. عبارت شیخ طوسی چنین است:

«عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث، و غياث بن كلوب، و نوح بن دراج، و السكوني، و غيرهم

من العامة عن أئمتنا فيما لم ينكروه و لم يكن عندهم خلافة»<sup>۳</sup>.

این فرمایش محقق سیستانی خلاف وجدان عرفی است؛ چه اینکه اکثر اسنادی که در تهذیب و کافی فقیه است از طریق نوفلی است و از دیگران بسیار کم است. احتمال اینکه انقلاب روایی رخ داده باشد و قبل از آن سندهای زیادی به سکونی از غیر طریق نوفلی بوده باشد و الان برعکس شده باشد، احتمال ضعیفی است که انسان اطمینان به خلافتش دارد.

۱ کتاب البیع، السيد روح الله الموسوی الخمينی، ج ۴، ص ۴۳۴.

۲ عدة الأصول، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۱۴۹.

۳ عدة الأصول، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۱۴۹.



به هر حال ما سند روایت را تمام می‌دانیم. متن روایت که امام بدان استدلال فرموده‌اند چنین است:

«أَبَى رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَهْدَى إِلَيَّ وَإِلَى أُمَّتِي هَدْيَهُ لَمْ يُهْدِهَا إِلَى أَحَدٍ مِنَ الْأُمَمِ كَرَامَةً مِنَ اللَّهِ لَنَا قَالُوا وَمَا ذَلِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ الْإِفْطَارُ فِي السَّفَرِ وَالتَّقْصِيرُ فِي الصَّلَاةِ فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ رَدَّ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ هَدْيَتَهُ»<sup>۱</sup>

ایشان فرموده‌اند هدیه خدا اختصاص به این دو مورد ندارد، ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾<sup>۲</sup>، نیز هدیه خداوند است. طبق این روایت سکونی هر کسی برخلاف هدیه خدا که حرج را برداشت، متحمل حرج شود، رد هدیه بر خدا کرده است و عملش باطل است.<sup>۳</sup>

#### مناقشه در استدلال مرحوم امام

این استدلال به نظر ما ناتمام است؛ زیرا هدیه خدا می‌تواند عزیمتی و رخصتی باشد. رد هدیه عزیمتی به انجام این عمل است که در مثلاً سفر روزه گرفته شود. خداوند مشروعیت را برداشته و هدیه عزیمتی کرده است نباید انجام شود. ولی هدیه‌های رخصتی خدا مثل روزه شیخ و شیخه است که خود امام نیز قبول دارند که اگر روزه بگیرند روزه‌شان صحیح است، هدیه رخصتی خداوند است که خدا ترخیص داده است. بحث در این است که ما قبول داریم که لاجرم هدیه است؛ زیرا امتنان بر امت اسلامی است: ﴿وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا﴾<sup>۴</sup> ولی ممکن است هدیه خدا در لاجرم رخصتی باشد.

سوال می‌شود که آیا ایشان در «رفع ما لا يعلمون» نیز همین بطلان عمل را می‌گویند؟ جواب این است که در دلیل رفع، رفع وجوب احتیاط هدیه است، ولی حسن عقلی احتیاط را برداشته است؛ زیرا ثبوت ملاک حکم واقعی موجود است. [این دفاع استاد از امام بر اساس مبنای خودشان است که هدیه را رخصتی و عزیمتی می‌دانند اما اگر امام این بیان هدیه را کلی بگویند این نقض حدیث رفع و عمل بر اساس احتیاط به ایشان وارد است.] بنابراین عرض ما این است که خدا هدیه داده و تکلیف را برداشته ولی شاید هدیه رخصتی باشد.

#### دلیل محقق خویی بر بطلان عمل حرجی: تقیید موضوعی ادله به وسیله لاجرم

دلیل محقق خویی این است که ظاهر ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾<sup>۵</sup>، این است که رافع وجوبات است (نه رافع مستحبات، زیرا استحباب خودش ثقل آور نیست، وجوب است که تکلیف حرجی است). رفع وجوب به این است که موضوع را مقید کنند و راه دیگری نیست.

۱. علل الشرایع، ج ۲ ص ۳۸۲.

۲. سوره حج، آیه ۷۸.

۳. کتاب البیع، السید روح الله الموسوی الخمینی، ج ۴، ص ۴۳۴. «و يظهر ذلك بوضوح من مؤثقة السكوني، فيظهر من تلك الروايات، عدم جواز رد ما يمن الله

تعالى به، و أن الحكم الامتناني ثابت ولو مع إقدام المكلف».

۴. سوره بقره، آیه ۲۸۶.

۵. سوره حج، آیه ۷۸.



یعنی بگویند که «من لم یقع فی حرج یصوم فی شهر رمضان»، یا بگویند «من لا یقع فی حرج یصلی قائما»، حال اگر کسی به حرج می‌افتد، اگر بخواید روزه بگیرد اصلا از موضوع خطاب تکلیف خارج شده است. لذا وقتی از موضوع خطاب تکلیف خارج شد، دلیلی بر اجزای عمل وی نیست.

#### مناقشه در فرمایش محقق خویی

ما به فرمایش ایشان نیز ایراد داریم؛ زیرا:

۱. اولاً بر فرض از موضوع خطاب تکلیف خارج شده باشد، آیا داخل در موضوع خطاب تعیینی به بدل شده است؟ آیا اگر از «من شهد منکم الشهر فلیصمه» خارج شد، داخل در «من کان مریضاً أو علی سفر فعدّه من ایام اخر» شده است؟ از کجا معلوم است؟ شما می‌خواهید با اخراج از موضوع خطاب اول این شخصی را که به حرج می‌افتد، داخل در موضوع بدل آن کنید و بگویید که داخل در «من کان مریضاً أو علی سفر» است، در حالی که این مطلب اول الکلام است. شاید وقتی از دلیل اول خارج شد داخل در وجوب تخییری شود، مثلاً تخییر بین اداء با حرج، یا قضای بدون حرج. [این اشکال دو تقریب دارد: ۱. اگر بگوییم که تخییر نتیجه دو دلیل قیام و دلیل دیگر است که اشکال این بیان این است که وقتی با تقیید موضوعی، انسان حرجی از این دلیل خارج شد دلیل دیگری غیر از آن دلیل دیگر باقی نماند. ۲. اگر تقیید موضوعی اشتراط قیام نسبت به انسان حرجی را برداشته است و از طرفی دلیل دیگر نیز مربوط به مریض است و انسان حرجی مریض نیست پس انسان حرجی مخیر بین این دو دلیل است که این بیان نیز از این جهت مشکل دارد که ظهور ادله بیان اقسام مصلیین بیان اقسام جامع افراد است و فرد حرجی نیز لا محاله داخل در مرض خواهد بود.]

۲. اینکه لاجرم قید به موضوع بزند معلوم نیست. ما می‌گوییم از کجا معلوم که لاجرم باعث شود که قید موضوعی بخورد؟ ما فقط در همین مقدار دلیل داریم که لاجرم منع از ترک را برمی‌دارد. نه اینکه قید موضوعی بزند. ما می‌گوییم فقط تقیید حکمی می‌تواند بزند. تقیید موضوعی آن دلیل ندارد. این مطلب در کلمات محقق حکیم و شهید صدر نیز آمده است که فقط برای تقیید حکمی دلیل داریم.

#### فرمایش محقق نائینی و آیت الله سیستانی

محقق نائینی و آیت الله سیستانی فرموده اند که لسان لاجرم امتنان است و لسان امتنان یعنی اینکه عمل ملاک دارد. صوم حرجی ملاک دارد، قیام حرجی ملاک دارد، لکن از روی امتنان، خداوند وجوب را برداشته است. اگر کسی حرج را تحمل کند، وقتی ملاک در عمل موجود است دلیل ندارد که عمل وی باطل باشد. چیزی که ملاک ندارد امتنان در مورد آن صدق نمی‌کند. مثل مولایی که تشنه است، عبد وی خسته از راه می‌رسد، می‌گوید گناه دارید

خسته هستید نمی‌گویم که بروید آب بیاورید بخورم. اگر قرار باشد تشنه نباشد، امتنانی نیست که بگوید عبد لازم نیست آب بیاورد. بنابراین چیزی که ملاک ندارد، امتنان نیز در آن معنا ندارد.

به نظر ما این فرمایش نیز تمام نیست؛ زیرا:

۱. اولاً: ممکن است این فعل حرجی ملاک داشته باشد لولا امتنان الشارع، شاید امتنان شارع عزیمتی باشد و ملاک را از بین ببرد. ما که علم نداریم<sup>۱</sup>. شاید فرمانده بگوید که تازه از سفر آمده‌اید، امتناناً دیگر مراسم صبحگاهی تعطیل است، حال اگر سربازان بیایند صف بکشند، فرمانده می‌گوید من گفتم لازم نیست، یعنی نباید بیایید. در طول امتنان معلوم نیست ملاک تام هنوز وجود داشته باشد. شاید هدیه عزمتی باشد.

۲. ثانیاً: از کجا معلوم که در همه جا ملاک موجود است؟ در خصوص این مورد مخصوص که شارع نگفت که من بر شما منت می‌گذارم و تکلیف را برمی‌دارم، به طور کلی گفت که ما در اسلام رعایت مصلحت تسهیل مردم را نیز کرده‌ایم. یعنی هر جا هم ملاک باشد، ما به خاطر حرج غمض عین از آن ملاک می‌کنیم، اما اینکه ملاک در کجا موجود است و کجا موجود نیست، بیان نکرده است. در معنای لاجرح همین مقدار کافی است که اگر فعل حرجی ملاکی داشته باشد که فی الجملة نیز دارد، ما به خاطر مصلحت تسهیل تکلیف را برداشتیم اما هیچ‌گاه نمی‌گویید که تمام موارد ملاک دارد؛ زیرا فرض این است که لاجرح تکلیف را تقیید زد، بعد از این تقیید، آن ظهور تطابقی دلیل اولی از حجیت ساقط شده است. بنابراین ظاهر آن دلیل اول، ظهور در ملاک داشتن ندارد، الا اینکه خداوند در کنار مصالح واقعی مصلحت تسهیل را نیز مد نظر قرار داده است.

بنابراین بیان سید سیستانی که از ﴿ما جعل علیکم فی الدین من حرج﴾<sup>۲</sup> می‌خواهند ملاک را اثبات کنند و بگویند صحیح است تمام نیست.

سوال می‌شود اینکه شما احتمال دادید که به جامع به نحو تخییری تعلق گرفته باشد کافی برای تصحیح عمل نیست، لذا باید بیانی بر تصحیح باشد. این مدلول التزامی بیان برای تصحیح می‌شود.

جواب این است که نهایت این است که بعد از آن شک می‌کنیم و به برائت از تعین وجوب جلوس مراجعه می‌کنیم. از اصل خطاب نمی‌شود ملاک را اثبات کرد؛ زیرا شاید خود امر در عبادات نقش در تمامیت ملاک داشته باشد. امر ولو اینکه تخییری باشد شاید نقش در تمامیت ملاک داشته باشد که انبعاث شما دخیل در ملاک باشد. شما از راه خطاب اولی که ملاک را

۱. استاد مطرح کردند که اولاً که اشکال نقضی نیز می‌توان مطرح کرد که صوم در سفر که رفع شده است نیز امتنانی است، آنجا چرا نمی‌گویند؟ این

یک نقض است. مگر اینکه بگوییم به دلیل دلیل خاص بودن است.

کشف بکند بخواهید بگویید ملاک کشف می‌شود، اینطور نیست. اگر رجوع به اصل عملی نبود ما از راه وجود ملاک در قیام نمی‌توانیم چیزی را کشف کنیم و بگوییم «الصحيح يصلي قائما» دال بر وجود ملاک است؛ زیرا معلوم نیست در جایی که امر نداریم بگوییم ملاک تام دارد.

### بررسی قیام در فرض خوف ضرر

اما فرض جایی که خوف ضرر منجر به حرج نفسانی نشود و صرفا خوف ضرر باشد، بحث در این بود که آیا خوف ضرر برای رفع تکلیف کافی است؟ بحث در دو مقام واقع می‌شود:

#### مقام اول: سقوط قیام به وسیله مطلق ضرر

مقام اول این است که آیا مطلق ضرر رافع وجوب قیام است یا خیر. در این فرض انصافا جای اشکال وجود ندارد؛ زیرا عرف در «المريض يصلي قائما» موضوعیت قائل نیست و تفاوتی بین کسی که می‌داند که اگر قیام کند، مریض شود با کسی که بالفعل مریض است نمی‌گذارد. در روایت نیز در باب روزه آمده بود که «الذي يضر به الصوم فلايسعه الصوم» عرف این تعبیر را تعبیر عرفی از همان «من كان مريضا فعده من أيام آخر» می‌بیند. سوال می‌شود که گاهی نسبت من وجه است یعنی ضرر وجود دارد ولی مریض نیست، جواب می‌دهیم که فرقی نمی‌کند که ضرر بدنی ناشی از مشکل داخلی بیماری باشد یا مشکل خارجی مثل تیر خوردن توسط دشمن باشد. دقت شود که در مقام اول اصلا نیازی به دلیل لاجرح یا لاضرر هم نیست، بلکه به خود همین تعبیر «المريض» با لحاظ الغاء خصوصیت از آن توسط عرف، تمسک می‌کنیم.

#### مقام دوم: سقوط قیام در صورت خوف ضرر

مقام دوم این است که آیا خوف از ضرر باعث رفع وجوب قیام می‌شود یا خیر، ولو اینکه علم به وقوع ضرر نداشته باشیم. محقق خویی سیره عقلانیه را مطرح کرده‌اند که عقلاء خوف از ضرر را طریق برای احراز ضرر می‌دانند. همینطور تمسک به موارد متفرقه ای کرده‌اند که خوف ضرر در آن مطرح شده است. مثلا در تیمم خوف از حیوان درنده یا دزد یا خوف از عطش آمده است. در صوم نیز خوف آمده است:

«عَلَى بَنِي إِسْرَٰهِيْمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيْزٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الصَّائِمُ إِذَا خَافَ عَلَى عَيْنَيْهِ مِنَ الرَّمَدِ أَفْطَرَ»<sup>۱</sup>

انصافا ما بعید نمی‌دانیم که از مجموع این روایات بتوان به دست آورد که خوف ضرر بدنی طریق است؛ یعنی منجز و معذر است، ولی آیت الله زنجانی فرموده‌اند که این مقدار کافی نیست. ایشان می‌فرماید با چند مورد نمی‌توان حکم کلی صادر کرد. به نظر ما بعید نیست که در فهم عرفی وقتی می‌گویند إِذَا خَافَ عَلَى عَيْنَيْهِ مِنَ الرَّمَدِ أَفْطَرَ، یا در مورد روایات دیگر مسئله خوف را مطرح می‌کنند، یا در صحیحه عبدالرحمن بن ابی عبدالله که اتفاقا در مورد

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۴، ص ۱۱۸.

صلاة است وقتی می فرماید: «ان خاف من سبع أو لص يكبر و يؤمي إيماء»<sup>۱</sup>، چنین برداشت می شود که خوف منجز و معذر است.

ممکن است شما بفرمایید که خوف سبع یا دزد خصوصیت دارد چون یا جان و یا مال او از بین می رود. ولی از مجموع این روایات ممکن است ما احراز کنیم خوف ضرر منجز و معذر هست، گرچه آیت الله زنجانی قبول نکرده اند. ایشان به انسداد صغیر تمسک کرده اند. البته این نوع انسداد در کلمات محقق بروجردی نیز دیده می شود؛ از جمله در کتاب البدر الزاهر یک بحثی است که ظن به بلوغ مسافت کافی است یا کافی نیست، یقین ندارم هشت فرسخ سفر می کنم. آنجا ایشان فرموده بعید نیست به دلیل انسداد صغیر بگوییم کافی باشد. ایشان فرموده اند: در زمان های گذشته که سنگ برای فرسخ ها می گذاشتند، نقشه دقیق نداشتند، به صورت تخمینی قرار می دادند و معلوم می شود شارع که می خواهد کسی که هشت فرسخ راه می رود نماز شکسته بخواند با وجود اینکه نوعا علم پیدا نمی شود، به مقدار ظن اکتفاء کرده است.

ما در آن بحث اشکال کردیم که وقتی می توان با رجوع به اصل عملی گفت که تا وقتی علم به فرسخ پیدا نکرده ای، نماز را تمام بخوان و وقتی علم پیدا کردی شکسته بخوان، چه اشکالی پیش می آید؟ استصحاب می گوید هنوز شما سفر هشت فرسخی نمی روید، نمازتان تمام است، وقتی احراز کردید، نمازتان شکسته است. نهایت این است که اگر استصحاب را در اینجا قبول نکردید احتیاط می کنید.

**آیت الله زنجانی انسداد صغیر را مطرح می کنند؛** مثلا در بحث ضرر در روزه می فرمایند که نوعا علم به ضرر نیست، نوعا خوف به ضرر است، لذا اگر قرار باشد در موارد ضرر که شارع روزه را ساقط دانسته، علم به ضرر لازم باشد، نوع مردم علم پیدا نمی کنند؛ لذا با استفاده از انسداد صغیر می گوییم علم به ضرر لازم نیست و خوف کفایت می کند.

بعد ایشان فرموده: حال که دلیل انسداد مطرح می شود، باید قدر متیقن آن در نظر گرفته شود و قدر متیقن از خوف مجوز سقوط قیام، خوفی است که منشأ ظن قوی شود.

**ما این فرمایش ایشان را نمی فهمیم.** ایشان می فرمایند نوعا علم حاصل نمی شود؛ در حالی که ما خلاف آن را می بینیم؛ مثلا کسی که زخم معده دارد، علم دارد که روزه برای او ضرر دارد، مثلا روزه گرفته حالش بدتر شده، نماز ایستاده دیده حالش بدتر می شود، یک سری موارد هم از قول خبره است، و قول خبره نیز حجت است، اینطور نیست که بگوییم نوعا علم حاصل نمی شود و انسداد صغیر پیش می آید.

خلاصه اینکه ما بعید نمی دانیم خوف ضرر از باب طریق عقلایی و یا از باب الغاء خصوصیت از این روایات که خواندیم حجت باشد.

### قول دوم: کلام محقق داماد

محقق داماد فرموده اند: نه ضرر و نه خوف، مشروعیت نماز ایستاده را رفع نمی کند، بلکه صرفا وجوب آن را مرتفع می سازد. دلیل ایشان روایاتی است که در مورد حضرت زهرا سلام الله علیها وارد شده است که ایشان آنقدر به نماز می ایستادند که قدم های مبارکشان ورم می کرد. یا در مورد امام سجاد علیه السلام وارد شده است که پیشانی ایشان پینه بسته بود و با چاقوی جراحی پینه ایشان را بریدند، سفرهایی پیاده به حج می رفتند و بدنشان زخمی می شد،

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۴۵۷. «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِيَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا كَيْفَ يُصَلِّي وَ مَا يَقُولُ إِذَا خَافَ مِنْ سَبْعٍ أَوْ لَصٍّ كَيْفَ يُصَلِّي قَالَ يُكَبِّرُ وَيُؤْمِي إِيْمَاءً بِرَأْسِهِ».

سپس می فرمایند: سیره نیز همین بوده است و این نوع ضرر ها هیچ گاه رافع مشروعیت نیست.

اگر کسی به ایشان اشکال کند که در صوم روزه گرفتن در صورت مریضی مشروع نیست، ایشان در جواب می فرمایند: آن مثال را دلیل خاص داریم و از باب عدم جواز رد هدیه ی الهی، نباید روزه گرفته شود، ولی در مثال های دیگر مثل درد کمر و یا بیماری های دیگر، ایشان قائل به مشروعیت نماز خوانده شده است. بلی، اگر فرض وفات و مردن باشد، بحث «لا تهلکوا أنفسکم بأیدیکم الی التهلکة» پیش می آید که بحث دیگری است. این کلام برخلاف قول اول است که نماز ضرری را باطل می دانست. در جلسه آینده به بررسی این دو قول می پردازیم.

\*\*\*\*\* جلسه ۴۷ \*\*\*\*\*

## بررسی مجوزیت خوف ضرر برای عدم رعایت قیام

بحث در خوف ضرر در فرض قیام بود. کلماتی را در جلسه گذشته مطرح کردیم.

### بررسی فرمایش آیت الله زنجانی دام ظلّه

حال به بیان آیت الله زنجانی در این باره می پردازیم. عمده استدلال آیت الله زنجانی این است که خوف ضرر ولو موجب ظن به ضرر نشود، برای رفع تکلیف کافی است، از باب اینکه مساوق با حرج است. وگرنه اگر بحث انسداد صغیر بود باید می فرمود این خوف موجب ظن قوی به ضرر است که قدر متیقن از مقدمات انسداد است. اگر هم بخواهید مانند محقق خویی مسئله الغاء خصوصیت از روایات متفرقه را مطرح کنید، ایشان این الغاء خصوصیت را قبول نمی کنند و می فرمایند از ذکر چند روایت نمی توان، تعمیم را استفاده کرد. در صوم روایت خاصه وارد شده است که اگر کسی چشمش درد می کند روزه اش را می خورد و نمی توان از آن به نماز تعدی کرد. پس تنها دلیل ایشان این می شود که خوف ضرر مستلزم حرج است.

به نظر ما این فرمایش ایشان درست نیست؛ زیرا حکم به سقوط قیام بستگی دارد که ضرر، ضرر معتد به باشد که انسان از آن احتراز می کند و ترس از آن هم باعث می شود آرامش از انسان گرفته شود و انسان دچار قلق نفسی شدید شود. وگرنه خوف ضررهای غیر مهم موجب حرج نیست. خیلی اوقات خوف ضرر است ولی اینکه انسان قلق نفسی داشته باشد و نگران باشد و شب ها خوابش نبرد، اینطور نیست. حتی علم به ضرر معتد به نیز گاهی موجب حرج نمی شود و ابایی ندارند از اینکه فلان بیماری را بگیرند. بلی، یک وقت خوف تلف نفس است که خارج از بحث است و اگر کسی اجتناب نکند القاء در تهلکه می شود، ولی خوف از بیماری های معمول، خوفی که حرج آور باشد نیست. با اینکه ضرر معتد به نیز می باشد، اگر علم دارد که روزه را بگیرد، خوف دارد که بیمار شود، همین مقدار ضرر معتد به صدق می کند ولی حرج صدق نمی کند. چشم درد که در روایت آمده است نیز معلوم نیست حرج

۱ موسوعة الامام الخوئی، السید أبو القاسم الخوئی، ج ۱۴، ص ۲۴۶. «آنا استفدنا التعمیم لصورة الخوف من الموارد المتفرقة كالصوم و التیمم و نحوهما من

الموارد التي استشهد الإمام (عليه السلام) على سقوط الوظيفة الأولى، و الانتقال إلى البدل عند مجرد الخوف بدليل نفی الضرر أو العسر و الحرج. هذا، مع أن خوف الضرر أمانة نوعية و طريق عقلاني لاستكشاف الضرر الواقعي، فإن العقلاء لا يزالون يعاملون مع خوف الضرر معاملة الضرر».

باشد؛ زیرا خوف ضرر مساوق با حرج نفسی نیست. خوف مطلق ضرر حتی اختصاص به ضرر محرم نیز ندارد، گاهی رافع وجوب صوم و قیام و امثال آن است، بنابراین خوف ضرر لازم نیست ضرر بلیغی باشد که مساوق با حرج باشد. بلی، از ضررهای یسیر که معتد به نیست منصرف است، ولی ضرر معتد به ولو اینکه حرام نباشد، رافع تکلیف است با اینکه حرجی نیز نیست. مطلق اضرار به نفس حرام نیست ولی اشکالی ندارد که شارع بگوید صومی که موجب اضرار به نفس است جایز نیست. بحث این است که خوف چنین ضرری، رافع است ولی به حرج نمی افتد؛ پس اینکه ایشان می فرمایند خوف مطلق ضرر انسان را به حرج می اندازد، تمام نیست. دقت شود که ایشان می فرمایند الغاء خصوصیت از روایات نمی شود کرد و فقط دلیل ایشان این است که خوف ضرر مستلزم حرج نفسانی است، در حالی که ما این را قبول نداریم و می گوییم اینطور نیست.

### بررسی مسئله حکومت لاجرج بر أدله مستحبات

این نکته را نیز عرض کنیم که ما یک مطلبی وفاقاً للأعلام عرض کردیم که استحباب اگر حرجی شد، با لاجرج برداشته نمی شود؛<sup>۱</sup> یعنی ﴿ما جعل علیکم فی الدین من حرج﴾<sup>۲</sup> در رفع استحباب های حرجی اطلاق ندارد، این مطلب در کلام محقق خوئی و دیگران نیز مطرح شده است؛ زیرا ﴿ما جعل علیکم فی الدین من حرج﴾<sup>۳</sup> ظهور در رفع جعل الزامی دارد که نفی جعل الزامی موافق با امتنان است، وگرنه رفع استحباب امتنانی نیست؛ مثلاً کسی که نماز شب می خواهد بخواند با وضو می داند سخت است، شارع که این کار را واجب نکرده است، لذا استحباب را رفع نمی کند. یا نماز غیر ایمایی برای برخی حرجی است، مثلاً شخص خیلی چاق است و نمی تواند ایستاده و نشسته نماز بخواند، باید خوابیده بخواند. ما گفتیم که نماز واجب را می تواند بخواند، حال در مورد نماز مستحبی نیز می توان گفت که می تواند بخواند؟ آیا می توان گفت که با لاجرج، حالت قیامی آن برداشته می شود؟ از نظر فنی شبهه دارد؛ زیرا فرموده اند که لاجرج از مستحبات منصرف است. استحباب نماز شب ایستاده یا نشسته دلیل دارد، ولی کسی که به حرج می افتد<sup>۴</sup>، آیا استحباب نماز خوابیده نماز شب نسبت به او دلیل دارد؟ استحباب نماز شب با تیمم برای کسی که از وضو به حرج می افتد، دلیل دارد؟ خیر دلیل ندارد. پس چگونه در حق این شخص نماز مستحبی خوابیده یا با تیمم را مشروع کنیم؟ این مطلب از نظر فنی یک مقداری ایراد دارد.

بلی، اگر عنوان غیر المستطیع بر موارد حرج صادق باشد، دلیل داریم که «من لا یستطیع الوضو، یتمم» یا «من لا یستطیع الجلوس، یصلی مضطجعا»، اما شبهه ما این است که «من لا یستطیع» شامل موارد حرج نمی شود. البته شهید صدر در بحوث می فرماید عنوان استطاعت بر موارد حرج صادق نیست. ایشان به مناسبت بحث از قدرت شرعی در تراحم فرموده اند که

۱ موسوعة الامام الخوئی، السید أبو القاسم الخوئی، ج ۱۰، ص ۱۱۹. «ما تقدم من عدم شمولهما الأحكام الترخیصية. إذن فهي علی استحبابها فی موارد الضرر و

الحرج، فان أتى المكلف بها وقعت مستحبة».

۲ سوره حج، آیه ۷۸.

۳ سوره حج، آیه ۷۸.

۴. البته فعلاً بحث سر مریض نیست، مریض بحث دیگری دارد.

اگر در خطاب استطاعت اخذ شود، مقید به قدرت تکوینی با عدم حرج می‌شود. ولی برای ما این مطلب روشن نیست. عرف می‌گوید من می‌توانم وضو بگیرم و نماز شب بخوانم، ولی برایم سخت است، نمی‌گویم نمی‌توانم. لذا چگونه می‌توان نماز شب این شخص را که وضو بر او حرجی است و با تیمم می‌خواهد نماز بخواند، تصحیح کنیم؟

### رفع وجوب شرطی توسط لاحرج

البته یک وجهی در بحث «رفع ما لایعلمون» مطرح شده است که آیا شامل مستحبات می‌شود یا خیر؛ از آن بحث در اینجا نیز استفاده شده است؛ بدین بیان که وجوب شرطی قیام برای یک عمل مستحب، دارای کلفت زائده است، این وجوب شرطی را به وسیله لاحرج برمی‌داریم. وقتی وجوب شرطی برداشته شد استحباب نماز شب در جای خود است و وظیفه استحبابی شخص، متعین در نماز شب خوابیده می‌شود. محقق خویی در تنبیهات برائت فرموده است: اگر شک در استحباب یک فعلی کنیم، مثل اینکه شک در استحباب نماز غفلیه کنیم معنا ندارد که برائت از استحباب جاری کنیم؛ زیرا استحباب ثقل آور نیست، اما اگر شک در وجوب شرطی در یک مستحب کنیم، مثل اینکه نمی‌دانیم نماز شب مشروط به قیام است یا خیر، در این صورت در وجوب شرطی قیام شک کرده‌ایم، این وجوب شرطی ثقل آور است و می‌توان گفت که با دلیل رفع برداشته می‌شود؛ زیرا وجوب شرطی ثقل آور بود<sup>۱</sup>.

شهید صدر اشکال کرده‌اند که حدیث رفع انصراف از مستحبات دارد، اعم از اینکه اصل استحباب مشکوک باشد یا اجزاء و شرایط آن مشکوک باشد<sup>۲</sup>.

ما فرمایش محقق خویی را پذیرفتیم و گفتیم عرفی است. حال طبق آن فرمایش، آیا می‌توان در اینجا نیز در مورد حرج همین را مطرح کرد؟ بدین بیان که بگوییم یک وقت اصل استحباب نماز شب حرجی است، به هر نحوی که باشد حرجی است، در این صورت اصل استحباب را شارع مرتفع نمی‌سازد؛ زیرا ثقل آور نیست که بردارد، اگر کسی دوست داشت با حرج برود بخواند و اگر دوست نداشت بخوابد، اما اگر وجوب شرطی یک شرطی در ضمن مستحب حرجی بود، ممکن است کسی بگوید که این وجوب شرطی را لاحرج برمی‌دارد. اگر شما تنقید استحباب نماز شب را به وضوی حرجی برداشتید، دیگر ادله تیمم که می‌گوید التراب احد الطهورین کافی است برای اینکه در فرضی که وضو به خاطر حرج، واجب شرطی نیست، تیمم جای او را بگیرد. مفاد التراب احد الطهورین این است. از ادله استفاده می‌شود که کسی که وضو بر او واجب نیست، تیمم در حق او مشروع است. محقق خویی نیز این مطلب را فرموده است. کسی که قیام و جلوس بر او واجب نیست، ولو وجوب شرطی اش برداشته شده باشد، نماز مضطجع بر او مشروع است. بنابراین ممکن است کسی بگوید لاحرج، این شرطیت تعیینی وضو را بر می‌دارد، و شرطیت، به صورت تخییری بین وضو و تیمم می‌شود. این مطلب غایه ما می‌کن آن یقال است. البته در مورد وضو و تیمم ممکن است از مجموع ادله استفاده کنیم که امر در وضو و تیمم سهل است. مثل روایاتی که جواز وضو در

۱ موسوعة الامام الخوئی، السید أبو القاسم الخوئی، ج ۱۳، ص ۱۷۹. «و حیثیة الوجوب الشرطی و تنقید الصلاة مثلاً بها، و المرتفع بدلیل الحرج إنما هی الحیثیة

الثانیة المتضمنة للإلزام و وقوع المكلف فی كلفه و ضیق، و أمّا الحیثیة الأولى فبما أنه لا إلزام فیها و المكلف مخیر بین الفعل و الترك، فلا یرتفع بذاك الدلیل لعدم منة فی رفعه، فعبادیة العمل محرزة، فیمكن التقرب به و إن تحمل الحرج.»

۲ بحوث فی علم الأصول، السید محمد باقر الصدر، ج ۵، ص ۱۵۰. «قال سیدنا الأستاذ: تجری البراءة عن الوجوب الشرطی لذلك الجزء أو الشرط لا الوجوب

التكلیفی. و یرد علیه: ...»



خوف عطش را مطرح کرده اند. لذا ممکن است استفاده شود که در وضو و غسل امر سهل گرفته شده است و این روایت در مورد خصوص نماز فریضه نیست. ولی به طور کلی ممکن است کسی بگوید که لاجرج بر وجوب شرطی آن شرط تطبیق می شود و از خارج فهمیده ایم که هرگاه قیام و جلوس شرط تعیینی نیست، جلوس در جای آن می نشیند. البته ما به صورت ما ممکن ان یقال گفتیم و جز می نگفتیم و باید روی آن تأمل شود. این مسئله مناسب بود بحث شود در این مقام ها ولی ندیدیم که کسی آن را بحث کرده باشد.

### **بررسی فرمایش محقق داماد مبنی بر عدم بطلان اعمال ضرری**

در جلسه گذشته مطرح شد که دو قول در زمینه فعل ضرری مطرح شده است. یک قول کلام محقق خویی و امام بود که فعل ضرری را باطل می دانستند. در مقابل فرمایش محقق داماد است که فرمودند: مطلق ضرر رافع مشروعیت فعل ضرری نیست. یعنی با اینکه قیام در نماز ضرری است، می توان ایستاده نماز خواند و نماز باطل نیست. همانطور که ائمه متضرر از انجام عبادات می شده اند. بلی، تحمل ضرر وجوب ندارد ولی حرام و نامشروع نیست، برخلاف محقق خویی که عمل را باطل و نامشروع می دانستند.

**به نظر ما فرمایش محقق داماد صحیح نیست؛** زیرا عرف از «المریض یصلی جالسا» تعین وظیفه را می فهمد. متعین است بر مریض (مراد از مریض یعنی کسی که قیام برایش ضرر دارد) که نشسته بخواند. روایت ابی حمزه ثمالی نیز این بود که المریض یصلی جالسا، شخص مریض نشسته می خواند. ظاهر آن تعین وظیفه است که نشسته بخواند. محقق داماد در مریض نفرمود که نماز ایستاده مشروع است، ایشان گفت کسی که برای آینده اش ضرر دارد، نماز قیامی مشروع است. ما می گوییم از تعبیری مثل المریض یصلی جالسا، تعین نماز جلوسی برای کسی که برایش ضرر دارد استفاده می شود.

اشکال می شود که فاضل نراقی فرموده است که اگر صیغه مضارع باشد دال بر جواز است، جواب می دهیم که همانطور که در اصول مطرح شده است، باید ظهور کلام را دید. ظاهر «یصلی جالسا» یعنی وظیفه تعیینی جلوس است. به مناسبت حکم و موضوع، مریض یعنی کسی که قیام بر او ضرری است.

### **کلام آیت الله زنجانی**

یک مطلبی آیت الله زنجانی می فرمودند که اگر در جایی دلیل آمده باشد که حد مریض این است که «الذی یضر به الصوم» ما ملتزم می شویم که در باب صوم، مریض بودن موجب افطار است که روزه برایش مضر باشد. اما در جایی که به صورت مطلق «المریض» گفته اند مثل دلیل «المریض یصلی جالسا» که در بحث قیام آمده است، لزومی ندارد که بگوییم حتما باید بر او ضرر داشته باشد. لذا از شخصی که مریض است و انجام قیام بر او سختی مازاد بر متعارف دارد، قیام ساقط است. زیرا شارع نمی خواهد که این مکلف بین بیماری و قیام جمع کند. سپس فرموده اند در تیمم نیز همین مطلب را می توان گفت. در آیه وضو «إن کنتم مرضی أو علی سفر» آمده است و بحث ضرری بودن مطرح نشده است، همین که مریض است، می تواند تیمم کند. تناسب حکم و موضوع نیز این است که شارع نمی خواهد بین مصیبت مریضی و سختی کار جمع شود. جمله المریض اطلاق دارد و هیچ نیازی به قید ضرر داشتن نیست. بنابراین در نظر ایشان المریض یعنی کسی که قیام یا وضو بر او سختی مازاد بر متعارف داشته باشد، ولو اینکه ضرری نیز در میان نباشد.

حال اگر بخواهیم این فرمایش ایشان را با عرض ما که گفتیم ظاهر المریض یصلی جالسا به نحو عزیمت است و ظاهر در وظیفه تعیینی مکلف است، جمع کنیم، باید بگوییم که اگر



مكلف ايستاده نماز بخواند و سختی را تحمل كند، نماز او باطل خواهد بود. اين با نظر به فرمايش محقق زنجانی نتیجه بدی خواهد داد؛ زیرا لازمه اش اين است كه گفته شود مريض شامل کسی است كه ولو در صورت عدم تضرر، همین كه مقداری زحمت بیش از مقدار معمول دارد، باید نشسته بخواند؛ بنابراین نماز قیامی مريض ولو اینکه در صورت قیام تضرر نیبند، باطل خواهد بود و این خلاف مرتکز است؛ از این رو ما به این نتیجه ملتزم نمی‌شویم. اما آن مريضی كه قیام برایش ضرر دارد، خلاف مرتکز نیست كه نمازش را باطل بدانیم. بنابراین از آنجایی كه ظاهر این روایت این است كه وظیفه تعیینیه نماز برای مريض، نماز نشسته است، اگر ایستاده بخواند نماز وی باطل خواهد بود.

### **بررسی مشكله لزوم یا عدم لزوم قضای نماز های سابق ضرری**

از اینجا ما وارد یک مشكلی می‌شویم. مشكل با كلام آیت الله زنجانی را اینطور جواب دادیم كه بطلان نماز مطلق مريض، خلاف مرتکز است و فقط نماز کسی كه متضرر از قیام می‌شود، باطل است. اما از اینجا می‌رسیم به یک اشكال بالاتر. اشكال بالاتر این است كه گاهی افرادی هستند كه مدتی را نماز قیامی همراه با متضرر شدن خوانده اند، سپس به دكتر مراجعه می‌كنند و دكتر می‌گوید حال كه داری فلج می‌شوی بسیار دیر آمده ای و تمام نماز هایی كه در این مدت خوانده ای برای شما ضرر داشته است. در این جا دو قول وجود دارد:

۱. مشهور فرموده اند از آنجایی كه این شخص کوتاهی نكرده و خوف ضرر نیز نداشته است، نماز

هایی كه خوانده صحیح است. همچنین در مورد روزه‌هایی كه گرفته است در حالی كه برایش ضرر داشته، مشهور قائل به صحت شده‌اند.

۲. محقق خویی فرموده‌اند كه نمازهای خوانده شده و روزه‌های گرفته شده در حال متضرر شدن، صحیح نبوده‌اند. چرا كه طبق آیه شریفه «من كان مريضاً فعدّه من أيام آخر» وظیفه شخص در حالی كه مريض بوده است، روزه گرفتن نبوده است و روزه از وی ساقط شده بود. بنابراین باید تمام روزه‌ها را قضا كند.

وقتی از محقق خویی سوال شود كه آیا در مورد وضو و یا غسل‌های گرفته شده در حال ضرر نیز همین نظر را دارند یا خیر؟ جواب ایشان منفی است. ایشان می‌فرمایند در مورد غسل و وضو، اعمال انجام شده صحیح است؛ زیرا دلیل رفع وضوی ضرری، لاضرر است كه یک دلیل امتنانی است، حال اگر بخواد لاضرر بدین صورت جاری شود كه وضوی ضرری باطل بوده باشد خلاف امتنان است. این شخص جاهل به ضرر بوده است، حال كه عالم به ضرر شده است، اگر لاضرر در حق او بخواد جاری شود، و موجب عدم مشروعیت اعمال انجام شده شود، خلاف امتنان است و با امتنانی بودن دلیل لاضرر و لاضرار سازگاری ندارد.

اگر از ایشان سوال شود كه آیه «ان كنتم مرضی فتميموا» چه می‌شود؟ چرا در مورد این آیه نمی‌فرمایید كه طبق این آیه، مشروعیت وضو برداشته شده بوده و آنچه واجب بوده تیمم بوده است؟ ایشان در جواب می‌گویند كه این آیه یک قیدی دارد كه موجب تفاوتش با آیه «ان كنتم مرضی فعدّه من أيام آخر» می‌شود. قید این آیه «فلم تجدوا ماء» است. این «فلم تجدوا ماء» قید برای ان كنتم مرضی است، لذا مختص می‌شود به مريضی كه وضو و غسل برایش ضرر دارد به صورتی كه او را عاجز شرعی از وضو و غسل می‌كند.

طبق این بیان محقق خویی رحمه الله، در بحث ما اگر دلیل «المريض يصلي جالسا» باشد فرق می کند با جایی که به خاطر لاضرر بگوییم نشسته بخواند. در لاضرر، برای کسی که نمی دانست قیام برای او ضرری است، خلاف امتنان است که بگوییم نماز های خوانده شده باید قضاء شود، ولی طبق دلیل «المريض يصلي جالسا» مثل آیه صوم می ماند که در نظر ایشان وقتی شخص مریض بوده است، اساسا نماز ایستاده برای او مشروع نبوده و باید نماز ها را دوباره بخواند.

در جلسه آینده به بررسی فرمایش محقق خویی می پردازیم.  
\*\*\*\*\* جلسه ۴۸ \*\*\*\*\*

### **بررسی مجوزیت خوف ضرر برای عدم رعایت قیام**

بحث در این بود که اگر مریض که نماز ایستاده برایش ضرر دارد، و به او گفته اند المريض يصلي جالسا، بیاید نماز ایستاده بخواند، آیا این نماز صحیح است یا خیر؟

#### **کلام محقق داماد مبنی بر صحت عبادات ضرری**

محقق داماد فرمودند که این خطاب چون در مقام توهّم حظر است، ظهور در تحریم ندارد و سیره اهل بیت نیز اینطور بوده است. فرموده اند: نه ضرر و نه خوف، مشروعیت نماز ایستاده را رفع نمی کند، بلکه صرفا وجوب آن را مرتفع می سازد. دلیل ایشان روایاتی است که در مورد حضرت زهرا سلام الله علیها وارد شده است که ایشان آنقدر به نماز می ایستادند که قدم های مبارکشان ورم می کرد. یا در مورد امام سجاد علیه السلام وارد شده است که پیشانی ایشان پینه بسته بود و با چاقوی جراحی پینه ایشان را بریدند، سفره های پیاده به حج می رفتند و بدنشان زخمی می شد، سپس می فرمایند: سیره نیز همین بوده است و این نوع ضرر ها هیچ گاه رافع مشروعیت نیست.

**فرمایش ایشان به نظر ما روشن نیست؛** اینطور نبود که عرف از این عبادات مذکور در سیره اهل بیت، ضرر آتی استفاده کند. اینطور نبود که اگر امام نماز می خواند چشم مبارکشان مشکل پیدا کرده باشد و امام بی اعتناء به حرف پزشک ایستاده باشند و بخوانند. چنین چیزی نداشتیم. اینکه انسان به مرور زمان عبادت کنند پاهایش متورم می شود، پیشانی اش پینه می زند، این ضرری که در المريض يصلي جالسا معتبر است یا آن ضرری که منشأ می شود انسان نماز اختیاری را ترک کند و به سمت نماز اضطراری برود نیست. شما به مرور زمان چای هم بخورید، ممکن است یک اثر سوئی داشته باشد. برخی از غذا ها نیز چنین هستند که به مرور زمان اثر سوئی ممکن است داشته باشند. اینطور نیست که ناگهان پیش بیاید. تورم قدم چیزی است که گاهی تورم پیدا می کند و بعد خوب می شود. اینطور نیست که خدایی نکرده عفونت پیدا کند و بیماری پیدا کند؛ لذا عرف به آن ضرر معتنی به نمی گوید. اینکه سه روز افطار فقط آب می خوردند، با اینکه سخت است ولی ضرر نیست. آب درمانی الان نیز یک شیوه رایج است، سختی زیاد دارد، ولی ضرری نبوده است. نکته اینکه اهل بیت سه شبانه روز غذایشان را به یتیم و اسیر و مسکین دادند، نکته ایثار است که سختی را به جان خریدند تا یتیم و اسیر و مسکین از خانه ناامید بر نگردند. خود حسنین علیهما السلام اینطور خواستند و مجبور نیز نبودند.

اما اینکه ایشان فرمودند المريض يصلي جالسا ظهور در وجوب تعیینی ندارند، ما نمی دانیم فرق آن با «من كان مريضا فعده من ايام آخر» چیست؟ در آن آیه افطار بر مریض را

واجب می دانند و اینطور نیست که صرفاً جایز بدانند. در مقام نیز همینطور است. ظاهر آیه این است که تقسیم می کند که اگر کسی سالم است بخواند و اگر کسی مریض است، بعداً قضاء کند. اینجا نیز مکلفین را تقسیم می کنند که صحیح قیامی بخواند و مریض نشسته بخواند. این مقام مقام توهّم حظر نیست بلکه مقام جعل به وظیفه است. جعل به وظیفه مریض اینچنین است که نشسته بخواند؛ لذا وجهی ندارد که از ظهور تعینی آن صرف نظر کنیم.

### بررسی مسئله لزوم یا عدم لزوم قضای نمازهای سابق ضرری

این مطلب که گفتیم ظهور در جعل وظیفه تعینی دارد، لازمه ای داشت که اگر کسی مریض بود و مدت ها در حال مرض نماز ایستاده خواند و خودش خبر نداشت، بعد دکتر می گوید که تمام نماز ها را به صورت ضرری و مرض خوانده ای و الان داری فلج می شوی. محقق خویی فرموده است که نماز ها باید اعاده شود؛ زیرا ظاهر المریض یصلی جالساً چنین است. البته محقق خویی اینجا در این بحث چیزی نفرموده اند. این فرع در جاهای دیگر مثل صوم و وضو مطرح شده است:

۱. در صوم صاحب عروه مطرح کرده که اگر مکلف به زعم عدم ضرر روزه بگیرد و بعد کشف شود

که ضرر داشته است در صحت آن اشکال است؛ لذا احتیاط واجب این است که روزه را قضاء کند:

«لو صام بزعم عدم الضرر فبان الخلاف بعد الفراغ من الصوم ففي الصحة إشكال فلا يترك الاحتياط

بالقضاء»<sup>۱</sup>.

محقق خویی در منهاج بر خلاف مبانی خود فرموده اند که احتیاط به قضاء ندارد:

«إذا صام لاعتقاد عدم الضرر فبان الخلاف فالظاهر صحة صومه، نعم إذا كان الضرر بحدّ يحرم

ارتكابه مع العلم، ففي صحة صومه إشكال»<sup>۲</sup>

اگر اضرار محرم است از باب اجتماع امر و نهی صوم وی اشکال پیدا می کند ولی در غیر اینصورت صحیح است، این خلاف مبانی ایشان است زیرا در موسوعه ج ۲۱ ص ۴۹۷ ایشان می گوید که باید فتوا به بطلان صوم داد:

«لا وجه للحكم بصحة صوم المريض بمجرد اعتقاد عدم الضرر، بل لا بدّ إمّا من الحكم بالبطلان

جزماً، أو لا أقلّ من الاحتياط للزوم كما صنفه في المتن»<sup>۳</sup>

مرحوم امام نیز فرموده اند که فتوا به بطلان روزه می دهیم. این شخص بیچاره یک ماه روزه گرفته است، حال بعد از رمضان دکتر می گوید که این روزه ها را نباید می گرفت و ضرر داشته است. باید زمستان روزه بگیرد که راحت تر است. امام می فرماید تمام آن روزه ها باید قضای شود. تعبیر ایشان چنین است: «عدم الصحة لا يخلوا من قوة»<sup>۴</sup>.

۱. العروة الوثقى، أعلام العصر، ج ۲، ص ۲۱۶.

۲. منهاج الصالحين (خویی)، جلد: ۱، صفحه: ۲۷۵.

۳. موسوعة الامام الخوئي، السيد أبو القاسم الخوئي، ج ۲۱، ص ۴۹۷.

۴. العروة الوثقى، أعلام العصر، ج ۲، ص ۲۱۶.

گرچه خیلی از بزرگان مانند محقق عراقی، مرحوم حاج شیخ محمدرضا آل یاسین، مرحوم حاج شیخ علی جواهری، مرحوم آقای حکیم، مرحوم آسید عبدالهادی شیرازی فرموده اند که روزه صحیح است.<sup>۱</sup>

بنابراین در این مورد عده ای از بزرگان فرموده اند که چون «من کان مریضاً أو علی سفر فعدة من ایام آخر» شامل این شخص می شده، پس روزه اش باطل است ولو اینکه جاهل به ضرر بوده است. ولی عده ای نیز فرموده اند صحیح است. حال کسانی که حکم به بطلان کرده اند مثل امام و محقق خویی و سید یزدی که احتیاط واجب کرد، آیا در بحث نماز نشسته برای مریض نیز همین را می گویند؟ ظاهرش این است که باید بگویند و تفاوتی بین دو مسئله نیست.

۲. مورد دوم مسئله ۱۹ از فصل تیمم است:

«و إذا توضأ أو اغتسل باعتقاد عدم الضرر ثم تبین وجوده صح»<sup>۲</sup>

سید در اینجا فرموده است وضو صحیح است. محقق سیستانی حاشیه زده اند که بعید نیست بطلان را قائل شویم: «لا یبعد البطلان».<sup>۳</sup> محقق خویی حاشیه زده اند؛ زیرا ایشان وضوی ضرری را اگر به حد اضرار محرم نرسد، صحیح می داند، از باب اینکه دلیل استحباب وضو شاملش می شود. طبق نظر ایشان آیه «و ان کنتم مرضی فلم تجدوا ماء فتیمموا» به قرینه «فلم تجدوا» یعنی «و ان کنتم مرضی فلم تجدوا علی الوضوء»، مریضی قادر نیست بر وضوء که اگر وضو بگیرد اضرار محرم پیش بیاید، ولی محقق سیستانی کما هو الحق می فرمایند که «فلم تجدوا ماء» به مرضی نمی خورد. این ها قید ما بعد است. اصلاً عرفی نیست بگویند اگر بیمار بودید پس آب نداشتید، بیمار که آب دارد معمولاً، این ها قید مابعد است، «و ان کنتم مرضی» قیدی ندارد، «او علی سفر او جاء احدکم منکم من الغائط او لامستم النساء»، این چند مورد فلم تجدوا ماء است. وقتی گفت «ان کنتم مرضی فتیمموا» تقسیم قاطع شرکت است. مریض باید تیمم کند؛ لذا اگر وضو گرفت و گفت نمی دانستم، گفته می شود نماز شما بی طهارت بوده است؛ چون فتیمموا ظاهر در وجوب تعیینی است؛ لذا آیت الله سیستانی بطلان را بعید ندانسته اند.

سوال می شود که پس ادله استحباب نفسی وضو چه می شود؟ جواب می دهیم که دلیل «ان کنتم مرضی فتیمموا» اخص از ادله استحباب نفسی وضو است. محقق خوئی می گویند «و ان کنتم مرضی فتیمموا» به قرینه «فلم تجدوا ماء» شامل اضرار غیر محرم نمی شود؛ چرا که «فلم تجدوا ماء» قید «و ان کنتم مرضی» است؛ یعنی فلم تتمكنوا من استعمال الماء شرعاً. ایشان می فرمایند اضرار غیر محرم به دلیل لاضرر رافع وجوب وضو است، لکن دلیل لاضرر استحباب ها را رفع نمی کند، علاوه بر اینکه دلیل لاضرر امتنانی است و اگر بخواهد در فرضی که شخص از روی جهل وضو گرفته است را شامل شود، خلاف امتنان می شود؛ زیرا لازمه ی جریان لاضرر این است که دوباره نماز ها را قضاء کند. ما مثل محقق سیستانی

۱ العروة الوثقی (عده من فقهاء جامعه مدرسين)، السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، ج ۳، ص ۶۱۶. «لأقوى صحته لكون المقام من باب التزام غير المضّر

بصحته كونه في صورة جهله بالمزاحم معذوراً. (آقا ضیاء). أقواه الصحة كما تقدم. (آل یاسین). الأقوى فيه الصحة ولا ينبغي ترك الاحتياط بالقضاء. (الجواهری).

۲. العروة الوثقی و التعليقات علیها، جلد: ۵، صفحه: ۳۵۸.

۳. همان.

می‌گوییم که کاری به لاضرر نداریم و در جمله «إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ فَتِمُّوْا» تقسیم قاطع شرکت است.

حال با این بیان‌ها در محل بحث نیز که نماز قیامی با ضرر است، باید گفته شود که نماز باطل است.

### شبهه در بطلان اعمال ضرری سابق

حال بعد از بیان این مطالب می‌گوییم که ما یک شبهه‌ای داریم که باعث می‌شود جازم به بطلان صوم در فرض ضرر، یا بطلان نماز قیامی نشویم، و آن این است که ظاهر دلیل این است که نکته امتنان است. آیه می‌گوید «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» با اینکه قبول داریم که روایت مطلق نیز در مسئله وجود دارد، ولی ظاهرش این است که این‌ها بیانگر آیه هستند و آیه نیز از باب امتنان مطرح شده است. این مطلب ما یصلح للقرینه است که مریضی که به خاطر جهل به موضوع، روزه ضرری گرفته یا نماز قیامی خوانده است، نمازش باطل نباشد. بنابراین با وجود این ما یصلح للقرینه، اطلاق گیری مشکل است.<sup>۱</sup> بنابراین به نظر ما مطلقات در روایات نیز ظاهرش این است که زیرمجموعه این آیه است. یعنی این آیه آنقدر مشهور بوده که روایات نیز تحت آن قرار می‌گرفتند، شبیه قرینه متصله نسبت به آن واقع شده‌اند. آیات قرآن در ذهن متشرعه وجود داشته است. با وجود اینکه آیه را همه می‌خواندند و مأنوس با آیات بودند و در حدی بود که با این آیات مرتکز متشرعه شکل می‌گرفت. با این وجود اطلاق گیری از روایات مشکل است.

در مورد تیمم آیه چنین دارد که ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُنِزِلَ عَلَيْكُمْ رَحْمَتَهُ﴾ این احکام برای این نیست که شما را به سختی ببندازیم، برای این است که شما را تطهیر کنیم، یعنی در کنار این بحث وضو و غسل و تیمم، بحث عدم اراده ایقاع در حرج را مطرح کرده است. این نکته ما یصلح للقرینه است. دیگر اطلاق ندارد که «و ان كنتم مريضى فتيمموا» نسبت به کسی که از روی جهل عمل کرد، بگوییم خلاف وظیفه عمل کرده است. دقت شود ما فعلا در مقام استدلال به این آیه برای قاعده لاحرج نیستیم، ما به عنوان یک شبهه داریم این نکته را مطرح می‌کنیم که روایات زیرمجموعه این آیه است و شبهه دارد که بگوییم نماز و اعمال گذشته باطل است. ما یصلح للقرینه داریم که وجوب تعیینی تیمم بر شخص به طوری که اگر تیمم نکند، نمازهای گذشته اش باطل بوده باشد، محرز نیست. راجع به «المريض يصلى جالسا» نیز ممکن است کسی بگوید که در ذیل موثقه سماعه چنین آمده بود:

«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرِيضِ لَا يَسْتَطِيعُ الْجُلُوسَ قَالَ فَلْيُصَلِّ وَهُوَ مُضْطَجِعٌ وَلْيَضَعْ عَلَىٰ جَبْهَتِهِ شَيْئًا إِذَا سَجَدَ فَإِنَّهُ يُجْزَىٰ عَنْهُ وَلَنْ يُكَلِّفَهُ اللَّهُ مَا لَا طَاقَةَ لَهُ بِهِ»<sup>۲</sup>.

<sup>۱</sup> . استاد فرمودند: در مورد مسافر که اصلا دلیل خاص داریم که حتی اگر جاهل به حکم و جاهل مقصر نیز باشد، نمازش صحیح است.

<sup>۲</sup> وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۵، ص ۴۸۲، أبواب، باب، ج، ط آل البیت.

دلیل می آورد که خداوند چیزی که توان عرفی بر آن نیست را تحمیل نمی کند. سیاق این روایت سیاق امتنان است؛ لذا جای این را دارد که فقیه فتوا به بطلان نماز هایی که ایستاده خوانده شده است را ندهد.

**سوال می شود که آیا می توان به اطلاق مقامی روایتی که شخصی را غسل داده بودند و از دنیا رفته بود، تسمک کرد و گفت که امام علیه السلام امر به قضای نماز های او نکردند و کاشف از صحت نماز های سابق است؟** روایت چنین است:

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَكِينٍ وَغَيْرِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قِيلَ لَهُ إِنَّ فَلَانًا أَصَابَتْهُ جَنَابَةٌ وَهُوَ مَجْدُورٌ فَعَسَلَوْهُ فَمَاتَ فَقَالَ قَتَلُوهُ أَلَا سَأَلُوا أَلَا يَمَمُوهُ إِنَّ شِفَاءَ الْعِيِّ السُّؤَالُ قَالَ وَرَوَى ذَلِكَ فِي الْكَسِيرِ وَالْمَبْطُونِ يَتِمُّمْ وَلَا يَغْتَسِلُ»<sup>۱</sup>

جواب این است که خیر نمی توان تسمک کرد؛ زیرا وقتی شخص از دنیا رفته است و امام آنها را توبیخ می کند که چرا غسل داده اید، دیگر در مقام بیان نبوده است تا از سکوت امام علیه السلام نسبت به قضاء نمازها، عدم وجوب قضاء ها و صحت اعمال گذشته را استفاده کنیم. امام صرفا در مقام توبیخ این غسل کنندگان است.

خلاصه عرض ما این شد که فتوا به بطلان اعمال سابقه مشکل است؛ یعنی جای این است که کسی به مقتضای صناعیت، برائت از وجوب قضاء استفاده کند. البته در «المريض يصلي جالسا» امر اصعب است، ولی ما به صورت کلی به عنوان میکنیم آن یقال گفتیم که ممکن است «لن يكلفه الله ما لا طاقة له به» را به عنوان علت بگیریم که عمومیت در موارد مختلف دارد. مثل محقق داماد که از این جمله علت برداشت کرده اند.

#### وجه دیگری برای تصحیح اعمال سابق مریض

یک وجه دیگر نیز ممکن است برای تصحیح عمل مریض که عمل به وظیفه اختیاریه کرده و بعد فهمیده ضرر داشته، بیان شود. محقق خویی در یک بحثی فرموده است که موضوع امر اضطراری مرکب از خوف و ضرر واقعاً است. ایشان در بحث تیمم فرموده است که که موضوع امر اضطراری دو جزء دارد که عبارتند از واقع الضرر و خوف الضرر، لذا اگر یکی باشد و دیگری نباشد وضو واجب است و تیمم واجب نیست.<sup>۲</sup>

سوال می شود که چرا فقط در تیمم این مطلب را مطرح می کنید؟ در صوم نیز می توان این را مطرح کرد که موضوع وجوب افطار بر مریض، مریض مطلق نیست، بلکه مریض همراه با خوف ضرر است، اگر خوف ضرر نبود و مریض بود، این تمام الموضوع برای وجوب افطار نیست. در «المريض يصلي جالسا» نیز با اینکه کلمه مریض آمده است، ولی برخی روایات خوف را مطرح کرده بود، در این صورت می توان گفت در جلوس نیز موضوع مرکب از واقع الضرر و خوف الضرر باشد، حال اگر یکی بود و دیگری نبود، وظیفه شخص نماز اضطراری نیست و وظیفه اختیاری دارد. تنها در صورتی نماز اضطراری واجب خواهد بود که دو جزء ضرر واقعی و خوف ضرر محقق شود. طبعاً اگر موضوع را مرکب گرفتیم با انتفای یکی از این دو جزء، وجوب نماز اضطراری منتفی

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۶۸.

۲ موسوعة الامام الخوئي، السيد أبو القاسم الخوئي، ج ۲۶، ص ۱۷۱.

می‌شود. بنابراین بیان محقق خویی در بحث تیمم، در صوم و نماز جلوسی نیز می‌تواند مطرح شود.

به نظر ما این نکته صحیح نیست؛ زیرا در مقابل این نکته که بگوییم موضوع مرکب از واقع الضرر و خوف الضرر است، می‌توان گفت که این بیان متعین نیست و دو احتمال دیگر نیز مطرح است که باید بررسی شود:

۱. مطلبی که محقق خویی در کتاب الصوم مطرح فرموده است. ظاهر کلام ایشان در کتاب الصوم است و صریح عبارت مستمسک است که فرموده اند: واقع الضرر موضوع برای حکم واقعی به افطار است، خوف الضرر طریق محض است؛ مانند اماره که طریق است. بنابراین این یک احتمال است که موضوع مرکب نباشد. فقط یک حکم واقعی داریم که المريض یصلی جالسا است، یک حکم ظاهری نیز داریم که خوف از ضرر است.

۲. احتمال دوم این است که گفته شود هر کدام موضوع مستقل هستند. واقع الضرر تمام الموضوع برای افطار در صوم یا تیمم در بحث وضو یا جلوس در بحث نماز است، ولی اطلاق دلیل دیگر که موضوع را خوف قرار داده است، آن هم می‌تواند تمام الموضوع باشد. «من خاف علی عینیه من الرمء أفطر» حال واقعا هم روزه بر او ضرر داشته باشد یا نداشته باشد، فرقی نمی‌کند. «إنی أخاف علیک اللص و السبع فصل علی الدابة» این نماز نماز اضطراری است و موضوع آن خوف است، اعم از اینکه در واقع نیز دزد یا درنده ای باشد یا نباشد.

به نظر ما اظهر همین احتمال اخیر است؛ زیرا وجهی ندارید که این دو خطاب به یکدیگر تقیید بخورند. دو خطاب داریم: یک خطاب می‌گوید که «من أضر به الصوم فلا یصوم» خطاب دیگر می‌گوید که «من خاف علی عینیه من الرمء أفطر»، دو موضوع مستقل برای افطار هستند. دلیل ندارید که یکی را حمل بر حکم ظاهری و دیگری را حمل بر واقعی کنیم. چه اشکالی دارد که خوف در خطاب تمام الموضوع باشد؟ با عنوان علم و تبیین تفاوت می‌کند. در عنوان های علم و رویت و تبیین، ظهور در طریقت محضه دارند مثل «کلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الأبیض من الخیط الأسود من الفجر»، اما خوف ظهور در طریقت محضه ندارد. عقلاء خوف را منجز و معذر نسبت به واقع می‌دانند، اما خوف ظهور در کاشفیت محضه ندارد. لذا خود محقق خویی در بحث وجوب جبیره‌ای طبق معتبره کلیب<sup>۱</sup> که می‌فرماید: «الکسیر أو القریح إن کان یتخوف علی نفسه فلیمسح علی جبائرہ و لیصل»، اگر یک شخصی استخوانش شکسته است، موضوع کسیر است نه توهم کسر، خوف دارد که متضرر شود، این خوف در حق کسیر تمام الموضوع است، ولو اینکه بعدا کشف شود که هیچ ضرری

۱. معتبره کلیب اسدی چنین نقل می‌کند:

«عنه عن فضالة عن کلیب الأسدی قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل إذا کان کسیراً کیف یصنع بالصلاة قال إن کان یتخوف علی نفسه فلیمسح علی جبائرہ و لیصل».

نداشته است<sup>۱</sup>. انصافاً این مطلب خوبی است که ایشان فرموده است و مناسب بود که جاهای دیگر نیز همینطور مشی کند.

لذا به نظر ما هم خوف ضرر برای انتقال به وظیفه اضطراری کافی است، هم واقع ضرر کفایت می کند. لذا اگر کسی نماز نشسته خواند و بعد دکتر گفت که چرا نماز نشسته خوانده ای، خوف شما وجهی نداشته است، اینجا لازم نیست که نماز ها را قضاء کند، زیرا خوف ضرر است که تمام الموضوع است.

حدیث لاتعداد نیز نمی تواند نماز را تصحیح کند؛ زیرا اخلال به ارکان شده است. اما جایی که حواسش نبود و نماز ایستاده خواند موثقه عمار می گوید که اگر تکبیر درحال قیام گفت نمازش باطل است؛ زیرا کسی که نماز نشسته بر وی واجب است باید نماز نشسته بخواند و اگر ایستاده بخواند، ولو از روی نسیان جهل، باید نماز را اعاده کند. [؟؟؟] این پاراگراف آخر برعکس شد [؟؟؟] ظاهراً بحث این است که اگر بیان امتنان را نپذیریم با حدیث لا تعداد نمیتوان نماز او را تصحیح کرد.

\*\*\*\*\* جلسه ۴۹ \*\*\*\*\*

### بررسی مشکله لزوم یا عدم لزوم قضای نماز های سابق ضرری

بحث در این بود که عرض شد اگر مریض از روی جهل به موضوع نماز ایستاده بخواند و بعد بفهمد که نماز خوانده شده برای وی ضرری بوده است، مقتضای قاعده بطلان نماز بود؛ چرا که «المريض يصلي جالساً» ظهور در تعیینیه بودن وظیفه او در نماز نشسته است. حدیث لاتعداد نیز نماز مذکور را تصحیح نمی کند؛ زیرا در موثقه عمار آمده است:

«عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَارِ السَّابَّاطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلٍ وَجَبَتْ عَلَيْهِ صَلَاةٌ مِنْ قُعُودٍ فَنَسِيَ حَتَّى قَامَ وَافْتَتَحَ الصَّلَاةَ وَهُوَ قَائِمٌ ثُمَّ ذَكَرَ قَالَ يَقْعُدُ وَ يَفْتَحُ الصَّلَاةَ وَ لَا يَعْتَدُ بِإِفْتَاتِحِهِ الصَّلَاةَ وَهُوَ قَائِمٌ»<sup>۲</sup>

علاوه بر اینکه اگر شخصی نوع رکوع خود را عوض کند، اخلال به رکوعی که بر او واجب بود کرده است و اخلال به رکوع نیز قابل تصحیح نیست. أسوأ حالا از این شخص این است که کسی واقعا نوع رکوعش عوض شود، یعنی وظیفه اش نماز نشسته بوده، خوابیده به جا آورد یا ایستاده به جا آورد، قطعاً به او گفته می شود چرا آنچه وظیفه ات بود را انجام نداده ای؟ مرحوم محقق خوبی فرموده است که اگر کسی به شرایط رکوع نیز اخلال کند باز مشمول حدیث لاتعداد واقع نمی شود که در این صورت امر برای عدم جریان حدیث لاتعداد اسهل است.

### استدلال بروایت عقبه بن خالد برای صحت اعمال ضرری سابق

برخی برای اثبات صحت اعمال ضرری سابق به حدیثی از عقبه بن خالد از امام صادق علیه السلام تمسک کرده اند که متن آن چنین است:

«مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلٍ صَامَ وَهُوَ مَرِيضٌ قَالَ تَمَّ صَوْمُهُ وَ لَا يُعِيدُ يُجْزِيهِ»<sup>۳</sup>

۱ موسوعة الامام الخوئي، السيد أبو القاسم الخوئي، ج ۱۰، ص ۲۹۳.

۲ تهذيب الاحكام، شيخ طوسي، ج ۳، ص ۲۳۱.

۳ تهذيب الاحكام، شيخ طوسي، ج ۴، ص ۳۲۵.



برخی این روایت را حمل بر شخص جاهل به لزوم افطار کرده‌اند که جهل به حکم است. یعنی مثلاً شخصی تازه شیعه شده بود و عامه به او گفته بودند که افطار یک حکم رخصتی است، او هم گمان می‌کند رخصت است و روزه را در حال مرض می‌گیرد، در این صورت امام علیه السلام حکم به صحت روزه کرده‌اند. برخی از فقهاء به این مطلب فتوا نیز داده‌اند: از جمله:

۱. محقق اردبیلی در مجمع الفائده فرموده اند:

«كون الجاهل بوجوب الإفطار معذورا و العالم غير معذور، و ذلك غير بعيد، لما مرّ من احتمال كون

الجاهل عذرا خصوصا في مثل هذه المسألة التي الظاهر أن مقصود الشارع التخفيف عن المكلف و

المصلحة له، و لهذا قال جمع من العامة: بأنه رخصة. و في المريض رواية أيضا عندنا كما أشرنا إليه،

و عدم ظهور الفرق بينهما. مع انه يفهم من التهذيب كون الجاهل عذرا في أكثر المسائل»<sup>۱</sup>

ایشان معتقدند: بعید نیست مریضی که جاهل است را معذور بدانیم و روزه اش را صحیح بدانیم. ایشان می‌فرماید در مورد مریض روایتی نیز به خصوص وارد شده است که مراد ایشان همین روایت عقبه بن خالد است.

۲. ابن ادريس در سرائر می‌فرماید:

« فإن لم يتقدّم له العلم بذلك و لا عرف الحكم فيه و صام فإنّ صيامه صحيح و

لا يجب عليه القضاء»<sup>۲</sup>

#### مناقشه در استدلال به روایت

به نظر ما استدلال به این روایت هم از نظر سندی و هم دلالتی دارای اشکال است: از نظر سندی، محمد بن عبدالله بن هلال و عقبه بن خالد توثیق خاص ندارند. محقق خویی رحمه الله به دلیل وجود این دو راوی در کامل الزیارات، آن‌ها را ثقه می‌دانستند<sup>۳</sup> که از این مبنا بعد ها عدول کردند. محقق زنجانی حفظه الله معتقد است: عقبه بن خالد دارای فرزندی به نام علی بن عقبه است که ثقة ثقة و راوی بیشماری از روایات عقبه بن خالد می‌باشد و در عین حال متهم در روایت کثیر از ضعفاء نیز نمی‌باشد؛ از این طریق کشف می‌کنیم که عقبه بن خالد نیز ثقه است. محمد بن عبدالله بن هلال هم از مشایخ محمد بن حسین خطاب است که از اجلاء قمیین بوده و اگر روایت بی‌شماری از یک شخص نقل کند، دلیل می‌شود بر اینکه آن شخص ثقه بوده؛ چرا که اگر ضعیف بود بین قمیین متهم به سستی و اکثار روایت از ضعفاء می‌شد<sup>۴</sup>.

۱ مجمع الفائده و البرهان، مقدس اردبیلی، ج ۵، ص ۲۵۲.

۲. موسوعة ابن إدريس الحلّی، جلد: ۹، صفحه: ۵۳.

۳ موسوعة الامام الخوئی، السيد أبو القاسم الخوئی، ج ۲۱، ص ۴۹۰. «سندھا محمد بن... عبد الله بن هلال و عقبه بن خالد، و کلاهما مجهولان، و لکنھا معتبرة

علی مسلکنا، لوجودهما فی أسناد کامل الزیارات، فلا تناقض فی السند».

۴. مقرر: البته در برخی از آثار آیت الله زنجانی دیده می‌شود که ایشان صرفاً عقبه بن خالد را توثیق کرده‌اند ولی محمد بن عبدالله بن هلال را ضعیف دانسته

اند؛ به عنوان مثال: کتاب نکاح (شبییری)، جلد: ۱۷، صفحه: ۵۴۳۴ «در سند روایت عقبه بن خالد چون محمد بن هلال واقع شده غیر موثق بود و سبب ضعف

سند است، اگر وثاقت عقبه را قبول کنیم، ضعف سند جبران نمی‌شود به خاطر وجود ابن هلال».

برای ما این مطلب واضح نیست که محمد بن حسین بن خطاب از محمد بن عبدالله بن هلال اکثر روایت داشته باشد، همچنین محرز نیست که علی بن عقبه از خالد اکثر روایت داشته باشد؛ لذا وثاقت این دو نفر برای ما روشن نیست. **[علی بن عقبه از عقبه بن خالد ۴۷ روایت (۱۴،۵ درصد، رتبه دوم). محمد بن حسین بن ابی الخطاب از محمد بن عبدالله بن هلال ۱۳ روایت (۳،۵ درصد، بالاترین رتبه ۱۰ درصد ۳۸ روایت).]**

**از نظر دلالت نیز دلالت روایت تمام نیست؛** زیرا در نقل تهذیب در جلد ۴ صفحه ۲۵۷ تعبیر به «یتیم صومه» آمده است، ولی در صفحه ۳۲۵ تعبیر «تم صومه» آمده است. در آن تعبیر «یتیم صومه» که احتمال دارد نقل صحیح همین باشد، ظاهرش این است که هنوز اثناء روز است، این حتما باید حمل بشود بر کسی که وقتی که ملتفت شد، دید دیگر روزه بر او ضرر ندارد. برخی اینطور حمل کرده‌اند. اگر نشود اینطور حمل کرد بگوییم مراد از «صام رمضان» این است که از صوم رمضان گذشته است، بعد می‌گوید «لایعید» پس نسخه «تم صومه» باید صحیح باشد.

می‌گوییم این روایت تعبیر به جاهل ندارد، مطلق آورده است، لذا این جمع تبرعی است. ما می‌گوییم با توجه به روایات دیگری که راجع به مریض است و مذهب شیعه است که افطار بر مریض از باب عزیمت است، و با توجه به اینکه در این روایت ظهور در رخصت بودن افطار مریض دارد و مختص به جاهل نیز نشده است، هر دو دسته روایت مطلق هستند، باید این روایت حمل بر تقیه شود؛ زیرا موافق با عامه است. اینکه ما روایت عقبه بن خالد را حمل بر جاهل کنیم جمع تبرعی و بی شاهد است. اگر در این روایت قید جاهل آمده بود اشکالی نداشت، ولی وقتی قید جاهل نیامده است، حمل بر جاهل، حمل بر تبرعی است و ادعای انصراف به جاهل نیز مردود است.

## مسئله ۲۴: دوران امر بین استقبال و قیام

مرحوم سید در این مسئله می‌فرماید:

«إذا دار الأمر بین مراعاة الاستقبال أو القيام فالظاهر وجوب مراعاة الأول»<sup>۱</sup>

اگر امر دایر بین رعایت قبله و رعایت قیام باشد، طبق نظر ایشان رعایت قبله مقدم است و نماز را می‌تواند نشسته یا خوابیده بخواند.

### وجه تقدم قبله بر قیام

بحث در وجه تقدم رعایت قبله بر قیام است.

### کلام محقق خویی: حکومت دلیل وجوب رعایت قبله

محقق خویی رحمه الله فرموده اند که در روایات تعبیر به «لا صلاة الا الى القبلة» آمده است. از جمله روایت زراره که متن آن چنین است:

«وَرَوَى زُرَّارَةُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ أَنَّهُ قَالَ: لَا صَلَاةَ إِلَّا إِلَى الْقِبْلَةِ قَالَ قُلْتُ وَ أَيْنَ حَدُّ الْقِبْلَةِ قَالَ مَا بَيْنَ

الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ قِبْلَةُ كُلِّهُ قَالَ قُلْتُ فَمَنْ صَلَّى لِغَيْرِ الْقِبْلَةِ أَوْ فِي يَوْمٍ غَيْمٍ فِي غَيْرِ الْوَقْتِ قَالَ يُعِيدُ»<sup>۲</sup>

۱. العروة الوثقى (أعلام العصر، مؤسسة الأعلمی)، جلد: ۱، صفحه: ۶۴۰.

۲ من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۱، ص ۲۷۸.

در بیان محقق خویی این روایت حاکم بر امر به نماز قیامی است؛ چرا که در این روایت نماز بودن نماز بدون رعایت قبله نفی می شود، ولی در روایت دال بر وجوب قیام، قیام را از جمله شروط نماز شمرده اند. اگر این حکومت نبود، طبق نظر ایشان شرطیت استقبال با قیام تعارض و تساقط می کردند و در نتیجه مکلف مخیر می شد.

سپس ایشان فرموده است: ممکن است کسی قائل به تفصیل شود؛ بدین بیان که بگوییم اگر کمتر از ۹۰ درجه انحراف از قبله پیدا شد، اشکالی ندارد، زیرا از جمله «ما بین المشرق و المغرب» به دست می آید که نماز خواندن با انحراف کمتر از ۹۰ درجه در حال اضطرار مجاز است، ولی اگر بیش از این مقدار شد، باید نماز رو به قبله و نشسته خوانده شود. یعنی قیام ساقط می شود. محقق خویی در جواب به قائل بدین تفصیل می فرماید: حتی اگر انحراف کمتر از ۹۰ درجه باشد نیز، قیام ساقط است و باید رو به قبله خوانده شود، زیرا جمله «ما بین المشرق و المغرب قبله» مختص به جاهل و ناسی است و شامل مضطر نمی شود.<sup>۱</sup>

#### مناقشه در بیان محقق خویی

اولین اشکال به محقق خویی این است که محقق سیستانی معتقدند که اختصاص جمله مذکور به جاهل و ناسی صحیح نیست و شامل مضطر نیز می شود. ایشان می فرمایند دو روایت در مقام هستند که شامل مضطر نیز می شوند:

۱. همین روایت زراره که ذکر آن گذشت.

۲. صحیحہ معاویہ بن عمار چنین است: «وَسَأَلَهُ مُعَاوِيَةُ بْنُ عَمَّارٍ عَنِ الرَّجُلِ يَقُومُ فِي الصَّلَاةِ ثُمَّ يَنْظُرُ بَعْدَ مَا فَرَغَ فَيَرَى أَنَّهُ قَدْ انْحَرَفَ عَنِ الْقِبْلَةِ يَمِينًا أَوْ شِمَالًا فَقَالَ لَهُ قَدْ مَضَتْ صَلَاتُهُ وَ مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ قِبْلَةٌ»<sup>۲</sup>

به نظر ما این اشکال وارد است. و مؤید این اشکال روایت ابی هاشم جعفری است که متن آن چنین است:

«عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هَاشِمٍ الْجَعْفَرِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ الرُّضَاعَ عَنِ الْمَصْلُوبِ فَقَالَ أَمَا مَا عَلِمْتُ أَنَّ جَدِّي ع صَلَّى عَلَى عَمِّهِ قُلْتُ أَعْلَمُ ذَاكَ وَ لَكِنِّي لَا أَفْهَمُهُ مُبِينًا قَالَ أَبَيَّنْهُ لَكَ إِنْ كَانَ وَجْهُ الْمَصْلُوبِ إِلَى الْقِبْلَةِ فَقُمْ عَلَى مَنْكِبِهِ الْأَيْمَنِ وَ إِنْ كَانَ قَفَاهُ إِلَى الْقِبْلَةِ فَقُمْ عَلَى مَنْكِبِهِ الْأَيْسَرِ فَإِنَّ بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ قِبْلَةً وَ إِنْ كَانَ مَنْكِبُهُ الْأَيْسَرُ إِلَى الْقِبْلَةِ فَقُمْ عَلَى مَنْكِبِهِ الْأَيْمَنِ وَ إِنْ كَانَ مَنْكِبُهُ الْأَيْمَنُ إِلَى الْقِبْلَةِ فَقُمْ عَلَى مَنْكِبِهِ الْأَيْسَرِ وَ كَيْفَ كَانَ مُنْحَرِفًا فَلَا تُزَايِلْ مَنْكِبَهُ وَ لَيْكُنْ وَجْهَكَ إِلَى مَا

۱ موسوعة الامام الخوئي، السيد أبو القاسم الخوئي، ج ۱۴، ص ۲۴۷. «بل لأنّ دليل اعتبار الاستقبال يختلف لسانه عن دليل اعتبار القيام، فإنّ الأوّل بلسان نفی

الحقیقة، و أنّ الفاقد للاستقبال ليس من حقيقة الصلاة في شيء كما يفصح عنه قوله (عليه السلام): «لا صلاة إلّا إلى القبلة»، بخلاف الثاني فإنّ لسانه مجرد اعتبار شيء في الصلاة لقوله: «الصحيح يصلي قائماً و قعوداً المريض يصلي جالساً» الوارد في تفسير الآية المباركة، و غيره ممّا سبق في محله و من المعلوم أنّه كلّ ما دار الأمر بين ترك شيء تفوت معه حقيقة الصلاة و بين غيره قدّم الثاني»

۲ من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۱، ص ۲۷۶.

بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَا تَسْتَقْبِلُهُ وَلَا تَسْتَدْبِرُهُ الْبَتَّةَ قَالَ أَبُو هَاشِمٍ وَقَدْ فَهِمْتُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَهَمَّتُهُ  
وَاللَّهُ<sup>۱</sup>

در این روایت مکلف جاهل و ناسی نیست بلکه مضطر است، به طوری که باید هم روبروی مصلوب و هم روبروی قبله نماز بخواند، ولی نمی تواند؛ زیرا مصلوب در اختیار او نیست که یک مقدار منحرف به طرف دیگر کند؛ لذا ناچار است که یک مقدار قبله را منحرف کند، حضرت می فرماید اشکالی ندارد. لکن چون راوی این حدیث ابوهاشم جعفری است و وثاقت وی ثابت نیست، به عنوان موید ذکر کردیم. بنابراین به نظر ما جمله «ما بین المشرق والمغرب قبله» تنها از عالم عامد انصراف دارد و دلیل ندارد که شامل مضطر نشود. اشکال دوم به کلام محقق خویی این است که «لا صلاة الا الى القبلة» در انحراف کمتر از ۹۰ درجه اطلاق ندارد؛ چون مذیل به این ذیل است که «قلت این حد القبلة قال ما بین المشرق والمغرب قبله کله».

اشکال سوم این است که «لا صلاة الا الى القبلة» با «لا صلاة الا بفاتحة الكتاب» تفاوتی ندارد. از هر دو دلیل تنها ارشاد به شرطیت استفاده می شود و حکومتی در آن ها مطرح نیست. همانطور که صل قائما ارشاد به شرطیت قیام است، لا صلاة الا الى القبلة نیز ارشاد به شرطیت استقبال است، لکن با یک تعبیر دیگری مطرح شده است. دقت شود! به محقق خویی نمی توان اشکال نقضی کرد که در مورد قیام نیز روایت داریم که «من لم یقم صلبه فلا صلاة له»، زیرا ایشان در جواب می فرمایند اقامه صلب در جلوس نیز می تواند باشد و ربطی به شرطیت قیام ندارد. ولی عرض ما و اشکال ما این است که از جمله «لا صلاة الا الى القبلة» تنها ارشاد به شرطیت برداشت می شود و حکومتی در میان نیست. عرفی بین این تعبیر تفاوتی نمی بیند. این مطلبی است که مرحوم استاد آیت الله تبریزی هم در بحث شان مطرح کردند.

#### نظر مختار استاد

بنابراین به نظر ما در انحراف کمتر از ۹۰ درجه خواندن نماز ایستاده متعین است؛ زیرا فرض اضطرار است و اطلاق «ما بین المشرق والمغرب قبله» شامل آن می شود. این دلیل حاکم بر دلیل شرطیت قبله می باشد.

اما نسبت به جایی که انحراف بیش از ۹۰ درجه است، دلیل محقق خویی مبنی بر حکومت دلیل «لا صلاة الا الى القبلة» بر «صل قائما» باطل شد و گفتیم هیچ حکومتی ندارد، لذا با هم تعارض می کنند. حال اگر در تعارض و تساقط، در دوران بین تعیین و تخییر قائل به تخییر شدید کما هو الصحيح، حکم به تخییر می کنیم و اگر کسی مانند مشهور قائل به احتیاط شود، باید دو نماز بخواند.

نظر محقق سیستانی این است که رعایت قبله در این فرض مقدم بر رعایت قیام است، چرا که علاوه بر فریضه بودن، قرائن بسیاری بر اهمیت قبله قائم است؛ لذا بر قیام مقدم است. ما به ایشان اشکال می کنیم که قیام نیز طبق بیان خود ایشان در برخی مباحث گذشته، از فرائض است و در قرآن آمده است، شواهد دیگری که ایشان ادعا می کنند را ما نیافتیم. بلی، یک روایت ضعیفی وجود دارد در مورد کسی که بالای سطح کعبه است، متن آن چنین است:

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۲۱۵.

«عَلَىٰ بَنُ مُحَمَّدٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ صَالِحٍ عَنِ الرُّضَاعِ فِي الَّذِي تُدْرِكُهُ الصَّلَاةُ وَهُوَ فَوْقَ الْكُعْبَةِ قَالَ إِنْ قَامَ لَمْ يَكُنْ لَهُ قِبْلَةٌ وَلَكِنَّهُ يَسْتَلْقِي عَلَى قَفَاهُ وَ يَفْتَحُ عَيْنَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ وَ يَعْقِدُ بِقَلْبِهِ الْقِبْلَةَ الَّتِي فِي السَّمَاءِ الْبَيْتَ الْمَعْمُورَ وَ يَقْرَأُ فَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَرْكَعَ عَمَضَ عَيْنَيْهِ فَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَرْفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ فَتَحَ عَيْنَيْهِ وَ السُّجُودَ عَلَى نَحْوِ ذَلِكَ»<sup>۱</sup>

طبق این روایت علاوه بر قیام، جلوس نیز باید برای رعایت قبله ترک شود؛ زیرا قبله شخص بیت المعمور است. این روایت از نظر سندی ضعیف است؛ چرا که محمد بن یعقوب عن علی بن محمد عن اسحاق بن محمد نقل کرده است در حالی که اسحاق بن محمد مجهول است. راوی بعدی عبدالسلام هروی است که مورد اعتماد است ولی اسحاق بن محمد مجهول است. محقق خویی ادعای اجماع بر خلاف این روایت می کند که این مطلب ثابت نیست؛ زیرا شیخ طوسی در خلاف ادعای اجماع بر مضمون این روایت را مطرح کرده است. در هر حال سند آن ضعیف است و قابل اعتماد نیست.

**برخی مانند محقق داماد** رحمه الله از راه دیگری قبله را بر قیام مقدم دانسته اند؛ توضیح اینکه ایشان می فرمایند خطاب مطلق که مشروط به قدرت نباشد، بر خطاب های مشروط به قدرت مقدم است. در اینجا نیز خطاب وجوب قبله مشروط به قدرت نیست، «اینما كنتم فولوا وجوهكم شطره» مقید به قدرت نشده است در حالی که خطاب قیام مقید به قدرت شده است و فرموده است «الصحيح يصلي قائما اذا قوى فليقم»<sup>۲</sup>.

ما در جواب ایشان می گوییم بر فرض در اصول این مبنا را بپذیریم که خطاب های غیر مقید به قدرت بر خطاب های مقید بر آن مقدم هستند، از نظر صغروی اشکال داریم که وجوب رعایت قبله نیز مشروط به قدرت شده است. در روایت صحیحه حلبی چنین آمده است:

«سَأَلَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَلِيٍّ الْحَلَبِيُّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الصَّلَاةِ فِي السَّفِينَةِ فَقَالَ يَسْتَقْبِلُ الْقِبْلَةَ وَ يَصِفُّ رَجُلِيهِ - فَإِنْ دَارَتْ وَ اسْتَطَاعَ أَنْ يَتَوَجَّهَ إِلَى الْقِبْلَةِ فَلْيَفْعَلْ وَ إِلَّا فَلْيُصَلِّ حَيْثُ تَوَجَّهَتْ بِهِ وَ إِنْ أَمَكَّنَهُ الْقِيَامُ فَلْيُصَلِّ قَائِمًا وَ إِلَّا فَلْيَعُدُّ ثُمَّ يُصَلِّ»<sup>۳</sup>

در این روایت می بینیم که امام علیه السلام می فرمایند در کشتی اگر می توانی رو به قبله باشی، رو به قبله نماز بخوان، اگر نمی توانی هر سمت که می توانی نماز بخوان. بنابراین وجه مذکور در کلام محقق داماد موجب تقدم قبله بر قیام نیست و نظر صحیح همانطور که استاد ما آیت الله تبریزی اختیار کرده اند، تخییر است.

\*\*\*\*\* جلسه ۵۰ (شنبه ۱۱ دی) \*\*\*\*\*

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

۲. کتاب الصلاة (محقق داماد) (کتاب الصلاة)، جلد: ۴، صفحه: ۷۹. «و الحرى بالتحقيق: هو لحاظ لسان دلیلی الاستقبال و القیام، فان كان أحدهما مطلقا و الآخر مقیدا يقدم الأول (لتنجزه) على الثاني (لتعليقه) و إن كانا مطلقين يقدم ما هو الأهم ملاكا. و عند التساوى يحكم بالتخيير حسب ما تقتضيه الصناعة».

۳ من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۱، ص ۴۵۶.

## مسئله ۲۴: دوران امر بین استقبال و قیام

مرحوم سید در این مسئله می فرماید:

«اذا دار الأمر بین مراعاة الاستقبال أو القيام فالظاهر وجوب مراعاة الأول»<sup>۱</sup>

اگر امر دایر بین رعایت قبله و رعایت قیام باشد، طبق نظر ایشان رعایت قبله مقدم است و نماز را می تواند نشسته یا خوابیده بخواند.

### بحثی در «ما بین المشرق و المغرب قبله» در روایت ابوهاشم جعفری

ما عرض کردیم که اگر انحراف از قبله کمتر از ۹۰ درجه باشد، ما بین المغرب و المشرق بر آن صدق می کند و همانطور که برخی از بزرگان مثل محقق بروجردی فرموده اند، باید نماز ایستاده با کمتر از ۹۰ درجه خوانده شود.<sup>۲</sup>

محقق خویی فرموده اند که «ما بین المشرق و المغرب قبله» راجع به جاهل و ناسی است و شامل فرض ما که ملتفت است نمی شود.<sup>۳</sup>

### الف: بررسی سندی روایت ابی هاشم جعفری

اشکال به این بیان این بود که «ما بین المغرب و المشرق قبله» اطلاق دارد و شامل مضطر نیز می شود. موید این مطلب را روایت ابی هاشم جعفری قرار دادیم<sup>۴</sup> که سهوی از جانب ما در مورد سند آن مطرح شد و گفتیم وثاقت ایشان ثابت نیست در حالی که ما در نوشته هایمان آورده ایم که از اجلای اصحاب ائمه بوده و در کتاب نجاشی در مورد ایشان اینطور آمده است که «إسحاق بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب، أبو هاشم الجعفري رحمه الله كان عظيم المنزلة عند الأئمة عليهم السلام، شريف القدر، ثقة، روى أبوه عن أبي عبد الله عليه السلام»<sup>۵</sup> ولی مشکل این است که در اکثر نسخ کافی «علی بن ابراهیم عن ابی هاشم الجعفری» آمده است. اگر «عن أبیه عن ابی هاشم الجعفری» بود، سند خوب بود، لکن اکثر نسخ همانطور که در کافی طبع دارالحديث نیز اشاره کرده «علی بن ابراهیم عن ابی هاشم

۱. العروة الوثقى (أعلام العصر، مؤسسة الأعلمی)، جلد: ۱، صفحه: ۶۴۰.

۲. رک: تبيين الصلاة، ج ۳، ص ۱۴۱.

۳. موسوعة الامام الخوئي، السيد أبو القاسم الخوئي، ج ۱۴، ص ۲۴۷. «بل لأن دليل اعتبار الاستقبال يختلف لسانه عن دليل اعتبار القيام، فإن الأول بلسان نفى الحقيقة، وأن الناقذ للاستقبال ليس من حقيقة الصلاة في شيء كما يفصح عنه قوله (عليه السلام): «لا صلاة إلا إلى القبلة»، بخلاف الثاني فإن لسانه مجرد اعتبار شيء في الصلاة لقوله: «الصحيح يصلي قائماً و قعوداً المريض يصلي جالساً» الوارد في تفسير الآية المباركة، و غيره مما سبق في محله و من المعلوم أنه كل ما دار الأمر بين ترك شيء تفوت معه حقيقة الصلاة و بين غيره قدم الثاني»

۴. الكافي، محمد بن يعقوب كليني، ج ۳، ص ۲۱۵. «علی بن ابراهیم عن أبیه عن ابی هاشم الجعفری قال: سألت الرضا ع عن المصلوب فقال أ ما علمت أن جدی ع صلی علی عمه قلت أعلم ذاك و لكنی لا أفهمه مبیناً قال أبینه لك إن كان وجه المصلوب إلى القبلة فقم على منكبه الأيمن و إن كان قفاه إلى القبلة فقم على منكبه الأيسر فإن بین المشرق و المغرب قبله و إن كان منكبه الأيسر إلى القبلة فقم على منكبه الأيمن و إن كان منكبه الأيمن إلى القبلة فقم على منكبه الأيسر و كيف كان منحرفاً فلا تزال منكبه و لیكن وجهك إلى ما بین المشرق و المغرب و لا تستقبله و لا تستدبره البتة قال أبو هاشم و قد فهمت إن شاء الله فهمته و الله»

۵. رجال النجاشی، شیخ النجاشی، ج ۱، ص ۱۵۶.

الجعفر» آمده است. فقط در برخی از نسخ و وسائل «عن ابیه عن ابی هاشم الجعفری» آمده است. امثال محقق خویی می فرمایند هرچه در وسائل از کافی و تهذیب و استبصار و من لایحضر نقل شده و یا از سایر کتبی که به آن ها سند دارد، معتبر است؛ چون صاحب وسائل می گوید این کتاب ها به واسطه ثقات به دست ما رسیده است، اما اینکه ما در نسخ کتب می بینیم، اعتباری ندارد؛ زیرا ما سند به این کتب نداریم. از این رو وقتی صاحب وسائل «علی بن ابراهیم عن ابیه» نقل می کند، برای ما معتبر است.

ما بار ها عرض کرده ایم که شواهد زیادی وجود دارد که صاحب وسائل با ما تفاوتی نمی کند؛ او نیز دنبال نسخه ها می گشته و نسخه شناسی می کرده است. اتفاقاً آیت الله زنجانی می فرمایند نسخه کافی که در دست صاحب وسائل بود نسخه مغلوطنه ای بوده است و اکنون نیز در کتابخانه آستان قدس رضوی موجود است. لذا ما همراه با بزرگانی مثل آیت الله سیستانی و آیت الله زنجانی<sup>۱</sup> قبول نداریم که این نسخی که صاحب وسائل از آن ها نقل می کند سند معتبر

داشته باشد. اتفاقاً وقتی کتاب نوادر احمد بن محمد بن عیسی را که چاپ کردند از صاحب وسائل گرفتند، اول صاحب وسائل می فرمایند که من این کتاب را با برخی از نسخ مقابله کردم که خطوط علماء در آن بود و اشکالی در اعتماد بر آن نیست. با اینکه از جمله کتبی است که او می گوید من به آن سند دارم. سوال ما این است که وقتی سند به آن نسخه داشت، دیگر مقابله معنا ندارد. می گوید وقتی مقابله کردم دیدم نسخه خوبی است می توان به آن اعتماد کرد. اگر شما از طریق اساتید خود به این نسخه مخصوص سند معتبر دارید نیازی به مقابله نیست. لذا شبهه این است که در این روایات ثابت نیست که علی بن ابراهیم از پدرش از ابی هاشم جعفری نقل کند، لذا سند سقط دارد ولو مظنون این است که از پدر نقل می کند ولی ظن معتبر نیست و خود علی ابن ابراهیم نیز از لحاظ طبقه نمی تواند از ابی هاشم جعفری نقل کند.

### ب: دلالت روایت ابو هاشم جعفری

متن روایت چنین است:

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هَاشِمٍ الْجَعْفَرِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ الرُّضَاعَ عَنِ الْمَصْلُوبِ فَقَالَ أَمَا مَا عَلِمْتَ أَنَّ جَدِّي ع صَلَّى عَلَى عَمِّهِ قُلْتُ أَعْلَمُ ذَاكَ وَ لَكِنِّي لَا أَفْهَمُهُ مَيِّنًا قَالَ أُبَيِّنُهُ لَكَ إِنْ كَانَ وَجْهُ الْمَصْلُوبِ إِلَى الْقِبْلَةِ فَقُمْ عَلَى مَنْكِبِهِ الْأَيْمَنِ وَإِنْ كَانَ قَفَاهُ إِلَى الْقِبْلَةِ فَقُمْ عَلَى مَنْكِبِهِ الْأَيْسَرِ فَإِنْ بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ قِبْلَةً وَإِنْ كَانَ مَنْكِبُهُ الْأَيْسَرُ إِلَى الْقِبْلَةِ فَقُمْ عَلَى مَنْكِبِهِ الْأَيْمَنِ وَإِنْ كَانَ مَنْكِبُهُ الْأَيْمَنُ إِلَى الْقِبْلَةِ فَقُمْ عَلَى مَنْكِبِهِ الْأَيْسَرِ وَ كَيْفَ كَانَ مُنْحَرِفًا فَلَا تُزَايِلْ مَنْكِبَهُ وَ لَكِنُّ وَجْهَكَ إِلَى مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَ لَا تَسْتَقْبِلُهُ وَ لَا تَسْتَدْبِرُهُ الْبَتَّةُ قَالَ أَبُو هَاشِمٍ وَقَدْ فَهِمْتُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَهِمَّتُهُ وَ اللَّهُ»<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> . به عنوان مثال رک: کتاب نکاح (شیرازی)، جلد: ۱۶، صفحه: ۵۱۹۸.

<sup>۲</sup> الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۲۱۵.



راجع به متن روایت، امام رضا علیه السلام در مورد کسی که به دار آویخته شده می فرمایند که اگر وجه او روبه قبله است، فقم علی منکبه الایسر، چرا که ما بین مشرق و مغرب قبله است، اگر هم وجه او رو به قبله است، فقم علی منکبه الایمن، اگر هم پشت وی به قبله است، فقم علی منکبه الایسر، یعنی عملاً جای شما تفاوتی نمی کند، منتهی اگر رو به قبله باشد، کنار منکب ایمن او نماز می خوانی، اگر پشت به قبله است، جای شما عوض نمی شود، عملاً کنار منکب ایسر وی قرار گرفته ای و نماز می خوانی. سپس می فرمایند: «فإن بین المشرق و المغرب قبله»، این تعلیل ابتدائاً نامفهوم است. اگر مصلوب رو به قبله است کنار منکب ایمن می ایستم من هم رو به قبله نماز می خوانم. اگر این شخص پشت به قبله است، من هم در طرف منکب ایسرش قرار می گیرم و رو به قبله نماز می خوانم دیگر بین المشرق و المغرب قبله معنا ندارد.

به نظر ما توجیه روایت این است که بگوییم: از آنجایی که معلوم نبود مصلوب دقیقاً رو به قبله باشد (چرا که قبله نما نداشتند و تقریبی بود) گاهی انحراف از قبله داشتند، گاهی انحراف سی درجه یا چهل درجه بود، ولی شمایی که نمازگذار هستید، باید رو به قبله باشید. در اینجا امام علیه السلام فرمودند که باید از جهت دقیق قبله منحرف شوید و موازی مصلوب قرار بگیرید، مصلوب اگر ۴۵ درجه از قبله منحرف است، پشت به قبله نیست، شما باید به تبع آن مصلوب ۴۵ درجه از قبله منحرف شوید تا موازی مصلوب نماز میت بخوانید. همینطور اگر مصلوب پشت به قبله بود، همه جا اینطور نیست دقیق پشت به قبله شود، شاید ۴۵ درجه از پشت قبله انحراف دارد، شما چون می خواهید رو به قبله نماز بخوانید یا باید از موازی میت خارج شوید و ۴۵ درجه با وی اختلاف پیدا کنید، یا اگر می خواهید موازی مصلوب نماز بخوانید ۴۵ درجه به تبع مصلوب از قبله منحرف می شوید به این مناسبت فرموده اند «ما بین المشرق و المغرب قبله» و حکم کرده اند که اینگونه نماز خواندن اشکالی ندارد. بنابراین منکب مصلوب را معیار دقیق نماز قرار بدهید. ولو اینکه منکب مصلوب از قبله انحراف پیدا کند. معیار شما دقیقاً منکب مصلوب است و اینکه از قبله کمتر از ۹۰ درجه منحرف شوید، چون ضرورت است، اشکالی ندارد. در ادامه دارد که «وَ كَيْفَ كَانَ مُنْحَرِفًا فَلَا تُزَايِلُ مَنَاقِبَهُ وَ أَيْكُنْ وَجْهَكَ إِلَى مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ» هرطور مصلوب منحرف از قبله نیز باشد، اما موازی منکب وی نماز بخوانید. نگران نباشید که نمازتان دقیق رو به قبله نیست و ۴۵ درجه از قبله منحرف است، اشکال ندارد ما بین مشرق و مغرب قبله است، شما مضطر هستید؛ از روی ناچاری به خاطر اینکه از منکب مصلوب انحراف درجه پیدا نکنید، مجبور شدید کمتر از ۹۰ درجه از قبله انحراف پیدا کنید و این اشکالی ندارد. به نظر ما این بیانی است که می توان از مفاد روایت ارائه داد.

اگر فرض کنید قبله این روبه رو است ولی میت را برده اند گوشه دیوار مصلوب کرده اند. شما باید در جهت منکب ایسر وی قرار بگیرید و لذا درجه شما از منکب ایسر وی اختلاف پیدا نکند. ولو بر شما لازم است که استقبال قبله داشته باشید، ولی به خاطر رعایت اینکه از منکب میت مصلوب انحراف درجه پیدا نکنید، مجبور شدید ۴۵ درجه به سمت منکب مصلوب انحراف پیدا کنید.

دقت شود!! **باید میت همیشه طرف چپ شما باشد؛** طبق این روایت در مصلوب، اگر میت روبه قبله است، یعنی منکب ایمن وی با منکب ایسر شما متناسب می شود، و اگر مصلوب پشت به قبله است، منکب ایسر وی با منکب ایسر شما متناسب می شود. بالأخره شما که رو به قبله می ایستید باید میت سمت چپ شما باشد. لکن این مصلوب دقیق رو به قبله مصلوب نشده است، ممکن است ۴۵ درجه از قبله مصلوب شدنش منحرف باشد؛ به شما می گویند که



لاستقبل المصلوب و لا تستدبره، رو یا پشت به مصلوب نایست و بعد از منکب وی بایست، ولی درجه شما از درجه منکب وی انحراف نداشته باشد: «فَلَا تُزَايِلْ مَنَاقِبَهُ وَ لِيَكُنْ وَجْهَكَ إِلَى مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ».

### [وجه استدلال به روایت: اطلاق تعلیل «فان بین المشرق و المغرب قبله»]

حال بحث در این است که می بینیم که «ما بین المشرق و المغرب قبله» در فرض مذکور روایت که فرض اضطرار است تطبیق شده است؛ بنابراین کلام محقق خویی مبنی بر اختصاص جمله مذکور به ناسی و جاهل تمام نیست. اگر سند این روایت خوب بود دال بر این بود که در فرض اضطرار در جایی که انحراف تا ۹۰ درجه باشد اشکالی ندارد. البته شاید برای برخی اطمینان شخصی به صدور این روایت حاصل شده باشد بدین بیان که ما می بینیم در جاهای دیگر تعبیر «علی بن ابراهیم عن أبیه عن أبي جعفر» آمده است و فقط اینجاست که اینطور «أبیّه» نیامده است و احتمال جدی می دهند که «أبیّه» سقط شده باشد، در این صورت بسته به اطمینان شخصی خود می توانند به روایت عمل کنند، لکن برای ما این اطمینان حاصل نشد.

### کلام محقق حکیم در تقدم رعایت قیام بر استقبال

محقق حکیم در اینجا فرموده اند که به نظر ما بعید نیست که قیام مقدم بر استقبال باشد. لکن اگر کمتر از نود درجه باشد ما بین المشرق و المغرب قبله است، بیشتر از ۹۰ درجه اگر انحراف لازم آید، باز لازم است قیام مقدم باشد؛ زیرا قیام جزء نماز است، استقبال قبله شرط نماز است. در دوران امر بین اخلال به شرط یا اخلال به جزء، قاعده میسور که مرجع ما است، به نظر عرفی می گوید اخلال به جزء نکنید و اخلال به شرط کنید. اهمیت شرط به اندازه جزء نیست. قاعده میسور اول بر اجزاء منطبق می شود که اگر شما می توانید این اجزاء را بیاورید بیاورید. اگر این اجزاء فاقد شرط باشند به قاعده میسور اقرب هستند تا اینکه عمل واجد شرط باشند و جزء را نداشته باشند. اگر هم کسی بگوید که قیام شرط است، می گوییم شرطی است که وجود عینی خارجی دارد ولی استقبال وجود عینی خارجی ندارد، بلکه اضافه ای بین نمازگذار و قبله است.<sup>۱</sup>

از محقق حکیم این طور استدلال عجیب است؛ انسان انتظار ندارد که این استدلال ها را بشنود؛ زیرا:

۱. دلیل ما بر عدم سقوط نماز در حق این شخص، قاعده میسور نیست؛ چرا که اولاً کبرای این قاعده

صحیح نیست؛ ثانیاً ما اصلاً نیازی در اینجا به این قاعده نداریم؛ زیرا أدله دیگری وجود دارد که

دال بر عدم سقوط نماز از شخص عاجز از قیام است؛ مانند ادله ای که می گفت اگر ایستاده

نتوانست، نشسته بخواند یا ادله ای که می گفت می توان در فرض اضطرار، روبه قبله نماز نخواند.

۲. بر فرض از اشکال اول، صرف نظر کنیم، می گوییم که شرط اساسی با شرط غیر اساسی فرق می

کند. اینطور نیست که همه جا جزء مقدم بر شرط باشد؛ توضیح اینکه به عنوان مثال اگر دوران امر

۱ مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، ج ۶، ص ۱۴۰. «کن عرفت سابقاً أن المدار فی الترجیح تطبیق قاعدة المیسور، و لا یبعد أن یکون تطبیقها علی

واجد تمام الأجزاء فاقد الشرط، أولى من تطبیقها علی فاقد الجزء».

شود بین اینکه شخص در آتش آب گندیده بریزد یا اینکه پیازداغ که جزء آن است نریزد، نمی توان گفت که جزء مقدم است و بودن آب گندیده اشکال ندارد. این حرف گفتنی نیست. آب متعفن در آتش کل آتش را ضایع می کند. بنابراین این ادله مطرح شده ادله فقهی خوبی نیستند. این که در قاعده میسور رعایت جزء بر شرط مقدم است دلیلی ندارد.

۳. اگر هم قیام جزء نباشد بلکه شرط باشد که واقعا هم ممکن است شرط باشد، ایشان فرموده است که شرطی است که وجود عینی دارد. چطور قیام وجود عینی دارد و استقبال وجود عینی ندارد؟ چطور می گوئیم که قیام شرط نسبی نیست ولی استقبال شرط نسبی (طرف اضافه میان مصلی و قبله) است؟ این مطالب دلیل بر رجحان قیام بر استقبال قبله نیست. این استدلال ها گفتنی نیست. [قیام هم -مانند استقبال- میتواند نسبی باشد به این معنا که نسبت شما با زمین است. از طرفی میتوان گفت استقبال قبله هم -مانند قیام- عینی خارجی است نه نسبی زیرا باید بدن را به سمت قبله بچرخانید. پس بنابراین این تقسیم ها و دسته بندی ها اصلا چیزی را اثبات نمیکند و فارق نیست. (اشکال کبروی، علاوه بر صغروی)]

### مختار استاد

خلاصه اینکه به نظر ما اگر انحراف از ۹۰ درجه به بالا باشد همانطور که در جلسه گذشته گفته شد، شخص **مخیر است**؛ اعم از اینکه قائل به تزاحم بین واجبات ضمنیه شویم و یا قائل به تعارض شویم. اگر قائل به تعارض شویم دلیل شرطیت قیام با استقبال تعارض و تساقط می کنند و احتمال تخییر می دهیم. برائت از وجوب قیام یا استقبال جاری می شوند. نتیجه تخییر است. اگر تزاحم هم باشد اهمیت هیچ کدام بر دیگری ثابت نیست. اینکه بگویند در حدیث لاتعداد استقبال قبله آمده ولی قیام نیامده لذا اهم یا محتمل الأهمیت است، درست نیست؛ زیرا حدیث لاتعداد به طبیعت نماز نظر کرده است و نماز ایستاده یا نشسته طبیعت نماز هستند. قیام در طبیعت نماز شرط نیست، در یک فرد از نماز شرط است که نماز انسان صحیح است: «الصحیح یصلی قائما»، ثانیاً دلیل منفصل داریم که اگر کسی قیام را ولو نسیانا ترک کند نمازش باطل است مثل روایت موثقه عمار که مطرح شده بود<sup>۱</sup>. دلیل لاصلا الا الی قبله را نیز که محقق خویی مطرح کرده بود جواب دادیم که با لاصلا الا بفاتحه الکتاب تفاوتی نمی کند.

۱ وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۶، ص ۱۴. «و بایسناده عن محمد بن أحمد بن یحیی عن أحمد بن الحسن عن عمرو بن سعید عن مُصدق عن عمار

قال: سألت أبا عبد الله ع عن رجل سها خلف الإمام فلم يفتتح الصلاة قال يعيد الصلاة ولا صلاة بغيره وعن رجل وجبت عليه صلاة من قعود فنسى حتى قام وافتتح الصلاة وهو قائم ثم ذكر قال يقعد و يفتتح الصلاة وهو قاعد وكذلك إن وجبت عليه الصلاة من قيام فنسى حتى افتتح الصلاة وهو قاعد فعليه أن يقطع

صلاته و يقوم فيفتتح الصلاة وهو قائم ولا يعتد بافتتاحه وهو قاعد.»

## مسئله ۲۵: عجز در اثنای نماز

سید یزدی رحمه الله در مسئله ۲۵ می فرماید:

«لو تجدد العجز في أثناء الصلاة عن القيام انتقل إلى الجلوس و لو عجز عنه انتقل إلى الاضطجاع و

لو عجز عنه انتقل إلى الاستلقاء و يترك القراءة أو الذكر في حال الانتقال إلى أن يستقر»<sup>۱</sup>

گاهی انسان در اثناء نماز دچار عجز می شود؛ حال باید فرض کنیم که یا تا آخر وقت عاجز از قیام است. یا نظر صاحب عروه را بگوییم که در فرض یأس از زوال عذر جایز است انسان نماز اضطراری بخواند. برخی از عامه گفته اند که ما نماز ملفقه را قبول نداریم. یا باید کل نماز ایستاده باشد یا تمام نماز نشسته باشد. اینکه دو رکعت اول نماز ایستاده و بعد از آن نشسته باشد، چنین نمازی صحیح نیست. جواب این است که اطلاقات شامل آن می شود. لازم نیست که دلیل خاص داشته باشیم که نماز ملفقا جایز است. همین که اطلاقات بدلیت موجود است، شامل نمازی که در اثناء عاجز از قیام باشیم نیز می شود. اشکالی هم ندارد.

### عدم اطلاق ادله در کلام آیت الله سیستانی

آیت الله سیستانی فرموده اند که ما وقتی ادله را بررسی می کنیم می بینیم یک سری ادله اطلاق ندارد؛ مثلاً «الصحيح يصلي قائماً، ان لم يستطع القيام يصلي جالساً»<sup>۲</sup>، این ها اصلاً در مقام بیان نبوده اند. صرفاً می خواهند حد مرضی را که موجب می شود انسان نماز نشسته بخواند را بیان کنند. اما اینکه اطلاق آن نماز ملفق را بگیرد که دو رکعت ایستاده و دو رکعت نشسته باشد، اینطور نیست و چنین اطلاقی در این روایات نیست. «إذا قوي فليقم»<sup>۳</sup> صرفاً در مقام بیان این است که مطلق مرض موجب انتقال به نماز نشسته نیست، موقعی موجب انتقال می شود که قوت خود را از دست بدهید. ولی اینکه نماز ملفق مشروع است یا نیست در مقام بیان آن نیست.

موثقه سماعه نیز که می فرماید «فليصل و هو مضطجع»<sup>۴</sup> ایشان می فرماید که ظاهر آن احداث نماز مضطجعا است. مریضی است که نمی تواند نشسته بخواند، حضرت فرمودند که نماز را بخواند در حال اضطجاع و ظاهر آن احداث است. ایشان می فرماید البته یک روایت است که بعید نیست اطلاق داشته باشد و آن صحیحه حلبی است:

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ الْمَرِيضِ إِذَا لَمْ يَسْتَطِعِ الْقِيَامَ وَالسُّجُودَ قَالَ يَوْمِي بِرَأْسِهِ إِيْمَاءً وَأَنْ يَضَعَ جَبْهَتَهُ عَلَى الْأَرْضِ أَحَبُّ إِلَيَّ»<sup>۱</sup>

۱. العروه الوثقی، أعلام العصر، ج ۱ ص ۶۴۰.

۲. الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۴۱۱.

۳. الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۴۱۰.

۴. تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۳۰۶.

این روایت اثناء نماز را نیز شامل می شود. اینکه مریض نمی تواند فرقی نمی کند که از اول نماز نمی توانست یا از وسط نماز نمی توانست. در این روایت اگر یصلی ایماء بود سید سیستانی می فرمودند که ظهور در نماز ایمایی دارد، اینجا یومی برآسه ایماء دارد که اطلاق دارد ک در اول یا در اثناء نماز باشد. یصلی مضطجعا ظاهر در احداث صلاه است، ولی یومی ظهور در احداث ایماء دارد ولو اینکه در اثناء نماز باشد.

### مختار استاد

به نظر ما مناسبت حکم و موضوع این است که المریض یصلی جالسا که ایشان فرمود اطلاق ندارد، به نظر ما اطلاق دارد. ایشان می گوید سندش را اشکال کرده ایم ولی به نظر ما سندش نیز خوب بود و خود ایشان نیز پذیرفته بود که حسن بن محبوب از کتاب ابو حمزه ثمالی نقل کرده است. از نظر دلالت نیز المریض یصلی جالسا چرا اطلاق نداشته باشد؟ به نظر ما کسی که از ابتداء مجبور است بنشیند یا کسی که از وسط نماز مجبور می شود به مناسبت عرفیه مصداق المریض یصلی جالسا است، اینکه بگوییم المریض یصلی جالسا ظهور ندارد در ادامه نماز به شکل نشسته، مناسبات حکم و موضوع این ادعا را نفی می کند. بنابراین المریض یصلی جالسا شامل دو فرض نیز می شود که کسی از اول عاجز باشد یا در وسط نماز عاجز شود.

سوال می شود که ما چطور بفهمیم که مناسبت حکم و موضوع شامل عجز در اثناء نیز می شود؟ ممکن است شارع فقط دو کیفیت را قبول داشته باشد که عبارتند از تمام نماز قیامی یا تمام نماز جلوسی، غیر از این را دلیل نداریم.

جواب این است که فرض این است که نشسته خواندن بدل است، وقتی کسی دو رکعت ایستاده خوانده و بعد نتوانسته ادامه بدهد، چه لزومی دارد که بگوییم نماز را باطل کند و از اول نشسته بخواند؟ متفاهم عرفی این است که تا مقداری که توانستید ایستاده بخوانید، بخوانید و اگر مجبور به نشستن شدید نشسته بخوانید. غیر از این بگوییم، عرفیت ندارد.

\*\*\*\*\* جلسه ۵۱ \*\*\*\*\*

## مسئله ۲۵: عجز در اثنای نماز

سید یزدی رحمه الله در مسئله ۲۵ می فرمایند:

«لو تجدد العجز فی أثناء الصلاة عن القيام انتقل إلى الجلوس و لو عجز عنه انتقل إلى الاضطجاع و

لو عجز عنه انتقل إلى الاستلقاء و يترك القراءة أو الذكر فی حال الانتقال إلى أن يستقر»<sup>۲</sup>

بحث در نماز ملفقه دارای دو صورت است: یکی ملفقه از اعلی به ادنی است بدین صورت که دو رکعت اول نماز ایستاده است و سپس عاجز از قیام می شود و می خواهد دو رکعت آخر را نشسته بخواند. صورت دوم این است که نماز از ادنی به اعلی ملفقه باشد، مثل اینکه دو رکعت اول را مریض بود و نماز را نشسته شروع کرد و در رکعت سوم قادر بر قیام شد. فرض هم این است که عجز از قیام، موضوع برای جواز جلوس واقعی است؛ حال یا

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۴۱۰.

۲. العروه الوثقی، أعلام العصر، ج ۱ ص ۶۴۰.

مأیوس از خوب شدن است یا اینکه ضیق وقت است و اگر الان بخواهد نمازش را قطع کند، به کل چهار رکعت در وقت نمی رسد.

برخی از عامه صحت نماز ملفقه را انکار کرده اند و گفته اند یا باید کلا ایستاده باشد یا کلا خوابیده باشد. ما گفتیم که این کلام صحیح نیست؛ زیرا اشکالی ندارد که دلیل «الصحيح یصلی قائما» شامل شخصی شود که در رکعت اول و دوم عاجز بود و در رکعت سوم مصداق آن شود. یا در فرضی که در رکعت اول و دوم ایستاده بود و در رکعت سوم عاجز از قیام شد، هیچ اشکالی ندارد که دلیل المریض یصلی جالسا شامل این شخص شود. این ادله اطلاق دارند و اشکالی در تمسک به آن ها نیست؛ ولو به مناسبت حکم و موضوع که عرف این نماز را که بخشی نشسته و بخشی ایستاده است را بدتر از این نمی داند که ما این نماز را قطع کنیم و کل نماز را نشسته بخوانیم. عرف می گوید وقتی دو رکعت نماز ایستاده خواندید، عرفی نیست که شارع بگوید از اول نماز نشسته را شروع کنید. ملاک ایستادن عرفا با دو رکعت اول استیفاء می شود و دو رکعت دیگر را از باب مجبوریم می نشینیم؛ لذا حتی ممکن است گفته شود قطع این نماز حرام باشد؛ زیرا اگر قطع کنیم و دوباره بخوانیم نماز بخوانیم، باید از نو نماز نشسته خوانده شود و قیام در رکعت اول و دوم را که به جا آورده بود، اختیارا تفویت کرده است و خود را داخل در یک نماز جدیدی کرده است که از اول عاجز از قیام است؛ در حالی که می توانست همان نماز قبل را ادامه بدهد.

### کلام آیت الله سیستانی

آیت الله سیستانی در مورد دو صورت ملفقه از اعلی به أدنی و از أدنی به اعلی چنین فرموده اند:

۱. ملفقه از أدنی به اعلی: در این صورت نماز اشکالی ندارد و صحیح است؛ زیرا روایاتی که می گفت کسی که نشسته باشد و قبل از رکوع قیام کند و رکوع کند، «فذلک صلاة القائم»، لذا شامل این شخص می شد و برای تجویز این نوع نماز کفایت می کند.

۲. ملفقه از اعلی به أدنی: اما نماز ملفقه ای که از اعلی به أدنی منتقل شوید، ایشان می فرماید: اگر صحیح حلی نبود ما نیز می گفتیم که این نماز ملفقه دلیلی بر مشروعیت ندارد؛ زیرا موثقه سماعه چنین آمده است<sup>۱</sup> که شخصی است که استطاعت بر جلوس ندارد، امام فرمود مضطجعا بخواند، این روایت طبق نظر آیت الله سیستانی راجع به احداث نماز مضطجعا است و شامل وسط نماز نمی شود. ایشان در مورد روایات «المریض یصلی جالسا»<sup>۲</sup> نیز می فرماید هم سند آن ها اشکال داشت و هم اطلاق نداشت و در مقام این بود که اصل مطلب که کسی که قادر بر قیام نیست، جلوسا نماز بخواند، اما در مقام بیان کیفیت و تفصیل آن نبود. اما ایشان معتقد است که از صحیح حلی می توان اطلاق گیری کرد:

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۳۰۶. «فلیصل و هو مضطجع»

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۴۱۱.

«عَلَىٰ بَنِ إِبرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ الْمَرِيضِ إِذَا لَمْ يَسْتَطِعِ الْقِيَامَ وَالسُّجُودَ قَالَ يُؤْمِي بِرَأْسِهِ إِيْمَاءً وَ أَنْ يَضَعَ جَبْهَتَهُ عَلَى الْأَرْضِ أَحَبُّ إِلَيَّ»<sup>۱</sup>

این روایت اثناء نماز را نیز شامل می شود. اینکه مریض نمی تواند فرقی نمی کند که از اول نماز نمی توانست یا از وسط نماز نمی توانست. در این روایت اگر یصلی ایماء بود سید سیستانی می فرمودند که ظهور در نماز ایمایی دارد، اینجا یومی برآسه ایماء دارد که اطلاق دارد که در اول یا در اثناء نماز باشد. یصلی مضطجعا ظاهر در احداث صلاه است، ولی یومی ظهور در احداث ایماء دارد ولو اینکه در اثناء نماز باشد.

موثقه سماعه ظهور در احداث نماز مضطجعا دارد و این نکته در صحیح حلی نیست و صحیح حلی شامل اثناء نماز نیز می شود، لکن به نظر ما مناسبت حکم و موضوع عرفا اقتضای توسعه می کند. در نظر عرف، «فلیصل مضطجعا»، فرقی نمی کند که از اول نماز مجبور باشد بخواند یا اینکه در وسط نماز مجبور باشد مضطجعا بخواند. جوری شخص می خوابد که پشت به قبله نمی شود، عرف به مناسبات حکم و موضوع می گوید این هم مشروع بلکه متعین است؛ زیرا اگر بخواهد نماز را قطع کند تمام نماز را باید مضطجعا بخواند. دلیل المریض یصلی جالسا نیز شامل نماز ملحق می شود و دلیلی ندارد که بگوییم در مقام بیان نیست. اطلاق نداشتن آن وجهی ندارد، اصل این است که در مقام بیان است و اطلاق دارد. ظهور در احداث آن نیز به نظر ما خلاف مناسبت حکم و موضوع است.

بلی، جاهایی که این نکته عرفیه که الغای از حیث احداث است، نباشد ما مخالف با این نیستیم که این سری خطاب ها ظهور در احداث دارد؛ مثل اینکه کسی در حال سجده شکر است، یک نفر آیه سجده بخواند، نمی تواند ادامه بدهد به نیت سجده تلاوت، باید احداث سجود کند و بلند شود و دوباره سجده کند. یا در بحث غسل نیز همین نکته موجود است که اول احداث غسل در سر و گردن شود، بعد احداث غسل در جانب ایمن و ایسر شود، اینکه شما همین که در استخر هستید، سر و گردن را زیر آب می برید به نیت غسل ترتیبی، بعد بدن را به نیت شستن راست و چپ تکان می دهید درست نیست؛ زیرا احداث غسل نشده است، احداث غسل وقتی بود که خود را زیر آب بردید، اما این کار شما ادامه غسل است و کافی نیست. گرچه مشهور در اینجا الغاء خصوصیت کرده اند، حتی محقق زنجانی نیز که از مبنای محقق خویی در این زمینه مبنی بر وجوب احداث جدید، خبر دارد، می فرماید که عرف الغاء خصوصیت از این نکته احداث می کند. عرف این مطلب را نیز شستن می داند. البته ما این الغاء خصوصیت را در بحث غسل نفهمیدیم، ولی در مانحن فیه عرض ما این است که الغاء خصوصیت عرفی است و لزوم اعاده نماز از اول، با مناسبت حکم و موضوع سازگاری ندارد. عرفی نیست که بگوییم نماز را قطع کند و از نو نمازی بخواند که تمام نماز خوابیده باشد.

ما وقتی مشروعیت نماز ملفقه را نفهمیدیم، عقلا ادامه نماز واجب است؛ زیرا اگر قطع کنیم، سه رکعت اول نیز خراب می شود. مناسبت حکم و موضوع مانع از انعقاد ظهور در احداث نماز می شود.

## لزوم یا عدم لزوم استقرار بدن در حین قرائت

صاحب عروه در ادامه فرموده بود: «و یترك القراءة أو الذكر في حال الانتقال إلى أن يستقر»<sup>۱</sup>

راجع به این مسئله چند قول مطرح شده است:

۱. کلام سید یزدی که نخواندن حمد و سوره و ذکرهای واجب را تا تحقق استقرار لازم می‌دانند.
۲. برخی در مقابل فرموده‌اند باید در این حال قرائت را ادامه بدهد. این قول به لزوم ادامه قرائت منسوب به اکثر فقهاء است؛ زیرا می‌فرمایند که این حال انتقال به جلوس، اقرب به قیام است. می‌فرمایند وقتی این دو آیه را می‌توانید در حال انتقال به جلوس بخوانید، چرا تأخیر بیندازید؟ در همان حالت خوانده می‌شود. میسور از قیام این است که در حال انتقال خوانده شود، اگر هم گفته شود استقرار در حال قرائت شرط است، گفته می‌شود آنچه دلیل بر لزوم استقرار بود اجماع بود که قدر متیقن آن شامل این حالت نمی‌شود. ظاهر شرح عروه محقق سیستانی این است که ایشان همین نظر را انتخاب کرده‌اند ولی در تعلیقه عروه چیزی نفرموده‌اند. در شرح عروه فرموده‌اند: از صحیحہ علی بن یقطین استفاده می‌شد که «يقوم و إن حنی ظهره» یعنی «یختار ما هو الأقرب إلى القيام و إن حنی ظهره»، ایشان می‌گفت قاعدتا در آنجا نیز استقرار به هم می‌خورد، طبق این بیان از این روایت استفاده می‌شود که آنچه اقرب به قیام است بر جلوس مقدم است ولو اینکه استقرار به هم بخورد. ایشان به قرینه لایقدر أن يقوم فرمودند که يقوم یعنی يقوم مسامحی که مراتب بین قیام و جلوس است، محقق داماد نیز همینطور معنا کرده بودند.
۳. ما چون این کلام محقق سیستانی را قبول نداریم و معتقدیم که روایت يقوم و ان حنی ظهره، قیام حقیقی را می‌گوید، می‌گوییم که تا در حال قیام عرفی هستید باید قرائت را ادامه بدهد، یعنی ولو اینکه استقرار به هم بخورد مهم نیست، اما تا وقتی که قیام محفوظ است قرائت را ادامه بدهد، برخلاف جایی که عرفاً صدق قیام نکرد، قرائت باید قطع شود تا وقتی که مستقر در حال جلوس یا اضطجاع شود و بعد قرائت را ادامه بدهد؛ زیرا دلیل بدلیت این مطلب را می‌رساند که صحیح قرائت را به صورت قیامی بخواند، مریض جالسا بخواند و کسی که عاجز از جلوس است مضطجعا بخواند؛ بنابراین به نظر ما اگر دیگر صدق قیام نکرد نباید ادامه بدهد، اگر هم ادامه داد باید اعاده کند.

<sup>۱</sup>. العروه الوثقی، أعلام العصر، ج ۱ ص ۶۴۰.

۴. مرحوم حائری و شیخ محمد رضا آل یاسین فرموده‌اند که احتیاط شود، هم در حال انتقال قرائت ادامه یابد و هم در حال استقرار جلوس آن مقدار تدارک شود.<sup>۱</sup>

ما می‌گوییم که در حال انتقال به جلوس دلیلی بر مشروعیت قرائت نداریم و با روایات بدلیت نمی‌سازد.

۵. ممکن است کسی قول به تخییر را انتخاب کند؛ بدین دلیل که ما از المريض یصلی جالسا این مقدار نمی‌فهمیم که در حال انتقال به جلوس حق ندارید قرائت را ادامه بدهید، پس نه می‌توانید بگویید جایز نیست و نه می‌توانید بگویید واجب است. اگر بگویید ادامه قرائت حرام است، وجهی ندارد؛ زیرا المريض یصلی جالسا اینقدر ظهور ندارد که بگوید در حال جلوس نیز حق ندارید قرائت را ادامه بدهید، اگر هم بگویید واجب است، آن هم وجهی ندارد، لذا قول به تخییر اختیار می‌شود.

استظهار ما از ادله این است که المريض یصلی جالسا ظهور در وظیفه تعیینیه دارد که قرائت نیز باید در حال نشستن باشد. ولی محقق داماد فرموده است که «المريض یصلی جالسا» ظهور در عزیمت ندارد و برای تسهیل امر برای مکلف «یصلی جالسا» را گفته‌اند و در حقیقت دفع توهم حظر کرده‌اند؛ لذا جایز است و واجب نیست که صبر کنید تا جلوس محقق شود، جایز است که صبر کنید و جایز هم است که در حال انتقال ادامه دهید. این قول تخییر قول محقق داماد است<sup>۲</sup> که به نظر ما خلاف ظاهر المريض یصلی جالسا است؛ کما اینکه محقق خویی نیز استفاده وظیفه تعیینیه کرده‌اند. ما معتقدیم که نماز شخص در حالی که نه جالس و نه قائم است، مشروع نیست؛ چرا که ظهور روایات در تعیینی بودن وظیفه شخص است و قبلاً هم تذکر داده‌ایم که این نوع اوامر، تفاوتی با «من کان مریضاً فعدة من أيام آخر» نمی‌کند.

## مسئله ۲۶: قدرت بعد از عجز در اثناء نماز

مرحوم سید در مسئله ۲۶ می‌فرمایند:

---

<sup>۱</sup>. العروة الوثقی، عدة من فقهاء جامعة المدرسين، ج ۲، ص ۴۸۸. «بل یقرأ و یذكر حال الانتقال بقصد القرية ثم یعیدها كذلك بعد الاستقرار علی الأحوط. (آل یاسین).

<sup>۲</sup>. کتاب الصلاة للمحقق الداماد، ج ۴، ص ۹. «و أما إن أرادوا الجواز فلا یخلو عن وجه، لتصور دلیل المنع عن شموله، إذ المراد من تعیین تلك الأبدال هو الترخيص تسهلاً لا غیر. و ظاهر دلیله و إن کان هو التعیین، إلا أنه لرفع توهم الحظر، فأقصاء رفع المنع لا الإيجاب، فلا ظهور له فی أكثر من الجواز، فعليه: تجوز القراءة حال الانتقال».



«لو تجددت القدرة على القيام فى الأثناء انتقل إليه و كذا لو تجدد للمضطجع القدرة على الجلوس

أو للمستلقي القدرة على الاضطجاع و يترك القراءة»<sup>۱</sup>

در اینجا نماز ملفقه از ادنی به اعلی است. یعنی اول عاجز از قیام بود، دو رکعت نماز نشسته خواند، ناگهان دید که حالش خوب شده و قادر بر قیام شده است. ما برخلاف اهل سنت نماز ملفقه را قبول کرده ایم، تاکنون نیز که عاجز از قیام بوده امر واقعی به نماز جلوسی داشته است، یا به خاطر اینکه یأس از خوب شدن داشت که نظر سید و محقق سیستانی است و یا به خاطر اینکه ضیق وقت است و اگر این نماز را قطع کند به چهار رکعت نماز در وقت نمی‌رسد، و همین نماز را ادامه می‌دهد در اینجا معلوم است که در حال انتقال از جلوس به قیام نباید حمد و سوره را بخواند؛ زیرا قادر بر قرائت قیامی است. باید صبر کند که قیام و استقرار محقق شود آن وقت قرائت را ادامه بدهد. از اینجا مسائلی پیش می‌آید که مقداری از آن را در اینجا و مقداری را در مسئله ۲۷ بیان کرده است.

### فرع اول: لزوم یا عدم تدارک قرائت در حال قیام

مسئله اول این است که وقتی قرائت را جلوسی خواند و قبل از رکوع قادر بر قیام شد و قیام کرد، آیا باید قرائت را تدارک کند یا لازم نیست؟ اگر قائل به جواز بدار ولو در فرض یأس از خوب شدن شدیم و گفتیم بدار جواز واقعی دارد، قرائت صحیح را به جا آورده و نیازی به تدارک نیست. اما اگر گفتیم که بدار جواز واقعی ندارد؛ یعنی این آقا اگر می‌توانست نماز خود را استیناف کند، می‌گفتیم استیناف کند، لکن چون وقت در استیناف نبود، استیناف را لازم ندانستیم، در این صورت گفته می‌شود که حال که وقت برای استیناف قرائت باقی است، باید قرائت را تدارک کند. یعنی گرچه وقت برای تدارک تمام نماز باقی نیست، ولی همین که وقت برای تدارک قرائت باقی است، برای وجوب تدارک قرائت کفایت می‌کند. بنابراین معلوم می‌شود که بدار جواز واقعی نداشت؛ زیرا نسبت به این قرائت جلوسی اضطرار نداشته است و معلوم شده که می‌تواند قیام کند و قائما بخواند.

### اقوال در مسئله

سه قول در این زمینه مطرح شده است:

۱. سید یزدی قائل است که قیام در ظرف صرف الوجود قرائت واجب است؛ لذا ایشان فرمود که اگر کسی الله اکبر را ایستاده بگوید و حواسش نباشد بنشیند نماز بخواند و قبل از رکوع ملتفت شود، لازم نیست تدارک کند؛ زیرا نظر ایشان این است که قیام در ظرف صرف الوجود قرائت واجب است. صرف الوجود قرائت با تکبیر آورده شد، قیام در مورد وی سهوا انجام نشد، حدیث لاتعاد می‌گوید نماز وی صحیح است. اینجا نیز مثل همان است. در حال جلوس قرائت را می‌خواند و بعد که قادر شد معلوم شد که وظیفه قیامی داشته ولی قیام واجب در ظرف صرف الوجود قرائت است، وقتی صرف الوجود قرائت را محقق کرد معذور است. شبیه سجده است که اگر کسی قائل

<sup>۱</sup>. العروه الوثقی، أعلام العصر، ج ۱ ص ۶۴۰.

به وجوب صرف الوجود سجده باشد، وقتی صرف الوجود آن آورده شد، ولو اینکه ذکر آن فراموش شود، حکم به کفایت آن می شود و اعاده لازم نیست.

۲. قول دوم کلام محقق سیستانی است که قیام را واجب مستقل می دانند. ایشان از «قم منتصبا» وجوب استقلالی قیام را استفاده می کند و کاری به قرائت ندارد. شما وقتی حمد و سوره را جالسا خواندید، در این مدتی که حمد و سوره می خواندید قیام وجوب استقلالی داشت و شما حواستان نبود ترک کردید، بعد از حمد و سوره بلند می شوید و رکوع می روید. شما امر به حمد و سوره را امثال کرده اید و امر به قیام را نیز از روی عذر ترک کرده اید؛ زیرا فکر می کردید که عاجز از قیام هستید و واقعا هم عاجز از قیام بودید. طبق این مبنا اگر شما بدانید که بعدا قادر بر قیام می شوید در همان آن که عاجز هستید، امر به قیام ندارید و لذا می توانید حمد و سوره را بخوانید؛ زیرا قیام شرط قرائت نیست. پس عمدا هم می توانید این کار را کنید و قرائت بخوانید، حتی اگر می دانید که یک دقیقه دیگر قادر بر قیام می شوید، اشکالی ندارد.

۳. قول سوم که بعید نیست ظاهر ادله باشد این است که قیام شرط قرائت است. یعنی قرائت قائما بر انسان صحیح واجب است. اگر شما قرائت قائما را ولو عن عذر، ترک کردید، حال که قبل از رکوع ملتفت شده اید، قرائت واجد شرط را نیاورده اید؛ از این رو الان قرائت واجد شرط که همان قرائت در حال قیام است بر شما واجب است. فرض این است که متمکن از قرائت واجد شرط هستید، لکن در آن یک دقیقه که نشسته بودید فکر می کردید که خوب نمی شوید. پس شما متمکن از قرائت قیامی هستید، آن قرائت شما فاقد شرط بوده و امکان تدارکش اگر باشد باید تدارک کنید. ما گفتیم که این مطلب اگر اقوی نباشد احوط است.

### **فرع دوم: لزوم یا عدم لزوم قیام بعد از رکوعی که در حال جلوس به جا آورده شده**

مسئله دوم راجع به قیام بعد از رکوع است، اگر در حالی که عاجز از قیام بودید رکوع کردید، صاحب عروه می گوید که دو فرض دارد:

۱. اگر بعد از اتمام ذکر حال شما خوب شده باشد، سید می فرماید وظیفه رکوعی را انجام داده اید

ولی وظیفه بعدی قیام بعد از رکوع است. باید بایستید. سید سیستانی نیز قبول کرده است. ما اشکال

کردیم و گفتیم که آنچه بر آن دلیل داریم این است که قیام بعد از رکوع برای رکوع قیامی واجب

است، بیش از این دلیلی نداریم. اگر کسی رکوع قیامی کرد باید بعدش قیام بعد از رکوع داشته

باشد، ولی اگر کسی رکوع جلوسی انجام داد و نمی تواند قیام کند، دلیل نداریم که قیام بعد از رکوع بر وی واجب باشد. پس این اشکال بر صاحب عروه وارد است.

۲. اگر مکلف قبل از اتمام ذکر خوب شد و قادر بر قیام شد، چه بکند؟ صاحب عروه می فرماید با همین رکوع جلوسی متقوسا خودتان را منتقل به حال رکوع قیامی کنید و مبادا بایستید و بعد رکوع قیامی کنید؛ زیرا زیاده در رکوع می شود. یواش بلند شوید و آرام آرام به حالت رکوع قیامی بیایید؛ زیرا ذکر واجب رکوع را نیاوریده اید و نگفته اید این حالت رکوع قیامی را ایجاد کنید تا ذکر رکوعی بگویید.

محقق خویی فرموده است که اگر این کار را کنید احتمال بطلان نماز وجود دارد؛ زیرا این رکوعی که از حالت نشسته آمده، رکوع حقیقی نیست، رکوع یعنی آنچه بعد از قیام باشد، این عملی که از جلوس به صورت قوسی به رکوع آمده باشد، رکوع نما است و رکوع نیست. لذا شخص باید در همان حال جلوس ذکر رکوعی خود را بگوید؛ زیرا رکوعی که در حالت جلوس است صدق رکوع می کند.<sup>۱</sup>

ایشان در مسئله ۴ رکوع فرموده است که این رکوع قیامی اگر هم قبول کنیم عرفا رکوع است، باز هم این عمل جایز نیست؛ زیرا زیاده در رکوع پیش می آید. پس در همان حال رکوع جلوسی ذکر باید گفته شود. ببینیم که آیا فقط این دو قول در مسئله است یا می توان اقوال دیگری نیز گفت و آیا این فرمایش محقق خویی و سید قابل قبول است یا خیر؟! ان شاء الله در جلسه آینده بررسی می شود.

\*\*\*\*\* جلسه ۵۲ \*\*\*\*\*

## مسئله ۲۷: حالات قدرت بر قیام بعد از قرائت

سید می فرماید:

«إذا تجددت القدرة بعد القراءة قبل الركوع قام للركوع و ليس عليه إعادة القراءة و كذا لو تجددت في أثناء القراءة لا يجب استئنافها و لو تجددت بعد الركوع فإن كان بعد تمام الذكر انتصب للارتفاع منه و إن كان قبل إتمامه ارتفع منحيا إلى حد الركوع القیامی و لا يجوز له الانتصاب ثم الركوع و لو تجددت بعد رفع الرأس من الركوع لا يجب عليه القيام للسجود لكون انتصابه الجلوسی بدلا عن الانتصاب القیامی و یجزی عنه لكن الأحوط القيام للسجود عنه»<sup>۲</sup>

یکی از مسائلی که حول این مسئله مطرح شد، مسئله ذیل است:

۱. موسوعة الامام الخوئی، السید أبو القاسم الخوئی، ج ۱۴، ص ۱۷۰.

۲. العروه الوثقی، اعلام العصر، ج ۱ ص ۶۴۱.

## **لزوم یا عدم لزوم قیام بعد از رکوعی که در حال جلوس به جا آورده شده**

بحث در این بود که اگر کسی بیمار و عاجز از قیام بود و ابتدای نماز را نشسته شروع کرد، وقتی رکوع هم رفت، نشسته رفت، ولی قبل از ذکر رکوع یا تمام شدن ذکر رکوع حالش خوب شد، صاحب عروه فرمود: این شخص اگر بخواهد رکوع قیامی همراه با قیام قبل از رکوع کند، زیاده رکوع می شود و نماز باطل می شود، ما هم فرض کردیم که چون ضیق وقت است حق ندارد نماز خود را باطل کند و اگر باطل کند نمی تواند نماز را در وقت درک کند، پس حق قیام قبل از رکوع ندارد، لذا صاحب عروه فرمودند که به صورت خمیده خود را به حالت رکوع قیامی برساند تا ذکر رکوع را بگوید.

### **بررسی فرمایش محقق خویی مبنی بر لزوم ذکر در حال رکوع جلوسی**

محقق خویی فرمودند که این کار درست نیست؛ چرا که باید با ادامه رکوع جلوسی ذکر رکوع را بگوید. اگر بخواهد متقوسا رکوع قیامی کند این اصلا رکوع نیست، بلکه رکوع نما است؛ اگر هم رکوع باشد، زیاده رکوع پیش می آید. این فرمایش محقق خویی به نظر ما ایراد دارد؛ زیرا:

۱. انکار اینکه این رکوع نیست و صرفا رکوع نما است، خلاف وجدان عرفی است. ما اگر هم بخواهیم قبول کنیم که صدق رکوع متقوم به قیام است (که همین را هم قبول نکردیم)، صرفا در جایی قبول می کنیم که از حال قیام به رکوع بخواهد برود، ولی اینکه اگر از حالت جلوس بخواهد به حالت رکوع درآید، انکار رکوع بودن، عرفی نیست. عرفا می گویند هذا راکع.
۲. اینکه ایشان فرمودند که اگر رکوع باشد، زیاده رکوع می شود، می پرسیم که مگر دو رکوع است که زیاده رکوع شود؟ اتصال مساوق وحدت است. همین که از حال رکوع جلوسی بدون انتصاب در اثناء خود را به حال رکوع قیامی برساند، هیچ عرفی نمی گویند که زیاده رکوع انجام داده است، این همان رکوع قبلی است و حالتش فرق کرده است. شما فقط پایتان را که نشسته بودید صاف کردید، ولی کمرتان همچنان خمیده است. همان رکوع است که در ادامه به حالت قیام شده است. پس این اشکال محقق خویی نیز وارد نیست.

### **مناقشه در مختار سید یزدی**

این عدم تمامیت فرمایش محقق خویی، برای اثبات کلام سید که قائل به لزوم حالت متقوسا به رکوع شده اند، کافی نیست؛ چرا که دو احتمال دیگر نیز وجود دارد؛

۱. یکی اینکه بگوییم اصلا بر این شخص دیگر ذکر واجب نیست؛ زیرا آن وقتی که می خواست رکوع کند مأمور به رکوع جلوسی بود، و کسی که رکوع جلوسی کند و بعد خوب شود مأمور به رکوع قیامی نیست و دلیل ندارد که مأمور به رکوع قیامی باشد، کما اینکه مأمور به رکوع جلوسی نیز دیگر نیست؛ زیرا دیگر مریض نیست؛ در ادامه وقتی حالش خوب شد نه مأمور به رکوع جلوسی است؛ زیرا یصلی جالسا شامل وی نمی شود؛ نه مأمور به رکوع قیامی است؛ زیرا قبلا

رکوع جلوسی کرد، پس الان دیگر بقای وی بر رکوع امر ندارد و این رکوع خارج از رکوع واجد شرایط است. زیرا شرط رکوع جلوسی مریض بودن است و حال آنکه این شخص مریض نیست و ما اطلاقی نداریم در وجوب ذکر رکوع در جایی که دیگر رکوع مأمور به نیست؛ شبیه اینکه کسی روی مهر و ما یصح السجود علیه سجده کرد، اما یکی قبل از اینکه ذکر سجود را بگوید او را هل داد و سرش رفت به چیزی که پارچه است، دیگر این سجود مأمور به نیست؛ ممکن است بگوییم دلیل نداریم بر اینکه حال که ذکر نگفته است بعد از این ذکر بگوید. سجود مأمور به همان آنی بود که روی آن حصیر پیشانی اش قرار گرفته بود و بعد از این دیگر سجود مأمور به نیست؛ دلیل ندارد ذکر آن واجب باشد. اینجا نیز می توان گفت دلیل بر وجوب ذکر رکوع وجود ندارد.

۲. احتمال دیگر اینکه بگوییم بر فرض دلیل وجوب ذکر رکوع اطلاق داشته باشد، مقید به رکوع است. لذا شاید مکلف مخیر باشد بین این حالت رکوع جلوسی و تبدیل آن به رکوع قیامی؛ لذا کلام سید مبنی بر لزوم اینکه به رکوع قیامی تبدیل شود و ذکر رکوع بگوید تمام نیست؛ زیرا رکوع قیامی برای کسی بود که وقتی احداث رکوع می کرد سالم بود، ولی این آقا وقتی احداث رکوع می کند مریض بود و جالسا بود. اگر ذکر رکوع بر او به خاطر تمکن از رکوع واجب باشد، می توان گفت مخیر باشد بین اینکه در همان رکوع جلوسی ذکر بگوید یا اینکه تبدیل به رکوع قیامی کند و بعد ذکر بگوید.

پس ما اولاً احتمال می دهیم که اصلاً ذکر رکوع واجب نباشد؛ زیرا از حالت مأمور به بودن رکوع خارج شد، زیرا رکوع قیامی برای کسی بود که در حال بیماری احداث رکوع جلوسی نکند، از طرفی هم رکوع جلوسی بر وی واجب نیست زیرا المریض یصلی جالسا بر آن صدق نمی کند، لذا نیازی نیست که الان ذکر رکوع بگوید. بنابراین دلیلی بر وجوب ذکر رکوع در این حال نداریم. ثانیاً اگر هم دلیل داشته باشیم، می گوییم که مخیر بین ابقای رکوع جلوسی و تبدیل به قیامی است. بنابراین کلام سید یزدی و محقق بروجردی و سید سیستانی که می فرمایند تبدیل به رکوع قیامی کند و محقق خویی که امر به نشستن در همان حالت رکوع جلوسی کرده اند، وجهی ندارد.

سوال می شود که در پاسخ دوم می فرمایید که هیچ کدام از دو رکوع امر ندارند، با این حال ذکر بگوید؟ جواب این است که بلی؛ زیرا احتیاط می تواند کند و ذکر بگوید. سوال می شود که استصحاب وجوب ذکر نمی شود جاری کرد؟ جواب می دهیم که ما عرض کردیم کسانی که استصحاب در شبهات حکمیه را قبول دارند؛ اگر متمکن بود از حال رکوع جلوسی از ذکر ولی مکث کرد تا ذکر بگوید، استصحاب می کند که هنوز ذکر رکوع بر من واجب است، ولی این مبتنی بر استصحاب در شبهات حکمیه است، اما اگر تا رسید به رکوع جلوسی مهره های بدنش تنظیم شد و مشکل برطرف شد، اصلاً حدوث، مسلم نیست تا استصحاب شود. رکوع جلوسی واجب نبود تا ذکر رکوع واجب باشد. وجوب ذکر رکوع برای این شخص ثابت نیست. ما تمام مسئله ۲۶ و ۲۷ را عرض کردیم. مسئله ۲۸ تلفیق از اعلی به أدنی است.

## مسئله ۲۸: رکوع قیامی و سپس عجز از قیام

در مسئله ۲۸ صاحب عروه مسئله را بر عکس کرده است:

«لو ركع قائما ثم عجز عن القيام فإن كان بعد تمام الذكر جلس منتصبا ثم سجد و إن كان قبل الذكر

هوى متقوسا إلى حد الركوع الجلوسى ثم أتى بالذكر»<sup>۱</sup>

دو فرض در این مسئله مطرح شده است:

۱. فرض اول این است که رکوع ایستاده را به جا آورده و بعد عاجز از قیام می شود؛ سید فرموده

است که باید همانطور منتصبا بنشیند، و همینطور به سجده نرود. ما اشکال می کنیم که این فرمایش

دلیلی ندارد. جلوس بعد از رکوع برای کسی واجب است که رکوع جلوسی کند، در حالی که این

شخص رکوع جلوسی نکرده است. ما دلیل نداریم برای اینکه جلوس بعد از رکوع برای کسی که

رکوع جلوسی نمی کند، واجب اضطراری به جای قیام بعد از رکوع باشد. بنابراین فتوا دادن وجهی

ندارد و نهایتا باید تعبیر الاحوط الأولى به کار رود.

۲. فرض دوم این است که قبل از ذکر عاجز از قیام شود، در اینجا ایشان فرموده است که هوى متقوسا

الى الركوع الجلوسى، یعنی در اثناء جلوس نکند، با همین حالت متقوس خمیده به رکوع جلوسی

برود، نه اینکه بنشیند و جلوس منتصبا انجام دهد که مخل به صدق رکوع است، باید با همان

حالت قیامی بنشیند و بعد ذکر بگوید. سید خویی که در اینجا تکلیفشان مشخص است می فرمایند

ذکر ساقط است. توضیح اینکه: این آقا رکوع قیامی نمی تواند کند، مثل فرض قبلی نبود که می

توانست رکوع جلوسی اش را ادامه بدهد. اینجا دیگر نمی تواند بگوید که حال که عاجز از رکوع

قیامی شده ام رکوع قیامی را ادامه بدهم، دیگر عاجز شده است، لذا سید خویی می فرمایند که رکوع

جلوسی ممنوع است. حال یا این رکوع نما است، یا اگر هم رکوع باشد زیاده در رکوع می شود.

ایشان گاهی می گوید لغو است ولی در مسئله ۴ از مسائل رکوع می گوید، زیاده هم می شود. لغو

بودن از باب این است که صدق رکوع نمی کند و رکوع نما است، در مسئله ۴ رکوع گفته که اگر

رکوع هم باشد زیاده در رکوع می شود. لذا ایشان خوب طبق مبنای خود صحبت کرده است. در

مسئله قبلی گفته که در حالت جلوس بماند، اینجا می فرماید ذکر ساقط است.

<sup>۱</sup>. العروه الوثقی، اعلام العصر، ج ۱ ص ۶۴۱.

## بررسی فرمایش آیت الله بروجردی مبنی بر سقوط ذکر

محقق بروجردی می فرماید ذکر ساقط است<sup>۱</sup>. آیت الله سیستانی به محقق بروجردی اشکال کرده اند که اینجا ذکر ساقط می شود، ولی در مسئله قبلی که رکوع جلوسی داشت و قادر بر رکوع قیامی شد، می فرمودید ذکر واجب است؟ اینجا تهافت است. چرا آنجا برکلام سید حاشیه زده اید، ولی اینجا حاشیه زده اید که ذکر ساقط است؟

ایشان خطاب به محقق بروجردی می فرماید: یا شما تبدیل رکوع جلوسی به قیامی را زیاده در رکوع (یا رکوع نما) می دانید، یا نمی دانید؛ اگر زیاده در رکوع می دانید در این صورت اینجا درست فرموده اید که ذکر ساقط است، ولی چرا در مسئله قبل فرمودید که ذکر ساقط است و بر کلام سید مبنی بر تبدیل، حاشیه نزدیکی؟ اگر هم زیاده در رکوع نمی دانید، پس چرا در این مسئله حاشیه زده اید که ذکر ساقط است؟ انصافاً اشکال واردی است. منتهی ما طبق آن احتمالی که دادیم، آنجا نیز گفتیم که وجوب ذکر ساقط می شود، اینجا نیز می گوئیم ساقط می شود، اما اشکال به محقق بروجردی وارد است.

## مسئله ۲۹: وجوب استقرار برای ذکر و قرائت

متن مسئله چنین است:

«يجب الاستقرار حال القراءة و التسيحات و حال ذكر الركوع و السجود بل في جميع أفعال الصلاة و أذكارها بل في حال القنوت و الأذكار المستحبة كتكبير الركوع و السجود نعم لو كبر بقصد الذكر المطلق في حال عدم الاستقرار لا بأس به و كذا لو سح أو هلل فلو كبر بقصد تكبير الركوع في حال الهوى له أو للسجود كذلك أو في حال النهوض يشكل صحته فالأولى لمن يكبر كذلك أن يقصد الذكر المطلق نعم محل قوله بحول الله و قوته حال النهوض للقيام»<sup>۲</sup>

ایشان می فرماید که طمأنینه در حال اذکار مستحبی نماز هم واجب است. مثلاً اگر در قنوت هستید به قصد استحباب قنوت در رکعت دوم نماز بخواهید قنوت صحیح باشد باید طمأنینه حفظ شود. اگر الله اکبر می گوئید به عنوان ذکر مطلق اشکالی ندارد اما اگر می خواهید تکبیر قبل از رکوع باشد، باید آرامش باشد، اگر آرامش نباشد و شما قصد استحباب خاص کنید که تکبیر قبل از رکوع مستحب است، مصداق تشریع و زیاده تشریعی می شود و از آن جهت ایراد پیدا می کند.

بر این مطلب ادعای اجماع شده است؛ مثل مرحوم بحر العلوم در دره نجفیه که در شعر خود ادعای اجماع کرده است<sup>۳</sup> و می فرماید اجماع بر وجوب شرطی است نه نفسی، صاحب

۱. العروه الوثقی، عده من فقهاء جامعة المدرسين، ج ۲ ص ۴۹۰ «لا یبعد سقوط الذكر و کفاية الركوع الذي أتى به. البروجردی».

۲. العروه الوثقی، اعلام العصر، ج ۱ ص ۶۴۱.

۳ رک: مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، ج ۶، ص ۱۴۳. «إجماعاً كما في الجواهر ذكره في مبحث القيام مستشهداً بما ذكره العلامة الطباطبائي (ره)

في منظومته حيث قال: «لا تصلح الصلاة في اختيار إلا من الثابت ذی القرار و ذاك في القيام و التعود فرض و في الركوع و

جواهر نیز ظاهراً از ایشان گرفته و ادعای اجماع می کند، ولی واقعا برای ما اجماع ثابت نیست؛ این بحث در کلمات قدمات بدین شکل مطرح نیست<sup>۱</sup>؛ باید رجوع به ادله لفظیه کرد که آن ها هم اطلاق ندارد، حتی اگر غمض عین از سند روایات شرطیت استقرار کنیم، اطلاق ندارند. گفته اند «ولیتمکن فی الإقامة کما یتمکن فی الصلاة» ولی اینکه نحوه تمکن چطور است، نفرموده اند.

یک روایت از سکونی در مورد استقرار وارد شده است که چنین است:

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي فِي مَوْضِعٍ ثُمَّ يُرِيدُ أَنْ يَتَقَدَّمَ قَالَ يَكْفُ عَنْ الْقِرَاءَةِ فِي مَسْنِيهِ حَتَّى يَتَقَدَّمَ إِلَى الْمَوْضِعِ الَّذِي يُرِيدُ ثُمَّ يَقْرَأُ»<sup>۲</sup>

می گوید که اگر در حال قرائت می خواهید راه بروید مکث کنید، قرائت را متوقف کنید چند قدم جلو بروید و بعد ادامه بدهید. این نهی از مشی می کند در اثناء قرائت، این هم اطلاق ندارد؛ زیرا متمکن از عدم المشی بوده است، یزید آن یتقدم است، امام می فرماید مکث کنید و در حال مشی ادامه ندهید، این روایت در خصوص مشی است، آن هم مشی اختیاری است، لذا مقتضای صناعت این است که گفته شود در انکار مستحب حتی به قصد استحباب خاص، طمانینه هم نباشد مشکلی ندارد و حتی مشی هم باشد مشکلی ندارد؛ زیرا مشی را محل به صدق قیام نمی دانیم.

### کلام محقق خویی در انکار جزئیت اجزای مستحب

**محقق خویی** بحثی را مطرح کرده است که ما اصلاً جزء مستحب نداریم. حتی اگر اجماع داشته باشیم یا دلیل لفظی داشته باشیم که در جمیع اجزای نماز استقرار واجب است. دلیل ایشان این است که باید دید امر وجوبی نسبت به این جزء مستحب به شرط شی است یا لابشرط است؟ اگر به شرط شی است که امر به این مستحب ساقط نمی شود، اگر می گوئید لابشرط است، لابشرطیت با جزئیت سازگاری ندارد. نمی شود که جزء باشد ولی کل نسبت به آن لابشرط باشد.

**ما در جواب به ایشان می گوئیم** که شما راجع به جزء الواجب صحبت می کنید، ولی قائلین به جزئیت در مورد جزء الصلاة صحبت می کنند. به نظر ما می شود واجب لابشرط باشد و جزء از عمل نیز باشد؛ مانند ساختمانی که نسبت به اتاق لابشرط است، اما اگر اتاق ساخته شود جزئی از این ساختمان می شود و خارج از خانه نیست. شما جزء الواجب را انکار می کنید ما هم انکار می کنیم ولی کسانی که مستحب را جزء عمل می دانند، تعبیر به «جزء الصلاة» می کنند و صلاة مثل خانه مرکبی است که صادق است بر «ما اشتمل علی عدة اجزاء فصاعدا». حال برخی مثل آیت الله سیستانی از راه امر نیز درست کرده و فرموده اند: ما می توانیم دو امر داشته باشیم، یکی امر وجوبی به ذات نماز و یکی امر استحبابی بر نماز مشتمل بر قنوت که قنوت می شود جزء مأمور به ولی نه آن مأمور به به امر وجوبی، بلکه یک

السجود      یعم حال فرض تلك الأربعة      الندب بالإجماع في فرض السعة و      هي بمعنى الشرط في المندوب      فلا ينافي عدم      الوجوب».

<sup>۱</sup> . کما اینکه در کلمات محقق حکیم نیز آمده است که اجماع را انکار کرده اند: »

<sup>۲</sup> الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۱۶.



امر وجوبی داریم که رفته به نماز لا بشرط از جزء، یک امر استحبابی نیز داریم که روی نماز مشتمل بر قنوت رفته است. به نظر ما این هم فرمایش بدی نیست ولی نیازی به این حرف ها نیست.

### مختار استاد

خلاصه اینکه اشکال اساسی ما عدم اطلاق در ادله استقرار است، ولی چون ادعای اجماع می کنند، مقتضای احتیاط این است که فتوا به عدم شرطیت استقرار داده نشود. افراد سعی کنند اگر مراعات استقرار نمی کنند به قصد استحباب خاص نگویند، بگویند اگر شرایط فراهم بود قصد امتثال استحباب خاص را داریم و اگر شرایط فراهم نبود همان استحباب ذکر مطلق باشد. اینطور زرنگی است. یعنی اگر شرایط فراهم بود امتثال به همان امر استحبابی خاص است و اگر شرایط فراهم نبود، امتثال به امر به مطلق ذکر باشد.

دقت شود! اگر کسی قصد ذکر خاص مستحب را کند و شرایط آن را رعایت نکند، طبق مبنای برخی، مصداق زیاده در نماز می شود و از باب تشریع مشکل ایجاد می شود؛ ما این نکته را نیز قبول نداریم؛ به نظر ما حتی اگر تشریع نیز بکند، این عمل مصداق «من زاد فی صلاته» عرفا نیست؛ لذا نماز را باطل نمی دانیم؛ ممکن است که او را جهنم ببرند که تشریع انجام داده است، ولی نماز باطل نیست. مثل این است که وسط نماز در قنوت دعا برای قتل زید کند، نفرین مومن کند، در این صورت عقاب می کنند که نفرین مومن کرده است، ولی دلیل بر بطلان نماز نیست؛ بالأخره یک نوع دعا است و تکلم منهی در نماز تکلف های آدمی است و شامل این نوع تکلم های با خدا نمی شود، ولو اینکه این جزء مبغوض باشد، ولی مبطل نیست، مثل اینکه کسی در وسط نماز چشم چرانی کند، فعل مبغوض است ولی نماز باطل نیست.

### مناقشه در تمثیل صاحب عروه

صاحب عروه برای رعایت استقرار، مثالی می زند که به نظر ما مثال خوبی نیست؛ ایشان می فرماید: «قلو کبر بقصد تکبیر الركوع فی حال الهوی للركوع أو کبر للسجود فی حال الهوی للسجود أو فی حال النهوض من السجود یشکل صحته»

به نظر ما این بحث ارتباطی به استقرار ندارد. تکبیر قبل از انحناء مستحب است، یک وقت است که موقع تکبیر قبل از رکوع بدن تکان می خورد، بحث استقرار است، ولی یک وقت موقع خم شدن است که اصلاً جای آن تکبیر در اینجا نیست. ربطی به بحث استقرار ندارد. ما هم می گوییم نباید اینطور تکبیر بگوید؛ به دلیل اینکه جای تکبیر قبل از رکوع، موقع هوی الی الركوع نیست. بلی، ذکر «بحول الله و قوته» جایگاهش در حال حرکت است و حین النهوض باید انجام شود و با «سمع الله لمن حمده» تفاوت می کند. عرفا باید ذکر «بحول الله و قوته» در حال نهوض به قیام گفته شود.

### مسئله ۳۰: وظیفه عاجز از سجده

سید می فرماید:

«من لا یقدر علی السجود یرفع موضع سجوده إن أمکنه و إلا وضع ما یصح السجود علیه علی

جبهته کما مر»

راجع به وضع الجبهة على الأرض در نماز ایماهی یا نماز مضطجعا قبلا بحث کرده ایم و گفتیم که واجب نیست؛ زیرا تعبیر روایت «أحب إلي» است. این نکته در مسئله ۳۰ آمده است.

## مسئله ۳۱: تخییر بین نحوه های مختلف جلوس در نماز جلوسی

سید می فرماید:

«من یصلی جالسا یتخیر بین انحاء الجلوس نعم یتحب له أن یجلس جلوس القرفصاء و هو أن یرفع فخذیه و ساقیه و إذا أراد أن یرکع ثنی رجليه و أما بین السجدين و حال التشهد فیتحب أن یتورک»<sup>۱</sup>

این مسئله راجع به تخییر بین نحوه های مختلف جلوس است. جلوس دارای انحاء مختلف است که عبارتند از: جلوس دو زانو، جلوس چهارزانو، جلوس زانو به بغل گرفته، جلوس با دراز کردن پا و غیره که تمامی این ها جلوس است و روایت مخیر بین انحاء جلوس کرده است.

صاحب عروه می فرماید: البته مستحب است که جلوس قرفصاء به جا آورده شود که همان زانو در بغل گرفته است. همان که فخذین ساق را بالا می آورد و به سینه می گیرد و می تواند دستان را جلوی پا بگیرد. و إذا أراد أن یرکع ثنی رجليه و أما بین السجدين و حال التشهد فیتحب أن یتورک. این مطلب دلیل واضحی ندارد، جلوس قرفصاء اصلا دلیل ندارد. فقط در یک روایت آمده است که پیامبر اینگونه می نشستند: «كان النبي یجلس قرفصاء». یا در روایت دیگر آمده است که:

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنْ عَبْدِ الْعَظِيمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ الْعَلَوِيِّ رَفَعَهُ قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَجْلِسُ ثَلَاثًا الْقَرْفَصَا وَهُوَ أَنْ يُقِيمَ سَاقِيَهُ وَيَسْتَقْبِلَهُمَا بِيَدَيْهِ وَيَشُدُّ يَدَهُ فِي ذِرَاعِهِ وَكَانَ يَجْثُو عَلَى رُكْبَتَيْهِ وَكَانَ يَثْنِي رِجْلًا وَاحِدَةً وَيَسْطُرُ عَلَيْهَا الْأُخْرَى وَلَمْ يُرْصَ مُتَرَبِّعًا قَطُّ»<sup>۲</sup>

این دلیل بر استحباب نیست، فقط می گویند این نوع جلوس اقرب به ذلت نزد مولا است. مثل عبدی که پاهایش را می بندند و به نزد مولا می برند. در مقابل مولا خوب است انسان اینطور بنشیند. این مطالب استحسان است، آنچه در برخی از روایات آمده است متربع است. در روایت حمران بن أعین آمده است:

«الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ حُمْرَانَ بْنِ أَعْيَنَ عَنْ أَحَدِهِمَا قَالَ: كَانَ أَبِي إِذَا صَلَّى جَالِسًا تَرَبَّعَ فَإِذَا رَكَعَ ثَنَى رِجْلَيْهِ»<sup>۳</sup>

در معتبره معاویه بن میسره آمده است که دلیل بر اطلاق است:

<sup>۱</sup> . العروه الوثقی، اعلام العصر، ج ۱ ص ۶۴۲.

<sup>۲</sup> الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۲، ص ۶۶۱.

<sup>۳</sup> تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۱۷۱.

«وَرَوَى مُعَاوِيَةُ بْنُ مَيْسَرَةَ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ أَ يُصَلِّي الرَّجُلُ وَهُوَ جَالِسٌ مُتَرَبِّعٌ وَ مَبْسُوطُ  
الرَّجْلَيْنِ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ»<sup>۱</sup>

در صحیح‌ه فضلاء آمده است:  
«عَنْهُ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَّارٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ وَ  
صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَصْحَابِهِمْ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ فِي الصَّلَاةِ فِي الْمَحْمِلِ  
فَقَالَ صَلِّ مُتَرَبِّعًا وَ مَمْدُودَ الرَّجْلَيْنِ وَ كَيْفَ أَمُكِّنَكَ»<sup>۲</sup>

این روایت نیز دلیل بر تخییر است. صلاة مربعا نیز به خصوص امر دارد که حمل بر  
افضل افراد می شود. البته یک شبهه ای در استفاده استحباب تربع از این روایات است که می  
گوییم شاید قائل به این کلام امام صادق بوده است و مراد از «کان أبی» امام باقر بوده است  
که ایشان سمین بوده اند. شاید وضعیت بدن ایشان اقتضاء می کرد که مرتبعا بنشینند. لذا فهم  
استحباب تربع از این روایات مشکل است. عملا هیچ راهی برای استحباب یافت نمی شود.  
برخی مرتبعا را چهار زانو معنا نکرده اند بلکه طور دیگری معنا کرده اند و گفته اند یعنی  
پایش را روی پای دیگر بیندازد. جلوس عظماء است که پایش را روی پای دیگر می انداختند.  
این معنا در برخی از کلمات آمده است.  
هیچ کدام از انواع جلوس دلیل خوبی بر استحباب ندارند. هذا تمام الکلام فی القیام.  
\*\*\*\*\* جلسه ۵۳ (شنبه ۱۸ دی) \*\*\*\*\*

## فصل فی القرائة

بعد از پایان مسائل قیام وارد مسائل قرائت می شویم. مرحوم سید می فرماید:  
«يجب فی صلاة الصبح و الركعتین الأولتین من سائر الفرائض قراءه سورة الحمد و سورة کامله  
غیرها بعدها إلا فی المرض و الاستعجال فیجوز الاقتصار علی الحمد و إلا فی ضیق الوقت أو  
الخوف و نحوهما من أفراد الضرورة فیجب الاقتصار علیها و ترک السورة و لا يجوز تقدیمها علیه  
فلو قدمها عمدا بطلت الصلاة للزيادة العمدية إن قرأها ثانيا و عکس الترتیب الواجب إن لم یقرأها و  
لو قدمها سهوا و تذاکر قبل الركوع أعادها بعد الحمد أو أعاد غیرها و لا يجب علیه إعادة الحمد إذا  
کان قد قرأها»<sup>۳</sup>

۱ من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۳۶۵.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۲۲۸.

۳. العروه الوثقی [أعلام العصر] ج ۱ ص ۶۴۳.

## وجوب قرائت سوره حمد و سوره كامله

سید می فرمایند: در رکعت اول و دوم نماز های فریضه قرائت سوره حمد و یک سوره کامل واجب است.

### بررسی ادعای اجماع در مسئله

در مورد وجوب سوره حمد محقق خوبی رحمه الله فرموده ند هیچ اختلافی میان مسلمین در این مسئله نیست<sup>۱</sup>، ولی این کلام ناتمام است؛ زیرا در میان عامه اختلاف شده است. مرحوم شیخ طوسی در خلاف چنین نقل می کند:

«القراءة شرط فی صحه الصلاه، و به قال جمیع الفقهاء، الا ما حکى عن الحسن بن صالح بن حى

من أنه قال: لیست القراءة شرطاً فیها»<sup>۲</sup>

در مورد اصل قرائت قرآن در نماز، غیر از حسن بن صالح بن حى که قائل به عدم شرطیت است، همه قائل به شرطیت هستند، ولی در مورد وجوب سوره حمد محل اختلاف است. در ادامه شیخ طوسی می نویسد:

«قراءة فاتحة الكتاب واجبة فی الصلاه، و به قال الشافعی و سفیان و مالک و أحمد و إسحاق و أبو

ثور و داود. و حکى عن الأصم و الحسن بن صالح بن حى إنها مستحبة فی الصلاه. و قال أبو

حنيفة: یجب مقدار آیه. و قال أبو یوسف و محمد: مقدار ثلاث آیات»<sup>۳</sup>

در کتاب مغنی ابن قدامه آمده است:

«مَسْأَلَةٌ: قَالَ: (ثُمَّ يَقْرَأُ: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) وَجُمْلَةُ ذَلِكَ أَنَّ قِرَاءَةَ الْفَاتِحَةِ وَاجِبَةٌ فِي الصَّلَاةِ، وَرُكْنٌ مِنْ أَرْكَانِهَا، لَا تَصِحُّ إِلَّا بِهَا فِي الْمَشْهُورِ عَنْ أَحْمَدَ. نَقَلَهُ عَنْهُ الْجَمَاعَةُ. وَهُوَ قَوْلُ مَالِكٍ، وَالثَّوْرِيِّ، وَالشَّافِعِيِّ وَرَوَى عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ، وَعُثْمَانَ بْنِ أَبِي الْعَاصِ وَسَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ -، أَنَّهُمْ قَالُوا: لَا صَلَاةَ إِلَّا بِقِرَاءَةِ فَاتِحَةِ الْكِتَابِ وَرَوَى عَنْ أَحْمَدَ رِوَايَةً أُخْرَى، أَنَّهَا لَا تَتَعَيَّنُ،

۱ موسوعة الامام الخوئي، السيد أبو القاسم الخوئي، ج ۱۴، ص ۲۶۲. «لا إشكال كما لا خلاف من أحد من المسلمين في وجوب قراءة القرآن في ركعتي الفجر،

و كذا في الركعتين الأولتين من سائر الفرائض الثلاثية و الرباعية كما أشير إليه في الكتاب العزيز بقوله تعالى فَأَقْرَأُوا مِا تيسر منه الظاهر في الوجوب بعد الاتفاق على عدم الوجوب في غيرها. كما لا خلاف أيضاً في تعيين تلك القراءة في سورة الحمد خاصة و قد قام عليه الإجماع و التسالم، بل إن نقله مستفيض، بل متواتر من الأصحاب، بل من سائر فرق المسلمين، إذ لم ينقل فيه خلاف معتد به، بل لعله يعدّ من الواضحات و الضروريات».

۲ المبسوط في فقه الإمامية، شيخ طوسی، ج ۱، ص ۳۲۷.

۳. همان.

وَتُجْزَىٰ قِرَاءَةُ آيَةٍ مِنَ الْقُرْآنِ، مِنْ أَىِّ مَوْضِعٍ كَانَ. وَهَذَا قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ؛ لِقَوْلِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - لِلْمُسِيِّ فِي صَلَاتِهِ: «ثُمَّ اقْرَأْ مَا تيسَّرَ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ»<sup>۱</sup>

در کتاب انتصار مرحوم سید مرتضی می نویسد:  
«مما انفردت الإمامية به: القول بوجوب القراءة في الركعتين الأوليين على التضييق، و أنه مخير في الركعتين الأخريين بين القراءة و التسبيح، لأن الشافعي و إن وافقها في إيجاب القراءة في الأوليين، فإنه يوجبها أيضا على التضييق»<sup>۲</sup>

فقط شیعه هستند می گویند دو رکعت اول نماز قرائت حمد واجب است و در رکعت سوم و چهارم واجب نیست، هیچیک از عامه این را نگفته اند. سوال می شود که آیا مراد از متن مذکور که مطلق قرائت را آورده است، قرائت سوره حمد است؟ جواب این است که بلی، مراد سوره حمد است به این قرینه ای که ایشان فرموده است: و لو شافعی می گوید باید سوره حمد را بخوانی در رکعت اول و دوم ولی در رکعت سوم و چهارم هم می گوید باید بخوانید، تسبیحات اربعه کافی نیست. مالک می گوید در معظم رکعات نماز قرائت سوره حمد لازم است، اگر نماز مغرب است در دو رکعت آن، اگر نماز ظهر و عصر و عشاء است در سه رکعت آن. بعد از ابوحنیفه نقل می کند شما یا رکعت اول و دوم قرائت بخوان یا رکعت سوم و چهارم، مخیر هستید. حسن بصری هم گفته فقط یک رکعت قرائت واجب است نه بیشتر. پس می بینید عامه اختلاف شدیدی دارند. این که بگوییم لا اشکال و لا خلاف بین المسلمین در قرائت سوره فاتحه در رکعت اول و دوم نماز، درست نیست.

### وجوب سوره فاتحه در نماز های نافله

اما این که این قرائت سوره فاتحه در نزد امامیه واجب است، بله در نماز فریضه قطعاً واجب است اما در نماز نافله، مرحوم علامه در تذکره می نویسد: «و هل تجب الفاتحة في النافلة؟ الأقوى عندي عدم الوجوب - خلافا للشافعي - عملاً بالأصل»<sup>۳</sup>  
با این که اطلاق ادله وجوب قرائت سوره فاتحه در رکعت اول و دوم نماز، اختصاص به نماز فریضه ندارد. در عروه هم ما ندیدیم این را بحث کنند ولی ظاهر این است که فرقی نمی کند، صحت نافله هم مشروط است به قرائت سوره حمد در رکعت اول و دوم آن، حال اینکه دلیل مرحوم علامه بر عدم وجوب آن چیست؟ نمی دانیم.

### دلائل وجوب حمد در رکعت اول و دوم

به ادله ای برای وجوب سوره حمد در رکعت اول و دوم استدلال شده است:

<sup>۱</sup>. المغنی نویسنده: ابن قدامة المقدسی، جلد: ۱، صفحه: ۳۴۳.

[https://lib.efatwa.ir/%D9%A8%D9%A5%\\_%D9%A6D2%A8%D1%BA%D9%A2%D9%A4%D9%A8%\\_%D9%A6D9%A5%/%D343/1/43902](https://lib.efatwa.ir/%D9%A8%D9%A5%_%D9%A6D2%A8%D1%BA%D9%A2%D9%A4%D9%A8%_%D9%A6D9%A5%/%D343/1/43902)  
[https://lib.efatwa.ir/%D9%A8%D9%A5%\\_%D9%A6D2%A8%D1%BA%D9%A2%D9%A4%D9%A8%\\_%D9%A6D9%A5%/%D343/1/43902](https://lib.efatwa.ir/%D9%A8%D9%A5%_%D9%A6D2%A8%D1%BA%D9%A2%D9%A4%D9%A8%_%D9%A6D9%A5%/%D343/1/43902)

<sup>۲</sup>. الانتصار، صفحه: ۱۴۲.

<sup>۳</sup>. تذکره الفقهاء (ط الحذیثة: الطهارة إلى الجعالة)، جلد: ۳، صفحه: ۱۳۰.

### دلیل اول: آیه «فاقرءوا ما تیسر منه»

برخی بر آیه شریفه «فاقرءوا ما تیسر منه» تمسک کرده و فرموده اند: ظهور در وجوب دارد. حال که با دلیل دیگر می دانیم در غیر نماز واجب نیست، از وجوب آن در نماز نمی توان دست کشید. از طرفی اجماع و تسالم شیعه بر این است که قرائت غیر از سوره حمد به جای سوره حمد مکفی نیست، اگر قرائت قرآن واجب باشد آن قرائت قرآن در نماز در ضمن سوره حمد است.

صاحب مدارک اشکال کرده است که آیه مذکور در مورد تهجد شب است و ارتباطی به نماز فریضه ندارد. حال که تهجد شب واجب نیست، قرائت قرآن در نوافل شب هم واجب نخواهد بود.

آیه ای که ایشان فرموده است در مورد نماز شب است، چنین است:

﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَىٰ وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾<sup>۱</sup>

فرمایش صاحب مدارک مبنی بر اینکه مورد آیه در مورد تهجد شب است، بعید نیست. لکن عدم وجوب نفسی نوافل شب منافات ندارد که قرائت قرآن در نماز شب واجب شرطی باشد. گرچه علامه قائل به عدم وجوب است، ولی این نظر ناتمام بود.

برخی بدین استدلال اشکال کرده اند که معنای آیه این است که هر آیه ای را که انتخاب می کنید قبول است، لذا با قول به تعیین سوره حمد سازگاری ندارد. جواب این است که معنای آیه هر آنچه اختیار می کنید نیست، بلکه صرفاً بدین معنا است که آنچه اول سخت می گرفتیم که بخش زیادی از شب را بیدار بمانید، کوتاه می آییم و می گوییم در شرایط سفر و سختی، هر مقدار که می توانید بخوانید، ولی منافاتی ندارد با اینکه بگوید اگر بخواهی در نماز قرآن بخوانی، باید حتماً سوره حمد باشد. گرچه خود سوره حمد خواندن از آیه استفاده نمی شود، ولی به قول محقق خویی اجماع و تسالم داریم که اگر قرآن در نماز واجب باشد که مقتضای امر نیز همین وجوب است، منحصر در سوره حمد می باشد.

### دلیل دوم: روایات

روایات بسیاری در مورد وجوب قرائت سوره حمد در رکعت اول و دوم وارد شده است که برخی از آن ها عبارتند از:

۱. صحیح محمد بن مسلم

« عَلِيٌّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ أَلْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الَّذِي لَا يَقْرَأُ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ فِي صَلَاتِهِ قَالَ لَا صَلَاةَ لَهُ إِلَّا أَنْ يَبْدَأَ بِهَا فِي جَهْرٍ أَوْ إِخْفَاتٍ قُلْتُ أَيُّهُمَا أَحَبُّ إِلَيْكَ إِذَا كَانَ خَائِفًا أَوْ مُسْتَعْجَلًا يَقْرَأُ بِسُورَةٍ أَوْ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ قَالَ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ<sup>۱</sup> »

این روایت اطلاق دارد و شامل فریضه و ناقله می شود. البته رکعت اول و دوم بودن در آن نیامده است، لکن از اجماع و تسالم می توان شرطیت آن را در رکعت اول و دوم فهمید.  
۲. صحیحہ حماد

روایت دوم که آقای خوئی استدلال کرده صحیحہ حماد است. متن آن چنین است:

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيْسَى قَالَ قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع يَوْمًا يَا حَمَّادُ تَحْسِنُ أَنْ تُصَلِّيَ قَالَ فَقُلْتُ يَا سَيِّدِي أَنَا أَحْفَظُ كِتَابَ حَرِيرٍ فِي الصَّلَاةِ فَقَالَ لَا عَلَيْكَ يَا حَمَّادُ فَمَ فَصَلِّ قَالَ فَقُمْتُ بَيْنَ يَدَيْهِ مُتَوَجِّهًا إِلَى الْقِبْلَةِ فَاسْتَفْتَحْتُ الصَّلَاةَ فَرَكَعْتُ وَ سَجَدْتُ فَقَالَ يَا حَمَّادُ لَا تَحْسِنُ أَنْ تُصَلِّيَ مَا أَقْبَحَ بِالرَّجُلِ مِنْكُمْ يَأْتِي عَلَيْهِ سِتُونَ سَنَةً أَوْ سَبْعُونَ سَنَةً فَلَا يُقِيمُ صَلَاةً وَاحِدَةً بِحُدُودِهَا تَامَةً قَالَ حَمَّادُ فَأَصَابَنِي فِي نَفْسِي الذُّلُّ فَقُلْتُ جُعِلَتْ فِدَاكَ فَعَلَّمَنِي الصَّلَاةَ فَقَامَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ مُتَّصِبًا..... قَالَ بِخُشُوعٍ اللَّهُ أَكْبَرُ ثُمَّ قَرَأَ الْحَمْدَ بِتَرْتِيلٍ وَقُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ<sup>۲</sup>»

محقق خویی می فرماید از آنجایی که امام علیه السلام امر به «هكذا فصل» فرموده اند، وجوب قرائت حمد از این روایت استفاده می شود. به نظر ما این استدلال تمام نیست؛ چه اینکه بعید است حماد که از اجلاء اصحاب امام صادق علیه السلام بوده نماز باطل خوانده باشد، حضرت هم توبیخشان به دلیل انجام مستحبات و آداب نماز بوده است، لذا امر مذکور در روایت دال بر وجوب نیست. البته موضع سوره حمد را بیان کرده است که در رکعت اول و دوم است. از طرفی در صحیحہ محمد بن مسلم آمده بود که «من لم يقرأ فاتحة الكتاب فلا صلاة له». این روایت می گوید که اگر سوره حمد خوانده نشود باطل است، از طرفی اجماع و تسالم بر این است که در رکعت اول و دوم خوانده شود.

اشکال نشود که شاید اجماع و تسالم مدرکی باشد؛ زیرا یک وقت کلا به اجماع و تسالم تمسک می کنیم که آن بحث دیگری است. یک وقت می گوئیم دلیل گفته قرائت سوره حمد واجب است و اگر قرائت سوره حمد را ترک کنی نمازت باطل است، یک مقدار این روایت نقص دارد؛ زیرا نگفته در کدام رکعت، ولی ارتکاز متشرعه، اجماع و تسالم موضعش را مشخص می کند که این در رکعت اول و دوم است. تسالم است، ارتکاز قطعی متشرعه است و ربطی به مدرکی بودن ندارد.

۳. موثقه سماعه

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۱۷.

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۱۱.

« مَا رَوَاهُ- الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَقُومُ فِي الصَّلَاةِ فَيَنْسَى فَاتِحَةَ الْكِتَابِ قَالَ فَلْيَقُلْ أَسْتَغِيذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ثُمَّ لْيَقْرَأْهَا مَا دَامَ لَمْ يَرْكَعْ فَإِنَّهُ لَا قِرَاءَةَ حَتَّى يَبْدَأَ بِهَا فِي جَهْرٍ أَوْ إِخْفَاتٍ فَإِنَّهُ إِذَا رَكَعَ أَجْزَأَهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى»<sup>۱</sup>

عامه هم روایت معروفی دارند که «لاصلاة لمن لم يقرأ فيها بأمّ القرآن» این روایت در صحیح مسلم و سنن ابی داود آمده است.

پس ما یک روایتی به خصوص پیدا کنیم بگویم واجب است سوره حمد را در رکعت اول و دوم نماز بخوانید پیدا نکردیم. یک مقدار با تسالم، ارتکاز، محل قرائت و اجبه سوره حمد را معین کردیم و لکن مسأله خالی از اشکال است.

## قرائت سوره کامله بعد از حمد

در مورد وجوب سوره کامله بعد از حمد، جمهور عامه قائل به کفایت سوره حمد هستند و سوره و آیه‌ای را لازم نمی‌دانند. گرچه در تذکره از برخی اصحاب شافعی نقل کرده اند که قائل به وجوب قرائت سوره کامله بودند.

### اقوال علمای شیعه

در امامیه سه قول در این زمینه مطرح شده است:

#### قول اول: وجوب سوره کامله

مشهور بین امامیه قائل به وجوب سوره کامله هستند. شیخ طوسی در خلاف می نویسد: «الظاهر من روایات أصحابنا و مذهبهم أن قراءة سورة أخرى مع الحمد واجبة في الفرائض، و لا يجزى الاقتصار على أقل منها و به قال بعض اصحاب الشافعي الا انه جوز بدل ذلك ما يكون قدر

آیها من القرآن و قال بعض اصحابنا ان ذلك مستحب و ليس بواجب»<sup>۲</sup>

ظاهر شیخ در خلاف این است که اجماع بر مسأله نبوده، چون می‌گوید دلیلنا طریقه الاحتیاط. خیلی جاها می‌بینید دلیلنا اجماع الفرقة می‌گوید، این‌جا نگفته گفته دلیلنا طریقه الاحتیاط چون اگر سوره کامله بخوانی یقیناً نمازمان درست است ولی اگر سوره کامله نخوانیم دلیل بر صحت نمازمان نیست، اگر اجماع فرقه بود آن را می‌گفت.

#### قول دوم: عدم وجوب

قول دوم این است که اصلاً نه سوره کامله واجب است بعد از سوره حمد نه بعض سوره واجب است. قائلین بدین قول عبارتند از: ابن عقیل، سلار، صاحب مدارک، صاحب ذخیره المعاد، مرحوم سبزواری و از معاصرین آیت الله شبیری زنجانی که استحباب سوره بعد از نماز را اختیار کرده اند.

آیت الله سیستانی در بحث فقه همین را اختیار کرده و فرموده که مقتضای صناعت این است که بیش از سوره حمد واجب نیست، حتی یک آیه هم واجب نیست بخواند ولی در تعلیقه عروه می‌بینید احتیاط می‌کند. در این رساله جامع نوشته است که خواندن یک آیه واجب است و

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۱۴۷.

۲ الخلاف، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۳۵.



احتیاط واجب خواندن سوره کامل است، اما این با مبانی ایشان نمی‌سازد؛ چون در بحث استدلالی مقتضای صناعیت را عدم وجوب دانسته اند.

### بررسی انتساب قول دوم به شیخ طوسی

علامه در تذکره این قول دوم را به شیخ طوسی در بعض مواضع نسبت داده است. ظاهراً نظرش به کلامی است که شیخ طوسی در نهاییه و مبسوط دارد. در نهاییه می‌گوید: «من صلی بالحمد وحدها متعمداً من غیر عذر کانت صلاته ماضیه و لم یجب علیه اعدتها غیر انه ترک الافضل»<sup>۱</sup>. در مبسوط هم دارد: «ان قرأ بعض السورة لایحکم ببطلان الصلاة»<sup>۲</sup>.

مشکلی که این عبارت شیخ طوسی دارد این است که یک نوع تهافتی در عبارتش دیده می‌شود و لذا در مفتاح الکرامه گفته شده که این کلام شیخ طوسی در نهاییه و مبسوط مشتمل بر تناقض صدر و ذیل است. عبارت کامل چنین است:

«ادنی ما یجزی من القراءة فی الفرض الحمد مرة واحدة و سورة معها مع الاختیار لایجوز الزیادة علیه و لا النقصان».

ظاهر این عبارت وجوب قرائت سوره کامله است. در ادامه می‌گوید: «فمن صلی بالحمد وحدها متعمداً من غیر عذر کانت صلاته ماضیه غیر انه قد ترک الافضل».

مرحوم محقق حلی در نکت النهایه با حواس جمعی می‌فرماید: شیخ طوسی می‌گوید واجب است قرائت سوره کامله اما واجب نفسی است نه واجب شرعی، مثل واجب فی واجب است؛ از این رو نماز با ترک قرائت سوره کامله باطل نمی‌شود<sup>۳</sup>. گرچه تارک آن معصیت کرده است. مثل حج، بعضی از چیزها در حج واجب فی واجب است، میبست در منی نکردید حج باطل نمی‌شود، رمی جمرات روز یازدهم و دوازدهم را عمداً ترک کردید حج باطل نمی‌شود. واجب فی واجب است.

به نظر ما این توجیه محقق حلی با عبارت «غیر انه ترک الافضل» سازگار نیست. احتمال دارد که محقق حلی معنای افضل را به معنای افضل واجب می‌دانند. افضل واجب این است که با سوره کامله باشد ولی اگر نماز غیر افضل را بخوانی با این‌که آن افضل واجب را ترک کردی و گناه کردی نمازت باطل نمی‌شود. ولی این کلام انصافاً خلاف ظاهر است.

مرحوم آیت الله بروجردی می‌فرماید: کلام صاحب مفتاح الکرامه مبنی بر انتساب تناقض گویی به شیخ در یک کلام صحیح نیست؛ چرا که اگر دو کلام شیخ به صورت جداگانه بود، تناقض وجه داشت، ولی وقتی در یک یا دو خط این مطالب را فرموده است، نسبت تناقض به ایشان صحیح نیست. از طرفی توجیه محقق حلی در نکت النهایه هم خلاف ظاهر است؛ چرا که ما حتی یک مورد هم در نماز نداریم که واجب فی واجب باشد، تا بگوییم سوره نیز شبیه آن است. سپس خود آیت الله بروجردی به بیان توجیه نسبت به فرمایش شیخ طوسی پرداخته و فرموده است: شیخ طوسی می‌خواهد بگوید سوره کامله مستحب مؤکد است. از مستحب مؤکد تعبیر به واجب می‌کنند. تعبیر به ادنی ما یجزی می‌کند. می‌خواهد بگویند مستحب مؤکد است. مستحب معمولی را این‌جور تعبیر می‌کند ادنی ما یجزی یا واجب، ولی مستحب مؤکد را این‌جور تعبیر می‌کنند.

۱ النهایه فی مجرد الفقه و الفتوی، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۷۵.

۲ المبسوط فی فقه الإمامیه، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۱۰۷.

۳ النهایه و نکتها، جلد: ۱، صفحه: ۳۰۰.

ما این فرمایش آقای بروجردی را محتمل می‌دانیم ولی فرمایش محقق حلی در نکت النهایة هم معلوم البطلان نیست؛ زیرا اینکه در نماز مثال دیگری ندارد دلیل نمی‌شود که این نیز واجب فی واجب نباشد. در حج نیز مثال آن را داریم. اینکه افضل را به معنای افضل واجب گرفته اند نیز هیچ اشکالی ندارد و مانند این می‌ماند که ما بگوییم: «علی أفضل الصحابه» با اینکه می‌دانیم غیر ایشان دارای فضیلت نبوده اند. برخی احتمال دیگری مطرح کرده و فرموده اند: شاید ناسخین کلام شیخ را در نهایه و مبسوط درست ضبط نکرده اند. این احتمال به نظر ما بعید است؛ زیرا دو عبارت از شیخ که عبارات سختی نیز نیستند، بعید است درست ضبط نشود. خلاصه اینکه دو احتمال مذکور در کلام محقق حلی و محقق بروجردی محتمل هستند و قبول می‌کنیم.

#### قول سوم: وجوب بعضی سوره

قول سوم قولی است که از ابن جنید نقل شده که بعضی سوره واجب است در نماز، سوره کامله مستحب است. آقای سیستانی می‌گویند ظاهر عبارت شیخ در مبسوط هم همین است؛ چون می‌گوید: «ان قرأ بعض السورة لایحکم ببطلان الصلاة»، می‌گوید اگر بعضی سوره را بخوانی حکم به بطلان نماز نمی‌شود، اگر بناء بود کل سوره را هم ترک کنی حکم نشود به بطلان نماز که مقتضای قول دوم بود، پس چرا در مبسوط گفت «ان قرأ بعض السورة لایحکم ببطلان الصلاة». در مبسوط این جور دارد، در نهایه ترک کل سوره را هم داشت ولی در مبسوط فقط ترک بعضی سوره را دارد، یعنی «ان قرأ بعض السورة و لم یتمها»، فقط این را داشت. ایشان می‌گویند استظهار ما این است که شیخ در مبسوط اصل خواندن بعضی آیه را واجب می‌داند منتها مازاد بر آن را مستحب می‌داند.

#### أدله وارد شده در مسئله

برای تحقیق در مسأله باید روایات را بررسی کنیم. اول، ادله مشهور را بر وجوب سوره کامل در حال اختیار بررسی کنیم.

#### تمسک به روایت صحیحہ حلبی

#### اولین دلیل صحیحہ حلبی است:

«سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَلِيٍّ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا بَأْسَ أَنْ يَقْرَأَ الرَّجُلُ فِي الْفَرِيضَةِ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأُولَتَيْنِ إِذَا مَا أَعْجَلَتْ بِهِ حَاجَةً أَوْ تَخَوَّفَ شَيْئًا»<sup>۱</sup>.

مانعی ندارد که انسان در نماز فریضه در رکعت اول و دوم فاتحة الكتاب را بخواند سوره را نخواند در جایی که حاجتی دارد که منشأ عجله او می‌شود یا خوفی دارد. استطرادا عرض می‌کنیم: کسی بخواهد به این روایت تمسک کند که پس معلوم می‌شود اصل فاتحة الكتاب فی الركعتین الاولیین واجب است منتها اگر عجله دارید می‌گویند سوره را لازم نیست بخوانید. ولی به نظر ما در مقام بیان نیست، فرق می‌کند با آن کلامی که بگوید «اقرأ الفاتحة فی الركعتین الاولیین» که در مقام بیان است. این در مقام بیان یک حکم دیگری است بالتبع فهمیده می‌شود اصل مفروغیت لزوم قرائت سوره حمد در رکعتین اولیین.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۷۱.

دقت شود! چون می‌گوید لا بأس به این که سوره حمد را بخوانی در دو رکعت اول، اگر عجله داری چیز دیگری را نخوانی؛ یعنی سوره حمد را بخوان، اگر عجله داری لا بأس که سوره را بعد از سوره حمد ترک کنی، ولی سوره حمد را فرض این است که می‌خوانی، لا بأس بان یکتفی الرجل، کأنه این جور گفته، لا بأس بان یکتفی الرجل بفاتحة الكتاب فی الركعتین الاولیین این دلیل بر این می‌شود که فی الجملة این مفروغ عنه است که اصل قرائت سوره حمد در رکعتین اولیین واجب است، اما چون در مقام بیان از آن حیث نیست اطلاق گیری نمی‌شود کرد.

مفهوم این روایت می‌گوید اگر عجله نداشتید یا اگر خوف نداشتید، اکتفاء کردن به سوره فاتحه اشکال دارد، لذا واجب است که سوره کامل دیگری غیر از حمد خوانده شود. این تقریب استدلال است که آقای خوئی هم این تقریب را پذیرفته است.

#### ایراد به استدلال به صحیح حماد:

اما ایرادهایی به این استدلال گرفته شده است: ایراد اول ایراد صاحب مدارک است که بزرگانی مثل آقای داماد هم پذیرفتند که مگر می‌شود یک عملی واجب باشد و به أدنی مناسبتی رهاکردنش جایز باشد؟ یک وقت می‌گفت اگر ضرورت داشتی ترک کن حرفی نداشتیم، می‌گوید ان اعجلت به حاجة او تخوف شیئا لا بأس بالاكتفاء بسورة الفاتحة وحدها. این معلوم می‌شود این مستحب است، این شل است، می‌گوید اگر حاجتی داری که می‌خواهی عجله کنی سوره را ترک کن، معلوم می‌شود این سوره مستحب است و لو مستحب مؤکد، واجب که نمی‌شود به مجرد عجله ترک بشود.

ما اشکال مان این است که چه اشکال دارد یک واجب شلی است، واجب است ولی شل است. در حج هم داریم: «ان عرضت لك حاجة فلا بأس ان تخرج من مكة بين عمره تمتع و حج تمتع». ان عرض لك حاجة، چه حاجتی، حاجت های معمولی را نیز شامل می‌شود. مثل اینکه در جده برای بعضی از علیه ما علیه فاتحه گرفتند، شما آنجا یک مسؤولیت سیاسی اجتماعی داری مناسب است در مجلس فاتحه او شرکت کنی، ضرورتی نیست، بین عمره تمتع و حج تمتع یک ماشین می‌گیری می‌روید جده به شرط این که در همان ماه عمره تمتع باشد، در ماه دیگر باشد عمره تمتع خراب می‌شود، در همان ماه، شما چون شخصیت هستی اول ذی حجه آمدی زودتر نیامدی، عمره تمتع بجا آوردی زنگ زدند فلانی مرد، بد نیست بیایی مجلسش، ضرورتی ندارد، می‌گوید باشد می‌آییم، ان عرضت لك حاجة فاخرج، ولی در غیر این فرض عروض حاجت حرام است خروج. حالا بعضی جاهای دیگر هم هست مثل اعتکاف که بعضی‌ها گفتند مطلق حاجت منشأ جواز خروج می‌شود ولی بعضی‌ها مثل آقای سیستانی آنجا می‌گویند ضرورت عرفیه، و لذا آن مثال اعتکاف را ما نمی‌زنیم، آنجا بعضی از بزرگان مثل آقای سیستانی می‌گویند ضرورت عرفیه موجب خروج در حال اعتکاف می‌شود می‌خواهد تظاهرات شرکت کند، یک حاجت عرفیه است اما ضرورت عرفیه نیست، نماز جمعه می‌خواهد برود، حالا بعضی‌ها نص خاص دارد ولی مطلق حاجت عرفیه را بعضی‌ها گفتند مجوز خروج از اعتکاف است ولی آقای سیستانی و بعضی‌ها می‌گویند ضرورت عرفیه. اما مثال حج مثال خوبی است. در جلسه آینده به بررسی بیشتر مسئله می‌پردازیم.

\*\*\*\*\* جلسه ۵۴ \*\*\*\*\*

## قرائت سوره کامله بعد از حمد

مرحوم سید یزدی فرمودند:

«يجب في صلاة الصبح و الركعتين الأولتين من سائر الفرائض قراءة سورة الحمد و سورة كاملة غيرها بعدها إلا في المرض و الاستعجال فيجوز الاقتصار على الحمد و إلا في ضيق الوقت أو الخوف و نحوهما من أفراد الضرورة فيجب الاقتصار عليها و ترك السورة و لا يجوز تقديمها عليه فلو قدمها عمدا بطلت الصلاة للزيادة العمدية إن قرأها ثانيا و عكس الترتيب الواجب إن لم يقرأها و لو قدمها سهوا و تذكر قبل الركوع أعادها بعد الحمد أو أعاد غيرها و لا يجب عليه إعادة الحمد إذا كان قد قرأها»<sup>١</sup>

بحث راجع به وجوب قرائت در نماز بود. عرض کردیم وجوب قرائت فاتحة الكتاب در رکعت اول و دوم از مسلمات شیعه است و از مجموع روایات هم استفاده می شود. در برخی از روایات هم مانند صحیح حلی مطرح شده است که انسان می تواند در نماز فریضه اگر عجله دارد یا کاری برایش پیش آمده، به قرائت فاتحة الكتاب اکتفاء کند و سوره دیگری را به جا نیاورد:

«سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عُبيدِ اللَّهِ بْنِ عَلِيٍّ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا بَأْسَ أَنْ يَقْرَأَ الرَّجُلُ فِي الْفَرِيضَةِ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأُولَتَيْنِ إِذَا مَا أَعْجَلَتْ بِهِ حَاجَةٌ أَوْ تَخَوَّفَ شَيْئًا»<sup>٢</sup>.

از این روایت فی الجمله استفاده می شود که قرائت فاتحة الكتاب در رکعت اول و دوم در نماز فریضه واجب است، البته چون در مقام بیان نیست از حیث این حکم، ممکن است موارد استثنائی داشته باشد که آن ها ذکر نشده است.

و همین طور در صحیح زراره که در فقیه و تهذیب و استبصار با دو متن مختلف نقل شده، قدر مشترکشان سوره فاتحه را در رکعت اول و دوم نماز مطرح می کند. آنچه در تهذیب و استبصار آمده چنین است:

«الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قَالَ: «إِذَا أَدْرَكَ الرَّجُلُ بَعْضَ الصَّلَاةِ وَ فَاتَهُ بَعْضُ خَلْفِ إِمَامٍ يَحْتَسِبُ بِالصَّلَاةِ خَلْفَهُ جَعَلَ أَوَّلَ مَا أَدْرَكَ أَوَّلَ صَلَاتِهِ إِنْ أَدْرَكَ مِنَ الظُّهْرِ أَوْ مِنَ الْعَصْرِ أَوْ مِنَ الْعِشَاءِ رَكْعَتَيْنِ وَ فَاتَتْهُ رَكْعَتَانِ قَرَأَ فِي كُلِّ رَكْعَةٍ مِمَّا أَدْرَكَ خَلْفَ الْإِمَامِ فِي نَفْسِهِ بِأَمِّ الْكِتَابِ وَ سُورَةٍ فَإِنْ لَمْ يُدْرِكِ السُّورَةَ تَامَةً أَجْزَأَتْهُ أُمَّ الْكِتَابِ فَإِذَا سَلَّمَ الْإِمَامُ قَامَ فَصَلَّى فِيهَا رَكْعَتَيْنِ لَا يَقْرَأُ فِيهِمَا لَأَنَّ الصَّلَاةَ إِنَّمَا يَقْرَأُ فِيهَا فِي الْأُولَتَيْنِ مِنْ كُلِّ رَكْعَةٍ - بِأَمِّ الْكِتَابِ وَ سُورَةٍ»<sup>٣</sup>

١. العروه الوثقی [أعلام العصر] ج ١ ص ٦٤٣.

٢ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ٢، ص ٧١.

٣ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ٣، ص ٤٥.

می فرماید اگر به امام نمی رسد، به همان فاتحه کتاب اکتفاء کند. آنچه در من لایحضره الفقیه آمده چنین است:

«وَرَوَى عُمَرُ بْنُ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «إِذَا أَدْرَكَ الرَّجُلُ بَعْضَ الصَّلَاةِ وَفَاتَهُ بَعْضُ خَلْفِ إِمَامٍ يَحْتَسِبُ بِالصَّلَاةِ خَلْفَهُ جَعَلَ مَا أَدْرَكَ أَوَّلَ صَلَاتِهِ إِنْ أَدْرَكَ مِنَ الظُّهْرِ أَوْ الْعَصْرِ أَوْ الْعِشَاءِ الْآخِرَةَ رَكَعَتَيْنِ وَفَاتَتْهُ رَكَعَتَانِ قَرَأَ فِي كُلِّ رَكَعَةٍ مِمَّا أَدْرَكَ خَلْفَ الْإِمَامِ فِي نَفْسِهِ بِأَمِّ الْكِتَابِ، فَإِذَا سَلَّمَ الْإِمَامُ قَامَ فَصَلَّى الْآخِرَتَيْنِ لَا يَقْرَأُ فِيهِمَا إِنَّمَا هُوَ تَسْبِيحٌ وَتَهْلِيلٌ وَدُعَاءٌ لَيْسَ فِيهِمَا قِرَاءَةٌ وَإِنْ أَدْرَكَ رَكَعَةً قَرَأَ فِيهَا خَلْفَ الْإِمَامِ فَإِذَا سَلَّمَ الْإِمَامُ قَامَ فَقَرَأَ أُمَّ الْكِتَابِ...»<sup>۱</sup>

می بینیم که در من لایحضر، سه جا که تهذیب و استبصار می گوید قرأ ام الكتاب و سورة، در من لایحضره الفقیه فقط می گوید ام الكتاب و دیگر حرفی از سورة مطرح نمی کند. به هر حال هر دو متن از این جهت مشترک هستند که در رکعت اول و دوم مأوم که همان در رکعت سوم و چهارم امام است، فاتحه کتاب واجب است. دلالت این روایت برای وجوب فاتحه کتاب در رکعت اول و دوم از دلالت روایت حلبی بهتر است؛ چرا که اطلاق هم دارد. هر مامومی وظیفه اش همین است که در رکعت اول و دومش حمد را بخواند و لو رکعت سوم و چهارم امام جماعت است.

### اقوال در وجوب سوره کامله بعد از حمد

راجع به قرائت سوره بعد از سورة حمد عرض کردیم سه قول در فقهاء امامیه مطرح شده است:

#### قول اول: وجوب سوره کامله

قول اول وجوب سوره کامله است که سید مرتضی در انتصار تعبیر می کند که اجماع متردد بر این است<sup>۲</sup>. اجماع متردد شاید به این معنا باشد که اجماعی که در السنه مطرح است، المتردد فی الالسنه. ابن حمزه هم در وسیله می گوید: «المتفق علی وجوبه»<sup>۳</sup>. ابن زهره هم در غنیه، ابن براج هم در شرح جمل می گویند «علیه الاجماع»<sup>۴</sup>.

#### قول دوم: عدم وجوب

قول دوم این است که نه سوره کامله واجب است نه حتی یک آیه. مرحوم شیخ انصاری در کتاب صلاه می گوید اصلاً این قول غیر از سلا، در بین قدماء مطرح نبود. جهتش این است که آنچه از ابن ابی عقیل مبنی بر عدم وجوب نقل شده است، از زبان محقق آبی در کشف

۱ من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۳۹۳.

۲. الانتصار ص ۱۴۶ «و مما انفردت به الإمامية: القول بوجوب قراءة سورة تضم إلى الفاتحة في الفرائض خاصة على من لم يكن عليلاً ولا معجلاً لشغل أو غيره، وأنه لا يجوز قراءة بعض سورة في الفريضة، ولا سورتين مضافتين إلى الحمد في الفريضة وإن جاز ذلك في السنة، ولا أفراد كل واحدة من سورة والضحي وألم نشرح عن صاحبها، وكذلك أفراد سورة الفيل عن لإيلاف والوجه في ذلك: مع الإجماع المتردد طريقة اليقين ببراءة الذمة، وأما قراءة بعض سورة فإنما لا يجزئ متى لم يكن عذر في ترك قراءة السورة الثانية بكمالها».

۳. الوسيلة إلى نيل الفضيلة، صفحه: ۹۳. «و غير الركن المتفق على وجوبه تسعة أشياء قراءة الحمد و سورة معها في الفرض».

۴. شرح جمل العلم والعمل، صفحه: ۱۲۵.

الرموز است<sup>۱</sup> که می‌گوید در کتاب المتمسک بحبل آل الرسول، که برای ابن ابی عقیل است، چنین آمده است: «اقل ما یجزی یا اقل ما یجب فی الصلاة عند آل الرسول من القراءة فاتحة الكتاب»<sup>۲</sup>. ایشان از این تعبیر ابن ابی عقیل چنین استفاده کرده که بیش از این واجب نیست. اولاً: این مخالف با نقل علامه حلی در مختلف است که می‌گوید ابن ابی عقیل طرفدار وجوب قرائت سوره کامله بعد از حمد است.

ثانیاً: به قول مرحوم شیخ انصاری شاید مقصود ایشان «اقل ما یجزی مطلقاً» حتی برای مستعجل و خائف باشد. حالا یک توجیهی است از شیخ انصاری ولی به هر حال علامه حلی در مختلف که اعرف به اقوال ابن ابی عقیل است؛ چون ظاهراً کتاب ابن ابی عقیل نزد علامه بوده، ایشان می‌گوید ابن ابی عقیل طرفدار وجوب سوره کامله است. بلکه ابن جنید قائل نیست به وجوب سوره بعد از سوره حمد، محقق در معتبر می‌گوید ابن جنید قائل به وجوب یک آیه بوده، قائل به وجوب سوره کامله نبوده است، پس این نقل قول علامه در مختلف که ابن جنید را جزء قائلین به عدم وجوب سوره می‌داند، ظاهرش این است که یعنی حتی یک آیه هم واجب نیست، سوره واجب نیست مطلقاً اما برخلاف ایشان محقق در معتبر می‌گوید نه، ابن جنید قائل بود بعض سوره واجب است.

راجع به قول سلار عبارت سلار گرچه ظهور ابتدایی آن در عدم قول به وجوب است، ولی شبهه ای اینجا قابل ذکر است که عرض می‌کنیم: سلار در مراسم چنین می‌گوید:

«کیفیه الصلاة تشتمل علی واجب و ندب. فالواجب: النیة للقریة و التعین، و أداؤها فی وقتها، و

استقبال القبلة و تکبیرة الافتتاح، و قراءة الفاتحة فی الأولین من کل صلاة، و قراءة الحمد و التسبیح

فی الثوالث و الروابع، و الركوع و السجود و التسبیح فیهما، و القيام و القعود، و التشهدان، و الصلاة

علی النبی (ص) و آله الطاهرین فی کل صلاة. و فی أصحابنا من ألحق به: تکبیرات الركوع و

السجود و القيام و القعود و الجلوس فی التشهدین، و التسلیم - و هو الأصح فی نفسی و ما عدا

ذلک فمسنون. فمن أخل بشیء من الواجبات متعمدا بطلت صلاته، و وجبت علیه الإعادة. و حکم

من ترک ذلک ناسیا - قد ذکرناه فی موضعه.»<sup>۳</sup>

می‌فرماید این‌ها واجبات هستند و غیر از این‌ها هرچه باشد، جزء مستحبات است. طبعاً قرائت سوره نیز جزء این مستحبات شمرده می‌شود. ولی شبهه این است که جا نداشت به اندازه تکبیرات رکوع و سجود هم مطرح کند؟ بعضی اصحاب گفتند تکبیرات رکوع و سجود و قیام و قعود جلوس واجب است مطرح می‌کنید، مشهور فقهاء امامیه قائل شدند سوره کامله واجب است بعد از قرائت فاتحة الكتاب آن را مطرح نمی‌کنید؟ جا داشت مطرح بکند و بعد بگوید و لیس صحیحاً عندی. یک شبهه‌ای اینطور وجود دارد که شاید ایشان وجوب سوره را مفروغ عنه دیده و از توابع فاتحة الكتاب دیده و جداگانه مطرح نکرده است.

۱. کشف الرموز، ج ۱ ص ۱۵۳.

۲. حیاة ابن ابی عقیل العماني و فقهه، صفحہ: ۱۸۶.

۳. المراسم فی الفقه الإمامی، صفحہ: ۶۹.

ولی به هرحال نهایتش این است که یک سلار دیلمی صاحب مراسم علویه پیدا کردیم که قائل به عدم وجوب سوره کامله شد. اما بقیه که به آن‌ها نسبت دادند در بین قدماء نسبتش ثابت نشد. به شیخ طوسی در نهاییه و مبسوط نسبت دادند عدم وجوب سوره را، که بررسی کردیم دیدیم این‌طور نیست و احتمال دیگری وجود دارد در آن که ایشان قائل است که واجب است ولی شرط صحت نیست.

بله، اولین کسی که روشن است قائل به عدم وجوب سوره و حتی بعض سوره شده محقق حلی در معتبر است. ولی به قول شیخ انصاری ایشان در کتب دیگر خود از این کلام برگشته است، در معتبر می‌گوید:

«الظاهر ان فيه روايتين و حمل احدهما على الجواز و الاخرى على الفضيلة اقرب»<sup>۱</sup>

به علامه حلی در منتهی نسبت داده اند که ایشان قائل به عدم وجوب است، در حالی که این‌طور نیست؛ چرا که ایشان صریحاً در منتهی می‌نویسد:

«فإذا فرغ من الحمد في كل ثنائية، و في أولتي كل ثلاثية و رباعية من الفرائض قرأ سورة أخرى تامّة

وجوبا حال الاختيار. ذهب إليه أكثر»<sup>۲</sup>

بعد از محقق در معتبر، صاحب مدارک، صاحب منتقى الجمال (صاحب معالم) و صاحب ذخیره قائل به عدم وجوب شده اند.

### قول سوم: وجوب بعض سوره

قول سوم قولی است که از ابن جنید نقل شده که بعض سوره واجب است در نماز، سوره کامله مستحب است. محقق در معتبر از ابن جنید نقل کرد که «و قال ابن الجنید: لو قرأ بأم الكتاب و بعض سورة في الفرض أجزاء»<sup>۳</sup>. از این عبارت استظهار شده و ظاهرش هم همین است که بعض سوره را ابن جنید کافی می‌داند.

### أدله وارد شده در مسئله

برای تحقیق در مسأله باید روایات را بررسی کنیم.

#### ادله قول اول

اول، ادله مشهور را بر وجوب سوره کامل در حال اختیار بررسی کنیم.

#### دلیل اول: صحیحہ حلبی

«سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَثْمَانَ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَلِيٍّ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي

عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا بَأْسَ أَنْ يَقْرَأَ الرَّجُلُ فِي الْفَرِيضَةِ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأُولَتَيْنِ إِذَا مَا

أَعْجَلَتْ بِهِ حَاجَةٌ أَوْ تَخَوَّفَ شَيْئًا»<sup>۴</sup>

مانعی ندارد که انسان در نماز فریضه در رکعت اول و دوم فاتحة الكتاب را بخواند سوره را نخواند در جایی که حاجتی دارد که منشأ عجله او می‌شود یا خوفی دارد. مفهوم این روایت

۱. المعتبر، ج ۲ ص ۱۷۱.

۲. منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، جلد: ۵، صفحه: ۵۴.

۳. المعتبر فی شرح المختصر، جلد: ۲، صفحه: ۱۷۴.

۴. تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۷۱.



می گوید اگر عجله نداشتید یا اگر خوف نداشتید، اکتفاء کردن به سوره فاتحه اشکال دارد، لذا واجب است که سوره کامل دیگری غیر از حمد خوانده شود. این تقریب استدلال است که آقای خوئی هم این تقریب را پذیرفته است

**مناقشات به استدلال به صحیحہ حلبی:**

اما ایرادهایی به این استدلال گرفته شده است:

#### **مناقشه اول: لسان وجوب نداشتن روایت**

**ایراد اول** ایرادی بود که بزرگانی مثل صاحب مدارک و آقای داماد مطرح کردند که لسان روایت، لسان وجوب نیست. مگر می شود یک عملی واجب باشد و به أدنی مناسبتی رهاکردنش جایز باشد؟ این عرفا با وجوب سازگار نیست. محقق بروجردی که از قائلین به وجوب سوره است، فرموده اند که این مطلب منشأ می شود که قیدی برای روایت در نظر بگیریم و بگوییم مراد حضرت حاجت مهمه است، یعنی «ان أعجلت به حاجة مهمة»؛ چرا که تناسب ندارد که بگوییم حاجت غیر مهمه سبب رفع ید از واجب شود؛ لذا روایت را توجیه می کند. به نظر ما فرمایش ایشان تمام نیست؛ زیرا اگر اطلاق «ان أعجلت به حاجة» تناسب با وجوب ندارد که صرف عجله بخاطر حاجتی یا خوف یک شیئی و لو غیر مهم منشأ رفع ید از وجوب سوره بشود، این تناسب با وجوب سوره ندارد، این منشأ نمی شود که شما وجوب سوره را از این روایت استفاده کنید بعد بگویید ما قید می زنیم «ان أعجلت به حاجة مهمة» ما سوال می کنیم که چرا عکس قضیه نشود؟ چرا نمی گوئید اطلاق ان أعجلت به حاجة نسبت به حاجت غیر مهم قرینه می شود بر این که اتیان به سوره واجب نیست؟! اشکال ما به ایراد اول این است که هیچ مشکلی ندارد که یک عملی واجب باشد، ولی واجب شل باشد و تناسب داشته باشد با اینکه حاجت عرفیه سبب رفع ید از آن شود. دقت شود که منظور ما حاجت است و شامل مواردی مثل شهوت و هوی و هوس نمی شود. خوف عرفی و حاجت عرفی هیچ اشکال ندارد که باعث رفع ید از وجوبی باشد. شبیه این مطلب را در حج داریم. «ان عرضت لك حاجة فلا بأس ان تخرج من مكة بين عمره تمتع و حج تمتع». ان عرض لك حاجة، حاجت های معمولی را نیز شامل می شود.

#### **مناقشه دوم: عدم دلالت فیه بأس بر حرمت**

ایراد دوم بر استدلال به این روایت صحیحہ ایرادی است که صاحب مدارک و صاحب حدائق طرح می کنند و محقق داماد هم پذیرفته اند که مفهوم لا بأس این است که فیه بأس، اما «فیه بأس» دال بر حرمت نیست و شامل مکروه نیز می شود. صاحب جواهر در جواب بدین اشکال فرموده است:

۱. وقتی به کتب لغوی از جمله قاموس مراجعه می کنیم، می بینیم بأس را به عقاب معنا کرده اند.

۲. بر فرض هم ظهور در حرمت نداشته باشد، اما شهرت حرمت ترک سوره کامله در حال اختیار منشأ

می شود ما ملتزم بشویم به ظهور به این که در این جا مراد از بأس حرمت است.

به نظر ما بیان دوم ایشان درست نیست؛ چرا که شهرت مدرکیه است و این منشأ ظهور در روایت نمی شود. اما آن بیان اول حرف قاموس المحيط بعید است که بأس به معنای عذاب باشد، خود ایشان هم می گوید العذاب و الشدة فی الحرب، تناسب اشتقاقیات بأس با این است که شدت و سختی مراد باشد. بؤس، بأساء. بأس یعنی سختی، لا بأس یعنی سختی بر شما نیست، یعنی ما سخت نمی گیریم بر شما، اگر عجله دارید سوره را ترک کنید، یعنی اگر عجله نداشتید آن وقت سخت می گیریم بر شما و ظاهر اطلاق سخت گرفتن این است که یعنی منع تان می کنیم؛



چرا که مکروه کردن سخت گیری نیست، کل مکروه جائز، او که دیگر سخت کردن نیست. و لذا این اشکال دوم هم وارد نیست.

دقت شود! استعمال بآس در موارد کراهت غلط نیست، بلکه خلاف ظهور اطلاقی است. بالاتر از استعمال لعن در مکروهات نیست. حتی آقای خوئی و آقای حکیم می‌گویند گاهی «حرام» هم در مکروهات به کار برده می‌شود. از آن‌ها که بالاتر نیست. اما ظهور اطلاقی که می‌گوید «ان کان العالم عادلا فلا بآس باکرامه» و مفهومش این است که «ان لم یکن العالم عادل ففیه بآس» این است که سخت می‌گیریم به شما یعنی عالم را اگر عادل نیست نباید اکرام کنید. استظهار عرف از اینکه بر شما سخت می‌گیریم یعنی جایز نمی‌دانیم.

#### مناقشه سوم: استفاده وجوب بعض سوره از روایت

مناقشه سوم این است که روایت با وجوب بعض سوره نیز سازگار است و وجوب تمام سوره از آن استفاده نمی‌شود. این صحیح می‌گوید اگر عجله داری می‌توانی فقط سوره حمد بخوانی مفهومش این است که اگر عجله نداری نمی‌توانی فقط سوره حمد بخوانی اما اینکه حتما باید سوره کامله بخوانید را نمی‌رساند و با وجوب خواندن بعض سوره نیز سازگار است.

#### دلیل دوم: روایت عبدالله بن سنان

دلیل دوم برای قول مشهور روایت عبدالله بن سنان است:

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ

قَالَ: يَجُوزُ لِلْمَرِيضِ أَنْ يَقْرَأَ فِي الْفَرِيضَةِ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ وَحَدَّهَا وَ يَجُوزُ لِلصَّحِيحِ فِي قَضَاءِ صَلَاةِ

التَّطَوُّعِ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ»<sup>۱</sup>

در این روایت برای مریض اجازه داده شده که فقط سوره حمد بخواند. گفته شده که مفهوم روایت این است که اگر کسی مریض نبود، اکتفاء به خواندن حمد جایز نیست. بنابراین از مفهوم وصف آن استفاده شده است که خواندن سوره کامل بر غیر مریض واجب است. در جمله دوم نیز آمده است که انسان صحیح در قضای نماز های نافله می‌تواند به خواندن حمد اکتفاء کند، مفهوم آن این است که در نماز های غیر نافله اکتفاء به حمد جایز نیست.

#### کلام محقق خویی در دلالت روایت

**محقق خویی** دلالت این روایت را بر وجوب سوره کامله تمام دانسته اند؛ چرا که مفهوم فی الجملة برای وصف را حجت می‌دانند. ایشان می‌فرمایند: اکرم العالم العادل می‌فهماند که طبیعی عالم واجب الإکرام نیست چه اینکه در غیر اینصورت، ذکر وصف لغو می‌شد. گرچه قید عادل، نافی وجوب اکرام برای عالم هاشمی نیست، ولی مفهوم وصف می‌گوید طبیعی عالم واجب الإکرام نیست و این یعنی وصف مفهوم فی الجملة دارد<sup>۲</sup>.

آیت الله سیستانی و برخی دیگر بر ایشان مناقشه دارند. از جمله مقرر درس محقق خویی بر ایشان اشکال گرفته است که گرچه شما مفهوم فی الجملة وصف را قبول دارید، لکن این در جایی است که وصف معتمد بر موصوف باشد؛ در این صورت است که وصف نشانگر این است که حکم بر طبیعی موصوف بار نشده است، اگر وصف معتمد بر موصوف نباشد، لقب

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۱۴.

۲ موسوعة الامام الخوئی، السید أبو القاسم الخوئی، ج ۱۴، ص ۲۶۶.

خواهد بود که شما مفهوم آن را قبول ندارید. در اینجا نیز آنچه در روایت آمده وصف غیر معتمد بر موصوف است.<sup>۱</sup>

به نظر ما این اشکال بر محقق خوبی وارد نیست؛ زیرا ایشان بر این باور است که قید زائد عرفاً مفهوم دارد. بحث منحصر در وصف نیست. قید زائد عرفی یعنی آنچه که اگر نبود، کلام ناقص می شد، وقتی این قید ذکر می شود، کاشف از دخالت آن در حکم است. اینجا نیز همینطور است. و لذا انصاف این است که استدلال محقق خوئی تمام است.

لکن جمله دوم این روایت کار را خراب می کند، آنچه در اشکال به روایت می توان مطرح کرد و مهم است این است که جمله دوم اگر قرار باشد مفهوم داشته باشد، معنایش چنین می شود که در غیر قضای نماز های نوافل که همان ادای این نماز ها می شود، اکتفاء به حمد جایز نیست، در حالی که می دانیم این مطلب را کسی قائل نشده است و می دانیم که قطعاً جایز است. بنابراین فقره دوم مفهوم ندارد و این ما یصلح للقریبیه برای عدم مفهوم داشتن فقره اول می شود؛ لذا حمل بر تعدد مراتب استحباب می کنیم. یعنی یجوز به معنای جواز ترک است که با مرتبه ی پایین تر استحباب سازگاری دارد، در مقابل آن لایجوز به معنای جواز ترک است که با مرتبه ی بالای استحباب سازگاری دارد.

اشکال بعدی به دلالت روایت نیز این است که روایت، با وجوب بعض سوره نیز سازگاری دارد و لازم نیست حتماً قائل به وجوب خواندن یک سوره کامله شویم. محقق خوبی برای حل مسئله قضاء در روایت را به معنای مطلق أداء گرفته است؛ چرا که می فرماید قطعاً فرقی در عدم وجوب سوره بین قضاء و یا ادای نوافل نیست. از این رو مراد از قضاء، قضای اصطلاحی نیست.

به نظر ما این کلام مصادره به مطلوب است. بله، گاهی قضاء به معنای اتیان می آید، اما خیلی از استعمالات هم قضاء در مقابل اداء بوده است و شاید این قضاء در مقابل اداء باشد و این قرینه بشود که یجوز در اینجا اختلاف مراتب استحباب است، یعنی آن استحباب مؤکدی که در اداء نوافل بود که سوره کامله بخوانیم دیگر آن استحباب مؤکد در قضاء نوافل نیست. خلاصه اینکه دلالت این روایت دوم نیز تمام نیست. کلام واقع می شود در روایت سوم صحیحہ معاویہ بن عمار ان شاء الله.

\*\*\*\*\* جلسه ۵۵ \*\*\*\*\*

### ادله دال بر وجوب سوره کامله بعد از حمد

گفته شد که قول مشهور وجوب سوره کامله بعد از حمد است و سپس به روایاتی که دال بر این مطلب است، پرداخته شد. دو روایت اول که صحیحہ حلبی و عبدالله بن سنان بود، از نظر دلالتی مورد مناقشه قرار گرفت. حال به بیان روایت سوم می پردازیم:

#### دلیل سوم: روایت معاویہ بن عمار

متن روایت چنین است:

«عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ:

«مَنْ غَلَطَ فِي سُورَةٍ فَلْيَقْرَأْ» «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» ثُمَّ لْيَرْكَعْ»<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> . اشکال مقرر محقق خوبی: «الذی حققه (دام ظلّه) فی الأصول حسماً ضبطناه عنه و أثبتّه فی المحاضرات ج ۵ ص ۱۲۷ هو اختصاص المفهوم بالوصف

المعتمد علی الموصوف دون غیر المعتمد کما فی المقام، فإنّه ملحق باللقب و خارج عن محل الکلام».

تقریب استدلال بدین بیان است که اگر سوره واجب نبود، وجهی برای امر امام به قرائت سوره توحید در موردی که شخص فراموش می کند یا شک می کند که سوره را غلط خوانده، وجود نداشت. یک وقت است که گفتن جمله ای در هر حال ذکر الله محسوب می شود، مثل مالک یوم الدین یا ملک یوم الدین که یکی درست است و در هر حال دیگری ذکر الله است، اشکال ندارد، شخص می گوید آنچه درست بود قرآن باشد و آنچه نبود، ذکر الله باشد، ولی گاهی اینطور است که اگر جمله ای که می گوید درست نباشد، دیگر ذکر الله نیست و احتمال دارد ذکر آدمی باشد لذا باید رها کند، حال اگر سوره واجب نبود، حضرت می فرمود که رها کند و به رکوع برود، وجهی نداشت که بفرماید سوره توحید را بخواند.

### مناقشه بر استدلال بر روایت

دو ایراد به این استدلال گرفته شده است:

۱. ایراد اول این است که گفته شده: هیچ اشکالی ندارد که بگوییم کسی که شروع به خواندن سوره ای کرده است، واجب است که یا خود آن سوره را تمام کند و یا اگر تمام نکرد، سوره دیگری را بخواند؛ شبیه آنچه در حج مطرح شده است که می گویند انجام عمره در حج مستحب واجب نیست، ولی اگر شروع کرد باید تمام کند.

به نظر ما این مطلب عرفی نیست. با عرف متشرعه سازگار نیست، بلکه بعید نیست عرف عام الغاء خصوصیت بکند. صرف این که من شروع کردم در خواندن یک سوره ملاک پیدا کند که سوره کامله بخوانم این عرفی نیست. عرف استظهار می کند که نکته امر به قرائت سوره توحید این است که قرائت سوره کامله واجب است، حالا در مورد عمره مفرده نص خاص داریم، در مورد اعتکاف هم همین طور است، کسی که دو روز اعتکاف کند واجب است روز سوم اعتکاف را ادامه بدهد و اگر بیرون بیاید واجب است قضاء کند، نص خاص داریم اما ظهور عرفی روایت مذکور این است که باید بعد از سوره حمد یک سوره کامله خوانده بشود.

۲. ایراد دوم ایرادی است که در مدارک مطرح کرده فرموده است که بر فرض سوره کامله واجب باشد در نماز، سوره توحید که واجب نیست. ظاهر اولی این روایت صحیحه این است که فلیقرأ قل هو الله احد، یقیناً این واجب نیست، پس باید حمل بر استحباب بکنیم، یعنی یستحب ان یقرأ قل هو الله احد، دیگر ما دلیلی بر وجوب قرائت سوره کامله نداریم.<sup>۲</sup>

---

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۹۵.

۲. مدارک الأحکام، ج ۳، ص ۳۵۱ «و أما الروایة الخامسة، فمتروكة الظاهر، إذ لا قائل بوجوب قراءة التوحید و الحال هذه، فیمکن حملها علی الاستحباب. مع أنها معارضة بصحیحة زرارة المتقدمة. و المسألة محل إشکال».

محقق خویی فرموده اند: اگر به یک مطلبی در فقه توجه شود، مشکل حل می شود. توضیح اینکه: در فقه ثابت شده است که اگر انسانی سوره ای را شروع کرد، غیر از سوره توحید و کافرون که حق عدول از آن ها وجود ندارد، در مورد سایر سوره ها این حق عدول تا به نصف سوره نرسیده است وجود دارد، از این رو می توان این روایت را حمل بر جایی کرد که از نصف آیه گذشته و اشتباه کرده و نمی داند درست آن چیست، در این صورت از این سوره حق عدول ندارد، ولی چون آیه را اشتباه کرده فقط مجاز است که به سوره توحید عدول کند. اما اگر قبل از تجاوز نصف بود، آیه ای را یادش رفت در یک سوره آنجا عدول بکند به هر سوره ای که دوست داشت<sup>۱</sup>.

به نظر ما واقعا این جمع عرفی نیست؛ این روایت که مثل جمع های معمولی عام و خاص نیست تا ادعای عرفی بودنش را کنیم. این روایت می گوید من غلط فی سورة فلیقرأ قل هو الله احد، شما می گوئید من غلط فی سورة فان کان قبل تجاوز نصف تلك السورة يعدل الى اية سورة شاء و ان کان بعد تجاوز نصف هذه السورة يعدل الى سورة التوحيد، این خطاب خاصی داشت این نوع حمل کردن واقعا عرفی نیست. صرف یک عمومی که عدول از سوره بعد از تجاوز از نصف جایز نیست که آن هم انصراف دارد به فرض تمکن بر استمرار بر آن سوره و فرض این است که من در مانحن فیه عاجزم بر استمرار بر آن سوره چون آیه را فراموش کردم. این جمع، عرفی نیست که شما جمع کردید.

بنابراین جواب درستی که می توان به صاحب مدارک داد این است که گفته شود: ارتکاز ما بر این است که عدول به خصوص سوره توحید به صورت تعیینی لازم نیست، ولی دلیل نمی شود که بگوییم اصل عدول نیز مستحب بوده است؛ ممکن است اصل عدول به سوره ای دیگر که سوره کامله است، واجب باشد، و امام علیه السلام سوره توحید را از باب مصداق بیان کرده باشند که فرد مستحب است. عرف می گوید شاید سوره توحید را از باب مثال ذکر کردند چون اسهل است، همه سوره توحید را حفظ هستند. بنابراین با این قرینه ارتکازیه معنای روایت اینگونه می شود: «فلیقرأ قل هو الله احد أو سورة اخرى». شبیه مطلبی می شود که در صحیح حلبی آمده است که کسی که از حج عاجز است، گرچه خودش عاجز شده ولی باید کسی را به نیابت از خود بفرستد، و آن شخص کسی باشد که تاکنون به حج نرفته باشد، یا به تعبیر آیت الله زنجانی کسی باشد که تاکنون به حج واجب نرفته باشد. مشهور می گویند قطعا نائب از حی هم لازم نیست صروره (کسی که حج نرفته است) باشد، ده بار هم حج رفته است شخص زنده ای که عاجز است از حج می تواند او را نائب بکند برای حج از طرف خودش و لکن این دلیل نمی شود که ما از ظهور امر وجوب نایب گرفتن در حج دست بکشیم. احتمال دارد کلمه «صروره لا مال له» که در روایت آمده است، در مقابل فردی باشد که مال دارد و حج بر خودش واجب است، یا از باب ذکر مصداق افضل الأفراد باشد، لکن دلیلی بر رفع ید از اصل وجوب مستفاد از امر نمی شود. این ارتکاز موجود در روایت محل بحث، به نظر ما همچون قرینه متصله است که مصداق را حمل بر مثالیت می کند، حال یا از باب اینکه اسهل الأفراد است، چون همه بلد هستند، یا اینکه افضل الأفراد است، چون در روایات داریم که خواندن سوره توحید در نماز فضیلت دارد و حداقل باید در هر شبانه روز یک رکعت سوره

۱ موسوعة الامام الخوئي، السيد أبو القاسم الخوئي، ج ۱۴، ص ۲۶۷. «أَنَّ الْعَدُولَ مِنْ سُورَةٍ غَيْرِ التَّوْحِيدِ وَالْجُحْدِ إِلَى أُخْرَى جَائِزٌ مُطْلَقاً مَا لَمْ يَبْلُغِ النِّصْفَ، وَ أَمَّا

إِذَا تَجَاوَزَهُ فَلَا يَجُوزُ إِلَّا إِلَى التَّوْحِيدِ بِمَقْتَضَى هَذِهِ الصَّحِيحَةِ، فَغَايَةُ مَا هُنَاكَ تَقْيِيدُهَا بِصُورَةِ التَّجَاوُزِ عَنِ النِّصْفِ، فَيَتَجَنَّبُ التَّقْيِيدَ بِالتَّوْحِيدِ حِينَئِذٍ وَ يَجِبُ الْعَدُولُ إِلَيْهَا خَاصَّةً، عَمَلًا بِظَاهِرِ الْأَمْرِ».

توحید خوانده شود.<sup>۱</sup> بنابراین دلالت روایت معاویه بن عمار بر وجوب سوره کامله از نظر ما (همانطور که محقق خویی نیز قائل است)<sup>۲</sup> تمام است و خدشه ای در آن نیست.

### دلیل چهارم: روایت منصور بن حازم

متن روایت چنین است:

«أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ لَا تَقْرَأُ فِي الْمَكْتُوبَةِ بِأَقْلٍ مِنْ سُورَةٍ وَلَا بِأَكْثَرِ»<sup>۳</sup>

تقریب استدلال این است که حضرت فرمودند نه کمتر از یک سوره کامل و نه بیش از آن بخوان، پس خواندن یک سوره کامله واجب است.

### مناقشه در دلیل چهارم

صاحب مدارک یک اشکال سندی و یک اشکال دلالتی بر این روایت گرفته است<sup>۴</sup>:

#### اشکال سندی: عدم توثیق محمد بن عبدالحمید

ایشان می فرماید: محمد بن عبدالحمید که در سند آمده است، توثیق ندارد؛ پس سند ضعیف است.

#### راه های مطرح شده بر اثبات وثاقت

برخی وجوهی برای اثبات وثاقت ذکر کرده اند که به بررسی آن ها می پردازیم:

#### راه اول: توثیق نجاشی

صاحب حدائق و محقق خویی فرموده اند که نجاشی در رجال ایشان را توثیق کرده است؛ تعبیر نجاشی چنین است:

« محمد بن عبد الحمید بن سالم العطار أبو جعفر، روی عبد الحمید عن أبي الحسن موسى [عليه

السلام]، و كان ثقة من أصحابنا الكوفيين. له كتاب النوادر. أخبرنا أبو عبد الله بن شاذان قال: حدثنا

أحمد بن محمد بن يحيى، عن عبد الله بن جعفر، عنه بالكتاب»<sup>۵</sup>.

صاحب حدائق گفته علامه در خلاصة الرجال له كتاب نوادر را نیاورد، چون نیاورد منشأ شده برخی اشتباه کنند فکر کنند و كان ثقة اسمش عبدالحمید است نه محمد بن عبدالحمید، یعنی و كان عبدالحمید ثقة، اما وقتی ما مراجعه کردیم به رجال نجاشی دیدیم بعدش له كتاب النوادر دارد و این یعنی «لمحمد بن عبدالحمید كتاب النوادر». مرجع ضمیر «له كتاب النوادر» وقتی

۱ ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۲۳۴.

۲. همان.

۳ الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، ج ۳، ص ۳۱۴.

۴. مدارک الأحكام ج ۳ ص ۳۵۰ «أما الرواية الأولى، فلأن في طريقها محمد بن عبد الحميد، وهو غير موثق. مع أن النهي فيها وقع عن قراءة الأقل من سورة و الأكثر، و هو في الأكثر محمول على الكراهة على ما سنبينه، فيكون في الأقل كذلك حذرا من استعمال اللفظ في حقيقته و مجازه».

۵ رجال النجاشي، شيخ النجاشي، ج ۱، ص ۳۳۹.

محمد بن عبد الحمید شد، مقتضای وحدت سیاق این است که مرجع ضمیر در اسم کان هم همین محمد بن عبد الحمید است.<sup>۱</sup>

به نظر ما کلام ایشان واقعا عجیب است. محقق خویی در معجم رجال ملتفت اشتباه شده اند.<sup>۲</sup> اگر واو نبود می گفت «محمد بن عبد الحمید بن سالم» بعد در جمله معترضه می گفت «روی عبد الحمید عن ابی الحسن موسی علیه السلام کان ثقة»، معنایش این بود که جمله معترضه تمام شده کان ثقة می خورد به محمد بن عبد الحمید. ولی این جا دارد: «و کان ثقة» یعنی هنوز جمله معترضه تمام نشده، روی عبد الحمید عن ابی الحسن موسی علیه السلام و کان ثقة، این مربوط به عبد الحمید است، و کان ثقة من اصحابنا الکوفیین، جمله معترضه حالا تمام شد، له کتاب النوادر. بعد از این که جمله معترضه تمام شد دیگر واو نیارود. روی عبد الحمید عن ابی الحسن موسی علیه السلام و کان ثقة من اصحابنا الکوفیین جمله معترضه تمام شد بعدش می گوید له کتاب النوادر. اگر بناء بود کان ثقة به محمد بن عبد الحمید بخورد، واو نباید بیاورد بر سر کان ثقة، باید می گفت: «محمد بن عبد الحمید بن سالم العطار ابو جعفر کان ثقة من اصحابنا الکوفیین».

و این مطلب کاملا واضح است؛ از این رو با بیان مذکور نمی توان محمد بن عبد الحمید را توثیق کرد.

### راه دوم: رجال کامل الزیارات

بیان دوم این است که محقق خوئی به دلیل اینکه او از رجال کامل الزیارات است، او را توثیق کرده است. ایشان از این نظر بعد ها عدول کردند؛ چرا که عبد الحمید از مشایخ مع الواسطة ابن قولویه صاحب کامل الزیارات است. ایشان مشایخ بلا واسطه را فرمود قدر متیقن از توثیق عام در دیباجه کامل الزیارات است. محمد بن عبد الحمید جزء مشایخ بلا واسطه ابن قولویه نیست.

شهید صدر مطلبی در این باره فرموده اند که ما هم قبول داشتیم و رد نمی کنیم، گفتیم از اول ظهور تعبیر ابن قولویه که فرموده است: «و لقد علمت انا لانه یجمع ما روی عنهم فی ذلک و لا فی غیره و لکن ما وصل الینا من طریق الثقات من اصحابنا رحمهم الله برحمته»<sup>۳</sup>، قدر متیقن توثیق مشایخ بلا واسطه است. شبهه ای مطرح شد فعلا ما توقف کردیم. و آن این است که شاید مراد از «ما وصل الینا من طریق الثقات من اصحابنا» اصحابی بود که صاحب مؤلفات در زیارات اهل بیت بودند. کتاب الزیارة داشتند. ما وصل الینا من جهة الثقات من

۱ الحقائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، یوسف بن أحمد البحرانی (صاحب الحقائق)، ج ۸، ص ۱۱۹. «و اما ما ذكره فی الجواب عن صحیحة منصور من الطعن فی السند و الدلالة فهو مردود، اما الطعن من جهة السند ففیه ان منعه من توثیق محمد بن عبد الحمید ممنوع، و الظاهر انه اعتمد فی ذلک علی عبارة العلامة فی الخلاصة و ما كتبه جده (قدس الله ارواحهم) فی حواشیها، حیث قال العلامة فی الخلاصة: محمد بن عبد الحمید بن سالم العطار أبو جعفر روی عبد الحمید عن أبی الحسن موسی (علیه السلام) و کان ثقة من أصحابنا الکوفیین. انتهى. فكتب شیخنا الشہید الثانی فی الحاشیة: هذه عبارة النجاشی و ظاهرها ان الموثق الأب لا الابن. انتهى. و أنت خبر بان ما ذكره فی المدارك و ان احتمل بالنسبة إلى عبارة العلامة فی الخلاصة إلا انه لا يتم فی عبارة النجاشی التی أخذ منها العلامة هذه العبارة فإن هذه العبارة بعینها فی کتاب النجاشی و بعدها بلا فصل: له کتاب النوادر. الى آخره. و حیث ذکر مرجع ضمیر «له» هو مرجع ضمیر «کان» كما لا یخفی علی العارف بأسلوب الکلام من الأعیان، و لا معنی لرجوع الضمیر الأول إلى الأب و الثانی إلى الابن للزوم التفتیک فی الضمائر و هو معیب فی کلام الفصحاء بل من قبیل التعمیة و الألفاظ.

۲ موسوعة الامام الخوئی، السید أبو القاسم الخوئی، ج ۱۴، ص ۲۶۹.

۳ کامل الزیارات، ابن قولویه القمی، ج ۱، ص ۳.

اصحابنا که کتاب زیارات داشتند من احاطه به آنها دارم حالا در یک کتاب دیگری یک زیارتنامه‌ای است من آن را ندیدم فردا نیابید سوژه از من بگیرید بگویید تو اسم کتابت را گذاشتی کامل الزیارات، فلان زیارتنامه را چرا نداری؟ ما این کتاب‌هایی که اصحاب ما در زیارات تالیف کردند این‌ها در دسترس ما است. اما این‌ها مشایخ بلاواسطه ابن قولویه لزوما نیستند. ابن قولویه وقتی ابتداء به سند می‌کند ممکن است سندش را به آن مؤلف این کتاب زیارت ذکر کند مثلاً بگوید جعفر بن محمد مراد هم جعفر بن محمد موسوی است، از مشایخ بلاواسطه است اما شاید ثقه نباشد، فقط در طریق به آن کتابی است که نفر بعدی در زیارت تالیف کرده بوده، صدق می‌کند «ما وصل الینا من جهة الثقات من اصحابنا منتها ما وصل الینا بواسطه غیر ثقه» چون آن واسطه غیر ثقه طریق به کتاب بوده است. شاید این‌جور باشد و لذا فعلاً ما جوابی بر این مطلب نداریم. اگر این مطلب بی‌جواب بماند معنایش این است که توثیق مشایخ بلاواسطه هم دچار مشکل می‌شود. باید بیشتر فکر کرد. فعلاً که این محمد بن عبدالحمید جزء مشایخ بلاواسطه ابن قولویه نیست.

### راه سوم: مشایخ ابن ابی عمیر

بیان سوم این است که در تهذیب یک روایتی نقل می‌کند به اسناد از ابن قولویه از جعفر بن محمد که عرض کردم جعفر بن محمد بن ابراهیم موسوی است، عن عبدالله بن نهیک عن ابن ابی عمیر عن محمد بن محمد بن عبدالحمید. گفته می‌شود پس ابن ابی عمیر ناقل حدیث از وی است و از مشایخ ابن ابی عمیر بودن، دال بر وثاقت است.

برخی نقل کرده اند که مرحوم آیت الله بروجردی در کتاب ترتیب اسانید کتاب تهذیب، جلد ۲ صفحه ۸۲ فرمودند: این سند اشکال دارد؛ چرا که ابن ابی عمیر از بزرگان طبقه ششم بوده، محمد بن عبدالحمید از بزرگان طبقه هفتم بوده است و نمی‌شود از وی نقل کرده باشد. مرحوم آقای بروجردی طبقات را که برای روات ذکر کرده حدوداً هر چهل سال را یک طبقه کرده، ابن ابی عمیر شده در طبقه ششم، محمد بن عبدالحمید شده در طبقه هفتم؛ از این رو ایشان می‌گویند خیلی بعید است محمد بن عبدالحمید که خودش از روات صفوان است که به تعبیر عرفیش و عوامیش بگوییم هم‌کلاس ابن ابی عمیر بوده، آن وقت ابن ابی عمیر از شاگرد هم‌کلاسیش حدیث نقل کند، این خیلی غریب است. سپس فرموده است شاید تصحیف ابراهیم بن عبدالحمید است که در آن صورت هم برای بحث ما مفید نیست.

برخی اشکال کرده اند که ابراهیم بن عبدالحمید از مشایخ ابن ابی عمیر است ولی ما ندیدیم ابراهیم بن عبدالحمید از یونس بن یعقوب نقل کند. این‌جا می‌گویند ابن ابی عمیر عن محمد بن عبدالحمید عن یونس بن یعقوب، در حالی که یک مورد ما نداریم ابراهیم بن عبدالحمید از یونس بن یعقوب نقل کند؛ لذا اینکه بگوییم محمد بن عبدالحمید تصحیف شده ابراهیم است، گفتنی نیست؛ از این رو احتمال داده اند که تعبیر سند «ابن ابی عمیر و محمد بن عبدالحمید» باشد؛ یعنی اینگونه نیست که ابن ابی عمیر از وی نقل کرده باشد، بلکه وی عطف به ابن ابی عمیر شده است. البته در این صورت سند تصحیح نمی‌شود؛ زیرا طبعاً از مشایخ ابن ابی عمیر نمی‌شود، تا از آن طریق حکم به توثیقش کنیم.

به نظر ما این وجه نیز بعید است؛ زیرا ما یک‌جا نداریم عبدالله بن نهیک از محمد بن عبدالحمید نقل کند. هر کجا ما پیدا کردیم دیدیم عبدالله بن نهیک یا از ابن ابی عمیر نقل می‌کند یا از شخص دیگر نقل می‌کند، از محمد بن عبدالحمید نقل نکرده است.

لذا ما می‌گوییم در جواب به اشکال محقق بروجردی باید گفت: هیچ اشکالی ندارد که شخصی در رتبه پدری شخص دیگری باشد، ولی از وی حدیث نقل کرده باشد. به عنوان مثال در زمان ما مرحوم شیخ مرتضی حائری که در رتبه پدری شهید صدر بود، گاهی می‌فرمود



که کتاب سید محمد باقر را خواندم و خیلی خوشم آمد. هیچ اشکالی ندارد که محمد بن ابی عمیر، از شاگرد هم کلاسی اش حدیثی را شنیده و نقل کرده باشد. تنها شبهه ای که در ذهن ما است این است که نهایتاً این یک روایت است که از محمد بن ابی عمیر از محمد بن عبدالحمید نقل شده است و با توجه به کثرت تصحیفاتی که در اسناد و نسخ اتفاق می افتاد، نمی توان اطمینان کرد که این سند حتماً همینطور است و محمد بن عبدالحمید مروی عنه این ابی عمیر بوده است. این روایت را فقط شیخ طوسی نقل می کند که صاحب حدائق می فرماید در تهذیب شیخ خیلی کم اتفاق می افتد که صفحه ای خالی از اشتباه یا تصحیف باشد. بنابراین این شبهه در اینجا جای تأمل دارد.

#### راه چهارم: وکالت امام عسگری

بیان دیگر این است که گفته می شود نجاشی در ترجمه سهل بن زیاد آدمی می گوید: «کاتب العسکری علیه السلام علی ید محمد بن عبدالحمید عطار»، سهل بن زیاد با واسطه محمد بن عبدالحمید با امام حسن عسکری علیه السلام مکاتبه کرد، این خیلی مهم است که محمد بن عبدالحمید حالت وکالت و سفارت پیدا می کند.<sup>۱</sup>

**این وجه نیز درست نیست؛** چه اینکه معلوم نیست کاتب را نیز امام تعیین کرده باشد. گاهی یک شخصی زرنگ است و سهل بن زیاد می داند که وی می تواند نگهبانان را دور بزند و نامه را به امام علیه السلام برساند، نامه را به وی می دهد که بنویسد یا برساند، این مطلب ارتباطی با وثاقت در نقل حدیث ندارد. گفته نشود که اصالة الضبط جاری می شود؛ چه اینکه اصالة الضبط در کسی است که احتمال می دهیم بیماری دارد ولی آدم دقیقی در نقل است، احتمال می دهیم بخاطر بیماری فراموش می کند این جا اصل عقلایی این است که این آدم سالمی است. اما فرضی است که آدم دروغگو و جعلی نیست اما احتمال می دهیم خبرهای نود درصدی را هم نقل می کند، این دیگر یک اصلی نداریم بگویم این آقا ضابط است، اعتماد به ظنیات نمی کند شاید محمد بن عبدالحمید اعتماد به ظنیات می کرد خیلی دقیق در نقل نبوده باشد.

#### راه پنجم: اعتماد نجاشی به محمد بن عبدالحمید در توثیق جزری

بیان دیگر این است که گفته می شود: نجاشی در ترجمه بیان جزری می گوید:

«قال محمد بن عبد الحمید: کان خیرا فاضلا، له کتاب أخبرنا أحمد بن عبد الواحد.....»<sup>۲</sup>

می بینیم که نجاشی برای بیان توثیق جزری، به نقل محمد بن عبدالحمید اعتماد می کند. اعتماد نجاشی دال بر وثاقت شخص است؛ چه اینکه نجاشی مانند کشتی نیست که معروف به اعتماد به ضعفاء باشد. نجاشی کسی است که برخی مانند محقق خویی مشایخ وی را ثقات می دانند. نجاشی کسی بود که می گفت من احادیث زیادی را از یک شخصی شنیدم، رأیت شیوخنا یضعفونه فترکت الروایة عنه الا بواسطة بینی و بینة، چون دیدم شیوخ تضعیف می کنند این آقا را دیگر بلاواسطه از او نقل حدیث نکردم با این که از او زیاد حدیث شنیده بودم.

**به نظر ما این وجه تمام نیست؛** زیرا نجاشی شاید این نقل را پیدا کرده و از باب کمال الجود بذل الجود نقل کرده است، نه اینکه گفته باشد محمد بن عبدالحمید ثقة است، یا حتی برای

۱ مصباح المنهاج، السید محمد سعید الحکیم، ج ۹، ص ۹۸. «فإن ظاهره ليس مجرد كونه واسطة في إيصال الكتاب، وإلا فكل من يكاتب لابد من أن يستعين

بواسطة لإيصال كتابه، بل كونه من ذوی الاختصاص بهم (عليهم السلام) المتصدین لإيصال كتب شيعتهم إليهم (عليهم السلام)، نظير السفراء، وذلك ملازم

للوثاق عادة، وإن لم يكن لازماً لها شرعاً ولا عقلاً».

۲ رجال النجاشی، شیخ النجاشی، ج ۱، ص ۱۱۳.



تعلیل وثاقت جزری به نقل محمد بن عبدالحمید تعلیل نیاورده است، بلکه صرفاً کلام او را نیز نقل کرده است. ما در مورد روایات می دانیم که نجاشی از ضعفاء نقل نمی کند، این دلیل نمی شود که بگوییم در مورد وثاقت اشخاص نیز از غیر ثقه ها نقل نکرده باشد.

راه ششم: دلالت کلام کشی بر وثاقت وی

بیان آخر این است که کشی چنین می نویسد:

«فی محمد بن الولید الخزاز و معاویة بن حکیم و مصدق بن صدقة و محمد بن سالم بن عبد الحمید. قال أبو عمرو: هؤلاء كلهم فطحية، و هم من أجلة العلماء و الفقهاء و العدول، و بعضهم أدرك الرضا عليه السلام، و كلهم كوفيون»<sup>۱</sup>

می بینیم که ایشان اسم تعدادی را برده و سپس آن ها را از اجلاء علماء و فقهاء و عدول می داند. یکی از این افراد که نام می برد، محمد بن سالم بن عبدالحمید است. مرحوم وحید بهبهانی می فرماید: مظنون ما این است که در نسخه کشی اشتباهی رخ داده باشد و این شخص همان محمد بن عبدالحمید بن سالم است. چون ما نداریم محمد بن سالم بن عبدالحمید به این شکل، اصلاً محمد بن سالم بن عبدالحمید ما نداریم تا چه برسد که من اجلة العلماء و الفقهاء و العدول باشد.

ان شاء الله بررسی این بیان در جلسه آینده مطرح خواهد شد.  
\*\*\*\*\* جلسه ۵۶ \*\*\*\*\*

### دله دال بر وجوب سوره کامله بعد از حمد

گفته شد که قول مشهور وجوب سوره کامله بعد از حمد است و سپس به روایاتی که دال بر این مطلب است، پرداخته شد.

### دلیل چهارم: روایت منصور بن حازم

دلیل چهارم روایت منصور بن حازم بود:

«أحمد بن إدريس عن محمد بن أحمد عن محمد بن عبد الحميد عن سيف بن عميرة عن منصور بن حازم قال قال أبو عبد الله ع لا تقرأ في المكتوبة بأقل من سورة و لا بأكثر»<sup>۲</sup>

تقریب استدلال این است که حضرت فرمودند نه کمتر از یک سوره کامل و نه بیش از آن بخوان، پس خواندن یک سوره کامله واجب است.

### مناقشه در دلیل چهارم

مرحوم صاحب مدارک به این روایت اشکال سندی و دلالی داشتند.

### اشکال سندی: عدم توثیق محمد بن عبدالحمید

اشکال سندی ایشان عدم توثیق محمد بن عبدالحمید بود<sup>۳</sup>.

۱. اختیار معرفة الرجال، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۸۳۵.

۲. الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۱۴.

۳. مدارک الأحکام ج ۳ ص ۳۵۰ «أما الرواية الأولى، فلأن في طريقها محمد بن عبد الحميد، و هو غير موثق. مع أن النهي فيها وقع عن قراءة الأقل من سورة و الأكثر، و هو في الأكثر محمول على الكراهة على ما سنبينه، فيكون في الأقل كذلك حذراً من استعمال اللفظ في حقيقته و مجازة».

وجوهی برای اثبات وثاقت محمد بن عبدالحمید ذکر شد که ما در آنها اشکال کردیم.

وجه ششم: کلام کشی

آخرین وجه در جلسه گذشته این بود که کشی چنین می نویسد:

«فی محمد بن الولید الخزاز و معاویة بن حکیم و مصدق بن صدقة و محمد بن سالم بن عبد الحمید. قَالَ أَبُو عَمْرٍو: هَؤُلَاءِ كُلُّهُمْ فَطَحِيَّةٌ، وَ هُمْ مِنْ أَجَلَّةِ الْعُلَمَاءِ وَ الْفُقَهَاءِ وَ الْعُدُولِ، وَ بَعْضُهُمْ أَدْرَكَ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَ كُلُّهُمْ كُوفِيُونَ»<sup>۱</sup>

می بینیم که ایشان اسم تعدادی را برده و سپس آن ها را از اجلاء علماء و فقهاء و عدول می داند. یکی از این افراد که نام می برد، محمد بن سالم بن عبدالحمید است. مرحوم وحید بهبهانی می فرماید: مظنون ما این است که در نسخه کشی اشتباهی رخ داده باشد و این شخص همان محمد بن عبدالحمید بن سالم است. چون ما نداریم محمد بن سالم بن عبدالحمید به این شکل، اصلاً محمد بن سالم بن عبدالحمید ما نداریم تا چه برسد که من اجلة العلماء و الفقهاء و العدول باشد. بنابراین نسخه کشی مغلوته بوده و نجاشی هم در ترجمه کشی می گوید: «له كتاب الرجال كثير العلم و فيه اغلاط كثيرة»<sup>۲</sup>. یک معنایش این است که خود کشی زیاد غلط انجام داده، یک معنایش این است که نساخ زیاد غلط کرده اند.

محقق خویی در ترجمه اسم محمد بن سالم بن عبدالحمید در معجم رجال الحديث، اول کلام شیخ طوسی را نقل می کند که او از اصحاب امام جواد علیه السلام است. سپس کلام کشی را نقل کرده و اشکال مرحوم بهبهانی را مطرح می کند مبنی بر اینکه شخص مذکور همان محمد بن عبدالحمید است و ما شخص دیگری غیر از او نداریم. سپس در اشکال به بهبهانی می فرماید: در متن کشی مسئله فطحی بودن مطرح شده است، در حالی که محمد بن عبدالحمید منسوب به فطحیه نشده است و ظاهر عبارت نجاشی که در مورد وی «ثقة من أصحابنا» را مطرح کرده، منافات با فطحی بودن وی دارد. بنابراین بعید است که دو اسم مربوط به یک نفر باشند.<sup>۳</sup>

این مطلب از محقق خویی عجیب است؛ زیرا:

۱ اختیار معرفة الرجال، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۸۳۵.

۲ رجال النجاشی، شیخ النجاشی، ج ۱، ص ۳۷۲.

۳ معجم رجال الحديث، السيد أبو القاسم الخوئي، ج ۱۷، ص ۱۱۲. «من أصحاب الجواد ع، رجال الشيخ (۲۲). و قال الكشي (۴۴۱ - إلى - ۴۴۴): محمد بن الوليد الخزاز، و معاوية بن حكيم، و مصدق بن صدقة، و محمد بن سالم بن عبد الحميد: «قال أبو عمرو: هؤلاء كلهم فطحية، و هم من أجلة العلماء و الفقهاء و العدول، و بعضهم أدرك الرضا ع، و كلهم كوفيون». قال الوحيد - قدس سره - في التعليقة: «في الظن أنه ابن عبد الحميد بن سالم الكوفي، المعروف المشهور و سيجيء، و وقع تقديم و تأخير من الناسخ، و أمثال هذه من نسخة (كش) غير بعيدة، على ما صرح بعض المحققين، و أشار إليه (جش) في ترجمته. و الشاهد على ما ذكرنا أن الاستفادة من كلام (كش) أنه كنزائره و شراكته من أجلة العلماء و الفقهاء و العدول، المعروفين المعهودين، و محمد بن سالم بن عبد الحميد ما أظن تحققه في سند حديث، أو ذكره في موضع، فضلاً عن أن يكون بتلك المثابة..» إلخ. أقول: إن ما ذكره - قدس سره - يبعده أن محمد بن عبد الحميد بن سالم لم ينسب إلى الفطحية، بل ظاهر قول النجاشي أنه ثقة من أصحابنا ينافي كونه فطحياً».

۱. خود ایشان در جایی دیگر نسبت به تعبیر نجاشی که «ثقة من أصحابنا» داشت، قائل بود این توثیق مربوط به پدر محمد بن عبدالحمید است، ولی اینجا توثیق را برای خود محمد بن عبدالحمید می گیرد.

۲. در کتب اصحاب وقتی نگاه می کنیم، آن ها فطحیه را نیز جزء «اصحابنا» به شمار می آورند. فقط راجع به زیدیه یک مقدار حساسیت داشته اند که جزء اصحاب هستند یا نیستند. بنابراین این کلام دال بر فطحی نبودن وی نیست؛ گرچه در جایی فطحی بودن وی مطرح نشده است، ولی جمله مذکور در کلام نجاشی دال بر فطحی نبودن نیست. لذا ما بعید نمی دانیم که دو نفر یکی باشند؛ چرا که ما اصلا در روایات محمد بن سالم بن عبدالحمید نداریم، تنها در یک جا شیخ طوسی در رجال خویش وی را از اصحاب امام جواد شمرده است که آن هم دلیل متقنی نیست؛ چرا که منشأ ذکر اسماء در رجال شیخ طوسی این بوده است که ایشان کتب روایات را ملاحظه می کرده و می دیده که فلان راوی از هر کدام از امامان معصوم نقل کرده است، وی را جزء اصحاب آن امام محسوب می کرده است و اصلا در صدد تحقیق این مطلب نبوده است که آیا این دو راوی تشابه اسمی دارند و یکی هستند یا خیر.

بنابراین وجه آخری که برای وثاقت محمد بن عبدالحمید مطرح شده است، بعید نیست.

#### وجه هفتم: اکثر روایت اجلاء

آیت الله زنجانی دام ظلّه در کتاب حج، اکثر روایت اجلاء را دلیل بر وثاقت وی شمرده اند. افرادی مثل سعد بن عبدالله، عبدالله بن جعفر حمیری، محمد بن حسن صفار، از ناقلین حدیث از محمد بن عبدالحمید هستند، با اینکه این ها کسانی نبوده اند که متهم به اکثر روایت از ضعفاء باشند، بلی، محمد بن احمد بن یحیی اشعری قمی نیز از کسانی است که از محمد بن عبدالحمید روایت نقل کرده اند، ولی او متهم به روایت از ضعفاء و مراسیل می باشد. اما آن بزرگان دیگر متهم به نقل از ضعفاء نبوده اند و از وی زیاد حدیث نقل کرده اند.

ما وقتی فحص کردیم، اکثر روایت از این بزرگان از محمد بن عبدالحمید نیافتیم؛ سعد بن عبدالله حدوداً ۳ روایت، صفار ۶ روایت، محمد بن علی بن محبوب ۷ روایت، موسی بن عامر اشعری ۱۸ روایت، حمیری کلاً در قرب الاسناد ۱۳ روایت دارد که سه تا از آن شریک دارد محمد بن عبدالحمید، محمد بن عبدالحمید و شخص دیگری، عبدالصمد، که این مشترک ذکر کردن که به دو نفر اعتماد کرد فقط به او اعتماد نکرده، ۱۰ تای دیگر فقط محمد بن عبدالحمید ولی اکثرش به غیر احکام فقهیه الزامیه مربوط می شود. آقای زنجانی اکثر اجلاء را در صورتی علامت وثاقت می دانند که در احکام فقهیه الزامیه باشد؛ پس این وجه به نظر ما تمام نیست.

#### وجه هشتم: مبنای آیت الله تبریزی

حضرت استاد آیت الله تبریزی مبنای دیگری را برای توثیق برخی از روات مطرح می کردند که عبارت بود از «کون الشخص من المعاریف الذین لم یرد فی حقهم قدح» اگر راوی

از مشهور هایی باشد که قدحی در رابطه اش صادر نشده باشد، منشأ می شود که انسان اطمینان به عدم کاذب بودن او پیدا کند؛ چرا که آدم معروف اگر عیبی و نقصی داشته باشد، مطرح می شد<sup>۱</sup>.

ما خیلی به این فرمایش حضرت استاد پایبند نیستیم؛ یعنی معتقدیم که باید آنقدر قرائن زیاد شود که وثوق به وثاقت برای ما حاصل شود، یا وثوق پیدا کنیم که این شخص در زمان خودش معروف به خوب بودن بوده و این حسن ظاهر برای وی ثابت شود. این مسئله تابع اطمینان شخصی است. اکثر اجلاء هم تابع اطمینان شخصی است. در روایات فقهیه الزامیه آنقدر اکثر بشود که آدم مطمئن بشود که لااقل پیش این آقا (جلیل القدر) و لو یک نفر، آدمی بوده حسن ظاهر داشته است. همین کافی است، ولی ما این مطلب را در مورد محمد بن عبدالحمید مطمئن نیستیم.

### وجه نهم: عدم استثناء ابن ولید از رجال از نوادر الحکمة

آخرین وجه این است که ابن الولید کتاب نوادر الحکمة محمد بن احمد بن یحیی اشعری را دید پذیرفت و استثناءهایی از آن ذکر کرد. نجاشی نقل می‌کند، شیخ طوسی نیز در فهرست از قول صدوق نقل می‌کند. نجاشی می‌گوید: «و کان ابن الولید یسنثنی من روایة محمد بن احمد بن یحیی» مواردی را، «ما رواه عن محمد بن موسی بن همدانی» یا «ما رواه عن رجل او یقول بعض اصحابنا»، تا آخر، «او یقول وجدته فی کتاب و لم یرو او یقول فی حدیث». ولی استثناء نکرد روایت محمد بن احمد بن یحیی از محمد بن عبدالحمید را، همین مطلب کاشف از وثاقت وی است. آیت الله زنجانی این وجه را قبول دارند<sup>۲</sup>.

ما در گذشته نیز عرض کرده ایم که شاید مبانی ابن ولید با مبانی ما فرق داشته است. مثل این است که شما از یک نفر بپرسید که پشت سر فلانی نماز می خوانید، وی بگوید بله، این دلیل نمی شود که شما نیز بتوانید بخوانید؛ چرا که شاید مبانی او فرق کند و شاید اصلاً احراز عدالت را شرط نداند. در رجال نیز خیلی مبانی با هم متفاوت است، برخی امامی ممدوح را قبول دارند، ما قبول نداریم و می گوییم باید ثقة باشد. اینکه در برخی مسائل مثل اعتقادات آنها حساس بوده اند، دلیل نمی شود که هر کسی را که اعتماد کرده اند، ثقة بوده باشد، سخت گیری آن ها حیثی بوده است و در مسائل غلو حساس بوده اند، اما شاید در رجال سند، امامی ممدوح را کافی دانسته باشند که ما کافی نمی دانیم؛ بنابراین با وجود احتمال اختلاف مبانی، نمی توان این مطالب را دلیل بر وثاقت راوی دانست.

نتیجه بررسی سندی اینکه از بین جمیع وجوه مطرح شده، عمده همان وجه کلام کشی است اگر تمام بشود و موجب بشود ما مطمئن بشویم که محمد بن سالم بن عبدالحمید در نسخه کشی تصحیف محمد بن عبدالحمید بن سالم است که محل بحث است، سند روایت تمام خواهد بود.

### اشکال دلالی: اراده نهی از قران بین السورتین در روایت

صاحب مدارک رحمه الله، علاوه بر مناقشه سندی، به دلالت روایت نیز چنین مناقشه کرده است که مراد از «لَا تَقْرَأُ بِأَقْلٍ مِنْ سُورَةٍ وَلَا أَكْثَرَ»، این است که قران بین السورتین انجام نشود، از طرفی نیز به دلیل وجود دلیل بر جواز قران بین السورتین، حمل بر کراهت می

<sup>۱</sup>. تنقیح مبانی العروة (الطهارة)، جلد: ۱، صفحه: ۶۶.

<sup>۲</sup>. کتاب نکاح (شیری)، جلد: ۲۲، صفحه: ۶۸۸۷.

شود. بنابراین نسبت به اکثر، قطعاً مراد از نهی تحریم نیست، حال اگر قرار باشد نسبت به أقل، مراد از نهی تحریم باشد، استعمال لفظ در اکثر من معنی پیش می آید<sup>۱</sup>. این اشکال مبتنی بر یک بحث اصولی است. مبتنی بر این است که بگوییم نهی وضع شده بر تحریم، در اینجا استعمال لفظ در اکثر من معنی می شود. اما اگر بگوییم که نهی حجت بر حرمت است، نهی موضوع حکم عقل به تحریم می شود که محقق خویی قائل است. یعنی نهی ظهور اطلاقی در تحریم دارد، در مورد قرآن بین السورتین به دلیل وجود قرینه که مقید منفصل است، حمل بر کراهت می شود. مانند «اغتسل للجمعة و الجنابة» که یکی واجب و دیگری مستحب است، ولی خلاف ظاهر وحدت سیاق هم نیست؛ هرچند برخی مانند صاحب کتاب اضواء و آراء آن را خلاف ظهور سیاقی می دانند.

### دلیل پنجم بر وجوب سوره کامله: صحیح زراره

متن روایت چنین است:

«الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قَالَ : «إِذَا أَدْرَكَ الرَّجُلُ بَعْضَ الصَّلَاةِ وَفَاتَهُ بَعْضُ خَلْفِ إِمَامٍ يَحْتَسِبُ بِالصَّلَاةِ خَلْفَهُ جَعَلَ أَوَّلَ مَا أَدْرَكَ أَوَّلَ صَلَاتِهِ إِنْ أَدْرَكَ مِنَ الظُّهْرِ أَوْ مِنَ الْعَصْرِ أَوْ مِنَ الْعِشَاءِ رَكْعَتَيْنِ وَفَاتَهُ رَكْعَتَانِ قَرَأَ فِي كُلِّ رَكْعَةٍ مِمَّا أَدْرَكَ خَلْفَ الْإِمَامِ فِي نَفْسِهِ بِأَمِّ الْكِتَابِ وَ سُورَةٍ فَإِنْ لَمْ يُدْرِكِ السُّورَةَ تَامَةً أَجْزَأَتْهُ أَمُّ الْكِتَابِ فَإِذَا سَلَّمَ الْإِمَامُ قَامَ فَصَلَّى فِيهَا رَكْعَتَيْنِ لَا يَقْرَأُ فِيهِمَا لَأَنَّ الصَّلَاةَ إِنَّمَا يَقْرَأُ فِيهَا فِي الْأَوَّلَتَيْنِ مِنْ كُلِّ رَكْعَةٍ - بِأَمِّ الْكِتَابِ وَ سُورَةٍ وَ فِي الْآخِرَتَيْنِ لَا يَقْرَأُ فِيهِمَا إِنَّمَا هُوَ تَسْبِيحٌ وَ تَكْبِيرٌ وَ تَهْلِيلٌ وَ دُعَاءٌ لَيْسَ فِيهِمَا قِرَاءَةٌ وَ إِنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً قَرَأَ فِيهَا خَلْفَ الْإِمَامِ فَإِذَا سَلَّمَ الْإِمَامُ قَامَ فَقَرَأَ بِأَمِّ الْكِتَابِ وَ سُورَةٍ ثُمَّ قَعَدَ فَتَشَهَّدَ ثُمَّ قَامَ فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ لَيْسَ فِيهِمَا قِرَاءَةٌ»<sup>۲</sup>.

طبق این روایت اگر کسی رکعت سوم امام اقتداء کرد، باید حمد و یک سوره بخواند، اگر می داند که به خواندن یک سوره نمی رسد، خواندن همان حمد کفایت می کند. درست است که این روایت راجع به ماموم است که رکعت سوم امام اقتداء می کند ولی امام امر کرد او را که سوره حمد بخوان و یک سوره کامله بعد از حمد و این کاشف از وجوب سوره کامله است.

### مناقشه در دلالت روایت

برخی در اشکال به دلالت این روایت فرموده اند: این روایت صرفاً بیانگر این مطلب است که توهم سقوط قرائت حمد و سوره در نماز جماعت نشود، یعنی به همان نحوی که می خواندید، باید حال در فرض درک رکعت سوم نیز به همان وجه بخوانید، ولی اینکه وجه معمول وجوب یا استحباب بوده است؟ در مقام بیان آن نیست.

<sup>۱</sup> مدارک الأحکام ج ۳ ص ۳۵۰ «أما الرواية الأولى، فلأن في طريقها محمد بن عبد الحميد، وهو غير موثق. مع أن النهي فيها وقع عن قراءة الأقل من سورة

و الأكثر، وهو في الأكثر محمول على الكراهة على ما سنبينه، فيكون في الأقل كذلك حذراً من استعمال اللفظ في حقيقته و مجازة».

<sup>۲</sup> تهذيب الاحكام، شيخ طوسي، ج ۳، ص ۴۵.

ولی انصافاً این خلاف ظاهر است؛ ظاهر روایت امر به خواندن حمد و سوره است، بعد می فرماید اگر سوره را نمی رسید، حمد کفایت می کند و مجزی است، مفهومی این است که اگر می رسید که سوره را بخوانید، کفایت کردن به خواندن حمد مجزی نیست. فقط مشکل این روایت این است که در من لایحضره الفقیه تعبیر "و سوره" ندارد<sup>۱</sup>. ممکن است ما وثوق پیدا کنیم که بعید است شیخ طوسی کلمه سوره را اضافه کرده باشد، برخلاف کتاب من لایحضر که کتاب فتوایی بوده و خلاصه کردن در آن یا سقط در آن محتمل است. وثوق عرفی به این مطلب حاصل می شود.

#### دلیل ششم: صحیحہ معاویہ بن عمار

متن روایت چنین است:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا قُمْتُ لِلصَّلَاةِ أَقْرَأُ «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» فِي فَاتِحَةِ الْكِتَابِ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ فَإِذَا قَرَأْتُ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ أَقْرَأُ «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» مَعَ السُّورَةِ قَالَ نَعَمْ»<sup>۲</sup>

این روایت دلالت بر وجوب سوره کامله ندارد؛ چه اینکه در مقام بیان جزء بودن یا نبودن بسم الله الرحمن الرحيم است و وجوب خواندن سوره کامله از آن استفاده نمی شود.

#### دلیل هفتم: صحیحہ محمد بن مسلم

متن روایت چنین است:

«الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا عَلَيْهِمَا السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ الرَّجُلِ يَقْرَأُ السُّورَتَيْنِ فِي الرَّكْعَةِ فَقَالَ «لَا لِكُلِّ سُورَةٍ رَكْعَةٌ»<sup>۳</sup>

از تعبیر «لکل رکعه سوره» وجوب خواندن سوره کامله استفاده شده است؛ در حالی که این استدلال تمام نیست؛ زیرا این جمله صرفاً در مقام بیان این نکته است که در هر رکعت، دو تا سوره نخوانید، مانند «لکل شهر عمره» است که در یک ماه دو عمره به جا نیاورید. نه اینکه واجب است در هر ماه یک عمره به جا آورید. لذا آیات عظام حکیم<sup>۴</sup> و خویی<sup>۵</sup> بر عدم دلالت روایت تصریح کرده اند.

#### دلیل هشتم: صحیحہ محمد بن اسماعیل

متن روایت چنین است:

۱ من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۳۹۳. «و رَوَى عُمَرُ بْنُ أَذْيَنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «إِذَا أَدْرَكَ الرَّجُلُ بَعْضَ الصَّلَاةِ وَفَاتَهُ بَعْضُ خَلْفِ إِمَامٍ يَحْتَسِبُ بِالصَّلَاةِ خَلْفَهُ جَعَلَ مَا أَدْرَكَ أَوَّلَ صَلَاتِهِ إِنْ أَدْرَكَ مِنَ الظُّهْرِ أَوِ الْعَصْرِ أَوِ الْعِشَاءِ الْآخِرَةَ رَكْعَتَيْنِ وَفَاتَهُ رَكْعَتَانِ قَرَأَ فِي كُلِّ رَكْعَةٍ مِمَّا أَدْرَكَ خَلْفَ الْإِمَامِ فِي نَفْسِهِ بِأَمِّ الْكِتَابِ، فَإِذَا سَلَّمَ الْإِمَامُ قَامَ فَصَلَّى الْآخِرَتَيْنِ لَا يَقْرَأُ فِيهِمَا...»

۲ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۱۱.

۳ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۷۰.

۴ مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، ج ۶، ص ۱۵۰.

۵ موسوعة الامام الخوئي، السيد أبو القاسم الخوئي، ج ۱۴، ص ۲۷۱.

«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: سَأَلْتُهُ قُلْتُ أَكُونُ فِي طَرِيقِ مَكَّةَ ، فَتَنْزِلُ لِلصَّلَاةِ فِي مَوَاضِعَ فِيهَا الْأَعْرَابُ ، أُنْصَلِّي الْمَكْتُوبَةَ عَلَى الْأَرْضِ فَتَقْرَأُ أَمَّ الْكِتَابِ وَحَدَّهَا أَمْ يُصَلِّي عَلَى الرَّاحِلَةِ فَيَقْرَأُ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ وَالسُّورَةَ قَالَ إِذَا خَفْتَ فَصَلِّ عَلَى الرَّاحِلَةِ الْمَكْتُوبَةَ وَغَيْرَهَا وَإِذَا قَرَأْتَ الْحَمْدَ وَ سُوْرَةَ أَحَبُّ إِلَيَّ وَلَا أَرَى بِالَّذِي فَعَلْتَ بَأْسًا»<sup>١</sup>

راوی می گوید گاهی گاهی در بیابان ها هستیم و می ترسیم، آیا پیاده شویم که تنها حمد را بخوانیم یا اینکه همان روی مرکب باشیم و حمد و سوره را با هم بخوانیم؟ امام علیه السلام می فرمایند: اگر می ترسی از این اعراب اصلا پیاده نشو، سوار مرکب نماز بخوان) و اذا قرأت الحمد و السورة احب الی (اگر حمد و سوره را هم بخوانی خیلی بهتر است) و لأری بالذی فعلت بأسا، این کاری هم که تو می گویی اشکال ندارد که پیاده شوی تنها فاتحه الکتاب بخوانی.

#### مناقشه در دلالت روایت

صاحب وسائل می گوید بعضی المحققین وجوب سوره را استفاده کرده اند؛ بدین بیان که اگر سوره واجب نبود، دلیل نداشت حضرت تخییر را مطرح بفرمایند. شارع گویا تزامم بین قیام و وجوب سوره دیده و تخییر را مطرح کرده است.<sup>٢</sup>

این استدلال واقعا عجیب است؛ چرا که اگر بناء باشد سوره هم واجب باشد، در عرض قیام نیست که امر دائر بین وجوب قیام و وجوب سوره باشد. قطعا قیام بر سوره مقدم است. لذا به نظر ما اصلا روایت در مقام بیان مطلب دیگری است. این روایت می گوید: اگر از اعراب ترسیدید، نماز را بر راحله بخوانید، اگر هم نترسیدید بر زمین بخوانید. اتفاقا این دلیل بر استحباب سوره است. سپس فرمودند: اگر حمد و سوره را بخوانی محبوب تر نزد من است و این هم که شما می گوئید که فقط حمد را بخوانیم، این هم اشکالی ندارد. پس نتیجه این می شود: اگر می ترسی پیاده شوی همان سوار مرکب نماز بخوان، نمی ترسی پیاده شو نماز بخوان، در هر دو حال بهتر است حمد و سوره را بخوانی ولی اگر این چیزی که می گویی فقط حمد بخوانی سوره نخوانی او هم عیب ندارد. بنابراین این روایت دال بر وجوب سوره نیست، بلکه شاید دال بر استحباب آن باشد.

#### دلیل نهم: روایت یحیی بن ابی عمران

متن روایت چنین است:

«عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ عَنْ (يَحْيَى بْنِ أَبِي عِمْرَانَ) قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ جُعِلَتْ فِدَاكَ مَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ ابْتَدَأَ بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ، فِي

١ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ٦، ص ٤٣، أبواب، باب، ح، ط آل البيت.

٢. همان «أقول: لو لا وجوب السورة لما جاز لأجله ترك الواجب من القيام وغيره وجه التخيير كون كل صورة مشتملة على ترك واجب ذكره بعض

المحققين». در وسائل تحقیق شده در هاشم در مورد مراد از بعضی المحققین چنین آورده اند: «عد التبع عثرنا على هذا القول في رياض المسائل ١-١٥٩

علما بانه متأخر عن صاحب الوسائل و نقلت في مستمسك العروة الوثقى ١٥٠-٦ عن صاحب الوسائل».



صَلَاتِهِ وَحْدَهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ ، فَلَمَّا صَارَ إِلَى غَيْرِ أُمِّ الْكِتَابِ مِنَ السُّورَةِ تَرَكَهَا فَقَالَ الْعَبَّاسِيُّ لَيْسَ  
بِذَلِكَ بَأْسٌ فَكَتَبَ بِخَطِّهِ يُعِيدُهَا مَرَّتَيْنِ عَلَى رَغْمِ أَنْفِهِ . - يَعْنِي الْعَبَّاسِيُّ<sup>۱</sup>

مراد از عباسی ابراهیم بن هشام عباسی است که یکی از فقهاء علیه ما علیه بوده، در برخی نسخ نیز العیاشی آمده است.

مراد از این جمله که امام علیه السلام می فرمایند: یعیدها مرتین، چیست؟ دو احتمال دارد:  
۱. احتمال دارد که این راوی می گوید فکتب بخطه مرتین، راوی می گوید امام دو بار نوشت یعیدها.

۲. یک احتمال هم بنده می دهم، آقایانی که عرب زبان هستند ببینیم تایید می کنند؟ اصلا خود یعیدها

مرتین یک بیان عرفی بوده در عرف آن ها که یعنی دوبار تکرار کن یعنی حتما تکرارش کن. یعیدها

مرتین، نه این که امام دوبار فرمود یعیدها، امام نوشتند یعیدها مرتین علی رغم انفه، یعنی یک بار که

هیچی، دو بار تکرار کن به لج این عباسی مخالف آن عمل کرده باشید. یک اصطلاحی الان

عراقی ها مثلا به یک کسی که عصبانی می شوند می گوید اضربک و نصف، یعنی محکم می زنمت.

ما احتمال می دهیم یعیدها مرتین این اصلا یک بیان کنایی بوده یعنی حتما تکرارش بکند. حالا

آقایان می گویند این مرتین جمله معترضه است راوی می گوید کتب بخطه یعیدها مرتین یعنی دوبار

امام نوشت یعیدها. حالا مهم نیست.

#### بررسی سندی روایت

نکته دیگر در این روایت این است که این یحیی بن ابی عمران است یا یحیی بن عمران است؟ ما به نظرمان یحیی بن ابی عمران است. حالا در تهذیب و جواهر یحیی بن عمران آمده اشتباه است؛ برای این که یحیی بن عمران، حلبی است، یحیی بن عمران بن علی بن ابی شعبه الحلبی. این یحیی که از امام جواد علیه السلام نقل می کند یحیی بن ابی عمران، همدانی است، یحیی بن ابی عمران همدانی است، این از اصحاب امام جواد علیه السلام بوده و به آن ها می گفتند یونسئ یعنی از شاگردان یونس بن عبدالرحمن است. توثیق ندارد ولی ما به نظرمان ثقة است؛ برای این که یحیی بن ابی عمران همدانی روایت داریم صفوان نقل می کند از محمد بن عیسی می گوید حدثنی ابراهیم بن محمد، ابراهیم بن محمد همدانی وکیل امام علیه السلام بوده در همدان، می گوید امام جواد علیه السلام یک نامه ای به من داد فرمود تا یحیی بن ابی عمران نمرده باز نکن. می گوید یحیی بن ابی عمران مرد، طبق دستور امام جواد علیه السلام نامه را باز کردم، دیدم در نامه نوشته «قم بما کان یقوم به من الامر»، یعنی تا حالا وکیل ما در همدان یحیی بن ابی عمران همدانی بود، بعد از او آقای ابراهیم بن محمد همدانی تو وکیل ما هستی در همدان. ابراهیم بن محمد همدانی یقینا وکیل امام است در او بحثی نیست.

محقق خویی می فرمایند: صرف وکالت امام دال بر وثاقت نیست، مثل اینکه یک بنگاهی را وکیل می کنید که خانه تان را بفروشد، ممکن است ثقة هم نباشد. ولی به قول آقای زنجانی خیلی غیر عرفی است.

۱ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۶، ص ۵۸، أبواب ، باب، ح، ط آل البیت.



و لذا به نظر ما روایت معتبر است. در جلسه آینده ان شاء الله دلالت آن بررسی می شود.  
\*\*\*\*\* جلسه ۵۷ (شنبه ۲۵ دی) \*\*\*\*\*

### ادله دال بر وجوب سوره کامله بعد از حمد

گفته شد که قول مشهور وجوب سوره کامله بعد از حمد است و سپس به روایاتی که دال بر این مطلب است، پرداخته شد. در مقابل این قول، قول به وجوب بعض سوره است که منسوب به ابن جنید بود و از محقق سیستانی نیز اخیراً نقل شده است که از ایشان در مورد این مسئله سوال کردند، ایشان فرمودند ما از آن نظر علمی سابق که می گفتیم حتی بعض سوره نیز واجب نیست، عدول کردیم و اخیراً قائل به وجوب بعض سوره شده ایم و احتیاط واجب ما در قرائت سوره کامله است، برخلاف آنچه که در بحث استدلالی فرمودند و ما نیز نقل کردیم که مقتضای قاعده را عدم وجوب می دانستند و عملاً می شد در این احتیاط واجب رجوع کرد به کسی که می شود به سوره حمد اکتفاء کرد. ایشان فرموده اند از این نظر برگشتیم و نسبت به قرائت بعض سوره فتوا داریم و قابل رجوع به غیر نیست. منظور از قرائت بعض سوره نیز قرائت یک آیه است که کفایت می کند و مراد قرائت آیه عرفی است و شاید خواندن «قاف» مصداق عرفی آن نباشد.

هشت دلیل بر وجوب سوره کامله طبق روایات مطرح و بررسی شد. دلیل چهارم آن روایت محمد بن عبد الحمید بود که متن آن چنین بود:

«أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ مَنصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَا تَقْرَأُ فِي الْمَكْتُوبَةِ بِأَقْلٍ مِنْ سُورَةٍ وَلَا بِأَكْثَرِ<sup>۱</sup>»

عرض شد که دلالت آن تمام است. اشکالی که مطرح می شود این است که شاید قرائت بعض سوره مانع از نماز بوده باشد نه اینکه قرائت سوره کامله لازم باشد، یعنی امام فرموده اند که یا نخوانید و یا اگر می خوانید کامل بخوانید، ناقص خواندن مانع است، این احتمال ثبوتاً محتمل است، ولی خلاف ظاهر است. متفاهم عرفی از این خطاب این است که از این جمله مطلوبیت سوره کامله فهمیده شود، نه اینکه سوره ناقصه مخل و مانع از صحت نماز باشد. سوره ناقصه قرائت قرآن است، دلیل ندارد که مانع باشد؛ لذا ظاهر این است که ترک سوره کامله مواخذه دارد و آن مطلوب مولا است نه اینکه سوره کامله مطلوب نباشد و بعض سوره خواندن مانع باشد، این فهم عرفی نیست. قرآن بین السورتین نیز مطلوب مولا نیست، اما عرفی نیست که گفته شود تبعیض در سوره مبغوض مولا است. دو نفر نشسته اند، برای یکی چایی بیاورید و برای یکی نیاورید، مبغوض مولا است، یا باید برای هر دو بیاورید و یا نیاورید، اگر یکی بیاورید و دیگری نیاورید، باعث کینه توزی می شوید، این احتمال فی حد نفسه محتمل است، ولی در باب قرائت بعض سوره این احتمال عرفی نیست.

### اشکال محقق داماد به دلالت روایت زراره بر وجوب سوره کامله

روایت دیگر صحیح زراره بود که فرمود اگر مأوم در رکعت سوم اقتداء می کند «قرأ بأَمِ الْكِتَابِ وَ سُورَةٍ»<sup>۲</sup>، محقق داماد فرموده اند که این روایت دال بر مقصود نیست؛ چه اینکه

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۱۴.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۴۵. «الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قَالَ : «إِذَا أَدْرَكَ الرَّجُلُ بَعْضَ الصَّلَاةِ وَ فَاتَهُ بَعْضُ خَلْفِ إِمَامٍ يَحْتَسِبُ بِالصَّلَاةِ خَلْفَهُ جَعَلَ أَوَّلَ مَا أَدْرَكَ أَوَّلَ صَلَاتِهِ إِنْ أَدْرَكَ مِنَ الظُّهْرِ أَوْ مِنَ الْعَصْرِ أَوْ مِنَ الْعِشَاءِ رَكَعَتَيْنِ وَ

بین عامه مطرح شده بود که مأمومی که در رکعت سوم اقتدا می کند، رکعت سوم امام نیز رکعت سوم خود مأموم می شود، رکعت چهارم امام نیز رکعت چهارم مأموم می شود و بعد که امام سلام داد، بلند می شود رکعت اول و دوم را قضاء می کند، لکن نه قضای مستقل که سلام بدهد و بعد قضاء کند، بلکه در همین نماز، رکعت ثالثه و رابعه را اول همراه با امام می خواند و بعد که امام سلام داد، بلند می شود و رکعت اول و دوم را می خواند. این روایات در مقام تخطئه عامه هستند. بیانگر این مطلب هستند که شما وقتی اقتداء می کنید در رکعت اول هستید و کاری نداشته باشید که امام در رکعت چندم است. مبدا که این اولی را رکعت ثالثه قرار دهید که فقط فاتحه الکتاب می خوانند، بلکه این رکعت را رکعت اول قرار بدهید که متعارف از آن قرائت حمد و سوره است؛ بنابراین این روایت در مقام بیان وجوب سوره کامله نیست. موید اینکه وقتی شما به وسائل ج ۸ ص ۳۸۷ مراجعه می کنید، می گوید «بَابُ أَنْ مَنْ قَاتَهُ مَعَ الْإِمَامِ بَعْضُ الرُّكَّاتِ وَجَبَ أَنْ يَجْعَلَ مَا أَدْرَكَهُ أَوَّلَ صَلَاتِهِ وَ يَتَشَهَّدَ فِي ثَانِيَّتِهِ»<sup>۱</sup> بعد روایاتی را نقل می کند که از جمله آن ها همین روایت زراره است. از جمله روایاتش نیز صحیحه حلبی است:

«مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: إِذَا قَاتَكَ شَيْءٌ مَعَ الْإِمَامِ فَاجْعَلْ أَوَّلَ صَلَاتِكَ مَا اسْتَقْبَلَتْ مِنْهَا وَلَا تَجْعَلْ أَوَّلَ صَلَاتِكَ آخِرَهَا»<sup>۲</sup>

یا در صحیحہ عبدالرحمن ابن حجاج چنین آمده است:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يُدْرِكُ الرَّكْعَةَ الثَّانِيَةَ مِنَ الصَّلَاةِ مَعَ الْإِمَامِ وَ هِيَ لَهُ الْأُولَى كَيْفَ يَصْنَعُ إِذَا جَلَسَ الْإِمَامُ قَالَ يَتَجَاوَى وَ لَا يَتَمَكَّنُ مِنَ الْقُعُودِ فَإِذَا كَانَتِ الثَّلَاثَةُ لِلْإِمَامِ وَ هِيَ لَهُ الثَّانِيَةُ فَلْيَلْبَثْ قَلِيلًا إِذَا قَامَ الْإِمَامُ بِقَدْرِ مَا يَتَشَهَّدُ ثُمَّ يَلْحَقْ بِالْإِمَامِ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ الَّذِي يُدْرِكُ الرَّكْعَتَيْنِ الْأَخِيرَتَيْنِ مِنَ الصَّلَاةِ كَيْفَ يَصْنَعُ بِالْقِرَاءَةِ فَقَالَ اقْرَأْ فِيهِمَا فَإِنَّهُمَا لَكَ الْأَوَّلَتَانِ وَ لَا تَجْعَلْ أَوَّلَ صَلَاتِكَ آخِرَهَا»<sup>۳</sup>

در معتبره طلحه بن زید واضح تر آمده است:

فَاتَتْهُ رَكْعَتَانِ قَرَأَ فِي كُلِّ رَكْعَةٍ مِمَّا أَدْرَكَ خَلْفَ الْإِمَامِ فِي نَفْسِهِ بِأَمِّ الْكِتَابِ وَ سُورَةٍ فَإِنْ لَمْ يُدْرِكِ السُّورَةَ تَامَةً أَجْزَأَتْهُ أَمْ الْكِتَابَ فَإِذَا سَلَّمَ الْإِمَامُ قَامَ فَصَلَّى فِيهَا رَكْعَتَيْنِ لَا يَقْرَأُ فِيهِمَا لَأَنَّ الصَّلَاةَ إِنَّمَا يَقْرَأُ فِيهَا فِي الْأَوَّلَتَيْنِ مِنْ كُلِّ رَكْعَةٍ - بِأَمِّ الْكِتَابِ وَ سُورَةٍ وَ فِي الْأَخِيرَتَيْنِ لَا يَقْرَأُ فِيهِمَا إِنَّمَا هُوَ تَسْبِيحٌ وَ تَكْبِيرٌ وَ تَهْلِيلٌ وَ دُعَاءٌ لَيْسَ فِيهِمَا قِرَاءَةٌ وَ إِنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً قَرَأَ فِيهَا خَلْفَ الْإِمَامِ فَإِذَا سَلَّمَ الْإِمَامُ قَامَ فَقَرَأَ بِأَمِّ الْكِتَابِ وَ سُورَةٍ ثُمَّ قَعَدَ فَتَشَهَّدَ ثُمَّ قَامَ فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ لَيْسَ فِيهِمَا قِرَاءَةٌ».

۱ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۸، ص ۳۸۷، أبواب، باب، ح، ط آل البيت.

۲ همان.

۳ همان.

«بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ طَلْحَةَ بْنِ زَيْدٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ قَالَ: يَجْعَلُ الرَّجُلُ مَا أَدْرَكَ مَعَ الْإِمَامِ أَوَّلَ صَلَاتِهِ قَالَ جَعْفَرٌ وَ لَيْسَ يَقُولُ كَمَا يَقُولُ الْحَمَقِيُّ»<sup>۱</sup>

بنابراین این روایت صحیح زرارہ نیز می خواهد بگوید که رکعت سوم امام را رکعت سوم خود قرار ندهید و عنوان مشیر آن این است که أم الكتاب و سورة خوانده شود.

به نظر ما انصافاً این فرمایش عرفی نیست؛ زیرا طبق نقل تہذیب کہ قرأء بأم الكتاب و سورة دارد، در ادامه می گوید «فَإِنْ لَمْ يُدْرِكِ السُّورَةَ تَامَةً أَجْزَأُهُ أُمُّ الْكِتَابِ» این توضیح برای چیست؟ درست است کہ اصل مطلب رد مطلب عامہ است ولی امام می فرماید کہ رکعت اول شما است و حمد و سورة بخوانید و اگر نمی توانید یک حمد و سورة کامل بخوانید، اشکال ندارد فقط حمد بخوانید. بنابراین بر فرض کہ امام بخواهند با عنوان مشیر این مطلب را بفرمایند، می فرمودند کہ اقرء ام الكتاب و سورة، دیگر توضیح اضافه اش لازم نبود، توضیح اضافه اش می رساند کہ امام خصوصیت مسئلہ را بہ مأموم می گوید کہ سورة کاملہ را فراموش نکن. انصافاً دلالت این روایت بہ نظر ما خوب است.

#### بررسی استدلال به روایت یحیی بن ابی عمران

اما روایت آخری کہ در جلسہ گذشتہ مطرح شد، روایت یحیی بن ابی عمران بود کہ می گفت: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ مَهْزِيَارٍ عَنْ (يَحْيَى بْنِ أَبِي عِمْرَانَ) قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ جُعِلَتْ فِدَاكَ مَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ ابْتَدَأَ بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ، فِي صَلَاتِهِ وَحْدَهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ ، فَلَمَّا صَارَ إِلَى غَيْرِ أُمِّ الْكِتَابِ مِنَ السُّورَةِ تَرَكَهَا فَقَالَ الْعَبَّاسِيُّ لَيْسَ بِذَلِكَ بَأْسٌ فَكَتَبَ بِخَطِّهِ يُعِيدُهَا مَرَّتَيْنِ عَلَى رَعْمِ أَنْفِهِ . - يَعْنِي الْعَبَّاسِيُّ»<sup>۲</sup>

محقق خویی فرموده است کہ ما سند را ایراد داریم؛ زیرا یحیی بن ابی عمران توثیق ندارد، ولی دلالت آن خوب است؛ زیرا این شخص بسم الله سورة کاملہ را ترک کردہ و با ترک جزء کل ترک می شود، حال از امام می پرسد و امام می فرماید کہ نماز را اعادہ کند، توجیہی ندارد الا اینکه بگوییم ترک سورة کاملہ بدون عذر موجب بطلان نماز می شود. مراد از مرتین را نیز عرض کردیم کہ دو احتمال دارد:

۱ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۸، ص ۳۸۹، أبواب ، باب، ح، ط آل البيت.

۲ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۶، ص ۵۸، أبواب ، باب، ح، ط آل البيت.

۱. برخی می گویند که مراد این است که راوی در نامه دو بار نوشته است.
۲. احتمال دیگر این بود که ما مطرح کردیم که خود یعیدها مرتین یک بیان عرفی بوده در عرف آنها که یعنی دوبار تکرار کن یعنی حتما تکرارش کن.

#### **مناقشه در فرمایش محقق خویی**

به نظر ما فرمایش محقق خویی مبنی بر تمامیت دلالت روایت دو ایراد دارد:

۱. ایراد اول این است که یعیدها را به صلاة زده اند. نکته اش را نیز گفته اند که چون قضیه خارجییه بوده و نماز خوانده بدون بسم الله در سوره، بعد آمده از عباسی پرسیده است، از عباسی وسط نماز که نمی پرسد، بعد از نماز می پرسد، بعد از نماز که دیگر نمی گویند یعید تلک السوره یا بسملة، پس معلوم می شود بحث اعاده نماز است.

اشکال ما این است که بر فرض قضیه خارجییه باشد، اما فرض نکرده اند که فلما فرغ من صلاته کیف یصنع؟ می آیند سوال می کنند که وظیفه این شخص حال که بسم الله برای سوره نگفته است، چه بوده است؟ حکم آن چیست؟ اگر حضرت می فرمود یعید السوره اشکالی نداشت؛ یعنی اگر محلش باقی است، سوره را اعاده کند. اینکه ما بگوییم چون سوال از عباسی بعد از نماز بوده، پس مراد از یعید، اعاده نماز است و به سوره نمی خورد، ناتمام است؛ چه اینکه شاید حکم اثنای نماز را بپرسند برای اینکه دفعه بعد اگر برای این آقا یا دیگری پیش آمد بداند که باید چه کند. مثل اینکه کسی از شما می پرسد که کسی سوره بخواند و بعد حمد را بخواند، از فلانی پرسدم و گفته اشکال ندارد، شما چه می فرمایید؟ نظر شما را می خواهد. شما می فرمایید که اعاده کند آن را. بگوییم یعنی اعاده نماز کند؟ خیر، معنایش می تواند این باشد که سوره را اعاده کند که قبل از فاتحة الكتاب خوانده به آن اکتفاء نکند. لازم نیست که حال که سوال بعد از نماز است، پس حکم بعد از نماز را بگویند، بر فرض قضیه خارجییه باشد و بگوییم سوال بعد از نماز است، شاید از مشابهات آن سوال می کند که در این مورد مکلف چه باید بکند؟

سوال می شود که اگر قضیه خارجی بوده حضرت از کجا فهمید که عمدا انجام داده است؟ جواب این است که تعبیر به «ترکها» دارد. اطلاق دارد و لاتعداد می گوید حمل بر جاهل مقصر کنید. پس اینکه بگوییم یعیدها حتما نماز باشد روشن نیست. یعید بسم الله نیز عرفی نیست؛ زیرا فرض این است که بسم الله را نگفته است، یعید یعنی چیزی که گفته اید باید دوباره بخوانید و در مورد چیزی که اصلا گفته نشده است تعبیر به «یعید» به کار نمی رود. ظاهر

یعیدها این است که قبلا انجام داده اید و حال باید تکرار کنید. پس ضمیر «ها» یا به صلاة و یا به سوره بر می گردد و به بسم الله بازگشتن آن خلاف ظاهر است. بنابراین اشکال اول به محقق خویی چنین بود.

**سوال:** شاید اصلا سوال این بوده که بسم الله جزء سوره است یا خیر؟ عباسی می گوید نیست.

**جواب:** بلی، اگر یعیدها به سوره بخورد، آن وقت می تواند مراد این باشد که سوره بدون بسم الله هم مجزی نیست. یعنی بسمله یا جزء سوره است و یا واجب است قبل از سوره، سوره بدون بسمله مجزی از سوره مأمور به نیست. حال اینکه امر استحبابی یا وجوبی باشد، کاری با آن نداریم. سوره بدون بسمله باطل است. مثل اینکه کسی نماز شب را بدون وضو بخواند می گویند یعیدها، یعنی باطل است. اما اینکه واجب است سوره بخوانید و اگر نخوانید، نماز هم باطل می شود؟ این در صورتی است که یعیدها به صلاة بخورد که برای ما روشن نیست. سوال می شود که می توان «ها» را به بسم الله برگرداند؛ چون حمد را با بسم الله خوانده است، اعاده نیز صدق می کند. با مرتین نیز سازگار می شود. یعنی یک بار بسم الله برای حمد و یک بار برای سوره می شود.

جواب این است که این عرفی نیست که حمد را بسم الله گفته و سوره را نگفته باشد، اینجا نیز بسم الله بگوید که دو بار بود، این عرفی نیست. ظاهر اعاده کند آن را، یعنی بار دیگر بگوید. مرتین یعنی بار دیگر آن را بگوید. این عرفی نیست. فوqش این است که شما اشکال اضافه ای می کنید و می گویند یعیدها نیز به بسم الله بخورد. ما می گوییم مهم این است که یعیدها معلوم نیست به صلاة بخورد. شما می گویند به بسم الله می خورد ما آن را خلاف ظاهر می دانیم.

پس اشکال اول ما به محقق خویی این شد که معلوم نیست یعیدها به صلاة بخورد.

۲. اشکال دوم به محقق خویی، این است که شاید وجه بطلان این باشد که عامه بدون بسم الله که

سوره کامله می خوانند سور قصار را کامل می خوانند معمولا بدون بسم الله هم می خوانند، اینها

قصد استحباب سوره کامله می کنند، و این تشریع است و موجب صدق زیاده در نماز است، بطلان

نماز شاید به این خاطر باشد که وقتی کسی سوره بدون بسم الله می خواند، ظاهرش این است که

مثل عامه عمل می کند، می گوید بسم الله نه جزء سوره است و نه واجب است، این شخص می

خواهد هم به استحباب سوره عمل کند و هم بسم الله نگوید، این تشریع است و از این باب نماز

باطل می شود. بلکه موجب صدق زیاده هم می باشد. این اشکال در کلام محقق داماد نیز مطرح

شده است.

#### **کلام محقق داماد رحمه الله**

محقق داماد در کتاب الصلاة<sup>۱</sup> وقتی این بحث را مطرح می کند می فرماید احتمال دارد که ترکها به بسم الله بخورد، به نظر ما اصلا احتمال جایی ندارد، قطعا ترکها به معنای ترک بسمله می خورد؛ چرا که قبل از آن چنین آمده بود که سوره حمد را با بسمله آغاز کرد، وقتی

<sup>۱</sup>. کتاب الصلاة للمحقق الداماد، ج ۴، ص ۱۱۹.

به سوره دیگر رسید، آن را ترک کرد، معلوم است که منظور ترک بسمله در سوره دیگر است.

سپس می فرمایند: منشأ بطلان نماز تحقق زیاده عمدیه در آن است و مصداق تشریع می شود؛ زیرا وقتی به عنوان مستحب به جا آورده شود و بسم الله گفته نشود، تشریع است. خود محقق داماد در صفحه ۱۴۵ از همان جلد، مصداق زیاده بودن را انکار کرده اند. البته آنجا بحث در این است که کسی که اول عمدا سوره می خواند و بعد حمد می خواند، به قصد عمل به استحباب قرائت سوره، صاحب عروه می گوید زیاده عمدیه است و نماز باطل می شود؛ محقق خویی نیز این زیاده بودن را قبول کرده است ولی محقق داماد می فرماید زیاده نیست؛ زیرا قرآن خوانده است و فوقش این است که تشریع است و باید بحث شود که آیا تشریع در نماز موجب بطلان آن می شود یا خیر.

به هر حال احتمال این مطلب می رود که امام علیه السلام حکم به بطلان نماز کرده باشند به دلیل اینکه سوره کامله خوانده شده بدون بسم الله بوده و مصداق تشریع محرم است، وقتی این احتمال داده شود، دیگر مجالی برای استدلال به روایت باقی نمی ماند.

### روایت دهم: روایت حلبی

دهمین روایتی که بدان استدلال شده چنین است:

«عَنْهُ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ حُسَيْنِ يَعْنِي ابْنَ عُثْمَانَ وَ مُحَمَّدَ بْنَ سِنَانٍ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ

أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا افْتَتَحْتَ صَلَاتَكَ بِقُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ - وَأَنْتَ تُرِيدُ أَنْ تَقْرَأَ بغيرِهَا فَاَمْضِ فِيهَا وَ

لَا تَرْجِعْ إِلَّا أَنْ تَكُونَ فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ - فَإِنَّكَ تَرْجِعُ إِلَى الْجُمُعَةِ وَالْمُنَافِقِينَ مِنْهَا»<sup>۱</sup>

سند روایت چنین است که «ابن عثمان و محمد بن سنان جمیعاً عن ابن مسكان عن الحلبی» لذا سند دو قلو است و صرفاً محمد بن سنان نیست تا اینکه از ناحیه عدم وثاقتش، اشکال به سند وارد شود. دلالت روایت نیز می گوید وقتی شما قل هو الله احد را شروع کردی، برو جلو و تمامش کن، اینگونه خواسته اند استفاده کنند که سوره کامله واجب است و ظهور در امر وجوب است. جواب این است که «فامض فیها» صرفاً در مقام بیان ارشاد به عدم جواز عدول است و اصلاً در مقام بیان وجوب سوره کامله نیست.

تاکنون ده روایت در طایفه اول دال بر وجوب سوره کامله مطرح شد که برخی از آن ها از نظر دلالتی و سندی خوب بودند. قبل از ورود به طایفه ثانیه که روایات دال بر جواز ترک سوره هستند، مطلبی را از محقق همدانی رحمه الله متذکر می شویم:

### کلام محقق همدانی مبنی بر تمسک به سیره نبویه

محقق همدانی در مصباح الفقیه می فرماید: احتیاجی به روایات برای اثبات وجوب سوره کامله نیست؛ چرا که می توان با تمسک به سیره قطعیه نبویه، وجوب را استفاده کرد<sup>۲</sup>. سیره قطعیه نبویه بر خواندن سوره کامله بوده است و احدی از علمای خاصه در این مطلب تردید نکرده است. حال وقتی به ما می گویند نماز بخوانید، ظاهر این است که همان نمازی که معهود از پیامبر گرامی و اهل بیت بوده است را بخوانید. به عنوان مثال وقتی یک طبیبی معجونی درست می کند که برای جوانی مفید است، بعد مولایی به عبدش می گوید معجون

۱ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۶، ص ۱۵۳، أبواب، باب، ح، ط آل البیت.

۲ مصباح الفقیه، رضا همدانی، ج ۱۲، ص ۱۸۲.

جوانی برای من درست کن، ظاهر این است که همان اجزاء آن معجون جوانی که آن طبیب اختراع کرده بود را درست کن. ایشان اصلاً تمسک به احادیثی مثل «صلوا کما رأیتُمونی اصلی» را نیز لازم نمی دانند تا اشکال به ضعف سند آن ها شود، ایشان می فرمایند ظهور عرفی چنین است که باید آنطور که پیامبر نماز می خوانده، خوانده شود.

این فرمایش خوب است ولی به شرط این که ما دو سنخ نماز نداشته باشیم، ما هم نماز واجب پیغمبر داشتیم هم نماز مستحب پیغمبر، در نمازهای مستحب که لزوماً سوره کامله ثابت نیست پیغمبر می خوانده، شاید بعضی مواقعها سوره نمی خوانده بعضی مواقعها سوره ناقصه می خوانده، نماز مستحب که مشکلی ندارد، پیامبر دو جور نماز شاید می خوانده است. بعد که می آیند می گویند اذان که شد نماز بخوانید دو رکعت، این دیگر ظهور ندارد در این که نماز بخوانید شبیه نمازهای فریضه پیغمبر، مثل این که این طبیب معجون طبی که درست می کند دو جور درست می کند، برای بعضی ها ده جزء دارد، برای بعضی ها که هنوز خیلی جوان تر هستند هشت جزء دارد، مولی به عبدش می گوید معجون طبی درست کن معلوم نیست مراد آن معجون ده جزئی باشد.

از این رو به نظر ما فرمایش ایشان تمام نیست. در جلسه آینده به بیان روایات طایفه ثانیه که جواز ترک را مطرح کرده اند، پرداخته می شود.

\*\*\*\*\* جلسه ۵۸ \*\*\*\*\*

### ادله دال بر وجوب سوره کامله بعد از حمد

بحث در أدله وجوب سوره کامله در نماز بود که روایات دال بر وجوب آن مطرح شد. دو روایت دیگر باقی مانده که عرض می شود:

#### روایت یازدهم: صحیحہ عبدالرحمن بن ابی عبداللہ

«سَعْدٌ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَرِيعٍ عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا يُصَلِّي عَلَى الدَّابَّةِ الْفَرِيضَةَ إِلَّا مَرِيضٌ يَسْتَقْبِلُ بِهَ الْقِبْلَةِ وَ يُجْزِيهِ فَاتِحَةُ الْكِتَابِ وَ يَضَعُ بَوَجهِ فِي الْفَرِيضَةِ عَلَى مَا أُمِّكَنَهُ مِنْ شَيْءٍ وَ يَوْمِيٌّ فِي النَّافِلَةِ إِيْمَاءً»<sup>۱</sup>

می فرماید نماز فریضه را بر دابه، فقط مریض می تواند بخواند و فاتحه کتاب بر حق او مجزی است. مفهوم فی الجملة این جمله این است که معلوم می شود در حق مختار، اکتفاء به فاتحه کتاب مجزی نیست. البته مفهوم فی الجملة است؛ چون ما به ظهور قید در احترازیت تمسک می کنیم، شبیه مفهوم وصف می شود که مفهوم آن فی الجملة است. لایصلی علی الدابة الفريضة الا مريض، مریض را از عدم جواز نماز فریضه بر دابه استثناء می کند، اما اینکه فاتحه کتاب تنها بر مریض مجزی باشد، این مطلب از مفهوم شبیه مفهوم وصف استفاده می شود؛ چرا که اگر در حق همه فاتحه کتاب خواندن مجزی باشد، دیگر گفتن ندارد که در مورد مریض این جمله گفته شود. فرقی هم بین صلوات مفروضه نیست، منتهی ممکن است برای شخص مستعجل نیز جایز باشد که سوره را ترک کند، لذا مفهوم مطلق ندارد.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۳۰۸.

## روایت دوازدهم: روایت فضل بن شاذان

«...فَإِنْ قَالَ فَلَمْ أَمْرُوا بِالْقِرَاءَةِ فِي الصَّلَاةِ قِيلَ لَوْلَا يَكُونُ الْقِرَاءَةُ مَهْجُورًا مُضِيعًا وَ لِيَكُونَ مَحْفُوظًا فَلَا يَضْمَحِلُّ وَلَا يُجْهَلُ فَإِنْ قَالَ فَلَمْ يَدْأُ بِالْحَمْدِ فِي كُلِّ قِرَاءَةٍ دُونَ سَائِرِ السُّورِ قِيلَ لَأَنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ فِي الْقُرْآنِ وَالْكَلامِ جُمِعَ فِيهِ جَوَامِعُ الْخَيْرِ وَالْحِكْمَةِ مَا جُمِعَ فِي سُورَةِ الْحَمْدِ...»<sup>۱</sup>

اگر کسی بگوید که چرا در نماز مأمور به قرائت هستیم، گفته می شود به دلیل اینکه قرآن محجور نماند. اگر گفته شود چرا با حمد باید شروع کنیم؟ گفته می شود که زیرا چیزی در قرآن نیست که مانند حمد، جوامع الخیر و الحکمۀ در آن جمع شده باشد. گفته می شود که این تعبیر که «لم بدأ فی کل قرائۀ» معلوم می شود که در هر رکعت دو سوره واجب است، وقتی تعبیر به «بدأ» می شود، معلوم می شود که قرائت سایر سور نیز بعد از حمد لازم است. استدلال به این روایت دارای اشکالاتی است:

۱. از نظر سندی این روایت اشکال دارد. محقق سیستانی نیز می فرمایند که این کتاب اصلاً کتاب

حدیث نیست و کتاب تألیف و تصنیف است و فضل بن شاذان برداشت های خود را بیان می کند و مطالبی نیز در آن وجود دارد که قابل گفتن نیست. به عنوان مثال در بیان دلیل اینکه چرا مس پرنده مرده، غسل مس میت نمی آورد؟ در جواب گفته شده چون پرنده پر دارد. از این رو ما دست به گوشت آن نمی زنیم. این تعلیل مناسبی برای عدم وجوب غسل مس حیوان میت نیست. حال مگر به گوشت حیوان میت دست بزنیم، غسل واجب می شود؟ از این مطالب در این کتاب وجود دارد؛ لذا ایشان می فرماید اصلاً این کتاب، کتاب حدیث نیست.

اشکال محقق خویی نیز این است که در سند صدوق به این کتاب ابن عبدوس و ابن قتیبه هستند که توثیق ندارند، ما سعی کرده ایم از هر دو اشکال جواب دهیم ولی وارد آن بحث مفصل نمی شویم؛ زیرا مشکل دلالت این روایت واضح تر است.

۲. مشکل دلالت این است که «بدأ بالحمد» ممکن است بدین معنا باشد که «بدأ باختيار سورة الحمد

دون سایر السور» یعنی یک بخشی از قرآن را در نماز انتخاب می کنند تا قرآن محجور نشود، حال اگر کسی بگوید که چرا سوره حمد انتخاب شود و دیگر سور انتخاب نشود، گفته می شود که زیرا در آن جوامع خیر و حکمت است. بنابراین «بدأ» به معنای «اصطفی» می باشد؛ چرا که تعبیر این است که «بدأ بالحمد دون سائر السور» نفرمود «قبل قرائۀ سایر السور».



۳. برفرض گفته شود که بدأ به معنای قبل از قرائت سایر سور باشد، با استحباب قرائت سایر سور نیز سازگاری دارد که چرا اول واجب شد سوره حمد و سپس مستحب شد قرائت سایر سور، دلیلش این است که چون مشتمل بر جوامع خیر و حکمت است.

بنابر این استدلال به این روایت مخدوش است.

### روایات دال بر جواز ترک سوره

تاکنون روایاتی در وجوب قرائت سوره کامله مطرح شد. در مقابل طایفه ثانیه از روایات هستند که وجوب قرائت سوره کامله را نفی می کنند و دو دسته هستند:

۱. برخی مفادشان این است که قرائت سوره کامله و ناقصه لازم نیست.

۲. دسته دوم با وجوب بعض سوره می سازد و تنها قرائت سوره کامله را نفی می کند.

**نکته:** برخی مثل محقق زنجانی بر این باور هستند که قرائت بعض سوره کافی نیست. این مطلب باید مورد دقت قرار گیرد که برخی مثل محقق زنجانی قرائت سوره کامله را مستحب می دانند و قرائت بعض سوره را اصلاً مستحب نیز نمی دانند؛ یعنی می فرمایند یا سوره کامله خوانده شود یا چیزی خوانده نشود؛ لذا اگر کسی بخواهد از باب سوره مستحب، برخی از سوره را بخواند تشریع است و نماز باطل می شود. از این رو اشتباهی که پیش آمده بود که مقلدین آیت الله سیستانی را که احتیاط واجب به سوره کامله می کنند و فتوا به بعض سوره می دهند، ارجاع به آیت الله زنجانی داده می شد که فتوای ایشان استحباب قرائت سوره کامله است، تصحیح می کنیم که چنین ارجاع دادنی صحیح نیست. زیرا اگر بخواهند اصلاً سوره را نخوانند بنابر فتوای آیت الله سیستانی جایز نیست؛ اگر بخواهند بعض سوره را بخوانند، آیت الله زنجانی قبول ندارند. لذا در استفتائات آیت الله زنجانی جلد ۳ چنین آمده است:

«(۱۵۱۰) با توجه به این که حضرت عالی خواندن سوره در نماز را موافق احتیاط استحبابی می دانید،

آیا می توان در خواندن سوره به قرائت بخشی از یک سوره یا به خواندن سوره قریش یا انشراح<sup>۱</sup> به

تنهایی اکتفا کرد؟ جواب: جایز نیست»<sup>۲</sup>.

طبق نظر ایشان از روی جهل به حکم اگر کسی بعض سوره را بخواند و از باب سوره در نماز بخواند، نماز باطل می شود؛ لذا ما باید در این طایفه ثانیه دقت کنیم که دو دسته هستند: یک دسته تجویز به اکتفاء به سوره فاتحه الکتاب می کند، دسته دیگر تجویز به قرائت بعض سوره می کند. ما با توجه به این فتوایی که نقل کردیم، تأمل کنیم ببینیم منشأ این فتوا در روایات چیست. هر دو دسته را مطرح و بررسی می کنیم:

۱. سوره انشراح به منزله بعض سوره است زیرا با والضحی یک سوره هستند.

۲. استفتائات آیت الله زنجانی، ج ۱، ص ۴۳.

## دسته اول: روایات دال بر جواز اکتفاء به سوره حمد

### روایت اول: صحیحہ علی بن رئاب

«سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِثَابٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ إِنَّ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ تَجُوزُ وَحْدَهَا فِي الْفَرِيضَةِ»<sup>۱</sup>

### روایت دوم: صحیحہ حلبی

«وَبِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِثَابٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ تُجْزَى وَحْدَهَا فِي الْفَرِيضَةِ»<sup>۲</sup>

اشکالاتی به استدلال به این دو روایت مطرح شده که ذکر می شود:

### مناقشه اول: فرمایش محقق بروجرودی مبنی بر اتحاد دو روایت

محقق بروجرودی فرموده است که ظاهر این است که در روایت اول لفظ حلبی سقط شده و هر دو یک روایت هستند. بعید است که علی بن رئاب، خود از امام این کلام را بشنود و بعد در روایت دوم از حلبی نقل کند. این نشان می دهد که یا علی بن رئاب که از حلبی شنیده بود، به خاطر اطمینان به صدور این حدیث از امام نام حلبی را نبرده است، مثل اینکه ما مطلبی را گاهی از یک انسان مطمئن از بزرگواری برایمان نقل می کنند که ما آنقدر مطمئن به این واسطه هستیم، مستقیم می گوئیم که آن عالم بزرگ اینچنین فرموده اند و واسطه را حذف می کنیم. یا اینکه بعدا لفظ حلبی سقط شده است؛ در هر حال دو روایت یکی می شوند. حال که ثابت شد یک روایت هستند، ایشان می فرمایند: حلبی یک روایت سومی داشت که چنین بود:

«سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ عَثْمَانَ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَلِيٍّ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا بَأْسَ أَنْ يَقْرَأَ الرَّجُلُ فِي الْفَرِيضَةِ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأُولَتَيْنِ إِذَا مَا أُعْجِلَتْ بِهِ حَاجَةٌ أَوْ تَخَوَّفَ شَيْئًا»<sup>۳</sup>

عبدالله بن علی حلبی گفت در صورتی اکتفاء به فاتحه کتاب مجزی است که از چیزی بترسد یا اینکه عجله ای داشته باشد. ایشان می فرمایند این حلبی که روایت مطلق را نقل کرد، همان عبيدالله بن علی حلبی باشد که روایت مقید را نقل کرده است، لذا اطمینان به دو روایت بودن آن پیدا نمی شود. شاید یک روایت مقیده از امام صادر شده و در نقل به معنا، قیودش فراموش شد و روات بعدی نقل نکردند. لذا ایشان می فرمایند قویا محتمل است یا در برخی از تقریرات مثل نهاية التقرير آمده است که ما مطمئن به وحدت روایت می شویم. سند روایت علی بن رئاب با آن روایت حلبی که هر دو مطلق بودند، سند مشترک داشتند، ولی روایت مقید که از عبدالله بن علی حلبی است، سند دیگری دارد. راوی آن حماد بن عثمان است. ایشان می فرماید وقتی این دو روایت مطلق، یکی هستند، از طرفی نیز احتمال می دهیم که آن روایت مطلقه حلبی همین روایت مقیده عبيدالله بن علی حلبی باشد و این احتمال جلوی استدلال را می

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۷۱.

۲ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۶، ص ۴۰، أبواب، باب، ح، ط آل البيت.

۳ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۷۱.

گیرد؛ زیرا ممکن است امام همین حدیث مقید را فرموده باشد، لکن در نقل به معنا ها مطلق نقل شد و یا برداشت خودش را از روایت نقل کرد یا روایت دیگر اشتباه کردند<sup>۱</sup>. مسلک محقق بروجردی در فقه این است که اگر چند حدیث در یک باب قریب المضمون باشد، می فرمایند محتمل است که یک متن از امام صادر شده باشد ولو اینکه سند ها نیز فرق کند. شاید افراد مختلف در جلسه بوده اند و مختلف نقل کرده اند. اینجا نیز می فرماید که نمی توان استدلال کرد:

«حيث إنّ راوی هذه الرواية عن المعصوم هو عبيد الله بن علي الحلبي و راوی الرواية الاولى و الثانية كان الحلبي علي ما بينا من كونهما رواية واحدة و الحلبيون و إن كانوا متعددين و لكن يمكن أن يكون راوی الرواية الاولى و الثانية هو راوی الرواية الثالثة أعني: عبيد الله بن علي الحلبي فيحتمل كون هذه الروايات الثلاثة رواية واحدة لعدم ثبوت كونها أزيد من واحدة و بعد كون المتيقن مما صدر عن المعصوم عليه السلام هو كلام واحد و كون الروايات واحدة فلا ندري بأن ما صدر عنه عليه السلام هو ما يدلّ على جواز ترك السورة مطلقاً أو ما يدلّ على جواز تركها في خصوص صورة يكون للمصلي عذر فبعد ذلك لا تبقى لنا حجة على أزيد من صورة العذر فقدر المتيقن مما صدر عن المعصوم عليه السلام هو جواز ترك السورة إذا كان عذر في البين فلا يبقى وجه للاستدلال بالرواية الاولى و الثانية لجواز ترك السورة مطلقاً»<sup>۲</sup>

تنها قدر متيقن این است که در صورت عذر، شخص می تواند سوره را ترک کند و بیش از آن را دلالت نمی کند.

#### مناقشه محقق سیستانی بر کلام آیت الله بروجردی

محقق سیستانی با اینکه خبر ثقة را مطلق حجت نمی دانند و می فرمایند که باید وثوق بیاورد و وثوق شخصی به صدور حاصل شود، با توجه به این مبنا جا داشت که یک مقدار اشکال محقق بروجردی را بپذیرند، اما فرموده اند که ما این فرمایش محقق بروجردی را قبول نداریم:

۱. اما آنچه راجع به روایت علی بن رثاب است که مستقیم از امام نقل کردند، شاهی وجود ندارد که حلبی سقط شده باشد. علی بن رثاب از اصحاب امام صادق علیه السلام است و هیچ اشکالی ندارد که بگوییم از امام این حدیث را شنیده باشد، گفته نشود که بعید است که علی بن رثاب خودش از امام علیه السلام بشنود و بعد بگوید که حلبی این روایت را از امام نقل کرده است. وقتی خودش شنیده است و نقل کرده است، بعید است که از حلبی نیز نقل کرده باشد. ایشان می فرماید نقل حدیث اینطور نبود که تک تک احادیث را برای روات بعدی بخوانند، اجازه نقل کتاب به

۱. تبیان الصلاة، جلد: ۵، صفحه: ۱۳۳.

۲. تبیان الصلاة، جلد: ۵، صفحه: ۱۳۳.

روایت بعدی می‌دادند. حلبی به علی بن رئاب اجازه نقل کتابش را داده است. علی بن رئاب نیز به حسن بن محبوب اجازه داده که کتاب حلبی را نقل کند. اتفاقاً کتاب عییدالله حلبی را حسن بن محبوب از علی بن رئاب نقل می‌کند و کتاب حلبی نیز کتاب مشهوری بوده است. بعد حسن بن محبوب نه اینکه از علی بن رئاب خصوص این حدیث را شنیده باشد، رفته کتاب حلبی را برداشته و این حدیث را دیده، وقتی می‌خواهد سند ذکر کند آن سند عام را که به کتاب حلبی دارد آورد و شاید اصلاً حسن بن محبوب نیز این حدیث رامستقیم بالخصوص نقل نکرده باشد، روایت بعدی آمدند و کتاب حلبی را دیدند که این حدیث است و گفتند آن سندمان را به کتاب بیاوریم و به این حدیث ذکر کنیم. نه اینکه علی بن رئاب در یک مجلس بگوید قال الصادق علیه السلام و در مجلس دیگر بگوید که حلبی از امام صادق نقل کرده است. این فرمایش ایشان متین است.

اما وثوق پیدا نمی‌شود. ما تابع حجیت خبر ثقه هستیم و مشکلی نداریم، اما آیت الله سیستانی که تابع وثوق به صدور هستند، بالأخره احتمال سقط لفظ حلبی یا احتمال اینکه علی بن رئاب حلبی را حذف کرد این احتمال عقلایی است و مانع از وثوق می‌شود و مانع می‌شود از اینکه بگوییم خود علی بن رئاب از امام صادق علیه السلام شنیده است. ما می‌گوییم وقتی آیت الله سیستانی وثوق را معتبر می‌دانند، از ایشان این اشکال پذیرفته نیست؛ زیرا وثوق پیدا نمی‌شود؛ چرا که احتمال می‌دهیم که علی بن رئاب واسطه را نقل نکرده باشد، این احتمال شاهد نیز دارد و شاهد آن این است که در حدیث دوم حسن بن محبوب از علی بن رئاب از حلبی است. مراد آیت الله سیستانی وثوق شخصی فعلی است نه وثوق شأنی، لذا این اشکال از ایشان پذیرفته نیست.

۲. راجع به این بیان آیت الله بروجردی که شاید یک حدیث از امام صادر شده و آن حدیث مقید بوده باشد، آیت الله سیستانی فرموده اند که ما این احتمالات را اگر در فقه بدهیم، فتح این باب، در حالی که هیچ شاهی بر آن موجود نیست، موجب می‌شود اعتماد به روایات از بین برود. هر روایتی مطلق نقل شد، ما احتمال بدهیم که مقید نقل شده و راوی اشتباه قید را حذف کرده است، این باعث بی‌اعتمادی به روایات می‌شود.

این اشکال انصافاً وارد است. چه معنایی دارد که حلبی چنین مقید بشنود و سپس مطلق نقل کند؟ اینکه بگوییم راوی اجتهاد کرده است، مگر راوی اجتهادش را در نقل احادیث دخیل می‌کند؟ اگر هم بگویید اشتباه کرده، اگر قرار باشد راوی ثقه ای چنین اشتباهات را مرتکب شود، دیگر نمی‌توان به وی اعتماد کرد. خلاصه اینکه اشکال محقق بروجردی وارد نیست.

**سوال:** محقق خویی نیز فرمایش محقق بروجردی را پذیرفته اند؟

**جواب:** ابداً چنین نیست. محقق خویی جمع عرفی کرده اند ولی محقق بروجردی اصلاً نپذیرفته اند که دو حدیث باشد. محقق خویی به تبع از صاحب حدائق و محقق همدانی و شیخ طوسی که اکنون می‌خواهیم نقل کنیم، خبر مطلق حلبی را تقیید به خبر مقید زده است. اتفاقاً

همین به عنوان جواب دوم گفته می شود که شیخ طوسی در تهذیب صحیحہ علی بن رئاب و حلبی مطلق را حمل بر اضطرار می کند بدین بیان که: «فَمَحْمُولٌ عَلَى حَالِ الضَّرُورَةِ بِدَلَالَةِ مَا ذَكَرْنَاهُ أَوَّلًا مِنْ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ الْإِقْتِسَارُ عَلَى سُورَةِ الْحَمْدِ مَعَ الْإِخْتِيَارِ»<sup>۱</sup>

سپس همین صحیحہ عبیدالله بن علی حلبی را نقل می کند:

«يَزِيدُهُ بَيَانًا مَا رَوَاهُ: ٢٩ - سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُمَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَلِيٍّ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «لَا بَأْسَ أَنْ يَقْرَأَ الرَّجُلُ فِي الْفَرِيضَةِ بِفَاتِحَةِ

الْكِتَابِ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأُولَتَيْنِ إِذَا مَا أُعْجِلَتْ بِهِ حَاجَةٌ أَوْ تَخَوَّفَ شَيْئًا»

محقق خویی این جمع عرفی را مطرح کرده و سپس مناقشه می کند که این جمع عرفی مورد قبول نیست؛ زیرا دلیل نداریم که خطاب مطلق را حمل بر اضطرار کنیم. اضطراری که موجب سقوط حمد نیز می شود و اختصاص به غیر حمد ندارد. اینکه مراد از مطلق را حال اضطرار بدانیم که می تواند مسقط سوره حمد نیز باشد، دلیل ندارد و عرفی نیست. ما یک حکم ثانوی را که مختص به حال استثناء ها می باشد، به عنوان یک حکم مطلق بیان کنیم عرفی نیست. عرف وقتی این خطاب مطلق را می شنود، نمی پذیرد که این خطاب مطلق، بیان حکم اضطرار کند، مخصوصا با توجه به اینکه این حکم مطلق مطابق با مرتکز در اذهان عامه مسلمین است که اقتصار به سوره حمد را در حال اختیار نیز کافی می دانند. فقهای عامه این را گفته اند و این مرتکز در ذهن نوع مسلمین شده است. لذا همانطور که محقق خویی این جمع را عرفی نمی دانند، ما نیز این جمع را عرفی نمی دانیم.

در تقریرات محقق خویی، مقرر ایشان که مرحوم شیخ مرتضی بروجردی است، به ایشان اشکال کرده است که جمع عرفی مطرح شده در کلام شما نیز عرفی نیست. توضیح اینکه محقق خویی در جمع دو روایت فرموده است:

«ظاهر الصحيحتين أن الإمام (عليه السلام) في مقام بيان وظيفة المصلي بحسب طبعه الأولى، لا

بلحاظ الطوارئ و العوارض الخارجيه، و إلا فبملاحظتها ربما تسقط الحمد أيضاً كما في ضيق

الوقت، أو عدم التمكن من التعلم و نحو ذلك، فلا وجه لقصر النظر في ذلك على السورة فقط، فهما

كالصريح في جواز الاقتصار على الحمد وحده حتى في حال الاختيار، فلا مناص من حمل البأس

في مفهوم هذه الصحيحة على الكراهة، إذ الأمر دائر بين رفع اليد عن ظهوره في المنع، و بين

ارتكاب التقييد في الأولتين بالحمل على الضرورة و العجلة، و لا ريب أن الأول أولى، لوجود

المحذور في الثاني و عدم كونه من الجمع العرفي كما عرفت»<sup>۲</sup>.

ایشان خبر مقید را به حکم غیر الزامی کراهت حمل کرده است؛ زیرا خبر مطلق قابل حمل بر اضطرار نیست. یعنی امر دائر است بین اینکه خبر مطلق را حمل بر اضطرار کنیم یا اینکه بگوییم حکم در خبر مقید غیر الزامی است، ایشان کار دوم را ترجیح داده و فرموده است حکم را در مقید به حکم غیر الزامی حمل می کنیم. روایت مطلقه دال بر جواز حتی در

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۷۱.

۲ موسوعة الامام الخوئي، السيد أبو القاسم الخوئي، ج ۱۴، ص ۲۷۷.

حال اختیار است. ایشان گویا از روایت مقیده «عجلت...» قرینه می گیرند که شرط بر حکم غیر لزومی حمل شود، یعنی در حال اختیار مستحب موکد است، در حال اضطرار و مشکلات، این حکم استحباب موکد برداشته می شود. وقتی کسی مثل محقق خویی نص در جواز بداند، مجبور است که در این خبر مقید تصرف کند.

مقرر می فرماید این جمع شما نیز عرفی نیست؛ زیرا خود شما به تبع از محقق نایینی معیار جمع عرفی را این می دانید که دو حدیث را که در مجلس واحد صادر شده است، اگر عرف بین آن ها تنافی نبیند، جمع عرفی است. حال اگر این روایات را عرضه به عرف کنیم، یک جا می گوید ترک سوره اشکالی ندارد مطلقاً، یک جا می فرماید ترک آن اشکال دارد. جمع عرفی ندارد. مفهوم روایت حلبی این است که اگر در حال اختیار ترک کند، اشکال دارد. لذا جمع عرفی ندارد. متن مقرر چنین است:

«ضابط هذا الجمع على ما تكرر منه (دام ظله) كون الدليلين بحيث لو اجتماعا في لسان واحد و ألقيا

على العرف لم يبق أهله متحيراً، بل جعل أحدهما قرينة على التصرف في الآخر، كما في قوله: افعَل

مع قوله: لا بأس بتركه، و ليس المقام كذلك، فإن مفاد أحد الدليلين ثبوت البأس و الآخر نفيه، و

هما متهافتان عرفاً، على أن نتيجة هذا الجمع كراهة الاختصار على الحمد لا استحباب السورة».

باید دید که آیا اشکال مقرر محقق خویی بر ایشان وارد است یا خیر، در جلسه آینده بررسی می شود.

\*\*\*\*\* جلسه ۵۹ \*\*\*\*\*

### بررسی جمع بین أدله دال بر سوره کامله و أدله جواز ترک

بحث راجع به صحیحہ علی بن رثاب و صحیحہ حلبی بود که به طور مطلق فرمودند که سوره حمد به تنهایی کفایت می کند<sup>۱</sup>. برخی مثل محقق خویی فرموده اند که این موجب می شود روایات طایفه اول که ظاهر در وجوب سوره کامله بود، حمل بر استحباب شود<sup>۲</sup>. محقق بروجردی در وجود حدیث مطلق تشکیک کرده و فرمودند: علی بن رثاب که در حدیث اول نقل می کند، در حدیث دوم از حلبی نقل می کند، معلوم می شود که حلبی در حدیث اول سقط شده است و چون حلبی یک حدیث مقیدی هم نقل کرده که جواز ترک را مقید به عجله یا خوف

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۷۱. «سَعِدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِثَابٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ إِنَّ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ تَجُوزُ وَحْدَهَا فِي الْفَرِيضَةِ». وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِثَابٍ عَنْ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ تُجْزَى وَحْدَهَا فِي الْفَرِيضَةِ».

۲ موسوعة الامام الخوئي، السيد أبو القاسم الخوئي، ج ۱۴، ص ۲۷۷. «ظاهر الصحيحتين أن الإمام (عليه السلام) في مقام بيان وظيفة المصلي بحسب طبعه الأولي، لا يلاحظ الطوارئ و العوارض الخارجية، و إلّا فبملاحظتها ربما تسقط الحمد أيضاً كما في ضيق الوقت، أو عدم التمكن من التعلم و نحو ذلك، فلا وجه لقصر النظر في ذلك على السورة فقط، فهما كالصريح في جواز الاختصار على الحمد وحده حتى في حال الاختيار، فلا مناص من حمل البأس في مفهوم هذه الصحيحة على الكراهة، إذ الأمر دائر بين رفع اليد عن ظهوره في المنع، و بين ارتكاب التقييد في الأولتين بالحمل على الضرورة و العجلة، و لا ريب أن الأولي، لوجود المحذور في الثاني و عدم كونه من الجمع العرفي كما عرفت»

کرده است<sup>۱</sup>، احتمال قوی می دهیم که حدیث صادر از امام همان مقید بود که قید عجله یا خوف را مطرح کرده بود. پس ما حدیث مطلق که ترخیص بدهد در اکتفاء به سوره حمد ثابت نکردیم<sup>۲</sup>.

در تقریرات درس آیت الله سیستانی آمده است که منافاتی ندارد که علی بن رئاب یک بار از امام صادق مستقیم شنیده باشد و یک بار دیگر نیز واسطه در نقل حدیث حلبی شده باشد. برخی شاید اشکال کنند این مطلب عرفی نیست که من یک بار از خود امام بشنوم و نقل کنم و جای دیگر چون از واسطه نیز شنیده ام منتسب کنم که واسطه از امام اینگونه نقل کرده است، مردم می گوید خودت شنیده ای و نیاز به واسطه نداری. ایشان توجیه کرده و فرموده اند: لزوماً علی بن رئاب این حدیث را برای حسن بن محبوب نقل نکرده است، در طریق به کتاب حلبی بود. یعنی حسن بن محبوب کتاب حلبی را از علی بن ریاب گرفت و برای دیگران نقل کرد. همانطور که برخی مطرح کرده اند در جایی نیامده که حسن بن محبوب از علی بن رئاب از حلبی که ایشان می فرماید عبیدالله بن علی حلبی است کتاب حلبی را نقل کرده باشد. نه در فهرست شیخ و نه در فهرست نجاشی است. بله، ایشان اگر می فرمود که احتمال این معنا وجود دارد، همین کافی بود. شاید ایشان جمع قرائن کرده است. دیده که حسن بن محبوب حدود ۴۳ روایت از حلبی با واسطه علی بن رئاب نقل می کند و متعارف بین قدماء بود که کتاب اخذ می کردند از استادشان، مخصوصاً راوی اول حلبی است که صاحب کتاب مشهور حلال و حرام بود. علی بن رئاب کتاب حلبی را اجازه می داد که حسن بن محبوب نقل کند، نه خصوص این حدیث را بخواهد برای حسن بن محبوب نقل کند. حسن بن محبوب نیز در کتاب حلبی این حدیث را دید، آن راوی عام کتاب حلبی که علی بن رئاب بود را در سند ذکر کرد. ما اضافه می کنیم به فرمایش ایشان که اصلاً بگوییم خود علی بن رئاب شاید محور نقلش کتاب حلبی بوده باشد. یک جا خودش گفت که من از امام صادق علیه السلام شنیدم، جای دیگر کتاب حلبی را برای شاگردانش قرائت می کرد یا شاگردانش می خواندند و او تأیید می کرد. اینجا که دیگر غیر عرفی نیست، همان چیزی را که علی بن رئاب خود از امام صادق شنیده است حال کتاب حلبی را می خواند و در کتاب حلبی این حدیث را مطرح کرده است. مثل اینکه شما یک بار خود یک چیزی را از بزرگی شنیده اید و یک جای دیگر کتاب جرعه ای از دریا<sup>۳</sup> را می خوانید و آن خاطره را آنجا نیز نقل می کنند، آن وقت کسانی که آنجا هستند می توانند بگویند که شما از آیت الله زنجانی اینطور نقل کرده اید. کسی اعتراض نمی کند که

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۷۱. سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَلِيٍّ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «لَا بَأْسَ أَنْ يَقْرَأَ الرَّجُلُ فِي الْفَرِيضَةِ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأُولَتَيْنِ إِذَا مَا أَعْجَلَتْ بِهِ حَاجَةٌ أَوْ تَخَوَّفَ شَيْئًا»

۲. تبیان الصلاة، جلد: ۵، صفحه: ۱۳۳. «... حيث إن راوی هذه الرواية عن المعصوم هو عبید الله بن علی الحلبي و راوی الرواية الاولى و الثانية كان الحلبي علی ما بینا من کونهما رواية واحدة و الحلبيون و إن كانوا متعددين و لكن يمكن أن يكون راوی الرواية الاولى و الثانية هو راوی الرواية الثالثة أعني: عبید الله بن علی الحبي فيحتمل كون هذه الروایات الثلاثة رواية واحدة لعدم ثبوت كونها أزيد من واحدة و بعد كون المتیقن مما صدر عن المعصوم علیه السلام هو كلام واحد و كون الروایات واحدة فلا ندري بأن ما صدر عنه علیه السلام هو ما يدل علی جواز ترك السورة مطلقاً أو ما يدل علی جواز تركها فی خصوص صورة يكون للمصلي عذر فبعد ذلك لا تبقى لنا حجة علی أزيد من صورة العذر فقدّر المتیقن ممّا صدر عن المعصوم علیه السلام هو جواز ترك السورة إذا كان عذر فی البين فلا يبقى وجه للاستدلال بالرواية الاولى و الثانية لجواز ترك السورة مطلقاً».

۳. جرعه ای از دریا، کتابی است که خاطرات آیت الله شبیری زنجانی دام ظلّه از علماء در آن نگاشته شده است.

خود شما که این حدیث را از آن شخصی که آقای زنجانی نقل می کنند، شنیده اید، می گوید بله شنیده ام ولی الان فعلاً داریم کتاب ایشان را می خوانیم و محذور عرفی ندارد. مهم این است که بر فرض که حلبی نیز در واسطه حدیث باشد، عرفی نیست که بگوییم حدیث مقید از امام شنید و مطلق نقل کرد، این خلاف وثاقت راوی است.

### بررسی کلام محقق خویی در جمع بین روایات

محقق خویی چون تعدد روایت قائل هستند و حمل این حدیث مطلق را بر فرض اضطرار عرفی نمی دانند که ما نیز موافق هستیم، فرموده اند پس ما این حدیث مطلق را که کفایت سوره حمد را می رساند که نص در ترخیص در اکتفاء به حمد در حال اختیار در نماز فریضه است، قرینه می گیریم بر اینکه روایات ظاهره در لزوم قرائت کامله را بر استحباب حمل کنیم.<sup>۱</sup>

مقرر ایشان دو اشکال بر بیان ایشان در هاشم مطرح کرده است:

۱. ضابط جمع عرفی به نظر شما در علم اصول، این است که دو خطاب فرض شود که در مجلس واحد از امام صادر شده باشد، اگر عرف متحیر شد و تهافت بین این دو کلام دید این جمع عرفی نیست، اما اگر عرف بین این دو تهافت ندید، آن وقت اگر منفصل نیز باشند به عنوان جمع عرفی پذیرفته می شود. مثلاً مولا بگوید صل و لا بأس آن لا تصلی، این را در خطاب واحدی نیز بگویند عرفی است؛ زیرا می گوید نماز شب بخوان و اگر نخواندی گناه نیست. منفصل نیز باشند جمع می کنیم به حمل بر استحباب، اما در ما نحن فیه یک روایت به طور مطلق می گوید که حمد کفایت می کند، یک جای دیگر می فرماید که برای غیر مریض کفایت نمی کند. این ها با هم جمع عرفی ندارند. در مجلس واحد نیز اگر صادر شوند عرف تهافت می بیند. البته ایشان بین لا بأس با فیه بأس فرموده اند که اگر در مجلس واحد صادر شوند، جمع عرفی ندارند.

۲. علاوه بر اینکه بر فرض جمع عرفی باشد، نتیجه اش می شود که اکتفاء به فاتحه الكتاب را حمل بر

کراهت کنیم، نه اینکه بگوییم نتیجه این حمل، استحباب سوره کامله است.<sup>۲</sup>

---

۱ موسوعة الامام الخوئي، السيد أبو القاسم الخوئي، ج ۱۴، ص ۲۷۷. «ظاهر الصحيحين أن الإمام (عليه السلام) في مقام بيان وظيفة المصلي بحسب طبعه الأولي، لا يلاحظ الطوارئ والعوارض الخارجية، وإلا فبملاحظتها ربما تسقط الحمد أيضاً كما في ضيق الوقت، أو عدم التمكن من التعلم ونحو ذلك، فلا وجه لقصر النظر في ذلك على السورة فقط، فهما كالصريح في جواز الاقتصار على الحمد وحده حتى في حال الاختيار، فلا مناص من حمل البأس في مفهوم هذه الصحيحة على الكراهة، إذ الأمر دائر بين رفع اليد عن ظهوره في المنع، وبين ارتكاب التقييد في الأولتين بالحمل على الضرورة والعجلة، ولا ريب أن الأول أولى، لوجود المحذور في الثاني وعدم كونه من الجمع العرفي كما عرفت»

۲. متن کلام مقرر ایشان چنین است: «ضابط هذا الجمع على ما تكرر منه (دام ظله) كون الدليلين بحيث لو اجتماعا في لسان واحد وألقيا على العرف لم يبق أهله متحيراً، بل جعل أحدهما قرينة على التصرف في الآخر، كما في قوله: أفلع مع قوله: لا بأس بتركه، وليس المقام كذلك، فإن مفاد أحد الدليلين ثبوت البأس والآخر نفيه، وهما متهافتان عرفاً، على أن نتيجة هذا الجمع كراهة الاقتصار على الحمد لا استحباب السورة».



این اشکال دوم ایشان درست نیست؛ زیرا روایات طایفه اولی که می گفت مثلاً «لابأس به اکتفاء به فاتحه الکتاب اذا ما اعجلت» که مفهومش این بود که در حال اختیار اکتفاء کردن به حمد اشکال دارد، متفاهم عرفی این بود که از باب این که ترک واجب است می گوید اشکال دارد، نه اینکه شما حرامی را مرتکب می شوید. به عرف اگر بگویید از این جهت عرف می گوید بأس در اکتفاء به حمد است که ترک سوره کامله است که در نماز واجب است. حال این روایتی که علی بن رثاب و حلبی نقل کرد که «تجزی فاتحه الکتاب وحدها» قرینه می شود بر اینکه بگوییم روایات طایفه اول که ظاهر در وجوب سوره کامله هستند حمل بر استحباب می شوند.

اما راجع به اشکال اول ایشان که ناظر به مبنای خود محقق خویی مطرح کرده است، اشکال ما این است که ما این مبنای محقق نایینی و محقق خویی را که شهید صدر و آیت الله تبریزی نیز قبول فرموده اند، قبول نداریم. مبنای ایشان این است که باید دو خطاب را اینچنین فرض کرد که در یک مجلس واحد مطرح می شود، اگر عرف آن را قابل جمع دید، معلوم می شود جمع عرفی دارد و اگر ندید، کاشف از عدم امکان جمع عرفی در آن است. به نظر ما اینگونه ضابط دادن برای جمع عرفی تمام نیست؛ توضیح اینکه: گاهی خود تعدد مجلس قرینه عرفیه بر تفسیر مراد متکلم است. خود محقق خویی در جایی که روایت داریم در انائی که خمردر آن است هفت بار شسته شود، ایشان می گوید حمل بر استحباب می شود، به قرینه روایت دیگری که می گوید سه بار بشوید. سه بار غسل ظرف متنجس بر خمر واجب و اضافه بر آن مستحب است. در حالی که می بینیم اگر در یک مجلس واحد بگویند سه بار بشوید و هفت بار بشوید، مردم متحیر می مانند. اصلاً گاهی اختلاف موقف جمع عرفی درست می کند، شما گاهی موقف فقیه را دارید و می گوید نماز شب بر هیچ کسی غیر از پیامبر واجب نیست، یک وقت موقف شما موقف استاد اخلاق است که می گوید نماز شب بر طلبه واجب است. دو تا موقف است. حال در آن واحد مگر می شود انسان دو موقف داشته باشد؟ بگوید نماز شب بر غیر پیامبر واجب نیست و بر طلبه واجب است. این ها نقیض هم هستند. ولی وقتی عرف دو تا موقف را ببیند که گاهی در مقام تعلیم فقه هستید و گاهی در مقام تعلیم اخلاق هستید، همین منشأ جمع عرفی می شود. اینطور نیست که ما یک ضابط کلی بگوییم که باید به صورت متصل ببینیم که اگر جمع عرفی داشت جمع عرفی بدانیم و در غیر اینصورت عرفی ندانیم.

### **بررسی جمع بین روایات با نظر به مبنای محقق خویی و مبنای مختار**

حال ما باید تک تک روایات دال بر وجوب سوره کامله را با نظر به روایت حلبی که مطلق جواز ترک سوره را مطرح کرده بود بررسی کنیم و بعد، هم با مبنای محقق خویی که جمع عرفی را بر محور اتصال می بیند و هم با مبنای خودمان بررسی می کنیم:

۱. تعبیر حدیث مطلق این بود که «فَاتِحَةُ الْكِتَابِ تَجْزِي وَحْدَهَا فِي الْفَرِيضَةِ»<sup>۱</sup>. با مفهوم «لَا بَأْسَ أَنْ يَقْرَأَ الرَّجُلُ فِي الْفَرِيضَةِ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأُولَتَيْنِ إِذَا مَا أَعْجَلَتْ بِهِ حَاجَةً أَوْ تَخَوَّفَ شَيْئاً»<sup>۲</sup> بعید نیست که حتی در مجلس واحد نیز قابل جمع باشد. مولا بگوید که حمد به تنهایی در نماز واجب مجزی است، اشکالی ندارد انسان هنگامی که عجله دارد یا می ترسد، اکتفاء به حمد کند. عرف می فهمد که این «اشکال ندارد» یعنی محل به عمل به مستحب موکد نیست، به قرینه خطاب دیگر که نص در کفایت حمد بود. اگر هم مبنای ما در ضابطه جمع عرفی اختیار شود جمع عرفی خیلی واضح است.

**سوال** می شود که آیا جمع عرفی مذکور با آوردن «بأس» در روایت سازگاری دارد؟  
**جواب** این است که بلی، یک روایت می گوید اکتفاء کردن به حمد مجزی است. یک روایت نیز می گوید اشکالی ندارد که اگر عجله داشتید اکتفاء به سوره حمد کنید. عرف می گوید لابد نظر به عمل مستحب موکد دارد، می گوید «اشکال ندارد» از این حیث که محل به عمل به مستحب موکد نیست. وقتی روایت اول تعبیر به «مجزی» می کند یعنی اقل واجب این است. بعد که می فرماید اگر عجله داشتید اشکال ندارد یعنی محل به عمل به مستحب موکد نیست.

بیان دیگر این است که به قول دوستان بگوییم مفهوم لا بأس می گوید که اگر عجله نداشتید فیه بأس، می توان گفت که قرینه داریم که این بأس الزامی نیست. طبق مبنای ما نیز جمع عرفی ممکن است؛ زیرا اگر در دو مجلس هم باشد عرف جمع می کند که یک مجلس مقام بیان اقل واجبات است، مجلس دیگر مقام این است که انسان باید حتی المقدور به مستحبات پایبند باشد. لذا می گوید اگر عجله دارید اشکالی ندارید. همانطور که عرض شد ما بعید نمی دانیم که حتی طبق ضابط محقق خویی جمع عرفی اینجا باشد.

۲. اما روایت دومی که جمع آن با روایت مجوزه ترک سوره مطرح می شود، روایت عبدالله بن سنان است:

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: يَجُوزُ لِلْمَرِيضِ أَنْ يَقْرَأَ فِي الْفَرِيضَةِ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ وَحْدَهَا وَ يَجُوزُ لِلصَّحِيحِ فِي قَضَاءِ صَلَاةِ التَّطَوُّعِ بِاللَّيْلِ وَ النَّهَارِ»<sup>۳</sup>

این مطلق مجوزه این بود که «فَاتِحَةُ الْكِتَابِ تَجْزِي وَحْدَهَا فِي الْفَرِيضَةِ». انصافاً این دو روایت در مجلس واحد جمع عرفی ندارند. اینکه یک روایت مطلقاً بگوید که جایز است (دلیل اینکه قید مطلقاً را می آوریم این است که فرض این است که قبول نکردیم این روایت مطلقه حمل بر اضطرار شود، قابل حمل بر اضطرار نبود) روایت دیگر بگوید که برای مریض جایز است که در فریضه اکتفاء به حمد کند. عرف جمعی نمی بیند. عرف می گوید چرا در مجلس واحد اینطور صحبت می کنید؟ لذا اشکال در این مورد به محقق خویی وارد است که طبق مبنایی که خودتان در جمع عرفی دارید، این دو روایت جمع عرفی ندارند.

۱ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۶، ص ۴۰، أبواب، باب، ح، ط آل البیت.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۷۱.

۳ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۱۴.

سوال می شود که فرق این روایت با روایت که در صدد جمع بودیم چیست؟ جواب این است که در روایت اول که «تجزی وحدها» با «لابأس» داشت، جمع عرفی داشت؛ زیرا گفته می شود لابد حضرت می خواهند بفرماید لابأس از حیث اینکه در فرض استعجال ترک مستحب موکد مشکلی ندارد، ولی «يجوز» را عرف جمع نمی کند که یک جا امام بفرمایند «يجوز» و بعد بفرماید «يَجُوزُ لِلْمَرِيضِ».

اما طبق مبنایی که ما برای جمع عرفی بیان کردیم، در دو مجلس بعید نیست که عرف جمع کند؛ زیرا موقف شارع در مجلس دوم موقفی است که نمی خواهد حکم مطلق را بگوید تا مردم محروم شوند و اهتمامشان به اتیان سوره کامله از بین برود. لذا حمل بر اختلاف موقف می شود. عرف اختلاف موقف را برداشت می کند و این اختلاف موقف درجایی است که دو مجلس باشد.

۳. روایت سوم دال بر وجوب سوره کامله این چنین بود:

«مَنْ غَلَطَ فِي سُورَةٍ فَلْيَقْرَأْ «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» ثُمَّ لْيَرْكَعْ»<sup>۱</sup>

روشن است که این روایت با روایت مجوز ترک سوره، قابل جمع عرفی است؛ زیرا یک روایت می گوید که حمد کفایت می کند و این روایت می گوید کسی اگر اشتباهی داشت، قل هو الله احد را بخواند، حمل بر استحباب می شود.

۴. روایت بعدی دال بر وجوب سوره کامله چنین بود:

«أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَا تَقْرَأْ فِي الْمَكْتُوبَةِ بِأَقْلٍ مِنْ سُورَةٍ وَلَا بِأَكْثَرِ»<sup>۲</sup>

این روایت نیز قابل جمع است؛ زیرا حمل بر این می شود که نهی کراهتی است.

۵. روایت دیگر، صحیحه زراعه بود که متن آن چنین بود:

«قَرَأَ فِي كُلِّ رَكْعَةٍ مِمَّا أَدْرَكَ خَلْفَ الْإِمَامِ فِي نَفْسِهِ بِأَمِّ الْكِتَابِ وَ سُورَةٍ»<sup>۳</sup> این روایت نیز با

روایت حلبی قابل جمع است؛ زیرا «تجزی» در روایت حلبی منشأ می شود که «قرأ» در این روایت حمل بر استحباب شود.

۶. روایت دیگر در باب وجوب سوره کامله، روایت یحیی بن عمران بود که در دلالت آن

بحث بود. محقق خویی دلالت آن را پذیرفته بودند؛ زیرا این شخص بسم الله سوره کامله را ترک کرده و با ترک جزء کل ترک می شود، حال از امام می پرسد و امام می فرماید که نماز را اعاده کند، توجیهی ندارد الا اینکه بگوییم ترک سوره کامله بدون عذر موجب بطلان نماز می شود.

ما استدلال به این روایت را تمام ندانستیم و گفتیم شاید نهی امام به خاطر این است که تشریع کرده و سوره را بی بسم الله گفته است یا از باب این بوده که سوره کامله بخواند و اگر سوره ناقصه بخواند عمل به استحباب نیست، ولی محقق خویی اینطور معنا نکرد و فرمود یعید الصلاة، این یعید الصلاة با تجزی جمع نمی شود. جمع عرفی ندارد. بنابراین طبق معنایی که محقق خویی برای روایت کرد و دلالت آن را پذیرفت، طبق مبنایی که ایشان در جمع عرفی دارد، روایت یحیی با روایت مجوز ترک سوره قابل جمع عرفی نخواهد بود.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۹۵.

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۱۴.

۳ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۴۵.

از نظر سندی ممکن است ایشان بفرمایند که ما یحیی بن ابی عمران را ثقة نمی دانیم، ولی ما می گوئیم از وکلای امام جواد علیه السلام بوده و وکالت تامه داشته و این ظهور در عدالت ایشان دارد و لذا اگر این روایت دلالتش قبول شود، جمع عرفی ندارد. امام در یک جا بگوید که اعاده کند و در جای دیگر بگوید که کفایت می کند، جمع عرفی ندارند حتی در دو مجلس و دو موقف نیز باشند که مبنای ما است، جمع عرفی ندارند. لکن نکته اینجا است که ما دلالت این روایت را قبول نداشتیم.

۷. آخرین روایت که در صدد بحث در مورد امکان جمع عرفی آن هستیم روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله است:

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا يُصَلِّي عَلَى الدَّابَّةِ الْفَرِيضَةِ إِلَّا مَرِيضٌ يَسْتَقْبِلُ بِهِ الْقِبْلَةَ وَ يُجْزِيهِ قَاتِحَةُ الْكِتَابِ»<sup>۱</sup>

این روایت می گوید در حق مریض مجزی است، ولی روایت حلبی می گفت مطلقا مجزی است، این دو روایت نیز در مجلس واحد قابل جمع نیستند ولی در دو مجلس از باب اینکه دو موقف دارند قابل جمع هستند؛ زیرا اگر گفت یکی کفایت می کند به لحاظ عمل به اصل واجب بود. در جای دیگر موقف شخصی است که همراه با مستحب موکد می خواهد مردم را تشویق به نماز کند. بنابراین طبق مبنای محقق خویی در ضابطه ی جمع عرفی، این روایت با روایت مجوزه ترک سوره، قابل جمع نیست، ولی طبق ضابطه ای که برای جمع عرفی ما ارائه کردیم، قابل جمع است.

### جمع بندی: وجود سه طایفه روایات و نحوه جمع آن ها

بنابراین با این عرض ما روایات از دو طایفگی در آمد و سه طایفه شد. دو طایفه از آن با هم جمع عرفی دارند و یک طایفه می ماند؛ توضیح اینکه: روایاتی که راجع به قرائت سوره کامله بود، خود به دو دسته تقسیم می شدند:

۱. یک طایفه از آن عرفا نص در جزئیت سوره است؛ مانند روایت یحیی بن ابی عمران، طبق تفسیری که محقق خویی از آن کرده است.

۲. یک طایفه از آن ظهور در جزئیت سوره است و نص نیست؛ از این رو با استحباب نیز سازگار است و با روایات عدم وجوب سوره قابل جمع است.

بنابراین سه طایفه روایات وجود دارد که عبارتند از:

۱. روایات دال بر جواز ترک سوره.

۲. روایات دال بر وجوب سوره که قابل حمل بر استحباب هستند.

۳. روایات دال بر وجوب سوره که قابل بر حمل بر استحباب نیستند.

حال باید دید که در جمع بین این سه طایفه چه باید کرد؟! شهید صدر یک مبنایی دارند که در بحث نجاست خمر این مبنا را توضیح داده اند؛ می فرمایند باید ادله دسته بندی شود. مثلا یک خطاب می گوید یجب اکرام العالم و خطاب دیگر می گوید اکرم العالم، می رویم سراغ معارض که گفته است لایجب اکرام العالم، معروف در سیره فقها این است که همه این ها را

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۳۰۸.

یک کاسه می کنند و می گویند متعارض هستند و به اصل برائت از وجوب اکرام عالم مراجعه می شود. شهید صدر می گوید يجب با لایجب تعارض دارند ولی اکرم العالم که طرف معارضه نیست، می ماند. آنچه با «لایجب» تعارض داشت، تعبیر «يجب» بود، وگرنه اکرم که طرف معارضه «لایجب» نبود، دو دلیل يجب و لایجب با هم تعارض می کنند و اکرم العالم، می ماند، فقیه می تواند فتوا به وجوب اکرام عالم بدهد. تأمل بفرمایید که ببینیم این مبنا درست است یا خیر. اگر تطبیق شود، بعد از تعارض نص در اجزاء حمد و عدم اجزاء حمد، رجوع به آنچه ظاهر در وجوب سوره است می شود و فتوا به وجوب داده می شود.

\*\*\*\*\* جلسه ۶۰ \*\*\*\*\*

### بررسی جمع بین أدله دال بر سوره کامله و أدله جواز ترک

بحث در روایات راجع به وجوب سوره کامله و روایات مقابل آن که نفی وجوب سوره کامله می کرد، بود. روایاتی که وجوب سوره کامله را نفی می کرد، دو دسته بودند:

۱. برخی مفادشان جواز ترک سوره کامله بود که با وجوب بعض سوره نیز سازگار بود.

۲. برخی مفادشان جواز اکتفاء به قرائت سوره حمد بود. مثل صحیححه علی بن رثاب و صحیححه حلبی که تجوز فاتحه الكتاب وحدها داشت یا تجزی فاتحه الكتاب داشت.

### بررسی فرمایش محقق خویی مبنی بر وجود جمع عرفی حمل بر استحباب

محقق خویی فرموده اند که این روایات نص در جواز اکتفاء به سوره حمد حتی در حال اختیار هستند و قرینه می شوند که ما روایات دال بر وجوب سوره کامله را حمل بر استحباب کنیم.<sup>۱</sup>

ما عرض کردیم که طبق مبنای ایشان که ضابطه جمع عرفی را چنین می دانند که در یک مجلس ارائه شود و عرف تهافت نبیند، این مطلب درست نیست؛ چه اینکه روایات دال بر وجوب سوره کامله، یک دسته نیستند. برخی از آن ها نص در وجوب هستند مثل روایت یحیی بن ابي عمران<sup>۲</sup> که ایشان از باب اینکه از رجال تفسیر قمی است سند آن را درست کرده و دلالت آن را نیز که قبول فرمودند و گفتند «یعیدها» ارشاد به بطلان نماز در فرض ترک سوره کامله است. این تعبیر «یعیدها» طبق کلام ایشان که دلالت را پذیرفته است نص در بطلان است

۱ موسوعة الامام الخوئي، السيد أبو القاسم الخوئي، ج ۱۴، ص ۲۷۷. «ظاهر الصحيحتين أنَّ الإمام (عليه السلام) في مقام بيان وظيفة المصلي بحسب طبعه الأولي، لا يلاحظ الطوارئ و العوارض الخارجية، و إلّا فبملاحظتها ربما تسقط الحمد أيضاً كما في ضيق الوقت، أو عدم التمكن من التعلم و نحو ذلك، فلا وجه لقصر النظر في ذلك على السورة فقط، فهما كالصريح في جواز الاختصار على الحمد وحده حتى في حال الاختيار، فلا مناص من حمل البأس في مفهوم هذه الصحيحة على الكراهة، إذ الأمر دائر بين رفع اليد عن ظهوره في المنع، و بين ارتكاب التقيد في الأولتين بالحمل على الضرورة و العجلة، و لا ريب أنَّ الأولي، لوجود المحذور في الثاني و عدم كونه من الجمع العرفي كما عرفت»

۲ وسائل الشيعة، الشيخ الحر العاملي، ج ۶، ص ۵۸، أبواب، باب، ح، ط آل البيت. «عَنْ مُحَمَّدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ عَنْ (يَحْيَى بْنِ أَبِي عَمْرَانَ) قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ جُعِلْتُ فِدَاكَ مَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ ابْتَدَأَ بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، فِي صَلَاتِهِ وَحْدَهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ، فَلَمَّا صَارَ إِلَى غَيْرِ أُمِّ الْكِتَابِ مِنَ السُّورَةِ تَرَكَهَا فَقَالَ الْعَبَّاسِيُّ لَيْسَ بِذَلِكَ بَأْسٌ فَكَتَبَ بِخَطِّهِ يُعِيدُهَا مَرَّتَيْنِ عَلَى رَغْمِ أَنَّهُ - يَعْنِي الْعَبَّاسِيُّ -

و با روایات «تجزی»<sup>۱</sup> جمع عرفی ندارند. خود محقق خویی نیز در مشابهاات بدین مطلب اعتراف کرده است و اصلاً نیاز هم نیست بگوییم که در جمع عرفی باید در مجلس واحد فرض شود که ضابطه‌ی ایشان برای جمع عرفی بود. حتی اگر این ضابطه را نیز نپذیریم و بگوییم که ممکن است بین دو دلیل منفصل جمع عرفی شود با اینکه اگر در مجلس واحد بودند عرف بین این‌ها تنافی می‌دید، باز هم می‌گوییم جمع عرفی بین یعید و یجزی برقرار نمی‌شود. در جلسه گذشته نیز مطرح شد که ما معتقدیم گاهی تعدد مجلس موجب جمع عرفی می‌شود و مثال می‌زدیم که یک وقت بحث این است که فلان شخص رساله داده است شما بگویید که او که سواد ندارد، اما بحث این است که مردم محل، رساله فارسی را سواد نداشتند بخوانند، او می‌خواند، شما می‌گویید فلانی که با سواد است بروید نزد وی رساله را برای شما می‌خواند. این تعدد موقف می‌شود و قابل جمع است. وقتی بی سواد می‌گفتید، بحث رساله دادن وی و دخالت در فتوای مجتهدین بود ولی وقتی می‌گویید با سواد است بحث خواندن از روی رساله است. همین را اگر در مجلس واحد بگویند، گفته می‌شود متهافت است که گفته شود بی سواد و با سواد است، ولی در تعدد مجلس که موجب تعدد موقف می‌شود، قابل جمع عرفی است، لکن عرض ما این است که با تعدد مجلس نیز تعابیری مثل «یعید» با «یجزی» جمع عرفی ندارند. عرف نمی‌پذیرد که مولا از یک طرف بگوید جایز است و مجزی است که به حمد اکتفاء شود، از طرف دیگر بگوید که نماز را اعاده کنید. عرف جمع عرفی نمی‌بیند و چون یعیدها مخالف عامه است ایشان باید آن را ترجیح دهد نه اینکه بفرمایند که جمع عرفی به حمل بر استحباب مقدم است.

اشتباه ایشان این است که وقتی روایات دال بر وجوب سوره کامله را یک کاسه می‌کنند، نتیجه این می‌شود که این‌ها را ظاهر می‌دانند و می‌گویند قابل حمل بر استحباب است، در حالی که روایت یحیی بن ابی عمران که ایشان سندش را درست کردند تعبیر به یعید کرده است و به اعتراف خودشان در مشابهاات این بحث جمع عرفی با یجزی ندارد.

#### وجود جمع عرفی نسبت به برخی از روایات دال بر سوره کامله

بلی، ما قبول داریم که این روایت که می‌گفت «تجزی» با برخی از آن روایات داله بر وجوب سوره کامله، جمع عرفی داشت، حتی به نظر ما با آن صحیح زراره طبق نقل تهذیب و استبصار نقل شده بود نیز جمع عرفی دارد. تعبیر روایت چنین بود: «قَرَأَ فِي كُلِّ رَكْعَةٍ مِمَّا أَدْرَكَ خَلْفَ الْإِمَامِ فِي نَفْسِهِ بِأَمِّ الْكِتَابِ وَ سُورَةٍ فَإِنْ لَمْ يُدْرِكِ السُّورَةَ تَامَةً أَجْزَأَتْهُ أَمُّ الْكِتَابِ»<sup>۲</sup> درست است که مفهوم «فإن لم يدرك السورة تامة، أجزأته أم الكتاب» این است که «إن أدرك سورة تامة لم تجزه أم الكتاب»، اگر این تنهایی بود با تجزی جمع عرفی نداشت، اما این جمله چون با فاء تفریع، تفریع بر امر به قرائت سوره شده است، «قرأ بأمر الكتاب و سورة» این قرأ اصل در این خطاب است و ذیل آن فرع است. «فإن لم يدرك السورة» فرع بر «قرأ» است و عرف وقتی این «قرأ» را به قرینه صحیحه علی بن رئاب و حلبی که «تجزی وحدها» داشت، حمل بر استحباب موکد کرد، آن جمله ذیل که «فإن لم يدرك» بود نیز مفهومش این

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۷۱. «سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِثَابٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ إِنَّ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ تَجُوزُ وَحْدَهَا فِي الْفَرِيضَةِ». وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِثَابٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ تُجْزَى وَحْدَهَا فِي الْفَرِيضَةِ».

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۴۵.

می شود که اگر سوره تامه را درک می کند، اکتفاء به سوره فاتحه مجزی از آن استحباب موکد نیست.

**سوال:** وقتی «قرأ» ظهور در وجوب دارد، آن جمله ذیل که فرع شده است نیز، فرع بر همین ظهور وجوبی است، نمی شود با روایت دیگر ظهور این تعبیر را معنا کنیم.

**جواب:** بلی، ولی عرف «قرأ» را اصل می بیند و فاء را تفریع بر این می بیند. لذا عرف وقتی اصل را که تعبیر «قرأ» است، جمع عرفی با روایات مجوزه می کند، روایت تجزی قرینه بر این می شود که قرأ حمل بر استحباب شود، ظاهر تفریع این است که هرچه قرأ بود اجزاء به لحاظ آن است، یعنی اگر قرأ مستحب بود، اجزائه نیز به لحاظ استحباب آن در نظر گرفته می شود.

**سوال:** مگر نباید فی نفسه خود خطاب «قرأ» را نگاه کنیم؟ اینکه خطاب دیگر را مقدم کنیم و بعد جمع کنیم قابل التزام نیست.

**جواب:** وقتی قرأ اصل است و عرف این اصل را با روایات مجوزه جمع عرفی می کند، دیگر فاء تفریع به بعد، طفیلی هستند و طبق معنای به دست آمده از «قرأ» معنا می شوند. برای تقریب به ذهن به بیان مرحوم آیت الله تبریزی اشاره می کنیم که می فرمود اگر جمله شرطیه فاء داشته باشد، از فاء به بعد، هیچ کاره و طفیلی است؛ لذا می فرمود اصل بر جمله اول است و این ثمره داشت. توضیح اینکه:

یک روایت معتبره ای است که برخی مثل مرحوم میلانی و شهید صدر به مفهوم این روایت استدلال می کنند می گویند آب قلیل با متنجس خالی از عین نجس، نجس نمی شود. مثلاً وقتی دست شما خون آمد و با دستمال پاک کردید و به لیوان آب زدید، آن آب نجس نمی شود؛ به دلیل یک روایتی که ظاهراً صحیحه ابی بصیر است. متن آن چنین است:

«عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْهُمْ ع قَالَ: إِذَا دَخَلْتَ

يَدَكَ فِي الْإِنَاءِ قَبْلَ أَنْ تَغْسِلَهَا فَلَا بَأْسَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ أَصَابَهَا قَذَرٌ بَوْلٍ أَوْ جَنَابَةٍ فَإِنْ دَخَلْتَ يَدَكَ فِي

الْإِنَاءِ وَفِيهَا شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ فَأَهْرَقْ ذَلِكَ الْمَاءَ»<sup>۱</sup>

می بینیم که فاء تفریع در «فإن دخلت يدك» دارد. شهید صدر می فرماید ذیل حدیث می فرماید: اگر دستت را داخل در آب کردی و در دستت چیزی از بول یا منی بود، آن وقت این آب نجس است. سائل فرض کرد که «أدخل يده في الإناء» حضرت فرمود «لا بأس» الا اینکه بول اصابت به دست شما کند. پس اگر دستت را داخل کردی در آب و در دست شما چیزی از بول یا منی بود، آب نجس می شود. گفته شده که مفهومش این است که اگر دست را داخل در آب کنید ولی چیزی از بول یا منی در دست شما نباشد، اشکالی ندارد. فرموده اند که این فاء تفریع بر جمله قبلی است؛ کأنّ که امام فرموده اند «أصابه مطلقاً» چه اینکه قذارت بول در دست باشد چه اینکه با دستمال کاغذی پاک کرده باشید<sup>۲</sup>. این مثال خوبی برای تقریب بحث بود.

مهم این است که اگر جمله ثانیه فاء داشت فرع بر قبل است و خودش هیچ کاره است. وقتی مهم قبلی بود، قبلی امر است که با «تجزی فاتحه الکتاب وحدها» جمع عرفی داشت در حالی که

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۱۱.

۲ . موسوعة الشهيد السيد محمد باقر الصدر، جلد: ۹، صفحه: ۴۴۰. «فإن قوله: «فإن أدخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك» يدل بمفهومه على أنه إذا لم يكن فيها شيء من ذلك حين إدخالها في الماء فلا بأس، وهذا يعني: أن المناطق في عدم الانفعال هو خلو اليد حين ملاقاء الماء من البول والمني».



اگر آن صدر نبود خود این ذیل جمع عرفی نداشت؛ زیرا مفاد ذیل این بود که مأوم اگر در رکعت ثالثه برسد، اگر سوره تامه را درک نمی کند ام الکتاب کفایت می کند. یعنی «إن ادرك سورة تامه لم تجزه ام الکتاب»، که این معنا با روایتی که دال بر جواز ترک سوره است، واقعا تنافی دارند.

**سوال:** ملاک آقای تبریزی اینجا نمی آید. اینجا که اصل ما تنافی با مفهوم ندارد.

**جواب:** بحث این است که وقتی صدر روایت که «قرأ» است، اصل شد و آن جمع عرفی داشت، عرف این ذیل را نیز طفیل آن می داند و جمع عرفی شکل می گیرد لذا اجزائه می شود اجزاء از مستحب نه اینکه عدم صحت نماز باشد.

ما این مطالب را گفتیم برای اینکه بگوییم ما دلالت روایت یحیی را قبول نداریم و سایر روایات نیز جمع عرفی دارند می توانند حمل بر استحباب شوند، ولی خود محقق خویی که دلالت روایت یحیی را قبول می کند و یعیده را به صلاه می زند، نباید بفرماید که با حمل بر استحباب قابل حل است، یعید با یجزی قابل جمع عرفی نیست. ایشان باید ملتزم به وجوب سوره کامله می شد؛ زیرا تعارض بین دو نص است و یکی از دو نص مخالف عامه است.

#### **راه جمع مطرح شده توسط شهید صدر**

بدین مناسبت عرض کردیم که شهید صدر یک مبنایی دارد، قبل از اینکه نوبت به مرجحات برسد، مبنای ایشان این است که اگر دو نص تعارض کنند و یک ظاهری موافق یکی از دو نص بود. سراغ آن ظاهر می رویم. «یجب اکرام العالم» با «لایجب اکرام العالم»، تعارض می کنند و به سراغ «اکرم العالم» می رویم و می گوئیم که اکرام عالم واجب است؛ بدین بیان که محال است «اکرم العلماء» طرف معارضه با آن دو خطاب باشد؛ زیرا با «یجب» که متوافق است و طرف معارضه نیست، با «لایجب» هم متعارض نیست؛ زیرا نسبت این دو نسبت قرینه و ذوالقرینه است و قرینه واصله معتبره بر دلیل حجیت ذوالقرینه ورود دارد. دلیل حجیت ذوالقرینه می گوید من حجیت مشروط به نیامدن قرینه ای است. حجت مطلقه که آمد موضوع حجت مشروطه از بین می رود. لذا معقول نیست که اکرم العالم با لایجب تعارض کنند. آن دو دلیل یجب و لا یجب تعارض می کنند و اکرم العالم می ماند، قرینه واصله معتبره بر خلاف اکرم العالم نداریم و طبق آن فتوا به وجوب اکرام عالم می دهیم. این یک راهی است که ایشان در بحث نجاست خمر طی کرده است و نجاست خمر را نتیجه گرفته است.

ایشان فرموده است که از این حرف نباید تعجب کنید؛ زیرا علماء که عام فوقانی را مرجع قرار می دهند به همین دلیل است. اکرم کل عالم عام فوقانی است. یجب و لایجب تعارض که می کنند، تساقط می کنند، علماء می فرمایند رجوع به عام فوقانی می شود؛ زیرا ظهور عام فوقانی محال است که طرف معارضه باشد. نه با خاص موافق خودش معارضه دارد، نه با خاص مخالف خودش معارضه دارد؛ زیرا حجیت عموم مشروط به عدم ورود خاص مخالف معتبر است، وقتی آن خاص مخالف بیاید، محال است که این خاص مخالف با آن عام تمنع



کند. تمانع فرض بر وجود مقتضی در هر دو است ولی با وجود خاص معتبر مخالف، عام دیگر مقتضی ندارد.<sup>۱</sup>

### مناقشه در کلام شهید صدر

ما این مبنا را که خیلی در فقه ثمره دارد، نمی پذیریم. یکی دیگر از ثمرات در این مثال است: مثل «اکرم کل عالم» و «لاتکرم ای فاسق» که عامین من وجه تعارض می کنند. یک مطلق داریم که «اکرم العالم» است. خیلی ها خطاب عام را بر مطلق مقدم می دانند؛ مثل امام و آیت الله سیستانی و شهید صدر زیرا ظهور بیانی بر ظهور سکوتی مقدم است. پس «اکرم العالم» محال است که طرف معارضه با «اکرم کل عالم» باشد؛ زیرا متوافق هستند، از طرفی نیز طرف معارضه با «لاتکرم ای فاسق» نمی تواند باشد؛ زیرا به منزله قرینه و ذوالقرینه هستند. بعد آن دو عام تعارض و تساقط می کنند، به وسیله تمسک به یک خطاب مطلق ضعیف، فتوا بدهیم به وجوب اکرام هر عالمی، زیرا آن خطاب عام قوی نتوانست کاری کند. اما این خطاب ضعیف کاری کرد. در مسابقه ها نیز این پیش می آید که رقیب ها با هم رقابت می کنند و دو تا قوی احتمال نمی دهند که آن ضعیف بتواند چیره شود. دو نفر هم را خراب می کنند و طرفی که ضعیف است کسی از وی سوال زیاد نپرسیده نمره اش بالا می شود و جایزه نیز به او می دهند.

**اشکال ما به شهید صدر این است که نباید مسئله را عقلی کرد.** باید عرفی دیده شود؛ زیرا حجیت امر عقلایی است. شاید حجیت عام فوقانی که مشهور می گویند حجت و مرجع است، مشروط به عدم ورود خاص معتبر لولا المعارض باشد. خاص معتبر لولا المعارض مانع از حجیت عام است، این احتمال داده می شود؛ زیرا حجیت امر عقلایی است و شرط آن نیز عقلایی است؛ زیرا شرط آن شاید ورود خاص معتبر لولا المعارض باشد. یا مثلاً در مثال «اکرم العالم»، شرط حجیت ظهورش در وجوب، عدم ورود نص در جواز باشد، نص معتبری که لولا المعارض معتبر است. اینجا نیز لایحب اکرام العالم لولا المعارض معتبر است. این احتمال داده می شود. بحث عقلی نیست. حجیت عقلاییه است. چطور شما حجیت خبر ثقه را مشروط بر عدم قیام اماره ظنیه بر خلاف می دانید؟ اماره ظنیه که معتبر نیست، ظن نوعی که همه جا معتبر نیست، ولی شما می گوئید حجیت خبر ثقه مشروط به عدم قیام اماره ظنیه نوعیه است. وقتی شرط حجیت خبر واحد اینطور شد شرط حجیت ظهور اکرم العالم نیز ممکن است عدم ورود نص معتبر لولا المعارض بر عدم الوجوب باشد.

پس باید به سراغ عقلاء رفت. وقتی به سراغ آن ها می رویم در برداشت از بنای عقلاء هرج و مرج می شود؛ عده ای مثل محقق میلانی رحمه الله، یا مقرر خود شهید صدر در مباحث الأصول می فرمایند عام فوقانی معلوم نیست مرجع فوقانی باشد. عقلاء معلوم نیست آن

<sup>۱</sup> . موسوعه الشهید السید محمد باقر الصدر، جلد: ۱۱ ص ۴۴۴. «الموقف الخامس: فی تحقیق تلك الحالة، وإثبات اشتغال إحدى الطائفتين علی ما يكون مرجعاً بعد التساقط. ولنمهد لذلك بتوضیح الفكرة كبرویاً. فنقول: إنَّ الأصحاب جَرَّوا فی مورد تعارض الخاصین المطابق أحدهما لعامً فوقیً علی الالتزام بتساقط الخاصین والرجوع إلى العام، بنکته أنَّ العام لا يصلح لمعارضة الخاص المقابل، فيكون مرجعاً بعد تساقط الخاصین. ولكنهم دأبوا فی نفس الوقت حينما توجد طائفتان متعارضتان فی مسألة بدون جمع أو مرجح علی إيقاع التعارض والتساقط بينهما جميعاً، دون تصنيف لروایات كلٍّ من الطائفتين من ناحية درجة دلالتها علی الحكم، مع أنَّه قد تشتمل إحدى الطائفتين علی درجتين من الدلالة علی الحكم، وتكون الطائفة الثانية كلها صالحة للقرينية علی الدرجة الثانية دون الأولى، ففي مثل ذلك تكون الروایات ذات الدرجة الثانية من الطائفة الأولى بمثابة العام فوقانی، وإن كان الموضوع واحداً فی جميع الروایات. غير أنَّ نكته سلامة العام فوقی عن المعارضة وتعيينه للمرجعية جارية فيها أيضاً، وعلی هذا الأساس لابد من إدخال هذا التصنيف فی الحساب».

را سلیم از معارض بدانند. وقتی خاص معتبر لولا المعارض بر خلاف آمد، شاید عقلاء بگویند دیگر عام نیز قابل اعتماد نیست. مرتکز مشهور در عام فوقانی این است که عام فوقانی مرجع اعلی است، می شود به آن رجوع کرد ولی در نص و ظاهر این مطلب را بیان فرموده اند. مشهور می گویند یجب و لایجب و اکرم العالم هر سه از کار می افتند. برای ما واضح نیست که یک بنای عقلایی روشنی باشد که اکرم العالم بدون معارض بماند.

سوال می شود که پس نظر شما در مورد عام فوقانی چیست؟ نظر ما در مورد عام فوقانی این است که بعید نیست حجت باشد؛ زیرا می گویند که تا تبصره ثابت نشود به عام عمل کنید. یک جایی که نمی دانیم تبصره داریم یا نداریم. ما در خطاب امر نیز بعید نمی دانیم. می گویند خطاب امر ظاهر در وجوب است، ترخیص شارع در ترک ثابت نیست؛ ورود امر مسلم است، ترخیص مولا در ترک مشکوک است، حجت عقلاییه است باید عمل کنیم. عقلاء می گویند شما شنیدید که مولا گفت نان بخريد، بعد از آن یک نفر آمده می گوید مولا گفت لازم نیست نان بخريد، شخص سومی می گوید اتفاقاً گفت لازم است نان بخريد. این دو نفر دعوا می کنند. ما می گوئیم مولا که به ما گفت نان بخريد. ترخیص در ترک هم که ثابت نشده، من با چه عذری نان خریدن را ترک کنم؟ باید بروم و نان بخرم. با اینکه نان بخريد نیز صریح در وجوب نبود، ولی ما بعید نمی دانیم که عقلاء حجت بدانند و بگویند ترخیص در ترک به شما نرسیده است.

اما به طور کلی نمی توانیم مبنای شهید صدر را در همه موارد قبول کنیم. در جایی که بحث صحت و فساد است و غیره، نمی توان ثابت دانست، ولی در جایی که ظهور امر در وجوب است بعید نمی دانیم که قرینه ها وقتی ساقط شدند و ترخیصی نیز نرسید، عذری برای عدم امتثال امر مولا باقی نماند. البته این مسئله جای تأمل دارد و بحث وقتی عقلایی شد هرج و مرج می شود. استظهار ما این است که در بنای عقلاء در عام فوقانی بعید نمی دانیم که رجوع کنند برخلاف آیت الله میلانی و صاحب تقریرات مباحث الأصول، در مورد امر نیز بعید نمی دانیم که عرف بگوید تا قرینه بر ترخیص نرسیده نباید رفع ید کرد، اما جای دیگر فرمایش شهید صدر برای ما ثابت نشده است.

### **بررسی مسئله اعراض مشهور از روایات مجوزه ترک سوره**

یکی از جواب هایی که به أدله وجوب سوره کامله داده اند، اعراض مشهور است؛ جواب آن این است که اعراض مشهور ثابت نیست؛ زیرا می بینیم که شیخ طوسی وقتی روایت علی بن رئاب را می آورد، توجیه می کند و خود این توجیه دلیل بر عدم اعراض است. همانطور که مردم ایه قرآن را توجیه می کنند ولی به معنای اعراض نیست. اعراض غیر از این است که در مقام استنباط بین این روایت و روایت دیگر جمع کنند. این اجتهاد است و با اعراض تفاوت دارد. علاوه بر اینکه اصل موهن بودن اعراض مشهور جای بحث کبروی دارد. برخی مانند محقق خویی قبول ندارند و برخی مانند شهید صدر اعراض از سند را موهن میدانند و نظر محقق سیستانی نیز همین است و ما وارد آن بحث کبروی نمی شویم.

### **بررسی حمل روایات مجوزه بر تقيه**

توجیه دیگری که نسبت به ادله مجوزه ترک سوره مطرح شده است، حمل بر تقيه است؛ بدین دلیل که موافق عامه هستند. ادله وجوب سوره به دلیل مخالفت با عامه اخذ می شود. محقق خویی فرموده اند که حمل بر تقيه در جایی است که جمع عرفی ممکن نباشد، اگر جمع عرفی بود، نوبت به مرجحات باب تعارض نمی رسد زیرا مرجحات مربوط به حدیثین مختلفین هستند که دو حدیث ناسازگار باشند. در حالی که وقتی جمع عرفی دارند دیگر به مرجحات مراجعه نمی شود.

دو مناقشه به فرمایش محقق خویی قابل طرح است:

۱. جمع عرفی در جمیع روایات جاری نبود؛ از جمله روایت یحیی بن ابی عمران که عرض کردیم طبق بیان ایشان که سند آن را در معجم به دلیل وجود در تفسیر قمی درست می کنند و دلالت آن را نیز می پذیرند، توجیه پذیر نیست و قابل جمع عرفی با روایت مجوزه نیست. لذا باید در مورد آن به «یعید» عمل شود؛ زیرا مخالف عامه است و روایت مجوزه ترک سوره باید ترک شود.

۲. گاهی جمع عرفی موخر از حمل بر تقیه است؛ زیرا خود حمل بر تقیه گاهی جمع عرفی می شود. مثلاً در بحث روزه، اینکه امام علیه السلام نزد خلیفه برود و بفرماید: «ذاک الی الامام ان شئت صمنا و ان شئت افطرنا» در جای دیگر بفرمایند که «و اَنَا اَعْلَمُ وَ اللّٰهُ اَنَّهُ یَوْمٌ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ فَكَانَ اِفْطَارِی یَوْمًا وَ قِصَاؤُهُ اُسْرَ عَلَیَّ مِنْ اَنْ یُضْرَبَ عُنُقِی وَ لَا یُعْبَدَ اللّٰهُ» در اینجا ممکن است جمع بتوانیم کنیم، ولی مقام مقام تقیه بوده است و عرف می گوید حمل بر تقیه می شود.

این مطلب را محقق خراسانی و آیت الله سیستانی نیز مطرح فرموده اند که گاهی خود حمل بر تقیه جمع عرفی است. باید دقت شود. این همه روایت دال بر وجوب سوره کامل خواندیم، در مقابل نیز دو روایت دال بر اجزاء سوره فاتحه الکتاب وحدها بود، یک سری روایات نیز در آینده خواهد آمد که راجع به جواز تبعیض در سوره است، بحث این است که آیا حمل این روایات بر تقیه نمی تواند جمع عرفی باشد؟ یعنی تصرف در جهت صدور چرا جمع عرفی نباشد؟ مخصوصاً با توجه به اینکه شعار شیعه سوره کامله بوده و شعار عامه عدم سوره کامله بوده است. مشهور فقهاء فتوا بدان داده اند و عمل نیز همچنین بوده است. حال این شبهه مطرح است که آیا در اینجا بحث تمسک به مرجحیت مخالفت عامه نیست بلکه خود تصرف در جهت صدور، گاهی جمع عرفی به حساب می آید.

\*\*\*\*\* جلسه ۶۱ (شنبه ۲ بهمن) \*\*\*\*\*

### **بررسی جمع بین أدله دال بر سوره کامله و أدله جواز ترک**

بحث در روایات مربوط به وجوب قرائت سوره کامله بود که برخی از روایات دال بر وجوب آن بودند، برخی دیگر مثل صحیح ابن رثاب و صحیح حلبی دال بر عدم وجوب بودند و می فرمودند: «تَجُوزُ قِرَاءَةُ الْفَاتِحَةِ وَحْدَهَا فِي الْفَرِيضَةِ» برخی این روایات نافیه وجوب سوره کامله را حمل بر تقیه کرده اند.

### **بررسی فرمایش محقق خویی مبنی بر وجود جمع عرفی حمل بر استحباب**

محقق خویی فرموده اند که وقتی جمع عرفی بود دیگر جای حمل بر تقیه نیست. وقتی می توان به خاطر صحیح ابن رثاب که نص در اکتفاء به سوره حمد در نماز فریضه است، از ظهور روایات در وجوب سوره رفع ید کنیم و آن ها را حمل بر استحباب کنیم، نوبت به

ترجیح به مخالفت با عامه نمی رسد. رجوع به مرجحات در فرضی است که جمع عرفی بین روایات نباشد.<sup>۱</sup>

**ما عرض کردیم که اینجا یک شبهه ای وجود دارد و آن این است که گاهی خود حمل بر تقیه جمع عرفی محسوب می شود.** یعنی اینکه خطابی ظاهر در صدور به داعی جد باشد، گاهی همین ظهور تحت الشعاع یک خطاب دیگری قرار می گیرد و عرف می گوید که ما به قرینه منفصله از این ظهور خطاب در اراده ی جدیه رفع ید می کنیم و آن را حمل می کنیم بر اینکه به داعی تقیه صادر شده است. صاحب کفایه این مطلب را به عنوان یک احتمال مطرح می کند که مقتضای جمع عرفی این باشد که اگر یک خبری که موافق عامه است، معارض داشت، عرف آن را حمل بر تقیه کند.

در بحوث نیز این مطلب را اختیار کرده و گفته اند ما به عنوان جمع عرفی قبول داریم، لکن فرموده اند که نوبت این جمع عرفی بعد از انتقای جمع های عرفی دیگر است. حال چطور نوبت این جمع عرفی که حمل بر تقیه است، بعد از انتقای سایر روش های جمع عرفی است؟ ایشان فرموده اند شاید بدین نکته باشد که جمع های عرفی دیگر، بین عقلاء بیشتر شیوع دارند. اول عقلاء به همان جمع های عرفی شایع نظر می کنند، بعد که وجه جمع عرفی شایع بین عقلاء نبود، به لحاظ شرایط خاص ائمه جمع عرفی می کنند و حمل بر تقیه می کنند.<sup>۲</sup>

ما در اصول بدین مطلب اشکال کردیم که حمل بر تقیه جمع عرفی نیست؛ جمع عرفی این است که ما در مدلول استعمالی تصرف کنیم، لکن ممکن است گفته شود که اگر جمع عرفی به حمل بر استحباب جمع عرفی آسان بود، این حرف گفتنی است. مثل اینکه یک دلیل بگوید: «اقرء سورة كاملة بعد الحمد»، و دیگری بگوید «لا بأس أن تترك السورة بعد الحمد» در این صورت کاملاً جمع عرفی و حمل بر استحباب جمع عرفی سهل و واضحی است و نوبت به اینکه حمل بر تقیه شود، نمی رسد. اما یک وقت جمع عرفی آسان نیست؛ مثل اینکه یک خطاب می گوید «يجزى للمريض فاتحة الكتاب وحدها» دیگری می گوید «يجزى فاتحة الكتاب وحدها في الفريضة مطلقاً» یا مثلاً یک خطاب می گوید «إذا اقتدى المأموم بالإمام في الركعة الثالثة قرأ سورة الحمد وسورة كاملة فإن لم يدرک سورة الكاملة أجزأته ام الكتاب» خطاب دیگر می گوید: «تجزى فاتحة الكتاب وحدها مطلقاً» در این گونه موارد نمی گوییم که حمل بر استحباب جمع عرفی نیست، ولی اینکه نوبت این نوع جمع عرفی به نظر عرف مقدم بر حمل این خطاب مطلق دال بر اجزاء بر تقیه باشد، معلوم نیست، علاوه بر اینکه تقیه روش شایعی در میان ائمه بود و مورد هم موردی است که مشهور فقهاء قائل به وجوب سوره کامله شده بودند و شعار شیعه بوده و از طرف دیگر شعار عامه اجتزاء به سوره حمد بوده است. این مطلب شبهه ای است که ما در ذهنمان است که در این موردی که جمع عرفی آسان نیست و نیاز به تأمل و تدقیق دارد و از طرف دیگر شعار عامه اکتفاء به سوره واحده بوده است و شعار مشهور شیعه اتیان به سوره کامله بوده، هم از نظر فتوایی و هم عملی، عملشان بالاتر از

۱ موسوعة الامام الخوئي، السيد أبو القاسم الخوئي، ج ۱۴، ص ۲۷۷. «ظاهر الصحيحين أن الإمام (عليه السلام) في مقام بيان وظيفة المصلي بحسب طبعه

الأولي، لا بلحاظ الطوارئ و العوارض الخارجية، و إلا فبملاحظتها ربما تسقط الحمد أيضاً كما في ضيق الوقت، أو عدم التمكن من التعلم و نحو ذلك، فلا وجه

لقصر النظر في ذلك على السورة فقط، فهما كالصريح في جواز الاختصار على الحمد وحده حتى في حال الاختيار، فلا مناص من حمل البأس في مفهوم هذه

الصحيحة على الكراهة، إذ الأمر دائر بين رفع اليد عن ظهوره في المنع، و بين ارتكاب التقييد في الأولتين بالحمل على الضرورة و العجلة، و لا ريب أن الأول

أولي، لوجود المحذور في الثاني و عدم كونه من الجمع العرفي كما عرفت»

۲ بحوث في علم الأصول، السيد محمد باقر الصدر، ج ۷، ص ۲۰۰.

فتاوی شان بوده است و حتی در مقام عمل می توان گفت که شعار عموم شیعه بود. آیا در اینجا عرف حمل بر استحباب را استظهار می کند و آن را مقدم بر تقیه می کند؟ این برای ما محرز نیست.

ما حتی می توانیم بگوییم که خود این که عرف این شرایط ائمه را لحاظ کند و این روایات را لحاظ کند، معلوم نیست که دیگر اصالة الجد در این روایات اجزاء سوره حمد در نماز فریضة جاری کند، زیرا اصالة الجد یک اصل عقلایی است و ما احرار نمی کنیم که عقلاء در این مورد اصالة الجد جاری کنند. این را به عنوان شبهه ای مطرح می کنیم.

#### **اشاره ای به کلام محقق همدانی رحمه الله**

محقق همدانی فرموده است که گاهی خبر اصلا معارض ندارد، لکن در مورد تقیه صادر شده است که اگر امام علیه السلام بخواهند تقیه نکنند، برخلاف ضرورت تقیه است. مثلاً فرض کنید امام نزد خلیفه عباسی بفرماید که «ذاک الی الإمام» امر صوم و عید فطر به دست امام است، «إن شئت صمنا و إن شئت أفطرنا» اصلا عقلاء در اینجا اصالة الجد جاری نمی کنند و می گویند از کجا معلوم که امام تقیه نکرده باشد؟ شبهه اینکه شخص بزرگی را نزد سلطان جائری ببرند و او مدح کند، مظان، مظان تقیه است و عرف اصالة الجد جاری نمی کند. اگر می خواست در مقابل سلطان جائر بایستد خلاف ضرورت تقیه بود. لذا اینکه ما بگوییم اصالة الجد مطلقاً جاری است و ترجیح به مخالفت عامه ربطی به جمع عرفی ندارد، برای ما تمام نیست و دارای شبهه است.

در روایتی از عبید بن زرارة از امام علیه السلام نقل شده که فرموده اند:

«ابن سماعه عن الحسن بن أيوب عن ابن بكير عن عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

ما سمعت مني يشبه قول الناس فيه التقيّة و ما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقيّة فيه»<sup>۱</sup>.

در اینجا اصلا حرف از معارض نیز نیست، می فرماید سخنی که از ما بشنوید و بوی قول عامه را بدهد، تقیه است. در چگونگی شباهت به قول عامه، محقق خویی می فرماید یعنی استدلالی در آن مطرح شده باشد که شبیه استدلال عامه است، البته ما این را به عنوان یک مطلب مسلم عرض نمی کنیم؛ صرفاً شبهه ای داریم که آیا واقعا در اینگونه موارد عقلاء حمل بر استحباب را متعین می دانند؟ با توجه به السنه ی مختلفی که دارد و با فضای صدور که وجود داشته باشد، حمل بر استحباب می کنند یا اینکه احتمال تقیه می دهند؟ اینکه گفته شود حمل بر تقیه خلاف اصالة الجد است، برای ما ثابت نیست. محقق همدانی درجایی فرموده اند که اصلا مظان مظان تقیه است. در خاطرمان است که در بحث اذان مغرب این مطلب را فرموده اند که برخی از روایات، مفادش این است که غروب آفتاب مغرب است، آنجا این مطلب را فرموده اند که شبهه به مقام است.

البته نحوه بیان ما با ایشان تفاوت می کند. ایشان فرموده است که اگر در حضور من یتقی منه امام تقیه کند هیچ اصل عقلایی این را نفی نمی کند و ما نمی توانیم اصل جد جاری کنیم.

#### **أدله دال بر عدم وجوب سوره**

بعد از بحث های راجع به جمع عرفی بین روایات، به بررسی أدله دال بر جواز ترک سوره در نماز باز می گردیم. روایاتی که وجوب سوره کامله را نفی می کرد، دو دسته بودند:

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۸، ص ۹۸.

۱. برخی مفادشان جواز اکتفاء به قرائت سوره حمد بود. مثل صحیحہ علی بن رئاب و صحیحہ حلبی که «تجاوز فاتحه الكتاب وحدها» داشت یا «تجزی فاتحه الكتاب» داشت.

۲. برخی مفادشان جواز ترک سوره کامله بود که با وجوب بعض سوره نیز سازگار بود.

در جلسات گذشته نسبت به دسته اول، دو روایت دال بر عدم وجوب سوره در نماز مطرح شد که صحیحہ ابن رئاب و صحیحہ حلبی بودند. حال به بیان ادامه أدله دال بر جواز ترک سوره می پردازیم:

#### روایت سوم از دسته اول: صحیحہ محمد بن اسماعیل

روایت سومی که دال بر اجزاء فاتحه الكتاب است، صحیحہ محمد بن اسماعیل است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: سَأَلْتُهُ قُلْتُ أَكُونُ فِي طَرِيقِ مَكَّةَ فَنَزَلَ لِلصَّلَاةِ فِي مَوَاضِعَ فِيهَا الْأَعْرَابُ أَوْ نُصَلِّي الْمَكْتُوبَةَ عَلَى الْأَرْضِ فَتَقْرَأُ أَمْ الْكِتَابَ وَحْدَهَا أَمْ نُصَلِّي عَلَى الرَّاحِلَةِ فَتَقْرَأُ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ وَالسُّورَةَ فَقَالَ إِذَا خِفْتَ فَصَلِّ عَلَى الرَّاحِلَةِ الْمَكْتُوبَةَ وَغَيْرَهَا وَإِذَا قَرَأْتَ الْحَمْدَ وَسُورَةَ أَحَبُّ إِلَيَّ وَلَا أَرَى بِالَّذِي فَعَلْتَ بَأْسًا»<sup>۱</sup>

محمد بن اسماعیل می گفت در راه مکه پیاده بشویم و نماز بخوانیم، از اعراب می ترسیم، آیا با اکتفاء به سوره حمد پیاده شویم و نماز بخوانیم یا اینکه سواره با قرائت سوره حمد و یک سوره کامله نماز بخوانیم؟ جواب امام علیه السلام این بود که «السورة أحب إلي»، محقق خویی می فرمود معنای این روایت این است که اگر اکتفاء به حمد کنید اشکال ندارد ولی اگر حمد و سوره بخوانید أحب است. البته چون سائل فرض کرد که تنها سوره حمد را خوانده است و در جواب حضرت آمده است که «فلا أرى بأساً» دال بر اکتفاء به سوره حمد است که شبیه روایت حلبی و ابن رئاب می شود که بحث های مطرح شده در آن در اینجا نیز می آید.

#### روایت چهارم از دسته اول: روایت سماعه

روایت چهارم روایتی است که سماعه نقل شده است: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَقُومُ فِي الصَّلَاةِ فَيَنْسَى فَاتِحَةَ الْكِتَابِ - قَالَ فَلْيَقُلْ أَسْتَعِذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ - ثُمَّ لِيَقْرَأْهَا مَا دَامَ لَمْ يَرْكَعْ فَإِنَّهُ (لَا صَلَاةَ) لَهُ حَتَّى يَقْرَأَ بِهَا فِي جَهْرٍ أَوْ إِخْفَاتٍ فَإِنَّهُ إِذَا رَكَعَ أَجْزَأَهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ»<sup>۲</sup>

سوال در مورد کسی است که فاتحه الكتاب را فراموش می کند، امام فرموده اند فاتحه الكتاب را بخواند، نفرموده اند که بعدش سوره را بخواند. محقق داماد فرموده اند که این می تواند به عنوان دلیل باشد بر اینکه سوره لازم نیست؛ زیرا امام در فرضی که این شخص فاتحه الكتاب را فراموش کرده فرمود باید فاتحه الكتاب را بخواند، فقط یک شبهه است که مانع از استدلال به این روایت می شود و آن شبهه این است که این آقا که فراموش کرده فاتحه الكتاب

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۴۵۷.

۲ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۶، ص ۸۹، أبواب، باب، ح، ط آل البيت.

را، یعنی سوره را خوانده و فاتحه کتاب را نخوانده، وگرنه اگر بگوید الله اکبر و هنوز سوره نخوانده یادش بیاید که حمد را نخوانده، به این نمی گویند که ینسی فاتحه کتاب، تعبیر «ینسی فاتحه کتاب» می رساند که وارد سوره می شود و بعد یادش می آید که فاتحه را نخوانده، در این فرض شاید امام در فرض نسیان ترتیب را لازم ندانسته اند. گفته اند شما که سوره را خوانده ای، ترتیب را رعایت نکرده اید، که آن هم عند النسیان ما می بخشیم<sup>۱</sup>.

به نظر ما اصلاً استدلال به این روایت درست نیست؛ زیرا این روایت حیثی است. سائل گفت که فاتحه کتاب را فراموش کرده و حضرت فرمود باید بخواند، اصلاً فرض نکرد که سوره کامله فراموش شده یا نشده، شاید مستعجل بوده و شاید مریض بوده است. سوال حیثی است. سوال از این است که کسی نماز می خواند و حمد را فراموش کرد، امام می فرمایند باید حمد را بخواند وگرنه نماز وی درست نیست، اصلاً سوال از سوره بعد از سوره حمد نکرده است. لزومی ندارد که امام جواب سوالی را که او نکرده بدهد، شاید او مستعجل و مریض بوده است. شاید اصلاً نماز نافله بوده است. بنابراین این روایت به نظر ما دلالتی بر عدم وجوب سوره کامله ندارد.

گفته می شود که در برخی از نسخ «حتی یبدأ» آورده است<sup>۲</sup>. ما آنچه نقل کردیم، از وسائل نقل کردیم. اگر نسخه «لاقرآن له حتی یبدأ بها» درست باشد، دلالتش ضعیف تر می شود؛ زیرا ممکن است کسی شبهه کند که یبدأ بها یعنی یبدأ بها فی القرآن ثم یختم بقرآن السوره، شاید این معنایش باشد و دلالت آن اضعف می شود.

تاکنون راجع به آن دسته از روایاتی که اکتفاء به سوره حمد را در حال اختیار جایز دانست صحبت کردیم؛ ما جمع عرفی حمل بر استحباب را قبول کردیم لولا آن شبهه ای که مطرح کردیم که این نوع حمل ها در جایی است که جمع عرفی سهل باشد، برخلاف جایی که این نوع حمل ها جمع عرفی سهل نیستند و عمیق هستند و از طرفی نیز بحث تقیه می تواند به عنوان جمع عرفی قرار گیرد. شهید صدر نیز این بحث را مطرح کرده اند که گاهی جمع عرفی ها سهل و گاهی عمیق است. این جمع عرفی محقق خویی سهل نبود، تا جایی که مقرر ایشان نیز که از فضلاء بوده است به ایشان اشکال کرده است<sup>۳</sup>.

### دسته دوم: روایات دال بر جواز اکتفاء به بعضی سوره

دسته دوم از روایات، روایاتی است که اکتفاء به بعضی سوره را تجویز کرده است:

#### روایت اول: صحیحہ علی بن یقطین

در روایت علی بن یقطین چنین آمده است:

<sup>۱</sup>. کتاب الصلاة للمحقق الداماد، ج ۴، ص ۱۲۸. «وجه التأیید: هو أنه لا یخلو عن أحد أمرین: إما أنه قرأ السورة، أو لا. فعلى الأول: لا بد من الأمر بإعادتها حفظاً للترتیب. و على الثاني: فلا بد من إتيانها أداءً للواجب. و حيث إنه لم يؤمر بها أصلاً یكشف ذلك عن عدم وجوبها. و سرّ جعله مؤیداً لا دليلاً هو احتمال سقوط الترتیب عند النسیان».

<sup>۲</sup> تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۱۴۷. «ما رواه - الحسين بن سعيد عن عثمان بن عيسى عن سماعة قال: سألت عن الرجل يقوم في الصلاة فينسى فاتحة الكتاب قال فليقل استعذ بالله من الشيطان الرجيم إن الله هو السميع العليم\* ثم ليقرأها ما دام لم يركع فإنه لا قراءة حتى يبدأ بها في جهراً أو إخفاً فإنه إذا ركع أجزأه إن شاء الله تعالى».

<sup>۳</sup> موسوعة الامام الخوئي، السيد أبو القاسم الخوئي، ج ۱۴، ص ۲۶۷.



«عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَفْطِينٍ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ يَفْطِينٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَنِ الْقُرْآنِ بَيْنَ السُّورَتَيْنِ فِي الْمَكْتُوبَةِ وَالنَّافِلَةِ قَالَ لَا بَأْسَ وَ عَنْ تَبْعِيضِ السُّورَةِ قَالَ أَكْرَهُ ذَلِكَ وَلَا بَأْسَ بِهِ فِي النَّافِلَةِ وَ عَنْ الرَّكَعَتَيْنِ اللَّتَيْنِ يَصُمْتُ فِيهِمَا الْإِمَامُ أَوْ يُقْرَأُ فِيهِمَا بِالْحَمْدِ وَ هُوَ إِمَامٌ يُقْتَدَى بِهِ قَالَ إِنْ قَرَأْتَ فَلَا بَأْسَ وَ إِنْ سَكَتَ فَلَا بَأْسَ»<sup>۱</sup>

در وسائل تعبیر به «أکره» آورده و کلمه «ذلک» ندارد. برخی مثل محقق خویی فرموده اند دلالت این روایت بر جواز اکتفاء به بعض سوره در نماز فریضه واضح است؛ چرا که امام علیه السلام تعبیر به «أکره» کرده اند یعنی در فریضه دوست ندارم، کراهت دارم اکتفاء به بعض سوره بشود. اگر اکتفاء به بعض سوره جایز نبود، تناسب نداشت که امام بفرمایند من خوشم نمی آید. باید می فرمود: «بیکره» یا «یحرم». اگر «بیکره» نیز می فرمود، ظهور در «یحرم» داشت. محقق خویی فرموده است مشکل این است که امام فرموده اند من خوشم نمی آید. این ظاهر در این است که این کار حلال است، ولی حلالی است که مطلوب نیست و ثواب آن کمتر است.<sup>۲</sup>

اشکال ما این است که در بحث احرام، یک روایتی وارد شده است که خود محقق خویی در مورد کلمه ی «ما یعجبنی ذلک» که در آن روایت آمده است، فرموده اند که دال بر جواز نمی کند. روایت چنین است:

«وَعَنْهُ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ وَ ابْنِ سِنَانٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْمُحْرَمِ يَرْكَبُ فِي الْقُبَّةِ قَالَ مَا يُعْجِبُنِي ذَلِكَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَرِيضاً»<sup>۳</sup>

قبه محمل هایی بود که بالای آن پوشیده بود. حضرت در این روایت می فرمایند: من خوشم نمی آید از اینکه محرم سوار محملی بشود که رو بسته است. چون تظلیل می شود؛ مگر اینکه شخص مریض باشد.

خود محقق خویی فرموده اند این کلمه دال بر جواز نمی کند، بلکه کثیرا در حرمت استعمال می شود.<sup>۴</sup> ما در آن بحث عرض کردیم که مظان اگر مظان تقیه باشد، تعبیر «ما یعجبنی» یا تعبیر «أکره ذلک» ظهور در کراهت اصطلاحیه ندارد. فقط یک مقدار مماشات با عامه شده است. چیزی که حرام واقعی است ولی عامه حلال می دانند. امام می فرمایند من از این کار خوشم نمی آید. این ظهور ندارد در اینکه این کار حلال است. اگر نظر عامه مخالف نبود، بلی، ما یعجبنی ذلک تناسب با حرام واقعی نداشت، اما اگر یک حرامی است که عامه حلال می دانند. اینجا امام اکتفاء کنند به این بیان که من این کار را دوست ندارم، این یک بیان عرفی است و هیچ ظهوری در نفی حرمت این فعل ندارد.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۹۶.

۲ موسوعة الامام الخوئی، السید أبو القاسم الخوئی، ج ۱۴، ص ۲۷۸. «دلت علی جواز التبعض، لا لظهور لفظ الکراهة فی المعنی المصطلح، فإنّه اصطلاح

حادث عند الفقهاء و غیر معهود فی لسان الأخبار، و لم يستعمل فیها إلّا فی المعنی اللغوی أعنی المرجوحیة المطلقة الظاهرة فی التحريم لولا قیام الدلیل علی الجواز، بل من جهة إسناد الکراهة إلى نفسه بصیغة المتکلم، و مقابلته لنفی البأس عنه فی النافلة، فإنّه ظاهر فی الکراهة الشخصية».

۳ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۵، ص ۳۰۹.

۴ موسوعة الامام الخوئی، السید أبو القاسم الخوئی، ج ۲۸، ص ۴۹۲.



سوال می شود که اگر یکره ظهور در حرام داشته باشد، اکره چرا نداشته باشد؟  
 جواب این است که یکره یعنی خدا مبعوض می دارد، ولی اکره انتساب به خود امام معصوم علیه السلام دارد. اکره بالمجهول از اکراه می آید اکراه یعنی دیگری را به زور وادار به کاری کردن. آنچه معنای مکروه است باید «کره ذلک» بگوید. مکروه یعنی چیزی که خدا بدش می آید. انصافاً این فرمایش محقق خویی متین است و ما هم عرض کرده ایم که مردم نگاهشان به امام نگاه به یک فقیه بود. اگر پیامبر می فرمود انا اکره ذلک، پیامبر مقام تشریع و مولویت داشت از نظر عرف مسلمین، خدا بفرماید که عند ربک مکروها که در آیه قرآن آمده است، بحث دیگری است. اما اینکه امام بفرمایند که من از این کار خوشم نمی آید، در حد این است که یک فقیه با حفظ مراتب عصمت ائمه عرض می کنیم، عرف متشرعی اینطور برداشت می کرد که امام به عنوان یک فقیه صحبت می کند. این تناسب با حرمت ندارد. اگر حرام بود اینطور نمی فرمودند که من از این کار خوشم نمی آید. فقط در مقام تقیه این سخن قابل قبول است. یعنی در مقام احتمال اینکه اکره نفی حرمت نکند و با حرمت نیز سازگاری داشته باشد، زیاد است.

### کلام آیت الله بروجردی

آیت الله بروجردی یک معنای خلاف ظاهری کرده و فرموده اند کلام امام این است که «اكره ذلک فی النافله و لا بأس به» یعنی محور بحث نافله است. در مورد نافله من از تبعیض سوره خوشم نمی آید. اصلاً از فریضه امام جواب نداده اند. بنابراین جمله امام به معنای این بوده است که «اكره ذلک فی النافله و لا بأس به» من خوشم نمی آید، هرچند در مورد نافله مانعی ندارد. این احتمال وجود دارد، لذا ایشان فرموده اند وقتی این احتمال وجود دارد، استدلال صحیح نیست<sup>۱</sup>.

به نظر ما این برداشت عرفی نیست. وقتی «اكره ذلک و لا بأس به فی النافله» گفته می شود، عرف تقابل می بیند. مخصوصاً اینکه ببینید سائل در سوال قبلی خود گفت «القران بین السورتین فی المكتوبه و النافله قال لا بأس»، بعد در مورد نافله می فرماید اشکالی ندارد. این به قرینه تصریح در سوال قبلی ظهور دارد در اینکه من خوشم از این کار نمی آید، ولی در نافله اشکال ندارد، یعنی در فریضه اشکال دارد.

پس این روایت، از آنجایی که مظان تقیه بوده است، هیچ ظهوری در نفی وجوب سوره کامله ندارد؛ چرا که مظان تقیه است و امام بفرماید انا اكره ظهور در عدم حرمت ندارد، ممکن است حرام باشد، لکن امام نمی خواهند برخورد تنیدی با فقه عامه در این مورد کنند و می خواهند آرام صحبت کنند.

### روایت دوم: صحیحہ سعد بن سعد أشعری

متن روایت چنین است:

<sup>۱</sup>. تبیان الصلاة ج ۵ ص ۱۳۹ «اعلم أولاً ان كون الكراهة هي الكراهة المصطلحة غير معلوم و ثانياً يحتمل في قوله عليه السلام (اكره و لا بأس به في النافله) احتمالان: الأول أن يكون المراد هو ما قال المدعى من أن يكون مراده أنه اكره في الفريضة و لا بأس في النافله الثاني أن يكون المراد من هذه الجملة (اكره في النافله و لا بأس به) يعني يكون في التبعض في النافله الكراهة و لكن لا بأس بالتبعض لأن الكراهة غير مناف مع الجواز».

« عَنْهُ عَنِ الْبَرْقِيِّ عَنْ سَعْدِ بْنِ سَعْدِ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرُّضَاعِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ قَرَأَ فِي رُكْعَةِ الْحَمْدِ وَنِصْفِ سُورَةٍ هَلْ يُجْزِيهِ فِي الثَّانِيَةِ أَنْ لَا يَقْرَأَ الْحَمْدَ وَ يَقْرَأَ مَا بَقِيَ مِنَ السُّورَةِ فَقَالَ يَقْرَأُ الْحَمْدَ ثُمَّ يَقْرَأُ مَا بَقِيَ مِنَ السُّورَةِ »<sup>۱</sup>

نجاشی و شیخ سعد بن سعد اشعری را توثیق کرده اند. در این روایت می فرماید: کسی در یک رکعت سوره حمد را خواند و یک نصفه سوره را نیز خواند، آیا مجزی است که دیگر سوره را نخواند، حضرت فرمودند که اول حمد را بخواند و بعد آن نصف دوم سوره را که در رکعت اول نخوانده، در رکعت دوم بخواند. این روایت نیز اختصاص به فریضه ندارد. استدلال به اطلاق این روایت اشکال ندارد، ولی بالأخره اطلاق است و آن أدله دال بر وجوب سوره کامله می تواند موجب حمل این روایت بر خصوص نافله شود؛ چرا که روایت گفت در فریضه سوره کامله بخوان، أخص موضوعی است و جمع موضوعی مقدم است. این روایت به طور مطلق گفته است که اشکال ندارد. مقتضای تخصیص این است که حمل بر نافله شود، بلکه بعید نیست ما بگوییم که اصلاً شخص مفروغ عنه گرفته که می شود در نماز نصف سوره را خواند. نگفت که نصف سوره مجزی است یا خیر، آنرا مفروغ عنه گرفت، سوالش این بود که در رکعت دوم دیگر سوره حمد نخوانم و آن نصف را تکمیل کنم. پس فرض این است که مفروغ عنه گرفته است، بنابراین بعید نیست که اصلاً نسبت به فریضه اطلاق نداشته باشد؛ زیرا سوالش از چیز دیگری بوده است در حالی که مرتکز مسلمین این بود که سوره حمد در نماز فریضه لازم است.

#### روایت سوم: صحیح زرارۀ

متن روایت چنین است:

«عَنْهُ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ رَجُلٌ قَرَأَ سُورَةً فِي رُكْعَةٍ فَعَلَطَ أَوْ يَدْعُ الْمَكَانَ الَّذِي غَلَطَ فِيهِ وَ يَمْضِي فِي قِرَاءَتِهِ أَوْ يَدْعُ تِلْكَ السُّورَةَ وَ يَتَحَوَّلُ مِنْهَا إِلَى غَيْرِهَا فَقَالَ كُلُّ ذَلِكَ لَا بَأْسَ بِهِ وَ إِنْ قَرَأَ آيَةً وَاحِدَةً فَشَاءَ أَنْ يَرْكَعَ بِهَا رُكْعَةً»<sup>۲</sup>.

در این روایت نیز نماز فریضه بودن مطرح نشده است و مقتضای جمع عرفی این است که بر نافله حمل شود. ادامه ی بحث در جلسه آینده ان شاء الله بررسی می شود.

\*\*\*\*\* جلسه ۶۲ \*\*\*\*\*

### بررسی أدله دال بر جواز ترک سوره کامله و اکتفاء به بعض سوره

بحث در روایات دال بر جواز اکتفاء به بعض سوره در نماز بود. دو روایت در جلسه گذشته ذکر شد که عبارت بودند از صحیح علی بن یقطين<sup>۱</sup> و صحیح سعد بن سعد اشعری<sup>۲</sup>،

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۹۶.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۹۴.

سپس روایت سوم را مطرح کردیم که روایت زراره بود، حال به بررسی تفصیلی این روایت در این جلسه می پردازیم.

### روایت سوم: صحیح زراره

متن روایت چنین است:

«عَنْهُ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ رَجُلٌ قَرَأَ سُورَةَ فِي رَكْعَةٍ فَغَلِطَ أَوْ يَدْعُ الْمَكَانَ الَّذِي غَلِطَ فِيهِ وَيَمْضِي فِي قِرَاءَتِهِ أَوْ يَدْعُ تِلْكَ السُّورَةَ وَيَتَحَوَّلُ مِنْهَا إِلَى غَيْرِهَا فَقَالَ كُلُّ ذَلِكَ لَا بَأْسَ بِهِ وَإِنْ قَرَأَ آيَةً وَاحِدَةً فَشَاءَ أَنْ يَرْكَعَ بِهَا رَكْعَةً»<sup>۳</sup>.

غلط به معنای مشتبه شدن است. بر شخص مشتبه می شود و نفهمید که در ادامه چه بگوید؟ حضرت فرمودند اشکال ندارد رها کند و از آیه بعد بخواند. یا اینکه این سوره را رها کند و سوره دیگری شروع کند، یا اینکه اصلاً می تواند به یک آیه از سوره نیز اکتفاء کند و اگر خواست به رکوع برود اشکالی ندارد.

ما برخلاف فرمایش محقق خوبی که استدلال به این صحیح را تمام می داند<sup>۴</sup>، عرض کردیم که این صحیح در خصوص نماز فریضه نیامده است. نهایت این است که اطلاق دارد و اعم از فریضه و نافله است و می توان با روایاتی که دال بر وجوب سوره در فریضه است تخصیص زد که این روایت مربوط به نافله شود.

**سوال می شود که آیا حمل خطاب مطلق بر نافله عرفی است؟**

**جواب این است که هیچ اشکالی ندارد.** اگر بگویید اشکال این است که حیثیت نافله حیثیتی است که اگر مد نظر راوی بود باید ذکر می کرد. اینکه سوال از نافله داشته باشد و مطلق سوال کند عرفی نیست. جواب می دهیم که در آن زمان اهتمام مومنین به نوافل زیادتیر از حالا بود. سوال از نوافل زیاد مطرح می کردند.

**سوال: حیثیت دخیل را باید راوی ذکر کند و این غیر عرفی سخن گفتن است.**

**جواب: محقق بروجردی در تبیان الصلاة همین اشکالی که ما عرض کردیم را مطرح کرده اند و مطلب اضافه ای فرموده اند که اصلاً ممکن است گفته شود: باتوجه به اینکه مرتکز شیعه وجوب سوره در فریضه بوده است، وقتی امام حکم به جواز اکتفاء به بعض سوره می**

---

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۹۶. «عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ

عَنْ الْقُرْآنِ بَيْنَ السُّورَتَيْنِ فِي الْمَكْتُوبَةِ وَالنَّافِلَةِ قَالَ لَا بَأْسَ وَ عَنْ تَبْعِيضِ السُّورَةِ قَالَ أَكْرَهُ ذَلِكَ وَلَا بَأْسَ بِهِ فِي النَّافِلَةِ وَ عَنْ الرُّكْعَتَيْنِ اللَّتَيْنِ يَصْمَتُ فِيهِمَا الْإِمَامُ أَوْ يَقْرَأُ فِيهِمَا بِالْحَمْدِ وَ هُوَ إِمَامٌ يَقْتَدِي بِهِ قَالَ إِنْ قَرَأْتَ فَلَا بَأْسَ وَ إِنْ سَكَتَ فَلَا بَأْسَ».

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۹۶. «عَنْهُ عَنِ الْبَرْقِيِّ عَنْ سَعْدِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ سَعْدِ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرُّضَاعِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ قَرَأَ فِي رَكْعَةٍ الْحَمْدَ وَ نَصَفَ سُورَةَ هَلْ يُجْزِيهِ فِي الثَّانِيَةِ أَنْ لَا يَقْرَأَ الْحَمْدَ وَ يَقْرَأَ مَا بَقِيَ مِنَ السُّورَةِ فَقَالَ يَقْرَأُ الْحَمْدَ ثُمَّ يَقْرَأُ مَا بَقِيَ مِنَ السُّورَةِ».

۳ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۹۴.

۴ موسوعة الامام الخوئي، السيد ابوالقاسم الخوئي، ج ۱۴، ص ۲۷۹.

دهند، اصلاً اطلاق در کلام امام منعقد نمی‌شود.<sup>۱</sup> ما عرض می‌کردیم که لازم نیست این ارتکاز را احراز کنیم، به نظر ما احتمال ارتکاز متشرعی بر وجوب سوره کامله در نماز فریضه کفایت می‌کند که عرف احتمال بدهد که این جواب امام با توجه به این ارتکاز منصرف به نافله بوده است؛ دیگر اصلاً اطلاق منعقد نمی‌شود تا بعد شما بگویید که حمل این اطلاق در خصوص نماز نافله جمع عرفی نیست. اگر فرمایش شما را نیز بپذیریم که این جمع عرفی نیست، این در صورتی است که اطلاق منعقد بشود، با این بیان که محقق بروجرودی فرموده‌اند ارتکاز متشرعی شیعی بر وجوب سوره کامله مانع از انعقاد اطلاق است و ما تنمیم کردیم که احتمال آن نیز مانع از انعقاد اطلاق است، دیگر اطلاق در این روایت به دست نمی‌آید.

### روایت چهارم: صحیحہ اسماعیل بن فضل هاشمی

متن روایت چنین است:

«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِيانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ الْفَضْلِ قَالَ: صَلَّى بِنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوْ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقَرَأَ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ وَآخِرِ سُورَةِ الْمَائِدَةِ، فَلَمَّا سَلَّمَ أَلْتَفَتَ إِلَيْنَا فَقَالَ أَمَا إِنِّي أَرَدْتُ أَنْ أَعْلَمَكُمْ<sup>۲</sup>»

کشی از ابن فضال وثاقت اسماعیل بن فضل را نقل می‌کند. معنای «صلی بنا»، نماز فریضه است، زیرا نماز نافله جماعت ندارد. خود این جمله «أَمَا إِنِّي أَرَدْتُ أَنْ أَعْلَمَكُمْ» نشانگر این است که اکتفاء به سوره در نماز فریضه خلاف متعارف بود، در بین عامه نیز شاید خلاف متعارف بود، همانطور که محقق بروجرودی فرموده‌اند که گرچه آن‌ها مستحب می‌دانستند، ولی باز متعارف این بود که می‌خواندند. ما کاری به عامه نداریم، می‌گوییم خود این تعبیر نشانگر این است که کاری غیر متعارف بود و نیاز به توضیح داشت.

### کلمات فقهاء در دلالت روایت

محقق همدانی که طرفدار وجوب سوره کامله است و اتفاقاً همان بیانی که جلسه قبل نقل کردیم که اصالة الجد در روایات اکتفاء به سوره حمد در نماز فریضه را تشکیک کردیم و گفتیم محقق همدانی نیز در بحث اینکه غروب آفتاب وقت نماز مغرب است در روایات آن مطرح می‌کند که اصالة الجد جاری نیست ولو معارض نداشته باشد، همینجا نیز همین مطلب را بیان کرده و فرموده‌اند: اینکه عرف جمع عرفی حمل بر استحباب را متعین بداند برای ما ثابت نیست، با توجه به اینکه کثیری از روایات دال بر وجوب سوره کامله است و مخالف عامه است و در عین حال، روایات دال بر اکتفاء به بعض سوره یا دال بر اکتفاء به سوره حمد، موافق عامه هستند و جمع عرفی نیز دارد، ولی معلوم نیست که عرف در اینجا بعد از اینکه در مظان تقیه است، حمل بر استحباب را در این روایات دال عدم وجوب سوره کامله، متعین بداند. اینجا نیز فرموده‌اند که احتمال دارد «أَمَا أَنِّي أَرَدْتُ أَنْ أَعْلَمَكُمْ» بدین معنا باشد که

<sup>۱</sup>. تبیان الصلاة ج ۵ ص ۱۴۰. «لأنه يمكن كون عدم تقييد الامام في كلامه بالنافلة من باب اعتماده عليه السلام بما هو المتعارف والمرتكز عند الراوى من

وجوب السورة في الفريضة وأنه كان عالماً بأن الراوى ينزل كلامه في خصوص النافلة ولاجل ذلك ترك التقييد ولم يكن ترك التقييد مع هذا الارتكاز و

التعارف مخلاً بالحكمة...».

<sup>۲</sup>. وسائل الشيعة، الشيخ الحر العاملي، ج ۶، ص ۴۶، أبواب، باب، ح، ط آل البيت.

کیفیت تقیه را به شما می‌خواهم یاد بدهم؛ یعنی اصرار نکنید که سوره کامله بخوانید، بعض سوره را نیز بخوانید موافق تقیه است<sup>۱</sup>. محقق بروجردی در تبیان الصلاة فرموده‌اند که عامه عملاً ملتزم به قرائت سوره کامله بوده‌اند ولو اینکه قائل به وجوب نبوده‌اند، پس اصلاً تقیه اقتضای ترک سوره کامله را نمی‌کرد؛ زیرا آنها خود نیز می‌خواندند اتفاقاً وقتی سوره قصار می‌خوانند، قرآن بین السور نیز می‌کنند و چند سوره را با هم می‌خوانند. اینها عملاً حداقل در سوره قصار ملتزم به قرائت سوره کامله هستند، تعبیر ایشان چنین است:

«الاحتمال الثاني: أن يكون المراد تعليمهم بجواز ذلك تقية، و يضعف هذا الاحتمال. أما أولاً فإنه بعد

ما كانت العامة يقرءون السورة فهم ملتزمون بذلك عملاً و لو لم يقولوا بوجوبها، فلا حاجة إلى

تعليمه عليه السلام الشيعة بانهم يتركونها تقية، لأنهم لو قرءوا السورة لم يقعوا في محذور لعدم كون

عملهم على خلاف العامة و هم لا يدرون بأن قاريها يقرئها من باب التزامه بوجوبها أو التزامه

باستحبابها، فلا حاجة إلى التقية في المسألة حتى يعلمهم»<sup>۲</sup>

پس اصلاً بحث تقیه پیش نمی‌آید و اساساً این را عرض کنم که این حمل محقق همدانی خلاف ظاهر عرفی تعبیر «أما أني أردت أن أعلمكم» است. اگر حضرت می‌فرمود که «أما أني أردت أن أعلمكم كيف تتقون» این معنا درست بود ولی حضرت آن را نفرمود. وقتی می‌فرماید خواستم به شما یاد بدهم، یعنی یاد بدهم که چطور نماز بخوانید. بعد هم که حضرت نماز خواند و آخر سوره مائده را خواند. سوال ما این است که آیا مقام، مقام تقیه بود یا نبود؟ اگر مقام تقیه بود و کسی از مخالفین حضور داشت، معنا ندارد که حضرت بگوید می‌خواهم تقیه را به شما یاد بدهم؛ چون فرض این است که آن مخالف در آنجا حضور داشته است، اگر هم مقام تقیه نبوده است، چطور اکتفاء به این نماز کرد؟ قسمت اولش که فرض تقیه باشد، شبیه مثال آن طلبه جوانی است که در هفته وحدت می‌گوید هر کسی مخالف وحدت است از فلان کس بدتر است، اینکه وحدت نشد!! خلاصه اینکه دلیلی ندارد که بگوییم شیعیان از این عبارت تقیه فهمیده باشند. هیچ قرینه‌ای در روایت دال بر این مطلب نیست. به نظر ما انصافاً دلالت این روایت برای جواز اکتفاء به بعض سوره در نماز فریضه واضح است.

### روایت پنجم: روایت ابی بصیر

متن روایت چنین است:

«سَعْدٌ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يَاسِينَ الْبَصْرِيِّ عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ

عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ السُّورَةِ أَوْ يُصَلِّي الرَّجُلُ بِهَا فِي الرَّكْعَتَيْنِ مِنَ الْفَرِيضَةِ فَقَالَ «نَعَمْ إِذَا كَانَتْ

سِتَّ آيَاتٍ قَرَأَ بِالنُّصْفِ مِنْهَا فِي الرَّكْعَةِ الْأُولَى وَ النُّصْفِ الْآخِرِ فِي الرَّكْعَةِ الثَّانِيَةِ»<sup>۳</sup>

۱ مصباح الفقيه، رضا همدانی، ج ۱۲، ص ۱۸۹.

۲. تبیان الصلاة، ج ۵ ص ۱۴۱.

۳ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۹۴.

حضرت می فرمایند که اگر سوره شش آیه دارد، سه آیه در رکعت اول و سه آیه در رکعت دوم بخواند. این نص در جواز خواندن بعض سوره در نماز فریضه است.

#### بررسی سندی روایت: بررسی وثاقت یاسین الضریر

در سند این روایت یاسین ضریر است که توثیق ندارد و اثبات وثاقت این شخص بسیار مهم و سرنوشت ساز است. برخی از راویان هستند که وثاقت آن ها ثابت شود یا نشود در فقه سرنوشت ساز نیست، ولی یاسین ضریر روایات مهمی در فقه دارد؛ به عنوان مثال:

۱. در بحث حد طواف روایت دارد که «فَكَانَ أَحَدٌ مِنْ مَوْضِعِ الْمَقَامِ الْيَوْمَ فَمَنْ جَاَزَهُ فَلَيْسَ بِطَائِفٍ»<sup>۱</sup>

کسی که در بیرون از مقام ابراهیم طواف کند، اصلاً طواف نکرده است. محقق خویی فرموده است

که یاسین ضریر توثیق ندارد رهایش کنید.

۲. روایت دیگری که یاسین ضریر در سند آن واقع شده است: «لَا رِبَا بَيْنَ الْوَالِدِ وَ وَلَدِهِ وَلَا بَيْنَ

الرَّجُلِ وَ زَوْجَتِهِ»<sup>۲</sup> ربا بین پدر و فرزند و بین زن و شوهر جایز است، دلیل همین روایت یاسین

ضریر است و در جاهای دیگر نیز روایات مهمی از وی نقل شده است.

این شخص توثیق خاص ندارد، اما ممکن است از راه‌هایی وثاقت وی اثبات شود:

#### نظریه تعویض السند

آیت الله تبریزی فرموده‌اند که وی راوی کتاب حریر است و حریر بن عبدالله کسی است که شیخ طوسی در فهرست گفته «أخبرنا بجميع كتبه و رواياته» و سند صحیح نیز ذکر کرده است. آن سندهای صحیح فهرست به کتب حریر، به این سند ضعیف یاسین ضریر تعویض می‌شود و این حدیث ها تصحیح می‌شود.

این یک مبنایی است که به آن نظریه التعویض السند گفته می‌شود. در دو جا محقق خویی نیز در تقریراتشان است که این مطلب را فرموده‌اند<sup>۳</sup> ولی ظاهراً محقق خویی به این نظریه وفادار نبوده‌اند. نه در معجم الرجال و نه در سایر مباحث فقهی این مطلب را مطرح نکرده‌اند. ظاهراً از این نظر برگشته‌اند. ولی محقق تبریزی تا این اواخر قائل بود. فقط این اواخر مقداری تردید داشتند و اصرار قبل را نداشتند و می‌فرمودند شبهه‌اش این است که خود شیخ طوسی در سند برخی از روایات تشکیک می‌کند با اینکه می‌توان با نظریه تعویض سند آنها را تصحیح کرد. در حالی که خود شیخ اولی بود که از این نظریه استفاده کند. شهید صدر نیز در دوره اول اصولشان این نظریه را تقویت می‌کنند<sup>۴</sup> ولی در دوره ثانیه و در فقه برگشته‌اند. ما نیز این نظریه را قبول نداریم و دو بیان داریم:

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۵، ص ۱۰۸. «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنْ يَاسِينَ الضَّرِيرِ عَنْ حَرِيرِ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ حَدِّ الطَّوَافِ بِالْبَيْتِ الَّذِي مِنْ خَرَجَ مِنْهُ لَمْ يَكُنْ طَائِفًا بِالْبَيْتِ قَالَ «كَانَ النَّاسُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ يَطُوفُونَ بِالْبَيْتِ وَ الْمَقَامِ وَ أَنْتُمْ الْيَوْمَ تَطُوفُونَ بَيْنَ الْمَقَامِ وَ بَيْنَ الْبَيْتِ فَكَانَ أَحَدٌ مِنْ مَوْضِعِ الْمَقَامِ الْيَوْمَ فَمَنْ جَاَزَهُ فَلَيْسَ بِطَائِفٍ وَ أَحَدٌ قَبْلَ الْيَوْمِ وَ الْيَوْمِ وَاحِدٌ قَدَرًا مَا بَيْنَ الْمَقَامِ وَ بَيْنَ الْبَيْتِ وَ مِنْ نَوَاحِي الْبَيْتِ كُلِّهَا...»

۲. لم نعره عليها من طريق ياسين الضرير. (المقرر). و لا يدل على عدم الوجود.

۳ موسوعة الامام الخوئي، السيد أبو القاسم الخوئي، ج ۲، ص ۳۸۸. همچنین ج ۶ ص ۲۸۲.

۴ مباحث الأصول (تقرير حائري)، السيد محمد باقر الصدر، ج ۳، ص ۲۴۰. »

۱. شیخ گفت «اخبارنا بجمیع کتبه و روایاته» و نگفت «و روایاته المنسوبة الیه». تعبیر «و روایاته» غیر از «منسوبة الیه» است. اگر کسی بگوید که من به تمام سخنان فلان شخص بزرگ طریق معتبر دارم نمی‌خواهد بگوید که دیگر به آن سخنانی که در شایعات و در کلمات افراد ضعیف به آن شخص بزرگ نسبت داده می‌شود، سند صحیح دارم. می‌خواهد بگوید آن سخنانی که از ایشان صادر شده همه پیش من است. روایات واقعی وی پیش من است. اگر شیخ بداء سند می‌کرد به کتاب حدیث، می‌گفتیم که «اخبارنا بجمیع کتبه و روایاته» شامل آن می‌شود ولی وقتی می‌گوید یاسین از حریر روایت کرده است، این مشمول «اخبارنا بجمیع کتبه و روایاته» نمی‌شود.

برای ما روشن نیست که «روایاته» به معنای احادیث منقوله از این شخص باشد. چون در روات طبقه اول ما چنین چیزی نداریم. مثلاً در مورد زراره چنین چیزی نداریم. راجع به محمد بن مسلم نداریم، نوعاً روات طبقه دوم و طبقه سوم است که «اخبارنا بجمیع کتبه و روایاته» است و این محتمل است که به این معنا باشد که اخبارنا بجمیع کتبه و روایات این شخص از کتب دیگران. آنچه کتاب این شخص حریر است یا روایات حریر از کتاب زراره است که اصلاً دیگر به معنای «و احادیث مروی توسط حریر» نیست، تعبیر «روایاته» یعنی «و ما یرویه من کتب الآخنین». بنابراین «و روایاته» طبق این احتمال به معنای «و احادیثه» نیست که محقق تبریزی معنا می‌کردند و می‌گفتند این نیز جزء احادیث منسوب به حریر است. قرینه‌اش این است که روات بلاواسطه از امام، متعارف نبود که با واسطه از امام نقل کنند، راجع به اینها نداریم که «اخبارنا بکتبه و روایاته». نوعاً راجع به افرادی داریم که با واسطه نیز نقل حدیث می‌کردند مثل همین حریر. خلاصه اینکه اثر اینجا ظاهره می‌شود که اگر بدء سند به حریر کند ظاهرش این است که شهادت می‌دهد. [این اشکال دقیقاً به کجاست؟!]

۲. اشکال دوم ما این است که طرق کتاب فهرست به کتب اصحاب تشریفاتی بوده است. شواهدی است بر اینکه مراد از «اخبارنا بجمیع کتبه و روایاته» این نیست که من به تمام کتب و روایات این شخص سند تفصیلی دارم. این آقا به شاگردش گفته است که «أجزت أن تروی جمیع کتبی و روایاتی» شاگردش نیز به شاگردش گفته همینطور تا رسیده به شیخ طوسی، شیخ مفید به شیخ طوسی گفت که «أجزت لك بواسطة مشایخی أن تروی بجمیع کتب و روایات حریر» اما اینکه این روایت، روایت حریر است، این را دیگر شیخ خودش رفت مصداقش را گشت و پیدا کرد. نه اینکه

این «أخبرنا بجميع کتبه و روایاته» بخواهد بگوید به تک تک روایات حریر که من در تهذیب و استبصار نقل می کنم این سند را دارم. شاهدش این است که موارد متعددی است که اصلاً شیخ نمی دانست که این آقا چقدر کتاب دارد. در مورد ابراهیم ثقفی می گوید: «زاد أحمد بن عبدون فی فهرسته تعداداً من الکتب» و اصلاً خبر ندارد که چند تا کتاب داشته است. اگر واقعاً خبر دارد که چند کتب دارد، چرا می گوید أحمد بن عبدون زاد هکذا، اگر هم خبر ندارید چطور می گوید که أخبرنا بجميع کتبه و روایاته؟ معلوم می شود که تشریفاتی است. اجازه کلی داده اند و این یک رسمی بود که به آن سند از باب تیمن و تبرک می گویند. یا مثلاً در ترجمه عیسی بن مهران است که «ذكر له ابن النديم من الکتب کتاب کذا و کذا» سپس می گوید «أخبرنا بکتبه» یا در مورد ابن ابی عمیر می گوید «له مصنفات کثیره ذکر ابن بطه أن له أربعة و تسعين کتاباً» ابن بطه می گوید که او ۹۴ کتاب دارد ولی من خودم خبر ندارم. سپس می گوید «أخبرنا بجميع کتبه و روایاته» اگر شما خودت خبر نداری، پس چطور می فرمایید که «أخبرنا بجميع کتبه و روایاته» و سند صحیح دیگری غیر از ابن بطه که ثقه نیست ذکر می کنید؟

سوال: فرمایش شیخ در مقدمه که شیخ فاضل از من خواست که بیایم جمیع مصنفات اصحاب را جمع کنم با این مطلب سازگار نیست.

جواب: می خواهد بگوید شیعه قلیل الکتب و الأصول نیستند. لازم نیست که به نسخه سند داشته باشد. هر آنچه که در دسترسش بوده است را فرموده است. این مطلب که اثبات کند شیعه قلیل الکتب نیست خیلی مهم است، مثل کاری که الذریعه کرد که کتب شیعه را جمع کرد و خیلی ارزش به کتب شیعه داد، نه اینکه آقا بزرگ تهرانی که الذریعه را می نویسد به تک تک این نسخه های کتبی که ذکر می کند سند صحیح داشته باشد.

مورد بعدی ابن فضال است که می گوید «قیل له ثلاثین کتاباً» بعد می گوید «أخبرنا بکتبه و روایاته». مورد بعدی طاطری است که می گوید «قیل إنها أكثر من ثلاثین کتاباً أخبرنا بها كلها».

قرینه دیگر این است که راجع به یونس بن عبدالرحمن، از قول ابن ولید نقل می کند «ما تفرد به محمد بن عیسی عن یونس فلا یعتمد علیه و لا یفتی به»، یعنی ابن ولید اصلاً نقل نمی کند و فتوا نمی دهد به «ما تفرد به محمد بن عیسی عن یونس» مهم این است که آنچه که محمد بن عیسی منفرداً از یونس نقل کرده است را می گوید اعتماد ندارم. پس به نظر ابن ولید ما مواردی را داریم که محمد بن عیسی از یونس منفرداً نقل کرده است. این مطلب را خود شیخ در ترجمه یونس بن عبدالرحمن در فهرست فرموده است. حال سوال این است: چطور ابن الولید که می گوید یک سری روایات وجود دارد که فقط محمد بن عیسی از یونس نقل کرده و دیگران نقل نکرده اند من به آنها اعتماد ندارم، بعد می آید سند ذکر می کند و این سند نیز به شیخ می رسد به جمیع کتب و روایات یونس، در این سند محمد بن عیسی نیست؟ دقت کنید! چند سند به کتب و روایات یونس بن عبدالرحمن ذکر می کند، در چند سند آن محمد بن حسن بن ولید وجود دارد. تعبیر را دقت کنید:



«أخبرنا بجميع كتبه و رواياته جماعة عن أبي جعفر بن بابويه عن محمد بن حسن و عن أحمد بن

محمد بن حسن بن الوليد عنه»

ضمير عنه به یونس بن عبدالرحمن می خورد. محمد بن حسن بن ولید گفته است که من به جمیع کتب یونس برای شما خبر می دهم. صدوق هم به شیخ مفید گفت و مفید هم به شیخ طوسی گفت. پس جمیع روایات و کتب یونس بن عبدالرحمن را محمد بن حسن بن ولید خبر داده است. در ادامه می گوید:

«و أخبرنا بذلك ابن أبي جید عن محمد بن حسن عن سعد و حمیری و علی بن ابراهیم و محمد

بن حسن بن صفار کلهم عن ابراهیم بن هاشم عن اسماعیل بن مرار و صالح بن سندی عنه»

یعنی با این سند از یونس بن عبدالرحمن نقل می کند، پس سندی غیر از این محمد بن عیسی بن عبید بر جمیع کتب و روایات یونس دارد، بعد همین محمد بن حسن بن ولید در ادامه می گوید: «و قال أبو جعفر سمعت ابن الوليد يقول كتب يونس بن عبدالرحمن كلها صحيحة يعتمد عليها الا ما ينفرد به محمد بن عيسى بن عبید عن يونس و لم يروه غيره فإنه لا يعتمد عليه و لا يفتى به» این ها چطور با هم جمع می شوند که از یک طرف می گوید فقط روایاتی که محمد بن عیسی نقل می کند من قبول ندارم، بعد می گوید جمیع کتب و روایات یونس را برای من وسائط ثقاتی نقل کرده اند که در اینها محمد بن عیسی بن عبید نیست. تأمل بفرمایید.

\*\*\*\*\* جلسه ۶۳ \*\*\*\*\*

## بررسی أدله دال بر جواز ترک سوره کامله و اکتفاء به بعض سوره

بحث در روایاتی بود که اکتفاء به بعض سوره را در نماز واجب تجویز کرده بود. چهار روایت در این زمینه مطرح شده بود.

### روایت پنجم: روایت یاسین ضریر

به روایت پنجم رسیدیم که راوی آن یاسین ضریر بود:

«سَعْدٌ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يَاسِينَ الْبَصْرِيِّ عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ

عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ السُّورَةِ أَوْ يُصَلِّي الرَّجُلُ بِهَا فِي الرَّكْعَتَيْنِ مِنَ الْقَرِيبَةِ فَقَالَ «نَعَمْ إِذَا كَانَتْ

سِتَّ آيَاتٍ قَرَأَ بِالنِّصْفِ مِنْهَا فِي الرَّكْعَةِ الْأُولَى وَ النِّصْفِ الْآخِرِ فِي الرَّكْعَةِ الثَّانِيَةِ»<sup>۱</sup>

### بررسی سندی روایت

بحث در سند این روایت بود که یاسین ضریر و محمد بن عیسی بن عبید در آن است.

بنابراین در مورد این دو راوی باید بحث شود:

**الف:** محمد بن عیسی بن عبید مشکل چندانی ندارد، فقط شیخ فرموده است که «ضعیف

استثناء ابن بابویه عن رجال نوادر الحکمة»<sup>۲</sup> ما در جای خود گفته ایم که منشأ این تضعیف شیخ طوسی کلامی است که ابن ولید گفت و صدوق نیز پیروی کرد. رجال نوادر الحکمة را

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۹۴.

۲ الفهرست، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۴۰۲.

که برای محمد بن أحمد بن یحیی اشعری است، ابن ولید گفت که من به آن اعتماد می کنم «الا ما تفرد به محمد بن عیسی عن یونس فإنی لا أعتد علیه». این مطلب منشأ شد که گفته شود پس محمد بن عیسی بن عبید از نظر ابن ولید مشکل دارد. لکن آنقدر محمد بن عیسی بن عبید جلیل القدر است که نجاشی می گوید وقتی اصحاب این مطلب را شنیدند تعجب کردند و گفته اند که «من مثل أبی جعفر؟» چه کسی مثل اوست؟<sup>۱</sup> او را چرا استثناء از رجال نوادر الحکمه کرده اند؟ بحث مفصل آن در جای خود مطرح شده است.

ب: یاسین ضریر نیز که در سند این روایت است، توثیق ندارد. یکی از راه های تصحیح این روایت نظریه تعویض سند بود که بگوئیم شیخ در فهرست گفته جمیع روایات و کتب حریر را من به سند صحیح نقل می کنم؛ یعنی جمیع کتب و روایاتی که منسوب به حریر است و به من رسیده است. یکی از آن ها همین حدیث است و آن سند صحیح مشترک جایگزین این سند ضعیف در این روایت می شود.

ما عرض کردیم که این نظریه را ما قبول نداریم و اساسا خیلی غیر عرفی است که شیخ این همه کتاب در فهرست ذکر می کند، این همه سند که به کتب ذکر می کند، از جمله کتاب آغانی ابوالفرج اصفهانی که مشتمل بر آغنیو ها است، بگوئیم که شیخ تک تک این کتب را یا بر استادش خوانده، یا استاد وی آمده نسخ معتبره ای که از اساتید وی به دستش رسیده به شیخ طوسی داده باشد، این مطالب بسیار مستبعد است، علاوه بر قرائنی که در جلسه گذشته ذکر شد.

اما به نظر ما می توان از مجموع قرائنی وثاقت ضریر را کشف کرد:

۱. خود محمد بن عیسی بن عبید جلیل القدر که کتاب یاسین ضریر را نقل می کند و نقل کتاب اماره

ظنیه بر اعتماد این شخص جلیل القدر بر مولف کتاب است، بلکه محقق زنجانی معتقدند که این

مطلب موجب اطمینان می شود که این جلیل القدر می خواهد صاحب این کتاب را توثیق کند.

۲. کلینی در دو باب از کافی فقط روایات یاسین ضریر را آورده است؛ یکی باب حد موضع طواف،

دیگری باب «من ادعی علی المیت» و کلینی کسی است که در اول کافی می گوید: «فقد فهمت یا

أخی» خطاب به شخصی که از او تقاضا کرده بود تا کتابی بنویسد، می فرماید من مقصود شما را

فهمیدم. عبارت ایشان چنین است:

«إنک تحب أن یکون عندک کتاب کاف، یجمع من جمیع فنون علم الدین، ما یکتفی به المتعلم، و

یرجع إلیه المسترشد، و يأخذ منه من یرید علم الدین، و العمل به بالأثار الصحیحه، عن الصادقین

علیهم السّلام»<sup>۲</sup>

---

۱ رجال النجاشی، شیخ النجاشی، ج ۱، ص ۳۳۳. «محمد بن عیسی بن عبید بن یقظین بن موسی مولی أسد بن خزیمه، أبو جعفر، جلیل فی (من) أصحابنا،

ثقة، عین، کثیر الروایه، حسن التصانیف، روی عن أبی جعفر الثانی علیه السلام مکاتبه و مشافهه. و ذکر أبو جعفر بن بابویه، عن ابن الولید أنه قال: ما تفرد به

محمد بن عیسی من کتب یونس و حدیثه لا یعتد علیه. و رأیت أصحابنا ینکرون هذا القول، و یقولون: من مثل أبی جعفر محمد بن عیسی، سکن بغداد»

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۱، ص ۲۵.

بنابراین با توجه به عبارت ایشان در دیباجه کافی که حداقل نشان می دهد که اگر یک بابی راجع به یک موضوعی باشد، لأقل یکی از آن روایات آن معتبر است. حال در دو باب می بینیم که فقط از یاسین ضریر روایت نقل کرده است. یعنی فقط یک روایت در دو باب آمده است.

۳. فتوای أصحاب به مضمون روایاتی که مختص به یاسین ضریر است. هم در «حد مطاف»، هم در «لاربا بین الوالد و الولد»<sup>۱</sup>، هم در «من ادعی علی المیت»، این ها نشانگر این است که یاسین ضریر لأقل حسن ظاهر نزد اصحاب داشته است و حسن ظاهر نیز اماره عدالت است. معنای حسن ظاهر این است که کسانی که با او معاشرت دارند می گویند ما از او گناه ندیده ایم. اینکه در روایت معتبره است که حسن ظاهر به این است که در ۵ وعده نماز جماعت شرکت کند، اگر در نماز جماعت شرکت نکرد نمی توان گفت که او اهل نماز است، محقق تبریزی در تنقیح مبانی العروة آورده است که ظاهرش این است که شرط عدالت حضور در نماز جماعت است، یعنی نمی شود کسی که اتیان مکروهات می کند و ترک مستحبات می کند بگوییم حسن ظاهر دارد، به نظر ما این کلام ناتمام است؛ چرا که آن روایت در مقام بیان این است که اگر کسی در نمازها شرکت نکند نمی توان احراز کرد که اهل نماز است. اکنون دیگر احراز اهل نماز بودن بستگی به حضور در نماز جماعت ندارد. بزرگانی داشته ایم که در یک فتره ای نه امام و نه مأموم در جماعات می شده اند. حسن ظاهر یعنی اینکه از شخص گناه نبینیم، حال ممکن است در خلوت نیز کار دیگر کنند، ولی در ظاهر مقید است حرفی که می زند قول بغیر علم نباشد، یا غیبت نکند، از خلال این تصرفات حسن ظاهر کشف می شود. این حسن ظاهر در نزد اصحابی که معاشر با یاسین ضریر بوده اند کشف می شود؛ از این رو کشف وثاقت وی بعید نیست.

با کنار هم گذاشتن این قرائن می توان وثاقت وی را کشف کرد و مجموع این ها وثوق آور است. برخی مثل محقق خویی می فرمایند با این چیزها نمی توان وثوق پیدا کرد، ولی ما با این قرائن وثوق پیدا می کنیم.

بنابراین سند روایت به نظر ما تمام است. برخی فرموده اند که اگر کتاب وی معتمد بوده دال بر وثاقت بر وی نیست؛ به نظر ما این احتمال عرفی نیست. بلی، راجع به وهب بن وهب آمده است که ضعیف بود و احادیثی را از امام صادق علیه السلام نقل کرد که «کلهای یوثق بها» است که شاید «کلهای لایوثق بها» باشد. در غیر این مورد در خاطرمาน نیست که موردی باشد که گفته باشیم کتاب معتمد باشد، ولی خود شخص معتمد نباشد. بلی، برخی ضعف اعتقادی

---

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۹، ص ۷۵۷. «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يَاسِينَ الضَّرِيرِ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي

جَعْفَرٍ قَالَ: لَيْسَ بَيْنَ الرَّجُلِ وَوَلَدِهِ وَبَيْنَهُ وَبَيْنَ عَبْدِهِ وَلَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَهْلِهِ رُبًّا».

دارند ولی ثقه در حدیث هستند، مثل عمار سبابی، اما اینکه بگوییم ثقه نیست و آدم دروغگویی است و با این حال کتاب وی مورد اعتماد می شود، صحیح نیست.

### بررسی دلالت روایت

محقق خویی دلالت این حدیث را پذیرفته اند و محقق بروجردی اشکال کرده اند که نمی توان برای جواز تبعیض سوره در نماز بدان اعتماد کرد. عبارت ایشان چنین است:

«ظَنُّ أَنْ أَبَا حَنِيفَةَ يَقُولُ: إِنَّ التَّبْعِيضَ يَجُوزُ إِذَا كَانَتِ السُّورَةُ سِتَّ آيَةٍ فَتَكُونُ الرَّوَايَةُ لِأَجْلِ مُوَافَقَتِهَا

مع مذهبه مورد الوهن»<sup>۱</sup>

ابوحنیفه می گوید اگر سوره ای شش آیه داشت، می توان سه آیه از آن را در یک رکعت و سه آیه را در رکعت دیگر خواند، این مطلب باعث می شود، وهن به مضمون این روایت حاصل شود که مضمون آن کاملاً موافق با کلام ابوحنیفه است. ما در مبسوط سرخسی آنچه دیده ایم این است که می گوید:

« قَالَ (وَإِذَا قَرَأَ فِي كُلِّ رَكْعَةٍ مِنْ صَلَاتِهِ بَأْيَةَ أَجْزَاءِ) فِي قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ الْآخِرُ

قَصِيرَةً كَانَتْ أَوْ طَوِيلَةً وَفِي قَوْلِهِ الْأَوَّلُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي يُوسُفَ وَمُحَمَّدَ رَحِمَهُمَا اللَّهُ تَعَالَى لَا تَجْزِئُ مَا

لَمْ يَقْرَأْ فِي كُلِّ رَكْعَةٍ ثَلَاثَ آيَاتٍ قَصَارًا أَوْ آيَةً طَوِيلَةً وَفِي بَعْضِ الرَّوَايَاتِ عَنْ أَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ

تَعَالَى لَا يَجْزِئُهُ أَقَلُّ مِنْ ثَلَاثِ آيَاتٍ»<sup>۲</sup>

ظاهر ابوحنیفه نظر آخری داشته است مبنی بر اینکه یک آیه نیز کفایت می کند. ولی یک نظر اول داشته است که گفته است تا وقتی که سه آیه قصار نخواند یا یک آیه طویل نخواند، نماز مجزی نیست. برخی از نقل ها از قاضی ابی یوسف نیز وارد شده است که کمتر از سه آیه بعد از حمد مجزی نیست. اما آیا این مطالب سبب رفع ید از این روایت می شود؟ به چه دلیل باید از آن رفع ید کرد. بلی، از روایت لزوم اینکه در هر رکعت سه آیه خوانده شود، برداشت نمی شود، اما جواز تبعیض سوره در نماز را می رساند. قرائت سه آیه در یک رکعت نیز حمل بر استحباب می شود.

### روایت ششم: روایت حسن بن السری

متن روایت چنین است:

«سَعْدٌ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنِ

الْحَسَنِ بْنِ السَّرِيِّ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَيْقُرَأُ الرَّجُلُ السُّورَةَ

الْوَحْدَةَ فِي الرَّكْعَتَيْنِ مِنَ الْفَرِيضَةِ فَقَالَ «لَا بَأْسَ إِذَا كَانَتْ أَكْثَرَ مِنْ ثَلَاثِ آيَاتٍ»<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> . تبیان الصلاة ج ۵ ص ۱۴۳.

<sup>۲</sup> . المبسوط سرخسی، ج ۱، ص ۲۲۱.

<sup>۳</sup> تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۷۱.

به نظر ما سند این روایت دارای اشکال است. دلالت روایت نیز به نظر ما واضح نیست؛ زیرا شاید در صدد بیان این مطلب است که اگر سوره ای سه آیه داشت، می توان کل این سوره را در رکعت اول خواند و در رکعت دوم نیز همان سوره تکرار شود.

**محقق خویی** فرموده‌اند که این احتمال خلاف ظاهر است. اینکه گفته شود سوره را در رکعت اول کامل بخوانید و بعد در رکعت دوم تکرار کنید، خلاف ظاهر است. ظاهر این روایت در نظر ایشان چنین است که در مجموع دو رکعت فریضه می خواهد یک سوره بخواند که بخشی از آن در رکعت اول و بخشی در رکعت دوم باشد. چرا که در غیراینصورت تقیید «إذا كانت أكثر من ثلاث آيات» معنا نخواهد داشت. اگر بناء بر تبعیض نباشد، وقتی خواهد یک سوره کامله را در دو رکعت تکرار کند، چه معنا دارد که قید بزیم که بیشتر از سه آیه باشد یا نباشد؟! کدام سوره است که مشتمل بر سه آیه نیست؟ آقایان می گویند سه سوره سه آیه ای داریم، یعنی روایت می خواهد بگوید سوره ای انتخاب کنید که حداقل چهار آیه داشته باشد که دو آیه از آن در رکعت اول، دو آیه دیگر در رکعت دوم باشد.

به نظر ما این فرمایش محقق خویی بعید نیست؛ اما در حدی که وثوق بیاورد که مراد از روایت این است، نمی باشد. دو احتمال در روایت می رود؛ البته مظنون ما از جواب امام علیه السلام این است که به نحو تبعیض را بیان کند، اما اینکه استظهاری باشد که وثوق آور باشد نیست. ما فرمایش محقق خویی را ظن آور می دانیم، لکن وثوق آور نیست. در هر حال به دلیل ضعف سندی که دارد، مهم نیست.

### روایت هفتم: صحیحہ حلبی، ابی بصیر، ابی الصباح کنانی

متن روایت که دارای سه راوی است چنین است:

«سَعْدٌ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَلِيٍّ الْحَلَبِيِّ وَالْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ الْكَنَانِيِّ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرِ عَنْ الْمُثَنَّى الْحَنَاطِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ جَمِيعاً عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : فِي الرَّجُلِ يَقْرَأُ فِي الْمَكْتُوبَةِ بِنِصْفِ السُّورَةِ ثُمَّ يَنْسِي فَيَأْخُذُ فِي أُخْرَى حَتَّى يَفْرُغَ مِنْهَا ثُمَّ يَذْكُرُ قَبْلَ أَنْ يَرْكَعَ قَالَ «يَرْكَعُ وَلَا يَضُرُّهُ»<sup>۱</sup>

دو احتمال در این روایت وجود دارد:

۱. اینکه شخصی شروع در سوره‌ای کرد و در وسط آن به خاطر تشابه آیات، به سوره دیگری رفت. عملاً نیز قبل از رکوع متوجه شد که دو نیم سوره خوانده است. طبق این احتمال گفته می شود که امام نفرمود که اعاده کنید تا سوره کامله بخوانید.

۲. احتمال دوم این است که گفته شود: شخص سوره ای را شروع کرده و آیه ای را فراموش کرده باشد، می گوید سوره دیگری را شروع می کنم، از اول سوره جدید شروع می کند و تمام می کند. بعد یادش می آید که سوره اول چه آیه ای داشته است. سوال می کند که آیا لازم است که سوره

اول را برگردم کامل کنم؟ امام می فرمایند لازم نیست. اگر معنای روایت چنین باشد، هیچ ارتباطی به محل بحث نخواهد داشت.

گفته می شود که ظاهر روایت معنای اول است؛ زیرا در روایت تعبیر آمده است: «ثم ينسى فيأخذ في أخرى» یعنی خود أخذ فی سورة آخری متعلق نسیان است. نه اینکه «ثم ينسى و يأخذ في أخرى» آمده باشد که به معنای «یختار سورة أخرى» باشد. مثلاً شما سورة ای را شروع کرده اید، به یک آیه ای می رسید، فراموش کرده اید که این آیه مربوط به سورة ای است که شروع کرده اید، در ادامه یک دفعه از سورة دیگری می خوانید.<sup>۱</sup> تعبیر «فياخذ في الأخرى» یعنی فراموش می کند که ادامه دهد و سراغ سورة ای دیگر می رود. یعنی خود این أخذ سورة أخرى، متعلق نسیان است. اصلاً فراموشی منشأ این مطلب شده است. أخذ فی الأخری یعنی «قرأ سورة أخرى».

این معنا که برخی از بزرگان مثل محقق همدانی و محقق خویی استظهار کرده اند، احتمال ارجح می باشد، ولی احتمال متعین نیست. واقعا احتمال اینکه معنای دیگر مراد باشد، می رود؛ یعنی شخص گاهی فراموش می کند که آن سورة را ادامه بدهد و از اول سورة ای دیگر می خواند. موبد این احتمال نیز برخی مطرح می کنند که مسئله نصف سورة آمده است و راوی سوال می کند که آیا می توانم به سورة دیگری عدول کنم یا خیر؟ با اینکه به نصف رسیده بود ولی ادامه اش را فراموش کرده است، بعد که سورة دیگری را می خواند یادش می آید که سورة اول چه بود، سوال می کند که بخوانم یا خیر، امام می فرماید لازم نیست. بنابراین در این روایت دو معنا محتمل است و نمی تواند مورد استدلال قرار گیرد.

### روایت هشتم: صحیحہ علی بن جعفر

اینکه تعبیر به صحیحہ می کنیم از باب این است که وقتی صاحب وسائل از کتاب علی بن جعفر نقل می کند، محقق خویی و شهید صدر و آیت الله تبریزی می فرمایند که صاحب وسائل سند به نسخه داشته است و معتبر است. ما قبول نداریم که صاحب وسائل سند به نسخه داشته باشد، به نظر ما سند ایشان تبرکی است، ولی این نکته را برای اعتماد به روایت ضمیمه می کنیم که وقتی در کتاب علی بن جعفر آمده است، اضطراب متن نیز ندارد، انسان مطمئن می شود که جعل نکرده اند و در کتاب علی بن جعفر بوده است. متن روایت چنین است:

«عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرٍ فِي كِتَابِهِ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَفْتَتِحُ سُورَةً

فَيَقْرَأُ بَعْضَهَا ثُمَّ يَخْطِئُ وَيَأْخُذُ فِي غَيْرِهَا حَتَّى يَخْتِمَهَا ثُمَّ يَعْلَمُ أَنَّهُ قَدْ أَخْطَأَ هَلْ لَهُ أَنْ يَرْجِعَ فِي

الَّذِي افْتَتَحَ وَ إِنْ كَانَ قَدْ رَكَعَ وَ سَجَدَ قَالَ إِنْ كَانَ لَمْ يَرْكَعْ فَلْيَرْجِعْ إِنْ أَحَبَّ وَ إِنْ رَكَعَ فَلْيَمْضِ»<sup>۲</sup>

یک شخصی بعض سورة را می خواند، سپس اشتباه می کند به سراغ سورة ای دیگر می رود، سپس می فهمد که اشتباه کرده است که از وسط سورة اول به سورة دوم رفته است. آیا می تواند به سورة اول برگردد، حضرت می فرمایند اگر رکوع را انجام نداده است، اگر دوست داشت می تواند برگردد، یعنی اگر دوست نداشت، نیازی به تدارک نیست. دلالت این

<sup>۱</sup> . کسانی که در حد متعارف حافظ قرآن هستند، بیشتر این اشتباه برایشان رخ می دهد؛ چرا که آیات مشابه زیاد داریم.

<sup>۲</sup> وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۶، ص ۸۹، أبواب، باب، ح، ط آل البيت.

روایت واضح است که اگر کسی نصف سوره را خواند و به صورت اشتباهی وارد دیگری شد اشکالی ندارد.

شبهه ای که در دلالت روایت است این است که ممکن است کسی بگوید که شارع این کار را نازل منزله سوره کامله قرار داده باشد؛ همانطور که در برخی از مواقع شارع بعض سوره را به منزله سوره کامله قرار داده است مثل جایی که حرج یا اضطرار یا استعجال است یا در جایی که به نماز جماعت نمی رسیم، در اینجا نیز شخص به سراغ سوره دیگر رفته است و بعد فهمید که سوره ناقصه خوانده است، حضرت در این مورد می فرمایند که نیازی به تدارک نیست و منافاتی ندارد با وجوب سوره کامله نسبت به کسی که ملتفت است.

### برداشتی مهم از اختلاف ألسنه روایات

محقق داماد رحمه الله قائل به عدم وجوب سوره نه کل آن و نه بعض آن است. آیت الله سیستانی در فرمایش اخیرشان، فرموده اند که احتیاط واجب در اتیان بعض سوره است. لکن وجه مشترکی که هر دو بزرگوار مطرح کرده اند این است که اختلاف السنه روایات، خود شاهد بر عدم الزامی بودن حکم است. این مبنایی است که برخی مثل محقق همدانی نیز دارند ولی اینجا استفاده نکرده اند. مثلاً در بحث استظهار، یک روایت می گوید که زن حائض از ایام عادت که خون تجاوز کرد و احتمال می دهد که از ده روز نیز تجاوز کند، یک روز استظهار کند، روایت دیگر می گوید دو روز، روایت دیگر می گوید تا ده روز، مشهور می گویند معلوم می شود که این حکم مستحب است که این چنین اختلاف السنه دارد. اینجا نیز محقق داماد و سید سیستانی می فرمایند که اختلاف السنه دال بر عدم الزامی بودن حکم است. به نظر ما این شاهد درست نیست؛ زیرا شاید نشانگر تقیه ای بودن مورد بوده باشد. یکی از عوامل اختلاف بیان، ضرورت تقیه است و لزوماً بدین معنا نیست که حکم، حکم غیر الزامی بوده باشد. علاوه بر اینکه چرا از أقل آن که یک آیه است رفع ید کنیم؟! ان شاء الله ادامه بحث در جلسه آینده بررسی می شود.

\*\*\*\*\* جلسه ۶۴ \*\*\*\*\*

### جمع بندی بین روایات دال بر وجوب و عدم وجوب سوره

بحث در وجوب سوره کامله در نماز بود که برخی از روایات دال بر وجوب آن بودند، برخی دیگر دال بر عدم وجوب آن بودند، دسته سوم روایات نیز تبعیض در سوره را تجویز فرموده بودند. مرحوم شیخ أنصاری معتقدند همین روایاتی که دال بر تجویز بعض سوره در یک رکعت بوده اند، بالالتزام از باب عدم قول به فصل می رساند که اگر همین نیز خوانده نشود اشکال ندارد؛ چرا که فقهاء یا قائل به وجوب سوره کامله شده اند و یا قائل به عدم وجوب آن و کسی که قائل به وجوب بعض شده باشد نداریم. این فرمایش شیخ أنصاری که محقق خویی نیز پذیرفته است، دارای اشکال است؛ زیرا هم ابن جنید مطرح کرد و هم ممکن است مراد شیخ طوسی همین باشد. تعبیر شیخ طوسی چنین بود: «ان قرأ بعض السورة لایحکم ببطان الصلاة»<sup>۱</sup>.

محقق سیستانی نیز فرموده اند که ممکن است از کلام شیخ همین مطلب استظهار شود و خود ایشان نیز اخیراً به این مطلب فتوا داده اند که قرائت بعض سوره واجب است ولی قرائت تمام سوره واجب نیست، مگر از باب احتیاط وجوبی که ایشان نمی خواهند بر خلاف مشهور فتوا بدهند. ما مشکلی برای جمع عرفی حمل بر استحباب نداشته ایم و همچنین اینکه درجات

۱ الميسوط في فقه الإمامية، شيخ طوسي، ج ۱، ص ۱۰۷.



مختلف آن حمل بر استحباب شود؛ مثلاً سه آیه خواندن یک مرتبه ای از استحباب باشد، کمتر خوانده شود، مرتبه ای دیگر از استحباب باشد، هیچ آیه ای خوانده نشود نیز اکتفاء بر اقل الواجب است.

### مشکله حمل عرفی حمل بر استحباب

لکن به قول محقق همدانی ما دچار یک مشکلی هستیم و آن این است که آیا عرف در اینگونه موارد، اینگونه جمع می کند؟ یا با توجه به اینکه مظان، مظان تقیه است، روایات دال بر عدم وجوب سوره کامله، یا روایاتی که دال بر جواز اکتفاء به بعض سوره را حمل بر تقیه می کند؟! برای ما واضح نیست و ما احتمال می دهیم که در اینجا عقلاء اصالة الجد جاری نکنند، مخصوصاً که عرض کردیم عدم وجوب سوره کامله در نماز شعار عامه بوده است و مشهور فقهای شیعه قائل به وجوب بوده اند، بلکه قریب به کل آن ها قائل به وجوب سوره کامله شده اند. از یک روایتی نیز فهمیده می شود که ارتکاز محمد بن مسلم بر استحباب سوره نبوده است. روایت چنین است:

«الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الَّذِي لَا

يَقْرَأُ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فِي صَلَاتِهِ قَالَ لَا صَلَاةَ لَهُ إِلَّا أَنْ يَقْرَأَ بِهَا فِي جَهْرٍ أَوْ إِخْفَاتٍ<sup>۱</sup>

شاید شبهه ای که بوده و محمد بن مسلم خواسته از امام جواب این شبهه را بشنود، شبهه ای بود که از طرف برخی مطرح می شد که بعدها می گویند ابوحنیفه به همان فتوا داده بود که در نماز امر شده ایم که «فاقرئوا ما تيسر من القرآن» حال اگر سوره فاتحه الكتاب هم نبود اشکالی ندارد و می توان آیاتی از قرآن را به جای آن خواند که در یک نقلی نیز از احمد بن حنبل این مطلب نقل شده است. البته محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام این سوال را کرد که قبل از رشد و نمود ابوحنیفه و احمد بن حنبل بود، ولی ممکن است ریشه های این شبهه که موجب فتوای ابوحنیفه شده، در زمان امام باقر علیه السلام نیز وجود داشته باشد. عامه می گفتند که قرآن گفته است هرچه از قرآن میتوانید بخوانید، اگر قرار بود که حمد واجب باشد، خداوند نمی فرمود که هرچه می توانید بخوانید. محمد بن مسلم از امام می پرسد که اگر کسی حمد نخواند حکمش چیست؟ امام می فرمایند نماز نخوانده است. البته ما از روایات استفاده کردیم که قرائت سنت است و فریضه نیست، لذا آیه «فاقرئوا» مربوط به نماز نیست ولی این شبهه در میان عامه مطرح بوده است که شاید از این آیه بتوان استفاده کرد که در نماز هر آیه ای خوانده شود کفایت می کند و خواندن حمد لازم نیست. امام فرموده اند که بدون حمد نماز نمی شود. سپس محمد بن مسلم سوال می کند که اگر کسی خائف یا مستعجل بود کدام یک را شما دوست دارید که انجام دهد؟ آیا سوره را یا فاتحه الكتاب را ترک کند؟ حضرت فرموده اند که سوره را ترک کند. اگر بناء بود که در نزد محمد بن مسلم واضح بوده باشد که قرائت سوره لازم نیست، پس چرا اینطور پرسید که سوره را یا حمد را ترک کند؟ اگر واضح است که سوره مستحب است، معنا ندارد که او سوال کند که کدام را ترک کند؛ زیرا واضح است که در این گونه موارد، باید مستحب ترک شود. پس معلوم می شود برای محمد بن مسلم حداقل استحباب سوره واضح نبوده است. پس اینکه گفته شود که اصحاب از این روایات استحباب سوره کامله فهمیده اند و مشهور بین اصحاب استحباب سوره کامله است، با این فهم محمد بن مسلم سازگار نیست.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۱۴۶.



در برخی از عبارات این مسئله مطرح شده است که مشهور بین اصحاب عدم وجوب سوره بوده است، ولی این مطلب به نظر ما وجهی ندارد. خلاصه اینکه ما در این مورد مانند محقق همدانی در اجرای اصالة الجد در این روایات نافیه وجوب سوره کامله تردید داریم و این منشأ می شود که نتوانیم به این جمع عرفی که محقق داماد و محقق خویی و محقق سیستانی و محقق زنجانی انجام داده اند، حکم به استحباب سوره کنیم. لذا احوط این لم یکن أقوى را اتیان به سوره کامله می دانیم. وقتی جریان اصالة الجد در روایات دال بر جواز اکتفاء به حمد، شبهه پیدا کرد، شک در حجیت مساوق با عدم حجیت است. لکن چون از نظر صناعی ادعا می شود که جمع عرفی وجود دارد، ما فتوا به وجوب نمی دهیم و احتیاط می کنیم.

## موارد استثناء از وجوب سوره

سید یزدی می فرماید:

«يجب في صلاة الصبح و الركعتين الأولتين من سائر الفرائض قراءة سورة الحمد و سورة كاملة غيرها بعدها إلا في المرض و الاستعجال فيجوز الاقتصار على الحمد و إلا في ضيق الوقت أو الخوف و نحوهما من أفراد الضرورة فيجب الاقتصار عليها و ترك السورة»<sup>۱</sup>

در عروه چهار استثناء مطرح شده است که دو استثناء به نحو رخصت و دو استثناء به نحو عزیمت است. دو استثناء به نحو رخصت است در حال بیماری و استعجال است که مصلی می تواند سوره را ترک کند. در دو حال نیز سقوط سوره بر وجه عزیمت است؛ یکی ضیق وقت که اگر بخواند سوره بخواند نمی تواند نماز را به طور کامل در وقت درک کند و دیگری خوفی است که منشأ ضرورت بشود. ایشان چهار مورد را بیان کرده است، بهتر بود که مورد پنجم را نیز می گفتند که مأمومی که در رکعت سوم امام اقتداء می کند یا در رکعت دوم امام اقتداء کرده و رکعت سوم امام وظیفه اش این است که حمد و سوره بخواند، آنجا اگر نتواند به امام ملحق شود، می تواند سوره را ترک کند که در روایت زراره نیز مطرح شده بود.<sup>۲</sup>

مگر اینکه گفته شود که ایشان با تعبیر «ونحوها» این مطلب را رسانده است. این توجیه برای کلام سید یزدی مطرح می شود.

ممکن است گفته شود که بناء بر نظر مشهور واجب نیست که مکلف باقی بر قصد جماعت بماند، می تواند قصد فرادی بخواند و سوره را بخواند، می گوئیم بناء بر قول به جواز قصد اختیاری به فرادی، می توان این حرف را مطرح کرد، ولی اگر قصد فرادی نکند، خواندن

۱. العروة الوثقی، أعلام العصر، ج ۱ ص ۶۴۳.

۲. تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۴۵. «الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قَالَ : «إِذَا أَدْرَكَ الرَّجُلُ بَعْضَ الصَّلَاةِ وَ فَاتَهُ بَعْضُ خَلْفِ إِمَامٍ يَحْتَسِبُ بِالصَّلَاةِ خَلْفَهُ جَعَلَ أَوَّلَ مَا أَدْرَكَ أَوَّلَ صَلَاتِهِ إِنْ أَدْرَكَ مِنَ الظُّهْرِ أَوْ مِنَ الْعَصْرِ أَوْ مِنَ الْعِشَاءِ رَكَعَتَيْنِ وَ فَاتَتْهُ رَكَعَتَانِ قَرَأَ فِي كُلِّ رَكَعَةٍ مِمَّا أَدْرَكَ خَلْفَ الْإِمَامِ فِي نَفْسِهِ بِأَمِّ الْكِتَابِ وَ سُورَةَ فَإِنْ لَمْ يَدْرِكِ السُّورَةَ تَامَةً أَجْزَأَتْهُ أَمُّ الْكِتَابِ فَإِذَا سَلَّمَ الْإِمَامُ قَامَ فَصَلَّى فِيهَا رَكَعَتَيْنِ لَا يَقْرَأُ فِيهِمَا لَأَنَّ الصَّلَاةَ إِنَّمَا يَقْرَأُ فِيهَا فِي الْأَوَّلَتَيْنِ مِنْ كُلِّ رَكَعَةٍ - بِأَمِّ الْكِتَابِ وَ سُورَةَ وَ فِي الْآخِرَتَيْنِ لَا يَقْرَأُ فِيهِمَا إِنَّمَا هُوَ تَسْبِيحٌ وَ تَكْبِيرٌ وَ تَهْلِيلٌ وَ دُعَاءٌ لَيْسَ فِيهِمَا قِرَاءَةٌ وَ إِنْ أَدْرَكَ رَكَعَةً قَرَأَ فِيهَا خَلْفَ الْإِمَامِ فَإِذَا سَلَّمَ الْإِمَامُ قَامَ فَقَرَأَ بِأَمِّ الْكِتَابِ وَ سُورَةَ ثُمَّ قَعَدَ فَتَشْهَدُ ثُمَّ قَامَ فَصَلَّى رَكَعَتَيْنِ لَيْسَ فِيهِمَا قِرَاءَةٌ».

سوره بر شخص بناء بر نظر مشهور حرام تکلیفی است و بناء بر نظر صحیح موجب بطلان نماز شخص می شود؛ زیرا عمدا این کار را کرده است و مجاز به این کار نبوده است و دلیل بر مشروعیت این جماعت نیم بند وجود نداشته است.

### استثناء اول: بیماری

اولین استثناء بیماری بود. صحیح ابن سنان چنین است:  
«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: يَجُوزُ لِلْمَرِيضِ أَنْ يَقْرَأَ فِي الْفَرِيضَةِ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ وَحَدَّهَا وَ يَجُوزُ لِلصَّحِيحِ فِي قَضَاءِ صَلَاةِ التَّطَوُّعِ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ»<sup>۱</sup>

صحیح عبدالرحمن نیز چنین بود:  
«سَعْدُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا يُصَلِّي عَلَى الدَّائِبَةِ الْفَرِيضَةَ إِلَّا مَرِيضٌ يَسْتَقْبِلُ بِهِ الْقِبْلَةَ وَ يُجْزِيهِ فَاتِحَةُ الْكِتَابِ وَ يَضَعُ بَوَجهِهِ فِي الْفَرِيضَةِ عَلَى مَا أَمَكَّنَهُ مِنْ شَيْءٍ وَ يَوْمِي فِي النَّافِلَةِ إِيْمَاءً»<sup>۲</sup>

دو بحث در اینجا مطرح می شود:

### بحث اول: مراد از مریض

بحث اول این است که آیا کلمه ی مریض شامل هر مریضی می شود؟ ولو مریضی که برای وی سوره خواندن سخت نیست؟ گاهی اصلا اگر سوره بخواند سرگرم می شود و زمان بر وی زود می گذرد. یا اینکه بگوییم این مریض انصراف به مریضی دارد که خواندن سوره بر وی مشقت دارد؟ دو قول مطرح شده است:

۱. محقق همدانی و جماعتی ادعای انصراف کرده اند و فرموده اند به مناسبت حکم و موضوع انصراف به کسی دارد که خواندن سوره یک نوع سختی برای مریض داشته باشد، گرچه لازم نیست به حد حرج برسد، ولی وجود یک نوع مشقت لازم است.<sup>۳</sup>

۲. محقق خویی در مقابل فرموده است که کلمه مریض اطلاق دارد و غالبا خواندن سوره برای مریض مشقت ندارد؛ چرا که نمی خواهد داد بزند، صرفا می خواهد یک سوره کوتاه بخواند. بلی، این نادر است که مریضی باشد که حرف زدن برایش سخت است یا آنقدر بیماری اش شدید است که حتی اگر یک سوره کوچک نیز بخواند سخت است، ولی این فرد نادر است و نمی توان اطلاق را بر آن

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۱۴.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۳۰۸.

۳. مصباح الفقیه (الصلاة): ۲۸۸.

حمل کرد؛ لذا محقق خویی فرموده است که شاید شارع مطلق مریض را استثناء کرده باشد و هیچ مشکلی ندارد. محقق داماد نیز شبیه این مطلب را فرموده اند که دلیل اطلاق دارد و داعی بر حمل بر مریض مضطر وجود ندارد. گفته نشود که شاید «يجوز للمريض» منصرف به مریضی باشد که خواندن سوره برای وی سخت است، ایشان می فرماید این شاید کار را حل نمی کند؛ زیرا شبیه انصراف در «يجوز للمريض» است ولی اطلاق صحیحه ابن رثاب و صحیحه حلبی که می فرمودند «يجزى فى الفريضة فاتحة الكتاب وحدها»<sup>۱</sup> مقید به مریض نشده است، قدر متیقن از رفع ید از اطلاق آن احادیث، کسی است که صحیح است و مریض نیست. ایشان می فرمایند وقتی دلیل شبیه انصراف دارد، پس مفهوم پیدا نمی کند که مریضی که خواندن سوره برایش سخت نیست، واجب است که بخواند، نهایتاً مجمل می شود و می توان به روایت ابن رثاب تمسک کرد و روایات دال بر خواندن سوره را حمل بر استحباب می کنیم، قدر متیقن فردی که خارج می شود انسان صحیح است.<sup>۲</sup>

### مختار استاد: مریض دارای مشقت

به نظر ما این فرمایش محقق داماد و محقق خویی دارای اشکال است؛ انصافاً کلمه «يجزى للمريض» نه اینکه شبیه انصراف داشته باشد، بلکه ظهور انصرافی دارد در مریضی که متعسر می شود و اتیان سوره کامله برایش سخت است. وگرنه مریضی است که می گوید من از خدایم است که سوره را بخوانم و سرگرم می شوم و اصلاً برای من سختی ندارد، آیا دلیل از این فرد انصراف ندارد؟ انصافاً انصراف دارد، شبیه انصراف نیست، بلکه ظهور انصرافی دارد. مناسبت حکم و موضوع نیز این انصراف را می رساند. شما در آیه صوم که ﴿مَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾<sup>۳</sup> است، چه می گوید؟ یک نفر می گوید که من مریض هستم و کبد چرب دارم. به او می گویند که کبد چرب دارید، کم غذا بخورید، نمی توان گفت که از آیه فهمیده می شود روزه بر وی واجب نیست؛ لذا تناسب حکم و موضوع می رساند که مراد آیه مریضی است که روزه برایش ضرر داشته باشد. البته در صوم دلیل داریم که باید بیماری مضر باشد تا بتوان روزه را ترک کرد، ولی در جاهای دیگر که به سختی افتادن است، خدا نمی خواهد جمع بین بیماری و سختی این واجب در حق وی کند. در اینجا نیز چنین است. اینکه محقق خویی فرموده اند که اختصاص بر مریض هایی که سوره خواندن سختی برایشان دارد، حمل بر فرد نادر می شود، دارای اشکال است؛ چرا که هیچ اشکالی

۱ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۶، ص ۴۰، أبواب، باب، ح، ط آل البیت. «وَبِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِثَابٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي

عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: إِنَّ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ تُجْزَى وَحْدَهَا فِي الْفَرِيضَةِ»

۲ موسوعة الامام الخوئي، السيد أبو القاسم الخوئي، ج ۱۴، ص ۲۸۵.

۳ سوره بقره، آیه ۱۸۴.

ندارد که اطلاق منصرف به فرد نادر باشد. اصلاً مطلق نیست و از اول انصراف به فرد نادر دارد و این هیچ اشکالی ندارد.

علاوه بر اینکه اصلاً حمل بر فرد نادر نمی‌شود؛ بلی، اگر می‌گفتیم که اختصاص به مریضی دارد که به حرج بیفتد و دچار ضرر شود، انصراف به فرد نادر بود، ولی سخت بودن خواندن سوره بر مریض که فرد نادر نیست؛ خیلی از بیماران هستند که زود می‌خواهند از نماز خلاص شوند و حال ندارند. مشکلی در قیام و قعود در حد ادای واجب ندارند، ولی حال مساعدی برای خواندن سوره ندارد. بنابراین دلیل از مریضی که به راحتی می‌تواند سوره را بخواند و به سختی نمی‌افتد، انصراف دارد.

#### کلام آیت الله سیستانی

محقق سیستانی نیز فرموده اند ظاهر لفظ مریض این است که کنایه است. اگر به دقت بنگریم، فرمایش ایشان با عرض ما تفاوت دارد. ما می‌گوییم که مریض موضوعیت دارد و از کسی که مشقت نمی‌کشد انصراف دارد. تقریب بیان محقق سیستانی این است که بگوییم مناسبت حکم و موضوع اقتضاء می‌کند که بگوییم لفظ مریض که در روایت آمده است، کنایه است. کنایه از چه کسی است؟ عبارت ایشان چنین است:

«کنایه عن یقع فی الضرر و الحرج، فإن مناسبة الحكم تقتضی المعرفیة للحرج و المرض؛ فإذا قیل

للمریض لا تفعل کذا إذا كنت مریضاً، فالعرف یفهم منه المعرفیة لعنوان الضرر أو الحرج؛ حیث إن

المریض کثیراً ما یتعسر علیه تطویل الصلاة و القراءة»

سپس فرموده اند: بزرگانی که مطلق مشقت را کافی دانسته اند، از این دو روایت مذکور استفاده نمی‌شود؛ اگر ما باشیم و این دو روایت، باید بگوییم مراد کسی است که به ضرر یا به حرج می‌افتد. در صوم ایشان فرموده است که آیه صوم ظهور در کسی دارد که از صوم به ضرر بیفتد.

ما می‌گوییم آیه صوم را می‌فرمایید منصرف به کسی است که به ضرر می‌افتد، این دو روایت را نیز می‌فرمایید منصرف به فرض ضرر یا حرج است، پس چرا مطلق عذر در مریض مسقط قرائت سوره است؟ ایشان می‌فرماید: باید سایر روایات باب را ملاحظه کنیم و با این دو روایت صحیح ابن سنان و صحیح دیگر نمی‌توان این مطلب را کشف کرد.

ما خطاب به ایشان عرض می‌کنیم: فرمایش شما که اطلاق را منکر شده اید بسیار متین است، اما اینکه فرموده اید معرف و کنایه است، می‌گوییم وجهی ندارد. می‌توان گفت که موضوعیت دارد لکن همراه با قید اینکه برایش سخت باشد. اگر بخواهد معرف باشد یعنی اصلاً مریض بودن هیچ نقشی ندارد. علاوه بر اینکه چرا منصرف به خصوص ضرر و حرج باشد؟ تعبیر «المریض یجزیه فاتحة الكتاب» اطلاق دارد و مطلق مشقت را می‌گوید. وجهی ندارد که بگوییم منصرف به حرج و ضرر است. در همان آیه صوم اگر روایت نبود که حد مرض را می‌گفت چیزی است که موجب ضرر باشد، اگر ما بودیم و آیه شریفه، می‌گفتیم هر کسی که مریض است، روزه بر وی واجب نیست. بلی، منصرف بود از کسی که اگر روزه بگیرد برایش فرقی نمی‌کند، اما لازم نیست که روزه برایش ضرر داشته باشد. گاهی مریضی است که روزه برایش ضرر ندارد ولی سختی مازاد بر متعارف دارد، اشکال ندارد که بگوییم روایت می‌گوید آنچه موجب سقوط روزه می‌شود، مریضی ضرر دار است. اما در مانحن فیه دلیلی نداریم که مریضی را مقید به ضرر کرده باشد و شامل مطلق مشقت می‌شود.

نکته دیگر اینکه اگر قرار باشد این دو روایت شامل مطلق مشقت نشود، از سایر روایات که خودتان می‌گفتید بیش از استحباب سوره را نمی‌رسانند، چطور می‌خواستند بیانگر فرض مشقت باشند؟ خلف فرض می‌شود. (یعنی در موارد مشقت که ضرر ندارد دلیلی بر وجوب سوره نداریم. خلف فرض)

بنابراین وجهی برای انصراف مطرح شده در کلام محقق سیستانی وجود ندارد. مریضی که سوره خواندن برایش سخت باشد، جایز است که سوره را ترک کند و حتی یک آیه نیز لازم نیست بخواند.

### **بحث دوم: رخصت یا عزیمت بودن جواز ترک سوره برای مریض**

مطلب دوم در رابطه با این استثناء مریض، این است که آیا سقوط قرائت سوره کامله از مریض، همانطور که صاحب عروه فرموده است بر وجه رخصت است یا اینکه بر وجه عزیمت است؟ محقق خویی بر وجه عزیمت دانسته است.<sup>۱</sup> دلیل ایشان این است که چیزی که واجب نیست، جزء واجب نیز نخواهد بود. سوره در حق مریض مانند قنوت در حق همه مومنین است. کسی اگر قنوت را به قصد جزئیت نماز به جا آورد، زیاده در نماز به جا آورده و نمازش در صورت عمدی بودن، باطل می‌شود. سپس فرموده اند: بلی، اگر در مانحن فیه قصد جزئیت نکند و از باب اینکه قرائت قرآن است بخواند، یا اینکه جزء مستحب را وقتی قصد می‌کند منظورش جزء مستحب مسامحی باشد اشکالی ندارد. یعنی همین که مشهور مسامحه می‌کنند و جزء مستحب می‌دانند، اگر به همان نیت باشد اشکال ندارد، در غیراینصورت اگر واقعا بخواند قصد جزئیت کند، اشکال دارد.

#### **مختار استاد: رخصت**

به نظر ما این فرمایش محقق خویی که بارها از ایشان تکرار شده است، تمام نیست. عرض ما این است که اگر مقصود شما انکار جزء مستحب نماز است، کلامتان صحیح نیست، اگر مقصودتان جزء مستحب در واجب بما هو واجب است، درست است. دلیلی نیز که شما آورده اید این است که می‌گویید مگر می‌شود واجبی که لا بشرط از این جزء است، (وگرنه این جزء مستحب نمی‌شد) قنوت یا سوره جزء آن باشد؟ معنای جزء این است که «بإنتفی الكل است؟!» این مطلب چطور جمع می‌شود با اینکه بگوییم واجب لا بشرط از این جزء مستحب است؟! این ها تهافت است. این کلام درستی است و ما نیز این را قبول داریم و کسی نیز این را انکار نمی‌کند؛ لکن کسانی که می‌گویند ما جزء مستحب داریم دو احتمال در فرمایششان است:

۱. برخی می‌گویند: جزء نماز می‌شود. نماز مفهوم مشکک است مثل خانه که اگر خانه حمام نیز نداشته باشد خانه است و اگر داشته باشد نیز خانه است. ولی جزء افضل این است که حمام داشته باشد. نماز بدون قنوت نیز نماز است، ولی با قنوت نماز بهتری است، شامل قنوت نیز می‌شود پس قنوت جزء مستحب نماز می‌شود و به این معنا، هیچ ایرادی نیز ندارد.

۲. احتمال دیگر که برخی مثل محقق سیستانی مطرح می‌کنند این است که می‌فرمایند ما دو امر به نماز داریم: یکی امر به ذات نماز و دیگری امر به نماز با آن جزء مستحب، این امر به نماز با آن

۱ موسوعة الامام الخوئی، السید أبو القاسم الخوئی، ج ۱۴، ص ۲۸۶.

جزء مستحب امر استحبابی است که روی مرکب رفته است، به صورتی که شارع گفته است نماز با قنوت بخوان، اینجا نیز امر استحبابی روی نماز مشتمل بر سوره رفته است و امر وجوبی آن نیز روی ذات نماز رفته است. ظهور عرفی «تجزیه فاتحه الكتاب» نیز همین است که اگر نماز بدون سوره نیز بخواند اشکال ندارد.

لذا به نظر ما سقوط به وجه رخصت است در عین حال که منکر نیستیم که جزء مستحب واجب نداریم ولی در حق مریض امر استحبابی به سوره کامله بعد از حمد داریم، به قرینه لفظ «تجزیه» که گویای این مطلب است. ان شاء الله سایر مطالب در جلسه آینده مطرح می شود.

\*\*\*\*\* جلسه ۶۵ \*\*\*\*\*

### استدراک و تکمله ای بر جمع بندی بین روایات

قبل از اینکه بحث استثناءات و وجوب قرائت سوره را دنبال کنیم، بازگشتی به اصل بحث داشته باشیم. راجع به اینکه صحیحہ علی بن رئاب و صحیحہ حلبی که تعبیر به «یجزی قرائه فاتحه الكتاب فی الفریضه وحدها» داشتند که محقق خوبی گفته اند نص در جواز اکتفاء به فاتحه الكتاب در حال اختیار است و منشأ می شود که روایات دیگر را که ظاهر در قرائت سوره کامله یا قرائت بعض سوره است، حمل بر استحباب کنیم، ما مطلبی را عرض کردیم و بعد دیدیم که محقق همدانی نیز مطرح کرده اند. مطلب این بود که با توجه به اینکه جمهور عامه قائل به جواز اکتفاء به حمد در نماز فریضه هستند و جمع عرفی بین روایات بر حمل بر استحباب سهل نیست، برای ما ثابت نیست که عرف در این روایت «یجزی فاتحه الكتاب وحدها فی الفریضه» اصالة الجد جاری کند، بعد از اینکه شعار عامه اکتفاء به سوره حمد بوده و مشهور شیعه قائل به وجوب سوره کامله هستند.

### دو مناقشه بر عدم جریان اصالة الجد در روایات دال بر عدم وجوب

سخنی که مطرح شد، دو ایراد دارد:

#### مناقشه اول: تشکیک در انتساب قول عدم وجوب به عامه

ایراد اول، مناقشه در نسبیتی است که عامه داده می شود. اینکه جمهور عامه قائل به عدم وجوب سوره ناقصه یا کامله باشند، مورد اختلاف است. استناد ما به کلام علامه در تذکره بود که فرمود:

«و قال الشيخ فی موضع: إنه مستحب لا واجب . و هو مذهب الجمهور كافة إلا عثمان بن أبي

العاص فإنه أوجب بعد الفاتحة قدر ثلاث آيات»<sup>۱</sup>

اما وقتی مراجعه به کتب عامه می شود، می بینیم که مطلب به این واضحی نیست. قرائن ذیل شاهد بر عرض ما است:

۱. ابوحنیفه قطعا قائل به وجوب قرائت بعض سوره بوده است. در «الفقه علی المذاهب الأربعة» آمده

است:

<sup>۱</sup> . تذکره الفقهاء (ط الحديث: الطهارة إلى الجعالة)، جلد: ۳، صفحه: ۱۳۱.

« إن الحنفية يجب ضم السورة إلى الفاتحة في الأوليين من الفرض و يكفي في أداء الواجب أقصر سورة أو ما يماثلها كثلث آيات قصار أو آية طويلة»<sup>۱</sup>.

۲. شافعی ظاهراً مسلم است که قائل به استحباب بود. شیخ طوسی نیز در خلاف نقل می کند:  
«و قال بعض أصحابنا: ان ذلك مستحب، و ليس بواجب، و به قال الشافعي، و أكثر أصحابه . و  
حكى أبو بكر بن المنذر عن عثمان بن أبي العاص انه قال: لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب، و ثلاث آيات  
بعدها، و هذا قدر أقصر سورة»<sup>۲</sup>

۳. نسبت به سایر فقهای عامه مثل مالک و أحمد بن حنبل، در الفقه على المذاهب الأربعة آمده است:  
مالکیه قرائت علاوه بر حمد را یکی از سنن شمرده اند. «المالكية قالوا سنن الصلاة أربع عشر  
سنة...منها قرائته مازاد على أم القرآن بعد الفاتحة في الركعة الأولى و الثانية من الفرض»<sup>۳</sup>  
ممکن است شما بگویید که سنت به معنای مستحب است ولو به قرینه اینکه در آن چهارده مورد  
دیگر آنهایی که ذکر شده هیچ کدام ثابت نیست واجب باشد، یکی از آن ها قیام حال قرائت السورة  
است، برخلاف قیام حال قرائت فاتحة الكتاب یا حال تکبیرة الاحرام که گفته است فريضة است.  
ولی در صفحه ۲۱۹ در همین کتاب می گوید: «الحنابلة و الشافعية قد اتفقوا على أن السنة و  
المدنوب و المستحب و التطوع معناها واحد و هو ما يثاب على فعله و لا يواخذ على تركه و وافق  
على ذلك المالكية إلا أنهم فرقوا بين السنة و غيرها»

آنچه محتمل است مالکیه بگویند این است که ترک عمدی آن نیز مبطل نیست ولی گناه است.  
بحث این است که آیا مالک می گوید مستحب است؟ از این عبارات استفاده نمی شود. در المدونة  
که فقه مالک را می گوید ص ۱۶۳ می نویسد: « وَقَالَ مَالِكٌ: وَإِنْ قَرَأَ بِأَمِّ الْقُرْآنِ فِي صَلَاتِهِ كُلِّهَا  
وَتَرَكَ مَا سِوَى ذَلِكَ مِنَ الْقُرْآنِ فَلَمْ يَقْرَأْ مَعَ أَمِّ الْقُرْآنِ شَيْئًا فِي صَلَاتِهِ، قَالَ: يُجْزئُهُ وَيَسْجُدُ سَجْدَتَيْ  
السَّهْوِ قَبْلَ السَّلَامِ»<sup>۴</sup>

راوی کتاب المدونة شخصی است که گاهی از او تعبیر به ابن القاسم می کنند. می گوید:

۱. الفقه على المذاهب الأربعة ج ۱ ص ۲۱۷.

۲. الخلاف، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۳۶.

۳. الفقه على المذاهب الأربعة ج ۱ ص ۲۲۰.

۴. المدونة نویسنده: مالک بن انس جلد: ۱ صفحه: ۱۶۳.



« قُلْتُ: فَإِنْ هُوَ تَرَكَ قِرَاءَةَ السُّورَةِ الَّتِي مَعَ أُمِّ الْقُرْآنِ فِي الرُّكْعَتَيْنِ الْأُولَيَيْنِ عَامِدًا مَادًّا عَلَيْهِ فِي قَوْلِ مَالِكٍ أَيْسَجِدُ لَهُمْ؟ قَالَ: لَمْ نَكْشِفْ مَالِكًا عَنْ هَذَا وَلَمْ نَجْزِئْ عَلَيْهِ بِهَذَا، قَالَ ابْنُ الْقَاسِمِ: وَلَا أَرَى عَلَيْهِ إِعَادَةً وَيَسْتَغْفِرُ اللَّهَ وَلَا سَجُودَ سَهْوٍ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ لَمْ يَسْهُ»<sup>۱</sup>

شخص راوی می گوید ما جرأت نکردیم که از مالک در ترک عمدی سوره نظر وی را بپرسیم. ظاهراً مراد از سوره سوره کامله نیست چرا که سید مرتضی می گوید که مما انفردت به الإمامیه قول به وجوب سوره کامله است. عامه اگر آیاتی مطلب کاملی داشت سوره می گفتند ولو اینکه سوره اصطلاحی نباشد. ابن قاسم گفته که من نظرم این است که این نمازش صحیح است ولو اینکه عمداً ترک کند مازاد بر قرائت حمد را ولی باید استغفار کند. سجده سهو نیز بر وی واجب نیست زیرا سهوی نکرده است. سپس می گوید ابن قاسم می گوید:

« قَالَ: وَقَالَ ابْنُ الْقَاسِمِ: قَوْلُ مَالِكٍ قَدِيمًا إِنَّ أُمَّ الْقُرْآنِ تُجْزِئُ مِنْ غَيْرِهَا مِنَ الْقُرْآنِ وَلَا يُجْزِئُ مِنْ أُمَّ الْقُرْآنِ مَا سِوَاهَا مِنَ الْقُرْآنِ، قَالَ: فَلَمَّا سَأَلْنَاهُ قُلْنَا لَهُ: أُمُّ الْقُرْآنِ تُجْزِئُ مِنْ غَيْرِهَا مِنَ الْقُرْآنِ وَلَا يُجْزِئُ غَيْرُ أُمِّ الْقُرْآنِ مِنْ أُمِّ الْقُرْآنِ؟ قَالَ: لَا أَدْرِي مَا هَذَا أَوْ كَأَنَّهُ إِنَّمَا كَرِهَ».

می گوید: قول قدیم مالک این بود که قرائت حمد مجزی است، بعد که از وی سوال کردیم گفت نمی دانم. شاید هم کراحت داشته است. گفته خوشایند نیست که فقط حمد خوانده شود. در مبسوط سرخسی می گوید:

« وَلَا يُفْتَرَضُ عَلَيْهِ قِرَاءَةُ السُّورَةِ مَعَ الْفَاتِحَةِ فِي الْأُولَيَيْنِ إِلَّا عَلَى قَوْلِ مَالِكٍ - رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى - يَسْتَدِلُّ بِقَوْلِهِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - : «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ وَسُورَةٍ مَعَهَا أَوْ قَالَ وَشَيْءٍ مَعَهَا»، وَنَحْنُ نُوجِبُ الْعَمَلَ بِهَذَا الْخَبَرِ حَتَّى لَا نَأْذَنَ لَهُ بِالْإِكْتِفَاءِ بِالْفَاتِحَةِ فِي الْأُولَيَيْنِ وَلَكِنْ لَا نُنِيبُ الرُّكْنِيَّةَ بِهِ لِلْأَصْلِ الَّذِي قُلْنَا»<sup>۲</sup>.

به مالک نسبت داده است که قائل به وجوب سوره بوده است که منظور سوره کامله نیست. جالب است که این اصطلاحات فقه امامیه که در مورد فريضه و رکن و سنت آمده است، با اصطلاح عامه متفاوت است. عامه می گویند فاتحه الكتاب فريضه و رکن است مقصودشان این است که ترک عمدی آن مبطل است. ما که می گوئیم فريضه و رکن، مقصود این است که ترک سهوی اش هم مبطل است؛ لذا می گوئیم که قرائت رکن نیست و سنت است. عامه گاهی که تعبیر می کنند که حمد رکن است و فريضه است، توضیح می دهند که عمداً ترک آن مبطل نماز است. بعد گاهی که تعبیر به سنت می کنند یعنی ترک عمدی آن نیز مبطل نیست، ولی واجب است. البته گاهی نیز مثل ما تعبیر به سنت می کنند و مرادشان مستحب است.

در کتاب «الحجة على أهل المدينة» تألیف شبیبانی که متوفای ۱۸۹۱ است، می نویسد:

«وَقَالَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ الْعَمَلُ عِنْدَنَا أَنْ يَقْرَأَ فِي الرُّكْعَتَيْنِ الْأُولَيَيْنِ بِأَمِّ الْقُرْآنِ وَسُورَةٍ (و) فِي الْآخِرَتَيْنِ بِأَمِّ الْقُرْآنِ (وَسُورَةٍ) وَلَيْسَ الْعَمَلُ عِنْدَنَا فِي قِرَاءَةِ سُورَةٍ مَعَ الْقُرْآنِ إِلَّا فِي الْأَرْبَعِ جَمِيعًا (و) لَيْسَ أَنْ يَقْرَأَ

۱. همان.

۲. المبسوط للسرخسی، ج ۱ ص ۱۹. <http://lib.efatwa.ir/۴۳۷۹۶/۱۹/۱>.



فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْآخِرَتَيْنِ إِلَّا بِأَمْرِ الْقُرْآنِ فَقَطْ»<sup>۱</sup> اهل مدینه که مالک نیز فقه مدینه است، گفته اند در هر چهار رکعت حمد و سوره خوانده شود.

در بدایه المجتهد ابن رشد می گوید:

«واختار مالک أن يقرأ في الركعتين الأوليين من الرباعية بالحمد ، وسورة ، وفي الأخيرتين بالحمد فقط ، فاختار الشافعي أن يقرأ في الرابع من الظهر بالحمد ، وسورة ، إلا أن السورة التي تقرأ في الأوليين تكون أطول فذهب مالک إلى حديث أبي قتادة الثابت : أنه عليه الصلاة والسلام كان يقرأ في الأوليين من الظهر والعصر بفتح الكتاب وسورة ، وفي الأخيرين منها بفتح الكتاب فقط وذهب الشافعي إلى ظاهر حديث أبي سعيد الثابت أيضا : أنه كان يقرأ في الركعتين الأوليين من الظهر قدر ثلاثين آية ، وفي الأخيرين قدر خمس عشرة آية»<sup>۲</sup>

می بینیم که این اختلاف ها نیز در کلمات آن ها موجود است. در شرح کبیر که کتاب معروفی در بین عامه است، فتوای مالک را که نقل می کند چنین است:

«و سننها أى الصلاة السورة و القيام لها والمراد قرائته مازاد على أم القرآن و لو بآية أو بعض آية في كل ركعة بإنفراها على الأظهر و كره الإقتصار على بعض السورة على إحدى الروایتين كقراءة سورتين في ركعة في الفرض و قوله بعد الفاتحة فلو قدمها لم تحصل السنة»

پس مالک می گوید قرائت بعض سوره بعد از فاتحه الكتاب سنت است. شاید علامه سنت را به معنای مستحب گرفته ولی این واضح نیست؛ چون با این قرائتی که ذکر شد، ممکن است مراد وی از سنت آن چیزی باشد که نه فرض است که نماز با ترک عمدی آن باطل شود، نه تطوع و مستحب است که ترک اختیاری آن جایز باشد. سنت یک حد وسطی می شود که ترک عمدی آن جایز نیست. لذا ابن القاسم که راوی فقه مالک بود گفت باید استغفار کند. این در فتوای مالک محتمل است. پس ابوحنیفه قائل به وجوب در قرائت بعض سوره بود، شافعی قائل به استحباب بود، مالک روشن نیست، تعبیر به سنت می کند. اما اینکه این سنت به چه معنایی باشد روشن نیست. از برخی از عبارات استفاده می شود که ترک عمدی آن مبطل نیست ولی تکلیفا نباید ترک شود و لذا ابن قاسم گفت استغفار کند یا خود مالک گفت که سجده سهو به جا آورد در حالی که بر ترک مستحب سجده سهو واجب نمی کنند. مبسوط سرخسی نیز نسبت داده که مالک واجب کرده ولی ظاهرا اشتباه است؛ زیرا تعبیر به «يفترض» کرده است که با سنت بودن سازگار نیست. مگر اینکه بگوییم منظور او وجوب تکلیفی است که با سنت نیز سازگاری دارد و مراد از سنت که در کتب دیگر آمده است واجب تکلیفی است. می توان گفته اختلاف در تعبیر است، یعنی مراد از سنت واجبی است که ترک آن مبطل نماز نیست.

۱. الحجة على أهل المدينة نویسنده: الشیبانی، محمد بن الحسن جلد: ۱ صفحه: ۱۰۷. <http://lib.efatwa.ir/۴۳۷۸۸/۱۰۷/۱۰۷>.

۲. بدایه المجتهد و نهایه المقتصد نویسنده: ابن رشد جلد: ۱ صفحه: ۱۰۵. <http://lib.eshia.ir/۱۰۵/۱۰۹۲۸>.

خلاصه اینکه برای ما روشن نشد که نظر عامه عدم وجوب بوده باشد. ابوحنیفه واجب می دانسته است. اگر بگوییم که کلام «يجوز وحدها» تقيه از ابوحنیفه است، درست نیست؛ زیرا وی قائل به وجوب است. اگر هم بگوییم تقيه از شافعی است، شافعی بعدها به دنیا آمده است. اگر بگوییم تقيه از مالک است، مالک روشن نیست که چه می گوید. کلام «تجزي» ممکن است که تقيه از مالک باشد؛ زیرا وی نیز قائل به اجزاء بود، گرچه می گفت گناه کرده است، ولی «تجوز» که در روایت صحیحۀ دیگر بود، معنایش این است که اصلا لازم نیست بیش از حمد بخوانید، محرز نیست که حمل بر تقيه از مالک باشد. اگر با فحص بیشتر مطمئن شویم که مالک نیز قائل به وجوب بوده است، ما این مقدار فحصى که با کمک دوستان انجام دادیم این مقدار عرض می کنیم، ولی اگر کسی بیشتر فحص کند و به این نتیجه برسد که مالک قائل به وجوب بوده است، دیگر اصلا نمی توان صحیحۀ علی بن رئاب و حلبی را که جواز اکتفاء به حمد را می رساندند، حمل بر تقيه کنیم. دیگر وجهی ندارد جز اینکه بگوییم بیان اقل واجب است.

اما اگر شک کنیم، همان بیان های قبلی ما به عنوان احتمال می آیند که اگر واقعا مالک قائل به عدم وجوب بود، همان که گفت سنن الصلاة بأربعة عشرة، که نوعا موارد آن مستحبات بودند و می تواند مراد استحباب باشد، در این صورت احتمال می دهیم که این تجوز فی الفريضة تقيه صادر شده و قول موافق مالک بوده و این شک در قرینیت موجود می شود؛ یعنی واقعا احتمال می دهیم که در آن جو فقهی که فقهای اهل مدینه که مالک در رأس آن ها بود اگر آن ها می گفتند که سوره واجب نیست، اگر این ثابت می شد، چه می کردیم؟ احتمال قوی می دادیم که این روایت تقيه صادر شده باشد، حال که احتمال این معنا را بدهیم، احتمال صدور تقيه می دهیم و احتمال می دهیم که اصالة الجد جاری نشود، شک در جریان اصالة الجد می کنیم؛ زیرا اگر ما احتمال قرینیت نوعیه متصله را مانع از احراز ظهور می دانیم، اگر واقعا جو فقهی آن زمان بر عدم وجوب سوره بوده و از طرف دیگر ارتکاز شیعه بر وجوب سوره باشد که این احتمالش است، یعنی وقت امام می فرمود «تجوز» مثل این بود که امام بفرمایند که هارون الرشید امیرالمومنین است، اصلا ظهور در جد منعقد نمی شود. جاهایی که احتمال دهیم ارتکازمتشرعه تا این خبر را می شنید تقيه ای بودن را می فهمید. مثل تعبیر «أعطاك من جناب النورة» که اصطلاحی بود که اصحاب تا می شنیدند می فهمیدند که امام تقيه ای صحبت فرموده است یعنی اصلا ظهور آن در جد منعقد نمی شود. تعبیر «أعطاك من جراب النورة» یعنی به جای اینکه از آرد به شما بدهد، اشتباهی از نوره که شبیه آرد است به دست طرف می داد. یا «أعطاك من عين كدر» از چشمه کدر و ناسالم آب به شما داده است یعنی تقيه کرده است.

خلاصه اینکه اگر احراز شود که مالک قائل به وجوب بوده است، دیگر این حرف ها نمی آید و حمل بر تقيه کردن یا احتمال تقيه در این روایات وجهی نخواهد داشت.

#### مناقشه دوم: عرفی نبودن حمل بر تقيه در برخی از روایات دال بر اکتفاء به بعضی سوره

مطلب دوم این است که ما نسبت به این «تجوز قرائة فاتحة الكتاب وحدها فی الفريضة» مثل محقق همدانی تشکیک در جریان اصالة الجد کردیم، اما نسبت به اکتفاء به بعضی سوره برخی از روایات بود که اصلا می گفتیم که حمل آن بر تقيه عرفی نیست. مثل اینکه حضرت امام جماعت شده بودند متن روایت چنین بود:

« مُحَمَّدٌ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ الْفَضْلِ قَالَ: صَلَّى بِنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوْ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقَرَأَ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ وَآخِرِ سُورَةِ الْمَائِدَةِ، فَلَمَّا سَلَّمَ التَّفَتَ إِلَيْنَا فَقَالَ أَمَا إِنِّي أَرَدْتُ أَنْ أَعْلَمَكُمْ»<sup>۱</sup>

محقق همدانی اینطور معنا کرده اند که امام می خواهد بفرماید: «اینما أردت أن أعلمكم كيف تتقون»، به نظر ما این برداشت غیر عرفی بود. که اگر امام تقیه کرده است، چرا بعد از نماز فرموده است که اینما أردت أن أعلمكم، علاوه بر اینکه این تقیه در فعل امام می شود نه در قول امام. وقتی خود عامه نیز سوره کامله می خوانند امام به چه دلیل تقیه کند؟ یک وقتی می گوید که سوره کامله واجب است، این می شود تقیه ولی وقتی عملاً آن ها به عنوان سوره کامله سوره کامله می خوانند، خواندن سوره کامله که تقیه ای نبوده است. احتمال عرفی ندارد که امام تقیه در فعل خود کرده باشد. بنابراین حمل این روایت بر تقیه اصلاً عرفی نیست. سوال: جمع بین هر دو مشکلی دارد؟ هم امام تقیه کند و هم تقیه را یاد بدهد زیرا عامه حضور داشته اند.

جواب: اگر کسی سوره کامله بخواند در نظر آن ها نیز اشکالی ندارد. بنابراین انصاف این است که ما نسبت به اجتزاء به فاتحه الكتاب که صحیحه حلبی می گفت، احتمال تقیه ای بودن می دهیم؛ زیرا احتمال می دهیم که فتوای مالک موافق با آن بود؛ لذا اخذ به روایاتی می کنیم که عدم اکتفاء را می رسانند. ولی در مورد صحیحه دیگر «يجوز» داشت و دلیل بر عدم وجوب بود. بنابراین آنچه مانع می شود از اینکه انسان فتوا به جواز اکتفاء به بعض سوره شود کلام شیخ أنصاری است که می گوید عدم الفصل می رساند که یا واجب است یا نیست. شیخ طوسی نیز کلامش مجمل بود. لذا این دو مطلب به عنوان تتمه مطرح شد. دقت شود که نتیجه همان احتیاط شد که در جلسه گذشته نیز مطرح کردیم، ولی با همین توضیحی که امروز داده شد.

### استثناء دوم از وجوب سوره: عجله

در جلسه گذشته استثناء اول از وجوب سوره مطرح شد که بیماری بود. استثناء دومی که برای وجوب سوره مطرح شده است، عجله است. صحیحه حلبی چنین بود:

« سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَلِيٍّ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «لَا بَأْسَ أَنْ يَقْرَأَ الرَّجُلُ فِي الْفَرِيضَةِ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فِي الرُّكْعَتَيْنِ الْأُولَتَيْنِ إِذَا مَا أَعْجَلَتْ بِهِ حَاجَةٌ أَوْ تَخَوَّفَ شَيْئًا»<sup>۲</sup>

در تهذیب «أو تخوف شيئاً» آمده است، در استبصار «أو يحدث شيئاً» آمده است. أعجلت یعنی عجله دارد. پس در صورت عجله اکتفاء کردن جایز است. روایت دوم صحیح محمد بن مسلم است:

« مُحَمَّدٌ بْنُ عَلِيٍّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ أَعْلَاءَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الَّذِي لَا يَقْرَأُ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فِي صَلَاتِهِ قَالَ «لَا صَلَاةَ لَهُ إِلَّا أَنْ يَبْدَأَ بِهَا فِي جَهْرٍ

۱ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۶، ص ۴۶، أبواب، باب، ح، ط آل البيت.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۷۱.

أَوْ إِخْفَاتٍ» قُلْتُ أَيُّهُمَا أَحَبُّ إِلَيْكَ إِذَا كَانَ خَائِفًا أَوْ مُسْتَعْجَلًا يَقْرَأُ بِسُورَةٍ أَوْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ قَالَ «  
بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ»<sup>۱</sup>

دو روایت ضعیف السند نیز وارد شده است یکی روایت عبدالله بن حسن است:  
«عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ الْحَمِيرِيُّ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ  
أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ مُسْتَعْجَلًا يُجْزِيهِ أَنْ يَقْرَأَ فِي  
الْفَرِيضَةِ ، بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ وَحَدَّاهَا قَالَ لَا بَأْسَ»<sup>۲</sup>

روایت دوم نیز از محمد بن سنان است:  
« وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ الْحَسَنِ الصَّقَلِ قَالَ: قُلْتُ  
لَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَيْجُزِي عَنِّي أَنْ أَقُولَ فِي الْفَرِيضَةِ ، فَاتِحَةَ الْكِتَابِ وَحَدَّاهَا إِذَا كُنْتُ  
مُسْتَعْجَلًا أَوْ أَعْجَلَنِي شَيْءٌ فَقَالَ لَا بَأْسَ»<sup>۳</sup>

وثاقت محمد بن سنان برای ما ثابت نیست<sup>۴</sup>. برخی از بزرگان مثل محقق داماد و قبل از  
ایشان بزرگان دیگر گفته اند این لسان که امام علیه السلام به صرف عجله داشتن اجازه ترک  
داده اند، نشان می دهد سوره واجب نیست. این بحث قبلی می شود و به قول محقق همدانی  
اشکالی ندارد که یک واجبی شل باشد. مثل وجوب بقای در مکه بین عمره تمتع و حج تمتع که  
در صورت پیش آمدن حاجتی اجازه ترک داده اند. حرام است خروج بین عمره و حج تمتع از  
مکه مگر اینکه حاجتی باشد. ولو اینکه حاجت ضروری نباشد و عرفیه باشد مشکلی ندارد.

### مراد از استعجال

بحث در این است که مراد از استعجال چیست. محقق بروجرودی فرموده اند که استعجال  
برای یک کار ضروری عرفی است. ولی به نظر ما وجهی ندارد. استعجال لازم نیست برای  
کار ضروری باشد. حتی برای کاری که مورد اهتمام دینی یا دنیوی انسان است کفایت می  
کند. طرف مثلا می گوید احتیاج دارم فوتبال ببینم. احتیاجی که امام علیه السلام می فرمایند  
شامل این موارد نمی شود. این حاجت باید مورد قبول امام باشد که یا حاجت عقلاییه دنیویه  
است و یا حاجت دینییه اخروی است. وگرنه من احتیاج دارم که استراحت کنم یا می خواهم به  
گده بروم، ظاهر أعجلت به حاجه حاجتی است که انسان به آن عقلایی اهتمام داشته باشد.  
ظاهر آن این است. بیشتر از این اطلاق ندارد. عرفیت ندارد که به خاطر مسخره بازی شخص  
عجله کند و اجازه داده شود که برود.

**سوال:** حاجت عقلاییه دنیوی یعنی عقلاء برای آن اهمیت بدهند. عقلاء برای فوتبال نیز  
اهمیت می دهند.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۴۷.

۲ وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۶، ص ۴۱، أبواب، باب، ح، ط آل البیت.

۳ وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۶، ص ۴۰، أبواب، باب، ح، ط آل البیت.

۴. برخلاف برخی از بزرگان مانند آیت الله شبیری زنجانی که محمد بن سنان را ثقه می دانند. (مقرر).

**جواب:** کار عقلایی باید باشد. فوتبال عقلایی نیست. لهُو و لعب است. أَعْجَلْتُ به حاجه یعنی حالت استثناء برای جایی که نیاز باعث عجله شود، می باشد. بلی، نیازی نیست ضرورت عرفیه باشد ولی اهتمام عرفی باید باشد.

### کلام محقق خویی

محقق خویی مطلبی فرموده اند که جای تأمل دارد. ایشان فرموده است این مطلبی که برخی مانند محقق داماد فرموده اند که خود این لسان، لسان استحباب است، دارای اشکال نقضی است. اشکال نقضی به آن، مثال واجبی است که علاوه بر حاجت، اگر بدون حاجت نیز آن را ترک کند مشکلی ندارد. مثل روزه و دو رکعت آخر نماز های چهار رکعتی که انسان در صورت مسافرت می تواند آن را ترک کند<sup>۱</sup>. اگر اشکال شود که در صورت مسافرت، از موضوع وجوب روزه خارج شده ایم، ایشان جواب می دهد که در مقام نیز می توان همین مطلب را گفت و تفاوتی از این جهت ندارد. تأمل بفرمایید. محقق خویی معروف به مستشکل نقضی است. نقض های قوی می کند و اگر جواب هم داشته باشد به سادگی نیست.

\*\*\*\*\* جلسه ۶۶ \*\*\*\*\*

### بررسی موارد استثناء از وجوب سوره

بحث در استثنائات وجوب سوره کامله بود. اولین استثناء بیماری بود. دومین استثناء استعجال بود که مراد از استعجال در نظر ما این است که شخص حاجتی دارد که خوف دارد فوت بشود، به خاطر اینکه فوت نشود، سوره را ترک می کند. اما صرف اینکه عجله دارد نمازش را تمام کند تا راحت شود، کافی نیست. برخی مانند محقق داماد فرموده اند که از همین استثناء عجله از وجوب سوره می توان عدم وجوب سوره را فهمید و گفت که استحباب موکد دارد، محقق خویی اشکال کرده اند که هیچ اشکالی ندارد که یک واجبی شل باشد. سپس به عنوان مورد نقض، مسئله روزه و نماز تامه را در سفر مطرح می کند که اگر کسی سفر کند، ولو اینکه حاجت به سفر نیز نداشته باشد، روزهی واجب ساقط می شود<sup>۲</sup>.

به نظر ما این فرمایش تمام نیست؛ زیرا سفر قبلاً محقق می شود و موضوع وجوب تمام ساقط می شود، سپس داخل در وجوب قصر می شویم. ولی «استعجال لحاجه» که در روایت آمده است، داعی است که من سوره را به خاطر اینکه بروم کاری را انجام دهم، ترک کنم. سفر موضوع برای وجوب قصر و سقوط وجوب تمام است و مشکلی ندارد؛ مثل اینکه عناوین موضوع برای یک سری احکام هستند؛ مثلاً ناوی اقامه ده روز، نماز چهار رکعتی می خواند و غیر ناوی اقامه ده روز، دو رکعتی می خواند. اینجا اصلاً شبهه ندارد که ما بگوییم موضوع را می توان عوض کرد تا تکلیف ساقط شود، واضح است که اگر موضوع عوض شود تکلیف عوض می شود. مثل اینکه کسی همسرش را طلاق می دهد دیگر نفقه از وی ساقط است. ولی در مانحن فیه عجله برای ترک سوره داعی است. یعنی ترک می کند تا به کار مهمی برسد.

۱ موسوعة الامام الخوئی، السید أبو القاسم الخوئی، ج ۱۴، ص ۲۸۷. «قد وقع نظيره في القصر و الإتمام فالركعتان الأخيرتان من الرباعية تسقطان لدى السفر و

إن كان السفر باختياره و لم تكن حاجة تدعو إليه و لا مشقة في صلاة المسافر تاما».

۲ موسوعة الامام الخوئی، السید أبو القاسم الخوئی، ج ۱۴، ص ۲۸۷. «قد وقع نظيره في القصر و الإتمام فالركعتان الأخيرتان من الرباعية تسقطان لدى السفر و

إن كان السفر باختياره و لم تكن حاجة تدعو إليه و لا مشقة في صلاة المسافر تاما».

بنابراین اشکال نقضی محقق خوبی به بزرگانی مانند محقق نراقی و محقق داماد که فرموده اند لسان روایات، با لسان وجوبی سازگاری ندارد، تمام نیست. کلام آن ها این است که اینکه به مجرد کار غیر ضروری وجوب سوره را کنار بگذاریم، با وجوب سازگاری ندارد. مثلاً اگر بگویند که هر کاری که دوست داشتی انجام بدهید، می توانید به خاطر انجام آن کار سوره را ترک کنید، این بیان واقعا تناسب با وجوب سوره ندارد که بخواهد انجام کاری که ما دوست داریم، مسقط وجوب سوره باشد. تناسب عرفی ندارد. البته ما در مورد بحث این مطلب را قبول نکردیم و گفتیم که مراد از استعجال حاجه، هر کاری نیست، بلکه عجله برای کاری است که اهمیت دنیوی یا آخری داشته باشد.

**سوال:** می توان به کلام محقق داماد اینطور اشکال کرد که اشکالی ندارد که شارع ملاک اینکه مکلف به خواسته خودش برسد را ترجیح داده باشد.

**جواب:** بحث را عقلی نکنید. بحث عرفی است. بحث عدم تناسب وجوب با برخی استثناءها می باشد. مثل عدم تناسب حرمت با برخی از استثناءها که مطرح شده است. فرض کنید که بگویند خمر را نخورید، مگر اینکه در لیوان شیشه ای بخورید. همه می روند لیوان شیشه ای می گیرند و می خورند. این ها تناسب با حرمت ندارد.

**اشکال:** در این مثال خمر، به دلیل اینکه عرف ملاک حرمت خمر را فهمیده است، می گوید تناسب با رخصت در ظرف شیشه ای ندارد، ولی در مانحن فیه اینطور نیست. اگر شارع بگوید که اگر کسی کار دیگری که مزاحم با سوره نباشد، سوره بر وی واجب است، عرف از این خطاب به راحتی وجوب را می فهمد و هیچ منافاتی نیز ندارد.

**جواب:** این نص خاص است. ولی اگر بگویند سوره بخوان مگر اینکه هوس کاری داشته باشید که بخواهید سریع نماز بخوانید. این تناسب با وجوب ندارد و این کلام عرفی است. به هر حال نظر ما این بود که مراد از «أعجلت به حاجه» استعجال برای حاجتی است که انسان به آن عقلایی یا متشرعاً اهتمام داشته باشد. ما ضرورت عرفیه را لازم نمی دانیم ولی می گوییم انصراف به حاجت عقلاییه که یهتم بها الإنسان دارد.

### **مورد سوم استثناء: ضیق وقت**

مورد سوم استثناء ضیق وقت است. این استثناء هیچ دلیل خاصی ندارد لذا برخی اشکال در این استثناء کرده اند. ولی نیاز به بررسی دارد. دو فرض در اینجا مطرح است:

۱. یک فرض این است که اگر سوره بخوانیم تمام رکعات نماز را در وقت نمی توانیم درک کنیم.
۲. فرض دوم این است که اگر سوره بخوانیم حتی یک رکعت را نیز نمی توانیم درک کنیم. این فرض دوم سخت تر از فرض اول است که ما اگر سوره بخوانیم، حتی یک رکعت را هم نمی توانیم در وقت درک کنیم. فرض اول آسان تر است که ما یک رکعت را چه با سوره و چه بی سوره می توانیم درک کنیم.

### **فرض اول: عدم درک تمام صلاه در صورت خواندن سوره**

فرض اول که آسان تر است را اول مطرح می کنیم:

#### **کلام محقق خوبی مبنی بر تقدم وقت**

محقق خوبی فرموده اند ما اصلاً در دلیل وجوب سوره اطلاقی نداریم. نماز بر این شخص به صورت ادایی واجب است. کار نداریم که کل رکعات را در وقت درک کند یا نکند، آن بحث

دیگری است. اصلِ اداء نماز در وقت بر شخص واجب است. اگر اطلاق در دلیل وجوب سورۀ داشتیم که این حال ضیق وقت را بگیرد مشکل پیدا می‌شد و نمی‌دانستیم در تعارض بین سورۀ و وقت، کدام مقدم است، ولی ما اطلاق در وجوب سورۀ نسبت به این فرض نداریم، لذا شکی در تقدیم وقت نیست. عمده دلیل وجوب سورۀ صحیحہ حلبی است که مفهوم داشت متن آن چنین بود «لَبَّاسٌ إِذَا مَا أَعْجَلْتُ بِهِ حَاجَةً أَوْ تَخَوَّفْتُ شَيْئاً»، مفهومش این است که اگر عجله برای حاجتی ندارد باید بخواند، شکی نیست که این ناظر به فرض تمکن از قرائت سورۀ در وقت است. یا صحیحہ عبدالله بن سنان چنین بود: «يَجُوزُ لِلْمَرِيضِ أَنْ يَقْرَأَ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ» مفهوم وصف استظهار شده از آن که «لَا يَجُوزُ لِلْمَخْتَارِ وَالصَّحِيحِ الْاِكْتِفَاءُ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فِي الْجُمْلَةِ». مفهوم وصف، کلی نیست بلکه فی الجمله است، پس این دلیل هم اطلاق ندارد. پس ما از اول اطلاق نسبت به وجوب سورۀ نسبت به این حال نداریم. در حالی که دلیل وقت اطلاق دارد که باید تمام نماز در وقت خوانده شود. بنابراین در دوران بین سورۀ و وقت، باید سورۀ ترک شود.

#### مناقشه در کلام محقق خویی

ما در اشکال به ایشان می‌گوییم صحیحہ حلبی چرا اطلاق نداشته باشد؟ مفهوم شرط است و می‌تواند اطلاق داشته باشد. مفهوم روایت این است که اگر استعجال ندارد، اگر این حالت پیش نیامده است که أَعْجَلْتُ به حاجۀ نمی‌تواند سورۀ را ترک کند. یک وقت می‌فرمایید که اینجا مصداق اعجال حاجت است، بحث دیگری است. اما اگر بگویید که من از باب مصداق اعجال حاجت بودن نمی‌گویم، بلکه از باب عدم اطلاق می‌گویم، اشکال می‌کنیم که چرا اطلاق نداریم؟ مفهوم شرط کلی است و با وصف که فی الجمله بود فرق می‌کند. یا روایتی که تعبیر «لَا تَقْرَأُ بِأَقْلٍ مِنْ سُورَةٍ وَ لَا بِأَكْثَرٍ» داشت که اتفاقاً محقق خویی سند و دلالت آن را بر وجوب سورۀ کامله قبول کرده بودند، ظاهرش این است که باید در فریضۀ سورۀ خوانده شود. ما نیز مثل محقق خویی قبول کردیم و گفتیم ظاهرش این است که وجوب سورۀ کامله در نماز فریضۀ را می‌رساند. پس اطلاق در روایت درست شد. اگر أَعْجَلْتُ به حاجۀ صدق نکند، وجوب سورۀ با وجوب ذکر تسبیح در رکوع و سجود با قرائت سورۀ حمد در نماز تفاوتی نمی‌کند. سوال می‌کنیم آیا «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ» ناظر به ضیق وقت است یا خیر؟ اگر اطلاق دارد «اقراء السورة بعد الفاتحة» نیز اطلاق دارد.

**سوال:** حال واقعا عرف می‌گوید که در روایت «لَا تَقْرَأُ بِأَقْلٍ مِنْ سُورَةٍ وَ لَا بِأَكْثَرٍ» امام می‌فرماید نسبت به فرضی که ضیق وقت دارید نیز باید بخوانید؟

**جواب:** فرض کنید «إِذَا مَا أَعْجَلْتُ بِهِ حَاجَةً» نبود (مفهوم روایت حلبی)، کما اینکه در صحیحہ محمد بن عبدالحمید نیست، اطلاق دارد. سند آن نیز از باب شهادت کشی تصحیح شده بود و مشکلی نداشت.

#### بیان استاد در عدم وجوب سورۀ هنگام ضیق وقت

بنابراین جواب محقق خویی تمام نیست؛ به نظر ما جواب صحیح این است که گفته شود: عرفاً «أَعْجَلْتُ بِهِ حَاجَةً» در ضیق وقت صدق می‌کند؛ یعنی خود اینکه ضیق وقت دارد، نوعی حاجت به شمار می‌رود و می‌توان سورۀ را ترک کرد.

**برخی اشکال می‌کنند** که ما قطعاً نماز چهار رکعتی مشتمل بر سورۀ در وقت بر ما واجب نیست؛ چون قادر نیستیم. حال نمی‌دانیم که بر ما واجب است نماز با سورۀ ولو رکعت آخرش خارج وقت قرار بگیرد بخوانیم یا نماز چهار رکعتی داخل وقت بدون سورۀ بخوانیم؟ نمی‌دانیم کدام واجب است. یک چیز را می‌دانیم و آن اینکه نماز چهار رکعتی با سورۀ داخل وقت بر ما واجب نیست. اما اینکه چه چیزی واجب است؟ مردم بین دو چیز است که نمی‌دانیم کدام متعین

است: یا نماز با سوره ولو رکعت آخر خارج وقت شود، یا نمازی که تمام رکعات در وقت باشد و بدون سوره باشد. وقتی نمی دانیم کدامیک واجب است. «أعجلت به حاجة» معنا ندارد. من اصلا نمی دانم که بر من نماز با سوره در این حال واجب است یا خیر، مردد هستم بین اینکه کدامیک واجب است. برای درک کردن وقتی که معلوم نیست به خاطر آن ترک سوره واجب باشد، أعجلت به حاجة صدق نمی کند.

**آیت الله سیستانی در جواب فرموده اند** که اگر تعارض بین واجبات ضمنیه باشد، این اشکال وارد است؛ زیرا من نمی دانم که اکنون بر من چه عملی واجب است؟ آیا بر من واجب است که نماز با سوره بخوانم ولو با ترک بعض رکعات در داخل وقت، یا اینکه واجب است نماز کاملاً در وقت باشد ولو بدون سوره، آن واجب اختیاری کامل از من ساقط شده است که کل رکعات در وقت با سوره باشد، آن قطعاً ساقط شده است. دلیل «اقرأ السورة في صلاتك» با دلیل «حافظ علی الوقت فی صلاتک» تعارض می کنند بناء بر قول به تعارض در واجبات ضمنیه که مثل محقق خویی قائل هستند، برائت از جزئیت سوره و برائت از خواندن تمام رکعات در وقت جاری می شود که نتیجه اش تخییر است.

ولی خود آیت الله سیستانی در اینگونه موارد تعارضی نیست و قائل به تزامم است. بعد فرموده است که مراجعه به مرجحات باب تزامم می کنیم و می بینیم که وقت برای شارع اهم است؛ زیرا می گوید که «حافظوا علی الصلوات» یعنی «حافظوا علی الصلوات فی اوقاتها»، پس وقت اهم است. اما وجوب سوره با توجه به لسانی که در دلیلش وجود داشت، شل است و به اهمیت وقت نمی رسد.

ما که مثل محقق خویی تعارضی هستیم و فرمایش ایشان را قبول نداریم؛ زیرا اگر به عرف بگویید که سوره وقتی واجب است که عجله برای حاجتی نباشد، از طرف دیگر بگویید که اگر قادر هستید تمام نماز را در وقت بخوانید، عرف می گوید شما حاجت دارید. همینکه شارع در خطاب خود گفت «إذا قدرت فأتم بالصلاة في وقتها»، همین واجب مشروط به قدرت وقتی بگوید «إذا أعجلت بك حاجة» عرف می گوید حاجت دارید و حاجت این است که این نماز را انجام دهید. مثل اینکه شما بین عمره و حج تمتع هستید. صبح بلند می شوید و می بینید که محتلم هستید و می خواهید غسل کنید. تنها راهش این است که بروید در این دستشویی های عمومی در منا و پول برای جای دیگر رفتن ندارید. هیچ مشکلی هم برای حج پیش نمی آید. کنار خیابان می خوابید. شارع گفته اگر حاجت داشتید می توانید از مکه خارج شوید از طرف دیگر گفته که «إذا قدرت فاغتسل للجنابة» عرف می گوید غسل جنابت حاجت است. هیچ کسی نمی گوید که حال که تعبیر به «إذا قدرت» دارد پس مقدم نیست و باید تیمم کند. عرف می گوید این غسل حاجت است و شما چون می توانید غسل کنید باید غسل کنید و این حاجت است. در این جا نیز «إذا أعجلت بك حاجة» سوره را ترک کنید. اینجا نیز خواندن نماز در وقت T حاجت است. همین که می خواهید وقت را درک کنید حاجت است. لازم نیست حتماً حاجت خارج از نماز باشد، همین که می خواهد نماز را در وقت درک کند حاجت است. ذات حکم اولی نماز این است که باید رکعاتش در وقت ادراک شود و همین کافی است.

### **فرض دوم: عدم درک حتی یک رکعت از نماز در صورت خواندن سوره**

فرض دوم که فرض سخت تر است این است که اگر کسی سوره بخواند یک رکعت نیز از نماز را در وقت درک نمی کند. مشهور می گویند سوره نخواند تا بتواند یک رکعت را درک کند. برخی اشکال کرده اند که اول باید ثابت کنید که نماز خواندن در وقت بر مکلف واجب است. چه زمانی بر من واجب می شود نماز در وقت بخوانم؟ وقتی ادراک رکعت در وقت شود، چه زمانی ادراک می توانم کنم؟ وقتی سوره بر من واجب نباشد. دور می شود. نماز



خواندن الان زمانی بر من واجب است که بتوانم یک رکعت درک کنم. درک یک رکعت نماز وقتی است که سوره بر من واجب نباشد. اگر سوره واجب باشد نمی توانم یک رکعت صحیحه در وقت ادراک کنم. از همینجا دور شروع می شود؛ با این بیان که وجوب ادراک رکعت متوقف بر سقوط وجوب سوره است. سقوط وجوب سوره متوقف بر وجوب ادراک رکعت است. اگر سوره واجب باشد، جلوی امکان ادراک رکعت اولی، جلوی امکان ادراک رکعت را گیرد. مثل سوره حمد که وجوب سوره حمد در رکعت اولی، جلوی امکان ادراک رکعت را برای کسی که اگر سوره حمد را بخواند نمی تواند رکعت را درک کند می گیرد. وجوب ذکر سبحان الله در رکوع و سجود، مانع از صدق امکان درک رکعت برای کسی که اگر این ها را بخواند نمی تواند یک رکعت را در وقت درک کند می شود. پس این دور می شود. وجوب ادراک رکعت فرع بر سقوط وجوب سوره است؛ زیرا اگر سوره واجب باشد، من متمکن از درک رکعت صحیحه در وقت نیستم، سقوط وجوب سوره هم متوقف بر وجوب ادراک رکعت است؛ زیرا اگر ادراک رکعت واجب نباشد و نماز من قضاء شده باشد، اصراری بر ترک سوره ندارم و باید بخوانم. پس وجوب ادراک رکعت متوقف بر سقوط وجوب سوره است، سقوط وجوب سوره نیز متوقف بر وجوب ادراک رکعت است و این دور واضحی است.

#### بررسی کلام محقق خویی

محقق خویی مطلبی فرموده اند که نتیجه آن را حساب نکرده است. ایشان فرموده است: ما می توانیم این مشکل را با ضمیمه سه مطلب به هم درست کنیم:

۱. مطلب اول اینکه نماز در هیچ حالی ساقط نمی شود و تا زمانی که می توان نماز ادایی خواند باید خواند.

۲. دوم اینکه قاعده من أدرك قضیه را حل می کند و مفاد آن این است که اگر کسی رکعتی از نماز را در وقت درک کند، گویا تمام آن را درک کرده است. «من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة»

۳. مطلب سوم اینکه سوره مقوم صدق صلاة نیست.

این نکته آخر را برای این گفته است که یک وقت نقض نکنید که فاقد الطهورین نیز باید نماز بخواند؛ زیرا طهارت مقوم صدق صلاة است: «الصلاة ثلاثه أثلاث: ثلث طهور، ثلث رکوع، ثلث سجود».

محقق خویی می فرماید با ضمیمه سه نکته مذکور شخص باید بلند شود نماز بخواند و سوره را ترک کند. به محقق خویی می گوییم پس با این استدلال سوره حمد یا ذکر رکوع یا ذکر سجود نیز اگر مزاحم ادراک رکعت بود می توان ترک کرد؛ زیرا هیچ کدام مقوم ذکر صلاة نیستند. پس می توان همه این ها را ترک کرد تا یک رکعت از نماز در وقت درک شود. شما ملتزم به این نتیجه می شوید؟ قطعاً نمی شود. جهتش این است که قاعده من أدرك یعنی کسی که یک رکعت از نماز صحیح را درک کند نه اینکه یک رکعت از نماز باطله را درک کند. دلیل ارشاد به جزئیت سوره حمد می گوید رکعت عمدی بدون سوره حمد رکعت باطله است. دلیل ذکر رکوع و سجود نیز چنین است. اطلاق دلیل وجوب سوره نیز همین را می گوید که رکعت بدون سوره عمدا رکعت باطلی است. لذا بزرگانی مثل محقق تبریزی معتقدند: اگر می دانیم که مکلف اگر سوره را بخواند، یک رکعت از نماز را نیز درک نمی کند، دلیلی

نداریم که سوره را ترک کند و نماز را با درک یک رکعت بخواند، بلکه می تواند رها کند و نماز را قضاء کند. بنابراین اگر ادراک رکعت بدون سوره واجب نباشد دیگر این حرف ها پیش نمی آید و واجب نیست که ادراک رکعت کنید و سالبه به انتفاء موضوع می شود.

البته یک فرض این است که اگر ما عجله کنیم می توانیم درک کنیم. ولی بعد از اینکه سجده دوم رفتیم و ادراک رکعت کردم چند دقیقه بی حال باید وسط نماز بیفتیم، اینجا أعجلت به حاجه صدق می کند و کسی نباید اشکال کند؛ زیرا متمکن از ادراک رکعت با سوره هستم و به مشتقی می افتم که منافات با اعجلت به حاجه دارم.

ولی جایی که عقلا نمی توان با ادراک سوره یک رکعت را درک کرد، عرض ما این است که در صدق «اعجلت به حاجه» حکم اولی کافی است. یعنی همین که حکم اولی این است که نماز با سوره در فرض عدم استعجال در وقت واجب باشد، برای صدق أعجلت به حاجه کفایت می کند. همین که حکم اولی این است که يجب الصلاة مع السورة فی فرض عدم الاستعجال فی الوقت یعنی يجب الصلاة و لیکن مع السورة فی فرض عدم الاستعجال فی الوقت، من لا یدرک الوقت کله يجب علیه ان یدرک رکعة من الصلاة فی الوقت و لیکن مع السورة عند عدم الاستعجال، این خطاب کلی که مشکل ندارد. همین خطاب کلی به نظر عرفی منشأ می شود صدق کند که من حاجت دارم که سوره را ترک می کنم. می خواهم آن حکم اولی را امتثال کنم. من می خواهم ملاک یک رکعت نماز در وقت را درک کنم. همین صدق می کند که أعجلت به حاجه باشد. متوقف بر وجوب فعلی ادراک رکعت بر من نیست. این یک مصادره ای است که ما می کنیم. اگر صدق «اعجلت به حاجه» بر اینکه بر من ادراک یک رکعت از نماز در وقت واجب فعلی باشد، انصافاً اشکال دور قابل جواب نیست. ولی اگر بگوییم که حکم ابتدایی را ما نگاه می کنیم که این است که شارع گفته نماز را در وقت بخوانید و اگر هم اعجال حاجت ندارید سوره بخوانید. اگر هم نمی توانید کل نماز را در وقت بخوانید یک رکعت از آن را بخوانید و بقیه را خارج وقت بخوانید. همین حکم کلی ابتدایی باعث می شود که من بگویم پس ما نیاز به ادراک رکعت داریم. حاجت به آن داریم. عرف مصداق اعجلت به حاجه می داند.

### **[اشکال دور چگونه حل شد؟! جواب: آخر جلسه بعد و جلسه بعدتر]**

بحث صدق عرفی است. این ادعا را ببینید که آیا می توان اثبات کرد یا خیر. اگر تثبیت شود نتیجه واضح است و اگر تثبیت نشود محقق همدانی می گوید که باز هم باید احتیاط کرد و هم ادائاً و هم قضائاً تکرار کرد. علم اجمالی داریم که یا اداء و یا قضاء واجب است. تأمل بفرمایید.

\*\*\*\*\* جلسه ۶۷ \*\*\*\*\*

### **بررسی مورد سوم از استثناء از وجوب سوره: ضیق وقت**

دو فرض در اینجا مطرح است:

۳. یک فرض این است که اگر سوره بخوانیم تمام رکعات نماز را در وقت نمی توانیم درک کنیم.

۴. فرض دوم این است که اگر سوره بخوانیم حتی یک رکعت را نیز نمی توانیم درک کنیم.

### **بررسی کلام محقق خویی**

در هر دو صورت فقهاء امر به ترک سوره فرموده اند. محقق خویی راجع به فرض اول که مکلف اگر سوره بخواند، نمی تواند کل رکعات را در وقت درک کند، فرموده اند: مشکلی نیست؛ زیرا امر به نماز در وقت داریم (ولو به لحاظ درک یک رکعت) اطلاقی نیز نسبت به

وجوب سورۀ نداریم، برخلاف فرض دوم که اصل امر به نماز در وقت معلوم نیست؛ زیرا مفروض در این فرض دوم این است که در صورت خواندن سورۀ متمکن از درک یک رکعت نیز نخواهد بود؛ از این رو ایشان فرموده اند نباید حرفی را که در فرض اول زدیم در فرض دوم نیز پیاده کنیم. در فرض دوم، در صورت خواندن سورۀ، متمکن از ادراک یک رکعت نیز نیست؛ لذا اینجا دیگر نمی شود گفت که در دلیل وجوب سورۀ نسبت به این ها اطلاق نداریم و وقت را مقدم می کنیم. اگر هم کسی ادعا کند که مورد فرض، از مصادیق قاعده من أدرك واقع می شود، در جواب می گوئیم این استدلال تمسک به عام در شبهه مصداقیه است؛ چرا که شاید در این حال سورۀ جزء نماز باشد و اگر قرار باشد سورۀ جزء نماز باشد، شمولیت من أدرك نسبت به آن مردود خواهد بود؛ زیرا طبق فرض، شخص متمکن از درک یک رکعت در وقت نیست و تمسک به من أدرك، تمسک به عام در شبهه مصداقیه خواهد بود.

دقت شود که این بیان در فرض اول نمی آید؛ زیرا در فرض اول شخص، متمکن از نماز در وقت ولو به ادراک یک رکعت آن بود و مسلم بود که تکلیف به نماز أداء داشت. وقتی در دلیل وجوب سورۀ اطلاق نداشتیم، اطلاق دلیل شرطیت وقت نسبت به تمام رکعات بلامعارض بود. در فرض دوم این آقا می خواهد به من أدرك تمسک کند. احتمال هم بدهیم که در این حال سورۀ جزء نماز باشد، مورد را شبهه مصداقیه من أدرك می کند؛ زیرا شاید سورۀ در این حال جزء باشد و شخص متمکن از ادراک یک رکعت در وقت نباشد که در این صورت تمسک به من أدرك تمسک به عام در شبهه مقصداقیه می شود؛ لذا ایشان فرموده اند که با سه مقدمه مشکل را حل می کنیم:

۱. نماز در هیچ حالی ترک نمی شود. «الصلاة لا تسقط بحال»

۲. سورۀ مقوم نماز نیست. چرا که فقط سه چیز مقوم نماز است. «الصلاة ثلاثة أثلاث: ثلث طهور، ثلث

رکوع، ثلث سجود».

۳. قاعده من أدرك داریم. «من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة».

نتیجه جمع این مقدمات این است که تمام بهانه ها برای مکلف بسته می شود؛ اگر بخواهد نماز را ترک کند با مقدمه اول سازگار نیست. اگر بگوید نماز بی سورۀ نماز نیست، ایشان می گوید نماز است؛ زیرا قوام نماز به سورۀ نیست. اگر هم بگوید که نماز را درک نمی کنم، قاعده من أدرك می گوید یک رکعت نیز کفایت می کند. پس تمام بهانه ها بسته شد<sup>۱</sup>.

ما اشکال کردیم که من أدرك درک رکعت صحیحۀ در وقت را می گوید و وقتی اینطور معنا کردیم، اگر سورۀ جزء نماز باشد، دیگر جایی برای من أدرك باقی نمی ماند، کما اینکه خود ایشان در سورۀ حمد و ذکر رکوع و سجود ملتزم است که اگر این ها را ترک نکند یک رکعت را نیز در وقت درک نمی کند. ایشان فرموده است مهم نیست که درک نکند؛ زیرا نمی توان به بهانه وجود من أدرك، از واجبات مسلمی مثل قرائت سورۀ حمد دست کشید. ما اگر بخواهیم کلام ایشان را در مقام بپذیریم، عین این کلام باید در مسئلۀ وجوب قرائت حمد نیز مطرح شود، زیرا طبق مقدمه اول نماز در هیچ حالی ساقط شدنی نیست، طبق مقدمه دوم قوام نماز به حمد نیست، طبق مقدمه سوم هر کسی یک رکعتی از نماز را در وقت درک کند، تمام

۱ موسوعة الامام الخوئي، السيد أبو القاسم الخوئي، ج ۱۴، ص ۲۸۸.

آن را درک کرده است. در حالی که ایشان در مسئله حمد ملتزم به این مطلب نمی شوند. بنابراین اشکال عمیق می شود و باید بحث کرد:

### **بررسی اشکال دوری بودن استدلال به وجوب نماز بی سوره در ضیق وقت**

اشکال این بود که می گفتند اثبات وجوب نماز بی سوره بر این شخص هم در فرض اول و هم فرض دوم، دوری است:

#### **فرض اول: عدم درک تمام صلاه در صورت خواندن سوره**

در فرض اول که نمی توانست کل رکعات را در وقت درک کند اگر سوره بخواند، گفته می شد که اطلاق دلیل که می گفت صل صلاه تامه فی الوقت، قطعاً نسبت به این شخص ساقط شده است؛ زیرا متمکن از ادراک نماز تامه در وقت نیست. اینکه هم سوره و هم کل رکعات در وقت را بخواند ممکن نیست. امر دائر است که شارع به وی بگوید که نماز بدون سوره در وقت بخوانید یا بگوید صل مع السوره وإن وقع بعض أجزاء الصلاة خارج الوقت. معلوم نیست که نظر شارع مقدس بر کدام است. شاید گفته است نماز با سوره بخوانید ولو اینکه در خارج از وقت باشید.

گفته نشود که «أعجلت به حجه» بر آن صدق می کند؛ زیرا مستشکل می گوید: صدق أعجلت به حجه متوقف بر این است که ثابت شود ادراک جمیع رکعات در وقت واجب است، در حالی که اول الکلام است. آنچه واجب در حال اختیار بود ادراک جمیع رکعات در وقت با سوره بود. آن واجب در حال اختیار اکنون ساقط شد. حال نمی دانیم بر این آقا واجب است که نماز با سوره ولو بعض رکعات خارج از وقت واقع شود بخواند، یا واجب است که نماز بی سوره با ادراک جمیع رکعات در وقت باشد. اگر اولی واجب باشد نماز مع السوره بر وی واجب می شود و لو بعض رکعات خارج از وقت باشد و دیگر مصداق أعجلت به حجه نیست؛ زیرا حاجتی ندارد. بر وی واجب است نماز بخواند ولو اینکه بعضی از رکعات خارج از وقت واقع شود. بنابراین تکرار می کنیم صدق «أعجلت به حجه» برای ترک سوره متوقف بر این است که بر این شخص ادراک جمیع رکعات در وقت واجب باشد و این مطلب مسلم نیست؛ زیرا دلیل شرطیت وقت با دلیل وجوب سوره با هم قابل جمع نبود؛ لذا اطلاق هر دو در این حال تساقط کردند. فرض اول این است که یک رکعت را هرطور بخواند در وقت درک می کند لکن استدلال به اعجلت به حجه استدلال دوری است؛ زیرا باید ثابت شود که ادراک جمیع رکعات در وقت واجب است، تا بعد گفته شود که برای ادراک این واجب، مجبور است سوره را ترک کند. حاجت دنیویه که ندارید، واجب دینییه نیز متوقف بر این است که ثابت شود وجوب ادراک جمیع نماز در وقت و این مطلب اول الکلام است.

دور: (وجوب ادراک جمیع رکعات (بدون سوره، زیرا با سوره خارج از قدرت است و ساقط است) در وقت = جواز ترک سوره = صدق اعجلت به حجه = وجوب ادراک جمیع رکعات در وقت)

#### **کلام آیت الله سیستانی در حل اشکال**

اینکه محقق خویی ادعای عدم وجود اطلاق در وجوب سوره کردند، تمام نیست؛ چرا که دلیل مطلق دال بر وجوب سوره موجود است؛ لذا آیت الله سیستانی فرموده اند که ما این اشکال را قبول داریم، لکن توجیه ما این است که می گوئیم در این فرض اول دو بیان می توان مطرح کرد:

۱. اصلاً ادراک جمیع رکعات در وقت یک واجب نفسی مستقل (واجب فی واجب) است، نه اینکه وجوب ارتباطی و شرطی (واجب للصلاة) داشته باشد، انسان به خاطر ادراک یک واجب نفسی مستقل سوره را ترک می کند. مثل بدهی به طلبکاری که آمده است و دین خود را می خواهد و اما اگر سوره را بخوانیم به او نمی رسیم. أعجلت به حاجه برای رسیدن به یک واجب دینی صدق می کند. **(پس وجوب درک رکعات در وقت متوقف بر ترک سوره نیست بلکه دلیل خاص دارد، و این وجوب مصداق حاجت است و اعجلت به حاجه آن را شامل است.)**

۲. اگر ادراک جمیع رکعات واجب شرطی باشد، تنها توجیه این است که بگوییم ما در تراحم بین واجبات ضمیمه قواعد تراحم را اعمال می کنیم برخلاف محقق خویی که قائل به تعارض است، سپس می گوئیم وقت اهم از سوره است به دلایلی که مطرح می شود:

۱. لسان وجوب سوره لسان ضعیفی است. خود لسان در این که مرتبه وجوب را مشخص کند مهم است. ولی لسان وجوب وقت اکید است؛ مثل «اعرفوا شیعتنا بمحافظتهم علی مواقیت الصلاة»<sup>۱</sup>

۲. خود «أعجلت به حاجه» نیز نشان می دهد که ملاک سوره ضعیف است.

۳. ضعف ملاک سوره را از آن نماز جماعت نیز می توان فهمید که صحیح زراره می گفت که اگر رکعت سوم اقتدا کردید اگر با سوره رکوع را درک نمی کند فاتحه کافی است، با اینکه می توانست فرادی کند<sup>۲</sup>.

بنابراین وقت اهم از سوره است و مقدم بر آن می شود. ایشان فرموده اند اما اگر تعارض را مانند محقق خویی قائل شویم، مشکل حل نمی شود؛ زیرا اگر تعارض باشد وقتی سوره جزء باشد، شرطیت وقت نیست، وقتی شرطیت وقت نبود، أعجلت به حاجه صدق نمی کند و دیگر در جمیع رکعات صلاة در حق این مکلف، وقت شرط نخواهد بود.

#### **فرض دوم: عدم درک حتی یک رکعت از نماز در صورت خواندن سوره**

در فرض دوم آیت الله سیستانی معتقد است که مشکل حل شدنی نیست؛ زیرا نمی توان گفت که در اینجا شما سوره را ترک کنید اگر سوره واجب باشد. ایشان می گوید من که مستحب می دانم ولی اگر واجب باشد من نمی توانم بگویم که شما مصداق «أعجلت به حاجه» برای ترک سوره هستید. ایشان می گوید مصداق دور است؛ زیرا وقتی مصداق «أعجلت به

۱. منابع فقه شیعه، جلد: ۱، صفحه: ۹۶۰.

۲. تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۴۵. «لِحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ ابْنِ أَذِينَةَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قَالَ: «إِذَا أَدْرَكَ الرَّجُلُ بَعْضَ الصَّلَاةِ وَفَاتَهُ بَعْضُ خَلْفِ إِمَامٍ يَحْتَسِبُ بِالصَّلَاةِ خَلْفَهُ جَعَلَ أَوَّلَ مَا أَدْرَكَ أَوَّلَ صَلَاتِهِ إِنْ أَدْرَكَ مِنَ الظُّهْرِ أَوْ مِنَ الْعَصْرِ أَوْ مِنَ الْعِشَاءِ رَكَعَتَيْنِ وَفَاتَهُ رَكَعَتَانِ قَرَأَ فِي كُلِّ رَكَعَةٍ مِمَّا أَدْرَكَ خَلْفَ الْإِمَامِ فِي نَفْسِهِ بِأَمِّ الْكِتَابِ وَ سُوْرَةٍ فَإِنْ لَمْ يَدْرِكِ السُّوْرَةَ تَامَةً أَجْزَأَتْهُ أُمُّ الْكِتَابِ...»

حاجه» هستيد در فرض دوم، كه ادراك يك ركعت در حق شما واجب باشد، از طرفي موقعي ادراك يك ركعت در حق شما واجب است كه سوره واجب نباشد. عدم وجوب سوره نيز متوقف بر صدق «أعجلت به حاجه» است، صدق أعجلت به حاجه نيز فرع بر وجوب ادراك يك ركعت در نماز بود؛ بنا بر اين دور مي شود.

دور در فرض دوم: (فقط يك مرحله اضافه مي شود: وجوب ادراك يك ركعت بدون سوره => صدق من ادراك بر ركعت بدون سوره => جواز ترك سوره ... ) اشكال: پاسخ دوم آسيستاني (تزامم) در اين فرض نيز مي آيد!

محقق همداني نيز شبیه این مطلب را در این فرض دوم فرموده اند و قائلند نمی توان مشکل فرض دوم را حل کرد. نوبت به علم اجمالی می رسد و علم اجمالی در این فرض دوم كه اگر سوره بخواند، يك ركعت را نيز نمی تواند در وقت درك كند، اقتضاء می كند كه بگوئيم يا بر شما آدا واجب است و سوره واجب نیست، يا قضا واجب است و سوره واجب است. بايد در اين علم اجمالی احتياط كرد. در فرض اول اصل وجوب اداء مخير بود و اگر ترجیحی در میان نبود، شخص مخیر می شد، ولی در اینجا مسئله قضای با خواندن سوره نيز مطرح شده است. محقق خویی فرموده اند اگر سه مقدمه ای كه ما مطرح كردیم نبود، اشكال محقق همدانی وارد بود، ولی می توان با آن سه مقدمه قضیه را حل كرد.

#### كلام آيت الله حائري: تفصيل در مسئله

آيت الله حائري در كتاب الصلاة فرموده اند كه دو صورت برای مسئله قابل فرض است:  
۱. صورت اول اين است كه اگر شخص تند بخواند، می تواند سوره را نيز بخواند، لكن بايد عجله كند.

۲. صورت دوم اين است كه حتی با تند خواندن، نمی تواند سوره را در وقت درك كند.

در صورت اول، واجب است كه شخص با تند خواندن، سوره را نيز بخواند. تعبیر «أعجلت به حاجه» می گوید يك حاجتی موجب عجله شما شده است، لازم نیست كه سوره را بخوانید، رهائش كنید. ديگر دور نيز در كار نیست؛ زیرا دور در صورتی بود كه اگر سوره واجب باشد اين شخص متمكن از ادراك جميع ركعات در وقت در فرض اول، يا درك يك ركعت در فرض دوم نبود، ولی اینجا فرض اين است كه شخص متمكن است كه با عجله بخواند و سوره را درك كند، «أعجلت به حاجه» صدق می كند؛ لذا می تواند سوره را رها كند.

در صورت دوم كه حتی با عجله خواندن، سوره را در وقت نمی تواند درك كند، بايد اينطور بيان كنيم كه وقتی شخص می خواهد ملاك نماز خواندن در وقت را درك كند، تعبیر «أعجلت به حاجه» صدق می كند؛ زیرا يك حاجت دينيه است. حاجت دينيه اين است كه يك امر منجز باشد. ایشان فرموده است درك ملاك، خود مصداق حاجت است.

محقق داماد فرموده اند در صدق «أعجلت به حاجه» اشكال وجود دارد؛ زیرا ممكن است آن را مربوط به حاجت أجنبي از نماز بدانيم، مثل ادای دين يا رسيدن به سرويس ماشين، اما در وقت خواندن نماز، معلوم نیست مشمول «أعجلت به حاجه» باشد، اما استعجال نسبت به آن حاجت است و استعجال در روايت آمده بود كه منشأ ترك سوره می تواند باشد.

ما در مقام اشكال از ایشان می پرسيم كه مستعجل كيست؟ مستعجل آیا به معنای کسی است كه کاری را با عجله انجام می دهد؟ همین كفايت می كند؟ مثلاً اگر طلبه ای تند و تند بيايد برای اینکه زودتر روی يکی از سكو های فيضيه بنشيند، كفايت می كند؟ مستعجل همان

مصدق «أعجلت به حاجة» است و معنای دیگری ندارد. وقتی که ما حاجت دنیوی نداریم، حاجت دینی به باید داشته باشیم، اینکه برای درک نماز در وقت، مستعجل را صادق بدانیم محل اشکال است. وقتی شخص می تواند سوره را تند بخواند، چرا اجازه دهیم که سوره را ترک کند؟ وقتی بدون حرج و بدون افتادن در مشکلی، می توان سوره را خواند، چرا نخواند؟

**سوال:** در روایت حسن الصیقل هر دو قید با هم آمده است. عبارت چنین است: «إذا كنت مستعجلاً أو أعجلني شی».

**جواب:** خیلی روشن نیست که سائل دو فرض مختلف را در نظر گرفته باشد. علاوه بر اینکه از نظر سندی نیز مشکل داشت. به نظر می رسد این تعبیر تفنن در تعبیر است. راوی بین این دو چه فرقی دیده بود که از دو تعبیر استفاده کرده است؟ «عجله دارم» یا «چیزی مرا به عجله کشانده»؟ سائل چه فرقی می خواسته بگذارد؟ شاید مثلاً «أعجلني شی» امور غیر اختیاری است و «مستعجلاً» کاری اختیاری است. ولی در هر دو مسئله حاجت مطرح است. دلیل ندارید که وقتی شخص می تواند سریع نماز بخواند و به حرج نیز نیفتد، ترک سوره را جایز بدانیم. تناسب این تعبیرات این است که در جایی حاجت داشته باشد که به خواسته ای که برایش اهمیت دارد نمی رسد. وقتی می دانیم با سریع نماز خواندن، به خواسته اش می رسد، دلیلی بر جواز ترک آن نیست. بنابراین کلام مذکور توسط محقق داماد تمام نیست.

#### مختار استاد: قبول اشکال دق دور و طرح مسئله از نظر عرف

به نظر ما اگر دقت کنیم، دور قابل جواب نیست، ولی یک بیان عرفی را می توان مطرح کرد؛ توضیح اینکه مثلاً مولا می گوید تا ساعت دوازده آتش را درست کن، اگر نتوانستی، تا دوازده و ربع وقت داری. از طرف دیگر گفت که پیاز داغ نیز در آتش بریز مگر اینکه به خاطر حاجتی عجله داشته باشی. به عرف اگر این دو جمله را بدهید، می گوید اگر من بخواهم پیاز داغ آماده کنم از دوازده می گذرد و بین دوازده و دوازده و ربع می شود. صدق می کند که بگویم من عجله دارم؛ زیرا می خواهد سر ساعت دوازده آماده کند. مولا گفته اگر می توانی تا دوازده برسانی، حتما برسان. استحباب نیست. اگر هم نمی توانی تا دوازده و ربع رسان. عبد می پرسد آیا پیاز داغ می خواهد؟ مولا می گوید اگر حاجتی سبب عجله ات نشد، آن را حتما بیاور. عرف می گوید این نیز حاجت است. اینکه اگر پیاز داغ بریزد ساعت از دوازده می گذرد حاجت است.

ممکن است کسی اشکال کند که عرف می گوید که شاید جایز باشد که ما پیاز داغ را با تأخیر آماده کنیم. این یک مطلب عرفی می شود که باید بیشتر روی آن تأمل کرد. و الحمدلله رب العالمین.

\*\*\*\*\* جلسه ۶۸ \*\*\*\*\*

#### بررسی اشکال دور در فرض عدم درک حتی یک رکعت از نماز در صورت خواندن سوره

بحث در این بود که فرموده اند: در این مسئله که در ضیق وقت، در صورت خواندن سوره، حتی یک رکعت را نیز نمی توان درک کرد، طبق نظر مشهور باید سوره را ترک کرد، تا حداقل رکعتی از نماز در وقت درک شود، لکن در مقابل عده ای به دلیل اشکال دور این نظریه را نپذیرفته اند. توضیح اینکه: وجوب سوره در صورتی ساقط می شود که مصداق «أعجلت به حاجة» باشد و زمانی مصداق «أعجلت به حاجة» است که ما یک حاجت دنیویه یا دینی داشته باشیم، در فرض مسئله حاجت دنیوی مطرح نیست، حاجت دینی نیز به این است که یک واجبی مطرح باشد که در صورت خواندن سوره آن واجب فوت می شود، بنابراین وقتی سوره واجب نیست که مصداق «أعجلت به حاجة» باشد، وقتی مصداق «أعجلت به



حاجه» است که ادراک یک رکعت در وقت واجب باشد. ادراک یک رکعت نیز وقتی واجب است که سوره واجب نباشد؛ زیرا اگر سوره واجب باشد، ما متمکن از ادراک رکعت در وقت نیستیم. این بیانی است که در دور مطرح کرده اند.

### بیان عرفی استاد در حل اشکال دور

ما در جواب عرض کردیم که از نظر استظهار عرفی خطاب وجوب ادراک رکعت وارد بر خطاب «إذا أعجلت بک حاجة فلا تقرأ السورة» است و این مسئله باعث رفع اشکال دور می شود. یعنی برای رفع دور اگر یکی از دو طرف را «لولایی» کنیم، دور رفع می شود. ما در این مسئله در صدد همین «لولایی» کردن یک طرف هستیم. به عنوان مثال شما زید را برای شام دعوت می کنید، او می گوید اگر عمر بیاید من هم می آیم. وقتی عمر را دعوت می کنیم، او می گوید در صورت آمدن زید می آیم. اگر آمدن هر کدام فی حد نفسه متوقف بر آمدن دیگری باشد، دور می شود؛ یعنی باید زید بیاید تا عمر بیاید، مجی زید بر مجی عمر توقف دارد، مجی عمر نیز بر مجی زید توقف پیدا می کند و این دور است. اما اگر مجی عمر توقف بر مجی بالفعل زید نداشته باشد، مثل اینکه عمر بگوید اگر من بیایم آیا زید هم می آید؟ می گوییم بله اگر شما نیایید زید نمی آید ولی اگر شما بیایید زید می آید، او می گوید پس من می آیم. زیرا شرط آمدن من مجی بالفعل زید نیست، بلکه مجی «لولایی» و «تعلیقی» زید است. مجی زید ولو اینکه در طول مجی عمر باشد. یعنی یک قضیه شرطیه می شود که «إذا جاء عمر فجاء زید» این قضیه شرطیه اگر صادق باشد، عمر می گوید من مشکلی ندارم می آیم. شرط آمدن من این قضیه شرطیه است. با این بیان دور برطرف می شود. عمر می آید و به تبع آمدن وی زید نیز می آید. دور برطرف می شود. همیشه برای رفع دور اگر حداقل وجود لولایی یک طرف یا به عبارت دیگر وجود تعلیقی آن را مطرح کنیم، مسئله حل می شود.

### سوال: آیا دور معی نمی شود؟

جواب: دور معی در حقیقت دور نیست، بلکه دور نما است. در حقیقت موقوف علیه برای وجود الف وجود بالفعل ب نیست، این است که «لو وجود الف وجد ب» شرط وجود ب نیز «لو وجود ب وجد الف» است. هر دو شرط حاصل است. به این دور معی می گویند مثل اینکه دو آجر را تکیه بر هم بدهیم که هر کدام برای کج ماندن، توقف بر کج ماندن دیگری دارند ولو اینکه در طول کج ماندن آجر دیگر باشند.

اینجا ما می گوییم دلیل اثباتی همین را می گوید. یک مثال عرفی زدیم: مولا گفته است که تا ساعت دوازده آتش را بر سفره بگذارید، اگر نتوانستید دیگر تا ساعت ۱۲ و ربع، آتش را بر سفره بگذارید ولی اگر می توانید واجب است که تا ۱۲ سر سفره بگذارید. یک جای دیگر گفته است که اگر مستعجل نبودید یا افعال حاجتی نبود، قنبد در آتش بریزید. حال ما می دانیم که در صورت قنبد ریختن در آتش، وقت از ۱۲ می گذرد، لذا نمی رویم. آیا مولا می تواند اعتراض کند؟ می گوییم مولا شما خودتان گفتید که اگر می توانید تا ۱۲ آماده کنید. اگر بپرسد چرا قنبد ندارد می گوییم خودتان گفتید که اگر افعال حاجت داشتید قنبد لازم نیست. بلکه اگر من به بهانه این کار که مولا گفته بود قنبد لازم است بریزید، وقت آتش را به تأخیر بیندازم و ساعت ۱۲ و ربع شود، مولا می گوید چرا تأخیر انداختید؟ من که گفته بودم تا جایی که می توانید تا ۱۲ آتش را برسانید و در مورد قنبد گفته بودم که اگر حاجتی نداشتید آن را در آتش بریزید. یعنی در حقیقت وجوب بالفعل اینکه آتش را تا ۱۲ تهیه کنید، لازم نیست. وجوب ولو لولایی آن نیز کافی است. همین که اگر من بتوانم باید تا ۱۲ آتش را آماده کنم، همین مسئله باعث می شود که عرف بگوید که «أعجلت بک حاجة صدق می کند و لذا قنبد ریختن در آتش برای شما لازم نیست. در مسئله محل بحث نیز همین است. مولا گفته است «إن قدرت علی



إدراك ركعة من الصلاة في الوقت فأدركها» گرچه ما قبول داریم که رکعت صحیحہ نماز منظور مولا است، ولی می بینیم که از طرف دیگر فرموده است که اگر عجله نداشتید سورۀ بخوانید. پس وجوب بالفعل ادراک رکعت صحیحہ لازم نیست و شرط نیست برای صدق أعجلت بک حاجة تا دور لازم آید. البته فرض این است که سورۀ مقوم نماز نیست و نباید آن را مقوم نماز فرض کرد.

بنابراین بحث اثباتی مسئلہ حل شد و سورہ واجب نشد، حال که واجب نشد، شما متمکن از ادراک رکعت صحیحہ هستید و باید نماز را بخوانید تا یک رکعت را درک کنید. اینکه محقق داماد فرموده اند که «مستعجل» در این فرض صدق می کند، در جواب گفتیم که «مستعجل» به همان معنای «أعجلت به حاجة» است و مسئلہ جدایی نیست. اینکه در روایت به صورت جداگانه بحث مستعجل و أعجلنی شی آمده بود، گرچه دو چیز هستند ولی منظور محقق داماد می فرمود نیست. ایشان می فرمود که در مقام «أعجلت به حاجة» صدق نمی کند زیرا معنای آن حاجت های خارجی است ولی «مستعجل» صدق می کند. به نظر ما شاید مراد این روایت این است که اگر مستعجل از قبل از نماز بودید یا «أعجلنی شی» در وسط نماز داشتید، این احتمالی است که برخی از بزرگان مطرح کرده اند و وجه فارق برای این دو تعبیر مطرح شده است. مطلبی که در جلسہ گذشته گفتیم نیز محتمل است که «مستعجل» را بدین معنا بگیریم که مکلف به خاطر کاری که می خواهد انجام دهد، می خواهد عجله کند و «أعجلنی شی» را بدین معنا بگیریم که حادثه ای پیش آمده است که به خاطر آن می خواهیم عجله کنیم.

**سوال:** مسئلہ وجوب لولایی که مطرح شد، چه دخلی در حل مسئلہ داشت؟

**جواب:** نقش آن در حل مسئلہ این است که شما باید وجوب لولایی ادراک رکعت را عرفاً در نظر بگیرید، نه اینکه وجوب بالفعل ادراک رکعت را در نظر بگیرید تا بگویید که دور می شود. آنچه منشأ صدق أعجلت به حاجة است این است که شارع به طور کلی فرموده است که «من تمکن من إدراك ركعة صحيحة في الوقت فلیدركها»، همین قضیه حقیقیہ شرطیہ باعث می شود که عرف بگوید حال که شما می توانید ادراک رکعت صحیحہ کنید پس بخوانید. وجوب لولایی ادراک رکعت شرط بود، نه اینکه وجوب بالفعل آن شرط بوده باشد.

**سوال:** کدام یک لولایی است؟ وجوب سورہ یا وجوب ادراک رکعت

دیگر نیازی نیست که مانند محقق داماد از راه ملاک پیش آیم و بگوییم که ملاک وقت را می خواهیم درک کنیم و «أعجلت بک حاجة» صدق می کند، می گوییم اگر ملاک وقت ملزم نباشد، مصداق «أعجلت بک حاجة» نمی شود، ملاک باید ملاک ملزم شرعی یا عرفی باشد تا «أعجلت بک حاجة» صدق کند. به نظر ما وقتی شارع گفته است «من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة تامه» باعث می شود که عرف بگوید برای عمل به این خطاب می توان سورۀ را ترک کرد. علاوه بر اینکه می توان از راه خائفا نیز پیش رفت که در روایت صحیحہ محمد بن مسلم آمده بود، بدین بیان که بگوییم خائف اطلاق دارد و شامل خائف از فوت صلاۀ در وقت نیز می شود. لکن اگر کسی «مستعجلاً» را صادق نداند، می تواند به خائفا نیز همین اشکال را کند. زیرا می تواند بگوید که خوف مکروه دنیوی که نداریم، خوف مکروه دینی نیز وقتی داریم که چیزی بر ما واجب باشد و خوف فوت از آن را داشته باشیم، در حالی که وجوب ادراک رکعت در وقت اول الکلام است.

برخی اشکال می کردند که چطور انسان علم به ضیق وقت پیدا می کند؟ در جواب می گوییم لازم نیست انسان علم به ضیق وقت پیدا کند. ما می خواستیم بگوییم اگر ضیق وقت باشد و اگر سورۀ بخوانیم یک رکعت از نماز را در وقت درک نمی کنیم، حکمش را باید بفهمیم، بعد بگوییم که خوف فوت وقت نیز برای أعجلت بک حاجة کفایت می کند. یعنی اگر ما مشکله

دور را حل کردیم و در ضیق وقت مسئله را حل کردیم، خوف ضیق وقت نیز منجز است و می تواند مصداق «أعجلت بك حاجة» شود.

### **کلام محقق همدانی مبنی بر جریان اصل عملی و علم اجمالی**

محقق همدانی فرموده اند أدله ای که مطرح شد، قانع کننده نیست. در فرض اینکه در صورت خواندن سوره، یک رکعت از نماز در وقت درک نمی شود، نمی توان قائل به سقوط سوره شد و گفت که أعجلت بك حاجة صدق می کند؛ لذا نوبت به اصل عملی می رسد. ایشان معتقد است علم اجمالی داریم که یا سوره در این حال ساقط است، پس ادای نماز در وقت بر ما واجب است. یا سوره ساقط نیست، بر ما قضای نماز خارج از وقت واجب است. ظاهر کلام محقق خویی نیز این است که اگر نبود آن دلیلی که با ذکر سه مقدمه مطرح فرمودند، فرمایش محقق همدانی را قبول دارند که این علم اجمالی منجز است.

### **مختار استاد: عدم تنجز علم اجمالی در واقعه واحده**

به نظر ما این علم اجمالی منجز نیست. توضیح اینکه: ما در بحث فاقد الطهورین نیز این مسئله را بحث کرده ایم که گاهی علم اجمالی که تشکیل می دهیم، در یک طرف علم اجمالی اتیان طرف دیگر اخذ می شود؛ از این رو عملاً مخالفت قطعیه این علم اجمالی ممکن نیست. برای توضیح بیشتر فاقد الطهورین را مثال می زنیم تا بحث در مقام روشن شود. در فاقد الطهورین برخی ادعای علم اجمالی کرده اند که یا واجب است نماز در وقت بدون طهارت خوانده شود، یا واجب است که نماز را بعداً با طهارت قضاء کند. اشکال می شود که اگر ادای نماز در وقت ترک شود، علم تفصیلی به وجوب قضای نماز در خارج از وقت پیدا می شود. (مگر اینکه کسی احتمال عدم وجوب اداء و قضاء را مانند امام رحمه الله بدهد که قائل به سقوط اداء است و درمورد قضاء نیز احتیاط واجب مطرح کرده است. ایشان احتمالاً می خواهد بفرماید در این فرض اصلاً «فائتة فریضة» صدق نمی کند. ولی به نظر ما از مجموع ادله استفاده می شود که فوت صدق می کند. زیرا وقتی در روایات آمده است که در نائم از صلاه، یا ناسی از صلاه، فائتة فریضة صدق می کند، به طریق اولی در این فاقد الطهورین نیز فوت صدق می کند. فریضة لازم نیست بالفعل باشد، صرفاً عنوان مشیر به نمازهای فریضة است. تعبیر فائتة فریضة یعنی فریضة شائیه نیز شامل می شود که فوت شود. به قرینه همین نائم که در روایات آمده و فریضة فعلیه ندارد زیرا رفع قلم شده است).

اشکال کننده می گوید اگر اداء را ترک کنیم علم تفصیلی به وجوب قضاء پیدا می کنیم. گفته می شود که درست است که علم تفصیلی به وجوب قضاء پیدا می شود. لکن طرف علم اجمالی ما «القضاء فی فرض الأداء» است. فرض این است که یا اداء بر فاقد الطهورین واجب است، یا قضاء در فرض اداء واجب است. پس فاقد الطهورین علم اجمالی دارد که یا بر او ادای نماز واجب است، یا در فرض ادای نماز در وقت بدون طهارت قضاء واجب است؛ زیرا قضاء در فرض ترک اداء که معلوم بالتفصیل است و اصلاً طرف علم اجمالی نیست. آنچه طرف علم اجمالی است، القضاء فی فرض الأداء است، یعنی اطلاق وجوب قضاء نسبت به فرض اداء طرف علم اجمالی است. سپس گفته می شود که دیگر مخالفت قطعیه با این علم اجمالی نمی توان کرد؛ زیرا اگر من اداء را ترک کنم، علم تفصیلی به وجوب قضاء دارم، اگر هم اداء را بخوانم، یک طرف علم اجمالی را احتیاطاً آورده ام و مخالفت قطعیه با علم اجمالی نمی شود. بنابراین مخالفت قطعیه این علم اجمالی ممکن نیست؛ از این رو شهید صدر در بحوث فقه که این بحث را مطرح می کنند، قائل به عدم منجزیت این علم اجمالی می شوند، همچنین محقق تبریزی نیز قائل به عدم منجزیت این علم اجمالی است. ولی شهید صدر در

بحوث اصول، در اواخر بحث جلد ۵ فرموده اند که این علم اجمالی منجز است؛ دلیل ایشان این است که ما در منجزیت علم اجمالی تمکن از مخالفت قطعی را شرط نمی دانیم، برخلاف محقق نایینی که شرط می دانند. مثلاً وقتی شما علم اجمالی به حرمت احد الضدین دارید، متمکن از مخالفت قطعی نیستید، زیرا در یک آن نمی شود که انسان هم قیام و هم جلوس کند، لکن باید هم قیام و هم جلوس ترک شود و شخص دراز بکشد، زیرا علم اجمالی دارید که یا قیام و یا جلوس حرام است، برائت از حرمت قیام با برائت از حرمت جلوس تعارض می کنند. ترخیص در مخالفت قطعی پیش نمی آید؛ زیرا مخالفت قطعی ممکن نیست، ولی ترخیص قطعی در ارتکاب حرام معلوم بالاجمال پیش می آید. یقیناً اگر این دو برائت ها جاری شوند، شارع ترخیص داده است که شما مرتکب حرام معلوم بالاجمال شوید. این ترخیص قطعی یا قبیح است که محقق خویی فرموده است و یا نقض غرض عقلایی است که شهید صدر می فرمایند و ما نیز معتقدیم. **(دلیل را قبول داریم نه مدعا را باطلاقه.)**

به نظر ما این مطلب بحوث فی علم الأصول صحیح نیست؛ زیرا بین ما نحن فیه و بین مثال علم اجمالی به حرمت احد الضدین تفاوت وجود دارد. در مثال حرمت احد الضدین مقوم علم اجمالی این نبود که یک طرف علم اجمالی را در طرف دیگر اخذ کنیم. یکی قیام و دیگری جلوس بود، از این جهت نقض غرض بود که شارع برائت نسبت به هر دو طرف جاری کند؛ زیرا علم داشتیم که یکی از این ها حرام است. اما اینجا اصلاً تشکّل علم اجمالی به این نحو است که فعل اداء در طرف دیگر علم اجمالی که قضاء است اخذ شده است. فرض این بود که می دانیم که یا اداء واجب است و یا قضای در فرض اداء واجب است. جریان برائت از وجوب اداء و وجوب قضای در فرض اداء از نظر عقلاء نقض غرض نیست؛ چرا که در برائت از وجوب قضاء فعل اداء را نیز اخذ کرده اید و این نقض غرض نمی شود. **(چون فرد سومی داریم و آن قضای در غیر فرض اداء است)** بنابراین همانطور که آیت الله تبریزی و همچنین شهید صدر در بحوث در فقه فرموده اند علم اجمالی مذکور منجز نیست.

#### قبول تنجز علم اجمالی در تکرار واقعه

بلی، اگر واقعه تکرار شود، مثل اینکه در فاقد الطهورین من هم برای نماز صبح فاقد الطهورین باشم و هم برای نماز ظهر فاقد الطهورین باشم. دو واقعه می شود. در اینجا علم اجمالی منجز می تواند شکل بگیرد. اگر اداء در نماز صبح احتیاطاً انجام شود و ما نماز صبح را بدون طهارت احتیاطاً بخوانیم، بعد وقت بگذرد، علم اجمالی داریم که یا قضای نماز صبح بر ما واجب است، یا ادای نماز ظهر بدون طهارت بر ما واجب است؛ زیرا فی علم الله یا نماز اداء بر فاقد الطهورین واجب است که در این صورت باید نماز ظهر را ادایی خواند، یا فی علم الله در فرض اداء قضاء بر شخص واجب است که در این صورت نماز صبح را در وقت بدون طهارت خوانده است، پس قضای آن بر او واجب است. در این صورت این علم اجمالی منجز است. مکلف که نماز صبح را ادایی می خواند، بعد علم اجمالی پیدا می کند که یا قضای این نماز صبح بر وی واجب است، یا ادای نماز ظهر واجب است.

بلکه ممکن است کسی قائل شود قبل از طلوع آفتاب نیز مکلف یک علم اجمالی دارد که یا بر وی ادای نماز صبح واجب است، یا قضای نماز ظهر در فرض اتیان به نماز ظهر در وقت، واجب است. چون شخص در هر دو وقت فاقد الطهورین است، یا الان قبل از طلوع نماز صبح بر شخص واجب است، (اگر اداء بر فاقد الطهورین واجب باشد) یا اینکه وجوب قضای نماز ظهر اطلاق دارد و نسبت به فرض ادای نماز صبح بدون طهارت نیز شامل می شود. این یک علم اجمالی است که مخالفت قطعی با آن ممکن است؛ زیرا ممکن است که نماز

ظهر را در وقت نخواند، بعد نماز ظهر را در وقت بخواند و قضای آن را نخواند، در این صورت مخالفت قطعی می شود.

اما نسبت به واقعه واحده، علم اجمالی منجز نداریم. اینجا نیز چنین است: من اگر می دانم که وضعیت طوری است که الان که نماز صبح است متمکن از ادراک یک رکعت با سوره نیستم، ولی از شانس ما یک روز دیگر در آینده می دانیم که باز هم مکرر این مسئله و دوران امر پیش خواهد آمد، در این صورت علم اجمالی منجز است؛ زیرا برائت از وجوب ادای سوره در امروز، نه با برائت از وجوب قضای نماز امروز فی فرض الأداء، بلکه با برائت از وجوب قضای نماز صبح یک روز دیگر تعارض می کند. گفته نشود که موضوع آن فعلی نشده است، جواب این است که فعلی خواهد شد. اطلاق وجوب قضاء در آینده فعلی خواهد شد؛ چون علم اجمالی است. یعنی یا اینکه امروز ادای این رکعت بدون سوره بر ما واجب است، (اگر أعجلت به حاجه صدق کند) یا اینکه فردا یا یک روز دیگر نیز این مشکل برای ما تکرار خواهد شد، از این رو وجوب قضای نماز در حق ما اطلاق دارد؛ چون صدق أعجلت بک حاجه در وقت نمی شود. این علم اجمالی منجز است، البته معمولاً چنین علم اجمالی تدریجی پیش نمی آید و نسبت به واقعه واحده این علم اجمالی منجز نیست.

البته اصلاً نوبت به این اصل عملی نمی رسد؛ زیرا ما أعجلت بک حاجه را در مقام صادق دانستیم.

و الحمد لله رب العالمین.

\*\*\*\*\* جلسه ۶۹ \*\*\*\*\*

### توضیح و تکمله ای بر مباحث گذشته

خلاصه مطالب گذشته در فرض ضیق وقت چنین شد:

۱. گاهی در صورت خواندن سوره تمام رکعات را در وقت درک نمی کند.
۲. گاهی در صورت خواندن سوره حتی یک رکعت را نیز درک نمی کند.
۳. فرض سوم این است که چه سوره بخواند چه نخواند، در هر صورت نمی تواند کل رکعات را در وقت درک کند، لکن اگر سوره نخواند، مقدار کمی خارج از وقت واقع می شود و اگر سوره بخواند، مقدار بیشتری خارج از وقت واقع می شود. در اینکه متمکن از ادراک جمیع رکعات در وقت نیست، تفاوتی بین خواندن یا نخواندن سوره نمی کند، و اینکه متمکن از ادراک یک رکعت است باز فرقی نیست؛ زیرا سوره نیز بخواند باز متمکن از ادراک رکعت است، لکن تفاوت اینجا است که اگر سوره بخواند، بخش بیشتری از نماز خارج از وقت واقع می شود. در این فرض سوم نیز بعید نیست گفته شود که «أعجلت بک حاجه» صدق می کند؛ زیرا ظاهر دلیل شرطیت وقت نسبت به اجزای نماز انحلالی است؛ پس سوره را ترک می کند تا مقدار بیشتری از نماز را در وقت درک کند؛ لذا مرتکز متشرعه نیز همین است که اگر بعضی از نماز شما قطعاً خارج از وقت واقع می شود، باز نیاز به قاعده من أدرك دارید. جایز نیست که بگویید: «یک

جایی دیگر بخوریم و وقتی بلند می شویم نماز می خوانیم که فقط یک رکعت را بتوانیم درک کنیم. ما که محتاج من ادرک شده ایم پس بگذارید سه رکعت از آن خارج از وقت واقع شود» این خلاف ظاهر ادله و مرتکز متشرعه است که شرطیت وقت انحلالی است. شما می توانید اکثر نماز را در وقت درک کنید، همان بخشی که نمی توانید در وقت درک کنید را قاعده من ادرک مطرح کنید، این دلیل نمی شود که عمدا تأخیر بیندازید که مازاد بر یک رکعت اول، همه اش خارج از وقت واقع شود.

### سوال: مراد از ادله، ظاهر کدام ادله است؟

**جواب:** ظاهر ادله بیان اوقات که تعیین کرده بودند نماز ظهر و عصر را در این محدوده زوال شمس و غروب آفتاب بخوانید. ظاهر این خطاب ها این است که باید نماز در وقت خوانده شود و انحلالی (انحلال در اجزا و رکعات) است. قاعده من ادرک فقط بدل اضطراری درست می کند که اگر یک رکعت از نماز را نیز در وقت درک کنید، اشکالی ندارد و این نماز از باب اضطرار نماز ادایی به حساب می آید. اما تجویز اختیاری تأخیر را نمی کند که حال که محتاج قاعده من ادرک هستید، بتوانید عمدا تأخیر کنید و رکعت دوم و سوم را نیز خارج از وقت بخوانید. این معنا خلاف ظاهر ادله است. ظاهر شرایط نماز این است که شرایط کل نماز هستند نه اینکه شرایط ماهیت نماز باشند، کل نماز نیز منطبق بر اجزای نماز است. البته این شرطیت انحلالی که نسبت به جمیع اجزای نماز است، منافاتی با مرکب ارتباطی بودن نماز ندارد، یعنی دال بر استقلال بودن وجوب اجزاء نیست. نماز یک مرکب ارتباطی است که این مرکب در وقت بر ما واجب است؛ لذا اگر قاعده من ادرک نبود، می گفتیم که وقتی می دانید به تمام نماز در وقت نمی رسید، نماز شما ساقط است و قضاء می شود. اما اگر من ادرک آمد، تأخیر اختیاری را تجویز نمی کند. رکعت دوم و سوم نیز مشروط به وقت هستند لذا باید وقت نسبت به این ها درک شود. حال اگر سوره را ترک نکنیم چون بخشی از این ها خارج از وقت قرار می گیرد، (بیشتر از آن مقداری که در هر حال خارج از وقت واقع می شود) أعجلت بک حاجة صدق می کند و می توان سوره را ترک کرد.

### مختار در مسئله قاعده من ادرک

گفتنی است که ما قاعده من ادرک را از باب تسالم<sup>۱</sup> اصحاب قبول کردیم<sup>۲</sup>. دلیل معتبری بر آن نیافتیم؛ چون بخشی از روایات دال بر آن ضعیف السند بودند مثل حدیثی که شهید در ذکری نقل کرده است:

«روى عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «وَمَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الْعَصْرِ قَبْلَ أَنْ يَغْرُبَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الْعَصْرَ»<sup>۳</sup>

این روایت سند ندارد و مرسل نقل شده است.

<sup>۱</sup>. استاد در بحث قاعده من ادرک فرمودند: «تسالم بالاتر از اجماع است و تسالم بر قاعده من ادرک موجود است».

<sup>۲</sup>. نجفی، محمد حسن، «جواهر الکلام»، ج ۷ ص ۲۵۷ «لعموم من ادرک... علی الأظهر الأشهر بل المشهور بل عن الخلاف الإجماع علیه».

<sup>۳</sup> ذکری الشیعه، محمد بن مکی (الشیهد الاول)، ج ۲، ص ۳۵۲.

یک حدیث با سند وجود دارد که موثقه عمار بن موسی سبابی است که متن آن چنین است:

«رواه الشيخ بإسناده عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي حَدِيثٍ قَالَ: «إِنْ صَلَّى رَكْعَةً مِنَ الْغَدَاةِ ثُمَّ طَلَعَتِ الشَّمْسُ - فَلَيْتُمْ - وَقَدْ جَازَتْ صَلَاتَهُ»<sup>۱</sup>.

اگر کسی نماز بخواند و یک رکعت از نماز صبح او قبل از طلوع شمس باشد و سپس آفتاب طلوع کند، باید این نماز را تمام کند و نمازش صحیح است، اما آیا می توان از این روایت استفاده کرد که اگر ما می بینیم که یک رکعت بیشتر تا طلوع آفتاب نداریم، حتما باید نماز بخوانیم؟ این اول الکلام است. این در مقابل فرضی است که ما نماز صبح که می خواندیم قبل از اتمام رکعت اولی آفتاب بزند.

در روایت عمار بن موسی سبابی که سند آن به دلیل وجود علی بن خالد ضعیف است چنین آمده است:

«مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ خَالِدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ السَّابَّاطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ إِذَا غَلَبَتْهُ عَيْنُهُ أَوْ عَاقَهُ أَمْرٌ «أَنْ يُصَلِّيَ الْفَجْرَ مَا بَيْنَ أَنْ يَطْلُعَ الْفَجْرُ إِلَى أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ وَ ذَلِكَ فِي الْمَكْتُوبَةِ خَاصَّةً فَإِنْ صَلَّى رَكْعَةً مِنَ الْغَدَاةِ ثُمَّ طَلَعَتِ الشَّمْسُ فَلَيْتُمْ الصَّلَاةَ وَ قَدْ جَازَتْ صَلَاتُهُ وَ إِنْ طَلَعَتِ الشَّمْسُ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ رَكْعَةً فَلْيَقْطَعْ الصَّلَاةَ وَ لَا يُصَلِّيَ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ وَ يَذْهَبَ شُعَاعُهَا»<sup>۲</sup>.

مگر اینکه بگوییم علی بن خالد در طریق شیخ طوسی به کتاب عمار بوده است، چون سایر افراد سند همان سند عام شیخ به کتاب عمار است؛ «ابن فضال عن عمرو بن سعید عن مصدق بن صدقه عن عمار السبابی» است. ولی قبل از آن علی بن خالد است که توثیق ندارد. در ادامه دارد که: «و یذهب شعاعها».

آیت الله زنجانی می فرمودند اگر ما یک حدیث معتبر داشتیم و یک حدیث غیر معتبری که اختلاف مضمون با حدیث معتبر داشت ولی اصل متن مشترک بود، وثوق پیدا می شود که این حدیث دوم نیز جعلی نیست؛ حال اگر این وثوق نیز نباشد، بالأخره نکته ای در این روایت است. اینکه گفته اند اگر یک رکعت از نماز را خواندید و آفتاب زد، اتمام کنید در مقابل این است که اگر یک رکعت را نیز درک نکرده بودید آفتاب زد، نماز را قطع کنید. صبر کنید شعاع خورشید از بین برود؛ یعنی نور خورشید منبسط بشود.

ولی به هر حال تسالم اصحاب بر قاعده من أدرك است و ما نیز به دلیل تسالم اصحاب می پذیریم. بنابراین اگر تسالم اصحاب نبود، برای ما ثابت نبود که درک یک رکعت از نماز در وقت واجب باشد.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۸.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۶۳.

### خلاصه بیان استاد در استثناء ضیق وقت از وجوب سورۀ

خلاصه عرض ما در این بحث این شد که «أعجلت بک حاجۀ» که در روایت آمده است این مشکل را حل می کند که باعث می شود اگر می دانم که در صورت خواندن سورۀ یک رکعت را درک نمی کنم، وجوب ادراک رکعت در وقت به نحو کلی وارد بر خطاب «أعجلت بک حاجۀ» باشد، بگویند که شما مصداق «أعجلت بک حاجۀ» هستید، سوره را ترک کنید و نماز را بخوانید. البته این در صورتی است که در وجوب سورۀ اطلاق داشته باشیم، ولی کسی مانند محقق خویی که قائل به وجود اطلاق در سورۀ نیست، دیگر وجهی نداشت که ایشان بفرماید شبهه مصداقیه من أدرك رکعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة است. ایشان ابتدا اینطور فرمود که در فرضی که اگر سورۀ خوانده شود یک رکعت نیز درک نمی شود، گفته نشود که اطلاق در وجوب سورۀ نداریم، اگر نداشته باشیم نیز شبهه مصداقیه من أدرك رکعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة است، سپس ایشان خواست با سه مقدمه مشکل را حل کند. در حالی که ما می گوئیم مشکل ما وجود اطلاق سورۀ است و می خواهیم بگوئیم افعال حاجت باید صدق کند تا دست از سورۀ برداریم، اما اگر اطلاق در وجوب سورۀ نداشته باشیم، با ضمیمه وجدان به اصل، ادراک رکعت صدق می کند. در ضیق وقت برائت از وجوب سورۀ جاری می شود، یک رکعت خوانده می شود. رکعت صحیحۀ ظاهریه خوانده می شود؛ شبیه این می ماند که ما وقتی غسل کردیم، ترتیب بین طرف راست و چپ را رعایت نکردیم، حواسمان نبود و با هم راست و چپ را شستیم، محقق خویی می فرماید اگر هم نوبت به اصل برائت برسد اشکالی ندارد و برائت می گوید ترتیب لازم نیست. حال بر فرض که نوبت به اصل برائت هم برسد، اگر به ما بگویند که غسل شما باطل است، من محدث هستم، تیمم هم فرصت نیست انجام دهم، یعنی اگر تیمم کنم یک رکعت نیز در وقت نمی توان درک کرد. محقق خویی می فرماید طبق اصل برائت متطهر ظاهری است پس متمکن از ادراک رکعتی است که صحیح است، بضم الوجدان الی الأصل، با اینکه این هم شبهه مصداقیه ادراک رکعت است چون شاید فی علم الله غسل ما باطل باشد، باید تطهیر از حدث کنیم، فرصت برای غسل و تیمم نیست، اما بعید است که محقق خویی بفرماید که شما مشمول من أدرك رکعة نیستید؛ چون أدرك رکعة یعنی أدرك رکعة صحیحة، ما ادراک رکعت بالوجدان کرده ایم و به سجده ثانیه نیز رفته ایم، اصل عملی می گوید این نماز صحیح است؛ زیرا برائت از سورۀ جاری می شود، مثل مثال غسل که برائت از ترتیب جاری می شد. مشکل اصلی جایی است که اطلاق در سورۀ باشد، که مجبوریم وجوب سورۀ را به صدق افعال حاجت برداریم که ما عرض کردیم بعید نیست که افعال حاجت صدق کند.

ممکن است برخی اشکال کنند که مسئله سورۀ با برخی از فروع دیگر مانند مسئله تزامم بین قیام و ادراک وقت، چه فرقی می کند؟ چرا باید در سورۀ جواز ترک سورۀ مطرح شود، ولی در قیام جواز ترک قیام مطرح نمی شود؟ جواب این است که در بحث سورۀ به دلیل وجود «أعجلت بک حاجۀ» تجویز ترک سورۀ می شود. توضیح اینکه: به عنوان مثال در جایی که تزامم بین قیام و ادراک وقت شود، دو صورت دارد: یک صورت این است که کل رکعات نماز در وقت درک می شود، صورت دوم این است که یک رکعت از آن در وقت درک می شود، تزامم بین قیام و ادراک وقت می شود، اعم از ادراک اصل وقت یا ادراک وقت اختیاری در تمام رکعات، ما این فرع را در عروه ندیدیم. با اینکه ظاهراً ایشان جایزه تعیین کرده بودند که اگر کسی فرع جدیدی بیاورد که ما در عروه نگفته باشیم، جایزه دارد. یکی از فروع همین است. در اینجا چه باید کرد؟ بعید است کسی بگوید که اینجا در تزامم دلیل وجوب قیام با وقت، وقت مقدم است و قیام باید ترک شود تا نماز در وقت درک شود.

مخصوصا دلیل اصل وقت که اگر کسی نماز ایستاده بخواند، یک رکعت را نیز در وقت درک نمی کند. بعید است که حتی این فرض را نیز کسی بگوید؛ زیرا ظاهر دلیل وقت این است که آن نمازی که از جهات دیگر صحیح است باید در وقت باشد. من أدرك رکعة نیز همان نمازی است که از سایر جهات صحیح است و ما یک رکعتش را در وقت درک می کنیم.

دلیل شرطیت قیام می گوید که اگر قادر بر قیام هستید، قیام شرط صحت نماز است؛ لذا باید نماز ایستاده بخوانید؛ زیرا عرفا عاجز نیستید، قادر هستید، وقتی قادر هستید پس شرط نماز شما ایستاده خواندن است، پس دلیل شرطیت وقت در طول آن است. می گوید اگر می توانید تمام این نماز ایستاده با شرایط در وقت بخوانید، تمامش را بخوانید، اگر نمی توانید بعضش را و اگر نمی توانید قضاء کنید. اما حق ندارید که به بهانه عدم درک نماز در وقت، نماز مضطجعا بخوانید؛ زیرا می توانید بایستید و ایستاده نماز بخوانید. ظاهر عرفی دلیل شرطیت وقت این است که همان نماز مأمور به را در وقت بخوانید. بعید می دانیم که کسی قائل به تقدم دلیل وقت شود و بگوید که قیام را ترک کنید تا نماز را در وقت درک کنید. وجه اینکه می گوییم بعید است کسی قائل به تقدم وقت شود، این است که ظاهر دلیل شرطیت وقت این است که در طول سایر شرایط است.

البته در بحث تیمم در ضیق وقت مرحوم سید فقط در تراحم بین وضو و وقت مسئله را مطرح کرده و فرموده است که وقت نسبت به وضو اهم است. ما آنجا گفته ایم که این بحث ها را که وقت اهم است را مطرح نکنید؛ زیرا وضو خصوصیت دارد؛ ظاهر آیه شریفه این است که «إذا قمتم إلى الصلاة في وقتها فلم تجدوا ماء أي لم تتمكنوا من الوضوء والغسل لها فتيمموا» ما در ضیق وقت متمکن برای وضو و غسل فی وقتها که ظاهر آن نیز وقت اختیاری است، متمکن نیستیم. اصلا آیه شریفه کافی است که بگوید در ضیق وقت از ادراک جمیع رکعات در وقت با وضو یا غسل بروید تیمم کنید. آیه متکفل این مطلب است. یعنی وضو در طول وقت است؛ بدین معنا که اگر در این نماز در وقت می توانید وضو بگیرید، وضو بگیرید و در غیر اینصورت تیمم کنید. اول وقت را بسنجید و بعد ببینید که آیا می توانید در این وقت وضو بگیرید و نماز در داخل وقت بخوانید یا خیر، اگر نمی توانید ولو سلام نماز شما خارج از وقت می شود، تیمم کنید. ولی وقت نسبت به سایر اجزای شرایط استظهار این است که فرق می کنند. یعنی اول سایر اجزاء و شرایط، بعد وقت، بعد وضو مطرح است. حالا این باز مصادره است، ولی این مصادره به مطلوب که می کنیم موافق با مرتکز فقهاء است. ما ندیدیم یعنی بعید می دانیم که ملتزم بشوند که در ضیق وقت اگر می توانید نماز خوابیده بخوانید و وقت را درک کنید نماز خوابیده بخوانید. ما فقط در سوره به خاطر «أعجلت بک حاجة» این حرف را می زنیم که سوره ترک می شود، ولی در سایر چیزها مثل ذکر رکوع و سجود، نمی گوییم که ساقط شوند. در من أدرك نیز اینطور است، نمی شود که بگوییم حمد را ترک کنیم تا یک رکعت را درک کنیم. ما فقط در سوره می گوییم چون مصداق «أعجلت بک حاجة» است، جواز ترک سوره مطرح می شود. این محصل بحثی بود که از نظر تصدیقی سخت است و معرکه آراء است.

## استثناء چهارم از وجوب سوره: خوف

مورد چهارم برای سقوط سوره، خوف است. در صحیح محمد بن مسلم آمده است:



«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الَّذِي لَا يَقْرَأُ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فِي صَلَاتِهِ قَالَ «لَا صَلَاةَ لَهُ إِلَّا أَنْ يَبْدَأَ بِهَا فِي جَهْرِ أَوْ إِخْفَاتٍ» قُلْتُ أَيُّهُمَا أَحَبُّ إِلَيْكَ إِذَا كَانَ خَائِفاً أَوْ مُسْتَعْجِلاً يَقْرَأُ بِسُورَةٍ أَوْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ قَالَ «بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ»<sup>۱</sup>

در صحیحہ حلبی آمده است:

«سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَلِيٍّ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «لَا بَأْسَ أَنْ يَقْرَأَ الرَّجُلُ فِي الْفَرِيضَةِ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأُولَتَيْنِ إِذَا مَا أُعْجِلَتْ بِهِ حَاجَةٌ أَوْ تَخَوَّفَ شَيْئاً»<sup>۲</sup>

ولی نقل استبصار با تهذیب فرق می کند و آمده است «إلا أن يحدث شيء». معنای يحدث شی این است که مشکلی پیش بیاید ولی خائف ممکن است خوفش ناشی از یک قلق نفسی باشد، می ترسد که نمازش طول بکشد نه از باب ضیق وقت، مشکلی در نمازش برای او پیش بیاید که طول بکشید، یا خوف ناشی از یک امر خارجی است که یخاف منه است، مثل اینکه دشمنی است که او را تعقیب می کند. سریع نماز را بی سوره می خواند تا از دست وی فرار کند. به نظر ما خائف مطلق است، هم شامل خائف از عدو می شود، هم شامل خائف از یک امری که موجب فوت محبوبش بشود، هر دو مصداق خائف هستند. در خائف از عدو، در سایر واجبات باید عرفاً به حد اضطراب برسد، اما اینجا لازم نیست به حد اضطراب برسد، خائف از عدو است و می ترسد که بیاید او را ایذاء کند، به حد اضطراب نمی رسد. پول ندارد که قرض خود را بدهد، خائف از طلبکارش است که بیاید سراغ وی و بگوید که پول مرا بده و او هم خجالت می کشد، این نیز خائف است ولی اضطراب نیست. اگر اضطراب باشد بحث دیگری پیش می آید که اضطراب به ترک سنت چون «الصلاة لا تسقط بحال» داریم باعث می شود که نماز ما منتقل به نماز فاقد این جزء غیر رکنی شود. ما قبول کرده ایم که اگر کسی اضطراب به ترک سنت داشت، (نه به خاطر ضیق وقت بلکه اضطراب باشد) می تواند این جزء غیر رکنی را مثل سوره حمد، ترک کند. اما اگر ضیق وقت باشد اضطراب صدق نمی کند و نمازش را بعداً قضاء می کند.

## حکم تقدیم سوره بر حمد

در ادامه سید فرموده است:

«و لا يجوز تقديمها عليه فلو قدمها عمدا بطلت الصلاة للزيادة العمدية إن قرأها ثانياً و عكس الترتيب الواجب إن لم يقرأها و لو قدمها سهواً و تذكر قبل الركوع أعادها بعد الحمد أو أعاد غيرها و لا يجب عليه إعادة الحمد إذا كان قد قرأها»<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۱۴۷.

<sup>۲</sup> تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۷۱.

تقدیم سورہ بر فاتحۃ الكتاب جایز نیست. فرقی نمی کند که کسی مثل محقق زنجانی و محقق داماد سورہ را مستحب بدانند، یا کسی واجب بدانند. شرط سورہ حتی در صورت استحباب، این است که بعد از سورہ حمد خوانده شود، مانند قنوت که مستحب است، ولی شرط آن این است که بعد از قرائت در رکعت ثانیه باشد. سید می فرماید اگر کسی عمدا سورہ را قبل از حمد بخواند، اگر بعد از سورہ حمد سورہ را تکرار کنید، آن سورہ قبل از حمد مصداق زیاده عمدیه است و اگر تکرار نکنید، خلاف ترتیب عمل کرده اید. عمدا به ترتیب اخلال رسانده اید؛ لذا نماز شما باطل است.

محقق خویی فرموده اند که چه تکرار شود و چه نشود، با همان سورہ قبل از حمد، نماز شما اگر عمدا بخوانید باطل شده است؛ زیرا زیاده عمدیه محقق شده است. اتیان به سورہ به قصد جزئیت کرده اید در حالی که امر نداشته است، اعم از اینکه بعدا تکرار شود یا نشود. ثمره این بحث جایی ظاهر می شود که اگر شما مقلد سید یزدی باشید و سورہ را قبل از حمد بخوانید، بعد می خواستید بعد از سورہ حمد نیز سورہ بخوانید، تا «ولا الضالین» گفتید، حواس پرت شد و به رکوع رفتید، سید باید بفرماید که نماز صحیح است زیرا زیاده عمدیه نشده است و اخلال به ترتیب نیز از روی عذر بوده است. اما محقق خویی قائل به بطلان است زیرا می فرماید از همان لحظه ای که عمدا سورہ قبل از حمد خوانده شد باطل شد.

### بررسی فرمایش سید یزدی رحمه الله

حال راجع به این فرمایشات سید یزدی مطالبی است که عرض می شود:

### أدله دال بر لزوم ترتیب حمد و سورہ

اصل ترتیب بین سورہ حمد و سورہ دیگر مورد اجماع فقهاء است، ولی دلیل روشن بر آن پیدا نشده است:

۱. یک دلیلی که مطرح کرده اند سیره مسلمین بلکه معصومین علیهم السلام است، محقق خویی می فرماید سیره دلیل بر وجوب نیست و نهایت این است که دلیل بر استحباب است.

**سوال:** سیره استنکاریه بوده است.

**جواب:** خیر؛ زیرا مگر چند نفر بوده اند که اینگونه سورہ خوانده اند و مسلمین ناراحت از این نوع خواندن سورہ شده اند؟ اکنون ارتکاز وجود دارد ولی شاید ناشی از فتوای فقهاء باشد، فتوای فقهاء نیز مدرکی است.

۲. دلیل دومی که مطرح کرده اند دلیلی است که محقق نراقی مطرح کرده اند که در صحیحہ محمد بن مسلم آمده است:

«عَلِيٌّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الَّذِي لَا يَقْرَأُ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ فِي صَلَاتِهِ قَالَ لَا صَلَاةَ لَهُ إِلَّا أَنْ يَبْدَأَ بِهَا فِي جَهْرٍ أَوْ إِخْفَاتٍ قُلْتُ أَيُّهُمَا أَحَبُّ إِلَيْكَ إِذَا كَانَ خَائِفًا أَوْ مُسْتَعْجَلًا يَقْرَأُ بِسُورَةٍ أَوْ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ قَالَ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ»<sup>۲</sup>

ایشان چنین برداشت کرده است که بیداً بها یعنی بعد از آن سورہ بخواند.

۱. العروة الوثقى (أعلام العصر، مؤسسة الأعلمى)، جلد: ۱، صفحہ: ۶۴۳.

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۱۷.

ما به ایشان عرض می کنیم:

۱. اولاً نقلی که در کافی یبداً آمده است، در وافی «یقرأ» آمده است، در تهذیب یک جا «یقرأ» آمده است یک جا «یبداً» آمده است. آنجا که با سند کافی نقل می کند «یبداً» است، ولی یک حدیث است. در استبصار «یقرأ» آمده است. در منتقی الجمان آمده است که من خط شیخ طوسی را «یقرأ» دیده ام. پس معلوم نیست که «یبداً» بوده باشد، شاید «یقرأ» باشد، ادعای اینکه کافی اضبط است نیز مورد قبول نیست، اگر هم باشد دلیل بر تقدم نقل او نیست، علاوه بر اینکه اصلاً معلوم هم نیست که شیخ طوسی اشتباه کرده باشد، شیخ از دیگران نقل کرده است که شاید آن ها اضبط از کافی بوده باشند.

بر فرض که «یبداً» باشد، معنای آن یبداً بها عرفاً قبل الركوع است. اول عرفی مراد است. در مقابل رکوع و سجود است. عادتاً چون فاتحة الكتاب را بعد از تکبیر می خوانند و بعد به رکوع و سجود می روند صدق می کند که بدأ بفاتحة الكتاب صلاته، اما نه اینکه یبداً بها قبل أن یقرأ سورة أخرى، این معنا در روایت نیامده است، لذا استدلال به این روایت تمام نیست؛ سایر ادله نیز در جلسه آینده بررسی می شود.

\*\*\*\*\* جلسه ۷۰ \*\*\*\*\*

## مسئله ترتیب بین حمد و سورة

در ادامه سید فرموده است:

«و لا يجوز تقديمها عليه فلو قدمها عمدا بطلت الصلاة للزيادة العمدية إن قرأها ثانياً و عكس الترتيب الواجب إن لم يقرأها و لو قدمها سهواً و تذكر قبل الركوع أعادها بعد الحمد أو أعاد غيرها و لا يجب عليه إعادة الحمد إذا كان قد قرأها»<sup>۱</sup>

## أدلة دال بر لزوم ترتیب حمد و سورة

اصل ترتیب بین سورة حمد و سورة دیگر مورد اجماع فقهاء است، ولی دلیل روشن بر آن پیدا نشده است:

### دلیل اول: سیره مسلمین

دلیل اولی که ذکر شده سیره مسلمین بلکه سیره معصومین علیهم السلام بود که محقق خوئی آن را دال بر وجوب نمی دانستند. (تقریب: سیره منتشره بما هم منتشره یعنی نشأت گرفته از شرع است و منتسب به شارع میشود و این سیره به عملی الزامی است. که وجوب را میرساند. اشکال: سیره اعم از وجوب و استحباب است و صرفاً جواز را میرساند.)

۱. العروة الوثقی (أعلام العصر، مؤسسة الأعلمی)، جلد: ۱، صفحه: ۶۴۳.

## دلیل دوم: صحیحہ محمد بن مسلم

دلیل دوم صحیحہ محمد بن مسلم طبق نقل کافی بود که «ببدا بها» داشت:  
«عَلِيٌّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الَّذِي لَا يَقْرَأُ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ فِي صَلَاتِهِ قَالَ لَا صَلَاةَ لَهُ إِلَّا أَنْ يَبْدَأَ بِهَا فِي جَهْرٍ أَوْ إِخْفَاتٍ قُلْتُ أَيُّهُمَا أَحَبُّ إِلَيْكَ إِذَا كَانَ خَائِفًا أَوْ مُسْتَعْجِلًا يَقْرَأُ بِسُورَةٍ أَوْ فَاتِحَةِ الْكِتَابِ قَالَ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ»<sup>۱</sup>

ما عرض کردیم استدلال به این روایت دارای اشکال است:

۱. اولاً در نقل تہذیب و استبصار «یقرأ بها» است.
۲. مراد بدء عرفی به فاتحہ کتاب است کہ ابتدای نمازش بخواند و بعد به رکوع برود نہ اینکه قبل از سورہ باشد. (اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال) (این احتمال عرفی نیست زیرا راوی با تعبیر یقرأ سوال کرده است و اگر امام میخواست معنای قرائت را برساند لازم نبود با تعبیر بدا بیان کند همان یقرأ را می گفت!)

## دلیل سوم: موثقہ سماعہ

دلیل سوم کہ محقق خویی استدلال کرده اند موثقہ سماعہ است:  
« مَا رَوَاهُ - الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَقُومُ فِي الصَّلَاةِ فَيَنْسَى فَاتِحَةَ الْكِتَابِ قَالَ فَلْيَقُلْ أَسْتَعِذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ \* ثُمَّ لْيَقْرَأْهَا مَا دَامَ لَمْ يَرْكَعْ فَإِنَّهُ لَا قِرَاءَةَ حَتَّى يَبْدَأَ بِهَا فِي جَهْرٍ أَوْ إِخْفَاتٍ فَإِنَّهُ إِذَا رَكَعَ أَجْزَأَهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى»<sup>۲</sup>

### بررسی سندی از جهت شخصیت عثمان بن عیسی

عثمان بن عیسی توثیق شده است، شیخ طوسی در کتاب عدہ می فرماید علمای ما به روایات عثمان بن عیسی عمل کرده اند؛ چرا کہ دیدند این ها متخرج از کذب هستند و فساد مذهب آن ها مانع از اخذ به حدیث در مواردی کہ معارض ندارد، نیست<sup>۳</sup>. لکن جای این بحث وجود دارد کہ نقل هایی کہ راجع به عثمان بن عیسی در کتاب الغیبۃ شیخ طوسی وارد شده است کہ این ها به خاطر طمع در مال دنیا اموالی کہ امام کاظم علیہ السلام نزد این ها داشت، چون وکلای حضرت بودند، امامت امام رضا علیہ السلام را انکار کردند<sup>۴</sup>، شبہه این است کہ

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۱۷.

۲ تہذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۱۴۷.

۳ عدۃ الأصول، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۱۵۰. « و لأجل ما قلناه عملت الطائفة بأخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره، و أخبار الواقفة مثل سماعه بن

مهران، و علي بن أبي حمزة و عثمان بن عيسى و من بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال، و بنو سماعه، و الطاطريون و غيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلافة».

۴ الغیبۃ، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۶۵. « وَ رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنِ الصَّفَّارِ وَ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَشْعَرِيِّ جَمِيعًا عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ الْأَنْبَارِيِّ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ قَالَ مَضَى أَبُو إِبْرَاهِيمَ ع وَ عِنْدَ زِيَادِ الْقَنْدِيِّ سَبْعُونَ أَلْفَ دِينَارٍ وَ عِنْدَ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى الرَّوَاسِيِّ ثَلَاثُونَ أَلْفَ دِينَارٍ وَ خَمْسُ جَوَارٍ وَ مَسْكَنُهُ بِمَصْرَ فَبِعَثَ

کسانی که به خاطر طمع در مال دنیا، اصل مذهب را انکار کرده اند، امامت امام من الله را انکار کرده اند، از کجا تضمین داشته باشیم که در فروع مورد اطمینان باشند؟ وقتی در اصول دروغ بسته اند و گفته اند که امام کاظم زنده است و امامت امام رضا علیه السلام را انکار کردند، چطور در فروع مورد وثوق باشند، با اینکه اهمیت فروع کمتر از اصول است. وقتی در اصول مذهب که مهم است، لغزیده اند و دروغ گفته اند، از کجا معلوم که در فروع دروغ نگفته باشند. این شبهه ای است که در مورد این ها مطرح شده است.

**سوال:** شاید در زمان استقامت باشد.

**جواب:** فرض این است که توثیق عثمان را از شیخ طوسی قبول کردیم که تصریح می کند که این ها بعد از اینکه می دانیم منحرف بوده اند متخرج از کذب بوده اند. از کجا معلوم که این روایات را قبل از واقعی شدن نقل کرده است؟ حسین بن سعید که از اصحاب امام رضا علیه السلام است، از عثمان بن عیسی نقل کرده است، ظاهرش این است که بعد از وقف وی از وی نقل می کند، بر فرض که چنین ظهوری نیز نباشد احتمال می دهیم که او بعد از واقعی شدن نقل کرده باشد، بر فرض که استصحاب بقای وثاقت عثمان تا زمان صدور این حدیث جاری باشد، تعارض با استصحاب عدم صدور این حدیث از وی تا زمان انحراف می کند. مگر اینکه شما بگویید بعد از تعارض توثیق و تضعیف، استصحاب بقای وثاقت تا آخر عمر می کنیم که آن بحث دیگری است.

**(ظاهراً منظور از دو استصحاب متعارض [با توجه به استثنای آخر کلام که استصحاب وثاقت تا آخر عمر است] استصحاب تاخر یکی از دو حادث است یکی صدور حدیث و دیگری فساد عقیده، نه استصحاب وثاقت که در متن آمده.) علاوه بر این که استصحاب تاخر حادث شبهه اصل مثبت بودن را نیز دارد.**

به نظر ما تنافی ندارد که انسان وسوسه شود که به خاطر طمع دنیا سراغ شبهاتی برود و تحت تأثیر آنها انحراف اعتقادی پیدا کند لکن ملتزم باشد که در احکام فقهی به ائمه که قبول دارد دروغ نبندد. اینها با هم قابل جمع هستند. انسان موجود پیچیده و ناشناخته ای است که ممکن است در برخی چیزها لغزش کند که مهم است ولی در برخی امور پایبند ارزش ها باشد که خیلی هم به اندازه اموری که در آن لغزیده اهمیت نداشته باشد.

#### بررسی دلالی روایت

در این روایت که در تهذیب نقل می کند آمده است که «لاقراءة حتی یبدأ بها» به نظر ما استدلال به این روایت نیز درست نیست؛ زیرا:

۱. استبصار همین روایت را نقل می کند ولی تعبیر «یقرأ بها» دارد. پس معلوم نیست که در روایت

یبدأ بها آمده باشد.

---

إِلَيْهِمُ أَبُو الْحَسَنِ الرِّضَاعُ أَنْ أَحْمِلُوا مَا قَبْلَكُمْ مِنَ الْمَالِ وَمَا كَانَ اجْتِمَاعَ لِأَبِي عَدْنُكُمْ مِنْ أَثَاتٍ وَجَوَارِ فَإِنِّي وَارِئُهُ وَقَاتِمٌ مَقَامُهُ وَقَدْ اقْتَسَمْنَا مِيرَاثَهُ وَلَا عُدْرَ لَكُمْ فِي حَسْبٍ مَا قَدْ اجْتَمَعَ لِي وَلِوَارِثِهِ قَبْلَكُمْ وَكَلَامٌ يُشَبِّهُ هَذَا.

أَمَّا ابْنُ أَبِي حَمْزَةَ فَإِنَّهُ أَنْكَرَهُ وَلَمْ يَعْتَرِفْ بِمَا عِنْدَهُ وَكَذَلِكَ زَيْدُ الْقَنْدِيُّ وَأَمَّا عُثْمَانُ بْنُ عِيسَى فَإِنَّهُ كَتَبَ إِلَيْهِ أَنْ أَبَاكَ صَ لَمْ يَمُتْ وَهُوَ حَيٌّ قَاتِمٌ وَمَنْ ذَكَرَ أَنَّهُ مَاتَ فَهُوَ مُبْطَلٌ وَأَعْمَلُ عَلَى أَنَّهُ قَدْ مَضَى كَمَا تَقُولُ فَلَمْ يَأْمُرْنِي بِدَفْعِ شَيْءٍ إِلَيْكَ وَأَمَّا الْجَوَارِي فَقَدْ أَعْتَقَهُنَّ «۱» وَتَزَوَّجَتْ بِهِنَّ.

۲. عرض کردیم که «بیداً بها» ظهور در قبل از سوره بودن ندارد. حرفی از سوره در این روایت نزده است. مثلاً الله اکبر رکوع را گفته و یادش آمد که فاتحه الکتاب را نخوانده است، روایت می گوید برگردد و بخواند، دیگر قبل از سوره بودن مطرح نشده است.

**سوال:** عرفی نیست که «بیداً بها» بدون سوره فرض شده باشد احتمالاً سوره را خوانده تا ینسی صدق کند.

**جواب:** شاید شروع در سوره کرده بود، معلوم نیست. گاهی این ها مستحبات را می خواندند، اذکار مستحبات و استعاذه می خواندند، یادش رفت که حمد بخواند، قبل از اینکه رکوع برود متوجه شد که سوره فاتحه را نخوانده است. امام می فرمایند که «بیداً بها» عرفاً، یعنی ابتدای نمازش فاتحه الکتاب خوانده شود، نه اینکه حتماً قبل از سوره خوانده شود.

#### دلیل چهارم: صحیحہ حماد

دلیل چهارم صحیحہ حماد است. حماد بن عیسی از ما نیز شاید بهتر نماز می خوانده، ولی وقتی به نزد امام صادق علیه السلام می رود، حضرت می فرماید نماز بخوان. او وقتی نماز می خواند، حضرت می فرماید «مَا أَفْبَحَ بِالرَّجُلِ مِنْكُمْ يَأْتِي عَلَيْهِ سِتُّونَ سَنَةً أَوْ سَبْعُونَ سَنَةً فَلَا يُقِيمُ صَلَاةً وَاحِدَةً بِحُدُودِهَا تَامَةً» حماد می گوید خیلی از این حرف شکسته شدم، عرض کردم شما نماز بخوانید تا یاد بگیریم. حضرت برخاست و شروع به نماز با آداب کرد. اول سوره فاتحه الکتاب خواند و سوره خواند و بعد از نماز فرمود که «یا حماد هکذا فصل<sup>۱</sup>»، استدلال محقق خویی به این جمله است. ایشان می فرماید این صحیحہ اصلی به ما می دهند و آن اینکه هرچه امام علیه السلام در این روایت انجام داده اند، اصل این است که واجب است (چون امر کرده هکذا فصل)، مگر جایی که قرینه بر عدم وجوب باشد. در اینجا نیز آمده است که در رکعت اول «ثم قرأ الحمد بترتیل و قل هو الله أحد»، یعنی اول حمد و سپس توحید خوانده اند پس واجب است.

**جواب این است** که همانطور که آیت الله تبریزی نیز فرموده اند این روایت قرینه دارد که امام علیه السلام نماز با آداب را به حماد آموزش می داده اند، خیلی بعید است که حماد که جزء اصحاب اجماع است بگوئیم نماز وی مشتمل بر واجبات نبوده باشد، خیلی از مستحبات در این روایت آمده است.

#### دلیل پنجم: روایت فضل بن شاذان

دلیل پنجم روایت فضل بن شاذان است که چنین آمده است:

«... قَالَ فَلَمْ يَدْأِ بِالْحَمْدِ فِي كُلِّ قِرَاءَةٍ دُونَ سَائِرِ السُّورِ قِيلَ لَأَنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الْقُرْآنِ وَ الْكَلَامِ جُمِعَ فِيهِ مِنْ جَوَامِعِ الْخَيْرِ وَ الْحِكْمَةِ مَا جُمِعَ فِي سُورَةِ الْحَمْدِ وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَّ الْحَمْدُ لِلَّهِ إِنَّمَا هُوَ أَدَاءٌ لِمَا أَوْجَبَ اللَّهُ عَلَى خَلْقِهِ مِنَ الشُّكْرِ...»<sup>۲</sup>

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۱۱.

۲ عبون اخبار الرضا، شیخ صدوق، ج ۲، ص ۱۰۷.

محقق خوبی فرموده اند که اشکال سندی دارد؛ زیرا کتاب علل را صدوق به واسطه عبدالواحد بن عبدوس و علی بن قتیبه نقل می کند که دارای توثیق نیستند. محقق سیستانی نیز از اساس انتساب کتاب علل را به امام رضا علیه السلام انکار کرده اند و فرموده اند که شواهد نشان می دهد که فضل بن شاذان امام رضا علیه السلام را درک نکرده است تا بخواهد از آن امام نقل کند. شواهد داخلی مطرح می کنند که نشان می دهد این کتاب از امام رضا علیه السلام نیست و کتابی است که فضل تألیف کرده است. شواهد خارجی نیز دارد از جمله اینکه سن فضل وافی به درک امام رضا علیه السلام نبوده است. شواهد داخلی نیز این است که مطالبی در آن است که به کتاب مولفین می خورد، مثلاً «فإن قيل لم وجب ذلك قيل لعل...» یا مثلاً این مطلب آمده است که چرا با مس پرنده مرده غسل مس میت واجب نمی شود، جواب آمده است که شما دست به گوشت آن نمی زنید و دست به پر آن می زنید.

#### بررسی دلالتی روایت

ما اشکال دلالتی در این روایت داریم و می گوئیم در آن آمده است: «بدء بالحمد دون سایر السور» حضرت می فرماید که خدا قرآن را واجب در نماز کرد و بدء به حمد کرد؛ یعنی گفت اگر می توانید فاتحه کتاب بخوانید، اگر نمی توانید سایر سور را بخوانید. کسی که عاجز از فاتحه کتاب است به او می گویند اقرء بفاتحه من الكتاب، آیات دیگری را که بلد هستید بخوانید. پس معنای «بدء بالحمد دون سایر السور» این است که اگر می توانید حمد بخوانید و اگر نمی توانید دیگر سور را بخوانید؛ معنای دیگر که ابتدا خواندن حمد است و مستدل مطرح می کند به نظر ما با تعلیل نمی سازد؛ تعلیل باید علتی برای ترتیب سور باشد نه اینکه بگوید که چون جوامع خیر و حکمت در سورة حمد است، خداوند گفته است که حمد بخوانید. این دلیل بر ترتیب نشد، این دلیل بر خواندن حمد است. این روایت در مقام بیان نکته ترتیب نیست، در مقام بیان این است که چرا سورة حمد انتخاب شده است. در روایت تعبیر بدء بالحمد قبل سایر السور نیامده است، «دون سایر السور» آمده است. دلیل اینکه چرا حمد انتخاب شده است را بیان کرده اند. بیش از این دلالت نمی کند. محقق داماد نیز چنین اشکالی را مطرح کرده اند که عبارت ایشان چنین است:

«و أما البداءة التي في رواية «ابن شاذان» فقد استبان لك سالفاً: أن المراد منها التعيين لا ما هو المقابل

للنهاية، فراجع. فما في «الجواهر» من ظهور أخبار البداءة فيه، غير سديد»<sup>۱</sup>

#### دلیل ششم: صحیح زرارہ

دلیل ششم: صحیح زرارہ بنابر نقل تہذیب است:

«الحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ قَالَ: إِذَا أَدْرَكَ الرَّجُلُ بَعْضَ الصَّلَاةِ وَفَاتَهُ بَعْضُ خَلْفِ إِمَامٍ يَحْتَسِبُ بِالصَّلَاةِ خَلْفَهُ جَعَلَ أَوَّلَ مَا أَدْرَكَ أَوَّلَ صَلَاتِهِ إِنْ أَدْرَكَ مِنَ الظُّهْرِ أَوْ مِنَ الْعَصْرِ أَوْ مِنَ الْعِشَاءِ رَكَعَتَيْنِ وَفَاتَتْهُ رَكَعَتَانِ قَرَأَ فِي كُلِّ رَكَعَةٍ مِمَّا أَدْرَكَ خَلْفَ الْإِمَامِ فِي نَفْسِهِ بِأَمِّ الْكِتَابِ وَ سُوْرَةٍ فَإِنْ لَمْ يَدْرِ السُّوْرَةَ تَامَةً أَجْزَأَتْهُ أَمُّ الْكِتَابِ فَإِذَا سَلَّمَ

<sup>۱</sup> . کتاب الصلاة (محقق داماد) (کتاب الصلاة)، جلد: ۴، صفحه: ۱۴۲.



الْإِمَامُ قَامَ فَصَلَّى فِيهَا رَكْعَتَيْنِ لَا يَقْرَأُ فِيهِمَا لِأَنَّ الصَّلَاةَ إِنَّمَا يَقْرَأُ فِيهَا فِي الْأَوَّلَتَيْنِ مِنْ كُلِّ رَكْعَةٍ - بِأَمِّ الْكِتَابِ وَ سُورَةٍ وَ فِي الْآخِرَتَيْنِ لَا يَقْرَأُ فِيهِمَا إِنَّمَا هُوَ تَسْبِيحٌ وَ تَكْبِيرٌ وَ تَهْلِيلٌ وَ دُعَاءٌ لَيْسَ فِيهِمَا قِرَاءَةٌ وَ إِنِ ادْرَكَ رَكْعَةً قَرَأَ فِيهَا خَلْفَ الْإِمَامِ فَإِذَا سَلَّمَ الْإِمَامُ قَامَ فَقَرَأَ بِأَمِّ الْكِتَابِ وَ سُورَةٍ ثُمَّ قَعَدَ فَتَشَهَّدَ ثُمَّ قَامَ فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ لَيْسَ فِيهِمَا قِرَاءَةٌ»<sup>۱</sup>

مأمومی که رکعت سوم را اقتداء می کند حمد و سوره را بخواند، اول فاتحه کتاب می خواند بعد یک سوره می خواند و اگر سوره را نتوانست درک کند فاتحه کتاب کفایت می کند. این هم به نظر ما دلیل بر ترتیب نیست. دلیل بر این است که اگر می رسید هر دو را بخوانید، اگر نمی رسید فقط حمد را بخوانید، برای اینکه انسان مطمئن شود که حمد را خوانده طبیعتاً باید اول حمد را بخواند. اما اینکه در نماز فردای نیز لازم باشد که حتماً سوره حمد قبل از سوره دیگر خوانده شود استظهار مشکل است.

(این احتمال به حدی نیست که ظهور [ظن قوی] را خراب کند!)

### دلیل هفتم: روایت قرب الإسناد

دلیل هفتم روایت قرب الإسناد است:

«وَسَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ افْتَتَحَ الصَّلَاةَ فَقَرَأَ سُورَةً قَبْلَ فَاتِحَةِ الْكِتَابِ، ثُمَّ ذَكَرَ بَعْدَ مَا فَرَعَ مِنَ السُّورَةِ؟ قَالَ:

«يَمْضِي فِي صَلَاتِهِ، وَيَقْرَأُ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ فِيمَا يَسْتَقْبِلُ»<sup>۲</sup>

آیت الله وحید می فرمایند اصل در امامزاده ها وثاقت است. ولایت وقتی اینقدر بالا برود، روایات اینگونه معتبر می شوند. ما چنین اصلی را نتوانستیم اثبات کنیم. اگر هم بگویید که عبدالله بن حسن مشهور بوده است که قدحی از او صادر نشده است، می گوئیم عبدالله بن حسن معلوم نیست مشهور بوده باشد، صرفاً حمیری از او زیاد نقل کرده و شاید نکته اکثار روایت از وی این بود که کتابش قرب الإسناد بوده و با اسناد کم می خواسته نقل کند. ولی آیت الله زنجانی یک موقعی می فرمودند که نمی شود حمیری کتاب خود را خراب کند با اکثار روایت از عبدالله بن حسن با اینکه ثقة نیست. این مطلب برای ما خیلی واضح نیست زیرا بالآخره کتاب را برای قرب الإسناد نوشته است، همین که عبدالله واضح الضعف برای حمیری نبوده است، از وی نقل کرده است. کتاب جدش علی بن جعفر را نقل کرده و حمیری نیز از وی نقل کرده است، حمیری از وهب بن وهب نیز به واسطه سندی بن محمد نقل کرده است که از اجلاء است. بنابراین هدف وی قرب اسناد بوده است.

شخصی الله اکبر نماز را گفته است و سوره دیگری غیر از حمد خوانده است، سوره را که تمام کرد یادش آمد که سوره حمد را نخوانده است، حضرت می فرمایند نماز را ادامه دهد و فقط فاتحه کتاب را الان بخواند «فیما یستقبل». «یَمْضِي» یعنی اعاده سوره لازم نیست. گفته می شود که مرتکز علی بن جعفر در جمله دوم این بوده است که این نماز صحیح نیست، حال اگر فرض نسیان شود امام فرموده اند که اشکالی ندارد. این نشان می دهد مرتکز علی بن جعفر این بوده که در شرایط عادی و از روی علم و عمد نمی تواند سوره را قبل از فاتحه کتاب بخواند.

۱. تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۴۵.

۲. قرب الإسناد (ط - الحدیث)، متن، ص: ۱۹۹.



به نظر ما خیلی ارتکاز روشن نیست که واقعا ارتکاز علی بن جعفر این بوده باشد که در حال علم و عمد اگر سوره قبل از حمد خوانده شود درست نبوده باشد. آنچه محل ابتلاء بوده فرض نسیان بوده را سوال کرده است و امام فرموده اند اشکالی ندارد. لازم نیست مرتکز او باشد، همین که سوال برایش پیش آمده است برای طرح سوال کافی است. ملتزم بوده که در فرض علم و عمد به این سنت عمل کند، حال اعم از اینکه واجب یا مستحب بوده باشد، شبهه داشته که در فرض نسیان حکمش چیست؟ امام فرموده اند که اشکالی ندارد. ما از جواب امام چطور استفاده کنیم که یک ارتکازی علی بن جعفر بر لزوم قرائت سوره بعد از سوره فاتحه کتاب داشته است؟ و این ارتکاز برایش واضح بوده و در سوال هم این را برای امام بیان کرده و امام تأیید کرده اند.

شما گاهی الان یک فرض هایی را مطرح می کنیم و جواب نیز می گیرید، دلیل نمی شود که این قید هایی که می زنید ارتکاز شما را بیان کند. مثلاً در استفتاء از مرجع تقلید می گویند که ما نیاز داریم شهریه بگیریم، حال خیلی به اندازه کافی درس نخوانیم بگیریم یا نگیریم؟ می گویند بگیرید. حال بگویند که وقتی قید «نیاز داریم» را زده اید، پس در ارتکاز این بوده که اگر نیاز نداشته اید نمی توانید بگیرید؟ خیر، اینطور نیست. نمی توان گفت واضح بوده برای ارتکاز شما که حرام است بگیرید، لذا قید زده اید که احتیاج دارید. روشن نیست که پشت این قید هایی که در سوال مطرح می شود حتماً ارتکازی بوده باشد که این قید ها را احترازی می بیند. قدر متیقن از موردی که نیاز است که جوابش را بگیرید اخذ شده است. ما می گوئیم اگر ما باشیم و این روایت، معلوم نیست ارتکاز علی بن جعفر بر این بوده باشد که عالماً عامداً حق نداریم سوره را قبل از حمد بخوانیم. متعارف نبود که سوره قبل از حمد خوانده شود. حال فرض کرده است که فراموش کرده و حال که فراموش کرده چه باید بکند؟ آیا سوره را تکرار کند یا نکند؟ نیازی به تکرار سوره هست یا نیست؟ امام فرموده اند که نیازی نیست. اما اینکه اگر عالماً عامداً باشد جایز نیست؟ خیلی واضح نیست که ارتکاز علی بن جعفر این بوده باشد. البته مهم سند این روایت است که تمام نیست.

(با صرف نظر از سند، وجه سوال تنها این است که ترتیب واجب باشد و الا اگر در ارتکاز او ترتیب مستحب بود که سوال از صحت نماز معنا نداشت. مگر این که بگوئیم برای درک استحباب سوال از تکرار میکند که شبهه زیاده در نماز داشت.)

#### دلیل هشتم: روایت سعد بن سعد اشعری

دلیل هفتم چنین است:

«عَنْ الْبَرْقِيِّ عَنْ سَعْدِ بْنِ سَعْدٍ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ قَرَأَ فِي رُكْعَةِ الْحَمْدِ وَنِصْفَ سُورَةٍ هَلْ يُجْزِيهِ فِي الثَّانِيَةِ أَنْ لَا يَقْرَأَ الْحَمْدَ وَ يَقْرَأَ مَا بَقِيَ مِنَ السُّورَةِ فَقَالَ يَقْرَأُ الْحَمْدَ ثُمَّ يَقْرَأُ مَا بَقِيَ مِنَ السُّورَةِ»<sup>۱</sup>

سند روایت خوب است و گفته می شود دلالت آن نیز تمام است؛ زیرا ثم آمده است. ثم ترتیب دارد. اینکه واو ترتیب دارد یا نه بحث دیگری است ولی ثم دلالت بر ترتیب دارد. پس دلالت این روایت خوب است و بعید نیست به همین صحیحه بتوان استدلال بر ترتیب بین حمد و سوره کرد.

سوال: برخی روایت را حمل بر تقیه کرده اند.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۹۶.

**جواب:** اگر هم «یقرأ ما بقی من السورة» حمل بر تقیه بشود، دلیل ندارد که «ثم» حمل بر تقیه شود. دلالت ثم تمام است. فرقی نمی کند که سورة مستحب یا واجب باشد، مستحب نیز باشد، واجب شرطی است که بعد از حمد بیاید و این از «ثم» استفاده می شود.

محقق سیستانی فرموده اند دلیل لفظی بر مسئله ترتیب نداریم و مهم اتفاق فقهاء است. در نظر ایشان فقط اتفاق اصحاب است که اتفاقا دلیل خوبی نیز می باشد. البته دلیل خوبی است؛ زیرا هیچ مخالفی در مسئله وجود ندارد. همچنین می توان به قول محقق همدانی اینطور گفت که وقتی پیامبر و ائمه علیهم السلام به مردم گفته اند نماز بخوانید و خودشان نیز هرچه نماز خوانده اند اول حمد و سپس سورة را خوانده اند، ظهور عرفی اش این است که شما نیز همینطور نماز بخوانید. توضیح اینکه: مخترع وقتی معجونی درست کند و در این معجون در آخر زعفران بریزد و مرتب نیز این کار را بکند و خلاف آن دیده نشده است، بعد گفت که این معجون را درست کنید برای شما خوب است. ظاهرش این است که همانطور که من می سازم بسازید، ولو اینکه وقتی از وی بپرسید ممکن است بگوید که آن زعفران ریختن واجب نیست، ولی وقتی دیده ایم که هر بار در آخر زعفران را ریخته است، ظهور عرفی در لزوم آن است. «اصنع المعجون كما رأيتموني أصنع المعجون» ظهور عرفی اش چنین است.

**سوال:** چرا در مسئله وجوب اصل سورة این مسئله گفته نشد؟

**جواب:** زیرا در آنجا ثابت نبود که در نماز های نافله نیز حتما پیامبر سورة را می خوانده است، ثابت نیست که ایشان در نافله چه می کرده اند، روایت «صلوا كما رأيتموني أصلي» نیز اختصاص به فریضه ندارد. اما فرض این است که از مسلمات است که چه در نافله و چه در فریضه خلاف ترتیب بین حمد و سورة نمی خوانده اند.

مرحوم سید یزدی در ادامه می فرماید:

«فلو قدمها عمدا بطلت الصلاة للزيادة العمدية إن قرأها ثانيا و عكس الترتيب الواجب إن لم

یقرأها..»<sup>۱</sup>

اگر اول عمدا سورة بخواند، بعد فاتحة الكتاب را بخواند، زیاده است. یک وقت دیگر سورة را تکرار نمی کند، اخلاص به ترتیب است. اگر هم تکرار کند، سورة ای که قبل از حمد خوانده زیاده عمدیه می شود و نماز باطل می شود. راجع به تقدیم عمدی سورة بر فاتحة الكتاب سه فرض قابل طرح است:

۱. شخص قصد جزئیت می کند.

۲. قصد استحباب خاص می کند. می گوید من قصد می کنم که این سورة مستحب است قبل از حمد

خوانده شود.

۳. قصد مطلق قرائت قرآن می کند.

مشهور می گویند قرائت قرآن در نماز مطلقا مستحب است، صاحب عروه نیز در بحث مبطلات نماز در تکلم استثناء می کند قرائت قرآن را و هرکجا در نماز می توان قرآن خواند. برخی فرموده اند که این امر دلیلی ندارد، چرا که روایتی نداریم که گفته باشد که هرچه قرآن در نماز بخوانید اشکالی ندارد. این بحث مستقلی است که باید دنبال شود.

۱. العروة الوثقی (أعلام العصر، مؤسسة الأعلمی)، جلد: ۱، صفحه: ۶۴۳.

اما فرض اول که قصد جزئیت می کند، ظاهراً منظور سید یزدی نیز همین است. اینجا می فرماید اگر سوره را اول بخوانید بعد حمد را بخوانید، بعد سوره را تکرار کنید، سوره اول زیاده می شود. مرحوم آیت الله شیخ عبدالکریم حائری و محقق خویی فرموده اند که مشکلی ایجاد نمی شود؛ زیرا آنچه مبطل نماز است، احداث زیاده است، نه اینکه سابق را زیاده قرار دهیم. مثلاً شما می خواهید مالک یوم الدین را بگویید و بعد تصمیم می گیرید قطع کنید و یک جور دیگر مالک را قرائت کنید، قبلی زیاده نمی شود. جعل سابقه زائده، مشمول دلیل مبطلت نیست، آنچه مبطل است، احداث زیاده است. این اشکالی است که به صاحب عروه مطرح کرده اند. ان شاء الله در جلسه آینده بررسی می شود.

\*\*\*\*\* جلسه ۷۱ \*\*\*\*\*

### بررسی حکم تقدم عمدی سوره بر حمد

بحث در این بود که اگر کسی عمداً قبل از سوره حمد، سوره ای را به قصد جزئیت بخواند، صاحب عروه فرموده است که دو صورت دارد:

۱. گاهی بعد از سوره حمد آن را تکرار می کند که در این صورت اولی زیاده عمدیه می شود.
۲. گاهی تکرار نمی کند که در این صورت مصداق اخلال به ترتیب واجب می شود و نماز باطل می شود.

### مناقشات بر فرمایش صاحب عروه مبنی بر بطلان نماز

به ایشان اشکال شد:

#### مناقشه اول: عدم مبطلت جعل السابق زیاده

با این بیان شما، اتیان سوره بعد از حمد، سبب می شود که آن سوره سابقه، مصداق زائد شود؛ یعنی ما احداث زائد نمی کنیم، بلکه جعل السابق زیاده می کنیم. محقق حائری فرموده اند که ما از ادله نهی از زیاده در فریضه بیش از نهی احداث زائد نمی فهمیم، محقق خویی نیز این مطلب را تأیید کرده اند<sup>۱</sup>. لذا محقق خویی مثال زده اند که اگر مکلف ایاک نعبد بگوید و از اول نیز تصمیم به قطع آن ندارد، آیا را بگوید و ادامه ندهد و عمداً قطع کند، مشکلی پیش نمی آید؛ جعل السابق زیاده، مبطل نماز نیست. دلیل نهی از زیاده، صرفاً نهی از احداث زیاده در نماز کرده است.

#### مناقشه دوم: بیان محقق حائری در عدم صدق زیاده

اشکال دومی که به فرمایش سید یزدی مطرح شد، این است که اساساً دلیل مبطلت زیاده نسبت به غیر زیاده رکعت اطلاق ندارد. این اشکال را باز آیت الله شیخ عبدالکریم حائری در کتاب الصلاة مطرح می کند و می فرماید: وقتی کسی بگوید «زاد فی اللبن» چه چیزی متوجه می شوید؟ می فهمید که لبن را اضافه کرده است. بناء بود که یک کیلو شیر به شما بدهد، دو کیلو داد، «زاد فی اللبن» می شود. اگر آب هم اضافه کند، چون شیر زیاد می شود، «زاد فی

۱ موسوعة الامام الخوئی، السید أبو القاسم الخوئی، ج ۱۴، ص ۲۹۲.

اللبن» صدق می کند، اما اگر آن زائد مصداق مزید فیه نباشد، مثل اینکه یک سنگی در شیر بیندازند، «زاد فی اللبن» نمی شود، پس باید زائد مصداق مزید فیه باشد.

در نماز نیز وقتی زائد مصداق مزید فیه است که به تنهایی نماز باشد، پس حداقل باید یک رکعت اضافه کند تا زاد فی صلاته صدق کند. در توضیح مرحوم آیت الله حائری فرموده اند متعلق من زاد فی صلاته محذوف است، اینکه چه چیزی را زائد کنیم مقدر است، سه احتمال وجود دارد:

۱. ممکن است مقدر «شیئا» باشد. یعنی «من زاد فی صلاته شیئا».

۲. ممکن است مقدر «من زاد فی صلاته شیئا من الصلاة» باشد.

۳. ممکن است که مقدر «من زاد فی صلاته صلاة» باشد.

پس سه احتمال وجود دارد. اگر احتمال درست اول باشد که «من زاد فی صلاته شیئا» است، اطلاق دارد و ممکن است آن شی، جزء مسانخ با نماز نیز نباشد. اگر هم مراد احتمال دوم باشد که «من زاد فی صلاته شیئا من الصلاة» است، یک جزء مسانخ از نماز را نیز زیاد کند، «من زاد فی صلاته» صدق می کند، اما قدر متیقن همان احتمال سوم است که «من زاد فی صلاته صلاة» باشد، مانند «زاد الله فی عمرک» که زائد همان عمر است. «زاد فی اللبن» نیز زائد لبن است، از این رو قدر متیقن از «من زاد فی صلاته فعلیه الإعادة» زیاده صلاة است، یعنی یک رکعت باید اضافه کند تا زیاده در صلاة صدق کند.<sup>۱</sup>

#### مناقشه در فرمایش محقق حائری

طبق این فرمایش دیگر اضافه کردن سورة قبل از حمد مصداق من زاد فی صلاته نمی شود؛ ولی به نظر ما این فرمایش تمام نیست؛ زیرا:

۱. روایت نهی از زیاده، منحصر به «من زاد فی صلاته فعلیه الإعادة» نیست؛ روایت قاسم بن عروه و

علی بن جعفر نهی از زیاده در نماز می کرد و تعلیل می کرد که سجود زیاده در مکتوبه است<sup>۲</sup>، در

حالی که سجود نماز نیست و جزئی از نماز است. پس طبق این روایت نهی به زیاده شی من

الصلاة فی الصلاة تعلق گرفته است که همان احتمال دوم است و قطعا زیاده سورة زیاده جزء من

الصلاة فی الصلاة است.

۲. اینکه ما بگوییم که قدر متیقن از روایت، معنای «زاد فی صلاته صلاة» باشد، درست نیست؛ زاد فی

صلاته یعنی بر نمازش افزوده است؛ صدق می کند که ما جزئی از نماز را در نماز در غیر محل

خود بیاوریم. به جای دو سجده سه سجده بیاوریم صدق می کند که بز نماز افزوده ایم؛ زیرا

بالآخره این سجود جزء نماز است، لکن شارع گفته بود که دو سجده بیاورید، وقتی سه تا می

<sup>۱</sup>. کتاب الصلاة، المحقق الحائری، ص ۲۱۱.

<sup>۲</sup> تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۹۶. «الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَةَ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا عَلَيْهِمَا السَّلَامُ قَالَ: «لَا تَقْرَأُ فِي

الْمَكْتُوبَةِ شَيْءًا مِنَ الْعَزَائِمِ فَإِنَّ السُّجُودَ زِيَادَةٌ فِي الْمَكْتُوبَةِ».

آوریم در نماز افزوده ایم. مثل اینکه گفته اند در آش نیم کیلو رشته بریزید و ما یک کیلو ریختیم با اینکه رشته آش نیست ولی افزودن بر آش صدق می کند. لازم نیست که زائد مسمای مزید فیه باشد، جزء مسمی نیز باشد کفایت می کند. یا مثلاً در «زاد فی البیت» صدق می کند به جایی که نقشه کشیده بودند که یک حمام داشته باشد، شخص دو حمام می سازد. زاد فی البیت صدق می کند؛ زیرا در خانه یک حمام دیگر بر آن نقشه اولی که طراحی شده بود اضافه کرده است. اینکه ایشان مثال زیاده عمر را مطرح کردند، دال بر مقصودشان نمی تواند باشد؛ زیرا در زیاده عمر چون راه دیگری ندارد، زاد الله فی عمرک آن زائد نیز عمر است، نصف عمر نیست. در زاد فی اللبن نیز مثال طوری است که زائد لبن است. بنابراین مصداق آن ها توجیه دیگری ندارد جز اینکه زائد مسمی مزید فیه است، ولی اینطور نیست که همیشه باید جزء مسمی باشد. اگر کسی شعری را بر قصیده ای از حافظ اضافه کند، با اینکه شعر حافظ نبود، می گویند در قصیده حافظ اضافه کرده اید. یک بیت شعر اضافه شود زائد صدق می کند و لازم نیست که یک قصیده اضافه شود. یک بیت شعر قصیده نیست ولی زائد بر آن صدق می کند. زاد فی صلاته یعنی کسی که در نمازش زیاد کند، همینکه جزء نماز را در غیر محل بیاورد، در نمازش زیاد کرده است. ظهور عرفی مطلب چنین است که یعنی نمازش را زیاد کند، زیاد کردن نماز به این است که نمازی که ده جزء دارد یازده جزء شود. زاد فی القصیده یعنی قصیده ای که چهار بیت شعر دارد پنج بیت شعر شود؛ عرفاً بر آن زاد صادق است.

**سوال:** کسی که یک کلمه اضافه کند را زاد می گویند؟

**جواب:** اگر واقعاً بتواند اضافه کند، بلی، صدق می کند. زیرا عرف می گوید این کلمه را در قصیده حافظ اضافه کرده است. بنابراین این اشکال محقق حائری وارد نیست.

**مناقشه سوم به محقق یزدی: کلام محقق همدانی مبنی بر جواز قرائت قرآن در نماز مطلقاً**

اشکال سوم، اشکال محقق همدانی است. ایشان فرموده است: قرائت قرآن در نماز آزاد است. همانطور که ذکر خداوند و ذکر نبی و دعا خواندن در نماز جزء نماز است، هرچه ذکر بگویید و دعا بخوانید اشکال ندارد. «کَلِمَا ذَكَرْتَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فِي الصَّلَاةِ فَهُوَ مِنَ الصَّلَاةِ»<sup>۱</sup>، «رُويَ عَنِ الصَّادِقِ عَ كُلَّمَا نَاجَيْتَ بِهِ رَبَّكَ فِي الصَّلَاةِ فَلَيْسَ بِكَلَامٍ»<sup>۲</sup> از روایات استفاده می شود که این مسائل از صلاة هستند. قرآن نیز هرچه در نماز خوانده شود جزء نماز است. حال

۱ مرآة العقول، محمد باقر المجلسی (العلامة المجلسی)، ج ۱۲، ص ۱۱۸.

۲ عوالی اللثالی، محمد بن ابی جمهور احسائی، ج ۲، ص ۴۵.

قبل از اینکه سوره حمد بخواند، یک سوره دیگری خوانده است، جزء نماز است. مشکلی ندارد و زاد بر آن صدق نمی کند.

#### اشکال اول: بی دلیل بودن جواز قرائت مطلق در نماز

دو جواب از این فرمایش می توان مطرح کرد:  
جواب اول این است که جواز قرائت قرآن مطلقاً در نماز دلیلی ندارد. بلی، صاحب عروه در بحث مبطلات صلاه فرموده است که ذکر و دعا در جمیع احوال نماز بغیر محرم و قرائت قرآن جایز است، لکن وقتی دلیل آن را نظر می کنیم می بینیم دلیل روشنی ندارد.

#### بررسی استدلال به صحیحہ معاویہ بن وهب برای جواز قرائت در نماز

محقق خویی به صحیحہ معاویہ بن وهب استدلال کرده است که متن آن چنین است:

« الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ الرَّجُلِ يَوْمَ الْقَوْمِ وَأَنْتَ لَا تَرْضَى بِهِ فِي صَلَاةٍ يُجْهَرُ فِيهَا بِالْقِرَاءَةِ فَقَالَ إِذَا سَمِعْتَ كِتَابَ اللَّهِ يُتْلَى فَأَنْصِتْ لَهُ قُلْتُ فَإِنَّهُ يَشْهَدُ عَلَيَّ بِالشُّرْكِ قَالَ إِنْ عَصَى اللَّهَ فَأُطِيعَ اللَّهُ فَرَدَدْتُ عَلَيْهِ فَأَبَى أَنْ يَرْخُصَ لِي قَالَ فَقُلْتُ لَهُ أَصَلَّى إِذَا فِي بَيْتِي ثُمَّ أُخْرِجُ إِلَيْهِ فَقَالَ أَنْتَ وَذَاكَ وَ قَالَ إِنْ عَلَيَّ كَانَ فِي صَلَاةِ الصُّبْحِ فَقَرَأَ ابْنُ الْكَوَّاءِ وَهُوَ خَلْفَهُ - وَلَقَدْ أَوْحَى إِلَيْكَ وَ إِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَنْ أَشْرَكَتَ لِيَجْبُطَنَّ عَمَلُكَ وَ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ فَأَنْصَتَ عَلَيَّ عَ تَعْظِيمًا لِلْقُرْآنِ حَتَّى فَرَعَ مِنَ الْآيَةِ ثُمَّ عَادَ فِي قِرَاءَتِهِ ثُمَّ أَعَادَ ابْنُ الْكَوَّاءِ الْآيَةَ فَأَنْصَتَ عَلَيَّ عَ أَيْضًا ثُمَّ قَرَأَ فَأَعَادَ ابْنُ الْكَوَّاءِ فَأَنْصَتَ عَلَيَّ عَ ثُمَّ قَالَ - فَاصْبِرْ إِنْ وَعَدَ اللَّهُ حَقٌّ وَ لَا يَسْتَخْفَنَّكَ الَّذِينَ لَا يُوقِنُونَ ثُمَّ أَتَمَّ السُّورَةَ ثُمَّ رَكَعَ »<sup>١</sup>.

ابن کواء یک روز دید که امیرالمومنین علیه السالم نماز می خوانند، فریاد زد و لقد أوحى إليك و إلى الذين من قبلك لأن أشركت...حضرت سکوت کردند. تا خواست حضرت بعد از تمام شدن این آیه ای که ابن کواء خواند، نماز را ادامه بدهد باز ابن کواء شروع کرد و آیه را تکرار کرد. حضرت نماز صبح می خواندند، فرمودند فاصبر إن وعد الله حق و لا يستخفنك الذين لا يوقنون، بعد به رکوع رفتند. محقق خویی به این روایت استدلال کرده اند که قرائت قرآن در نماز اشکالی ندارد؛ زیرا امیرالمومنین آیه خواندند و نماز را ادامه دادند.

ما در جواب به استدلال به این روایت می گوییم:

۱. فعل امیر المومنین علیه السلام در این روایت در حال قرائت نماز بوده است. مشکل ندارد. بعد از سوره حمد نوبت قرائت آیات دیگر قرآن بوده است، حضرت به هر جهتی این آیه را خوانده اند. اما معلوم نیست که جواز سوره خواندن قبل از حمد را برساند. بالآخره بعد از حمد در حالی که سوره دیگری می خواند، این آیه را خواند، این دلیل نمی شود که در هر کجای نماز ولو قبل از

حمد باشد، جایز باشد که آیه قرآن خوانده شود. اتفاقاً بایی در وسائل وارد شده است در خصوص اینکه «لا قرائه فی رکوع و لا سجود» ولی بحث این است که اطلاقی نداریم که در هر کجای نماز بشود آیه قرآن خواند. دعا و ذکر خدا اشکالی ندارد، اما اینکه بتوان همینطور قرآن خواند و گفت «تبت یدای لیب و تب» دلیلی ندارد. در موثقۀ ابن بکیر چنین آمده است:

« مُحَمَّدٌ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ عُبيدِ بْنِ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ ذِكْرِ السُّورَةِ مِنَ الْكِتَابِ يَدْعُو بِهَا فِي الصَّلَاةِ مِثْلَ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ فَقَالَ إِذَا كُنْتَ تَدْعُو بِهَا فَلَا بَأْسَ<sup>۱</sup> »

### [قل هو الله که دعا نیست! منظور از دعا چیست؟]

حضرت می فرمایند اگر قصد شما دعا است، اشکالی ندارد. پس دعا و ذکر خدا می توان در هر جای نماز خواند، ولی قرائت قرآن معلوم نیست که جایز باشد که در هر کجای نماز خوانده شود، حضرت امیر که خواندند، در محل قرائت بعد از حمد بودند و دال بر جواز آن قبل از حمد نمی کند. قید بعد از قرائت دارد که احترازی است و نباید لغو باشد، ولو اینکه مفهوم مطلق ندارد و تأکید بر فرض سائل است، ولی مفهوم فی الجملة دارد؛ زیرا فی الجملة می رساند که در هر کجای نماز نمی شود آیه قرآن خواند.

۲. علاوه بر اینکه اصلاً معلوم نیست حضرت قصد جزء نماز داشته باشد. ممکن است ایشان در اثنای

نماز دست به محاسن شریف هم بکشند، دلیل بر این است که مانع ندارد، اما اینکه جزء مستحب

نماز هم باشد، معلوم نیست. فعلاً بحث سر این است که به قصد جزئیت نماز خوانده شود.

محقق خویی فرموده اند که چون کلام آدمی نیست، پس روایات نهی از تکلم از آن انصراف دارند

(و ادله استحباب آن را می گیرد)، ما می گوئیم نهایت این است که می گوئید مبطل نیست قرائت

قرآن در نماز، نه اینکه مستحب است. مثل اینکه گفته اید زنی است که هر بار قنوت نماز می گیرد

به زبان های فارسی می گوید که خدا شوهرم را بکشد، آیا نمازش باطل است؟ سید یزدی می

فرماید اگر نفرین به ناحق و ظلم است، حرام است، زیرا روایت صحیح هاشم می گوید:

« عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ إِنَّ الْعَبْدَ لَيَكُونُ مَظْلُومًا فَمَا يَزَالُ يَدْعُو حَتَّى يَكُونَ ظَالِمًا<sup>۲</sup> »

اگر واقعاً نفرین به حق است و شوهرش ظلم می کند، اشکال ندارد، اما در مورد نفرین به ناحق، این مطلب را مسلم گرفته اند که نفرین به ناحق یعنی نفرین بر غیر ظالم، یا نفرین بیش از مقدار ظلم، مثل اینکه شوهر ظلم مختصری کرده ولی این زن نفرین می کند که تناسب با

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۰۲.

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۲، ص ۳۳۳.



آن ظلم ندارد، سید فرموده اند اگر ظلم باشد حرام است و مبطل نماز است؛ محقق خویی فرموده است حرام است ولی مبطل نیست؛ زیرا مناجات با خدا است و تکلم از این ها منصرف است؛ زیرا تکلم انصراف به تکلم های متعارف بین مردم دارد. ما می گوییم بر فرض انصراف داشته باشد ولی دلیل بر استحباب نمی شود.

سوال می شود که دلیل «فاقروا ما تیسر من القرآن» انحلالی است و ظرف صلاه را نیز شامل می شود.

جواب این است که مثل این است که بگویند شرب الحلیب حلال، شما بگویید که اطلاق دارد و شامل نماز نیز می شود. هیچ گاه این حرف را نمی زنید، قرآن نیز همینطور است، دلیلی بر جواز ندارد.

پس خلاصه اشکال اول ما به محقق همدانی این است که استحباب مطلق تلاوت قرآن در نماز دلیل ندارد، بلی، به قول محقق خویی مبطل نماز نیست؛ زیرا تکلم از آن منصرف است، مثل دعای محرم که در صحیح هاشم مطرح شده بود و به نظر صحیح مبطل نماز نیست؛ زیرا مصداق تکلم نیست، اما مستحب نیست و بلکه حرام است. قرائت قرآن نیز در نماز مبطل نباشد، ولی اینکه جزء نماز باشد، اول الکلام است.

فعلا فرض ما بحث از فرض قصد جزئیت است. مثل اینکه کسی به قصد جزئیت سوره را می خواند. محقق همدانی گفته است که اشکالی ندارد؛ زیرا قرائت قرآن است. ما می گوییم دلیل نداریم که قرائت قرآن در هر کجایی مستحب باشد.

**سوال:** اگر چیزی دلیل بر مانعیت نداشته باشد چه اشکالی دارد که اطلاق آن بگیرد.

**جواب:** مثلاً اگر کسی وسط نماز قرآن با بیوسد، اشکالی ندارد، ولی آیا جزء نماز است؟ جزئیت مستحب در نماز نیاز به دلیل دارد. آن اطلاقاتی که شما مطرح می کنید، استحباب نفسی را مطرح می کنند. نه اینکه اجزای نماز باشد. مثلاً عزاداری امام حسین مستحب است، آیا می توان وسط نماز عزاداری کرد؟ خیر، نمی توان انجام داد.

**اشکال دوم به محقق همدانی: کلام محقق خویی مبنی بر معقول نبودن جزء مستحب**

محقق خویی قائل است که ما اصلاً جزء مستحب نداریم. سوره بعد از حمد بناء بر قول به وجوب، جزء نماز است، اما اگر شما بخواهید قبل از حمد سوره دیگری بخوانید، مستحب است، و مستحب نمی تواند جزء واجب باشد. قصد جزئیت کنید زیاده می شود. محقق خویی فرموده است که اصلاً شما وقتی سوره را قبل از حمد به قصد جزئیت می خوانید همان موقع نماز باطل شده است؛ زیرا احداث زیاده کرده اید. زیاده عبارت از این است که انسان چیزی را که جزء نماز نیست به قصد جزئیت بیاورد. سوره قبل از فاتحه جزء نیست بلکه مستحب است، مستحب بودن با جزء بودن سازگار نیست؛ زیرا جزء به معنای ینتفی الکل باینفائه است، بنابراین ما جزء مستحب نداریم، ایشان می فرماید قنوت را نیز اگر کسی به قصد جزء نماز بیاورد، عالماً عامداً نماز وی باطل می شود.

**مناقشه به فرمایش محقق خویی**

این فرمایش محقق خویی ایراد دارد؛ زیرا ما بارها گفته ایم که جزء مستحب واجب نداریم، زیرا واجب بما هو واجب نمی تواند جزء مستحب داشته باشد، ولی جزء مستحب نماز داشتن اشکال ندارد. بنابراین یک چیز مستحب نمی تواند جزء واجب به ما هو واجب باشد، زیرا تهافت دارد، ولی می تواند جزء مسمای نماز باشد، حال یا به خصوص آن یک امر نفسی استقلالی تعلق می گیرد یا به نماز مشتمل بر این جزء تعلق می گیرد. اگر ثابت شود که قرائت قرآن مستحب است، جزء مستحب نماز است، نه جزء مستحب واجب، تا شما اشکال عقلی



کنید. مثل اینکه جزء مستحب خانه چیز هایی است که جزء مستحب های عرفی خانه است. بنابراین این فرمایش محقق خویی تمام نیست.

### وجه محقق سیستانی برای بطلان نماز

آیت الله سیستانی فرموده اند: مشکل این سوره قبل از فاتحه مشکلی است که قصد جزئیت نیز نکند، نماز را باطل می کند؛ همین که در غیر محل، این سوره آورده شود و دلیل بر استحباب نیز ندارد موجب بطلان نماز است؛ چون ایشان نیز معتقد است که ما دلیلی بر قرائت مطلقاً در نماز نداریم، اگر کسی سوره را قبل از حمد بخواند، قصد جزئیت بکند یا نکند مهم نیست، لکن چون در غیر محل خود آورده شده است، مصداق زیاده در نماز می شود. وقتی قصد جزئیت کند به طریق اولی اشکال دارد. انجام جزء در غیر محل خود موجب صدق زیاده می شود و این احداث زیاده است که به نظر ما نیز مبطل نماز است، لازمه فرمایش ایشان این است که قصد جزئیت نیز نشود و عمداً سوره خوانده شود قبل از حمد، نماز باطل است. البته اگر سوره ای بخواند که ذکر الله باشد یا دعا باشد اشکال ندارد، بلی درست است، اما قرائت سوره ای که ذکر الله و ذکر النبی نیست و مناجات رب نیست اشکال دارد؛ زیرا امر ندارد. مثل «تبت یدا ابی لهب و تب» که انشاء است. امیرالمومنین نیز معاویه را در نماز نفرین می کرد، که یک نوع دعا است، ولی الموت لمعاویه نمی فرمود. به نظر ما این فرمایش قابل مناقشه است که در جلسه آینده ان شاء الله مطرح می شود.

\*\*\*\*\* جلسه ۷۲ \*\*\*\*\*

### بررسی حکم تقدم سوره بر حمد در نماز

بحث در این بود که اگر قبل از سوره حمد، سوره بخواند، دو صورت دارد:  
۱. اگر بعد از سوره حمد دیگر آن را اعاده نکند قطعاً نماز وی باطل می شود، لأقل به خاطر اینکه

سوره واجباً بعد از حمد را ترک کرده است، بنابراینکه قائل به وجوب سوره باشیم.

۲. اما اگر سوره را بعد از حمد دوباره تکرار کند، مشهور باز قائل به بطلان شده اند. وجوهی برای

حکم به بطلان مطرح شده است:

### وجوه مطرح شده بر بطلان نماز در صورت تکرار سوره

#### وجه اول: زیاده عمدیه به خاطر تکرار

وجه اول وجه سید یزدی بود که فرمود با تکرار سوره، آن سوره قبل از حمد، زیاده می شود و زیاده عمدیه مبطل نماز است. اشکال کردیم و بزرگانی مثل محقق حائری و خویی و داماد اشکال کرده اند که جعل السابق زیاده از ادله نهی از زیاده عمدیه منصرف است.<sup>۱</sup>

#### وجه دوم: صدق زیاده عمدیه بدون لحاظ تکرار سوره

وجه دوم وجهی است که محقق خویی مطرح کرده اند که گاهی سوره قبل از حمد را به قصد جزئیت می آورد، از همان موقع نماز باطل می شود؛ زیرا مبتلاً به زیاده عمدیه می شود، نه به خاطر اعاده سوره بعد از حمد، بلکه از ابتدا وقتی سوره قبل از حمد عمداً خوانده

۱ موسوعة الامام الخوئی، السید أبو القاسم الخوئی، ج ۱۴، ص ۲۹۲.

شود، احداث زیادہ عمدیہ است؛ زیرا زیادہ عمدیہ یعنی «اتیان ما لیس بجزء بقصد جزئیتها»، اگر ہم آن سورہ را قبل از حمد بہ قصد جزئیت بخواند، بلکہ بہ قصد استحباب خاص بخواند، ایشان فرمودہ اند کہ این عمل تشریع محرم است؛ چرا کہ سورہ خواندن قبل از حمد استحباب خاص ندارد، ولی نماز باطل نمی شود؛ زیرا این قرائت قرآن از باب تشریع قرائت محرمہ است، ولی قرائت محرمہ قرآن مثل دعای محرم و ذکر محرم خدا مبطل نماز نیست؛ چون تکلم کہ مبطل نماز است انصراف بہ کلام آدمی دارد. نہ اینکہ تکلم اطلاق دارد و بہ دلیل خاص استثناء شدہ باشد، تا بعد بگوییم کہ دلیل استثناء شامل این مورد نمی شود، زیرا دلیل استثناء دلیل امر بہ قرائت قرآن است کہ شامل این تشریع نمی شود؛ ایشان فرمودہ اند اصلاً استثناء منقطع است؛ زیرا از اول تکلم از قرائت قرآن انصراف دارد. پس تشریع شد، ولی مبطل نماز نیست. اگر ہم سورہ طویلہ بخواند ماحی صورت صلاہ نیست.

ایشان در ادامہ می فرماید: اگر ہم این سورہ قبل از حمد بہ قصد استحباب مطلق خواندہ شود، اشکالی ندارد<sup>۱</sup>.

اشکالی کہ بہ فرمایش محقق خویی مطرح می شود این است کہ اگر این سورہ را قبل از قرائت سورہ حمد بہ قصد جزئیت بخواند، اگر بہ قصد جزئیت واجب بخواند، این جزء واجب نیست، اما اگر بہ قصد جزئیت نماز بخواند، جزئیت نماز بر آن صدق می کند بنابر نظر مشہور کہ قرائت قرآن در نماز جزء نماز است و ما نیز کہ تشکیک در استحباب قرائت قرآن مطلقاً در نماز می کنیم، احتمال کہ می دہیم قرائت قرآن در نماز جزء نماز باشد (نہ جزء واجب بما هو واجب). ما می گوییم قصد جزئیت واجب، معمولاً نمی کنند و کسی کہ قصد می کند، قصد جزئیت نماز را می کند و این اشکالی ندارد.

سوال می شود کہ شما ہر چیزی را کہ احتمال جزئیت بدهید اجازہ می دهید کہ انجام دہد؟ جواب این است کہ بلی، اگر عموماتی مثل من تکلم أعاد الصلاہ شاملش نشود دلیلی بر منع نداریم.

#### وجه سوم: مصداق زیادہ بودن عمل مسانخ، حتی با عدم قصد جزئیت

وجه سوم بر بطلان را محقق سیستانی مطرح کردہ اند کہ می فرمایند قرائت قرآن حتی در صورت عدم قصد جزئیت، استحباب ندارد. ایشان می فرماید ہمین کہ عملی مسانخ با نماز باشد، اتیان بہ جزء مسانخ نماز در غیر محل بدون قصد جزئیت نیز مصداق زیادہ است. اگر قصد جزئیت شود نیز بہ طریق اولی مصداق زیادہ است.

شبہہ ما این است کہ احتمال کہ می دہیم این قرائت جزء نماز باشد، شما نیز پذیرفتہ اید کہ ما جزء مستحب نماز داریم و مثل محقق خویی نیستید کہ جزء مستحب را انکار کنید. اینکہ استصحاب کنید کہ امر استحبابی بہ قرائت سورہ قبل از سورہ حمد نداریم، اثبات نمی کند عنوان زیادہ را و اصل مثبت است. عنوان زیادہ یک عنوان بسیط است و مرکب از دو جزء نیست کہ یکی اتیان بما لیس بمأمور بہ باشد و دیگری یا قصد جزئیت آن، یا بہ قول محقق سیستانی کونہ مسانخا باشد، پس عنوان مرکب نیست، عنوان بسیط است، مثل عنوان اعمی بودن است. عنوان مرکب نیست، نمی توان استصحاب کرد کہ این جنین روزہای اول چشم نداشت و الان ہم چشم ندارد، قابلیت بصر نیز پیدا کردہ است (یعنی دیوار نیست کہ اصلاً قابلیت دیدن ندارد) پس اعمی است، این اصل مثبت است و ما این مطلب را از خود ایشان یاد گرفته ایم؛ زیرا اعمی عنوان مرکب نیست، بسیط است کہ از این دو جزء انتزاع می شود، نہ

اینکه عین این دو جزء باشد. مثال دیگر برای عنوان بسیط بودن عنوان اول ماه شوال است که عید فطر است، خود ایشان فرموده اند عنوان بسیط است، نه مرکب از اینکه امروز ماه شوال است و روز قبل نبوده است، تا بگوییم که استصحاب می گوید روز قبل نبود و امروز نیز یقیناً شوال است و فقط نمی دانیم دوم یا اول است، استصحاب عدم شوال بودن دیروز را ضمیمه می کنیم و می گوییم امروز اول شوال است، ایشان این بیان را به دلیل اصل مثبت بودن، باطل می داند؛ زیرا عنوان اول الشهر بسیط است. حال می گوییم در محل بحث نیز، عنوان بسیط است، انتزاع می شود که به قول شما این فعل مسانخ باشد با افعال نماز و امر نیز نداشته باشد. مرکب از این دو جزء نیست تا بگوییم که یکی با وجدان، و امر نداشتن نیز با استصحاب درست می شود، عنوان زیاده عنوان بسیط است و با استصحاب اثبات نمی شود.

آیت الله سیستانی می فرماید وقتی سوره را قبل از حمد می خوانید از همان وقت نماز باطل شده است؛ زیرا زیاده در نماز است. بحث در این نیست که شما تشریع می کنید یا نمی کنید، بحث این است که به نظر ما عنوان «من زاد فی صلاته» محرز نیست که برای شما ثابت باشد، احتمال جزئیت برای این کافی است که عنوان «من زاد فی صلاته» احراز نشود. این عرض ما است.

#### وجه چهارم: بطلان به دلیل تشریع

وجه چهارم وجهی است که محقق حائری در کتاب الصلاة فرموده اند که بالأخره شما سوره را قبل از حمد که می خوانید به قصد جزئیت می خوانید، به قصد استصحاب خاص می خوانید و این تشریع است. پس این عمل شما حرام است؛ زیرا مصداق تشریع است. اتیان بعض اجزای نماز به نحو محرم ماحی صورت صلاة از نظر متشرعه است. مثل اینکه شما قنوت را به داعی ریا به جا آورید، این قنوت به داعی ریا مصداق حرام می شود. بعضی ها گفته اند که چرا نماز باطل شود. قنوت ما مصداق حرام است و دعا است، مصداق حرام بشود، چرا مبطل نماز باشد؟ ایشان فرموده اند عرفاً این جزء نماز که مراد، ذات جزء است (و فاقد شرایط جزئیت است)، چون عنوان تشریع بر آن منطبق است حرام است، چون حرام است، ماحی صورت صلاة به نظر متشرعه است.

جواب این است که این مطلب اول اکلام است که یک عنوان محرمی بر ذکر الله و قرائت قرآن و دعا منطبق شود، و این فعل ماحی صورت صلاة در نزد متشرعه شود. چه فرقی می کند با اینکه انسان وسط نماز کار حرامی کند؟ وسط نماز به بچه اش سیلی محکمی بزند و نمازش را ادامه بدهد یا چشم چرانی کند؟ چه فرقی می کند؟ گرچه انسان متدین این کار را نمی کند ولی همه متدین در درجه بالا نیستند، گاهی گناه نیز وسط نماز می کنند، آیا عرف می گوید که این نماز نماز نیست؟ خیر، می گویند که این نماز قبول نیست، ولی نماز صحیح است. یک حرامی مرتکب شده است ولی نماز صحیح است.

#### وجه پنجم: وجه تعلیقی بر بطلان توسط محقق داماد

مرحوم محقق داماد قبول کرده اند که اگر این قرائت سوره قبل از حمد حرام باشد، به هر عنوانی حرام باشد، مبطل نماز است. ولی نه از این بابی که محقق حائری فرموده اند، بلکه از باب دیگری قائل به مبطلیت است. می توان به عنوان وجه پنجم بیان کرد، لکن وجه تعلیقی است. ایشان می فرماید اگر این قرائت سوره قبل از حمد حرام باشد، وجهی برای مبطل بودن ذکر می کنیم، لکن ایشان معتقد است که قرائت سوره قبل از حمد عمداً نیز حرام نیست ولو اینکه با قصد جزئیت باشد، ولی اگر حرام باشد مبطلیت را قبول دارد؛ بدین بیان که «من زاد فی صلاته فعلیه الإعادة» بر ذکر خدا و قرآن مازاد بر واجبات نماز وجداناً صادق است. همه

این ها مصداق من زاد فی صلاته هستند؛ زیرا زاد فی صلاته علی المقدار الواجب هستند. ولی دلیل استحباب دعا و ذکر و قرائت قرآن، من زاد فی صلاته را تخصیص زده اند که این زیاده است ولی مبطل نیست. ایشان فرموده است حال اگر این قرائت قرآن مشمول دلیل امر استحبابی قرائت قرآن نباشد، یعنی مشمول دلیل استثناء نباشد، رجوع به عموم من زاد فی صلاته فعلیه الإعادة می شود. این بیان غیر از بیان های قبلی است. مثلاً محقق خویی می فرمود اتیان ما لیس بجزء بقصد جزئیت زیاده است، آیت الله سیستانی می گفتند که اتیان به جزء مسانخ که امر ندارد و در غیر محل است زیاده است. محقق داماد می فرمایند حتی اگر امر استحبابی داشته باشد زیاده است، لکن اگر امر استحبابی داشته باشد زیاده ای است که مبطله نیست و عموم من زاد را تخصیص می زند و اگر این قرائت قبل از حمد حرام باشد، دیگر امر ندارد و دلیل استثناء شامل آن نمی شود و به عموم مستثنی منه مراجعه می شود. فقط می گویند من قبول ندارم که قرائت سوره قبل از حمد حرام باشد. ایشان می فرمایند دلیلی بر حرمت نیست؛ زیرا:

۱. اگر قصد جزئیت کرده است، می فرماید ما معتقدیم که کسی که می داند سوره قبل از حمد جزء نیست، محال است که قصد جزئیت کند. اگر بگویید تشریع کرده است، می فرماید تشریع محال است. تشریع یعنی من معتقد باشم که چیزی که از دین نیست از دین باشد. این ممکن نیست. می فرماید شما در تکوینات می دانید این دیوار است، می توانید عقد قلبی بگذارید که این درخت است؟ معقول نیست و محال است.<sup>۱</sup> البته این اشکال اختصاص به ایشان ندارد. ایشان در اصول نیز همین مطلب را فرموده اند، مرحوم امام نیز در تهذیب الأصول فرموده اند،<sup>۲</sup> قبل از این بزرگان نیز محقق نراقی در عوائد الأيام این مطلب را مطرح کرده است.<sup>۳</sup> می فرماید بنای قلبی به چیزی که جزء نیست، برای اینکه جزء باشد معقول نیست. بلی، کذب قلبی است ولی کذب قلبی حرام نیست. عقد القلب که بناء بگذارد در دلش که این جزء است با اینکه می داند جزء نیست، معقول نیست و متمشی نمی شود. در مورد آیه شریفه «جحدوا بها واستيقنتها انفسهم» نیز می فرمایند جحدو لسانی مراد است، دشمن نمی توانست انکار قلبی کند؛ زیرا مثل روز می دید که ایشان پیامبر خدا است، نمی توانست بنای قلبی بگذارد که او پیامبر خدا نیست. نگویند که عمار نیز جحدو لسانی کرد، جحدو لسانی عمار برای تقیه بود و موجب کفر نیست، جحدو لسانی ابوجهل للكبر بود

۱. کتاب الصلاة، ج ۴ ص ۱۴۷. للمحقق الداماد.

۲. محاضرات فی الأصول ج ۲ ص ۶۰.

۳. تهذیب الاصول، السید روح الله الموسوی الخمینی (سبحانی)، ج ۲، ص ۳۴۵.

۴. العوائد الأيام، ج ۱ ص ۳۴۱.

و موجب کفر می شد. ایشان می فرماید عقد القلب مساوی با علم است. ابوجهل عالم به پیامبری پیامبر بود پس عقد القلب نیز داشت. ولی جحود لسانی داشت.

۲. بر فرض که تشریع معقول و ممکن باشد، دلیل بر حرمت آن چیست؟ آنچه حرام است، در نظر ایشان بدعت و کذب علی الله است. این آقایی که سوره را قبل از حمد می خواند، خبری نداده است تا کذب علی الله باشد، پس بدعت نیست، البته می فرماید: گفته نشود که این مکلف اگر جلوی مردم سوره را قبل از حمد بخواند و کسی است که مردم پیروی از وی می کنند منشأ بدعت می شود، بلی، اگر اینطور باشد و ما کاری کنیم که منشأ بدعت دیگران شود، یعنی مردم فکر کنند که جزء دین است و از ما پیروی کنند حرام است، ولی فرض این است که شخص در گوشه خانه اش خوانده و یا اگر بیرون خوانده کسی اعتناء به این اقا نمی کند، منشأ بدعت نیست. این شخصی که گوشه خانه اش سوره را قبل از حمد می خواند و کسی به او اهمیت نمی دهد، بدعت انجام نداده است. پس این شخص نه مرتکب کذب شده است، چون کذب اخبار مخالف با واقع است، نه مرتکب بدعت شده است، پس فعل او حرام نیست.

۳. بر فرض که تشریع ممکن و حرام بوده باشد، عنوان ما فی الضمیر انسان است و عنوان این عمل خارجی نیست؛ این شخص التزام داشت که این سوره قبل از سوره حمد جزء نماز است، آن التزام قلبی اش تشریع است و ربطی به عمل خارجی ندارد. پس عمل خارجی حرام نیست و مشمول اطلاق استحباب قرائت قرآن است و از من زاد فی صلاته استثناء خورده است.

### **مناقشه در فرمایشات محقق داماد**

به نظر ما این فرمایشات ایرادهای متعدد دارد:

۱. ایراد اول این است که ایشان فرموده اند ذکرالله اگر مستحب نیز باشد از من زاد تخصیص خورده است، یعنی صدق زیاده می کند لکن تخصیص خورده است. به نظر ما این عرفی نیست. آیا عرف این مستحبات خوانده شده در نماز را زیاده می داند؟ من زاد فی صلاته ظاهرش این است که مازاد بر آن مقدار امر در نماز باشد، حال یا وجوبی یا استحبابی، زیاده حقیقه این است. زیاده در نماز به نظر عرفی و غیر مجازی این است که ما زاد بر حد مأمور به اعم از امر استحبابی و وجوبی چیزی را بیاورد. وگرنه اصلاً مصداق زیاده عرفی نیست. لاأقل این است که شک می کنیم. شبهه عدم صدق زیاده یا انصراف زیاده از ذکر مستحبات در نماز است. لذا دلیل استحباب ورود بر من زاد

دارد و مصداق من زاد را از بین می برد. اگر شک در وارد داشته باشیم، چون وارد تکوینی است شک در صدق مورود می کنیم. احتمال می دهیم مستحب باشد و زیاده صدق نکند.

۲. اشکال دوم به ایشان این است که شما و امام و فاضل نراقی می فرمایید تشریع معقول نیست. ما می گوییم چرا غیر ممکن است؟ اینکه شما می فرمایید بنای قلبی بر خلاف علم بگذاریم و یا حتی بنای قلبی بر موارد شک در یک طرف بگذاریم غیر معقول است، تمام نیست؛ زیرا:

**الف:** گاهی غلبه قوه واهمه بر عاقله ممکن نیست؛ مثل اینکه این ساعت درخت گیلان باشد چنین قوه ای در کسی به وجود نمی آید.

**ب:** اما در برخی از موارد قوه واهمه را بر عاقله می توان غلبه داد و آن در جایی است که حق روشن نیست. علم داریم ولی جای وسوسه وجود دارد. اینجا گاهی انسان می تواند وسوسه های نفسانی را بر علم خودش غلبه دهد. علم از بین نمی رود ولی عقد القلب پیدا نمی کند. آیا واقعا فکر می کنید ابوجهل در دلش به پیامبر ایمان داشت؟ خیر قطعاً ایمان نداشته است. بلی، پیامبر را می شناخت «يعرفونه كما يعرفون أبناءهم» اما خضوع در دلش نسبت به این واقعیت نداشت. ما یک عقد القلب انفعالی داریم که انکشاف است ولی یک خضوع در برابر یک واقعیت داریم. بالوجدان انسان گاهی یک مطلبی را می داند ولی خضوع قلبی ندارد و اعتراف قلبی به آن نمی کند. می داند دوست وی از وی اعلم است ولی اعلم بودن وی مثل روز بودن الان نیست. جای وسوسه وجود دارد که انسان تشکیک کند. گاهی انسان مناشی اینکه بداند که این مال حرام است، یا این لباس نجس است، وجود دارد ولی چون نتایج آن سخت است توجیه می کند. مثلاً کلبی در نجف رفته بود گازویلی را زمین زده بود و به بدنش زده بود و این گازویل پخش می شد، مردم می گفتند که ان شاء الله که بز است و سگ نیست!!! گاهی پذیرش یک واقعیت مشکلات دارد و توجیه می کنند. تشکیکاتی است که گاهی خلاف علم است چون نتیجه سخت است. پس به نظر ما تشریع ممکن است و غیر معقول نیست، جواب های دیگر نیز در جلسه آینده مطرح می شود.

\*\*\*\*\* جلسه ۷۳ \*\*\*\*\*

### بررسی حکم اتیان عمدی سورۀ قبل از حمد

بحث در صحت یا فساد نمازی بود که عمدا سورۀ در آن قبل از حمد خوانده شود. صاحب عروه فرمود: اگر این سوره را بعد از حمد تکرار کند سوره ای که قبل از حمد خوانده می شود زیاده عمدیه و مبطل نماز است.

## وجه بطلان از منظر محقق خویی: زیاده عمدیه

محقق خویی معتقدند اگر سورة ای که قبل از حمد خوانده شده، به قصد جزئیت خوانده شده، همان موقع احداث زیاده شده است و اگر قصد جزئیت نکرده زیاده در نماز رخ نداده است و نماز باطل نیست<sup>۱</sup>.

عرض ما به محقق خویی این است که ایشان سورة خوانده شده بعد از حمد را نیز می فرمایند قصد جزئیت نشود؛ چرا که بناء بر احتیاط واجب، سورة جزء نماز است، ایشان فتوا به جزئیت سورة برای نماز نمی دهند؛ از این رو می فرمایند سورة خوانده شده بعد از حمد نیز باید به قصد احتیاط و رجاء تکرار شود. عرض ما این است که اگر شما بعد از خواندن سورة حمد سوره ای بخوانید و قصد جزمی جزئیت آن را بکنید، ایشان آن جا هم باید بگویند نماز باطل می شود؛ چون فتوی به جزئیت ایشان نمی دهد احتیاط واجب می کند، پس این مشکل، مشکل سورة قبل از حمد نیست که به قصد جزئیت اگر بیاورد شما می گویند زیاده صدق می کند، اگر بعد از حمد هم سورة بخواند به قصد جزئیت شما باید بگویید نماز باطل می شود.

علاوه بر اینکه ظاهر این است که وقتی قرائت قرآن در نماز امر مطلق داشته باشد مثل ذکر، دعاء، قصد جزئیت زیاده عرفیه نیست، حالا شما می فرمایید قصد جزئیت نکند، اما بالاخره چیزی است که اتیان آن مستحب است، قرائت قرآن در هر کجای نماز به نظر شما مستحب است، مثل ذکر خدا، دعاء، شما می فرمایید قصد جزئیت نکند. به نظر ما با قصد جزئیت کردن، زیاده عملیه در نماز پیش نمی آید؛ توضیح اینکه زیاده در نماز بر دو قسم است:

۱. زیاده عملیه

۲. زیاده تشریعی.

زیاده تشریعی به نظر ما چنین است که مکلف تشریع کند و بگوید قنوت جزء واجب نماز است، همین که این تشریع صورت پذیرد، زیاده در نماز می شود اما دلیل «من زاد فی صلاته فعلیه الإعادة» این نوع از زیاده را نمی گوید، ظاهر دلیل «من زاد فی صلاته فعلیه الإعادة» زیاده خارجیه است. اگر کسی سورة را یا قنوت را به قصد جزئیت به جا آورد، عرفاً زیاده خارجیه عملیه انجام نداده است. همان عملی که همه مردم انجام می دهند را انجام داده است، تنها کار اشتباهی که کرده است، قصد تشریع است که در قلب خود انجام داده است. در محل بحث نیز همینطور است. ممکن است کسی از گفتن استعاذه قبل از حمد، قصد جزئیت کند، زیاده عملیه خارجیه بر آن صدق نمی کند؛ زیرا اضافه بر آن مقدار که عرف انجام می دهند، انجام نگرفته است. بنابراین به نظر ما خواندن سورة قبل از حمد، مصداق زیاده در نماز نیست.

محقق خویی امر استحبابی داشتن قرآن در هر کجای در نماز را قبول داشت و ما نیز احتمال می دادیم، همین کافی است که دیگر صدق زیاده عملیه احراز نشود. دلیل محقق خویی همان روایت ابن کواء بود که در آن قضیه، امیرالمومنین علیه السلام در وسط نماز آیه می خواندند. ایشان می فرمودند أدله نهی از تکلم، انصراف به موارد تکلم عادی دارد و شامل قرائت قرآن نمی شود، لذا در جمیع احوال نماز، قرائت قرآن بی اشکال است. ایشان استحباب را نیز مطرح می کردند که ما اشکال کردیم و گفتیم نهایتاً جواز قرائت قرآن را می رساند نه اینکه استحباب آن را نیز برساند. قضیه ابن کواء به نظر ما یک حالت خاصی بوده است که

۱ موسوعة الامام الخوئی، السید أبو القاسم الخوئی، ج ۱۴، ص ۲۹۲.

حضرت در وسط قرائت سوره آیه ای دیگر هم از جای دیگر قرآن خوانده اند، دلیل بر اینکه در تمام احوال نماز، قرائت قرآن مستحب باشد نمی کند علاوه بر اینکه آن جریان قضیه فی واقعه بوده است و حضرت یک عنوان ثانوی را در آنجا منطبق کردند؛ شاید همانطور که ترک سوره به خاطر «أعجلت بک حاجة» جایز است، خواندن آیاتی از قرآن نیز به خاطر حاجتی مستحب باشد، ما که وجه آن را نمی دانیم؛ لذا نمی توانیم اطلاق گیری کنیم. خلاصه در این مطلب اینکه اگر ما احتمال استحباب قرائت قرآن را نیز بدهیم، دیگر نمی توان آن را مصداق زیاده در صلاه دانست.

## وجه بطلان از منظر آیت الله سیستانی: مصداق زیاده بودن عمل مسانخ، حتی با عدم قصد

### جزئیات

آیت الله سیستانی معتقد است که قرائت سوره قبل از حمد، حتی با عدم قصد جزئیت، با عدم امر استحبابی داشتن، مصداق زیاده در نماز است. شاهد آن روایتی است که سجده واجب را مصداق زیاده دانسته است:

«الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَةَ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا عَلَيْهِمَا السَّلَامُ قَالَ: «لَا تَقْرَأُ فِي الْمَكْتُوبَةِ بَشْيَءٍ مِنَ الْعَزَائِمِ فَإِنَّ السُّجُودَ زِيَادَةٌ فِي الْمَكْتُوبَةِ»<sup>۱</sup>

وقتی امام علیه السلام سجود تلاوت را قبل از سجدتین مصداق زیاده می دانند، قرائت قرآن قبل از حمد نیز مصداق زیاده است. ایشان معتقد است که در این روایت مصداق عرفی زیاده مطرح شده است و بیانگر مصداق تعبدی نیست. برخلاف محقق خویی که می فرماید این روایت مصداق تعبدی را مطرح کرده است مثل «ولد العالم عالم» که یک مصداق سازی تعبدی است.

### مناقشه در فرمایش محقق سیستانی

انصافاً این فرمایش تمام نیست. به نظر ما اگر قصد جزئیت را شرط در زیاده بودن ندانیم، واضح است که سجود تلاوت مصداق زیاده است، ولی اینکه این مطلب را شاهد بگیریم که پس قرائت قرآن قبل از حمد نیز مصداق زیاده باشد، صحیح نیست. قیاس مع الفارق است؛ چه اینکه سجود تلاوت را هر وقت در نماز به جا آورید مصداق زیاده است، چون سجود تلاوت عنوان قصدی سجده التلاوة دارد، نه عنوان قصدی سجود صلاتی، طبق نظر محقق سیستانی که قصد جزئیت در صدق زیاده معتبر نیست، سجود تلاوت واضح است که مصداق زیاده می شود، ولی ارتباطی به مسئله تقدیم سوره بر حمد ندارد.

آیت الله سیستانی کلام سید یزدی را مبنی بر اینکه در صورت تکرار سوره بعد از حمد، سوره قبلی مصداق زیاده می شود، قبول ندارند؛ ایشان می فرمایند از ابتدا وقتی سوره را قبل از حمد خواندید مصداق زیاده است. بعد این روایت سجود تلاوت را به عنوان شاهد مطرح می کنند، به نظر ما این قیاس مع الفارق است. بیان استشهاد ایشان بدین شرح است که فرموده اند: معمولاً سجود تلاوت را قبل از سجدتین به جا می آورند، همان موقع شارع می گوید زیاده انجام داده اید؛ زیرا این سجود امر ندارد، در مقام نیز سوره قبل از حمد به جا آورده می شود و امر ندارد، پس این نیز مصداق زیاده است. ما این قیاس را مع الفارق می دانیم؛ زیرا یک وقت شما عرفاً می گوید زیاده به مجرد اتیان سوره قبل از حمد صدق می کند، همان فرمایش

<sup>۱</sup> تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۹۶.



محقق خویی می شود، لکن محقق خویی برای صدق زیاده، قصد جزئیت را لازم می دانستند، محقق سیستانی قصد جزئیت را نیز شرط نمی دانند و می فرماید به دلیل اینکه امر استحبابی ندارد، زیاده است. ما می گوئیم اگر ادعای عرفی بر زیاده می کنید، مشکلی نیست، اما اینکه استشهاد به زیاده بودن سجود تلاوت می کنند درست نیست؛ زیرا سجود تلاوت جزء متأخر نیست که متقدما به جا آوریم، تا سوره تفاوت می کند؛ زیاده بودن سوره قبل از حمد را نمی توان از زیاده بودن سجود تلاوت کشف کرد. ایشان فرمود قرائت قرآن قبل از سوره حمد که استحباب ندارد، همین که چیزی که استحباب ندارد در نماز بیاورید و لو قصد جزئیت نکنید این صدق زیاده می کند. ما می گوئیم: گاهی قرائت سوره مصداق ذکر الله است، سوره توحید همه اش ذکر خداست، گاهی مصداق دعاء است، (حالا یک سوره ای که مصداق دعاء باشد کاملش مصداق دعاء باشد یادمان نیست شاید هم نباشد) ولی بالاخره چون اشکال محقق سیستانی اختصاص به سوره ندارد و لو یک آیه ای را بخواند قبل از سوره حمد اگر مصداق دعاء باشد مصداق ذکر الله باشد جا دارد بگوئیم این که دیگر مستحب است.

مگر اینکه محقق سیستانی بفرمایند که شما وقتی قصد ذکر گفتن یا دعا خواندن نداشته اید، صدق زیاده می کند. یعنی در نظر ایشان استحباب ذکر و دعا و قرآن فقط درجایی است که قصد آن مستحب را کرده باشید و شامل مقام نمی شود؛ زیرا ما دلیلی بر استحباب مطلق قرائت در نماز نداریم. اشکال مهم ما به ایشان این است که عدم الدلیل دلیل العدم نیست، احتمال استحباب قرائت قرآن در نماز را که می دهیم، پس احراز نمی کنیم قرائت قرآن در نماز مصداق زیاده باشد.

دقت بفرمایید که فرمایش محقق سیستانی لازمه ای نیز دارد؛ لازمه کلام ایشان این است که آن مستحباتی که استحباب شان ثابت نیست و ایشان در رساله نوشته اند که به قصد رجاء به جا آورده شوند، اتیان آن ها در نماز مشکل ساز می شود؛ زیرا هم سنخ هستند ولی استحبابشان ثابت نیست. به عنوان مثال تکبیره هنگام قیام از تشهد، یا تکبیره همراه با رفع الیدین هم سنخ است ولی دلیلی بر استحباب ندارد، ایشان طبعاً باید آن را مصداق زیاده در نماز بدانند در حالی که بعید است.

**اشکال اصلی** ما این است که وقتی دلیل بر استحباب نداریم، شاید فی علم الله مستحب باشند، همین که احتمال استحباب داده شود، پس شبهه مصداقیه «من زاد فی صلاته فعلیه الإعادة» می شود. بلی، اگر دلیلی نفی استحباب کند مثل سجود تلاوت، قبول داریم مبطل است، ولی اگر دلیلی نداشتیم، نمی توان باطل دانست. اگر هم گفته شود که استصحاب عدم استحباب آن را جاری می کنیم، می گوئیم اثبات زیاده بودن با جریان استصحاب عدم استحباب، اصل مثبت است. ( امر ندارد پس زیاده است.)

**سوال می شود** که ممکن است بگوئیم هرجایی که نماز بشرط لا از آن باشد، مبطل نماز است.

**در جواب می گوئیم** لازم نیست بشرط لا بودن را از خارج بفهمیم، هرجایی که عرفاً زیاده صدق کند ولو اینکه نماز نسبت به آن لایشرط باشد، مبطل است. همین تکبیر گفتن همراه با رفع الیدین در نماز چون زائد بر حد امر است و امر استحبابی و وجوبی ندارد، جزء مسانخ نماز نیز می باشد صدق من زاد می کند و از خود خطاب من زاد می فهمیم که نماز نسبت به آن بشرط لا است. ایشان اینطور می فرمایند.

**سوال:** اینکه فرمودید سجده تلاوت امر ندارد، اتفاقاً امر وجوبی دارد، با این حال مبطل می شود، چطور می فرمایید که امر ندارد؟

**جواب:** آنچه شما می فرمایید خود محقق سیستانی نیز قبول دارند که اگر آیه عزیمت را بخواند ولی سجده نرود نمازش باطل نمی شود چون در روایت اینگونه تعلیل کرده که «**لَا تَقْرَأُ فِي الْمَكْتُوبَةِ بَشْيَءٍ مِنَ الْعَزَائِمِ فَإِنَّ السُّجُودَ زِيَادَةٌ فِي الْمَكْتُوبَةِ**» چون منتهی می شود سجده بر شما واجب بشود باید سجده بروی سجده زیاده است. ولی این سجده امر نفسی استقلالی دارد، امرش امر مربوط به نماز نیست، به عنوان جزء واجب نماز یا جزء مستحب نماز نیست، مثل امر به انقاد غریق است. مثل این که در نماز می بینید بچه افتاد در حوض، امر دارید به انقاد غریق نه این که این امر به انقاد غریق مبطل نماز نیست.

**سوال می شود که بالأخره اطلاق امر به سجده تلاوت، سجده در نماز را نیز شامل می شود.**

**جواب این است که** امر استقلالی به سجده تلاوت غیر از این است که سجده تلاوت به عنوان جزء واجب یا مستحب نماز شود. هر چه که در نماز واجب بشود که جزء واجب یا جزء مستحب نماز نمی شود. وقتی که شما یک مگسی در گلوی تان برود برای این که اکل خبائث نشود واجب است قی بکنید، پس قی کردن هم جزء نماز است چون امر دارد؟ نمی توان اینگونه گفت زیرا ربطی به نماز ندارد. نگوید که با ذکر الله چه تفاوتی می کند؟ در مورد ذکر الله دلیل داریم «**كَلِمَا ذَكَرْتَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فِي الصَّلَاةِ فَهُوَ مِنَ الصَّلَاةِ**»، اینجا در مورد سجده چنین دلیلی نداریم.

#### بررسی کلام محقق داماد

محقق داماد رحمه الله فرموده اند: اگر این قرائت سوره قبل از حمد حرام باشد ما ملتزم می شویم که مشمول «**مَنْ زَادَ فِي صَلَاتِهِ فَعَلِيهِ الْإِعَادَةُ**» است، اما دلیلی بر حرمت آن نیست. اگر کسی وجه تشریع را برای حرمت مطرح کند، ایشان می فرماید: اصلاً تشریع ممکن نیست. اگر هم ممکن باشد، دلیلی بر حرمت آن نیست.<sup>۱</sup> اگر هم دلیل بر حرمت داشته باشد، فعل نفسانی است و فعل نفسانی منطبق بر قرائت سوره قبل از حمد در خارج نمی شود. پس این قرائت سوره قبل از حمد و لو به قصد جزئیت حرام نیست مشمول دلیل استحباب قرائت قرآن در نماز است، از این رو مشمول عموم من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة نخواهد بود.

ما عرض کردیم این که ایشان فرمودند قرائت این سوره و لو به قصد جزئیت مصداق حرام نیست، ما هم قبول داریم، چون ما معتقدیم تشریع فعل نفس است، در صحیحہ عبدالرحمن بن الحجاج آمده است:

«**عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ إِيَّاكَ وَخَصَلْتَيْنِ فَفِيهِمَا هَلَكٌ مِّنْ هَلَكٍ إِيَّاكَ أَنْ تُفْتِيَ النَّاسَ بِرَأْيِكَ أَوْ تَدِينَ بِمَا لَا تَعْلَمُ.**»<sup>۲</sup>

جمله تدین بما لا تعلم مربوط به قلب است، این فعل خارجی باید مصداق افتراء علی الله باشد تا حرام باشد، یا مصداق بدعت بشود تا حرام باشد، این مطلب را از ایشان ما قبول داریم. و لذا مدعای ایشان را که حرمت تشریع اقتضاء نمی کند حرمت این فعل خارجی را تا از دلیل استحباب قرائت قرآن در نماز خارج بشود این را قبول داریم.

<sup>۱</sup> . کتاب الصلاة، ج ۴ ص ۱۴۷. للمحقق الداماد.

<sup>۲</sup> الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۱، ص ۴۲.

### نقد آیت الله زنجانی بر فرمایش محقق داماد

اما اضافه‌ای که محقق داماد دارد این است که می‌گوید اصلاً تشریع قلبی ممکن نیست دوم این‌که اصلاً تشریع حرام نیست. آقای زنجانی فرمودند ما هیچ‌کدام از این دو مطلب ایشان را قبول نداریم:

۱. اما این‌که می‌گویند تشریع قلبی ممکن نیست اتفاقاً تشریع قلبی ممکن است، تشریع قلبی به معنای اراده نیست تا انسان چیزی را که می‌داند نمی‌شود نمی‌تواند اراده کند، تشریع از سنخ اعتبار و انشاء است، و لذا در روایات داریم روزی که شک داری ماه رمضان است یا آخر شعبان است به عنوان رمضان روزه نگیرید، یعنی مقدور است که انسان انشاء بکند که این صوم من صوم رمضان است، این کار تشریع می‌شود. یا در مورد حج افراد داریم احرام ببند به حج افراد و لو بناء داری قبل از وقوف بعد از طواف و سعی عدول کنی به عمره تمتع، آقای زنجانی می‌فرمایند انشاء غیر از اراده است، شما اراده داری عمره تمتع بجا بیاوری اما الان انشاء می‌کنی عنوان حج افراد را به جا آورید. گاهی انسان انشاء می‌کند چیزی را که قصد عدمش را دارد، علم به عدمش دارد، در روایت آمده است که وقتی به مکه آمدید دو سه روز مانده به یوم الترویة که می‌خواهید به عرفات بروید قصد ده روز کنید و نماز را تمام بخوانید؛ ایشان می‌فرمایند ممکن است کسی بگوید مگر می‌شود من اراده بکنم ده روز بمانم با این‌که می‌خواهم چند روز دیگر به عرفات بروم؟ جوابش این است که این انشاء است نه اراده، انشاء می‌کنی من ده روز در این‌جا می‌مانم. اعتبار است. مثل این‌که اعتبار می‌کنید این فعلت قیام زید باشد، اعتبار می‌کنی این پول دادن تو اداء دین به زید باشد، اما اگر این اعتبار را نکنی اداء دین نمی‌شود و هدیه به زید می‌شود.

۲. وقتی با توضیح مطرح شده، ثابت شد که تشریع ممکن است، حرمت هم از همان روایت «لا تصم من رمضان» فهمیده می‌شود، در این روایت شارع نهی از تشریع کرده است و فرموده به عنوان اینکه روزه ماه رمضان است روزه نگیرید.

### مناقشه در فرمایش آیت الله زنجانی

به نظر می‌رسد فرمایش محقق زنجانی دارای ایراد است:

۱. برای اثبات حرمت تشریع به نظر ما همان روایت «أَوْ تَدِينُ بِمَا لَا تَعْلَمُ»<sup>۱</sup> کفایت می‌کند.

روایت هم از نظر سند و هم دلالت تمام است.

**سوال:** اگر کسی معتقد به چیزی باشد که نمی‌داند، حرام است؟

۱ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۲۷، ص ۲۱، أبواب، باب، ح، ط آل البیت.

**جواب:** اشکالی دارد که حرام باشد؟ ظاهر تدین این است که مربوط به دین است. من دان الله بما لا يعلم حرام است و این اشکالی ندارد. تشریع اعم است از این که بداند جزء دین نیست یا شک در بودنش دارد.

**سوال:** پس اشکال محقق داماد نمی آید.

**جواب:** اتفاقاً اشکال محقق داماد که تشریع قلبی را غیر معقول می دانست، در فرض شک نیز می آید و امام نیز بدین مطلب تصریح داشتند.<sup>۱</sup>

۲. این مطلبی که آیت الله زنجانی فرمودند کافی نیست. ایشان اعتباریات را پیش کشیدند، ولی به

نظر ما همه چیز که اعتباری نیست، یک وقت اعتبار به ید من هست، من اعتبار می کنم این پول

دادنم اداء دین است، اعتبار می کنم این حجم حج افراد است، چون انشاء می کنم، عنوان قصدی

است، این بحث ندارد. اما همه چیز که داخل در مقوله انشاء نیست. مثل این که من می گویم

سوره قبل از حمد واجب شرعی است، این ارتباطی به انشاء من ندارد. یک وقت من می گویم

من واجب می کنم آن را این می شود انشاء، یک وقت خبر می دهم که سوره قبل از حمد واجب

یا مستحب شرعی است این از مقوله اخبار است نه از مقوله انشاء. پس شما اول اعتبار کنید که

این دیوار درخت است بعد بناء بگذارید که این دیوار درخت است، نمی شود، چون درخت

بودن این دیوار که اعتباری و انشائی نیست، یک وقت می گوید درخت ادعایی، او مصحح

ادعاء داشته باشد اشکال ندارد اما می گوید این درخت حقیقی است این که انشاء نیست این

اخبار است.

این که بگوید سوره قبل از حمد مستحب است من الله، انشاء نیست، این اخبار از فعل خدا است. اگر می گوئی من واجب می کنم، من اعتبار می کنم که در اعتبار من سوره قبل از حمد واجب است، یعنی من خودم ولی الاعتبار هستم، مثل خلیفه دوم که خودش را ولی الدین می دانست، می گفت خدا حلال کرد من حرام می کنم، بحث در آن نیست، تشریع یعنی خبر می دهم جزء دین است نه این که دین را دست خودم می بینم که توسعه یا ضیق کنم. این که من دین را ولایتش را بر خودم قائل بشوم بگویم دین به من تفویض شده آن را بزرگ کنم یا کوچک بکنم این تشریع نیست، بلکه این بدعت است که بحث دیگری دارد. آن تشریعی که حضرت با «آن تدین الله بما لا تعلم» مطرح کرد، دارد خبر می دهد، یعنی عقد القلب بناء نفسانی دارد که خدا سوره را قبل از حمد مستحب کرده است این که انشاء نیست. این مثال با مثال هایی که محقق زنجانی برای انشاء مطرح فرموده اند تفاوت دارد. تشریع محل بحث، بناء قولی نیست، بناء قلبی است. این بناء قلبی مورد بحث است که آیا معقول است یا نیست، انشاء نیست، من کاره ای نیستم تا چیزی را انشاء کنم.

بنابراین جواب آیت الله زنجانی کافی نیست. ایشان فقط در انشائاتی که تابع انشاء من است مثل امور قصدیه مسئله را مطرح فرموده اند، اگر می گویم واجب می کنم بله آن می شود انشاء

<sup>۱</sup>. محاضرات فی الأصول ج ۲ ص ۶۰.

من، اما تشریع منحصر به این نیست، یک سری از تشریع‌ها این است که بگوید خدا واجب کرده است، عمده تشریع‌ها این است، و لذا این غیر از همان بیانی که ما عرض کردیم که ممکن است انسان نسبت به مواردی که وسوسه‌انگیز است (نه مثل دیواری که درخت نیست بناء بگذارد درخت است) مواردی که شبهه‌انگیز است می‌تواند قوه واهمه‌اش را غلبه بدهد خضوع نکند در برابر یک واقعیتی یا خضوع بکند در برابر یک امر مشکوکی یا امر وسوسه‌برانگیزی، آدم می‌بیند که دستش خون آمده ولی اگر بگوید دستم نجس شده همه زندگی‌اش نجس می‌شود، مدام تشکیک می‌کند نکند گوجه پوست کندم این رنگ گوجه است، نکند جایی دستم خورده به جایی که سرخ است، مدام توجیه می‌کند. این در اختیار خودش است. پس تشریع قلبی ممکن است. حرمتش نیز از روایت ان تدین الله بما لاتعلم قابل استفاده است.

۳. آیت الله زنجانی می‌گویند نهی از تشریع از «لاتصم من رمضان» استفاده می‌شود. به نظر ما

معلوم نیست که اینگونه خطابات دال بر حرمت باشد، احتمال دارد که ارشاد به فساد باشد.

یعنی ممکن است یوم الشک را به عنوان صوم رمضان و لو رجائاً بگیریم باطل باشد کما این که

محقق خوئی فتوی داده اند. از لاتصمه من رمضان حرمت تشریع استفاده نمی‌شود، ارشاد به

مانعیت قصد صوم من رمضان است و این ربطی به حرمت تشریع به قول مطلق ندارد.

\*\*\*\*\* جلسه ۷۴ \*\*\*\*\*

### بررسی حکم تقدیم عمدی سوره بر حمد

بحث در این بود که اگر سوره ای را قبل از حمد بخواند، آیا مصداق زیاده در نماز است که موجب بطلان نماز شود، یا خیر؟

#### کلام محقق سیستانی در تحقق زیاده

محقق سیستانی فرموده اند که حتی اگر قصد جزئیت نیز نکند، سوره یا آیه ای را قبل از حمد بخواند، مصداق زیاده عمدیه است؛ زیرا قرائت قرآن در هرجایی از نماز استحباب ندارد، لذا اتیان بما لیس بمأمور به فی الصلاة شده است و چون مسانخ با اجزای نماز است، زیاده می‌شود.

اشکال ما این بود که احتمال استحباب آن را می‌دهیم، از این رو احراز زیاده نمی‌کنیم. ایشان در عروه وقتی سید یزدی می‌فرماید قرائت قرآن در رکوع و سجود مکروه است (کراهت به معنای جواز است که قلۀ الثواب را می‌رساند)، هیچ حاشیه ای نزده اند. اگر معنایش این است که استحباب قرآن را پذیرفته اند، یعنی قرائت قرآن در رکوع مستحب است با اینکه نهی دارد؛ روایت دال بر نهی آن نیز روایتی است که از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده است:

«حَدَّثَنَا أَبُو رَاضِي اللَّهِ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ وَ عَبْدِ اللَّهِ ابْنِي مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ عَلِيُّ ع نَهَانِي

رَسُولُ اللَّهِ صَ وَ لَا أَقُولُ نَهَاكُمْ عَنِ التَّخْتُمِ بِالذَّهَبِ وَ عَنْ ثِيَابِ الْقَسِيِّ وَ عَنْ مِائِثِرِ الْأَرْجَوَانِ وَ عَنْ الْمَلَاخِفِ الْمُفْدَمَةِ وَ عَنْ الْقِرَاءَةِ وَ أَنَا رَاكِعٌ<sup>۱</sup>

وقتی گفته می شود مکروه است یعنی نماز باطل نمی شود، حال سوال ما از ایشان این است که اگر قرآن قبل از حمد خوانده شود باطل می شود؟ اگر فرمایش ایشان در حاشیه عروه به معنای استحباب قرائت قرآن است بیان ایشان در اینجا خراب می شود؛ اگر هم می پذیرند که دلیلی بر استحباب قرائت در همه جا در نماز نداریم، پس باید در مسئله عروه حاشیه می زدند و حداقل احتیاط لازم در ترک قرائت در رکوع می کردند؛ زیرا وقتی استحباب ثابت نیست و بلکه نهی دارد، اتیان به ما لیس بمأمور به شده است و زیاده در نماز می شود. یا مثلاً قنوت در نماز **شب (شفع)** طبق بیان ایشان، اتیان به فعل مسائخ است، گرچه ذکر آن دعا و مناجات است، ولی رفع الیدین باید زیاده در نماز **شب (شفع)** شود و مشهور این است که زیاده عمدیه در نماز نافله نیز مبطل نماز نافله است، این ها چیز هایی است که بعید است ایشان ملتزم شوند.

### بررسی کلام محقق داماد

اما اینکه محقق داماد فرموده اند که این قرائت در قبل از سورة حمد مستحب است و نهی ندارد، لذا من زاد فی صلاته شامل آن نمی شود، ما بیان ایشان را قبول کردیم و احتمال استحباب را نیز کافی می دانیم برای اینکه احراز صدق زیاده نشود. اما اینکه ایشان فرموده اند که اصلاً تشریع در نماز با قصد جزئیت محال است و اگر هم ممکن باشد، دلیلی بر حرمت آن نیست، تمام نیست. ایشان می فرماید اصلاً نمی شود کسی قصد کند چیزی که جزء نماز نیست، جزء نماز است. ما عرض کردیم که اتفاقاً گاهی انسان برخلاف علم خود می تواند بنای قلبی بر یک امری بگذارد یا در موارد شک بنای قلبی در غیر واضحات بگذارد. در مواردی که انسان می تواند قوه واهمه را بر عاقله تغلب کند. مثل کسانی که یقین به حقانیت دینشان ندارند ولی یک سری وسوس و حرف های خرافاتی را مطرح می کنند و بنای قلبی بر آن می گذارند که مثلاً گاو موجود مقدسی است، با اینکه زندگی خودشان را مختل کرده اند ولی عقد القلب دارند، همین تشریع است. علاوه بر اینکه می شود کسی بگوید که من انشاء می کنم که سورة جزء نماز است در انشای من، ولو اینکه می دانم شارع آن را جزء قرار نداده است که این مطلب نوعاً پیش نمی آید، مگر کسانی که رسماً در مقابل خدا دکان باز کرده باشند؛ معمولاً تشریع ها اینگونه نیستند.

ولی عرض ما این است که حرمت تشریع سرایت به فعل نمی کند، تشریع به معنای «أن تدین الله بما لا تعلم» است که امر نفسانی است و حرام است ولی دلیل ندارد که این فعل نیز حرام باشد مگر اینکه مصداق بدعت شود. کسی که امر مستحبی را در نماز به قصد وجوب می آورد، عمل وی بدعت آمیز نیست. مثل سایر مردم قنوت می گیرد و نمی دانند که عملش بدعت آمیز است، گرچه فکر او بدعت آمیز است، ولی قنوت وی در خارج بدعت نیست، تنها تفکر بدعت آمیز دارد و عمل وی بدعت آمیز نیست. مگر اینکه قنوت را در رکعت اول بگیرد به عنوان اینکه قنوت در رکعت اول مستحب است و آن بدعت شود، ولی در رکعت دوم بدعت نیست، رفتار وی بدعت آمیز نیست و صرفاً پندار وی بدعت آمیز است و اتحاد با رفتار ندارد

تا رفتار را حرام کند. از این رو به نظر ما قرائت سوره قبل از حمد، به تنهایی مبطل نماز نیست، همانطور که محقق داماد نیز فرموده اند.

تشریع یک امر قلبی است که از تدین الله بما لاتعلم استفاده می شود، ولی عمل خارجی تشریع نیست؛ زیرا عملاً شخص همان کار دیگران را انجام می دهد و عرفاً عمل وی دان الله بما لا يعلم نیست، فقط آن پندار تشریع است، حتی اگر عمل نیز نکند می گویند دان الله بما لا يعلم است. بنابراین در اینگونه موارد که قصد استحباب می کند چیزی را که معلوم نیست مستحب باشد، روشن نیست که عمل خارجی مصداق دان الله لما لا يعلم باشد، دان به معنای التزام بآنه من دین الله است که یک امر نفسانی است.

### **بررسی فرمایشی از محقق زنجانی دام ظلّه**

یک نکته ای نیز گریز به فرمایشات آیت الله زنجانی می زنیم. ایشان فرموده اند «لاتصمه من رمضان» نهی از تشریع است، در حالی که این کلام با فتوای ایشان نمی سازد؛ توضیح اینکه:

ایشان نهی از صوم یوم الشک را نهی ارشادی به بطلان می داند، حتی اگر تشریع نکند؛ یعنی ایشان از محقق خویی نیز سخت تر گرفته است. امام و محقق سیستانی آسان گرفته اند و گفته اند مکلف در یوم الشک قصد جزی می نکند و نگوید که حتماً به عنوان ماه رمضان روزه می گیرم، ممکن است بگویند که کسی که حتماً امروز را به عنوان ماه رمضان روزه می گیرد تشریع کرده است، با اینکه تشریع هم نکرده است، امام که اصلاً مثل محقق داماد تشریع را ممتنع می داند. این بزرگان وقتی مکلف انشاء می کند که این صوم من صوم ماه رمضان است، ولی جاهل است، روزه را باطل می دانند، اما می گویند اگر به نحو تردید در نیت بگوید: اگر امروز ماه رمضان است قصد صوم رمضان می کنم و اگر رمضان نیست قصد استحباب می کنم، جایز می دانند؛ یعنی امام و محقق سیستانی می گویند اشکال ندارد؛ زیرا نهی از صوم رمضان نهی از نیت جزی است. محقق خویی سخت تر گرفته است که مقتضای اطلاق روایات نیز همین است، ایشان می فرماید ولو به نحو تردید در نیت نیز اشکال دارد. می فرماید اینکه مکلف بگوید اگر ماه رمضان است نیت رمضان می کنم و اگر نیست نمی کنم، خلاف اطلاق «لاتصمه من رمضان» است. ایشان فرموده اند باید امر فعلی را قصد کنند. محقق زنجانی همین را نیز ایراد گرفته اند و فرموده اند قصد امر فعلی نیز خلاف روایت است؛ زیرا روایت می گوید «صمه من شعبان» یعنی اگر می خواهید صوم امروز صحیح باشد باید قصد صوم مندوب کنید. اینکه قصد امر فعلی کنید قصد امر مندوب نیست. فرمایش ایشان یا بدین دلیل است که به قصد امر فعلی کردن نیز همان تردید در نیت است، یا به دلیل اینکه «صمه من شعبان» آمده است، اینگونه می فرمایند. بنابراین اینکه ایشان می فرمایند این «لاتصمه من رمضان» نهی از تشریع است با فتوای خود ایشان سازگار نیست.

### **بررسی حکم تقدیم سهوی سوره بر حمد**

سید یزدی در ادامه مسئله تقدیم سهوی سوره بر حمد را مطرح کرده اند:

«و لو قدمها سهوا و تذكر قبل الركوع أعادها بعد الحمد أو أعاد غيرها و لا يجب عليه إعادة الحمد إذا كان قد قرأها»<sup>۱</sup>

اگر کسی سهوا سوره را قبل از حمد خواند، قبل از رکوع به يادش آمد، سوره را اعاده کند. اگر حمد را قرائت کرده است، اعاده حمد لازم نیست. فروض مسئله در واقع سه فرض است:

### فرض اول: التفات بعد از حمد به تقدیم سوره بر آن

فرض اول این است که بعد از خواندن سوره حمد، متوجه شود که سوره قل هو الله را سهوا قبل از حمد خوانده است. سید در اینجا می فرمایند: دیگر لازم نیست سوره حمد دوباره خوانده شود. سوره قل هو الله یا سوره دیگری را بعد از حمد بخواند کفایت می کند.

محقق بروجرودی فرموده اند: ظاهر روایت این است که «ببدأ بها» دارد. در موثقه سماعه چنین آمده بود:

«ما رواه - الحسين بن سعيد عن عثمان بن عيسى عن سماعة قال: سألت عن الرجل يقوم في الصلاة فينسى فاتحة الكتاب قال «فليقل استعید بالله من الشيطان الرجيم إن الله «هو السميع العليم» ثم ليقرأها ما دام لم يركع فإنه لا قراءة حتى يبدأ بها في جهر أو إخفات فإنه إذا ركع أجزأه إن شاء الله تعالى»<sup>۲</sup>

ما عرض کردیم که در نسخه دیگر «حتى يقرأ بها» آمده بود، علاوه بر اینکه عرض شد منظور از «ببدأ بها» بدء عرفی است. کسی که سوره را خواند بعد حمد را خواند و بعد ملتفت شد، نیازی نیست که بگوییم یک بار دیگر حمد را بخوانید. چون حمد را خوانده است و بدء عرفی صدق کرده است. بدء عرفی یعنی فوقش قبل از سوره حمد بخواند، حال که حمد خوانده، اگر بعدش نیز سوره بخواند، صدق می کند که بدء به حمد کرده باشد.

بلی، در سعی بین صفا و مروه روایت آمده است:

«موسى بن القاسم عن صفوان عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من بدأ بالمروة قبل الصفا فليطرح ما سعى و يبدأ بالصفا قبل المروة»<sup>۳</sup>

یک کسی برخلاف سایر مردم از مروه شروع می کند و به طرف صفا و مروه می رود و چند شوط نیز به جا می آورد، روایت می فرماید: فليطرح ما سعى و يبدأ بالصفا، یعنی سعی را الغاء کند. نه اینکه فقط شوط اول را الغاء کند. روایت می گوید شرط صحت سعی بدء به صفا است. در طواف نیز آمده است که «ببدأ بالحجر»، لذا در آن بحث نیز شبهه این است که اگر کسی مثلا از رکن یمانی شروع کرد، اگر طواف کند طوافش باطل است؛ زیرا شرط طواف بدء بالحجر است، در آن بحث می توان این نکته را مطرح کرد؛ زیرا زیاده در طواف

۱. العروة الوثقى (أعلام العصر، مؤسسة الأعلمی)، جلد: ۱، صفحه: ۶۴۳.

۲. تهذيب الاحكام، شيخ طوسي، ج ۲، ص ۱۴۷.

۳. تهذيب الاحكام، شيخ طوسي، ج ۵، ص ۱۵۱.



و سعی جایز نیست، متفاهم عرفی این است که شرط سعی، بدء به صفا است و شرط طواف، بدء به حجر است، اما اینکه در نماز بگویند «نسی فاتحه الكتاب» حال فرض کنید سوره را نیز خوانده است، یا بعض سوره را خوانده و بعد یادش آمده است، حضرت فرموده اند باید عرفا بدء به سوره حمد کند، مکلف چه کند که بدء کند؟ آیا غیر از این است که سوره بخواند؟ حضرت نفرمود که یعید صلاته، بدء حقیقی به این است که نماز را باطل کند و از اول بخواند، وگرنه این نمازی که شارع فرموده صحیح است و بدء به فاتحه الكتاب کنید، چه باید کرد؟ تنها راهش این است که فاتحه بخواند و بعد سوره بخواند، اینکه ما بگوییم حتی اگر فاتحه الكتاب بعد از سوره خواندید، الغاء کنید و از نو یک فاتحه الكتاب دیگری بخوانید، این باز هم بدء حقیقی نمی شود.

**سوال:** اینکه می گویند شعر را از اول بخوانید به چه معناست؟

**جواب:** اینکه می گویند شعر را از اول بخوانید، فرض این است که شما بیت دوم را شروع کرده اید، سپس یادتان می آید که بیت اول را نخوانده اید، حال اگر بیت دوم را خوانده بودید و اول را نیز خواندید، بعد یادتان آمد، عرفا بدء به بیت اول کرده اید، قبل از اینکه کسی به شما بگوید، بدء به بیت اول شده است.

این روایت که می گوید «یبدأ بها» فرض است که سوره حمد را نخوانده است، مراد از آن بدء عرفی است که اول حمد بخوانید بعد سوره بخوانید، وگرنه اگر بگویید اول حقیقی نمازتان حمد باشد، کاری نمی توان کرد، جز اینکه نماز را باطل کنیم و یک بار دیگر بخوانیم. لذا اگر کسی بعد از حمد ملتفت شود که سوره را قبل از حمد خوانده بود، به قول سید یزدی نیاز به اعاده حمد نیست، اگر سوره واجب است سوره را می خواند و اگر سوره واجب نیست، نیازی به اعاده حمد نیست و اصلاً اعاده حمد مشکلی را حل نمی کند.

بنابراین یک فرض این است که سوره را اول می خواند بعد حمد می خواند و قبل از رکوع ملتفت می شود، اینجا سوره را بناء بر وجوب آن تکرار می کند و نیازی دیگر به تکرار حمد نیست، همانطور که صاحب عروه فرموده است.

### **فرض دوم: التفات به انجام تقدیم سوره قبل از شروع در حمد**

فرض دوم این است که بعد از سوره ای که اول خوانده، قبل از سوره حمد ملتفت شود، در این فرض بحثی ندارد و مقتضای قاعده است که باید حمد را بخواند و بعد از آن سوره را بخواند. ولی ممکن است از روایتی که در قرب الإسناد آمده است، استفاده شود که دیگر نیازی به خواندن سوره حمد نیست و همین که سوره را بخواند و بعد ملتفت شود که سوره حمد را نخوانده است، خدا از وی قبول می کند، لکن در رکعت دوم باید حمد را بخواند. روایت چنین است:

«و سأله عن رجل افتتح الصلاة فقرأ سورة قبل فاتحة الكتاب ثم ذكر بعد ما فرغ من السورة قال

يمضي في صلاته و يقرأ فاتحة الكتاب فيما يستقبل و سأله عن رجل كان في صلاته فقرأ سورة

قبل فاتحة الكتاب هل يجزيه ذلك إذا كان خطأ قال نعم»<sup>۱</sup>

گفته می شود که معنای این روایت این است که کسی که فاتحه الكتاب را فراموش کند، اگر سوره بخواند و بعد از فراغ از سوره ملتفت شود که حمد را نخوانده است، امام می فرماید

<sup>۱</sup> . قرب الإسناد (ط. القديمة) (قرب الإسناد (ط. القديمة)).، صفحه: ۹۲.

بگذرد و در رکعت های آینده حمد را بخواند. تعبیر به «یمضی فی صلاته» دارد. ظاهرش این است که الان اشکالی ندارد و در آینده حمد را در رکعت بعد بخواند.

لکن علماء توجیه کرده اند و فرموده اند مراد از فیما یستقبل، ولو به قرینه موثقه سماعه این است که الان که ملتفت شد، فاتحه الکتاب را بخواند، آن وقت نتیجه اش این می شود که دیگر تکرار سوره لازم نیست. امام امر به اعاده سوره نکرده اند، بعد از اینکه ادله دیگر فرموده اند قرائت سوره واجب است، معنایش این است که سوره قبل از حمد از سوره بعد از حمد مجزی است و این خلاف قاعده می شود، لکن در سند روایت عبدالله بن الحسن است. اگر کسی ایشان را قبول داشته باشد و سند روایت را تمام بداند، به ظاهر این روایت باید عمل کنند که کسی که سوره بخواند و بعد یادش بیاید که حمد نخوانده است فقط حمد را بخواند و دیگر اعاده سوره لازم نیست.

روایت دوم دال بر جواز اکتفاء به حمد و عدم نیاز به سوره مجدد خواندن، چنین است:  
«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ أُمَّ الْقُرْآنِ، قَالَ: إِنْ كَانَ لَمْ يَرْكَعْ فَلْيُعِدْ أُمَّ الْقُرْآنِ»<sup>۱</sup>

علی بن ابی حمزه را مشهور کذاب و ملعون می دانند. در این روایت می بینیم که امام علیه السلام دیگر فرمود که سوره را اعاده کند.  
روایت سوم نیز موثقه سماعه است:

«ما رَوَاهُ - الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَقُومُ فِي الصَّلَاةِ فَيَنْسَى فَاتِحَةَ الْكِتَابِ قَالَ «فَلْيَقُلْ أَسْتَعِذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ إِنَّ اللَّهَ (هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ) ثُمَّ لِيُقْرَأَ مَا دَامَ لَمْ يَرْكَعْ فَإِنَّهُ لَا قِرَاءَةَ حَتَّى يَبْدَأَ بِهَا فِي جَهْرٍ أَوْ إِخْفَاتٍ فَإِنَّهُ إِذَا رَكَعَ أَجْزَأَهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى»<sup>۲</sup>

گفته می شود که اعاده سوره امر نشده است.  
به نظر ما استدلال به روایت ابی بصیر و روایت سماعه درست نیست، تنها استدلال به عبدالله بن حسن در صورت صحت سند خوب است؛ زیرا در روایت ابی بصیر، سائل فقط فرض نسیان حمد را مطرح کرده است، شاید شخص خائف یا مستعجل بوده و اصلاً سوره بر وی واجب نبوده است. گفته نشود که نسیان حمد صدق نمی کند مگر بعد از دخول در سوره؛ زیرا ممکن است تکبیر را گفته باشد و یا مقداری منحنی به سمت رکوع شده باشد یا رکعت دوم بوده قنوت گرفته و بعد ملتفت شده که حمد را نخوانده است، در این صورت نسیان حمد صدق می کند. بنابراین ما قبول داریم که قطعاً باید یک کاری کرده باشد تا نسیان حمد صدق کند، ولی اینطور نبوده که حتماً سوره را خوانده باشد تا صدق نسیان حمد کند، استدلال به موثقه سماعه نیز به همین دلیل تمام نیست.

بنابراین مقتضای قاعده این است که اگر سوره خوانده شود بعد حمد خوانده شود، علی القاعده باید سوره تکرار شود بناء بر وجوب سوره کامله بعد از حمد و این روایات هم فقط

۱ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۶، ص ۸۹، أبواب، باب، ح، ط آل البیت.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۱۴۷.

روایت عبدالله بن حسن است که اگر سندش تمام باشد، ظاهرش این است که دیگر اعاده سوره لازم نیست، ولی سند آن ایراد دارد و آن دو روایت دیگر دلالت ندارند، از این رو به مقتضای قاعده عمل می کنیم. تمام این مطالب در فرضی بود که قبل از رکوع یادش بیاید که دو فرض پیدا کرد یکی اینکه قبل از حمد ملتفت شود که روشن بود که باید حمد را بخواند و فقط بحث این بود که سوره را نیز بخواند یا خیر، فرض دیگر این بود که بعد از حمد ملتفت شود که خواندن حمد به نظر ما لازم نیست ولی سوره لازم است.

### **فرض سوم: التفات بعد از رکوع**

فرض سوم این است که بعد از رکوع ملتفت شود که در این صورت قطعاً نمازش صحیح است، لکن باید دید که اخلاص به ترتیب کرده است یا اخلاص به ذات جزء کرده است و حکم آن را بررسی می کنیم.

\*\*\*\*\* جلسه ۷۵ \*\*\*\*\*

### **بررسی تقدیم سوره بر حمد**

بحث در این بود که اگر کسی فراموش کند و قبل از سوره حمد، سوره بخواند، دارای سه فرض است:

#### **فرض اول: التفات به تقدیم سوره بر حمد هنگام شروع در حمد**

فرض اول این است که قبل از شروع در سوره حمد به یاد آورد که سوره حمد را قبل از سوره نخوانده بود و اول سوره را خوانده بود، عرض شد که مقتضای قاعده این است که سوره حمد را بخواند و بناء بر وجوب قرائت سوره کامله بعد از حمد، سوره را تکرار کند. ولی سه روایت است که ممکن است به این ها استدلال شود که مفاد آن ها عدم لزوم اعاده سوره است که ما روایت عبدالله بن حسن که در قرب الإسناد آمده است دلالتش را پذیرفتیم. متن آن چنین است:

«و سأله عن رجل افتتح الصلاة فقرأ سورة قبل فاتحة الكتاب ثم ذكر بعد ما فرغ من السورة قال

يمضى في صلاته و يقرأ فاتحة الكتاب فيما يستقبل و سأله عن رجل كان في صلاته فقرأ سورة

قبل فاتحة الكتاب هل يجزيه ذلك إذا كان خطأ قال نعم»<sup>۱</sup>

راوی دو سوال می کند: یک سوال این است که اگر کسی قبل از حمد سوره بخواند و بعد یادش بیاید باید چه کند؟ سوال دوم این است که اگر کسی سوره را قبل از فاتحه بخواند آیا برای نمازش مجزی است یا خیر؟ ما گفتیم که به قرینه سایر روایات، معنای روایت این است که «فیما يستقبل من هذه الركعة» یعنی همین الان حمد را بخواند، ولی مسئله «يعيد سورة» را بعد از فاتحه الكتاب مطرح نکرده است. سوال دوم نیز اطلاق دارد و شامل قبل از رکوع و بعد از آن می شود. تعبیر فیما يستقبل که در برخی از روایات نیز آمده است بدین معنا است که تاکنون هرچه شده مهم نیست و بعد از این بخوانید. یعنی همین الان بخوانید. «فیما يستقبل» یعنی بعد از این خواندن، و اگر قبلش نخوانده است معفو است.

<sup>۱</sup> . قرب الإسناد (ط. القدیمة) (قرب الإسناد (ط. القدیمة))، صفحه: ۹۲.

به قرینه سایر روایات رفع اجمال از این روایت می شود و لو اینکه رفع اجمال حکمی شود، لازم نیست که رفع اجمال موضوعی شود و ظهور سازی برای روایت کنیم، در هر حال مهم این است که مراد جدی را می فهمیم.

بلی، در فقه الرضا چنین آمده است:

«وَإِنْ نَسِيتَ الْحَمْدَ حَتَّى قَرَأْتَ السُّورَةَ ثُمَّ ذَكَرْتَ قَبْلَ أَنْ تَرْكَعَ فَأَقْرَأِ الْحَمْدَ وَاعِدِ السُّورَةَ»<sup>۱</sup>

حال اگر سند فقه الرضا خوب بود به قرینه روایت عبدالله بن حسن حمل بر استحباب می کردیم، ولی هردو روایت ضعیف السند هستند. روایت عبدالله بن حسن فقط در کتاب قرب الإسناد است و در کتاب علی بن جعفر نیست، کتاب فقه الرضا نیز معتبر نیست.

روایت دوم روایت ابی بصیر بود:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ

مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ أَمَّ

الْقُرْآنِ، قَالَ: إِنْ كَانَ لَمْ يَرْكَعْ فَلْيَعِدْ أَمَّ الْقُرْآنِ»<sup>۲</sup>

می فرماید: اگر رکوع نکرد فاتحه کتاب را بخواند، در مورد تکرار سوره امری نفرموده اند.

روایت دیگر موثقه سماعه بود:

«مَا رَوَاهُ - الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَقُومُ فِي الصَّلَاةِ

فَيَنْسَى فَاتِحَةَ الْكِتَابِ قَالَ «فَلْيَقُلْ أَسْتَعِذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ إِنَّ اللَّهَ «هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» ثُمَّ

لْيَقْرَأْهَا مَا دَامَ لَمْ يَرْكَعْ فَإِنَّهُ لَا قِرَاءَةَ حَتَّى يَبْدَأَ بِهَا فِي جَهْرٍ أَوْ إِخْفَاتٍ فَإِنَّهُ إِذَا رَكَعَ أَجْزَأَهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ

تَعَالَى»<sup>۳</sup>

این روایات قریب المضمون هستند.

مستدلین به این روایت برای اثبات عدم نیاز به سوره خواندن و اکتفاء به حمد می گویند: تعبیر «ینسی فاتحه کتاب» که در سوال راوی آمده است، تنها در صورتی صادق است که سوره را خوانده باشد، پس می رساند که وقتی مکلف سوره را خوانده، سپس حمد را بخواند، دیگر نیازی به اعاده سوره نیست؛ زیرا امام فرموده است ثم لیقرأها و دیگر امر به اعاده سوره نکردند.

ما که در دلالت این روایات خدشه داشتیم عرض کردیم که در روایت اصلا فرض نشده است که بر شخص سوره واجب بوده است، شاید مستعجل یا خائف بوده است. شاید نماز مستحب بوده است. شاید اصلا سوره را شخص نخوانده بود و بسم الله از سوره را گفته بود. بسم الله را گفت و می خواست سوره را بخواند و یادش آمد که حمد را نخوانده است. بنابراین برای اینکه از محل عرفی گذشته شود لازم نیست که حتما سوره کامله خوانده باشد، بسم الله را نیز اگر خوانده باشد کفایت می کند. شاید هم اصلا نماز نافله بوده یا نماز فریضه بوده و خائف

<sup>۱</sup> . فقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام: ص ۱۱۶.

<sup>۲</sup> وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۶، ص ۸۹، أبواب، باب، ح، ط آل البيت.

<sup>۳</sup> تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۱۴۷.

یامستعجل بوده، یا اینکه داخل در بسم الله الرحمن الرحيم شده باشد. حضرت از این فرض ها جواب داده اند. در کلام سائل نیامده است که سوره را قرائت کرد و بعد یادش آمد که حمد را فراموش کرده است. لذا اینکه محقق داماد به این روایات استدلال کرده و فرموده اند طبق این روایات ما فتوا می دهیم که اگر بعد از سوره یادش آمد که حمد را نخوانده، حمد را بخواند و دیگر تکرار سوره نیست، تمام نیست.

### فرض دوم: التفات بعد از حمد به تقدیم سوره بر آن

فرض دوم جایی است که بعد از حمد، التفات پیدا کند که سوره را قبل از آن خوانده بود. محقق داماد فرموده اند: اگر بعد از حمد یادش بیاید که ترتیب را رعایت نکرده است می گوئیم اشکال ندارد؛ زیرا اخلاص به ترتیب بین سوره و حمد سهوا، مبطل نیست. این را ما نمی توانیم بگوئیم، ولی ممکن است کسی مانند آیت الله سیستانی بفرماید که تنها دلیل ما بر ترتیب ارتکاز اصحاب است و دلیل لفظی نداریم. اتفاق و ارتکاز دلیل لبی است و نسبت به حال سهوا اطلاق ندارد، لذا علی القاعده کسی که سهوا قبل از حمد سوره بخواند، می گوئیم که اعاده سوره لازم نیست؛ زیرا دلیل که مطلق لفظی باشد و اقتضاء ترتیب بین حمد و سوره کند نداریم. این بیانی است که از جانب محقق سیستانی قابل طرح است.

ما یک روایت صحیحہ سعد بن سعد اشعری خواندیم که در آن «ثم» آمده بود و دال بر ترتیب بود؛ بنابراین دلیل لفظی بر لزوم ترتیب پیدا شد. محقق زنجانی می فرماید که این ها اطلاق نسبت به جاهل و ناسی ندارد، به نظر ما اطلاق دارد؛ لذا شخص باید بعد از حمد اعاده سوره کند. روایت چنین است:

«عَنْ الْبَرْقِيِّ عَنْ سَعْدِ بْنِ سَعْدٍ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ قَرَأَ فِي رُكْعَةِ الْحَمْدِ وَنِصْفِ سُورَةٍ هَلْ يُجْزِيهِ فِي الثَّانِيَةِ أَنْ لَا يَقْرَأَ الْحَمْدَ وَيَقْرَأَ مَا بَقِيَ مِنَ السُّورَةِ فَقَالَ يَقْرَأُ الْحَمْدَ ثُمَّ يَقْرَأُ مَا بَقِيَ مِنَ السُّورَةِ»<sup>۱</sup>

ظاهر ثم در ترتیب است. بنابراین دلیل لفظی بر لزوم ترتیب موجود است، برخلاف نظر محقق سیستانی که تنها دلیل بر آن را ارتکاز یا اتفاق اصحاب می دانند. ایشان علی القاعده تکرار سوره را لازم نمی دانند، ولی ما لازم می دانیم؛ زیرا دلیل لفظی داریم.

نکته ای راجع به فرض قبلی عرض کنیم. نسبت به فرض قبلی که شخص قبل از شروع در حمد ملتفت می شد که سوره را مقدم کرده است و ما گفتیم باید حمد را بخواند و دوباره سوره را نیز (بناء بر قول به وجوب سوره) بخواند، اشکال می شود که تعبیر موثقه سماعه عدم نیاز به اعاده سوره را می رساند؛ با این بیان که در این روایت تعبیر به «لاقراءة» آمده است و امام نفرموده است «لاصلاة»؛ پس معلوم می شود که قرائتی وجود دارد، لکن قرائت صحیحہ نیست و شارع به صورت ادعایی آن را مانند عدم قرائت می داند؛ چه اینکه اگر قرار بود اساساً قرائتی در میان نبوده باشد، تعبیر به «لاقراءة» نمی کردند. حال که تعبیر به «لاقراءة» کرده اند به معنای «لاقراءة صحیحہ» است یعنی به دلیل اینکه سوره خوانده شده است، قرائتی وجود دارد، لکن چون حمد فراموش شده است و خوانده نشده است، این قرائت، قرائت صحیحہ نیست؛ لذا اگر حمد را بخواند قرائت صحیحہ می شود و دیگر نیازی به اعاده

سوره نیست. تعبیر روایت اینچنین بود که «الرجل يقوم في الصلاة فينسى فاتحة الكتاب قال ليقرأها مادام لميركع فانه لا قراءة حتى يبدأ بها في جهر او اخفات».

**جواب این است که:**

۱. اولاً فرض نکرده که قبلاً سوره خوانده است، شاید می خواهد بگوید حال که بسم الله الرحمن

الرحيم سوره توحيد خوانده شده است.

۲. علاوه بر اینکه ممکن است در رکعات دیگر قرائت کند، امام می فرماید قرائت رکعت های دیگر به

درد نمی خورد تا وقتی که بدء به حمد کند. اینکه لا صلاة الا بفاتحة الكتاب باید در همین رکعت

اول خوانده شود. در برخی از روایات آمده است که رکعت اول یادتان رفت رکعت دوم بخوانید،

این روایت می گوید که حال که رکوع نرفته اید، قرائت از شما پذیرفته نمی شود مگر اینکه الان

بخوانید. اینکه بگویید در رکعت دوم ان شاء الله می خوانم، کفایت نمی کند. از این لا قرائه فهمیده

نمی شود که «حتماً سوره خوانده بوده و یادش آمده که حمد نخوانده و امام نفرموده است که

سوره را تکرار کند پس تکرار سوره لازم نیست». از این روایت چنین مطلبی استفاده نمی شود.

۳. در استبصار تعبیر به «لا قرائه» نیامده است و «لا صلاة» آمده است؛ لذا نقل «لا قرائه» ثابت نیست.

### **بررسی اشکال محقق داماد به کلام صاحب عروه**

سید یزدی فرموده است: اگر سوره قبل از حمد خوانده شود و بعد از حمد این سوره تکرار شود، مصداق زیاده در نماز است. یعنی با تکرار سوره، سوره ی قبلی مصداق زیاده می شود. محقق داماد فرموده اند این زیاده که سید مطرح می کنند، زیاده عمدیه است، اگر هم سوره را نخوانیم نقیصه می شود؛ پس طبق بیان سید یزدی این نماز به هیچ صورت قابل تصحیح نخواهد بود.<sup>۱</sup>

ما می گوییم این اشکال از ایشان عجیب است. وقتی وظیفه ی شرعی مکلف این است که سوره را بعد از حمد بخواند، این مصداق زیاده عمدیه نیست، بلکه امتثال واجب است و امتثال واجب عرفاً زیاده به حساب نمی آید. اگر بر فرض کار مباح می کردیم، متصل به سوره سابقه می شد، این را می گفتیم زیاده عمدیه است، البته همان نیز برای ما روشن نیست؛ زیرا ظاهر زیاده این است که احداث زیاده عمدی بشود نه اینکه جعل الزائد زیاده بشود. حتی به نظر سید یزدی زیاده عمدی این است که سوره را قبل از همین عمدی بخوانید و با تکرار آن متصف به زیاده بودن شود. یعنی به نظر سید یزدی قوام زیاده عمدیه به دو عمد است در این مورد:

۱. یکی اینکه آن سوره آورده شود.

۲. دیگری اینکه آن سوره بعد از حمد تکرار شود.

محقق داماد می گوید که خیر، ولو آن سوره را قبل از حمد عدا نیاوردیم و سهوا آوردیم ولی این تکرار سوره را عدا کرده ایم، این نیز به نظر صاحب عروه در صدق زیاده عمدیه کافی است. در جواب به ایشان می گوییم که ما برای امتثال امر وجوبی اینگونه خوانده ایم،

<sup>۱</sup>. کتاب الصلاة، للمحقق الداماد، ج ۴، ص ۱۴۹.

چرا باید زیاده عمدیه باشد؟ اینجا فرق می کند با جایی که عمداً سورۀ را مقدم بر حمد کرده بودیم، در آنجا واقعاً متعمداً انجام شده بود و زیاده صدق می کرد، اما در فرض ما که اولی از روی خطا انجام گرفته و از روی وظیفه دوباره خوانده می شود، زیاده عمدیه صدق نمی کند. علاوه بر اینکه من زاد فی صلاته از این جا منصرف است چون خود شارع گفته است که این سورۀ را باید بخوانید.

### بیان کلمات فقهای قائل به لزوم تکرار حمد

نکته آخر در این فرض اینکه ما در جلسه گذشته عرض کردیم که اگر کسی سورۀ را بخواند بعد حمد را بخواند، بعد ملتفت شود، مقتضای قاعده این است که سورۀ را تکرار کند، اما تکرار حمد لازم نیست. نقل کردیم از برخی از بزرگان که قائل هستند که حمد نیز باید تکرار شود تا در قرائت بدء به سورۀ حمد شده باشد؛ طبق نظر آن ها قرائتی که تاکنون داشت مرکب از سورۀ و حمد را به جا آورده ولی ترتیب را رعایت نکرده است، ملغی می شود و لازم است که حمد را بخواند. مطلبی که برای ما از محقق بروجردی نقل کرده بودند، مراجعه کردیم دیدم که ایشان جزء کسانی نیست که بگویند حمد را یک بار دیگر بخوانید. ولی در مسالک شهید ثانی فرموده اند که جماعتی گفته اند که باید حمد اعاده شود:

«و إعادة السورة بعد الحمد يحتمل كونها مع إعادة الحمد كما ذكره جماعة، و الأجود الاكتفاء

بالحمد لا وقوعها بعد السورة لا يبطلها فلا وجه لإعادتها، بل تعاد السورة لا غير»<sup>۱</sup>

ظاهر کلام علامه نیز همین است که باید حمد را یک بار دیگر تکرار کنید زیرا در قواعد می گویند:

«و لو قدم السورة على الحمد عمداً أعاد، و نسياناً يستأنف القراءة»<sup>۲</sup>

ظاهر جمله «و نسياناً يستأنف القراءة» این است که کل قرائت را استیناف می کند. ما هم برای تقویت این بیان تشبیه به سعی بین صفا و مروه کردیم که بدء از مروه می کند حتی اگر چند شوط به جا آورده باشد، می گویند باید از اول به جا آورد. ولی در آنجا خود روایت نیز می گویند که آنچه به جا آورده ملغی است و باید از صفا شروع کند، ولی در مانحن فیه امام فرموده است که نماز صحیح است، من که اول سورۀ خوانده ام و بعد حمد خوانده ام، حال اگر یک بار دیگر حمد بخوانم، از اینکه خوانده بودم بهتر نمی شود. این حمد مبدو به نمی شود؛ چون بالأخره قبلش سورۀ خوانده ایم، بنابراین ظاهر این است که همین حمدی که خوانده شده کفایت می کند.

**سوال:** شما می گویند آنجا همین که از مروۀ شروع کرده این شوط که از صفا آمده فایده ندارد و مبطل است. اینجا نیز همین است.

**جواب:** آنجا ظاهر یبداً بالصفا بدء حقیقی است. در طواف نیز داریم که «یبداً بالحجر» مراد بدء حقیقی است که بدء حقیقی کردن ممکن است و ظاهر کلام شارع این است که شرط صحت سعی بدء به صفا است. اینجا روایت می گویند این نماز صحیح است، از بدء حقیقی به حمد که قبل از صرف الوجود سورۀ من حمد را بخوانم، در این نماز دیگر امکان ندارد؛ مگر اینکه نماز را استیناف کنم که امام فرمودند چرا استیناف می کنید؟ پس بدء عرفی می شود. بدء

۱ مسالک الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني)، ج ۱، ص ۲۰۵.

۲. قواعد الأحكام، جلد: ۱، صفحه: ۲۷۳.



عرفی همین کافی است که یک سوره ای اول خوانده ام، بعدش حمد خوانده ام لازم نیست تکرار کنم، اما اگر بدء حقیقی لازم بود این بود که نماز را از اول بخوانیم در حالی که خلاف مفاد روایت است که می گوید حمد را بخوانید. بنابراین اینجا ظهور در بدء حقیقی ندارد؛ زیرا بالأخره سوره را قبل از حمد خوانده ام کاری نمی توانم کنم.

### فرض سوم: التفات به تقدیم سوره بعد از رکوع

تا کنون دو فرض گفته شد، فرض سوم تذکر بعد از رکوع است که اول سوره و بعد حمد خوانده ایم. مسلم است که این نماز صحیح است، لکن دلیل بر صحت چیست؟ برخی استدلال به حدیث لاتعداد کرده اند که اخلاص به ترتیب بین سوره و حمد جزء مستثنی در حدیث لاتعداد نیست. محقق سیستانی از محقق بروجردی مطلبی نقل کرده است. ما بعد از تتبع در کلمات محقق بروجردی، در خصوص مورد این مطلب را نیافتیم، لکن ظاهراً ایشان کلی مطلب را فرموده است که حدیث لاتعداد شامل موانع نمی شود. زیاده نیز جزء موانع است. پس هر کجا بحث زیاده سهوی باشد، سراغ لاتعداد نیایید.

محقق سیستانی می فرماید این کلام را قبول نداریم؛ زیرا در ذیل لاتعداد، تعبیر «السنة لاتنقض الفریضة» آمده است و مانعیت زیاده نیز با سنت ثابت می شود. اتفاقاً ایشان می فرماید زیاده در ارکان نیز با سنت ثابت شده و سنت نقض فریضه نمی کند. می فرماید: اگر ما بودیم و از برخی از روایات و فتوای مشهور مشکل برایمان ایجاد نمی شد، می گفتیم که زیاده رکوع نیز سهوا مشمول «السنة لاتنقض الفریضة» است که امام نیز در کتاب خلل این مطلب را دارد.

حال فعلاً که بحث سر زیاده غیر ارکان است. این فرمایش محقق بروجردی را اگر بخواهیم تطبیق بر مقام کنیم مبتنی بر این است که بگوییم عرفاً این یک زیاده و یک نقیصه دارد، نه اینکه اخلاص به ترتیب کرده است. مکلف سوره را قبل از حمد خوانده، بعد به رکوع رفته و ملتفت شده، باید دید که عرفاً این شخص اخلاص به ترتیب کرده است یا اخلاص به صورتی است که یک سوره قبل از حمد اضافه کرده یا یک سوره کم کرده بعد از حمد؟ یعنی برای این شخص آیا دو مشکله است؟ به صورتی که تعبیر «زاد سوره» قبل از حمد صدق کند و نقص سوره بعد از حمد نیز صدق کند که طبق نظر سید یزدی که می فرماید «لکل زیاده أو نقیصة سجدة سهویه» دو سجده باید کند؛ زیرا هم زیاده سوره قبل از حمد شده و هم نقیصه بعد از حمد شده است، یا اینکه بگوییم این اخلاص به شرطیت ترتیب کرده است و گرنه سوره را آورده و حمد را نیز آورده و فقط ترتیب مختل شده است؟!

اگر اخلاص به شرطیت ترتیب باشد که این زیاده نیست، نقیصه شرط است. اگر نقیصه شرط باشد، می گوییم حدیث لاتعداد می گیرد. اگر زیاده سوره قبل از حمد است، بر فرض که حدیث لاتعداد زیاده سهویه را نگیرد، ما در مورد زیاده سهویه از روایات می توانیم حکم مسئله را روشن کنیم؛ بدین بیان که بگوییم:

طبق روایات، زیاده سهویه سجده مبطل نماز نیست، زیاده سهویه قیام مبطل نماز نیست، زیاده سهویه سلام نیز مبطل نیست. حال انتظار دارید زیاده سهویه سوره قبل از حمد مبطل نماز باشد؟ فحواً این ادله می گوید زیاده سهویه سوره مبطل نیست؛ بدین بیان که سجده که جزء الرکن است و سلام که مخرج است و کلام آدمی است. این ها زیاده سهوی شان طبق روایات مبطل نماز نیست، حال زیاده سوره مبطل باشد؟ تکلم کردن و اینکه داد بزنید سر بچه سهوا، مبطل نماز نیست، حال سوره خواندن مبطل است؟ نمی توان مبطل دانست. متفاهم عرفی این است.



راجع به اینکه این اخلال به ترتیب است یا زیاده سهویه سورۀ قبل از حمد و نقیصه سهویه سورۀ بعد از حمد است، این بحث بحث مهمی است. مثلاً به لحاظ بحث سجود سهو ثمره دارد؛ چون ممکن است که اصلاً نقص شرط ترتیب سجود سهو نداشته باشد؛ زیرا نقصان و زیاده جزء سجده سهو دارد. در بحث های دیگر ثمره پیدا می کند. به عنوان مثال کسی که در نماز رکن را سهواً جا به جا کند، مثل اینکه اول سجده کند و بعد رکوع کند، نمازش نیز تمام شد، یک نفر فیلم نمازش را می گذارد و نشان می دهد که اول سجده و سپس رکوع به جا آورده است. در این نماز اگر اخلال به ترتیب بین رکوع و سجود باشد مشمول حدیث لاتعداد است؛ زیرا اخلال به خود رکوع و سجود نشده است. اما اگر عرفاً بگویند که زیاده سجدتین قبل از رکوع شده است اخلال به ارکان است.

محقق خویی فرموده است اخلال به ترتیب است نه اخلال به ذات سجود و رکوع، با این حال نماز را باطل می داند؛ زیرا اخلال به شرایط ارکان را نیز مستثنی از لاتعداد می داند. لذا اگر سجده بر مکان نجس سهوی یا جهلی شود نماز باطل است. رکوع مأمور به این است که قبل از سجود باشد. اخلال به شرط رکوع و سجود را نیز مبطل می داند. اما بزرگانی مثل محقق تبریزی و محقق سیستانی و امام و محقق حکیم که می گویند اخلال به شرایط رکوع اگر صدق رکوع کند، مهم نیست و حدیث لاتعداد شاملش می شود، باید جواب محقق خویی را بدهند. باید دید که آیا عرفاً این اخلال به شرط ترتیب است که محقق خویی می گوید مبطل است، یا اینکه عرفاً اخلال به ذات فعل است به صورتی که زیاده سجدتین قبل از رکوع و نقص سجدتین بعد از رکوع شده باشد.

\*\*\*\*\* جلسه ۷۶ \*\*\*\*\*

## بررسی تقدیم سهوی سورۀ بر حمد

بحث در تقدیم سهوی سورۀ بر حمد بود که دارای سه فرض بود. دو فرض از آن در جلسه گذشته بررسی شد.

### فرض سوم: التفات بعد از رکوع به تقدیم سهوی سورۀ بر حمد

فرض سوم آن التفات بعد از انجام رکوع، به تقدیم سهوی سورۀ بر حمد بود. بحث از این جهت بود که آیا شخص در این صورت اخلال به شرطیت ترتیب کرده است یا اینکه بگوییم دو مشکله داشته است؛ هم زیاده سهویه نسبت به سورۀ قبل از حمد و هم نقیصه سهویه نسبت به سورۀ واجبه بعد از حمد داشته است؟ ظاهر کلام سید یزدی این است که اخلال به شرطیت ترتیب شده است؛ یعنی نقیصه شرط است که در این صورت قطعاً حدیث لاتعداد شامل آن می شود.<sup>۱</sup>

### کلام محقق خویی رحمه الله

در مقابل سید یزدی، ممکن است که کسی مدعی شود شخص عرفاً در این صورت اخلال به زیاده سهویه قبل از حمد و نقیصه سهویه بعد از حمد کرده است که ظاهر کلام بزرگانی مثل محقق خویی همین است؛ چرا که می گفتند همین که انسان سورۀ را قبل از حمد بیاورد که جایش اینجا نیست و قصد جزئیت نیز داشته باشد، از همان موقع مصداق زیاده در نماز است، لکن چون از روی عمد نیست، سهوی است و مبطل نیست.

۱. العروة الوثقی (أعلام العصر، مؤسسة الأعلمی)، جلد: ۱، صفحه: ۶۴۳.

این بیان محقق خویی با آن بیانی که در اخلال به ترتیب بین رکوع و سجدتین مطرح کردند، تنافی دارد؛ چه اینکه آنجا فرموده اند: اگر کسی اول سجدتین به جا آورد سهوا و بعد رکوع به جا آورد و بعد ملتفت شود، نماز باطل است برخلاف کسانی که معتقدند اخلال به شرایط شرعی رکوع و سجود مشمول حدیث لاتعداد است، (مثل محقق حکیم و امام) و باید این نماز را صحیح بدانند؛ زیرا سجود و رکوع شده است و فقط اخلال به شرطیت ترتیب شده است که اخلال به سنت است و مبطل نیست، اما محقق خویی نماز را باطل می داند؛ زیرا معتقد است که اخلال به شرایط شرعی رکوع و سجود همان اخلال به رکوع و سجود مأمور به است و از حدیث لاتعداد مستثنی است؛ از این رو معتقد است که اگر نماز بخوانید و مهر شما نجس باشد، حتی اگر جاهل باشید نماز باطل است و باید اعاده شود.

این دو مطلب ایشان با هم تنافی دارند؛ ایشان در بحث ما فرموده اند که همین که سوره قبل از حمد خوانده شود چون به قصد جزئیت است صدق زیاده می کند، اما در آنجایی که قبل از رکوع سجدتین سهوی به جا می آورد و بعد رکوع می کند، نمی گویند که زیاده می شود تا مبطل باشد، می گویند اخلال به ترتیب است و اگر کسی بگوید که اخلال به شرایط رکوع و سجود مشمول لاتعداد است، اینجا نیز باید بگوید؛ یعنی نقضی است به آن هایی که می گویند حدیث لاتعداد شامل اخلال به شرایط شرعی رکوع و سجود نیز می شود.

#### ثمره بحث از اخلال به شرطیت ترتیب یا زیاده و یا نقیصه بودن سوره

گفتنی است که این بحث دارای ثمره است؛ در بحث رکوع و سجود اگر اخلال به شرطیت ترتیب باشد معتقدیم که اخلال به رکوع و سجود عرفی نیست و باید با حدیث لاتعداد تصحیح شود. اشکال می شود که در صحیحه رفاعه وجوب اعاده نماز آمده است:

«وَعَنْهُ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ رِفَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ يَنْسَى أَنْ يَرْكَعَ حَتَّى يَسْجُدَ وَ يَقُومَ قَالَ «يَسْتَقْبِلُ»<sup>۱</sup>»

ما در جواب می گوئیم این روایت تنافی با حدیث لاتعداد ندارد؛ زیرا اگر بعد از رکوع ملتفت شود بحث این است که چرا لاتعداد جاری نمی شود، اما اگر قبل از رکوع ملتفت شود که رکوع نکرده و دو سجده به جا آورده، روایت در مورد آنجا می فرماید «يَسْتَقْبِلُ الصَّلَاةَ» و شاید فرق کند. اگر قبل از رکوع ملتفت شود، هنوز رکوع نکرده است و اگر الان بخواد رکوع کند از روی التفات خلل به شرطیت ترتیب می رساند و این را شاید روایت بگوید که «يَسْتَقْبِلُ الصَّلَاةَ» اما اگر بعد از اینکه اشتباها سجدتین را مقدم کرد و بعد رکوع را انجام داد، ملتفت شود که ترتیب را رعایت نکرده است، روایت نمی گوید یستقبل و در این مورد ساکت است؛ حال که روایت ساکت است احتمال فرق نیز می دهیم؛ اگر عرفا اخلال به شرطیت ترتیب است چرا حدیث لاتعداد شامل نشود؟ این یک ثمره است.

لکن ما می گوئیم واقعا برای ما روشن نیست که عرف این کار را اخلال به شرطیت ترتیب بدانند؛ شاید عرف نیاوردن رکوع را در محل خودش اخلال به رکوع بدانند. یعنی لاتعداد الصلاة الا من خمس الركوع و الجسود که در ضمن آن خمس مستثنی است، عرف می گوید همین که شما رکوع را در محل خود به جا نیاورده اید اخلال به رکوع است؛ مثل اینکه شما سهوا دو رکوع در رکعت اول در نماز صبح به جا آورید و بعد در رکعت دوم بگویید که من در رکعت اول دو تا رکوع کرده ام و نیازی نیست به جا آورم، عرف می گوید اخلال به رکوع

کرده است؛ لذا به دلیل اینکه این شبهه وجود دارد ما حدیث لاتعداد را جاری نمی دانیم؛ ولی به خاطر همین شبهه در مانحن فیه در بحث قرائت مشکل حل می شود؛ زیرا می گوییم شاید در رکوع که ملتفت شدید که حمد و سوره را جا به جا خوانده اید، شاید شما اخلاص به شرطیت ترتیب کرده اید؛ چون گفتیم که برای ما روشن نیست؛ یعنی جازم نبودیم که اخلاص به رکوع باشد؛ احتمال می دادیم که عرف اخلاص به رکوع بداند چون در محلش نیامده است؛ چون احتمال می دادیم، و صرفا احتمال بود و جزم نداشتیم، حدیث لاتعداد جاری نکردیم ولی این احتمال در این بحث حمد و سوره به نفع ما است، می گوییم چون احتمال می دهیم که عرف بگوید اخلاص به شرطیت ترتیب شده نه اخلاص به اینکه زیاده و نقیصه سهویه شده باشد، حدیث لاتعداد جاری می شود ولو اینکه به نظر محقق بروجرودی حدیث لاتعداد زیاده سهویه را نمی گیرد ولی اخلاص به شرطیت ترتیب است. احراز نمی کنیم اخلاص به زیاده است. بعید نیست لاتعداد در اینجا جاری شود.

حال ممکن است که شما اشکال کنید که احتمال که می دهیم که این مشکل زیاده داشته باشد، می گوییم در آن احتمال، برائت از مانعیت آن سوره سهوی قبل از حمد جاری می کنیم؛ زیرا در صدق زیاده شک داریم زیرا احتمال می دهیم که شرطیت ترتیب مختل شده باشد، یعنی احتمال می دهیم که اصلا زیاده سهویه صدق نکند، برائت از مانعیت آن سوره قبل از حمد جاری می کنیم.

ثمره دیگر بحث این است که اگر زیاده را صادق ندانستیم و صرفا اخلاص به ترتیب بود، دیگر سجده سهو هم لازم نیست بخوانیم. چون سجده سهو بناء بر این که لکل زیاده و نقیصه سجده سهو است اما مسلما نقیصه شرط سجده سهو ندارد، اگر من ترتیب را فقط مختل کردم بین سوره و حمد نقیصه شرط است، نه زیاده جزء است نه نقیصه جزء، نقیصه شرط است، نقیصه شرط مشمول وجوب سجود سهو نیست و لذا بعد از رکوع ملتفت بشوم که سوره را قبل الحمد خوانده ام، سجده سهو بجا نمی آورم و لو به مقتضای اصل برائت از وجوب سجود سهو باشد؛ چون شاید اخلاص به شرطیت ترتیب شده باشد و آن هم موضوع برای وجوب سجده سهو نیست.

### **نکته پایانی در بحث تقدیم سهوی سوره: فرمایش آیت الله سیستانی**

یک نکته ای عرض کنم این بحث را تمام کنیم:

محقق سیستانی در همان مثالی که اول سهوا سجدتین به جا آورده می شود بعد رکوع، ظاهرا ملتزم به بطلان نماز است ولی جاهای دیگر مشابهاش را اخلاص به شرطیت ترتیب می داند. مثلا: در غسل جنابت، یک کسی رفت غسل ترتیبی نیت کرد رفت در استخر با پا، به نیت غسل، همین جوری آب می آید می آید تا سرش را می گیرد، غسل ارتماسی نیت نکرد، شاید اصلا شرائط غسل ارتماسی را هم رعایت نکرده که دفعتا واحد زیر آب باشد، یا فرض کنید زیر دوش رفت اول شکمش بعد در ادامه سر و گردنش بدون ترتیب، جاهل قاصر بود، ناسی بود، آقای سیستانی می گویند: السنة لاتنقض الفریضة، غسل الجنابة فریضة است، ترتیب لازم در آن از سنت به دست آمده است، الاخلاص بالسنة عن عذر لاینقض الفریضة و لذا می گویند غسل صحیح است. همین غسلی که محقق خویی رحمه الله قائل به بطلان آن است و می فرماید باید نمازها را قضاء کند.

محقق سیستانی می فرماید این شخص یا جاهل قاصر و یا مقصر بوده است. اگر قاصر بوده باشد، حکم را واقعا نمی دانسته و همانطور یاد گرفته بود، اگر هم احتمال قاصر یا مقصر بودن داده شود، قاعده فراغ جاری است و یا می توان استصحاب عدم جهل تقصیری در موری وی جاری کرد. بنابراین محقق سیستانی اینگونه موارد را صحیح می داند.

الان در این مثال، به نظر می‌رسد فرمایش محقق سیستانی عرفی است؛ یعنی در مثال غسل‌ها فرمایش ایشان عرفی است ولی بعید است که در بحث نماز ملتزم به این فرمایش باشند؛ شاید بدین جهت که روایت لاتعداد که پنج مورد را استثناء کرده است، از این جهت اجمال دارد. شاید عرف بگوید وقتی رعایت ترتیب بین رکوع و سجود نشده است، حقیقتاً اخلال به رکوع شده است و رکوع نیز جزء مستثنی‌های حدیث لاتعداد است. ولی در غسل جنابت چنین چیزی نداریم، غسل الجنابة فريضة ترتیب هم که سنت است؛ از این رو ما می‌گفتیم اگر کسی از حمام بیاید بیرون و در چشمانش چرک باشد، طبیعتاً باید آیت الله سیستانی بفرماید که از اول انجام غسل لازم نیست و همین که شخص برود چشم خود را خیس کند کفایت می‌کند؛ زیرا اخلال به ترتیب شده است و با لاتعداد قابل حل است. طبق نظر ایشان اخلال به سنت همین که از روی غیر التفات باشد کافی است و جهل و نسیان لازم نیست.

ایشان در مثال‌های دیگر نیز همین بیان را دارند؛ مثلاً در رکوع رکعت چهار نماز عشاء، می‌فرماید گرچه ترتیب بین نماز مغرب و عشاء لازم است ولی اگر از روی عدم التفات انسان نماز عشاء را خواند، اخلال به ترتیب بین مغرب و عشاء اخلال به سنت است، اگر به ایشان گفته شود که شخص در رکعت چهارم ملتفت است، ایشان می‌فرماید که در جمله «السنة لاتنقض الفريضة» نیامده است که اگر ملتفت بودید جاری نیست. طبق نظر ایشان اگر اخلال از روی عذر باشد، ولو اینکه ملتفت نیز باشد در رکعت چهارم، باز هم سنت فريضة را نقض نمی‌کند و شخص معذور است؛ لذا ما می‌گوییم محقق سیستانی بعید نیست اگر بحث بشود این را هم بپذیرند که شخص اگر از حمام بیرون آمد و در چشمانش چرک بود، بگویند شستن خود چشم کفایت می‌کند، ولی خلاف ظاهر فتوای ایشان است.

خلاصه عرض ما این شد که ما در بحث خودمان، زیاده‌سوره قبل از حمد را احراز نکردیم، لذا مشکلی برای جریان حدیث لاتعداد پیش نمی‌آید؛ زیرا عرف این مورد را شاید اخلال به شرطیت ترتیب بداند، نه اخلال به اصل رکوع که مستثنی در حدیث لاتعداد بوده است.

## بررسی مسائل مربوط به بحث قرائت

### مسئله اول: رکن نبودن قرائت

صاحب عروه می‌فرماید: «القراءة ليست ركناً»<sup>۱</sup>.

سنت بودن قرائت در بسیاری از روایات آمده است و نزد امامیه شکی نیست که قرائت رکن نیست. گرچه ممکن است کسی بگوید که طبق آیات قرآن، فريضة بودن قرائت استفاده می‌شود؛ چرا که قرآن در مورد نماز شب می‌فرماید: «فاقرئوا ما تيسر من القرآن» منتها بر فرض هم همچون استظهاری از آیه بشود، صریح روایات این است که قرائت سنت است. مثلاً در صحیح محمد بن مسلم چنین آمده است:

« مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ رَبِيعِ بْنِ

عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا عَلَيْهِمَا السَّلَامُ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ الرُّكُوعَ وَ

<sup>۱</sup>. العروة الوثقى (أعلام العصر، مؤسسة الأعلمی)، جلد: ۱، صفحه: ۶۴۳.

السُّجُودَ وَالْقِرَاءَةَ سُنَّةٌ فَمَنْ تَرَكَ الْقِرَاءَةَ مُتَعَمِّدًا أَعَادَ الصَّلَاةَ وَمَنْ نَسِيَ الْقِرَاءَةَ فَقَدْ تَمَّتْ صَلَاتُهُ وَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ»<sup>۱</sup>

یا در صحیحہ زراره در حدیث لاتعداد آمده است:  
« رَوَى زُرَّارَةُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: «لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةِ الطُّهُورِ وَالْوَقْتِ وَالْقِبْلَةِ وَالرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ» ثُمَّ قَالَ «الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ وَالتَّشَهُدُ سُنَّةٌ فَلَا تَنْقُضُ السُّنَّةُ الْفَرِيضَةَ»<sup>۲</sup>

### ترک سهوی قرائت

در ادامه صاحب عروه فرموده:

«فلو تركها و تذكر بعد الدخول في الركوع صحت الصلاة و سجد سجدتي السهو مرتين مرة للحمد و مرة للسورة و ان ترك احدهما، و تذكر بعد الدخول في الركوع صحت الصلاة و سجد سجدتين السهو، يعنى مرة واحدة، و لو تركهما و تذكر في القنوت او بعده قبل الوصول الى حد الركوع رجع و تدارك»<sup>۳</sup>.

### بررسی دلیل عدم لزوم بازگشت به قرائت و انجام آن بعد از رکوع

یک بحث در این جا این است که اگر بعد از دخول در رکوع ملتفت بشود، دلیل عدم لزوم بازگشت به قرائت و تدارک آن چیست؟ آیا می شود به حدیث لاتعداد تمسک کرد: «**القراءة سنة فمن ترك القراءة متعمدا اعاد الصلاة و من نسي فلا شيء عليه**».

برخی می گویند به حدیث لاتعداد نمی توان تمسک کرد و باید به نص خاص تمسک کنیم؛ به عنوان مثال موثقه سماعه چنین بود:

«ما رواه - الحسين بن سعيد عن عثمان بن عيسى عن سماعة قال: سألتُه عن الرجل يقوم في الصلاة فينسى فاتحة الكتاب قال «فليقل استعید بالله من الشيطان الرجيم إن الله «هو السميع العليم» ثم ليقرأ ما دام لم يركع فإنه لا قراءة حتى يبدأ بها في جهر أو إخفات فإنه إذا ركع أجزاءه إن شاء الله تعالى»<sup>۴</sup>

ولی اگر این موثقه سماعه نبود یا مثلا طبق برخی از مبانی رجالی این روایات را معتبر ندانستیم، تمسک به حدیث لا تعداد را مشکل می دانند. توضیح اینکه برخی از بزرگان مانند آیت الله زنجانی معتقدند که ثقه در کلمات قدمات به معنای عدل امامی است، و شرط حجیت خبر نیز این است که از راوی ثقه یعنی عدل امامی نقل شده باشد، مگر اینکه خبر های دیگر مثل خبر موثقه که راوی آن امامی نیست، وثوق آور باشد. قرائنی ایشان ذکر می کنند، در کتاب عده نیز این قرائن موجود است؛ طبق نظر ایشان، وقتی امام علیه السلام می فرماید «العمري ثقه»

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۱۴۶.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۱۵۲.

۳ العروة الوثقى (أعلام العصر، مؤسسة الأعلمی)، جلد: ۱، صفحه: ۶۴۳.

۴ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۱۴۷.

یعنی امامی عدل مراد است. حال اگر با این مبنا موثقه سماعه مورد پذیرش قرار نگرفت، گفته می شود که تمسک به لاتعداد برای حل مسئله، مشکل است؛ زیرا اگر بخواهیم برای عدم لزوم بازگشت و تدارک قرائت بعد از رکوع، به حدیث لاتعداد تمسک کنیم، متوقف بر این است که زیاده سهویه رکوع مبطل نماز باشد؛ اما اگر زیاده سهوی رکوع مبطل نماز نبود، شما باید برگردید و قرائت را انجام دهید و سپس دوباره رکوع را انجام دهید.

از میان بزرگان، هم مرحوم امام و هم آیت الله سیستانی این مبنا را دارند که خود مانعیت زیاده ارکان نیز از سنت استفاده شده است لذا اخلاص به آن مبطل نماز نیست. حال که مبطل نیست، «السنة لاتنقض الفريضة» را بر خود رکوع تطبیق می کنند و برمی گردند و قرائت را تکرار کرده و رکوع را دوباره انجام می دهند.

اگر در اشکال به ایشان گفته شود که طبق روایات اگر کسی از روی نسیان قرائت را ترک کند اعاده لازم نیست و اشکالی ندارد، از این رو لازم نیست که بازگردد و بخواند. روایت چنین است: «فَمَنْ تَرَكَ الْقِرَاءَةَ مُتَعَمِّدًا أَعَادَ الصَّلَاةَ وَ مَنْ نَسِيَ الْقِرَاءَةَ فَقَدْ تَمَّت صَلَاتُهُ وَ لَا شَيْ عَلَيْهِ»<sup>۱</sup>

در جواب گفته می شود آنچه در روایت آمده است، ظاهرش این است که «من نسی الی ان لایمکن تدارک» بنابراین اگر امکان تدارک وجود دارد باید تدارک کند. لذا خود سید فرموده است که اگر در حال قنوت ملتفت شد که قرائت را نخوانده است، باید بازگردد و قرائت را انجام دهد.

الحمد لله فعلا موثقه سماعه موجود و حجت است و ما به این نتیجه نرسیده ایم که خبر موثقه معتبر نباشد، ثقه در روایات نیز به نظر ما ثابت نشده که به معنای امامی عدل باشد ظهور عرفی ثقه به معنای انسان قابل اعتماد است.

ثقه یعنی ثقه فی الحدیث به تناسب این که راوی است. بله، کلام شیخ طوسی در عده در انتهاء جلد اول عده دو تا قرینه دارد که مراد از ثقه یعنی امامی عدل ولی ارتباطی به نقل روایات ندارد؟ اگر کسی موثقه سماعه را قبول نکند و روایت عبدالله بن سنان را نیز معتبر ندارد، تنها راه همین تمسک به حدیث لاتعداد خواهد بود. لکن عرض شد که تمسک به آن مشکل مذکور را دارد. مگر اینکه کسی بگوید مراد از رکوع که در مستثنی لاتعداد آمده است، اعم از نقیصه یا زیاده آن است، کما اینکه محقق خویی اینگونه استظهار کرده اند، در این صورت اگر بخواهیم این نماز را تصحیح کنیم جز این که بگوییم قرائتش بخشیده شده راه دیگری ندارد.

### بررسی صحیح زراره در بی اشکال بودن نماز در صورت ترک سهوی یا جهلی قرائت

راجع به ترک قرائت سهوا یا جهلا، یک روایتی از زراره آمده است که چند جور نقل شده است؛ در تهذیب چنین است:

«سَعْدٌ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَدِيدٍ وَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قُلْتُ لَهُ رَجُلٌ جَهَرَ بِالْقِرَاءَةِ فِيمَا لَا يَنْبَغِي الْجَهْرُ

فِيهِ وَ اخْفَى فِيْمَا لَا يَنْبَغِي الْاِخْفَاتُ فِيهِ وَ تَرَكَ الْقِرَاءَةَ فِيْمَا يَنْبَغِي الْقِرَاءَةُ فِيهِ اَوْ قَرَأَ فِيْمَا لَا يَنْبَغِي الْقِرَاءَةُ فِيهِ فَقَالَ «أَيُّ ذَلِكَ فَعَلَ نَاسِيًا اَوْ سَاهِيًا فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ»<sup>١</sup>.

طبق این نقل، فرض جهل مطرح نشده است. اما در همین تهذیب پانزده صفحه بعد به شکل دیگر نقل شده است:

« وَى حَرِيْزٌ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فِي رَجُلٍ جَهَرَ فِيْمَا لَا يَنْبَغِي الْاِجْهَارُ فِيهِ اَوْ اخْفَى فِيْمَا لَا يَنْبَغِي الْاِخْفَاءُ فِيهِ فَقَالَ «أَيُّ ذَلِكَ فَعَلَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ نَقَضَ صَلَاتَهُ وَ عَلَيْهِ الْاِعَادَةُ وَ اِنْ فَعَلَ ذَلِكَ نَاسِيًا اَوْ سَاهِيًا اَوْ لَا يَدْرِي فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ وَ قَدْ تَمَّتْ صَلَاتُهُ»<sup>٢</sup>.

در استبصار هم به همین نحو دوم نقل کرده است که دیگر تعبیر «و ترك القراءة» ندارد.<sup>٣</sup> در من لا يحضره الفقيه به صورت دو سؤالی آورده است:

« وَ رَوَى حَرِيْزٌ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فِي رَجُلٍ جَهَرَ فِيْمَا لَا يَنْبَغِي الْجَهْرُ فِيهِ اَوْ اخْفَى فِيْمَا لَا يَنْبَغِي الْاِخْفَاءُ فِيهِ فَقَالَ «أَيُّ ذَلِكَ فَعَلَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ نَقَضَ صَلَاتَهُ وَ عَلَيْهِ الْاِعَادَةُ وَ اِنْ فَعَلَ ذَلِكَ نَاسِيًا اَوْ سَاهِيًا اَوْ لَا يَدْرِي فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ وَ قَدْ تَمَّتْ صَلَاتُهُ» فَقَالَ قُلْتُ لَهُ رَجُلٌ نَسِيَ الْقِرَاءَةَ فِي الْاَوَّلَتَيْنِ فَذَكَرَهَا فِي الْاٰخِرَتَيْنِ فَقَالَ «يَقْضِي الْقِرَاءَةَ وَ التَّكْبِيرَ وَ التَّسْبِيْحَ الَّذِي فَاتَهُ فِي الْاَوَّلَتَيْنِ فِي الْاٰخِرَتَيْنِ وَ لَا شَيْءَ عَلَيْهِ»<sup>٤</sup>.

اول مثل نقل استبصار و آن نقل دوم تهذیب آورده است.

شبییه این روایت در برخی از روایات دیگر وجود دارد، از جمله روایت حسین بن حماد: «وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ أَبِي نَصْرِ عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ حَمَّادٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَسْهَوُ عَنِ الْقِرَاءَةِ فِي الرَّكْعَةِ الْأُولَى قَالَ «اقْرَأْ فِي الثَّانِيَةِ» قُلْتُ أَسْهَوُ فِي الثَّانِيَةِ قَالَ «اقْرَأْ فِي الثَّالِثَةِ» قُلْتُ أَسْهَوُ فِي صَلَاتِي كُلَّهَا قَالَ «إِذَا حَفِظْتَ الرُّكُوعَ وَ السُّجُودَ تَمَّتْ صَلَاتُكَ»<sup>٥</sup>.

دو بحث باید مطرح شود:

١ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ٢، ص ١٤٧.

٢ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ٢، ص ١٦٢.

٣ استبصار، شیخ طوسی، ج ١، ص ٣١٣.

٤ من لا يحضره الفقيه، شیخ صدوق، ج ١، ص ٣٤٤.

٥ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ٢، ص ١٤٨.

۱. راجع به این که ترک قرائت در رکعت اول و دوم مطلقا تکلیف را ساقط می کند یا اگر ملتفت بشویم در رکعت سوم و چهارم هم آن را باید قضاء کنیم؛ یعنی در رکعت سوم و چهارم هم حمد بخوانیم هم جای تسبیحات اربعه را بگیرد هم جای قرائت در رکعت اول و دوم بگیرد.

۲. مطلب دوم این است که از برخی از این روایات که او لایدری، بحث جهل فهمیده می شود. و لذا ما مناسب است ما بحث جهل را هم مطرح کنیم، همان جایی که هم در مسأله قبل سوره را قبل از حمد می خواند که روایتش در مورد نسیان بود، حالا اگر جاهل بود چه حکمی دارد؟ این جا هم ترک قرائت می کند، حالا ترک قرائت این جا بحثش ترک قرائت اعم از ترک حمد یا ترک سوره بود، از روی جهل این حکمش چیست؟ آیا با دلیل خاص می شود تصحیح کرد؟

در جلسه آینده به بررسی این دو بحث می پردازیم. ان شاء الله  
\*\*\*\*\* جلسه ۷۷ \*\*\*\*\*

## بررسی حکم ترک نسیانی یا جهلی قرائت

بحث راجع به ترک قرائت در نماز بود که در عروه فرض ترک قرائت نسیانی را مطرح کرده است، ولی گاهی نیز از روی جهل به حکم است. صاحب عروه اصلا این بحث را مطرح نکرده است. حتی مسئله سابق که اخلاص به ترتیب بود که اول سوره و بعد حمد را می خواند و بعد به رکوع می رود، صاحب عروه فرمودند اگر از روی نسیان باشد نماز صحیح است، ولی اگر از روی جهل به حکم باشد، صحت یا بطلان نماز را مطرح نفرمودند.

### استدلال به حدیث لاتعاد برای صحت نماز در صورت ترک جهلی

تنها دلیل صحت در موارد جهل، حدیث لاتعاد است<sup>۱</sup>. بحث شده است که آیا حدیث لاتعاد شامل جاهل به حکم می شود یا خیر، صاحب عروه احتیاط در شمول حدیث لاتعاد نسبت به جاهل به حکم کرده است، ولی به نظر ما شامل جاهل قاصر غیر ملتفت می شود، علاوه بر اینکه بعید هم نیست شامل جاهل غیر قاصر ملتفت نیز بشود. البته در مسئله سابقه که تقدیم سوره بر حمد بود، اگر از روی جهل به حکم باشد، بناء بر قول کسانی که می گویند سوره را قبل از حمد زیاد کرده است، و نه اینکه فقط اخلاص به ترتیب کرده باشد، بحث است که حدیث لاتعاد شامل زیاده نماز می شود یا نمی شود؟! محقق بروجرودی قائل به عدم شمول آن هستند ولی ما معتقدیم که اطلاق دارد و شامل در غیر ارکان نیز می شود، ولو اینکه از روی جهل به حکم باشد. لکن مشکل معارضه با «من زاد فی صلاته فعلیه الإعادة» دارد که اطلاق «من زاد» نسبت به کسی که زیاده در غیر ارکان نیز از روی جهل به حکم داشته باشد، می گیرد، حدیث لاتعاد نیز در مورد زیاده در غیر ارکان از روی جهل به حکم با آن تعارض می کند. اطلاق هر کدام شامل آن می شود. این بحث مشکلی است و اختلاف در بین اعلام واقع شده

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۱۵۲. «رَوَى زُرَّارَةُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: «لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةِ الظُّهُورِ وَالْوَقْتِ وَالْقِبْلَةِ وَ

الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ» ثُمَّ قَالَ «الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ وَالتَّشَهُدُ سُنَّةٌ فَلَا تَنْقُضُ السُّنَّةُ الْفَرِيضَةَ».



است که آیا حدیث لاتعداد حاکم بر «من زاد فعلیه الإعادة» است که محقق خویی فرموده اند، یا اینکه طرف معارضه با آن است که امام فرموده اند و ما نیز پذیرفته ایم. این بحث را قبلاً مطرح کرده ایم و تکرار نمی کنیم.

راجع به همین ترک قرائت از روی جهل که ما معتقدیم لاتعداد شامل آن می شود، یک مشکلی نیز به لحاظ سجود سهو مطرح می شود، مثلاً مدت ها شخص فکر می کرد که سوره بعد از حمد لازم نیست و از روی جهل به حکم آن را ترک کرد، حال ملتفت شده است که اتیان به سوره بعد از حمد واجب است، لاتعداد نماز را تصحیح می کند، اما بحث این است که آیا سجده سهو به جا آورد یا خیر؟ صاحب عروه فرموده است موضوع سجده سهو، سهو است و جهل نیست؛ از این رو کسی که از روی جهل ترک قرائت واجبه می کند و مشمول حدیث لاتعداد است و نمازش صحیح است، سجده سهو ندارد. محقق خویی در بیان عدم وجوب سجده سهو فرموده اند اگر قرار باشد ترک قرائت نسیانی سجده سهو داشته باشد، ترک قرائت جهلی نیز سجده سهو دارد؛ زیرا در موضوع دلیل وجوب سجده سهو، سهو أخذ نشده است؛ روایت آن چنین است:

« مَا رَوَاهُ - أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ سُفْيَانَ بْنِ السَّمْطِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «تَسْجُدُ سَجْدَتِي السَّهْوِ فِي كُلِّ زِيَادَةٍ تَدْخُلُ عَلَيْكَ أَوْ نُقْصَانٍ وَمَنْ تَرَكَ سَجْدَةً فَقَدْ نَقَصَ»<sup>۱</sup>

می بینیم که در دلیل وجوب سجده سهو ترک سهوی اخذ نشده است. بلی، ترک جزء در نماز صحیح شده است، ولی اینکه این ترک جزء از روی نسیان یا از روی جهل باشد، در آن مطرح نشده است.<sup>۲</sup>

به نظر ما حق با صاحب عروه است؛ زیرا بالأخره وقتی نام آن در روایات به نام «سجدتی السهو» آمد و نکته اش را نیز رغم انف شیطان دانسته اند که شیطان منشأ سهو در نماز است<sup>۳</sup>، این ها «ما یصلح للقرینیه» است که وجوب سجده سهو را به موارد سهو و نسیان مختص کند. ما نمی خواهیم بگوییم لزوماً نامگذاری مهم است، مثلاً به طواف نساء نیز که نساء نامیده اند اختصاص به رجال ندارد و زن ها نیز باید طواف نساء به جا آورند؛ لذا بحث نامگذاری نیست؛ ولی بالأخره ما یصلح للقرینیه است که وقتی سجده سهو را فرموده اند و رغم انف شیطان را مطرح کرده اند، می رساند که اطلاق نسبت به مواردی که از روی جهل ترک می شود، نداشته باشد. نسیان از شیطان است «وما أنسانیة الا الشیطان». تاکنون خواستیم اشاره ای بر بحث جهل کنیم که روشن شود که در ترک از روی جهل نیز باید بحث شود.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۱۵۵.

۲. سوالی که از استاد مطرح شد: آیا تعبیر به «تدخل عليك یا ترد عليك» نسیانی بودن را نمی رساند؟ جواب استاد: خیر؛ ترد عليك صدق می کند ولو به جهت جهل به حکم باشد.

۳ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۵۷. «لِيُؤْنِسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَارٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَسْهُو فَيَقُومُ فِي حَالٍ قُعُودٍ أَوْ يَقْعُدُ فِي حَالٍ قِيَامٍ قَالَ يَسْجُدُ سَجْدَتَيْنِ بَعْدَ التَّسْلِيمِ وَهُمَا الْمَرْغَمَتَانِ تُرْغِمَانِ الشَّيْطَانَ».

## حکم ترک نسیانی قرائت

اما راجع به ترک نسیانی قرائت، صاحب عروه فرموده اند که اگر کسی قرائت را از روی فراموشی ترک کند و بعد از رکوع ملتفت شود، نماز صحیح است و فقط باید سجده سهو به جا آورد؛ به صورتی که یک سجده سهو برای ترک حمد و یکی برای ترک سوره به جا آورد.

### بررسی وجوب یا عدم وجوب قضای قرائت در رکعت سوم و چهارم

راجع به صحت نماز شکی نیست و ما از مجموع روایات استفاده کرده ایم که ترک قرائت از روی سهو، موجب بطلان نماز نمی شود، ولی بحث در این است که آیا اگر در رکعت سوم به خاطر آورد که نخوانده است، واجب است که سوره حمد بخواند تا قضای قرائت شده باشد یا اینکه همان تسبیحات اربعه را می خواند و نسبت به گذشته اشکالی ندارد؟ مشهور قائلند که نیازی نیست و مثل معمول نماز را با تسبیحات ادامه می دهد، لکن در برخی از روایات آمده است که اگر در رکعت اول و دوم، قرائت فراموش شد، در رکعت سوم حتماً قرائت را انجام بدهد تا قضای آن قرائت منسیه در رکعت اول و دوم شود. برخی از روایاتی که در این رابطه است عبارتند از:

۱. صحیح زارعه:

«رَوَى حَرِيزٌ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فِي رَجُلٍ جَهَرَ فِيمَا لَا يَنْبَغِي الْجَهْرُ فِيهِ أَوْ أَخْفَى فِيمَا لَا يَنْبَغِي الْإِخْفَاءُ فِيهِ فَقَالَ «أَيُّ ذَلِكَ فَعَلَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ نَقَضَ صَلَاتَهُ وَعَلَيْهِ الْإِعَادَةُ وَإِنْ فَعَلَ ذَلِكَ نَاسِيًا أَوْ سَاهِيًا أَوْ لَا يَدْرِي فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ وَ قَدْ تَمَّتْ صَلَاتُهُ» فَقَالَ قُلْتُ لَهُ رَجُلٌ نَسِيَ الْقِرَاءَةَ فِي الْأَوَّلَتَيْنِ فَذَكَرَهَا فِي الْأَخِيرَتَيْنِ فَقَالَ «يَقْضِي الْقِرَاءَةَ وَ التَّكْبِيرَ وَ التَّسْبِيحَ الَّذِي فَاتَهُ فِي الْأَوَّلَتَيْنِ فِي الْأَخِيرَتَيْنِ وَ لَا شَيْءَ عَلَيْهِ»<sup>۱</sup>

امام می فرماید که در دو رکعت اخیر، قرائت را قضاء کند. اگر چنین کرد چیزی بر او نیست. مراد از تکبیر و تسبیح نیز مثلاً تکبیر قبل از رکوع فراموش شده است قضاء می کند، اگر چیز دیگری نیز فراموش کرده قضاء می کند. طبعاً ذکر رکوع را مثلاً در رکعات بعدی دوبرابر می گوید. محل بحث ما قضای قرائت است.

سوال می شود که علاوه بر تسبیحاتی که انجام می دهد در رکعت سوم و چهارم، باید حمد و سوره را بخواند؟

جواب این است که بلی ظاهرش این است که یکی اداء باشد و دیگری قضاء، مگر اینکه احتمال تعدد تکلیف ندهیم که در این صورت تداخل می کنند یعنی فقط قرائت واجب باشد.

۲. روایت حسین بن حماد:

« وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ أَبِي نَصْرِ عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ حَمَّادٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَسْهَوُ عَنِ الْقِرَاءَةِ فِي الرَّكْعَةِ الْأُولَى قَالَ أَفْرَأَ فِي الثَّانِيَةِ قُلْتُ

أُسْهُو فِي الثَّانِيَةِ قَالَ أَفْرَأُ فِي الثَّلَاثَةِ قُلْتُ أُسْهُو فِي صَلَاتِي كُلِّهَا قَالَ إِذَا حَفِظْتَ الرُّكُوعَ وَ السُّجُودَ  
تَمَّتْ صَلَاتُكَ»<sup>۱</sup>

حسین بن حماد توثیق ندارد، ولی از مشایخ مع الواسطه بزنی است. صاحب مستدرک الوسائل معتقدند که توثیق مشایخ بزنی و ابن ابی عمیر و صفوان اختصاص به مشایخ بلاواسطه این ها ندارد؛ زیرا اطلاق کلام شیخ طوسی که در عده فرموده است «لایروون و لا یرسلون إلا عن ثقة» شامل نقل های باواسطه نیز می شود؛ یعنی آن ها واسطه نیز از غیر ثقة نقل نمی کنند، ولی به نظر ما انصافاً قدرمتیقن نقل از ثقة نقل بلاواسطه است، وگرنه اگر بزنی از استادش نقل کند و استاد از شخص ضعیف نقل کند، بزنی می تواند بگوید که به من خرده نگیرید؛ زیرا من وظیفه ام این بود که از غیر ثقة نقل نکنم. موید آن نیز ولا یرسلون است که خیلی روشن است که باید بگوییم ارسال خود بزنی اگر از غیر ثقة بود، اشکال داشت، اما مع الواسطه اگر بود، مثل اینکه بزنی از عبدالکریم بن عمرو عن رجل باشد، این دیگر ارسال بزنی نیست.

**سوال:** در نقل از یک نفر کلام شما صحیح است ولی وقتی می خواهند یک روایتی را نقل کنند همه روایت مد نظر است.

**جواب:** قدر متیقن آن بلاواسطه ها هستند؛ لذا می بینیم که نجاشی می گوید در برخی مواقع گفته است:

«رویت عنه احادیث کثیره و لکن رأیت شیوخنا یضعفونه فترکت الروایه عنه الا بواسطه»<sup>۲</sup>

از فلان آقا خیلی حدیث شنیده ام ولی دیدم که بزرگان تضعیف می کنند، دیگر از وی حدیث نقل نمی کنم، مگر اینکه با واسطه باشد. یعنی بیش از این اطلاق ندارد. همین که یک شخصی ملتزم است که بلاواسطه از ضعیف نقل نکند، کافی است که در حق وی بگوییم که رحمت خدا بر او، ملتزم بوده که از غیر ثقة نقل نکند.

**سوال:** همان ضرری که نقل از بلاواسطه دارد، با واسطه نیز دارد.

**جواب:** پس چرا نجاشی گفت که مگر اینکه با واسطه باشد؟ خود اینکه انسان مستقیم مسئول نشر حدیثی باشد فرق می کند با اینکه حدیث وی را دیگران نشر داده اند و من هم نشر کنم. این مطلب آنقدر مشکل ندارد نسبت به جایی که مستقیم من بخواهم مسئول نشر احادیث از ضعیف باشم.

در این حدیث می بینیم که امام علیه السلام امر به قرائت در رکعت سوم فرموده اند، در حالی که فقهاء چنین مطلبی را نفرموده اند و گفته اند وظیفه همان وظیفه معمول است که مخیر بین تسبیحات و حمد هستید. ظاهر یقضی ما فاته من القرائه این است که حمد و سوره با هم خوانده شود؛ زیرا هر دو فوت شده است. روایت قبلی که صحیح بود که تعبیر به یقضی داشت، ظاهر در قضای هر دو بود. لکن اگر قرینه بر تداخل داشتیم مثل همین روایت حسین بن حماد، می گوییم تداخل می کنند و یک قرائت کفایت می کند و دیگر تسبیحات لازم نیست. در قبال این دو روایت صحیحه معاویه بن عمار است:

۱ وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۶، ص ۹۳، أبواب، باب، ح، ط آل البيت.

۲ رجال النجاشی، شیخ النجاشی، ج ۱، ص ۸۶.

« الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ عِيسَى وَفَضَالَةَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ الرَّجُلُ يَسْهُو عَنِ الْقِرَاءَةِ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأُولَتَيْنِ فَيَذْكُرُ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْآخِرَتَيْنِ أَنَّهُ لَمْ يَقْرَأْ قَالَ أَتَمَّ الرُّكُوعَ وَالسُّجُودَ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ إِنِّي أَكْرَهُ أَنْ أُجْعَلَ آخِرَ صَلَاتِي أَوَّلَهَا»<sup>۱</sup>

حضرت می فرماید من خوشم نمی آید که رکعت سوم و چهارم نمازم را سوره حمد بخوانم که رکعت اول و دوم نمازم بشود. یعنی نه تنها در این روایت واجب نکرد برای کسی که فراموش کرده است قرائت را، بلکه طبق این روایت صحیح فرموده است من خوشم نمی آید. این روایات با هم تعارض می کنند و جمع عرفی هم ندارند. گاهی تعبیر به «لابأس» می کنند که قابل جمع است و روایات دسته اول حمل بر استحباب می شوند؛ ولی وقتی تعبیر به تکره می کنند جمع عرفی ندارد.

سوال می شود که شاید منظور این است که من خوشم نمی آید که سهو و فراموشی بشود تا بعد مجبور به انجام قضاء شود.

جواب این است که خیر؛ زیرا اگر معصوم سهو نمی کند و سهو در حق او معنا ندارد، پس اگره نیز بی معنا خواهد بود، اگر هم ممکن است که سهو کند، باز هم اگره معنا ندارد؛ زیرا مبتلا نیست و باید وظیفه مردم را بگویند. بقیه نیز دوست ندارند که فراموش کنند، ولی گاهی فراموش می کنند و تکلیف خود را از امام می پرسند. برخی اشکال می کنند که ظاهر این است که این روایت مربوط به نماز جماعت است و اختلافی که با اهل سنت داشتند.

جواب این است که اگر نماز جماعت است، قرائت ندارد.

**سوال:** فرض این است که در رکعت سوم و چهارم امام می رسد که باید قرائت کند اشتباها همراه با امام جماعت قرائت را نمی خواند.

**جواب:** در این روایت مسئله نماز جماعت مطرح نشده است. حال یک بحث دیگری در مورد مأوم و امام است که اگر رکعت سوم و چهارم امام اقتداء کرد، برخی از فقهای عامه می گفتند که تسبیحات اربعه با امام بخواند و جا به جا شود؛ یعنی رکعت اول و دوم بعد از نماز جماعت بیفتد، یعنی رکعت سوم امام رکعت سوم همین شخص بشود و بعد رکعت اول دوم را بخواند. ائمه فرموده اند این بازی ها جمع شود. بحث در روایت محل بحث این است که نماز را خوانده و قرائت را فراموش کرده است، حضرت می فرماید که من کراهت دارم که قرائت خوانده شود. بنابراین این دو دسته روایت با هم تعارض می کنند.

**سوال:** اگر کسی در دو رکعت اول الله اکبر بگوید و در هر دو رکعت به رکوع برود، چنین چیزی اتفاق نمی افتد که سوال کند.

**جواب:** فرض این است که فراموش کرده است. اینکه منشأ فراموشی چیست به ما ارتباطی ندارد.

خلاصه اینکه دو روایت است که با هم جمع عرفی ندارند و تعارض می کنند. اگر این روایت را از باب مخالفت عامه ترجیح بدهیم مقدم می شود، اگر ترجیح ندهیم تعارض و تساقط می کنند و رجوع به قاعده اولیه می شود که اگر کسی قرائت را فراموش کند نمازش تمام است و چیزی بر او نیست؛ زیرا اطلاق دارد و عام فوقانی است. بنابراین نماز صحیح است و نیازی به قضای قرائت نیز نیست.

## وجوب سجده سهو در ترک نسیانی قرائت

حال بحث در سجود سهو است. مکلف عرفاً دو عمل را فراموش کرده است که عبارت از حمد و سوره است، صاحب عروه دو سجده سهو را لازم دانسته اند، البته از باب احتیاط است و احتیاط مستحب است؛ زیرا اینکه آیا لازم است به خاطر نقیصه هر جزئی از روی نسیان، سجده سهو انجام شود، این قول خلاف مشهور است و قدماء نیز قائل به آن نشده اند؛ شیخ طوسی از برخی نقل می کند ولی بعد ها علامه بدین مطلب ملتزم شده است. مناسب بود که صاحب عروه نیز به صورت فتوا ذکر نکند. کسانی مثل علامه حلی که فرموده اند برای هر فراموشی جزئی یا زیاده جزئی سجده سهو لازم است، روایت سفیان بن صمط را به عنوان دلیل مطرح کرده اند که چنین است:

« مَا رَوَاهُ - أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ عِيسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ سُفْيَانَ بْنِ السَّمْطِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: تَسْجُدُ سَجْدَتَيِ السَّهْوِ فِي كُلِّ زِيَادَةٍ تَدْخُلُ عَلَيْكَ أَوْ نَقْصَانٍ وَمَنْ تَرَكَ سَجْدَةً فَقَدْ نَقَصَ<sup>۱</sup> »

ما قبل از اینکه وارد بحث از سند و دلالت این حدیث شویم، نکته ای را عرض می کنیم که بر فرض ثابت شود که سجده سهو برای هر زیاده و نقصانی واجب است، بحث این است که وقتی قرائت ترک می شود، چرا دو نقیصه گفته می شود؟

- اگر لحاظ وحدت و تعدد نسیان مطرح شود، یک فراموشی منشأ شده است که قرائت ترک شود،

استظهار محقق خویی این است که موضوع سجده سهو وحدت و تعدد سهو است، اینجا نیز یک

سهو رخ داده است و قرائت ترک شده است. بلی، یک وقت می گوید بسم الله الرحمن الرحیم و

فکر می کند که سوره حمد را خوانده است و بسم الله می گوید و فکر می کند توحید را نیز

خوانده و بعد به رکوع می رود، این شخص را باید برای مداوا ببرند، ولی کسی که فکر کرد که

قرائت را کاملاً خوانده و فراموش کرده و به رکوع رفته یک نسیان انجام داده است.

- اما اگر مهم برای ما تعدد منسی باشد، چرا گفته شود که دو جزء منسی است؟ محقق خویی

فرموده است که لا اقل به تعداد آیه ها باید گفته شود که وجوب سجود سهو است؛ زیرا آیه های

سوره حمد هر کدام یک واجب هستند. شاید صاحب عروه نظرش بر این است که عرف اینقدر

دقت نمی کند که آیات را نیز مد نظر قرار دهد.

سوال: راجع به زیاده چه گفته می شود؟

جواب: محقق خویی می فرماید اگر سهو مقدار است، یک سهو انجام شده است. فرض این

مسئله این است که قرائت کامل شده است و اخلاص به ترتیب نشده است که مسئله قبلی بود و

صاحب عروه چون اخلاص به ترتیب می داند اصلاً سجود سهو را مطرح نکرده است؛ زیرا در

آنجا اخلاص به ترتیب می دانست و اخلاص به ترتیب نه زیاده و نه نقیصه است. نقیصه شرط است؛ لذا سجده سهو مطرح نشد.

#### بررسی سندی روایت سفیان بن سمط

راجع به سند این روایت نوعاً آن را متهم به ضعف سند می کنند؛ محقق سیستانی نیز ضعیف السند می دانند. ما به ایشان عرض می کنیم شما چرا ضعیف می دانید در حالی که مراسیل ابن ابی عمیر را مانند محقق زنجانی و امام معتبر می دانید. گفته نشود که ضعف برخی از کسانی که ابن ابی عمیر از آن ها نقل کرده ثابت شده است؛ زیرا محقق زنجانی یک طور جواب داده اند و محقق سیستانی نیز جواب دیگری می دهند بدین بیان که می گویند حساب احتمالات می گوید که این عن بعض اصحابنا احتمال اینکه آن اقلیت ضعیف باشد که از حدود چهارصد استاد ابن ابی عمیر پنج نفر ضعفشان ثابت شده است، این احتمال یک هشتادم می شود. البته باید تعداد روایات این افراد را نیز دید ولی حدوداً یک هشتادم می شود که بسیار کم است. این مطلب با اطمینان منافات ندارد. ما نیز وجه دیگری داریم که ان شاء الله در جلسه آینده گفته می شود. در مورد سفیان بن سمط نیز در یک جا در کافی صریحاً ابن ابی عمیر از وی نقل می کند. یعنی سفیان بن سمط در یک جا از مشایخ بلاواسطه ابن ابی عمیر است و در اینجا نیز از مشایخ مع الواسطه شده است یعنی دو روایت ابن ابی عمیر از سفیان دارد یک جا بی واسطه و یک جا با واسطه است که اینجا است؛ از این رو گفته می شود که وثاقت سفیان نیز ثابت می شود. آن بعض اصحابنا نیز وثاقتشان با بیان های مختلف ثابت شده است. والحمد لله رب العالمین.

\*\*\*\*\* جلسه ۷۸ \*\*\*\*\*

### بررسی حکم ترک نسیانی قرائت

بحث در فرض فراموشی قرائت بود که بعد از رکوع ملتفت شود. گفته شد که نماز در این صورت صحیح است و قضای قرائت لازم نیست. دلیل آن عمدتاً صحیحہ معاویہ بن عمار<sup>۱</sup> و عموم صحیحہ زراره بود که متن آن چنین بود:

«رَوَى حَرِيزٌ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فِي رَجُلٍ جَهَرَ فِيمَا لَا يَنْبَغِي الْجَهْرُ فِيهِ أَوْ أَخْفَى فِيمَا لَا يَنْبَغِي الْإِخْفَاءُ فِيهِ فَقَالَ «أَيُّ ذَلِكَ فَعَلَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ نَقَضَ صَلَاتَهُ وَعَلَيْهِ الْإِعَادَةُ وَإِنْ فَعَلَ ذَلِكَ نَاسِيًا أَوْ سَاهِيًا أَوْ لَا يَدْرِي فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ وَقَدْ تَمَّتْ صَلَاتُهُ» فَقَالَ قُلْتُ لَهُ رَجُلٌ نَسِيَ الْقِرَاءَةَ فِي الْأَوَّلَتَيْنِ فَذَكَرَهَا فِي الْآخِرَتَيْنِ فَقَالَ «يَقْضِي الْقِرَاءَةَ وَالتَّكْبِيرَ وَالتَّسْبِيحَ الَّذِي فَاتَهُ فِي الْأَوَّلَتَيْنِ فِي الْآخِرَتَيْنِ وَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ»<sup>۲</sup>

در موثقه ابی بصیر چنین آمده است:

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۱۴۶. «الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ عِيسَى وَفَضَالَةَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ الرَّجُلُ

يَسْهُوُ عَنِ الْقِرَاءَةِ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأَوَّلَتَيْنِ فَيَذْكُرُ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْآخِرَتَيْنِ أَنَّهُ لَمْ يَقْرَأْ قَالَ أَتَمَّ الرُّكُوعَ وَالسُّجُودَ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ إِنِّي أَكْرَهُ أَنْ أَجْعَلَ آخِرَ صَلَاتِي أَوَّلَهَا».

۲ من لا يحضره الفقيه، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۳۴۴.

« وَ عَنْهُ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: إِذَا نَسِيَ أَنْ يَقْرَأَ فِي الْأُولَى وَ الثَّانِيَةِ أَجْزَاءَهُ تَسْبِيحُ الرُّكُوعِ وَ السُّجُودِ وَ إِنْ كَانَتْ الْغَدَاةُ فَنَسِيَ أَنْ يَقْرَأَ فِيهَا فَلْيَمُضْ فِي صَلَاتِهِ<sup>۱</sup> »

طبق این روایت اگر شخص قرائت را در نماز صبح فراموش کند، نمازش را ادامه بدهد، اگر در غیر نماز صبح فراموش کند، همین که در رکوع و سجود سبحان الله گفته است، مجزی است. این تفصیل را کسی قائل نشده است. عرفی نیز نیست که مثلاً اگر تسبیح رکوع و سجود را فراموش می کرد، بگوییم اگر نماز صبح باشد مهم نباشد و اگر نماز ظهر باشد باطل بدانیم؛ یعنی جمع بین این روایت و روایاتی که می گفتند کسی که قرائت را فراموش کند چیزی بر وی واجب نیست، به این نحو که بگوییم در غیر نماز صبح در صورتی نماز صحیح است که تسبیح رکوع و سجود را گفته باشد، عرفی نیست و کسی نیز اینطور جمع نکرده است؛ از این رو این موثقه ابی بصیر حمل بر حکم تنزیهی می شود.

### کدام قسمت آن تنزیهی است؟!

سوال می شود که این ها امور تعبدیه است و وقتی خود شارع اینطور فرموده است ملتزم می شویم.

جواب این است که شما وقتی می فرمایید «من نسی القراءة فلا شی علیه» یا در صحیحہ معاویہ بن عمار می گوید «قُلْتُ الرَّجُلُ يَسْهُوُ عَنِ الْقِرَاءَةِ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأُولَتَيْنِ فَيَذْكُرُ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْآخِيرَتَيْنِ أَنَّهُ لَمْ يَقْرَأْ قَالَ أَتَمَّ الرُّكُوعَ وَ السُّجُودَ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ إِنِّي أَكْرَهُ أَنْ أَجْعَلَ آخِرَ صَلَاتِي أُولَئِهَا<sup>۲</sup> » که نماز ظهر و عصر و عشا است، امام علیه السلام می پرسد که آیا رکوع و سجود به جا آورده یا خیر، فرموده که تسبیح رکوع و سجود را گفته است، صرفاً خود رکوع و سجود را پرسیده است. اگر حضرت تسبیح را می پرسید اولی بود، نه اینکه رکوع و سجود را مطرح کرده باشد و شرط بخشیدن فراموشی قرائت خواندن تسبیح رکوع و سجود باشد، خود سوال در مورد تسبیح اولی به بیان بود ولی ما می بینیم که از اصل رکوع و سجود پرسیده است. تم به معنای رکوع تامة انجام دادن است یعنی در هیچ رکعتی رکوع را ترک نکرده است. اتمام رکوع یعنی رکوع را تام به جا آورد؛ یعنی در تمام رکعات رکوع را به جا آورده است.

**سوال:** اگر رکوع را به جا نیاورده باشد نماز از اساس باطل است؛ لذا وجهی برای سوال در مورد اصل رکوع نبوده است.

**جواب:** به همین دلیل است که امام می پرسد که آیا رکوع و سجود را تمام کرد یا خیر. اینکه مراد از اتم الركوع، سبج للركوع باشد عرفی نیست. روایات دیگری نیز بدین بیان مطرح شده است که امام می فرمایند باید رکوع و سجود شما تام باشد تا اینکه حکم به عدم اشکال نماز بدهیم.

### بررسی لزوم یا عدم لزوم سجده سهو در صورت ترک نسیانی قرائت

اما راجع به اینکه نسیان قرائت موجب سجود سهو است، در عروه فتوا می دهند به اینکه هر زیاده یا نقیصه سهویه ای موجب آن است. ولی در صراط النجاه که رساله عملیه شیخ أنصاری است غیر از پنج موضع که سجده سهو را واجب دانسته اند در سایر موارد سجده

<sup>۱</sup> تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۱۴۶.

<sup>۲</sup> تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۱۴۶. «الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى وَ فَضَالَةَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ الرَّجُلُ

يَسْهُوُ عَنِ الْقِرَاءَةِ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأُولَتَيْنِ فَيَذْكُرُ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْآخِيرَتَيْنِ أَنَّهُ لَمْ يَقْرَأْ قَالَ أَتَمَّ الرُّكُوعَ وَ السُّجُودَ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ إِنِّي أَكْرَهُ أَنْ أَجْعَلَ آخِرَ صَلَاتِي أُولَئِهَا.



سهو را احتیاطی دانسته اند، سید یزدی حاشیه زده اند که الا در مورد قیام که در آنجا فتوا است<sup>۱</sup>. این مطلب نشانگر این است که ایشان نیز نظرشان در غیر قیام احتیاط است، ولی در عروه همه جا به صورت فتوا مطرح می کند<sup>۲</sup> که غیر مشهور نیز می باشد. این مطلب مایه تعجب است.

در ضمن این نکته را نیز عرض کنیم که در مسئله ۶۲ از فروع علم اجمالی نماز، راجع به خلاف ترتیب عمل کردن که اول سوره بخواند و بعد سهوا حمد بخواند، فرموده است شخص زیاده و نقصان را انجام نداده است؛ لذا سجده سهو واجب نشده است. تصریح می کند که سجده سهو ندارد و فقط ترتیب را مختل کرده است؛ جزئی را کم و زیاد نکرده است<sup>۳</sup>، اما در جایی که قرائت را فراموش کند، حال یا حمد و سوره را فراموش کند بعد ملتفت شود، می فرماید دو سجده سهو دارد، اگر یکی را فراموش کند یک سجده سهو دارد:

«الْقِرَاءَةُ لَيْسَتْ رُكْنًا، فَلَوْ تَرَكَهَا بَعْدَ الدُّخُولِ فِي الرُّكُوعِ صَحَّتِ الصَّلَاةُ وَسَجَدَ سَجْدَتِي السَّهْوِ

مَرَّتَيْنِ مَرَّةً لِلْحَمْدِ وَمَرَّةً لِلسُّورَةِ، وَكَذَا إِنْ تَرَكَ إِحْدَاهُمَا وَتَذَكَّرَ بَعْدَ الدُّخُولِ فِي الرُّكُوعِ صَحَّتِ

الصَّلَاةُ وَسَجَدَ سَجْدَتِي السَّهْوِ»<sup>۴</sup>

### بررسی دلیل وجوب سجده سهو در صورت ترک قرائت

در جلسه گذشته عرض کردیم دلیل سید یزدی برای وجوب سجده سهو روایت ابن ابی عمیر از سفیان بن سمط از امام صادق علیه السلام است:

« مَا رَوَاهُ - أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا

عَنْ سُفْيَانَ بْنِ السَّمْطِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «تَسْجُدُ سَجْدَتِي السَّهْوِ فِي كُلِّ زِيَادَةٍ تَدْخُلُ

عَلَيْكَ أَوْ نُقْصَانٍ وَمَنْ تَرَكَ سَجْدَةً فَقَدْ نَقَصَ»<sup>۵</sup>

ظاهر کلام مرحوم شیخ طوسی در خلاف این است که این وجوب سجود سهو در هر زیاده و نقیصه ای قول شاذ است، ایشان می فرمایند:

۱. صراط النجاة، شیخ أنصاری، ص ۱۷۴ «غیر از پنج موضع که سجده سهو واجب است، دیگر هر زیادتی و کمی که سهوا در نماز اتفاق افتد، سجده سهو

احتیاط [۴] است حتی «اس» السلام یا گفتن «بس» و همچنین زیادتی از کار مستحبی سهوا هم، پس هرگاه در حال برخاستن یا بعد از سجده دویم، مثلاً به

خیال بعد از سجده اول گفت: استغفر الله را بعد از نماز دو سجده سهو احتیاطاً به جا آورد و همچنین است هر ذکر مستحبی از اجزای نماز که سهوا بی جا

گفته شود، اما زاید و نقصان که سجده سهو می خواهد احتیاطاً از روی سهو است نه عمد».

۲. العروة الوثقی (عدة من الفقهاء، جامعه مدرسين)، جلد: ۲، صفحه: ۶۰۱. «يجب عليه سجدة (۱) لكل زيادة أو نقیصة تلزم من ذلك».

۳. البته سید یزدی در جایی اخلاص به ترتیب بین سوره و حمد را موجب سجده سهو می داند: «أو قدم غير الأركان بعضها على بعض كما إذا قدم السورة

مثلاً على الحمد، فلا تبطل الصلاة إذا كان ذلك سهواً، وحينئذٍ فإن أمكن التدارك بالعود بأن لم يستلزم زيادة ركن وجب وإلا فلا، نعم يجب عليه سجدة (۲)

لكل زيادة أو نقیصة تلزم من ذلك». العروة الوثقی (عدة من الفقهاء، جامعه مدرسين)، جلد: ۲، صفحه: ۶۰۱. (مقرر).

۴. العروة الوثقی (عدة من الفقهاء، جامعه مدرسين)، جلد: ۲، صفحه: ۴۹۴.

۵. تهذيب الاحكام، شيخ طوسي، ج ۲، ص ۱۵۵.



«سجدتا السهو لا تجبان في الصلاة إلا في أربعة مواضع... و أما ما عدا ذلك فهو كل سهو يلحق الإنسان و لا يجب عليه سجدتا السهو فعلا كان أو قولاً، زيادة كانت أو نقصاناً، متحققه كانت أو متوهمه و على كل حال و في أصحابنا من قال: عليه سجدتا السهو في كل زيادة و نقصان»<sup>۱</sup>

همین مطلب را شهید در دروس فرموده است که قائل این قول را من نشناخته ام. «لم أعرف قائلها».

تعبیر به «فی اصحابنا من قال» یعنی قول شاذی است، ولی در متأخرین علامه پذیرفته و بعد از ایشان نیز خیلی ها از جمله خود شهید پذیرفته اند و عمده دلیل ایشان همین روایت سفیان بن سمط است.

#### بحث سندی روایت سفیان بن سمط

ابتدا بحث سندی این روایت را مطرح کردیم که از یک حیث جزء مراسیل بن ابی عمیر است و از حیث دیگر باید سفیان بن سمط بررسی شود که در سند دیگری مروی عنه ابن ابی عمیر است و بناء بر اینکه شهادت شیخ طوسی را در عده بپذیریم که «ابن ابی عمیر عرف بأنه لا يروى و لا يرسل إلا عن ثقته»<sup>۲</sup> مشکل این روایت از لحاظ سندی حل می شود، اما راجع به اینکه سفیان بن سمط از مشایخ خود ابن ابی عمیر است، در کافی روایتی را مطرح می کند که اگر کافی طبع دارالحديث نیز ملاحظه بشود، هیچ اختلاف نسخه ای در آن نقل نمی کند:

«عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ سُفْيَانَ بْنِ السَّمُطِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: تَقْلِيمُ الْأَطْفَارِ وَالْأَخْذُ مِنَ الشَّارِبِ وَغَسْلُ الرَّأْسِ بِالْخِطْمِ يَنْفِي الْفَقْرَ وَيَزِيدُ فِي الرِّزْقِ»<sup>۳</sup>

در یک جای دیگر که در بصائر الدرجات است، ابن ابی عمیر از محمد بن حمران از سفیان بن سمط روایت دیگری را نقل می کند:

«حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ يَزِيدَ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُمْرَانَ عَنْ سُفْيَانَ بْنِ السَّمُطِ عَنِ النَّجَاشِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: فِينَا وَ اللَّهِ مَنْ يُتَّقِرُ فِي أَذْنِهِ أَوْ يَنْكُتُ فِي قَلْبِهِ وَ يُصَافِحُهُ الْمَلَائِكَةُ قُلْتُ كَانَ أَوْ يَكُونُ أَوْ الْيَوْمَ قَالَ بَلِ الْيَوْمَ قُلْتُ كَانَ أَوْ الْيَوْمَ قَالَ بَلِ الْيَوْمَ وَ اللَّهِ يَا ابْنَ النَّجَاشِيِّ حَتَّى قَالَهَا ثَلَاثًا»<sup>۴</sup>.

در اختصاص نیز ص ۲۸۶ همین روایت نقل شده است. پس ما در جمیع روایات، سه روایت یافتیم که ابن ابی عمیر در دو جا با واسطه از سفیان بن سمط نقل می کند، در یک جا نیز بدون واسطه نقل می کند که همان نقل کافی است. اینکه بتواند ابن ابی عمیر از سفیان نقل کند با اینکه سفیان جزء اصحاب امام صادق علیه السلام است، مشکلی ندارد؛ زیرا با یک واسطه می تواند از اصحاب امام صادق علیه السلام نقل کند، گاهی با دو واسطه نیز نقل می کند و مشکلی ندارد، اشکالی ندارد که بی واسطه از یکی از اصحاب امام صادق علیه السلام

۱ الخلاف، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۴۵۹.

۲ عدة الأصول، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۱۵۴.

۳ کافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۶، ص ۵۰۴.

۴ بصائر الدرجات، محمد بن حسن صفار، ج ۱، ص ۳۱۸.

نقل کند، اختلاف نسخه ای نیز نقل نشده است، لذا وجهی ندارد که بگوییم شاید سقطی داشته باشد، بنابراین سفیان را از باب مشایخ ابن ابی عمیر بودن می پذیریم.  
در ثواب الأعمال نیز همین روایت روایت تقلیم اظفار آمده است:  
« حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْمَدَائِنِيِّ عَنْ ابْنِ أَبِي عَمِيرَةَ عَنْ سُفْيَانَ بْنِ الشَّمْطِ [السَّمْطِ] عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: غَسَلُ الرَّأْسِ بِالْخِطْمِيِّ يَنْفِي الْفَقْرَ وَ يَزِيدُ فِي الرِّزْقِ وَقَالَ هُوَ نَشْرٌ [نُشْرَةٌ]»<sup>۱</sup>.

ابن ابی عمیره، همان ابن ابی عمیر است، این تعبیر گاهی در نسخ نیز آمده است و در این طبقه غیر از ابن ابی عمیر نداریم و محتمل نیست که شخص دیگری باشد.  
سوال می شود که آیا در احکام غیر الزامی نیز مشایخ ابن ابی عمیر توثیق می شود؟  
جواب این است که بلی، اطلاق دارد که لایروی و لا یرسل الا عن ثقۀ است.  
سوال می شود که آیا وثوق به این نقل پیدا می شود؟ به نظر ما بعید نیست که وثوق پیدا شود. اگر هم خیلی سخت بگیریم، شعار انسداد را برخی سر می دهند و با انسداد پیش می روند.

#### بررسی کلام امام خمینی در مشایخ ابن ابی عمیر

امام رحمه الله فرموده اند معلوم نیست که مشایخ ابن ابی عمیر از ثقات باشند؛ فقط مراسیل ابن ابی عمیر ثقۀ هستند<sup>۲</sup>. معلوم می شود که ایشان کلام شیخ طوسی را قبول ندارد. احتمالاً آن کلام را فهم اشتباهی از کلام کشی در اصحاب اجماع می دانند، کما اینکه محقق خویی نیز اینطور احتمال می دهند ولی به نظر ما همانطور که محقق زنجانی<sup>۳</sup> و محقق سیستانی و شهید صدر قائل به وثاقت مشایخ ابن ابی عمیر هستند، کلام محقق خویی و امام وجهی ندارد.  
تعبیر شیخ این است که «عرفوا بأنهم لایروون و لا یرسلون الا عن ثقۀ»<sup>۴</sup> وجهی ندارد که بگوییم ایشان فهم اشتباهی از کلام کشی در اصحاب اجماع داشته است و گمان کرده که توثیق مشایخ اصحاب اجماع است و از آن هجده نفر سه نفر را اسم برده است؛ این مطالب قرینه ای ندارد و رجم بالغیب است. به هر حال امام و محقق خویی این فرمایش شیخ طوسی را قبول ندارند ولی فرق بین آن ها این است که امام کلام نجاشی را قبول کرده است؛ نجاشی در رجال راجع به مراسیل ابن ابی عمیر می فرماید: اصحاب رکون به مراسیل وی کرده اند. مسانید وی را نمی گوید؛ می گوید ابن ابی عمیر از بزرگان بود. تعبیر نجاشی چنین است:

«و كان وجهها من وجوه الرافضة. و كان حبس في أيام الرشيد ف قيل: ليلي القضاء و قيل: إنه ولي بعد

ذلك، و قيل: بل ليدل على مواضع الشيعة و أصحاب موسى بن جعفر عليه السلام، و روی أنه ضرب

أسواطاً بلغت منه، فكاد أن يقر لعظم الألم، فسمع محمد بن يونس بن عبد الرحمن و هو يقول: اتق الله

۱ ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۱۹.

۲ المكاسب المحرمة، السيد روح الله الموسوي الخميني، ج ۱، ص ۴۱۷.

۳. کتاب نکاح (شیرازی)، جلد: ۱، صفحه: ۹۹.

۴ عدة الأصول، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۱۵۴.

۵ المكاسب المحرمة، السيد روح الله الموسوي الخميني، ج ۱، ص ۱۳۰.

یا محمد بن ابی عمیر، فصیر ففرج الله، و روی أنه حبسه المأمون حتی ولاء قضاء بعض البلاد، و قيل: إن أخته دفنت كتبه فی حال استتارها و كونه فی الحبس أربع سنين فهلكت الكتب، و قيل: بل تركتها فی غرفة فسال عليها المطر فهلكت، فحدث من حفظه. و مما كان سلف له فی أیدی الناس، فلهذا أصحابنا يسكنون إلى مراسيله و قد صنف كتبا كثيرة»<sup>۱</sup>

برخی گفته اند خواهر وی کتب را در یک اتاقی مخفی کرد و باران آمد و این کتب زیر باران ماند. (محقق زنجانی نیز یک کتابی راجع به ابن ابی عمیر نوشته بودند که آن کتاب نیز زیر باران ماند)!!! در انتها می نویسد که اصحاب به مراسیل وی اعتماد کرده اند. امام نیز از این باب فقط مراسیل ابن ابی عمیر را قبول دارند<sup>۲</sup>؛ از این رو از نظر ایشان توثیق سفیان بن سمط ثابت نیست؛ به نظر ما وجه فرمایش ایشان روشن نیست؛ اگر مشایخ ابن ابی عمیر توثیق ندارد، اینکه اصحاب سکون به مراسیل وی داشته اند چه اعتباری برای ما دارند؟ اگر توثیق نشده است، چرا می گوید اصحاب سکون دارند این چه ارزشی برای ما دارد؟

ایشان راجع به سکونی نیز می فرماید توثیق ندارد، لکن چون اصحاب اعتماد کرده اند اعتماد می کنیم؛ ما می پرسیم این یعنی توثیق سکونی است؟ ایشان می فرماید خیر، ما نمی فهمیم این وقتی توثیق نیست، اعتماد اصحاب خودش چه اعتباری دارد؟ آیا ما از اصحاب تقلید کنیم؟ ولو اینکه دال بر توثیق نباشد؟ اگر شهادت بر وثاقت ندانیم، پس باید تقلید از اصحاب کنیم، این وجهی ندارد. امام فرموده اند که ما از این عبارت می فهمیم که معلوم می شود که ابن ابی عمیر التزام داشته است که مراسیل وی از ثقات باشد، اینگونه فرموده اند، صرفا سکون اصحاب را مطرح کرده اند.

**سوال:** ایشان می فرماید وقتی اصحاب یک چیزی را حجت می دانسته اند نمی توانیم بگوییم حجت ندارد.

**جواب:** یا کشف توثیق می کند و یا کشف قطعی الصدور بودن برای اصحاب می کند و آن ها قرائنی داشته اند که اگر ما هم بودیم قطع به صدور پیدا می کردیم. در مورد مراسیل ابن ابی عمیر ما چگونه قطع به صدور پیدا کنیم؟

**سوال:** همین روایت تقلیم اظفار را که بلاواسطه نقل کرده است در نقل دیگری آمده است که از شخص دیگری نیز نقل کرده است.

**جواب:** اشکال ندارد از دو نفر نقل کرده است و ضرری به مطلب نمی زند. بلی، اگر در یک روایت می گفت که از سفیان بن سمط و محمد بن طلحه است، محقق زنجانی اشکال می کنند که وثاقت مجموع من حیث المجموع فهمیده می شود نه وثاقت هر کدام از آن ها، ولی در مورد محل بحث نگفته است که از هر دو باهم، بلکه در دو جا دو حدیث مستقل نقل کرده است، یک جا از سفیان و یک جا از محمد بن طلحه نقل کرده است که وی نیز ثقه است و مشکلی پیدا نمی شود.

**بررسی مشکله «بعض اصحابنا» در روایت محل بحث**

راجع به بعض اصحابنا که در سند حدیث محل بحث آمده است فصل است.

۱ رجال النجاشی، شیخ النجاشی، ج ۱، ص ۳۲۶.

۲ المكاسب المحرمه، السید روح الله الموسوی الخمینی، ج ۱، ص ۴۳۵. «لما قرّنا فی محله من عدم تصحیح نقل أصحاب الإجماع من بعدهم. نعم، رجّحنا

العمل بخصوص مراسلات ابن ابی عمیر دون غیره ودون مسنده».

## کلام محقق حلی در عدم اعتماد به سند

محقق حلی در مرسلات ابن ابی عمیر اشکال می کند و می فرماید بعد از اینکه نقل وی از عده ای از ضعفاء ثابت شده است، عن بعض اصحابنا شبهه مصداقیه مخصص منفصل می شود؛ زیرا وقتی ثابت شد که مثلاً از وهب بن وهب نقل می کند، تمسک به شبهه مصداقیه می شود. می گویند از چهار صد مورد پنج مورد ثابت شده است، شاید این بعض اصحابنا یکی از آن پنج نفر باشند، برخی از متأخرین نیز مثل شهید صدر فرموده اند مراسیل وی حجت نیست مگر اینکه از باب حساب احتمالات اطمینان پیدا کنیم که مثلاً حدوداً یک هشتادم می شود احتمال نقل وی از ضعیف، که شهید صدر می فرماید حجت نیست. فرض این است که شهادت لایروی الا عن ثقة را پذیرفته ایم و اصل بر وثاقت مشایخ است، آن هایی که ضعفشان ثابت شده از این چهار صد نفر پنج نفر هستند و سایرین اصل بر وثاقتشان است.

## مناقشه در فرمایش محقق حلی

به نظر ما این بیان درست نیست؛ زیرا:

۱. ابن ابی عمیر وقتی عرف بأنه لایروی الا عن ثقة است، اشتباه است که مثل محقق خویی بگوییم ثقة واقعی مراد است، شخص وقتی ملتزم است که از ثقة نقل کند ثقة به نظر خودش منظور است، وگرنه اصحاب استقراء نکرده اند که ببینید همه ثقة واقعی بوده اند. عرفوا یعنی اخلاقی داشته اند که اصحاب پی به این اخلاق برده بودند که این ها آدم های سفتی بودند و فقط از ثقة نقل می کردند. مثل اینکه برخی شناخته می شوند به اینکه اصلاً تقاضا از کسی نمی کند.<sup>۱</sup> ابن ابی عمیر نیز اینطور شناخته شده بود که از غیرثقه نقل نمی کرده است؛ مراد این است که ثقة ای که در نظر خودش است. ملتزم است که از ثقة به نظر خودش نقل کند. این پنج نفری که ضعف آن ها به نظر شما ثابت شد که محقق زنجانی در درسی که گفته اند و چاپ هم شده سعی کرده اند جواب دهند از آن مواری که می گویند ابن ابی عمیر از ضعاف نقل کرده اند ولی بر فرض که بگوییم ثابت شده است که از ضعاف نقل کرده اند ضعیف به نظر شما است، معلوم نیست که ضعیف به نظر ابن ابی عمیر بوده باشد. همان وهب بن وهب را برخی مثل محقق زنجانی توثیق می کرده اند<sup>۲</sup> می فرمودند

---

<sup>۱</sup> . استاد فرمودند: « حاج آقا رضا زنجانی پسرش را دستگیر کرده بودند اول انقلاب به خاطر اینکه از اطرافیان رئیس جمهور اول بود، امام ایشان را می شناخت، ایشان مریض شده بود، آقا زاده اش را امام به عیادت ایشان فرستاده بود، برخی گفته بودند که آقا ناراحت است که پسرش دستگیر شده است. آقا زاده امام آمده بود به امام گفته بود که اینطور می گویند. امام پرسیده بودند که خود حاج آقا رضا چیزی گفت؟ ایشان عرض کرده بود خیر. امام فرموده بودند من می دانستم که ایشان از این تقاضا ها نمی کند. یعنی اخلاقی اینطور است. تقاضا نمی کند. خودش را کوچک نمی کند.»

<sup>۲</sup> . کتاب نکاح (شیرازی)، جلد: ۹، صفحه: ۳۱۴۹ « أبو البختری «وهب بن وهب» واقع شده و درباره او نجاشی می گوید: «وكان كذاباً له احاديث مع الرشيد في الكذب» ولی از دو جهت دیگر به مرویات کتابش باید اعتماد کرد چون نجاشی می گوید: «له كتاب يرويه جماعة» چون فرزند عیال حضرت صادق علیه السلام بوده در اثر ملازمت با حضرت کتابی را از احادیث حضرت نقل می کند و این کتاب را جماعتی نقل می کنند، روش متعارف محدثین این نبوده که از کتابی که قرائن صدق بر آن نیست نقل روایت کنند، یا باید راوی ثقة باشد یا قرینه خارجی بر حجت مرویات کتاب باشد، کثرت نقل جماعتی از محدثین

که دلیل داریم که «له أحادیث عن أبي عبدالله كلها يوثق بها»، اینطور نیست که واضح الضعف بوده باشند، وقتی واضح الضعف نبوده اند پس معلوم نیست که ابن ابی عمیر تخصیص زده باشد، او این ها را ثقة می دانسته اند. یا مثلاً علی بن ابی حمزه بطائنی شاید قبل از وقف ابن ابی عمیر از وی حدیث گرفته است. حال که اینطور شد، شبهه مصداقیه مخصص منفصل نمی شود؛ شبهه مصداقیه وقتی می شود که ابن ابی عمیر بگوید که من از ضعیف نقل نمی کنم مگر از این ضعیف که از وی نقل می کنم. در حالی که اینطور نبوده است. مثل این می ماند که او بگوید عن بعض اصحابنا الثقات، حال باید بحث کرد که مراد چیست؟ اگر او می گوید از بعض اصحاب نقل می کنم یعنی ثقة هستند.

۲. شما اشکال می کنید که شاید ابن ابی عمیر که این بعض اصحابنا را توثیق کرد، اشتباه جدیدی نباشد، بلکه تکرار همان اشتباهی است که در مورد علی بن ابی حمزه بطائنی کرد و راجع به علی بن ابی حمزه بطائنی اصالة عدم الخطا در شهادت ابن ابی عمیر ساقط شد، یا به خاطر معارضه و یا به خاطر علم به ضعف بطائنی، پس عن بعض اصحابنا الثقات معلوم نیست که خطای جدیدی باشد، شاید تکرار همان خطایی باشد که در مورد علی بن ابی حمزه ثابت شده است.

برخی از شهید صدر در کتاب مشایخ الثقات نقل کرده اند که ایشان گفته اند که اینجا دیگر اصل عدم خطای جدیدی جاری نمی شود؛ به نظر ما این کلام تمام نیست؛ سوال می پرسیم: اگر من فهمیدم که نظر شما راجع به اینکه طلاب فلان مدرسه همه عادل هستند، اشتباه است، در حالی که شما را خیلی قبول دارم، با هم اگر به مسجدی رفتیم و گفتیم که شما این امام جماعت را تعدیل می کنید؟ شما بفرمایید که بلی عدل است، من اعتماد به شهادت شما می کنم. نمی گویم که شاید این تکرار همان خطایی است که در مورد تعدیل طلاب فلان مدرسه دارد و این طلبه جزء طلبه های آن مدرسه است و خطای جدید نیست، پس اصل عدم خطای جدید جاری نمی شود؛ این کلام عرفی نیست. اکنون امام و محقق خویی معتقدند که شیخ طوسی در نظریه اصحاب اجماع اشتباه کرده و گمان کرده که کثی مشایخ این هجده نفر را که اصحاب اجماع هستند توثیق می کند. امام تصریح نکرده ولی محقق خویی تصریح کرده که شیخ طوسی اشتباه کرده و این اشتباه در کلامش در عدة متبلور و تکرار شده است که گفته لایروون و لا یرسلون الا عن ثقة، حال می توان گفت که رجال شیخ طوسی را کنار بگذاریم به خاطر اینکه شاید تکرار همان اشتباهی است که در فهم کلام کثی کرده است؟ هر کجا شیخ طوسی توثیق کند می توان این اشکال را کرد؟ عرفی نیست و عقلایی نیست زیرا شهادت بینه است و اطلاق دارد.

3. اشکال سوم را نیز عرض کنیم که این است که نهایت این است که اگر گفته شود تخصیص است، یعنی لأروى عن الضعيف الا على بن ابی حمزه می گوئیم لا أروى تخصیص خورده است، لا أرسل چرا تخصیص خورده باشد؟ شاید در مسانید چهار تا از ضعیف نقل می کند به خاطر اهمیت مورد یا عدم اهمیت مورد، یا به خاطر اینکه مردم او را می شناسند و می دانند آدم ضعیف است، ولی مراسیل وی به قول امام یک سفره باز نشده است، شاید او نمی خواهد در مراسیل تخصیص بزند لأرسل الا عن ثقة را، (اگر تخصیص باشد). به عبارت دیگر این مروی عنه چرا تخصیص خورده باشد؟ روایات تخصیص خورده اند، لأروى عن الضعيف الا چهار روایت که پیدا کرده اید، بقیه را چرا تخصیص بزنیم؟

بنابراین به نظر ما حجیت این روایت بعید نیست و سفیان ثقة است، لکن بحث در دلالت آن واقع می شود که دلالت آن بر وجوب واضح است. لکن ما قبول نداریم دلالت این روایت را به خاطر علم خارجی به عدم ثبوت وجوب سهو مطلقاً که جلسه بعد بررسی می شود.  
\*\*\*\*\* جلسه ۷۹ (شنبه ۱۴ اسفند) \*\*\*\*\*

### بررسی حکم ترک نسیانی قرائت

بحث راجع به فرمایش صاحب عروه بود که فرمودند اگر کسی نسیانا قرائت را ترک کند، نماز وی صحیح است لکن سجده سهو دارد.

#### بررسی وجوب سجده سهو

ایشان می فرمایند: یک سجده برای ترک حمد و یک سجده برای ترک سوره باید به جا آورد.

#### دلیل روایت سفیان بن سمط

دلیل صاحب عروه عبارت بود از مرسله ابن ابی عمیر که چنین بود:  
« مَا رَوَاهُ - أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عِيسَى بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ سَفْيَانَ بْنِ السَّمُطِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «تَسْجُدُ سَجْدَتَيِ السَّهْوِ فِي كُلِّ زِيَادَةٍ تَدْخُلُ عَلَيْكَ أَوْ تُقْصَانِ وَمَنْ تَرَكَ سَجْدَةً فَقَدْ نَقَصَ»<sup>۱</sup>

#### بحث سندی روایت

ما سعی کردیم سند این روایت را تصحیح کنیم، محقق سیستانی فرموده اند؛ روایت سفیان بن سمط مرسله است که اعتباری ندارد، در حالی که ایشان مراسیل ابن ابی عمیر را قبول کرده اند؛ از این رو فرمایش ایشان را نفهمیدیم.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۱۵۵.

برخی مثل محقق داماد معتقدند که چون ابن ابی عمیر از اصحاب اجماع است، «أجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح عنهم»<sup>۱</sup> سند تا ابن ابی عمیر اگر صحیح باشد، دیگر بعد از وی تا امام مشکلی ندارد. اجماع داریم که مهم این است که تا این اصحاب اجماع، باید با سند صحیح رسیده باشد، بعد از آن دیگر مهم نیست.<sup>۲</sup>

ما این نظریه اصحاب اجماع را قبول نداریم، نه فقط به خاطر اینکه اجماع قدمات اعتباری در این زمینه ندارد، بلکه معتقدیم که این عبارت ظهور در بیش از اجماع بر فقاہت و علم این بزرگواران ۱۸ نفر ندارد. تصحیح ما یصح عنهم بعدش آورده است که و تصدیقهم فیما یقولون، یعنی این ۱۸ نفر وثاقت و فقاہتشان متفق علیه است.

سوال می شود که تصدیق را به همان معنای تصحیح می گیرید؟

جواب این است که معنای جمله این است که از حیث این افراد، حدیث صحیح است، شاهدش این است که از شش نفری که از اصحاب امام باقر علیه السلام هستند، تعبیر به تصحیح ما یصح عنهم نکرده است، بعد که می رسد به اصحاب امام صادق علیه السلام آنها می فرماید: بعد از این شش نفر اصحاب امام باقر علیه السلام شش نفر دیگر هستند که این ویژگی تصحیح ما یصح عنهم را دارند؛ عبارت کثی چنین است:

«أجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح من هؤلاء و تصدیقهم لما یقولون و أقرؤا لهم بالفقه، من

دون أولئك الستة الذین عددناهم و سمیناهم، ستة نفر...»<sup>۳</sup>

و من دون ذلک که بعد از آن شش نفر اول این شش نفر هستند که تصحیح ما یصح عنهم آمده است. این شش نفر در رتبه بعد از آن شش نفر اول هستند. راجع به آن شش نفر اول تصحیح ما یصح عنهم را فرموده است. این جملات ناظر به اتفاق بر فقاہت و وثاقت آن ها است.

محقق بروجردی معتقد است این روایت معرض عنه اصحاب است؛ تا زمان علامه حلی و شهید اول طبق این روایت فتوا نداده اند و شیخ طوسی هم فرموده بود: برخی از اصحاب گفته اند که سجده سهو واجب است<sup>۴</sup>. پس اعراض مشهور قدمات است که موهن روایت است<sup>۵</sup>. ما نکته اعراض را نیز عرض خواهیم کرد.

محقق داماد فرموده است شاید نکته اعراض این باشد که این روایت اختصاص به نماز ندارد، جمله «فی الصلاة» نداشت، از این رو علماء دیده اند که طبق این عموم نمی توان عمل کرد و لذا اعراض کرده اند<sup>۶</sup>.

انصافا متفاهم عرفی از این روایت نماز است. «تسجد سجدة السهو» جو فقهی عامه نیز این بود که سجده سهو در زیاده و نقیصه در نماز است. امام وقتی امر به سجده سهو در هر

۱. اختیار معرفة الرجال، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۶۷۳.

۲. کتاب الصلاة، للمحقق الداماد، ج ۴ ص ۱۶۱ «إلا أن یندفع بکون المرسل هو «ابن ابی عمیر» الواقع قبل «سفیان» و لکونه من أصحاب الإجماع و ممن لا یرسل و لا یروی إلا عن ثقة، فلا ضیر حیثئذ بجهالة «سفیان» الواقع بعده. هذا من جهة السند».

۳. اختیار معرفة الرجال، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۶۷۳.

۴. الخلاف، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۴۵۹.

۵. تبیان الصلاة، جلد: ۸، صفحه: ۲۶۹. البته محقق بروجردی می فرماید اصلا ذیل روایت کلام امام علیه السلام معلوم نیست باشد. (مقرر).

۶. کتاب الصلاة، للمحقق الداماد، ج ۴ ص ۱۶۳.



زیاده و نقصان می کند با توجه به این جو فقهی همه در نماز بودن را می فهمیده اند و نیازی به ذکر فی الصلاة نبود. اگر قرار باشد غیر نماز باشد در کجا منظور است؟ حج مراد است؟ زکات و خمس مراد است؟ این ها طبق ارتکاز و جو فکری نبوده است. پس انصراف دارد. به نظر ما این روایت از نظر سندی (از باب مشایخ ثلاث که لایرسلون و لایرون الا عن ثقه، نه از باب اصحاب اجماع) و دلالتی تمام است، بلی اعراض مشهور قدماء از این روایت است ولی نکته ای دارد که بعد عرض می کنیم.

### دلیل دوم بر وجوب سجده سهو: روایات بیانگر علم اجمالی در ترک یا زیاده

دلیل دوم بر وجوب سهو روایاتی است که در فرض علم اجمالی در اینکه یا من در نماز چیزی را زیاد یا کم کرده اند، امر به سجده سهو فرموده اند. گفته می شود که علم طریقت دارد، اگر علم داریم که یا در نماز چیزی را زیاد یا کم کرده ایم، باید سجده سهو به جا آوریم، عرف می گوید اگر علم تفصیلی به زیاده یا نقیصه یا به هر دو پیدا کردیم، سجده قطعاً واجب است و عدم وجوب آن عرفیت ندارد. برخی از روایات آن عبارتند از:

۱. صحیح حلی:

« مَا رَوَاهُ - سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَلِيٍّ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: إِذَا لَمْ تَدْرِ أَرْبَعًا صَلَّيْتَ أَمْ خَمْسًا أَمْ نَقَصْتَ أَمْ زِدْتَ فَتَشْهَدُ وَ سَلَّمَ وَ اسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ بغير رُكُوعٍ وَ لَا قِرَاءَةٍ تَتَشْهَدُ فِيهِمَا تَشْهَدًا خَفِيفًا<sup>۱</sup> »

این روایت سه احتمال دارد:

الف: احتمال اول این است که گفته شود تعبیر «آم زدت یا آم نقصت» عطف بر جمله «أربعاً» صلیت آم خمساً» هستند. یعنی اگر ندانستید که چهار رکعت خوانده اید یا پنج، یا ندانستید که زیاد کرده اید یا کم کرده اید، یعنی علم اجمالی دارید که یا کم یا زیاد کرده اید.

محقق خویی فرموده اند این احتمال اظهر است؛ زیرا لفظ «آم»، غالباً در مورد علم اجمالی به کار می رود. (فرض علم اجمالی بین زیاده و نقیصه)

ب: احتمال دوم این است که گفته شود «نقصت آم زدت» عطف بر خود «لم تدر» است نه بر مفعول «لم تدر»، یعنی «اذا لم تدر و اذا نقصت و اذا زدت» سجده واجب است. این طور باشد دلالتش واضح می شود. (فرض علم به زیاده یا نقیصه)

ج: احتمال سوم این است که هر کدام از «نقصت» یا «زدت» عطف بر مفعول لم تدر است، یعنی معنای جمله اینچنین است که «اذا لم تدر نقصت آم لا أو لم تدر زدت أو لا، فاسجد» و اذا لم تدر نقصت آم لا و لم تدر زدت آم لا، آن وقت گفته می شود شک در نقیصه و شک در



زیاده، وجوب سجده سهو می آورد، چطور می شود علم به آن وجوب سجود سهو نیاورد؟ طبق این احتمال سوم یکی از موجبات سجود سهو شک در زیاده و نقیصه است. (فرض شک در زیاده یا نقیصه)

این احتمال سوم انصافاً خلاف ظاهر است؛ زیرا ظاهر روایت این است که همانطور که «أربعاً صلّیت أم خمساً» علم اجمالی را می گوید، اگر «نقصت أو زدت» عطف بر آن باشد، باز بحث علم اجمالی است. بنابراین همان احتمال اول می شود، انصافاً همانطور که محقق خویی فرموده اند احتمال اول اظهر است. پس استظهار از این روایت این است که علم اجمالی به وجود زیاده یا نقصان موجب سجود سهو است.

**سوال:** اگر ادا لم تدر أربعاً صلّیت أم خمساً أو نقصت أو زدت باشد چه می شود؟ یعنی همه این ها عطف شده باشد؛ یعنی نمی داند که اصلاً چهار رکعت خوانده یا پنج رکعت یا بیشتر یا کمتر خوانده است.

**جواب:** این با ظهور عرفی منافات دارد. فرموده است نقصت رکعة و حرف از رکعت نزده است.

البته محقق خویی فرموده اند علم اجمالی به زیاده یا نقیصه موجب سجود سهو است، می گوئیم علم تفصیلی به زیاده و یا نقیصه یا هر دو وجوب سهو نمی آورد؟ می گوئیم بلی، تعبدی است.

این کلام انصافاً عرفی نیست. به قول شیخ عبدالکریم حائری عرف این را نمی پذیرد و در اینجا برای آن طریقت می داند. علم اجمالی داریم که یا حمد را ترک کرده اید یا دو بار خوانده اید، سجده سهو داشته باشید ولی وقتی می دانید دو بار خوانده اید، سجده سهو لازم نباشد، عرفی نیست. باید به عرف مراجعه کرد و نباید به احتمالات غیر عرفی اعتناء کرد. ۲. صحیح زرارۀ:

«عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِذَا شَكَّ أَحَدُكُمْ فِي صَلَاتِهِ فَلَمْ يَدْرِ زَادَ أَمْ نَقَصَ فَلْيَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ وَ هُوَ جَالِسٌ وَ سَمَاهُمَا رَسُولُ اللَّهِ ص الْمُرْغَمَتَيْنِ»<sup>۱</sup>

۳. صحیح فضیل بن یسار:

« وَ سَأَلَ الْفُضَيْلُ بْنُ يَسَارٍ - أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع - عَنِ السَّهْوِ فَقَالَ مَنْ يَحْفَظُ سَهْوَهُ فَاتَمَّهُ فَلَيْسَ عَلَيْهِ سَجْدَتَا السَّهْوِ وَإِنَّمَا السَّهْوُ عَلَى مَنْ لَمْ يَدْرِ أَزَادَ فِي صَلَاتِهِ أَمْ نَقَصَ مِنْهَا»<sup>۲</sup>

طبق این روایت نماز صحیح است و فقط سجده سهو لازم دارد.

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۵۴.

۲ من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۳۵۰.

### لزوم رفع ید از روایات دال بر وجوب سجده سهو

ذکر این روایات دلیل دوم برای وجوب سهو برای زیاده و نقیصه است. به نظر ما به خاطر وجود چند دلیل و شاهد، باید از ظهور این دو دلیل (که روایات بودند) رفع ید کرد:

**شاهد اول بر لزوم رفع ید: روایات دال بر عدم وجوب سجده سهو**

روایاتی که مسئله عدم وجوب سجده سهو را مطرح کرده اند همچون:  
۱. صحیحہ ابی بصیر

« الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَمَّنْ نَسِيَ أَنْ يَسْجُدَ سَجْدَةً وَاحِدَةً فَذَكَرَهَا وَهُوَ قَائِمٌ قَالَ «يَسْجُدُهَا إِذَا ذَكَرَهَا مَا لَمْ يَرْكَعْ فَإِنْ كَانَ قَدْ رَكَعَ فَلْيَمْضِ عَلَى صَلَاتِهِ وَإِذَا أَنْصَرَفَ قَضَاهَا وَلَيْسَ عَلَيْهِ سَهْوٌ»<sup>۱</sup>

اگر کسی سجده واحده را فراموش کند و بعد از رکوع ملتفت شود، قضاء می کند، قبل از رکوع ملتفت شود باید تدارک کند و سجده سهو نیز بر او واجب نیست. نسیان سجده که مجموع دو سجده رکن باشد، نسیان سجده که نصف رکن است، سجود سهو ندارد.  
۲. موثقه عمار

« عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى السَّابَّاطِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ.... وَ عَنْ الرَّجُلِ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَقْعُدَ فَقَامَ ثُمَّ ذَكَرَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَقْدَمَ شَيْئًا أَوْ يُحْدِثَ شَيْئًا قَالَ «لَيْسَ عَلَيْهِ سَجْدَتَا السَّهْوِ حَتَّى يَتَكَلَّمَ بِشَيْءٍ» وَ عَنْ الرَّجُلِ إِذَا سَهَا فِي الصَّلَاةِ فَيَنْسَى أَنْ يَسْجُدَ سَجْدَتَيِ السَّهْوِ قَالَ «يَسْجُدُهُمَا مَتَى ذَكَرَ»<sup>۲</sup>

ظاهر تکلم در تکلم آدمی است. در روایات دیگر آمده است که کسی که تکلم آدمی کند سجده سهو آورد، این روایت می خواهد بگوید که این قیام زائد سجده سهو ندارد، آنچه سجده سهو دارد تکلم آدمی است.  
۳. صحیحہ حلبی

« عَلَىُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَثْمَانَ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «إِذَا قُمْتَ فِي الرُّكْعَتَيْنِ مِنَ الظُّهْرِ أَوْ غَيْرِهِمَا وَلَمْ تَتَشَهَّدْ فِيهِمَا فَذَكَرْتَ ذَلِكَ فِي الرُّكْعَةِ الثَّالِثَةِ قَبْلَ أَنْ تَرْكَعَ فَاجْلِسْ فَتَشَهَّدْ وَ قُمْ فَأَتِمَّ صَلَاتَكَ وَإِنْ أَتَتْ لَمْ تَذْكُرْ حَتَّى تَرْكَعَ فَأَمْضِ فِي صَلَاتِكَ حَتَّى تَفْرُغَ فَإِذَا فَرَّغْتَ فَاسْجُدْ سَجْدَتَيِ السَّهْوِ بَعْدَ التَّسْلِيمِ قَبْلَ أَنْ تَتَكَلَّمَ»<sup>۳</sup>

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۱۵۲.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۵۳.

۳ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۴۴.

حضرت در این روایت قیام زائد را مطرح می کند در صورتی که تشهد فراموش شده است، بعد وجوب سجده سهو را نیز مطرح نمی کنند و می فرمایند نماز را تمام کنید.<sup>۴</sup> موثقه عمار

« عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى السَّابَّاطِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ السَّهْوِ مَا يَجِبُ فِيهِ سَجْدَتَا السَّهْوِ فَقَالَ .... وَ لَيْسَ فِي شَيْءٍ مِمَّا يَتِمُّ بِهِ الصَّلَاةُ سَهْوٌ »<sup>۱</sup>

(شاید مراد امام این است که در ارکان سهوی نیست به این معنا که در ارکان نماز باطل میشود. پس شاهد نفی وجوب سجده سهو نیست.)

۵. صحیحہ فضیل بن یسار

« مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْفُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ : أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ السَّهْوِ فَقَالَ مَنْ حَفِظَ سَهْوَهُ فَأَتَمَّهُ فَلَيْسَ عَلَيْهِ سَجْدَتَا السَّهْوِ وَإِنَّمَا السَّهْوُ عَلَى مَنْ لَمْ يَدْرِ أَوْ زَادَ فِي صَلَاتِهِ أَمْ نَقَصَ مِنْهَا »<sup>۲</sup>

ظهور انما در حصر است. کسی که یادش بیاید سجده سهو ندارد، کسی سجده سهو دارد که علم اجمالی دارد نمی داند که در نماز چیزی زیاد کرده یا کم کرده است. (اگر در علم اجمالی سجده سهو واجب است به طریق اولی در علم تفصیلی بعد از رکن بعد سجده سهو واجب است. همانطور که در صحیحہ حلبی آمده و خود استاد هم قبلتر گفتند. پس حصر اضافی نسبت به اخراج فرض شک بدوی است.)

البته مجموع این روایات شاهد بر این است که آن عموم زاد او نقص قابل اخذ نیست و در بسیاری از موارد زیاده و نقصان سجده سهو واجب نیست. شاید آن عموم اعم از وجوب و استحباب باشد.

شما وقتی یک عمومی دارید که «تسجد سجدتی السهو لكل زیاده أو نقصان» را مطرح می کند، این عرفی است که گفته شود در این مواردی که روایت داریم سجده سهو واجب نیست و در غیر این ها واجب است، آیا این عرفی است، یا حمل تسجد بر استحباب عرفی است؟ تاکنون شاهد اول بر رفع ید از ظهور روایات دال بر وجوب سجود سهو مطرح شد.

**شاهد دوم لزوم رفع ید از روایات وجوب سجده سهو: عدم ذکر سجده سهو در جایی که مناسب بود بیان شود**

شاهد دوم روایاتی هستند که فرموده است سجده سهو به جا آورید، با اینکه مناسب بود (چون در مقام افتاء است) که امر به سجود سهو شود؛ مانند:<sup>۱</sup> موثقه ابی بصیر

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۵۳.

۲ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۸، ص ۲۲۵، أبواب، باب، ج، ط آل البیت.

« وَ عَنْهُ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: «إِذَا نَسِيَ أَنْ يَقْرَأَ فِي الْأُولَى وَالثَّانِيَةِ أَجْزَاءَهُ تَسْبِيحَ الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ وَإِنْ كَانَتْ الْغَدَاةُ فَنَسِيَ أَنْ يَقْرَأَ فِيهَا فَلْيَمْضِ فِي صَلَاتِهِ»<sup>۱</sup>

حضرت نفرموده است که بعد از نماز سجده سهو به جا آورد. با اینکه در مقام بیان وظیفه نیز بوده است.  
۲. صحیحہ قداح:

« وَ عَنْهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ الْقَدَّاحِ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ: «أَنْ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ سُئِلَ - عَنْ رَجُلٍ رَكَعَ وَلَمْ يُسَبِّحْ نَاسِيًا قَالَ «تَمَّتْ صَلَاتُهُ»<sup>۲</sup>

۳. صحیحہ علی بن یقطين

« عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الْأَوَّلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ - عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ تَسْبِيحَهُ فِي رُكُوعِهِ وَ سُجُودِهِ قَالَ «لَا بَأْسَ بِذَلِكَ»<sup>۳</sup>.

امام نفرموده است که سجده سهو به جا آورد.  
در این روایت اطلاق ترخیصی آمده است با اینکه امام در مقام افتاء نیز بوده اند، علی بن یقطين سوال از وظیفه فعلیه می کند و امام جواب او را می دهد و با او به عنوان فقیه برخورد نمی کند که در مقام افتاء نبوده باشد. امام نگفته است که به سفیان بن سمط گفته ام که واجب است سجده در هر زیاده و نقصان، عرف می گوید با وجود این روایت شاید آن روایت سفیان حکم استحبابی باشد.

#### شاهد سوم: روایات وارده در نسیان قرائت

شاهد سوم این است که در نسیان قرائت، که فعلاً نیز بحث ما در نسیان قرائت است، صحیحہ محمد بن مسلم چنین است:

« مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ رَبِيعِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا عَلَيْهِمَا السَّلَامُ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ الرُّكُوعَ وَ السُّجُودَ وَ الْقِرَاءَةَ سُنَّةً فَمَنْ تَرَكَ الْقِرَاءَةَ مُتَعَمِّدًا أَعَادَ الصَّلَاةَ وَ مَنْ نَسِيَ الْقِرَاءَةَ فَقَدْ تَمَّتْ صَلَاتُهُ وَ لَا شَيْءَ عَلَيْهِ»<sup>۴</sup>.

می بینیم که امام علیه السلام در این روایت فرموده اند چیزی بر شخص واجب نیست. اگر قرار بود در فرض نسیان قرائت سجده سهو واجب باشد، امام حتماً می فرموده اند.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۱۴۶.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۱۵۷.

۳ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۱۵۷.

۴ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۱۴۶.

**سوال می شود لا شی علیه در مورد عدم اعاده است.**

**جواب این است که خیر؛ زیرا برای عدم اعاده خود تعبیر «تمت صلاته» کافی بود و نیازی به ذکر لاشی علیه نبود. محقق بروجردی فرموده است که ظهور در عدم وجوب سجده سهو ندارد، شاید تأکید همان تمت صلاته است، ولی به نظر ما این کلام تمام نیست؛ زیرا عرفی نیست. ایشان در تبیان الصلاة فرموده اند:**

« و لكن فی دلالة هذه الطائفة من الأخبار إشكال من حيث إن ما ورد فيها من أنه لا شیء علیه أو

تمت صلاته يكون ناظرا إلى عدم وجوب إعادة الصلاة، و أن الصلاة صارت تامة، و لا تدلّ علی

عدم وجوب سجدة السهو علیه فی هذا الموضع، فهذه الأخبار لا تنافی رواية سفیان بن السمط،

فافهم»<sup>۱</sup>

به نظر ما این کلام تمام نیست؛ زیرا ظهور در تکراری بودن تعبیر و تأکید بودن آن در تمت صلاته ندارد، امام فرموده است تمت صلاته و لا شیء علیه، اطلاق آن شامل عدم وجوب سجده سهو نیز می شود.

#### **کلام محقق سیستانی**

محقق سیستانی فرموده اند بالاتر از ظهور بلکه کالصریح در نفی وجوب سجود است؛ زیرا جو فقهی آن زمان را وقتی می بینیم، می یابیم که جو فقهی آن زمان لاشی علیه را اینگونه معنا کرده اند؛ مثلا در بحث صید در مورد صیاد گفته می شود لاشی علیه، یا به کسی که دنبال برش درختان است، لاشی را می گوید و یک جور معنا می کند. هر جوی لاشی را یک جور معنا می کند. می گوئیم لاشی علیه، جو فقهی آن زمان همانطور که ابن رشد در بدایة المجتهد گفته است این است که ترک سنت را موجب سجود سهو می دانستند حتی می گفتند سنت اعم از سنت واجبه یا سنت مستحبه موکده است. در مقابل رهاثم که می گفتند سنت غیر موکده است. رهاثم مستحب غیر موکد بود ولی سنت اعم از واجب غیر اصطلاحی یا مستحب موکد بود. در چنین جو فقهی امام وقتی می فرمایند «لاشی علیه» عرفا ناظر به این است که سجده سهو ندارد.

این فرمایش محقق سیستانی را انصافا ما نمی توانیم اطمینان پیدا کنیم، ما از همان ظهور اطلاقی که مبنای خود است وارد می شویم می گوئیم که ظهور اطلاقی لاشی علیه این است که سجود سهو ندارد و نسبت آن با روایت سفیان بن سمط عموم من وجه می شود که بعد از تعارض در مورد نسیان قرائت و تساقط، رجوع به برائت از وجوب سجود سهو می شود.

بنابراین به نظر ما سجود سهو در هر زیاده و نقیصه ای لازم نیست، فقط در تکلم سهوی یا در سلام سهوی یا در شک بین چهار و پنج بعد از اتمام سجدتین سجود سهو را لازم می دانیم. در مورد علم اجمالی به زیاده یا نقصان نیز احتیاط می کنیم، آنجا نیز مشهور قائل به وجوب نشده اند، ولی از باب اینکه روایت است و بزرگانی مثل محقق خویی احتیاط کرده اند ما نیز احتیاط می کنیم، اما در نسیان قرائت احتیاط واجب نیست و احتیاط مستحب است.

دقت شود که وقتی ما خیلی از موارد را دیدیم که طبق روایات گفته اند سجود سهو ندارد، چیزی برای «تسجد سجدتی السهو» باقی نمی ماند، لذا شاید همین نکته سر اعراض مشهور از آن باشد.

## بررسی تعداد سجده سهو واجب

محقق خویی و آیت الله حکیم فرموده اند اگر سجده سهو واجب باشد، یک نسیان شده است و یک سجده واجب است و نیازی به دو سجده نیست. ما می گوئیم دلیل صاحب عروه ظاهراً روایت سفیان بن سمط یا روایت «إذا لم تدر أ زدت أم نقصت» است که نسیان و سهو را ملاک قرار نداده است که شما بگویید یک نسیان رخ داده است، معیار آن منسی است، آنچه فراموش کرده ایم دو تا است، لذا بعید نیست که عرف در نسیان حمد و سوره بگوید که دو جزء فراموش شده است؛ لذا دو سجده واجب است. اینکه در نقض بدین مطلب گفته شود که هر آیه نیز یک جزء است، خلاف متفاهم عرفی است. بنابراین ولو اینکه منشأ نقصان حمد و سوره یک فراموشی باشد، دو جزء منسی است و دو سجده واجب دارد.

روایت دیگر نیز که «إذا لم تدر أ زدت أم نقصت» داشت که از آن استظهار کردیم که علم تفصیلی به نقیصه یا زیاده موجب سجود سهو است، عرف می گوید در اینجا دو نقیصه است، یک نقیصه حمد و یک نقیصه سوره است.

مشهور حتی استحباب را نیز قبل از علامه و شهید نفرموده اند، خود شهید نیز فرموده است که اینکه شیخ طوسی فرموده است که برخی از اصحاب قائل شده اند قائلش را پیدا نکردم. ولی خود ایشان در ذکری قائل شده اند.

## مسئله دو از مسائل قرائت: عدم جواز تطویل سوره در ضیق وقت

سید در مسئله دوم می فرماید:

« لا يجوز قراءة ما يفوت الوقت بقراءة من السور الطوال فإن قراءة عامدا بطلت »<sup>۱</sup>

مسئله دوم این است که کسی نماز صبح را می خواهد بخواند، ده دقیقه به طلوع آفتاب مانده است، جایز نیست که قرائت را به سوره ای طوال اختصاص دهد که در صورت خواندن آن، نتواند نماز را در وقت تمام کند. ولو رکعت دوم باشد. نماز این شخص باطل است، حال باید دید که وجه بطلان این نماز چیست، اینکه کار خلاف کرده است، شکی نیست ولی وجه بطلان نماز مخصوصاً در جایی که وسط آن پیشمان شود و برمی گردد و سریع سوره کوتاه می خواند چیست؟ در جلسه آینده ان شاء الله بررسی می شود.

\*\*\*\*\* جلسه ۸۰ \*\*\*\*\*

## مسئله دو از مسائل قرائت: عدم جواز سور طوال در ضیق وقت

مرحوم سید در مسئله دو می نویسد:

« لا يجوز قراءة ما يفوت الوقت بقراءة من السور الطوال فإن قراءة عامدا بطلتصلاته و إن لم يتمه إذا

كان من نيته الإتمام حين الشروع و أما إذا كان ساهياً فإن تذكر بعد الفراغ أتم الصلاة و صحت و إن

<sup>۱</sup> . العروة الوثقى (أعلام العصر) ج ۱ ص ۶۴۳.

لم يكن قد أدرك ركعة من الوقت أيضا و لا يحتاج إلى إعادة سورة أخرى و إن تذكر في الأثناء

عدل إلى غيرها إن كان في سعة الوقت و إلا تركها و ركع و صحت الصلاة<sup>۱</sup>

این فرمایش سید یزدی حاوی مطالبی است که باید به تفصیل در مورد آن ها بحث شود. اولین مطلب بحث عدم جواز قرائت سور طوال در فرض ضیق وقت است.

### **مراد از عدم جواز قرائت سورة طویله در ضیق وقت**

طبعاً عدم جوازی که در کلام مرحوم سید مطرح شده است، عدم جواز تکلیفی متعلق به خود این قرائت سور طوال نیست که بگوییم یکی از محرمات تکلیفیه در شریعت این باشد که انسان در نماز سورة طویله ای بخواند که منجر به فوت وقت می شود. بلی، نماز در وقت تکلیفاً واجب است و این فعل ضد واجب است، لکن امر به شی مقتضی نهی از ضد نیست، مثل این می ماند که کسی در کل وقت نماز صبح قرآن بخواند، این قرآن خواندن حرام تکلیفی نمی شود، نه حرام نفسی می شود و نه حرام غیری می شود، صرفاً ضد واجب است و امر به شی مقتضی نهی از ضد نیست، پس آنچه مسلم است این است که این نماز با سورة طویله خواندن، عقلاً جایز نیست؛ زیرا اشتغال به ضد واجب است که نماز خواندن در وقت است، ولی خود آن حرام نفسی نیست. پس بحث در حرمت وضعی نماز است؛ ممکن است گفته شود که این نماز صرفاً ضد واجب نیست. مثلاً اگر شما مستطیع بودید و اجیر برای حج نیابی شدید ضد واجب است و عقلاً جایز نیست ترک حجه الاسلام و اشتغال به حج نیابی، اما این حج نیابی طبق نظر جمع کثیری از فقهاء صحیح است. برخی از فقهاء از برخی از روایات استفاده کرده اند که این حج نیابی نیز باطل است، حال می خواهیم ببینیم که در ما نحن فیه این نماز خواندن با سورة طویله که ضد واجب است که اتیان نماز در وقت اختیاری است، آیا صحیح است یا خیر، صاحب عروه می فرماید به دلیل اینکه عمداً این کار را کرده، نماز باطل است. حتی اگر شروع به خواندن سورة طویله کند و بناء دارد که اتمام کند و می داند که مفوت وقت است، حتی اگر تمام نکند و دو آیه بخواند و برگردد سورة کوثر بخواند، باز هم نماز باطل است و باید نماز جدید بخواند. باید وجه این فرمایش بررسی شود.

### **بررسی وجه کلام صاحب عروه مبنی بر بطلان نماز**

یک بار علی القاعده بحث می شود و یک بار با نظر به روایات بحث می شود. اول از منظر روایات این بحث مطرح می شود و در صورت ناامید شدن از روایات، سراغ مقتضای قاعده می رویم:

#### **بررسی بحث از حیث روایات**

دو روایت در مقام داریم که محقق همدانی فرموده اند برای اثبات بطلان نماز کافی است.

**روایت اول: روایت ابی بکر حضرمی**

اولین روایت چنین است:

<sup>۱</sup>. العروة الوثقی (أعلام العصر) ج ۱ ص ۶۴۳.

« أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ أَبِي بَكْرِ قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنِّي أُصَلِّي بِقَوْمٍ فَقَالَ «تُسَلِّمُ وَاحِدَةً وَلَا تَلْتَفِتُ قُلِ السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ السَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَلَا تَقْرَأَ فِي الْفَجْرِ شَيْئاً مِنْ آلِ حَم»<sup>۱</sup>.

روایت مضمرة است ولی ابی بکر حضرمی کسی نیست که از غیر امام معصوم علیه السلام نقل کند. در نقل دیگر در تهذیب این روایت را نقل می کند که آنجا نیز مضمرة است. ما قبلاً در بحثی توثیق وی را اثبات کرده ایم و به این بحث بازخواهیم گشت. راوی می پرسد من امام جماعت هستم، حضرت می فرمایند که یک طرف سلام بده و التفات به طرف راست و چپ نکن و مختصر بخوان. بعد فرمود در نماز صبح سوره ای از حوامیم بخوان، سوره هایی که اول آن حم است، فرموده اند این سوره ها را بخوان. شیئاً به معنای این نیست که مجموع این سوره ها را بخوان، بلکه هیچ کدام از این سوره ها را بخوان. گفته شده است که این سوره حم خواندن ها یا وقت فضیلت را تفویت می کند یا وقت واجب را تفویت می کند. گفته می شود که عادتاً وقت فضیلت را تفویت می کند، از این رو نهی امام علیه السلام کراهتی است، ولی از این می فهمیم که اگر سوره ای بخوانیم که وقت واجب را تفویت کند و نتوانیم نماز صبح را قبل از طلوع شمس تمام کنیم، آنجا دیگر نهی کراهتی نیست، نهی الزامی است.

وقتی که شما یک سوره ای را بخوانید که وقت فضیلت را تفویت کند و بعد به شما بگویند که شما این کار را نکنید و ما این را حمل بر نهی کراهتی کنیم، متفاهم عرفی این است که شما اگر یک سوره ای بخوانید که باعث شود وقت واجب فوت شود، نهی تحریمی دارد. این تقریبی است که در کلام محقق همدانی بر استدلال به روایت آمده است. راجع به ابی بکر حضرمی وجهی که ما برای توثیق بیان می کردیم مروی عنه بودن صفوان و ابن ابی عمیر بود. توثیق خاص ندارد، محقق خویی قبلاً می فرمودند که جزء رجال کامل الزیارات است که بعد برگشتند، ولی ما از باب مشایخ صفوان و ابن ابی عمیر بودن، توثیق کردیم.

**روایت دوم: حدیث عامر بن عبدالله**

روایت دوم چنین است:

«أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ عَامِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «مَنْ قَرَأَ شَيْئاً مِنَ الْحَوَامِيمِ فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ فَاتَهُ الْوَقْتُ»<sup>۲</sup>.

مراد از احمد بن محمد، احمد بن محمد بن عیسی است. عامر بن عبدالله در این روایت توثیق ندارد، تنها وجه همان از رجال کامل الزیارات بودن است که محقق خویی در آخر برگشت. بلی، یک روایت صحیحه ای است که هم در کامل الزیارات و هم در کافی نقل شده است که مطلبی عامر بن عبدالله خدمت امام علیه السلام عرض کرد، امام فرمودند که «أَصَبْتَ رَحِمَكَ اللَّهُ»<sup>۳</sup> این جمله صرفاً تأیید امام در مطلب است و از آن توثیق استفاده نمی شود.

<sup>۱</sup> تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۲۷۵.

<sup>۲</sup> تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۹۵.

<sup>۳</sup> کامل الزیارات، ابن قولویه القمی، ج ۱، ص ۳۳. « حَدَّثَنِي أَبِي وَأَخِي وَعَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ وَمُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ رَحِمَهُمُ اللَّهُ جَمِيعاً عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي

خَلْفٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيْسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ صَفْوَانَ الْجَمَالِ قَالَ: كُنْتُ وَعَامِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جُدَاعَةَ الْأَزْدِيِّ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ



در این روایت امام فرموده اند کسی که یکی از حوامیم را در نماز صبح بخواند، وقت فوت می شود. محقق همدانی فرموده است که گفته نشود که قرائت سوره حم وقت واجب را تفویض نمی کند و وقت فضیلت را تفویض می کند و نهی کراهتی است، محقق همدانی می گوید ظاهرش بالأخره این است که هرچه مفوت وقت باشد، نهی از تفویض وقت از آن به قرائت سرایت می کند. قرائت هر سوره ای که مفوت وقت است، حکم تفویض وقت را دارد و این نکته از این روایت استفاده می شود. قرائت سوره های طویل دیگر که مفوت وقت واجب است، حکم مفوت وقت واجب را دارد، از این رو نهی تحریمی در مورد آن ها استفاده می شود.

حال اینکه چرا از سور حوامیم نهی شده است، شاید به دلیل متعارف بودن قرائت آن ها در آن زمان بوده است که مردم ترغیب شده بودند و دوست داشتند بخوانند.

#### غیر قابل التزام بودن مفاد روایت

مشکل این روایت این است که سوره حم خیلی طولانی نیست، برخی از آن ها دو صفحه و نیم است، این ها حتی وقت فضیلت را نیز تفویض نمی کند. وقت فضیلت نماز صبح اینقدر تنگ نیست که با حم خواندن، تفویض شود. اتفاقاً در روایت آمده است که نماز صبح را با سور مفصله بخوانید؛ مثلاً در صحیح محمد بن مسلم چنین آمده است:

«أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخَزَّازِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْقِرَاءَةُ فِي الصَّلَاةِ فِيهَا شَيْءٌ مُوقَّتٌ قَالَ «لَا إِلَّا الْجُمُعَةُ تُقْرَأُ بِالْجُمُعَةِ وَالْمَنَافِقِينَ» قُلْتُ لَهُ فَأَيُّ السُّورِ تُقْرَأُ فِي الصَّلَوَاتِ قَالَ «أَمَّا الظُّهْرُ وَالْعِشَاءُ الْآخِرَةُ تُقْرَأُ فِيهِمَا سَوَاءٌ وَالْعَصْرُ وَالْمَغْرِبُ سَوَاءٌ وَأَمَّا الْغَدَاةُ فَأَطْوَلُ وَأَمَّا الظُّهْرُ وَالْعِشَاءُ الْآخِرَةُ - فَ«سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى» وَ«الشَّمْسُ وَضُحَاهَا» وَنَحْوَهُمَا وَأَمَّا الْعَصْرُ وَالْمَغْرِبُ - فَ«إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ» وَ«الْهَاجِمُ التَّكَاثُرُ» وَنَحْوَهُمَا وَأَمَّا الْغَدَاةُ فَ«عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ» وَ«هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ» وَ«لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ» وَ«هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ»!.

پس اینکه روایت می گوید کسی که سور حم دار را بخواند، وقت را فوت می کند، حتی وقت فضیلت نیز نمی تواند مراد باشد. اشکال به متن روایت می شود که این متن قابل التزام نیست.

#### کلام محقق سیستانی در مورد دو روایت

محقق سیستانی فرموده اند که روایت عامر بن عبدالله که ضعف سند دارد، معتقدیم فاته الوقت را بد معنا کرده اند؛ یعنی بر فرض صحت سند، معنای دیگری دارد؛ چه اینکه وقت به معنای زمان نیست، بلکه به معنای حد موقت است. در برخی از روایات آمده است که «لیس

لَهُ عَامِرُ إِنَّ النَّاسَ يَزْعُمُونَ أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ دُفِنَ بِالرَّحْبَةِ فَقَالَ لَا قَالَ فَأَيْنَ دُفِنَ قَالَ إِنَّهُ لَمَّا مَاتَ حَمَلَهُ الْحَسَنُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَاتَى بِهِ ظَهَرَ الْكُوفَةِ قَرِيباً مِنَ النَّجَفِ يَسْرَةً عَنِ الْغَرَى يَمْنَةً عَنِ الْحِيرَةِ فَدُفِنَ بَيْنَ ذِكْوَاتٍ بَيْضٍ قَالَ فَلَمَّا كَانَ بَعْدَ ذَهَبَتْ إِلَى الْمَوْضِعِ فَتَوَهَّمَتْ مَوْضِعاً مِنْهُ ثُمَّ أَتَيْتُهُ فَأَخْبَرْتُهُ فَقَالَ أَصَبْتَ أَصَبْتَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ رَحِمَكَ اللَّهُ».

**فی القرائه شی موقت الا الجمعة**<sup>۱</sup> یا در برخی از جا ها آمده است «دعاء موقت» یعنی دعای خاصی نداریم، منظور این نیست که دعایی که زمان دار باشد نداریم. بنابراین معنای روایت محل بحث این است که اگر شما حوامیم خواندید، آنچه مستحب بود بخوانید را فوت کرده اید؛ زیرا مستحب است که در نماز صبح از سوره محمد تا آخر قرآن یک سوره را انتخاب کنید بخوانید که به آن السور المفصلات می گویند. در وجه نامگذاری به مفصلات آمده است: «لکثرة الفواصل بينها» بنابراین مستحب است که در نماز صبح یکی از سور مفصلات خوانده شود. اگر کسی سوره ای از حوامیم را بخواند، اشکال ندارد ولی بداند که آنچه مستحب است خوانده شود، خوانده نشده است، زیرا آن سور مفصلات بعد از حوامیم شروع می شود. موید اینکه موقت به معنای مشخص شده است، به معنای زمان نیست این روایات است:

« عن القنوت فی الوتر هل فیه شی موقت یتبع و یقال؟ فقال: لا...»<sup>۲</sup>

« لیس فی الصلاه علی المیت قراءه ولا دعاء موقت تدعو بما بدا لک و احق الموتی ان يدعی

له المؤمن و ان يبدأ بالصلاه علی رسول الله صلی الله علیه و آله»<sup>۳</sup>

یعنی دعای مخصوص ندارد و هرچه می خواهید دعا کنید. اینجا نیز محقق سیستانی می فرماید موقت به معنای مشخص شده است و معنای زمانی ندارد.

راجع به روایت اول نیز که ایشان سند آن را به دلیل از مشایخ صفوان و ابن ابی عمیر بودن و همچنین کثرت روایت اجلاء تمام می داند، فرموده اند: تهذیب این روایت را در یک جای دیگر بدون ذیل نقل کرده است:

« روى ذلك - أحمد بن محمد بن عيسى عن علي بن الحكم عن سيف بن عميرة عن أبي بكر الحَضْرَمِيِّ قال: قلتُ له إني أصلي بقوم فقال «سَلِّمْ وَاحِدَةً وَ لَا تَلْتَفِتْ قُلِ السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَ رَحْمَةُ اللَّهِ وَ بَرَكَاتُهُ السَّلَامُ عَلَيْكُمْ».

دیگر در ذیل «لاتقرأ فی صلاتک شیئا من الحوامیم» را نیاورده است. ایشان می فرماید ما مشیخه تهذیب و استبصار را بررسی کردیم دیدیم که روایاتی که از احمد بن محمد بن عیسی دارد، آنهایی که می گوید «أحمد بن محمد بن عیسی»، یا از کتاب کافی نقل می کند، یا از کتاب محمد بن علی بن محبوب نقل می کند، یا از خود کتاب نوادر احمد بن محمد بن عیسی نقل می کند، اما درجایی که می گوید احمد بن محمد، آنجا یا از کتاب سعد بن عبدالله یا از کتاب محمد بن حسن صفار نقل می کند. این روایت را وقتی با ذیل نقل می کند، می گوید أحمد بن محمد، وقتی بدون ذیل نقل می کند أحمد بن محمد بن عیسی می گوید، حال که چنین گفت، یا از کتاب نوادر خود أحمد بن محمد بن عیسی گرفته است، یا از کتاب محمد بن علی بن محبوب گرفته است، ولی آنجا که ذیل داشت، أحمد بن محمد، آورده بود، می فهمیم که سند به أحمد بن محمد

۱. همان.

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۴۵۰.

۳ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۱۸۵.

۴ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۴۹.

بن عیسی یا صفار است، یا سعد بن عبدالله است، یعنی از کتاب الرحمة سعد نقل می کند یا از کتاب صفار نقل می کند.

اینکه چطور ایشان به این نتیجه رسیده است اینطور است که در مشیخ تهذیب و استبصار شیخ راجع به روایات ابن محبوب می گوید: «من جمله ما رویتہ عن أحمد بن محمد بن عیسی ما رویتہ بہذہ الاسانید عن محمد بن عیسی»<sup>۱</sup> بنابر این می بینیم که در این دو سند که یکی از طریق کلینی و دیگری از طریق محمد بن علی بن محبوب می گذرد، أحمد بن محمد بن عیسی می آورد، اما آنجا که از سعد بن عبدالله و صفار نقل می کند از احمد بن محمد، می گوید: «من جمله ما ذکرته عن أحمد بن محمد ما رویتہ عن سعد بن عبدالله عن أحمد بن محمد و من جمله ما رویتہ عن أحمد بن محمد ما رویتہ عن محمد بن حسن الصفار عن أحمد بن محمد» پس خلاصه این شد که در مشیخ تهذیب و استبصار، وقتی سند به أحمد بن محمد بن عیسی نقل می کند از طریق کلینی و محمد بن علی بن محبوب می گوید: من جمله ما رویتہ من أحمد بن محمد بن عیسی» اما وقتی سند را از طریق صفار نقل می کند می گوید: ما رویتہ عن أحمد بن محمد» دیگر کلمه عیسی را نمی آورد، این نشانگر این است که هر جا در تهذیب و استبصار احمد بن محمد خالی بگوید واسطه صفار است، ولی هر جا عیسی را نیز بیاورد یا از خود کتاب احمد بن محمد نقل می کند یا واسطه کلینی یا أحمد بن محمد بن محبوب است.

حال اگر صفار در طریق روایتی باشند که این ذیل را دارد، آن روایتی که در تهذیب با ذیل «**لا تقرأ فی صلاة الفجر شیئا من الحوامیم**» آمده بر فرض که طریق شیخ به أحمد بن محمد بن عیسی، سعد بن عبدالله یا صفار باشد، ایشان فرموده است که شیخ از کتاب این ها نقل می کرده و این ها فقیه بوده اند و کتابشان محص روایت نبوده است، لذا گاهی مطلبی را مانند من لایحضره الفقیه اضافه می کردند. در من لایحضره الفقیه گاهی ذیل حدیث یا فتوای خود وی است یا حدیث دیگری است لذا مجلسی اول تذکر می دهد، کسانی که خیلی اهل تتبع نیستند به اشتباه می افتند؛ مانند محقق خویی رحمه الله، مجلسی اول می فرماید معلوم نیست این ذیل ها از روایت باشد ادامه از صدوق است یا حدیث دیگری پیدا کرده یا نقل تاریخی پیدا کرده یا نظر خود را گفته است؛ لذا باید خیلی در من لایحضره الفقیه دقت کرد که اشتباه نشود. ذیل حدیث ممکن است تتمه حدیث نباشد.

محقق سیستانی می فرماید که قدیم علامات ویرایشی نبوده است که بدانند کلام صفار است یا تتمه حدیث است، می آمدند نقل می کردند و مطرح می کردند. ولی ما وقتی می بینیم که در نقل دیگر این ذیل وجود ندارد، وثوقمان و اطمینانمان نسبت به اینکه این ذیل کلام امام علیه السلام باشد سلب می شود. حق داریم و وثوق پیدا نمی کنیم. بنابر این شاید این «لا تقرأ» که در روایت أحمد بن محمد (بدون عیسی) آمده بود، کلام امام نباشد و کلام سعد بن عبدالله یا کلام صفار باشد، شیخ شاید اشتباه کرده باشد و گمان کرده باشد تتمه حدیث است و آورده باشد.

#### مناقشه در فرمایش محقق سیستانی

به نظر ما اصل کبرای ایشان قابل مناقشه است؛ أحمد بن محمد یا احمد بن محمد بن عیسی گفتن یک چیز طبیعی است و دلیل نمی شود که گفته شود شیخ ملتزم است که هر کجا گفته باشد أحمد بن محمد، پس از طریق سعد بن عبدالله یا صفار نقل می کند و اگر أحمد بن محمد بن

عیسی گفته باشد دلیل بر این باشد که از کلینی یا طریق ابن محبوب یا خود نوادر أحمد بن محمد بن عیسی نقل می کند. این مطلب هیچ ظهور عرفی ندارد، مخصوصاً اینکه در برخی از موارد می گوید که محمد بن یعقوب عن أحمد بن محمد، البته واسطه می خورد و باید عدّه من اصحابنا نیز داشته باشد، باید گشت و پیدا کرد، ممکن است پیدا شود مواردی که مشخص است این عیسی منظور است ولی ذکر نکرده است، ما به صورت کلی می گوییم که کلام ایشان هیچ ظهوری در این مطلب ندارد.

ایشان در قاعده لاضرر نیز شبیه این مطلب را فرموده اند که می فرمایند شیخ فرموده «من جمله ما رویته عن أحمد بن محمد بن خالد فقد رویته بهذا السند» جای دیگر آورده است که ابی عبدالله البرقی و ذکر سند به کتاب او می کند، می فرماید باید دید که متن حدیث نوشته أحمد بن محمد بن خالد که در این صورت سند اول می خورد، اگر ابی عبدالله البرقی دارد، سند دوم به آن می خورد؛ به نظر ما معلوم نیست اینطور باشد، این عنایت ها ظهور عرفی نیست مخصوصاً اینکه اینجا می فرماید: «من جمله ما رویته عن أحمد بن محمد بن خالد فقد رویته بهذا الإسناد» یعنی برخی از آن ها را گفته است و نه تمام آن ها را، ایشان می خواست فرق بگذارد بین أحمد بن محمد خالی و أحمد بن محمد بن عیسی که در دومی از کلینی یا از محمد بن علی بن محبوب نقل می کند، عرض ما این است که این کلام با این «من جمله» سازگاری ندارد، زیرا من جمله به معنای بعضی از روایات است. اگر أحمد بن محمد عنوان مشیر به این شخص است، پس نباید به این لفظ گیر داد، اگر هم گیر به لفظ بدهیم، باید به این جمله که بعض را می رساند گیر داد.

استظهار عرف این است که شیخ طوسی مختصر اسم این آقا را برده است، یا تفنن در تعبیر است، نگویید که چرا پس هم در تهذیب و هم در مشیخه استبصار شبیه هم شده است؟ جواب این است که مشیخه استبصار رونویسی از مشیخه تهذیب است. شاهدش این است که برخی از روایاتی که اصلاً در استبصار روایت ندارند، در مشیخه استبصار هستند، بنابراین رونویسی از مشیخه تهذیب بوده است، کما اینکه اصل استبصار نیز رونویسی و اختصار تهذیب است.

اما از جهت بنائی اینکه صفار یا سعد بن عبدالله ذیل این حدیث کلمه «و لا تقرأ» را بنویسند بعید است، اگر «لا یقرأ» بود ممکن بود بگوییم که یک جمله مستقله ای است، اما جمله «لا تقرأ فی صلاة الفجر» که جمله خطابیه است، احتمال اینکه این را سعد بن عبدالله به عنوان فتوای خودش با این لسان ذیل این روایت آورده باشد، موهوم است.

اینکه جمله ذیل به صورت خطابیه به آن شخص از صفار یا سعد بن عبدالله اضافه شده باشد بعید است. اینکه گفته شود خطاب به خواننده است نیز عرفی نیست؛ زیرا فقط امام جماعت ها که خواننده کتاب وی نیستند.

اگر بناء است که ایشان تابع وثوق شخصی به روایات باشد که در اینجا پیدا نمی کند، پس باید در خیلی از جا ها اشکال شود. ما یک موقعی به ایشان عرض می کردیم که شما این مشایخ صفوان و بزنتی و ابن ابی عمیر را که یک شهادت شیخ طوسی است، وثوق شخصی پیدا می کنید که در تمام موارد این سه نفر از ثقات نقل می کردند و هیچ کجا از التزام خود رفع ید نکرده اند و طبعاً وثوق شخصی به صدور حدیث از امام پیدا می کنید؟ توثیقات رجالیین که ایشان می گویند باید منشأ شود که ما وثوق شخصی پیدا کنیم که این روایات ثقات هستند تا بتوانیم وثوق شخصی به صدور حدیث از امام پیدا کنیم، اگر واقعا جاهای دیگر نیز وثوق شخصی به این آسانی است و می فرمایید که کسانی که بی اطلاع هستند وثوق شخصی پیدا نمی کنند باینکه مطلع به روایات شوند تا وثوق شخصی پیدا کنند، اگر وثوق شخصی به این

سادگی است، اینجا نیز وثوق حاصل می شود، اگر وثوق شخصی سخت است، جاهای دیگر نیز سخت است. ما اصلا معتقدیم که آنچه مهم است خبر ثقه است از باب روایات العمری ثقه و شامل این روایت نیز می شود ولو اینکه ما وثوق به صدور هم پیدا نکنیم.

#### جواب استاد به استدلال به روایت

جواب اصلی این است که این روایت مربوط به امام جماعت است، امام به امام جماعت می فرماید که شما نباید امهال کنید و سوره حم برای مأمومین بخوانید، سلام را نیز می گوید السلام علینا نگوئید تازه و رحمت الله و برکاته نیز ندارد، بگذارید این کارگران و کشاورزان به کار خود برسند یا استراحت کنند. به او می گویند در سوره صبح چیزی از حوامیم نخوان، یک سوره کوتاه بخوانید و تمام کنید تا مردم معطل نشوند. او امام جماعت بوده است، شاید خصوصیت داشته باشد.

آن روایت عامر بن عبدالله نیز دارای ضعف سند بود و مضمون آن قابل التزام نبود. اما این فرمایش محقق سیستانی که «فاته الوقت» را به معنای «فاته التوقیت» به معنای آن «فاته التوقیت» که سور مفصلات را بخوانید معنا کرده است، خلاف ظاهر «فاته الوقت» است. باید حضرت می فرمودند «فاته الموقت» نه اینکه بگویند «فاته الوقت». در صفا و مروه نیز بحث «لیس فی الصفا و المروه دعا موقت» آمده است، یا در نماز میت داریم که «لیس فیہ دعاء موقت» یا در نمازهایی که سور موقت ندارند، تعبیر به موقت می شود، تعبیر موقت غیر از وقت است. ظاهر فقد «فاته الوقت» یعنی زمان نماز فوت می شود.

\*\*\*\*\* جلسه ۸۱ \*\*\*\*\*

### مسئله دو از مسائل قرائت: عدم جواز سور طوال در ضیق وقت

مرحوم سید در مسئله دو می نویسد:

«لا يجوز قراءة ما يفوت الوقت بقراءة من السور الطوال فإن قراءة عامدا بطلت صلاته و إن لم يتمه

إذا كان من نيته الإتمام حين الشروع و أما إذا كان ساهيا فإن تذكر بعد الفراغ أتم الصلاة و صحت و

إن لم يكن قد أدرك ركعته من الوقت أيضا و لا يحتاج إلى إعادة سورة أخرى و إن تذكر في الأثناء

عدل إلى غيرها إن كان في سعة الوقت و إلا تركها و ركع و صحت الصلاة»<sup>۱</sup>

بحث راجع به سوره های طولانی در نماز بود که موجب فوت وقت می شد. عرض شد که دو روایت است که محقق همدانی به آن ها استدلال کرده بر اینکه قرائت سوره طویل که مفوت وقت اختیاری نماز است، مبطل نماز است. یکی روایت ابی بکر حضرمی بود که متن آن چنین بود:

۱. العروة الوثقی (أعلام العصر) ج ۱ ص ۶۴۳.

« أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ أَبِي بَكْرِ قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنِّي أُصَلِّي بِقَوْمٍ فَقَالَ «تُسَلِّمُ وَاحِدَةً وَلَا تَلْتَفِتُ قُلِ السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَ رَحْمَةُ اللَّهِ وَ بَرَكَاتُهُ السَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَلَا تَقْرَأَ فِي الْفَجْرِ شَيْئاً مِنْ آلِ حَم»<sup>۱</sup>.

یکی هم روایت عامر بن عبدالله بود:

«أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ عَامِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «مَنْ قَرَأَ شَيْئاً مِنَ الْحَوَامِيمِ فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ فَاتَهُ الْوَقْتُ»<sup>۲</sup>.

راجع به روایت اول مرحوم نایینی طبق تقریر کتاب الصلاة که از ایشان آمده فرموده است: در نسخه ای دیگر، الم آمده است. ما هفت سوره داریم که با حم شروع می شود از غافر تا احقاف است. همچنین سوری داریم که با الف لام میم شروع می شود مانند بقره، آل عمران، هود، یوسف، ابراهیم، عنکبوت، لقمان، سجده که به نظر می رسد هیچ کدام مفوت وقت واجب نیستند، مفوت وقت فضیلت نیز نیستند. برخی از سوری که حم دارد، حدود دو صفحه و نیم است، سوره لقمان نیز که الف لام میم دارد، حدود چهار صفحه است. مفوت وقت فضیلت نیستند، چه برسد به اینکه مفوت وقت واجب باشند.

راجع به روایت ابی بکر حضرمی عرض شد که شاید مربوط به امام جماعت است که طول می دادند و یکی از سوری که حم دارد را می خواندند. این برای اضعف المأمومین مناسب نبود؛ لذا حضرت فرمودند که حتی سلام را نیز مختصر کنید کفایت می کند. در آن زمان متعارف بود که گاهی سور حوامیم می خواندند.

روایت دوم نیز گفتیم که متن آن قابل توجیه نیست؛ زیرا نه وقت فضیلت و نه وقت واجب فوت می شود، علاوه بر اینکه ضعف سند نیز داشت؛ بنابراین استدلال به این دو روایت تمام نیست؛ بفرض که ما از این دو روایت استفاده کنیم که امام علیه السلام نهی کراهتی از قرائت سوره ای که موجب فوت وقت فضیلت می شود کرده باشند، ارتباطی به ارشاد به مبطلیت قرائت سوره طویل نسبت به نماز ندارد. شخص یک سوره طویل می خواند یک رکعت از نماز را نیز در وقت درک می کند بقیه اش خارج وقت می شود، به چه دلیل این نماز باطل باشد؟ یک خطابی که ظهور در ارشاد به فساد داشته باشد نداریم. نهایت این است که مفاد این دو روایت این می شود که نهی کراهتی از خواندن سوره حم دار داریم که همان هفت سوره بود، چون منجر به فوت وقت فضیلت می شود، اما اگر یک سوره ای بخوانیم که منجر به فوت وقت واجب می شود، تعبداً نماز باطل می شود؟ دلیلی ندارد. بلی، خلاف حکم عقل است؛ زیرا واجب است که ما نماز را در وقت اختیاری بخوانیم بحث دیگری است، اما اینکه این نمازی که با سوره طویل خوانده شد باطل باشد، دلیل ندارد. مانند فاسعوا الی ذکر الله و ذروالبیع است که کراهتی است و ارشاد به این است که به سراغ نماز جمعه بروید، نه اینکه خود بیع حرام تکلیفی باشد، گرچه در اصول مثال می زنند ولی این آیه دلالت بر حرمت تکلیفی بیع وقت نداء ندارد، صرفاً یک بیان عرفی است، مثل اینکه شما مطالعه می کنید و پدر

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۲۷۵.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۹۵.



می گوید مطالعه را کنار بگذارید و نان بخريد، نه اینکه یک نهی حرمتی بر خود مطالعه کردن آمده باشد.

وقتی مولا نهی کراهتی از قرائت سور حوامیم می کند، قطعاً صحیح است، ولو منجر به فوت وقت فضیلت می شود؛ زیرا وقت فضیلت فوت شده است و وقت واجب فوت نشده است و همه صحیح می دانند. هیچ فقیهی ملتزم نشده است که سور حم خواندن موجب بطلان نماز صبح شود، این نهی کراهتی یا مثل ذروا البیع از باب این است که منجر به ترک مستحبی به نام وقت فضیلت می شود، یا ارشاد به قلت ثواب است، اینکه نهی تحریمی ارشادی استفاده شود که مبطل نماز است، وجهی ندارد و چنین استظهاری نمی توان کرد.

**سوال:** بالفحوی دلالت نمی کند؟

**جواب:** اگر نهی از قرائت حم ارشاد به فساد این نماز بود، صحیح بود، ولی ارشاد به فساد نیست تا بخواهیم با فحوی نماز را فاسد بدانیم.

### **بررسی فروض مسئله**

باید رجوع به قاعده اولیه شود و دید که حکم مسئله از حیث قاعده چیست. دو فرض دارد که حکم آن بررسی می شود:

#### **فرض اول: اتمام عمدی نماز با سوره طویل**

۱. گاهی شخص عمداً سوره طویل را می خواند و تمام می کند و وقت واجب نیز فوت می شود.

در این فرض دو حالت متصور است:

##### **حالت اول از فرض اول: عدم درک حتی یک رکعت در وقت**

الف: حالت اول این است که حتی یک رکعت را نیز در وقت درک نمی کند. به طوری سوره بقره را می خواند که یک رکعت را نیز در وقت درک نمی کند. در این حالت معمولاً حکم به بطلان نماز کرده اند.

##### **وجوه مطرح شده برای بطلان نماز در حالت اول**

وجوهی برای بطلان آن ذکر شده است که بیان می گردد:

##### **وجه اول: عدم صدق أداء و قضاء بر نماز**

وجه اول این است که گفته می شود این نماز نه مشمول دلیل أداء و نه دلیل قضاء است؛ زیرا نماز ادایی نمازی است که حداقل یک رکعت از آن داخل وقت درک شود. نماز قضاء نیز بعد از فوت فریضه دارای امر می شود و وقتی شما شروع به خواندن نماز صبح کردید فریضه صبح فوت نشده بود که امر به قضاء شامل آن شود. لازمه این استدلال این است که در فرض سهو نیز این نماز باید باطل بوده باشد. مثلاً اگر کسی سعه وقت را تخیل می کرد، شروع کرد به سوره طویل خواندن به گمان اینکه وقت است، ناگهان می بیند که آفتاب زده است و هنوز از رکعت اول فارغ نشده است، این استدلال اینجا نیز می آید و این نماز به دلیل ادایی و قضایی نبودن، باطل خواهد بود.

##### **جواب محقق همدانی از وجه اول**

محقق همدانی این وجه را برای بطلان قبول نکرده و در رد آن فرموده اند که ظاهر قضاء این است که استیفاء ملاک در طبیعی فعل می کند. تعبیر «اقض ما فات» ظهور در این دارد که آن نماز در وقت دو ملاک دارد؛ یک ملاک در طبیعی نماز است و یک ملاک در نماز در وقت است. اگر نماز در وقت بخوانید هر دو ملاک را که تعدد مطلوب است استیفاء کرده اید و اگر نماز در وقت نخوانید، امر به قضاء می گوید طبیعی نماز ملاک دارد و آن باید استیفاء

شود. محقق حکیم نیز این استدلال را پذیرفته اند و خلاصه این استدلال در رد این وجه این است که گفته می شود این نماز مصداق طبیعی نماز است، نه مصداق نماز در وقت و نه خارج از وقت است، مصداق طبیعی نماز است، ما اگر امر به قضاء نداشتیم، تعدد مطلوب را کشف نمی کردیم، ولی وقتی دلیل امر به قضاء آمد ظهور آن این است که ناشی از یک ملاک جدید نیست بلکه به نکته استیفاء ملاک در طبیعی نماز است. در مثال های عرفی نیز مثلا مولا به عبد خود می گوید: زید را روز جمعه دعوت کنید و اگر نتوانستید روز دیگری دعوت کنید. نه اینکه اگر نتوانستید زید را دعوت کنید، ملاکی حاصل می شود به سبب این فوت دعوت زید در روز جمعه مثل ملاک کفاره یا عقوبت، که دعوت زید در روزهای دیگر ملاک پیدا می کند، بلکه عرف می گوید تعدد مطلوب است؛ یعنی مولا هم دوست دارد زید دعوت شود و هم دوست دارد که زید روز جمعه دعوت شود، اگر نکردید یا نشد، روز دیگری دعوت کنید، معلوم می شود اصل دعوت یک مطلوب است و دعوت در روز جمعه مطلوب دیگری است.

### اشکال بر محقق همدانی، تقویت وجه اول

انصافا این بیان بیان فنی و عرفی است، لکن اشکالی که دارد این است که گفته می شود: بلی، قبول داریم که از امر به قضاء ملاک داشتن طبیعی نماز صبح کشف می شود و این نماز هم نماز صبح است ولو نه مصداق در وقت و نه خارج از وقت است، و ملاک دارد، اما آیا لزوما امر شارع باید تابع ملاک باشد که نتیجه بگیریم که ما وقتی اذان صبح گفتند دو امر داریم: یکی امر به اصل نماز صبح در وقت و دیگری امر به نماز صبح مطلقا؛ تعدد مطلوب آیا ملازم با این است که ما در ابتدای وقت یک امر به نماز در وقت داشته باشیم و یک امر به طبیعی نماز؟ که این نتایجی دارد از جمله اینکه امر به طبیعی نماز قاعده اشتغال دارد؛ لذا شما اگر بعد از خروج وقت شک کنید که نماز خوانده اید یا خیر امر اول به صل فی الوقت ساقط شده ولی امر صل مشمول اشتغال است و برائت از وجوب قضاء به دلیل اینکه قضاء به امر جدید است، کنار می رود.

ما می گوییم حال که استظهار عرف این است که طبیعی نماز ملاک دارد و امر به قضاء برای استیفاء ملاک در طبیعی نماز است، نه اینکه فوت نماز در وقت سبب حدوث ملاک در نماز در خارج از وقت به ملاک دیگری شود، حال که این را قبول داریم، اما این مطلب ملازم با کشف تعدد امر در نماز است؟ خیر، مولا می تواند نحوه تنظیم امر خود را مطابق با نحوه ملاک قرار ندهد، آنچه مولای حکیم مرتکب می شود این است که بدون ملاک امر نکند، یعنی امری نکند که ملاک تضییع شود، اما امر وی طابق النعل مطابق با ملاک باشد؟ یعنی نماز در وقت یک ملاک جدا داشته باشد؟ دلیلی بر این امر موجود نیست.

پس ظاهر ادله این است که تا داخل در وقت هستید امر به نماز در وقت دارید، بعد از اینکه نماز در وقت فوت شود، امر به قضاء داریم و باید این ظهور را حفظ کرد ولو اینکه ملاک امر به قضاء در طبیعی نماز نهفته است، اما لازم نیست که امر به طبیعی نماز بشویم، امر به قضاء علی تقدیر فوت الأداء می شویم و طبعا در شک در اتیان نماز در داخل وقت، اگر استصحاب عدم اتیان فوت را اثبات کند، بحثی نیست، اگر اثبات نکرد برائت از وجوب قضاء جاری می کنیم و در بحث ما نیز این اشکال زنده می شود که این نماز باید به قصد امتثال امر باشد، در حالی که امری نداریم؛ امر به نماز اداء نداریم، امر به قضاء نیز نداریم. ظاهر امر مولا این است که ناشی از ملاک است و امر وی مضیق ملاک نیست، اما اینکه شکل گیری امر وی طبق همان شکل گیری ملاک است، معلوم نیست.



دقت شود که یک وقت بحث از حکم واقعی است، یک وقت حکم ظاهری است، تمام احکام ظاهری در شبهات بدویه مضیع ملاک واقعی است، منتهی روی مصلحت تسهیل شارع می گوید عیب ندارد و تسهیل می کنیم. بحث این است که شارع ملاک واقعی را تضییع نکرد مگر در آن موردی که شک دارد شخص در اتیان نماز داخل وقت، برائت از وجوب قضاء جاری کرده است، اگر شارع به وی می گفت که من از اول اذان صبح امر به طبیعی نماز دارم، و امر به نماز در وقت دارم، به قول محقق حکیم قاعده اشتغال جاری می شد، این ارتباط به مصلحت تسهیل دارد و ربطی به احکامی که ناشی از ملاکات واقعی است ندارد. مصلحت تسهیل اقتضاء می کند که مردم به سختی نیفتند. شارع می تواند در اطراف علم اجمالی نیز به نظر ما ترخیص بدهد، در مخالفت قطعی می تواند ترخیص دهد، چه برسد به اینجا که مخالفت احتمالی است. در همان مثال وارثی که مالی را ارث می برد که می داند در آن ربا است، تفصیلاً نمی داند که این بسته اسکناس صد هزار تومانی ربوی است، ده تا بسته اسکناس است که یک دانه اش ربوی است، روایت می گوید حلال است، مادامی که علم تفصیلی پیدا نکرده اید که این حرام است. مجبور شده اند که مثل محقق خویی بگویند حرمت واقعی اکل ربا برداشته شده است، ما می گوئیم این عرفیت ندارد که حرمت واقعی آن را بردارند، مادامی که علم تفصیلی پیدا نشود به اینکه کدامیک ربا است. شارع ترخیص در مخالفت قطعی اجمالی نسبت به این وارث داده است که مصلحت تسهیل است، اینجا نیز همینطور است و ترخیص در مخالفت احتمالی به خاطر مصلحت تسهیل است؛ کسی که شک در اداء در وقت دارد، با اینکه می توانستند حکم را جوری جعل کنند که قاعده اشتغال جاری کند، اما یک جوری تنظیم کرده اند که بتوان به برائت مراجعه کرد؛ زیرا مصلحت تسهیل مساعد با آن بوده است.

پس تاکنون وجه بطلان این نمازی که حتی یک رکعت از آن نیز در وقت درک نشده است، تقویت شد؛ زیرا این نماز گرچه با امر به قضاء فهمیده ایم که ملاک دارد، اما مهم این است که این نماز امر ندارد. معلوم نیست امر تابع صد در صد ملاک باشد؛ این نماز نه امر ادایی و نه قضایی دارد؛ از این رو به دلیل عدم وجود امر، حکم به بطلان این نماز می شود. اشکال می شود که یکی از راه های تصحیح عبادت ملاک است. این نماز گرچه امر ندارد، ولی ملاک دارد. خودتان قبول کرده اید که طبیعی نماز ملاک دارد ولو اینکه امر نداشته باشد. پس ملاک را می توان استیفاء کرد و این کافی برای تصحیح نماز است.

جواب این است که بعد از اینکه شارع امرش را تنظیم کرد و روی قضاء بعد از فوت اداء برد، یک امر دیگری را نیز تنظیم کرد و روی اداء برد، شاید موافقت امر دخیل باشد در استیفاء ملاک تام عبادت، این مطلب را نمی توان نفی کرد. بلی، ما فهمیده ایم که طبیعی نماز ملاک دارد اما برای استیفاء ملاک شاید شرط استیفاء ملاک تام، موافقت امر مولا باشد، مخصوصاً که بحث بحث عبادت است. این احتمال را نمی توان نفی کرد. آن فرمانده ای هم که می گوید ساعت ۵ صبح بیایید و برخیزید و مراسم صبحگاهی داشته باشیم و اگر از شما فوت شد، ساعت ۱۲ ظهر بیایید. می فهمیم که طبیعی این مراسم ملاک دارد اما شاید استیفاء این ملاک به این است که طبق امر فرمانده باشد. این احتمال را نمی توان نفی کرد. ساعت ۱۰ صبح فرمانده امر ندارد، اما استیفاء این ملاک شاید یک شرطی داشته باشد، شرط استیفاء این ملاک این است که تحت امر مولا انجام شود و اطلاق دلیل اینجا می گوید که «من فاته الاداء وجب علیه القضاء» وقتی آفتاب بزند اداء فوت شده است. بنابراین از اطلاق امر به قضای خارج وقت کشف می کنیم که این نماز شما استیفاء ملاک نماز را نکرده است و از این کشف می شود شرط استیفاء ملاک موافقت با امر مولا و تحت امر مولا بودن است. اگر این مطلب

استظهار نشود و به اصل عملی مراجعه کنیم برائت جاری می شود، ولی فرض این است که ما شک نمی کنیم؛ زیرا ظاهر خطاب این است که یا أداء فوت نشده است، یا فوت شده است که باید قضاء کند در خارج از وقت و ظاهر خطاب این است. از این رو این بیان حتی در سهو نیز می آید. کسی که در آخر وقت بلند می شود و با یک حال معنویت اول اذان صبح معنویت ندارد، حال معنویت پیدا می کند، سوره سبح اسم ربک الأعلى می خواند، هنوز تمام نکرده به او می گویند آفتاب زده است، اینجا نماز صبح باید از نو خوانده شود؛ خود موثقه عمار نیز همین را می گفت، متن آن چنین بود:

«بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَجْذُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ السَّابَّاطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي حَدِيثٍ قَالَ: فَإِنْ صَلَّى مِنَ الْغَدَاةِ رُكْعَةً ثُمَّ طَلَعَتِ الشَّمْسُ فَلْيَتِمَّ الصَّلَاةَ وَقَدْ جَازَتْ صَلَاتُهُ وَإِنْ طَلَعَتِ الشَّمْسُ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ رُكْعَةً فَلْيَقْطَعْ الصَّلَاةَ وَلَا يُصَلِّ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ وَيَذْهَبَ شُعَاعُهَا»<sup>۱</sup>

البته این روایت محتمل است که در نماز صبح باشد، ولی موید این مطلب است. در عبادات شاید عدم موافقت امر مانع از استیفاء ملاک باشد. مثال می زنیم: اگر کسی شما را اکراه کرد و گفت حق ندارید که وضو بگیرید و اگر وضو بگیرید فلان بلا را بر سر شما می آورم. شما ملتزم می شوید که این اکراه کننده عقاب می شود که چرا ملاک وضو را تفویت بر این مومن کردید و نگذاشتید وضو بگیرید، اما اگر این مومن بگوید که بگذار هر بلایی سرم می آید بیایم، وضو می گیرم، آیا وضوی او استیفاء ملاک کرده است؟ معلوم نیست؛ زیرا این وضوی در حال اکراه معلوم نیست احتیاج شما را برطرف کند. باید موافق با امر بوده باشد، در حالی که نیست، پس معلوم نیست استیفاء ملاک کرده باشد. بنابراین ما معتقدیم کسی که نماز را در سعه وقت بخواند ولی آنقدر طول بدهد که یک رکعت از وقت را درک کند، این نماز اعم از اینکه عمدی یا سهوی باشد باطل است. دلایل دیگری که برای بطلان این نماز مطرح شده است در جلسه آینده بررسی می شود.

#### حالت دوم: درک یک رکعت از نماز در وقت

ب: حالت دوم این است که یک رکعت را می تواند در وقت درک کند. در جلسه آینده بررسی می شود.

#### فرض دوم: عدول به خواندن سوره قصیر در وسط نماز

۲. گاهی شروع می کند که عمدا بخواند ولی قبل از اینکه تمام کند متنبه می شود که وقت واجب فوت می شود، سوره طویل را رها می کند و به خواندن سوره قصیره می پردازد و نماز را در وقت درک می کند. در جلسات آینده ان شاءالله بررسی می شود.

\*\*\*\*\* جلسه ۸۲ \*\*\*\*\*

### مسئله دو از مسائل قرائت: عدم جواز سور طوال در ضیق وقت

مرحوم سید در مسئله دو می نویسد:

۱ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۱۷، أبواب، باب، ح، ط آل البیت.

«لا يجوز قراءة ما يفوت الوقت بقراءته من السور الطوال فإن قراءة عامدا بطلت صلاته و إن لم يتمه إذا كان من نيته الإتمام حين الشروع و أما إذا كان ساهيا فإن تذكر بعد الفراغ أتم الصلاة و صحت و إن لم يكن قد أدرك ركعته من الوقت أيضا و لا يحتاج إلى إعادة سورة أخرى و إن تذكر في الأثناء عدل إلى غيرها إن كان في سعة الوقت و إلا تركها و ركع و صحت الصلاة»<sup>۱</sup>

بحث در قرائت سوره طویل به بود که مفوت وقت نماز بود که محقق خوئی ادعاء کردند که اگر عمدی باشد متسالم علیه بین اصحاب است که این نماز باطل می‌شود.

### دو روایت ناهیه از قرائت سور طوال

دو روایت دال بر بطلان مطرح شده بود که محقق همدانی به این دو روایت استدلال کرد، یکی روایت ابی‌بکر حضرمی بود دیگری روایت عامر بن عبدالله بود. محقق همدانی این دو روایت را به هم ضمیمه کرد. روایت ابی‌بکر حضرمی فقط نهی از خواندن حوامیم کرده بود و دلیل آن را مطرح نکرده بود.<sup>۲</sup> محقق همدانی آن را ضمیمه کرد به روایت عامر بن عبدالله که تعبیر آن چنین بود: «مَنْ قَرَأَ شَيْئًا مِنَ الْحَوَامِيمِ فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ فَاتَهُ الْوَقْتُ»<sup>۳</sup> محقق همدانی بعد از تلفیق این دو روایت نتیجه گرفته که قرائت سوره‌هایی که اولش حم دارد نهی دارد؛ چون سبب فوت وقت فضیلت می‌شود، این نهی کراهتی است، حالا اگر سبب فوت وقت واجب بشود نهی تحریمی پیدا می‌کند.

### بررسی سندی روایت عامر بن عبدالله

ما در سند روایت عامر بن عبدالله مناقشه کردیم ولی در کامل الزیارات از ابن ابی‌عمیر از عامر بن جذاعة نقل می‌کند.<sup>۴</sup> عامر بن جذاعة همین عامر بن عبدالله است که گاهی می‌گفتند عامر بن جذاعة (به جدش انتساب می‌دادند)، گاهی هم عامر بن عبدالله می‌گفتند. البته یک شبهه عامی وجود دارد: در جایی که فقط یک مورد ما پیدا کنیم که یک راوی از مشایخ ابن ابی‌عمیر یا صفوان یا بزنی باشد، بعد بگوئیم شیخ طوسی در عده گفته این سه نفر «عرفوا بانهم لا يروون ولا يرسلون الا عن ثقة»<sup>۵</sup> این شبهه عام وجود دارد که این نسخه شاید در آن سقط باشد و ابن ابی‌عمیر با واسطه نقل کرده بوده از عامر بن جذاعة، اما نسخه‌ای که به ما رسیده از کتاب کامل الزیارات تعبیر «محمد بن ابی‌عمیر عن عامر بن جذاعة» دارد. این احتمال سقط وجود دارد، ما هم گاهی که یک روایت پیدا می‌کردیم به کتاب‌های مختلف اعتماد می‌کردیم که در هیچ‌کدام واسطه‌ای ذکر نشده بوده وثوق پیدا می‌کنیم به این که سقطی در کار نبوده، اما حالا یک نسخه کامل الزیارات وجود دارد، باید وثوق پیدا کنیم که سقطی در آن

۱. العروة الوثقى (أعلام العصر) ج ۱ ص ۶۴۳.

۲. تهذيب الاحكام، شيخ طوسي، ج ۳، ص ۲۷۵.

۳. تهذيب الاحكام، شيخ طوسي، ج ۲، ص ۲۹۵.

۴. کامل الزیارات، ابن قولویه القمی، ج ۱، ص ۲۱۲. «حَدَّثَنِي أَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَامِرِ بْنِ جَذَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِذَا آتَيْتَ الْحَائِرَ فَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآهْلِ بَيْتِهِ وَالسَّلَامُ عَلَيْهِمْ وَالسَّلَامُ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكَ السَّلَامُ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ لَعَنَ اللَّهُ مَنْ قَتَلَكَ وَمَنْ شَارَكَ فِي دِمَاكَ وَمَنْ بَلَغَهُ ذَلِكَ فَرَضِي بِهِ إِنَّا إِلَى اللَّهِ مِنْهُمْ بَرَاءٌ».

۵. عده الأصول، شيخ طوسي، ج ۱، ص ۶۳.

نبوده، مخصوصا که این روایت در کتاب وسائل الشیعة نیست که مثل محقق خوئی بگوئیم صاحب وسائل سند صحیح به این نسخ داشته، ما در این کتاب کامل الزیاراتی که چاپ شده دیدیم، اما این کتاب نسخه مشهوره داشته که موجب وثوق بشود، در این یک مقدار شبهه وجود دارد.

دقت شود که عامر بن عبدالله بن جذاعة روایات ذامه دارد، روایات مادحه هم دارد، نه روایات مادحه دلیل بر وثاقتش هست نه روایات ذامه‌اش دلیل بر بدی او هستند. در کثی آمده است که عامر بن عبدالله از حواریون امام علیه السلام بوده لکن سندش ضعیف است. روایات ذامه وی نیز همانطور که محقق خوئی نیز در معجم فرموده است، دال بر عدم وثاقت وی نیست، علاوه بر اینکه ضعیف السند هستند<sup>۱</sup>.

### **بررسی مسئله طبق مقتضای قواعد**

بعد از اثبات عدم تمامیت دلالت و سند روایت عامر بن عبدالله، آنچه می ماند روایت ابی بکر حضرمی است. خود محقق همدانی قبول دارد که روایت اول به تنهایی دلیل بر حکم نیست؛ زیرا دلیل نهی از حوامیم در آن ذکر نشده است؛ نکته‌اش را باید از روایت دوم بفهمیم که او سندا و دلالتا اشکال دارد. و لذا باید رجوع کنیم به مقتضای قاعده م دلیل بطلان نماز در صورت خواندن سور طوال در ضیق وقت را بفهمیم.

### **وجه اول مطرح شده بر بطلان نماز: عدم صدق قضاء و أداء بر این نماز**

دلیل اول را عرض کردیم که این نماز نه مصداق نماز اداء است نه مصداق نماز قضاء و لذا دلیلی بر اجزاء آن نداریم.

البته لازمه این مطلب این است که در مورد سهو هم همین را بگوئیم، اگر مکلف به تخیل سعه وقت سهوا سوره کامله خواند، بعد حتی یک رکعت از نماز را در وقت درک نکرد، آنجا هم ملتزم به بطلان بشویم که بعضی مانند محقق خوئی ملتزم شده اند، برخلاف صاحب عروه که ملتزم به بطلان نماز در صورت سهو نشده اند.

حالا ممکن است در فرض سهو کسی وثوق عرفی پیدا کند به وفاء این نماز به ملاک و بگوید نکته ای ندارد که این نماز وافی به ملاک نبوده باشد، ولی در فرض عمد که احراز وفاء این نماز به ملاک کار مشکلی است. گرچه از نظر فنی بین سهو و عمد فرق نیست ولی ممکن است کسی یک استظهار عرفی بکند بگوید در مورد سهو عرفا نکته‌ای ندارد که بگوئیم این نماز وافی به ملاک نیست. حالا ما که این ادعاء را مطرح نمی‌کنیم می‌خواهیم بگوئیم مثل صاحب عروه که می‌گویند اگر فرض سهو باشد نماز صحیح است و لو یک رکعت را در داخل وقت درک نکند، شاید آنجا اعتمادشان به استظهار عرفی وفاء این نماز به ملاک باشد ولی در مورد علم و عمد، دیگر انصافا نمی‌شود وفاء این نماز را به ملاک احراز کرد.

### **وجه دوم بر بطلان نماز: تشریع**

وجه دوم برای بطلان این نماز در فرض علم و عمد که حتی یک رکعت را نیز داخل وقت درک نمی‌کند این است که گفته شده که وجوب سوره کامله شامل این سوره ای که مفوت وقت است، نمی‌شود؛ زیرا نمی‌شود که از یک طرف وجوب سوره کامله (ولو طویله) واجب باشد و از یک طرف بگوئیم که نماز کلا در وقت واقع شود، این دو جمع نمی‌شود. وقتی این سوره طویله مشمول امر نبود، پس جزء نیست، شما وقتی به قصد جزئیت به جا می‌آورید، مصداق

۱ معجم رجال الحديث، السيد أبو القاسم الخوئی، ج ۱۰، ص ۲۱۵.

تشریع است، تشریع حرام است، پس این سوره کامله مصداق تشریع محرم می شود و موجب بطلان نماز است.

این وجه را محقق بروجردی در تبیان الصلاة مطرح می کنند.<sup>۱</sup>

### مناقشه در وجه دوم

مناقشاتی بر این وجه مطرح است:

۱. اولین مناقشه، اشکال خود محقق بروجردی است که می فرمایند: چه اشکالی دارد که دلیل وجوب سوره لابشرط باشد، شامل این سوره طویله نیز بشود، ولی در عین حال اختیار این فرد از سوره مشکل دیگری دارد، مشکل آن این است که مغوت وقت اختیاری نماز است، مانند بحث اجتماع امر و نهی که دفن میت واجب است لابشرط از اینکه در مکان مباح یا مغضوب باشد، در عین حال در مکان مغضوب مشکل دیگری دارد که مصداق غضب است، ایشان فرموده اند ما که قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستیم مشکلی نداریم؛ دلیل وجوب سوره از حیث وجوب سوره لابشرط است و شامل سوره طویله نیز می شود، امر به خصوص این سوره نکرده اند تا با امر به اتیان نماز در وقت تکلیف به غیر مقدور شود، امر به طبیعی سوره شده است.

۲. اشکال دیگری نیز مناسب بود که ایشان مطرح کنند این است که گفته شود: برفرض که امر به سوره شامل این سوره نشود، قصد جزئیت هم در اتیان این سوره کامله بشود، اما تشریع که حرام است یک امر قلبی است و منطبق بر عمل خارجی نیست؛ بگذاریم از اینکه محقق داماد می فرموده اند اصلاً تشریع ممکن نیست؛ زیرا تشریع یعنی بنای قلبی بگذاریم چیزی که می دانیم جزء نیست، بناء بگذاریم که جزء است، این غیر معقول است مثل اینکه من می دانم این دیوار درخت نیست بناء بر درخت بودن آن بگذارم، بعد فرموده اند که تشریع دلیل بر حرمت نیز ندارد، ما کلام ایشان را قبلاً جواب دادیم، ولی اینجا می گوییم تشریع یک امر قلبی و نفسانی است، «أن تدین الله بما لا تعلم» است، ولی اگر در خارج نیاید و مصداق بدعت نباشد، ربطی به عمل خارجی ندارد.

۳. اشکال دیگر این است که برفرض که مصداق تشریع محرم باشد، مگر هر قرآن حرامی خوانده شود، مبطل نماز است؟ دلیلی ندارد که مبطل باشد. تکلم انصراف به تکلم آدمی دارد که مبطل است، اما ذکر محرم یا قرآن خواندن محرم مبطل نیست، کسانی که وسواس هستند و مشهور

---

<sup>۱</sup>. تبیان الصلاة، ج ۵ ص ۲۰۷.

میگویند اعتنای به وسوسه حرام است، اگر کسی از روی وسوسه تکرار قرآن کند، به چه دلیل نماز باطل شود؟ (البته فرض این است که تکرار قرآن کند، نه اینکه ولا الض را تکرار کند، این کلام آدمی می شود).

**سوال:** بحث نهی از عبادت پیش نمی آید؟

**جواب:** نهی از عبادت مقتضی فساد همان عبادت است، یعنی مقتضی فساد تکرار است، اما اینکه مفسد نماز نیز باشد وجهی ندارد.

۴. اشکال چهارم این است که اساساً معمولاً مردم قصد جزئیت در اجزای نماز نمی کنند؛ مردم بین قنوت و بین سوره فرقی نمی گذارند، در تسبیحات اربعه بین تسبیح یک بار و دو بار بعد فرقی نمی گذارند، همانطور که سوره می خواند قنوت نیز می خواند، همانطور که تسبیح را بار اول گفته، بار دوم و سوم هم می گوید، همانطور که الحمد لله که مستحب است در تشهد بگوید، ادامه اش را نیز می گوید. متعارف مردم قصد جزئیت تفصیلیه نمی کنند. بلی، به عنوان اینکه جزء نماز است، جزء نماز است، مثل اینکه بارها عرض کرده ایم که خانه ای می سازد و دو حمام می سازد، حمام دوم نیز جزء واجب نیست ولی جزء نماز است، اما جزء واجب را قصد نمی کنند. مردم قصد نمی کنند که این واجب و آن یکی مستحب و دیگری مباح است، اتفاقاً کسانی که سوره کامله را احتیاط واجب می کنند مانند محقق خویی، اصلاً سوره قصیره را نیز حق ندارید قصد جزئیت کنید، زیرا احتیاط واجب است و فتوا نیست، شاید جزء نباشد، پس نباید قصد جزئیت کرد. پس متعارف مردم به تفصیل اجزای نماز التفات ندارند که بگویند قصد می کنیم جزء واجب است یا نیست.

**سوال:** شما می فرمایید جزئیت تفصیلیه نیست، جزئیت اجمالیه می شود؟

**جواب:** جزئیت اجمالیه یعنی نماز را می خوانم هرچه جزء واجب باشد و هرچه نیست نباشد. مردم قصد نمی کنند که الحمد لله در تشهد جزء نیست ولی تشهد بعد از الحمد لله جزء نماز است. چنین قصدی نمی کنند. اصلاً قصد وجه نمی کنند اجمالاً نماز را بما لها من الأجزاء می خوانند، بلکه عرض کردیم مقلدین محقق خویی اصلاً نباید قصد کنند؛ زیرا معلوم نیست که سوره جزء نماز باشد. پس این وجه دوم درست نیست.

**وجه سوم بر بطلان نماز: عدم مقربیت عمل مبعوض**

وجه سومی که برای بطلان نماز مطرح شده است، وجهی است که محقق بروجردی پذیرفته اند که در حصول امتثال به فرد واجب، باید این فرد قابل تقرب الی الله باشد. نگویند که شما که قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستید چرا این اشکال را می کنید، ایشان در جواب می فرمایند ما قائل به جواز اجتماع هستیم ولی فردی که مورد اجتماع امر و نهی است، اگر عبادت باشد، در حال علم و عمد، باطل است. کسی که در فعل خود طغیان بر مولا می کند نمی تواند تقرب به مولا بجوید. اینجا نیز شخصی که سوره طویل را که مفوت وقت واجب است می خواند، عمل وی صلاحیت تقرب به مولا را ندارد؛ زیرا با این نماز در حال تفویت وقت اختیاری است، وقتی عمل صلاحیت مقربیت نداشت، این منشأ فساد عمل می شود.

## مناقشه در وجه سوم

به نظر ما این فرمایش دارای مناقشه است؛ زیرا چیزی که واجب است، اتیان تمام نماز در وقت است. اتیان سوره طویلۀ ضد واجب است، ضد خاص واجب است، شما مگر امر به شی را مانع از امکان تقرب به ضد آن می دانید؟ من به جای اینکه حج بروم، به کربلا رفته ام با اینکه مستطیع بوده ام، آیا امکان تقرب به زیارت ابی عبدالله نیست؟ چرا نباشد؟ آیا خود شما در وقت وجوب ازاله نجاست از مسجد اگر کسی مشغول نماز بشود، می فرمایید که این نماز امکان تقرب ندارد؟ ما که در ترکیب اتحادی بگوییم با علم و عمد نمی شود به خدا تقرب جست، ربطی به ترکیب انضمامی ندارد، مانند نماز و نظر به اجنبیه است که انضمامیه است. آنچه قابل تقرب نیست طغیان بر مولا در ترکیب اتحادی است، ولی اینجا خود این نماز با سوره طویلۀ مصداق حرام نیست، صرفاً ضد واجب است، مثل اینکه شما در ضیق وقت باید تیمم می کردید و نماز می خواندید، می گوئید من نماز خدا را با بدن نجس آلوده به کذا نمی خوانم، باید بروم غسل کنم، هرچه به شما می گویند با همین بدن آلوده به نجاست بیا تیمم کن و نماز بخوان، می گوید من می خواهم غسل کنم، اگر غسل کند چرا غسل باطل باشد؟ این غسل نهی ندارد، صرفاً نماز با تیمم امر دارد و این غسل ضد واجب می شود، امر به شی نه مقتضی نهی از ضد واجب است نه مقتضی تقرب به آن است.

محقق بروجردی این مطالب را ملتفت است لکن مبنایی دارند که می فرماید باید دید علت فوت واجب عرفاً چیست؟ ایشان این مطلب را در بحث نذر نماز جماعت فرموده اند. توضیح اینکه: اگر کسی نذر کند که نماز جماعت بخواند و حنث نذر کند و فرادی بخواند، سید یزدی فرموده است که نماز فرادی صحیح است، محقق بروجردی فرموده است که این نماز فرادی باطل است؛ زیرا این نماز فرادی علت حنث نذر او است، با اینکه نماز فرادی مصداق حنث نذر نیست، مصداق حنث نذر، ترک نماز جماعت است، نه نماز فرادی، اما مرحوم بروجردی فرموده اند که ما معتقدیم که این نماز باطل است؛ عبارت مرحوم سید چنین است:

«و قد تجب بالنذر والعهد واليمين، ولكن لو خالف صحّت الصلاة وإن كان متعمداً، و وجبت

حينئذ عليه الكفارة»

تعلیقه محقق بروجردی چنین است:

«إلا إذا كانت علة لتعذر الوفاء بالنذر فيما بعد»<sup>۱</sup>.

اگر عرفاً این نماز فرادی علت باشد که دیگر نتوان به نذر وفاء کرد، علت حرام می شود و علت حرام مبغوض مولا است و صلاحتی مقربیت ندارد. فساد این نماز فرادی یک شبهه عقلی دارد که در بحث خود مطرح کرده ایم که گفته می شود که اگر این نماز فرادی حنث نذر باشد یا علت حنث نذر باشد فاسد است، تا فاسد شود دیگر علت حنث نذر نیست، زیرا اگر شما نماز فرادی بی وضو می خواندید حنث نذر نبود. نذر این بود که نماز فریضه از روی جماعت باشد؛ پس در صورتی این نماز فرادی فاسد است که حنث نذر یا علت آن باشد و در صورتی حنث نذر یا علت آن است که صحیح باشد، فیلزم من فساد عدم فساد، چون اگر فاسد باشد، یعنی حنث نذر نیست، وقتی حنث نذر نبود پس فاسد نیست. عده ای نیز گفته اند یلزم من صحته عدم صحته، چون این نماز فرادی اگر بخواند صحیح باشد، حنث نذر است و اگر حنث نذر شد و مبغوض مولا بود فاسد و غیر صحیح می

<sup>۱</sup>. العروة الوثقی (عدة من الفقهاء، جامعه مدرسين)، جلد: ۳، صفحه: ۱۱۴.

شود. یعنی خلف دو طرفه می شود: یلزم من فسادہ عدم فسادہ و یلزم من صحتہ عدم صحتہ. هرچه بگوئیم مستلزم محال می دانند، این اشکالی است که در جای خود مطرح شده و وارد آن بحث نمی شویم.

ما گفتیم که اگر این نماز فرادی مصداق حنث نذر باشد، لازمه اش این است که نماز فرادای صحیح مبعوض باشد و این باعث می شود که من دیگر نتوانم نماز فرادای صحیح بخوانم، آنچه مبعوض است این نماز من نیست، نماز فرادای صحیح چون حنث نذر است، مبعوض است و این منشأ می شود که من دیگر متمکن از اتیان این مبعوض نباشم، متمکن از اتیان نماز صحیح نباشم، اشکالی ندارد، آنچه حنث نذر منطبق بر نماز صحیح شود، اثرش این است که نماز صحیح مبعوض مولا باشد و وقتی مبعوض شد دیگر من نمی توانم نماز صحیح بخوانم، این مشکلی ندارد.

اما محقق بروجردی دنبال این مطالب نبودند و از این بحث ها خوششان نیز نمی آمد.<sup>۱</sup> ایشان می فرمایند که علت عرفیه ی عدم تمکن از اداء واجب مبعوض است؛ دلیل اینکه شما نمی توانید در داخل وقت نماز بخوانید، چیست؟ اگر از فیلسوف بپرسید می گوید اراده نکرده ام، اما اگر از عرف بپرسید، جواب می دهد که چون شما در حال سورۃ بقره خواندن هستید، اگر سورۃ توحید می خواندید نماز شما زود تمام می شد. علت اینکه شما نماز کامل را در وقت درک نمی کنید، همین سورۃ بقره است، بنابراین این سورۃ بقره شما علت عدم ادراک صلاۃ فی الوقت است، علت ترک واجب عرفی است. هر کجا عرفا علت ترک واجب این فعل باشد یا علت عدم تمکن از اداء واجب این فعل باشد همین بحث می آید.

ولی به نظر ما علت حرام یا علت عدم تمکن از انجام واجب، مبعوض نیست. آنچه مبعوض است ترک واجب است، ترک واجب ترک محبوب مولا است، و شما معاقب بر ترک واجب هستید، اینکه انگیزه شما چیست دخیل در بحث ندارد. بلی، یک نفر انگیزه اش برای ترک واجب این بود که می خواست بقره بخواند، کسی هم که غسل می کند چرا نماز با تیمم نمی خواند؟ انگیزه اش این است که می خواهد غسل کند می گوید سریع غسل می کنم که اداره ام دیر نمی شود، آن هم انگیزه اش برای اینکه با تیمم نخواند این است که سریع برود غسل کند. انگیزه را عرف دخیل نمی داند. عرف می گوید عقاب به دلیل عدم انجام تکلیف او است، انگیزه را کاری ندارد.

در محل بحث نیز وظیفه این بود که نماز کامل را در داخل وقت بخواند این کار را نکرد، حال اینکه انگیزه اش در خواندن سورۃ طویلہ چیست، یعنی تنها داعی بر ترک واجب، خواندن سورۃ طویلہ است، این از نظر عقلاء به نظر ما تأثیری ندارد؛ مثل اینکه کسی اجیر شده که مثلاً روزی یک ختم قرآن بخواند، از طلوع فجر تا طلوع آفتاب قرآن می خواند، عرف می گوید این قرآن به چه درد می خورد؟ عرف قانون گذار می گوید او نمازش را نخواند، گناه کرده است، ولی خود ختم قرآن چرا مصداق مبعوض مولا باشد؟ می تواند به نحو ترتب محبوب باشد که اگر نماز نخواندید قرآن خواندن مانعی ندارد، بنابراین به نظر ما این اشکال نیز وارد نیست و بر فرض که شما بگویید این سورۃ مفوت واجب است، می گوییم این سورۃ

---

<sup>۱</sup>. استاد: محقق تبریزی می فرمودند که آقای حجت درس صلاۃ مسافر می گفتند و آقای بروجردی نیز همان بحث را می گفتند، آقای حجت شاگرد آقاضیاء

بود می گفت مثلاً سفر مقتضی قصر است و قصد معصیت مانع است و وقتی قصد معصیت از بین رفت و شما دیگر قصد معصیت نداشتید، بعد از ارتفاع مانع،

مقتضی اثر می کند. طلبه ای درس محقق بروجردی آمد و این مباحث را که از درس آقای حجت یاد گرفته بود مطرح کرد، محقق بروجردی با عصبانیت

فرموده بودند که یعنی چه؟ این حرف ها چیست؟



مشکل دارد ولی نماز مشکل ندارد. اگر سوره واجب نبود که مشکلی ندارد، اگر هم واجب بود آخرش یک سوره کوثر بعد از بقره می خواند، می گوید خدایا بقره را قبول نمی کنید این کوثر را قبول کن. البته به شرطی که قرآن بین السورتین را مبطل ندانیم و مکروه بدانیم. ان شاء الله ادامه بحث در روز شنبه مطرح می شود.  
\*\*\*\*\* جلسه ۸۳ \*\*\*\*\*

## بررسی حکم خواندن سور طولانی در ضیق وقت

بحث راجع به حکم صورتی بود که مکلف سوره طویل بخواند به صورتی که وقت واجب فوت شود. گاهی نیز سوره طویل نیست ولی وقت تنگ است و در ضیق وقت سوره می خواند یا نماز را طول می دهد که وقت واجب فوت می شود.

### فرض اول: خواندن عمدی سور طویل

#### صورت اول: عدم درک حتی یک رکعت در وقت

عرض کردیم که یک فرض این است که عمدا سوره طویل بخواند که باعث شود حتی یک رکعت از نماز را نیز در داخل وقت درک نکند، در این صورت فرموده اند تسالم بر بطلان نماز وجود دارد.

#### وجه دال بر بطلان نماز

سه وجه برای حکم به بطلان نماز در جلسه گذشته مطرح شد.

#### وجه چهارم: مصداق زیاده در نماز بودن

وجه چهارم این است که برخی مانند محقق خویی فرموده اند که این سوره طویل مفوت وقت واجب است و چون مفوت وقت واجب است، حرام است و از دائره امر به سوره خارج است، پس این سوره طویل جزء نماز نیست. اطلاق اقرء السوره بعد فاتحه الكتاب شامل این سوره طویل نمی شود. وقتی که این سوره خارج از امر به قرائت سوره باشد، پس جزء نماز نیست، اگر کسی آن را به قصد جزئیت به جا آورد، مصداق «من زاد فی صلاته فعلیه الإعادة» می شود. این بیان محقق خویی است؛ از این رو ایشان فرموده اند که حتی اگر شروع در سوره طویل کند ولو اینکه اتمام نکند و ناقص بگذارد و بعد از آن یک سوره قصیره بخواند و کل وقت را درک کند، باز هم نماز باطل است؛ زیرا وقتی شروع در سوره طویل شد، قصد جزئیت شده است و زیاده عمدیه بود که موجب بطلان نماز می شود.<sup>۱</sup> این وجه دارای دو اشکال است:

۱. ما به محقق خویی می گوئیم شما که در اصل سوره احتیاط می کنید و مقلد شما جرأت نمی کند که در سوره قصیره نیز قصد جزئیت کند، تا بخواهد قصد جزئیت کند شما می فرمایید شاید جزء نباشد، اگر هم بخواهد قصد جزئیت مستحبه کند شما می فرمایید که اصلا ما جزء مستحب نداریم؛ پس مقلد شما نه فقط در این فرض، بلکه مطلقا حق قصد جزئیت ندارد. فرض این است که با این

۱ موسوعة الامام الخوئی، السید أبو القاسم الخوئی، ج ۱۴، ص ۳۰۰.

نظر محقق خوئی دیگر کسی قصد جزئیت نمی کند و رجوع به محقق زنجانی می کند که اصلاً سوره را واجب نیز نمی داند. در این صورت راحت تر محقق خوئی حکم به بطلان نماز می کند؛ زیرا قصد جزئیت وقتی می کند زیاده در نماز صدق می کند. خلاصه اینکه اگر کسی طبق فتوای شما بخواند نماز بخواند اصلاً قصد جزئیت نمی کند و لذا زیاده صدق نمی کند.

علاوه بر اینکه معمولاً مردم قصد جزئیت نمی کنند؛ مردم از باب تقلید آباء و امهات نماز می خوانند و چند مسئله نیز در کنارش فرا می گیرند. اینطور نیست که قصد تفصیلی کنند که الحمدلله در تشهد جزء نباشد و بعدش جزء باشد.

۲. ایشان فرموده اند که این سوره طویله حرام است؛ می پرسیم که دلیل حرمت چیست؟ این سوره صرفاً ضد واجب است و بیش از این نیست، دلیلی ندارد که ضد واجب را حرام بدانیم. ضد واجب می تواند امر ترتبی داشته باشد. خود محقق خوئی نیز این نظر را قبول دارد که با امر ترتبی می توان برای ضد واجب امر تصور کرد.

خلاصه اینکه از باب ترتب هیچ مشکلی ندارد که برای سوره امر تصور کرد، ولو اینکه بعض نماز خارج از وقت باشد.

#### **وجه پنجم: زیاده بودن به دلیل عدم امر**

وجه پنجم وجهی است که محقق سیستانی مطرح کرده اند. ایشان فرموده اند: این سوره طویله امر ندارد؛ زیرا مفوت واجب اختیاری است، حال که امر ندارد، پس اتیان آن زیاده است ولو اینکه قصد جزئیت نشود؛ زیرا جزء مسانخ با سایر اجزای نماز است، چیزی که جزء مسانخ با سایر اجزای نماز است ولی امر ندارد، اگر در نماز آورده شود مصداق زیاده است.

بلی، اگر تبعیض سوره جایز باشد که خود محقق سیستانی قائل است، در این صورت اگر قبل از اینکه وقت فوت شود پیشمان شویم و ادامه ندهیم، مشکلی ندارد؛ زیرا این چند آیه ای که اول خوانده ایم امر دارد، اما طبق قول کسانی که می گویند سوره کامله واجب است، این چند آیه امر نخواهد داشت و وقتی بدون امر آورده شده مصداق زیاده است.

گفته نشود که اشکال مطرح شده به محقق خوئی، به ایشان نیز وارد است؛ زیرا شاید این نماز با سوره طویله امر ترتبی داشته باشد.

در جواب می گوئیم: امر ترتبی نداریم، نه به خاطر اینکه سوره کامله حرام است که محقق خوئی می فرمود، بلکه می گوئیم مقصود این است که این سوره کامله از امر به سوره منصرف است؛ امر به سوره در نماز انصراف از سوره ای که مفوت وقت است، دارد. عدم شمول دلیل امر به سوره نسبت به سوره طویله به خاطر نکته انصراف است، نه به خاطر نکته حرمت سوره طویله و مفوت وقت بودن آن، امر ترتبی در جایی است که اطلاق لفظی باشد، مثل اطلاق صل که صلاه در وقت ازاله را می گیرد و برای تصحیح این اطلاق ما با امر ترتبی مشکل را حل می کنیم؛ اما وقتی کسی مثل مانحن فیه بگوید که اطلاق امر به سوره

انصراف از سورۀ طویلۀ دارد، در این صورت دیگر اطلاق اثباتی نداریم و نمی توانیم با امر ترتبی مشکل را حل کنیم.

این بیان محقق سیستانی به نظر ما اقرب از بیان محقق خویی است، لکن:

۱. مبتنی بر این است که ما در صدق زیادۀ جزئیۀ قصد جزئیت را شرط ندانیم و اتیان به جزء مسانخ را کافی بدانیم.

۲. مبتنی بر این است که ما احتمال امر مطلق را به طبیعی صلاۀ ندهیم؛ چرا که اگر احتمال بدهیم مثل محقق حکیم که ما در مقام ثبوت یک امری به طبیعی نماز داریم و امر دیگری به نماز در وقت داریم؛ شاید این نماز با سورۀ طویلۀ فی علم الله مشمول آن امر به طبیعی صلاۀ باشد، احراز عدم امر نمی کنیم. احراز نمی کنیم که امر به سورۀ شامل این سورۀ طویلۀ نمی شود، شاید شامل آن بشود. همین که احتمال می دهید که این سورۀ طویلۀ فی علم الله مشمول یک خطاب امری باشد که فی علم الله به طبیعی صلاۀ با سورۀ تعلق گرفته است، وقتی این احتمال بدهیم ولو اینکه دلیل اثباتی قاصر است، همین که این احتمال را بدهیم پس صدق زیادۀ احراز نمی شود؛ زیرا عنوان زیادۀ انتزاع از عدم امر به یک شی و جزء مسانخ بودن می شود که محقق سیستانی فرمود. شما می خواهید با استصحاب ثابت کنید که این سورۀ طویلۀ امر ندارد، وگرنه احراز وجدانی نشده است. وقتی احتمال می دهید که این سورۀ طویلۀ مشمول امر به طبیعی صلاۀ با سورۀ باشد، پس در صدق زیادۀ شک داریم؛ اگر فی علم الله مشمول امر به طبیعی صلاۀ مع السورۀ باشد، دیگر صدق زیادۀ در این سورۀ طویلۀ احراز نمی شود. شما می خواهید استصحاب عدم امر به این سورۀ طویلۀ را جاری کنید و اصل مثبت جاری کنید. شما در من زاد فعلیه الإعادۀ در این وجه خامس تمسک می کنید و می فرمایید چون امر ندارد و امر از طویلۀ منصرف است، پس چون طویلۀ امر ندارد زیادۀ شکل می گیرد. می گوییم چه کسی می گوید که این امر ندارد؟ شاید فی علم الله امر داشته باشد. حتی لازم نیست که فی علم الله امر داشته باشد، احتمال امر ترتبی نیز کافی است برای اینکه احراز صدق زیادۀ نشود؛ زیرا عنوان زیادۀ بسیط است و شما گفتید که انتزاع می شود از اتیان به یک جزء مسانخ با عدم امر به واقعی آن، استصحاب عدم امر به واقع آن برای اثبات عنوان بسیط زیادۀ اصل مثبت است. مثل اینکه یک جنینی است که به دنیا آمده است، می گویند که خدا به علی آقا بچه داده است، ولی یک نفر گفت که متأسفانه نابینا است، یکی گفت که نه بینا است، شک کردید که بینا است یا نابینا است. بر فرض که اثر شرعی داشته باشد که بینا است یا خیر، اگر بگویید که این نوزاد زید یک زمانی که چشم نداشت، اکنون نیز یقیناً قابلیت برای دیدن دارد، استصحاب هم می

گوید که در آن ایام ابتدایی انعقاد جنین بصر نداشت، پس این نوزاد زید بصر ندارد و قابل بصر نیز است، پس اعمی است. به هر کسی این را بگوئید می گوید این اصل مثبت است. ما می گوئیم اینجا نیز همین شبهه وجود دارد.

### **قبول وجه اول بطلان: عدم شمولیت أدله أداء و قضاء بر این نماز**

بنابر این به نظر ما عمده وجه بطلان همان وجه اول است که این نمازی که با سورة طویل خوانده می شود و مفوت حتی یک رکعت از وقت است، نه مشمول خطاب امر به أداء و نه مشمول امر به قضاء است و اطلاق امر به قضاء می گوید هنگام فوت أداء که شما هنوز نماز نخوانده بودید، واجب است که قضاء بخوانید؛ ظاهر قضاء نیز احداث کل نماز بعد از تحقق فوت أداء است و شامل شما نمی شود که آن وقتی که نماز را شروع کردید هنوز أداء فوت نشده بود، آنقدر طول دادید که حتی یک رکعت از نماز را نیز داخل وقت درک نکردید. تاکنون فرضی را گفتیم که سورة طویل بخوانیم که مفوت ادراک حتی یک رکعت از نماز در وقت باشد.

### **صورت دوم: درک یک رکعت از نماز در وقت**

اما اگر با فرض خواندن سورة طویل، یک رکعت در وقت درک شود و فقط بعض نماز خارج از وقت واقع شود؛ مثل اینکه در رکعت دوم نماز صبح که خیال مکلف راحت شده است که یک رکعت را در وقت درک کرده است، سورة طویل ای را شروع کند و تمام کند. با اینکه می توانست رکعت دوم را نیز در وقت درک کند، ولی سورة طویل می خواند. در این فرض محقق خویی فرموده است که باز هم نماز باطل است؛ زیرا امر به سورة در رکعت دوم شامل این سورة طویل ای که خوانده می شود و مفوت وقت اختیاری است نمی شود و چون به قصد جزئیت آورده شده است مشمول من زاد فی صلاته می شود. محقق بروجردی نیز از راه خود پیش آمده و فرموده اند این سورة طویل مبعده از مولا است و صلاحیت مقربیت ندارد. محقق سیستانی نیز فرموده اند چون این سورة طویل امر ندارد، پس خواندن عمدی آن به صورتی که رکعت دوم خارج از وقت واقع شود، نماز باطل است.

### **مختار استاد: صحت نماز خوانده شده**

برای ما این مورد واضح نیست؛ زیرا ما در فرض قبلی در همه وجوه اشکال کردیم و فقط وجه اول باقی ماند که می گفتیم نماز نه أداء و نه قضاء است چون نماز در وقت درک نشده بود ولی آن بیان در این فرض نمی آید و در این فرض قاعده «من أدرك ركعة من الصلاة» شامل شخص می شود ولو اینکه با سوء اختیار بوده است. از این رو این نماز مصداق نماز ادایی می شود. اگر هم شک کنیم در اینکه این سورة طویل مبطل نماز است برائت از مبطلیت و مانعیت آن جاری می شود. به نظر ما قاعده من أدرك شامل این فرض می شود. فرض این است که خود اصحاب تسالم کرده اند که اگر متعمد به سوء اختیار نیز اگر بگذارد نماز را در آخر وقت بخواند، مشمول من أدرك است.

**سوال:** قدر متیقن از مورد قاعده من أدرك جایی است که وقت نماز به تأخیر افتاده و فقط یک رکعت از نماز را وقت دارد بخواند.

**جواب:** اگر کسی یک رکعت را درک کرد و یک رکعت دیگر را نیز می توانست درک کند، بنشست و ذکر سبحان الله گفت، مانند کثیر الشک که شک در رکعات می کند و دلش نمی

اید که ادامه بدهد، حال اگر موقعی یقین کرد که آفتاب زده است، مشمول من أدرك است، فرض این است که تسالم اصحاب قاعده کلیه را پذیرفته اند که «من أدرك رکعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة». بلی، اگر کسی در اطلاق قاعده من أدرك تشکیک کند این فرض مشکل می شود ولی آقایان تشکیک نکرده اند و پذیرفته اند. محقق خویی نیز آن را می پذیرد لکن الصلاة لاتسقط بحال را نیز ضمیمه می کند.

### فرض دوم: خواندن سهوی سورة طویله در ضیق وقت

تا کنون فرض سورة طویله عمدی مطرح شد، اما اگر شخص سهوا سورة طویله بخواند به گمان اینکه فرصت دارد که سورة نسبتا طویله بخواند، یک دفعه در اواخر سورة بود که دید آفتاب زده است. صاحب عروة فرموده است که نماز صحیح است:

«و أما إذا كان ساهيا فإن تذكّر بعد الفراغ أتم الصلاة و صحت و إن لم یکن قد أدرك رکعة من

الوقت أيضا و لا یحتاج إلى إعادة سورة أخرى و إن تذكّر فی الأثناء عدل إلى غیرها إن کان فی

سعة الوقت و إلا ترکها و رکع و صحت الصلاة»<sup>۱</sup>

بزرگانی مثل محقق نایینی<sup>۲</sup>، محقق بروجردی<sup>۳</sup>، محقق خویی<sup>۴</sup> و آیت الله سیستانی فرموده اند که گرچه سهو کرده است ولی این نماز نه ادایی و نه قضایی است. حتی یک رکعت را نیز درک نکرده است پس نماز ادایی نیست و فرض این است که وقتی آفتاب زد نماز قضاء واجب می شود، حال وقتی قسمتی از نماز در داخل وقت بوده باشد، فوت صدق نکرده است، اول باید فوت صدق کند و بعد وجوب قضاء بیاید، بنابراین این نماز نه اداء و نه قضاء است. حتی اگر از روی سهو نیز باشد نماز باطل است.

جالب است که محقق حکیم نیز مثل بزرگان مذکور حاشیه به بطلان نماز زده اند<sup>۵</sup>. ما می گوئیم ایشان چرا این صحبت را می فرمایند؟ ایشان معتقد بود که اذان صبح که گفته می شود دو امر می آید، یک امر به نماز صبح در وقت و دیگری امر به طبیعی نماز است که مشروط به وقت نیست. وقتی کسی مقداری از نماز را در وقت و بقیه را در خارج از وقت خوانده است، مصداق طبیعی نماز است. طبیعی نماز صبح به جا آورده شده است پس یکی از آن دو امر دارد؛ چرا باید باطل باشد؟ ایشان در مستمسک بیانی کرده است که می تواند پاسخ این اشکال را بدهد. البته کاش در حاشیه عروة نیز دقیق حاشیه می زدند. ایشان فرموده است که این مومن قصد امتثال امر به اداء را داشت، ما گرچه دوست داریم بگوئیم که این نماز مصداق امتثال به طبیعی نماز صبح است، لکن مشکل این است که مکلف قصد امتثال به طبیعی نماز را نداشته است. بنابراین اگر مکلف قصد مافی الذمه می کرد ما اشکال نمی کردیم.

محقق نایینی و علمای مذکور می فرمایند حتی اگر شخص قصد ما فی الذمه نیز داشته باشد نماز باطل است؛ زیرا یا امر به اداء است که درک نشده است، یا امر به قضاء است که بعد از فوت الفریضة باید نماز را شروع می کرد؛ اما محقق حکیم می فرماید اگر قصد ما فی الذمه

۱. العروة الوثقی (أعلام العصر) ج ۱ ص ۶۴۳.

۲. العروة الوثقی (عدة من الفقهاء، جامعه مدرسين)، جلد: ۲، صفحه: ۴۹۵.

۳. همان.

۴. موسوعة الإمام الخویی، ج ۱۴ ص ۳۰۳.

۵. العروة الوثقی (عدة من الفقهاء، جامعه مدرسين)، جلد: ۲، صفحه: ۴۹۵.

می کرد من مشکلی ندارم، من با اینکه این شخص قصد ما فی الذمه نداشته و قصد نماز ادایی داشته است مشکل دارم. عرض ما به ایشان این است که:

۱. بهتر بود در حاشیه عروه نیز چنین حاشیه می زدند: « بطلت الصلاة اذا قصد امثال الامر الادائی ». البته

اگر مقصود ایشان از آنچه در حاشیه آمده است همین مطلب مستمسک باشد مشکلی نیست.

۲. عرض ما این است که می گوئیم ما اگر امثال امر به طبیعت را عنوان قصدی بدانیم، شما نیز حق

دارید بگوئید که چرا قصد امثال امر به طبیعی نماز نشده است. اما طبیعی الصلاة به نظر ما عنوان

قصدی نیست. طبیعی الصلاة عنوان قصدی اش به این نیست که قصد نماز خارج از وقت شود،

طبیعی اش به این است که قصد طبیعی نماز شود.

شخص اگر قصد امثال امر به اداء بکند، باز قصد دارد طبیعی نماز را در ضمن اداء بخواند، اگر

عنوان قضاء بود می گفتید عنوان قضاء عنوان قصدی است، می گفتید ما وقع لم یقصد و ما قصد لم

یقع، این آقا قصد قضاء نکرد قصد اداء کرد، مثل این که واجب بود اداء دین کند، قصد هبه کرد،

اداء دین برایش واجب بود، آن را قصد نکرد قصد هبه کرد که بر او واجب نبود، این مطلب قبول

است، عنوان قضاء که شما می گوئید واجب نیست، عنوان طبیعی الصلاة بر او واجب است این را

هم که قصد کرده، یک قصد اضافه ای هم داشته که بودن آن در وقت بوده است، او هم درست در

نیامده است، مشکلی ندارد.

اگر می گوئید قوام قصد قربت به این است که شخص قصد این امری که متوجه او است را بکند نه

یک امر دیگر را، این مطلب درست نیست؛ زیرا دلیلی ندارد که در قصد قربت همان امری که

متوجه او است، قصد شود. آنچه در قصد قربت مهم است، اضافه العمل الی الله است، مهم این

است که این کار را برای خدا بیاورد.

پس خلاصه این اشکال این است که قصد طبیعی الصلاة بیش از قصد طبیعی چیز دیگری

نمی خواهد، با عنوان قضاء الصلاة فرق می کند که عده ای می گویند خود عنوان قضاء الصلاة

عنوان قصدی است، باید او را قصد کنید، و اگر ایشان می خواهد بگویند باید امر متوجه به

خودم را من قصد کنم نه امر دیگر را، قطعاً این لازم نیست، چون در قصد قربت بیش از

اضافه عمل به خدا معتبر نیست.

۳. بر فرض بگوئیم عنوان طبیعی الصلاة و امثال عنوان قصدی است، دیگر از قضاء که بالاتر نیست.

شما که خطای در تطبیق را در عناوین قصدیه معمولاً قبول دارید، خطای در تطبیق را در عناوین

قصدیه را معمولاً قبول دارند، می گویند داعی شخص این بود که امثال امر بکند، حالا خطا کرد

قصد اداء کرد، چرا این قضاء واقع نشود، چرا اتیان طبیعی الصلاة واقع نشود؟ و لذا به نظر ما اگر ما

قائل بشویم به تعدد مطلوب که یک امر داریم به طبیعی نماز یک امر داریم به نماز در وقت، حتی در فرض عمد هم می‌گفتیم این نماز صحیح است، در فرض سهوش به طریق اولی می‌گفتیم این نماز صحیح است، ولی ما چون این را خلاف ظاهر ادله می‌دانیم، ظاهر ادله این است که ما یک امر به اداء داریم و یک امر به قضاء عند فوت الاداء و لذا مثل این بزرگانی که حاشیه زدند در فرض سهو هم می‌گوییم این نماز باطل است چون یک رکعت از آن را داخل وقت درک نکردید و لو از باب سهو، این نماز مشمول نه اداء است نه قضاء است.

\*\*\*\*\* جلسه ۸۴ \*\*\*\*\*

## بررسی حکم خواندن سور طوال در ضیق وقت

بحث در قرائت سور طویله در نماز بود که مفوت وقت واجب بود. عرض شد که اگر عمداً شخص این کار را کند به نحوی که حتی یک رکعت را نیز در وقت درک نکند، نماز باطل است؛ به دلیل اینکه نه مصداق نماز ادایی و نه قضایی است. اما اگر مانع از ادراک کل نماز باشد، به صورتی که یک رکعت را می‌تواند درک کند. باید دید که قاعده من أدرك را شامل متعدد می‌دانیم یا نمی‌دانیم.

### کلام محقق خویی مبنی بر بطلان نماز در تطویل عمدی حتی در صورت درک یک رکعت

برخی مانند محقق خویی فرموده اند که شامل متعدد نمی‌شود. یعنی اگر شما می‌دانید که اگر سور طویله بخوانید رکعت دوم نمازتان خارج از وقت واقع می‌شود، تطویل عمدی رکعت اول با استناد به قاعده من أدرك جایز نیست؛ زیرا ظاهر «من أدرك رکعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة تامة»<sup>۱</sup> یا روایت موثقه عمار «فَإِنْ صَلَّى رَكْعَةً مِنَ الْغَدَاةِ ثُمَّ طَلَعَتِ الشَّمْسُ فَلَيْتَمَ وَ قَدْ جَازَتْ صَلَاتُهُ»<sup>۲</sup> این است که دنبال وقت رفت تا وقت را درک کند و بیش از این نتوانست درک کند. مثل اینکه رفت دنبال ماهی تا شکار کند می‌گوید یک ماهی را درک کردم. اما اگر عمداً آنقدر گرفتن ماهی را لغت داد تا بقیه ماهی‌ها رفتند، گفته نمی‌شود که أدركت سمكه واحده؛ زیرا اصلاً دنبال آن نرفته است. اینجا نیز اگر کسی دنبال کند و نرسد می‌گویند که درک یک رکعت کرده است، اما اگر متعدد است و می‌تواند نماز را قبل از طلوع آفتاب درک کند و عمداً طول می‌دهد، درک رکعت شامل وی نمی‌شود.<sup>۳</sup>

اگر این فرمایش محقق خویی صحیح باشد و قاعده من أدرك شامل این شخص نشود که عمداً نماز خود را طول می‌دهد، حتی شبهه انصراف نیز داشته باشیم از این فرض، اشکال وارد است و شخص متعدد است و مشمول دلیل من أدرك واقع نمی‌شود. بنابراین نماز وی نه مصداق نماز ادایی است؛ زیرا من أدرك شامل وی نمی‌شود، نه مصداق نماز قضایی است.

۱ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۱۸، أبواب، باب، ح، ط آل البیت.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۸.

۳ موسوعة الامام الخوئی، السید أبو القاسم الخوئی، ج ۱۴، ص ۳۰۳.

## مناقشه در فرمایش محقق خویی

اولاً: برای ما روشن نیست که أدرك رکعه شامل وی نشود. چرا موثقه عمار شامل این شخص نشود؟ اتفاقاً روایت عمار تعبیر به «صلی» دارد و أدرك ندارد، متن آن چنین است:

«سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى السَّابَّاطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الرَّجُلِ إِذَا غَلَبَتْهُ عَيْنُهُ أَوْ عَاقَهُ أَمْرٌ أَنْ يُصَلِّيَ الْمَكْتُوبَةَ مِنَ الْفَجْرِ مَا بَيْنَ أَنْ يَطْلُعَ الْفَجْرُ إِلَى أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ وَ ذَلِكَ فِي الْمَكْتُوبَةِ خَاصَّةً فَإِنْ صَلَّى رُكْعَةً مِنَ الْغَدَاةِ ثُمَّ طَلَعَتِ الشَّمْسُ فَلَيْتِمَ وَقَدْ جَازَتْ صَلَاتُهُ»<sup>۱</sup>

خیلی از افراد طبق عادت نماز می خوانند، به او می گویند که سریع تر بخوان، می گوید من طبق عادت می خوانم، سوره اش را نیز می خواهد و صلوات ها را نیز در ذکر رکوع و سجود می گوید که اگر این ها را ترک می کرد، نماز صبح را می توانست داخل وقت درک کند، اما ذکر های مستحب را نیز طبق عادت می گوید، وقتی یک رکعت را درک کند، چرا مشمول این روایت نشود؟ محقق خویی می فرماید جازت صلاته یعنی جازت صلاته الأدائیة، فرض این است که این روایت دال بر قاعده من أدرك است. فرض این است که تسالم بر این است که از این روایات قاعده من أدرك استفاده شده است. عامه نیز قاعده من أدرك را قبول دارند و خاصه نیز قبول دارند.

صدر روایت می گوید وقت فضیلت نماز صبح رعایت شود، اگر شخص خواب ماند تا طلوع آفتاب وقت دارد، سپس می فرماید که اگر کسی وقت فضیلت نماز صبح را نیز خواب ماند، تا طلوع آفتاب نماز را بخواند؛ سپس در ذیل می گوید که اگر یک رکعت خواند و آفتاب طلوع کرد نماز ادایی را خوانده است.

ثانیاً: بر فرض گفته شود که ما روی لفظ «من أدرك» تعصب داریم؛ زیرا عامه و خاصه روی این لفظ تعصب دارند، بگوییم که بعید نیست که «من أدرك» اطلاق داشته باشد. به عنوان مثال اگر بیرون مسجد موذن بگوید که «قد قامت الصلاة» و شما در حال بحث با رفیقان هستید، آنقدر طول می دهید که امام به رکوع می رود، سریع داخل مسجد می شوید و «الله مع الصابرين» می گویید و امام را در رکوع نگه می دارید تا به او اقتدا کنید، اگر درک کردید، صدق أدرك الإمام می کند، ولو اینکه با تطویل دادن، امام را معطل کردید.

یا مثلاً اگر کسی عمداً در جوانی به درس اخلاق بزرگواری نرفت و گفت من کفایه را با حواشی اش حفظ هستم درس اخلاق نمی روم. حال اگر در اواخر عمر به درس اخلاق او برود، عرف می گوید که درک کرده است. در مثال ماهی نیز اگر کسی حوصله نداشته است که با لباسی که با آن به اداره می رود ماهی شکار کند، تا لباس ها را در آورد و لباس شنا بپوشد ماهی ها می روند و فقط می تواند یک ماهی را بگیرد، درک به یک ماهی بر آن صدق می کند.

بنابراین به نظر ما اطلاق دارد؛ هم در دلیل معتبره عمار، لفظ أدرك وجود ندارد هم اینکه بعید نیست خود «من أدرك» نیز بر آن صادق باشد.



## فرض خواندن سهوی سور طوال در ضیق وقت

فرض بعدی فرض سهو بود که کسی سهوا سورة طویلہ بخواند. اگر حتی یک رکعت را درک نکند، صاحب عروه فرموده اند که نماز صحیح است<sup>۱</sup>، لکن اشکال اینکه این نماز نه ادایی و نه قضایی است، اینجا نیز پیش می آید؛ بلی، اگر ما بگوییم که طبیعی نماز امر دارد یا ملاک و رجحان دارد، این نماز باید صحیح باشد ولو اینکه یک رکعت را نیز داخل وقت درک نکرده است؛ زیرا متعمد نبوده است.

محقق حکیم فرموده اند که ما حکم به صحت این نماز می کنیم؛ زیرا امر به طبیعی نماز را قبول داریم به شرط اینکه قصد امتثال امر ادایی نشده باشد؛ زیرا اگر قصد امتثال به نماز ادایی شد، قصد به طبیعی نشده است و قصد امتثال مقوم عبادت است<sup>۲</sup>.

ما اشکال کردیم که آنچه مقوم عبادت است، قصد قربت است. قصد امتثال مقوم عبادت نیست. حال اگر سهوا سورة طویلہ بخواند و یک رکعت را داخل وقت درک کند، ولی بقیه نماز را داخل وقت درک نکند، مشکلی پیش نمی آید؛ زیرا فرض این است که سهوا بوده است و «من أدرك» از آن منصرف نیست. تعجب از شهید صدر است که در منهاج و الفتاوی الواضحة در فرض سهو نیز اشکال در صحت نماز کرده اند؛ اعم از اینکه ادراک یک رکعت بکند یا نکند؛ به قول آیت الله سیستانی اگر سهوا طویلہ خوانده و یک رکعت را درک کرده است، هیچ دلیلی بر بطلان نیست؛ حال چطور شده است که شهید صدر با آن دقت فرموده است که حتی اگر یک رکعت را داخل وقت درک کرده باشد، در صحت نماز اشکال است. در الفتاوی الواضحة تعبیر به بطلان می کند.

## التفات به مفوت بودن در اثناء صلاة و قطع سورة طویلہ

حال اگر در اثنای سورة طویلہ ملتفت شود که این سورة طویلہ مفوت وقت است، باید سورة را قطع کند، اگر رسید سورة کامله مقتصره ای بنابر احتیاط واجب می خواند و نماز را ادامه بدهد:

«و إن تذكر في الأثناء عدل إلى غيرها إن كان في سعة الوقت وإلا تركها و ركع و صحت الصلاة»<sup>۳</sup>

## التفات به مفوت بودن بعد از اتمام سورة طویلہ

یک فرض دیگر می ماند و آن این است که بعد از اتمام سورة طویلہ هنوز به رکوع نرفته است ملتفت می شود که این سورة طویلہ مفوت بعض نماز بوده است، (نه اینکه مفوت حتی یک رکعت بوده باشد؛ زیرا در این صورت نماز باطل است) مثلا رکعت اول را خوانده و بعد در رکعت دوم سورة طولانی می خواند و بعد از اینکه تمام شد می بیند که آفتاب بالا آمده است. در این صورت نماز صحیح است و نماز را تمام می کند. مشمول قاعده «من أدرك» نیز واقع می شود. اما چه باید بکند؟ آیا باید سورة را تکرار کند یا خیر؟ کلام سید یزدی چنین است:

۱. العروة الوثقی (أعلام العصر) ج ۱ ص ۶۴۳.

۲. مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، ج ۶، ص ۱۶۲. «لأجل ما عرفت من أن الوجه في البطلان في صورة قصد الأمر الأدائي هو الخلل من جهة

قصد الامتثال، لم يكن وجه للفرق بين العمد و السهو في البطلان و عدمه، لأن قصد الامتثال شرط مطلقاً تبطل العبادة بفقده و لو سهواً».

۳. العروة الوثقی (أعلام العصر) ج ۱ ص ۶۴۳.

« فإن تذكر بعد الفراغ أتم الصلاة و صحت و إن لم يكن قد أدرك ركعة من الوقت أيضا و لا يحتاج

إلى إعادة سورة أخرى»<sup>۱</sup>

برخی حکم به تکرار سوره کرده اند؛ زیرا سوره طویل خوانده شده امر نداشته است و مفوت وقت اختیاری بوده است، لذا مصداق واجب نبوده است، مصداق واجب سوره ای است که مفوت واجب نباشد، پس الان باید سوره جدید بخواند. حال که آفتاب زده است لازم نیست که قصیره باشد، همان سوره را نیز بخواند کافی است؛ زیرا وقت گذشته است و دیگر فرقی بین طویل و قصیره نیست.

محقق همدانی فرموده اند که تکرار سوره لازم نیست و همان کافی است؛ زیرا اطلاق «اقرأ السورة» شامل این سوره طویل می شد ما از باب تراحم با دلیل وقت نماز گفتیم که مقید می شود به سوره قصیره، تراحم نیز فرع بر وصول است، این مکلف فرض این است که فراموش کرده بود و حواسش نبوده که این سوره طویل مفوت وقت واجب است؛ لذا نهی از تفویت وقت واجب به او واصل نبوده است؛ از این رو اطلاق اقرأ السورة شامل سوره طویل شده است و مجزی است.

محقق سیستانی این بیان را قبول نکرده اند؛ می فرمایند اقرأ السورة، نه از باب تراحم با حرمت تفویت وقت بلکه از سوره طویل انصراف دارد. وقتی انصراف داشت، این سوره طویل اصلا خارج از اطلاق اقرأ السورة خواهد بود. اما بعید نیست که گفته شود اعاده سوره لازم نیست؛ زیرا اطلاقی که اقتضای اعاده سوره کند وجود ندارد. یعنی نه اطلاق وجود دارد که بگوید این سوره طویل مصداق سوره واجب است و نه اطلاق وجود دارد که دال بر اعاده باشد؛ بنابراین اصل برائت از وجوب اعاده سوره جاری می شود.

انصافا به نظر ما این فرمایش، منضبط است و اشکالی بر آن وارد نیست. طبق نظر ایشان اطلاق اقرأ السورة هیئتاً و مادتا از این سوره منصرف است؛ از این رو در هیچ طرف اطلاق وجود ندارد و اطلاق لفظی وقتی ساقط شد رجوع به اصل عملی برائت می شود. البته این در صورتی است که سوره کامله را واجب بدانیم؛ اگر سوره کامله واجب نباشد که قطعا اعاده لازم نیست.

## مسئله سوم از مسائل قرائت: عدم جواز قرائت سور عزائم

سید یزدی رحمه الله می فرماید:

«لا يجوز قراءة إحدى سور العظام فی الفریضة»<sup>۲</sup>

قرائت آیه سجده دار در نماز واجب جایز نیست؛ اگر کسی عمدا بخواند باید نماز را دوباره بخواند، حتی اگر در صورت نیت اتمام آن، فقط برخی از آن را خوانده باشد.

قرائت سوره های سجده دار از نظر عامه جایز است. حال اینکه بعد از آیه سجده، سجده تلاوت را واجب می دانند یا نمی دانند، بحث دیگری است. در خلاف و تذکره از عامه نقل می کند که متفق بر جواز آن هستند. ولی در مبسوط سرخسی از ابی حنیفه استثنائی نقل می کند که امام جماعت در نماز آهسته حق ندارد سوره های سجده دار بخواند؛ زیرا مردم خبر ندارند و

۱. العروة الوثقی (أعلام العصر) ج ۱ ص ۶۴۳.

۲. العروة الوثقی (أعلام العصر) ج ۱ ص ۶۴۳.

یکدفعه می بینند که امام خم شده است خم می شوند می بینند که سجده می کند، آن ها نیز سجده می کنند و دوباره بلند می شود نماز مأمومین به هم می ریزد<sup>۱</sup>. فقه استحسانی بهتر از این نمی شود!! در جواب به این کلام می گوئیم:

۱. اگر قرار بر استحسان است می توان در جواب اینطور استحسان کرد که امام جماعت به مؤذن می

گوید که اگر سجده کردم به مردم بگو که سجده نکنند و بگو که این سجده تلاوت است. با مؤذن

تبانی می کند. یا مثلاً با مأمومین تبانی می کند که روز های خاصی اینطور نماز بخوانند.

۲. این مسئله وظیفه برای امام درست نمی کند. نهایت این است که آن ها سهواً به رکوع رفته اند، بعد

می فهمند که اشتباه کرده اند بر می گردند.

مشهور بین امامیه این است که قرائت آیات سجده دار در نماز جایز نیست، بلکه ادعای اجماع بر این مطلب شده است، تنها ابن جنید قائل است به اینکه آیه های سور سجده دار را می توان خواند، لکن باید سجده نرود و ایماً به سجود کند و بعد از نماز سجده کند.

باید دید که منشأ فتوای مشهور امامیه چیست. از آنجایی که تا مدت ها این فتوا مشهور بین امامیه بوده است، تا وقتی به دست محقق داماد رسیده است، ایشان قائل به کراهت شده است. در نظر ایشان اشکالی ندارد که سورة سجده دار خوانده شود و بعد سجده تلاوت نیز انجام شود؛ زیرا قصد جزئیت ندارد، بعد هم نماز ادامه پیدا می کند. در نظر ایشان نهی در روایت، نهی کراهتی است<sup>۲</sup>.

محقق سیستانی نیز با ایشان هم نظر است و می فرماید فقیه کسی است که مجموع روایات را در کنار هم ببیند. در نظر ایشان، مجموعه روایات می گوید که بعد از سجده تلاوت که به حال قیام باز می گردید، آیاتی را بخوانید و بعد به رکوع بروید. برخی از سورة های سجده دار، آخرین آیه شان آیه سجده است، مثل سورة علق و النجم، ایشان می فرماید اگر آن ها را خواندید اشکال ندارد مکروه است، بعد سجده تلاوت کنید، سپس بایستید و حمد را بخوانید، سپس به رکوع بروید. اگر آن سورة های سجده دار است که آیه سجده وسط شان است، وقتی بلند شد آیات بعدی را می خواند و بعد رکوع می رود.

ایشان می فرماید این سجود تلاوت زیاده در نماز است؛ برخلاف محقق داماد که می فرمودند در صدق جزئیت شرط است، محقق سیستانی می فرماید قصد مهم نیست و همین که جزء مسانخ باشد زیاده صدق می کند. شخص سجده تلاوت می کند و بلند می شود، قبل از رکوع باید آیاتی را بخواند. نماز صحیح است و اشکالی ندارد، لکن سفارش می شود که در نماز فریضه بهتر است که این کار نشود، در نماز نافله اشکالی ندارد، اما در فریضه بهتر است که این کار نشود.

مشهور این مطلب را قبول ندارند و می فرمایند که سجده تلاوت نماز را باطل می کند؛ لذا می فرمایند «ثم يقوم و یقرأ بفاتحة الكتاب» که در روایت آمده است، به معنای یک بار دیگر نماز خواندن است، برخلاف محقق سیستانی که به معنای قرائت خواندن گرفته اند؛ زیرا فرموده اند که قبل از رکوع باید قرآن خوانده شود، نه اینکه از سجده بلند شود و سپس به رکوع رود. محقق خویی نیز علی القاعده می فرماید نماز صحیح است؛ زیرا قصد جزئیت

<sup>۱</sup>. المبسوط، للسرخسی، ج ۲ ص ۱۰.

<sup>۲</sup>. کتاب الصلاة (محقق داماد) (کتاب الصلاة)، جلد: ۴، صفحه: ۱۶۹.

نشده است، بنابراین زیاده ای صورت نگرفته است، ایشان تعبدا می فرمایند اگر آیه سجده دار خوانده شود، اگر به سجده نرود، نماز صحیح است، ولی اگر سجده رود این سجده نماز را باطل می کند<sup>۱</sup>.

### روایات دال بر عدم جواز سور عزائم در نماز

ابتدا به ذکر روایات باب می پردازیم و بررسی می کنیم.

اولین روایت روایت زراره است:

« مُحَمَّدٌ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ

زُرَّارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا قَالَ: لَا تَقْرَأُ فِي الْمَكْتُوبَةِ شَيْءٍ مِنَ الْعَزَائِمِ فَإِنَّ السُّجُودَ زِيَادَةٌ فِي الْمَكْتُوبَةِ »<sup>۲</sup>

امام علیه السلام نهی از خوانده سور عزائم کرده اند به این دلیل که منشأ سجده رفتن می شود و سجده رفتن زیاده در نماز است. محقق خویی فرموده اند سند این روایت به دلیل وجود قاسم بن عروه محل اشکال است.<sup>۳</sup> مرحوم نراقی فرموده اند ابن بکیر نیز در سند است که فطحی است. اینجا بحث حجیت خبر موثق مطرح می شود که ما قبول داریم. به نظر ما قاسم بن عروه را نیز می توان توثیق کرد؛ زیرا:

۱. او از مشایخ ابن ابی عمیر و بنظری است که ما قبول داریم؛ گرچه محقق خویی قبول ندارند.

۲. شیخ مفید کتابی به نام «المسائل الصاغانیه» دارند که در نرم افزار نیز موجود است. یک عالم حنفی در

رد شیعہ کتابی نوشته بود و اتهاماتی را وارد کرده بود. شیخ مفید نیز حمله کرده است و او را مفتضح

کرده است. یکی از اتهاماتی که آن عالم حنفی زده بود این بود که شیعه قائل به تحلیل اماء است. یعنی

وقتی مهمان برای شخص می آمد، در زمانی که برده داری مرسوم بود، مهمان می گوید که از کنیز ها

نیز به ما تعارف کنید. البته باید فاصله با همبستر شدن مالک بیفتد به یک حیض، مالک کنیز این کنیز را

تحلیل می کند. مشهور فقهای امامیه می گویند اشکال ندارد. آن عالم حنفی می گوید شیعه با این کار

زنا را ترویج کرده است. شیخ مفید اول کلام او را نقل می کند:

« قَالَ الشَّيْخُ الْجَاهِلُ وَ مِنْ طَرِيفٍ بَدْعُهُمْ يَعْنِي الْإِمَامِيَّةَ قَوْلُهُمْ أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا مَلَكَ الْأَمَةَ فَلَهُ أَنْ يَعْبُرَ

فَرْجَهَا لِأَخِيهِ فِي الدِّينِ وَ لِأَخِيهِ اسْتِعَارَتَهُ مِنْهُ فَجَعَلُوا اسْتِعْمَالَ التَّزْوِيجِ بِالْعَوَارِي كَالْأُبْنِيَّةِ وَ الْآلَةِ وَ الْأَثَاثِ

وَ الثِّيَابِ فِي اسْتِعْمَالِهَا بِالْعَوَارِي وَ هَذَا أَقْبَحُ مِنْ قَوْلِ الْمَجُوسِ فِي وَجْهِ النِّكَاحِ »

سپس در جواب می فرماید:

۱ موسوعة الامام الخوئي، السيد أبو القاسم الخوئي، ج ۱۴، ص ۳۰۶.

۲ الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، ج ۳، ص ۳۱۸.

۳ موسوعة الامام الخوئي، السيد أبو القاسم الخوئي، ج ۱۴، ص ۳۰۵.

« فَأَقُولُ وَ بِاللَّهِ التَّوْفِيقُ وَ بِهِ أَعْتَصِمُ إِنَّ هَذَا الَّذِي حَكَاهُ مَذْهَبُ عَطَاءِ بْنِ أَبِي رِيَاحٍ وَ طَاوُسٍ وَ جَابِرِ بْنِ يَزِيدٍ فِي أَصْحَابِهِمْ وَ مِنْ ذَهَبَ إِلَى قَوْلِهِمْ وَ قَدْ جَاءَتْ بِمَعْنَاهُ دُونَ لَفْظِهِ رِوَايَةٌ مِنْ طَرِيقِ الْآحَادِ عَنْ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَ رَوَى عَنْهُمْ خِلَافَ ذَلِكَ مِنْ طَرِيقِ الثَّقَاتِ.

می گوید این مذهب برخی از علمای خودتان است. اما از طریق ثقات خلاف این را از ائمه روایت داریم. بعد نقل می کند:

فَرَوَى الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ الْأَهْوَازِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ النِّكَاحِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُروَةَ عَنْ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمَعْرُوفِ بِالْبُقْبَاقِ قَالَ: كَانَ لِي جَارٌ يُقَالُ لَهُ الْمَفْضَلُ بْنُ غِيَاثٍ وَ كَانَ يَأْنَسُ بِأَصْحَابِنَا وَ يُحِبُّ مُجَالَسَتَهُمْ فَسَأَلَنِي أَنْ أُدْخِلَهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَأَدْخَلْتُهُ عَلَيْهِ فَسَأَلَهُ عَنْ عَارِيَةِ الْفَرَجِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ هُوَ الزِّنَاءُ وَ أَنَا إِلَى اللَّهِ مِنْهُ بَرِيءٌ وَ لَكِنْ لَا بَأْسَ أَنْ تُحِلَّ الْمَرْأَةُ جَارِيَتَهَا لِأَخِيهَا أَوْ زَوْجِهَا أَوْ قَرِيبَهَا<sup>۱</sup>

محقق خویی می فرماید شیخ مفید مسائل صاغانیه دارد، ولی اینکه این کتاب مطبوع همان کتاب باشد معلوم نیست؛ این کتاب مطبوع دارای علائم جعل و تزویر است.

ما این علائم را نیافتیم. در این کتاب غیر از اینکه ناسزای علمی به آن عالم حنفی می گوید، علامت دیگری نیافتیم که علامت تزویر بر شیخ مفید داشته باشد. از این رو ما بعید نمی دانیم که وثوق حاصل شود که این مسائل صاغانیه برای شیخ مفید است و قاسم را توثیق کرده است.

\*\*\*\*\* جلسه ۸۵ \*\*\*\*\*

## استدراک دو نکته از بحث گذشته

دو نکته از بحث قبل عرض می کنیم و ادامه بحث را ارائه می دهیم:

### نکته اول: مصداق استعجال یا عروض حاجت بودن در فرض ترک سوره طویل

نکته اول این است که اگر کسی عمدا سوره طویل بخواند که مفوت وقت واجب است، محقق خویی فرموده اند که اگر حتی تمام نکند، همین که شروع به قصد جزئیت کند مصداق زیاده در فریضه می شود که موجب بطلان نماز است. اگر فرض کنیم قصد جزئیت نکند یا قائل شویم که مبطل نماز نیست، این مسئله پیش می آید که حال که نصف این سوره را خوانده و پشیمان شده است، اکنون می خواهد رها کند، بر فرض گفتیم که نمازش باطل نشود، یک وقت است که می رسد سوره دیگری بخواند، می خواند، اما اگر سوره دیگری بخواند بخشی از نماز خارج از وقت واقع می شود، در این صورت چه باید بکند؟ آیا سوره را ترک کند؟ آیا

<sup>۱</sup>. المسائل الصاغانیه، صفحه: ۷۱.

دلیلی که می گوید مستعجل می تواند قرائت سوره را ترک کند شامل این متعمد می شود؟ محقق خویی فرموده اند شامل می شود. به عنوان مثال شخصی سوره حمد را طول بدهد، به صورتی که اگر سوره بعد از حمد بخواند بخشی از نماز خارج از وقت واقع می شود، آیا «إن عرضت له حاجة فاترك السورة» شامل آن می شود؟ به نظر ما خطاب از این فرض انصراف دارد. بلی، یک وقت است که قبل از نماز، نماز را تا ضیق وقت شروع نمی کند، ممکن است که بگوییم اطلاق روایت شامل شود، اما وقتی نماز را شروع کرده و به خاطر اینکه بعد از سوره حمد شروع به سوره توحید کرده با اینکه می داند این سوره مفوت وقت اختیاری است، یک مقدار که می خواند پیشیمان می شود، ولی موقعی پیشیمان می شود که اگر بخواهد سوره کوثر نیز بخواند بخشی از نماز خارج از وقت واقع می شود، ولی اگر بخواهد سوره نخواند تمام نماز در وقت واقع می شود، به نظر ما شبهه وجود دارد که «ان عرضت لك حاجة فاترك السورة» شامل شود. شبهه اضطرار به سوء اختیار می شود. متن روایت، «إن عرضت لك حاجة» است، آیا عروض حاجت این شخص را شامل می شود؟ به نظر ما شبهه دارد. انصافا ان «عرضت لك حاجة» یا «ان كنت مستعجلا» از این فرض منصرف است.

**سوال می شود که اگر عدا آخر وقت بخواهد بخواند منصرف نیست، ولی از این فرض منصرف است؟**

**جواب این است که در آن فرض بالأخره وقتی به سوره برسد، ان كنت مستعجلا صدق می کند،** اینکه قبل از نماز اشتباه کرده و نماز را به تأخیر انداخته ارتباطی به این ندارد. اما اینکه شخص در نماز حمد را طول بدهد با اینکه می داند از اول که اگر طول بدهد، دیگر سوره قصیره نمی تواند بخواند، در این صورت «إن عرضت لك حاجة فاترك السورة» معلوم نیست شامل آن شود. شمول نسبت به این شخص خالی از اشکال نیست؛ از این رو احتیاط به این است که سوره را ترک کند و تمام وقت را درک کند و بعد قضای آن را نیز بخواند. دل انسان نیز نباید به این شخص بسوزد؛ زیرا تقصیر خودش بوده است.

از نظر فنی اشکال خوبی است که مطرح شود که چه فرقی با فرضی که شخص عدا نماز را به تأخیر می اندازد، می کند، ولی به نظر ما این شبهه وجود دارد، البته نظر قطعی نمی دهیم. ما فکر می کنیم قیاس این دو مطلب با هم یکی نیست؛ خود محقق خویی در قاعده من أدرك بین کسی که عدا نماز را تأخیر می اندازد تا وقتی که یک رکعت از وقت نماز باقی بماند، و کسی که همان رکعت اول را انقدر طول بدهد که اگر طول نمی داد می توانست رکعت دوم را در وقت درک کند تفصیل می دهند، در صدق من أدرك نسبت به فرض دوم شبهه کرده اند. در فرض اول قاعده من أدرك را شامل دانسته اند ولی در فرض دوم شبهه کرده اند که چرا شخص اینقدر طول داده است که باعث شود به رکعت دوم در وقت نرسد. ما نیز در مسئله اینطور شبهه داریم. بنابراین این شبهه ما در کلمات خود بزرگان نیز مشابه دارد. اگر این شبهه ما ثابت شود، راه مسئله این است که سوره ترک شود ولی بعد از وقت احتیاطا قضای آن نیز به جا آورد. وجه انصرافی که ما می گوییم این است که مستعجل یعنی کاری دارید که می خواهید سوره را ترک کنید، نه اینکه آنقدر نماز را طول بدهید که در صورت خوانده سوره، وقت را درک نمی کنید. این نکته منشأ شبهه بود.

**نکته دوم: مصداق استعجال یا عروض حاجت بودن با علم به خارج واقع شدن بعض نماز از**

**وقت**

مطلب دوم باقی مانده از مباحث گذشته این است که اگر کسی بعض سوره طویل را ولو نسیانا بخواند و بعد ملتفت شود که وقت تنگ است و قطعاً چه سوره قصیره با بخواند و چه

نخواند، بخشی از نماز خارج از وقت واقع خواهد شد. تنها فرقی این است که اگر سوره قصیره بخواند مقداری بیشتر از نماز خارج از وقت می شود، مثلاً اگر سوره بخواند، سجدتین رکعت دوم به بعد خارج از وقت واقع می شود، اگر سوره نخواند فقط تشهد خارج از وقت می شود. این مسئله را می توان هم اینجا و هم در اصل بحث استعجال در اصل سوره مطرح کرد. بحث این است که وظیفه این شخص چیست؟ آیا باید سوره را بخواند یا خیر؟ آیا «ان كنت مستعجلاً فاترك السورة» صدق می کند؟

به نظر می رسد می توان گفت که استعجال صدق نمی کند؛ زیرا آب از سر شخص گذشته است و می داند که در هر صورت مقداری از نماز خارج از وقت واقع می شود، قاعده من أدرك نیز مشکل صحت نماز او را حل می کند؛ زیرا یک رکعت از نماز داخل وقت است، پس لاأقل سوره را بخواند که سوره را خوانده باشد، پس استعجال صدق نمی کند.

شبیه این مطلب را محقق خوبی در بحث وضو فرموده اند که اگر کسی آخر وقت می داند که اگر تیمم نیز بکند بخشی از نمازش خارج از وقت واقع می شود، منتهی فرق آن با وضو این است که در صورت وضو گرفتن قسمت بیشتری از نماز خارج از وقت واقع می شود، ایشان فرموده اند این مقداری که در صورت تیمم نیز قرار است خارج از وقت واقع شود، نخواستیم. ما که محتاج قاعده من أدرك هستیم، قاعده من أدرك توسعه در وقت داده است، وقتی توسعه در وقت داد، می گوید شخص متمکن از وضو است و باید وضو بگیرد و حق ندارد تیمم کند. شبیه این فرمایش در اینجا نیز مطرح می شود که بالأخره قاعده من أدرك مورد نیاز است تا نماز تصحیح شود، فقط فرق در این است که اگر سوره ترک شود بخش کمتری خارج از وقت می شود و اگر ترک نشود، بخش بیشتری خارج از وقت واقع می شود، می توان گفت که مهم نیست، وقتی آب از سر گذشته است ما دلیلی نداریم که بگوییم مقدار بیشتری از وقت را رعایت کنیم بهتر است.

سوال می شود که آیا ارتکاز متشرعه انحلالی بودن را نمی رساند؟

جواب این است که ارتکاز متشرعه در جایی است که بالأختیار بخواند ترک شود. مثل کسی که می گذارد نماز را تا وقتی که یک رکعت درک کند، اینجا می گوییم خلاف ارتکاز است، اما اگر به خاطر وضو گرفتن یا انجام یک واجب ضمنی به نام قرائت سوره باشد خلاف ارتکاز متشرعه نیست.

سوال می شود که قاعده الضرورات تنقذر بقدرها اینجا نمی آید؟

جواب این است که این قاعده مستندی ندارد. در قرآن و روایات اثری از آن نیست. این قاعده در احکام انحلالیه است، مثل اینکه شرب آب نجس حرام است، می گویند وقتی نصف استکان خوردن آن موجب دفع ضرر است، بیش از آن جایز نیست. ولی در نماز یک قاعده مسلمی نیست که بخواهیم به اطلاق آن تمسک کنیم.

خلاصه اینکه وقتی در صورت خواندن یا نخواندن سوره می دانیم که بخشی از نماز در خارج از وقت واقع می شود، لازم نیست که بگوییم سوره خوانده نشود. سوره باید خوانده شود؛ زیرا در هر صورت وقت گذشته است و با من أدرك نیز اصل نماز تصحیح شده است.

البته باید اقل واجبات خوانده شود و مستحبات باید ترک شود. ارتکاز ما این است که حال که مشمول قاعده من أدرك شده ایم، نمی شود به امر غیر واجب، نماز را تأخیر بیندازیم و طول بدهیم و مستحبات را بخوانیم. این کار جایز نیست، ولی به خاطر اشتغال به واجبات باشد، اشکالی ندارد؛ زیرا وقتی می دانیم که قطعاً در هر صورت بخشی از نماز خارج از وقت قرار می گیرد، دلیلی نداریم که واجبی مثل خواندن سوره ترک شود تا مقداری بیشتر از وقت درک شود.

حال به ادامه بحث در مورد خواندن سور عزائم در نماز پرداخته می شود.

## مسئله سوم از مسائل قرائت: عدم جواز قرائت سور عزائم

سید یزدی رحمه الله می فرمایند:

«لایجوز قرائه إحدى سور العظام فی الفریضة»<sup>۱</sup>

سه قول در این زمینه مطرح شده است:

۱. مشهور قائل به عدم جواز و بطلان نماز هستند اعم از اینکه سجده بشود یا نشود.
۲. محقق خویی فرموده اند که اگر قرائت سور عزائم شود و سجده نشود، نماز صحیح است و صرفاً عصیان شده است، ولی اگر شخص سجده کند این سجده موجب بطلان نماز است.
۳. محقق داماد و آیت الله سیستانی فرموده اند که هم قرائت سور عزائم جایز است و هم سجده کردن جایز است، لکن مکروه است.<sup>۲</sup>

سوال می شود که چرا ایشان در تعلیقه عروه فرموده است که علی الأحوط نماز باطل است؟ دلیلش این است که ایشان هم از مخالفت با مشهور اباء دارد و هم از اینکه همراه با عامه شود پرهیز کردند، ولی نظر فقهی استدلالی ایشان این است که نماز صحیح است و لکن مکروه و مرجوح است. البته توضیحاتی نیز دارد که ان شاء الله عرض خواهیم کرد.

### بررسی أدله دال بر عدم جواز سور عزائم در نماز

حال باید دید که أدله مشهور مبنی بر بطلان نماز چیست؟

#### دلیل اول: روایت زراره

اولین روایت، روایت زراره بود:

« مُحَمَّدٌ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَةَ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا قَالَ: لَا تَقْرَأُ فِي الْمَكْتُوبَةِ شَيْءٍ مِنَ الْعَزَائِمِ فَإِنَّ السُّجُودَ زِيَادَةٌ فِي الْمَكْتُوبَةِ »<sup>۳</sup>

#### بررسی سندی روایت

به نظر ما سند این روایت خوب است؛ زیرا قاسم بن عروه علاوه بر اینکه از مشایخ ابن ابی عمیر و بزنی است، در کتاب المسائل الصاغانیه حدیث او به عنوان حدیث ثقات مطرح شده است، محقق خویی می فرماید این کتاب موجود معلوم نیست که همان کتاب شیخ مفید باشد؛ زیرا گاهی مستسخن اشتباه می کردند و کتاب دیگران را به اسم بزرگان می زدند مثل اختصاص که این اختصاصی که موجود است و کتاب خوبی نیز می باشد، معلوم نیست که

<sup>۱</sup> . العروة الوثقى (أعلام العصر) ج ۱ ص ۶۴۳.

<sup>۲</sup> . کتاب الصلاة (محقق داماد) (کتاب الصلاة)، جلد: ۴، صفحه: ۱۶۹.

<sup>۳</sup> الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۱۸.



برای شیخ مفید باشد. محقق خویی فرموده اند علاوه بر اینکه علائم وضع در این کتاب نیز موجود است و اماراتی است که دال بر موضوع بودن آن است.<sup>۱</sup> اما به قول محقق زنجانی در کتاب الصوم، ما هیچ شاهی بر وضع و جعل در این کتاب نداریم. مطالب آن خوب است<sup>۱</sup>.

بلی، در یک جا در صفحه ۱۴۴ وقتی تشنیع می کند در شخصی که به نام الشیخ الصاغانی بوده و کتاب بر علیه شیعه نوشته بود. می گوید این شیخ جاهل قائل است به اینکه خدا ماهیتی دارد که «لایعلمها الا هو»، این حرف از این جهت جاهلانه است که خداوند ماهیت ندارد. بعد می گوید این شیخ جاهل قائل به خلق قرآن است و با این قول خارج شده از قول سلف صالح، در حالی که قول به حدوث قرآن قولی است که خود شیخ مفید نیز در مقالات قبول دارد. نزاع شدیدی بین مسلمین بود و هر روز به یک بهانه ای نزاع می کردند که آیا قرآن قدیم یا حادث است، سر این نزاع همدیگر را نیز می کشتند. ابوحنیفه قائل به حدوث قرآن بود و مدتی نیز به خاطر همین عقیده به زندان رفت. زندانی عقیدتی بود. این قول کلام درستی است، اینکه شیخ مفید تعبیری می کند که خارج شده با این حرف از قول سلف صالح از اهل اسلام، ممکن است گفته شود که مراد سلف صالح خودشان است و شیخ مفید در مقام جدل است، یا ممکن است مقصود آن ها از خلق قرآن چیزی غیر از این است که ما می فهمیم. در ص ۵۶ نیز مطلبی دارد که مقداری غریب است و ربطی به اعتقادات ندارد و بحث تاریخی است. ایشان می گوید شیخ جاهل سال ۳۴۰ به نیشابور رفته و با ابن جنید ملاقات کرده است، ابن جنید عالم شیعه بود و این شخص عالم سنی بود و آمده بر علیه ابن جنید حرف هایی زده است. این شیخ جاهل که سال ۳۴۰ به نیشابور رفته است، ظاهراً این اقا همانطور که در مقدمه کتاب برخی از فضلاء نوشته اند، همان ابوالعباس فضل بن عباس صاغانی است که خطیب بغدادی در تاریخ بغداد می گوید سال ۴۲۰ به بغداد آمده است، خود شیخ مفید نیز متولد سال ۳۳۶ یا ۳۳۸ است و متوفای ۴۱۳ است. چطور می شود که این شیخ ضال سال ۳۴۰ به عنوان یک عالم به نیشابور رفته باشد و ملاقات با ابن جنید کرده باشد و در سال ۴۲۰ یعنی هشتاد سال بعد به بغداد رفته باشد؟

این مطلب کمی غرابت دارد. مشکل است که انسان تلقی کند. ما می گوئیم نهایت این است که این تاریخ نگاری مقداری مشکل می شود و از اینطور مطالب در کتب دیگر نیز پیش می آید شاید مستنسخ اشتباه کرده است. به هر حال به قول محقق زنجانی این کتاب منتسب به شیخ مفید است و معارض نیز ندارد و نسخه قدیمی دارد که در کتابخانه آیت الله مرعشی است همراه با کتب دیگر شیخ مفید موجود است. بنابراین وجهی ندارد که بخواهیم تشکیک کنیم.

### بررسی دلالی روایت

بنابراین سند روایت تمام است. اما در مورد دلالت آن، محقق خویی می فرمایند که این روایت مدعای ما را اثبات می کند که ظهور در حرمت تکلیفیه قرائت سور عزائم ندارد، اصلاً

۱. کتاب الصوم، (آیت الله شبیری) ج ۴، ص ۲۴۴. «قاسم بن عروه هم از مسائل صاغانیه شیخ مفید نقل می کنند که ایشان در آنجا او را توثیق کرده است. و

در انتساب کتاب به شخص و اینکه این کتاب همان کتاب شیخ مفید است، همین مقدار کافی است که کتاب به نام او گفته شده باشد و با اسناد مؤلف هم تطبیق بکند و قرینه ای هم بر خلافتش نباشد. و همه کتبی که به نام اشخاص هستند همین طور است و الا اینکه عین آن کتاب که مؤلف نوشته است به دست ما

رسیده باشد، این طور که نیست. و لذا این اشکال آقای خویی که ما نمی دانیم مسائل صاغانیه مال شیخ مفید باشد و شاید ساخته اند، وارد نیست. و اینکه

ایشان احتمال موضوع بودن را داده است، بدون هیچ شاهی گفته است».

خطاب لاتقرأ در عبادات ظهور در حکم وضعی دارد. ظهور در ارشاد به مانعیت دارد، نه اینکه حکم حرمت تکلیفی سور را مطرح کرده باشد. از طرف دیگر به قرینه تعلیل که «ان السجود زیاده فی المكتوبة است» ظهور ندارد که این سور بنفسها مانعیت دارد مبطل نماز است. یا ظهور ندارد که مصداق سوره کامله بعد از قرائت حمد نیست، این با تعلیل نمی سازد. تعلیل این است که «لاتقرأ فی المكتوبة بشی من العزائم فإن السجود زیاده فی المكتوبة» این جمله می خواهد بگوید آیه سجده را که می خوانید، باید سجده بروید. وقتی سجده رفتید آن وقت سجده زیاده و مبطل است. حال اگر کسی سجده نرفت، دلیل ندارد که این نماز باطل باشد. این اشکالی است که محقق خویی مطرح می کنند.

محقق سیستانی فرموده اند که ما حرفی نداریم و به قرینه سایر روایات، این لاتقرأ را حمل بر کراهت می کنیم. لکن مشکل ما با «فان السجود زیاده فی المكتوبة» است. ایشان می فرماید این روایت خطاب به زراره است و او فقیه بوده است. زراره وقتی اصل می نوشت محتمل بود که در ذیل روایت وجه روایت را ذکر کند. خیلی اوقات می شد که از خود امام می پرسید که دلیل شما چیست؟ اینجا نیز حدیث را شنیده است ممکن است ذیل آن فهم خود را نوشته باشد، از این رو وثوق پیدا نمی شود به اینکه ذیل نیز کلام امام علیه السلام است. می گوئیم که کثیری از تعلیلات در ذیل روایات این مشکل را دارند، می فرمایند داشته باشند، مشکلی ندارد. اصلاً ممکن است این ذیل را فقیه دیگری که راوی کتاب زراره بوده با استفاده از سایر روایات اضافه کرده لذا به ذیل آن مطمئن نمی شویم. این کلام محقق سیستانی است که در جلسه بعد ذکر می شود و بعد به سایر روایات می پردازیم.

\*\*\*\*\* جلسه ۸۶ \*\*\*\*\*

## بررسی حکم خواندن سور طوال در ضیق وقت

بحث راجع به قرائت سور عزائم در نماز بود که مشهور قائل به حرمت آن شده اند ولو اینکه بعد از آن سجده نکنند. در جواهر چنین آمده است:

« لم يظهر من القدماء من يقول بحرمة قراءة سور العزائم في الصلاة وضعاً بل ظاهر كلامهم الحرمة

التكليفية»<sup>۱</sup>

ایشان می فرماید ظاهر کلمات قدماء حرمت تکلیفی است. این ادعایی است که صاحب جواهر می کنند. در خلاف شیخ طوسی استدلال به قاعده اشتغال می کند که اگر نماز با قرائت سور عزائم کند شک در برائت ذمه اش از تکلیف به نماز می کنیم و این مناسب با حکم وضعی است و استفاده حرمت تکلیفیه از روایات مشکل است<sup>۲</sup>. به عنوان مثال وقتی به روایت زراره می نگریم:

۱ جواهر الکلام، محمد حسن نجفی، ج ۹، ص ۳۶۴. آنچه استاد نقل فرمودند نقل به مضمون است که تبیان الصلاة از صاحب جواهر نقل می کند. آنچه در

خود متن جواهر آمده است چنین است: « أن المحكي عن ابن إدريس أنه قال: لم يتعرض أصحابنا لذكره، و لم يعدوه من المبطلات للصلاة، فإن كان الأمر كما ذكر دل على المختار، و ثانياً أن الموجود في عبارات القدماء لفظ النهي كالنصوص، و عدم الجواز و نحوه مما لا صراحة فيه بل و لا ظهور في البطلان،

خصوصاً و قد صرح الشيخ في المبسوط بعدم البطلان معه بل يمكن إرادة الكراهة منه كالنصوص....» (مقرر).

۲. نقل عن الشيخ في كتاب تبیان الصلاة، ج ۵ ص ۱۸۸.

« مُحَمَّدٌ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا قَالَ: لَا تَقْرَأُ فِي الْمَكْتُوبَةِ شَيْءٍ مِنَ الْعَزَائِمِ فَإِنَّ السُّجُودَ زِيَادَةٌ فِي الْمَكْتُوبَةِ »<sup>۱</sup>

انصافاً ظاهر این روایت در ارشاد به حکم وضعی است، نه اینکه قرائت سوره های سجده دار در نماز حرام تکلیفی است. اساساً نهی از چیزی در عبادت ظهور در حرمت تکلیفی ندارد مثل «لاتقهقه فی صلاتک»<sup>۲</sup> که ارشاد به حکم وضعی است. اگر تعلیل زیاده فی المکتوبه نبود ما می گفتیم که قرائت سور عزائم در نماز مشکل وضعی دارد. مشکل وضعی اش یا بدین دلیل است که مبطل نماز باشد، یا به خاطر این است که مصداق سوره کامله ای که بعد از حمد واجب است نباشد. اگر این مشکل دوم باشد، یک سوره دیگر بخواند مشکل حل می شود و قدر متیقن از «لاتقرأ فی المکتوبه من العزائم» همین دومی است که این مصداق سوره کامله واجبیه بعد از حمد نیست، ولی چون تعلیل بود که ان السجود زیاده فی المکتوبه ظاهرش این شد که نهی از قرائت سور عزائم در نماز، به خاطر این است که اگر خوانده شود، سجده واجب می شود و سجده می کنید و سجده باعث زیاده در نماز می شود و از آن جهت نماز باطل می شود. این مطلبی است که محقق بروجردی و محقق خویی مطرح کرده اند.

### کلام آیت الله شیخ عبدالکریم حائری در تأیید نظریه مشهور

مرحوم شیخ عبدالکریم حائری مشهور را تأیید کرده اند که ظاهر نهی از قرائت سور عزائم حرمت تکلیفیه است. نکته حرمت تکلیفیه این است که موجب می شود سجده تلاوت بر انسان واجب شود، ولی خواندن سوره های سجده دار حرام تکلیفی در نماز است. اگر هم سجده نکنید نماز شما باطل می شود؛ زیرا فعلی که قرار است انجام بدهیم ماحی صورت صلاه است، لذا فرق می کند که کسی استماع سوره های سجده دار یا آیه سجده دار در نماز کند، که در این صورت اگر سجده نرود نمازش صحیح است، در این صورت اتیان فعلی که ماحی صورت صلاه باشد نیست، اگر سجده برود نمازش باطل می شود و اگر نرود نمازش صحیح است ولی اگر خودش سوره های دارای آیه سجده دار بخواند ولو سجده نیز نکند ماحی صورت صلاه است.

ما این فرمایشات را نمی فهمیم؛ زیرا:

چرا باید ماحی صورت صلاه باشد؟ چرا باید قرآن خواندن صورت صلاه را محو کند؟ با اینکه در روایات در فروضی که شخص بچه شیر می دهد و یا مار را می کشد یا بینی اش را می شوید و نمازش را ادامه می دهد ماحی صورت صلاه نیست، حال چطور وقتی سوره علق بخواند ماحی صورت صلاه است؟ ماحی بودن یک مسئله عرفی است. اساساً چه نکته ای دارد که شیخ در کتاب الصلاه حرمت تکلیفیه را استفاده کرده اند؟ مخصوصاً وقتی تعلیل بگوید «ان السجود زیاده فی المکتوبه» عرف می گوید اگر سجده کنید زیاده در نماز پیش می آید.

**سوال می شود که با توجه به حرمت قطع نماز، خواندن سوره سجده دار (چه سجده تلاوت بکند چه نکند) سبب فعل حرام می شود.**

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۱۸.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۲۴. «این لفظ در روایت یافت نشد ولی بدین مضمون در منبع مذکور نقل شده است. همچنین در «من لایحضره

**جواب این است** که اگر قطع نماز حرام باشد این ایجاد موضوع برای تکلیفی است که قابل امتثال نیست. این موجب بغض این فعل نمی شود. مثلاً من یک کاری می کنم که بعد به من می گویند اسجد اگر سجده کنم، نمازم را ابطال کرده ام و ابطال نماز بناء بر نظر مشهور حرام است (البته دلیلی باطلاقه بر حرمت آن نداریم) اگر هم سجده نکنم ترک سجده تلاوت کرده ام، اما دلیل نمی شود که این سوره سجده دار خواندن مبعوض مولا باشد، آنچه مبعوض مولا است، ابطال نماز است، ترک امتثال امر به سجود است.

**سوال می شود** که آیا اینکه شخص خود را در دوران امر بین محذورین بیندازد حرام نیست؟

**جواب این است** که اینطور که شما می گویند صحیحه عبدالصمد بن بشیر زیر سوال می رود؛ زیرا در آن آمده است که شخصی در حالی که لباس دوخته شده در تن داشت تلبيه می گفت، اصحاب ابوحنیفه گفتند که حج او فاسد است، امام علیه السلام در مقابل فرمودند که اشکالی ندارد. متن آن چنین است:

«مُوسَى بْنُ الْقَاسِمِ عَنْ عَبْدِ الصَّمَدِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ يَلْبِي حَتَّى دَخَلَ الْمَسْجِدَ وَهُوَ يَلْبِي وَ عَلَيْهِ قَمِيصُهُ فَوَثَبَ إِلَيْهِ أَنَسٌ مِنْ أَصْحَابِ أَبِي حَنِيفَةَ فَقَالُوا شُقَّ قَمِيصُكَ وَ أَخْرِجْهُ مِنْ رَجُلِكَ فَإِنَّ عَلَيْكَ بَدَنَةً وَ عَلَيْكَ الْحَجُّ مِنْ قَابِلٍ وَ حَجُّكَ فَاسِدٌ فَطَلَعَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فَقَامَ عَلَى بَابِ الْمَسْجِدِ فَكَبَّرَ وَ اسْتَقْبَلَ الْكَعْبَةَ فَدَنَا الرَّجُلُ مِنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع وَ هُوَ يَنْتَفِ شَعْرَهُ وَ يَضْرِبُ وَجْهَهُ فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع اسْكُنْ يَا عَبْدَ اللَّهِ فَلَمَّا كَلَّمَهُ وَ كَانَ الرَّجُلُ أَعْجَمِيًّا فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع مَا تَقُولُ قَالَ كُنْتُ رَجُلًا أَعْمَلُ بِيَدِي فَاجْتَمَعَتْ لِي نَفَقَةٌ فَجِئْتُ أَحْجُ لَمْ أَسْأَلْ أَحَدًا عَنْ شَيْءٍ فَأُفْتُونِي هَؤُلَاءِ أَنْ أَشُقَّ قَمِيصِي وَ أَنْزِعَهُ مِنْ قَبْلِ رَجُلِي وَ أَنْ حَجَّيْ فَاسِدٌ وَ أَنْ عَلَى بَدَنَةٍ فَقَالَ لَهُ مَتَى لَبِستَ قَمِيصَكَ أَوْ بَعْدَ مَا لَبِيتَ أَمْ قَبْلَ قَالَ قَبْلَ أَنْ أَلْبِي قَالَ فَأَخْرِجْهُ مِنْ رَأْسِكَ فَإِنَّهُ لَيْسَ عَلَيْكَ بَدَنَةٌ وَ لَيْسَ عَلَيْكَ الْحَجُّ مِنْ قَابِلٍ أَيْ رَجُلٍ رَكِبَ أَمْرًا بِجَهَالَةٍ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ طُفٌ بِالْبَيْتِ سَبْعًا وَ صَلَّ رَكَعَتَيْنِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ ع وَ اسْعَ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ وَ قَصِرْ مِنْ شَعْرِكَ فَإِذَا كَانَ يَوْمُ التَّرْوِيَةِ فَاغْتَسِلْ وَ أَهْلًا بِالْحَجِّ وَ اصْنَعْ كَمَا يَصْنَعُ النَّاسُ»<sup>۱</sup>

با اینکه جاهل مقصر نیز بود ولی امام فرمود که حج شما اشکالی ندارد. اگر واقعا جاهل مقصر فعلش مبعوض مولا است صلاحیت تقرب ندارد.

ثانیا طبق فرموده محقق حائری، نماز های مردم باید باطل باشد؛ زیار مردم مسئله نمی پرسند احتمال می دهند در نماز دچار مسئله ای شوند که حکمش را نمی دانند، از این رو احتمال می دهند که کاری کنند که مبطل نماز است. مثل اینکه شخص در جایی که ظن دارد که سجده را به جا آورده است، حکمش این است که اعتناء نکند و بناء بگذارد که سجده دوم را به جا آورده است، مثل محقق بروجردی که ظن در افعال را قبول داشتند. نمی داند که این ظن جزء ظن های معتبر است یا نیست، نمی داند که در این صورت باید تدارک سجده کند یا خیر،

باید بگوییم که تمام نماز ها باطل است؛ زیرا القاء کرده اید خود را به مشکلی که مبتلا شده اید و عمل شما مبغوض مولا است. بنابراین نماز مردم باطل خواهد بود.

خلاصه اینکه به نظر ما ظاهر این روایات این است که می گوید سور عزائم نخوانید؛ زیرا در صورت خواندن مبتلا به خواندن سجده می شوید که خواندن آن موجب بطلان نماز می شود. اولین روایت روایت زراره بود که متن آن چنین بود:

« مُحَمَّدٌ بْنُ يُحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَةَ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: لَا تَقْرَأُ فِي الْمَكْتُوبَةِ شَيْءٍ مِنَ الْعَزَائِمِ فَإِنَّ السُّجُودَ زِيَادَةٌ فِي الْمَكْتُوبَةِ »<sup>۱</sup>

### کلام آیت الله سیستانی راجع به روایت زراره

آیت الله سیستانی فرموده اند که احتمال می رود که این تعلیل زیاده از قبل برخی از روات باشد. برخی روات در روایت علی بن جعفر دیده بودند که «ذلک زیاده فی الفریضه» آمده است، دیده اند که تعلیل خوبی است به این روایت اضافه کرده اند؛ به دلیل وجود این احتمال نمی توان وثوق پیدا کرد که این ذیل در روایت است. این کلام دارای اشکال است:

۱. ما مبنای ایشان را که وثوق صدوری هستند، قبول نداریم و می گوییم اگر راوی ثقه باشد کفایت می کند در اعتماد به حدیث، به متن روایت ذیل توجه کنید:

« مُحَمَّدٌ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ وَ مُحَمَّدٌ بْنُ يُحْيَى جَمِيعاً عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ قَالَ: اجْتَمَعْتُ أَنَا وَ الشَّيْخُ أَبُو عَمْرٍو رَحِمَهُ اللَّهُ عِنْدَ أَحْمَدَ بْنِ إِسْحَاقَ فَغَمَزَنِي أَحْمَدُ بْنُ إِسْحَاقَ أَنْ أَسْأَلَهُ.....وَقَدْ أَخْبَرَنِي أَبُو عَلِيٍّ أَحْمَدُ بْنُ إِسْحَاقَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ وَ قُلْتُ مَنْ أَعْمَلُ أَوْ عَمَّنْ أَخْذُ وَ قَوْلٌ مَنْ أَقْبَلُ فَقَالَ لَهُ الْعَمْرِيُّ ثَقَّتِي فَمَا أَدَى إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُودِي وَ مَا قَالَ لَكَ عَنِّي فَعَنِّي يَقُولُ فَاسْمَعْ لَهُ وَ أَطِعْ فَإِنَّهُ الثَّقَةُ الْمَأْمُونُ وَ أَخْبَرَنِي أَبُو عَلِيٍّ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا مُحَمَّدٍ ع عَنْ مِثْلِ ذَلِكَ فَقَالَ لَهُ- الْعَمْرِيُّ وَ ابْنُهُ ثَقَّتَانِ فَمَا أَدَيَا إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُودِيَانِ وَ مَا قَالَا لَكَ فَعَنِّي يَقُولَانِ فَاسْمَعْ لَهُمَا وَ أَطْعُهُمَا فَإِنَّهُمَا الثَّقَتَانِ الْمَأْمُونَانِ »<sup>۲</sup>

ظاهر ما قال لك عنی این است که کلام امام علیه السلام را نقل کند. ظاهر این روایت ان السجود زیاده نیز این است که کلام امام است.

۲. انصافاً این احتمالات عرفی نیست. اینکه یک راوی می بیند که زراره از امام علیه السلام نقل می کند، سپس بعد از آن این راوی مثل قاسم بن عروه یا حسین بن سعید بگویند که «فإن السجود زیاده فی المكتوبه» اگر این احتمالات را بدهیم، همه جا مطرح می شود و باید کتاب وسائل را

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۱۸.

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۱، ص ۳۳۰.

بیندیم و کنار بگذاریم. اگر می بینید من لایحضر اضافه کرده است، کتابی است که کتاب فتوا است و به اصل زراره و کتاب حسین بن سعید که اصل حدیثی بوده اند ارتباطی ندارد.

### کلام محقق داماد رحمه الله

محقق داماد نهی از قرائت سور عزائم را حمل بر کراهت کرده اند. توضیح اینکه می فرمایند: در روایت «لا تقرأ فی المكتوبة بشيء من العزائم فان السجود زیادة فی المكتوبة» آمده است، نگفته است «ان السجود زیادة مبطله فی المكتوبة». جمله ای که در روایت آمده است، دارای چند احتمال است:

۱. یک احتمال این است که تعبدا گفته باشد که سجود ولو به قصد جزئیت در نماز نباشد، زیاده است. شاهدش این است که نگفته است زیاده فی الصلاة، بلکه گفته است زیاده در مكتوبة است، اگر زیاده حقیقی بود فقط قید مكتوبه را نمی آورد و در نماز های نافله نیز زیاده می بود. این مطلب موید این است که زیاده تعبدیه است. این یک احتمال است که اگر درست باشد، به نفع محقق داماد نیست؛ زیرا الحاق تعبدی این زیاده به زیاده مبطله می شود. ولی ایشان فرموده اند که این احتمال خلاف ظاهر است؛ زیرا با تعلیل سازگاری ندارد. ظاهر تعلیل، تعلیل به امر وجدانی است، نه اینکه یک امر ادعایی و تحکمی را بیان کرده باشد. تناسب با تعلیل این است که به یک امر وجدانی باشد. مثل اینکه می گویند فلانی را اکرام کن، به دلیل اینکه من می گویم اکرام کن، این جمله دوم دیگر تعلیل نیست. بنابراین ایشان می فرماید باید زیاده غیر تعبدیه معنا شود.

۲. معنای زیاده غیر تعبدیه مراد باشد، حال که غیر تعبدیه شد، ایشان می فرماید یک احتمال این است که در مقام بیان تفسیر «من زاد فعلیه الإعادة» باشد و بگوید مراد از زیاده حتما لازم نیست اتیان به شی به قصد جزئیت باشد، گرچه قدر متیقن آن تیان به شی به قصد جزئیت است، اما این جمله می خواهد بگوید که مراد از «من زاد فعلیه الإعادة» معنای اعم زیاده است. اگر این احتمال هم باشد نتیجه این است که این زیاده سجود تلاوت، مبطل است؛ زیرا مراد از من زاد را تفسیر می کند. مبعده این احتمال این است که اگر مراد از زیاده را می خواهد تفسیر کند چرا زیاده فی المكتوبة آورده است؟ باید زیاده فی الصلاة می آورد که با مستحبات نیز سازگار باشد.

۳. احتمال سوم که محقق داماد پذیرفته اند این است که مراد از روایت نه تعبد و نه تفسیر مراد من زاد فی صلاته فعلیه الإعادة است، بلکه یک معنای اعمی را برای زیاده بیان می کند. در من زاد معنای عرفی مطرح شده که وجوب اعاده دارد، اما یک معنای اعمی نیز برای زیاده متصور است که حکمی دیگر دارد. مثل اینکه در روایت گفته می شود الخمر نجس و در روایتی دیگر گفته می شود

الفقاع خمر مجعول، به قول شهید صدر خلاف ظاهر است که گفته شود خمر ادعایی است، زیرا با خمر مجعول نمی سازد. یا مثلاً در روایت آمده است که «خمیره استصغره الناس» این مطلب با ادعا نمی سازد؛ می خواهد بگوید یک خمیری از معنای وسیع خمر است. چون خمر دو معنا دارد: یک معنای خاص و معنای دوم هر مایع مسکری است. جمله الفقاع خمر مجعول نمی خواهد خطاب الخمر نجس را تفسیر کند، فقط می خواهد بگوید این فقاع حرام است. اما مراد از الخمر نجس هم این خمر به معنای اعم باشد، چنین ظهوری ندارد.

محقق داماد معتقد است در این روایت «ان السجود زیاده فی المكتوبة» ظهور ندارد در اینکه مراد از «من زاد فعلیه الاعاده» زیاده به معنای اعم است، ظاهر آن روایت «من زاد» همان معنای اخص است، ولی در اینجا معنای وسیعی از زیاده مطرح است که حتماً هم لازم نیست مبطل باشد و با کراهت نیز سازگار است.

### مناقشه در فرمایش محقق داماد

کلام ایشان از جهاتی دارای مناقشه است:

۱. ما می گوئیم که ظاهر این روایت این است که همان زیاده ای که در نماز نهی دارد را تفسیر می کند. فإن السجود زیاده فی المكتوبة مصداقی را برای زیاده بیان می کند که شاید خفی برای مردم باشد؛ زیرا قصد جزئیت ندارند. ولی حکم آن برای مردم روشن بود که لایجوز زیاده فی المكتوبة؛ بنابراین در این روایت مراد از عمومات ناهیه از زیاده را تفسیر می کند.

مثلاً اگر به شما بگویند که طلبه های کرمانی را احترام کنید. قدرمتیقن از آن طلاب شهر کرمان هستند ولی محتمل هم نیز می باشد که از استان کرمان مراد باشد. حال اگر مولا بگوید این طلبه سیرجانی را اکرام کنید چون کرمانی است؛ ظهور این جمله این است که مراد از آن خطاب دیگر را توضیح می دهد نه اینکه بگوید شاید یک حکم دیگری دارد که استحباب اکرام است و وجوب اکرام فقط مختص شهر کرمان است.

۲. با وجود «لاتقرأ» که ظهور در حکم الزامی دارد، حمل روایت بر کراهت وجهی ندارد. به عبارت دیگر اصلاً چه نیازی است که تعلیل حتماً به یک امر ارتکازی باشد؟ گاهی تعلیل برای بیان کبری است، مثل اینکه می گویند به فلانی کادو بدهید چون روز جوان است، ما کبری را می فهمیم که روز جوان بودن اقتضای هدیه دادن به جوان دارد، ولی لازم نیست ارتکازی باشد.

از این روایت می فهمیم زیاده فی المكتوبة نهی دارد، ظاهر آن نهی لزومی است، بعد صغری را هم بیان کرده است که سجود تلاوت است.

۳. اما این که ایشان ذکر قید «فی المكتوبة» در روایت را و عدم ذکر «زیاده فی الصلاة» را قرینه بر مقصود خویش گرفته اند، تمام نیست؛ زیرا بر فرض زیاده در نافله عمداً مبطل باشد که نظر مشهور

همین است می‌گوییم علت این که گفت ان السجود زیاده فی المكتوبة نگفت ان السجود زیاده فی الصلاة بخاطر موردش است و این اشکالی ندارد. زیاده در نافله استثناءهایی دارد؛ یک استثناء از آن، همین زیاده سجود تلاوت است که به دنبال سوره‌های سجده‌دار خواندن، می‌آید و روایت تجویز زیاده در نافله کرده است، زیاده در نافله است استثناء جایز است، در روایات دیگر نیز آمده است که: «لَا تَقْرَأُ فِي الْفَرِيضَةِ اقْرَأْ فِي التَّطَوُّعِ»<sup>۱</sup>. در نمازهای نافله انسان می‌تواند سوره‌های سجده‌دار را بخواند برود سجده بلند شود رکوع بکند. زیاده فی النافله نهی دارد اما نهی مطلق است به استثناءهایی است که یکی از آن استثناءها همین مورد قرائت سوره‌های سجده‌دار است، کاملاً این قید عرفی است. بنابراین نظر ما دلالت این روایت کاملاً تامه است.

### روایت دوم دال بر مبطلیت سور عزائم: روایت علی بن جعفر

روایت دوم که مشهور بدان استناد کرده اند، روایتی است که در وسائل از قرب الإسناد اینطور نقل می‌کند:

«عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ الرَّجُلِ يَقْرَأُ فِي الْفَرِيضَةِ سُورَةَ النَّجْمِ، أَوْ يَرْكَعُ بِهَا أَوْ يَسْجُدُ ثُمَّ يَقُومُ يَقْرَأُ بِغَيْرِهَا قَالَ يَسْجُدُ ثُمَّ يَقُومُ يَقْرَأُ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ، وَ يَرْكَعُ (وَذَلِكَ زِيَادَةٌ فِي الْفَرِيضَةِ) وَلَا يَعُودُ يَقْرَأُ فِي الْفَرِيضَةِ بِسَجْدَةٍ»<sup>۲</sup>

قید «ذلک زیاده فی الفریضة» در قرب الاسناد نیست، صاحب وسائل اشتباه کرده است؛ سه قرب الاسناد چاپ شده وجود دارد که در هر سه این تعبیر وجود ندارد. در بحار الانوار که از قرب الاسناد نقل می‌کند وجود ندارد<sup>۳</sup>، در حدائق نیز وجود ندارد<sup>۴</sup>، ولی در کتاب علی بن جعفر این تعبیر موجود است.

برخی از بزرگان مانند محقق حائری، محقق داماد و آیت الله سیستانی فرموده اند که این روایت دال بر صحت نماز است<sup>۵</sup>؛ زیرا:

۱. در روایت نیامده است که چرا سوره های سجده دار خوانده شده است؟!

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۹۲. «الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: «مَنْ قَرَأَ اقْرَأَ بِاسْمِ رَبِّكَ فَإِذَا خَتَمَهَا فَلْيَسْجُدْ فَإِذَا قَامَ فَلْيَقْرَأْ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ وَلْيَرْكَعْ» قَالَ «وَإِنْ ابْتَلَيْتَ بِهَا مَعَ إِمَامٍ لَا يَسْجُدُ فَيُجْزِيكَ الْإِيمَاءُ وَالرُّكُوعُ وَلَا تَقْرَأُ فِي الْفَرِيضَةِ اقْرَأْ فِي التَّطَوُّعِ»

۲ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۶، ص ۱۰۶، أبواب، باب، ج، ط آل البيت.

۳ بحار الانوار، محمد باقر المجلسی (العلامة المجلسی)، ج ۸۲، ص ۱۴.

۴ الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، یوسف بن أحمد البحرانی (صاحب الحدائق)، ج ۸، ص ۱۵۳.

۵. کتاب الصلاة (محقق داماد)، جلد: ۳، صفحه: ۳۹۸.



۲. علی بن جعفر برادر امام کاظم علیه السلام می گوید امام جماعت سوره سجده دار می خواند، بعد هم امام در جواب می گویند سجده بکند بعد بلند شود فاتحه الکتاب بخواند، گفتند بلند شود نماز را از سر بخواند.

این ها قرینه بر این است که این نماز صحیح است. و ذلک زیاده فی الفریضة هم یعنی بدان نمازت صحیح است اما یک زیاده مکروهه ای در این فریضه کرده اید، دیگر از این پس تکرار نشود.

محقق خویی این مطلب را قبول ندارند و فرموده اند «ثم يقوم فيقرأ بفاتحة الكتاب و ذلک زیاده فی الفریضة» دال بر بطلان نماز است. در جلسه آینده به ادامه بحث ان شاء الله می پردازیم.  
\*\*\*\*\* جلسه ۸۷ \*\*\*\*\*

## بررسی حکم خواندن سور عزائم در نماز

بحث در قرائت سور عزائم در نماز فریضه بود که سه قول در آن مطرح شده بود:  
۱. قول اول، کلام مشهور از جمله صاحب عروه است که می فرمایند: اگر شخص عمداً سور عزائم را بخواند نماز باطل است، حتی اگر سجده نکند.

۲. قول دوم کلام برخی از بزرگان از جمله محقق خویی است که معتقدند اگر شخص سور عزائم را بخواند و سجده نکند، نماز صحیح است و اگر سجده بکند، سجده موجب بطلان نماز می شود.

۳. قول سوم نیز کلام محقق داماد و آیت الله سیستانی است که در بحث استدلالی خویش بیان کرده اند که سور عزائم در نماز کراهت دارد و مبطل نماز نیست. اگر شخص این مکروه را انجام دهد سجده بر او واجب می شود، با این حال نمازش باطل نمی شود ولی کار جالبی نیست! البته آیت الله سیستانی در مقام فتوا احتیاط می کنند.

## بررسی روایات دال بر عدم جواز قرائت سور عزائم

ما در مقام بررسی روایات دال بر عدم جواز بودیم.

### روایت اول: صحیح زرارۀ

روایت اول از زرارۀ نقل شده بود:

« مُحَمَّدٌ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَةَ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: لَا تَقْرَأُ فِي الْمَكْتُوبَةِ شَيْءٍ مِنَ الْعَزَائِمِ فَإِنَّ السُّجُودَ زِيَادَةٌ فِي الْمَكْتُوبَةِ »<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> . کتاب الصلاة (محقق داماد)، جلد: ۳، صفحه: ۳۹۸.

<sup>۲</sup> الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۱۸.

راجع به این روایت بحث شد و استظهار ما این بود که مفاد این روایت همان قول دوم است که اگر شخص آیات سجده دار را بخواند، اعم از اینکه در ضمن سورۀ باشد یا اینکه به تنهایی خوانده شود، از این جهت که سجده را واجب می کند، زیاده سجده موجب بطلان نماز می شود؛ زیرا زیاده در مکتوبه است.

### روایت دوم: روایت علی بن جعفر

روایت دوم روایت قرب الإسناد از علی بن جعفر است که عرض شد کتاب علی بن جعفر نیز این روایت را با یک اختلافی نقل کرده است که در کتاب علی بن جعفر تعلیل نیز ذکر شده است. در کتاب قرب الإسناد تعلیل نیامده است و متن آن چنین است:

«حدثنا عبد الله بن الحسن العلوي عن جده علي بن جعفر قال سألت أخی موسى بن جعفر ....و

سألته عن الرجل يقرأ في الفريضة سورة النجم أ يركع بها أو يسجد ثم يقوم فيقرأ بفاتحة

الكتاب غيرها قال يسجد ثم يقوم فيقرأ بغيرها ثم يسجد ثم يقوم فيقرأ بفاتحة الكتاب و يركع و

لا يعود يقرأ في الفريضة بسجدة»<sup>۱</sup>

در کتاب علی بن جعفر تعلیل آمده است که زیاده در فريضه است:

«عبدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ قَالَ:

سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يقرأُ فِي الْفَرِيضَةِ سُورَةَ النَّجْمِ ، أ يَرْكَعُ بِهَا أَوْ يَسْجُدُ ثُمَّ يَقُومُ فَيَقْرَأُ بِغَيْرِهَا قَالَ

يَسْجُدُ ثُمَّ يَقُومُ فَيَقْرَأُ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ ، وَ يَرْكَعُ (وَذَلِكَ زِيَادَةٌ فِي الْفَرِيضَةِ) وَ لَا يَعُودُ يقرأُ فِي

الْفَرِيضَةِ بِسَجْدَةٍ»<sup>۲</sup>

راجع به این روایت، محقق بروجردی اشکال کرده اند که صدر و ذیل آن دارای تنافی است؛ زیرا صدر آن تعبیر به «یسجد ثم يقوم فيقرأ بفاتحة الكتاب» دارد که دال بر صحت نماز است، ولی در ذیل آن آمده است که «ذلك زیاده فی الفریضة» از این جهت صدر و ذیل روایت تهافت دارد و قابل اعتماد نیست<sup>۳</sup>.

به نظر ما این اشکال وارد نیست؛ زیرا ایشان «یسجد ثم يقوم فيقرأ بفاتحة الكتاب» را دال بر صحت نماز دانسته اند، در حالی که «فيقرأ بفاتحة الكتاب» می تواند قرینه بر بطلان نماز باشد. یعنی به معنای وجوب استیناف نماز است و این احتمال وجود دارد. ذیل روایت نیز موید همین احتمال است. اتفاقاً در صحیحۀ ثالثه زراره نیز می بینیم که راجع به نماز احتیاط در شک بین دو چهار چنین تعبیر می کند: «ثم يأتي برکعتين من جلوس و يسلم»<sup>۴</sup>، تعبیر به تکبیره الإحرام ندارد ولی همین که فاتحة الكتاب را مطرح کرده است نماز احتیاط را فهمانده

۱. قرب الإسناد (ط. القديمة) (قرب الإسناد (ط. القديمة))، صفحه: ۹۳.

۲. وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۶، ص ۱۰۶، أبواب، باب، ج، ط آل البيت.

۳. نهاية التقرير فی مباحث الصلاة، جلد: ۲، صفحه: ۱۴۳. «و لا يخفى التهافت و المناقضة بين صدر الرواية الدال على جواز قراءة «سورة النجم» في

الفريضة، و ذيلها الدال على أن ذلك زيادة فيها، و على النهي عن العود إلى مثلها، فالعمدة في المقام هي رواية زرارة، و لا بد من التكمّل في مدلولها....».

۴. وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۵، ص ۳۲۳، أبواب، باب، ج، ط آل البيت.

است و دو رکعتی مستقل باید خوانده شود. اینجا نیز همینطور است؛ بنابراین تهافتی بین صدر و ذیل نیست. این نماز که با سورة های سجده دار خوانده شد، باید سجده آورده شود، بعد وظیفه این است که نماز را تکرار کنید و دفعه بعد نیز نباید این کار را کنید. یعنی این نماز را که باطل کرده اید، یک نماز دیگر باید بخوانید؛ این بیان عرفی است.

#### کلام محقق حائری مبنی بر دلالت حدیث بر صحت نماز

محقق حائری بیان دیگری راجع به این روایت علی بن جعفر فرموده اند؛ ایشان معتقدند که این روایت کالصریح است در اینکه این نماز صحیح است. وقتی امام می فرماید «یسجد ثم یقوم و یقرأ فاتحة الكتاب» دال بر صحت است. گفته نشود که ذیل آن منافات با صحت دارد؛ زیرا ایشان می فرماید که صدر روایت قرینه بر کراهتی بودن حکم استفاده شده از ذیل می شود. کسی که سورة سجده دار می خواند می تواند نماز را ادامه دهد ولی باید بداند که این کار زیاده در فریضه است و با قرینه صدر روایت می توان فهمید که کراهت دارد و بهتر است که از این کار ها نشود. خود تعبیر **و لا یعود یقرأ فی الفریضة بسجدة** ظهور در صحت نماز دارد، ولی سفارش می شود که دیگر این کار تکرار نشود. بنابراین نهی از عود به مثل این کار است. از ایشان پرسیده می شود که چرا نظر استدلالی شما صحت این نماز نشده است؟ ایشان می فرماید که از آنجایی که شهرت عظیمه بلکه ادعای عدم مخالف در مسئله شده است، نمی توان قائل به صحت این نماز شد.

به نظر ما این بیان نیز عرفی نیست؛ زیرا تعبیر «ذلک زیاده فی الفریضة» ظهور در تعلیل دارد و تناسب با بطلان دارد. ظهور در تعلیل بیان حکم دارد. ممکن است شما بگویید که این جمله در نسخه کتاب قرب الإسناد نیست و در کتاب علی بن جعفر است و وثوق به صدور آن پیدا نمی شود، این یک اشکالی است که در جای خود مطرح است، اما با قطع نظر از این اشکال، تعبیر «زیاده فی الفریضة» ظهور در تعلیل حکم دارد. بنابراین اینکه گفته شود این روایت کالصریح در صحت نماز است، وجهی ندارد. می تواند بیان بطلان نماز باشد و بخواهد بگوید که شخص از نو باید نماز بخواند. در این روایت نهی الزامی از عود به این کار است و ظهور در ارشاد به مانعیت دارد که کار شما موجب فساد نماز می شود.

#### کلام محقق سیستانی در توجیه روایت علی بن جعفر

محقق سیستانی فرموده اند: توجیه ما نسبت به این روایت این است که علی بن جعفر روایات مختلفی از شنیده بوده است. از یک طرف صحیح حلبی را دیده بود که متن آن چنین است:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِبْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ يقرأُ بِالسَّجْدَةِ فِي آخِرِ السُّورَةِ قَالَ يَسْجُدُ ثُمَّ يَقُومُ فَيَقْرَأُ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ، ثُمَّ يَرْكَعُ وَيَسْجُدُ»<sup>۱</sup>

از طرفی نیز روایت وهب بن وهب را شنیده بود که متن آن چنین است:

۱ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۶، ص ۱۰۲، أبواب، باب، ح، ط آل البیت.

«وَبِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي الْبَخْتَرِيِّ وَهَبِ بْنِ وَهَبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: إِذَا كَانَ آخِرُ السُّورَةِ السَّجْدَةِ أَجْزَأَكَ أَنْ تَرْكَعَ بِهَا»<sup>۱</sup>

بنابراین او روایاتی را بدین مفاد شنیده است که فاتحه کتاب تکرار شود، از طرفی نیز روایاتی را بدین مضمون که بعد از سجده تلاوت نیازی به تکرار فاتحه کتاب نیست، شنیده بود. این روایات را عرضه بر امام علیه السلام کرده است. عرضه کردن او با همین روایت است که اول سوال می کند: «سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَقْرَأُ فِي الْفَرِيضَةِ سُورَةَ النَّجْمِ ، أَيْرَكَعُ بِهَا أَوْ يَسْجُدُ» این سوال نسبت به روایت وهب بن وهب است، یا اینکه طبق روایت حلبی برخیزد و قرآن بخواند؟ «أَوْ يَسْجُدُ ثُمَّ يَقُومُ فَيَقْرَأُ بغيرها» امام مفاد صحیح حلبی را بیان فرموده اند که شخص باید فاتحه کتاب را بخواند. بعد فرموده اند که این کاری که شخص می کند که سوره سجده دار را می خواند و بعد به سجده می رود و بعد بر می خیزد، زیاده در فریضه است ولی مبطل نیست. بهتر است که دیگر از این کار ها نکند. آیت الله سیستانی فرموده اند ما وقتی مجموع روایات را بررسی می کنیم نتیجه این می شود که این نماز با سجده تلاوت صحیح است، لکن مکروه است.

به نظر ما این بیان ایشان خلاف ظاهر است. حداقل در این روایت علی بن جعفر فرض صحت صلاه را نکرده است و فقط در این فکر است که از امام بپرسد که بعد از سجده تلاوت که برمی خیزد و می خواهد نماز را ادامه بدهد، فاتحه کتاب را بخواند یا نخواند؟ در حالی که به نظر ما چنین ظهوری ندارد؛ زیرا روایت علی بن جعفر گفت «أیرکع بها أو یسجد» نگفت که «فیرقأ فاتحه کتاب» که ما بگوییم اشاره به روایت حلبی می کند. امام هم در جواب فرموده اند که «ثم یقوم و یقرأ بفاتحه کتاب» که ما به قرینه ذیل گفتیم که ملغی بودن نماز را می رساند و باید دوباره بخواند.

سوال می شود که چه مانعی دارد که حکم تکلیفی به اعاده حمد باشد؟

جواب این است که به قرینه لایعود و زیاده فی الفریضه می گوییم که ظهور در الزام دارد و ظهورش در همین است که این نماز به خاطر این سجده تلاوت، باطل می شود؛ چرا که زیاده در فریضه است. وقتی گفته می شود زیاده فی الفریضه مرتکز در ذهن این است که بطلان نماز را بیان می کنند. در کتاب علی بن جعفر این تعبیر وجود دارد، اگر هم نباشد، «لایعود» وجود دارد. ما مثل محقق خویی نیستیم که بگوییم ما محتاج به روایت علی بن جعفر هستیم. ایشان روایت قاسم بن عروه را قبول نکرد، سند قرب الإسناد را نیز قبول ندارد، لذا محتاج روایت علی بن جعفر است و می گوید صاحب وسائل و صاحب بحار سند به نسخ کتاب علی بن جعفر داشته اند و وقتی می گویند رواه علی بن جعفر، سند تمام است. ما روایت قاسم بن عروه را نیز قبول می کردیم، لذا حتی اگر این روایت نیز مجمل باشد روایت قاسم بن عروه کفایت می کند.

#### روایت سوم: موثقه عمار

روایت سوم روایت موثقه عمار است:

«وَبِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقٍ عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: فِي الرَّجُلِ يَسْمَعُ السَّجْدَةَ فِي السَّاعَةِ الَّتِي لَا تَسْتَقِيمُ الصَّلَاةُ فِيهَا قَبْلَ غُرُوبِ الشَّمْسِ وَبَعْدَ صَلَاةِ الْفَجْرِ فَقَالَ لَا يَسْجُدْ وَعَنِ الرَّجُلِ يَقْرَأُ فِي الْمَكْتُوبَةِ سُورَةً فِيهَا سَجْدَةٌ مِنَ الْعَزَائِمِ ، فَقَالَ إِذَا بَلَغَ مَوْضِعَ السَّجْدَةِ فَلَا يَقْرَأَهَا وَإِنْ أَحَبَّ أَنْ يَرْجِعَ فَيَقْرَأَ سُورَةً غَيْرَهَا وَيدَعِ الَّتِي فِيهَا السَّجْدَةُ فَيَرْجِعُ إِلَى غَيْرِهَا»<sup>۱</sup>

امام فرموده اند که وقتی به آیه سجده واجب رسیده، دیگر نخوانید. اگر دوست داشتید سوره دیگری بخوانید و اگر دوست نداشتید به همین نصف سوره اکتفاء کنید. بنابراین می بینیم که نهی از اتمام سوره دارای آیه سجده کرده است. ظهور نهی نیز در ارشاد به مانعیت است. بلی، این مبتنی بر این نظر است که اکتفاء به بعض سوره جایز است و فرض این است که اکتفاء به بعض سوره مفاد ادله است، هم محقق سیستانی و هم ما قبول داریم که مفاد ادله این است، گرچه مشهور قبول ندارند. بنابراین ظاهر این روایت این است که نباید سوره سجده دار ادامه پیدا کند.

#### روایت چهارم: موثقه سماعه

روایت چهارم موثقه سماعه است:

«الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: «مَنْ قَرَأَ اقْرَأَ بِاسْمِ رَبِّكَ فَإِذَا خَتَمَهَا فَلْيَسْجُدْ فَإِذَا قَامَ فَلْيَقْرَأْ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ وَلْيَرْكَعْ» قَالَ «وَإِنْ ابْتَلَيْتَ بِهَا مَعَ إِمَامٍ لَا يَسْجُدُ فَيَجْزِيكَ الْإِيمَاءُ وَالرُّكُوعُ وَلَا تَقْرَأُ فِي الْفَرِيضَةِ اقْرَأُ فِي التَّطَوُّعِ»<sup>۲</sup>

برخی از این امام‌های اهل سنت، سوره‌های سجده دار را می خواندند و سجده نیز نمی کردند. شافعی نیز قائل به عدم وجوب سجده است، برخی شان نیز سجده می کردند. امام در این روایت می فرماید ایماء به سجده کفایت می کند، بعد فرموده اند که در نماز فريضة سوره سجده دار نخوان و در نافله اشکالی ندارد. امام نخواستند که صریح بطلان نماز را مطرح کنند، شاید به خاطر اینکه خلاف وحدت می شد. در صحیحی ای از زراره که در مورد شک بین دو و چهار بود نیز گذشت که امام تصریح به بطلان نکردند و با کنایه فهماندند که نماز احتیاط نماز منفصل است. اینجا نیز صریح بطلان را مطرح نفرموده اند. فرموده اند وقتی بلند شد فاتحه کتاب را بخواند. اگر گفته شود که ظهور در چنین مطلبی ندارد، می گوییم ظهور در خلافتش نیز ندارد، لکن می بینیم که در ذیل آن بطلان نماز مطرح شده است، ظاهر ذیل این است که با خواندن این سوره‌های سجده دار نماز باطل می شود که البته ما با قرینه «ذلک زیاده فی المكتوبه» می گوییم اگر سجده به جا آورده شود نماز باطل است.

#### کلام محقق سیستانی

محقق سیستانی همان فرمایش خود را تکرار کرده و فرموده اند: این روایات می گویند که خوب است سور عزائم خوانده نشود، ولی اگر خواندید در صورتی که آیه سجده آخرین آیه

۱ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۶، ص ۱۰۵، أبواب، باب، ح، ط آل البیت.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۹۲.

باشد، مثل همین مورد که آخرین آیه آن سجده دار است، در این صورت بعد از اینکه سجده تلاوت کرد بلند شود و فاتحه‌الکتاب بخواند که رکوع مسبوق به قرائت قرآن باشد، ولی می‌گویند چون در صحیحی ای دیگر از علی بن جعفر (که البته ایشان خیلی هم آن روایت را صحیح نمی‌دانند) فرموده است «ثم يقوم»<sup>۱</sup> در قرب الإسناد نیز آمده است که اگر آیه سجده دار را بخوانند، یسجد و یسجدون، امام و مأمومین سجده می‌کنند و نمازشان صحیح است. آیت الله سیستانی می‌فرماید در آن روایت نیامده است که فاتحه‌الکتاب را بخوانند، از این رو ما این روایاتی که امر به خواندن فاتحه‌الکتاب کرده اند را حمل بر استحباب می‌کنیم. از این رو موثقه سماعه را نیز حمل بر استحباب کرده اند؛ زیرا برخی از روایات با اینکه در مقام افتاء بوده اند همین را هم ندارند. از این رو قرائت فاتحه‌الکتاب بعد از سجده تلاوت مستحب است. نکته دیگر در مورد موثقه سماعه این است که در این روایت «نماز فریضه» مطرح نشده است. گفته نشود که در ذیل آن آمده است که «إذا ابتلית بها مع امام لا یسجد» مراد از نماز جماعت نماز فریضه است؛ زیرا نماز با عامه نماز فریضه نبود آن‌ها نماز تراویح نیز می‌خواندند، ولی بر فرض نماز فریضه باشد ارتباطی به صدر روایت ندارد که در آن فریضه بودن مطرح نشده است. بعد هم امام فرموده است که «لا تقرأ فی الفریضة اقرء فی التطوع» بنابراین ذیل نیز می‌تواند قرینه باشد که صدر روایت مربوط به نافله است. محقق سیستانی می‌فرماید که چون جو فقهی آن زمان این بود که در نماز فریضه می‌توان سور عزائم خواند و این محل بحث بوده است، نمی‌توان روایت را حمل بر نافله کرد.

ما می‌گوییم چرا نشود حمل بر نوافل کرد؟ اینکه جو فقهی بر یک مطلبی بوده دلیل نمی‌شود که این روایت حمل بر نوافل نشود؛ چه اینکه خود روایت مطلق است و در ذیل نیز می‌گوید که در فریضه نخوانید، قرینه متصله است که آنچه ما گفتیم مربوط به نماز نافله است و در فریضه این کار را نکنید. بنابراین به نظر ما دلالت این روایات بر این است که اگر در نماز فریضه سور سجده دار را بخوانید و بعد سجده تلاوت بروید نماز باطل می‌شود، دلالت این روایات که اهم آن صحیح زراره است، تمام است.

### بررسی روایات دال بر عدم مبطلیت سور عزائم در نماز

حال به بیان روایات مقابل می‌پردازیم که دال بر صحت نماز در صورت سور عزائم هستند.

#### روایت اول: روایت عامر بن عبدالله

محقق سیستانی فرموده اند که یک روایت، روایت عامر بن عبدالله است که متن آن چنین است:

«أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ عَامِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ

اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «مَنْ قَرَأَ شَيْئًا مِنَ الْحَوَامِيمِ فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ فَاتَهُ الْوَقْتُ»<sup>۲</sup>

ایشان می‌فرماید که یکی از سوره‌هایی که از حوامیم است سوره سجده دار (فصلت) است، ولی امام تعلیل به فاته الوقت کرده است و بطلان نماز را مطرح نکرده است.

<sup>۱</sup>. آن صحیحی علی بن جعفر غیر از این صحیحی علی بن جعفر است که خواندیم. یک صحیحی علی بن جعفر است که در تهذیب آمده که بعد اشاره می‌کنیم.

<sup>۲</sup> تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۹۵.

این روایت دارای ضعف سند است که بحث آن نیز در گذشته مطرح شده است. عامر بن عبدالله ضعیف است مگر اینکه آیت الله سیستانی از طریق مروی عنه بودن ابن ابی عمیر درست کند. لکن اشکال دیگر به روایت این است که اگر می گویند من قرأ شیئا من الحوامیم فاته الوقت، مشکل کلی قرائت حوامیم را گفته اند، حال اینکه سوره حم مشکل دیگری نیز دارد، استظهار نمی شود که حتما اگر مشکل خاصی نیز بود باید می گفتند و چون نگفته اند مشکل خاصی ندارد. این استظهار عرفی نیست؛ حداقل این است که قابل تقیید با روایاتی است که برای سوره عزائم مشکل دیگری مطرح کرده اند که موجب سجود تلاوت می شود و نماز را باطل می کند.

### روایت دوم: روایت علی بن جعفر

روایت دوم صحیح علی بن جعفر است که دو جور نقل شده است:  
در قرب الإسناد چنین آمده است:

«سألته عن إمام قرأ في السجدة فأحدث قبل أن يسجد كيف يصنع قال يقدم غيره فيسجد و

يسجدون و ينصرف فقد تمت صلاتهم»<sup>۱</sup>

امام سوره سجده دار می خواند و قبل از اینکه سجده رود دارای حدث می شود، چه کند؟ امام فرموده اند که شخص دیگری را مقدم به جای خود می کند و سجده می کند و بقیه نیز سجده می کنند. همه سجده تلاوت را به جا می آورند، در این صورت نمازشان صحیح است. محقق سیستانی فرموده اند که این روایت دال بر صحت نماز است، فقط مشکل امام اول این است که وضوی او باطل شده است، مشکل دیگری پیش نیامده است.

نقلی که در تهذیب آمده دارای سند خوب است و ایراد به سند وارد نیست؛ زیرا شیخ از احمد بن محمد از موسی بن قاسم که دارای توثیق است، از علی بن جعفر، متن آن چنین است:

«أحمد بن محمد عن موسى بن القاسم عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام

قال: سألت عن إمام قرأ السجدة فأحدث قبل أن يسجد كيف يصنع قال «يقدم غيره فيتشهد و

يسجد و ينصرف هو و قد تمت صلاتهم»<sup>۲</sup>

در روایت قبلی مسئله سجده کردن همه آمده بود، در اینجا آمده است که امام تشهد و سجده کند و نمازشان صحیح است. محقق سیستانی فرموده اند ظاهر این روایت این است که امام، امام شیعی است، وگرنه نمی پرسیدند که امام سنی چه کند؟ امام علیه السلام با این حال فرموده اند که نماز صحیح است. پس این روایت در مورد نماز جماعت امام شیعی است که سوره سجده دار را می خواند، قبل از اینکه سجده کند محدث به اصغر می شود، امام فرموده اند که کسی از مأمومین را جلو می فرستد و نماز را می خوانند و نماز همه نیز صحیح است. بنابراین ایشان می فرمایند که این روایت قرینه می شود بر اینکه نماز با سوره عزائم باطل نمی شود. ایشان البته فرموده اند که این روایت دوم اضطراب متن دارد و متن صحیح همان روایت قرب الإسناد است.

ان شاء الله در جلسه آینده به بررسی این کلام پرداخته می شود.

<sup>۱</sup> . قرب الإسناد (ط. القديمة) (قرب الإسناد (ط. القديمة))، صفحه: ۹۴.

<sup>۲</sup> تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۹۳.



## بررسی روایات دال بر عدم مبطلیت سور عزائم در نماز

بحث در روایاتی بود که جواز قرائت سور عزائم از آن ها استظهار شده بود. برخی از آن ها بیان شد، به روایت قرب الإسناد رسیدیم که متن آن چنین بود:

«سألته عن إمام قرأ في السجدة فأحدث قبل أن يسجد كيف يصنع قال يقدم غيره فيسجد و

يسجدون و ينصرف فقد تمت صلاتهم»<sup>۱</sup>

علی بن جعفر می گوید از امام کاظم علیه السلام سوال کردم که امام جماعتی سوره سجده دار خواند و قبل از اینکه سجده برود، محدث شد، چه کند؟ امام فرمودند که یکی از افرادی که پشت سرش است را جلو بیاورد، او سجده می کند و مأمومین نیز سجده تلاوت می کنند و امام اول می رود. در این صورت نمازشان نیز صحیح است. محقق خویی فرموده اند که این روایت صریح در صحت این نماز است، لکن به دلیل ضعف سند کنار گذاشته می شود؛ چه اینکه عبدالله بن حسن در سند این روایت است که توثیق ندارد. بلی، در تهذیب به سند صحیح این حدیث را با متنی متفاوت نقل می کند:

«أحمد بن محمد عن موسى بن القاسم عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام

قال: سألت عن إمام قرأ السجدة فأحدث قبل أن يسجد كيف يصنع قال «يقدم غيره فيتشهد و

يسجد و ينصرف هو و قد تمت صلاتهم»<sup>۲</sup>

موسی بن قاسم که در این سند آمده، از اجلای اصحاب است و نجاشی در وصف او می گوید:

«موسی بن القاسم بن معاوية بن وهب البجلي أبو عبد الله يلقب المجلي، ثقة ثقة، جليل، واضح

الحديث، حسن الطريقة. له كتب»<sup>۳</sup>

در نقل قرب الإسناد تعبیر «فیسجد و یسجدون» داشت ولی در این روایت تشهد و سجده امام مطرح شده است.

### کلام محقق خویی

محقق خویی فرموده است که این سند صحیح است و متن آن نیز دلالتی بر صحت نماز جماعت آن ها نمی کند؛ زیرا اگر امام می فرمود «فیسجد و یسجدون» که در روایت قرب الإسناد بود، معنایش این می شد که سجده تلاوت را به جا می آورند و نمازشان نیز صحیح است ولی در این روایت فرض نشده است که مأمومین سجده به جا آورند. صرفاً مسئله سجده و انصراف امام اول آمده است که با حدث، نمازش باطل شده بود. امام دوم و سایر مأمومین سجده تلاوت به جا نیاورده اند. این ها سماع کرده اند و سماع آیه سجده دار موجب وجوب سجده نمی شود. آنچه واجب است قرائت آیه سجده دار یا استماع آن است، ولی مأموم وقتی

۱. قرب الإسناد (ط. القديمة) (قرب الإسناد (ط. القديمة)).، صفحه: ۹۴.

۲. تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۹۳.

۳. رجال النجاشی، شیخ النجاشی، ج ۱، ص ۴۰۵.



سماع کرده است سجده بر او واجب نیست. بنابراین شاید متن حدیث در اصل همین متن تهذیب باشد و دلالتی نیز بر صحت نمازی که آیه سجده دار بخوانند و سجده کنند، نمی کند. مفاد فرمایش محقق خویی این است که اگر کسی عبدالله بن حسن را ثقه بداند و متن روایت عبدالله بن حسن ثابت شود، این روایت دلالت می کند بر اینکه سور سجده دار در نماز خواندن، ولو اینکه بعدش سجده نیز بشود، موجب بطلان نماز نمی شود.<sup>۱</sup> محقق سیستانی فرموده اند که این روایت دلالت بر صحت نماز شخصی که سجده تلاوت می کند، دارد.

### **دو بیان در دلالت روایت بر جواز قرائت عزائم**

دو بیان برای دلالت این روایت برای صحت نماز می توان ارائه کرد:

۱. اولین بیان، بیانی است که محقق سیستانی مطرح نکرده اند؛ توضیح اینکه چه با نقل قرب الإسناد و چه با نقل تهذیب، امام علیه السلام اصلاً اعتراض به خواندن سجده توسط امام اول نکرده اند. فرض علی بن جعفر این بود که امام سورة سجده را خوانده و سپس محدث شده است، امام علیه السلام اصلاً اعتراضی به خواندن سجده نکرده اند. علی بن جعفر بحث را به حاشیه برده است و گفته مشکل از اینجا شروع شد که قبل از اینکه سجده کند محدث شده است، امام نیز هیچ اعتراضی نکرده اند که چرا شخص سورة سجده دار خوانده است، پس معلوم می شود اشکالی ندارد.

گفته نشود که شاید امام، امام عامی بوده است و سور عزائم می خواندند و خیلی هایشان سجده نیز می کرده اند. زیرا در جواب گفته می شود این مطلب گرچه در برخی از روایات درست است، ولی گفته می شود که در این روایت درست نیست؛ زیرا راوی می پرسد که این امام چه کند؟ معلوم می شود امامی است که گوش به سخن معصوم علیه السلام می دهد. یعنی ظاهر روایت این است که سوال در مورد کسی است که تابع امام معصوم است و اگر وظیفه را برسانند، ترتیب اثر می دهد.

۲. بیان دوم، بیانی است که محقق سیستانی مطرح کرده اند. ایشان فرموده اند: گرچه سند قرب الإسناد مورد پذیرش نیست، ولی این روایت با سند صحیح که همان سند تهذیب است ثابت شده است. دقت شود که محقق بروجردی و محقق سیستانی می فرمایند نسخه ای که اکنون از کتاب علی بن جعفر موجود است، ثابت نیست و نقل های صاحب وسائل نیز از این کتب معتبر نیست، زیرا صاحب وسائل این کتب را از طریق وجاده به دست آورده است. یعنی نسخه ای را به دست آورده است که در آن کتاب علی بن جعفر نوشته است. این وجاده به نظر محقق بروجردی معتبر نیست،

---

۱ موسوعة الامام الخوئي، السيد أبو القاسم الخوئي، ج ۱۴، ص ۳۱۴.

ولی محقق خوبی معتبر می دانند. در هر حال این روایت در تهذیب که نقل شده است، با مشکل سندی دچار نیست، محقق سیستانی فرموده اند سند این روایت را ما از تهذیب و متن آن را از قرب الإسناد می گیریم؛ بدین بیان که ایشان می فرمایند متنی که در تهذیب آمده است قطعا غلط است؛ زیرا در آن آمده است «تمت صلاته» در حالی که این جمله معنایی ندارد. آیا واقعا امام اول که احداث حدث کرده نمازش تمام است؟ قطعا اینطور نیست، پس معلوم می شود که این متن غلط است. بنابراین متن وارد شده در تهذیب تصحیف همان متن قرب الإسناد است. بنابراین «فیتشهد و یسجد» که در تهذیب آمده، تصحیف همان تعبیر «یسجد و یسجدون» است. وقتی تصحیف آن شد، روایت چنین می شود که از لحاظ سندی با تهذیب درست می شود و از لحاظ دلالتی با متن قرب الإسناد درست می شود. اینگونه تصحیح متن را تصحیح قیاسی می گویند، یعنی تصحیح یک متن با قیاس و مقایسه با متون دیگر، ولو اینکه سند ضعیف باشد.

ما می بینیم که در تهذیب اصلا تعبیر به «تمت صلاته» نیست، هرکجا نقل شده «تمت صلاتهم» است. چطور می توان گفت که «فیتشهد و یسجد» تصحیح «یسجد و یسجدون» است؟ شاهی ندارد. خلاصه اینکه دو تقریب برای روایت در جواز قرائت سور عزائم مطرح شده است که یک تقریب به اصل سوال علی بن جعفر باز می گردد، و تقریب دوم از طریق تصحیح قیاسی متن است.

### بررسی بیان اول

در بررسی تقریب اول عرض می کنیم:

#### کلام محقق همدانی

محقق همدانی رحمه الله اول فرموده است که برخی گفته اند مراد از روایت بیان نماز نافله است؛ یعنی گرچه امام شیعی بود ولی از روی تقیه در شب های ماه مبارک نماز تراویح را به جماعت می خوانده است. مأمومین نیز برخی شیعی هستند. همین که خود امام شیعی باشد کافی است. به نظر ما این احتمال خیلی خلاف ظاهر است که روایت حمل بر امام شیعی شود که نماز نافله را به جماعت می خواند و علی بن جعفر نیز این فرض را می گیرد و آن لوازم سوال را حذف می کند. این ها خلاف ظاهر است و اینطور حمل ها عرفی نیست. خود محقق همدانی می فرماید که شاید نسیانا این امام سورة سجده دار خوانده است؛ یعنی نماز واجب بوده ولی عادت داشت که سورة های قرآن بخواند، در نماز نیز سورة علق و آیه اش را نسیانا می خواند و بعد ملتفت می شود که چرا این کار را کردم؟! وقتی می خواست سجده تلاوت کند، محدث می شود.

انصافا این کلام نیز خلاف ظاهر است. اگر واقعا فرض نسیانی بود، علی بن جعفر در سوال مطرح می کرد. حمل بر نسیان عرفی نیست.

سپس خود محقق همدانی فرموده است که این روایت قابل جمع عرفی نیست؛ در نهایت فرموده است که با روایاتی که دال بر بطلان نماز در صورت قرائت سور عزائم است، تعارض می کند. گفته می شود که چرا جمع عرفی نشود؟ مثلا روایت ناهیه حمل بر کراهت

شود. کما اینکه محقق داماد و محقق سیستانی حمل بر کراهت کرده اند. ایشان می فرمایند: تعلیل «فإن السجود زیاده فی المكتوبة» اباء از حمل بر کراهت دارد و کالصریح در حکم الزامی دارد. بنابراین تعارض مستقر بین این روایت و روایات دال بر بطلان نماز است. نوبت به مرجحات می رسد. این روایت علی بن جعفر موافق عامه است، در حالی که روایات ناهیه از قرائت سور عزائم، مخالف عامه است. شهرت نیز می تواند مرجح بعدی روایت قاسم بن عروه شود، بنابراین روایت قاسم بن عروه از دو جهت دارای مرجحیت است<sup>۱</sup>.

محقق سیستانی فرموده اند که تعلیل «زیاده فی المكتوبة» صراحتی در حکم ندارد، اتفاقاً در روایت علی بن جعفر که در قرب الاسناد مطرح شده است که تعبیر به زیاده در فریضه داشت، گفته شد که به قرینه اینکه امام علیه السلام فرموده اند که «ثم یقوم فیکراً فاتحة الكتاب»، می رساند که نماز را می تواند ادامه دهد لکن کار خوبی انجام نداده است.

### بیان استاد در نقد بیان اول

به نظر ما اینکه امام علیه السلام سکوت کرده اند و فرموده اند که این امام جماعت چرا سورة سجده دار را خوانده است، دلیل نمی شود بر اینکه ما بگوییم سکوت امام علامت رضایت ایشان به کار امام جماعت بوده است؛ زیرا:

۱. ممکن است متن روایت اینطور باشد: «سألته عن امام قرأ السجده فأحدث قبل أن یسجد، کیف

یُصنع؟ قال یقدم غیره» امام که سورة های سجده دار را می خواند، نوعاً امام سنی بود در مساجد

عامه و شیعه ها نیز از باب تقیه خوفیه یا مداراتیه شرکت می کردند. اگر نماز امام باطل نمی شد و

احداث حدث نمی کرد، وظیفه مأمومین که شیعه بودند معلوم بود، وظیفه شان این بود که امام به

سجده می رفت و مأمومین نیز متابعت می کردند ولو از باب تقیه، نمازشان را نیز ادامه می دادند و

صحیح بود. حال این امام سنی که عادتاً سور عزائم می خواند، قبل از اینکه سجده تلاوت کند

نمازش با حدث اصغر باطل شد، این شیعه هایی که اقتداء به وی کرده اند چه کنند؟ وظیفه شان

چیست؟ او که دیگر نمازش را رها کرده و رفته است و اگر هم سجده تلاوت کند در ضمن نماز

نیست، حال باید چه کند؟ بنابراین وظیفه امام را نمی پرسد تا گفته شود که مناسب بود حضرت

علیه السلام بفرمایند که این امام اگر می گوید چه باید بکند معلوم می شود کسی است که گوش

به حرف امام می دهد، متعارف این بود که اهل سنت که امام جماعت می شدند گاهی سور عزائم

می خواندند و اکنون نیز می خوانند. ممکن است سوال این باشد که آن شیعه ای که آنجا است باید

چه کند؟ امام فرمودند یکی دیگر را جلو می فرستند. پس دیگر نمی توان گفت که معصوم علیه

السلام چرا سکوت کرده اند. اتفاقاً در برخی از روایات آمده است که مأمومین کسی را جلو می

فرستند و نماز را با وی ادامه می دهند. بنابراین سوال راوی نیز صرفاً سوال از یک فرض است.

مثل سوالات دیگری که در برخی از روایات آمده است که از فروضی سوال می کرده اند. می خواهد پرسد که با توجه به اینکه متعارف نیز این بود که سنی ها سور عزائم را می خواندند. در این فرض وظیفه شیعه چیست؟ امام می فرماید یک نفر را جلو بیندازند و نماز را ادامه بدهند.

۲. جواب دوم این است که گفته شود: تعبیر روایت «کیف یصنع» است یعنی فعل معلوم است، لکن سوال حیثی است. اکثریت در آن زمان با عامه بود، مسائل فقه نیز واضح نبوده است. شیعیان می آمدند و سوال می کردند، حتی فرضی که امام جماعت سنی بود و آیه سجده دار را می خواند را سوال می کردند که این احداث قبل از آن یسجد را سوال می کنند که وظیفه چیست؟ یعنی این امام که عقیده ما را مبنی بر ممنوعیت سور عزائم قبول ندارد، حال که می خواند، اگر قبل از سجده محدث شود، شما در چنین فرضی چه جوابی دارید؟ اکنون نیز برخی از عامه مسئله از علمای شیعه می پرسند، در این صورت عالم در جواب نمی گوید که اصل کار شما خراب است، همین سوالی که کرده است را جواب می دهند. مثل صحیحہ عبدالصمد بن بشیر که کسی که احرام در ثیاب کرده بود عامی بود ولی امام جواب می دهند. مبنا را زیر سوال نبرده اند که عبادت صحیح نیست، سوال از این حیث بوده که چه کند؟ امام نیز از این حیث جواب داده اند. در اینجا نیز از این حیث سوال پرسیده است که باید چه کند؟ حال اینکه امام سکوت کرده و سور عزائم خواندن را مواخذه نکرده اند، دلیل بر این نیست که حتما امام شیعه بوده است و حضرت کارش را قبول داشته است. سوال فقط از این حیث بوده است که احداث قبل از سجده کرده است باید چه کند؟ سوال از چیزهای دیگر و مبانی که او قبول داشته نیست. اگر قرار بود سوال از چیزهای دیگر نیز باشد، امام باید نسبت به وضوی باطل او نیز تذکر می داد؛ چون وضوی آن ها نیز ایراد دارد. بنابراین این احتمال این است که بگوییم چون عادتاً عامه اینطور می خوانده اند سوال از این فرض است که حال چه باید کرد؟ امام نیز از این حیث جواب فرموده اند. ظهوری ندارد که سورۀ سجده دار خواندن در نماز صحیح است.

### **بررسی بیان دوم**

اما تقریب دوم که استشهاد به نقل قرب الإسناد بود، مرحوم علامه مجلسی هر دو نقل را بررسی کرده و احتمالاتی را ذکر فرموده است.

### **کلام علامه مجلسی**

ایشان در مورد متن قرب الإسناد فرموده است که مراد روشن است، امام اول احداث حدث قبل از سجود تلاوت کرده است، دیگری را می آورند از مأمومین که امام شود، او سجده

می کند و دیگران نیز سجده می کنند. امام اول نیز به دنبال کار خود می رود. نماز این ها نیز صحیح است. این دلالت می کند که قرائت سور عزائم در فریضه جایز است. ما فعلا این مقدار را از کلام ایشان بررسی کنیم. می گوئیم هیچ دلالتی بر اینکه قرائت سور عزائم جایز است، نمی کند؛ زیرا فرض این است که امام اول قرائت کرده است، سایرین نهایتا استماع کرده اند، امام دوم قرائت نکرده است. بیان وظیفه مصلی در اثنای نماز در صورت سماع یا استماع بحث دیگری است که ربطی به بحث قرائت عزائم ندارد. این زیاده سجود تلاوت دیگر زیاده عمدیه نیست، ولو به برکت همین روایت علی بن جعفر باشد.

#### **احتمالات مطرح شده در کلام علامه مجلسی راجع به روایت تهذیب**

اما راجع به نقل تهذیب، ایشان می فرماید که احتمالاتی در روایت است:

۱. احتمال اول اینکه تمام این ضمائر به امام اول بخورد. «یقدم غیره» یعنی خود امام اول اشاره می کند که مأوم دیگری جلو بیاید. تشهد می کند شاید مستحب باشد که قبل از سجده تلاوت تشهد هم بکند که دیگر ربطی به بحث ندارد. نماز این امام باطل شده است تشهد می کند و سجده می کند و سپس می رود.

۲. احتمال دوم این است که به امام دوم بخورد. یعنی امام دوم نمازش را تمام کند و تشهد کنایه از اتمام نماز است. و سجده و انصراف مربوط به امام اول باشد. این احتمال دوم نیز دلالتی بر صحت نماز با سجده تلاوت نمی کند.

۳. احتمال سوم این است که «یتشهد و یسجد» به امام دوم بخورد و انصراف به امام اول بخورد. این سه احتمالی است که در کلام علامه مجلسی وارد شده است.<sup>۱</sup>

در جلسه آینده به بررسی کلام ایشان می پردازیم.  
\*\*\*\*\* جلسه ۸۹ \*\*\*\*\*

### **بررسی روایات دال بر عدم مبطلیت سور عزائم در نماز**

بحث در روایاتی بود که جواز قرائت سور عزائم از آن ها استظهار شده بود.

#### **روایت دوم: روایت علی بن جعفر**

به روایت علی بن جعفر در قرب الإسناد رسیدیم که از طریق عبدالله بن حسن نقل شده بود:

---

۱ بحار الانوار، محمد باقر المجلسی (العلامة المجلسی)، ج ۸۲، ص ۱۵. «بیان: روی هذا الخبر فی التهذیب بسند صحیح عن علی بن جعفر و الجواب هكذا

قال يقدم غیره یتشهد و یسجد و ینصرف هو و قد تمت صلاتهم. و الخبر یحتمل وجوها الأول أن یكون فاعل التشهد و السجود و الانصراف جميعا الإمام الأول فیکون التشهد محمولا علی الاستحباب للانصراف عن الصلاة و السجود للتلاوة لعدم اشتراط الطهارة فيه. الثانی أن یكون فاعل الأولین الإمام الثانی بناء علی أن الإمام قد رکع معهم و المراد بقول السائل قبل أن یسجد قبل سجود الصلاة لا سجود التلاوة و لا یخفی بعده. الثالث أن یكون فاعل التشهد الإمام الثانی أی یتم الصلاة بهم و عبر عنه بالتشهد لأنه آخر أفعالها و یسجد الإمام الأول للتلاوة و ینصرف. الرابع أن یكون فاعل الأولین الإمام الثانی و یكون المراد بالتشهد إتمام الصلاة بهم و بالسجود سجود التلاوة أی یتم الصلاة بهم و یسجد للتلاوة بعد الصلاة».

« سألته عن إمام قرأ في السجدة فأحدث قبل أن يسجد كيف يصنع قال يقدم غيره فيسجد و

يسجدون و ينصرف فقد تمت صلاتهم»<sup>۱</sup>

گفته شد که طبق این نقل امام علیه السلام حکم به صحت این نماز کرده اند. اینکه امام اول به خاطر احداث حدث، نمازش را باطل کرده است بحث دیگری است، اما امام دوم و سایر مأمومین سجده می کنند و نمازشان تمام است. نقل تهذیب اینگونه است:

« أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ

قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ إِمَامٍ قَرَأَ السَّجْدَةَ فَأَحْدَثَ قَبْلَ أَنْ يَسْجُدَ كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ «يَقْدِمُ غَيْرَهُ فَيَتَشَهَّدُ وَ

يَسْجُدُ وَ يَنْصَرِفُ هُوَ وَ قَدْ تَمَّتْ صَلَاتُهُمْ»<sup>۲</sup>

### احتمالات در معنای روایت وارد شده در تهذیب

راجع به این نقل تهذیب، یک بیان، فرمایش محقق سیستانی مبنی بر اطمینان بر اشتباه بودن این نقل بود. ولی مرحوم علامه مجلسی در بحار چند احتمال ذکر می کنند:

۱. احتمال اول این است که «فیشهد و یسجد و ینصرف» فاعل هر سه فعل امام اول باشد. اینکه چرا

تشهد بخواند، شاید استحباب داشته باشد. اگر این معنا باشد ربطی به بحث ما ندارد. نماز امام اول

با حدث باطل شده است تشهد و سجده انجام می دهد و می رود و نماز بقیه صحیح است.

۲. احتمال دوم این است که گفته شود «فیشهد و یسجد» فاعل این دو فعل به امام دوم بخورد و فاعل

«ینصرف» امام اول باشد. امام دوم تشهد می خواند و سجده می کند و امام اول سراغ کار خود می

رود. این احتمال دو معنا دارد:

**الف:** یک وقت بدین معنا است که «یتشهد» به معنای اتمام نماز باشد؛ چرا که تشهد به عنوان

آخرین کار نماز است. یسجد نیز به معنای سجده تلاوت بعد از تمام شدن نماز باشد. با این بیان

نیز باز ارتباطی به بحث ما که بحث از جواز خواندن سور عزائم است، نخواهد داشت. زیرا امام

علیه السلام فرموده اند که امام دوم بعد از تمامیت نماز، سجده به جا آورد.

**ب:** معنای بعدی این است که گفته شود مراد این است که امام دوم تشهد و سجده به جا آورد و

امام اول به خاطر حدثی که صادر شده است، برود، لکن مراد سجود تلاوت در اثنای نماز باشد.

علامه مجلسی می فرمایند این احتمال خیلی بعید است. ایشان توجیحی نیز ذکر می کنند. واقعا نیز

به نظر ما بعید است؛ زیرا ذکر تشهد دلیلی نخواهد داشت. اگر قرار باشد در اثنای نماز سجده به جا

<sup>۱</sup> . قرب الإسناد (ط. القدیمة) (قرب الإسناد (ط. القدیمة))، صفحه: ۹۴.

<sup>۲</sup> تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۹۳.

آورد، ذکر تشهد بی معنا است. معنا ندارد که تشهد و یسجد للتلاوة در اثناء نماز باشد. مگر اینکه اینطور معنا شود که اصلاً فرض این است که این امام «أحدث قبل أن یسجد للصلاة» یعنی امام اول سجده تلاوت رفته، یا اصلاً طرفدار شافعی بوده و نرفته، لکن قبل از اینکه سجده نماز را برود، محدث شده است. در این صورت امام علیه السلام می فرمایند که امام اول می رود، امام دوم می آید و تشهد و سجده برای نماز انجام می دهد. اگر اینطور باشد مفروغ عنه گرفته است که حدث قبل از سجده نماز بوده است، ولی اینکه برای سجده تلاوت چه کرده است را کاری ندارد. ممکن است طرفدار فقه شافعی باشد و لازم نداند، یا اینکه لازم بداند. ولی این احتمال بعید است، و اصلاً بعید است که سوال این باشد که «قرأ السجدة فأحدث قبل أن یسجد للصلاة» زیرا دلیل ذکر «قرأ السجدة» چیست؟ ظهور آن تناسب دارد که سجده به خاطر سور عزائم باشد.

۳. احتمال سوم این است که فقط فاعل «یتشهد» امام دوم باشد و فاعل «یسجد و ینصرف هو» امام اول باشد. یعنی امام دوم می آید نماز را می خواند و تمام می کند ولی امام اول چون نمازش با احداث حدث باطل شده است، سجده تلاوت را به جا می آورد و سراغ کار خود می رود. اگر این معنا مراد باشد، باز هم ارتباطی به بحث ما ندارد؛ زیرا فرض این است که امام اول نمازش باطل شده است و سجده تلاوت به جا می آورد و دنبال کار خود می رود، ولی امام دوم سجده تلاوت به جا نمی آید!

انصاف این است که این روایت به دلیل وجود این احتمالات، مجمل می شود. علاوه بر اینکه نقل قرب الإسناد نیز هم دارای ضعف سند است و هم راجع به امام دوم و مأمومین بحث سجده را مطرح می کند که استماع کرده بودند و بحث استماع بحث دیگری است، بحث ما در جایی است که خودش قرائت سور عزائم کند. بنابراین به نظر ما دلالت این روایت نیز تمام نیست.

### روایت سوم دال بر جواز: روایت ابن ادریس در مستطرفات

روایت سوم روایتی است که ابن ادریس در مستطرفات سرائر از بزنی نقل می کند:

۱ بحار الانوار، محمد باقر المجلسی (العلامة المجلسی)، ج ۸۲، ص ۱۵. «بيان: روى هذا الخبر فى التهذيب بسند صحيح عن على بن جعفر والجواب هكذا

قال يقدم غيره فيشهد و يسجد و ينصرف هو و قد تمت صلاتهم. و الخبر يحتمل وجوها الأول أن يكون فاعل التشهد و السجود و الانصراف جميعا الإمام الأول فيكون التشهد محمولاً على الاستحباب للانصراف عن الصلاة و السجود للتلاوة لعدم اشتراط الطهارة فيه. الثانى أن يكون فاعل الأولين الإمام الثانى بناء على أن الإمام قد ركع معهم و المراد بقول السائل قبل أن يسجد قبل سجود الصلاة لا سجود التلاوة و لا يخفى بعده. الثالث أن يكون فاعل التشهد الإمام الثانى أى يتم الصلاة بهم و عبر عنه بالتشهد لأنه آخر أفعالها و يسجد الإمام الأول للتلاوة و ينصرف. الرابع أن يكون فاعل الأولين الإمام الثانى و يكون المراد بالتشهد إتمام الصلاة بهم و بالسجود سجود التلاوة أى يتم الصلاة بهم و يسجد للتلاوة بعد الصلاة».

« و قال: فی الرجل یقرأ بالسورة فیها السجدة فیسی و یرکع و یسجد سجدتین، ثم یدکر بعد ذلك قال: یسجد إذا كانت من العزائم، و العزائم أربع: آلم التنزیل، و حم السجدة، و اقرأ باسم ربک، و النجم. قال: و کان علی بن الحسین علیهما السلام یحب أن یسجد فی کل سورة فیها

### سجدة<sup>۱</sup>

در مورد کسی که سورة سجده دار می خواند سوال می کند که اگر خواند و فراموش کرد و پس از انجام رکوع و سجود یادش آمد، چه کند؟ امام می فرمایند که اگر از عزائم بوده، سجده تلاوت به جا آورد. سپس می فرماید امام سجاد علیه السلام هر کجا که بحث سجده بود، اختصاص نداشت که سجده واجب باشد، هر کجا بحث سجده بود سجده می کردند. گفته می شود که امام نفرموده اند که چرا سور سجده دار خوانده می شود، فقط فرمود که هر گاه یادت آمد که آیه سجده خوانده ای و فراموش کرده بودی، سجده کنی.

### بررسی سندی روایت

این روایت از حیث سند اشکال معروفی دارد که سرائر به این کتبی که در مستطرفات سرائر از آن ها حدیث نقل می کند، سند ندارد، مگر به کتاب محمد بن علی بن محبوب قمی اشعری که می گوید «هو بخط الشيخ الطوسی عندي» و شیخ طوسی به کتاب محمد بن علی بن محبوب سند دارد، ولی بقیه کتب اینگونه نیست. اتفاقاً به تعبیر محقق زنجانی حدیث شناسی صاحب سرائر ضعیف بوده است. واقعاً نیز ضعیف بوده است، و مطالبی عجیبی می آورد. می گوید کتاب ابان با چند سند از امام رضا علیه السلام حدیث نقل می کند و در آخر می گوید که کتاب ابان تمام شد که از اصحاب امام باقر و صادق علیهما السلام است، با اینکه چند سطر قبل از امام رضا علیه السلام نقل کرده بود. از این اشتباهات فاحش زیاد در مستطرفات دیده می شود. فرقی هم نمی کند که ناشی از عجله یا سهو یا عدم دقت او بوده باشد، نتیجه تابع اخس مقدمات است.

محقق سیستانی فرموده اند که ابن ادریس به این کتب سند ندارد و وجاده بوده است؛ یعنی در بازار یافته و نقل کرده است. ما مثل محقق زنجانی می گوییم که گرچه حدیث شناس ضعیفی است ولی ثقه است و نیازی نیز به سند به کتاب نیست؛ زیرا اصالة الحس می گوید که این کتاب شاید در حدی بود که معروف بود و نسخه معتبری داشت و اگر دست ما نیز می رسید اطمینان به این نسخ پیدا می کردیم. اگر به دست ما نیز می رسید ما نیز اطمینان پیدا می کردیم. اگر بخواهیم این اشکال را جدی بگیریم، در مورد شیخ طوسی نیز می توان گفت که خیلی واضح نیست که ایشان سند به نسخ داشته باشد. سند به نسخ داشتن واضح نیست، صرفاً به عناوین کتب سند داشته اند اما این نسخه ای که نقل می کنند، معلوم نیست که سند داشته باشند. ما از فهرست شیخ و صاحب وسائل شواهد بسیاری نیز نقل کردیم. صاحب وسائل نیز خیلی در این جهت مشکل جدی دارد که کتاب هایی که از آن ها نقل می کند وجاده است. سند

<sup>۱</sup> . موسوعة ابن ادریس الحلبي (مستطرفات السرائر (باب النوادر))، جلد: ۱۴، صفحه: ۵۴.



به نسخ ندارد. کسی مثل محقق خویی که به کتاب ابن ادریس اشکال می کند فقط به کتاب ابن محبوب اعتماد می کند ولی برای ما تفاوتی نمی کند.<sup>۱</sup>

### بررسی دلالتی روایت

اشکال به دلالت حدیث این است که در آن، نماز فریضه بودن فرض نشده است. صرفاً گفته است که «الرجل یقرأ بالسورة فیها السجدة»، فرض مسئله این است که اگر سجود تلاوت را فراموش کند و بعد یادش بیاید چه کند؟ در مقام بیان این نیست که آیا در هر نمازی ولو در نماز فریضه می شود سور عزائم خواند یا نخواند، از حیث دیگری سوال می کند و سوالش این است که اگر فراموش کرده است، چه کند؟! در مقام بیان از این حیث که در نماز های فرائض، قرائت سور عزائم جایز است یا نیست، نمی باشد. بر فرض که اطلاق هم داشته باشد با روایاتی که می گوید در فریضه نخوانید و در نافله بخوانید، تقیید می خورد. بنابراین این روایت نیز دلالت بر جواز نمی کند.

### روایت چهارم: روایت عبدالله بن سنان

روایتی از عبدالله بن سنان نقل شده است که چنین است:  
«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلٍ سَمِعَ السَّجْدَةَ تَقْرَأُ قَالَ لَا يَسْجُدُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مُنْتَصِتًا لِقِرَاءَتِهِ مُسْتَمِعًا لَهَا أَوْ يُصَلِّيَ بِصَلَاتِهِ فَأَمَّا أَنْ يَكُونَ يُصَلِّيَ فِي نَاحِيَةٍ وَ أَنْتَ تُصَلِّيَ فِي نَاحِيَةٍ أُخْرَى فَلَا تَسْجُدُ لِمَا سَمِعْتَ»<sup>۲</sup>

سوال از این است که کسی می شنود که دیگری آیه سجده را می خواند. حضرت می فرماید که این آقای که شنیده اگر مستمع است و به این قرائت گوش فرا داده است یا مأوم این امام جماعت است، سجده کند، اما اگر سماع است و استماع نیست، یعنی به گوشش می خورد، مأوم این امام جماعت نیز نمی باشد، سجود تلاوت بر او واجب نیست. گفته می شود که در این روایت مفروغ عنه گرفته شده که نماز امام جماعت ولو اینکه سور عزائم خوانده، صحیح است، فقط وظیفه مأوم را می خواهد بپرسد که آیا وظیفه دارد سجده تلاوت به جا آورد یا خیر؟! امام می فرماید که اگر مأوم است و مستمع است، سجده به جا آورد، ولی اگر سماع است، اشکالی ندارد که به جا نیاورد. پس اصل اینکه امام می تواند سور عزائم بخواند، مفروغ عنه گرفته شده است.

### مناقشه در دلالت روایت

به نظر ما استدلال به این روایت تمام نیست؛ زیرا فرض نکرده است که این امام جماعت، امام جماعت شیعی است. ممکن است امام جماعت متعارف بوده است که سور عزائم نیز می خوانده است. در روایت سماعه نیز آمده بود که: «إِنْ ابْتَلَيْتَ مَعَ إِمَامٍ لَا يَسْجُدُ فَيَجْزِيكَ

<sup>۱</sup> . استاد فرمودند: برخی از آقایان در کتاب خویش آورده اند که در اجازات محقق در جلد سی و سائل، صاحب وسائل از طریق محقق به کتب سند ذکر

کرده و شامل کتاب مستطرفات سرائر نیز می شود. ما این مطلب را مطرح کرده و جواب داده ایم و باز هم متعرض خواهیم شد. به هر حال این وجه را برخی

آقایان در کتاب رجال خویش آورده اند و استناد کرده اند ولی به نظر ما درست نیست. در جلسات آینده توضیح می دهیم.

<sup>۲</sup> الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۱۸.

**الإيماء و الركوع، و لا تقرأ في الفريضة، اقرأ في التطوع»<sup>۱</sup>**. حضرت می فرمایند اگر مبتلا شدی به اینکه با امام جماعتی نماز بخوانی که سوره سجده دار می خواند و سجده نمی کند، شما می توانی با ایماء انجام دهی.

این روایت محل بحث فرض کرده است که خود امام جماعت سجده تلاوت می کند، حضرت می فرماید که شما هم با او سجده تلاوت کن، اما اینکه این امام جماعت حق داشت که سوره عزائم بخواند یا خیر، در مقام بیان این جهت نیست؛ از این رو به نظر ما هیچ دلیلی در رفع ید از ظهور قوی روایات مانعه، مثل روایت قاسم بن عروه و روایت علی بن جعفر در بطلان نماز در فرضی که سوره عزائم را عالماً عامداً بخواند و بعد از آن سجده تلاوت به جا آورد، نیافتیم. بنابراین بعید نیست که کسی که عمداً سوره های سجده دار را می خواند و بعد سجده می رود، نماز واجبش باطل شود. ولی اینکه صاحب عروه فرموده است که حتی اگر بسم الله این سوره عزائم عمداً گفته شود و لو اینکه ادامه ندهد نماز باطل است، این پذیرفتنی نیست؛ زیرا ظاهر این روایت این بود که «السجود زیاده فی المكتوبه» یعنی مشکل از حیث سجود تلاوت بود. اگر کسی سوره عزائم را بخواند و عمداً هم سجده تلاوت نرود، به نظر ما این نماز با مشکلی مواجه نیست.

### وظیفه مکلف در صورت قرائت سهوی عزائم

تاکنون بحث در جایی بود که سوره عزائم عمداً خوانده شود و بعد سجده تلاوت آورده شود. اما اگر کسی سهواً سوره عزائم بخواند، اگر هنوز به آیه سجده نرسیده و به نصف سوره نیز نرسیده باشد، مشکلی ندارد. می تواند سوره را رها کند و سوره دیگری بخواند. اما اگر به نصف سوره رسیده باشد ولی هنوز آیه سجده را نخوانده باشد، اینجا نیز اشکالی ندارد، می تواند سوره را رها کند و سوره دیگری بخواند. گفته نشود که عدول از سوره ای بعد از خواندن نصف آن در نماز جایز نیست؛ زیرا می گوییم این عدم جواز در جایی است که شخص عذر نداشته باشد. اما در جایی که شخص نباید آیات سجده دار را بخواند، روایات ناهیه از عدول از این موارد منصرف است.<sup>۲</sup>

اگر کسی سجده تلاوت هم رفته باشد و بعد ملتفت شود که در نماز واجب است، او دیگر همه خرابکاری ها را کرده است و چیزی نمی توان گفت؛ چرا که لاتعداد شامل آن می شود و این زیاده سهوی مبطل نماز نیست. ولی اگر قبل از اینکه سجده تلاوت انجام دهد ملتفت شود، چه باید بکند؟ فرض مشکل این است که سوره سجده دار همراه با آیه سجده اش خوانده شود و سپس ملتفت شود. هنوز سجده تلاوت نرفته ملتفت می شود، چه باید بکند؟ در اینجا چند مبنا وجود دارد:

۱. مبنای اول مبنای کاشف الغطاء است؛ ایشان می فرماید شخص سجده می کند و نمازش نیز صحیح

است؛ زیرا «السجود زیاده فی المكتوبه» که در روایت قاسم بن عروه آمده است، تعبد است؛ چرا که

---

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۹۲.

۲. سوال: همه این مباحث در جایی است که ما اکتفاء به خواندن بعض سوره را بی اشکال ندانیم. درست است؟

جواب: بلی محقق سیستانی که می فرماید خواندن و اکتفاء به بعض سوره اشکالی ندارد. لازم هم نیست که سوره دیگری انتخاب شود. این بحث مبنایی است.

شخص قصد جزئیت ندارد تا زیاده شده باشد، شارع تعبدا این سجود تلاوت را زیاده در نماز دانسته است. لذا باید دید که مورد تعبد کجاست؟ مورد تعبد شخص متعمد است؛ زیرا به شخص متعمد می گویند که «لا تقرأ فی المكتوبة بشی من العزائم» و به ناسی خطاب متوجه نمی شود؛ زیرا خطاب به شخص ناسی لغو است<sup>۱</sup>.

محقق خوئی فرموده است که این کلام شبیه اجتهاد در مقابل نص است<sup>۲</sup>. به نظر ما اینطور نیست که اجتهاد در مقابل نص باشد. با این بیانی که ما عرض کردیم استدلال ایشان صورت پیدا می کند. به نظر ما فرمایش کاشف الغطاء درست نیست؛ زیرا:

اولاً: خطاب لا تقرأ نهی تکلیفی نیست که بگوییم شامل ناسی نمی شود؛ صرفاً نهی ارشادی است و نهی ارشادی شامل ناسی نیز می شود. ارشاد به مانعیت خواندن سور عزائم به لحاظ سجده تلاوتی است که بعد از آن می کنیم.

ثانیاً ما اصل کبری را قبول نداریم که خطاب تکلیف از ناسی منصرف باشد. خطاب تکلیف شامل ناسی نیز می شود و شمولش نسبت به ناسی لغو هم نیست؛ زیرا علی تقدیر الوصول اثر دارد و محرک است.

ثالثاً: ان السجود زیاده فی المكتوبة، ظهور در تعلیل دارد. وقتی ظهور در تعلیل دارد اختصاص به مورد ندارد. تعلیل معمم از مورد است و اختصاص به مورد ندارد.

۲. قول دوم، کلام محقق خوئی است که فرموده اند: شخص اکنون سجده نرود و بگذارد بعد از نماز سجده کند؛ زیرا ایشان فرموده است که سجده تلاوت که واجب فوری است، فوری عقلی نیست، بلکه فوری عرفی است. نماز شما خیلی طول نمی کشد، سریع نماز را می خوانید و بعد سجده می کنید. اگر هم می خواهید احتیاط کنید به خاطر فتوای مشهور که می گویند ایماء کند، شخص می تواند جمع کند. یعنی اکنون که وسط نماز است ایماء به سجود کند از باب احتیاط مستحب، بعد از نماز سجده تلاوت به جا آورد.

گفته نشود که این ایماء به سجود زیاده در نماز است؛ زیرا ایشان می فرماید این سجود عرفی نیست، آنچه زیاده است، سجود عرفی است ولی این سجود عرفی نیست<sup>۳</sup>.

---

<sup>۱</sup>. کشف الغطاء: ۲۳۶ السطر ۲۶.

<sup>۲</sup> موسوعة الامام الخوئی، السید أبو القاسم الخوئی، ج ۱۴، ص ۳۱۷.

<sup>۳</sup> موسوعة الامام الخوئی، السید أبو القاسم الخوئی، ج ۱۴، ص ۳۱۷.

ما نسبت به فرمایش ایشان می‌گوییم:

**اولا:** گاهی منافات با فوریت عرفیه دارد؛ مثل جایی که نماز چهار رکعتی است و شما در رکعت اول سور عزائم را خوانده اید. اگر بخواهید صبر کنید تا رکعت چهارم و بعدش سجده کنید منافات با فوریت عرفیه دارد.

**ثانیا:** اگر این مقدار منافات با فوریت عرفیه ندارد که انسان صبر کند بعد از نماز سجده به جا آورد، پس چرا شما در مورد عامد قائل به بطلان شده اید؟ شما فرموده اید که باید سجده کند و وقتی سجده کرد زیاده می‌شود و نمازش باطل می‌شود. آنجا نیز می‌توانستیم بگوییم سجده را بگذارد بعد از نماز به جا آورد.

محقق خویی می‌خواهد بین فرض عمد و سهو تفاوت قائل شود؛ زیرا در فرض عمد روایت می‌گوید فوریت باید به شکل دقیق رعایت شود، ولی در فرض سهو دلیلی بر رعایت فوریت به معنای دقیق نداریم و فوریت عرفیه کافی است و این در سجده بعد از نماز نیز محقق می‌شود. انصاف این است که فرق بین عمد و سهو عرفی نیست؛ زیرا روایت تعلیل می‌کند که چون مجبور به سجده تلاوت در اثنای نماز می‌شوید موجب بطلان نماز می‌شود. ظاهرش این است که قرائت سور عزائم موجب فوریت است به طوری که نمی‌شود به بعد از نماز تأخیر انداخت. عرف فرقی بین عمد و سهو نمی‌بیند. آنچه در روایت آمده تعلیل است. در این تعلیل فرقی بین سهو و عمد نیست. ظاهر تعلیل این است که علت نهی این است، نه اینکه چون نهی کرده ایم شما مجبورید که فوراً سجده کنید.

ادامه بحث در جلسه آینده مطرح می‌شود.

\*\*\*\*\* جلسه ۹۰ \*\*\*\*\*

### بررسی سندی روایت مستطرفات سرائر

بحث در خواندن سور عزائم در نماز واجب بود. روایت علی بن جعفر مطرح شد و محقق خویی بر اساس این روایت فتوا داده اند که اگر شخص سجده کند، نماز باطل می‌شود. ما به دلیل وجود روایت قاسم بن عروه این مطلب را قبول کردیم. روایاتی دیگر مطرح شده بود که راجع به دلالت یا سند آن‌ها بحث شد. یکی از روایات، روایت مستطرفات سرائر از نوادر بزنطی بود که از جمله روایات دال بر جواز مطرح کرده بودند:

«و قال: فی الرجل یقرأ بالسورة فیها السجدة فینسی و یرکع و یسجد سجدتین، ثم یدکر بعد

ذلک قال: یسجد إذا کانت من العزائم، و العزائم أربع: آلم التنزیل، و حم السجدة، و اقرأ باسم

ربک، و النجم. قال: و کان علی بن الحسین علیهما السلام یحب أن یسجد فی کل سورة فیها

سجدة»<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> . موسوعة ابن إدريس الحلبي (مستطرفات السرائر (باب النوادر))، جلد: ۱۴، صفحه: ۵۴.

ما در جلسه گذشته به بررسی دلالتی این روایت پرداختیم، لکن در مورد سند آن توضیحی داده می شود:

### وجه مطرح شده در تصحیح سند مستطرفات

برخی از فضلاء در کتاب اصول علم الرجال نقل کرده اند که ما وجهی برای تصحیح سند روایات مستطرفات سرائر به محقق خویی مطرح کردیم و ایشان نیز قبول کردند<sup>۱</sup>. ما خودمان ندیدیم که محقق خویی در جایی ترتیب اثر به این مطلب داده باشند و تا آخر به مستطرفات سرائر ایراد می گرفتند، لکن وجهی که ایشان ذکر کرده اند این است که گفته می شود که شهید ثانی اجازه ای که به پدر شیخ بهایی داده است و در بحار آمده است<sup>۲</sup>، می گوید که من به جمیع کتب شیخ طوسی و جمیع مصنفاتی که در کتاب فهرست شیخ نام برده شده، طریق دارم. سپس می فرماید: طریق من این است که من به واسطه بزرگان از ابن ادریس صاحب سرائر از حسین بن رتبه که منتجب الدین در فهرست او را فقیه صالح می داند، از پسر شیخ طوسی از خود شیخ نقل می کنم<sup>۳</sup>. پس ابن ادریس در طریق شهید ثانی به شیخ طوسی است، نسبت به جمیع مصنفاتی که در کتاب فهرست شیخ طوسی ذکر شده است و یکی از آن کتب همین کتاب نوادر بزنطی است که ابن ادریس در مستطرفات از آن نقل می کند. وقتی شهید ثانی به جمیع مصنفات مذکور در فهرست شیخ سند صحیح دارد و سند صحیح وی از طریق ابن ادریس می گذرد، دلیلی ندارد که بگوییم خود ابن ادریس از سند این کتب محروم باشد. بنابراین می توان گفت که ابن ادریس به جمیع مصنفات نام برده شده در کتاب فهرست سند صحیح دارد. پس اشکال نشود که ابن ادریس سند صحیح به این کتبی که از آن نقل حدیث کرده است، ندارد<sup>۴</sup>.

۱. آیت الله شیخ مسلم داوری دام ظلّه.

۲. اصول علم الرجال بین النظرية و التطبيق؛ ص ۱۱ «التصحیح لکثیر من الکتب و اکتشاف الطرق المؤدیة للاعتماد علیها، و منها کتاب مستطرفات السرائر، و قد عرض علی زعمیم الطائفة قدس سره فاستحسن هذا النحو من التحقیق و ارضاه».

۳. بحار الانوار، محمد باقر المجلسی (العلامة المجلسی)، ج ۱۰۵، ص ۱۶۳.

۴. اصول علم الرجال بین النظرية و التطبيق، ص: ۱۲۲. «الثالثة: إجازة الشهيد الثاني لوالد الشيخ البهائي. قال: و عن ابن صالح ... و عن ابن إدريس كليهما عن الحسين بن رطبة، عن أبي علي، عن والده ... بجميع ما صنفوه و روه».

۵. همان: «هذا ما عثرنا عليه من الاجازات المتضمنة لطريق ابن ادریس إلى جميع مصنفات الشيخ و مروياته و منها كتاب الفهرست، فتكون طرق الشيخ فيه للكتب و الأصول طرقا لابن ادریس أيضا، و عليه فتخرج روايات المستطرفات عن حد الارسال. و قد استشكل بما قيل: من ان لصاحب المعالم كلاما ذكره في إجازته الكبير و هو: أنه لم ير في كتب و طرق المتقدمين ان للشيخ ابن نما عن ابن ادریس بإسناده إلى الشيخ طريقا إلى جميع كتبه و رواياته، بل روى عنه الجمل و العقود و النهاية فقط».

و الجواب أن ما ذكره بعيد جدا، و ذلك:

أولاً: ان الشيخ خال ابن ادریس فكيف لا يكون له طريق إلى كتب الشيخ؟!

ثانياً: ان ابن ادریس يروی عن المتقدمين على الشيخ، و له طرق إليهم، فبالاولوية - يثبت له طريق إلى الشيخ.

ثالثاً: إن اشكال ابن الشهيد ليس في ان ابن إدريس لا يروی عن الشيخ، بل في ان ابن نما لا يروی عن ابن ادریس إلا هذه الكتب الثلاثة، فليس المراد أن ابن ادریس لا طريق له إلى الشيخ. رابعاً: و على فرض التنزل و صحة الدعوى من أن المراد هو ابن ادریس لا ابن نما، الا أننا رأينا في الاجازات المتقدمة على ابن الشهيد، و المتأخرة عنه التصريح بأن لابن ادریس طريقاً إلى الشيخ. و على هذا فلاشكال غير وارد، و طريق ابن ادریس ثابت و صحيح. و النتيجة خروج روايات المستطرفات عن حد الارسال، و دخولها في المسانيد، و ترتب على ذلك فوائد كثيرة، كما لا يخفى».

## اشکالات مبنایی و بنایی به وجه مذکور

اشکال ما به این مطلب هم مبنایی و هم بنایی است:

۱. اشکال مبنایی این است که اصلاً فهرست شیخ طوسی طریق به نسخ نبوده است، بلکه یک اجازه تشریفاتی در فهرست داشته است که آن‌ها را ذکر می‌کرده است. شواهدی نیز بر این مطلب ذکر کرده ایم. از جمله اینکه شیخ طوسی در فهرست گاهی می‌گوید که «قیل له ثلاثون کتبا» یا «زاد فلان کتاب کذا و کذا له» یعنی من خودم ندیده‌ام. اگر قرار بود خود ایشان دیده باشد و این سند ها سند به این کتب و نسخی بود که مطرح می‌شد، معنا نداشت که «قیل» یا «زاد فلان» به کار برد. بعدش نیز بلافاصله می‌گوید «أخبرنا بجميع کتبه و روایاته»، اگر ظاهر این تعبیر این است که جمیع کتب این شخص را و نسخه‌هایی که به دست ایشان رسیده است باشد، دیگر معنا ندارد که تعبیر به «قیل» و «زاد فلان» کند در حالی که این عبارت زیاد در فهرست ایشان به کار رفته است. بنابراین این اشکال مبنایی است که شیخ طوسی در فهرست وقتی سند ذکر می‌کند، سند به نسخ کتب ذکر نمی‌کند. در واقع صاحب کتاب به صورت کلی به شاگردش گفته بود که اجازه می‌دهم که جمیع کتب و روایات من را نقل کنید، شاگرد نیز به شاگرد دیگر می‌گوید و تا به شیخ طوسی می‌رسد. نه اینکه تمام مولفات را مولف به شاگرد بدهد و او نیز به شاگرد خودش بدهد و تا دست شیخ رسیده باشد.

محقق خویی این اشکال مبنایی را قبول ندارند و می‌فرمایند: ظاهر کتاب شیخ و صاحب وسائل و صاحب بحار این است که سند که ذکر می‌کنند، سند به نسخه باشد. لذا وقتی صاحب وسائل از علی بن جعفر روایت نقل می‌کند سند از وی دارند و فرق دارد با کتابی که ما در بازار می‌بینیم.

اگر اشکال منحصر در این اشکال مبنایی بود محقق خویی چون قبول ندارد، جا داشت که وجه مذکور را قبول کرده باشد.

۲. اشکال دوم بنایی است که محقق خویی نیز بعید است که از این اشکال صرف نظر کند. توضیح اینکه: شهید ثانی وقتی می‌گوید من به جمیع مصنفاتی که در کتاب فهرست آمده، سند دارم. آیا مقصود ایشان این است که جمیع کتبی که در فهرست بود به من نسخه به نسخه رسیده است؟ خیر. به نظر ما منظور ایشان این است که این کتبی که من از این‌ها نقل می‌کنم یا حداقل بین ما وجود دارد، من به این کتب سند صحیح دارم. اما نه اینکه جمیع کتاب‌هایی که در فهرست نام او برده شده، من به آن‌ها سند صحیح داشته باشم و به نسخ این‌ها نیز سند داشته باشم. به نظر ما

اطمینان است که تمام کتبی که در فهرست ذکر شده به زمان شهید ثانی نرسیده است. شهید ثانی بعد از قضیه حمله هلاکو می زیسته است. در حمله هلاکو به کشور ایران و عراق کتاب های شیعه به آتش کشیده شد و خیلی از کتب از بین رفت. از این رو خیلی بعید است که شهید ثانی با این عبارت که «أروى عن ابن ادریس عن الحسین بن رتبه عن أبی علی ابن الشیخ عن الشیخ جمیع المصنفات المذكورة فی کتاب الفهرست» بخواهد بفرماید که جمیع این مصنفات نسخه به نسخه به من رسیده است و من به این ها سند صحیح دارم و این سند صحیح را در یک اجازه نامه می خواهم به والد شیخ بهایی منتقل کنم!! با صرف «أجزت» که درست نمی شود، باید نسخ را به والد شیخ بهایی برساند تا سند به نسخه درست شود.

دقت شود! فرق بین اشکال بنایی و مبنایی این شد که اشکال مبنایی نسبت به زمان خود شیخ طوسی نیز وجود دارد؛ آن اشکال را ممکن است کسی مثل محقق خویی قبول نکند و بفرماید که در آن زمان شیخ طوسی کتب اصحاب زیاده در دسترس وجود داشته است و اشکالی ندارد که سند به نسخه ها داشته باشند. تعبیرات «قیل» نیز قرینه بر خلاف داریم اما در جایی که قرینه نداشته باشیم شیخ سند به نسخه ذکر می کند. این بحث مبنایی می شود. اما راجع به کلام شهید ثانی اینکه ایشان بخواهد در یک اجازه نامه کلی بفرماید که من به تمام نسخ کتب شیخ سند صحیح دارم و به شما نیز اجازه می دهم که بیایید و از این نسخ من نقل کنید، خلاف ظاهر است.

بلی، نسخه های موجود در زمان شهید ثانی ممکن است گفته شود، ولی معلوم نیست که نوادر بزنطی در زمان شهید ثانی موجود بوده باشد. شما دارید از شهادت شهید ثانی استفاده می کنید، لازمه اش این است که در زمان شهید ثانی موجود بوده باشد. این کلام شهید ثانی است که نسبت به سند های مکرر می فرماید، مثلاً گاهی یک سند ذکر می کند گاهی سند های مکرر ذکر می کند مثلاً ده تا سند می گوید و به جمیع مصنفات مذکور در کتاب فهرست شیخ طوسی نقل می کند. تعبیر ایشان چنین است:

«...و بهذه الطرق نروى جمیع مصنفات من تقدم علی الشیخ أبی جعفر (رحمه الله) من المشایخ المذكورین و غیرهم، و جمیع ما اشتمل علیه کتابه فهرست أسماء المصنفین، و جمیع کتبه و روایاتهم بالطرق التي له إلیهم، ثم بالطرق التي تضمنتها الأحادیث. و إنما أكثرنا الطرق إلى الشیخ أبی جعفر؛ لأن أصول المذهب كلها ترجع إلى کتبه و روایاته»<sup>۱</sup>

حداقل مطلب این است که این متن ظهور در اینکه سند به نسخ کتب شیخ طوسی باشد، ندارد.

<sup>۱</sup> . رسائل الشیخ الثانی (الإجازات و الإنهاءات و البلاغات و فوائد فی طرق بعض الروایات)، جلد: ۲، صفحه: ۱۱۳۱.

## بررسی حکم نماز با سور عزائم در صورت عدم انجام سجده تلاوت

راجع به قرائت سور عزائم عرض کردیم که اگر عمداً قرائت کند و بعد سجده کند، نماز باطل می شود. حال اگر سجده نکند و عصیان کند، مشهور گفته اند که باز هم نماز باطل می شود. اول وجه کلام مشهور را ذکر می کنیم و بعد در ادامه مطالب جلسه گذشته به بحث قرائت سهوی سور عزائم می پردازیم.

### وجه کلام مشهور مبنی بر بطلان نماز

وجه کلام مشهور مبنی بر بطلان نماز دو وجه می تواند باشد:

#### وجه اول: عدم امکان امر به ابطال و اتمام نماز

وجه اول را صاحب جواهر نقل می کند و می پذیرد که امر به سجود امر به ابطال نماز است. این امر به ابطال با امر به اتمام، امر به ضدین است و جمع نمی شود. امکان ندارد که هم امر به ابطال نماز به وسیله سجده تلاوت و هم امر به اتمام داشته باشیم. سپس مثال می زنند که شبیه این مطلب می ماند که کسی در ماه رمضان روزه است، واجب باشد که به خاطر انقاز غریق ارتماس در آب کند. یا مثلاً واجب باشد که عمداً قی کند که غذای حرام از حلق او خارج شود. ایشان فرموده اند شخص اگر ارتماس هم برای انقاز غریق نکند روزه اش باطل است؛ زیرا امر به ابطال صوم با امر به اتمام، با هم جمع نمی شوند.<sup>۱</sup>

#### راه حل محقق خویی با مسئله ترتب

محقق خویی فرموده اند که می توان با بحث ترتب مسئله را حل کرد. توضیح اینکه: امر مولا می گوید سجده برای تلاوت کنید و اگر نتوانستید سجده تلاوت کنید یا نخواستید، حداقل نماز را تمام کنید. اشکال مطلب چیست؟ ایشان فرموده اند که در مثال ارتماس در آب که واجب از باب انقاز غریق بود می توان همین ترتب را مطرح کرد. یعنی مولا می گوید جان غریق را نجات بده و ارتماس در آب کن، اگر نمی کنی، پس روزه ات را کامل کن. گفته نشود که صوم ترک ارتماس و اکل و شرب است، و معنای ترتب این بشود که اگر ارتماس در آب نمی کنید، پس ترک کنید ارتماس در آب را، چون روزه را همان ترک ارتماس دانستیم، این طلب الحاصل است. ایشان فرموده اند: إن كنت تترك الإرتماس في الماء فاترك الإرتماس في الماء لله است. یعنی حصه ای از ارتماس فی الماء را ترک کنید. اگر ارتماس در آب را ترک می کنید، ترک قربی کنید، نه اینکه ترک غیر قربی مراد باشد. با این بیان اشکال طلب الحاصل بودن نیز پاسخ داده می شود. شبیه اینکه مولا به کسی بگوید تحرک، و این لم تتحرک فاسکن فی هذا المكان المعین، این جا طلب حاصلی رخ نمی دهد.<sup>۲</sup>

۱ جواهر الکلام، محمد حسن نجفی، ج ۹، ص ۳۴۵.

۲ موسوعة الامام الخوئي، السيد أبو القاسم الخوئي، ج ۱۴، ص ۳۰۸. «أنه يمكن تصحيح الأمر بالضدين بنحو الترتب كما حقق في الأصول فيؤمر أولاً بالسجود

للتلاوة، و على تقدير العصيان يؤمر بإتمام الصلاة، و إنما لا يجرى هذا في مورد التنظير لعدم صحة الترتب هناك، إذ يشترط في مورد أن يكون من الضدين

الذين لهما ثالث بحيث يمكن امتثال الأمر بالمهم و عدمه في ظرف عصيان الأهم، و أما الذي يدور أمره بين الوجود و العدم كالنقيضين أو الضدين اللذين لا

ثالث لهما فلا يعقل فيه الترتب، إذ فرض عدم أحدهما مساوق لفرض وجود الآخر، و معه لا معنى لتعلق الأمر، فكما لا يمكن أن يقال افعَل و إلّا فلا تفعل، أو

تحرّك و إلّا فأسكن أو بالعكس، لأن وجود أحدهما في ظرف عدم الآخر ضروري لا يصح تعلق التكليف به، فكذا لا يمكن أن يقال في مورد التنظير كل و إلّا

فلا تأكل، أو يجب القيء و إلّا فيحرم و يجب المضى في الصوم.»



## مناقشه در فرمایش محقق خویی

این فرمایشات محقق خویی ایراد های متعددی دارد:

۱. ایراد اول این است که خوب بود ایشان به صاحب جواهر اینگونه اشکال می کردند که دلیلی بر لزوم وجود امر به اتمام در نماز برای صحت آن وجود ندارد. نماز صحیح نمازی است که امر به صرف الوجود صلاة بر آن منطبق باشد. شارع گفته است که نماز با سورة بخوانید، مشروط به ترک سجده زائده باشد، حال اینکه من در این نماز سور سجده دار را خوانده ام و در آن به من امر به سجده کرده اند، با امر به اتمام نماز هم جمع نشود مشکلی ایجاد نمی کند؛ زیرا شرط صحت نماز این نیست که وجوب اتمام داشته باشد؛ کما اینکه در نماز های نافله امر به اتمام وجود ندارد. مثل این می ماند که شما در وسط نماز بدهکارتان را بعد از مدت ها دیده اید. روایت می گوید نماز را قطع کن و سراغ او برو و پالت را بگیر اشکالی ندارد. این نماز با اینکه وجوب اتمام ندارد، ولی اگر شخص ادامه دهد اشکالی ندارد و صحیح است.

گفته نشود که امر به استحبابی به اتمام داشته باشد؛ زیرا این مطلب مسلم و ثابت نیست. خلاصه اینکه صحیح بودن نماز متوقف بر امر به اتمام آن نیست.

۲. اینکه محقق خویی فرموده است که در مانحن فیه بین سجده تلاوت و اتمام نماز امر ترتبی ممکن است، مورد قبول است؛ زیرا ضدان لهما ثالث هستند، شخص می تواند سجده نکند و اتمام نماز نیز نکند. معنای این مطلب این است که در فرض ترک سجده تلاوت، باز جا دارد که امر به اتمام صلاة کنند و طلب الحاصل نیست؛ زیرا می شود که سجده تلاوت نکند و اتمام نماز نیز نکند. اما آن مثال ارتماس در آب در حال صوم، مثال قی واجب، از مثل محقق خویی عجیب است؛ زیرا اینکه شارع بگوید «ارتمس فی الماء لإنقاذ الغریق» ولی اگر ترک می کنی به خاطر خدا ترک کن. به خاطر خدا یعنی چیزی که انجام آن برای خدا محبوب باشد. یعنی حال مولا احسن در فرض انجام این کار باشد. فرض این است که خدا گفته که من به شما می گویم ارتماس در آب کن تا مومن غرق نشود، وقتی شما ترک ارتماس در آب کنید، حال من احسن نیست. وقتی حال مولا در فرض ترک ارتماس احسن نیست، چطور عبد می تواند بگوید که من به خاطر مولایم ارتماس را ترک می کنم؟ این مثال فرق می کند با مثالی که می گفت «تحرك و إن لم تتحرك فاسكن فی هذا المكان». خدا نمی تواند بگوید که باید راه بروید و اگر راه نمی روید پس به خاطر من خدا راه نروید. زیرا نمی توانم به خاطر خدا راه نروم زیرا خود خدا فرموده است راه بروم. پس نمی توانم بگویم که به

خاطر خدا تحرک را ترک می کنم. پس این راه حلی که ایشان مطرح کرده اند صحیح نیست. داعی قربی از دواعی انجام فعل است. یعنی در رتبه سابقه بر ترک تحرک باید ببینم که ترک تحرک احسن و محبوب برای مولا است یا تحرک احسن است؟ اگر ترک تحرک محبوب مولا بود و حال مولا احسن بود آن وقت می توانم ترک کنم به خاطر مولا، اما اگر خود تحرک محبوب مولا است و ترک آن ترک محبوبیت مولا است و حال مولا در آن حال احسن نیست، نمی توان گفت که داعی بر ترک تحرک خدا است.

در جایی که ضدان لهما ثالث است مشکلی نیست، بحث در این است که محقق خوئی در تحرک و سکون که ضدان لیس لهما ثالث است می خواهد به لحاظ قصد قربت درست کند، به نظر ما اشکال دارد؛ زیرا وقتی مولایی می گوید حرکت کن، بگوییم من حرکت را به خاطر شما ترک می کنم. چیزی که من نمی توانم انجام دهم خدا چگونه بگوید انجام بدهید؟! ترک واجب الهی امکان ندارد که به خاطر خدا باشد.

به نظر ما در بحث صوم دو جواب می توان داد:

**الف:** یکی اینکه اصلاً ارتماس واجب نباشد، بلکه مقدمه واجب است. آنچه واجب است انقاذ غریق است و امر ترتبی به صوم این است که اگر غریق را نجات نمی دهید روزه بگیرید. روزه و انقاذ غریق ضدان لهما ثالث است.

**ب:** راه دیگر این است که بگوییم شارع خود ارتماس فی الماء را واجب دانسته است، لکن می گوید اگر ارتماس نمی کنی، پس روزه برای خدا بگیر، نه اینکه ترک ارتماس برای خدا کن. در صوم قصد قربت مجموع کافی است لازم نیست در جمیع مفطرات باشد. وقتی شما روزه می گیرید اگر امروز از صبح تا غروب غذای خوبی برای شما درست می کردند روزه نمی گرفتید. می گوید وقتی خانم نیست و غذای خوب نیست، نمی توانم غذا درست کنم و از رستوران نیز نمی توانم غذا بگیرم، در این حال خدا می گوید روزه برای خدا بگیر و همین که شما جمیع مفطرات را ترک می کنید برای رضای خدا، این روزه صحیح است و بیش از این دلیل نداریم که لازم باشد نیت کرد. در قربی بودن صوم کافی است که مجموع ترک مفطرات به خاطر خدا باشد. بنابراین لازم نیست ترک ارتماس در آب به خاطر خدا باشد. همین که الان آب نیست، همین که شخص مجموع مفطرات را برای خدا ترک کند، برای قصد قربت کافی است.

**خلاصه اینکه وجه مطرح شده در کلام صاحب جواهر صحیح نیست.**

### وجه دوم کلام مشهور مبنی بر بطلان نماز: خود را در دوران بین محذورین قرار دادن

وجه دوم برای کلام مشهور نیز این است که برخی گفته اند شما با سوره سجده دار خواندن خود را در دوران بین المحذورین می اندازید. یعنی یا باید سجده تلاوت نکنید که در این صورت ترک واجب کرده اید، یا باید سجده تلاوت کنید که در این صورت قطع فریضه کرده اید؛ یعنی خود را در چاله ای انداخته اید که دوران بین محذورین است. پس این سوره های سجده دار خواندن میغوض خداوند است و صلاحیت مقربیت ندارد. این وجه نیز دارای اشکال است: زیرا:

۱. مبتنی بر حرمت قطع صلاه است، در حالی که حرمت آن ثابت نیست.
۲. اینکه انسان خود را در دوران بین محذورین بیندازد حرام شرعی نیست.
۳. به قول محقق بروجردی نهایت این است که این سوره سجده دار میغوض می شود و صلاحیت مقربیت ندارد، شخص یک سوره دیگر می خواند. چرا نماز باطل باشد؟ بلی، در یک صورت نماز باطل می شود و آن جایی است که شخص قصد جزئیت از خواندن سور سجده دار کند. زیاده می شود و زیاده عمدیه مبطل است، ولی اگر قصد جزئیت نکند این سوره مجزی نیست ولی دلیلی بر بطلان نماز نیست و یک سوره دیگر می خواند.

بنابراین وجه دوم برای کلام مشهور نیز تمام نیست. در جلسه بعد به ادامه بحث خواندن سهوی عزائم در نماز می پردازیم.

\*\*\*\*\* جلسه ۹۱ \*\*\*\*\*

### استدراک نکته ای در مورد روایت مستطرفات

نکته ای راجع به روایت مستطرفات سرائر باقی مانده که عرض می کنیم. برخی از دوستان به درستی تذکر دادند که اصلاً محقق سیستانی نباید بحث را به مستطرفات سرائر می کشاندند که ما نیز به اشتباه بیفتیم؛ چرا که سند صحیح آن در تهذیب وجود دارد. در وسائل نیز این روایت را نقل می کند. متن تهذیب چنین است:

«عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَقْرَأُ السَّجْدَةَ فَيَنْسَاهَا حَتَّى يَرْكُعَ وَيَسْجُدَ قَالَ يَسْجُدُ إِذَا ذَكَرَ إِذَا كَانَتْ مِنَ الْعَزَائِمِ»<sup>۱</sup>.

سند روایت مشکلی ندارد و گفتیم که دلالت آن در مقام بیان سور عزائم در نماز فریضه نیست و ممکن است مورد آن نماز نافله باشد؛ چون سوال از این است که شخص بعد از خواندن سور عزائم فراموش می کند که به سجده برود. سوال نکرده است که آیا قرائت سور عزائم جایز است یا نیست، این مسئله را مفروغ عن گرفته است.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۹۲.

## بررسی فرض قرائت نسیانی سور عزائم و تذکر قبل از رکوع

سید یزدی رحمه الله در عروه فرموده است اگر شخص فراموش کند که سور عزائم خوانده است و بعد یادش می آید، اگر قبل از رکوع یادش بیاید، احتیاط واجب این است که این سوره را کامل کند و سوره ای دیگر نیز به نیت قربت مطلقه بخواند. اما ابتدا باید یا ایماء به سجده تلاوت کند یا اینکه سجده متعارفه به جا آورد:

« و إن تذكّر بعد قراءة آية السجدة أو بعد الإتمام فإن كان قبل الركوع فالأحوط إتمامها إن كان في

أثنائها و قراءة سورة غيرها بنية القربة المطلقة بعد الإيماء إلى السجدة أو الإتيان بها و هو في

الفريضة ثم إتمامها و إعادتها من رأس»<sup>۱</sup>

سپس فرموده است که نماز را که کامل کرد، یک بار دیگر نماز دیگری بخواند. بیش از این نمی شد که احتیاط کرد. یعنی معلوم است مسئله برای صاحب عروه روشن نبوده است.

### اقوال در مسئله

اقوال در این مسئله را بررسی می کنیم:

#### قول اول: انجام سجده و اتمام نماز بدون نیاز به اعاده

قول اول کلام کاشف الغطاء بود که فرموده است وقتی سهوا سور عزائم را خوانده است، سجده را به جا آورد. ایشان می فرماید السجود زیاده فی المكتوبة راجع به جایی است که شخص عمدا خوانده باشد. در نظر ایشان سجود تلاوت بدون قصد جزئیت در نماز است و تعبدا می گوئیم که زیاده است، اینطور نیست که وجدانا زیاده بوده باشد. این تعبد نیز قدر متیقنش مورد عمدی است.

ما این مطلب را قبول نداریم و معتقدیم که ظهور تعلیل «ان السجود زیاده فی المكتوبة» با تعبد سازگاری ندارد. علاوه بر اینکه اگر تعبد هم باشد، اطلاق دارد؛ چرا که ارشاد به یک حکم وضعی است و بیانگر حکم تکلیفی نیست که از ناسی بخواهد منصرف باشد.

ممکن است کسی با راه دیگری فرمایش کاشف الغطاء را تأیید کند؛ بدین بیان که شخص وقتی سجده می رود، حدیث لاتعداد به کمکش می آید. بر شخص واجب است که سجده کند، اگر بخواهد سجده تلاوت را به بعد از پایان یافتن نماز به تأخیر بیندازد، اخلاص به فوریت سجده تلاوت است، پس اکنون وظیفه دارد که سجده برود. پس این سجده تلاوت زیاده از روی عذر است و عمدی نیست؛ از این رو حدیث لاتعداد شامل آن می شود. محقق نایینی طبق آنچه در تقریرات ایشان آمده از مدافعین این مطلب است ولی در تعلیقه عروه به گونه دیگری بیان کرده و فرموده است:

« فی کون الإتمام أحوط تأمل بل يرفع اليد عنها و يقرأ غيرها مطلقاً و يؤخر السجدة إلى ما بعد

الفراغ لو قرأ آيتها و يومئ إليها في الصلاة أيضاً متى تذكرها على الأحوط»<sup>۲</sup>

ولی در تقریرات فرموده است که سجده به جا آورد این نماز با حدیث لاتعداد تصحیح می شود. به نظر ما کسانی مثل محقق سیستانی که معتقدند حدیث لاتعداد یا به تعبیر دقیق تر «السنة

<sup>۱</sup> . العروة الوثقى (عدة من الفقهاء، جامعه مدرسين)، جلد: ۲، صفحہ: ۴۹۹.

<sup>۲</sup> . همان.

لاتنقض الفريضة» که ذیل لاتعاد است اختصاص به جاهل و ناسی ندارد و شامل مضطر نیز می شود، این فرمایش نایینی را در اینجا باید بفرمایند. البته محقق سیستانی که معتقد است اصلاً نیازی به حدیث لاتعاد نیست و وظیفه اولیه این شخص بدون تمسک به لاتعاد سجود تلاوت است و اگر عامد هم بود همین حکم را داشت، ولی با قطع نظر از این فرمایش ایشان، طبق مبنایی که ایشان در حدیث لاتعاد دارد، می تواند اینجا به این حدیث تمسک کند؛ چرا که اضطرار شرعی به خواندن سجده تلاوت وجود دارد؛ زیرا واجب فوری است. محقق سیستانی معتقدند که حدیث لاتعاد یا «السنة لاتنقض الفريضة» شامل مطلق معذور می شود، حتی اگر مضطر باشد، از این رو می فرمایند که اگر کسی الله اکبر نماز را بگوید به گمان اینکه مهر در جیب خود دارد، سپس ببیند که ندارد، راهی برای سجده بر مهر نیست مگر اینکه نماز را بر هم بزند، فرموده است که لازم نیست نماز به هم بخورد و روی همان فرش سجده می شود. یا مثلاً اگر چادر زنی را بچه کوچکش از سر وی بکشد و در جای دیگری بیندازد، ایشان می فرمایند که این زن می تواند بدون حجاب چادر نماز را ادامه دهد. یا مثلاً اگر کسی نماز می خواند و زنی کنار او برای نماز می ایستد، یا اینکه از اول آن زن نماز می خواند و این شخص ندیده بود، بعد از نماز ملتفت می شود که آن زن آنجا ایستاده است، ایشان می فرمایند همینطور نماز را ادامه بدهد اشکالی ندارد؛ چرا که سنت نمی تواند نقض فريضة کند. اینجا نیز می گوئیم شخص وقتی سور عزائم می خواند اضطرار شرعی دارد که سجده برود؛ زیرا واجب فوری است، بنابراین نمازش صحیح خواهد بود.

#### بیان استاد در نقد تمسک به حدیث لاتعاد

اما ما تمسک به حدیث لاتعاد را در موارد التفات مشکل می دانیم. اگر کسی در وسط نماز می بیند که بچه در حوض می افتد، داد می زند که بچه را نجات بدهید، ادامه دادن نماز به دلیل اینکه مضطر به تکلم است، مشمول حدیث لاتعاد نیست؛ زیرا ظاهر لاتعاد این است که در هنگام خلل، شما فکر نمی کردید که مرتکب خلل می شوید و بعد ملتفت می شوید و می خواهید اعاده کنید، به شما می گویند اعاده لازم نیست. تعبیر «السنة لاتنقض الفريضة» نیز تعلیل همین لاتعاد است و می گوید ما که گفتیم با نسیان یا ترک قرائت نماز را اعاده نکنید، به دلیل این است که قرائت سنت است و نماز فريضة است و سنت نمی تواند فريضة را نقل کند؛ گرچه ذیل روایت «لاتنقض» دارد ولی صدر آن «لاتعاد» آمده و روشن نیست که لاتعاد خصوصیت نداشته باشد. ممکن است خصوصیت داشته باشد و معنایش این است که موقع خلل شخص ملتفت نبوده باشد. بعد از خلل ملتفت شده است که چه کرده است، وقتی می خواهد اعاده کند، می گویند اعاده لازم نیست. بنابراین این نماز با لاتعاد نیز قابل تصحیح نیست.

#### قول دوم: عدم وجوب سجده تلاوت حین نماز و لزوم انجام آن بعد از نماز

قول دوم کلام محقق خویی بود که فرمودند سجده آنقدر واجب فوری نیست که وسط نماز سجده به جا آورده شود، بعد از نماز نیز می توان به جا آورد.<sup>۱</sup>

۱ موسوعة الامام الخوئي، السيد أبو القاسم الخوئي، ج ۱۴، ص ۳۱۵. «آه لا دليل على فورية السجدة بهذا المقدار بحيث لا يمهل في تأخيرها بعد الصلاة بعد

عدم كونه مخالفاً بصدق الفورية العرفية، سيما إذا كان أمد التأخير قصيراً، كما لو قرأها في الركعة الثانية من صلاة الفجر فإنه لا يستوعب من الزمان إلّا مقدار

دقيقة، بل أقل. و أما الروايات المتقدمة المتضمنة للزوم الزيادة في المكتوبة التي يستفاد منها لزوم السجدة في الصلاة فوراً، فموردها العمد فلا تشمل المقام كما

لا يخفى».

اشکال این فرمایش این بود که ظاهر «ان السجود زیاده فی المکتوبه» که در روایت آمده ظهور در این دارد که وسط نماز واجب است سجده برود و دلیل اینکه می گویند سور عزائم نخوانید این است که اگر بخواهید بخوانید باید سریع به سجده بروید و این باعث می شود که نماز شما باطل شود. فرض عمد در آن خصوصیت ندارد و سهوا هم اگر کسی بخواند باید فوراً به سجده برود.

### بیان کلام محقق بروجردی رحمه الله

محقق بروجردی فرموده است که ما نیز واجب فوری بودن را قبول داریم، لکن تزامم بین وجوب سجده و حرمت ابطال نماز می شود. اگر ما همینطور حساب می کردیم مخیر بودیم و می گفتیم که امر دائر بین امتثال وجوب سجده تلاوت فوراً یا امتثال نهی از ابطال نماز مخیر می شدیم، از باب اینکه تزامم بین متساوین است، اما استصحاب می گوید قبلاً ابطال این نماز حرام بود، هنوز هم ابطال این نماز حرام است، به خاطر استصحاب بقای حرمت ابطال این نماز می گوییم سجده بعد از نماز به جا آورده شود.<sup>۱</sup>

این فرمایش ایشان نتیجه عجیبی دارد! در هر بحث تزاممی اگر احد المتزاممین وجوب اسبق داشته باشد، با استصحاب بقای وجوب آن می توان گفت که باید آن را امتثال کنیم. سوال ما این است که آیا استصحاب از علم بالاتر است؟ ما وقتی علم به وجوب دو متزامم داریم، وقتی اهمیت هیچ کدام معلوم نباشد، عقلاً مخیر هستیم، حال این استصحاب حرمت ابطال چه امتیازی به تکلیف متزامم می دهد؟

**سوال می شود که وقتی اطلاق هر طرف با طرف دیگر تعارض کرد، استصحاب تعیینیت می شود. چه اشکالی دارد؟**

**جواب این است که** آنچه داشتیم این بود که ابطال تا وقتی که با مزاحم مساوی دچار نشود، حرام است. تزامم معنایش همین است. اگر تزامم باعث شود که خطاب های متزامم قید بخورند، از اول قید می خورند که «یحرم ابطال هذه الصلاة ما لم تبطل بمزاحم مساو أو أقوى» شما از اول حکم را مقید به عدم ابتلاء به مزاحم اهم یا مساوی فرض می کنید. بنابراین نتیجه تخییر است و فرمایش محقق بروجردی تمام نیست. علاوه بر اینکه حرمت ابطال دلیلی ندارد، صرفاً اجماع است که آن نیز مدرکی است؛ از این رو حرمت ابطال اگر مطرح می شود از باب احتیاط واجب است.

### قول سوم: کلام مشهور مبنی بر وجوب ایماء

قول سوم کلام منسوب به مشهور است که می گویند شخص بعد از تلاوت باید ایماء کند و حق ندارد سجده حقیقی کند؛ چه اینکه روایاتی معتبره آمده است در نماز که اگر کسی استماع آیات عزائم کند، ایماء کند. عرفاً استماع خصوصیت ندارد؛ لذا تعدی می شود به جایی که شخص نسیاناً سور عزائم خوانده باشد. روایات آن چنین است:

۱. موثقه ابی بصیر:

«أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عُمَانَ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنْ صَلَّيْتَ مَعَ قَوْمٍ فَقَرَأَ الْإِمَامُ - اقْرَأْ بِاسْمِ

<sup>۱</sup> . تبیان الصلاة، جلد: ۵، صفحه: ۲۰۴ «لما قلنا فی وجه ذلك من أنه مع عدم معلومية أهمية واحد من وجوب السجدة و حرمة قطع الصلاة على الآخر

فباستصحاب حرمة القطع نحكم بوجوب اتمام الصلاة و إتيان السجدة بعدها».

رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ أَوْ شَيْئًا مِنَ الْعِزَائِمِ وَ فَرَعَ مِنْ قِرَاءَتِهِ وَ لَمْ يَسْجُدْ فَأَوْمَ إِيْمَاءً وَ الْحَائِضُ تَسْجُدُ إِذَا سَمِعَتِ السَّجْدَةَ»<sup>۱</sup>

اگر امام سجده تلاوت کند، شما هم متابعت کنید، اما اگر امام سجده تلاوت نکند، مثل اینکه پیرو فکر شافعی باشد که سجده تلاوت را در نماز واجب نمی داند، شما ایماء کنید.

۲. موثقه سماعة:

« الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: مَنْ قَرَأَ اقْرَأَ بِاسْمِ رَبِّكَ فَإِذَا خَتَمَهَا فَلْيَسْجُدْ فَإِذَا قَامَ فَلْيَقْرَأْ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ وَ لْيَرْكَعْ قَالَ وَ إِنْ ابْتَلَيْتَ بِهَا مَعَ إِمَامٍ لَا يَسْجُدُ فَيُجْزِيكَ الْإِيْمَاءُ وَ الرُّكُوعُ وَ لَا تَقْرَأْ فِي الْفَرِيضَةِ اقْرَأْ فِي التَّطَوُّعِ »<sup>۲</sup>

ما فلیقرء را قرینه بر استیناف نماز می گرفتیم که بحث آن گذشت. در ادامه می گوید اگر مبتلا به امام لامذهبی شدید که سور عزائم می خواند و سجده نمی رود، شما ایماء کنید. گفته نشود امامی که سجده می رود، به ما گفته اند که اگر شما پشت سر وی نماز خواندید، سجده کنید، در جواب گفته می شود آن از باب تبعیت از امام است و ربطی به بحث ما ندارد.

۳. صحیحہ علی بن جعفر

« عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرٍ فِي كِتَابِهِ عَنْ أَخِيهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ فِي صَلَاةٍ جَمَاعَةٍ فَيَقْرَأُ إِنْسَانُ السَّجْدَةَ كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ يَوْمِيُّ بِرَأْسِهِ »<sup>۳</sup>

در اینکه معنای «فیعقرأ انسان» چیست؟ دو احتمال وجود دارد:

الف: احتمال اول اینکه مراد از انسان همان امام جماعت که سور عزائم می خواند.

ب: احتمال بعد این است که گفته شود «یعقرأ انسان» به معنای شخص اجنبی خارج از این نماز جماعت باشد. حال اینکه چرا فرض نماز جماعت کرد؟ چون مأوم در نماز جماعت باید تبعیت از امام بکند، امام سجده تلاوت نمی خوانده است، مأوم شیعه است سوال می کنند که این مأوم شیعه وقتی می بیند که یک انسانی آیات سجده دار می خواند، در حالی که امام نشنیده یا اگر شنیده سجده نمی کند، این مأوم چه کند؟ امام علیه السلام می فرماید که سجده ایمایی کند.

۴. صحیحہ علی بن جعفر

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۱۸.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۹۲.

۳ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۶، ص ۲۴۳، أبواب، باب، ح، ط آل البیت.

« وَ سَأَلَتْهُ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ فِي صَلَاتِهِ فَيُقْرَأُ آخِرُ السَّجْدَةِ قَالَ يَسْجُدُ إِذَا سَمِعَ شَيْئاً مِنَ الْعَزَائِمِ الْأَرْبَعِ ثُمَّ يَقُومُ فَيَتِمُّ صَلَاتَهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ فِي فَرِيضَةٍ فَيُؤَمِّئُ بِرَأْسِهِ إِيْمَاءً »<sup>۱</sup>

می گوید در حالی که این آقا نماز می خواند «فَيُقْرَأُ آخِرُ السَّجْدَةِ» یعنی شخص دیگری می خواند. گفته می شود که در استماع سوره های سجده دار و آیه سجده دار این مصلی موظف بود که سجده ایمایی کند، عرف خصوصیتی برای او نمی بیند، می گویند این آقایی که سهوا سوره سجده دار خوانده وظیفه اش این است که ایما به سجود کند. محقق خویی می فرماید ما الغاء خصوصیت را بعید نمی دانیم، اما سخت است که جازم به عدم فرق شویم. از این رو ایشان می فرمایند ما احتیاط واجب می کنیم که هم طبق قاعده ای که ما گفتیم عمل کنید یعنی بعد از نماز سجده کنید، هم به خاطر الغاء خصوصیت از این روایت، در همان نماز نیز ایما به سجود شود.

انصافاً بیشتر از اینکه غیر بعید باشد باید گفت؛ زیرا ظهور عرفی و استظهار عرفی همین است که کسی که آیه سجده دار را می شنود به او می گویند ایما به سجود کند و تأخیر نیندازد، حال اگر کسی فراموش کرد و آیه سجده دار خواند، عمدی نخوانده است، چه باید گفت؟ آیا بگوییم که همین الان سجده برود؟ عرفی نیست. اگر بگوییم بعد از نماز بگذارید، سوال می شود که پس چرا به مستمع آیه سجده گفته اند که سجده ایمایی کند؟ اتفاقاً خود محقق خویی نیز در ادامه تعبیر به «الأقوی» می کند. تعبیر ایشان چنین است:

« الظاهر عدم تمامية الاستدلال بشيء من هذه الأخبار لكونها أجنبية عما نحن فيه، إذ موردها السماع دون القراءة السهوية التي هي محل الكلام، ويشكل التعدى منه إلى المقام وإن كان غير بعيد. و من هنا كان الأحوط الجمع بين الإيماء و بين السجود بعد الصلاة الذي عرفت أنه الأقوى لاحتمال شمول هذه الأخبار للمقام »<sup>۲</sup>

### تمامیت قول سوم از منظر استاد

خلاصه اینکه احتمال سوم که الغاء خصوصیت است عرفی است، حال اگر کسی بخواهد احتیاط کند ایما به سجود در اثناء می کند و بعد از نماز هم سجده به جا می آورد. شبهه هم نشود که این ایما الی السجود، شاید زیاده فی الفریضه باشد؛ زیرا: اولاً: ما از روایت الغاء خصوصیت می کنیم. خود روایت گفته اند که «یومی ایما و یتم صلاته» اگر زیاده هم باشد شارع بخشیده است.

ثانیاً: ما آنچه فهمیده ایم این است که سجود عرفی زیاده در فریضه است، حال یا تعبداً یا به معنای وسیع برای زیاده، اما ایما الی السجود بدون قصد جزئیت، عرفاً مصداق زیاده نمی باشد. مثلاً اگر کسی وسط نماز باشد و کسی به او سلام بدهد و این نمازگزار سر خود را پایین آورد، آیا می توان

<sup>۱</sup>. همان.

<sup>۲</sup> موسوعة الامام الخوئي، السيد أبو القاسم الخوئي، ج ۱۴، ص ۳۱۸.



گفت که زیاده در نماز است؟ در حالی که اصلاً قصد جزئیت نیز ندارد و شبیه به سجود و رکوع نیز نیست. این ایماء مشمول دلیل زیاده نیست.

بنابراین به نظر ما قول ثالث که ایماء است متعین است.

#### نقد فرمایش محقق عراقی

اینکه محقق عراقی در اینجا علم اجمالی و قاعده اشتغال و مطالب اصولی را پیاده کرده است، جایی ندارد؛ عبارت ایشان چنین است:

«و الأحوط الجمع بينهما في المقام و في الفرع الأول للتشكيك في اندراج أحد المحتملين في مفاد

الدليل فلا يحصل الفراغ الجزمي إلّا به»<sup>۱</sup>.

ایشان می فرماید چون قاعده اشتغال داریم باید شخص هم ایماء به سجود کند و هم سجده برود و هم نماز را اعاده کند. چرا که الاشتغال الیقینی یستدعی الفراغ الیقینی» ایشان چند حاشیه زده و این مطلب را تکرار کرده است. ظاهر کلام ایشان این است که همان وسط نماز باید هم ایماء و هم سجود کند. به نظر ما این کلام وجهی ندارد.

به نظر ما جمع سجده در اثناء نماز با ایماء مثل جمع عوض و معوض می ماند. ایشان می گوید شاید یکی واجب باشد و ما وقتی علم اجمالی داریم و احتمال نیز می دهیم که شاید نماز باطل شود، باید هر دو به جا آورده شود و بعد نماز اعاده شود. به نظر ما این فرمایش وجهی ندارد و همان ایماء کفایت می کند. اگر هم شخص سجود کند، این سجود مبطل نماز است ولی سجده تلاوت صحیح است، لذا نماز را دوباره شروع می کند. اگر هم فرض شود که مسئله برای شخص روشن نیست، این نماز که مثل محقق خویی فتوا به صحت آن در صورت ایماء به سجود می دهند، برخی می گویند که اگر بعداً نماز را اعاده کند، صحت ظاهری این نماز محرز نیست. قطع اینچنین نمازی که محرز نیست، ایرادی ندارد. قطع آن نمازی اشکال دارد که هم صحیح ظاهری و هم واقعی باشد. اگر بناء است که من ایماء به سجده کنم و سجده هم از باب احتیاط کنم و نماز را تمام کنم و دوباره اعاده کنم، چه لزومی دارد که نماز تمام شود؟ این نماز دیگر صحت ظاهریه ندارد. این مطلب را محقق خویی و محقق سیستانی نیز فرموده اند که اگر کسی ظن دارد که سجده ثانیه را به جا آورده یا خیر، چه کند؟ آیا بناء را بر سجده یا عدم سجده بگذارد؟ ایشان می فرمایند نیازی نیست که بناء بر یک رکعت بگذارید و سه رکعت دیگر بخوانید و بعد مجبور شوید اعاده کنید، از همان اول می توان نماز را قطع کرد؛ زیرا این نماز صحت ظاهریه ندارد.

سوال می شود که طبق نظر شما نسبت این روایات با روایت «السجود زیاده فی المكتوبة» چیست؟

جواب این است که ایماء سجود نیست. در آن روایت می گوید سور عزائم نخوانید زیرا مجبور می شوید که سجده متعارف کنید و موجب زیاده می شود. ولی دلیل خاص می آید و می گوید ایماء کنید. از آن ظهور روایت قاسم بن عروه رفع ید می شود. در مورد نسیان به الغاء خصوصیت از این روایاتی که خواندیم، می گوییم ایماء کند.

سوال می شود که یعنی الغاء خصوصیت کالخاص می شود؟

<sup>۱</sup>. العروة الوثقی (عدة من الفقهاء، جامعه مدرسين)، جلد: ۲، صفحه: ۴۹۹.

جواب این است که بلی، مدلول التزامی دلیل خاص، کالخاص است. در مورد استماع وقتی ایماء گفته اند مدلول التزامی اش این است که در مورد قرائت نیز ایماء کند.

سوال می شود که یعنی الغاء خصوصیت از اطلاق بالاتر است؟

جواب این است که بلی، مدلول التزامی خطاب خاص است. اطلاق خطاب خاص که همین مدلول التزامی خاص است، بر اطلاق عام مقدم است. فرض این است که دلیل خاص ظهور در این دارد که مدلول التزامی را نیز می گیرد، اطلاق دلیل خاص می شود که مقدم بر عموم عام است. عرفاً مدلول التزامی خاص حکم خاص را دارد و بر عمومات مقدم می شود.

### نقد کلام سید یزدی مبنی بر وجوب خواندن سوره ای دیگر

یک نکته دیگر عرض می کنیم که سید یزدی فرموده اند:

«فإن كان قبل الركوع فالأحوط إتمامها إن كان في أثنائها، و قراءة سورة غيرها بنية القرءة المطلقة بعد

الإيماء إلى السجدة»<sup>۱</sup>

ایشان فرموده است که در جایی که آیه ای که موجب وجوب سجده می شود در اثناء سوره قرار دارد (یعنی سوره علق و نجم نیست) باید تمام کند و احتیاطاً سوره دیگری بخواند، سوال این است که حال که آیه سجده دار را خوانده است، چرا به همین سوره اکتفاء نکند؟ ایشان می فرمایند: ممکن است روایت «لَا تَقْرَأُ فِي الْمَكْتُوبَةِ بَشْيَ مِنَ الْعَزَائِمِ» ارشاد به این باشد که این سوره عزائم آن سوره واجبیه ای که باید در نماز خوانده شود، نباشد. بنابراین باید سوره دیگری خوانده شود که احراز شود که سوره واجب خوانده شده است. ما قبلاً گفتیم که این مطلب خلاف ظاهر است؛ زیرا با تعلیل سازگاری ندارد. ظاهر تعلیل این است که نکته نهی این است که مجبور می شوید به سجده بروید و سجده کار شما را خراب می کند. بنابراین اگر آیه سجده دار خوانده شده است و آب از سر گذشته است، ادامه آن و اکتفاء به آن مشکلی ندارد.

\*\*\*\*\* جلسه ۹۲ \*\*\*\*\*

### بررسی حکم قرائت سوره در نمازهای نافله

سید یزدی در مسئله ۵ می فرمایند:

« لا يجب في النوافل قراءة السورة وإن وجبت بالنذر أو نحوه فيجوز الاقتصار على الحمد أو مع

قراءة بعض السورة، نعم النوافل التي تستحب بالسور المعينة يعتبر في كونها تلك النافلة قراءة تلك

السورة، لكن في الغالب يكون تعيين السور من باب المستحب على وجه تعدد المطلوب لا التقييد»<sup>۲</sup>.

صاحب عروه فرموده است: در نمازهای مستحب اکتفاء به سوره حمد جایز است و نیازی به خواندن سوره نیست. اگر هم کسی بخواهد بعض سوره را بخواند، بلامانع است. تفاوتی نیز نمی کند که این نافله واجب بالعرض (مانند نذر، یا موارد امر والد) شده باشد، یا اینکه واجب بالعرض نشده باشد.

<sup>۱</sup> . العروة الوثقى (عدة من الفقهاء، جامعه مدرسين)، جلد: ۲، صفحه: ۴۹۹.

<sup>۲</sup> . العروة الوثقى (عدة من الفقهاء، جامعه مدرسين)، جلد: ۲، صفحه: ۵۰۱.

محقق نایب‌ی در حاشیه عروه در مورد مواردی که واجب بالعرض شده باشد فرموده است که باید مثل نماز واجب به جا آورده شود؛ تعبیر ایشان چنین است:

«لا یبعد أن تكون المنذورة و نحوها كالفرائض الأصلية في وجوب السورة و الاستقبال و حرمة قراءة

العزائم فيها و غیر ذلک»<sup>۱</sup>

### بحث اول: نوافلی که واجب بالعرض نشده اند

ابتدا راجع به حکم نافله ای که واجب بالعرض نشده است بحث می شود که آیا مسلم است که خواندن سوره در آن لازم نیست؟ در جواهر آمده است که خلافتی در آن نیست نصاً و فتوا در اینکه قرائت سوره در نافله واجب نیست. در تحریر و منتهی نیز علامه تعبیر به «لا خلاف» کرده اند. در مستند، مرحوم نراقی تعبیر «علیه الاجماع» کرده اند.

این اجماع اعتباری ندارد؛ چرا که یا معلوم المدرک و یا محتمل المدرک است؛ چه اینکه دلایلی که مطرح خواهیم کرد ممکن است مستند مجمعی باشد و دیگر کاشف از ارتکاز متشرعه در زمان معصوم نخواهد بود. دلیل اعتبار اجماع این است که کاشف از ارتکاز متشرعی متصل به زمان معصوم باشد و این در صورتی است که مدرک قابل توجهی برای فتوای مجمعی در میان نباشد، بنابراین در صورتی که مدرکی در میان باشد، کاشف از ارتکاز متشرعه که متصل به زمان معصوم باشد نخواهد بود. بنابراین اجماع مذکور اعتباری ندارد.

#### بررسی فرمایش محقق سیستانی مبنی بر ابتناء بحث بر فرض وجوب سوره در فرائض

محقق سیستانی مطلبی فرموده اند که شبیه آن در فرمایش محقق خویی نیز آمده است. ایشان می فرمایند بحث از لزوم یا عدم لزوم سوره در صورتی جای دارد که قائل به وجوب سوره در نماز فریضه شویم؛ چه اینکه اگر قائل به عدم لزوم در نماز های فریضه شویم جایی برای بحث از لزوم آن در نوافل نمی ماند. تعبیر محقق خویی نیز چنین است:

«...بلا خلاف و لا إشكال، بل عن جمع دعوی الإجماع علیه. أما إذا قلنا بجواز ذلك في الفريضة

فهنا بطريق أولى، إذ لا تزيد هي عليها من حيث الأجزاء و الشرائط كما هو ظاهر. و أما إذا قلنا

بوجوب السورة الكاملة في الفرائض فيقع الكلام هنا تارة في جواز التبعض، و اخرى في جواز

الترك رأساً»<sup>۲</sup>

بلی، اگر بگوییم که سوره کامله در نماز فریضه واجب است آن وقت باید بحث کرد که در نماز نافله حکم چیست.

#### اشکال ثبوتی در مسئله در فرض تمسک به اصل عملی برائت

[اشکال ثبوتی: اگر عدم لزوم سوره در واجبات با تمسک به اصل برائت باشد نمیتوان در مستحبات نیز اولویت جاری کرد زیرا این از مثبتات اصل برائت میشود و مثبتات اصول حجت ندارند.]

به نظر ما این فرمایش از این دو بزرگوار متین است، لکن ایرادی جزئی دارد و آن این است که اگر مستند ما در نفی وجوب سوره در نماز فریضه اصل عملی برائت باشد، دیگر

<sup>۱</sup> همان.

<sup>۲</sup> موسوعة الامام الخوئي، السيد أبو القاسم الخوئي، ج ۱۴، ص ۳۲۱.

نمی توان گفت که در نماز نافله به طریق اولی سوره لازم نیست؛ زیرا اصل برائت در واجبات که دوران امر بین اقل و اکثر است جاری می شود، باید دید که در مستحبات نیز جاری می شود یا خیر؟ بزرگانی از جمله خود سید سیستانی معتقد هستند که در واجب اگر شک در شرط یا جزء کنیم، مثل اینکه شک در جزئیت سوره کنیم، برائت جاری می کنیم و «رفع ما لا یعلمون» بر آن تطبیق می شود، اما در مستحبات ایشان و حتی شهید صدر در بحوث قائل به عدم جریان برائت هستند. می فرمایند اگر کسی نمی خواهد اصل مستحب را به جا آورد اشکالی ندارد، اما اگر کسی می خواهد مستحب صحیحی به جا آورد، باید جزء مشکوک یا شرط مشکوک را به جا آورد. محقق داماد نیز بر این باور بودند و فرموده اند: «رفع ما لا یعلمون» نفی مواخذه نسبت به تکلیفی که مشکوک است می کند در حالی که در مستحبات مواخذه ای نیست. می فرماید اگر کسی نماز شب نمی خواند اشکالی ندارد، ولی اگر خواست بخواند باید با سوره بخواند و برائت جاری نمی شود. طبق این قول دیگر اولویتی در مطلب نمی توان مطرح کرد؛ یعنی ممکن است در نماز فریضه کسی قائل به عدم لزوم سوره از باب اصل برائت باشد، ولی در مستحبات قائل به لزوم آن شود.

دقت شود که مثبتات اصل برائت حجت نیستند، اگر لازمه اصل برائت حجت بود می توانستیم بگوییم لازمه عدم لزوم سوره در فریضه، عدم لزوم آن در نماز های نافله است، ولی عدم لزوم سوره در نماز فریضه وقتی با اصل برائت به دست آمده است، مثبتات این اصل حجت نیست. بلی، اگر عدم لزوم سوره در فریضه را از اماره می فهمیدیم، می توانستیم بگوییم که در مستحبات نیز لازم نیست.

**سوال:** شاید وجوب سوره در نماز شب واجب نفسی بوده باشد، مثل اعتکاف که مستحب است ولی واجب نفسی در آن است که باید استعمال طیب ترک شود. در این صورت برائت جاری می شود.

**جواب:** این ارتباطی به بحث اقل و اکثر ارتباطی ندارد، در حالی که بحث ما در اشتراط سوره در نماز شب است؛ یعنی اگر سوره نخوانیم نماز شب باطل باشد، اینجاست که باید اصل برائت از وجوب شرطی سوره در نماز شب پناه ببریم که بزرگان مذکور مثل محقق داماد و شهید صدر و محقق سیستانی قبول نکرده اند. البته محقق خویی این برائت را قبول کرده اند. ایشان در اصول و همینطور در همین بحث فرموده اند که برائت از وجود شرطی یک شرط مشکوک در ضمن مستحب جاری می شود. مثلاً نماز جعفر طیار مستحب است ما نمی دانیم که مشروط به این است که آن تسبیحات اربعه را در ضمن نماز بگوییم یا اینکه بعد از آن نیز می توان گفت، ایشان می فرمایند برائت جاری می شود و اشکالی ندارد. بلی، اگر شک در اصل استحباب نماز جعفر کنیم، برائت معنایی ندارد زیرا این برائت اثری ندارد. اگر بخواند بگوید احتیاط حسن ندارد، قطعاً غلط است چون احتیاط حسن است. اگر هم بخواند بگوید احتیاط واجب نیست، قطعاً می دانیم که واجب نیست؛ زیرا عمل یک عمل مستحب است. ولی در وجوب شرطی می فرمایند می توان برائت جاری کرد.

**کلام شهید صدر رحمه الله در مثبتات اصول**

**[اشکال ثبوتی ۲: تمسک به برائت در نفی جزء در مستحبات (حتی در واجبات) برای اثبات مأموریه بودن آن مستحب (یا واجب) فاقد جزء، اصل مثبت است.]**

شهید صدر در بحوث در اشکالی به فرمایش محقق خویی فرموده اند که این برائت از شرطیت شرط مشکوک یا برائت از جزئیت سوره اثری ندارد. اگر می خواهید بفرمایید که تعلق امر استحبابی را به نماز شب لایشرط از سوره اثبات می کند، این اصل مثبت است. برائت از وجود شرطی سوره در نماز شب اگر بخواند اطلاق امر به نماز شب را اثبات کند،

اصل مثبت است. برائت از تقیید نمی تواند اثبات اطلاق کند، حتی در نماز واجب هم برائت از وجوب سوره در نماز واجب ثابت نمی کند که این نماز واجب است و وجوبش اطلاق دارد، از خواندن سوره لا بشرط است و لذا شما نمی توانید قصد امر جزمی را کنید بگویید این نمازی که من می خوانم بدون سوره امر دارد. در نمازهای واجب برائت فقط نفی عقاب و نفی لزوم احتیاط به اتیان نماز صبح با سوره می کند و قادر بر اثبات امر داشتن نماز صبح بدون سوره نیست.

این فرمایش بحوث تبعات زیادی دارد و خود ایشان هم به بعضی از این تبعات ملتزم بوده است و اشکال ایشان نیز واقعا اشکالی فنی است و لذا حتی در واجبات هم برای اثبات آثار صحت بر آن عمل ناقص انسان را دچار مشکل می کند؛ توضیح اینکه به عنوان مثال کسی که غسل جنابت کند و ترتیب بین راست و چپ را رعایت نکند، با اینکه احتمال شرطیت ترتیب را می داد، برخی مثل محقق خویی و سیستانی تمسک به اطلاق «اغسل جسدک» می کنند که یک اطلاق لفظی است و مشکلی ندارد، ولی اگر کسی به هر دلیلی در اطلاقات لفظی اشکال کند و به اصل برائت از شرطیت ترتیب تمسک کند، طبق نظر شهید صدر نسبت به متعلقات احکام نفی وجوب احتیاط می کنیم و می گوییم لازم نیست شما نمازی بخوانید همراه با غسل متیقن و با همین غسل مشکوک نماز بخوانید کافی است و معذرت دارد، اما این که بیاید بگویید این نماز من امر دارد، این تشریع است؛ زیرا وجود چنین امری بر چنین غسل نیم بند احراز نشده است. **[استثنای متعلقات احکام: در مثل وضو و غسل که واجب غیری هستند اگر برائت از جزء و شرط در آنها جاری شود برای ورود به متعلقات این احکام مثل نماز و روزه کافی است اما صرفا رفع مواخذه از این نماز و روزه با چنین وضو و غسلی میکند اما باز هم اثبات نمیکند که این نماز یا روزه مامور به و صحیح شرعی است.]**

بالا تر اینکه ایشان در فقه<sup>۱</sup> سخنی می گوید که بازگشت به عدم جواز ورود به مسجد با چنین غسل دارد. توضیح اینکه هنگامی که شخص غسل بدون رعایت ترتیب انجام دهد، موقع ورود به مسجد با استصحاب بقاء جنابت روبرو می شود؛ اگر گفته شود که با برائت شرطیت را ساقط کردیم، در جواب می گویند اصل برائت اثبات امر به غسل مطلق نمی کند، و حاکم بر استصحاب بقاء حرمت دخول در مسجد نیست. این اشکال یک اشکال فنی و خوب است که باید مورد بررسی قرار گیرد. **[در مورد نماز هم اگر چنین دلیلی بر عدم جواز ورود به نماز با چنین غسلی داشتیم در مورد نماز هم همین حرف را می زدیم.]**

#### جواب از اشکال: غفلت عامه

ما در مورد این بحث خودمان اگر واقعا اطلاقی برای رفع ما لایعلمون نسبت به اجزاء و شرائط مستحبات ببینیم، ممکن است از این اشکال بحوث جواب بدهیم که اشکال شما این است که برائت از تقیید اثبات اطلاق نمی کند، ولی آنقدر این مشکل عام است که مورد **غفلت نوعیه** واقع می شود، **ظهور مقامی اصل برائت این است که شارع به این نکات فنی اعتناء نکرده**، وقتی مردم در یک مرکبی از شرط مشکوک آن، برائت جاری می کنند، از جزء مشکوک آن، آثار صحت را بر او بار می کنند، دیگر با آن غسل که نماز می خواند آثار صحت آن نماز را بار می کند.

دقت شود که شهید صدر با این اشکال، حتی آثار صحت نماز آن نماز را نیز نمی توانند بار کنند. به عنوان مثال مکلفی که به سفر رفته و قصد اقامه ده روز کرده است، وقتی در آنجا می خوابد و در خواب محتمل می شود و سپس غسل بدون رعایت ترتیب انجام می دهد، سپس

<sup>۱</sup>. بحوث فی شرح عروة الوثقی جلد ۱ صفحه ۱۵۱.

نماز ظهر را می خواند و قبل از خواندن نماز عصر از سفر خود پیشمان می شود، به شهید صدر عرض می کنیم: این مکلف در فرضی که بازگشتش چند روز طول بکشد چند روز مجبور است بماند، در این چند روز چگونه نماز بخواند؟ این جا که دیگر متعلقات الاحکام نیست؛ چون اتیان به رباعیه صحیحه قبل از عدول از نیت اقامه، موضوع برای حکم آینده نمازهای این شخص است.

**سوال می شود که این اشکال چرا نسبت به خود نماز عصری که می خواهد بخواند مطرح نمی شود؟**

**جواب این است که نماز عصر چون متعلق است، یعنی خود نماز عصر یک واجبی است، متعلق الاحکام است، نسبت به وجوب نماز عصر مشروط به نماز ظهر، او مشکل ندارد چون خود وجوب نماز عصر هم مردد بین اقل و اکثر است، از وجوب نماز عصر به شرط غلاظ و شداد برائت جاری می کند ولی ثابت نمی کند نماز عصری که دارد می خواند امر دارد. آن مشکل ندارد. آقای صدر می گوید احتیاط وقتی لازم نشد مؤمن از عقاب دارید. اما اینکه آثار موضوعی بار کنیم، محل بحث است.**

مثال های زیادی می توان برای این مسئله مطرح کرد؛ مثال دیگر جایی است که در طواف برائت از شرطیت بین البیت و المقام جاری شود، سوال می شود که با این طوافی که خارج از بیت انجام داده و برائت جاری کرده بود، چطور می خواهد از احرام خارج شود و محرمات احرام بر وی حلال شود؟

مثال دیگر جایی است که امام جماعت اصل برائت جاری کرده آمده نماز بخواند، ما می خواهیم اقتداء کنیم، این مثال هم دارای شبهه می شود؛ زیرا اگر بگوییم نماز جماعت صحیحه واقعی موضوع برای جواز اقتداء است، معلوم نیست که این نمازی که امام جماعت می خواند صحیحه واقعی باشد.

خلاصه اینکه اشکال ما این بود که اطلاق مقامی ناشی از غفلت نوعیه می تواند مسئله را حل کند. وقتی شارع «رفع ما لا یعلمون» را فرموده است، اگر به عرف بدهید این برائت را جاری می کند و اصلاً التفات ندارد به اینکه با این غسل نمی توان وارد مسجد شد و یا نمی توان در نماز جماعت اقتداء کرد<sup>۱</sup>.

جالب است بدانید که شهید صدر در ادامه همین مطلب در فقه می فرماید: علت اینکه اصل نماز را می توان خواند این است که دلیلی بر مانعیت حدث از نماز وجود ندارد؛ از این رو اگر دلیلی بر مانعیت حدث از نماز وجود داشت، اصل نماز خواندن با این غسل نیز محل تردید واقع می شد؛ زیرا استصحاب بقاء جنابت وجود داشت.

به نظر ما غفلت نوعیه قضیه را حل می کند و این ارتکاز به صورت جدی مطرح است. منبهی را برای مطلب عرض می کنیم<sup>۲</sup>: در همین مثال طواف، مثال سعی از طبقه دوم، برخی از شاگردان شهید صدر با همین اصل برائت درست می کردند که اصل برائت می گوید سعی از طبقه دوم صحیح است. بعد مجبور شدند در مناسکشان این اشکال را مطرح کنند، سعی کنند یک جوابی بدهند و لو آن جواب به نظر ما قانع کننده نبود. نه این که اصل اشکال را نپذیرند،

<sup>۱</sup> . استاد فرمودند: فرض این است که برائت در شبهات حکمیه را به وسیله رفع ما لا یعلمون قبول کرده ایم، وگرنه اگر کسی مانند محقق زنجانی برائت عقلیه

را مطرح کنند و برائت شرعیه را مناقشه داشته باشند، نمی توان این کلام را مطرح کرد.

<sup>۲</sup> . استاد فرمودند: ما این مطلب آقای صدر را به بعضی از بزرگان تلامذه ایشان مطرح کردیم اصلاً تعجب می کردند که نمی شود همچون چیزی. بعد که

مراجعه کردند دیدند شده، و لذا با اصل برائت یک سری کارها را درست می کردند.

اصل اشکال را پذیرفتند، یک جواب در خصوص آن بحث طواف و سعی و این‌ها می‌خواستند بدهند.

#### **سوال می‌شود که تفاوت این مثال‌ها با معاملات چیست؟**

**جواب این است** که در معاملات ما تکلیف نداریم، برائت از شرطیت عربیت را به عرف بدهید عرف می‌گوید: می‌خواهید با برائت از شرطیت عربی خواندن، ثابت کنید که اثر بر عقد فارسی بار می‌شود؛ این را عرف می‌فهمد. اما در متعلقات احکام شما صحت ظاهریه را به لحاظ متعلقات احکام اثبات کردید، اثبات کردید که می‌شود با آن غسل مشکوک نماز خواند، چون متعلق احکام است، با آن الله اکبر بدون تفخیم راء، می‌شود نماز خواند، می‌شود یعنی صحت ظاهریه دارد یعنی عقاب بر این‌که چرا احتیاط نکردید، نمی‌شوید، این اصل برائت را که همه قبول دارند، بعد از این، اشکال فنی که صحت ظاهریه بازگشتش به نفی وجوب احتیاط است نسبت به اتیان اکثر و این اثبات صحت واقعی اقل را نمی‌کند، مطرح می‌شود که ما در جواب می‌گوییم مورد غفلت نوعیه است.

#### **ادامه بررسی کلام شهید صدر**

ولی بحث در این‌جا به همین مطلب بسنده نمی‌شود کرد، برای این‌که ما وقتی در جواب شهید صدر گفتیم که با جریان برائت از اکثر، صحت اقل به دلیل غفلت نوعیه ثابت می‌شود، در مستحبات هم اگر واقعا برائت از جزئیت سوره در نماز شب جاری بشود، آثار صحت واقعی نماز شب بدون سوره را می‌شود به خاطر آن غفلت نوعیه بار کرد. احتمالا آقای خوئی هم که قائل بود می‌توان نماز شب بدون سوره به قصد امر خواند، ناشی از همین غفلت امر بود و الا اشکال آقای صدر مبنی بر عدم ثابت شدن امر به نماز شب لابشرط، به وسیله ی برائت از سوره، اشکال قوی است. خود محقق خویی نیز قبول ندارد که برائت از اکثر بتواند امر به عمل لابشرط را ثابت کند، محقق خویی حتی استصحاب عدم تقیید را هم می‌گوید اثبات اطلاق نمی‌کند تا چه برسد به برائت از تقیید که اصلا مفاد برائت نفی وجوب احتیاط است، اصل محرز هم نیست. بنابراین به احتمال زیاد محقق خویی نیز همین مسئله غفلت نوعیه را در ذهن داشته اند.

#### **وجود اشکال اثباتی در مسئله**

اما مشکل به همین تمام نمی‌شود. یک اشکال اثباتی نیز در مسئله باقی می‌ماند که در کلمات محقق داماد و آیت الله سیستانی مطرح شده است. توضیح اشکال اثباتی این است که اگر مفاد عرفی رفع ما لایعلمون این باشد که بر مخالفت تکلیف مجعول مؤاخذه نمی‌شوید، می‌گوییم این از مستحبات انصراف دارد، زیرا در مستحبات اصلا مسئله مؤاخذه مطرح نیست. سیاق رفع عن امتی ما لایعلمون سیاق نفی مؤاخذه است. بزرگانی از جمله محقق حائری، مرحوم شیخ، محقق داماد<sup>۱</sup> و ظاهرا محقق زنجانی بر این نکته تصریح دارند که رفع ما لایعلمون در بحث مؤاخذه است نه تعبد به عدم تکلیف مجعول، بلکه می‌گوید مؤاخذه نمی‌شوید بر چیزی که نمی‌دانید، این انصراف از مستحبات دارد؛ زیرا در مستحبات مؤاخذه‌ای در کار نیست.

#### **سوال می‌شود که آیا نمی‌توان بر خطابات آمره به نماز شب تمسک کرد؟**

**جواب این است** که این خروج از محل بحث است. بحث ما در تمسک به اطلاقات لفظی نیست، فرض این است که به اصل عملی تمسک می‌شود. اصل عملی برائت طبق حدیث «رفع ما لا یعلمون» می‌گوید آنچه نمی‌دانید از شما برداشته شده است، حال نمی‌دانیم چیزی

<sup>۱</sup> کتاب الصلاة (محقق داماد)، جلد: ۳، صفحه: ۶۷.

برداشته شده است؛ زیرا متعلق محذوف است، احتمال دارد که مراد مواخذه باشد، در حالی که در مستحبات اصلاً مسئله مواخذه مطرح نیست. بنابراین این مشکل اثباتی در مسئله وجود دارد که در جلسه آینده بررسی می شود.

آیت الله سیستانی نیز منکر جریان برائت در اجزاء و شرائط مستحبات هستند، بیانی دارند که ان شاء الله فردا عرض می کنیم.

\*\*\*\*\* جلسه ۹۳ \*\*\*\*\*

## بررسی وجوب یا عدم وجوب سورۀ در نوافل

بحث در جزئیت یا عدم جزئیت سورۀ در نوافل بود به صورتی که بدون قرائت آن نافله صحیح نباشد. اعم از نافله ای که واجب بالعرض شده باشد مثل مندوره، یا نافله ای که بالعرض واجب نشده باشد:

سید یزدی در مسئله ۵ می فرماید:

« لا يجب في النوافل قراءة السورة وإن وجبت بالندر أو نحوه فيجوز الاقتصار على الحمد أو مع

قراءة بعض السورة، نعم النوافل التي تستحب بالسور المعينة يعتبر في كونها تلك النافلة قراءة تلك

السورة، لكن في الغالب يكون تعيين السور من باب المستحب على وجه تعدد المطلوب لا التقييد<sup>۱</sup>.

مشهور مطلقاً سوره را جزء نمی دانند. محقق نایینی در جایی که واجب بالعرض باشد

جزء می دانند:

«لا يبعد أن تكون المندورة و نحوها كالفرائض الأصلية في وجوب السورة و الاستقبال و حرمة قراءة

العزائم فيها و غير ذلك<sup>۲</sup>»

## بحث از جریان اصل عملی برائت در مقام

ما ابتدا عرض کردیم که اگر رجوع به اصل عملی کنیم و دلیل لفظی را تمام ندانیم، باید ببینیم که آیا کلام محقق خویی مبنی بر جریان برائت در وجوب شرطی سورۀ در نافله صحیح است یا خیر؟!

اطلاق لفظی که گاهی از آن به اصل تعبیر می شود در مقام محتمل نیست که بگوییم «علیک بصلاة اللیل» اطلاق لفظی دارد و شامل بدون سورۀ نیز می شود؛ زیرا در مقام بیان کیفیت نیست؛ از این رو کسانی که اصل را عدم جزئیت سورۀ در نوافل می دانند، مرادشان اصل عملی برائت است. اشکالی که به محقق خویی مطرح می شد این بود که نتیجه این برائت از وجوب شرطی سورۀ در نافله اگر نفی وجوب احتیاط است، اصلاً متصور نیست؛ زیرا شکی نیست که احتیاط واجب نیست؛ مکلف می تواند بخواند و می تواند نخواند و اصلاً وجوب احتیاط در آن مطرح نیست تا اصل بخواد نفی آن کند. همچنین اصل حسن احتیاط نیز نمی شود؛ زیرا اگر برائت نیز جاری باشد حسن احتیاط محفوظ است، بنابراین اصل برائت اثری نخواهد داشت.

<sup>۱</sup> . العروة الوثقی (عدة من الفقهاء، جامعه مدرسين)، جلد: ۲، صفحه: ۵۰۱.

<sup>۲</sup> . همان.



محقق خوبی فرموده اند که اثر این برائت جواز اکتفاء به نماز بدون سوره به قصد امتثال امر است. در بحوث اشکال کرده اند که برائت از اکثر، تعلق امر به اقل لا بشرط را اثبات نمی کند. ما خواستیم بگوییم که طبق غفلت نوعیه اگر برائت از وجوب شرطی سوره در نماز شب جاری شود، این غفلت نوعیه باعث می شود که گفته شود این نماز صحیح است و همان ثواب نماز شب صحیح را به آن می دهند. مانند استصحاب بقای وضو که شخص بعد از نماز شب می خواست تجدید وضو کند لکن چون وقت تنگ است با استصحاب بقای وضو نماز شب را می خواند و کسی نیز قائل به عدم جواز نشده است و اثر عرفی آن این است که ثوابی که به نماز شب می دهند به این نماز نیز می دهند.

### اشکالات اثباتی در مسئله

لکن به نظر ما اشکال اثباتی در میان است:

#### ۱. اشکال اثباتی محقق داماد

یک اشکال اثباتی همان بیان محقق داماد بود<sup>۱</sup> و ما هم عرض کردیم که ممکن است مفاد «ما لا یعلمون» رفع مواخذه باشد که انصراف به واجبات و محرمات دارد؛ زیرا در مستحبات مواخذه مطرح نیست؛ بلی، اگر ظهور در نفی کلفت داشت در مستحب می شد فرض کرد که نفی کلفت ظاهریه کند و اثر آن این بود که در نماز شب اگر سوره نیز نخوانید ثواب نماز شب را می دهیم و لازم نیست خود را به زحمت بیندازید. اما ممکن است مقدر در حدیث نفی مواخذه باشد زیرا «رفع ما لا یعلمون، ما اضطرروا الیه، ما استکرها علیہ» مقدری دارد، آنچه ناچار بر انجام آن هستیم برداشته شده است، چه چیزی از آن برداشته شده است؟ آنچه اکراه می شویم چه چیزی از آن برداشته شده است؟ آنچه را که نمی دانیم برداشته شده است؟ چه چیزی برداشته شده است؟ ظاهر رفع ما لا یعلمون این است که چیزی وجود دارد و شما نمی دانید. رفع واقعی نشده است. رفع واقعی با این مطلب که حکمی وجود دارد و شما علم ندارید سازگار نیست. بنابراین این یک اشکال اثباتی است که اشکال خوبی است.

#### ۲. اشکال اثباتی آیت الله سیستانی

اشکال اثباتی دیگر در بیان محقق سیستانی آمده است. توضیح اینکه ایشان می فرمایند: مجرای برائت در برائت از سوره در نوافل چیست؟ استحباب نماز شب با سوره را برمی دارید؟ برائت برای رفع استحباب به درد نمی خورد؛ زیرا اثر ندارد. نفی استحباب نفی کلفت نمی کند زیرا وجوب احتیاط که ندارد و حسن احتیاط نیز با برائت برداشته نمی شود. پس باید در وجوب شرطی یا تقید، برائت جاری کنیم.

ایشان فرموده اند وجوب شرطی حکم شرع نیست، آنچه حکم شارع است این است که امر استحبابی را روی نماز شب با سوره ببرد که گفتیم مجرای برائت نیست. انتزاع عقل از این استحباب نماز شب با سوره این است که سوره وجوب شرطی دارد، وجوب شرطی قاعده منتزع عقلیه است، «کل ما انتفی الجزء انتفی الكل» این یک قاعده عقلیه است و حکم شرعی نیست. اگر سوره جزء نماز شب است یعنی با انتفاء این سوره، کل که نماز شب با سوره است منتفی می شود، این حکم شرع نیست. همینطور تقید، تقید یعنی به شرط شیئیت که از اقسام ماهیت است. یعنی نماز شب یا به شرط لا از سوره است، یا بشرط شی نسبت به سوره است و یا لا بشرط است. این از انقسامات ماهیت است، از انقسامات نماز شب است، نماز شب و

<sup>۱</sup>. کتاب الصلاة (محقق داماد)، جلد: ۳، صفحه: ۶۷.

انقسامات آن حکم خدا نیست. حکم خدا آن امر شرعی است که آن نیز مجرای برائت نبود. پس از چه چیزی می خواهیم برائت جاری کنیم؟

**[در واقع ایشان دارند وجوب شرطی که متضمن کلفت و تکلیف است را تبدیل به حکم وضعی جزئیت میکنند که طبق مبنای مثل شیخ به وضع شارع نیست بلکه منتزع از حکم تکلیفی است و عقل آن را کشف میکند و برائت در حکم عقل جاری نمیشود.]**

#### **جواب از اشکال اثباتی آیت الله سیستانی**

این اشکال محقق سیستانی به نظر ما قابل جواب است:

۱. لازم نیست که مجرای برائت حتما حکم شرعی باشد. همین که رفع ظاهری باشد، رفع ظاهری در مقابل وضع ظاهری است. وضع ظاهری اگر می شد سورۀ در نماز شب، به این معنا بود که ای مردم، ما نمی گوئیم که نماز شب بخوانید، ولی اگر می خواهید نماز شبی بخوانید که ظاهرا صحیح باشد، باید همراه با سورۀ باشد. این معنای وضع ظاهری است. این وضع ظاهری معقول است. بنابراین لازم نیست که ما لا یعلمون حکم شرعی باشد، اگر انتزاع عقلی ناشی از حکم شرعی نیز باشد کفایت می کند. یک وقت است که انتزاع عقلی تکوینی محض است، در این صورت ربطی به شارع بما هو شارع ندارد، اما اگر انتزاع شده از حکم شرعی باشد، اشکالی ندارد؛ زیرا وضع ظاهری توسط شارع انجام می شود. همین که شارع می توانست وضع ظاهری کند کفایت می کند که برائت از آن جاری شود و بگوئیم رفع ظاهری می کنیم. معنایش این است که اگر نماز شب بدون سورۀ می خوانید، حکم به صحت آن می شود.

۲. بفرض که بگوئیم باید رفع واقعی نیز توسط شارع ممکن باشد، رفع وجوب شرطی ممکن به رفع منشأ انتزاع آن است. منشأ انتزاع آن امر به نماز شب با سورۀ و عدم امر به نماز شب لابشرط از سورۀ است. اینکه شارع امر به نماز شب با سورۀ کند و امر به نماز شب بدون سورۀ نکند، این منشأ انتزاع وجوب شرطی سورۀ به شرط شیئیت برای نماز شب شود.

به عبارت دیگر اینکه محقق سیستانی فرموده اند که این امر وضعی به دست شارع نیست پس رفع نیز نمی تواند توسط شارع باشد، ما می گوئیم امر وضع این انتزاع عقلی نیز به دست شارع است، به وضع منشأ انتزاع آن، یعنی شارع می تواند منشأ این انتزاع عقلی را جعل می کند تا این انتزاع عقلی به وجود آید، پس رفع این انتزاع عقلی به رفع منشأ آن است.

بنابراین به نظر ما اشکال فقط اثباتی در خصوص حدیث رفع است، چه اینکه در سایر اصول عملیه مثل استصحاب بقای وضو یا قاعده فراغ و تجاوز، کسی در جریان آن در مستحبات اشکال نمی کند. بنابراین اگر اشکال اثباتی که گفتیم شاید «رفع ما لا یعلمون» رفع مواخذه باشد، اشکال اثباتی دیگری پیش نمی آید و متفاهم عرفی این است که ثوابی که به نماز شب صحیح داده می شود به این نماز شب بدون سورۀ داده شود.

### بررسی أدله لفظیه دال بر عدم وجوب سورۀ

حال به بیان ادله لفظیه ای که برای نفی وجوب سورۀ در نماز های مستحب اقامه شده است می پردازیم و باید دقت شود که این ادله لفظیه شامل نماز های نافله ای که واجب بالعرض شده اند، می شود یا نمی شود.

**سوال:** خلاف ارتکاز است که در واجبات بگوئیم احتیاط لازم نیست، ولی در مستحبات هرچه شک کردید باید به جا بیاورید.

**جواب:** هیچ اشکالی ندارد که شارع وجوب احتیاط را در واجبات برداشته باشد، ولی در مستحبات احتیاط وضعی را قائل باشد، بدین معنا که اگر می خواهید این عمل را به عنوان یک عمل مستحب صحیح به جا آورید، باید موارد مشکوک را به جا آورید.

اولین دلیل که بر عدم وجوب سورۀ اقامه شده بود اجماع بود که گفتیم این اجماع محتمل المدرک است، علاوه بر اینکه دلیل لبی است و نمی توان فرمایش محقق نایینی را مبنی بر جزئیت سورۀ در نماز های مستحبی که بالعرض واجب شده اند، رد کرد. بنابراین باید به روایات تمسک شود:

#### بیان روایات در مسئله

دو روایت برای اکتفاء به سورۀ حمد در مستحبات وارد شده است. دو روایت نیز در تجویز اکتفاء به بعض سورۀ در نماز های مستحب بیان شده است. اول به بررسی دو روایت اول می پردازیم:

**اولین روایت صحیحہ عبدالله بن سنان است:**

«وَعَنْهُ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «يَجُوزُ لِلْمَرِيضِ أَنْ يَقْرَأَ فِي الْفَرِيضَةِ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ وَحَدَّاهَا وَ يَجُوزُ لِلصَّحِيحِ فِي قَضَاءِ صَلَاةِ التَّطَوُّعِ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ»<sup>۱</sup>

محقق خویی و محقق سیستانی سد باب شبهه کرده و فرموده اند قضاء در این روایت به معنای لغوی آن نیست، بلکه به معنای اتیان است. شبهه ما این است که قضاء در روایات دو استعمال داشته است:

۱. یک استعمال به معنای مطلق اداء است: «فإذا قضيت الصلاة» به معنای اداء کردن است.

۲. اصطلاح دیگر به معنای قضاء کردن در مقابل اداء بوده است: «واجعلها أداء لما فات» راجع به کسی

که نماز را فرادی می خواند و بعد در جماعت شرکت می کند در روایتی دارد که نیت قضای

گذشته کند، تعبیر قضاء آمده است. یا «يقضي ما فاته كما فاته» که به معنای قضاء است. عبارت

دیگر «كيف تقضي عليها ما لم يجعل الله» است. به معنای اتیان واجب بعد از وقت است.

بنابراین هر دو استعمال وارد شده است. معلوم نیست که کدام معنا در روایت اراده شده است. شاید به معنای قضاء مصطلح باشد و تأکید دارد که در نماز قضای نوافل اشکالی ندارد ترک شود، ولی در ادای آن تأکید می کند که ترک نشود. همین که اکنون قضاء در مقابل اداء

است، شاید در زمان اهل بیت نیز همین معنا بوده باشد. شاهد اینکه حضرت فقط در فقره ثانیه تعبیر به «قضاء» کرده اند در حالی که می توانستند در فقره اول تعبیر به قضاء کنند ولی تعبیر به «أداء» کرده اند. بنابراین احتمال فرق جدی است.

**روایت دوم صحیح حلی است:**

«وَرَوَى الْحَسَنُ بْنُ مَجْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبَّابٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «إِنَّ

فَاتِحَةَ الْكِتَابِ وَحَدَّثَهَا تُجْزَى فِي الْفَرِيضَةِ»<sup>۱</sup>

گفته می شود که معلوم می شود مرکز نزاع فریضه بوده است، وگرنه در نافله معلوم است که اکتفاء به فاتحه کتاب جایز است، آنچه نیاز به بیان دارد فریضه است، از این رو راجع به آن فرموده اند که جایز است.

اشکال این بیان این است که این روایت را کسی قبول می کند که در بحث نماز فریضه در بحث قرائت، قائل به جواز اکتفاء سوره حمد در فریضه شود، یا این روایت را حمل بر مریض یا خوف خائف از ضیق وقت یا مستعجل کند، اما اگر کسی این روایت را طرف معارضه با روایات دیگر دانست و معرض عنه دانست، یا به تعبیر محقق همدانی حمل بر تقيه کرد که ما هم این احتمال را تقویت کردیم، دیگر به این روایت نمی توان استدلال کرد؛ زیرا حجت نیست و از باب تقيه صادر شده است. وقتی به مدلول مطابقی آن به خاطر تقيه ای بودن، نتوانستیم اخذ کنیم، به مدلول التزامی آن نیز نمی توان تمسک کرد.

اگر به شما بگویند که شخصی دو بار شرب خمر کرده است، شما بگویید که او که حکم اعدام دارد، وقتی بدانند که شما از روی ترس گفته اید، آیا می توانند بگویند که پس اگر سه بار نوشید، قطعاً حکم اعدام دارد؟ نمی توانند چنین برداشتی کنند. نمی توانند به کلام شما اخذ کنند.

**سوال:** آیا اینجا مبنای عدم تبعیت جای دارد؟

**جواب:** منظور شما این است که آن هایی که می گویند دلالت التزامی تابع در حجیت نیست، در این موارد باید بگویند؛ یعنی اینجا معنا ندارد که بگویند دلالت التزامی حجت است، از باب اینکه شرایط حجیت را ندارد نه از باب مخصص منفصل، یعنی از اول قرینه متصله است بر اینکه این ظهور در جد پیدا نمی کند. این اشکال خوبی است.

گاهی اصحاب که می گفتند «اتفاق» یا «اعطاک من جراب النوره» قرینه لبیه نوعیه بر تقيه بود. گاهی جو متشرعی نشان می داد که امام تقيه کرده اند و این قرینه متصله است.

خلاصه اینکه به نظر ما این دو روایت اعتباری ندارند و اجماع نیز مدرکی بود، تنها چیزی که باقی می ماند تسالم اصحاب است که غیر از اجماع است. بدین توضیح که هیچ فقیهی قائل به وجوب سوره در نماز مستحب نشده است. البته در مستحبی که واجب بالعرض شده باشد، گفته شده است ولی در مستحبات معمول گفته نشده است. این تسالم بالاتر از اجماع است. توضیحی در این رابطه در جلسه آینده عرض خواهد شد ان شاء الله.

\*\*\*\*\* جلسه ۹۴ \*\*\*\*\*

## بررسی وجوب یا عدم وجوب سوره در نوافل

بحث در وجوب یا عدم وجوب سوره در نافله بود. دو روایت برای عدم وجوب آن مطرح شد که هر دو دارای مناقشه بود<sup>۱</sup>.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۷۱.

## روایات دال بر اکتفاء به بعض سورة

اما راجع به اینکه خواندن سورة کامله لازم نیست و اکتفاء به بعض سورة جایز است، دو روایت مطرح شده است:

**روایت اول** صحیحه علی بن یقطين است:

«عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَظْطِينَ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ يَظْطِينَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَنِ الْقُرْآنِ بَيْنَ السُّورَتَيْنِ فِي الْمَكْتُوبَةِ وَالنَّافِلَةِ قَالَ لَا بَأْسَ وَ عَنْ تَبْعِيضِ السُّورَةِ قَالَ أَكْرَهُ ذَلِكَ وَلَا بَأْسَ بِهِ فِي النَّافِلَةِ وَ عَنْ الرُّكْعَتَيْنِ اللَّتَيْنِ يَصُمْتُ فِيهِمَا الْإِمَامُ أَوْ يُقْرَأُ فِيهِمَا بِالْحَمْدِ وَ هُوَ إِمَامٌ يُقْتَدَى بِهِ قَالَ إِنْ قَرَأْتَ فَلَا بَأْسَ وَإِنْ سَكَتَ فَلَا بَأْسَ»<sup>۱</sup>.

حضرت می فرمایند بعض سورة خواندن را دوست ندارم ولی در نافله اشکالی ندارد. انصافا دلالت این روایت تمام است.

**روایت دوم** صحیحه منصور بن حازم است:

«أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَا تَقْرَأُ فِي الْمَكْتُوبَةِ بِأَقْلٍ مِنْ سُورَةٍ وَلَا بِأَكْثَرِ»<sup>۲</sup>.

حضرت می فرمایند در نماز فریضه نصف سورة یا دو سورة خوانده نشود، قید «فی المکتوبه» ظهور در احترازی بودن دارد و مفهومش این است که در نافله اکتفاء به بعض سورة جایز است. لکن از آنجایی که مفهوم وصف است، اطلاق ندارد؛ یعنی شامل مطلق نوافل نمی شود، صرفا فی الجملة اکتفاء به بعض سورة را جایز می داند و معلوم نیست که نافله مندوره یا نافله مورد اجاره (مثل اینکه کسی اجیر برای زیارت امام حسین علیه السلام شده باشد و نماز زیارت هم بخواند) را شامل شود؛ چرا که مفهوم وصف و قید زائد، مفهوم مطلق نیست و فی الجملة است. مثل اکرم العالم العادل مفهوم فی الجملة دارد که مطلق عالم وجوب اکرام ندارد، بلکه قید دارد. اینجا نیز می خواهد بفهماند که مطلق نوافل حکم فریضه را ندارد، ولی منافاتی ندارد که برخی از نوافل حکم فریضه را داشته باشند. ولی صحیحه علی بن یقطين منطوق است و دلیل بر اکتفاء به بعض سورة مطلقا می باشد.

البته محقق نایینی فرموده است که نافله واجب شده بالعرض دیگر نافله نیست؛ زیرا معنای نافله استحباب است. گرچه نماز شبی که مندوره است فریضه نیست، ولی نافله نیز دیگر نیست؛ زیرا نافله به معنای مستحب است؛ بنابراین اگر بگوییم که «لابأس به فی النافله» شامل جمیع نوافل می شود باید کلام محقق نایینی را رد کنیم و بگوییم که نافله مندوره نیز نافله می باشد و بحث آن خواهد آمد. این روایت دلیل بر اکتفاء به بعض سورة می شود، اما مسئله ترک سورة دلیل دیگری دارد.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۷۰. «و عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَنَانَ عَنْ أَبِي

عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «يَجُوزُ لِلْمَرِيضِ أَنْ يَقْرَأَ فِي الْفَرِيضَةِ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ وَحَدَّهَا وَ يَجُوزُ لِلصَّحِيحِ فِي قَضَاءِ صَلَاةٍ التَّطَوُّعَ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ».

و رَوَى الْحَسَنُ بْنُ مُحَبُّوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبَاطٍ عَنْ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «إِنْ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ وَحَدَّهَا تُجْزَى فِي الْفَرِيضَةِ».

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۹۶.

۳ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۱۴.

## دلیل ترک سوره در نوافل

در جلسه گذشته نیز عرض کردیم که ترک سوره در نافله دلیلی جز تسالم اصحاب ندارد و تسالم نیز بالاتر از اجماع است. هیچ کسی وجوب آن را مطرح نکرده است و اگر واجب بود حتما مطرح می شد؛ چرا که محل ابتلای مومنین نیز بوده است؛ از این رو این تسالم ما را به وثوق این حکم می رساند، تنها نکته ای که می ماند این است که تسالم دلیل لبی است و اطلاق ندارد؛ از این رو فرمایش محقق نایینی را به سادگی نمی توان رد کرد. قدر متیقن از تسالم، نوافل غیر منذوره هستند و در نوافلی که واجب بالعرض شده اند نمی توان ادعای تسالم کرد.

### بررسی فرمایش امام و محقق سیستانی در نوافلی که واجب بالعرض شده هستند

امام رحمه الله فرموده اند که نافله هیچ گاه واجب بالعرض نمی شود، آنچه واجب است، وفای به نذر است. محقق سیستانی اشکال کرده اند که وجوب وفای به نذر عنوان مشیر است و عنوان متأصل نیست؛ یعنی شارع با خطاب «ف بنذرک» خطاب کلی می کند که وقتی شما نذر نماز شب کرده ای، نماز شب بر شما واجب باشد. یعنی گویا مولا می گوید «بجب علیک صلاه اللیل» ولی این معنا را با یک کلام رمزی بیان کرده است. مثل اینکه شما یک کلید کامپیوتر را بزنید و ده ها اسم روی صفحه کامپیوتر بیاید. این مطلب را شهید صدر نیز در بحوث مطرح کرده اند که «ف بنذرک» یک رمز است. ایشان در بحث شبهه ای در اصل مثبت مطرح کرده اند که اگر عنوان وفای به نذر واجب باشد، یا عنوان عمل به وقف واجب باشد، شبهه اصل مثبتی است که کسانی که مایلند به بحث استصحاب بحوث در بحث اصل مثبت مراجعه فرمایند. خلاصه اینکه محقق سیستانی فرمایش امام را با عنوان مشیر بودن رد می کنند. می فرمایند وقتی شما نذر کردید نماز شب واجب می شود و وقتی واجب شد، نمی تواند مستحب باشد.

به نظر ما این فرمایش، امام را نمی تواند قانع کند؛ زیرا حمل عناوین بر مشیریت خلاف ظاهر است. بنابراین این جواب به امام مورد قبول نیست. اما ما در جواب به فرمایش امام عرض دیگری داریم:

### نقدی بر فرمایش امام رحمه الله

به نظر ما فرمایش امام یک لازمه ای دارد. در اصول نیز مطرح کرده ایم و از حسن اتفاق در فقه نیز تکرار می کنیم. از نظر امام اگر شرط ضمن العقد بر ترک یک مستحبی باشد. مثل اینکه در ازدواج شرط کنند که در ماه عسل روزه ای گرفته نشود، بعد اگر روزه استیجاری گرفته شود، امام می فرمایند هم مستحب است که روزه بگیرید و هم وفای به شرط واجب است؛ دو عنوان است و حکم از عنوان به معنوی یا عنوان دیگر سرایت نمی کند. سوال ما این است که اگر دو حکم مطلق بخواهد جعل شود، ولو به جعل خطاب قانونی جعل شود، باید از مولا پرسید که در این فرض مکلف چه باید بکند و مولا توضیح بدهد. اینکه بگوید کاری به این مورد ندارم، نمی شود. گرچه در جعل کاری به این مورد نداشته ولی باید بگوید که در ارتکازش نسبت به این مورد چه نظری دارد. وقتی مولا گفته عالم را اکرام کنید و فاسق را اکرام نکنید، بالأخره باید بگوید که در مورد عالم فاسق چه نظری دارد. نمی تواند بگوید که من کاری به این مثال ها ندارم. باید بفرماید که از «بجب اکرام العالم» محرکیت به این شخص عالم فاسق دارد یا ندارد؟ اگر ندارد پس حکم نیست زیرا حکم بدون محرکیت، حکم نیست و لقلقه انشاء است. اگر هم داعی دارد که عقلاء نیز می گویند باید باشد، بالأخره نسبت به اکرام این شخص آیا هم داعی محرکیت و هم زاجریت دارد؟ هردو نمی تواند باشد.

سوال: آیا نمی توان گفت که داعی فی الجملة کفایت می کند؟

**جواب:** خیر؛ زیرا وقتی می‌گوییم داعی فی الجملة محرکیت کافی است، برای این است که عده ای ناسی اند، عده ای عصیان می‌کنند، عده ای جاهل اند و قادر نیستند، اما وقتی بنده خدا آمده می‌گوید هرچه مولا بفرماید من انجام می‌دهم. مولا باید بیان کند که در مورد اکرام عالم فاسق چه نظری دارد؟ در ارتکاز شارع نمی‌شود که داعی محرکیت یا زاجریت نداشته باشد، وجود هر دو داعی نیز غیر معقول است یا لأقل عقلائی نیست ولو اینکه عقلا ممکن باشد.

**سوال:** اگر کسی خطاب قانونی را قائل است و محرکیت فی الجملة را قبول دارد، نسبت به متعلق المتعلق نیز همین را می‌گوید.

**جواب:** کسی که خطابات قانونی را قائل است، می‌گوید محرکیت فی الجملة به لحاظ افرادی که عصیان می‌کنند است، و این منشأ لغویت خطاب نمی‌شود، کسانی که ناسی هستند یا عاجزند منشأ لغویت خطاب نمی‌شود، ولی در مقام بحث لغویت خطاب نیست، بحث این است که شارع داعی بر اکرام عالم دارد یا ندارد؟ ملکی که مسئول واجبات است می‌گوید اکرام این شخص از باب اینکه عالم است واجب است، ملکی که مسئول محرمات است می‌گوید این شخص از باب اینکه فاسق است نباید اکرام شود. مکلف چه باید بکند؟

مثلا همین مردی که همسرش شرط کرده که یک ماه روزه نگیرد، طبق اطلاق دلیل باید روزه بگیرد چون وفای به روزه استیجاری واجب است، از طرفی نیز خطابی می‌گوید نباید تخلف شرط کنید، یعنی نباید روزه بگیرید. اجتماع این دو حکم چون داعی بر دو فعل مخالف می‌شود غیر معقول است.

بر فرض که اصلا بحث اصولی را کنار بگذاریم، در بحث فقهی خطاب به امام قدس سره می‌گوییم: شاید همین نمازی که مستحب بالذات است و به عنوان وفای به نذر (که واجب است) معنون است، مصداق تطوع نباشد؛ یعنی عرف دیگر به آن عمل مستحبی نگوید. عرف دیگر بحث فنی را نمی‌داند. عرفا ممکن است بگوییم همین که این نماز مستحب معنون به عنوان وفای نذر است که واجب است، ولو اینکه از نظر فنی حکم عنوان به معنون سرایت نکند، همین باعث می‌شود که عرف این نماز را مصداق تطوع نداند؛ یعنی شخصی که به خاطر امر پدر واجب بالعرض شده است که نماز زیارت برای پدر بزرگش بخواند، امام می‌فرماید این نماز هنوز تطوع دارد، ما می‌گوییم عرف این نماز را دیگر احتمال دارد دارای تطوع نداند. عرف او را متطوع نمی‌داند. مهم هم نیست که شما بگویید آنچه واجب است اطاعت از والدین است و نماز واجب نیست؛ زیرا مهم حکم عرف است. عرف این شخص را متطوع نمی‌داند. معنای تطوع یعنی شخص مجبور نیست، در حالی که خود وی و عرف می‌گوید والله که من مجبور هستم و بر من الزام شده است. امام در چندین جا از عروه این مطلب را فرموده اند که آنچه واجب است وفای به نذر یا اطاعت از والدین است، نه آن عملی که انجام می‌شود. ما می‌گوییم این مطلب خلاف فهم عرفی است؛ زیرا عرف شخص را ملزم بر آن کار می‌بیند. دل بخواهی بودن در معنای تطوع نهفته است در حالی که این عمل نمی‌تواند دلخواهی باشد و قطعاً ملزم شده است.

### **خلاصه بیان دو مطلب در مورد سوره در نوافل**

بنابراین ما دو مطلب داریم:

یک مطلب این است که عنوان تطوع و نافله موضوع برای عدم وجوب سوره باشد، باید دید که با نذر کردن این عنوان نافله و تطوع زائل می‌شود تا دیگر «لا تجب السوره الکامله فی النافله» منطبق بر این شخص نشود، یا خیر.

بحث دیگر اینکه دلیل ما بر عدم لزوم سوره کامله در نماز تسالم بود، مثل اینکه جواز ترک سوره و اکتفاء به سوره حمد را به استناد تسالم قائل شدیم و تسالم دلیل لبی است و اطلاق ندارد تا شامل موارد نافله منذوره شود.

### تقریب بحث با مثال صوم

راجع به بحث اول ابتدا فرعی را از بحث صوم نقل می کنیم و سپس منتقل به این بحث می شویم:

اگر کسی روزه قضا دارد و نذر می کند که روزه مستحب بگیرد، نذر وی به صورتی است که نذر صوم معین است و قبل از آن نمی توانست روزه های قضا را کامل کند. آیا وفای به این نذر واجب است یا خیر؟ دلیل گفته است «لاتطوع لمن علیه قضاء صوم رمضان»، امام به راحتی می فرماید که این نماز تطوع است. در نظر ایشان آنچه واجب است وفای به نذر است و صوم هنوز هم مستحب است. از طرفی دلیل می گوید وقتی قضاء رمضان دارید، لاتطوع یعنی صوم مستحبی نباید به جا آورده شود، لذا امام می فرماید این نذر منعقد نمی شود. محقق خویی در مقابل فرموده اند که قبل از وجوب وفای به نذر این روزه تطوع داشت، همین که وجوب وفای به نذر بیاید، عنوان تطوع می رود؛ زیرا در طول وجوب وفای به نذر دیگر عنوان تطوع منطبق بر این صوم شما نیست. مانع در امر به تطوع «لاتطوع فی قضاء الصوم» بود، با وجود وفای به نذر، این تطوع بودن از بین می رود. در نظر محقق خویی وجوب وفای به نذر بر عنوان تطوع ورود دارد. بنابراین اصل این روزه گرچه مستحب بود و تنها مانع آن صدق عنوان تطوع در فرض وجود قضاء بود، حال وقتی وجوب وفای به نذر بیاید، مانع را تکوینا نابود می کند. بنابراین وقتی مانع نباشد، مشروعیت می آید. بنابراین وقتی عنوان وجوب وفای به نذر بیاید، عنوان مخصص که «لاتطوع فی قضاء الصوم» بود را نابود می کند. وجوب وفای به نذر نمی تواند رجحان سازی کند، رجحان را ما با «أن تصوموا خیر لکم» ثابت کرده بودیم، حال تخصیص خورده بود به «لاتطوع» که این مخصص با آمدن عنوان وجوب وفای به نذر تکوینا از بین می رود. موضوع این است که در ظرف وفای به نذر عمل راجح باشد، لذا زنی که حائض است می گوید یک هفته بعد الله علی که کنس مسجد کنم، در ظرف وفای به نذر طاهر است و مشکلی ندارد. در ظرف وفاء این عنوان صوم راجح است و تطوع هم در میان نیست، چرا منعقد نشود؟ منعقد می شود. برای تقریب مطلب این مثال را مطرح می کنیم:

یک مالکی می گوید من راضی به وضو گرفتن از حوض خود نیستم، مگر اینکه وضوی شما واجب باشد. شما نذر می کنید که از حوض وضو بگیرید، وقتی نذر کردید شارع وفای به نذر را واجب می داند، وقتی واجب شد، عنوان غسل مستحبی تکوینا از بین می رود. البته ما با «الله علی أن أتوضأ» نمی خواهیم رجحان وضو را ثابت کنیم، رجحان آن با عموم «إن الله یحب المتطهرین» است و مانع که غصب بود، تکوینا برداشته شده است.

این فرمایش محقق خویی است که مطرح شد. محقق سیستانی یک فرمایشی فرموده اند که بین کلام محقق خویی و امام خمینی است. بیان ایشان تفصیل است. ایشان می فرمایند در نذر حق با نظریه ی امام است. می فرماید عنوان نذر صوم مذکور را از عنوان تطوع خارج نمی کند. می فرمایند: حرف ما این است که عنوان تطوع هم عنوان مشیر است، عنوان صوم تطوع یعنی آن نوع صومی که ذاتا تطوع است. در مقابل صوم فریضه این صوم تطوع مطرح شده است و صوم فریضه آن است که ذاتا فریضه است؛ لذا اگر وفای به نذر مستحب بر شما واجب شود هنوز این صوم تطوع است؛ زیرا ذات آن تطوع است ولو اینکه بالعرض واجب شده باشد. مثل جایی که بچه نماز صبح می خواند که بالفعل فریضه نیست ولی احکام فریضه بر آن



بار می شود؛ یعنی باید مثلاً سوره بخواند. مثال دیگر جایی است که شما فرادی نماز خوانده اید و بعد در جماعت شرکت کرده اید، ذات این نماز فریضه است ولو بالفعل بر شما واجب نباشد؛ زیرا قبلاً خوانده شده است. تطوع هم مشیر به ذات است یعنی نمازها و روزه هایی که ذاتاً فریضه نیستند، ولو اینکه بالفعل واجب بالعرض شوند؛ از این رو لاتطوع یعنی صوم هایی که ذاتاً تطوع هستند ولو اینکه واجب بالعرض شوند برای کسی که قضای صوم بر گردن دارد مشروع نیست؛ لذا اگر نذر کند که فردا روزه قضا بگیرد، نذر وی منعقد نمی شود و اگر نذر کرده که در طول این ماه روزه مستحبی بگیرد واجب است که اول روزه های قضا را بگیرد تا بتواند آخر ماه وفای به نذر کند.

فرق فرمایش محقق سیستانی با امام در روزه استیجاری است. کسی که روزه استیجاری می گیرد در حالی که روزه قضاء بر گردن دارد، می فرماید باطل است؛ زیرا این تطوع است و این روزه قضا باطل است، ولی محقق سیستانی می فرماید که ذات روزه قضا فریضه است ولو اینکه بر من بالفعل مستحب باشد که روزه دیگران را بگیرم. بنابراین اشکالی ندارد. تفاوت فرمایش محقق سیستانی با محقق خویی این است که محقق خویی می فرماید اگر وفای به اجاره نبود تطوع بود؛ ولی از آنجا که هنگام اجیرشدن از تطوع خارج می شود، واجب است. از این رو محقق خویی می فرماید که اگر شما برای صوم استیجاری اجیر شدید، اگر خودتان روزه قضا دارید اشکالی ندارد، اما اگر همسر شما می خواهد کمک کند، در حالی که او اجیر نیست و وجوب وفای به اجاره ندارد، او باید روزه قضاء نداشته باشد؛ زیرا روزه قضای وی تطوع است. محقق سیستانی می فرماید ذات روزه قضا فریضه است. همسران نیز می تواند کمک کند با اینکه او اجیر نیست. فرق سه ملاک محقق خویی و امام و محقق سیستانی بیان گردید. امام می فرماید روزه قضای دیگران تطوع است؛ زیرا بر من واجب نیست. روزه نذری هم تطوع است و بعد از نذر نیز تطوع است. محقق خویی می گویند بعد از وجوب وفای به نذر و اجاره، عنوان تطوع از بین می رود و مانع برطرف می شود، محقق سیستانی نیز تطوع را عنوان مشیر گرفته اند و گفته اند اگر ذاتاً تطوع باشد اشکالی ندارد ولو اینکه بالفعل واجب باشد. در حالی که روزه قضا رکزش بر فریضه بودن و ما قدره الله است.

**؟؟؟ابتدای این بحث نظر آ.سیستانی چنین گفته شد که نذر عنوان مشیر است اما اینجا گفته شده که نظر ایشان این است که تطوع عنوان مشیر است. کدام درست است؟ تبیین نظریه آ.سیستانی؟؟؟**

البته این روزه های استیجاری را محقق سیستانی می فرماید: یک انصرافی در این اجاره در نماز وجود دارد که کسانی که روزه قضا دارند روزه های قطعی دیگران را بگیرند، روزه غیر قطعی نباشد. لذا احتیاطاً کسانی که روزه قضا بر عهده دارند، روزه احتیاطی دیگران را اجیر نشوند مگر اینکه با خود طرف توافق کنند، این شبهه انصراف در کلام ایشان مطرح شده است. تأمل بفرمایید ادامه مطالب و تطبیق بر بحث نافله در جلسه آینده مطرح می گردد.

\*\*\*\*\* جلسه ۹۵ \*\*\*\*\*

## **بررسی وجوب یا عدم وجوب سوره در نوافلی که واجب بالعرض شده اند**

بحث در این بود که آیا دلیل عدم وجوب سوره در نماز مستحب، شامل نماز مستحبی که بالعرض واجب شده باشد می شود یا خیر؟! یک دلیل بر عدم وجوب سوره در نماز مستحب تسالم بود که دلیل لبی است و اطلاق ندارد تا شامل نماز مستحبی که واجب بالعرض است، شده باشد. دلیل دیگر صحیح ابن سنان بود:

«وَعَنْهُ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «يَجُوزُ لِلْمَرِيضِ أَنْ يَقْرَأَ فِي الْفَرِيضَةِ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ وَحَدَّهَا وَ يَجُوزُ لِلصَّحِيحِ فِي قَضَاءِ صَلَاةِ التَّطَوُّعِ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ»<sup>١</sup>.

محقق خویی و محقق سیستانی قضاء را به معنای اداء کردن گرفتند و به این روایت استدلال کرده اند.

دلیل دیگر صحیح ابن یقطين بود:

«عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَظْطِينٍ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَلِيٍّ بْنِ يَظْطِينٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَنِ الْقِرَانِ بَيْنَ السُّورَتَيْنِ فِي الْمَكْتُوبَةِ وَالنَّافِلَةِ قَالَ لَا بَأْسَ وَ عَنْ تَبْعِيضِ السُّورَةِ قَالَ أَكْرَهُ ذَلِكَ وَ لَا بَأْسَ بِهِ فِي النَّافِلَةِ وَ عَنِ الرَّكْعَتَيْنِ اللَّتَيْنِ يَصُمْتُ فِيهِمَا الْإِمَامُ أَوْ يَقْرَأُ فِيهِمَا بِالْحَمْدِ وَ هُوَ إِمَامٌ يُفْتَدَى بِهِ قَالَ إِنْ قَرَأْتَ فَلَا بَأْسَ وَ إِنْ سَكَتَ فَلَا بَأْسَ»<sup>٢</sup>.

### کلام محقق نایینی مبنی بر وجوب سورة

محقق نایینی فرمودند که بعد از نذر و اجاره، دیگر نافله بر این نماز صدق نمی کند؛ چرا که نافله به معنای مستحب است. فريضه نیز صدق نمی کند؛ زیرا فريضه عنوان مشیر به انواعی است که اولاً و بالذات واجب شده باشد، ولی نافله نیز صدق نمی کند، همین که نافله صدق نمی کند، می گوئیم سورة واجب در این نماز های واجب بالعرض است<sup>٣</sup>.

### مناقشه در فرمایش محقق نایینی

اشکال فرمایش ایشان چنین است:

١. اولاً این فرمایش ایشان مبتنی بر این است که صحیح علی بن یقطين که تعبیر به «أکره و لا بأس به فی النافلة» کرده بود، چنین مفادی داشته باشد که «کل صلاة ليس بنافلة يجب السورة فيها». ممکن است کسی از این اطلاق منع کند و بگوید متفاهم عرفی از تقابل بین «أکره» و بین «لا بأس به فی النافلة» این باشد که «أکره ذلك فی الفريضة و لا بأس به فی النافلة» یعنی در عرف آن روز وقتی این کلام را می گفتند عرف می فهمید که در فريضه اکراه دارم و در نافله اشکال ندارد، اما نمازی که نه فريضه است چون واجب بالذات نیست و نه نافله است، حکمش بیان نشده است؛ در این صورت باید به اصل عملی رجوع کرد که همان اصل براءة از وجوب سورة در اتیان این نماز واجب بالعرض است.

<sup>١</sup> تهذيب الاحكام، شيخ طوسي، ج ٢، ص ٧٠.

<sup>٢</sup> تهذيب الاحكام، شيخ طوسي، ج ٢، ص ٢٩٦.

<sup>٣</sup> العروة الوثقى (عدة من الفقهاء، جامعه مدرسين)، جلد: ٢، صفحه: ٥٠١. «لا يبعد أن تكون المنذورة و نحوها كالفرائض الأصلية في وجوب السورة و

الاستقبال و حرمة قراءة العزائم فيها و غير ذلك»

۲. ثانیاً: به قول محقق خویی و محقق سیستانی انصافاً نافله نیز مثل فریضه، ظهور در این دارد که عنوان مشیر به ذات نمازی که نافله است باشد، ولو اینکه بالفعل به خاطر نذر یا اجاره و مانند آن واجب شود. قرآن می فرماید: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ﴾<sup>۱</sup> آن نماز شب بر پیامبر واجب بوده، ولی واجب بالعرض بوده است. ذات نماز شب مستحب است ولی بر پیامبر عرضاً واجب شده است. نافله به معنای زائد بر فریضه است لذا اگر شما نذر هم بر نماز شب کنید، نذر نافله است.

### کلام محقق خویی در تقویت فرمایش محقق نایینی

محقق خویی رحمه الله فرموده است: لکن ممکن است فرمایش محقق نایینی را چنین تقویت کنیم: از آنجایی که در صحیح ابن سنان تعبیر به نافله نیامده بود و صرفاً عنوان تطوع آمده است. عنوان تطوع عنوانی است که با نذر رفع می شود؛ از این رو ممکن است بگوییم دیگر طبق صحیح ابن سنان باید در نماز واجب بالعرض سوره بخوانیم؛ زیرا «يجوز للصحيح في صلاة التطوع الاكتفاء بفاتحة الكتاب وحدها» آمده است. ایشان فرموده اند: از این رو می بینیم که ما نسبت به کسی که روزه قضاء دارد ولی نذر روزه مستحبی می کند، قائل به صحت نذر وی می شویم؛ زیرا به محض نذر کردن، دیگر «لا تطوع لمن عليه قضاء الصوم» شامل وی نمی شود. یا کسی که روزه قضاء دارد و اجبر برای روزه قضای دیگران می شود، تا اجاره محقق شد وفای به آن واجب می شود و دیگر «لا تطوع لمن عليه قضاء الصوم» شامل وی نمی شود.<sup>۲</sup>

### مسامحه ای در تعبیر محقق خویی و قبول اصل فرمایش ایشان

نکته ای در اینجا عرض می کنیم:

محقق خویی در موسوعه<sup>۳</sup> فصل این بحث را مطرح کرده اند که نذر صوم مستحب یا اجاره بر صوم قضای دیگران، برای کسی که خود روزه قضاء دارد، مشکلی ندارد؛ چرا که در ظرف وفای به نذر و اجاره، دیگر این صوم مصداق تطوع نیست. این فرمایش محقق خویی را اگر خوب بنگریم می بینیم که یک مسامحه دارد؛ تعبیر ایشان این است که تطوع یک مانعی است که تکویناً با نذر مرتفع می گردد در حالی که این مطلب اشتباه است. ایشان باید می فرمود که با وجوب وفای به نذر مرتفع می شود. ما باید فرض را اینطور قرار بدهیم که با وجوب وفای به نذر عنوان تطوع از بین می رود، وگرنه اگر با خود نذر و قطع نظر از وجوب وفای به نذر، عنوان تطوع از بین می رفت دیگر مشکلی نداشتیم. مشکل این است که اول باید وجوب وفای به نذر بیاید و بر من اتیان این صوم مستحب واجب شود، تا دیگر مصداق «لا تطوع لمن عليه قضاء الصوم» نباشد؛ لذا شبهه دور است؛ بدین بیان که وجوب وفای به نذر متوقف بر این است که این صوم راجح باشد، رجحان این صوم توقف بر این است که مشمول دلیل «لا تطوع لمن عليه قضاء الصوم» نباشد، این عدم مشمولیت صوم منذور نسبت به لا تطوع، در صورتی است که وجوب وفای به نذر آمده باشد. وجوب وفای به نذر

۱ سوره اسراء، آیه ۷۹.

۲ موسوعة الامام الخوئي، السيد أبو القاسم الخوئي، ج ۱۴، ص ۳۲۳.

۳ موسوعة الامام الخوئي، السيد أبو القاسم الخوئي، ج ۲۱، ص ۵۱۵.

توقف بر رجحان این صوم دارد و رجحان این صوم توقف دارد که مشمول دلیل مانع که «لاتطوع لمن علیه قضاء الصوم» است نباشد و زمانی مشمول نیست که وفای به نذر واجب باشد.

دقت شود که فرض این است که ما می پذیریم که با وجوب وفای به نذر، عنوان تطوع از بین می رود لکن اشکال ما صرفاً به عبارتی است که محقق خوئی به کار برده است. ما می گوییم با وجوب وفای به نذر عنوان تطوع از بین می رود، نه اینکه با نذر از بین رود.

**؟؟؟با این بیان استاد چگونه دور مرتفع شد؟؟؟**

ایشان مثال می زند که یک مریضی وقتی نذر روزه می کند که اگر حالش خوب شد روزه بگیرد، بعدش وقتی حالش خوب می شود، این نذر بر وی واجب است، در حالی که این مثال روشن است؛ زیرا وقتی نذر کرد و وقتی حالش خوب شد، دیگر مریض نیست و در ظرف وفای به نذر، صوم در حق او راجح است، در مورد این مثال حرفی نداریم، اما مشکل در جایی است که مثال را اینطور مطرح کنیم: یک مریضی است که می گوید اگر خداوند بر من وفای به نذر واجب کند، روزه بر من ضرری ندارد. مثلاً کسی است که در روزه مستحبی اعصاب ندارد و در روز با دیدن غذا اعصابش خورد می شود، تا شب نیز اعصابش متلاطم است و مریض می شود، اما اگر خداوند وفای به نذر صوم را واجب کند دیگر خیالش راحت است و دین دارد و دیگر وسوسه نمی شود و اضطراب نیز نمی گیرد و راحت روزه می گیرد. وجوب وفای به نذر متوقف بر رجحان نذر است و این رجحان متوقف بر این است که من مریض نباشم؛ چون اگر مریض باشم مشروع نیست، می گوییم بلی، ولی اطلاق وجوب وفای به نذر شامل این شخص می شود که در طول وجوب وفای به نذر مریض نیست. عمومات صوم شامل وی می شود و در آن زمان هم مریض نیست. مانعی ندارد که «الله علی أن یصوم» شامل وی بشود و «یجب الوفاء بالنذر» نیز شامل وی بشود. ما دلیلی نداریم که در رتبه سابقه بر وجوب وفای به نذر لازم باشد که عنوان راجح به فعل صادق باشد، همین که در طول وجوب وفای به نذر، عنوان راجح صادق باشد کفایت می کند.

بلی، خود وجوب وفای به نذر دلیل رجحان نمی تواند باشد ولی دلیل رجحان در حق این مریض وجوب وفای به نذر نیست، عموم استحباب و وجوب صوم است و در طول وجوب وفای به نذر عنوان مریض از وی تکویناً مرتفع می شود؛ از این رو اگر کسی بداند که نذر کند اگر در ماه رمضان روزه بگیرد، روزه برای وی ضرر نخواهد داشت، باید نذر کند؛ زیرا متمکن از صوم شهر رمضان می شود. واجب است که نذر کند تا وجوب وفای به نذر بیاید تا بتواند روزه بگیرد. این فرمایش متین است.

**سوال:** اگر کسی مریض باشد و می تواند با دارویی مداوا شود ولی عدا نمی رود دنبال مداوا کردن، حکم این مسئله چه می شود؟

**جواب:** اولاً ظاهر ادله و فتاوی این است که اگر کسی به سهولت بتواند خود را خوب کند، معذور نیست.

**ثانیاً:** در مانحن فیه یک راهی برای روزه ای که مضر به شخص نیست، دارد؛ یعنی ما دو نوع روزه در حق این شخص داریم:

۱. روزه ای که اگر نذر نکند، ضرر دارد.

۲. روزه ای که اگر نذر کند، ضرر ندارد.

مثل اینکه اگر شما زیر کولر گازی بخوابید این روزه برای شما ضرر ندارد، در این صورت واجب است که بروید بخوابید و روزه بگیرید؛ زیرا متمکن از روزه ای هستید که مضر نیست. کسی که می تواند نذر کند روزه بگیرد و می داند که اگر نذر کند روزه برایش ضرر ندارد، واجب است که نذر کند؛ زیرا متمکن از صوم غیر مضر است و بر وی واجب است که نذر کند و روزه بگیرد.

خلاصه اینکه عرض ما این است که این فرمایش محقق خویی کاملاً متین است، لکن باید عبارت خویش را اصلاح می کرد؛ باید می فرمود که با وجوب وفای به نذر مانع برطرف می شود، نه اینکه با نذر مانع برطرف شود. اگر واقعا عنوان تطوع بعد از وجوب وفای به نذر مرتفع شود، کلام محقق خویی کاملاً متین است.

فرض این است که ما با دلیل وجوب وفای به نذر رجحان را اثبات نکردیم، ولی عموم «أن تصوموا خیر لكم» در ظرف وفای به نذر، اثبات رجحان می کند بعد از ارتفاع مانع که «لاصوم علی المریض» است. منتهی شرط فرمایش محقق خویی این است که عنوان تطوع بعد از وجوب وفای به نذر صدق نکند.

#### **بررسی فرمایش محقق خویی رحمه الله مبنی بر عدم صدق تطوع در مقام**

محقق خویی در مانحن فیه فرموده است که بعد از وجوب وفای به نذر نماز شب، دیگر عنوان تطوع صادق نیست؛ دلیلی که مجوز ترک سوره این بود که «يجوز للصحيح في صلاة التطوع الاكتفاء بفتح الكتاب» در حالی که این نماز دیگر تطوع نیست؛ از این رو اگر ما بودیم و این روایات، می گفتیم: حال که نذر نماز شب شده است، باید سوره خوانده شود، لکن آنچه مانع می شود که وجوب سوره را مطرح کنیم این است که وجوب ناشی از نذر، تابع نذر شما است. شما نذر کردید که نماز نافله مشروع فی حد ذاته را بخوانید، نماز شب مشروع فی حد ذاته، نماز شبی است که لا بشرط از سوره است. معنا ندارد که ناگهان در متعلق نذر انقلاب پیش بیاید و نماز شب به شرط سوره شود. عقود تابع قصود هستند، نماز شبی است که مشروع است، نماز شب لا بشرط از سوره است، لذا آنچه عمل به آن با نذر واجب می شود، همین نماز شبی است که سوره در آن واجب نیست.

ایراداتی به فرمایش محقق خویی مطرح است:

#### **مناقشه اول: منال نقض**

ایشان خود در جلد ۲۱ در بحث صوم فرموده است که آنچه مهم است، ظرف وفای به نذر است. همین روزه مستحبی که قبل از نذر به دلیل وجوب قضای صوم مرجوح بود و در ظرف وفاء به نذر راجح می شد، ایشان قائل به صحت آن بود، سوال می کنیم که چرا در اینجا همین فرمایش را تکرار نکرده اند؟ ما وقتی نذر نماز شب مشروع بالفعل کرده ایم، نماز شب مشروع لولایی نذر نشده است، نماز شبی که شب های دیگر مشروع بود را نذر نکرده ایم، آنچه نذر شده است نماز شبی است که در ظرف وفای به نذر، مشروع باشد و در ظرف وفای به نذر، اگر دلیل عدم وجوب سوره قاصر باشد، مصداق نماز مشروع عوض می شود. قبل از نذر، نماز مشروع نماز لا بشرط از سوره بود، وقتی نذر کردیم مصداق عوض می شود؛ زیرا دیگر عنوان تطوع بر این نماز شب منذور صادق نیست. فرض این است که محقق خویی پذیرفته است که هر نمازی که تطوع نباشد، سوره در آن واجب است، منتهی می فرماید این نذر به نماز مشروع با قطع نظر از نذر تعلق گرفته است در حالی که به نظر ما این فرمایش صحیح نیست؛ زیرا به نظر ما نذر به نماز مشروع بالفعل تعلق گرفته است و این نماز را باید دید که در ظرف وفای به نذر چیست؟ اگر عنوان مستثنی از وجوب سوره، نماز تطوع باشد، دیگر این نماز، نماز تطوع نیست و طبق نظر ایشان نماز واجب است. اگر قرار بود نذر نماز

مشروع فی حد نفسہ را کرده باشد، اصلاً جایز نخواهد بود؛ زیرا در ظرف وفای به نذر، این نماز شب باطل است؛ زیرا مصداق تطوع نیست. شارع فرموده است در نمازی که مصداق تطوع نیست باید سورۃ به جا آورده شود. اگر نماز بی سورۃ در ظرف وجوب وفای به نذر مشروع نیست، نذر عملی را کرده است که در طول وفای به نذر مشروع نیست و این نذر منعقد نمی شود.

فرض این است که این شخص نذر نماز شب مشروع را کرده است. توضیح بیشتری با این مثال می دهیم: اگر کسی شما را اجیر کند که به زیارت امام رضا بروید و یک نماز زیارت نیز بخوانید و اجاره واقع شود، آیا او شما را بر نماز صحیح زیارت اجیر نمی کند؟ محقق نایینی می فرمود حال که زیارت با اجاره واجب شد، باید سورۃ نیز بخوانید. فرض این است که شما می گوید وفای به نذر واجب شده است، محقق خویی می فرماید نذر منعقد شده است و فرض این است که ایشان اشکال به استدلال کرد به اینکه روایت می گوید که در نماز نافله سورۃ واجب نیست، ایشان می گوید در روایات مسئله نافله مطرح نشده است بلکه مسئله تطوع مطرح شده است که سورۃ در آن واجب نیست، ایشان اشکال به آن استدلال کرد و خود فرمود که عقود تابع قصود هستند. در نظر ایشان، شما قصد نماز لابشرط کرده اید، ما عرض کردیم که نذر به نماز مشروع بالفعل می خورد، متعلق نذر نماز مشروع است که مصداق آن تفاوت کرده است. مثل اینکه من قبل از نذر عاجز از قرائت صحیحہ باشم، وقتی نماز بر ما واجب می شود، متمکن از قرائت صحیحہ می شوم، آیا نباید قرائت صحیحہ بخوانم؟ مکلف می گوید من وقتی نماز مستحب می خوانم نمی توانم قرائت صحیحہ داشته باشم، ولی وقتی واجب باشد متمکن هستم، در این صورت آیا قرائت صحیحہ بر مکلف واجب نیست؟ قطعاً واجب است.

#### مناقشه دوم: صحت موضوعیت نافله برای حکم

اشکال دوم به فرمایش محقق خویی این است که چرا در نظر ایشان نافله موضوع حکم نیست؟ در صحیحہ علی بن یقطین آمده بود: «قَالَ أَكْرَهُ ذَلِكَ وَ لَا بَأْسَ بِهِ فِي النَّافِلَةِ».

امام در مورد تبعیض سورۃ فرموده است که جایز است، شما نیز می فرمایید نافله بر نماز مستحب منذور صادق است. گرچه مورد صحیحہ علی بن یقطین تبعیض سورۃ است ولی در ارتکاز فقهی و متشرعی این است که اگر در نماز مستحب تبعیض جایز باشد ترک سورۃ نیز جایز است. عدم الفصل است و کسی تفصیل نداده است که در نماز مستحب بگوید بعض سورۃ حتماً باید خوانده شود. لذا صحیحہ علی بن یقطین دلیل بر این می شود که در نافله تبعیض سورۃ جایز است و بالالتزام ترک سورۃ نیز جایز می شود.

گفته نشود که در روایت ابن سنان مسئله تطوع آمده است، می گوئیم نافله اعم از تطوع است و این دو هیچ تنافی با هم ندارند. روایت جواز اکتفا به فاتحۃ الكتاب در نماز تطوع، مفهوم مطلق ندارد، مفهوم فی الجملة دارد و مفهومش این است که در نماز فریضه جایز نیست و این روایت دیگر یعنی روایت ابن یقطین می گوید در نماز نافله ترک سورۃ جایز است.

#### مناقشه سوم: عدم تنافی بین تطوع با وجوب به سبب اختیاری

ممکن است بگوئیم تطوع با وجوب به سبب اختیاری جمع می شود؛ اینکه محقق خویی اصرار دارند که بعد از وجوب وفای به نذر دیگر عنوان تطوع صادق نیست، ممکن است جواب داده شود که صادق است؛ زیرا تطوع به معنای داوطلبانه انجام دادن است. وقتی کسی ثبت نام به جبهه می کند که داوطلبانه برود، بعد از آن می آیند و می برند. ولی باز که در جبهه مصاحبه می کنید می گوئید من داوطلبانه آمده ام. یتطوع به معنای این است که داوطلب

برای این کار شود، ولو اینکه به اختیار خود نذر کند و یا اجبر شود که این کار را انجام دهد، منافاتی با داوطلب بودن ندارد. مثل کسی که داوطلبانه وارد طلبگی شود ولی دیگر نتواند خارج شود. به نظر ما عرفاً به این کار تطوع می‌گویند. شخص نمازش را متطوعاً می‌خواند ولو اینکه نذر به آن تعلق گیرد. بلی، امر والدین تطوع نیست. این جوابی است که به عنوان می‌توان به محقق خویی مطرح کرد.

#### مناقشه چهارم: اشکال شهید صدر مبنی بر عنوان اصیل بودن فریضه

محقق سیستانی و شهید صدر هر دو مستشکل به محقق خویی هستند؛ [خویی: فریضه عنوان مشیر، تطوع عنوان اصیل. شهید صدر: هر دو عنوان اصیل. سیستانی: هر دو عنوان مشیر].

توضیح اینکه: محقق خویی می‌فرماید: فریضه عنوان مشیر است ولی تطوع عنوان اصیل است و لذا می‌فرماید نماز بچه که می‌خواند فریضه است، تطوع نیز است، یا نماز که به جماعت برگزار شود، فریضه است، تطوع نیز است. فریضه بودن آن عنوان مشیر است، یعنی فلز این عمل و نوع آن نماز فریضه است، پس فریضه بودن عنوان مشیر است، هم تطوع و هم فریضه می‌کنید؛ لذا در نماز معاده جماعت که روایت دارد که در جماعت شرکت کند، امام می‌فرماید «يجعلها الفريضة» اگر می‌خواهد می‌تواند نیت کند که نماز فریضه باشد و اگر هم خواست می‌تواند قضاء برای گذشته یا تسبیح قرار دهد.

شهید صدر در جلد دوم بحوث اشکال کرده اند که ظاهر فریضه این است که عنوان مشیر نباشد و واجب بالفعل بودن را می‌رساند. نماز جماعتی که اعاده می‌شود، اکنون بالفعل فریضه نیست، بنابراین خلاف ظاهر است که فریضه عنوان مشیر باشد. ما از شهید صدر جواب دادیم که استعمالات فریضه در ذات این نمازهای یومیه و مانند آن است؛ بنابراین عنوان مشیر بودن آن درست است. مثلاً در روایت صحیح زرارۀ چنین آمده است:

«وَعَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِبْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ إِبْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ صَلَّى بَغَيْرِ طَهْوَرٍ أَوْ نَسِيَ صَلَاةً لَمْ يُصَلِّهَا أَوْ نَامَ عَنْهَا فَقَالَ «يَقْضِيهَا إِذَا ذَكَرَهَا فِي أَيِّ سَاعَةٍ ذَكَرَهَا مِنْ لَيْلٍ أَوْ نَهَارٍ فَإِذَا دَخَلَ وَقْتُ الصَّلَاةِ وَ لَمْ يُتِمَّ مَا قَدْ فَاتَهُ فَلْيُمِضْ مَا لَمْ يَتَخَوَّفْ أَنْ يَذْهَبَ وَقْتُ هَذِهِ الصَّلَاةِ الَّتِي قَدْ حَضَرَتْ وَ هَذِهِ أَحَقُّ بِوَقْتِهَا فَلْيُصَلِّهَا فَإِذَا قَضَاهَا فَلْيُصَلِّ مَا فَاتَهُ فِيمَا قَدْ مَضَى وَ لَا يَتَطَوَّعُ بِرُكْعَةٍ حَتَّى يَقْضِيَ الْفَرِيضَةَ كُلَّهَا»<sup>۱</sup>

با اینکه شخص نائم بوده و نائم تکلیف بالفعل ندارد، ولی آمده است که «لايتطوع حتى يقضى الفريضة».

عرفاً هم چنین می‌گویند که بچه نماز فریضه می‌خواند؛ به همین دلیل است که اقتداء می‌کند و در روایت آمده است که «لاجماعة الا في الفريضة» علاوه بر اینکه خود يجعلها الفريضة إن شاء نیز ظهور در همین مطلب دارد.

<sup>۱</sup> تهذيب الاحكام، شيخ طوسي، ج ۲، ص ۱۷۲.



محقق سیستانی اشکال دیگری کرده و فرموده اند: فریضه عنوان مشیر است، تطوع نیز عنوان مشیر است؛ اینطور نیست که فریضه فقط عنوان مشیر باشد. تطوع نیز عنوان مشیر به ذات این نماز های مستحب است.

به نظر ما انصافا این فرمایش محقق سیستانی عرفی نیست؛ چه اینکه در روایت صحیحہ حلبی چنین آمده است:

« مُحَمَّدٌ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الرَّجُلِ عَلَيْهِ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ طَائِفَةٌ أَوْ يَتَطَوَّعُ فَقَالَ «لَا حَتَّى يَقْضَى مَا عَلَيْهِ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ»<sup>۱</sup>

راوی تعبیر به یتطوع کرده است و انصافا به کسی که وفای به نذر بر او واجب است، یتطوع نمی گویند، اگر عرض سابق ما را نپذیرید. و یا عرض ما را بپذیرید ولی نذر شخص قبل از قضاء باشد؛ مثلا قبل از ماه رمضان نذر کرده بود که ان شاء الله اگر از ماه رمضان جان سالم به در برد، ماه شوال ده روز روزه بگیرد. حال اگر در ماه رمضان چند روز مسافرت رفته بود، چندین روز قضا بر عهده اش آمده است، این شخص قبل از اینکه قضاء واجب شود نذر کرده بود، انصافا اینجا تطوع صدق نمی کند. «تطوع و علیه القضاء» صدق نمی کند. عجیب است که محقق سیستانی در امر والدین نیز می گوید که باز تطوع صدق می کند و عنوان مشیر است. در حالی که به نظر ما این عرفی نیست؛ وقتی پدر امر می کند که نماز شب بخوان تا روزی شما زیاد شود، و فرض این باشد که در صورت نخواندن آن پدر متأذی شود، محقق سیستانی آن را واجب بالعرض می داند، (البته ما اطاعت والدین را حتی در صورتی که شفقتا علی الولد امر می کنند و در صورت انجام ندادن آن متأذی می شوند باز واجب نمی دانیم ولی محقق سیستانی واجب می داند) آیا واقعا عرفا به این نماز تطوع می گویند؟ قطعا اینطور نیست. بلی، گاهی می گویند صلاة التطوع، ممکن است عنوان مشیر باشد، ولی عنوان «تطوع» عنوان مشیر نیست و ظهور در تطوع بالفعل دارد؛ از این رو انصافا فرمایش محقق خویی خوب است. تطوع بعد از وجوب غیر اختیاری مثل وجوب ناشی از امر والدین یا وجوب وفای به نذری است که غافلگیرانه است مثل اینکه قبل از ماه رمضان نذر کند و بعد قضاء پیدا کند، به نظر ما این ها رافع عنوان تطوع نیست (هست؟؟) ولی مهم این است که نافله هم صدق می کند و «لأبأس بتبعيض السورة فی النافلة» و اگر نوبت به اصل عملی نیز برسد برائت از سوره جاری می شود و فرمایش محقق نایینی مبنی بر وجوب سوره در مستحباتی که واجب بالعرض شده اند تمام نیست.

\*\*\*\*\* جلسه ۹۶ \*\*\*\*\*

### بررسی مثال امر والدین به نماز در بحث نوافل واجب بالعرض

محقق حکیم در مستمسک برای نافله واجب شده بالعرض غیر از مثال نذر، مثال به امر والد یا والده زده اند<sup>۲</sup>. به مناسبت این مثال که در عروه هم در بحث نماز جماعت، در بحث

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۴، ص ۲۷۶.

۲ مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، ج ۶، ص ۱۷۲. «أو أمر الوالد أو السید أو نحو ذلك...».



سفر و در بحث اعتکاف تکرار شده است، باید بحث کنیم که آیا دلیل مطلق بر وجوب اطاعت از والدین وجود دارد یا خیر؟!

### بررسی حکم وجوب یا عدم وجوب اطاعت از والدین

به دلالتی از آیات و روایات برای وجوب اطاعت تمسک شده است:

۱. آیه ﴿وَإِنْ جَاهِدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا﴾ مفهوم این آیه چنین است که اگر امر به حرام نکنند، حرام نیست که اطاعت از آن ها کنید؛ یعنی جزاء در این جمله «فلا تطعهما» است، مفهوم آن این است که اگر امر به حرام نکردند، حرام نیست که اطاعت کنید، نه اینکه اطاعت واجب است.

۲. آیه شریفه ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ﴾<sup>۲</sup> برخی گفته اند که دلالت بر حرمت ایذاء می کند؛ لذا محقق حکیم مانند محقق سیستانی فرموده اند که اگر پدر یا مادر از مخالفت امر یا نهی متأدی بشوند، اطاعت واجب است؛ زیرا ایذاء پدر و مادر حرام است، البته این قید را نیز دارند که اگر امر یا نهی ایشان از باب شفقت بر ولد باشد.

به نظر ما از این آیه نیز حرمت ایذاء پدر و مادر استفاده نمی شود؛ زیرا اف گفتن یک نوع توهین در عرف آن زمان بود. اکنون مثلاً مادر اصرار می کند که ای فرزندم، وقتی بیرون می روید ماسک بزنید و مواظب سلامتی باش. فرزند هم می گوید اوه چقدر تکرار می کنید مادر، در عرف ما این صدق توهین نمی کند. در آن زمان اف گفتن توهین عرفی بود؛ مثلاً بدین معنا بود که «برو دنبال کارت» از این رو اطلاق نسبت به جایی که عرف احساس توهین نکند ندارد. از این آیه استفاده نمی شود که اگر پدر یا مادر گفت که فرزندم همسرت شما را اذیت می کند طلاق بده، اطاعت از آن ها واجب است چون اگر اطاعت نشود متأدی می شوند. از این آیه این مطلب را نمی توان استفاده کرد.

۳. روایتی در مقام است که برخی بدان استدلال کرده اند:

«وَعَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِبْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ خَالِدِ بْنِ نَافِعٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : أَنَّ رَجُلًا أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَقَالَ أَوْصِنِي قَالَ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ شَيْئًا وَإِنْ أُحْرِقَتْ بِالنَّارِ وَ عُدَّتْ إِلَّا وَ قَلْبُكَ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَ وَالِدَيْكَ فَاطْعُهُمَا وَ بَرَّهُمَا حَيِّينَ كَانَا أَوْ مَيِّتَيْنِ وَ إِنْ أَمْرَاكَ أَنْ تَخْرُجَ مِنْ أَهْلِكَ وَ مَالِكَ فَافْعَلْ فَإِنَّ ذَلِكَ مِنَ الْإِيمَانِ»<sup>۳</sup>.

نه خالد بن نافع و نه محمد بن مروان توثیق ندارند.

### کلام محقق خویی در عدم وجوب اطاعت مطلق از والدین

محقق خویی فرموده است که قطعاً حکم مذکور در این روایت اخلاقی است و قابل التزام نیست که بگوییم اطاعت از امر پدر مبنی بر طلاق دادن همسر یا صدقه دادن مال، واجب است. این مطلب را ایشان در موارد متعددی بیان فرموده اند؛ از جمله در موسوعه<sup>۴</sup> در ذیل

۱. سوره عنکبوت، آیه ۸.

۲. سوره اسراء، آیه ۲۳.

۳. وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۲۱، ص ۴۸۹.

۴. موسوعة الامام الخوئی، السید ابوالقاسم الخوئی، ج ۱۷، ص ۲۶.

این عبارت عروه که فرموده است: «بل لا یبعد وجوب الجماعة بأمر أحد الوالدین»<sup>۱</sup> همچنین در مسائل اعتکاف که صاحب عروه می فرماید: شرط اعتکاف این است که ایذاء پدر و مادر صورت نگیرد و اگر ایذاء شوند اعتکاف جایز نیست، محقق خویی حرف آخر خود را زده و فرموده است: حتی اگر پدر و مادر ایذاء شوند، دلیلی بر حرمت آن نیست.<sup>۲</sup> توضیح اینکه ایذاء گاهی نسبت به هر مومنی حرام است؛ مثل اینکه انسان شخصی را با توهین به وی یا اعتداء به حق وی ایذاء کند. اما ایذاء در این مواردی که انسان کاری برای خودش انجام می دهد، لکن دیگری ایذاء می شود، در غیر والدین قطعاً حرام نیست، مثل اینکه شما روبروی مغازه ای جنس مرغوب تر از آن را در مغازه ریخته اید و می فروشید، او ایذاء می شود ولی دلیلی بر حرمت این ایذاء نیست. یا مثلاً وقتی خانه تان را تعمیر می کنید و خانه تمیزی می سازید، همسایه تان یا به خاطر حسد یا به خاطر حس رقابت یا به خاطر اینکه خانه وی کم ارزش می شود، ایذاء می شود، این ها قطعاً حرام نیست و جایز است. فرض این است که قصد ما نیز ایذاء غیر نبوده است. شخصی مثلاً می گوید که من درس می خوانم و دوستم از درس خواندن ما ایذاء می شود و می گوید تا زمانی که شما نبودید ما نفر اول کلاس بودیم. حال استاد به شما بیشتر توجه می کند و من شب ها خواب ندارم، دلیلی بر حرمت این ایذاء نیست. سپس محقق خویی فرموده است: همین ایذایی که نسبت به دیگران می گوئیم حرام نیست، به نظر ما راجع به والدین نیز حرام نیست. مثلاً شما می خواهید دختر عموی خود را برای ازدواج انتخاب کنید در حالی که مادر شما با فامیل های پدر شما مشکل داشت، گاهی نیز حتی از باب شفقت بر شما است، دلیلی نداریم که ازدواج با این دختر عمو حرام باشد. قسمتی از عبارت محقق خویی چنین است:

«و هل الحال كذلك بالإضافة إلى الوالدین أيضاً، كما لو أراد الولد أن يتزوج بامرأة و لكن الأم تتأذى لعدم تلاؤم أخلاقها معها خصوصاً أو عموماً، أو أنه أراد أن يتصدى لتحصيل العلوم الدینیة و الأب يتأذى لرغبته فی تحصیل العلوم الحديثة كما يتفق ذلك فی هذه الأزمنة كثيراً، فهل يحرم مثل هذا الإیذاء؟ الظاهر العدم كما فی غیر الوالدین حسبما عرفت، لعدم الدلیل علی ذلك بوجه، و إنما الواجب المعاشرة الحسنه و المصاحبة بالمعروف علی ما نطقت به الآية الکریمه و غیرها، مثل: أن لا یجادل معهما فی القول و لا یقول لهما: أف...»<sup>۳</sup>

پسر می خواهد طلبه بشود، پدر می گوید که به خاطر خود شما می گویم که یک عمر سختی نکش، سرزنش هم می شوی، دانشگاه برو، پسر می گوید می خواهم طلبه شوم، پدر می گوید که من ناراحت می شوم و تحمل نمی کنم، محقق خویی می فرماید دلیلی بر حرمت این کار نداریم. آنچه واجب است مصاحبت به معروف با والدین است: «و صاحبهما فی الدنيا معروفاً» یعنی عرفا بگویند که این شخص رفتار خوب با والدین دارد. این مقدار واجب است، دلیل نمی شود که در شئون خودش، نظر خود را اعمال نکند و تابع نظر والدین باشد. ایشان نتیجه گرفته است که مانعی از اعتکاف در صورت مترتب شدن ایذاء بر والدین نیست، حتی

<sup>۱</sup>. العروه الوثقی (سیستانی)، جلد: ۲، صفحه: ۲۴۴.

<sup>۲</sup> موسوعة الامام الخوئی، السید أبو القاسم الخوئی، ج ۲۲، ص ۳۷۷.

<sup>۳</sup> موسوعة الامام الخوئی، السید أبو القاسم الخوئی، ج ۲۲، ص ۳۷۸.

اگر امر آن ها به داعی شفقت باشد. این کلام رد نظر محقق حکیم و محقق سیستانی نیز می شود. مقدار واجب این است که مصاحبت به معروف رعایت شود و «بالوالدین احسانا» بدین معنا است که به نظر عرف محسن تلقی شویم، نه اینکه جمیع مراتب احسان رعایت شود؛ زیرا فوق هر احسانی احسان دیگری نهفته است. مقدار واجب این است که بگویند رفتار وی با والدین نیکو است. «قل لهما قولا کریماً» نیز بدین معنا است که به آن ها گفته نشود که «لاتنهرهما» «بروید دنبال کارتان» معنایش این نیست که اگر پدر گفت طلبه نشوید، شما حتما لازم باشد که تبعیت کنید. وقتی شما می بینید که طلبه شدن مصالحی دارد می توانید این راه را انتخاب کنید. این فرمایش محقق خویی انصافا فرمایش متینی است، البته نه اینکه بگوییم والدین با مردم دیگر فرق نمی کنند و هر جا ایذاء دیگران حرام بود ایذاء ایشان نیز به همان مقدار حرام باشد. ما در رابطه با دیگران واجب نیست معاشرت بالمعروف کنیم، آنچه در معاشرت دیگران حرام است هتک آن ها است ولی در مورد والدین باید عرفا صدق کند که رفتار نیک داشته باشیم، حتی از صله رحم نیز بالاتر است.

**سوال:** اگر مثلاً والدین امر می کنند که فرزند برود و نان بخرد حکم چیست؟

**جواب:** آن مورد را حتی آیت الله سیستانی نیز شرعا واجب نمی داند. مثلاً فرزند خودش رژیم دارد و نمی خواهد چیزی بخورد. آیا واجب است که نان بخرد؟ می تواند بگوید ببخشید احترام شما لازم است ولی من فردا امتحان دارم یا خوابم می آید و اجازه بدهید بخوابم. پدر نیز محکم در را می بندد و می گوید خدا فرزندی شبیه خودت نصیب شما کند. حرام نیست. البته قبول داریم که گاهی تکرار نافرمانی ها به خاطر عذر هایی که عرفا غیرموجه هستند، باعث می شود که مصاحبت به معروف صدق نکند و از این باب اشکال دارد. ولی وقتی شما ساعت ۸ صبح درس گذاشته اید و مادر می گوید درس را تعطیل کنید، وقتی هم گوش ندهید ناراحت می شود، تعطیل نکردن شما حرام نیست. بلی، گاهی عامل کمی باعث می شود که تکرار مخالفت، منافی با مصاحبت با معروف باشد، گاهی نیز عامل کیفی است مثل اینکه شما اگر نروید نان بخرد، پدر خیلی خجالت می کشد. بنابراین آنچه معیار است معاشرت بالمعروف است.

**موبدی از روایات برای کلام محقق خویی**

روایتی از عمر بن یزید چنین نقل شده است:

«مَحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ : أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ إِمَامٍ لَا

بَأْسَ بِهِ فِي جَمِيعِ أُمُورِهِ عَارِفٍ غَيْرِ أَنَّهُ يُسْمِعُ أَبَوَيْهِ الْكَلَامَ الْغَلِيظَ الَّذِي يَغِيظُهُمَا أَقْرَأَ خَلْفَهُ قَالَ لَا

تَقْرَأُ خَلْفَهُ مَا لَمْ يَكُنْ عَاقًا قَاطِعًا»<sup>۱</sup>

عمر بن یزید سوال می کند که کسی همه کارهایش درست است لکن وقتی با والدین خود صحبت می کند غلیظ صحبت می کند، آیا به او اقتداء کنم یا خیر؟ اقرء خلفه یعنی اکتفاء به حمد و سوره او نکنم و صوری به او اقتداء کنم، امام علیه السلام فرمودند: پشت سر وی نماز بخوان و حمد و سوره را برای خود بخوان و به او اقتداء کن تا زمانی که وی عاق والدین نشده باشد. «اقرء خلفه» یک اصطلاحی در روایات است که به معنای اقتداء نکردن است. اگر عاق والدین شده باشد بحث دیگری است. اگر عاق نشده باشد، صرف اینکه در بحث سیاسی و اجتماعی بر آن ها کمی تند شود، موجب فسق نشود. مگر اینکه منافات با حسن

معاشرت داشته باشد. عقوق یعنی خروج از حسن معاشرت، عبد عاق یعنی متمرّد، متمرّد در مقابل مطیع نیست، ممکن است کسی مطیع نباشد ولی متمرّد نیز نباشد. متمرّد یعنی کسی که رعایت زی فرزندی را نمی کند؛ یعنی معاشرت به معروف نمی کند.

#### قبول نظریه محقق خویی

به نظر ما این کلام محقق خویی متین است. البته این بحث بحث فقهی است و از نظر اخلاقی شکی نیست که انسان باید تا می تواند به پدر و مادر احسان کند و مستحب است. اما اینکه از نظر فقهی امتثال امر والدین مطلقاً یا در جایی که متأذی می شوند، واجب باشد، محل خدشه است. مثلاً اگر والدین مخالف طلبه شدن فرزندان باشند، نمی توان با این وجه گفت که پس به کلام والدین خود گوش دهند و طلبه نشوند.

ظاهراً محقق حکیم و محقق سیستانی از آیه «لَا تَقُلْ لَهُمَا أَمْرٌ» استفاده کرده اند که اگر متأذی شوند و امرشان نیز از روی شفقت باشد حرام است. در حالی که اگر قرار است به این آیه استدلال کنند نباید بین اینکه امر آن ها از روی شفقت باشد یا نباشد، فرق بگذارند. احتمال دارد که بخواهند بفرمایند اگر امر و نهی از روی شفقت باشد و والدین متأذی شوند، مخالف با معاشرت به معروف خواهد شد که ما این مطلب را قبول نداریم و کلام محقق خویی را در این زمینه تمام می دانیم.

#### ذکر کلمات فقهاء در حاشیه عروه

حال به برخی از حواشی عروه اشاره می کنیم که استیحاş آقایان در این زمینه کمتر شود. در مسئله اطاعت والدین صاحب عروه فرموده اند «لَا يَبْعَدُ وَجوبها بأمر الوالدین»<sup>۱</sup> شیخ عبدالکریم حائری تعلیقه زده اند «إذا استلزم مخالفة العقوق»<sup>۲</sup> محقق حکیم فرموده اند که در وجوب اطاعت امر والدین نظر است، «إلا أن يكون شفقة عليه»<sup>۳</sup> امام نیز فرموده اند که وجوب اطاعة الوالدین فی مثله در بحث نماز جماعت محل تأمل، ظاهراً ایشان نیز احتیاط واجب در وجوب اطاعت والدین مطلقاً دارند؛ یعنی مثلاً اگر پدر بگوید که اگر شما نماز جماعت نروید ناراحت می شوم، امام می فرماید وجوب اطاعت ایشان در این امر محل تأمل است و احتیاط واجب است. محقق خویی نیز احتیاط واجب در وجوب اطاعت والدین کرده اند ولی از نظر استدلالی با مسئله قوی برخورد کرده است. قابل التزام نیست که اگر پدر در صورت تبلیغ رفتن طلبه متأذی شود و بگوید تو داری می روی می میرم و زنده می شوم، این سفر تبلیغی حرام باشد.

**سوال:** اگر مادر بگوید که به خاطر این کار شما محزون می شوم. چه باید کرد؟

**جواب:** صرف محزون شدن موجب حرمت نمی شود. حتی کسانی مثل محقق سیستانی نیز می فرمایند که محزون شدن موجب حرمت نمی شود؛ حضرت یعقوب نیز فرمود: ﴿إِنَّهُ لِيَحْزَنَنَّ أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ﴾<sup>۴</sup>، ولی خود ایشان اذن داد که حضرت یوسف را ببرند. حال اگر پدر گفت شما می خواهی به سفر بروید بروید، ولی دلم می گیرد و محزون می شوم، قطعاً این سفر حرام نیست. کسانی که حرمت را مطرح می کنند مسئله متأذی شدن از مخالفت امر و نهی را مطرح می کنند که ما همین ملاک را نیز عرض کردیم قبول نکردیم. بلی، عقوق

۱. العروة الوثقى (عدة من الفقهاء، جامعه مدرسين)، جلد: ۳، صفحه: ۱۱۵.

۲. همان.

۳. همان.

۴. سوره یوسف، آیه ۱۳.

والدین از مسلمات و ضروریات فقه است که حرام است. در روایات آمده است که «من الكبائر عقوق الوالدین»، از گناهان کبیره شمرده شده است. در این روایتی که مطرح شد با اینکه شخص مذکور کارش این بوده است که خیلی اوقات با والدین خود با غلظت صحبت می کرده است، حضرت فرمودند اقتداء کردن به او اشکالی ندارد تا وقتی که عاق نشده باشد. سوال می شود که امکان دارد قید «قاطع» وارد شده در روایت قید احترازی باشد. (یعنی عاق قاطع فقط حرام است، نه حتی عاق تنها) جواب این است که احترازی بودن قید، معلوم نیست و لاأقل این است که اجمال دارد (حرمت عقوق والدین از مسلمات و ضروریات است). البته سند روایت معتبر است؛ زیرا صدوق از عمر بن یزید نقل کرده و سند مشیخه صدوق به عمر بن یزید تمام است.

### نوافلی که أمر به سورة معینه دارند

مرحوم سید در ادامه فرموده است:

«نعم النوافل التي تستحب بالسور المعينة يعتبر في كونها تلك النافلة قراءة تلك السورة لكن في

الغالب يكون تعيين السور من باب المستحب على وجه تعدد المطلوب لا التقييد»<sup>۱</sup>

برخی از نوافل هستند که در آن ها امر به خواندن سور معینه شده ایم. معلوم است که اگر این امر به نحو وحدت مطلوب باشد، اگر آن سورة معینه خوانده نشود، امر به نافله امتثال نشده است، ولی توجه داشته باشیم که غالباً در مستحبات این تعیین سور به نحو تعدد مطلوب است. حال در نماز جعفر طیار چهار سوره است که می گویند این ها خوانده شوند، غالباً به نحو تعدد مطلوب است یعنی اگر سورة دیگری نیز خوانده شود یا حتی اگر خوانده نشود اشکالی ندارد ولی کمالش این است که این سور خوانده شود.

اشکالی که به سید مطرح می شود این است که این تعدد مطلوب از کجا کشف می شود؟ بلی، یک وقت است که ما دو خطاب داریم: یک خطاب می گوید که صل صلاة الجعفر رکعتین رکعتین و می گوید اقرأ فاتحة الكتاب. مطلق است. یک خطاب دیگری می گوید که فاتحة الكتاب را همراه با فلان سورة ها بخوانید. در اینجا ما در اصول نیز گفته ایم که وجهی ندارد که مطلق بر مقید حمل شود؛ زیرا یک روایت به صورت مطلق گفته است و امر دیگری به نحو امر افضل آمده است. اما یک وقت است که یک خطاب امر بیشتر نیست؛ مثلاً یک حدیث آمده است که نماز جعفر بخوانید به صورتی که بعد از حمد این سورة ها را بخوانید. این خطاب را چگونه حمل بر تعدد مطلوب کنیم؟ بلی، یک وقت مناسبات حکم و موضوع ظهور به خطاب می دهد که این سورة معینه خصوصیتی ندارد، اما استحسان نمی توان کرد. نمی توان گفت که معمولاً اینطور است که خصوصیتی ندارد و با هر سورة ای خوانده شود درست است. این برداشت ها وجهی ندارد. حمل این نوع خطابات بر تعدد مطلوب وجهی ندارد؛ بنابراین کلام سید یزدی مطلقاً قابل قبول نیست.

### مسئله ۶: قرائت سور عزائم در نوافل

مرحوم سید می فرمایند در نماز های نافله می توان سور عزائم را خواند و همانجا سجده می شود، سپس نماز را ادامه می دهد:

<sup>۱</sup>. العروة الوثقی، أعلام العصر، ج ۱ ص ۴۶۴.

«يجوز قراءة العزائم في النوافل و إن وجبت بالعارض فيسجد بعد قراءة آيتها و هو في الصلاة ثمّ

يتمه»<sup>۱</sup>

محقق نایینی در اینجا حاشیه زده است که اگر این نافله، بالعرض واجب شده باشد این حکم جاری نیست. طبق نظر ایشان در نوافلی که واجب بالعرض شده باشد، قرائت سور عزائم جایز نیست. اشکال این فرمایش در مسئله قبل مطرح شد و ما دلیلی بر نهی از قرائت سور عزائم در غیر نماز فریضه نداریم. هر چه دلیل نهی آمده بود، در مورد فریضه بود. آن روایتی نیز که اجازه خواندن عزائم در تطوع را داده بود، در مقابل گفته بود که لا تقرا فی الفریضه، نمازی که واجب بالعرض شده باشد، نماز تطوع نیست ولی نماز فریضه نیز نیست، در حالی که ما تنها نهی از قرائت سور عزائم در نماز های فریضه را داریم و در غیر آن دلیلی بر حرمت وجود ندارد.

\*\*\*\*\* جلسه ۹۷ \*\*\*\*\*

### بررسی حکم اطاعت از والدین از منظر آیت الله زنجانی دام ظلّه

راجع به بحث وجوب اطاعت والدین، آیت الله زنجانی در بحث اعتکاف مفصل بحث کرده اند و چون بحث ایشان مشتمل بر مطالبی است که مهم است<sup>۲</sup>، به بررسی فرمایشات ایشان می پردازیم. ایشان چنین نتیجه گرفته اند که ایذاء والدین در مواردی که مربوط به امور دنیوی است و مربوط به حفظ نظام زندگی نیز نیست، یعنی امر پدر و مادر موجب اختلال نظام زندگی فرزند نمی شود، ایذاء پدر و مادر در این مورد مطلقاً حرام است. توضیح اینکه: ایذاء والدین گاهی در امور اخروی است مثل اینکه می گوید نماز شب بخوان چون اگر بخوانی من ایذاء می شوم، اینجا اطاعت لازم نیست، اما اگر پدر بگوید فلان کار دنیوی را نکنید مثل اینکه با دخترخاله خود ازدواج نکنید، از طرفی نظام زندگی نیز مختل نمی شود؛ زیرا می توان با شخص دیگری ازدواج کرد، اینجا ایذاء آن ها حرام است؛ بلی، اگر والدین بگویند که همسر خود را طلاق بده و نظام زندگی مختل می شود، اطاعت آن ها لازم نیست حتی اگر به ایذاء آن ها منتهی شود. اگر پدر بگوید که نماز شب بخوان، اگر نخوانید من ایذاء می شوم، قطعاً اطاعت از آن ها لازم است. لازم نبودن اطاعت در جایی بود که نهی از عبادتی کنند، اما اگر امر به عبادتی مثل نماز شب کنند و ترغیب به امر آخرتی کند، از امر او به فلان کار دنیوی که کمتر نیست، لذا اطاعت از او لازم است.

### استدلالات مطرح شده بر وجوب طاعت والدین

آیت الله زنجانی برای این نظر استدلالاتی مطرح فرموده که خلاصه آن چنین است:

#### الف: آیات

ایشان می فرمایند ما راجع به آیه شریفه ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ﴾<sup>۳</sup>، اگر ما باشیم و این آیه، مربوط به پدر و مادر پیر است و مطلق نیست. در آیه دارد که ﴿إِمَّا يَنْتَلِعَنَّ عَنْكَ الْكِبَرُ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ﴾ حال اگر پدر کسی پیر نباشد، از آیه استفاده نمی شود که اف گفتن بر وی حرام باشد. ما می گوییم اگر اینطور است، اگر پدر و مادر پیر باشند ولی عندک

۱. العروة الوثقی، أعلام العصر، ج ۱ ص ۴۶۴.

۲. کتاب الصوم (زنجانی) ج ۵ ص ۵۵۶.

۳. سوره اسراء، آیه ۲۳.



نباشند، در جایی دیگر باشند، باید اف گفتن به آن ها حرام نباشد، اگر بگویید که متفاهم عرفی فرقی نمی گذارد، می گوییم نسبت به پیر و جوان بودن نیز همین است که متفاهم عرفی فرق نمی گذارد. اینکه مسئله پیر بودن آمده است به خاطر این است که آن ها در زمان پیری به شما خیلی احتیاج دارند و آن وقت است که اگر شما به ایشان اف بگویید و بگویید که حوصله شما را ندارم، بیشتر دلشان می شکند؛ اینطور نیست که پیر بودن در حکم دخالت داشته باشد. البته ایشان قبول دارند که طبق اطلاق روایات اف گفتن بر والدین مطلقاً حرام است ولی در ذیل این آیه چنین فرموده بودند که دلالت ندارد.

در صحیحہ حماد نیز ذیل آیه ی امره به احسان والدین چنین نقل شده است:

« مُحَمَّدٌ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى وَ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي وَ لَادٍ الْحَنَاطِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ - وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا مَا هَذَا الْإِحْسَانُ فَقَالَ الْإِحْسَانُ أَنْ تُحْسِنَ صُحْبَتَهُمَا وَ أَنْ لَا تُكَلِّفَهُمَا أَنْ يَسْأَلَكَ شَيْئاً مِمَّا يَحْتَاجَانِ إِلَيْهِ وَ إِنْ كَانَا مُسْتَغْنَيْنِ أَلَيْسَ يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ - لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ قَالَ ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع وَ أَمَّا قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ - إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ وَ لَا تَنْهَرُهُمَا قَالَ إِنْ أَضْجَرَكَ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ وَ لَا تَنْهَرُهُمَا إِنْ ضَرَبَاكَ قَالَ وَ قُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيماً قَالَ إِنْ ضَرَبَاكَ فَقُلْ لَهُمَا غَفَرَ اللَّهُ لَكُمَا فَذَلِكَ مِنْكَ قَوْلٌ كَرِيمٌ قَالَ وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذِّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ قَالَ لَا تَمَلَأْ عَيْنَيْكَ مِنَ النَّظَرِ إِلَيْهِمَا إِلَّا بِرَحْمَةٍ وَ رِقَّةٍ وَ لَا تَرْفَعْ صَوْتَكَ فَوْقَ أَصْوَاتِهِمَا وَ لَا يَدَكَ فَوْقَ أَيْدِيهِمَا وَ لَا تَقْدَمْ قُدَامَهُمَا<sup>۱</sup> »

در این روایت امام می فرماید که اگر نیاز به چیزی دارد ولو اینکه غنی هستند، صبر نکن که از شما سوال کنند، قبل از سوال، نیاز آن ها را برطرف کن. سپس امام آیه را مطرح می کنند و تفسیر می کنند.

طبق بیان محقق زنجانی، اینکه در این روایت آمده است که «إِنْ أَضْجَرَكَ» یعنی حتی اگر شما را اذیاء کردند شما آن ها را اذیاء نکنید، فهمیده می شود که اذیاء والدین مطلقاً حرام است.

ما همینطور که فرمایش های ایشان را نقل می کنیم، حاشیه های خود را نیز مطرح می کنیم؛ زیرا مطالب ایشان زیاد است. به نظر ما اف گفتن در آن زمان نوعی هتک حرمت بود و صرف اذیاء نبود. مثل اینکه پدر می گوید ای پسر من همه دنبال کار برو و تا ساعت ده نزد ما بمان، ساعت ده به بعد به سر کار برو و بعد دوباره به منزل بیا و وقتی آمدی دیگر با موبایل کار تجاری نکن، همان دو ساعت برای زندگی بس است. پسر می گوید: زمانه فرق کرده است و با دو ساعت کار نمی توان زندگی ایجاد کرد. آیا اگر پسر رفت و کار کرد، این اذیاء والدین حرام است؟ خیر؛ حداقل محتمل است که عرفاً در آن زمان نوعی هتک بود. اف گفتن خیلی مهم بود و هتک حرمت بود. فرهنگ ها نیز متفاوت است. اکنون وقتی پدر شما راجع به چیزی اصرار کند مثل اینکه به ماسک زدن شما اصرار کند، شما می گویید «اوه» خیلی اصرار می کنید یک بار گفتید متوجه شدم، آیا این کار حرام است؟ خیر، حرام نیست.

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۲، ص ۱۵۷.

علاوه بر اینکه این روایت مطرح شده، بیان مستحبات است. اصلا احتمال نمی دهیم که جزء واجبات این باشد که ما صبر نکنیم که پدر تقاضایی کند و تا نیازی داشت، سریع بدون مطرح کردن سوال اجابت کنیم. احتمال وجوب آن نمی رود. یا مثلا آیا واجب است که اگر والدین کتک زدند، فرزند حتما بگوید که خداوند شما را بیخشد؟ احتمال وجوب آن نمی رود. یا مثلا احتمال حرمت بلند کردن صدا نسبت به صدای آن ها نمی رود.

**سوال:** در آیات قرآن آمده است که «أَفْ لَكُمْ و لِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ»

**جواب:** بلی، این مطلب نیز موید است؛ أف لكم نوعی توهین است و اینطور نیست که خداوند بیان تعجب کند که آن ها رفته اند بت می پرستند. عقوبت نیز کمتر از اف گفتن نیست.

#### عدم تمامیت دلالت آیات بر وجوب اطاعت مطلق

خلاصه اینکه بیان محقق زنجانی مبنی بر حرمت مطلق ایذاء والدین تمام نیست؛ زیرا ممکن است گاهی ایذاء بشوند ولی هتک نشوند و آنچه در آیات نهی شده است، هتک حرمت آن ها است. مثلا اگر پدری به فرزند خودد بگوید که دانشگاه نرو و نزد من بمان و کشاورزی یاد بگیر. اگر فرزند برود دانشگاه و پدر و مادر ناراحت شوند و ایذاء شوند، این ایذاء حرام نیست و آیه «لَا تَقْلُ لَهُمَا أَفْ» دال بر حرمت آن نیست. البته محقق زنجانی می فرماید اگر فرزند به حرج بیفتد، لاجرج وجوب اطاعت را برطرف می کند.

خلاصه اینکه از حرمت قول به اف که مرتبه ای از هتک است، حرمت ایذائی که هتک نیست استفاده نمی شود. آیت الله زنجانی نیز قبول دارند که وقتی سیاق روایتی بیان مستحبات بود و نسبت به یک فقره شک کردیم که واجب یا مستحب است، ظهور در وجوب پیدا نمی کند. ایشان مطلق ایذاء والدین را ولو اینکه آن ها سوال و درخواستی نیز نکرده باشند حرام می داند. یعنی هر کاری که موجب ایذاء والدین شود ولو اینکه آن ها نهی نیز نکنند حرام است.

#### ب: روایات

سپس فرموده اند: روایات بیانگر وجوب اطاعت از والدین نیز گرچه غالبا ضعیف السند هستند ولی کم نیستند و وثوق به صدور آن ها وجود دارد. سپس روایات را مطرح می کنند:

۱. اولین روایت در فقه الرضا است:

« عَلَيْكَ بِطَاعَةِ الْأَبِ وَ بَرِّهِ وَ التَّوَاضُّعِ وَ الْخُضُوعِ وَ الْإِعْظَامِ وَ الْإِكْرَامِ لَهُ وَ خَفَضِ الصَّوْتِ بِحَضْرَتِهِ فَإِنَّ الْأَبَ أَصْلُ الْإِبْنِ وَ الْإِبْنُ فَرْعُهُ لَوْلَا لَمْ يَكُنْ بِقُدْرَةِ اللَّهِ ابْدُلُوا لَهُمُ الْأَمْوَالَ وَ الْجَاهَ وَ النَّفْسَ وَ قَدْ أَرَوِي أَنَّكَ لَأَبِيكَ...»<sup>۱</sup>

ایشان قبول دارد که سند این روایت صحیح نیست، ولی ما می گوئیم حتی دلالت بر وجوب نیز به قرینه سیاق نمی کند. تواضع نسبت به والدین واجب نیست، گرچه در قرآن نیز آمده «وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ» ولی اینکه انسان ذلیلانه حتما نزد آن ها برود واجب شرعی نیست. تواضع به معنای خوار و ذلیل بودن نزد والدین واجب نیست. ممکن است کسی با پدرش هم بحث نیز باشد ولی حرام نیست. تواضع رفتار خاضعانه است. اگر قرار بود واجب باشد مطرح می شد، لوکان لبان. خفض الصوت بحضرت معلوم نیست واجب شرعی بوده باشد. مثلا امواج صوتی را پایین می آورد، پدر می گوید که نمی شنوم چه می گویی؟ در جواب می گوید باید صدایم را بالا نیاورم!! آیا واجب است؟ آنچه که مبنی بر صدای پایین آمده

<sup>۱</sup> . الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام، ص: ۳۳۴.



است کنایه از احترام است. هیچ فقیهی و اخفض لهما جناح الذل را نیز واجب شرعی ندانسته است. آنچه واجب است رعایت احترام است. آیا باید حتما پسر با گردن کج وارد خانه شود؟ رفتار خاضعانه از همین جمله کارها معلوم می شود مثل دست بوسیدن و گردن کج کردن و غیره، این کارها واجب شرعی نیست.

۲. روایت بعدی در عوالی اللیالی است:

« قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا حَقُّ الْوَالِدِ قَالَ أَنْ تُطِيعَهُ مَا عَاشَ قِيلَ وَمَا حَقُّ الْوَالِدَةِ فَقَالَ هِيَ هَاتِ هَيْهَاتَ لَوْ أَنَّهُ عَدَدَ رَمْلٍ عَالِجٍ وَفَطَرَ الْمَطَرِ أَيَّامَ الدُّنْيَا قَامَ بَيْنَ يَدَيْهَا مَا عَدَلَ ذَلِكَ يَوْمَ حَمَلَتْهُ فِي بَطْنِهَا<sup>۱</sup> »

اشکالات استدلال به این روایت چنین است:

۱. سند این روایت ضعیف است.

۲. از جهت دلالت نیز ممکن است کسی بگوید به قرینه سیاق حق الوالدۀ بیان مستحبات است.

۳. شبهه ای نیز مطرح می کنیم که خیلی اصرار نیز نداریم: حقوقی که برای افراد نسبت به یکدیگر ذکر می شود ظهور در وجوب ندارند. مثلا حق الولد علی الوالد آن یحسن اسمہ... اینگونه تعبیرات ظهور در وجوب ندارند. یا مثلا در رساله امام سجاد علیه السلام حق دوستان و مومنین و همسایگان مطرح شده است ولی واجب نیست. حق دارای مراتب است؛ ما حق واجب و حق مستحب داریم، اطلاق حق، معنای حق واجب ندارد. ما دلیلی نداریم که ادای حق واجب باشد تا بتوان به اطلاق آن تمسک کرد. صرف اینکه حق شاگرد بر استاد و حق استاد بر شاگرد و حق همسایه بر همسایه را مطرح می کنند، برای اثبات وجوب کافی نیست. اگر کسی اسم هایی که تحسین است برای فرزند نگذارد، اشکالی ندارد و حرام انجام نداده است. این ها دلیل بر وجوب نیست.

آیت الله زنجانی مجموع این روایات را مطرح کرده و فرموده اند که از مجموع آن ها استفاده می شود که ایذاء والدین حرام است.

۳. روایت سوم حدیثی است که در مستدرک از کتاب حسین بن سعید نقل می کند:

« الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ فِي كِتَابِ الزُّهْدِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ الْكَلْبِيِّ عَنْ عَمْرِو بْنِ خَالِدٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ رَجُلًا قَالَ لَهُ أَوْصِنِي فَقَالَ أَوْصِيكَ أَنْ لَا تُشْرِكَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا تَعْصِي وَالِدَيْكَ إِلَّا أَنْ قَالَ وَادْعُ النَّاسَ إِلَى الْإِسْلَامِ - وَاعْلَمْ أَنَّ لَكَ بِكُلِّ مَنْ أَجَابَكَ عِتْقَ رَقَبَةٍ مِنْ وَلَدٍ يَعْقُوبُ<sup>۲</sup> »

۱ عوالی اللیالی، محمد بن ابی جمهور احسائی، ج ۱، ص ۲۶۹.

۲ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۶، ص ۱۸۸، أبواب، باب، ح، ط آل البیت.

## بررسی وثاقت حسین بن علوان

سند این روایت از نظر ما خوب است؛ زیرا عمر بن خالد، عمر بن خالد ابو خالد واسطی است که کشتی از ابن فضال وثاقت وی را نقل می کند، حسین بن علی کلبی همان حسین بن علوان کلبی است، این سند چون خیلی معروف است یا تصحیف شده یا نام جدش علی و اسم پدرش علوان بوده است، ولی مسلم است که این دو یکی هستند. محقق زنجانی حسین بن علوان را ثقه نمی داند ولی ما ثقه می دانیم با این بیان که در رجال نجاشی راجع به حسین بن علوان چنین آمده است:

«أخوه الحسن يكنى أبا محمد ثقة، روى عن أبي عبد الله عليه السلام، و ليس للحسن كتاب، و

الحسن أخص بنا و أولى روى الحسين عن الأعمش و هشام بن عروة»<sup>۱</sup>

در خلاصه الرجال علامه حلی کلام ابن عقده نیز آمده است:

« قال ابن عقده: إن الحسن كان أوثق من أخيه و أحمد عند أصحابنا»<sup>۲</sup>

محقق زنجانی فرموده است که محقق خویی فرموده که ثقه به حسین بن علوان می خورد زیرا مکذب له حسین بن علوان است و ذکر أخوه الحسن استطرادی است و خلاف ظاهر است که ثقه به حسن بخورد. مطلب محقق زنجانی درست است و ما نیز می گفتیم که ظاهر ثقه این است که به حسن می خورد (به خلاف خویی). یکنی أبو محمد تعبیری برای حسن است و بلافاصله بعدش ثقه آورده است ظهور در این دارد که به حسن برگردد. اگر قرار بود به حسین بخورد باید می فرمود: «و کان ثقة» علاوه بر اینکه، اینکه اول بگوید حسین بن علوان و نگوید ثقه، بعد که حسن را مطرح می کند ثقه را مطرح کند و بگوییم مقصود از ثقه، حسین بن علوان بوده است، خلاف ظاهر است. اینطور تقطیع در سخن گفتن خلاف ظاهر است و اگر بناء بود ثقه راجع به حسین باشد عطف بر و أخوه الحسن می شد و بعد می گفت: «و کان ثقة» اما اینکه همینطور یکدفعه کلمه ثقه را بیاورد ظاهر در بازگشت به حسن دارد. لأقل این است که مجمل است؛ استظهار اینکه حتما به حسین بن علوان بخورد اشتباه و خلاف ظاهر است. گفته نشود که چرا حسن بن علوان را جدا مطرح نکرده است؟ جواب این است که حسن بن علوان صاحب کتاب نیست در حالی که فهرست نجاشی برای ذکر اصحاب کتب و مصنفات بوده است؛ اعم از شیعه اثنی عشری و زیدیه و حسین بن علوان که می گوید عامی، یعنی زیدی مذهب است. بتری است. زیدی ها دو قسم بوده اند: برخی زیدی جارودی بودند که تعبیر شیعی در مورد آن ها به کار می بردند زیرا ماقبل امیر المومنین علیه السلام را قبول نداشتند، زیدی های بتری قسم دیگر هستند که خلفاء را قبول داشتند و بعد حضرت امیر و بعد امامین حسنین علیهما السلام و بعد امام سجاد و بعد زید را قبول داشتند. در مورد این ها تعبیر به «عامی بتری» می شود.

خلاصه اینکه اشکال محقق زنجانی به کلام محقق خویی را قبول داریم ولی عرض ما این است که در تعبیر «قال ابن عقده إن الحسن كان أوثق من أخيه» که علامه فرموده است، ظهور در توثیق حسین نیز دارد. آیت الله زنجانی این نکته را قبول ندارند و می فرمایند اگر دو تا پیر مرد باشند و بپرسید که کدامیک کوچک تر از دیگری هستید، معنایش این نیست که هر دو صغیر هستند. یا وقتی به پدری بگویید که کدام یکی از این دو بچه تان بزرگ تر است، نشان

۱ رجال النجاشی، شیخ النجاشی، ج ۱، ص ۵۲.

۲ رجال العلامة الحلی، ج ۱ ص ۲۱۶.

نمی دهد که هر دو بزرگ هستند. در آیه «رب السجن أحب إلي مما يدعونني إليه» نیز اینطور نیست که هردو محبوب حضرت یوسف بوده باشند. نسبی است. انصافاً این فرمایش محقق زنجانی در جایی که قرینه نباشد بلکه قرینه بر این باشد که مثلاً همین مورد ما حسن بن علوان ثقه بوده است، بعد می گویند که حسن بن علوان از برادرش اوثق بود، ظهور در این دارد که برادرش نیز ثقه بوده است، لکن حسن از وی اوثق بوده است. مثلاً شما وقتی می گویند شیخ أنصاری از ملای دربندی أعلم است، احتمال عرفی این است که دیگری نیز عالم بوده است، اینطور نیست که هردو بی سواد بوده باشند. اصلاً عرفی نیست که نسبت به دو بی سواد گفته شود یکی أعلم از دیگری است. این جور معنا کردن ها فقط در جایی است که قرینه ای باشد مثل قضیه حضرت یوسف در آیه مذکور که قرینه دارد. بنابراین ظهور عرفی اینکه ابن عقده می گوید حسن اوثق از حسین و أحمد عند اصحاب ما است، وثاقت است. مثلاً وقتی در حوزه بگویند که زید از فلانی مقبول تر است، نشانگر این است که دیگری نیز مقبول است. اینطور نیست که هردو غیر مقبول بوده باشند به صورتی که یکی فقط دروغگو و دیگری دروغگوی دزد باشد. این نوع معنا کردن قرینه می خواهد؛ زیرا اگر با قرینه نباشد، مخاطب غیر مقبول بودن هردو را برداشت نمی کند و فکر می کند هردو مقبول هستند و به هردو وجوہات می برد. مثلاً در مورد حسن بن علی بن اُبی حمزہ بطائنی تعبیر آمده که ضعیف فی نفسه و أبوه اوثق منه، قرینه داریم که معنا چیست، منظور این است که صد رحمت به پدرش، پدرش از وی بهتر بود. ما ظهور افعّل تفضیل را در ظهور مبدأ در دو طرف می دانیم. آنچه در مقبوله عمر بن حنظله آمده است که «**ينظران إلى أفقهما و أورعهما**»<sup>۱</sup> ظهور در این دارد که هر دو فقیه باشند و به فقیه تر رجوع کنید، یا وقتی هردو ورع هستند به ورع تر رجوع کنید، نه اینکه حتی اگر شمر و عمر بن سعد هم بودند به ورع تر که مثلاً عمر سعد است (چون حاضر به قتل مباشری سید الشهداء نبود) رجوع کنید.

اما دلالت روایت که در آن تعبیر «لاتأس والدیک» آمده است، با اشکالی مواجه نیست. از این رو حرمت عصیان والدین را استفاده کرده اند. در جواب بدین استدلال گفته می شود:

۱. این روایت مذیل به ذیلی است که وجوب آن قابل التزام نیست؛ تعبیر چنین است: «**إن أراد أن**

**تخرج من دنیاک فاخرج منها**» معنای این فقره این است که زندگی را کنار بگذارید؛ زن و اموال

خود را رها کنید. این خلاف مرتکز است و خود محقق زنجانی نیز این مطلب را قبول دارند.

معنای خروج از دنیا که به صورت مطلق آمده است، اختلال عرفی زندگی است. اشتباه نشود، خرج

من الدنيا به معنای اینکه از این خانه به خانه دیگری برود نیست، معنایش این است که کل زندگی

را کنار بگذارد.

۲. ممکن است کسی ادعا کند که «أوصنی» ظهور در وجوب ندارد. اگر کسی به بزرگی بگوید که

أوصنی، او هم در جواب بفرماید که أوصیک بصلاة اللیل، ظهور در وجوب ندارد. بیشتر به

نصیحت شبیه است. بلی، اگر پیامبر تعبیر به «آمرک» می کردند، درست بود، ولی سفارش کردنی که در جواب «أوصنی» است، ظهور در وجوب ندارد.

### ادامه بیان روایات

۴. روایت چهارم در مستدرک آمده است:

«أَبُو الْقَاسِمِ الْكُوفِيُّ فِي كِتَابِ الْأَخْلَاقِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: ثَلَاثَةٌ لَا يَحْجُبُونَ عَنِ النَّارِ الْعَاقُ لَوَالِدَيْهِ وَالْمُدْمِنُ لِلْخَمْرِ وَالْمَانُ بِعِطَانِهِ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا عَقُوقُ الْوَالِدَيْنِ قَالَ يَأْمُرَانِ فَلَا يُطِيعُهُمَا وَيَسْأَلَانِهِ فَيَحْرِمُهُمَا وَإِذَا رَأَاهُمَا لَمْ يُعْظِمَهُمَا بِحَقِّ مَا يَلْزَمُهُ لَهُمَا»<sup>۱</sup>

ابوالقاسم الكوفي متهم به غلو است.

از نظر دلالت، ظهور در وجوب دارد ولی ضعف سند دارد و به این دلیل کنار گذاشته می شود. بنابراین تاکنون روایتی که تام السند و الدلالة باشد، یافت نشد. فقط همین روایت چهارم بعید نیست که دلالتش تام باشد ولی سند آن تمام نبود. در جلسه آینده ان شاء الله به بیان ادامه روایات می پردازیم.

\*\*\*\*\* جلسه ۹۸ \*\*\*\*\*

### ادامه بررسی روایاتی که برای وجوب اطاعت از والدین به آن ها استدلال شده

بحث راجع به روایاتی بود که آیت الله زنجانی در بحث اعتکاف در مورد وجوب اطاعت والدین ذکر کرده اند. چهار روایت در جلسه گذشته ذکر شد. یک روایت دیگر نیز از نهج البلاغه خودمان اضافه کردیم:

۵. «قَالَ عَ إِذَا [لِلْوَالِدِ عَلَى الْوَلَدِ] حَقًّا وَإِنْ [لِلْوَلَدِ عَلَى الْوَالِدِ] حَقًّا فَحَقُّ الْوَلَدِ عَلَى الْوَلَدِ أَنْ يُطِيعَهُ فِي كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَحَقُّ الْوَلَدِ عَلَى الْوَلَدِ أَنْ يُحَسِّنَ اسْمَهُ وَيُحَسِّنَ آدَبَهُ وَيُعَلِّمَهُ الْقُرْآنَ»<sup>۲</sup>

ما در جلسه گذشته تنها دلالت روایت ابوالقاسم کوفی را پذیرفتیم که ضعیف السند بود و متن آن چنین بود:

«أَبُو الْقَاسِمِ الْكُوفِيُّ فِي كِتَابِ الْأَخْلَاقِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: ثَلَاثَةٌ لَا يَحْجُبُونَ عَنِ النَّارِ الْعَاقُ لَوَالِدَيْهِ وَالْمُدْمِنُ لِلْخَمْرِ وَالْمَانُ بِعِطَانِهِ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا عَقُوقُ الْوَالِدَيْنِ قَالَ يَأْمُرَانِ فَلَا يُطِيعُهُمَا وَيَسْأَلَانِهِ فَيَحْرِمُهُمَا وَإِذَا رَأَاهُمَا لَمْ يُعْظِمَهُمَا بِحَقِّ مَا يَلْزَمُهُ لَهُمَا»<sup>۳</sup>

در این جلسه عرض می کنم به نظر می رسد که دلالت آن نیز تمام نیست؛ زیرا ممکن است که عقوق مجموع این سه چیز باشد که در روایت آمده است. دلیلی بر اینکه تک تک این ها موجب عقوق باشند نداریم. عقوق والدین در فرضی است که این سه چیز با هم باشند. اگر

۱ مستدرک الوسائل، محدث نوری، ج ۱۵، ص ۱۹۵.

۲ نهج البلاغة ط - دار الكتاب اللبناني، السيد الرضی، ج ۱، ص ۵۴۶.

۳ مستدرک الوسائل، محدث نوری، ج ۱۵، ص ۱۹۵.

فرزندى است که دستور والدين را گوش نمى دهد، تقاضاى آن ها را نيز نمى پذيرد و آن ها را محروم از خواسته شان مى کند، به صورت امر هم مى گویند گوش نمى دهد. وقتى آن ها را مى بیند احترامشان نيز نمى کند. مجموع اين سه چيز معلوم است که موجب عقوق مى شود. اما اينکه تنها عدم اطاعت امر معلوم نيست که حرام بوده باشد، آن هم در فرضى که هميشگى نيست و گاهگاهى است.

### روایت ششم: روایت قطب رواندى

۶. روایت ششم روايتى است که مستدرک از قطب رواندى در لب اللباب نقل مى کند:  
 «الْقُطْبُ الرَّوْنَدِيُّ فِي لُبِّ اللَّبَابِ، عَنِ النَّبِيِّ ص أَنَّهُ قَالَ: مَنْ أَسْخَطَ وَالِدَيْهِ فَقَدْ أَسْخَطَ اللَّهَ وَ مَنْ أَعْضَبَهُمَا فَقَدْ أَعْضَبَ اللَّهَ وَ إِنْ أَمَرَ أَنْ تَخْرُجَ مِنْ أَهْلِكَ وَ مَالِكَ فَاخْرُجْ لَهُمَا وَ لَا تُحْزِنْهُمَا»<sup>۱</sup>

متن اين روايت به لحاظ حرمت ايزاء والدين تمام است، اما وجوب اطاعت مطلق از آن استفاده نمى شود. تعبير «إِنْ أَمَرَ أَنْ تَخْرُجَ مِنْ أَهْلِكَ وَ مَالِكَ» قطعاً لازم الإلتباع نيست و محقق زنجانى نيز قبول دارند که ارتكاز قطعى متشرعى بر عدم وجوب اطاعت در اين مورد است. اين روايت اسخاط والدين را مى رساند ولى حرمت عدم اطاعت را نمى رساند. اما ذيل آن که تعبير به «لَا تُحْزِنْهُمَا» است، در روايات ديگر نيز آمده است: «مَنْ أَحْزَنَ وَالِدَيْهِ فَقَدْ عَقَّهُمَا»<sup>۲</sup>

البته سند اين روايت نيز ضعيف است؛ زيرا در حديث اربعمائه و در وصايا النبى در خصال است<sup>۳</sup>، در من لا يحضره الفقيه هم نقل شده که سند ضعيف است<sup>۴</sup>، همچنين در جعفریات آمده است که آن نيز سنداً ضعيف است<sup>۵</sup>. تنها در يك جا از فقيه اينطور خوب نقل شده است:  
 « وَ رَوَى صَفْوَانُ بْنُ يَحْيَى وَ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ع قَالَ الصَّنِيعَةُ لَا تَكُونُ صَنِيعَةً إِلَّا عِنْدَ ذِي حَسَبٍ أَوْ دِينَ الصَّلَاةُ قُرْبَانٌ كُلُّ تَقَى الْحَجِّ جِهَادٌ كُلُّ ضَعِيفٍ لِكُلِّ شَيْءٍ زَكَاةٌ وَ زَكَاةُ الْجَسَدِ الصِّيَامُ جِهَادُ الْمَرْأَةِ حَسَنُ التَّبَعْلِ اسْتَنْزِلُوا الرِّزْقَ بِالصَّدَقَةِ مَنْ أَيْقَنَ بِالْخَلْفِ جَادَ بِالْعَطِيَّةِ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى يُنْزِلُ الْمَعُونَةَ عَلَى قَدْرِ الْمُتَوَنُّةِ حَصَّنُوا أَمْوَالَكُمْ بِالزَّكَاةِ التَّقْدِيرُ نَصْفُ الْعَيْشِ مَا عَالَ أَمْرُوْهُمُ افْتَصَدَ قُلَّةُ الْعِيَالِ أَحَدُ الْيَسَارِيِّنَ الدَّاعِي بِلَا عَمَلٍ كَالرَّامِي بِلَا

۱ مستدرک الوسائل، محدث نوری، ج ۱۵، ص ۱۹۴.

۲. الخصال، ج ۲ ص ۶۲۱.

۳. الخصال، ج ۲ ص ۶۲۱.

۴ من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۴، ص ۳۷۱. «سند چنين است: «رَوَى حَمَادُ بْنُ عَمْرٍو وَ أَنَسُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ

عَنْ جَدِّهِ - عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ع - عَنِ النَّبِيِّ ص أَنَّهُ قَالَ لَهُ يَا عَلِيُّ أَوْصِيكَ بِوَصِيَّةٍ فَأَحْفَظْهَا فَلَا تَزَالُ بِخَيْرٍ مَا حَفِظْتُ وَصِيَّتِي.....»

۵ جعفریات اشعيات، محمد بن اشعث كوفي، ج ۱، ص ۱۸۷. سند چنين است: «وَ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ حَدَّثَنِي مُوسَى قَالَ

حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ أَحْزَنَ وَالِدَيْهِ فَقَدْ عَقَّهُمَا».

وَتَرِ التَّوَدُّدُ نِصْفُ الْعَقْلِ اَلْهَمُ نِصْفُ الْهَرَمِ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى يُنْزِلُ الصَّبْرَ عَلَى قَدْرِ الْمُصِيبَةِ مَنْ ضَرَبَ يَدَهُ عَلَى فَخِذِهِ عِنْدَ الْمُصِيبَةِ حَبَطَ أَجْرُهُ مَنْ أَحْزَنَ وَالِدِيهِ فَقَدْ عَفَّهُمَا<sup>۱</sup>.

ما احتمال قوی می دهیم که این سند مربوط به تمام این روایات نباشد. کتاب فقیه یک کتاب فتوا است که گاهی ذیل یک حدیثی حدیثی دیگری نقل می کند که سند اول برای آن نیست. شاهد آن این است که این فقرات در جای دیگر با این سند ضعیف ذکر نشده، بلکه در حدیث اربعمائه است که در سند آن حسن بن راشد است. بنابراین بعید نیست که این سند به این ذیل نخورد.

اما در مورد دلالت آن، شبهه ما این است که ناراحت کردن پدر و مادر را می گوید و ربطی به عدم اطاعت ندارد. سبب حزن والدین شدن قطعاً حرام نیست. آنچه محل بحث بود ایذاء و اسخاط بود که اگر دلیل داشتیم ملترزم می شویم، اما سبب حزن دیگری را ایجاد کردن، عنوانش تناسب با حکم تنزیهی دارد. برای ذکر شاهد به روایت ذیل دقت کنید:

«حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ مَاجِيلَوِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ حَمَّادٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ لَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَجْمَعَ بَيْنَ اللَّائِثَيْنِ مِنْ وَلَدِ فَاطِمَةَ عَ إِنَّ ذَلِكَ يَبْلُغُهَا فَيَشْقُ عَلَيْهَا قَالَ قُلْتُ يَبْلُغُهَا قَالَ إِي وَ اللَّهِ»<sup>۲</sup>

یک خلاف سلیقه ای در این تقریرات محقق خویی آمده است که منشأ حرف شده است. گفته شده که این ایذاء حضرت زهرا است و ایذاء حضرت زهرا به قول مطلق حرام نیست:

« حتی و لو فرض كونه إيذاءً لها، فإنه لا دليل على حرمة الفعل المباح المقتضى لإيذاء المؤمن قهراً، على ما ذكرنا في محله. و حيث إنَّ المقام من هذا القبيل لأنَّ التزوَّجَ بالثانئة أمر مباح في حدِّ نفسه، فمجرد تأذي فاطمة (عليها السلام) لا يقتضي حرمة»<sup>۳</sup>

این یک مقدار بی سلیفگی مقرر بوده است، مقصود این بوده است که کاری کنیم که حضرت زهرا سلام الله علیها محزون شود. مثلاً اگر کسی زن سیده ای دارد طلاق می دهد، طبعاً خبر آن به حضرت زهرا می رسد و ناراحت می شود از اینکه از نسل ایشان یک علویه ای بی خانمان شد و شوهرش او را طلاق داد، قطعاً برای حضرت سخت است اما بدین معنا نیست که ایذاء می شود. پس احزن والدیه یعنی یشق علی والدیه، بر پدر و مادر سخت است و دچار حزن می شوند. مثل اینکه کسی به سفر خارج می رود و آن ها دچار حزن می شوند. گفته نشود که احزن بر همان ایذاء حمل شود، زیرا مرجحی ندارد، شاید به معنای همان سبب حزن باشد و عقهما حقوق ادعایی باشد و حکم نیز تنزیهی باشد.

مرحوم تبریزی می فرمودند که برخی از عناوین در ارتکاز متشرعی نمی تواند حرام باشد، امر دائر بین این می شود که تقیید به آن حصه محرمه بزنید یا حمل بر کراهت کنید. این

۱ من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۴، ص ۴۱۶.

۲. علل الشرايع، ج ۲ ص ۵۹۰.

۳ موسوعة الامام الخوئي، السيد أبو القاسم الخوئي، ج ۳۲، ص ۳۶۴. «از این متن تقریر مباحث محقق خویی، برخی از اهل سنت سوء استفاده کرده اند که پس

ایذاء حضرت زهرا سلام الله علیها طبق اقرار خود علمای شیعه حرام نیست. پس فعل خلفاء نیز با مشکلی مواجه نیست.» (مقرر).

حمل دلیلی ندارد. مثلاً اگر گفته اند که شوخی نکنید، امر دائر است که امر را بر تنزیهی بودن حمل کنیم یا اینکه بگوییم مراد از شوخی نکن، شوخی های خاص است، این مرجحی ندارد. سوال می شود که معنای عَق چيست، معنای عَق جدا شدن و از آن ها فاصله گرفتن است. اگر دلیل های دیگر نبود که عاق والدین را حرام می دانند، معلوم نبود هر عقوقی حرام بوده باشد. این خطاب می گوید محزون نکنید آن ها را، یا در برخی از روایات آمده است که اگر بعد از وفات آن ها دین آن ها را ادا نکنید و احسان نکنید، عاق آن ها می شوید، در حالی که کسی نگفته است که ادای دین پدر و مادر از اموال شخصی واجب است. کسی نگفته است که حج کردن از جانب آن ها بعد از مرگ آن ها واجب است. با اینکه در روایت آمده است که اگر بعد از مرگ ایشان این کار را نکنید، عقوق می شوید. بحث عقوق بحث مستقلی می طلبد، ما می گوییم چون احزان والدین به طور مطلق حرام نیست، امر دائر است بین اینکه نوع خاصی از احزان باشد یا اینکه حکم کراهتی است؛ زیرا عنوان مقید ذکر نشده است.

### روایت هفتم: روایت دیگر قطب راوندی در لب اللباب

روایت هفتم در همان رساله لب اللباب آمده است:

«وَقَالَ ص: مَنْ أَدَّى وَالِدَيْهِ فَقَدْ أَدَّى اللَّهَ وَمَنْ أَدَّى اللَّهَ فَهُوَ مَلْعُونٌ»<sup>۱</sup>

این روایت نیز ضعیف السند است، دلالتش نیز در مورد ایذاء است که حرمت ایذاء را می رساند ولی حرمت عدم اطاعت را به طور مطلق نمی رساند.

### روایت هشتم

روایت هشتم در کافی شریف است:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ حَدِيدِ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ أَبِي

عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: أَدْنَى الْعُقُوقِ أَفٌّ وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ شَيْئًا أَهْوَنَ مِنْهُ لَنَهَى عَنْهُ»<sup>۲</sup>

این روایت در تفسیر عیاشی نیز نقل شده است<sup>۳</sup>. محقق زنجانی می فرماید به دلیل اینکه سند های متعددی دارد، با اینکه هر کدام را بررسی کنیم ضعیف است، ولی مجموعاً وثوق پیدا می کنیم که چنین روایتی داریم. ایشان می فرماید از این روایت نیز برداشت می شود که ایذاء والدین حرام است.

ما مطلب گذشته مان را تکرار می کنیم که اف در لغت یک معنای بسیار تنیدی داشته است، این آوه که اکنون می گوییم با آن اف که در گذشته گفته می شد، یکی نیست؛ کلمات لغویین در معنای اف چنین است:

در صحاح می گوید:

«يُقَالُ: أَفًّا لَهُ وَ أَفَةً، أَيْ قَدَرًا لَهُ. وَ التَّنْوِينُ لِلتَّنْكِيرِ. وَ أَفَّةٌ وَ تُفَّةٌ. وَ قَدْ أَفَفَ تَأْفِيفًا، إِذَا قَالَ: أَفٌّ، قَالَ

تَعَالَى: فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌّ»<sup>۴</sup>.

در مفردات می گوید:

<sup>۱</sup> مستدرک الوسائل، محدث نوری، ج ۱۵، ص ۱۹۳.

<sup>۲</sup> الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۲، ص ۳۴۸.

<sup>۳</sup> تفسیر العیاشی، محمد بن مسعود العیاشی، ج ۲، ص ۲۸۵.

<sup>۴</sup> لصاحح تاج اللغة و صحاح العربية نویسنده: الجوهري، أبو نصر، جلد: ۴ صفحه: ۱۳۳۱۴.



«أصل الألف: كل مستقذر من وسخ و قلامه ظفر و ما يجرى مجراها، و يقال ذلک لكل مستخف به استقذارا له، نحو: أفلکم و لما تعبّدون من دون الله»<sup>۱</sup>

می گوید اگر کسی از دیگری تنفر داشته باشد به او اف می گوید. قدر یعنی نجس، مستقذر یعنی اشمئز منه، یعنی از او خیلی بدش بیاید، اف را کسی می گوید که مشمئز از دیگری است. اینکه به والدین بگویید که من از شما متنفرم معلوم است که حرام است. اما اگر مادر بگوید که در صف مرغ فروشی بایست و کار خود را تعطیل کن، اگر نرفتیم و پول را دادیم و گفتیم شما آزاد بخريد ولی من کارم را تعطیل نمی کنم، این مصداق آن اف نیست. کسی که صدق محسن به والدین بر او صدق نکند ما هم حرام می دانیم؛ زیرا عرف باید بگوید که تو مصاحبت با معروف با والدین داری، بحث اکنون در این است که اگر عرفا محسن باشد ولی عدم اطاعتی داشته باشد، حرام نیست. گاهی پدری امر می کند که قسط مرا بده، در حالی که ما پولی را کنار گذاشته بودیم که با خانواده بیرون از خانه در خرید غذای بیرونی استفاده کنیم، حال اگر کسی این امر پدر را اطاعت نکند، حرام نیست. از این روایات حرمت عدم اطاعت در این حد استفاده نمی شود.

#### روایت نهم: صحیحہ سیف بن عمیر

روایت نهم صحیحہ سیف بن عمیر است:

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ نَظَرَ إِلَى أَبِيهِ نَظْرَ مَاقَتٍ وَ هُمَا ظَالِمَانِ لَهُ لَمْ يَقْبَلِ اللَّهُ لَهُ صَلَاةً»<sup>۲</sup>.

ظاهر روایت این است که این کار حرام است. اینکه اینگونه معنا کنیم که خداوند نماز او را قبول نکند ولی گناهی هم نکرده باشد عرفی نیست. معنای روایت حرمت است، ما هم قبول داریم کسی که به پدر و مادر نظر ماقّت و مبغض گونه دارد، حرام است. بلی، یک وقت پدر خواب است، قبل از خواب پدر علیه روحانیت حرفی زده بوده است، حال که خواب است، شخص نگاه تنّدی به پدر می کند و به کار خود می رود، این حرام نیست، ولی وقتی به پدر خود نگاه ماقّت دارد معلوم است که خلاف مصاحبت به معروف است. دلیلی نمی شود که اگر در شئونی که مربوط به خودمان است، کاری کردیم که اذاء شوند، حرام باشد.

#### مختار استاد: عدم دلیل بر حرمت مطلق اذاء

ما بالأخره از این روایات مثل نهی از اف حرمت اذاء را نفهمیدیم، روایات وجوب اطاعت نیز به حدی نبود که تام الدلالة باشد و وثوق به صدور برخی از این ها پیدا کنیم.

#### توجیه آیت الله زنجانی نسبت به روایات دال بر عدم حرمت

آیت الله زنجانی در مقابل این روایات که مطرح کرده اند، برخی از روایات دال بر عدم حرمت را نیز مطرح کرده و نظر خویش را در جمع بین روایات بیان کرده اند. یکی از روایات دال بر عدم حرمت چنین بود:

۱. مفردات الفاظ القرآن الکریم، ج ۱، ص ۷۹.

۲. الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۲، ص ۳۴۹.



« مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ : أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ إِمَامٍ لَا بَأْسَ بِهِ فِي جَمِيعِ أُمُورِهِ عَارِفٍ غَيْرَ أَنَّهُ يُسْمِعُ أَبَوَيْهِ الْكَلَامَ الْغَلِيظَ الَّذِي يَغِيظُهُمَا أَقْرَأَ خَلْفَهُ قَالَ لَا، تَقْرَأُ خَلْفَهُ مَا لَمْ يَكُنْ عَاقِفًا قَاطِعًا.»<sup>۱</sup>

آیت الله زنجانی فرموده اند این روایت تنافی با نهی از ایذاء و نهی از اف گفتن دارد، از این رو با روایات ناهیه تعارض می کنند. سپس فرموده اند که به دو نوع قابل جمع است:

۱. بگوییم این روایت ولو به قرینه سایر روایات یا به قرینه اینکه فرض شده است که این جوان تمام

اعمالش خوب است. یعنی هم همه چیزش خوب است و هم عارف است. اینکه همه چیزش

خوب است و عارف نیز می باشد و فقط حرف تند به والدین می زند، قرینه می شود بر اینکه در

مقام نهی از منکر حرف تند به والدین می زند؛ یعنی آن ها منکری مرتکب می شوند. مخصوصا

اینکه در روایت پسر را گفته است عارف است و والدین را عارف نگفت. اشکالی ندارد که پسر در

مقام نهی از منکر حرف تند با والدین بزند.

ما این جمع را عرفی نمی دانیم؛ زیرا گرچه کارهای دیگرش خوب است، اما اینکه بگوییم در

رفتارش با والدین «یسمعهما الکلام الغلیظ» و هیچ اشاره ای به اینکه در مقام نهی از منکر بوده

باشد، بعد بگوییم مقصود این است که در مقام نهی از منکر بوده است، جمع عرفی نیست.

۲. وجه دوم در بیان ایشان این است که این روایت در مقام جمع حمل بر ایذایی شود که مربوط به

مخالفت پدر و مادر در امور دنیوی غیر مهم باشد که زندگی نوعا مختل با اطاعت والدین نمی

شود. اینجا ایذاء حرام است. مثلا اگر امروز سر کار نروم و به امر والده به صف مرغ بروم زندگی

دنیوی نیز مختل نمی شود. اینجا ایذاء آن ها حرام است، اما اگر جلوی معنویت و تدین و انجام

مستحبات پسر را بگیرند، مثل اینکه بگویند نماز شب نخوانید یا در امور دنیوی بگویند همسرت را

طلاق بده، اینجا ایذاء آن ها حرام نیست.

این احتمال نیز به نظر ما جمع عرفی درست نمی کند. یک روایت می گوید که اف نگوید،

روایت دیگری می گوید عادت شخص این است که کلام غلیظ استفاده می کند. علامه مجلسی

حمل بر یک بار انجام دادن کرده و گفته است یک بار اشکال ندارد در حالی که در روایت یسمع

أبویه آمده است که دال بر استمرار است.

به نظر ما این دو بیان جمع عرفی نیست و اگر بخواهیم جمع عرفی کنیم اینگونه می‌گوییم که در یغیظهما تعبیر اشمئز منکم را به کار نبرده است که حرام باشد، بلکه سخنانی گفته است که توهین نیست و کمی با تندگی گفته است. گاهی برخی از کلمات به دیگران هتک نیست ولی به والدین هتک است، این اشکال دارد، اما در این روایت شاید منظور این است که هتک نکرده است. خلاصه اینکه به نظر ما اثبات حرمت ایذاء والدین به صورت مطلق مشکل است. محقق خویی با اینکه اصرار داشت که ایذاء والدین حرام نیست و مصاحبت آن‌ها است که واجب است ولی در تعلیقه احتیاط کرده اند. نهایت این است که احتیاط را مطرح کنیم ولی اینکه مثل محقق زنجانی قائل به حرمت ایذاء آن‌ها در جایی که موجب اختلال در امورات فرزند نیست، بشویم، از روایات قابل استفاده نیست. متن استفتائی که از آیت الله زنجانی شده است چنین است:

«دستور مشروع آنان اگر موجب حرج و اختلال در امورات فرزند نباشد و اطاعت نکردن موجب

اذیت آن‌ها بشود، واجب است»

خوب بود قید می‌زد که جواب مذکور در غیر اموری است که منافات با امور معنوی دارد، چون این قید را در جاهای دیگر زده اند.

#### بررسی روایتی در تأیید حکم عدم حرمت

یک روایتی نیز برخی از رفقا در تأیید عدم حرمت ایذاء مطلق والدین مطرح می‌کرده اند که سند آن ضعیف است:

« حُمَيْدُ بْنُ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ رَبَاطٍ عَنْ حَبِيبِ الْخَثْعَمِيِّ عَنْ ابْنِ أَبِي يَعْفُورٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَتَزَوَّجَ امْرَأَةً وَإِنَّ أَبَوَيَّ أَرَادَا غَيْرَهَا قَالَ تَزَوَّجِ الَّتِي هَوَيْتَ وَدَعْ الَّتِي يَهْوَى أَبُوَاكَ<sup>۱</sup> »

این روایت اطلاق دارد، می‌فرماید رها کن آنچه آن‌ها می‌خواهند، اطلاق دارد و شامل جایی که اذیت شوند نیز می‌شود. سند این روایت ضعیف است، علاوه بر اینکه به عنوان هوی والدین امرأه مخالفت با آن‌ها جایز است، اما عنوان عقوق والدین که منطبق شود و حرام باشد و ایذاء عقوق باشد دلیل حاکم می‌شود و عنوان ثانوی می‌شود. این روایت می‌گوید به مجرد اینکه والدین مایل هستند موجب نمی‌شود که گوش به حرف آن‌ها بدهی، اما اگر عنوان ثانوی عقوق بر آن صادق باشد، منافاتی ندارد بگوییم که در این صورت حرام است. بنابراین استدلال به این روایت صحیح نیست.

اگر کسی قائل به جمع عرفی در این روایات نباشد و بگوید که تعارض می‌کنند، بعد از تعارض و تساقط رجوع به اصل برائت می‌کنیم. گفته نشود که شهرت فتوایی بر حرمت است؛ زیرا شهرت فتوایی حجت نیست. شهرت فتوایی مثل شهرت روایی نمی‌باشد. اکثر این روایات را وقتی دیدیم که دلالت تامه ای ندارند، دلیلی بر حرمت نیست. اگر مسئله قطع به صدور نیز مطرح شود می‌گوییم نهایتاً این است که قطع به صدور روایاتی داریم که حق الوالد را مطرح کرده اند، ولی حق الوالد بودن دال بر حرمت نیست. مرکب انسان نیز بر انسان حق دارد ولی ادای آن حق واجب نیست. همه که مقدس اردبیلی نیستند. در انوار نعمانیه سید نعمت الله

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۵، ص ۴۰۱.

جزائری ظاهراً آمده است که مقدس اردبیلی با شیخ بهایی همراه شد. مقدس سوار حمارش شد، شیخ بهایی دید که این حمار خوب حرکت نمی کند با تازیانه به این حمار زد. مقدس اردبیلی گفت که دیگر نمی آیم. عالم ایران که شما باشید وای به حال بقیه!! مرکب و ملک شرعی من است، شما بدون اذن من چرا به آن تازیانه زدید؟ از همانجا به نجف برگشت و دیگر ایران نیامد.<sup>۱</sup>

**سوال:** فرض این است که ما ظهور را پذیرفته ایم لذا تعارض درست می کنید.  
**جواب:** این ها ظنی الدلالة نیستند. ظنی الدلالة یعنی ظهور در حالی که ظهور ندارند. به قول محقق زنجانی احتمال راجح که ظهور نیست.

**سوال:** پس چرا تعارض انداختید؟

**جواب:** عرض کردیم با برخی از روایات تعارض پیدا می کند. مثلاً با روایتی که «أدنی العقوق» را أف می دانست و قطعی الصدور نیست. بلی، اگر قطعی الصدور بود و ما هم مبنایمان این بود که قطعی الصدور بودن کافی برای ترجیح بود حرفی بود. اگر واقعا شهرت رواییه یا فتواییه بود بحث دیگری بود و مقدم می کردیم.

### بازگشت به بحث قرائت سور در نوافل (قرائت سور عزائم در نوافل)

آنچه تاکنون مطرح شد بحثی بالمناصبه در مورد نوافل بالعرض بود. حال به مسئله ۶ باز می گردیم که بحث قرائت سور عزائم در نوافل مطرح شده است:

«يجوز قراءة العزائم في النوافل و إن وجبت بالعارض فيسجد بعد قراءة آيتها و هو في الصلاة ثم

يتمها»<sup>۲</sup>

یک روایتی راجع به خواندن سور عزائم در نماز های مستحب است که در جلسه گذشته مطرح نشد. در جلسه گذشته علی القاعده عرض کردیم که می توان سور عزائم را در نماز های نافله خواند، عرض شد که اشکالی ندارد زیرا مقتضی قاصر است. مقتضی در خصوص نماز های فریضه بود که اجازه خواندن سور عزائم را نمی داد. ولی دلیلی بر مبطل بودن زیاده در این حد در نماز مستحبی نداریم. إن السجود زیاده فی المكتوبة نقل شده بود؛ لذا در مورد نافله دلیلی بر مبطلیت این مقدار از زیاده نیست. یک روایتی از موثقه سماعه است که متن آن چنین است:

«الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ عَثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: مَنْ قَرَأَ أَقْرَأَ بِاسْمِ رَبِّكَ فَإِذَا خَتَمَهَا فَلْيَسْجُدْ

فَإِذَا قَامَ فَلْيَقْرَأْ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ وَلْيَرْكَعْ قَالَ وَ إِنِ ابْتَلَيْتَ بِهَا مَعَ إِمَامٍ لَا يَسْجُدُ فَيُجْزِيكَ الْإِيمَاءُ وَالرُّكُوعُ

وَلَا تَقْرَأْ فِي الْفَرِيضَةِ أَقْرَأَ فِي التَّطَوُّعِ»<sup>۳</sup>

گفته شده که این روایت مقطوعه است و اصلاً سند به امام علیه السلام قطع شده است. مگر اینکه کسی وثوق به صدور آن از امام پیدا کند. از نظر دلالتی بحث است که آیا اقرء فی التطوع شامل نافله منذوره نیز می شود یا خیر، بر فرض که نشود نیز آنچه در مقابل آن است فریضه است و نافله منذوره فریضه نیست. بنابراین سور عزائم خواندن در نافله اشکالی ندارد.

<sup>۱</sup> . استاد فرمودند: خوب هم شد که نیامد. اگر می آمد تقدشش نیز از میان شاید می رفت!! (خنده حضار).

<sup>۲</sup> . العروة الوثقی، أعلام العصر، ج ۱، ص ۶۴۶.

<sup>۳</sup> تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۹۲.

## مسئله ۷: تبیین سور عزائم

مرحوم سید می فرمایند:

«سور العزائم أربع الم السجدة و حم السجدة و النجم و اقرأ باسم»<sup>۱</sup>

این مطلب مسلم است و صحیحہ عبدالله بن سنان نیز وارد شده است که چهار سورہ است که سجده واجبہ دارد و بیش از آن نیست.

## مسئله ۸: جزئیت یا عدم جزئیت بسمله در سورہ

مسئله مهمی است که آیا بسم الله الرحمن الرحيم جزء سور است یا اینکه جزء آن ها نیست. در جلسه آینده بررسی می شود ان شاء الله.

\*\*\*\*\* جلسه ۹۹ (شنبه ۳۱ اردیبهشت ۱۴۰۱) \*\*\*\*\*

## تمه بحث از وجوب اطاعت از والدین

در جلسه گذشته عرض شد که برخی برای عدم وجوب اطاعت از والدین، روایت ابن ابی یعفور را به عنوان موید مطرح کرده اند:

«حُمَيْدُ بْنُ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ رِبَاطٍ عَنْ حَبِيبِ الْخَثْعَمِيِّ

عَنِ ابْنِ أَبِي يَعْفُورٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَتَزَوَّجَ امْرَأَةً وَإِنَّ أَبَوَيَّ أَرَادَا غَيْرَهَا

قَالَ تَزَوَّجِ الَّتِي هَوَيْتَ وَدَعْ الَّتِي يَهْوَى أَبَوَاكَ»<sup>۲</sup>

راجع به روایت ابن ابی یعفور در مورد اطاعت والدین نکته ای را عرض می کنیم: [ابتدا باید با توجه به هر مدعا (که اطاعت والدین به حرمت ایذا باشد یا به اطاعت از امر و نهی باشد یا ...) تقریب شود و سپس طبق همان نظر دلالت روایت بر نفی آن تقریب شود (یعنی هر کدام از «ارادا» و «یهوی» متناسب با آن نظر تقریر و معنا شوند). مثلاً ارادا به معنای خواسته ایست که ترک آن موجب اذیت است غالباً و دع الی یهوی ابواک مطلق است چه موجب اذیت باشد چه نباشد.]

سند این روایت صحیح است، حبیب خثعمی توسط نجاشی توثیق شده است:

«حبیب بن المعلل الخثعمی المدائنی روی عن أبي عبد الله و أبي الحسن و الرضا عليهم السلام، ثقة

ثقة صحيح»<sup>۳</sup>

و از سایر جهات روایت معتبر است، البته موثق است. حضرت فرمودند که اگر خودت می خواهی همسری اختیار کنی ولی والدین شما شخص دیگری را می خواهند، همان که خودت را می خواهی بگیر. ممکن است کسی بگوید کاشف از عدم وجوب اطاعت از والدین

<sup>۱</sup> . العروة الوثقى، أعلام العصر، ج ۱، ص ۶۴۶.

<sup>۲</sup> الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۵، ص ۴۰۱.

<sup>۳</sup> رجال النجاشی، شیخ النجاشی، ج ۱، ص ۱۴۱.

است. جواب این است که در خصوص امر ازدواج ممکن است نظام زندگی بوده و در این مسئله شارع اطاعت از والدین را واجب نکرده باشد و از این نمی توان عدم وجوب اطاعت والدین را مطلقاً کشف کرد.

کسانی هم که می گویند ایذاء والدین مطلقاً حرام است (مثل محقق زنجانی) یا در جایی که شفقۀ علی الولد باشد که محقق حکیم و سید سیستانی می فرمایند، (شفقه علی الولد یعنی مصلحت را بر فرزند می دانند به لحاظ عقلایی) اگر این را قائل شویم، عنوان ثانوی می شود و بر آنچه در این روایت آمده است، مقدم می شود. توضیح اینکه: این خطاب به عنوان اولی اجازه داد که تخلف از اوامر والدین شود، خطاب به عنوان ثانوی آمد که جایز نیست، خطاب ثانوی بر اولی مقدم می شود مثل سایر خطابات ثانوی که وقتی با اولی تقابل کند، بر آن مقدم می شود. مثل اینکه خوردن شیر حلال است ولی اگر مضر باشد به عنوان ثانوی حرام است؛ بنابراین مشکلی از این جهت نیست، اگر گفتیم که ایذاء والدین اگر منجر به سوء معاشرت با آن ها شود حرام نیست به خاطر عدم ثبوت دلیل معتبر در حرمت ایذاء است. روایت ابن ابی یعفور فقط عنوان مذکور در خود را تجویز کرد، ایذاء والدین را تجویز نکرد، لذا اگر روایات دال بر حرمت ایذاء ثابت بود، مقدم بر این روایت می شدند. عنوان ایذاء والدین مثل عنوان اضرار است که عنوان ثانوی است. مثلاً اگر در روایتی بگویند نظر به زنانی که مبتذلات هستند «إذا نهین لاینتهین» هستند، جایز است، منافاتی ندارد که دلیل دیگری بگوید اعمال شهوت در رابطه با زنان دیگر حرام است، این دلیل ثانوی است و بر دلیل اول مقدم است. اصلاً این دو دلیل تقابلی نیز با هم ندارند، زیرا دلیل اول می گوید نظر جایز است نسبت به کسانی که اگر به آن ها امر به حجاب شود<sup>۱</sup> گوش نمی دهند<sup>۲</sup>، اما منافاتی با حرمت اعمال شهوت ندارد که حیث دیگری است. یک عمل می تواند از حیث نظر جایز باشد، ولی از حیث تلذذ حرام باشد.

**یک نکته ای عرض می کنم:** در بحث یمین، بحث این است که اگر بدون اذن والد، ولد قسم بخورد حکمش چیست؟ برخی مثل محقق خویی و محقق تبریزی قائل به عدم انعقاد قسم بودند، مشهور قائلند که پدر می تواند یمین را منحل کند، در نذر پدر نمی تواند منحل کند، نذر منعقد می شود، ولی پدر یا مادر می توانند از متعلق نذر نهی کنند، به صورتی که متعلق نذر مرجوح شود. مشهور می گویند بعد از نذر، پدر یا مادر می تواند از وفای به نذر نهی کند که در اینصورت نهی منشأ مرجوح شدن متعلق نذر می شود. حال این بحث پیش می آید که اگر کسی بدون اطلاع والدین می تواند به نذر وفاء کند، (مثل اینکه نذر روزه کرده بود، بدون اینکه والدین متوجه شوند روزه می گیرد)، برخی می گویند می توانیم زرنگی کنیم به مادر خود خبر دهیم که این منشأ شود که او نهی کند و از مخالفت نهی اش نیز ایذاء می شود مثل اینکه پیگیر است، ولی از اول خودمان به وی خبر دهیم جایز است؟ جواب منفی است؛ زیرا از وقتی که شما نذر کردید متمکن از عمل به حصه ای بودید که راجح است. حال کاری که تعجیز نفس از وفای به نذر باشد، جایز نیست. مثل اینکه کسی نذر کرده که گوسفند را روز عاشورا ذبح کند، روز قبلش به دیگران بفروشد این تعجیز نفس است ولو اینکه هنوز ظرف

۱. استاد فرمودند: متأسفانه کشف حجاب زیاد شده است و به مرور زمان متأسفانه تار و پود هستی ما را نابود می کند. به کثرت دیده می شود که بی حجاب

کامل در مشهد و تهران و شهر های دیگر دیده می شود و این مایه تأسف است.

۲. نقل شده که مرحوم محقق داماد با آقا زاده شان سوار بر قطار بود. وارد کوچه ای شدند که زن بی حجابی نشسته بود. آقا زاده ایشان احتیاطاً بیرون آمد. بعد

از مدتی آقا زاده شان را صدا زدند که آقا سید علی آقا سید علی بیا، اذا نهین لاینتهین است!!! (خنده حضار).

وفاء نرسیده باشد، واجب معلق است، حق ندارد که تعجیز نفس کند. مثل زنی که در آخر روز هفته نذر کرده که در مسجد باشد، حیض شده است، می تواند قرص بخورد که زود حیض او قطع شود، متمکن از وفای به نذر است و بعید نیست واجب باشد انجام بدهد. در مانحن فیه شخص نذر صوم کرده است، می تواند حصه ای از صوم واجب را ایجاد کند که معنون به عنوان مرجوح نباشد، باید انجام دهد.

اگر به این عرض ما اشکال شود، این مثال نقضی را وارد می کنیم که یک شخصی وضو دارد، نذر کرده بود که امشب نماز شب بخواند، اگر وضوی خود را باطل کند نه متمکن از وضو و نه متمکن از تیمم برای نماز شب است، آیا می تواند عمدا نقض وضو کند؟ خیر نمی تواند؛ زیرا مضطر به احداث حدث نبوده است، عمدا تعجیز نفس می کند و این جایز نیست. اگر کسی در این مسئله اجازه احداث حدث به این مکلف بدهد، در مانحن فیه نیز می تواند با ما مخالف باشد، ولی وقتی اجازه ندهید در مسئله ما نیز طبیعتا باید قبول کنید. فرقی هم بین دو مثال نیست.

جواب حلی نیز این بود که شخص وقتی گفته است «لله علی أن أصوم فی آخر الأسبوع» روایت می گوید عمل به نذر واجب است مگر اینکه نذر در معصیت الهی باشد. شخص نباید خود را تعجیز از عمل به این نذر کند، ظاهر این است که وفای به نذر واجب است مگر اینکه متعلق آن عصیان الهی باشد، نه اینکه به سوء اختیار کاری کنید که متعلق آن نذر عصیان الهی بشود.

**اشکال به صدق تعبیر «تعجیز نفس»: تعجیز مربوط به قدرت و قدرت هم مربوط به مقام امتثال است. پس تعجیز نفس جایی صدق میکند که آن تکلیف در مقام امتثال به همان حال خود باقی باشد و گردن گیر مکلف باشد اما مکلف قدرت بر امتثال را نداشته باشد. در موضوع نذر و نهی والدین موضوع حکم عوض شده و اصلا دیگر اصلا منتفی شده و امتثالی نیست که تعجیز نفس صدق کند.**

**مثال صحیح تعجیز نفس: ریختن آب بعد از دخول وقت نماز (نه قبل از دخول وقت).**

**بیان شبهه ای در بحث اطاعت از والدین با توجه به روایت «لا طاعة لمخلوق فی**

**معصية الخالق»**

ما این مطلب را طبق نظر مشهور بیان کردیم، خود ما یک شبهه ای داریم که مطرح می کنیم و نتیجه آن تفصیل بین نهی والدین قبل و یا بعد از نذر است. توضیح اینکه: اگر بعد از نذر، مخالفت والدین با متعلق نذر حادث شود مسئله «لا طاعة لمخلوق فی معصية الخالق»<sup>۱</sup> مطرح می شود. مثل اینکه هنگام ازدواج شرط با همسر می شود که در ماه عسل سفر مشهد انجام شود. بعد مادر می فهمد که فرزند می خواهد سفر برود، می گوید اجازه نمی دهم، راضی نیستم و ایذاء نیز می شوم. جمله ی «لا طاعة لمخلوق فی معصية الخالق» که مقتضای روایات و مرتکز شرعی و عقلایی است، می گوید چون وجوب وفای به نذر قبل از نهی پدر و مادر آمده است، مصداق حدیث مذکور می شود و مخالفت با مادر اشکالی ندارد. ولی غالب آقایان این مسئله را مطرح فرموده اند، خلاصه اینکه این شبهه وجود دارد که این مسئله ایذاء در صورتی موثر است که قبل از وجوب وفای به نذر نهی کنند و اگر قرار باشد بعد از نذر نهی کنند، اطاعت آن ها فی معصية الله خواهد بود. شرط باید در معصیت خدا نباشد، اطاعت والدین

۱ نهج البلاغة ط - دار الكتاب اللبناني، السيد الرضی، ج ۱، ص ۵۰۰.

نیز باید در معصیت الهی نباشد، توارد پیدا می کنند یعنی هر کدام واجب باشد دیگری معصیت الهی می شود، به قول مرحوم آیت الله سید محسن حکیم، عرفا در این موارد آنچه اسبق زمانی است، رافع موضوع متأخر زمانی خواهد بود<sup>۱</sup>. عرف این اولی را مصداق معصیت الله نمی داند؛ زیرا می گوید هنوز چیزی نشده است و نهی نیامده است، ولی دومی را معصیت می دانند. برای وضوح بیشتر این مثال را دقت کنید: امروز شرط می کنید سفری را و فردا ضمن عقد دیگری شرط سفر دیگری می کنید، عرف شرط دوم را مصداق شرط محلل حرام می داند.

اینکه محقق خویی قبول می کند که شرط دوم محلل حرام است، ولی در نذر می گوید متعلق نذر باید راجح باشد و آن نهی سابق والدین موجب می شود که این متعلق نذر در ظرف خود از راجح بودن بیفتد، قابل اشکال است؛ زیرا اگر شما در شرط می گویند که شرط دوم مصداق محلل حرام است، اینجا نیز امر والدین متأخر می شود و مصداق محلل حرام می شود، لذا مانع از وجوب وفای به نذر نمی شوند؛ زیرا متعلق نذر هنگام انعقاد نذر راجح بالفعل بوده است و فرض این است که مثلاً نذر کرده بود روزه بگیرد. بنابراین نهی والدین مانع از رجحان وفای به نذر نمی شود.

**سوال:** اگر فرض این باشد که نذر می کند تهران برود، ولی می تواند به پدر بگوید که امر کند به تهران رفتن، تا سفر تهران واجب باشد تا بتواند وفای به نذر کند. مثلاً اولش تخلیل می کرد که راجح است و بعد فهمید که راجح نیست و برای راجح شدن امر پدر را درخواست می کند. اینجا چه حکمی دارد؟

**جواب:** اینکه راجح شدن متعلق نذر را از خارج بخواهیم اثبات کنیم، این زائد بر نذر است. این از محل بحث خارج است. فرض ما در جایی است که متعلق نذر راجح فی حد نفسه است. مثل اینکه کسی نذر کرده روزه بگیرد، ولی عمداً ترشی در هنگام سحر بخورد تا روزه مرجوح شود و خوف ضرر وجود داشته باشد، آیا جایز است؟ بنابراین روی این مطالب باید فکر شود.

## مسئله ۷: تبیین سور عزائم

مرحوم سید می فرمایند:

«سور العزائم أربع الم سجدة و حم السجدة و النجم و اقرأ باسم»<sup>۲</sup>

چهار سوره به عنوان سور عزائم است. از عامه نقل شده که همه برخلاف شیعه گفته اند. در شیعه روایات موید نظر شیعه زیاد است، مثل صحیحہ عبدالله بن سنان:

«عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْعَزَائِمُ الْم تَنْزِيلٌ وَ حَمِ السَّجْدَةُ وَ النَّجْمُ - وَ اقْرَأْ

بِاسْمِ رَبِّكَ وَ مَا عَدَاهَا فِي جَمِيعِ الْقُرْآنِ مَسْنُونٌ وَ لَيْسَ بِمَفْرُوضٍ»<sup>۳</sup>.

و همینطور صحیحہ داود بن صرحان:

۱. مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، ج ۱۰، ص ۳۴۶.

۲. العروه الوثقی، أعلام العصر، ج ۱، ص ۶۴۶.

۳. وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۶، ص ۲۴۲، أبواب، باب، ح، ط آل البیت.

«مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي الْخِصَالِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي نَصْرِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ سِرْحَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ الْعَزَائِمَ أَرْبَعٌ أَقْرَأُ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ - وَالنَّجْمُ وَتَنْزِيلُ السَّجْدَةِ وَحَمِ السَّجْدَةِ»<sup>۱</sup>

عجیب است که محقق خویی این روایت دوم را ضعیف می داند به دلیل اینکه صدوق از احمد بن محمد بن یحیی العطار نقل می کند و او توثیق ندارد. به نظر می رسد نسخه ای که محقق خویی داشته است، چاپ اشتباهی داشته و محقق خویی نیز خیلی اهل تتبع نبوده است، مراجعه به مصادر دیگر نکرده است، در حالی که صدوق در خصال چنین نقل می کند: «حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ أَبِي نَصْرِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ سِرْحَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ الْعَزَائِمَ أَرْبَعٌ أَقْرَأُ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ وَالنَّجْمُ وَتَنْزِيلُ السَّجْدَةِ وَحَمِ السَّجْدَةِ»<sup>۲</sup>

صاحب وسائل نیز در جلد ۶ ص ۲۴۱ همین سند را نقل می کند و اصلاً احمد بن محمد بن یحیی العطار ندارد؛ بنابراین احتمال زیاد وسائلی که در اختیار محقق خویی بوده، مغلوته بوده است و منشأ اشتباه شده است.<sup>۳</sup>

### نظر عامه در مسئله

عرض شد که عامه بر خلاف شیعه اختلاف نظر دارند؛ نقل می کنند که مالک گفته سجده در ۱۱ مورد، ابوحنیفه گفته در ۱۲ مورد است. نقل شده که این ها گفته اند ضابطه وجوب سجده این است که هر کجا به صیغه خبر مسئله سجده مطرح شده بود، سجده واجب باشد. اعم از اینکه به لسان امر باشد یا نباشد، مهم این است که «یُسجد» آمده باشد. حال اینکه دلیل این حرف ها چیست؟ عدم الدلیل فی عدم الدلیل است. برخی شان گفته اند که دلیل این است که شش مورد از مواردی که سجده واجب شده است، امر ندارد و خبر است، پس معلوم می شود هرکجا خبر بود باید سجده کنیم و ما هم گشتیم و ۱۱ یا ۱۲ مورد اینطور پیدا کرده ایم!! دوری از اهل بیت همین خاک بر سری ها را هم دارد.

ما می بینیم که از چهار مورد، سه مورد امر است و یک موردش خبر است، ولی خبری است که می گوید کسانی که ایمان می آورند سجده می کنند؛ یعنی اگر سجده نکنید ایمان ندارید. قدر متیقن این است که سجده در صورت قرائت کل آیه واجب می شود، ولی احتیاط این است که اگر امر به سجده خوانده شود، ولو اینکه آخرش خوانده نشود، مثلاً سورۀ علق خوانده شود و «واقترَب» خوانده نشود، گفته شده که عرف نکته را در امر به سجده می بیند و همین که آن امر به سجده خوانده شود کفایت می کند. یا مثلاً در آیه دیگر همین که بخواند کسانی که ایمان به خدا می آورند سجده می کنند، ادامه اش نیز خوانده نشود، برای وجوب

۱. وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۶، ص ۲۴۱، أبواب، باب، ج، ط آل البیت.

۲. خصال، ج ۱ ص ۲۵۲.

۳. این احتمال نیز می رود که آنچه در وسائل ج ۶ ص ۲۴۱ آمده تعبیر «عن أحمد بن محمد» دارد، محقق خویی گمان کرده است که مراد از أحمد بن

محمد، بن یحیی العطار است، و او نیز توثیق ندارد. در حالی که مراد از أحمد بن محمد، بن عیسی اشعری است که دارای توثیق است. بنابراین صرفاً اشتباه

در نسخه نبوده، بلکه مطلق آمدن «أحمد بن محمد» در وسائل، موجب به اشتباه افتادن محقق خویی گردیده است. (مقرر).



سجده کفایت می کند. با اینکه ظاهر کلمات این است که وجوب سجده در صورت خواندن تمام آیه می آید.

## مسئله ۸: جزئیت یا عدم جزئیت بسمله در سوره

مسئله مهمی است که آیا بسم الله الرحمن الرحيم جزء سور است یا اینکه جزء آن ها نیست. سید می فرماید:

«البسملة جزء من كل سورة فيجب قراءتها عدا سورة براءة»<sup>۱</sup>

بحث در این است که آیا بسمله جزء سوره است یا خیر. چهار بحث در این مسئله مطرح است:

۱. آیا بسم الله جزء سوره حمد است یا خیر.
۲. آیا اگر جزء سوره نباشد خواندنش واجب است یا خیر.
۳. آیا بسم الله جزء هر سوره ای غیر از حمد نیز می باشد غیر از براءة یا خیر.
۴. اگر جزء نباشد، آیا خواندن آن ابتدای هر سوره واجب است یا خیر.

این ها چهار مسئله ای هستند که کاملاً با هم متفاوت هستند. برای محقق خویی اشتباهی پیش آمده است. ایشان فرموده است که ما از روایات استفاده کرده ایم که خواندن بسم الله قبل از حمد یا هر سوره ای واجب است. صحیحه معاویه بن عمار در این زمینه وارد شده است:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ:

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عِ إِذَا قُمْتُ لِلصَّلَاةِ أَقْرَأُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - فِي فَاتِحَةِ الْكِتَابِ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ

فَإِذَا قَرَأْتُ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ أَقْرَأُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - مَعَ السُّورَةِ قَالَ نَعَمْ»<sup>۲</sup>

محقق خویی می فرمایند این روایت دلیل بر وجوب است. وجوب تکلیفی که معنا ندارد، کسی احتمال نمی دهد که خواندن بسم الله واجب نفسی قبل از سوره حمد یا قبل از هر سوره ای باشد، بنابراین جزء می شود.<sup>۳</sup>

اشتباه ایشان این است که وجوب نفسی گرچه محتمل نیست، ولی وجوب شرطی در نماز را که محتمل است، مطرح نکرده اند. هیچ اشکالی ندارد که واجب شرطی در نماز باشد که اول سوره بسم الله خوانده شود، یعنی جزء سوره نیست ولی واجب شرطی است یعنی اگر نباشد نماز اشکال دارد. بلی، اینکه واجب مستقل باشد که نماز بدون آن صحیح باشد و ما در صورت ترک آن گناه کرده باشیم، محتمل نیست و فقط ابوحنیفه این سخن را گفته است. هیچ یک از فقهای شیعه این احتمال را مطرح نکرده است، اما اینکه بسم الله جزء شرطی نیز نباشد، مسلم نیست، احتمال دارد که جزء شرطی باشد. ولو اینکه امر به گفتن بسم الله در نماز

۱. العروة الوثقی، أعلام العصر، ج ۱ ص ۶۴۶.

۲. استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۱۱.

۳. موسوعة الامام الخوئی، السید أبو القاسم الخوئی، ج ۱۴، ص ۳۲۶.

امر ضمنی است، ولی ممکن است ارشاد به جزئیت آن برای خود نماز باشد. ثمره این مطلب نیز در نماز آیات ظاهر می شود. اگر شنیدید که محقق سیستانی و محقق تبریزی در نماز آیات در اکتفاء به بسمله قبل از رکوع اول، احتیاط می کنند، نکته اش همین است. مشهور می فرمایند بسم الله الرحمن الرحيم جزء سوره است، لذا در نماز آیاتی که به صورت مختصر خوانده می شود، می توان یک بسم الله را یک قسم حساب کرد و بعد از آن رکوع اول را به جا آورد. محقق سیستانی و محقق تبریزی اشکال می کنند که برای ما ثابت نیست که بسم الله الرحمن الرحيم جزء سوره باشد، فقط در مورد سوره حمد قبول دارند که بسم الله جزء سوره است. ولی سوره حمد را نمی توان پنج قسمت کرد و باید سوره دیگری در نماز آیات خوانده شود. این ثمره بحث بود.

### بحث اول: جزئیت یا عدم جزئیت بسمله در سوره فاتحه الكتاب

حال شروع می کنیم در اینکه آیا بسم الله جزء سوره حمد است یا خیر، شیعه می گوید قطعاً بسم الله جزء سوره حمد است. از میان عامه در مغنی ابن قدامه می گوید:

«أَنَّ قِرَاءَةَ (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) . مَشْرُوعَةٌ فِي الصَّلَاةِ، فِي أَوَّلِ الْفَاتِحَةِ، وَأَوَّلِ كُلِّ سُورَةٍ، فِي قَوْلِ أَكْثَرِ أَهْلِ الْعِلْمِ. وَقَالَ مَالِكٌ وَالْأَوْزَاعِيُّ: لَا يَقْرَؤُهَا فِي أَوَّلِ الْفَاتِحَةِ؛ لِحَدِيثِ أَنَسٍ. وَعَنْ ابْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغَفَّلِ، قَالَ: سَمِعَنِي أَبِي وَأَنَا أَقُولُ: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. فَقَالَ: أَيُّ بَنِيَّ، مُحَدِّثٌ؟ إِيَّاكَ وَالْحَدَّثَ. قَالَ: وَلَمْ أَرْ وَاحِدًا مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - كَانَ أَبْغَضَ إِلَيْهِ الْحَدَّثُ فِي الْإِسْلَامِ - يَعْنِي مِنْهُ. فَإِنِّي صَلَّيْتُ مَعَ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَمَعَ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ وَعُثْمَانَ، فَلَمْ أَسْمَعْ أَحَدًا مِنْهُمْ يَقُولُهَا، فَلَا تَقُلُهَا، إِذَا صَلَّيْتُ فَقُلْ: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. أَخْرَجَهُ التِّرْمِذِيُّ، وَقَالَ: حَدِيثٌ حَسَنٌ»<sup>۱</sup>

معنای فی قول اکثر اهل العلم این است که فقیه عامی ممکن است که بگوید اصلاً مشروع نیست بسم الله گفتن در اول سوره حمد؟؟؟! ممکن است کسی چنین چیزی گفته باشد؟ بلی گفته اند!! مالک و اوزاعی گفته اند که بدعت و حرام است که اول سوره حمد بسم الله الرحمن الرحيم گفته شود. محدث به معنای بدعت است. می گوید ندیدم از اصحاب رسول الله که چیزی از بدعت نزد آن ها مبعوض تر باشد. حالا کاری نداریم که «الصلاة خير من النوم» را گفتند و بدعت ها گذاشتند. دروغ هم می گوید که من با پیامبر و خلفاء نماز خواندم و نشنیدم که یکی از آن ها بسم الله بگوید. بعد مالک می گوید اجماع اهل مدینه بر این است. البته مهم نیست. يموت الباطل بترک ذکره، بقیه فقهاء آن ها مثل ابوحنیفه می گوید واجب نفسی است و شافعی نیز می گوید در هر سوره ای جزء است.

\*\*\*\*\* جلسه ۱۰۰ \*\*\*\*\*

### بیان تمه ای از بحث وجوب اطاعت والدین

قبل از اینکه بحث جزئیت بسم الله را در سوره حمد و سایر سور دنبال کنیم، مطلبی را در جلسه گذشته مطرح کردیم توضیح می دهیم. ما عرض کردیم که به نظر ما اگر نهی والدین بعد از نذر باشد، تأثیری ندارد ولو اینکه ما قائل به وجوب اطاعت از والدین باشیم؛ زیرا

<sup>۱</sup>. المغنی لابن قدامة، ج ۱، ص ۳۴۴.

زمانی که نذر انجام شد، نهی والدین نبود و وفای به نذر واجب شد، خود به خود نهی والدین نهی از طاعت واجب خداوند می شود و در روایت آمده است که «**لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق**»<sup>۱</sup>. ما این مطلب را بیشتر به محقق خویی اشکال داشتیم؛ زیرا ایشان در منهاج چنین می فرماید:

«و أما نذر الولد فالظاهر أنه لا ينعقد مع نهی والده عما تعلق به النذر و ينحل بنهيه عنه بعد النذر»<sup>۲</sup>

### اشکالات بیان محقق خویی

اشکالات بیان محقق خویی چنین است:

۱. این مطلب خلاف مبنای ایشان است که صرف نهی را مرجوح کننده فعل مندور نمی داند، (زیرا ایشان حرام را عقوبت والدین می دانستند).
۲. اشکال دیگر این است که چرا فقط نهی والد را مطرح فرموده اند؟ باید نهی یکی از والدین را مطرح می فرمودند؛ زیرا بحث اطاعت اختصاص به پدر ندارد.
۳. غیر از این دو اشکال، عرض ما این بود که حتی اگر از عمل به نذر، یکی از والدین ایذاء شوند؛ مسئله دارای صوری است: یک وقت است که با قطع نظر از حرمت ایذاء والدین، می گوئیم نفس ایذاء والدین عمل ما را مرجوح می کند، آنجا ما قبول داریم و اختصاص به ایذاء والدین نیز ندارد، بلکه ایذاء برادر بزرگ را نیز شامل می شود. گاهی عمل به ارتکاز متشرعی مرجوح می شود، مثل اینکه دختری نذر کرده بود به مشهد برود و پدر و مادر هم ندارد و برادر بزرگش سرپرست اوست، این برادر ایذاء می شود به نحوی که مشکل درست می شود، نه اینکه دختر به حرج می افتد، بلکه در عرف متشرعی اینگونه سفر مشهد رفتن راجح نیست. ما راجع به این فرض بحث نمی کنیم. ما می گوئیم جایی که حرمت ایذاء والدین بخواهد منشأ عدم عمل به نذر شود، این را قبول نداریم، می گوئیم حرمت ایذاء والدین در عمل به واجبات وجود ندارد، وقتی قرار است عمل به واجب کنیم، نهی والدین و ایذاء آن ها مهم نیست، وفای به نذر نیز یکی از واجبات است. همانطور که اگر والدین در وفای به شرط ایذاء شوند، قبول می کنند که وفای به شرط واجب است، وفای به نذر نیز کمتر از آن نیست. با اینکه در وفای به شرط نیز گفته اند که در جایی واجب است که متعلق آن مباح باشد، اگر ایذاء والدین مطلقاً حرام باشد، متعلق این وفای به شرط نیز حرام می شود، ولی چون قبل از اینکه نهی پدر و مادر بیاید، شرط ضمن عقد شده است، عرف می گوید اول

۱ نهج البلاغة ط - دار الكتاب اللبناني، السيد الرضی، ج ۱، ص ۵۵۱.

۲. منهاج الصالحين (خویی)، جلد: ۲، صفحه: ۳۱۸.

شرط کرده اید و وفای به شرط واجب شده است، نهی وارده از سوی والدین بعد از انعقاد شرط، مهم نیست؛ زیرا ایذاء والدین در عمل به واجبات اشکالی ندارد. ما این مطلب را به آیت الله سید سعید حکیم رحمه الله نسبت دادیم. ایشان در منهاج ج ۳ ص ۱۲۴ در مورد نذر زن قبل از ازدواج همین مطلب را فرموده اند. تعبیر ایشان چنین است:

« إذا حلفت المرأة أو نذرت أو عاهدت ثم تزوجت، لم يبطل يمينها ولا نذرها ولا عهدها، حتى لو كانت منافية لحق الزوج، بل ليس له المطالبة بالحق حيثئذٍ. نعم تبطل الأمور المذكورة إذا كانت مطالبة الزوج موجبة لكون مخالفتها خيراً من العمل عليها، لما يأتي. وكذا إذا كان النفوذ حرجياً في حقها بنحو معتد به، لاستلزامه تعطيلها عن الزواج - لعدم إقدام أحد عليها مع نفوذ ما جعلته عليها - وكانت محتاجة للزواج، ولم تكن قد أقدمت على تحمل الحرج المذكور بيمينها أو نذرها أو عهدها، لغفلتها عن ذلك أو لتخيلها عدمه»<sup>۱</sup>

اگر زنی قبل از ازدواج نذر کرده که تمام ایام سال را غیر از عید فطر و قربان روزه باشد، بعد که ازدواج می کند، شوهرش معترض می شود، او می گوید من نذر کرده ام. محقق خویی فرموده بود که نذر منحل می شود؛ زیرا نهی شوهر وجود دارد و صوم مرجوح می شود. ما اشکال می کردیم و می گفتیم این نهی شوهر متأخر از نذر است. آیت الله سید سعید حکیم این مطلب را قبول کرده اند و فرموده اند باید زن به نذر خود عمل کند، مگر اینکه وفای به نذر به وی حرجی شود و قبلاً پیش بینی نمی کرد که به حرج می افتد. مثلاً فرض این باشد که شوهرش طلاق می دهد و دیگر نیز ازدواج نمی کند زیرا زنی که هر روز روزه است به درد معبد می خورد!! یا ایشان می فرمایند اگر طوری بشود که بعد از مطالبه زوج که می گوید وفای به نذر نکن، در روایات یمن آمده است که اگر شما قسم خوردید که کاری کنید و بعد شما بهتر از آن کار را پیدا کردید، جایز است که به سراغ کار بهتر بروید. مثل اینکه قسم خورده بودید که شب جمعه به جمکران بروید، یک دفعه سفر کربلاء جور می شود، جایز است که ترک شود و به کربلاء رفته شود. ایشان فرموده اند که قسم خصوصیت ندارد و اگر نذر نیز بشود، جایز است که ترک شود و به بهتر از آن مراجعه شود؛ در مثال مذکور تمکین از زوج در ارتکاز متشرعی بهتر از صوم است.

اصل مطلب مهم است که ایشان قبول کرده اند که نهی زوج از وفای به نذر در صورتی که نذر قبل از ازدواج باشد، تأثیری ندارد. ولی در مورد پدر و مادر تعبیر ایشان فرق می کند ولی به نظر ما تفاوتی با زوج نمی کند. تعبیر ایشان این است که اعم از اینکه پدر قبل از نذر یا بعد از نذر نهی کند، اگر نهی طوری است که عمل مرجوح می شود، نذر منحل می شود. این مقدار ایشان با ما اختلاف دارد ولی هدف ما استشهاد به کلام ایشان در مورد نذر زوجه قبل از ازدواج بود که بسیاری از بزرگان قائل به انحلال نذر شده بودند و ایشان همانطور که ما نیز بیان کرده بودیم، اشکال کرده اند. به نظر ما عرفاً حرمت ایذاء در صورتی فعلی می شود که مصداق پیدا کند، زمانی مصداق پیدا می کند که قبل از آن نذر منعقد نشده باشد. در

۱. منهاج الصالحین (حکیم)، جلد: ۳، صفحه: ۱۲۴.

مورد شرط نیز همین است، اگر قبل از نهی والدین شرطی کرده باشد، عمل به آن شرط را واجب می دانند. فرقی که بین زوج و والدین مطرح می شود به نظر ما فارق نیست؛ زیرا در هر صورت نهی که از والدین صادر می شود بعد از نذر، عنوان لاحق است. اگر کسی در آن تشکیک کند، در وفای به شرط نیز باید تشکیک کند، بلکه در وفای به عقد نیز باید تشکیک کند، در حالی که جای تشکیک ندارد. مثلاً کسی عقد اجاره بسته باشد و اجیر برای بنایی شده باشد، پدر می فهمد و می گوید بعد از این همه درس خواندن در حوزه می خواهی بنایی بروی؟ من راضی نیستم. لازمه اشکال این است که بگوییم کشف می شود که این اجاره باطل بوده با اینکه نهی پدر بعد از اجاره است، در حالی که جای این اشکال نیست.

**سوال:** در مورد برادر بزرگتر فرمودید که گاهی ایذاء وی موجب بطلان نذر می شود، توضیح بفرمایید.

**جواب:** عرض کردیم که نه حرمت ایذاء بلکه نفس مخالفت و ایذاء برادر بزرگتر کار را مرجوح می کند، ولو اینکه نهی لاحق باشد؛ یعنی عرفاً در این شرایط عرف متشرعی می گوید که دختر نوجوان تنها نباید به مشهد برود و مشهد رفتن وی مرجوح است. نفس تلبس این عمل که موجب ایذاء برادر بزرگ است و شرایط را به وجود می آورد مرجوح است. در مورد زوج و زوجه نیز گاهی اینطور می شود و ما قبول داریم. ما گفتیم وجوب اطاعت زوج رافع وجوب وفای به نذر نیست، ولی نفس ایذاء گاهی موجب مرجوح شدن عمل در عرف متشرعی می شود و ما این مقدار را قبول داریم. اشکال ما بیشتر ناظر به فرمایش محقق خویی بود که چنین فرموده اند:

«و أما نذر الولد فالظاهر أنه لا ينعقد مع نهی والده عما تعلق به النذر و ينحل بنهيه عنه بعد النذر»<sup>۱</sup>.

عبارت محقق سیستانی نیز در این زمینه چنین است که خوب است:

«عن متعلق النذر نهيا يوجب كونه مرجوحا..»

تعبیر ایشان خوب است و قید آورده است.

## بررسی جزئیت بسملة در سورة حمد

سید می فرماید:

«البسملة جزء من كل سورة فيجب قراءتها عدا سورة براءة»<sup>۲</sup>

بحث راجع به جزئیت یا عدم جزئیت بسملة در سورة حمد بود. عرض شد که خاصه اتفاق بر جزئیت دارند ولی عامه اختلاف دارند. شافعی می گویند جزء سورة حمد بلکه جزء تمامی سور است. حنابلہ می گویند بسم الله سنت است و حتی جزء سورة حمد نیز نمی باشد، حال مراد از سنت مستحب یا واجب است، ظاهراً مراد مستحب است. حنفیه می گویند جزء سورة فاتحه و غیر آن نیست ولی واجب است خوانده شود. مالکیه می گویند اگر بسم الله بخوانید بدعت است.

محقق خویی فرموده اند که مالک قائل به کراهت است، در حالی که چنین نیست؛ زیرا مالک تعبیر به مکروه کرده و مکروه گفتن مالک به معنای حرام است؛ زیرا وی تعبیر به

<sup>۱</sup> . منهاج الصالحين (خویی)، جلد: ۲، صفحه: ۳۱۸.

<sup>۲</sup> . العروة الوثقی، أعلام العصر، ج ۱ ص ۶۴۶.

بدعت کرده است، بدعت نمی تواند مکروه کند. خود این ها در روایات خود آورده اند که کل بدعه ضلالة، البته در کل، نظر این ها مهم نیست، باید سراغ کلمات اهل بیت رفت.

### أدله دال بر جزئیت بسمله

محقق خویی بر جزئیت بسم الله برای سوره حمد به صحیحه معاویه بن عمار استدلال کرده بودند<sup>۱</sup>:

« مُحَمَّدٌ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ:

قُلْتُ لَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا قُمْتُ لِلصَّلَاةِ أَقْرَأُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - فِي فَاتِحَةِ الْكِتَابِ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ

فَإِذَا قَرَأْتُ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ أَقْرَأُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - مَعَ السُّورَةِ قَالَ نَعَمْ»<sup>۲</sup>

سپس فرموده اند: گفته نشود که سوال از جواز است و امام وقتی نعم فرموده اند به معنای جایز است. ایشان می فرماید جواز آن مسلم نزد جمیع است و استحبابش نیز همینطور است. معاویه بن عمار شکی در جواز نداشته است، سوال وی از وجوب است. وقتی واجب شد، به معنای جزء است؛ زیرا احتمال وجوب نفسی بسم الله را نمی دهیم.

محقق سیستانی فرموده اند که مسلم نیست که بسم الله قبل از حمد جایز بوده باشد. مالک قائل به عدم جواز است. او فقیه اهل مدینه بود و اصحاب ائمه با فتوای مالک و اصحاب وی دچار شبهه می شدند. یا ما اضافه می کنیم که اگر خودشان نیز دچار شبهه نمی شدند، برای دفع شبهه از اذهان مردم می آمدند از امام سوال می کردند تا جوابی بگیرند و برای مردم بیان کنند. بنابراین:

۱. اولاً معلوم نیست سوال از جواز نبوده باشد.

۲. ثانیاً اینکه بر فرض سوال از وجوب باشد، شاید واجب است در نماز بسم الله گفتن ولی جزء آن

نیست. وجوب با عدم جزئیت منافات ندارد. این اشکال دوم اشکال واردی است.

اما راجع به اینکه شاید نعم، به معنای «نعم جایز» باشد خلاف ظاهر است؛ درست است که مالک قائل به بدعت بودن بسم الله بود ولی وقتی که به قول مطلق معاویه بن عمار می گوید آیا قبل از حمد بسم الله بگویم، امام می فرماید بلی، در مقام بیان جهل به وظیفه است، معاویه بن عمار جاهل به وظیفه بود، ظاهر نعم اقرء است و ظاهر اقرء نیز وجوب است. بلی، گاهی اینطور است که فقط شبهه در حرمت است، آن وقت نعم و امر در مقام دفع توهم حذر می شود، ولی وقتی هم شبهه حرمت و هم وجوب باشد و امام با این حال بفرمایند که این کار را بکن، ظاهر در وجوب است. مثالی می زنیم: مثلاً در روایات قاعده تجاوز آمده است که اگر شما شک در جزء سابق کردید، یمضی، یا فامض، برخی گفته اند که در مقام توهم حذر است؛ یعنی سائل فکر می کرد که تدارک جزء مشکوک واجب است، یمضی می فرماید واجب نیست که تدارک کنید، ولی با جواز منافات ندارد. ما اشکال کردیم و گفتیم همانطور که احتمال می دهیم تدارک واجب باشد، احتمال حرمت نیز می دهیم در مواردی که زیاده آن مستلزم بطلان نماز است، مثل تدارک رکوع مشکوک که بعد از دخول در سجود باشد، اینجا وقتی امام می فرمایند «بگذر» عرف می گوید که باید بگذرید. ظهور در وجوب دارد؛ زیرا متمحض در

۱ موسوعة الامام الخوئي، السيد أبو القاسم الخوئي، ج ۱۴، ص ۳۲۶.

۲ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۱۱.

یک طرف نیست به صورتی که فقط شبهه تحریمیه یا وجوبیه بوده باشد. هردو بوده است، عده ای واجب می دانستند و عده ای نیز حرام می دانستند، در اینجا کلمه «اقرء» ظهور در وجوب دارد و ظاهر نعم نیز «اقرء» است. حال اگر هم این روایت را قبول نداشته باشید، روایات دیگری مثل صحیح محمد بن مسلم وجود دارد که دارای دلالت واضح است.

ما گفتیم که روایت معاویه بن عمار اصل وجوب بسم الله را دلالت می کند ولی دال بر جزئیت آن نیست، ولی در صحیح محمد بن مسلم به روشنی جزئیت بسم الله مطرح شده است:

« مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَجْشُوبٍ عَنِ الْعَبَّاسِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ السَّبْعِ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنِ الْعَظِيمِ هِيَ الْفَاتِحَةُ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ -بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ- مِنَ السَّبْعِ قَالَ نَعَمْ هِيَ أَفْضَلُهُنَّ<sup>۱</sup> »

سوال می کند که آیا مراد از سبع من المثنائی و القرآن العظيم همین سوره فاتحه الکتاب است، امام می فرمایند بلی، بعد می فرمایند که بسم الله الرحمن الرحيم، جزء سوره فاتحه است. تردیدی در دلالت این روایت نیست و سند آن نیز خوب است. اما امتیاز صحیح معاویه بن عمار این بود که راجع به سایر سور نیز دال بر جزئیت بسم الله می شد. سائل می پرسد وقتی قرآن می خوانم بسم الله را بخوانم؟ امام می فرمایند بلی، اگر اشکال ما وارد نبود دلالت بر جزئیت بسم الله در هر سوره ای می کرد، ولی این روایت محمد بن مسلم فقط در مورد جزئیت بسم الله در سوره حمد فرموده است.

روایت سوم، صحیح ابن ابی اذینه را نیز می خوانیم:

« عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ: مَا تَرَوِي هَذِهِ النَّاصِبَةُ فَقُلْتُ جَعَلْتُ فِدَاكَ فِيمَا ذَا فَقَالَ فِي أَذَانِهِمْ وَرُكُوعِهِمْ وَسُجُودِهِمْ فَقُلْتُ إِنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّ أَبِي بْنَ كَعْبٍ رَأَاهُ فِي النَّوْمِ فَقَالَ كَذَبُوا فَإِنَّ دِينَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَعَزُّ مِنْ أَنْ يُرَى فِي النَّوْمِ... فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ صَارَ التَّكْبِيرُ سَبْعًا لَأَنَّ الْحُجُبَ سَبْعٌ فَأَفْتَحَ عِنْدَ انْقِطَاعِ الْحُجُبِ فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ صَارَ الْإِفْتِتَاحُ سَنَةً وَالْحُجُبُ مُتَطَابِقَةٌ بَيْنَهُنَّ بِحَارِ النُّورِ وَذَلِكَ النُّورُ الَّذِي أَنْزَلَهُ اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ ص فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ صَارَ الْإِفْتِتَاحُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ لِإِفْتِتَاحِ الْحُجُبِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ فَصَارَ التَّكْبِيرُ سَبْعًا وَالْإِفْتِتَاحُ ثَلَاثًا فَلَمَّا فَرَّغَ مِنَ التَّكْبِيرِ وَالْإِفْتِتَاحِ أَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ سَمِّ بِاسْمِي فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ جُعِلَ -بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فِي أَوَّلِ

السُّورَةِ<sup>۲</sup>

سند این روایت صحیح است و ظاهر در این است که بسم الله الرحمن الرحيم در اول سوره حمد که قرار گرفته، اول الشی جزء الشی است. در مورد غذا خوردن وقتی می گویند اول بسم الله بگو و بعد نماز بخوان، قبول داریم که فرق می کند چون در مورد غذا خوردن تصویر نمی شود، ولی در سوره وقتی می گویند اول آن بسم الله است، خلاف ظاهر است که اول الشی را

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۸۹.

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۴۸۵.



به معنای ما قبل الشی بگیریم، ظهور اول الشی در جزئیت است. بنابراین به نظر ما دلالت این روایت نیز خوب است. موبد این مطلب نیز ادامه روایت است که می فرماید: «**من أجل ذلك جعل بسم الله الرحمن الرحيم في أول السورة**»

### بررسی روایات معارض

تا اینجا مشکلی نبود، ولی بحث در این است که با معارض این روایات چه باید کرد؟ اولین معارض **صحیحه محمد بن مسلم** است:

« سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَفْتَحُ الْقِرَاءَةَ فِي الصَّلَاةِ أَوْ يَفْرَأُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - قَالَ نَعَمْ إِذَا افْتَتَحَ الصَّلَاةَ فَلْيَقُلْهَا فِي أَوَّلِ مَا يَفْتَحُ ثُمَّ يَكْفِيهِ مَا بَعْدَ ذَلِكَ<sup>۱</sup>. »

می فرماید همین که اول نماز بسم الله بگوید کفایت می کند و نیازی نیست که در سوره، یا در رکعت دوم بسم الله گفته شود.

### روایت دوم: صحیحه مسمع بصری

« مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ مِسْمَعِ الْبَصْرِيِّ قَالَ: صَلَّيْتُ مَعَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ فَقَرَأَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ثُمَّ قَرَأَ السُّورَةَ أَلْتِي بَعْدَ الْحَمْدِ وَلَمْ يَقْرَأْ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - ثُمَّ قَامَ فِي الثَّانِيَةِ فَقَرَأَ الْحَمْدَ وَلَمْ يَقْرَأْ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - ثُمَّ قَرَأَ بِسُورَةِ أُخْرَى<sup>۲</sup>. »

در این روایت نیز امام علیه السلام فقط در رکعت اول بسم الله را فرموده اند.

### روایت سوم: صحیحه محمد بن مسلم

« فَأَمَّا مَا رَوَاهُ - مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ السَّنْدِيِّ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ إِمَامًا يَسْتَفْتِحُ بِالْحَمْدِ وَلَا يَقُولُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - قَالَ لَا يَضُرُّهُ وَلَا بَأْسَ بِذَلِكَ<sup>۳</sup>. »

این روایت هیچ راهی برای مناقشه در سند ندارد و صحیحه اعلایی است. حضرت می فرمایند هیچ اشکالی ندارد که بدون بسم الله نماز را بخواند.

### جمع بین روایات

محقق خویی این سه روایت را حمل بر تقیه کرده اند.

ما عرض می کنیم: حمل بر تقیه در جایی است که جمع عرفی ممکن نباشد، در حالی که جمع عرفی ممکن است. جمع حکمی بدین شکل است که بگوییم با اینکه بسم الله جزء سوره حمد است، ولی نخواندن آن در نماز اشکالی ندارد. یعنی عملاً شخص از آیه دوم حمد شروع کند، اشکالی ندارد. به نظر ما اگر تسالم مطرح شود بهتر است، یعنی تسالم بین شیعه است و

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۶۹.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۸۸.

۳ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۸۸.



از واضحات نزد شیعه است که بسم الله با سورة حمد باید خوانده شود. این تسالم منشأ می شود که ما علم به خللی از حیث اصالة الجد در این سه روایت پیدا کنیم. بنابراین نباید از باب تعبد گفت که حمل بر تقیه می شود.

محقق سیستانی فرموده اند که تقیه در این روایت در مقام عمل بوده است. یعنی تقیه در افتاء امام علیه السلام نبوده است، حداقل در دو روایت از روایات معارض، تقیه در عمل بوده است. در یک روایت آمده است که امام اینگونه خوانده اند، اصالة الجد در فعل امام جاری نمی شود، شاید تقیه کرده است. صحیح محمد بن مسلم نیز همینگونه بوده است که امام جماعت گرچه شیعه بوده باشد، ولی مساجد برای اهل سنت بود و اهل بیت نیز ترغیب می کردند که اصحاب بروند و امام جماعت شوند، تا از این راه مردم را به شیعه جذب کنند، تقیه اقتضاء می کند که شخص بسم الله را نگوید. بنابراین تقیه در فعل امام جماعت بوده است. این بیانی است که محقق سیستانی فرموده اند. ان شاء الله در جلسه آینده به بیان ادامه مطالب می پردازیم.

\*\*\*\*\* جلسه ۱۰۱ \*\*\*\*\*

### بررسی أدله دال بر جزئیت یا عدم جزئیت بسملة در سورة

سید می فرماید:

«البسملة جزء من كل سورة فيجب قراءتها عدا سورة براءة»<sup>۱</sup>

بحث راجع به سه روایتی بود که از آن ها استفاده شده بود که بسم الله گفتن در ابتدای سورة حمد مطلقاً واجب نیست. یکی صحیح محمد بن مسلم بود که مفاد آن چنین بود که اول نماز بسم الله را می گوید، امام فرمودند کافی است و دیگر لازم نیست که بعد از آن بسم الله بگوید:

«سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ أَبَانَ بْنِ

عُثْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَفْتَتِحُ الْقِرَاءَةَ فِي الصَّلَاةِ أَوْ يَقْرَأُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - قَالَ نَعَمْ إِذَا افْتَتَحَ الصَّلَاةَ فَلْيَقُلْهَا فِي أَوَّلِ مَا يَفْتَتِحُ ثُمَّ يَكْفِيهِ مَا بَعْدَ ذَلِكَ»<sup>۲</sup>.

روایت دوم، از مسمع بصری بود که می گوید پشت سر امام صادق علیه السلام نماز خواندم اول نماز بسم را خواندند و دیگر نخواندند:

«مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ مِسْمَعِ

الْبَصْرِيِّ قَالَ: صَلَّيْتُ مَعَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فَقَرَأَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ثُمَّ قَرَأَ

السُّورَةَ الَّتِي بَعْدَ الْحَمْدِ وَلَمْ يَقْرَأْ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - ثُمَّ قَامَ فِي الثَّانِيَةِ فَقَرَأَ الْحَمْدَ وَلَمْ يَقْرَأْ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - ثُمَّ قَرَأَ بِسُورَةِ أُخْرَى»<sup>۳</sup>

۱. العروة الوثقى، أعلام العصر، ج ۱ ص ۶۴۶.

۲. تهذيب الاحكام، شيخ طوسي، ج ۲، ص ۶۹.

۳. تهذيب الاحكام، شيخ طوسي، ج ۲، ص ۲۸۸.

روایت سوم نیز صحیح محمد بن مسلم بود راجع به کسی که امام جماعت است و حتی اول نماز نیز بسم الله نمی گوید، یعنی حتی حمد رکعت اول را نیز بدون بسم الله می خواند، امام فرمودند که اشکالی ندارد:

« فَأَمَّا مَا رَوَاهُ - مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ السِّنْدِيِّ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ إِمَامًا يَسْتَفْتِحُ بِالْحَمْدِ وَ لَا يَقُولُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - قَالَ لَا يَضُرُّهُ وَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ »<sup>۱</sup>

### کلام اعلام در جمع بین روایات

محقق خویی تمام این روایات را حمل بر تقیه کرده اند. محقق سیستانی فرموده اند باید تفکیک بین این روایات داد. روایت دوم و سوم تقیه در فعل است. امام صادق علیه السلام امام جماعت شده اند و در مقام عمل تقیه کرده اند و بسم الله نگفته اند، فعل لسان ندارد و اطلاق ندارد، احتمال صدور فعل از روی تقیه کافی است که دیگر نتوان به فعل امام احتجاج کرد.

**سوال می شود** که شاید در روایتی که مسمع نقل می کند، بسم الله را از امام شنیده است و اینطور نقل کرده است.

**جواب این است** که لازمه این کلام فسق راوی است؛ چه اینکه او می گوید لم یقرأ، نگفته است لم أسمع، اگر قرار بود صرفاً نشنیدن باشد نمی گفت لم یقرأ و این برداشت خلاف ظاهر است.

**سوال می شود** که اصل عدم تقیه جاری نمی شود؟

**جواب این است** که اصل عدم تقیه در افتاء امام علیه السلام جاری است، نه اینکه در فعل حضرت جاری شود. فعل ممکن است که واقعا از روی تقیه صادر شده باشد. اگر در عید فطر رسمی امام صادق علیه السلام دیده شد که خرما تناول می کنند، آیا می توان اصالة الجذ جاری کرد و گفت که ما هم روزه مان را باز می کنیم؟ خیر؛ زیرا شرایط امام علیه السلام تفاوت می کند. ایشان تحت مراقبت حکومت بودند؛ از این رو فرمودند که اگر یک روز روزه را بخورم و بعد قضای آن را به جا آورم، محبوب تر است برایم تا اینکه کشته بشوم<sup>۲</sup>. در مقام تعذیر نیز همینطور است که اگر دیده شود کسی روزه می خورد، اگر احتمال رود که از روی تقیه است، تعذیر نمی کنند؛ البته محقق خویی بیانی دارند که می فرمایند چون موضوع حکم شرعی است، با استصحاب می توان گفت که استصحاب می گوید او مکره نیست و یا در مقام تقیه نیست. برفرض که فرمایش محقق خویی درست باشد، ولی ربطی به حجیت فعل امام ندارد. حجیت فعل امام تابع ظهور در فعل است و با شک در صدور این فعل به داعی تقیه دیگر ظهور در فعل منعقد نمی شود که در مقام بیان فعل و عدم تقیه باشد. راجع به روایتی که سوال می کند که شخصی رفته امام جماعت شده است، انصافاً محقق سیستانی خوب فرموده است که حمل بر تقیه می شود. در این روایت مراد از الرجل، شخص شیعی است زیرا اگر سنی بود تناسب نداشت که امام بفرماید اشکالی ندارد و لایضره و لا بأس به؛ پس امام جماعت شیعی بوده و حمل محقق سیستانی مبنی بر در مقام تقیه بودن درست است.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۸۸.

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۴، ص ۸۳. «وَاللَّهِ أَنْ أَفْطَرَ يَوْمًا مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ يُضْرَبَ عُنُقِي.»

فقط روایت اول می ماند که بیانگر فعل نبود، سوال می کرد و امام علیه السلام جواب دادند که اگر اول نماز بسم الله را خواند، کفایت می کند. محقق سیستانی فرموده اند این یک خبر است و با توجه به تسالم اصحاب بر خلاف آن، وثوق به صدور آن پیدا نمی شود. مبنای ایشان این است که در حجیت خبر ثقه باید وثوق به صدور خبر حاصل شود. مخصوصاً که این کتاب الرحمه سعد بن عبدالله مشتمل بر حدیث است که از آن کتاب های درجه یک روایی نیست و مشتمل بر نوادر است. ایشان فرموده است وثوق به صدور پیدا نمی کنیم؛ لذا نباید گفت که جمع عرفی مقدم بر حمل بر تقیه است. برخی خواسته اند جمع عرفی کنند و اقرار بسم الله را حمل بر استحباب کنند. ایشان این جمع را رد می کنند.

### مختار استاد در جمع بین روایات

به نظر ما همان تسالم اصحاب بر وجوب بسم الله در سوره حمد هم در رکعت اول و هم دوم، مانع می شود که ما اصالة السند و اصالة الجهة در این روایت جاری شود؛ زیرا تسالم اصحاب برخلاف مضمون آن است و وثوق پیدا می کنیم که یا سند خلل دارد یعنی از امام علیه السلام صادر نشده است، یا اگر از امام علیه السلام صادر شده، امام تقیه کرده است، یا اینکه نهایت این است که بگوییم مراد از یکفیه مابعد ذلک یعنی به لحاظ سوره بعد از حمد، دیگر نیازی به بسم الله نیست، نه اینکه در رکعت دوم نیز سوره حمد بخوانیم لازم نباشد بسم الله بگوییم. فعلاً بحث ما در سوره حمد است، فوqش این است که این روایت به قرینه روایات دیگر بیانگر این باشد که برای سوره بعد از حمد کافی است و دیگر بسم الله نمی خواند که البته مفاد صحیحه حلبی نیز همین است و روایت آن مطرح خواهد شد.

البته در برخی از کلمات از ابوحنیفه و بعض حنفیه آمده است که فقط یک بسم الله آن هم اول سوره حمد در رکعت اول واجب است، شاید امام دیده اند که آن مورد اختلاف است، آن را فرموده اند که زمینه دارد که بگوییم ولی بقیه بسم الله ها حساس هستند، از باب تقیه مطرح نمی کنند. معلوم است که فقیه مظلوم، از ظالم تقیه می کند. اینکه گفته شود که «لم یقرأ» را «لم یجهر بالقراءة» معنا کنیم، خیلی بعید است و باید زبان راوی اَلکن باشد که اینگونه نقل کند. مثل این است که شما بگویید فلانی هنگام مرگ شهادتین را نگفت، بعداً بگویید که مقصودم این بود که با جهر نگفت. از شما قبول نمی کنند و می گویند چرا اینگونه گفتی؟! خلاصه اینکه با تسالم، بیان مذکور را مطرح می کنیم.

### جزئیت بسمله در سوره بعد از حمد

راجع به سوره بعد از حمد، فقط از ابن جنید نقل شده است که در غیر سوره حمد گفته است که بسم الله جزء سوره نیست، سایرین از علمای شیعه، همه جزء سوره دانسته اند.

### کلام آیت الله سیستانی مبنی بر عدم دلیل بر جزئیت

محقق سیستانی فرموده اند که بعد از تتبع در روایات، دلیلی بر جزئیت بسم الله در سایر سور غیر از سوره حمد نیافتیم. قائلین به جزئیت، چند روایت ضعیف را مطرح می کنند مثل روایت تفسیر عیاشی از صفوان جمال که اینگونه است:

« عن صفوان الجمال قال: قال أبو عبد الله ع ما أنزل الله من السماء كتاباً إلا و فاتحته بِسْمِ اللَّهِ

الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، و إنما كان يعرف انقضاء السورة بنزول بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ابتداءً للآخرى»<sup>۱</sup>

محقق سیستانی می فرماید جمله اول بیش از این ظهور ندارد که کتابی که خداوند می فرستد، اولش بسم الله است، ولی این ذیل روایت که می فرماید **يعرف انقضاء السورة- بنزول بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ابتداء للأخرى**، دارای دلالت خوبی است. طبق نظر خیلی از علماء پیامبر این سور را جمع کرده است و «لاينطق عن الهوى» است، این روایت می گوید ابتدای سور با بسم الله الرحمن الرحيم شناخته می شود، ولی سند آن ضعیف است. روایت دوم باز از تفسیر عیاشی است که سند آن نیز ضعیف است:

« عن خالد بن مختار قال: سمعت جعفر بن محمد ع يقول ما لهم قاتلهم الله عمدوا إلى أعظم آية

في كتاب الله، فرعموا أنها بدعة إذا أظهروها، و هي بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»<sup>۱</sup>

محقق سیستانی می فرماید سند این روایت ضعیف است، رحمت خدا بر عیاشی که کتابش نیز سند داشت، ولی آقای خواست خدمت کند و دید کتاب مفصل است، اسناد را حذف کرد و کتاب اینطور بی سند شد. فعلا که این کتاب بی سند است. محقق سیستانی می فرماید علاوه بر ضعف سند دلالت آن نیز مشکل دارد؛ زیرا ممکن است فقط در سورة حمد بسم الله جزء باشد و « **عمدوا إلى أعظم آية في كتاب الله**» در سورة حمد باشد، در سایر سور را نگفته است. روایت سوم در محاسن برقی است که آن نیز دچار ضعف سند است، مرسله است که از صفوان نقل شده است:

« أَحْمَدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيُّ فِي الْمَحَاسَنِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يُونُسَ عَنْ

هَارُونَ بْنِ الْخَطَّابِ التَّمِيمِيِّ عَنْ صَفْوَانَ الْجَمَّالِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَا نَزَلَ كِتَابٌ مِنَ السَّمَاءِ إِلَّا

أَوَّلُهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»<sup>۲</sup>

این روایت نیز کتاب را مطرح کرده و هر سورة را مطرح نکرده است و می دانیم که اول قرآن بسم الله دارد. محقق سیستانی فرموده اند وقتی می بینیم که روایات دلالت ندارند، اجماع نیز که ادعا شده است بر جزئیت بسم الله در هر سورة ای وجود دارد، نمی تواند اثبات حکم کند؛ زیرا منقول است و اگر اجماع محصل نیز باشد مدرکی است؛ بنابراین ایشان فرموده اند مردم احتیاط کنند و در نماز آیات اکتفاء به بسم الله الرحمن الرحيم نکنند.

**بیان استاد: امکان تمسک به صحیحہ عمر بن اذینہ**

عرض ما این است که ایشان می توانست صحیحہ عمر بن اذینہ را مطرح کند. صحیحہ عمر بن اذینہ اینطور است:

« عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ: مَا تَرَوِي هَذِهِ

النَّاصِبَةُ فَقُلْتُ جُعِلَتْ فِدَاكَ فِيمَا ذَا فَقَالَ فِي أَذَانِهِمْ وَرُكُوعِهِمْ وَسُجُودِهِمْ فَقُلْتُ إِنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّ أَبِي

بْنَ كَعْبٍ رَأَاهُ فِي النَّوْمِ فَقَالَ كَذَبُوا فَإِنَّ دِينَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَعَزُّ مِنْ أَنْ يُرَى فِي النَّوْمِ... فَمِنْ أَجْلِ

ذَلِكَ صَارَ التَّكْبِيرُ سَبْعًا لَأَنَّ الْحُجُبَ سَبْعٌ فَافْتَتَحَ عِنْدَ انْقِطَاعِ الْحُجُبِ فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ صَارَ الْإِفْتِتَاحُ

سَنَةً وَالْحُجُبُ مُتَطَابِقَةٌ بَيْنَهُنَّ بِحَارِ النُّورِ وَ ذَلِكَ النُّورُ الَّذِي أَنْزَلَهُ اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ ص فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ

۱ تفسیر العیاشی، محمد بن مسعود العیاشی، ج ۱، ص ۲۲.

۲ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۶، ص ۶۰، أبواب، باب، ح، ط آل البيت.

صَارَ الْإِفْتِتَاحُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ لِفَتْتَاحِ الْحُجُبِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ فَصَارَ التَّكْبِيرُ سَبْعًا وَ الْإِفْتِتَاحُ ثَلَاثًا فَلَمَّا فَرَغَ مِنَ التَّكْبِيرِ وَ الْإِفْتِتَاحِ أَوْحَى إِلَيْهِ سَمٌّ بِاسْمِي فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ جُعِلَ - بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فِي أَوَّلِ السُّورَةِ ثُمَّ أَوْحَى إِلَيْهِ أَنْ أَحْمَدَنِي فَلَمَّا قَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ قَالَ النَّبِيُّ فِي نَفْسِهِ شُكْرًا فَأَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَيْهِ قَطَعْتَ حَمْدِي فَسَمِّ بِاسْمِي فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ جُعِلَ فِي الْحَمْدِ - الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَرَّتَيْنِ فَلَمَّا بَلَغَ وَ لَا الضَّالِّينَ قَالَ النَّبِيُّ ص الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ \* شُكْرًا - فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ قَطَعْتَ ذِكْرِي فَسَمِّ بِاسْمِي فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ جُعِلَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ \* فِي أَوَّلِ السُّورَةِ ١

خداوند به پیامبر در معراج بعد از ولا الضالین، فرمود «سم بسم الله» «فمن أجل ذلك جعل بسم الله الرحمن الرحيم في أول السورة»، چه کسی بسم الله را در اول سورة قرار داده است؟ آیا منظور غیر از خدا است؟ آیا منظور کسانی هستند که قرآن را نوشتند؟ این مراد نیست. مراد خداوند است. البته نقل های مختلفی در این روایت آمده است: در وسائل الشیعه اینگونه آمده است:

« فَسَمِّ بِاسْمِي فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ جُعِلَ فِي الْحَمْدِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَرَّتَيْنِ فَلَمَّا بَلَغَ وَ لَا الضَّالِّينَ قَالَ النَّبِيُّ ص - الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ شُكْرًا فَقَالَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ قَطَعْتَ ذِكْرِي فَسَمِّ بِاسْمِي فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ جُعِلَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ بَعْدَ الْحَمْدِ فِي اسْتِقْبَالِ السُّورَةِ الْآخَرَى ٢

استقبال با اول السورة، تفاوتی نمی کند. محقق سیستانی نیز این اشکال را نکرده اند که استقبال با اول السورة تفاوت دارد، ایشان بعد ها که این روایت را مطرح کرده اند، فرموده اند معلوم نیست که از این روایت فهمیده شود که بر همه مکلفین واجب است، شاید تنها بر رسول خدا واجب بوده است. اما اینکه اشکال شود که استقبال السورة با اول السورة تفاوت داشته باشد، وارد نیست. تفاوتی بین این دو استعمال به نظر ما نیست. استقبال به معنای آمد است و تفاوتی با اول نمی کند. بر فرض هم که این روایت مجمل باشد، با روایت مبین تعارض نمی کند. صرف اختلاف نسخه نیست، اختلاف نقل است، نقل صدوق با نقل کافی اختلاف نقل است و اگر یک نقلی مجمل بود با نقل مبین که «جعل بسم الله في أول السورة» است تعارض نمی کند. اگر گفته شود احتمال وحدت روایت می دهیم، محقق سیستانی که تابع وثوق است ممکن است قبول نکند، ولی ما که تابع وثاقت راوی هستیم، مشکلی نداریم. بنابراین به نظر ما بعید نیست که صحیح عمر بن اذینه ظهور در جزئیت بسم الله در هر سورة ای داشته باشد.

اما روایت یحیی بن عمران همدانی که همشهری ابراهیم بن محمد همدانی است را اینگونه توضیح می دهیم: (البته قبل از توضیح بگوییم که هیچ کدام از این دو نفر توثیق ندارند، فقط چون وکیل امام علیه السلام در همدان بوده اند، به قول محقق زنجانی امام علیه السلام هیچ وقت وکیلشان را در یک شهر کسی را قرار نمی دهد که فاسق است و دارای حسن ظاهر نیست. محقق خویی و آیت الله سیستانی قبول ندارند و می فرمایند منافاتی ندارد که شرایط

١ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ٣، ص ٤٨٥.

٢ وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ٥، ص ٤٦٨، أبواب، باب، ح، ط آل البیت.

اجتماعی اقتضاء کند که وکیلی فاسق قرار داده شود. استظهار ما این است که امام علیه السلام وقتی شخصی را وکیل مطلق در یک شهری قرار می دهد (برخلاف جایی که صرفاً بگوید اموال مرا بردار بیار)، وکیل مطلق قرار دادن به معنای نماینده امام معصوم در یک شهر است، امام چنین وکیلی را فاسق قرار نمی دهد).

در این روایت چنین آمده است:

« مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي عِمْرَانَ الْهَمْدَانِيِّ قَالَ:

كُتِبْتُ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ جُعِلَتْ فِدَاكَ مَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ ابْتَدَأَ بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - فِي صَلَاتِهِ

وَحَدَّثَ فِي أُمِّ الْكِتَابِ فَلَمَّا صَارَ إِلَى غَيْرِ أُمِّ الْكِتَابِ مِنَ السُّورَةِ تَرَكَهَا فَقَالَ الْعَبَّاسِيُّ لَيْسَ بِذَلِكَ بَأْسٌ

فَكُتِبَ بِخَطِّهِ يُعِيدُهَا مَرَّتَيْنِ عَلَى رَغَمِ أَنَّهُ يَعْنِي الْعَبَّاسِيَّ<sup>۱</sup>

چون یک عالم عباسی گفته بود که «لیس بذلک باس» امام علیه السلام می فرمایند علی رغم این عالم عباسی، یعیدها مرتین، حال یا معنایش این است که دوبار حضرت نوشت که یعیدها، یا اینکه حضرت فرمودند دوبار این نماز را تکرار کند برای رساندن تأکید مطلب، به نظر ما دلالت این روایت خوب است ولی محقق خویی و محقق سیستانی سند آن را ضعیف می دانند.

اما آنچه مهم است روایات معارض است. این روایت دوم جزئیت را ثابت نمی کند، فقط وجوب را ثابت می کند؛ زیرا «یعیدها» با وجوب بسم الله در اول سوره سازگار است، می تواند جزء نباشد. جزئیت به نظر ما می شود با صحیح ابن اذینه اثبات کرد. معارض این روایات صحیح حلبی است.

**بیانی از محقق خویی مبنی بر جزئیت بسمله در سایر سور**

البته این وجه را نیز عرض می کنم که محقق خویی غیر از تمسک به روایات، بیان فرموده اند: در قرآن غیر از سوره برائت بسم الله در سور وجود دارد. سوال می شود که آیا در قرآن نبوده است و مردم اضافه کرده اند؟ این خیلی غیر عرفی است؛ زیرا اصلاً دأب بر اضافه کردن بر قرآن نبوده است، اگر قرار بود اضافه کنند أعوذ بالله را نیز اضافه می کردند در حالی که اثری از آن نیست، یا در آخرش صدق الله العلی العظیم را نیز اضافه می کردند در حالی که اینطور نشده است، خیلی غیر عرفی است که بگوییم مردم اضافه کرده اند. بنابراین معلوم می شود که در زمان پیامبر این بسم الله بوده است و معلوم می شود جزء سور است.

این بیان به نظر ما دلیل نمی شود که جزء سوره ها بوده باشد؛ زیرا:

۱. شاید جزء قرآن بوده باشد، یعنی قرآن بین دو سوره بسم الله گذاشته است، تیمنا و تبرکا قرار داده

باشد، بنابراین جزء قرآن بودن فرق می کند با اینکه جزء سوره بوده باشد.

۲. علاوه بر اینکه مصاحف مختلف بوده است، در برخی از مصاحف بسم الله بین هر سوره ای نبوده

و سوره ها به هم وصل بوده اند؛ بنابراین اینکه محقق خویی ادعا می کنند که در زمان پیامبر این

مصاحف نوشته شده و پیامبر دستور داده که این بسم الله ها را در اول هر سوره ای بیاورند، اینطور

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۱۳.

نیست. نقل شده که مصاحف دیگری نیز بوده است که بسم الله نداشته است؛ مثلاً مصحف عبید بسم الله داشته ولی برخی از مصاحف بسم الله نداشته است، در مصحف ابی نیز بین سوره فیل و لایلاف بسم الله نبوده است ولی اکنون در مصاحفی که در دست ما است می بینیم که بین این دو سوره بسم الله وجود دارد.

بنابراین این مطالب خیلی علم آور نیست و مهم آن اشکال اول است که ممکن است بگوییم قرآن بسم الله دارد و پیامبر نیز آورده است برای فصل بین السورتین، نه اینکه بسم الله اول سوره جدید بوده باشد. شما الان می بینید که در مصاحف در مورد سوره حمد بسم الله نوشته و بعد عدد ۱ را قرار داده ولی در سایر سور، بسم الله را یک آیه حساب نکرده است. خلاصه اینکه ممکن است بسم الله جزء قرآن باشد و جزء سوره ها نبوده باشد.

### بررسی روایات معارض و دال بر عدم جزئیت بسملة در سور

حال به بیان معارض این روایات می پردازیم؛ معارض این روایات صحیحه حلبی است. البته دو حلبی است، هم عبیدالله و هم محمد است که دو برادر بودند. خدمت امام علیه السلام آمدند:

« مَا رَوَاهُ - سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَثْمَانَ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَلِيٍّ الْحَلَبِيِّ وَالْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ وَمُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُمَا سَأَلَاهُ عَمَّنْ يَقْرَأُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - حِينَ يُرِيدُ يَقْرَأُ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ قَالَ نَعَمْ إِنْ شَاءَ سِرًّا وَإِنْ شَاءَ جَهْرًا فَقَالَا أَ فَيَقْرَؤُهَا مَعَ السُّورَةِ الْآخَرَى فَقَالَ لَا<sup>۱</sup> »

این روایت دلالت بر عدم وجوب بسم الله بعد از حمد می کند.

### بیان محقق سیستانی

محقق سیستانی فرموده اند این روایت اگر بخواهد قبول شود، لازمه اش عدم مشروعیت بسم الله گفتن است؛ زیرا لا، نفی مشروعیت می کند و این خلاف تسالم شیعه است. ما که می گوییم دلیل بر جزئیت بسم الله در سوره نداریم، به دلیل قصور مقتضی است، نه اینکه به خاطر ابتلای به معارض باشد؛ زیرا این صحیحه حلبی صلاحیت معارضه ندارد. خلاصه اینکه محقق سیستانی به دلیل قصور مقتضی یعنی چون دلیل معتبر نداریم که بسم الله جزء سور دیگر غیر از حمد باشد، می فرمایند که احتیاط شود. روایات مطرح شده یا مثل روایت همدانی دچار ضعف سند بودند یا اینکه مانند سایر روایات، سندا و دلالتا ضعیف بودند. در مورد صحیحه معاویه بن عمار نیز که متن آن چنین بود:

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۶۸.



« مُحَمَّدٌ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا قُمْتُ لِلصَّلَاةِ أَقْرَأُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - فِي فَاتِحَةِ الْكِتَابِ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ فَإِذَا قَرَأْتُ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ أَقْرَأُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - مَعَ السُّورَةِ قَالَ نَعَمْ »<sup>۱</sup>

محقق سیستانی می فرماید این روایت ممکن است اثبات جواز کند و در مقام دفع شبهه حرمت بوده است. مالک شبهه حرمت داشته و جو فقهی آن زمان نیز جو فقه مالک بوده است. وقتی راوی خدمت امام می رسد یعنی می پرسد که آیا می تواند شخص بسم الله را بخواند؟ امام می فرماید: بلی. این دلالت بر وجوب نمی کند.

#### مناقشه در بیان محقق سیستانی

به نظر ما این فرمایشات محقق سیستانی دارای اشکال است؛ زیرا:

۱. صحیحہ معاویہ بن عمار انصافاً ظهور در وجوب دارد؛ زیرا صرف توهم خطر نبوده و جهل به وظیفه بوده است. واقعا معاویہ بن عمار نمی دانست که بخواند یا نخواند، امام وقتی فرمودند نعم، یعنی بخواند و ظاهر در وجوب است. بنابراین می توان استدلال به صحیحہ معاویہ بن عمار بر وجوب کرد.

۲. اما صحیحہ حلبی، وقتی راوی سوال می کند که آیا با سورۀ دیگر بخواند، حضرت می فرماید خیر، اگر بگوئیم نفی مشروعیت می کند، خلاف ظاهر است؛ زیرا تعبیر «أَمِنْ يقرأ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ حِينَ يَرِيدُ» عرض کردیم که ظهور در وجوب دارد، قال نعم به معنای اقرء بود، إن شاء سرا و إن شاء جهراً، گفتن کلمه سرا از باب تقيه می شود. تعبیر «أَفَيَقْرُؤُهَا مَعَ السُّورَةِ الْآخَرَى فَقَالَ لَا» به قرینه سیاق قبلی یعنی آیا با سور دیگر نیز بخواند؟ حضرت می فرماید خیر. لازم نیست بخواند.

۳. علاوه بر اینکه وقتی می دانیم که خواندن بسم الله در سایر سور مورد تسالم است، قرینه می شود که لا را نفی وجوب بدانیم، نه نفی مشروعیت؛ زیرا فرض این است که صحیحہ حلبی که شیعه است به امام علیه السلام می گوید که کسی بسم الله را با فاتحه کتاب بخواند؟ حضرت می فرماید بلی، بعد سوال می کند که با سورۀ دیگر بخواند؟ حضرت می فرماید خیر، اگر به معنای نفی مشروعیت شود خلاف تسالم است؛ خود این خلاف تسالم بودن کاشف از این است که لا به معنای لایجب است. بنابراین نفی مشروعیت نیست. مالک که در سورۀ حمد نیز بدعت بودن را مطرح کرده بود. ما قائلی که قائل به عدم بدعت بودن در حمد و بدعت بودن آن در غیر سور باشد نیافتیم. ابوحنیفه می گفت قبل از حمد واجب است و در سایر سور واجب نیست، حرفی از بدعت



نزد. شافعی در همه سور جزء می دانست و أحمد بن حنبل سنت می دانست؛ از این رو ما بین این «فقال لا» و بین آن روایت همدانی که می گفت «یعیدها» می گوئیم جمع عرفی نیست؛ زیرا «یعیدها» را نمی توان حمل بر استحباب اعاده کرد عرفاً، با استحباب نمی سازد. «یعیدها علی رغم انفه مرتین» با استحباب سازگاری ندارد.

#### جمع بین روایات از منظر استاد

بین آن روایت همدانی که ما معتبره می دانیم و این روایت حلبی که تعبیر «لا» دارد تعارض است، وقتی تعارض و تساقط بود رجوع به سایر روایات می کنیم که ظاهرش این است که در هر سوره ای بسم الله گفته شود. این ظهور با هیچ کدام از طرفین تعارض، طرف معارضه نیست؛ با این «لا» طرف معارضه نیست؛ زیرا ظهور امر به قرائت بسم الله را در هر سوره ای (مثل روایت ابن اذینه یا صحیحہ معاویہ بن عمار) حمل بر استحباب می کنیم، با یعیدها نیز معارض نیست زیرا با هم موافق هستند.

پس سه طایفه روایت داریم:

۱. روایت همدانی نص در بطلان نماز در صورت ترک بسم الله در قرائت سوره است.

۲. روایت صحیحہ حلبی نص در عدم بطلان نماز در صورت ترک بسم الله است.

۳. روایتی که می گوید در هر سوره ای بسم الله را بگوئید.

دو دسته اول تعارض و تساقط می کنند، آن ظاهری که می گوید در هر سوره ای بسم الله را بگوئید، با هیچ کدام از دو طرف، معارضه نمی کند. مثل اینکه یک خطاب بگوئید «صل» یک خطاب بگوئید «لاتجب الصلاة» و خطاب سوم بگوئید «تجب الصلاة»، تعبیر «صل» با لاتجب الصلاة تعارض ندارد زیرا می گوید تو قرینه هستی که مرا حمل بر استحباب کنند، جمع عرفی داده می شود لذا تعارضی که مانع از حجیت هر دو شود ندارند. از طرفی «صل» با تجب الصلاة نیز معارض نیست. تعارض بین «لاتجب» و «تجب» است، تعبیر «صل» می ماند و طبق این خطاب می توانیم فتوا دهیم.

بنابراین بعید نیست که بعد از تعارض روایت حلبی و همدانی که نصین هستند و ما از نظر سندی نیز هر دو را معتبر می دانیم، رجوع به آن خطابی شود که ظاهر در وجوب قرائت بسم الله در هر سوره است و بلکه بعید ندانستیم که از صحیحہ ابن اذینه جزئیت بسم الله را برای هر سوره ای استفاده کنیم، و این کان الاحتیاط لاینبغی ترکه که در نماز آیات اکتفاء به بسم الله قبل از رکوع اول نشود، ولی وجوب بسم الله در هر سوره ای را می گوئیم مناسب است که فتوا داده شود. ما وجه احتیاط واجب دادن محقق سیستانی را فهمیده ایم که به خاطر قصور مقتضی است ولی ما می گوئیم مقتضی قاصر نیست؛ زیرا معتبره ابن اذینه ظاهر در وجوب است و روایت معاویہ بن عمار نیز ظاهر در وجوب است.

این نحوه جمع بین روایات (تعارض بین دو روایت که به نحو نص دلالت دارند مثل تجب و لاتجب که روایتی که دلالت آن به ظهور است داخل در تعارض نمیشود و ...) از شهید

صدر است (شیخ انصاری نیز شبیه همین شیوه جمع را از صاحب جواهر نقل کرده است). اما آقای خویی این نحوه جمع ها را قبول ندارد همانگونه که انقلاب نسبت را نیز قبول ندارد. این بحث در اینجا تمام می شود.

### بیان نکته ای اصولی در شک در جزئیت بسمله در سوره

یک نکته اصولی عرض می کنیم و بحث را تمام می کنیم: اگر شک در جزئیت بسم الله برای سوره کنیم، آیا قاعده اشتغال یا برائت جاری می شود؟ این مطلب را در بحث سوره «ضحی و الم نشرح» که اختلاف است در فرضی که شک می کنیم ضحی سوره مستقله است یا اینکه سوره واحده هستند، بحث می کنیم. محقق حکیم قائل به برائت از وجوب قرائت الم نشرح با والضحی هستند، محقق خویی فرموده است شک در امتثال است و مجرای برائت نیست. خداوند به ما گفته اقراء سوره بعد از حمد، ما نمی دانیم که با خواندن والضحی سوره خواندیم یا خیر، مجرای قاعده اشتغال است. اینجا نیز همینطور است ما نمی دانیم بدون بسم الله سوره خوانده ایم یا خیر، مجرای قاعده اشتغال است. تفصیل در بحث را در قضیه سوره والضحی و الم نشرح و فیل و قریش ان شاء الله توضیح خواهیم داد.

\*\*\*\*\* جلسه ۱۰۲ \*\*\*\*\*

### تمه جلسه گذشته در مسئله جزئیت یا عدم جزئیت بسمله در سوره بعد از حمد

خلاصه عرض ما در بسم الله قبل از سوره این است که ما عمدتاً به استناد صحیحه ابن اذینه تمایل به اثبات جزئیت بسم الله در تمام سور غیر از سوره برائت داشتیم؛ چون عرض کردیم که ظاهر این تعبیر «فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ جُعِلَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فِي أَوَّلِ السُّورَةِ»<sup>۱</sup> این است که آیه اول هر سوره ای بسم الله است. لکن مشکل ما با این صحیحه ابن اذینه اختلاف شدید نسخ آن است.

### عدم جواز تمسک به صحیحه ابن اذینه به دلیل وجود اختلاف در نسخ

توضیح اینکه: در علل الشرایع آمده است که قبل از سوره حمد خداوند به پیامبر فرمود «سَمِّ بِاسْمِي»<sup>۲</sup>، پیامبر بسم الله الرحمن الرحیم گفتند، بعد در روایت است که «فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ جُعِلَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فِي أَوَّلِ كُلِّ السُّورَةِ»<sup>۳</sup>. اگر واقعا نقل اینگونه بود، دیگر مشکلی نبود، ولی این عبارت نه در بحار و نه در وسائل اینچنین نقل نشده است. در این دو کتاب کلمه ی «کل السوره» نیامده و فقط «اول السوره» آمده است. البته بعید نیست آن کل سوره تصحیف همین السوره باشد چون شبیه هم در خط قدیم نوشته می شد، کل سوره را بهم بچسبانید در خط قدیم یک مقدار السوره می شود. و تناسب هم ندارد که اول قبل از سوره حمد خدا بفرماید بسم الله بگو، پیغمبر بسم الله بگویند بعد امام علیه السلام بفرمایند «فمن اجل ذلك جعل بسم الله الرحمن الرحيم في اول كل سورة»، در ادامه بگویند خدا گفت بسم الله بگو بعد سوره دیگر بخوان، فلاجل ذلك جعل بسم الله الرحمن الرحيم في اول السورة، تکرار بشود. اگر قبلش گفتند فلاجل ذلك جعل بسم الله الرحمن الرحيم في اول كل سورة ثم قال احمدني فقال النبي الحمد لله رب العالمين، اگر بگویند بعد از و لا الضالين باز خدا فرمود «سم باسمي»

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۴۸۵.

۲ علل الشرایع، ج ۲ ص ۳۱۶.

۳ همان.

پیامبر بسم الله الرحمن الرحيم گفتند سپس «فمن اجل ذلك جعل بسم الله الرحمن الرحيم في اول السورة»، تکرار لازم می‌آید. پس این قرینه می‌شود که آن نسخه علل الشرائع درست نیست. نسخه صحیح همانی است که در بحار و وسائل نقل شده است که «فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ جُعِلَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فِي أَوَّلِ السُّورَةِ»<sup>۱</sup> "السورة" عنوان مشیر می‌شود عهد ذکر می‌شود به سوره حمد؛ یعنی فی اول السورة به معنای سوره حمد است.

در ادامه دیده می‌شود که جمله دوم نیز به اختلاف نسخ دچار است؛ توضیح اینکه: در نقل کافی که ما به آن استناد می‌کردیم، در اغلب نسخ چنین آمده است که قبل از خواندن سوره، خداوند به پیامبر «سم باسمی» را می‌فرمایند، پیامبر نیز بسمله را می‌گویند. سپس این تعبیر است که: «فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ جُعِلَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فِي أَوَّلِ السُّورَةِ»<sup>۲</sup> استشهاد ما به این عبارت بود و دلخوش به این تعبیر بودیم، در حالی که در کافی طبع دار الحديث جلد ۶ صفحه ۶۴۴ شش تا نسخه نقل می‌کند<sup>۳</sup> و همین‌طور از وافی نقل می‌کند که فی اول السورة ندارد، فقط تعبیر «فمن اجل ذلك جعل بسم الله الرحمن الرحيم» را دارد، وقتی قید «فی اول السورة» را نداشت، صرفاً جعل بسمله فهمیده می‌شود ولی جزئیت آن در سوره دیگر برداشت نمی‌شود. شاید جزء نماز باشد، ولی جزء سوره نبوده باشد. اگر گفته شود که با حداقل وجوب قرائت بسمله فهمیده می‌شود، در جواب می‌گوییم خیر؛ زیرا اینگونه جعل با استحباب نیز سازگاری دارد. بلی، اگر تعبیر «فی اول السورة» می‌آمد و سپس امر به خواندن سوره می‌کردند، جزئیت فهمیده می‌شد، ولی فی اول السورة بودن ظهور ندارد، تعبیر «فمن اجل ذلك جعل بسم الله الرحمن الرحيم» امر در او نیست تا امر ظهور در وجوب داشته باشد. شاید وجه کلام محقق سیستانی مبنی بر احتمال اختصاص وجوب بسمله بر پیامبر اکرم و عدم وجوب آن بر جمیع مکلفین نیز همین نکته باشد که تعبیر «فمن اجل ذلك جعل بسم الله الرحمن الرحيم» آمده است که از آن صرفاً جعل بسمله فهمیده می‌شود ولی وجوب آن بر جمیع مکلفین فهمیده نمی‌شود؛ مثل اینکه بگویند پیامبر امر شد به نماز شب، پیامبر یازده رکعت نماز شب خواند، بعد بگویند «فمن اجل ذلك جعلت صلاة اللیل احدی عشره رکعة»، بدیهی است که این تعبیر دال بر وجوب نیست.

بنابراین بعید نیست اشکالی که در جلسه گذشته برخی دوستان در مورد اختلاف نسخ مطرح فرمودند وارد باشد، لکن در جلسه گذشته عرض ما این بود که این روایت مجمل است و با روایات مبین تعارض ندارد، حال فهمیده ایم که به دلیل اختلاف در نسخ کافی، مبین هم واضح نیست؛ اگر نسخه‌های کافی متحد بود می‌گفتیم او مبین است که فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ جُعِلَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ بعد الحمد فی اول السورة، ولی نسخه کافی دارای اختلاف است، در نقل علل الشرائع تعبیر این است که «فمن اجل جعل بسم الله الرحمن الرحيم بعد الحمد فی استقبال السورة الاخری»، این تعبیر ظهور در جزئیت ندارد، بلکه ظهور در وجوب نیز ندارد، بلی، اگر مثل تعبیر «کتب علیکم» یا «جعل علیکم» ظهور در وجوب داشت ولی این نقل مذکور دال بر وجوب نیست. اینطور تعابیر نظیر هم دارد به عنوان مثال تعبیری که در مورد نماز

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۴۸۵.

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۴۸۵.

۳. فی «ی، یث، یح، یخ، یس، جن» و الوافی: -/ «فی أول السورة».

غفيله آمده است چنین است که «لأجل غفلة الناس جعل صلاة الغفيلة»<sup>۱</sup> بین نماز و مغرب که فاصله می افتاد، برای مردم نمی صرفید که به خانه های خودشان بروند، لذا می نشستند و صحبت های دنیایی می کردند، این روایت که بیانگر جعل نماز غفيله است، دلیل جعل را جلوگیری از غفلت مردم می داند ولی کسی از آن وجوب برداشت نمی کند. خلاصه اینکه با وجود این اختلاف نسخی که وجود دارد، از خیر صحیحه عمر بن اذینه بگذریم بهتر است.<sup>۲</sup> اگر کسی وثوق به صدور پیدا کند بحث دیگری است ولی مشرب ما وثوق صدوری نیست. (وثوق به صدور اینجا ربطی ندارد؛ ظاهراً منظور استاد وثوق به یک نسخه است نه وثوق به صدور)

### بررسی سایر روایات در مسئله

بنابراین حال که از صحیحه عمر بن اذینه برای اثبات جزئیت و وجوب صرف نظر کردیم، باید به سراغ صحیحه معاویه بن عمار رفت که تعبیر در آن چنین بود:

« مُحَمَّدٌ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عِ إِذَا قُمْتُ لِلصَّلَاةِ أَقْرَأُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - فِي فَاتِحَةِ الْكِتَابِ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ فَإِذَا قَرَأْتُ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ أَقْرَأُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - مَعَ السُّورَةِ قَالَ نَعَمْ »<sup>۳</sup>

استظهار ما این بود که سوال مذکور در این روایت، سوال از وجوب است، محقق سیستانی فرمودند احتمال دارد در مقام دفع حذر باشد و سوال از مشروعیت باشد، بر فرض که استظهار ما هم درست باشد، ولی باز ظهور در جزئیت ندارد. روایت بعدی که در مقام قابل طرح است و باید بررسی شود مکاتبه یحیی بن ابی عمران است:

« مُحَمَّدٌ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي عِمْرَانَ الْهَمْدَانِيِّ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ عِ جُعِلْتُ فِدَاكَ مَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ ابْتَدَأَ بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - فِي صَلَاتِهِ

۱. فلاح السائل و نجاح المسائل، ص: ۲۴۵. « ذَكَرَ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْقَامِي قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ قَالَ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَمْرَانَ الْهَمْدَانِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي عَمْرَانَ الْهَمْدَانِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص صَلُّوا فِي سَاعَةِ الْغَفْلَةِ وَ لَوْ رَكَعَتَيْنِ فَإِنَّهُمَا تُورِدَانِ دَارَ الْكَرَامَةِ ». « ذَكَرَ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ سَعِيدٍ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ يَحْيَى عَنْ أَبِيهِ وَ أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ أَحْمَدَ [بْنِ] يَحْيَى عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ وَهْبٍ أَوْ السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص تَنَفَّلُوا فِي سَاعَةِ الْغَفْلَةِ وَ لَوْ رَكَعَتَيْنِ خَفِيفَتَيْنِ فَإِنَّهُمَا تُورِدَانِ دَارَ الْكَرَامَةِ قَبْلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَ مَا سَاعَةُ الْغَفْلَةِ قَالَ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ ».

۲. بیان استاد: « ما از حرف دیروزمان صرف نظر نکردیم بلکه این اختلاف نسخ ما را بیچاره کرده. آقای زنجانی کتاب کافی شان هر صفحه اش از آن شاید ده ها اختلاف نسخه است. فی نسخه کذا و کذا. خدا رحمت کند مرحوم آقا میرزا علی احمدی میانجی را، روضه می خواند، می گفت فوقفت فاطمه علی الباب، گریه می کرد، و فی نسخه اخری و وفقت فاطمه علی الباب، باز هم گریه می کرد. یکی از دوستانش می گفت اختلاف نسخه که گریه ندارد. ولی معلوم شد گریه دارد، چون استدلال ها را بهم می زند ».

۳. استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۱۱.

وَحَدَّهُ فِي أُمَّ الْكِتَابِ فَلَمَّا صَارَ إِلَى غَيْرِ أُمَّ الْكِتَابِ مِنَ السُّورَةِ تَرَكَهَا فَقَالَ الْعَبَّاسِيُّ لَيْسَ بِذَلِكَ بَأْسٌ  
فَكَتَبَ بِخَطِّهِ يُعِيدُهَا مَرَّتَيْنِ عَلَى رَغْمِ أَنْفِهِ يَعْنِي الْعَبَّاسِيُّ<sup>۱</sup>

سوال می کند که شخصی بسم الله گفت سوره حمد را شروع کرد بعد بدون بسم الله سوره دیگری را خواند، حضرت فرمود: «يُعِيدُهَا مَرَّتَيْنِ عَلَى رَغْمِ أَنْفِهِ».

#### بررسی سندی مکاتبه همدانی

این روایت باید از نظر سندی بررسی بیشتری شود:

در جلسه گذشته عرض شد که او وکیل امام جواد علیه السلام است و محقق خویی و محقق سیستانی دلالت وکالت بر وثاقت را قبول ندارند و می فرمایند منافاتی بین وثاقت در حفظ اموال و عدم وثاقت در نقل حدیث نیست. عرض ما این است که یک وقت است که می گوئیم وثاقت شخص احراز شده نیست و معلوم نیست، گاهی نیز می گوئیم جعال و وضاع بودن وی با وکالت وی منافاتی ندارد. انصافاً این فرض دوم بعید است که وکیل امام در یک شهر یک انسان وضاع و جعالی بوده باشد. در روایت مذکور اگر هم واقعا وضاع و جعال بوده یعنی جعل کرده و می گوید من به امام چنین سوالی را مکتوب کردم و امام در جواب اینطور نوشتند که برخلاف آن عباسی، دو بار اعاده کند، این جمله یا باید در واقع درست باشد یا اینکه شخص خودش از حقه باز های جعال بوده باشد و این حدیث را جعل کرده است، در حالی که به نظر ما انصافاً بعید است شخص وضاع و حقه بازی، وکیل امام علیه السلام بوده باشد.

دقت شود که او دارد ادعا می کند که من به امام جواد اینگونه نوشتم و امام اینگونه جواب دادند، امام زمان نیست که غایب بوده باشد، امام جواد علیه السلام است، این را انصافاً نمی توان در سندش تشکیک کرد. بلی، یک وقت است که تسامح می کند و یک کلمه را کم یا زیاد می کند، آنجا ممکن است بگوئیم دقیق نبوده و کلمه را کم و زیاد کرده است، عدم وثاقت وی به خاطر دقیق نبودن وی باشد، ولی یک وقت است که اصلاً می گوئیم شخص آنقدر جعال بوده که یک کتابت سوال و جواب را به خدمت امام علیه السلام، از اساس جعل کرده است، در حالی که این محتمل نیست؛ زیرا خیلی بعید است که شخصی با چنین جعالی، وکیل امام علیه السلام بوده باشد.

علاوه بر اینکه این بیان در فرضی است که کلام محقق زنجانی را مبنی بر ظهور وکیل مطلق بودن امام در وثاقت، قبول نکنیم، در حالی که ما این فرمایش ایشان را قبول داریم. پس این مکاتبه دلیل بر این است که ترک بسم الله بعد از سوره حمد و قبل از خواندن سوره دیگر در نماز فریضه، مبطل نماز است. ولی مبطلیت در نافله را نمی رساند؛ زیرا در این روایت چنین سوال شده است که «الرجل یصلی وحده»، شخصی تنها نماز می خواند، این یعنی نماز جماعت نیست، وقتی قید نماز وحده را مطرح می کند یعنی می خواهد نماز جماعت را خارج کند در حالی که در نافله اصلاً جماعتی مفروض نیست. بنابراین سوال از فریضه بوده که فرادی خوانده است.

#### بررسی دلایلی صحیحہ حلبی

حال باید روایت صحیحہ حلبی را معنا کرد که امام علیه السلام در آن اجازه ترک بسم الله در سوره بعد از حمد را داده بودند:

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۱۳.

«مَا رَوَاهُ - سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ عَثْمَانَ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَلِيٍّ الْحَلَبِيِّ وَ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُمَا سَأَلَاهُ عَمَّنْ يَقْرَأُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - حِينَ يُرِيدُ يَقْرَأُ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ قَالَ نَعَمْ إِنْ شَاءَ سِرًّا وَ إِنْ شَاءَ جَهْرًا فَقَالَا أَوْفَقَرُّوْهَا مَعَ السُّورَةِ الْآخَرَى فَقَالَ لَا»<sup>۱</sup>

در معنای این روایت گفته شده است:

۱. در این روایت قید فی الصلاه بودن مطرح نشده است؛ شاید شخص در غیر از نماز در فرض تلاوت قرآن می پرسد که اگر حمد خواندم و بعد خواستم سوره دیگری بخوانم، بسم الله را بگویم؟ حضرت می فرمایند خیر.

۲. بر فرض که مربوط به نماز باشد، مسئله فریضه بودن نماز مطرح نشده است؛ از این رو ممکن است حمل بر نافله شود. این مطلب را محقق داماد نیز مطرح کرده اند<sup>۲</sup>، گرچه اصل حمل این روایت بر نافله در کلام شیخ طوسی نیز آمده است:

«فَمَحْمُولٌ عَلَى مَنْ كَانَ فِي صَلَاةِ النَّافِلَةِ وَقَدْ قَرَأَ مِنَ السُّورَةِ الْآخَرَى بَعْضَهَا وَ يُرِيدُ أَنْ يَقْرَأَ بَاقِيَهَا فَحِينَئِذٍ لَا يَقْرَأُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»<sup>۳</sup>.

به نظر ما انصافاً در مورد «فی الصلاه» بودن آن نمی توان تشکیک کرد؛ چه اینکه مسئله «إِنْ شَاءَ سِرًّا وَ إِنْ شَاءَ عَلَانِيَةً» آمده است و اگر قرار بود در غیر نماز می پرسید، این قید گفتن نداشت. اینطور نبوده که عامه بگویند در غیر نماز بسم الله نگویند، خود آن ها نیز در قرائت قرآن بسم الله ها را می گویند. آنچه محل اشکال آن ها بود در نماز گفتن آن بود. ولی اشکال دوم مبنی بر حمل بر نافله، بیان قابل قبولی است؛ زیرا در روایت مسئله فریضه بودن مطرح نشده است و با توجه به روایت همدانی که ترک بسم الله را در فریضه مبطل می دانست، می توان حمل بر نافله کرد.

حال یک شبهه و دغدغه ای در ذهن ما است که مطرح می کنیم: سوال می کنیم که آیا مصب اصلی این روایات به طوری که عرفاً اخراج و تخصیص لازم نیاید، نماز فریضه نیست؟ مثلاً یک نفر می پرسد که در حال راه رفتن نماز خواندیم، امام بفرمایند اشکال ندارد،

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۶۸.

۲. کتاب الصلاه (محقق داماد) (کتاب الصلاه)، جلد: ۴، صفحه: ۱۷۷. «إِنْ أَقْصَى مَا يَسْتَفَادُ مِنْهَا عَدَمُ لَزُومِ قِرَاءَةِ الْبِسْمَلَةِ مَعَ السُّورَةِ بَلَا مَسَاسَ لَذَلِكَ بِالصَّلَاةِ، إِذَا لَا تَعَرَّضَ لَهَا سَوَالٌ وَ لَا جَوَابٌ إِلَّا بِالْإِطْلَاقِ الصَّالِحِ لِلتَّقْيِيدِ بِمَا يَدُلُّ عَلَى لَزُومِهَا مَعَهَا فِيهَا. فَلَا تَعَارُضُ حِينَئِذٍ فِي الْبَيِّنِ بَعْدَ سَهُولَةِ الْجَمْعِ الدَّلَالِي الدَّارِجِ، إِذَا نَطَاقُهَا أَنَّ السُّورَةَ لَوْ خَلَى وَ طَبِيعُهَا تَحَقُّقٌ بِدُونِ الْبِسْمَلَةِ بِخِلَافِ الْفَاتِحَةِ. وَ ظُهُورُ الْأَثَرِ فِي الْإِجَارَةِ وَ نَحْوِهَا عِنْدَ الْإِطْلَاقِ وَ عَدَمِ شَرْطِيَّةِ الْبِسْمَلَةِ فِي ذَلِكَ. أَلَّا هُمْ إِلَّا بِدَعْوَى الْإِنْصِرَافِ إِلَى خُصُوصِ بَابِ الصَّلَاةِ - كَمَا تَوَهَّمُ - فَلَا إِطْلَاقَ لَهَا حِينَئِذٍ حَتَّى يَقَيَّدَ بِمَا ذَكَرَ».

۳ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۶۸.

بعد بگوئیم که حمل بر نافله می شود، عرف سوال می کند که پس چرا اول نگفتید که نماز ماشیا در نوافل اشکالی ندارد؟ به قول مطلق او سوال می کند ما در حال راه رفتن نماز خواندیم، شما می گوئید عیب ندارد بعد بگوئید مقصودم نماز نافله است؟! آیا این جمع ها عرفی است؟ بعد با یک خطاب منفصلی بیاوید بگوئید خواندن ماشیا نماز فریضه جایز نیست، عرف می گوید اگر شما یک عام ترخیصی مبنی بر جواز نماز ماشیا گفتید که محل اهتمام مردم بود و به آن عمل کردند، سپس با خطاب منفصلی بگوئید که آن عام ترخیصی را در مورد نافله گفته بودیم، عرفی نیست. بنابراین این شبهه در ذهن ما وجود دارد که این نوع جمع ها عرفی نیست.

### جمع بین روایات متعارض

بر فرض که جمع مذکور عرفی باشد، می گوئیم روایت حلبی حمل بر نافله می شود، ولی اگر جمع مذکور پذیرفته نشود، با مکاتبه یحیی بن ابی عمران همدانی معارضه می کند به صورتی که قابل حل نیست؛ زیرا «یعیدها» را نمی توان بر استحباب حمل کرد، خصوصاً که با تأکید «علی رغم آنکه» آمده است.

ممکن است گفته شود که حدیث مکاتبه همدانی به دلیل مخالفت با عامه أخذ می شود «خذ ما خالف العامة» و صحیح حلبی نیز حمل بر تقیه می شود؛ ما با این قضیه مشکلی نداریم، لکن شبهه ای که وجود دارد این است که صحیح حلبی نیز موافق عامه نیست؛ زیرا راجع به بسم الله قبل از سوره حمد امام فرمودند که بگوئید «إن شاء سرا و إن شاء جهرا»، راجع به غیر حمد فرمودند خیر، این کلام حضرت موافق عامه مطلقاً نیست؛ چه اینکه برخی از عامه همچون ابوحنیفه همین نظر را دارند. برخی دیگر مانند مالک مطلقاً گفتن بسم الله را ممنوع می دانند، عرف این صحیح را موافق عامه نمی داند، مخصوصاً اگر اصل را مذهب مالکی بدانیم که در اینصورت این روایت مخالفت آن ها است. مالک معاصر امام باقر علیه السلام است و از فقهای است که وجیه المله بوده است، با همه حکومت ها سازگاری داشت، بنی امیه ترویجش نیز کرده اند، بنی عباس دستور دادند که کتاب الموطأ وی استنساخ شود، او اهل مدینه بوده و برخی مانند محقق زنجانی بیشتر در بحث موافقت یا مخالفت عامه به فقه مالک توجه می کنند. بنابراین این شبهه نیز در حمل حلبی بر تقیه و أخذ به مکاتبه همدانی وجود دارد؛ از این رو در نهایت خبرین تعارض و تساقط می کنند.

بلی، اگر کسی شهرت فتوایی را مرجح بداند، مکاتبه همدانی مورد شهرت فتواییه است ولی ما شهرت فتوایی را مرجح نمی دانیم، به نظر ما شهرت رواییه و فتواییه باید با هم باشند، حال که با هم نیستند، پس مرجحیتی نیست و عرض جلسه گذشته ما مبنی بر وجود سه نوع خطاب در مسئله مطرح می شود:

در جلسه گذشته عرض شد که سه نوع خطاب در این مسئله وجود دارد:

۱. خبر معاویه بن عمار که گرچه جزئیت بسمله در سوره را نمی رساند ولی ظهور در امر امام به بسم

الله قبل از سوره دارد و وجوب را می رساند. به نظر ما این روایت هم با نص بر وجوب بسم الله و

هم با نص در عدم وجوب بسم الله می سازد.

۲. خبر دوم مکاتبه همدانی است که نص در وجوب است.

۳. خبر سوم صحیح حلبی است که نص در عدم وجوب است.



مرحوم شهید صدر قاعده ای را برای عرفی کردن مطرح فرموده اند که اگر سه خبر داشتیم که یک خبر ظاهر در وجوب، خبر دیگر نص در عدم وجوب و یک خبر هم نص در وجوب بود، عرف دو خبری که نص در وجوب و عدم وجوب بودند را متعارض می بیند و به خبری که ظاهر در وجوب بود مراجعه می شود. ایشان می فرمایند که اصلاً معقول نیست که خبری که ظهور در وجوب دارد، طرف معارضه باشد، به نظر ما نباید بحث عقل در میان بیاید؛ چه اینکه عقل در این مسائل کاره ای نیست، شاید عقلاء با وجود آن دو خبر، این خبر ظاهر در وجوب را حجت ندانند، ما چه می دانیم؟ ولی با قطع نظر از بحث عقل، می توان از طریق فهم عرفی مسئله را حل کرد که یک خبر ظهور در وجوب دارد و چون به دلیل وجود تعارض بین دو خبر دیگر، دلیلی بر ترخیص نیامده است، این خبر ظاهر در وجوب اخذ می شود.

تطبیق این مطلب بر مقام اینگونه می شود که صحیحہ معاویہ بن عمار ظاهر در وجوب، صحیحہ حلبی نص در عدم وجوب بود، البته ظاهر آن با عدم مشروعیت نیز می سازد لکن خلاف تسالم اصحاب است و اگر چنین باشد باید علم آن را به اهلش واگذار کنیم، ولی بناء بر اینکه ظاهر در نفی وجوب باشد، با مکاتبه همدانی که نص در وجوب بود معارضه می کند، نوبت به ظهور روایت معاویہ بن عمار می رسد.

## مسئله ۹: بررسی اتحاد سورۀ فیل و قریش

مرحوم سید در مسئله ۹ می نویسد:

«الأقوی اتحاد سورۃ الفیل و لإیلاف و کذا و الضحی و أ لم نشرح فلا یجزی فی الصلاة إلا

جمعهما مرتبتین مع البسملة بینهما»<sup>۱</sup>

فتوای ایشان این است که بعد از «والضحی» باید «ألم نشرح» خوانده شود همراه با بسم الله بین آن ها، و اگر سورۀ فیل خوانده می شود باید بعد از آن به همراه بسم الله سورۀ قریش خوانده شود.

محقق بروجردی در تبیان الصلاة فرموده اند که نیازی به «بسم الله» خواندن بین آن ها نیست؛ چه اینکه یک سورۀ هستند<sup>۲</sup>. ما در این جلسه اشاره ای به بحث می کنیم که باید دید مقتضای اصل عملی چیست؟!

### مقتضای اصل عملی در مسئله

برخی مانند محقق خویی و آیت الله سیستانی ادعای عدم وجود دلیل بر اتحاد بین السورتین را مطرح کرده اند. محقق خویی فرموده اند مقتضای اصل عملی قاعده اشتغال است؛ یعنی نباید به مشکوک السورۀ اکتفاء کرد و چون مقام در شک در امتثال است، می فرماید باید احراز شود که یک سورۀ کاملۀ خوانده شده است<sup>۳</sup>. محقق حکیم نیز قبل از محقق خویی اصل

۱. العروة الوثقی، أعلام العصر، ج ۱، ۶۴۷.

۲. تبیان الصلاة، جلد: ۵، صفحہ: ۲۲۹.

۳. موسوعة الامام الخوئی، السيد أبو القاسم الخوئی، ج ۱۴، ص ۳۳۲. «و الظاهر أن مقتضى الأصل حينئذ هو الاشتغال، و ليس المقام من قبيل الأقل و الأكثر

الارتباطی کی يرجع فيه إلى البراءة علی ما هو التحقيق من الرجوع إليها فيه».



عملی را مطرح می کنند و می فرمایند: برخی می گویند وقتی دو سوره خوانده می شوند قاعده اشتغال حکم می کند که بین آن ها بسم الله گفته شود، در حالی که به نظر ما سوره عنوان مشیر است و وقتی ما نمی دانیم که مشارالیه سوره چیست، برائت جاری می شود. این کلام ردی بر کلام محقق خویی نیز می تواند باشد. تعبیر «اقرء سوره» عنوان مشیر به آن واقع سوره است، ما نمی دانیم که واقع سوره، صرف «والضحی» است یا اینکه «الم نشرح» نیز همراه آن است، همچنین نمی دانیم که با بسم الله یا بی بسم الله است، اصل «والضحی» خواندن واجب است (ولو واجب تخییری)، از قید آن برائت جاری می کنیم<sup>۱</sup>.

این بحث، بحث مشکل و دقیقی است و باید دقت شود که موارد آن مختلف است. دقت کنید! موارد ببینید [مختلف است]. یک وقت می گویند آیه الکرسی بخوان نمی دانیم یک آیه است یا سه آیه، بعید است کسی این جا برائت جاری نکند. قدرمتیقن همان آیه اول است برائت جاری می کنیم از آیه دوم و سوم. اما می گویند اقرء سوره، این جا آقای خوئی می گوید قاعده اشتغال جاری است. در جلسه آینده به بررسی کلام محقق خویی و محقق حکیم می پردازیم.

\*\*\*\*\* جلسه ۱۰۳ \*\*\*\*\*

## بررسی اتحاد یا عدم اتحاد سور ضحی و انشراح و فیل و قریش

بحث در این بود که مشهور فقهای شیعه قائلند که سوره ضحی و ألم نشرح سوره واحد است و در نماز فریضه باید هر دو باهم خوانده شوند. همینطور سوره فیل و قریش که برخی از بزرگان قریب به عصر ما مرحوم آیت الله بروجردی رحمه الله فرموده اند که به خاطر تسالم اصحاب که تنها دلیل این حکم است، به این حکم فتوا می دهیم، شخص بسم الله بین این دو سوره نگوید؛ زیرا تسالم اصحاب بر عدم وجود بسم الله است<sup>۲</sup>.

### بررسی اصل عملی در مسئله

قبل از ورود به بحث استدلالی این مطلب و بررسی زمینه های تاریخی و روایی آن، به بررسی اصل عملی در مسئله پرداخته می شود؛ چه اینکه بزرگانی مثل محقق خویی فرموده اند بعد از مراجعه به تاریخ و روایات، روشن نشد که این دو سوره یکی باشند یا نباشند، بنابراین باید اصل عملی مورد بحث قرار گیرد<sup>۳</sup>.

### مختار محقق خویی: اشتغال

محقق خویی در مقتضای اصل عملی قائل به اشتغال هستند، ایشان هم در رابطه با اصل اتحاد دو سوره و هم در مورد خواندن بسم الله بین دو سوره قائل به اشتغال هستند، یعنی باید هر دو سوره خوانده شود و بسم الله نیز گفته شود؛ زیرا در غیر اینصورت شک در امتثال امر «اقرء سوره کامله فی الفریضه» خواهیم داشت، در موارد شک در امتثال، قاعده اشتغال جاری می شود. تعبیر ایشان «شک در محصل» است که به نظر ما این تعبیر اشتباه است؛ زیرا شک در محصل در موارد شک در سبب و مسبب است، مثلاً اگر ما نمی دانیم که

۱ مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، ج ۶، ص ۱۷۷.

۲. رک: کتاب الصلاة (بروجردی)، صفحه: ۴۷۹.

۳ موسوعة الامام الخوئی، السید أبو القاسم الخوئی، ج ۱۴، ص ۳۳۲. «و المتحصّل من جمیع ما قدمناه: أنّه لا دلیل علی وحدة السورتین و لا علی تعددهما،

لعدم تمامیه شیء مما استدللّ به للطرفین، فتنتهی النوبه إلى ما یقتضیه الأصل العملی».

طهارت که مسبب از وضو است، آیا مسبب از وضو با این شرط خاص است یا بدون آن شرط هم حاصل می شود، در اینگونه موارد تعبیر «شک در محصل» به کار می رود، ولی در مقام اینطور نیست، در مقام شک در امتثال است و مجرای قاعده اشتغال است.

**سوال:** شک در محصل در جایی است که محصل عنوان فعل باشد یعنی شک کنیم که این فعل ما محصل عنوان است یا خیر.

**جواب:** عنوان اگر بود مثلاً می گوید وضو با آب بگیر، نمی دانیم که این آب است یا آب نمک است، اینجا تعبیر به محصل نمی کنن، شک در امتثال می گویند. امر به عنوان یعنی امر به معنوی، اینجا تکلیف مشخص است، تَوْضاً بماء است، فقط نمی دانیم وضو با آب گرفته ایم یا خیر، شک در اینکه وضوی من وضو با آب است منشأ نمی شود که شک در سعه و ضیق تکلیف پیدا کنیم، روی این حساب قاعده اشتغال جاری می شود.

این فرمایش محقق خویی ردی بر فرمایش محقق حکیم است که البته بیشتر ایشان در بحث بسم الله گفتن بین دو سوره مطرح کرده است. محقق حکیم قائل است وقتی نمی دانیم که بسم الله واجب است یا خیر، برائت جاری می شود؛ زیرا تکلیف زائد و مشکوک است؛ از این رو مجرای برائت است.

### **بیان امثله و صور مختلف در بحث**

برای قضاوت بین دو نظریه مذکور، باید صوری از مثال های دیگر مطرح شود و سپس بر مقام تطبیق گردد:

۱. اگر شارع بفرماید: «اقرأ آیه الكرسي» و ندانیم که آیه الكرسي یک آیه یا سه آیه است، برائت جاری می شود و محقق خویی نیز این مطلب را قبول دارد؛ زیرا آیه اول آیه الكرسي، مسلماً واجب است، شک می کنیم که تا آخر سه آیه هم واجب است یا خیر، برائت از زائد جاری می شود.

۲. اگر مولا گفت «ابن بیتا» یا گفت «نظف بیتا»، یک وقت است که ما نمی دانیم راهرو و پله های ورودی خانه جزء بیت هستند یا خیر، هر بیتی که مد نظر قرار دهیم بالأخره مدخلی دارد، شک می کنیم که مدخل بیت جزء بیت است یا خیر، در اینجا نیز برائت جاری می شود؛ زیرا معنوی بیت مدنظر است، ما وقتی نمی دانیم مدخل بیت جزء بیت است تا وجوب تنظیف بیت در آن نیز بیاید یا خیر، برائت جاری می شود. بیت یک مرکب است، ما محدوده ی این مرکب را نمی دانیم که مرکب از مدخل و غرفه است یا اینکه صرفاً مرکب از غرفه و چیز های دیگر است که داخل خانه هستند. ما در جزئیت مدخل شک می کنیم، معنوی به بیت مردد است که سه جزء یا دو جزء دارد، یعنی نمی دانیم امر روی سه جزء یا دو جزء رفته است، برائت جاری می کنیم. فرقی هم نمی کند که شبهه مصداقیه یا مفهومی باشد؛ زیرا فرض این است که اگر شبهه مصداقیه نیز بر فرض باشد، یعنی هر بیتی را در عالم شبهه مصداقیه داریم که مدخل جزء آن است یا نیست، برائت جاری می

شود؛ زیرا نمی دانیم در مقام انطباق بیت بر اجزای آن، وجوب ضمنی بر دو جزء یا سه جزء رفته است، برائت از وجوب ضمنی تنظیف مدخل جاری می شود.

۳. مثال دیگر این است که مولا می گوید «نظف بیتا» ما می رویم بیت زید را انتخاب می کنیم، حال نمی دانیم در بیت زید، دخمه ی موجود در آن نیز جزء بیت است یا اینکه مغازه است، اینجا قاعده اشتغال جاری می شود؛ زیرا شما وقتی تنظیف بیت زید را انتخاب کرده اید، باید احراز کنید که تنظیف بیت وی انجام شده است، اینکه دخمه موجود مشکوک است که جزء بیت است یا اینکه مغازه است، منشأ سعه و ضیق تکلیف مولا نمی شود؛ زیرا تکلیف مولا روی جامع بیت رفته است. در مقام تطبیق وقتی بیت زید برای تنظیف انتخاب می شود، شک در امثال است که آیا تنظیف بدون دخمه، ما را برئ الذمه می کند یا خیر، اشتغال جاری می شود؛ زیرا اینکه دخمه جزء بیت باشد یا نباشد، تکلیف «نظف بیتا» را که جامع بیت به نحو واجب بدلی است، کم یا زیاد نمی کند؛ زیرا شارع کاری به این مصداق ندارد «الانطباق قهری و الإجزاء عقلی». شارع تکلیف را روی جامع بیت برده بود و یقیناً دخمه زید در جامع بیت نقش ندارد، اگر نقش داشته باشد در مصداق نقش دارد و آن هم متعلق امر نبود، شما در مقام امثال آن را انتخاب کرده بودید.

۴. مثال بعدی «نظف بیت زید» است. شک می کنیم که دخمه کنار بیت زید جزء خانه زید است یا مغازه است و کنار بیت زید است، اینجا روشن است که برائت جاری است؛ زیرا امر روی خصوص بیت زید رفته و وقتی نمی دانیم دخمه جزء بیت است یا خیر، نمی دانیم وجوب تنظیف شامل آن می شود یا خیر، برائت جاری می شود. هر کجا شک در سعه و ضیق تکلیف مولا پیدا کنیم، برائت از تکلیف زائد جاری می شود، ولو اینکه منشأ شک در سعه و ضیق تکلیف مولا شبهه مصداقیه باشد. ما وقتی به مولا تماس بگیریم که آیا دخمه کنار آن، جزء بیت است یا خیر، او می گوید به من ارتباطی ندارد من امر به تنظیف بیت زید کرده ام، تشخیص مورد سوال به من ارتباطی ندارد، شبهه مصداقیه است. بیت مفهوم کلی است و زید هم مشخص است که کیست، وقتی نمی دانیم دخمه جزء بیت است یا خیر، شک در تکلیف زائد و مجرای برائت است. اصلاً بر فرض که در تاریکی شما خانه زید رفته باشید و با چراغ قوه موبایل روشن کرده اید و تنظیف می کنید، یک چیزی در گوشه دیده اید، اگر روز بود می فهمیدید که جزء بیت است یا نیست، ولی شب است و درست نمی بینید، برائت جاری می کنید؛ زیرا به لحاظ حکم فعلی وجوب آن قسمت مشکوک است، برائت جاری می شود. گفته نشود که شخص باید روز می رفت، او دوست دارد شب برود

اختیار خودش را دارد، مثل اینکه غذای مشکوکی است و چون شب است تشخیص نمی دهیم که حرام است یا خیر، برائت جاری می شود و مشکلی ندارد.

### تنقیح محل بحث و اختیار کلام محقق خویی

این مثال ها بیان شد تا محل بحث روشن شود؛ مثالی که محقق خویی (به عنوان یک اصولی درجه یک)<sup>۱</sup> می زند این است که می گوید مولا گفته است «اقرء سورة» شارع معین نکرده است که چه سوره ای بخوانید، مطلق گفته است که سوره ای بخوانید، حال ما نمی دانیم که ضحی و الم نشرح بدون بسم الله بینشان، امثال «اقرء سورة» است یا نیست، قاعده اشتغال جاری می شود؛ مثل همان مثال که مولا گفته بود «نظف بیتا» شما بیت خانه زید را انتخاب کردید باید احراز کنید که امثال کرده اید. نگوید که جزئیت یا عدم جزئیت بسم الله مربوط به شارع است، زیرا در جواب گفته می شود: وقتی شارع گفته «اقرء سورة» اینکه سورة ضحی و شرح یکی باشد یا نباشد در سعه و ضیق این تکلیف تأثیری ندارد، این یک مصداق است. اگر سورة ضحی و انشراح یکی باشند یا دو سورة باشند، تأثیری در کوچکی یا بزرگی تکلیف «اقرء سورة» ندارد، بلی، اگر مولا می گفت «اقرء سورة الضحی» و ما نمی دانستیم که آیا سورة انشراح نیز با آن است یا خیر، برائت جاری می شد و غصه ای نبود، ولی اینجا مقام اشتغال است. اینجا فرق بین مثال محل بحث و مثال «اقرء آیه الكرسي» مشخص می شود که می توان در آن نسبت به آیات اضافه بر آیه اول، برائت جاری کرد.

**سوال:** اطلاقی که اقرء سورة دارد، نسبت به مقدار زائد تکلیف بیشتری ایجاد می کند. پس در سعه تکلیف دارد تأثیر می گذارد.

**جواب:** تکلیف روی جامع رفته است. فرق می کند با مثالی که مولا «نظف بیت زید» می گفت و ما می گفتیم در شب اگر کسی رفت تنظیف کرد و ندانست که فلان دخمه جزء بیت است یا خیر، برائت جاری کند.

**سوال:** کلفت زائد دارد ایجاد می شود.

**جواب:** تکلیف زائد نیست. مثال می زنم: اگر شارع گفت که «اذبح فی منا» به نحو شبهه مصداقیه اگر ما شب رفتیم و ندانستیم که فلان منطقه جزء منا است یا خیر، یا مثلا عینک نزدیک و چشمان ندید، رفتیم جایی که شبهه مصداقیه منا است، آیا برائت جاری است؟ خیر؛ زیرا شارع نگفته بود «اذبح فی هذا المكان» شارع گفته بود در منا ذبح کنید، شما باید جایی بروید که مطمئن باشید جزء منی است؛ لذا اگر شارع می گفت «لاتقدم خطوه فی منی الا واذکر الله» شبهه مصداقیه منا بود، برائت از وجوب ذکر الله مطرح می شود؛ زیرا انحلالی است. تکلیف انحلالی است؛ یعنی اگر منا هزار متر باشد من باید هزار بار ذکر بگویم ولی اگر ۵۰۰ تا باشد من باید ۵۰۰ تا بگویم، در محل بحث تکلیف زائد نیست.

حال شما ممکن است بگویید که در مثال «نظف بیتا» نمی دانیم مدخل البیت جزء بیت است یا خیر، برائت جاری می کردید، چه فرقی با این بحث سورة می کند؟ می توان برائت از بسم الله جاری کرد.

جواب می دهیم که قطعاً بسم الله جزء سورة نیست، شاهد آن نیز سورة برائت است؛ اگر سورة برائت نبود حق با شما بود. اگر شارع می گفت که هر سورة ای اولش بسم الله دارد، از برخی از روایات استفاده می شد که لازم نیست بسم الله بگوییم، برائت جاری می کردیم از

<sup>۱</sup>. اینکه محقق خویی را اینقدر بالا می بریم بی دلیل نیست (استاد).

جزئیت بسم الله در هر سوره ای، زیرا آن جامع مردد بود بین اینکه آیا دارای این جزء زائد بسم الله است یا نیست، برائت جاری می کردیم، اما سوره برائت که دیگر قطعاً بسم الله ندارد، پس بسم الله مقوم سوره نیست. در مثال «نظف بیتا» نیز امر روی تنظیف بیت زید نرفته است، امر روی تنظیف بیت نرفته است، اگر ما بیت زید را انتخاب کردیم اینطور نیست که سعه و ضیق در امر جاری بشود. یقیناً بسم الله دخیل در مسمای جامع سوره نیست زیرا ما می دانیم سوره برائتی داریم که بسم الله جزء آن نیست.

بحث در این است که ما می گوییم جامع سوره بسم الله ندارد و بسم الله مقوم آن نیست؛ زیرا سوره برائت موجود است، پس در شک در اینکه جزء سوره بسم الله است یا خیر، قاعده اشتغال جاری است. اگر سوره برائت نبود، مثل اینکه برخی احتمال داده اند که سوره برائت ادامه سوره انفال باشد، در این صورت می گفتیم حرف شما درست است، ولی مشهور این را نگفته اند.

**سوال:** اگر قصد بسم الله را برای قل هو الله کند آیا می تواند عدول کند؟ همین قضیه دلیل بر جزئیت است.

**جواب:** اینکه بسم الله را به نیت سوره ای خواندیم نمی توانیم عدول کنیم به دیگری، ما در این مطلب اشکال داریم. مشهور می گویند چون بسم الله جزء این سوره توحید است باید قصد جزئیت آن شود، اگر قصد جزئیت آن شود و سوره دیگر خوانده شود، آنچه جزء آن سوره است خوانده نشده است، ما این مطلب را قبول نداریم. مثلاً اگر کسی برود پشت بلند گو و به او بگویند که شعر حافظ بخوان، شما وقتی «الا یا ایها الساقی» را بخوانید، در حالی که نیت داشتید شعر خودتان را بخوانید، سپس شعر خودتان یادتان برود و تصمیم بگیرید همان شعر حافظ را در ادامه اش بخوانید، عرف می گوید شما شعر حافظ را خوانده اید. یعنی نیت کردن لازم نیست. بر فرض هم کلام مشهور درست باشد ربطی به بحث ما ندارد. بر فرض می گوییم بسم اللهی که با نیت توحید گفته شده باید بعدش توحید خوانده شود، ولی اینکه بسم الله مقوم جامع سوره نباشد مطلب دیگری است و ارتباطی با هم ندارند. شاهد بر اینکه مقوم سوره نیست، وجود سوره برائت است.

اگر بر فرض عنوان مشیر به واقعه نیز باشد، غیر از این است که شارع در مقام جعل به صورت «أو» بگوید، یعنی بگوید بخوان این ده آیه را یا بخوان این دوازده آیه را، شارع وقتی می گوید اقرأ سوره در ذهن خود ولو به عنوان مشیر بگوید، در ذهن از سوره بقره شروع می کند تا آخر قرآن، می گوید یا این آیات را که اسمش مائده است یا آن آیات را که نامش آل عمران است یا آن آیات را که مثلاً نامش چیز دیگر است، آیا این ها عرفی است؟ این ها خلاف ظاهر است. اگر اینطور بود و خلاف ظاهر نبود که عنوان مشیر به این نحو باشد که چون جامع واجب است، واجب تخییری شرعی باشد و بگوییم اقرء سوره یعنی اقرء یا ۲۸۶ آیه را که نامش سوره بقره است یا آن چند آیه را که نامش نساء است یا آن سه آیه که نامش کوثر است، این ها عرفی نیست. شارع جامع سوره را واجب کرده است، نه اینکه عنوان مشیر به آن نحو باشد.

اگر واقعا احتمال می دادیم که بسم الله مقوم جامع سوره باشد بحث دیگری بود، مثل همان مدخل البیت که احتمال می دادیم باشد، برائت جاری می شد. در شبهه مصداقیه واجبیه که مجموعی است، نه صرف الوجودی، یعنی مثلاً گفته باشد که «نظف بیت زید» نمی دانیم به نحو شبهه مصداقیه که این جایی که در تاریکی می بینیم، مغازه است یا اینکه جزء بیت است، ولو اینکه شبهه مصداقیه است، اینکه مردد بین دکان و اتاق است، مجرای برائت واقع می

شود؛ زیرا تکلیف منبسط بر این خارج می شود، نسبت به محل مشکوک زائد بر ائنت جاری می شود. چرا بر ائنت جاری نشود؟

### اشاره ای به کلام صاحب منتقی الأصول

بلی، صاحب منتقی الأصول می گوید اگر مکلف به عنوانی داشت، مثل «تطهر» ولو اینکه طهارت عنوان خود وضو باشد نه مسبب از وضو، باز هم اشتغال جاری می شود؛ زیرا اگر وضوی ناقص بگیریم شاید عنوان طهارت ایجاد نشده باشد. این در صورتی است که شک در وجود عنوان کنیم، اما در نماز اگر بدانیم که بدون اتیان این شی مشکوک نماز صدق می کند، در این صورت می گوئیم نماز صادق است و شک می کنیم در وجوب این شی زائد، بر ائنت جاری می شود، اما اگر در عنوان شک کنیم مثل اینکه نمی دانیم عنوان طهارت در این وضوی ناقص صادق است یا خیر، قاعده اشتغال جاری است. این کلام خیلی نتیجه سختی دارد. ما در آنجا گفتیم که خیر، شارع وقتی می گوید طهارت را ایجاد کن و طهارت نیز عین وضو است، به معنای این است که افعال را ایجاد کنید، وقتی نمی دانیم که باید پنج فعل یا شش فعل ایجاد کنم، بر ائنت از فعل ششم جاری می شود و مشکلی ندارد. اینجا نیز اگر اشکال منتقی الأصول را بپذیریم، اگر تنظیف این دخمه برای صدق عنوان تنظیف البیت لازم باشد، اشکال منتقی الأصول می آید که قاعده اشتغال جاری است، ولو اینکه «نظف بیت زید» بگوید، ولی ما می گوئیم که اولاً تنظیف بیت زید صادق است، منتهی می گویند ناقص است، پس شک می کنیم در وجوب تنظیف آن دخمه، بر ائنت جاری می کنیم، علاوه بر اینکه عنوان و معنوی بود، مهم نیست که شک در عنوان کنیم زیرا امر به عنوان به معنای امر به معنوی و مسمای آن عنوان است.

### ثمره دو قول در مسئله حرمت قران بین السورتین

در تکمله بحث از اصل عملی می گوئیم اگر قران بین السورتین حرام باشد، علم اجمالی ایجاد می شود. توضیح اینکه کسانی که بر ائنتی هستند بر ائنت می خواهند جاری کنند می گویند ان شاء الله سورة انشراح جزء سورة ضحی نیست، معارضه می کند با بر ائنت از حرمت جمع بین این دو سورة، یا محقق خویی که اشتغالی است، ممکن است بگوید که من وقتی که هر دو سورة را نخوانم، اشتغال می گوید باید بخوانید، اگر هم بخوانم، شاید قران بین السورتین باشد، لکن به نظر ما امر محقق خویی سهل است؛ زیرا آن طرف اکتفاء به ضحی بر ائنت نداشت، قاعده اشتغال می گفت هر دو را بخوان، شک در مانعیت شرعی ی جمع بین ضحی و انشراح می کرد. بر ائنت از مانعیت جاری می کرد این بر ائنت با چیزی معارض نبود؛ از این رو ثمره نزاع بین محقق حکیم و محقق خویی در اینجا ظاهر می شود که اگر قران بین السورتین حرام باشد، بر ائنت های ایشان تعارض می کند اما در نظر محقق خویی می توان بر ائنت از مانعیت قران جاری کرد و طرف دیگر بر ائنت ندارد که بخواهد با آن معارضه کند. ان شاء الله در جلسه آینده وارد بحث تاریخی و روایی این دو سورة می شویم که آیا واحده هستند و یا اینکه دو سورة هستند.

\*\*\*\*\* جلسه ۱۰۴ \*\*\*\*\*

## بررسی اتحاد یا عدم اتحاد سورتین «ضحی و انشراح»، «فیل و قریش»

بحث در اتحاد یا عدم اتحاد سوره انشراح و ضحی و همچنین فیل و قریش بود. اگر اتحاد داشته باشند قران بین دو سوره طبعاً واجب خواهد بود، اگر اتحاد نداشته باشند، قران بین دو سوره واجب نخواهد بود.

### اختلاف میان عامه و امامیه

عامه ظاهراً قائلی به اتحاد دو سوره ندارند. در کلمات عامه نقل شده که برخی قائل به اتحاد دو سوره هستند و در مصحف اُبی بن کعب بسم الله بین این دو سوره نبوده است، اما قائل معینی در بین عامه بر این مطلب دیده نشد، در حالی که در میان امامیه مشهور قائل به اتحاد سورتین هستند و گفته اند که مضمون سوره قریش نیز ادامه سوره فیل است. ﴿فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ لَّأَيَّلَفٍ قَرِيشٍ﴾ ترجمه: «دیدید که چه بر سر اصحاب فیل آوردیم؟ آن ها را به خاطر ائتلاف قریش آن ها را نابود کردیم، برای اینکه زندگی قریش ادامه پیدا کند، کوچ های تابستانی و زمستانی تجاری شان ادامه پیدا کند» اگر ابرهه بر مکه مسلط می شد، دیگر قریش به عنوان یک گروه اجتماعی حاکم بر مکه نابود می شدند و نمی توانستند کار تجاری انجام دهند و ابرهه یک مسیحی متعصب بود می خواست کعبه را تخریب کند. فایده نابود کردن اصحاب فیل ایتلاف قریش بود نه اینکه تنها دلیل آن ایتلاف قریش باشد، گاهی لام برای فائده است، فایده نابود کردن اصحاب فیل بقای قریش است، در مثال «لُدُوْا لِلْمَوْتِ وَ ابْنُوا لِلْخَرَابِ»<sup>۱</sup> لام برای غایت است، ولی اینجا لام فایده است.

### بیان کلمات فقهاء شیعه

حال کلمات فقها را بررسی کرده و بعد به روایات می پردازیم:

۱. شیخ طوسی در تهذیب می فرماید:

« وَ عِنْدَنَا أَنَّهُ لَا يَجُوزُ قِرَاءَةُ هَاتَيْنِ السُّورَتَيْنِ إِلَّا فِي رَكْعَةٍ وَإِذَا لَمْ يَجْزُ ذَلِكَ حَمَلْنَاهُ عَلَى أَنَّهُ قَرَأَهُمَا

فِي رَكْعَةٍ»<sup>۲</sup>

تعبیر «عندنا» ظهور در اجماع ندارد و با شهرت نیز سازگار است، بلکه ممکن است گفته شود «عندنا» با این مطلب نیز می سازد که خبر واحد معتبر بر عدم جواز قرائت والضحی بدون انشراح است و شیخ طوسی معتقد است که خبر واحد حجت است، پس «عندنا» از باب اجماع بر کبرای حجیت خبر واحد است و خود شیخ طوسی صغرای حجیت خبر واحد را بر اینکه سوره والضحی و انشراح سوره واحده هستند را با جمع بین روایات، خودش تشخیص می دهد و لذا تعبیر به «عندنا» می کند. این احتمال نیز وجود دارد، ولی نهایت این است که اگر کسی اصرار کند که عندنا در نظر اصحاب ظهور داشته باشد، مسئله شهرت می تواند باشد.

۲. در استبصار آمده است:

«هَاتَيْنِ السُّورَتَيْنِ سُورَةٌ وَاحِدَةٌ عِنْدَ آلِ مُحَمَّدٍ ع وَ يَنْبَغِي أَنْ يَقْرَأَهُمَا مَوْضِعاً وَاحِداً وَ لَا يَفْصَلُ بَيْنَهُمَا

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فِي الْفَرَائِضِ»<sup>۱</sup>

۱ نهج البلاغه ط - دار الكتاب اللبناني، السيد الرضی، ج ۱، ص ۴۹۳.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۷۲.

می فرماید بین آن ها بسم الله نیز نباید گفته شود؛ زیرا سوره واحده هستند، البته منافاتی با اینکه انسان از باب احتیاط بگوید ندارد، ولی می فرماید قصد جزئیت نکنید؛ زیرا بسم الله ذکر خداوند است مخصوصا اینکه احتمال عدم اتحاد آن ها نیز می رود.

۳. در شرایع محقق آمده است:

« (روی أصحابنا: أن الضحی و أ لم نشرح سورة واحدة و كذا الفیل و لإیلاف ) فلا يجوز إفراد

إحدهما من صاحبها فی كل ركعة و لا یفتقر إلى البسملة بينهما على الأظهر»<sup>۱</sup>

۴. محقق حلی در معتبر بررسی مفصل تری کرده است:

« قال ابن بابویه: الضحی، و أ لم نشرح سورة واحدة فلا تنفرد بإحديهما عن الأخری، و كذا الفیل، و

لإیلاف، و به قال الشیخان فی النهایة و المبسوط و علم الهدی و هذا یستمر على القول بوجوب قراءة

سورة على التمام منضمة إلى الحمد فی أولتی كل صلاة و قد سلف البحث فيه، أما وجوب قرائتهما فی

الركعة الواحدة على رأى من أوجب السورة لكل ركعة فمستنده ما رواه الحسين ابن سعيد، عن

الفضالة، عن العلاء، عن زید الشحام قال: «صلى بنا أبو عبد الله علیه السلام الفجر فقرأ الضحی و أ لم

نشرح فی ركعة واحدة». و ذكر أحمد بن محمد بن أبی نصر البزنطی فی جامعہ عن المفضل قال:

«سألت أبا عبد الله علیه السلام یقول لا تجمع بین سورتين فی ركعة واحدة إلا الضحی و أ لم نشرح و

سورة الفیل و لإیلاف قُریش» و ما تضمنته الروایتان دال على الجواز و ليس بصريح فی الوجوب الذى

ادعوه. و هل تعاد البسملة فی الثانية؟ قال الشیخ فی التبیان: لا، و قال بعض المتأخرین: تعاد لأنها آیه

من كل سورة، الوجه انهما ان كانتا سورتين فلا بد من إعادة البسملة و ان كانت سورة واحدة كما ذكر

علم الهدی و المفید و ابن بابویه فلا إعادة للاتفاق على أنها ليست آيتين من سورة واحدة، و انما قال:

الأشبه انها لا تعاد لان المستند التمسك بقضية مسلّمة فی المذهب و هی ان البسملة آیه من كل سورة،

فبتقدير كونهما سورة واحدة یلزم عدم الإعادة. و لقائل أن یقول: لا نسلم أنهما سورة واحدة بل لم لا

یکونان سورتين و ان لزم قرائتهما فی الركعة الواحدة على ما ادعوه فنطالبه بالدلالة على كونهما سورة

واحدة و ليس فی قرائتهما فی الركعة الواحدة دلالة على ذلك، و قد تضمنت رواية المفضل تسميتها

سورتين، و نحن فقد بینا ان الجمع بین السورتين فی الفریضة مکروه فیستثنیان فی الکراهية»<sup>۲</sup>.

۱ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۱۷.

۲ شرائع الإسلام، جعفر بن الحسن بن یحیی (المحقق الحلی)، ج ۱، ص ۷۳.

۳. المعتبر فی شرح المختصر، جلد: ۲، صفحہ: ۱۸۷.



ایشان می فرماید ممکن است کسی بگوید دو سوره هستند ولی باید در یک رکعت نماز جمع شود، شاهد آن روایت بزنطی است که مطرح می کند از مفضل بن صالح و تعبیر به لاتجمع بین السورتین شده است، این تعبیر را ایشان شاهد می گیرد بر این بیان که دو سوره هستند ولی حکمش این است که با هم در نماز فریضه خوانده شود. بعد هم فرموده که آیا بسم الله گفته شود یا خیر؟ اقوال را نقل می کند و قول ابن ادریس را موجه می داند؛ به دلیل اینکه در مصحف وجود دارد، وجود بسم الله در مصحف دلیل بر این است که بین این دو سوره، بسم الله آیه است و جزء است و اینکه شیخ طوسی فرموده است که سوره واحده است و در وسط سوره بسم الله ندارد (مگر در سوره نمل که نامه حضرت سلیمان است)، اینگونه جواب می دهد که معلوم نیست این ها یک سوره باشد، مختار این بود که دو سوره هستند ولی باید با هم خوانده شوند.

۵. علامه در نهاییه فرموده است:

« و الضحی و أ لم نشرح سورة واحدة عند علمائنا، وكذا الفيل و لإيلاف، فلا يجوز له أن يقرأ أحدهما

منفردة عن الأخرى في الفريضة»<sup>۱</sup>

۶. شهید در ذکری می فرماید:

« قال الأكثر: إنَّ «الضحی» و «أ لم نشرح» سورة واحدة، وكذا «الفيل» و «لإيلاف»، ومستندهم النقل،

وارتباط كل منهما بصاحبها معنی، وحينئذ لو قرأ إحداهما في ركعة وجب قراءة الأخرى على ترتيب

المصحف على القول بوجوب السورة». در ادامه می فرماید:

« أ نهما سورة واحدة، أم سورتان؟ فتوى الأكثر على الوحدة، ورواية المفضل تدلّ على أنهما سورتان،

ويؤيده الإجماع على وضعهما في المصحف سورتين، وهو متواتر»

در ادامه می فرماید:

« هل تجب قراءة الثانية إذا قرأ الأولى؟ أفتى به الأصحاب؛ بناءً على وجوب السورة الكاملة وعلى

أنهما سورة»<sup>۲</sup>

می فرماید اجماع موید است. بنابراین در نظر شهید، اجماع بر وحدت سورتین نیست، اجماع بر لزوم جمع بین قرائت این دو سوره است.

۷. صاحب مدارک رحمه الله فرموده است که این مطالب دلیل معتبری ندارد؛ به نظر ایشان سوره ضحی و انشراح که روایت مبنی بر اتحاد آن وجود دارد، وثوق به آن نیست. تعبیر ایشان چنین است:

<sup>۱</sup> . نهاية الأحكام في معرفة الأحكام، جلد: ۱، صفحه: ۴۶۸.

<sup>۲</sup> . موسوعة الشهيد الأول، جلد: ۷، صفحه: ۲۵۵.

« ما ذكره المصنف من رواية الأصحاب أن: «الضحى» و «ألم نشرح» سورة واحدة، و كذا «الفيل» و «إيلاف» لم أقف عليه في شيء من الأصول، و لا نقله ناقل في كتب الاستدلال، و الذى وقفت عليه فى ذلك روايتان: روى إحداهما زيد الشحام فى الصحيح، قال: صلى بنا أبو عبد الله عليه السلام فقراً الضحى و أ لم نشرح فى ركعة . و الأخرى رواها المفضل، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا تجمع بين سورتين فى ركعة واحدة إلا الضحى و أ لم نشرح، و سورة الفيل و إيلاف» . و لا دلالة لهما على ما ذكره من الاتحاد، بل و لا على وجوب قراءتهما فى الركعة. أما الأولى فظاهر، لأنها إنما تضمنت أنه عليه السلام قرأهما فى الركعة، و التأسى فيما لم يعلم وجهه مستحب لا واجب. و أما الثانية فلأنها مع ضعف سندها إنما تضمنت استثناء هذه السور من النهى عن الجمع بين السورتين فى الركعة، و النهى هنا للكره على ما بيناه فيما سبق فيكون الجمع بين هذه السور مستثنى من الكراهة، و انتفاء الكراهة أعم من الوجوب. و الذى ينبغي القطع بكونهما سورتين لإثباتهما فى المصاحف كذلك كغيرهما من السور، فتجب البسمل بينهما إن وجب قراءتهما معا، و هو ظاهر اختيار المصنف فى المعتبر فإنه قال بعد أن منع دلالة الروايتين على وجوب قراءتهما فى الركعة: و لقائل أن يقول: لا نسلم أنهما سورة واحدة، بل لم لا يكونان سورتين و إن لزم قراءتهما فى الركعة الواحدة على ما ادعوه، و نطالب بالدلالة على كونهما سورة واحدة، و ليس قراءتهما فى الركعة الواحدة دالة على ذلك، و قد تضمنت رواية المفضل تسميتهما سورتين، و نحن فقد بينا أن الجمع بين السورتين فى الفريضة مكروه فتستثيان من الكراهة . و هو حسن.»<sup>١</sup>

در روایت اول، امام صادق علیه السلام امام جماعت شده اند و در یک رکعت دو سوره را خوانده اند، دلیل بر وجوب جمع یا اتحاد نیست، بلکه صرفاً جواز را می رساند. روایت دوم نیز روایت مفضل بود که دلالت بر جواز جمع بین دو سوره در نماز می کند و دال بر وجوب نیست. سپس فرموده است که در مصاحف وقتی به عنوان دو تا سوره ذکر شده است، تحریف شده نیستند، اینگونه بوده اند که به ما نیز اینگونه رسیده اند، مخصوصاً تحریف به زیاده که کسی قائل نشده است. «إنا نحن نزلنا الذكر و إنا له لحافظون» با تحریف منافات دارد. این کلام صاحب مدارک بود.

### کلام محقق خویی رحمه الله

محقق خویی مطالبی دارند که مطرح می کنیم و سپس به بیان فرمایشات محقق بروجردی می پردازیم که محکم از نظریه مشهور دفاع کرده اند.

<sup>١</sup> . مدارک الأحکام فى شرح شرائع الإسلام، جلد: ٣، صفحه: ٣٧٧.

محقق خویی می فرماید که بلاخلاف این ها سورة واحده هستند، شهید تعبیر به «الاكثر» داشت، ولی ایشان «بلاخلاف» می گویند. تعبیر ایشان چنین است:

« بلا خلاف بل إجماعاً كما عن جماعة، بل نسب الإقرار به إلى دين الإمامية كما عن الأمالي ، أو إلى

آل محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) كما عن الانتصار ، أو هو قول علمائنا كما عن غير واحد. ولا

يخفى أن هذا البحث إنما هو بعد الفراغ عن وجوب سورة كاملة في الفريضة»<sup>۱</sup>

توضیح در مورد تعبیر «نسب إلى دين الإمامية» چنین است که: در امالی صدوق آمده است که یک روز مشایخ در محضر شیخ صدوق جمع شدند و گفتند «صف لنا دين الإمامية» ایشان وقتی مطرح کردند رسیدند به این نکته که ضحی و انشراح یک سورة هستند. محقق خویی می فرماید تعبیر به «دين الإمامية» دال بر اجماع است، به نظر ما این تعبیر دال بر اجماع نبوده است، بلکه همان مفاد اخبار معتبره به نظر خودشان را مطرح کرده اند. ایشان در مقام بیان ادعای اجماع نبوده اند. شما وقتی به امالی صدوق مراجعه می کنید می بینید که در بحث دين الإمامية چنین می گوید:

« من صلى بقوم و فيهم من هو أعلم منه لم يزل أمرهم إلى سفال إلى يوم القيامة و الجماعة يوم الجمعة

فريضة واجبة»<sup>۲</sup>

می فرماید اگر امام جماعت شوید در حالی که اعلم از شما وجود دارد، وای به حال شما، این دين اماميه است!! تعبیر به «من تقدم بقوم» نیست تا اینکه معنای امام و رهبر کنیم. بزرگانی مثل شیخ علی قمی امام جماعت می شدند و اعلم از ایشان مثل محقق اصفهانی به ایشان اقتداء می کرده اند. صدوق می فرماید دين اماميه است که وای به حالشان!! همچنین گفته است که با گلاب می شود وضو گرفت و غسل کرد و این دين اماميه است!! پس معلوم است مسئله بیان اجماع نیست، ایشان روایت معتبره پیدا کرده است که «لابأس بالوضو بماء الورد» از این باب می گوید که دين الإمامية چون روایت معتبره است، ایشان تشخیص می دهد که این روایت معتبره است و دلالتش نیز اشکالی ندارد. تشخیص شخصی ایشان است نه اینکه ادعای اجماع کنند.

محقق خویی در ادامه فرموده اند: برای ما ثابت نیست که دو سورة یا یک سورة هستند، معروف بلکه متسالم علیه بین اصحاب این است که یک سورة هستند، البته ما گفتیم که متسالم علیه نبود، شهید در ذکری تعبیر به «أكثر» کرده بود، ولی مشهور بین متأخرین این است که دو سورة هستند، ولی باید جمع بین این دو سورة در نماز فريضة نمود.

سپس محقق خویی فرموده است روایات وارده در مقام ضعیف است و آنچه معتبر است دلالت بر مطلب ندارند، لذا اتحاد یا عدم اتحاد آن ها روشن نیست. گفته نشود که چرا بسم الله در میان آن ها آمده است؟ ایشان در جواب می گوید برهان عقلی نداریم که وسط سورة نمی توان بسم الله آورد. هیچ اشکالی ندارد که سورة واحده باشند و در میان آن ها بسم الله مطرح شده باشد. بلی، اگر بسم الله وسط سورة نمی آمد، من هم قائل به عدم اتحاد می شدم مثل صاحب مدارک، چون التزام به اینکه بسم الله را در زمان عثمان اضافه کرده باشند، التزام به

۱. موسوعة الامام الخوئي، السيد أبو القاسم الخوئي، ج ۱۴، ص ۳۲۷.

۲. امالی صدوق، ص ۶۴۴.

تحریف به زیاده قران کریم است که خلاف «إنا له لحافظون» است. ولی می فرماید: حرف ما این است که بسم الله در میان ضحی و انشراح جزء سوره است ولی دلیل نمی شود که دو سوره باشند، شاید سوره واحده ای است که در میان آن بسم الله آمده است. اینکه این سوره بندی ها بعدا پیش آمده باشد، خلاف مضمون روایات است و در جای خود مطرح شده است. بنابراین محقق خویی می فرماید اتحاد یا عدم اتحاد آن ها ثابت نیست؛ اگر ثابت می شد که بسم الله وسط سوره نمی آمد قائل به عدم اتحاد می شدیم ولی برای ما ثابت نیست؛ بنابراین متحیر هستیم و به قاعده اشتغال مراجعه می کنیم. مقتضای قاعده اشتغال این است که شارع وقتی فرموده «اقرأ سورة» نمی دانیم که اگر یکی را بخوانیم و دیگری را نخوانیم، سوره کامله خوانده ایم یا خیر، اشتغال یقینی مستدعی فراغ یقینی است و باید هر دو آورده شوند و باید بسم الله نیز خوانده شود؛ زیرا نمی دانیم که اگر نخوانیم، خواندن سوره کامله را احراز نکرده ایم. بر فرض اگر دو سوره باشد نیز اشکالی ندارد؛ زیرا قران بین السورتین حرام نیست، علاوه بر اینکه اگر حرام هم باشد مهم نیست؛ زیرا قاعده اشتغال می گوید که مبدا ضحی را تنها بخوانید، شک در امثال «اقرأ سورة کامله» می کنید، بعد می گوید شاید قران بین السورتین کرده باشیم، استصحاب می گوید قران بین السورتین نشده است و اگر نوبت به برائت نیز برسد، برائت می گوید قران بین السورتین در این نماز مانعیت ندارد و این برائت بلامعارض است؛ زیرا طرف مقابل آن قاعده اشتغال بود که می گفت احتیاط کنید و هر دو سوره را بخوانید، وقتی شک در مانعیت کردیم، برائت از مانعیت قران بین این دو جاری می شود و معارضی نیز ندارد.

**؟؟؟ استصحاب و برائت؟؟؟ اگر استصحاب درست است که نوبت به برائت نمیرسد و اگر درست نیست اشکال آن چیست؟**

اشکال نشود که در مسئله جزئیت بسم الله مشکل پیش می آید؛ با این بیان که اگر قصد جزئیت کنیم شبهه تشریع دارد و اگر نکنیم، شاید امثال امر نکرده باشیم. در جواب گفته می شود فرض این است که نباید قصد جزئیت بسم الله شود، احتیاط است و به قصد رجاء آورده می شود بدین صورت که می گوید اگر جزء است، قصد جزئیت می کنم، اگر نیست قصد نمی کنم. این طور نیت کردن مشکلی ندارد.

### **کلام محقق بروجردی رحمه الله مبنی بر اتحاد سورتین**

محقق بروجردی فرموده است مسئله نیازی به دلیل ندارد، وقتی یک حکمی را که عامه نمی گفتند،<sup>۱</sup> یا لأقل مشهور عامه نمی گفتند [چون احتمال تقیه ای بودن منشا این فتوا را میدهم که آن فقیه آن را تقیه ندانسته است]، ولی در اصول متلقاء که نصوص را مطرح می کردند مثل نهایه شیخ طوسی که این مطلب آمده، انسان یقین پیدا می کند که این از معصوم به دست فقهاء رسیده است. یعنی نص معتبری بوده است که به دست این ها رسیده و به دست ما نرسیده است. مگر می شود در اصول متلقاء مطلبی بیاید ولی بگوییم که دلیلی بر آن نبوده است؟ در کتبی که مشتمل بر مسائل تفریغیه مثل مبسوط است، ممکن است بگوییم که تفریع است و برای جلوگیری و دفاع از اتهام به شیعیان آمده است تا بگوید ما نیز فروع زیادی داریم، اما کتبی مثل نهایه شیخ طوسی چنین است که خود ایشان در مقدمه می فرماید که فروع منصوصه را می گویم. در نهایه همین مطلب آمده است که این ها سوره واحده هستند، بنابراین جایی برای

<sup>۱</sup> . گفته نشود که در کتاب سیوطی و تفسیر قرطبی مطرح شده و مصحف ابی نیز این ها را سوره واحده قرار داده است؛ زیرا این ها قول عامه نمی شود؛ زیرا

قائل معین عامه معلوم نیست، شاید مراد از قبل همان کلام شیعه باشد.

این تشکیک نمی ماند. سپس محقق بروجردی فرموده است که بسم الله نیز نگویید؛ زیرا وقتی سوره واحده بودند و علماء نیز مثل شیخ تصریح بر عدم بسم الله گفتن می کرده اند، می فهمیم که نیست.

گفته نشود که در مصاحف موجود بسم الله آمده است، در جواب می فرمایند: در برخی از مصاحف مثل مصحف اُبی نبوده است و این مقدار از تغییر که مصحف موجود بسم الله دارد ولی قرآن اصلی بسم الله نداشته باشد، تحریف نیست. می فرماید این مقدار که حالا یک بسم الهی بین این دو سوره اضافه شده باشد، تحریف گفته نمی شود، وگرنه اگر اینطور بود باید همه اختلافات قرائات را تحریف می نامیدیم. در برخی از قرائات «صراط الذین أنعمت علیهم» آمده و در برخی دیگر «صراط من أنعمت علیهم» این مقدار تحریف را اگر کسی قائل شود کفر نیست. اختلاف همیشه در مصاحف بوده است، در برخی از مصاحف اصلاً بسم الله نبوده است، از مصحف اُبی غیر واحدی نقل کرده اند که بسم الله نداشته است. این فرمایشات محقق بروجردی بود که بیان کردیم.<sup>۱</sup>

#### نقد و بررسی فرمایش محقق بروجردی

ایشان خیلی خوش بین به کلمات قدماء است. ایشان گمان می کنند که قدماء خیلی دقیق در کتب اصلی مثل نهاییه، هدایه صدوق، مقنع صدوق، مقنعه مفید اکتفاء به نص می کرده اند؛ در حالی که اینطور نیست، بدتر از این اجماعاتی نیست که نص نیز به دست ما رسیده ولی چندین اشکال سندی و دلالتی به آن ها مطرح می شود، این مقدار از خوش بینی به قدماء نباید بشود. البته خوش بینی به تدین آن ها بحث دیگری است که هرچه بیشتر بهتر است، ولی اعتماد و خوش بینی بیش از حد به مطالب علمی قدماء با وجود اضطرابی که در کلمات آن ها است، وجهی ندارد. به عنوان مثال کلمات خود شیخ طوسی در خیلی از موارد مضطرب است.

مسئله مورد تسالم نیز نبوده است، ایشان می گوید در اصول متلقاء آمده است، مثلاً در نهاییه شیخ طوسی یا در مقنعه مفید یا کتب صدوق مطرح بوده است، صرف مطرح بودن که دلیل نمی شود. استنباط آن ها از روایات این بوده است. به بیان برخی از روایات می پردازیم تا ملاحظه شود که شیخ طوسی در تهذیب چگونه بین این روایات جمع می کنند:

یک روایت صحیح زید شحام است:

«الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ زَيْدِ الشَّحَامِ قَالَ: صَلَّى بِنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ الْفَجْرِ فَقَرَأَ

الضُّحَى وَأَلَمَ نَشْرَحَ فِي رَكْعَةٍ»<sup>۲</sup>

روایت دوم نیز معتبره زید شحام است:

«مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ حُسَيْنٍ عَنِ ابْنِ

مُسْكَانَ عَنْ زَيْدِ الشَّحَامِ قَالَ: صَلَّى بِنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ فَقَرَأَ بِنَا بِالضُّحَى وَأَلَمَ نَشْرَحَ»<sup>۳</sup>

این دومی تعبیر «فی رکعه» ندارد؛ شیخ طوسی می فرماید لابد این روایت نیز «فی رکعه» داشته است به قرینه روایت دیگر که این تعبیر را داشته است. تعبیر ایشان چنین است:

<sup>۱</sup>. کتاب الصلاة (بروجردی)، صفحه: ۴۷۹.

<sup>۲</sup> استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۱۷.

<sup>۳</sup> تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۷۲.

«فَلَيْسَ فِي هَذَا الْخَبَرِ أَنَّهُ قَرَأَهُمَا فِي رَكْعَةٍ أَوْ رَكْعَتَيْنِ وَ عِنْدَنَا أَنَّهُ لَا يَجُوزُ قِرَاءَةُ هَاتَيْنِ السُّورَتَيْنِ إِلَّا فِي رَكْعَةٍ وَإِذَا لَمْ يَجْزُ ذَلِكَ حَمَلْنَاهُ عَلَى أَنَّهُ قَرَأَهُمَا فِي رَكْعَةٍ»<sup>۱</sup>

روایت سوم مرسله ابن ابی عمیر است:

«أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ زَيْدِ الشَّحَّامِ قَالَ: صَلَّى أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فَقَرَأَ فِي الْأُولَى وَالضُّحَى وَفِي الثَّانِيَةِ أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ»<sup>۲</sup>

همین ابن ابی عمیر که شیخ طوسی در وصف او می گوید: «سَوِّتُ الطَّائِفَةِ بَيْنَ مَا يَرْوِيهِ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَمِيرٍ وَ صَفْوَانُ بْنُ يَحْيَى وَ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ أَبِي نَصْرٍ - وَ غَيْرُهُمْ مِنَ الثَّقَاتِ الَّذِينَ عَرَفُوا بِأَنَّهُمْ لَا يَرَوْنَ وَلَا يَرْسُلُونَ إِلَّا عَنْ يَوْثِقٍ بِهِ»<sup>۳</sup> ، اینجا نقل می کند که امام در یک رکعت الضحی و در رکعت دیگر انشراح خوانده است، شیخ طوسی می فرماید حمل بر نافله می شود. تعبیر ایشان چنین است:

«فَهَذِهِ الرَّوَايَةُ تَضَمَّنَتْ أَنَّهُ قَرَأَهُمَا فِي الرَّكْعَتَيْنِ إِلَّا أَنَّهُ لَيْسَ فِي الْخَبَرِ أَنَّهُ قَرَأَهُمَا فِي النَّافِلَةِ أَوْ الْفَرِيضَةِ وَإِذَا احْتَمَلَ ذَلِكَ حَمَلْنَاهُ عَلَى النَّافِلَةِ وَ الَّذِي يَكْشِفُ عَمَّا تَأَوَّلْنَا عَلَيْهِ الرَّوَايَةَ الْأُولَى رِوَايَةً»<sup>۴</sup>

در استبصار مرسله ابن ابی عمیر را اینگونه نقل می کند:

«مَا رَوَاهُ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ زَيْدِ الشَّحَّامِ قَالَ: صَلَّى بِنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فَقَرَأَ فِي الْأُولَى وَالضُّحَى وَفِي الثَّانِيَةِ أَلَمْ نَشْرَحْ»<sup>۵</sup>

اینجا «بنا» دارد که طبعا باید نماز جماعت باشد، شیخ در ذیل آن می نویسد:

«فَهَذِهِ الرَّوَايَةُ وَإِنْ تَضَمَّنَتْ أَنَّهُ قَرَأَهُمَا فِي الرَّكْعَتَيْنِ فَلَيْسَ فِيهَا أَنَّهُ قَرَأَهُمَا فِي الْفَرِيضَةِ أَوْ النَّافِلَةِ وَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ قَرَأَهُمَا فِي الرَّكْعَتَيْنِ مِنَ النَّوَافِلِ وَ ذَلِكَ جَائِزٌ عَلَى مَا بَيَّنَّاهُ»<sup>۶</sup>

تعبیر «صلی بنا» با نوافل سازگاری ندارد. در تهذیب تعبیر «بنا» ندارد که ایشان حمل بر نافله کرده است.

سوال می شود که آیا روایات زید شحام که با اختلاف نقل آمده اند یکی هستند یا خیر؟ معلوم نیست، مهم هم نیست، مهم این است که «صلی بنا» را چگونه معنا کنیم. این تعبیر دلیل بر چه چیزی می شود؟ فوِّش کسی می گوید عدم مکروهیت قرآن بین السورتین را می رساند، زیرا اگر مکروه بود امام این کار را نمی کردند، علاوه بر اینکه اگر مکروه نیز به معنای قلت ثواب باشد، منافاتی ندارد که امام انجام دهند. امام کاری که قلت ثواب داشته باشد، اشکالی ندارد که انجام دهند. ثواب این نماز گرچه کمتر از نمازهای یک سوره ای است، ولی باز هم

۱. همان.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۷۲.

۳ عدة الأصول، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۱۵۴.

۴ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۷۲.

۵ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۱۸.

۶ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۱۸.

محبوب مولا است، اشکالی ندارد، یا نهایت این است که می‌گوییم می‌خواستند جواز آن را برسانند.

سایر روایات نیز مرسله بود مثلاً در مجمع البیان آمده است:

«رَوَى أَصْحَابُنَا أَنَّ الضُّحَى وَ أَلَمْ نَشْرَحْ سُورَةَ وَاحِدَةً وَ كَذَا سُورَةُ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ وَ لِيَلْأَفِ قُرَيْشٍ»<sup>۱</sup>

تعبیر «روی أصحابنا» شاید مراد همین روایاتی باشد که مطرح کردیم، اینطور نیست که روایت معتبر جداگانه‌ای داشته باشند.

روایتی که محقق در معتبر از جامع بزنی از مفضل بن صالح نقل کرده است چنین بود:

«ذکر أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي في جامعه عن المفضل قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام

يقول لا تجمع بين سورتين في ركعة واحدة إلا الضحى و أَلَمْ نَشْرَحْ و سورة الفيل و لِيَلْأَفِ قُرَيْشٍ»<sup>۲</sup>.

امام می‌فرمایند جمع نکن بین سوره مگر این دو سوره که جمع کردن آن‌ها نهی ندارد؛ یعنی نه مکروه و نه حرام است، اما اینکه واجب باشد معلوم نیست. جمع بین قرآن بین السورتین نهی دارد، مگر قرآن بین سوره ضحی و انشراح یا فیل و قریش که نهی ندارد. اما وجوب آن معلوم نیست.

**مختار استاد: اختیار کلام محقق خویی مبنی بر عدم وجود دلیل معتبر بر اتحاد سورتین و لزوم جریان اشتغال**

بنابراین ما هیچ دلیلی بر اینکه این‌ها دو سوره یا یک سوره هستند نداریم، ذکر آن‌ها در مصاحف نیز با مصحف اُبی تعارض دارد و احتمال دارد هر کدام درست باشند. به قول محقق خویی شاید همین مصحف‌ها نیز منافاتی با یک سوره بودن نداشته باشند و بسم الله در میان یک سوره آمده باشد. بنابراین مختار ما نیز همان مختار محقق خویی در مقام است که به خوبی قاعده اشتغال را مطرح فرموده‌اند.

\*\*\*\*\* جلسه ۱۰۵ \*\*\*\*\*

## مسئله ۱۰ از مسائل قرائت: قرآن بین دو سوره

سید می‌فرمایند:

«الأقوى جواز قراءة سورتين أو أزيد في ركعة مع الكراهة في الفريضة و الأحوط تركه و أما في

النافلة فلا كراهة»<sup>۳</sup>

در نظر ایشان در نماز فريضة جمع بین دو سوره در یک رکعت جایز ولی مکروه است، یعنی ثواب نماز کمتر از نمازی که فقط یک سوره بعد از حمد خوانده شود، می‌باشد. مشهور قدماء قائل به حرمت شده‌اند، در میان محشین عروه محقق بروجردی، محقق نایینی، شیخ محمد رضا آل یاسین فرموده‌اند این احتیاط در ترک قرآن بین السورتین احتیاط واجب است<sup>۴</sup>. البته در نماز نافله جمع بین دو سوره بدون هیچ کراهتی جایز است.

۱. مجمع البیان، الشیخ الطبرسی، ج ۵، ص ۵۰۷.

۲. المعتبر فی شرح المختصر، جلد: ۲، صفحه: ۱۸۷.

۳. العروة الوثقی، ج ۱، ۶۴۷.

۴. همان. «لا یترک. (البروجردی). هذا الاحتیاط لا یترک. (النائینی). هذا الاحتیاط لا یترک. (آل یاسین).



باید دید که منشأ حکم قداماً مبنی بر حرمت قران بین السورتین در نماز فريضة، و منشأ حکم مشهور متأخرین مبنی بر جواز چیست.

قبل از اینکه این بحث را مطرح کنیم، این نکته را تکرار می کنیم که اینکه در کلام امالی صدوق آمده است که «من دین الإمامیه»<sup>۱</sup> دال بر اجماع نیست، همچنین اینکه سید مرتضی فرموده است: «و مما انفردت به الإمامية: القول بوجوب قراءة سورة تضم إلى الفاتحة في الفرائض خاصة على من لم يكن عليلاً و لا معجلاً لشغل أو غيره، و أنه لا يجوز قراءة بعض سورة في الفريضة، و لا سورتين مضافتين إلى الحمد في الفريضة»<sup>۲</sup> دلیل بر اجماع نیست، معنای «مما انفردت به الإمامية» این است که عامه قائل نبوده اند، نه اینکه تمام شیعه قائل هستند. از میان عامه کسی قائل به حرمت قران بین السورتین نشده است. این تعبیر در مواردی توسط سید مرتضی به کار رفته است که اجماع علمای شیعه نیست، بلکه عدم قول در عامه است. امامیه در این بحث منفرد هستند یعنی «لم يشاركهم العامة في هذا الحكم»، یا وقتی می بینید که شیخ طوسی می فرماید: «الأظهر من مذهب أصحابنا أن لا يزيد مع الحمد على سورة واحدة في الفريضة»<sup>۳</sup> ظهور در اجماع ندارد و نهایت چیزی که از آن برداشت می شود، مورد وفاق مشهور بودن است، یا مثلاً می خواهد بفرماید مورد قبول ما این است، ولی قوی نیز مبنی بر عدم حرمت مطرح شده است که بعضی اصحاب مطرح کرده اند. در ادامه می فرماید که فقهای عامه هیچ کدام با این نظر شیعه که قران بین السورتین جایز نیست موافقت نکرده اند. البته از مالک کراهت نقل شده، ولی مکروه در تعبیر وی، در مقابل حرام است. اگر این نقل درست باشد، به معنای این است که مکروه غیر محرم است، ولی سیره عامه و مشهور متداول بین عامه قران بین السور است، آن ها وقتی سور قصار می خوانند، چند سوره را با هم می خوانند.

سوال می شود که پس چرا در مورد بسملة که مالک تعبیر به مکروه به کار برده بود، به معنای حرمت گرفتیم؟ جواب این است که آنجا علاوه بر تعبیر «مکروه» از بدعت نیز استفاده کرده بود، یعنی این تعبیر نیز آمده بود و به قرینه آن، حرمت برداشت کردیم؛ زیرا بدعت معنا ندارد که مکروه باشد.

دلیلی که شیخ طوسی در خلاف می آورد این است که تمسک به احتیاط می کند، بدین بیان که اگر شما نماز با یک سوره بعد از حمد بخوانید، قطعاً نماز شما بلاخلاف صحیح است، ولی اگر دو سوره بخوانید فیه خلاف و مقتضای احتیاط این است که خوانده نشود.

### بیان روایات دال بر حرمت قران

روایاتی مختلفی در مقام وارد شده است که اول به بیان روایات دال بر حرمت می پردازیم:

۱. روایت اول صحیح محمد بن مسلم است:

«الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ

يَقْرَأُ السُّورَتَيْنِ فِي الرَّكْعَةِ فَقَالَ لَا لِكُلِّ سُورَةٍ رَكْعَةٌ»<sup>۴</sup>

۱. امالی صدوق، ص ۶۴۴.

۲. انتصار، ص ۱۴۶.

۳. الخلاف، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۳۶.

۴. تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۷۰.



این روایت هم از نظر سند و هم دلالت خوب است و ظاهر نهی نیز حرمت است. سوال می شود که در یکی از نقل ها آمده است که «فَقَالَ لَهُ لِكُلِّ رُكْعَةٍ سُورَةٌ»، جواب این است که قطعاً اشتباه نسخه است؛ زیرا جواب با سوال نمی سازد، شخص آمده سوال کرده است، معنا ندارد که بگوید فقال له، لفظ روایت فقال لا است، اشتباه نسخه پیش آمده است. مگر اینکه گفته شود له تصحیف لی است که نوعی خواب نما می شود. در هر نقلی که شده است، به همین شکل «فَقَالَ لَا» نقل شده است. ما می گوئیم حرمت قران بین السورتین از این روایت استفاده می شود و مرادمان حرمت تکلیفیه نیست، بلکه حرمت وضعیه است؛ یعنی یا مبطل نماز است یا اینکه ظهوری در مبطلیت نماز ندارد، مبطل سوره است، یعنی سوره مشروعه بعد از حمد بشرط لا از قران است. اگر دو سوره بخوانید، آن سوره ای که از شما خواسته اند را به جا نیاورده اید. سوره ای که مأمور بها بود، سوره واحده به شرط لا بود و امتثال نشده است، اما اینکه بگوئیم مبطل نماز است، از این روایت استفاده نمی شود و به قول محقق سیستانی صرفاً عدم امتثال سوره را می رساند.

۲. روایت دوم صحیح زراره است که چنین است:

« مُحَمَّدٌ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِنَّمَا يُكْرَهُ أَنْ يُجْمَعَ بَيْنَ السُّورَتَيْنِ فِي الْفَرِيضَةِ فَأَمَّا النَّافِلَةُ فَلَا بَأْسَ<sup>۱</sup>. »

اگر بگوئیم که «یکره» در روایات ظهور در حرمت دارد، دلیل خوبی می شود، اما اگر بگوئیم ظهور در حرمت ندارد، مفهوم أما النافله فلا بأس می رساند که اگر فریضه باشد اشکال دارد.

۳. روایت سوم موثق زراره است:

« وَ عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ يَقْرُنُ بَيْنَ السُّورَتَيْنِ فِي الرُّكْعَةِ فَقَالَ إِنَّ لِكُلِّ سُورَةٍ حَقًّا فَأَعْطَاهَا حَقَّهَا مِنَ الرُّكُوعِ وَ السُّجُودِ قُلْتُ فَيَقْطَعُ السُّورَةَ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ<sup>۲</sup>. »

حضرت می فرمایند هر سوره ای حقی دارد که عبارت از رکوع و سجود است. اگر دو سوره به جا آورده شود، نمی شود دو رکوع به جا آورد، پس باید یک سوره بیشتر خوانده نشود. راوی می پرسد حال اگر سوره دوم را شروع کرد قطع کند؟ حضرت می فرماید اشکالی ندارد قطع کند. محقق نایینی فرموده است معلوم می شود فرض سوال در ناسی بوده است که شروع در سوره ثانیه کرده است، عرض ما این است که شاید نیز ناسی نبوده و متسامح بوده باشد، یعنی تسامح کرده و شروع در سوره ثانیه کرده و بعد پشیمان از تسامح و تساهلش شده است، امام می فرماید اشکالی ندارد. البته احتمال دیگر در روایت این است که «فیقطع السوره» بر وزن تفعیل بیاید یعنی می پرسد که اگر تقطیع کند و به صورت نیمه کاره بخواند دیگر قران نمی شود؟ امام می فرمایند اشکالی ندارد. روشن نیست که اصل نسخه چیست.

۴. روایت چهارم روایت محمد بن قاسم است:

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۱۴.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۷۳.

« وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْقَاسِمِ قَالَ: سَأَلْتُ عَبْدًا صَالِحًا عَ هَلْ يَجُوزُ أَنْ يُقْرَأَ فِي صَلَاةِ اللَّيْلِ بِالسُّورَتَيْنِ وَ الثَّلَاثِ فَقَالَ مَا كَانَ مِنْ صَلَاةِ اللَّيْلِ فَاقْرَأَ بِالسُّورَتَيْنِ وَ الثَّلَاثِ وَ مَا كَانَ مِنْ صَلَاةِ النَّهَارِ فَلَا تَقْرَأَ إِلَّا بِسُورَةٍ سُورَةٍ»<sup>۱</sup>

نجاشی محمد بن قاسم را توثیق کرده است. تعبیر او چنین است:  
 « محمد بن القاسم بن الفضیل بن یسار النهدی ثقة هو و أبوه و عمه العلاء و جده الفضیل روی عن الرضا علیه السلام. له کتاب. أخبرنا محمد بن النعمان قال: حدثنا أحمد بن محمد قال: حدثنا علی بن الحسین السعدآبادی قال: أخبرنا أحمد بن محمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن محمد بن القاسم بکتابه»<sup>۲</sup>.

او از اصحاب امام رضا علیه السلام است ولی اینکه عبدا صالحا امام رضا یا امام کاظم علیه السلام است، معلوم نیست، العبد الصالح اصطلاح برای امام کاظم علیه السلام بود است<sup>۳</sup>، ولی عبدا صالحا ممکن است امام رضا علیه السلام باشد<sup>۴</sup>. در هر حال قطعا مراد امام معصوم است و محمد بن قاسم نیز شخص جلیل القدری است و نمی رود از غیر معصوم نقل کند و بیاید اغراء به جهل کند و تعبیر به عبدا صالحا کند. ظاهر روایت این است که از امام معصوم نقل می کند.

حضرت در این روایت بین نماز های روز و شب تفصیل می دهند. اگر مراد این است که نوافل شب با نوافل روز فرق می کند، از محل بحث خارج است و مربوط به نوافل است، اما اگر مراد فرائض یومیه و شبانه باشد، هیچ کسی قائل به این تفصیل نشده است. روایت مجمل است.

۵. روایت پنجم چنین است:

« وَ رَوَى الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ الْقُرَوِيِّ عَنْ أَبَانَ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ أَقْرَأَ سُورَتَيْنِ فِي رَكَعَةٍ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ أَلَيْسَ يُقَالُ أُعْطِيَ كُلُّ سُورَةٍ حَقَّهَا مِنَ الرُّكُوعِ وَ السُّجُودِ فَقَالَ ذَاكَ فِي الْفَرِيضَةِ فَأَمَّا فِي النَّافِلَةِ فَلَيْسَ بِهِ بَأْسٌ»<sup>۵</sup>.

قروی که در سند آمده است، توثیق ندارد.

۶. روایت ششم موثقه ابن ابی یعفور است:

« سَعْدُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ قَالَ: لَا بَأْسَ أَنْ تَجْمَعَ فِي النَّافِلَةِ مِنَ السُّورِ مَا شِئْتَ»<sup>۱</sup>

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۷۳.

۲ رجال النجاشی، شیخ النجاشی، ج ۱، ص ۳۶۲.

۳. کما اینکه مرحوم شیخ حر عاملی در هدایة الأئمة، مراد از عبدا صالحا را امام کاظم علیه السلام دانسته است. (مقرر) «هدایة الأئمة، ج ۳، ص ۳۷».

۴. کما اینکه مرحوم مجلسی مراد از عبدا صالحا را امام رضا علیه السلام دانسته است. (مقرر). «ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار، ج ۳، ص: ۵۱۹»

۵ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۷۰.

گفته می شود که مفهوم وصف دارد، اگر قرار بود در مطلق نماز مشکلی نداشته باشد، دلیلی نداشت تعبیر به نافله کند. محقق خویی در اصول گفته اند وصف معتمد بر موصوف مفهوم وصف دارد<sup>۱</sup>، نه وصف خالی از موصوف، لذا اکرم الفقیه مفهوم وصف ندارد، اکرم العالم الفقیه مفهوم دارد، اینجا معتمد بر موصوف نیست، مگر اینکه گفته شود ظهور عرفی این است که اگر قرار بود در مطلق نماز قرآن جایز باشد، عرفی نیست تعبیر به نافله کنند، یعنی ولو وصف معتمد بر موصوف نیست ولی عدول از مطلق نماز به نافله بدون احترازیت عرفی نیست. مرحوم آیت الله تبریزی مطلقاً مفهومی برای وصف قائل نبودند حتی اگر معتمد به موصوف باشند<sup>۲</sup>؛ دلیشان این بود که شاید محل حاجت بوده بیان شده یا محل اهتمام بوده بیان شده است، ولی به نظر ما انصافاً ظهور عرفی این نیست، عرف می گوید در موارد معتمد بر موصوف، اگر این قید دخیل نبوده است، دلیلی برای ذکر آن نبود. مثلاً می گوید دختر همسر شما که به آن دخول کرده اید حرام است، این قید را چرا گفتید؟ معلوم است که دخول موضوعیت دارد. لابد دخالت داشته است که گفته شده است. این برداشت عرف است. برخلاف لقب که قید زائد در آن نیامده است تا گفته شود موضوعیت دارد. شاید مورد حاجت یا مورد اهتمام بوده است.

سوال می شود که لابس با کراهت نیز جمع می شود، یعنی فیه بآس که مفهوم آن است اعم از حرمت و فریضه باشد. امام رحمه الله نیز چنین مطلبی دارند که می فرمایند مفهوم لابس به معنای «فیه بآس» لزومی نیست، جواب داده می شود که ما این فرمایش ایشان را قبول نداریم. به عنوان مثال وقتی گفته می شود «إذا كان مثلك أو مثل عبد الحميد فلا بأس» عرف مفهوم گیری می کند که اگر شخص امینی مثل شما یا عبد الحمید نبود اشکال دارد. ما در اصول نیز مطرح کرده ایم که فیه بآس معنای لزومی دارد.

۷. آخرین روایت صحیح منصور بن حازم است:

«أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ لَا تَقْرَأُ فِي الْمَكْتُوبَةِ بِأَقْلٍ مِنْ سُورَةٍ وَلَا بِأَكْثَرِ<sup>۱</sup>»

ما در گذشته سند آن را تصحیح کردیم و گفتیم محمد بن عبد الحمید ثقه است.

سوال: از همان روایتی که محقق در معتبر نقل کرده اند نیز می توان نهی از قرآن را فهمید و یکی دیگر از ادله به حساب آورد، متن روایت چنین بود:

«ذَكَرَ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ أَبِي نَصْرٍ الْبَزْطِيُّ فِي جَامِعِهِ عَنِ الْمَفْضَلِ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ

يَقُولُ لَا تَجْمَعُ بَيْنَ سَوْرَتَيْنِ فِي رَكْعَةٍ وَاحِدَةٍ إِلَّا الضَّحَى وَأَلَمْ نَشْرَحْ وَ سُورَةُ الْفِيلِ وَ لِإِبْلَافٍ قُرَيْشٍ»<sup>۲</sup>.

جواب: اشکالی ندارد، قبول می کنیم، ما می خواستیم نوبت به کذابین نرسد چون در مفضل بن صالح (ابو خدیجه) تعبیر به کذاب شده است [ابن غضائری گفته و نجاشی هم از ایشان نقل

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۷۳.

۲ مصباح الاصول، السید ابوالقاسم الخوئی، ج ۲، ص ۳۱۰.

۳. دروس فی مسائل علم الأصول، ج ۳، ص ۳۷۸.

۴ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۱۴.

۵. المعتمد فی شرح المختصر، جلد: ۲، صفحه: ۱۸۷.

کرده است؛ آشپیری: این نسبت اجتهاد رجالی است و با اکثر روایت اجلا دارد و توثیق میشود.] ولی به هر حال اشکالی ندارد. این روایت نیز در عداد روایات دیگر است.

### روایات دال بر جواز قران بین دو سوره

حال به بیان روایات معارض می پردازیم:

۱. مهم ترین روایات معارض، صحیحہ علی بن یقطین است:

« عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَنِ الْقُرْآنِ بَيْنَ السُّورَتَيْنِ فِي الْمَكْتُوبَةِ وَالنَّافِلَةِ قَالَ لَا بَأْسَ وَ عَنْ تَبْعِيضِ السُّورَةِ قَالَ أَكْرَهُ ذَلِكَ وَلَا بَأْسَ بِهِ فِي النَّافِلَةِ وَ عَنِ الرَّكَعَتَيْنِ اللَّتَيْنِ يَصْمُتُ فِيهِمَا الْإِمَامُ أَوْ يُقْرَأُ فِيهِمَا بِالْحَمْدِ وَ هُوَ إِمَامٌ يُقْتَدَى بِهِ قَالَ إِنْ قَرَأْتَ فَلَا بَأْسَ وَ إِنْ سَكَتَ فَلَا بَأْسَ »<sup>۱</sup>

۲. روایت دوم روایتی است که مستطرفات سرائر از کتاب حریر از زراره نقل می کند:

« قَالَ وَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع لَا تَقْرَنَّ بَيْنَ السُّورَتَيْنِ فِي الْفَرِيضَةِ فِي رَكْعَةٍ فَإِنَّهُ أَفْضَلُ وَ قَالَ لَا بَأْسَ بِالْإِقْعَاءِ فِيمَا بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ وَ لَا يَنْبَغِي الْإِقْعَاءُ فِي مَوْضِعِ التَّشْهِيدَيْنِ إِنَّمَا التَّشْهَدُ فِي الْجُلُوسِ... »<sup>۲</sup>

سند این روایت به نظر محقق زنجانی خوب است، ما می گفتیم که مستطرفات نیازی به سند ندارد و لذا اشکال محقق خویی و آیت الله سیستانی را مبنی بر سند نداشتن حدیث، وارد نمی دانستیم؛ زیرا کتاب حریر از کتب مشهور بوده است و حتی شیخ طوسی هم که از کتاب حریر نقل می کند سند به نسخه نداشته است، ابن ادریس نیز مانند شیخ طوسی است؛ اصالة الحس می گوید لابد یک قرآنی بود که اگر ما نیز می دیدیم مطمئن می شدیم که نسخه کتاب حریر است.

### جمع بین روایات متعارض

این روایت تعبیر «فانه افضل» دارد. بزرگان متأخرین گفته اند این روایت به خوبی شاهی برای جمع عرفی است؛ زیرا روایات دیگر که نهی از قران می کرد، در اینجا حضرت می فرمایند لا بأس، لذا آن ها حمل بر کراهت می شوند، معنای «فانه افضل» نیز استحباب است؛ یعنی ترک قران بین السورتین فی الفریضه مستحب است. جمع عرفی روشنی است که مطرح شده است. حال اینکه قداماء جمع عرفی نکرده اند، اشکالی ندارد؛ زیرا اعراض آن ها از صحیحہ علی بن یقطین و این روایات که نشده است، آن ها حمل بر تقیه کرده اند. حمل بر تقیه هم بعد از فقد جمع عرفی است، وقتی جمع عرفی داشتیم نوبت به حمل بر تقیه نمی رسد. ما مقلد مشهور نیستیم تا مجبور باشیم ما نیز حمل بر تقیه کنیم. اعراض از دلالت (حمل بر تقیه) موجب خلل نیست، اعراض از سند است که خلل وارد می کند. آن ها حمل بر تقیه کرده اند، حال یا تقیه در مقام افتاء است، یا تقیه در مقام عمل راوی است یعنی چون علی بن یقطین وزیر هارون بود، امام علیه السلام بر او ترسید و وظیفه تقیه ای وی را مطرح کرد. حضرت می فرمایند شما قران را انجام بده. مثل روایات دیگر که حضرت به او

۱. تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۹۶.

۲. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۳، ص ۵۸۶.

فرموده اند «**توضاً ثلاثاً ثلاثاً**»<sup>۱</sup> سه بار دست و صورت را در وضو بشوی. جواب این نوع حمل ها این است که وقتی جمع عرفی وجود دارد، نوبت به این حرف ها نمی رسد. جمع عرفی می گوید نهی از قران، نهی کراهتی است.

برای محقق بروجردی رحمه الله شهرت قدماییه خیلی پراهمیت و پرارزش است، ایشان می فرماید: حتی اگر جمع عرفی هم داشته باشد مهم نیست، بلکه «کَلِمَا زَادَ وَضُوحًا زَادَ وَهَنَا بِإِعْرَاضِ الْمَشْهُورِ»، تعجب ما از امام است. امام مثل محقق بروجردی است؛ ایشان در بحث نجاست یا طهارت اهل کتاب می فرمایند واضح است که جمع عرفی بین روایات اهل کتاب پاک بودن آنها را می رساند، ولی مشهور قداماء قائل به نجاست شده اند، قداماء بی دین یا بی سواد نبوده اند، پس معلوم می شود خللی در روایات طهارت اهل کتاب وجود دارد، لذا فتوا به نجاست اهل کتاب داده اند، در حالی که در اینجا با وجود شهرت قدماییه بر حرمت، قائل به جواز قران بین السورتین در فریضه شده اند و مثل محقق بروجردی احتیاط واجب در ترک نکرده اند.

#### **کلام صاحب حدائق مبنی بر حمل روایات مجوزة بر تقيه**

مرحوم بحرانی صاحب حدائق، کلامی دارند که می توان از آن کلام، دفاعی برای فرمایش امام یافت. ایشان فرموده اند که تعبیر «فإنه أفضل» دلیل بر استحباب نیست، ایشان می فرماید وقتی می گویند «علی افضل از فلان و فلانی است»، به چه معنا است؟ آیا بدین معنا است که او فاجر است و علی افضل از آن ها است؟ خیر، وقتی گفته می شود علی افضل است، در مقام افعّل تفضیل نیست، مثل «قل ما عند الله خیر من الله و من التجارة» این جمله بیانگر خوب بودن لهو نیست، اصلاً لهو خوبی ندارد. در روایات آمده است که «إن المومن مشغول عن الله»، غیر از لهو مع الزوجه که استثناء شده است.

در مورد صحیحہ علی بن یقطين نیز فرموده است که حمل بر تقيه می شود؛ وقتی به ایشان گفته شود که وقتی جمع عرفی دارد چرا حمل بر تقيه می کنید، حمل بر تقيه مرجح باب تعارض بعد از فقدان جمع عرفی است؟، ایشان در جواب فرموده است که این مطلب را قبول نداریم. در نظر ایشان، اینکه روایات می گوید در صورت تعارض دو خبر، اگر یکی مخالف عامه بود به آن اخذ کنید و به خبر دیگر عمل نکنید، آیا عرفاً آن خبری که «لا تقرن بین السورتین» می گوید، با این خبری که «لا بأس بالقران» می گوید، دو خبر مختلف هستند یا نیستند؟ اگر به عرف بدهید، این ها را دو خبر مختلف می بینند، وقتی مختلف بودند، روایات تکلیف مارا روشن کرده اند که روایات مخالف عامه را بگیرید و آنچه موافق آن ها است، رها کنید. معنای کلام ایشان این است که اگر مرجحات نبود، سراغ جمع عرفی بروید.

این مطلب، بیان بی وجهی نیست، بزرگانی مثل شیخ عبدالکریم حائری نیز در درر مطرح کرده اند که اصلاً مورد روایات مرجحات همین وجود جمع عرفی بوده است؛ مثل «صلهما فی المحمل» با «لا تصلهما الا علی الارض» که در مورد نافله صبح است، یکی دال بر جواز و دیگری دال بر عدم جواز است، وقتی از امام سوال می کنند که وقتی اینچنین دو حدیث داریم چه کنیم؟ حضرت فرموده اند که هر کدام را خواستید عمل کنید. فرموده اند که این ها جمع عرفی دارد و «لا تصلهما الا علی الارض» ظهور در حرمت دارد و نص نیست، لذا قابل حمل بر کراهت است. این خلاصه فرمایش صاحب حدائق است، ایشان می فرماید البته این کلام ما موافق مشهور از قداماء است و همه قداماء این مطلب را نمی گویند. حتی شیخ طوسی که در کتب دیگر خود قائل به حرمت بوده است، در استبصار قائل به کراهت شده است. ایشان می

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۸۲. «البتة این روایت خطاب به علی بن یقطين نیست».

فرماید: ما نمی گوییم اجماع قدمات بر این مطلبی که ما می گوییم است، ولی مهم نیست، مقتضای صناعت همین است که ما روایت علی بن یقطین را حمل بر تقيه کنیم<sup>۱</sup>.

قبل از اینکه ما بحث را دنبال کنیم، این نسبتی که به شیخ طوسی در استبصار داده شده است که ایشان قائل به کراهت است، بررسی می کنیم. در استبصار ج ۱ ص ۳۱۴ «باب أنه لا یقرأ فی الفریضة بأقل من سورة و لا بأكثر منها» این روایات را مطرح می کند و بعد «باب القرآن بین السورتین» چنین آورده است:

« فَأَلَوْجَهُ فِي هَذَا الْخَبَرِ أَنْ نَحْمِلَهُ عَلَى ضَرْبٍ مِنَ الرُّخْصَةِ وَإِنْ كَانَ الْأَفْضَلُ مَا قَدَّمْنَاهُ لِأَنَّ الْقِرَانَ بَيْنَ

السُّورَتَيْنِ لَيْسَ مِمَّا يُفْسِدُ الصَّلَاةَ وَقَدْ جَاءَتِ الرُّوَايَاتُ صَرِيحَةً بِالْكَرَاهِيَةِ<sup>۲</sup>

ایشان در استبصار حمل بر کراهت کرده است، برخلاف کتب دیگر ایشان که قائل به حرمت شده است، این هم موید این است که اجماع در قدمات نیست، بلکه شهرت قدمات است. در جلسه آینده ان شاءالله به بررسی این کلمات پرداخته می شود.

\*\*\*\*\* جلسه ۱۰۶ \*\*\*\*\*

## بررسی حکم قران بین السورتین

بحث در قران بین سورتین در نماز فريضة بود که گفته شد مشهور قدمات قائل به حرمت آن شده اند.

شیخ مفید کتابی دارد به نام «الاعلام بما اتفقت علیه الإمامية من الأحكام» که در آن ادعای اجماع بر حرمت قران می کند:

« و لا يجوز الجمع بين قراءة سورتين فيما بعد فاتحة الكتاب و أن من فعل ذلك فقد أبدع و خالف

سنة النبي ص . و أجمعت العامة على خلاف ذلك و أجازوا القراءة في الفرائض<sup>۳</sup>

برخلاف آنچه که در جلسه گذشته مطرح شد، سید مرتضی نیز ادعای اجماع بر حرمت قران می کند. همان عبارتی که در انتصار «مما انفردت به الإمامية» را مطرح کرده:

«و مما انفردت به الإمامية: القول بوجوب قراءة سورة تضم إلى الفاتحة في الفرائض خاصة على من

لم يكن عليلا و لا معجلا لشغل أو غيره، و أنه لا يجوز قراءة بعض سورة في الفريضة، و لا سورتين

مضافتين إلى الحمد في الفريضة<sup>۱</sup>

---

۱ الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، يوسف بن أحمد البهراني (صاحب الحقائق)، ج ۸، ص ۱۱۸. « أقول: و هذه الأخبار و ان دلت بحسب ما يترأى

منها على ما ذكره إلا ان باب الاحتمال فيها مفتوح، فإن إطلاق جملة منها قابل للحمل على النافلة و ما هو صريح في الفريضة أو ظاهر فيها فحملة على التقيّة أقرب قريب و كذلك باقى الأخبار. و بالجملة فإن اتفاق العامة على استحباب السورة و جواز تبعيضها مما أوهن الاستناد إليها و أضعف الاعتماد عليها إلا ان أصحابنا (سامحهم الله تعالى بغفرانه) لما اطحوا هذه القواعد المنصوصة عن أئمتهم (عليهم السلام) و نبذوها وراء ظهورهم - كما قدمنا بيانه في غير مقام مما تقدم - اتسع لهم المجال في مثل هذه الأقوال، و الله العالم بحقيقة الحال»

۲ استبصار، شيخ طوسی، ج ۱، ص ۳۱۷.

۳ . الإعلام بما اتفقت عليه الإمامية من الأحكام، صفحه: ۲۴.

قرینه ای یافتیم که مراد ایشان اجماع است که ذکر خواهیم کرد، علاوه بر اینکه ذیل همین عبارت چنین می گوید:

« و الوجه فی ذلك: مع الإجماع المتردد طريقة اليقين ببراءة الذمة »

یعنی اجماعی است که متردد در لسان فقهاء است و اینطور نیست که منحصرأ ما اجماع را ادعا کرده باشیم، شاید مراد ایشان استادشان شیخ مفید باشد. ما قرینه یافتیم که ایشان در کتاب انتصار هر جایی از تعبیر «مما انفردت به الإمامية» استفاده می کند، مرادشان اجماع است؛ توضیح اینکه: ایشان در جایی از انتصار چنین می فرمایند:

« و مما يظن أن الإمامية مجمعة عليه و منفردة به: القول بأن عدة الحامل المطلقة أقرب الأجلین..... و

فی الجملة: فإذا كانت هذه المسألة مما لا يجمع أصحابنا عليها و يختلفون فيها، فهي خارجة عما

بنينا هذا الكتاب عليه»<sup>۱</sup>.

می فرماید اگر قرار باشد یک حکمی مورد اختلاف بین فقهای شیعه باشد، خلاف غرض ما از تألیف این کتاب است که آن را به عنوان «مما انفردت به الإمامية» مطرح کنیم، بنابراین اینکه ما در جلسه قبل به لحاظ اینکه ظهور دارد در اینکه عامه قائل نیستند، می گفتیم که دال بر اجماع شیعه نیست، صحیح نیست و این بیان که مطرح شد از ایشان، قرینه است که هر جا این تعبیر را به کار می برند، ادعای اجماع دارند. در رسائل المرتضی نیز این ادعای اجماع در یکی از رساله ها مطرح شده است.

### عدم اعتبار اجماعات منقول در مسئله

آنچه مهم است این است که این اجماع های منقول اعتباری ندارند، گرچه انصافا کاشف از شهرت هستند. شیخ طوسی که دارای کلمات مضطرب است<sup>۲</sup>، ایشان در نهاییه فرموده است که کسی که عمدا قرآن بین السورتین انجام دهد نمازش باطل است، در مبسوط فرموده است که مبطل نماز نیست ولی کار حرامی کرده است، در تهذیب خیلی روشن صحبت فرموده است، در استبصار فرموده که مقتضای جمع بین روایات قول به جواز قرآن است هر چند که مکروه است<sup>۳</sup>.

ابن ادریس نیز در سرائر که دنبال شواذ الفتاوی می گردد، فرموده است که قرآن همانطور که شیخ در استبصار گفت، مکروه است و دلیلی بر حرمت آن نیست. تعبیر ایشان چنین است:

---

۱. انتصار، ص ۱۴۶.

۲. الانتصار، ص ۳۳۷.

۳. استاد فرمودند: محقق بروجردی خیلی مراقب بود که وهنی برای علمای سلف و خلف پیش نیاید، خیلی مراقب این جهت بودند، یک روزی به شیخ

طوسی ایراد گرفتند و سریع تدارک کردند و فرمودند ما حساب کردیم که شیخ طوسی چه مقدار عمر داشته و چقدر کتاب تألیف کرده است، به دست آوردیم

وقتی که ایشان داشته برای اینکه این مسئله را مطرح کند چند دقیقه بیشتر نبوده است، زیرا برکات و تألیفات و اشتغالات ایشان زیاد بوده است و این نوع

اشتباهات قابل توجیه است، واقعا نیز چنین است، ما به برکات این بزرگان است که امروز نفس می کشیم.

۴. استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۱۷.



«و قد ذکر شیخنا أبو جعفر الطوسی رحمه الله فی نهایتہ: إِنَّ صَلَاتَهُ تَبْطُلُ بِذَلِكَ، و رجع عن ذلك فی استبصاره و قال: ذلك على طريق الكراهة، و هذا الذي يقوى عندی و أفتی به، لأنَّ الإعادة و بطلان الصلاة يحتاج إلى دليل»<sup>۱</sup>

کاشف از این است که شیخ طوسی استبصار را بعد از نهاییه نوشته است، در مبسوط نیز از همان استبصار رجوع کرده است؛ چه اینکه قطعی است که مبسوط را بعد از استبصار نگاشته است. در مبسوط قائل به حرمت شده ولی فرموده که نمازش باطل نمی شود. یعنی در مبسوط هم خلاف نهاییه صحبت کرده و هم خلاف استبصار صحبت کرده است. ابن ادریس می گوید من نظر استبصار ایشان را قبول دارم. مرحوم کیدری در إصباح الشیعه می نویسد:

« إذا قرأ مع الحمد فی الأولیین بعض سورة أو قرن بین سورتین معهما لم یحکم ببطلان صلاته و إن کان ذلك غیر جائز، و یجوز ذلك فی حال الضرورة»<sup>۲</sup>

در فقه الرضا نیز عدم جواز مطرح شده است، محقق سیستانی می فرماید که احتمالاً شهرت بین قدماء نیز از همین فقه الرضا ناشی شده است؛ زیرا در نظر ایشان فقه الرضا همان التکلیف شلمغانی است، برخی دیگر از بزرگان نیز مثل مرحوم صدر کبیر همین نظر را داشته اند و قرائنی نیز ذکر می کنند که همان کتاب شلمغانی است زیرا فتاوی او در این کتاب است، رساله پدر صدوق نیز خیلی شبیه این فقه الرضا است، معلوم می شود که از این کتاب گرفته است.

در من لایحضره الفقیه و در هدایه، شیخ صدوق قائل به عدم جواز است، تا زمانی که به علامه می رسد، ایشان تشکیک می کند. ایشان و محقق دست از حرمت برمی دارند و مشهور بین متأخرین کراهت می شود.

### اختلاف در روایات باب قران بین السورتین

عرض کردیم که در روایات، عده ای ظاهر در حرمت و عده دیگری ظاهر در جواز بودند. مثلاً صحیح محمد بن مسلم چنین بود:

«الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَقْرَأُ السُّورَتَيْنِ فِي الرَّكْعَةِ فَقَالَ لَا لِكُلِّ سُورَةٍ رَكْعَةٌ»<sup>۳</sup>

روایات دیگری نیز خوانده شد، امروز نیز یک روایت دیگر خوانده می شود که روایت عبدالله بن جعفر در قرب الإسناد است:

«و سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ قَرَأَ سُورَتَيْنِ فِي رَكْعَةٍ، قَالَ: إِذَا كَانَتْ نَافِلَةً فَلَا بَأْسَ، وَ أَمَّا الْفَرِيضَةُ فَلَا يَصْلُحُ»<sup>۴</sup>

۱. موسوعة ابن ادریس الحلّی (کتاب السرائر (الحاوی لتحریر الفتاوی))، جلد: ۸، صفحه: ۳۳۳.

۲. إصباح الشیعة بمصباح الشریعة، صفحه: ۷۵.

۳. تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۷۰.

۴. قرب الإسناد، ص ۲۰۲.



این حدیث در کتاب علی بن جعفر نیز آمده است<sup>۱</sup>، کتاب علی بن جعفر را وقتی مراجعه می کنیم می بینیم که نوعاً تعبیر «لایصلح» یا «أیصلح» در موارد حرمت به کار رفته است، اینکه محقق خوبی فرموده اند این تعبیر مشعر به کراهت است، صحیح نیست؛ زیرا مشعر به کراهت که اصلاً نیست بلکه بعید نیست که در این کتاب استظهار کنیم که «أیصلح» و یا «لایصلح» ظاهر در حرمت است. به نظر می رسد که محقق زنجانی نیز این مطلب را نسبت به «لایصلح» های کتاب علی بن جعفر قبول دارند. البته این ظهور است و نص نیست. با صحیح علی بن یقطین گفته می شد که همه ی این ها بر کراهت حمل شوند، صحیح علی بن یقطین چنین بود:

«عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَظْتِينَ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ يَظْتِينَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَنِ الْقُرْآنِ بَيْنَ السُّورَتَيْنِ فِي الْمَكْتُوبَةِ وَ النَّافِلَةِ قَالَ لَا بَأْسَ وَ عَنْ تَبْعِيضِ السُّورَةِ قَالَ أَكْرَهُ ذَلِكَ وَ لَا بَأْسَ بِهِ فِي النَّافِلَةِ وَ عَنِ الرَّكَعَتَيْنِ اللَّتَيْنِ يَصْمُتُ فِيهِمَا الْإِمَامُ أَوْ يُقْرَأُ فِيهِمَا بِالْحَمْدِ وَ هُوَ إِمَامٌ يُقْتَدَى بِهِ قَالَ إِنْ قَرَأْتَ فَلَا بَأْسَ وَ إِنْ سَكَتَ فَلَا بَأْسَ»<sup>۲</sup>

در مستطرفات سرائر نیز از کتاب حریر چنین نقل کرده بود:

«قَالَ وَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَ لَا تَقْرَنَنَّ بَيْنَ السُّورَتَيْنِ فِي الْفَرِيضَةِ فِي رَكْعَةٍ فَإِنَّهُ أَفْضَلُ وَ قَالَ لَا بَأْسَ بِالْإِقَاعِ فِيمَا بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ وَ لَا يَنْبَغِي الْإِقَاعُ فِي مَوْضِعِ التَّشَهُّدَيْنِ إِنَّمَا التَّشَهُّدُ فِي الْجُلُوسِ...»<sup>۳</sup>

### بررسی کلام صاحب حدائق در جمع بین روایات

حال راجع به این روایت دوم صاحب حدائق معتقد بود که فائده افضل ظهور در استحباب ندارد<sup>۴</sup>، در حالی که این کلام خلاف ظاهر است، ظاهر عرفی اینکه افضل این است که قرآن بین سورتین نشود، این است که این کار اولی است، قرینه می خواهد که ما در مواردی که می گوئیم مثلاً علی علیه السلام افضل از فلان و فلان بود، مراد این نیست که آن ها فاضل باشند، آنجا قرینه داریم، در مثال ما عند الله خير من اللهو نیز قرینه وجود دارد که لهو خیر نیست، تعبیر افضل قرینه می شود بر اینکه نهی که کردیم و گفتیم قرآن نکنید، به خاطر این بود که رعایت افضل را کرده باشید.

البته این احتمال نیز وجود دارد که این تعبیر اضافه ای از سوی صاحبان این کتب بوده باشد برای تقریب این روایات؛ چه اینکه این تعبیر «فائده افضل» عرفی نیست، ضمیر به چه

۱. مسائل علی بن جعفر، ص ۲۳۶.

۲. تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۹۶.

۳. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۳، ص ۵۸۶.

۴. الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، یوسف بن أحمد البهرانی (صاحب الحدائق)، ج ۸، ص ۱۱۸. «أقول: و هذه الأخبار و ان دلت بحسب ما يترأى منها على ما ذكره إلا ان باب الاحتمال فيها مفتوح، فإن إطلاق جملة منها قابل للحمل على النافلة و ما هو صريح في الفريضة أو ظاهر فيها فحمله على التقية أقرب قريب و كذلك باقي الأخبار. و بالجملة فإن اتفاق العامة على استحباب السورة و جواز تبعضها مما أوهن الاستناد إليها و أضعف الاعتماد عليها إلا ان أصحابنا (سامعهم الله تعالى بغفرانه) لما اطحوا هذه القواعد المنصوصة عن أئمتهم (عليهم السلام) و نبذوها وراء ظهورهم - كما قدمنا بيانه في غير مقام مما تقدم - اتسع لهم المجال في مثل هذه الأقوال، و الله العالم بحقيقة الحال»

چیزی بر می گردد؟ آیا به قرآن بر می گردد؟ ترک قرآن که در روایت نیامده است، آنچه آمده نهی است، خلاصه اینکه خیلی انسان مطمئن نمی شود که این تعبیر جزء حدیث بوده باشد، محقق زنجانی می فرمایند نسخه های ابن ادریس از کتب روایی نسخه های قوی نبوده و شخص ابن ادریس نیز نسخه شناس قوی نبوده است، لذا اشتباهات عجیب نیز در مستطرفات سرائر دارد؛ از جمله اینکه می گوید «کتاب ابان بن تغلب صاحب الباقر و الصادق علیه السلام» و در آخر می گوید «هذا ما استطرفناه من أبان صاحب الباقر و الصادق علیه السلام»<sup>۱</sup> و در آن صفحه می گوید «عنه عن فلان عن فلان عن الرضا علیه السلام» یعنی با سه واسطه از امام رضا علیه السلام حدیث نقل می کند، این ابان بن تغلب که امام صادق علیه السلام در مورد وی گفته بود «أوجعنی موت أبان»<sup>۲</sup> چگونه از امام رضا نقل کرده است؟ ایشان نصف صفحه بعد از اینکه ابان را از اصحاب باقر و صادق علیهما السلام دانسته است، از امام رضا روایت نقل می کند، خلاصه ایشان نسخه شناس نبوده است، برخی می گویند ایشان اقل مراتب وثاقت و کف وثاقت را دارد، نسخه شناس قوی نبوده است. همین که صدوق رحمه الله نیز همین ذیل را آورده است، موید این است که این ذیل جزء روایت نباشد (چون این کار دعب صدوق بوده که برای توضیح اضافه میکرده است). به هر حال مهم نیست، عمده همان صحیحہ علی بن یقطین است که جمع عرفی با روایات قبلی دارد که ظهور در حرمت قرآن بین السورتین داشتند.

آیت الله سیستانی فرموده اند: ربما يقال که این روایت به علی بن یقطین که تعبیر «لابأس بالقرآن بین السورتین» دارد امام به لحاظ حال علی بن یقطین فرموده اند که او در مقام عمل تقیه کند؛ زیرا وزیر هارون بود، لذا در یک روایت آمده است که حضرت به وی «توضاً ثلاثاً ثلاثاً» فرموده اند، مثل اینکه به زری نیز چنین فرموده اند<sup>۳</sup>، سپس خود محقق سیستانی فرموده اند که این قرینه می خواهد. اینکه علی بن یقطین سوال می کند که حکم قرآن چیست، حضرت می فرمایند اشکالی ندارد، ما بگوییم که به خاطر رعایت حال علی بن یقطین بوده و امام حکم تقیه ای را برای وی بیان کرده، نیازمند قرینه است. جمع عرفی اقتضاء می کند که بگوییم جواب امام علیه السلام اطلاق دارد.

**سوال:** با توجه به اینکه آیت الله سیستانی مسلک وثوق صدوری دارند، آیا وثوق صدور به این روایت پیدا می کنند؟

**جواب:** نهایت این است که وثوق به اطلاق پیدا نمی شود، ولی وثوق به صدور که از بین نمی رود، وثوق به اطلاق شرط حجیت ظهور نیست.

اشکال نشود که حمل بر تقیه با اصالة الجد امام سازگاری ندارد؛ زیرا اصالة الجد در کلام امام جاری می شود و مشکلی ندارد، لکن تقیه در فعل علی بن یقطین قرار است جاری شود. آیت الله سیستانی می فرماید این جواب امام مطلق بوده است و خود علی بن یقطین این حدیث را برای دیگران نقل کرده و نگفته که از احکام اختصاصی من است، لذا فرموده اند حمل بر تقیه نیاز به قرینه دارد.

<sup>۱</sup> . موسوعة ابن إدريس الحلبي (مستطرفات السرائر (باب النوادر))، جلد: ۱۴، صفحه: ۷۱.

<sup>۲</sup> من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۴، ص ۴۳۵. «و توفي في أيام الصادق عليه السلام فذكره جميل عنده فقال: «رحمه الله أما والله لقد أوجع قلبي موت

أبان» و قال عليه السلام لأبان بن عثمان: «إن أبان بن تغلب قد روى عني رواية كثيرة فما رواه لك عني فاروه عني». و لقد لقي الباقر و الصادق عليهما السلام و روى عنهما.

<sup>۳</sup> تهذيب الاحكام، شيخ طوسي، ج ۱، ص ۸۲.

مرحوم صاحب حدائق فرموده اند که حمل بر تقیه می شود؛ زیرا موافق عامه است، اگر به ایشان گفته شود که جمع عرفی دارد و نوبت به مرجحات نمی رسد، ایشان جواب می دهد که روایات باب تعارض اطلاق دارد و حتما لازم نیست که در جایی باشند که جمع عرفی وجود نداشته باشد. همین که خبران مختلفان باشد، کفایت می کند که بگوییم اخبار مرجحات جاری شوند. ما هم برای زیاد کردن پیازداغ در کلام ایشان عرض کردیم که در مورد نافله فجر در یک روایت آمده است که «لا تصلهما الا علی الأرض» در روایت دیگر آمده است که «صلهما فی المحمل»، با اینکه جمع عرفی دارد بدین بیان که روایت اول ظهور در عدم جواز بر محمل دارد در حالی که روایت دوم صریح در ترخیص است و باعث می شود روایت اول حمل بر کراهت شود، با این حال می بینیم که راوی از امام علیه السلام سوال می کند که چه کنیم؟ امام می فرمایند که هر کدام را خواستید می توانید انجام دهید و مخیر هستید. آیت الله حائری نیز فرموده بودند که مرجحات باب تعارض اختصاص به جایی که جمع عرفی نباشد، نیست.

به نظر ما این فرمایش درست نیست، اول از آن مثال جواب می دهیم: هر جمع عرفی لازم نیست در ذهن همه بیاید، شاید در ذهن آن راوی نرسیده بوده که می تواند اینگونه جمع کند که حدیث اول را حمل بر کراهت نماز خواندن بر محمل کند و اتفاقا شاید اینکه امام علیه السلام فرموده اند هر کاری دوست داشتی انجام بده، به همین دلیل بوده که در محمل نخواندن مستحب است و الزامی نبوده لذا امام امر به تأخیر کرده است. نه اینکه تأخیر اصولی که در متعارضین مطرح است، مورد نظر امام بوده باشد. تأخیر فقهی واقعی را بیان کرده است، یعنی حکم واقعی اش این است که آزاد هستید، اگر خواستید روی محمل بخوانید و اگر نخواستید روی زمین بخوانید. این بیان عرفی نیز می باشد. امام فرموده است: موسع علیک بأیه أفیت، فرموده است: بأیه عملت موسع علیک، یعنی عمل خارجی نماز خواندن را شما مخیر هستید هر طور خواستید انجام دهید. جمع عرفی برای ما جاهل ها است، برای کسی که عالم است جمع عرفی معنا ندارد، شاید امام مراد جدی این دو حدیث را می دانسته اند. اما اینکه گفته اند روایات بیانگر مرجحات حتی شامل جایی که جمع عرفی وجود داشته باشد نیز می شود، مورد قبول شهید صدر نیز واقع شده است، لذا ایشان واقعا در برخی جا ها دچار مشکل می شوند که چرا پس جمع عرفی را بر مرجحات مقدم می کنند، خیلی در اصول دچار زحمت شده است و پراکنده می خواهد مشکل را حل کند.

### بیان استاد در مسئله

به نظر ما کلمه مختلف (حدیثان مختلفان) دو استعمال دارد:

۱. یک معنا از آن به معنای این است که با هم تطابق ندارند.

۲. یک معنا این است که با هم ناسازگارند.

مثلا وقتی گفته می شود یک زن و شوهری هستند که با هم اختلاف دارند و ناسازگارند، بدین معنا نیست که با هم می نشینند و رفیق هستند، یکی طرفدار این جناح است و دیگری طرفدار جناح دیگر است و خیلی با هم دوست هستند و با هم گفتمان سیاسی می کنند و بعدش هم با هم مثل بقیه زن و شوهر ها معاشرت می کنند، این نوع زن و شوهر ها گرچه با هم اختلاف فکری دارند ولی ناسازگار نیستند. کلمه ی ناسازگار به این ها گفته نمی شود. اختلاف که در مسئله دو حدیث مطرح می شود، نمی دانیم آیا به معنای دو حدیث ناسازگار است که شامل مواردی که جمع عرفی دارد نمی شود، یا به معنای این است که اختلاف در ظهور

دارند، این شامل مواردی که جمع عرفی دارند نیز می شود. روشن نیست که حدیثان مختلفان به چه معنا است؟ شاید به همان معنای ناسازگار باشد. محقق خویی نیز قبول دارند که حدیثان مختلفان شامل موارد جمع عرفی نمی شود.

گفته نشود که پس چرا اگر همین حدیث را ابوحنیفه می گفت، (یعنی نه اینکه از پیامبر نقل کند بلکه خودش در جواب می گفت)، بعد یک حدیثی نیز از معصوم بود که «لَا تَقْرَنَ بَيْنَ السُّورَتَيْنِ» می رفتید سراغ ابوحنیفه و او را دعوا می کردید که خلاف سخنان پیامبر سخن گفته است؟! ولی وقتی از امام صادق علیه السلام نقل می شود، می گوییم مختلف نیستند؟

جوابش این است که ابوحنیفه وقتی جواب می دهد می گوید رأی من این است، رأی که قرینیت عرفیه بر تفصیل کلام پیامبر ندارد، ولی امام صادق (ع) می فرمود من هرچه می گویم از پدرم و از اجدادم و از رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم است. حضرت فرمودند:

«حَدَّثَنَا حَمَزَةُ بْنُ يَعْلَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ النَّضْرِ عَنْ عَمْرِو بْنِ شَمْرٍ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: يَا

جَابِرُ إِنَّا لَوُ كُنَّا نُحَدِّثُكُمْ بِرَأْيِنَا وَ هَوَانَا لَكُنَّا مِنَ الْهَالِكِينَ وَ لَكِنَّا نَحَدِّثُكُمْ بِأَحَادِيثٍ نَكْنِزُهَا عَنْ رَسُولِ

اللَّهِ ص كَمَا يَكْنِزُ هَؤُلَاءِ ذَهَبَهُمْ وَ فَضَّتَهُمْ»<sup>۱</sup>

ایشان از اول به ما یاد داده اند که هرچه من می گویم رأی نیست. در یک حدیثی آمده است که راوی می پرسد: «أرأيت» امام جواب می دهند که ما خودمان که رأی نداریم، هرچه می گوییم از جدمان می گوییم. رأی یک اصطلاح بود که می گفتند. مثلاً اصحاب الرأی می گفتند در مقابل اصحاب السنه، آن زمان اگر به کسی مجتهد می گفتند، فحش بود. به معنای کسی که از جیب خودش حرف می زند بود.

**ثانیا:** برفرض گفته شود که مختلف به معنای دو ظهوری است که با هم تطابق ندارند، (باز

**هم می گوییم که این مواردی که جمع عرفی واضحی وجود دارد مشمول آن حکم حدیثان**

**مختلفان نیست که رجوع به مرجحات باشد.)** می گوییم ارتکاز عرفی قوی وجود دارد که این

طور ظهورات با هم جمع عرفی دارند، اصلاً اینکه نهی بگوییم و قرینه متصله بر ترخیص در

ترک نگوییم، روش عقلاء برای سوق به کمال است. مثل اینکه پدری به پسر خود نهی می کند

و قرینه متصله نمی آورد که نهی کراهتی است و یا امر استحبابی است، سوق به کمال می

خواهد بدهد و اگر بخواهد قرینه متصله بیاورد، شل می شود. بعد از اینکه پسر عادت به انجام

آن کار می کند کم کم روشن می کنید که استحبابی بوده است. بنابراین اینکه ما بگوییم اصالة

الجد در صحیحه علی بن یقطین جاری نیست یا شک داریم، می گوییم جایی که جمع عرفی به

سهولت نباشد، این حرف (عدم جریان اصالة الجد/مختلفان بودن) گفتنی است، مثل بحث سوره

که ظاهر برخی از روایات این بود که اکتفاء به فاتحه الكتاب مجزی است، اما اینجا خیلی جمع

عرفی واضحی دارد. برای خود علمای زمان شیخ طوسی نیز حکم واضح نبود، وگرنه شیخ

طوسی چند جور صحبت نمی فرمود؛ لذا شاید علت اینکه امام رحمه الله با اینکه جاهای دیگر

قائلند نباید از شهرت قداماء گذشت، (لذا در نجاست اهل کتاب می گوید با وجود دلالت واضح

روایات بر طهارت اهل کتاب، فتوا به نجاست می دهیم، به دلیل اینکه قدامای اصحاب فتوا به

نجاست داده اند و معلوم می شود آن ها می فهمیده اند که نجاست اهل کتاب واضح برای

متشرعه بوده است) در اینجا می فرماید این روایات جمع عرفی دارد و حمل بر کراهت قران

بین السورتین می شود؛ زیرا شواهدی پیدا کرده که حرمت قران بین السورتین نزد قدامای

اصحاب واضح نبوده است. از این رو نیاز نبوده که مثل محقق بروجردی و محقق نایینی و شیخ محمد رضا آل یاسین احتیاط واجب در ترک قرآن بین السورتین کند. لذا مسئله به نظر ما واضح است و قرآن بین السورتین را مانند مشهور متأخرین مکروه می دانیم.

### معنای حرمت یا کراهت در مسئله

حال باید بحث شود که حرمت قرآن بین السورتین بناء بر نظر مشهور قدما، یا کراهت آن بناء بر نظر مشهور متأخرین که مختار ما نیز همین بود، به چه معنا است؟

۱. یک معنا این است که به معنای حرمت یا کراهت تکلیفی بگیریم که در این صورت بحث ندارد،

یعنی نهی کراهتی بر خواندن سوره دوم داریم. اگر اشکال شود که امر به خواندن سوره دوم نداشته

باشیم، زیاده در جزء می شود و نماز را باطل می کند، در جواب گفته می شود امر ندارد ولی

قرائت قرآن مبطل نماز نیست. بدتر از نفرین نیست که در قنوت نماز گفته می شود و اشکالی

ندارد، (البته اختلافی است، برخی قائل به مبطلیت هستند، ولی برخی مثل ما و محقق خویی مبطل

نمی دانیم و اصلاً تکلم مبطل نماز را منصرف از این مناجات با خدا می دانیم)، در اینجا نیز قرائت

قرآن است، ولو اینکه نهی داشته باشد. مثل کسانی که از روی وسوسه تکرار می کنند، مبطل نیست

با اینکه اعتناء به وسوسه حداقل نهی کراهتی را دارد.

۲. دومین احتمال این است که اگر بگوییم که حمل نهی (اعم از تحریمی یا کراهتی) بر نهی تکلیفی

در نماز خلاف ظاهر است، ظاهر «لاتقرن فی الفریضه بین السورتین» ارشاد است، اگر ما بودیم و

قرینه بر ترخیص نداشتیم، می گفتیم ارشاد به مانعیت است، مثل «لاتقهر فی الصلاه» که ظهورش

این است، ولی حالا در این مسئله چون صحیحه علی بن یقظین را نهی کراهتی می دانیم، باید

بحث کنیم که این نهی کراهتی، ارشاد به چه چیزی است. ولی قدما که نهی تحریمی می دانستند و

ظاهرش ارشاد به مانعیت است، مشکلی نداشتند.

ممکن است گفته شود صحیحه منصور بن حازم ظهور در مانعیت دارد؛ یعنی مبطل نماز

است. تعبیر آن روایت چنین بود:

«أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ مَنْصُورِ

بْنِ حَازِمٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَا تَقْرَأُ فِي الْمَكْتُوبَةِ بِأَقْلٍ مِنْ سُورَةٍ وَلَا بِأَكْثَرِ<sup>۱</sup>

محقق سیستانی فرموده اند که صحیحه منصور بن حازم روایت در مقام افتاء بوده است،

اینقدر در مقام افتاء دقت نمی شود در روایت که نکته نهی ارشادی چیست، آیا مبطل نماز است

یا اینکه قرآن بین السورتین موجب می شود آن سوره اولی که خوانده شده امتثال امر به سوره

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۱۴.

نبوده باشد. لذا به درد کسانی می خورد که سوره اولی را نیز واجب نمی دانند، می گویند ارشاد به این است که این قرآن مانع از امتثال امر به سوره است، امر به سوره نیز امر لزومی نبوده است، نماز بی سوره می شود و باطل نیست. دلیل محقق سیستانی بر این مطلب روایت موثقه است که می گفت: «أعط لكل سورة حقها من الركوع و السجود» هر سوره ای حقی از رکوع و سجود دارد، دو تا سوره باید دو تا رکوع داشته باشد، در حالی که اگر بخواهیم دو رکوع بخوانیم نماز باطل می شود، پس اگر دو سوره خوانده شود و یک رکوع آورده شود، حق سوره دوم اداء نشده است. گفته اند این ظهور در این دارد که دو تا سوره بخوانیم، امر به سوره را امتثال نکرده ایم.

انصافاً این فرمایش تمام نیست؛ زیرا دلیلی ندارد که صحیحه منصور ظهور در ارشاد نداشته باشد. در مقام افتاء بودن روایت مانع از ظهور آن نمی شود. افتاء یعنی بیان وظیفه فعلیه و تعلیم یعنی بیان احکام کلیه، در مقام افتاء به یک عامی وقتی بگویند «لا تقرأ فی المکتوبه» زراره که نشسته است آیا استظهار مبطلیت در نماز نمی کند؟ انصافاً به نظر ما استظهار می کند. بنابراین ما می پذیریم که کسانی مثل محقق بروجرودی که تشکیک در روایت علی بن یقطین می کنند و می گویند اعراض اصحاب از این روایت است و احتیاط واجب این است که قرآن نکنید، می گویند کسی که قرآن عمدی می کند نمازش بناء بر احتیاط واجب باطل می شود. ظاهر دلیل این است.

مشکل در تخریج ثبوتی نهی کراهتی است، نهی کراهتی (که گفتیم کراهت اصطلاحی خلاف ظاهر است و ارشاد به قلت ثواب است) این را چگونه ثبوتاً تخریج کنیم؟ بالأخره ما نهی از قرآن داریم یا نداریم؟ ارشاد به قلت ثواب چگونه تصویر می شود؟ این مطلب را روز شنبه دنبال می کنیم و بعد وارد مسئله بعد که قصد تعیین بسم الله در هر سوره ای است می شویم که بحث مهمی است.

\*\*\*\*\* جلسه ۱۰۷ (دوشنبه ۱۶ خرداد) \*\*\*\*\*

### بررسی معنای کراهت در مسئله قرآن بین السورتین

قبل از اینکه وارد مسئله ۱۱ شویم، راجع به تحلیل نهی کراهتی از قرآن بین السورتین عرض شد که ممکن است گفته شود معنای این نهی، نهی کراهتی اصطلاحی است؛ یعنی واقعا اتیان به سوره ثانیه در نماز واجب مبعوض مولا است و این مانع از شمول امر نسبت به آن است، لکن مبطل نماز نیست؛ زیرا قرائت قرآن ولو اینکه نهی نیز داشته باشد، مبطل نماز نیست؛ کما اینکه دعا نیز ولو اینکه نهی داشته باشد علی ما هو الظاهر مبطل نماز نیست؛ لذا ما وفاقاً با محقق خویی عرض کردیم که نفرین بر یک مومن با اینکه حرام است ولی مبطل نماز نیست؛ زیرا مصداق مناجات رب است. یا کسانی که وسوسه دارند و یک آیه ای را تکرار می کنند، به نظر ما نهی کراهتی دارد. مشهور می گویند نهی تحریمی دارد ولی ما می گوئیم از «یطیع الشیطان» بیش از نهی کراهتی استفاده نمی شود، گرچه با امر سازگار نیست ولی مبطل نماز نیز، نیست؛ زیرا قرائت قرآن مشمول دلیلی که می گوید «من تکلم أعدد الصلاة» نیست؛ زیرا من تکلم انصراف از قرائت قرآن و ذکر الله دارد.

**توجیه دوم** برای نهی کراهتی از قرآن این است که گفته شود به معنای ارشاد به قلت ثواب است. در عین حال، نماز با دو سوره مصداق نماز واجب است، مثل اینکه مولا به عبد خود می گوید «ابن بیتا»، بیت وضع شده بر بنایی که مشتمل بر یک غرفه و بیشتر است. مثل کلمه که وضع شده برای «ما اشتمل علی حرفین فصاعداً»، حال «صل» نیز امر به مسمای نماز می کند که مشتمل بر یک سوره و بیشتر است. در عین حال، مولا نهی کراهتی از این فرد از

نماز می کند و می گوید این نماز با قران بین السورتین ثواب کمتر از نماز متعارف دارد و محبوبیت آن کمتر از نماز های متعارف است و می تواند هم این نهی کراهتی ثبوتاً بازگشت به معنای امر استحبابی به نماز مشتمل بر سورة بشرط لا از قران باشد، در عین حال آن نماز با سورة همراه با قران، مصداق طبیعی نماز مأمور به می باشد. حتی آن سورة ثانیه نیز داخل در آن مسمای نماز است، مثل همان «ابن بیتا» که وقتی مولا امر می کند و شما نقشه می کشید و خانه سه اتاق دار می سازید، امثال «ابن بیتا» کرده اید ولی مولا گفته بود که من طلبه ای بیش نیستم و خوش ندارم شما خانه ای بسازید که اتاق های زیاد داشته باشد. حال اگر اینگونه ساخته شد و امثال امر به بیت شد، در عین حال این فرد «أقل محبوبیه» از بیت متعارف است. اینکه ما قید می زنیم که اقل ثواب یعنی محبوبیت آن از نماز متعارف کمتر است، برای این است که اگر این قید را نزنیم، هر نمازی بالأخره فوقش نماز بهتری وجود دارد، نماز در مسجد نیز ثوابش کمتر از نماز در مسجد الحرام است ولی به این نماز مکروه نمی گویند، نماز مکروه نمازی است که از فرد متعارف نماز کمتر ثواب داشته باشد.

**؟؟؟ فرق کراهت اصطلاحی با کراهت ارشادی به قلت ثواب چیست؟ کراهت اصطلاحی هم معنایی غیر از قلت ثواب ندارد!**

## مسئله ۱۱: عدم وجوب تعیین سورة قبل از شروع آن

در مسئله ۱۱ مرحوم سید می فرمایند:

«الأقوى عدم وجوب تعيين السورة قبل الشروع فيها و إن كان هو الأحوط نعم لو عين البسملة

لسورة لم تكف لغيرها فلو عدل عنها وجب إعادة البسملة»<sup>۱</sup>

در نظر ایشان تعیین اینکه بسم الله مربوط به چه سوره ای است که می خواهیم بخوانیم، لازم نیست، ولی اگر تعیین کردیم و گفتیم بسم الله را به قصد سورة توحید می خوانم، دیگر برای سورة دیگر کفایت نمی کند. البته در این مثال اصلاً عدول حرام می شود؛ زیرا عدول بعد از شروع در سورة توحید و کافرون به سایر سور حرام است. لذا مثال را به سورة قدر می زنیم؛ بفرض کسی بخواهد بسم الله به نیت سورة قدر بگوید، وقتی گفت شک می کند که «سلام، هی حتی مطلع الفجر» بخواند یا «سلام هی، حتی مطلع الفجر» بخواند، از خیر آن می گذرد و پیشمان می شود و تصمیم می گیرد سورة ای دیگر بخواند. طبق نظر صاحب عروة باید یک بار دیگر بسم الله بگوید و وارد سورة دیگر بشود.

## اقوال در مسئله

این مسئله اصلاً در میان قدماء معنون نبوده است. متأخرین که مطرح کرده اند دچار اختلاف شده اند؛ صاحب حدائق اصلاً تعیین را لازم نمی دانند، صاحب جواهر نیز این فرمایش را تأیید کرده و می فرماید: حتی بسم الله را اگر برای سورة قدر نیز تعیین کنید، با نیت، تعیین نمی شود، مثل این است که شما چوبی را آماده می کنید با این نیت که با آن کرسی بسازید، ولی بعد می بینید که وسیله جالبی شد و به درد صندلی می خورد که روی آن نشسته شود و امر و نهی شود، لذا نظر بر می گردد، نمی شود گفت که چون نیت داشته اید که با آن چوب کرسی بسازید، باید همان را بسازید، صاحب جواهر می گوید هر چیزی بسازید در عمل

<sup>۱</sup>. العروة الوثقی، أعلام العصر، ج ۱ ص ۶۴۷.



همان می شود، اینکه این چوب جزئی از کرسی یا میز باشد، بستگی دارد که در عمل چه چیزی ساخته شود.<sup>۱</sup> بسم الله سورة توحید بودن، به این است که بعدش سورة توحید بخوانید، اگر خواندید جزء سورة توحید می شود، به صرف نیت کردن، این بسم الله جزء سورة توحید نمی شود. در جواهر می فرماید: اکثر فقهاء همانطور که در بحار الأنوار آمده، بلکه در حدائق می گوید مشهور بین اصحاب، قائل به وجوب تعیین سورة ای هستند که بسم الله را برای آن می گویند، لکن مقدس اردبیلی این مطلب را نپذیرفته و فرموده: بسم الله برای یک سورة ای متعین نمی شود، مگر با الحاق آیات دیگر آن سورة، لذا نیت در آن تأثیری ندارد و سپس صاحب جواهر خود نیز این نظر را تأیید کرده اند.

محقق خویی نظر مشهور را صحیح دانسته اند، در مقابل ایشان محقق سیستانی کلام صاحب جواهر را پذیرفته اند؛ لذا ابتدا فرمایش محقق خویی را نقل می کنیم و سپس به بیان فرمایش محقق سیستانی می پردازیم.

### کلام محقق خویی

محقق خویی معتقد است: اگر شما وارد مجلسی شوید و یک نفر از شما بپرسد: «چه خبر؟» شما بفرمایید که «جاء رجل من أقصى المدينة» در حالی که هیچ قصد حکایت از قرآن را نداشتید، نمی گویند که شما قرائت قرآن کرده اید. یا اگر به پسر خود که یحیی نام دارید بگویید «یا یحیی خذ الكتاب» ولی قصد حکایت الفاظ قرآن را نداشته باشید، گفته نمی شود که قرائت قرآن کرده اید. یا مثلاً بعد از غذا «الحمد لله رب العالمین» می گویند کسی نمی گوید که قرآن خوانده اید؛ زیرا قصد حکایت الفاظ قرآن را نداشته اید. بنابراین صدق قرآنیت توقف دارد بر اینکه شما الفاظ مشابه قرآن را به قصد حکایت از آن الفاظ قرآن که بر پیامبر نازل شده بگویید. این مطلب ظاهراً جای هیچ گونه اشکالی ندارد. تعبیر محقق خویی این است که «لا اشکال فيه ولا شبهة تعتریه».<sup>۲</sup>

### بیان فرمایش محقق حکیم توسط محقق خویی و نقد آن

سپس فرموده است که برخی مثل محقق حکیم سخت گیری کرده اند ولی ما اینطور سخت گیری نمی کنیم. توضیح اینکه: محقق حکیم فرموده اند: شما اگر بسم الله الرحمن الرحیم بگویید و قصد کنید که آیه قرآن است، اما نگویید که آیه از کدام سورة است، آنچه خوانده اید قرآن نیست، لذا در نظر محقق حکیم باید اگر بسم الله الرحمن الرحیم گفته می شود، قصد شود که آیه از سورة حمد است یا توحید است یا حداقل باید اجمالاً روشن شود که از چه سورة ای است، اما اگر گفته شود که من جامع بسم الله الرحمن الرحیم را در نظر می گیرم که در قرآن است، صدق قرائت قرآن نمی کند، اگر هم بنویسید بسم الله الرحمن الرحیم و قصد نکنید که از کدام سورة است، می توان دست بی وضو به آن زد. دلیل محقق حکیم این است که قرآن خواندن به این است که شما قصد کنید حکایت آنچه که بر پیامبر نازل شده است، آنچه بر پیامبر نازل شده افراد از بسم الله الرحمن الرحیم بود، یک فرد از آن اول سورة حمد و فرد دیگر در بقره و افراد دیگر در دیگر سور نازل شده است، اگر کسی قصد این سور را نکند، کلی طبیعی بسم الله در ضمن افراد موجود است، شما وقتی قصد حکایت از افراد ندارید، جامع بسم الله الرحمن الرحیم جدای از وجود افراد وجود مستقلی ندارد و وقتی شما قصد هیچ فردی را نکردید،

۱ جواهر الکلام، محمد حسن نجفی، ج ۱۰، ص ۵۱.

۲ موسوعة الامام الخوئی، السید أبو القاسم الخوئی، ج ۱۴، ص ۳۳۷.



کفایت نمی کند. حال اگر عنوان اجمالی مثل کلی فی المعین قصد شود، شاید ایشان قبول کنند، ولی ایشان همان را هم فرموده است. آنچه در تعبیر ایشان آمده همین است که قصد افراد لازم است؛ زیرا آنچه بر پیامبر نازل شده است، افراد بسم الله الرحمن الرحیم هستند. البته این مسئله اختصاص به بسم الله نیز ندارد، حتی «الحمد لله رب العالمین» نیز اگر به قصد آن فرد گفته نشود، طبق نظر ایشان قرآن نیست. حتی اگر «فبأی آلاء ربکما تکذبان» نیز گفته شود و نیت نشود که در کدام سوره است، قرآن نیست؛ زیرا آنچه بر پیامبر نازل شده افراد است.<sup>۱</sup>

محقق خویی فرموده است که درست است که آنچه به پیامبر نازل شده افراد است، ولی کلی طبیعی نیز در ضمن افراد موجود است. وقتی زید در خانه است، انسان نیز در خانه است، وقتی من بسم الله الرحمن الرحیم بگویم، قصد حکایت از آیات قرآن را دارم. قابل التزام نیست که کسی «فبأی آلاء ربکما تکذبان» را بگویم و بگویند که چون قصد از سوره معینی نشده است، پس مس آن بی وضو اشکال ندارد. عرف می گوید که مس آیه قرآن کرده اید. پس در صدق قرائت قرآن یا کتابت قرآن این کافی است که آیه ای ولو اینکه مشترک باشد، به قصد حکایت الفاظ قرآن نوشته شود، ولو اینکه تعیین نشود که این آیه مربوط به کدام سوره است، اما در نماز بر ما قرائت سوره حمد واجب است و بعد از حمد نیز قرائت سوره ای دیگر واجب است، تا ما قصد نکنیم که بسم الله الرحمن الرحیم جزء سوره حمد است، ما این آیه از سوره حمد را نخوانده ایم. یعنی خواندن این آیه از سوره حمد متوقف بر قصد کردن این است که جزء سوره حمد است. عرف می گوید اگر شما بسم الله را قصد نکردید، اولین آیه را نخوانده اید؛ زیرا عرف می گوید در اولین آیه نیاز است که قصد سوره بشود.

ایشان در نقد فرمایش صاحب جواهر فرموده است: نباید این مسئله را با مرکبات حسیه قیاس کرد. آن مثال چوب که بریده شده است و قصد کرسی از آن بود و بعد صندلی درست شد، نباید با مسئله قیاس شوند؛ زیرا مرکبات حسیه مرکبات قصديه نیستند، در حالی که بحث ما در عناوین قصديه است. در کتابت نیز اگر کسی بسم الله الرحمن الرحیم بنویسد و قصد نکند، حتی اگر بعدش تمام آیات حمد را بنویسند، ایشان می فرماید: نمی گویند که سوره حمد را کامل نوشته اید. تعبیر ایشان چنین است:

« بعد ما عرف من کفایة قصد الجامع فی صدق القرآن، و أن قراءة اللفظ المشترك بالبسملة قاصداً بها

الحکایة عن الجامع المنزل و إن لم يقصد الشخص المعین مصداق للقرآن، فهل يجتزأ بذلك فی مرحلة

الامثال و تتحقق معه القراءة المأمور بها فی الصلاة؟ أمّا بالنسبة إلى بسملة الحمد فلا ينبغي الإشکال فی

عدم الاجتزاء، إذ المأمور به إنما هو قراءة سورة الحمد بخصوصها لا طبعی السورة، فلا بد من الإتيان

بها بتمام أجزائها، و واضح أن جزأها بسملتها لا مطلق البسملة، فکما يعتبر الإتيان بسائر آیاتها بقصد أنها

من الفاتحة، فلا يكفي قول: الحمد لله رب العالمین بقصد الآية الواقعة فی سورة أخرى، و لا بقصد

الجامع بينهما بلا إشكال فكذا الحال في البسملة، و الظاهر أنّ هذا مسلّم لا ريب فيه، و لم يقع فيه

#### خلاف من أحد»<sup>۱</sup>

می فرماید هیچ کسی نیز در این مسئله اختلاف نکرده است. این مطلب تعجب آور است؛ زیرا نکته اختلاف آنجا نیز می آید؛ زیرا مأمور به شما سوره حمد است. شما اگر بسم الله سوره حمد را نگویند امتثال نکرده اید.

ایشان می فرماید اما راجع به بسم الله در بقیه سور، آن ها نیز همینطور است، اگر کسی می خواهد بسم الله که می گوید جزء سوره توحید شود باید قصد جزئیت از سوره توحید کند وگرنه سوره توحید نمی شود. اینکه ما گفتیم قصد طبیعی بسم الله کافی در صدق قرائت قرآن است یک بحث است، اما اینکه بگوییم سوره توحید بدون نیت بسم الله نیز محقق می شود، کلامی دیگر است که مورد قبول نیست. جزء سوره توحید بسم الله ای است که به قصد جزئیت سوره توحید آورده شود، اگر قصد جزئیت سوره توحید نشود و همینطور گفته شود بسم الله می خوانم که ۱۱۴ بار در قرآن تکرار شده، آیه سوره توحید خوانده نشده است.

گفته نشود که مأمور به طبیعی سوره است، بلی، مأمور به طبیعی سوره است ولی این طبیعی سوره را شما در سوره توحید انتخاب کرده اید که بخوانید و تا آیه بسم الله را قصد نکنید که جزء سوره است، طبیعی سوره توحید را به جا نیاورده اید. مثل اینکه «الحمد لله» بگویند و قصد نکنند که برای کدام سوره است، آنچه جزء سوره حمد است را به جا نیاورده اید.

سپس ایشان فرموده اند: البته آن مطلبی که صاحب عروه فرموده است که اگر کسی بسم الله را بگوید و بعد پیشمان شود، باید بسم الله را دوباره بخواند، ربطی به بحث ما ندارد و بحث دیگری است. ایشان می فرماید حتی اگر کلام محقق همدانی درست باشد که قصد طبیعی بسم الله کافی است و همین که بعد از آن سوره توحید خوانده شود برای صدق قرائت سوره توحید کفایت کند، معنایش این نیست که کسانی بعد از ما بیایند و بفرمایند که حال که اینطور است، ما بسم الله را به قصد سوره قدر می خوانیم و بعد پیشمان می شویم سوره توحید را ضمیمه می کنیم و عرفا می گویند سوره توحید خوانده شده است. محقق خویی می فرماید این حرف را اصلاً نباید مطرح کرد؛ زیرا ممکن است کسی بگوید که بسم الله به قصد جامع و طبیعی قرآن کافی است، بعد که آیات سوره توحید را ضمیمه کردیم سوره کامله توحید شود، چون جامع حاکی از فرد است، اما دیگر فرد که حاکی از فرد دیگر نیست. جامع انسان حاکی از فرد الإنسان است، اما فرد دیگر، مثل عمر که حاکی از زید نیست. اگر کسی بسم الله از سوره قدر می خواند، نمی تواند قصد حکایت از بسم اللهی کند که در سوره توحید است. بنابراین حتی اگر بپذیریم که جامع بسم الله بدون قصد خصوصیت سوره می تواند حاکی از بسم الله سوره توحید باشد، ولی مبدا کسی از این فرصت استفاده کند و بگوید: کسی که بسم الله بدون قصد خصوصیت را کافی می داند، می تواند بسم الله با قصد خصوصیت قدر را نیز برای تحقق سوره توحید کافی بداند، زیرا فرد نمی تواند حاکی از فرد دیگر باشد. تاکنون محصل فرمایش محقق خویی مطرح شد.<sup>۲</sup> (خویی: مثل مشهور می گوید سوره از عناوین قصدیه است و باید

۱ موسوعة الامام الخوئي، السيد أبو القاسم الخوئي، ج ۱۴، ص ۳۴۰.

۲ موسوعة الامام الخوئي، السيد أبو القاسم الخوئي، ج ۱۴، ص ۳۴۰. «إنما الكلام في بسملة السورة، فقد يقال بكفاية قصد الجامع فلا يعتبر التعيين نظراً إلى أن

المأمور به إنما هو طبيعي السورة الجامع بين أفرادها، و حيث إنّ جزأها البسملة فلا محالة يكون الواجب منها هو الطبيعي الجامع بين البسملات فإذا قصد هذا

قصده شود. حتی اگر کسی مثل محقق همدانی جامع را بپذیرد باز هم باید چنین و چنان بگوید، که من اصل آن را هم قبول ندارم.)

### بیان محقق سیستانی رحمه الله مبنی بر عدم لزوم تعیین نیت

محقق سیستانی در جواب می فرماید: تعیین بسم الله دو مقدمه دارد که هر دو مقدمه دارای ایراد است:

مقدمه اول این است که بگوییم قرائت یعنی تلفظ به الفاظی به قصد حکایت از یک الفاظ دیگر؛ یعنی وقتی ما «الحمد لله رب العالمین» می گوئیم، تا زمانی که حکایت از الفاظ قرآن قصد نشود، عرف به آن قرائت قرآن نمی گوید. صرف اینکه «الحمد لله رب العالمین» که بعد از غذا می گوئیم، مشابه قرائت قرآن باشد کافی نیست. باید قصد حکایت باشد.

مقدمه دوم نیز این است که گفته می شود بسم الله سورة توحید، از جهات مختلفی مثل زمان و مکان نزول، غیر از بسم الله سورة قدر است، حال که غیریت در میان است، تا زمانی که قصد نشود که این بسم الله برای قدر است، آیه سورة قدر خوانده نشده است.

این دو مقدمه اگر درست شود باید تعیین کنید که این بسم الله مربوط به چه سورة ای است که می خواهید بخوانید. ولو اینکه تعیین اجمالی شود، مثل اینکه متعارف است که رکعت دوم سورة قدر می خوانید، بسم الله به قصد همان چیزی می شود که عادت به خواندن داریم. اما هیچ کدام از این مقدمات درست نیست؛

اما در مقدمه اول، قصد حکایت لازم نیست. اگر یک کلماتی باشد که در رتبه سابقه موجود و متشکل شده باشد، من آن کلمات را تکرار کنم «قرأها» صدق می کند، اعم از اینکه قصد حکایت داشته باشم یا نداشته باشم.<sup>۱</sup> اگر کسی شعر حافظ را به اسم خود بخواند، قصد حکایت ندارد، ولی این کلمات تکرار کلماتی است که در زمان سابق متشکل شده است، عرف می گوید اشعار حافظ را خواند. عرف در هر مفهومی باید قضاوت کند، اینجا نیز می گویند شما قرائت کرده اید.

برای تأیید محقق سیستانی مثال می زدیم و می گفتیم مثلاً اگر کسی به منبر رفته است، می گوید «الا یا ایها الساقی» می خواهد شعر حافظ را بخواند، بعد به خاطر مناسبت ایام به ذهنش می آید که شعر امام را بخواند، بعد ادامه اش را شروع می کند شعر امام را می خواند، مردم می گویند که اشعار امام را خواند. نمی گویند که حال که قصد اول شما این بود که شعر حافظ را بخوانید، پس قسمت اول از شعر امام را نخوانده ای!!! می گویند شعر امام را خوانده است. نمی گویند که شعر امام را ناقص خوانده است. حتی اگر بدانند که شما چه کلکی داشتید، باز هم نمی گویند که شعر امام را ناقص خواندید.

---

الکلی فقد امتثل أمره، و هو صالح لأن تلحق به بقية الآيات من طبعي السورة المأمور بها، فإذا أتى بفرد منها و ضمها إلى البسملة المأتى بها فقد امتثل التكليف بالسورة التامة، و قد اختار هذا القول المحقق الهمداني و قربه بعين هذا التقريب. لكنّه مخدوش، فإنّ المأمور به و إن كان هو طبعي السورة لكنه الطبعي الصادق على كل سورة بما لها من الأجزاء، و من الواضح أنّ الجزء من كل سورة إنّما هي الحصة الخاصة من البسملة و الفرد المعين منها، دون الطبعي الجامع المشترك بين جميع السور، فلا بدّ في حصول ذاك الجزء من تعلق القصد بتلك الحصة الخاصة، و إن كان هو مخيراً في اختيار آية حصّة شاء على ما يقتضيه فرض تعلق الأمر بطبعي السورة، فلا يكفي قصد الحكاية عن القدر المشترك بين البسملات، لعدم كونه مصداقاً لبعض أجزاء السورة المأمور بها كما هو الحال في سائر آيات السورة، فلو كانت مشتركة بين سورتين أو أكثر لا بدّ من تعيين كونها من سورة خاصّة.»

<sup>۱</sup> . استاد: گفتند طرف رفته بود شعر حافظ را به اسم خود خوانده بود، گفتند که شعر حافظ است گفت حافظ از من دزدیده است. گفتند که شما نبودید آن موقع. گفت نبودم دزدیده است اگر بودم که نمی گذاشتم بدزد!!!

ایشان می فرمایند: شما وقتی بسم الله الرحمن الرحيم به قصد سورة قدر می خوانید، التفات دارید که این الفاظی است که قبلا انشاء شده، تکلم به این کلمات می کنید، اما اینکه از اول قصد داشته باشید مجموع سورة توحيد را بخوانید، این هم در صدق قرائت شرط باشد، معلوم نیست. گاهی افراد به شما تلقین می کنند و می گویند بگو بسم الله الرحمن الرحيم، شما هم می گوید، قل هو الله احد هم می گویند ولی نمی دانید چه چیزی می خوانید، هر چه او می گوید می خوانید، وقتی تمام شود آیا عرف نمی گوید که سورة توحيد خوانده اید؟! می گوید که خوانده اید. یا کسی می گوید بنویس بسم الله الرحمن الرحيم شما هم می نویسید، بعد تا آخر سورة امر می کند و شما می نویسید، عرف می گوید سورة توحيد را نوشته است.

از مثال های «یا یحیی خذالکتاب» نیز ایشان جواب می دهند که مشترک است، ولی اگر عرفا ممیزات قرآن باشد، قرائت قرآن صدق می کند.

**اما مقدمه دوم** که این بود که گفته می شد: بسم الله که جزء سورة قدر است از جهات مختلفی مثل زمان و مکان نزول تفاوت دارد، ایشان فرموده اند: آیا خیال می کنید قرآن همینطور که ما می بینیم نازل شده است؟ اینطور نوشته شدن، بعدا به دستور پیامبر جمع آوری شد و آیات مکی و مدنی مخلوط شد و به صورت یک سورة در آمد، لذا در مورد برخی از سور می گویند بعضی از آیات مدنی و برخی مکی است، اینطور نبود که از اول تا آخر همینطور نازل شده باشد تا گفته شود که مکان و زمان نزول تفاوت دارد. طبیعی بسم الله الرحمن الرحيم نازل شده است، اینطور نیست که بسم الله در کنار سورة توحيد نازل شده باشد، بلی، جزء سورة است ولی جزئیت برای سورة را پیامبر تعیین کرده است. اگر خدا می خواست تعیین کند آیات مکی و مدنی را در یک سورة نمی گذاشت.

اگر مسئله «ما ینطق عن الهوی» مطرح شود، جوابش این است که آن آیه مربوط به کلمات وحی و قرآن و در مورد دین است، اینطور نیست که با همسر خود نیز صحبت کرده باشد، «ما ینطق عن الهوی و إن هو الا وحی یوحی» باشد. بنابراین در نظر ایشان طبیعی بسم الله نازل شده است و طبیعی بسم الله خوانده می شود، قصد جزئیت سورة توحيد نیز لازم نیست. اگر هم تعیین برای سورة ای شده باشد، جا دارد که نظر عوض شود و سورة دیگری انتخاب شود. در جلسه آینده به بررسی نظریات مذکور می پردازیم.

\*\*\*\*\* جلسه ۱۰۸ \*\*\*\*\*

## مسئله ۱۱: عدم وجوب تعیین سورة قبل از شروع آن

در مسئله ۱۱ مرحوم سید می فرمایند:

«الأقوی عدم وجوب تعیین السورة قبل الشروع فیها و إن کان هو الأحوط نعم لو عین البسملة

لسورة لم تکف لغيرها فلو عدل عنها وجب إعادة البسملة»<sup>۱</sup>

بحث در این بود که آیا لازم است قبل از سورة تعیین کند که بسم الله الرحمن الرحيم برای چه سورة ای است یا لازم نیست. اگر لازم نبود تعیین کند، آیا اگر به نیت یک سورة دیگری بسم الله را بگوید می تواند عدول کند و ادامه اش را سورة دیگری بخواند یا خیر؟! صاحب عروه قائل به عدم لزوم تعیین سورة هنگام بسم الله بودند، برخلاف مشهور، ولی اگر سورة ای را تعیین کرد و بعد پشیمان شد، باید بسم الله را تکرار کند. محقق خویی فرمودند که تعیین

<sup>۱</sup>. العروة الوثقی، أعلام العصر، ج ۱ ص ۶۴۷.

سوره نیز هنگام بسم الله گفتن لازم است، زیرا وقتی به شخص می گویند «اقرء سوره» باید سوره کامله بخواند و موقعی می تواند سوره کامله توحید را بخواند که آیه اول آن را نیز که بسم الله الرحمن الرحيم است به قصد آن سوره بخواند؛ در غیر اینصورت سوره کامله توحید خوانده نشده است.<sup>۱</sup>

محقق سیستانی معتقدند که اصلاً تعیین لازم نیست و قصد خلاف نیز مضر نیست، بلکه بیانی دارند که از آن استفاده می شود قصد قرآنیت نیز لازم نیست؛ ایشان می فرمایند «قرأ» به معنای «تبع» است یعنی انشاء نکرده است، فرق است بین سرودن شعر و انشاء کردن آن، قرائت به معنای انشاء و بازخوانی است، به معنای سرودن نیست. بازخوانی ولو با قصد حکایت نیز نباشد صدق می کند. لازمه فرمایش ایشان این است که اگر سفره را آوردند و کسی بسم الله الرحمن الرحيم گفت، و سپس ایام فقرش به یادش آمد و الحمد لله رب العالمین گفت، گفته می شود که دو آیه قرآن خوانده است، هرچه او بگوید که من اصلاً قصد خواندن آیات قرآن را نکردم، در جواب می گویند بالأخره شما دو آیه از قرآن را خوانده اید. آنچه محقق سیستانی دارد همین مقدار است که قرأ را به معنای بازخوانی کردن گرفته اند ولو اینکه قصد حکایت نداشته باشد. بالأخره لازمه فرمایش محقق سیستانی این است که گفته شود اینجا دو آیه از قرآن را خوانده است. اگر گفته شود که تمیز شرط است، می گوییم در کلام محقق سیستانی فقط همین مقدار بود. چه وجهی دارد که قصد قرائت را شرط نکنید ولی تمیز را شرط کنید؟ وقتی جامع بازخوانی شد، فرد نیز بازخوانی شده است.

مگر اینکه از ایشان دفاع کنیم که شخص باید ممیزات خارجیه را نیز بیاورد که طبعاً این نقض دیگر وارد نیست، لکن انصاف این است که حتی اگر آن ممیزات خارجیه را نیز بیاورد، یعنی مثلاً بنشیند سر سفره و بسم الله الرحمن الرحيم بگوید و بعد ببیند که غذا لذیذ است الحمد لله رب العالمین بگوید و بعد بگوید که حال که تا اینجا آمده ایم، ادامه سوره را بخوانیم تا فاتحه ای برای اموات خوانده باشیم، اگر ادامه اش را خواند، آیا عرف می گوید که سوره حمد کامله را خوانده است؟ وقتی اولش به قصد قرآن نبوده است، با آوردن ادامه سوره حمد، عرفاً سوره حمد کامل نمی شود.

### کلام آیت الله زنجانی دام ظلّه

محقق زنجانی فرموده اند که به نظر ما قصد لاحق موجب می شود که آن لفظ مشترک سابق تعیین پیدا کند، ایشان این مطلب را در کتاب البیع فرموده اند.<sup>۲</sup> کلام ایشان این است که شما وقتی می گویید «اگر»، این «اگر» ابتدای خیلی از الفاظ است، در ادامه تصمیم می گیرید که شعر خاصی را بخوانید، می گویید اگر زباغ رعیت ملک خورد سیبی، گفته می شود که شعر سعدی را خوانده اید، حال «اگر» بعد از اگر چیز دیگری می گفتید می گفتند که شعر حافظ را خوانده اید:

« ممکن است چیزی مشترک باشد ولی با ذیل خود از اشتراک خارج شود، اگر بعداً چیزی را تغییر دهد

جزئیت پیدا می کند، بنابراین همانطور که در غیر نیت اگر یک شی قبلاً جزء چیزی بوده و بعداً تغییر

۱. موسوعة الامام الخوئی، السید أبو القاسم الخوئی، ج ۱۴، ص ۳۳۷.

۲. کتاب البیع ج ۲ ص ۹۱۷.

پیدا کند، جزء آن شی لاحق می شود، در باب نیت نیز ممکن است کسی همین ادعا را بکند که با نیت

لاحق، آن جزء مشترک سابق جزء این چیزی که لاحقاً آن را نیت کرده ایم بشود»<sup>۱</sup>

یعنی در ادامه باید نیتی بکنیم، لذا اگر بدون نیت ادامه سوره حمد را بخواند ممکن است در نظر محقق زنجانی قرائت نخوانده باشد، ولی اگر نیت شود عرف می گوید که از اول خواندن شما به خواندن سوره حمد معنون می شود، ولو اینکه قصد قرائت قرآن نشود. لازمه فرمایش ایشان این است. البته ایشان در رساله فرموده اند که اگر کسی بسم الله را به قصد سوره ای بگوید و بعد عدول به سوره دیگری کند اشکال ندارد. (یعنی حتی قصد خلاف هم مضر نیست).

واقع مطلب این است که ما یک استظهاری داریم که عرض می کنیم بعد می بینیم که مقتضای اصل عملی چیست.

### تهافت در کلام محقق داماد رحمه الله

قبل از اینکه استظهار خود را بگوییم، جا دارد اشاره ای به یک تهافتی که در تقریرات بحث محقق داماد است بکنیم. در کتاب الصلاة<sup>۲</sup> اختلافی در تقریر دیده می شود. ایشان می فرمایند اگر کسی در دفتر به قصد سوره قدر بسم الله الرحمن الرحیم بنویسد و در ادامه سوره توحید را بنویسد، اگر به عرف مراجعه شود، عرف می گوید که سوره توحید نوشته شده است. قبول نمی کند که شما بگویید اولش نیت توحید نداشته است و بعد پیشمان شده است. تعبیر ایشان این است که عرف قطعاً صادق می داند که شما سوره توحید را نوشته اید:

«و مجرد کون المثال مرکباً خارجياً و الممثل مرکباً ذهنياً غیر فارق، و لذا تصدق کتابه السوره

الخاصة علی ما کتبت بسملتها بقصد غیرها أولاً ثم عدل عنه إلیها، و هذا ممّا لا ینکره العرف البتة»<sup>۳</sup>

ایشان محکم فرموده است که عرف صادق می داند.

ایشان در ص ۲۰۳ که آخر بحث است و جمع بندی می کند، می فرماید چون قرآن تواتر دارد که به همین نحوی که به دست ما رسیده نازل شده است، پس بسم الله الرحمن الرحیم سوره توحید غیر از بسم الله الرحمن الرحیم سوره قدر است، شما اگر قصد کنید که بسم الله الرحمن الرحیم سوره قدر را بخوانید، دیگر جزء سوره قدر است و صلاحیت ندارد که جزء سوره توحید شود، و این احتمال که گفته شود بسم الله یک بار فقط به پیامبر نازل شده ولی ایشان مأمور شد که اول هر سوره ای به عنوان جزء سوره قرار دهد و بگوییم که این احتمال از صحیح ابن اذینه استفاده می شود که خداوند به پیامبرش فرمود: «سم باسمی» پیامبر بسم الله گفتند و بعد امر شد که سوره حمد بخواند و بعد از تمام شدن سوره حمد باز خطاب آمد «سم باسمی» پیامبر بسم الله گفتند و لأجل ذلك جعل» که گفته می شود طبق این بیان، اصلاً بسم الله چند بار نازل نشده بلکه یک بار نازل شده، ولی امر شد که پیامبر بسم الله را ابتدای هر سوره ای جعل کند، ایشان می فرمایند که اگر این احتمال ثابت شود بسم الله الرحمن الرحیم را می توان به قصد سوره ای گفت و ادامه اش را از سوره دیگر خواند، ولی این احتمال خلاف آنچه

<sup>۱</sup>. کتاب البیع ج ۲ ص ۹۱۷.

<sup>۲</sup>. کتاب الصلاة ج ۴ ص ۲۰۳.

<sup>۳</sup>. همان.



مسلم است که نزول بسم الله در ابتدای هر سوره ای به همین نحوی که در قرآن در دست ما است، بوده است؛ از این رو بسم الله سوره قدر با توحید تفاوت می کند و اگر کسی قصد بسم الله سوره قدر را کرد، جزء سوره قدر می شود و دیگر توحید نیست.

این دو فرمایش با هم تهافت دارد، ایشان در فرمایش قبلی نسبت به جایی که شخص بسم الله الرحمن الرحيم را به قصد سوره توحید می نویسد و بعد ادامه اش را از سوره دیگر مثل قدر می نویسد، می گویند سوره قدر نوشته است، فرمود که «هذا مما لا يتركه العرف البته» ولی اینجا می فرماید که فرد دیگری است و هر بار نازل شده است و نباید خلاف آن بسم الله که خوانده شده ادامه داده شود. البته ایشان تعیین را به هر حال لازم نمی داند و می فرماید قصد جامع بسم الله که بشود، هر سوره ای خوانده شود عرفا طبیعی بسم الله جزء این سوره است. سپس استشهاد به همین صحیحه ابن اذینه می کند که خداوند در معراج فرمودند: «سم باسمی» بعدش پیامبر سوره خواندند. وقتی خداوند «سم باسمی» خواندند، قصد سوره معینه ای نداشته اند، خداوند خطاب کرده «سم باسمی» و پیامبر بسم الله الرحمن الرحيم گفته است، بعد در ادامه آمده است که به او گفتند که سوره توحید خوانده شود. ایشان می فرماید که من این صحیحه را قبول دارم ولی از این صحیحه استفاده نمی شود که اگر قصد خلاف شود اشکال ندارد، صرفا استفاده می شود که قصد سوره معینه لازم نیست. اگر کسی بگوید که پس قصد قرآن نیز لازم نیست، ایشان جواب می دهد که خیر، قصد قرآنیت و قصد صلاتیت لازم است، قصد صلاتیت لازم است؛ زیرا شما در حال نماز خواندن هستید. تعبیر ایشان چنین است:

«فالقدر الخارج من إطلاق «حديث المعراج» هو قصد القرآنية و لحاظ سورة ما إجمالا، لأنها المأمور

بها كما مر<sup>۱</sup>».

بنابراین ایشان می فرماید قصد قرآنیت و نماز را دلیل داریم که باید بشود. ایشان در آخر هم به صدق عرفی تمسک می کند و می گوید چون بسم الله جزء سوره توحید است پس باید قصد سوره دیگری نشود وگرنه جزء سوره دیگر می شود، این با کلام خود ایشان تهافت دارد؛ زیرا ایشان در کتابت فرموده اند نمی شود.

#### مناقشه به فرمایش محقق داماد

اشکالی که به فرمایش محقق داماد قابل طرح است این است که درست است که ما امر به سوره کامله شده ایم، ولی اگر می خواهیم مصداق سوره کامله را اتیان کرده باشیم، باید بسم الله سوره توحید خوانده شود، اگر بخواهیم سوره توحید فردی غیر از بسم الله اول سوره قدر را داشته باشد، شما باید این ادعا را تثبیت کنید چون علی القاعده جزء مشترک در صور لازم نیست قصد تعیین سوره شود. مثلا می گوئید «الحمد لله» یا «الف لام میم» فعلا هم در ذهن شما نباشد که از کدام سوره مراد شما است، بعد در ادامه سوره آل عمران را انتخاب می کنید، یا مثلا در ادامه «الحمد لله» را که گفته بودید، سوره ای غیر از حمد می خوانید، تعیین نکرده اید، بحث در این است که با گفتن «الحمد لله» بدون قصد تعیین سوره حمد، بعدش اگر حمد را خواندید، عرف می گوید که سوره کامله حمد خوانده شده است؟ مهم مقام امتثال است که در مقام امتثال آیا من الحمد لله اول را که بدون قصد سوره حمد می گویم، عرفا می گویند که قرائت سوره کامله حمد کرده است یا خیر؟ ادعای ایشان این است که می گویند. بنابراین بحث در این است که اگر من الحمد لله را به نیت سوره ای دیگر گفتم و بعد در ادامه اش سوره حمد خواندم،

<sup>۱</sup>. همان.

عرفا می گویند که حمد کامله خوانده ام یا نمی گویند؟ اینکه صحیحه اذینه را مطرح کنیم که خداوند به پیامبر فرمود «سم باسمی» و اصلاً نفرمود که قصد قرائت قرآن کن، ولی ما از خارج فهمیدیم که باید قصد قرآنیت کنیم، این دلیل خاص است و از بحث خارج است، علاوه بر اینکه این مطلب درست نیست و اصلاً این صحیحه ابن اذینه نمی خواهد بگوید آنچه بر مومنین واجب است همان است که بر پیامبر خطاب شده بود، آن حکمت تشریع بود. خداوند به پیامبر فرموده «سم باسمی» پیامبر هم بسمله گفتند، ظاهرش هم این است که قصد قرآنیت نکرده اند. «فسم باسمی» گفته است، نگفته است «فقل بسم الله الرحمن الرحيم» تا اینکه گفته شود قصد قرآنیت شده است. یک وقت است که در مقام تلقین به دیگران هستید، یک نفر تازه مسلمان شده و می گوید شما به من تلقین کن، شما می گوید بگو الله اکبر، می گوید، می گوید بسم الله الرحمن الرحيم، می گوید، ظاهر این تبعیت عرفیه است، مثل تبعیت عرفیه در باب وطن یا قصد اقامه عشره ایام که زن و فرزند تبعیت عرفیه دارند، این هم تبعیت عرفیه است یعنی ملقن ارتکازاً قصد می کند چیزی را که شما به او تلقین کرده اید و چون تلقین شما به این بوده که نماز و قرآن بخواند، ولو اینکه ملتفت تفصیلی نیست، هرچه انجام دهد می شود مصداق آنچه که شما قصد تلقین آن را دارید. ولی در صحیحه ابن اذینه می گوید «فسم باسمی» حال اگر پیامبر می فرمود بسمه تعالی، کافی بود، لذا این صحیحه کیفیت نماز واجب بر امت را نمی گوید، صرفاً حکمت تشریع است که در شب معراج اینگونه به پیامبر گفته اند ولی منشأ شد که نمازی که بر امت تشریع شد، همین نمازی است که ما می خوانیم. اما اینکه بگوییم پیامبر موقعی که بسم الله گفتند نیت نکردند ما هم نیت نکنیم، این درست نیست. خداوند به ما گفته اقرء سوره، باید سوره کامله صدق کند. وقتی پیامبر بسمله گفتند اصلاً جعل نشده بود در تعبیر آمده «و لاجل ذلک جعل» معلوم می شود آنچه پیامبر انجام داده ما قبل از تشریع است و ما بعد از تشریع هستیم، قیاس ما قبل از تشریع با ما بعد از تشریع مع الفارق است. در مورد ما بعد از تشریع، ظاهر خطابات اینگونه است که «اقرء سوره»، باید طوری قرائت کند که سوره کامله صدق کند.

خلاصه اینکه ما نمی توانیم به این صحیحه ابن اذینه تمسک کنیم، باید ببینیم علی القاعده مسئله چطور می شود.

سوال: قصد قرآنیت در خود روایت استفاده نمی شود؟

جواب: خیر اینطور نیست که قصد قرآنیت کرده باشند و بگوییم الان نیز همانطور باید قصد قرآنیت شود. تعبیر روایت این است:

«فَلَمَّا فَرَّغَ مِنَ التَّكْبِيرِ وَالْإِفْتِتَاحِ أَوْحَى إِلَيْهِ سَمَّ بِاسْمِي فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ جُعِلَ - بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فِي أَوَّلِ السُّورَةِ..»

می گوید بسم الله در اول سوره قرار گرفت، به خاطر اینکه پیامبر بسم الله گفته اند. سپس می فرمایند:

« ثُمَّ أَوْحَى إِلَيْهِ أَنْ أَحْمَدَنِي فَلَمَّا قَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ قَالَ النَّبِيُّ فِي نَفْسِهِ شُكْرًا فَأَوْحَى إِلَهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَيْهِ قَطَعْتَ حَمْدِي فَسَمَّ بِاسْمِي فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ جُعِلَ فِي الْحَمْدِ - الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَرَّتَيْنِ فَلَمَّا بَلَغَ وَ لَا الضَّالِّينَ قَالَ النَّبِيُّ ص الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ \* شُكْرًا - فَأَوْحَى إِلَهُ إِلَيْهِ قَطَعْتَ ذِكْرِي فَسَمَّ بِاسْمِي فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ جُعِلَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ \* فِي أَوَّلِ السُّورَةِ ثُمَّ أَوْحَى إِلَهُ عَزَّ



وَجَلَّ إِلَيْهِ أَقْرَأُ يَا مُحَمَّدُ نِسْبَةَ رَبِّكَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى - قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ. اللَّهُ الصَّمَدُ. لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ. وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ<sup>۱</sup>

تعبیر من أجل ذلك، نشانگر حکمت است، ولی ما قبل از تشریع است، ما نباید دست از خطابات و ظهورات به خاطر این چیزی که ما قبل از تشریع است برداریم. این روایت قطعاً ما قبل از تشریع است، مثلاً اگر پیامبر «شکرا» نمی گفتند، خداوند نمی فرمود شاید قسم باسمی، این ها حکمت ما قبل از تشریع است. نماز مشروع شب معراج اینگونه بوده است. خلاصه اینکه باید علی القاعده مسئله بررسی شود:

### مقتضای قاعده اولیه در مقام

انصافاً اینکه ما بگوییم نیت قرآنیت لازم نیست، خلاف انصراف عرفی از قرائت سوره حمد و قرائه سوره آخری من القرآن است. عرفاً وقتی می گویند آقایان سوره حمد بخوانند، شخصی همینطور بدون اینکه نیت داشته باشد، وقتی غذا را می بیند بگوید الحمد لله رب العالمین، بعد ادامه سوره حمد را بخواند، آیا می گویند که سوره حمد کامله را خوانده است؟ نمی گویند؛ زیرا بسم الله و الحمد لله اول که خوانده است، ارتباطی به سوره حمد نداشت. وقتی اصلاً قصد قرآنیت نداشته، چطور گفته شود که قرآن خوانده است؟ حال برخی نقض هایی نیز در رد این بیان می دهند که ما حالا آن ها را نیز مطرح نمی کنیم، مثل اینکه می گویند اگر شخصی به او بگوید «یوسف أعرض عن هذا» پس باید بگوییم قرآن خوانده است در حالی که می دانیم نخوانده است، آنجا جواب این است که اصلاً معنا را عوض کرده است؛ زیرا این یوسف قطعاً غیر از یوسف پیامبر است. آنکه معلوم است قرآن نیست، ولی ما در همان معنای الحمد لله رب العالمین که حمد خدا است می گوییم که وقتی قصد قرآنیت در کار نباشد، قرآن تلاوت نشده است. به صرف اینکه بعداً ممیزات سوره حمد آمد یا به تعبیر محقق زنجانی همین که نیت لاحق آمد، دلیل نمی شود که بگوییم سوره حمد را از اول خوانده است.

بلی، گاهی مسامحه می کنند و تعبدی در کار نیست مثل اینکه به کسی می گویند شعر حافظ را بنویس، اصلاً هم مهم نیست با چه نیتی می نویسد، مهم این است که شعر حافظ دیده شود، آنجا می گویند ما همین ظاهر را می خواستیم. این مناسبت حکم و موضوع است، همان ظاهر را می خواهند و کاری با نیت ندارند. این ها قرینه دارد که با نیت طرف کاری ندارند. مثل اینکه کسی دنبال این باشد که شعر امیرالمومنین علیه السلام روی سنگ قبر نوشته شود، ولو اینکه با نیت دیگری نوشته شود، بالأخره شعر امیرالمومنین نوشته شده است، ولی احکام تعبدیه اینطور نیست. اینکه می گویند جنب حرام است که حتی یک آیه از سور سجده دار را بخواند، یا می گویند کراهت دارد که بیش از هفت آیه بخواند، بحث در این است که اگر «حم» بگوید به قصد سوره ای که سجده واجب دارد، بعد عدول کند و قصد سوره دیگری کند، بگوییم که آیه سوره سجده دار نخوانده است؟ عرفاً خوانده است. اینکه محقق زنجانی می فرمایند با قصد متأخر عوض می شود، آیا واقعاً عوض می شود؟ یعنی این آقا فقط تجری کرده است؟ وقتی حرمت یک آیه از سور عزائم را می دانیم، اگر شخص حم بگوید و بعد پشیمان شود، ادامه اش را از سوره دیگری بخواند، همین که ظاهر قضیه را عوض کند حکم عوض نمی شود. محقق زنجانی فرموده بودند قصد خلاف هم اگر کنید و عدول به سوره دیگر کنید سوره دیگر می شود، ولی به نظر ما اینطور نیست. به نظر ما اظهر این است که با توجه به اینکه

بسم الله طبق تواتری که ادعا می شود و ظاهر آن روایتی که «لأجل ذلك جعل بسم الله الرحمن الرحيم في أول كل سورة» یا «استقبالا في سورة أخرى» آمده است، اگر قصد نشود که بسم الله جزء این سوره است، جزء آن نمی شود. اگر کسی بسم الله بگوید و اصلا قصد ندارد برای این سوره بخواند و بعد سوره توحید بخواند، آیه اول سوره توحید خوانده نشده است. شما آن را نخوانده اید؛ زیرا نیت آن را نکرده اید.

استظهار ما چنین است ولی چون مطلب خیلی واضح نیست، ان شاء الله جلسه آینده مقتضای اصل عملی را نیز می گوئیم تا ببینیم چگونه است.

\*\*\*\*\* جلسه ۱۰۹ \*\*\*\*\*

### بررسی کفایت بسم الله با نیت مطلق قرآن برای تحقق سوره کامله

بحث در این بود که بسم الله یا آیات مشترکه را اگر شخص تعیین نکرد، به عنوان مثال فقط می خواست «بسم الله الرحمن الرحيم» بگوید، بعد تصمیم گرفت که سوره حمد را بخواند، یا حتی «الحمد لله رب العالمين» را نیز گفت در حالی که قصد آیه سوره حمد خواندن نداشت، (چون در جای دیگر قرآن نیز این آیه آمده است) بعد از اینکه بدون قصدیت سوره حمد «بسم الله الرحمن الرحيم و الحمد لله رب العالمين» گفت و بعد تصمیم گرفت سوره حمد بخواند، آیا عرفا صادق است که قرائت سوره حمد کامله کرده است یا خیر.

#### أقوال در مسئله

سه قول در مسئله مطرح بود:

۱. مشهور متأخرین لزوم تعیین بسم الله و یا سایر آیات مشترکه را مطرح کرده بودند. مشهور قدماء اصلا متعرض این مطلب نشده بودند. محقق خویی<sup>۱</sup> و امام<sup>۲</sup> نیز قائل به لزوم تعیین بسم الله یا سایر آیات مشترکه برای سوره ای که می خواهد بخواند، شده اند.

۲. قول دوم این است که قصد تعیین لازم نیست، ولی قصد خلاف مضر است. شما می توانید بگویید من قرآن می خوانم و بسمله را بگوئید و قصد سوره خاصی نکنید و هر سوره ای خواستید در ادامه اش بخوانید، در این صورت می گویند سوره حمد خوانده شده، اما اگر قصد خلاف کنید، یعنی قصد کنید که بسم الله سوره نمل را بگوئید که «انه من سليمان و انه بسم الله الرحمن الرحيم» است، سپس تصمیم بگیرید که در ادامه آیات سوره حمد را بخوانید، در این صورت نمی گویند که سوره حمد را به صورت کامل خوانده است. مرحوم سید یزدی<sup>۳</sup>، محقق بروجردی در بحث استدلالی (و نه در حاشیه عروه که احتیاط واجب بر تعیین مطلقا می کند<sup>۴</sup>) قائل بدین قول هستند.

۱. موسوعة الامام الخوئي، السيد أبو القاسم الخوئي، ج ۱۴، ص ۳۳۷.

۲. العروة الوثقى (عدة من فقهاء جامعة المدرسين) ج ۲ ص ۵۰۴. «مرآن الأقوى لزوم التعيين وكذا لزم في صورة الشك فيه».

۳. العروة الوثقى، أعلام العصر، ج ۱ ص ۶۴۷.

۴. العروة الوثقى (عدة من فقهاء جامعة المدرسين) ج ۲ ص ۵۰۴. «بل الأقوى وجوبه ولو بنحو الارتكاز الحاصل من الاعتقاد».

طبق این قول، قصد خلاف مضر است. پس اگر مکلف بسم الله را بناء بر اینکه جزء سوره است نه واجب قبل از سوره، بگوید، بعد بخواند به آن اکتفاء کند و سوره دیگری بخواند، گفته نمی شود که آیه اول از سوره دوم (مثلا توحید) را خوانده است. می گویند بسم الله برای سوره دیگری بود.

۳. قول سوم این است که قصد خلاف نیز مضر نیست که صاحب جواهر<sup>۱</sup>، محقق سیستانی قائل بدین نظریه بودند و تشبیه می کردند که اگر به کسی بگویند سوره حمد بنویسد. او هم همینطور با اینکه تصمیم بر امتثال امر نداشت، به قصد قرآن نوشت بسم الله الرحمن الرحیم، باز به قصد قرآن نوشت الحمد لله رب العالمین ولی قصد سوره حمد نداشت بلکه قصد خلاف داشت، بعد که ادامه اش را سوره حمد نوشت، عرف می گوید «کتب سوره الحمد کامله». یا اگر به کسی گفتند که شعر حافظ را بنویسد او هم الا یا ایها الساقی را نوشت به قصد اینکه شعر امام را بنویسد، بعد پشیمان شد و ادامه اش را از شعر حافظ نوشت، می گویند شعر حافظ را کامل نوشته است.

### مختار استاد در مسئله

ما بعید ندانستیم که تعیین در صدق عرفی لازم باشد. ما منکر نیستیم که گاهی مردم به نتیجه ی کار نگاه می کنند؛ چون می گویند ملاک حاصل می شود، مثلا ملاک حاصل می شود که این شخص با خط زیبای خود سوره حمد را بنویسد و ما می خواهیم تابلو در منزل خود کنیم و کاری نداریم که او چه قصدی داشته است. اینجا قرینه داریم، ولی جاهایی که قرینه نداریم که قرینه و شکل کار مهم است، نمی توان قائل به اکتفاء شد. مثل مواردی که واجب تعبدی است و تابع صدق عرفی دقیق قرائت سوره حمد هستیم. مثل اینکه خواندن سوره حمد سبب شفاء بیمار است. آنجا دیگر قصد این خواننده مهم است. اگر این شخص همینطور ولو به قصد قرآن بگوید «بسم الله الرحمن الرحیم» در ۱۱۴ مورد در قرآن تکرار شده است و قصد سوره خاصی نداشت، سپس بگوید «الحمد لله رب العالمین» در دو جای قرآن تکرار شده است. سپس در ادامه بگوید «الرحمن الرحیم» و تا آخر سوره حمد بخواند، نمی گویند که سوره حمد خوانده است. حتی لازم هم نیست برای داعی شفای مریض باشد، همین که کنار مریض بنشیند و بخواند که اثر معنوی آن شفای مریض است، آیا به این شخص می گویند که سوره حمد خوانده شده است؟ مشکل است؛ زیرا عرفا می گویند شما آن دو آیه اول را به نیت حمد نخوانده بودید. وقتی آن ها را می خواندید سوره حمد نبود، وگرنه لازمه اش این است که گفته شود «حم» یک آیه از سوره سجده دار است با اینکه قصد آن نشده است، در حالی که اینطور ملتزم نمی شوند. بنابراین با توجه به اینکه اینجا بحث تعبد است و صرفا نتیجه عمل را نگاه کردن نیست، انصافا مشکل است که بگوییم قرائت سوره کامله حمد صادق است.

**سوال:** اگر یک نائم آیه سجده دار بخواند بر ما لازم است که سجده کنیم.

**جواب:** بالأخره آن یک فرع فقهی جدا است. او نیز اجمالاً قصدی می کند. مثلاً اگر کسی در خواب فحش به رفیق خود می دهد، رفیق می گوید با اینکه خواب بودید ولی ما فی الضمیر شما را فهمیدم که چیست. بالأخره این ها حواشی است.

بنابراین ما با اینکه تمایل داریم به اینکه مانند محقق خویی و امام بگوئیم نه تنها قصد خلاف مضر است بلکه تعیین نیز لازم است، (یعنی کافی نمی دانیم که کسی بگوید یک آیه می خواهم بخوانم که دو بار در قرآن تکرار شده «الحمد لله رب العالمین» و سپس همینطور تا آخر سوره حمد بخواند، بعد بگوئیم سوره حمد خوانده است). و بعید نیست فرمایش محقق خویی و امام درست باشد. البته ما سابقاً به قرائنی مثل مسئله شعر خواندن کسی که اولین بیت از شعر حافظ را به نیت شعر امام بخواند و در ادامه شعر حافظ را بخواند، می گفتیم شعر حافظ را خوانده است، لذا قصد خلاف را نیز مضر نمی دانستیم، ولی الان نظر ما این است که عرف در این موارد به نتیجه و شکل نگاه می کند و کاری به دل ندارد و این با تعبدیات تفاوت دارد. در تعبدیات اینطور نیست که کسی با قصد خلاف بگوید و آن اثر را داشته باشد.

**سوال:** اگر کسی بدون نیت سوره توحید بخواند، صحت سلب دارد که بگوید سوره توحید را نخوانده ام؟

**جواب:** اگر کسی به نیت سوره کافرون «قل» را گفت و همه هم می دانستند که می خواست تا آخر کافرون را بخواند، ولی پشیمان شد، در ادامه سوره توحید خواند، یا مثلاً می خواست به رفیق بگوید «قل موتوا بغيظکم» یعنی می خواست به رفیق خود با آیات قرآن ناسزا بگوید، پشیمان شد و در ادامه سوره توحید را خواند، عرف می گوید شما سوره توحید را کامل نخوانده اید.

خلاصه اینکه ما با اینکه شک در مسئله داریم، از شما چه پنهان، ولی وقتی می بینیم که مشهور و محقق خویی و امام این نظر را دارند، دلمان قرص می شود. اگر هم خیلی مشکل پیدا شود رجوع به اصل عملی می شود.

### بررسی اصل عملی در مسئله

محقق خویی فرموده اند در بحث اصل عملی، برخی اشتباه می کنند که می فرمایند چون نمی دانیم واجب است یا خیر، رجوع به اصل برائت می کنیم. ایشان می فرمایند باید رجوع به احتیاط شود. صاحب حدائق قائل به برائت شده است<sup>۱</sup>. محقق خویی می فرمایند اعتبار تعیین بسم الله برای سوره، یک اعتبار شرعی زائد نیست، بلکه از این باب است که احتمال می دهیم در صدق قرائت سوره دخیل باشد، پس شک در امتثال می شود و مجرای اشتغال است<sup>۲</sup>.

### مختار استاد در اصل عملی: اشتغال

در اینجا مطالبی است که عرض می کنیم:

۱. **یک مطلب این است که اگر ما بگوئیم چون گاهی عرف وقتی می گوید «اكتب قصیده حافظ» یا «اكتب سورة الحمد» نگاه به نتیجه می کند و کاری به قصد طرف ندارد، پس شک می کنیم وقتی که شارع به ما می گوید «اقرأ سورة الحمد» شارع هم نگاه به نتیجه کرده است**

۱ الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، یوسف بن أحمد البحرانی (صاحب الحدائق)، ج ۸، ص ۲۲۳.

۲ موسوعة الامام الخوئی، السيد أبو القاسم الخوئی، ج ۱۴، ص ۳۴۲. «ثم إن صاحب الحدائق (قدس سره) بعد أن اختار عدم وجوب التعيين استدلل له بخلو

النصوص عن التعرض لذلك، فيرجع إلى أصالة عدم من حديث الحجب وغيره من أخبار أدلة البراءة. و فيه: أن اعتبار التعيين إنما هو من أجل دخله في

صدق القراءة المأمور بها في الصلاة كما عرفت، فلو كان هناك شك فهو في الانطباق و حصول الامتثال و مثله مجرى للاشتغال دون البراءة».

که در خارج آنچه ایجاد کرده ایم شکل قرائت سورة حمد بوده است، مثل همان سخنرانی که می آید سخنرانی می کند و به او می گویند شعر حافظ را بخوان، او هم می خواند و کاری به قصدش ندارند، شک می کنیم که آیا شارع که گفته «اقرأ سورة الحمد» نکته امر شارع در این است که شما این شعار قرآنی را در نماز خود داشته باشید ولو اینکه قصد تعیین نکنید، حتی قصد خلاف بکنید، یا اینکه نه، باید حتما صدق عرفی به نظر دقی کنید که سورة حمد کامله خوانده اید، اگر اینطور باشد، حق با صاحب حدائق است؛ زیرا ما نمی دانیم که شارع وقتی امر به قرائت سورة می کند، آیا می خواست بگوید نظیر همان امری که به کتابت سورة حمد یا به کتابت قرآن می کنیم، شده است، یا اینکه با آن امر متفاوت است. در امر به کتابت قرآن، این قاری وقتی می خواست سورة ای را بنویسد، اول بسم الله الرحمن الرحيم را می نویسد بدون اینکه بداند چه سورة ای می خواهد بنویسد، بعد تصمیم می گیرد که سورة راحت تر را بنویسد و شروع به «قل هو الله احد» می کند، احتمال می دهیم شارع هم در نماز شبیه این امر کرده باشد، احتمال هم می دهیم که سخت گیری کرده باشد و گفته باشد صدق دقی عرفی باید کند که قرائت سورة کامله شده است، اینجا در مورد شک چرا اصل برائت جاری نشود؟ ما می گوییم چون برای عرف در برخی از اواخر، شکل، کافی است، مثل اینکه شخص می گوید در سنگ قبر من شعر امیر المومنین علیه السلام را بنویسید:

وفدت علی الکریم بغیر زاد، من الحسنات و القلب السلیم  
و حمل الزاد أقبح کل شیء إذا کان الوفود علی الکریم<sup>۱</sup>

حال اگر نویسنده قصد شعر امیرالمومنین علیه السلام را نکرد، برای صاحب سنگ قبر اصلا قصد طرف مهم نیست، مهم این است که این شعر اینجا باشد، این احتمال آیا در امر شارع به قرائت سورة کامله حمد نیز می رود یا خیر؟ اگر این باشد مجرای برائت است، لکن مخالفین می گویند نوبت به این شک نمی رسد؛ زیرا در مواردی که امر تعبدی است، نکته تعبدیه دارد مثل خواندن سورة حمد در نزد مریض که باید به قصد سورة حمد خوانده شود، ولی اگر نوبت به شک برسد مجرای برائت است.

(اگر شک در اعتبار شارع باشد مجرای برائت است اما اگر شک در صدق عرفی است در واقع شک در امتثال و مجرای احتیاط و اشتغال است.)

وجه اینکه فقها بحث را در صدق عرفی برده اند این است که نمیدانیم قرائت قرآن عنوان قصدی است یا نه. سورة یک حقیقت شرعیه است و شک در آن به شک در اعتبار شارع برمی گردد. اینکه شارع بسم الله و آیات را سورة اعتبار کرده شکی نیست اما حال که گفته اقرار سورة شک در صدق عرفی و امتثال قرائت سورة میکنیم.

۲. **مطلب دوم اینکه** اگر ما بگوییم ظاهر امر به قرائت سورة حمد همان است که عرفا صادق باشد و شک در صدق عنوان کنیم، می گوییم: جناب محقق خویی، شما جای دیگری نیز این فرمایش را فرموده اید که اگر شک کنیم که آیا در مفهوم غسل جنابت قصد غسل لازم است یا خیر، رجوع به برائت نمی توان کرد؛ زیرا احتمال می دهیم که در صدق عنوان غسل جنابت قصد لازم باشد، ما این مطلب را قبول نداریم و می گوییم طبق بیان شما شبهه مفهومیه صدق غسل جنابت است. نمی دانیم که آیا بدون قصد اگر زیر آب رویم عرفا «اغتسل من الجنابة» صدق می کند یا خیر، شک در مفهوم داریم، در شبهات مفهومیه یک عنوان، شبهه حکمیه است، و مردد بین اقل و اکثر است؛ از این رو باید مجرای برائت دانسته شود. لفظ غسل جنابت که مهم نیست، مهم واقع غسل جنابت است، واقع آن مردد است که آیا ذات غسل

<sup>۱</sup> . منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة (خوئی)، ج ۶، ص: ۶۳ .

الجسد لا بشرط از قصد غسل جنابت است یا بشرط شی است. چرا نتوان برائت جاری کرد؟ بنابراین این اشکال این است که محقق خویی که خود این ها را شبهه مفهومی می داند، چرا برائت جاری نمی کند.

یا مثلاً نمی دانیم که حجه الاسلام عنوان قصدی است یا خیر، محل اختلاف واقع شده است؛ برخی مثل محقق زنجانی عنوان قصدی نمی دانند و آن را حج صادر از مستطیع می دانند، عبارات محقق خویی در این زمینه مضطرب است، ایشان یک جا می گوید عنوان قصدی است یک جا می گوید نیست. تا آخر هم روشن نشد که نظر نهایی ایشان در حجه الاسلام چیست، آیا نیاز به قصد دارد یا خیر، اگر شک کردیم و ندانستیم حجه الاسلام حج با قصد است یا بدون قصد کفایت می کند، چرا برائت جاری نکنیم؟ طبق نظر ایشان که شبهه مفهومی است چرا برائت جاری نشود؟ شارع وقتی امر به حجه الاسلام کرده است و ما نمی دانیم که آیا با قصد محقق می شود یا بدون قصد نیز محقق می شود، برائت جاری می شود. لذا ما این اشکال را به محقق خویی داریم.

### اختلاف مبنا در بحث شبهات مفهومی

البته ما به دلیل مبنایی که در شبهات مفهومی داریم، کمی به مشکل بر می خوریم. مبنای ما این است که یک سری شبهات مفهومی است، ولی نسبت مولا و عبد به آن علی حد سواء است. در مثال مذکور حجه الاسلام اینطور نیست؛ زیرا اگر به مولا بگویید که آیا در حج قصد لازم است یا خیر، نمی تواند بگوید نمی دانم. مثل اینکه به مولا بگوییم که تیمم بر خاک است یا مطلق وجه الأرض کافی است، نمی تواند بگوید نمی دانم. ولی در برخی از شبهات مفهومی نسبت مولا و عبد علی حد سواء است، (البته مولای بما هو عالم الغیب مد نظر نیست و مولای عرفی مد نظر است) مثلاً در مورد منا نمی دانید که کوه های اطراف منا جزء دامنه ای که می توان هدی کرد می باشد یا خیر، مولا می گوید نمی دانم از عرف بپرسید. یا مثلاً نمکی در آب ریخته شد به مولا می گوییم که این آب است یا آب نمک است؟ می گوید نمی دانم. مثال دیگر این است که می گویند اگر در یک شهر ده شبانه روز ماندید، نمازتان کامل است، حال اگر کسی به قم آمده و روزها در قم و شب ها در پردیسان است، به مولا می گوییم نمازش کامل است یا خیر؟ مولا می گوید نمی دانم، باید از عرف بپرسید. بلی، اگر با فرض عالم الغیب بودن نظرش را بدهد بحث دیگری است، ولی این ربطی به ظهور خطاب ندارد. ظهور خطاب به عنوان متکلم عرفی دیده می شود. حال در اینجا بازگشت خطاب اینطور است: «اذبح فیما یصدق علیه المنی عرفاً» و همه جا این شبهات مفهومی به شبهه مصداقیه خطاب بر می گردد؛ چون نمی دانم که اینجا از محل هایی که عرفاً منا باشد می باشد یا خیر، قم و پردیسان بلد واحد هستند یا نیستند، این شبهه مصداقیه خطاب می شود و دیگر جای اصل برائت نیست.

اشکال دیگر ما این است که اصلاً واقع نیز چه بسا ندارد؛ مثل بزرگ و کوچک، آب و آب نمک، این ها مقول به تشکیک هستند، یک جایی می رسد که اصلاً معنایی موضوع له ندارد؛ برای اینکه خود عرف با هم اختلاف شدید دارند، یکی می گوید این سنگ کوچک است و دیگری می گوید بزرگ است. یکی می گوید آب است و دیگری می گوید آب نمک است. همین که عرف گیر کرد یعنی معنای موضوع له ندارد، یعنی از نظر عرف حقیقت عرفیه ندارد که آب است یا آب نمک است. بگذریم که این اشکال دیگری است ولی فعلاً اشکال ما قبل از این مرحله است. فعلاً می خواهیم بگوییم که عرف نظر می دهد لکن نسبت بین مولا و عبد مساوی است، مولا می گوید به عنوان یک فرد عرفی من هم فکر می کنم که آیا بسم الله الرحمن الرحیم را به قصد سوره نخوانید و بعد حمد را بخوانید، می گویند که سوره حمد کامل

قرائت شده یا نمی گویند. وقتی شما تردید دارید مولای عرفی نیز تردید دارد. اصلاً در موارد نذر خود مکلف مولای عرفی خود است، اگر نذر می کند که سوره کامله بخواند، شک می کند که در این موارد سوره کامله حمد صدق می کند یا خیر، در این موارد شبهه مصداقیه می شود و ما در اینجا قاعده اشتغال را قبول داریم.

دقت شود که این قاعده اشتغال طبق مبنای خودمان بود؛ لذا به محقق خویی طبق مبنای خود ایشان اشکال داریم و می گوییم باید ایشان مجرای برائت بودن را به جای اشتغال مطرح می کردند.

\*\*\*\*\* جلسه ۱۱۰ \*\*\*\*\*

### بررسی وجوب یا عدم وجوب تعیین سوره قبل از بسم الله

بحث در این بود که آیا تعیین سوره برای بسم الله گفتن لازم است یا خیر، این بحث مبتنی بر وجوب قرائت سوره کامله بعد از حمد بود، همچنین بناء بر این بود که ما قائل شویم (أعم از فتوا یا احتیاط وجوبی) که بسم الله جزء سوره است و واجب مستقلاً نیست. صاحب عروه قائل به عدم لزوم تعیین سوره بودند<sup>۱</sup> و محقق خویی<sup>۲</sup> و امام<sup>۳</sup> و آیت الله بروجردی<sup>۴</sup> قائل به وجوب بودند، ولو محقق بروجردی در بحث استدلالی بر خلاف فتوا در تعلیقه عروه، قائل به عدم لزوم تعیین بودند و با الحاق آیات مختصه به یک سوره، می فرمودند خود به خود بسم الله نیز تعیین می شود که برای چه سوره ای است.

### بررسی فرمایش محقق حکیم رحمه الله

آیت الله حکیم رحمه الله مطلبی فرمودند که باعث تعجب خیلی از بزرگان شد. ایشان فرمودند اگر تعیین نشود که آیات مشترکه برای کدام سوره است، اصلاً قرآن نیز نیست و دست بی وضو می توان به آن زد. مثلاً بگوید: ما چند بار «الحمد لله رب العالمین» در قرآن داریم، می فرمایند چون قصد حکایت از سوره حمد نیست، پس اصلاً قرآن نیست و می توان دست بی وضو به آن زد.<sup>۵</sup>

**محقق خویی اشکال کرده اند** که این مطلب خلاف وجدان است. طبیعی موجود به وجود افرادش می شود.<sup>۶</sup>

در عبارت محقق خویی دقت نشده است که قصد محقق حکیم چیست و جواب دقیق آن چیست. توضیح اینکه: محقق حکیم می خواهد بفرماید طبیعت موجود در خارج به وجود افراد است ولی منهای وجود افراد موجود نیست. اینکه ما در خارج انسان داشته باشیم که نه در ضمن این فرد از انسان و نه در ضمن فرد دیگر باشد، این می شود کلی

۱. العروة الوثقی أعلام العصر ج ۱ ص ۶۴۸.

۲. موسوعة الإمام الخویی، ج ۱۴ ص ۳۳۷.

۳. عروة الوثقی عدة من فقهاء جامعة المدرسين، ج ۲ ص ۵۰۴.

۴. همان.

۵. مستمسک العروة الوثقی، ج ۶ ص ۱۸۰.

۶. موسوعة الإمام الخویی، ج ۱۴ ص ۳۳۷.

طبیعی به نظر رجل همدانی و صحیح نیست. لذا ایشان فرموده این بسم الله ها یا الحمد لله ها که می خوانید، اگر قصد سوره حمد یا سوره دیگری نشده باشد، جزء هیچ کدام از سور قرآن نیست، پس اگر بگوییم قرآن است معنا ندارد؛ زیرا قرآن یک کلی طبیعی است که در ضمن سور آن موجود است. نمی شود که قرآن باشد و در سور نباشد. مثل اینکه بگویید انسان در خارج بدون اینکه در ضمن فردی باشد، موجود باشد!! پس اینکه محقق خویی در جواب فرموده اند کلی طبیعی در فرد آن محقق می شود، جواب ایشان نیست؛ زیرا محقق حکیم هم این مطلب را قبول دارد.

از این رو به نظر ما باید به محقق حکیم اینگونه جواب داده شود که فرق است بین وجود کلی طبیعی و بین حاکی از وجود کلی طبیعی؛ قرائت قرآن حاکی از قرآن است و خودش قرآن نیست. حاکی از طبیعی ممکن است حاکی از هیچ فردی نباشد. مثل اینکه شما عکسی می کشید و فقط انسان بودن نمایان است ولی اینکه کیست، مشخص نیست و ابهام دارد. فقط انسان بودن آن معلوم است. حاکی از طبیعی انسان است ولی حاکی از افراد نیست. اینکه ما بگوییم در قرآن چند آیه است که الحمد لله رب العالمین دارد حاکی از طبیعی قرآن است ولی حاکی از افراد نیست، ما که نگفتیم این قرائت ما قرآن است ولی هیچ سوره ای نیست، تا اشکال محقق حکیم وارد باشد. ما می گوییم این قرائت حاکی از کلی طبیعی قرآن است، حاکی از کلی طبیعی ممکن است که حاکی از افراد نباشد.

خلاصه اینکه هرچند بحث بسیار مشکل بود، ولی ما بعید ندانستیم که اگر شما تعیین نکنید که الحمد لله رب العالمین جزء کدام سوره است و صرفاً بگویید که در چند سوره تکرار شده است، بعد در ادامه آیات دیگر سوره حمد را بخوانید، (که محقق زنجانی فرمودند که با آیات بعد مصداق سوره حمد می شود) عرف قبول نکند که شما قرائت سوره حمد خوانده اید. مثلاً اگر گفته اند سوره حمد بخوانید تا خداوند مریض را شفا بدهد، عرف این طور خواندن را قرائت سوره حمد نمی داند؛ زیرا دو آیه از سوره حمد با نیت نبوده و خوانده نشده است.

اینکه محقق سیستانی فرموده است که اصلاً اگر ما بگوییم که بسم الله که نازل بر پیامبر شده، با هر سوره ای نازل نشده و ممکن است یک بار نازل شده باشد و پیامبر اکرم آن را جزء هر سوره ای قرار داده است، به ایشان می گوییم این مطلب چه اثری دارد؟ عملاً یا ولایت الله یا ولایت النبی است، بالأخره عملاً جزء سوره ها شده است و تفاوتی ندارد که چه کسی بنیان گذار جزئیت بوده باشد. اینکه یک بار نازل شده مهم نیست، مهم این است که پیامبر از آن استفاده بهینه کرده است و آن را جزء سور قرار داده است، بالأخره جزء سور شده است. وقتی جزء می شود متفاهم عرفی از اینکه این سوره توحید کامله است، این است که اجزای آن باید به قصد سوره توحید خوانده شود.

### اصل عملی در مسئله

اگر هم کسی اصرار کند و بگوید که مطلب واضح نیست (شاهدش این است که محقق بروجردی در چند جلسه درس خارج هر روز یک مطلبی فرموده است و مختلف صحبت فرموده است، برخی مقررین دیده اند اختلاف دارد مطلب آخر را گفته اند و در آخر فتأمل آورده اند ولی تبیان الصلاة حقیقت را مطرح کرده است که محقق بروجردی



اختلاف داشته و صحبت فرموده است)<sup>۱</sup> به اصل عملی رجوع می کنیم که مقتضای قاعده اشتغال است و محقق حکیم که در شرط در جزئیت بسم الله برای سور قائل به برائت بود، اینجا اشتغال را پذیرفته است. فرموده است اگر بسم الله جزء سور شود و نمی دانیم که قصد تعیین لازم است یا خیر، قاعده اشتغال مقتضی قصد کردن است. دقت شود که کلام محقق حکیم در آنجایی که قائل به برائت بود با اینجا که قائل به اشتغال است، متهافت نیست. در گذشته نیز در آن بحث توضیح داده شد که اگر سور برائت نداشتیم ما در آنجا قائل به برائت می شدیم؛ زیرا می گفتیم در کل قرآن نمی دانیم که آیا مدخل بیت هم جزء بیت است یا خیر، به ما گفته اند «نظف یا این بیتا» برائت از وجوب ضمنی تنظیف مدخل البیت جاری می کردیم ولو اینکه شبهه مصداقیه جزء هر بیتی است. اما چون در مورد اقرء سور قطعاً بسم الله جزء سور برائت نیست و لذا می شود شک در مقام امتثال کرد. مثل این می شود که مولا بگوید «نظف بیتا» اگر خانه عمرو را تنظیم کنیم مشخص است که خانه اش چه مقدار است ولی اگر بروم خانه زید را تنظیف کنم یک دخمه ای دارد که معلوم نیست جزء خانه است یا خیر، در آنجا جای جریان برائت نیست؛ زیرا مولا بیت را می خواست و شما با اختیار خود به سراغ خانه بیت زید رفته اید. شارع که امر خود را روی تنظیف بیت زید نبرده بود، مقام امتثال بود. برخلاف اینکه مدخل البیت را به طور کلی وقتی ندانستیم جزء بیت است، متعلق امر فرق می کند. وقتی شک در وجوب تنظیف مدخل البیت به وجود آمد برائت جاری می شود. بنابراین ما به خاطر سور برائت آنجا فرمایش محقق حکیم را نپذیرفتیم و گرنه ما هم قائل به برائت می شدیم. اما در ما نحن فیه می دانیم که بسم الله جزء هر سور ای غیر از سور برائت است، فقط نمی دانیم مقوم قرائت سور کامله حمد این است که قصد جزئیت بشود یا خیر، شک می کنیم و شک در امتثال می شود.

## مسئله ۱۲: نسیان سور تعیین شده

مرحوم سید در مسئله ۱۲ می فرمایند:

«إذا عين البسملة لسورة ثم نسيها فلم يدر ما عين وجب إعادة البسملة لأى سورة أراد و لو علم أنه

عينها لإحدى السورتين من الجحد و التوحيد و لم يدر أنه لأيتهما أعاد البسملة و قرأ إحداهما و لا

يجوز قراءة غيرهما»<sup>۲</sup>

## کفایت تعیین اجمالی سور

قبل از اینکه این مسئله را توضیح دهیم، عرض کنیم ما که گفتیم تعیین لازم است، تعیین اجمالی کافی است، ولو اینکه از باب عادت باشد، شخص عادت دارد که در رکعت اول سور قدر می خواند و سور دوم را توحید می خواند، خود این عادت قصد

<sup>۱</sup>. تبیان الصلاة ج ۵ ص ۱۷۳.

<sup>۲</sup>. العروة الوثقی (للسید الیزدی)، ج ۱، ص: ۶۴۷.

ارتکازی می آورد. بلکه برخی گفته اند همین که می خواهید یک سوره ای بخوانید معنایش این است که بسم الله الرحمن الرحيم که میگویید، ولو اینکه هنوز انتخاب نکرده اید، ظهور عرفی اش در ارتکاز این است که این بسم الله را برای آن سوره ای که بعدا انتخاب می کنم می گویم. فقط جایی شما قصد اجمالی نکرده اید که بسم الله بگویید و نخواهید سوره ای بخوانید. لذا اگر بسم الله بگویید و بعد فکر کنید که چه سوره ای انتخاب کنید، مرتکز عرفی این است که این بسم الله برای سوره ای که بعدا انتخاب می شود، گفته شده باشد. بعید نیست که این مطلب کافی باشد لذا عملا اگر تعیین سوره واجب باشد، معمولا افراد تعیین اجمالی می کنند ولو به این نحو که بسم الله می گویند برای سوره ای که انتخاب می کنند.

البته در عقود و ایقاعات و امثال آن این قصد اجمالی کافی نیست، ولی در سوره بعید نیست که این مقدار کافی باشد. لذا این اشکال محقق بروجردی که در تقریرات ایشان آمده که تعیین بسم الله برای سوره، مغفول عنه مردم است و قدماء نیز نگفته اند و این دلیل بر عدم وجوب است، وارد نیست؛ زیرا نوعا مردم تعیین می کنند ولو اینکه تعیین آن ها اجمالی است.

البته در جاهای دیگر ما این مطلب را نمی گوئیم. مثلا کسی خطاب به دو نفر دختر خانم بگوید من انشاء می کنم و شما هر دو قبلت بگویید به صورتی که بعدا تعیین کنم که از کدامیک از شما خوشم آمده است، این عرفا در عقود تعیین نیست، بلی می تواند بگوید ازدواج می کنم با یکی از شما دو نفر که از دیگری بزرگتر است، هر دو هم احتیاطا قبول کنند، بعد که شناسنامه ها را می آورند، می بیند که یکی بزرگتر است اشکالی ندارد؛ زیرا تعیین دارد. اما اینکه واگذار به آینده کند که آنکه بعدا خوشم بیاید، این تعیین نمی شود.

یا مثلا در نماز جماعت بگوید اقتدا می کنم به کسی که زودتر رکوع می رود، این عرفا تعیین نمی شود. فی علم الله عرفا تعیین ندارد، البته از نظر عرفی می گوئیم و عالمیت خداوند به ما کان و ما یکون را بحث نمی کنیم، عرف صدق عرفی را می بیند. اما در بحث تعیین سوره بعید نمی دانیم که همین مقدار کافی بوده باشد. عرفا «قرء سوره کامله» بر آن صدق می کند و خلاف وجدان نیست.

## تبیین مسئله ۱۲

بحث در این است که شخص بسم الله گفته و تعیین برای سوره ای کرده ولی یادش رفته است، محقق سیستانی می فرماید که هر سوره ای که دوست دارد می تواند بخواند؛ زیرا با قصد بسم الله گفتن تعیین پیدا نمی شود، حتی اگر قصد سوره توحید کرده باشد، تا وقتی سوره توحید نخواند، این سوره توحید نمی شود. مهم این است که چه سوره ای انتخاب می شود، آن است که موجب تعیین است. بنابراین ایشان می فرماید در عمد نیز می گوئیم می تواند سوره دیگری انتخاب کند و به طریق اولی در نسیان نیز می تواند. اما طبق مبنای کسانی که قائل به لزوم تعیین هستند، مشکل ایجاد می شود.

سید یزدی که از کسانی است که می فرماید احد الأمرین کافی است، (یا قصد تعیین نکند و بعدا سوره ای بخواند و یا از اول قصد سوره ای کند برای همان سوره است) در این فرضی که یادش رفته که برای چه سوره ای بسم الله را تعیین کرده بود، اگر نمی

داند که سورة توحيد يا کافرون بوده است، مهم نيست و بسم الله را به قصد هر سورة اي که مي خواهد اعاده مي کند. چون هنوز به نصف سورة نرسيده است و جايز است که عدول کند. اما اگر بداند که تعيين کرده يا براي سورة توحيد و يا کافرون، اما نمي داند که براي کدام تعيين کرده است، در اين صورت مي فرمايد بسم الله بگويد و يکي از اين دو سورة را بخواند و نبايد سورة سومي خوانده شود.

#### مناقشه در فرمايش سيد يزدي رحمه الله

اين فرمايش ايشان مواجه با دو اشکال شده است و منشأ اين دو اشکال اين است که صاحب عروه عدول از سورة کافرون به توحيد را نيز و بالعکس جايز نمي دانند. اگر کسي صرفاً عدول از اين دو سورة به سورة سوم را جايز نداند و عدول از احدهما به ديگري را جايز بداند، جا دارد که کلام صاحب عروه مطرح شود که بسم الله را به قصد يکي از اين دو سورة بخواند و يکي از اين دو سورة را بخواند، اما وقتی ايشان خود، عدول از سورة توحيد به کافرون را نيز جايز نمي داند، چطور مي فرمايند که شخص بسم الله را بگويد و يکي از اين دو سورة را بخواند؟ چه فرقي با ساير سور مي کند؟ تعبير سيد يزدي در مسئله ۱۶ اينچنين است:

«يجوز العدول من سورة إلى أخرى اختاراً ما لم يبلغ النصف إلا من الجحد و التوحيد فلا يجوز العدول

منهما إلى غيرهما بل من إحداهما إلى الأخرى بمجرد الشروع فيهما و لو بالبسملة»<sup>۱</sup>

سوال: آيا کلام ايشان در مسئله ۱۶ فرض نسيان را نيز شامل مي شود و اطلاق دارد؟

جواب: بلي، چرا اطلاق نداشته باشد.

اشکال: وقتی دو مسئله اينگونه کنار هم مطرح مي شوند معلوم مي شود که فرض نسيان را نمي گيرد.

جواب: در روايات اينگونه آمده است که عدول جايز است، مگر در اين دو سورة توحيد و کافرون، وقتی ايشان نسبت به عدول هر کدام از اين دو سورة به ديگري نيز چنين عدم جواز را برداشت نموده است، تفاوتی ديگر بين نسيان و عدم آن نمي کند. روايات اطلاق دارد.

بنابراين اين اشکال اول به کلام سيد يزدي مطرح مي شود.

#### بيان محقق خويي در حل مسئله

محقق خويي براي حل مسئله فرموده است: بسم الله نبايد تکرار شود؛ زيرا امثال امر به بسم الله شده است، اگر بسم الله مي گويد و في علم الله به قصد توحيد گفته است، اگر بخواند دوباره به قصد سورة کافرون بگويد عدول حرام مي شود. اگر هم بسم الله به قصد همان سورة توحيد مي گويد، تکرار غير مأمور به مي شود و اين امر ندارد و جزئيت ندارد، لذا نبايد بسم الله را تکرار کند. بعد اين دو سورة را بدون بسم الله بخواند، مختار است که اول هر کدام را خواست بخواند و بعد ديگري را بخواند. اگر هم قرآن

<sup>۱</sup> . العروة الوثقى (للسيد اليزدي)، ج ۱، ص: ۶۴۸.

بین السورتین شود، اشکالی ندارد؛ زیرا ایشان حرام نمی داند. اگر اشکال شود که شاید بسم الله را به قصد سوره توحید گفته و الان که سوره کافرون را اول می خواند، فاصله بین بسم الله و سایر آیات سوره توحید شود، ایشان می گوید فاصله بشود اشکالی ندارد. این بیان محقق خویی در بیان تکلیف بود. ایشان می فرماید واجب است که این کار بشود زیرا اگر اکتفاء به یک سوره کند احراز نمی کند امتثال امر سوره ای که مأمور به است.<sup>۱</sup>

#### فرمایش استاد ذیل کلام محقق خویی

ما عرضی داریم و سپس راه های دیگر را مطرح می کنیم. عرض ما به ایشان این است که شما می گوئید قرآن بین السورتین اشکالی ندارد، در حالی که اصلاً طبق نظر شما قرآن پیش نمی آید؛ زیرا شما می فرمایید تکرار بسم الله نشود. یعنی یک سوره کامله و یک سوره ناقصه خوانده شده است و این قرآن بیان السورتین نیست. ممکن است شما بگوئید روایت «لَا تَقْرَأُ فِي الْمَكْتُوبَةِ بِأَقَلِّ مِنْ سُورَةٍ وَلَا بِأَكْثَرٍ»<sup>۲</sup> شامل بشود ولی قرآن بین السورتین نیست. شاید هم مراد ایشان از قرآن، شامل جایی است که اکثر من سوره خوانده شود.

**سوال:** قرآن بین دو سوره در صورتی است که دو سوره به قصد جزئیت خوانده شود.

**جواب:** خیر کسی این را نمی گوید. اگر به قصد جزئیت باشد که اصلاً حرام است. کسی که می گوید ممنوع است بدون قصد جزئیت نیز می گوید دو سوره نخواند.

#### راه حل استاد برای مسئله

به نظر ما راه حل مسئله به پیشنهاد محقق خویی اختصاص ندارد. مکلف می تواند کار دیگری انجام دهد؛ می تواند وقتی بسم الله گفته، یک بسم الله دیگر به قصد سوره دیگر بگوید. اینکه بسم الله اول به قصد کدام سوره بوده معلوم نیست، یک بسم الله دیگر به قصد سوره ای دیگر گفته می شود. دو سوره می خواند و اشکالی نیز ندارد. عدول غیر جایز هم نکرده است؛ زیرا عدول این است که یک سوره رها شود و به سوره دیگری پرداخته شود. محقق خویی می فرماید نباید بسم الله را بگوید، ما می گوئیم اشکالی ندارد که بگوید. نهایت این است که قرآن می شود که آن هم اشکالی ندارد. فاصله افتادن بین بسم الله و بقیه آیات نیز طبق بیان خود ایشان اشکالی نداشت. اقحام السوره فی سوره آخری می شود و اشکالی ندارد. مثل اینکه وسط سوره حمد شروع کند دعا بخواند «رب انی لما أنزلت الی من خیر فقیر» اشکالی هم ندارد.

**سوال:** احتمالاً عرف این فرض را مصداقی از عدول می داند، زیرا وقتی بسم الله که برای توحید بود خوانده است، بخواند یک بسم الله به قصد کافرون بخواند، عدول حساب می شود.

<sup>۱</sup>. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۱۴ ص ۳۴۴.

<sup>۲</sup>. کافی، ج ۳ ص ۳۱۴.

**جواب:** به نظر ما عدول در جایی است که یک سوره رها شود و به دیگری پرداخته شود ولی اینجا چنین نیست، هر دو سوره را می خواهد بخواند.  
\*\*\*\*\* جلسه ۱۱۱ \*\*\*\*\*

## ادامه مسأله ۱۲: نسیان سوره تعیین شده برای بسمله

مسئله ۱۲ چنین است:

« إذا عين البسملة لسورة ثم نسيها فلم يدر ما عين وجب إعادة البسملة لأى سورة أراد و لو علم أنه

عينها لإحدى السورتين من الجحد و التوحيد و لم يدر أنه لأيتهما أعاد البسملة و قرأ إحدهما و لا

يجوز قراءة غيرهما<sup>۱</sup>»

مرحوم صاحب عروه در مسئله ۱۲ صوری را مطرح فرموده که به دلیل ناقص بودن فروض، علماء در صدد تکمیل آن بر آمده اند.

### صورت اول: علم اجمالی به تعیین سوره توحید یا کافرون

یک فرض در جایی است که شخص علم اجمالی دارد که نیت سوره خاصی را کرده که آن سوره یا توحید و یا کافرون بوده است. با توجه به اینکه مرحوم سید یزدی عدول از این دو سوره به سور دیگر و همچنین عدول از یکی از این دو سوره به دیگری را جایز نمی دانند، راه حلی باید در مسئله ارائه شود که مکلف چه کند؟ اگر سوره دیگری بود مهم نبود و می توانست رها کند و سوره سومی را بخواند، اما سوره توحید و کافرون خصوصیت دارد که نهی از عدول از آن ها در روایات وارد شده است.

در جلسه گذشته عرض شد که محقق سیستانی حفظه الله مشکلی با این مسئله ندارند؛ چرا که ایشان تعیین سوره را به نیت نمی دانند، لذا می فرمایند حتی اگر عمدا قصد سوره دیگری کنند و سپس در ادامه، سوره دیگری را بخوانند، اشکالی ندارد. در فرض نسیان نیز طبیعتا مکلف با مشکلی مواجه نخواهد بود. ایشان می فرمایند وقتی بسم الله الرحمن الرحیم را که یک آیه مشترک بین سور مختلف است، گفته شود، سپس هر آیه ای بعد از آن به جا آورده شود و آن سوره تمام شود، مشکلی ندارد. اما این مبنا مورد پذیرش مشهور و صاحب عروه نبود، بحث این است که طبق مبنای صاحب عروه باید چه کرد؟

### ۱. کلام صاحب عروه

ایشان خود این پیشنهاد را مطرح کرده بودند که شخص بسم الله را به قصد یکی از دو سوره تکرار کند و آن سوره را دوباره بخواند. ایشان قصد تعیین را نیز لازم نمی دانست لذا فرقی نمی کند که مکلف قصد تعیین کند یا نکند، مهم این است که سوره سومی نباید خوانده شود. تنها توجیهی که می توان برای فرمایش سید یزدی مطرح کرد، ادعای انصراف بود؛ به این بیان که گفته شود: دلیل حرمت عدول از سوره کافرون یا توحید از این فرض ها که شخص مردد است که کدام سوره را تعیین کرده است، انصراف دارد. اشکال نشود که حال که انصراف دارد، پس سوره سوم را نیز می توان خواند؛ زیرا در جواب گفته می شود ممکن

<sup>۱</sup> . العروة الوثقی (للسید الیزدی)، ج ۱، ص: ۶۴۷.

است صاحب عروه بگوید نسبت به اینکه غیر سوره سوم را نیت کرده ایم علم تفصیلی داریم، لذا مخالفت با علم تفصیلی نباید کرد.

### مناقشه در کلام صاحب عروه

بنابراین اگر ایشان این مطلب را مطرح می کرد مشکل حل بود، لکن انصافاً ادعای انصراف وجهی ندارد، از این رو دو اشکال به صاحب عروه وارد است:

۱. ایشان اعاده بسم الله را مطرح کردند در حالی که اشتباه است؛ زیرا یقیناً بسم الله مجدد جزء نماز

واجب نیست؛ چه اینکه اگر به نیت سوره توحید بسم الله گفته، باید تا آخر سوره توحید را بخواند

و حق ندارد جحد بخواند، اگر هم به نیت کافرون گفته، حق ندارد توحید بخواند، اینکه یک بار

دیگر بسم الله بگوید چه اثری دارد؟ اگر می خواست عدول کند می گفتیم بسم الله دوم بخاطر

عدول است فرض این است که عدول جایز نیست، طبق این مبنا بحث می کنیم. وقتی عدول جایز

نیست، یا بسم الله را به قصد سوره توحید می خواند که در این صورت لغو است؛ زیرا الان داشت

سوره توحید را می خواند، پس جزء واجب نمی شود، اگر هم می خواهد عدول کند به کافرون،

این عدول طبق نظر خود ایشان جایز نیست.

سوال می شود که آیا می تواند به قصد رجاء بخواند؟ جواب این است که فرض این است که علم

تفصیلی دارد که تکرار این بسم الله جزء نماز نیست؛ از این رو به قصد جزئیت رجائی معنایی

ندارد.

۲. اشکال دوم این است که ایشان می فرمایند فقط یک سوره را بخواند و سوره دوم را نیاز نیست

که بخواند در حالی که این خلاف قاعده اشتغال است، ما وقتی یقین داریم که واجب است که یا

سوره جحد را بخوانیم بخاطر این که شروع کردم در آن یا سوره توحید را بخوانم چون شروع کردم

در آن، چگونه بگوییم که یک سوره کافی است؟ در مورد علم اجمالی «الاشتغال یقینی یستدعی

الفراغ یقینی».

### ۲. فرمایش محقق حائری رحمه الله

مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری کیفیت دومی را غیر از کیفیت صاحب عروه مطرح

می کند<sup>۱</sup>. ایشان می فرمایند:

اگر ما بگوییم اطلاق دلیل حرمت عدول این فرض را می گیرد، دو صورت دارد:

**الف: یک وقت قائل می شویم به جواز قران بین السورتین؛** در این صورت می تواند با

همان بسم اللهی که قبلاً گفته، یکی از این دو سوره را بخواند، اول یک بسم الله گفته به قصد

احدی السورتین، الان یکی از آن دو سوره را بخواند، بعد بسم الله دیگری بگوید آن سوره دیگر

<sup>۱</sup>. کتاب الصلاة ص ۱۷۷.

را بخواند. مثلاً بدون بسم‌الله مجدد سوره توحید را بخواند، تمام که شد بسم‌الله بگوید به قصد سوره جحد سوره جحد را هم بخواند. در این صورت احراز امتثال می‌کند. اگر فی علم الله بسم‌الله را به قصد سوره جحد گفته بود، فوqش این است که این بسم‌الله دوم را که می‌گوید بعد از سوره توحید، تکرار بسم‌الله سوره جحد است و آن سوره توحیدش بدون بسم‌الله است. مهم نیست. سوره توحید را که اول خواند بدون بسم‌الله می‌شود چون بسم‌الله را واقعا به قصد جحد گفته است. اکتفاء به آن قرار نیست بشود و قرار است سوره کافرون نیز خوانده شود، برای سوره کافرون هم در حقیقت دو بسم‌الله گفته شده است و تکرار بسم‌الله مضر نیست.

**ب: یک وقت قائل می‌شویم به حرمت قران بین السورتین؛** در این صورت نمی‌شود این نماز را تصحیح کرد؛ زیرا اگر یک سوره را بخواند خلاف قاعده اشتغال است، دو سوره را بخواند قران بین السورتین است. اگر یک سوره فقط بخواند خلاف آن علم اجمالی است که واجب است یا سوره جحد بخوانم چون شروع در آن کردم یا سوره توحید بخوانم چون شروع در آن کردم.

اشکال به ایشان این است که لزومی ندارد که شخص بسم‌الله را تکرار کند. به قول محقق خویی وجهی برای تکرار بسم‌الله قبل از سوره کافرون نیست. اگر واقعا آن بسم‌الله اول برای سوره توحید بود، بعدش سوره توحید می‌خواند، اگر هم برای سوره کافرون بود، الان دارد سوره کافرون می‌خواند و مشکلی نیست.

اگر اشکال به عدم رعایت موالات عرفیه شود، جواب داده می‌شود که اگر موالات عرفیه خراب شده بود دیگر بعد از این سوره توحید نیازی نبود سوره کافرون بخواند؛ زیرا موالات به هم خورده است و آن بسم‌الله که اول گفته، صلاحیت اینکه سوره کافرون را بخوانیم و به آن ضمیمه کنیم ندارد.

حرمت عدول در آن جایی است که آن بسم‌الله از صلاحیت اتمام خارج نشود، اگر موالات عرفیه بهم خورده آن بسم‌الله اول با خواندن سوره توحید بعد از آن از صلاحیت الحاق سوره جحد خارج شد، وقتی خارج شد دیگر حرمت عدول این را نمی‌گیرد، شخص می‌تواند سوره ثالثه بخواند، چرا حتما باید سوره جحد بخواند؟ و لذا قول به لزوم تکرار بسم‌الله وجهی ندارد.

### ۳. فرمایش محقق خوئی

کیفیت سوم را آقای خوئی فرمود، در نظر ایشان تکرار بسم‌الله لازم نیست و همان یک بار کفایت می‌کند؛ زیرا بسم‌اللهی که خوانده شده یا به قصد توحید و یا کافرون بوده، بدون بسم‌الله این دو سوره را می‌خواند، فی الواقع برای یکی از آن‌ها است و مسئله قران و یا فوت موالات عرفیه نیز مشکل ساز نیست؛ زیرا قران که اشکالی ندارد، فوت موالات عرفیه نیز محقق نمی‌شود.<sup>۱</sup>

### ۴. بیان استاد در حل مسئله

بیان ما این بود که فرمایش محقق خویی مبنی بر عدم لزوم تکرار بسم‌الله صحیح است، اما عدم جواز تکرار بسم‌الله وجهی ندارد. ما عدم لزوم تکرار را قبول داریم ولی عدم جواز را قبول نداریم. وقتی یک بسم‌الله بگوید با همان بیان محقق خویی مشکل حل می‌شود، نه قران مشکل ساز است و نه موالات عرفیه به هم می‌خورد، اما ادعای عدم جواز تکرار بسم‌الله تنها وجهش این است که گفته می‌شود ما می‌دانیم این تکرار بسم‌الله جزء نماز نیست، نباید

<sup>۱</sup>. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۱۴، ص ۳۴۳.

بگوییم، ما در جواب می‌گوییم معنای لازمه علم به اینکه این تکرار جزء نماز نیست، عدم جواز تکرار سوره نیست؛ زیرا می‌توان آن را به نیت سوره مطلقه تکرار کرد.

یک راه این است که بگوییم بسم الله الرحمن الرحيم به قصد سوره دوم غیر از آن سوره‌ای که بسم الله را اول برای او گفتیم، بعد شروع کنیم سوره توحید و جحد را بخوانیم، می‌شود اقحام، یعنی ادغام یک سوره در سوره دیگر و اشکالی هم ندارد. می‌توانیم هم همان اول بسم الله را تکرار کنیم به قصد سوره توحید بعد یک بسم الله دیگر تکرار کنیم به قصد سوره جحد، با این‌که می‌دانیم جزء واجب نیست، ولی اشکالی ندارد زیرا قرائت قرآن است.

گفته نشود که وقتی قصد جزئیت نماز نشده باشد جزء آن نمی‌شود؛ زیرا ما قصد جزئیت را برای جزء شدن واجب نمی‌دانیم؛ جزء شدن متوقف بر قصد نیست. مثل این می‌ماند که شما قنوت می‌گیرید، قنوت را نمی‌توانید بگویید جزء واجب اما می‌توانید بگویید جزء این نمازی که می‌خواند است. اصلاً قنوت جزء نماز می‌شود و لذا نماز با قنوت می‌گویند افضل است. قنوت جزء واجب نیست ولی جزء مسمای نماز است؛ زیرا نماز مقول به تشکیک است. محل بحث نیز همین است؛ من قصد می‌کنم جزء نمازم باشد کافی است و مشکلی پیش نمی‌آید.

خلاصه اینکه به نظر ما می‌تواند شخص قصد جزئیت نماز را (ونه جزئیت واجب را) بکند و بسم الله را بگوید و کلام محقق خوبی مبنی بر لزوم ترک بسم الله ثانیه تمام نیست؛ پس من می‌توانم یک بسم الله اول که گفتیم یک بسم الله دیگر هم به قصد سوره دوم بگوییم، بعد دو تا سوره را بخوانیم، می‌توانم آن بسم الله اول را بگذارم کنار دو تا سوره را بخوانم با بسم الله، بسم الله الرحمن الرحيم قل هو الله احد، تمام کنیم، بسم الله الرحمن الرحيم قل یا ایها الکافرون هم تمام کنیم، بلکه این بسم الله‌ها جزء واجب نیست، ولی جزء این نماز است. و می‌توانیم هم همانی که محقق حائری فرمود، بسم الله قبلی را که می‌گوییم تکرار نکنم فعلاً، یکی از این دو سوره را بخوانیم، برای سوره بعدی بسم الله بگوییم، باز آن بسم الله بعدی جزء واجب نیست، نباشد مهم نیست، جزء این نماز می‌شود، هیچ مشکلی ندارد.

### بررسی فرمایش محقق عراقی

ما در پایان این فرع جا دارد که از تعلیقه‌ای که محقق عراقی زده در این مسأله ابراز تعجب بکنیم. ایشان در تعلیقه فرموده:

« أقول: و التفصیل المزبور مبنی علی مبطلیة زیادة البسملة مستقلاً و إلاً فبناء علی ما أسلفنا من عدم

مبطلیة أمثال هذه الزیادات و لو لانصراف عمومات الزیادة إلی غیرها فلا بأس بإتیان البسملة بقصد

سورة ثالثة كما لا یخفی»<sup>۱</sup>

کانه کسی که می‌گوید سوره ثالثة نمی‌توانی بخوانی بخاطر این است که مشکلش مبطلیت زیاده بسمله است و چون نظر ایشان این است که زیاده بسمله مبطل نیست، عمومات زیاده از آن منصرف است، پس اتیان بسمله به قصد سوره ثالثة غیر از جحد و توحید اشکال ندارد. ما در نقد فرمایش ایشان می‌گوییم:

الف: یا عدول حتی به سورة ثالثة جایز است؛ (زیرا فرض این است که علم تفصیلی نداریم که بسم الله را به قصد سوره توحید یا کافرون گفته ایم) مناسب بود ایشان اینطور تعلیل می‌کردند که «لإنصراف عمومات العدول عن هذا الفرض».

<sup>۱</sup>. العروة الوثقی (المحشی)، ج ۲، ص: ۵۰۴.



ب: یا عدول جایز نیست؛ در این صورت اصلاً نباید عدول به سوره ثالثة شود، پس بحث زیاده بسم الله چه جای برای طرح داشت؟ مراد از زیاده بسم الله چیست؟ اگر مقصود بسم اللهی است که تکرار می‌خواهد بکند، او که به قصد جزء واجب نمی‌گوید تا زیاده پیش بیاید، به قصد قرائت قرآن است. اگر مقصود آن سوره اولی است که خوانده، آن که زیاده نیست.

### بررسی فرمایش محقق داماد رحمه الله

محقق داماد رحمه الله نیز در اینجا فرمایشی دارد که مطرح می‌کنیم: ایشان می‌فرماید: اگر قرآن بین السورتین حرام نبود که هیچ، هر دو سوره را می‌خواند با اکتفاء به همان بسم الله اولی که گفته است، ولی اگر گفتید قرآن بین السورتین حرام است، یکی از این دو سوره را می‌خواند و تمام می‌کند. اگر اشکال شود که شاید سوره کامله در این صورت خوانده نشده باشد؛ زیرا شاید بسم الله که اول گفته شده برای سوره ای باشد که خوانده نشده است، ایشان در جواب مسئله را با حدیث لاتعداد حل می‌کنند؛ چه اینکه اگر سوره دوم خوانده شود قرآن بین السورتین می‌شود، اگر گفته شود که نماز دوباره خوانده شود، خلاف حدیث لاتعداد است.<sup>۱</sup> در جواب به فرمایش ایشان گفته می‌شود: یک وقت است که فرمایش محقق خویی مبنی بر انصراف دلیل حرمت قرآن بین السورتین از جایی که نماز ما متوقف بر قرآن است، مطرح می‌شود، ولی این فرمایش قابل جواب است کما اینکه خود محقق خویی نیز فرموده اند « فیه انه لاوجه لدعوى الانصراف»، اما اشکال ما این است که:

۱. شخص در محل فرض ملتفت است، در حالی که حدیث لاتعداد شامل ملتفت نمی‌شود. حدیث لاتعداد انصراف دارد به کسی که بعد از عمل ملتفت به خلل بشود. مثلاً بعد از رکوع ملتفت به خلل بشود که عمل قرائت گذشته و قابل تدارک نیست.

۲. بر فرض که محقق داماد مانند محقق سیستانی جریان لاتعداد را در جایی که اضطرار عرفی صدق کند نسبت به ملتفت نیز بی اشکال بدانند<sup>۲</sup>، می‌گوییم راه حل مسئله منحصر به این راه نبود. توضیح اینکه:

دو مشکل پیش روی ما بود: یکی اکتفاء به یک سوره و دیگری قرآن، اکتفاء به یک سوره خلاف اشتغال است، قرآن نیز فرض این است که حرام است و حرمت هردو نیز وضعی است یعنی هم اکتفاء به یک سوره مشکل وضعی دارد و هم قرآن مشکل وضعی دارد. چرا باید به خاطر نیفتادن در محذور قرآن، اکتفاء به سوره را انجام دهیم؟ اکتفاء به یک سوره چه رجحانی بر قرآن دارد؟ وقتی خواندن سوره بر ما منجز است و علم اجمالی داریم، با چه اجازه ای اکتفاء به یک سوره کنیم؟

<sup>۱</sup>. کتاب الصلاة (للمحقق داماد)، ج ۴، ص: ۲۰۴.

<sup>۲</sup>. لذا آقای سیستانی می‌گوید شما نماز خواندی فکر کردی مهر در جیب هست، الله اکبر، می‌خواهی بروی به سجده، مدام دست می‌کنی به این جیب می‌بینی نیست، مهر کاغذ هیچ چیز نیست، آن جیب هم همین‌طور، آقای سیستانی می‌گوید نمازت را روی فرش بخوان، شما مضطری به این که سجده کنی بر فرش، لاتعداد الصلاة. می‌گوید من ملتفت هستم، می‌گویند مهم این است که مضطری. دیگران این مبنا را قبول ندارند. (استاد).

حرف ما این است که لاتعداد بیانگر وظیفه مکلف که نبود، ایشان می فرماید قرآن را که حرمت وضعی دارد انجام نده ولو اینکه دچار نقصان سورۀ شوید، ما می گوییم چه ترجیحی در میان است؟ علم اجمالی به ما اجازه اکتفاء به یک سورۀ نمی دهد؛ چرا باید کنار بگذاریم؟ بنابراین برفرض که لاتعداد جاری شود تعیین این راهی که شمای آقای داماد پیشنهاد می کنید که اکتفاء کند به یک سورۀ وجهی ندارد.

### صورت دوم: علم اجمالی به تعیین سورۀ توحید یا جحد یا یک سورۀ دیگر

صورت دیگر این است که شما علم اجمالی دارید یا قصد سورۀ توحید کردید یا قصد سورۀ جحد کردید یا قصد سورۀ قدر مثلا، متعین نیست. پس علم اجمالی ثلاثی الاطراف است. به نظر ما استصحاب می گوید قصد هیچ کدام از این سه سورۀ نشده است و شخص می تواند سورۀ دیگری مثل کوثر بخواند. قصد جزئیت نیز در بسم الله آن بشود اشکالی ندارد. استصحاب می گوید قصد سورۀ جحد نکردی قصد سورۀ توحید هم نکردی، و کسی که بسم الله بگوید قصد سورۀ جحد یا توحید نکند و لو قصد سورۀ قدر بکند جایز است تا وقتی به نصف نرسیده است، عدول به سورۀ های دیگر کند. البته طبق نظر محقق خویی کسی که قصد سورۀ قدر کند این اشکال پیش می آید که یقینا این بسم الله جزء واجب نیست؛ زیرا یا این بسم الله به قصد سورۀ قدر گفته شده که می شود تکرار، یا به قصد سورۀ جحد یا توحید گفته شده که حق ندارد از آن ها عدول کند. پس این بسم الله سورۀ قدر تکرار نباید بکند، تکرار هم نکند نمی تواند اکتفاء به سورۀ قدر کند، لذا آن وقت اگر بخواهد احتیاط کند باید سه سورۀ بخواند لذا همان سورۀ رابع را بخواند بهتر است. اما ما می گوییم بسم الله را بگو به قصد جزء مسمای نماز بعد سورۀ قدر بخوان، هیچ اشکال ندارد. به قصد سورۀ قدر می خوانی اما نه به عنوان جزء واجب، فوqش تکرار می شود و آن اشکالی ندارد.

### بررسی کلام محقق خوانساری

محقق خوانساری در این فرض قائل به لزوم خواندن سورۀ توحید یا کافرون شده اند. اگر اشکال کنید که علم اجمالی ثلاثی الاطراف است چطور می فرمایید که حتما این دو سورۀ خوانده شود؟ ایشان می فرماید: بالاتر بگویم، نظر خود را در صورت ثالثه نیز می گوییم تا فهمیده شود ملاک چیست. می فرماید: اصلا اگر نمی دانید که سورۀ توحید یا قدر را نیت کرده اید، یعنی اگر ثنائی الاطراف هم بود، باز باید سورۀ توحید را بخوانید، البته باید بسم الله اعاده شود.<sup>۱</sup>

به نظر ما وظیفه ظاهریه مکلف طبق استصحاب عدم تعیین بسم الله برای سورۀ کافرون یا توحید، این است که لازم نباشد حتما این دو سورۀ را بخواند. آنچه محقق خوانساری فرموده است عملی احتیاطی است که بر همه واجب نیست.

۱. العروة الوثقی (المحشی)، ج ۲، ص: ۵۰۴. «فی المسأله صور أربع الاولى أن يكون الجحد والإخلاص فقط من أطراف المحتمل والثانية أن يكون كل منهما

من أطراف المحتمل ففي هاتين الصورتين المتعين قراءه كليهما بناء على جواز القرآن كما هو الأقوى الثالثة أن يكون إحداهما المعين من أطراف المحتمل و في

هذه الصورة يجب تعيين البسملة بقصد هذه السورة و قراءتها و الرابعة أن تكون أطراف المحتمل غير هاتين السورتين فله قراءه آية سورة أراد بعد إعادة

البسملة.»

### صورت ثالثه: علم اجمالی به تعیین سوره توحید یا سوره قدر مثلا

به نظر ما در این صورت ثانیه که ثلاثی الاطراف است: یا جحد را قصد کردم یا توحید را یا قدر را و صورت ثالثه که ثنائی است منتها به این شکل که یا سوره توحید را قصد کردم یا سوره قدر را مثلا، این جا استصحاب می گوید من قصد آن سوره توحید یا سوره جحد را نکردم، سوره رابعه بخوانم سوره دیگر غیر از این سوره ها که قطعا جایز می شود به مقتضای این استصحاب، سوره قدر هم بخوانم به نظر ما با تکرار بسم الله اشکال ندارد.

\*\*\*\*\* جلسه ۱۱۲ \*\*\*\*\*

\*\*\*\*\* جلسه ۱۱۳ \*\*\*\*\*

\*\*\*\*\* جلسه ۱۱۴ \*\*\*\*\*

\*\*\*\*\* جلسه ۱۱۵ \*\*\*\*\*

\*\*\*\*\* جلسه ۱۱۶ \*\*\*\*\*

\*\*\*\*\* جلسه ۱۱۷ \*\*\*\*\*

\*\*\*\*\* جلسه ۱۱۸ \*\*\*\*\*

\*\*\*\*\* جلسه ۱۱۹ \*\*\*\*\*

\*\*\*\*\* جلسه ۱۲۰ \*\*\*\*\*