

[واجبات نماز 2](#_Toc54717730)

[نیّت 2](#_Toc54717731)

[مسأله هشتم 2](#_Toc54717732)

[جهت رابع (بررسی مبطل بودن ریا) 2](#_Toc54717733)

[أدله بطلان عمل ریایی 2](#_Toc54717734)

[دلیل دوم 2](#_Toc54717735)

[مناقشات آقای سیستانی در دلیل دوم 3](#_Toc54717736)

[جواب از مناقشه أول 3](#_Toc54717737)

[جواب از مناقشه دوم 3](#_Toc54717738)

[جواب از مناقشه سوم 4](#_Toc54717739)

[دلیل سوم بر مبطلیت عمل ریایی 5](#_Toc54717740)

[مناقشه دلالی أول 6](#_Toc54717741)

[جواب از مناقشه دلالی 7](#_Toc54717742)

[مناقشه سندی 8](#_Toc54717743)

[جواب از مناقشه سندی (توثیق نوفلی) 8](#_Toc54717744)

[مناقشه دلالی دوم 9](#_Toc54717745)

[جواب از مناقشه دلالی دوم 10](#_Toc54717746)

[اشکال در جواب 10](#_Toc54717747)

**موضوع**: نیت /واجبات نماز /کتاب الصلاة

**خلاصه مباحث گذشته:**

بحث در رابطه با أدله بطلان عمل ریایی بود. دسته دوم روایاتی بود که تعبیر «کل ریاء شرک» در آن ذکر شده بود؛ آقای سیستانی سه اشکال بیان فرمودند که در جلسه قبل، از مناقشه أول ایشان سه جواب داده شد و به جواب از مناقشه دوم ایشان نیز اشاره شد.

# واجبات نماز

# نیّت

# مسأله هشتم

يشترط في نية الصلاة بل مطلق العبادات الخلوص عن الرياء ‌فلو نوى بها الرياء بطلت بل هو من المعاصي الكبيرة لأنه شرك بالله تعالى...

## جهت رابع (بررسی مبطل بودن ریا)

### أدله بطلان عمل ریایی

بحث راجع به مبطل بودن ریا در عبادات بود که سید مرتضی در مبطلیت ریا اشکال فرمودند.

برای اثبات مبطل بودن ریا در عبادات به برخی از روایات استدلال شده بود؛ أولین روایت صحیحه هشام بود؛ «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ الْبَرْقِيُّ فِي الْمَحَاسِنِ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ أَنَا خَيْرُ شَرِيكٍ فَمَنْ عَمِلَ لِي وَ لِغَيْرِي فَهُوَ لِمَنْ عَمِلَهُ غَيْرِي»[[1]](#footnote-1) ما اشکال کردیم که استدلال به این صحیحه، مبتنی بر فهم تنزیل است که کسی که عمل را برای خدا و غیر خدا به صورت مشترک انجام دهد نازل منزله کسی است که عمل او صددرصد برای غیر خدا باشد که فاقد قصد قربت بوده و به خاطر انتفای قصد قربت، یقیناً باطل است و لذا عمل ریایی هم به جهت این تنزیل، باطل خواهد بود.

بیان نمودیم که از روایت، تنزیل استفاده نمی شود، بلکه یک بیان عرفی است برای این که وقتی کسی عملی انجام دهد و قصد او خدا و غیر خدا باشد خدا آن عمل را به شریکش واگذار می کند و کنایه از این است که ثواب را از آن غیر بگیرد و روایت بیش از این ظهور ندارد.

### دلیل دوم

دسته دوم از روایات که برای مبطلیت ریا نسبت به عبادت به آن استدلال شده بود روایاتی است که مفاد آن «کل ریاء شرک» است؛ گفته شد وقتی ریا مصداق شرک باشد و شرک هم حرام است، دیگر نمی تواند عبادتی که مصداق ریا است صحیح باشد.

#### مناقشات آقای سیستانی در دلیل دوم

**آقای سیستانی در جواب فرمودند:**

**أولاً،** ریا شرک است، أما شک در عبادت نیست و شرک در اطاعت است و شرک در اطاعت به صورت مطلق حرام نیست حتّی اگر اطاعت شیطان کند؛ زیرا اطاعت شیطان مستلزم حرام بودن عملی نیست و اگر شخصی کار لغوی انجام دهد اطاعت شیطان خواهد بود.

**ثانیاً**، بر فرض ریا، شرک در عبادت باشد، عنوان ریا بر عمل خارجی منطبق نیست بلکه مربوط به داعی و نیّت انسان است و لذا عمل، مصداق حرام نمی شود.

**ثالثاً**، بر فرض عمل نیز مصداق ریا باشد و عنوان محرم بر عبادت منطبق شود مستلزم فساد عبادت نیست.

##### جواب از مناقشه أول

به نظر ما هر سه اشکال جواب دارد و جواب از اشکال أول را بیان نمودیم و حداقل از روایت مسعدة بن زیاد به خاطر تعبیر «اتّقوا الله فی الریاء» که أمر ظهور در وجوب دارد و تعبیر «یا کافر یا غادر یا فاجر یا خاسر» فهمیده می شود که ریا، شرک محرم است.

##### جواب از مناقشه دوم

أما این که ایشان فرمود معلوم نیست ریا عنوان منطبق بر عمل باشد؛ خلاف فهم عرفی است زیرا عرف، عمل مکلف را مصداق ریا می داند و تعبیر «ریا کردن» می کند که به این معنا است که فعلی که از این شخص صادر می شود فعل ریایی است؛ علاوه بر این که در برخی از روایات تعبیر شده است که «وَ فِي رِوَايَةِ أَبِي الْجَارُودِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ ص عَنْ تَفْسِيرِ قَوْلِ اللَّهِ «فَمَنْ كانَ يَرْجُوا لِقاءَ رَبِّهِ ... إلخ» فَقَالَ: مَنْ صَلَّى مُرَاءَاةَ النَّاسِ فَهُوَ مُشْرِكٌ- وَ مَنْ زَكَّى مُرَاءَاةَ النَّاسِ فَهُوَ مُشْرِكٌ- وَ مَنْ صَامَ مُرَاءَاةَ النَّاسِ فَهُوَ مُشْرِكٌ- وَ مَنْ حَجَّ مُرَاءَاةَ النَّاسِ فَهُوَ مُشْرِكٌ- وَ مَنْ عَمِلَ عَمَلًا مِمَّا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ- مُرَاءَاةَ النَّاسِ فَهُوَ مُشْرِكٌ- وَ لَا يَقْبَلُ اللَّهُ عَمَلَ مُرَاءَاةٍ»[[2]](#footnote-2) البته این روایت، روایت أبی الجارود است که آقای سیستانی سند آن را قبول ندارد. البته روایت در تفسیر قمی ذکر شده است و لکن تفسیر أبی الجارود را بعداً در تفسیر قمی ادغام نموده اند و لذا در ادامه نوعاً تعبیر «رجعٌ الی تفسیر علی بن ابراهیم قمی» را بیان می کند و لذا کسانی مثل مرحوم خویی که رجال و روات تفسیر قمی را به خاطر شهادت علی بن ابراهیم قمی در دیباجه تفسیر «و نحن ذاكرون و مخبرون بما ينتهي إلينا و رواه مشايخنا و ثقاتنا»[[3]](#footnote-3) ثقات می دانند شامل روایات أبی الجارود نمی شود زیرا مربوط به تفسیر قمی نیست و اضافاتی است که در تفسیر قمی شده است. علاوه بر این که نسبت به اعتبار شهادت دیباجه به وثاقت روات، اشکال نموده ایم. ولی این روایت را به عنوان مؤید مطرح کردیم.

##### جواب از مناقشه سوم

أما اشکال سوم آقای سیستانی که فرمودند بر فرض ریا بر عمل منطبق باشد و حرام باشد، نهی از ریا در عبادت مقتضی فساد عبادت نیست؛ ما قبلاً این مطلب را بحث کرده ایم که أولاً در اجتماع أمر و نهی ملتزم هستیم که کسی که عالم متعمّد یا جاهل مقصر است چون عمل او مصداق حرام است مبعّد از مولا است و مبعّد از مولا، صلاحیّت مقربیّت به مولا را ندارد و در ارتکاز عقلاء اگر کسی عملی که معنون به عنوان حرام است را عمداً مرتکب شود فعل او مبغوض مولا است و فعلی که در خارج واحد است و مبغوض مولا است نمی تواند مقرّب باشد؛ مثلاً کسی که آب متعلّق به یتیم را به ستم می گیرد و با آن وضو می گیرد وقتی تعبیر «اللهم بیّض وجهی» را در هنگام شستن صورت ذکر می کند، ملائکه به او می گویند «سوّد الله وجهک» تو با آب غصبی از یتیم وضو می گیری و می خواهی خدا رویت را در روز قیامت سفید کند!! أصلاً کسی که به وضوی با آب غصبی نگاه می کند بدش می آید و وقتی مولا به این فعل نگاه می کند این فعل، مبغوض او است حال آیا صحیح است که بگوییم این فعل را برای رضایت خدا آورده است و وجه الله را اراده نموده است؟! این معنا خلاف مرتکز عقلایی و متشرعی است.

ثانیاً، برفرض در اجتماع أمر و نهی قائل شویم که نتیجه جواز اجتماع أمر و نهی، صحت عمل ولو نسبت به عالم عامد یا جاهل مقصر است؛ می گوییم فرض این است که در اینجا عنوان أخص است و ریا به نظر خیلی بزرگان یا در عبادات حرام است و یا در مطلق امتثال تکالیف أعم از تعبّدی و توصّلی حرام است و ریا در غیر امتثال تکالیف مثل امور عرفیه حرام نیست مثل این که جلوی مردم شیک و تمییز بگردد که همه از او تعریف کنند که چه انسان شیک و با نظافتی است و بهداشت را کامل مراعات می کند، که این کار حرام نیست هر چند به خاطر مردم این کار را انجام می دهد. آنچه حرام است ریا یا در خصوص عبادات و یا در مطلق امتثال احکام الاهی است که أخص مطلق از أمر به تکالیف است و وقتی أخص مطلق باشد مانند «صل» و «لاتصل فی الحمام» خواهد شد که انصافاً خلاف ظاهر است، (البته نظر آقای سیستانی در همین مثال این است که اگر «لاتصل فی الحمام» ظهور در ارشاد به مانعیّت نداشته باشد و نهی تحریمی باشد و کراهتی نباشد، مشکلی نیست و راجع به نماز در حمام، خصوصیت در حمام بودنش مبغوض مولا است ولی أصل نماز محبوب مولا است مانند مثال «اشرب ماءً» برای رفع عطش و «لاتشرب الماء البارد» برای عفونت نکردن حنجره، که راجع به آن فرمودند اگر عبد آب سرد بخورد أمر را امتثال کرده و نهی را عصیان نموده است.) و ظاهر نهی از یک خصوصیتی ولو نهی تحریمی باشد، این است که وافی به ملاک واجب نیست؛ ما مثال می زدیم که همه فقها یا حداقل جلّ فقها قبول دارند که در بحث اجتماع أمر و نهی، اگر نهی به خاطر عذری مثل نسیان، اضطرار یا اکراه ساقط شود مشکلی برای صحت وجود ندارد و نماز در مکان مغصوب صحیح خواهد بود و أمر به صلاة شامل این نماز در مکان مغصوب می شود؛ ولی اگر مولا تعبیر «اکرم عالما» را بیان نمود و در جای دیگر تعبیر «یحرم علیک ان تحرم العالم الفاسق» را بیان کند فقیهی ملتزم نشده است که با ارتفاع نهی به خاطر عذر، دیگر مانعی از اطلاق «اکرم عالماً» نسبت به اکرام عالم فاسق وجود ندارد؛ فرق در این است که «لاتکرم العالم الفاسق» ظهور التزامی دارد که اکرام عالم فاسق وافی به مصلحت اکرام عالم نیست و این مدلول التزامی أصل خطاب است ولو در این مورد ما حرمت اکرام زید که عالم فاسق است ساقط شود ولی اصل خطاب حرمت اکرام عالم فاسق محفوظ است و ظهور التزامی اصل خطاب این است که با عذر حرمت برداشته می شود ولی این فعل مفسده تامه دارد و وافی به مصلحت تامه نیست؛ أما در «لاتغصب» اگر نهی از غصب ساقط شود غصب مفسده تامه ندارد و ربطی به عنوان آخر که صلاة است ندارد.

در «اشرب ماء» و «لاتشرب الماء البارد» ملاک را فهمیده ایم و با ظهور عرفی أولی خطاب منافات ندارد؛ مثل این که بفهمیم ملاک «اغسل ثوبک بالماء» تطهیر است و لذا اگر شخصی ثوب خود را با آب غصبی بشوید سبب نظافت لباس شده و مجزی خواهد بود؛ در اینجا ملاک فهمیده شده است ولی بحث ما در جایی مثل ملاکات تعبّدی است که ملاک را نمی فهمیم.

اگر هر خطاب مطلق و عامی را با خطاب مقیّد وخاص در نظر بگیرید ولو ظهور در ارشاد به مانعیّت نداشته باشد مثل این که تعبیر به صورت «من اکرم عالماً فاسقاً فعلیه لعنة الله» باشد که ظهور در تخصیص «اکرم عالماً» ندارد ولی در عین حال وقتی مجبور می شود عالم فاسق را اکرام کند و حلال می شود، لکن دیگر امتثال «اکرم عالماً» نخواهد شد و وافی به ملاک تامّ آن نیست.

و لذا به نظر ما این استدلال به «کل ریاء شرک» برای مبطل بودن جمیع أنحای ریا تامّ است.

### دلیل سوم بر مبطلیت عمل ریایی

دلیل سوم برای مبطل بودن ریا، روایت کافی است؛

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع‌ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ص إِنَّ الْمَلَكَ لَيَصْعَدُ بِعَمَلِ الْعَبْدِ مُبْتَهِجاً[[4]](#footnote-4) بِهِ فَإِذَا صَعِدَ بِحَسَنَاتِهِ يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ اجْعَلُوهَا فِي سِجِّينٍ إِنَّهُ لَيْسَ إِيَّايَ أَرَادَ بِهَا.[[5]](#footnote-5)

گفته شده است هر عملی که مصداق «لیس ایای اراد به» باشد یعنی «اراد الناس»، خدا فرموده است آن عمل را در سجّین یعنی جهنّم قرار دهید و لذا این عمل هم حرام و هم باطل است.

#### مناقشه دلالی أول

**ممکن است گفته شود:** معلوم نیست که سجّین اسم جهنّم باشد و خود بزرگان هم اختلاف دارند و شاید به معنای مکان پست باشد و قرار دادن عمل ریایی در مکان پست، دلیل بر حرمت نخواهد بود.

در مفردات راغب می گوید: «و السِّجِّينُ: اسم لجهنم، بإزاء علّيّين، و زيد لفظه تنبيها على زيادة معناه، و قيل: هو اسم للأرض السابعة»[[6]](#footnote-6) و أرض سابعه یعنی مکان پست؛ چون ارض سابعه پست است.

و در لسان العرب می گوید: « و سِجِّين: فِعِّيل من السِّجْن. و السِّجِّين: السِّجْن. و سِجِّينٌ: واد في جهنم، نعوذ بالله منها، مشتق من ذلك. و السِّجِّينُ: الصُّلب الشديد من كل شي‌ء و قوله تعالى: كَلّا إِنَّ كِتابَ الفُجّارِ لَفِي سِجِّينٍ؛ قيل: المعنى أَن كتابهم في حَبْسٍ لخساسة منزلتهم عند الله عز و جل، و قيل: في سِجِّينٍ في حَجَر تحت الأَرض السابعة»[[7]](#footnote-7)

در مجمع البحرین چنین آمده است: «قوله تعالى إِنَّ كِتابَ الفُجّارِ لَفِي سِجِّينٍ سجين من السجن و هو الحبس، يقال سجنته سجنا من باب قتل إذا حبسته، و جمع السجن سجون، كحمل و حمول. و في التفسير: هو كتاب جامع ديوان الشر، دون الله فيه أعمال الكفرة و الفسقة من الجن و الإنسان، و هو كِتابٌ مَرْقُومٌ بين الكتابة، و هو‌ فعيل و يقال سجين: صخرة تحت الأرض السابعة، يعني أن أعمالهم لا تصعد إلى السماء، مقابل لقوله تعالى كَلّا إِنَّ كِتابَ الْأَبْرارِ لَفِي عِلِّيِّينَ أي في السماء السابعة»[[8]](#footnote-8).

اگر سجّین به معنای جهنّم باشد به این معنا است که عمل ریاکار را به جهنّم ببرید و دلالت بر حرمت دارد؛ ولی اگر به معنای مکان پست باشد به این معنا است که عمل او را در مکان پست قرار دهید و دیگر دلالت بر حرمت نخواهد داشت. لذا آقای سیستانی این گونه اشکال فرموده اند که معلوم نیست که سجّین به معنای جهنّم باشد تا برای اثبات حرمت ریا و بطلان عمل ریایی به آن استدلال شود.

##### جواب از مناقشه دلالی

ممکن است از این اشکال جواب دهیم که هر چند معلوم نیست سجّین به معنای جهنّم باشد، ولی استظهار عرفی این است که این عمل که در سجّین قرار می دهند صحیح نیست وگرنه وجهی ندارد که در سجّین باشد.

توجّه شود که نمی خواهیم به آیه ﴿كَلاَّ إِنَّ كِتَابَ الفُجَّارِ لَفِي سِجِّين﴾[[9]](#footnote-9) استدلال کنیم که آیه دلالت بر این دارد که ریا، عمل فجور است که به سجّین می برند؛ زیرا ممکن است اشکال کنند که این آیه بیان می کند که کتاب فجّار در سجّین است ولی مفهوم ندارد و دلیل نمی شود که هر چیزی که در سجّین است از کتاب فجّار و عمل فجور است. و آیه کنایه از این است که عمل فجّار در جهنّم یا مکان پستی است و پذیرفته نمی شود.

در روایت بیان می کند که فرشته با خوشحالی عمل را بالا می برد به این خاطر که ظاهر عمل، خوب بوده است و فرشته به عمل ریایی مبتهج نمی شود و به خاطر این که ظاهر را دیده است مبتهج شده است. و این که بگوییم خوشحالی فرشته به این خاطر بوده است که عمل صحیح بوده است ولی خدا آن را قبول نمی کند، صحیح نیست زیرا شاید شرط صحّت را نداشته است و ملک ظاهر را دیده است و ظاهر عرفی این که عمل ریاکار را در سجّین قرار می دهند این است که عمل او باطل است. و این که فرشته عمل ریایی را بالا می برد به خاطر این است که عالم به خفایا نیست و اشکالی ندارد که وقتی فرشته نامه عمل را می نویسد نیّت خوانی نکند.

طبق این استدلال نمی خواهیم ثابت کنیم که حرام است ولی بالاخره باطل است که آن را در سجّین قرار می دهند و عرفی نیست که از باب این که به او ثواب نمی دهند عمل او را در سجّین قرار می دهند، این مطلب خلاف متفاهم عرفی است و به کار مباح هم ثواب نمی دهند ولی نمی گویند «اجعلوها فی سجّین»؛ مثلاً وقتی شخص آب می خورد نمی گویند که آن را در سجّین قرار دهید و عمل ریایی هم اگر صرفاً ثواب ندارد عرفی نیست که بگویند آن را در سجّین قرار دهید[[10]](#footnote-10).

پس یا «اجلعواها فی سجّین» به این خاطر است که عمل ریایی هم حرام تکلیفی و هم وضعی است و می گویند آن را در جهنّم قرار دهید و عملی وارد جهنّم می شود، نمی شود صحیح باشد و عرفی نیست که بگویند نماز شبی که خوانده شده است و به طرف جهنّم برده می شود عملی صحیح است و اگر منذور بوده است وفای به نذر هم حاصل شده است و تنها ثواب ندارد. و اگر سجّین به معنای مکان پست باشد صرفاً می گوییم دلالت بر حرمت ندارد ولی نمی شود عمل صحیحی که فقط ثواب ندارد را در سجّین و مکان پست قرار دهند.

**نکته:** عبادت عامه که طبق نظر آقای سیستانی صحیح است هر چند به سجین نمی برند ولی به علیین هم نمی برند؛ زیرا هر چیزی را که به سجین نمی برند این گونه نیست که به علیین ببرند؛ مثلاً افرادی که مرتکب مکروه می شوند عملشان را به سجّین نمی برند ولی به علیین هم نمی برند.

پس این که بگوییم سجّین ظهور در جهنّم ندارد و به معنای مکان پست است و شاید مکان پست محل کارهایی صحیحی که ثواب به آن نمی دهند باشد مثل عمل مخالفین که طبق نظر آقای سیستانی و آقای زنجانی باطل نیست ولی ثواب ندارد، خلاف ظاهر است و ظاهر این تعبیر که عمل را به سجّین ببرید این است که این عمل هیچ ارزشی ندارد و صحیح هم نیست؛ مؤیّد آن هم این است که کتاب فجّار در سجّین است هر چند استدلال به آن تامّ نیست و مفهوم ندارد، ولی به عنوان مؤیّد خوب است.

#### مناقشه سندی

مشکل استدلال به این روایت طبق نظر برخی مثل آقای سیستانی، مرحوم صدر و آقای وحید سند است؛ زیرا نوفلی توثیق خاص ندارد؛ مرحوم خویی نیز که نوفلی را قبول نداشتند به خاطر اینکه در تفسیر قمی ذکر شده است توثیق می کردند که توثیق عام رجال تفسیر قمی را قبول نداریم.

##### جواب از مناقشه سندی (توثیق نوفلی)

ولی ما به خاطر اکثار روایت أجلّاء از نوفلی او را توثیق می کردیم؛ مثل ابراهیم بن هاشم که اولین کسی بود که حدیث را در قم نشر داد و متّهم نبود که از ضعفاء نقل حدیث می کند وقتی این همه حدیث را از نوفلی نقل می کند معلوم می شود که نوفلی شخص ضعیفی نبوده است.

این بیان باید سبب وثوق نفسی شود؛ اگر کسی بگوید که ابراهیم بن هاشم کتابی که مربوط به نوفلی بوده است را نقل کرده است و گفته است «اروی لکن کتاب النوفلی» و یکبار این را گفته و بعدی ها مثل علی بن ابراهیم که پسر او بوده است و کلینی، کتاب نوفلی را که مشتمل بر صدها حدیث بوده است قطعه قطعه کرده و در تمام کتابشان آورده اند و ابراهیم بن هاشم اکثار روایت نکرده است و فقط یکبار کتاب نوفلی را نقل کرده است.

به نظر ما این که کافی این مقدار از نوفلی روایت نقل می کند با این که در ابتدا گفته است که تنها آثار صحیح از صادقین علیهم السلام را نقل می کنم، این همه حدیث از نوفلی نقل می کند و علی بن ابراهیم این همه حدیث از نوفلی نقل می کند ولو مستند آن این باشد که ابراهیم بن هاشم یکبار نقل کتاب نوفلی را به پسر خود اجازه داده باشد، ولی بالأخره پسر او این همه حدیث را نقل کرده است؛ این ها سبب وثوق می شود که نوفلی یا صرفاً تیمّما و تبرّکاً در سند روایات سکونی بوده است و یا اگر احادیث سکونی از طریق نوفلی باید ثابت شود پس نوفلی قابل اعتماد بوده است.

**وجه دیگری که مرحوم خویی ذکر فرموده اند این است که؛** شیخ طوسی فرموده است که أصحاب به روایات سکونی عمل می کرده اند و عمده روایات سکونی از طریق نوفلی است معلوم می شود که أصحاب به روایات نوفلی اعتماد داشته اند.

**این وجه، وجه بدی نیست، لکن آقای سیستانی اشکال نموده اند که؛** الآن این گونه است که أکثر روایات سکونی از طریق نوفلی است، ولی معلوم نیست زمان شیخ طوسی و قبل از آن، به این شکل بوده است و شاید در آن زمان، أکثر روایات سکونی از طریقی غیر از نوفلی نقل شده باشد و آن طرق به این خاطر که طرق مختلفی بوده است حذف شده است و طریق واحدی باقی مانده است. همان زمان شاید أصحاب طرق دیگری به کتب سکونی داشته اند و لکن یک طریق مشترک و رایج نوفلی شده است و ادامه پیدا کرده است؛ مثل این که قدما کتب زیادی در رجال نوشته اند ولی تنها رجال نجاشی و رجال شیخ باقی مانده است و رجال برقی هم به صورت غیر مشهور وجود دارد ولی بالآخره این همه کتاب رجال بوده است و همه از بین رفته است؛ حال شاید به خاطر این باشد که سائر طرق به علت این که مختلف و متنوّع است به آن کم توجّهی می شود و فراموش می شود و شیخ طوسی آن طریق مشترک را می آورند و آن طریق رایج می شود. این اشکالی است که آقای سیستانی راجع به این وجه بیان می کنند.

#### مناقشه دلالی دوم

به هر حال، به نظر ما نوفلی به خاطر اکثار روایت أجلّاء سبب وثوق می شود که شخص قابل اعتمادی بوده است؛ لکن اشکال دلالی داریم؛ تعبیر «لیس ایای اراد به» به این معنا است که أصلاً داعی الاهی نداشته است؛ کسی که ریا را به عمل خود منضمّ می کند داعی الاهی نیز دارد و چه بسا داعی ریایی در خصوصیات داشته باشد مثل این که نماز أول وقت یا نماز در مسجد را به صورتی ریایی می خواند و نماز با خضوع و خشوع را به صورت ریایی می خواند ولی أصل نماز را برای خدا می خواند که در این موارد تعبیر «لیس ایای اراد به» صدق نمی کند.

##### جواب از مناقشه دلالی دوم

**مرحوم داماد فرموده اند:** تقدیم ما حقّه التأخیر افاده حصر می کند و چون «لم یردنی به» نیامده است و «لیس ایای اراد به» گفته است مفید حصر است مانند «ایاک نعبد و ایاک نستعین» که به این معنا است که «فقط تو را می پرستم و فقط از تو یاری می جویم».

###### اشکال در جواب

لکن این مطلب برای ما روشن نیست و دلیلی نداریم که تقدیم ما حقه التأخیر را به عنوان یک قاعده مفید حصر بدانیم؛ اگر در زبان فارسی گفته شود «به منزل تو آمدم» با این که گفته شود «آمدم به منزل تو» فرقی ندارد؛ «از تو مدد می جویم» با «مدد می جویم از تو» فرقی ندارد؛ بله، اگر قرینه حالیه باشد مطلب دیگری است.

آیا در قواعد عربی در هر جایی که ابتدا ضمیر ذکر شود دلالت بر حصر دارد؟! در جلسه بعد مثال های دیگر خواهیم زد که تقدیم ضمیر دلالت بر حصر ندارد.

1. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج1، ص72، أبواب مقدمات العباده، باب12، ح7، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/1/72/%D8%AE%DB%8C%D8%B1%20%D8%B4%D8%B1%DB%8C%DA%A9) [↑](#footnote-ref-1)
2. [تفسیر القمی، علی بن ابراهیم قمی، ج2، ص47.](http://lib.eshia.ir/12015/2/47/%D9%85%D8%B1%D8%A7%D8%A1%D8%A7%D8%A9%20) [↑](#footnote-ref-2)
3. [تفسیر القمی، علی بن ابراهیم قمی، ج1، ص4.](http://lib.eshia.ir/12015/1/4/%D8%AB%D9%82%D8%A7%D8%AA%D9%86%D8%A7%20) [↑](#footnote-ref-3)
4. استاد فرمودند: یا «متبهّجا ... اراد به»؛ که در نسخه دیگر چنین است. [↑](#footnote-ref-4)
5. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج2، ص294.](http://lib.eshia.ir/11005/2/294/%D8%A7%D9%84%D8%B3%DA%A9%D9%88%D9%86%DB%8C%20) [↑](#footnote-ref-5)
6. مفردات ألفاظ القرآن، ص: 399‌ [↑](#footnote-ref-6)
7. [لسان العرب، محمد بن مکرم ابن منظور، ج13، ص203.](http://lib.eshia.ir/20007/13/203/%D8%A7%D9%84%D8%B3%D8%A7%D8%A8%D8%B9%D9%87%20) [↑](#footnote-ref-7)
8. [مجمع البحرین، فخرالدین الطریحی، ج6، ص236.](http://lib.eshia.ir/27911/6/236/%D8%B5%D8%AE%D8%B1%D8%A9%20) [↑](#footnote-ref-8)
9. سوره مطففین، آيه 7. [↑](#footnote-ref-9)
10. اشکال برخی حاضرین: وجه این که در مورد عمل ریایی تعبیر مذکور را به کار می برند با این که فقط ثواب ندارد، این است که شخصی که عمل ریایی انجام می دهد توقّع ثواب دارد ولی شخصی که آب می خورد توقّع ثواب ندارد و تعبیر «اجعلوها فی سجّین» بیان می کند که شخص ریاکار به ثواب نمی رسد. [↑](#footnote-ref-10)