

[واجبات نماز 1](#_Toc55060646)

[نیّت 1](#_Toc55060647)

[مسأله هشتم 1](#_Toc55060648)

[جهت رابع (بررسی مبطل بودن ریا) 2](#_Toc55060649)

[أدله بطلان عمل ریایی 2](#_Toc55060650)

[دلیل سوم بر مبطلیت عمل ریایی 2](#_Toc55060651)

[بررسی قاعده «تقدیم ما حقّه التأخیر یفید الحصر» 3](#_Toc55060652)

[دلیل چهارم بر مبطلیت عمل ریایی 7](#_Toc55060653)

[توجیه آیه «انما یتقبل الله من المتّقین» 9](#_Toc55060654)

**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 جواب از این اشکالات بیان شد. دلیل سوم بر بطلان عمل ریایی روایت سکونی بود که بحث سندی آن راجع به نوفلی بیان شد و مناقشه أول دلالی نیز جواب داده 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

### دلیل سوم بر مبطلیت عمل ریایی

بحث راجع به أدله مبطلیّت ریا بود که به روایت سکونی رسیدیم؛

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع‌ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ص إِنَّ الْمَلَكَ لَيَصْعَدُ بِعَمَلِ الْعَبْدِ مُبْتَهِجاً[[1]](#footnote-1) بِهِ فَإِذَا صَعِدَ بِحَسَنَاتِهِ يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ اجْعَلُوهَا فِي سِجِّينٍ إِنَّهُ لَيْسَ إِيَّايَ أَرَادَ بِهَا.[[2]](#footnote-2)

**مرحوم حکیم فرمودند:** اگر مراد از «سجّین» جهنّم باشد، ریا حرام و مبطل خواهد بود و اگر مراد از «سجّین» مکان پست باشد، تنها دالّ بر مبطل بودن ریا خواهد بود؛ زیرا عملی که در سجّین قرار می گیرد نمی تواند عمل صحیحی باشد. ومورد این روایت جمیع اقسام ریای در عبادت را شامل می شود؛ یعنی چه مکلف داعی ریایی محض به انجام عبادت داشته باشد، چه داعی ریایی مستقل و داعی الاهی مستقل در انجام عبادت داشته باشد، چه داعی ریایی ناقص و داعی الاهی ناقص داشته باشد که مجموعاً یک داعی می شوند، و چه داعی الاهی مستقل و داعی ریایی ناقص داشته باشد که داعی ریایی تابع است؛ همه این اقسام مشمول این روایات است زیرا جامع بین این اقسام این است که این شخص، داعی الاهی منحصر ندارد؛ حال یا أصلاً داعی الاهی ندارد و یا داعی الاهی او منحصر نیست.

**ممکن است گفته می شود؛** از کجای روایت فهمیده می شود عمل کسی که داعی الاهی منحصر ندارد، باطل است؟

**ایشان در جواب فرموده اند**: تقدیم ما حقّه التأخیر مفید حصر است: و در روایت در وجه بطلان بیان می کند که چون داعی او منحصر در داعی الاهی نبوده است عمل او باطل است «انّه لیس ایای اراد به» و این تعبیر در مورد کسی که هم خدا و هم غیر خدا را اراده کرده است تطبیق می شود.

#### بررسی قاعده «تقدیم ما حقّه التأخیر یفید الحصر»

این فرمایش مبتنی بر این است که «تقدیم ما حقّه التأخیر» مفید حصر باشد. ما به کلمات بزرگان مراجعه کردیم و این تعبیر در موارد زیادی بیان شده است و کسانی که با این نظر موافق هستند عبارتند از؛ زمخشری در کشّاف، سکاکی در مفتاح العلوم، ابن أثیر در کتاب المثل السائر و در کتاب الجامع الکبیر، جرجانی در دلائل الاعجاز، تفتازانی در مطوّل و مختصر.

و در میان علمای شیعه علامه مجلسی در بحار در ذیل آیه ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَاد﴾[[3]](#footnote-3) روایت «قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ وَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ يَدَهُ عَلَى صَدْرِهِ فَقَالَ أَنَا الْمُنْذِرُ وَ أَوْمَأَ إِلَى مَنْكِبِ عَلِيٍّ وَ قَالَ أَنْتَ الْهَادِي يَا عَلِيُّ بِكَ يَهْتَدِي الْمُهْتَدُونَ بَعْدِي»[[4]](#footnote-4) را بیان نموده است و در ادامه فرموده اند «و لا يخفى دلالة الآية بعد ورود تلك الأخبار على أنه لا يخلو كل زمان من إمام هاد و أن أمير المؤمنين ع هو الهادي و الخليفة و الإمام بعد النبي ص لا غيره بوجوه شتى؛ الأول مقابلته للنبي بأنه منذر و علي هاد و لا يريب عاقل عارف بأساليب الكلام أن هذا يدل على كونه بعده قائما بما كان يقوم به بل و أكثر لأنه نسب ص‏ محض الإنذار إلى نفسه و الهداية التي أقوى منه إليه. الثاني الحصر المستفاد من قوله ص أنت الهادي إذ تعريف الخبر باللام يدل على الحصر و كذا في قوله ع و أنا الهادي إلى ما جاء به و كذا في قوله ص و الهادي علي فإن تعريف المبتدإ باللام أيضا يدل عليه. الثالث تقديم الظرف في قوله بك يهتدي المهتدون الدال على الحصر أيضا و كذا أمثاله من الألفاظ السابقة»

توجّه شود که فرض این است که علمایی که طرف دار افاده حصر برای تقدیم ما حقّه التأخیر هستند نسبت به تقدیم مفعول که معمول است و یا تقدیم ظرف که جار و مجرور است تفاوتی نمی گذارند.

**لکن علمایی دیگر قاعده «تقدیم ما حقّه التأخیر یفید الحصر» را قبول نکرده اند**؛ از جمله ابن حاجب، ابن أبی الحدید در کتاب «الفلک الدائر علی المثل السائر» جلد 2 صفحه 257 و جلد 4 صفحه 247، وقتی که ابن أثیر صاحب کتاب المثل السائر در رابطه با ﴿إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ، ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُم﴾[[5]](#footnote-5) بحث می کند و آن را مفید حصر می داند، ابن أبی الحدید می گوید: «فهم الحصر من دلیل آخر و مجرد هذا اللفظ لم یدل أنه لیس الإیاب الا الیه و الحساب لیس الا علیه فانک اذا قلت "انّ فی الدار زیداً" لم یدل علی أنّه لیس غیره فی الدار و فی کتاب العزیز الف آیة تبطل دعوی الحصر» و ایشان می گوید: «قال المصنف: فأما تقديم المفعول على الفعل، فهو كقولك زيدا ضربت، وضربت زيدا، لأن اللفظ الأول يفيد أنك لم تضرب إلا زيدا خاصة، والثاني لا يقتضي ذلك. قال: وذلك لأنك إذا قدمت الفعل كنت بالخيار في إيقاعه على أي مفعول شئت، بأن تقول بكرا أو عمرا أو خالدا، وإذا أخرت الفع لزم الاختصاص بزيد وحده. أقول: إننا لا ننكر أن قوما من أهل العربية قد ذهبوا إلى هذا المذهب، ولكن أرباب النظر في هذه المباحث وهم الأصوليون لا يعرفون هذا، وقولهم فيه هو الصحيح المفسر، ولا فرق عندهم بين قولك ضربت زيدا وزيدا ضربت، في أن كلا اللفظين لا يدل واحد منهما على اختصاص الضرب بزيد وحده. وكذلك لو قلت زيدا ضربت وعمرا ألم يكن الكلام متناقضا؟ ولو كان قولك زيدا ضربت يدل على أن الضرب مقصور عل زيد وحده لكان قولك وعمرا نقضا لذلك» یعنی این قاعده را علمای عربیت یعنی معانی بیان گفته اند و اصولیون اصلاً همچون چیزی را به رسمیت نمی شناسند.

ابوحیان اندلسی می گوید: «وإنما يدل التقديم على الاعتناء بالشيء والاهتمام بذكره، كما قال سيبويه»[[6]](#footnote-6) زیرا سیبویه در الکتاب چنین می گوید: «كأنّهم إنَّما يقدّمون الذي بيانه أهم لهم»[[7]](#footnote-7) تقی الدین سبکی نیز در کتاب اقتناص و کتاب فتاوا همین مطلب را بیان کرده است.

قوی ترین أدله ای که بر انکار حصر اقامه شده است برخی از آیات است؛

ابن أبی الحدید گفته است: «ويدل على فساد هذا الكلام قوله تعالى: {وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ}[[8]](#footnote-8) فإن ذلك لا يدل على الاختصاص إسحاق ويعقوب بالهداية؛ لأنه قد هدى غيره ممن كان في زمانه» آیه بیان می کند که ابراهیم و اسحاق و یعقوب را هدایت کردیم. آیا آیه به این معنا است که اسماعیل که در زمان اسحاق بوده است هدایت نشد؟! «نوحاً هدینا من قبل» دلالت بر حصر دارد؟!

لذا سیوطی که این نقض را قوی دیده است فرموده است که ما ادّعا نکردیم که افاده حصر لازم است بلکه ادّعا کردیم که غالب است.

حرف ما این است که افاده حصر، غالب هم نیست، بلکه قرائن دیگر حصر را افاده می کند؛ مثلاً آیا اعتراض در آیه ﴿أَ فَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَ لَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ طَوْعاً وَ كَرْهاً وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُون﴾[[9]](#footnote-9) این است که چرا فقط سراغ غیر خدا می روند؟! آیا این معنا عرفی است؟! آیا عرفی است که در مورد آیه ﴿أَ إِفْكاً آلِهَةً دُونَ اللَّهِ تُرِيدُون﴾[[10]](#footnote-10) بگوییم که چرا فقط دنبال بت ها می روید؟! و اشکال به شما این است که چرا فقط دنبال بتها می روید؟! آیا معنای آیه ﴿قالُوا أَ أَنْتَ فَعَلْتَ هذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيم﴾[[11]](#footnote-11) این است که چرا فقط تو این کار را کردی؟! و اگر حضرت ابراهیم هم دست می داشت دیگر مشکلی نمی بود؟!

تقدیم نوعاً کاشف از اهتمام است و گاهی نکته اهتمام حصر است و گاهی نکته آن حصر نیست و گاهی نیز أصلاً تقدیم به نکته سبک و سیاق است مانند «و نوحاً هدینا من قبل». لذا حرف ما این است که تقدیم غالباً برای ابراز اهتمام است که سیبویه به آن اشاره کرد و اهتمام گاهی به خاطر حصر است مثل «ایاک نعبد» و گاهی به خاطر حصر نیست مثل «أ زیداً ضربت؟ زیداً ضربت؛ آیا شما زید که این همه قوی بود را زدی؟!» با این که این شخص فقط زید را نزده است و کسانی دیگر را هم زده است ولی از زدن زید سؤال می شود که نشانه اهتمام است و افاده حصر نمی کند. و گاهی هم به جهت رعایت سبک و سیاق است.

احتمال حجّت نیست و خود علما نیز اختلاف کرده اند و ابن حاجب و ابن أبی الحدید و سیبویه منکر افاده حصر شده اند و با توجّه به اختلافی که بین بزرگان است شک در افاده حصر هم کافی است و افاده حصر نیاز به اثبات دارد: انسان با توجه به این اختلاف ها استظهار افاده حصر نمی کند؛ علاوه بر این که ما به وجدان عرفی که از عرف عرب زبان ها خیلی بیگانه نیستیم از «زیدا ضربت» افاده حصر را نمی فهمیم. البته از تقدیم ما حقّه التأخیر به ضمّ قرائن حصر استفاده می شود.

**نتیجه این که**؛ «لیس ایّای اراد به» ظهور ندارد در این که مفادش این باشد که «تنها مرا اراده نکرده است» و لذا استدلال به این روایت برای بطلان در جمیع انحای ریا، اشکال دارد و این روایت در جایی مصداق دارد که شخص داعی الاهی نداشته باشد.

**ثانیاً،** اگر داعی الاهی مستقل باشد و داعی ریایی تبعی باشد عرفاً «ایای اراد به» صدق می کند؛ زیرا بالفعل داعی ریایی ناقص است و مکمّل نبوده است و مؤثّر در اتیان فعل نبوده است؛ مثلاً اگر امتثال أمر خدا به غسل جمعه، داعی مستقل بر رفتن به استخر و انجام غسل ارتماسی باشد و گرمای هوا نیز به اندازه نصف داعی باشد یعنی اگر غسل جمعه نمی بود صرفاً به خاطر گرما به استخر نمی رفت مگر این که دوست او زنگ بزند و بلیط مجّانی بدهد تا مکمّل این داعی شود و استخر برود؛ الآن که بلیط مجانی ندارد صرف گرمای هوا این شخص را به انجام فعل دعوت نمی کرد چون مکمّلش نیامده است؛ آیا عرفاً می توان گفت که این شخص به دو هدف به استخر رفته است، هم به هدف امتثال أمر خدا و هم به هدف خنک شدن؟! خنک شدن در کنار امتثال أمر خدا عرفاً ضمّ الحجر فی جنب الانسان است؛ بله داعی ناقص وجود دارد یعنی اگر داعی ناقص دیگری به آن ضمیمه شود مثل گعده با دوستان و بلیط مجّانی، به استخر می رفت؛ لکن فعلاً داعی ناقص دیگر به آن ضمیمه نشده است و لذا فعلاً «ایای اراد به» صدق می کند چون خنک شدن، الآن محرّک این شخص نبوده است؛ شاهدش این است که اگر داعی خنک شدن هم نمی بود غسل را انجام می داد و اگر أمر به غسل جمعه نمی بود الآن به خاطر خنک شدن نمی رفت چون مکمّل این داعی خنک شدن که گعده با دوستش است فراهم نشده بود.

داعی الاهی اگر ناقص باشد و پنجاه درصد داعی الاهی و پنجاه درصد داعی غیر الاهی باشد عرفاً «لیس ایای اراد به» صدق می کند و تعبیر ظهور در داعی استقلالی الاهی دارد؛ اگر مجلسی گرفته شود که نصف آن به این خاطر باشد که زید درخواست کرده است و نصف آن به خاطر این باشد که عمرو درخواست نموده است صدق نمی کند که «اراد به وجه زید»، بلکه «اراد به وجه زید و عمرو» صدق می کند، ولی اگر به خاطر هر کدام به صورت استقلالی باشد تعبیر «اراد به وجه زید» و «اراد به وجه عمرو» صادق خواهد بود. توجّه شود که اشتیاق بیشتر غیر از این است که داعی باشد.

**نکته ای در اینجا بیان می کنیم؛** مرحوم داماد در اینجا فرموده اند فرقی بین داعی ریایی و داعی نفسانی دیگر نیست و لذا ادّله خلوص نیست که می گوید نباید داعی ریایی باشد، دلالت دارد که داعی نباید داعی نفسانی هم باشد. در صفحه 316 فرموده اند از این نظر برگشتیم و دلیل ما بر این که داعی الاهی باید خالص باشد روایت صحیحه هشام است: «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»[[12]](#footnote-12) و روایت علی بن سالم است که روایت صحیح است زیرا علی بن سالم از مشایخ ابن أبی عمیر است؛ «وَ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ سَالِمٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ أَنَا خَيْرُ شَرِيكٍ- مَنْ أَشْرَكَ مَعِي غَيْرِي فِي عَمَلِهِ لَمْ أَقْبَلْهُ- إِلَّا مَا كَانَ لِي خَالِصاً»[[13]](#footnote-13) و فرموده اند ولو ما قبلاً گفته ایم انضمام داعی غیر الاهی به داعی الاهی ولو این داعی غیر الاهی تابع و ناقص باشد و داعی الاهی مستقل باشد با خلوص منافات دارد و فرقی بین این نیست که این داعی غیر الاهی ریا باشد یا داعی نفسانی تبرید در مثال ارتماس در آب باشد، لکن به نظر ما رسیده است که این روایت انصراف به این دارد که شریک خدا ذوی العقول باشد و ظاهر «أنا خیر الشریک، من أشرک معی غیری، من عمل لی و لغیری» در ذوی العقول است و لذا مختص به ریا می شود و شامل دواعی نفسانی مثل داعی تبرید نمی شود. (راجع به بت ها می توان گفت که مظهر فرشتگانی هستند که آن ها ذوی العقول اند) لذا فرموده اند دیگر نسبت به لزوم خلوص از شریک قرار دادن غیر ذوی العقول مثل داعی تبرید، دلیلی نداریم و اشکالی ندارد که شخص به دو داعی مستقل غسل انجام دهد و هم داعی الاهی غسل جمعه و هم داعی تبرید داشته باشد.

بله، اگر شخص قصد قربت نداشته باشد و تنها داعی تبرید دارد یا نصف داعی او تبرید و نصف داعی او داعی الاهی باشد قصد قربت عرفاً متمشّی نشده است، أما شرطیّت خلوص اینجا مطرح نیست.

**اشکال ما به مرحوم داماد این است که**: شما دلالت «لیس ایای اراد به» بر اعتبار خلوص را قبول نمودید؛ آیا این روایت هم از مواردی که داعی نفسانی آخری غیر از ریا دارد انصراف دارد؟! در این روایت که دیگر تعابیر «انا خیر شریک» نیامده است.

**نکته دیگر این که:** مرحوم داماد که در اینجا فرمودند از روایات استفاده نموده ایم که خلوص معتبر است، در جایی این مطلب را بیان می کنند که أصل عمل مشوب به داعی غیر الاهی است نه این که خصوصیات عمل مشوب باشد؛ مثلاً أصل غسل جمعه که با ارتماس در آب استخر است مشوب به داعی غیر الاهی مثل تبرید یا ریا است ولو این داعی غیر الاهی داعی ناقص باشد و داعی الاهی داعی مستقل باشد، أما در جایی که ریا در خصوصیات است ایشان آن را با خلوص منافی نمی داند، مثل این که نماز در مسجد را ریایی می خواند که ایشان نماز را صحیح می داند زیرا در خصوصیت ریا کرده است و نهی از ریا منافات ندارد با این که این عمل هم مصداق امتثال واجب و هم مصداق حرام و ریا است؛ أما با أدله شرطیت خلوص نمی توان این نماز را ابطال کرد زیرا خلوص به این معنا است که أصل عمل خالصاً لوجه الله باشد. و نماز أول وقت ریایی هم به همین شکل است و نماز صحیح است و تنها روز قیامت از باب حرمت ریا، عقاب می شود و اجتماع أمر و نهی به نظر ایشان جایز است. (توجّه شود که نماز در أول وقت و نماز در مسجد ترکیبش با نماز انضمامی نیست که در خارج دو وجود داشته باشند، بلکه نماز در أول وقت یا در مسجد از خصوصیات متّحده است و لکن ایشان اجتماع را جایز می دانند).

**این خلاصه فرمایش آقای داماد است که ان شاء الله به تدریج راجع به این فرمایش سخن خواهیم گفتم.**

### دلیل چهارم بر مبطلیت عمل ریایی

**به أصل مطلب بر می گردیم؛** مرحوم سید مرتضی فرمودند دلیلی بر مبطل بودن ریا در عبادات نداریم و عدم قبول به معنای عدم ثواب است؛ تا به حال، روایاتی مطرح شد که تعبیر «عدم قبول» در آن بیان نشده بود و استظهار شد که این روایات دال بر مبطل بودن ریا است و روایات را مطرح کردیم که ما عمدتاً به «کل ریاء شرک» استدلال نمودیم و آن را دال بر مبطل بودن عمل ریایی دانستیم با این که لفظ «عدم قبول» در مورد آن به کار نرفته است.

اشکال دوم به سید مرتضی این است که: بر فرض، دلیل ریا منحصر به روایات دالّ بر عدم قبول باشد مثل معتبره علی بن سالم «وَ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ سَالِمٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ أَنَا خَيْرُ شَرِيكٍ- مَنْ أَشْرَكَ مَعِي غَيْرِي فِي عَمَلِهِ لَمْ أَقْبَلْهُ- إِلَّا مَا كَانَ لِي خَالِصاً.[[14]](#footnote-14)» گفته می شود که ظاهر أولی عدم قبول این است که این عمل، مردود است نه این که صرفاً پاداش به آن داده نمی شود؛ اگر کسی هدیه ای به دیگری بدهد و او بگوید «من این هدیه را نمی پذیریم» آیا به این معنا است که بر این هدیه پاداشی نمی دهم؟ یا به این معنا است که این هدیه را بر می گردانم؟ لذا محقق همدانی، مرحوم خویی، مرحوم داماد فرموده اند ظاهر نفی قبول، نفی اجتزاء به عمل ریایی است نه این که صرفاً ثواب را نفی کند و تنها نقضی که وارد می شود آیه ﴿وَ اتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَاناً فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَ لَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِين﴾[[15]](#footnote-15) می باشد که مسلّم تقوا شرط صحّت عمل نیست و لذا «انما یتقبل الله من المتّقین» این است که خدا فقط به متّقین ثواب می دهد. لذا باید سعی کنیم از این آیه جواب دهیم.

توجّه شود که روایتی نداریم که بیان کند نمازی که در آن حضور قلب وجود ندارد قبول نمی شود، بلکه در روایت بیان می کند که نماز بدون حضور قلب بالا نمی رود و صعود إلی السماء ندارد؛ بر فرض هم گاهی تعبیر «عدم قبول» ذکر شود با قرینه است و مانند سایر مواردی است که با قرینه از ظهور رفع می شود. ظهور اولی قبول اجتزاء است و صرف اعطای ثواب نیست و تعبیر «ان قبلت قبل ما سواها و ان ردّت ردّ ما سواها» نیز به همین معنا است و شاهد آن تعبیر «ردّ نماز» است که ظهور در عدم پذیرش نماز دارد نه این که صرفاً به آن ثواب ندهند؛ آیا می توان ملتزم شد که اگر به نماز ثواب داده نشود به بقیه أعمال هم ثواب داده نشود؟! اگر تعبّداً این حرف پذیرفته شود راجع به عدم پذیرش سایر اعمال در صورت عدم صحّت نماز نیز ما تعبّداً قبول می کنیم.

پس به نظر ما ظاهر عدم قبول این است که عمل پذیرفته نمی شود و مردود است و ظاهر مردود بودن این است که اجتزای به آن هم صورت نمی گیرد.

اگر سؤال شود که آیا در روایت «أَخْبَرَنَا جَمَاعَةٌ، عَنْ أَبِي الْمُفَضَّلِ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ الْفَضْلُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ الشَّعْرَانِيُّ بِجُرْجَانَ، قَالَ: حَدَّثَنَا هَارُونُ بْنُ عَمْرِو بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ مُحَمَّدٍ أَبُو مُوسَى الْمُجَاشِعِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ). قَالَ الْمُجَاشِعِيُّ: وَ حَدَّثْنَاهُ الرِّضَا عَلِيُّ بْنُ مُوسَى، عَنْ أَبِيهِ مُوسَى، عَنْ أَبِيهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ (عَلَيْهِمُ السَّلَامُ)، وَ قَالا جَمِيعاً عَنْ آبَائِهِمَا، عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) يَقُولُ: بَنِي الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسِ خِصَالٍ: عَلَى الشَّهَادَتَيْنِ وَ الْقَرِينَتَيْنِ. قِيلَ لَهُ: أَمَّا الشَّهَادَتَانِ فَقَدْ عَرَفْنَاهُمَا، فَمَا الْقَرِينَتَانِ قَالَ: الصَّلَاةُ وَ الزَّكَاةُ، فَإِنَّهُ لَا يُقْبَلُ أَحَدُهُمَا إِلَّا بِالْأُخْرَى، وَ الصِّيَامُ، وَ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا، وَ خُتِمَ ذَلِكَ بِالْوَلَايَةِ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ (عَزَّ وَ جَلَّ): "الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلامَ دِيناً"[[16]](#footnote-16)» ملتزم می شوید که عدم قبول به معنای مردود بودن و عدم صحت است؟ در جواب می گوییم که باید این روایات را توجیه کرد و شاید به این معنا است که اگر ولایت باشد هر دو صحیح است و اگر ولایت نباشد هیچ کدام صحیح نیست.

روایتی که بیان می کند اگر زن بخوابد در حالی که شوهر او راضی نباشد:«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفُضَيْلِ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي عَمْرٍو الْجَلَّابِ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع أَيُّمَا امْرَأَةٍ بَاتَتْ وَ زَوْجُهَا عَلَيْهَا سَاخِطٌ فِي حَقٍّ لَمْ تُقْبَلْ مِنْهَا صَلَاةٌ حَتَّى يَرْضَى عَنْهَا وَ أَيُّمَا امْرَأَةٍ تَطَيَّبَتْ لِغَيْرِ زَوْجِهَا لَمْ تُقْبَلْ مِنْهَا صَلَاةٌ حَتَّى تَغْتَسِلَ مِنْ طِيبِهَا كَغُسْلِهَا مِنْ جَنَابَتِهَا[[17]](#footnote-17).» قرینه داریم که نماز او صحیح است ولی کمال قبول را ندارد؛ مانند «لا صلاة لجار المسجد الا فی المسجد» و جایی که قرینه وجود ندارد را باید به عنوان شاهد بر خلاف ذکر کنید.

#### توجیه آیه «انما یتقبل الله من المتّقین»

**به نظر ما آیه «انما یتقبل الله من المتّقین» قطعاً باید توجیه شود؛** یک توجیه این است که متّقین در آیه به معنای مؤمنین است و «هدیً للمتّقین» به معنای مؤمنین است زیرا در ادامه تعبیر «الذین یؤمنون بالغیب» می آورد که عرفیت ندارد و معنا ندارد صفت عادل بودن را کافر نبودن قرار دهد. و در اینجا نیز به معنای مؤمنین باشد یعنی وصف غالب مؤمن این است که متّقی خواهد بود و ایمان نیز شرط صحّت است و عمل کسی که مؤمن نیست مردود است و هابیل مؤمن و قابیل کافر بود و لذا هابیل می گوید که تو مؤمن نیستی تا خدا از تو قبول کند.

احتمال دوم این است که بگوییم متّقین به معنای پرهیزکاران باشد که در این صورت باید آیه را توجیه کنیم؛ زیرا شرط ثواب بر اعمال، تقوا نیست؛ نمی توان گفت اگر کسی عادل نبود، أعمال او ثواب ندارد و اگر فاسقی (مثل مردی که به زن خود دشنام دهد) حجّ برود حجّ او ثواب ندارد؟! پس آیه «ان الحسنات یذهبن السیئات» چه شد؟! لذا اگر «متقین» را به معنای پرهیزکاران بدانیم باید مراد را قبول کامل بگیریم زیرا حتّی شرط اعطای ثواب نیز تقوا نیست و مفاد «من ثقلت موازینه فهو فی عیشة راضیه» این است که اشخاص گناه نیز دارند ولی کفّه‌ی حسنات او سنگین تر است. پس به هر حال باید آیه را توجیه کنیم.

لذا به نظر ما ظهور أولی عدم قبول در عدم اجتزاء است مگر این که قرینه ای بر اراده عدم اعطای ثواب وجود داشته باشد.

فتحصّل مما ذکرنا که هم دلیل خاص بر مبطل بودن عمل ریایی داریم «کل ریاء شرک»، و در استدلال به «من عمل لی و لغیر فهو لمن عمل له غیری» اشکال کردیم. و دلیل دوم این است که عدم قبول، ظهور در عدم اجتزاء دارد.

کلام در انحای ریا واقع می شود که ان شاء الله در جلسه آینده دنبال خواهیم نمود.

1. استاد فرمودند: یا «متبهّجا ... اراد به»؛ که در نسخه دیگر چنین است. [↑](#footnote-ref-1)
2. [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-2)
3. سوره رعد، آيه 7. [↑](#footnote-ref-3)
4. [بحار الانوار، محمّد باقر المجلسی (العلامة المجلسی)، ج35، ص406.](http://lib.eshia.ir/71860/35/406/%D8%A8%D8%B9%D8%AF%DB%8C%20) [↑](#footnote-ref-4)
5. سوره غاشیه، آيه 25. [↑](#footnote-ref-5)
6. تفسیر البحر المحیط، 3، 103 [↑](#footnote-ref-6)
7. الکتاب لسیبویه، 1، 34 [↑](#footnote-ref-7)
8. سوره انعام، آيه 84. [↑](#footnote-ref-8)
9. سوره آل عمران، آيه 83. [↑](#footnote-ref-9)
10. سوره صافات، آيه 86. [↑](#footnote-ref-10)
11. سوره انبیاء، آيه 62. [↑](#footnote-ref-11)
12. [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-12)
13. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج1، ص61، أبواب مقدمات العباده، باب8، ح9، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/1/61/%D8%B4%D8%B1%DB%8C%DA%A9%20) [↑](#footnote-ref-13)
14. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج1، ص61، أبواب مقدمات العباده، باب8، ح9، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/1/61/%D8%B4%D8%B1%DB%8C%DA%A9%20) [↑](#footnote-ref-14)
15. سوره مائده، آيه 27. [↑](#footnote-ref-15)
16. [الأمالی، شیخ طوسی، ج1، ص518.](http://lib.eshia.ir/27725/1/518/%D9%82%D8%B1%DB%8C%D9%86%D8%AA%D8%A7%D9%86%20) [↑](#footnote-ref-16)
17. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج5، ص507.](http://lib.eshia.ir/11005/5/507/%D8%B3%D8%A7%D8%AE%D8%B7%20) [↑](#footnote-ref-17)