مسائل متفرقه

## جلسه 1-353

**یک‌شنبه - 24/06/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

چند مسأله از لباس مصلی باقی مانده، سریع عرض کنیم و وارد بحث مکان مصلی بشویم ان‌شاءالله.

## مسأله 44: وجود ساتر برای یکی از عورتین

قول اول (صاحب عروه): ستر دبر لازم است چون بر اساس روایت، محذور رکوع و سجود اختیاری، آشکار شدن خلف است

مسأله 44: اذا وجد ساترا لاحدی عورتیه ففی وجوب تقدیم القبل أو الدبر أو التخییر بینهما وجوه اوجهها الوسط.

اگر در نماز ساتر کامل نبود، یا باید جلویش را بپوشاند یا خلفش را، چه بکند؟ صاحب عروه فرموده است و لو سه احتمال هست: یکی وجوب ستر قبل و دیگری وجوب ستر دبر و سومی این‌که مخیر باشد بین این دو، و لکن اوجه در مسأله لزوم ستر دبر هست. چرا؟ ظاهرا بخاطر این هست که در صحیحه زراره دارد لایرکعان، یعنی زن و مردی که عاری هستند رکوع و سجود نکنند، ‌ایماءا نماز بخوانند، ‌لایرکعان و لایسجدان فیبدوا ما خلفهما. محذور این هست که اگر رکوع و سجود کنند خلف‌شان آشکار می‌‌شود.

آقای سیستانی فرمودند: نه، این روایت تعبیر ندارد فیبدوا خلفهما. اگر می‌‌گفت فیبدوا خلفهما حرفی نبود. [دارد] فیبدوا ما خلفهما. ما خلف یعنی آنچه که از پشت سر عورتش دیده می‌‌شود، خب از پشت سر فقط دبر دیده نمی‌شود، قبل هم دیده می‌‌شود.

انصافا این خلاف ظاهر است و الا می‌‌فرمود فیبدوا عورتهما. فیبدوا ما خلفهما ظاهرش دبر است. ظاهر این روایت این است که اگر انسان می‌‌توانست خلفش را مستور کند، ‌دیگه رکوع و سجود اختیاری مشکل نداشت. آنی که منشأ می‌‌شود رکوع و سجود اختیاری نکند این شخصی که عاری هست، ‌لباس ندارد، منشأ این‌که به این شخص فاقد ساتر می‌‌گویند شما ایماءا نماز بخوان، اشاره کن به رکوع و سجود، ‌رکوع و سجود اختیاری نکن، منشأ این است که اگر رکوع و سجود اختیاری کنی یبدوا خلفهما. حالا اگر ما این محذور را برطرف کردیم، ‌ساتری از خلف قرار دادیم که دبر را بپوشاند، ‌خب این محذور برطرف می‌‌شود و دیگه مانعی از رکوع و سجود اختیاری نخواهیم داشت.

فرمایش صاحب عروه، مقتضای قاعده هم می‌باشد چون رکوع و سجود اختیاری فریضه است و ستر قبل، سنت است. ظاهر ارکعوا و اسجدوا در قرآن، فرد اختیاری آن است

و این هم مقتضای قاعده است. رکوع و سجود، ‌فریضه است، ‌ستر قبل سنت است؛ ‌در قرآن‌ که نیامده. رکوع و سجود اختیاری ظاهر قرآن است، ارکعوا و اسجدوا، ظاهرش رکوع و سجود اختیاری است. و لذا این صحیحه مقتضای قاعده هم می‌‌تواند باشد. کسی که می‌‌تواند ستر دبر بکند، دیگه مانعی از رکوع و سجود اختیاری ندارد، ‌چون محذور و مانع چی بود؟ فیبدوا ما خلفهما بود، ‌آن مانع که برطرف شد رکوع و سجود اختیاری ممکن می‌‌شود و وقتی رکوع و سجود اختیاری ممکن می‌‌شود یعنی فریضه که در قرآن آمده است ممکن می‌‌شود. بله، اگر شما فرض کنید این آقا دبرش را ستر کند، ‌قبلش آشکار می‌‌شود، ‌ناظر محترم هم که نیست، در مکان خلوت است، می‌‌شود اخلال به سنت، اما رکوع و سجود اختیاری را بجا آورده است که فریضه است، فریضه مقدم می‌‌شود.

و لذا به نظر ما حق با صاحب عروه است.

[سؤال: ... جواب:] ظاهر ارکعوا و اسجدوا رکوع و سجود اختیاری است. ایماء به رکوع و سجود عرفا رکوع و سجود نیست. اگر کسی رکوع و سجود اختیاری را ترک کند اخلال به فریضه کرده است. رکوع و سجود ایمائی نازل منزله رکوع و سجود اختیاری شده عند الاضطرار. رکوع و سجود ایمائی بدل تنزیلی رکوع و سجود اختیاری است، ‌آنی که در قرآن آمده رکوع و سجود اختیاری است.

و لذا طبق این صحیحه زراره ما می‌‌توانیم بگوییم باید ستر دبر بکند چون با این کار محذور و مانع از رکوع و سجود اختیاری برطرف می‌‌شود. مانع از رکوع و سجود اختیاری بدوّ ما خلف بود، و لایرکعان و لایسجدان فیبدوا ما خلفهما، ‌مانع برطرف می‌‌شود با ستر دبر؛ رکوع و سجود اختیاری ممکن می‌‌شود. فوقش ستر قبل مختل می‌‌شود، اما رکوع و سجود اختیاری بر ستر قبل مقدم است چون رکوع و سجود اختیاری فریضه است.

[سؤال: ... جواب:] طبعا باب تزاحم می‌‌شود در واجبات ضمنیه یعنی در اجزاء و شرائط مرکب واحد.

قول دوم: ستر قبل لازم است چون قبل مستور به إلیتین است، ضمن این‌که قبل رو به قبله است. فیه: این مطالب، فنی نیست و اعتباری ندارد

وجه قول اول که می‌‌گفتند لازم است ستر قبل، ‌چیست؟ وجه او را هم بگوییم. وجه این‌که گفته می‌‌شود ستر قبل مقدم است، گفتند دبر که مستور به إلیتین هست، مستور خدادادای هست دبر، پس قبل را ستر کن. و لو ناظر محترم نیست اما در حال نماز هستی، ‌ستر کن قبل را. مخصوصا که قبل آشکار است و رو به قبله هم می‌‌خواهی بایستی. این در مورد مرد. در مورد زن هم کشف قبل، افظع و اشنع هست.

اما شما می‌‌دانید این مطالب، ‌استحسان است؛ اعتباری ندارد.

قول سوم: تخییر بین ستر دبر و ستر قبل. فیه: لولا وجه فنی که برای قول اول ذکر شد، مقتضای صناعت همین تخییر است

قول به تخییر وجه فنی ندارد. اگر نبود آن وجه برای تقدیم ستر دبر که صاحب عروه مد نظرش هست و توضیح دادیم، مقتضای صناعت تخییر بود. چون دو تا واجب هست، ما عاجزیم از جمع بین این‌ها؛‌ می‌‌شویم مخیر.

## مسأله 45: نماز گروهی که عریان هستند

مسأله 45: یجوز للعراة الصلاة متفرقین.

اگر چند نفر، ‌یک کاروان، ‌سوار کشتی شدند، کشتی غرق شد، همه لباس‌هایشان افتاد دریا، لخت آمدند ساحل، ‌یا در بین راه قطاع الطریق این کاروان را زدند، ‌همه را لخت کردند به معنای حقیقی کلمه، چه کنند؟

مطلب اول: صاحب عروه: هم فرادی صحیح است و هم جماعت. فرادی بخاطر اطلاقات، صحیح است و جماعت هم بخاطر دلیل خاص

صاحب عروه فرموده: می‌‌توانند نماز فرادی بخوانند، می‌‌توانند نماز جماعت بخوانند و مستحب هم هست نماز جماعت بخوانند.

اصل این‌که نماز فرادی جایز است، روشن است؛‌ مقتضای اطلاقات این است که نماز فرادی در حق این‌ها هم جایز است. بلکه در روایت ابی البختری هست که فان کانوا جماعة تباعدوا فی المجالس ثم صلوا کذلک فرادی، اگر گروهی بودند عریان، از هم‌دیگر فاصله می‌‌گیرند نماز فرادی می‌‌خوانند. این ظاهرش این است که وظیفه‌شان نماز فرادی است. اگر ما بودیم و این روایت و سندش را قبول می‌‌کردیم، می‌‌گفتیم جماعت در حق این‌ها مشروع نیست. اما غیر از ضعف سند بخاطر ابی البختری وهب بن وهب، ‌اکذب البریة، جمع عرفی دارد این روایت با دو تا روایت معتبره که راجع به نماز جماعت این گروه صحبت کرده:

یکی صحیحه ابن سنان: سألته عن قوم صلوا جماعة و هم عراة قال علیه السلام یتقدمهم الامام برکبتیه و یصلی بهم جلوسا و هو جالس. یک گروه بی‌لباس نماز جماعت می‌‌خوانند، فرمود: امام یک مقدار می‌آید جلو به اندازه رکبتینش و نمازش نشسته است.

در معتبره اسحاق بن عمار بیشتر توضیح داده: قلت لابی عبدالله علیه السلام قوم قطع علیهم الطریق و اخذ ثیابهم فبقوا عراة و حضرت الصلاة کیف یصنعون قال یتقدمهم امامهم فیجلس و یجلسون خلفه فیومی ایماءا (امام ایماءا نماز می‌‌خواند، ‌هم نشسته هم ایماءا. ‌هم این‌که نشسته است، ‌با سر اشاره می‌‌کند به رکوع و سجود. اما مامومین) و هم یرکعون و یسجدون خلفه. ‌مامومین رکوع و سجود اختیاری بجا می‌‌آوردند در حال جلوس. پس معلوم می‌‌شود نماز جماعت عراة مشروع است. و این منشأ می‌‌شود آن روایت ابی البختری اگر سندش هم تمام بشود حمل کنیم بر این‌که اگر می‌‌خواهند نماز فرادی بخوانند از هم فاصله بگیرند، ‌تباعدوا فی المجلس، ‌اگر هم می‌‌خواهند نماز جماعت بخوانند به همین نحو که در این دو روایت مطرح می‌‌شود عمل کنند.

مطلب دوم: طبق روایت، باید نماز جماعت را نشسته بخوانند. البته روایت انصراف دارد بر مورد عدم امن از ناظر محترم

حالا می‌‌رسیم به نماز جماعت. از این دو تا روایت فهمیده می‌‌شد نشسته باید نماز بخوانند. صاحب عروه فرموده: ما حرفی نداریم، اما باید حمل کنیم این دو تا روایت را بر جایی که ایستاده نماز خواندن در معرض رؤیت ناظر محترم باشد. اگر ظلمات است، اصلا چشم چشم را نمی‌بیند، ‌چه لزومی دارد نشسته نماز بخواند؟ نماز جماعت ایستاده بخوانند. امام جلو می‌‌رود، رکوع و سجود [می‌کند]، اصلا مامومین چیزی نمی‌بینند، ‌او باید بگوید بحول الله تا این‌ها بفهمند برخواسته می‌‌خواهد قیام کند، ‌و الا چیزی نمی‌بینند. خب اگر این‌جوری است چه لزومی دارد نشسته نماز بخوانند؟ درست است روایت می‌‌گفت یصلی جالسا و هم جلوس، اما انصراف دارد این دو روایت به آنی که غالب و متعارف است که در معرض رؤیت ناظر محترم هستند.

علاوه بر این‌که در روایت ابن مسکان هم آمده بود: اذا کان حیث لایراه احد فلیصل قائما. عریان اگر در معرض رؤیت ناظر محترم نباشد ایستاده باید نماز بخواند.

فوقش، آخرش این است: کسی بگوید این دو روایت معتبره اطلاقش می‌‌گوید این‌ها باید نشسته نماز بخوانند حتی در این حال که امن از رؤیت هست، ما که ادعای انصراف می‌‌کردیم، کسی فوقش بگوید اطلاق دارد این دو تا روایت، باید نشسته نماز بخوانند و لو در این حالی که ظلمت محض است، خب این روایت ابن مسکان هم اطلاق دارد، می‌‌گوید اذا کان حیث لایراه احد فلیصل قائما و لو در این نماز جماعت. اطلاق این روایت ابن مسکان تعارض می‌‌کند با اطلاق آن دو روایت (اگر اطلاق آن دو تا روایت را بپذیریم)، بعد از تعارض و تساقط، مرجع اطلاقاتی است که باید نماز را ایستاده خواند، الصحیح یصلی قائما.

[سؤال: ... جواب:] چرا اطلاق ندارد؟ رجل عریان لیس معه ثوب، اذا کان حیث لایراه احد فلیصل قائما. ‌کجا گفت یک نفر است؟ رجل عریان. حالا اگر دو نفر بودند این روایت شامل نمی‌شود؟

پس اولا روایت ابن سنان و اسحاق بن عمار ظاهرش این است، فرضی را مطرح می‌‌کند که امن از ناظر محترم نباشد که متعارف هم همین است. در این صورت می‌‌گوید یصلی جالسا و هم جلوس. بر فرض اطلاقش بگیرد فرض امن از رؤیت ناظر محترم را، ‌تعارض می‌‌کند با روایت ابن مسکان، ‌بعد از تعارض و تساقط، ‌مرجع دلیل شرطیت قیام در نماز هست.

مطلب سوم: طبق روایت، وظیفه امام جماعت نماز ایمائی است بر خلاف ماموم که در فرض امن از ناظر محترم، باید رکوع و سجود اختیاری کند

مطلب دیگر این است که این روایت اسحاق بن عمار فرق گذاشت بین ماموم و امام. راجع به امام گفت: باید ایماء کند به رکوع و سجود (و فرض هم فرض عدم امن از ناظر محترم ما گفتیم هست) اما راجع به ماموم، معتبره اسحاق بن عمار چی گفت؟ گفت و هم یرکعون و یسجدون خلفه. که البته باید حمل کنیم بر این‌که یک صف هستند مامومین و الا اگر مامومین دو صف بودند، آن صف دوم که ما خلق اللهِ صف اول را می‌‌بیند. این ظاهرش این است که بخاطر این‌که دیده نشوند امام فرق گذاشت بین ماموم و امام جماعت. پس باید حمل کنیم روایت را بر جایی که یک صف هستند مامومین یا پشت سر مامومین یک ناظر محترمی نیست، ‌مامومین مطمئن هستند که کسی از پشت سر نگاه‌شان نمی‌کنند، ‌خب روایت می‌‌گوید: یرکعون و یسجدون، ‌در حال جلوس نماز می‌‌خوانند ولی رکوع و سجود اختیاری می‌‌کنند.[[1]](#footnote-1)

شهید اول در ذکری فرموده: آخه بعید است، ‌این‌که مامومین اگر نماز فرادی می‌‌خواندند باید ایماء می‌‌کردند به رکوع و سجود، حالا که نماز جماعت می‌‌خوانند، رکوع و سجود بکنند، آخه این بعید است.

می‌گوییم جناب شهید اول! شما دیگه چرا؟ نص خاص داریم؛ معتبره اسحاق بن عمار. من احتمال می‌‌دهم ایشان اسحاق بن عمار را فطحی می‌‌دانست، ‌چون شیخ در احوال اسحاق بن عمار می‌‌گوید فطحی، و شهید اول از کسانی است که می‌‌گوید من غیر امامی اثنی‌عشری هر کس روایت نقل کند قبول ندارم. و الا روایت معتبره است. حالا ما که می‌‌گوییم اسحاق بن عمار شیعی اثنی‌عشری بوده، ‌(همان‌طور که آقای زنجانی هم فرمودند) و شیخ اشتباه کرده، ‌اسحاق بن عمار را با عمار ساباطی اشتباه کرده، ‌او فطحی بوده نه اسحاق بن عمار. علاوه بر این‌که خبر موثق به نظر ما اعتبار دارد. خبر ثقه و لو امامی اثنی‌عشری نباشد معتبر است. وجهی ندارد ما به این روایت عمل نکنیم.

[سؤال: ... جواب:] لایرکعان و لایسجدان فیبدوا ما خلفهما، ‌تخصیص خورد به این نماز مامومین جماعةً.

[سؤال: ... جواب:] شما می‌‌فرمایید فیبدوا ما خلفهما در جایی است که ناظر محترم باشد ولی اطلاق دارد. لایرکعان و لایسجدان فیبدوا ما خلفهما اطلاق دارد. ... و لایرکعان و لایسجدان فیبدوا ما خلفهما اگر حمل بشود بر وجود ناظر محترم که ربطی به بحث ندارد. بحث ما در جایی است که این مامومین امن از ناظر محترم دارند. اگر هم اطلاق دارد این روایت تخصیصش می‌‌زند می‌‌گوید مامومین اشکال ندارد، ‌و هم یرکعون و یسجدون.

## مسأله 46: نماز کسی که احتمال می‌دهد تا آخر وقت، واجد ساتر بشود

مسأله 46: الاحوط بل الاقوی تاخیر الصلاة عن اول الوقت اذا لم یکن عنده ساتر و احتمل وجوده فی آخر الوقت.

صاحب عروه: بدار جایز نیست و باید صبر کند

صاحب عروه اول می‌‌گوید احتیاط، بعد می‌‌گوید بل الاقوی. اگر شما اول وقت ساتر ندارید‌ ولی احتمال می‌‌دهید آخر وقت ساتر را تحصیل کنید، ‌باید صبر کنید. اقوی این است که لازم است انتظار و تاخیر نماز تا آخر وقت.

این مسأله دو بعد دارد: یک بعد حکم ظاهری دارد، ‌یک بعد حکم واقعی دارد. این‌ها با هم فرق می‌‌کند. یک بحث این است که آیا واقعا جایز است مبادرت به نماز به صرف فقد ساتر در اول وقت؟ بحث دوم این است: اگر واقعا جایز نیست مبادرت به نماز، آیا با استصحاب استقبالی می‌‌تواند حکم ظاهری برای خودش درست کند؟ استصحاب بکند من الان عاجزم از ساتر، ‌ان‌شاءالله تا آخر وقت عاجز خواهم بود از ساتر. موضوع یصلی عریانا را احراز می‌‌کند به استصحاب. این می‌‌شود حکم ظاهری.

آقای خوئی: گرچه حکم واقعی عدم جواز بدار است اما استصحاب استقبالی عجز جاری است

آقای خوئی فرموده: من در آن مطلب اول قائلم: بدار واقعا جایز نیست. یعنی نماز کسی که اول وقت ساتر ندارد ولی آخر وقت ساتر پیدا می‌‌کند، نماز او در اول وقت عریانا باطل است. حکم واقعی این است. اما به لحاظ مطلب دوم می‌‌گویم اگر شک داری در ارتفاع عذر استصحاب بکن بقاء عجز را تا آخر وقت. اول اذان صبح می‌‌بینی لباس نداری، یک لباس بود مشترک، ‌او هم کس دیگر پوشیده و رفته، حالا شاید تا بعد از طلوع آفتاب هم نیاید، ‌شاید هم بیاید، استصحاب می‌‌گوید شما تا طلوع آفتاب عاجزی از ساتر؛ بلند شو نمازت را بخوان، ‌بعد هم بگیر بخواب. بعد که خوابیدی، ‌تا نفهمیدی که این رفیقت قبل از طلوع آفتاب برگشت و قادر شدی بر لبس ساتر که هیچ، ‌استصحاب حجت است، حکم ظاهری است، ‌اگر اتفاقا رفیقت آمد گفت بابا! نیم ساعت به طلوع آفتاب آمدم، در را زدم که لباس به تو بدهم که نماز صبحت را بخوانی، ‌فهمیدی که استصحابت خلاف واقع بوده، ‌باید نمازت را قضا کنی. حکم واقعی این است که نماز تو باطل است در فرض ارتفاع عذر در اثناء وقت، اما استصحاب استقبالی می‌‌گفت ظاهرا ما می‌‌گوییم نماز تو صحیح است، مگر کشف خلاف بشود.

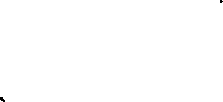
ممکن است شما بگویید چرا لاتعاد جاری نکرد آقای خوئی؟ چرا در مشابهش لاتعاد جاری کرد این‌جا جاری نکرد؟ مشابهش کجاست؟ کسی که اول وقت لباس پاک ندارد، یک لباس نجس دارد، احتمال می‌‌دهد تا آخر وقت هم لباس پاک گیرش نیاید، ‌آب هم که نیست این لباس نجس را بشورد، آقای خوئی فرمود: استصحاب استقبالی بکن، ‌در همین لباس نجس در همان اول اذان نماز بخوان. نماز که خواندی، ‌تمام شد، ناگهان لباس پاک گیرت آمد، عیب ندارد، ‌نمازت هم اعاده ندارد. چرا؟‌ برای این‌که لاتعاد الصلاة الا من خمس. چه کردی مگر شما؟‌ نماز در لباس نجس خواندی، نماز در لباس نجس که داخل در مستثنیات حدیث لاتعاد نیست، جزء آن خمس نیست که از ارکان هستند، ‌نه رکوع است، ‌نه سجود است، ‌نه وقت است، نه قبله است، ‌نه طهور. طهور ظاهرش طهور از حدث است، این طهور از خبث است.

با کشف خلاف، دیگر استصحاب حجت نیست و باید نماز را اعاده کند. حدیث لاتعاد هم جاری نیست چون اخلال به رکوع و سجود اختیاری، اخلال به فریضه است

اما در این‌جا می‌‌گوید نه، حدیث لاتعاد جاری نیست. چرا؟ برای این‌که شما که نماز می‌‌خوانی عریانا، رکوع و سجود را چه کار می‌‌کنی؟ رکوع و سجودت را ایمائی بجا می‌‌آوری. یعنی اخلال می‌‌ورزی به رکوع و سجود اختیاری. این اخلال به فریضه است؛ مشمول حدیث لاتعاد نیست. استصحاب استقبالی تا جاری بشود می‌‌گوید ان‌شاءالله من تا آخر وقت عاجز هستم از ساتر، اکتفاء می‌‌کنی به این نماز، ولی بعد از کشف خلاف معلوم می‌‌شود وظیفه تو انتظار بوده و این‌که در آخر وقت نماز بخوانی با ساتر، وظیفه واقعیه‌ات این بوده، ‌باید با رکوع و سجود اختیاری در آخر وقت نماز می‌‌خواندی پس اخلال به فریضه کردی.

[سؤال: ... جواب:] ظاهر رکوع و سجود، ‌رکوع و سجود اختیاری است.

[سؤال: ... جواب:] آقای خوئی نظرشان این است، فرمودند: اگر کشف خلاف شد باید نماز را اعاده کند. ... قطعا به نکته اخلال به رکوع و سجود اختیاری است، و الا در بحث نماز در لباس نجس گفتند استصحاب استقبالی بکن تا آخر وقت عاجزی از لباس پاک، ‌نماز بخوان، ‌بعد از نماز کشف خلاف هم شد، ‌فهمیدی می‌‌توانی در آخر وقت نماز در لباس پاک بخوانی اعاده ندارد این نماز لحدیث لاتعاد. ... اگر استصحاب نداشتی، رجائا می‌‌توانستی بخوانی ولی نمی‌توانستی بعدش بخوابی. تا آخر وقت باید منتظر می‌‌ماندی که رفیقت مبادا بیاید قبل از طلوع آفتاب. اما استصحاب استقبالی خواب صبح بعد از نماز را از تو نگرفت، ‌گفت ‌برو اعتماد به استصحاب کن بگیر بخواب، ‌بعد هم نفهمیدی الحمدلله استصحاب حجت است. اگر اتفاقا کشف خلاف شد آن وقت باید نمازت را اعاده کنی.



دلیل عدم جواز بدار، انصراف دلیل بدل اضطراری به عجز مستوعب است

راجع به مطلب اول به نظر ما حق با صاحب عروه و آقای خوئی است. واقعا دلیل من لم یجد الساتر یصلی عریانا انصراف دارد به کسی که لایجد الساتر للواجب. واجب چیست؟ واجب صرف الوجود نماز است در داخل وقت. بدل اضطراری انصراف دارد نسبت به این‌که کسی عاجز باشد از صرف الوجود واجب اختیاری. و الا اذا قمتم الی الصلاة فلم تجدوا ماءا فتیمموا، اول اذان آب ندارم، می‌‌توانم تیمم کنم؟ نه، چون فلم تجدوا ماءا که بدل اضطراری است، جعلش و تشریعش انصراف دارد در حقی کسی که قادر بر صرف الوجود واجب اختیاری تا آخر وقت نباشد. المریض یصلی جالسا، ‌ظاهرش این نیست که شما فرض کنید اول وقت یک آقایی مریض است، آمپول زده، تا یک ساعت دیگه مثل جوان سر حال می‌‌شود، ‌بگوییم حالا که مریضی، ‌حال که توان نداری بایستی، ‌المریض یصلی جالسا. نه آقا، انصراف المریض یصلی جالسا یعنی من لایقدر لمرضه علی الصلاة قائما فی تمام الوقت. چرا اگر بداند زوال عذر می‌‌شود باید صبر کند؟ بخاطر همین که انصراف دارد دلیل بدل اضطراری به فرض عجز مستوعب. نکته‌اش همین است دیگه.

و لذا انصاف این است که حکم واقعی روشن است: وجوب تاخیر نماز است تا آخر وقت برای کسی که تا آخر وقت قادر بر ساتر خواهد بود.

اشکال اول به استصحاب استقبالی عجز (کبروی): مورد دلیل استصحاب، شک فعلی است

اما مطلب دوم: مطلب مهمی است. برخی از بزرگان اشکال کردند به این استصحاب استقبالی که آقای خوئی اجراء می‌‌کند. اشکال‌ها متعدد است. یک اشکال، اشکالی است که برخی مثل آقای زنجانی دارند. می‌‌گویند: دلیل استصحاب اصلا استصحاب استقبالی را نمی‌گیرد. دلیل استصحاب ناظر به استصحاب فعلی است که من یقین سابق دارم و شک فعلی. یعنی متقینم سابق است، مشکوکم بالفعل. قبلا وضوء داشتم، شک دارم الان وضوء دارم یا نه، انک کنت علی یقین من ذلک فشککت و لاینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک ابدا. اما این‌که من الان متیقنم بالفعل است، مشکوکم لاحق است، اطلاق ندارد ادله استصحاب.

پاسخ: تعبیر "لاینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک ابدا" ناظر به جنس یقین و شک است. و لذا از مورد روایت که خصوص طهارت است، تعدی می‌شود

این اشکال به نظر ما قابل جواب است. لاینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک ابدا ظاهرش این است که جنس یقین با جنس شک نباید نقض بشود. ‌اطلاق دارد. بله، ‌مورد صحیحه زراره استصحاب استقبالی نیست و لکن چرا اطلاق آن تعلیل نگیردش؟ مخصوصا صحیحه زراره دوم سؤال می‌‌کند که من نماز خواندم، بعد دیدم لباسم نجس است حضرت فرمود نمازت اعاده ندارد. زراره می‌‌گوید و لمَ؟ امام می‌‌فرمایند لانک کنت علی یقین من طهارتک فشککت. ‌بله، ‌این مورد استصحاب استقبالی نیست، ولی بعد می‌‌فرماید و لاینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک ابدا، او کبری است، ‌او که الف و لام عهد نیست که و لاینبغی لک ان تنقض هذا الیقین. و الا باید از مورد استصحاب طهارت به جاهای دیگر تعدی نمی‌کردیم. ظاهرش لام جنس است. جنس یقین با جنس شک نباید نقض بشود، مطلق است، و لو یقین به یک امر فعلی با شک در بقاء آن در آینده نباید نقض بشود. [البته] اگر اثر داشته باشد مثل مانحن‌فیه.

نقل شده که صاحب جواهر هم استصحاب استقبالی را یک جا مطرح کرده و رد کرده. خب الاشکال هو الاشکال، ‌ما می‌‌گوییم به قول آقای خوئی چرا دلیل استصحاب اطلاق ندارد نسبت به استصحاب استقبالی؟

اشکال دوم: استصحاب استقبالی در بدل اضطراری، فاقد یقین سابق به عجز است چون متمکن از یک فرد از یک طبیعت در آخر وقت، متمکن از صرف الوجود طبیعت می‌باشد

اشکال دوم مهم‌تر است. اشکال دوم این است که یک وقت استصحاب استقبالی جاری می‌‌کنیم، ‌مثلا زنی اول اذان صبح در ماه رمضان پاک است، ‌شک می‌‌کند که حائض خواهد شد در اثناء روز یا نه، ‌استصحاب استقبالی می‌‌کند که من تا شب حیض نخواهم شد، اثرش وجوب صوم است. استصحاب می‌‌گوید طاهر است تا آخر روز پس واجب است روزه بگیرد. اما یک وقت می‌‌خواهیم با این استصحاب استقبالی موضوع واجب اضطراری را درست کنیم، باید ببینیم موضوع واجب اضطراری چیست. همین بحث خودمان: شارع یک واجب اختیاری دارد: من یتمکن من الصلاة مع الساتر بین الطلوعین وجب علیه ذلک. این واجب اختیاری است. کسی که متمکن است از نماز صبح با ساتر بین طلوع فجر تا طلوع آفتاب واجب است بر او این نماز. این دلیل واجب اختیاری. دلیل واجب اضطراری می‌‌گوید من عجز عن ذلک فلیصل عریانا. خب من عجز عن ذلک ظاهرش چیه؟ یعنی کسی که نسبت به نماز اختیاری بین الطلوعین عاجز است، ‌او وظیفه‌اش نماز عریانا است. ما یک سؤال از شما می‌‌کنیم: شما اگر می‌‌دانستید که قبل از طلوع آفتاب رفیق‌تان می‌آید و آن ساتر را می‌‌آورد برای‌تان، ولی هنوز نیاورده، هنوز اذان صبح گفتند ساتر ندارید، از شما اگر می‌‌پرسیدند می‌‌گفتند آقا! شما نسبت به نماز با ساتر بین الطلوعین قدرت دارید، تمکن دارید؟ چی می‌‌گفتید؟ می‌‌گفتید بله که دارم. متمکن از یک فرد در آخر وقت از یک طبیعت، متمکن از صرف وجود طبیعت هست.

بگذارید یک مثال عرفی بزنم: مولی گفته کسی که می‌‌تواند نان بخرد برای صبحانه مهمان، باید برود نان بخرد. شب همه نانوانی‌ها بسته است. یک سؤال از شما می‌‌کنند، می‌‌گویند شما نسبت به خرید نان برای مهمان در صبحانه فردا، شما توانایی دارید یا ندارید؟ شما توانایی دارید نسبت به خرید نان فردا؟ الان را حساب نمی‌کنید که مغازه‌ها بسته است، ‌حساب می‌‌کنید فردا مغازه‌ها باز می‌‌شود، آن موقع می‌‌توانید بروید نان بخرید. و لذا همان شبش هم می‌‌گویید من نسبت به خرید نان در فردا توانایی دارم.

ما سؤال‌مان این‌جا همین است. این آقایی که و لو اول وقت ساتر ندارد اما آخر وقت ساتر گیرش می‌آید فی علم الله، از اول وقت هم حق ندارد بگوید من نسبت به نماز با ساتر بین الطلوعین که صرف الوجود نماز واجب هست، ‌نسبت به آن عاجزم. نخیر، ‌تو قادری، چون قادر بر یک فرد از آن و لو در آخر وقت هستی. پس این استصحاب شما حالت سابقه متیقنه ندارد.

پاسخ: طبق مبنای آقای خوئی زمان در واجب اضطراری قید عجز است نه قید متعلق

اشکال کار کجاست؟ مرحوم آقای خوئی زمان را، بین الطلوعین را، از قید واجب حذف کرده، آورده قید عجز قرار داده. گفته: من عجز عن الصلاة الاختیاریة عجزا مستمرا الی آخر الوقت. ‌یعنی زمان را برده قید عجز گرفته نه قید متعلق. خب حرفش درست می‌‌شود. اول اذان به شما بگویند شما الان قادری نماز با ساتر بخوانی؟ می‌‌گویی نه. می‌‌بینید چقدر فرق کرد. اگر از شما بپرسند شما نسبت به نماز با ساتر بین الطلوعین، ‌این بین الطلوعین قید نماز قرار دادند، شما نسبت به نماز با ساتر بین الطلوعین توانایی داری یا نه، ‌شما نمی‌توانی بگویی توانایی ندارم، چون می‌‌دانی آخر وقت ساتر گیرت می‌آید. اما اگر بین الطلوعین را حذف کنند از قید متعلق، بیایند بگویند شما الان قادر بر نماز با ساتر هستی؟ قطعا خواهی گفت نخیر نیستم. آقای خوئی این دومی را انتخاب کرده، ‌فرموده: موضوع صلات عریانا این است: من عجز عن الصلاة مع الساتر عجزا مستمرا الی آخر الوقت. فرموده: خب الان‌ که عجز محرز است بالوجدان، ‌استمرار عجز هم تا آخر وقت با استصحاب اثبات می‌‌شود.

جواب از پاسخ: احتمال این‌که زمان در واجب اضطراری (مانند واجب اختیاری) قید متعلق باشد نه عجز، مانع از جریان استصحاب استقبالی است

اما اشکال ما این است: آقا! نمی‌گویم ظاهر دلیل این است که قید زمان بین الطلوعین قید متعلق است، ‌قید آن فعل است، قید آن نماز است، [اما] لااقل احتمالش که هست. یعنی احتمال این هست شارع گفته: آقایی که می‌‌توانی نماز با ساتر بخوانی قبل از طلوع آفتاب! آقایی که نماز با ساتر قبل از طلوع آفتاب را تمکن داری! بر تو واجب است نماز با ساتر. آقایی که نسبت به نماز با ساتر قبل از طلوع آفتاب تمکن نداری بر تو واجب است نماز عریانا. احتمال دارد شارع این‌جور گفته باشد که قید قبل از طلوع آفتاب قید فعل باشد یعنی نماز با ساتر بین الطلوعین، ‌نماز با ساتر تا طلوع آفتاب. خب اگر از شما بپرسند شما نسبت به نماز با ساتر تا قبل از طلوع آفتاب عاجز هستی یا نه؟ می‌‌گویی نخیر عاجز نیستم.

مثل آن کسی که شب نمی‌تواند برود نانوانی نان بخرد ولی نسبت به نان خریدن فردا، "فردا" قید نان خریدن است، نسبت به نان خریدن فردا، همان شب گذشته هم می‌‌گوید من قادرم، من قادرم بر نان خریدن فردا. اما اگر فردا را حذف کنید از نان خریدن، ‌بله، می‌‌گوید الان من عاجزم از نان خریدن. "‌فردا" را قید نان خریدن نیاورید می‌‌گوید من الان عاجزم از نان خریدن، استصحاب می‌‌گوید تا فردا هم از نان خریدن عاجز خواهم بود.

اشکال به مرحوم آقای خوئی این است که وقت را که قید متعلق هست در واجب اختیاری، این را در واجب اضطراری قید متعلق بودنش را نادیده گرفته، ‌آمده گفته کسی که تا آخر وقت عاجز هست. "تا آخر وقت" را قید عجز گرفته، تا آخر وقت عاجز هست از نماز با ساتر، ‌بعد گفته الان‌ که عاجزم از نماز با ساتر، ‌استصحاب می‌‌گوید تا آخر وقت هم عاجزم، ‌فثبت مشروعیة الصلاة عریانا. ولی این اول الکلام است. شاید قید متعلق باشد این تا آخر وقت و اگر از شما بپرسند شمایی که فی علم الله قبل از طلوع آفتاب ساتر پیدا می‌‌کنی، ‌صحیح است از اول وقت بگویی من نسبت به نماز صبح با ساتر بین الطلوعین عاجزم؟ قطعا عرف می‌‌گوید صحیح نیست چون قدرت بر فرد آخر وقت یعنی قدرت بر صرف الوجود واجب داری و نمی‌توانی شما با استصحاب اثبات کنی عاجز از صرف الوجودی.

و لذا همان‌طور که آقای سیستانی هم دارند و ظاهرا مشهور هم همین را می‌‌گویند، در فرض احتمال ارتفاع عذر هم ‌ظاهرا مجزی نیست نماز با ساتر. رجائا می‌‌تواند بخواند ولی باید حواسش باشد تا آخر وقت فحص بکند.

این هم راجع به این مسأله. کلام واقع می‌‌شود در مسأله بعد ان‌شاءالله مسأله 47 فردا.

## مسأله 47: فرع اول: یکی از دو لباس غصبی است

جلسه 2-354

**دو‌شنبه - 25/06/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

مسأله 47: اذا کان عنده ثوبان یعلم ان احدهما حریر أو ذهب أو مغصوب و الآخر مما تصح فیه الصلاة لاتجوز الصلاة فی واحد منهما بل یصلی عاریا.

در این مسأله صاحب عروه سه فرع مطرح می‌‌کند: فرع اول این است که شخصی فقط دو لباس دارد، اجمالا می‌‌داند یکی از این دو لباس حرام تکلیفی است لبسش و لباس دیگر حلال هست و نماز در او هم صحیح است. مثلا یکی از این دو لباس مغصوب است، ‌حرام تکلیفی است لبس او یا یکی از این دو لباس حریر است، حریر طبیعی است، ‌لبس او حرام تکلیفی است ولی یکی دیگر از این دو لباس مشکلی ندارد.

صاحب عروه: در فرضی که لبس، حرام تکلیفی باشد، بخاطر علم اجمالی عقلا باید از هر دو اجتناب کرد و نماز را عاریا خواند

صاحب عروه در این مسأله فرموده است: چون اطراف علم اجمالی به تکلیف عقلا وجوب احتیاط دارند، شما وقتی علم اجمالی دارید یکی از این دو لباس مغصوب است، عقلا باید اجتناب کنید از لبس هرکدام از این دو و این منشأ می‌‌شود که شما عرفا قادر بر نماز با ساتر نباشید. همین که شارع فرموده: لاتغصب، ‌لاتلبس الحریر، و علم اجمالی هم پیدا کردید یکی از این دو لباس حریر است یا مغصوب است، عقلا می‌آید می‌‌گوید لاتلبس‌ ایّا منهما من باب الاحتیاط، ‌همین منشأ می‌‌شود که عرف بگوید شما دیگر عاجز هستید از لبس ساتر در نماز. می‌‌شوید مصداق من لم یتمکن من الصلاة من الساتر یصلی عریانا. شبیه این‌که شما می‌‌دانید یکی از این دو آب غصبی است، می‌‌شوید مصداق من لایتمکن من الوضوء، می‌‌روید تیمم کنید، آب سومی که ندارید، ‌همین دو آب است، می‌‌دانید یکی از این دو آب غصبی است.

مرحوم آقای خوئی در تعلیقه سابقه بر عروه‌شان فرمودند فیه اشکال. ولی در بحث استدلالی عروه پذیرفتند فتوی صاحب عروه را و در تعلیقه جدیده عروه که آخرین چاپ عروه است با تعلیقه ایشان، آن تعلیقه سابقه را حذف کردند.

آقای سیستانی: مطلب اول: گرچه موافقت قطعیه علم اجمالی به حرمت لبس ممکن نیست (چون موجب مخالفت قطعیه علم اجمالی به وجوب لبس است) اما حرمت مخالفت قطعیه هر دو علم اجمالی منجز است و باید با نماز در یکی از دو لباس، موافقت احتمالیه کرد

ولی آقای سیستانی نه، هنوز هم اشکال دارند به این فتوی صاحب عروه. فرموده‌اند: چرا یصلی عاریا؟ ما دو علم اجمالی داریم: یک علم اجمالی به این‌که لبس یکی از این دو حرام است چون حریر است، چون غصب است. علم اجمالی دوم هم داریم که لبس یکی از این دو واجب است در نماز چون ساتر مباح است. این دو علم اجمالی موضوع هستند برای دو حکم عقل: یک: حرمت مخالفت قطعیه، ‌دو: وجوب موافقت قطعیه. نسبت به وجوب موافقت قطعیه چون ما متمکن نیستیم از موافقت قطعیه هر دو (اگر بخواهیم علم اجمالی به حرمت لبس احدهما را موافقت قطعیه کنیم، علم اجمالی به وجوب لبس احدهما فی الصلاة ‌را مخالفت قطعیه کردیم چون موافقت قطعیه دلیل حرمت غصب به این است که از هر دو لباس اجتناب کنیم برویم نماز عریان بخوانیم، این می‌‌شود مخالفت قطعیه صل فی الساتر. پس موافقت قطعیه هر دو علم اجمالی با هم ممکن نیست) این دو علم اجمالی به لحاظ اقتضاء موافقت قطعیه با هم تزاحم می‌‌کنند و از تاثیر می‌‌افتند. اما اقتضاء علم اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قطعیه در این‌جا مزاحم ندارد. هر دو علم اجمالی را ما حرام است مخالفت قطعیه بکنیم و امکان این‌که مخالفت قطعیه نکنیم با هیچ‌کدام از این دو علم اجمالی وجود دارد. از یکی از این دو لباس اجتناب می‌‌کنیم در لباس دیگر نماز می‌‌خوانیم. می‌‌شود موافقت احتمالیه هر دو تکلیف.

مطلب دوم: موافقت احتمالیه در فرضی است که موافقت ظنیه ممکن نباشد. یعنی مباح بودن هیچ‌کدام از دو لباس، رجحان احتمالی و یا محتملی نداشته باشد

بله، اگر یکی از این دو ثوب ارجح بود، مثلا احتمال این‌که ثوب الف مباح باشد، بیشتر بود، ‌شصت درصد احتمال دارد این ثوب الف مباح باشد، باید او را انتخاب کنیم برای نماز. و گاهی هم محتمل ارجح است. مثلا ما در انتخاب اگر مرجحی نبود مخیریم، می‌‌توانیم در لباس الف نماز بخوانیم از لباس ب اجتناب کنیم یا بالعکس، ولی اگر در یکی از این دو ثوب یک مرجحی بود، مثلا به این نحو که احتمال مباح بودن او بیشتر بود، خب او را انتخاب می‌‌کنیم برای نماز و آنی که احتمال حرمت تکلیفیه‌اش بیشتر است از او اجتناب می‌‌کنیم.

ایشان می‌‌فرماید: وقتی که موافقت قطعیه ممکن نشد عقل تنزل می‌‌کند به موافقت ظنیه. اگر هم موافقت ظنیه ممکن نشد عقل تنزل می‌‌کند به موافقت احتمالیه.

تنبیه اول: در مقام (اشتباه واجب به حرام) اصل شرعی جاری نیست. و الا در موارد اصل شرعی (مانند برائت در دوران امر بین محذورین در یک فعل)، رعایت موافقت ظنی لازم نیست

[سؤال: ... جواب:] در دوران الامر بین المحذورین یک وقت اصل شرعی جاری است، ‌اصل برائت، ‌مثلا فعل واحد نمی‌دانیم واجب است یا حرام، ‌خب بناء ‌بر این‌که اصل برائت از حرمت و اصل برائت از وجوب جاری بشود ما مخیریم و لو احتمال وجوب اقوی باشد یا محتمل اقوی باشد یعنی اگر واجب است وجوبش شدید است ولی اگر حرام است حرام شدید نیست؛ این‌جا می‌‌گویند اقوی محتملا. گاهی اقوی احتمالا است، احتمال وجوب بیشتر است، گاهی اقوی محتملا است، ‌پنجاه درصد احتمال وجوبش بیشتر است ولی اگر واجب باشد وجوبش شدیدتر است‌، این می‌‌شود اقوی محتملا. اگر اصل برائت جاری بشود از وجوب در دوران الامر بین المحذورین و اصل برائت از حرمت جاری بشود، شارع گفته می‌‌توانی مرتکب بشوی می‌‌توانی ترک کنی. اما در جایی که دوران الامر بین المحذورین است [و] عقل فقط حکم می‌‌کند به تخییر و الا اصول شرعیه با هم تعارض کردند، آن‌جا عقل هیچ‌وقت نمی‌گوید حالا که موافقت قطعیه ممکن نیست برو سراغ موافقت وهمیه. نه آقا، درجه‌بندی دارد امتثال، امتثال یقینی درجه اول، امتثال ظنی درجه دوم، ‌امتثال احتمالی درجه سوم، امتثال وهمی درجه چهارم. عقل تجویز نمی‌کند حالا که امتثال یقینی ممکن نیست، موافقت قطعیه ممکن نیست بروید سراغ آن کمترین مراتب امتثال. در اشتباه واجب به حرام، اصول شرعیه جاری نمی‌شود. من می‌‌دانم لبس یکی از این دو لباس حرام است و لبس دیگری واجب است برای نماز، اصل برائت اگر جاری بشود (که نتیجه‌اش این است که هر دو را می‌‌توانی مرتکب بشوی) ترخیص می‌‌شود در مخالفت قطعیه. اصل برائت می‌‌گوید این اولی حرام نیست واجب نیست، ‌اصل برائت می‌‌گوید دومی حرام نیست واجب نیست، ‌یعنی هر دو را می‌‌توانی مرتکب بشوی؛ این‌که مخالفت قطعیه است. و لذا اصل برائت در مانحن‌فیه جاری نمی‌شود، ‌فقط حکم عقل. عقل هم هیچ‌وقت نمی‌گوید حالا که موافقت قطعیه نمی‌توانی بکنی دیگه آزادی، موافقت ظنیه تعین ندارد؛ نخیر، باید موافقت ظنیه بکنی. اگر مظنونت هست که این لباس الف حرام است لبسش، ‌از او اجتناب کن و آن لباس ب که مظنونت این است که مباح است او را بپوش در نماز.

مرحوم استاد ما قبول نداشت این مبنا را. می‌‌فرمود: نه، وقتی موافقت قطعیه ممکن نشد، دیگه عقل می‌‌گوید هر کاری دوست داشتی بکن فقط مخالفت قطعیه نکن. موافقت ظنیه می‌‌خواهی بکنی بکن، ‌موافقت احتمالیه می‌‌خواهی بکنی بکن، ‌موافقت وهمیه می‌‌خواهی بکنی بکن.

تنبیه دوم: دلیل نقضی بر لزوم موافقت ظنی: در فرض اضطرار به شرب یک آب از ده آبی که علم اجمالی به نجاست یکی از آن‌ها دارد، نباید بیشتر از یک آب را استفاده کند

ما به ایشان نقض می‌‌کردیم، عرض می‌‌کردیم: من علم اجمالی دارم یکی از این ده آب نجس است، ولی مضطرم یکی از این‌ها را بخورم، طبق بیان شما نُه تایش را هم می‌‌توانم بخورم، یعنی نه تا را بخورم فقط یکی بماند که مخالفت قطعیه پیش نیاید. در حالی که عقل و عقلاء می‌‌گویند چه خبر است! آمدی عجز و لابه کردی مضطرم یکی از این آب‌ها را که می‌‌دانم نجس است بخورم، بعد حالا آمدی یکی را خوردی، قشنگ تشنگی‌ات هم برطرف شده، خطر مرگ هم برطرف شده، می‌‌گویی عجب! چسبید، حالا یکی را خوردیم هشت تای دیگر را هم بخوریم بشود نه تا که مخالفت قطعیه نکرده باشیم، دهمی را نمی‌خوریم. عقل این را قبول دارد؟ عقلاء این را قبول دارند؟ انصاف این است که قبول نمی‌کنند.

و لذا حق با آقا سیستانی است در این مطلب که اگر نوبت برسد به موافقت غیر قطعیه، موافقت قطعیه واجب نشود و اصل شرعی هم نداشته باشیم، ‌اصل شرعی مؤمن، عقل می‌‌گوید باید موافقت ظنیه بکنید.

این فرمایش آقای سیستانی است.

مطلب سوم: وجوب موافقت قطعیه، مانند حرمت مخالفت قطعیه، حکم عقل نیست بلکه یک حکم عقلائی است. و لذا می‌شود بین‌شان تفکیک کرد

یک اضافه‌ای هم دارند ایشان. و آن این است که ایشان می‌‌فرمایند:‌ ما این‌که گفتیم "دو علم اجمالی داریم، ‌علم اجمالی به این‌که لبس یکی از این دو لباس حرام است، ‌از باب این‌که غصبی است یا حریر است و لبس دیگری اجمالا واجب است چون باید در آن نماز بخوانیم، ‌ساتر دیگر نداریم، علم اجمالی‌ها نسبت به وجوب موافقت قطعیه تاثیر ندارند ولی مخالفت قطعیه این دو حرام است عقلا" ‌این مبتنی است بر نظر ما که می‌‌گوییم سبب تنجیز موافقت قطعیه غیر از سبب تنجیز حرمت مخالفت قطعیه است. دو تا سبب داریم. مثل محقق عراقی نیستیم بگوییم علم اجمالی سبب است هم برای حرمت مخالفت قطعیه هم برای وجوب موافقت قطعیه چون علم اجمالی منجز واقع تکلیف است. اگر ما کلام محقق عراقی را می‌‌گفتیم ممکن بود بگوییم که اشکالی ندارد، من یک علم اجمالی را موافقت قطعیه می‌‌کنم، علم اجمالی دیگر مخالفت قطعیه می‌‌شود. من علم اجمالی دارم یکی از این دو لباس لبسش حرام است و دیگری واجب، ترجیحی ندارد، ‌من علم اجمالی به حرمت لبس احدهما را موافقت قطعیه می‌‌کنم و لو آن علم اجمالی به وجوب لبس احدهما الآخر مخالفت قطعیه بشود، مهم نیست.

اما این‌که ما می‌‌گوییم نخیر، حق نداری این کار را بکنی، باید این دو علم اجمالی را موافقت احتمالیه بکنی یعنی در یکی از این دو لباس نماز بخوانی، ‌لباس دیگر را ترک کنی، جهتش این است که سبب وجوب موافقت قطعیه، علم اجمالی نیست [بلکه سبب،] ‌احتمال تکلیف در اطراف علم اجمالی است، ‌او سبب وجوب موافقت قطعیه است. احتمال تکلیف یک وقت احتمال بدوی است، او مجری برائت عقلیه است، یک وقت احتمال تکلیف در اطراف علم اجمالی است، احتمال مقرون به علم اجمالی است، ‌این احتمال منجز موافقت قطعیه است. اما منجز حرمت مخالفت قطعیه خود علم اجمالی است. ‌علم اجمالی به جامع تعلق گرفته، من می‌‌دانم یکی از این دو حرام است لبسش، علم اجمالی به جامع که لبس احدهما حرام، ‌این سبب این است که من نتوانم هر دو را بپوشم، چون می‌‌شود مخالفت علم اجمالی. اما این‌که نباید این لباس را بپوشم که مخالفت احتمالیه است، این را علم اجمالی نمی‌گوید؛ این را عقلاء‌ احتمال مقرون به علم اجمالی را منجز می‌‌دانند. منجز بودن احتمال مقرون به علم اجمالی منجزیت عقلائیه است. اما این‌که علم اجمالی به جامع نباید مخالفت قطعیه بشود منجزیت عقلیه است، عقل او را می‌‌گوید چون علم اجمالی بیان بر جامع است.

ایشان می‌‌فرماید: علم اجمالی فقط می‌‌تواند معلوم را منجز کند نه بیشتر. شما معلوم‌تان غصبی بودن این لباس الف است؟‌ نه.‌ پس چه جور او منجز بشود عقلا؟ چه جور علم اجمالی او را منجز کند؟ معلوم‌تان غصبی بودن لباس ب است؟ نه. پس چه جور می‌‌خواهد علم اجمالی او را منجز کند؟ تنجیز علم اجمالی عقلا به مقداری است که با این علم اجمالی مبین و واضح می‌‌شود. آنی که مبین و واضح شده با این علم اجمالی این است که احدهما مغصوبٌ. اما عقلاء می‌آیند می‌‌گویند احتمال تکلیف در اطراف علم اجمالی به نظر مای عقلاء منجز است، می‌‌شود منجزیت عقلائیه. این مبنای ایشان است.

و لذا ایشان می‌‌گوید چون سبب‌ها فرق کرد، ‌سبب منجزیت موافقیت قطعیه غیر از سبب منجزیت حرمت مخالفت قطعیه است، این سبب منجزیت موافقت قطعیه شد احتمال تکلیف که مقرون به علم اجمالی است، ‌این دو تا علم اجمالی نسبت به این تنجیز موافقت قطعیه با هم تزاحم دارند؛ نمی‌توانند معا تاثیر بگذارند در موافقت قطعیه چون امکان ندارد موافقت قطعیه هر دو. اما حرمت مخالفت قطعیه تنجزش عقلی است و محفوظ در این دو علم اجمالی است. و لذا اشتباه کرد صاحب عروه که گفت: اذا علم بان احد الثوبین مغصوب أو حریر صلی عاریا. نخیر، ‌لابد ان یصلی فی احدهما.

مطلب چهارم: بعد از نماز در یکی از دو لباس و کشف خلاف، حدیث لاتعاد نماز را تصحیح می‌کند

بعد آقای سیستانی فرمودند: حالا که روشن شد حق ندارد این آقا نماز عاریا بخواند چون می‌‌شود مخالفت قطعیه صل مع الساتر، چرا مخالفت قطعیه می‌‌کنی این تکلیف مع الساتر را؟ فرمودند: در یکی از این دو نماز بخوان؛ بعدش هم اگر کشف شد که آن لباس همان لباسی بوده که مغصوب بوده یا حریر بوده، حدیث لاتعاد مشکلت را حل می‌‌کند؛ اعاده و قضا ندارد چون شما که مقصر نبودی. مبتلا شدی به این حادثه که دو تا لباس بیشتر نداری، یکی از این‌ها هم می‌‌دانی مغصوب است یا حریر است، بدون تقصیر مبتلا شدی به این واقعه، ‌ما هم به تو گفتیم یصلی فی احدهما، در یکی از این دو نماز خواندی. حتی در داخل وقت اگر کشف بشود که این نمازت در حریر بوده، با لاتعاد الصلاة الا من خمس نمازت را تصحیح می‌‌کنیم.

این محصل فرمایش ایشان است.

[سؤال: ... جواب:] حدیث لاتعاد می‌‌گوید در حریر نماز خواندی شما معذوری بودی، در مغصوب نماز خواندی شما معذور بودی. حدیث لاتعاد هر معذوری را که اخلال بکند به غیر ارکان نماز، نمازش را تصحیح می‌‌کند.

اشکال: منشأ اختلاف در بحث، این است که آیا علم اجمالی به حرمت، مانند علم تفصیلی موجب عجز شرعی از امتثال خطاب مشروط به قدرت می‌شود (کما هو الصحیح)؟

این فرمایش آقای سیستانی به نظر ما ناتمام است. ببینید! این‌که در دوران الامر بین المحذورین در جایی که اشتباه می‌‌شود واجب به حرام، مثال زیاد داریم، به قول آقای خوئی می‌‌گوید کسی قسم خورد که یکی از این دو کار را انجام بدهد و دیگری را ترک کند، ‌حالا یادش نیست، قسم خورده فعل الف را انجام بدهد فعل ب را ترک کند یا بالعکس، می‌‌شود اشتباه به نحو دوران الامر بین المحذورین دیگه. چون اگر قسم خورده فعل الف را ترک کند، ‌واجب است ترکش، قسم خورده انجام بدهد واجب است انجامش. پس امرش دائر است بین وجوب فعل یا حرمت فعل. و همین‌طور آن فعل دوم. در این موارد بحث اصولی هست که آیا متعین هست که من موافقت احتمالیه بکنم هر دو تکلیف را؟ یکی را انجام بدهم دیگری را ترک کنم، می‌‌شود موافقت احتمالیه هر دو علم اجمالی. یا جایز هست من کار دیگری بکنم، ‌بیایم یکی از این دو را موافقت قطعیه بکنم، البته لازمه‌اش این است که تکلیف دیگر مخالفت قطعیه بشود. هر دو فعل را انجام بدهم، حلف به فعل را قطعا امتثال کردم ولی حلف به ترک را قطعا مخالفت کردم. بحث اصولی است، ‌بحث مشکلی هم هست. مشهور می‌‌گویند: باید موافقت احتمالیه بکنیم هر دو تکلیف را. مؤید‌های عقلائی هم دارد این مطلب. حالا وارد آن بحث نمی‌خواهم بشوم.

بحث ما در این‌جا در مطلب دیگری است که آقای سیستانی ای‌کاش راجع به او مقداری بحث می‌‌کردند. بحث این است که اگر یک خطابی مشروط به قدرت بود، اذا قدرت فتوضأ مثلا، آیا همان‌طوری که علم تفصیلی به حرمت استعمال یک آب باعث می‌‌شود که عرفا من بشوم غیر قادر، عرفا به من می‌‌گویند انت لاتقدر علی الوضوء (چرا؟ برای این‌که شارع وقتی گفت لاتتصرف فی هذا الماء، حرام است در این آب تصرف کنی، ‌آب دیگر هم که ندارم، ‌پس عرفا من قادر بر وضوء نیستم و من لایقدر علی الوضوء وجب علیه التیمم) آیا همان‌طور که علم تفصیلی به حرمت تصرف در یک آب منشأ می‌‌شود که من دیگه قادر بر وضوء نباشم و بشوم موضوع وجوب تیمم، ‌علم اجمالی هم که موضوع حکم عقل است به وجوب احتیاط، باعث می‌‌شود که عرفا من بگویم قادر نیستم بر وضوء؟ من می‌‌دانم یکی از این دو آب غصبی است، عقل می‌‌گوید احتیاط کن از هر دو اجتناب کن، آیا همین کافی است که من بگویم من دیگه قادر بر وضوء نیستم چون باید حرام عقلی را مرتکب بشوم، حرام عقلی یعنی آنی که عقل به عنوان اطاعت مولی بر من لازم کرده است که از آن اجتناب کنم. عرفا ادعا می‌‌شود که من دیگه قادر نیستم بر وضوء در این مثال. این ادعا مطرح است.

و صاحب عروه و کسانی که موافق صاحب عروه هستند ادعای‌شان این است: می‌‌گویند: در مانحن‌فیه شارع گفته من لایقدر علی الساتر یصلی عاریا، ‌اگر من فقط یک لباس غصبی داشتم، علم تفصیلی دارم به این‌که این لباس غصبی است، عرف می‌‌گفت انت لاتقدر علی لبس الساتر چون یک ساتری است که حرام است لبسش. من لایقدر علی الساتر یصلی عاریا. حالا هم که علم اجمالی داری به این‌که یکی از این دو لباس غصبی است یا حریر است و عقل می‌‌گوید از هر دو باید اجتناب کنی، ‌عرفا دیگه قادر بر لبس ساتر فی الصلاة نیستی و شارع هم گفته من لایقدر علی الساتر فی الصلاة یصلی عاریا.

ادعاء‌ این است و آقای سیستانی در مقابل این ادعا چیزی نفرمودند. اگر می‌‌فرمودند ما قبول نداریم این ادعا را و عرفا علم اجمالی به حرمت احد الثوبین سبب نمی‌شود که من بگویم انا لااقدر علی لبس الثوب و الساتر فی الصلاة، اگر این را می‌‌فرمودند کلامی بود که باید بحث می‌‌کردیم. ولی این را نفرمودند.

[سؤال: ... جواب:] موضوع وجوب صلات مع الساتر من یقدر علی الساتر است و اگر حکم عقل به وجوب احتیاط در این ثوبین مشتبهین به غصب سبب بشود که موضوع عرفی ان قدرت فصل مع الساتر از بین برود، که بر او ورود پیدا می‌‌کند. ... حکم عقل این است که لاتلبس ایا من هذین الثوبین. ... حکم عقل نه، حکم عقلاء را که انکار نمی‌کند. عقلاء می‌‌گویند لاتلبس ایا من هذین الثوبین چون احتمال مقرون به علم اجمالی است و این منشأ می‌‌شود موضوع خطاب من تمکن من الساتر یصلی مع الساتر بالوجدان از بین برود، دیگه علم اجمالی به وجوب صلات فی احدهما شکل نمی‌گیرد. ... چرا قبول ندارد در این مورد؟‌ چون می‌‌گوید دو تا علم اجمالی داریم. اگر علم اجمالی به حرمت لبس احدهما موضوع شد برای حکم عقل به وجوب موافقت قطعیه یا حکم عقلاء به وجوب موافقت قطعیه و لو با آن تحلیلی که آقای سیستانی داشتند که احتمال مقرون به علم اجمالی موضوع تنجز عقلائی موافقت قطعیه است و این ورود پیدا کند بر خطاب ان قدر فصل مع الساتر، دیگه علم اجمالی به وجوب صلات فی احد هذین الثوبین بالوجدان از بین می‌‌رود. پس لاتلبس ایا منهما لازم نیست شرعی باشد. عقلائی هم باشد کافی است، ‌عقلی هم باشد کافی است. چرا نپذیرفت؟ چون علم اجمالی دوم گفت داریم. حالا حرف این است: اگر علم اجمالی به حرمت لبس احدهما موضوع شد برای حکم عقلاء ‌به وجوب اجتناب از هر دو و همین باعث شد شما عرفا خارج بشوید از موضوع خطاب اذا قدرت فصل مع الساتر، ‌عرف بگوید نمی‌توانم، برای این‌که اگر بخواهم یکی از این دو لباس را بپوشم، ‌خلاف وجوب احتیاط در اطراف علم اجمالی است، می‌‌شوید موضوع من لایقدر علی الساتر یصلی عریانا.

و انصاف این است که عرف علم اجمالی اول را رافع قدرت در صلات مع الساتر می‌‌داند کما این‌که در علم اجمالی به غصبیت احد المائین المشتبهین عرف می‌‌گوید من می‌‌دانم یکی از این دو آب غصبی است نباید هیچ‌کدام را مرتکب بشوم پس این دلیلی که می‌‌گوید کسی که قادر بر وضوء است وضوء بگیرد، کسی که قادر بر وضوء نیست تیمم کند، من می‌‌شوم مصداق کسی که قادر بر وضوء نیست. الممتنع شرعا کالممتنع تکوینا. و این ممتنع شرعی است و لو به لحاظ این‌که این حکم شارع موضوع است برای یک حکم عقلی و عقلائی به وجوب احتیاط.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است: دلیل حرمت غصب که مشروط به قدرت نیست در لسان خطاب. گفته لاتغصب، ‌لاتلبس الحریر. این طرف گفته من لایجد الساتر یعنی من لایتمکن من الصلاة فی الساتر یصلی عریانا. ... قطعا نهی تکلیفی عقلی یا شرعی از ارتکاب یک فعل عرفا آن فعل را غیر مقدور می‌‌کند. مثل این می‌‌ماند که بگوید دزدی که می‌‌توانی بکنی بروی آب پیدا کنی. بابا! دزدی کردن و آب پیدا کردن که قدرت بر وضوء نمی‌آورد عرفا.

پس بحث مبتنی بر این است. ‌تامل بفرمایید! ‌اگر ما این مطلب را نپذیرفتیم بله، فرمایش آقای سیستانی متین است، ‌نپذیریم که علم اجمالی به حرمت لبس احدهما موضوع می‌‌شود برای وجوب موافقت قطعیه و این باعث می‌‌شود که عرفا دیگه قادر بر لبس ثوب در نماز نباشیم. اگر بگوییم نه، هنوز هم قادریم بر لبس ساتر چون یکی از این دو ساتر مباح است، اگر این را بگوییم بله، حق با آقای سیستانی است که فرمود یصلی فی احدهما. و لکن همان‌طور که آقای حکیم هم فرمودند همین حکم عقل سبب ارتفاع قدرت می‌‌شود بر لبس ساتر و موضوع صلات عاریا را محقق می‌‌کند.

بقیه فروع ان‌شاءالله فردا.

فرع دوم و سوم: یکی از دو لباس از حرام‌گوشت است یا یکی از دو لباس نجس است

جلسه 3-355

**سه‌شنبه - 26/06/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

فرع دومی که در مسأله 47 مطرح شده این است که اگر مکلف دو ثوب دارد، می‌‌داند یکی از این دو ثوب اجمالا از حیوان حرام‌گوشت گرفته شده.

صاحب عروه: در سعه وقت دو نماز می‌خواند. در ضیق وقت و در فرع دوم نماز عاریا بخواند و در فرع سوم، مخیر است که در یکی از دو لباس نماز بخواند

اگر در سعه وقت است دو تا نماز می‌‌خواند. این روشن است. اما در ضیق وقت، ‌یک نماز بیشتر وقت نیست، چه بکند؟ صاحب عروه فرموده: عاریا نماز بخواند. فتوی صاحب عروه این شد که در سعه وقت تکرار کند نماز را، ‌یک بار نماز بخواند در این ثوب الف که علم اجمالی دارد یا او از غیر مأکول اللحم گرفته شده است یا ثوب ب، بعد نمازش را در ثوب ب تکرار کند. یقین می‌‌کند که یک نماز صحیح خوانده. اما در ضیق وقت رها کند این دو ثوب را؛ عاریا نماز بخواند.

فرع سوم این هست که بداند یکی از این دو ثوب نجس است. در سعه وقت دو تا نماز می‌‌خواند. لباس اول را می‌‌پوشد نمازش را می‌‌خواند، ‌او را در می‌‌آورد لباس دوم را می‌‌پوشد، ‌نماز را اعاده می‌‌کند. و در ضیق وقت صاحب عروه فرموده: مخیر است در یکی از این دو لباس نماز بخواند. این‌جا دیگه حق نماز عریانا ندارد.

تفصیل صاحب عروه بین دو فرع و عدم تفصیل دیگران (که در هر دو فرع قائل به نماز عریانا هستند)، مبتنی است بر مسأله انحصار لباس در لباس فاقد شرائط

چرا صاحب عروه در ضیق وقت فرق گذاشت بین فرع دوم که علم اجمالی هست یکی از این دو ثوب غیر مأکول اللحم و بین فرع سوم که علم اجمالی دارد یکی از این دو ثوب نجس است؟ این برمی‌‌گردد به مبنای صاحب عروه که در دوران امر بین این‌که در لباس غیر مأکول اللحم انسان نماز بخواند یا عریانا نماز بخواند، در مسأله 38 گفت: باید عریانا نماز بخواند. شما یک لباس دارید، ‌آن هم از پشم روباه، باید آن لباس را در بیاوری عریان نماز بخوانی. اما یک لباس داری او هم نجس، روایات می‌‌گوید یصلی فی النجس و لایصلی عریانا. این منشأ شده که صاحب عروه بین این دو فرع، ‌فرق بگذارد.

مرحوم نائینی، ‌مرحوم بروجردی، مرحوم امام قدس الله اسرارهم فرمودند: چون ما در فرع سوم هم معتقدیم در انحصار ثوب در ثوب نجس وظیفه صلات عریانا هست (اشهر الاقوال در مسأله هم همین است که اگر کسی یک لباس نجس دارد نمی‌تواند لباس پاک تهیه کند، آن لباس را اگر می‌‌تواند در بیاورد و عریانا نماز بخواند) و لذا فرع دوم هم مثل فرع سوم است و فرمودند: در فرع سوم هم یصلی عریانا در ضیق وقت.

اشکال: قیاس مقام با مسأله انحصار لباس در لباس فاقد شرائط، صحیح نیست چون در مقام، قدرت بر نماز در ساتر واجد شرائط موجود است و فقط احراز ممکن نیست

اشکالی که به صاحب عروه در فرع دوم و این بزرگوران (‌مرحوم نائینی، ‌مرحوم بروجردی، ‌مرحوم امام) در فرع دوم و فرع سوم هست این است که گیرم در فرض انحصار ثوب در ثوب غیر مأکول متعین باشد صلات عاریا کما هو الظاهر، گیرم در فرض انحصار ثوب در ثوب نجس متعین باشد صلات عاریا (و لو ما هم‌نظر با صاحب عروه هستیم که متعین است صلات فی النجس، ‌ولی گیرم ما نظر اشهر را بپذیریم که متعین است صلات عاریا) اما چه ربطی دارد به فرض علم اجمالی؟ موضوع صلات عاریا، من لایقدر علی الساتر المباح هست. کسی که فقط یک ساتر دارد، ‌آن هم از اجزاء حیوان حرام‌گوشت یا یک ساتر دارد و آن هم نجس، لایقدر علی الساتر الواجد للشرائط. ظاهر آن روایاتی که می‌‌گوید من لایجد الساتر یصلی عریانا یعنی واجد ساتر جامع للشرائط نیست. ظاهرش این است. اما در ثوبین مشتبهین، بالوجدان این آقا متمکن هست از نماز در ثوب واجد شرائط، [فقط] متمکن از احراز آن نیست.

شما اگر سر دو راهی باشید، یکی از این دو راه به مسجد ختم می‌‌شود، ‌خب یک وقت می‌‌توانید احتیاط کنید از این راه بروید اگر دیدید به مسجد ختم نمی‌شود برگردید از راه دوم بروید، که احراز هم می‌‌توانید بکنید که به مسجد رفتید. اما گاهی می‌‌شود که نه، اگر از این راه بروید دیگر نمی‌توانید برگردید و از راه دوم بروید، ‌باز شما فی علم الله قادر بر رفتن به مسجد هستید، ‌قادر بر احراز نیستید. چون صحیح است بگوییم شما راه مسجد که فی علم الله این راه طرف راست هست شما می‌‌توانید از آن راه بروید منتها چون احراز نکردید که آن راه مسجد است ممکن است انتخاب کنید راه دوم را. دو ثوب است، ‌یکی از پشم روباه گرفته شده، یکی از پشم گوسفند گرفته شده، شما متمکنید از پوشیدن آن لباسی که از پشم گوسفند گرفته شده اما چون ضیق وقت است احراز نمی‌توانید بکنید که آیا نماز‌تان در لباس پشم گوسفند هست یا نیست.

این‌که مرحوم آقای بروجردی فرمودند کسی که نمی‌تواند احراز کند امتثال را مثل کسی است که عاجز از امتثال است، ‌آخه دلیل این چیست؟ کسی که عاجز است از نماز در لباسی که از حیوان حرام‌گوشت گرفته نشده، عاجز است از نماز در لباس جامع للشرائط، او موضوع است برای من لایجد الساتر (یعنی الساتر الجامع للشرائط) یصلی عریانا، ‌چه دلیل داریم بر این‌که کسی که متمکن از احراز این نیست که من نماز خواندم در ثوب جامع للشرائط، در حکم کسی هست که متمکن نیست از نماز در ثوب جامع للشرائط؟ دلیل بر این تنزیل چیست؟

[سؤال: ... جواب:] ولی واقعا این مصداق من یتمکن من الصلاة فی ثوب مباح هست. موضوع صلات عریانا من لایجد الساتر المباح است. ‌أنا واجد للساتر المباح [فقط] لااتمکن من احراز الامتثال. ... ارشاد به مانعیت می‌‌کند در آن ثوب متخذ از حیوان حرام‌گوشت. ‌یکی از این دو ثوب یقینا متخذ از حیوان حرام‌گوشت نیست و من متمکنم در آن نماز بخوانم اما چون مشتبه شده به آن ثوب دیگر، چه بسا من آن ثوبی را که انتخاب می‌‌کنم ثوب متخذ از حیوان حرام‌گوشت است. شما واقعا در جایی که دو دارو هست، ‌یک دارو برای بیماری شما مفید است، ‌داروی دیگر بی‌فایده است. اگر هر دو دارو را می‌‌توانی بخوری که هیچ، ‌اگر یکی از این دو دارو‌ها را مجازی بخوری، یکی را انتخاب کنی دیگری را نمی‌گذارند بخوری، ‌این‌جا هم می‌‌گویند شما می‌‌توانی داروی بیماری خودت را بخوری چون هر کدام را حساب کنی می‌‌توانی برداری. منتها چون تشخیص نمی‌دهی کدام‌یک از این داروها داروی بیماری توست، ‌چه بسا در مقام انتخاب اشتباه می‌‌کنی ولی وقتی اشتباه کردی دیگه قابل جبران نیست، ‌دیگه نمی‌گذارند داروی دیگری را هم برداری. این معنایش این است که عاجزی از خوردن آن داروی که برای بیماری شما مفید است؟ قطعا این را عرف تایید نمی‌کند.

[سؤال: ... جواب:] کسی مگر گفت من قصد ورود کنم احتیاطا یکی از این دو را انجام می‌‌دهم؟ فعلا بحث این است که الان وظیفه ظاهریه چیست. الان وظیفه ظاهریه آیا این است که نماز عاریا بخوانیم؟ خب موضوع نماز عاریا من لایجد الساتر المباح است یعنی من لایتمکن من الصلاة‌ فی الساتر المباح [و در مقام] ‌من متمکنم از صلات در ساتر مباح.

[سؤال: ... جواب:] در آن مثالی که می‌‌داند یکی از این دو آب نجس است اجمالا با این‌که می‌‌توانست احتیاط کند، ‌با آب اول وضوء بگیرد، ‌بعد با آب دوم بدنش را تطهیر کند و وضوء بگیرد یقینا وضوء با آب پاک گرفت ولی امام فرمود لازم نیست، ‌یهریقهما و یتیمم. [اما] دلیل نمی‌شود که ما همه جا این را بگوییم. و لذا خود فقهاء گفتند در ثوبین مشتبیهن باید عند التمکن احتیاط کند. در ثوبین مشتبهین به نجس که صحیحه صفوان تصریح می‌‌کند یصلی فیهما جمیعا. دو نماز بخوان یکی در این ثوب مشتبه به نجس، یکی در آن ثوب مشتبه به نجس. ... بحث در ضیق وقت است. در ضیق وقت شما می‌‌گویید متمکن نیستی از صلات در ثوب مباح [ما می‌گوییم] ‌نخیر من متمکنم. متمکن از احراز نیستم.

مثال بزنم: دو تا غریق هست: ‌یکی مسلم، ‌یکی کافر. یک وقت هر دو را می‌‌توانم نجات بدهم از باب علم اجمالی به وجود مسلم در بین، باید هر دو را نجات بدهم. ‌یک وقت نه، یکی را نجات بدهم دیگری غرق می‌‌شود. شما می‌‌گویید من متمکن از انقاذ آن غریق مسلم نیستم؟ بروم بگیرم بخوابم چون من متمکن نیستم از انقاذ غریق مسلم؟ نه آقا، ‌شما متمکنی از انقاذ غریق مسلم، ‌متمکن از انقاذ این غریق هستی، ‌متمکن از انقاذ آن غریق هستی (بالاخره یکی از این دو مسلم هستند) متمکن از احراز انقاذ غریق مسلم نیستی. شارع گفته اگر متمکن از انقاذ غریق مسلم هستی باید او را انقاذ کنی، نگفت اگر متمکن از احراز هستی. این‌جا هم نگفته اگر متمکن از احراز هستی، ‌گفته اگر متمکن هستی از نماز در ثوب مباح، نماز در ثوب مباح بخوان. منتها چون موافقت قطعیه نمی‌توانی بکنی بخاطر ضیق وقت، موافقت احتمالیه می‌‌کنی.

مختار: در هر دو فرع، باید موافقت احتمالیه را انجام دهد و در یکی از دو لباس، نماز بخواند

و لذا به نظر ما باید صاحب عروه در فرع دوم هم بجای این‌که بگوید یصلی عریانا می‌‌گفت یصلی فی احدهما. چرا یصلی عریانا؟ چرا آقای بروجردی با ایشان موافقت کردند، ‌آقای نائینی و امام با ایشان موافقت کردند؟ وجهی ندارد. چرا یصلی عریانا در جایی که می‌‌داند یکی از این دو ثوب ماکول اللحم است، دیگری غیر مأکول اللحم.

مثال بزنم تا ذهن‌تان روشن بشود: دو تا مایع است، می‌‌دانید یکی از این دو مایع آب است، ‌دیگری مضاف است. یک وقت می‌‌توانی با هر دو وضوء بگیری، ‌احتیاطا باید با هر دو وضوء بگیری، اما اگر نه، ‌یک دانه از این‌ها را برداری، ‌دیگه آن ماموری که آن‌جا هست می‌‌گوید هر کسی یک سهمیه دارد، ‌یعنی چی این دو تا ظرف را بر می‌‌داری؟ شما می‌‌گویی برو تیمم کن؟ بینکم و بین وجدانکم می‌‌گویید مصداق من لایجد الماء فلیتیمم هستی؟ چون آب دیگری که نداری، دو تا مایع هست این‌جا، ‌یکی از این دو آب است دیگری مضاف و هر دو را نمی‌توانی با او وضوء بگیری. این مصداق من لایتمکن من الوضوء است؟‌ نه، ‌باید با یکی از این‌ها وضوء‌ بگیری، ‌بعد هم می‌‌گویی چون من احراز نمی‌کنم طهارت و وضوء با آب را تیمم هم می‌‌کنم نه این‌که بگویید فقط برو تیمم بکن، شما متمکن از وضوء با آب نیستی. خب این خلاف وجدان است.

[سؤال: ... جواب:] بیان این بزرگان این بود که شما وقتی متمکن از احراز طهارت مائیه نیستی در این مثال پس حکم کسی را دارید که متمکن از طهارت مائیه نیست معنایش این است که از هیچ‌کدام وضوء نگیر برو تیمم کن. بحث در این است. این را قبول دارید؟ ما می‌‌گوییم این خلاف وجدان است. برو با یکی از این‌ها وضوء بگیر چون قدرت دارید بر وضوء، ‌بعد که از یکی از این دو وضوء گرفتی دیگه بر وضوء با دیگری قدرت نداری، استصحاب هم می‌‌گوید هنوز محدثی بعد می‌‌گویند برو تیمم هم بکن. اما در مانحن‌فیه چون ضیق وقت است، می‌‌گویند موافقت احتمالیه کافی است. در یکی از این دو ثوب نماز بخوان از باب موافقت احتمالیه.

تنبیه: بعد از موافقت احتمالیه و کشف خلاف، اختلاف است در لزوم قضاء

اما بحث در این است: حالا موافقت احتمالیه کردیم، در یکی از این دو لباس نماز خواندیم، ‌ضیق وقت هم هست‌، نماز مغرب را فرض کنید، گفتند: آیا لازم است قضاء کنم آن نماز را؟ حالا یا در آن ثوب دوم یا در یک ثوب مباح دیگر.

آقای حکیم: مقام مجری قاعده اشتغال است و لذا باید اتیان به نماز صحیح را احراز کند با قضاء کردن

آقای حکیم فرمودند بله که لازم است قضاء کنیم. [گرچه] یصلی فی احدهما و لکن این دلیل نمی‌شود که شما قضاء نکنید چون احراز که نمی‌کنید نماز صحیح خواندید. موافقت احتمالیه عقلا کردید چون موافقت قطعیه ممکن نبود عقل تنزل کرد به موافقت احتمالیه، اما شک در اتیان، موضوع است برای قاعده اشتغال. بعد از وقت باید طبق قاعده اشتغال کاری کنید که احراز کنید نماز صحیح خواندید و لو به این‌که در خارج وقت نماز صحیح را قضاء کنید. این فرمایش آقای حکیم است.

فرمایش آقای حکیم طبق مبنای خودشان است که قضاء به امر جدید نیست و اصل طبیعت خودش متعلق وجوب است. لذا باید امتثال این وجوب را احراز کند

آقای حکیم طبق مبنای خودشان پیش می‌‌روند. مبنای‌شان چیست؟ مبنای‌شان این است که قضاء به امر جدید نیست. چطور؟ خوب دقت کنید! اختلاف هست بین بزرگان. بعضی می‌‌گویند قضاء به امر جدید است، ‌موضوعش هم فوت است. در این مسأله می‌‌گویند من در یکی از این دو لباس نماز که خواندم، ‌بعد از خروج وقت شک می‌‌کنم در وجوب قضاء، شاید آن نمازم در ثوب مباح بوده، ‌پس شک در وجوب قضاء دارم. استصحاب عدم اتیان به صلات در ثوب مباح اثبات عنوان فوت نمی‌کند. فوت یعنی از کیسه رفتن، ‌استصحاب عدم اتیان ثابت نمی‌کند نماز صحیح از کیسه شما رفت. فوت یک عنوان وجودی است. شما قبل از خروج وقت که فوت نشده بود از شما نماز، ‌نماز نخوانده بودی هنوز، ولی فوت نشده بود. فوت عنوان بسیط است، انتزاع می‌‌شود از خروج وقت و عدم اتیان به واجب در داخل وقت (عنوان وجودی است)، استصحاب عدم اتیان این عنوان وجودی را اثبات نمی‌کند. این نظر برخی از بزرگان مثل صاحب کفایه و مرحوم نائینی، ‌مرحوم آقای خوئی و برخی از اعلام از معاصرین، ‌آقای سیستانی، هست.

مرحوم آقای حکیم می‌‌گویند نه، اصلا قضاء به امر جدید نیست. یعنی چی؟ یعنی بعد از این‌که دلیل گفت که کسی که نمازش فوت شده واجب است قضاء کند، این مفاد عرفیش این است که ما دو ملاک داریم: یک ملاک در نماز در وقت است که امر به اداء‌ داریم، ‌یک ملاک هم در طبیعت نماز است و ما با امر به قضاء می‌‌خواهیم استیفاء کنیم ملاک طبیعت نماز را. الان به شما می‌‌گویند روز جمعه باجناغت را دعوت کن که خیلی دوستش داری، اگر جمعه نشد بعدا یک روز دیگری دعوتش کن. این ظاهرش چیست؟ این‌که گفتند اگر جمعه دعوت نکردی یک روز دیگر دعوت کن، ‌ظاهر عرفیش این است که دعوت کردن باجناغ یک ملاک در اصلش هست، یک ملاک در این‌که روز جمعه دعوت کنی هست. امر کردند روز جمعه دعوت کن ولی گفتند اگر ملاک در وقت فوت شد، سعی کن ملاک اصل طبیعت فوت نشود. ظاهرش این است. انصافا همینی است که آقای حکیم می‌‌گویند. نه این‌که کفاره است، وجوب قضاء از باب کفاره است، ‌ملاک جدید دارد. ‌نه، ظاهرش این است که همان ملاک اصل طبیعت را می‌‌خواهد استیفاء کند. پس معلوم می‌‌شود تعدد مطلوب است. اصل طبیعت یک وجوب دارد، طبیعت در وقت یک وجوب دیگر دارد، از باب تعدد مطلوب.

بعد آقای حکیم فرمودند: اصل نماز با ساتر مباح امر دارد، امر به صلات با ساتر مباح فی الوقت از بین رفت با خروج وقت، اما امر به طبیعت صلات مع الساتر المباح حادث بود و شک در امتثال او داری و الان هم هنوز آن امر به طبیعت امتثال نشده‌، شک در امتثال او داری مجرای قاعده اشتغال است.

این محصل فرمایش آقای حکیم. و لذا آقای حکیم می‌‌گویند باید بعدا نماز را در ساتر مباح قضاء کنی.

[سؤال: ... جواب:] قاعده حیلوله که از صحیحه فضلاء استفاده شده، این است که متی شککت بعد وقت فریضة انک صلیتها لم تصلها، اگر بعد از خروج وقت شک بکنی قضاء ندارد. شما در وقت شک داشتی، ‌همان موقعی که نماز می‌‌خواندی در این ساتر مشتبه، شک داشتی در این‌که این نمازم صحیح است یا صحیح نیست. قاعده حیلوله‌ای که مفاد صحیحه فضلاء است این‌جا را شامل نمی‌شود. اتفاقا این‌جا مصداق متی شککت فی وقت فریضة انک لم تصلها فصلها، ممکن است بر او منطبق بشود.

آقای سیستانی: اولا: لاتعاد تصحیح واقعی می‌کند این نماز را چون مختص به جاهل و ناسی نیست. ثانیا: قضاء به امر جدید است و موضوعش (فوت) با استصحاب عدم اتیان ثابت نمی‌شود. ثالثا: عدم الاتیان فی تمام الوقت حالت سابقه متیقنه ندارد

آقای سیستانی فرمودند: اولا: حدیث لاتعاد تصحیح واقعی می‌‌کند این نماز را. اصلا کشف خلاف هم بشود ‌بعد از نماز در این ثوب مشتبه در ضیق وقت، می‌‌شود عن عذر، بفهمم نماز خوانده بودم در ثوب غیر مأکول، قضاء ندارد، ‌لاتعاد الصلاة الا من خمس.

ثانیا: قضاء به امر جدید است، موضوعش فوت است و ما با استصحاب عدم اتیان به صلات در ساتر مباح، نمی‌توانیم اثبات کنیم موضوع وجوب قضاء را.

بعد یک اضافه‌ای هم دارند آقای سیستانی. فرموده‌اند: اصلا اگر کسی بگوید موضوع وجوب قضاء عدم الاتیان است، باز هم موضوع وجوب قضاء عدم الاتیان فی تمام الوقت است [و] این حالت سابقه ندارد. آنی که حالت سابقه دارد عدم الاتیان فی اول الوقت است اما عدم الاتیان فی تمام الوقت حالت سابقه دارد تا استصحابش بکنید؟ پس اولا حدیث لاتعاد جاری است. ‌ثانیا: موضوع وجوب قضاء (و لو احتمالا) عنوان فوت الفریضة است و این عنوان اثبات نمی‌شود با استصحاب عدم الاتیان. وانگهی اگر موضوع عدم الاتیان هم بود، موضوع عدم الاتیان فی تمام الوقت است که حالت سابقه عدمیه ندارد.

این فرمایش آقای سیستانی قابل مناقشه است. اما حدیث لاتعاد که ایشان جاری می‌‌کند این طبق مبنای خودشان است. مبنای ایشان چیست؟ ایشان می‌‌گویند: حدیث لاتعاد اختصاص به جاهل و ناسی ندارد؛ هر معذوری مشمول حدیث لاتعاد است. و این آقا هم معذور است؛ ضیق وقت است چه کار کند؟ باید در یکی از این دو نماز بخواند. شما راه بهتری سراغ دارید؟ غیر از آن راهی که گفت یصلی عاریا که درست نبود. راه دیگری ندارد این بنده خدا، معذور است؛ حدیث لاتعاد می‌‌گیردش.

اشکال اول: همان‌طور که مشهور هم گفتند، لاتعاد منصرف است از ملتفت معذور

اما به نظر مشهور (که ما هم قوی می‌‌دانیم این نظر را) حدیث لاتعاد انصراف دارد از غیر جاهل و ناسی، از ملتفت و لو معذور انصراف دارد. حدیث لاتعاد ظاهرش این است که هنگام عمل فکر می‌‌کردی داری صحیح انجام می‌‌دهی، ‌بعد کشف خلل شد، می‌‌خواهی اعاده کنی، لاتعاد می‌‌گوید نخیر، اعاده لازم نیست.

می‌دانید نتیجه فرمایش آقای سیستانی چیست؟ یک زنی چادر سر کرد نماز بخواند، گفت الله‌اکبر، ‌یک بچه (عذر می‌‌خواهم) شیطانی دارد، آمد این چادر را کشید برد انداخت آن طرف خانه که این زن اگر بخواهد برود چادر را بردارد باید پشت به قبله کند، ‌نمازش باطل می‌‌شود. آقای سیستانی می‌‌گویند بخوان همین نماز را، خدا قبول می‌‌کند. هر چی این زن می‌‌گوید موهایم باز است، ممکن است غیر از عورت که او مستور است، بقیه بدنش هم ممکن است بگوید باز است، آقای سیستانی می‌‌گوید خدا قبول می‌‌کند. چرا؟ برای این‌که لاتعاد الصلاة الا من خمس. شما اگر بخواهی این نمازت را تصحیح کنی راهش این است که این نماز را اعاده کنی. راه دیگری که نداری.

وقتی الله‌اکبر گفتی مهر داشتی یا فکر می‌‌کردی داری، بعد که گفتی الله‌اکبر ناگهان یادت آمد مهر نداری، مهر را دادی به رفیقت نماز بخواند، ‌هیچ کاری هم نمی‌توانی بکنی، جلویت فرش است، ‌نه کاغذی، چیزی، همراهت هست. آقای سیستانی می‌‌گوید بخوان نماز را روی همین فرش خدا قبول می‌‌کند چون اخلال به غیر ارکان است، مشمول حدیث لاتعاد است. ما می‌‌گوییم انصراف دارد حدیث لاتعاد از این ملتفت و لو معذور است.

[سؤال: ... جواب:] این نماز را عمدا دارد خراب می‌‌کند؟ کاری نمی‌تواند بکند، فقط راهش این است که بگویند اعد صلاتک، ‌خب حدیث لاتعاد می‌‌گوید لاتعد صلاتک. بشکند، خلاف لاتعاد است. ... پس شما می‌‌گویید حدیث لاتعاد منصرف است به کسی که نماز خوانده با اعتقاد به این‌که نمازم صحیح است بعد کشف خلل شده. ما هم همین را می‌‌گوییم. تفصیل الکلام فی محله. مشهور می‌‌گویند حدیث لاتعاد شامل ملتفت نمی‌شود و لو معذور باشد.

اما راجع به فوت فرمودند که استصحاب عدم الاتیان اثبات فوت نمی‌کند، ‌مطلب درستی است. ما هم قبول داریم. شاید موضوع وجوب قضاء عنوان فوت الفریضة است. این‌که آقای حکیم فرمود تعدد مطلوب، ما قبول داریم امر به قضاء کشف می‌‌کند ملاک در طبیعت هست، اما وجوب هم رفته روی طبیعت؟ بله، اقض ما فات کما فات معلوم می‌‌شود که ملاک در طبیعت است علاوه بر خصوصیت وقت اما شاید شارع در مقام تعلق تکلیف، ‌تکلیف به طبیعت را متوجه نکرده باشد. تکلیف را برده روی صلات فی الوقت و گفته اگر فوت بشود صلات فی الوقت، من شما را مکلف می‌‌کنم به قضاء آن و بعد شک در فوت بکنم، ‌شک در وجوب قضاء پیدا می‌‌کند، برائت از وجوب قضاء جاری است.

اشکال دوم: عدم الاتیان فی تمام الوقت، یک موضوع مرکب است، لذا جزء دومش (فی تمام الوقت) با استصحاب قابل اثبات است

و اما این‌که استصحاب عدم الاتیان را اشکال کرد ایشان: آقا! موضوع، مرکب است. عدم الاتیان فی الوقت یعنی عدم الاتیان و ان یستمر عدم الاتیان الی آخر الوقت. معنای عدم الاتیان فی الوقت این است، ‌موضوع مرکب است. خلاف ظاهر است بسیط بودن؛ موضوع، مرکب است مثل سایر موضوعات مرکبه. عدم الاتیان اول وقت بالوجدان، ‌استصحاب هم می‌‌گوید تا آخر اتیان نکردی، ‌جزء دوم موضوع را ما اثبات می‌‌کنیم.

پس مهم این است که شاید موضوع وجوب قضاء عنوان فوت الفریضة است.

اما یک نکته عرض کنم و آن این است که بعضی‌ها که خیلی ذهن‌شان اصولی است، ‌علم اجمالی همه‌اش دارد کارخانه ذهن‌شان تولید می‌‌کند ممکن است بیایند بگویند این آقا علم اجمالی دارد، (خوب گوش بدهید!) دو تا ثوب است، ‌یکیش مأکول اللحم یکی غیر مأکول، ‌مشتبه شد، ‌وقت هم تنگ است، شما علم اجمالی دارید یا این ثوب الف مأکول اللحم است پس واجب است نماز با آن یا غیر مأکول اللحم است پس واجب است قضاء نماز در فرضی که نمازت را با این لباس بخوانی. یا واجب است اداء نماز با این ثوب در فرضی که این ثوب مأکول اللحم باشد، پشم گوسفند باشد، یا واجب است قضاء نماز در جایی که بخواهی نمازت را با این لباس بخوانی اگر این لباس از پشم روباه باشد. در ثوب دوم هم همین را می‌‌گوییم. خب نتیجتا شمایی که می‌‌خواهی با ثوب اول نماز بخوانی، ‌علم اجمالی داری، بر من واجب است یا در این لباس نماز بخوانم یا حال که در این لباس نماز می‌‌خوانم بر من قضاء این نماز واجب است. اگر این لباس مأکول اللحم است، ‌نماز در این ادائا واجب است، ‌اگر غیر مأکول اللحم است چون نماز در این غیر مأکول می‌‌خوانم قضاء نماز واجب است و فرض این است حدیث لاتعاد جاری نیست که تصحیح واقعی بکند.

[سؤال: ... جواب:] برائت از وجوب قضاء در اطراف علم اجمالی جاری نیست. چون شک در فوت داشتی برائت جاری کردی از وجوب قضاء [اما] برائت در اطراف علم اجمالی جاری نمی‌شود. این آقا دارد علم اجمالی درست می‌‌کند برای شما. ... بناء که داری بخوانی. همین که بناء داری بخوانی می‌‌گوید یا نماز در این ثوب بر من واجب است اگر این پشم گوسفند باشد یا من که می‌‌خواهم نماز در این ثوب بخوانم بر من قضاء واجب خواهد شد به نحو علم اجمالی تدریجی اگر این ثوب پشم روباه باشد.

تامل بفرمایید ببینیم این علم اجمالی منجز است یا منجز نیست ان‌شاءالله فردا.

تتمه فرع اول (یکی از دو لباس غصبی است)

جلسه 4-356

**‌شنبه - 30/06/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به مسأله 47 بود که صاحب عروه سه فرع مطرح کرد.

فرع اول این بود که علم اجمالی دارد لبس یکی از این دو لباس حرام تکلیفی است. مثلا یکی از این دو لباس حریر است که پوشیدنش بر مرد حرام تکلیفی است یا مغصوب، لباس دیگری هم ندارد. در این فرع صاحب عروه فرمود عریانا نماز بخواند.

نوعا با نظر صاحب عروه موافقت کردند. فقط آقای سیستانی فرمود یصلی فی احدهما از باب این‌که دو تکلیف هست (یکی به حرمت لبس حریر مثلا و دیگری به وجوب نماز با ساتر غیر حریر) پس من علم اجمالی دارم پوشیدن یکی از این دو لباس، حرام است و پوشیدن دیگری واجب (از باب این‌که نماز در آن باید خوانده بشود)، موافقت قطعیه هر دو ممکن نیست، ‌نوبت می‌‌رسد به موافقت احتمالیه: در یکی نماز می‌‌خوانم و نماز در دیگری را هم ترک می‌‌کنم. قضاء‌ هم ندارد؛ هم حدیث لاتعاد است هم شک در فوت است، ‌مجرای برائت از وجوب قضاء است.

وجه نظر مشهور (نماز عریانا): خطاب مطلق (یحرم الغصب) معجز عرفی است از خطاب مقید (صل مع الساتر)

استدلالی که مشهور کردند از جمله مرحوم آقای خوئی، ‌مرحوم آقای حکیم، ‌مرحوم استاد در شرح عروه فرمودند: ‌خطاب صل مع الساتر مشروط به قدرت است: من وجد الساتر یعنی من تمکن من الصلاة‌ فی الساتر یصلی فی الساتر. خطاب یحرم لبس الحریر یا یحرم الغصب خطاب مطلق است؛ خطاب مشروط به قدرت نیست و خطاب مطلق سبب عجز می‌‌شود عرفا از این خطاب مشروط به قدرت. ‌موضوع او از بین می‌‌رود، ‌موضوع و من لم یتمکن من الصلاة فی الساتر یصلی عریانا محقق می‌‌شود.

اشکال اول: خطاب مطلق هم مقید عامی لبی یا لفظی بر قدرت دارد لذا با خطاب مقید، تزاحم می‌کند

مرحوم استاد در اصول جلد 6 دروس فی مسائل علم الاصول منکر شدند این مبنا تقدیم خطاب مطلق را بر خطاب مشروط به قدرت. فرمودند چه فرق می‌‌کند، هر خطابی منصرف است و مقید دارد شامل عجز نمی‌شود. چه آن خطابی که می‌‌گوید ان قدرت فصل مع الساتر مشروط به قدرت است، چه آن خطابی که می‌گوید لاتلبس الحریر، او هم مقید است عقلا. بلکه خطاب لفظی لایکلف الله نفسا الا وسعها مقید است به این‌که اذا قدرت لاتلبس الحریر. چه فرق می‌‌کند. ولی همین مرحوم استاد در شرح عروه در این مسأله موافقت کردند با صاحب عروه که یصلی عریانا. دلیل‌شان همین است که خطاب مطلق موضوع خطاب مشروط به قدرت را از بین می‌‌برد، بر خلاف مبنای اصولی‌شان.

ما هم در اصول وفاقا للشیخ الاستاذ و السید الصدر همین را گفتیم، ‌گفتیم چه وجهی دارد خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت مقدم بشود. چه وجهی دارد؟ تزاحم هست، یک خطاب می‌‌گوید اذا قدرت فصل مع الساتر، ‌خطاب دیگر مشروط به قدرت نیست در لسانش، ‌یحرم لبس الحریر، ‌چه فرق می‌‌کند، ‌او هم بالاخره مقید هست به قرض قدرت به نحو مقید عام، ‌حالا یا مقید لبی عام که حکم عقل است یا مقید لفظی عام لایکلف الله نفسا الا وسعها. و لذا آن تقریبی که در جلسات قبل عرض می‌‌کردیم طبق مسلک مشهور بود.

اشکال دوم: موضوع نماز عریانا، خصوص فقد تکوینی ساتر است

ما یک اشکال اضافه هم داریم، ‌او را هم عرض کنیم. بر فرض ما قبول کنیم که خطابی که می‌‌گوید یحرم لبس الحریر ‌بر خطابی که می‌‌گوید اذا قدرت فصل مع الساتر و ان لم تقدر فصل عریانا مقدم بشود اما این در صورتی است که خطاب دوم به این لسان باشد. ما روایاتی که راجع به نماز عریان هست اصلا موضوعش فقد تکوینی ساتر است، می‌‌گوید رجل خرج من البحر عریانا و لیس معه ثوب، ‌امام می‌‌فرماید یصلی عریانا. صحیحه علی بن جعفر: سألته عن الرجل قطع علیه او غرق متاعه فبقی عریانا کیف یصلی؟ حضرت فرمود ان اصاب حشیشا یستر به عورته أتم صلاته بالرکوع و السجود و ان لم یصب شیئا یستر به عورته اومأ و هو قائم. یا در صحیحه زراره هست: رجل خرج من سفینة عریانا أو صلب ثیابه و لم یجد شیئا یصلی فیه فقال یصلی ایماءا. فرض روایت کسی است که هیچ لباسی ندارد، ‌امام می‌‌فرماید یصلی عریانا. حالا اگر فرض می‌‌کرد یک لباس حریر دارد، ‌شاید امام می‌‌فرمود حالا مضطر شده به لباس حریر، در همین لباس حریر نماز بخواند. ما چه می‌‌دانیم؟

[سؤال: ... جواب:] چه انصرافی دارد روایت از فرضی که این غریق لباس حریر دارد، می‌‌گوید غریق است تمام لباس‌هایش در دریا غرق شد یا قطاع الطریق تمام لباس‌هایش را دزدیدند، ‌فبقی عریانا. در صحیحه علی بن جعفر این جور بود: فبقی عریانا و حضرت الصلاة کیف یصلی. ... "و لم یجد شیئا یصلی فیه" در صحیحه زراره در سؤال سائل یعنی چیزی ندارد تا در او نماز بخواند نه این‌که چیزی ندارد که واجد شرائط صحت صلات باشد؛ همچون چیزی از آن استفاده نمی‌شود. اصلا چیزی ندارد در او نماز بخواند، ‌ساتری ندارد در او نماز بخواند، ‌امام در این مورد فرمود یصلی عریانا. اگر سائل می‌‌گفت یک لباس حریر دارد، ‌یک لباس غیر مأکول اللحم دارد، ‌شاید امام می‌‌فرمود یصلی فیه. چه می‌‌دانیم.

مختار در فرع اول: یصلی فی احدهما

و لذا ما که در جلسات قبل به آقای سیستانی ایراد می‌‌کردیم که چرا فرمودید یصلی فی احدهما، طبق مبانی ایشان ایراد می‌‌کردیم به خودشان و طبق مبانی مشهور. اما چون ادله مشهور را قائل نیستیم و حداقل این است که می‌‌گوییم این روایات نماز عریان موضوعش مطلق عدم قدرت بر صلات مع الساتر نیست، در خصوص فاقد تکوینی ساتر وارد شده است و لذا در فتوی بعید نیست (و لو در مبانی به آقای سیستانی ایراد داریم ولی طبق این مبانی خودمان‌ که عرض کردیم، ‌بعید نیست) همین درست باشد که یصلی فی احدهما یا آن تعلیقه سابق آقای خوئی را بگوییم که فیه اشکال.

می‌دانید "فیه اشکال" این‌جا نتیجه‌اش چی می‌‌شود؟ اگر جرأت نکند کسی مثل آقای سیستانی فتوی بدهد که یصلی فی احدهما، ‌[بلکه] مثل آقای خوئی در تعلیقه سابقه‌اش بر عروه که در العروة الوثقی المحشی، آن تعلیقه آمده که فیه اشکال، نتیجه‌اش این است که دیگه احتیاط ممکن نیست، ‌یا باید رجوع بکند به فالاعلم، ‌فالاعلم حالا هر چی بگوید، می‌‌گوید یصلی عریانا؟ یصلی عریانا، می‌‌گوید یصلی فی احدهما؟‌ یصلی فی احدهما. اما اگر فالاعلمی که فتوی بدهد به یکی از این دو طرف وجود نداشت، ‌این فیه اشکال نتیجه‌اش تخییر می‌‌شود چون دوران الامر بین المحذورین است. احتمال دارد که وظیفه‌اش صلات عریانا باشد، ‌احتمال دارد وظیفه‌اش صلات فی احدهما باشد، ‌دوران امر بین محذورین است. چون صلات فی احدهما یکی می‌‌گوید حرام است عقلا مثل صاحب عروه، یا آقای خوئی در تعلیقه اخیره، ‌یکی می‌‌گوید واجب است مثل آقای سیستانی؛ می‌‌شود دوران الامر بین المحذورین. اما صلات عریانا دوران الامر بین المحذورین نیست، ‌او قابل احتیاط است. نسبت به یصلی فی احدهما دوران الامر بین المحذورین است؛‌ یکی می‌‌گوید واجب است یکی می‌‌گوید عقلا حرام است. و لذا اگر فالاعلمی فتوی داد به یکی دو طرف به او عمل می‌‌کند و الا می‌‌شود دوران الامر بین المحذورین و احتیاط می‌‌کند.

بله، ما یک توجیهی برای این‌که کسانی که مثل مرحوم استاد قائل نیستند به تقدیم خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت، یک توجیهی برای این‌که این‌جا بتوانند از آن مبنا استفاده کنند ذکر کردیم. می‌‌گفتیم یک وقت تزاحم است، مثلا یک آبی هست مولی گفته إسق ولدی ماءا، ‌ان قدرت فتوضأ، ‌این می‌‌شود تزاحم. مثل مرحوم آقای خوئی می‌‌گویند آن خطاب إسق ولدی ماءا مشروط به قدرت نیست، ‌رافع قدرتی است که در خطاب اذا قدرت فتوضأ آمده، ولی آن‌هایی که قبول ندارند مثل مرحوم استاد، مرحوم آقای صدر و ما هم به تبع این دو بزرگوار قبول نکردیم یک وجهی ذکر می‌‌کردیم که در این‌جا در این مسأله از این مبنا استفاده کنند. می‌‌گفتیم یک وقت می‌آید آن خطاب مطلق اصلا نهی می‌‌کند از ذات آن فعل مشروط به قدرت، ‌می‌آید می‌‌گوید لاتغسل وجهک بالماء الکذائی، تحریم است، ‌یحرم، ‌تحریم نفسی است (‌ارشاد به مانعیت که بحث ندارد) حرام است بر تو که از آبی وضوء بگیری که موجب شین است، موجب ایذاء‌ مؤمن است، می‌‌گفتیم این‌جا دیگه عرفا اذا قدرت فتوضأ از بین می‌‌رود. این را ما منکر نیستیم، ‌اما عمده اشکال در مقام این است که ما اطلاقی نداریم در ادله چون عرض کردم موضوع ادله فاقد تکوینی ساتر است.

[سؤال: ... جواب:] حرمت لبس حریر اطلاق دارد و لکن باید آن خطاب من لم یقدر علی الساتر یصلی عریانا اطلاق داشته باشد تا بگوییم خطاب یحرم لبس الحریر اطلاقش قدرت را بر صلات در ساتر از بین می‌‌برد و ما را داخل می‌‌کند در موضوع یصلی عریانا. این را باید ثابت کنیم و فرض این است که ما اطلاقی نداریم در دلیل یصلی عریانا که این فرض را بگیرد؛ موضوع یصلی عریانا فاقد تکوینی ساتر است.

[سؤال: ... جواب:] فرض انحصار بحثش را قبلا کردیم، ‌این‌جا که فرض انحصار نیست. و ما قبول نداریم حرمت عقلیه لبس احد الثوبین موضوع یصلی عریانا را محقق می‌‌کند چون موضوع یصلی عریانا فقد تکوینی ساتر است، ‌این را چه کار کنیم؟ ... فرض انحصار را قبلا بحث کردیم، ‌الان تکرار نمی‌کنم، ‌رجوع کنید به بحث‌های گذشته. اول می‌‌خواستیم اثبات تخییر بکنیم، ‌بعد یک وجهی ذکر کردیم، ‌رجوع کنید به آن مباحث خواهید دید که آن وجه در انحصار می‌آید؛ ‌در فرضی که یکی از این دو لباس حریر است و دیگری غیر حریر، ‌آن وجه نمی‌آید. مهم این است که ما می‌‌گوییم موضوع صلات عریانا فقد تکوینی ساتر است و من در این‌جا فقد تکوینی ساتر ندارم، ‌دو لباس دارم، یکی حریر است و دیگری غیر حریر، مشبته شده با هم. ‌موضوع یصلی عریانا کسی است که بقی عریانا لایجد شیئا؛ این‌جا صادق نیست.

تتمه فرع دوم (یکی از دو لباس غیر مأکول است)

فرع دوم این بود که می‌‌داند یکی از این دو ثوب غیر مأکول اللحم است، ‌ثوب دیگر هم ندارد. دو لباس دارد یکی از پشم روباه است، ‌دیگری از پشم گوسفند. این‌جا حرمت تکلیفیه‌ای در کار نیست و لذا اگر سعه وقت بود احتیاط می‌‌کند؛ دو تا نماز می‌‌خواند یکی در این ثوب یکی در آن ثوب.

اما در ضیق وقت صاحب عروه فرمود یصلی عریانا، آقای بروجردی، آقای نائینی، امام موافقت کردند. وجهی که ذکر کردند ما گفتیم تمام نیست. گفتند:‌ عرفا کسی که احراز نمی‌تواند بکند که عمل صحیح بجا می‌‌آورد به حکم کسی است که متمکن از عمل صحیح نیست. چه جور کسی که متمکن از نماز در ساتر نیست‌، عریانا نماز می‌‌خواند، در ساتر مباح متمکن نیست فقط یک ساتر غیر مأکول اللحم دارد، ‌فقط یک لباس از پشم روباه دارد، در مسأله 38 گفتند که عریانا نماز می‌‌خواند (ما قائل به تخییر شدیم در آن‌جا ولی مشهور گفتند عریانا نماز می‌‌خواند) ‌گفتند پس کسی که متمکن از ساتر مباح نیست، ‌عریانا باید نماز بخواند، ‌کسی هم که متمکن از احراز نماز در ساتر مباح نیست، به حکم کسی است که متمکن از واقع نماز در ساتر مباح نباشد، ‌او هم وظیفه‌اش نماز عریانا هست. ما اشکال کردیم که این وجهی ندارد. [این‌که] عجز از احراز از امتثال به حکم عجز از امتثال است، دلیل ندارد. و لذا شاهدش این است که اگر من دو تا مایع دارم می‌‌دانم یکی از این دو مایع آب است دیگری مضاف، نمی‌توانم هم با هر دو وضوء بگیرم، [در این‌جا] نباید کسی قائل بشود که برو تیمم بکن چون عاجز از احراز وضوء با آب به حکم کسی است که عاجز است از واقع وضوء با آب و حکمش و وظیفه‌اش تیمم است. چه وجهی دارد؟

و لذا حق با صاحب عروه نیست که در این فرع دوم گفت یصلی عریانا. در این فرع دوم باید بگوییم یصلی فی احدهما، می‌‌شود موافقت احتمالیه، در یکی از این دو در ضیق وقت نماز می‌‌خواند. حق با محشین عروه‌ای است که گفتند در این صورت ثانیه یصلی فی احدهما. چون با فرع اول فرق می‌‌کند؛ فرع اول حرمت تکلیفیه داشت، این‌جا حرمت تکلیفه ندارد.

بعد از موافقت احتمالیه در ضیق وقت و کشف خلاف قضاء لازم نیست

بعد بحث در این واقع شد:‌ حالا که یصلی فی احدهما در ضیق وقت، بعدا قضاء بکند یا نه؟ آقای حکیم گفت بله، قضاء بکند چون شک در امتثال هست. ضیق وقت است، نمی‌توانی اداء بکنی، ‌در یکی از این دو نماز بخوان، اما نسبت به اصل تکلیف به طبیعت نماز در ساتر مباح، ‌شک در امتثال داری. ایشان نظرشان این بود که اول وقت دو تکلیف متوجه به ما می‌‌شود از باب تعدد مطلوب، ‌یکی صل فی الوقت یکی این‌که صل، ‌نسبت به صل فی الوقت وقت گذشت، ‌حالا ضیق وقت بود، ‌در یکی از این دو ثوب نماز خواندیم، ‌گذشت، اما نسبت به صل، الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی.

ما عرض کردیم دلیل نداریم از اول وقت دو تکلیف متوجه ما می‌‌شود. ظاهر از ادله و لااقل من المحتمل این‌ که در داخل وقت یک تکلیف به اداء داریم، اگر فوت شد فریضه از ما و وقت گذشت یک تکلیف ثانوی به قضاء فریضه داریم. ما هم در یکی از این دو ثوب که نماز خواندیم و وقت گذشت شک می‌‌کنیم در وجوب قضاء چون شک در فوت داریم.

وجه وجوب قضاء در فرض ترک نماز در سعه وقت، "من فاتته فریضة فلیقضها" نیست چون ظاهرش فریضه شرعیه واقعیه است نه ظاهریه و یا عقلیه

نگویید پس در سعه وقت هم همین را بگو. در سعه وقت هم بگو اگر در یکی از این دو نماز خواندی و در دیگری نماز نخواندی عمدا و وقت گذشت، ‌آن‌جا هم شک در فوت داری، ‌قضاء لازم نیست. چون شک در فوت در این فرض هم می‌آید که در سعه وقت می‌‌توانستم نمازم را تکرار کنم، ‌در این لباس مشتبه یک بار نماز بخوانم، ‌یک بار هم در آن لباس دوم ولی یک لباس خواندم در یکی از این دو لباس و السلام، ‌آن‌جا هم پس بگویید وقت که گذشت شک در فوت دارید، ‌برائت از وجوب قضاء جاری می‌‌کنید.

جواب دادند که ما در این‌جا یقینا فریضه ظاهریه داشتیم به این‌که نمازمان را در لباس دوم بخوانیم و این فریضه ظاهریه یقینا از ما فوت شده. من فاتته فریضة فلیقضها شامل آن می‌‌شود. این وجهی است که مرحوم ایروانی فرموده، مرحوم آقای خوئی فرمودند.

ما اشکال کردیم. گفتیم: من فاتته فریضة فلیقضها ظاهرش فریضه شرعیه واقعیه است نه فریضه ظاهریه آن هم عقلیه، ‌از باب علم اجمالی، از باب قاعده اشتغال.

وجه وجوب قضاء در فرض ترک نماز در سعه وقت، ملازمه عرفی بین وجوب ظاهری اداء با وجوب ظاهری قضاء است

اما یک وجه دیگری را ما گفتیم. گفتیم: صحیحه فضلاء می‌‌گوید من شک فی وقت فریضة انه لم یصلها یصلیها، کسی که در داخل وقت شک کند در صحت نماز و می‌‌تواند احتیاط کند نمازش را بخواند به نحو صحیح باید بخواند. عرف از این خطاب اذا شککت فی وقت فریضة انک لم تصلها فصلها یا اطلاق می‌‌گیرد که اگر ادائا نخواندی قضائا بخوان یا یک ملازمه عرفیه می‌‌بیند بین وجوب ظاهری اداء با وجوب ظاهری قضاء. استیحاش می‌‌کند که بگویند اذا شککت فی وقت فریضه انک لم تصلها فصلها ولی اگر نخواندی و وقت گذشت قضاء ندارد. این خلاف مرتکز عرفی و متشرعی است.

[سؤال: ... جواب:] من در داخل وقت به مقتضای فریضه ظاهریه استصحابیه و عقلیه باید نماز را در آن لباس دوم می‌‌خواندم و نخواندم، ‌خب روایت می‌‌گوید فصلها، این ظهور عرفیش این است که اگر وقت هم نگذشت و نخواندی قضائش را بخوان. فصلها اطلاق دارد. ... فصلها حکم ظاهری است و موردش کسی است که در داخل وقت اصل منجز دارد. این فرق می‌‌کند با آن موردی که ضیق وقت است، بیش از یک نماز نمی‌تواند بخواند. ‌آن‌جا که نداریم اذا شککت فی وقت فریضه انک لم تصلها فصلها، چون ضیق وقت است نمی‌تواند هر دو نماز را بخواند. فرض این است فصلها قدر متیقنش اداء ‌است و ما می‌‌گوییم متفاهم عرفی این است که اگر اداء نکرد قضاء بکند. متی شککت فی وقت فریضة، فی وقت فریضه در خود روایت یعنی فریضه‌ای که هنوز سعه است، ‌ثم انت فی وقت منهما، ‌در مقابل این‌که و متی شککت بعد وقت فریضة انک لم تصلها لم تصلها. ظاهر آن صدر این است که در وقتی است که در داخل وقت می‌‌توانی احتیاط بکنی ولی اگر داخل وقت نبود یک ملازمه عرفیه است که اگر در داخل وقت انجام ندادی احتیاط نکردی، در خارج وقت قضائش را احتیاطا بخوان. اما فرق می‌‌کند با جایی که من در ضیق وقت هستم، نمی‌توانم نماز را تکرار کنم، ‌این‌جا وجهی ندارد ما بگوییم باید قضائش را بخوانی مگر این‌که استصحاب عدم اتیان به فریضه اثبات فوت بکند که ما قبول نداریم.

یمکن ان یقال: علم اجمالی به وجوب ادائی نماز در لباس الف اگر مباح باشد و وجوب قضائی نماز اگر غیر مباح باشد، منجز وجوب قضاء است

یک علم اجمالی هم صحبت شد که ممکن است بعضی‌ها مطرح کنند که من می‌‌دانم نماز در هر کدام از این دو لباس یا در این لباس اول اداءا واجب است اگر ثوب مباح باشد، یا قضاء نماز واجب است در فرضی که من در این ثوب نماز بخوانم چون این ثوب یا مباح است اداء نماز در او واجب است یا مباح نیست پس کسی که در او نماز می‌‌خواند قضاء بر او واجب است.

اشکال اول: علم اجمالی اگر از احتیاط ناقص تشکیل شود، منجز نیست. ترک نماز، موجب علم تفصیلی به وجوب قضاء است

این علم اجمالی به نظر ما منجز نیست:

اولا: ‌این علم اجمالی یک علم اجمالی است که از احتیاط ناقص تشکیل شده.

مثال بزنم:

بعضی‌ها در فاقد الطهورین آمدند همین‌جور علم اجمالی درست کردند گفتند فاقد الطهورین علم اجمالی دارد که یا نماز اداءا بر او واجب است و لو فاقد الطهورین است (بعضی‌ها گفتند فاقد الطهورین همین‌جوری نماز می‌‌خواند) یا بر او واجب است قضاء در فرضی که در داخل وقت نماز بخواند. چرا این‌جور علم اجمالی درست می‌‌کنند؟ چون اگر من نماز نخوانم در داخل وقت که یقینا قضاء واجب است، او که علم اجمالی نیست. علم اجمالی یک طرفش این است که وجوب القضاء فی فرض الاتیان بالاداء. پس بر من یا واجب است در فرضی که فاقد الطهورین هستم اداء نماز بدون طهارت یا واجب است قضاء آن در فرض اتیان به نماز بدون طهارت اداءا. اما اگر نماز اداء را ترک کنم که قضاء نماز تفصیلا بر من واجب می‌‌شود، ‌ربطی به علم اجمالی ندارد. بعضی‌ها گفتند این علم اجمالی منجز است.

ما گفتیم نه، دلیل بر منجزیت این علم اجمالی نداریم. چرا؟ برای این‌که علم اجمالی که اگر طرف اولش را ترک کنی علم تفصیلی به طرف دومش پیدا می‌‌کنی، به چه دلیل منجز است. اگر من نماز اداء ‌را ترک کنم در حال فقد طهورین علم تفصیلی پیدا می‌‌کنم به وجوب قضاء، ‌به چه دلیل در این صورت باید احتیاط بکنم؟ نه، احتیاط را ترک می‌‌کنم علم تفصیلی پیدا می‌‌کنم به وجوب قضاء.

این‌جا هم فرض این است که همین‌جور علم اجمالی تشکیل شد. یا نماز در این ثوب اداءا واجب است یا در فرض اداء نماز در این ثوب قضاء بر من واجب است چون این ثوب یا مباح است اداء آن واجب است یا غیر مباح است قضاء واجب است در فرض اتیان به این نماز در این ثوب. خب من نماز در این ثوب نمی‌خوانم علم تفصیلی به وجوب قضاء پیدا می‌‌کنم. این علم اجمالی به چه دلیل منجز است؟

[سؤال: ... جواب:] علم اجمالی که یک طرفش را ترک کنم علم تفصیلی پیدا می‌‌کنم به تکلیف در طرف دیگر‌ به چه دلیل منجز است؟ در این علم اجمالی‌ها عقل درک نمی‌کند وجوب احتیاط را.

و بعبارة أخری اصل برائت از وجوب اداء جاری می‌‌شود بلامعارض.

[سؤال: ... جواب:] اداء در خصوص این‌ که واجب نیست. این‌که من باید در یکی از این دو لباس نماز بخوانم او بخاطر این است که علم به تکلیف دارم، می‌‌دانم من قادرم بر نماز در ثوب مباح، قاعده اشتغال قطع نظر از این علم اجمالی می‌‌گوید باید یکی از این دو لباس را انتخاب کنی برای نماز او ربطی به این علم اجمالی ندارد؛ او از این باب است که من یقین دارم به تکلیف نماز ادائی.

[سؤال: ... جواب:] این علم اجمالی که یا اداء نماز در این ثوب واجب است اگر ثوب مباح باشد و یا قضاء نماز در فرض اتیان نماز در این ثوب واجب است اگر این ثوب مباح نباشد، این علم اجمالی منجز نیست. نتیجه این است که من یکی از این دو لباس را انتخاب می‌‌کنم نماز می‌‌خوانم چون علم دارم به تکلیف در نماز با ثوب مباح، بعد نسبت به قضاء برائت جاری می‌‌کنم؛ علم اجمالی منجز نیست. ما می‌‌گوییم علم اجمالی که اگر یک طرفش را ترک کنی علم تفصیلی پیدا می‌‌کنی به طرف آخر این منجز نیست. ما می‌‌مانیم و آن علم به تکلیف به نماز ادائی با ساتر مباح، خب نسبت به او موافقت قطعیه نمی‌توانیم بکنیم، موافقت احتمالیه می‌‌کنیم.

اشکال دوم: شرط منجزیت علم اجمالی این است که یک طرفش قاعده اشتغال نداشته باشد

اشکال دوم به این بیان این است که یک طرف علم اجمالی قاعده اشتغال دارد. این‌که من باید نماز بخوانم در داخل وقت، این قاعده اشتغال دارد، امکان احتیاط ندارم، ترجیح هم در بین نیست، ‌مخیرم بین این نماز در این لباس اول یا نماز در لباس دوم. اصل نماز در یکی از این دو ثوب قاعده اشتغال دارد. مرجحی هم نیست، مخیر می‌‌شود بین این دو ثوب. جایی که یک طرف قاعده اشتغال دارد علم اجمالی نسبت به طرف آخر مجرای اصل برائت است. مثل این‌که من در داخل وقت شک می‌‌کنم نمازم را خواندم یا نه، علم اجمالی دارم یا من نمازم را نخواندم یا نذر کردم یک نماز مستحبی بخوانم. خب نسبت به این نماز قاعده اشتغال هست، این نماز قاعده اشتغال دارد، ‌برائت از وجوب اتیان به صلات منذوره جاری می‌‌شود بلامعارض.

تتمه فرع سوم (یکی از دو لباس نجس است)

راجع به فرع سوم که ما می‌‌دانیم یکی از این دو لباس نجس است، آن‌جا صاحب عروه گفت یصلی فی کلیهما یعنی یک نماز در این لباس یک نماز در آن لباس، مع سعة الوقت. ‌در ضیق وقت نماز می‌‌خواند در یکی از این دو مخیرا. آقای بروجردی، ‌امام، ‌آقای نائینی چون معتقدند که صلات عریانا بر صلات در نجس مقدم است گفتند این فرع سوم هم مثل فرع دوم است. صاحب عروه در فرع دوم گفت یصلی عریانا وقتی می‌‌دانست یکی از این دو لباس غیر مأکول اللحم است، این سه بزرگوار فرمودند در فرع سوم هم چون نظر ما این است که صلات در نجس مثل صلات در غیر مأکول اللحم است و کسی که نمی‌تواند در لباس پاک نماز بخواند عریانا باید نماز بخواند. مثل کسی که نمی‌تواند در لباس حلال‌گوشت نماز بخواند می‌‌گفتیم عریانا نماز بخواند، ‌کسی هم که نمی‌تواند در لباس پاک نماز بخواند در لباس نجس نماز نخواند عریانا نماز بخواند. و لذا فرمودند فرع سوم هم مثل فرع دوم است، چه جور ما (این سه بزرگوار) در فرع دوم پذیرفتیم که یصلی عریانا، در فرع سوم هم یصلی عریانا.

و لکن ما در فرع دوم هم گفتیم یصلی فی احدهما، ‌در فرع سوم هم می‌‌گوییم یصلی فی احدهما، ‌صاحب عروه که در فرع سوم که نجس مشتبه هست گفت یصلی فی احدهما چون نظرش این است که صلات در نجس بر صلات عریانا مقدم است و ما این نظر را سابقا انتخاب کردیم. اگر کسی فقط یک لباس نجس دارد باید در او نماز بخواند، ‌عریانا نماز نخواند.

صاحب سرائر: حتی در سعه وقت، عریانا نماز بخواند و این مطابق با احتیاط است. فیه: صریح صحیحه صفوان: یصلی فیهما جمیعا. ضمن این‌که مقتضای احتیاط سه نماز است

دو تا مطلب این‌جا عرض کنم:

یک مطلب این است که صاحب سرائر در این فرع سوم، ‌نجس مشتبه، ‌حتی در سعه وقت گفته عریانا نماز بخواند.

[اقول] عجیب است! صحیحه صفوان صریحا گفته یصلی فیهما جمیعا. اگر کسی دو لباس دارد، می‌‌داند یکی از این دو لباس نجس است، باید یک بار در این لباس اول نماز بخواند، ‌بار دوم نمازش را در لباس دوم تکرار کند. صحیحه صفوان این را می‌‌گوید. صفوان کتب الی ابی الحسن علیه السلام یسأله عن الرجل معه ثوبان فاصاب احدهما بول و لم یدر ایهما هو و حضرت الصلاة و خاف فوتها و لیس عنده ماء کیف یصنع؟ قال یصلی فیهما جمیعا. صاحب سرائر آمده گفته قال بعض اصحابنا یصلی فی کل واحد منهما و قال بعض منهم یصلی عریانا و هذا الذی یقوی فی نفسی و به أفتی لان المسألة بین اصحابنا فیها خلاف و دلیل الاجماع منفی فاذا کان کذلک فالاحتیاط یوجب ما قلنا. صحیحه صفوان را که گذاشته کنار، ‌حالا می‌‌گوییم عمل به خبر واحد نمی‌کند ولی خدا خیرت بدهد! آخه احتیاط اقتضاء می‌‌کند عریانا نماز بخواند؟! یا احتیاط اقتضاء می‌‌کند سه تا نماز بخواند؟ صلات فی النجس که حرام تکلیفی نیست. خب احتیاط اقتضاء می‌‌کند یک بار در این لباس نجس یک بار در آن لباس نجس یک بار هم عریانا، اگر می‌‌خواهد احتیاط کند.

[سؤال: ... جواب:] پس کسی که در سفر شک دارد نماز قصر واجب است یا تمام احتیاط می‌‌کند بگوییم خلاف اجماع مرکب است؟ احتیاط حکم ظاهری است، از باب علم اجمالی احتیاط می‌‌کند.

و وجهی هم ندارد این احتیاط؛ صحیحه صفوان است. شما می‌‌گویید خبر واحد لایفید علما و لا عملا، ‌خب برای شما لایفید علما و لا عملا، برای ما یفید علما و عملا. و سند، ‌سند خیلی متقن.

حالا شبهه‌شان چی بوده، مثلا جزم در نیت را لازم می‌‌دانستند. این آقا در وقتی که نماز در هر کدام می‌‌خواند جزم در نیت ندارد. جزم در نیت اولا دلیل بر اعتبارش نیست. من با این‌که می‌‌توانم بروم مسأله یاد بگیرم نمی‌روم یاد بگیرم جمع می‌‌کنم بین قصر و تمام، دلیل نداریم که جزم در نیت معتبر است عقلا. شرع که نگفته، عقل هم نمی‌گوید. عقل بیش از شرع که نمی‌آید چیزی را تحمیل کند به مردم، مولی گفته نماز بخوان نگفته با جزم در نیت. مخصوصا در جایی که متمکن نیستم از امتثال تفصیلی مثل این جایی که دو تا لباس است، لباس پاک ندارم، این‌جا قطعا جزم در نیت معتبر نیست. پس این فرمایش وجهی ندارد. این مطلب اول.

شیخ آل‌یاسین: در وقت نماز عاریا بخواند و در خارج وقت احتیاطا قضاء کند. فیه: اگر وظیفه‌اش نماز عاریا است، دیگر این احتیاط وجهی ندارد

مطلب دوم فقط اشاره کنم: مرحوم آل‌یاسین یک حاشیه دارد در عروه بر آن فرع اول، ‌خیلی عجیب است. می‌‌گوید یصلی عریانا و الاحوط قضاء الصلاة بعد الوقت. در آن فرع اول که می‌‌داند یکی از این دو ثوب حریر است، ‌ایشان می‌‌گوید من فتوی می‌‌دهم عریانا نماز بخواند، یصلی عریانا، اما در عین حال و یقضی فی الصورتین علی الاحوط. این دیگه هیچ وجهی ندارد. اگر وظیفه صلات عریانا است دیگه چرا قضاء کند؟ خب وظیفه‌اش را انجام داده.

تامل بفرمایید، ان‌شاءالله مسأله 48 را فردا بررسی می‌‌کنیم.

توضیح اشکال اول در عدم منجزیت علم اجمالی در مقام: وجه منجزیت، تعارض اصول است و عقلاء در مقام اصل برائت را نسبت به وجوب اداء نماز در لباس دوم جاری می‌کنند

جلسه 5-357

**یک‌شنبه - 31/06/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

قبل از این‌که وارد مسأله 47 بشویم، ‌یک مطلبی را دیروز عرض کردیم راجع به علم اجمالی، برخی از دوستان خواستند مختصری توضیح بدهیم.

ما عرض کردیم که علم اجمالی به این‌که مثلا شخص فاقد الطهورین یا بر او واجب هست اداء نماز بدون طهارت یا واجب هست بر او قضاء نماز حتی در فرضی که در داخل وقت نماز بی‌طهارت بخواند، ‌این علم اجمالی که برخی مطرح می‌‌کنند و می‌‌گویند فاقد الطهورین طبق این علم اجمالی باید در داخل وقت نماز بخواند بدون طهارت و بعد از وقت هم آب که پیدا کرد قضاء کند بخاطر این علم اجمالی (که شبیه این علم اجمالی را ما در بحث خودمان مطرح کردیم) ‌به نظر ما این علم اجمالی منجز نیست. هر چند برخی مثل آقای صدر این علم اجمالی را در یک بحثی مطرح می‌‌کند و می‌‌گوید این علم اجمالی منجز است. به نظر ما این درست نیست. چرا؟ برای این‌که منشأ منجزیت علم اجمالی به نظر ما تعارض اصول است، ‌اصول که تعارض کند در اطراف، ‌اصل برائت‌ها تعارض بکند، عقل علم اجمالی را منجز قرار می‌‌دهد نسبت به وجوب موافقت قطعیه. پس اگر اصل بلامعارض جاری شد، ارتکاز عقلاء مانعی ندید که اصل جاری بشود در اطراف یک علم اجمالی، ما مشکلی نداریم، دیگر این علم اجمالی منجز نیست.

ما معتقدیم با توجه به این‌که اگر این فاقد الطهورین ترک کند نماز را در وقت، علم تفصیلی پیدا می‌‌کند به وجوب قضاء، عقلاء اصل برائت از وجوب اداء ‌را مستنکر نمی‌دانند. این‌که اصل برائت در اطراف علم اجمالی جاری نمی‌شود چون خلاف ارتکاز عقلاء است، انصراف دارد دلیل اصل از اطراف علم اجمالی. حالا اگر علم اجمالی ما یک خصوصیتی داشت که به عقلاء عرضه کنیم می‌‌گویند وقتی شما ترک کنی این طرف اول را علم تفصیلی پیدا می‌‌کنی به وجوب طرف دوم، مشکوک است وجوب اداء نماز بر فاقد الطهارین، ‌برائت که جاری شد عقلاء مستنکر نمی‌دانند. چون می‌‌گویند وقتی ترک کرد نماز اداء در وقت را علم تفصیلی پیدا می‌‌کند به وجوب قضاء.

حالا ما راجع به فاقد الطهورین بحث نمی‌کنیم و الا می‌‌تواند کسی به لاصلاة الا بطهور تمسک کند و با لاصلا‌ة الا بطهور نفی کند به عنوان اماره ‌صحت نماز بی‌طهور را و بگوید این نماز بی‌طهور در عرف شارع نماز نیست، ‌لاصلاة الا بطهور، و علم اجمالی را منحل کند. ولی قطع نظر از او ما معتقدیم که خود اصل برائت از وجوب اداء این نماز خلاف مرتکز عقلاء نیست، با توجه به این‌که عقلاء می‌‌گویند اگر این نماز را ترک کنی در وقت، علم تفصیلی به وجوب قضاء پیدا می‌‌کنی.

[سؤال: ... جواب:] لولا این علم اجمالی ما منجزّی نسبت به وجوب نماز نداریم. ... شما الان‌ که فاقد الطهورین هستید می‌‌دانید یا الان شارع به شما گفته است صل فی الوقت بلاطهارة یا وجوب قضاء بعد الوقت اطلاق دارد نسبت به شما، چه بخوانید چه نخوانید. یا وجوب نماز در وقت شامل شما می‌‌شود یا اگر وجوب نماز اداء در وقت بدون طهارت متوجه به شما نشود پس وجوب قضاء اطلاق دارد در حق شما و می‌‌گوید اقض صلاة الصبح بعد خروج الوقت سواء صلیتها بلاطهارة‌ ام لم تصلها. این علم اجمالی بحث این است که فی حد ذاته مقتضی تنجیز هست؟ ما این را قبول داریم. ما می‌‌گوییم چرا علم اجمالی منجز وجوب موافقت قطعیه است؟ چون اصول در اطرافش جاری بشود، یک طرف جاری بشود، ‌طرف دیگر جاری نشود ترجیح بلامرجح است، هر دو طرف جاری بشود خلاف مرتکز عقلاء است. این‌جا خلاف ارتکاز عقلاء نیست که بیاید اصل برائت از وجوب اداء جاری بشود چون طرف اگر نماز را در وقت نخواند علم تفصیلی به وجوب قضاء پیدا می‌‌کند. ... ما شک در وجوب اداء داریم، برائت جاری می‌‌کنیم.

این مطلبی است که شاید نیاز به توضیح داشت که توضیح دادیم.

پس این‌که در مانحن‌فیه گفته شد، ‌در ثوبینی که احدهما از غیر مأکول اللحم گرفته شده و ما نمی‌توانیم هر دو نماز را بخوانیم، ‌گفتیم: در یکی از این دو نماز بخوان، قضاء هم ندارد مگر کشف خلاف بشود (کشف بشود که شما در لباس غیر مأکول اللحم نماز خواندی. چون حدیث لاتعاد جاری نیست به نظر مشهور، آن وقت واجب است قضاء نماز.) ولی تا مادامی که کشف خلاف نشده است قضاء بر شما واجب نیست. و این علم اجمالی که درست می‌‌شود که یا واجب است در این لباس نماز بخوانی چون لباس منحصر مباح است یا اطلاق دارد وجوب قضاء بر شما نسبت به این فرضی که در این لباس نماز بخوانید (چون فرض این است که یا این لباس مباح است واجب است در او نماز بخوانی یا این لباس مباح نیست اطلاق دارد وجوب قضاء نماز نسبت به فرضی که در این لباس نماز می‌‌خوانی. این علم اجمالی است) این علم اجمالی به نظر ما منجز نیست به این بیانی که عرض کردیم.

توضیح اشکال دوم در عدم منجزیت علم اجمالی:‌ با توجه به علم تفصیلی به وجوب اداء و تعذر موافقت قطعیه، عقلا موافقت احتمالیه منجز می‌شود

و بیان دوم هم این بود که ما قطع نظر از این علم اجمالی، نسبت به اصل تکلیف به نماز اداء که علم تفصیلی داریم. یجب الصلاة فی الساتر المباح، ‌چون قادر بر آن هستیم، یکی از این دو ثوب مباح است، موافقت قطعیه ممکن نیست، عقل تنزل می‌‌کند موافقت احتمالیه را منجز می‌‌کند و لو علم اجمالی نداشته باشیم، اما علم تفصیلی داریم به وجوب صلات در ساتر مباح.

[سؤال: ... جواب:] موافقت قطعیه ممکن نیست، ‌عقل منجز می‌‌کند موافقت احتمالیه را. و قطعا منجز نیست بر ما نماز در این لباس معین بخوانیم چون ترجیح بلامرجح است؛ چه فرق می‌‌کند با آن لباس دیگر.

پس یک طرف علم اجمالی منجز آخری دارد: ‌علم تفصیلی به وجوب اداء. موافقت قطعیه ممکن نیست چون ضیق وقت است، ‌در هر دو لباس نمی‌توانی نماز بخوانی، عقل منجز می‌‌کند موافقت احتمالیه را و چون ترجیحی در بین نیست مخیری بین این لباس اول و این لباس دوم. پس علم اجمالی که ما درست کردیم هیچ تاثیری در تنجیز نماز در این لباس ندارد، منجز آخری دارد که عرض کردیم. و لذا این علم اجمالی صلاحیت تنجیز ندارد.

این مقدار بحث را تامل بفرمایید ان‌شاءالله اگر مطلبی بود بعدا صحبت می‌‌کنیم.

## مسأله 48: نماز در حال استلقاء و اضطجاع

مسأله 48: بحث راجع به نماز در حال استلقاء است. کسی که بر پشت می‌‌خوابد نماز می‌‌خواند یا نماز در حال اضطجاع است، بر پهلو نماز می‌‌خواند.

صاحب عروه: اگر ساتر پاک و حلال دارد، احتیاط واجب این است که فرش و لحافش شرائط لباس نمازگزار را داشته باشد

صاحب عروه فرموده: فرشش، ‌لحافش، نجس باشد، ‌از حریر باشد، ‌از غیر مأکول اللحم باشد مانعی ندارد به شرط این‌که ساتری غیر از این‌ها داشته باشد. اگر ساتر پاک و حلال دارد، فرش و لحاف هر مشکلی دارد مهم نیست. ‌[مهم این است که] غصبی نباشد. نجس است؟ باشد، ‌حریر است؟ باشد، ‌غیر مأکول اللحم است؟ باشد. اما اگر ساترش این فرش باشد یا این لحاف باشد، احتیاط واجب این است که شرائط لباس نمازگزار را داشته باشد.

اشکال: اگر صلات فیه صدق نمی‌کند لازم نیست رعایت شرائط و لو ساتر دیگری نداشته باشد و اگر صدق می‌کند لازم است رعایت شرائط و لو ساتر دیگری داشته باشد

در توضیح فرمایش صاحب عروه عرض می‌‌کنیم که یک وقت این فرش را یا این لحاف را این مصلی دور خودش می‌‌پیچد، این اصلا صدق می‌‌کند لبس. این پتوی زیر خودش را دور خودش بپیچد یا پتوی روی خودش را دور خودش بپیچد این صدق می‌‌کند لَبَسه. چون لبس یعنی انسان پارچه‌ای را دور خودش بپیچد، یلف الملبوس علی جسده، به نحوی که آن ملبوس بشود ظرف و احاطه کند بر حداقل بخشی از جسد این انسان. بله، می‌‌گویند لبِس. الان شما دور خودتان پتو بپیچانید نماز بخوانید اشکال دارد؟ لباس مگر حتما باید خیاط آن را بدوزد؟ ملحفه را دور خودش می‌‌پیچد نماز می‌‌خواند، صلی فیه، صلی مع ساتر، همین کافی است دیگر. لباس به معنای این‌که الان شما که حتما باید قمیص باشد یا دشداشه باشد لازم نیست. پس ثوبَی الاحرام چیست؟ در لنگ نماز می‌‌خوانند چیست؟ لنگ، ‌لباس است؟ اگر لنگ لباس است پتو هم لباس است. لبس صدق می‌‌کند. و وقتی لبس صدق کرد باید شرائط ملبوس را داشته باشد، نجس نباشد، حریر نباشد، از اجزاء حیوان حرام‌گوشت نباشد.

بحث در جایی است که روی خودش بیندازد این پتو را یا زیر خودش بیندازد، دور خودش نپیچد، ‌در این صورت صدق نمی‌کند لبس، صدق نمی‌کند صلی فیه چون صلی فیه یعنی صلی و هو فیه نه صلی و هو تحته، نه صلی و هو فوقه، ‌صلی فیه باید محیط باشد. اگر محیط نبود یعنی دور خودش نپیچیده بود صدق نمی‌کند لبسه، ‌صلی فیه.

نکته: محقق خوئی (خلافا للمشهور): زیر پتو بودن برای ستر از اجنبی کافی است اما برای ستر صلاتی کافی نیست و اگر مجبور است حکم نماز عاریا را دارد

و لذا برخی از بزرگان مثل آقای داماد، ‌آقای خوئی، می‌‌گویند این حکم عریان را دارد، زیر پتو وقتی لباس ندارد، ‌فقط همین پتو است که روی خودش انداخته است، ‌این عریان است، ‌عریانٌ تحت اللحاف. و لذا عمدا بخواهد این‌طور نماز بخواند باطل است. بله، ‌اگر چاره‌ای نیست می‌‌شود صلات عریانا.

[سؤال: ... جواب:] ستر صلاتی به نظر این بزرگان مثل آقای داماد، ‌آقای خوئی به این است که عرفا بگویند صلی فی ثوب، منتها ثوب نه به معنای ثوب دوخته شده. صلی عاریا در مقابل صلی فی ثوب است. از روایات هم این را استفاده کردند که می‌‌گویند رجل أجنب فی ثوبه و لیس معه ثوب غیره قال یصلی فیه که شرط است نماز در ثوب. یا در آن صحیحه صفوان می‌‌گفت یصلی فیهما جمیعا و لو می‌‌تواند برگ درخت به خودش بیآویزد اما فرمود ان لم یصب شیئا طاهرا یصلی فی النجس، و لو از برگ درخت می‌‌تواند استفاده کند برای ستر بدن. ستر صلاتی به نظر این بزرگان غیر از ستر از اجنبی است. ستر از ناظر محترم در تاریکی هم باشد، در آب کدر برود، ‌جسدش دیده نشود ستر است اما برای نماز کافی نیست. در آب کدر برود نماز بخواند لخت باشد می‌‌گویند صلی عاریا و لکن گناه نکرده و لو ده‌ها نفر بیرون او را می‌‌بینند اما کدر بودن آب مانع است که به عورت او نظر بکنند. ستر صلاتی با ستر غیر صلاتی فرق می‌‌کند. فی الجملة که قطعا فرق می‌‌کند. کسی که با دست خودش عورتش را بپوشاند برای غیر نماز کافی است اما برای نماز کافی نیست. با آب کدر کسی خودش را بپوشاند، ‌با ظلمت و تاریکی مطلق بدنش را بپوشاند برای ستر غیر صلاتی کافی است اما برای ستر صلاتی کافی نیست. برای ستر صلاتی صلات فی الثوب لازم است.

[سؤال: ... جواب:] ملحفه را روی دوشش بیندازد حال لف دارد‌، ‌مثل رداء‌ می‌‌ماند. اما اگر بیندازد روی بدنش در حالی که درازکشیده است، مشکلی ندارد. ... صدق نمی‌کند صلی فی اللحاف. فرق است بین این‌که لحاف را روی گردنش بیندازد مثل عبا. عبا صدق می‌‌کند لبس العبا. و لبْس عباء و تقر عینی. اما اگر عبا را بیندازد رویش برای این‌که بخوابد، رویش بکشد، او صدق نمی‌کند لبس العبا.

ما عرض‌مان این است: بناء بر نظر این بزرگانی که می‌‌گویند لحاف را روی خودش بکشد این لبس نیست، و اگر لباس زیر نداشته باشد این عریان است، خب این واضح است که اگر لباس می‌‌تواند داشته باشد باید لباس بپوشد و آن لباس باید پاک و مباح باشد اگر لباس نمی‌تواند بپوشد عریان است و این لحاف حتی اگر ساترش هم باشد و لیس له ساتر آخر، مشکلی نیست. چون این لحاف اگر بتواند دور خودش بپیچد که می‌‌شود لباس، ‌اگر نتواند دور خودش بپیچد، ‌لباس دیگری ندارد، یعنی ساتر ندارد، ‌ساتر صلاتی ندارد، ‌نمازش نماز عریان است و لو زیر لحاف. منتها دیگه نماز عریان زیر لحاف با نماز غیر عریان زیر لحاف فرقی نمی‌کند؛ با ایماء است. عاری به معنای مقابل لابس ثوب است.

پس طبق این مبنا می‌‌تواند لحاف هم نیندازد اگر ناظر اجنبی نیست بگوید پس ما که با ملائکه رودربایستی نداریم، لحاف را بیندازد آن ور، می‌‌گوید من نمی‌توانم این لحاف را دور خودم بپیچم بشود ثوب، روی خودم می‌اندازم. ساتر از ناظر محترم که بر من واجب نیست، ‌ساتر صلاتی هم که این نیست. طبق این مبنا (که آقای داماد و آقای خوئی فرمودند) بله، می‌‌تواند لخت نماز بخواند چون ما لایدرک کله لایترک کله یعنی اجزاء نماز. اصلا لحاف روی بدن انداختن جزء نماز نیست، ‌شرط نماز نیست. لبس ثوب جزء یا شرط نماز است.

البته اگر از روایت می‌‌خواهید بگویید و ان اصاب حشیشا یستر به عورته صلی و یرکع و یسجد، او تعبد خاصی است در مورد خودش که اگر لباس نداشت، ‌با حشیش خودش را بپوشاند و نماز اختیاری بخواند. او بحث دیگری است.

اما به نظر مشهور این لحاف می‌‌تواند ساتر باشد و لو رویش بکشد، ‌همین کافی است برای ستر، ‌لازم نیست لباس بپوشد زیر آن. طبق این مبنا، می‌‌گوییم جناب صاحب عروه! پس این لحاف هم صلاحیت ساتر بودن دارد، شما جناب صاحب عروه، می‌‌گویید اگر ساتر آخری نداشت، باید بناء بر احتیاط واجب این لحاف پاک باشد، ‌مباح باشد، چرا؟ چون این ساتر اوست و صدق می‌‌کند صلی فیه؟‌ [اقول] اگر صدق می‌‌کند صلی فیه، این‌که ساتر آخر داشته باشد یا نداشته باشد چه فرق می‌‌کند؟ سؤال این است.

از نظر آقای داماد و آقای خوئی که اصلا این صلاتش صلات عریان است و این لحاف هیچ تاثیری در این‌که صدق کند صلی فی ثوب ندارد. طبق این مبنا وقتی صدق نمی‌کند صلی فیه، ‌حالا نجس باشد، از حریر باشد، از غیر مأکول اللحم باشد چه مشکلی دارد. اگر صدق می‌‌کند صلی فیه، پس صلات فی النجس صدق می‌‌کند، دیگه چه فرق می‌‌کند بگویید ساتر آخری دارد یا ندارد؟ مهم این است که صدق می‌‌کند صلی فی هذا اللحاف النجس أو المتخذ من الحیوان المحلل الأکل یا صدق نمی‌کند؟ اگر صدق می‌‌کند پس باید شرائط نمازگزار را داشته باشد، ‌اگر صدق نمی‌کند (کما هو الصحیح) پس لازم نیست شرائط نمازگزار را داشته باشد. این‌که می‌‌گویید ساتر دارد یا ندارد، این چه تاثیری دارد در این حکم؟ این اشکالی است که در این‌جا مطرح می‌‌شود.

تنها نکته‌ای که ممکن است به نفع صاحب عروه بگوییم این است که بگوییم ما از خارج احراز کردیم اگر مکلف ساتری از ثوب نداشت، ‌ساترش منحصر شد به لحاف و لو "صلی فیه" صدق نمی‌کند اما باید شرائط نمازگزار را داشته باشد.

[اقول] این هم دلیل می‌‌خواهد. صلی فیه صدق نمی‌کند اگر لحاف را دور خودش نپیچیده، ‌روی خودش انداخته. (و لذا گفتید که اگر ساتر دیگری دارد مهم نیست که این لحاف نجس باشد از حریر باشد از غیر مأکول باشد). اگر صلی فیه صدق نمی‌کند، این شرائط را برای جایی گفتند که صلی فی النجس، ‌صلی فی الحریر، صلی فی غیر المأکول اللحم، برای آن موقع گفتند، وقتی صدق نمی‌کند به چه دلیل باید شرائط نمازگزار را داشته باشد.

این خلاصه اشکال به صاحب عروه است. و لذا به نظر می‌‌رسد که ما بگوییم تفصیل باید داد بین این‌که لحاف را دور خودش بپیچد صدق می‌‌کند صلی فیه، ‌باید شرائط نمازگزار را داشته باشد و لو ساتر آخری دارد. اگر نمی‌تواند دور خودش بپیچد، ‌دور خودش نپیچیده، ‌انداخته روی خودش، ‌صلی فیه صدق نمی‌کند و دلیلی بر شرائط نمازگزار نداریم.

حالا [آیا] این چون ساتر آخری ندارد مصداق صلات عریانا هست که نظر آقای داماد و آقای خوئی است، این بحث دیگری است که در جالی خودش باید دنبال بشود. مهم این عنوان صلی فیه است که لحاف را تا دور خودش نپیچد صدق نمی‌کند بر آن. حالا شرائط نمازگزار را نداشته باشد مهم نیست چون شرائط نمازگزار برای جایی است که می‌‌خواهد صلات فی النجس بخواند می‌‌گویند لاتصل فی النجس، صلات فی الحریر بخواند می‌‌گویند لاتصل فی الحریر.

تنبیه: زیر پتوی حرام‌گوشت بودن مضر است چون معیت حرام‌گوشت مبطل است نه ظرف بودنش. "فی" در برخی از فقرات موثقه ابن‌ بکیر (مانند روث) به معنای مع باید باشد نه ظرفیت

بله، ‌راجع به غیر مأکول اللحم بعید نیست بگوییم ما به قرینه موثقه ابن بکیر، لاتصل فی ما لایؤکل لحمه را به معنای مع گرفتیم، ‌لاتصل مع ما لایؤکل لحمه. ‌چرا؟‌ برای این‌که داشت: وبر ما لایؤکل لحمه، روث ما لایؤکل لحمه، بول ما لایؤکل لحمه، ‌لبن ما لایؤکل لحمه، ‌اگر همراه نمازگزار باشد نمازش باطل است. خب بول ما لایؤکل لحمه همراه ما باشد که صدق نمی‌کند صلی فی بول ما لایؤکل لحمه، ‌صلی فی لبن ما لایؤکل لحمه. پس در این‌جا فی به معنای مع است. وقتی فی به معنای مع بود، ‌لحاف اگر از پشم روباه باشد صدق می‌‌کند صلی مع ما لایؤکل لحمه. دیگه از محمول ما لایؤکل لحمه که بالاتر نیست. اگر محمول مصلی که او را نپوشیده است، ‌در جیبش گذاشته است، از اجزاء حیوان حرام‌گوشت باشد مشهور فرمودند نمازش باطل است چون فی به معنای مع است، الصلاة‌ مع لایؤکل لحمه، ‌مع بوله مع روثه مع لبنه فاسد.

اما فرش زیرش او معلوم نیست مع صدق کند چون معیت قدرمتیقنش این است که حالت محمول بودن را داشته باشد، و الا کسی برود یک فرشی را با پشم روباه بافتند روی او نماز بخواند [اشکال ندارد]. ‌آن مع که ما قرینه بر او داریم معیتی است که آن اجزاء غیر مأکول اللحم تابع این مصلی بشوند، مصلی آن را حمل کند. اما اگر نه، ‌فرش زیر پایش است، فرش زیر بدنش است، نه، دلیل نداریم که از اجزاء حیوان حرام‌گوشت نباشد.

پس راجع به ما لایؤکل لحمه چون فی را در لاتصل فی ما لایؤکل لحمه به معنای همین مع گرفتیم (به قرینه الصلاة فی بوله و روثه و لبنه، ‌خب این یعنی الصلاة ‌مع بوله مع روثه مع لبنه) می‌‌گوییم اگر لحاف از اجزاء حیوان حرام‌گوشت باشد مضر است.

[سؤال: ... جواب:] تابع انسان است، روی انسان است. عرفا لحاف وقتی روی شما بود مثل این‌که بول روی بدن شما است، روث روی بدن شماست، ‌عرفا مثل اوست. اما فرش مستقل است و این حالت محمولیت را ندارد، شبه محمولیت را [دارد]. در لحاف بالاخره روی بدنش هست، ‌مثل این‌که بول ما لایؤکل لحمه روی بدنش باشد. اما اگر بول خشک ما لایؤکل لحمه روی زمین است، ‌برود روی آن زمین نماز بخواند، محل سجودش پاک است، اشکال دارد؟ نه، چون دلیل نداریم بر مانعیت این.

اشکال (آقای سیستانی): مراد از "فی" در موثقه به اعتبار ظرفیت مجازیه، تلطخ است نه معیت. لذا زیر پتوی حرام‌گوشت بودن مبطل نیست

آقای سیستانی فرمودند: ما هیچ‌وقت فی را در لاتصل فی ما لایؤکل لحمه به معنای مع نمی‌گیریم. فی کجا به معنای مع آمده که این‌جا بیاید. فی اعم است از ظرفیت حقیقیه و ظرفیت مجازیه. قرینه داریم بر این‌که فی در این‌جا شامل ظرفیت مجازیه می‌‌شود نه این‌که به معنای مع باشد. و لذا محمول هم اگر ما لایؤکل لحمه بود اشکال ندارد چون فی را به معنای مع نمی‌گیریم. لحاف هم همین‌طور. ظرفیت مجازیه به این است که این بول و روث ملوث کرده ثوب مصلی را یا جسد مصلی را. اما اگر بول ما لایؤکل لحمه را در یک ظرفی جمع کرده می‌‌خواهد ببرد آزمایشگاه، رفت مسجد نماز بخواند اشکال ندارد. تا ظرفیت مجازیه که به یک نحوی صدق کند صلی فیه، محقق نشود اشکال ندارد.

در مورد شَعر، ایشان می‌‌فرماید: علت این‌که می‌‌گویند الصلا‌ة فی شعره برای این است که لباس را از شعر و وبر می‌‌گیرند. راجع به بول و روث هم چون متلطخ می‌‌شود ثوب مصلی به بول و روث ما لایؤکل لحمه در این صورت مجازا صدق می‌‌کند صلی فیه چون صلی فی ثوب متلطخ یا متلوث ببول ما لایؤکل لحمه. جسد مصلی هم متلوث باشد همین‌طور است. اما بیشتر از این ما نمی‌فهمیم از موثقه ابن بکیر. و لذا اگر محمول مصلی ما لایؤکل لحمه باشد چه اشکالی دارد تا چه برسد به این لحاف که تازه تابع مصلی هم نیست که مصلی با خودش حمل کند ببرد [فقط] ‌روی مصلی انداخته.

پاسخ:‌ نماز در روث بر نمازی که بدن یا ثوب مصلی متلطخ باشد، صادق نیست. ضمن این‌که عرفا نماز در روث، بر نمازی که در دستش روث خشک‌شده باشد، صادق است

این فرمایش آقای سیستانی را ما قبلا مطرح کردیم اشکال کردیم. گفتیم انصافا فهم عرفی از این روایت چیست؟ نماز در مو و پشم و بول و سرگین و شیر حیوان حرام‌گوشت باطل است، این را بدهید به دست عرف، از این "نماز در مو و پشم و بول و سرگین و شیر حیوان حرام‌گوشت باطل است" عرف چی می‌‌فهمد؟ می‌‌فهمد حتما آن بول ملوث کرده باشد ثوب مصلی را یا جسد مصلی را؟ نه. و لو همراه خودش ببرد. چون فی یا ظرفیت حقیقیه باید باشد که این‌جا نیست یا مطلق مصاحبت و معیت باشد. این متفاهم عرفی است.

[سؤال: ... جواب:] حالا به لباس نچسبیده در دستش گرفته. یک سرگین یک حیوان حرام‌گوشت را، پرنده حرام‌گوشت سرگینش پاک است به نظر مشهور، بدنش نجس نمی‌شود یا خشک شده سرگین، بگیرد در دستش نماز می‌‌خواند صدق نمی‌کند در بول و سرگین حیوان حرام‌گوشت نماز خواند؟ ولی اگر روی لباسش باشد صدق می‌‌کند؟ آخه این عرفی است؟ روی لباسش باشد صدق می‌‌کند نماز در بول و سرگین حیوان حرام‌گوشت خوانده، ‌اما اگر در دستش بگیرد صدق نمی‌کند؟ عرفا فرقی نمی‌کند. ... من می‌‌گویم وقتی قرینه داریم بر این‌که فی اختصاص ندارد به این‌که آن مدخول فی لباس باشد چه بول شد، ‌روث شد، لبن شد، عرف از لفظ فی یک معنای اعمی می‌‌فهمد، ‌مطلق مصاحبت. ... اما اگر به لباسش چسبیده باشد، ‌لباسش را هم نجس نکرده، این‌جا صدق می‌‌کند صلی فی روثه؟ ... آلوده کردن به این معناست که به لباسش چسبیده. این‌جا می‌‌گویند در سرگین حیوان حرام‌گوشت نماز خواند؟‌ کی من در سرگین او نماز خواندم؟ من در این لباس نماز خواندم. پس قرینه داریم که این‌جا فی مسامحتا اطلاق شده بر این مورد و این قرینه منشأ تعمیم می‌‌شود به نظر عرف و لو سرگین را در دستش بگیرد، ‌در جیبش بگذارد. ... استظهار‌های عرفی از قدیم می‌‌گفتند بی‌پدر و مادر است. ما این‌جور استظهار می‌‌کنیم، شما آن‌جور.

این راجع به این مسأله، ‌مسأله 49 ان‌شاءالله فردا.

## مسأله 49: لباس طویلی که بخشی از آن ملبوس نیست

جلسه 6-358

**دو‌شنبه - 01/07/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

مسأله 49: اذا لبس ثوبا طویلا جدا و کان طرفه الواقع علی الارض غیر المتحرک بحرکات الصلاة نجسا أو حریرا أو مغصوبا أو مما لایؤکل فالظاهر عدم صحة الصلاة مادام یصدق انه لابس ثوبا کذائیا.

صاحب عروه: اگر عرفا لباس واحد باشد، وجود شرائط در آن بخش زائد لازم است

برخی لباسی می‌‌پوشند طویل هست، ‌فرض کنید عروس خانم لباسی پوشیده که دامنش روی زمین کشیده می‌‌شود، آن گوشه‌ای که روی زمین کشیده می‌‌شود، اگر مشکل داشت، نجس بود‌ یا از حریر (حالا در موردی اگر فرض کنیم حریر بود) یا مغصوب بود یا غیر مأکول اللحم بود، ‌صاحب عروه می‌‌فرماید اگر عرفا این لباس واحد است صدق می‌‌کند که لبس ثوبا بعضه نجس، لبس ثوبا بعضه حریر، لبس ثوبا بعضه مغصوبا، لبس ثوبا بعضه غیر مأکول اللحم، نماز باطل است. اما اگر آن‌قدر طویل باشد که عرفا یک لباس صدق نکند مثل یک پارچه ده متری را، ‌پدرش پارچه فروش است این هم دید ساتر دیگری ندارد، ‌آن پارچه را از همان طاقه باز کرد در این سالن، این طاقه افتاده روی زمین گوشه‌ای را به خودش بست نماز خواند، ‌آخر آن طاقه نجس است، ‌آخر آن طاقه مانع دیگری دارد در نماز، ‌اصلا این عرفا ثوب واحد نیست و لذا مشکلی پیدا نمی‌شود. شبیه این می‌‌ماند که دو پارچه را به هم بدوزند، ‌لباسش را بدوزد به همین طاقه، اصلا نمی‌گویند صلی فی ثوب بعضه مبتلا بالمانع، ‌آن طاقه که مشکل دارد بعضی از ثوب این مصلی نیست.

اشکال: باید بین شرائط تفصیل داد. در خصوص غصب، طبق مبنای صاحب عروه مشکلی نیست چون فرض این است که طبق فرض بخش زائد متحرک به افعال صلاتی نیست

راجع به آن فرمایش اخیر صاحب عروه که انصافا مطلب جای اشکال ندارد. اما راجع به آن بخش اول فرمایش ایشان‌ که فرمود اگر عرفا ثوب واحد باشد او مشکل دارد، باید تفصیل داد. در مورد غصب اصلا مشکل پیش نمی‌آید. چرا؟ برای این‌که آن‌هایی که می‌‌گویند ساتر نباید مغصوب باشد مهم آن بخشی است که ساتر هست، او مغصوب نباشد، بخش دیگر از ثوب که ساتر نیست، ‌مغصوب باشد، ‌مثل این است که اصلا نباشد، مهم آن بخش ساتر است که مغصوب نباشد.

برخی که مثل صاحب عروه می‌‌گویند کل لباس نباید مغصوب باشد نکته‌شان این است می‌‌گویند شمایی که می‌‌روی خم می‌‌شوید به رکوع، ‌با حرکت صلاتی شما آن ثوب حرکت می‌‌کند، ‌حرکت آن ثوب غصب است، ‌پس حرکت صلاتیه شما سبب غصب محرم است و مبغوض است. جناب صاحب عروه! شما به این خاطر مشکل ایجاد کردید در ثوب مغصوبی که ساتر نیست، شما این‌جا که فرض کردید که و کان طرفه الواقع علی الارض غیر المتحرک بحرکات الصلاة غصبا، فرض کردید آن طرف مغصوب لایتحرک بحرکات الصلاتیة، پس چه جور می‌‌فرمایید که فالظاهر بطلان الصلاة. شما در جایی که ثوب طویل ثوب واحد است و آن طرف غیر ملبوسش تکان نمی‌خورد با حرکات صلاتیه این مصلی، وجهی ندارد بگویید اگر مغصوب بود آن طرف آخر نماز باطل است. چون نکته بطلان صلات در ثوب مغصوب به نظر شما این است که یتحرک بالحرکات الصلاتیة، رکوع که می‌‌روی آن لباس تکان می‌‌خورد و این مصداق غصب است، ‌سجود که می‌‌روی تکان می‌‌خوری این لباس مصداق غصب است؛ وقتی شما فرض می‌‌کنید آن طرف مغصوب غیر از آن طرفی است که ما پوشیدیم و آن طرف مغصوب تکان نمی‌خورد با حرکات صلاتیه ما دیگه وجهی ندارد بگویید نماز باطل می‌‌شود.

در خصوص حریر هم ملاک صدق ثوب حریر است نه وحدت ثوب

یا در مورد حریر: آقا! حکم دائر مدار حکم ثوب واحد نیست، حکم دائر مدار صدق این است که بگویند لبس الحریر، ‌صلی فی الحریر. وقتی آن بخش خارج که نپوشانده است بدن را حریر هست، عرف که نمی‌گوید لبس الحریر چون ملبوس باید محیط باشد به شخص تا بگویند لبسه، بپوشاند شخص را تا بگویند لبسه. این پارچه آن بخشی که من را پوشاند حریر نیست، ‌آن بخش دیگر و لو مجموعا ثوب واحد است و حریر است اما من را نپوشاند، روی زمین افتاده است، ‌کی می‌‌گویند لبس الحریر، کی می‌‌گویند صلی فی الحریر؟

[سؤال: ... جواب:] اگر آستین لباسش حریر است و در دستش نکرده است، ‌الکلام الکلام؛ صدق نمی‌کند لبس الحریر. مگر این‌که بگویید آن آستین بخش دیگری از بدنش را می‌‌پوشاند ولی اگر فرض کنید آویزان است به چوب‌لباسی [اشکال ندارد]. ... آستین بخش دیگر بدنش را بپوشاند که فرق نمی‌کند. شما فرض کنید نپوشانده است مثل همان شخصی که پا ندارد شلوار پوشیده است، ‌آن بخشی که پا ندارد پای مصنوعی گذاشته است، آن قسمت حریر است، صدق نمی‌کند لبس الحریر، ‌صلی فی الحریر. او محیط به بدنش نیست. شک هم بکنیم در صدق لبس حریر و صلات فی الحریر مجرای اصل برائت است. ... لباس واحد است ولی آن‌قدر طویل نیست که بگویند لباس واحد نیست، [اما] لبس الحریر یا لبس ثوبا بعضه الحریر؟ موضوع مانعیت و حرمت این نیست که لبس ثوبا بعضه الحریر، موضوع این است که لبس الحریر، صلی فی الحریر. این پارچه پنج متری که ثوب واحد است عرفا، آن اولش که به خودم پوشاندم حریر نیست، آن آخرش حریر است، من آن قسمت را پوشیده‌ام؟ آن قسمت روی زمین است، ‌من کی او را پوشیدم، ‌من کی در او نماز می‌‌خوانم.

و لذا شک هم بکنید که انصاف بدهید لااقل من الشک، برائت جاری می‌‌کنیم از مانعیت و حرمت.

فقط در مورد نجاست، حق با صاحب عروه است که اگر ثوب واحد باشد، نباید آن بخش زائد نجس باشد چون مراد از "أصابه خمر" در دلیل، اصابت به بعض ثوب است

بله، ‌در نجس حساب جداست. اگر ثوب واحد باشد نه آنی که صاحب عروه فرض کرد که کان طویلا جدا به حیثی که صدق نمی‌کند ثوب واحد، ‌اگر ثوب واحد طویل است مشمول خطابی است که می‌‌گوید لاتصل فی ثوب اصابه خمر حتی تغسله، این ثوب واحد است اصابه خمر. لازم نیست بگوید لاتصل فی الجزء‌ الذی اصابه الخمر. ‌اگر می‌‌گفت لاتصل فی الجزء الذی اصابه الخمر این می‌‌شد مثل حریر. اما این‌جا گفته لاتصل فی ثوب اصابه، اصابه یعنی اصاب بعضه. این ثوب واحد است عرفا و اصابه الخمر، ‌اصابه الخمر که معنایش این نیست که کلش خمری است، [بلکه] ‌بخشیش خمری است. ‌پس صلی فی ثوب اصابه خمر، و لو آن قسمتی که اصابه خمر آن طرفی است که ملبوس نیست. این‌جا ما قبول داریم، در خصوص ثوب نجس قبول داریم اگر عرفا ثوب واحد صدق کند و لو آن طرف غیر ملبوسش نجس باشد نماز در این باطل است. اما در حریر، بخش غیر ملبوس حریر است، صدق نمی‌کند صلی فی الحریر، صدق نمی‌کند لبس الحریر. شک هم بکنیم برائت جاری می‌‌کنیم.

و لذا این فرمایش صاحب عروه به اطلاقش تمام نیست.

[سؤال: ... جواب:] ثوب ابریسم ظاهرش این است که ثوبش ابریسم باشد نه ثوبی که بعضه الخارج عن اللبس ابریسم. ثوب ابریسم آنی است که عرفا کل ثوب ابریسم باشد. به قسمتی که خارج از محل ابتلاء است، لباس ابریشم نمی‌گویند. ‌این پارچه پنج متری، ‌یک مترش را من بستم دور بدنم که ساتر باشد، چهار مترش افتاده روی زمین، ‌یک نمایشی است، آن آخرش حریر است، به این می‌‌گویند ثوب ابریشم؟ در کدام عرفی به این می‌‌گویند ثوب ابریشم؟

[سؤال: ... جواب:] ثوب اعم است از پارچه دوخته شده یا پارچه غیر دوخته شده. ثوب الاحرام مگه دوخته شده؟ ثوب در لغت عربی یعنی پارچه‌ای که معدّ باشد برای ستر. آن پارچه معد برای ستر است و لو به این نحو که ببرندش و تکه‌تکه کنند، ساتر قرار بدهند. فرق نمی‌کند.

[سؤال: ... جواب:] حالا ثوبی که علَمش حریر باشد او را هم اشکال کردند، ‌اما ثوبی که آن طرف خارج از لبسش حریر باشد او هم اشکال دارد؟ علم، آن بخش ملبوس است و او هم محل بحث است که حرام است یا مکروه است ولی علم در قسمت ملبوس است نه در قسمت خارج از لبس.

## مسأله 50: نماز در کفشی که ساتر ساق نیست

مسأله آخر، مسأله 50: الاقوی جواز الصلاة فی ما یستر ظهر القدم و لایغطی الساق کالجورب (این کالجورب مثال منفی است نه مثال نفی. یعنی الجورب یغطی الساق) فلابأس به. کالجورب مثل کفشی که هم روی پا را می‌‌پوشاند هم ساق را می‌‌پوشاند، ‌در نماز پوشیدنش قطعا اشکال ندارد. کلام در آن چیزی است که ساتر ساق نیست ولی ساتر روی کف پا هست. ساتر ظهر قدم هست ولی ساق را نمی‌پوشاند. مثال زدند آقایان به شُمِشک و نعل سندیة. یا کسی همین خف را، ‌همین کفش را ببرد، ‌آن قسمتی که طرف ساق است ببرد بیندازد کنار، ‌همان قسمت جلو را بپوشاند، ‌یستر ظهر القدم و لایغطی الساق. یا فرض کنید جوراب‌های کوتاه که تغطیه ساق نمی‌کنند.

صاحب عروه (خلافا لمشهور القدماء): نماز در چنین کفشی مکروه است

صاحب عروه می‌‌گوید اقوی به نظر ما این است که این هم نماز در او جایز است. آنی که یستر ظهر القدم و لایغطی الساق اقوی این است که نماز در او جایز است.

شما ممکن است بگویید مگر بحث و مناقشه در او هست که ایشان می‌‌گوی اقوی؟ بله، ‌خیلی هم مناقشه است. مشهور قدماء حرام می‌‌دانند نماز را در چیزی که روی پا را بپوشاند ولی ساق را نپوشاند. در مقنعه می‌‌گوید لابأس للرجل ان یصلی فی النعل العربی (نعل عربی اشکال ندارد)‌ بل صلاته فیها افضل (در روایت هم داریم: اذا صلیت فصل فی نعلیک فانه من السنة. یا در صحیحه معاویة بن عمار هست که رأیت اباعبدالله علیه السلام یصلی فی نعلیه غیر مرة و لم أره ینزعهما. پس نماز در نعل عربی نه تنها جایز است بلکه افضل هم هست از نماز مجردا. مقنعه شیخ مفید می‌‌گوید:) و لکن لایجوز ان یصلی فی النعل السندی حتی ینزعها و لاتجوز الصلاة فی الشمشک. شیخ طوسی در خلاف و در نهایه هم همین را بیان فرموده. در نهایه فرموده و لابأس بالصلاة فی الخفین اذا کان لهما ساق. خف همین کفش‌هایی است که در فارسی تعبیر به چکمه می‌‌کنند و لو چکمه کوتاه یا بلند، همین کفش‌هایی که معمولا مردم می‌‌پوشند خف است در مقابل نعلین. و لابأس بالصلاة‌ فی الخفین اذا کان لهما ساق، به شرط این‌که ساقش موجود باشد که ساق را بپوشاند. در مراسم هم دارد:‌ لاصلاة‌ فی النعل السندی و الشمشک الا علی الموتی خاصة. در مهذب ابن براج هم هست:‌ الذی لاتصح الصلاة فیه علی حال فهو الشمشک و النعل السندی.

در شرایع تعمیم داده، گفته: لاتجوز الصلاة فی ما یستر ظهر القدم کالشمشک و تجوز فی ما له ساق. اگر ساق ندارد جایز نیست نماز در چیزی که روی پا را بپوشاند ولی اگر ساق دارد جایز است مثل خف و جورب. و در معتبر این مطلب را نسبت می‌‌دهد به شیخ مفید و شیخ طوسی. می‌‌گوید: و لاتجوز الصلاة‌ فی ما یستر ظهر القدم لیس له ساق کالنعل السندی و الشمشک قاله الشیخان فی النهایة و المقنعة. شیخ مفید در مقنعه، ‌شیخ طوسی در نهایه این را گفتند. با این‌که می‌‌دانید این دو بزرگوار خصوص شمشک و نعل سندی را گفتند. مرحوم محقق حلی از این بیان این دو بزرگوار عموم فهمیده، ‌مثالیت فهمیده برای ما یستر ظهر القدم و لیس له ساق.

[سؤال: ... جواب:] فرقی بین زن و مرد نگذاشتند.

دلیل اول قدماء بر بطلان نماز: مرفوعه وسیله: نماز در نعل سندی و شمشک ممنوع است. فیه: علاوه بر ضعف سند، شاید شمشک و نعل سندی خصوصیت داشته

متاخرین نوعا قائل به جواز شدند. استدلال قدماء چی بوده؟ یک استدلال به یک مرفوعه‌ای است که در کتاب الوسیلة‌ ابن حمزة نقل می‌‌کند. می‌‌گوید روی ان الصلاة محظورة فی النعل السندی و الشمشک. اولا این مرسله است؛ اعتبار ندارد. ثانیا: شاید شمشک و نعل سندی خصوصیت دارد، چه جور ما تعدی کنیم به مطلق ما یستر ظهر القدم و لیس له ساق. شاید خصوصیتش هم این بوده که انگشت شصت نمی‌رسیده به زمین. الان شما همین کفش‌ها را که می‌‌پوشید خیلی موقع‌ها انگشت شصت‌تان به زمین نمی‌رسد، جلوی کفش مانع از وصول انگشت شصت‌تان هست به زمین. بر خلاف مثل جوراب، جوراب مانع نیست از این‌که با واسطه انگشت شصت شما به زمین برسد. بعضی از این کفش‌ها مانع است، فاصله دارد انگشت پا با زمین. شاید شمشک و نعل سندی این‌جور بودند، ‌این مانع را داشتند؛ نمی‌توان تعدی کرد به مطلق ما یستر ظهر القدم و لیس له ساق.

پس ما به این روایت نمی‌توانیم استدلال کنیم.

دلیل دوم:‌ لبس چنین کفش‌هایی از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل نشده. فیه: بر فرض ثابت شود عدم لبس، دلیل بر کراهت هم نیست فضلا از حرمت

می‌ماند استدلال‌های دیگر [که] ‌خیلی عجیب است. مرحوم محقق در معتبر و علامه در تذکره فرمودند جایز نیست نماز در ما یستر ظهر القدم و لیس له ساق چون پیامبر و صحابه و تابعین این کار را نکردند.

[اقول] اولا:‌ از کجا می‌‌گویید نکردند؟ مگر شرح زندگانی پیامبر و صحابه و تابعین را که می‌‌گفتند، می‌‌گفتند و لم یلبسوا ما یستر ظهر القدم لیس له ساق فی الصلاة؟ شاید کردند. بر فرض نکردند، ‌مگر هر کاری آن‌ها نکردند حرام است؟ فوقش بگویید مکروه، ‌چرا حرام؟ مکروه هم نمی‌توانیم بگوییم. پیامبر سوار فیل هم نشد، ‌پس مکروه است سوار فیل شدن؟

دلیل سوم: نبوی عامیه: صلوا کما رأیتمونی أصلی. فیه: مراد از این روایت ضعیفه، افعال صلاتیه است نه کیفیت لباس پوشیدن

و این‌که گفته می‌‌شود صلوا کما رأیتمونی أصلی، پیامبر فرمود مثل من نماز بخوانید، ‌اولا این روایت عامیه مرسله است. بر فرض هم ظاهرش این است که افعال صلاتیه‌تان مثل من باشد نه این‌که نحوه لباس پوشیدن‌تان در نماز مثل من باشد. یعنی مردم هم در کت‌وشلوار هم نباید نماز بخوانند؟ جلوی مساجد یک عمامه و قبا و عبا بگذارند به تعداد مأمومین، به قول آقا آن هم عمامه آن زمان نه عمامه‌ای که الان هست. این‌که نیست که. صلوا کما رأیتمونی أصلی یعنی افعال صلاتی‌تان مثل من باشد.

و لذا من نمی‌دانم قدماء چه جور شده که منع کردند از صلات در ما یستر ظهر القدم و لیس له ساق. همه‌شان این‌جور تعبیر ندارند، بعضی‌هایشان خصوص نعل شمشک و سندی را گفتند ولی یک عده‌ای هم تعمیم دادند، ‌وجهش برای آدم، نامفهوم است.

توقیع صحیح حمیری صریح در جواز است: نماز در بطیط جایز است. بطیط کفشی است که سمت ساقش را جدا می‌کنند

اتفاقا یک روایت صحیحه داریم، توقیع حمیری. توقیع حمیری به نظر ما سندش خوب است. ما بارها بحث کردیم، سند شیخ طوسی در کتاب الغیبة به توقیعات حمیری خوب است، [در] ‌احتجاج مرسل است ولی توقیعات حمیری را در کتاب الغیبة نقل کرده. روایت این است: کتبت الی الامام علیه السلام هل یجوز للرجل ان یصلی و فی رجلیه بطیط (بطیط قاموس می‌‌گوید رأس الخف بلاساق، سر خف را می‌‌برند از ساقش جدا می‌‌کنند، ‌بعد بعضی‌ها می‌‌پوشند که مثلا انگشت‌تان ممکن است آسیب‌پذیر باشد راحت بتوانند سجده کنند. از امام سؤال می‌‌کند هل یجوز للرجل ان یصلی و فی رجلیه بطیط) لایغطی الکعبین؟ (کعبینش را نمی‌پوشاند، ‌مثلا ساقش را نمی‌پوشاند، ‌کعبین مربوط به ساق می‌‌شود) ام لا یجوز؟ فکتب فی الجواب جائز. دلیل بر جواز است.

البته این روایت یک شبهه‌ای که دارد این کعبین کجاست؟ کعبین اختلاف است که آیا قوزک پا است یا همان برآمدگی روی پا باشد که اگر قوزک پا باشد، این استدلال خوب است.

صاحب عروه فتوی به حرمت نداده ولی فتوی به کراهت داده. مکروه بیست و سوم را لبس ما یستر ظهر القدم و لیس له ساق می‌‌داند.

اشکال به صاحب عروه: کراهت هم دلیل ندارد. چون هم قاعده تسامح در ادله سنن درست نیست و هم الغاء خصوصیت از شمشک و نعل سندی مشکل است

این هم مبتنی بر این است که اولا: قاعده تسامح در ادله سنن را قبول کنیم که فتوی به کراهت بدهیم بر اساس او، ‌فتوی به استحباب بدهیم بر اساس او. ثانیا: ما از این روایت مرسله در وسیله الغاء‌ خصوصیت بکنیم از شمشک و نعل سندی به مطلق ما یستر ظهر القدم و لیس له ساق. یا بیاییم بگوییم چون برخی از فقهاء فتوی دادند به حرمت لبس ما یستر ظهر القدم و لیس له ساق، مشمول اخبار من بلغ می‌‌شود که بعضی‌ها قائلند. می‌‌گویند یک فقیهی هم فتوی به حرمت بدهد ما بر اساس فتوی او می‌‌توانیم اثبات کراهت بکنیم چون بلغ الثواب علی ترکه. که انصافا این‌ها دیگه در بحث قاعده تسامح در ادله سنن زیرآبش زده شده.

# فصل فیما یکره من اللباس حال الصلاة

سی تا مکروه ذکر می‌‌کند صاحب عروه. ما کار نداریم به این سی تا مکروه، ‌اکثرش هم بر اساس قاعده تسامح در ادله سنن است. فقط سه مورد را بررسی می‌‌کنیم چون مهم است:

مورد اول کراهت پوشیدن لباس سیاه است. که مشهور گفتند پوشیدن لباس سیاه چه در نماز چه در غیر نماز مکروه است. این را بررسی کنیم.

مورد دوم پوشیدن لباسی که دارای نقش موجودات روح‌دار هست. بعضی لباس‌ها هست آرم می‌‌کشند: آرم اسب، ‌آرم فیل. اگر تمثال شامل نقاشی هم بشود، الی ماشاءالله لباس‌هایی هست که روی آن، صورت حیوانات و انسان‌های مختلف را نقاشی می‌‌کنند. این هم بحث می‌‌کنیم، چون برخی از فقهاء گفتند مکروه نه، [بلکه] حرام است. مثل آقای خوئی. آقای خوئی در بحث استدلالی می‌‌گوید اصلا حرام است در نماز پوشیدن لباسی که مشتمل بر تمثال موجودات ذی‌ روح هست. این هم باید بحث کنیم.

[سؤال: ... جواب:] آقای خوئی در بحث مجسمه‌سازی می‌‌گوید نه تنها مجسمه‌سازی حرام است، نقاشی موجودات زنده هم حرام است. عکس‌برداری نه، نقاشی. فرزندت می‌‌گوید بابا می‌‌شود عکس من را بکشی؟ برایش عکس بکشی آقای خوئی می‌‌گوید حرام است. مشهور می‌‌گویند نه، ‌مجسمه‌سازی حرام است. به نظر آقای خوئی باید بحث کنیم این لباسی که مشتمل بر مجسمه ذی‌روح است یا نقش ذی روح است، دلیل حرمتش تمام است یا نه.

مورد سوم پوشیدن لباس کفار است. اصلا بعضی لباس‌ها مختص به کفار است، مخصوصا اولش که می‌آید. روز اول کت‌وشلوار که آمد بعضی از علماء گفتند حرام است پوشیدن کت‌وشلوار، ‌چون لباس مختص به کفار است. یواش یواش کت‌وشلوار عادی شد، ‌از لباس مختص به کفار در آمد، او شد حلال. ولی هر روز یک لباس مختص به کفار می‌آید و یک مبارزه جدید. ‌پوشیدن لباس مختص به کفار صاحب عروه می‌‌گوید مکروه است، ولی بعضی‌ها می‌‌گویند حرام است.

## مکروه اول: پوشیدن لباس سیاه

اما مورد اول، پوشیدن لباس سیاه:

برخی از اخباریین یا معظم اخباریین گفتند اصلا پوشیدن لباس سیاه حرام است. ولی مشهور می‌‌گویند مکروه است. به نظر ما نه حرام است نه مکروه، ‌نه دلیل بر حرمتش تمام است نه دلیل بر کراهتش. ادله‌اش را بررسی می‌‌کنیم و بعد بحث می‌‌کنیم که بر فرض فی حد ذاته مکروه باشد به عنوان ثانوی می‌‌شود مستحب باشد در مناسبت‌های عزاداری یا نه؟

ادله حرمت یا کراهت پوشیدن لباس سیاه

ادله‌ای که ذکر کردند برای حرمت یا کراهت پوشیدن لباس سیاه عده‌ای از روایات هست:

روایت اول: مرسله برقی: پیامبر صلی الله علیه و آله سیاهی را کراهت داشت. فیه: علاوه بر ضعف سند، کراهت ظهور در حرمت ندارد

روایت اول: کافی عن عدة من اصحابنا عن احمد بن ابی‌عبدالله برقی عن بعض اصحابه رفعه قال کان رسول الله صلی الله علیه و آله یکره السواد الا فی ثلاث الخف العمامة الکساء. لباس سیاه را پیامبر دوست نداشت. قدر مسلم این بود که مکروه است و برخی از فقهاء مثل آقای سیستانی می‌‌گویند یکره ظهور در کراهت دارد. بله، ‌کفش سیاه، ‌عمامه سیاه و عبای سیاه اشکال ندارد.

این روایت اولا ضعیف السند است، مرسله است. آن هم مرسله بزرگواری مثل برقی که متهم بود اکثار روایت می‌‌کند از ضعفاء. علاوه بر این‌که استدلال بر حرمت نمی‌شود کرد چون کراهت ظهور در حرمت ندارد.

روایت دوم: مرسله ابی علی اشعری: لباس سیاه لباس اهل نار است. فیه: علاوه بر ضعف سند، شاید قضیه خارجیه است و اشاره به دشمنی بنی‌العباس دارد

روایت دوم: مرسله ابی علی اشعری که در کافی نقل می‌‌کند عن بعض اصحابه عن محمد بن سنان، (هم مرسله ابی علی اشعری است هم مشکل محمد بن سنان را دارد) عن حذیفة بن منصور قال کنت عند ابی عبدالله علیه السلام بالحیرة (حیره یکی از مناطق اطراف کوفه بود) فأتاه رسول ابی جعفر (نماینده ابوجعفر منصور دوانیقی خلیفه عباسی آمد) یدعوه (عرض کرد یابن رسول الله! ابوجعفر دوانیقی شما را دعوت کردند، ‌تشریف بیاورید) فدعا بممطر أحد وجهیه اسود و الآخر ابیض (یک پالتویی را خواستند یک طرفش سیاه بود یک طرفش سفید) فلبسه ثم قال ابوعبدالله علیه السلام انی لألبسه و انی اعلم انه لباس اهل النار. می‌‌دانم این لباس اهل نار است، ‌در عین حال برای تقیه می‌‌پوشم. چرا لباس اهل نار است؟ چون در روایت دیگر هم داریم در فقیه مرسله فقیه می‌‌گوید القلنسوة السوداء لباس اهل النار.

این هم اولا: ضعف سند دارد. ثانیا: فرمود لباس اهل النار، اما نفرمود چرا؟ شاید وجه این‌که لباس اهل نار است این است که شعار بنی‌العباس شده، ‌شده بوده لباس اعداء. قضیه خارجیه است. بنی‌العباس سیاه‌پوش بودند، ‌از ابومسلم خراسانی گرفته که سرباز آن‌ها بود و بعد آن‌ها به او خیانت کردند و کشتنش تا خود بنی‌العباس، ‌این‌ها سیاه‌پوش بودند. لباس اعداء اهل بیت شده بود در آن زمان.

[سؤال: ... جواب:] این لباس لباس اهل نار است، چرا؟ چون سیاه است یا چون الان شده شعار دشمنان اهل بیت؟ مگه ما نمی‌توانیم محاسن بلندی بگذاریم، ‌دشداشه‌ای بپوشیم کوتاه، اما هر کی ببیند می‌‌گوید این وهابی از کجا آمده. این شده لباس اعداء، ‌لباس اهل نار. شاید نکته‌اش این باشد. و لذا نمی‌شود استدلال کرد. الان ‌که دیگه شعار اعداء نیست لباس مشکی پوشیدن بگوییم باز هم مکروه است؟ نه.

[سؤال: ... جواب:] یک وقت پیامبر می‌‌فرماید لباس اهل نار، ‌آن زمان بنی‌العباس نبوده. یک وقت امام می‌‌فرماید این لباس اهل نار است. ببینید! ما حرف‌مان این است که آیا نکته این‌که امام فرمود من این لباس را نمی‌پوشیدم بخاطر تقیه می‌‌پوشم چون می‌‌دانم لباس اهل نار است، این قضیه خارجیه است یا قضیه حقیقیه است. اگر ما بگوییم این بخاطر این بوده که شعار بنی‌العباس شده بوده، ‌شعار اعداء اهل بیت شده بوده، ‌این ظهور ندارد در این‌که در هر زمانی این منهی‌عنه هست. یک وصفی از اوصاف لباس سیاه را ذکر کردند، ‌اما مکروه بودنش بخاطر این است که لباس اعداء اهل بیت است. و مهم این است که سندش ضعیف است.

[سؤال: ... جواب:] حالا دو رنگ بودن شاید خصوصیت نداشته باشد، سفید که مستحب است، مهم این رنگ سیاهش است که خراب کرده بوده.

روایت سوم: مرسله فقیه: قلنسوة سوداء لباس اهل نار است. فیه: علاوه بر ضعف سند، شاید قضیه خارجیه است

روایت سوم روایت مرسله فقیه: سئل الصادق علیه السلام عن الصلاة فی القلنسوة السوداء فقال لاتصل فیها فانها لباس اهل النار.

این هم مرسله است، ‌مرسله به نظر ما اعتبار ندارد. البته در کافی سندی ذکر می‌‌کند برایش: ‌علی بن محمد عن سهل بن زیاد عن محسّن بن احمد عمن ذکره. این هم مرسله است. علاوه بر سهل بن زیاد، ‌مرسله هم هست. سند ضعیف است. و عرض کردم از جهت دلالت هم ممکن است بگوییم که چون شعار بنی‌العباس بوده، شعار دشمنان اهل بیت بوده، عملا شده لباس اهل نار چون بنی‌العباس اهل نار هستند.

روایت چهارم: مرسله فقیه: حضرت امیر سلام الله علیه: لباس سیاه لباس فرعون است. فیه: ضعف سند دارد

روایت دیگر باز مرسله شیخ صدوق است: قال امیر المؤمنین علیه السلام فیما علّم اصحابه لاتلبس السواد فانه لباس فرعون.

این زمان امیرالمؤمنین بوده زمان بنی‌العباس نبوده. و لکن سندش ضعیف است چون مرسله است.

اشکال عام: روایات نهی از لباس سیاه، دواعی بر جعل دارد. مخالفین بنی‌العباس (که مخالف اهل بیت علیهم السلام هم بودند) جعل روایات را هم وسیله مبارزه قرار می‌دادند

چندین روایت مرسله که دواعی بر جعلش هم کم نیست، عده‌ای بودند مبارز در مقابل بنی‌العباس، خیلی هم گوش به حرف ائمه نمی‌دادند، با هر وسیله‌ای می‌‌خواستند با بنی‌العباس مبارزه کنند و لو با مخالفت با ائمه علیهم السلام، ائمه را متهم می‌‌کردند به سازشکاری و عدم مبارزه و این‌که شما اهل زندگی هستید، ‌ما اهل جهادیم، مبارزه می‌‌کردند با بنی‌العباس. دواعی بر جعل که بخواهند روایتی را جعل کنند در این رابطه که این لباس مشکی لباس اهل نار است، این کم نیست. و لذا ما وثوق به صدور این روایات اجمالا پیدا نمی‌کنیم. علاوه بر این‌که بعضی از این‌ها قضیه خارجیه ممکن است باشد، ‌قضیه خارجیه هم که اطلاق ندارد، در آن زمان شعار دشمنان اهل بیت شده بوده.

مؤید ما این است که یک روایتی داریم: رأیت علی بن الحسین علیه السلام و علیه دُرّاعة سوداء. یعنی همان درعی که می‌‌پوشیدند، ‌حالتی مثل لباده. زین العابدین که زمان بنی‌العباس نبود تقیه کند. معلوم می‌‌شود مکروه نبوده، چه داعی دارد امام فعل مکروه انجام بدهد.

پس کراهت لباس مشکی ثابت نیست فضلا از حرمتش. و اگر هم ثابت بشود، عنوان ثانوی در بعض شرائط تزاحم ملاکی می‌‌کند. اگر شعار عزاداری اهل بیت بشود، می‌‌شود یک عنوان راجح. و من یعظم شعائر الله فانها من تقوی القلوب. به این عنوان ثانوی راجح می‌‌شود.

این راجع به مورد اول. اما مورد دوم ان‌شاءالله فردا.

جلسه 7-359

**سه‌شنبه - 02/07/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در مکروهات لباس مصلی بود که برخی از این‌ها به علت اهمیت‌شان یا شبهه حرمت‌شان مناسب بود راجع به آن‌ها بحث بشود.

مورد اول فتوی مشهور بود به کراهت پوشیدن لباس سیاه در نماز بلکه غیر نماز. که مستند این فتوی برخی از روایات بود که بخشی از آن را ما خواندیم که ضعیف السند بود.

سندی که برای روایت "لباس سیاه لباس فرعون است"، ذکر شده مشمل بر قاسم بن یحیی و حسن بن راشد است که توثیق ندارند

این روایت که لاتلبس السواد فانه لباس فرعون، در خصال و علل الشرائع به یک سندی نقل شده که برخی آن را تصحیح می‌‌کنند. سند در خصال این است: [شیخ] صدوق از پدرش نقل می‌‌کند از سعد بن عبدالله عن محمد بن عیسی بن یقطینی عن قاسم بن یحیی عن جده الحسن بن راشد عن ابی بصیر عن ابی عبدالله علیه السلام قال حدثنی ابی عن جدی عن ابیه عن امیر المؤمنین علیه السلام فیما علم اصحابه قال لاتلبسوا السواد فانه لباس فرعون. اگر سند این روایت تمام باشد دلالتش هم تمام است چون دیگه نمی‌شود توجیه کرد که از امام صادق علیه السلام مثلا این تعبیر وارد شده و لاتلبسوا السواد فانه لباس اهل النار شاید کنایه از این بود که این لباس بنی‌العباس است که این‌ها اهل نار است. نه، این حدیث از امیرالمؤمنین است تعلیلش هم این است که فانه لباس فرعون.

سند این روایت از این جهت که مشتمل است بر قاسم بن یحیی و جدش حسن بن راشد محل اشکال است چون هیچ‌کدام توثیق خاص ندارند نه قاسم بن یحیی و نه حسن بن راشد. بلکه ابن غضائری گفته قاسم بن یحیی ضعیف است، القاسم بن یحیی بن الحسن بن راشد مولی المنصور روی عن جده ضعیف.

راه اول برای اثبات وثاقت: ذکر این دو نفر در رجال کامل الزیارات. فیه: مقدمه این کتاب دال بر وثاقت مشایخ بلاواسطه است نه مع الواسطة

و لکن مرحوم آقای خوئی فرمودند این دو نفر در رجال کامل الزیارات هستند و ابن قولویه صاحب کامل الزیارات شهادت داده به وثاقت و روات کتاب کامل الزیارات. تضعیف ابن غضائری را هم ایشان فرموده ثابت نیست چون کتاب ابن غضائری تلف شده به دست ما نرسیده. ‌شیخ و نجاشی ابن غضائری را مطرح می‌‌کنند و بیان شده ورثه ابن غضائری کتاب‌های او را تلف کردند.

آقای خوئی این نظر را قبلا مطرح می‌‌کرد، ‌بعدها برگشت فرمود تنها رجال بلا واسطة ابن قولویه که ابن قولویه بلاواسطة از این‌ها نقل می‌‌کند ثقات هستند اما آن جایی که مع الواسطة نقل می‌‌کند دلیل بر توثیق‌شان نداریم. که مطلب درستی هم هست. چون ابن قولویه کتاب کامل الزیارات را که نوشت برای این‌که بگوید ممکن است در این کتاب زیارت‌هایی باشد که من نقل نکردم، ‌از اول عذرش را گفت، ‌گفت و لقد علمت انا لانحیط بجمیع ما روی عنهم فی ذلک و لا فی غیره (شما می‌‌دانید که ما احاطه به روایات اهل بیت که نداریم نه در باب زیارات و نه در غیر آن) ‌و لکن ما وصل الینا من طریق الثقات من اصحابنا رحمهم الله برحمته. آنچه که از طریق ثقات از اصحاب به دست ما رسیده ما به آن‌ها اطلاع پیدا کردیم و نقل می‌‌کنیم. این ظاهرش این است که مشایخ خودش را توثیق می‌‌کند به این‌که ثقات هستند. ممکن است این مشایخ ثقات روایاتی را از افراد ضعیف نقل بکنند، او را که احاطه پیدا کرده به او ابن قولویه. آن‌قدر هم نقل از ضعفاء و مراسیل با واسطه در کامل الزیارات زیاد است که دیگه آقای خوئی که طرفدار توثیق عام کامل الزیارات بود مجبور شد برگردد از آن نظر.

پس این راه درست نیست.

راه دوم: شیخ صدوق از یک روایتی که مشتمل بر این دو نفر است، تعبیر به صحیح کرده است. فیه: اساسا اخبار از موضوع (وثاقت) معتبر است نه اخبار از حکم (صحت)

راه دوم برای توثیق این دو نفر این است که [شیخ] صدوق بعد از نقل زیارتی برای ابی‌عبدالله الحسین علیه السلام که در سندش قاسم بن یحیی هست عن جده حسن بن راشد، ‌گفته: انی اخرجت فی کتاب الزیارات و فی کتاب مقتل الحسین علیه السلام انواعا من الزیارات و اخترت هذه (اما این زیارت را من در این کتاب من لایحضره الفقیه آوردم، ‌بقیه زیارات‌ها را نیاوردم، این زیارت‌نامه را انتخاب کردم) لانه اصح الزیارات عندی من طریق الروایة و فیها بلاغ و کفایة. صحیح‌ترین زیارت‌نامه از جهت سند همین زیارت‌نامه است که در سند قاسم بن یحیی عن جده الحسن بن راشد هست.

[سؤال: ... جواب:] اصح الزیارات عندی من طریق الروایة، نفرمود من حیث المتن. من طریق الروایة، از حیث روایت و سند اصح الروایات است. همان زیارت معروفه که ایشان جمله‌ای از آن را می‌‌گویند حذف کرده، ارادة الرب فی مقادیره اموره تهبط الیکم و تصدر من بیوتکم.

این راه بهتر از راه اول هست. و لکن ما یک اشکال مبنایی داریم. می‌‌گوییم تصحیح [شیخ] صدوق ملازمه دارد با تصحیح به نظر ما؟ این را ما نمی‌دانیم. شاید [شیخ] صدوق حدیثی را که مفید وثوق نوعی است صحیح می‌‌دانست. آقای سیستانی نسبت می‌‌دهند به مشهور قدماء که آن‌ها خبر مفید وثوق نوعی را حجت می‌‌دانستند. ما این را قبول نداریم، ‌ما می‌‌گوییم باید خبر ثقه باشد.

و لذا ما بارها عرض کردیم حتی الان اگر یک کسی بیاید به شما بگوید فلانی جایز است پشت سرش نماز خواندن، ‌جایز است از او تقلید کردن، ‌اعتباری ندارد. باید ببینیم مبنایش چیست در جواز تقلید در جواز صلات. اگر مطمئن بشویم مبنایش با مبنای ما یکی است قبول است اما اگر مطمئن نشویم، او باید از موضوعات اخبار بدهد، ‌باید بگوید زید عادل. خودمان می‌‌دانیم حکم عادل چیست، ‌او نباید حکم را بگوید. یا باید بگوید فلان اعلم یا فلان مساوٍ لبقیة المراجع تا ما شهادت بر موضوع داشته باشیم، ‌حکم تقلید اعلم یا مساوی را خودمان باید یا اجتهاد کنیم یا تقلید کنیم.

یا می‌‌روید منزل یک شخصی می‌‌گوید این فرش نجس است و شما بحث کردید با او، ‌چیزهایی را او نجس می‌‌داند شما نجس نمی‌دانید و احتمالا بر همان اساس می‌‌گوید این فرش نجس است، ‌اعتباری ندارد. این مطلب را مرحوم آقای خوئی در بحث شهادت بر نجاست مطرح کرده. باید بیاید بگوید: آقا! روی این لباس خون افتاده است. آن هم باید معلوم باشد خون تخم‌مرغ نباشد چون ممکن است شما خون تخم‌مرغ را پاک بدانید اما همین که بیاید بگوید نجس است ارزشی ندارد برای شما مگر مطمئن بشوید مبنای او با مبنای شما یکی است. اگر بیاید بگوید هذا الطعام لایجوز اکله، ‌شما بگویید عذر می‌‌خواهم ما مقلد شما نیستیم، ‌چرا لایجوز اکله؟ باید وجهش را بگوید و الا اگر وجهش را نگوید شاید او معتقد است که حرمت اکل در مواردی ثابت است ولی شما معتقد به نظر او نباشید.

[سؤال: ... جواب:] مگر اهل سنت می‌‌گفتند صحاح، ‌تابع اخبار ثقات بودند. شاید وثوق نوعی را کافی می‌‌دانستند، ‌شاید قوت متن را کافی می‌‌دانستند.

[سؤال: ... جواب:] احمد بن محمد بن عیسی اکثار روایتش یعنی قاسم بن یحیی را در طریق خودش قرار داده به کتب، ‌کلام در این است که آیا اکثار روایت به این مقدار [حدود 50 مورد] آن هم از شخص واحد مثل احمد بن محمد بن عیسی این کاشف از این است که قاسم بن یحیی و حسن بن راشد پیش او ثقه بودند؟‌ یا نه، ‌او وثوق نوعی پیدا کرد از متن این حدیث. حدیث اربعمأة است که چهارصد کلام از امیرالمؤمنین نقل می‌‌کند و این متن جالبی دارد و لذا بخاطر قوت متن ممکن است وثوق نوعی یا وثوق شخصی پیدا کردند و عمل کردند، ‌دلیل بر توثیق نیست. ... اشکال ندارد، در فضل و جلالتش این است که احمد بن عیسی از او نقل می‌‌کند. اما حالا که نقل کرد یعنی توثیق؟ احمد بن محمد بن عیسی از کسانی است که لایروی الا عن ثقة؟ این معروف نیست.

تضعیف ابن غضائری را چه می‌‌کنید نسبت به قاسم بن یحیی؟ این‌که آقای خوئی فرمود کتاب ابن غضائری ثابت نیست این محل بحث است. آقای سیستانی، ‌آقای زنجانی، مصرّ هستند بر این‌که این کتاب ثابت است چون نجاشی برخی از مطالبی که می‌‌گوید مطابق است با نقل علامه حلی از ابن غضائری. بحث مفصل است ما اصرار نداریم کتاب ابن غضائری ثابت باشد. مهم این است که دلیل بر توثیق این‌جا مشکل داشت.

روایت پنجم: روایت ابوسمینه: نعل سوداء لباس جبارین است. فیه: علاوه بر ضعف سند، اطلاق ندارد به مطلق لباس سیاه

روایت ششم [پنجم] که در مورد نعل سوداء هست این است: در کافی: و عنهم (یعنی عدة من اصحابنا) عن سهل بن زیاد عن محمد بن عیسی عن محمد بن علی الهمذانی (همان ابو سمینه ضعیف) عن حنان بن سدیر قال دخلت علی ابی عبدالله علیه السلام و فی رجلی نعل سوداء فقال یا حنان ما لک و للسوداء أما علمت ان فیها ثلاث خصال تضعف البصر و ترخی الذکر و تورث الهم و هی مع ذلک من لباس الجبارین.

این روایت هم در مورد نعل سوداء است، اطلاق ندارد نسبت به لباس اسود. در نعل سوداء مطرح شده. اتفاقا در نقل دیگر دارد ما لک و للنعل السوداء. اتفاقا در آن روایتی که دیروز خواندیم داشت کان رسول الله صلی الله علیه و آله یکره السواد الا فی الثلاث الخف و العمامة و الکساء. خف اسود استثناء شد. فرق می‌‌کند با نعل اسود؟ بعید است فرق کند. در آن روایت می‌‌گوید یکره السواد الا فی ثلاث الخف، ‌در این روایت می‌‌گوید مکروه است لبس نعل اسود.

بهرحال سند این روایت هم ضعیف است و قابل اعتماد نیست.

ما فرض را بر این گرفتیم که دلیل بر نهی از لبس لباس اسود تام السند و الدلالة باشد، فرض می‌‌گیریم، از نظر ما ثابت نشد همچون مطلبی ولی فرض می‌‌گیریم، [لکن] قطعا حرمت ندارد لبس اسود خلافا لجمع من الاخباریین. چون شبهه حرمت از اطلاق نهی ناشی می‌‌شود یا آن یکره را بعضی‌ها می‌‌گویند ظهور در حرمت دارد، و لکن لو کان لبان. اگر حرام بود پوشیدن لباس سیاه به عنوان یکی از محرمات در شریعت، واضح می‌‌شد بعد از این‌که کثرت ابتلاء به آن هست. علاوه بر این‌که روایتی خواندم که رأیت علی بن الحسین علیه السلام و علیه دراعة سوداء.

[سؤال: ... جواب:] سهل بن زیاد عن محمد بن عیسی عن سلیمان بن راشد عن ابیه. ضعفش شاید بخاطر این‌که سلیمان بن راشد توثیق ندارد و همین‌طور پدر او. مثل بقیه روایات در این طرف.

تنبیه: بر فرض لباس سیاه کراهت داشته باشد، در خصوص ایام عزا کراهت ندارد چون ترک لباس سیاه در عزاداری موجب وهن عزاداری می‌شود

حرمت که قطعا ندارد. کراهت اگر داشته باشد لباس سیاه، ما عرض کردیم گاهی معنون می‌‌شود به عنوان ثانوی. دو عنوان ثانوی هست در ایام عزای اهل بیت: یکی عنوان این‌که الان شده جزء شعائر و من یعظم شعائر الله فانها من تقوی القلوب.

بعضی‌ها اشکال می‌‌کنند می‌‌گویند شعائر الله آنی است که خود خدا شعار قرار داده باشد نه این‌که مردم به سلیقه خودشان شعار قرار داده باشند. و البدن جعلنا لکم من شعائر الله که خدا شعائر قرار داده، بعد در آیه دیگر دارد: و من یعظم شعائر الله فانها من تقوی القلوب. کسی بگوید شعائر الله شاید آنی است که جعله الله شعارا لدینه نه این‌که مردم به سلیقه خودشان شعار قرار دارند.

حالا ما به این جهت اصرار نداریم.

اما عنوان ثانوی دوم این است که ترک این نحو عزاداری منشأ وهن در عزاداری اهل بیت می‌‌شود. اگر الان لباس سیاه را کنار بگذارند قطعا موجب خلل و سستی عزاداری اهل بیت می‌‌شود. و اگر نگوییم که واجب کفایی است بعض مراتب آن، قطعا عنوان ثانوی رافع کراهت هست.

و لذا به نظر ما این بحث واضح است. کلام در مورد دوم واقع می‌‌شود.

## مکروه دوم: نماز در لباس یا انگشتر مشتمل بر تمثال

مورد دوم نماز در لباسی است که مشتمل بر تمثال است یا نماز در انگشتری که تصویر روی آن هست.

مشهور می‌‌گویند مکروه است. اما شیخ طوسی فتوی به حرمت داده. در مبسوط می‌‌گوید و لایصلی فی ثوب فیه تماثیل و لا فی خاتم کذلک. در نهایه می‌‌فرماید: لایصل الانسان فی ثوب فیه تماثیل و لایجوز الصلاة فیها و لا الخاتم الذی فیه صورة. برخی از لباس‌ها عرض کردم مارک که دارد (به ما نشان دادند) ‌مارکش اسب است، و لو مارک ریزی هست اما دقیق که می‌‌شوید تمثال اسب است، از نظر شیخ طوسی و همین‌طور ابن البراج (که البته در خصوص خاتم علیه صورة مطرح کرده ولی شیخ طوسی در ثوبی که فیه تماثیل هم گفته) ‌این حرام هست. شیخ در ثوب که فیه تماثیل یا خاتمی که فیه صورة گفته، ‌ابن البراج در خاتمی که فیه صورة گفته ولی چون فرق نمی‌کند با ثوبی که فیه تماثیل (‌از جهت روایات هیچ فرقی بین این دو نیست‌) باید آن‌جا هم قائل به حرمت بشود.

ادله حرمت

مرحوم آقای خوئی هم می‌‌فرماید مقتضای قاعده حرمت است. حالا چه جور شده در تعلیقه عروه فتوی به حرمت نداده، ‌احتیاط واجب نکرده، شاید غفلت شده و الا در بحث، ایشان قائل به حرمت شده. وجهش این است که چندین روایت داریم که مستفیضه است، ‌نهی کرده از پوشیدن لباسی که مشتمل بر تمثال هست:

روایت اول: صحیحه ابن بزیع: اگر دیباج مشتمل بر تمثال نباشد، اشکال ندارد

مثلا صحیحه محمد بن اسماعیل بن بزیع سألت ابالحسن علیه السلام عن الصلاة‌ فی الثوب الدیباج فقال ما لم یکن فیه التماثیل فلابأس. دیباج حریر غیر محض بود، ما لم یکن فیه التماثیل فلابأس، اگر مشتمل بر تمثال نباشد اشکال ندارد. مفهومش این است که اگر مشتمل بر تمثال باشد اشکال دارد.

[سؤال: ... جواب:] این ظاهرش حرمت وضعیه است. عن الصلاة فی الثوب الدیباج قال ما لم یکن فیه التماثیل فلابأس یعنی اذا کان فیه التماثیل ففی الصلاة فیه بأس. و لذا مرحوم شیخ طوسی قائل به حرمت شده، آقای خوئی قائل به حرمت شده. مشهور حمل بر کراهت کردند، دلیل مشهور را باید پیدا کنیم.

روایت دوم: صحیحه محمد بن مسلم: اگر صورت تمثال را تغییر دهی، تمثال در ثوب اشکال ندارد

روایت دوم صحیحه محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السلام: لابأس ان تکون التماثیل فی الثوب اذا غیّرت الصورة منه. تمثال در ثوب (قدر متیقن تمثال موجود ذی روح هست) اشکال ندارد به این شرط که صورتش را تغییر بدهی، از صورت تمثال موجود زنده خارج بشود.

این روایت مفهومش این است که اگر تغییر ندهی صورت این تمثال را ففی هذا الثوب بأس. و این اختصاص به نماز ندارد.

[سؤال: ... جواب:] روایت اول راجع به نماز بود، ‌روایت دوم مطلق است، ‌اعم از نماز و غیر نماز. ... این روایت دلیل بر حرمت تکلیفیه ثوبی است که فیه تمثال، ‌روایت قبلی هم دلیل بر بطلان صلات در ثوبی است که فیه تمثال.

روایت سوم: صحیحه علی بن جعفر: نماز در ثوب مشتمل بر تمثال اشکال دارد

روایت سوم صحیحه علی بن جعفر عن اخیه ... (تا این‌جا می‌‌رسد) سألته عن الثوب یکون فیه التماثیل أو فی علمه (ثوبی است که مشتمل بر تمثال است یا علم ثوب مشتمل بر تمثال است) ‌قال لایصلی فیه.

[سؤال: ... جواب:] سؤال کرد أیصلی فیه قال لایصلی فیه. منافات ندارد که در غیر نماز هم پوشیدنش حرام باشد. سؤال کرد از نماز در آن. اگر بگوید لاتصل فی الحریر یعنی لبس حریر حلال است؟ لاتصل فی الحریر ظهور ندارد در این‌که لبس حریر حلال است. کلام سائل از کلام امام بالاتر است؟ سائل می‌‌گوید عن الثوب فیه التماثیل أیصلی فیه قال لایصلی فیه. می‌‌گوید می‌‌شود در او نماز خواند؟ حالا حلال یا حرام تکلیفی بحث دیگری است، ‌نماز در او صحیح است؟ حضرت می‌‌فرماید صحیح نیست، روایت دیگر می‌‌گوید اصلا پوشیدنش حرام است.

روایت چهارم: موثقه سماعة: لباس حریر در جنگ اشکال ندارد و لو تمثال داشته باشد

روایت چهارم: موثقه سماعه: سألت اباعبدالله علیه السلام عن لباس الحریر و الدیباج فقال اما فی الحرب فلابأس به و ان کان فیه التماثیل.

این مفهومش این است که اگر در غیر حرب بود مشتمل بر تماثیل بود جایز نیست. اما فی الحرب فلابأس به و ان کان فیه التماثیل مفهومش این است که در غیر حالت حرب جایز نیست. این تعبیر "و ان کان فیه التماثیل" نشان می‌‌دهد که تمثال یک محذوری است، ‌فقط در جنگ مجاز است پوشیدن آن.

[سؤال: ... جواب:] این "هیچ ایرادی ندارد" هم در روایت است؟‌ اگر گفت اذا کان العالم عادلا فلابأس باکرامه [آیا] عرف نمی‌فهمد که اذا لم یکن عادلا ففی اکرامه بأس و ظهورش این است که بأس لزومی، ‌بأس تحریمی؟ اگر عالم عادل باشد، ‌اکرام او اشکال ندارد، ‌مفهومش این نیست که اگر عالم عادل نباشد اکرام او اشکال دارد؟ ظاهر مفهوم لابأس این است که فیه بأس و فیه بأس ظهور در حرمت دارد.

این روایات راجع به ثوبی بود که فیه التمثال.

روایت پنجم: موثقه عمار: نماز در لباس و انگشتری که مثال طیر دارد اشکال دارد

روایت پنجم راجع به ثوب و خاتم هر دو هست، ‌موثقه عمار عن الثوب یکون فی علمه مثال طیر أو غیره أیصلی فیه؟ قال لا و عن الرجل یلبس الخاتم فیه نقش مثال الطیر أو غیر ذلک قال لاتجوز الصلاة‌ فیه.

اگر ما باشیم و این اخبار، مقتضای صناعت این است که بگوییم نماز در ثوب مشتمل بر تمثال حرام است، ‌نماز در خاتم مشتمل بر صورت حیوان و تمثال حیوان حرام است، ‌مخصوصا که این موثقه عمار تعبیر کرد لاتجوز الصلاة فیه. بلکه عرض کردیم لقائل ان یقول که صحیحه محمد بن مسلم اختصاص به نماز هم ندارد، لابأس ان تکون التماثیل فی الثوب اذا غیّرت الصورة منه یعنی اگر صورتش را تغییر ندهی، ‌تمثال حیوان بماند در ثوب، ‌ففیه بأس ظاهرش این است که فی ثوبه بأس. ولی آقای خوئی و همین‌طور مرحوم شیخ طوسی خصوص نماز را گفتند، ‌لبس در غیر نماز را بیان نکردند ولی صحیحه محمد بن مسلم شبهه این است که اطلاقش غیر فرض نماز را هم بگیرد.

[سؤال: ... جواب:] حذف نشده، لابأس ان تکون التماثیل فی الثوب. به این حذف متعلق نمی‌گویند. این‌که ثوب مشتمل بر تمثال حیوان باشد اشکال ندارد در صورتی که این تمثال را تغییر بدهی یعنی جوری بکنی که دیگر شکل حیوان در او ظاهر نباشد. اگر شما می‌‌خواهید بفرمایید مفهوم مطلق ندارد، این حرفی است که بعدا مطرح می‌‌کنیم که مفهوم این خطاب این است که اذا لم تغیر الصورة منه ففیه بأس این می‌‌شود مفهوم. مفهوم فی الجملة است به نظر ما نه بالجملة. یعنی ما می‌‌گوییم اگر شارع بگوید ان جائک زید فأکرمه این مفهومش این نیست که اذا لم یجئک زید فلایجب اکرامه مطلقا، ‌نه ممکن است در بعض حالات اکرامش باز واجب باشد. اذا لم یجئک زید فلایجب اکرامه فی الجملة نه بالجملة. ما نظرمان این است. اما آن‌هایی که مفهوم مطلق قائلند مشکل پیدا می‌‌کنند. این را بعدا ان‌شاءالله در جواب از این صحیحه توضیح خواهیم داد.

[سؤال: ... جواب:] می‌‌گویید احتمال می‌‌دهیم مختص به نماز باشد؟ در روایت که صحبت نماز نبود.

دلیل مشهور بر کراهت: در دو روایت صحیحه، برای لباس منقش تعبیر "کره" آمده که ظهور در کراهت دارد

مشهور چرا قائل شدند به کراهت. ممکن است جهتش این باشد که ما دو تا روایت داریم، هر دو روایت هم صحیحه است، تعبیر کرده: "کره". صحیحه عبدالله بن سنان عن ابی عبدالله علیه السلام انه کره ان یصلی و علیه ثوب فیه تماثیل. صحیحه محمد بن اسماعیل بن بزیع عن الرضا علیه السلام انه سأله عن الصلاة فی الثوب المعلّم ‌(ثوبی که علم دارد) ‌فکره ما فیه التماثیل. گفته می‌‌شود "کره" ظهورش در کراهت اصطلاحیه است.

اشکال (محقق خوئی): "کره" اعم از کراهت اصطلاحیه و حرمت است. کبری "لو کان لبان" در مقام تطبیق نمی‌شود چون پوشیدن لباس منقش، مبتلابه نبوده است

آقای خوئی فرموده این چه حرفی است؟ "کره" اعم از کراهت اصطلاحیه و حرمت است. تازه بعضی‌ها می‌‌گویند حرمت، ‌ما آن را نمی‌گوییم ما می‌‌گوییم اعم از کراهت اصطلاحیه و حرمت است. ظهور در کراهت اصطلاحیه که ندارد تا قرینه بشود ما رفع ید کنیم از ظهور روایات سابقه در حرمت.

نگویید لو کان لبان، ‌اگر بناء بود حرام بود نماز در لباسی که تمثال حیوان روی آن هست، واضح می‌‌شد برای مؤمنین، ‌آن وقت مشهور نمی‌آمدند قائل به جواز مع الکراهة بشوند. آقای خوئی فرموده به زبان حال: این لو کان لبان را ما یادتان دادیم به عنوان دلیل خامس، ‌گفتیم دلیل خامس در فقه غیر از کتاب و سنت و اجماع و عقل، ‌دلیل لو کان لبان هست اما جایش را اشتباه کردید. جایش این‌جا نبود که تطبیق کنید. لو کان لبان در جایی است که مسأله عام البلوی باشد. چند تا لباس بوده که رویش تمثال حیوان بوده، بعد بگوییم مردم مبتلا بودند به این مسأله، اگر بناء‌ بود حرام بود واضح می‌‌شد برای مردم. کثرت ابتلاء نبوده، ‌ما مسائل کثیر الابتلاء را مثل خلف وعد، وعده دادن و عمل کردن و عمل نکردن کثیر الابتلاء است، آن‌جا ما می‌‌گوییم روایات ظاهر در وجوب وفاء به وعده است ولی اگر واقعا وفاء‌ به وعده واجب بود لبان و اشتهر. آن وقت مشهور نمی‌گفتند وفاء به وعد واجب نیست، ‌بین مردم هم وجوب وفاء به وعد مشهور می‌‌شد در حالی که مشهور نشده پس معلوم می‌‌شود واجب نیست. غسل جمعه، اقامه در نماز، غسل احرام، این‌ها مسائل کثیر الابتلاء است. این‌جا جا دارد لو کان واجبا لبان و اشتهر نه این مسأله ثوبی که فیه تماثیل یا خاتمی که فیه صورة.

[سؤال: در روایات مختلفی از این فرض سؤال شده. جواب:] ممکن است از یک فرض نادری سؤال بکنند. [گاهی] جو فقهی درست می‌‌شود. می‌‌بینید از یک مسأله زنگ می‌‌زنند در دفاتر مختلف سؤال می‌‌کنند‌، ‌معلوم می‌‌شود یک جوی درست شده. ‌آن وقت گاهی آدم از این جو هم وحشت می‌‌کند اصلا جواب نمی‌دهد چون منشأ سوء استفاده ممکن است بشود. این را باید توجه بکنید. گاهی آدم با ذهن طلبگی نباید برخورد بکند که هر مسأله‌ای را بپرسند همان جواب که در کتب فقهی نوشته شده مطرح کند بعد برود در این سایت‌ها و منشأ سوء استفاده بشود، ‌منشأ تشنیع بشود بر فقه. خلافش را نباید بگوییم اما هر مطلب درستی را هم هر کسی سؤال کرد سریع السیر جواب بدهیم این درست نیست. حالا مقصود این است که گاهی جو فقهی درست می‌‌شود، ‌نگویید چرا اینقدر سؤال کردند، ‌جو فقهی است، مطرح می‌‌شود در فلان مجلس فقیه صحبت می‌‌شود‌، فلان جلسه صحبت می‌‌شود می‌آیند سؤال می‌‌کنند. دلیل بر کثرت ابتلاء نیست. بعد هم همان‌هایی که رفته بودند جلسات فقهاء عامه، می‌‌آمدند جلسات امام صادق [علیه السلام] همان سؤالات را تکرار می‌‌کردند. علامت کثرت ابتلاء‌ نیست که یک مسأله‌ای در چندین روایت تکرار بشود.

[سؤال: ... جواب:] و کرّه الیکم الکفر و الفسوق و العصیان، بگو پس کفر مکروه است. ... راوی می‌‌گوید فکره، شاید امام فرموده لاتفعل راوی می‌‌گوید فکره چون کره اعم است.

مرحوم محقق همدانی فرموده من قبول دارم لفظ کراهت ظهور در حرمت ندارد ولی این‌که امام بفرماید انا اکره ذلک‌، به خودش نسبت بدهد، این ظهور دارد در عدم حرمت. یک وقت امام می‌‌فرماید هذا مکروه، یا خدا فرمود کل ذلک کان سیّئه عند ربک مکروها، ‌او ظهور در کراهت اصطلاحیه ندارد، اما یک وقت امام علیه السلام می‌‌فرماید من خوشم نمی‌آید، این کم است برای بیان حرام الهی. مثل این‌که بروند سراغ یک فقیه بگویند ما می‌‌خواهیم در فلان جا تقلب کنیم، در فلان گزینش تقلب کنیم، ‌در امتحان حوزه تقلب کنیم، ‌ایشان بگوید من دوست ندارم این کار را، اگر شما زرنگ باشید می‌‌فهمید فتوایش به جواز است چون اگر حرام بود می‌‌گفت حرام است. خدا حرام کرده، من دوست ندارم یعنی چی؟ من دوست ندارم کم است برای بیان حرام الهی.

چرا، یک وقت شرائط تقیه است، مثلا عامه سوار محمل شدن را برای محرم جایز می‌‌دانستند، تظلیل را جایز می‌‌دانستند، ‌امام فرمود ما احب ذلک، ما یعجبی ذلک، ‌من خوشم نمی‌آید از این کار، شرائط تقیه است، امام به حداقل اکتفاء می‌‌کند اما اگر شرائط تقیه نیست‌، ما احب ان یشرب من سؤر الحائض، من دوست ندارم کسی از سؤر حائض بخورد معلوم می‌‌شود حرام نیست، ‌اگر حرام بود که این‌جور تعبیر نمی‌کردند می‌‌گفتند لایُشرب.

انصافا این فرمایش محقق همدانی در ما أحب خیلی خوب است، دوست ندارم. آقای صدر هم دارد در یک بحثی. اما أکره، ‌من از این کار بدم می‌آید، نه این‌که خوشم نمی‌آید، اکره ذلک یعنی من از این کار بدم می‌آید، کان علی علیه السلام یکره ان یستبدل وسقین من تمر مدینة بوسق من تمر خیبر و کان علی لایکره الحلال، ‌علی علیه السلام بدش می‌‌آمد از این‌که یک وسق خرمای خیبر که اجود بود معاوضه باشد با دو وسق خرمای مدینه‌ لان تمر مدینة ادونهما، ‌خرمای مدینه درجه دو بود، ‌خرمای خیبر درجه یک بود، همان خرمای فدک، ‌درجه یک بود. ربای معاوضی می‌‌شود دیگه، ‌کان علی یکره ذلک و لم یکن علی یکره الحلال. خب این‌که اشکال ندارد. یکره یعنی بدش می‌آید. فکره ذلک یعنی بدش می‌‌آمد از این کار. انی اکره ذلک یعنی من بدم می‌آید از این کار، ‌این ظهوری ندارد که بگوید پس حرام نیست.

تامل بفرمایید به نظر ما دلالت روایات تمام است بر حرمت، ‌در خصوص نماز قطعی است اما در لبس در غیر نماز ان‌شاءالله روز شنبه دنبال می‌‌کنیم.

## جلسه 8-360

**‌شنبه - 06/07/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در مواردی بود که در بحث مکروهات لباس مصلی مطرح شد.

مورد اول کراهت لبس لباس اسود بود. که وفاقا لشیخنا الاستاذ و السید السیستانی عرض کردیم این روایات ضعف سند دارد و حجتی بر کراهت لبس لباس اسود ما نداریم.

و لکن عرض کردیم بر فرض ما ادله کراهت را تمام بدانیم، روایات دیگری هست که البته آن‌ها هم مثل این روایات سند ندارد و لکن این روایات که عرض می‌‌کنیم، در مورد عزاء اهل بیت نقل شده که لباس سیاه پوشیدند: مثلا در چندین کتاب از جمله شرح ابن ابی الحدید جلد 16 صفحه 22، اثبات الوصیة صفحه 133، سیر اعلام النبلاء جلد 3 صفحه 267، می‌‌گوید امام حسن علیه السلام در شهادت امیرالمؤمنین لباس طویل اسودی پوشید و عمامه مشکی به سر گذاشت و منبر رفت و در منبر گریه زیادی کرد.

داعی بر جعل هم نیست. آن‌هایی که می‌‌گفتند لباس سیاه مکروه است، بیشتر داعی بر جعل داشتند. عرض کردم در مخالفت با حکومت‌های وقت برخی بودند که با ائمه هم همراه نبودند ولی به عنوان مدافعان اهل بیت دو دسته شده بودند: یک دسته بنی‌العباس بودند لباس سیاه می‌‌پوشیدند به عنوان انتقام‌جویی از قاتلین اهل بیت که معلوم شد همه‌اش تزویر بوده. و یک عده‌ای در مقابل این‌ها که باز آن‌ها هم خودشان را مدافع اهل بیت می‌‌دانستند ولی درگیر بودند با بنی‌العباس، آن‌ها هم با اهل بیت همراه نبودند و لکن در این وسط، ‌امکان این‌که انگیزه جعل داشته باشند که بخواهند بگویند "این لباس مشکی درست نیست، ‌مکروه است و اگر کسی به عنوان تقدس بپوشد بدعت است" این انگیزه بسیار احتمالش زیاد است.

[سؤال: ... جواب:] سند وقتی ضعیف بود، آدم باید علم به صدور پیدا کند؛ تمام احتمالات را باید در نظر بگیرد. همه این روایات ضعف سند دارد و برخی از این‌ها ممکن است سند واحد هم داشته باشد یعنی یک نفر چندین نفر روایت را جعل کرده باشد. کی انسان علم به صدور پیدا می‌‌کند؟ ... در کتاب‌ها این‌جور بوده که امام حسن لبس الثوب الاسود فی قتل امیرالمؤمنین علیه السلام.

یا نقل شده که پیامبر به اسماء بنت عمیس فرمود لباس مشکی بپوش در شهادت جعفر طیار. این هم در کتاب البدایة و النهایة جلد 4 صفحه 288، ‌فتح الباری جلد 9 صفحه 402 هست.

نقل شده که در شهداء احد هم زنان سیاه پوشیدند.

[سؤال: ... جواب:] به دستور پیامبر بود یا نبود، معلوم نیست.

در یک روایتی در بحار راجع به روز نهم ربیع روایت مفصلی هست که یوم التاسع یوم رفع القلم، تا دارد: یوم نزع السواد. روزی است که لباس‌های مشکی را باید درآورد. یعنی روز شادی است که لباس‌های مشکی را باید درآورد. این هم در بحار جلد 31 صفحه 127 هست.

اگر بفرمایید این‌ها سندش ضعیف است می‌‌گوییم آن روایات کراهت لبس لباس سواد هم سندش ضعیف بود.

و ما عرض کردیم بر فرض کسی بگوید لباس سیاه مکروه است با عنوان اولی، با چند عنوان می‌‌شود کراهتش را در لباس سیاه در عزای اهل بیت برطرف کرد: یکی این‌که بگوییم مصداق تعظیم شعائر خداست که بحث کردیم. دوم این‌که بگوییم مصداق احیاء امر اهل بیت است. واقعا شما بروید در یک محیطی که در ایام محرم و صفر لباس مشکی بپوشند، این یک احیائی است از امر اهل بیت و رحم الله من احیی امرنا. و یا مصداق اظهار حزن است که در روایت هست: کل فزع مکروه الا علی الحسین علیه السلام. فزع اظهار شدید حزن است. اظهار شدید حزن همراه با بیتابی وقتی مستحب است اظهار حزن و لو شدید هم نباشد قطعا مستحب است. و لباس مشکی پوشیدن اظهار عملی حزن است. و لذا هیچ مشکلی در مقام نیست.

[سؤال: ... جواب:] کل جزع مکروه الا علی الحسین علیه السلام. سندش هم تمام هست به نظر ما. اظهار حزن برای امام حسین مستحب است. اصلا خود این تعظیم شعائر می‌‌شود. مگر می‌‌شود اظهار حزن برای امام حسین تعظیم شعائر نباشد؟ ممکن است شما در مفهوم تعظیم شعائر در آیه شریفه بحث بکنید ولی در این‌که وقتی خود روایت می‌‌گوید اظهار حزن بر امام حسین مستحب است یعنی خدا این را شعیره قرار داده.

[سؤال: ... جواب:] اهل بیت شرائط تقیه داشتند. مثل این‌که اهل بیت در روز عاشورا نمی‌آمدند در خیابان سینه‌زنی کنند پس ما هم نیاییم؟ شرائط تقیه را با شرائط امروز یکی کردن معنا ندارد. [سؤال: حضرت برای رفتن پیش خلیفه عباسی لباس مشکی پوشید. جواب:] بنی‌العباس خودشان تا به حکومت نرسیده بودند آن کارها را می‌‌کردند، نه به مخالفین اجازه می‌‌دانند این کار را بکنند نه خودشان بعد از حکومت این کارها را ادامه دادند. معلوم شد هدف رسیدن به قدرت است. و لذا بعد از این‌که به خلافت رسیدند کسانی که اعداء اهل بیت را سب کرده بودند دستگیر کردند. پدر یکی از همین‌ها رفت پیش خلیفه عباسی گفت ما با هم رفیق بودیم، ‌با هم مبارزه می‌‌کردیم، ‌اصلا بناء ما بر برائت از اعداء اهل بیت بود، ‌چی شده پسرهای من اظهار برائت از اعداء اهل بیت کردند دستگیرشان کردی؟ گفت گذشت آن زمان، ‌حالا دیگه ما به قدرت رسیدیم. خود بنی‌العباس بازی درآورده بودند، لباس مشکی پوشیدند پس بگویید اجازه می‌‌دادند هر کسی بیاید و لباس مشکی در عزای اهل بیت بپوشد؟ اظهار وجود نمی‌گذاشتند کسی بکند.

مورد دوم نماز در لباسی است که صورت موجود زنده در آن هست که ما عرض کردیم طبق صناعت باید قائل به حرمت بشویم مثل شیخ طوسی. و آقای خوئی هم این مطلب را فرمودند. چون روایات نهی می‌‌کرد از نماز در ثوبی که مشتمل بر تمثال هست. چندین روایت بر این مطلب قائم شد.

و این‌که مرحوم محقق همدانی فرمودند:‌ در دو روایت آمده: "از امام سؤال کردیم راجع به ثوبی که فیه تمثال، می‌‌شود در او نماز خواند؟ فکره ذلک" کره ذلک لابد امام فرموده انی اکره ذلک و این با حرمت الهیه تناسب ندارد که امام بفرماید من خوشم نمی‌آید از این کار. جوابش این است که اولا: کی می‌‌گوید امام فرمود انا اکره ذلک، شاید امام فرمود لاتصل، ‌منتها این راوی آمده می‌‌گوید فکره ذلک، امام بدش آمد از این کار. همین که بگویند امام نپوش، صدق می‌‌کند امام بدشان آمد از این کار. وانگهی بد آمدن غیر از خوش نیامدن است. آنی که تناسب ندارد با حرمت الهی این است که امام بفرماید ما احب ذلک، ما یعجبنی ذلک، مگر مقام تقیه باشد. اما انا اکره ذلک من از این کار بدم می‌آید، ‌این چرا تناسب ندارد با حرمت؟ عرض کردم و لم یکن علی یکره الحلال، ‌علی علیه السلام بدش می‌‌آمد از تبدیل یک وسق خرما به دو وسق خرمای درجه دو و لم یکن علی یکره الحلال.

و عجیب این است که مرحوم آقای داماد فرمودند کراهت در زمان امام صادق علیه السلام ظهور پیدا کرده بوده در کراهت اصطلاحیه چون فقهاء عامه وقتی می‌‌گفتند مکروه در مقابل حرام بود. [اقول] حالا بر فرض وقتی فقهاء عامه می‌‌گفتند مکروه در مقابل حرام بود، ‌این ظهور عرف عام می‌‌شود؟ در ظهور عرف عام اگر تعبیر کردند مکروه یا اکره ذلک، این دیگه ظهور پیدا می‌‌کند در کراهت اصطلاحیه؟ و این محرز است؟ شما باید این را احراز کنید تا بگویید از ظهور آن روایات ناهیه از لبس ثوبی که فیه تمثال ما رفع ید می‌‌کنیم. و در آن روایات روایتی مثل موثقه عمار بود که می‌‌گفت لاتجوز ذلک که کالنص در حرمت است.

در این‌جا یک مطلبی هست و آن این است که محقق همدانی گفته یک روایتی هست از علی بن جعفر، ‌این شاهد بر کراهت اصطلاحیه است. دارد: سألته عن الخاتم یکون فیه نقش تماثیل سبع أو طیر أیصلی فیه؟ قال لابأس. سؤال می‌‌کند از انگشتری که نقش تمثال حیوان در او هست، نماز در او جایز است یا نه، ‌امام می‌‌فرماید لابأس. بعد محقق همدانی فرمودند: این روایت در مورد خاتم است که در وسائل جلد 4 صفحه 442 نقل شده و لکن ظاهرا فرقی بین خاتم و ثوب نیست. اگر بناء است در خاتم مشتمل بر تمثال نماز جایز باشد در ثوب مشتمل بر تمثال هم جایز است.

[اقول] اولا: این روایت راویش عبدالله بن الحسن است؛ عبدالله بن الحسن توثیق ندارد. حالا بحث است که قرب الأسناد که تالیف حمیری هست حدودا صد مورد از عبدالله بن الحسن نقل می‌‌کند، ‌آیا این اکثار روایت علامت اعتماد حمیری است (که از اجلاء بوده) بر عبدالله بن الحسن؟ یا احتمالی که آقای زنجانی می‌‌دهند که شاید بخاطر این‌که نزدیک‌‌ترین سند را حمیری به امام داشته باشد. قرب الأسناد یا قرب الإسناد که حمیری با دو واسطه از امام نقل می‌‌کند (سند خیلی قریب)، این بهانه‌ای بود، مبرّر این بود که از عبدالله بن الحسن نقل کند. و لذا ایشان می‌‌فرمودند: ما دیگه کشف نمی‌کنیم وثاقت عبدالله بن الحسن را چون یک وجه عرفی پیدا شد برای اکثار روایت حمیری از عبدالله بن الحسن.

حالا بر فرض بگویید اکثار روایت حمیری از عبدالله بن الحسن علامت اعتماد او است به عبدالله بن الحسن، ‌نمی‌آید حمیری کتابش را موهون کند با صد نقل از عبدالله بن الحسن ضعیف، بر فرض این را بگویید، [اقول] ‌آقا! در خود کتاب علی بن جعفر تفصیل داده بین ثوب و خاتم. راجع به خاتم فرموده لابأس، ‌یکون فیه نقش تماثیل سبع أو طیر، ‌راجع به ثوب فرموده: سألته عن الثوب یکون فیه التماثیل أو فی علمه أیصلی فیه؟‌ قال لایصلی فیه. آخه وقتی یک مورد نهی دارد از صلات در ثوب فیه تماثیل، ‌در مورد خاتم لابأس دارد عن الخاتم فیه تمثال سبع أو طیر، باز هم ما بگوییم احتمال تفصیل نیست بین خاتم و ثوب؟ چرا احتمال تفصیل نیست؟‌

و لذا مقتضای صناعت قول به حرمت نماز است در ثوبی که فیه تمثال موجود ذی روح. اما پوشیدن آن در غیر نماز اشکال ندارد. فقط صحیحه محمد بن مسلم بود که لابأس ان تکون التماثیل فی الثوب اذا غیرت الصورة منه که مفهوش این بود که اذا لم تغیر الصورة‌ منه ففیه بأس، ‌موردش هم مورد نماز نبود. یک کسی بگوید اطلاق دارد. و لکن ما چون مفهوم شرط را فی الجمله می‌دانیم، ‌مطلق نیست مفهوم شرط و لذا مفهوم این می‌‌شود که فی الجملة اگر تغییر ندهی صورت تمثال را در این ثوب بأس هست، حالا قدرمتیقن این است که نماز در او اشکال دارد.

[سؤال: اگر نقش در ثوب به اندازه یک خاتم کوچک باشد، نمی‌توان آن را مشمول روایت خاتم دانست؟ جواب:] چه می‌‌دانیم؟ در ثوبی که فیه تمثال نهی کردند لایصلی فیه، ‌در خاتمی که فیه تمثال سبع أو طیر فرمودند لابأس. ما ملاکات احکام را نمی‌دانیم.

یک روایتی هست، این را هم محقق همدانی مطرح می‌‌کند. مرسله ابن ابی عمیر. مرسله ابن ابی عمیر را بعضی‌ها قبول دارند، ‌مثل آقای زنجانی، ‌آقای سیستانی، ما هم سعی کردیم بگوییم مراسیل ابن ابی عمیر معتبر است. چون شیخ طوسی می‌‌گوید:‌ لانهم عرفوا بانهم لایروون و لایرسلون الا عن ثقة. مرحوم امام می‌‌فرمودند ما مراسیل ابن ابی عمیر را قبول داریم، اما مسانیدش را قبول نداریم می‌‌گوییم باید ثابت بشود وثاقت راوی. اگر بگویند ابن ابی عمیر عن رجل، ‌ما می‌‌گوییم عمل بکنید به این مرسل اما اگر بگویند ابن ابی عمیر عن مسعدة بن صدقة، می‌‌گوییم باید بروید وثاقت مسعدة ‌بن صدقة‌ را پیدا کنید. چرا؟‌ ایشان می‌‌فرمایند این کلام شیخ طوسی در عده که اشکال دارد، ‌مهم کلام نجاشی است که در رجال دارد عمل الاصحاب بمراسیله. چون تعبیر این است که باران آمد کتب ابن ابی عمیر ضایع شد، اصحاب اعتماد کردند به مراسیل ابن ابی عمیر. لابد دیدند وقتی اسم نمی‌آورد سعی می‌‌کند از آدم ثقه نقل کند که مردم به اشتباه نیفتند.

[سؤال: ... جواب:] امام می‌‌گویند ملاک کلام نجاشی است و نجاشی هم در خصوص مراسیل ابن ابی عمیر گفته رکون کردند اصحاب به مراسیل ابن ابی عمیر چون باران آمد کتاب‌های ایشان تلف شد و احادیث مرسل نقل کرد و اصحاب رکون کردند به مراسیل او. نظر امام این است. ... نجاشی می‌‌گوید اصحاب اعتماد کردند به مراسیلش، شما می‌‌گویید چرا مسانید را تعبدا نمی‌پذیرفتند باید خودشان احراز بکنند وثاقت آن مسانید را، [من می‌گویم] شاید به این خاطر است: وقتی ابن ابی عمیر اسم می‌‌آورد می‌‌گوید به گردن خودتان، ‌بروید تشخیص بدهید ثقه است یا ثقه نیست، وقتی اسم نمی‌آورد نمی‌شود گفت به گردن خودتان. ... نجاشی گفته اصحاب به مراسیل ابن ابی عمیر اعتماد کردند، ‌امام هم فرموده این کلام نجاشی برای ما حجت است اما کلام شیخ طوسی قرائنی دارد که آقای خوئی هم آن قرائن را ذکر کرده، ‌باعث می‌‌شود ما دیگه اعتماد به کلام شیخ طوسی در عده نکنیم. این نظر امام است.

اما این اشکالی که آقا اشاره کردند اشکالی است که مرحوم محقق حلی در المعتبر مطرح می‌‌کند. می‌‌فرماید ما (به زبان حال) بر عکس امام مسانید ابن ابی عمیر را قبول داریم، ‌مراسیلش را قبول نداریم. چرا؟‌ برای این‌که ثابت شده ابن ابی عمیر از عده‌ای ضعفاء نقل حدیث کرده: ابن ابی حمزة بطائنی، وهب بن وهب. پس ثابت شده این‌که لایروون و لایرسلون الا عن ثقة تخصیص خورده، الا عن عدة ضعاف. بعد وقتی می‌‌گوید عن رجل شاید این رجل همان کسی است که ثابت شد ابن ابی عمیر از او نقل حدیث کرده و ضعیف هم هست مثلا ابن ابی حمزه بطائنی. می‌‌شود شبهه مصداقیه مخصص منفصل، ما دیگه چه جور به عام رجوع کنیم. عام می‌‌گوید لایروون و لایرسلون الا عن ثقه، ما از خارج فهمیدیم ابن ابی عمیر از عده‌ای از ضعفاء نقل حدیث کرده، شاید این عن رجل همان ضعیفی است که ثابت شده است ابن ابی عمیر از او نقل حدیث کرده است. می‌‌شود شبهه مصداقیه مخصص منفصل.

ما جواب دادیم. عرض کردیم: لایروون الا عن ثقة می‌‌دانید تخصیص خورده، ‌لایرسلون الا عن ثقه از کجا تخصیص خورده شاید ابن ابی عمیر در هنگام ارسال از هیچ ضعیفی نمی‌خواست نقل کند، اما وقتی مسندا نقل کرد مواردی پیدا شد که به عللی از فرد ضعیف نقل کرده. لایرسلون الا عن ثقة کی می‌‌گوید تخصیص خورده. دو تا شهادت داده شیخ طوسی، نجاشی که اصلا می‌‌گوید عمل الاصحاب بمراسیل ابن ابی عمیر، او که هیچ، شیخ طوسی هم دو تا شهادت داده: لایروون الا عن ثقه لایرسلون الا عن ثقه، لایروون الا عن ثقه شما می‌‌گویید تخصیص خورده، اما لایرسلون الا عن ثقة هم تخصیص خورده؟

[سؤال: ... جواب:] مگر احتمال خطا شهادت یک ثقه از اعتبار می‌‌اندازد شهادت او را؟ ... اگر شهادت شیخ طوسی را قبول ندارید از اول بگویید قبول ندارم. بحث این است که مرحوم محقق حلی می‌‌گوید قبول دارم ولی در مراسیل شبهه مصداقیه مخصص منفصل است اما در مسانید که شبهه مصداقیه مخصص منفصل نیست، ‌اسم جدیدی آورده، این قطعا غیر از علی بن ابی حمزة بطائنی است که ثبت ضعفه. این فرد جدیدی است، ‌اصالة عدم التخصیص می‌‌گوید این فرد جدید از عموم لایروون الا عن ثقة تخصیص نخورده است. ... از کجا می‌‌گویید این ضعاف در نقل ابن ابی عمیر ثقه بودند؟

[سؤال: ... جواب:]‌ بگذارید جواب شما را با یک کلام مختصر بدهم: فرض کنید ابن ابی عمیر وقتی می‌‌گوید عن علی بن ابی حمزه بطائنی می‌‌خواهد بگوید من او را ثقه می‌‌دانم، نه این‌که من او را ثقه نمی‌دانم ولی استثنائا از او نقل حدیث می‌‌کنم، اصلا می‌‌گوید من او را ثقه می‌‌دانم، ‌آن وقت تعارض می‌‌کند توثیق او با تضعیف دیگران، ‌آخرش این است دیگه [اما] اگر این ابن ابی عمیر آمد گفت عن رجل که معنایش این است که عن رجل ثقة، این توثیق ابن ابی عمیر هم ثابت است بطلانش؟ و ثابت است که معارض دارد؟ آن وقتی که گفت عن علی بن ابی حمزة بطائنی، گفت انا اوثّقه، ‌ثقة بنظری (حالا یا ما قطع به خطا او پیدا کردیم یا معارض پیدا کرد شهادت ابن ابی عمیر) حالا اگر ابن ابی عمیر بگوید عن رجل (که معنایش این است که عن رجل ثقة عندی) آیا عن رجل ثقة عندی هم شما می‌‌دانید ابن ابی عمیر در آن‌جا هم اشتباه کرده است یا شهادت او معارض دارد؟ این را که نمی‌دانید. کانه ابن ابی عمیر هر جا می‌‌گوید عن رجل می‌‌خواهد بگوید عن رجل ثقة عندی. اگر ابن ابی عمیر می‌‌گفت عن رجل ثقة‌ عندی شما قبول نمی‌کردید؟ سؤال: اگر شما یک فردی را عادل می‌‌دانید، ‌من او را عادل نمی‌دانم، بعد یک جای دیگر بگویید شهد بعض العدول بکذا، من دیگه قول شما را عمل نکنم؟ آقا! شما داری می‌‌گویی شهد بعض العدول بکذا، از کجا معلوم است که این‌جا هم اشتباه کردی؟ آن وقتی که گفته زید عادل است ما با شما اختلاف داشتیم، ما می‌‌گفتیم زید عادل نیست اما حالا که می‌‌گویی شهد بعض العدول از کجا معلوم زیدی است که ما با شما اختلاف داشتیم. شهادت داری می‌‌دهی به عادل بودن این بعض، مقتضای حجیت خبر ثقه این است که شهادت شما تا علم به خطایش پیدا نکردی حجت باشد.

و لذا ما مراسیل ابن ابی عمیر را معتبر می‌‌دانیم کالسید الامام و السید الزنجانی و السید السیستانی و خلافا للمشهور. در این مرسله این‌جور آمده: (دقت بفرمایید!) فی التمثال یکون فی البساط فتقع عینک علیه و انت تصلی قال ان کان بعین واحدة فلابأس و ان کان له عینان فلا. اگر تمثالی در بساط است، ‌یک چشمش را کور بکن، ‌یک چشمش را بکن، پاک کن، دیگه اشکال ندارد نماز خواندن بر روی او. و لذا محقق همدانی فرمودند همین مقدار که تغییر بدهی صورت تمثال را که دیگه صورت تامه نباشد و لو یک چشمی باشد، همین کافی است.

این فرمایش ایشان [محقق همدانی] ناتمام است. برای این‌که این روایت در مورد بساط است نه در مورد ثوب مصلی. در بساط و فرشی که زیر پایت می‌‌اندازی این مرسله ابن ابی عمیر می‌‌گوید ان کان بعین واحدة فلابأس و ان کان له عینان فلا، اما ثوبی که تلبسه و تصلی فیه، مادامی که صدق می‌‌کند که این ثوب مشتمل بر تمثال موجود زنده است نمی‌شود در او نماز خواند حالا یا مکروه است یا حرام است.

[سؤال: ... جواب:] ان کان له عینان فلا، ‌اگر دو چشم دارد نمی‌شود. یک عین دارد یعنی یک چشمش پاک شده دیگه. ... چرا فقط نیم‌رخ؟ تمام رخ است اما یک چشمش را بریدند. اطلاق دارد، ان کان بعین واحدة فلابأس و ان کان له عینان فلا. ولی این در مورد ثوب مصلی نیست. در مورد ثوب مصلی باید جوری تغییر بدهیم که از تمثال موجود زنده بودن خارج بشود. و لذا در صحیحه محمد بن مسلم می‌‌گفت اذا غیرت صورته، ‌باید تغییر بدهی صورتش را.

مرحوم محقق همدانی بحث می‌‌کند می‌‌گوید ظاهر مشهور این است که تمثال اعم از تمثال حیوان یا غیر حیوان است، تمثال موجود زنده یا غیر موجود زنده. و لکن خود ایشان اختیار می‌‌کند: انصراف عنوان تمثال، تمثال موجود زنده است.

[سؤال: ... جواب:] موجودات خیالی هم گاهی موجود زنده هستند، یعنی فرض کنید فرشته چند بال، چندین بال دارد. تخیل می‌‌کند. یا فرض کنید دیو، تخیل است، ولی به شکل موجود زنده کشیده. تمثال دیو، ‌تمثال غول، صدق نمی‌کند تمثال؟ تمثال است دیگه. عبارت دارد تمثال، این هم تمثال است.

شاهد بر این‌که اختصاص دارد تمثال به تمثال موجود ذی روح این صحیحه علی بن جعفر است: سألته عن الدار و الحجرة فیها التماثیل أیصلی فیها؟ قال لاتصل و شیء منها یستقبلک (اگر روبرویت هست تمثال، ‌نماز نخوان) الا الا تجد بدا فتقطع رئوسها. مگر این‌که چاره‌ای نباشد، قبله این طرف است مجسمه هم این طرف است، ‌اگر مجازی از طرف صاحبخانه برو سر این مجسمه را بزن بعد نماز بخوان یا یک پرده‌ای رویش بکش. لاتصل و شیء منها یستقبلک الا ان لاتجد بدا فتقطع رئوسها، در یک روایت دیگه داریم امام پرده‌ای کشید. این نشان می‌‌دهد که تمثال انصراف دارد به موجود زنده‌ای که سر دارد و لذا امام فرمود فتقطع رئوسها.

این روایت در وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 171 هست.

[سؤال: ... جواب:] "مجسمه" نه این‌که یعنی با گچ درست کرده باشند [بلکه] و لو نقاشی کرده باشند روی لباس و الا روی لباس که مجسمه گچی نمی‌گذارند. برجسته نیست لباس، او که مجسمه نمی‌گویند. نقاشی کردند روی لباس، ‌چاپ کردند روی لباس.

[سؤال: ... جواب:] این روایت را ما برای این خواندیم که تمثال معلوم می‌‌شود انصراف دارد به تمثال موجودات ذی روح. با این‌که در سؤال مطلق بود، امام از او موجودات ذی روح فهمید فرمود لاتصل الا ان لاتجد بدا فتقطع رئوسها. این معلوم می‌‌شود که از تمثال موجود ذی روح فهمید.

یا در روایت مکارم الاخلاق از حلبی هست (این هم مؤید) امام صادق علیه السلام فرمود قد أهدیتْ الیّ طنفسة (‌یک پارچه‌ای از شام به من هدیه دادند) ‌فیها تماثیل طائر (تمثال پرنده رویش بود) ‌فأمرت به فغیّر رأسه فجعل کهیئة الشجر. دادم یک فرد هنرمندی جوری سر این طائر را تغییر داد، ‌هر کی نگاه می‌‌کرد فکر می‌‌کرد درخت است. معلوم می‌‌شود درخت عیب ندارد که حضرت این کار را کردند. البته این مؤید است چون سند روایت مرسل است.

خود آن صحیحه محمد بن مسلم هم که می‌‌گفت لابأس ان تکون التماثیل فی الثوب اذا غیّرت الصورة منه (که قبلا خواندیم) این هم ظاهر غیرت الصورة، ‌صورت موجودات زنده است و الا چرا گفت تغییر صورت بدهی؟ می‌‌خواست بگوید تغییر صورت بدهی که از شکل موجود زنده خارج بشود. ظاهرش این است.

[سؤال: ... جواب:] شما وقتی تغییر می‌‌دهی تمثال را، از صورت یک موجود غیر زنده که خارج نمی‌شود. جوری می‌‌شود دیگه صورت موجود ذی روح نیست، درخت نیست یک چیز دیگری است. این‌که بگوید اذا غیرت الصورة منه این ظاهرش این است که تمثال هست ولی دیگه تمثال موجود زنده نیست نه این‌که لابأس ان تکون التماثیل فی الثوب به شرط این‌که تمثال را از بین ببری‌، خب تمثال را از بین ببرند که دیگه معنا ندارد بگویید لابأس ان تکون التماثیل فی الثوب. این ظاهرش این است که تمثال را از شکل موجود زنده خارج کنی، تغییر صورت بدهی مثل همان کاری که در روایت کرد که سر طائر را تغییر داد شد شبیه درخت. ظاهرش این است.

شک هم بکنید، ‌شبهه مفهومیه هم باشد که تمثال شامل تمثال موجود ذی روح می‌‌شود یا نه، مقتضای اصل برائت از حرمت (بناء‌ بر قول ما که شبهه حرمت داریم در تمثال موجود زنده در لباس مصلی) اصل برائت از حرمت اقتضاء می‌‌کند که این حکم شامل موجودات غیر زنده نشود.

این هم راجع به این مورد دوم، کلام واقع می‌‌شود در مورد سوم و چهارم، ‌ان‌شاءالله فردا.

## جلسه 9-361

**یک‌شنبه - 07/07/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در مکروهات لباس مصلی بود که مواردی را که شبهه حرمت داشت مطرح کردیم.

رسیدیم به مورد سوم. مورد سوم این هست که مرد، لثام (دهان‌بند) در حال نماز ببندد.

نسبت داده شده به شیخ مفید که این حرام است. البته ما در این نسبت شک داریم چون تعبیر شیخ مفید در مقنعه این است: لایجوز للرجل ان یصلی و علیه لثام حتی یکشف عن جبهته موضع السجود و یکشف عن فیه لقراءة القرآن. در حال نماز کسی که لثام دارد جایز نیست نماز بخواند مگر این‌که دهانش را باز کند برای قرائت قرآن. احتمال می‌‌دهیم که ایشان نظر دارد به جایی که مانع باشد لثام از قرائت تامه قرآن.

ولی بهرحال اصل مطلب از بعض روایاتی استفاده شده که حرام هست در حال نماز لثام داشتن:

صحیحه محمد بن مسلم می‌‌گوید أیصلی الرجل و هو متلثّم فقال اما علی الارض فلا و اما علی الدابة فلابأس. اگر روز زمین نماز بخواند نباید لثام ببندد.

[سؤال: ... جواب:] همین ماسک هم دهان‌بند است.

و لکن این روایت را باید حمل بر کراهت بکنیم چون روایات صحیحه‌ای داریم که تجویز کرده انسان در حال قرائت ماسک بر دهانش باشد. صحیحه عبدالله بن سنان: هل یقرأ الرجل فی صلاته و ثوبه علی فیه؟‌ (لباسش را روی دهانش بسته) ‌فقال لابأس. موثقه سماعه دارد الرجل یصلی و یقرأ القرآن و هو متلثم قال لابأس و ان کشف عن فیه فهو الافضل.

ممکن است شما بگویید حمل می‌‌کنیم این روایات مرخصه را بر فرضی که روی دابه نماز می‌‌خواند چون در صحیحه محمد بن مسلم گفت اما علی الارض فلا و اما علی الدابة فلابأس.

می‌گوییم نماز روی دابه نادر است؛ حمل مطلق بر فرد نادر مستهجن است.

[سؤال: نماز با لثام بر روی اسب نادر نبوده. جواب:] در گرد و غبار لثام می‌‌بندند. عرب‌ها گاهی برای این‌که شناخته نشوند لثام می‌‌بستند. حمل مطلق بر این‌که مخصوص صلات روی دابه بوده و تجویزش به لحاظ اوست، این عرفی نیست.

مورد چهارم همراه داشتن آهن است.

مشهور گفتند اگر آهن آشکار است، مکروه است. شیخ طوسی در نهایه گفته: ‌لاتجوز الصلاة اذا کان مع الانسان شیء من حدید مشهّر (آهن آشکار داشته باشد انسان می‌‌خواهد نماز بخواند حرام است. مثلا شمشیر در غلاف نیست، یا اسلحه در غلاف نیست) فان کان فیه غمد أو قراب فلابأس بذلک و المفتاح ‌(کلید) اذا کان مع الانسان لفّه فی شیء (دیگه از این به بعد در نماز کلید‌بازی نکنی) ‌و لایصلی و هو معه مشهّر (‌کلید را در پارچه‌ای بپیش مخفی کن) و اذا کان مع المصلی دراهم سود لم یکن بالصلاة فیها بأس اذا کانت مواراة، دراهم سود هم که از آهن و امثال آن بوده به شرط این‌که پنهان بکنی نماز در او اشکال ندارد.

[شیخ] صدوق هم در مقنع می‌‌گوید لاتجوز الصلاة فی شیء من الحدید الا اذا کان سلاحا. ابن براج هم گفتند قائل به حرمت شده. حتی به [شیخ] کلینی هم این را نسبت می‌‌دهند چون دو تا روایت نقل کرده که ظاهر در حرمت است و رد شده. اول کافی هم گفته بود من آثار صحیحه از صادقین علیهم السلام را می‌‌گویم. دو تا روایت راجع به حرمت نماز در حدید ذکر کرده و حاشیه نزده. گفتند پس معلوم می‌‌شود قبول دارد مضمون این دو روایت را.

مستند این حکم، روایاتی هست:

اولین روایت، روایت موسی بن أکیل نمیری هست: عن ابی عبدالله علیه السلام فی الحدید انه حلیة اهل النار (زیور اهل جهنم آهن هست) و جعل الله الحدید فی الدنیا زینة الجن و الشیاطین فحرم علی الرجل المسلم ان یلبسه فی الصلاة الا ان یکون قبال عدو قلت فالرجل یکون فی السفر مع السکین فی خفه (‌چاقو گذاشته در کفشش) أو فی سراویله أو یکون فی وسطه المنطقة من حدید قال لابأس بالسکین و المنطقة للمسافر فی وقت ضرورة و کذلک المفتاح اذا خاف الضیعة و النسیان و لابأس بالسیف و کل آلة السلاح فی الحرب و فی غیر ذلک لاتجوز الصلاة فی شیء من الحدید فانه نجس ممسوخ.

حالا بعضی‌ها گفتند پس معلوم می‌‌شود آهن نجس است. [اقول] این روایت می‌‌گوید نجس ممسوخ، نمی‌گوید آهن نجس است. بله در نماز نباید آهن آشکار باشد مگر در حال ضرورت.

این روایت سندش ضعیف است چون شیخ طوسی در تهذیب با سندش مرسلا نقل می‌کند: عن محمد بن احمد بن یحیی "عن رجل" عن الحسن بن علی عن ابیه عن علی بن عقبة عن موسی بن أکیل نمیری.

علاوه بر این‌که در این روایت تفصیل نداد بین آهن آشکار یا آهن پنهان، ‌در حال ضرورت گفت جایز است آهن برداشتن، اما اگر ضرورت نبود مطلقا گفت حق نداری آهن با خودتان بردارید. بلکه بعضی از این مثال‌هایش ظاهرش این است که پنهان بود، السکین فی خفه. تعلیل هم که کرده الحدید حلیة اهل النار اقتضاء می‌‌کند تعمیم را، می‌‌گوید چون حلیه اهل نار است پس در نماز نپوش، چه فرق می‌‌کند آشکار باشد پنهان باشد. پس این‌که مشهور استدلال کردند به این روایت بر کراهت نماز در حدید مشهور که مستور نیست، پنهان نیست، این خلاف اطلاق این روایت است.

بله، در کافی مرسله‌ای دارد [شیخ] کلینی، می‌‌گوید و روی اذا کان المفتاح فی غلاف فلابأس. این مرسله است. یا در تهذیب می‌‌گوید و قد قدمنا روایة عمار ان الحدید متی کان فی غلاف فلابأس بالصلاة فیه. اشتباه کرده شیخ طوسی؛ اصلا قبلا حدیثی از عمار ساباطی نقل نکرده راجع به این‌که آهن اگر در غلاف باشد نماز در او جایز است.

روایت دوم روایت [شیخ] صدوق است به اسنادش از شعیب بن واقد (که مجهول است) از حسین بن زید (که او هم توثیق ندارد) عن جعفر بن محمد عن آبائه علیهم السلام نهی رسول الله صلی الله علیه و آله عن التختم بخاتم صُفر أو حدید.

این هم سندش ضعیف است و هم این‌که اختصاص به نماز ندارد و نهیش هم از خصوص تختم به خاتم حدید است. و جالب هم این است که صفر هم در کنارش آمده است، ‌مس که دیگه هیچ‌کس قائل به کراهتش نیست.

روایت سوم موثقه سکونی است، ‌قال رسول الله صلی الله علیه و آله لایصلی الرجل و فی خاتمه حدید.

این هم راجع به انگشتر آهن است.

آخرین حدیث موثقه عمار است: فی الرجل یصلی و علیه خاتم حدید قال لا و لایتختم به الرجل (نه نماز بخواند در انگشتر آهنی و نه در غیر نماز انگشتر آهنی به دست بکند) فانه من لباس اهل النار.

دو تا روایت آخر سندش خوب بود و مقتضای تعلیل در موثقه عمار این است که نهی اختصاص به تختم هم ندارد چون می‌‌فرماید فانه من لباس اهل النار چون آهن لباس اهل جهنم هست. و لهم مقامع من حدید.

[سؤال: ... جواب:] موثقه عمار: عن الطشت یکون فیه التماثیل او الکوز أو التور یکون فیه التماثیل او فضة قال لایتوضأ منه و لا فیه و عن الرجل اذا قصر اظفاره بالحدید او اخذ من شعره او حلق قفاه فان علیه ان یمسحه بالماء قبل ان یصلی فان صلی و لم یمسح من ذلک بالماء قال یمسح بالماء و یعید الصلاة لان الحدید نجس و قال ان الحدید لباس اهل النار و الذهب لباس اهل الجنة. این‌که سندش هم خوب است، ‌موثقه عمار هست. این روایت مطلقا گفته الحدید نجس، ‌موثقه عمار هم هست. بنده راجع به این روایت [موسی بن أکیل نمیری) که ظاهرا مستند مشهور این روایت باشد عرض کردم. حالا اینی که می‌‌فرمایید شما، بله، این سندش هم خوب است، ‌موثقه عمار است که این‌جا دارد: الحدید نجس، ‌ندارد الحدید نجس ممسوخ.

[سؤال: روایت را بر نجس لغوی حمل کنید. جواب:] ببینید! نیازی به این توجیه نیست. روایت دارد که بشور! چون حدید نجس هست، [خب] این چیزی است که خلاف روایات کثیره است. به قول مرحوم شیخ طوسی مخالف للاخبار الکثیرة و مخالف سیره قطعیه است. برای این‌که آهن را همه استفاده می‌‌کردند به عنوان شمشیر، به عنوان چاقو، به عنوان زره، قطعا حکم به نجاستش نمی‌شد. این از احادیث عمار ساباطی است که امام علیه السلام در مشابهش فرمود این یذهب؟ یک حدیثی نقل کرد عمار، ‌گفت امام فرمودند السنة فریضة. محمد بن مسلم هم آمد خدمت امام علیه السلام عرض کرد یابن رسول الله روی عمار عنک ان السنة فریضة، حضرت فرمود این یذهب (چی می‌‌گوید عمار) ‌ما هکذا حدثته انما قلت له انما جعلت السنة لیکتمل بها الفریضة من کی گفتم السنة فریضة. ما گفتیم نافله نماز تشریعش برای جبران نقیصه فریضه مردم است که حضور قلب‌شان کافی نیست، برای جبران نقص حضور قلب‌شان در فرائض نافله تشریع شده است. انما جعلت السنة لیکتمل بها الفریضة. عمار آمده می‌‌گوید قال الامام علیه السلام السنة فریضة. ولی چکار کنیم شیخ طوسی گفته عمار ثقة فی الحدیث. لابد این مقدار از خطا مانع از وثاقت نیست.

[سؤال: ... جواب:] چه در استبصار چه در تهذیب از عمار ساباطی است. بله ایشان‌ که نقل می‌‌کند می‌‌گوید اسحاق بن عمار، در تهذیب بعد از این‌که یک حدیثی از عمار سابطی نقل می‌‌کند، ‌بعد می‌‌گوید و بهذا الاسناد عن اسحاق بن عمار. ظاهرا این‌جا یا شیخ اشتباه کرده یا نساخ. چون این إسنادی که نقل می‌‌کند اسناد به اسحاق بن عمار نیست هیچ کجا. این اسناد یعنی محمد بن احمد بن یحیی عن احمد بن الحسن عن عمرو بن سعید عن مصدق بن صدقة تنها سند به روایات عمار ساباطی است. قبلش هم شیخ طوسی در تهذیب جلد 1 صفحه 426 فرموده عمار ساباطی. بعدش که می‌‌گوید و بهذا الاسناد عن اسحاق بن عمار قطعا اشتباه شده، یعنی بهذا الاسناد عن عمار. یک شاهدش، هم سند مختص به عمار است، شاهد دیگرش در استبصار است که صریحا گفته عن عمار. استبصار جلد 1 صفحه 96. ولی خود شیخ طوسی فرموده این مخالف اخبار کثیره است.

[سؤال: ... جواب:] من همین مقدار اطلاع دارم که روایت می‌‌گوید نجس ممسوخ. لابد انسان‌هایی بودند که بدکار بودند، عاصی و نافرمان بودند، مسخ شدند به شکل حدید درآمدند. لابد مضمون این روایت این است.

پس موثقه عمار گفت لایصلی الرجل فی الحدید و لایتختم به فانه لباس اهل النار. و لکن قطعا باید از ظهور این روایت در حرمت رفع ید بکنیم. چون این از احکامی است که لو کان لبان. و اختصاص به خاتم هم ندارد. چون این تعلیل عام است، خصوص خاتم که لباس اهل نار نیست. در آن موثقه دیگر عمار هم گفت الحدید نجس و هو لباس اهل النار، مطلق حدید را گفت؛ و این چیزی است که قطعا مخالف احادیث کثیره است و خلاف سیره قطعیه متشرعه است و قابل عمل نیست.

[سؤال: ... جواب:] بحث دیگری است. آهن عرفی شامل استیل می‌‌شود یا نمی‌شود علماء اختلاف کردند. ما را وارد آن مشکل نکنید، بحث مفصلی است.

[سؤال: ... جواب:] حدید صینی معلوم نیست حدید باشد، ‌یک سنگی است. یک سنگی بوده از بس محکم بوده اسمش را گذاشته بودند حدید صینی.

[سؤال: ... جواب:] قطعا حرمت همراه داشتن آهن (که اختصاص هم ندارد به آهن آشکار این روایت تعلیلش هم این است که فانه من لباس اهل النار) خلاف سیره متشرعه و روایات کثیره است. [سؤال: ... جواب:] کراهت که اشکال ندارد. فتوی دادند فقهاء. ... این تعلیل قابل التزام نبودنش که فانه نجس یا فانه نجس ممسوخ دلیل نمی‌شود که اصل حکم را ما نتوانیم در حد کراهت بپذیریم. موثقه عمار که سندش خوب است، ‌روایت موسی بن اکیل بناء بر تسامح در ادله سنن می‌‌گوییم آن‌هایی که قبول کردند مطرح کردند. چرا صاحب عروه می‌‌گوید مکروه است نکته‌اش این است. بنده عرض می‌‌کنم موثقه عمار بخواهد اثبات حرمت بکند قابل التزام نیست اما بخواهد اثبات کراهت بکند اشکال ندارد. مکروه باشد لبس خاتم حدید، چه اشکال دارد؟

[سؤال: ... جواب:] این جمع‌ها عرفی نیست. روایت می‌‌گوید الحدید نجس ما بیاییم بگوییم به قول آن بنده خدا دعوا کرد گفت ایشان شتر من را دزدیده. گفت شتر نر بود یا ماده؟ گفت: نر بود. ‌یک شتر ماده‌ای نشانش دادند. گفتند این‌که شتر ماده است. گفت شتر من نر نر هم نبود. شما می‌‌گویید نجس نجس نبود، آخه ما نداریم وسط. الحدید نجس، ‌بگویید نجس نجس هم نبود، ‌نیمچه نجس بود، ‌این جمع عرفی است؟

[سؤال: ... جواب:] این موثقه عمار راجع به پوشیدن انگشتر آهنی یا پوشیدن‌های دیگر است: ‌فانه لباس اهل النار. این نهی از لبس است. بله چاقو را در جیب بگذارد این روایت اخیر آن را نمی‌گیرد. چاقو در جیب گذاشتن لبس نیست.

مورد پنجم از مکروهات که ذکر کردند لبس لباس کفار است.

بعضی‌ها که گفتند اگر شعار کفار باشد اصلا حرام است. لاتلبسوا لباس اعدائی فتکونوا اعدائی. لباس دشمنان خدا را پوشیدن منشأ می‌‌شود که انسان منسوب بشود به دشمنان خدا.

[اقول] اگر واقعا مصداق ترویج کفر و انحراف باشد این نوع لباس پوشیدن، که شکی در حرمتش نیست. اما اگر موجب ترویج کفر و انحراف نباشد، دلیلی ما بر حرمتش نداریم. روز اول که کت‌وشلوار آمد لباس کفار بود، و لذا مرحوم آشیخ عباس طهرانی در کتاب دین و وجدان فرموده حرام است کت‌وشلوار پوشیدن چون این لباس مختص کفار هست. ما اگر ترویج کفر باشد یا ترویج انحراف باشد، می‌‌توانیم بگوییم و می‌‌گوییم حرام است. اما اگر نه، ‌لباس مختص کفار است، به چه دلیل حرام است؟

این روایت لایلبسوا لباس اعدائی روایت ضعیف السند است. ‌من لایحضره الفقیه نقل می‌‌کند از اسماعیل بن مسلم عن الصادق علیه السلام انه اوحی الی نبی من انبیائه قل للمؤمنین لایلبسوا لباس اعدائی و لایطعموا مطاعم اعدائی. پیتزا خوردن غذای فرنگی است، اصلا اسمش را می‌‌گذارند پیتزای ایتالیایی، ما که نخوردیم. اسمش رویش است، ‌و لایطعموا مطاعم اعدائی.

[سؤال: ... جواب:] اعداء در مقابل مؤمنین هستند. ببینید! بالاخره کافر بما هو کافر عدو است.

و لذا به نظر ما این روایت ضعیف السند است. ما هیچ دلیلی بر حرمت تزیی به زی کفار اگر منجر به ترویج کفر و تضعیف دین نشود، ما دلیلی بر حرمتش نداریم. حالا در اروپا رفته برای استراحت، لباسی می‌‌پوشد شبیه لباس کفار، یک وقت ترویج کفر است یک وقت نه، ‌نوعا آن‌ها می‌‌پوشند، ‌ما دلیلی بر حرمت نداریم.

بله، صلیب پوشیدن حرام است. حتی چوب بفروشید به افراد و می‌‌دانید آن‌ها صلیب می‌‌سازند، ‌یبیع الخشب ممن یعلم انه یصنعه صلبانا‌، صلیب درست می‌‌کند این حرام است، ‌حضرت فرمود جایز نیست. تا چه برسد جوان‌هایی که صلیب آویزان می‌‌کنند که قطعا حرام است. اما غیر از صلیب و امثال آن، لباس‌هایی که متعارف هست، ‌هر قومی یک لباسی می‌‌پوشند، ‌این قوم هم کافرند لباس‌شان این است، ‌دلیل معتبری بر حرمت لبس آن بر مؤمنین نداریم.

[سؤال: ... جواب:] این سندی که شما خواندید سند خوبی است، این سندی که ما نوشتیم از [شیخ] صدوق سند ضعیفی است. سند شما این است:

در علل الشرایع جلد 2 صفحه 348 حدثنا محمد بن الحسن قال حدثنا محمد بن الحسن الصفار عن العباس بن معروف عن الحسین بن یزید النوفلی عن السکونی عن ابی عبدالله علیه السلام. ما سندش را تمام می‌‌دانیم هر چند بزرگانی مثل آقای سیستانی، آقای وحید، ‌آقای صدر سندش را تمام نمی‌دانند. می‌‌گویند نوفلی توثیق ندارد. ولی ما بعید نمی‌دانیم ثقه باشد. قال اوحی الله عز و جل الی نبی من انبیائه قل للمؤمنین لاتلبسوا لباس اعدائی و لاتطعموا طعام اعدائی و لاتسلکوا مسالک اعدائی فتکونوا اعدائی کما هو اعدائی. این سندش خوب است.

منتها حالا که سندش خوب است مجال واقع می‌‌شود بحث دلالی بکنیم. آیا می‌‌شود به این روایت استناد کرد که لبس لباس مختص کفار که ترویج کفر نباشد حرام است؟ ممکن است بگوییم این تعلیل ذیل "فتکونوا اعدائی کما هو اعدائی" نشان می‌‌دهد نکته این است که انسان به عنوان عدو خدا تلقی می‌‌شود یعنی تکثیر ظاهری کفار می‌‌شود، سیاهی لشکر کفار می‌‌شود نه این‌که می‌‌دانند این مسلمان است، مسلمان متجدد مآب است، ‌دوست دارد که لباس کت‌وشلواری که از غرب آمده بپوشد، اما در جامعه به عنوان کفار تلقی نمی‌شوند این‌هایی که لباس‌های جدید که از غرب آمده می‌‌پوشند، ‌طعام‌هایی که به عنوان طعامی است که غربی‌ها می‌‌خورند.

پس یا باید بگوییم فتکونوا اعدائی کما هم اعدائی، ‌این ما یصلح للقرینیة است برای این‌که بگوییم چون عرفا انسان جزء آن‌ها شمرده می‌‌شود. یعنی اگر بخواهد همان لباس مخصوص خاخام‌های یهودی را بپوشد خب همه فکر می‌‌کنند این خاخام یهودی است. این غیر از این است که فعلا یک لباسی است که در اروپا رائج شده، ‌کت‌وشلوار در اروپا رائج شده، کروات در اروپا رائج شده اما اگر یک مسلمانی در ایران این لباس‌ها را بپوشد در زمره کفار محسوب نمی‌شود، فتکونوا اعدائی نیست. فتکونوا اعدائی احتمال دارد معنایش این باشد که شما تلقی می‌‌شوید به عنوان اعداء خدا.

و الا محتمل نیست فقهیا که طعامی که متعارف است کفار می‌‌خورند مثل گوجه که اول آمده بود، گوجه فرنگی، ‌بعضی از آذربایجانی‌ها اسمش را می‌‌گذارند ارمنی‌بادمجان، که گفتند یک پدری عصبانی شد از پسرش گفت مشروب خوردی حرف نزدم، قمار بازی کردی حرف نزدم، ‌حالا ارمنی‌بادمجان دیگه قابل تحمل نیست. این ارمنی‌بادمجان غذای کفار بوده، ‌حالا یک مسلمانی بگوید خوش‌مزه است، حتما باید یک عده از مسلمان‌ها گناه بکنند گناه بکنند تا این ارمنی‌بادمجان بشود گوجه و حلال بشود؟ خلاف ضرورت فقه است که بگوییم طعامی که تعارف اکل الکفار له و لکن خوردن او هیچ ترویج کفر نیست و هیچ‌کس فکر نمی‌کند که ما کافر شدیم، ‌بگوییم این حرام است.

و لذا به نظر ما این روایت که با تلاش آقایان سندش درست شد، دلالتش اشکال دارد. فقهاء هم نگفتند حرام است لبس لباس مختص به کفار؛ گفتند مکروه است. صاحب عروه می‌‌گوید مکروه است، ‌نگفتند حرام است. در حالی که این روایت که سندش خوب است نهی دارد، ‌لاتلبسوا لباس اعدائی مقتضای صناعت اگر نبود اشکال ما، باید حمل بر حرمت بکنیم.

[سؤال: ... جواب:] با تعلیل نمی‌سازد این فرمایش شما که می‌‌گویید قضیه خارجیه است. فتکونوا اعدائی کما هم اعدائی. قضیه خارجیه خلاف ظاهر است. اینی که ما عرض می‌‌کنیم یا قبول کنید یا ملتزم بشوید به نتائج عدم قبول عرض ما. فتکونوا اعدائی ما یصلح للقرینیة است که یعنی شما را به عنوان کافر تلقی می‌‌کنند می‌‌شوید سیاهی لشکر کفار و این قطعا حرام است. اما اگر سیاهی لشکر کفار نشویم دلیلی بر حرمت آن نداریم.

[سؤال: ... جواب:] احتمالی که آقا می‌‌گویند این است مطاعم اعدائی یعنی مطاعم اعداء بما هو عدو یعنی غذاهای عدو، ‌ملابس اعدائی ملابسی که منتسب است به اعداء خدا بما هم اعداء خدا، خب این خلاف اطلاق است. [سؤال: لاتسلکوا مسالک اعدائی قرینه است. جواب:] سه تا نهی دارد: لاتلبسوا ملابس اعدائی لاتطعموا مطاعم اعدائی لاتسلکوا مسالک اعدائی. سه تا مطلب است. این‌که شما می‌‌فرمایید لاتلبسوا ملابس اعدائی لباس‌های دشمنان خدا که مظهر دشمنی خدا است یعنی مظهر کفر است، ‌به این معنا، مثل صلیب، نه، این خلاف اطلاق است. فقط به قرینه فتکونوا اعدائی ما می‌‌گوییم این مربوط به آن جایی است که انسان را در زمره کفار قرار می‌‌دهد عرفا و اگر این‌جور باشد قطعا حرام است.

کلام واقع می‌‌شود در مکان مصلی. مباحثی در مکان مصلی هست ان‌شاءالله فردا عرض می‌‌کنیم.

## جلسه 10-362

**دو‌شنبه - 08/07/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

قبل از این‌که وارد بحث مکان مصلی بشویم، ‌راجع به لباس کفار روایاتی ممکن است مطرح بشود غیر از آن روایت لاتلبسوا لباس اعدائی که این روایات را هم عرض کنیم:

یکی از این روایات این است که سندش هم صحیح است:‌ وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 27 محاسن برقی عن ابیه عن عبدالله بن المغیرة و محمد بن سنان جمیعا (یکی از این دو ثقه باشد کافی است، ‌عبدالله بن المغیرة‌ ثقه است و لو محمد بن سنان مورد بحث است)‌ عن طلحة بن زید. طلحة بن زید توثیق ندارد. ولی شیخ طوسی راجع به او فرموده کتابه معتمد یا له کتاب معتمد؛ قطعا ظهور عرفی این‌که کتاب او مورد اعتماد است توثیق او است. مگر می‌‌شود کتاب یک شخصی که نقل احادیث است معتمد باشد بدون این‌که او شخص موثقی باشد؟ یک وقت کتاب علمی است، ‌مطالبش را با عقل خودشان حساب کردند دیدند درست است، ‌یک وقت کتاب نقل حدیث است. وقتی می‌‌گویند کتابه معتمد لااقل ظهور عرفیش این است که چون خود او مورد اعتماد است.

[سؤال: ... جواب:] چون کتابش مورد اعتماد بزرگان بوده کشف می‌‌کنیم از نظر آن‌ها ثقه بوده. شیخ طوسی این را می‌‌خواهد بفرماید.

[سؤال: ... جواب:] این‌که یک دوره‌ای ممکن است ثقه‌ای بوده یک دوره‌ای ممکن است غیر ثقه بوده و کتاب را در زمان وثاقتش نوشته اولا یک اشکال عامی است. به هر راوی بگویند ثقةٌ شاید ناظر بوده به اواخر عمرش. این‌که نمی‌گویند از اول جوانی ثقه بوده، ‌این شبهه را شما در هر راوی می‌‌توانید مطرح کنید، [در حالی که] ظاهر توثیق این است که برای عمل به احادیث است. ظاهر این‌که می‌‌گویند کتابه معتمد می‌‌خواهند بگویند هو ثقة، ‌برای این‌که اعتماد به او بکنیم. شما باید فرض کنید این آقا تبدل حال داشته، این‌ها که در تاریخ طلحة بن زید ذکر نشده. گفتند طلحة بن زید کتابه معتمد، این‌ها ظاهرش این است که می‌‌خواهد بگوید وثاقت دارد.

عن ابی عبدالله علیه السلام عن آبائه عن امیرالمؤمنین علیه السلام: ان امیرالمؤمنین کان لاینخل له الدقیق (آرد را برای حضرت می‌‌آوردند اجازه نمی‌داد که الک بکنند) و کان علیه السلام یقول لاتزال هذه الامة بخیر ما لم یلبسوا لباس العجم و یطعموا اطعمة العجم فاذا فعلوا ذلک ضربهم الله بالذل. گفته می‌‌شود حضرت فرمود اگر لباس عجم بپوشند مسلمین یعنی لباس کفار عجم، خداوند آن‌ها را ذلیل می‌‌کند. و کاری که انسان را ذلیل بکند حرام است؛ ان الله فوض الی المؤمن اموره کلها و لم یفوض الیه ان یذل نفسه.

به نظر ما این استدلال تمام نیست. اولا:‌ این‌که ما دچار رفاه بشویم یا لباس کفار را بپوشیم که خداوند ما را خوار بکند، ‌این مقدار دلیل بر حرمتش نیست چون مقصود این است که آن عزت سابق را دیگر نداریم، [اما] حالا واجب است؟ مگر این‌که بگوییم عزت جامعه اسلامی واجب است و کاری که بالمآل منتهی می‌‌شود به کم شدن عزت جامعه اسلامی حرام است. از خارج این را ضمیمه کنیم. و الا این مصداق اذلال نفس که نیست تا بگویید دلیل گفته است حرام است. شما با این کارتان بالاخره خدا شما را خوار می‌‌کند، ‌یک کاری می‌‌کنید که در نهایت خدا شما را خوار می‌‌کند نه این‌که خودتان خودتان را ذلیل کردید و توهین به خودتان کردید که حرام است.

[سؤال: ... جواب: آیا] عرفا حرام است انسان یک جایی برود که بداند به او توهین می‌‌شود؟ خیابانی می‌‌روید که می‌‌دانید در این خیابان اگر معمم راه بروید یک کسی به شما جمله‌ای می‌‌گوید که توهین می‌‌شود، این حرام است؟‌ اذلال نفس حرام است اگر مستند به من باشد نه این‌که من یک مجلسی بروم یکی به من توهین بکند، کار من حرام است؟ [اگر] عرفا بگویند هتک کردی خودت را، ‌خودت را اذلال کردی، حرام است اما این‌که کاری می‌‌کنی که بالمآل منتهی به این می‌‌شود که ذلیل بشوی [حرام نیست]. مثلا زن‌ذلیلی حرام است؟ اگر جرأت داری بگو. اگر عرفا مستند به خودمان باشد اذلال به نفس، حرام است و الا اگر مستند به ما نباشد دلیلی بر حرمتش نیست. از این روایت هم حرمت استفاده نمی‌شود.

ثانیا: قطعا این مضمون حرام نیست. این‌که آرد را حضرت نمی‌گذاشت که الک بکنند که آن برجستگی‌هایش از بین برود که نرم بشود، نمی‌گذاشت حضرت، چون این را رفاه‌طلبی می‌‌دانست و ظاهر این روایت این است که اگر یک روز امت اسلام لباس عجم و طعام عجم را استفاده کردند که حالت رفاه‌طلبی هست، انسان‌هایی که دچار رفاه‌زدگی بشوند طبعا بخاطر حفظ رفاه‌شان تن به بعضی از ذلت‌ها می‌‌دهند. این یک امر طبیعی است. جامعه‌ای که رفاه‌طلب باشد طبعا بخاطر رفاهش دست از یک سری آرمان‌هایش بر می‌‌دارد و تحمل برخی از توهین‌ها را می‌‌کند. این مفاد روایت است. و قطعا این‌که ما کاری بکنیم که لباس عجم طعام عجم را استفاده کنیم (که حالت رفاه زدگی است یعنی مانند آن‌ها لباس می‌‌پوشیم مانند آن‌ها غذا بخوریم که آن‌ها ظاهرا مرفه بودند، ‌این مرفه بودن و روحیه رفاه‌طلبی بالاخره منتهی به خواری ممکن است بشود) به این مرتبه قطعا حرام نیست. ضرورت فقه است که این حرام نیست.

و لذا نمی‌شود از این روایت استفاده کرد که امیرالمؤمنین فرموده حرام است انسان لباس عجم را بپوشد یعنی لباس کفار را.

[سؤال: ... جواب:] لاتزال هذه الامة بخیر ما لم یلبسوا لباس العجم، فرهنگ ایرانی‌ها، ‌اگر عجم به معنای ایران باشد، یا غیر عرب، ‌روم و ایران، این‌ها فرهنگ‌شان فرهنگ رفاه بوده، ‌نسبت به مردم عرب‌زبان این‌ها خیلی مرفه بودند.

[سؤال: ... جواب:] آن‌هایی که گفتند ممکن است مراد لباس کفار است گفتند لاتزال هذه الامة، ‌عجم را در مقابل امت اسلام قرار داد، می‌‌گویند یعنی لاتزال هذه الامة بخیر ما لم یلبسوا لباس کفار العجم. ‌تشبه به کفار، ‌لبس لباس کفار، حرام است.

و نکته دیگر هم طعام عجم است که قطعا حرام نیست. حالا لباس مختص به کفار را فرمودند حرام است، انسان در خانه خودش هوس می‌‌کند یک طعام مخصوص کفار را طبخ کند و بخورد این احتمال حرمتش نیست، اگر این طعام مشکل شرعی ندارد. این را قرینه می‌‌گیریم بر این‌که در مقام بیان حکم تحریمی نیست.

[سؤال: ... جواب:] این احکامی است که لو کان لبان. حالا تلبس به لباس کفار را، تزیی به زی کفار را برخی حرام می‌‌دانند اما [مانحن‌فیه] تزیی به زی کفار نیست. ... فالوده که امیرالمؤمنین فرمود نمی‌خورم چون پیامبر نخورده، خب از کجا آمده بود؟ از ایران آمده بود دیگه. چون پیامبر نخورده نمی‌خورم نه این‌که چون طعام عجم هست.

[سؤال: ... جواب:] این‌که شما اشکال کنید دو تا با هم بوده این خلاف ظاهر است. ظاهرش این است که هر کدام مفسده مستقله دارد. و بیشتر به ذهن همین می‌آید که این نمایانگر رفاه‌طلبی و رفاه‌زدگی است. تناسبش هم با ضربهم الله بالذل همین است و الا چرا ضربهم الله بالذل؟ بخاطر همین است که دچار رفاه‌زدگی می‌‌شوند.

[سؤال: ... جواب:] لاتزال هذه الامة بخیر، نگفت لاتزال حکام هذه الامة بخیر، ‌اختصاص به حکام ندارد. [سؤال: مخاطب روایت، امت اسلامی است نه آحاد مسلمین. جواب:] اگر ظهور داشته باشد در حرمت لبس لباس عجم ظاهرش انحلالی است.

ما می‌‌گوییم ظهور دارد می‌‌خواهد بگوید جامعه رفاه‌زده (که فرهنگ عجم بود. ‌رفاه زدگی در لباس، رفاه زدگی در طعام) مجبور می‌‌شود از آرمان‌هایش عقب‌نشینی کند. واقعیت هم همین است. امیرالمؤمنین مشکلش با اصحابش چی بود؟ یک روز می‌‌فرمود بروید جنگ با معاویه می‌‌گفتند هوا سرد است بگذارید هوا بهتر بشود، یک روز می‌‌فرمود حالا بروید جنگ می‌‌گفتند هوا گرم است بگذارید هوا گرم بشود. حضرت هم فرمود قاتلکم الله لقد ملئتم قلبی قَیحا، دلم از دست شما خون است. چون دچار رفاه‌زدگی شده بودند، ‌تحمل سرما و گرما را نداشتند.

روایت دیگر روایتی است که در کافی نقل می‌‌کند جلد 6 صفحه 463، ‌محمد بن یحیی عن احمد بن محمد (احمد بن محمد بن عیسی)‌ عن قاسم بن یحیی عن جده الحسن بن راشد (همان بحث چند روز قبل قاسم بن یحیی عن جده الحسن بن راشد که ما گفتیم توثیق ندارد. بعضی از آقایان گفتند حدودا پنجاه مورد احمد بن محمد بن عیسی نقل کرده از قاسم بن یحیی عن جده الحسن بن راشد و احمد بن محمد بن عیسی خیلی سخت‌گیر بوده، ‌از هر کسی نقل نمی‌کرده. خب باید ببینیم [اگر] احمد بن محمد بن عیسی در احکام فقهی الزامیه اکثار روایت داشته قبول. ‌همین‌جوری آمار بدهیم پنجاه روایت [کافی نیست]. احکام الزامیه فقهیه. آن روایاتی که ما دیدیم احکام اخلاقیه بوده. بعضی از این‌ها احکام فقهیه است، ‌در حد اکثار نمی‌رسد روایات در احکام فقهیه الزامیه. ممکن است احکام فقهیه باشد ولی الزامیه نباشد. تسامح در ادله سنن می‌‌کردند احکام فقهیه غیر الزامیه را. پس مهم این است که در احکام فقهیه الزامیه اکثار روایت بکند. این اگر ثابت بشود قبول ولی این ثابت نمی‌شود.

عن ابی عبدالله علیه السلام قال امیرالمؤمنین لاتحتذوا الملس (یک کفشی بوده به نام ملس، آن را به پا نکنید) فانه حذاء فرعون. گفته بشود که پس فرعون به عنوان کافر هست، لباس مختص به کفار را نپوشید.

این هم درست نیست. برای این‌که زمان فرعون حذاء فرعون بوده این دلیل می‌‌شود تا روز قیامت نپوشند؟ خصوص این حذاء مشکل دارد. امام می‌‌فرماید این حذاء فرعون است نه این‌که حالا اگر فرعون هم می‌‌پوشید شما نپوشید. این حذاء یک خصوصیتی داشته حضرت در ضمنش می‌‌فرمایند حذاء فرعون هم هست نپوشید. و الا در زمان نهی امیرالمؤمنین که لباس مختص به کفار نبوده، ‌به تاریخ پیوسته، ‌زمان فرعون لباس مختص فرعون بوده چه ربطی به زمان امیرالمؤمنین دارد. از این نمی‌شود استفاده کرد پوشیدن لباس مختص به کفار حرام است.

جنبه تبلیغی دارد، ‌حذاء فرعونِ منکر خداست، ‌این را نپوشید. مگر اشکال دارد آدم حذائی که هزار سال قبل مختص به یک کافری بوده ولی الان دیگه مسلمین می‌‌پوشند این را، ‌پوشیدنش حرام است؟ قطعا این حرام نیست. در خصوص این مورد مبدعش این بوده، چیزی که مبدعش این بوده نپوشید. در خصوص حذاء فرموده. بدی این حذاء را می‌‌گویند این را نپوشید این بدی‌ها را دارد. از کجا فهمیده می‌‌شود که یک نهی عامی می‌‌کند از لبس لباس مختص به کفار. مشکل این است که راجع به این حذائی است که این بدی را دارد که اول من لبسه فرعون، می‌‌فرماید این حذاء خوب نیست این را نپوشید. قطعا این حرام نیست.

شاهدش این است که آنی که شبهه حرمتش هست این است که لباسی که بالفعل مختص به کفار است و الا هر چیزی ممکن است سابقه تاریخیش برگردد به این‌که لباس کفار بوده، ‌این محتمل نیست فقهیا که حرام باشد. فوقش الان لباسی که امروز مختص به کفار است بپوشیم حرام است.

[سؤال: ... جواب:] حالا اگر شما یک چیزی بگویید که لباسی که مخترعش فرعون است او را حرام کرده او ربطی به بحث ما ندارد؛ بحث ما در حرمت لبس لباس مختص به کفار است. حالا شما فوقش هر چیزی را که احراز کردید مخترعش فرعون است حرام است‌، بر فرض این را بگویید، ‌ربطی به بحث ما ندارد. ... از فرعون می‌‌خواهید الغاء‌ خصوصیت کنید به این کافر بدبخت؟ فرعون مدعی ربوبیت بود.

[سؤال: ... جواب:] در لباس اسود هم بود، ‌لاتلبسوا الاسود فانه لباس فرعون که یقینا حرام نیست.

روایت دیگر مرسله حریز هست عن رجل عن ابی جعفر علیه السلام، ‌کافی جلد 3 صفحه 336: لاتکفّر (‌در نماز دست روی دست نگذار، تکفیر نکن‌) فانما یصنع ذلک المجوس. گفته می‌‌شود حضرت تعلیل کرد، ‌لاتکفر فانما یصنع ذلک المجوس. کاری که مختص کفار است انجام ندهید، حالا آن کار لبس است، ‌طعام است، همه این‌ها را می‌‌گیرد.

این هم اولا: سندش ضعیف است. ثانیا: اطلاقی ندارد. می‌‌گوید در نماز تکفیر نکن، ‌این بدعت است، برای این‌که بخواهند بفرمایند بدعت است بیان کردند چون این فعل مجوس است، در دین اسلام نبوده، ‌ادخال کردند در دین اسلام فعل مجوس را و لذا در نماز تکفیر نکن چون بدعت است. نه این‌که دست روی دست گذاشتن در غیر نماز بگویید این هم فعل مجوس است، در نزد بزرگان این هم حرام است‌، نه، ‌لاتکفر یعنی لاتکفر فی الصلاة، مورد نماز بود، ‌فصل و لاتکفر. بعضی‌ها گفتند اشکال ندارد.

[سؤال: ... جواب:] بالاخره تکفیر در نماز را نهی کرده، ‌حالا به قصد ورود باشد یا مطلقا، چون این بدعت است‌، فعل مجوس است. این دلیل بر چیزی نمی‌شود.

و لذا در آن خطبه امیرالمؤمنین که تشریف آوردند مدائن، ‌مردم دنبال مرکب ایشان دویدند، ‌حضرت فرمود چه می‌‌کنید؟ عرض کردند این تواضعی است که ما ایرانی‌ها امراءمان را و بزرگان‌مان را با آن تعظیم می‌‌کنیم. حضرت نفرمود این حرام است، ‌فرمود این چه کاری است می‌‌کنید؟ چرا با این کار امراءتان را تعظیم می‌‌کنید؟ حالا اگر پدرشان را تعظیم می‌‌کردند شاید حضرت اعتراض نمی‌کرد. فرمود چرا با این کار امراءتان را تعظیم می‌‌کنید؟ هم خودتان ذلیل می‌‌شوید و هم امراءتان دچار غرور می‌‌شوند. نکنید این کار را. این معلوم می‌‌شود حرام نیست؛ ‌یک حکم اخلاقی است در رابطه بین والی و رعیت.

[سؤال: ... جواب:] عرض می‌‌کنم این‌که این روش را در رابطه با امراء انجام بدهید که موجب می‌‌شود امراء دچار غرور بشوند و خود شما ذلیل بشوید، به این عنوان ثانوی ممکن است حرام هم باشد. اما حالا اگر کسی با پدرش این‌جور رفتار بکند او که موجب غرور پدر که نمی‌شود‌، موجب ذلت پسر که نمی‌شود. ... بهرحال ربطی به بحث لبس ملابس کفار یا فعل کارهایی که عرف کفار انجام می‌‌دهند ندارد که در غیر نماز آن کارها را انجام ندهید. باشد، ‌در نماز فعلی که یفعل المجوس حرام است اما چه ربطی دارد به غیر نماز؟ اگر مجوس در عبادت از یک لباسی استفاده می‌‌کند شما استفاده نکنید، ‌باشد، اما چه ربطی دارد به بحث حکم تکلیفی در غیر نماز؟

حدیث دیگر را هم عرض کنم: وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 60: این مرسله است، ‌در مکارم الاخلاق مرسله نقل می‌‌کند از یزید بن خلیفة: رآنی ابوعبدالله علیه السلام أطوف حول الکعبة و علیّ برطلة قال لاتلبسها حول الکعبة فانها من زی الیهود. برطلة کلاهی بود که ظاهرا یهود می‌‌گذاشتند. حضرت فرمود در حال طواف برطله داری؟ لاتلبسها حول الکعبة فانها من زی الیهود.

سند این روایت هم درست باشد بیش از این دلالت نمی‌کند که در حال طواف متزیی نشوی به زی یهود‌، اما مطلقا حرام است لبس لباسی که از زی یهود است؟ ‌این روایت دلالت نمی‌کند.

[سؤال: ... جواب:] بحث ما مطلق است، ‌ما لبس ملابس کفار را مطلقا داشتیم بحث می‌‌کردیم. این در حال طواف است، ‌در طواف حول الکعبة این روایت آمده، ‌در نماز هم که نیامده که بخواهید تعدی کنید به نماز. روایت در طواف حول الکعبة این‌جور فرموده، لاتلبسها حول الکعبة فانها من زی الیهود.

[سؤال: سند روایت در تهذیب معتبر است. جواب:] بسیار خوب. به ذهنم می‌آید در مکارم الاخلاق آنی بود که من دیدم.

روایت دیگر: ابان بن عثمان در کافی جلد 6 صفحه 464 عن بعض اصحابنا عن علی بن سوید نظر الیّ‌ ابوالحسن علیه السلام و علیّ‌ نعلان ممسوحتان (دیدید بعضی‌ها شلوار‌هایی می‌‌پوشند که ممسوح است، ‌بریدگی دارد یا پوسیدگی دارد، ‌پارگی دارد) فاخذهما و قلبهما (حضرت فرمود نپوش این را) ثم قال لی أترید ان تهوّد؟ (می‌‌خواهی یهودی بشوی؟ یعنی این‌جور نعل را یهودی‌ها می‌‌پوشند) قلت جعلت فداک انما وهبهما لی انسان (‌هدیه است) قال لابأس.

این ذیل کاملا مشخص می‌‌کند که حرام نیست. حضرت می‌‌خواهد بفرماید برای چی این کار را می‌‌کنی، این زی یهود است، ‌تو که نمی‌خواهی یهودی بشوی، ‌برای چی این کار را می‌‌کنی. ‌و لذا وقتی او گفت به من هدیه دادند (اسب هدیه را که دندانش را نمی‌شمارند، ‌کفش هدیه را هم که گیر به او نمی‌دهند) فرمود لابأس.

[سؤال: ... جواب:] علی بن سوید را نمی‌شناسید کیست؟ علی بن سوید مگه می‌‌خواست یهودی بشود؟ مثل این‌که بگویید آیة الله فلان می‌‌خواهد یهودی بشود. علی بن سوید در حد آیة الله بود. این نهی کراهتی است.

آخرین روایت را هم بخوانیم از این بحث بیرون بیاییم. وسائل الشیعة جلد 25 صفحه 363. این هم سندش اشکال دارد چون در سندش تمیم بن عبدالله القرشی است. عن ابیه عن احمد بن علی الانصاری (توثیق ندارد) عن عبدالسلام بن سالم الهروی قال سمعت اباالحسن الرضا علیه السلام یقول اول من اتخذ له الفقاع فی الاسلام بالشام یزید بن معاویة فأحضر و هو علی المائدة و قد نصبها علی رأس الحسین علیه السلام فجعله یشربه و یسقی اصحابه... تا این‌که حضرت فرمود فمن کان من شیعتنا فلیتورّع عن شرب الفقاع فانه شراب اعدائنا و لقد حدثنی ابی عن آبائه عن علی علیهم السلام قال رسول الله صلی الله علیه و آله لاتلبسوا لباس اعدائی و لاتطعموا مطاعم اعدائی و لاتسلکوا مسالک اعدائی فتکونوا اعدائی کما هم اعدائی.

این ذیل را ما در علل الشرائع داشتیم به سند صحیح ولی این روایت تطبیق کرده بر این‌که فقاع چیزی بود که یزید می‌‌خورد، ‌چون یزید می‌‌خورد شما نخورید.

ممکن است کسی بگوید صرف این تطبیق دلیل نمی‌شود فعل حلال اگر متعارف باشد کفار انجام می‌‌دهند ما انجام ندهیم. فقاع حرام بود، ‌حضرت هم برای تقبیح بیشتر فقاع فرمود فقاع را یزید اولین کسی بود که برایش تهیه کردند در جامعه اسلامی و او اولین شخصی بود که فقاع را باب کرد، ‌بعد حضرت این روایت را تطبیق کرده، شاید بخاطر این‌که مراد از طعام اعداء یعنی طعامی که اعداء بما هم اعداء یعنی طعام حرام استفاده می‌‌کنند.

بله، ما قطع نظر از این تطبیق می‌‌گفتیم فی حد ذاته اطلاق دارد. درست هم هست، ‌لاتلبسوا لباس اعدائی، ‌تطبیق دلیل نمی‌شود، تطبیق شاید بخاطر این است که این حرام بود. ولی قطع نظر از تطبیق کسی بگوید اطلاق دارد، لاتلبسوا لباس اعدائی اعم است از این‌که لباس عدو بما هو عدو باشد مثل صلیب یا لباس عدو باشد از باب این‌که یتعارف لبسه عندهم و لو حرام نباشد. این اطلاق هست.

[سؤال: ... جواب:] ناصبی بود، الناصب لنا اهل البیت انجس من الکلب ‌و الناصب شرهم.

قطع نظر از این تطبیق، ما اطلاق لاتلبسوا لباس اعدائی را پذیرفتیم. فقط بخاطر این‌که هم مقرون به این‌ است که لاتطعموا مطاعم اعدائی (و محتمل نیست طعام متعارف نزد کفار اگر ترویج کفر نباشد خوردنش حرام باشد) و ذیلش هم ما یصلح للقرینیة‌ است که فتکونوا اعدائی یعنی مشکل این است که در معرض این‌ است که دین شما هم خراب بشود. ‌جایی که در معرض این است که ما لباس کفار را بپوشیم، ‌طعام کفار را بخوریم که فی حد ذاته حرام نیست ولی در معرض این است که خلل در دین ما ایجاد بشود، ‌ما هم ملتزم می‌‌شویم حرام است. اگر در معرض این است که فتکونوا اعدائی، ‌آخرش منجر به این می‌‌شود که شما هم منحرف بشوید ما این را می‌‌پذیریم یا در سلک آن‌ها قرار بگیرید این را ملتزم می‌‌شویم حرام است.

ما یک روایتی پیدا کردیم راجع به بحث لبس سواد که دارد:‌ علل الشرائع جلد 2 صفحه 347، سند اشکال دارد، علی بن ابراهیم الجعفری عن محمد بن الفضل عن داوود الرقی. علی بن ابراهیم جعفری ظاهرا توثیق ندارد، ‌محمد بن فضل هم مورد بحث است. داوود رقی هم که محل اشکال است، تضعیف دارد، محل بحث است. داوود رقی می‌‌گوید رفتیم خدمت امام صادق دیدیم علیه جبة سوداء و قلنسوة سوداء و خف اسود. یک کسی گفت آقا! قطنه اسود. حضرت فرمود بیّض قلبک و البس ما شئت، دلت سفید باشد حالا مگر لباس مشکی اشکال دارد؟

این سندش اشکال دارد ولی از روایاتی است که لبس سواد را بلاکراهة تجویز کرده است.

مکان مصلی

# شرط اول:‌ اباحه

عنوان کنم بحث را: صاحب عروه می‌‌گوید مکان مصلی شرائطی دارد اولین شرط این است که مباح باشد، ‌هم آن مکان و هم آن فضا. گاهی فرش غصبی است، سنگی که روی زمین هست غصبی است، گاهی فضا غصبی است. در مکان مصلی، هم باید فضا مباح باشد، فضای ملک غیر نباشد، و هم اگر فضا ملک شماست، ‌توجه داشته باشید این فرش که زیرتان انداختید نماز می‌‌خوانید غصبی نباشد‌، این سنگی که روی آن نماز می‌‌خوانید غصبی نباشید. ‌فلو صلی فی المغصوب عالما عامدا بطلت صلاته، ‌نماز عالما عامدا در مکان مغصوب باطل است.

و لذا بحث صلات در مکان مغصوب هست. جهاتی در این بحث هست که ان‌شاءالله فردا دنبال می‌‌کنیم.

جلسه 11-363

**سه‌شنبه - 09/07/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

فصل فی مکان المصلی و المراد به ما استقر علیه و لو بوسائط و ما شغله من الفضا فی قیامه و قعوده و رکوعه و سجوده و نحوها و یشترط فیه امور احدها اباحته فالصلاة فی المکان المغصوب باطلة سواء تعلق الغصب بعینه أو بمنافعه أو تعلق به حق کحق الرهن و حق السبق.

بحث در شرطیت اباحه مکان مصلی در جهاتی واقع می‌‌شود:

جهت اولی این است که مراد از مکان گاهی فضا است، گاهی آن حیزی است که روی او قرار می‌‌گیرد. چون گاهی آن مکانی که روی او قرار می‌‌گیرد مباح نیست ولی فضا مباح است چون ملک خودش هست و لکن در ساختمان‌سازی مصالح غصبی را آورده این مجتمع مثلا آپارتمان چند طبقه را ساخته ولی زمین مال خودش است بعد می‌‌رود در اتاق این مجتمع می‌‌خواهد نماز بخواند، ‌فضا مباح است ولی مکان غصبی است.

و لذا در بحث نماز در مکان مصلی که می‌‌گویند شرط است مباح باشد، بحث است که آیا فضا مباح باشد یا مکانی که بر او قرار می‌‌گیرد مباح باشد یا هر دو مباح باشند. این مطلبی است که باید به آن توجه بشود.

[سؤال: ... جواب:] محل بحث است. بعضی‌ها می‌‌گویند نماز زیر سقف مغصوب باطل است چون این نماز عرفا تصرف در این سقف است. یا خیمه‌ای را، چادر مسافرتی را رفت از خانه فامیل‌شان بدون اجازه برد سفر، ‌در بیابان نصب کرد، بیابان زمینش ملک خداست، بحث است که زیر این خیمه غصبی نماز بخواند این نماز مصداق تصرف در این خیمه مغصوبه هست یا نه، ‌برخی گفتند بله مصداق است. این‌ها مطالبی است که باید بحث بکنیم. بهرحال مراد از مکان گاهی آن مکانی است که بر او قرار می‌‌گیرد گاهی مراد فضا است. در این مثال خیمه فضا مباح است اما مکانی که بر او قرار گرفته که تحت الخیمة ‌است او بحث دارد.

[سؤال: ... جواب:] فضا تابع زمین است نه تابع سقف یا تابع این سنگی که روی زمین بناء شده است.

این مطلب در نظرتان باشد که در بحث‌های آینده بدردتان می‌‌خورد.

مطلب دوم این است که نماز در مکان مغصوب هیچ نص خاصی ندارد؛ طبق قاعده باید بحث بشود. و لذا فضل بن شاذان در اول کتاب طلاق در کافی مطالبی از او نقل شده و ظاهر کافی هم این است که قبول دارد که نماز در مکان مغصوب صحیح است چون شارع نفرمود لاتصل فی المکان المغصوب، شارع فرموده است لاتغصب. اگر کسی نماز در مکان مغصوب بخواند نمازش صحیح است. این مطلب را فضل بن شاذان گفته در اول کتاب طلاق کافی هم نقل می‌‌کند و هیچ اعتراضی نمی‌کند مرحوم کلینی و ظاهرش این است که قبول دارد.

و لذا این‌که می‌‌گویند اجماع داریم بر امتناع اجتماع امر و نهی و بر بطلان نماز در مکان مغصوب این چه اجماعی است که فضل بن شاذان رساله می‌‌نویسد و از واضحات می‌‌داند این را که نماز در مکان مغصوب صحیح است و مرحوم کلینی هم هیچ اعتراضی نمی‌کند.

راجع به نماز در مکان مغصوب عرض کردیم ما نصی نداریم. دو تا حدیث هست که استدلال شده به آن‌ها بر بطلان صلات در مکان مغصوب که به نظر ما هیچ دلالتی نمی‌کند:

یکی روایت اسماعیل بن جابر جعفی است عن ابی عبدالله علیه السلام لو ان الناس اخذوا ما امرهم الله فانفقوه فی ما نهاهم عنه ما قبله منهم و لو اخذوا ما نهاهم الله عنه فانفقوه فی ما امرهم الله به ما قبله منهم. اگر مردم آنچه خدا امر کرده است بگیرند، ‌صرف کنند در حرام، ‌خدا نمی‌پذیرد و آنچه را که خدا نهی کرده است بگیرند و صرف کنند در امتثال واجب باز خدا نمی‌پذیرد.

گفته می‌‌شود مکان مغصوب را خدا نهی کرده است شما گرفتید صرف کردید در نماز در مکان مغصوب، آب مغصوب را گرفتید صرف کردید در وضوء با آب مغصوب، روایت می‌‌گوید و لو اخذوا ما نهاهم الله عنه فانفقوه فی ما امرهم الله به ما قبله منهم.

ولی این اولا: سندش ضعیف است. ثانیا: اطلاق عدم قبول عمل ظهور ندارد در بطلان چون روایات زیادی ما داریم که تعبیر می‌‌کنند قبول نیست و مراد این است که ثواب ندارد. این‌که برخی مثل مرحوم آقای خوئی می‌‌فرمایند ظاهر قبول نشدن باطل بودن است نخیر همچون ظهوری به نظر ما ندارد. علاوه بر این‌که تعبیر انفاق ظهور در این دارد که مال حرام را برود صدقه بدهد، ‌اخذوا ما نهاهم الله عنه فانفقوه فیما امرهم الله به.

مثل همان کسی که رفت دو انار دزید، ‌دو نان هم دزدید، بین چهار فقیر تقسیم کرد، ‌امام صادق علیه السلام فرمود این چه کاری است تو کردی؟ گفت تو کیستی؟ امام فرمودند من جعفر بن محمد صادق هستم، او گفت این چه حرفی است شما می‌‌زنید مگر علم حساب نمی‌دانید؟ من چهار صدقه دارم، من جاء بالصدقة فله عشر امثالها، شد چهل تا ثواب، چهار تا هم گناه کردم من جاء‌ بالسیئة فلایجزی الا مثلها، از چهل تا چهار تا کم کن می‌‌شود سی و شش تا ثواب، ‌خدا بدهد برکت. بعد حضرت فرمود تو جاهلی (قریب به این مضمون)، انما یتقبل الله من المتقین، چه ثوابی دارد این کار تو.

و لو اخذوا ما نهاهم الله عنه، ‌اخذوا، ‌مال حرام را بدست بیاورد انفاق کند در چیزی که خدا به آن امر کرده است، ‌صدقه بر فقیر، ‌ما قبله منهم. از این بخواهیم نماز در مکان مغصوب بخواهیم حکمش را بدست بیاوریم این مشکل است.

روایت دوم روایت تحف العقول است عن امیر المؤمنین فی وصیته لکمیل یا کمیل انظر فیمَ تصلی (در چه لباسی نماز می‌‌خوانی، ‌نگاه کن) و علی ما تصلی (بر چه مکانی نماز می‌‌خوانی) ان لم یکن من وجهه و حله فلاقبول، ‌اگر از راه خودش نباشد و حلال نباشد، نماز قبول نمی‌شود.

این هم سندش به نظر ما ضعیف است.

اینی که بعضی‌ها می‌‌گویند در تحف العقول چون ابتداء تحف العقول گفته است که عمل کنید شیعیان! بما رواه الثقات عن الائمة السادات، این شهادت به این‌که تمام احادیث تحف العقول روایت ثقات است، ‌این به نظر ما ناتمام است؛ هیچ ظهوری ندارد این عبارت در این‌که آنچه ما در این کتاب گفتیم روایت ثقات است. نصیحت کلی کرده ابن شعبه به شیعیان ‌که مثل عامه نباشید که احادیث اهل بیت را شنیدند و عمل نکردند، ‌شما آنچه را که ثقات نقل می‌‌کنند از ائمه بشنوید و عمل کنید. اما حالا هر چه در کتاب ما آمده است مصداق ما رواه الثقات عن الائمة السادات هست؟ و آن هم به نحو انحلال یعنی تمام طبقات مصداق ما رواه الثقات هستند؟ یا فقط آن مشایخ من ثقات هستند و صدق می‌‌کند رواه الثقات بالواسطة عن الائمة السادات، حالا وسائط ممکن است ثقات نباشند. پس سند ایراد دارد.

دلالتش هم همین عدم قبول عرض کردیم ظهور در بطلان ندارد.

ان لم یکن من وجهه و حله ممکن است کسی بگوید نماز در مکان مغصوب از حیث نماز در وجه خودش هست. قائل به اجتماع امر و نهی این را می‌‌گوید، می‌‌گوید شارع وقتی نگفت لاتصل فی المکان المغصوب از حیث این نمازی که می‌‌خوانم فی وجهه و حله هست، ‌از حیث این‌که غصب می‌‌کنم این مکان را، ‌این عنوان آخری است ربطی به عنوان نماز ندارد.

[سؤال: ... جواب:] انظر علی ما تصلی بر چه چیزی نماز می‌‌خوانی یعنی شرائط باشد، مثلا سجودت بر فرش نباشد، سجودت بر زمین باشد. اگر سجده کنی بر فرش، این لیس من وجهه و حله. قائل به جواز اجتماع امر و نهی می‌‌گوید از حیث اطلاق امر این من وجهه و حله هست. فرض این است مانعیت که استفاده نکردید از لاتغصب. مثل خیاطت در مکان مغصوب. حالا اگر بگویند ان لم یکن من وجهه و حله فلاقبول او می‌‌گوید یعنی خیاطتی بکنی فاقد شرائط مبتلا به موانع اما در مکان مغصوب رفته خیاطت کرده این خیاطتش که لم یکن من وجهه و حله نمی‌شود. ... عرض کردم مکان مصلی طاهر باشد، ‌باید مسجَد مصلی زمین یا ما ینبت من الارض باشد. ما این اشکال را استظهار می‌‌کنیم، ‌اگر شما نمی‌پذیرید می‌‌ماند اشکال سندی و این‌که نفی قبول دلالت بر بطلان نمی‌کند.

در باب خمس یک روایت مرسله‌ای هست که ما بر شیعیان اباحه کردیم مساکن را که متعلق حق ما است تا عبادت‌شان صحیح باشد. یعنی اگر اباحه نمی‌کردیم عبادت‌شان ایراد داشت.

عمده اشکال این است که این روایت مرسله است. ولی اگر بخواهیم اشکال دلالی هم بکنیم، روایات تحلیل خمس قرینه نوعیه دارد که مراد از آن صحت فقهیه نیست. چرا؟‌ برای این‌که روایت می‌‌گوید ما حلال کردیم اموال را لتطیب ولادتهم کل الناس أولاد بغایا ما خلا شیعتنا. یعنی اگر ما خمس را تحلیل نمی‌کردیم می‌‌رفتند با مهری که متعلق خمس است ازدواج می‌‌کردند می‌‌شدند اولاد بغایا. این‌ها ناظر به یک عالَمی است وراء این فقه ظاهری ما که ما علیه ظاهر الناس، مسلمین را، گفتند این‌ها مشکلی ندارند، اموال‌شان حلال است بر آن‌ها. ازدواج هم که می‌‌کنند لکل قوم نکاح و ازدواج بکنند با مهری که خمسش را ندادند بچه دار بشوند این بچه که زنازاده نمی‌شود. از نظر فقهی این جور است دیگر. مجموع این روایات به نظر ما قرینه نوعیه دارد بر این‌که مراد صحت فقهیه نیست؛ آن صحتی است که همراه است با اعطاء ثواب، صحت به معنای اتم. این چیزی است که به ذهن ما می‌آید. اگر این اشکال را نپذیرید عمده اشکال این است که این روایت مرسل است.

[سؤال: ... جواب:] فعلا با این روایت آنی که می‌‌خواهد اثبات کند بطلان عبادت در مکان مغصوب را فی الجملة‌ می‌‌خواهد اثبات کند. اما از حیث سجود است، از حیث دیگر است. بله‌، او بحث آخری است ما فعلا راجع به او بحث نمی‌کنیم. اما فی الجملة می‌‌خواهیم ببینیم دلالت می‌‌کند یا دلالت نمی‌کند. ‌ما غیر از اشکال سندی این اشکال دلالی هم به عنوان ما یمکن ان یقال مطرح می‌‌کنیم.

[سؤال: ... جواب:] صحت به مرتبه عالیه نه صحت فقهیه که مسقط امر به اعاده و قضاء است. ما می‌‌گوییم قرینه نوعیه ممکن است باشد در این روایات که مراد صحت به مرتبه کامله است. و شاهدش این است که این اخبار تحلیل برای این است که بگوید عامه چون تحلیل بر آن‌ها نشده مشکل پیدا کردند. خب این جور نمی‌آید با آن روایات دیگری که می‌‌گوید: (خوب دقت کنید!) کل عمل عمله و هو فی نصبه و ضلالته فانه یؤجر علیه الا الزکاة لانه وضعها فی غیر موضعها. اگر یک مخالف مستبصر بشود کل اعمال گذشته‌اش نمازش روزه‌اش به همه ثواب می‌‌دهند الا زکات چون فاقد شرط است، لانه وضعها فی غیر مواضعها. معلوم می‌‌شود نمازش این مشکل را ندارد و الا می‌‌گفت نماز هم فاقد شرط است.

[سؤال: ... جواب:] بله، در بعض نسخ نهج البلاغة آن روایت تحف هست. حالا در بعض نسخ نهج البلاغة است اگر در کل نسخ نهج البلاغة است شما می‌‌گفتید ضعف سند دارد، ‌حالا در بعض نسخ نهج البلاغة بهتر از نقل تحف العقول می‌‌شود؟

[سؤال: ... جواب:] شاید بیرون وضوء بگیرد. فرض کرده عبادت می‌‌کند در آن خانه. بعد آن وقت نماز اشکال ندارد وضوء اشکال دارد؟ تحلیل مساکن می‌‌گوید، وضوء در مکان غصبی باطل است ولی نماز در مکان غصبی صحیح است؟! ... آب ندارد برود از بیرون آب پیدا کند؟ مصداق عدم وجدان است؟

مطلب سوم این است که در بحوث فرمودند: آقایان بحث نماز در مکان مغصوب را از مصادیق اجتماع امر و نهی دانستند و لکن این درست نیست. آقای سیستانی هم شبیه این مطلب را فرمودند. توضیح بیان ایشان این است که فرمودند غصب دلیل بر حرمت که دارد، غصب یعنی الاستیلاء علی مال الغیر، ‌هر تصرف در مال غیری مصداق استیلاء نیست. یک شخصی منزل غصبی دارد، ‌شما مهمانش می‌‌شوید، ‌شما غاصب نیستید. غاصب آن شخصی است که استیلاء دارد بر این مکان غیر، شما [صرفا] تصرف کردید در ملک غیر بدون اذن او. غصب یعنی استیلاء بر مال غیر. دلیل بر حرمت تصرف در مال غیر موثقه سماعه است: لایحل دم امرء مسلم و لا ماله الا بطیبة‌ نفسه و این ظهور ندارد در این‌که عنوان تصرف در مال غیر حرام است؛ شاید این مشیر است به حرام بودن افعال خارجیه (یعنی اکل مال غیر بدون اذنش حرام است، شرب ماء غیر بدون اذنش حرام است، کون در ارض غیر بدون اذنش حرام است، ‌یعنی حرام می‌‌شود عنوان ذاتی افعال نه عنوان عرضی غصب یا تصرف در مال غیر) و شرط در جواز اجتماع امر و نهی تعدد عنوان است. اگر عنوان غصب حرام بود عنوان تصرف در مال غیر حرام بود، می‌‌گفتیم این عنوان حرام است، عنوان نماز ‌واجب است، تعدد عنوان هست، امر به صرف الوجود نماز به عنوان نماز، با نهی از غصب یا تصرف در مال غیر بدون اذنش قابل جمع است. ‌قائل به جواز اجتماع امر و نهی با تعدد عنوان این را می‌‌گوید که آقای صدر گفتند ما قائلیم، آقای سیستانی گفتند ما هم قائلیم. اما در مانحن‌فیه، نه، عنوان لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه مشیر است به حرمت افعال خارجیه، به عنوان خودشان.

و لذا آقای صدر خیلی سخت گرفته در بحث غصب. با این‌که جوازی است، اما رسیده به وضوء به آب مغصوب، می‌‌گوید بطل علی الاحوط و لو کان المکلف ناسیا أو جاهلا. در بحث نماز در مکان مغصوب هم گفته بطلت الصلاة علی الاحوط و لو کان المصلی جاهلا أو ناسیا للغصب. چرا؟ ایشان می‌‌فرماید چون چه جور من این نماز را تصحیح کنم؟ چه این وضوء را تصحیح کنم؟ اجتماع امر و نهی با فرض وحدت عنوان‌ که ممکن نیست به عنوان واحد. مثلا در وضوء بگویند اغسل وجهک بالماء بعد بگویند لاتغسل وجهک بماء الغیر. چون عنوان مشیر اگر باشد عنوان غصب یا عنوان تصرف در مال غیر و مشارالیه این باشد که عنوان ذاتی فعل حرام است یعنی عنوان غسل الوجه بماء مملوک للغیر بدون اذنه می‌‌شود حرام، خب این عنوان با عنوان الغسل بالماء فی الوضوء وحدت عنوان دارد، ‌مطلق و مقید هستند. الغسل بالماء مطلق است، الغسل بالماء المملوک للغیر مقید است، ‌مطلق و مقید وحدت عنوان دارند، عنوان واحد است. ‌[این‌که] عنوان واحد مطلق بشود واجب، ‌مقید بشود حرام، ‌این قابل اجتماع نیست. این‌جا که کسی قائل به جواز اجتماع امر و نهی نیست.

بعد ایشان می‌‌فرماید من چون معتقدم ناسی هم تکلیفش واقعا رفع نمی‌شود (‌رفع النسیان یعنی رفع مؤاخذه، ‌تکلیف ناسی هم لغو نیست، ‌نه دلیل عقلی داریم بر رفع تکلیف از ناسی نه دلیل نقلی) و لذا می‌‌شود بطل الوضوء بالماء المغصوب و لو کان المتوضأ جاهلا او ناسیا. همین‌طور نماز در مکان مغصوب بطلت الصلاة فی المکان المغصوب و لو کان المصلی جاهلا او ناسیا علی الاحوط.

آقای سیستانی در توضیح بیشتر فرمودند: اما غصب که غصب استیلاء‌ بر مال غیر است و نسبتش با تصرف در مال غیر یکی نیست. متحد نیست غصب با تصرف در مال غیر. ربّ غاصب اصلا تصرف نمی‌کند در مال مغصوب، استیلاء‌ عرفی دارد بر مال غیر ولی هیچ تصرف نمی‌کند و رب متصرف در مال غیر که عرفا غاصب نیست، ‌استیلاء بر مال او ندارد. مهمان است، رفته خانه یک کسی، این آقا تا رفت چایی بیاورد این هم برداشت فرض کنید لب‌تاب این صاحبخانه را باز کرد شروع کرد نگاه کردن، ‌تلویزیون روشن کرد، خب صاحبخانه راضی است؟ نه، ‌اما استیلاء ندارد این مهمان. تا صاحبخانه صدای پایش می‌آید این هم سریع می‌آید سر جایش می‌‌نشیند. این‌که استیلاء نیست. این راجع به غصب.

اما راجع به حرمت تصرف ایشان فرموده عنوانی نداریم در حرمت تصرف. لایحل دم امرء مسلم و لا ماله الا بطیبة نفسه، ‌این ارشاد است به یک حکم عقلائی و حکم عقلاء رفته روی قبح عناوین ذاتیه افعال. غسل وجه، ‌غسل جسد به مائی که ملک غیر است، قبیح است، کون در ارضی که مملوک غیر است بدون اذن او قبیح است و هکذا. ترکیبش با وضوء و نماز می‌‌شود ترکیب اتحادی مع وحدة العنوان، ‌عنوان واحد است. صلات عبارت است از سجود علی الارض، و عنوان ذاتی سجود در ارض مملوک غیر هم متعلق نهی است، پس عنوان شد واحد. ‌سجود علی الارض واجب، سجود علی الارض المملوکة للغیر بدون اذنه حرام.

[سؤال: ... جواب:] عنوان تصرف صلاتی را شما در می‌‌آورید. آنی که در نماز است السجود علی الارض واجب است، این‌جا هم می‌‌گوید الغصب حرام، التصرف فی مال الغیر حرام. اگر عنوان مشیر نباشد می‌‌شود تعدد عنوان.

ما عرض‌مان این است که آقای سیستانی فرمایش‌شان را ناقص فرمودند این‌جا، اول باید تکمیل کنیم بعد اشکال‌مان را می‌‌گوییم. ما یک روایتی داریم [شیخ] صدوق در کتاب کمال الدین و تمام النعمة نقل می‌‌کند از چهار نفر، ‌از محمد بن جعفر اسدی. البته ما آدرس وسائل را دادیم، ‌وسائل جلد 9 صفحه 540، دارد: کان فی ما ورد علیّ من الشیخ ابی جعفر محمد بن عثمان العمری فی جواب مسائلی الی صاحب الدار عجل الله تعالی فرجه لا یحل لاحد ان یتصرف فی مال غیره بغیر اذنه. آقای سیستانی! این‌جا که عنوان تصرف ذکر شد، شما چه جور می‌‌فرمایید در هیچ حدیثی عنوان تصرف مطرح نیست‌، ‌در لایحل دم امرء مسلم و لا ماله عنوان تصرف نیامده است.

آقای سیستانی بعدها در صفحه 74 مکان المصلی (تقریرات بحث ایشان است) فرمودند الروایة غیر معتبرة. این روایت را مطرح کردند فرمودند الروایة غیر معتبرة.

[اقول] چهار نفر هستند، [شیخ] صدوق از آن‌ها نقل می‌‌کند، ‌هیچ‌کدام توثیق خاص ندارند ولی چهار نفر از مشایخ [شیخ‌] صدوق هستند از محمد بن جعفر اسدی ثقه که از اجلاء است این حدیث را نقل می‌‌کنند، ‌انصاف این است که وثوق و علم پیدا می‌‌کنیم که یکی از این چهار نفر ثقه بودند. چهار نفر دروغگو؟! ‌دیگه اینقدر [شیخ] صدوق بدشانس باشد که چهار نفر شیخ داشته باشد‌، استاد داشته باشد در بین اساتید، ‌چهار نفرشان هم یک مطلب بگویند همه‌شان هم دروغ بگویند، ‌این احتمال عقلی اگر دارد ولی احتمال عرفی قطعا ندارد.

[سؤال: ... جواب:] حالا ترضی هم که کرده بر این‌ها. حالا ترضی هم نمی‌کرد این چهار نفر بالاخره در بین آن‌ها یک آدم ثقه‌ای هست.

نتیجه این شد که روایتی داریم که موضوع را عنوان تصرف گرفته. دیگه این‌که بیاییم بگوییم عنوان تصرف با این‌که در خطاب اخذ شده عنوان مشیر است، ‌این اصلا عرفی نیست. ظاهرش این است این عنوان موضوع است برای حکم پس می‌‌شود اجتماع الامر و النهی مع تعدد العنوان.

ثانیا: جناب آقای سیستانی! اگر این توقیع هم ضعیف السند باشد باز موثقه سماعه کافی است:‌ لایحل دم امرء مسلم و لا ماله الا بطیبة نفسه، ‌خب اثر ظاهر مال چیست؟‌ آقای حکیم فرمودند ممکن است بگوییم لایحل اتلاف کما این‌که لایحل اراقة دم امرء مسلم، می‌‌شود و لاماله یعنی و لااتلاف ماله. البته آ‌قای حکیم می‌‌گویند ممکن هم هست بگوییم مجمل است و با قرینه توقیع محمد بن جعفر اسدی اجمالش را رفع بکنیم که لایحل لاحد ان یتصرف.

عرض ما این است که نه، اثر ظاهر مال مطلق تصرف است اعم از تصرف اتلافی یا تصرف انتفاعی.

[سؤال: ... جواب:] شما می‌‌خواهید بفرمایید چون متعلق محذوف است حذف متعلق مفید عموم نیست. آقای سیستانی که حذف متعلق را مفید عموم می‌‌دانند ظاهرا. چون نگفت لایحل التصرف یا لایحل الاتلاف شما می‌‌گویید متعلق محذوف است و موجب اجمال می‌‌شود. ما عرض‌مان این است که حذف متعلق در فرضی موجب اجمال می‌‌شود که اثر ظاهر نباشد. حرمت علیکم امهاتکم، ‌اثر ظاهرش یعنی نکاح. این‌جا هم وقتی می‌‌گویند ان دمائکم و اموالکم علیکم حرام، ‌در صدر این موثقه سماعه است اموالکم علیکم حرام، یعنی مال مسلمان بر مسلمان دیگر حریم دارد یعنی حق تعرض به آن را ندارد.

و جمله آخر را بگویم: انصافا هم ظاهر عرفی و هم ارتکاز عقلاء این است که یک عنوان جامع، متعلق حکم عقلاء به قبح و متعلق حکم شارع به حرمت است. کدام عرف قبول می‌‌کند از آقای صدر و آقای سیستانی که وقتی شارع می‌‌گوید غصب حرام است یا تصرف حرام است می‌‌خواهد به عنوان ذاتی افعال [اشاره کند و بگوید:] ‌غسل به ماء غیر حرام، ‌شرب ماء غیر حرام، شنا در ماء غیر حرام. اصلا این لغو است عرفا وقتی یک عنوان جامعی می‌‌تواند داشته باشد (تصرف در مال غیر حرام) این عنوان جامع را رها کنند بروند سراغ عناوین تفصیلیه. مشیر بودن خلاف ظاهر عرفی است. و لذا به نظر ما تعدد عنوان ثابت است می‌‌شود از مصادیق اجتماع امر و نهی مع تعدد العنوان.

ان‌شاءالله بقیه مطالب روز شنبه. فردا بحث افعال محرمه است ان‌شاءالله.

جلسه 12-364

**‌شنبه - 13/07/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به نماز در مکان مغصوب بود. که مشهور گفتند باطل هست.

استدلال شد به اجماع که ما عرض کردیم این استدلال ناتمام هست. چون وقتی فضل بن شاذان طبق نقل کافی جلد 11 صفحه 565 فرموده است: اذا دخل شخص دار قوم بغیر اذنهم فصلی فیها فهو عاص فی دخوله الدار و صلاته جائزة لان ذلک لیس من شرائط الصلاة لانه منهی عن ذلک صلی أو لم یصل. و ظاهر نقل [مرحوم] کلینی کلام فضل بن شاذان را بدون این‌که تعلیقی بر آن بزند این است که آن را قبول داشت.

دلیل روایی هم بر بطلان صلات در مکان مغصوب تمام نشد. سه روایت بود که عمده روایت سوم بود، مرسله غوالی اللئالی بود که مفادش این بود: روی عن الصادق علیه السلام انه سأله بعض اصحابه فقال یابن رسول الله ما حال شیعتکم فیما خصکم الله به اذا غاب غائبکم و استتر قائمکم فقال علیه السلام ما انصفناهم ان واخذناهم و لااحببناهم ان عاقبناهم بل نبیح لهم المساکن لتصح عبادتهم و نبیح لهم المناکح لتطیب ولادتهم و نبیح لهم المتاجر لیزکو اموالهم.

مفاد این روایت مرسله غوالی اللئالی این است که ما در عصر غیبت اباحه می‌‌کنیم بر آن‌ها منازل‌شان را و لو متعلق خمس باشد تا عبادت‌شان در این منازل صحیح بشود. کنیزهایی که متعلق حق امام است چون غنیمت است و الغنیمة کلها للامام اذا کان القتال بغیر اذن منه و الخمس للامام اذا کان القتال بغیر اذنه. کنیزی که متعلق خمس لااقل هست غیر شیعه از طریق او فرزند پیدا می‌‌کردند‌، فرزندشان طیب ولادت نداشت، ‌ما بر شیعه تحلیل کردیم آن را تا فرزندان‌شان طیب ولادت پیدا کنند. یا مهری که با آن ازدواج می‌‌کنند که متعلق حق ماست ما بر شیعه تحلیل کردیم خمس آن را تا ازدواج‌شان صحیح باشد و فرزندان‌شان طیب ولادت پیدا کنند. تصرفاتی که می‌‌کنند در اموال، تجارت می‌‌کنند، آن‌ها را هم مباح کردیم لیزکو اموالهم تا اموال‌شان پاک باشد، ‌غذایی که می‌‌خورد پاک باشد.

این روایت گفته می‌‌شود قدرمتیقنش این است که نماز در منزلی که مغصوب است عالما عامدا باطل است. چون امام فرمود ما بخاطر این‌که مشکل نماز در مکان مغصوب پیش نیاید خانه‌های شیعیان ما که متعلق حق ما هست، ‌متعلق خمس هست، بر آن‌ها مباح کردیم لتصح عبادتهم.

مشکل این روایت اولا: ارسال آن هست. آن هم مرسلش ابن ابی جمهور احصایی است صاحب کتاب غوالی اللئالی که کتابش پر است از مراسیل ضعیفه. علاوه بر این‌که عرض کردیم این روایت مفادش تحلیل خمس است بر شیعه در عصر غیبت [و لکن] روایات متعارض است. [گرچه] در آن توقیع اسحاق بن یعقوب هم هست که و اما الخمس فمحلل لشیعتنا، و لکن در مقابل دلیل‌هایی داریم بر عدم تحلیل خمس.

شبهه‌ای هم که ما داشتیم این بود که این تعبیر نبیح لهم المناکح لتطیب ولادتهم، این طیب ولادت در مقابل زنازادگی نیست، ‌طیب ولادت فقهی نیست، ‌طیب ولادت ماوراء فقه است. و الا مگر عامه طیب ولادت ندارند؟‌ با این‌که خمس بر آن‌ها تحلیل نشده. طیب ولادت به معنای این‌که در مقابل ولد الزنا بودن، این طیب ولادت فقهی است. قرینه عرفیه است که این روایت و سایر روایات تحلیل خمس نمی‌خواهند طیب ولادت فقهی را بگویند. و همین‌طور بعید نیست به این قرینه سیاق بگوییم صحت عبادت فقهی را هم نمی‌گویند.

ولی این اشکال، ‌اشکال قوی نیست. بالاخره در نبیح لهم المناکح لتطیب ولادتهم قرینه داریم بر این‌که طیب ولادت به معنای بالاتر از ولد الزنا نبودن هست. اما قرینه نداریم که صحت عبادت را توجیه کنیم. نبیح لهم المساکن لتصح عبادتهم، ‌ظاهرش صحت فقهیه است.

[سؤال: ... جواب:] اهل سنت که این جاریه را می‌‌خریدند اصلا خود جاریه متعلق حق امام بود چون غنیمت بود یا خودش یا از نسل غنائم جنگی بود، پدرش غنیمت جنگی بود یا با پولی که جاریه می‌‌خرد چون پولش متعلق خمس است (اگر غیر شیعه می‌‌خرید) چون خمس تحلیل نشده بر غیر شیعه پس معامله این کنیز نسبت به یک پنجمش صحیح نبود. و لکن این دلیل نمی‌شود که فرزند او از این کنیز ولد الزنا باشد؛ فوقش وطی به شبهه می‌‌شود. برای چی ولد الزنا بشود؟

طیب ولادت مسلم در مقابل ولد الزنا بودن نیست اما این قرینه نمی‌شود که ما بگوییم نبیح لهم المساکن لتصح عبادتهم پس این صحت عبادت هم یک معنای ماوراء فقه از آن اراده شده که ما در جلسه قبل عرض می‌‌کردیم. ظاهر نبیح لهم المساکن لتصح عبادتهم اگر سندش خوب بود اگر معارض نبود با اخباری که مفادش عدم تحلیل خمس است ملتزم می‌‌شدیم که فی الجملة می‌‌فهماند که نماز در مکان مغصوب و لو در حال علم و عمد که قدر متیقن است باطل خواهد بود.

[سؤال: ... جواب:] ولد شبهه طیب مولد دارد. خیلی از این ازدواج‌ها ممکن است مشکل داشته باشد. طلاق نزد شاهدین عدلین نگرفته آن زن، بعد این شوهر جدید با او ازدواج می‌‌کند طبق اصالة الصحة ولی فی علم الله هنوز شوهر دارد این زن چون نزد شاهدین عدلین طلاقش واقع نشده. خب این بگوییم طیب مولد ندارد؟ منتها این جمله "نبیح لهم المناکح لتطیب ولادتهم" قرینه داریم بر این‌که مراد از طیب ولادت طیب ولادت به مرتبه عالیه است نه طیب ولادت در مقابل زنازادگی که بگوییم لازمه‌اش این است که غیر شیعه که مهر مادران‌شان یا ثمن خرید مادران‌شان‌ که کنیز بودند، متعلق حق امام بود، این‌ها زنازاده هستند. این را که نمی‌شود گفت، ‌قابل التزام نیست فقهیا. و لکن این قرینه در نبیح لهم المناکح لتطیب ولادتهم منشأ می‌‌شود ما بگوییم طیب ولادت به معنای ماوراء فقه است یعنی مرتبه عالیه از طیب ولادت. اما نبیح لهم المساکن لتصح عبادتهم که همچون قرینه‌ای ندارد. و لذا اگر سند این روایت تمام بود و معارض نبود با اخبار نافی تحلیل خمس، ملتزم می‌‌شدیم به این‌که این روایت فی الجملة (نه بالجملة، اطلاق که ندارد) می‌‌فهماند در مکان غصبی نماز باطل است. فی الجملة که قدر متیقنش این است که عالما عامدا در مکان غصبی نماز بخواند.

[سؤال: ... جواب:] آن روایت که شما اشاره می‌‌کنید ضعیف السند است:

سؤال می‌‌کند از امام از قذف غیر شیعه. حضرت فرمود الکف عنهم اجمل، بهتر این است که قذف نکنید غیر شیعه را. بعد فرمود أتدری من أین دخل علی الناس الزنا؟‌ در ادامه حضرت فرمود چون این‌ها حق ما اهل بیت را نمی‌دهند و ان الناس کلهم اولاد بغایا ماخلا شیعتنا. این سندش ضعیف است و متنش قابل التزام نیست؛ خلاف ضرورت فقه است. هم صدرش [و هم ذیلش مشکل دارد. اما صدرش:] قذف غیر شیعه بکنیم، امام بفرماید بهتر است این کار صورت نگیرد، ‌یعنی اگر این کار را کردید اشکال شرعی ندارد.

[اقول] آقا! امامی که به کافرزاده راضی نبود که کسی این‌جور حرف‌ها را بزند، آن دوست امام صادق علیه السلام که به نوکرش گفت یابن الفاعلة، حضرت اعتراض کرد فرمود چرا این‌جور می‌‌گویی؟ گفت آخه این مادرش سندیه بوده، کافره بوده. حضرت فرمود برای چی این حرف را می‌‌زنی، لکل قوم نکاح. در آن نقل است که حضرت دیگه با او صحبت نکرد، ‌دوستیش را با او بهم زد. آن وقت حضرت بیایند بفرماید در جواب این‌که ما تقول فی قذف مخالفین؟ امام بفرماید الکف عنهم اجمل، بهتر است که آن‌ها را قذف نکنید؟! ‌اصلا معنا ندارد این حرف. بعدش هم اتهام زنازادگی به غیر شیعه، خلاف سیره قطعیه ائمه است.

[سؤال: ... جواب:] حضرت به او فرمود أما علمت ان لکل قوم نکاحا، مگه او در ملأ گفت؟ گفت امام صادق داشت می‌‌رفت جایی. بلندگو که دست نگرفته بود در بازار، داشتند می‌‌رفتند با امام صادق علیه السلام به غلامش گفت یابن الفاعلة. حضرت فرمود این چه حرفی است می‌‌زنی، ‌أما علمت ان لکل قوم نکاحا. آخه همچون امامی بیایند به مخالفین بگویند قذف بکنید بگویید این‌ها زنازاده هستند؟!

[سؤال: ... جواب:] شما می‌‌فرمایید توجیه می‌‌کنیم که طیب ولادت معنای آخری دارد که پاکی مطلق است و زنا معنایی دارد که آلودگی و لو اجمالی که در برخی از روایات هست که من تزوج امرأة و من نیته ان لایعطیها صداقها فهو عند الله زان. به این معنا که شما می‌‌گویید عبارت أخری از آن چیزی است که ما عرض کردیم که این‌ها بحث فقهی است، ماوراء فقه است. ماوراء‌ فقه را ما بحث نمی‌کنیم. علاوه بر این‌که این روایت الکف عنهم اجمل در مقابل آن سؤالی بود که می‌‌خواست قذف بکند مخالفین را. تا یک اسم مخالفی را می‌‌آورد می‌‌گوید ول کن این زنازاده را، ‌این‌که دیگه ماوراء‌ فقه نیست.

[سؤال: ... جواب:] این روایتی که اشاره می‌‌کنید غیر از این روایتی است که بنده خواندم که الکف عنهم اجمل. این الکف عنهم اجمل سندش ضعیف است و راوی او متهم به غلو است. اما این روایتی که ایشان می‌‌خواندند (وسائل الشیعة جلد 9 صفحه 544): فضالة بن ایوب عن عمر بن ابان الکلبی عن ضریس الکناسی قال ابوعبدالله علیه السلام أتدری من أین دخل علی الناس الزنا فقلت لاأدری فقال من قبل خمسنا اهل البیت الا لشیعتنا الاطیبین فانه محلل لهم و لمیلادهم. و رواه الکلینی عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن محبوب عن ضریس الکناسی. سند کلینی قطعا صحیح است، مشکل ندارد سندش. این غیر از آن روایتی است که ما خواندیم. آن روایت در سندش علی بن العباس است که به نظرم متهم به غلو هست. دارد: عن ابی حمزة عن ابی جعفر علیه السلام قلت له ان بعض اصحابنا یفترون و یقذفون من خالفهم فقال الکف عنهم اجمل ثم قال یا اباحمزة و الله ان الناس کلهم اولاد بغایا ما خلا شیعتنا ثم قال نحن اصحاب الخمس و قد حرمنا علی جمیع الناس ما خلا شیعتنا. که عرض کردم هم سندش ضعیف است و هم متنش قابل التزام نیست که قذف مخالفین جایز هست به صرف این‌که خمس نمی‌دهند، پدران‌شان هم خمس ندادند، پس ‌این‌ها مهری که به مادران‌شان داده شده متعلق خمس بوده. خب این‌هایی که ازدواج موقت نمی‌کنند، ‌ازدواج دائم می‌‌کنند، ‌ازدواج دائم که بدون ذکر مهر هم صحیح است. خب چه جوری می‌‌شود که چون مهرشان متعلق خمس است پس ازدواج‌شان ایراد دارد و این فرزندشان ولد الزنا است.

[سؤال: ... جواب:] همه که از کنیز متولد نمی‌شدند که تا بعد بحث بکنید رفته با ثمن متعلق خمس کنیز خریده یا خود کنیز متعلق خمس بوده. ... لکل قوم نکاحا قابل تخصیص نیست. سندیه را مشمول لکل قوم نکاحا کردید، ‌مسلمه را مشمول نمی‌کنید؟! ... آن‌که می‌‌گویید راجع به ناصبی است، الناصب شرهم.

اما این روایتی که آقا اشاره کردند که سندش خوب است، من این دخل علی الناس الزنا؟ خب عرض کردم این مثل همان فهو عند الله زان است؛ این زنای فقهی نیست. این یعنی با دید عرفانی، با دید ملائکة الله حساب می‌‌کنیم نه با دید فقهاء. ملائکة الله که روایت داشت من تزوج امرأة و من نیته ان لایعطیها صداقها فهو عند الله زان. اما قطعا هیچ‌کس نمی‌آید بگوید بابا‍! تو با این کارت ما را ولد الزنا کردی. بابا می‌‌گوید چه شده؟ می‌‌گوید معلوم شد تو نیت نداشتی مهریه مادر ما را بدهی، این همه سکه مهریه‌اش کردی معلوم است نمی‌خواهی بدهی، کدام عاقلی می‌آید این همه مهریه بدهد به زنش. می‌‌گوید آره کی داده کی گرفته. این می‌‌شود ولد الزنا؟ چون من نیته ان لایعطیها صداقها و هو عند الله زان. این زنای ماوراء فقه است. این ربطی به بحث فقهی ندارد که ما بحث کنیم.

[سؤال: ... جواب:] حکم ظاهری به این‌که بگوییم این‌ها طیب ولادت دارند با این‌که علم داریم به این‌که این خلاف حکم واقعی است؟!

[سؤال: ... جواب:] طواف نساء نکردن بچه را زنازاده نمی‌کند، اولاد بغایا نمی‌کند.

پس ما علی القاعدة بحث می‌‌کنیم صلات در مکان مغصوب را. و عرض کردم مقتضای قاعده این است که صلات در مکان مغصوب مصداق بحث اجتماع امر و نهی است.

این‌که آقای صدر و آقای سیستانی اصرار داشتند بگویند "عنوان تصرف در مال غیر متعلق نهی نیست، افعال خارجیه متعلق نهی است، و عنوان تصرف در مال غیر عنوان مشیر است (آنی که متعلق حرمت است خود سجود در ارض غیر است نه التصرف فی مال الغیر)" انصافا خلاف ظاهر است این فرمایش. آخه این‌که آقای صدر می‌‌فرمایند "در قرآن دارد لاتدخلوا بیتوتا غیر بیوتکم عنوان دخول در بیوت دیگران متعلق نهی است، یا عنوان أکل، لاتأکلوا اموالکم بینکم بالباطل" [درست نیست. چون] مگر اشکال دارد یک جا نهی از دخول بیت غیر بکنند از باب این‌که مصداق کلی تصرف در مال غیر است یک جای دیگر هم به عنوان کلی تصرف در مال غیر را بگویند حرام است. لایحل لاحد ان یتصرف فی مال غیره بدون اذنه. چه اشکالی دارد؟ اما أکلی که ایشان می‌‌فرماید، ‌أکل در آیات و روایات ظاهرش یعنی استیلاء. لاتأکلوا اموالکم بینکم بالباطل یعنی لاتستولوا، ‌استیلاء پیدا نکنید. استیلاء، ‌بله یک عنوان آخری است غیر از تصرف، استیلاء بر مال غیر و لو مصداق تصرف نباشد حرام است و غصب عرفی هم همان است ولی منافات ندارد که عنوان تصرف در مال غیر هم حرام باشد. و کافی است در اثبات حرمت آن معتبره اسدی.

خود صحیحه زید شحام و موثقه سماعه هم صدرش این‌جور بود که پیامبر در حجة الوداع برای اصحاب صحبت کردند، این را در کافی از علی بن ابراهیم از پدرش از ابن ابی عمیر از زید شحام نقل می‌‌کند از امام صادق علیه السلام که پیامبر در حجة الوداع از اصحاب در منی سؤال کردند: ‌ایّ یوم اعظم حرمة؟ (کدام روز احترامش بیشتر است) ‌فقالوا هذا الیوم (یوم عید اضحی بود9 ‌فقال فایّ شهر اعظم حرمة؟ (کدام ماه احترام بیشتر دارد) فقالوا هذا الشهر (شهر ذی الحجة) قال فایّ بلد اعظم حرمة؟ (کدام شهر بیشتر احترام دارد) قالوا هذا البلد قال فان دمائکم و اموالکم علیکم حرام کحرمة یومکم هذا فی شهرکم هذا فی بلدکم هذا اللهم اشهد علی من کانت عنده امانة فلیؤدها علی من ائتمنه علیها فانه لایحل دم امرء مسلم و لا ماله الا بطیبة نفسه. اصلا ظاهر در این است که مطلق تصرف در مال غیر حرام است. ان دمائکم و اموالکم علیکم حرام، ‌اموال مسلمین حریم دارد، احترام دارد یعنی حریم دارد مبادا متعرض آن بشوید. خب کسی که غصب نمی‌کند باغ شما و لکن روز جمعه می‌آید از دیوار باغ شما می‌‌رود بالا می‌‌رود گوشه باغ سفره پهن می‌‌کند صبحانه می‌‌خورد استراحت می‌‌کند غروب هم می‌آید. این غصب نیست‌، یعنی استیلاء بر مال غیر پیدا نکرد ولی ان دمائکم و اموالکم علیکم حرام شاملش نمی‌شود عرفا؟ خب آن امانت‌دار هم همه جا این‌جور نبود که غصب کند. نه، امروز و فردا می‌‌کرد. می‌‌گفت امانتی من را پس بده، می‌‌گفت حالا باشه می‌‌آورم. خب این استیلاء عرفی بر مال غیر چه بسا ندارد، در صندوق امانات منزلش هست و لکن منع می‌‌کند مالک را از مالش.

و این‌که آقای سیستانی فرموده: "عقلاء آنی که قبیح می‌‌دانند افعال خارجیه است نه عنوان تصرف در مال غیر" [درست نیست چون] عقلاء این همه عناوین متکثره هست راجع به افعالی که در مال غیر انجام می‌‌شود: شرب مال غیر، ‌أکل طعام غیر، کون فی ارض الغیر، شنا کردن در استخر غیر، مگر یکی دو تا است؟ عقلاء تمام این عناوین را مستقلا حکم به قبح قرار دادند؟ یا ارتکاز این است که یک عنوان جامعی هست، عنوان جامع التصرف فی مال الغیر. حالا بر فرض عقلاء این‌طور نباشد که عنوان تصرف را موضوع قبح قرار بدهند، شارع که ظاهر خطابش این است که عنوان تصرف را موضوع قرار داده. این‌که آقای سیستانی می‌‌فرماید ظاهر این صحیحه زید شحام و موثقه سماعه ارشاد به حکم عقلاء است، ‌موافق با ارتکاز عقلاء است ولی آیا ظهورش در این است که عنوان تصرف حرام نیست؟ عنوان فعل خارجی مثل سجود در ارض غیر حرام است؟ انصافا خلاف ظاهر است.

بالاتر بگویم: شک هم بکنیم، ‌آخرش این است، آخرش این است که می‌‌گویید نحن من المتوقفین، آقای صدر و آقای سیستانی این دو مرد بزرگ آمدند تشکیک کردند، گفتند کی می‌‌گوید عنوان غصب عنوان متعلق حرمت است، کی می‌‌گوید عنوان تصرف در مال غیر عنوان متعلق حرمت است، عنوان سجود فی ارض الغیر متعلق حرمت است و اگر او متعلق حرمت بود دیگر اجتماعش با امر به سجود اجتماع امر و نهی مع تعدد العنوان نخواهد بود، ‌مع وحدة العنوان خواهد بود و قطعا اجتماع امر و نهی مع وحدة العنوان محال است بلانزاع. می‌‌گوییم: ما که استظهارمان این است که عنوان تصرف که یک عنوان جامع است هم عقلاء هم شرع او را متعلق حرمت قرار می‌‌دهند. عناوین تفصیلیه با کثرتی که دارد خلاف مرتکز است هرکدام موضوع مستقل باشد برای قبح و حرمت. خصوصیت هم ندارد این افعال؛ جامعش تصرف در مال غیر است. بر فرض شک بکنیم نتیجه تابع اخس مقدمات است، اطلاق امر به سجود شامل این سجود در ارض غیر می‌‌شود و قائل به جواز اجتماع امر و نهی مع تعدد العنوان می‌‌گوید من که احراز نکردم نهی به عنوان سجود را، ‌شاید نهی خورده است به عنوان تصرف در مال غیر و اگر نهی خورده به عنوان تصرف در مال غیر مانع از اطلاق امر نیست. همین کافی است.

آنی که امتناع اجتماع امر و نهی قائل است مع تعدد العنوان ‌که برایش فرق نمی‌کند مثل آقای خوئی، وحدت عنوان باشد یا تعدد عنوان. اما کسانی مثل آقای صدر، آقای سیستانی، امام، ما هم همین‌جور فکر می‌‌کنیم، می‌‌گویند با تعدد عنوان اجتماع امر و نهی جایز است [طبق مبنای اینان] یکفی در تمسک به اطلاق امر این‌که ما احراز نمی‌کنیم نهی تعلق گرفته به همین عنوان متعلق امر. [ما فقط] احتمال می‌‌دهیم نهی تعلق گرفته به عنوان آخر، مثل عنوان غصب، عنوان تصرف در مال غیر. و لذا کسی که قائل به جواز اجتماع امر و نهی است مثل ما، مشکلی نخواهد داشت.

بله، چون نماز عبادت است، در فرضی که عمدا انسان نماز در مکان مغصوب بخواند یا از روی جهل تقصیری یا از روی نسیان تقصیری یعنی خودش غاصب است اما موقع نماز فراموش کرده، خودش خمس این خانه را نداده اما موقع نماز فراموش کرده، می‌‌شود نسیان تقصیری، عالم عامد یا جاهل مقصر یا ناسی مقصر، عملش مبغوض مولی است، ‌مبعد از مولی است. آن‌جا شبهه این است که دیگه این عمل مبغوض صلاحیت مقربیت ندارد.

امام قدس سره و همین‌طور آقای زنجانی فرمودند چرا صلاحیت مقربیت ندارد این نماز در مکان مغصوب؟ خدا به این شخص گفته صل و لاتغصب، این آقا در صرف الوجود نماز داعی الهی دارد، اما اختیار این فرد داعی شیطانی در او هست، پس نگویید این داعی الهی ندارد. مقرب بودن، مکانی که نیست ‌بگوییم نمی‌شود هم‌زمان هم انسان نزدیک بشود به خدا و هم دور بشود از خدا. مقرب بودن یعنی امتثال امر خدا به داعی امتثال امر او. خب این آقا خدا گفته صل، نماز خواند به داعی امتثال امر خدا. خانه به او دادند یک ساله‌، سالش گذشته نمی‌رود بیرون، می‌‌گوید من سعادة المرأة سعة داره، غاصب است، اما نماز را برای خدا می‌‌خواند، بی دین که نیست. به قول آن بنده خدا می‌‌فرمود طلبه هر چقدر بی دین هم باشد نمازش را که ترک نمی‌کند. حالا دستور آمده خانه را تخلیه کن نمی‌کند، اما نمازش را که ترک نمی‌کند، نمازش را برای خدا می‌‌خواند. شبهه این است که همین مقدار کافی است.

و لذا امام فرمودند اگر اجماع نباشد بر بطلان صلات در مکان مغصوب من فتوی می‌‌دهم نماز در مکان مغصوب عالما عامدا هم صحیح است.

آقای زنجانی هم که می‌‌گوید الحمدلله اجماعی که نیست، ‌فضل بن شاذان گفت صلاته صحیحة، ما هم فتوی می‌‌دهیم نماز در مکان مغصوب عالما عامدا هم صحیح است.

الحمدلله رب العالمین. تامل بفرمایید روز دوشنبه ببینیم این بیان درست است یا نه.

جلسه 13-365

**دو‌شنبه - 15/07/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به این بود که نماز در مکان مغصوب از مصادیق بحث اجتماع امر و نهی هست و ما چون معتقدیم ظاهر ادله این است که عنوان تصرف در مال غیر حرام است و افعال خارجیه به عناوین تفصیلیه‌شان متعلق حرمت نیستند (سجود در ارض غیر بما هو سجود منهی‌عنه نیست، عنوان لایحل لاحد ان یتصرف فی مال غیره بدون اذنه متعلق نهی هست، ‌عنوان تصرف در مال غیر) و لذا بحث جواز اجتماع امر و نهی پیش می‌آید. چون ما در اصول قائل به جواز اجتماع امر و نهی شدیم و لذا معتقدیم نماز در مکان مغصوب مشمول اطلاق امر به صلات هست. و اگر شخص ناسی باشد یا جاهل قاصر باشد، عملش هم مقرب به مولی هست.

بله، اگر عالم عامد است یا جاهل مقصر است، جاهل به حکم که مقصر هم می‌‌تواند باشد، جاهل است به این‌که غصب این مال حرام است و لکن در جهلش کوتاهی کرده است و ترک تعلم کرده است جاهل مقصر شده است و یا ناسی مقصر است‌، خودش غصب کرد این مکان را یا خمس این زمین را نداد و لو هنگام نماز ناسی است اما ناسی است که خودش غاصب است که می‌‌شود ناسی مقصر، به نظر ما همان‌طور که در بحوث هم دارند، و لو اطلاق امر صلات شامل این نماز می‌‌شود و لذا اگر واجب توصلی بود ما هیچ مشکلی نداشتیم مثل دفن میت، ‌در مکان مغصوب میت را دفن بکنند ما مشکلی نداریم چون قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستیم می‌‌گوییم دفن میت در مکان مغصوب امتثال امر به دفن هست دفن هم که واجب توصلی است یا تکفین میت به کفن مغصوب یا کفن متعلق خمس، واجب توصلی است، کسی که مثل مرحوم آقای خوئی قائل به امتناع اجتماع امر و نهی است، می‌‌گوید اگر شما می‌‌دانستید که این کفنی را که با او این میت را تکفین کردند مغصوب است یا متعلق خمس است، یا این مکانی که این میت را در او دفن کردند مغصوب است یا متعلق خمس است عند الامکان باید نبش کنید قبر این میت را و کفن او را تبدیل کنید به کفن مباح، ‌قبر او را تعویض کنید به قبر مباح و نگران نیستید که شما را به عنوان نبّاش دستگیر بکنند. اما ما می‌‌گوییم نخیر، اطلاق امر به تکفین میت و تدفین میت شامل این تکفین یا تدفین به مال مغصوب و در مکان مغصوب می‌‌شود. من هم که غاصب نیستم تا عقل بگوید باید از محذور غصب خودت را خلاص بکنی.

[سؤال: ... جواب:] مرحوم آقای خوئی می‌‌فرماید وقتی که اطلاق امر به تکفین میت یا تدفین میت شامل این تکفین یا تدفین نشد ما کاشف نداریم از ملاک. کاشف از ملاک اطلاق امر است. وقتی ما امتناعی شدیم مثل آقای خوئی و نهی از غصب مقدم شد بر اطلاق امر، ‌اطلاق امر مقید می‌‌شود، کفّن المیت بکفن المیت، ‌إدفن المیت فی مکان مباح و دیگر ما احراز ملاک نمی‌کنیم در تکفین میت به کفن مغصوب و یا تدفین میت در مکان مغصوب. توصلی بودن، دلیل بر این نیست که ملاک دارد در این حال. بله، اگر مولی بگوید واجب است تطهیر متنجس به ماء مباح می‌‌فهمیم که ماء مغصوب هم ملاک تطهیر خبث را دارد. این عرفی است. اما [این‌که] ملاک در تکفین میت و تدفین میت با مال مغصوب هم حاصل می‌‌شود، واضح نیست. ما چه می‌‌دانیم. [این‌که] ملاک ملزم تحصیل می‌‌شود، برای ما ثابت نیست؛ شاید ملاکش این است که در مکان مباح دفن بشود و با کفن مباح دفن بشود. ولی ما که جوازی هستیم، به اطلاق امر تمسک می‌‌کنیم کشف ملاک می‌‌کنیم و چون واجب، واجب توصلی است مشکلی نداریم به لحاظ قصد قربت، قصد قربت معتبر نیست.

اما نماز در مکان مغصوب یا در مثال غسل میت که او هم واجب تعبدی است غسل میت به ماء مغصوب و لو ما جوازی هستیم اما شرط قصد قربت کار را مشکل می‌‌کند. یک وقت ما جاهل قاصریم، ناسی قاصریم حرفی نیست عمل ما مبعد از مولی نیست و ما هم به داعی الهی این فعل را انجام دادیم اما اگر عالم عامدیم، ‌جاهل مقصریم، ‌ناسی مقصریم، همان‌طور که در بحوث دارند ارتکاز متشرعی بر این است که عملی که صادر می‌‌شود بر وجه مبعدیت و مبغوضیت مولی، این عمل صلاحیت مقربیت ندارد. آقا وضوء می‌‌گیرد با آبی که ملک یتیم است، ‌مولی هم دارد نگاهش می‌‌کند، آب آن بطری آب معدنی که برای یتیم خریدند که بخورد بر می‌‌دارد می‌‌ریزد روی صورتش، می‌‌گوید اللهم بیض وجهی یوم تسود فیه الوجوه. مولی با زبان حالش می‌‌گوید سوّد الله وجهک؛ الذین یأکلون اموال الیتامی انما یأکلون فی بطونهم نارا. این‌جا هم الذین یغسلون وجههم به مائی که ملک یتامی است یبیّضون وجوهم یا یسودّن وجوهم؟ این عمل مبغوض مولی است مولی از این عمل بدش می‌آید بعد بگوید مولی! من برای تو وضوء می‌‌گیرم، این خلاف مرتکز متشرعه است بلکه خلاف ارتکاز عقلاء‌ است که مبعد از مولی لایصلح للمقربیة.

بله، امام، آقای سیستانی، آقای زنجانی، این‌جور بیان کردند که در عبادت باید اصل واجب به داعی قربی باشد؛‌ بیشتر از این لازم ندارد. این مستأجری که وقت اجاره‌اش تمام شده، با صاحبخانه کَل‌کَل می‌‌کند نمی‌رود از خانه بیرون، ‌آن طلبه‌ای که وقت آن خانه‌ای که گفتند یک سال آن‌جا بمانی گذشته، نمی‌رود بیرون، این‌که صبح بلند می‌‌شود برای نماز، این انگیزه‌اش امتثال امر خدا به نماز است دیگه. داعی قربی دارد. و بیشتر از این لازم نیست که صرف الوجود واجب را به داعی الهی بیاورد. قطعا این به داعی الهی می‌‌آورد صرف الوجود واجب را، ‌همین کافی است. و لو انتخاب این فرد حرام مقرون است به داعی شیطانی، اما اصل اتیان صرف الوجود به داعی و محرکیت الهی است. قطعا همین است. می‌‌گوید من خانه مردم را بدون رضایتش تصاحب کردم نشستم، ‌بی‌نماز که نیستم، ‌نماز نخوانم؟

و لذا امام دارند، آقای زنجانی، آقای سیستانی [هم] می‌‌گویند مقتضای قاعده این است که عالم عامد هم عبادتش در این مکان مغصوب صحیح باشد، ‌نمازش در این مکان مغصوب صحیح باشد. [البته] امام می‌‌فرمایند لولا الاجماع. که ما عرض کردیم اجماعی در کار نیست.

ما می‌‌گوییم قبول داریم، داعی الهی دارد به اصل اتیان صلات، ‌اما ارتکاز متشرعه و عقلائی بر این است که فعلی که مقرب به خدا می‌‌خواهد باشد نباید مبعد و مبغوض مولی باشد. داعی الهی دارد بر اصل نماز اما این نماز در مکان مغصوب فعل واحد است، این فعل واحد که مبغوض و مبعد از مولی است صلاحیت عبادیت و مقربیت ندارد و لو اصل اتیان نماز به داعی الهی باشد.

[سؤال: ... داعی مکلف بر مقربیت این فعل است. جواب:] داعی مکلف مهم نیست، ارتکاز بر این است که این فعل صلاحیت مقربیت ندارد چون فعل مبغوض مولی است.

ممکن است ذهن مردم این باشد که ترکیب انضمامی است؛ نماز با غصب در ذهن‌شان شاید این است که دو فعل است. شما بهترین مثال اگر می‌‌خواهید بزنید همین مثال وضوء گرفتن با آب معدنی است که برای یتیم خریدند. بر می‌‌دارد این آب معدنی را و با آن وضوء می‌‌گیرد و وقتی هم وضوء می‌‌گیرد همه او را نفرین می‌‌کنند. می‌‌گویند با آب غصبی صورتت را می‌‌شوری؟ تصرف در مال یتیم می‌‌کنی؟ این کار زشت را تو انجام می‌‌دهی، ‌این کاری را انجام می‌‌دهی که خدا از آن بدش می‌آید. بعد بگوییم عمل او صلاحیت عبادیت و مقربیت دارد، این خلاف مرتکز است.

و ما به نظرمان این ارتکاز فراتر از فتوی مشهور است. این‌که ما احتمال بدهیم این ارتکاز ناشی از فتوی مشهور است به نظرم قضیه بر عکس است؛ ‌فتوی مشهور ناشی از این ارتکاز است.

[سؤال: ... جواب:] ببینید!‌ و اتموا الحج و العمرة‌ لله، ‌باید عرفا بگویند حج لله، صلی لله. یعنی این آقا صحیح است بگوید اللهم هذه صلاتی صلّیتها لاجلک؟ این نماز در این مکان مغصوب، این وضوء با آب مغصوب را عرفا صحیح است بگوید خدا! بخاطر تو انجام دادم؟ خدا می‌‌گوید من بدم می‌آید از این، چطور می‌‌گویی بخاطر تو این کار را کردم. بله، اصل این‌که نمی‌خواهی بی‌نماز باشی بخاطر من است ولی این‌که بگویی این نماز را بخاطر تو خواندم، "بخاطر من" [یعنی] باید یک کاری بکنی که مبغوض من نباشد. من از این کار بدم می‌آید.

[سؤال: ... جواب:] شخصی که ناسی قاصر است فعلش مبغوض نیست؛ او معذور است. مفسده غصب را دارد اما فعلش مبغوض و مبعد از مولی نیست.

[سؤال: ... جواب:] ما عرض‌مان این است که ارتکاز بر عدم صلاحیت مقربیت این عمل هست که مبعد از مولی هست. ولی اگر شک بکنید می‌‌توانید به اطلاق دلیل تمسک کنید، اطلاق امر اقتضاء می‌‌کند که این عمل صحیح باشد. باید احراز کنیم تقید این اطلاق را با این ارتکاز؛ شک بکنید در این‌که ادعای ما درست است یا درست نیست کافی است که بتوانید به اطلاق امر به صلات تمسک کنید.

این یک مطلب که موافق با نظر مشهور می‌‌شود که تفصیل داده‌اند بین عالم عامد و جاهل و ناسی. گفتند عالم عامد نمازش در مکان مغصوب باطل است ولی جاهل و ناسی نماز‌شان در مکان مغصوب صحیح است. این نکته‌اش همین است که ما عرض می‌‌کنیم. در حالی که در مقابل این نظر مشهور دو نظر است علی جانبه الافراط و التفریط:

یک نظر، ‌نظر آقای خوئی است که نماز در مکان مغصوب هرکجا که نهی از غصب واقعا ثابت باشد باطل است و لذا آقای خوئی فرمودند من می‌‌گویم ناسی اگر ناسی قاصر باشد چون واقعا تکلیف ندارد، تحریم غصب شامل او نمی‌شود، و لذا اطلاق امر او را می‌‌گیرد. ولی جاهل بسیط یعنی جاهل متردد (نه جاهل مرکب که ملحق به ناسی است) او خطاب واقعی شاملش می‌‌شود.

یعنی یک وقت شما جاهل مرکبید که این خانه‌ای که خریدید غصبی است، سال‌ها در آن نماز می‌‌خوانید، نمازتان صحیح است از نظر آقای خوئی. اما اگر طلبه بودی، موقع خریدن شک کردی که این خانه غصبی است یا نه گفتی قاعده ید داریم یا رفتی از دو تا شاهد عادل پرسیدی که این خانه غصبی است یا غصبی نیست گفتند غصبی نیست گفتی بینه دارم. هر وقت هم نماز می‌‌خوانی اولش آن بینه و آن قاعده ید را جلوی چشمت ترسیم می‌‌کنی بعد می‌‌گویی الله اکبر. خب این هم یک گرفتاری است؛ یعنی همیشه نمازهایت با تردید و التفات بوده که مبادا این مکان غصبی باشد. قاعده ید جاری کردی، گفتی هر کس ید دارد بر مالی این اماره بر ملکیت او است، ‌بینه بر ملکیت او پیدا کرده بودی اما جاهل بسیط هستی نه جاهل مرکب؛ نهی واقعی از غصب شامل تو می‌‌شود. و این مانع از اطلاق امر است. ده‌ها سال این‌طور نماز خواندی باید همه این نمازها را قضاء کنی.

[سؤال: ... جواب:] الان کشف کردی نهی از غصب داشتی به نظر آقای خوئی و نهی از غصب مانع از اطلاق امر به صلات است نسبت به این مکان مغصوب چون اجتماع امر و نهی محال است و نهی بر اطلاق امر مقدم است کما بُیّن فی الاصول، پس شما امر نداشتید به این نماز. امر داشتید به نماز در مکان مباح و این نماز در مکان مباح از شما فوت شده و من فاتته فریضة فلیقضها.

مرحوم استاد می‌‌فرمودند: نماز در مکان مغصوب می‌‌تواند از حدیث لاتعاد استفاده کند و تصحیح بشود. اگر وضوء به آب مغصوب بود فرمایش آقای خوئی خوب بود؛ او را نمی‌شد کاری بکنیم. اما نماز در مکان مغصوب، ارکان نماز در او مختل نشده. چون سجود یعنی سجود عرفی، ‌سجود عرفی که به وجود آمد. رکوع یعنی رکوع عرفی، رکوع عرفی که این آقا انجام داد. بله، شرط اباحه مکان را مراعات نکرد جهلا، می‌‌شود مشمول لاتعاد الصلاة الا من خمس الوقت و القبلة و الطهور و الرکوع و السجود.

مرحوم آقای خوئی طبعا حدیث لاتعاد را قبول ندارند در این‌جا چون می‌‌فرمایند ظاهر رکوع یعنی رکوع شرعی، ظاهر سجود یعنی سجود شرعی. کسی که اخلال بکند به شرائط شرعی سجود که یکیش اباحه مکان است، ‌طبق برهان امتناع اجتماع امر و نهی از اطلاق خطاب لاتغصب کشف کردیم تقید امر به سجود را به این‌که مشروط است در مکان مباح باشد. شما اخلال کردی به شرط سجود و اخلال به شرط سجود اخلال به سجود ماموربه است و مشمول حدیث لاتعاد نیست.

این بحثی است که باید بعدها انجام بشود.

این یک نظر. نظر مقابل، کسی است که می‌‌گوید نماز در مکان مغصوب حتی عالما عامدا هم صحیح است. مثل آقای زنجانی. البته آقای زنجانی یک فتره‌ای شبهه‌ای برای‌شان به وجود آمد، فرمودند ما عقلا جواز اجتماع امر و نهی را اثبات کردیم، هیچ مشکلی نیست، فقط یک مشکل داریم: آیا عرف اطلاق خطاب صل را شامل صلات در مکان مغصوب می‌‌داند؟ یعنی وثوق نوعی پیدا می‌‌کند که مراد مولی مطلق است با این بحث‌های ما، یا وثوق پیدا نمی‌کند. ما در این تردید داریم. چون حجیت ظهور را مختص می‌‌دانیم به ظهور مفید وثوق نوعی و الا آقایان ‌که [مشکلی ندارند] می‌‌گویند ظهور حجت است مطلقا، ‌اطلاق امر صلات شامل صلات در مکان مغصوب می‌‌شود. ما شبهه‌مان این است که این ظهورها مفید وثوق برای عرف نیست، عرف بالاخره دچار تردید و تزلزل است، نکند مراد مولی از صل فی المکان المباح باشد.

ما خدمت ایشان پیغام دادیم: حالا شما اطلاق امر را تشکیک می‌‌کنید، به اصل برائت رجوع کنید. وقتی جواز اجتماع امر و نهی قائلید، حالا در حجیت اطلاق صل نسبت به صلات در مکان مغصوب دچار تردید شدید، خب اصل عملی برائت که هست. ظاهرا آن‌جور که نقل شده ایشان بخاطر همین اصل برائت آنگونه که بنده شنیدم باز برگشتند به همان فتوی به صحت نماز در مکان مغصوب عالما عامدا.

[سؤال: ... جواب:] ایشان به اصل برائت معتقد شده و لو برائت عقلیه. ... شک داریم در حجیت اطلاق پس یقین نداریم به تقید امر به نظر ایشان به این‌که صل فی مکان مباح، خب وقتی مشکوک است به اصل برائت رجوع می‌‌کنیم.

اما نظر مشهور که ما هم موافقیم، بین الامرین است، ‌بطلان الصلاة فی المکان المغصوب عالما عامدا او جاهلا مقصرا بخلاف ما لو کان جاهلا قاصرا او ناسیا قاصرا.

این‌که آقای صدر می‌‌گوید بناء بر احتیاط واجب نماز در مکان مغصوب و لو در حال نسیان باطل است، این نکته‌اش بر می‌‌گردد به این‌که ایشان معتقد است عنوان غصب عنوان مشیر است و نهی رفته روی عنوان ذاتی فعل مثل سجود در ارض غیر که دیگه از بحث اجتماع امر و نهی مع تعدد العنوان خارج می‌‌شود، می‌‌شود وحدت عنوان. یک خطاب می‌‌گوید صل یعنی اسجد، یک خطاب می‌‌گوید لاتسجد علی ارض الغیر. روی این حساب. بعد ایشان می‌‌گوید نسیان هم که به نظر ما رافع تکلیف نیست، رافع تنجز تکلیف است و ناسی با جاهل هیچ فرقی نمی‌کند؛ هر دو معذورند در عین این‌که هر دو واقعا تکلیف دارند. و لذا گفته صلات در مکان مغصوب باطلٌ حتی فی فرض النسیان علی الاحوط. که ما این مبنا را منکر شدیم.

یک مطلبی هم عرض کنم در این‌جا، این بحث را تمام کنیم:

آقای سیستانی فرمودند: به نظر ما بحث نماز در مکان مغصوب ربطی به کبری اجتماع امر و نهی ندارد، مربوط می‌‌شود به بحث اقتضاء النهی عن العبادة للفساد. بعد اشکال کردند، گفتند: مشهور گفتند نهی تحریمی از عبادت مقتضی فساد است ولی ما این را قبول نداریم.

خلاصه فرمایش ایشان این است: ایشان مثل صاحب قوانین فرموده: مسأله اجتماع امر و نهی که هل یجوز أو لایجوز در جایی است که متعلق امر و متعلق نهی دو طبیعت باشد که بین‌شان نسبت عموم من وجه است. امر به یک طبیعت تعلق گرفته به نحو صرف الوجود، ‌نهی به یک طبیعت اخری تعلق گرفته به نحو مطلق الوجود و انحلالی، در یک مورد این دو طبیعت انطباق دارند بر یک مورد خارجی اتفاقا. این می‌‌شود بحث اجتماع امر و نهی. آقای سیستانی می‌‌فرمایند ما این‌جا جوازی هستیم. مثل کسی که نماز می‌‌خواند در حالی که امام جماعت شروع کرده به نماز، جوری هم نماز فرادی می‌‌خواند این آقا که هتک این امام جماعت است. یک جوری خودش را مخفی نمی‌کند که مردم نفهمند، همه فهمیدند که این آقا متعرض به این امام جماعت است و می‌‌خواهد بگوید این امام جماعت عادل نیست. ایشان فرموده کار، ‌کار حرامی است [اما نماز صحیح است]. ‌یک وقت هتک این امام جماعت جایز است یا واجب است، ‌بحث دیگری است که طلبه‌ها معمولا هر جا می‌‌خواهند غیبت کنند، ‌هتک کنند اول یا واجب الغیبة و واجب الهتک می‌‌کنند یا حداقل جایز الغیبة و الهتک. ولی آن‌هایی که این چیزها را بلد نیستند، می‌‌گوید وقتی هتک این امام جماعت جایز نیست این نماز تو مصداق هتک او است و لکن به نظر من نمازت صحیح است چون من قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستم مع تعدد العنوان.

اما در اقتضاء النهی عن العبادة‌ للفساد، امر به طبیعت تعلق می‌‌گیرد و نهی از حصه‌ای از آن طبیعت. می‌‌شود عنوان واحد. عنوان واحد اطلاقش امر دارد ولی مقیدش نهی دارد. مثل صل، لاتصل فی الحمام. و اجماع هست بر این‌که نهی از عبادت مقتضی فساد است ولی در بحث اجتماع امر و نهی اجماعی در کار نیست، اختلاف هست که آیا جایز است اجتماع یا ممتنع است. ایشان می‌‌فرماید وقتی ما ثابت کردیم که عنوان غصب حرام نیست، ‌عنوان تصرف در مال غیر حرام نیست، افعال خارجیه به عناوین تفصیلیه متعلق حرمت هستند پس از بحث اجتماع امر و نهی خارج می‌‌شود چون امر خورده به سجود به نحو صرف الوجود، ‌نهی نخورده به غصب یا تصرف در مال غیر، نهی خورده به سجود در ارض غیر. امر به مطلق به نحو صرف الوجود خورده، نهی از مقید هست. و این داخل می‌‌شود در بحث اقتضاء النهی التحریمی عن العبادة للفساد.

و ایشان بعد فرموده البته ما که قبول نداریم اقتضاء النهی عن العباد‌ة للفساد را ولی این‌که اجماع داریم بر بطلان صلات در مکان مغصوب، معلوم می‌‌شود که علماء هم این را در بحث اجتماع امر و نهی مندرج نکردند، و الا بحث اجتماع امر و نهی که مورد اختلاف شدید هست. این را مندرج کردند در بحث اقتضاء النهی عن العبادة‌ للفساد. ولی از ما می‌‌پرسید، ایشان فرمودند ما می‌‌گوییم نه، نهی تحریمی از عبادت مقتضی فساد نیست. چرا مقتضی فساد باشد؟‌ این مکلف یک امر دارد به صرف الوجود صلات، یک نهی مولوی دارد از صلات در مکان مغصوب، طریقه عقلائیه این نیست که عقلاء بگویند مولی آن امرش را باید مقید کند، بشود صل فی مکان مباح. نخیر، طریقه عقلائیه این است که وقتی که این نماز در مکان مغصوب وافی به ملاک باشد امر صل مطلق بشود، امر لابشرط به صلات و نهی از حصه محرمه صلات که صلات در مکان مغصوب است. این طریقه عقلائیه است.

مثل این‌که مولی به عبدش می‌‌گوید در روز یک بار این قرص را بخور، بعد می‌‌گوید با شکم ناشتا این قرص را نخور. اگر این عبد بیاید با شکم ناشتا این قرص را بخورد هم عصیان کرده این نهی را، هم امتثال کرده آن امر را. چرا‌؟ برای این‌که قرص در اول صبح که ناشتا هست، مصلحت ملزمه خوردن قرص را استیفاء می‌‌کند. این قرص چرک‌خشک‌‌کن چرک را خشک می‌‌کند و لکن با شکم ناشتا التهاب معده می‌‌آورد. مقتضای طریقه عقلائیه چیست؟ این است که امر به خوردن قرص را مطلق می‌‌گذارد در عین حال نهی هم می‌‌کند از قرص در زمان ناشتا. این عقلائی است، ‌وقتی عقلائی است پس اطلاق صل هم عقلائی است، ‌اطلاق صل وقتی عقلائی بود خودش کاشف از ملاک است. اطلاق صل وقتی که عقلائی بود در فرض وفاء این صلات در مکان مغصوب به ملاک، آقای سیستانی فرمودند: پس اطلاق صل می‌‌تواند ثابت باشد عند العقلاء، خب خطاب صل هم که قیدی ندارد، ‌مقدمات حکمت در او جاری می‌‌شود می‌‌گوید مطلق است. و لذا این نماز در مکان مغصوب هم امتثال امر به صرف الوجود نماز است هم عصیان نهی از صلات در مکان مغصوب است و لو مع وحدة العنوان.

اینی هم که می‌‌گویید مبعد از مولی لایصلح للمقربیة درست نیست. بیش از این لازم نیست که این آقا اصل نماز را بخاطر خدا بخواند، اصل نماز را هم که بخاطر خدا می‌‌خواند، ‌پس مشکلی نداریم.

این فرمایش آقای سیستانی به نظر ما هم اشکال اصولی دارد هم یک نکته فقهی در رابطه‌اش هست. اشکال اصولی این است که ما در اصول در بحث اجتماع امر و نهی گفتیم که بین بحث اجتماع امر و نهی و اقتضاء النهی عن العبادة ‌للفساد تقابل نیست.

اگر ما در بحث اجتماع امر و نهی ثابت کنیم که نهی دارد این فعل، داخل می‌‌شود در بحث اقتضاء‌ النهی عن العبادة‌ للفساد. صاحب کفایه و مرحوم نائینی گفتند اگر قائل به امتناع بشویم‌ بگوییم امر ندارد و نهی دارد، آن وقت می‌‌شود صغری مسأله اقتضاء النهی عن العبادة‌ للفساد. ما عرض کردیم در اصول نه، حتی اگر جوازی بشویم باز هم باید بحث کنیم. و لو این امر دارد اما نهی هم دارد. نهی از این فعل به عنوان آخر آیا یقتضی الفساد‌ أم لا، او را هم باید بحث کنیم. تقابل نیست بین این دو مسأله. نهی از عبادت مقتضی فساد است اقتضاء ندارد که عنوان واحد داشته باشد با آن امر و لو تعدد عنوان داشته باشد.

و این‌که ایشان فرمودند مشهور اجماع دارند بر بطلان صلات در مکان مغصوب شاید نکته‌اش این است که جواز اجتماعی‌ها هم در عالم عامد مشکل دارند با مقربیت عمل، مثل ما. جوازی است اما می‌‌گوید این عمل تعبدی است، ‌مبعد از مولی صلاحیت مقربیت ندارد.

وانگهی (نکته فقهی این است) آقای سیستانی! عرفا بین صل و لاتصل فی المکان المغصوب عرف تقیید نمی‌بیند؟ بلااشکال عرف تمسک نمی‌کند به اطلاق صل با وجود لاتصل فی المکان المغصوب که وحدت عنوان دارد. کی عقلاء تمسک می‌‌کنند به اطلاق امر تا بگویند کشف ملاک می‌‌کنیم در این فرد حرام.

بقیه مطالب ان‌شاءالله فردا.

جلسه 14-366

**سه‌شنبه - 16/07/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در نماز در مکان مغصوب بود که عرض کردیم این مسأله داخل در مسأله اجتماع امر و نهی هست. چون به نظر ما عنوان متعلق امر با عنوان متعلق نهی متعدد هست، ‌عنوان متعلق نهی عنوان غصب یا تصرف در مال غیر است بدون اذن او، ‌عنوان متعلق امر صلات است، سجود است. و لذا بناء بر مسلک صحیح که اجتماع امر و نهی در صورتی که امر به صرف الوجود یک عنوان تعلق بگیرد و نهی از مطلق الوجود یک عنوان دیگر بشود و در یک موردی هر دو عنوان منطبق باشند اجتماع امر و نهی محذور ندارد.

این‌که مرحوم آقای خوئی فرمودند "قوام اطلاق به ترخیص در تطبیق است. یعنی مولی وقتی می‌‌گوید صل در صورتی اطلاق دارد نسبت به مکان مغصوب که مولی ترخیص در تطبیق بدهد بگوید انت مرخص فی تطبیق الصلاة الماموربه علی الصلاة فی المکان المغصوب. ترخیص در تطبیق با تحریم از این فعل قابل جمع نیست. هم مولی بگوید تو مرخصی تطبیق کنی نماز را که بر تو واجب است بر نماز در مکان مغصوب و هم بگوید بر تو حرام است نماز در مکان مغصوب (البته به عنوان غصب حرام شده است) این قابل جمع نیست".

جواب این فرمایش ایشان این است که قوام اطلاق امر به ترخیص فعلی نیست در تطبیق؛ به ترخیص حیثی است و یا به تعبیر دیگر ترخیص وضعی است. یعنی اطلاق امر متقوم به این است که از حیث امتثال این امر شما مرخصی در تطبیق بر این فرد. و لذا می‌‌توان تعبیر کرد ترخیص حیثی یعنی از حیث امتثال این امر مرخص هستی در تطبیق. و می‌‌توان تعبیر کرد (که در کلمات برخی مثل آقای سیستانی آمده) ترخیص وضعی است یعنی اگر واجب را بر این فرد تطبیق کنی مجزی است. و الا اطلاق امر متقوم به این نیست که از جمیع جهات ترخیص بدهد در ارتکاب این فرد.

إدفن المیت فی مکان، ‌شما مرخصی از حیث امر به دفن میت در تطبیق این دفن بر دفن در مکان مغصوب یا دفنی که معنوان است به عنوان ایذاء والدین مثلا. منافات با این ندارد که از حیث آخر یعنی از حیث این‌که این فعل معنون است به عنوان غصب یا معنون است به عنوان ایذاء والدین ترخیص در تطبیق نداشته باشی. ما بیش از این دلیل نداریم. اطلاق امر متقوم است به ترخیص ماموربه بر این فرد من حیث انه امتثال ذلک الواجب لا مطلقا و این تنافی ندارد با نهی از این فرد از حیث این‌که این فرد معنون به عنوان حرام هست.

اشکال دومی که مطرح می‌‌شود گفتند: اجتماع محبوبیت و مبغوضیت در فعل واحد محال است. فعل واحد نمی‌شود هم محبوب باشد هم مبغوض. شما وقتی می‌‌گویید نماز در مکان مغصوب صحیح است یعنی محبوب مولی است، ‌وقتی می‌‌گویید چون غصب است حرام است یعنی مبغوض مولی است پس این نماز در مکان مغصوب هم محبوب مولی باشد هم مبغوض مولی قابل جمع نیست.

این هم به نظر ما درست نیست. برای این‌که ما دلیلی بر لزوم محبوبیت من جمیع الجهات فرد نداریم؛ صرف الوجود محبوب مولی است، این فرد از حیث این‌که مصداق آن واجب است هم محبوب مولی است، اما این‌که باید محبوب فعلی مولی باشد، ‌محبوب من جمیع الجهات باشد دلیل ندارد. و لذا مولی می‌‌گوید من نسبت به این فرد حب فعلی ندارم، و لکن چون وافی است به ملاک واجب [مجزی است]. ‌همان مثالی که آقای سیستانی زدند مولی می‌‌گوید هر روز این قرص را مصرف کن و خطاب دیگر می‌‌گوید چیزی نخور که موجب التهاب معده‌ات بشود، ‌اضرار به نفس حرام است، عنوان آخری فرض کنیم، ‌عنوان اضرار به نفس، شما این قرص را در ناشتا می‌‌خورید هم آن ملاک امر به شرب این دواء استیفاء می‌‌شود که از بین بردن چرک خون هست و هم این‌که در ناشتا این قرص را خوردید مصداق اضرار به نفس است و التهاب در معده شما ایجاد می‌‌کند. آن هم واجب است دیگر، ‌بحث واجب تعبدی که تنها مطرح نیست. واجب تعبدی نیاز دارد به این‌که قصد قربت بکنیم که ما فرض این است که در مانحن‌فیه اگر جاهل قاصر باشد قصد قربت را فرض می‌‌کنیم. دلیل نداریم که این واجب که شرب دواء است در ناشتا محبوب من جمیع الجهات مولی باشد. نه، آنی که محبوب مولی است صرف الوجود شرب این دواء است هر روز یک بار. و این شرب دواء در ناشتا از این حیث که مصداق این واجب است محبوب مولی است چون وافی به ملاک واجب است. این با مبغوض بودن آن از حیث این‌که اضرار به نفس است قابل جمع است. و لذا ما قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستیم با تعدد عنوان.

بله، چون نماز فعل تعبدی است نیاز دارد به این‌که مکلف قصد قربت بکند بلکه نیاز دارد به نظر ما به این‌که این فعل صلاحیت مقربیت داشته باشد چون مرتکز عرفی که عرف از ادله استفاده می‌‌کند این است که صدق کند بعد از نماز بگویم أتیتُ بهذه الصلاة لله. جاهل قاصر صدق می‌‌کند، ‌ناسی صدق می‌‌کند که بگوید أتیت بهذه الصلاة و لو در مکان مغصوب نماز خوانده باشد. ولی عالم عامد و لو داعیش بر اصل نماز الهی است و الا می‌‌خوابید اصلا نماز نمی‌خواند اما بعد از این‌که آمد نماز در مکان مغصوب خواند یا وضوء با آب مغصوب گرفت بگوید این نمازم برای خدا بود، ‌این وضوئم برای خدا بود، این عرفا صدق نمی‌کند.

و لذا شما در نذر چرا می‌‌گویید متعلق نذر باید راجح باشد چون صدق "لله علیّ" متوقف است بر این‌که متعلقش راجح باشد. کاری که محبوب خدا نیست و لو متساوی الطرفین است، صحیح نیست بگویید لله علی ان افعله. برای خدا است بر من که امروز ناهار آبگوشت بخورم، حالا اگر بجای لله علیّ می‌‌آمدید به دوست‌تان می‌‌گفتید، می‌‌گفتید لک علیّ که امروز ظهر آبگوشت بخورم، دوست‌تان می‌‌گفت به من چه؟ چرا منت سر من می‌‌گذاری، ‌برای توست بر من که امروز آبگوشت بخورم، می‌‌خواهی آبگوشت بخوری می‌‌خواهی اصلا هیچ چیز نخور به من ربطی ندارد. باید بگویی لک علیّ ان ادعوک، ‌برای تو هست بر من که تو را برای ناهار دعوت کنم، این موقع می‌‌گویند لک علیّ. و لذا می‌‌گویند لله علی ظاهرش این است که فعلی را بیاوری که مطلوب خداست حتی متساوی الطرفین هم نباشد.

شما وقتی این نماز را که در مکان مغصوب خواندید یا آن وضوئی که با آب مغصوب گرفتید بخواهید بگویید اللهم ان هذه صلاتی صلیتها لک، ‌خدا می‌‌گوید این نماز را برای من خواندی؟! اصل این‌که نمازخوان هستی برای من است‌، بی‌نماز نیستی بخاطر من است، اما صدق می‌‌کند این نماز را برای من خواندی؟! آن وضوئی که می‌‌گیرید با آن آب غصبی که این بیمار بغل‌دست شما در بیمارستان یک آب معدنی خریده که موقعی که تشنه می‌‌شود بخورد، شما می‌‌گویید حال ندارم کنار دستشویی وضوء بگیرم، دلم هم نمی‌آید آب معدنی بخرم، بر می‌‌دارید آب معدنی او را با آن وضوء می‌‌گیری، او هم مدام نفرین می‌‌کند به شما، بعد می‌‌گویید خدایا! این وضوئی که بخاطر تو گرفتم از من قبول بکن، کانّه قربانی در راه خدا دادید، ‌اللهم تقبل منا هذا القربان، خب [آیا] جا ندارد که خدا بگوید آخه من این وضوء را با آب غصبی از تو قبول کنم؟ صدق می‌‌کند این وضوء تو برای من بود؟‌ انصافا عرف انصراف قائل است. و لذا از ادله ما فهمیدیم که باید صدق کند حج لله، توضأ لله، صلی لله. صلی لله یعنی صلاته کانت لله، توضأ لله یعنی وضوءه کان لله. این صدق نمی‌کند.

البته حالا شما فرمایش‌تان موافق با فرمایش بزرگانی است که ما جرأت نداریم اعتراض بکنیم. امام، ‌بزرگان دیگر همین مطلب شما را دارند که اصل صرف الوجود نماز را به داعی قربی می‌‌آورد همین کافی است و لو به سوء اختیارش این فرد حرام را آورده. که این مربوط به بحث دیروز می‌‌شود. لااقل این عرائض ما منشأ احتیاط که می‌‌شود در این‌که وضوء به آب مغصوب، ‌نماز در مکان مغصوب عالما عامدا اشکال داشته باشد. خود امام هم بخاطر اجماع احتیاط می‌‌کنند، ‌ما بخاطر این ارتکاز عرفی لااقل احتیاط واجب باید بکنیم.

[سؤال: ... جواب:] دلیل خاص که می‌‌شود مقید اطلاقات. یعنی لله علیّ که دلیل نذر است که ان قال لله علی فلیف به، ‌او صادق نیست. حالا دلیل خاص که بحث دیگری دارد. یا در عهد هم همین را می‌‌گویند. شما بگویید خدایا! با تو عهد می‌‌کنم که امروز آبگوشت بخورم، خدا می‌‌گوید من گفتم آبگوشت بخور که با من عهد می‌‌کنی؟! من اصلا حرفی از آبگوشت خوردن تو زدم. و لذا در عهد هم می‌‌گویند ظاهر این است که متعلق عهد راجح باشد چون عاهدت الله انصراف دارد به این‌که مورد عهد موردی باشد که راجح باشد و لو رجحان به عنوان ثانوی مثل حسن احتیاط و امثال ذلک. این‌جا هم بگویید هذه صلاتی صلیتها لله، ما به نظرمان انصراف دارد از این. و عرف از ادله فهمیده که باید نماز برای خدا باشد. ‌اتموا الحج و العمرة‌ لله ظاهرش این است که بعد از این‌که حج آوردی بگویی حججت لله یا صلیت لله. این‌جا صدق صلیت لله بسیار مشکل است.

این بحثی است که دیروز مطرح کردیم. فعلا ما بناء بر قول به امتناع اجتماع امر و نهی بحث می‌‌کنیم.

[سؤال: ... جواب:] اشکال در صلاحیت عمل است برای مقربیت. عملی که علی وجه المبغوضیة و المبعدیة عن المولی صادر می‌‌شود این صلاحیت مقربیت ندارد و لو این مکلف در اصل اتیان به صرف الوجود نماز قطعا داعی قربی دارد. ... ناسی قاصر عملش مبغوض نیست، عملش مبعد از مولی نیست. بله، ناسی مقصر که خودش غاصب است او هم ما در صحت نمازش اشکال می‌‌کنیم.

پس ما بناء بر قول به جواز اجتماع امر و نهی مع تعدد العنوان مشکلی نداریم در صحت نماز در مکان مغصوب در فرض جهل قصوری و یا نسیان قصوری. و در فرض علم و عمد و امثال آن اگر نبود این مشکل عدم صلاحیت عملی که مبعد از مولی است و مبغوض مولی است برای عبادیت و مقربیت به مولی، ما هم مثل امام می‌‌گفتیم نماز در مکان مغصوب عالما عامدا هم صحیح است. البته امام هم عرض کردم احتیاط واجب کردند بخاطر اجماع که ادعاء شده بود بر بطلان صلات در مکان مغصوب عالما عامدا.

اما بحث در این است که اگر قائل به امتناع اجتماع امر و نهی شدیم، قائل به امتناع مثل مرحوم آخوند، مرحوم نائینی، مرحوم آقای خوئی، مرحوم استاد، می‌‌گویند در صورتی ما قائل به امتناع اجتماع امر و نهی هستیم که در خارج وحدت معنون باشد؛‌ تعدد عنوان منشأ تعدد معنون نشود.

و لذا مرحوم آقای نائینی و مرحوم آقای خوئی فرمودند وضوء با آب غصبی مسلّم باطل است چون شبهه‌ای در ترکیب اتحادی در آن نیست. ترکیب اتحادی یعنی وحدت معنون. شستن صورت با آب غصبی یک فعل است؛ هم مصداق غصب است هم مصداق وضوء است.

اما نماز در مکان مغصوب:

مشهور می‌‌گویند او هم مصداق غصب است و ترکیب غصب با نماز در مکان مغصوب ترکیب اتحادی است یعنی یک فعل است در خارج که هم معنون است به عنوان نماز، هم معنون است به عنوان غصب.

مرحوم آقای خوئی فرموده: ما تحلیل که می‌‌کنیم افعال نماز را فقط سجود بناء بر نظر صحیح مصداق غصب است؛ ترکیب سجود در مکان مغصوب با غصب ترکیب اتحادی است. بقیه افعال صلات ترکیب‌شان با غصب ترکیب اتحادی نیست، وحدت خارجیه ندارد، ترکیب اتحادی نیست؛ ‌ترکیب انضمامی است یعنی در خارج دو چیز است، ‌دو فعل است: یک فعل واجب است یک فعل حرام است. برخی هم که فرمودند حتی سجود هم در مکان مغصوب مصداق غصب نیست.

ما باید تحلیل کنیم، شروع کنیم افعال نماز را بررسی کنیم. یک نکته عرض کنم چون فعلا مطالب آقای خوئی را داریم بیان می‌‌کنیم و حاشیه بر مطالب ایشان می‌‌زنیم، ‌در این مباحث ایشان خیلی دقت می‌‌کند. مثلا در غسل به ماء مغصوب که ترکیب را اتحادی می‌‌داند و می‌‌گوید باطل است (مگر ناسی یاجاهل مرکب باشید که تکلیف به حرمت غصب واقعا از شما ساقط است) اما در فضای غصبی غسل کردن، ایشان می‌‌گوید اشکال ندارد، ‌در مکان غصبی غسل کردن اشکال ندارد. چرا؟‌ برای این‌که غسل یعنی وصول الماء الی البشرة. وصول الماء الی البشرة‌ که مصداق غصب نیست‌. اگر آب مباح است ولی منزل غصبی است، ‌وصول آب به پوست شما که مصداق غصب نیست. غصب در مقدمات غسل است و در مؤخرات آن. مقدمه غسل ریختن آب است، ‌خب [آیا] این ریختن آب، صب الماء‌ فی الفضاء المغصوب، مصداق غصب است یا جریان آب بر مصب غصبی که آب از بدن شما جاری می‌‌شود می‌آید روی کف حمام که غصبی است. مقدمات غسل در آن غصب است، ‌مؤخرات غسل در آن غصب است، ‌خود غسل که وصول الماء‌ الی البشرة است او که مصدقا غصب نیست. و لذا غسل در مکان غصی اگر آب مباح باشد مشکل ندارد.

و لذا آن‌هایی که خمس خانه‌شان را ندادند یا زمین مشکل دارد، غسل‌شان صحیح است چون این آبی که استفاده می‌‌کنند اداره آب پولش را می‌‌گیرد. طبق قانون مشکلی ندارد؛ آب مباح است. حالا این خانه متعلق خمس است یا متعلق حق غیر است، زمین موروثی بوده حق ورثه را درست اداء نکرده، ‌آمده این‌جا خانه ساخته این‌ها موجب بطلان غسل نمی‌شود. اما وضوء، آقای خوئی فرموده وضوء دو بعد دارد:‌ وضوء با آب مباح باشد، ‌مکان غصبی است، ‌غسل وجه و یدین مثل غسل می‌‌ماند؛ مصداق غصب نیست. اما مسح الرأس و الرجلین مصداق غصب است. چرا؟ برای این‌که مسح یعنی امرار الید علی الممسوح، امرار یعنی کشیدن دست، خود این در فضای غصبی مصداق غصب است. و لذا اگر شما همچون جایی بود که آب مباح بود مکان غصبی بود، صورت و دست های‌تان را بشورید، برای مسح بیایید در کوچه، مسح سر و پا را در کوچه بکشید، آقای خوئی می‌‌گوید خوب فتوی من را یاد گرفتی و عمل کردی.

البته آقای سیستانی می‌‌گویند این عرفی نیست که این مسح را مصداق غصب بدانیم. چون آن غصب که یعنی استیلاء بر مال غیر که این استیلاء نیست، ‌این مصداق استیلاء نیست. و آن تصرف در مال غیری که عقلاء حرام می‌‌دانند و شارع هم امضاء کرده شامل این کشیدن مقداری از دست روی سر در مکان غصبی نمی‌شود.

این مقدمه را عرض کردم برای این‌که این دقت‌ها را در بحث نماز هم توجه کنید، ‌باید بحث، دقیق برگزار بشود.

[سؤال: ... جواب:] حالا شما دقت عقلی بکنید، تا بعد ببینیم اشکال دارد این دقت‌های عقلی و ما باید دقت عقلی نکنیم؟ چون آقای سیستانی فرمایش‌شان همین است، این اشکالات آقای خوئی را فرمودند عرف نماز در مکان مغصوب را قبیح می‌‌داند؛ متحد می‌‌داند با آن فعل خارجی که مصداق تصرف در مال غیر است. و این تدقیقات تدقیقات عقلی است. حالا ما فعلا همان تدقیقات عقلی را دنبال کنیم بعد ببینیم آیا اشکال دارد یا نه.

آقای خوئی شروع کردند فرمودند اولین فعل نماز ذکر است. الله‌اکبر ذکر است. بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین، ذکر خاصی است، قرائت سوره فاتحه است. مسلم ذکر در نماز مصداق غصب محرم نیست. چرا؟ برای این‌که این شبهه که بگوییم تکلم در فضای غصبی دو مشکل دارد: یکی دهان تکان می‌‌خورد در فضای غصبی، لب‌ها باز و بسته می‌‌شود، دوم: در هوا ایجاد موج می‌‌کنید، این شبهه واهیه است. هیچ عرفی سخن گفتن در مکان غصبی را مصداق تصرف محرم نمی‌داند. حالا ممکن است شما بروید لب پشت‌بام، آن دم دیوار خانه همسایه که خیلی با شما هم اختلاف دارد و هر چیزی که مصداق تصرف در مال او است را بر شما از گوشت کذا هم حرام‌تر کرده، بروید بایستید آن‌جا صحبت کنید با موبایل، بیاید بگوید‌ ای غاصب! داری لبانت را در فضای ملک من تکان می‌‌دهی و ایجاد موج می‌‌کنی در هوا در ملک من. اصلا عرف می‌‌خندد به این حرف‌ها. و در ارتکاز عقلا‌ء هم هیچ قبحی ندارد. و این روایات هم انصراف دارد از این مواردی که در ارتکاز عقلاء هیچ قبحی ندارد.

پس این ذکر که مشتمل بر تحریک فم هست و مشتمل بر ایجاد موج در فضای غیر است، ‌این مصداق تصرف در مال غیر نیست. و بالدقة هم حساب کنیم مصداق آن تصرفی که حرام هست عقلائا، نخواهد بود.

[سؤال: ... جواب:] تکلم که اتحاد ندارد با تحریک فم یا با ایجاد موج در هوا. تحریک فم سبب تکلم است، ایجاد موج در هوا هم مسبب از تکلم است. تکلم یک حد وسطی است که سبب آن تحریک فم است و مسبب آن [هم] ایجاد موج در هوا هست در فضای غیر. پس خود تکلم به دقت عقلیه گفته نه مصداق تحریک فم است (بر فرض تحریک فم غصب باشد) نه مصداق ایجاد موج در هوای در ملک غیر است. و لذا به دقت عقلیه تکلم متحد با این غصب‌ها نیست اگر بگوییم این‌ها غصب هستند. تکلم یک امر عرفی است؛ مسبب از تحریک فم. ... یعنی کسی که تکلم می‌‌کند در مکان مغصوب گناه بیشتری مرتکب می‌‌شود از کسی که سکوت می‌‌کند در مکان مغصوب؟ قطعا این‌طور نیست.

اما بخش دوم نماز، قیام، جلوس، ‌رکوع در نماز هست. ایشان فرموده است: هیچ‌کدام از این‌ها متحد با غصب نیستند. چرا؟ برای این‌که غصب مقوله أین است (تصرف در این مکان). قیام که در نماز واجب است مقوله وضع است. یعنی چه؟ یعنی واجب است انسان در بخشی از نماز اجزاء بدنش ارتباط‌شان با هم به نحو صدق قیام باشد، در بخشی از نماز ارتباط اجزاء بعض بدن با بعض دیگر به نحو صدق رکوع باشد، به نحوی که لو فرض که انسان بتواند بدون مکان راست باشد یعنی نسبت سرش بالاتر از پایش باشد، صدق می‌‌کند قائمٌ. خمیده باشد صدق می‌‌کند راکعٌ و لو فرض در مکان نباشد. اگر واجب این بود که یقوم فی مکان و یکبر، ‌بله، قیام فی المکان مصداق غصب بود اما دلیل که نگفته یقوم فی مکان، ‌گفته یصلی قائما. ‌یعنی در حال نماز وضعیت اندامش که می‌‌کشند، می‌‌گویند شکل اول که ایستاده است، بعد حمد و سوره که تمام شد، شکل دوم را نشانش می‌‌دهند، مثل درخت خمیده، ‌انسان خمیده، می‌‌گویند وضعیت بدنت این‌طور باشد. به وضعیت بدن کار دارند. نگفتند ارکع فی مکان، قم فی مکان، ‌اجلس فی مکان. همچون چیزی نگفتند.

[سؤال: ... جواب:] بالاخره اگر فرض می‌‌کردید مکانی نبود و لکن نسبت سر با پا این‌جور بود که سر عالی بود و پا سافل و بدن هم مستقیم نه منحنی، می‌‌گفتند قیام. ... فرمایش مرحوم آقای خوئی این است که قیام مقوله وضع است، مقوله وضع یعنی نسبة بعض اجزاء الجسم الی بعض الآخر، و این ربطی به کون فی هذا المکان ندارد.

رکوع هم یک ارتباط خاصی است بین اجزاء بدن با یکدیگر یعنی اجزاء یک جسم با یکدیگر که می‌‌گویند خمیده. نگفتند ارکع فی مکان، گفتند کن راکعا، ارکع یعنی کن راکعا، باید این هیئت را داشته باشی. بله ما چون جسمیم نیاز به مکان داریم، اما این ترکیب اتحادی نمی‌شود، می‌‌شود ترکیب انضمامی.

محقق عراقی فرموده: عنوان حرام که فقط غصب نیست؛ تصرف در مال غیر هم حرام است. قیام مصداق تصرف در مال غیر است، ‌رکوع مصداق تصرف در مال غیر است. وانگهی حتی تصرف هم صدق نکند، [اما] انتفاع به مال غیر، ‌استیفاء منافع ملک غیر حرام است و لو مصداق تصرف نباشد. انصافا قیام در ارض غیر، مصداق انتفاع به مال غیر که هست و مصداق استیفاء منفعت ملک غیر که هست و لو تصرف صدق نکند.

این مقدار فرمایش محقق عراقی جواب از این فرمایشی که آقای خوئی بیان فرمودند و عده‌ای این مطلب را گفتند نیست. برای این‌که می‌‌گوییم: محقق عراقی! اما این‌که گفتید استیفاء منفعت ملک غیر: [اقول] اگر تصرف صدق نکند حرام نیست. مغازه‌دار چراغ روشن کرده جلوی مغازه‌اش، می‌‌خواهد مشتری جذب کند، ‌شما هم پول نداری شمع بخرید در حجره مطالعه کنی، می‌آیید کنار مغازه در کوچه، ‌کتاب مکاسب‌تان را دست می‌‌گیرید مطالعه می‌‌کنید، ‌صاحب مغازه می‌‌گوید من راضی نیستم از نور چراغ من استفاده کنید. خب راضی نباش، ما دلیل نداریم انتفاع از ملک غیر حرام است. یا خیلی از بوی خوش گل محمدی خوش‌تان می‌آید، کنار باغ یک کسی ایستادید در کوچه، ‌در خیابان، ‌استشمام می‌‌کنید رائحه بوی گل محمدی را، ‌صاحب باغ بگوید من راضی نیستم. آقا! من که تصرف نکردم در مال تو، دلیل بر حرمت انتفاع مال تو نداریم. در ارتکاز عقلاء هم این حرام نیست.

و عمده اشکال به محقق عراقی این است که ایشان جواب دقیق نداد از مطلب که آنی که تصرف در مال غیر است یا حتی استیفاء منفعت غیر است، القیام فی المکان است. او که واجب نیست. کون المکلف فی هیئة القیام واجب است؛ ‌او که اتحاد ندارد با القیام فی الارض. و لذا فرمودند لو فرض کسی بدون مکان بتواند قرار بگیرد، می‌‌تواند وضعش را تغییر بدهد از انحناء‌ به استقامت، ‌از رکوع به قیام، ‌و لو مکان نداشته باشد، [مجزی است]. ‌منتها جسم نیاز به مکان دارد او بحث آخری است.

این فرمایش آقای خوئی دو تا ایراد دارد: یک ایراد این است که قیام بدون لحاظ مکان ‌که صدق نمی‌کند قیام. برای این‌که پا در هوا آن هم مستقیم است، معلق می‌‌کند یک کسی را که سرش پایین پا بالا. فرق انسان قائم با انسان میت یا انسان درازکش چیست؟ استقامت اجزاء‌ بدن که کافی نیست برای صدق قیام. شخص قائم استقامت بدن دارد، شخصی که سرش پایین است پاهایش را آویزان کردند به سقف این هم استقامت بدن دارد. شخصی که خوابیده روی زمین او هم استقامت بدن دارد. چه جور است که [فقط] یک نحوش اسمش قیام است؟ قیام نسبت اجزاء بدن است به یکدیگر که استقامت داشته باشد ولی باید یک مکانی هم حساب بشود که سر این انسان بالا باشد در این مکان، پاهایش پایین باشد نه بر عکس.

این مطلب اول که تامل بفرمایید. مطلب دوم این است: قیام بدون استقرار که کافی نیست، استقرار هم بدون مکان ممکن نیست. قیام با اضطراب که فایده ندارد؛ ‌قیام باید با استقرار و طمأنینه باشد. و این دقت‌ها هم دقت‌های عقلی است؛ عرف قیام در ارض غیر را مصداق غصب می‌‌داند.

تامل بفرمایید! روز شنبه اشکالات را دنبال کنیم ببنیم وارد است یا نه.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 15-367

**‌شنبه - 20/07/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در نماز در مکان مغصوب بود که مرحوم سید مرتضی در ناصریات ادعای اجماع کردند بر بطلان نماز در مکان مغصوب. تعبیر در ناصریات این است که لاتجوز الصلاة فی الدار المغصوبة و هو مذهب جمیع اصحابنا و المتکلمین من اهل العدل (معتزله متکلمین‌شان معمولا قائل بودند به بطلان نماز در مکان مغصوب.ژ مگر نظام ابواسحاق معتزلی که او قائل به صحت نماز در مکان مغصوب بود. ولی ابوعلی جبائی ابوهاشم و متکلمین از معتزله قائل به بطلان صلات در مکان مغصوب بودند) و قال سائر الفقهاء ان الصلاة فی الدار المغصوبة مجزئة. فقهاء عامه غیر از اکثر متکلمین معتزله قائل به صحت صلات در مکان مغصوب هستند.

مرحوم شیخ هم در خلاف می‌‌فرماید لاتجوز الصلاة فی الدار المغصوبة و اجاز الفقهاء باجمعهم ذلک و وافقنا کثیر من المتکلمین فی ذلک.

متکلمین معتزله را در مقابل فقهاء عامه گذاشته. فرموده است که فقهاء عامه نماز در مکان غصبی را صحیح می‌‌دانند ولی متکلمین و همین‌طور فقهاء شیعه آن را باطل می‌‌دانند.

ما عرض کردیم این اجماع ثابت نیست چون فضل بن شاذان طبق نقل کافی در بحث طلاق مخالفت کرده با بطلان نماز در مکان مغصوب.

البته مرحوم صاحب جواهر توجیه کرده مخالفت فضل بن شاذان را. فرموده: فضل بن شاذان احتمالا می‌‌خواسته از باب جدل با عامه بحث بکند. عامه می‌‌گفتند طلاق در حیض حرام است ولی صحیح است. طلاق در حیض از نظر عامه مثل خروج مطلقه در اثناء عده از منزل هست؛ چه جور خروج مطلقه در اثناء عده از منزل حرام است ولی مبطل طلاق نیست، ‌عامه می‌‌گفتند طلاق در اثناء حیض هم حرام است ولی مبطل طلاق نیست. در کافی طبع دار الحدیث جلد 11 صفحه 565 یک رساله‌ای از فضل بن شاذان نقل می‌‌کند در رد این کلام عامه. در آن رساله می‌‌گوید طلاق در حیض مثل خروج مطلقه در اثناء عده نیست. بعد توضیح می‌‌دهد می‌‌فرماید: خروج زن از منزل بدون اذن شوهر حرام است چه طلاق رجعی بدهند او را چه ندهند، ‌ربطی به طلاق ندارد، ولی در مورد حیض در خصوص طلاق گفتند فطلقوهن لعدتهن، در اثناء عده زن را طلاق ندهید. نهی خورده به طلاق در اثناء حیض، ولی در خروج نهی نخورده به خروج در اثناء عده طلاق. خروج زن از منزل شوهر بدون اذن او حرام است چه در اثناء عده چه قبل از آن.

بعد فضل بن شاذان تشبیه می‌‌کند، می‌‌فرماید در نماز شارع گفته در حال حدث نماز نخوانید، ‌نهی رفته روی صلات فی حال الحدث، و لذا نماز در حال حدث باطل است. این‌جا هم نهی رفته روی طلاق در حال حیض پس باید طلاق در حال حیض باطل باشد. بر خلاف نماز در مکان غصبی، ‌آن‌جا شارع نگفته نماز نخوان در مکان غصبی، گفته غصب نکن، این آقا نماز بخواند یا نخواند ممکن است غصب بکند. و لذا شما نباید طلاق در اثناء حیض را قیاس بکنید به نماز در مکان مغصوب یا به خروج زن در اثناء عده بلکه بیایید قیاس کنید طلاق در اثناء‌ حیض را به وقوع نماز در اثناء حدث که نهی رفته روی عنوان صلات در حال حدث.

مرحوم صاحب جواهر فرموده: فضل بن شاذان می‌‌خواسته جدل کند بگوید چه جور شما در نماز، نماز در اثناء حدث را باطل می‌‌دانید، ولی در مورد نماز در مکان مغصوب می‌‌گویید نماز در مکان مغصوب صحیح است‌، به این نکته که نماز در مکان مغصوب نهی در او نرفته روی صلات فی المکان المغصوب و این شخص غاصب مرتکب حرام می‌‌شود صلی أو لم یصل، شما در طلاق چرا این تفسیر را بیان نمی‌کنید که در طلاق در اثناء حیض بگویید نهی رفته روی طلاق در زمان حیض و این موجب بطلان می‌‌شود. این‌جا چرا می‌‌گویید طلاق در اثناء حیض موجب بطلان نمی‌شود فقط حرام تکلیفی است. در واقع فضل بن شاذان دارد جدل می‌‌کند با عامه، ‌طبق مبنای خودشان دارد با آن‌ها بحث می‌‌کند. و الا منافات ندارد به عنوان فقیه شیعه فضل بن شاذان نماز در مکان مغصوب را باطل بداند بالاجماع.

این توجیه صاحب جواهر خلاف ظاهر است. ظاهر کلام این است که به داعی جدل نیست، طبق اعتقاد و به داعی جد بیان می‌‌شود.

[سؤال: ... جواب:] ظاهر بحث این است که دارد نظر خودش را می‌‌گوید که می‌‌گوید من صلی فی المکان المغصوب فصلاته صحیحة لان النهی لم یتعلق بالصلاة و انما تعلق بالغصب فهو عاص سواء صلی أو لم یصل. ‌این ظاهرش این است که دارد نظر خودش را می‌‌گوید نه این‌که صرفا از باب جدل دارد این‌جور می‌‌گوید.

می‌ماند ادعای اجماع سید مرتضی و امثال ایشان‌ که به نظر می‌آید این اجماع‌های منقول، مفید علم نیست غیر از این‌که اجماع مدرکی است. و تعجب این است که صاحب جواهر می‌‌گوید من خودم اجماع را تحصیل کردم. شما کلام فضل بن شاذان را توجیه می‌‌کنید بعد می‌‌گویید من خودم اجماع را تحصیل کردم چون کلامات فقهاء را که بررسی کردم هیچ‌کس قائل به صحت نماز در مکان مغصوب در بین فقهاء شیعه نشده. درست هم هست، ‌ما هم هر جا دیدیم، شیخ مفید در مقنعه، شیخ طوسی در تهذیب، نهایه، خلاف، سید مرتضی، بزرگان دیگر، همه گفتند نماز در مکان مغصوب بلکه نماز با لباس مغصوب باطل است. فقط محقق حلی در معتبر می‌‌گوید وضوء در مکان مغصوب صحیح است. اگر آب مباح است وضوء در مکان غصبی صحیح است. اما نماز در مکان مغصوب نماز با لباس مغصوب را ما هم گشتیم هر کس مطرح کرده غیر از فضل بن شاذان قائل به بطلان شده. ولی آیا می‌‌شود با این‌ها تحصیل اجماع کرد بعد از این‌که ظاهر فضل بن شاذان این است که مخالف هست در مسأله.

[سؤال: ... جواب:] احتمال این‌که فضل بن شاذان نظرش مخالف با مشهور است کافی است که ما دیگه تحصیل اجماع بر بطلان صلات در مکان مغصوب نکنیم.

بحث در این بود که وجه بطلان صلات در مکان مغصوب چیست؟ بزرگان ما از روز اول استدلال که کردند استدلال عقلی کردند. گفتند شارع نهی کرده از نماز در مکان مغصوب و النهی یقتضی الفساد. شیخ طوسی در تهذیب و خلاف صریحا این را فرموده. خب این درست نیست. برای این‌که نهی از صلات در مکان مغصوب که نشدیم. نهی از غصب شدیم، باید ببینیم اولا ترکیب بین غصب و نماز ترکیب اتحادی است؟ یک فعل هستند در خارج یا دو فعل هستند؟ اگر ترکیب اتحادی نیست، ‌ترکیب انضمامی است، دو فعل هستند در خارج، ‌متعلق امر با متعلق نهی متعدد بشود وجهی ندارد که نماز باطل بشود. ثانیا: بر فرض ترکیب اتحادی باید ببینیم نظر ما در بحث اجتماع امر و نهی چیست؟ اگر قائل به جواز بشویم که مشکلی ایجاد نمی‌شود. مگر از ناحیه قصد قربت که آن هم بحثش گذشت.

و لذا بررسی می‌‌کردیم ببینیم ترکیب نماز و غصب اتحادی است یا انضمامی. اولین کاری که در نماز می‌‌کنیم ذکر و قرائت است که ترکیبش با غصب ترکیب انضمامی است، اتحاد ندارد با غصب. دومین کاری که در نماز می‌‌کنیم قیام است. در کلمات برخی از فقهاء گذشته گفتند مثل سید مرتضی و دیگران، ‌فعل صلاتی مثل قیام متحد با غصب است. نمی‌شود هم امر داشته باشد هم نهی.

اشکالی که بزرگانی مثل مرحوم آقای خوئی کردند و همین‌طور مرحوم نائینی، فرمودند: قیام مقوله وضع است، هیئت انسان به شکل ایستاده باشد، این هیئتی است قائم به بدن مصلی و متحد با تصرف در مکان مغصوب نیست که مقوله أین است.

ما یک اشکالی مطرح کردیم. گفتیم در صدق قیام باید یک مکانی را در نظر بگیرید تا بگویید سرش بالا، ‌پایش پایین، ‌بدنش مستقیم هست تا بگوییم قائمٌ. و الا اگر یک مکانی را شما در نظر نگیرید چرا این حالت قیام باشد؟ این حالت را کسی هم که سرش را به سقف آویزان بکنند، ‌پایش به پایین باشد هم دارد، ‌فرق این دو در چیست؟ فرق این دو در نسبت‌سنجی با مکان است. به قول آن بنده خدا می‌‌گفت، ‌استکان را برداشت بر عکس، ‌گفت این چرا تَه آن باز است، سرش را هم نگاه کرد گفت سرش هم بسته است. گفتند برعکس بگیر درست می‌‌شود. فرق قائم با شخصی که معلق است با سرش از سقف چیست؟ غیر از این‌که ما سقف را فوق می‌‌گیریم، ‌زمین را تحت می‌‌گیریم، آن وقت می‌‌گوییم هذا قائم ذاک معلق. پس نمی‌شود قیام را از مقوله أین جدا کرد.

این مطلب ایراد دارد. این‌که شرط صدق قیام این است که یک مکانی را لحاظ کنیم و به لحاظ او حساب کنیم سرش بالاست، پایش پایین است و بدنش مستقیم نه منحنی تا بشود قائم، این غیر از این است که این مقوله قیام عین تصرف در ارض غیر باشد. مستشکل می‌‌گوید مقوله قیام مقوله وضع است، ‌متحد با مقوله این‌که کون فی ارض الغیر است، ‌نیست. و انصافا این اشکال، اشکال واردی هست.

بله، برخی می‌‌گویند این نظر دقی است. عرف قیام را که واجب است در نماز متحد می‌‌بیند با کون فی ارض الغیر و لذا وقتی نهی بخورد به کون فی ارض الغیر عرف متحد می‌‌بیند این حرام را با آن قیام واجب و می‌‌شود ترکیب اتحادی.

انصاف این است که اگر ما توضیح بدهیم که واجب در نماز چیست و حرام چیست، عرف إبایی ندارد از قبول توضیح ما. و استنکار نمی‌کند این مطلب را که واجب در نماز بیش از این نیست که بدن شما این هیئت را داشته باشد. اما این متحد نیست با کون فی ارض الغیر؛‌ یک نوع تصرف در ارض الغیر است. شک هم بکنیم در این‌که عرف آیا قیام را متحد می‌‌داند با کون فی ارض الغیر یا متحد نمی‌داند، کافی است که ما بتوانیم به اصل برائت رجوع کنیم از تقید قیام به این‌که در ارض مباح باشد.

مرحوم محقق اصفهانی فرمودند: اگر قیام به تنهایی واجب بود، ما مشکلی نداشتیم؛ می‌‌گفتیم قیام مقوله وضع است و کون فی ارض الغیر مقوله أین است و این‌ها با هم اتحاد ندارند. واجب در نماز قیام است نه القیام فی مکان. بله، چون ما جسم هستیم قیام ما مقارن است با قیام فی مکان مثل این‌که ما چون جسم هستیم تکلم ما مقارن است با تکلم فی مکان اما این ترکیب را اتحادی نمی‌کند، ‌مقارن با هم هست. اما محقق اصفهانی می‌‌فرماید مشکل از جای دیگری است. مشکل این است که در نماز استقرار شرط است. قیام عن استقرار نه هر قیامی. و لذا آن قیام واجب در نماز چون قیام عن استقرار است و لذا متحد می‌‌شود با غصب. و همین‌طور جلوس در حال تشهد جلوس عن استقرار باید باشد، ‌متحد می‌‌شود با غصب.

این فرمایش محقق اصفهانی به نظر ما ایراد دارد. چون استقرار باز به معنای استقرار فی الارض نیست. استقرار یعنی طمأنینه و عدم اضطراب بدن. معنای استقرار این است. به جوری که اگر فرض می‌‌کردیم انسان نیاز به مکان ندارد باز می‌‌توانستیم او بدنش مضطرب است و ناآرام است یا بدنش مستقر است و آرام است. شما سوار هواپیما که می‌‌شوید بدن‌تان مستقر است چون بدن‌تان آرامش دارد مگر آن لحظه‌ای که هواپیما تکان‌های شدید می‌‌خورد. با این‌که استقرار در یک مکان معینی ندارید در حال سیر هستید. پس این فرمایش محقق اصفهانی تمام نیست و ما معتقدیم قیام متحد با غصب نیست و همین‌طور جلوس که در حال تشهد واجب است.

[سؤال: ... جواب:] اگر فرض کنید در این مورد این فضانوردها چون جاذبه زمین آن‌جا صفر یا کم می‌‌شود اگر خودشان را نگه ندارند روی کف فضاپیما همین‌جوری معلق می‌‌مانند، ‌واقعا در آن حال قیام هم صادق است چون حساب می‌‌کنند می‌‌بینند بالای زمین هستند و زیر آسمان، ‌به حساب خودشان. صدق می‌‌کند هو قائم، ‌هو مستقر یعنی آرامش دارد، ‌بدن تکان نمی‌خورد. ... چرا اطلاق ندارد دلیل. وانگهی اطلاق ندارد رجوع می‌‌کنیم به اصل عملی که اقتضاء می‌‌کند برائت را چون شاید قیام واجب متحد با غصب نباشد و اگر متحد با غصب نبود که مقید نیست به این‌که قیام در ارض مباح باشد. ... کسی که با چتر به آرامی می‌آید پایین، ‌این بدنش استقرار دارد؟ ثبات دارد؟ استقرار یعنی ثبات. ... مرتاضی یا ولی از اولیاء‌ خدا، چرا مرتاض، بین ارض و سماء خودش را نگه می‌‌دارد. مثل آن شخصی که آمد پیامبر عرض کرد ما وقتی خدمت شما هستیم خیلی احساس معنویت می‌‌کنیم، می‌‌رویم منزل گرفتاری‌های دنیا آن معنویت‌مان می‌‌بینیم کم شده، حضرت طبق نقل فرمود اگر آن معنویت می‌‌ماند اذاً لطرتم فی السماء و مشیتم علی الهواء. اگر همیشه آن‌جور بودید که طیران می‌‌کردید در آسمان و روی هوا راه می‌‌رفتید. حالا ولی از اولیاء خدا این‌طور باشد، بین زمین و آسمان، ‌قائمٌ دیگه، ‌تکان هم نمی‌خورد.

فعل سوم در نماز رکوع و سجود است. خود رکوع و سجود هم به نظر ما بما هو رکوع و سجود، مقوله وضع است مثل قیام. رکوع یعنی خم بودن. ایستاده بودن، ‌خم بودن، ‌هر دو مقوله وضع هستند. سجود هم به عنوان سجود مقوله وضع است. بله چون در سجود گفتند اسجد علی الارض آن بحث دیگری است، ‌آن واجب آخری است که بعدا به آن می‌‌پردازیم که مرحوم آقای خوئی فرموده او منشأ اتحاد سجود واجب با غصب می‌‌شود چون سجود واجب سجود علی الارض است نه مطلق سجود که مثل رکوع از مقوله وضع است.

برخی اشکال کردند. گفتند:‌ اگر آن خمیده بودن، آن حالت کون الشخص راکعا واجب بود او هم مثل کون الشخص قائما مقوله وضع بود. اما ظاهر وجوب رکوع این است که انسان به سمت رکوع برود، ‌هوی الی الرکوع مقوم رکوع است. هوی الی السجود مقوم سجود است. هوی الی الرکوع که حرکت در ارض غیر است او را که نمی‌شود مصداق غصب نیست. پس یقینا هوی خم شدن حرکت به سمت رکوع کردن این مصداق غصب است.

نفرمایید که شخصی که مکانی را غصب می‌‌کند هوی الی الرکوعش غصب زاید نیست، یعنی چه بایستد چه خم بشود به رکوع عرفا یک مقدار غصب کرده است نه کم و زیاد. نخیر، این فرمایش شما درست نیست. ما دنبال این نیستیم که بخواهیم ثابت کنیم هوی الی الرکوع غصب زاید است ما دنبال این هستیم که اثبات کنیم هوی الی الرکوع مصداق غصب است. این را توجه کنید. برای این‌که این بحث روشن بشود یک مثالی بزنم:

شخصی مضطر است در یک مکانی بماند که آن مکان غصبی است یا مکره است، ‌ما می‌‌گوییم مضطری در این مکان مغصوب بمانی، ‌مکرهی در این مکان مغصوب بمانی نماز بخوان، ‌نماز با رکوع. اگر هم کسی به ما بگوید که این رکوع غصب زاید است می‌‌گوییم نخیر، عرف این آقا را مضطر می‌‌داند به طبیعی تصرف در مال غیر بدون اذنش و این‌که در یک گوشه‌ای بنشیند یا بایستد یا به رکوع برود عرفا مراتب غصب در این‌ها کم و زیاد نمی‌شود. همان‌طور که صاحب جواهر فرمود.

و لذا ما نمی‌گوییم هوی الی الرکوع غصب زاید است. این‌جور تعبیر نکنید ما هم این‌جور تعبیر نمی‌کنیم. ما می‌‌گوییم هوی الی الرکوع مصداق غصب است. یعنی مصداق تصرف در فضایی است که ملک غیر است. این فضا در این مکان غصبی ملک غیر است. تکان خوردن در این مکان، حرکت در این مکان مصداق تصرف در مال غیر است، ‌تصرف در فضایی کرد که ملک غیر است و این حرام است.

[سؤال: ... جواب:] کون فی ارض الغیر حرام است هر چیزی که مصداق کون فی ارض الغیر بود و مضطر به آن نبودید حرام است و اگر متحد شد با افعال صلات افعال صلات را هم خراب می‌‌کند. قیام متحد نبود با کون فی ارض الغیر، ‌تقارن داشت با کون فی ارض الغیر اما هوی الی الرکوع متحد است با تصرف در مال غیر چون تحرک در فضای ملک غیر مصداق غصب است پس این هوی مصداق غصب است. ... حرکت در مکان مقوله أین است دیگه. شما راه بروید در باغ مردم خود این راه رفتن در باغ مردم مصداق غصب است دیگر. ... یعنی دست‌تان را تکان بدهید با این‌که دست‌تان را ثابت نگه بدارید، ‌ما نمی‌گوییم کسی که دستش را تکان می‌‌دهد غصب بیشتری می‌‌کند اما خود این دست تکان دادن در ملک غیر مصداق غیر است. کون فی ارض الغیر مصداق غصب است. منتها قیام مقوله وضع بود، ترکیبش اتحادی نبود با کون فی ارض الغیر اما هوی الی الرکوع هوی الی السجود یا نهوض للقیام اگر او هم مقوم صدق قیام باشد این‌ها بلااشکال تصرف در فضای ملک غیر هستند و حرام هستند. منتها باید ببینیم رکوع متقوم است به هوی الی الرکوع یا متقوم نیست.

و از این‌جا واضح می‌‌شود اینی که مرحوم نائینی فرمود هوی الی الرکوع هم از مقوله وضع است مثل خود رکوع در فوائد الرکوع جلد 2 صفحه 426 فرموده، ‌واقعا عجیب است. ببینید چه در ذهن مرحوم نائینی است. مرحوم نائینی معتقد است هوی الی الرکوع عبارت است از مجموعه‌ای از مقوله‌های وضع، ‌مجموعه‌ای از شکل‌های مختلف بدن. این کارتن‌هایی که تلویزیون پخش می‌‌کند که وقتی نشان می‌‌دهند فکر می‌‌کنید این شخص راه می‌‌رود اما اگر نشان‌تان بدهند که اصلش چیست می‌‌بینید تصویرهای متفاوت: یکی ایستاده است با پای نزدیک به هم، ‌عکس دیگر پایش یک مقدار از هم فاصله دارد، ‌عکس سوم فاصله پاها بیشتر است، ‌وقتی تلویزیون این را عبور می‌‌دهد شما فکر می‌‌کنید این آقا دارد حرکت می‌‌کند. محقق نائینی فرموده هوی الی الرکوع یعنی اشکال مختلف از بدن مصلی، ایستاده یک شکل، یک مقدار خم می‌‌شود شک دوم، بیشتر خم می‌‌شود شکل سوم، کاملا خم می‌‌شود شکل چهارم. این چهارتا شکل اسمش هست هوی الی الرکوع. و هر چهار شکل مقوله وضع است.

واقعا عجیب است. آخه هوی یعنی حرکت به سمت رکوع؛ مقوله أین است.

[سؤال: ... جواب:] مقوله فعل فلسفی که این نیست. مقوله فعل یعنی هیئة حاصلة للشیء در ان یفعل. نگاه کنید فلسفه را. هر فعلی که مقوله فعل نیست. راه رفتن فعل است اما راه رفتن مقوله أین است. راه رفتن در یک فضایی مقوله أین است. هوی الی الرکوع حرکت است، ‌حرکت یک وجود شدنی است یعنی وجود غیر قار است. غیر قار بالذات است مثل مشی. مشی عبارت است از مجموعه سکونات؟ مجموعه سکونات حرکت درست می‌‌کند؟ این‌جا هم مجموعه‌ای از اشکال در بدن مصلی این هوی الی الرکوع درست می‌‌کند؟ هوی الی الرکوع روشن است که از مقوله أین است.

اما مهم این است که هوی الی الرکوع اگر واجب باشد که صاحب کتاب اضواء و آراء‌ در اصول اصرار داشتند که هوی الی الرکوع مقوم رکوع است و واجب است در نماز، ‌اگر واقعا هوی الی الرکوع واجب باشد در نماز مقوم رکوع باشد ترکیش با غصب اتحادی خواهد بود.

دو وجه ممکن است ذکر بشود برای این‌که هوی الی الرکوع از واجبات نماز باشد نه صرف مقدمه تحقق رکوع. اگر مقدمه تحقق رکوع است مقدمه واجب که واجب نیست شرعا. دو وجه ذکر می‌‌شود که هوی الی الرکوع تنها مقدمه واجب نیست، ‌جزء واجب صلاتی است:

وجه اول این است که گفته می‌‌شود:‌ اگر شارع می‌‌گفت کن راکعا، این‌جا هوی الی الرکوع مقدمه واجب بود. اما شارع گفته ارکع، ‌ارکعوا مع الراکعین. ارکع یعنی رکوع بروید نه راکع باشید و لذا آقایان گفتند: ظاهر این عناوین احداث است. یعنی چی؟ شارع وقتی می‌‌گوید اذا قرأ علیک آیة العزیمة فاسجد. نفرمود کن ساجدا. اگر می‌‌فرمود کن ساجدا شمایی که بعد از نماز سجده شکر بجا آوردید، ناگهان می‌‌بینید یک کسی کنارتان آیه سجده واجبه را می‌‌خواند همآن‌جا در ادامه قصد می‌‌کنید سجده تلاوت را. اذا قرأ علیک آیة العزیمة فکن ساجدا. اما چون گفتند اذا قرأ علیک آیة العزیمة فاسجد باید برخیزید یعنی سر از مهر بردارید دومرتبه بروید به سجده. چون هنگامی که آیه سجده را شنیدید سجده بکنید به سجده بروید، نه بر سجده بمانید نه در حال سجده باشید. برای همین در غسل هم آقای خوئی و آقای تبریزی و آقای سیستانی و عده‌ای از بزرگان می‌‌گویند روایت می‌‌گوید اغسل رأسک و رقبتک ثم اغسل جسدک، ‌بعد از شستن سر و گردن بقیه جسدت را بشوی، ‌اگر زیر دوش باشید نیت می‌‌کنید سر و گردنم را شستم، ‌همان‌طور زیر دوش ادامه‌اش نیت می‌‌کنید طرف راستم را شستم، ‌کافی نیست. باید طرف راستت را بیاوری بیرون دوش، بعد از تمام شدن غسل رأس و رقبه احداث کنید غسل سایر جسد را، ‌طرف راست را. آب جدید بیاید که احداث غسل نیست.

این‌جا هم گفتند، ‌ارکع یعنی رکوع بروید نه کن راکعا و این ظهور دارد در رکوع کردن به این نحو که هوی الی الرکوع بکنیم.

به نظر ما این درست نیست. چرا؟ برای این‌که ارکع به معنای رکوع بروید نیست. ارکع یعنی رکوع بکنید یعنی ایجاد بکنید رکوع را. یعنی ایجاد بکنید رکوع را بعد از این‌که معدوم است. احداث رکوع یعنی ایجاده بعد عدمه. هوی الی الرکوع علت احداث است نه خود احداث. علت که داخل در معلول نیست. علت می‌‌شود مقدمه.

پس این وجه برای این‌که بگوییم هوی الی الرکوع در نماز مقوم واجب است درست نیست.

وجه دوم این است که گفته می‌‌شود کسی که فراموش می‌‌کند بعد از قرائت می‌‌نشیند، می‌‌خواهد برود سجده یادش می‌آید رکوع نکرده، ‌همین‌جوری به حالت تقوّس، بیاید بیاید به حالت رکوع برگردد، ‌اجماع داریم که این رکوع صحیح نیست باید قیام کند و بعد از قیام به رکوع برود. همین‌جوری حالت خمیده، ‌خمیده‌‌گیش را باز کند، ‌زاویه منفرجه درست کند، این کافی نیست. باید بایستد بعد برود به رکوع. چرا؟ به قول مرحوم آقای خوئی فرموده چون اگر این کار را نکند صدق نمی‌کند رکع.

این هم جوابش این است که بر فرض صدق نکند رکع می‌‌شود رکوع حصه‌ای از خم شدن که مسبوق به قیام است، ‌چه ربطی دارد به این‌که هوی الی الرکوع مقوم رکوع باشد؟ صدق رکوع بر آن انحنایی است که مسبوق باشد به قیام. فأین الهوی الی الرکوع؟ و لذا هوی الی الرکوع مقوم واجب نیست.

بقیه کلام ان‌شاءالله فردا.

جلسه 16-368

**یک‌شنبه - 21/07/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به اتحاد تصرف در مال غیر بود با افعال نماز.

مرحوم آقای خوئی فرمودند: تنها فعلی که متحد است در نماز با غصب یعنی تصرف در مال غیر بدون اذن او، ‌سجود است. آن هم بناء بر این مبنا که که بگوییم سجود مجرد مماسه مع الارض نیست؛ بلکه القاء ثقل و اعتماد علی الارض است. اگر بگوییم سجود مجرد مماسه است با زمین، او هم متحد با غصب نیست. اما اگر بگوییم که ظاهر هم همین است به نظر آقای خوئی، که سجود افتادن روی زمین است، ‌القاء ثقل بر زمین است، ‌سجود متحد می‌‌شود با غصب. و فقط نمازی مشکل پیدا می‌‌کند در مکان مغصوب که سجود علی الارض داشته باشد. نماز میت مشکلی ندارد چون سجودی ندارد و لو در مکان مغصوب نماز میت بخواند صحیح است. نماز ایمائی سجود ندارد. این‌که می‌‌بینید برخی روی میز می‌‌نشینند به شکل سجود، ‌این سجود نیست، این ایماء است. سجود عرفی افتادن روی زمین است، این ایماء است، ‌ایماء الی السجود متحد با غصب نیست. مثل رکوع می‌‌ماند. و همین‌طور اگر کسی در مکان مغصوب نماز اختیاری بخواند اما هنگام سجود یک متر جلوتر برود که مواضع سبعه‌اش بر مکان مباح واقع بشود. زمین غصبی است، می‌آید در آن زمین غصبی تا قبل از سجود نماز را می‌‌خواند، ‌هنگام سجود یک متر جلوتر می‌‌رود که بیرون آن زمین غصبی است، ‌در آن مکانی که بیرون از زمین غصبی است و مباح است سجده می‌‌کند، مواضع سبعه‌اش را در آن مکان مباح روی زمین می‌‌گذارد، ‌بعد که دو سجده را انجام داد باز بر می‌‌گردد در آن مکان غصبی نمازش را ادامه می‌‌دهد. این نماز صحیح است.

این فرمایش آقای خوئی مواجه شده با اشکالاتی که عرض می‌‌کنیم:

اشکال اول این است که گفته می‌‌شود: سجود علی الارض متحد است با کون فی ارض الغیر. در این موردی که شخص سجود می‌‌کند در مکان مغصوب اگر سجود واجب بود، حق داشتید بگویید سجود مثل رکوع است. اما آنچه که واجب است سجود علی الارض است، ‌اسجد علی الارض، ‌سجود علی الارض متقوم است به کون علی الارض. حال، سجود را مجرد مماسه معنا کنید یا القاء ثقل معنا کنید، ‌چه تفاوتی دارد؟ حتی اگر مماسه با زمین باشد سجود، مصداق تصرف در ارض غیر و کون فی ارض الغیر هست. مقوله أین و لو مقوم ذات سجود نیست چون ذات سجود از مقوله وضع است مثل رکوع ولی سجود علی الارض متقوم است به مقوله ‌أین، ‌متقوم است به وضع الجبهة علی الارض و این می‌‌شود متقوم به کون فی ارض الغیر. پس سجود می‌‌شود متحد با غصب.

این مطلبی است که از کلمات مرحوم محقق اصفهانی در نهایة ‌الدرایة ‌جلد 2 صفحه 349 استفاده می‌‌شود.

این اشکال به نظر ما قابل جواب است. چرا؟ برای این‌که سجود علی الارض یعنی سجود و کون ما یسجد علیه من اجزاء الارض. سجود علی الارض در مقابل سجود علی الفرش است. چه جور سجود علی الفرش می‌‌کنند عامه می‌‌گوییم باطل است، ‌جعلت لی الارض مسجدا و طهورا. باید مکانی که بر او سجده می‌‌کنیم از اجزاء زمین باشد. اگر کسی گفت مماسه کافی است، ‌یعنی چه؟ یعنی القاء ثقل مقوم سجود نیست، ‌اگر شما از جاذبه زمین خارج بشوید مثل این فضانوردها و حالت سجود به خودتان بگیرید بر کف آن فضانورد، ‌هیچ فشاری بر آن زمین فضانورد نمی‌آورید چون جاذبه‌ای در کار نیست، ‌یک مهر کربلا هم با خودتان بردید آن‌جا، مهر کربلا را هم می‌‌گذارید زیر پیشانی‌تان، ‌اگر گفتید همین سجود است، مجرد مماسه با این‌که هیچ فشاری نه به کف فضانورد می‌‌آورید نه به مهر می‌‌آورید چون فشار ناشی از جاذبه زمین، ‌وقتی جاذبه زمین از بین رفت دیگه فشاری جسمی به جسم دیگر نمی‌آورد. این سجود علی الارض است. یعنی هیئت سجود که مقوله وضع است زیر پیشانی‌اش هم خاک باشد که هست‌، بیش از این ما از سجود علی الارض نمی‌فهمیم. اگر سجود را مطلق مماسه با زمین بدانیم.

مثال دیگری بزنم:

اگر فرض کنید یک طنابی بسته‌اند به سقف، شما هم خودتان را به طناب آویزان کردید، فشار می‌‌آورید به این طناب، ‌حالت کش‌مانند دارد، می‌‌کشید این طناب را، ‌آن‌قدر می‌‌کشید که متصل می‌‌شوید به زمین، ‌اما هیچ فشاری روی زمین ندارید به جوری که اگر آن زمین را بردارند، اصلا شما تکان نمی‌خورید چون اعتماد نکردید بر زمین. فرض کنید کف هم فلزی است که می‌‌توانند آن را جلو و عقب بکنند. آن فلز را اگر جلو و عقب بکنند شما چون تکیه بر زمین نکردید، ‌اعتماد‌تان بر سقف است، پس القاء‌ثقل بر زمین نیست ولی مماسه هست با زمین. اگر گفتیم همین کافی است در صدق سجود. خب مسجَد شما هم یک مهری است، ‌پیشانی‌تان را بر مهر گذاشتید، ‌این چه اتحادی دارد با غصب. این‌که شارع فرمود اسجد علی الارض یعنی اسجد که شما گفتید مقوله وضع است و لیکن موضع سجودک من اجزاء الارض.

پس این فرمایش محقق اصفهانی تمام نیست. این اشکال اول که اقتباس می‌‌شود از فرمایش محقق اصفهانی که بگوییم اگر سجود مماسه هم باشد باز عرفا چون متقوم است سجود علی الارض به کون فی الارض متحد با غصب است، ‌جواب این است که نخیر، سجود علی الارض بناء بر این‌که سجود در مفهومش القاء‌ ثقل اخذ نشده، ‌مجرد مماسه کافی است این متحد با غصب نیست.

اشکال دوم اشکالی است که آقای سیستانی کردند. فرمودند: ما سجود را اتفاقا مجرد مماسه می‌‌دانیم ولی عرفا افعال صلاتی مصداق تصرف در ارض غیر هستند. مخصوصا اگر بگوییم از نظر عقلاء آنی که قبیح است و ممنوع است عنوان تصرف نیست افعال خارجیه است: اکل، شرب، ‌غسل، یکی هم سجود، ‌رکوع در ارض غیر. این دقت‌های عقلی درست نیست. سجود در یک زمین غصبی مصداق تصرف محرم هست و لو ما سجود را مجرد مماسه بدانیم.

به نظر ما این اشکال هم وارد نیست. چرا؟ برای این‌که فرض کنید آن مهری که ما روی آن پیشانی‌مان را می‌‌گذاریم و آن فرشی که ما مواضع سبعه را رویش می‌‌گذاریم آن‌ها مباح است، ‌زمین مردم را کسی غصب کرد، ‌در آن فرش انداخت، ‌مهر از منزلش آورد، ‌روی او نماز خواند، ‌خب بفرمایید این اگر سجود مجرد مماسه باشد که شما قبول دارید که در مفهوم سجود بیش از این اخذ نشده، ‌مجرد مماسه و لو اعتماد بر زمین نکند مثل همان فضانورد، ‌این‌جا عرفا این سجود کجا تصرف در مال الغیر است. این آقا همین که وارد این مکان شد کون فی ارض الغیر محقق شد، الان این سجودش چه تقومی دارد به تصرف در مال غیر؟ پس شما بگویید شرط این است که بالمباشرة تماس پیشانی با آن مهری که هست آن مهر مباح باشد، آن فرشی که روی او نماز می‌‌خوانیم مباح باشد [و حالی این‌که] شما می‌‌گویید باید مکان مباح باشد.

[سؤال: ... جواب:] این‌که اگر این زمین نبود این فرش و این مهر بدرد نمی‌خورد، این‌که متحد نمی‌کند تصرف در مال غیر را با سجود. در رکوع هم همین‌طور است، ‌در قیام هم همین‌طور است. شما پیراهن کسی را که می‌‌دوزید در مکان مغصوب اگر واقعا این مکان نبود شما می‌‌توانستید در فضا لباس او را بدوزید؟ باید یک جایی داشته باشید مستقر بشوید در آن‌جا، ‌بتوانید لباس او را بدوزید. ولی آیا دوختن لباس مردم در ملک غیر متحد با غصب است؟ نه. [آیا]هیچ عرفی می‌‌گوید شما پیراهن من را در مکان غصبی دوختید و هیچ ارزشی ندارد، مصداق حرام است این خیاطت ثوب؟ قبول می‌‌کنید این را؟ یا می‌‌گویید این خیاطت ثوب مصداق حرام نیست مقارن با حرام است. چه فرق است بین خیاطت ثوب و قرائت قرآن در مکان مغصوب و بین نماز؟

[سؤال: ... جواب:] عرف تصرف می‌‌داند به عرف بگوییم آنی که در نماز واجب است این هیئت سجود است و این‌که ما یسجد علیه از اجزاء زمین باشد، من این سجودم عین تصرف در ارض غیر است؟ بله بودنم در این‌جا تصرف در ارض غیر است اما بودن من در این‌جا تصرف در ارض غیر است، ‌تصرف در فضای مملوک غیر است و حرام است گناه دارد، جدا، ‌این فعل من عین کون فی ارض الغیر است؟‌ خب کون فی ارض الغیر آن وقتی حاصل شد که من آمدم این‌جا، اگر یک گوشه‌ای هم بنشینم یک ساعت او مصداق کون فی ارض الغیر است و غصب محرم است. اما این‌که من روی این فرشی که خودم آورده‌ام و مهرش را هم خودم آوردم، ‌سجده می‌‌کنم این سجده من مصداق کون فی ارض الغیر است یا بودن من این‌جا مصداق کون فی ارض الغیر است؟ به عرف بگویی متوجه نمی‌شود؟ نمی‌گوید بله بودن شما در این‌جا مصداق کون فی ارض الغیر است؟ بله اگر فرش غصبی است سجده که می‌‌کنید به این فرش مصداق غصب است و لو ما در سجود مجرد مماسه را کافی بدانیم. اگر آن مهری که می‌‌گذارید مهر غصبی باشد سجود بر او مصداق غصب است و لو مجرد مماسه را ما در سجود کافی بدانیم. ولی در فرضی که من آنی که با آن تماس دارم این مهر است که مباح است، ‌این فرشی است که مباح است بله این زمین، ‌زمین غصبی است و کون فی هذه الارض حرام است اما اتحاد دارد با سجود من در نماز؟ این عقلا که اتحاد ندارد، عرفا هم اگر به عرف توضیح بدهیم یا می‌‌پذیرد از ما یا شک داریم که آیا عرف می‌‌پذیرید یا نمی‌پذیرید رجوع به اصل عملی می‌‌کنیم. شاید عرف بپذیرد و مصداق اجتماع امر و نهی نباشد و این سجود سجود مقید به مکان مباح نباشد. اصل برائت از تقید سجود است بکونه فی مکان مباح.

[سؤال: ... جواب:] عرف فرق سجود و رکوع را چه می‌‌داند؟ قیام رکوع سجود. می‌‌گوید هیئت بدن انسان است. این نسبت اعضاء بدن انسان گاهی به شکلی است که می‌‌گویند هو قائم گاهی به شکلی است که می‌‌گویند هو راکع، گاهی به شکلی است که می‌‌گویند هو ساجد. منتها در سجود به قول محقق اصفهانی گفتند اسجد علی الارض، آن هم بیش از این ظهور ندارد که ما تسجد علیه، ‌ما تباشر به جبهتک، آنی که مماسه دارد پیشانی تو با او از اجزاء زمین باشد. آن هم رفتم یک تربت کربلا خریدم، نگاه نکنید دارم در زمین غصبی نماز می‌‌خوانم، اما تربت اصل کربلا خریدم، فرش هم فرش فرش مباح، خمسش را هم دادم، آوردم پهن کردم در این باغ مردم، مهر هم از جیبم درآوردم گذاشتم روی این فرش، ‌شروع کردم نماز خواندن. خب اگر سجود مجرد مماسه است خب تماس من در سجود با این فرش است و با این مهر، ‌چرا این مصداق غصب باشد؟ ... چرا دقت عقلی می‌‌کنیم، ‌نه، عرفی حساب کردیم. بحث در این است که سجود مصداق غصب هست یا غصب نیست؟ اصل سجود من در این مکان مغصوب که مصداق غصب نیست، بله چون گفتند اسجد علی الارض ممکن است کسانی مثل محقق اصفهانی بگویند اتحد مع الغصب. می‌‌گوییم نه اگر سجود مجرد مماسه با زمین باشد آنی که ما او تماس مستقیم دارم این مهر است و آن فرش این‌ها هم مباح هستند، چه مشکلی دارد.

خلاصه این اشکال دوم این بود که آقای سیستانی فرمودند چه سجود مماسه باشد که هست چه القاء ثقل باشد عرفا این اتحاد با حرام دارد چه بگوییم حرام عنوان تصرف در ارض غیر است چه بگوییم حرام فعل خارجی است که مصداق تصرف در ارض غیر است. ما این را جواب دادیم گفتیم اگر سجود مجرد مماسه باشد به نظر عرف اتحاد با کون فی ارض الغیر ندارد به شرط این‌که مهر من و فرشی که روی آن نماز می‌‌خوانم مباح باشد. پس به نظر ما اگر سجود مجرد مماسه علی الارض باشد این مشکلی ایجاد نمی‌شود و سجود هم مصداق غصب نخواهد بود و نماز در مکان مغصوب ترکیبش با غصب می‌‌شود ترکیب انضمامی.

اشکال سوم به آقای خوئی این است: بر فرض سجود القاء ثقل باشد که به نظر ما این ثابت نیست، ‌مرحوم استاد هم در اصول تامل کردند، این را اجازه بدهید از اصول ایشان بیان کنم:

مرحوم استاد در اصول فرمودند فی تقوم السجود بالقاء الثقل تامل. بعد فرمودند: ما بحثی هست که آیا می‌‌شود انسان در حال اختیار در هواپیما نماز بخواند یا نه می‌‌گوییم مبتنی بر همین است. اگر بگوییم سجود القاء ثقل علی الارض است؟ اعتماد علی الارض است‌؟ نماز خواندن در هواپیما ایراد دارد چون اعتماد علی الارض ندارد پایش به جایی بند نیست. نگویید پس چرا در روایات گفته نماز در سفینه خیلی خوب است، ‌أما تحب ان تصلی صلاة نوح؟ ایشان می‌‌فرماید آن‌جا نص خاص داریم.

[سؤال: ... جواب:] قطار اعتماد علی الارض دارد. چرخش روی زمین است.

بله، اگر بگویم سجود مجرد مماسه است در هواپیما هم می‌‌شود نماز خواند. ایشان در دروس فی مسائل علم الاصول در جلد 2 صفحه 380 تشکیک کردند در تقوم سجود به القاء ثقل و اعتماد علی الارض. ولی در فقه در همین بحث صلات استظهارشان این است که سجود متقوم به اعتماد علی الارض است. نتیجه این می‌‌شود که دیگه نماز در هواپیما را در حال اختیار اشکال می‌‌کنند.

به نظر ما اصل تشکیکی در اصول کردند در تقوم سجود به القاء ثقل، اعتماد علی الارض، تشکیک به جایی بود که از آقای سیستانی هم نقل کردیم که ایشان فرمودند سجود متقوم به اعتماد علی الارض نیست ما هم همین را می‌‌گوییم. عرض کردم با طناب آویزان کردند او را به سقف، اینقدر زور دارد که فشار بیاورد به خودش، خودش را سنگین کند، ‌بیاید متصل بشود به زمین در حالت سجود، صدق می‌‌کند سجد. فارسی معنا می‌‌کنند به سجده افتاد، آدم فکر می‌‌کند باید تالاپ صدا بکند، ‌افتاد، القاء ثقل، اعتماد علی الارض، ‌نه، سجد علی الارض یعنی سجده رفت، ‌سجده کرد. بیش از این‌که در مفهوم عرفی سجود اخذ نشده. به این آقا می‌‌گویند سجد دیگه و لو هیچ فشاری روی زمین نیاورده. و لذا ما تشکیک مرحوم استاد آقای تبریزی را در اصول در این‌که سجود متقوم به اعتماد علی الارض باشد قبول داریم بلکه معتقدیم بیش از تشکیک، اصلا استظهار ما این است که متقوم نیست صدق سجود به اعتماد علی الارض.

اما این‌که بحث نماز در هواپیما را مطرح کردند‌، به نظر می‌‌رسد ربطی به این بحث ندارد. اعتماد علی الارض یعنی اعتماد علی ما یسجد علیه. بیش از این عرف استفاده نمی‌کند. یعنی همان جایی که سجده می‌‌کند بر همان اعتماد و القاء ثقل بکن. خب در هواپیما القاء ثقل می‌‌کنی بر همان کف هواپیما. پیشانی‌مان هم که بر روی مهر است. بیش از این استفاده نمی‌شود.

[سؤال: نماز در هواپیما مشتمل بر مماسه علی الارض هم نیست. جواب:] مماسه اگر بگوییم باید بگوییم با اجزاء ارضیه یعنی با همان مهر. مواضعش هم باید روی جایی باشد. القاء ثقل لازم نیست. ایشان این‌جور می‌‌فرمایند. اگر بگوییم مماسه کافی است نماز در هواپیما اشکال ندارد. [سؤال: کف هواپیما از اجزاء زمین نیست. جواب:‌] بالاخره ایشان تعبیرش این است:‌ و علیه یبتنی جواز الصلاة فی الطائرة فی الجو حال الاختیار و عدم جوازها. بله، ما هم ایراد داریم، ‌ما هم می‌‌گوییم مبتنی نیست بحث نماز در هواپیما بر این بحث. کسی هم که می‌‌گوید سجود القاء‌ثقل و اعتماد علی الارض است در هواپیما هم می‌‌شود سجده کرد. القاء‌ ثقل و اعتماد بر آن مکانی که بر او سجود می‌‌کنیم، ‌بیش از این‌که معتبر نیست. و شرط هم هست که پیشانی ما روی مهر و مانند آن باشد.

طبق فرمایش آقای تبریزی انسان در وقت نماز نمی‌تواند سوار هواپیما بشود مگر این‌که یا قبلش نماز بخواند یا مطمئن بشود که قبل از فوت وقت می‌‌تواند در آن مقصد نماز بخواند. و الا جایز نیست علی الاحوط به نظر مرحوم استاد سوار هواپیما شدن. ولی مشهور این را قائل نیستند ما هم به نظرمان این فرمایش تمام نیست.

پس خلاصه اشکال سوم این است که ما که سجود را مجرد مماسه می‌‌دانیم، ‌ولی بر فرض کسی بگوید سجود القاء ثقل است و اعتماد علی الارض است، مگر هر اعتماد علی الارضی و لو با واسطه غصب محرم است؟ شما طبقه دوم این مجتمع مسکونی هستید، طبقه اولش را غاصبی غصب کرد، یا خمسش را نداد، شما طبقه دوم که هستید نماز می‌‌خوانید، ‌بالاخره می‌‌گویند شما غاصبید؟ چون القاء ثقل کردید بر آن طبقه اول. بالاخره ثقل شما بر این بناء هست دیگر. واسطه اگر رقیق باشد ممکن است بگویند اما شما یک تختی انداختید روی سنگ غصبی، ‌مثال واضح بزنم: شخصی مکان مباح دارد ولی سنگ‌فرشش سنگ‌ها را از یک کارخانه‌ای آورد غصبی، دزدید از آن کارخانه، آورد خانه‌اش را سنگ کرد، خیلی سنگ تمیز، شما رفتید نه روی سنگ، ‌مستقیم، روی فرشی که روی آن سنگ انداختند، ‌روی تختی که روی آن سنگ گذاشتند آیا عرفا شما تصرف در مال غیر می‌‌کنید؟ آن صاحب کارخانه سنگ شما را می‌‌شناسد، می‌‌گوید حاج آقا! از شما بعید است، آن میزبان شما که دین ندارد، آمده سنگ ما را غصب کرده رفته خانه‌اش را سنگ‌فرش کرده، شما هم مثل او شدید؟! شما می‌‌گویی من چه کردم. من رفتم آن‌جا روضه خواندم، ‌نصیحت کردم گفتم حق مردم را ضایع نکنید، من چه تصرفی کردم در این سنگ‌های شما؟

[سؤال: اگر آسیبی به سنگ بخورد، عرفا به من منتسب است و من ضامن هستم. این شاهد بر این است که اگر آسیبی هم به سنگ نرسد، خود نشستن بر روی تخت هم مصداق تصرف در سنگ است. جواب:] شما فرض کنید هیچ آسیبی من با رفتنم روی آن فرشی که در روی آن سنگ هست به آن سنگ نمی‌زنم. خلف فرض صحبت نکنید. ... سنگ غصبی است یک سنگی گذاشتند بعد شما می‌‌روید روی آن تخت می‌‌نشینید، هیچ آسیبی به آن سنگ نمی‌زنید، می‌‌گویند شما تصرف در مال غیر کردید بدون اذن او؟ ... صرف وزن روی سنگ بودن و القاء ثقل تصرف عرفی است در او؟ عرض کردم مجتمع مسکونی که او ساکن است اگر طبقه اولش غصبی باشد، ولی طبقه دوم مباح است، شما حق ندارید بروید به طبقه دوم این مجتمع مسکونی؟ ... فرض کنید من هیچ با این رفتنم روی این سنگ با واسطه، هیچ این سنگ را در معرض ساییدگی و آسیب قرار نمی‌دهم، کی عرف به من می‌‌گوید تو تصرف می‌‌کنی در مال غیر؟‌ و لااقل من الشک. [[2]](#footnote-2)

پس اگر فرشی که من روی آن نماز می‌‌خوانم، ‌مهری که روی آن نماز می‌‌خوانم مباح باشد، و لو ما بگوییم سجود القاء ثقل است، باز لنا ان نمنع من اتحاده مع الغصب. چرا؟ برای این‌که اگر می‌‌گویید من در فضای ملک غیر نماز می‌‌خوانم، ‌نسبت به فضا که ترکیبش با هیئت سجود ترکیبش انضمامی بود. من هیئت سجودم مثل هیئت رکوعم از مقوله وضع است، ‌او که متحد نیست با کون فی ارض الغیر. آن تصرفی که من در این مکان می‌‌کنم، ‌اعتماد علی الارض و القاء ثقل به لحاظ آن مکانی است که بر او سجود می‌‌کنی نه به لحاظ فضا. سجود به لحاظ این‌که این فضا را اشغال می‌‌کنید که مصداق جدیدی از غصب نیست. به لحاظ این‌که مواضع سبعه‌تان در این مکان واقع می‌‌شود. خب این مکانی که مباشرتا فرش است و مهر است او هم که غصبی نیست. و عرفا سجود من تصرف در آن سنگی که زیر فرش است نیست.

زمین غصبی دو بعد دارد یکی فضا را غصبی می‌‌کند یکی این‌که آن محل سجود را غصبی می‌‌کند؟ کدام‌ها را می‌‌گویید. فضا غصبی باشد که او اتحاد ندارد با سجود چون سجود القاء الثقل علی الارض و الاعتماد علی الارض به لحاظ آن مکان نه به لحاظ فضا و اتحاد سجود با فضا اشکالش روش شد چون سجود مقوله وضع است و کون فی هذا الفضا اتحاد با سجود ندارد.

و لذا آقای خوئی فرمود سجود اگر اعتماد علی الارض باشد متحد با غصب است. ما می‌‌گوییم القاء ثقل هم باشد اگر آن فرشی که مستقیم روی او نماز می‌‌خوانم مباح باشد مهر مباح باشد، و لو بالدقة القاء ثقل کردم بر آن سنگی که زیر این فرش است اما آیا حرمت تصرف در مال غیر عقلائا و شرعا شامل این می‌‌شود؟‌ اگر کسی رفت سنگی را غصب کرد خانه مباحش را سنگ‌فرش کرد، شما عذر می‌‌خواهم سنگین است وزن‌تان می‌‌گوییم می‌‌ترسم این سنگ آسیب ببیند، ‌طفل دو سه ساله‌تان را بگذارید روی این فرش، می‌‌گویند شما غصب کردید این سنگ را؟ شما تصرف حرام کردید در این زمین؟‌ هیچ نمی‌گویند. و لذا شما باید فرض را این قرار بدهید که احتمال آسیب دیدن این سنگ نیست، ‌من هم که مستقیم با این سنگ کاری ندارم، ‌من دارم روی این فرش نماز می‌‌خوانم، ‌فرش هم مباح است‌، مهر هم مباح است.

و لذا اشکال سوم این است که ما که نمی‌گوییم سجود القاء الثقل است، ‌اعتماد علی الارض است، ‌سجود مجرد مماسه است و خود شمای آقای خوئی فرمودید سجود بناء‌بر این‌که مجرد مماسه علی الارض باشد متحد با غصب نیست می‌‌گوییم بر فرض بگویید سجود القاء ثقل علی الارض است اعتماد علی الارض است فرض این است آن فرشی که روی آن نماز می‌‌خوانم آن مهری که روی آن نماز می‌‌خوانم مباح است چون اگر مباح نبود مجرد مماسه با او کافی بود برای صدق غصب. سجود اگر مماسه علی الارض هم باشد اما آن فرش ما غصبی باشد، ‌آن مهر ما غصبی باشد صدق می‌‌کند بر این سجود که این سجود غصب است چون مجرد تماس با شیء مغصوب غصب است. پیشانی‌ام را بگذارم روی مهر غصبی خود این مصداق غصب است. اما اگر آن فرش و آن مهر غصبی نباشد، آن مغصوب واسطه بخورد، و لو ما بگوییم سجود القاء ثقل علی الارض است، ‌اعتماد علی الارض است عرفا حداقل به اطلاقش شما اشکال کنید، اطلاقش اشکال دارد که بگویید سجود اتحاد با غصب دارد بناء بر این‌که اعتماد علی الارض باشد. نخیر، هر کجا که عرفا صدق بکند تصرف در آن شیء مغصوب و خیلی جاها صدق نمی‌کند. این زمین غصبی است، رویش ساختمان ساختند، ‌رویش میز گذاشتند، رویش تخت گذاشتند، من روی آن تخت دارم نماز می‌‌خوانم عرفا می‌‌گویند شما تصرف کردی در این زمین غصبی؟ فضا را نگویید، فضا را قبول دارم، ‌او متحد با سجود نیست، تصرف در زمین غصبی می‌‌گویند کردی؟ نه. من چه تصرفی کردم در این زمین غصبی.

[سؤال: ... جواب:] کون فی فضاء الغیر حرام است. ما که نمی‌خواهیم بگوییم حرام است می‌‌خواهیم بگوییم متحد با نماز نیست.

این هم اشکال سوم. ان‌شاءالله بقیه مطالب فردا.

جلسه 17-369

**دو‌شنبه - 22/07/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در نماز در مکان مغصوب بود که عرض کردیم طبق موازین صناعت نماز در مکان مغصوب اشکال ندارد، ‌صحیح است. چون افعال صلاتیه اتحاد با غصب محرم ندارد، ‌ترکیب‌شان انضمامی است و نه اتحادی، چون یک تصرف هست در فضای ملک غیر، ‌یک تصرف هست در زمین ملک غیر. به لحاظ فضا که اتحاد ندارد سجود با تصرف در فضا. تصرف در فضا به این است که انسان در این مکان حاضر بشود، کون فی ارض الغیر منشأ غصب این فضا مملوک غیر است و حرام هست. یک حرام دیگر تصرف در آن مکانی است که بر او نماز می‌‌خواند. اگر آن مکانی که بر او نماز می‌‌خواند مستقیما غصب نباشد، مثل این‌که زمینی را غصب کند، خانه دو طبقه بسازد، در طبقه دومش نماز بخواند، این مکآن‌که بر او نماز می‌‌خواند یعنی این سقف طبقه اول، این‌که غصبی نیست با پول خودش ساخت. بله این فضا ملک غیر است و بالاجماع تصرف در فضای ملک غیر حرام است.

این‌که آقای سیستانی در صفحه 34 مکان المصلی نقل شده که فرمودند آقای حکیم اشکال نمی‌کند در حتی در جواز تکلیفی نماز در این طبقه دوم، نه، ایشان به لحاظ این‌که تصرف در فضا هست و این فضا ملک غیر است اشکال می‌‌کند. نماز در آن‌جا تکلیفا صحیح است بحث دیگری است اما کون در این فضا حرام هست چون مصداق تصرف در مال غیر است. مرحوم آقای حکیم فرموده است این تصرف در مکان غیر که نیست، تصرف در فضای ملک غیر است. تصرف در فضا اتحاد با سجود ندارد. چون سجود یک هیئتی است برای بدن مصلی که این مقوله وضع است، ‌یک تصرفی هم هست در این زمین که بر او سجده می‌‌کند و فرض این است که این زمین ملک او است، ‌این زمین که سقف طبقه اول ملک خود او است.

آقای خوئی فرموده نخیر، این تصرف بر زمین هم غصب است. چون این سقف اعتماد دارد بر این زمین غصبی. این زمین را که غصب کرد از دیگران، ‌روی او دو طبقه ساخت، پایه‌های طبقه دوم روی زمین مردم است. وقتی سجده می‌‌کند بر این زمین طبقه دوم درست است که مواد این ساختمان را خودش خریده است و لکن عرفا القاء ثقل بر آن زمین هم هست.

شما ببینید در این مثال، ‌آقای حکیم و آقای سیستانی قبول کردند که نه آقا، این‌که القاء‌ثقل بر این زمین نیست. بله، بالاخره این آقا در این حال تصرف در فضای غیر می‌‌کند با بودنش در این فضا و لکن این‌که اتحاد با سجود ندارد. مثل رکوع می‌‌ماند در حال رکوع هم در این فضا رکوع کرد. کون فی هذا الفضا اتحاد ندارد با سجود که المماسة مع الارض یا القاء الثقل علی الارض است.

[سؤال: ... جواب:] اشغال فضا ربطی به سجودش ندارد. اشغال فضا مربوط هست به بودنش در این مکان. بودنش در این مکان حرام است اما سجود مرکب است از یک هیئت بدن که مقوله وضع است که بدنت به این شکل باشد نه به شکل ایستاد و یا خم شده که این تصرف در بدن خودش است. بله، مقدماتش که هوی الی السجود است غصب است اما خود سجود به عنوان هیئت بدن مصلی که مقوله وضع است. جزء دیگر سجود به اعتبار این‌که سجود علی الارض واجب است مماسه است با آن مکان نه با آن فضا. و لذا آقای خوئی فرمود ما اگر سجود مماسه با ارض باشد می‌‌گوییم مصداق غصب نیست ولی چون اعتماد علی الارض است و القاء الثقل علی الارض است مصداق غصب است. خب در این مثال هم به قول آقای حکیم و آقای سیستانی عرفا این القاء ثقل بر زمین نمی‌کند که. ساختمان دو طبقه ساخته رفته طبقه دومش روی آن طبقه دوم دارد نماز می‌‌خواند این عرفا القاء ثقل بر زمین می‌‌کند؟

فرض کنید پایه‌های این طبقه دوم را روی طبقه اولی ساخته که آن طبقه اول، ‌آن بناء ملک غیر است. او می‌‌گوید من راضی نیستم، پایه‌های طبقه دوم را آوردی روی سقف خانه من بناء کردی من راضی نیستم. حالا کسی مهمانی برود در سقف طبقه دوم نماز بخواند، ‌سقف طبقه اول چون غصبی است و این پایه‌های طبقه دوم را روی این سقف غصبی بناء کردند عرف می‌‌گویند شما که رفتی روی سقف طبقه دوم نماز می‌‌خوانی تصرف کردی در ملک آن مالک طبقه اول؟ کی من تصرف کردم در ملک طبقه اول؟ آقای حکیم و آقای سیستانی می‌‌گویند ولی عرف وقتی واسطه کم است مثل این‌که زمین غصبی است سنگ‌فرش بکنیم، ‌زمین غصبی است فرش بکنیم، ‌اگر ما روی این فرش بایستیم عرف تصرف در این زمین غصبی هم می‌‌داند. نه به لحاظ فضا، فرض کنید سنگ‌فرش غصبی است ما روی او فرش بیندازیم و روی فرش نماز بخوانیم. چون واسطه بین ما و مال غیر یک فرش است، ‌یک تخت است این را عرفا مانع از صدق تصرف در مال غیر نمی‌داند. ما همین را ایراد داریم می‌‌گوییم چرا نمی‌داند؟‌ من چه تصرفی می‌‌کنم در این سنگ‌فرش‌ها؟ من دارم روی این فرش راه می‌‌روم هیچ آسیبی به آن سنگ‌فرش نمی‌زنم. فرض کنید فضا مباح، ‌از حیث فضا هم مشکلی نباشد فقط سنگ‌فرش‌ها غصبی است، مال خودم بود این زمین رفتم سنگ کردم با سنگ غصبی، بعد روی آن تخت گذاشتم، ‌فرش گذاشتم، ‌مهمان دعوت کردم، ‌خب مهمان می‌آید، چرا بگوییم این مهمان کار حرامی کرده، ‌چه تصرفی کرده در این سنگ‌ها.

[سؤال: ... جواب:] مستقیم روی سنگ‌ها راه برود تصرف در سنگ‌ها است عرفا. مماسه است دیگه با مال غیر. ولی اگر واسطه بخورد، ‌عرفا تصرف در مال غیر نیست.

من از شما یک سؤال می‌‌کنم: یک کسی پلاستیک زیر فرش انداخته، پلاستیک غصبی است، رفته پلاستیک از خانه همسایه بریده آورده انداخته زیر فرش. شما روی فرش راه می‌‌روید، ‌همسایه بگوید‌ای غاصب!‌ای ظالم! چه شده آقا؟ همسایه ما پلاستیک از من غصب کرد زیر فرش کرد، رویش فرش کشید، رویش تخت گذاشت، رفتی روی تخت نشستی مباحثه لمعه می‌‌کنی؟! می‌‌گوییم والله ما تصرف در این پلاستیک شما نکردیم. لااقل من الشک که عرف این را تصرف در مال غیر بداند. شک هم بکنیم اصل برائت جاری می‌‌کنیم.

این خلاصه عرض ما هست در این مسأله. و لکن چون اجماع نقل شد بر بطلان صلات در مکان مغصوب، و غیر از فضل بن شاذان ما هر کسی را دیدیم همین را گفت، ‌گفت تبطل الصلاة فی المکان المغصوب مگر متاخرین مثل آقای زنجانی و یا امام که لولا الاجماع فرمودند لاتبطل الصلاة فی المکان المغصوب، و لذا احوط وجوبا بطلان صلات در مکان مغصوب هست عالما عامدا. از این فتوی مشهور نمی‌شود گذشت، مشهوری که کاد ان یکون اجماعا. ولی طبق صناعت می‌‌شد بگوییم نماز در مکان مغصوب صحیح است. این راجع به این بحث.

[سؤال: ... جواب:] ما با این بیان می‌‌گوییم ترکیب انضمامی است، ‌دو فعل است در خارج. و لذا آن فعل صلاتی مصداق حرام نیست و می‌‌تواند مقرب باشد.

برخی از آقایان دیدم که گفتند ما قبول داریم ترکیب بین فعل صلاتی و غصب انضمامی است ولی آن‌قدر بین این‌ها ارتباط نزدیک است که غصب از مقدمات قریبه افعال صلات است. مقدمه قریبه رکوع است هوی الی الرکوع. بله، ‌از حقیقت رکوع خارج است. به قول امام فرمودند در روایت هم داریم: اهوی الی الرکوع، ‌معلوم می‌‌شود رکوع غیر از هوی الی الرکوع است. ولی گفته می‌‌شود: هوی الی الرکوع مقدمه قریبه به رکوع است، هوی الی السجود مقدمه قریبه به سجود است. حالا اگر بخواهیم به مطلب ایشان اضافه کنیم: بالاخره مقارنات قریبه به افعال صلات هم مشتمل بر غصب است اگر در مکان مغصوب نماز بخواند. و عرف این نماز را مبعد از مولی می‌‌داند و صالح برای عبادیت و مقربیت نمی‌داند. این بیانی است که برخی از معاصرین مطرح کردند.

و لکن جوابش این است:‌ چه فرق می‌‌کند این مثال با این‌که من در اثناء نماز نعوذبالله مرتکب حرام بشوم؟ چه فرق می‌‌کند؟ وقتی ترکیب انضمامی بود، ‌به عرف هم بگوییم عرف متوجه می‌‌شود که ترکیب انضمامی است دو فعل است در خارج، آن فعل جای خود این فعل جای خود، آن فعل مقرب است این فعل مبعد است. اگر کسی در نماز عمدا رفته ایستاده یک جایی که منظره حرام را ببیند، ایاک نعبد و ایاک نستعین هم که می‌‌گوید نگاهش به آن منظره حرام است، عرف می‌‌گوید به سرش بخورد این نماز. همین‌جور است دیگه. ولی قانون این حرف‌ها را قبول ندارد. قانون می‌‌گوید نماز جای خود آن کار حرام جای خود. و لذا بزرگان مثل محقق حلی در معتبر گفتند نماز در مکان مغصوب باطل است اما غسل در مکان مغصوب، وضوء در مکان مغصوب صحیح است. خب او هم همین است دیگه، او هم مقدمات قریبه‌اش غصب است. واقعا عرف نمی‌پذیرد وضوء در مکان غصبی با آب مباح صحیح باشد؟ می‌‌گوید این مقدمه قریبه‌اش غصب است، ‌آب را برداشتی ریختی به صورتت، ‌این‌که آب را ریختی به صورتت مصداق غصب است، ‌آب هم که از صورتت جاری می‌‌شود می‌‌رود به مصب او هم مصداق غصب است. بله عرف این را می‌‌گوید ولی می‌‌گوید چه ربطی به وضوء‌ دارد، ‌مقدمه است، مؤخره است، مقارن است، ‌خود وضوء که مصداق غصب نیست، ‌خود غسل که مصداق غصب نیست. مثل خیاطت ثوب در مکان مغصوب، ‌قرائت قرآن در مکان مغصوب. عرف می‌‌گوید این صحیح نیست؟ اگر ترکیب انضمامی است و عرف می‌‌پذیرد ترکیب انضمامی را چه اشکالی دارد؟

یک نکته‌ای هم نقل کنم از صاحب منتقی الاصول. ایشان فرمودند:‌ ما طبق صناعت می‌‌گوییم نماز در مکان مغصوب صحیح است حتی اگر سجود متقوم باشد به اعتماد علی الارض. دیگه از این‌که بالاتر نیست. اگر سجود متقوم باشد به اعتماد علی الارض و مماسه کافی نباشد، حتما باید فشارش روی زمین باشد، آن مثالی که زدیم که در جایی که فوق جاذبه زمین است، ‌خودش را بچسباند به زور روی کف فضانورد، ولی القاء ثقل بر او ندارد فقط تماس دارد، بگوییم این مصداق سجود علی الارض نیست، ‌بر فرض این را بگوییم اما سجود که مقید است به اعتماد علی الارض خب شما از قدیم گفتید التقید جزء و قید خارجٌ. سجود مقید است به این قید، ‌حالا این‌جا این قید حرام است، این القاء ثقل علی الارض حرام است، ‌حرمت قید که موجب بطلان مقید نمی‌شود که. مثل این‌که شما با ساتر مغصوب نماز بخوانید که قبلا گفتیم، ‌خب این قید یعنی این شرط حرام است، ‌این ذات شرط حرام است. ذات شرط یعنی تستر به این ساتر مغصوب. اما ذات شرط که واجب نیست؛ تقید الصلاة بهذا الشرط واجب است. کون الصلاة‌فی حال وجود هذا الشرط واجب است. کون السجود فی حال القاء الثقل علی الارض واجب است اما خود این القاء ثقل بر این ارض مغصوبه حرام است. احتمال هم بدهیم که القاء الثقل علی الارض جزء السجود نیست، ‌شرط السجود است، به نحوی که التقید جزء و القید خارج، باز کافی است برای این‌که بگوییم این نماز صحیح است. اصل برائت جاری می‌‌کنیم از تقید این سجود به این‌که در ارض مباح باشد. چون اگر جزء باشد القاء الثقل جزء باید مباح باشد ولی اگر شرط باشد شرط لازم نیست مباح باشد.

انصافا این خلاف ظاهر است. اگر سجود قوامش به القاء الثقل علی الارض است، این ظاهرش این است که القاء الثقل علی الارض جزء سجود است. مفهوم سجود اگر متقوم است به اعتماد علی الارض و القاء الثقل علی الارض ظاهرش این است که خود این القاء‌الثقل علی الارض و الاعتماد علی الارض خودش داخل در مفهوم سجود است نه تقید به آن. و لذا این فرمایش ایشان را نمی‌پذیریم.

از این بحث بگذریم.

صاحب عروه فرموده: الصلاة فی المکان المغصوب عالما عامدا باطلة سواء تعلق الغصب بعینه أو بمنافعه کما اذا کان مستأجَرا و صلی فیه شخص من غیر اذن المستأجر و ان کان ماذونا من قبل المالک أو تعلق به حق.

صاحب در این‌جا فروعی ذکر می‌‌کند. ما هم این فروع را مطرح می‌‌کنیم:

فرع اول این است که شخصی خانه خودش را اجاره می‌‌دهد، بدون اذن مستاجر می‌آید در این خانه نماز می‌‌خواند یا به کسی می‌‌گوید برو در این خانه نماز بخوان.

صاحب عروه گفته این غصب است و نماز در او باطل است. بدون اذن مستاجر داری تصرف می‌‌کنی در عین مستاجره، این جایز نیست.

کسی هم اشکال نگرفته. ولی ما به ذهن‌مان آمد اشکال بکنیم. یک وقت تصرف مالک یا ماذون از طرف او استیفاء منفعتی است که مورد اجاره است، این خانه را اجاره دادید به زید برای سکنی یا برای مطلق منافع، بله، ‌وقتی می‌‌روید در این خانه نماز می‌‌خوانید این منفعت نماز در این خانه هم ملک این مستأجر است. تمام منافع آن یا منفعت سکنی و ما یتعلق بالسکنی ملک مستأجر است. تصرف در ملک غیر کردی. روشن است که این کار حرام است. اما یک وقت نه، این خانه را اجاره داده بودیم که زید انبار کالا بکند مثلا، برای سکونتش نداده بود، حالا مدام مستأجر زنگ می‌‌زند کلید را بیاور، خانه را تحویل بده، می‌‌گویم حالا باشد، ‌یک هفته دیگه. در این هفته من نماز می‌‌خوانم در این خانه، مهمان من نماز می‌‌خواند، این سکونت ما در این خانه و نماز ما در این خانه، این ربطی به آن منفعت متعلق اجاره به زید ندارد.

بالاتر بگویم: من اجاره دادم خانه را برای سکونت زید، آقا! خودت می‌‌خواهی بنشینی به تو اجاره می‌‌دهم، پس مورد اجاره می‌‌شود سکنی زیدٍ، منع کردم زید را از تصرف در این خانه، ‌حرام است، منع مستأجر از انتفاع به مورد اجاره حرام است، ‌شکی نیست، ‌اما نمازی که در این مکان من می‌‌خوانم، این تصرف در مال غیر نیست. خانه، ‌خانه خودم است، منفعت نماز در این خانه هم که تملیک نشده به زید. بله، مزاحمت با زید حرام است، چه ربطی دارد به این نماز؟ اصلا منِ مهمآن‌که مزاحمت ندارم با زید. هر وقت زید بیاید صاحبخانه کلید را به او تحویل بدهد من می‌‌روم، ‌من چه مزاحمتی دارم با زید؟

شبیه این‌که یک آقایی ماشین را اجاره داد فردا زید ببرد تهران، ‌قرارداد هم نوشتند. فردا صاحب ماشین به من زنگ زده، می‌‌خواهم بروم کاشان، می‌آیی با من برویم؟ گفتیم آخه خدا خیرت بدهد‌ این حرام است، باید تحویل بدهی ماشین را. می‌‌گوید این‌ها دیگه به تو مربوط نیست‌، می‌آیی برویم کاشان؟ شما هم گفتید آره بدمان نمی‌آید برویم کاشان. بروید کاشان، نشستن شما در این ماشین حرام است؟ چرا؟ ماشین ملک آقا است او هم راضی است. منفعت ذهاب به تهران اجاره داده شد به زید، این‌که ذهاب به تهران نیست، این ذهاب به کاشان است، من هم که مزاحم زید مستاجر این ماشین نیستم، ‌من چه کار حرامی دارم مرتکب می‌‌شوم. خود مالک هم اگر در این ماشین، نماز نشسته می‌‌خواند یا اتوبوس است نماز ایستاده بخواند، چه کار حرامی کرده؟ بله چرا مزاحم زید شدی، ‌چرا تحویل ندادی مورد اجاره را به زید، آن کارش حرام بود ولی نمازش در این ماشین چرا حرام باشد؟

فرع دوم: شما خانه‌تان را رهن دین قرار دادید. وام گرفتید از بانک، بناء شد این خانه شما رهن باشد. یک وقت خود مرتهن که بانک هست راضی است. شما سند را به نام ما بزن، در این خانه می‌‌نشینی بنشین. حرفی نیست. یک وقت نخیر، مرتهن راضی نیست شما در این خانه تصرف کنید. مشهور گفتند: تصرف راهن که شمای بدهکار هستید، در این مال مرهون بدون اذن مرتهن حرام است. روایت هم نقل می‌‌کنند در مختلف الشیعة علامه نقل کرده از پیامبر، جزمی هم هست‌، می‌‌گوید لقوله علیه السلام الراهن و المرهون یعنی مرتهن کلاهما ممنوعان من التصرف.

[اقول] طبق صناعت اشکال ندارد تصرف منِ راهن یا تصرف دیگران به اذن من راهن. مال خودم هست این خانه و این تصرف هم مزاحم حق مرتهن نیست. یک وقت این خانه را وقف می‌‌کنم، یک وقت این خانه را از بین می‌‌برم، ‌اتلاف می‌‌کنم، این تضییع حق مرتهن است. ولی در این خانه نماز می‌‌خوانم سکونت می‌‌کنم چه تضییع حق مرتهن است؟ طبق صناعت تصرف راهن و ماذون از قبل راهن در این مال مرهون جایز است مادامی که تضییع حق رهن مرتهن نکند. بله، ‌مرتهن بدون اذن راهن نمی‌تواند تصرف کند چون او مالک نیست، ‌او طلبکار است، این را وثیقه دین قرار داد.

و اما روایت نبویه مرسله که اعتبار ندارد. یک جای دیگر علامه گفته اجماع داریم بر این حکم. اجماع منقول هم که حجت نیست.

اتفاقا یک روایتی داریم جالب است، صحیحه محمد بن مسلم و صحیحه حلبی: رجل رهن جاریته (کسی جاریه‌اش را رهن داد. قرض گرفت از زید، جاریه‌اش را رهن داد) أیحل له ان یطئها؟ فقال علیه السلام ان الذین ارتهونها یحولون بینه و بینها (مرتهن نمی‌گذارد) قلت أرأیت ان قدر علیها خالیا (حالا فرض کنید یک جای خلوتی پیدا کرد این کنیز را) قال نعم لاأری به بأسا. یا در صحیحه حلبی هست لاأری هذا علیه حراما. بابا وطی راهن جاریه مرهونه را به شرطی که‌ام ولدش نکند، امام فرمود جایز است، به شرط این‌که مکان خلوت گیر بیایی، ‌حالا من نماز می‌‌خوانم در این خانه‌ای که رهن دادم شما می‌‌گویید جایز نیست؟!

[سؤال: ... جواب:] ممکن است آن‌ها خوف اگر دارند، ‌اگر خوف دارند که با این وطی جاریه، دیگه عملا وثیقه دین‌شان از بین برود، بشود‌ام الولد و نتوانند بفروشند می‌‌توانند حائل بشوند.

[سؤال: چون رهن تقدم بر‌ام الولد شدن این کنیز دارد،‌ام الولد شدن مانع از فروشش نیست. جواب:] اگر منع هم نشود از فروش، بشود این‌ام الولد را فروخت، اگر‌ام الولد هم بشود، او هم اشکال ندارد.

پس اینی که در عروه می‌‌گوید صلات راهن در مال مرهون جایز نیست، ‌هیچ‌کس هم حاشیه نزده، نه امام نه مراجع دیگر، فقط آقای خوئی حاشیه زده، آقای سیستانی حاشیه زده، آقای تبریزی حاشیه زده، بقیه حاشیه نزدند قبول کردند کلام صاحب عروه را، اشکال این است که کلام صاحب عروه وجهی ندارد. مگر استناد به این اجماع منقول بکنند که او هم اعتبار ندارد.

فرع سوم تعلق حق دیان به مال میت است.

صاحب عروه می‌‌گوید: آقایان ورثه! پدرتان فوت کرد خا رحمتش کند! می‌‌دانید چقدر بدهکار بود؟ مقدار دینش منتقل می‌‌شود به شما، ‌حرفی نیست، صد ملیون ترکه دارد، ‌همه‌اش منتقل می‌‌شود به شما، ولی متعلقا لحق الدیان. این خانه که ارث پدری شماست، منتقل می‌‌شود به شما اما متعلقا لحق الدیان. پس این خانه متعلق حق غیر است.‌ آن وقت مشهور گفتند جایز نیست ورثه بدون اذن دیان در این خانه نماز بخوانند سکونت کنند.

طبعا امثال آقای سیستانی اشکال می‌‌کنند و اشکال هم وارد است که اگر تصرف ورثه منافی حق دیان نیست چه اشکالی دارد؟ خانه را که نمی‌خواهند بفروشند، ‌در خانه می‌‌خواهند بنشینند، هر وقت هم دیان طلب‌شان را می‌‌خواهند وصول کنند، این خانه هست، قابل وصول، ‌چه اشکالی دارد. صرف این‌که این خانه متعلق حق غیر است دلیل نمی‌شود مالک این خانه نتواند در خانه تصرف کند. تضییع حق نباید بکند. که انصافا اشکال واردی هم هست.

[سؤال: اجرة المثل این تصرف را باید حساب کنند. جواب:] متعلق حق دیان است نه این‌که ملک دیان باشد این خانه. حق آن‌ها ان یستوفوا دینهم من الترکة است. بیش از استیفاء دین آن‌ها حق ندارند. ده ملیون طلب دارند، ‌ده ملیون‌شان را بگیرند. ... تاخیر اداء دین ‌جریمه دیرکرد ندارد. [سؤال: این دین و حق آن‌ها مالیت دارد. جواب:] دین محض است، حق الاستیفاء است که متعلق این عین است.

آقای خوئی این‌جا یک حاشیه‌ای زده، یک بخشی از آن موافق با نظرش است، یک بخشی مخالف با نظرش است. بخشی که موافق با نظرش است این است: ایشان می‌‌گوید: قرآن‌که می‌‌خوانید، گفت بله، سوره قل هو الله را امروز در نماز صبحم خواندم، بالاخره این آیه را هم که سالی یک بار می‌‌خوانید، من بعد وصیة أو دین. در روایات هم دارد که اول ما یخرج من الترکة الکفن ثم الدین ثم الوصیة ثم الارث. پس الدین قبل الارث. یعنی اگر پدر این فرزندان ده ملیون بدهکار هست و اموالش صد ملیون است به اندازه نود ملیون به ارث می‌‌رسد به این ورثه. الارث بعد الدین. به اندازه ده ملیون باقی است بر ملک میت نه این‌که کل ترکه منتقل می‌‌شود به ورثه متعلقا لحق الدیان. این را از کجا آوردید؟ قرآن می‌‌گوید من بعد وصیة یوصی بها أو دین. ارث بعد از دین است، ‌یعنی نود ملیون به ارث می‌‌رسد ده ملیون باقی می‌‌ماند بر ملک میت. پس میت و ورثه شریک هستند در این خانه. اصلا به اندازه ده ملیون ملک پدر هست، ‌پدر شریک است. متعلقا لحق الدیان این است که کل ترک منتقل می‌‌شود به ورثه متعلقا لحق الدیان، ‌این خلاف آیات و روایات است.

این بخش، نظر آقای خوئی است. منتها در این بحث آقای خوئی یک اشتباهی کرده. فرموده جایز نیست ورثه نماز بخوانند در این خانه مگر با اذن وصی میت چون میت شریک در این خانه است. باید زنگ بزنند وصی میت اگر وصی دارد اگر ندارد حاکم شرع، اجازه بدهید چند روز ما نماز بخوانیم در این خانه، بعدا خانه را می‌‌فروشیم اداء دین می‌‌کنیم. چون شرکت این پدر در خانه به نحو اشاعه است. ده ملیون مقدار دین است، نسبتش با صد ملیون یک دهم است، یک دهم این خانه مال پدر است، تصرف در مال مشترک بدون اذن شریک یا ولی شریک جایز نیست.

اما بعدا آقای خوئی دیده این خلاف مبنایش است، ‌در مسأله 15 همین بحث، و در بحث حج، گفته: شرکت میت در ترکه نسبت به مقدار دین به نحو کلی فی المعین است نه اشاعه. به چه دلیل؟ ایشان می‌‌فرماید دلیلش این است: اگر اشاعه بود نصف این خانه از بین می‌‌رفت یا نصف آن صد ملیون از بین می‌‌رفت ضرر به همه شرکاء وارد می‌‌شد دیگه. مال مشاع همین است دیگه. اگر نقصی به مال مشاع وارد بشود ضرر بر جمیع شرکاء وارد می‌‌شود. صد ملیون داریم، نود ملیون مال من، ‌ده ملیون مال شما، یک دزدی آمد ده ملیون را برد، شما یک ملیون ضرر می‌‌کنی من نه ملیون ضرر می‌‌کنم. معنای اشاعه این است. در حالی که در بحث دین میت اگر کل ترکه هم از بین برود فقط به اندازه ده ملیون بماند باید آن ده ملیون را ببرم اداء دین کنم. الارث بعد الدین. پس این کلی فی المعین است نه اشاعه.

درست هم می‌‌گوید آقای خوئی. جهتش هم این است که دین مقدارش مشخص است، ‌درصد نیست. ده ملیون مقدارش مشخص است. اگر وصیت می‌‌کرد می‌‌گفت یک دهم مالم مال زید، او می‌‌شد مشاع، اما این‌که نگفته یک دهم مالم مال زید. نسبت نگفت، ‌مقدار دین ده ملیون است. ده ملیون از این صد ملیون باقی است بر ملک میت. این کلی فی المعین شد. در کلی فی المعین آن شریک آخر حق تصرف دارد نسبت به کمتر از مقدار کلی فی المعین. مثلا شما رفتید از این کتاب‌فروش ده تا کتاب مکاسب دارد، ‌گفتید یکی از این کتاب مکاسب‌ها را می‌‌خرم، ‌کلی فی المعین است دیگه، گفت باشه، گفتید بروم درس و بر می‌‌گردم می‌‌برم. نه تای دیگه از این‌ها در اختیار بایع است، به هر کسی می‌‌خواهد بفروشد، نه تای لا علی التعیین، ‌خودش هم اگر می‌‌خواهد نه تا را وقف کتابخانه مدرسه فیضیه بکند، ‌چه اشکال دارد. به مقدار یک کتاب می‌‌ماند او هم مال شمای مشتری است. بر خلاف این‌که اگر بگویید یک دهم این کتاب مکاسب‌ها را خریدم، آن وقت می‌‌شوید شریک به نحو اشاعه. آن وقت هر کدام از این کتاب‌های مکاسب را بخواهد بفروشد باید از شما اجازه بگیرد. اگر دزد هم زد بخشی از کتاب‌های مکاسب را برد شما هم ضرر می‌‌کنید.

دین کلی فی المعین است چون مقدارش مشخص است. و لذا اگر مازاد بر این خانه میت پول دارد، مال دارد که وافی به دین است، ‌چرا ورثه نتوانند در این خانه تصرف کنند؟ به اندازه ده ملیون پدر ما بدهکار است، خب ده ملیون باغ دارد، پول نقد دارد، چسبیدید به این خانه؟

انصافا حرف درستی است. و سیره متشرعه هم بر این بوده. بابا کدام مردی است که بدهکار نباشد؟ بالاخره یک روزی می‌‌میرد، ‌بدهی هایش می‌‌ماند برای ورثه بیچاره. ورثه از همان روز اول از خانه می‌‌روند بیرون یا زنگ می‌‌زنند به وصی میت یا اگر وصی ندارد از مجتهد اذن می‌‌گیرند در تصرف در آن خانه؟ بعد او هم می‌‌بیند مصلحت میت اقتضاء نمی‌کند همین‌جوری اذن بدهم که خرج خیرات میت بکنم. این حرف‌ها نیست. سیره این بوده که می‌‌ماندند و نیت هم داشتند اداء دین بکنند.

و لذا به نظر ما دین میت مانع از تصرف ورثه نیست به شرط این‌که مازاد بر این مالی که تصرف می‌‌کنند مال آخری باشد که وفاء دین بکند.

این هم راجع به این فرع. ان‌شاءالله راجع به بقیه فروع بعد از تعطیلات روز شنبه ربیع الاول بحث را شروع می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

اللهم کن لولیک الحجة بن الحسن صلوتک علیه و علی آبائه فی هذه الساعة و فی کل ساعة ولیا و حافظا و قائدا و ناصرا و دلیلا و عینا حتی تسکنه ارضک طوعا و تمتعه فیها طویلا.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین.

جلسه 18-370

**‌شنبه - 11/08/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در این مسأله بود که صاحب عروه فرمود فرقی نیست که غصب تعلق بگیرد به عین زمین یا به منافع زمین یا به حق دیگران در مورد زمین. در هرکدام از این صورت‌ها نماز در این زمین باطل است. عین زمین ملک غیر باشد، ‌منفعت زمین ملک غیر باشد، خانه‌ای را زید اجاره کرده، مالک خانه راضی است من در این خانه نماز بخوانم اما زید مالک منافع خانه است او راضی نیست نماز من در این خانه باطل است. و یا این‌که این زمین ملک من هست یا مباح هست و لکن متعلق حق غیر است، که مثال زدند به این‌که من مالم را رهن می‌‌دهم، خانه‌ام را رهن می‌‌دهم به زید بابت وامی که از او گرفتم مشهور گفتند بدون اذن زید نمی‌توانم در این خانه نماز بخوانم. که ما این را نپذیرفتیم.

و یا این‌که مشهور گفتند اگر پدری بمیرد بدهکار باشد، ترکه این میت منتقل می‌‌شود به ورثه اما متعلق حق دیان هست. تصرف در این ترکه مثل این خانه‌ای که از پدر به ارث رسیده بدون اذن دیان حرام است و نماز در او باطل است.

که ما در این مناقشه کردیم. گفتیم: اولا: ظاهر آیات و روایات این است که ترکه متعلق حق دیان نیست. ارث بعد الدین هست، ‌یعنی اگر پدر من ده ملیون بدهکار بود به دیگران یا به همسرش بابت مهریه و فوت کرد، به اندازه ده ملیون به من منتقل نمی‌شود باقی می‌‌ماند بر ملک میت. الارث بعد الدین. و پدر من می‌‌شود شریک با من در این خانه؛‌ربطی به دیان ندارد. دیان حق دارند بر میت، طلبکار از میت هستند، میت به اندازه ده ملیون شریک با من است در این خانه که از او بجا مانده است. و چون شرکتش به نحو کلی فی المعین است، در شرکت به نحو کلی فی المعین بر ورثه و بر سایر شرکاء مشکلی ایجاد نمی‌شود. اگر به اندازه ده ملیون غیر از این خانه میت اموالی دارد چه اشکالی دارد ورثه در این خانه تصرف کند. چرا ما می‌‌گوییم شرکت میت در مقدار دین به نحو کلی فی المعین هست؟ چون اگر به نحو اشاعه بود تلف بر ترکه توزیع می‌‌شد بر جمیع شرکاء. اگر یک مالی است، ‌مشاع هست بین چند نفر، نصف این مال تلف بشود خسارت بر همه بطور مساوی وارد می‌‌شود. در حالی که اگر تمام اموال میت تلف بشود به مقدار ده ملیون هم بماند آن ده ملیون را باید بدهند بابت اداء‌دین. این خاصیت کلی فی المعین است.

شبیه این‌که شما ده کتاب مکاسب داشتید، یک شخصی گفت یکی از این ده کتاب مکاسب را می‌‌خرم، شریک می‌‌شود با شما به نحو کلی فی المعین، ‌شما در نه کتاب مکاسب می‌‌توانید تصرف کنید. چرا می‌‌گوییم شریک است در این ده کتاب مکاسب به نحو کلی فی المعین؟ چون اگر نه کتاب مکاسب هم تلف بشود، ‌یک دانه‌اش بماند آن یک دانه مال این مشتری است.

[سؤال: ... جواب:] کلی فی المعین ظاهرش این است. ارتکاز عرفی در کلی فی المعین این است که تصرف در کمتر از مقدار سهم آن شریکی که کلی فی المعین را مالک است نیاز به استیذان از او ندارد. شما وقتی فرض می‌‌کنید کلی فی المعین، ‌اصلا دلیل ندارید بر منع از تصرف در کمتر از مقدار سهم آن شریک.

علاوه بر این‌که سیره قطعیه هم بوده که مردم بالاخره خیلی‌ها وقتی می‌‌مردند بدهکار بودند حداقل به مهریه همسرشان. تا این آقا فوت بکند ورثه بگویند دیگه جایز نیست بر ما تصرف در اموال پدرمان قبل از اداء دین؟! قطعا این‌طور نیست. اگر مقدار دینش مازاد بر این خانه‌ای است که در او می‌‌نشینند چه اشکال دارد در این خانه بنشینند؟‌ سیره قطعیه متشرعه هم بر این بوده.

[سؤال: ... جواب:] همه که نمی‌شود لایبالی باشند. سیره قطعیه متشرعه است. خیلی‌ها بدهکار بودند موقع فوت‌شان. ورثه چه می‌‌کردند؟

پس اولا اشکال به مسلک مشهور من جمله صاحب عروه این است که اصلا در غرماء میت یعنی دیان میت، هیچ حقی این دیان نسبت به ترکه ندارند. مقدار دین باقی است بر ملک میت به نحو کلی فی المعین. و اگر هم میت به نحو اشاعه شریک بود با ورثه، باز ربطی به حق دیان ندارد؛ باید از ولی میت اذن بگیریم، ‌وصی میت، یا مجتهد که وصی من لاوصی له هست اذن بگیریم.

هذا اولا. ثانیا: بر فرض ما نظر مشهور را بپذیریم که دین میت مانع از انتقال تمام ترکه به ورثه نیست، کل ترکه به ورثه منتقل می‌‌شود متعلقا لحق الدیان، که نظر مشهور هست‌، آقای سیستانی هم فرمودند ما این نظر را تایید می‌‌کنیم و این‌که‌ آقای خوئی فرمودند الارث بعد الدین، ‌ظاهر در این است که تمام ترکه منتقل نمی‌شود به ورثه، ‌مقدار دین باقی می‌‌ماند بر ملک میت، ‌آقای سیستانی فرمودند نخیر این بعدیت ظهور در بعدیت رتبیه ندارد می‌‌تواند بعدیت تزاحمیه باشد. یعنی چه؟ ایشان فرموده: دیدید می‌‌گویند أنا مسلم قبل ان اکون عراقیا، من قبل از این‌که عراقی باشم مسلم هستم، من قبل از این‌که ایرانی باشد مسلم هستم. این یعنی چی؟ یعنی در فرض تزاحم بین اسلامیت و ایرانیت، ‌اسلامیت را مقدم می‌‌کنم، معنایش این است. انا مسلم قبل ان اکون ایرانیا، ‌من قبل از این‌که ایرانی باشد مسلمان هستم یعنی این. یعنی اگر تزاحم بشود بین مسلمانی و ایرانیت، ‌مسلمانی را مقدم می‌‌کنم. بیش از این ظهور ندارد الارث بعد الدین که در فرض تزاحم بین دین و ارث دین مقدم است. ربطی به این فرمایش آقای خوئی ندارد که بعدیت رتبیه معنا کردند فرمودند اگر این میت ده ملیون بدهکار است، به مقدار ده ملیون باقی می‌‌ماند بر ملک او و ماعدای این ده ملیون منتقل می‌‌شود به ورثه.

انصافا این فرمایش آقای سیستانی خلاف ظاهر است. درست است ایشان می‌‌خواهند مشهور را تقویت کنند ولی انصاف این است فرمایش آقای خوئی عرفی است که من بعد وصیة یوصی بها أو دین ظاهرش این است که مقدار دین را کنار می‌‌گذاریم، ‌ماعدای مقدار دین را توزیع می‌‌کنیم بر ورثه.

و مع الاجمال هم مقتضای قاعده به نفع آقای خوئی است. چون دلیل ارث متصل است به این جمله من بعد وصیة یوصی بها أو دین. وقتی متصل است به آن، ما دلیل نداریم بر این‌که مقدار دین هم منتقل می‌‌شود به ورثه.

[سؤال: ... جواب:] استصحاب بقاء ملکیت میت جاری است.

حالا می‌‌گوییم جناب آقای سیستانی! شما مثل مشهور فرمودید تمام ترکه منتقل می‌‌شود به ورثه متعلقا لحق الدیان، باز فرمایش مشهور ثابت نمی‌شود. آقای سیستانی هم این‌جا با مشهور مخالف کردند فرمودند:‌ ترکه متعلق حق دیان است، باشد، تصرفی که منافی حق دیان نیست چرا حرام باشد؟ چرا نماز این ورثه در این خانه باطل باشد. این تصرف که منافی حق دیان نیست. که انصافا این اشکال، ‌اشکال درستی هست.

یک نکته‌ای عرض کنم:

ببینید! الان افرادی که به بانک بدهکار هستند، فوت می‌‌کنند، ‌بیمه هم نشده که بالاخره بدهیش صاف بشود، از نظر مشهور و لو دین میت حال می‌‌شود، اذا مات المیت حل دینه، اما بانک می‌‌گوید من اصراری ندارم، شما این دفترچه قسط پدرتان هست، ‌در ظرف بیست سال آینده پرداخت کنید، ‌هیچ کاری با شما نداریم و لذا از نظر آقای سیستانی مشکل ندارند ورثه چون تصرف‌شان منافی حق بانک که طلبکار هست نیست. اما از نظر آقای خوئی اصلا منتقل نشده به ورثه مقدار دین. این بدهی پدر به بانک‌ها بیشتر از این خانه‌ای است که به ارث گذاشته یا مساوی است با این خانه‌ای که برای بچه هایش گذاشته، اصلا چیزی به ورثه منتقل نمی‌شود. هر چی بانک می‌‌گوید من راضیم شما تصرف کنید، آقای خوئی می‌‌گوید شمای بانک چه کاره‌ای که راضی باشی؟‌ شما طلبکاری از پدر این افراد، تا بدهی پدر صاف نشود، این خانه منتقل به ورثه نمی‌شود.

راهش این است یا بانک بپذیرد انتقال دین میت را به ذمه ورثه. بگوید بعد از این شما بدهکار بانک باشید. این یک راه. راه معقولش این است. اما این‌که دین میت ابراء نشود یا منتقل نشود به ذمه ورثه، صرفا بانک بگوید من راضیم، ‌من مشکلی ندارم، ‌آقای خوئی ما با شمای بانک مشکل نداشتیم، ما با دین میت مشکل داشتیم که تا مادامی که میت بدهکار است مقدار دین میت منتقل به ورثه نمی‌شود. پس راه اول طبق نظر آقای خوئی این است که بانک ضمان ورثه را بپذیرد به معنای ضمان شرعی نه ضمان تعهد. ضمان انتقال ذمه. یعنی ورثه بشوند بدهکار. یا راه دوم این است که وصی میت یا حاکم شرع اگر میت وصی نداشت طبق مصلحت میت بگوید من این مقدار دین باقی است بر ملک میت اما مصلحت میت این است که به شمای ورثه اذن بدهم که در این خانه تصرف کنید. اما به نظر مشهور نه، اصلا نیاز به این حرف‌ها نیست، کل خانه منتقل شده به ورثه متعلقا لحق البانک، ‌بانک هم که حرفی ندارد، می‌‌گوید در ظرف بیست سال آینده قسط‌ها را بدهید من هیچ مشکلی با شما ندارم.

[سؤال: ... جواب:] اگر تصرف منافی حق دائن هست، حق دارد. زور که نمی‌تواند بگوید طلبکار. طلبکار می‌‌گوید حق من را باید بدهید، می‌‌گویند باشد، ‌امروز که جمعه است، فردا می‌‌رویم از حساب پدرمان یا از اموال نقدی که در خانه دارد بدهیش را می‌‌دهیم، ‌شما چه کار داری به ماندن ما در خانه؟ مگر ماندن ما در خانه مانع از اداء حق توست. بله اگر یک خانه دارد و این ورثه می‌‌گویند ما این خانه را نمی‌فروشیم آواره می‌‌شویم او که معلوم است تصرف‌شان حرام است چون منافی حق دیان هست. اما اگر منافی حق دیان نیست، پول دیگر دارد پدرشان، می‌‌گویند از آن پول تصفیه می‌‌کنیم وامش را، چه اصراری دارد بانک بگوید من اجازه نمی‌دهم در این خانه بنشینی، به بانک می‌‌گویند شما چه کاره‌ای که اجازه ندهی ما در این خانه بنشینیم؟ شما حق داری نسبت به کل ترکه که دینت را اداء کنند از آن.

فرع دیگری که صاحب عروه مطرح کرده، تعلق حق وصیت است. که اگر وصیت کرد میت به ثلث، ‌ورثه بدون تنفیذ وصیت بخواهند در خانه این میت نماز بخوانند، نمازشان باطل است.

به نظر ما وصیت یک قسم نیست، چندین قسم دارد. این‌ها را باید از هم‌دیگر جدا بکنیم:

قسم اول وصیت تملیکیه است به یک شیء معین. می‌‌گوید ان مت فداری ملک زید، ‌تا این موصی فوت بکند خانه می‌‌شود ملک موصی‌له. اصلا بحث تعلق حق نیست. این خانه شد ملک موصی‌له، تصرف در این خانه بدون اذن زید می‌‌شود تصرف در خانه بدون اذن صاحبش و حرام.

[سؤال: ... جواب:] این بحث است که آیا قبول وصیت تملیکیه شرط نفوذ وصیت است یا شرط نیست. بعضی‌ها می‌‌گویند دلیل نداریم بر شرط بودن قبول مثل آقای خوئی، ‌آقای تبریزی. فوقش اگر اجماع باشد می‌‌گوییم اگر رد بکند موصی‌له مانع از نفوذ وصیت است. مشهور می‌‌گویند قبول موصی‌له شرط است. حالا که قبول موصی‌له شرط است شرط مقارن است یا شرط متاخر خود همین محل بحث است. اگر شرط مقارن باشد تا موصی‌له قبول نکند از ملک میت منتقل به او نمی‌شود. ولی اگر شرط متاخر باشد در آینده هم قبول کند کافی است برای این‌که در هنگام موت موصی منتقل به موصی له بشود. شما اشکال‌تان در فرضی است که بگوییم قبول شرط مقارن است و تا قبول نکند موصی‌له ملک موصی‌له نمی‌شود این خانه، باقی می‌‌ماند بر ملک میت.

[سؤال: در شرط متاخر هم استصحاب جاری است. جواب:]‌ اگر شرط متاخر بگوییم و بعدا او قبول کند کشف می‌‌کنیم از ابتداء موت موصی منتقل به او شده است. بحث حکم ظاهری نیست. بحث در این است که فرض این است که موصی‌له قبول می‌‌کند اگر قبول شرط باشد. اگر قبول نکند که می‌‌شود ارث. اگر قبول نکند موصی له‌، ان مت فداری ملک زید، زید می‌‌شود لااقبل، ‌مشهور می‌‌گویند انتقل الی الورثة. اگر ما بگوییم قبول موصی‌له شرط مقارن است که مشهور می‌‌گویند یعنی تا قبلت نگوید موصی‌له منتقل به ملک او نمی‌شود خب نتیجه این می‌‌شود که باقی می‌‌ماند بر ملک میت. بهرحال تصرف ورثه در این خانه حرام است چون طبق نظر مشهور تا قبول نکند موصی‌له باقی می‌‌ماند بر ملک میت، ‌بعد از قبول موصی‌له هم می‌‌شود ملک موصی‌‌له.

[سؤال: در وصیت هم مانند دین منتقل می‌‌شود به ورثه اما متعلقا لحق الموصی‌له. من بعد وصیة أو دین. جواب:] وقتی وصیت کرده این خانه من ملک زید یعنی چی منتقل می‌‌شود به ورثه متعلقا لحق زید. وقتی وصیت کرده گفته ان مت فداری ملک زید، مقتضای نفوذ این وصیت این است که منتقل نمی‌شود به ورثه.

فرض دوم وصیت عهدیه است به همان شیء معین. می‌‌گوید ان مت فأعطوا داری لزید، نمی‌گوید فداری ملک زید. ان مت فاعطوا داری لزید. به این می‌‌گویند وصیت عهدیه. یعنی عهد می‌‌کند این موصی به این‌که بعد از مرگ من خانه را به زید هبه کنید.

[سؤال: از طرف ورثه یا از طرف میت؟ جواب:] از طرف میت. و لکن وصیت عهدیه است، وصیت می‌‌کند به هبه این خانه نه وصیت می‌‌کند به این‌که این خانه ملک زید باشد بعد از مرگ من که وصیت تملیکیه بود.

در این فرض دوم مقتضای این‌که ارث بعد از وصیت است، من بعد وصیة بها أو دین این است که تا هبه نکنند ورثه این خانه را به موصی‌له این است که باقی بماند این خانه بر ملک میت. چون من بعد وصیة بها أو دین، ‌دلیل نداریم که این خانه منتقل بشود به ورثه. این خانه باقی می‌‌ماند بر ملک میت، ‌ورثه‌، یعنی وصیت میت، ‌ورثه که می‌‌گوییم از باب این‌که وصی میت هستند، می‌‌آیند وصیت میت را تنفیذ می‌‌کنند، ‌این خانه را از طرف میت می‌‌بخشند به زید و او هم باید قبض بکند، ‌قبول کند، ‌بعد می‌‌شود ملک زید. ولی تا عمل به وصیت نشده مقتضای قاعده این است که باقی بماند بر ملک میت.

تا باقی مانده بر ملک میت، اگر ولی میت مثل وصی میت که ولی اوست، مصلحت میت بداند می‌‌تواند به این ورثه بگوید حالا خودتان بنشینید در این خانه، ‌هنوز که زید نیامده، ‌زید رفته سفر کربلا برنگشته هنوز، باید برگردد به او هبه کنید او قبول کند قبض کند. این خلاف مصلحت میت است که شما آواره بشوید در خیابان‌ها، ‌بعد بگویند این مرحوم چه وضع فجیعی برای فرزندانش گذاشته، ‌برای میت مصلحت نیست، وصی میت می‌‌تواند اجازه بدهد.

بلکه بعید نیست بگوییم یک شرط ارتکازی هست در وصیت‌ها که میت اذن می‌‌دهد به ورثه که در فتره متعارفه‌ای که تقصیر در عمل به وصیت تلقی نشود ورثه مجازند در این خانه بمانند. وصیت متعارفه این است. نه این‌که تا من مُردم، ‌سریع بروید این خانه را منتقل کنید به موصی‌له. بالاخره مجلس ختم هست، مجلس سوم هست، ‌مجلس هفتم هست، این‌ها متعارف است، ‌بعد از این شروع می‌‌کنند وصایای میت را تنفیذ می‌‌کنند. این مقدار تاخیر متعارف اشکال ندارد. این در مضمون ارتکازی خود وصیت نهفته است.

[سؤال: در وصیت تملیکیه بناء بر این‌که قبول شرط مقارن باشد، این نکته ارتکازی می‌اید. جواب:] در فرع قبلی بود ان مت فداری ملک زید. او معلوم نیست [این ارتکاز را داشته باشد]. در فرض اول گفت ان مت فداری ملک زید، ‌بعد از مرگ من این خانه اصلا ملک زید باشد. اگر آن‌جا هم شرط بکند مشکلی نیست بگوید و لکن شما در این فتره متعارفه می‌‌توانید در این خانه بنشینید، مشکلی ندارد و لکن ما در این وصیت تملیکیه احراز نکردیم که او اجازه می‌‌دهد به ورثه که این زمان متعارف را بنشیند. چه بسا آن موصی ملتفت به این احکام شرعی که مشهور می‌‌گویند مقارن هست قبول موصی‌له، ‌میت اصلا ممکن است ملتفت به این مطالب نباشد. ولی در وصیت عهدیه چون می‌‌گوید این کار را بکنید، ‌بعد از مرگ من تملیک کنید این خانه را به زید، ‌خب این زمان می‌‌خواهد. بابا پدرت دو دقیقه قبل مرد، ‌انتظار داری همین دو دقیقه نشده، هنوز بدنش سرد نشده، خانه را تملیک به زید بکنند؟ کی این کار را می‌‌کند. این‌جا متعارف این است که یک زمان مختصری که تقصیر در عمل به وصیت تلقی نشود مجازند ورثه در تاخیر عمل به وصیت.

قسم سوم وصیت تملیکیه است به یک مبلغ معین نه به شیء معین. می‌‌گوید ده ملیون از ترکه من مال زید، ‌زید می‌‌شود شریک با ورثه به نحو کلی فی المعین چون مبلغ معین هست، ‌ده ملیون، ده ملیون از ترکه من مال زید است، ‌پس زید می‌‌شود شریک در ترکه میت به نحو کلی فی المعین. اگر واقعا غیر از این خانه ده ملیون دیگر دارد میت، چه اشکال دارد ورثه در این خانه تصرف کنند؟ چون کلی فی المعین مانع از تصرف در مقدار کمتر از سهم شریک نیست.

قسم چهارم وصیت عهدیه است به مبلغ معین. بعد از من ده ملیون به زید بدهید. این‌جا مثل همان فرض قبلی است با یک فرق و آن این است که میت شریک است با ورثه در این مبلغ ده ملیون چون وصیت عهدیه است. موصی‌له که مالک نمی‌شود به مجرد موت موصی، این ده ملیون به نحو کلی فی المعین باقی می‌‌ماند بر ملک میت، تا این‌که ورثه عمل به وصیت بکنند. ولی نتیجه‌اش یکی است، ‌نتیجه‌اش این است اگر مازاد بر این خانه میت ده ملیون دیگر دارد تصرف ورثه در این خانه جایز است. و اگر هم فقط این خانه را دارد، طبق همان شرط ارتکازی تاخیر متعارف هم اشکال ندارد.

قسم پنجم وصیت تملیکیه به کسر مشاع است. می‌‌گوید ان مت فربع داری (یا مالی) لزید. زید می‌‌شود شریک با ورثه در ترکه اما به نحو مشاع. چرا؟ برای این‌که فرق بین وصیت به مبلغ معین و وصیت به کسر مشاع این است. ظاهر وصیت به مبلغ معین این است که به نحو کلی فی المعین است. و لذا اگر بخشی از اموال میت تلف بشود ولی هنوز هم ثلثش وافی به ده ملیون هست، ‌یک ریال نمی‌توانند کم بگذارند از سهم موصی‌له. پدرتان وصیت کرد ده ملیون برای من، حالا بخشی از اموال پدرتان سوخت اما هنوز هم ثلثش از ده ملیون کمتر نیست، ده ملیون من را بدهید. اما در وصیت تملیکیه به کسر مشاع، نخیر، ضرر بر موصی‌له هم وارد می‌‌شود. یک چهارم اموالم مال همسرم، ‌بسیار خوب حرفی نیست اما اگر اموال شما را بخشی را دزد برد یا تلف شد، سهم همسرتان هم که موصی‌له هست کسر می‌‌شود.

[سؤال: ... جواب:] مهم مبلغ معین هست که ظهورش در کلی فی المعین است و یا کسر مشاع است که ظهور در اشاعه دارد.

فرض ششم همین وصیت به کسر مشاع است اما به نحو وصیت عهدیه. ان مت فأعطوا ربع مالی الی زید، به اندازه ربع مال باقی می‌‌ماند بر ملک میت. این‌جا اگر نبود آن شرط ارتکازی که در تاخیر متعارف مشکلی نیست، بالاخره همان روز اول که عمل به وصیت نمی‌کنند، اگر نباشد آن شرط ارتکازی یا آن‌قدر تاخیر بیندازند ورثه در عمل به وصیت که از تاخیر متعارف بیشتر بشود، این‌جا تصرف ورثه در هر مالی از اموال میت حرام است چون شریک مشاع دارد. چون ظاهر وصیت به کسر مشاع اشاعه است. این‌که بگوید یک چهارم اموال من مال زید یا یک چهارم اموال من را به زید بدهید که وصیت عهدیه می‌‌شود این دومی، این ظهور دارد در اشاعه. و تصرف شریک در مال مشاع بدون اذان سایر شرکاء حرام است.

[سؤال: ... جواب:] اگر تلف بشود نقص بر جمیع وارد می‌‌شود. ... بعد از این‌که زمان متعارف از تاخیر بگذرد که ید این ورثه می‌‌شود ید عدوانی. و اگر تلف هم بشود ضمان دارد چون ید عدوانی است.

[سؤال: ... جواب:] کلی فی المعین گفت ده ملیون مال زید یا ده ملیون به زید بدهید و تاخیر فاحش کرد و کل مال تلف شد، این‌طور فرض می‌‌کنید، ‌به اندازه ده ملیون بماند که فرقی نمی‌کند چه ید عدوانی باشد چه امانی باشد در کلی فی المعین باید ده ملیون را بدهند. ولی اگر ده ملیون هم نماند در اموال میت، بله ضامنند ورثه چون یدشان ید عدوانی می‌‌شود.

فرض هفتم وصیت به عنوان ثلث است. می‌‌گوید ثلث اموالم را صرف خیر بکنید، یا ثلث اموالم برای نماز و روزه و نیازهای خودم بکنید. آقای سیستانی فرمودند این ظاهرش شرکت به نحو اشاعه است چون کسر مشاع است ولی نه شرکت در عین، شرکت در مالیت عین. یعنی مثل زوجه که چه جور ارث می‌‌برد از بناء، ‌درخت قیمتا لا عینا. یعنی ورثه می‌‌گویند تو شریکی در مالیت یک هشتم این ساختمان. از پول دیگری سهم تو را می‌‌دهیم. این‌جا هم ورثه می‌‌گویند آقای میت! شما شریکی با ما در مالیت ثلث، عین ثلث برای ماست، شما شریک در مالیت هستی و لذا می‌‌توانیم از مال دیگری قرض بگیریم، با پول دیگری ثلث تو را پرداخت کنیم. نتیجه گرفته ایشان چون میت شریک در مالیت ثلث است نه در عین ثلث، تصرف ورثه در عین ثلث جایز است و نماز این‌ها در این خانه‌ای که ثلثش برای میت است به نحو شریک در مالیت بلااشکال است.

تامل بفرمایید ان‌شاءالله تا فردا.

جلسه 19-371

**یک‌شنبه - 12/08/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به وصیت به عنوان ثلث بود که صاحب عروه فرمود: اگر میت وصیت بکند به عنوان ثلث حق پیدا می‌‌کند در ترکه و نماز ورثه در خانه ارثی قبل از اخراج وصیت حرام و باطل است.

آقای سیستانی فرمودند: این وصیت ظاهرش وصیت به مالیت ثلث است. یک وقت وصیت می‌‌کند ربع مالم برای همسرم، خب این ظهور ندارد در شرکت در مالیت بلکه ظاهرش این است که یک چهارم از اعیان ترکه حق همسرم هست. اگر چهار آپارتمان از این متوفی به ارث رسیده، یکی از این چهار آپارتمان را که مساوی هستند این زوجه میت حق دارد تصاحب بکند، ‌ورثه نمی‌توانند بگویند پولش را به تو می‌‌دهیم. اما وصیت به عنوان ثلث متعارف این است که موصی نظر به اعیان ترکه ندارد، می‌‌خواهد ارزش ثلثش صرف در خیرات بشود. و لذا ورثه می‌‌توانند عین ثلث را بردارند برای خودشان پول ثلث را بدهند در راه خیر. و لذا وصیت به عنوان ثلث ظاهر در وصیت به مالیت ثلث است. شرکت میت در ترکه می‌‌شود شرکت در مالیت. و حکم شرکت در مالیت این است که تصرف برای بقیه شرکاء در عین مال جایز است تا مادامی که منافی حق شریک در مالیت نباشد. مثل سهم زوجه از قیمت ساختمان. یک هشتم از این ساختمان ارث این زنی است که شوهرش فوت کرده و صاحب فرزند بوده، هفت هشتم این آپارتمان هم مال آن پسر است که از این متوفی بجا مانده. این پسر در این خانه می‌‌تواند بماند یک ریال هم اجرت ندهد به این زوجه. هر وقت زوجه بگوید ارثم را می‌‌خواهم، می‌‌گوید چک می‌‌کشم به قیمت روز ارثت را که یک هشتم آپارتمان است پرداخت می‌‌کنم.

[سؤال: ... جواب:] اگر ارث او را ندهد تضییع حق غیر است، امساک به حق غیر است. اما غاصب عین نیست این فرزند.

و اگر اجاره بدهد این فرزند این آپارتمان را، کل اجرت را خودش بر می‌‌دارد. هر چی همسر پدرش می‌‌گوید آقازاده! سهم ما چی می‌‌شود؟ این آپارتمان را اجاره دادی به هشت ملیون، ‌یک ملیونش برای ما هست، می‌‌گوید من مقلد امام هستم، مقلد آقای سیستانی هستم که می‌‌گویند شریک در مالیت هیچ سهمی از اجرت ندارد، آن زوجه هم می‌‌گوید من مقلد آقای خوئی هستم یا مقلد آقای تبریزی هستم که می‌‌گویند شریک در مالیت هم حق دارد نسبت به منفعت.

البته این بحث در صورتی است که اجاره بعد از فوت آن مرحوم باشد. و الا اجاره قبل از فوت که اصلا این بحث‌ها را ندارد چون آنی که از او به ارث می‌‌رسد آن اجرت‌هایی است که در ذمه مستاجر مالک است، آن‌ها که مسلم سهم زوجه هم هست. بحث در جایی است که بعد از فوت متوفی این آپارتمان را اجاره می‌‌دهد این فرزند. امام، ‌آقای سیستانی فرمودند اجاره‌اش صحیح است چون مالک عین است، تمام اجرت هم مال خودش. فقط هر وقت همسر متوفی سهم الارثش را مطالبه کرد یک چک بکشد، ‌یک هشتم قیمت آپارتمان را به او پرداخت کند.

و اگر درخت‌هایی هم بود از آن متوفی، این درخت‌ها بعد از فوت آن آقا میوه داد نه میوه‌های قبل از فوت که سهم زوجه هم هست، تمام میوه‌ها را این فرزند تصاحب می‌‌کند، حسرت دادن یک دانه سیب از این باغ، یک دانه پرتغال از این باغ را به دل زوجه متوفی می‌‌گذارد، به نظر امام و آقای سیستانی. اما آقای خوئی و آقای تبریزی می‌‌گویند نه، آن بیچاره هم شریک در مالیت این خانه یا مالیت این باغ است، طبعا شریک در مالیت منافع هم بلکه شریک در عین منافع هم خواهد بود.

ما واقع مطلب این است که اگر فرمایش امام و آقای سیستانی را بگوییم، نتیجه این می‌‌شود که تصرف بدون اذن شریک در مالیت در این عین جایز خواهد بود. و لذا آقای سیستانی هم در این بحث فرمودند: وصیت به عنوان ثلث باعث می‌‌شود موصی شریک در مالیت ثلث بشود و چون شریک در مالیت است نه شریک در عین، تصرف ورثه در این عین جایز است و نمازشان هم در این‌جا صحیح است.

ما به لحاظ اصل مبنا در شرکت در مالیت مثل شرکت زوجه در مالیت، فرمایش امام و آقای سیستانی را نمی‌توانیم رد کنیم. واقعا این‌که آقای خوئی و آقای استاد ما مرحوم آقای تبریزی رضوان الله علیهما اصرار داشتند که شریک در مالیت عین شریک در منافع آن عین هم هست، ‌دلیلی بر آن پیدا نکردیم. چون باید رجوع کنیم به سیره عقلاء. در سیره عقلاء ما یک موردی داشته باشیم که یکی شریک در مالیت باشد، بعد هم بگویند سایر شرکاء که آن‌ها شریک در عین هستند، باید سهمی از منافع یا اجرت منافع را به این شریک در مالیت بدهند، ما پیدا نکردیم همچون چیزی را در ارتکاز عقلاء.

شما پیدا کنید در عقلاء یکجا شریک در مالیت. آخه نوع مواردی که در بین عقلاء است شراکت در عین است، اشاعه در عین است. اشاعه در مالیت موردش خیلی نادر است. ما یک مثال پیدا کردیم برای شرکت در مالیت در بین عقلاء. آن مثال این است:

من یک مسی خریدم از این مس‌فروش. بعد رفتم این مس را یک ظرف خیلی شیکی درست کردم. این مسی که فرض کنید صد هزار تومان می‌‌ارزید، الان شده ده ملیون. افرادی هستند هنرمند هستند، ماده خام را دست‌شان بدهی، تبدیل می‌‌کنند به یک شکلی که آثار هنری هست و ارزش پیدا می‌‌کند. شد ده ملیون. مس‌فروش دید مغبون شده. فروخته این مس‌‌ها را صد هزار تومان در حالی که این مس‌ها دویست هزار تومان می‌‌ارزید. آمده می‌‌گوید: من خیار غبن دارم فسخ می‌‌کنم. می‌‌گویم:‌ مرد حسابی! من این مس را از تو خریدم صد هزار تومان، ‌حالا می‌‌گویی دویست هزار تومان می‌‌ارزید مغبون شدی، ‌ولی الان تبدیلش کردم به یک هیئتی که ده ملیون همین الان از من می‌‌خواستند ندادم. او می‌‌گوید من خیار غبن دارم فسخ می‌‌کنم. مغبون غیر از خیار غبن چیز دیگری را نمی‌شناسد. فسختُ. اختلاف است.

[سؤال: ... جواب:] به چه مجوزی الزامش می‌‌کنی که ما به التفاوت را بگیرد [و فسخ نکند].

بعد از فسخ آن مغبون، ‌برخی از فقهاء از جمله آقای خوئی در مصباح الفقاهة، آقای سیستانی فرمودند: فسخ نافذ است ولی منِ هنرمند که غابن بودم، ارزان خریدم این مس را و بعد تبدیلش کردم به یک ظرفی که الان ده ملیون می‌‌ارزد، شریک می‌‌شوم با این مغبون در این ظرف مسی. نه این‌که ماده مال این آقا، هیئت مال من. این عقلائی نیست بگوییم ماده خام مس مال این آقا است، هیئت این ظرف مسی مال من است چون تفکیک بین مالکیت ماده و مالکیت هیئت عقلائی نیست. نه، همین ماده مشترک می‌‌شود بین ما دو نفر، ‌به نسبت مالیتی که من ایجاد کردم شریک در مالیت می‌‌شوم. یعنی اگر این مغبون که فسخ کرد، بعد از فسخ یا اگر خودش می‌‌خواهد بردارد این ظرف مسی را، به نسبت آن اضافه قیمتی که من ایجاد کردم، ‌ظرف خودش دویست تومان می‌‌ارزید، من کردمش ده ملیون، نه ملیون و هشتصد تومان سهم من می‌‌شود، دویست تومان سهم او، ‌باید نه ملیون و هشتصد تومان به من بدهد به عنوان شریک در مالیت. من نمی‌توانم مطالبه عین بکنم. یا اگر نمی‌خواهد بفروشیم. می‌‌فروشیم ده ملیون، ‌دویست هزار تومان را او بر می‌‌دارد، ‌نه ملیون و هشتصد تومان من بر می‌‌دارم. عند العقلاء، به بیان آقای خوئی در مصباح الفقاهة و آقای سیستانی منِ غابن که این مس را خریدم صد هزار تومان و ظرف مسی ساختم که شده ده ملیون، ‌بعد از فسخ مغبون می‌‌شوم شریک در این مالیت ظرف به نسبت سهم خودم.

حالا آقای خوئی در فتوی یادش رفته آنچه را که در مصباح الفقاهة فرموده. فرموده: مغبون! فسخ کن، کل ظرف مسی را بردار بفروش ده ملیون، ‌نوش جانت، یک ریال هم نده به این مشتری. چه وجهی دارد به این مشتری پول بدهی؟ تو که نگفتی در مس تو ظرف بسازد، مس را خرید، ‌خودش ظرف ساخت در ملک خودش، ‌شما هم بعد از فسخ ملک خودت را پس می‌‌گیری، چه کار داری که او هیئتی ایجاد کرد که قیمت او از دویست هزار تومان به ده ملیون افزایش پیدا کرد. رزق رزقک الله. به نظر می‌‌رسد آن فرمایش آقای خوئی که در مصباح الفقاهة در بحث استدلالی فرموده عقلائی است. این می‌‌شود شرکت در مالیت.

در این مثال‌های شرکت در مالیت، واقعا عقلاء می‌‌گویند منافع ملک کیست؟ یعنی اگر اجاره بدهند این ظرف مسی را بعد از فسخ، اجرت به کی می‌‌دهند؟ روشن نیست.

مثال دوم بزنم:

یک گوسفندی بود مریض. یک آقایی آمد به شما فروخت مثلا صد هزار تومان. مریض بود دیگه. شما آن‌قدر شانست خوب است که دست به خاک هم بزنی طلا می‌‌شود، تا این گوسفند را خریدی، ‌گوسفند بلند شد و سر و حال و سالم. قیمتش از صد هزار تومان رسید به دو ملیون تومان. سالم شد دیگه. طبق موازین شانس شماست، مشکلی ندارد. در روایت داریم اگر آن بایع به شما گفته بود من این را به شما می‌‌فروشم صد هزار تومان ولی سر و پوستش برای من، چون مریض است، می‌‌خواهی سر ببری. حالا بعد از سال شدن این گوسفند، باز هم اصرار کند، ‌بگوید من سر و پوست این گوسفند را شرط کرده بودم مال من است، باید بدهی به من. در روایت داریم هذا الضرار، این کار جایز نیست. ولی بروند بفروشند بالنسبة. این گوسفند آن وقتی که مریض بود صد هزار تومان می‌‌ارزید، آن وقت سر و پوستش را می‌‌خواستید استثناء بکنید مثلا آن‌ها هم پنجاه هزار تومان، می‌‌شد یک سوم صد و پنجاه تومان، حالا اگر بفروشید مثلا دو ملیون این‌جا هم سه قسمت کنید. روایت دارد. این ظاهرش شرکت در مالیت است. سه قسمت کنید، این‌طور نیست که بگویید من الان پنجاه تومان به تو می‌‌دهم بقیه‌اش برای خودم. نه، ‌روایت دارد وقتی بایع شرط کرد لی الرأس و الجلد، حق ندارد بگوید ذبح کنید گوسفند را، ‌رأس و جلد را به من بده وقتی سالم شد، اما حق دارد بالنسبة مالیت، ‌مطالبه مالیت بکند. بگوید آن وقتی که مریض بود قیمت راس و جلد یک سوم قیمت کل گوسفند بود، پنجاه تومان بود، ‌از صد و پنجاه تومان قیمت کل گوسفند یک سوم بود، حالا هم الان یک سوم دو ملیون را می‌‌تواند بگیرد. این شرکت در مالیت است دیگه.

ما دو مثال برای شرکت در مالیت یکی مثال عقلائی یک مثال تعبدی که از روایات استفاده می‌‌شود پیدا کردیم. واقعا در ارتکاز عقلاء در این مثال‌ها واضح است که شریک در مالیت نسبت به اجرت، ‌نسبت به منافع سهم دارد؟ این‌که آقا می‌‌گویند بعد از فسخ مغبون این ظرف مسی را اگر این مغبون، ‌صاحب مس که این را ارزان فروخته بود و فسخ کرد الان، اگر این را اجاره بدهد باید به آن مشتری که این را ظرف مسی کرد بخشی از اجرت را بدهد، برای ما واضح نیست. بله، فتوی آقای خوئی و آقای تبریزی همین است. در شرکت در مالیت همین را می‌‌گویند، می‌‌گویند باید از منافع به آن شریک در مالیت هم پرداخت کنید. ولی مسأله برای ما واضح نیست، ‌فرمایش امام و آقای سیستانی قابل تامل است. ما دلیلی بر این‌که به شریک در مالیت از اجرت چیزی بدهیم، ‌از منفعت چیزی بدهیم دلیل قاطع و قانع‌کننده‌ای پیدا نکردیم.

ولی ما در ارتباط فرمایش آقای سیستانی در مقام اشکال صغروی داریم. پس یک اشکال کبروی است به آقای سیستانی، اشکال آقای خوئی و آقای تبریزی که وصیت به عنوان ثلث و لو موجب شرکت در مالیت ثلث می‌‌شود اما همین که شریک در مالیت پیدا شد، بر شریک دیگر تصرف بدون اذن او حرام است و اگر اجاره داد باید بخشی از اجرت را هم به او بدهد، منافعی داشت بخشی از منفعت را هم به او بدهد. این اشکال کبروی است. اما این اشکال کبروی برای ما واضح نیست، اشکال صغروی می‌‌خواهیم بکنیم. اشکال صغروی چیست؟ می‌‌گویید آقای سیستانی! واقعا دلیل دارید بر این‌که منِ وارث مالک عین ثلث هستم؟ بله، بر منِ وارث جایز هست پول بدهم و ثلث میت را تملک بکنم اما من عین ثلث را الان قبل از این‌که پول بدهم و با پول خودم وصیت را تنفیذ کنم، ‌مالک عین ثلث هستم؟ به چه دلیل؟ شرکت در مالیت اگر به این معنا باشد که من مالک عین ثلث هستم و احکام ملکیت عین ثلث را می‌‌خواهیم بر او بار کنیم این دلیل نداریم. بله شرکت در مالیت به این معنا که من جایز است از مال آخری به جای عین ثلث پول ثلث را بدهم بابت عمل به وصیت، این درست است.

[سؤال: ... جواب:] باقی بماند عین ثلث بر ملک میت. دلیل نداریم که عین ثلث ملک ورثه می‌‌شود قبل از عمل به وصیت. وصیت کرده به مالیت ثلث، شارع می‌‌گوید الارث فی غیر مورد الوصیة، من بعد وصیة یوصی بها أو دین، این متفاهم عرفی این است که ثلث را بگذارید کنار، ‌آن دو ثلث دیگر را تقسیم کنید نه این‌که عین آن ثلث هم تقسیم می‌‌شود مالیتش فقط مورد وصیت است. این دلیل ندارد. این ثلث، عینش باقی بر ملک میت می‌‌ماند و لو به مقتضای استصحاب، ‌دلیل نداریم منتقل بشود به ورثه. فقط بر ورثه جایز است از مال آخری ثلث را پرداخت کند و بعد از پرداخت از مال آخر، این ثلث هم می‌‌شود ملک ورثه اما قبل از پرداخت بگوییم عین ثلث ملک ورثه است؟ مثل این‌که عین آپارتمانی که به ارث می‌‌رسید ملک بقیه ورثه بود و زوجه فقط شریک در مالیت بود، ‌این دلیل ندارد. در ارث زوجه دلیل داریم: ترث من البناء قیمتا. ولی این‌جا دلیل نداریم.

[سؤال: ... جواب:] استصحاب بقاء ملکیت در شک انتقال به دیگران از مسلمات فقه است. آن‌هایی هم که منکر استصحاب در شبهات حکمیه هستند در شک در انتقال یک مال به دیگران استصحاب بقاء ملک می‌‌کنند. استصحاب می‌‌گوید هنوز هم مالک است.

[سؤال: ... جواب:] قطعا میت می‌‌تواند مالک باشد. میت اگر می‌‌گفت عین ثلث باقی بماند بر ملک من، عین این خانه باقی بماند بر ملک، ‌روضه‌خوانی بکنید در آن، باقی می‌‌ماند بر ملک میت. چون میت نسبت به ثلثش بعد از موتش هم حق دارد. حق دارد ابقاء در ملکش بکند. الرجل احق بماله مادام الروح فیه فاذا مات فلیس له الا الثلث، یعنی نسبت به ثلث حق دارد. ... وقف نیست. می‌‌گوید این خانه من برای عزاداری یعنی ملک من می‌‌ماند و در آن عزاداری می‌‌شود. [سؤال: ملک جهت است. جواب:] نخیر ملک شخص میت است. [سؤال: دلیل‌تان غیر از استصحاب چیست؟ جواب:] من بعد وصیة یوصی بها أو دین. ... چرا عقلاء قبول ندارند میت می‌‌تواند مالک بماند. اتفاقا میت می‌‌تواند مالک هم بشود اگر مقتضیش از قبل هست. مثلا یک آقایی رفت توری را عاریه کرد. آمد انداخت دریا، ‌رفت گوشه‌ای استراحت بکند، ‌عزرائیل آمد سراغش و بردش. بعد از یکی دو روز ماهی‌ها آمدند در توری که این آقا پهن کرده بود برای‌شان و بعد از چند روز فرزندان این مرحوم آمدند پدرشان یک طرف فوت کرده، یک طرف دیگر ماهی‌ها در تور. حالا یا زنده هستند یا مرده هستند که خیلی‌ها می‌‌گویند در تور اگر ماهی بمیرد حلال است. این ماهی‌ها ملک کیست؟ ورثه که حیازت نکردند. این ملک میت است و لذا میت اگر وصیت به ثلث کرده بود از همین ماهی‌ها هم ثلثش را خارج می‌‌کنیم و از میت منتقل می‌‌شود به ورثه. این بعد از موتش هست که تازه مالک می‌‌شود چون مقتضی قبل از موتش موجود بوده. تا چه برسد به این‌که ملکیت از سابق بوده و می‌‌خواهد ادامه پیدا کند.

[سؤال: ... جواب:] مرحوم آقای خوئی یک مطلبی دارد در بحث خمس، می‌‌فرماید: من معتقدم خمس به نحو شرکت در عین است. یعنی امام علیه السلام یک پنجم این ربح را مالک است. ‌مرحوم امام هم نظرشان همین است که خمس به نحو شرکت در عین است. اما آقای خوئی فرمودند: یجوز للمکلف اداء الخمس من مال آخر. شارع ولایت داده به مکلف، ‌گفته: امام شریک در عین است، ‌یک پنجم مال امام است، اما تو ولایت داری که خمس را که حق اصحاب خمس است مبادله کنی با پول. ولایت داری، ‌جایز است شما با پول خمس بدهی. اما در عین حال شرکت در عین است. پس می‌‌شود هم شرکت در عین باشد، هم بشود از مال آخری پرداخت کرد به نحو معاوضه قهریه.

[سؤال: ... جواب:] دلیل نداریم که اگر میت وصیت به مالیت کرد، این عین مال ورثه باشد. به چه دلیل؟ ارث بعد الوصیة است. ارث بعد الوصیة‌ است ظاهر عرفیش این است که یعنی مقدار وصیت را بگذارید کنار، ثلث را بگذارید کنار، ‌نسبت به آن دو سوم دیگر بروید تقسیم بکنید ارث را. در حالی که آقای سیستانی می‌‌گویند عیث ثلث مال ورثه است، ‌مالیتش مال میت است در جایی که وصیت به مالیت بکند. این دلیلی بر طبقش نیست.

این راجع به اقسام وصیت بود.

آخرین فرعی که در این‌جا مطرح کرده صاحب عروه این است که اگر کسی حق السبق پیدا کند در یک مکانی، ‌حالا مکان یا از مباحات اصلیه است، بیابان است، ‌رفتند آن‌جا فرش انداختند ناهار بخورند در جنگل کذا، شما رفتید می‌‌گویید برای چی این‌جاها آمدید، ‌فرش انداختید؟ ما پارسال این‌جا آمده بودیم حق اولویت داریم. اگر حرف هم بزنید با تو کذا می‌‌کنیم. بنده‌های خدا از ترس رفتند. شما رفتید جای آن‌ها را گرفتید، نماز هم می‌‌خوانید، اول وقت شد الله اکبر، شروع کردید نماز. صاحب عروه می‌‌گوید این نماز بدرد خودت می‌‌خورد، ‌بطلت صلاتک علی الاقوی چون تضییع کردی حق السبق را. این سبق در مباحات است. سبق در مسجد: یک نوجوانی آمده صف اول جماعت جا گرفته نماز بخواند. یک پیرمردی آمده می‌‌گوید پسر! این‌جا جای تو نیست، برو عقب، می‌‌نشیند جایش. صاحب عروه می‌‌گوید نمازت باطل است. چون در مکانی نماز می‌‌خوانی که متعلق حق سبق دیگران است و این تصرفت حرام است. مشهور هم همین را می‌‌گویند.

صاحب جواهر و قبل از ایشان مرحوم بحر العلوم در درّه نجفیه اشکال کردند. گفتند آنی که حرام است مزاحمت با این شخصی است که حق السبق دارد؛ تصرف در این مکان حرام نیست، منع آن شخص از تصرف در این مکان حرام است و آن غیر از نماز در این مکان است، تصرف در این مکان است. تصرف در این مکان، ‌جایز است ولی منع او و مزاحمت آن شخصی که حق السبق دارد حرام است. مرحوم بحر العلوم در دره نجفیه می‌‌گوید:‌ و الغصب فی مشترک کالمسجد‌\*غیر مزیل صحة التعبد. غصب در مکان مشترک مثل مسجد رافع صحت عبادت نیست. عبادت صحیح است.

صاحب جواهر می‌‌گوید من هر حقی را نمی‌گویم. حق السبق در احیاء که از آن تعبیر می‌‌کنند به حق تحجیر، ‌او را نمی‌گویم. اگر یک آقایی آمده، یک ارض مواتی را می‌‌خواهد احیاء بکند. حالا مجوز قانونی گرفته فرض کنید. چون خلاف قانون اگر باشد آقای سیستانی می‌‌گویند مالک نمی‌شود. مجوز قانونی گرفت آمد احیاء کند این‌جا را. دولت مجوز داده گفته اهالی روستا می‌‌توانند تا این محدوده را احیاء کنند برای پیشرفت کشاورزی. این کشاورز اول آمد، آمده شده، ‌بیل و کلنگ را گذاشته، این‌جا را آماده کند برای سبزی‌کاری، یک کس دیگری آمده گفت من می‌‌خواهم این‌جا را احیاء کنم، من می‌‌خواهم این‌جا را ویلا بسازم. صاحب جواهر می‌‌گوید این شخص دوم تصرفش در این زمین که حق التحجیر برای اولی ثابت شده حرام است، ‌من آن‌جا حرفی ندارم، ‌نمازش هم در آن‌جا باطل است. بحث من در حق السبق انتفاع است. آن حق السبق تملک است در احیاء. آن‌جا قبول دارم حرف مشهور را. ولی حق السبق انتفاع، ‌مثل انتفاع از مسجد، انتفاع از مباحات عامه، ‌این‌جاها را من می‌‌گویم که دلیل نداریم که تصرف این شخص دوم در این مکان حرام باشد. آنی که حرام است این است که منع کرد آن سابق را از تصرف در این مکان. تا چه برسد به این‌که یک کس دیگر منع بکند، شخص سوم بیاید آن‌جا بایستد نماز بخواند. آن پیرمرد آمد آن نوجوان را زد کنار، گفت برو این‌جا جات نیست، ‌خودش هم نمی‌خواهد نماز بخواند، فقط می‌‌خواهد با این جوان‌ها مخالفت بکند و حال این‌ها را بگیرد، خودش هم اصلا مکبر است، شما آمدید آن‌جا ایستادید. این‌که قطعا اشکال ندارد. خود آن پیرمرد هم اگر بیاید در همآن‌جا ایراد ندارد. این فرمایش صاحب جواهر است.

علمائی هم در حاشیه عروه موافقت کردند با کلام صاحب جواهر. محقق عراقی در ذیل عبارت صاحب عروه که می‌‌گفت الاقوی بطلان الصلاة، ‌گفته بل الاقوی خلافه. امام هم فقط در این حد اشکال کرده به صاحب عروه که لاقوة فیه. این‌که می‌‌گویی الاقوی بطلان الصلاة، نه، لاقوة فیه. نتیجه‌اش می‌‌شود احتیاط، ‌احتیاط واجب. آقای خوئی مثل محقق عراقی فتوی می‌‌دهد، می‌‌گوید: همان‌طور که صاحب جواهر گفت، دفع آن کسی که حق السبق دارد حرام است، ‌بیش از این ما دلیل نداریم. اما بعد از دفع او و مزاحمت با او تصرف در این مکان، ‌نماز خواندن در این مکان، ‌دلیل بر حرمت ندارد.

[سؤال: ... جواب:] ممکن است او را منع کند از انتفاع از این مکان، ‌خودش هم تصرف نکند. تصرف در این مکان غیر از منع آن شخصی است که حق السبق دارد.

آقای سیستانی هم که صریحا حاشیه زده، ‌فرموده: مرجع حق السبق الی حرمة ازاحة السابق عن المکان و لایقتضی حرمة التصرف فیه بعد الازاحة.

انصاف این است که این فرمایش که تصرف در این مکان بعد از دفع دیگری و مزاحمت با دیگری دلیل بر حرمت ندارد، حرف درستی است. ما در ارتکاز عقلاء و متشرعه بیش از حرمت دفع و مزاحمت آن شخص سابق نمی‌فهمیم. نمی‌گوییم مسأله روشن است، شک داریم، شک که بکنیم برائت از حرمت تصرف جاری می‌‌کنیم.

[سؤال: ... جواب:] حقش استمرار دارد یعنی هنوز هم دفع او حرام است چون او ایستاده آن طرف می‌‌گوید راضی نیستم. اما دفع او حرام است نه این تصرف. ... نمازش مقارن با دفع او است، ‌نماز هم نخواند نمی‌گذارد. تغایر وجودی دارد.

تامل بفرمایید. عمده در مقام سه تا روایت است، این سه تا روایت را بررسی کنیم ببینیم آیا مطابق با مشهور است یا مطابق با صاحب جواهر است ان‌شاءالله فردا.

جلسه 20-372

**دو‌شنبه - 13/08/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به این بود که اگر حق سبق ثابت بشود برای شخصی در مکان مباح یا مشترک، شخصی بیاید بخواهد در مسجد نماز بخواند، جانماز انداخته رفته وضوء‌ بگیرد بیاید، ‌دیگری بیاید جانماز او را می‌‌گذارد در صف دوم، ‌خودش جای او می‌‌ایستد در حالی که او راضی نیست، ‌مشهور گفتند این نماز باطل است. و لکن صاحب جواهر تبعا للسید بحر العلوم و همین‌طور در معاصرین مرحوم آقای خوئی، ‌آقای سیستانی فرمودند نخیر، نماز صحیح است. چون دلیلی بر این‌که تصرف در این مکان حرام باشد ما نداریم؛ مزاحمت با آن شخص سابق و دفع او از این مکان حرام است. آقای سیستانی فرمود: این اقتضاء نمی‌کند حرمت تصرف در این مکان را بعد از دور کردن او از این مکان.

ما عرض کردیم این فرمایش، فرمایش متینی است و لکن شبهه‌ای که هست در این‌جا این است که اگر بقائا دفع آن شخص به ایستادن در این مکان باشد، اگر این آقا از این مکان برود آن شخص می‌اید جای خودش، همان‌طوری که حرام است احداث مزاحمت این شخص که حق سبق دارد، ابقاء آن هم حرام است و ممکن است کسی بگوید ابقاء مزاحمت به همین نمازی است که شما داری این‌جا می‌‌خوانی. بله، اگر او را از مسجد بیرون کنی، ‌در مسجد را ببندی، بیایی نماز بخوانی، ‌خب مزاحمت او به این است که در مسجد را بستی و باز نمی‌کنی یا شخصی را بگذاری که او را نگذارد جلو بیاید [و ربطی به نماز ندارد] اما اگر نه، ‌شما بخاطر این‌که جای او را اشغال کردی او نمی‌تواند بیاید، ‌گفته می‌‌شود مستند می‌‌شود دفع او و مزاحمت او به این نماز شما. پس این نماز شما می‌‌شود مصداق مزاحمت آن شخص و مزاحمت او وقتی حرام بود نماز می‌‌شود متحد با حرام و باطل می‌‌شود.

این اشکال قابل جواب است. بر فرض کسی بپذیرد که بودن در این مکان متحد است با مزاحمت با آن شخصی که حق السبق دارد و نگوید مزاحمت غیر از بودن در این مکان است، مزاحمت به این است که نمی‌گذاریم او بیاید جای خودش و چه بسا ما در این مکان هم نباشیم نگذاریم او جای خودش بیاید و ترکیبش با بودن در این مکان ترکیب اتحادی نیست، ‌اگر کسی اصرار کند که نخیر، عرفا در این مثالی که زدیم که اگر ما در این مکان نباشیم او می‌اید و جای خودش نماز می‌‌خواند، بر فرض کسی اصرار کند که این بودن در این مکان مصداق مزاحمت است یا علت تامه مزاحمت است و علت تامه حرام هم مبغوض است، ‌بر فرض کسی این را بگوید که ما البته قبول نداریم و برای ما واضح نیست این ادعا، جواب نهایی ما این است که فوقش شما می‌‌گویید کون فی هذا المکان حرام است چون مصداق مزاحمت با آن شخصی است که حق السبق دارد، تصرف در این مکآن‌که حرام نیست. ما چه بسا کون در یک مکان بگوییم حرام است مثل کون فی المجلس الحرام حرام است به نظر بعضی و از بعض روایات استفاده می‌‌شود کون فی مجلس الغیبة حرام است، ‌من کان یؤمن بالله و الیوم الآخر فلایجلسن مجلسا یغتاب فیه مؤمن یا یعاب فیه مؤمن و لکن بودن در یک جا حرام باشد غیر از این است که تصرف در آن مکان حرام باشد. نماز علت این‌که در مکان مغصوب مشکل داشت این بود که مصداق تصرف در ارض غیر بود. و لذا ما ملتزم می‌‌شویم کسی که در جایی که موسیقی حرام می‌‌زنند نماز بخواند نمازش صحیح است و لو شرعا بگویید واجب است از آن‌جا برود و بودنش در آن‌جا حرام است. خب بودنش در این‌جا حرام است، سجودش بر این مکآن‌که حرام نیست.

[سؤال: ... جواب:] عرض ما این است که مزاحمت متحد با افعال صلاتیه نیست. ما که ادعا می‌‌کنیم مزاحمت وجودا غیر از کون فی هذا المکان است ولی اگر اصرار کنید خود کون فی هذا المکان مصداق مزاحمت است چون هنوز آن شخصی که حق السبق دارد منصرف نشده است، هنوز هم ناراضی است، ‌هنوز هم اگر ما از این مکان برویم او می‌اید جای خودش را می‌‌گیرد، ‌بر فرض اصرار کنید که کون فی هذا المکان مصداق مزاحمت است ولی آنچه که منشأ بطلان صلات در مکان مغصوب بود این بود که سجود در این مکان مغصوب مصداق تصرف در ارض غیر بود. سجود بر این مکآن‌که مصداق مزاحمت نیست، ‌در این مکان بایست سجده نکن باز مزاحمت محقق می‌‌شود. مزاحمت با بودن در این مکان حاصل می‌‌شود چه شما سجده بکنی چه نکنی. تصرف در این مکان هیچ نقشی در مزاحمت ندارد.

بله، ‌سه تا روایت داریم راجع به حق السبق، ممکن است کسی از این روایات استفاده بکند کسی که سبقت بکند به یک مکانی احق به آن مکان می‌‌شود تصرف دیگران در آن مکان حرام می‌‌شود.

روایت اول در کافی هست: عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن محمد بن اسماعیل بن بزیع عن بعض اصحابه (مرسله است) عن ابی عبدالله علیه السلام:‌قال قلت له نکون بمکة أو بالمدینة‌ أو الحیرة أو المواضع التی یرجی فیه الفضل فربما خرج الرجل یتوضأ فیجی آخر فیصیر مکانه (مکان مقدسی است در مکه در مدینه، ‌شخصی نشسته است مشغول عبادت است، می‌‌رود وضوء بگیرد تا برگردد شخص دیگری جای او را می‌‌گیرد) فقال علیه السلام من سبق الی موضع فهو احق به یومه و لیلته. فهو احق بذلک الموضع.

گفته می‌‌شود مفاد این روایت این است که این شخص سابق احق به این موضع است یعنی این مکان متعلق حق غیر است نه این‌که صرفا دفع آن شخص حرام است، آن شخص نسبت به این مکان حق پیدا می‌‌کند و نماز در این مکان می‌‌شود نماز در مکانی که متعلق حق غیر است و اشکال پیدا می‌‌کند.

روایت دوم باز در کافی هست از محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن محمد بن یحیی عن طلحة بن زید عن ابی عبدالله علیه السلام قال امیرالمؤمنین علیه السلام سوق المسلمین کمسجدهم فمن سبق الی مکان فهو احق به الی اللیل.

سند این روایت خوب است. کافی نقل می‌‌کند از محمد بن یحیی که همان محمد بن یحیی عطار قمی است که نجاشی می‌‌گوید شیخ اصحابنا فی زمانه ثقة عین کثیر الحدیث. محمد بن یحیی العطار نقل می‌‌کند از احمد بن محمد عیسی یا احمد بن محمد خالد برقی عن محمد بن یحیی. این محمد بن یحیی که مروی‌عنه احمد بن یحیی و راوی از طلحة‌بن زید محمد بن یحیی خزاز است، ‌او هم ثقه است. نجاشی می‌‌گوید ثقة عین. عن طلحة بن زید. طلحة بن زید توثیق ندارد.

آقای خوئی فرموده از رجال کامل الزیارات است. چون ابن قولویه در کامل الزیارات گفت ما وقع الینا من طریق الثقات من اصحابنا، من احادیثی را اطلاع دارم که از طریق ثقات از اصحاب به من رسیده است. شهادت دارد به وثاقت رجال کامل الزیارات که طلحة بن زید از جمله این‌ها است.

بعد برگشت آقای خوئی از این نظریه. گفت آن‌قدر ابن قولویه در کامل الزیارات حدیث مرسله نقل می‌‌کند، ‌آن‌قدر از افراد ضعیف نقل می‌‌کند که ما مطمئن می‌‌شویم این توثیق عام به عرض عریضش مراد ابن قولویه نیست، مختص می‌‌شود به مشایخ بلاواسطه ابن قولویه.

ما عرض کردیم: از اول بیش از این ظهور نداشت این عبارت که می‌‌خواهد مشایخ خودش را توثیق کند. چون بحث این نبود که رجال کامل الزیارات ثقات هستند، بحث این بود که من اسم این کتاب را کامل الزیارات گذاشتم ولی بدانید من احاطه به جمیع روایات در رابطه با زیارات ندارم. آنچه که از طریق ثقات اصحاب ما به من رسیده است من به آن‌ها احاطه دارم. یعنی مشایخ من که ثقات بودند، ‌مطالبی که به من گفتند من آن‌ها را اطلاع دارم. بحث در این است. حالا مشایخ ثقاتش از افراد ضعیف نقل بکنند یا از افراد ثقه کنند تاثیری دارد در احاطه و اطلاع ابن قولویه؟ چه تاثیری دارد. استاد ابن قولویه این زیارت را نقل می‌‌کند، ابن قولویه به او احاطه پیدا می‌‌کند چه راوی بعدی ثقه باشد چه ضعیف، چه تاثیری دارد. نمی‌گوید من در این کتاب نقل نمی‌کنم مگر آنچه را که ثقات روایت کرده باشند، این را که نگفته، می‌‌گوید من احاطه ندارم، ‌اطلاع ندارم از همه زیارت‌نامه‌ها مگر آنچه که مشایخ ثقاتم به من گفتند. این توثیق مشایخ ثقات.

و جالب این است: طلحة‌ بن زید شیخ طوسی می‌‌گوید:‌ عامی است، ‌کان عامی المذهب، آن وقت چه جوری عامی المذهب را بگوییم مشمول عبارت ما وصل الینا من طریق الثقات من "اصحابنا" شاملش می‌‌شود؟ این خیلی عجیب است. ما وصل الینا من طریق الثقات من اصحابنا شامل طلحة بن زید هم می‌‌شود که شیخ طوسی می‌‌گوید کان عامی المذهب یا در تفسیر قمی می‌‌گوید مشایخنا الثقات بگوییم شامل یک شخص عامی المذهب می‌‌شود، ‌این‌که وجهی ندارد.

[سؤال: ... جواب:] این‌جا دارد من طریق الثقات من اصحابنا، می‌‌گویم مشابهش در تفسیر قمی است که مشایخنا الثقات. او هم یعنی اصحابنا. شامل عامی نمی‌شود.

پس چرا ما می‌‌گوییم طلحة‌بن زید ثقه است؟ چون شیخ طوسی در فهرست گفته لو کتاب و هو عامی المذهب الا ان کتابه معتمد. اگر طلحة‌بن زید ثقه نیست چه جوری می‌‌شود کتاب او معتمد باشد؟ عرفی است؟ وقتی که می‌‌گویید کتاب مورد اعتماد است از کجا این طلحة بن زید که وثاقتش ثابت نیست جعل نکرده باشد؟ از کجا؟

[سؤال: ... جواب:] خلاف ظاهر است این‌که شما می‌‌گویید تک‌تک روایات را بررسی کردند دیدند سند صحیح دارد. ... وقتی هفتاد هشتاد درصد کتاب را می‌‌دیدند درست است کشف می‌‌کردند راویش ثقه است. به قول آقای زنجانی متن‌شناسی یکی از اسباب توثیق افراد بوده. می‌‌گفتند کتابش را خواندیم خیلی منضبط است، این نمی‌شود ثقه نباشد. ... هر جا بگویند له کتاب معتمد این اماره وثاقت است. راجع به یک نفر دیگر هم گفتند له کتاب معتمد، او را هم ما ملتزم می‌‌شویم. ... کتابه معتمد یا این است که من اعتماد داشتم یا اصحاب اعتماد داشتند و ظاهرش این است که اصحاب اعتماد داشتند و الا می‌‌گفت انا اعتمد علیه. ... کتاب زراره معتمد است معنایش این نیست که اگر زراره از یک شخص ضعیفی نقل کرد او هم مورد اعتماد است، ‌از حیث این‌که کتاب این آقا است مورد اعتماد است.

[سؤال: نجاشی در ادامه ترجمه طلحة‌ بن زید می‌‌گوید یختلف. جواب]: شاید معنایش اختلاف در نسخه باشد.

[سؤال: ... جواب:] اول گفت له کتاب، گفت کتاب مال خود این آقاست.

یک نکته‌ای عرض کنم:

در این دو روایتی که خواندم یک اختلافی در حد حق السبق هست. در روایت اول گفت احق به یومه و لیلته. در این روایت دوم دارد احق به الی اللیل. قابل جمع است. در سوق احق به الی اللیل، ‌چرا؟ برای این‌که متعارف در آن زمان این بود که بازار را وقتی شب می‌‌شد می‌‌بستند اما مسجد که این‌طور نیست. روایت دوم که دارد احق به الی اللیل در مورد سوق است، سوق المسلمین کمسجدهم فمن سبق الی مکان فهو احق به الی اللیل. در روایت اول راجع به مکان مقدسی که برای عبادت هست صحبت شده. خب انسان در شب هم عبادت می‌‌کند، ‌آن‌جا دارد من سبق الی موضع فهو احق به یومه و لیلته. با هم قابل جمع است.

روایت سوم مرسله ابن ابی عمیر است که باز در کافی نقل می‌‌کند عن ابن ابی عمیر عن بعض اصحابنا عن ابی عبدالله علیه السلام سوق المسلمین کمسجدهم یعنی اذا سبق الی السوق کان له مثل المسجد.

ما مراسیل ابن ابی عمیر را توثیق کردیم، ‌پذیرفتیم وفاقا للسید الزنجانی و السید السیستانی. حالا روایت دوم که سندش خوب است.

ممکن است کسی بگوید روایت گفت فهو احق بهذا المکان، ‌حق به این مکان پیدا می‌‌کند این شخص سابق. شما وقتی در این مکان نماز می‌‌خوانی داری در جایی نماز می‌‌خوانی که متعلق حق غیر است.

انصاف این است که از این روایات بیش از همان نکته عقلائیه استفاده نمی‌شود. احق به می‌‌سازد با احق بالانتفاع به از باب این‌که دفع او، مزاحمت او جایز نیست. همین کافی است بگویند من سبق الی مکان فهو احق به. دفع او جایز نیست، مزاحمت او جایز نیست نه این‌که بعد از مزاحمت تصرف در این مکان هم جایز نیست برای شما. همچون چیزی استفاده نمی‌شود. شک هم بکنیم نوبت می‌‌رسد به برائت از حرمت تصرف در این مکان.

[سؤال: ... جواب:] بدون شک می‌‌تواند پول بگیرد از حق السبقش بگذرد. گفتند مرحوم آشیخ جعفر شوشتری زمان ناصرالدین شاه می‌‌آمد تهران ماه رمضان منبر می‌‌رفت، آن منبرهای مؤثر، آن‌قدر راجع به حضور در مجلس ایشان اصرار بود بین مردم که می‌‌فروختند مردم جای‌شان را. بعضی از افراد فقیر به نوایی می‌‌رسیدند چون اغنیایی بودند حاضر بودند پول کلانی بدهند بگویند امروز جایت را به ما بفروش، ما بیاییم بنشینیم سخنان آشیخ جعفر را گوش بدهیم. اشکال ندارد؛ تنازل از حق است به ازاء یک ثمنی. ... حق انتفاع به معنای ملکیت منفعت نیست. حق انتفاع یعنی جواز انتفاع، ‌منتها جوازی که قابل اسقاط است.

از این بحث بگذریم. یک مطلبی راجع به بحث دین میت مانده عرض کنم: فعلا بحث را به شکل ناقص مطرح می‌‌کنیم برای این‌که روی آن کار بشود.

ما عرض کردیم طبق قاعده همان‌طور که آقای خوئی فرمودند دین میت باقی می‌‌ماند بر ملک میت. یعنی اگر میت ده ملیون بدهکار است که در روایت داریم قتل علی علیه السلام و کان علیه دین، قتل الحسن علیه السلام و کان علیه دین، قتل الحسین علیه السلام و کان علیه دین، شخصی که فوت می‌‌کند و بدهکار است، به مقدار دینش منتقل نمی‌شود به ورثه؛‌ باقی می‌‌ماند بر ملک میت چون آیه می‌‌گوید ارث بعد از دین است. مشهور مثل شیخ طوسی در مبسوط صریحا گفتند، ‌گفتند کل ترکه منتقل می‌‌شود به ورثه متعلقا لحق الدیان. مشهور این‌جور گفتند. شیخ طوسی در مبسوط تصریح می‌‌کند.

یک روایت صحیحه است در مقابل هر دو نظر. این روایت را بخوانم:

صحیحه زراره: قال سألت اباجعفر علیه السلام عن رجل مات و ترک علیه دینا و ترک عبدا له مال و ولدا (شخصی فوت کرد بدهکار بود، اموالی که گذاشته است یک عبد است و یک اموالی که در دست این عبد هست. ترکه میت عبد است و اموالی که در ید عبد است که با آن تجارت می‌‌کرد) و ان الورثة و غرماء المیت اختصموا فی ما فی ید العبد من المال و فی رقبة ‌العبد (ورثه با دیان میت تنازع کردند. دیان میت گفتند ما بابت دین‌مان این عبد را و مالی که در ید او است تملک می‌‌کنیم. ورثه گفتند نخیر، این عبد و این مال در ید عبد ارث ما است) فقال علیه السلام أری ان لیس للورثة سبیل علی رقبة العبد و لا علی ما فی یده من المال (ورثه هیچ حقی نسبت به این عبد و مال در ید عبد ندارند) الا ان یضَمّنوا دین الغرماء جمیعا (مگر این‌که تضمین بشوند یعنی از آن‌ها ضمان بگیرند نسبت به دین میت. آن‌ها ضامن دین میت بشوند. حالا ضمان شرعی به این است که ذمه منتقل بشود به ذمه این ورثه با رضایت طلبکارها. ضمان عقلائی هم این است که تعهد بدهند که دین میت را اداء کنند. دو احتمال هست در این تضمین که باید بحث کنیم) فیکون العبد و ما فی یده من المال للورثة (آن وقت عبد و مال عبد می‌‌شود مال ورثه) فان أبوا (اگر ورثه اباء کنند از قبول ضمان نسبت به دین میت) کان العبد و ما فی یده للغرماء (این عبد و مال در ید عبد ملک غرماء و دیان میت می‌‌شود. این را کسی نگفت. مشهور گفتند: کل ترکه ملک ورثه می‌‌شود متعلقا لحق الدیان. آقای خوئی گفتند: مقدار دین میت باقی می‌‌ماند بر ملک میت، مازاد منتقل می‌‌شود به ورثه. هیچ‌کس نگفت ترکه ملک غرماء و دیان می‌‌شود. این روایت می‌‌گوید فان أبوا، اگر اباء کنند ورثه از قبول ضمان نسبت به دین میت، کان العبد و ما فی یده للغرماء) یقوّم العبد و ما فی یده من المال (قیمت‌گذاری می‌‌کنند عبد را و آن مالی که در دستش هست، ‌اگر کالا است قیمت‌گذاری می‌‌کنند) ثم یقسّم ذلک بینهم بالحصص (بعد بین غرماء توزیع می‌‌شود مقدار موجود. چه بسا همه طلب‌شان وصول نشود؛ توزیع می‌‌شود دیگه. نصف طلب هر کسی ممکن است وصول بشود) فان عجز قیمة العبد و ما فی یده عن اموال الغرماء (اگر کم آمد، ‌از مقدار بدهی کمتر شد قیمت عبد و مالی که در ید عبد است) رجعوا علی الورثة فیما بقی لهم (دیان می‌‌آیند سراغ ورثه، می‌‌گویند بقیه ترکه پدرتان اگر پیش‌تان هست، آن‌ها را هم بدهید تا ما طلب‌مان را وصول کنیم)‌ و ان فضُل من قیمة العبد (اما اگر قیمت عبد و مال در ید عبد بیشتر از دین شد) و ما کان فی یده عن دین الغرماء ردّ‌ علی الورثة (اگر دیدند قیمت عبد و مال در ید عبد مثلا صد ملیون شد ولی طلب غرماء و دیان میت هشتاد ملیون است، خب آن بیست ملیون را بر می‌‌گردانند به ورثه).

صاحب وسائل فرموده این روایت مفادش این است که اصلا از ابتداء ترکه ملک دیان می‌‌شود. اگر استیفاء بشود دین دیان، بعد از استیفاء زیاد آمد، آن وقت زیادی را به ورثه می‌‌دهند. و ان فضل من قیمة العبد و ما کان فی یده عن دین الغرماء رد علی الورثة. این روایت مفادش مطلبی است که هیچ‌کس فیما نعلم به آن ملتزم نشده. روایت را مطرح می‌‌کنند اما در این رابطه به آن استدلال نکردند. سندش هم خوب است.

[سؤال: ... جواب:] بحث در این است که امام چی جواب دادند؟ فرمودند أری ان لیس للورثة سبیل علی رقبة العبد و لا علی ما فی یده من المال الا ان یضمنوا دین الغرماء جمیعا. این خلاف مبنای مشهور است که مشهور می‌‌گویند ترکه ارث هست متعلقا لحق الدیان و خلاف مبنای آقای خوئی است که می‌‌گویند به مقدار دین باقی می‌‌ماند بر ملک میت، ‌مازادش ارث ورثه است، این روایت دارد فان أبوا، ‌اگر ورثه اباء کنند از قبول ضمان دین میت، کان العبد و ما فی یده للغرماء.

توجیه این روایت با توجه به این‌که خلاف مرتکز هست ما بگوییم ترکه ملک طلبکارها است، خب برای چی ترکه ملک طلبکارها باشد؟ حمل می‌‌شود بر این‌که طلبکارها حق استیفاء دارند نسبت به دین میت و ورثه حق مزاحمت طلبکارها را ندارند.

[سؤال: ... جواب:] این‌که دین میت منشأ بشود که طلبکارهای میت اموال میت را تصاحب کنند، ‌ورثه می‌‌گویند ما از جیب خودمان حاضریم پول بدهیم [و آن‌ها قبول نکنند، این خلاف مرتکز است]. ... ضامن نمی‌شوند، ضمان مشروط به قبول است، ضمان نقل ذمه به ذمه مشروط به قبول است. اگر ورثه بپذیرند ولی دیان به این‌ها اعتماد ندارند، می‌‌گوید تو اینقدر دفترچه قسط داری که قسطش را ندادی، ‌هر روز نامه اخطار برایت می‌اید از بانک، حالا آمدی ضامن بدهی بابات هم می‌‌شوی؟ من قبول ندارم. می‌‌شود ملتزم شد که نه، این‌جا دیان دیگه حق حرف زدن و اعتراض ندارند؟

این ظاهرش و لو به قرینه فهم مشهور این است که اگر معلوم نبود وافی باشد ترکه میت چون فرمود اگر کم بیاید این‌جور، اگر زیاد بیاید این‌جور، معلوم نبود وافی باشد، ‌یک عبدی داشت و یک مالی در ید عبد، ورثه می‌‌خواستند بدهی میت را ندهند؟ تخاصم برای چی بود؟ چرا اختصموا؟ ان الورثة‌ و غرماء ‌المیت اختصموا فی ما فی ید العبد من المال و المتاع و فی رقبة العبد، ‌چرا تنازع کردند؟ اگر بناء است بهرحال بدهی این طلبکارها باید پرداخت بشود تنازع برای چی؟ و اگر حاضر بودند ورثه از پول آخری دین میت را بدهند، آن هم دیگه تنازع نداشت.

بحث در این است که امام در این فرض که معلوم نیست اموال میت وافی باشد به دین میت، ‌حضرت فرمود دیان حق دارند، حق دارند که نگه بدارند ترکه میت را تا حساب معلوم بشود. نگذارند ورثه این اموال میت را توزیع کنند، ‌یک وقت دست طلبکارها خالی بشود. ما با این مخالف نیستیم. این‌که ما بخواهیم بگوییم این روایت می‌‌گوید بعد از موت میت که بدهکار است خودبخود ترکه میت ملک دیان می‌‌شود ما می‌‌گوییم این خلاف تسالم اصحاب است و این روایت هم قابل توجیه است و لو به ضم ارتکاز فقهاء و ارتکاز عقلاء به این‌که بگوییم دیان حق دارند نه مالک می‌‌شوند، ‌حق حبس دارند، ‌حق دارند بگویند این اموال میت توقیف بشود، ما قیمت‌گذاری می‌‌کنیم اگر به اندازه دین ما بود دین‌مان را بر می‌‌داریم مگر ورثه قبول کنند از جای دیگری بدهند و از جای دیگری پراخت کنند که حسابش جداست یا نقل ذمه بشود و دیان راضی بشوند. و لو پرداخت نکنند اما دیان راضی می‌‌شوند که شما بدهکار بشوید و لو بعدا بدهید.این‌که بخواهیم از این روایت استفاده کنیم که به مجرد موت میت ترکه میت می‌‌شود ملک طلبکارها، این خلاف ظاهر است، تسالم اصحاب و ارتکاز عقلاء است.

[سؤال: از کجای روایت فهمیده می‌‌شود که ملک غرماء می‌‌شود؟ جواب:] أری ان لیس للورثة سبیل علی رقبة‌ العبد فان ابوا عن الضمان کان العبد و ما فی یده للغرماء. خب اگر جمود به لفظ کنیم این ظاهرش این است که عین ترکه ملک غرماء است. الا ان یضمنوا دین الغرماء، عرض کردم ضمان باید قبول بشود توسط دیان. شما ضامن دین بشوی من اعتماد به شما ندارم، ‌زور است؟ یک کسی که خودش اقساطش تاخیر افتاده آمده ضامن بابایش می‌‌شود. قسط‌های خودت را بده. این خلاف مرتکز است که بگوید من ضامن. می‌‌گوید من پدرت را به زور قبول کردم به او وام دادم، تو اگر بودی از اول قبول نمی‌کردم به او وام بدهم حالا آمدی ضامن وام بابایت هم می‌‌شوی؟! این خلاف ظاهر است که تا وراث گفتند نحن ضامنون مجبور به سکوت هستند این دیان. این خلاف ظاهر است. باید دیان قبول کنند ضمان را.

تامل بفرمایید ان‌شاءالله بیشتر راجع به این روایت بحث خواهیم کرد. و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 21-373

**سه‌شنبه - 14/08/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

مطلبی بود که راجع به دین میت عرض کردیم. این مطلب را بیشتر توضیح بدهیم:

راجع به دین میت سه نظر هست:

نظر اول نظر مشهور بود که گفتیم این‌که در آیات و روایات گفتند الارث بعد الدین، ‌بعدیت تزاحمیه است یعنی کل ترکه منتقل می‌‌شود به ورثه اما حق دیان در این ترکه محفوظ است، نباید تصرف ورثه مزاحم اداء دین باشد.

نظر دوم نظر مرحوم آقای خوئی و استاد، ‌مرحوم آقای تبریزی بود که الارث بعد الدین بعدیت رتبیه و لحاظیه است. یعنی شارع در ترکه میت ابتداء دین را لحاظ می‌‌کند بعد ماعدای دین ارث است. به مقدار دین میت باقی است بر ملک میت، ‌به ارث نمی‌رسد. صد ملیون ترکه دارد این میت، ده ملیون دین دارد، ده ملیون هم وصیت فرض کنید دارد. اول دین، ده ملیون. بعد وصیت، ‌آن هم ده ملیون. تتمه‌اش که هشتاد ملیون است سهام ارث در او لحاظ می‌‌شود. ولی این هشتاد ملیون را از هنگام موت مورث ورثه مالک هستند و لذا می‌‌تواند هرکدام از وراث سهم الارثش را به نحو مشاع معامله کند.

نظر سوم این است که الارث بعد الدین بعدیت خارجیه است. یعنی تا ورثه اداء دین میت نکنند تمام ترکه میت باقی می‌‌ماند بر ملک میت و لو سال‌ها طول بکشد. اول باید اداء دین بکنند بعد شرعا مالک ارث می‌‌شوند. مرحوم آقای داماد در کتاب الصلاة فرموده‌اند: ما استظهارمان از آیات و روایات همین است. فقط بخاطر یک نکته‌ای تفصیل می‌‌دهیم که آن نکته را بعدا عرض می‌‌کنیم. ایشان فرمودند:‌ اما آیات، ‌ظاهر آیات بعدیت زمانیه و خارجیه است. فلوالدیه لکل واحد منهما السدس، ‌تا این‌جا می‌‌رسد من بعد وصیة بها أو دین. سهم پدر از ترکه میت یک ششم است، سهم مادر یک ششم است، ‌بعد از وصیت و دین. ایشان معنا می‌‌کند یعنی بعد از اخراج دین و عمل به وصیت.

ما معتقدیم این خلاف ظاهر است. آیه ندارد که من بعد تنفیذ الوصیة و اداء الدین. من بعد وصیة او دین این ظاهرش بعدیت رتبیه و لحاظیه است. عرفی است که می‌‌گویند بعد از دین یک ششم از اموال میت مال پدر هست، بعد از دین یعنی بعدیت رتبیه و لحاظیه نه بعد از اخراج دین و اداء دین، ‌نگفت من بعد العمل بالوصیة‌ و اداء الدین. ولی روایاتی مطرح می‌‌شود که انصافا دلالتش بر این مدعا قوی است. این روایات را هم دیگران مطرح کردند ولی ما ندیدیم کسی ملتزم به بعدیت خارجیه بشود مگر ابن ادریس که نقل شده گفتند شرعا ورثه مالک می‌‌شوند نسبت به سهام ارث ولی کالمالک هستند‌، به حکم مالک هستند یعنی ممنوع التصرف هستند. آقای داماد می‌‌فرمایند ظاهر این روایات این است که اصلا مالک نمی‌شوند قبل از اداء‌دین.

عمده روایتی که انصافا دلالت می‌‌کند بر این فرمایش موثقه عباد بن صهیب است. وسائل الشیعة جلد 19 صفحه 357 در این موثقه نقل می‌‌کند عباد بن صهیب عن ابی عبدالله علیه السلام فی رجل فرّط فی اخراج زکاته فی حیاته فلما حضرته الوفاة حسب جمیع ما کان فرط فیه مما لزمه من الزکاة ثم اوصی به ان یخرج ذلک فیدفع الی من یجب له قال جائز یخرج ذلک من جمیع المال انما ذلک بمنزلة الدین کان علیه. فرض این است که این میت اتلاف کرده بود مقدار زکات را در اموالش، بدهکار شده بود. بعد امام فرمود لیس للورثة شیء حتی یؤدوا ما اوصی به من الزکاة. ورثه مالک هیچ چیز نیستند تا این‌که اداء دین میت را بکنند که وصیت به اداء آن کرده بود که زکاتی بود که در ذمه میت بود. لیس للورثه شیء حتی یودوا ما اوصی به من الزکاة. معنایش این است که ورثه تا اداء دین نکنند تصرف‌شان در ترکه جایز نیست، ‌نماز هم بخوانند در آن خانه‌ای که هنوز اداء دین میت نکردند باطل است.

[سؤال: ... جواب:] یخرج من جمیع المال یعنی یخرج من اصل المال. دین عرفی این است که به دیگران بدهکاریم . زکات به منزله دین است، در حج هم گفتند به منزله دین است. فرض این است که در ذمه‌اش بوده که گفته یخرج من جمیع المال یعنی من اصل المال. و عادتا هم کسی که تفریط می‌‌کند در کل حیاتش تفریط می‌‌کند. گندم‌ها را می‌‌خورد یا می‌‌فروشد، نگه نمی‌دارد، کشمش‌ها را می‌‌خورد یا می‌‌فروشد، به ذمه‌اش می‌اید.

روایت دوم که مطرح می‌‌شود موثقه سکونی است. جلد 18 وسائل صفحه 345 هست. قال رسول الله صلی الله علیه و آله اول ما یبدأ به من المال الکفن ثم الدین ثم الوصیة‌ ثم المیراث. آقای داماد فرمودند ظاهر ترتیب این است که اول باید اخراج کفن بکنید، ‌بعد اخراج دین بکنید بعد عمل به وصیت بکند بعد نوبت ارث می‌‌رسد. می‌‌دانید معنایش چیست؟ معنایش این است که طلبکار می‌‌گوید طلب من را بدهید، می‌‌گوییم هنوز کفن میت را ما اخراج نکردیم از ترکه، موردی برای اداء دین فعلا نیست، ‌صبر کن، ‌جنازه آن مرحوم از بیمارستان مرخص بشود، فعلا اجازه بیرون آمدنش را نمی‌دهند چون هنوز تصفیه حساب نکردیم، ‌پول شهرداری را هم بدهیم که از تهران می‌‌خواهیم بیاوریم قم، کفن را تهیه کنیم یا پولش را کنار بگذاریم بعد اداء دین بکنیم.

انصافا این روایت دلالتش تمام نیست. برای این‌که یک بیان عرفی است. الان یک اموالی است می‌‌خواهید خیرات بدهید. می‌‌گوید اول به فقراء فامیل بدهید بعد به فقراء همسایه بعد به فقراء شهر. این یعنی چی؟ یعنی ترتیب. نه این‌که اگر به اندازه همه این‌ها ما داشتیم برای خیرات، بعضی از فامیل‌های فقیرمان مسافرت بودند بگوییم هنوز نوبت تقسیم خیرات به همسایه‌های فقیر نرسیده، ‌این عرفی نیست. این می‌‌خواهد همان ترتیب را بگوید که اول فقراء فامیل، اگر اضافه بیاید فکر فقراء همسایه را بکنید، ‌اگر اضافه می‌اید فکر فقراء شهر را بکنید. نه این‌که به حسب ترتیب خارجی اول به فقراء فامیل این خیرات را بدهید، تمام که شد فقراء فامیل بعد بیایید این غذاهای مانده را یا این خیراتی که مانده بدهید به فقراء همسایه. این را نمی‌خواهد بگوید. ممکن است در خارج هم‌زمان باشد.

و جالب این است:‌ می‌‌گوییم آقای داماد! شما می‌‌گویید اول ما یخرج من مال المیت الکفن ثم یخرج الدین ثم یخرج الوصیة ثم یتعلق المیراث، ‌آن را دیگه یخرج نمی‌گویید. چون می‌‌گویید ارث تعلقش متاخر است. ثم المیراث را می‌‌گویید ثم یتعلق الارث بالبقیة. آن‌جا می‌‌گویید یتعلق ولی قبلی هایش را می‌‌گویید یخرج‌، یعنی یخرج الکفن ثم یخرج الدین ثم یخرج الوصیة، بعد نمی‌گویید ثم یخرج المیراث، می‌‌گویید ثم یرث الورثة بقیة المال. این عرفی است که به این روایت می‌‌خواهید استدلال کنید؟

[سؤال: ... جواب:] انما هو بمنزلة‌ دینٍ، ‌حکم دین است.

روایت سوم روایت صحیحه سلیمان بن خالد است عن ابی عبدالله علیه السلام قضی علی علیه السلام فی دیة المقتول انه یرثها الورثة علی کتاب الله اذا لم یکن علی المقتول دین. مفهومش چیست؟ اذا کان علی المقتول دین فلایرث الورثة دیة المقتول. تا دین دارد میت ورثه او را دیه او را به ارث نمی‌برند پس می‌‌شود بعدیت خارجیه.

به نظر ما این هم دلالتش ناتمام است. چرا؟‌ برای این‌که مسلم بدهکار بودن این مقتول کافی نیست برای عدم ارث ورثه از دیه مطلقا، ‌یک قیدی دارد، ‌آن قیدش چیست؟‌ آقای داماد می‌‌فرمایند قیدش این است که اذا کان علی المقتول دین فلایرث الورثة الدیة الی ان یؤدی دین المیت. ما می‌‌گوییم متعین نیست این، قید دیگری ممکن است داشته باشد. فاذا کان علی المقتول دین فلایرث الورثة تمام الدیة، ‌این هم ممکن است. مخصوصا که دیه بگوییم اسم مجموع آن مقدار هست. مثل این‌که بگوییم فلایرث الف دینار. الف دینار را ارث نمی‌برد، ‌نه این‌که هیچ چیز از آن را ارث نمی‌برد.

[سؤال: ... جواب:] او راجع به اخوه من الأم است که ذیلش دارد: و اما الاخوة من الأم فلایرثون من الدیة شیئا. بحث ما او نیست. بحث ما مفهوم این جمله است که در روایت ذکر نشده، ما مفهوم‌گیری می‌‌کنیم. اذا کان علی المقتول دین، ‌مفهومی که مصرح نیست این است:‌فلایرث الورثة الدیة. خب فلایرث الدیة بکاملها؟ این هم محتمل است. چرا می‌‌گویید فلایرث الورثة‌الدیة‌ الی ان یؤدوا دین المیت.

پس این صحیحه هم دلالتش تمام نیست بر مدعای آقای داماد. فقط ماند موثقه عباد بن صهیب.

آقای داماد فرمودند: ما اگر بودیم و این روایت می‌‌گفتیم بعدیت خارجیه است، ‌الارث بعد اداء اداء الدین، اصلا مالک نمی‌شوند ورثه نسبت به ارث قبل از اداء دین. قبض آب و برق این مرحوم مانده، هرکدام مثلا ده هزار تومان، ‌این‌ها هم سهل‌‌انگاری می‌‌کنند نمی‌برند بدهند، ‌ماه‌ها می‌‌گذارد، یک ریال از اموال میت به ارث نمی‌رسد به این‌ها طبق این مبنا. و این هم خیلی عجیب است.آقای داماد فرمودند ولی خوبیش این است که ما یک روایتی داریم و یک سیره‌ای، آن‌ها مشکل را حل می‌‌کنند فی الجملة.

روایت که در مقابل هست معتبره عبدالرحمن بن الحجاج است. معتبره است چون در سندش موثق هم هست، تعبیر نمی‌کنیم صحیحه عبدالرحمن بن حجاج. عن ابی الحسن علیه السلام سئل علیه السلام عن رجل یموت و یترک عیالا و علیه دین أینفق علیه من ماله؟ (آیا از ترکه میت بر عیالش انفاق بکنند؟ با این‌که این میت دین دارد) قال علیه السلام ان أُستیقن ان الذی علیه یحیط بجمیع ماله فلاینفق علیهم (اگر یقین باشد که دین محیط و مستوعب ترکه است نباید از ترکه انفاق بشود به عیال این میت) و این لم یستیقن فلینفق علیهم من وسط المال (ولی اگر یقین به استیعاب دین نسبت به ترکه نباشد اشکالی ندارد. از وسط مال انفاق بر آن‌ها جایز است). از وسط مال یا به این است که انفاق متعارف بدون زیاده روی و بدون سخت‌گیری یا به این مال است که کل مال را مصرف نکنند‌، از وسط مال بردارند یعنی یک مقدارش بماند‌، بخشی از مال را بردارند و مصرف کنند.

این تفصیل می‌‌دهد، می‌‌گوید ان لم یستیقن اگر یقین نباشد که دین محیط است به تمام ترکه اشکالی ندارد انفاق بر عیال. خب این یعنی عرفا سهم این‌ها هست، ‌ارث این‌ها است، ‌حق این‌ها است. نه این‌که انفاق خصوصیت دارد، به ارث نمی‌رسد ولی انفاق بر این‌ها جایز است. چه بسا خود این‌ها بتوانند از جای دیگری تحصیل مال بکنند اما امام اجازه داد که از ترکه بر این‌ها انفاق بشود ظاهرش این است که ارث این‌ها است، ‌حق این‌ها است، ‌بگذارید مصرف کنند.

چه جور توجیه کنیم؟ نگویید ما می‌‌آییم روایات قبلی را حمل می‌‌کنیم می‌‌گوییم جایز نبود بر ورثه تصرف و ورثه مالک ارث نبودند قبل از اداء دین، ‌در دین مستوعب است. [اقول] این توجیه درست نیست. چرا؟‌ برای این‌که موثقه عباد بن صهیب فرضش این است که دین مستوعب نیست. چون می‌‌گوید لیس للورثة شیء حتی یؤدوا ما اوصی به من الزکاة یعنی بعد ما اوصی به من الزکاة یرثون، یعنی فرض کرده مالی می‌‌ماند.

آقای داماد فرموده من جمع عرفیم این است: می‌‌گویم: یک وقت آن دین، کثیر است و اداء دین آسان است، ارث به ورثه منتقل نمی‌شود. دین زیاد است و اداء او آسان، بروید اداء کنید بعد ارث به شما منتقل می‌‌شود و الا باقی می‌‌ماند بر ملک میت و لو به مقتضای استصحاب ملکیت میت. اما اگر این‌طور نیست، ‌دین زیاد نیست یا اگر زیاد است اداء آن آسان نیست در این‌جا ارث می‌‌رسد به ورثه و حق دارند ورثه تصرف کنند در مال. این جمع عرفی است.

علاوه بر سیره قطعیه. این همانی است که ما عرض می‌‌کردیم که سیره قطعیه است که خیلی‌ها فوت می‌‌کنند بدهکارند. در یک روایت صحیحه است، می‌‌گوید خدمت امام عرض کردم آقا! درست است که می‌‌گویند پیغمبر آمدند نماز بخوانند به یک مسلمانی فهمیدند که بدهکار است، فرمود صلوا علی صاحبکم، ‌خودتان بروید نماز بخوانید بر او، ‌من نمی‌خوانم تا این‌که یکی از فامیل‌های آن میت گفت من ضامن بدهی او می‌‌شوم و آن طلبکار هم حتما باید قبول کند تا ضمان شرعی محقق بشود، آن وقت پیامبر نماز خواند. امام فرمود این برای این بود که می‌‌خواست پیامبر اهمیت اداء دین را بیان کند که مردم سهل‌انگاری نکنند در اداء‌ دین و الا مات رسول الله صلی الله علیه و اله و علیه دین قتل علی علیه السلام و علیه دین مات الحسن علیه السلام و علیه دین قتل الحسین علیه السلام و علیه دین. دیگه از من و شما چه توقعی هست؟ اکثر مردم می‌‌میرند یک بدهکاری دارند. سیره بر این نبوده که وقتی کسی فوت می‌‌کند اولادش و لو اولاد مقدس و متدینش بگویند دیگه از این خانه باید برویم بیرون، ‌دست به اثاث این منزل نباید بگذاریم چون ملک ما نیست، ‌تا اداء دین نکنیم به ما به ارث نمی‌رسد، پدر ما هم که زنده نیست به ما اجازه بدهد. کی این کار را می‌‌کنند متشرعه؟ علماء می‌‌آیند در آن منزل برای فاتحه‌خوانی.

[سؤال: ... جواب:] میت مالک است ولی میت که اذنش اثر ندارد. مالکی است که ولایت ندارد بر اذن. ولایت انسان با موتش از بین می‌‌رود. علاوه بر این‌که اذن فحوی هم که شما می‌‌گویید همه جا نیست، جاهایی هم که هست حقی ندارد.

به نظر ما این فرمایش آقای داماد هم تفصیل عجیبی است که اگر دین کثیر بود ادائش آسان بود به ارث نمی‌رسد مال پدر قبل از اخراج دین. ایشان در وصیت فرموده:‌ چون وصیت آن موثقه سکونی بود که اول ما یبدأ به الکفن ثم الدین ثم الوصیة‌ ثم الارث، ‌ایشان می‌‌گوید از این روایت استفاده می‌‌کنیم تا عمل به وصیت نکردید اصلا ارث نمی‌برید. آن‌جا می‌اید می‌‌بیند خیلی ناجور شد، می‌‌گوید ببینید یک وقت وصیت به یک شیء معین است یک وقت وصیت به یک مال کلی است. بعد ایشان می‌‌گوید ما معتقدیم عرفا افراز کافی است، همین که عزل کنند. مال معین باشد که منعزل است. آن باغم مال زید، منعزل است. اگر پول هم هست عزل کنند و لو هنوز عمل به وصیت نشده. حالا دلیل بر عزل چیست؟‌ اول ما یبدأ‌ به الکفن ظاهرش این است که خود کفن باید جدا بشود نه عزل مال. بهرحال این فرمایش آقای داماد خلاف مرتکز است که بگوییم: فی الجملة بپذیریم که اگر دین کثیر بود و ادائش آسان بود به ارث نمی‌رسد، ‌اصلا به ارث نمی‌رسد مال. معنایش این است که یکی از پسرها به دیگری می‌‌گوید من بخشیدم سهمم را به تو، تو هنوز مالک نیستی ببخشی، اول بگذار اداء‌دین بکنیم بعد ببخش. معنای فرمایش آقای داماد این است. این‌ها خلاف مرتکز است. ارتکاز عقلاء و متشرعه ما یصلح للقرینیة است که موثقه عباد بن صهیب را هم که مهمترین دلیل است قید بزند که لیس للورثة شیء یعنی لیس للورثة شیء یتصرفون فیه کیف شاءوا و بایّ مقدار شاءوا. یعنی این‌طور نیست که مثل آب خوردن از گلویش پایین برود این ورثه، ‌فکر اداء دین نباشد. البته خلاف ظاهر است.

دیدم بعضی از اعلام قدس سره این روایت را مطرح کردند، ‌ایشان هم می‌‌گویند ظاهرش همین است. در کتاب الحج فرمودند ظاهرش همین است که لیس للورثة شیء، انتقال بعد از اداء دین است. ولی باید توجیه کرد. حالا وجهی که ذکر می‌‌کنند برای این‌که روایت را توجیه کنیم وجه‌های درستی نیست، ‌متعرض آن نمی‌شویم. اما عمده ارتکاز عقلاء و متشرعه است. و همین صحیحه‌ای که خواندیم، ‌صحیحه عبدالرحمن بن الحجاج فی الجملة‌دلالت می‌‌کرد که اگر دین مستوعب نیست می‌‌شود انفاق کنند بر ورثه. این ظاهرش این است که ارث متوقف نیست بر اداء‌دین خارجا. این منشأ می‌‌شود ما بگوییم در غیر دین مستوعب، ‌دین مستوعب باعث می‌‌شود هیچ یک از مال منتقل به ورثه نشود، اما در غیر دین مستوعب مال منتقل به ورثه می‌‌شود ولی لیس للورثة شیء‌ یعنی شیء یتصرفون فیه کیف شاءوا و بای مقدار شاءوا. دیگه بگویند ما پول‌دار شدیم، ‌برویم لباس نو بخرد، ‌رفیق هایش را دعوت کند، چه خبر است آقا! هنوز ببین مقدار ترکه وافی به اداء دین هست یا نیست؟ و لذا وقتی روایت را توجیه کردیم که مراد این است لیس للورثة شیء یتصرفون فیه کیف شاءوا و بای مقدار شاءوا، معنایش همین است. معنایش این است که آزاد آزاد نیستی، یک حدی دارد این آزادی، تا جایی که خوف ضایع شدن دین نباشد.

این توجیه عقلائی و عرفی این روایت است. بحث، بحث مشکلی است. خیلی‌ها متعرض این بحث نشدند. حالا ببینیم اگر مطالب جدیدتری استفاده کردیم از بزرگان یا به ذهن آمد یا شما پیدا کردید یا به ذهن‌تان آمد مطرح می‌‌کنیم. از این بحث بگذریم.

[سؤال: ... جواب:] ارتکاز عقلائی ما یصلح للقرینیة است. ظهور اصلا منعقد نمی‌شود با وجود این ارتکاز. کدام ورثه را دیدی که از خانه بیرون بیایند بگویند پدرمان بدهکار است؟ لو کان لبان. به قول آقای خوئی می‌‌گفت دلیل فقه چهارتا نیست، ‌کتاب سنت اجماع عقل. دلیل خامس هم ما پیدا کردیم، ‌سمیناه بالدلیل الخامس و هو انه لو کان لبان و اشتهر. اگر جایز نبود ورثه تصرف کنند در مال میت قبل از اداء دین لبان و اشتهر. ... فتره متعارفه را ما در وصیت گفتیم نه در اداء‌ دین که حکم الله است. حالا اگر فتره‌ای بگذرد اداء دین نکنند دیگه نمازشان در این خانه، این پتویی که شب روی‌شان می‌‌کشند می‌‌خوابند، ‌همه این‌ها حرام چون قبض آب و برق را ندادند؟ لو کان حراما لبان و اشتهر. ... موثقه عباد بن صهیب می‌‌گوید فرط فی ما علیه من الزکاة، چه کار بکنیم؟ وصیت کرده، ‌به وصیتش عمل بکنیم نکنیم، سؤال از تصرف ورثه در ترکه نکرده.

ادامه مسأله این است که صاحب عروه گفته الصلاة فی المکان المغصوب انما تبطل اذا کان عالما عامدا و اما اذا کان ناسیا أو غافلا أو جاهلا فلاتبطل.

مشهور گفتند جاهل به شرط این‌که جاهل قاصر باشد، که جاهل به موضوع جاهل قاصر است، و همین‌طور ناسی اگر ناسی قاصر باشد نمازش در مکان مغصوب صحیح است. ناسی قاصر در مقابل ناسی مقصر است که خودش غاصب است اما موقع نماز فراموش کرده است غصب را. این نمازش باطل است.

مشهور اگر قائل به جواز اجتماع امر و نهی بودند مثل ما، خیلی فتوی خوبی بود. در فرض علم و عمد مشکل مقربیت این عملی است که یصدر علی وجه المبغوضیة و المبعدیة عن المولی؛ جاهل قاصر که عملش مبغوض و مبعد از مولی نیست. اطلاق امر صل هم که شامل آن می‌‌شود. اجتماع امر و نهی جایز است، ‌ما مشکلی نداریم. مشکل از این‌جا به وجود می‌اید که مشهور امتناع اجتماع امر و نهی را قائل هستند طبق آنچه که به آن‌ها نسبت داده شده. امتناع اجتماع امر و نهی وقتی شد، احکام هم که بین عالم و جاهل مشترک هست، پس جاهل به غصب حکم واقعیش این است که یحرم علیه الغصب، ‌وقتی حکم واقعیش این است که یحرم الغصب علیه چه جوری اطلاق امر صل شامل او بشود در این مکان مغصوب؟

مرحوم صاحب کفایه فرموده: نکته‌اش وفاء این نماز است به ملاک. این نماز چی کم دارد؟ نماز در مکان مغصوب جهلا أو نسیانا. امر ندارد لامتناع الاجتماع الامر و النهی و لکن وافی به ملاک امر است، ‌مسقط امر است.

مرحوم آقای خوئی فرموده: صبر کنید، جناب صاحب کفایه! کاشف از ملاک چیست؟‌ یک وقت عرف کشف ملاک می‌‌کند مثل این‌که مولی امر می‌‌کند به غسل ثوب متنجس، ما می‌‌آییم با آب مغصوب ثوب متنجس را می‌‌شوریم، ‌ملاک را عرف می‌‌گوید تنظیف است و حاصل شد. اما نماز ملاک تعبدی دارد. وقتی امر شامل این نماز در مکان مغصوب در حال جهل نمی‌شود، ملاک تام او را از کجا کشف می‌‌کنید؟ انصافا اشکال واردی است.

مرحوم آقای خوئی فرموده: نتیجه این است: بیاییم بین جاهل و ناسی فرق بگذاریم و ما فرق می‌‌گذاریم. مراد از جاهل (دقت کنید!) جاهل مرکب نیست از نظر آقای خوئی. جاهل مرکب یعنی کسی که غافل است یا معتقد است که این مکان مباح است. جاهل مرکب است، اعتقاد دارد که این مکان مباح است. آقای خوئی تصریح می‌‌کند که جاهل مرکب مثل ناسی می‌‌ماند. تکلیف واقعی ناسی و جاهل مرکب لغو است چون اصل احتمال نمی‌دهد این مکان مغصوب باشد. به او می‌‌گویید یحرم علیک هذا الغصب، او که اثر ندارد برایش این تحریم. جاهل متردد مثل طلبه‌ها که هر وقت نماز می‌‌خوانند، ‌یک سری طلبه‌ها این‌جور هستند، اول ملکیت صاحبخانه یا خودشان را نسبت به آن مکان با امارات و اصول شرعیه درست می‌‌کنند بعد می‌‌گویند الله اکبر. مثل مردم عادی نیستند که اصلا فکرش در این حرف‌ها نیست. این طلبه جاهل متردد است. طبق اماره دارد حکم می‌‌کند این مکان غصبی نیست، ‌طبق قاعده ید حکم می‌‌کند و لکن بالاخره جاهل متردد است. آقای خوئی می‌‌فرماید: نماز این آقا باطل است. سی سال قبل خانه خریدی، شک داشتی نکند این خانه ارث پدری بوده که این پسر به ناحق از خواهرانش گرفته و به من می‌‌فروشد. گفتی ان شاءالله که این‌جور نیست، ‌لولاه لما قام للمسلمین سوق، قاعده ید کجا رفته. خریدی. سی سال در این خانه نماز خواندی، هر وقت هم که نماز می‌‌خوانی شیطان یا ملک می‌اید ملتفت می‌‌کند. احتمال دارد که این خانه غصبی بوده به ما فروختند، می‌‌گویی ان‌شاءالله که غصبی نیست، ‌الله اکبر. سی سال این‌جور نماز خواندی بعد از سی سال حالا فهمیدی واقعا این مکان غصبی بوده یا از فردی به ناحق گرفتند، فهمیدی که قاضی به ناحق حکم کرده از این گرفتند. آقای خوئی می‌‌گوید سی سال نماز خواندی اگر سیصد سال هم نماز می‌‌خواندی می‌‌گفتم باید قضا کنی. چرا؟ برای این‌که شما نهی واقعی داشتی، ‌جاهل متردد بودی لاتغصب داشتی، اثرش چی بود؟ اثرش حسن احتیاط است. آن اطلاق نهی شامل شما شد، مانع از اطلاق امر شد، شما آن نمازهایت امر نداشت و لذا نمازهایت چون امر نداشت یعنی نمازت ماموربه بود صل فی مکان مباح، ‌شما امر را امتثال نکردی. و لذا نماز از شما فوت شده باید قضاء کنی.

اما اگر شخصی جاهل مرکب است یا ناسی است، نه، او نهی واقعی در حقش ساقط است و اطلاق امر شاملش می‌‌شود به شرط این‌که ناسی مقصر نباشد. البته مهم این است موقع دو تا سجده جاهل ملتفت باشی، اول نماز مهم نیست. در هر رکعتی در دو تا سجده ملتفت باشی و شاک باشی. حتی اگر در یک سجده شاک باشی، ‌در سجده دیگر غافل بشوی نمازت صحیح است از نظر آقای خوئی در هر رکعتی در دو تا سجده‌اش ملتفت باشی، شاک باشی در غصبیت. در دو تا سجده و لو در بعض رکعات متردد باشی در غصبیت این نماز باطل است.

این‌جاست که آقای تبریزی فرمودند: جناب استاد آقای خوئی! حدیث لاتعاد پس چی می‌‌شود؟ حدیث لاتعاد جاری کنید. چرا‌ آقای خوئی این‌جا حدیث لاتعاد را برای تصحیح این نماز جاری نکرده؟ اخلال به سجود عرفی که نبود، ‌اخلال به ارکان نبود، اخلال به شرط سجود است که در مکان مباح باشد. خب حدیث لاتعاد هست، ‌چه جور خود آقای خوئی در ساتر مغصوب حدیث لاتعاد جاری کرد این‌جا هم چرا حدیث لاتعاد جاری نکرده؟

تامل بفرمایید ان‌شاءالله تا روز شنبه ببینیم چرا حدیث لاتعاد این‌جا جاری نیست.

جلسه 22-374

**‌شنبه - 18/08/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در این فرمایش صاحب عروه بود که نماز در مکان مغصوب در حال جهل و نسیان و غفلت صحیح است.

مرحوم آقای خوئی اشکال کردند، ‌فرمودند: بناء‌ بر امتناع اجتماع امر و نهی که مشهور قائلند اگر نهی از غصب واقعا ساقط بشود مانعی نیست که اطلاق امر شامل این فرد بشود، اما اگر نهی از غصب واقعا ثابت باشد مانع عقلی است از اطلاق امر. و در موارد جهل اگر جهل بسیط است یعنی جهل توأم با تردید هست نه جهل مرکب، ‌خطاب نهی ثابت است، اثر هم دارد، ‌اثرش حسن احتیاط اس بله، جاهل ناسی غافل، ‌جاهل مرکب که احتمال نمی‌دهد این مکان غصبی است نهی در حق او اثر ندارد، حسن احتیاط هم فرض نمی‌شود برای او چون غافل است. نهی لغو است شامل او بشود. و لذا اطلاق امر او را می‌‌گیرد.

در این‌جا مطالبی بود که می‌‌خواستیم عرض کنیم:

مطلب اول این بود که چرا آقای خوئی به حدیث لاتعاد تمسک نکرد؟ مرحوم استاد با این‌که هم‌مسلک بودند با استادشان مرحوم آقای خوئی اما در جاهل قاصر فرمودند حدیث لاتعاد تصحیح می‌‌کند نماز او را در مکان مغصوب. وجه فرمایش آقای خوئی که حدیث لاتعاد را قائل نیستند دو چیز می‌‌تواند باشد:

یکی این‌که کلا مرحوم آقای خوئی نظرشان این است که اخلال به شرائط شرعی سجود اخلال به سجود ماموربه است و حدیث لاتعاد استثناء کرده است پنج چیز را، ‌لاتعاد الصلاة الا من خمس الرکوع و السجود، ‌ظاهرش یعنی الرکوع الماموربه، السجود الماموربه و الوقت و القبلة و الطهور.

و لذا اگر کسی بر مکان نجس سجده کند نمازش باطل است و لو جاهل قاصر باشد. لباس نجس باشد مهم نیست اگر جاهل است اما محل سجود، ‌پیشانی که مهر را بر روی او می‌‌گذاریم اگر ثابت بشود نجس بوده است تمام نمازهایی را که خوانده‌ایم باید اعاده کنیم. چون شرط سجود این است که بر مکان طاهر باشد. و اخلال به شرط شرعی سجود اخلال به سجود ماموربه است. شارع بعد از این‌که عقل به او گفت که نمی‌توانی سجود را لابشرط قرار بدهی نسبت به این فرد حرام که سجود در مکان مغصوب است لامحالة سجود ماموربه را به شرط شیء می‌‌کند چون لابشرط بودنش محال است. می‌‌شود السجود فی مکان مباح.

اما اگر کسی نماز بخواند در ساتر مغصوب، حدیث لاتعاد شامل آن می‌‌شود. و لذا مرحوم آقای خوئی در نماز در ساتر مغصوب عن جهل قصوری فرمود نماز صحیح است چون شرطیت ستر را که از غیر ارکان است حدیث لاتعاد بر می‌‌دارد. اما سجود با ستر فرق می‌‌کند، سجود فریضه است. سجدتین یک رکعت فریضه است. اگر در هر دو سجده یک رکعت احتمال می‌‌داد در هنگام سجود که این مکان، ‌غصبی است خطاب یحرم الغصب شامل او می‌‌شود و دیگر محال است اطلاق امر به سجود شامل این سجود بشود. سجود می‌‌شود مشروط به این‌که در مکان مباح باشد و اخلال به این سجود اخلال به سجود ماموربه است.

[سؤال: ... جواب:] یک سجده فریضه نیست، ‌دو سجده فریضه است. اگر در یک سجده غافل بود، در یک سجده ملتفت بود، سجده دوم را که کرد، ‌در ذهنش آمد نکند این مکان غصبی باشد، ‌در دلش گفت ان شاءالله که غصبی نیست، ‌نماز را تمام کرد، ‌هر رکعتی در سجده دوم شک می‌‌کرد، قاعده ید جاری می‌‌کرد، ‌سجده اولش توأم با غفلت بود، حدیث لاتعاد مشکلش را حل می‌‌کند چون اخلال به یک سجود در هر رکعتی مخل به نماز نیست. لاتعاد الصلاة من سجدة. اما اگر در هر دو سجده یک رکعت التفات داشت به این‌که شاید این مکان غصبی باشد حدیث لاتعاد شاملش نمی‌شود.

جواب از این فرمایش آقای خوئی این است که در کجای حدیث لاتعاد نوشته شده که لاتعاد الصلاة الا من خمس السجود الماموربه، الرکوع الماموربه. سجود عرفی باشد کافی است، رکوع عرفی باشد کافی است. حدیث لاتعاد شامل آن می‌‌شود.

این‌که مرحوم آقای خوئی یک نقضی می‌‌کنند می‌‌گویند لازمه این‌که حدیث لاتعاد مشروط نباشد به این‌که اخلال به سجود ماموربه نکرده باشید، این است که اگر کسی بدون رعایت ترتیب اول سجدتین را بجا بیاورد بعد رکوع را، ‌جهلا قصوریا أو نسیانا، ‌باید بگویید حدیث لاتعاد جاری می‌‌شود چون ذات رکوع که آمده است، ذات سجدتین که آمده است، شرط شرعی آن ترتیب است بین رکوع و سجود، ‌اخلال به سجود عرفی که نکرده است، اخلال به رکوع عرفی که نکرده است، ‌پس باید بگویید حدیث لاتعاد جاری می‌‌شود در حالی که کسی نمی‌تواند به آن ملتزم باشد.

می‌گوییم جناب آقای خوئی! اولا چرا کسی نمی‌تواند به آن ملتزم باشد؟ خلاف ضرورت فقه که نیست کسی ملتزم بشود به این‌که حدیث لاتعاد جاری است در حق این شخص که نماز خواند بعد یقین کرد که اول سجدتین را بجا آورده بعد رکوع را در یک رکعت.

ثانیا: ما هم ملتزمیم حدیث لاتعاد در این فرض جاری نیست چون ترک رکن در محل خودش اخلال عرفی است به آن رکن. این شخصی که رکوع نکرد تا این‌که داخل در سجده شد، حالا اگر سجده اول باشد بر می‌‌گردد ولی اگر داخل در سجده دوم شده، امکان بازگشت که نیست، ‌چون مستلزم زیاده رکن است، این عرفا اخلّ بالرکوع.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که اگر هنوز سجده ثانیه را بجا نیاورده، بر می‌‌گردد رکوع را بجا می‌‌آورد بعد آن سجده اول را تکرار می‌‌کند. مثل این‌که در اثناء قرائت سوره ملتفت شد سوره حمد را نخوانده است، ‌بر می‌‌گردد سوره حمد را می‌‌خواند بعد سوره توحید را تکرار می‌‌کند. این‌که مشکلی ندارد. اگر سجده ثانیه را بجا نیاورده باشد، بر می‌‌گردد رکوع می‌‌کند بعد سجده اولی را هم اعاده می‌‌کند می‌‌شود زیاده سهویه سجده واحده. اما وقتی که داخل در سجده ثانیه شد، ‌تنها راه این است که این سجده ثانیه را تمام کند بعدش رکوع بجا بیاورد و اکتفاء‌کند به همان دو سجده قبل از رکوع، این عرفا یعنی اخل بالرکوع. همین که رکوع را در محل خود نیاورد عرفا اخلال به رکوع است. ... رکوع و سجدتین که ترتیب بین‌شان است، ‌چون رکوع را در محل خودش نیاورد، عرفا می‌‌شود اخلال به رکوع. اصلا اخلال به رکوع یعنی همین. و الا بعد از سلام نماز چهار رکوع بجا می‌‌آورد، می‌‌گوید من چهار رکوع را فراموش کردم، ‌بسم الله این هم چهار رکوع. عرف چی می‌‌گوید؟ می‌‌گوید حدیث لاتعاد گفت لاتعاد الصلاة الا من خمس الرکوع، ‌تو اخلال به رکوع کردی چون رکوع را در محل خودش نیاوری.

و لااقل من الشک. احتمال این معنا هست که این اخلال به رکوع باشد.

فرق می‌‌کند با این‌که من سجده می‌‌کنم بر مکان نجس جهلا؛ او اخلال به سجود نیست. یا سجده می‌‌کنم بر مکان مغصوب؛‌ این اخلال به سجود عرفی نیست، ‌اخلال به شرط آن است.

وجه دومی که ممکن است در نظر آقای خوئی باشد، ‌یک وجهی است که در خصوص شرط‌هایی که ناشی از حکم عقل هست می‌اید. اجتماع امر و نهی محال است این حکم عقل است. شارع که نگفته لاسجدة الا علی مکان مباح. عقل بناء بر امتناع اجتماع امر و نهی می‌‌گوید محال است اطلاق سجود نسبت به سجود بر مکان مغصوب. برخی از معاصرین در کتاب قراءات فقهیة معاصرة گفتند حدیث لاتعاد این شرط‌ها را نمی‌تواند تصحیح کند حتی در اخلال به شرط اباحه ساتر. ما این بیان را قبول نداریم. ولی یک بیانی را در خصوص سجده بیان می‌‌کنیم.

بیان صاحب کتاب قراءات فقهیة معاصرة این است، گفته‌اند: حدیث لاتعاد ظاهرش این است که ناظر است به اجزاء و شرائط خود نماز؛ ناظر به احکام دیگر نیست. شما مثلا نماز می‌‌خوانید با ساتر مغصوب جهلا، شارع چه می‌‌خواهد بکند برای شما؟‌

شرطیت اباحه را بر دارد؟ خلاف حکم عقل است. مگه می‌‌شود شارع بگوید من نسبت به جاهل دست از شرطیت اباحه ساتر بر می‌‌دارم؟ عقل چپ‌چپ نگاه می‌‌کند می‌‌گوید محال است دست از شرطیت اباحه بردارید. مگر این‌که نهی از غصب را بردارید، سالبه به انتفاء موضوع بکنید، یعنی بیایید بگویید نهی از غصب شامل این ساتر نمی‌شود. و الا با وجود نهی از غصب بگویید ساتر و لو مغصوب هم باشد کافی است، ‌این خلاف حکم عقل است. یعنی التزام به اطلاق امر و این‌که اجتماع امر و نهی در این‌جا جایز است. این خلاف حکم عقل است. پس رفع شرطیت اباحه ساتر نمی‌شود.

بخواهید نهی از غصب را بردارید، حدیث لاتعاد ناظر نیست به احکام دیگر. السنة لاتنقض الفریضة، چه کار دارد به احکام دیگر مانند یحرم الغصب؟

اگر بخواهید شرطیت ساتر را بردارید، شما که در این‌جا عذرتان اخلال به ساتر نیست؛ عذرتان اخلال به شرطیت اباحه است و الا شما ملتزم می‌‌شوید که من اگر در این حال لخت نماز می‌‌خواندم اشکال نداشت؟ شما فرض این است که در این مثال جاهل بودید به غصبیت ساتر، شارع دست از شرطیت ساتر بردارد؟! این خلاف ظاهر است چون شما نسبت به اخلال شرطیت ساتر که عذر نداشتید. بله کسی که غافل است از این‌که فکر می‌‌کند ساتر دارد بعد می‌‌فهمد که ساترش مشکل داشت، لباسش پاره بود، ‌بله، ‌او عذرش در اخلال به ساتر است، حدیث لاتعاد شاملش می‌‌شود. اما کسی که متوجه است که باید ساتر داشته باشد، مشکلش این است که غافل است یا جاهل است نسبت به شرطیت اباحه، حدیث لاتعاد باید شرطیت اباحه را بردارد که نمی‌تواند بردارد.

این بیان طبعا در بحث شرطیت اباحه مکان مصلی هم می‌اید.

این بیان را ما قبول نداریم. چرا؟ برای این‌که حدیث لاتعاد اطلاقش می‌‌گیرد همین مثال نماز در ساتر مغصوب جهلا را یا نمی‌گیرد؟ لاتعاد الصلاة الا من خمس اطلاقش می‌‌گیرد. حالا در عالم ثبوت شارع برای تصحیح این نماز چه کار می‌‌کند، البته راهش این است که شرطیت ستر را بردارد در این حال. شرطیت ستر را بردارد در این حال که من نماز در ساتر می‌‌خوانم عن جهل بغصبیته. اخلال به ستر شرعی کرده، شارع شرطیت ستر شرعی را بردارد، حدیث لاتعاد مشکلی ندارد. و لذا آقای خوئی در ساتر مغصوب حدیث لاتعاد را جاری کرد.

این اشکال صاحب قراءات فقهیة معاصرة می‌‌خواهد بگوید حدیث لاتعاد شرطیتی که از حکم عقل ناشی شده به لزوم اباحه ساتر نمی‌تواند حل کند چون من عذرم در اخلال به همین شرطیت اباحه است، ‌این شرطیت را عقل آورده، جلوی عقل که نمی‌شود ایستاد. شارع که نمی‌تواند جلوی حکم عقل بایستد. شارع اگر بخواهد بگوید ستر شرط نیست این مازاد بر عذر این مکلف است. اگر بخواهد بگوید غصب حرام نیست این هم مازاد بر ظهور حدیث لاتعاد است که ناظر به احکام اجزاء و شرائط نماز است، نه بیشتر.

این بیان را ما قبول نداریم. می‌‌گوییم چه اشکالی دارد ناظر است به این نمازی که من خواندم. حدیث لاتعاد می‌‌گوید لاتعاد الصلاة الا من خمس. حالا من یا ساتر نداشتم یا ساترم مباح نبود، حدیث لاتعاد اطلاق اثباتی دارد. حالا در مقام ثبوت تصحیح این نماز به این است که در حق من شرطیت ستر را بردارد، چه اشکالی دارد؟ اگر من لخت نماز بخوانم در این حالی که فکر می‌‌کنم این ساتر مباح است معذور نیستم. معنایش این است که من حالا که این ساترم مغصوب است و جاهلم به غصب اگر لخت هم نماز می‌‌خواندم شرطیت نداشت ستر. او را که نمی‌خواهم بگوییم چون من اگر لخت نماز بخوانم اخلالم به شرطیت ستر عن عذر نیست. اما اگر من در این ساتر نماز می‌‌خوانم منتها جاهل به غصبی بودنش هستم، ‌اخلالم به شرطیت ستر عن عذر است؛ شارع از شرطیت ستر در این حال رفع ید بکند نه از شرطیت اباحه ستر تا بگویید خلاف حکم عقل است. این‌که مشکلی ندارد.

و لکن در مانحن‌فیه مشکل داریم، ‌در سجود مشکل داریم. چرا؟ برای این‌که شارع دست از جزئیت سجود بردارد، ‌این‌که معنایش این است که از فریضه رفع ید کند. السنة لاتنقض الفریضة، دست از شرطیت ستر می‌‌شود برداشت چون سنت است و لذا زنی که بعد از نماز بفهمد موهایش بیرون است نمازش صحیح است، ‌مردی که بعد از نماز بفهمد لباسش پاره بوده و عضوی که واجب است سترش در نماز مکشوف بوده نمازش صحیح است لحدیث لاتعاد. اما در بحث نماز در مکان مغصوب شارع بخواهد دست از شرطیت اباحه مکان بردارد خلاف حکم عقل است، بخواهد حرمت غصب را بردارد چه ربطی دارد به حدیث لاتعاد که می‌‌گوید السنة لاتنقض الفریضة؛ ناظر به احکام اجزاء و شرائط نماز است نه به حرمت غصب که او هم فریضه است. حرمت غصب هم ما قدره الله است. فریضه یعنی ما قدره است، ‌حرمت غصب حکمی است که خدا جعل کرده. حدیث لاتعاد که ناظر به رفع حرمت غصب نیست. تنها راه این است که از جزئیت سجود رفع ید کند، رفع جزئیت سجود هم از حدیث لاتعاد ساخته نیست چون جزئیت سجود مربوط به فریضه می‌‌شود، سجود فریضه است.

[سؤال: حدیث لاتعاد یک سجود را لاعلی التعیین بردارد، سجده دیگر هم که به تنهایی رکن نیست. جواب:]‌ فرض این است که من دو سجده‌ام در مکان مغصوب بوده، فریضه را در مکان مغصوب بجا آورده‌ام. جزئیت یک سجود را بردارد آن سجود دومم هم در مکان مغصوب بوده. جزئیت یکی از این دو سجود که فریضه است. و فرض این است که یکی از این دو سجود هم بر مکان مغصوب بوده.

بله، ممکن است شما بیایید بگویید اصلا من نمازم باطل، بدتر از این‌که نیست، ‌خدا نماز باطل را مسقط تکلیف قرار بدهد، ‌چه اشکال دارد؟ نماز در این مکان مغصوب امر ندارد و لکن مسقط وجوب است.

می‌گوییم این هم نمی‌شود. اولا ظاهر السنة لاتنقض الفریضة این است که نماز صحیح است. فریضه منتقض نمی‌شود با اخلال به سنت، ظاهرش این است که فریضه صحیح است بدون این سنت چون عن عذر سنت را ترک کردی. نه این‌که یک نمازی است باطل اما چون وافی به معظم ملاک است مسقط امر است. این خلاف ظاهر است.

خلاصه عرض ما این است: ظاهر السنة لاتنقض الفریضة این است که اخلال به سنت از روی عذر موجب بطلان و انتقاض صلات مفروضه نیست. یعنی اخلال به سنت معفو است. حرمت غصب که سنت نیست که بخواهد معفو باشد و رفع بشود، سجود هم که سنت نیست، سجود هم فریضه است. پس حدیث لاتعاد در این‌جا چگونه می‌‌خواهد جاری بشود. و لذا به نظر ما تمسک استاد قدس سره به حدیث لاتعاد برای تصحیح نماز در مکان مغصوب اشکال دارد. این مطلب اول.

مطلب دوم این است که ما معتقدیم می‌‌شود از راه دیگری این نماز را تصحیح کرد. و آن این است که جاهل متردد که شما فرمودید، این رفع ما لایعلمون دارد یا ندارد؟ رفع ما لایعلمون دارد دیگه، ‌حالا یا رفع ما لایعلمون یا لولاه لما قام للمسلمین سوق، قاعده ید و امثال ذلک. ترخیص شرعی دارد در نماز در این مکان مغصوب واقعا یا ندارد؟ قطعا ترخیص شرعی دارد. منتها ترخیص شرعیش به ملاک جهل است. واقع مطلب این است که نهی شارع از غصب مقرون به ترخیص در ارتکاب در این حال است. روحش با نهی کراهتی هیچ فرق نمی‌کند. چه جور نهی کراهتی نهی مقرون به ترخیص است منتها نهی کراهتی نهی مقرون به ترخیص مطلق است، ‌در مانحن‌فیه نهی مقرون به ترخیص در حال جهل است ولی روحش یکی است، ‌در حال جهل نهی مقرون به ترخیص است. و ما در اصول عرض کردیم امر به یک شیء با نهی کراهتی از بعض افراد آن به عنوان آخر قابل جمع است.

نماز در اماکن تهمت نهی کراهتی دارد. بودن در اماکن تهمت و لو مصداق هتک نفس نباشد، اما مکروه است. اتقوا مواضع التهم. حالا یک آقایی رفته در یک جایی که افراد نامناسب رفت‌و‌آمد می‌‌کنند، آن‌جا دارد نماز می‌‌خواند، ‌هتک نفس نمی‌شود، هر کی می‌اید می‌‌بیند، می‌‌گوید لابد حاج آقا آمده ارشاد کند این افراد را، ‌ولی در دلش بالاخره یک مقدار دل‌چرکین می‌‌شود دیگه. اتقوا مواضع التهم همین است دیگه. این مکروه است. چه اشکال دارد اطلاق امر صل هست، ‌نهی کراهتی هم از این نماز در این مکان به عنوان آخر، به عنوان کون فی مواضع التهم داشته باشیم، ‌این مشکلی ندارد. چون آنی که مانع از اطلاق امر است تحریم یک فرد است که ترخیص در تطبیق، دیگر پیدا نکند آن امر. اطلاق صل دیگه نتواند ترخیص در تطبیق داشته باشد نسبت به این نماز. مشکل از این‌جا تولید می‌‌شود دیگه. خب اگر نهی کراهتی باشد که مانع از ترخیص از تطبیق نیست، ‌مانع از این نیست که آن امر ترخیص دارد نسبت به این فرد.

و لذا یک فرعی عرض کنم خدمت‌تان:

بعضی‌ها وسواس هستند. وضوء می‌‌گیرد، بعد می‌‌گوید به دلم نچسبید، ‌می‌اید یک بار دیگر وضوء می‌‌گیرد. خب وسوسه نهی کراهتی دارد. حرام نیست اعتناء‌ به وسوسه، روایت می‌‌گوید و‌ای عقل له و هو یطیع الشیطان. انسان وسواس عقل ندارد که اطاعت شیطان می‌‌کند. خب حالا عقل نداشته باشد انسان، حرام که نیست. اطاعت شیطان هم که همه جا حرام نیست. اطاعت شیطان در محرمات حرام است. و الا لغویات و اتلاف وقت‌ها اگر اطاعة‌ الشیطان نیست پس چیست؟

[سؤال: ... جواب:] لاتتبعوا خطوات الشیطان ارشاد است. چون شیطآن‌که مجسم نیست ببینیم از کجا می‌‌رود ما به دنبال او برویم. این ارشاد به عمل به احکام خداست. حالا احکام خدا گاهی الزامی است عمل به آن لازم است، گاهی تنزیهی است عمل به آن راجح است. و الا انسان بنشیند ساعت‌ها چرند بگوید با دوستانش، حرام است؟ نه. و الذین هم عن اللغو معرضون، ‌حالا ما نمی‌خواهیم به آن مرحله برسیم، ‌حرام که نیست عمل لغو. ساعت‌ها می‌‌نشینند با هم چرند می‌‌گویند، این‌که حرام نیست، ‌هیچ فقیهی ملتزم نشده است به این‌که این حرام است. لاتتبعوا خطوات الشیطان مثل اتقوا الله است، حکم تاسیسی نیست. ارشاد به عمل به سایر احکام است. چون شیطآن‌که شخص مجسمی نیست. یک وقت می‌اید می‌‌گوی گوش به حرف استکبار کذا ندهید، او مجسم در خارج است، می‌‌گوید گوش به حرف او ندهید اما شیطآن‌که مجسم نیست، ‌از کجا بفهمیم شیطان دستور داد و ما عمل نکردیم؟ از این‌که می‌‌بینیم که ما می‌‌خواهیم کار خلاف شرع بکنیم یا کار خلاف دستور خدا بکنیم معلوم می‌‌شود شیطان ما را تحریک می‌‌کند به این کار و لذا ارشاد به این است که گوش به حرف خدا بدهیم.

[سؤال: ... جواب:] عرض می‌‌کنم لاتتبعوا خطوات الشیطان تاسیسی نیست. یک وقت می‌‌گویند لاتتبع الکفار، خب کفار مشخص هستند. می‌‌گویند فلان کار را بکن شما بگو نه. اما یک وقت می‌‌گویند گوش به حرف شیطان نیست، ‌آخه شیطآن‌که در خارج مجسم نیست تا ما بفهمیم چی می‌‌گوید ما گوش به حرفش ندهیم. از خلال همین که دستورات خدا مشخص است، هر وقت بخواهیم خلاف این دستورات عمل کنیم می‌‌شود اتباع شیطان. این دستورات خدا هم بعضی هایش الزامی است باید عمل کنیم، ‌بعضی هایش هم تنزیهی است بهتر است ما عمل کنیم. ... و‌ای عقل له و هو یطیع الشیطان دلالت بر حرمت نمی‌کند. اشتغال به لغو اطاعة الشیطان است ولی حرام نیست. ... تخصیص نخورده، اصلا اطاعة الشیطان بما هی اطاعة الشیطان حرمت ندارد. آنی که حرمت دارد ارتکاب محرمات است و الا اطاعة الشیطان در ارتکاب مکروهات هم ممکن است باشد.

بنابراین مکروه است اعتناء به وسوسه. این هم اختصاص به ما ندارد؛ ‌بزرگانی مثل مرحوم آقای خوئی فرمودند، ‌مرحوم استاد فرمودند، آقای سیستانی هم مطرح می‌‌کنند. عمل به وسوسه حرام نیست.

حالا شما وضوء گرفتی از باب وسوسه بعد فهمیدید بعد از وضوء اول وضوئت باطل شده بود یا فهمیدی آن وضوء اول واقعا مشکل داشت، خب چه اشکال دارد اطلاق امر به وضوء شامل وضوء دوم بشود با این‌که نهی کراهتی داری از عمل به وسوسه. ترخیص در تطبیق، ترخیص در ارتکاب که بود اطلاق امر مشکل ندارد.

و جاهل قاصر هم ترخیص در تطبیق دارد. فرض این است که این جاهل قاصر طبق حکم ظاهری ترخیص دارد، ‌وقتی ترخیص دارد مانعی از اطلاق امر ما نداریم. این‌که می‌‌گویند ترخیص ظاهری، اسم‌گذاری است و الا ترخیص ظاهری با ترخیص واقعی هیچ فرقی نمی‌کند الا این‌که ترخیص ظاهری موضوعش شک است، موضوعش ‌جهل به حکم واقعی است.

[سؤال: حکم ظاهری که ملاک ندارد بخواهد تزاحم کند. جواب:] مصلحت تسهیل. اگر حرجی بود اجتناب از یک حرام، لاحرج او را برداشت، بر من حرجی است بخواهم در این مکان نباشم، یک مکانی است که حرام است بودنم در آن مکان ولی بخاطر ابتلاء به حرج، ‌لاحرج حرمت آن را بر می‌‌دارد. خب لاحرج به مصلحت تسهیل آمده، ‌حالا که آمد حرمت را برداشت من می‌‌روم آن‌جا نماز می‌‌خوانم. حالا که رفتم آن‌جا بخاطر لاحرج، ‌نماز هم می‌‌خوانم. چه فرق می‌‌کند لاحرج به ملاک تسهیل مطلقا، رفع ما لایعلمون به ملاک تسهیل در حال جهل. فرقی نمی‌کند.

[سؤال: ... جواب:] نهی هست اما مقرون به ترخیص در ارتکاب است بنکتة‌ الجهل، اثرش حسن احتیاط است. ترخیص در ترک ما می‌‌گوییم هست، ‌ما چیز دیگری نمی‌گوییم. این نهی واقعی و لو انشائا نهی تحریمی است اما روحا به قول مرحوم آخوند نهی‌ای است که ناشی از کراهت لزومیه نیست. ... "رفع" می‌‌گوییم یعنی انت مرخص. ترخیص در ارتکاب می‌اید نه این‌که نهی کلا از بین برود. اثر بقاء نهی حسن احتیاط است.

مطلب سوم این است که مرحوم نائینی فرموده: شما به اعذار و عناوین ثانویه حکم واقعی را برداشتید، حالا به ملاک جهل به ملاک نسیان، اما آن مفسده فعل را چکار می‌‌کنید؟ این اشکال اختصاص به فرض جهل ندارد‌؛ در فرض نسیان هم می‌اید. اختصاص به فرض جهل و نسیان هم ندارد؛‌ در اضطرار هم می‌اید. مضطری در این مکان مغصوب باشی، مکرهی در این مکان مغصوب باشی، اما این فعل که حسن فعلی پیدا نمی‌کند؛ عقاب نمی‌شوی. مثل کسی که غفلت دارد فکر می‌‌کند این شخص عدو مولی است، سیلی می‌‌زند، می‌‌گوید‌ای دشمن مولی! او هم می‌‌گوید من را نمی‌شناسی؟ من پسر مولی هستم، می‌‌گوید عذر می‌‌خواهم. این مستحق عقاب نیست، معذور است. اما حسن فعلی هم دارد؟‌ می‌‌شود با این فعل تقرب به مولی جست؟ این فعل محبوب مولی می‌‌شود‌؟ نمی‌شود. سیلی به صورت پسر مولی بزند به خیال این‌که عدو مولی است این فعل را محبوب مولی می‌‌کند؟ نخیر.

وقتی این فعل محبوب مولی نشد، مرحوم نائینی می‌‌گوید شرط صحت عبادت این است که فعل محبوب باشد. وقتی فعل محبوب نمی‌شود به چه درد می‌‌خورد. و لذا این اشکال مرحوم نائینی به این شکل مطرح می‌‌شود که اصلا نهی واقعی هم ساقط شد که آقای خوئی در فرض نسیان و غفلت ادعا می‌‌کند، اما شرط عبادیت یک فعل محبوبیت آن است، این فعل که محبوب دیگر نمی‌شود و لو معذور است مکلف در ارتکاب آن.

این مطلب به نظر ما قابل جواب است. یک وقت تعدد عنوان نیست، مثل همین ضرب ابن مولی به تخیل این‌که عدو مولی است، ‌این‌جا کاملا متین است اشکال. ولی گاهی تعدد عنوان است. این فعل واحد به عنوان نماز محبوب مولی است. محبوب بدلی هم هست یعنی صرف الوجود نماز محبوب مولی است، اطلاق امر هم شامل این می‌‌شود چون نهی ساقط می‌‌شود یا انشائا در موارد نسیانا یا روحا در موارد جهل. نهی تحریمی ساقط می‌‌شود. و فرض این است که این فعل و لو مفسده دارد به ملاک غصبیت اما مبعّد از مولی نیست، این عبد را از مولی دور نمی‌کند. پس این فعل به عنوان نماز مشتمل بر مصلحت است و عنوان نماز که محبوب صرف الوجودی هست، ‌جامع نماز محبوب مولی است بر این منطبق است. و فرض هم این است که این فعل و لو به عنوان غصب مفسده دارد و حسن فعلی ندارد به عنوان غصب اما مبعد از مولی نیست چون این شخص معذور است. ما بیشتر از این در عبادت نمی‌خواهیم. شرط صحت عبادت این است: یک عنوان راجحی بر او منطبق بشود که می‌‌شود. الصلاة قربان کل تقی. و این فعل هم علی وجه المبغوضیة و المبعدیة عن المولی صادر نشود و لو مشتمل بر مفسده است، ‌باشد، به عنوان غصب مشتمل بر مفسده است، ‌به عنوان صلات وافی به ملاک و مصلحت صلات می‌‌تواند باشد.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که مصلحت در جامع است. صل فی مکان، ‌امر به این نماز که نداریم. این نماز وافی به مصلحت طبیعی صلات است و فرض هم این است که این نماز به عنوان غصب هم و لو مفسده دارد، ‌مفسده غصب بر او مترتب است، اما این نماز مبعد عن المولی و مبغوض مولی بالفعل نیست. بیشتر از ما لازم نداریم.

این هم مطلب سوم، ‌ان‌شاءالله بقیه مطالب جلسات آینده.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 23-375

**یک‌شنبه - 19/08/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

مرحوم استاد: بر اساس حدیث لاتعاد نماز جاهل قاصر در مکان مغصوب گرچه امر ندارد اما وافی به ملاک است و می‌تواند مسقط امر باشد

بحث در نماز در مکان مغصوب بود از روی جهل یا نسیان. عرض کردیم مرحوم استاد به حدیث لاتعاد تمسک کردند برای تصحیح این نماز با این‌که قائل به امتناع اجتماع امر و نهی هستند و شخص جاهل به غصب چون متردد است نهی از غصبش ساقط نیست پس این نماز امر ندارد، ‌محال است امر داشته باشد با وجود نهی از غصب. تنها راه تمسک به حدیث لاتعاد این است که بگوییم این نماز امر ندارد ولی وافی به ملاک چون بود مسقط امر است.

اشکال: ظاهر (و لااقل محتمل) از "السنة لاتنقض الفریضة" این است که عدم انتقاض فریضه به ملاک امتثال امر است

ما اشکال‌مان این بود که تعبیر حدیث لاتعاد این است که السنة لاتنقض الفریضة. یعنی فریضه که نماز هست، منتقض و باطل نمی‌شود با اخلال به سنت. ظاهر بعید نیست این باشد و یا محتمل این است که به این معنا باشد که این نماز امتثال امر است نه این‌که امتثال امر نیست ولی چون وافی به ملاک یا معظم ملاک هست مسقط امر است. این یا خلاف ظاهر است یا لااقل مشکوک است شمول حدیث لاتعاد نسبت به آن. و لذا تمسک به حدیث لاتعاد برای تصحیح این نماز مشکل است.

هر چند در کتاب قراءات فقهیة‌ معاصرة همین اشکال ما را به شکل گسترده‌تری مطرح کرده بودند. ‌در کل شرطیت اباحه چه در سجود چه در ساتر این اشکال را مطرح کرده بودند که مشمول حدیث لاتعاد نیست.

‌مرحوم هاشمی (بر خلاف مبانی‌شان) فتوی دادند به صحت نماز جاهل یا ناسی در مکان مغصوب. تنها توجیه این است که ایشان دیگر عنوان غصب را عنوان مشیر نمی‌دانند

دیدیم ایشان در منهاج الصالحین فرمودند نماز در مکان مغصوب از روی جهل یا نسیان صحیح است. شما که حدیث لاتعاد را جاری نمی‌دانستید چطور این نماز را تصحیح می‌‌کنید؟ اتفاقا شما که می‌‌گویید کل افعال صلاتیه مصداق تصرف محرم در مال غیر است. ایشان ادعا می‌‌کند در کتاب اضواء و آراء که عرف حتی قرائت قرآن را در ارض مغصوبه مصداق تصرف محرم در مال غیر می‌‌داند تا چه برسد به بقیه افعال صلات. شما که نه فقط سجود بلکه کل افعال صلات را مصداق تصرف محرم در مال غیر می‌‌دانید و حدیث لاتعاد را قبول ندارید در شرطیت اباحه جاری است (‌در بحث حدیث لاتعاد در قراءات فقهیة معاصرة‌ تصریح کردید) ‌پس چطور این نماز را تصحیح می‌‌کنید؟

تنها توجیه این است که بگوییم ایشان به این نتیجه رسیده که غصب عنوان مشیر نیست؛‌ عنوان متاصّل است. بر خلاف آنچه که در بحوث در صفحه 48 جلد 3 فرمودند و ایشان هم در کتاب اضواء و آراء ‌حاشیه نزدند که گفتند غصب عنوان مشیر است و امر به نماز و نهی از غصب از موارد تعدد عنوان نیست. این را در بحوث فرموده ایشان هم حاشیه نزد. فرمود تصرف در مال غیر عنوان مشیر است به این افعال و عناوین ذاتیه یعنی وحدت عنوان است. ‌نماز در ارض غیر به عنوان نماز در ارض غیر می‌‌شود حرام و عنوان تصرف در مال غیر عنوان مشیر است به این عناوین ذاتیه. این را در بحوث فرمودند و ایشان هم در اضواء و آراء حاشیه نزدند. و لذا قطعا اجتماع امر و نهی، دیگر جایز نیست چون وحدت عنوان است. امر به طبیعی صلات با نهی از افعال صلات در ارض مغصوبه، قابل اجتماع نیست. و وقتی قابل اجتماع نبود قطعا این نماز امر ندارد، حدیث لاتعاد هم جاری نیست پس چطور این نماز در حال جهل و نسیان صحیح است؟

تنها توجیه این است که بگوییم ایشان بعدا به این نتیجه رسیده که غصب عنوان متاصل است. عنوان تصرف در مال غیر عنوان متاصل است نه مشیر کما هو الصحیح. و لذا بحث می‌‌شود مربوط به اجتماع امر و نهی مع تعدد العنوان و چون ایشان مثل استادش جواز اجتماع امر و نهی مع تعدد العنوان را قائل است، مشکلی پیدا نمی‌شود. این نماز هم نهی دارد به عنوان غصب، هم امر دارد به جامع صلات و این امر بر این منطبق است، نیاز به حدیث لاتعاد هم نداریم. فقط عالم عامد چون عملش مبعّد است و لایصلح للمقربیة و العبادیة عملش باطل است إما فتویً أو احتیاطا، اما جاهل قاصر و ناسی قصد قربت از او متمشی می‌‌شود. تنها توجیه فتوی ایشان این است.

ما خودمان همین را گفتیم. ما طبق جواز اجتماع امر و نهی پیش آمدیم، عنوان غصب و تصرف در مال غیر را عنوان متاصل می‌‌دانیم نه عنوان مشیر، ‌خلاف ظاهر است عنوان مشیر بودن. و لذا معتقدیم اگر این نماز تعبدی نبود توصلی بود، حتی عالما عامدا هم در مکان مغصوب نماز می‌‌خواند صحیح بود اما چون تعبدی است عالم عامد عملش مبعد از مولی است و صلاحیت عبادیت ندارد. عالم عامد و جاهل مقصر را خارج می‌‌کنیم اما جاهل قاصر و ناسی مشکلی ندارد.

محقق خوئی: نماز ناسی در مکان مغصوب صحیح است بر خلاف جاهل چون تکلیف در حق ناسی ساقط است

آخرین مطلبی که این‌جا عرض می‌‌کنیم این هست که مرحوم آقای خوئی که تفصیل داد بین ناسی و جاهل، این مبتنی است بر مسلک ایشآن‌که ناسی و همین‌طور معتقد به خلاف یعنی جاهل مرکب، ‌تکلیف در حق او واقعا ساقط است. و لذا گفت:‌ نهی واقعا شامل او نمی‌شود، ‌مانعی از اطلاق امر نیست. بر خلاف جاهل بسیط. ‌جاهل بسیط یعنی جاهل متردد.

اشکالی که این مطلب دارد این است که تکلیف ناسی چرا واقعا رفع شده است؟ به چه دلیل؟ به قول امام و مرحوم آقای صدر ناسی هم تکلیف دارد. چرا تکلیف ندارد؟ معذور است اما تکلیف دارد. دو وجه ممکن است ذکر بشود برای تقریب این‌که ناسی واقعا تکلیف ندارد:

وجه اول برای رفع تکلیف ناسی، لغویت تکلیف است و لذا حسن احتیاط هم ندارد

یک: این است که تکلیف ناسی لغو است. چون ناسی است، ‌هیچ اثر ندارد تکلیف او. ناسی غصب است. اگر خودش غاصب بود او هم تکلیفش لغو بود اما چون عملش مبغوض است صلاحیت مقربیت ندارد. اما اگر ناسی خودش غاصب نیست عملش مبغوض و مبعد از مولی نیست چون قاصر است، خطاب لاتغصب شمولش نسبت به او لغو است، ‌چه اثری دارد؟ جاهل بسیط اثر شمول خطاب نهی از غصب نسبت به او حسن احتیاط است اما ناسی چطور؟ ناسی که اثر ندارد تکلیف او به اجتناب از غصب.

اشکال اول (حلی): در خطابات مطلقه، ملاک اطلاق محرکیت فعلی نیست بلکه محرکیت علی تقدیر الوصول است

جواب این است که در خطابات مطلقه به تعبیر آقای صدر و خطابات قانونیه به تعبیر امام، ‌عرف شمول این خطاب‌ها را دائر مدار اثر فعلی نمی‌داند؛ همین که لو وصل لکان مؤثرا کافی است. غرض از خطاب تکلیف مطلق و قانونی این است که این خطاب باشد و اگر به کسی واصل شد مؤثر و محرک او باشد. همین اثر تعلیقی، ‌محرکیت علی تقدیر الوصول، اثر عرفی است. خطاب قانونی و مطلق مؤنه زایده ندارد تا بگویید لغو است شمولش نسبت به این شخص.

عاجز حسابش جداست. شمول خطاب مطلق و قانونی نسبت به عاجز محل بحث است. امام می‌‌فرماید مشکلی ندارد، ‌او هم لغو نیست. که ما اشکال کردیم به ایشآن‌که اولا: [درست است که] لغو نیست [اما] ‌انصراف دارد خطاب بعث از کسی که قادر بر انبعاث نیست. شب مثلا اول ماهِ تقویم بروید استهلال کنید، خب انصراف دارد از کور. روز جمعه راهپیمایی کنید، انصراف دارد از معلول جسمی. انصراف دارد از عاجز. وانگهی این‌جور اشکال کردیم به امام قدس سره که لایکلف الله نفسا الا وسعها چی می‌‌شود؟ خطاب شرعی مقید کرده تکالیف را به قدرت، ‌شما می‌‌فرمایید قدرت شرط تنجز است؟ و لذا ما در بحث قدرت مبنای دوم را قائلیم که قدرت شرط تنجز نیست، ‌شرط تکلیف است. در عاجز لو وصل لکان محرکا هم نیست، لو وصل ایضا لایکون محرکا. اما در غیر عاجز، ‌در ناسی، در جاهل مرکب، لو وصل کان محرکا، همین کافی است از نظر عرف برای اطلاق تکلیف.

اشکال دوم (نقضی): طبق نظر محقق خوئی، باید در موارد عدم مندوحه و دوران امر بین المحذورین، نهی از غصب ساقط باشد

و الا در موارد عدم مندوحه، فقط همین مکان هست برای نماز خواندن من، این‌جا هم قاعده ید جاری کردیم، با قاعده ید درستش کردیم، ‌باید بگویید نهی از غصب واقعا لغو است. چرا؟‌ برای این‌که وقتی قاعده ید می‌‌گوید این مکان مباح است من واجب است این‌جا نماز بخوانم، ‌بخواهم بروم بیرون نماز بخوانم باید ایمائی نماز بخوانم چون هیچ جا جا نیست، جا برای نشستن نیست، ‌باید ایمائی نماز بخوانم، ‌فقط همین جا هست که مردم هنوز پیدایش نکردند، ‌یک مقدار خلوت است، ‌این را هم با قاعده ید درست کردیم، ‌این‌جا حسن احتیاط هم ندارد، ‌چون مندوحه ندارم، چه جور احتیاط کنم؟ احتیاط به این است که بروم جای دیگر نماز اختیاری بخوانم، هیچ جا برای نماز اختیاری نیست. پس این‌جا هم بگویید اطلاق خطاب تکلیف واقعا لغو است.

در دوران امر بین المحذورین، ‌پنجاه درصد احتمال دارد این فعل واجب باشد پنجاه درصد احتمال دارد حرام باشد، ‌بقاء تکلیف چه اثری دارد؟ آقای خوئی ملتزم به بقاء تکلیف است واقعا. ‌چه اثری دارد؟ اثرش چیه؟ چون هیچ ترجیحی فعل نسبت به ترک ندارد در مقام احتیاط نه احتمالا نه محتملا، ‌هر دو مساوی هست. هم احتمالش مساوی است هم محتمل مساوی است. [تساوی محتمل یعنی] این‌طور نیست که اگر واجب باشد وجوب شدید و قوی داشته باشد، اگر حرام باشد حرام ضعیف باشد، نخیر. این‌جا هم اثر حسن احتیاط ندارد.

به نظر ما این وجه که تکلیف ناسی لغو است، ‌درست نیست. عقلائا و عرفا لغو نیست، اطلاق خطاب شامل او بشود لغو نیست.

[سؤال: ... جواب:] اثر خطاب قانونی تحریک علی تقدیر الوصول است نه تحریک بالفعل. اثر، تحریک تعلیقی است، ‌این تحریک تعلیقی که لو وصل لکان محرکا، ‌این اثر همین الان به صورت تعلیقی هست. ... فایده به نظر دقی می‌‌گویید یا به نظر عرفی که منشأ بشود که اطلاق خطاب لغو نباشد؟ ‌اطلاق خطاب از نظر عرفی لغو نیست. نگاه کنید قانون‌گذار‌ها چه جور قانون تصویب می‌‌کنند؟ ناسی را خارج می‌‌کنند؟‌ جاهل مرکب را خارج می‌‌کنند؟ قطعا این‌طور نیست.

[سؤال: تا ناسی است که تحریک فعلی نمی‌شود، بعد از التفات هم که دیگر ناسی نیست. پس هیچ‌وقت این تحریک، فعلی نمی‌شود. جواب:] پس جاهل هم بگویید اثر لزومی ندارد چون تا جاهل است که منجز نیست تکلیف، ‌اثر لزومی ندارد، با این‌که غرض اصلی از تکلیف محرکیت لزومیه است علی تقدیر الوصول.

وجه دوم: حدیث رفع. فیه: مفاد حدیث رفع فقط رفع مسؤولیت است نه رفع واقعی

وجه دوم که ممکن است آقای خوئی ذکر کنند حدیث رفع است، ‌رُفع النسیان. بگویید حالا بر فرض تکلیف ناسی لغو نباشد اما حدیث رفع النسیان ظاهرش رفع واقعی است، ‌تکلیف منسی واقعا رفع شده.

این هم جوابش این است که ظهور ندارد حدیث رفع در رفع واقعی. رفع عن امتی، ‌از دوش امت من برداشته شده یعنی در عالم مسؤولیت این‌ها برداشته شده از مکلف نه این‌که تکلیف برداشته شده. مسؤولیت فعل نسیانی برداشته شده، مسؤولیت فعل اضطراری برداشته شده، مسؤولیت فعل اکراهی برداشته شده. و الا رفع ما لایعلمون یعنی رفع حکم مشکوک؟ نه، ‌یعنی در عالم مسؤولیت و إدانه این امور رفع شده از مکلف. بیش از این ظهور ندارد. به قول مرحوم شیخ انصاری بیش از رفع قلم کتابت این افعال در نامه عمل این شخص ظهوری در حدیث رفع نیست.

و لذا می‌‌بینید آقای صدر در وضوء‌ به ماء مغصوب می‌‌گوید:‌ یشکل الحکم بالصحة حتی فی حال الجهل و النسیان. چرا؟ برای این‌که معتقد است نهی از غصب عنوان مشیر است، ‌قابل اجتماع با اطلاق امر به وضوء‌ نیست و نهی از غصب هم در حال نسیان ثابت است، ‌پس در حال نسیان هم لاتغصب جلوی اطلاق امر به وضوء را می‌‌گیرد.

در بحث صلات در مکان مغصوب می‌‌گویند: نماز در مکان مغصوب به لحاظ سجودش در مکان مغصوب علی الاحوط باطل است. توضیح ندادند در حال جهل و نسیان حکم چیست، ‌اما در وضوء‌ به ماء مغصوب گفتند. جهتش این است که تکلیف ناسی را مرتفع نمی‌دانند واقعا.

[سؤال: چرا فرمودند علی الاحوط؟ جواب:] چون ممکن است کسی بگوید ترکیب انضمامی است. چون بحث است که سجود متحد است با تصرف محرم در مال غیر یا نه، متحد نیست و ترکیبش انضمامی است. اگر بگویید سجود القاء ثقل است علی الارض، ‌گفتند ترکیب اتحادی دارد با غصب. روی این جهت ایشان احتیاط می‌‌کند. بالاخره محل بحث است. اگر ترکیب انضمامی باشد بالاخره این سجود در ارض غیر مصداق تصرف محرم نیست چون سجود اعتماد علی الارض نیست. و لو به عنوان ذاتی تصرف در مال غیر حرام باشد، ‌به عنوان ذاتی آن تصرف مثل اکل مال غیر، ‌شرب ماء غیر، کون فی ارض الغیر، و لکن سجود هیئت مصلی اگر باشد مثل رکوع می‌‌شود، اصلا اتحاد ندارد با حرام. به این خاطر ایشان احتیاط کرد.

مختار: چون جاهل ترخیص در ارتکاب دارد (ناسی هم بالاولویة)، لذا نهی تحریمی، فاقد ملاک می‌شود و روحا مانند نهی تنزیهی می‌شود

ما به نظرمان چون جاهل ترخیص در ارتکاب دارد، ناسی هم بالاولویة ثابت می‌‌کنیم حکمش را. جاهل ترخیص در ارتکاب دارد و لذا نهیش از حالت نهی تحریمی روحا خارج می‌‌شود. اما در عالم عامد این‌طور نیست. در عالم عامد نهی تحریمی است، ‌شارع راضی به ارتکاب نیست.

[سؤال: ... جواب:] ما این را گفتیم، ‌همه که این را بیان نمی‌کنند. نقل کردند که آقای زنجانی هم همین‌طور فرمودند. آقای زنجانی فرمودند نهی تحریمی در حال جهل چون مقترن است به ترخیص شارع در ارتکاب، مانع از اطلاق امر نمی‌شود حتی اگر قائل به امتناع اجتماع امر و نهی تحریمی بشویم. نقل کردند که آقای زنجانی هم این عرض ما را بیان فرمودند.

[سؤال: ... جواب:] مفاد رفع ما لایعلمون ترخیص در ارتکاب است. الناس فی سعة حتی ما یعلموا، ‌کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی، کل شیء‌ حلال حتی تعرف انه حرام، فتدعه ‌یعنی جایز است مرتکب بشوی. وقتی می‌‌گویند جاهل می‌‌تواند مرتکب بشود عرفا ناسی امرش اسهل است از جاهل. و لذا شارع در ناسی هم راضی است به ارتکاب. جاهل را راضی شد به ارتکاب، ناسی را به طریق اولی عرفی راضی است به ارتکاب. وقتی راضی شد به ارتکاب، ‌روح نهی تحریمی دیگر نیست، ‌راضی به ارتکاب می‌‌شود.

[سؤال: ... جواب:] مبغوضیت غیر لزومیه مثل نهی کراهتی می‌‌شود. مبغوضیتی که منشأ این نشود که شارع منع از ارتکاب بکند که مشکلی نیست. مثل این‌که در حال اکراه، ‌فعل عن اکراهٍ مبغوض مولی نیست؟ اگر شما را مجبور کنند در این مکان مغصوب بمانید، ‌این فعل شما نه از حیث صدورش از شما بلکه بما هو هو مبغوض است و لذا آن مکره عقاب می‌‌شود. می‌‌گویند چرا این مؤمن را وادار کردی که غصب کند مال مردم را؟ هر چی می‌‌گویید، می‌گوید: برود خدا را شکر کند من او را وادار کردم، حلال شد بر او از باب رفع اکراه و رفع اضطرار، ‌من یک کاری کردم حرام تبدیل شد به حلال، برود خدا را شکر کند. ایذاء‌ هم که نمی‌شود، ‌اتفاقا از خدایش بود که یک کسی اکراهش کند در یک مکان غصبی نماز بخواند تا با خیال راحت جای گرم و نرم نماز بخواند، ‌حلال هم باشد. می‌‌گوییم [درست است که] بر او حلال شد [اما] ‌تو اکراه کردی بر فعل حرامی لولا الاکراه و عرف می‌‌گوید اکراه بر فعل حرام لولا الاکراه اکراه بر مبغوض مولی است. ‌صدور این فعل از مکره مبغوض نیست ولی این فعل بما هو فعل مبغوض است. و لذا ما می‌‌گوییم این درجه از مبغوضیت با محبوبیت جامع که این فرد وافی باشد به ملاک جامع جمع می‌‌شود. نمی‌خواهیم بگوییم این فرد محبوب تعیینی است، ‌نه، این فرد وافی است به آن طبیعت نماز که آن طبیعت محبوب مولی است. و این هم وافی به ملاک می‌‌تواند باشد، ‌این وفاء به ملاک را از کجا کشف می‌‌کنیم؟ از اطلاق امر. اطلاق امر که مشکل ندارد شامل این فرد بشود چون نهی تحریمی که مانع از ترخیص در تطبیق باشد ما نداریم. نهی تحریمی اگر داشتیم بناء بر قول به امتناع با اطلاق نمی‌ساخت چون مانع از ترخیص آن واجب بدلی بود بر این فرد. اما نهی تحریمی وقتی رفت (یا کلا نهی رفت کما فی موارد الاکراه و الاضطرار یا روح نهی تحریمی رفت کما فی موارد الجهل القصوری و النسیان) دیگر مانعی از اطلاق امر نیست. این محصل عرض ما هست.

بناء بر نظر محقق خوئی سجده واحده در مکان مغصوب مانع از شمول حدیث لاتعاد نیست چون رکن نیست اما بناء بر نظر مرحوم هاشمی اساسا حدیث لاتعاد شامل شرط عقلی نیست

یک نکته عرض کنم این بحث را رها کنیم. و آن نکته این است: (خوب دقت کنید!) فرق بین فرمایش آقای خوئی که حدیث لاتعاد را در مقام جاری نکرد و بین فرمایش قراءات فقهیة‌ معاصرة که گفت حدیث لاتعاد کلا در موارد شرائط عقلی جاری نیست، در نماز در جایی ظاهر می‌‌شود که یک سجده از نماز بر مکان مغصوب باشد. یک سجده بر مکان مغصوب خواند بعدش یک متر رفت جلوتر، آن مکان مباح بود، جاهل هم بود عامد نبود. از نظر آقای خوئی مشکل نیست، ‌حدیث لاتعاد جاری می‌‌شود نسبت به آن سجده واحده چون سجده واحده رکن نیست. می‌‌شود شبیه ساتر مغصوب. اما از نظر کتاب قراءات فقهیة معاصرة اصلا حدیث نه بخاطر رکن بودن سجود [بلکه] ‌بخاطر این‌که در شرائط عقلی جاری نیست مشکل پیدا کرده بود. لذا طبق آن مبنا هم سجده واحده هم بر مکان مغصوب مبطل نماز خواهد بود و لو در حال جهل. اما حالا در فتوی عرض کردیم حتی دو سجده در مکان مغصوب از روی جهل را تصحیح کردند او باید توجیه بشود.

علم به بطلان نماز غاصب، دخلی در حکم به بطلان ندارد

آخرین مطلب این است که صاحب عروه فرموده: لازم نیست نماز در مکان مغصوب که می‌‌خواند شخص عالما عامدا، علم به بطلان نمازش هم داشته باشد.

همین که علم داشت این مکان مال مردم است و او راضی نیست و لو به مقتضای استصحاب عدم اذن و علم هم داشت که تصرف در این مکان حرام است [کافی است برای حکم به بطلان.] و لو خیال می‌‌کرد اجتماع امر و نهی جایز است. یک مجتهد بی‌دینی است، ‌خوب بحث‌ها را بلد است، به این نتیجه رسیده اجتماع امر و نهی جایز است، و لذا خمس خانه‌اش را نمی‌دهد می‌‌گوید به نمازم که ضرر نمی‌زند، ‌حالا ان‌شاءالله با امام علیه السلام سر خمسش به توافق می‌‌رسیم. می‌‌داند این مکان خمسش ملک امام است، می‌‌داند تصرف در مال امام بدون اذن او جایز نیست، ولی می‌‌گوید از باب جواز اجتماع امر و نهی نماز من صحیح است، سی سال این‌جور نماز خوانده، کل نمازهایش باطل است حتی به نظر صاحب عروه. چرا؟ برای این‌که همین که علم به حرمت این فعلش داشت این فعلش می‌‌شود مبغوض و المبغوض لایصلح للمقربیة. این آقا فکر می‌‌کرد اجتماع امر و نهی جایز است خدا که این‌جور فکر نمی‌کند بناء ‌بر امتناع. این آقا اشتباه می‌‌کرده. علم به فساد صلات دخیل در حکم به فساد صلات نیست. که انصافا مطلب درستی هم هست.

[سؤال: ... جواب:] قصد قربتش که ما معتقدیم متمشی می‌‌شود. مهم این است که فعلش مقرب نیست. علاوه بر این‌که فرض این است که فی علم الله امتناع اجتماع امر و نهی است، چه کار به این‌ آقا داریم؟ خدا روز قیامت می‌‌گوید سی سال نماز خواندی در این مکانی که می‌‌دانستی مغصوب است، خمسش را نداده بودی، می‌‌دانستی که تصرفت در این مال حرام است، ‌پس نهی منجز داشتی، ‌نهی منجز هم مانع از اطلاق امر است. آن مجتهد کذا می‌‌گوید ما که در این دنیا بحث کردیم به جواز اجتماع امر و نهی رسیدیم و لذا نماز می‌‌خواندیم. می‌‌گویند برای خودت فکر می‌‌کردی، در این دنیا که بر اساس مبانی تو حساب نمی‌کنند، ‌این نماز امر نداشت، ‌این نماز فاسد بود. بعد از سی سال هم متوجه بشود که این نمازش فاسد بود چون امتناعی بشود اجتهادا یا تقلیدا، می‌‌فهمد که این سی سال نمازش باطل بوده چون امر نداشته کشف می‌‌شود که نماز مقید بوده بکونه فی مکان مباح و این هم معذور که نبوده در این نماز.

[سؤال: ... جواب:] اگر حدیث لاتعاد داشته باشد نه. اگر اجزاء باشد نه. آخه این آقا که این‌طور نیست. شبیه این می‌‌ماند که در بحث ترتب کفاره می‌‌گویند:‌ علم به ترتب کفاره دخیل در ثبوت کفاره نیست. همین که طرف بداند روزه‌خواری حرام است و لو نداند کفاره دارد مهم نیست، کفاره به گردنش می‌آید. این هم همین‌طور است. ... اگر مطابق با واقع باشد قول به اجتماع، نمازش تصحیح می‌‌شود، اگر مخالف واقع باشد و بعدا این آقا بفهمد که قولش مطابق با واقع نبود کشف می‌‌شود نمازهایش باطل بوده است. ... حتی برای این شخصی که عالما عامدا مرتکب حرام می‌‌شود، ‌برای این هم قول به جواز اجتماع امر و نهی اجزاء می‌‌آورد؟ همچون چیزی فرض شد؟

در اشتراط اباحه مکان، فرقی بین فریضه و نافله نیست

مطلب اخیر این است که صاحب عروه گفت لافرق بین النافلة و الفریضة فی ذلک علی الاصح.

این مطلب اشاره دارد به مطلبی که شهید اول در ذکری نقل می‌‌کند. می‌‌گوید محقق حلی در معتبر گفته نماز نافله در مکان مغصوب صحیح است. صاحب عروه می‌‌خواهد بگوید چه فرق می‌‌کند نافله با فریضه؟ تعبیری که شهید در ذکری نقل می‌‌کند می‌‌گوید محقق حلی در معتبر گفته الکون فی المکان لیس جزءا منها و لاشرطا فیها. نماز نافله در مکان مغصوب صحیح است چون کون در مکان نه شرط در آن است نه جزء آن است و لذا اتحاد با غصب ندارد.

واقعا عجیب است. تعجب از شهید اول در ذکری است نه از محقق حلی. محقق حلی در معتبر همچون حرفی نزده. محقق حلی در معتبر این‌جوری گفته:‌ فرق است بین نماز در مکان مغصوب با وضوء در مکان مغصوب. لان الکون فی المکان لیس جزءا من الوضوء و لاشرطا فیه. وضوء در مکان مغصوب را می‌‌گوید. ظاهرا شهید اول به حافظه‌اش اعتماد کرده.

و لذا هم به خودم می‌‌گویم هم به شما: پیش آمده که ‌ما اطمینان داشتیم به یک مطلبی، گفتیم، بعد رجوع کردیم به مدرک اصلی دیدیم اشتباه کردیم، این‌جور نبوده. و لذا اعتماد به حافظه حتی اگر خوش‌حافظه هستید نکنید. اعتماد نکنید.

شهید اول ظاهرا اعتماد به حافظه کرده. وضوء‌ در مکان مغصوب حرف درستی است‌، اتحاد ندارد با غصب.

هر فعلی در مکان غیر مصداق غصب نیست بلکه مهم اتحاد عنوانی با "کون فی مکان الغیر" است. لذا عدم رضایت صاحبخانه به ترک افعال خاص از ناحیه مهمان، نافذ نیست

مگر طبق نظری که از اضواء و آراء‌ نقل کردیم، ‌او حسابش جداست. البته این‌ها در فتوی مطرح نشده، در کتاب‌های استدلالی ایشان است که همه این افعال متحد با غصب محرم است. و این مطلب هم درست نیست. آقا! من راضیم در خانه من باشی و هیچ منعی ندارد ولی راضی نیستم این‌جا نگاه کنی به موبایل، ‌اگر آمدی این‌جا بنشین قشنگ با هم صحبت کنیم. اگر به موبایلت نگاه کنی نه این‌که راضی نیستم این‌جا باشی، ‌نه ابدا، ‌منزل خودت، قابل ندارد، ‌ولی راضی نیستم به موبایلت نگاه کنی. از نظر کتاب اضواء و آراء حرام می‌‌شود نگاه شما به موبایل. ولی بعید است کسی این حرف را بزند. نگاه من به موبایل مگر تصرف در مال شماست؟ یا بگوید راضی نیستم قرآن بخوانی در خانه من ولی راضی هستم این‌جا باشی، راضی نیستم قرآن را از حفظ بخوانی یا قرآن خودت را باز کنی بخوانی.

یک مدرسی بود خدا رحمتش کند، در مسجد عشقعلی درس می‌‌گفت، ‌ادبیات می‌‌گفت، ‌از مدرسین معروف بود، این اواخر می‌‌گفت من چون عیالم زیاد است پول می‌‌گرفت و می‌‌گفت راضی نیستم کسی که پول نمی‌دهد بیاید در درس من. فقیهی ملتزم می‌‌شود که نباید بروی؟ درب مسجد باز است می‌‌خواهم بروم در مسجد. چه اشکالی دارد؟

این‌جا هم همین است. خانه من است، راضیم در خانه من باشی، منعی نداری، ولی راضی نیستم در خانه من ذکر خدا بگویی، لعن اعداء اهل بیت بکنی. یک وقت می‌‌گوید راضی نیستم حالا که لعن اعداء اهل بیت می‌‌کنی این‌جا باشی، او بله. اما می‌‌گوید نه ابدا، من بگویم من راضی نیستم در خانه من باشی؟ من همچون جسارتی نمی‌کنم، ما نمک‌پروده هستیم، اما راضی نیستم در خانه من لعن اعداء‌ اهل بیت بکنی. [اقول] لعن بکن به گردن من. چرا؟ دلیل بر حرمت ندارد؛ تصرف در مال غیر نیست. قرآن راضی نیستم این‌جا بخوانی، می‌‌خواهیم گعده کنیم، چرت و پرت بگوییم، تو آمدی این‌جا قرآن می‌‌خوانی برای من؟

[سؤال: ... جواب:] خانه من راضی نیستم تلویزیون من را نگاه کنی. ... آن معنایش این است که راضی نیستم بیایی این‌جا، کون فی هذا المکان لاجل التدریس کذا، آن بحث دیگری است. می‌‌رسیم به وضوء. کلام در این است که پس این را قبول کردید که هر فعلی در مکان غیر مصداق غصب نیست. وضوء بما هو وضوء در مکان مغصوب نه به ماء مغصوب، این مصداق غصب نیست. اما این‌که شما می‌‌گویید مقدمات و مؤخرات را که آب را می‌‌ریزد، آن‌ها مقدمات وضوء است. آب را می‌‌ریزد در فضای مغصوب او مقدمه وضوء ‌است یا وضوء از دستش سرازیر می‌‌شود به آن مکان غصبی. اما رسیدن به صورت این وضوء است. وصول الماء الی البشرة وضوء است و این غصب نیست.

محقق حلی در معتبر این را می‌‌گوید و حرف درستی هم می‌‌زند. خب این چه ربطی دارد به تفصیل بین نماز نافله و نماز فریضه؟ همچون تفصیلی محقق حلی در معتبر نداده. و اگر همچون تفصیلی اگر می‌‌خواست بدهد قطعا درست نبود.

بله، ‌بین نافله ایمائیه و نافله اختیاریه فرق است. انسان در حال حرکت در مکان مغصوب راه می‌‌رود نماز شب می‌‌خواند. خانه را غصب کرده، می‌‌گوید من اگر بخواهم مثل آدمی‌زاد نماز شب بخوانم که باطل می‌‌شود، می‌آیم قدم می‌‌زنم نماز شب ایمائی می‌‌خوانم، طبق مبنای صحیح که سجود در ارض غیر منشأ اتحاد غصب با نماز است این ایماء ‌است، این منشأ اتحاد این نماز نافله ایمائیه با غصب نیست. مگر با آن مطلبی که از کتاب اضواء و آراء نقل کردیم.

و این اختصاص به نماز نافله ندارد. نماز فریضه ایمائیه هم همین است. بله نماز نافله ایمائش آسان‌تر است، می‌‌تواند آدم حرکت کند و لو هدفش از راه رفتن همین باشد که نماز ایمائی بخواند اختیارا، نه این‌که بایستد نماز ایمائی بخواند، ‌باید راه برود، قدم بزند تا سلامتیش هم حفظ بشود.

این از این مسأله. مسأله یک ان‌شاءالله فردا.

جلسه 24-376

**دو‌شنبه - 20/08/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

یک مطلبی راجع به بحث دیروز عرض کنم.

ما مراجعه کردیم به کتاب اضواء و آراء و همین‌طور تقریرات بحث صاحب کتاب اضواء و آراء، ‌یک مطلبی را ایشان ملتزم شدند که حلال مشکلات بحث است به نظر ایشان. و آن این است:

بر فرض خطاب تصرف در مال غیر که لایحل التصرف فی مال احد الا باذنه عنوان مشیر باشد، کما این‌که مختار بحوث هست و ایشان هم تعلیقه‌ای بر آن نزده است، یعنی در واقع حرمت رفته روی عنوان افعال مثل این‌که قرآن فرموده لاتدخلوا بیوتا غیر بیوتکم یا فرموده است لاتغسلوا بماء مملوک للغیر، ‌لاتکونوا فی ارض مملوکة‌ للغیر و هکذا، می‌‌شود مورد از موارد امر بدلی به یک مطلق و نهی از مقید، صل لاتصل فی الحمام. صاحب کتاب اضواء و آراء گفته‌اند:‌ اگر ظهور لاتصل فی الحمام در ارشاد به مانعیت باشد تقیید می‌‌زنیم صل را ولی اگر ظهور در ارشاد به مانعیت نداشته باشد تکلیف محض باشد، ‌ما قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستیم عقلا و عرفا حتی در این مورد. خطاب صل و لاتغصب می‌‌شود صل و لاتصل فی مکان مغصوب. اما لاتصل فی مکان مغصوب قطعا نهی ارشادی به بطلان نیست، نهی تکلیفی است، خطاب تحریم تصرف در مال غیر و لو عنوان مشیر باشد تصرف و عنوان افعال حرام شده است اما حرام تکلیفی است. و لذا مشکلی ندارد. مثل این می‌‌ماند که مولی گفت اشرب ماء به ملاک رفع عطش، لاتشرب ماء‌ البارد به ملاک این‌که آب سرد پیشانی تو را بدرد می‌‌آورد، آب سرد خوردید، ‌امتثال کردید امر اشرب ماء‌ را و عصیان کردی نهی لاتشرب الماء البارد را.

وجهی ندارد اشرب ماء مقید بشود به اشرب ماء غیر بارد. چرا؟ این مطلب را آقای سیستانی هم در مکان مصلی داشتند. و لذا نتیجه این می‌‌شود که بحث حل می‌‌شود. صل لاتصل فی مکان مغصوب که نهی تکلیفی است، ‌قابل جمع است. این نماز در مکان مغصوب هم امتثال امر است هم عصیان نهی است. ولی چون عبادت است در حال علم و عمد عمل مبعد از مولی است صلاحیت عبادیت و مقربیت ندارد. فقط در حال جهل و نسیان صحیح خواهد بود بدون این‌که ما نیاز به حدیث لاتعاد داشته باشیم، ‌ما نیازی به حدیث لاتعاد نداریم، ‌نیازی به سقوط خطاب امر هم نداریم.

این محصل مبنای ایشان.

[سؤال: ... جواب:] یک وقت بحث تعدد عنوان است که خیلی‌ها جواز اجتماع را قائلند. استاد ایشان مرحوم آقای صدر در بحوث می‌‌گوید با تعدد عنوان من جواز اجتماع را قائلم. اما بحث در وحدت عنوان است، ‌عنوان مطلق متعلق امر بدلی و صرف الوجودی، ‌صل، عنوان مقید صلاة‌فی الحمام متعلق نهی تکلیفی است. این‌جا آقای صدر قائل به امتناع اجتماع امر و نهی شده عرفا نه عقلا. اگر می‌‌خواهید این را توضیح بدهم:

ایشان در بحوث گفتند بین صل و لاتصل فی الحمام عرفا قابل جمع نیست. و لاتصل فی الحمام کشف می‌‌کند که صل مقید است به صلات فی الحمام مگر این‌که لاتصل فی الحمام ارشاد به قلت ثواب باشد. چرا؟ در بحوث فرمودند:‌ چون ما مخالف نیستیم که جامع وافی به ملاک باشد مثل مثال اشرب ماء و لاتشرب الماء البارد، شرب ماء بارد موجب سردرد بشود ولی همین شرب ماء بارد رفع عطش هم بکند، ‌ما مشکلی نداریم اما ظاهر عرفی اشرب ماء این است که حب فعلی به جامع دارد و حب فعلی به جامع مستتبع حب به هر فردی است عند ترک سائر الافراد. اگر شما دو تا آب روبروی شما هست، حب به شرب ماء منشأ حب به شرب این آب الف می‌‌شود در فرض ترک شرب ماء ب و بالعکس.

ایشان شاهد می‌‌آورد در بحوث. می‌‌گوید: اگر شما یکی از این دو آب را خوردید، عرفی است بگویید من خوردن این آب را دوست نداشتم؟ یا نه، ‌عرف می‌‌گوید همین آبی که خوردید محبوب شما بود، ‌فرد محبوب شما بود. این معنایش این است که حب به جامع مستلزم حب به هر فردی است عند ترک سائر الافراد. پس من که نماز در حمام می‌‌خوانم صل می‌‌گوید این صلات فی الحمام در فرض ترک صلات فی غیر الحمام محبوب مولی است. از آن طرف هم لاتصل فی الحمام ظهورش این است که صلات فی الحمام مبغوض مولی است. نمی‌شود یک فعل به عنوان واحد هم محبوب مولی باشد هم مبغوض مولی. مشکل این است. بحث ظهور عرفی است در این‌که صل می‌‌گوید صلات فی الحمام عند ترک الصلاة فی غیر الحمام محبوب فعلی مولی است، ‌لاتصل فی الحمام می‌‌گوید من می‌‌گویم صلات فی الحمام مبغوض فعلی مولی است، ‌با هم جمع نمی‌شوند. اما اگر دلیل بر امر یا نهی لبی بود نه خطاب لفظی، ‌ظهور ندارد در محبوبیت فعلیه این فرد و مبغوضیت فعلیه این فرد. ممکن است حب به جامع فعلی نباشد به نحوی که مستلزم حب این فرد باشد.

[سؤال: ... جواب:] دلیل گفت جامع واجب است نگفت محبوب فعلی مولی است. مگر هر واجبی محبوب فعلی است؟ دفع افسد به فاسد هم واجب است، مگر محبوب فعلی مولی است؟ مولایی که می‌‌گوید دفع افسد به فاسد بکن محبوب فعلی او نیست اتیان به فاسد و لکن امر به او می‌‌کند.

ما هم مثل صاحب کتاب اضواء‌ و آراء رد کردیم فرمایش بحوث را. منتها ما یک جور رد می‌‌کنیم، ‌صاحب کتاب اضواء جور دیگری رد کردند. ما گفتیم: وجدانا حب به جامع در جامع بدلی سرایت نمی‌کند به خارج. خارج محصِّل محبوب مولی است. مثال می‌‌زدیم می‌‌گفتیم یک کسی چهار فرزند دارد دوست دارد یکی از این‌ها طلبه بشوند، اگر هیچ‌کدام طلبه نشوند چهار تا محبوب مولی فوت شده؟ چون طلبه شدن این فرزند محبوب مولی است عند عدم سائر الافراد، طلبه شدن فرزند دوم هم محبوب مولی است عند ترک سائر الافراد، ‌فرض این است که هیچ‌کدام هم طلبه نشدند، ترک جمیع افراد شد، چهار تا محبوب دارد مولی؟‌ و یا اگر دو تایی با هم بروند طلبه بشوند، این محبوبش این بود که یکی از این‌ها طلبه بشوند، ‌مازاد بر آن را مولی بی تفاوت بود، ‌هر دو محبوب مولی هستند؟ اولی محبوب مولی است؟ دومی محبوب مولی است؟ چه وجهی دارد. به عرف بگوییم می‌‌گوییم یکی از فرزندان چهارگانه من محبوب من است طلبه بشوند، همین. و این‌که فرزند الف طلبه بشود محبوب طلبه شدن این نبود، طلبه شدن یکی از این چهار فرزند بود، این محصل محبوب من است، حالا اگر دو تا طلبه بشوند دو تا محصل محبوب است.

و بر فرض حب به جامع سرایت بکند به حب به فرد لولا المانع است. بیش از این اقتضاء ندارد. اشرب ماء مانع دارد که حبش سرایت کند به حب به شرب ماء بارد. مانعش این است که شرب ماء بارد درست است که رفع عطش می‌‌کند اما موجب سردرد می‌‌شود. اما این دلیل نمی‌شود که اشرب ماء ظهور عرفیش مختل بشود. پس این فرمایش صاحب بحوث درست نیست.

در عین حال ما قبول داریم امتناع اجتماع را عرفا در این مثال مطلق و مقید. چرا؟ برای این‌که می‌‌گوییم ظاهر خطاب لاتشرب الماء البارد این است که شرب ماء بارد مفسده تامه دارد و مصلحت تامه ندارد. بله اگر از خارج بفهمیم که رفع عطش می‌‌کند پس ملاک اشرب ماء هست، سردرد می‌‌آورد پس ملاک لاتشرب الماء البارد هست، ‌بحث دیگری است اما ظهور عرفی لاتشرب الماء البارد این است که این شرب ماء بارد وافی به مصلحت نیست، مصلحت تامه ندارد، ‌مفسده تامه دارد. مولی به عبدش می‌‌گوید: آب ببر نزد مهمان! بعد جای دیگر می‌‌گوید: آب سرد سردرد می‌‌آورد، نزد مهمان حرام است ببری. خب این ظاهرش این است که این مفسده تامه دارد، ‌مصلحت تامه ندارد.

شاهد بر عرض ما (این شاهد را یادتان باشد!): نوع آقایان در بحث تعدد عنوان گفتند حتی امتناعی‌ها، گفتند اگر نهی از غصب ساقط بشود مثلا‌، عنوان غصب با عنوان صلات نوعا می‌‌گویند متعدد است، مثل آقای خوئی، نهی از غصب اگر ساقط شد لنسیانٍ لاضطرار لاکراه، ‌هیچ مانعی بر سر اطلاق امر نیست. نماز در مکان مغصوب اضطرارا صحیح است، اکراها صحیح است، نسیانا صحیح است. اما در اکرم عالما با یحرم اکرام العالم الفاسق و من اکرم العالم الفاسق لعنه الله که لعن تکلیفی است، هیچ‌کس ما ندیدم ملتزم بشود که اگر شما مضطر شدی به اکرام عالم فاسق، مکره شدی بر اکرام عالم فاسق، حلال می‌‌شود، نهی ساقط می‌‌شود و لکن ندیدیم کسی بگوید امتثال امر اکرم عالما هم هست. بالاخره ظهور عرفی خطاب نهی تحریمی از مقید این است که این مقید مصلحت تامه ندارد، ‌حالا به هر نکته. مگر قرینه بر خلاف باشد. شاهدش همین است. با این‌که نهی ساقط شد از اکرام عالم فاسق للاضطرار أو للاکراه ولی بگوییم مولی!‌ او را اکرام کردم، ‌حلال هم که شد، ‌اکرم عالما گفتی اکرام کردم دیگه، می‌‌گوید من این را گفتم؟ اکرم عالما یعنی این؟ من که گفتم من اکرم عالما فاسقا لعنه الله.

[سؤال: ... جواب:] لعنه الله تحریم است دیگه. این‌که ارشاد به مانعیت نیست.

اگر می‌‌گویید با این‌که نهی تحریمی است ظهورش در تخصیص است خب مدعای ما همین است. حالا دخول در بیت غیر گفتید معنایش این است که غسل جسد به ماء مملوک غیر هم حرام است، از یک طرف می‌‌گوید وضوء بگیرید با آب، از یک طرف هم می‌‌گویید شستن بدن با آب مملوک غیر بدون اذن او حرام است مثل همین مثال اکرم عالما ویحرم اکرام العالم الفاسق می‌‌شود.

[سؤال: ... جواب:] مصلحت تامه ندارد و لذا اگر بعد از سقوط نهی هم عالم فاسق را اکرام کنید، عرف امتثال اکرم عالما نمی‌داند.

در کتاب اضواء و آراء یک اشکالی به استادشان کردند، برای ما عجیب بود. اشکال ایشان را بگویم بحث ناقص نماند. ایشان گفتند من شاهد می‌‌آورم بر این‌که این فرمایش استادم که حب به جامع سریان می‌‌کند به حب کل فرد عند ترک سائر الافراد درست نیست. شاهد چیه؟ ایشان گفتند: [آیا] مولی می‌‌تواند بگوید اکرم عالما عادا و یحرم اکرام العالم الفاسق؟‌ قطعا می‌‌تواند بگوید. ایشان گفته طبق مسلک استاد ما نمی‌شود؟ چرا؟ برای این‌که اکرم عالما عادلا حب ضمنی دارد مولی به اکرام عالم، حب استقلالی اکرام عالم عادل یعنی حب ضمنی اکرام عالم، حب ضمنی یک جامع هم باید بگویید سرایت می‌‌کند به افراد دیگه، یک فردش عالم فاسق است، پس باید بگویید اکرام عالم فاسق محبوب ضمنی مولی است، از آن طرف مبغوض استقلالی مولی هم هست. این قابل گفتن است؟ آن وقت لازمه‌اش این است که بگویید حالا که قابل گفتن نیست پس مولی نمی‌تواند بگوید اکرم عالما عادلا و یحرم اکرام العالم الفاسق. بطلان این نتیجه اثبات می‌‌کند مسلک استاد ما در بحوث درست نیست. پس درست نیست بگوییم حب به جامع مستلزم حب به فرد است به شرط ترک سائر افراد و نتیجه بگیریم امتناع اجتماع امر و نهی در مطلق و مقید.

انصافا این نقص صاحب کتاب اضواء و آراء درست نیست. معنای حب ضمنی مثلا من حب ضمنی دارم به اکرام زید و عمرو، به این معنا، ‌گفتم اکرمهما، با هم، ‌عام مجموعی است، ‌یعنی اکرام زید می‌‌شود متعلق حب ضمنی، ‌معنای حب ضمنی این است که من حب دارم اکرام زید در کنار اکرام عمرو را، حب ضمنی یعنی متعلق این حب منضم باید باشد به چیز دیگر، متعلق حب اکرام زید منضم به اکرام عمرو است و لذا اکرمهما می‌‌گویم بعد می‌‌گویم و لاتکرم زیدا فقط. می‌‌خواهی عمرو دشمن من بشود؟‌ هر دو را اکرام کن. یک وقت زید تنها را اکرام نکنی. خب این‌ها با هم تنافی ندارد. برای این‌که حب ضمنی یعنی حب به اکرام زید منضم به اکرام عمرو. اکرم عالما عادلا حب ضمنی به اکرام عالم یعنی عالم در کنار وصف عادل محبوب مولی است اکرامش نه عالم مجرد از وصف عادل. و لذا اصلا سریان حب از جامع به فرد نسبت به همانی که محبوب مولی است، محبوب مولی اکرام عالم منضم به وصف عادل بودن او است؛ این سرایت نمی‌کند به عالمی که منضم به وصف فاسق است. پس این نقض به آقای صدر وارد نیست. و لکن اصل مطلب را ما قبول داریم.

خلاصه عرض ما این است که ما بیان بحوث را بر امتناع عرفی اجتماع امر و نهی مع وحدة العنوان را قبول نکردیم و لکن در عین حال مبنای صاحب کتاب اضواء‌و آراء را که مطابق با نظر آقای سیستانی هست که قائل به جواز عرفی اجتماع امر و نهی شدند در مطلق و مقید، ‌او را هم نپذیرفتیم. گفتیم ظهور عرفی خطاب نهی از مقید این است که این مقید وافی به مصلحت تامه نیست. ظهور عرفیش این است.

[سؤال: ... جواب:] قرینه بر خلاف باشد حرفی نداریم. قرینه بر خلاف را که منکر نیستم. اغسل وجهک بالماء همه می‌‌فهمند برای این است که صورتش موقعی که از خواب بیدار می‌‌شوند همین‌جوری بیاید جلوی مهمان این خلاف نظافت است. می‌‌گوید اغسل وجهک بالماء. از آن طرف می‌‌گوید یحرم ان تتصرف فی هذا الماء للشرب. حالا ما آمدیم با همین آب شرب صورت‌مان را شستیم، نوشته ماء مختص بالشرب لایجوز الوضوء منه، لایجوز غسل الوجه به. آمدیم با همان غسل وجه کردیم. قبول داریم، منکر نیستم، ‌قرینه داریم این‌جا. نه از این باب که غیر واجب مسقط واجب است که آقای خوئی فرمودند. نه، ‌من می‌‌گویم وجوب رفته روی جامع. قرینه داریم. من امتناع عقلی قائل نیستم. می‌‌گویم ظهور عرفی نهی از مقید این است که این مقید وافی به ملاک و مصلحت تامه نیست.

[سؤال: ... جواب:] او ارشاد است نه این‌که حرام است خمس دادن بدون قصد قربت تکلیفا. ارشاد می‌‌کند به مانعیت. لاتذبح بغیر السکین چه جور ارشاد به مانعیت ذبح به سکین است، این هم ارشاد به مانعیت اعطاء خمس بدون قصد قربت است. این‌ها را که ما بحث نداریم.

## مسأله 1: فرش غصبی

مسأله 1: اذا کان المکان مباحا و لکن فُرش علیه فرش المغصوب فصلی علی ذلک الفرش بطلت صلاته (مکان مباح است فرش مغصوب است، ‌نماز باطل است چون تصرف در فرش حساب می‌‌شود) و کذلک العکس (مکان مغصوب است فرش مباح است باز نماز باطل می‌‌شود).

این دومی را ما قبول نکردیم گفتیم چون سجود مماسه است، بقیه‌اش مقوم سجود نیست و من مماسه‌ام با همانی است که بلاواسطه با آن تماس دارم.

[سؤال: ... جواب:] ما علی الاحوط [گفتیم]. البته اشکال کردیم ولی طبق صناعت می‌‌گوییم صحیح است. در مکان مغصوب فرش مباح بیندازید، مهر مباح بگذارید نماز بخوانید طبق صناعت صحیح است. اگر یکی فتوی داد به صحت ما بدمان نمی‌اید. چون ترکیب انضمامی است، ‌ترکیب که اتحادی نیست. ترکیب انضمامی که شد دو فعل است، ‌کون فی هذا الفضا (‌این فضای مغصوب) حرام است اما اتحاد عرفی با سجود ندارد چون سجود متحد با کون علی الفضا نیست، سجود متحد با تصرف در این مکانی است که أسجد علیه. ... عرض کردم کون فی هذا الفضا بله، در این‌جا قرآن هم بخوانی قرآن خواندن بدون کون علی الفضا که نمی‌شود، پس بگوییم قرآن هم خواندنت هم باطل است. اجیر شدنی بر ختم قرآن در مکان مغصوب باطل است؟ چه وجهی دارد؟ قرآن خواندن چه ربطی به غصب دارد؟ نماز خواندن هم مثل قرآن خواندن است الا این‌که سجود علی الارض در نماز اضافه است به قول صاحب کاشف اللثام. صاحب کاشف اللثام همین را می‌‌گوید، می‌‌گوید مشکل در سجود است. اگر سجود هم شد مجرد مماسه با زمین، ‌من هم مماسه‌ام با این فرش است و با این مهر مباح، ما طبق صناعت می‌‌گوییم نماز صحیح است ولی جرأت نمی‌کنیم. گفت من که نمی‌خورم ولی برای هر کسی می‌‌گذاری کم است، ما که به صدد فتوی نیستیم انصافا فتوی این‌جا مشکل است. اما طبق صناعت اگر کسی فتوی بدهد ما بدمان نمی‌اید.

[سؤال: ... جواب:] مماسه نه، مقارن با اعتماد است. می‌‌تواند بدون اعتماد باشد. می‌‌توانید شما خودتان را آویزان کنید به سقف با یک طناب، ‌تماس پیدا کنید با این فرش و این مهر، هیچ القاء ثقلی نکنید. حالا القاء ثقل کردید این یک امر زایدی است‌، ‌مقوم سجود نیست.

## مسأله 2: سقف مباح بر زمین غصبی

مسأله 2: اذا صلی علی سقف مباح و کان ما تحته من الارض مغصوبا فان کان السقف معتمدا علی ذلک الارض تبطل الصلاة علیه و الا فلا و لکن اذا کان الفضاء الواقع فیه السقف مغصوبا او کان الفضاء الفوقانی الذی یقع فیه بدن المصلی مغصوبا بطلت فی الصورتین.

اگر سقفی که روی او نماز می‌‌خوانیم مباح باشد ولی زمین زیر آن مغصوب باشد، صاحب عروه فرموده: این چند صورت دارد:

یک صورت این است که این سقف پایه هایش روی این زمین غصبی باشد. چهار ستونی که این سقف رویش هست، آمده مستقیم در این زمین مغصوب. این‌جا نماز باطل است. و لو فضائی که در او نماز می‌‌خوانید غصبی نباشد. این فضائی که بالای سقف است بر شما مباح است، با مالک آن مصالحه کردید، یا اصلا کل این مکان ملک شماست ولی آمدید این ستون‌ها را یا آن پایه‌های زیر ستون را که شناژبندی هست از مواد غصبی تهیه کردید. این فضا مال شماست و لکن این ستون‌هایی که سقف روی آن بناء شده غصبی است یا زیر این ستون، ‌آن شناژبندی که روی او ستون می‌‌گذارند غصبی است. پس این سقف شما معتمد است بر شیء مغصوب و لکن فضای نمازگزار غصبی نیست. این فرض اول.

در این فرض اول صاحب عروه فرموده: نماز باطل است. چرا؟ برای این‌که بودن روی سقفی که اعتماد دارد بر شیء مغصوب، مصداق غصب است. شما روی سقفی هستید که این سقف معتمد است بر مکان مغصوب، ‌بر ستون مغصوب، شما القاء ثقل دارید می‌‌کنید بر آن ستون‌ها، ‌بر آن مکان مغصوب، نمازتان باطل است.

مرحوم آقای حکیم فرموده: واسطه وقتی زیاد شد عرفا تصرف حساب نمی‌شود در آن شیء. کی عرف می‌‌گوید من که روی سقف مباح هستم، آن فضاء هم که من در آن نماز می‌‌خوانم مباح است ولی این سقف روی ستونی است که یا خود آن ستون غصبی است یا روی زمین غصبی بناء‌ شده است من غاصب تلقی بشوم نزد عرف؟ قطعا این‌طور نیست. عرف این را نمی‌پذیرد. بله من انتفاع دارم می‌‌برم از این مکان مغصوب چون از سقفی دارم استفاده می‌‌کنم که اعتماد دارد بر این مکان مغصوب ولی انتفاع به مال غیر که حرام نیست، تصرف در مال غیر حرام است. من متصرف در مال غیر نیستم. انتفاع به مال غیر که حرام نیست. شما شخصی آتش روشن کرده، کنار آتشش در مکان مباح می‌‌ایستید گرم می‌‌شوید، این حرام است؟ شما درختی هست ملک غیر، ‌در سایه آن درخت استراحت می‌‌کنید در مکان مباح، ‌این حرام است؟ ابدا. بله صاحب جواهر فرموده انتفاع به مال غیر حرام است ولی مطلب درستی نیست، انتفاع به مال غیر چرا حرام باشد؟ ظاهر لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه این است که تصرف در مال غیر حرام است. و لااقل مجمل است، ‌قدرمتیقن این است که تصرف در مال غیر حرام است. مالک، نوار روضه گذاشته در خانه، صدایش هم کوچه می‌اید، من ایستادم در کوچه، ‌صدای روضه را گوش می‌‌دهم گریه می‌‌خواهم گوش کنم، مالک می‌اید می‌‌گوید چه خبره؟ من روضه گذاشتم خودم گریه کنم تو چرا این‌جا گریه می‌‌کنی؟ می‌‌گویم آخه به تو چه ربطی دارد؟ به این می‌‌گویند انتفاع به مال غیر، این حرام است؟ حالا طرف راضی هم نباشد، حرام می‌‌شود؟

آقای خوئی در اشکال به آقای حکیم فرموده: من هم قبول دارم انتفاع به مال غیر که حرام نیست، صاحب جواهر اشتباه می‌‌کند، اما جناب آقای حکیم! نماز روی این سقف تصرف در مال غیر است چون القاء‌ ثقل داری می‌‌کنی روی این زمین غصبی که بر آن ستون بناء کردند و روی آن ستون‌ها سقف زده‌اند و لو سقف مباح است، ‌شما داری القاء ثقل می‌‌کنی بر این زمین مغصوب. این تصرف در مال غیر است و این نماز تو باطل است.

واقعا فرمایش آقای خوئی به نظر عرفی نمی‌اید. حالا ما از آن طرف افتادیم حتی فرش مباح را در مکان مغصوب گفتیم مشکل را حل می‌‌کند، ‌ولی حالا شما دیگه از این طرف نیفتید. طبقه دهم من نماز می‌‌خوانم، طبقه اول غصبی است و این طبقه دهم سقفش بر پایه‌های همان طبقه اول بناء شده، صاحب طبقه اول رفت تیرآهن دزدید، میلگرد دزدید، ‌آمد طبقه اول را ساخت، چون مشاع بود، ‌طبقه اول مال او بود، می‌‌شود این کار را کرد، ‌تقسیم‌بندی ملک به لحاظ فضا، طبقه دهم مال ما شد. بگویند شما حرام است در طبقه دهم نماز بخوانی یا بمانی، چون القاء ثقل کردی بر این ستون‌های غصبی طبقه اول چون طبقه دهم را هم سقفش روی پایه‌های همین طبقه اول ساختند. این عرفی است؟

[سؤال: ... جواب:] البته معنای ایراد آقای خوئی این نیست که اگر یک واحد همکف شما اختلاف ارثی دارند و برادری به زور تصاحب کرده این واحد را، شما مشکل پیدا کنید. چون از اول شما حق مشترک دارید، ‌حق مشاع دارید از انتفاع از این آپارتمان با صاحب اصلی، آن پدر مرحوم این‌ها. شما مشکل پیدا نمی‌کنید. ما یک مثالی زدیم که اصلا طبقه اول را رفت سازنده آن با میلگردها و تیرآهن‌های غصبی ساخت، ‌بعد شما آمدید، همین‌جور طبقات را که ساختند، ‌طبقه دهم را هم که شما بودجه‌اش را دادید با پول حلال، ‌اما این سقفش را زدند روی ستون‌های طبقه اول، ‌می‌اید بالا همین‌جور. آقای خوئی این‌جا می‌‌خواهد بفرماید شما هم تصرفت در طبقه دهم حرام است، ‌ما می‌‌گوییم واقعا این عرفی نیست. طبقه نهم هشتم تا طبقه دوم هم عرفی نیست. ... هر چی هم وزن شما باشد این تیرآهن‌ها تحمل می‌‌کند. این عرفی نیست. قسم نخوریم، گفت به پیر، این‌ها عرفی نیست، این‌ها القاء ثقل عرفی نیست، تصرف عرفی نیست. همان‌طور که آقای حکیم فرمودند و آقای سیستانی هم تایید کردند آقای حکیم را.

فرض دوم این است که این سقف اعتماد ندارد بر این مکان مغصوب، پایه هایش را روی اطراف این مکان مغصوب گذاشتند که آن اطراف غصبی نیست و لکن فضائی که شما نماز می‌‌خوانید یا فضائی که این سقف واقع شده غصبی است.

صاحب عروه در این‌جا هم نظری دارد که ان‌شاءالله نظر ایشان را که حکم به بطلان صلات است فردا توضیح می‌‌دهیم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 25-377

**سه‌شنبه - 21/08/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به مسأله دوم بود که صاحب عروه فرمود سقفی مباح است و این سقف معتمد است بر زمین غصبی و لکن فضای روی این سقف غصبی نیست. افرادی هستند که به زمین مجاور تعدی می‌‌کنند، زمین خودش کوچک است پایه‌های ساختمان خودش را در زمین همسایه قرار می‌‌دهد و سقف می‌‌زند روی این پایه‌ها، شما را دعوت می‌‌کند منزلش، شما از کوچه پله‌ها را می‌‌روید بالا وارد اتاق طبقه دوم که می‌‌شوید اصلا فضایی که شما وارد می‌‌شوید غصبی نیست چون آن بخش زمین مملوک خودش است اما این سقف امتداد دارد به زمین مجاور و پایه‌هایی که این سقف روی آن بناء شده روی زمین مجاور همسایه است که با هم نزاع ملکی دارند.

در این‌جا صاحب عروه فرمود: نماز باطل است. چون اعتماد این سقف که روی آن نماز می‌‌خوانید بر زمین غصبی است. شما روی سقفی قرار گرفتید که اعتماد آن بر زمین غصبی است و اگر این پایه‌ها نبود که شما نمی‌توانستید روی این سقف نماز بخوانید، ‌پس شما تصرف دارید می‌‌کنید در ملک غیر و لو با واسطه.

ما عرض کردیم این مطلب درست نیست؛ ما عرفا تصرف در ملک غیر نمی‌کنیم. شبیه این‌که شخصی ما را سوار ماشین کرد یا اصلا بار ما را برداشت، چرخ‌های این ماشین گاهی از ملک غیر می‌‌گذرد، مثلا فرشی افراد پهن کردند کنار خیابان، این راننده وقتی می‌‌بیند فرش کنار خیابان است فرمان را کج می‌‌کند چرخش از روی این فرش رد می‌‌شود، ‌خوشش می‌اید از مردم‌آزاری، ‌آیا شما که بارتان را در این ماشین گذاشتید و یا حتی خودتان در این ماشین نشستید، ‌کار حرامی می‌‌کنید؟ تصرف می‌‌کنید در این فرش؟ نخیر. چون مستقیم که شما روی این فرش قرار نگرفتید. صاحب عروه ممکن است در این مثال هم با ما هم‌رأی باشد چون انتقاع از این ماشین توقف بر رفتن روی آن فرش ندارد. ما عرض‌مان این است که در این‌جا هم بالاخره و لو انتفاع از این سقف متوقف است بر این‌که این سقف پایه داشته باشد و این پایه هایش بر ملک غیر است اما عرفا به من نمی‌گویند منِ مهمان تصرف کردم در ملک غیر.

[سؤال: ... جواب:] اگر ماشین در فضای مملوک غیر است، من وارد فضای مملوک غیر بشوم حرام است. ولی فضا فرض این است که مملوک غیر نیست، این راننده روی موکتی می‌‌رود که این موکت ملک غیر است و الا این فضا ملک کسی نیست، ‌ملک خداست، مباح است. بحث در این‌جاست.

ببینید! ما عرض‌مان این است که در این جایی که سقف روی این پایه‌هایی است که بر ملک غیر قرار گرفته است، شخصی که این‌جا را بناء کرده یا استیلاء پیدا کرده بر این خانه، این عرفا با این بناء این خانه و استیلاء بر این خانه استیلاء بر ملک غیر یا بر منافع ملک غیر لااقل پیدا کرده. کسی که این خانه را می‌‌خرد و لو دیگری ساخته این خانه را، اما می‌‌بیند پایه‌های این ساختمان رفته در ملک همسایه، این یک نوع استیلاء بر ملک غیر است و لو به لحاظ این منفعت پایه و ستون گذاشتن در ملک او. اما من که استیلاء ندارم بر این خانه. من مهمانم به این خانه آمدم، استیلاء بر این خانه ندارم. من غاصب نیستم چون استیلاء ندارم بر این خانه که به تبعش استیلاء پیدا کنم بر این ملک غیر که ستون این خانه بر آن بناء شده است. آن کسی که این خانه را می‌‌خرد یا اجاره می‌‌کند استیلاء پیدا می‌‌کند بالتبع بر این ملک غیر چون این ساختمان سقفش بر ستوی بناء شده است که در ملک غیر قرار گرفته است. اما مهمآن‌که استیلاء ندارد بر این خانه. مستولی بر ملک غیر می‌‌شود مشتری این خانه یا مستأجر این خانه، اما من به عنوان مهمان یا حتی همان مشتری یا مستأجر به لحاظ تصرفش در این ملاک نه به لحاظ استیلائش بر این مکان کار حرامی نمی‌کند. عرفا تصرف نمی‌کند در ملک غیر.

مرحوم آقای داماد فرموده: من قبول دارم، ‌این تصرف نیست. اما انتفاع به مال غیر هست و انتفاع به مال غیر طبق اطلاق ادله حرام است؛ لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه. برخی از انتفاع‌ها به ارتکاز عقلاء و متشرعه حلال است، آن مقدار از انتفاع‌ها که حلال است ما هم می‌‌گوییم تقیید می‌‌خورد خطاب لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه. اما آن انتفاع‌های دیگر که سیره بر آن نیست، تحت اطلاق لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه قرار می‌‌گیرد.

به نظر ما این‌که ما بگوییم این انتفاع از این سقف که بر پایه‌های غصبی بناء شده، این انتفاع حرام است، داخل در اطلاق لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه هست، این ایراد دارد.

البته این را عرض کنم خدمت‌تان: مرحوم آقای داماد نمی‌خواهد بگوید نماز باطل است. نماز را باطل نمی‌داند چون می‌‌گوید انتفاع به مال غیر اتحاد با این نماز ندارد ولی این انتفاع حرام است.

ما عرض‌مان این است که اولا: این انتفاع به مال غیر دلیل بر حرمت ندارد. چرا؟ برای این‌که لایحل مال امرء مسلم حذف متعلق در او شده و حذف متعلق مفید عموم نیست. لایحل مال امرء مسلم به عرف که بدهی می‌‌گوید خود مال حرام هست یعنی چی؟ خود مال که حرام نمی‌شود. پس چی حرام است؟ آیا مقدر تصرف است؟ یا مطلق انتفاع است؟ متعلق که محذوف است چیست؟ عرف می‌‌گوید وقتی متعلق محذوف است ما نمی‌دانیم که متعلق چیست، ‌قدرمتیقن این است که تصرف حرام است. هذا اولا. پس ما دلیلی بر حرمت انتفاع به مال غیر نداریم.

[سؤال: ... جواب:] مسلم تصرف در مال غیر حرام است. بر فرض بگویید این حدیث هم مجمل باشد، قدرمتیقنش استیلاء‌ بر مال غیر است یا اتلاف مال غیر است ما راجع به حرمت تصرف در مال غیر دلیل داریم. معتبره ابی جعفر اسدی می‌‌گوید لایحل لاحد ان یتصرف فی مال غیره الا باذنه. و لذا ما نیاز نداریم برای اثبات حرمت تصرف به این لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه.

ثانیا: بر فرض بگویید که حذف متعلق مفید عموم است، ‌این در جایی است که اثر ظاهر نداشته باشد؛ اثر ظاهر مال غیر تصرف در او است. و وقتی انتفاع به مال غیر را به عرف مثال می‌‌زنیم می‌‌گویید آتشی روشن کرده‌اند ما از کنارش رد می‌‌شویم می‌‌ایستیم تا گرم بشویم، عرف این را ممنوع می‌‌کند؟‌ ابدا. سایه درختی هست مختصری می‌‌ایستیم تا آفتاب ما را اذیت نکند، ‌این حرام است؟ عرف می‌‌گوید ابدا. وقتی عرف انتفاع به مال غیر را خارج می‌‌کند در ارتکاز خودش نسبت به حرمت تصرف در مال غیر، این تصرف می‌‌شود اثر ظاهر لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه.

[سؤال: ... جواب:] سنگ از سنگ‌بری دزدید، اگر عرفا واسطه بخورد مثل این نباشد که پلاستیک روی این سنگ گذاشتند، چه اشکال دارد. حالا در صندلی واسطه خفیف است، ‌در سقف طبقه دهم چی می‌‌گویید؟

پس به نظر ما انتفاع به مال غیر این نیست و اگر هم انتفاع به مال غیر باشد البته همان‌طور که صاحب جواهر فرموده این انتفاع به مال غیر با افعال صلاتیه اتحاد ندارد و لذا مشکلی پیش نمی‌اید.

[سؤال: ... جواب:] تصرف در مال غیر نیست. سجده با تصرف فی هذا السقف اتحاد دارد. با انتفاع از این زمین همسایه که پایه‌های این سقف بر او بناء شده اتحاد ندارد.

مورد دومی که صاحب عروه فرمود این بود که اگر فضا که سقف در او واقع شده غصبی باشد یا فضایی که مصلی بر آن واقع شده غصبی باشد و لکن این سقف مباح است، ‌پایه‌های سقف هم بر زمین مباح بناء شده. سقف مباح است، پایه‌های سقف هم بر زمین مباح یعنی آن پایه‌ها در بخشی واقع شده که مالک گفته نوش جانت، ‌فقط این جایی که من نماز می‌‌خوانم زیرش یک زمین کوچکی است که صاحب او را راضی نتوانستم بکنم. پایه‌های این سقف جایی واقع شده که مالکش راضی است یا خودش از او خریدم اما این بخش وسط که وسط سقف روی او قرار می‌‌گیرد ولی هیچ تکیه بر آن ندارد، این ملک یک شخصی است که راضی نیست. و لذا فضای فوق این سقف می‌‌شود مغصوب، بدون این‌که این سقف مغصوب باشد یا پایه‌های این سقف بر مکان مغصوب واقع شده باشد. ایشان فرموده: این‌جا هم نماز محکوم به بطلان است.

گاهی هم بدن مصلی در فضای مغصوب نیست، همین صاحب این زمین می‌‌گوید آن فضا را من با او مصالحه می‌‌کنم، آن فضایی که بناء بود سقف را بالاتر بگیرید، آن فضا را مصالحه می‌‌کنم اما این سقف را بیست سانت آوردی پایین‌تر، ‌من راضی نیستم، فضایی که در او نماز می‌‌خوانی، بدنت در او واقع شده مالک می‌‌گوید من راضیم، ‌اما این سقفی که بیست سانت آوردی پایین‌تر، صدای مالک زمین بلند شده می‌‌گوید سقف اتاق ما کوچک شده، ارتفاع طبقه اول که ما هستیم کوچک شده، تو باید سقف را بیست سانت بالاتر می‌‌گرفتی، ‌چرا بیست سانت آوردی پایین؟ این سقف مباح است ولی در فضای مغصوب، بدن مصلی ولی در مکان مباح. صاحب عروه فرموده: این‌جا هم به نظر ما نماز باطل است.

این فرمایش قابل مناقشه است. برای این‌که اگر این سقف در فضای غصبی است ولی بدن مصلی در فضای غصبی نیست، من در فضای این سقف تصرف نمی‌کنم، ‌من در این سقف تصرف می‌‌کنم. و لذا این فضایی که من در او نماز می‌‌خوانم، بدنم در او واقع شده است، وقتی غصبی نبود، سجده هم که بر این سقف است که این سقف غصبی نیست، ‌چه کار دارم که این سقف در فضای غصبی است؟ به من چه کار دارد؟ پس این را نباید صاحب عروه اشکال می‌‌کرد.

و لذا امام قدس سره فرمودند: اگر سقف غصبی نیست، ‌فضای فوق سقف که بدن مصلی در آن واقع شده غصبی نیست چرا نماز باطل باشد؟ حالا فضایی که سقف در او واقع شده غصبی است خب باشد، مهم نیست.

البته امام در آن بحث اول هم همین نظر را داشت. می‌‌فرمود: من که می‌‌گویم سقف اگر اعتماد هم بکند بر ستونی که در مکان غصبی بناء شده است نماز صحیح است. ما یعتمد علیه السقف اگر مغصوب باشد نماز صحیح است. آن بحث اول بود. این را گفتم که کسانی که دنبال نظر امام هم هستند بدانند ایشان هم نظرشان همین است که سقف اگر غصبی نبود ولی ستون‌های سقف بر مکان غصبی بناء شده بود ایشان هم می‌‌گوید نماز صحیح است. ولی فعلا این بحث دوم ما است که نه، ستون‌ها در مکان مباح، ‌سقف هم مباح، فقط فضای سقف غصبی است. مالک این زمینی که سقف روی او هست، این بخش از سقف، ‌پایه‌ها که بر ملک خودم هست، این وسط، مالکش گفت این سقف را بیست سانت بالاتر بگیر من راضیم، بالاتر از آن سقف هم هر کاری کنی راضیم. من آمدم سقف را بیست سانت آوردم پایین‌تر، فضای سقف شد غصبی، به قول امام چه ربطی به نماز من دارد روی این سقف. من دارم روی سقف نماز می‌‌خوانم تصرف در آن فضای سقف نمی‌کنم.

اما اگر فضای بدن مصلی غصبی باشد این بحث قبلی می‌‌شود که ما معتقد بودیم اتحاد ندارد نماز با کون فی الفضاء المغصوب و لو کون فی الفضاء المغصوب حرام است، تصرف در این فضاء است ولی اتحاد با افعال صلاتیه به نظر ما نداشت. و لذا به نظر ما مشکلی به وجود نمی‌اید.

[سؤال: ... جواب:] سقف در فضای غصبی است، من که در فضای غصبی نیستم. من تصرف در آن فضایی که سقف در آن واقع شده است نمی‌کنم. بله، این سقف بدون آن فضا نمی‌ماند چون بالاخره سقف فضا می‌‌خواهد، ‌این مقدار دلیل نمی‌شود که نماز من تصرف در آن فضای ملک غیر باشد.

[سؤال: ... جواب:] آن کسی که سقف را بر این فضای مغصوب بناء کرد، او کارش حرام است، کسی که مالک این سقف است و سقف را بر نمی‌دارد از این فضای مغصوب کارش حرام است ولی منِ مهمان دارم آن‌جا نماز می‌‌خوانم، چه مشکلی دارم.

[سؤال: ... جواب:] مالک زمین مالک فضای متعارف او هم هست. سیره عقلاء بر این است. شما آمدید خانه همسایه با یک واسطه را خریدید، یک پل می‌‌زنید روی حیاط همسایه می‌‌خواهید پیاده‌روی کنید، از خانه خودت می‌‌روی بالا، از روی حیاط همسایه رد می‌‌شوید می‌‌روید در خانه بعدی که خریدی. این همسایه می‌‌گوید خدا تو را نبخشد، می‌‌گویی فضا که ملک تو نیست. مزاحمت هم نیست، یا زمین خالی است یا از حیاطش اصلا استفاده نمی‌کند ولی راضی نیست تو این کار را بکنی. فضای عرفی تابع ملک است. بله، آن فضا که خیلی بالا برود عقلاء اعتبار ملک نمی‌کنند کما این‌که اعماق زمین هم اگر خیلی پایین برود عقلاء اعتبار ملک برای افراد نمی‌کنند.

## مسأله 3: سقف غصبی

مسأله 3: در این مسأله صاحب عروه فرض کرده مکان مباح است سقف مغصوب است. مثال بهتر: مکان مباح است، ‌خیمه مغصوب است. رفت یک چادری را از این امداد زلزله‌زده‌ها دزدید، زلزله یک جای دیگه آمده چادر برای آن‌جا است، این چادر را دزدید، آمد در روستای خودشان چادر زد رفته در این چادر زندگی می‌‌کند. مهمان هم دعوت می‌‌کند، حاج آقا هم که ماه رمضان می‌‌رود آن‌جا دعوتش می‌‌کند افطار تشریف بیاورید خیمه ما. بحث این است که حالا می‌‌خواهند نماز بخوانند زیر این خیمه. سقف مغصوب یا خیمه مغصوبه. حالا ما راجع به خیمه مغصوبه صحبت می‌‌کنیم که خیلی واضح‌تر است.

صاحب عروه فرموده: اگر انتفاع از این زمین عرفا بدون نصب این خیمه میسور نباشد، آفتاب شدید، باران، اصلا برای بودن در این‌جا راه عرفی دیگری نیست الا این‌که خیمه بزنند، این بودن در این مکان و نماز خواندن در این مکان تصرف در این خیمه غصبی است چه از غاصب خیمه چه از شما مهمان. اما اگر نه، بود و نبود این خیمه چندان تاثیری ندارد، بودن زیر این خیمه و نماز در آن تصرف در خیمه حساب نمی‌شود.

[سؤال: ... جواب:] زیر خیمه را می‌‌اندازد آن طرف، ‌خیلی آدم مسأله‌دان و محتاطی هست فقط در اموال مردم احتیاط نمی‌کند، ‌آن کفی را می‌‌اندازد آن طرف، روی زمین خالی یا فرشی که از پدر به ارث برده نماز می‌‌خواند. فقط خیمه‌اش غصبی است.

اذا کان المکان مباحا و کان علیه السقف المغصوب فان کان التصرف فی ذلک المکان یعد تصرفا فی ذلک السقف بطلت الصلاة فیه و الا فلا فلو صلی فی قبة سقفها أو جدرانها مغصوب و کان بحیث لایمکنه الصلاة فیها ان لم یکن سقف أو جدار أو کان عسرا و حرجا کما فی شدة الحر أو شدة البرد بطلت الصلاة و ان لم یعد تصرفا فیه فلا و مما ذکرنا ظهر حال الصلاة تحت الخیمة‌ المغصوبة فانها تبطل اذا عدت تصرفا فی الخیمة بل تبطل علی هذا اذا کانت اطنابها أو مسامیرها غصبا کما هو الغالب. غالبا انسان نیاز دارد از استفاده از یک جا به وجود خیمه یا سقف و خیمه هم برای برقرار بودن احتیاج دارد به این طناب و این میخ، ‌اگر میخ این طناب خیمه هم غصبی بود تصرفی که می‌‌کنید در داخل خیمه، ‌نمازی که در داخل خیمه می‌‌خوانید باطل است. چون میخ طناب این خیمه غصبی است و بدون این میخ طناب خیمه، خیمه برقرار نمی‌ماند تو نمی‌توانستی تصرف کنی. این می‌‌شود عرفا تصرف در خیمه.

در مسأله اقوالی هست:

یک قول جواز انتفاع است از این خیمه مطلقا. بله، غصب خیمه حرام است، استیلاء بر این خیمه حرام است اما حالا که استیلاء پیدا کرده این غاصب بر این خیمه، خوابیدنش در این خیمه، ‌نماز خواندنش در این خیمه تصرف در خیمه نیست؛ انتفاع به خیمه است. و انتفاع به مال غیر حرام نیست. این راجع به خود غاصب خیمه، ‌فضلا از دیگران، ‌فضلا از مهمآن‌که او اصلا حرامی مرتکب نمی‌شود چون غاصب خیمه نیست.

این قول جمعی از بزرگان از جمله مرحوم آقای خوئی هست. فرمودند بودن تحت سقف مغصوب یا خیمه مغصوبه تصرف نیست در آن، انتفاع است. مثل این می‌‌ماند که در زمین مباحی که دیوارهای آن غصبی است من بمانم که اگر این دیوار غصبی نبود ماندن در این‌جا ممکن نبود، دزد حمله می‌‌کرد، دشمن حمله می‌‌کرد. انتفاع از این مکان مباح که چه بسا ملک خودم است، متوقف است بر وجود این دیوارها و این درب بسته، ‌اگر درب هم نبود همان بخشی که درب را روی آن گذاشتیم اگر باز بود مگر می‌‌شد من شب تا صبح این‌جا بمانم، ‌از ترس گرگ بیابان، ‌از ترس دزد، از ترس دشمن مگر می‌‌شد من این‌جا بمانم؟ ولی این اشکال ندارد من انتفاع می‌‌برم از این دیوارها و درب غصبی، ‌تصرف من در این مکآن‌که تصرف در این دیوار غصبی نیست. حرامی که می‌‌شود استیلاء بر مال غیر است، ‌ربطی به این تصرف ندارد، ‌مهمان هم اگر بیاورم او هیچ حرامی مرتکب نشده چون او استیلاء بر مال غیر ندارد.

و الا سور بلد، دیوار شهر قم، ‌قدیم که می‌‌ساختند سور می‌‌ساختند، تهران سور داشت، دولت از مال غصبی بود آمد دیوار دور شهر کشید. اگر این دیوار نباشد مردم شهر از شب تا صبح خواب‌شان نمی‌ماند، اصلا نمی‌توانند بمانند در این شهر برای این‌که هر لحظه راهزن‌ها می‌‌ریزند. قدیم سور داشت. فیلم کوفه را ندیدید، دیوار داشت شهر، شب‌ها می‌‌بندند درب دروازه شهر را تا مردم با آسایش استراحت کنند و الا در این شهر که نمی‌شد زندگی کنند باید از کوفه بروند جای دیگر. پس باید بگویند تمام نمازهای مردم کوفه باطل است. چون تصرف دارند می‌‌کنند در این سور بلد چون انتفاع می‌‌برند از این سور بلد. کسی ملتزم می‌‌شود به این مطلب؟

[سؤال: ... جواب:] بحث در این است که می‌‌گویند این انتفاع است. یک وقت استیلاء پیدا می‌‌کند بر این خیمه او حرام است. یک وقت به قول شما به صاحب خیمه گفت من راضیم خیمه‌ات را در این زمین زراعی من بزنید ولی حق سبق نداری چون حق سبق بر ملک غیر که نیست، حق سبق در مباحات است. بعد شب که شد، درب خیمه هم باز است، این‌طور نیست که منِ مالک زمین پرده‌ها را بزنم کنار بگویید این کار حرام است، نه پرده‌ها کنار است، هیچ‌وقت مزاحم او نیستم، یک‌وقت با خانمش خوابیده، او بحث دیگری است. حالا فرض کنید که یک گوشه‌ای خوابیده ‌تنها، به چه دلیل حرام است من بروم در آن خیمه بخوابم؟ دلیل بیاورید. ... آخه سیره قطعیه بر این بود که نمی‌رفتند نه این‌که حرام می‌‌دانستند. فردا برود در دادگاه آقا به ما اجازه داد برویم خیمه را در زمین زراعیش نصب کنیم به ما هم گفته حق سبقی در کار نیست، ‌تملیک منفعتی در کار نیست، ‌اذن داده بدون این‌که حقی برای ما باشد، بعد شب که شده دیده بیرون سرد است آمده در خیمه ما خوابیده، ‌ما هم گفتیم راضی نیستیم گفته بیخود راضی نیستی. پرونده تشکیل بدهند در دادگاه. اگر عقلاء محکوم می‌‌کردند آن صاحب زمین را چرا رفتی در این خیمه بدون اذن صاحب خیمه [حق با شما بود]. بله کار ناشایستی می‌‌دانند مثل این‌که مهمان را از خانه بیرون کنی، اما این ظلم نیست، حق شکایت ندارد.

این نظر اول که نظر مرحوم آقای خوئی و جمعی از فقهاء‌ هست.

نظر دوم نظری است که برخی مثل مرحوم آقای داماد قائل شدند. فرمودند: انصافا انتفاع از خیمه در فرض احتیاج مشمول لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه هست، انتفاع به مال غیر حرام است. مگر جایی که سیره بر جوازش باشد. کی سیره بر جواز دخول تحت خیمه مملوکه غیر بوده؟ بله سیره این بوده که گلی بوی خوش داشت از کنار باغ مردم رد شدیم استشمام کردیم، از سایه درخت مردم استفاده می‌‌کردیم اما داخل خیمه مردم بشویم بگوییم این انتفاع به مال غیر است نه تصرف در مال غیر؟ این‌که سیره نبوده. لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه شاملش می‌‌شود. این هم قول دوم.

البته آقای داماد فرمودند ولی نماز خواندن در این‌جا صحیح است. چون انتفاع به مال غیر و لو حرام است در این مواردی که سیره بر آن نیست، ‌ولی اتحاد با افعال صلاتیه ندارد. افعال صلاتیه مصداق تصرف در مال غیر باید باشد تا متحد بشود.

قول سوم قول مرحوم استاد هست و آقای سیستانی در بحث استدلالی‌شان. تفصیل می‌‌دهند، می‌‌گویند: اگر کسی غاصب این خیمه است، ‌رفتم خیمه را نعوذبالله دزیدم آوردم این‌جا نصب کردم می‌‌روم داخلش انتفاع به این خیمه‌ای که خودم غصب کردم مصداق تصرف در مال غیر است به تبع. به تبع استیلاء بر خیمه و منافع خیمه انتفاع از این خیمه می‌‌شود مصداق تصرف حرام. من نماز بخوانم در این خیمه باید بحث کنیم، من بودنم در این خیمه حرام است ببینیم اتحاد دارد با نماز یا ندارد. ولی فعلم حرام است، ‌کونم در تحت این خیمه حرام است نه این‌که فقط غصب خیمه حرام باشد. اما اگر نه دیگری را دعوت کنم بیاید این‌جا او که غاصب نیست او صرفا منتفع به مال غیر است و کار او حرام نیست.

انصافا این تفصیلی که نقل کردیم از مرحوم استاد و آقای سیستانی در بحث استدلالی‌شان و لو در تعلیقه عروه فرمودند فرقی در جواز انتفاع بین غاصب و دیگری نیست و لذا آقای سیستانی قول اول را جواز انتفاع را مطلقا مثل آقای خوئی در تعلیقه عروه پذیرفتند ولی در بحث استدلالی قول سوم را اختیار کردند مثل مرحوم استاد.

انصافا قول سوم عرفی نیست. شما گل‌های گل محمدی رفتید قمصر کاشان و نیاسر و این‌ها، ‌وقت گل، رفتید گفتید ولش کن نعوذ بالله مثال می‌‌زنیم، ‌گل‌های مردم را چیدید آوردید در خانه. شما بو کنید حرام است خانم‌تان بو کند حلال است، ‌عرفی است؟ شما نعوذبالله غاصبید چرا گل‌های مردم را چیدید آوردید استیلاء بر مال غیر پیدا کردید اما شما بو بکنید با این‌که همسرت که غاصب نیست بو بکند فرق می‌‌کند به نظر عرف؟ خود بو کردن. یعنی اگر شما بینی‌تان را بگیرید مرتکب حرام نشدید در رابطه با انتفاع از این گل‌ها اما اگر بینی‌تان را نگیرید حرام بیشتری مرتکب می‌‌شوید؟ بوی خوش استشمام می‌‌کنید.

به نظر ما این قول سوم عرفی نیست. ببینیم آیا قول اول درست است که آقایان با وجدان‌شان نمی‌سازد یا قول دوم ان‌شاءالله روز شنبه.

جلسه 26-378

**‌شنبه - 25/08/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

قبل از این‌که بحث را دنبال کنیم یک مطلبی را از مرحوم شهید در ذکری نقل کردیم. چون حق این بزرگان باید ضایع نشود، تدارکی بکنیم.

ما این نسبتی که به محقق در معتبر داده شده بود که ایشان نماز نافله را در مکان مغصوب صحیح می‌‌دانند گفتیم ریشه‌اش نسبتی است که شهید اول در ذکری به ایشان داده. معلوم شد که ریشه‌اش آن نیست، عبارت شهید در ذکری موهم این معنا بوده ولی متوهم عبارت است از کاشف اللثام و صاحب ریاض و الا شهید اول در ذکری این‌جور گفت، گفت لافرق بین الصلاة الفریضة و النافلة و کذلک الطهارة، ‌در ادامه می‌‌گوید و قال فی المعتبر لاتبطل فی المکان المغصوب. این لاتبطل به الطهارة می‌‌خورد. شهید اول در ذکری می‌‌گوید در نماز در مکان مغصوب بین نافله و فریضه فرقی نیست، ‌چه نماز نافله چه نماز فریضه، ‌و همین‌طور طهارت، ‌یعنی وضوء در مکان مغصوب یا غسل در مکان مغصوب باطل است. محقق در معتبر گفته لاتبطل فی المکان المغصوب، طهارت در مکان مغصوب باطل نیست این لاتبطل به طهارت می‌‌خورد نه به نماز نافله. درست هم نقل کرده. مرحوم کاشف اللثام و صاحب ریاض بد فهمیدند عبارت شهید اول در ذکری را کما این‌که ما هم بد فهمیدیم. ما فکر کردیم لاتبطل را شهید اول به صلات نافله می‌‌زند در حالی که و کذلک الطهارة و قال المحقق فی المعتبر لاتبطل‌ای لاتبطل الطهارة فی المکان المغصوب لان الکون فی المکان لیس جزء و لاشرطا فیها.

بعد خود شهید در ذکری اشکال می‌‌کند می‌‌گوید وضوء هم بدون بودن در یک مکان موجود نمی‌شود پس توقف دارد وضوء بر کون فی المکان و چون کون در این مکان حرام است پس وضوء هم می‌‌شود باطل. علامه هم در تذکره تاییدش می‌‌کند. و بالاتر می‌‌گوید قرائت منذوره هم باطل است در مکان مغصوب. چرا؟ برای این‌که می‌‌شود بدون بودن در یک مکان قرآن خواند؟ نخیر. پس متوقف است قرائت قرآن بر کون فی المکان، او هم وفاء به نذر نیست اگر در مکان مغصوب قرآن بخوانید یا وفاء به اجاره نیست اگر اجیر بشود بر ختم قرآن. بعد می‌‌گویند اداء خمس هم، ‌اداء زکات هم، اداء کفارات هم در مکان مغصوب باطل است چون اداء خمس و زکات و کفاره بدون این‌که انسان در مکانی باشد ممکن است؟ مقدمه این افعال کون فی المکان است چون این کون فی المکان می‌‌شود حرام در مکان مغصوب پس این افعال هم باطل است فقط اداء دین در مکان مغصوب می‌‌گویند صحیح هست. شاید آن هم بخاطر کشف ملاک یا بخاطر توصلی بود.

خلاصه عرض من این است که شهید اول در ذکری نسبتش به محقق در معتبر درست بوده.

حالا اصل مطالبی که ذکر کردند به نظر ما ایراد دارد بحث دیگری است. در حقیقت وضوء که کون در مکان اخذ نشده، کون در مکان از لوازم وضوء گرفتن انسان است چون انسان جسم است نیاز به مکان دارد. خود وضوء متقوم به کون فی المکآن‌که نیست، قرائت قرآن‌که متقوم به کون فی المکان ندارد. مقدمه آن است کون فی المکان. و مقدمه آن کون فی هذا المکآن‌که نیست، کون فی مکانٍ ما است؛ کون فی مکانٍ‌ ما هم که واجب نیست چون تحصیل حاصل است. مقدمه این افعال کون فی مکان ما است اگر مقدمه باشد، آن هم حاصل است با این‌که خدا ما را جسم خلق کرده، ‌در یک مکانی هستیم چه بخواهیم چه نخواهیم. علاوه بر این‌که حرمت مقدمه به ذی المقدمة‌ سرایت نمی‌کند. نصب سلم مغصوب برای رفتن به سطح و لو کون علی السطح عبادی باشد، چه اشکالی دارد؟ ترکیب انضمامی است. کون علی السطح کسی نذر کرد که در یک زمان خاصی روی سطح باشد و این راجح بود، ‌وفاء به نذر می‌‌کند اما با نصب سلم مغصوب. چه اشکالی دارد؟‌

[سؤال: ... جواب:] اگر منحصره باشد، باز به نحو ترتب می‌‌شود امر بکنند. بگویند اگر صعود به سلم مغصوب کردی فکن علی السطح. رفتی پله آخر، دیگه صعود کردی، می‌‌توانی کون علی السطح داشته باشی می‌‌توانی نداشته باشی. حتی این ترتب محال هم نیست، ‌مرحوم آخوند هم این ترتب را قبول دارد؟ چرا؟‌ برای این‌که بعد از مضی زمان عصیان مقدمه در این مثال امر می‌‌کنند به ذی المقدمة. حالا در مثال وضوء چون مقارنت می‌‌گوید اگر تا آخر وضوء کون در مکان مغصوب داشتی وضوء می‌‌گیرد آن‌جا ترتبی می‌‌شود که ما ممکن می‌‌دانیم چون قبل از فعلیت عصیان می‌‌گوید اگر در این چند دقیقه کون در مکان مغصوب داری فتوضأ چون در غیر این مکان وضوء‌ ممکن نیست، ‌چه اشکال دارد امر ترتبی می‌‌کند به وضوء مشروطا به عصیان نهی از غصب. ترتب ممکن است و هیچ مشکلی ندارد اگر مکان منحصر باشد به این مکان مغصوب. اگر به مکان مباح برویم نمی‌توانیم وضوء بگیریم. با ترتب مشکل را حل می‌‌کنیم.

بحث راجع به مسأله سوم بود. که سقفی مغصوب است یا خیمه‌ای مغصوب است، صاحب عروه گفت اگر احتیاج داری در بودن در این مکان به این‌که این خیمه این‌جا باشد، بخاطر شدت حر، ‌شدت برد، نزول مطر، بودنت در این مکان مصداق تصرف در این خیمه است. حتی اگر خیمه مباح است، طنابی که این خیمه را می‌‌بندی به زمین غصبی است [یا] طناب مباح است، میخی که به این طناب وصل می‌‌شود و به زمین فرو می‌‌رود غصبی است چون توقف دارد انتفاع شما از این خیمه به این میخ غصبی، تصرف در این میخ غصبی می‌‌شود، ‌نمازت هم در این مکان باطل است.

جمعی از بزرگان از جمله مرحوم آقای خوئی، آقای سیستانی فرمودند این انتفاع به خیمه مغصوبه است؛ تصرف نیست در خیمه. انتفاع به مال غیر که مشروط به اذن او نیست.

مرحوم استاد فرمودند باید تفصیل بدهیم: اگر خود این شخص غاصب خیمه است، این فعلش مصداق تصرف در مال غیر است که در این خیمه قرار می‌‌گیرد و در آن می‌‌ماند. انتفاع محض نیست چون مقرون است به استیلاء عدوانی بر خیمه. ولی اگر نه، ‌شخص آخری است غیر از غاصب خیمه او مشکلی ندارد.

مرحوم آقای حکیم فرمود باید ببینیم این انتفاع مالیت دارد یا ندارد. اصلا شما غاصب خیمه نیستید ولی یک خیمه‌ای است کسی آمده در این مکان مباح نصب کرده و مالک این مکان هم راضی است شما از این مکان انتفاع ببرید، ‌مالک این مکان برادر خود شماست، به این صاحب خیمه گفت آقا! شما بیا، ‌حرفی نیست، خیمه‌ات را در این زمین ما نصب کن اما بدان هیچ حق سبقی نسبت به این زمین که مانع از تصرف دیگران در زمین من باشد پیدا نمی‌کنی چون مال من است، ‌من به همه اذن می‌‌دهم تصرف کنند در مال من مخصوصا به برادرم. حالا برادر این مالک زمین می‌اید، ‌خسته است بیلش را می‌‌گذارد یک گوشه‌ای، می‌‌بیند یک خیمه‌ای هست پرده‌های خیمه هم کنار رفته، زمین هم فرض کنید همین خاک است یا گلی است که مال اخوی خودش است، ‌فقط خوبیش این است که این‌جا خیمه است، ‌سقف دارد، ‌پشه نمی‌اید خیلی، باران نمی‌اید یا گرما اذیت نمی‌کند. می‌‌رود آن‌جا می‌‌خوابد. مرحوم آقای حکیم می‌‌فرماید این انتفاع عرفا مالیت دارد یا ندارد؟ گاهی برای استفاده از این خیمه افراد پول می‌‌دهند، ‌مالیت دارد. اگر مالیت دارد حرام است ‌انتفاع از این مال بدون اذن مال این مال، ‌انتفاع از این خیمه بدون رضایت صاحب خیمه در حالی که این انتفاع مالیت دارد. اصلا نصب کرده این خیمه را در این‌جا از افراد پول بگیرد. یک وقت حق سبق دارد، ‌او که روشن است که هیچ‌کس حق ندارد داخل در خیمه بشود بدون اذن این صاحب خیمه چون حق سبق دارد بر این مکان اما اگر حق سبقی ندارد مثل این‌که در همین زمین این شخصی که اعلان کرده است من هر کس به زمین من بیاید راضی هستم خیمه زده‌اند، یا در مسجد خیمه زده‌اند. مسجد امام حیاتش هم مسجد است، یک آقایی آمده خیمه زده برای اعتکاف ولی اعتکاف این خیمه بزرگ برای چهار نفر کافی است شما یک نفری، این سه نفر دیگر شما حق سبق پیدا نمی‌کنی. اما بحث در این است این آقا می‌‌تواند برای انتفاع از این خیمه پول بگیرد، ‌مالیت دارد و الا بقیه که خیمه ندارند زیر آفتاب ماندند، زیر باران ماندند. ایشان فرموده اگر انتفاع مالیت دارد عرفا، ‌جایز نیست تصرف در آن، اما اگر انتفاع مالیت ندارد مشکلی نیست.

این فرمایش آقای حکیم.

به نظر ما از نظر فنی نمی‌شود گفت انتفاع به مال غیر تصرف در مال غیر است و یا حرام است. اما تصرف در مال غیر نیست مثال بزنیم: شما رفتید یک منزلی مرید شماست، حاج آقا! تشریف آوردید این شهر مبادا بروید مسجد بخوابید، منزل ما هست. شما از خدا خواسته رفتید داخل مسجد، کولر گازی روشن، گفتید خدا پدرت را بیامرزد، ‌واقعا خنک شدم راحت می‌‌توانم بخوابم. او هم می‌‌گوید حاج آقا! ما این برق را بی‌اجازه دولت از تیر برق کشیدیم یا بگوید حاج آقا! خدا پدر آن کسی را بیامرزد که این کولرها را رفت از آن کسی که کولر ذخیره کرده بود گرفت، ‌یکیش هم داد به ما، هیمنطور پارتی‌بازی کرد. شما در زیر این کولر می‌‌خوابید، می‌‌گوییم نهی از منکر با شرائطش واجب است بحث دیگری است، ‌چه بسا او مرتکب منکر نمی‌شود، به وظیفه خودش عمل می‌‌کند، ‌جاهل به موضوع است ارشادش هم واجب نیست، ‌یا مقلد کسی است که اشکال نمی‌کند. پس بحث نهی از منکر نیست. ربطی هم ندارد بحث نهی از منکر به بحث ما؛‌ ما می‌‌خواهیم بگوییم خوابیدن زیر این کولر آیا از نظر عقلاء تصرف در کولر هست؟ ابدا. عرفا نمی‌گویند تصرف کردید در کولر غصبی، تصرف کردی در برق غصبی. من که کولر را روشن نکردم صاحب منزل روشن کرد.

[سؤال: ... جواب:] اگر خاموش بشود بروی روشن کنی، ‌شما می‌‌شوی متصرف. آن روشن کردنت حرام است، ‌ادامه‌اش هم تصرف حرام است. اما اگر از شب تا صبح روشن بود، شما روشن نکردی، ‌زیر این کولر بخوابی، ‌عرفا تصرف در این کولر هست؟

[سؤال: ... جواب:] اگر من نبودم صاحب خانه روش نمی‌کرد اما به احترام من روشن کرد، ‌من تصرف کردم در این کولر؟ [صرفا] سبب تصرف او شده است. سبب هم که نیست، معد است و الا استناد به این مهمان ندارد، معد است. یعنی به نظر دادگاه تشکیل بشود بیایند از این مهمان اجرة المثل این کولر را می‌‌گیرند که چند روز روشن بود؟ ... انتفاع به مال غیر اگر شما روشن می‌‌کردید این چند روز استیلاء هم نداشتید شما را متصرف در مال غیر می‌‌دانست و ضامن می‌‌دانست. اما وقتی شما روشن نکردید دیگری روشن کرده است، ‌به شما بگویند شما تصرف کردید در مال غیر؟ ابدا این را نمی‌گویند. اگر من روشن بکنم، ثابت بشود صاحب کولر یا حتی اداره برق قانونا و عقلائا حق دارد بگوید شما استفاده کردی. صاحب خانه استیلاء پیدا کرد بر مال ما، اما او که این‌جا نبود، کلید خانه را داد به شما شما رفتی در این خانه کولر را روشن کردی، شما در این چند روز متصرفی و انتفاع بردی، ‌دست ما به صاحب خانه نمی‌رسد، ‌او فراری است ولی این مقدار که می‌‌توانیم از شما اجرة المثل بگیریم برای این چند روز که استفاده کردی یا این چند سال که استفاده کردی. اما اگر دکمه‌اش را صاحب خانه می‌‌زند او روشن می‌‌کند هوا را خنک می‌‌کند شما می‌‌روید زیر این کولر می‌‌خوابید عرفا به شما می‌‌گویند تصرف در مال غیر کردی؟ ابدا.

اما انتفاع به مال غیر: واقعا انتفاع به مال غیر عند العقلاء قبیح و حرام است؟ الا ما کان سیره بر خلافش مثل از سایه درخت مردم رد شدن که سیره است یا در سایه درخت مردم استراحت کردن سیره است بر جوازش. غیر از او بگوییم عقلاء قبیح می‌‌دانند انتفاع به مال غیر را؟ مثل آقای داماد بگوییم لایحل مال امرء‌مسلم الا بطیبة نفسه شاملش می‌‌شود یا بگوییم عقلاء این را قبیح می‌‌دانند شارع هم با سکوتش امضاء کرده؟ واقعا این مشکل است اثبات این‌که این انتفاع از این کولر گازی قبیح است بر این مهمان. خب مهمان می‌‌گوید من چه بکنم؟ این صاحبخانه جاهل به موضوع است شما می‌‌گویید ارشاد جاهل به موضوع لازم نیست یا اصلا من او را ارشاد کرد گفت حاج آقا! من مخصلتم هم هستم، این موضوع ناموسی است، با من بحث نکن، ‌احترامش محفوظ نمی‌خواهی بفرما برو، شما هم بفرما برو همان مسجد. شما می‌‌فرمایید این آقای مهمان کار قبیحی کرده است از نظر عقلاء؟ ما نمی‌فهمیم. لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه اطلاق دارد؟ ما این را نفهمیدیم چون این مجمل است یا اثر ظاهرش تصرف است. فرقی هم نمی‌کند، مالیت داشته باشد این انتفاع یا نداشته باشد. واقعا در این مثال این انتفاع مالیت دارد. واقعا در گرما گوشه مسجد حاضری بخوابی یا یک پولی بدهی بروی زیر کولر گازی. رفتی هفتاد و دو تن ماشین سوار بشوی، ‌ماشین کولر بی‌کولر در اوج گرمای تابستان قیمتش فرق می‌‌کند با ماشین کولردار، ‌گفتی کولر داری؟ گفت بله حاج آقا دارم بفرمایید ولی قیمتش یک مقدار بیشتر است، ‌نشستی، ‌جلو هم نشستی خوب خنک بشوی. بین راه گفت حاج آقا! این کولر گازی که می‌‌بینی ما فقیر فقراء که پول نداریم، ‌یک ماشینی یک گوشه‌ای افتاده بود رفتیم کولر گازیش را وصل کردیم به ماشین خودمان. مالیت هم دارد انتفاع از این کولر گازی، بگویند شما کار حرامی می‌‌کنی؟ نصیحت هم کردی به این راننده اما فایده ندارد. حتما باید پیاده شوی؟ حتما باید بگویی کولر را خاموش کن؟ و الا از نظر عقلاء کار قبیحی مرتکب شدی؟ خلاف لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة‌نفسه عمل کردی؟ ظهور انصرافی لایحل مال امرء‌ یعنی تصرف در آن.

[سؤال: ... جواب:] راننده تکسب می‌‌کرد که پول بیشتری گرفت، ‌او ضامن است، او باید اجرة المثل بدهد به صاحب این کولر گازی. ... اول این مثال من را جواب بدهید. ساعتی پنج هزار تومان بدهد هر کسی می‌اید این‌جا از این اتاق هتل که کولرگازی دارد که یا خودش غصبی است یا به برق غیر مجاز وصل است. می‌‌گویید حرام است من بروم داخل این اتاقی که کولرگازی دارد؟ مالیت هم دارد. شدت و ضعف که دارد، نمی‌خواهم بگویم استفاده از این خیمه بدون اجازه مالکش شبهه این است که چون حالت خانه دارد. حالا اگر یک مقدار تخفیف بدهیم به شما، یک آقایی سایبان زده روی یک منطقه‌ای که اصلا باز است، آن طرف هم خودش نشسته، این سایبان هم قیمت دارد چون حفظ از باران و گرما می‌‌کند، ‌شما رفتید آن طرف نشستید، می‌‌گوییم این‌جا من سایبان زدم، می‌‌گوید خب نزن. شما یک طرف نشستی، این طرف خالیه، ‌ببر جای دیگر بزن. او هم بر می‌‌دارد می‌‌برد ده متر آن طرف‌تر شما باز می‌‌روی آن‌جا می‌‌نشینی. می‌‌گویی من چه تصرفی می‌‌کنم در این سایبان شما؟

[سؤال: ... جواب:] تکسب که حق نمی‌آورد. و الا این کسانی که برق می‌‌گذارند جلوی یک جایی یا آتش روش می‌‌کنند (حالا مثال آتش روشن کردن بزنیم) در زمستان، می‌‌گوید هر کس بیاید یک متری این آتش در خیابان باید پول بدهد، ‌خب به چه وجه عقلائی و شرعی بگویید حرام است من بروم نزدیک این آتش؟ خب او می‌‌خواهد پول‌دار بشود این‌که دلیل نمی‌شود. خیابان مال او نیست، حق السبق هم که ندارد. حق السبق این‌جوری نداریم. مگر من چوب او را برداشتم بردم؟ آتش روشن کرده هوا گرم شده می‌‌گوید نزدیک این‌جا بیایی از گرمایی که من تولید کردم استفاده کنی باید ده هزار تومان بدهی، حق عقلائی می‌‌آورد؟ ... عملی کرده به رجاء این‌که پولی دربیاورد از افراد. آواز می‌‌خواند، متاسفانه یاد گرفتند موسیقی می‌‌زنند، هر کس می‌‌خواهد بنشیند این‌جا از آواز من لذت ببرد باید پول بدهد و الا راضی نیستم باید بروید. خیابان است، خیابان خداست، می‌‌خواهم این‌جا بایستم. این چه وجهی دارد. بر فرض اینقدر این صدایش خوب است که مشتری جذب می‌‌کند، ‌واقعا حاضرند پول بدهند این صدا را بشنوند، حتما باید شما هم پول بدهی؟ به چه وجه قانونی؟

و اما این‌که مرحوم استاد فرمودند فرق بین این‌که خود شخص غاصب خیمه باشد یا دیگری غاصب خیمه باشد: [اقول] در همین مثال کولرگازی، کولرگازی را غصب کرد حرام، ‌بر خلاف قانون دولت غیر مجاز انشعاب برق کشید حرام، استفاده حرام، اما کولرگازی را روشن کرده، ‌خودش برود در آن اتاق دیگر بخوابد یا این‌جا بخوابد در شدت و ضعف غصبش فرق می‌‌کند؟ می‌‌گوید من که نخوابیدن زیر کولر می‌‌گوید نخوابیدی، اما کولر را تو روشن کردی، ‌تو غصب کردی، [اقول]‌چه فرق می‌‌کند؟

بر فرض هم کسی بگوید این کون تحت الخیمة انتفاع به مال غیری است که حرام است مثل آقای داماد، ‌خود آقای داماد فرموده انتفاع اتحاد ندارد با افعال صلاتی و لذا افعال صلاتی این‌جا حرام نیست، ‌انتفاع شیء و الصلاة‌شیء‌آخر. و لذا حرمت انتفاع به حرمت صلات سرایت نمی‌کند.

و لذا به نظر ما حق این است که در این مسأله نماز در تحت سقف مغصوب یا خیمه مغصوبه باطل نیست بلکه معتقدیم هیچ حرامی هم مرتکب نشده این شخص اگر غاصب نباشد، اگر غاصب است آن غصبش حرام است.

[سؤال: ... جواب:] مزاحمت مالک از انتفاع به مال خودش، حرام است؛ او حریم دارد. من از شما یک سؤالی می‌‌کنم: کنار دیوار خانه یکی ماشین پارک کنید حلال است یا حرام؟ طرف می‌‌گوید من راضی نیستم، ‌من این کوچه را صاف کردم، پول دادم لودر آمد این‌جا را صاف کرد برای این‌که خودم ماشین بگذارم و اگر کسی خواست ماشین بگذارد پول بدهد، تو آمدی این‌جا ماشین می‌‌گذاری؟ می‌‌گویم این کوچه مال توست؟‌ نه، مزاحم شما هستم که نمی‌توانی ماشینت را از پارکینگت بیاوری بیرون؟ نه. خب چه حقی داری؟ می‌‌گویم در این مثال هم مزاحمت مالک جایز نیست، ‌حریم دارد، اگر جلوی پارکینگ او پارک کنم او نتواند ماشین را از خانه بیاورد بیرون یا ماشین را داخل خانه برود این مزاحمت است و دخالت در حریم اوست و جایز نیست ولی این ربطی به انتفاع بدون مزاحمت در حریم او ندارد. و لذا مشکلی ایجاد نمی‌شود.

[سؤال: ... جواب:] مطلب را نقل کنید، اگر ظاهرش این است که از خودتان هست که دروغ است، ‌اگر ظهور در این ندارد که سیره مستمره علماء است. مرحوم علامه تذکره‌اش یک بخشی از آن، متن مغنی ابن قدامه است بدون این‌که اسم ببرد. ملاصدرا متن اسفارش، شواهد ربوبیه‌اش یک مقدار کلمات فخر رازی است، هیچ اسم هم نمی‌برد. حرام است؟ الان اخلاق علمی اقتضاء می‌‌کند آدرس بدهد. اما حق تالیف که شما می‌‌گویید این بحث حقوق معنوی است. برخی از بزرگان، صاحب کتاب قراءات فقهیة معاصرة از مخالفین سرسخت این حقوق معنوی بود؛ می‌‌گفت دلیل ندارد. خود امام قبول نداشت. آقای سیستانی هم قبول ندارند فقط می‌‌گویند برای مصلحت جامعه ما این حقوق مربوط به کپی‌رایت را که ایشان می‌‌فرمایند تنفیذ می‌‌کنیم یعنی امر می‌‌کنیم به متابعت قانون در این رابطه به عنوان امر ولایی و الا نه این‌که حق تالیف را شرعا قبول داشته باشند. این‌ها که می‌‌فرمایید مورد بحث است. اگر کسی این حقوق معنوی را داشت یک دلیل دیگری دارد می‌‌گوید مصداق ظلم است تضییع این حقوق. بحث دیگری است ربطی به این بحث ما ندارد.

## مسأله 4: دابه غصبی

مسأله 4:‌ تبطل الصلاة علی الدابة المغصوبة بل و کذا اذا کان رحلها أو سرجها أو وطاؤها غصبا بل و لو کان المغصوب نعلها.

ایشان می‌‌فرمایند اگر کسی روی دابه مغصوبه نماز بخواند نمازش باطل است. آقای خوئی فرمودند ما گفتیم مشکل سجود علی الارض است، نماز روی دابه مغصوبه اگر به شکل سجود بر آن مکان باشد مثل آن دابه‌هایی که قدیم رویش محمل می‌‌بستند و روی آن محمل قشنگ می‌‌شد نماز نشسته خواند با سجود یا فرض کنید کسی بدون بلیط سوار قطار شد، غصب است دیگه، ‌غصب قطار این نیست که حتما کل قطار را غصب کند، ‌همین که بدون بلیط یعنی بر خلاف قانون، ‌ممکن است قانون اجازه بدهد بدون بلیط سوار بشوید، اما این‌که بدون بلیط قطار سوار شده پلیس قطار هر کجا می‌اید این بلند می‌‌شود (آقا می‌‌فرماید) می‌‌رود دستشویی، خب این حرام است. جالب این است که در همان قطار هم نماز شب می‌‌خواند. مثل همین دابه مغصوبه می‌‌شود.

تبطل الصلاة علی الدابة‌ المغصوبة و کذا اذا کان رحلها، روانداز که روی او نشسته است اگر غصبی بود باز نماز باطل است. آقای خوئی می‌‌فرماید به شرط این‌که روی همان روانداز سجده کند یا بعض مواضع سبعه سجودش روی آن روانداز قرار بگیرد و الا اگر نماز ایمائی می‌‌خواند نمازش صحیح است و لو فعلش حرام است.

أو سرجها. زینش غصبی است باز نماز باطل است به همان نحوی که توضیح دادیم.

أو وطاؤها غصبا. وطاؤها را بعضی‌ها معنا کردند خورجین که این شخص روی آن خورجین قرار می‌‌گیرد، ‌بعضی‌ها معنا کردند آن چوبی که روی شتر می‌‌گذاشند حالا یا بار می‌‌گذاشتند این آقا روی بار قرار می‌‌گرفت یا محمل می‌‌گذاشتند این آقا روی آن چوب قرار می‌‌گرفت. تا این‌جا ما فعلا بحثی نداریم.

بل و لو کان المغصوب نعلها. نعل این دابه اگر غصبی بود باز نماز شما روی این دابه باطل است. آقای خوئی فرموده درست است. این نعل مثل همان پایه‌های آن دیواری است که روی سقف آن دیوار نماز می‌‌خواند مکان هم مباح است ولی این پایه‌ها از مواد غصبی است. القاء ثقل دارد می‌‌کند بر او، ‌نماز باطل است. این‌جا هم همین‌طور. امام طبعا چون در آن بحث فرمودند عرفا تصرف در این پایه‌های غصبی نیست، سقف مباح است و لو این دیوارها یا این پایه‌های دیوار که سقف روی آن اعتماد دارد غصبی باشد این عرفا نماز ما روی این سقف مصداق غصب محرم نیست این‌جا هم فرمودند: اگر صرفا نعل دابه غصبی باشد اشکال برای نماز تولید نمی‌کند.

انصافا ما آن‌جا هم اشکال کردیم این‌جا هم اشکال می‌‌کنیم به صاحب عروه که اگر نعل دابه غصبی باشد نماز من مصداق تصرف در مال غیر نیست؛‌ نماز من صحیح است.

[سؤال: ... جواب:] طبعا امام می‌‌فرمایند حلال است. ما هم عرض می‌‌کنیم حلال است مثل نشستن روی سقف مباح که پایه هایش غصبی است، ‌عرفا من تصرف نمی‌کنم در مال غیر، ‌من انتفاع می‌‌برم به مال غیر چون این سقف بدون آن پایه ثبات نداشت اما من تصرف در مال غیر نمی‌کنم و لذا مرتکب حرام نمی‌شوم. آن غاصب حسابش جداست، او مرتکب حرام شده و ما راجع به او بحث نداریم. من فعلم حرام نیست.

## مسأله 5: زمین مباح بر خاک غصبی

مسأله 5: قد یقال ببطلان الصلاة علی الارض التی تحتها تراب مغصوب و لو بفصل عشرین ذراعا. بعضی‌ها گفتند آن جایی که نماز می‌‌خوانی با فاصله بیست ذراع خاک غصبی زیرش هست، نماز باطل است. ولی اگر چیزی را دفن کردند و غصبی است در این مکان دفن شده او اشکال ندارد. فرق گذاشتند بعضی‌ها بین دفن یک مال مغصوب در زیر زمین گفتند نماز باطل نمی‌شود روی آن زمین، ‌خاک مغصوب را زیر آن زمین بریزند نماز روی آن زمین باطل می‌‌شود.

صاحب عروه فرموده چه فرق می‌‌کند؟ چه فرق هست بین تراب مغصوب در عمق یک زمین یا دفن شیء‌ مغصوب در عمق آن.

انصافا این درست است، ‌فرق نیست. باید ببینیم این‌ آقا القاء ثقلش بر چیست بناء‌ بر نظر مشهور. آقای خوئی می‌‌گویند اگر القاء ثقل می‌‌کند بر آن شیء مدفون مثل تراب است. اگر القاء‌ثقل نمی‌کند به جوری که اگر آن شیء مدفون را بردارند هیچ لطمه‌ای به این زمین وارد نمی‌شود، خب این در تراب مغصوب هم می‌اید. اگر آن تراب مغصوب را هم بر می‌‌داشتند مثل این‌که زیر زمین‌شان را کندند، ‌هیچ تاثیری در این سطح ظاهری زمین ایجاد نمی‌کرد، یعنی القاء ثقل من بر آن تراب مغصوب نیست، القاء ثقل من بر آن شیء مدفون مغصوب نیست. آقای خوئی فرمودند مهم این است که ببینیم القاء‌ ثقل بر آن شیء‌ مغصوب کردیم یا نکردیم. و الا فرقی بین تراب مغصوب یا مدفون مغصوب نیست.

انصافا اشکال وارد است.

و الحمد لله رب العالمین.

## مسأله 6: کشتی غصبی

جلسه 27-379

**یک‌شنبه - 26/08/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

مسأله 6: اذا صلی فی سفینة مغصوبة بطلت و قد یقال بالبطلان اذا کان لوح منها غصبا و هو مشکل علی اطلاقه بل یختص البطلان بما اذا توقف الانتفاع بالسفینة علی ذلک اللوح.

صاحب عروه فرموده اگر کشی غصبی بود نماز در آن باطل است. برخی گفته‌اند اگر یک تخته از این کشتی هم غصبی بود نماز باطل است و لو در جای دیگر شما نماز بخوانید از این کشتی. تخته‌هایی که لوح هستند و روی دریا هستند، ‌نه آن تخته‌هایی که داخل می‌‌گذارند برای پذیرایی. اگر تخته‌ای برای پذیرایی است و کسی روی او نیست که کاری به این نمازگزار ندارد. لوحی که از اجزاء این کشتی هست اگر غصبی بود برخی گفتند نماز در این کشتی باطل است. صاحب عروه فرموده این درست نیست. اگر این لوح نباشد شما نمی‌توانید از این کشتی استفاده کنی؟ آب داخل این کشتی می‌اید و شما نمی‌توانی از این کشتی استفاده کنی، ‌بله این‌جا نماز شما مصداق تصرف در آن لوح خواهد بود. اما اگر یک لوحی است، آن لوح را هم بردارند آب در کشتی جمع نمی‌شوند، ‌لوحی است که روی آب است‌، فوقش یک مقدار باد بیشتر می‌اید داخل ولی قابل انتفاع هست این کشتی، ‌این‌جا نماز شما تصرف در این لوح مغصوب نیست.

مرحوم آقای خوئی طبق مبانی خودش فرموده تفصیل به این نحو باید بدهیم، ‌اگر روی این لوح نماز می‌‌خوانی یعنی روی این لوح قرار گرفتی و سجده می‌‌کنی بر این لوح نمازت باطل است ولی اگر نه، لوح در جای دیگری است که اگر هم نبود آب داخل این کشتی می‌‌شد و لکن شما روی این لوح نبودی جای دیگر بودی، نماز شما تصرف در این لوح نیست. فوقش شما دارید از این لوح انتفاع می‌‌بری؛ انتفاع از این لوح که نه حرام است و نه متحد با نماز.

انصافا اشکال واردی هست.

[سؤال: ... جواب:] اگر سجده بکند بر این لوح مغصوب این می‌‌شود مصداق غصب اما اگر نه، ‌لوح مغصوب در یک متری دیگر است که اگر آن لوح مغصوب را بر می‌‌داشتند آب از داخل دریا کشتی را غرق می‌‌کرد مهم نیست من که تصرف در آن لوح نمی‌کنم. صاحب کشتی تصرف در آن لوح کرده است. ... من القاء ثقل می‌‌کنم بر این جایی که روی او ایستادم نه بر آن لوح مغصوب که در فاصله دیگری است‌، ‌در یک جای دیگری است. من از آن انتفاع می‌‌برم چون اگر او نبود کشتی غرق می‌‌شد. انتفاع به مال غیر اولا حرام نیست اگر مصداق تصرف در آن نباشد و ثانیا بر فرض انتفاع به مال غیر حرام باشد متحد با افعال صلاتیه نیست و لذا نماز باطل نمی‌شود.

[سؤال: ... جواب:] خود آقای خوئی هم تصریح می‌‌کند می‌‌گوید احد مواضع سبعه اگر روی این لوح مغصوب قرار بگیرد نماز باطل است چون القاء ثقل می‌‌کند بر آن یا ما گفتیم تماس با آن دارد.

یک نکته عرض کنم:

برخی فرموده‌اند: انتفاع به مال غیر مصداق استیفاء منفعت است. شما دارید منفعت آن لوح را استیفاء می‌‌کنید، استیفاء منفعت ملک غیر حرام است. و الا شما خانه‌ای داشتید اجاره دادید به زید، ‌جایز است بروید در آن خانه بدون اذن زید؟ نه با این‌که تصرف در عین خودتان می‌‌کنید‌، ‌عین مال شماست، شما دارید انتفاع می‌‌برید از منافع این خانه‌ای که اجاره دادید، انتفاع از منفعت مصداق استیفاء منفعت است و استیفاء منفعتی که مملوکه غیر است و لو عینش مال او نباشد حرام است.

آقای حکیم هم فرمود: اگر این انتفاع مالیت داشته باشد عرفا، من قبول دارم. خب این لوح مغصوب مالیت دارد، اگر نباشد که کشتی غرق می‌‌شود. انتفاع از او مالیت دارد، ‌همه کس را که راه نمی‌دهند در این کشتی. آن لوح مغصوب را گذاشتند افراد رغبت پیدا کردند پول می‌‌آیند در این کشتی، مجانی که نمی‌آیند. این انتفاعی است که دارای مالیت است. تعبیر آقای حکیم این است: اگر منفعت عین به نحوی بود که انتفاع از این منفعت مالیت داشت، عقلاء برای این منفعت اعتبار ملکیت می‌‌کنند و انتفاع از این منفعت را بدون اذن مالک منفعت حرام می‌‌دانند. آقای صاحبخانه! انتفاع از این خانه‌ای که اجاره دادی مالیت دارد؛ چون انتفاع از این خانه مالیت دارد پس منفعت این خانه اعتبار شده ملک این مستأجر. درست است تصرف در عین دیگری نمی‌کنی، ‌عین مال خود هست ولی با انتفاع داری استیفاء‌ می‌‌کنی این منفعتی را که اعتبار شده ملکا للمستأجر.

خب این‌جا هم همین است: شما که این‌جا نماز می‌‌خوانی انتفاع می‌‌بری از این لوح مغصوب. اگر نبود این لوح مغصوب که آب تو را می‌‌برد، زیر دریا می‌‌رفتی. این انتفاع مالیت دارد. عقلاء می‌‌گویند تو داری با این کارت استیفاء می‌‌کنی منفعت این لوح مغصوب را و این منفعت مالیت دارد و این کار تو حرام است. بله، نماز باطل نیست چون این استیفاء منفعت اتحاد با افعال صلاتیه ندارد. اما نگویید کار حرامی نکرده این آقا که دارد این‌جا نماز می‌‌خواند یا این‌جا نشسته، ‌کار حرامی کرده، ‌دارد انتفاع می‌‌برد از آن لوح مغصوب و این انتفاع مالیت دارد. اگر انتفاع مالیت دارد عرف برای آن منفعتی که از او انتفاع می‌‌بری اعتبار ملکیت می‌‌کند برای صاحب منفعت. صاحب منفعت این لوح مغصوب کیست؟ مالک آن لوح است یا آن کسی که این لوح را اجاره کرده بوده و شما از او غصب کرده بودی. پس انتفاع از این لوح مغصوب حرام است، ‌نگویید حرام نیست. چون این انتفاع مالیت دارد، ‌انتفاعی که مالیت داشت، منشأ می‌‌شود آن منفعت که از او انتفاع می‌‌بری اعتبار بشود ملک لصاحب المنفعة. ‌حالا گاهی صاحب منفعت مالک عین هم هست گاهی اجاره کرده فقط مالک منفعت است. انتفاع شما تصرف در مال غیر است و حرام است. و لکن اتحاد با نماز ندارد.

[سؤال: ... جواب:] چون بودن شما در این مکان انتفاع به مال غیر است، مقارن است با افعال صلاتی.

انصافا این فرمایش تمام نیست. چرا؟‌ برای این‌که استیفاء منفعت اگر با وضع ید بر عین باشد این مصداق تصرف حرام است. این مالک عین درست است مالک عین است و لکن اجاره داده این عین پس منفعت سکنی شده ملک این مستأجر و این آقا اگر بیاید داخل خانه استیفاء می‌‌کند منفعت سکنی را با استیلاء بر این عین؛ استیلاء بر عینی که منفعتش ملک غیر است حرام است. چرا؟ برای این‌که استیلاء‌ بر عین استیلاء بر منافع هم عرفا هست. وضع ید، ‌همین تصرف، تصرف در عین عرفا تصرف در منفعت آن عین هم هست. ولی کسی که از بیرون، ‌آن‌جا لوح مغصوب است من این‌جا هستم من نه تصرف در عین این لوح کردم و نه تصرف در منفعت آن، صرفا دارم انتفاع می‌‌برم از آن، این دلیل بر حرمت ندارد. این فرق می‌‌کند با انتفاعی که با تصرف در عین حاصل بشود. و لو آن عین ملک خودم است، ‌اجاره‌اش دادم ولی انتفاعی که با تصرف در عین حاصل می‌‌شود، این عرفا تصرف در مال غیر است، ‌تصرف در آن منفعت مملوکه غیر است. نباید این‌ها را با هم قیاس کنید. این‌که در ذهن‌تان هست که من عین مال ملک خودم است اجاره دادم پس بروم در این خانه‌ای که اجاره دادم این انتفاع تصرف در عین مال غیر نیست چون این عین مال خودم هست، ‌پس آقای حکیم می‌‌فرمایند این کشف می‌‌کند از این‌که اگر یک انتفاعی مالیت داشت آن منفعتی که از آن انتفاع می‌‌بریم اعتبار می‌‌شود ملک غیر (حالا ملک غیر و لو ملک آن مستاجر) و این انتفاع می‌‌شود حرام. نه آقا، این حرف‌ها نیست.

[سؤال: ... جواب:] من می‌‌گویم اگر انتفاع به تصرف در عین است، ‌تصرف در عین بالتبع تصرف در منفعت عین هم هست، ‌خلاف لایحل مال امرء مسلم هست، ‌خلاف لایحل ان یتصرف مال غیره بدون اذنه است چون من دارم تصرف در عین می‌‌کنم تصرف در منفعت عین هم می‌‌کنم و لو عینش ملک خودم است اما منفعتش که ملک من نیست، ملک مستأجر است. اما من که تصرف در عین نمی‌کنم در این لوح مغصوب گوشه‌ای ایستادم نماز می‌‌خوانم. تصرف در عین نمی‌کنم تصرف در منفعت عین هم نمی‌کنم، صرفا انتفاع می‌‌برم از ملک غیر، این چه اشکالی دارد؟ مثل این‌که من اجاره بدهم این لامپ را به این مغازه‌دار بعد بدون اذن او بروم کنار کوچه بایستم مطالعه کنم زیر آن لامپ. می‌‌گوید هم داری مطالعه می‌‌کنی زیر این لامپی که به من اجاره دادی، هم اجاره می‌‌گیری از من؟ می‌‌گویم آره. اجاره دادم این لامپ را به تو منفعتش شده مال تو در عین حال انتفاعی که می‌‌برم انتفاع من به تصرف در عین این لامپ نیست که بالتبع تصرف در منفعت مملوکه شما هم باشد.

[سؤال: ... جواب:] آن انتفاعی که به تصرف در عین باشد ما قبول داریم، او حرام است. ... غاصب تصرف در این لوح مغصوب کرد حرام است، ‌تصرف در عین هم که مستتبع تصرف در منفعت عین بود او حرام است، اما این غاصب که سازنده این کشتی است چه بیاید داخل کشتی چه نیاید داخل فرقی نمی‌کند او دارد بر استیلاء بر عین استیلاء‌ بر منافع این عین هم پیدا کرده. اگر تصرف در عین بکند تصرف در منفعت عین هم کرده. اما آمدنش روی این کشتی در غیر آن جایی که لوح مغصوب است یا نیامدن او فرقی به حالش نمی‌کند. انتفاعی که مستلزم تصرف در عین که بالتبع تصرف در منفعت عین باشد انتفاعی که همچون حالتی را ندارد، مستتبع تصرف در عین و تصرف در منفعت عین نباشد ما می‌‌گوییم این دلیل بر حرمت ندارد.

[سؤال: ... جواب:] مزاحمت مالک بحث دیگری است. یعنی یک جوری است که نمی‌گذارد آن مالک از آن روشنایی استفاده کند، ‌لامپ روشن کرده مالک که زیرش مطالعه کند، ‌این آقا آمده همان جایی که لامپ روشن می‌‌کند نشسته می‌‌خواهد مطالعه کند، مالک لامپ یا مالک منفعت لامپ که اجاره کرده لامپ را می‌‌گوید آقا! من استیفاء می‌‌خواهم بکنم منفعت عینم را، ‌تو مزاحم نشو. او که بحث ندارد، بحث در جایی است که مزاحم او نیست. من که مزاحم آن مالک لوح مغصوب نیستم.

[سؤال: ... جواب:] تصرف در منفعت به تبع تصرف در عین می‌‌شود چون منفعت وجود مستقل که ندارد. منفعت قابلیة العین للانتفاع وجود تبعی دارد، ‌منفعت یعنی قابلیة العین للانتفاع، این موجود است به تبع وجود عین و تصرف در این منفعت هم به تبع تصرف در عین می‌‌شود. اما کسی که تصرف در عین نمی‌کند صرفا انتفاع می‌‌برد این تصرف در منفعت نکرده، ‌انتفاع برده، ‌دلیل بر حرمت ندارد. ... من که مانع نشدم، آن کشتی‌ساز که یک لوح کم داشت، ‌رفت از همسایه دزید آورد او مشکل ایجاد کرد برای صاحب این لوح نه من که بلیط کشتی گرفتم از بندرعباس می‌‌خواهم بروم قشم، من چه تزاحمی با مالک این لوح مغصوب دارم؟ ... کشتی اگر غصبی بود بودن من در این کشتی تصرف در این کشتی مغصوب است و لایحل لاحد ان یتصرف فی مال غیره بدون اذنه. ... ما دلیل نداریم که اگر کسی آتش روشن کرده، ‌چراغ روشن کرده حالا یا برای نورش یا برای گرمش، خودش که گرم می‌‌شود، ‌خودش که استفاده می‌‌کند می‌‌گوید می‌‌خواهم هر کسی می‌‌خواهد بیاید این‌جا استفاده کند پول بدهد، تو نیا پول نمی‌دهی، این دلیل بر حرمت است؟ این سخنران‌ها این بازیگرها این‌هایی که در پارک‌های عمومی می‌‌آیند تلویزیون می‌‌گذارند، می‌‌گویند هر کسی می‌‌خواهد فیلم ببیند باید پول بدهد. در این فضای آزاد. حق ندارد، نخیر من می‌‌خواهم بیایم این‌جا این فیلم را ببینم. بله اگر مزاحم فیلم دیدن خودت هستم حرفی نیست اما شما می‌‌خواهی هر کسی بیاید این‌جا پول بگیری، ‌هر چی شما بخواهی که نمی‌شود. این‌جا هم بحث این است که این لوح مغصوب را که من غصب نکردم شخص دیگر غصب کردم، ‌بر فرض من غصب کردم غصب من حرام است اما نماز خواندن من روی آن قسمت مباح کشتی که مصداق غصب این لوح نیست، ‌مصداق تصرف در این لوح نیست. مصداق انتفاع از این لوح است که به عنوان انتفاع از این لوح دلیل بر حرمت ندارد. یعنی چه من بیایم این‌جا که قسمت مباح کشتی است یا اصلا نیایم کشتی، ‌بمانم در همان بندر، ‌بمانم در همان ساحل، فرقی نمی‌کند. مثل همان مثال دیروز که کسی که کولرگازی را غصب کرده آورده در اتاق روشن کرده چه بیاید با مهمان در همین اتاق بخوابد یا در اتاق دیگر که کولرگازی مباح دارد بخوابد در شدت و ضعف گناهش که فرقی نمی‌کند.

[سؤال: ... جواب:] انتفاعی که با تصرف در عین باشد، یعنی انتفاعی که مصداق تصرف در عین است که بالتبع استیفاء منفعت می‌‌خواهد بکند او ایراد دارد. [در مقام] این انتفاع مصداق تصرف در عین نیست. نفس انتفاع تصرف در عین نیست. بله تصرف در عین کرد کارش حرام است، چه انتفاع ببرد از آن چه نبرد این کار مستقلی است، ‌این دلیل بر حرمت ندارد.

## مسأله 7: نخ جراحی دابه غصبی است

مسأله 7: ربما یقال ببطلان الصلاة‌ علی دابة‌ خیط جرحها بخیط مغصوب و هذا ایضا مشکل.

صاحب عروه فرموده یک دابه‌ای است، زخمی شده، با نخ پانسمان غصبی این جراحتش را پانسمان کردند، بخیه کردند، بعضی‌ها گفتند نماز روی این دابه که مال خودت هست ولی جراحتش را با نخ بخیه غصبی دوختند باطل است. صاحب عروه می‌‌گوید باید تفصیل بدهیم. اگر عرفا این نخ تالف است، ‌اصلا دیگه از ملک مالک قبلی خارج شده، شده ملک من. چرا؟‌ برای این‌که من اتلف مال الغیر فهو له ضامن. من ضامن یک نخ بخیه سالم و دست‌نخورده هستم چون مثلی است به این آقای مالک یا اگر قیمی است قیمت آن را ضامنم اما این مال تالف ملک من شد، ‌از ملک مالک قبلی خارج شد ولی اگر نه، عرفا این هنوز تالف نیست مالک می‌‌تواند بیاید این نخ بخیه را باز کند و بعد از این‌که باز کرد هنوز ارزش دارد، مالیتش باقی است، ‌این تالف نیست، ‌آن وقت نماز روی این دابه می‌‌شود باطل. بستگی دارد که این نخ بخیه مالیتش محفوظ باشد که قابل رد به مالک باشد مع بقاء مالیته، ‌نماز روی این دابه باطل است. و الا فلا.

دو تا اشکال این فرمایش صاحب عروه دارد:

اشکال اول: آقای صاحب عروه!‌ این مبنا که جاهای دیگر هم تکرار کردید که "اگر عنوان ذاتی مال غیر تلف بشود، ‌من ضامن بدل او بشوم عین مال می‌‌شود ملک منِ غاصب چون جمع بین اشتغال ذمه من به بدل آن مال مغصوب و بین این‌که اجزاء باقیمانده از این مال مغصوب ملک آن مالک قبلی باشد می‌‌شود جمع بین عوض و معوض" این فرمایش شما عرفی نیست. مثال بزنم:

من کوزه شما را شکاندم، اجزاء کوزه باقی است، هنوز پول کوزه را اگر قیمی است یا مثل کوزه را به شما ندادم، و بناء هم ندارم فرض کنید بدهم، شما می‌‌فرمایید منِ غاصب، ‌منِ تلف کننده این اجزاء شکسته کوزه را جمع می‌‌کنم، می‌‌گوید مال خودم شد؟ قبل از این‌که پول را بدهم ذمه‌ام فقط مشغول شده به پول آن. پول ندادم هنوز، ‌چه بسا تا آخر هم نمی‌خواهم بدهم. صاحب عروه می‌‌گوید جمع بین عوض و معوض که نمی‌شود، هم آن مالک کوزه طلبکار بدل این کوزه باشد هم اجزاء باقیمانده از این کوزه شکسته را مالک بشود می‌‌شود جمع بین عوض و معوض، پس اجزاء‌ باقیمانده این کوزه مال منِ‌ غاصب است. این عقلائی است؟‌ می‌‌شود به این مطلب ملتزم شد؟

انتقال به بدل در خیلی جاها هست، ‌کسی گوسفند شما را بگیرد سر ببرد، می‌‌تواند گوسفند سربریده را به شما بدهد بگوید اتفاقا قیمتش که فرق نکرده، گوسفند زنده دو ملیون بود، ‌این گوسفند هم که سر بریدیم دو ملیون بود، چرا؟ برای این‌که کلی من تلاش کردم قصاب آوردم، ‌سربرید، تمییزش کردم، این‌ها را حساب کنید قیمتش فرق نکرده. یا قیمتش فرق کرده. آیا این‌جا شما می‌‌گویید صاحب این گوسفند حق ندارد بگوید من گوسفند داشتم، ‌باید پول گوسفند را به من بدهید؟ حق دارد دیگه. قطعا صاحب گوسفند وقتی گوسفندش را یک غاصبی می‌اید ذبح می‌‌کند و لو قیمت این گوسفند مذبوح هیچ کم نشود یا کم هم بشود بخواهم من پول بگذارم کنار این گوسفند مذبوح بگویم گوسفند مذبوحت را بردار ببر، ‌این هم ما به التفاوتش، من همچون حقی ندارم. صاحب گوسفند می‌‌گوید من صاحب گوسفند هستم نه صاحب گوشت. پس من از تو بدل گوسفند را می‌‌خواهم. صاحب عروه چی گفت، ‌گفت جمع بین عوض و معوض نمی‌شود. پس این صاحب گوسفند که در ذمه من دو ملیون طلب دارد که گوسفند قیمی را تلف کردم، پس این گوشت‌ها باید بشود برای منِ‌ غاصب. خوب شغلی است، ‌خوب درآمدی است، ‌گوسفند مردم را ذبح می‌‌کنیم، تلف عنوان گوسفند می‌‌شود، ولی گوشت مباح می‌‌بریم خانه‌مان، ‌گوشت‌ها می‌‌شود مال من دیگه. قابل التزام است؟ قابل التزام نیست.

[سؤال: ... جواب:] جمع عوض و معوض است. هم این مالک گوسفند مالک است در ذمه من بخاطر اتلاف گوسفند بدل گوسفند را، هم مالک این گوشت است، می‌‌شود جمع بین عوض و معوض. پس صاحب عروه می‌‌گوید دیگر مالک این گوسفند نیست، ‌یعنی گوشت برای من غاصب مباح است. مشکل شما اشکال در جمع بین عوض و معوض بود.

[سؤال: ... جواب:] ما در این مثال گوسفند می‌‌گوییم این گوشت مال مالک گوسفند است و ذمه من هم به دو ملیون تومان پول گوسفند مشغول است. اما اگر دو ملیون تومان را مالک گوسفند از من بگیرد بعد از گرفتن پول گوسفند آن وقت گوشت‌ها می‌‌شود ملک منِ غاصب. ولی قبل از این‌که من پول دو ملیون تومان گوسفند را به صاحب گوسفند بدهم نخیر، ‌هم ذمه من به دو ملیون تومان پول گوسفند مشغول است هم این گوشت‌ها ملک آن مالک گوسفند است. جمع بین عوض و معوض بعد الاستیفاء غیر عقلائی است نه قبل از استیفاء. بعد از این‌که دو ملیون را دادم به صاحب گوسفند گوشت‌ها می‌‌شود مال من. ... مالک بر می‌‌دارد این گوشت‌ها و لکن بعد از این‌که برداشت و استفاده کرد دیگه به مقدار قیمت این گوشت‌ها نمی‌تواند حساب کند و دو ملیون را کامل بگیرد. باید کم بکند چون می‌‌شود جمع بین عوض و معوض.

اگر صاحب عروه بگوید حالا ما یک دلیلی آوردیم، ‌دلیل‌مان را کار نداشته باشید، ما ادعامان این است که جایی که مالیت مال تالف از بین برود مثل همان اجزاء کوزه شکسته که مالیت ندارد، آن جاها را می‌‌گوییم از ملک مالک قبلی خارج می‌‌شود. می‌‌گوییم به چه دلیل؟ از مالیت افتاده، ‌از ملکیت که نیفتاده. تلف مالیت است، ‌تلف ملکیت که نیست. مخصوصا که الان این نخ بخیه سالم است. اگر بخواهیم بازش کنیم از بدن این دابه تکه‌تکه می‌‌شود. الان این نخ بخیه مال من است، من راضی نیستم شما در او تصرف کنی. این اجزاء کوزه شکسته مال من است، من راضی نیستم در او تصرف کنی. مالیتش از بین رفت، ملکیتش که از بین نرفت، حق اختصاصش که از بین نرفت.

جالب این است:‌ آقای خوئی در این مسأله ما با صاحب عروه موافقت کرده در این بُعد که اگر مال عرفا تالف باشد مالیت نداشته باشد از ملک مالک اصلی خارج می‌‌شود. ولی خود آقای خوئی در مسائل دیگر در بحث وضوء، در بحث‌های دیگر تصریح کرد، گفت کسی که وضوء با آب غصبی می‌‌گیرد، ‌آن رطوبت‌هایی که روی دست او هست یعنی آن قطرات آب، مالیت ندارد ولی ملکیت دارد برای مالک آن آب. حرام است این غاصب تصرف کند در این اجزاء آب که روی دستش هست در حالی که این آب غصبی است. آب غصبی ریخته روی دستش، ‌قطرات آب هست، صاحب این آب می‌‌گوید من راضی نیستم، همین هم که دست می‌‌کشید روی این آب‌ها من راضی نیستم، ‌قطرات آب مال من است، خود آقای خوئی می‌‌گوید حق دارد مالک.

اتفاقا در بحث لباس مباح که با خیط مغصوب دوخته شده، یادتان هست آقای خوئی گفت: حرام است تصرف در این خیط مغصوب. خب این چه فرق می‌‌کند با دابه مجروحه‌ای که با خیط مغصوب بخیه شده، آن هم لباس مباحی است که با خیط مغصوب دوخته شده. آقای خوئی تصریح کرد، آمد گفت: خیط مغصوب از مالیت افتاده، خب بیفتد، ملک مالک خیط که هست. مالک خیط می‌‌گوید حرامت باشد این عبایی که دوختی، ‌این قبایی که دوختی با این نخ‌هایی که از مغازه من دزدیدی، صاحب عروه فرموده این مالیت ندارد، مال خود این غاصب شده؟‌ این عقلائی است؟ من راضی نیستم، ‌این ملک من است.

ما معتقدیم صرف این‌که مالیت این مال مغصوب از بین برود، دلیل نمی‌شود بر این‌که دیگه بگوییم تصرف منِ غاصب در این مال جایز است. دلیل نمی‌شود. لباس دوخته شده با نخ غصبی بعدش چون این قیطان را اگر بخواهند باز کنند تکه‌تکه می‌‌شود، ‌قشنگ دست به قیطان می‌‌کشم، مال مردم بوده، ‌صاحب عروه این‌جور می‌‌گوید، مال مردم بوده، الان مباح است، ‌این عقلائی است؟ عقلاء نمی‌گویند این چه آدم بی‌دینی است؟ درست است عبا هدیه بود ولی رفت قیطان غصبی، نخ غصبی پیدا کرد بعد این را دوخت روی دوشش انداخت می‌‌رود نماز جماعت هم می‌‌خواند.

[سؤال: ... جواب:] حالا خیط چه جرحها چه خیط خرجها یعنی خورجینش را. ببینید بحث در این است:‌ دلیل صاحب عروه چیه؟ می‌‌گوید لان الخیط صار تالفا. دلیلش این است. دلیل این است. می‌‌گوید الخیط صار تالفا، می‌‌گویم مالیتش تلف شده، ملکیتش که تلف نشده. حالا آنی که آقایان معمولا فهمیدند جرح است که خیط جرحها.

[سؤال: اگر کسی آب دیگری را روی زمین ریخت‌ پا گذاشتن روی این آب جایز است؟ جواب:] اگر مالک راضی نیست نخیر. مالیت ندارد. یک وقت قابل انتفاع اصلا نیست برای مالک، گاهی برای مالک قابل انتفاع است منتها کسی پول بابتش نمی‌دهد. اگر برای مالک قابل انتفاع است می‌‌گوید من می‌‌خواهم از این انتفاع ببرم به شما چه ربطی ندارد. قابل انتفاع هم نباشد می‌‌گوید مال من است، ‌اثرش این است که نمی‌خواهم شما تصرف کنی. این خانه‌هایی که در شوارع مفتوحه تخریب می‌‌کنند همین بحث است که اگر به ناحق تخریب کنند، آقای خوئی می‌‌فرمود چون مالک نمی‌تواند دیگر برگردد به ملکش، عقلاء اعتبار ملکیت نمی‌کنند در این خانه‌هایی که دولت‌ها می‌‌گیرند خیابان‌کشی می‌‌کنند. چون مالک دیگه قابل ارجاع نیست این مال به او، پس نه تنها مالیت ندارد ملکیت هم دیگه اعتبار نمی‌شود برای مالک. حالا بر فرض آن باشد، آن انتفاع ملکیت است آن هم در جایی که مالک هیچ انتفاع مالکانه‌ای نتواند از او ببرد. همان هم اشکال کردند، ما هم اشکال کردیم، آقای سیستانی هم اشکال کردند. گفتند اثر بقاء ملکیتش این است که بگویم من راضی نیستم، دولتی‌ها غیر دولتی‌ها از این خانه من عبور کنند. این اثر ملکیت است دیگه.

پس اشکال اول این است که حتی اگر این خیط مالیتش تلف بشود و لکن تصرف در این خیط تصرف در ملک غیر است، تصرف در چیزی است که حق اختصاص دارد غیر و لذا تصرف در او حرام است. مثل لباس دوخته شده به خیط مغصوب.

اما مطلب دوم ان‌شاءالله فردا.

جلسه 28-380

**دو‌شنبه - 27/08/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

مسأله 7 این بود که صاحب عروه فرمود اگر دابه‌ای مجروح بشود و این جراحتش را با نخ غصبی بدوزند باید تفصیل بدهیم، ‌اگر رد این نخ بخیه به مالکش به جوری که مالیتش حفظ بشود ممکن است، اشکال پیدا می‌‌کند نماز، ‌اگر رد این نخ بخیه بدون تلف شدن مالیتش ممکن نیست که این نخ بخیه عرفا تالف است‌، عرفا که تالف شد منِ غاصب ضامن بدل او هستم و این عین این نخ می‌‌شود ملک من؛ از ملک مغصوب‌منه خارج می‌‌شود.

ما عرض کردیم تلف مالیت که منشأ نمی‌شود مال غصبی از ملک مالک اصلیش خارج بشود. شما یک پارچه‌ای را می‌‌برید دست‌تان یک مقدار زخم شده، پارچه غصبی است، ‌نعوذبالله، می‌‌برید می‌‌بندید به انگشت‌تان، ‌این پارچه مالیت ندارد، ‌بخواهید ببرید بفروشید هیچ‌کس پول نمی‌دهد، ‌اما مالک می‌‌گوید من راضی نیستم، از بیرون پارچه خریده بودم بروم پیراهن بدوزم گفتی یک مقدارش را هم می‌‌برم که زخمم را با آن ببندم مهم نیست، ‌پارچه نازنین من را بریدی، ‌اینی که بریدی و به دستت بستی دیگه مالیت ندارد اما عقلاء چی می‌‌گویند؟‌ عقلاء می‌‌گویند دیگه مالک حق ندارد؟ لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه شاملش نمی‌شود؟‌

مال امرء‌ مسلم به قول امام رضوان الله علیه، ‌از مطالب ناب ایشان است که می‌‌فرمایند مال عرفا یعنی ملک. لایحل مال امرء‌ مسلم الا بطیبة نفسه یعنی اصلا مال مردم خوری یعنی ملک مردم را بخوری. و الا می‌‌رود یک دانه نخودچی افتاده زمین، می‌‌گوید این‌که قیمت ندارد، می‌‌خورم. آقایان گفتند از باب لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه نمی‌شود آن را حرام کرد، ‌از عمومات ظلم و عدوان باید استفاده کنیم. [اقول] نه آقا، خود لایحل ان یتصرف فی مال غیره بدون اذنه عرفا شاملش می‌‌شود. شما وقتی می‌‌گویید این مال من است اصلا ظهور عرفیش یعنی ارزش دارد؟ یا مال من است یعنی ملک من است؟

حالا عمومات ظلم و عدوان هم که هست و عقلاء ظلم می‌‌دانند. من راضی نیستم، ‌این پارچه را باز کن از روی زخم. صرف تلف مالیت که منشأ نمی‌شود مال غصبی دیگر از ملک مال اصلیش خارج بشود.

[سؤال: ... جواب:] بقائا هم دارد ظلم می‌‌کند وقتی مالک راضی نیست، می‌‌گوید همین پارچه‌ای که بستی به زخم دستت من راضی نیستم روی دستت بماند. ... اگر شک کنیم در بقاء ملکیت استصحاب بقاء ملکیت اصل عملی است. ولی بحث باز واقع می‌‌شود که تصرف در این ملک جایز است یا جایز نیست، آن وقت مجبوریم یا به لایحل تمسک کنیم یا به عمومات ظلم و عدوان.

پس به نظر ما لباسی که با خیط مغصوب دوخته شده یا این دابه‌ای که با خیط مغصوب زخمش بخیه شده، تصرف در این خیط حرام است تا مالک را راضی نکنید. خیط مملوک مردم است. مخصوصا که الان قابل انتفاع است. اگر ما باز کنیم از مالیت می‌‌افتد ولی الآن‌که قابل انتفاع است، ‌مالک راضی نیست.

و عجیب است آقای خوئی که در جاهای دیگر فرمود خیط مغصوب اگر بود تصرف در ثوب مخیط به این خیط مغصوب حرام است، صریحا ایشان این را فرمود، آن وقت در این‌جا موافقت کرده با صاحب عروه که اگر این دابه مجروحه‌ای که جرحش با خیط مغصوب بخیه شده است، عرفا مالیت نداشته باشد، ‌اگر باز کنیم بخیه را، کسی این نخ بخیه را نمی‌خرد، آقای خوئی گفتند حق با صاحب عروه است که از ملک مالک اصلی خارج می‌‌شود. خب خلاف مبنای‌تان است آقای خوئی.

[سؤال: آن‌جا بحث لباس است، ‌این‌جا بحث القاء ثقل است. جواب:] فعلا بحث این است که این تعبیر صاحب عروه این است که یعد تالفا و یشتغل ذمة الغاصب بالعوض، ‌این را آقای خوئی موافقت کردند.

و لذا به نظر ما حق با امام است که فرمودند تصرف در این خیط مغصوب و لو مالیتش تلف شده باشد جایز نیست.

[سؤال: ... جواب:] فعلا بحث این است که دست بکشد روی این خیط مغصوب [یا] مالک دابه ابقاء کند این خیط مغصوب را. این حرام است؛‌ ابقاء غصب است.

[سؤال: ... جواب:] من از شما یک سؤال می‌‌کنم: شما آب داشتید، شکر یک بنده خدای شکرفروش را آوردید، ‌قاطی کردید با این آب، آبلیمو هم از آبلیموفروش گرفتید و آوردید قاطی کردید با آن، یک شربت آبلیمویی درست کردید می‌‌خواهید بدهید به زوار امام رضا. صاحب عروه می‌‌گوید بخورند نوش جان‌شان. چرا‌؟ برای این‌که شکر یعد تالفا، ‌آبلیمو هم یعد تالفا، ‌فقط شما ضامن بدل شکر هستید (چون شکر مثلی است مثل شکر) به صاحب شکر، ‌بدل آبلیمو به صاحب آبلیمو و لکن خوردن این شربت آبلیمو حلال است. [اقول] این خلاف مرتکز عرف نیست؟ ... شکر تلف شده دیگه، ‌وصفی شده از اوصاف این آب، آب شده شیرین، شکر مستهلک شد.

[سؤال: ... جواب:] کلام در این است که تصرف در این آبی که آن را شربت آبلیمو درست کردید بدون اذن آن‌ها حرام است. مثل این‌که کوزه مردم را می‌‌شکند. ده تا کوزه گذاشته بود این بنده خدا کنار کوچه بفروشد. یکی رفت با او دعوا کرد زد هر ده تا کوزه را شکاند. خب این‌ها مالیت ندارد. بعد به عمله‌اش بگوید جمع کنید این‌ها را ببریم. چرا؟ چون صاحب عروه گفته من پول این کوزه‌ها را اگر قیمی است ضامنم به این آقا، حالا هم نمی‌خواهم بدهیم را بدهم، شما چکار دارید، ‌من می‌‌دانم و این آقا و خدای خودمان در روز قیامت می‌‌دانم چه کار کنیم. اما شما بردارید ببرید این کوزه شکسته‌ها را. [اقول] عقلاء اجازه می‌‌دهند؟ یا می‌‌گویند این کوزه شکسته‌ها مال این صاحب کوزه‌ها است؟ یک وقت پولش را می‌‌دهید به آن صاحب کوزه‌های شکسته، بله، می‌‌شود مال شما عرفا چون جمع بین عوض و معوض در استیفاء عرفی و عقلائی نیست. اما قبل از استیفاء، ‌قبل از این‌که پول این کوزه‌ها را که شکستید بدهید به این بیچاره، ‌این کوزه شکسته را هم بر می‌‌دارید می‌‌برید؟ حلال؟ عقلاء این را می‌‌پذیرند؟

[سؤال: ... جواب:] ارش می‌‌دهند؟ یعنی این آقای ظالم می‌اید ما به التفاوت کوزه شکسته و سالم را می‌‌دهد به صاحب این کوزه‌ها یا ضامن بدل این کوزه‌ها است؟ اتلاف کرده، ‌ما هم قبول داریم ضامن بدل است اما می‌‌گوییم تا بدل را ندهد این کوزه شکسته‌ها مال صاحب کوزه است.

مطلب دوم این است که صاحب عروه فرمود: اگر این خیط این نخ بخیه مالیت دارد، من قبول دارم تصرف در این دابه جایز نیست، نماز در آن هم باطل است. این هم درست نیست. آن نخ مالیت دارد، باز کنند می‌‌خرند افراد برای این‌که دابه‌شان را با این نخ پانسمان کنند چون این نخ‌های نابی است، ‌نخ بخیه هم کمیاب بود، دنبال همچون چیزی می‌‌گردند، ‌مالیتش از بین نرفته. می‌‌گوییم جناب صاحب عروه! چرا انتفاع از این دابه در این حال حرام است؟ شما می‌‌گویید چون این دابه‌ای است که با این نخ بخیه‌های غصبی جراحتش بخیه شده.

[اقول] اولا: جایی که اگر بخیه نشود یا بشود فرقی نمی‌کند، یک زخم مختصری است بخیه کردند زود خوب بشود ولی اگر بخیه هم نمی‌کردند می‌‌شد سوار این دابه شد، آن‌جا که این بیان نمی‌اید. بیان صاحب عروه در جایی می‌اید که این زخم به حدی زیاد است که اگر این نخ‌های بخیه نبود این دابه می‌‌اتفاد زمین یا لااقل بطور طبیعی ما نمی‌توانستیم سوارش بشویم. این‌جا می‌‌شود مثل انتفاع به مال غیری که اگر مثل همان خیمه که برویم زیر خیمه که اگر این خیمه نبود ما این‌جا نمی‌توانستیم بمانیم. خلاصه این‌که این نخ اگر تالف نباشد باید صاحب عروه تفصیل بدهد. بگوید اگر به حیثی است که اگر این نخ بخیه نبود انتفاع از این دابه میسور نبود، آن وقت اشکال دارد تصرف در این دابه. ولی اگر این جرح هم باز می‌‌شد، نخ بخیه را هم می‌‌کشیدیم باز به حدی نبود این زخم که انتفاع از این دابه میسور نباشد برای ما که سوار این دابه هستیم مشکلی ایجاد نمی‌شود چون انتفاع از این دابه توقف بر این نخ بخیه ندارد.

و به نظر ما حتی در آن جایی که اگر این نخ بخیه نباشد، ‌انتفاع از این دابه میسور نیست، این دابه می‌‌افتد زمین، ‌باز من که سوار دابه هستم کار حرامی نمی‌کنم، ‌انتفاع به مال غیر حرام نیست. آنی که این نخ بخیه را آورد این زخم را با آن بست او کار حرامی کرد، ‌او غصب کرد مال غیر را، من که سوار دابه شدم که این کار حرامی نیست. مثل این‌که فرض کنید همان کشتی، ‌یک طنابی بیاورند دو قسمت لوح شکسته کشتی را با آن طناب ببندند که از هم جدا نشود. خب آن کسی که طناب غصبی آورده کار حرامی کرده، ‌من که در آن کشتی نشستم تصرف در آن طناب نمی‌کنم.

بر فرض هم انتفاع به مال غیر به قول مرحوم آقای داماد در این صورت حرام باشد، ‌اتحاد با نماز روی این دابه ندارد.

برخی از دوستان گفتند این عبارت عروه در یک چاپ از چاپ‌های عروه به جای جرحها دارد خرجها. قطعا اشتباه است؛ همه عروه‌هایی که ما دیدیم غیر از این عروه العروة الوثقی که بدون حاشیه است، ‌همه‌اش المخیط جرحها هست. ولی این نسخه دارد الخیط خرجها، این بحث جدیدی ندارد. آن خورجینش را با نخ غصبی دوختند، حکم او هم واضح می‌‌شود که اگر بر آن سجده کند او اشکال پیدا می‌‌شود در سجودش، اما اگر بر آن سجده نمی‌کند مشکلی تولید نمی‌شود.

## مسأله 8: محبوس در مکان غصبی

مسأله 8: المحبوس فی مکان المغصوب یصلی فیه قائما مع الرکوع و السجود اذا لم یستلزم تصرفا زائدا علی الکون فیه علی الوجه المتعارف کما هو الغالب و اما اذا استلزم تصرفا زائدا فیترک ذلک الزائد و یصلیٰ بما امکن من غیر استلزام و اما المضطر الی الی الصلاة‌ فی المکان المغصوب فلااشکال فی صحة‌ صلاته.

کسی که محبوس در مکان مغصوب است بعضی‌ها گفتند این مضطر که نیست به نماز اختیاریه، باید ایستاده نماز بخواند با اشاره به رکوع و سجود. چون اگر بخواهد نماز اختیاریه بخواند مستلزم غصب زاید است.

صاحب جواهر فرموده است: این ظلمی که این آقایآن‌که همچون فتوایی می‌‌دهند به این محبوس می‌‌کنند، کمتر از ظلمی که آن ظالم که این شخص را حبس کرده نیست. چون حالا بحث نماز که نیست، معنایش این است که آقای محبوس! همآن‌جور ی که تو را آوردند این‌جا، همآن‌جور باش، تکان نخور. چون تکان بخوری مستلزم غصب زائد است. مگر لاحرج بخواهد رفع کند تکلیف را.

و لذا مشهور گفتند نه، محبوس در مکان مغصوب نماز اختیاریه می‌‌خواند.

فرض دومی که در این مسأله بیان شده کسی است که مضطر به نماز در مکان مغصوب است نه محبوس در مکان مغصوب.

صاحب عروه راجع به او فرموده لااشکال فی صحة صلاته.

فرض دوم روشن است، ‌او را بگوییم بعد فرض اول را بحث می‌‌کنیم:

فرض دوم نظر صاحب عروه به کسی است که مضطر به صلات اختیاریه است. یک امام حاکم جائری در یک مکان غصبی نماز می‌‌خواند، ‌این آقا هم سرشناس است، باید شرکت کند در این نماز. حال که باید شرکت کند اگر بخواهد نماز ایمائی بخواند که تابلو است، انگشت‌نما است، مضطر به صلات اختیاریه در این مکان مغصوب است. خب لااشکال فی صحة صلاته چون اضطرار رفع حرمت می‌‌کند. همین هم اگر واقعا فرض می‌‌شد مضطر به جامع صلات است یعنی این صلات ایمائیه هم اگر می‌‌خواند باز اضطرارش برطرف می‌‌شد، باید پشت سر این حاکم جائر نماز بخواند و لو نماز ایمائی، به یک بهانه‌ای دیسک کمر دارم، آرتروز دارم نماز ایمائی بخواند اضطرار برطرف می‌‌شود آن‌جا هم همین بحث پیش می‌اید. فرض جدیدی نمی‌شود. لذا آقای حکیم فرموده چرا فرض دوم مطرح کردید، ‌مگر فرض جدیدی است؟

بله فرض دوم فرض جدیدی است در صورتی که مضطر به صلات مضطر به صلات اختیاریه است. اگر مضطر به اصل صلات بود که صلات ایمائیه هم رفع اضطرار می‌‌کرد بله آن‌جا هم به قول آقای حکیم آن‌جا اشکال وارد می‌‌شود. مثل محبوس است که شما مضطری به صلات ایمائیه صلات اختیاریه ممکن است تصرف زائد باشد در مال غیر. پس فرض دوم را ما گفتیم ظاهر است در مضطر به صلات اختیاریه و واقعا صاحب عروه درست می‌‌گوید لااشکال فی صحة‌ صلاته.

[سؤال: ... جواب:] اگر اول وقت مضطر است به صلات اختیاریه در مکان مغصوب، حرمت برطرف می‌‌شود. وقتی حرمت برطرف شد برای چی این نماز صحیح نباشد؟ دلیل نداریم بر بطلان این نماز. بطلان این نماز از باب اجتماع امر و نهی بود. اضطرار مشکل را حل کرد، حرمت را برداشت. مضطر به صلات اختیاریه است در این مکان مغصوب در اول وقت و الا مشکل برایش درست می‌‌کند آن حاکم جائر. فرض این است که مضطر به صلات اختیاریه است در این مکان مغصوب. اضطرار نه بخاطر این‌که تارک الصلاة نشود، بخاطر این‌که اگر نماز نخواند پشت سر این حاکم جائر زندانش می‌‌کنند. مضطر به این حرکات غصبیه است، حرمت برداشته شد، وقتی حرمت این حرکات غصبیه برداشته شد دیگر مانعی نیست از اطلاق امر به صلات. شرط شرعی که نبود که لاصلاة فی المکان المغصوب. فرق می‌‌کند با نماز در حریر. اینی که شما می‌‌فرمایید در نماز در حریر همین‌جور است. اگر من مضطر بشوم اول وقت در نماز در حریر حرمت تکلیفیه‌اش برداشته می‌‌شود اما بعدا اگر توانستم باید اعاده کنم. چرا؟ برای این‌که صلات فی الحریر حرمت وضعیه هم دارد، لاتصل فی الحریر هم داریم غیر از لاتلبس الحریر. اما در بحث غصب ما فقط داریم یحرم الغصب. چون یحرم الغصب داشتیم از باب اجتماع امر و نهی گفتیم اطلاق صل مقید است. وقتی حرمت غصب برداشته شد از این حرکات صلاتیه، ‌نیت صلات که غصب زائد نیست، او که حرمتی ندارد. و لذا حرکات در این مکان مغصوب می‌‌شود حلال، ‌اطلاق صل شاملش می‌‌شود.

برگردیم به فرض اول. فرض اول که محبوس در مکان مغصوب است، آقای خوئی در توجیه کلام صاحب عروه فرمودند: ببینید! یک وقتی من محبوسم در یک مکان مغصوب، جلوی من یک فرشی است، من اگر بخواهم سجده کنم، ‌باید سر بگذارم روی این فرش، این‌جا نمی‌توانم نماز اختیاری بخوانم چون سجده من مستلزم تصرف در این فرش است که مورد اضطرار نیست. ولی اگر نه، این‌طور نیست، یک مکان مغصوبی است، ‌این‌طور نیست که بگویم این مکان یک فرشی جلوی من هست او هم ملک غیر است ولی من در این مکان روی سنگ ایستاده‌ام، ‌اگر سجده بروم تصرف در آن فرش حساب می‌‌شود، ‌نخیر، علی السواء‌است این مکان‌ها. این‌جا من چه بایستم چه راه بروم چه رکوع کنم چه سجود کنم، هیچ غصب زائدی از من سر نمی‌زند. چرا؟ برای این‌که من با آمدن در این‌جا یک القاء ثقلی می‌‌کنم بر این مکان و یک فضایی را هم اشغال می‌‌کنم. هیچ فرق نمی‌کند بایستم، ‌القاء ثقلم هست، اشغال فضا هست، بخوابم، سجود کنم، بایستم یا راه بروم، فرقی نمی‌کند. فقط در سجود تماس بیشتری هست با زمین؛ تماس بیشتر با زمین که حرام نیست.

ایشان فرموده است: مجرد مماسه با سطح زمین که تصرف در زمین حساب نمی‌شود بالضرورة. اما مجرد المماسة مع سطح الارض فهی و ان اختلف سعة و ضیقا لکنها بما هی مماسة لاتعد تصرفا فی الارض بالضرورة و الا لزم علی المحبوس اختیار الوقوف علی الجلوس مع ما امکن بل اختیار الوقوف علی احدی قدمیه بقدر الامکان تقلیلا للمماسة و لاقائل به اصلا. اگر مماسه با زمین مصداق تصرف در زمین باشد پس باید به این محبوس بگویید حتی الامکان یک پایت روی زمین باشد، ‌یک پای دیگرت روی هوا باشد. کسی این را قبول می‌‌کند و به این ملتزم می‌‌شود؟ ابدا.

[سؤال: ... جواب:] حرج نیست، مشقت شدیده نیست. حالا تا جایی که به حرج نمی‌افتید یک پا روی زمین بایستید، بعد از مدتی آن پا را بگذارید یک پای دیگر را بردارید. چون تماس شما با زمین کمتر باشد.

پس نماز اختیاری در مکان مغصوب برای این شخص محبوس جایز است بلکه واجب است. مگر همین فرضی که گفتیم. این فرض این بود که یک فرشی غصبی جلویش هست که اگر بخواهد روی این فرش غصبی سجده کند می‌‌شود تصرف در این فرش و آن وقت مجبور است نماز با اشاره به سجود بخواند.

به نظر ما این فرمایش آقای خوئی ناتمام است. اما این فرضی که ایشان فرمود ما نفهمیدیم. فرش جلویش نباشد سنگ جلویش هست چه فرق می‌‌کند؟‌ می‌‌گویید اگر فرش جلوی او باشد سجده نکند چون خودش روی سنگ ایستاده است، این چه فرضی است؟ حالا اگر جلویش به جای فرش سنگ‌فرش است چه فرق می‌‌کند با فرش؟‌ اگر کل بدنش روی فرش است چه فرقی می‌‌کند؟ اگر تماس با یک شیء غصب آن نیست پس تماس با این فرش هم غصب آن نیست. من که استیلاء بر مال غیر ندارم، من محبوسم. اگر تماس با سنگ زیر فرش، اگر این فرش را بر می‌‌داشتند می‌‌گفتند سجده کن بر آن سنگ‌فرش، اگر تماس با آن سنگ‌فرش مصداق غصب محرم نیست خب تماس با این فرش هم مثل او نیست. ما نمی‌فهمیم چه فرضی است. کل این مکان فرش دارد نماز اختیاری بخوانیم، کل این مکان سنگ‌فرش است نماز اختیاری بخوانیم، آن‌جا که ایستاده‌ایم سنگ‌فرش است، جلوتر آن‌که می‌‌خواهیم سجده کنیم، ‌فرش پهن کرده‌اند این‌جا می‌‌شود تصرف زائد در فرش. چه وجهی دارد این مطلب؟

[سؤال: ... جواب:] این‌که فرش مالک آخری داشته باشد بر فرض مقصود آقای خوئی این باشد چه فرق می‌‌کند؟ فرش ملک همین صاحبخانه است، ‌کل این خانه با فرش‌ها ملک یک نفر است، یا خانه ملک زید است، ‌فرش‌ها مال عمرو است، بالاخره من محبوسم در این مکان. چه فرق می‌‌کند؟

انصافا اگر بخواهیم دقی بحث کنیم، تماس با این مکآن‌که بر او سجده می‌‌کنیم غصب زائد است. اشغال فضا در هر حالی هست، اما من بایستم به اندازه جای دو تا پا می‌‌ایستم و القاء ثقل می‌‌کنم اما اگر سجده بکنم به اندازه یک متر جا می‌‌گیرد، ‌القاء ثقل می‌‌کنم بر او و تماس با او دارم. خب تماس با مال غیر بدون اذن صاحبش حرام است. لب تاپ شما را می‌ایم دست می‌‌کشم حلال است؟ شما می‌‌گویی راضی نیستم. به عبای شما دست می‌‌کشم شما راضی نیستی. عذر می‌‌خواهم یک مردی می‌اید به چادر یک زنی دست بکشد، زن می‌‌گوید خجالت بکش، می‌‌گوید حاج خانم! تماس با ملک غیر که حرام نیست، ‌ما هم که خداییش قصد بدی نداریم، این قابل التزام است این حرف.

ما معتقدیم (دقت کنید!) اشکالی که آن بعض الفقهاء‌ کردند که صاحب جواهر حمله کرد به آن‌ها گفت ظلمی که این‌ها کردند کمتر از ظلمی نیست که آن ظالم می‌‌کند که این محبوس را زندانی می‌‌کند اشکال فنی بوده آن بعض الفقهاء گفتند. لذا آقای حکیم گفته بخاطر القاء ثقل ما مشکل داریم. اشغال فضا، ‌بله، ‌چه بایستم چه بخوابم چه سجده کنم به لحاظ اشغال فضا حجم مشخصی دارم، ‌تفاوتی ندارد. اما به لحاظ القاء ثقل علی الارض واقعا مختلف است.

ما راه حل‌مان این است که حرمت تصرف در مال غیر تعبدی محض نیست؛ امضاء بناء عقلاء‌ است. ارتکاز عقلاء استیحاش دارد از این‌که ما بیاییم سخت‌گیری بکنیم. عقلاء هم داشتند افرادی را حبس می‌‌کردند در زندان‌هایی که ممکن بود غصبی باشد. در ارتکاز عقلاء چی بود؟ این بود که این محبوس باید یک پا بایستد حتی الامکان؟‌ اگر به حرج می‌‌افتد دو پا بایستد، ننشیند چو بنشیند القاء ثقل بیشتری است و اگر به حرج نمی‌افتد نخوابد چون بخوابد حجم بیشتری از زمین را تماس با آن برقرار می‌‌کند و القاء ثقل می‌‌کند. خلاف ارتکاز عقلاء است این محدودیت. و لو حرج نیست. مجبور است بعد از نماز صبح بخوابد؟ عقلاء این محدودیت را قائل نیستند که باید بایستی، نخوابی، اگر بخوابی آن وقت جای بیشتری از این زمین را اشغال می‌‌کنی. عقلائی نیست این حرف.

همان فرش هم که آقای خوئی فرموده همین است. حالا من روی سنگ‌فرش بخوابم یا برم روی فرش بخوابم عقلاء می‌‌گویند نه برو روی سنگ‌فرش بخواب چون بروی روی فرش بخوابی تصرف زائدی است.

بله، یک وقت تصرف غیر متعارف است، بروم از امکانات بیشتری از این خانه استفاده کنم، ‌بروم روی تخت که خانوادگی می‌‌خوابند آن صاحبخانه که بیرونش کردند ما را آن‌جا حبس کردند بروم بخوابم، ‌بله، ‌من تصرف‌های غیر متعارف را نمی‌گویم. اما تصرف‌های متعارف که یک جایی حبس می‌‌کنند، سیره بر همین بوده. ‌سیره محبوسین این بوده، ‌محبوسین هم جزء عقلاء هستند، جزء مجانین که نیستند. ارتکاز استنکاری هست که ما بیاییم بگوییم باید محبوس روی یک پایش بایستد حتی الامکان، ‌اگر به حرج افتاد روی دو پایش بایستد، باز اگر به حرج افتاد بنشیند‌، اگر باز به حرج می‌‌افتد از باب لاحرج می‌‌تواند بخوابد به مقدار رفع حرج نه این‌که از شب تا صبح بخوابد، به مقداری که رفع حرج می‌‌شود، این خلاف ارتکاز عقلاء است و ارتکاز عقلاء ارتکاز استنکاری است، ‌استیحاشی است و لذا اطلاق دلیل لایحل ان یتصرف فی مال غیره بدون اذنه انصراف دارد نه این‌که تصرف زائد نیست. انصافا تصرف زائد در این زمین است. اشغال فضا مساوی است اما تصرف در این زمین که علی حد سواء نیست. فقط ارتکاز عقلاء موجب انصراف می‌‌شود.

اما اگر کسی محبوس به سوء‌ اختیار است، رفت در خانه مردم، ‌گفت برویم باغ مردم، ‌درب هم باز است، ‌برویم امروز جمعه است صاحبش راضی باشد یا نباشد، نمازمان را می‌‌رویم مسجد می‌‌خوانیم ظهر. تا رفت در باغ، درب بسته شد، دیگه باید بماند آن‌جا تا بیایند بعدا صاحبش را پیدا کنند کلید را بگیرند و درب را باز کنند. این محبوس به سوء اختیار است. این‌جا واقعا ارتکازی نیست. بعید نیست این‌جا ما ملتزم بشویم، ملتزم می‌‌شویم. چون فعلش مبغوض است، ‌ترخیص در حقش نیست. این به مقدار ضرورت.

[سؤال: ... جواب:] چرا سختش می‌‌کنید؟ تصرفش باید به مقدار ضرورت باشد. بله ملتزم می‌‌شویم. چون ما این‌جا ارتکازی نداریم. مضطر به سوء‌ اختیار است، ملتزم می‌‌شویم. برود روی همان خاک‌ها بخوابد برای چی می‌اید روی فرش می‌‌خوابد. به مقدار عرفی و ضرورت عرفی. اما اگر بیاید از روی خاک‌ها برود در اتاق روی فرش بخوابد، نه. اما محبوس را که در باغ حبس کردند نمی‌گویند حالا که در این باغ حبس کردند برو روی خاک‌ها بخواب. او محبوس است‌، ارتکاز عقلاء در موردش بر جواز است.

و لذا این مسأله هم به نظر ما واضح هست.

مسأله 9 عنوانش این است که اگر کسی فکر می‌‌کرد این مکان غصبی است نماز خواند از باب تجری، بعد از نماز گفتند می‌‌دانی این خانه صاحبش راضی بوده هر کی می‌‌خواهد بیاید نماز بخواند. گفت الحمدلله. صاحب عروه می‌‌گوید قصد قربت که دارد نمازش صحیح است. بزرگانی مثل محقق عراقی، مرحوم بروجردی، ‌مرحوم آقای صدر می‌‌گویند بیخود کرده، ‌این نماز باطل است چون مصداق قبیح است.

تامل بفرمایید انشاء الله تا فردا.

مسأله 9:

جلسه 29-381

**سه‌شنبه - 28/08/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

مسألة 9: اذا اعتقد الغصبیة و صلی فتبین الخلاف فان لم یحصل منه قصد القربة بطلت و الا صحت.

صاحب عروه فرموده:‌ اگر کسی تجری بکند، ‌اعتقاد دارد این مکان مغصوب است نماز بخواند در آن بعد معلوم بشود مباح است، ‌اگر قصد قربت از او متمشی بشود نمازش صحیح است.

مرحوم‌آقای خوئی در توضیح این مطلب فرموده‌اند: اگر ما قائل می‌‌شدیم تجری حرام است ملتزم می‌‌شدیم به بطلان این نماز. چرا؟ برای این‌که این نماز و لو نماز در مکان مغصوب نیست ولی مصداق تجری است و تجری حرام است و دیگه نمی‌تواند امر به نماز شامل این بشود. همین نماز در مکان مغصوب تجری است، اگر غصب بود همین نماز در مکان مغصوب حرام بود، حال هم همین نماز در مکان مغصوب که به اعتقاد غصبیت می‌‌خواند مصداق تجری و حرام است.

اما ما که قائل به حرمت تجری نیستیم، ‌حالا چرا قائل به حرمت تجری نیستند بحثش مفصل است فقط من یک شبهه‌ای می‌‌خواهم مطرح کنم بر این مسلک مشهور که قائل به حرمت تجری نیستند، می‌‌گویم:

تجری حرام نیست، ‌شما می‌‌گویید چون لغو است. کسی که معتقد است این مکان مغصوب است و حرام، بگویند حالا که تجری می‌‌کنید حرام است بر تو این کار، ‌این لغو است. چرا؟ برای این‌که او اعتقاد به حرمت دارد، ‌اگر آن اعتقاد به حرمتش صلاحیت زاجریتش را داشته باشد که رها می‌‌کند نماز در این مکان را، ‌اگر اعتقادش به حرمت صلاحیت زاجریت او را نداشته باشد یعنی این آقا از این حرمت معتقده منزجر نشود شارع هم بگوید حرام است بالاتر از این اعتقاد او به حرمت نیست چون شارع بگوید حرام است باید به مکلف برسد مکلف اعتقاد به حرمت پیدا کند تا زاجر باشد، این آقای متجری که از قبل اعتقاد به حرمت دارد و زاجر او نیست، ‌پس لغو است تحریم تجری.

ما دو اشکال کردیم:

یک: مگر تجری فقط مختص به مخالفت قطع است؟‌ مخالفت حجت معتبره هم تجری است. استصحاب می‌‌کند که مالک راضی نیست نماز می‌‌خواند، بعد معلوم می‌‌شود که مالک راضی بود، این‌جا تجری است به مخالفت حجت. این‌جا که جعل حرمت لغو نیست. چرا؟‌ برای این‌که من فعلا حجت دارم بر حرمت، حجت هم قد تخالف الواقع و قد تصیب الواقع، اما اگر شارع بگوید حتما این حرام است بخاطر تجری، ‌این دیگه حرمت صددرصد می‌‌شود؛ مسلم این زاجریتش اقوی است. الان شما می‌‌بینید مردم می‌‌پرسند احتیاط واجب است این کار را نکنیم یا فتوی است. شما باید زرنگی کنید بگویید چه فرقی می‌‌کند. ولی او می‌‌خواهد از شما بشنود احتیاط واجب است برود عمل کند، ‌همه این‌جور نیستند که بفهمند احتیاط واجب است رجوع کنند به فالاعلم، می‌‌خواهد بشنود احتیاط واجب است خیلی محکم است. شما اگر ببینید طرف می‌‌خواهد رجوع به فالاعلم بکند بگویید می‌‌شود رجوع به فالاعلم بکند اما اگر می‌‌خواهد شلی و سفتی حکم را بدست بیاورد، این‌جا یک جوری بگویید به طرف که احساس کند فرقی نیست از نظر قبح ارتکاب بین فتوی به حرمت یا احتیاط واجب چون احتیاط واجب هم موجب تنجز حرمت می‌‌شود. و لکن مردم این‌جور هستند. مردم برای‌شان این مراتب مهم است. استصحاب حالا ممکن است خلاف واقع دربیاید اما اگر شارع بگوید الا و لابد چون تجری است حرام است، ‌این اقوی و آکد در زاجریت است؛ لغو نیست.

اشکال دوم: در همان اعتقاد به حرمت آنی که لغو است انشاء حرمت تجری است. روح حرمت که مبغوضیت تجری است، ‌او که محفوظ است. مولی می‌‌تواند بگوید من راضیم به تجری؟ قبیح است، ظلم به مولی است.

حالا آقای سیستانی فرمودند نخیر و ما ظلمونا و لکن کانوا انفسهم یظلمون. گنهکار هم ظلم به خدا نمی‌کند تا چه رسد به این متجری.

ما می‌‌گوییم مگه ظلم شاخ و دم دارد؟ ظلم یعنی تضییع حق مولی یا غیر مولی. و ما ظلمونا یعنی ستمی که موجب آسیب به ما بشود این‌ها نمی‌توانند انجام بدهند مثل پدری که به پسرش می‌‌گوید: پسر! معتاد نباش، ولگرد نباش. گوش نمی‌دهد. می‌‌گوید پسر! تو به من ستم نمی‌کنی، ‌به خودت داری ستم می‌‌کنی. متفاهم عرفی این است که یعنی ستم به شخص من بزنی و الا همین که نافرمانی پدر می‌‌کند ستم به پدر است یعنی تضییع حق اطاعت پدر است. ظلم به معنای آسیب زدن به مظلوم، ‌بله، در مورد مخلوقین نسبت به خالق نیست. به این معنا مردم کوفه هم به علی ظلم نکردند، ‌چه آسیبی به علی زدند؟‌ او که آخرش رسید به این‌که فزت و رب الکعبة. به خودشان ستم کردند که نافرمانی کردند از این وجود نازنین. ولی تضییع حق علی کردند، ‌حق علی این بود که اطاعت بکنند او را، اطاعت نکردند، تضییع حق یعنی ظلم.

پس این‌که آقای سیستانی فرمودند و ما ظلمونا و لکن کانوا انفسهم یظلمون تجری که بدتر از عصیان نیست، عصیان ظلم به خدا نیست طبق نص قرآن، تجری که به طریق اولی ظلم نیست. نه، ظلم به معنای تضییع حق هست، بالوجدان هست، ‌حق خدا این است که ما او را اطاعت کنیم بلکه حق خدا هست بالوجدان ‌که کاری که فکر می‌‌کنیم عصیان خداست انجام ندهیم. این حق خداست عقلا و تضییع حق ظلم عقلی است. بله، صحت سلبش در ما ظلمونا عرض کردم نکته‌اش این است که به ما آسیب نمی‌زنید، ‌فکر نکنید به ما آسیب می‌‌زنید، ‌لاتضره معصیة من عصاه و لاتنفعه طاعة من اطاعه.

این تجری حرام بودنش لغو است، ‌مبغوض خدا هست یا نیست؟ می‌‌شود مبغوض نباشد؟ یعنی مرضی خدا باشد؟ ترخیص بدهد خدا در این تجری. می‌‌شود؟

مستحق عقاب هم به نظر ما هست. و لو آقای سیستانی و امام معتقدند که متجری مستحق عقاب نیست. نه، بالوجدان اگر بیاورند آن کسی را که با زوجه خودش نزدیکی کرده به تخیل این‌که این اجنبیه است، روز قیامت بگویند آدم کذا! رفتی به تخیل این‌که این زن اجنبیه است نزدیکی کردی با او؟ می‌‌گوید بعدا فهمیدم همسر خودم است. می‌‌گویند اقدام کردی بر زنا.

[سؤال: ... جواب:] عقاب زنا نمی‌کنند غیر از این است که اصلا عقاب نمی‌کنند.

پس استحقاق عقاب هم به نظر ما هست. مبغوض هم هست. پس چیزی که مبغوض است حالا حرام انشائی نیست چون لغو است، مثل آنی که در ناسی مقصر آقای خوئی گفتند اگر خود شخص غاصب باشد و در هنگام نماز فراموش کند غصب را خطاب لاتغصب لغو است شامل او بشود چون ناسی است اما مبغوض بودن فعل که محفوظ است و او با اطلاق امر جمع نمی‌شود.

بگذارید شبهه‌مان را تقویت کنیم. ما گفتیم اصلا این‌ها به کنار، ‌شما در روایات که می‌‌گوید ما من شیء الا و فیه کتاب أو سنة، ‌تجری شیء‌ام لا؟ حکمش چیست؟ جایی که لغو نیست بگویید. می‌‌گویید لغو است بحث دیگری است‌، جایی که لغو نیست.

[سؤال: ... جواب:] مکروه است؟ یعنی ترخیص در ارتکاب دارد؟‌ تجری تضییع حق خداست‌، خدا می‌‌گوید اذن می‌‌دهم در تضییع حق من؟ حق مولای حقیقی بر عبد این است که نه تنها گناه نکند اقدام بر گناه و نافرمانی حق متعال نکند.

[سؤال: ... جواب:] مفسده لازم نیست در خارج بشود. خود مفسده نافرمانی خدا مفسده مهمه است. و الا در روایت داریم خدا امر کرد به وضوء، مگر مؤمن نجس می‌‌شود که وضوء بگیرد، امر کرد به وضوء لیعلم من یطیعه ممن یعصیه، تا انسان‌های مطیع متمیز بشوند از انسان‌های عاصی. خب هیچ مصلحت ملزمه‌ای در ذات وضوء‌نیست طبق این روایت ولی خدا گفت وضوء بگیر اگر وضوء‌نگیری عصیان امر خداست. خود این مفسده است.

ما عرض‌مان این است که خود نافرمانی و یا تجری قبیح است و مبغوض است، ‌بلکه طبق ما من شیء الا و فیه کتاب أو سنة، ‌شبهه این است که تجری شیء نمی‌تواند حلال باشد، ‌پس حکمش حرمت است.

[سؤال: ... جواب:] تقیه شیءٌ، حکم دارد. ما من شیء الا و فیه کتاب أو سنة شبهه اطلاق ندارد؟ حالا ما اصرار نداریم. ما هم همین اشکال را در بحث تجری مطرح کردیم که بگویید ممکن است ما من شیء نسبت به اشیاء خارجیه شامل می‌‌شود، ‌اطلاق ندارد که همه عناوین را بگیرد. این فعل شرب الماء است، ‌الان معنون شده به عنوان تجری، ‌حالا حتما باید به همه عناوین حکم داشته باشد. ما گفتیم خیلی واضح نیست از ما من شیء‌ الا و فیه کتاب أو سنة این استفاده بشود که به عنوان ذاتی شرب الماء حکم دارد اما به عنوان عرضی و ثانوی تجری هم حکم داشته باشد، ما خیلی واضح نیست برای‌مان. ولی در حد بیان شبهه ما فعلا عرض می‌‌کردیم. اما آن مبغوضیت را چه کار می‌‌کنید که تجری نمی‌تواند مرضی خدا باشد پس مبغوض است. حالا که مبغوض است اجتماع مبغوضیت و محبوبیت که محال است.

[سؤال: ... جواب:] این موالی دنیویه مولویت اعتباریه است. در همان زمان‌های قدیم که موالی و عبید بودند که مولی فراتر از قانون اختیار داشت نسبت به عبید خودش، اگر عبدش می‌‌رفت فرض کنید گوسفندی را که ملک خودش بود ولی به خیال این‌که این گوسفند ملک یک یتیم است، ‌سر می‌‌برید، ‌کباب می‌‌کرد می‌‌خورد، بعد مولی می‌‌آمد می‌‌دید که این عبد دارد می‌‌گوید حالا دیگه رفتیم گوسفند آن بچه یتیم را که صاحب ندارد ذبح کردیم و خوردیم، ‌خدا کند مولی نفهمد و الا بیچاره‌مان می‌‌کند، این خیلی عادل است. مولی شنید، آمد، ‌گفت اولا این گوسفندی که ذبح کردی خوردی ما او نبود، مال خودت بود یا من بود که من اذن داده بودم. ثانیا بیخود کردی این کار را کردی. شما داری ظلم می‌‌کنی؟ اقدام بر ظلم می‌‌کنی؟ اقدام بر ظلم مثل ظلم قبیح است. اقدام بر ظلم کردی؟ مجازات باید بشوی. اگر می‌‌آمد این مولی مجازات می‌‌کرد این عبد را بخاطر اقدام بر ظلم آیا عقلاء می‌‌گفتند عجب مولای بدی است؟ بله، موالی امروز بر اساس دولت‌ها و حکومت‌ها طبق قانون پیش می‌‌روند، ‌معلوم است که هیچ‌کس را مجازات نمی‌کنند‌، تو فکر می‌‌کردی این چراغ قرمز است، عبور کردی بعد معلوم شد سبز است. چون قانون شاملش نمی‌شود اما مولای حقیقی را اگر می‌‌خواهید یک مقدار تشبیه کنید که این تشبیه هم درست نیست، تشبیه بکنید به موالی و عبید در زمان‌های قدیم که مولی اختیار عبد را خیلی فراتر از آنچه که هست داشت.

[سؤال: پس بر نیت گناه هم باید عقاب جایز باشد؟ جواب:‌] الآن‌که عقاب هم می‌‌کنند. همین که تصمیم می‌‌گیرد علیه امنیت اقدام کند مجازاتش نمی‌کنند؟ پشیمان شد ممکن است عقابش نکنند اما نیت کرد، نتوانست، نیت کرد ترور کند یک شخصی را، بعد رد شد رفت او، دستش دیگه به او نمی‌رسد، حالا بحث فقهی نمی‌کنم اما از واضحات است که عقابش نمی‌کنند؟

حالا این شبهه باشد در ذهن‌تان. خیلی در بحث تاثیر ندارد. چون آخرش می‌‌رسیم نماز در مکانی که تجری بکند، ‌فکر می‌‌کند مغصوب است، ‌نماز در این مکان باطل است، ‌حرام باشد یا نباشد. و لذا خیلی روی این بحث حرمت تکیه نمی‌کنم.

مرحوم آقای خوئی فرمود: اما بناء بر نظر ما که تجری حرام نیست. تجری عنوان قبیحی است منطبق بر فعل، اما فعل به همان حالت خودش باقی می‌‌ماند. و لو مصداق طغیان بر مولی شده این فعل، مصداق تجاسر و تعدی بر مولی شده، ولی حرام که نیست، ‌بر همان حکم اولی باقی می‌‌ماند. چه اشکال دارد انسان تقرب به او بجوید. ولی به شرط این‌که علم به بطلان نداشته باشد. درست است می‌‌داند که این مکان مغصوب است و دارد تجری می‌‌کند در این مکان نماز می‌‌خواند، ولی احتمال صحت این نماز را بدهد و الا اگر احتمال صحت این نماز را ندهد که قصد قربت از او متمشی نمی‌شود. پس شرط صحت این نماز که تجری کرده، اعتقاد داشت این مکان مغصوب است، ‌این است که در فرض غصب بودن این مکان احتمال صحتش را بدهد. اما اگر بداند که نماز در مکان مغصوب باطل است قصد قربت از او متمشی نمی‌شود چون می‌‌داند عمل باطل است چه جور قصد قربت بکند. ولی کسانی هستند می‌‌دانند این مکان غصبی است ولی احتمال می‌‌دهند نمازشان در مکان مغصوب صحیح باشد، این آقا هم اعتقاد دارد این مکان غصبی است، ‌احتمال می‌‌دهد نمازش در این مکان صحیح باشد قصد قربت هم از او متمشی می‌‌شود.

و لکن این فرمایش آقای خوئی مورد قبول خیلی از بزرگان از جمله مرحوم آقای بروجردی در بحث وضوء، ‌این‌جا حاشیه نزده ولی در بحث وضوء به مائی که تخیل می‌‌کند غصبی است، ‌ایشان آن‌جا فرموده وضوء باطل است. مرحوم محقق عراقی، مرحوم آقای حکیم، ‌مرحوم آقای صدر فرمودند این نماز در مکانی که معتقد است غصبی است باطل است چون این فعل معنون به عنوان قبیح است. این فعل معنون به عنوان قبیح است، ‌فعلی که معنون به عنوان قبیح است صلاحیت مقربیت ندارد. تجری قبیح است. آقای خوئی! شما خودتان فرمودید فعل متجریٰ‌به به عنوان تجری قبیح می‌‌شود. فعلی که قبیح است یعنی مولی آن را زشت می‌‌بیند، می‌‌شود به آن فعل تقرب به مولی جست؟ مولی! بخاطر تو من این کار را می‌‌کنم، این قلیل عبادت را از من بپذیر! مولی می‌‌گوید این کاری که تو کردی زشت است، این نمازی که خواندی در این مکانی که فکر می‌‌کنی غصبی است عمل قبیحی است که از تو صادر شد به این عنوان ثانوی، ‌بعد بگوییم یتقرب الی المولی بهذا الفعل؟ این معنا ندارد.

و لذا به نظر ما نماز در این مکآن‌که معتقد است که این غصبی است باطل است.

[سؤال: ... جواب:] قصد قربت کردن شخص غیر از این است که این عمل صلاحیت مقربیت داشته باشد. این عمل صلاحیت مقربیت ندارد چون قبیح است. مثل همان شخصی که با همسر خودش در شب اول ماه رمضان همبستر می‌‌شود ولی معتقد است یا حجت دارد که این زن اجنبیه است، می‌‌گوید قصد قربت می‌‌کنم چو اول ماه رمضان مستحب است این فعل با زوجه. می‌‌گویند بی‌انصاف! مستحب با زوجه است، ‌تو اعتقاد داری این زن اجنبیه است یا حجت داری این زن اجنبیه است. [سؤال: نفس نماز خواندن با قطع نظر از مکانش حسن است، اما نمی‌شود گفت نفس نزدیکی کردن با یک زن با قطع نظر از این‌که همسرش است یا نه، حسن است. جواب:] چه فرقی می‌‌کند؟ نزدیکی با همسر در شب اول ماه رمضان مستحب است. این‌جا هم همین است، ‌نماز در مکان مباح واجب است. پس این نماز در مکان مغصوب یا معتقد الغصب قبیح است، فعل قبیح که صلاحیت مقربیت ندارد به ارتکاز عقلاء.

و لذا ما پیشنهادمان این است که آقایانی که اعتراض می‌‌کنند به ما اگر یک روزی حاشیه عروه زدند لااقل بگویند فی صحة هذه الصلاة‌ اشکال. حالا اگر بل منع هم بنویسند ما بدمان نمی‌اید.

و اما اذا اعتقد الاباحة فتبین الغصبیة فهی صحیحة من غیر اشکال. اما اگر معتقد است که نماز در این مکان مباح است ولی فی علم الله مغصوب بود. معتقد است که نماز در این مکان مباح است ولی فی علم الله حرام بود، ‌این نماز صحیح است بلااشکال.

صاحب عروه که معلوم است چرا قائل به صحت است. چون معتقد است تا نهی منجز نشود مانع از صحت عبادت نیست. خب این نهی از غصب واقعی منجز نیست بر این شخص.

مگر این اعتقادش همراه با تقصیر باشد. او حسابش جداست. بعضی‌ها اعتقادشان عن تقصیر است؛ یعنی تقصیر در مقدمات کردند. آقا با یک مقدمات غیر عقلائیه به این نتیجه رسیده که به زور گرفتن مال غیر مسلمان مطلقا جایز است، تقصیر در مقدمات کرده این اعتقاد را پیدا کرده، این اعتقاد عن تقصیر است، این‌جا ما معتقدیم نماز باطل است چون این عمل عن تقصیر دارد صادر می‌‌شود یعنی مبغوض است. اعتقادی که ناشی از قصور باشد نه تقصیر، ‌او مشکل ایجاد نمی‌کند چون نهی واقعی منجز نیست.

بعضی‌ها هم مثل آقای خوئی می‌‌گویند اصلا وقتی اعتقاد داری این عمل مباح است نهی واقعی ساقط می‌‌شود چون این نهی صلاحیت زاجریت به هیچوجه ندارد. پس لغو است بقائش.

نهی منجز بناء‌ بر قول به جواز اجتماع امر و نهی به نظر ما مشکلش این است که این عمل صلاحیت مقربیت ندارد بعد از این‌که مبعد از مولی هست و مبغوض مولی هست. و لکن کسانی که امتناع اجتماع امر و نهی قائل هستند، می‌‌گویند امر با وجود نهی ساقط می‌‌شود. ما که قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستیم مجبوریم دلیل دیگری بیاوریم بگوییم این عمل صلاحیت مقربیت ندارد.

و لکن مثل امام که جواز اجتماع امر و نهی قائلند، بخاطر اجماع فتوی می‌‌دهند به بطلان نماز در مکان مغصوب. اگر اجماع نبود می‌‌فرمایند چه اشکالی دارد؟ از یک حیث این عمل مقرب باشد از یک حیث مبعد باشد. ولی ایشان می‌‌فرمایند چه کار کنم، ‌من خیلی به اجماع و شهرت اهمیت می‌‌دهم. اجماع داریم بر بطلان نماز در مکان مغصوب. بخاطر این اجماع فتوی هم ایشان می‌‌دهد به بطلان، احتیاط نمی‌کند، ‌خیلی معتقد به اجماع و شهرت است.

ما می‌‌گوییم نیاز به اجماع نیست، ‌اجماع هم خیلی ثابت نبود با وجود کلام فضل بن شاذان. در ارتکاز عقلاء و متشرعه این فعل واحد که مبغوضا و معبد از مولی صادر می‌‌شود صلاحیت تقرب به مولی ندارد، ‌صلاحیت عبادیت ندارد. بزند در گوش عدو مولی به تخیل این‌که این پسر مولی است، ‌بعد هم بفهمد که این عدو مولی بوده بیاید پز بدهد پیش مولی. مولی! نمی‌دانی امروز چه کردیم، رفتیم این دشمن تو را ناکار کردیم. مولی می‌‌گوید آره فهمیدم وقتی هم کتکش می‌‌زدی خطابش می‌‌کردی به اسم پسر من. مرد حسابی! داری من را گول می‌‌زنی؟ تو به خیال این‌که پسر من است کتکش زدی، حالا واقعا دشمن من بود. با این عمل می‌‌خواهی خودت را به من نزدیک کنی؟ می‌‌خواهی رئیس دفترم هم بکنمت بخاطر این؟

[سؤال: ... جواب:] عبادت باید صلاحیت مقربیت داشته باشد. توصلی که نیست. جواز اجتماع امر و نهی را ما قائل شدیم بگوییم دفن میت در مکان مغصوب امتثال امر به دفن میت هست و لو عصیان نهی از غصب هم هست. تعبدی است امر به نماز. ... فرض این است که سجودش بر این سنگی است که معتقد است غصبی است. ترکیب اتحادی است.

## مسأله 10: جاهل به حکم

مسأله 10: الاقوی صحة صلاة الجاهل بالحکم الشرعی و هی الحرمة.

بعضی‌ها می‌‌دانند این مکان مغصوب است نمی‌دانند تصرف در مکان مغصوب، این‌جا حرام است. بعضی‌ها خانه‌شان را شریک قرار دادند با زن‌شان، نصف خانه مهر زن. بعد هم خدایی ناکرده اختلاف پیدا می‌‌کند با این همسرش. همسرش هم راضی نیست یا راضی نیست بالوجدان یا بالاخره گاهی استصحاب عدم رضایتش هست. خبر ندارد چون فکر می‌‌کند نصفش مال خودش است، پس دیگه اشکال ندارد این‌جا نماز بخواند. نه آقا! باید همان لحظه که همسرت گفت برو بیرون باید بروی بیرون. آن وقت شما نمی‌توانی بگویی برو بیرون چون نفقه او بر شما واجب است. مگر ناشزه بشود ولی نه ناشزه نیست بنده خدا، فقط با شما دعوایش شده، می‌‌گوید برو بیرون شما سریع باید بروی بیرون. بعضی‌ها این‌جور نیستند می‌‌گویند مهم نیست سه دانگش مال خودم است می‌‌رود نماز می‌‌خواند جاهل به حرمت این غصب است، ایشان می‌‌فرمایند نماز صحیح است. ولی احتیاط این است که این نماز باطل است خصوصا اگر جاهل مقصر باشد.

[اقول]: اگر جاهل مقصر است چرا احتیاط به بطلان می‌‌کنید. جاهل مقصر کالعامد است در این‌که عملش مبغوض مولی است مبعد از مولی است.

[سؤال: ... جواب:] احتیاط مستحب است چون اول فتوی داد به صحت بعد گفت و ان کان الاحوط البطلان خصوصا فی الجاهل المقصر.

[سؤال: ... جواب:] قصد قربت متمشی می‌‌شود به نظر ما از عالم به غصب هم قصد قربت متمشی می‌‌شود، ‌عمل مقربیت ندارد. و الا آن کسانی که بعد از تمام شدن مدت اجاره خانه را تخلیه نمی‌کند، ‌صبح بلند می‌‌شود نماز صبح می‌‌خواند قصد قربت می‌‌کند، بحث این است که این عملش صلاحیت مقربیت ندارد. صاحب عروه هم می‌‌گوید عمل صلاحیت مقربیت ندارد در عالم عامد. حالا ما می‌‌گوییم جاهل مقصر هم مثل عالم عامد است.

و آن‌هایی که امتناع اجتماع امر و نهی را قائلند مثل آقای خوئی می‌‌گویند نماز جاهل قاصر هم باطل است. چون جاهل قاصر ملتفت نه جاهل قاصر مرکب که غافل است، جاهل قاصر ملتفت نهی واقعی که در حقش ساقط نیست. وقتی ساقط نبود مانع از اطلاق امر است که ما این را قبلا بحث کردیم.

مسأله 11 مسأله مهمی است. مکان‌هایی که مجهول المالک هستند. می‌‌روید روستا، می‌‌گویند زمان شاه اصلاحات ارضی شده، این خانه‌ها همه‌اش مال مالکین سابق بوده. سؤال می‌‌کنند طلبه‌هایی که می‌‌روند تبلیغ از این مسأله. صاحب هایش هم معلوم نیست کی هستند یا اگر معلوم هستند دسترسی به آن‌ها نیست که در حکم مجهول المالک هستند. صاحب عروه می‌‌گوید برو سراغ حاکم شرع ببین چی می‌‌گوید.

آقای خوئی این‌جا فرموده حاکم شرع چه کاره است. ائمه فرمودند مجهول المالک صدقه باید داده شود. وظیفه مکلف در مجهول المالک صدقه است. صدقه به مجهول المالک است، اذن حاکم شرع هم نمی‌خواهد.

پس دو تا مطلب آقای خوئی این‌جا فرموده مصرف مجهول المالک صدقه است. آن وقت مشکل این است که من فقیر نیست، من آمدم در این خانه، این خانه هم مجهول المالک است، مصرفش صدقه است چه جور اذن بگیرم نماز این‌جا بخوانم. باید آن وقت بگوییم که باید اجرت بودنت را در این مکان صدقه بدهی این را باید بحث بکنیم.

مطلب دوم این است که آقای خوئی می‌‌فرماید روایات می‌‌گوید تصدق، نفرمود تصدق باذن الحاکم الشرعی. در مجهول المالک صدقه نیاز به اذن حاکم شرعی ندارد. تامل بفرمایید این مطلب دوم ایشان خلاف بحث‌های دیگر ایشان است که متعرض می‌‌شویم. و راجع به مصرف مجهول المالک هم مختصری بحث می‌‌کنیم انشاءالله.

## مسأله 11: زمین غصبی مجهول المالک

جلسه 30-382

**‌شنبه - 02/09/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

مسأله 11: الارض المغصوبة المجهول مالکها لایجوز التصرف فیها و لو بالصلاة و یرجع امرها الی الحاکم الشرعی و کذا اذا غصب آلات و ادوات من الآجر و نحوه و عمّر بها دارا أو غیرها ثم جهل المالک فانه لایجوز التصرف و یجب الرجوع الی الحاکم الشرعی.

صاحب عروه فرموده است: تصرف در زمین‌هایی که غصبی است و مالکش مجهول هست یا مالکش معلوم است ولی دسترسی به او نیست، بدون اذن حاکم شرعی حرام است.

برخی از اموال ممکن است مالک معلوم نداشته باشد و لکن گاهی یک ملک دولتی است که احراز نمی‌کنیم غصبی است، این طبق نظر مشهور ملک شخصیت حقوقی دولت است و بدون اذن دولت و قانون دولت تصرف در آن حرام است، طبق قانون دولت تصرف در آن جایز است. کسانی که دولت را مالک می‌‌دانند مثل امام نظرشان این است.

کسانی که قائل به مالکیت دولت نیستند مثل آقای خوئی، آقای سیستانی، نه از جهت این‌که دولت صلاحیت مالک شدن ندارد، از این جهت اشکال می‌‌کنند که ولایت برای سرپرست‌های حکومت‌ها قائل نیستند. طبعا اگر امضاء بکند حاکم شرع معاملات دولت را، می‌‌شود این ساختمان ملک دولت، اگر امضاء نکند ملک دولت نمی‌شود و چه بسا از مباحات است. چون زمینش موات بود و مصالح ساختمانیش هم از همین مباحات و انفال بود. او هم خارج از بحث ماست. بحث ما در جایی است که یک مالی مالک سابق داشته و الان مجهول است آن مالک و یا معلوم هم باشد دیگه وصول به او ممکن نیست. مالک دارد، اگر دولت هم آن را گرفته است چون به ناحق فرض کنید گرفته یا حاکم شرع امضاء نکرده آن خریدش را، این ساختمان را که خریده امضاء نکرده، ‌باقی مانده بر ملک مالک سابق و مالک سابق یا مجهول است و یا اگر هم معلوم است دسترسی به او امکان ندارد. حکم این چیست؟

[سؤال: ... جواب:] دولت یک ساختمانی را از زید می‌‌خرد و زید هم معلوم است کیست و لکن دسترسی به او نداریم. ان‌شاءالله خواهیم گفت مورد روایات هم هست که مالک اگر معلوم باشد ولی امکان وصول به او نباشد این حکم مجهول المالک را دارد. این از روایات استفاده می‌‌شود.

راجع به مجهول المالک مشهور گفتند مصرفش صدقه بر فقراء شیعه است با اجازه حاکم شرع و لذا اگر واقعا یک ساختمانی مجهول المالک است، شما می‌‌دانید به غیر وجه شرعی استیلاء بر آن پیدا کردند، این حکم مجهول المالک را دارد، مشهور می‌‌گویند یعنی یتصدق به أو بثمنه علی الفقراء من الشیعة باذن الحاکم الشرعی. حالا امکان صدقه به کل ساختمان نیست، آن تصرف‌هایی که شما می‌‌کنید در آن‌جا با اجازه حاکم شرع باید باشد و اجرت آن تصرفات را صدقه بر فقراء شیعه بدهید.

دلیل مشهور این است که می‌‌گویند: در روایات فرمودند مجهول المالک را یا معلوم المالکی که لایمکن الوصول الی صاحبه را باید صدقه بدهید. مثل صحیحه یونس بن عبدالرحمن سئل ابوالحسن الرضا علیه السلام و انا حاضر، تا این‌جا می‌‌رسد: رفیق کان لنا بمکة فرحل بها الی منزله (یک دوستی داشتیم در مکه با هم بودیم، از آن‌جا به سمت شهرش حرکت کرد، ‌ما هم) و رحلنا الی منازلنا (ما هم به سمت شهر خودمان حرکت کردیم) فلما صرنا فی الطریق اصبنا بعض متاعه معنا (در بین راه دیدیم برخی از آن اثاث‌های دوست ما پیش ماست. این می‌‌شود معلوم المالکی که عادتا لایمکن الظفر به و الوصول الیه) فای شیء نصنع به قال علیه السلام تحملونه الی الکوفة (حضرت فرمود بروید این اثاث را به کوفه ببرید چون مقصد کوفه بود) قال لسنا نعرفه (ما اصلا نمی‌دانیم این آقا کیست. فقط همراه ما در حج بود یعنی مشخصاتی از او نداریم) و لانعرف بلده (مشخصات شهرش را هم نمی‌دانیم) و لانعرف کیف نصنع قال اذا کان کذا فبعه و تصدق بثمنه قال له علی من جعلت فداک قال علی اهل الولایة.

این موردش معلوم المالکی است که لایمکن الظفر به و الوصول الیه. و لکن فقهاء فرمودند خصوصیت ندارد، ‌عرف به مجهول المالک هم الغاء خصوصیت می‌‌کند. و لذا مشهور گفتند مصرف معلوم المالکی که لایمکن الظفر به یا مجهول المالک صدقه بر فقراء شیعه است.

مرحوم آقای خوئی فرموده: ما مصرف را قبول داریم اما این‌که شما می‌‌گویید اذن حاکم شرع در مصرف مجهول المالک که صدقه بر فقراء هست لازم است، خلاف اطلاق این روایت است. روایت فرمود تصدق بثمنه، نفرمود باذن الحاکم الشرعی. این را هم در این بحث فرمودند هم در مصباح الفقاهة. در بحث خمس فرمودند انصاف این است که از این روایت نمی‌شود اطلاق‌گیری کرد. چرا؟ برای این‌که شاید امام که فرمود بعه و تصدق بثمنه اعمال ولایت هم کرد. امام هم مفتی بود هم ولی امر، نیاز نبود بفرماید تصدق بثمنه باذن الحاکم الشرعی، خود حضرت اذن داد با همین تعبیر. و لذا اطلاقی در این روایت نیست که ما بخواهیم بگوییم اذن حاکم شرع لازم نیست.

مرحوم آقای خوئی در همین بحث و در مصباح الفقاهة می‌‌خواستند با اطلاق این روایت و امثال آن نفی لزوم استئذان از فقیه بکنند می‌‌فرمودند ما برای چی بگوییم استئذان از حاکم شرعی لازم است؟‌ ما که قائل به ولایت فقیه نیستیم، الا در مواردی که دو خصوصیت داشته باشد: یک:‌ از اموری باشد که احراز بکنیم شارع راضی به اهمال آن نیست، باید زمین نماند. دو:‌ اصل اولی حرمت تصرف باشد. ما قدرمتیقن‌گیری می‌‌کنیم می‌‌گوییم حالا وقتی فهمیدیم شارع راضی به اهمال این مطلب نیست اصل اولی هم که حرمت تصرف است، قدرمتیقن‌گیری باید بکنیم، ‌قدرمتیقن این است که کسی می‌‌تواند تصرف کند که ماذون از طرف فقیه عادل باشد. مثلا اموال یتیم، ‌اموال غائب، ما یقین داریم که شارع راضی به تعطیل و اهمال در مورد آن نیست، بگذاریم اموال یتیم تلف بشود، ‌اموال این مؤمنی که غائب است تلف بشود، این محتمل نیست. یا خود این یتیم ضایع بشود، کسی او را سرپرستی نکند، این محتمل نیست. و از طرف دیگر اصل عدم ولایت بر تصرف در اموال این یتیم یا این غائب است چون لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه. آن وقت چون عدم تصرف بطور کلی موجب اهمال می‌‌شود در امر اموال یتیم و این خلاف نظر شارع است و از طرف دیگر اطلاقی هم در دلیل جواز تصرف در مال یتیم نداریم، قدرمتیقن‌گیری می‌‌کنیم، قدرمتیقن جواز تصرف است برای فقیه عادل یا مأذون از طرف او. این می‌‌شود دلیل بر ولایت فقیه.

مرحوم استاد هم در شئون حکومت همین دلیل را پیاده می‌‌کرد. می‌‌فرمود تصدی برای امر حکومت از اموری است که می‌‌دانیم شارع راضی به تعطیل و اهمال آن نیست، بالاخره لابد للناس من امیر، بی‌حکومت که نمی‌شود، ‌و از طرف دیگر اصل عدم ولایت بر اموال عامه و تصرف در شئون حکومت است، قدرمتیقن‌گیری می‌‌کنیم، قدرمتیقن از کسی که می‌‌دانیم از این اصل اولی خارج شده بخاطر این‌که شارع راضی به اهمال امر حکومت نیست، این است که فقیه عادل متصدی بشود. این محصل این بیان.

آن وقت نتیجه این می‌‌شود: آقای خوئی و مرحوم استاد می‌‌فرمودند جاهایی که اصل اولی بر جواز تصرف است، ‌دلیل ندارد ولایت فقیه، دلیل ندارد لزوم استئذان از حاکم شرعی. مثل این‌که یک شخصی فوت کرد ولیش آن‌جا حاضر نیست، بعضی گفتند احتیاط این است که زنگ بزنید از حاکم شرعی اذن بگیرید برای تجهیز این میت. از اموال خودتان اگر باشد چه نیازی است به استیذان از حاکم شرعی. اصل اولی اقتضاء جواز می‌‌کند. نمی‌دانم غسل دادن این میت مشروط است به اذن حاکم شرع، نماز خواندن و دفن کردن این میت مشروط است به اذن حاکم شرع، ‌کفن کردن این میت با اموال خودم یا اموال یک شخص متبرع مشروط است به استیذان از حاکم شرع، ‌اصل برائت می‌‌گوید همچون شرطی نیست. و لذا این‌جا ما قائل به ولایت فقیه نیستیم.

این محصل مبنای آقای خوئی. بعد تطبیق کردند بر مقام. فرمودند: در مقام ما وقتی اطلاق داریم در دلیل که می‌‌گوید تصدق بثمنه، دیگه اصل اولی که اصل عملی است از بین می‌‌رود. اصل لفظی داریم، اطلاق لفظی داریم، ‌نفی می‌‌کند لزوم استیذان از حاکم شرع را و ما این‌جا نمی‌توانیم دلیل ولایت فقیه را اعمال کنیم. این محصل فرمایش آقای خوئی.

منتها در بحث خمس چون در اطلاق این صحیحه مناقشه کردند طبعا مبنایشان در ولایت فقیه تطبیق می‌‌شود. خب مجهول المالک را ما چه بکنیم؟ بگذاریم تلف بشود؟ این خلاف مذاق شارع است. بخواهد هر کسی آن را بردارد و به مصرف برساند یا صدقه بدهد؟ اطلاق لفظی وقتی نبود تصدق بثمنه، اصل اولی عدم جواز تصرف است مگر آن مقدار متیقن که استیذان از حاکم شرع است. بله، حاکم شرع اگر عارف به مصادیق مصرف مجهول المالک نباشد احتیاط این است که کسانی را وکیل کند که آن‌ها عارف به مصارف شرعی هستند. چون قدرمتیقن اینگونه خواهد بود. اگر فقیهی عارف به مصادیق مصرف مجهول المالک بود، او اذن می‌‌دهد و اگر عارف نبود احتیاط این است که شخص عارف را توکیل کند برای این کار.

ممکن است شما مثل صاحب جواهر این نظریه مجهول المالک را بر سهم امام تطبیق کنید. بگویید سهم امام ملک امام است، امام هم که قطعا راضی به اهمال در آن نیست که سهم امام‌ها تلف بشود. از آن طرف بگویید چون اصل اولی عدم جواز تصرف است در مال غیر، پس جایز نیست تصرف در سهم امام الا به مقدار متیقن که اذن از حاکم شرع است.

آقای خوئی فرموده این‌ها را من قبول دارم ولی نتیجه‌ای که می‌‌خواهی بگیری که فلیتصدق بسهم الامام علی الفقراء که مصرف مجهول المالک است یا مالکی که معلوم است و لکن امکان وصول به او نیست، این را قبول ندارم. چرا این نتیجه‌گیری را ایشان قبول ندارد، ‌یعنی قبول دارد که حکم مجهول المالک فی حد ذاته بار می‌‌شود بر سهم امام چون مال لایمکن ایصاله الی صاحبه و اصل اولی هم عدم جواز تصرف در مال غیر است الا به اذن او منتها چون هیچ‌کس تصرف نکند از بین می‌‌رود سهم امام، متیقن این است که فقیر می‌‌تواند تصرف کند منتها باید عارف به مصارف باشد، ‌اگر عارف نیست وکیل بکند کسی را که عارف به مصارف سهم امام است.آقای خوئی فرموده این‌ها را قبول دارم اما این‌که بگویید این مصرفش صدقه است قبول ندارم. چرا؟ برای این‌که مجهول المالک اگر بدانم مالک مجهولش یا آن مالکی که قابل وصول به او نیست، بدانم راضی به یک مصرف خاصی است حق ندارم صدقه بدهم. یک پدری است الان غائب است، ‌دسترسی به او هم نیست، اموالی که دارد می‌‌دانیم راضی است به فرزندانش بدهیم، ‌به همسرش بدهیم، ‌حق نداریم صدقه بدهیم. اطلاق ندارد دلیل صدقه. اذن دارد، رضای باطنی دارد که به فرزندانش بدهیم، خب باید به آن‌ها بدهیم. چون مورد روایت این بود که و لسنا نعرفه و لانعرف بلده و لانعرف کیف نصنع و الا اگر می‌‌دانستند آن آقا راضی است به یک مصرف خاصی برسد باید به همان مصرف صرف بشود. و ما در مورد سهم مبارک امام علیه السلام می‌‌دانیم که امام علیه السلام راضی است که سهم امام برای ترویج دین صرف بشود و آن به این است که در اقامه حوزات علمیه صرف بشود که دین برقرار بماند.

البته آقای سیستانی یک حاشیه‌ای دارند، ‌حاشیه خوبی است، ‌فرمودند و همین‌طور مصرف رفع گرفتاری‌های شدید مؤمنین، حاجت‌های ملحه مؤمنین هم یقین داریم امام علیه السلام راضی است که سهم امام در او مصرف بشود. یک دختر شیعه است، پول جهازش را ندارد در خانه مانده، یک بیمار شیعه است پول درمان متعارفش را ندارد از بیماری رنج می‌‌برد، رفع حاجت‌های ملحه مؤمنین با رعایت اولویت‌ها این هم در کنار ترویج دین و صرف در اقامه حوزات علمیه مصرفی است که امام علیه السلام به آن راضی است. این محصل این مطلب. ما عرائضی داریم در این‌جا که عرض می‌‌کنیم.

[سؤال: ... جواب:] این اشکال اول که آقا اشاره می‌‌کنند به همین مطلب اخیر است. ما نمی‌خواهیم به این بحث بپردازیم، این اشکالی است راجع به بحث اخیر، ‌سهم امام:

مرحوم امام قدس سره در کتاب البیع حمله می‌‌کند به این نظریه. می‌‌گوید این چه حرفی است که ما بگوییم ما می‌‌دانیم مال امام زمان است و امام زمان راضی است در اقامه حوزات علمیه صرف بشود؟ از کجا می‌‌دانیم؟ این همه فقیر شیعه وجود دارد که به نان شب‌شان محتاج هستند، از کجا علم دارید امام زمان راضی است که من طلبه شهریه بگیرم و آن شیعه در فقر شدید زندگی بکند؟ از کجا ما علم داریم؟ بعد ایشان فرمودند (در ذیل ولایت فقیه این را فرمودند): ‌بر فرض مجتهدی بگوید من علم دارم، ‌خب علمش برای خودش بدرد می‌‌خورد، این‌که اجتهاد نیست تا ما بگوییم ما از مجتهد تقلید می‌‌کنیم. احراز رضای امام زمان یک احراز شخصی است. این مرجع تقلید احراز کرد رضای امام علیه السلام را که به طلبه‌ها شهریه بدهد یا مصارف از این قبیل، ‌اما طلبه‌ای که شهریه می‌‌گیرد به چه مجوز شهریه بگیرد؟ بگوید من خودم احراز کردم رضای امام را؟ که به این سادگی که نمی‌شود احراز کرد. بگوید من تقلید می‌‌کنم از مجتهد خودم در این مسأله که می‌‌گوید من احراز کردم امام راضی است به شما شهریه بدهیم؟ در کتاب البیع مرحوم امام فرمودند مگر این امر تقلیدی است که شما تقلید می‌‌کنید. تقلید در مسائل اجتهادی است، این احراز رضای امام علیه السلام که مسأله اجتهادی نیست.

و لذا ایشان فرمودند تنها توجیه صرف سهم امام ولایت فقیه است که فقیه ولایت دارد بر امر خمس، طبق تشخیص مصلحت خودش عمل می‌‌کند. کی می‌‌گوید من احراز می‌‌کنم رضای امام علیه السلام را؟ بر فرض هم بگوید حجت نیست. اصلا خمس مال هیچ‌کس نیست، مال امام علیه السلام هم نیست، یک مالی است مصارفی دارد، نیاز سادات فقیر باید از آن تامین بشود، آن هم نه این‌که نصف خمس را بدهند به سادات فقیر. ایشان می‌‌فرمود این همه خمس بخواهی نصفش را به سادات فقیر بدهی، خمس بازار بغداد ایشان می‌‌گفت نصفش را به سادات فقیر بدهید همه سادات غنی می‌‌شوند، بقیه‌اش چی؟‌ این همه خمس نصفش را بدهیم به سادات فقیر خیلی زیاد می‌اید. ایشان بیاناتی داشتند می‌‌فرمودند ما می‌‌گوییم باید نیاز سادات از خمس تامین بشود و الا خمس حق متولی هست، حق فقیهی است که متولی است و او طبق مصالح عمل می‌‌کند. حالا آن مقدار که سید نیازمند است باید تامین‌شان بکند، ‌اما این‌طور نیست که هر کسی هم پنجاه هزار تومان خمس بیاورد بگوییم بیست و پنج تومانش را بگذار در آن صندوق سهم سادات، بیست و پنج تومانش را بگذار صندوق سهم امام. نه، همه را یک جا جمع کن اما فقیهی که متولی شئون مردم است، باید از مجموع اخماس نیاز فقراء سید را تامین کند و مابقی هم در مصالح عامه خرج کند. اصلا دوست دارد صرف کسانی بکند که اصلا طلبه هم نیستند، مصلحت تشخیص بدهد. همین کار را هم خواهد کرد.

این هم نظر امام. تا جواب اشکال آقا را بدهیم. حالا کدام نظر درست است، ‌محل بحث ما نیست. مثل مرحوم آقای خوئی که مشهوری هستند، ‌آن‌ها اصلا سهم امام را ملک شخص امام علیه السلام می‌‌دانند. هر کاری که مصلحت می‌‌داند می‌‌تواند انجام بدهد. و در عصر غیبت ما نمی‌توانیم ملک امام را به او بدهیم، ‌لایمکن ایصاله الی مالکه. طبعا راه همانی است که آقای خوئی طی کرده مثل مشهور.

جواب اشکالات امام را هم لابد خواهند داد. این‌که امام فرمودند از کجا احراز رضایت امام بکنیم، ‌خب آن‌ها می‌‌گویند احراز می‌‌کنیم. طلبه‌ها چه کار کنند؟ صبح و شب درس می‌‌خوانند این است، ‌اگر بروند سر کار، ‌دیگه چی می‌‌خواهد بشود؟ بالاخره باید یک عده‌ای متمحض باشند در علوم دینی برای خدمت مذهب. راه دیگری که برای امرار معاش طلبه‌ها نیست، قطعا امام زمان راضی است به صرف سهم امام در حوزه‌های علمیه. البته با حفظ شرائط، با این‌که اسراف و تبذیر نشود، طلبه‌ها درس بخوانند، خدمت دینی بکنند، نه این‌که اول ماه بیاید شهریه بگیرد بعد تا آخر ماه برود در بنگاه‌های محل بنشیند مشغول معامله بشود. پس احراز رضایت می‌‌شود کرد.

و این هم که امام فرمودند اجتهادی نیست احراز رضایت امام، چرا اجتهادی نیست؟‌ بالاخره حسی که نیست، ‌همه کس که نمی‌فهمند امام علیه السلام راضی است به چه مصرفی یا راضی نیست. عملا شده تخصصی. با حفظ جوانب مختلف باید احراز کنیم امام زمان به چی راضی است، ‌شده اجتهادی. اجتهاد که شاخ و دم ندارد، گنبد و بارگاه ندارد. اجتهاد یعنی احتیاج به اعمال تخصص دارد. مجتهد که احکام دین را می‌‌داند روایات اهل بیت را می‌‌داند، او بالاخره از این جهت بهتر تشخیص می‌‌دهد که امام به چه چیزی راضی است. بله نسبت به تعیین مصارف، او باید عارف باشد به مصارف، ممکن است اصلا او طلبه درس خوان را خوب نشناسد، فقراء نیازمند شیعه را خوب نشناسد باید کمک بگیرد از افراد برای تعیین مصارف به نحو جزئی که مصارف را پیدا کند و تطبیق کند بر آن.

اما آن نظر امام، خب اصلا مبنایش فرق می‌‌کند. امام اصلا مبنایشان در خمس این است که نه ملک شخص است، ‌نه ملک منصب امامت است، نه ملک منصب حکومت است، اصلا مالک ندارد، تعیین مصرف شده برایش. و ولایتش با امام معصوم است و در طول امام معصوم با فقیه. این اصلا مبنا فرق می‌‌کند. بله اگر کسی این مبنا را طی کرد و قائل به ولایت مطلقه فقیه شد، ‌نتیجه همین می‌‌شود که امام فرمودند. مبانی مختلف است و ما وارد بحث مبنایی نمی‌شویم.

[سؤال: ... جواب:] پول امام زمان را خرج نکنیم یعنی برویم دفن کنیم؟ گفت رند‌هایی بودند، آن‌هایی که در زمان قدیم قائل بودن دفن سهم امام واجب است، ‌چون ما نمی‌دانیم امام به چه چیز راضی است، ‌نگه می‌‌داریم تا خودشان تشریف بیاورند مصرف کنند. رندهایی بودند پیگیری می‌‌کردند که این آقا کجاها دفن می‌‌کند سهم امام را بعد می‌‌رفتند فردایش بر می‌‌داشتند و می‌‌بردند به مصرف شرعیش می‌‌رساندند.

راجع به اصل فرمایش آقای خوئی در مجهول المالک این‌که فرمود این صحیحه یونس، در بحث خمس فرمود، این صحیحه یونس اطلاق ندارد، انصافا درست است. حق با ایشان است در بحث خمس. این‌که این‌جا فرمود اطلاق دارد عجیب است. تصدق بثمنه این‌که بگوییم اطلاق دارد ولو بدون اذن از حاکم شرع اثبات اطلاق عجیب است. و حق با ایشان است در بحث خمس که فرموده این اطلاق ندارد، شاید امام خودشان به عنوان ولی امر اذن دادند و فرمودند تصدق بثمنه.

ما غیر از این یک روایت صحیحه‌ای هست، ‌معتقدیم این روایت صحیحه هم تعیین می‌‌کند ولایت فقیه را در مورد مجهول المالک، ‌هم تعیین می‌‌کند که مجهول المالک مصرف تعیینیش صدقه نیست، ‌کل ما یراه الحاکم مصلحةً. اصلا مجهول المالک را حاکم می‌‌خواهد حقوق کارمندانش را بدهد به شرط این‌که عمل‌شان خدمت در بانک ربوی نباشد. عمل‌های حلال، ‌خدمت به جامعه می‌‌کنند، می‌‌خواهد مجهول المالک را به عنوان حقوق این‌ها بدهد. آن روایت این است:

در کافی از محمد بن یحیی از محمد بن احمد بن یحیی که از اجلاء هست، از موسی بن عمر از حجال از داود بن یزید نقل می‌‌کند. موسی بن عمر مردد بین موسی بن عمر بن بزیع است که نجاشی توثیقش کرده و موسی بن عمر بن یزید است که توثیق ندارد. ولی به نظر ما می‌‌شود مشکل را حل کرد و لو موسی بن عمر بن یزید توثیق ندارد. بله در رجال کامل الزیارات بود که آقای خوئی قبلا قبول داشت بعدا برگشت، و نعم ما صنع که فقط مشایخ بلاواسطه ابن قولویه صاحب کامل الزیارات را پذیرفت در اواخر عمرش که درست هم هست. اما از یک راه دیگر می‌‌شود سند روایت را درست کرد. و آن این است که شیخ صدوق این روایت را نقل می‌‌کند از حجال از داود بن ابی یزید. شیخ صدوق در مشیخه سند صحیح ذکر می‌‌کند به روایات داود بن ابی یزید. این روایت را شیخ صدوق نقل کرده از حجال از داود بن ابی یزید. در مشیخه می‌‌گوید و ما کان عن داود بن ابی یزید فقد رویته عن ابی عن سعد بن عبدالله عن احمد بن محمد بن عیسی عن العباس بن معروف عن ابی محمد الحجال عن داود بن ابی یزید. پس سند روایت با سند شیخ صدوق درست می‌‌شود. متن روایت را بخوانم. دارد:‌کسی به امام صادق علیه السلام عرض می‌‌کند انی اصبت مالا و خفت فیه علی نفسی، ‌امام می‌‌فرمایند و الله ما له صاحب غیری. مال مجهول المالکی بود، توضیح خواهیم داد ان‌شاءالله فردا، امام فرمود به خدا قسم صاحبش من هستم. خب این ظاهرش این است که ولی امرش من هستم. و این ظهور دارد در این‌که ولی امر ولایت بر مال مجهول المالک دارد. یصرفه فی‌ای موضع شاء و رآه مصلحة، چه صدقه بدهد چه غیر صدقه، ‌ان‌شاءالله فردا توضیح می‌‌دهیم.

جلسه 31-383

**یک‌شنبه - 03/09/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در زمین یا منزلی بود که مجهول المالک هست یا مالکی دارد معلوم ولی امکان وصول به او نیست. که صاحب عروه فرمود تصرف در آن حرام است مگر به اذن حاکم شرعی. شما می‌‌دانید اذن حاکم شرعی طبق نظر مشهور باید به مصلحت فقراء باشد که مصرف مجهول المالک هستند که تصدق به علی اهل الولایة. منتها عرض کردیم من که می‌‌خواهم بروم در این‌جا نماز بخوانم که نمی‌توانم کل پول این وزارت‌خانه را صدقه بدهم می‌‌گویند به مقداری که تصرف کردی اجرت این مقدار از تصرفت را با اذن حاکم شرع برو به فقیر صدقه بده. قبلا هماهنگ کن با حاکم شرع، ‌اگر او اذن داد، بعد می‌‌گوید شما اجرتش را صدقه بده به فقیر. که این کار را هم مراجع می‌‌کنند.

ما عرض کردیم بعید نیست بگوییم مصرف مجهول المالک خصوص صدقه بر فقراء نیست. این مطلب را برخی از فقهاء مطرح کردند. مرحوم آقای تبریزی هم تمایل داشت به این مطلب ولی صریحا نمی‌فرمود. آقای سیستانی صریحا این را بیان فرمودند. دلیل‌شان این روایت داود بن ابی یزید هست. در کافی از محمد بن یحیی نقل می‌‌کند از محمد بن احمد بن یحیی صاحب نوادر الحکمة از موسی بن عمر از حجال از داود بن ابی یزید عن ابی عبدالله علیه السلام قال رجل انی قد اصبت مالا و انی قد خفت فیه علی نفسی (من مالی بدست آوردم و بر خودم می‌‌ترسم در مورد آن. یعنی می‌‌ترسم مشکل دینی داشته باشد نگهداری این مال) و لو اصبت صاحبه دفعته الیه و تخلصت منه (اگر صاحبش را پیدا کنم به او خواهم داد این مال را و از این مال خلاص خواهم شد) فقال له ابوعبدالله علیه السلام لو اصبته کنت تدفعه الیه؟ (واقعا اگر صاحبش را پیدا کنی به او خواهی داد؟) قال‌ای و الله (آری به خدا) قال فانا و الله ما له صاحب غیری (به خدا قسم من صاحب او هستم. صاحبی غیر از من ندارد) فاستحلفه ان یدفعه الی من یأمره (بعد فرمود قسم می‌‌خوری که به هر کسی بگویم این مال را بدهی او هم قسم خورد) فحلف فقال علیه السلام فاذهب فاقسمه فی اخوانک و لک الامن مما خفت منه قال فقسمته بین اخوانی.

راجع به سند این روایت دیروز اشاره کردیم که سند کافی مشتمل بر موسی بن عمر است که مردد است بین ابن بزیع ثقه و ابن یزید غیر موثق مگر این‌که کتاب کامل الزیارات را بگوییم توثیق عام دارد چون ابن قولویه در اول کتاب می‌‌گوید: و لقد علمت انا لانحیط بجمیع ما روی عنهم فی ذلک و لا فی غیره و لکن ما وقع لنا من طریق الثقات من اصحابنا رحمهم الله. ما احاطه به همه احادیث در باب زیارات معصومین نداریم و لکن آنچه که از طریق مشایخ ثقات به دست ما رسیده است ما نقل می‌‌کنیم. مرحوم آقای خوئی می‌‌فرمود: این دلیل بر توثیق جمیع رجال در اسناد کامل الزیارات هست از جمله همین موسی بن عمر بن یزید. بعد عدول کردند فرمودند آن‌قدر روایت از مراسیل در این کتاب زیاد است با واسطه و همین‌طور روایات از ضعاف هست از جمله عایشه که این قرینه واضحه است که مراد توثیق عام نیست. حمل می‌‌کنیم این را بر توثیق مشایخ بلاواسطه ابن قولویه. ولی بعضی از بزرگان مرحوم آقامیرزا کاظم تبریزی رضوان الله علیه می‌‌فرمودند این عدول درست نیست. و ما من عام الا و قد خص، تخصیص می‌‌خورد این مواردی که ضعفش ثابت شده است.

ولی به نظر ما اصلا این تعبیر بیش از توثیق مشایخ بلاواسطه ظهور ندارد و لذا به قول مرحوم استاد ما آقا میرزا جواد تبریزی تعجب بود که چرا از اول آقای خوئی آن نظر توثیق عام را قبول کرد که بعد عدول کند. چون ابن قولویه می‌‌گوید من اسم این کتاب را گذاشتم کامل الزیارات. قبلش می‌‌گوید شما که می‌‌دانید من احاطه ندارم به همه روایات نه در این باب نه در غیر این باب. آنچه که از طریق مشایخ ثقات به من رسیده من به آن‌ها احاطه و اطلاع دارم. بحث نقل کردن در کتاب نیست، بحث این است که می‌‌گوید من احاطه ندارم مگر به آنچه که در مشایخ ثقات به من گفتند. خب اگر مشایخ ثقاتش به او گفتند و لو راوی بعدی که واسطه بین مشایخ و ائمه است ضعیف باشد، باز هم ابن قولویه به آن احاطه پیدا می‌‌کند چون مشایخ ثقاتش برای او نقل کردند. این بیش از مشایخ بلاواسطه و توثیق آن‌ها دلالت نمی‌کند.

آقای سیستانی که فرمودند همین هم درست نیست. چون بعدش دارد: و لااخرجت فیه حدیثا روی عن الشذاذ من الرجال یأثر ذلک عنهم غیر المعروفین بالعلم المشهورین بالحدیث. ایشان می‌‌فرمایند بعد از این جمله ابن قولویه می‌‌گوید من از شذاذ یعنی افراد شاذ و ضعیف حدیث نقل نمی‌کنم، ‌در صورتی که راوی از این‌ها افراد معروف نباشند. اگر یک ضعیفی است من ببینم مشهورین بالحدیث المعروفین بالعلم از این شاذ و ضعیف نقل حدیث می‌‌کنند، من هم از او نقل حدیث می‌‌کنم. و لو بلاواسطة. آقای سیستانی فرمودند و لااخرجت فیه حدیثا روی عن الشذاذ أی الضعفاء من الرجال یأثر ذلک عنهم یعنی یروی ذلک عن هؤلاء الشذاذ غیر المعروفین بالعلم المشهورین بالحدیث. ولی اگر ببینم نه، ‌مشهورین به حدیث از این ضعیف نقل می‌‌کنند، ‌با خودم می‌‌گویم حال که او نقل کرد چرا من نقل نکنم، ‌من هم نقل می‌‌کنم از این ضعیف و لو به اسم راوی بلاواسطه من تلقی بشود. یعنی من مستقیم از او نقل بکنم. شرط نقل نکردن من از شذاذ و ضعفاء این است که این شذاذ و ضعفاء پارتی نداشته باشند. اگر پارتی داشتند یعنی نقاد حدیث از این شذاذ نقل حدیث کردند، تقویت می‌‌شود این شاذ. نقاد حدیث مثل محمد بن الحسن بن ولید از یک شاذی نقل کند و لو توثیق نیست، اما بالاخره یک تقویتی می‌‌شود. آن وقت من هم ممکن است از این شاذ نقل بکنم و لو بلاواسطه.

انصافا این فرمایش آقای سیستانی ایراد دارد. اولا لااخرجت فیه حدیثا روی عن الشذاذ ظاهرش این است که روی بواسطة عن الشذاذ. حدیثی که نقل شده از شذاذ اما یک حدیثی که من خودم بلاواسطه نقل بکنم که به او نمی‌گویند روی عن الشذاذ.

ثانیا: شذاذ کی می‌‌گوید به معنای ضعاف است؟ شذاذ یعنی افراد گمنام. شاذ در مقابل معروف. می‌‌خواهد بگوید من از افراد گمنام اگر حدیثی نقل بشود من آن حدیث را نقل نمی‌کنم. یأثر ذلک عنهم یعنی این شذاذ این احادیث را عنهم یعنی عن الائمة علیهم السلام نقل می‌‌کنند یا این‌جور یا یُؤثر عنهم احادیثی که از این شذاذ نقل شده. و لااخرجت فیه حدیثا روی عن الشذاذ من الرجال یأثر ذلک عنهم اگر باشد یعنی ینقل این شذاذ این حدیث را عنهم علیه السلام. یُؤثَر ذلک عنهم، ‌عطف تفسیری است یعنی یُروی ذلک عن هؤلاء الشذاذ، این حدیثی که یروی عن الشذاذ من نقل نمی‌کنم.

این نسخه‌های چاپ شده کامل الزیارات مشتمل بر تصحیف است. مراجعه کنید به مستدرک و کتاب‌های دیگر، آن‌جا دقیق نقل کرده این عبارت را. یا یُؤثر ذلک عنهم یعنی یؤثر این حدیث از این شذاذ، ‌بعد ادامه‌اش می‌‌گوید غیر المشهورین بالعلم یعنی این شذاذی که وصف‌شان این است که مشهور به علم نیستند. یعنی این شذاذ من الرجال وصف‌شان این است: غیر المشهورین بالروایة هستند، ‌غیر المعروفین بالعلم هستند.

و لذا ما مشایخ بلاواسطه ابن قولویه را قبول داریم، ‌موسی بن عمر جزء‌ آن‌ها نیست. لذا این سند مشکل می‌‌شود. مگر این‌که بگوییم محمد بن احمد بن یحیی تمام روایاتش را ابن الولید گفت من قبول دارم الا ما کان فیه من غلو او تخلیط و هو ما رواه عن رجل أو رواه عن سهل بن زیاد الآدمی، تا آخر. موسی بن عمر را استثناء نکرد ابن الولید.

[سؤال: ... جواب:] بحث نوادر نیست. روایات محمد بن احمد بن یحیی کلها. تعبیر این است، نه روایات خصوص کتاب نوادر الحکمة. روایات محمد بن احمد بن یحیی چه در نوادر چه در غیر نوادر. ... حالا محمد بن احمد بن یحیی چند روایت از موسی بن عمر بن یزید دارد؟ سی و پنج تا یکیش درست باشد کافی است. ببینید عبارت این است، در فهرست می‌‌گوید محمد بن احمد بن یحیی قمی اخبرنا بجمیع کتبه و روایاته قال ابوجعفر بن بابویه الا ما کان فیها من غلو أو تخلیط. بحث کتاب نوادر نیست. در عبارتی که در رجال نجاشی هم هست، تعبیر این است، آن‌جا هم از ابن الولید نقل می‌‌کند که ابن الولید کان یستثنی من روایات محمد بن احمد بن یحیی ما رواه عن رجل أو عن محمد بن عیسی عن یونس باسناد منقطع، تا آخر.

ما اشکالی که داریم و لو آقای زنجانی هم اعتماد می‌‌کنند به این راه، اشکال‌مان این است که حالا ابن الولید یک سری از روایات محمد بن احمد بن یحیی را استثناء کرد که ظاهرش این است که به بقیه عمل می‌‌کند. خب او شاید مبنایش با ما فرق می‌‌کرده در حجیت خبر. شاید او معتقد بوده خبر حسن حجت است و لو ثقه نباشد، امامی ممدوح باشد. چه می‌‌دانیم؟ ما مبنای ابن الولید در باب حجیت خبر که دست‌مان نیست که بگوییم با ما متحد بوده در حجیت خبر ثقه پس عمل یعنی خبر را ثقه می‌‌دانسته و لو از موسی بن عمر بن یزید نقل کند.

[سؤال: ... جواب:] ظاهرش انصافا این است که عمل می‌‌کرده به بقیه غیر از این استثناء. در رجال نجاشی می‌‌گوید محمد بن احمد بن یحیی القمی کان ثقة فی الحدیث الا انه اصحابنا قالوا کان یروی عن الضعفاء و یعتمد المراسیل و لایبالی عمن اخذه و ما علیه فی نفسه مطعن فی شیء و کان محمد بن الحسن الولید یستثنی من روایة محمد بن احمد بن یحیی ما رواه عن محمد بن موسی الهمدانی، الی آخر. ظاهر این استثناء این است که استقصاء کرده بوده استثناءها را. و لو ما قبلا همین اشکال شما را می‌‌کردیم که این مقدار که پیدا کرده بوده از موارد اشکال این‌ها بوده. ممکن است بعضی از موارد را شک داشته در وثاقت‌شان نگفته عمل می‌‌کنم ولی استثناء هم نکرده. ما هم این اشکال را می‌‌کردیم ولی خلاف ظاهر است. ظاهر این است که این‌ها به کتاب نوادر الحکمة‌ و کتاب‌های دیگر محمد بن احمد بن یحیی اشعری خیلی اعتماد می‌‌کردند. این‌ها را استثناء می‌‌کردند که به بقیه عمل کنند. و در فهرست هم بود اخبرنا بجمیع کتبه و روایاته، ‌بعد گفت قال الصدوق الا ما کان، ظاهر اخبرنا بجمیع کتبه و روایاته یعنی قابل اعتماد است برای ما مگر این موارد استثناء. ولی بحث این است که اعتماد شیخ صدوق که تبعی است، از متابعت شیخش ابن الولید است. متابعت شیخ صدوق و ابن نوح صیرافی این‌جور است. می‌‌ماند خود ابن الولید، ابن الولید هم مبنایش پیش ما روشن نیست که خصوص خبر ثقه را حجت می‌‌دانسته، ‌شاید خبر مفید وثوق نوعی را هم حجت می‌‌دانسته و می‌‌دیده روایات موسی بن عمر مفید وثوق نوعی است چون اکثر مضامینش مطابق با ضوابط هست، اعتماد می‌‌کرده. ما برای‌مان خیلی واضح نیست.

[سؤال: ... جواب:] شیخ صدوق کجا تابع ابن الولید نیست؟ در رجال که تابع محض است. خب شیخ صدوق هم مشخص نیست مبنایش چیست. ... نجاشی کارش نقل است، ‌خودش که تایید نکرد وثاقت مشایخ محمد بن احمد بن یحیی را الا ما استثنی. این‌ها که به نظر ابن الولید ضعیف بودند. اما غیر این‌ها را ممکن است موسی بن عمر را استثناء نکرده چون وثوق نوعی پیدا کرده که موسی بن عمر همان موسی بن عمر ابن بزیع است. ما شک داریم. او وثوق نوعی پیدا کرده، ‌گفته به علت کثرت روایات محمد بن احمد بن یحیی از موسی بن عمر بزیع اطمینان نوعی داریم که از او نقل می‌‌کند نه از ابن بزیع. چه می‌‌دانیم. خب ما وثوق نوعی را حجت نمی‌دانیم.

ما برای تصحیح این روایت چه کردیم؟ خوب دقت کنید!‌ یک راهی است که جاهای دیگر هم ممکن است بدرد بخورد. گفتیم: شیخ صدوق این روایت را از حجال نقل می‌‌کند، روی الحجال عن داود بن ابی یزید که هر دو ثقه هستند. در مشیخه صدوق نمی‌گوید و ما کان عن الحجال فقد رویته عن فلان و فلان، ‌اگر می‌‌گفت که خوب بود. می‌‌گوید و ما کان عن داود بن ابی یزید فقد رویته عن فلان عن فلآن‌که سندش صحیح است.

شبهه‌ای که هست بگوییم ما کان عن داود بن ابی یزید ظاهرش و منصرف‌الیهش این است که در کتاب فقیه بدأ سند بکند به داود بن ابی یزید در حالی که این‌جا بدأ سند کرده به حجال. اما این شبهه به نظر ما خلاف اطلاق است. اگر می‌‌گفت و ما رویته عن داود بن ابی یزید باز یک وجهی داشت شبهه کنید که بگویید این رواه الحجال است نه رواه الصدوق. ولی می‌‌گوید ما کان فیه عن داود بن ابی یزید فقد رویته عن ابی. آخرش می‌‌گوید عن الحجال عن داود بن ابی یزید. خب چرا این روی الحجال عن داود بن ابی یزید مشمول این سند در مشیخه نباشد؟ اطلاق دارد.

[سؤال: ... جواب:] شیخ صدوق درست است ترتیب مشیخه‌اش عادتا بر اساس ترتیب احادیث در کتاب فقیه بوده. یعنی گذاشته اول کتاب فقیه را شروع کرده بر اساس او مشیخه را نوشتن و لذا ترتیب حروف الفبا نیست. اما این ترتیب در مشیخه را بر اساس ترتیب فقیه ذکر می‌‌کند نه این‌که و ما کان فیه عن داود بن ابی یزید بگوید شامل آنی که می‌‌گوید روی الحجال عن داود بن ابی یزید نمی‌شود. چرا نشود؟ ما می‌‌گوییم اطلاق دارد. حالا اگر بررسی بیشتر هم بکنیم شاید قرائنی به نفع ما پیدا شود، ‌شاید هم قرائنی پیدا نشود. اما مسلم به ضرر ما چیزی پیدا نمی‌کنید. ... شیخ صدوق سند به حجال ندارد در مشیخه. مشکل این است. سند فقط به داود بن ابی یزید دارد. این‌جا هم بدأ سند به داود بن ابی یزید نکرده، ‌گفت روی الحجال عن داود بن ابی یزید.

[سؤال: ... جواب:] علی القاعدة آقای سیستانی سند را پذیرفته که بر اساس مضمون این صحیحه فتوی می‌‌دهد که مجهول المالک در اختیار حاکم شرع است که یصرفه فی‌ای موضع شاء. چون دلیل فقط همین روایت است.

پس به نظر ما سند تمام است. اما دلالت:

شبهه‌ای که هست در دلالت مرحوم شیخ انصاری در مکاسب مطرح می‌‌کند، آقای خوئی هم در مصباح الفقاهة می‌‌پذیرد که و الله ما له صاحب غیری شاید امام ملک شخصیش بود فرمود به خدا مال من است.

انصافا این شبهه ضعیف است. آخه ببینید رجل می‌اید می‌‌گوید انی اصبت مالا و انی خفت فیه علی نفسی، امام می‌‌فرماید بدون این‌که علامتی بپرسد که چی بود، همین‌جوری می‌‌فرماید انا و الله ما له صاحب غیری. بعد هم در ادامه فرمود: قسم می‌‌خوری به آن کسی که می‌‌گویم بدهی؟ گفت بله قسم می‌‌خورم، بعد حضرت فرمود برو بین شیعه تقسیم کن و لک الامن مما خفت منه. امن داری اگر این دستور من را اجراء کردی که مشکل دینی پیدا نمی‌کنی. خب اگر مال شخصی امام است دیگه تعبیر و لک الامن منه معنا ندارد، امام می‌‌فرمود مال من است. خب وقتی حضرت بفرماید مال من است، بعد بفرماید مال من است بده به شیعیان، بعد بفرماید اگر این کار را بکنی نگران نباش. خب از چه نگران باشد؟ جا برای این‌که سفارش کند امام نگران نباشد ندارد. پول من را پیدا کردی، آمدی علامت دادم به تو که این پول من است بشمار ده تا پنجاه هزار تومنی است، ‌ده تا ده هزار تومنی است، علامت می‌‌دهم یقین می‌‌کنی مال من است. بعد می‌‌گوید چه کار کنم؟ می‌‌گویم برو تقسیم کن بین فقراء و لک الامن مما خفت منه. گفتن ندارد، دغدغه ندارد وقتی مالک شخصی مشخص شد، هر جا اذن بدهد مصرف می‌‌کند. دیگه دغدغه ندارد. این‌که و لک الامن مما خفت منه معلوم بود که هنوز مجهول المالک است، امام می‌‌خواهد بفرماید مصرفش طبق اذن من انجام می‌‌شود طبق اذن من برو به مصرف برسان دیگه نگران نباش. اگر تقسیم کردم، دیگه چه نگرانی دارد که می‌‌فرمایید اگر تقسیم کردی نگران نباش. اگر مال شخصی امام است، ‌این‌که گفتن ندارد، ‌مال شخصی امام است، امام می‌‌فرماید برو بده به شیعیان. اگر به شیعیان دادی دیگه نگران نباش، خب نگران چی باشم؟ مال شماست، می‌‌فرمایید بده به شیعه، دیگه نگران چه باشم. ... اتفاقا همین‌ها، قسم دادن، ‌و لکن الامن مما خفت منه، این‌که امام بدون این‌که علامت را سؤال کند فرمود انا و الله ما له صاحب غیری این‌ها علامت و قرینه واضحه دارد بر این‌که مال شخصی امام نبوده. یا مثلا شبهه این‌که شاید ارث من لاوارث له بوده که ارث من لاوارث له مال امام است. آقا!‌ مگه طرف گفت وارث ندارد؟ این‌ها خلاف ظاهر است. ظاهر روایت این است که مال مجهول المالک است.

بله اطلاق اصبت لقطه را هم می‌‌گیرد ولی در لقطه دلیل داریم که اگر علامت دارد باید تعریف بشود سنةً و بعد از او مخیر است بین تملک و بین صدقه و بین ابقاء. او دلیل خاص داریم. ولی در مجهول المالک اطلاق این روایت محکم است.

بله ممکن است شما بفرمایید امام معصوم ولایت بر مجهول المالک دارد، چه ربطی دارد به فقیه عادل در عصر غیبت؟

انصافا عرف این را از امور حسبیه می‌‌داند. الان مجهول المالک‌ها بعد از این‌که امر ولایت‌شان به ید امام معصوم بوده و ظاهر و الله ما له صاحب غیری این است که هر کار بخواهم طبق مصلحت انجام می‌‌دهم، و لذا فرمود فاقسمه بین اخوانک نفرمود فاقسمه بین اخوانک الفقراء. صدقه بر فقراء را مطرح نکرد. این ظاهرش این است که امام بما هو ولی الامة این را فرموده و ما در عصر غیبت که بدون ولی الامة که امور تنظیم نمی‌شود. یک سری امور است به قول مرحوم شیخ انصاری که متهم است به ضد ولایت فقیه (دون اثباته خرط القتاد) صریحا فرموده یک سری امور است بدون ولی امر اصلا انجام نمی‌شود. اموری است که در شرع و در عرف عقلاء نیاز دارد به یک ولی امر. ما از ادله استفاده کردیم در این امور باید رجوع کنیم به فقیه عادل. اینی که ایشان منکر ولایت فقیه است بطور مطلق است و الا تصریح می‌‌کند اموری که یحتاج الی مراجعة ولی الامر در عصر غیبت باید رجوع بشود به فقیه عادل.

حالا آقایان دیروز برخی اشکال می‌‌کردند به ما که می‌‌گفتیم قدرمتیقن فقیه عادل است، البته فقیه عادل آقای سیستانی می‌‌گویند در مجهول المالک‌های کلی، ‌فقیه عادل مقبول لدی عامة المؤمنین باید باشد، در مجهول المالک‌های جزئی حالا یک خودکار این‌جا پیدا کردیم، ‌اگر لقطه باشد که بدون علامت باشد که هر چی باشد می‌‌شود تملک کنیم. ‌لقطه بدون علامت تعریف هم ندارد که هیچی، ‌همان را در جیبت بگذار بخور. مضمون روایت این است که فهی لواجده. یک صد دلاری یک پانصد یورویی در خیابان دیدی، در یک جایی دیدی، علامت ندارد که بشود صاحبش را پیدا کرد، هم آقای تبریزی فتوی می‌‌دادند، ‌هم آقای سیستانی فتوی می‌‌دهند وقتی لقطه است و علامت ندارد در روایت تجویز کرده که خودت تملک کن. ولی در مجهول المالک این‌طور نیست. در مجهول المالک گفتیم باید اذن بگیری از حاکم شرع برای مصرف آن، آقای سیستانی فرمودند مجهول المالک‌های جزئی هر فقیه عادلی ولایت دارد ولی مجهول المالک کلی که اموال دولت‌ها را ایشان مجهول المالک می‌‌داند چون عرض کردم در ولایت شرعیه متصدیان اشکال می‌‌کند نه در صلاحیت دولت و شخصیت حقوقی دولت برای مالک شدن. و لذا ایشان می‌‌فرماید امرش به ید فقیه عادل مقبول اکثر مؤمنین است. این را قدرمتیقن می‌‌گیرد. حالا ما وارد این بحث‌ها نمی‌شویم.

اما عرض من این است که چرا می‌‌گوید فقیه عادل قدرمتیقن است. ما می‌‌گوییم فقیه بودن قطعا مانع که نیست. شما احتمال دخل شرائط دیگر را هم می‌‌دهید؟ اگر احتمال عقلائی باشد آن‌ها را هم اخذ کنید. ما می‌‌گوییم فقیه بودن احتمال دخالت دارد، نمی‌گوییم مقبولیت عامه احتمال دخالت ندارد. عارف بودن به مصارف مجهول المالک و امثال آن احتمال دخالت ندارد. نخیر، آن‌ها هم احتمال دخالت دارد. و لذا قدرمتیقن‌گیری می‌‌کنیم می‌‌گوییم یک شرطش این است که فقیه باشد یا ماذون از قبل فقیه باشد. چون احتمال می‌‌دهیم امام علیه السلام می‌‌خواهد کارها دست فقهاء باشد. این احتمال را می‌‌دهید یا نمی‌دهید. اگر امام زمان هم جوری معرفی کنیم که در تقابل با روحانیت باشد بحث دیگری است ولی احتمال که می‌‌دهیم امام علیه السلام می‌‌خواهد زعامت برای فقهاء شیعه باشد. انصافا این احتمال را می‌‌دهیم. فقیه با شرائطش. چون این توقیع که هست فارجعوا الی رواة حدیثنا، بالاخره احتمال صدورش از امام که هست.

[سؤال: ... جواب:] اتباع سلطان جائر که نمی‌کند که الفقهاء امناء الرسل ما لم یدخلوا فی الدنیا قیل و ما الدخول فی الدنیا قال اتباع السلطان. او اتباع سلطان جائر است. ما می‌‌گوییم احتمال این‌که فقیه بودن دخیل باشد در اذن شارع در تصدی اینگونه امور این احتمال هست. شما می‌‌گویید احتمال‌های دیگر هم هست خب آن‌ها را هم اخذ می‌‌کنیم اگر احتمال عقلائی است نه احتمال‌های ناشی از مناشی غیر عقلائی. می‌‌گوییم فقیه عارف به مصارف مجهول المالک. لااقل احتیاط واجب این است که از او اذن بگیریم. خودمان مصرف نکنیم. و مصرف مجهول المالک هم دیگه خصوص صدقه بر فقراء نیست. ... "تصدق" هم امام اعمال ولایت کردند به او فرمودند تصدق علی اهل الولایة. حالا اگر یک شرائطی است صدقه مصلحت نیست.

الان آقای سیستانی می‌‌گوید، دیگه فرصت نیست عرض کنم، این اموال بانک‌ها مجهول المالک است. آقای خوئی هم همین را می‌‌فرمود. این مبنا مبنای رائجی است بین اهل نجف. حتی بزرگانی که ایران آمدند و داخل در نظام هم شدند، در رساله‌شان گفتند اموال البنوک الحکومیة مجهولة المالک مگر آن دولتی که ولی شرعی آن را اداره کند. حالا کویت، ‌عراق، پاکستان، افغانستآن‌که این‌ها اموال دولت‌ها و بنوک مجهول المالک است. آقای خوئی می‌‌فرمود مصرف مجهول المالک غنی نیست، ‌کارمند پولدار!‌ تو که مصرف مجهول المالک نیستی حقوقت را بگیری و بروی مصرف کنی. پس چه باید بکنیم. راه حل‌های پیچیده‌ای را مطرح می‌‌کردند.

ان‌شاءالله فردا عرض می‌‌کنیم.

جلسه 32-384

**دو‌شنبه - 04/09/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به مجهول المالک بود.

عرض کردیم ظاهر صحیحه داود بن ابی یزید این هست که ولایت مال مجهول المالک با ولی امر است که در زمان معصومین امام معصوم بوده، در عصر غیبت هم قدرمتیقن فقیه عادل مقبول نزد عامه مؤمنین هست که ولایت دارد بر امر مجهول المالک.

و به نظر ما خلافا للمشهور مصرفش صدقه بالخصوص نیست. این‌که در روایت صحیحه گفت تصدق علی اهل الولایة، امام علیه السلام مصرف تعیین کرد در این مورد، فرمود این کار را بکن، ‌اما در صحیحه داود بن ابی یزید نشان داد که اختیارش با ولی امر است. اگر متعین باشد یک مصرف خاص که نمی‌گویند والله ما له صاحب غیری. الان یک رئیس بانک مصارف پول‌هایی که در بانک دارد متعین است چه بکند، ‌قسم بخورد، ‌به خدا قسم صاحب این پول‌ها من هستم، ‌این اصلا عرفی نیست. در صورتی این تعبیر عرفی است که ولایت داشته باشد شخص بر صرف این اموال طبق آنچه که صلاح می‌‌داند، آن وقت عرفیت دارد بگوید و الله ما له صاحب غیری.

و در همین روایت هم نفرمود صدقه بده، ‌فرمود قسّمه بین اخوانک، اطلاق دارد و لو مؤمنین بی نیاز. شاید امام می‌‌خواست به آن‌ها هدیه‌ای بدهد. این هیچ مشکلی ندارد.

[سؤال: ... جواب:] قسمه بین اخوانک نداشت اخوانک الفقراء. اطلاق دارد. قسمه بین اخوانک یعنی بین الشیعة. اخوانک که خصوص فقراء نیستند. اگر به شما بگویند قسمه بین اخوانک انصراف دارد به فقراء؟ حالا بر فرض داود بن ابی یزید فقیر باشد، وقتی می‌‌گوید قسمه بین اخوانک، ‌بین برادرانت تقسیم کن یعنی گدا و گرسنه‌های مثل خودت؟ این است معنای قسمه بین اخوانک؟ یا به این معناست که بین برادران مؤمن تقسیم کن. امام مصلحت می‌‌داند این پول را صرف مؤمنین بکند و لو مؤمنین بی‌نیاز. برای فقراء هم اموالی هست که صرف بشود. بهرحال والله ما له صاحب غیری با این‌که مصرفش محدود باشد به صدقه بر فقراء تناسبی ندارد.

[سؤال: ... جواب:] مورد این روایت مطلق است، اصبت مالا. اصبت مالا خصوص لقطه نیست. حتی اگر شما تحصیل یک مالی بکنید که چون فرض کنید از اموال حکومت غیر شرعی باشد صدق می‌‌کند اصبت مالا، ‌اصاب مغنما، اصاب مالا، خصوص لقطه نیست. بله اطلاق اصبت مالا لقطه را هم می‌‌گیرد ولی لقطه را دلیل مخصص آمده گفته حکمش فرق می‌‌کند. یعرف سنة، بعد از یک سال تعریف، مخیر است بین صدقه دادن یا بین تملک یا بین حفظش برای مالکش. او تخصیص خورده. اما اطلاق این روایت در غیر لقطه می‌‌گوید ولایتش با ولی امر است، یصرفه حیث یشاء.

یک نکته عرض کنم:

راجع به مجهول المالک یک مطلبی محقق همدانی و مرحوم ایرانی فرمودند. فرمودند: صحیحه‌ای داریم به نام صحیحه علی بن مهزیار در باب خمس، آن‌جا دارد:‌ اما الغنائم و الفوائد یرحمک الله فهی غنیمة یغنمها المرء و الفائدة یفیدها و الجائزة من الانسان للانسان التی لها خطر و المیراث الذی لایحتسب من غیر اب و لا ابن و مثل عدو یستلم فیؤخذ ماله، ‌تا می‌‌رسد به این‌جا: و مثل مال یؤخذ و لایعرف له صاحب. فرمود: مالی که پیدا می‌‌کنید که مالکش را نمی‌شناسید، باید خمس آن را بدهید. یعنی تملک آن جایز است بر شما، ‌فقط خمس آن را بدهید. و لذا اگر ما باشیم و این صحیحه علی بن مهزیار، دلیل بر این است که جایز است تملک مجهول المالک، ‌نیاز به صدقه آن نیست. البته محقق همدانی هم فرموده مشکل است اعتماد بر این ظهور بعد از این‌که مخالف اجماع است. مرحوم ایروانی هم فرموده: این روایت صریح در جواز تملک مجهول المالک بعد از اخراج خمس است و لکن فتوی به مضمونش نمی‌دهد.

به نظر ما این روایت هیچ دلالتی بر تملک مجهول المالک مطلقا نمی‌کند چون در مقام بیان این حیث نیست. می‌‌فرماید: مالی که یؤخذ یعنی یُتملک، و لایعرف له صاحب مصداق فایده است و خمس دارد اما هر مالی که لایعرف له صاحب می‌‌شود تملک کرد؟ در مقام بیان آن نیست. مثل جمله قبل از آن: عدو یستلم یؤخذ ماله. دشمنی را به استیصال می‌‌کشانی، ‌شکست می‌‌دهی، مالش را می‌‌گیری. این هم مصداق فایده است باید خمس داده شود. آیا مال هر عدوی را می‌‌شود گرفت؟ نخیر. قطعا این‌طور نیست. در مقام بیان نیست که یجوز تملک مال العدو الذی یستلم. می‌‌فرماید اگر مال او را تملک صحیح کردی مصداق فایده است باید خمسش را بدهی. این هم همین‌طور است. مالی که اخذ می‌‌کنی و لایعرف له صاحب هر کجا که تملک صحیح و مشروع داشتی مصداق فایده است باید خمسش را بدهی اما اطلاق ندارد. قدرمتیقن جایی است که اصلا ندانیم مالکی دارد یا ندارد. یا لقطه بعد از یک سال بناء‌بر این‌که جایز است تملک آن. اما مجهول المالک را مطلقا می‌‌شود تملک کرد؟ هذا اول الکلام.

ثانیا: به قول بزرگانی مثل مرحوم آقای خوئی، فرق است بین لایعرف صاحبه با لایعرف له صاحب. یک وقت می‌‌گویند مال یؤخذ لایعرف صاحبه، ‌یعنی صاحبی دارد ما نمی‌شناسیم. اما وقتی می‌‌گویید مالی است که می‌‌گیرید، صاحب برای آن نمی‌شناسید، ظاهرش این است که یعنی اصلا علم به وجود مالک برای آن ندارید.

مثال بزنم:

یک وقت می‌‌گویید من استاد فلانی را نمی‌شناسم. تعبیر می‌‌کنید: ‌لایعرف استاده، استاد زید معلوم نیست که چه کسی است. زید به شما جواب می‌‌دهد می‌‌گوید مگه من می‌‌دانم استاد تو کیه که حالا ایراد به من می‌‌گیری که استاد زید معلوم نیست کیست. اما توهین به خودش تلقی نمی‌کند. یک وقت می‌‌گویی لایعرف له استاذٌ، استادی برای او نمی‌شناسیم، یعنی اصلا احتمال دارد درس نخوانده پیش استاد. معنایش این است. لایعرف له استاذ غیر از لایعرف استاذه است. لایعرف استاذه یعنی استادی دارد ما نمی‌شناسیم. لایعرف له استاد یعنی اصلا نی دانیم استاد دارد یا ندارد.

البته من قبول دارم گاهی همین تعبیر بکار می‌‌رود در جایی که اصل وجود آن شیء معلوم است اجمالا. لایعرف له ابٌ، لایعرف له وارثٌ‌ و لابلد. در روایت داریم:‌ لایعرف له وارثا و لا بلدا. خب آن‌جا قرینه است بر این‌که لایعرف له بلدا، ‌بالاخره از بوته که سبز نشده یک شهری داشته منتها ما نمی‌شناسیم. از بوته که سبز نشده پدر داشته ما نمی‌شناسیم. اما بالاخره ظهور ندارد تعبیر لایعرف له صاحب در این‌که اصلا مالکی دارد ولی ما نمی‌شناسیم. قدرمتیقن از لایعرف له صاحب این است که وجود مالک را برای آن نمی‌شناسیم. اموالی که پیدا می‌‌کنیم اصلا نمی‌دانیم مالکی دارد یا ندارد.

[سؤال: ... جواب:] عرض کردم اشکال دوم ما این است که ظهور اطلاقیش محرز نیست برای جایی که یعرف له صاحب و لایعرف صاحبه. مثل مال یؤخذ لایعرف له صاحبٌ.

بعض نسخه‌ها دارد لایعرف له صاحبه. قطعا غلط است. چرا؟ برای این‌که جمع بین له و صاحبه رکیک است. لایعرف له صاحب درست است، لایعرف صاحبه درست است، اما لایعرف له صاحبه، ‌برای او صاحبش شناخته نیست، ‌این اصلا تعبیر رکیک است. یا باید بگویند لایعرف له صاحب یا باید بگویند لایعرف صاحبه. اما هم له هم صاحبه رکیک است و قطعا نسخه اشتباه است. در نسخه‌های دیگری نگاه کنید، لایعرف له صاحب آمده. ببینید بالاخره نسخه‌های دیگر لایعرف له صاحب هست. ممکن است لایعرف صاحبه باشد که قابل استدلال نمی‌کند صحیحه را. بالاخره در بعض نسخه‌ها لایعرف له صاحب هست، لایعرف له صاحبه هم رکیک است. حداقل این است که این نسخه ثابت نیست. لایعرف له صاحب ظهور ندارد نسبت به فرضی که می‌‌دانیم مالک دارد مالکش را نمی‌شناسیم.

علاوه بر این‌که اشکال اول هم هست که در مقام بیان از حیث جواز تملک نیست.

[سؤال: ... جواب:] این روایت دارد فی کل عام، اما الغنائم و الفوائد فهی واجبة علیهم فی کل عام، بعد توضیح داد که غنائم و فوائد یرحمک الله این‌ها هست. فی کل عام که ظاهرش حکم الله این است. آیه را اول خواند. قال الله تعالی و اعلموا انما غنمتم من شیء فان لله خمسه. ظاهرش این است که دارد حکم الله را بیان می‌‌کند. فقط اشکالش این است که از آن جواز تملک مجهول المالک مطلقا استفاده نمی‌شود. می‌‌ماند آن صحیحه داود بن ابی یزید که به نظر ما دلالتش تام است بر ولایت ولی امر بر مجهول المالک.

و لذا این مشکلاتی که آقای خوئی پیدا کرده بودند، ‌آقای تبریزی پیدا کرده بودند که قائل به نظریه مجهول المالک در اموال دولتی بودند و مصرف را هم صدقه بر فقراء می‌‌دانستند، دچار مشکل شده بودند. ببینید!‌ نظریه این‌که اموال دولت‌ها مجهول المالک است یک نظریه رائجی است. بزرگانی از شیخ حسین حلی گرفته مرحوم آقای حکیم، آقای خوئی، ‌آقای سیستانی، ‌آقای تبریزی و شخصیتی مثل مرحوم آسید باقر صدر که یک متفکر آشنا با مسائل روز بوده و می‌‌خواسته مشکلات فقهی اجتماعی را حل کند ولی نتوانسته نظریه مجهول المالک بودن اموال دولت‌ها را رد کند که نظریه مشکل‌سازی هست. در مقابل نظریه بزرگانی مثل امام که می‌‌فرمودند اموال دولت‌ها حتی دولت‌های طاغوتی این‌ها ملک دولت‌ها است. و لذا امام زمان طاغوت با اموال دولت معامله ملکیت دولت می‌‌کردند. چون معتقدند سیره عقلائیه بوده، ‌سیره متشرعه بوده، با اموالی که در اختیار دولت‌های جائر بوده معامله ملک دولت‌های جائر می‌‌کردند مگر بدانند به ناحق گرفته شده.

پس نظریه مجهول المالک نظریه پر طرفداری دارد و انصافا از نظر فنی جوابش و ردش بسیار مشکل هست. حالا وارد آن بحث نمی‌شویم.

اما می‌‌خواهم عرض کنم این نظریه مجهول المالک یک فوایدی داشت و یک مشاکلی. فوایدش مثلا این بود، آقای خوئی می‌‌فرمود کارمندان دولت قبل از این‌که آقای سیستانی بیایند بگویند ما قرارداد‌های کارمندان را تنفیذ می‌‌کنیم، طبعا وقتی تنفیذ شد، البته بشرط این‌که عمل‌شان مباح باشد، در ذمه دولت مالک حقوق‌شان می‌‌شوند. مثل کارمند یک شرکت خصوصی می‌‌شود. آقای خوئی که تنفیذ نکرده بودند قرارداد کارمندی کارمندان دولت را، می‌‌فرمودند شما حقوق‌تان را ریختند به حساب‌تان دریافت نکنید، ‌بگذارید سال‌ها بماند در حساب‌تان، خمس هم به گردن‌تان نمی‌اید. همین الان آقای سیستانی در غیر حقوق کارمندی، ‌حقوق‌هایی که بر اساس استخدام نیست، یارانه‌ها، حقوق بنیادهایی که در واقع مزد نمی‌دهند به افراد مثلا صندوق بازنشستگی و امثال آن، ‌ایشان همین را می‌‌فرمایند. می‌‌فرمایند پول را از بانک دریافت نکنید خمس هم به گردن‌تان نمی‌اید. میلیارد‌ها پول در حساب‌تان است، مالک هیچ چیز نیستید، خمس هم به گردن‌تان نمی‌اید. این یک فایده‌ای بود برای افراد که این‌ها همه‌اش بحث دارد. بر فرض مالک نشوند، مگر در صدق فایده ملکیت معتبر است، عرف می‌‌گوید پول در اختیارت است هر لحظه می‌‌توانی از بانک بکشی، صدق می‌‌کند الخمس فیما افاد الناس و لو مالک نشده باشی. این یک شبهه است.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که حاکم شرع اذن داده که می‌‌توانی برداری. و الا برداشتن این اموال از حساب خودش که حرام نیست.

مشکلات نظریه مجهول المالک بناء بر این‌که مصرفش صدقه است خیلی زیاد بود. همین الان خلاصه مشکل را بگویم: آقای سیستانی مواجه هستند با کسانی که باقی هستند بر تقلید آقای خوئی. می‌‌گویند مقلدین ما مشکل ندارند، می‌‌روند پول را از بانک می‌‌گیرند، ‌پول‌هایی که از بانک می‌‌گیرند مجهول المالک است، ‌حتی همان کارمندان‌ها پولی که از بانک می‌‌گیرند مجهول المالک است، در ذمه دولت مالک حقوق‌شان شدند، اثرش در خمس دادن ظاهر می‌‌شود. اثرش این است که سر سال و لو حقوق را دریافت نکنند باید خمس بدهند اما پولی که می‌‌رود از بانک می‌‌گیرد مجهول المالک است. آقای سیستانی می‌‌فرمایند من که مصرف مجهول المالک را صدقه نمی‌دانم و لذا گفتم جایزه‌های بانکی را بگیر و بخور، صدقه لازم نیست بدهی. سودهای بانکی را در سپرده‌های بانکی آن‌ها را گفتم نصفش را صدقه بده تا بتوانی نصفش را تملک کنی. اما مقلدین آقای خوئی که باقی بر تقلید آقای خوئی هستند باید برای آن‌ها فکری بکنیم. ایشان فرمودند ما از عده‌ای از فقراء که شأنیت دارند برای این کارها، ‌وکالت گرفتیم، ‌اجازه دادیم به مقلدین آقای خوئی که بروند پولی که از بانک دریافت می‌‌کنند به نیت این فقراء دریافت کنند. وکیل این فقراء هستند در قبض این مجهول المالک. بعد این مجهول المالک می‌‌شود ملک آن فقراء که وکالت دادند به آقای سیستانی که ایشان وکالت بدهد به مقلدین آقای خوئی که از طرف آن فقراء این اموال قبض بشود. بعد بردارند برای خودشان. خب بر می‌‌دارند برای خودشان این‌که تضییع مصرف مجهول المالک است، ‌صدقه بر فقراء باید باشد. این‌هایی که پول از بانک می‌‌گیرند خیلی هایشان غنی هستند.

خود آقای خوئی اوائل یک راه حلی ارائه می‌‌داد که آقای تبریزی هم مطرح می‌‌کردند. می‌‌فرمودند: این آقا اگر نرود این ده ملیون را از بانک بگیرد چیزی گیر فقراء که نمی‌اید، این کارش ارزش دارد، ما بخاطر اجرت این کارش می‌‌گوییم بخش زیادی از این پول را بردارد بابت اجرت کار، ‌یک بخش مختصری هم صدقه بدهد به فقراء.

این هم که شما می‌‌بینید عملا قابل اجراء نیست به این معنا کسی اجراء نمی‌کند که هر روز پول می‌‌گذارند بانک می‌‌گیرند یک بخشی را، ‌حالا توجه دارد این نیت را در هنگام گرفتن پول در نظر بگیرد، مدام یک بخشی را صدقه بدهند، می‌‌گویند چه خبر است، خمس که می‌‌گیرید از ما، ‌مالیات هم که دولت می‌‌گیرد، ‌این هم شد یک چیز جدید.

واقعا این از مشاکل این نظریه مجهول المالک است. و این بخش از مشکلات هم ناشی از همین نظریه مصرف متعین بودن صدقه مجهول المالک است. اگر این نظریه را قائل نشویم باز دست‌مان بازتر است. می‌‌گوییم ما مصلحت می‌‌دانیم، ‌آقای سیستانی همین را فرمودند، ‌مصلحت این است که به همین اغنیاء‌ هم اذن بدهیم که این مجهول المالک‌ها را بردارند. بالاخره به یک عنوانی این پول را می‌‌دهند.

[سؤال: ... جواب:] دیگه مصرفش صدقه بر فقراء نیست، ما اذن می‌‌دهیم تملک کنند.

اگر قبلا پول گذاشتند بانک که ما اذن می‌‌دهیم بابت طلب‌شان از بانک بردارند. اگر حقوق است، ‌اذن می‌‌دهیم که بابت حقوق خودشان دین دولت به خودشان بردارند. و اگر نه، یک پول جدیدی است، هدیه‌ای است، ‌آن وقت اذن در تملک آن می‌‌دهیم ولی آخر سال باید خمسش را بدهند. این‌که آقای سیستانی در رساله‌شان، ‌الان هم شاید باشد در مسائل مستحدثه، ‌گفته بودند در بانک‌های دولتی پول گذاشتن قبل از خمس دادن آن حرام است. چرا؟ برای این‌که این اتلاف است. ده ملیون پول گیرت آمده، بابایت به شما هدیه داده می‌‌روی می‌‌گذاری در حساب بانکی، ‌هنوز خمسش را ندادی. این حرام است چون اتلاف کردی. نظریه مجهول المالک این است دیگه، می‌‌گوید اتلاف کردی. این مربوط به قبل از لحاظ اجازه حاکم شرع است و الا حکم شرعی اولی است به نظر مجهول المالک و الا ایشان می‌‌گویند ما پول گذاشتن در بانک را که در حقیقت قرض دادن به بانک است تنفیذ کردیم چون تنفیذ می‌‌کنید پول گذاشتن در بانک دولتی با پول گذاشتن در بانک خصوصی فرقی نمی‌کند، ‌هیچ‌کدام دیگه اتلاف نیست. و لذا قبل از تخمیس هم می‌‌تواند پول را در بانک دولتی بگذارید.

مرحوم آقای تبریزی یک راه حل دیگری داشتند. او را هم بگویم و از این بحث بگذریم. مشکلات این بحث را واگذار کنیم به جای خودش. الحمدلله ما از مجموع این مشکلات مطمئن شدیم که نظریه مجهول المالک بودن اموال دولتی چیزی نیست که موافق با حکم واقعی باشد چون یلزم منه توالی فاسدة و مشاکل عدیدة که ما احتمال نمی‌دهیم حکم شرعی واقعی این باشد. ولی فعلا مجال بحثش نیست. فرمایش آقای تبریزی را بگویم. آقای تبریزی می‌‌فرمودند راه حل ما این است: کسانی که پول می‌‌گذارند بانک، بر می‌‌دارند، ما اذن می‌‌دهیم در افراز چون این‌ها شریکند در این اموال بانک به نحو مشاع، ما اذن می‌‌دهیم سهم مشاع‌شان را جدا کنند، ‌نیازی به صدقه هم نیست.

واقعا اموال شما که گذاشتید در بانک موجود است در بانک؟ مصرف می‌‌شود. شما در چه چیزی شریک هستید؟ شریک در جایی است که مال مشترک موجود باشد. اصلا پول گذاشتن که اشاعه نمی‌آورد.

و یکی از مشکلات مهمتر این است که اصلا رد و بدل نمی‌شود عملا پول‌ها. آقای سیستانی فرمودند: این بانک‌های دولتی که قرض می‌‌دهند با کارمزد، حالا چهار دصد کارمزد به آدم‌های خوش‌شانس، ‌به آدم‌های بدشانس مثل من و شما اگر خدایی ناکرده بخواهیم برویم وام بگیریم هیجده درصد یا بیشتر. ایشان می‌‌فرمایند به هر عنوانی کارمزد ربا است، ‌چهار درصد نباشد یک درصد باشد. از بانک غیر دولتی که نمی‌توانید بگیرید، چون مالک خصوصی است، من کاری نمی‌توانم بکنم. اما بانک دولتی من یک کاری می‌‌توانم بکنم، ‌شما قصد قرض از بانک نکنید چون این اموال مجهول المالک است، پول را که دریافت کردید صوری امضاء می‌‌کنید، پول را که بانک به شما می‌‌دهد این پول را بگیرید به دست‌تان بگویید این پول را به خودم قرض دادم، ‌انشاء قرض بکنید که البته با اجازه آقای سیستانی هست می‌‌شود قرض الحسنة. بعد ایشان می‌‌فرمایند ما اجازه دادیم که اقساط این قرض الحسنة را به بانک پس بدهید، آن زیاده را هم به زور از شما می‌‌گیرند. کارتان می‌‌شود حلال.

این راه حل را کار ندارم، اما مسأله این است که اصلا پول دریافت می‌‌کنند مردم؟ می‌‌رود چند صد ملیون وام می‌‌گیرد، اصلا بانک این مقدار پول به کسی می‌‌دهد؟ کارت‌به‌کارت است، از این کارت به آن کارت، ‌از این کارت به آن کارت، ‌از این کارت به آن کارت. اصلا این حرف‌ها نیست. پول قبض بکند و بعد انشاء قرض بکند مطابق با واقع نیست. مگر ایشان بفرماید اگر کارت به کارت بکنند که راحت هستند، اصلا شما که قرض را صوری امضاء کردید پول هم که کارت به کارت شد، چیزی را مالک نشدی، ‌همین‌طور کارت به کارت کن.

یک نکته هم عرض کنم. این بحث‌ها الکلام یجر الکلام دارد، چون من نمی‌خواهم وارد بحث تفصیلی بشوم، ‌مجالش این‌جا نیست، ‌فقط اشاره می‌‌کنم. الان شما به آقای سیستانی مطرح کنید که بنده مقلد آقای خوئی هستم، می‌‌فرماید خوب شد گفتی. ما که اذن می‌‌دهیم قرض بردارید، به مقلدین خودمان می‌‌گوییم. مقلدین آقای خوئی ما طبق وکالتی که از فقراء گرفتیم این پول را به قصد آن فقراء‌ قبض کنند بشود ملک آن‌ها، ما از طرف آن فقراء که وکالت از آن‌ها گرفتیم قرض می‌‌دهیم به آن‌ها.

این فقراء که این همه پول در روز مالک می‌‌شوند، این‌ها میلیاردها پول گیرشان می‌اید یک شبهه این است که هنوز هم فقیرند؟ البته لابد در جواب خواهند گفت شما یک ریال هم به آن‌ها دادید که از فقر بیرون بیایند؟ شما مدام به وکالت از آن‌ها پول‌ها را جابجا کردید. خب اگر آن‌ها فقیر هستند هنوز این همه اموال به اسم وکالت از آن‌ها جابجا بشود خود این باز مشکلات دارد. تضییع حق فقراء می‌‌شود. حالا بگذریم. از این مسأله عبور کنیم.

[سؤال: ... جواب:] مرحوم آقای تبریزی راجع به حقوق کارمندی می‌‌فرمودند ما هم مثل آقای سیستانی تنفیذ می‌‌کنیم این عقد توضیف را‌ قرارداد کارمندی را، ‌ولی به شرط این‌که صلاحیت تنفیذ را داشته باشد. یک سری از این قراردادها غرری است، اصلا حقوق معلوم نیست چقدر است. من چه جور تنفیذ کنم؟ اشکال داشتند به آقای سیستانی، می‌‌گفتند آقای سیستانی چه جور تنفیذ کرده. بعضی از این قرارداد‌های استخدامی اصلا حقوقش مشخص نیست، ‌طبق مصوبات هیئت دولت مثلا کذا، اصلا مشخص نیست که به این چقدر حقوق می‌‌دهند، ‌این غرری است‌، این را اصلا نمی‌شود تنفیذش کرد. خب اگر غرری باشد اشکال وارد است. ولی صحبت این است: این حقوقی که این کارمند می‌‌گیرد این مجهول المالک است. آقای سیستانی می‌‌گفتند مجهول المالک است که باشد، ‌مصرفش که صدقه نیست به نظر من. ولی آقای تبریزی اظهار نمی‌کردند که من هم مصرف مجهول المالک را صدقه نمی‌دانم، ‌اوائل که تصریح می‌‌کردند می‌‌گفتند این کارمندها به وکالتی که ما از فقراء داریم این پول را بگیرند، اکثرش را به عنوان کارمزد عملش بردارند، ‌بخشی را هم صدقه بدهند. ولی بعدها دیگه این را نمی‌فرمودند، ‌من نشنیدم، ‌خلافش هم نشنیدم از ایشان. ولی یک چیزی است که عملا هیچ کارمندی به آن ملتزم نیست. مگر آن کارمندانی که واقعا ملتزمند حقوق که می‌‌گیرند بخشی را صدقه بگذارند کنار. و واقع قضیه این است که این مشکلات نظریه مجهول المالک است اولا و مشکلات بیشترش نظریه لزوم صدقه به مجهول المالک است. که ما این مطلب دوم را که همین جا بحث کردیم گفتیم درست نیست، ‌مصرف فقط صدقه نیست. اما این‌که اموال دولت‌ها مجهول المالک نیست این بحث مفصلی است که این‌جا جایش نیست.

[سؤال: ... جواب:] مکان مجهول المالک، ‌اذن دادند به شما که نماز بخوانید اما اجرت بودن‌تان را در آن مکان صدقه بدهید. ... منحصر در صدقه نیست ولی حاکم شرع هم هر چی می‌‌گوید باید عمل کنید، ‌او در این موارد می‌‌گوید باید صدقه بدهید. ... مالی که لایمکن الوصول الی صاحبه المعلوم مثل مال مجهول المالک است به اجماع فقهاء. خود روایت هم در این موردی بود که مالک معلوم بود و لکن جایگاهش و شهرش چون مشخص نبود نمی‌توانستند او را پیدا کنند.

[سؤال: ... جواب:] شما اشکال را به حاشیه بردید. ما می‌‌گوییم اصلا آن فقراء حق دارند اذن بدهند که این همه اموال مجهول المالک را از طرف آن‌ها تملک کنیم بعد هم اغنیاء بین هم بچرخانند، دولة بین الاغنیاء منکم بشود؟ اصلا همچون حقی دارند فقراء؟ اشکال بالاتر است. شما فکرت در خمس بوده می‌‌گویی فقراء در‌شان شان هست این کار را بکنند؟ چون در‌شان شان نیست باید خمسش را هم بدهند. اصلا کارشان صحیح است یا ناصحیح، ‌این مهمتر است. اما یک چیز به شما بگویم، ‌چون این‌ها را که مطرح می‌‌کنیم گاهی استخفاف می‌‌کنند به نظریه مجهول المالک. اما دارم این را به شما می‌‌گویم، ‌بزرگانی که اهل فکر بودند در مشکلات اجتماعی فقهی هم راه حل داشتند مثل مرحوم آقای صدر و برخی از شاگردان ایشان، ‌این‌ها هم نتوانستند از این نظریه مجهول المالک عبور کنند. مسأله، ‌مسأله مشکلی است. بحث این است که دلیل نداریم بر ولایت حکام غیر شرعی. مثلا رئیس جمهور فلان کشور اسلامی چه ولایت شرعیه‌ای دارد؟ رئیس بانک فلان کشور اسلامی چه ولایت شرعیه‌ای دارد؟‌ مال شخصیش که نیست، مال دولتی است، ‌چه ولایتی دارد بر این اموال. مشکل از این‌جا شروع می‌‌شود، بعد مشکلات دیگری هم هست که این بانک‌ها همه‌اش قرارداد شرعی با مردم ندارند، جریمه‌های دیرکرد می‌‌گیرند، ‌پول زور می‌‌گیرند، ‌حالا پول زور خود بانک می‌‌گیرد، ‌زور بانک می‌‌رسد، ‌جریمه‌های مضاعف می‌‌گیرد یا نه، زوری که دولت می‌‌کند می‌‌گوید باید این مقدار بریزی به حساب، ‌خب این هم مجبور است بریزد به حساب، ‌راضی هم نیست. این اموال جمع می‌‌شود در بانک‌ها.

[سؤال: ... جواب:] خیلی از این‌ها قصر هستند، ‌خیلی از این‌ها اصلا راضی نیستند، از کجا می‌‌گویید راضی است؟ پولش را به زور گرفتند، ‌خانه‌اش را به زور گرفتند، ‌راضی است؟! اصلا وقتی پول را به زور از او می‌‌گیرند می‌‌گوید حرام‌تان باشد. کی تصور می‌‌کند "ولی حلال آنی باشد که بعدا می‌اید از شما وام می‌‌گیرد". می‌‌گویی به من چه ربطی دارد، بر او هم حرام باشد.

[سؤال: ... جواب:] بعد از نماز هم می‌‌شود [صدقه] را داد.

وقت گذشت، ‌مسأله 12 را فردا بیان می‌‌کنیم.

جلسه 33-385

**سه‌شنبه - 05/09/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

راجع به بحث دیروز یک نکته‌ای عرض کنم:

ما خلاصه استدلال طرفین را در بحث این‌که آیا اموال دولت‌ها بانک‌های دولتی مجهول المالک هست یا خیر، خلاصه استدلال طرفین را عرض کنیم که مشخص بشود که بزرگانی که طرفدار نظریه مجهول المالک هستند دلیل‌شان چیه و این‌که مجبور شدند با حفظ نظریه مجهول المالک و با توجه به این‌که مشهور این است که مصرف مجهول المالک صدقه بر فقراء هست که مفاد برخی از روایات هم بود و لو ما جواب دادیم، ‌تصدقه به علی اهل الولایة، مجبور شدند یک راه حل‌هایی ارائه بدهند که هم فهمش سخت است و هم عمل به آن سخت هست، و طبعا این راه حل‌ها از باب این بوده که جمع شده بین دو مطلب: یکی این‌که گفتند مقتضای قاعده عدم مالکیت دولت‌ها است، ‌مطلب دوم این است که وقتی دولت‌ها مالک نبودند تصرفاتی که می‌‌کنند نافذ نیست، ‌اموالی که در دست‌شان است ملک مالک سابق است که مجهول است می‌‌شود مجهول المالک، ‌از طرف دیگر مجهول المالک مصرفش صدقه بر فقراء است. ما بیاییم بنشینیم بعد از جمع بین این دو مطلب راه حل ارائه بدهیم. که راه حل‌هایی که ارائه می‌‌دهند ممکن است با ارتکاز ما نسازد ولی آن‌ها طبق ضوابطی که دارند آن راه حل‌ها را ارائه دادند. و افراد محققی بودند، افراد بزرگی بودند باید ببینیم دلیل‌شان چی بوده که این کار را کردند. در مقابل هم ببینیم افرادی که اموال دولت‌ها را مجهول المالک نمی‌دانند دلیل‌شان چیه. ما بحث مفصل نمی‌خواهیم بکنیم و لکن در حد یک بحث مختصر عرض کنم:

دلیل کسانی که اموال دولت‌ها را می‌‌گویند مجهول المالک است، این است که می‌‌گویند تصرفات یا باید صادر بشود از مالک یا وکیل مالک یا ولی شرعی مالک. کسی که نه مالک است، نه وکیل مالک است، نه ولی شرعی مالک است، تصرفش نافذ نیست. اگر مادری اموال فرزندش را بفروشد، نافذ نیست چرا؟ برای این‌که نه مالک است نه وکیل مالک است نه ولی شرعی مالک است. شارع بدون شک در بحث حکومت‌ها قبول ندارد که حکومت‌های غیر شرعی ولی امر باشند. بحث در حکومت‌های غیر شرعی است که شرائط ولایت شرعیه ندارند و الا کسی بحث نمی‌کند که حکومت امیرالمؤمنین حکومت مالک اشتر که منصوب از طرف امیرالمؤمنین بوده اگر معاملاتی بکند معاملاتش نافذ است و به عنوان ولایت شرعیه بر شخصیت حقوقی حکومت و دولت حکم به امضائش می‌‌شود. اما فرض کنید در کشورهایی که همه قبول دارند که حکومت آن شرعیه نیست. خود امام زمان شاه مگه حکومت شاه را به عنوان ولایت شرعیه قبول داشت؟‌ پس اشکال این است که حالا که ولایت شرعیه ندارند سرپرستان حکومت و فرض هم این است که برای شخص خودشان معامله نمی‌کنند. سرپرست بانک فلان کشور اسلامی برای شخص خودش قرارداد نمی‌بندند، پول شما به عنوان شخص خودش بر نمی‌دارد، او کارمند عالی رتبه است، ‌به عنوان سرپرست بانک این کار را می‌‌کند. نخست‌وزیر یک کشور، رئیس جمهور یک کشور هم همین‌طور. وقتی می‌‌رود گوشت می‌‌خرد برای منزل خودش، ماشین می‌‌خرد برای فرزند خودش، به عنوان شخص هست اما به عنوان نخست‌وزیر یا رئیس مجهور تصرف می‌‌کند تصرف شخصی است تصرف به عنوان سرپرست یک حکومت است. اگر شما قبول دارید او ولایت شرعیه ندارد به چه دلیل تصرفات او نافذ است.

[سؤال: ... جواب:] اموالی که مربوط به دولت هست باید ولی شرعی دولت اذن بدهد. من می‌‌توانم وکالت بدهم به شما که در اموال شخصی من تصرف کنید نه اموال عامه، اموال عامه چه ربطی به من دارد. حالا یک کسی می‌‌گوید هر کسی که منتخب اکثریت مردم است ولایت شرعیه دارد که این هم حرف درستی نیست. چون ولی شرعی شرائط دارد، و لعمری ما الامام الا العالم بالکتاب القائم بالقسط. مگر اکثر مردم بخواهند یک فاسق فاجری را انتخاب کند شارع امضاء می‌‌کند ولایت شرعیه او را؟

اشکال این است. و لذا می‌‌گویند تصرفات این کسانی که متصدی عرفی هستند امضاء نشده. مثل این‌که یک شخص کودتاچی، ‌چند صباحی بیاید در یک کشوری کودتا کند دنیا هم به رسمیتش نشناخته، که عرفا هم سرپرست نیست، خب قرارداد‌هایی که می‌‌بندند ملغی است. چون اعتبار ندارد. و لذا جواب از این اشکال آسان نیست. می‌‌گویند شما می‌‌روید بانک پول می‌‌گذارید در این بانک، ‌حالا بانک‌ها که گاهی جریمه دیرکرد می‌‌گیرند، پول‌هایی می‌‌گیرند که افراد راضی نیست او هیچ بحث در او روشن است. حتی اگر ما بخواهیم برویم پول بگذاریم در بانک به شخص این بانک یا سرپرست بانک که این پول را به او نمی‌دهیم به عنوان قرض به او، قرض الحسنه که می‌‌دهیم قرض الحسنة می‌‌دهیم به شخصیت حقوقی بانک. خب این کارمند چند صباح دیگر بازنشست می‌‌شود می‌‌رود، این سرپرست چند صباح دیگر بازنشست می‌‌شود می‌‌رود یا منتقل می‌‌شود به یک شعبه دیگر. ما به این شخصیت حقوقی بانک داریم قرض می‌‌دهیم. این آقا چه ولایتی دارد بر این شخصیت حقوقی بانک که از طرف او قبول می‌‌کند.

مثل این‌که یک کسی یک کودک خردسالی را آورده اموالی هم دارد این کودک، از پرورشگاه آورده، یا نه اصلا از خیابان پیدا کرده آورده، بعد می‌‌خواهد در اموال او تصرف کند. آقا!‌ تو چه کاره‌ای، ‌پدر او هستی، جد پدری او هستی، قیم شرعی او هستی؟ شما چه جور می‌‌خواهی تصرف کنی در اموال این کودک، چه جور می‌‌خواهی این کودک را بگذاری جایی اجاره‌اش بدهی برای کار؟

این اشکال اشکال قوی است. بله در حکومتی که ولایت شرعیه دارد عرض کردم بحث نیست. حالا بحث‌های صغروی ممکن است کسی بکند، ‌شرائط حاکم، این‌ها بحث دیگری است. اما از جهت کبروی ما ندیدیم کسی مناقشه بکند. حکومت امیرالمؤمنین که مسلم ولایت شرعیه دارد بر امور عامه. در او بحثی نیست. اما شما فرض کنید در کویت زندگی می‌‌کنید، ‌در عراق زندگی می‌‌کنید، می‌‌روید با دولت قرارداد می‌‌بندید آن سرپرست دولت چه ولایت شرعیه‌ای دارد؟

[سؤال: ... جواب:] وکالت از کی دارد؟ اولا خیلی از این‌ها منتخب اکثریت نیستند. وانگهی مگه اکثریت ولایت دارد بر اقلیت. مگر اکثریت ولایت دارد بر امور عامه؟‌

در جواب از این اشکال که اشکال قوی است، ‌ما از نظر فنی واقعا گیر کردیم. در جواب از این اشکال قوی راه حل‌هایی ذکر می‌‌شود. یک راه حل مرحوم ایروانی می‌‌فرمود از باب ترتب که حاکم جائر هم در طول غصب منصب بالاخره یک وظائفی دارد باید به آن وظایف عمل کند. غاصب هست، شرعا مجاز نیست که متصدی بشود، بسیار خوب ولی حالا که متصدی شده باید امور کشور را اداره کند. مثل این می‌‌ماند که بگوییم یک کودکی را کسی ربود، ‌برد منزل خودش، حال که ربوده است کار درستی انجام نداده است ولی بالاخره در طول ربودن او وظیفه دارد اداره کند او را.

واقعا مطلب، ‌مطلب بی‌دلیلی است. تصرفات این شخص هم تصرفات غاصبانه است. حالا که به ناحق متصدی شد یعنی بدون اذن ولی امر شرعی متصدی شد تصرفات او به نحو ترتب نافذ است، به چه دلیل؟

دلیل دوم که اقامه کردند قائلین به این‌که تصرفات دولت‌ها چه شرعی چه غیر شرعی نافذ است، گفتند تمسک می‌‌کنیم به سیره عقلاء در زمان شارع. در زمان شارع حکومت‌های غیر شرعی بودند، خلفاء بنی امیة بودند، ‌خلفاء‌ بنی العباس بودند‌، مردم با این‌ها معامله مالک می‌‌کردند نسبت به تصرفاتی که در اموال دولتی می‌‌کردند.

این ارتکاز عقلائی در آن زمان اگر واضح بشود، کسانی که ارتکاز را کاشف از حکم شرعی می‌‌دانند می‌‌توانند به آن استدلال کنند. و لکن مشکل کشف این ارتکاز است. چون در آن زمان دولت‌ها حداقل تصرفات را داشتند در اموال عامه. و این‌که ما بگوییم در ارتکاز مردم و لو ناحق بدانند یک حکومتی را، تصرفات این حکومت ناحق را نافذ می‌‌دانند، اول الکلام است. مردم در خیلی از موارد حکومت‌های خودشان را ممکن بود قبول داشته باشند به عنوان یک حکومت رسمی و قانونی بپذیرند. اما اگر مردم یک حکومتی را مصداقا غیر قانونی بدانند، باز هم تصرفات او را نافذ می‌‌دانستند؟‌ اگر این دولت می‌‌رفت در اموال عامه تصرف می‌‌کرد، حتی آن مردمی که این دولت را ناحق می‌‌دانستند، می‌‌گفتند تصرفاتش نافذ است؟ این محرز نیست. بله، ‌صغرویا مردم در هر زمانی یک عده‌ای حکومت را قبول دارند، تصرفات او را مشروع می‌‌دانند، ‌آن‌هایی که حکومت را شرعی نمی‌دانند، ‌یعنی شیعه در زمان خلفاء بنی امیه تصرفات یزید را در امور عامه نافذ می‌‌دانست؟‌ تصرفات معاویة‌بن ابی سفیان را نافذ می‌‌دانست؟ بعد بگوییم ائمه هم ردع نکردند کشف از امضاء می‌‌کند؟‌ دون اثباته خرط القتاد. بله، آن‌هایی که طرفدار معاویه بودند که طرفدار بودند. اما آیا کسانی که معاویه را قبول نداشتند تصرفات معاویه را در اموال عامه نافذ می‌‌دانستند؟‌ بله، حتی بعد از صلح، ‌حکومت شرعی که نمی‌دانستند حکومت معاویه را. تصرفات معاویه را در اموال عامه نافذ می‌‌دانستند؟ اتفاقا این‌طور نبود چون وقتی هدایایی می‌‌رسید از معاویه و خلفاء دیگر به مؤمنین، مؤمنین اباء داشتند از قبولش. ائمه می‌‌فرمودند قبول کنید، حقی که شما در بیت المال دارید بیشتر از این است. نه این‌که او ولایت دارد خب اگر ولایت دارد به هر کسی می‌‌خواهد هدیه بدهد طبق تشخیص مصلحت حالا چه به مغیرة‌بن شعبه هدیه بدهد چه به فلان شیعه. نباید فرق کند، تشخیص مصلحت داده به مغیرة‌بن شعبه علیه اللعنة‌ می‌‌خواهد هدیه بدهد.

پس کلام در این است که اصل تصرفات این‌ها خلاف شرع بوده به نظر متشرعه. پس این دلیل ارتکاز هم درست نیست.

دلیل سوم روایات است. روایات راجع به این‌که شیعه می‌‌تواند اموال دولتی را طبق قانون دولت‌ها بگیرد. از روایات این را استفاده می‌‌کنیم در زمان خلفاء بنی امیة و بنی عباس. حالا از عامل صدقه یعنی عامل زکات ما خرید می‌‌کنیم، شتر می‌‌خریم، گندم می‌‌خریم، روایت داریم که لابأس ما لم تعلم انه ظلم فیه احدا.

این بیش از این اقتضاء نمی‌کند که فی الجملة ائمه امضاء کردند اخذ اموال را توسط شیعه. این را امضاء کردند. نه این‌که تصرفات حکومت‌ها را امضاء کردند. تسهیلا للشیعة تجویز کردند شیعه این اموال حکومتی را بگیرد طبق قانون حکومت‌ها و لو از این باب که حق شیعه در بیت المال بیش از اینی است که به آن‌ها می‌‌دهند. این کشف نمی‌کند حکم شرعی کلی را که دولت‌ها مالک هستند، ‌تصرفات‌شان در اموال عامه نافذ است.

و لذا انصاف این است ما هیچ دلیلی بر این‌که تصرفات حکومت‌هایی که ولایت شرعیه ندارند، نافذ است و می‌‌شود با این‌ها معامله تصرفات صحیحه کرد نداریم. و لذا عرض کردم بزرگانی مثل مرحوم آقای صدر، بعضی از شاگردان ایشآن‌که اصلا دنبال حق مشکلات اجتماعی بودند این‌ها نتوانستند حل کنند، می‌‌گویند نمی‌شود حل کرد. بله، نوشتند در رساله هایشان هم نوشتند که اموال دولت‌ها اموال بانک‌ها اموال مجهول المالک است الا حکومت‌های شرعی.

پس این پولی که شما می‌‌گذارید بانک به عنوان قرض الحسنة به بانک، طرف که قبول می‌‌کند ولایت ندارد، ‌باقی می‌‌ماند بر ملک شما. یک وقتی شما همین کنار من پول را می‌‌دهید و همان پول شما را به من می‌‌دهند و من می‌‌دانم شما راضی هستید، ‌حرفی نیست. اما این پول شما می‌‌رودر صندوق بانک، ‌پول‌های دیگر، ‌جریمه‌های دیرکرد، ‌جریمه‌های مضاعف، پول‌هایی که چه بسا به زور از مردم گرفته می‌‌شود، ‌این پولی که به من می‌‌دهند چه پولی است؟ می‌‌شود مجهول المالک. احراز رضایت صاحبش را هم که نمی‌کنم.

ما فقط آمدیم از راه این‌که این نظریه مجهول المالک مستلزم حرج نوعی است، خواستیم حل کنیم، گفتیم از مذاق شارع که دین سمحه سهله دارد فهمیدیم قانونی جعل نمی‌کند که مستلزم حرج بر نوع مردم باشد، ‌اگر بخواهند ملتزم بشوند حرج نوعی بر آن‌ها دارد.

ممکن است این را هم شما جواب بدهید بگویید حرج نوعی در صورتی است که ما مبنای صدقه مجهول المالک را قائل بشویم. مبنای آقای سیستانی الان چه حرج نوعی دارد؟ می‌‌گوید مجهول المالک است، ‌امرش هم به ید ولی شرعی است، طبق اجازه ولی شرعی عمل بشود، این چه حرج نوعی است. بله، این‌که مصرف مجهول المالک صدقه باشد این مستلزم حرج نوعی است و توالی فاسد زیادی دارد که یک بخشیش را با آن مثال‌های دیروز زدیم. توالی فاسد که عرض می‌‌کنم یعنی التزام به آن مشکل است و الا خلاف ضرورت فقه که نیست. کار مردم سخت می‌‌شود. و یک مقدار توجیه مشکل می‌‌شود. اما اگر ما گفتیم مصرف مجهول المالک صدقه بر فقراء نیست خیلی از تالی فاسد‌ها حل می‌‌شود.

و لذا ما فعلا در همین حد می‌‌گوییم که اثبات مالکیت دولت‌هایی که ولایت شرعیه ندارند، ‌این قید را در نظر داشته باشید، بحث در این است، آن‌ها ولایت داشته باشند بر تصرفات و تصرفات‌شان نافذ باشد و مؤمنین بتوانند معاملاتی که با آن‌ها می‌‌کنند یک معامله نافذ و صحیح بکنند این فی غایة‌ الاشکال است. بله ما از آن توالی فاسده می‌‌فهمیم که مصرف صدقه بر فقراء‌ نیست. مهم این است. اما بیشتر از این فعلا ما چیزی نمی‌گوییم.

[سؤال: ... جواب:] این سرپرست که هدیه می‌‌دهد به شما، او ولایت ندارد، مال شخصیش را که به شما نمی‌دهد، ‌مال مردم را دارد به شما می‌‌دهد. ... از مجموع احکام مجهول المالک با این قید مصرف صدقه بودن، ‌این حرج نوعی لازم می‌اید و نتائجی دارد که ما مطمئن می‌‌شویم که حکم شرعی این نیست که بگوییم این اموال، ‌همه‌اش مجهول المالک و مصرفش صدقه بر فقراء است.

این توضیح را برای این عرض کردم که بدانید بحث بحث مشکلی است. ما گاهی برای فضلاء حوزه قم مطرح می‌‌کردیم، از بزرگانی که بودند، تعجب می‌‌کردند از این نظریه مجهول المالک. می‌‌گفتند این چه نظریه است، بعد که خودشان فکر می‌‌کردند می‌‌گفتند یک بحثی بکنیم راجع به این موضوع. تصمیم می‌‌گرفتند بحث کنند چون می‌‌دیدند جوانب بحث مشکل است، این‌طور نیست که ما به راحتی بیاییم اظهار نظر بکنیم.

[سؤال: ... جواب:] چند تا دلیل گفتیم. دلیل محقق ایروانی را گفتیم، ایراد گرفتیم، ‌دلیل سیره گفتیم. آقا می‌‌فرمایند دلیل مثل امام که قائل به مالکیت دولت‌ها بودند چیه، عرض کردم دلیل‌های متعددی می‌‌شود ذکر کرد. یک دلیل مرحوم ایروانی می‌‌فرمود که واقعا ایرادش عدم الدلیل است. گفت ایراد حرف من چیه گفتند هیچی فقط دلیل ندارد. دلیل ندارد این ترتب. یعنی یزید حرام بود بنشیند در منصب خلافت اما حالا که نشست، ‌نعوذ بالله مثل این است که سلمان فارسی نشسته، همان ولایتی را دارد که سلمان فارسی می‌‌توانست داشته باشد. آخه این نه قابل گفتن است، با ارتکازات مؤمنین سازگار نیست و نه دلیل دارد. عمده دلیل همان سیره است که احرازش صغرویا مشکل است در زمان ائمه. سیره بر نفوذ تصرفات ولاتی که ولایت شرعیه نداشتند. یکی هم روایات است که عرض کردم از روایات بیش از امضاء‌ تصرف شیعه و اخذ شیعه نسبت به اموالی که به آن‌ها می‌‌دهند استفاده نمی‌شود. شاید این هم از باب اعمال ولایت ائمه بوده. دلیل نمی‌شود حکم شرعی کلی این باشد.

[سؤال: ... جواب:] تصرفش نافذ نیست آن کسی که یک فرزندی را می‌‌رباید می‌‌برد در شهر خودش آن را نگهداری می‌‌کند تکلیفا واجب است او را حفظ کند، و لو با پول خودش، اما ولایت بر این‌که از اموالی که در قنداق این بچه بوده، برود خرج بچه بکند، ‌این نه تکلیفا جایز است نه وضعا. بله حفظ این بچه واجب است. بحث حاکم غیر شرعی است. حاکم غیر شرعی برود کنار، آنی که منصوب یا مأذون از طرف شارع مقدس است بیاید کارها را به عهده بگیرد.

[سؤال: ... جواب:] بانک خصوصی را این‌ها معتقدند شخص مالک است. این‌که الان می‌‌گویند مؤسسات حقوقی، این‌ها قانون شده که یک قوانینی است که اگر این مؤسسه ورشکست شده دیگه به اموال شخصی این هیئت مدیره کاری نداشته باشند. و الا اگر شخص بدهکار می‌‌شد از نظر قانون، اگر این شخص خانه پدری ارثی هم در روستا داشت او را هم می‌‌رفتند می‌‌گرفتند می‌‌دادند به طلبکارها. می‌‌رود مؤسسه ثبت می‌‌کند، ‌تا دیگه بدهکاری و طلبکاری به اسم مؤسسه ثبت بشود و این آقا هم بشود سرپرست که دیگه اموال دیگر این سرپرست را کاری نداشته باشند. این است نکته قانونی این مؤسسات حقوقی. و این مؤسسات حقوقی قانونا خیلی از بزرگان مرحوم آقای تبریزی می‌‌فرمود برخی از بزرگان دیگر می‌‌فرمودند که این از نظر شرعی شخص حقیقی است‌، این‌ها قانون کردند این‌جور که به سائر اموال این سرپرست این مؤسسه حقوقی طلبکارها متعرض نشوند و شکایت نکنند. شما با همان صد هزار نفر وکالت دادند به این هیئت مدیره و این شخص حقیقی وقتی شد این‌جور می‌‌شود.

[سؤال: ... جواب:] اگر بگویید شخصیت حقوقی، ما الدلیل علی امضاء تصرفات این هیئت مدیره در این رابطه با این شخصیت حقوقی؟ این سیره عقلائیه در زمان ائمه بوده؟ در زمان ائمه متولی شرعی داشته مسجد؟ بله، متولی شرعی داشته وقف؟ بله، اما مؤسسات حقوقی خودشان می‌‌نشینند آیین‌نامه تصویب می‌‌کنند و سرپرست تعیین می‌‌کنند این سیره در زمان ائمه بوده و شارع هم با سکوتش امضاء کرده، ‌آخه این‌ها یک ادعایی بیش نیست. اگر به این راحتی بود که بزرگان ما در این مسأله توقف نمی‌کردند. ... صدهزار سهام‌دار اگر مالک شخصی باشند یعنی صدهزار شریک وکالت دادند به این هیئت مدیره. اصلا وکالت‌شان به این نحو است. وکالت‌شان به این نحو است که اکثریت هر چه گفت. مثل سرپرست آپارتمان، هیئت مدیره ساختمان. این‌ها طبق یک قوانینی که از اول توافق کردند افراد این مجتمع مسکونی عمل می‌‌کنند. حالا یک عده‌ای بگویند ما راضی نیستیم، ما طبقه اول هستیم هیچ استفاده‌ای از این آسانسور نمی‌کنیم، هر چی از ما می‌‌گیرید بابت تعمیر آسانسور، مساوی با آن کسی می‌‌گیرید که طبقه هشتم هر روز ده بار از این آسانسور می‌‌رود بالا خودش بچه هایش، حرام‌تان باشد. می‌‌گویند به گفتن تو که نیست، یک قراردادی است بین افراد این آپارتمان، و لو قرارداد از باب انصراف به متعارف. کسی که این آپارتمان را می‌‌خرد به نحو متعارف می‌‌خرد. قرارداد این است، همان سهمی که ساکن طبقه هشتم دارد شما هم همان سهم را داری، باید این را پرداخت کنی. و لو هر دفعه هم که می‌‌آیی می‌‌رود نق می‌‌زنی، خب نق بزن.

[سؤال: ... جواب:] بحث در سرپرست غیر شرعی است. بحث در یزید و معاویه است. یا حکومت‌هایی که در اطراف ما هستند، حکومت‌هایی که شرعی نیستند، و لو واجب تکلیفی است که حفظ بکنند مرزها را، حفظ کنند امنیت مردم را، اما دلیل بر نفوذ تصرفات‌شان نیست. همین الان آقای سیستانی در عراق دولت عراق را دولت شرعی نمی‌داند که تصرفات‌شان را بگوید نافذ است. اما برای حفظ نظام ممکن است تکلیفا اجازه بدهد که حتی قاضی اگر یک شیعه‌ای نرود فساق و فجار مخالفین می‌‌روند قاضی می‌‌شوند، تکلیفا اجازه می‌‌دهد. اما این دلیل نیست که وضعا نافذ باشد احکام او. حکم تکلیفی را با حکم وضعی قاطی نکنید. فوقش از باب ضرورت جایز است اما تکلیفا [وضعا] تصرفات‌شان نافذ است به چه دلیل. و الا شما دارید بحث می‌‌کنیم یکی از انحاء شرعیت حکومت انتخاب اکثریت است. اصلا من راجع به او بحث نمی‌کنم، درست است نادرست است این حرف که به نظر ما نادرست است به این شکلی که شما مطرح می‌‌کنید، اما راجع به او بحث نمی‌کنم. شما دارید راجع به انحاء شرعیت حکومت بحث می‌‌کنید، ما می‌‌گوییم حکومتی که ولایت شرعیه ندارد حکمش این است.

[سؤال: ... جواب:] الان دیگه عملا همین شده که حرج نوعی است. حتی راجع به این مؤسسات حقوقی هم اگر واقعا ثابت بشود که غیر از ملک شخصی است بعید نیست از باب حرج نوعی بشود تصحیح کرد چون عملا زندگی مردم مختل می‌‌شود اگر بگوییم این تصرفات نافذ نیست. یک وقت می‌‌گوییم شخص حقیقی هستند این‌ها، اصلا هیچ فرقی نمی‌کند با یک تاجری که به اسم خودش تجارت می‌‌کند، ‌با این شرکت که ثبت حقوقی شده است، اگر این را بگوییم که آقای تبریزی می‌‌فرمود که هیچ. اگر بگوییم واقعا این شخصیت حقوقی است و احکام شخصیت حقوقی را دارد و خرید و فروش به عنوان سرپرست این شخصیت حقوقی انجام می‌‌شود، اگر واقعا این‌جور باشد، از باب حرج نوعی بعید نیست که بشود این تصرفات را نافذ کرد. حرج نوعی معنایش این است که حد یقف ندارد، ‌اگر بگویید نافذ نیست مستلزم حرج بر نوع مردم است.

[سؤال: ... جواب:] بحث صغروی نکنید. من بحث از اول گفتم کبروی است تا آخر هم می‌‌گوی کبروی است. مسأله شرعی را بالای منبر درس نمی‌پرسند. کلا حکومت‌هایی که ولایت شرعیه ندارند [موضوع بحث است]. من مثالی زدم اگر می‌‌خواستید مثال بزنم، ‌نظر آقای سیستانی راجع به دولت عراق. ولایت شرعیه ندارد، حالا ممکن است بعضی از این‌ها را هم آدم بدی نداند، ‌من نمی‌دانم، ‌مثال می‌‌زنم، اما ولایت شرعیه ندارند.

## مسأله 12: خانه مشترک

مسأله 12 آسان است این را بگویم تمام کنم.

مسأله 12: الدار المشترکة لایجوز لواحد من الشرکاء التصرف فیها الا باذن الباقی.

خانه‌ای را سه دانگش را به اسم خانمت کردی، خانمت شد شریک، دعوای‌تان شده، می‌‌گوید برو رویت را نبینم، باید بروی بیرون. مگر یک شرط ارتکازی باشد که وقتی می‌‌گویی این سه دانگ مال تو، شرط بکنی که بی جهت نگویی من راضی نیستم. ولی عذر می‌‌خواهم مثال بزنم یک مقدار روحیه‌تان باز بشود، اگر یک کسی بگوید من یک عقد موقتی کردم حالا هم که خانمم رفته شهر خودشان، بهترین جا همان خانه خودمان است، جایز نیست. اول باید زنگ بزنی به خانمت اجازه بگیری بعد.

مسأله 13 ان‌شاءالله روز شنبه.

## مسأله 13: خرید خانه با مال غیر مذکی یا غیر مخمس

جلسه 34-386

**‌شنبه - 09/09/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

مسأله 13: اذا اشتری دارا من المال غیر المذکی او غیر المخمس یکون بالنسبة الی مقدار الزکاة أو الخمس فضولیا فان امضاه الحاکم ولایة علی الفقراء‌ و السادات یکون لهم فیجب علیه ان یشتری هذا المقدار من الحاکم و اذا لم یمض بطل و تکون باقیة علی ملک المالک الاول.

صاحب عروه فرموده: اگر کسی با ثمن غیر مخمس، ثمنی که سال بر او گذشته و خمس به آن تعلق گرفته و لکن خمسش را پرداخت نکرده، رفت خانه‌ای خرید یا با زکات رفت خانه‌ای خرید، مقدار زیادی گندم، کشمش، خرما داشت یا چهل گوسفند داشت که با چرای در صحرا بزرگ می‌‌شدند متعلق زکات شد رفت این چهل گوسفند را داد یک خانه‌ای خرید در شهر، صاحب عروه فرموده: اگر با عین این مال متعلق خمس یا متعلق زکات خرید بکند قطعا این خرید نسبت به مقدار خمس و زکات فضولی است. اگر به ثمن کلی فی الذمة بخرد، ‌برود بگوید این خانه را خریدم به دویست ملیون، در مقام اداء برود و قصدش هم این باشد که در مقام اداء برود با پولی که با خمسش را نداده اداء ثمن بکند این‌جا هم بعید نیست بگوییم حکم بیع فضولی را دارد. این را صاحب عروه این‌جا نفرموده ولی در بحث لباس مصلی در مسأله 8 این مطلب را بیان کرده.

نتیجه این می‌‌شود، حالا راجع به شراء به ثمن کلی فی الذمة، مشهور مخالف این نظر صاحب عروه هستند. می‌‌گویند اگر شما بروید جنسی را به ثمن کلی فی الذمة بخرید و لو قصد دارید که با پولی که متعلق خمس است اداء‌کنید این ثمن را بیع‌تان صحیح است. شما این خانه را به ثمن شخصی که نخریدید به ثمن کلی فی الذمة‌ خریدید و متعارف هم همین است، ‌و لو قصدتان این است که در مقام اداء ثمن مالی را پراخت کنید که سال خمسی بر آن گذشته و متعلق خمس شده. خرید شما که مشکلی ندارد. احل الله البیع. فقط مشکل شما در نحوه پرداخت پول این خانه است. اگر هم مشکلی هست این است که شما به اندازه یک پنجم پول خانه اداء ثمن‌تان نافذ نیست و الا خرید خانه به ثمن کلی فی الذمة بوده نه به این ثمن شخصی متعلق خمس. و لذا شما در آن خانه نماز هم بخوانید هیچ اشکال ندارد.

[سؤال: ... جواب:] شرط خرید خانه قبض و اقباض نیست. ما در بیع سلم شرط کردیم طبق اجماع قبض ثمن را فی المجلس، ‌در بیع صرف شرط شده است تقابض ثمن و مثمن در مجلس. اما در بیع‌های دیگر شرط صحت آن قبض ثمن نیست یا حتی قبض مثمن نیست. شرط این نیست. بیع صحیح است شما خانه را مالک شدید، تصرف‌تان در این خانه جایز است. بله اداء ثمن از مال غیر مخمس اگر مشکلی دارد این است که شما به اندازه یک پنجم اداء ثمن از مال حلال نکردید.

البته این اشکال صاحب عروه مختص به ایشان نیست. بزرگانی مثل امام فرمودند: ما هم نظرمان همین است که عرف اگر شما قصد دارید ثمن را از این مال حرام یا متعلق خمس بدهید، می‌‌گوید شما این خانه را با پول متعلق خمس خریدید، ‌اگر غاصبی پول دیگران را غصب بکند، سارقی پول دیگران را سرقت کند، برود با آن خانه بخرد، می‌‌گویند با پول دزدی خانه خریده، با پول غصبی خانه خریده، نمی‌آیند بگویند ایشان قصد شراء خانه کرده به ثمن کلی فی الذمة طبق متعارف. حساب می‌‌کنند می‌‌بینند قصدش این بود که با این پول مغصوب یا مسروق اداء ثمن بکند، عرف می‌‌گوید اشتری الدار بمال الغیر. این اشکال امام اشکال قوی است که طبعا طبق اشکال ایشان در مانحن‌فیه هم این کسی که خانه‌ای می‌‌خرد به ثمن کلی فی الذمة‌و قصدش این است که با مال متعلق خمس اداء ثمن بکند، حکم شراء به ثمن شخصی می‌‌شود، حکم آن را دارد یعنی نسبت به یک پنجم معامله می‌‌شود فضولی.

منتها ما سعی کردیم در همان مسأله 8 از بحث لباس مصلی جواب این فرمایش امام را بدهیم. از بعض روایات هم خواستیم استفاده کنیم که شراء به ثمن کلی فی الذمة اشکالی ندارد و لو قصد انسان اداء ثمن باشد از مال حرام یا مال متعلق خمس. چون موثقه سکونی این‌جور دارد: لو ان رجلا سرق الف درهم فاشتری بها جاریة فان الفرج له حلال و علیه تبعة المال. که قطعا عرف منصرف می‌‌بیند این موثقه سکونی را از شراء جاریه به ثمن شخصی مسروق. امام نفرمود به نظر عرفی می‌‌گویند شما وقتی قصد داری پول این جنسی را که خریدی از این مال حرام بدهی، شما با مال حرام این را خریدی. این یک بیان عرفی است که به نظر ما حتی اگر هنگام خرید قصد اداء با این ثمن حرام نداشته باشید، بعدا تصمیم بگیرید با این ثمن حرام اداء ثمن کنید باز عرف همین را می‌‌گوید.

همان دزدی که دویست ملیون دزدی کرد، ‌دویست ملیون هم مال پدری حلال دارد، قصدش هم این بود موقع خرید این خانه با آن دویست ملیون پول حلال خانه بخرد، بعد موقع اداء ثمن گفت امام که فرمودند هنگام خرید اگر قصد اداء ثمن از مال حرام داشتی، این حکم بیع فضولی را دارد، من که هنگام خرید قصد اداء‌ ثمن از مال حرام نداشتم، قصد داشتم که با پول ارثی حلال پرداخت کنم، الان تصمیم گرفتم که آن پول دزدی را یک جوری آب کنم، ‌حالا دزدی، ‌رشوه، هر چه. امام می‌‌فرمود اشکال ندارد‌، بیع صحیح است فقط ضامن آن بایع هستید. همین جا هم همین مقدار که شما در مقام اداء ثمن رفتید آن دویست ملیون حرام را پرداخت کردید، می‌‌گویند با پول دزدی، ‌با پول رشوه رفتی خانه خریدی؟‌ رشوه می‌‌گیری بعد می‌‌روی با آن خانه می‌‌خری؟ این‌جور می‌‌گویند.

این معلوم می‌‌شود دو استعمال داریم: یک استعمال به لحاظ این‌که با چه پولی اداء ثمن کردید به این لحاظ می‌‌گویند اشتریت الدار بهذا المال. یک استعمال قانونی داریم که موضوع احکام قانونیه است که عوض و معوض چیست، عوض و معوض به نظر دقی عرفی در ثمن کلی فی الذمة‌ این ثمن نیست.

شاهدش چیست؟ شاهدش این است که بایع که خانه را به شما فروخت، ‌خانه ارزان شد، دویست ملیون شد صد ملیون، ‌شما می‌‌گویی ببین آقای بایع! من دزد هستم، رشوه‌خوار هم هستم اما دروغگو نیستم، ذاتم با دروغگو گفتن جور نمی‌اید، ‌من به شما می‌‌گویم هنگامی که این خانه را می‌‌خریدم قصدم این بود که با این پول رشوه ثمن را پرداخت کنم، ‌قرائن هم ممکن است بیاوری طرف هم باور کند. اما عقلاء می‌‌گویند پس بیع نافذ نیست؟‌ بایع! خانه مال خودت؟ یا نه، بایع می‌‌گوید این حرف‌ها چیه، من خانه را به تو فروختم، ‌به من چه که در دلت قصدت این بود که با پول حرام ثمن را بدهی. خانه را به تو فروختم اجبارت هم می‌‌کنم دویست ملیون را از پول حلال بدهی.

یا بر عکس، ‌بایع خانه را فروخت دویست ملیون حالا شد پانصد ملیون، شده دو برابر، ‌سه برابر، حالا بایع می‌اید به مشتری می‌‌گوید مشتری!‌ من شنیدم تو رفتی به رفقایت گفتی که ما یک دویست ملیونی رشوه گرفتیم تصمیم گرفتیم با آن برویم خانه بخریم که یک وقت نیایند محاسبه کنند ما را هم جزء مفسدین اقتصادی قرار بدهند، ‌سریع پول‌شویی کردیم، ‌رفتیم این خانه را خریدیم. بایع به مشتری می‌‌گوید شنیده شده شما این را در مجالس خصوصی گفتی پس معلوم می‌‌شود که قصدت وفاء ثمن بکنی با پول حرام. این بیع نافذ نیست طبق فتوی امام. امام فتوی دارد. گاهی تعبیر احتیاط واجب می‌‌کند اما فتوی است، ‌جاهای دیگر فرمودند رای‌شان همین است. بعد بایع بگوید خانه را از شما پس می‌‌گیرم. شمای مشتری می‌‌گویی آقای بایع!‌ من که به تو نگفتم با این پول حرام، ‌پول رشوه. قبول دارم آن موقع قصدم بود اما هنوز هم که پول را به تو ندادم، می‌‌روم دویست ملیون قرض می‌‌گیرم پول خانه تو را می‌‌دهم، ‌چون خانه شده پانصد ملیون، ششتصد ملیون، انگیزه هم دارد این مشتری. آیا عقلاء می‌‌آیند این‌جا حق را به بایع می‌‌دهند؟‌ طبق فرمایش امام باید بگوییم حق را به بایع می‌‌دهند که می‌‌خواهد خانه را پس بگیرد. چون قصد این آقا این بود که ثمن را از مال حرام بدهد. در حالی که عقلاء‌این‌طور نیستند نگاه می‌‌کنند به انشاء‌طرفین. انشاء بیع دار به ثمن کلی فی الذمة بوده، ‌چه کار دارند که قصد مشتری در نیت این بود که در مقام اداء ثمن را از چه پولی بدهد، او در نفوذ بیع هیچ تاثیری ندارد.

ارتکاز عقلاء هم از این موثقه سکونی شراء جاریه به ثمن کلی فی الذمة می‌‌فهمد چون ثمن شخصی حرام اگر باشد انسان برود با او یک چیزی بخرد، ‌ارتکاز عقلاء باطل می‌‌داند. این ارتکاز عقلاء قرینه متصله است که این موثقه سکونی را حمل کنیم بر شراء به ثمن کلی فی الذمة.

[سؤال: ... جواب:] عرف احتمال خصوصیت نمی‌دهد چون بحث پول حرام است و خرید جاریه. ما هم این را به عنوان مؤید ذکر کردیم و الا معتقدیم علی القاعدة شراء به ثمن کلی فی الذمة هیچ اشکالی تولید نمی‌کند.

پس مهم آن جایی است که با ثمن شخصی متعلق خمس یا زکات برود خرید بکند. خب حساب کنیم:

صاحب عروه فرمود نسبت به یک پنجم این مال که متعلق خمس است یا نسبت به یک دهم این مال که متعلق زکات است (در بعضی از زکات ها) ‌بیع فضولی است. حاکم شرع اگر مصلحت دید امضاء می‌‌کند، ‌وقتی امضاء کرد یعنی ولایتا علی السادات در خمس و ولایتا علی الفقراء در زکات، حاکم شرع می‌اید می‌‌گوید امضاء کردم این معامله را. آن وقت ثمن که یک پنجمش خمس بود با امضاء حاکم شرع خمس منتقل می‌‌شود به خانه یا یک دهم ثمن که زکات بود با امضاء‌ حاکم شرع منتقل می‌‌شود زکات، یک دهم خانه می‌‌شود ملک فقراء.

این مطلب ایشان اشکالاتی دارد:

اشکال اول اشکالی است که بزرگانی مثل مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری و مرحوم آسید احمد خوانساری مطرح کردند و همین‌طور آقای حکیم قدس سره. فرمودند: چه دلیلی بر ولایت حاکم شرع هست در این‌جا؟ حاکم شرع می‌‌بیند معامله نسبت به یک پنجم این خانه فضولی است چون با ثمن متعلق خمس خریداری شده است، در معامله فضولی یا باید مالک اجازه کند یا وکیل مالک یا ولی مالک. حاکم شرع چه کاره است؟ مالک است؟ وکیل مالک است؟ یا ولایت دارد بر مالک؟ به چه دلیل ولایت دارد؟ به چه دلیل حاکم شرع ولایت داشته باشد؟ خب طبعا این اشکال مبتنی بر انکار ولایت فقیه است. کسی که منکر ولایت فقیه است الا در اموری که ضرورت حفظ نظام جامعه بر آن متوقف است، می‌‌گوید ضرورت حفظ نظام جامعه که متوقف بر این نیست که حاکم شرع بیاید کار این افراد را تصحیح کند. رفته خانه خریده به ثمن متعلق خمس، برود خمس را بدهد، عملا معامله نافذ می‌‌شود. من چرا امضاء بکنم؟ به چه دلیل اصلا من حق امضاء دارم؟ مگه من دلیل دارم که ولایت هست برای من در این مورد.

انصافا اشکال قوی است. ما اطلاقی نداریم در ادله ولایت فقیه. دلیل بر ولایت فقیه امور حسبیه است که اموری که شارع راضی به اهمال آن نیست. راضی نیست که در جامعه مهمل بشود و متروک بشود و اصل اولی هم این است که همه حق تصدی آن را ندارند. قدرمتیقن می‌‌گیریم می‌‌گوییم مسلم فقیه بودن مانع نیست نسبت به جواز تصدی و محتمل است که شرط باشد، ‌اطلاقی هم که نداریم، اخذ به قدرمتیقن این است که بگوییم فقیه جایز است متصدی بشود. مثل تصدی حفظ اموال قصّر و غیّب و مانند آن. اما این‌که یک آقایی آمده با ثمن متعلق خمس خانه خریده، ‌حاکم شرع ولایت دارد امضاء کند این بیع را نسبت به یک پنجم، اشکال به لحاظ فنی قوی است که ما به چه دلیل همچون ولایتی را برای حاکم شرع قائل بشویم؟

[سؤال: ... جواب:] مگه هر مصلحتی را می‌‌تواند حاکم شرع اعمال کند؟ الان آقای سیستانی راجع به قیم شرعی (خوب دقت کنید) قیم شرعی از باب حکم حاکم، اشکال می‌‌کنند که مثلا یک دختربچه‌ای را خانواده‌ای آوردند می‌‌گویند این دختربچه اگر بتوانیم عقد بخوانیم بین این دختربچه با پدرمان، این جوان می‌اید می‌‌گوید این دختربچه چند سال دیگه بزرگ می‌‌شود، اگر نامحرم بماند مشکلات هست، می‌‌گویید شیر بدهد خواهر این زن تا این زن بشود خاله یا خواهر من مرد تا من بشوم دایی، بابا یا شیری وجود ندارد یا این بچه دو سالش گذشته و شیرخوار نیست. چه کار کنیم؟ می‌‌گوییم اگر این دختربچه پدر داشت، جد پدری داشت، قیم منصوب از طرف این‌ها قبل از وفات‌شان وجود داشت، طبق مصلحت این دختر می‌اید این دختربچه را عقد موقت می‌‌کند با پدر شما که مرد خانه هستید. البته عقد هم باید مقداری باشد که قابل استمتاع باشد این دختر، عقد موقت ده ساله. یک مصلحتی هم برای این دختر داشته باشد و لو مصلحت مالی که مهریه خوبی تعیین می‌‌کنند این دختر پول‌دار می‌‌شود. بعد شما هم محرم می‌‌شوید با این دختر خانم چون این دختر خانم می‌‌شود زن پدر شما. دخول هم که در محرم بودن زن پدر شرط نیست، ‌لازم نیست که پدر دخول بکند به زنی تا با بچه‌ها محرم بشود. بعد هم مدت را پدر می‌‌بخشد، محرمیت می‌‌ماند. اما اگر رفتید از پرورشگاه آوردید، فقط حاکم شرع می‌‌تواند این‌جا کاری بکند چون نه پدرش معلوم است نه جدش معلوم است، نه قیم منصوب از طرف آن‌ها وجود دارد. حاکم شرع به چه دلیل می‌‌تواند بگوید آره یک مصلحتی هست برای این ازدواج حالا یا مصلحت معنوی برای این دختر دارد که بعدا راحت می‌‌تواند چادرش را بگذارد زمین جلوی این پدر ظاهری یا مصلحت مادی، ‌مهر تعیین می‌‌کند. بعضی‌ها این را گفتند اما آقای سیستانی می‌‌گویند به چه دلیل حاکم شرع ولایت دارد؟ فقط ضرورت. اگر ضرورت عرفیه دارد برای این دختر، اشکال ندارد. ما اذن می‌‌دهیم پدر این مرد با این دختر ازدواج بکند بعد محرم بشود با این بچه این پدر که عملا پدرخوانده این است و الا اگر ضرورت نباشد به چه دلیل ولایت دارد؟ واقعا اشکال قوی است.

[سؤال: ... جواب:] قصر نسبت به اموال‌شان. چون ما احراز کردیم اموال‌شان ضایع نشود این‌ها فردا محتاج بشوند. و لاتؤتوا السفهاء اموالکم التی جعل الله لکم قیاما و ارزقوهم منها و اکسوهم و قولوا لهم قولا معروفا. راجع به حفظ اموال قصر روایت هم داریم، اذا کان مثلک او مثل عبدالحمید فلابأس. اما در ازدواج صرف مصلحت کافی است برای اعمال ولایت حاکم شرع، به چه دلیل؟ آن‌هایی هم که قائل به ولایت مطلقه فقیه هستند، آن‌ها هم تابع مصلحت عامه هستند نه مصالح شخصیه. مصلحت عامه مجتمع اسلامی چه اقتضاء می‌‌کند. نظریه ولایت مطلقه فقیه را هم که همه قبول ندارند. آن‌هایی هم که قبول دارند می‌‌گویند مصلحت عامه. مرحوم آشیخ عبدالکریم حائری، مرحوم آقای حکیم، ‌مرحوم آقای خوانساری می‌‌گویند ما دلیلی نداریم بر ولایت حاکم بر امضاء‌ این بیع فضولی. امضاء نکنید، ‌چه لزومی دارد امضاء کنید؟ اگر تلف کند ضامن می‌‌شود. اگر می‌‌خواهید با زور از مردم خمس و زکات بگیرید که این دلیل ندارد در عصر غیبت. مرحوم آقای تبریزی هم می‌‌فرمود ما دلیل نداریم به اجبار از مردم خمس بگیریم. و عملا هم این‌جور نیست. اگر می‌‌گویید شرعا مردم خمس بدهند طبق وظیفه شرعیه، خب من چه کاره‌ام؟ طبق وظیفه شرعیه او ضامن خمس ثمن است، ‌اگر دین دارد بالاخره یک روزی می‌اید ذمه‌اش را برئ می‌‌کند. این‌که حاکم شرع ولایت داشته باشد بر امضاء‌این بیع فضولی، مشکل است و انصافا این اشکال فنی است.

و این اشکال در خیلی از موارد هست که ما مجالی نیست که آن را توضیح بدهیم.

[سؤال: ... جواب:] مصلحت باشد به چه دلیل حاکم شرع ولایت داشته باشد بر این‌که هر کاری که مصلحت دارد انجام دهد. شما در مورد حفظ اموال غائب، می‌‌گویید چون شارع راضی به تلف اموال او نیست. بله تصرفات در آن مورد هم اگر دلیل نداشته باشد اقتصار به مورد ضرورت باید بشود. ... سهم امام را اگر می‌‌گویی، ‌او را گفتند احراز کردیم رضای امام زمان را که صرف اقامه حوزات علمیه بشود. از این راه پیش آمدند. سهم سادات چی؟ بله نسبت به سهم امام می‌‌گویید احراز کردم رضایت امام را که امضاء کنم این بیع را، اگر احراز کردید رضایت امام را نسبت به حق امام می‌‌توانید امضاء کنید. اگر احراز کردید رضایت امام را و دون اثباته خرط القتاد. اما نسبت به سهم سادات چطور؟

[سؤال: ... جواب:] بحث تصرف در اموال غیب و قصر یکی از ادله‌اش این است که اذا کان مثلک و مثل عبدالحمید فلابأس آن را هم می‌‌گویند اموال قصر و غیب شارع احراز کردیم راضی به اهمالش نیست. دلیل نمی‌شود هر کاری که ما گفتیم مصلحت دارد حاکم شرع بتواند انجام بدهد. بناء بر قول به امور حسبیه می‌‌گویم که نظر مشهور فقهاء این است. مشهور فقهاء از باب امور حسبیه ولایت فقیه را قائلند. اگر هم قائل به ولایت فقیه طبق ادله لفظیه شدیم آن هم مصلحت عامه باید ببینیم چیه نه مصالح شخصی فردی. ... حاکم شرع دلیل نداریم که طبق مصلحت بچه بتواند بیعش را تنفیذ کند. به چه دلیل آخه؟ الحاکم ولی الممتنع دلیلش سیره عقلائیه است. کسی که امتناع می‌‌کند از اداء حقوق دیگران طبق سیره عقلائیه حاکم شرع می‌اید استیفاء می‌‌کند حق دیگران را از این شخص ممتنع از اداء حقوق. این چه ربطی دارد به بحث ما.

اشکال دوم به صاحب عروه: در امر خمس و زکات باید تفصیل داد. در خمس اگر بعد از این‌که مکلف خرید این خانه را به مال متعلق خمس، رفت اداء خمس کرد، این می‌‌شود از قبیل من باع ثم ملک. حالا من اشتری ثم ملک چون این‌جا بحث شراء است. شما اگر یک پولی را بروید با آن یک خانه بخرید، بعد از خریدن مالک آن پول بشوید. می‌‌شود من اشتری شیئا ثم ملک. من اشتری شیئا بثمن ثم ملک ذلک الثمن. اصطلاحا عنوان باب، من باع ثم ملک است. اختلاف است در من باع ثم ملک. مشهور قائل به بطلان هستند. حتی با اجازه لاحقه این شخص تصحیح نمی‌شود. برخی مثل آقای خوئی قائلند به این‌که این شراء سابق یا این بیع سابق نافذ است نیاز به اجازه این آقا هم ندارد چون مالک شد. این آقایی که خانه‌ای خرید به ثمن که ملک غیر است بعد مالک این ثمن شد، خودبخود آن بیع سابق تصحیح می‌‌شود. از زمان انتقال به او تصحیح می‌‌شود، از زمانی که مالک ثمن شد تصحیح می‌‌شود. قول سوم قول کسانی مثل مرحوم آقای تبریزی است که فرمودند اگر این آقا بعد از این‌که مالک ثمن شد اجازه کند آن شراء سابق را تصحیح می‌‌شود و الا فلا.

این راجع به فرضی که بعد از این‌که این خانه را به ثمن متعلق خمس خرید خمس را اداء کرد از مال آخر، عملا می‌‌شود مالک آن ثمن بکامله. می‌‌شود از قبیل من باع ثم ملک. که تابع آن مبنایی است که در آن‌جا گفتیم.

در مورد زکات دلیل خاص داریم. صحیحه عبدالرحمن بن ابی عبدالله دلیل خاص هست که طبق این دلیل خاص قطعا اگر بعد از خریدن یک مالی به ثمنی که متعلق زکات است، این مشتری برود زکات آن ثمن را بدهد بیع نافذ است. در صحیحه عبدالرحمن این‌جور می‌‌گوید: قلت لابی عبدالله علیه السلام رجل لم یزک ابله أو شاته عامین فباعها أ علی من اشتراها ان یزکیها لما مضی؟ قال نعم تؤخذ منه زکاتها و یتبع بها البایع أو یؤدی زکاتها البایع. من فعلا به این ذیل کار دارم، ‌أو یؤدی زکاتها البایع. اگر کسی شتر یا گوسفندی که متعلق زکات است بفروشد، بعدا بیاید زکات این را بدهد، آن معامله نافذ است. أو یؤدی زکاتها البایع، اگر بایع زکات این مال را بدهد مشکلی نیست. این‌جا عملا مشتری مکلف به زکات بود. آقای مشتری! با ثمنی که متعلق زکات است رفتی خانه خریدی، ‌اگر بروید زکات این ثمن را و لو از مال آخر بدهی، ‌این معامله نافذ است. در مورد زکات ما حتی اگر در قضیه من باع ثم ملک طبق قاعده مشکل داشتیم، اما در مورد زکات دلیل خاص داریم.

مطلب دوم این است که حالا فعلا صرف نظر کنیم از این‌که این مشتری بعدا خمس یا زکات مالش را بدهد، ‌از این غمض عین بکنیم، خمس با زکات یک فرقی می‌‌کند، یک امتیازی خمس دارد، یک امتیازی زکات دارد. این‌ها را باید جداجدا بررسی کنیم. صاحب عروه این‌ها را جداجدا بررسی نکرده.

امتیاز خمس این است که از برخی از روایات استفاده می‌‌شود اگر شما مال‌تان متعلق خمس بود، رفتید معامله کردید با دیگران سر این مال، معامله‌ای که شما کردید نافذ است به شرط این‌که آن طرف مقابل‌تان شیعه اثنی‌عشری باشد. به این می‌‌گویند اخبار تحلیل خمس. اخبار تحلیل خمس دو قسم است: یکی تحلیل عام که در توقیع اسحاق بن یعقوب است و اما الخمس فقد ابیح لشیعتنا. که آن بحثش مفصل است که آقایان جواب دادند. یک قسم دیگر اخبار تحلیل خاص است. یعنی بر نفر دست دوم، ‌خمس را حلال کردند. یعنی چه؟ یعنی اگر شما مالی متعلق خمس داشتید، تملیک کردید به شخص دیگر، اگر آن شخص دوم که منتقل‌الیه است، شیعه اثنی‌عشری باشد حلال است بر او تصرف در این مال. این مطلبی است که برخی از فقهاء مثل آقای خوئی، ‌آقای سیستانی، آقای تبریزی قائلند به این اخبار تحلیل خاص. و خیلی نتیجه فقهی دارد.

کسی مالی را به شما هدیه داد، می‌‌دانید متعلق خمس است، چرا خمس نداده؟‌ یا عصیانا نداده، یا غفلتا نداده، ‌یا جهلا نداده و لو جهل قصوری، از باب این‌که مقلد یک مرجعی است که می‌‌گوید هدیه خمس ندارد و به او هدیه داده بودند این مال را، خمسش را نداد، یارانه بود، ‌گفت این هدیه دولت است، ‌قبض کرد و خمسش را نداد و گفت هدیه خمس ندارد. بعد همه یارانه‌ها را همه جمع کرده در یک پاکت می‌‌آورد خدمت شمای دوست عزیز، خمسش را هم نداده، ‌خودش هم می‌‌گوید من خمسش را ندادم چون مرجع تقلید من می‌‌گوید هدیه خمس ندارد. طبق این اخبار تحلیل خاص که آقای خوئی، ‌آقای سیستانی، آقای تبریزی و عده‌ای از بزرگان قائلند، شما مالک این پول می‌‌شوید و خمس این هدیه فوقش به ذمه آن آقای واهب منتقل می‌‌شود. و ظاهر این است که جایز هم هست بگیرید. آن وقت نتیجه این می‌‌شود، استفاده‌ای که کردند آقایان این است که اخبار تحلیل خاص دلیل بر امضاء این معامله‌ای است که طرف معامله شیعه اثنی‌عشری است.

و نتیجه در مقام این می‌‌شود، ‌قبل از این‌که روایات را بخوانیم که ان‌شاءالله جلسه آینده باید بخوانیم، روایات تحلیل خاص خمس، ‌نتیجه این می‌‌شود:‌ اگر این خانه را از شیعه بخرید با ثمنی که متعلق خمس است، اگر با عین این ثمن متعلق خمس بخرید، شارع طبق اخبار تحلیل خاص امضاء کرده این معامله را. ثمن می‌‌شود ملک آن شیعه که بایع است و نتیجه این می‌‌شود که خمس منتقل می‌‌شود به این خانه. و اگر به ثمن کلی فی الذمة بخرید، او که اصلا صحیح بود، وقتی شما با این پولی که متعلق خمس است اداء ثمن می‌‌کنید، آن بایع شیعه اثنی‌عشری مالک این ثمن می‌‌شود و چون شما اتلاف کردید خمس این ثمن را، ‌خمسش منتقل می‌‌شود به ذمه‌تان. حالا دلیل این تحلیل خاص چیه، عمدتا دو تا روایت است، ‌مرحوم محقق عراقی هم روایت سومی ذکر می‌‌کند، ‌معتبره ریان بن صلت، ان‌شاءالله این سه روایت را فردا بررسی کنیم. صحیحه یونس بن یعقوب، ‌معتبره ابی خدیجه، ‌معتبره ریان بن صلت را ان‌شاءالله فردا بررسی می‌‌کنیم ببینیم آیا دلالت بر تحلیل خاص می‌‌کند یا نه.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 35-387

**یک‌شنبه - 10/09/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به این بود که ثمن متعلق خمس بود، ‌مکلف بدون این‌که خمس آن را پرداخت کند رفت خانه‌ای خرید، ‌فرض هم این است که به ثمن شخصی این خانه را خریده که متعارف نیست، ‌متعارف ثمن کلی فی الذمة است و لکن اگر فرض کنیم اگر ثمن شخصی بود یا مبنای امام قدس سره و رضوان الله تعالی علیه را پذیرفتیم که فرمودند قصد اداء‌ ثمن از حرام داشته باشی و لو ثمن کلی فی الذمة انشاء بشود در حکم معامله شخصیه است با همان ثمن حرام و فضولی می‌‌شود نسبت به مقدار خمس.

عرض کردیم ما یک اخباری داریم دال بر تحلیل غیر از آن اخبار عامه تحلیل که برخی به آن قائل شدند که خمس در عصر غیبت حلال شده و اباحه شده و بخشیده شده که مطلب نادرستی هست، ‌یک اخبار خاصه تحلیل داریم که برخی از فقهاء‌به آن ملتزم هستند می‌‌گویند نفر دست دوم. یعنی آن کسی که انتقل الیه مال متعلق للخمس که در ید منتقل‌منه مال متعلق خمس شده، بعد منتقل می‌‌شود به یک شخصی که آن شخص می‌‌شود منتقل‌الیه. اگر آن منتقل‌الیه شیعی اثنی‌عشری است روایات داریم که بر او حلال است. مرحوم آقای خوئی به این ملتزم شدند. فرمودند این ثمن متعلق خمس است، ‌مشتری می‌‌رود این خانه را از این بایع شیعه اثنی‌عشری می‌‌خرد این ثمن ملک این بایع می‌‌شود. بعد فرموده ظاهر این‌که از روایات هم استفاده می‌‌شود امضاء شارع است نسبت به این بیع. نتیجه این امضاء این است که خمس از ثمن منتقل می‌‌شود به آن مثمن که خانه است. مشتری حرام است بر او تصرف در خانه چون یک پنجمش شد ملک امام علیه السلام اما بایع کل ثمن را مالک است. کانه یک پنجم این خانه را به امام فروخته است و ثمن را از امام دریافت کرده است. بله جاهایی که معاوضه شخصیه نیست، ‌ثمن کلی فی الذمة بود، مشتری در مقام اداء ثمن مال متعلق خمس را اداء کرد این‌جا معاوضه بین این ثمن و آن خانه نبوده، خانه ملک مشتری می‌‌شود، ثمن شخصی هم که پرداخت می‌‌کند مشتری ملک بایع می‌‌شود ولی چون اتلاف کرده است این مشتری این مال متعلق خمس را، ‌خمسش می‌اید به ذمه‌اش. و همین‌طور است اگر هبه کند این مال متعلق خمس را به دیگران یا اباحه تصرف بکند. منزل کسی می‌‌روید برای شما غذا می‌‌آورد، ‌برنج می‌‌آورد چه برنجی، فقط در ضمن صحبت‌ها می‌‌گوید حاج آقا! ما این پارسال را وقت ارزانی خریدیم، ‌خدا رحم کرد بعد گران شد، ‌شما مطمئن هستید این آقا اهل خمس دادن نیست. گاهی هم بعضی‌ها هستند خودشان مدام کنکاش می‌‌کنند. می‌‌گوید خمسش را دادی، می‌‌گوید این‌ها که خمس ندارد. آقای خوئی فرمودند مهمان عزیز نوش جانت بخور اباحه تصرف شد بر تو بخور، ‌خمس این برنج منتقل می‌‌شد به ذمه این صاحبخانه او ضامن خمس این مال می‌‌شود.

البته آن‌هایی هم که این اخبار خاصه تحلیل را قبول ندارند که مشهور هستند مثل آقای زنجانی گفند ما از باب ولایت حاکم شرع که این مقدار ولایت را قائلند اجازه می‌‌دهیم که این مهمان این برنج را با نوش جانی میل کند و بخورد، فقط خمس این برنج‌ها را بعدا بیاید پرداخت کند این مهمان چون صاحبخانه که خمس نمی‌دهد، مهمان این را پرداخت کند. این چند ساعتی که در این خانه متعلق خمس است نشسته، اجرت این مدت نشستنش را در این خانه متعلق خمس حساب کند خمسش را بیاید بدهد به حاکم شرع.

منشأ و مستند فرمایش آقای خوئی و آقای سیستانی و آقای تبریزی و آقای صدر که قائلند به اخبار خاصه تحلیل چیه؟

[سؤال: ... جواب:] مشهور فی حد ذاته منع می‌‌کنند منتها می‌‌گویند ما به عنوان ولی امر خمس اذن می‌‌دهیم مع الضمان این مهمان این غذا را میل کند. این مقدار ولایت حاکم را احراز کردند مثل آقای حاج شیخ عبدالکریم حائری اگر بودند می‌‌گفتند به چه دلیل حاکم شرع ولایت دارد، ‌باید این مهمان یا گرسنه از سر سفره بلند می‌‌شد یا قبلا وکالت می‌‌گرفت از اصحاب خمس که قدرمتیقنش این است که فقیه عادل متصدی اخذ خمس که هست، وکالت می‌‌گرفت از این جیبش یک ده هزاری در می‌‌آورد بعد از ملاحظه این‌که این غذا پنجاه هزار تومآن‌که نمی‌ارزد، ‌زمزمه می‌‌کرد این ده هزار تومان را وکالتا از آیة العظمی زید بابت این غذا قبول می‌‌کنم، ‌این ده هزار تومان می‌‌شد خمس. بعد شروع می‌‌کرد غذا خوردن. این صاحبخانه هم فکر می‌‌کرد که این قبل از غذا یک مراسم جن‌گیری دارد.

[سؤال: ... جواب:] میزبان حق تصرف ندارد مگر این‌که شما تفضل کنید، وکالت بگیرید از مرجع تقلید برنج که صاحبخانه هم می‌‌خورد خمسش را بدهید. این دیگه خیلی بزرگواری از شماست. ... حالا اگر حاکم شرع اذن بدهد، مشهور قبول کردند. این فرمایش شما درست است، بعضی‌ها می‌‌گویند آن آقا مکلف به خمس است خودش باید خمس بدهد، ‌شما اصل خمس می‌‌دهی این چه اثری دارد. آقای زنجانی که می‌‌گویند من اذن در اتلاف می‌‌دهم مع الضمان، بعد که اتلاف کردی ضامن خمسی، ‌مثل این‌که شما بزنی یک فرشی که متعلق خمس است بسوزانی، خب ضامن خمسید. این اصلا بدهکار می‌‌شوید به خمس. منتها حاکم شرع کاری که کرد اذن در اتلاف داد. اما این‌که قبل از خوردن خمس را حساب کنید کنار بگذارید یا حتی خمس غذای صاحبخانه را هم حساب کنید کنار بگذارید بله بعضی‌ها اشکال می‌‌کنند. دیگه حالا وارد آن بحث‌های جزئی نمی‌شویم.

اخباری که این بزرگان استدلال کردند به آن عمدتا دو خبر است و یک خبر سومی هم هست محقق عراقی استدلال می‌‌کند او را هم مطرح می‌‌کنیم.

خبر اول صحیحه یونس بن یعقوب، ‌کان کنت عند ابی عبدالله علیه السلام فدخل علیه رجل من القماطین فقال جعلت فداک تقع فی ایدینا الارباح و الاموال و تجارات نعلم انه حقک فیها ثابت و انا عن ذلک مقصرون (یک شخصی که از قماطین بود، قماطی یک شغلی بود، گفت فدایت بشوم، یابن رسول الله خطاب به امام صادق علیه السلام عرض کرد، در دست ما ارباحی، اموالی تجاراتی می‌‌رسد، ‌ما علم داریم که حق شما در این‌ها ثابت است و ما کوتاهی می‌‌کنیم در پرداخت آن، ‌هدیه‌ای به ما می‌‌دهند می‌‌دانیم متعلق خمس است می‌‌گیریم مصرف می‌‌کنیم کوتاهی می‌‌کنیم در اداء‌خمس آن) فقال ابوعبدالله علیه السلام ما انصفناکم ان کلفناکم ذلک الیوم. ما انصاف نداشتیم با شما اگر بخواهیم امروز به شما زحمت بدهیم بگوییم خمس این مالی را که به شما منتقل شده است از دست کسی که خمس نمی‌دهد شما پرداخت کنید. این سخت‌گیری به شماست و خلاف انصاف با شماست.

[سؤال: ... جواب:] حق مطلق است اعم از خمس و غیر خمس.

فرموده است ظاهر نعلم ان حقک فیها ثابت این است که در زمان وقوع این مال در ید این شخص می‌‌دانست که حق امام در این مال ثابت است. نه این‌که در رتبه لاحقه چون فایده این شخص بود خمس به آن تعلق می‌‌گرفت. ظاهرش این است که در رتبه‌ای که این مال در دست او می‌‌رسید همان موقع مالی می‌‌رسید که متعلق خمس بود نه این‌که بعدا متعلق خمس می‌‌شد، یعنی همان نفر دست دوم که مالی که متعلق خمس است در دست دیگران منتقل می‌‌شد به این شخص دوم. یا ارث. ارث از کسی که خمس نمی‌دهد طبق این صحیحه یونس مصداق ما انصفناکم ان کلفناکم ذلک الیوم خواهد بود نسبت به این وارثی که شیعی اثنی‌عشری است.

[سؤال: ... جواب:] ادعا این است که ظاهر نعلم ان حقک فیها ثابت این است که در رتبه وقوع این اموال در ید ما حق امام ثابت است نه در رتبه متاخره که وقتی در دست ما قرار گرفت صدق فایده می‌‌کند و در رتبه بعد از آن می‌‌شود مصداق الخمس فیما افاد الناس، نخیر، در رتبه وقوع این مال در ید ما متعلق خمس بوده یعنی بخاطر این متعلق خمس بوده که ربحی بوده برای آن منتقل‌الیه و او خمسش را نداده.

روایت دوم:‌ معتبره ابی خدیجه است، سالم بن مکرم ابی خدیجه به نظر ما ثقه است. عن ابی عبدالله علیه السلام قال قال رجل و انا حاضر (ابی خدیجه سالم بن مکرم می‌‌گوید من نشسته بودم یک شخصی به امام صادق علیه السلام عرض کرد) حلل لی الفروج ففزع ابوعبدالله علیه السلام (حضرت با وحشت یک نگاهی کردند که این آقا چی می‌‌گوید. به حسب علم عادی حضرت از این نحوه پرسش اظهار تعجب کردند) فقال له رجل (یک شخصی که دوست او بود گفت) لیس یسئلک ان یعترض الطریق. بنده عرض می‌‌کنم الآن‌که می‌‌خواست بگوید این بلد نیست حرف بزند. مقصودش این است، این نمی‌خواهد بگوید من بروم راهزنی کنم، ‌زن‌ها و کنیزها را بربایم تو به من اجازه بده. انما یسئلک خادما یشتریها، ‌این می‌‌رود کنیز می‌‌خرد أو امرأة یتزوجها با زنی ازدواج می‌‌کند با مهریه‌ای که حق شما در آن مهریه ثابت است یا کنیزی می‌‌خرد که آن کنیز حق شما در آن ثابت است چون غنیمت جنگی بوده، ‌غنیمت جنگی در جنگ بدون اذن امام همه‌اش مال امام است، ‌د جنگ با اذن امام خمسش مال امام است. پس متعلق حق امام است. انما یسئلک خادما یشتریها أو امرأة یتزوجها أو میراثا یصیبه، ‌ارثی به او می‌‌رسد، أو تجارة او شیئا اعطیه، یا هدیه‌ای به او می‌‌رسد. از جواب امام معلوم می‌‌شود مورد بحث جایی بود که متعلق حق امام بوده. فقال علیه السلام هذا لشیعتنا حلال الشاهد منهم و الغائب و المیت منهم و الحی و ما یولد منهم الی یوم القیامة فهو لهم حلال اما و الله لایحل الا لمن احللنا له. فقط برای شیعه حلال است. گفتند مورد سؤال حق امام بوده که متعلق بوده به اماء یا به اموال.

[سؤال: ... جواب:] فرض کردند این مهریه در دست دیگران متعلق خمس بوده، حالا به دست این رسیده این می‌‌خواهد این را مهریه قرار بدهد. هدیه‌ای بوده از شخصی که خمس نمی‌داده، این مهریه که گیریش اومده بهترین مصرف هدیه این است که برویم با آن زن بگیرند. روایت را این‌جور معنا کردند. یک فرض هم این است که سابقه این زن این است که کنیز بوده بعد آزاد شده. اگر کنیز غنیمت جنگی است که کلش مال امام است اگر جنگ بدون اذن امام باشد یا خمسش مال امام است اگر در جنگ به اذن امام باشد بعد آزاد کردنش هم صحیح نیست چون حق امام است، پس چطور می‌‌خواهد با او ازدواج کند. این هم یک فرضش است.

گفتند مورد این دو روایت جایی است که مالی از شخصی که خمس نمی‌دهد یا عصیانا یا نسیانا یا جهلا و لو جهلا قصوریا، مقلد امام است امام می‌‌فرمایند هدیه خمس ندارد، شما مقلد آقای خوئی یا آقای سیستانی هستید می‌‌گویند هدیه خمس دارد اگر سال بر آن بگذارد مصرف در نیازهای زندگی نشود. آن آقا هدیه‌ها را که گرفته، جمع کرده، ‌خمسش را نداده یا سهم امام، ‌امام می‌‌فرمودند خمس ندارد. ما یکی از گرفتاری هایمان همین بود. گاهی در منزلی که بالاخره بزرگان ما پدران ما بودند می‌‌گفتند از سهم امام این را خریدیم، سال هم بر آن گذشته بود، سهم امام هم می‌‌گفتند خمس ندارد. ما هم احتیاط می‌‌کردیم، ‌تا می‌‌فهمیدیم خمس ندادند اول گرفتاری ما بود. آقای خوئی فرموده اگر مقلد من هستی من می‌‌گویم او جهلا خمس نمی‌دهد چون معتقد است سهم امام خمس ندارد، ‌من آقای خوئی می‌‌گویم سهم امام تا عینش موجود است خمس ندارد وقتی رفتی با او برنج خریدی یک سال بعد گذشت او خمس دارد یا آقای سیستانی می‌‌گویند عین سهم امامی هم که ملک می‌‌شود یک سال بماند خمس دارد. ما می‌‌گوییم طرف از روی جهل قصوری یا هر چه خمس نمی‌دهد شما نفر دست دوم شدی بر شما حلال استنادا به این دو روایت.

روایت سوم که مرحوم محقق عراقی در حاشیه عروه به آن استناد می‌‌کند برای این تحلیل خاص معتبره ریان بن صلت است. ریان بن صلت اشعری قمی کسی است که نجاشی می‌‌گوید کان ثقة صدوقا. سند شیخ هم در تهذیب به ریان بن صلت صحیح است چون در فهرست می‌‌گوید ما سند صحیح داریم به ریان بن صلت، ‌له کتاب اخبرنابه الشیخ المفید عن محمد بن علی بن الحسین عن ابیه عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن ریان بن صلت. سند اجلایی است. نگویید له کتاب سند به این کتاب را شیخ طوسی ذکر کرده، از کجا معلوم این حدیث را از کتاب او نقل کرده است؟‌ جوابش این است که شیخ فرموده بدأ سند به کسی بکنم از کتاب او نقل می‌‌کنم در تهذیب. و بدأ سند کرده به همین ریان بن صلت. پس سند صحیح است.

[سؤال: ... جواب:] له کتاب، ‌نگفت له کتب.

قال کتبت الی ابی محمد العسکری، ‌به امام عسکری علیه السلام نامه نوشتم ما الذی یجب علی یا مولای فی غلة رحی فی ارض قطیعة لی (محصول که آسیاب کردیم، ‌گندمی که آسیاب کردیم آرد کردیم، چه چیزی در آن بر من واجب است) و فی ثمن سمک (ماهی‌هایی که داشتیم فروختیم) و بردی و قصب. بردی نبت معروف، ‌شبیه نی، یک چیزی از خانواده نی هست. و بردی و قصب ‌أبیعه من عجمة هذه القطیعة از نیزار این زمین که مزرعه بوده می‌‌چینم و می‌‌فروشم، فکتب علیه السلام یجب علیک فیه الخمس ان‌شاءالله تعالی.

مرحوم محقق عراقی فرموده در این روایت فرمود ثمن سمک و ثمن بردی و قصب خمس دارد، یعنی بیعش نافذ است، و الا چه جور می‌‌شد ثمن اگر بیعش فضولی است متعلق خمس باشد. اولا و بالذات آنی که متعلق خمس بود مبیع بود، امام فرمود خمس در ثمن واجب است معلوم می‌‌شود که امام پذیرفتند ولایت مالک را بر بیع مال متعلق خمس. محقق عراقی می‌‌گوید الاقوی ولایة المالک علی بیع ما فیه الخمس و تعلق حقهم علیهم السلام بثمنه کما یشهد له روایة‌البردی و القصب.

شما بفرمایید اگر در مقام بیان بود نسبت به جواز بیع، می‌‌گفتیم اطلاق دارد چه قبل از مضی سنه چه بعد از مضی سنه. در مقام این حیث که نیست، ‌در مقام بیان حیث وجوب خمس است، بله فی الجملة‌می فهمیم که این بیعش نافذ است، ‌در مقام بیان نیست که اطلاق‌گیری بکنیم. قدرمتیقن این است که قبل از گذشت سال این‌ها را فروخته است و پولش را نگهداشته است.

ثانیا بر فرض بعد از گذشت سال فروخته باشد امام شاید امضاء ولایی کرده باشند. مثل این‌که شما به حاکم شرع نامه بدهید که ما یک پولی داشتیم یک سال گذاشتیم بانک خواستیم وام بگیریم بعد پشیمان شدیم، ‌پول را برداشتیم رفتیم با عین این پول مغازه خریدیم یا مغازه‌ای داشتیم خمسش را نداده بودیم بعد فروختیم، حالا چه کار کنیم. آن حاکم شرع هم بگوید مغازه را که فروختی بی زحمت خمس این پول‌ها را بیاور به ما بده. این بالالتزام می‌‌گوید یعنی من بیع مغازه را قبول دارم و لو از باب امضاء ولایی. در مقام بیآن‌که نیست نسبت به این جهت که بگوییم ظهور دارد در بیان حکم شرعی. بالالتزام فهمیدیم این بیع نافذ بوده شاید نفوذش از باب امضاء ولایی امام بوده، ‌منافات ندارد این‌که بگوییم اگر امضاء ولایی امام نباشد بعد از گذشت سال بیع می‌‌شود فضولی نسبت به مقدار خمس.

پس عمده آن دو تا روایت اول است.

ما سابقا اشکال می‌‌کردیم در هر دو روایت. از صحیحه یونس بگیر تا معتبره ابی خدیجه. این صحیحه ریان بن صلت که التماس دعا بود از بس به نظر می‌اید دلالتش غیر قابل قبول باشد. می‌‌گفتیم اما صحیحة یونس دو مشکل دارد که نمی‌شود تمسک کرد به آن برای تحلیل خاص. تحلیل خاص یعنی تحلیل المال المتعلق للخمس بالنسبة الی المنتقل‌الیه. یک: نعلم ان حقک فیها ثابت چرا اطلاق نداشته باشد نسبت به آن جایی که در رتبه متاخره از وقوع این ربح در دست این مکلف این ربح متعلق خمس بشود. تقع فی ایدینا ارباح نعلم ان حقک فیها ثابت، ما سودهایی می‌‌کنیم می‌‌دانیم شما در این حق دارید، ‌کی حق پیدا کردید مطلق است، ‌قبلا حق داشتید یا بعد از این‌که سود شد برای ما حق پیدا کردید. اطلاق دارد. پس اختصاص به منتقل‌الیه ندارد. می‌‌شود اخبار مطلقه تحلیل. الان شما بیایید به اداره دارایی بگویید ما یک درآمدهایی داریم می‌‌دانیم دولت یک حقی دارد مثلا نسبت به این داراهایی ما اما سخت است در این شرائط ما مالیات بدهیم. می‌‌شود ما یک نامه‌ای بدهیم ببخشید مالیات ما را. او هم در جواب خواهد گفت هرگز و السلام. ظهور ندارد در رتبه سابقه متعلق حق شده، اطلاق دارد.

[سؤال: ... جواب:] اطلاق که داشت می‌‌شود خبر مطلق تحلیل. فرض این است که شما اخبار مطلق تحلیل را جواب دادید. ... معارض می‌‌شود با اخبار خمس. اخبار مطلق تحلیل با اخبار خمس طرف معارضه است. یکی می‌‌گوید خمس را بخشیدیم یکی می‌‌گوید خمس حق ماست بدهید. با هم تعارض می‌‌کند. اگر خاص بود فقط مختص به نفر دست دوم بود می‌‌شد اخص مطلق از ادله خمس. وقتی مطلق می‌‌شود می‌‌شود متباین با ادله خمس. بله قبول دارم آقای خوئی باز یک جوابی دارد جواب آقای خوئی انقلاب نسبت درست می‌‌کند. می‌‌گوید یک خبر مطلق تحلیل داریم حالا چه این دو روایت چه روایت دیگر، ‌مباین هست با خبر وجوب خمس، ‌الخمس فی ما افاد الناس که ظهور دارد در تعلق خمس به فواید، ‌نسبت هم تباین است، ‌یک خطاب سومی داریم امام به همان نفر دست اول که سود کرده می‌‌گوید واجب است بر تو خمس بدهی، این مختص نفر دست اول است که ربح کرده است، ایشان می‌‌فرماید این منشأ انقلاب نسبت می‌‌شود. چرا؟ برای این‌که شما چه جور در انقلاب نسبت می‌‌گفتید یک خطاب می‌‌گوید اکرم العالم یک خطاب می‌‌گوید لاتکرم العالم خطاب سوم می‌‌گوید اکرم العالم العادل، ‌این اکرم العالم العادل می‌اید لاتکرم العالم را تخصیص می‌‌زند می‌‌شود لاتکرم العالم الفاسق، ‌لاتکرم العالم الفاسق می‌‌شود اخص مطلق از اکرم العالم، اکرم العالم را حمل می‌‌کنیم بر عالم عادل. ایشان فرموده این‌جا هم همین‌طور است. اخبار تحلیل خمس مطلقا تخصیص می‌‌خورد به این خطاب سوم که به آن نفر دست اول فرمود یجب علیک خمسه. روایات معتبره داریم. بر تو واجب است اداء خمس این ربحی که کردی. این منشأ می‌‌شود اخبار تحلیل مختص بشود به نفر دست دوم. نفر دست اول خطاب خاص داریم که باید خمس بدهد. اخبار مطلق تحلیل می‌‌شود مختص نفر دست دوم. و اخبار مطلقه خمس که الخمس فیما افاد الناس هم حمل می‌‌شود بر نفر دست اول. این خطاب سوم که می‌‌گوید نفر دست اول باید خمس بدهد خطاب تحلیل خمس را منشأ می‌‌شود حمل کنیم بر نفر دست دوم و آن اخبار مطلق خمس را حمل کنیم بر نفر دست اول. این مبتنی بر نظریه انقلاب نسبت است که بعد از تعارض به نحو تباین بین دو خطاب با انقلاب نسبت می‌‌خواهد مشکل را حل کند که ما نظریه انقلاب نسبت را قبول نداریم.

و لذا طبق نظر آقای خوئی با این انقلاب نسبت نیازی نداشتیم به این دو تا حدیث. ولی الحمدلله این دو تا حدیث است ما را از انقلاب نسبت بی نیاز کرده بود اگر ثابت می‌‌شد که این دو تا روایت مختص هستند به نفر دوم. پس اشکال اول ما به صحیحه یونس این است که این مختص دست دوم نیست. خبر مطلق تحلیل است تعارض می‌‌کند با دلیل خمس.

ثانیا جواب اطلاق ندارد. ما انصفناکم ان کلفناکم ذلک الیوم. اطلاق دارد؟ امروز انصاف نیست، امروز مناسب نیست که به شما فشار بیاوریم و شما را وادار کنیم که حق ما را اداء کنید. امروز چه روزی است؟ اطلاق دارد؟ امروز شاید بخاطر این بود که مؤمنین در آن شرائط تحت فشار اقتصادی بودند، تحت سیطره خلفاء بنی العباس بودند، حق‌شان را خلفاء بنی العباس می‌‌خوردند‌، شیعه در اقلیت بود، اکثریت جامعه شیعه نبود، شرائط خیلی پیچیده بود، چه می‌‌دانیم بخاطر چه شرائطی امام فرمود امروز انصاف نیست از شما خمس بگیریم.

[سؤال: ... جواب:] رجوع کن به عام فوقانی. استصحاب چیه، ‌عام فوقانی می‌‌گوید خمس ثابت است در این مال. تحلیل اطلاق ندارد. ... اجمال سرایت می‌‌کند؟ آن بزرگواری هم که گفته اجمال مخصص منفصل سرایت می‌‌کند به عام که آقای زنجانی هستند در عناوین اجمال خطاب به عنوان ثانوی نمی‌گویند. خطاب به عنوان اولی مجمل باشد یک مطلبی است، اکرم العالم لاتکرم العالم الفاسق فاسق دچار شبهه مفهومیه است که شامل مرتکب صغیره می‌‌شود یا نمی‌شود. خب خطاب اولی است لاتکرم العالم الفاسق. اما اخبار تحلیل خطاب به عنوان ثانوی است. یعنی اول خمس فرض شد، اول حق امام فرض شد به عنوان ثانوی تحلیل می‌‌خواهد تحلیل کند. این‌جا که دیگر جای این نیست که بگوییم اجمال خطاب عنوان ثانونی سرایت می‌‌کند به عنوان اولی. آقای زنجانی هم این را نمی‌گویند. آقای زنجانی می‌‌گویند اطلاق خطاب اولی محکم است.

[سؤال: ... جواب:] گفتند که آقای خوئی می‌‌گفت در قرآن الفاظ صریح نیست. خدا رحمت کند مرحوم آقا نصر الله شاه‌آبادی می‌‌گفت یک طلبه‌ای کنار ما نشسته بود گفتیم به آقا اشکال کن این دخلتم بهن صریح نیست. آن طلبه هم گفت قرآن می‌‌گوید دخلتم بهن، دستش را هم تکان داد، آقای خوئی فرمود این دست تکان دادن هم در قرآن بود؟ حالا این‌جور که شما می‌‌خوانید در روایت بود. تقع فی ایدینا ارباح، یک ذره مکث کن بعد بگو نعلم ان حقک فیها ثابت. ارباحی به دست ما می‌‌رسد و ما می‌‌دانیم حق تو در آن ثابت است و لو حق شما در آن ثابت است به لحاظ این‌که فایده‌ای است که ما بردیم. مقارن است تعلق خمس با زمان حصول ربح، ‌متاخر که نیست. به مجرد حدوث ربح تقارن زمانی دارد تعلق خمس. تاخر حکم از موضوع تاخر رتبی است نه زمانی.

اما روایت دوم معتبره ابی خدیجه تامل بفرمایید ببینیم آیا می‌‌تواند این فتوی تحلیل خاص را بر منتقل‌الیه ثابت کند که اگر این فتوی ثابت بشود خدمت بزرگی است به مردم، ببینیم می‌‌شود با این ثابت بشود یا نه ان‌شاءالله فردا.

جلسه 36-388

**دو‌شنبه - 11/09/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در کسی بود که خانه‌ای خریده به ثمن متعلق خمس، مشهور گفتند اگر ثمن شخصی باشد نه کلی فی الذمة، معامله نسبت به یک پنجم خانه فضولی است، نیاز به اجازه حاکم شرع دارد.

برخی از بزرگان فرمودند: ما اخبار تحلیل خاص داریم در خمس، اگر آن بایع شیعی اثنی‌عشری است، این مشتری خمس نداد، ثمنی را که متعلق خمس بود قبل از تخمیس آن رفت با این ثمن خانه خرید، از روایات استفاده شده بر آن بایع شیعی حلال است تصرف در این ثمن. و این یعنی امضاء این بیع، خمس منتقل می‌‌شود از ثمن به آن خانه.

و لذا جالب این است: مشهور می‌‌گفتند اگر علم به رضایت بایع داری نماز بخوان در این خانه، چهار پنجم که مال خودت است، یک پنجم هم که با ثمن غیر مخمس خریدی، ‌بیعش نافذ نیست باقی است بر ملک بایع، این بایع مطمئنا راضی است که شما تصرف کنی در این خانه حالا یا مثل خودت التزام به خمس ندارد یا بهر حال مطمئنی که با شما این حرف‌ها را ندارد که بگوید اگر مال من باشد راضی نیستم در این خانه نماز بخوانی و لذا جایز است در این خانه نماز بخوانی و لو باقی است یک پنجم این خانه بر ملک بایع. اما آن‌هایی که قائل به تحلیل خاص هستند می‌‌گویند یک پنجم خانه شد متعلق خمس، امام بیع را امضاء کرد. وقتی بیع امضاء شد بایع دیگه کاره‌ای نیست، یک پنجم این خانه ملک اصحاب خمس است، ‌آن‌ها کی به شما اذن دادند در این خانه نماز بخوانی و لذا نمازتان در این خانه باطل است.

اشکالاتی به این قائلین به تحلیل خاص خمس گرفته شده. این را عرض کنم:

مشهور در صورتی که منتقل‌عنه معتقد به خمس نیست مثلا سنی است، ‌قائلند به تحلیل. اگر شما بروید از سنی خرید کنید، سنی قائل به خمس نیست، ‌خمس نمی‌دهد، ‌مسلم بر شمای شیعی تصرف در این مال حلال است طبق سیره قطعیه متشرعه. اصحاب ائمه با همین عامه ارتباط اقتصادی داشتند چون اکثریت اهل سنت بودند. این‌ها خمس نمی‌دادند، اصحاب از این‌ها خرید می‌‌کردند، به این‌ها جنس می‌‌فروختند پولش را می‌‌گرفتند، این‌ها هم اهل خمس نبودند و اصحاب تصرف می‌‌کردند در آن چیزی که از این‌ها به دست‌شان می‌‌رسید.

[سؤال: ... جواب:] احتمال این‌که اصحاب هر چی بخرند خمسش را کنار بگذارند واقعا هست؟ یعنی هر روز زیان بدهند، ‌هر روز خمس بدهند. ... قطعا یک سری از اموال متعلق خمس بوده. باغ می‌‌خرد از این سنی، سنی تاجر است از او جنس می‌‌خرد. باغ کشاورزی مگر مؤنه است که خمس نداشته باشد. تاجر است، ‌اموالش متعلق خمس است، می‌‌رود از او خرید می‌‌کند. هیچ شیعه‌ای پیدا نشده بود بگوید این‌ها خمس نمی‌دهند اموال‌شان حرام است من از این‌ها خرید نمی‌کنم. این را همه قبول کردند. ... من لایعتقد بالخمس، من لایعتقد بخمس ارباح المکاسب یعنی عامه یا شیعیان زیدیه، ‌اسماعیلیه و امثال این‌ها. شیعیانی که معتقدند به خمس یا از روی عصیان خمس نمی‌دهند یا از روی جهل خمس نمی‌دهند این‌ها را مشهور قبول ندارند که اگر منتقل‌منه خمس نمی‌داد بر منتقل‌الیه حلال است.

[سؤال: ... جواب:] سیره سابقه و لاحقه همین بود که از من لایعتقد الخمس مالی بدست نمی‌اید منتقل‌الیه خمس نمی‌داد. چیزی که مورد تسالم فقهاء است تشکیک نکنید، ‌دلیلش هم روشن است، ‌سیره قطعیه است.

اختلاف بین مشهور و فقهائی مثل آقای خوئی در کسی است که لایلتزم باداء الخمس. آقای خوئی می‌‌گویند دو تا روایت داریم دلیل بر این است که تحلیل شامل این‌ها هم می‌‌شود. فرق نمی‌کند طرف شما لایعتقد الخمس باشد یا لایلتزم بالخمس باشد. شیعی لایلتزم باداء خمس هذا المال عصیانا نسیانا جهلا. و نتیجه هم می‌‌گیرد که اگر شما خانه‌تان را فروختید به یک مشتری که می‌‌دانید خمس پولش را نداده است، می‌‌گوید حاج آقا مغازه‌ام را فروختم دیدم بی‌خانگی سخت است، به ما ارفاق کن، مغازه‌ام را در شهرستان فروختم و قرض کردم روی این پول گذاشتم آمدم این خانه را می‌‌خرم. شما هم مطمئنی که این خمس مغازه‌اش را نداده، حالا تشکیک بکن ان‌شاءالله مغازه‌اش ارث پدری بود خمس ندارد، ان‌شاءالله اهل خمس است و لو به قیافه‌اش نمی‌اید، هر چه دوست داری از این انشاءالله‌ها بگو تا علم پیدا نکنی به این‌که او خمس نمی‌دهد. اما اگر فهمیدی او خمس نمی‌دهد، مشهور می‌‌گویند با ثمن شخصی اگر این خانه را بخرد که این را عرض کنم، آقای زنجانی می‌‌فرمایند اگر پول را اول می‌‌دهد بعد قرارداد می‌‌بندد این ظاهرش این است که ثمن شخصی است. آقای زنجانی می‌‌گویند اگر اول مشتری پول بدهد بعد جنس را تحویل بگیرد یا قرارداد ببندد این ظاهرش این است که دارد با این ثمن شخصی معامله می‌‌کند. حالا اول آمد پول را داد یک مقدار پول را گذاشت، گفت که این مقدار پول هست من این خانه را می‌‌خرم. مشهور می‌‌گویند شما یک پنجم این پول‌ها خمس است و حق تصرف نداری. آقای خوئی فرمودند نه، روایت می‌‌گوید بر شما شیعی اثنی‌عشری این پول حلال است. بعد کشف می‌‌کنیم که خمس منتقل شده به این خانه‌ای که شما به او می‌‌فروشید اما پولی که شما می‌‌گیری بر شما حلال است.

اشکالات مختلفه‌ای شده به این مبنا:

یک اشکال در اصل دلالت این اخبار بر تحلیل خاص است که عرض خواهیم کرد. و یا در سند این اخبار مناقشه شده.

اشکال دوم این است که اینی که شما فرمودید بر فرض بر این شیعی تصرف در این مالی که به او منتقل شده حلال باشد، از کجا امضاء معامله را کشف می‌‌کنید؟ امام دوست دارد به منِ شیعه اثنی‌عشری ارفاق کند بگوید این صد ملیون بیست ملیونش مال ماست، شما خانه‌ات را فروختی در مقابل این صد ملیون بیست ملیونش مال ماست ما اذن می‌‌دهیم شما تصرف کنی اما آن خرید و فروش خانه را به این صد ملیون ما امضاء کردیم؟ از کجا؟‌

اما اشکال در دلالت و سند این اخباری که دلیل بر تحلیل خاص گرفته شده. دو روایت بود در مقام: یکی صحیحه یونس بن یعقوب بود که سندش هیچ اشکال ندارد، ولی در دلالتش مناقشه شد. روایت دوم هم روایت سالم بن مکرم ابی خدیجه است که می‌‌گوید: قال رجل و انا حاضر حلل لی الفروج ففزع ابوعبدالله علیه السلام فقال له رجل لیس یسئلک ان یعترض الطریق انما یسئلک خادما یشتریها او امرأة یتزوجها او میراثا یصیبه او تجارة او شیئا أعطیه فقال هذا لشیعتنا حلال.

تقریب استدلال این است که و لو سائل اول از فروج سؤال کرد، از نساء سؤال کرد گفت نساء را بر من حلال کن یعنی حقی که در این کنیزها داری که غنیمت هستند یا کل غنیمت مال شماست اگر جنگ بدون اذن شما بوده یا خمس غنیمت مال شماست اگر جنگ با اذن شما بوده، شما حق داری در این کنیزها ما می‌‌رویم این کنیزها را می‌‌خریم حق شما در این کنیزها ثاب است بر ما حلال کنید. و لکن آن شخص آخر که توضیح داد گسترده‌تر کرد مورد سؤال را. أو میراثا یصیبه أو تجارة أو شیئا اعطیه، چیزی را به این آقا دادند، چیزی را به این آقا دادند که شامل کنیز نمی‌شود. این تقریب استدلال به این روایت بر تحلیل خاص یعنی تحلیل خمس که از ید مکلف به اداء خمس منتقل می‌‌شود به دیگری؛ اگر این منتقل‌الیه شیعی اثنی‌عشری است هذا لشیعتنا حلال.

[سؤال: ... جواب:] منتقل‌منه آن کسی است که این کنیز را به این شیعه فروخته، ‌آن میتی است که این مال به ارث رسیده از او به این شیعه، آن بخشنده‌ای است که این مال را بدون این‌که خمس آن را بدهد به این شیعه بخشیده. هذا لشیعتنا حلال، این منتقل‌الیه این نفر دست دوم که شیعه است، حلال است بر او این مال، نوش جانش. ... اطلاق دارد چه منتقل‌منه سنی باشد چه شیعی باشد که لایخمس المال.

[سؤال: ... جواب:] سیره قطعیه اثبات می‌‌کرد تحلیل را در من لایعتقد الخمس، نفی نمی‌کرد تحلیل را در موردی که منتقل‌منه معتقد به خمس است ولی خمس نمی‌دهد. ... این ادعای خیلی بزرگی است. یعنی هر سیره‌ای و لو نفی ماعدا نکند اما موجب تقیید اطلاقات خطاب بشود، این را بخواهید ادعا کنید آن وقت باید خیلی تجدید نظر بکنید در احکام.

[سؤال: ... جواب:] این مشتری منتقل‌منه است نسبت به این ثمنی که متعلق خمس بود. بایع منتقل‌الیه است. بایع که منتقل‌‌الیه این ثمن است ثمن بر او حلال است، ‌نوش جانش. آقایان مثل آقای خوئی فرمودند کشف می‌‌شود، ‌آخه ثمن بر او حلال است این ظاهرش این است که یعنی ما تنفیذ کردیم این بیع را، تنفیذ بیع این خانه به ثمن شخصی متعلق خمس یعنی این‌که خمس از آن ثمن منتقل شد به این خانه و این مشتری کسی است که لایلتزم بالخمس، بر او که حلال نمی‌خواستند بکنند، خمس را بر منتقل‌الیه می‌‌خواستند حلال بکنند که بایع بود که این ثمن به او منتقل شد از کسی که لایلتزم الخمس. و الا این مشتری خودش من لایلتزم بالخمس است، ثمن را داد خانه گرفت، خب باید خمس خانه را بدهد چون ثمن در ملک او متعلق خمس شد این هم بدل آن ثمن است.

[سؤال: ... جواب:] اگر کسی مالی را که متعلق خمس است به شما ببخشد یا ثمن کلی فی الذمة بود اداء کند ثمن را با مالی که متعلق خمس است، این اتلاف کرده است این مال را چون شارع امضاء کرده است این اداء ثمن را اداء دین را از این مال یا هبه این مال را، چون موهوب‌له یا آن طلبکار که این دین را گرفت، شیعی اثنی‌عشری است. موهوب‌له شما هستید‌، این آقا یک ملیون در پاکت گذاشت خمس هم نداده، گفت حاج آقا خدمت شما. هذا لشیعتنا حلال. آن وقت گفتند چون ارفاق می‌‌خواهد بکند به شما که نفر دست دوم هستید، این معنایش این است که ذمه آن واهب از خمس برئ نمی‌شود، پس خمس از این مال منتقل می‌‌شود به ذمه او.

[سؤال: ... جواب:] در بیع شخصی این ثمن شخصی متعلق خمس است یا مثمن شخصی متعلق خمس اگر بود، شما مغازه‌ای خریدید ملکی خریدید متعلق خمس بود، مبیع شخصی بود، شما پول را که به او می‌‌دهید این ملک شخصی متعلق خمس را می‌‌گیرید، این‌جا شما چون شیعی اثنی‌عشری هستید این ملک بر شما حلال است و ظاهر تحلیل این ملک بر شما این است که این بیع ملک را تنفیذ کردند. تنفیذ بیع این ملک به این است که یک پنجم این ملک مال امام بود، ‌فروخته شد به صد ملیون بیست میلیونش می‌‌شود مال امام دیگه، چون یک پنجم این ملک مال امام بود، امضاء شد معامله‌اش، ‌نتیجه‌اش این است که یک پنجم ثمن بشود مال امام. ... برای چی منتقل بشود به ذمه. انتقال به ذمه در جایی است که عوض ندارد این مال. هبه است یا اداء دین است.

حالا یک وقت می‌‌گویید به چه دلیل این نتائج را شما استفاده کردید، ‌شاید امام مستقیم می‌‌خواهد بگوید من بدون امضاء این معامله بر شما حلال می‌‌کنم، مثل این‌که یک غاصبی پول زید را بیاورد بدهد به شما بابت اداء دین، زید می‌‌گوید حاج آقا! من با او مشکل دارم، ده ملیون تومان از من دزدیده، من با او مشکل دارم، داده به شما، نوش جانت، بخور. خود این یک مسأله‌ای است. نمی‌خواهد اداء دین او را تنفیذ کند. به عنوان ملک خودش آن زید که مالک اصلی این ده ملیون است، به شما می‌‌گوید نوش جانت، مال من است حلال، بخور حاج آقا این حرف‌ها چیه. و لکن این آقایی که ده ملیون من را غصب کرد به شما داد به عنوان اداء دین، نه، من امضاء نمی‌کنم اداء دین او را. خب این یک اشکالی است که به این مسلک تحلیل خاص می‌‌شود که شاید روایت هم همین را می‌‌گوید. می‌‌خواهد بگوید شیعی اثنی‌عشری!‌ مال منِ امام معصوم است، ‌نوش جانت، اما من آن معامله را تنفیذ نمی‌کنم. این یک شبهه‌ای است باید بحث کنیم. فعلا می‌‌خواهیم ببینیم صاحبان این مسلک که می‌‌گویند تحلیل خاص و این تحلیل خاص را کاشف از امضاء آن معامله یا آن هبه یا آن اداء دین می‌‌دانند، دلیل‌شان چیه.

این روایت هم اشکال سندی به آن گرفته شده هم اشکال دلالی. اشکال دلالی را دیروز مطرح کردیم. قبل از این‌که بررسی کنیم اشکال دلالی را، ‌اشکال سندی را هم بیان کنیم. اشکال دلالی این بود که موضوع این روایت فروج است، نساء است. سائل گفت حلل لی الفروج، این می‌‌شود تحلیل مناکح. بله ما قبول داریم، حتی نفر دست اول هم از روایات استفاده می‌‌شود. یعنی شما اگر بروید با پول متعلق خمس، خمس آن را ندهید، بروید با عین این پول ازدواج موقت بکنید، چرا مثال می‌‌زنم به ازدواج موقت؟ جهتش این است که اگر با عین پول متعلق خمس بروید ازدواج دائم بکنید، یعنی بگویید این مهر ماست یا مثلا یک زمینی است متعلق خمس است بگویید این مهر ازدواج دائم ماست، بطلان مهر در ازدواج دائم منجر به بطلان ازدواج نمی‌شود. ولی اگر ازدواج موقت کنید، بگویید این ملک این ماشین مهر ازدواج موقت و این ماشین این ملک متعلق خمس باشد، اگر امضاء نشود این مهر، عدم مهر در نکاح موقت موجب بطلان نکاح موقت می‌‌شود. چون نکاح موقت مقومش ذکر مهر است، مقومش تعیین مهر است که انصراف دارد به مهر صحیح. مهر تعیین بشود، ‌مدت هم تعیین بشود، این مقوم ازدواج موقت است. از روایات استفاده کردیم که همان نفر دست اول هم که این مال متعلق خمس شده در ملک او، برود با این ازدواج موقت بکند یا کنیز بخرد در زمان‌های قدیم که کنیز می‌‌خریدند، ‌بخاطر طیب ولادت فرزندان شیعه امام تحلیل کرده گفته من اذن می‌‌دهم. مبادا منشأ بشود در بین شیعه افرادی پیدا بشوند طیب ولادت نداشته باشند. لتطیب ولادتهم.

[سؤال: ... جواب:] طیب ولادت مهم‌تر از طیب طعام است. در طیب ولادت، آن بچه چه گناهی کرده. طیب طعام مشکل خودت است، خب خمس بده. بچه می‌‌شود نفر دست دوم.

در جواب از این اشکال می‌‌توانند مثل آقای خوئی بگویند درست است مورد سؤال تحلیل فروج است، ولی این شخص مفسر تفسیر اوسع کرد، میراثا یصیبه تجارة شیئا اعطیه این چه ربطی دارد به بحث کنیز یا زن؟ آخه شیئی را به او داده‌اند، تو این را حلال کن یابن رسول الله، ‌بگوییم مقصود آن کنیزی است که به او داده‌اند؟ و لذا گفتند این رجل ثانی خدمتی که کرد این بود که مورد سؤال را توسعه داد از فروج به غیر فروج.

این‌جور جواب دادند. ببینیم این جواب درست است یا نه؟ این اشکالی است که به دلالت این روایت گرفته می‌‌شود.

از لحاظ سند، سند این روایت در او سالم بن مکرم ابی خدیجه است. سالم بن مکرم ابی خدیجه مشکلش این است: با این‌که نجاشی گفته ثقة ثقة، کشی هم می‌‌گوید محمد بن مسعود عیاشی گفت از ابن فضال پرسیدم گفتم هو ثقة؟ گفت صالحٌ. من فکر می‌‌کنم صالح بالاتر از ثقه باشد نه این‌که کم گذاشت، نه، اضافه کرد، ‌گفت ثقه چیه؟ صالح، ‌از ثقه بالاتر، ‌فرد شایسته‌ای است. بهرحال صالح هم دلیل بر این است که آدم خوبی بوده، آدم متحرز از کذبی بوده. و لکن گفته می‌‌شود که چه کار کنیم معارضه کند با تضعیف شیخ در فهرست و استبصار. در فهرست گفته سالم بن مکرم ابی خدیجة ضعیف. در استبصار می‌‌گوید این خبر راویش ابی خدیجه است، و هو و ان تکرر فی الاحادیث لکنه ضعیف لما لا احتیاج الی ذکره. می‌‌گویند چرا ضعیف است؟ می‌‌گوید نیاز به توضیح ندارد. معلوم می‌‌شود که مشکل این ابی خدیجه سالم بن مکرم را واضح می‌‌دانسته شیخ طوسی، می‌‌گوید ضعفش نیاز به توضیح ندارد. تعارض می‌‌کند آن توثیق با این تضعیف، ‌تعارضا تساقطا. و لذا علامه حلی توقف کرده در وثاقت سالم بن مکرم. و صاحب جامع الرواة‌، ‌محقق اردبیلی هم که اصلا گفته ضعیف است.

[سؤال: ... جواب:] آقای زنجانی که قبول ندارد نجاشی اضبط از شیخ طوسی باشد. نجاشی کم کتاب دارد، یک کتاب رجالش به دست ما رسیده، خیلی هم تتبع نمی‌کنیم، می‌‌گوییم اضبط است. بنده خدا شیخ طوسی سفره‌اش پهن است، فقه و اصول و حدیث و رجال و هر روز مهمانی می‌‌دهد به شما مدام عیب می‌‌گیرید از پذیراییش. یک روز می‌‌گویید نمک ندارد یک روز می‌‌گویید آبش خنک نبود. شیخ طوسی هم مشکلش این بود که خیلی از شما پذیرایی کرد. یک جا ایراد می‌‌گیرد می‌‌گویید آن‌جا اشتباه کرد آن‌جا اشتباه کرد. هر کی کار زیاد بکند اشتباهش بیشتر از آنی است که کم کار کرده. این دلیل بر اضبطیت نجاشی نمی‌شود.

[سؤال: ... جواب:] اضبط بودن اولا صغرویا ما اشکال داریم، ثانیا کبرویا اضبط بودن مرجح نیست. به چه دلیل اضبط بودن راوی مرجح است. دلیل نداریم. مگر مبنای مرحوم شیخ که هر مزیتی مقدم است و موجب ترجیح خبرین متعارضین می‌‌شود که ما این مبنا را قبول نکردیم، تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه. و اگر رجوع به رجالی از باب رجوع به مجتهد است، رجوع به اهل خبره است آن‌جا هم اضبط بودن مرجح نیست. اگر اعلم باشد به حد فاحش، بحث دیگری است. واقعا نجاشی در رجال اعلم به حد فاحش بود از شیخ طوسی؟ این ادعا به چه دلیل؟

سه جواب از این اشکال داده شده. خوب دقت کنید! ‌این بحث مهم است. کسانی مثل مرحوم آقای داماد در کتاب خمس تسلیم این اشکال شدند گفتند تعارض می‌‌کنند. ثابت نمی‌شود وثاقت ابی خدیجه. بعد این ابی خدیجه ایکاش فقط همین روایتش بود و وثاقتش ثابت نمی‌شد. روایت مهمی دارد. همان معتبره ابی خدیجه که در باب قضا که فانی قد جعلته علیکم حاکم یا قاضیا.

جواب اول جوابی است که مرحوم آقای شوشتری در قاموس الرجال دادند، آشیخ محمد تقی شوشتری که از معاصرین بود در شوشتر، از بزرگان بود، صاحب کتاب قاموس الرجال جواب دادند. فرمودند: شما از شیخ طوسی تضعیف نسبت به سالم بن مکرم ابی خدیجه شنیدید در کتاب فهرست و استبصار، علامه حلی نقل می‌‌کند در خلاصة الرجال از شیخ طوسی که در یک جایی توثیق کرده است سالم بن مکرم را، پس هم شیخ طوسی تضعیف کرده سالم بن مکرم را هم توثیق کرده. حالا اول توثیق کرده بعد تضعیف یا بالعکس الله اعلم. تضعیف شیخ طوسی معارض است با توثیق خودش. تعارضا تساقطا. توثیق نجاشی و ابن فضال می‌‌شود بلامعارض.

مرحوم آقای خوئی در معجم نظر دارد به کتاب قاموس الرجال. فرموده:‌ چه مطلبی است که این آقا گفته است؟ این مثل این می‌‌ماند که دو تا حدیث متعارض از زراره شما ببینید، یکی می‌‌گوید تجب صلاة الجمعة یکی می‌‌گوید لاتجب صلاة الجمعة بگویید تعارضا تساقطا رجوع می‌‌کنیم به روایت محمد بن مسلم که می‌‌گوید تجب صلاة الجمعة. روایت محمد بن مسلم که می‌‌گوید تجب صلاة الجمعة‌در عرض این روایت زراره است که می‌‌گوید تجب صلاة الجمعة معارض است با آن روایت دوم زراره که می‌‌گفت لاتجب صلاة الجمعة. این روایت محمد بن مسلم هم داخل در این محدوده معارضه است چرا او سلیم از معارضه قرار می‌‌دهید؟

این اشکالی است که مرحوم آقای خوئی به این مطلب کردند در کتاب معجم رجال الحدیث در ترجمه سالم بن مکرم ابی خدیجه.

[سؤال: ... جواب:] معارضه نکته‌اش چیه؟ نکته‌اش این است که دلیل حجیت نمی‌تواند شامل این دو تا متعارض بشود‌، شمول نسبت به یکی دون دیگری ترجیح بلامرجح است. چرا این توثیق نجاشی با تضعیف شیخ تعارض نکند؟ دلیل حجیت نمی‌تواند شامل هر دو بشود؟‌ شمول دلیل حجیت نسبت به یکی دون دیگری ترجیح بلامرجح است. در عرض این‌که دلیل حجیت نمی‌تواند شامل تضعیف شیخ و توثیق خود شیخ هم بشود.

البته در جلد اول تنقیح پاورقی که زده، او همین مطلب صاحب قاموس الرجال را گفته در دو جا، ‌ولی آن‌ها ربطی به آقای خوئی ندارد. مقرر آن حرف‌ها را زده، یک وقت اشتباه نکنید فکر کنید خود آقای خوئی در دو جای فقه همین مطلب قاموس الرجال را گفت. در تنقیح در بحث اجتهاد و تقلید صفحه 353 و حدودا 250، در دو جا این مطلب را مطرح کردند. ولی این ربطی به آقای خوئی ندارد. آقای خوئی در معجم مطرح کرده این مطلب قاموس الرجال را و رد کرده.

ما ممکن است از نظر صاحب قاموس الرجال دفاع کنیم. چطور؟ بگوییم: اگر شیخ طوسی اجتهاد می‌‌کرد یک روز اجتهاد کرده گفته ثقه است سالم، یک روز اجتهاد کرده گفته ضعیف است، عند العقلاء عدول مجتهد از رأی سابقش حجت است و آنی که معتبر می‌‌شود رأی اخیر است. و ما نمی‌دانیم اول توثیق کرد بعد رأیش شد تضعیف تا تضعیف بشود حجت یا اول تضعیف کرد بعد توثیق کرد تا توثیق بشود حجت. می‌‌شود اشتباه الحجة بلاحجة. اشتباه الحجة بلاحجة که شد، تعارض نمی‌کند با توثیق نجاشی و ابن فضال. اگر توثیق شیخ طوسی و تضعیف او اجتهادی باشد یعنی در یک زمان تضعیف کرد در یک زمان توثیق کرد، ‌لانعلم المتقدم و المتأخر، خب ‌رأی اخیر مجتهد معتبر است. الان مجتهد عدول کند نمی‌گویید تعارض کرد با رأی سابقت، رأی جدید را اخذ می‌‌کنید. اما چون نمی‌دانید کدام‌یک از این دو رأی جدید او بوده است می‌‌شود اشتباه الحجة بلاحجة. و اگر توثیق و تضعیف شیخ اجتهادی نباشد، اخبار از امر حسی باشد، معلوم می‌‌شود این‌جا در فهم نظر شیخ طوسی اختلاف هست که بالاخره شیخ طوسی تضعیف می‌‌کند سالم بن مکرم را یا توثیق می‌‌کند. دو عبارت هست: یک عبارت می‌‌گوید تضعیف، یک عبارت می‌‌گوید توثیق. یعنی آن شهادت حسیه شیخ طوسی معلوم نمی‌شود. دو تا عبارت از شیخ طوسی نقل شده: یکی عبارت دال بر تضعیف، یکی عبارت دال بر توثیق. اگر این‌جور باشد مثل این می‌‌ماند که از امام علیه السلام یکی نقل می‌‌کند در فلان واقعه فرمود تجب صلاة الجمعة یکی می‌‌گوید در همان واقعه فرمود لاتجب. پس من نمی‌دانم امام در آن واقعه چی فرموده. یک واقعه واحده که امام دو جور نمی‌فرمایند چیزی. آن وقت تعارض کردند رجوع می‌‌کنیم به بقیه اخبار. امام در یک واقعه واحده یکی می‌‌گوید فرمود افعل، یکی دیگر می‌‌گوید امام در آن واقعه فرمود لاتفعل، ‌در یک واقعه یعنی در یک قصه، در یک قضیه، یک جلسه. خب معلوم نیست امام در آن جلسه چی فرموده. سایر اخبار می‌‌شود حجت. اگر ما ندانیم شیخ طوسی واقعا تضعیف کرده یا توثیق، ‌نظر شیخ طوسی برای ما ثابت نمی‌شود، ‌توثیق نجاشی می‌‌شود بلامعارض.

ببینیم این دفاع از صاحب قاموس الرجال درست است یا نه، ‌ان‌شاءالله فردا.

جلسه 37-389

**سه‌شنبه - 12/09/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در این بود کسی مال متعلق خمس را ثمن قرار بدهد یا مثمن قرار بدهد، خانه متعلق خمس را بفروشد به شما یا پول متعلق خمس دارد خانه شما را بخرد. آیا طبق قاعده بگوییم معامله نسبت به یک پنجم فضولی است، ‌نیاز به اجازه من له ولایة‌ الاجازة‌دارد که مشهور می‌‌گویند فقیه عادل هست یا طبق اخبار تحلیل خاص اگر منتقل‌الیه نفر دست دوم، شیعی اثنی‌عشری است، این تصرف در مال که به او منتقل شده است حلال است و لو متعلق خمس بوده است هنگامی که در ید آن شخصی بود که منتقل‌منه است. برخی این را قائل شدند.

منتها کسانی مثل مرحوم آقای خوئی، مرحوم استاد، آقای سیستانی، می‌‌گویند در معاوضه شخصیه خمس از آن مال منتقل می‌‌شود به عوض. خانه متعلق خمس را که به شما فروختند چون شما شیعه هستی خانه می‌‌شود ملک طلق شما، ‌متعلق خمس نیست و لکن ثمن می‌‌شود متعلق خمس. و اگر هدیه بدهد کسی مال متعلق خمس را به شما، چون عوض ندارد، طبق اخبار تحلیل خاص بر شما حلال است. این بزرگواران فرمودند ذمه هدیه دهنده مشغول می‌‌شود به خمس. که نقل کردند بعضی از اعلام قدس سره فرمودند ذمه هدیه دهنده برای چی مشغول بشود به خمس؟ شارع می‌‌خواست اذن ندهد به این مُهدی‌الیه، موهوب‌له در تصرف در این مال. شخصی یک ملیون داشت متعلق خمس بود، در پاکت گذاشت، دست شما داد به عنوان هدیه، اگر شارع نمی‌گفت من امضاء می‌‌کنم این هدیه را بناء بر یک احتمال یا نمی‌گفت من امضاء نمی‌کنم هدیه را ولی به شما اذن می‌‌دهم که مال من را تصرف کنید، خب هدیه دهنده که اتلاف نکرده بود خمس را، می‌‌آمد از شما آن دویست هزار تومانش را می‌‌گرفت می‌‌گفت آقا!‌ این متعلق خمس بود یک ملیون، ‌دویست تومانش ملک شما نشده است، ‌وظیفه داری به من پس بدهی، ‌پس می‌‌گرفت می‌‌برد دفتر مرجع تقلید می‌‌داد. پس چه چیزی باعث شد که دیگر تلف صدق بکند و شما آن را مصرف کنید؟ اذن شارع. اذن شارع به تصرف شما یا امضاء شارع نسبت به این هبه فضولی. مستند نمی‌شود اتلاف به آن شخص هدیه دهنده.

این اشکال قوی است.

[سؤال: ... جواب:] بر فرض عصیان کرد، ‌شارع تحریم کرد هبه این یک ملیون را قبل از تخمیس آن، اما چرا ضامن باشد.

برای این‌که این اشکال را جا بیندازیم مثال می‌‌زنم.

[سؤال: ... جواب:] در معاوضه اگر بگوییم امضاء کرده شارع معاوضه را مقتضای قاعده این است که خمس از عوض منتقل بشود به معوض. این‌جا اگر هبه را امضاء هم بکند عوض ندارد. ... مرحوم آقای خوئی، ‌مرحوم آقای تبریزی، مرحوم آقای صدر، ‌آقای سیستانی همین را می‌‌گویند. می‌‌گویند این معاوضه شخصیه امضاء شده و لذا خمس از عوض منتقل می‌‌شود به معوض. در هدیه اگر امضاء هم شده باشد باز ضمان خلاف اصل است چون امضاء کردید هدیه را عوض ندارد. می‌‌خواهید بگویید من هدیه دهنده ضامنم، به چه دلیل ضامنم؟ مگر اتلاف مال غیر مستند به من است؟ مستند به شماست که آمدید امضاء کردید این هدیه را، ‌اگر امضاء کرده باشید و اگر امضاء نکرده باشید اذن دادید در تصرف این شخص هدیه شونده که هیچ.

مثال بزنم: شما از جالیز همسایه که هندوانه هایش ریخته بود روی زمین، می‌‌خواست بار بزند ببرد تره‌بار شهر بفروشد، یک دانه از آن هندوانه را برداشتید گذاشتید جلوی مهمان‌تان. گفتید بفرما میل کن تا من بروم آبیاری کنم برگردم. همسایه دید که این هندوانه را از جالیز او برداشته گذاشته جلوی مهمان. از آن‌جا داد زد، صدا زد مهمان را، گفت بر تو حلال است، بخور نوش جانت، عالم بزرگوار هستی خدمت می‌‌کنی به مردم بخور. اما حرامش بشود آن همسایه ما که هندوانه‌های خودش را گذاشته دست‌نخورده ببرد بفروشد، آمده از هندوانه من برداشته گذاشته جلوی شما. مهمان با نوش جان هندوانه را خورد. بعد آن همسایه که صاحب این هندوانه بود بیاید سراغ میزبان بگوید پول هندوانه‌ام را بده. میزبان می‌‌گوید چه پولی؟ درست است ما بی‌دینی کردیم، حالا یا اشتباه کردیم جهل قصوری بود، ‌غفلت بود یا عصیان، گناه کردیم، هندوانه شما را گذاشتیم جلوی مهمان‌مان، اما خودت گفتی به او بخور. یا خودت گفتی من این آقا به تو هدیه داد این هندوانه را فضولتا من امضاء کردم این هبه فضولیه را، می‌‌خواستی نگویی. چرا من اتلاف کردم؟ شما خودت اتلاف کردی.

[سؤال: ... جواب:] ببینید! این مثل این می‌‌ماند فرمایش شما که پسری جلوی مهمان می‌‌گوید بابا!‌ نمی‌خواهی از آن موزهایی که خریدی برای مهمان بیاوری؟ این پدر هم مدام زبانش را گاز می‌‌گیرد می‌‌گوید حرف نزن، ‌آن‌ها را برای خودمان خریدیم. اما مدام پسر تکرار می‌‌کند. کاری می‌‌کند که این پدر مجبور است عرفی می‌‌شود، ‌اکراه [عرفی است] می‌‌بیند مناسب نیست، ‌ضایع می‌‌شود، ‌وقتی مهمان فهمید موز در خانه است، می‌‌گوید برو موز بیاور. بعد بیاید پولش را از این پسر بگیرد؟ می‌‌خواست نگویی. می‌‌گوید تو باعث شدی. می‌‌گوید من که زورت نکردم، ‌اسلحه گذاشتم بالای سرت که بروی موز بیاوری. ما ایجاد موضوع مصلحت کردیم برایت، ‌یک جوری شد مصلحت در این بود که تو بگویی برو موزها را بیاور. این موجب ضمان است عند العقلاء؟

[سؤال: ... جواب:] بعد از این‌که مالک گفت راضیم، آن وقتی که نگفته بود هندوانه را برداشت میزبان برد پیش مهمان، ‌آن کارش تصرف در مال غیر بود اما وقتی صاحب هندوانه گفت من راضیم به خوردن مهمان این هندوانه را، نه دیگه، تصرف در مال غیر به اذنش است. اگر هم امضاء کرده باشد هدیه را که اصلا دیگه امضاء کرده هدیه را، هدیه فضولیه ملحوق شده به اجازه مالک، مشکلی نداریم.

و لذا در کتاب خمس برخی از اعلام آمدند توجیه بکنند که به نظر ما توجیه ایشان هم قابل قبول نیست. گفتند: فرق می‌‌کند. شارع یعنی امام معصوم که ولایت دارد بر تشریع قضایای حقیقیه، حالا مقنن، به نحو قضیه حقیقیه گفته، ‌گفته: لاتملّک مالی من المؤمن (در خمس این‌جور می‌‌گوید دیگه) و لو ملکته فانا امضی ذلک التملیک. از اول این را گفته. پس آخرین سبب اتلاف تملیک شماست چون اجازه مالک قبل از تملیک فضولی شما محقق شده. شیء مستند می‌‌شود به آخرین جزء علتش. مثلا گاز باز کنند، کبریت زده بشود آن آتش بگیرد خانه، مستند می‌‌شود آتش‌سوزی به آن کسی که کبریت روشن کرده. اول آتش روشن کنند بعد گاز را باز کنند، خانه آتش بگیرد، مستند می‌‌شود آتش‌سوزی خانه به آن باز کردن گاز، آخرین جزء‌ علت. در این مثال تحلیل خمس آخرین کاری که انجام می‌‌شود فعل این آقاست که می‌‌گوید بخشیدم این یک ملیون را به شما چون قبلا اجازه به نحو قضیه حقیقیه صادر شده از شارع که اذا ملکت مال المتعلق للخمس من الغیر الشیعی، فهو نافذ. ولی مفاد عرفیش این است که این کار را نکن، قطعا نباید این کار را بکنند. پس آخرین کار مستند به خود شماست، شما کردید، ‌استناد پیدا می‌‌کند اتلاف به شما. فرق می‌‌کند با آن مثال آن هندوانه. حالا ایشان آن مثال را نمی‌زند ولی عملا با او فرق می‌‌کند. چون آخرین کاری که انجام شد اذن صاحب هندوانه بود.

به نظر ما این درست نیست. آخه انشاء به نحو قضیه حقیقیه بوده، امضاء‌ فعلی کی هست؟ امضاء فعلی بعد از تحقق تملیک فضولی است. در همان مثال مالک هندوانه هم ممکن است قبلا مالک هندوانه به این‌ آقا بگوید، چون سابقه داشته، ‌از این کارها می‌‌کرده، هر عالمی را که از شهر دعوت می‌‌کرده می‌‌رفته از هندوانه جالیز همسایه می‌‌برده، از مال حرام می‌‌داده بخورند، ‌بعد این صاحب هندوانه گفته ببین!‌ من اعلام می‌‌کنم، اعلام عمومی می‌‌کنم، ‌من راضی نیستم این هندوانه‌ها را می‌‌برد می‌‌گذاری جلوی علماء‌ ولی راضیم آن‌ها بخورند. بعد از این‌که بردی دادی جلوی آن‌ها گذاشتی من با آن‌ها مشکلی ندارم، من با تو مشکل دارم. خب این کافی است؟ چون قبلا گفته و آخرین کار را این غاصب می‌‌کند، پس بگوییم استناد به او پیدا می‌‌کند اتلاف؟ می‌‌گوید آقای صاحب هندوانه!‌ می‌‌خواستی نکنی. خودت اعلام عمومی کردی. آن عالم هم وقتی خبرها به او رسید که شما اعلام عمومی کردی که من راضی نیستم که این همسایه ما هندوانه‌ها را می‌‌گذارد جلوی علماء ولی مرید علماء هستم آن‌ها راضیم بخورند. خب همه علماء فهمیدند هر روز یکی بلند می‌‌شود می‌اید این‌جا هندوانه‌خوری. تو باعث شدی، ‌خودت باعث شدی، ‌من چه کردم؟ چه فرق می‌‌کند.

[سؤال: ... جواب:] حالا عالم بخورد اذن را نداند می‌‌شود متجری. چون واقعا اذن دارد مالک. ... اگر شارع اذن در تصرف منتقل‌الیه می‌‌دهد در این مال، اذن می‌‌دهد تکلیفا، ‌اذن تکلیفی با ضمان عقلائا جمع نمی‌شود. تعبد به ضمان مشکل ندارد، ‌شارع بگوید من منتقل‌منه را حکم کردم ضامن است، به عنوان حکم تعبدی شرعی، ما مشکلی نداریم. اما تصحیح عقلائی حکم به ضمان به عنوان یک دلیل عقلائی بگوییم منتقل‌منه ضامن است، بسیار مشکل هست. ... خود این مکلفی که مضطر است به اکل مال غیر، حکم تکلیفیش برداشته می‌‌شود اما من اتلف مال الغیر فهو له ضامن برداشته نمی‌شود. اما فرض این است آن عالمی که هندوانه را می‌‌خورد یا مال متعلق خمس را منتقل‌الیه مصرف می‌‌کند ضامن هم نمی‌دانید. شما می‌‌گویید آن منتقل‌منه ضامن است.

ببینیم آیا از این روایات بالالتزام عرفی ضمان منتقل‌منه استفاده می‌‌شود و لو بخاطر غرابت حکم به عدم ضمان؟ می‌‌دانید چقدر غرابت دارد؟ اگر قائل بشویم که اخبار تحلیل خاص است، پدر یک میلیارد گیرش آمده امسال، پسر نیم میلیارد. می‌‌گویند مهم این است که مال‌مان حرام نباشد که می‌‌خواهیم نماز بخوانیم، زحمت می‌‌کشیم نماز هایمان باطل باشد، حالا گناه هست توبه می‌‌کنیم، ‌یک سری از مردم این‌جور هست کارشان. پدر می‌‌گوید پسرم!‌ یک میلیارد را به تو بخشیدم، پسر می‌‌گوید قبول کردم، قبض هم می‌‌کند، اخبار تحلیل که پسر را می‌‌گیرد چون شیعه است، ‌پدر هم که دیگه دلیل بر ضمان ندارد، ‌برئ الذمة‌ است. پسر می‌‌گوید حالا که شما این خدمت را به ما کردی، حالا یا همین یک میلیارد را دومرتبه به شما می‌‌بخشیم یا آن پانصد ملیونی که داریم به شما می‌‌بخشیم، ‌چون پسر هم می‌‌خواهد برئ الذمة‌ بشود آن پانصد ملیون را می‌‌بخشد. نه پدر ضامن خمس است نه پسر. هذا لشیعتنا حلال. انصافا انصراف دارد از این.

حالا اگر بگویید اصل تحلیل را شاید ما نپذیریم، می‌‌گوییم در سنی که می‌‌پذیرید. من لایعتقد الخمس یعنی غیر شیعه اثنی‌عشری هر مالی که به شما داد ببیع کلی أو هبة که معاوضه نباشد که خمس به عوض منتقل بشود، باید بگوییم شما که منتقل‌الیه هستید، ‌شیعه هستید، ‌شما که ضامن نیستید نسبت به خمس، منتقل‌منه هم که معتقد به خمس نیست و قدرمتیقن از تحلیل خمس این مورد هست‌، او هم ضمانی ندارد. حالا ممکن است یک کسی بگوید ما ملتزم می‌‌شویم، چه می‌‌شود؟ ضمان ندارد اما روز قیامت آن‌قدر کتکش می‌‌زنند که بگوید ایکاش ضامن بودم. این کتکی که زدید به من که چرا این مال متعلق خمس را دادی به دیگران، اصلا چرا شما شیعه اثنی‌عشری نیستی، ‌آن‌قدر عقابش می‌‌کنند به این خاطر که دیگه فراموش می‌‌کند که در فقه گفته بودند و لاضمان علیک. ممکن است کسی ملتزم بشود ولی بالاخره در شیعه غرابت دارد این‌که ما بگوییم نه این بدهکار خمس است نه او بدهکار خمس است نه منتقل‌‌الیه ضامن خمس است کما هو المفروض، نه منتقل‌منه ضامن خمس است کما هو المدعی فعلا طبق این اشکال.

و لذا ممکن است کسی بگوید از خود این روایات تحلیل خاص بالالتزام ضمان هم می‌‌فهمیم. چون می‌‌خواهد تسهیل کند بر امر منتقل‌الیه نمی‌خواهد تسهیل کند بر آن منتقل‌منه. شبیه آنی که در برخی از روایات هست که لکم المهنأ و علیهم الوزر. در این بحث نیست، و الا به او استدلال می‌‌کردیم. در ابواب دیگر است که لکم المهنأ و علیهم الوزر. مثلا کافری خمری را به کافر دیگر بفروشد، پولش را بگیرد بابت بدهیش به شما مسلمان بدهد، روایت می‌‌گوید لکم المهنأ و علیهم الوزر. شبیه او را ما این‌جا می‌‌خواهیم ادعا کنیم.

[سؤال: ... جواب:] این روایات می‌‌خواهد امتنان کند بر این شیعه‌ای که مال متعلق خمس به او منتقل شده. نمی‌خواهد امتنان کند بر آن افرادی که خمس ندادند، نفر دست اول بوده باید خمس می‌‌داد، ‌نداد بعد بیاید بگوید حالا که به دیگران بخشیدی، به دیگران واگذار کردی خمس هم از ذمه‌ات پاک شد بعید نیست بگوییم خلاف ظاهر این روایات است و الا علی القاعدة نمی‌شود اثبات کرد ضمان را.

حالا بحث در این روایات تحلیل بود. روایت اول آقای خوئی تعبیر می‌‌کند صحیحه یونس بن یعقوب. ما صحیحه می‌‌دانیم ولی آقای خوئی چرا تعبیر می‌‌کند صحیحه؟ دو تا سند دارد این روایت که ما انصفناکم ان کلفناکم ذلک الیوم. یکی سند شیخ طوسی است، سند محمد بن سنان به یونس بن یعقوب که آقای خوئی محمد بن سنان را ضعیف می‌‌داند. یکی هم سند شیخ صدوق است به یوس بن یعقوب که در سندش حکم بن مسکین است. حکم بن مسکین فقط از نظر آقای خوئی راه تصحیحش این است که در رجال کامل الزیارات است. ظاهرا راه تصحیح دیگری ندارد. ایشان در معجم که تصحیحش می‌‌کند می‌‌گوید روی عنه فی کامل الزیارات. او هم که عدول کرده آقای خوئی از نظریه توثیق عام در کامل الزیارات، ‌فقط گفت مشایخ بلاواسطه ابن قولویه ثقه هستند‌، این هم که جزء مشایخ بلاواسطه ابن قولویه نبوده. و لذا آقای خوئی این روایت را نباید معتبره بداند. ولی ما چون معتقدیم حکم بن مسکین از مشایخ ابن ابی عمیر است و مشایخ ابن ابی عمیر ثقات هستند، طبق کلام شیخ طوسی در کتاب عده، صفوان و بزنطی و ابن ابی عمیر عرفوا بانهم لایروون و لایرسلون الا عن ثقة.

معتبره ابی خدیجه هم مطرح شد که حلل لی الفروج، آن شخص به امام صادق علیه السلام عرض کرد، ‌بعد فقال له رجل، ‌شخص دیگری توضیح داد که لیس یسئلک ان یعترض الطریق انما یسئلک خادما یشتریها او امرأة‌ یتزوجها أو میراثا یصیبه أو تجارة أو شیئا أعطیه که گفتند شیئا أعطیه ظاهرش این است که خصوص کنیز نیست‌، به کنیز نمی‌گویند شیئا اعطیه. و لذا توسعه پیدا می‌‌کند تحلیل، اختصاص به نساء و اماء ندارد. امام فرمود هذا لشیعتنا حلال.

سندش این بود که سالم بن مکرم ابی خدیجه و لو توثیق دارد توسط ابن فضال و نجاشی، و لکن تضعیف دارد توسط شیخ در فهرست و استبصار، ‌تعارضا تساقطا. وجوهی ذکر شد برای توثیق ابی خدیجه:

وجه اول را در قاموس الرجال گفتند که علامه حلی در خلاصة الرجال می‌‌گوید وثّقه الشیخ فی موضع و ضعّفه فی موضع آخر. تعارض می‌‌شود بین توثیق شیخ و تضعیف شیخ تساقط می‌‌کنند، ‌توثیق نجاشی و ابن فضال می‌‌شود بلامعارض.

آقای خوئی در معجم فرمود: این چه حرفی است شما می‌‌زنید؟ این مثل این می‌‌ماند که دو تا حدیث از زراره باشد یک حدیث از محمد بن مسلم موافق با یکی از این دو حدیث زراره، ‌بگوییم دو تا حدیث زراره تعارض و تساقط می‌‌کنند، ‌یبقی حدیث محمد بن مسلم بلامعارض. هیچ فقیهی این کار را در فقه کرده که شما در رجال می‌‌خواهید بکنید؟

ما عرض کردیم اگر این کلام علامه حلی ثابت بشود که وثقه الشیخ فی موضع، ‌ضعفه فی موضع که معلوم است، فهرست و استبصار، ‌اما وثقه فی موضع آخر ثابت بشود بعید نیست کلام قاموس الرجال تقویت بشود بناء بر این‌که حجیت توثیق رجالی تعبدیه باشد. اگر کسی بگوید حجیت توثیق رجالی از باب افاده وثوق و اطمینان است که نظر آقای سیستانی هست که ما هم در بحث خودش همین نظر را تقویت کردیم، دیگه تعبد نیست که ما با قواعد درست کنیم که یبقی توثیق النجاشی بلامعارض چون باید از توثیق نجاشی ما وثوق پیدا کنیم، اطمینان پیدا کنیم. با وجود نقل علامه توثیق شیخ را در جایی و تضعیف شیخ در جای دیگر، ما دیگه وثوق به توثیقات نجاشی پیدا نمی‌کنیم. چون درست است که طبق صناعت ما بلامعارض بکنیم طبق بیانی که می‌‌گوییم کلام نجاشی را، ولی بالاخره ایجاد شک در ما شد، چون شیخ طوسی در استبصار و در فهرست گفت ضعیف لما لااحتیاج الی ذکره، ‌ما با وجود این تضعیف وثوق پیدا می‌‌کنیم به توثیق نجاشی؟ و لو اگر حجت تعبدیه بود ما طبق صناعت بتوانیم حجت بلامعارضش بکنیم اما وثوق‌مان سلب می‌‌شود.

[سؤال: ... جواب:] اگر بلامعارض بود، عادتا وثوق پیدا می‌‌شد. بالاخره شما مبنا را اگر این قرار دادید که قول رجالی باید افاده وثوق کند، ‌وثوق سلب می‌‌شود.

اگر بگویید ما از باب انسداد می‌‌گوییم باید قول رجالی ایجاد ظن بکند، ‌خب قدرمتیقن از حجیت قول رجالی بناء‌ بر مقدمات انسداد که برخی قائلند می‌‌گویند اگر توثیق رجالی معتبر نباشد، یلزم الانسداد، خب قدرمتیقنش حجیت توثیق رجالی است که مبتلا به همچون مشکلی نباشد. ولی ما فعلا بناء را بر این می‌‌گذاریم که توثیق رجالی شامل عمومات حجیت خبر ثقه هست که نظر آقای خوئی همین است. نگویید بینه داریم. [چون] نجاشی توثیق کرده ابن فضال هم توثیق کرده، ابن فضال که عادل نیست، فطحی. بینه یعنی شهادت عدلین، نگویید بینه داریم بر توثیق ابی خدیجه.

[سؤال: ... جواب:] عیاشی از ابن فضال نقل می‌‌کند. سألت ابن فضال قلت انه ثقة؟ فقال صالح. کی شهادت داده؟ ابن فضال فطحی که عادل نیست. پس نگویید بینه [بلکه بگویید] شهادت دو تا ثقه. ... فطحی یعنی شیعه اثنی‌عشری نیست. بینه یعنی شهادة عدلین. به قول مرحوم علامه حلی و‌ای فسق اعظم من عدم الاعتقاد بولایة الائمة علیهم السلام. مؤمن نیست، آن وقت عادل است؟ ضال متحیر، آن وقت عادل است؟ عادل آنی است که تثق بدینه. ... در آن شش‌ ماه می‌‌گفتند امام کاظم امام نیست، برادر بزرگترش عبدالله افطح امام است. و اگر آن شش ماه می‌‌مردند من مات و لم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة، ‌مات میتة کفر و نفاق. خب این عادل است؟ ... بحث مفصل است. ممکن است امیرالمؤمنین به شهادت غیر مؤمن بر علیه غیر مؤمن از باب قاعده الزام استدلال می‌‌کردند. اما دو تا مخالف بیایند علیه سلمان شهادت بدهند، کی می‌‌گوید امیرالمؤمنین قبول می‌‌کرد؟ پایین‌ترین شیعه بالاتر از همه آن‌ها است. پس خبر ثقه بگویید نگویید شهادت عدلین.

ما بناء گذاشتم خبر ثقه حجت است. می‌‌خواهیم معارض را برطرف کنیم. ولی شرطش این است که کلام علامه حلی که وثقه فی موضع را بپذیریم.

ما حرف‌مان این است که اصلا وثقه الشیخ الطوسی فی موضع را علامه اشتباه کرده. آخه احتمال این‌که شیخ در غیر فهرست که تضعیف می‌‌کند، در استبصار تضعیف می‌‌کند، ‌در یک کتاب دیگری که به دست علامه رسیده است و به دست ما نرسیده است توثیق کرده ابی خدیجه، ‌این احتمال موهوم است، ‌این احتمال قابل اعتناء نیست. چرا علامه حلی فکر کرد شیخ طوسی در یک جایی او را توثیق می‌‌کند؟‌ چون شیخ طوسی کتاب کشی را خلاصه کرده، ‌اختیار معرفة‌ الرجال تلخیص شیخ طوسی است از کتاب رجال کشی. علامه حلی ظاهرا فکر کرد مختصر کننده کتاب لابد حرف‌هایی را که قبول دارد مختصر می‌‌کند. انتخاب کرده از این کتاب مطالبی را، ‌لابد قبول داشته و کشی هم در آن‌جا توثیق می‌‌کند با واسطه ابن فضال ابی خدیجه را. آنی که به ذهن می‌اید و الا علامه اشتباه کرده، ‌آخه هیچ جا نیست، ‌هیچ‌کس نقل نکرده از شیخ طوسی این مطلب را. و لذا اصل مدعای مرحوم شوشتری ثابت نیست که علامه نقل می‌‌کند وثقه الشیخ فی موضع. ولی اگر این ثابت می‌‌شد، می‌‌شد کلام مرحوم شوشتری را تثبیت کرد.

[سؤال: ... جواب:] احتمالش موهوم است. در استبصار تضعیف، ‌در فهرست تضعیف. بعد بیاییم بگوییم در یک کتاب دیگری یا در جای دیگری از این کتاب‌ها توثیق کرده ولی در هیچ نسخه‌ای برای ما نقل نشده. معاصرین علامه هم نقل نکردند مثل ابن داود حلی. خب این خیلی احتمال ضعیفی است که عقلاء‌به آن اعتناء نمی‌کنند.

ولی حالا اگر واقعا حجت بود کلام علامه حلی که شیخ طوسی وثقه فی موضع می‌‌شد از اشکال آقای خوئی به آقای شوشتری جواب بدهیم. بگوییم اگر شیخ طوسی اتخاذ رأی می‌‌کند، ‌رأی رجالی است، در بحث رأی اهل خبره عقلاء به آخرین رأی اعتماد می‌‌کنند، ‌عدول کرد شیخ طوسی از رأی سابقش رأی جدیدی پیدا کرد و رأی جدیدش معلوم نیست توثیق است تضعیف است. چون معلوم نیست اول توثیق کرد بعد تضیف کرد یا بالعکس. و لذا می‌‌شود اشتباه حجیت به لاحجت؛ توثیق نجاشی می‌‌شود بلامعارض. و اگر توثیق شیخ از باب اخبار حسی باشد، اگر هر دو از شیخ صادر شده، ‌باز هم بعید نیست عقلاء در دو اخبار متضاد از یک شخص اخبار اخیرش را عمل کنند اگر ثقه باشد. شما می‌‌آیید به من زنگ می‌‌زنید می‌‌گویید فلانی من دیروز گفتم این آب‌ نجس است، اشتباه کردم، این آب پاک شده، عقلاء می‌‌گویند الان دارد می‌‌گوید من اشتباه کرد و درست این است. مثل یک خبر ثقه با این خبر آخرش برخورد می‌‌کنند. نمی‌گویند تو می‌‌گویی آن موقع اشتباه کردم شاید الان اشتباه می‌‌کنی. اگر دو شاهد عادل بیایند بگویند زید فاسق است بعد چند روز دیگه بیایند بگویند استغفر الله ما اشتباه کردیم، ‌ما فکر می‌‌کردیم فاسق است رفتیم فکر کردیم دیدیم عادل است، ‌ارتکاز عقلاء چیه؟ اطلاقات ادله چه چیزی را اقتضاء می‌‌کند؟ اقتضاء‌ می‌‌کند که این شهادت اخیری حجت باشد چون آن شهادت قبلی که منسوخ شد، او که دیگه نمی‌تواند حجت باشد با اعتراف خود این شاهد به اشتباه قبلیش. باز هم می‌‌گوییم چون معلوم نیست شهادت اخیره توثیق است یا تضعیف می‌‌شود اشتباه حجت به لاحجت. توثیق نجاشی می‌‌شود بلامعارض.

[سؤال: ... جواب:] شیخ طوسی خودش گفته ضعیف یا خودش ظاهرش این است که ثقه طبق نقل علامه حلی. یا اجتهاد کرد یا اخبار حسی. یا اخبار حدسی بود که می‌‌گویند اجتهاد یا اخبار حسی. ما هر دو را بیان کردیم.

این‌که آقای خوئی فرمود در روایات این کار را نمی‌کنیم، ‌نه، ‌در روایات هم این کار را می‌‌کنیم. به شرط این‌که تعارض باشد بین دو نقل زراره. خب زراره می‌‌گوید امام فرمود تجب صلاة‌الجمعة، یک خبر دیگر از زراره است که می‌‌گوید امام فرمود لاتجب، ‌خب شاید امام هر دو را فرموده، ‌در یک مجلس این‌جور فرموده، در یک مجلس آن‌جور فرموده. دو خبر زراره با هم تعارض ندارد، ‌دو حدیث امام با هم تعارض دارد. شاید امام در یکی از این دو حدیث تقیه کرده. فرض بکن آقای خوئی جایی که تعارض باشد در نقل زراره. مثل چی؟ یک مثالی بزنم مثال عینی. یک حدیثی است که امام علیه السلام قبل از احرام با کنیزی که همسرشان به ایشان بخشیده بودند، همبستر شد، منتها از ترس همسرشآن‌که خیلی جلیل القدر هم بود، ‌مادر اسماعیل، هم از اشراف بود، ‌سیده بود و هم کدبانو بود، ‌بقیه زیر نظر او بودند. امام فرمود ببین می‌‌خواهی بروی غسل کنی، فاصله بینداز بین شستن سر و گردن با شستن طرف راست و چپ. دو جور نقل داریم:‌یک نقل می‌‌گوید امام به او فرمود اول برو بدنت را آب بکش، ‌بعد که می‌‌خواستی محرم بشوی و حرکت کنی، آن موقع سر و گردنت را بشور،‌ام حمیده، نگاه می‌‌کند به سرت می‌‌بیند خیس است، بدنت خشک است، ‌دیگه شک نمی‌کند. حالا توضیحش از بنده است. یک نقل این است که برعکس، امام به او فرمود اول سر و گردنت را بشور، بعد موقعی که می‌‌خواستی بروی بدنت را بشور، آن‌جا هم‌ام حمیده نگاه می‌‌کند می‌‌بیند یک مقدار بدنش خیس است ولی سر و گردنش خشک است دیگه شک نمی‌کند. اتفاقا دستور امام را هم عمل کرد،‌ام حمیده هم فهمید سر آن کنیز را تراشید.

در نقل یک واقعه دو تا خبر متعارض. چرا این‌ها با هم تعارض که کردند تساقط نکنند و بعد ما رجوع نکنیم به آن روایاتی که می‌‌فرماید اغسل رأسک ثم جسدک. بله ما ملتزم می‌‌شویم می‌‌گوییم در نقل این واقعه عرفا تعارض کرد این دو تا خبر، ‌این واقعه ثابت نشد که امام چی فرموده است، ‌آیا فرموده اغسل رأسک ثم جسدک یا فرمود اغسل جسدک ثم اغسلی رأسک، نمی‌دانیم و لذا عرف می‌‌گوید متحیریم و آنی که معارض است با آن حدیثی که اغسل رأسک ثم جسدک کلام امام است عرفا در این واقعه، نقل کلام امام در این واقعه مورد تعارض شد.

و لذا بعید نیست صاحب قاموس الرجال درست بگوید ولی به شرط این‌که علامه حلی درست گفته باشد که وثقه الشیخ فی موضع. و به نظر ما اشتباه از علامه بوده. علاوه بر این‌که به نظر ما توثیق رجالی از باب افاده اطمینان است و تضعیف شیخ سلب اطمینان می‌‌کند از توثیق نجاشی.

دو وجه دیگر هست برای توثیق سالم بن مکرم، ‌یک وجه را آقای خوئی انتخاب کرده، وجه دیگر هم به نظر ما صحیح می‌اید. ان شاءالله روز یک‌شنبه عرض می‌‌کنیم.

جلسه 38-390

**یک‌شنبه - 17/09/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به اخبار تحلیل خاص بود که استدلال کردند جمعی از اعلام مثل مرحوم آقای خوئی به این روایات بر این‌که اگر مال متعلق خمس از شخصی که ملتزم نیست به اداء خمس عصیانا أو نسیانا أو جهلا منتقل بشود این مال متعلق خمس از او به یک شیعی، بر شیعی حلال است تصرف در آن مال. خانه‌ای شما خریدید می‌‌دانید مالک قبلی خمس آن را نداده است ولی پول شما متعلق خمس نیست، خانه بر شما حلال است.

استدلال کردند به دو صحیحه: یکی صحیحه یونس بن یعقوب بود، دیگری صحیحه سالم بن مکرم ابی خدیجه. که از نظر سندی اشکال شد به این صحیحه سالم بن مکرم که این سالم بن مکرم تضعیف شده توسط شیخ طوسی چه در فهرست چه در استبصار. تعارض می‌‌کند با توثیق نجاشی: ثقةٌ ثقةٌ و توثیق ابن فضال و توثیق ابن ابی عمیر که از او چند بار نقل حدیث کرده.

سه جواب بر این اشکال ذکر شد:

جواب اول از تضعیف شیخ نسبت به ابی‌خدیجه: شیخ او را توثیق هم کرده و اساسا توثیق و تضعیف یک رجالی نسبت به یک راوی، با هم تعارض و تساقط می‌کنند حتی اگر حسی باشد

جواب اول را از قاموس الرجال نقل کردیم و این جواب را پذیرفتیم. که گفتند علامه حلی در خلاصة الرجال نقل کرده از شیخ که ضعّفه فی موضع و وثّقه فی موضع آخر. گفتیم اگر واقعا علامه حلی درست بیان کرده باشند که شیخ طوسی یک جا تضعیف کرده سالم بن مکرم را و جای دیگر توثیق کرده، عقلائا توثیق و تضعیف شیخ تعارض و تساقط می‌‌کنند؛ توثیق نجاشی و مانند او بلامعارض می‌‌شود. فرق نمی‌کند چه بگوییم توثیقات و تضعیفات شیخ اجتهادی بوده چه بگوییم حسی بوده. چون شیخ یا از نظر سابقش برگشته، ‌معیار عند العقلاء به نظر لاحق است و نظر لاحقش نمی‌دانیم تضعیف است یا توثیق؛ می‌‌شود اشتباه حجت به لاحجت. اگر مطمئنیم شیخ از نظرش برنگشته اشتباه کرده در بیان نظرش، غفلت کرده از بیان نظرش، کما این‌که گاهی از مراجع سؤال می‌‌کنید فراموش می‌‌کنند نظرشان را، اشتباه جواب می‌‌دهند، شیخ یک جا گفته ضعیف یک جا گفته ثقة، غفلت کرده در یکی از این دو جا از بیان رأیش، ‌علم اجمالی داریم شیخ در یکی از دو جا غفلت کرده از بیان رأیش، عند العقلاء ثابت نمی‌شود رأی شیخ طوسی. چون این دو کلام او علم اجمالی هست که یکیش عن غفلة صادر شده. معارض عقلائی برای توثیق نجاشی پیدا نمی‌شود.

اشکال اول (صغروی): این توثیق در هیچ یک از کتب شیخ موجود نیست

و لکن عرض کردیم اولا: وثوق نوعی داریم علامه حلی اشتباه کرده که گفته شیخ طوسی توثیق کرده است سالم بن مکرم را؛ جایی شیخ طوسی سالم بن مکرم را توثیق نکرده. و احتمال این‌که یک مطلبی شیخ طوسی داشت به دست علامه حلی رسید و به دست ما نرسید، با توجه به این‌که شیخ طوسی شیخ الطائفة است و کلماتش بین متاخرین رائج بوده، این احتمال موهوم است.

[سؤال: ... جواب:] نسخه رجال شیخ طوسی رائج بوده، ابن داود هم نقل می‌‌کند، ‌دیگران هم نقل می‌‌کنند، نمی‌شود علامه یک نسخه شاذه‌ای دستش بوده که دست دیگران نبوده، ‌خود این موهن نقل علامه حلی می‌‌شود.

اشکال دوم (کبروی): دلیل فنی (تعبدی) بر حجیت شهادت رجالیین نداریم؛ صرفا از باب اطمینان است و تضعیف شیخ و لو معارض باشد با توثیقش، سلب اطمینان می‌کند

ثانیا:‌ عرض کردیم ما در اجتهاد و تقلید و جاهای دیگر گفتیم دلیل فنی بر حجیت شهادت رجالیین تعبدا نداریم؛ از باب افاده وثوق و اطمینان هست. مگر این‌که منجر به انسداد بشود که با انسداد باید توثیقات رجالیه را معتبر بکنیم. و لذا این‌جا همین که شیخ طوسی تضعیف کرده سالم بن مکرم را و لو معارض باشد با توثیقش، دیگه وثوق به توثیق نجاشی پیدا نمی‌کنیم. و از نتیجه مقدمات انسداد هم خارج است چون نتیجه مقدمات انسداد است مهمل است نه مطلق، قدرمتیقن حجیت توثیق رجالی است که معارض ندارد.

جواب دوم (محقق خوئی): تضعیف شیخ نسبت به سالم بن مکرم بخاطر خلط این راوی با سالم بن ابی‌سلمة است. چون هم کنیه ابی‌سلمة را برای مکرم ذکر کرده نه سالم و هم این‌که ابن ابی‌سلمة را در کتب رجالیش ذکر نکرده

جواب دوم از این اشکال راجع به سالم بن مکرم جوابی است که آقای خوئی دادند. فرمودند:‌ شیخ تضعیفش ناشی است از یک اشتباه، فکر می‌‌کرده این سالم بن مکرم همان سالم بن ابی سلمة کندی سجستانی است که نجاشی گفته حدیثه لیس بنقیّ، ابن غضائری گفته ضعیف. شیخ طوسی فکر کرده این سالم بن مکرم همان سالم بن ابی سلمة سجستانی است، ‌سریع گفته ضعیف. حالا قرینه چیه بر این‌که شیخ این اشتباه را مرتکب شده؟ ایشان می‌‌فرماید قرینه این است که شیخ طوسی در فهرست می‌‌گوید سالم بن مکرم یکنّی اباخدیجة و مکرم یکنی اباسلمة. مکرم پدر سالم کنیه‌اش ابوسلمة‌ است. با این‌که کنیه خود سالم بن مکرم ابوسلمة است. اول کنیه‌اش ابوخدیجه بود، ‌در رجال کشی است که آمد خدمت امام صادق علیه السلام امام به ایشان فرمود دیگر کنیه‌ات را ابوخدیجه قرار نده، ‌گفت چه کنیه‌ای برای خودم قرار بدهم؟ حضرت فرمود کنیه ابوسلمه را برای خودت قرار بده. پس کنیه مکرم ابوسلمه نیست. شیخ طوسی می‌‌گوید مکرم هذا ابوسلمة یعنی سالم بن مکرم شد سالم بن ابی سلمة.

از طرف دیگر، شیخ اصلا سالم بن ابی سلمة سجستانی را در رجالش و در فهرستش ذکر نکرده. سالم بن ابی سلمة سجستانی را چرا ذکر نمی‌کنی در فهرست، ‌چرا ذکر نمی‌کنی در رجال، ‌فقط سالم بن مکرم ابی خدیجه را ذکر می‌‌کنی؟ این قرینه است بر این‌که فکر می‌‌کرده این‌ها یکی است. سالم بن ابی سلمة‌ سجستانی طبق شهادت نجاشی صاحب کتاب است، خب در فهرست لااقل ذکر می‌‌کردی جناب شیخ! صاحب کتاب‌ها را که شما بناء داشتی ذکر کنی، ‌سالم بن ابی سلمه سجستانی صاحب کتاب است طبق شهادت نجاشی، خب ذکر می‌‌کردید او را.

اشکال: شاید ابی‌سلمة کنیه پدرش هم بوده. ضمن این‌که وقوع یک اشتباه دلیل بر ثبوت اشتباهات دیگر (تضعیف ابی خدیجه) نیست

انصاف این است که این مطلب را آدم قرینه بگیرد بر این‌که شیخ طوسی در تضعیف سالم بن مکرم دچار اشتباه در تشخیص شخصیتی شده، او را اشتباه گرفته با سالم بن ابی سلمة سجستانی، این وجهی ندارد:

اما این‌که ایشان فرمود شیخ گفته مکرم یکنی اباسلمة، اولا کی می‌‌گوید شیخ اشتباه کرده؟ چه اشکال دارد هم پدر ابوسلمة است هم پسر را امام صادق ابوسلمة نامید؟ مگه نمی‌شود یک کنیه هم کنیه پدر باشد هم پسر؟ مگر در ائمه نداشتیم؟ هم امام کاظم علیه السلام ابوالحسن است هم امام رضا علیه السلام ابوالحسن است.

ثانیا: بر فرض شیخ اشتباه کرد که گفت مکرم یکنی اباسلمة، آخه یک اشتباه ثابت بشود از شیخ طوسی، این منشأ می‌‌شود بگوییم در تضعیف سالم بن مکرم هم اشتباه کرد؟ این‌که منشأ نمی‌شود. چه جور ما بگوییم شیخ اشتباه کرد این دو را یکی گرفت در حالی که در رجالش می‌‌گوید سالم بن مکرم الجمال ابی خدیجة الکوفی مولی بنی اسد، ‌در حالی که راجع به سالم بن ابی سلمة در ترجمه پسرش محمد می‌‌گوید محمد بن سالم بن ابی سلمة السجستانی. اینقدر اشتباه فاحش بکند شیخ طوسی؟! به چه دلیل؟

شیخ کتاب ابی‌سلمة را برای پسرش می‌دانسته و لذا نام پدر را در کتب رجالیش ذکر نکرده

حالا شما می‌‌گویید پس چرا در فهرست ذکر نکرد؟ [اقول] چون در فهرست باید فکر بکند که ایشان صاحب کتاب است؟ شاید فکر می‌‌کرده این کتاب مال پسرش است. نجاشی می‌‌گوید محمد بن سالم بن ابی سلمة کتاب پدرش را روایت کرده، ‌خب نجاشی شاید اطلاع داشته این کتاب پدر است، شیخ طوسی اطلاع نداشته که این کتاب پدر است فکر کرده کتاب پسر است. مگر همه علومی که نزد نجاشی بود نزد شیخ طوسی هم هست یا بالعکس. خیلی از کتاب‌ها همین الان ما اشتباه می‌‌کنیم. کتاب نوادر مال کیست؟ مال احمد بن محمد بن عیسی است؟ یا مال شیخ احمد بن محمد بن عیسی است؟ مورد اختلاف است. برخی اصرار دارند که نوادر مال شیخ احمد بن محمد بن عیسی است؛ احمد بن محمد بن عیسی راوی کتاب است. این‌طور نیست که بگوییم چون شیخ اسم سالم بن ابی سلمة سجستانی را در فهرست نیاورده معلوم می‌‌شود با سالم بن مکرم اشتباه کرده، نه، ‌شاید فکر کرده کتاب مال پسرش است و لذا پسرش را ترجمه کرده. کتاب را به پسر نسبت داده.

در رجال می‌‌گویید چرا نیاورده اسم سالم بن ابی سلمة سجستانی را. [اقول] یا غفلت کرده، الانسان محل السهو و النسیان، یا ایشان عادتا رجال که می‌‌نوشت علم غیب که نداشت، کتب رجالی قبل از خودش را می‌‌آورد مثل کتاب ابن عقدة، کتب روایی را نگاه می‌‌کرد، ‌سالم بن ابی سلمة‌ سجستانی را در این‌ها ندید، ‌ننوشت.

انصاف این است که این جزم آقای خوئی به این‌که شیخ طوسی اشتباه کرده سالم بن مکرم ابی خدیجه را با سالم بن ابی سلمة سجستانی و لذا تضعیفش درست نیست، ‌پس توثیق نجاشی بلامعارض است، جزم بلاوجهی است.

جواب سوم (مختار): شیخ می‌گوید وجه ضعف ابی‌خدیجه آشکار است. چنین وجه ضعفی صرفا بخاطر سوء سابقه وی است که خطابی بوده اما به شهادت کشی توبه کرده است

جواب سوم جوابی است که به نظر ما آمده. البته این‌که عرض می‌‌کنم به نظر ما آمده، مؤسس ما نیستیم، ‌آقای زنجانی هم دیدیم دارند در کتاب نکاح‌شان، ولی به نظر ما این وجه وجه صحیحی هست. و آن این است که شیخ طوسی در استبصار یک جمله‌ای دارد، می‌‌گوید و هو ضعیف فی الحدیث لما لااحتیاج الی ذکره، یعنی ضعفه واضح. ضعف سالم بن مکرم چطور واضح است؟ چیزی پیدا نمی‌شود برای سالم بن مکرم ابی خدیجه الا سوء سابقه‌اش. خدا نکند آدم سوء سابقه داشته باشد دیگه پیر هم که بشود، ‌عصا بدست هم بشود، ‌ببینندش یاد خاطرات بد گذشته این آقا می‌‌افتند. سالم بن مکرم جوان‌ که بود جزء‌ اصحاب ابی الخطاب شد و حاکم عباسی کوفه، رفت تارومار کرد اصحاب ابی الخطاب را. چون این‌ها شنیده شد ادعای نبوت می‌‌کردند برای ابی الخطاب. تنها کسی که زنده ماند از این‌ها همین سالم بن مکرم بود؛ مجروح شد و آمد. عاقبت به خیر هم شد. خود کشی می‌‌گوید ثم تاب، توبه کرد. اینی که شیخ طوسی می‌‌گوید لما لااحتیاج الی ذکره سابقه سوء ارتباطش است با ابی الخطاب. آن ثم تاب را یادش رفته شیخ طوسی. و الا چه توجیهی دارد که شیخ طوسی بگوید لما لااحتیاج الی ذکره؟ "‌وجه ضعفش نیاز به گفتن ندارد، واضح است" چه چیزی از سالم بن مکرم واضح است غیر از این سوء‌ سابقه. این هم که کشی گفت ثم تاب.

[سؤال: ... جواب:] قطعا این روایات بعد از توبه اوست. ... این‌که محتمل نیست که در ایامی که با ابی الخطاب بود و جنگید بعد آمد خدمت امام صادق علیه السلام، ‌بگوییم یک سری احادیث را از قبل جعل کرده بود بعدا هم به هیچ‌کس نگفت آن احادیث از گذشته را من جعل کردم.

این احتمال‌ها عقلائی نیست که ما بگوییم سالم بن مکرم قبل از توبه‌اش این احادیث را نقل کرده برای بزرگان اصحاب و بزرگان اصحاب آمدند بدون این‌که بگویند این هنوز جزء‌ اصحاب ابی الخطاب است بیایند از او حدیث نقل کنند؟. یک وقت این حدیث را بعد از توبه نقل می‌‌کند ابی خدیجه که حجت است. یک وقت زمان انحرافش زمانی که با ابی الخطاب بوده این حدیث را برای اصحاب نقل می‌‌کند، آن وقت اصحاب بیایند این حدیث را نقل کنند برای دیگران، این محتمل هست؟ بزرگان اصحاب بیایند زمانی که سالم بن مکرم جزء اصحاب یک مدعی نبوت منحرف بوده، بیایند از او احادیث از امام صادق را بشنوند؟

بحث در این است که زمان انحراف ابی الخطاب بزرگان ما مثل احمد بن عائذ نمی‌آیند از او حدیث نقل بکنند. این احادیث بعد از توبه او است. و لذا شیخ طوسی هم اشاره نکرده شاید این احادیث از قبل باشد، بطور مطلق می‌‌گوید ضعیف فی الحدیث. نمی‌گوید ضعیف فی الحدیث لاحتمال صدور هذا الحدیث قبل توبته. این‌جور نگفته، گفته ضعیف فی الحدیث. این وثوق نوعی به خطا شیخ طوسی هست. ‌اگر وثوق شخصی نباشد لااقل وثوق نوعی است. و لذا توثیق نجاشی و ابن فضال و ابن ابی عمیر می‌‌شود بلامعارض.

پس از نظر سند‌، سند به نظر ما تمام است و هیچ مشکلی ندارد.

[سؤال: ... جواب:] ما که به گردن نمی‌گیریم، خب اشتباه کرده دیگه. اشتباه کرده یا نکرده؟ بالاخره سالم بن ابی سلمه سجستانی، نجاشی گفت له کتاب. ‌شیخ طوسی کتاب را به پسرش نسبت می‌‌دهد. یا اشتباه کرده یا نکرده؟ از دو حال خارج نیست. این کتاب را دارد به پسر نسبت می‌‌دهد، آن‌جا که اشتباه کرده. بحث راجع به تضعیف سالم بن مکرم است. وانگهی کی می‌‌گوید اشتباه کرده؟ نجاشی می‌‌گوید کتاب مال سالم بن ابی سلمة است، شیخ می‌‌گوید مال پسرش است، ‌ما که نرفتیم آن دنیا ببینیم حق با کی بوده. [شاید] نجاشی که می‌‌گوید، اشتباه است، خود شیخ که معلوم نیست اشتباه کرده. شاید حق با شیخ باشد. بحث در این است که "سالم بن مکرم ابی خدیجه را تضعیف کرده حتما اشتباه کرده چون فکر کرده همان سالم بن ابی سلمة سجستانی است، راجع به او می‌‌گوید سجستانی، ‌راجع به این می‌‌گوید الکوفی من بنی اسد" این چه جور با هم جور می‌آید.

[سؤال: ... جواب:] شما هر چه که در طول زندگی‌تان ترجمه کردید و نوشتید یادتان است؟

[سؤال: ... جواب:] سالم بن مکرم الجمال ابی خدیجه الکوفی، ظاهرش این است که لقب پسر است. ابی خدیجه مال سالم است، ‌الکوفی مولی بنی اسد، ‌این ظاهرش این است که وصف پسر است. ... ابی خدیجه کنیه سالم است و امام به او فرمود لاتکنّی بابی خدیجة گفت فبم أکنّی؟ حضرت به او فرمود اباسلمة.

اشکال دلالی اول بر روایت ابی‌خدیجه (حلل لی الفروج): مفاد روایت به قرینه "الفروج" صرفا تحلیل تصرفاتی است که در رابطه با مناکح باشد

دلالت این روایت به نظر ما تمام است، مثل سندش. اشکالی که کردند به دلالت روایت این است که گفتند: آن رجل اول گفت حلل لی الفروج ففزع ابوعبدالله علیه السلام، ‌رجل ثانی آمد توضیح داد، ‌گفت لیس یسئلک ان یعترض الطریق انما یسئلک خادما یشتریها (خادمة یشتریها هم نگفت) أو امرأة یتزوجها أو میراثا یصیبه أو تجارة‌ أو شیئا أعطیه. توضیح همان حلل لی الفروج است و لذا این روایت مختص می‌‌شود به تحلیل مناکح الی یوم القیامة و ما ملتزم می‌‌شویم. مهر متعلق خمس با آن بروید ازدواج موقت هم بکنید، ازدواج موقت صحیح است، ازدواج دائم هم بکنید آن حزازت مهر حرام قرار دادن برای ازدواج دائم را ندارد و لو فقهیا مهر حرام هم ازدواج دائم را باطل نمی‌کند و لکن این ازدواج مشتمل بر حزازت هست و طیب ولادت کامل برای فرزندان نمی‌آورد. ولی امام فرمود متعلق حق ما باشد مهر، ‌مشکلی نیست.

پاسخ: "أو شیئا" قرینه است که سائل دوم مورد سؤال را توسعه داده است. تطبیق "شیئا" بر نساء عرفی نیست

انصاف این است که منحصر کردن سؤال این رجل ثانی به مناکح خلاف ظاهر است. این‌که ما بگوییم أو شیئا أعطیه مراد آن ثمن شراء جاریه است یا مهر ازدواج است، خب ظاهر انما یسئلک خادما یشتریها أو امرأة‌ یتزوجها أو میراثا یصیبه او تجارة أو شیئا أعطیه یعنی خود این‌ها را بر او حلال کنی. خود این شیئا أعطیه را بر او حلال کنی، خود این میراثا یصیبه را حلال کنی نه از حیث این‌که مهر ازدواج است، نه از حیث این‌که ثمن جاریه است. ظاهرش این است. رجل ثانی توسعه داد، گفت حالا که آن حلل لی الفروج را گفت ما هم ادامه‌اش را بگوییم. گفت یابن رسول الله! چرا نگران شدید، ‌فکر نکنید که این آقا می‌‌خواهد راهزنی کند، زن‌ها را از بیابان‌ها بدزد، ‌کنیزها را بدزد، نه، حق شما ثابت است در آن کنیزی که می‌‌خرد یا مهری که با آن ازدواج می‌‌کند یا در خود آن زنی که با او ازدواج می‌‌کند اگر سابقه أمه بودن داشته باشد. بعد ادامه داد که یا این‌که میراثی به او می‌‌رسد، ‌چیزی به او می‌‌دهند. ‌یعنی همه این‌ها را حلال کن. چرا اطلاق نداشته باشد مختص باشد به مناکح؟ رجل ثانی توسعه داد درخواست را. ظاهرش این است که یعنی حلل شیئا أعطیه، حلل میراثا یصیبه، حلل تجارة. ظاهرش این است.

[سؤال: ... جواب:] سؤال که گفت حلل لی الفروج، این‌که دقیق آن سؤال نیست. أو شیئا أعطیه، شیء که منطبق بر آن کنیز نیست. شما می‌‌گویید پول خرید کنیز، مهر ازدواج، خب شما دارید مختصش می‌‌کنید به حیث ازدواج، حیث خرید کنیز، در حالی که ظاهرش این است که یابن رسول الله!‌ انما یسئلک از این‌ها یعنی این‌ها را بر او حلال کن، حلال کن بر او کنیزی که می‌‌خرد، ‌زنی که با او ازدواج می‌‌کند، ‌میراثی که بدستش می‌آید، ‌چیزی که به او می‌‌دهند. این‌ها را حلال کن. حضرت فرمود هذا لشیعتنا حلال.

انصاف این است که ظهور این روایت در تحلیل خاص بعید نیست. هر چند ما هم سابقا اشکال می‌‌کردیم در بحث خمس که این روایت مختص به مناکح است حالا یا خود کنیز متعلق حق امام است یا ثمن خرید کنیز متعلق حق امام است ولی انصاف این است که هذا به همین شیئا أعطیه می‌‌خورد، ‌این شیئا أعطیه لشیعتنا حلال. این ظاهرش این است.

[سؤال: ... جواب:] بله، مشکل ما با همین شیئا است. شیء ظاهرش شیء جامد است یا غیر ذوی العقول است.

اگر به این تقریب قانع شدید فهو و الا بسم الله، هر جا رفتید در منزلی که خمس نمی‌دادند، چه منزل متعلق خمس است چه غذایی که جلوی شما می‌‌آورند متعلق خمس است اگر علم پیدا کردید، مخصوصا اگر نظر امام را هم رعایت کنید که شراء به ثمن کلی فی الذمة با قصد اداء از مال متعلق خمس، حکم شراء به مال متعلق خمس را دارد، و لذا نسبت به یک پنجم بیعش می‌‌شود فضولی و حاکم شرع که امضاء‌ می‌‌کند منتقل می‌‌شود خمس ثمن به همین مواد غذایی، آن وقت حرام است بخورید. دیگه باید بروید دنبال راه حل. می‌‌خواهم بگویم تقوی اگر باشد باید این‌ها را مراعات کنید. اما اگر قائل به اخبار تحلیل خاص بشوید مشکلی نیست.

[سؤال: ... جواب:] فروج به معنایی که شما می‌‌گویید به ذهن هیچ‌کس نیامد، ‌شما الان معنا می‌‌کنید که فروج یعنی سوراخ‌ها. ظاهر فروج، اماء و نساء است.

اشکال دلالی دوم: دو روایت تحلیل خاص (معتبره ابی‌خدیجه و یونس) با معتبره ابی‌بصیر معارض است به عموم من وجه: شراء از خمس حلال نیست

یک اشکالی این‌جا مطرح می‌‌شود و آن این است که قبول، معتبره یونس اقتضاء تحلیل خاص می‌‌کند، معتبره ابی خدیجه اقتضاء تحلیل خاص می‌‌کند یعنی تحلیل خمس لمن انتقل الیه المال المتعلق للخمس، بتملیک أو إباحة تصرف، گفته می‌‌شود: دل‌تان را خوش نکنید به این دو تا روایت، ‌این دو تا روایت مبتلا به معارض است. معارضش چیه؟ روایت ابی بصیر از امام باقر علیه السلام: من اشتری شیئا من الخمس لم یعذره الله، ‌اشتری ما لایحل له. کسی که برود مالی را که متعلق خمس است بخرد، شما شیعه بروید خانه‌ای که متعلق خمس است بخرید، ‌من اشتری شیئا من الخمس اشتری ما لایحل له لم یعذره الله. چرا می‌‌روید خانه‌ای را که متعلق خمس است می‌‌خرید؟ چرا می‌‌روید برنجی که می‌‌دانید صاحبش خمس نمی‌دهد می‌‌خرید؟ من اشتری شیئا من الخمس اشتری ما لایحل له لم یعذره الله، ‌شامل فرضی می‌‌شود که این مشتری شیعه اثنی‌عشری است.

[سؤال: ... جواب:] اشتری شیئا من الخمس یعنی مشتریٰ یعنی آنی که خریداری کردید خمس است. ‌نگفت اشتری شیئا بالخمس، نه این‌که با پولی که متعلق خمس است خرید می‌‌کنید، اشتری شیئا من الخمس، ‌برنجی که یک پنجمش خمس است رفتید خریدید، اشتری شیئا من الخمس لم یعذره الله اشتری ما لایحل له. چیزی را خریدید که بر شما حلال نبود.

آقای خوئی به مناسبتی فرموده سند این روایت ضعیف است. خب خدا کند سندش ضعیف باشد ما راحت بشویم. ولی می‌‌بینیم سندش ضعیف نیست. یک سند صحیح دارد، ‌شیخ طوسی به اسنادش از حسین بن سعید که اسناد صحیح است، از فضالة بن ایوب از ابان بن عثمان از ابی بصیر نقل می‌‌کند. سند موثق است. اطلاق این روایت می‌‌گوید و لو شیعه اثنی‌عشری بخرد مالی را که متعلق خمس است بر او حلال نمی‌شود. تعارض می‌‌کند با اطلاق آن دو معتبره.

نسبت عموم من وجه است. من اشتری شیئا من الخمس، ‌در خصوص شراء خمس است چه مشتری شیعه باشد چه غیر شیعه. معتبره ابی خدیجه و یونس در خصوص مشتری شیعه است و لکن اعم از این‌که آن مال متعلق خمس یا متعلق یک حق دیگری از حق امام. مثل غنیمت‌های جنگی بدون اذن امام، ‌کلها للامام. خمس نیست، ‌کلش مال امام است. پس مورد افتراق معتبره ابی خدیجه شد شراء مالی که کله للامام مثل غنائم حرب، ‌مثل انفال. مورد افتراق معتبره ابی بصیر شراء غیر شیعی است مال متعلق خمس را. مورد اجتماع می‌‌شود شراء شیعی مال متعلق خمس را. مال متعلق خمس را شیعی بخرد از شخصی که یا معتقد به خمس نیست یا ملتزم به اداء خمس نیست. تعارضا تساقطا، ‌در این مورد اجتماع رجوع می‌‌کنیم به عمومات خمس، ‌عمومات می‌‌گوید هنوز این مال، این خانه‌ای که شما خریدید متعلق خمس است.

پاسخ: دلیل تحلیل خاص حکومت دارد بر معتبره ابی‌بصیر چون فرض کرده حق امام علیه السلام قبل از تحلیل، حلال نبوده است

جواب این است:‌ قبول، نسبت عموم من وجه است اما شما را به وجدان‌تان، این معتبره ابی خدیجه حاکم نیست بر معتبره ابی بصیر؟ معتبره ابی بصیر دلالت می‌‌کند بر این‌که شراء مالی که متعلق خمس است، حلال نیست. این حکم اولی. معتبره ابی خدیجه فرض کرده یک چیزی فی حد ذاته حلال نیست، هذا لشیعتنا حلال و الله ما اعطینا لاحد ذمة. حاکم است. معتبره ابی بصیر اصل این‌که حق امام هست و اقتضاء می‌‌کند که بر شما حلال نباشد در این مالی که متعلق خمس است تصرف کنید، اما معتبره ابی خدیجه حاکم است می‌‌گوید شیعه از این حق امام مستثنی است و امام حقش را بر او حلال کرده. در تقدیم حاکم بر محکوم که نسبت عموم من وجه مهم نیست؛ دلیل حاکم نظارت شخصیه دارد بر دلیل محکوم.

جواب: مورد افتراق معتبره ابی‌بصیر نمی‌تواند غیر شیعی باشد (چون امام را قبول نداشتند) بنابراین اخص می‌شود از دلیل تحلیل خاص. فیه: مورد افتراق شیعه غیر اثنی‌عشری است

[سؤال: ... جواب:] من اشتری شیئا من الخمس لم یعذره الله فقد اشتری ما لایحل له. شما می‌‌خواهید مورد افتراق این معتبره ابی بصیر را از آن بگیرید. این معتبره ابی بصیره را بگویید اخص است، ‌در خصوص خمس است، ‌معتبره ابی خدیجه را حمل می‌‌کنید بر غیر خمس. چرا؟ برای این‌که مورد افتراق معتبره ابی بصیر غیر شیعه بود که اشتری شیئا من الخمس. آخه این روایت می‌آید حکم غیر شیعه را بیان می‌‌کند؟ غیر شیعه که گوش به حرف امام صادق نمی‌داد، گوش به حرف امام باقر نمی‌داد. پس قدرمتیقن از من اشتری شیئا من الخمس شیعه است. وقتی قدرمتیقن شیعه بود یعنی مورد اجتماع می‌‌شود قدرمتیقن. اشکال آقا این است. آن وقت این معتبره ابی بصیر می‌‌شود در خصوص شراء شیعی، فقد اشتری من الخمس ما لایحل له. اما معتبره ابی خدیجه اعم از خمس و یا سائر حقوق امام بود، می‌‌شود اعم مطلق.

جواب این است که مورد افتراق سنی نیست، شیعه غیر اثنی‌عشری، ‌زیدی‌ها، واقفی‌ها، فطحی‌ها. بیان حکم ائمه برای آن‌ها عرفی بود، آن‌ها امام را به عنوان یک فقیه قبول داشتند، مثل عامه نبودند. اما شیعه اثنی‌عشری نبودند، چه اشکال دارد به آن‌ها بگویند من اشتری شیئا من الخمس فقد اشتری ما لایحل له. در مورد شیعه هم حکم اولی همین است، لولا التحلیل.

و معلوم نیست در زمان صدور آن روایت از امام باقر تحلیل امام صادق علیهما السلام ثابت بوده. امام صادق تحلیل کرده، شرائط دیده دارد سخت می‌‌شود تحلیل کرده. امام باقر علیه السلام فرمود من اشتری شیئا من الخمس فقد اشتری ما لایحل له‌، حکم اولی است، و فعلا هم همان حکم اولی است، بعد امام صادق علیه السلام بخاطر طلب مؤمنین، ‌تقاضای مؤمنین تحلیل ولایی کرد. تحلیل شرعی که نیست که بگوییم کشف می‌‌کند از ابتدای شریعت حکم این بوده. تحلیل ولایی کرد امام صادق علیه السلام. و هذا لشیعتنا حلال اطلاق دارد. الی یوم القیامة بالاتر از اطلاق، ‌فهو لهم حلال.

و لذا به نظر ما اخبار تحلیل خاص درست است. بحث منتقل می‌‌شود به بحث زکات که با ثمن متعلق زکات مالی را بخرد. ان‌شاءالله فردا.

جلسه 39-391

**دو‌شنبه - 18/09/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در این بود که اگر کسی با ثمن متعلق خمس یا زکات برود خانه‌ای بخرد حکم نمازش در آن خانه چیست؟

اگر ثمن متعلق خمس،‌ کلی فی الذمة باشد، تصرف در مثمن جایز است و اگر ثمن شخصی باشد، طبق اخبار تحلیل، خمس از ثمن به مثمن منتقل می‌شود و تصرف قبل از اداء جایز نیست

راجع به خرید خانه به ثمن متعلق خمس صحبت کردیم. نتیجه این شد که اگر ثمن کلی فی الذمة است خانه مباح است بر این مشتری و اگر مالک قبلی خانه شیعه اثنی‌عشری است اداء دینش شده با این ثمن متعلق خمس ولی ذمه این مشتری مشغول به خمس خواهد بود. و اگر ثمن شخصی است، با عین این پول که متعلق خمس است رفته خانه خریده، طبق اخبار تحلیل، خمس از ثمن منتقل می‌‌شود به آن خانه، تصرف مشتری در خانه قبل از اداء خمس آن جایز نخواهد بود.

در حالی که طبق نظر مشهور خرید نسبت به یک پنجم این خانه فضولی است و تا حاکم شرع امضاء نکند یک پنجم خانه باقی بر ملک بایع است چون اخبار تحلیل را قبول ندارند در مورد شیعی که ملتزم به اداء‌ خمس نیست. و این به نفع این مشتری است. چه بسا مشتری می‌‌گوید مطمئنم مالک راضی است که من در این خانه تصرف کنم چون اهمیت نمی‌دهد به این‌که ثمن متعلق خمس هست یا نیست، پول را گرفت راضی است من در این خانه او تصرف کنم. اما بناء بر اخبار تحلیل و ظهور اخبار تحلیل در امضاء‌ معامله که نظر بزرگانی مثل آقای خوئی و آقای تبریزی و آقای سیستانی هست، خمس از ثمن شخصی منتقل می‌‌شود به آن مثمن که خانه است و یک پنجم خانه می‌‌شود ملک اصحاب خمس، ‌تصرف در این خانه بدون اذن اصحاب خمس جایز نخواهد بود.

برای بررسی صحت معامله‌ای که ثمنش متعلق زکات است، باید مبانی در حقیقت زکات را بررسی کرد. طبق نظریه شرکت (در هر سه نوعش) معامله فضولی است

راجع به تعلق زکات به ثمن، ‌ما مفصل در ذیل مسأله 9 لباس مصلی بحث کردیم. خلاصه بحث این شد که گفتیم: در باب زکات یک مبنا شرکت در مال متعلق زکات است که اصحاب زکات یعنی عنوان فقراء شریکند در این چهل گوسفند به اندازه یک گوسفند. فی کل اربعین شاةً شاة. حالا [یا] شرکت به نحو اشاعه است در عین، ‌نظر امام بود. می‌‌گفت یک چهلم این گوسفندان ملک اصحاب زکات است. یا شرکت اصحاب زکات در این مال به نحو شرکت در مالیت است که نظر آقای خوئی و آقای صدر و آقای تبریزی است که مالیت یک چهلم این گوسفندان ملک اصحاب زکات است. یا بگوییم شرکت به نحو کلی فی المعین است یعنی از این چهل گوسفند یک گوسفند به نحو کلی فی المعین مال اصحاب زکات است. تصرف در کل این چهل گوسفند می‌‌شود حرام. بله، بناء بر این نظر اخیر که شرکت به نحو کلی فی المعین است تصرف در سی و نه گوسفند بلامانع است. مثل این می‌‌ماند که من چهل گوسفند دارم یکی از این چهل گوسفند را به نحو کلی فی المعین به شما فروختم، تا سی و نه گوسفند بخواهم تصرف کنم به دیگران بفروشم هر کاری بخواهم بکنم بلامانع است اما یک جا چهل گوسفند را بخواهم بفروشم اشکال دارد.

[سؤال: ... جواب:] بالاخره شما چهل گوسفند دارید، ‌گوسفند ماده است، هر روز از یکی شیر می‌‌دوشی می‌‌خوری، تا چهل گوسفند، آن مشتری می‌‌گوید خوش‌انصاف! یک گوسفند از این چهل گوسفند مال من نبود؟ که شیرش برای من باشد، ‌همه‌اش را خودت خوردی؟‌ از نظر عرف کلی فی المعین تملیک عین خارجیه است به نحو کلی فی المعین. یعنی آن مشتری مالک یکی از این چهل گوسفند لابعینه است در خارج. ... بله، فرد مردد است ولی فرد مردد به نظر عرف اشکال ندارد. اعتبار می‌‌کند عرف که شما مالک یکی از این چهل گوسفند هستید در خارج. تصرف بایع در کل این چهل گوسفند می‌‌شود تصرف در مال غیر بدون اذنش. معنای کلی فی المعین این است. و الا اگر کلی فی الذمة بشود حکم دیگری دارد. بدهکار بشود بایع به یک گوسفند که وصفش این است که یکی از این چهل گوسفند باشد، این می‌‌شود کلی فی الذمة. کلی فی المعین که می‌‌گوید بیع صاعٍ من صبرة، واقعا مملوک به نظر عرف در خارج هست علی نحو التردد.

و لذا عرض کردم شما دو تا مرغ داشتید، ‌یکیش را فروختید به نحو کلی فی المعین به زید. دو تا تخم گذاشتند، ‌هر دو تایش را می‌آیی آب‌پز می‌‌کنی و می‌‌خوری. زید آن طرف هم می‌‌گوید خوش‌انصاف! یک مرغ از این دو مرغ مال هست یا نه؟‌ می‌گوییم بله. می‌‌گوید آن مرغ من هم که یکی از این دو مرغ است تخم گذاشته یا نه؟ می‌‌گوییم بله. می‌‌گوید خب خوش‌انصاف!‌ یکی از این دو تخم مرغ مال من است، ‌چرا هر دو تا را تو می‌‌خوری؟ عرفیش همین است. ولی اگر کلی فی الذمة بود، ‌من بدهکار بودم به یک مرغ با یک وصفی (که خارج بکند آن بیع را از غرر‌)، بدهکاری منشأ نمی‌شود که آن مرغ خارجی اگر تخم کرد مال مشتری بشود. فتوی این است، ‌ارتکاز عقلاء‌ هم بر همین است.

این در صورتی است که زکات به نحو شرکت باشد که به نظر ما هم ظاهر ادله همین است. ان الله اشرک الفقراء فی اموال الاغنیاء. "اشرک" ظاهرش شرکت است. حالا شرکت به نحو اشاعه در عین که نظر امام است، شرکت در مالیت عین نظر آقای خوئی است، شرکت به نحو کلی فی المعین نظر صاحب عروه است که معروف هست که مشهور هم همین نظر را قائلند.

[سؤال: ... جواب:] در شرکت در مالیت هم به نظر می‌آید تصرف جایز نباشد. مثل زوجه که ارث می‌‌برد از یک هشتم قیمت بناء، شما وقتی در این خانه تصرف می‌‌کنید، تصرف می‌‌کنید در مالی که یک هشتم مالیتش ملک غیر است. لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه می‌‌گیردش.

بناء نظریه حق الجنایة، بیع مال زکوی صحیح است

اما اگر بگوییم زکات به نحو تعلق حق است که عده‌ای قائلند از جمله آقای سیستانی، باید ببینیم چه نوع حقی است. از ادله استفاده کنیم چه نوع حقی است. اگر مثل حق الجنایة‌ است، ‌مانع از بیع نیست. حق الجنایة چیست؟ عبدی زد مؤمنی را کشت، ولی المقتول حق الجنایة دارد بر این عبد قاتل إما ان یتملکه أو یقتله قصاصا. اما این حق الجنایة مانع از بیع این عبد نیست. مالک عبد را می‌‌فروشد به دیگران متعلقا لحق الجنایة منتقل می‌‌شود به دیگران. و اساسا دیگر ولی مقتول با آن مالک اصلی کاری ندارد، می‌‌رود سراغ مشتری. اگر زکات به نحو حق الجنایة باشد این چهل گوسفند را که من مالک بودم، ‌یک گوسفند از این چهل گوسفند متعلق حق الزکاة هست، بفروشم به شما، دیگر من بریء می‌‌شوم از زکات.

بناء بر نظریه حق الرهانة، بیع مال زکوی صحیح است خلافا للمشهور

اگر تعلق حق زکات به نحو تعلق حق الرهانة است مشهور می‌‌گویند مانع از نفوذ بیع است. حق الرهانة این است که شما خانه‌تان را رهن دادید به بانک. ما گفتیم: این‌هایی که خانه‌شان را رهن بانک می‌‌دهند اگر رهن شرعی باشد، در فروشش به نظر مشهور مشکل پیدا می‌‌کنند. چون مشهور بیع مال مرهون را صحیح نمی‌دانند، ‌نافذ نمی‌دانند. خلافا للسید الخوئی و شیخنا الاستاذ و هو الصحیح که به نظر ما بیع مال مرهون جایز است ولی مشهور جایز نمی‌دانند. البته خوشبختانه چون مشهور می‌‌گویند در صحت رهن قبض معتبر است، عمده این رهن‌های بانکی در قبض بانک نیست، سند هم به نام بانک نمی‌خورد، ‌در سند می‌‌نویسند که رهن بانک است؛ و لذا رهن شرعی نیست. اگر رهن شرعی بود بیعش مشکل می‌‌شد. مشهور می‌‌گویند الراهن و المرهون کلاهما ممنوعان من التصرف.

خیلی می‌‌توانند افراد از این خلاء‌های قانونی استفاده کنند. خانه‌ای که رهن بانک بوده بخاطر بیست ملیون وام فروخته به شما، ناگهان دید خانه شد سه برابر، زنگ می‌‌زند می‌‌گوید حاج آقا!‌ شما چون متشرعید به شما می‌‌گویم، [آیا] می‌‌دانید که قانونا شرعا بیع مال مرهون نافذ نیست. حالا ما هم اشتباه کردیم به شما فروختیم، حالا متوجه شدیم بیع مال مرهون نافذ نیست، بی‌زحمت پس بدهید. شما می‌‌گویید چه جور من پس بدهم؟ می‌‌گوید اگر پس ندهی می‌‌روم شکایت می‌‌کنم. می‌‌رود دادگاه، ‌دادگاه هم طبق قانون مجبور است بگوید خانه را پس بدهید چون بیع مال مرهون نافذ نیست. حالا عده‌ای می‌‌گویند اگر مرتهن که بانک است موافقت کند اشکال ندارد، ولی گاهی بانک هم موافقت نمی‌کند، بانک می‌‌گوید به من ربطی ندارد‌، ‌به من چه که فروخته یا نفروخته که من بیایم امضاء کنم. کار مشکل می‌‌شود. مهم این است که این رهن‌ها به نظر مشهور شرعی نیست چون قبض شرط صحت رهن است به نظر مشهور.

اگر زکات مثل حق الرهانة بود به نظر مشهور بیع مال زکوی باطل است.

آقای سیستانی: زکات حق است نه شرکت. البته یک حق خاصی است؛ نه از نوع حق الجنایة یا حق الرهانة. بیع مال زکوی صحیح است

آقای سیستانی فرمودند ما از یک روایتی استفاده کردیم زکات حق است نه شرکت در مال به نحو اشاعه یا به نحو شرکت در مالیت یا به نحو شرکت کلی فی المعین. و حقش هم یک حق خاصی است لا کحق الجنایة و لا کحق الرهانة بل بنحو آخر. آن نحو آخر چیه توضیح می‌‌دهیم.

مستند آقای سیستانی: صحیحه عبدالرحمن: بیع مال زکوی در فرضی که مشتری یا بایع زکات آن مال را بدهد صحیح است. تعبیر "یتبع بها البایع" قرینه بر صحت بیع است

مستند آقای سیستانی این روایت معتبره است، صحیحه عبدالرحمن بصری: قلت لابی عبدالله علیه السلام رجل لم یزکّ ابله أو شاته عامین (چهل گوسفند داشت در بیابان هم می‌‌چریدند، دو سال زکات نداد. البته فرض کنید چهل و یک گوسفند داشت، سال اول یک گوسفند متعلق زکات می‌‌شود، سال دوم یک گوسفند دیگر. می‌‌خواهم جوری فرض کنیم که از نصاب نیفتد همان سال اول. دو سال زکات تعلق گرفت. مهم نیست، دو سال یک سال تاثیر ندارد) فباعها (‌آمد این گوسفند‌ها را فروخت) علی من اشتراها ان یزکیها؟ (‌مشتری وظیفه دارد زکات بدهد؟) قال نعم تؤخذ منه زکاتها (‌زکات را از مشتری می‌‌گیرند) و یتبع بها البایع (بعد این مشتری می‌‌رود سراغ بایع، به بایع می‌‌گوید زکات این گوسفندان را که از تو خریدم از من گرفتند‌، پول این زکات‌ها را که از من گرفتند بده) أو یؤدی زکاتها البایع. مگر این‌که بایع قبل از این‌که مشتری زکات را بدهد، ‌خود بایع برود زکات این مال را پرداخت کند.

ایشان فرمودند: ببینید! این روایت چند تا فایده برای ما دارد. یک فایده این است که معلوم می‌‌شود معامله صحیح است چون دارد و یتبع بها البایع. اگر این چهل گوسفند را که فروخت بایع به مشتری بیع نسبت به یک چهلم این گوسفندان نافذ نبود، مشتری می‌‌رفت یک چهلم ثمن را می‌‌گرفت از بایع، اما امام فرمود نه، از شما یک گوسفند یا پول یک گوسفند را گرفتند که چه بسا کمتر از ثمن المسمی یا بیشتر از ثمن المسمی است. یک گوسفند ممکن است دو برابر ثمن المسمی باشد چون آن وقتی که شما خریدید با الان قیمت فرق کرده. یا برعکس، ثمن المثل نصف ثمن المسمی باشد. امام نفرمود یک چهلم ثمن المسمی را می‌‌توانی بروی بگیری تا بگوییم بیع فضولی بوده نسبت به یک چهلم این گوسفندان. نه، امام فرمود زکات را از شما می‌‌گیرند به نرخ روز، به نرخ همین الان، به نرخ یوم اداء الزکاة، یا یک گوسفند می‌‌دهی، یا پول یک گوسفند را به قیمت روز. بعد می‌‌روی پول یک گوسفند را به قیمت روز از بایع می‌‌گیری. چه بسا پول یک گوسفند بیشتر باشد از آن مقدار ثمن مسمی بالنسبة.

مثلا شما چهل ملیون پول دادید بابت این چهل گوسفند، الان این گوسفندان هشتاد ملیون می‌‌ارزد، شما دو ملیون می‌‌توانی بروی بابت یک گوسفند بگیری از بایع، با این‌که اگر بیع فضولی بود باید می‌فرمود: بیع فضولی است، یک گوسفند در ثمن المسمی یک ملیون است، یک چهلم از چهل ملیون یک ملیون است، اما امام فرمود نه، همان پول زکات را که دادی، ‌چقدر دادی؟‌ دو ملیون‌؟ برو دو ملیون از بایع بگیر. این معلوم می‌‌شود آن بیع فضولی نیست، ثمن المسمی ملک بایع شد، ‌این چهل گوسفند ملک شما مشتری شد. امروز که زکات این چهل گوسفند را که یک گوسفند است یا عینا یا قیمتا پرداخت کردی همین مبلغی که پرداخت کردی برو از بایع بگیر، ‌نه کمتر نه بیشتر.

[سؤال: ... جواب:] یؤخذ عنه زکاتها، زکات به نرخ روز است نه به ثمن المسمی. امروز به این مشتری می‌‌گویند زکات یک گوسفند از این چهل گوسفند را بده، می‌‌گوید گوسفند را بدهم یا پولش را، می‌‌گویند فرقی نمی‌کند ولی قیمت کن اول از دام‌شهر، ‌زنگ می‌‌زند یا می‌‌رود در سایت، قیمت دام با این مشخصات می‌‌گویند دو ملیون. دو ملیون می‌‌دهد یا به حاکم شرع یا به فقیر. با این‌که قیمت ثمن المسمی گوسفند یک ملیون بود چون چند ماه پیش خرید یا چند ماه پیش گران‌تر بود سه ملیون خرید. مهم نیست ما کار به آن نداریم. در حالی که اگر بیع فضولی بود مقتضای فضولی بودن بیع این است که می‌آید حاکم شرع می‌‌گوید یک گوسفند از این چهل گوسفند معامله‌اش نافذ نیست. من یک گوسفندم را می‌‌گیرم شما هم برو به نسبت ثمن المسمی یک چهلمش کم بکن از بایع بگیر.

این یک مطلب که از این روایت استفاده می‌‌کنیم. پس ثابت می‌‌شود تعلق زکات به نحو حق است نه به نحو شرکت در عین بأیّ انحاء ‌الشرکة. و الا بیع فضولی می‌‌شد.

این روایت، نافی این است که زکات به نحو حق الرهانة یا حق الجنایة باشد

مطلب دوم که استفاده می‌‌کنیم این است که تعلق زکات به نحو حق الرهانة هم نیست. چرا؟ برای این‌که اگر به نحو حق الرهانة بود حق الرهن مانع از نفوذ بیع است در حالی که امام حکم به نفوذ بیع کرد.

مطلب سوم که استفاده می‌‌کنیم این است که به نحو حق الجنایة هم نیست. چرا؟ برای این‌که وقتی مالک عبد قاتل را فروخت، این مالک اول اجنبی می‌‌شود به عبد قاتل، به من چه عبد من رفت مؤمنی را کشت من آن را فروختم به این مشتری عالم به حال تا مغبون نباشد و الا اعمال خیار غبن می‌‌کند. او هم این عبد قاتل را خرید، ولی مقتول اصلا حق ندارد سراغ من بیاید، باید برود سراغ آن مشتری. اما روایت در مورد زکات می‌‌گوید و یتبع بها البایع أو یؤدی زکاتها البایع. وظیفه بایع محفوظ است، ذمه بایع به این زکات مشغول شده.

[سؤال: ... جواب:] اطلاق دارد چه مشتری عالم باشد چه جاهل باشد. صحیحه عبدالرحمن مطلق است.

این فرمایش آقای سیستانی. پس نتیجه این می‌‌شود ایشان می‌‌گوید الزکاة حق لا کحق الجنایة و لا کحق الرهانة بل علی نحو آخر.

اشکال‌: شاید وجه جواز رجوع مشتری به بایع نسبت به اداء زکات، استیلاء مشتری بر مال زکوی باشد نه صحت بیع. بنابراین این روایت نافی ظهور ادله دیگر در شرکت نیست

انصاف این است که این فرمایش ایشان ایراد دارد و لو دقیق هست. دقت کرده ایشان در این صحیحه ولی قابل مناقشه است. ظاهر ان الله اشرک الفقراء فی اموال الاغنیاء قبول دارید شرکت است یا نه؟ قبول دارید ظاهر فی ما سقته السماء العشر شرکت است یا نه؟ قبول دارید فی کل اربعین شاة شاة شرکت است یا نه؟ این را که نمی‌شود انکار کنید که ظهور این‌ها شرکت است. حالا بیاییم سراغ این صحیحه، ببینیم این صحیحه صلاحیت دارد قرینه باشد بر نفی شرکت و اثبات حق بودن زکات؟ به نظر ما صلاحیت قرینیت ندارد. چرا؟‌ برای این‌که راجع به این‌که زکات واجب شده بر مشتری، ممکن است به این خاطر باشد که مستولی شده بر این مال.

مثال بزنیم:

یک طلافروشی می‌‌گوید حاج آقا! یک طلا برای ما آوردند فهمیدیم دزدی است، ‌چکار کنیم؟ آمدیم خریدیم ده ملیون، فاکتور یا جعلی آورده یا اصلا فاکتور نگرفتیم اعتماد کردیم به او، طمع کردیم چون دیدیم یک مقدار ارزان می‌‌دهد. شما چی جواب می‌‌دهید؟ می‌‌گوید من پس می‌‌دهم طلا را به آن آقا پولم را می‌‌گیرم. می‌‌گویید نه، ‌شما ید گذاشتید بر این مال مسروق، حق نداری پس بدهی این را به سارق. باید بگردی مالک اصلی را پیدا کنی، نمی‌توانی پیدا کنی صدقه بده از طرف او. می‌‌گوید ده ملیون من چی می‌‌شود که دادم به این آقا که آمد این طلاها را بفروشد. می‌‌گوید اگر زورت رسید ده ملیون را پس بگیر، ‌زورت نرسید، ‌قضا و قدر است، برو خدا را شکر کن که جانت آسیب ندیده. [حکم شرعیش] این است دیگه.

این‌جا هم این مشتری ظاهرش این است که ید گذاشت بر این مال. حالا در فرضی که ید گذاشت بگوییم. ید گذاشت بر این مال. بالاخره باید این مال زکوی را به اصحاب زکات بدهد. شارع هم تعبدا گفته اگر رفتی زکات را دادی که وظیفه‌ات هم این است که زکات بدهی، ‌به مقداری که زکات می‌‌دهی می‌‌توانی از بایع بگیری. حالا یا از باب این‌که بعد از این‌که اداء زکات کردی مالک می‌‌شوی از باب من باع ثم ملک یا تعبد خاص. دلیل نمی‌شود که بگوییم از ابتداء بیع نافذ است. نخیر، بعد از این‌که مشتری اداء‌ زکات کرد تعبد کرده شارع که مالک این چهل گوسفند شده و حق دارد به نرخ روز از بایع آن را بگیرد.

[سؤال: ... جواب:] شارع حکم به امضاء کرد بعد از اداء زکات مشتری. شارع وقی حکم به نفوذ بیع کرد بعد از اداء زکات مشتری و وظیفه‌تان هم این است که این کار را بکنی، کی کشف می‌‌شود که از اول این معامله نافذ بوده و شمای مشتری حق تصرف در این چهل گوسفند را داشتید، فقط یک تکلیفی به عهده شما بود و آن این بود که اداء زکات بکنید و قبل از اداء زکات تصرف متلف انجام ندهید که آقای سیستانی می‌‌گویند. آقای سیستانی می‌‌گویند شمای مشتری قبل از اداء زکات مالک این چهل گوسفند هستید. اصلا چهل گوسفند را هر کاری دوست داشتی بکن، ببر چرا، شیرش را بدوش، مال خودت اما وظیفه داری زکات آن را بدهی و تا زکات را ندادی حق اتلاف کل چهل گوسفند را نداری. ما می‌‌گوییم به چه دلیل قبل از اداء زکات من این چهل گوسفند را مالکم؟ یکی از این چهل گوسفند مال این بایع نبود، مقتضای قاعده این است که بیعش فضولی است. فقط روایت می‌‌گوید بعد از این‌که مشتری اداء زکات کرد، شارع حکم به نفوذ معامله می‌‌کند. بیشتر از این‌ که کشف نمی‌کنیم.

[سؤال: ... جواب:] بعد از اداء زکات نافذ که شد یعنی آن چهل ملیونی که به بایع دادی مال اوست و این چهل گوسفند مال شما، از الان حکم می‌‌شود به نفوذ، ‌بعد از اداء زکات توسط شمای مشتری حکم به نفوذ بیع می‌‌شود. بیش از این ظهور ندارد روایت. نه این‌که آقای سیستانی فرمود از اول که بیع انجام شد بیع نافذ بود و تصرف شمای مشتری در این چهل گوسفند حلال بود، ‌از کجای این روایت این را استفاده کنیم؟ روایت دارد زکات این چهل گوسفند را بده، ‌چرا زکات این را بدهی، چون استیلاء پیدا کردی بر این مال غیر، بر مال فقراء استیلاء پیدا کردی. پس نده به بایع چون بایع آن وقت زکات نمی‌دهد، ‌شما باید زکات بدهی چون ملک او نیست یک چهلم، ‌ملک فقراء است باید بدهی دست مالکش. بعد که اداء ‌زکات کردی شارع حکم می‌‌کند به نفوذ آن بیع سابق.

[سؤال: ... جواب:] مگر بناء است همه احکام را برگردانیم به قواعد؟ تعبد خاصی است در مورد خودش. بعد از اداء زکات توسط مشتری شارع گفته برو مقداری را که بابت زکات دادی، ‌دو ملیون دادی، برو دو ملیون را از بایع بگیر. اگر "من باع ثم ملک" را قبول کنیم علی القاعدة یا از باب تعبد خاص که این روایت هست نتیجه همین می‌‌شود. چون بیع نافذ می‌‌شود، آن خرید چهل گوسفند به چهل ملیون نافذ می‌‌شود. وقتی نافذ شد بایع ضامن است. ... چهل گوسفند را من از بایع خریدم، ‌شارع به من گفت باید زکات این چهل گوسفند را که یک گوسفند است بدهی، چون استیلاء بر این مال پیدا کردی، باید دو ملیون بدهی به فقراء، من دو ملیون دادم به فقراء، شارع گفت حالا که دو ملیون دادی به فقراء من بیع را تنفیذ می‌‌کند. بعد من به چه مجوزی بروم سه ملیون از بایع بگیرم بابت یک گوسفند چون ثمن المسمی این گوسفند سه ملیون بود.

[سؤال: ... جواب:] من باع ثم ملک مثال است، من اشتری ثم ملک، چه فرق می‌‌کند؟ اصلا من باع ثم ملک مثال عرفی است. آقایان هم مثال زدند برای این قاعده که بعد از این‌که مالک زکات بدهد می‌‌شود من باع ثم ملک، بعد از زکات بایع، می‌‌شود چهل گوسفند مال بایع، مشکلی نیست، ‌بیع نافذ است. اگر مشتری زکات بدهد، شارع (شبیه من باع ثم ملک) ‌گفته بعد از این‌که شما اداء زکات این چهل گوسفند را کردی من حکم می‌‌کنم به نفوذ آن معامله سابقه و شما کانّه این چهل گوسفند را مالک شدی، زکاتی که دادی چون ابتدائا بر عهده بایع بود می‌‌توانی پول زکات را از بایع بگیری.

[سؤال: ... جواب:] من کی گفتم علی القاعدة. من گفتم شبیه من باع ثم ملک. خلاف مرتکز عقلائی که نیست. شارع اگر به آن تاجر هم می‌‌گفت، ‌آقای تاجری که طلای مسروقه را به شما فروختند‌، برو پول این طلای مسروقه را صدقه بده طلاها را بردار برای خودت، ‌بعدش هم برو از آن بایع سارق پول طلاها را بگیر. می‌‌گفتید این دلیل بر این است که بیع مال مسروق نافذ است؟ نه. بله، علی القاعدة اگر می‌‌خواهید حساب کنید من باید آن ده ملیونم را از بایع سارق بگیرم نه بیشتر نه کمتر. ممکن است الان طلا موقعی که به من می‌‌گویید پولش را بده به فقراء بیست ملیون شده باشد. علی القاعدة من حق ندارم بیست ملیون از آن بایع سارق بگیرم، چون من به او ده ملیون دادم، بیع هم که نافذ نبوده، پول خودم را می‌‌توانم پس بگیرم. اما اگر شارع بیاید بگوید من اجازه دادم به شمای طلافروش، طلای مسروقه که خریدی ده ملیون حالا فهمیدی مسروقه است برو به قیمت روز صدقه بده پول طلا را به فقراء بعد به همین مقدار از بایع سارق پول بگیر، این کشف می‌‌کرد که شارع از اول این بیع مال مسروقه را امضاء کرده؟ نه. یک حکم تعبدی است. این‌جا هم همین است. این‌جا هم این چهل گوسفند یکیش زکات است، ‌دادند به شمای مشتری شارع می‌‌گوید آقای مشتری شما ید گذاشتید بر این چهل گوسفند که یکیش زکات است وظیفه داری (اگر ید نداشته باشم خلاف مرتکز است وظیفه داشته باشم) زکاتش را بدهی، ‌باشد می‌‌دهم، اما کشف نمی‌کند که از اول مال من شده. بعد از این‌که زکات دادم مال من می‌‌شود. و شارع هم گفته به مقداری که زکات دادی می‌‌توانی بروی از بایع پول را که دادی بگیری. این چه دلیل می‌‌شود بر این‌که ما بگوییم پس حقی است زکات متعلق به مال ولی مانع از نفوذ بیع مال متعلق زکات نیست استنادا به این روایت صحیحه. به نظر ما این روایت صحیحه ظهور در کشف از نفوذ این بیع از ابتداء ندارد.

ظاهر انصرافی روایت موردی است که مشتری بر مال زکوی استیلاء پیدا کرده است

بله، می‌‌ماند شما ادعا کنید که این روایت اطلاق دارد و لو هنوز مشتری این چهل گوسفند را در اختیار نگرفته. قرارداد بستند چهل گوسفند را خرید و لکن هنوز تحویل نگرفته، ‌این روایت اطلاقش می‌‌گوید مشتری باید زکات بدهد (در حالی که مشتری می‌‌گوید برای چی من زکات بدهم؟). این معلوم می‌‌شود معامله نافذ است. دیگه این‌جا توجیه ما نمی‌آید که چون مشتری استیلاء پیدا کرد بر این چهل گوسفند باید سهم فقراء را به آنها بدهد. بله، اگر واقعا اطلاق این روایت بگیرد فرض ما قبل استیلاء مشتری را بر این چهل گوسفند و باز هم شارع بگوید آقای مشتری! تو باید زکات این چهل گوسفند را بدهی، بعد آن مقدار که زکات دادی برو از بایع بگیر، می‌‌شود ظهور عرفیش در امضاء این معامله.

و لکن به نظر ما انصراف دارد این روایت به فرضی که تحویل گرفته مشتری این چهل گوسفند را. تؤخذ منه زکاتها یعنی از مشتری زکات را می‌‌گیرند، این ظاهرش این است که این زکات در ید مشتری است که از او می‌‌گیرند. این ظاهرش این است که چهل گوسفند را تحویل گرفته.

و لذا ما بر همان ظهور اولی که شرکت اصحاب زکات در مال هست، ان الله اشرک الفقراء فی اموال الاغنیاء، پایبند می‌‌شویم. وارد مسأله 14 بشویم ان‌شاءالله فردا.

## مسأله 14: میت بدهکار حقوق الناس است

جلسه 40-392

**سه‌شنبه - 19/09/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

مسأله 14: من مات و علیه من حقوق الناس کالمظالم او الزکاة او الخمس لایجوز لورثته التصرف فی ترکته و لو بالصلاة فی داره قبل اداء ما علیه من الحقوق.

اگر کسی فوت بکند حقوق الناس به گردنش باشد مثل مظالم، مظالم عبارت است از اموالی که از مردم تلف کرده و ضامن آن‌ها شده، صاحبانش را اگر می‌‌شناسد باید به خود آن‌ها بدهد، ‌اگر نمی‌شناسد باید رد مظالم بدهد به فقیر با اجازه حاکم شرع از باب تصدق به مجهول المالک. افرادی هم که اموال دولتی را اتلاف می‌‌کنند، اگر می‌‌توانند به همان اداره که مالک این اموال هست برگردانند باید به آن اداره برگردانند، نمی‌توانند باید صدقه بدهند. او هم می‌‌شود رد مظالم. حالا شخصی فوت کرده رد مظالم به گردنش است یا زکات و خمس به گردنش است.

صاحب عروه: نماز ورثه در خانه میت، قبل از اداء حقوق، باطل است

صاحب عروه فرموده ورثه حق ندارند حتی در خانه او نماز بخوانند قبل از اداء حقوق.

[سؤال: ... جواب:] اتلاف اموال ادارات در کشورهای اسلامی مرادمان بود یا تصرف در اموال دولتی که موجب ضمان اجرت آن‌ها می‌‌شود. ... دولت صلاحیت مالکیت دارد حتی به نظر قائلین به مجهول المالک مثل آقای سیستانی منتها نیاز دارد به تنفیذ حاکم شرع که حاکم شرع تنفیذ کرده و این اموال ملک این وزارت‌خانه است، ملک این اداره است و تصرف در این‌ها موجب ضمان است، ‌حالا ضامن شده این آقا فوت کرده، ‌ورثه‌اش باید آن مقداری که ضامن است به آن اداره ببرند تحویل بدهند، ‌اگر نمی‌شود صدقه بدهند.

راجع به زکات و خمس دو فرض می‌‌شود کرد: یکی زکات و خمس در عین مال باشد، ‌یکی زکات و خمس را بدهکار باشد میت در ذمه‌اش باشد یعنی اتلاف کرده مال متعلق خمس را یا مال متعلق زکات را، به ذمه‌اش آمده. این‌ها با هم فرق می‌‌کند. اگر زکات و خمس در عین مال باشد این مثل مسأله سابقه می‌‌شود که عملا می‌‌شود فردی فوت کرده بعضی از اموالش خمس است، طبیعی است که مشهور می‌‌گویند باید ورثه خمس را اداء‌ کنند و امام شریک است در این ترکه به مقدار خمس. طبیعی است که تصرف جایز نیست در این ترکه چون خمس آن مال امام است.

[سؤال: ... جواب:] مبنای خمس را باید ببینیم چیست. اگر گفتیم اشاعه در عین که واضح است نمی‌توانند ورثه تصرف کنند یا اشاعه در مالیت بناء‌ بر این نظر (که ظاهر هست) که تصرف ورثه در این مال که شریک در مالیت دارد جایز نیست مگر به اذن شریک، باز نمی‌توانند تصرف کنند. اگر کلی فی المعین است که صاحب عروه و آقای زنجانی می‌‌گویند باید دید غیر از این خانه اموال دیگری دارد که به اندازه خمس کل مالش باشد، ‌تصرف در خانه می‌‌شود تصرف در ماعدای مقدار خمس. ولی اگر فقط همین خانه است ارث پدری یا این خانه متعلق خمس است بخواهند در این خانه نماز بخوانند عملا در آن یک پنجم خانه هم که کلی فی المعین است تصرف کردند. ... عرفا دارد در کل این خانه تصرف می‌‌کند. حالا اگر واقعا تصرف در کل خانه حساب نشود، ‌تصرف در کمتر از چهار پنجم خانه حساب بشود، به نظر صاحب عروه و آقای زنجانی نباید اشکال داشته باشد.

این مطلب با قطع نظر از اخبار تحلیل است. اما اگر مورث، ‌پدر، ‌اهل خمس دادن نبود إما عصیانا أو نسیانا أو جهلا و لو جهل قصوری، مقلد کسی است که می‌‌گوید هدیه خمس ندارد، تمام این اموال پدر مرحوم ما هدیه‌ای بود که پدرش به او داده بود، ‌دوستانش به او داده بودند، ‌او هم خمس نمی‌داد، ‌مقلد امام بود، ورثه مقلد کسی هستند که می‌‌گوید هدیه خمس دارد. اخبار تحلیل بحث است که آیا ارث را می‌‌گیرد یا نه؟

محقق خوئی: اگر خمس در عین ترکه باشد، اخبار تحلیل تطبیق می‌شود و تصرف ورثه اشکال ندارد. اگر در ذمه باشد، مشمول اخبار تحلیل نیست و تصرفات اشکال دارد

مرحوم آقای خوئی می‌‌فرمود: اگر خمس در عین مال باشد چه اشکال دارد؟ تقع فی ایدینا اموال، صدق می‌‌کند. اگر پدر وصیت نکرده باشد که خمس مال من را بدهید، صدق می‌‌کند تقع فی ایدینا اموال نعلم ان حقک فیها ثابت، امام هم فرمود ما انصفناکم ان کلفناکم ذلک الیوم. ولی اگر خمس در ذمه میت باشد، چون مقدار دین باقی می‌‌ماند بر ملک میت، ‌اصلا تقع فی ایدینا صدق نمی‌کند چون از ابتداء، ماعدای آن مقدار دین به ارث می‌‌رسد به ورثه چون من بعد وصیة یوصی بها أو دین، و لذا تقع فی ایدینا صدق نمی‌کند.

در مقابل نظر آقای خوئی که تفصیل می‌‌دهد بین دین بودن خمس و عین بودن آن از جهت بحث استدلالی ولی در مقام فتوی کلا احتیاط می‌‌کند، می‌‌گوید احتیاط واجب این است که ورثه خمس بدهند، ‌در مقابل نظر ایشان دو نظر وجود دارد:

آقای سیستانی (مختار): حتی اگر خمس در ذمه میت باشد، مقام مشول اخبار تحلیل است عرفا و تصرفات ورثه اشکال ندارد

یک نظر، نظر آقای سیستانی است. نظر آقای سیستانی این است که چه خمس عین باشد چه دین باشد، هم تقع فی ایدینا صدق می‌‌کند هم میراثا یصیبه در معتبره سالم بن مکرم ابی خدیجه صدق می‌‌کند. عرفا می‌‌گویند میراثا یصیبه، ‌عرفا می‌‌گویند تقع فی ایدینا اموال نعلم ان حقک فیها ثابت. بلکه به نظر مشهور که مطابق با نظر آقای سیستانی است، میت دین هم داشته باشد، ‌کل ترکه منتقل می‌‌شود به وراث متعلقا لحق الدیان. اگر نظر مشهور را بگوییم که هیچ، ‌حقیقتا صدق می‌‌کند تقع فی ایدینا اموال نعلم ان حقک فیها ثابت، ‌میراثا یصیبه. اگر نظر آقای خوئی را بگوییم که مقدار دین که خمس است در ذمه میت باقی است بر ملک میت و ماعدای مقدار دین منتقل می‌‌شود به ورثه، او هم عرفا صدق می‌‌کند که تقع فی ایدینا اموال. تقع فی ایدینا اموال با قطع نظر از حق امام، ‌میراثا یصیبه عرفا با قطع نظر از حق امام صدق می‌‌کند.

انصافا مطلب عرفی خوبی است.

محقق تبریزی:‌ حتی اگر خمس در عین ترکه باشد، اخبار تحلیل تطبیق نمی‌شود چون یستلزم من شمول التحلیل له عدم الشمول

مرحوم استاد ما مرحوم آقای تبریزی در مقابل می‌‌گفتند: اصلا نه دینش نه عینش اخبار تحلیل شامل ارث نمی‌شود. چرا؟ شامل دین نمی‌شود به بیان آقای خوئی: از اول مقدار دین باقی است بر ملک میت، ‌منتقل نمی‌شود به ورثه که بشود تقع فی ایدینا اموال، میراثا یصیبه. و اگر عین هم باشد ایشان می‌‌فرمود: این عین متعلق خمس است، اخبار تحلیل می‌‌گوید به ورثه منتقل می‌‌شود، ‌منتقل‌منه کیست؟ میت، ‌پدر. باید دین بشود در ذمه او دیگه و الا او که بریء الذمة نمی‌شود. در تحلیل خمس گفتیم خمس از عین مال منتقل می‌‌شود به ذمه منتقل‌منه، ‌آن مکلفی که خمس نمی‌داد عصیانا و نحو ذلک. خب این‌که یلزم من وجوده عدمه. چون خمس از عین برداشته می‌‌شود می‌‌رود به ذمه میت، میت می‌‌شود مدین، ‌آیه می‌‌گوید الارث من بعد وصیة یوصی بها أو دین.

[سؤال: ... جواب:] ایشان می‌‌گفت اطلاق دارد. خمس را تحلیل می‌‌کنی بعد میت می‌‌شود بدهکار، ‌تا میت شد بدهکار، من بعد وصیة یوصی بها أو دین می‌‌گوید مقدار دین که نباید منتقل بشود به ورثه. باقی است بر ملک میت. یلزم از تحلیل خمس در این‌جا عدم التحلیل و ما یلزم من وجوده عدمه فهو محال. ... ایشان نظرشان این بود. این مقدار توضیح دادند برای ما.

ما اشکال داریم. ما می‌‌گوییم او میراثا یصیبه اطلاق دارد، تقع فی ایدینا اموال اگر او هم دلیل بر تحلیل خمس باشد او هم وقوع عرفی است، ‌چه دینش چه عینش. چه فرق می‌‌کند؟ ‌بر ورثه تحلیل شده. میت ذمه‌اش به خمس مشغول است. مگر وصیت کرده باشد به اداء خمس؛‌ او بحث دیگری است.

[سؤال: ... جواب:] میراثا یصیبه آقای خوئی می‌‌گوید در موری قبول دارم که خمس به عین ارث تعلق گرفته شده باشد. و الا اگر خمس دین است در ذمه میت، اصلا میراثا یصیبه شامل آن مقدار دین نمی‌شود. ... یعنی ارفاق کردند به ورثه، ‌ورثه هم شیعه هستند. می‌‌خواهی خمس را بخواهی بگیری به یک شیعه دیگر بدهی، ‌خب این‌ها شیعه هستند، ‌هذا لشیعتنا حلال، میت هم بدهکار می‌‌ماند. [آیا] اشکال دارد خود امام علیه السلام که ولی الخمس است بفرماید هذا لشیعتنا حلال؟ البته اینی که شما می‌‌فرمایید بگذارید حق شما ضایع نشود، ‌یک مشابهی برای فرمایش شما عرض کنم:

نکته اول (صاحب حدائق): گرچه امام زمان علیه السلام خمس را تحلیل ولایی کرده‌اند، لکن سهم سادات تحلیل نشده است چون با توجه به حرمت زکات، حق‌شان ضایع می‌شود

مرحوم صاحب حدائق می‌‌فرمود که تحلیل خمس، تحلیل ولائی، هر امامی نسبت به زمان خودش تحلیل کرده برای اهل زمان خودش. ما امروز تابع امام زمان هستیم. امام زمان هم در توقیع اسحاق بن یعقوب فرمود و اما الخمس فقد ابیح لشیعتنا الی ان یظهر امرنا لتتطیب ولادتهم یا لتطهر ولادتهم و لاتخبث. بعد ایشان می‌‌فرماید: البته حق سادات را که نمی‌شود ضایع کرد، ‌امام هم که نمی‌آید سادات فقیر را بگوید زکات را حرام است بگیرید، خمس هم من حلال کردم بر شیعه. ‌غیر سید، فقراء دیگر زکات بگیرند رفع فقرشان بشود، سادات فقیر که زکات حرام است، ‌حرمت علیهم الصدقة، خمس هم که امام زمان سهم سادات را اباحه کرد بر شیعه، ‌سادات باید گرسنگی بکشند. ‌این‌که نمی‌شود. ‌ایشان می‌‌فرمود و لذا سهم سادات را نبخشیدند. عُشر بگیرند علماء اعلام از مردم، نصف خمس را بگیرند بدهند به سادات. غیر سادات اصلا چه حقی دارند سهم امام بگیرند؟ این بیانی است که ایشان فرمود.

اشکال: ظاهر دلیل تحلیل،‌ تحلیل کل خمس است. ضمن این‌که دلیل تحلیل خمس در عصر غیبت (غیر از ضعف سند) شاید اشاره به تحلیل خاص باشد نه عام

ولی جواب این است که کل خمس حق امام است. اما الخمس فقد ابیح لشیعتنا نه نصف الخمس که سهم امام است. کل خمس حق امام است. اگر امام زمان واقعا تحلیل کرده خمس را بر شیعه، ظاهرش این است که کل خمس را تحلیل کرده. حالا سادات فقیر باید یک فکر دیگری به حال‌شان بشود. امام زمان خمس را حلال کرده بر شیعه.

اما ما قبول نداریم. این توقیع اسحاق بن یعقوب را هم سندا ایراد می‌‌گیریم. آن فاما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی روات احادیثنا که صدرش هست، ‌ذیلش هم این است که فاما الخمس فقد ابیح لشیعتنا. هم سندش را ما ایراد می‌‌گیریم چون اسحاق بن یعقوب توثیق ندارد، و هم دلالتش می‌‌گوییم و اما الخمس شاید عهد ذکری باشد چون دارد و اما ما سألت. اسحاق بن یعقوب می‌‌گوید ورد علیّ‌ فی جواب مسائل أشکلت علیّ، ‌مسائلی بود که بر من مشکل بود سؤال کرد از ناحیه مقدسه، جواب آمد. جواب را نقل کرده سؤال را نقل نکرده. جواب را هم می‌‌گوید امام فرمود اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی روات احادیثنا اما الخمس فقد ابیح لشیعتنا. شاید عهد ذکری باشد یعنی آن خمسی که تو گفتی (‌خمسی که تو گفتی شاید خمس واجب بر دیگران بود که خمس نداده بودند و مال‌شان منتقل به ما شده بود). که می‌‌شود تحلیل خاص.

شما سؤال‌تان این بود که پس سادات چه بکنند، حالا سادات الحمدلله تحلیل عام که نشد، تحلیل خاص شد. از غیر این ارث سهم سادات گیرشان بیاید. این همه مردم متدین هستند که با طیب خاطر می‌آیند خمس می‌‌دهند، ‌با آن‌ها سادات را تأمین کنند.

[سؤال: ... جواب:] اگر خمس به گردن خودت است خودت خمس بده، ‌اگر به گردن دیگران است هر روز من چقدر خمس بدهم اموالی که به دستم می‌آید از مردم و می‌‌دانم خمس نمی‌دهند. این را امام حلال کرده برای طیب ولادت.

حالا یک جواب دیگری هم ممکن است کسی بدهد که لتطیب ولادتهم قرینه متصله است منشأ می‌‌شود بگوییم این فقط تحلیل خصوص مناکح هست یا خیلی اگر توسعه بدهیم مناکح و مآکل. که هلک الناس فی بطونهم و فروجهم لانهم لم یؤدوا الینا حقنا ألا و ان شیعتنا من ذلک فی حل که روایت صحیحه داریم که مردم در بطون و فروج‌شان هلاک شدند یعنی آنچه که می‌‌خورند و آنچه که ازدواج می‌‌کنند. روایت از امام باقر علیه السلام است. این هم جزء اخبار عام تحلیل شمردند. که بحثش مفصل است. چه جوابی علماء‌ دارند از این روایات بماند.

این راجع به بحث خمس و زکاتی که عرض شد دو قسم است: خمس و زکات در ذمه میت، ‌خمس و زکات در عین ترکه. راجع به این‌ها بحث کردیم و عرض کردیم آنچه که مربوط به عین مال می‌‌شود که خمس به آن تعلق گرفته یا زکات به آن تعلق گرفته حکمش در مسأله سابقه گذشت. در ضمن بحث اخبار تحلیل را هم که شامل ارث بشود صحبت کردیم.

اما اصل این مسأله راجع به دیون میت است. می‌‌گوید دین میت به مظالم عباد و خمس و زکات مانع از تصرف ورثه می‌‌شود حتی به این نحو که نماز در خانه این میت نمی‌توانند بخوانند.

[سؤال: ... جواب:] این‌که صاحب عروه تعلق خمس را به نحو کلی فی المعین می‌‌داند، ‌در جایی که خمس در عین باشد. البته لازمه‌اش این است که تا چهار پنجم مال می‌‌شود تصرف کرد. ولی لابد فرض کرده آمدن به این خانه و تصرف در این خانه عرفا تصرف در کل خانه است. شاید این‌جور حساب کرده.

نکته دوم: وصیت میت قطعا مشمول دلیل تحلیل نیست، لذا اگر متعلق خمس است، باید قبل از عمل به وصیت، تخمیس شود

البته یک نکته‌ای من این‌جا به مناسبتی که بحث شمول تحلیل را نسبت به ارث عرض کردم و فرمایش آقای سیستانی را تایید کردم، [عرض کنم:] ‌أو میراثا یصیبه گفتم صدق می‌‌کند‌، أو تقع فی ایدینا اموال صدق می‌‌کند، ‌این در ارث است. اما اگر میت وصیت کرده ثلثم را در اعمال خیر صرف کنید، او باید خمسش داده بشود. میتی خمس نمی‌داد گفت ثلثم در راه خیر، ‌اول باید خمسش را بگذارید کنار. چرا؟ برای این‌که این دیگه مشمول اخبار تحلیل نیست. خمس تعلق گرفته به این مال، ‌باید خمسش را بدهید. تقع فی ایدینا اموال که امام فرمود ما انصفناکم ان کلفناکم ذلک الیوم یا حلل لی الفروج در معتبره ابی خدیجه این مربوط به اموالی است که متعلق خمس است و به افراد می‌‌رسد. اما اگر وصیت کرده به ثلثش در راه خیر، اهل خمس دادن نبوده باید خمس این ثلث را بدهیم بعد صرف در خیر بشود. این مورد توجه باشد و غفلت نکنید از این مطلب.

اصل مسأله صاحب عروه را بررسی کنیم:

اشکال اول به فرمایش صاحب عروه در اصل مسأله: بر اساس سیره قطعیه متشرعه اگر دین میت مستوعب نباشد، تصرفات متعارفه ورثه اشکالی ندارد

فرض این است: خمس یا زکات دین در ذمه میت است یا آن مظالم العباد دین در ذمه میت است. ما اشکال داریم به صاحب عروه. می‌‌گوییم: جناب صاحب عروه! ما برای چی منع کنیم ورثه را از تصرف در ترکه؟ اگر دین مستوعب است که در مسأله بعد مطرح می‌‌کنید، او ان‌شاءالله بحثش می‌آید. آن‌قدر میت بدهکار است که کل ترکه‌اش می‌‌رود بابت اداء دین، او را ان‌شاءالله می‌‌رسیم بحث می‌‌کنیم. امام در همان جا هم فرمودند:‌ تصرفات متعارفه ورثه جایز است. متعارف این است که ورثه در خانه میتِ بدهکار مجلس می‌‌گیرند، ‌در خانه‌اش نماز می‌‌خوانند. تصرفات متعارفه معموله مانعی ندارد. البته ما شبهه داریم در دین مستوعب، سیره برای‌مان محرز نیست. چون سیره‌ها بیشتر در دین‌های غیر مستوعب قابل احراز است. چند نفر ورشکسته پیدا بشود؟ که کل دارایی‌شان را هم بدهند دین‌شان اداء نمی‌شود‌، بعد احراز کنیم ورثه آن‌ها فعلا تصرف می‌‌کردند بطور متعارف در ترکه. ‌این برای ما محرز نیست. ولی فعلا بحث دین غیر مستوعب است.

می‌گوییم جناب صاحب عروه! حالا غیر از سیره قطعیه که ورثه تصرف می‌‌کردند در اموال به حدی که موجب تضییع حقوق دیان نباشد، مرد مگه می‌‌شود بدهکار نباشد؟ همه بدهکار بودند. گفت مات النبی و کان علیه دین. در روایت صحیحه بود. این باعث نشود فردا بروی قرض بگیری بگویی من می‌‌خواهم مثل پیامبر بدهکار بمیرم. مات النبی و کان علیه دین، ‌مات علی و علیه دین، ‌مات الحسن و علیه دین، ‌مات الحسین و علیه دین، علیهم السلام. وضع‌شان خوب نبود. معمولا افراد بدهکار بودند فوت می‌‌کردند و یک مقدار بدهی داشتند و لو یک پول مختصری به قصاب محل بدهکار است، ‌یک پول مختصری به حمام محل بدهکار است. بعد بگوییم ورثه حرام است تصرف کنند در ترکه قبل از اداء دین؟‌ این خلاف سیره قطعیه متشرعه است.

اشکال دوم: طبق نظر مشهور، بعدیت ارث از دین، بعدیت تزاحمیه است و لذا کل ترکه به ورثه منتقل می‌شود و تصرفات آن‌ها اگر مانع از حق دیان نباشد اشکالی ندارد

علاوه بر این‌که از نظر فنی هم باید بررسی کنیم. اگر ما گفتیم دین مانع از ارث نیست که نظر مشهور است، می‌‌گویند کل ترکه منتقل می‌‌شود به ورثه متعلقا لحق الدیان و آیه شریفه من بعد وصیة یوصی بها أو دین را حمل می‌‌کنند بر بعدیت تزاحمیه. می‌‌گوید ارث بعد از دین است یعنی نمی‌گویم منتقل نمی‌شود ترکه به وراث ولی حق دیان مقدم است در مقام اداء، ‌مانع از حق دیان نباید بشود ارث شما. مثل این‌که می‌‌گویند الجار ثم الدار یعنی همسایه بر خود انسان مقدم است نه این‌که اول غذا را بدهد همسایه گرسنه، بعد خودت بخور. نه، معنای الجار ثم الدار این است که (حالا یا در مقام غذا خوردن یا در مقام دعا که‌ شأن نزول الجار ثم الدار دعا بوده) عند التزاحم که وقت نیست، جار بر دار مقدم است، بر خودت مقدم است. انا مسلم قبل ان اکون عربیا یعنی همین. یعنی عند التزاحم بین مقتضای عروبت و مقتضای مسلم بودن، مقتضای مسلم بودن را تقدیم می‌‌کنم. و الا معنای دیگر ندارد. این نظر مشهور است که آقای سیستانی هم مدافع این نظر است. طبق این نظر تصرف ورثه در ترکه تا جایی که تضییع حق دیان نباشد که اشکال ندارد.

اگر بعدیت، رتبیه هم باشد (کما هو المختار) و لو دین باقی می‌ماند بر ملک میت، ولی باز هم تصرفات ورثه اشکال ندارد چون به نحو کلی فی المعین است

اگر گفتیم بعدیت ارث از دین بعدیت رتبیه و لحاظیه است که نظر آقای خوئی بود و ما هم تایید کردیم که مقدار دین باقی می‌‌ماند بر ملک میت و ماعدای آن منتقل می‌‌شود به ورثه، میت می‌‌شود شریک در ترکه به نحو کلی فی المعین، وقتی گفتیم الارث بعد الدین بعدیت رتبیه است، یعنی مقدار دین میت به کنار، ‌بقیه به ارث می‌‌رسد. میت ده ملیون بدهکار است، صد ملیون ترکه دارد ده ملیونش منها، نه ملیونش به این پسرش به ارث می‌‌رسد. این خانه میت هم در روستا صد ملیون می‌‌ارزد، میت به اندازه ده ملیون شریک در این خانه است. اگر این را هم بگوییم تصرف ورثه در ماعدای آن مقدار کلی فی المعین اشکال ندارد.

[سؤال: ... جواب:] ظاهر الارث بعد الدین بعدیت رتبیه است. نگفت الارث بعد اداء الدین، ‌گفت الارث بعد الدین. یعنی سنجیدن ارث بعد از سنجیدن مقدار دین است. می‌‌شود بعدیت رتبیه و لحاظیه. بیش از این ظهور ندارد آیه.

[سؤال: ... جواب:] چون مقدار دین معین است، ده ملیون، این دیگه ظهور دارد در کلی فی المعین. اگر میت بگوید ده ملیون از اموالم مال زید بقیه مال ورثه، خب این ظهور عرفیش این است که این ده ملیون را آن زید موصی‌له مالک است. و لذا اگر ارث میت بعد از موتش کم بشود، سهم آن موصی‌له کم نمی‌شود. اگر ارث میت بزاید، اموال بیشتری بیاید، ‌دیه هم بیاید جزء اموالش بشود، کشته بودنش دیه هم اضافه شد به اموالش، باز سهم موصی‌له ده ملیون است. معنای کلی فی المعین همین است دیگه. در حالی که اگر اشاعه بود، سهم مشاع یک دهم ترکه، خب ترکه هر چی بیشتر بشود یک دهمش هم بیشتر می‌‌شود.

[سؤال: ... جواب:] کلی فی المعین به نحو شرکت در مالیت. یعنی کلی فی المعین است در مالیت ترکه نه در عین ترکه. و لذا ورثه می‌‌توانند از پول آخری اداء دین میت بکنند. اگر این میت بیش از این خانه که ورثه می‌‌خواهند در او زندگی کنند و نماز بخوانند، مقدار دینی دارد، ‌یک زمین کشاورزی هم دارد، ‌یک ماشینی دارد، کلی فی المعین اختیارش با سایر شرکاء است، یعنی اختیار کلی فی المعین با ورثه است که شریک آخر هستند. خب آن ده ملیون می‌‌تواند از همان ماشین حساب بشود، در این خانه نماز بخوانند.

[سؤال: ... جواب:] آقای خوئی فرموده بود به نحو کلی فی المعین باقی می‌‌ماند بر ملک میت. نظر اول بعدیت تزاحمیه بود می‌‌گفت کل ترکه منتقل می‌‌شود به ورثه متعلقا لحق الدیان ‌که نظر مشهور بود. که آقای سیستانی پذیرفت. گفت بعدیت در آیه من بعد وصیة أو دین بعدیت تزاحمیه است یعنی به ارث می‌‌رسد همه اموال اما این ارث مزاحم اداء دین نباید باشد. نظر دوم بعدیت رتبیه است که نظر آقای خوئی همین است. یعنی به مقدار دین که ده ملیون است از ترکه باقی می‌‌ماند بر ملک میت به نحو کلی فی المعین، ‌بقیه به ارث می‌‌رسد، ‌حق انتخاب در کلی فی المعین با ورثه است. ورثه می‌‌گویند به اندازه ده ملیون یک مال آخری دارد پدر ما، پس تصرف ما در این خانه بلااشکال است.

[سؤال: ... جواب:] شرکت در مالیت با کلی فی المعین قابل جمع است. ... نگفتیم هر کجا شرکت در مالیت است کلی فی المعین است. در ارث زوجه شرکت در مالیت است ولی سهم مشاع به او دادند گفتند فلهن الثمن، ‌فلهن الربع مما ترکتم. شریک در مالیت است به نحو اشاعه چون سهم مشاع تعیین شد. سهم مشاع ظهور دارد در اشاعه منتها اشاعه در مالیت. و لذا اگر ترکه زیاد بشود سهم زوجه هم زیاد می‌‌شود، اگر ترکه کم بشود سهم زوجه هم کم می‌‌شود. چون سهم مشاع است، یک هشتم. اما شرکت زن در این یک هشتم به نحو شرکت در مالیت در قیمت بناء و درختان است. ولی گاهی ممکن است کلی فی المعین باشد باز شرکت در مالیت باشد مثل همین دین میت. ورثه می‌‌توانند دین میت را از مال آخری بدهند. شرکت در عین نیست، ولی شرکت در مالیت هم به نحو کلی فی المعین است. چرا؟ برای این‌که سهم مشاع نیست، مبلغ معینی است، ده ملیون. پس هم کلی فی المعین است هم به نحو شرکت در مالیت است و این‌ها قابل جمع است، ‌با هم تنافی ندارد.

فقط طبق مبنای بعدیت خارجیه تصرفات ورثه اشکال دارد

مبنای سوم که مشکل ایجاد می‌‌کند این است که بگوییم بعدیت در آیه بعدیت خارجیه است. یعنی تا اداء دین نکردی، یک ریال هم از این ارث منتقل به شما نمی‌شود. این از آیه که استفاده نمی‌شود حالا آقای داماد می‌‌خواست از آیه استفاده کند این معنا را. [لکن] آیه که نمی‌گوید من بعد اداء دین.

[سؤال: ... جواب:] دین ظهور در اداء دارد؟‌ شما که می‌‌گویی بدهکار دارم یعنی اداء می‌‌کنم بدهی را. من بعد وصیة أو دین. نگفت من بعد العمل بالوصیة‌ او اداء دین.

و لکن با این‌که آیه دلالت نمی‌کند بر بعدیت خارجیه، روایاتی بود که انصافا ظهورش در بعدیت خاریجه مسلم بود. و این روایات را قبلا هم مطرح کردیم. اما سیره قطعیه بر خلاف این روایات است، روز شنبه ان‌شاءالله این بحث را دنبال می‌‌کنیم. اجمالا آن روایات را مطرح می‌‌کنیم و نظر بزرگان را عرض می‌‌کنیم و وارد مسأله بعدی می‌‌شویم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 41-393

**‌شنبه - 23/09/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در کلام صاحب عروه بود که فرمود: اگر کسی بمیرد و حق الناس به گردنش باشد مثل مظالم، زکات، خمس، ورثه جایز نیست تصرف کنند در ترکه او و لو به نماز خواندن در خانه‌اش قبل از اداء آن حقوق.

ظاهر این عبارت این است که جایز نیست ورثه حتی در دین غیر مستوعب، دینی که مستوعب تمام ترکه نیست، حتی در این دین غیر مستوعب جایز نیست ورثه تصرف کنند در ترکه میت.

این دو توجیه دارد:

یک توجیه این است که بگوییم بعدیت ارث از دین بعدیت خارجیه است یعنی تا اداء دین میت نشود اموال میت باقی بر ملک میت است. بعد از اداء دین و عمل به وصیت منتقل می‌‌شود ترکه به ورثه میت.

این مطلب را و لو عده‌ای قائل شدند، نسبت داده شده به میرزای قمی. ‌مرحوم داماد هم فرمودند ظاهر آیه من بعد وصیة أو دین همین است. و از بعض روایات هم این مطلب استفاده می‌‌شود. ما این را قبول داریم. ‌بعض روایات ظاهرش همین است که تا ورثه اداء‌ نکنند دین میت را، اموال میت به هیچ وجه منتقل به ورثه نمی‌شود.

برخی روایات دال است بر بعدیت خارجیه ارث از دین. مانند موثقه عباد: تا ورثه حق زکات را ندهند، مالک چیزی از ترکه نمی‌شوند

مثلا در موثقه عبّاد بن صهیب بود: لیس للورثة شیء حتی یؤدوا ما اوصی به من الزکاة. اگر میت بدهکار به زکات است ورثه هیچ چیزی را مالک نمی‌شوند مگر این‌که اداء کنند آن زکات را که دین بر میت است. این انصافا مفادش همین هست که بعدیت ارث از دین بعدیت خارجیه است یعنی لاینتقل الی الورثة مال المیت الا بعد اداء دینه.

یا در روایت مالک بن عطیة که سندش صحیحه است، آمده است: لیس لابنه شیء من المیراث حتی یؤدی ما علیه. شخصی که فوت می‌‌کند و بدهکار است، تا فرزندش اداء دین نکند چیزی از میراث به این فرزند نمی‌رسد.

اشکال: مفاد این روایات هم خلاف سیره قطعیه است و هم خلاف صحیحه ابن حجاج است: اگر نداند دین میت مستوعب است، می‌توان از ترکه برای ورثه هزینه کرد

و لکن انصاف این است که این خلاف سیره قطعیه است. سیره قطعیه بر این بوده که ورثه در دین غیر مستوعب خودشان را مالک ماعدای دین می‌‌دانستند. این‌طور نبود که از خانه بیرون بروند و بگویند این خانه ما نیست چون پدر ما ده هزار تومان به بقال محله بدهکار است.

[سؤال: ... جواب:] سیره مستمره الی یومنا هذا است. قطعا ردع نشده، اگر ردع شده بود که استمرار نداشت این سیره. البته قدرمتیقن سیره در دین غیر مستوعب است.

علاوه بر این‌که صحیحه عبدالرحمن بن الحجاج بود عن ابی الحسن علیه السلام رجل یموت و یترک عیالا و علیه دین أ ینفق علیه من مال؟ (شخصی می‌‌میرد، ‌عیالی دارد، فرزندانی مثلا هست، ‌بدهکار هم هست، آیا انفاق بکنند بر این فرزندان از مال این میت؟) قال علیه السلام ان استیقن ان الذی علیه یحیط بجمیع المال فلاینفق علیهم (اگر یقین دارد مثلا وصی میت که دین مستوعب جمیع ترکه است، خرج نکند از ترکه برای این ورثه) و ان لم یستیقن فلینفق علیهم من وسط المال. ولی اگر یقین ندارد که دین مستوعب است مانعی ندارد از وسط مال خرج کند بر این ورثه. حالا وسط مال، عرض کردیم بعید نیست معنایش این باشد که یعنی از داخل این مال خرج کند، ‌کل مال را خرج نکند، بگذارد مقداری از این مال بماند. یا به این معناست که به نحو متوسط خرج کند مثل من اوسط ما تطعمون اهلیکم. پس اگر یقین به استیعاب دین نسبت به جمیع ترکه نداریم، جایز هست که خرج کنیم برای ورثه میت. خب این ظاهرش این است که مال خودشان است که داریم خرج‌شان می‌‌کنیم.

[سؤال: ... جواب:] سند شیخ به کتب ابن فضال صحیح است با بیانی که در محلش گفته شده. هم تعویض سند دارد یعنی سند دوم نجاشی به کتب ابن فضال صحیح است و هم ما گفتیم کتب ابن فضال از کتب معروفه بوده، نیاز به سند خاصی ندارد.

[سؤال: ... جواب:] در موثقه عباد می‌‌گوید انما هو بمنزلة دین علیه، زکات خصوصیت ندارد. ... این موثقه را نمی‌شود حمل کرد بر دین مستوعب. چون ظاهرش این است که ورثه اداء که می‌‌کنند ما اوصی به من الزکاة باز ترکه موجود است. ظاهر این روایت این است.

[سؤال: ... جواب:] عرض می‌‌کنم دو احتمال هست راجع به این‌که قبل از اداء دین ورثه نتوانند تصرف کنند: یکی این‌که ارث به این‌ها منتقل نشود، ‌یکی این‌که ارث منتقل بشود در ماعدای مقدار دین ولی محجور باشد ورثه از تصرف در این مال. هر دوی این‌ها خلاف سیره و خلاف صحیحه عبدالرحمن بن الحجاج است. و ظاهر سیره و صحیحه عبدالرحمن بن الحجاج این است که ورثه در مال خودشان تصرف می‌‌کنند نه این‌که در مال میت تصرف کنند. مرتکز در اذهان این است.

ما به نظرمان هم این صحیحه عبدالرحمن بن الحجاج هم آن سیره‌ای که عرض کردیم، قرینه می‌‌شود که ما آن روایت موثقه عباد بن صهیب را توجیه کنیم. و لو عباد بن صهیب ثقه است، ‌عامی است ولی ثقه است، خبرش هم موثق است، اما توجیه می‌‌کنیم. ‌لیس للورثة‌ شیء حتی یؤدی ما اوصی به من الزکاة یعنی لیس للورثة شیء یتصرفون فیه کیف شاءوا.

برخی به بعضی از روایات استدلال کردند گفتند مفاد این روایات این است که با وجود دین میت کل ترکه منتقل می‌‌شود به ورثه. و لذا با این روایات اثبات می‌‌شود بعدیت تزاحمیه، نه بعدیت خارجیه درست است نه بعدیت رتبیه. بعدیت خارجیه می‌‌گفت اصلا قبل از اداء دین هیچ مالی منتقل به ورثه نمی‌شود. ‌بعدیت رتبیه را که آقای خوئی می‌‌گفتند (و منسوب به اکثر بود در بعضی از کلمات گفته بودند و علیه الاکثر که بعدا این کلمات را می‌‌خوانیم، ‌در کلام شهید بود و علیه الاکثر که بعدیت رتبیه است) یعنی مقدار دین باقی می‌‌ماند بر ملک میت. ‌ده ملیون دین باقی می‌‌ماند بر ملک میت به نحو کلی فی المعین، ‌ماعدای مقدار دین منتقل می‌‌شود به ورثه. گفته شده این روایاتی که الان می‌‌خوانیم نفی می‌‌کند هم بعدیت خارجیه را هم بعدیت رتبیه را، اثبات می‌‌کند بعدیت تزاحمیه را. همین نظری که منسوب به مشهور است در کلام علامه حلی که گفته این نظر که انتقال جمیع الترکة الی الورثة متعلقا لحق الدیان قول الاشهر است. علامه این را می‌‌گوید. گفته می‌‌شود غیر از این‌که خود الارث بعد الدین ظهور دارد در بعدیت تزاحمیه به نظر مثل آقای سیستانی که موافق مشهورند، جمله‌ای از روایات مؤید همین بعدیت تزاحمیه است.

روایت اول دال بر بعدیت تزاحمیه ارث از دین: صحیحه زراره: بدهی میت از ارث اداء می‌شود

مثلا صحیحه زراره دارد: ان کان ابوه أورثه مالا ثم ظهر علیه دین لم یعلم به قضاه من جمیع المیراث. وسائل الشیعة جلد 9 صفحه 250. اگر فرزندی باشد که پدرش به ارث گذاشته است به او مالی را، بعد ثابت بشود که این پدر بدهکار است، واجب است اداء کند این فرزند دین پدر را از جمیع میراث یعنی از اصل ترکه نه از ثلث. یعنی اگر دین نصف ترکه را هم استیعاب کند باید نصف ترکه را بدهند بابت اداء دین بر خلاف وصیت که یخرج من ثلث المیراث. گفته می‌‌شود امام در این‌جا فرمود اورثه مالا بعد فرمود قضاه من جمیع المیراث، ‌کل این مال را ارث حساب کرد، ‌فقط فرمود دین را از اصل میراث اداء کنید نه از ثلث.

روایت دوم: صحیحه ابی‌ولاد: مهر از اصل ارث اداء می‌شود نه از ثلث

یا در صحیحه ابی ولّاد حناط در وسائل الشیعة جلد 20 صفحه 305 دارد: المهر فی جمیع المیراث بمنزلة الدین، مهر زوجه که دین است بر زوج، در جمیع میراث است یعنی از ثلث خارج نمی‌شود از اصل خارج می‌‌شود مثل سایر دیون میت. باز تعبیر کرد المهر فی جمیع المیراث، گفته می‌‌شود میراث ظاهرش این است که یعنی کل مال به ارث می‌‌رسد و دین را از اصل میراث اداء می‌‌کند. ارث است کل دارایی این میت و لکن دین را از اصل این ارث بر می‌‌دارند. ظاهرش این است که دین هم به ارث رسیده است.

روایت سوم: معتبره کاتب: از کفن تبرعی نمی‌توان اداء دین میت کرد چون دین فقط از ارث اداء می‌شود

روایت سوم معتبره فضل بن یونس کاتب دارد: شخصی مرد، پول کفن نداشت، ان اتجر علیه بعض اخوانه بکفن آخر، ‌مؤمنین رفتند از زکات کفن برای او خریدند، یکی از مؤمنین دوستان آن مرحوم دیدیم یک کفنی آورد، اتجر علیه حالا اتجار معنوی یا مراد یعنی طلب اجر این کار را کرد. اتجر یا از اجر می‌آید یعنی طلب اجر کرد با این کار یا اتجار از تجارت می‌آید یعنی تجارت معنوی کرد، برای تحصیل ثواب آمد یک کفنی را قربة الی الله آورد گفت این میت را با او کفن کنید. گفتند قبلش رفتیم از زکات کفن خریدیم برای این میت. سؤال می‌‌کند از امام، می‌‌گوید: ان اتجر علیه بعض اخوانه بکفن آخر و کان علیه دین أیکفن بواحد و یقضی دینه بالآخر؟ (دو تا کفن دارد الان این میت بی‌کفن، یک کفن از زکات خریدیم برایش یک کفن هم یکی از برادران دینی آورد برای او، این میت هم بدهکار است، یکی از این دو کفن را برویم تکفین کنیم میت را، کفن دیگر را بفروشیم دین میت را اداء‌ کنیم؟) قال لا لیس هذا میراثا ترکه (این میراث نیست که از او دین را اداء‌ کنید. این معنایش چیست؟ یعنی آنی یخرج منه الدین انما هو المیراث. این دو تا کفن که میراث نیست) ‌انما هذا شیء صار الیه بعد وفاته فلیکفنوه بالذی اتجر علیه (آن کفنی را که آن برادر مؤمن آورده است با آن تکفین کنند میت را) و یکون الآخر له (آن کفنی که از زکات خریده‌اند، برای همین مؤمنین است) یصلحون به شأنه. وسائل الشیعة جلد 3 صفحه 55.

گفته می‌‌شود امام فرمود این کفنی که خریده‌اند برای او، ‌لیس هذا میراثا له ترکه کی یخرج منه الدین، معنایش این است که یخرج الدین من المیراث الذی ترکه. این دلیل بر این است که کل مال میت ارث است و لو دین دارد.

[سؤال: ... جواب:] قبلش از مال زکات خریده بودند، بعدش یک متبرعی آمد کفن آورد. به این بخش روایت کار نداریم که بالاخره حکم تعبدی است یا علی القاعدة است، مهم این است که روایت فرمود این کفن دوم میراثی نیست که ترکه المیت تا دین او را از او اداء‌ کنند، ‌معلوم می‌‌شود دین را از میراث اداء‌ می‌‌کنند یعنی کل مال میت میراث است و دین از او اداء می‌‌شود.

اشکال: تعبیر به میراث ظهور در میراث فعلی ندارد؛ بلکه مراد ترکه‌ای است که شأنیت ارث شدن را دارد. لااقل مقتضای جمع بین ادله همین بیان است

انصاف این است صرف تعبیر به میراث ظهور ندارد در میراث فعلی. بیش از این ظهور ندارد که ما ترکه المیت الذی من شأنه ان یورث و لو ارث فعلی در مقدار مازاد بر دین است. عرف به این می‌‌گوید میراث. از این روایات تعبد به این‌که تمام مال میت منتقل می‌‌شود به ورثه و لو میت بدهکار است، این استفاده نمی‌شود.

لااقل مقتضای جمع بین این روایات و بین ظهور الارث بعد الدین در بعدیت رتبیه، همین را اقتضاء‌ می‌‌کند. از یک طرف دلیل می‌‌گوید اول ما یخرج من مال المیت الکفن ثم الدین ثم الوصیة ثم الارث یا خود آیه می‌‌گوید لکم نصف ما ترک ازواجکم من بعد وصیة یوصین بها أو دین. نصف دارایی همسران‌تان برای شما مردها هست اگر آن همسر بی‌فرزند باشد. ممکن است این مرد ده تا پسر رشید دارد اما بعد از فوت همسرش رفته یک زن پولداری گرفته، آن زن هم مرد، این آقا هم قرآن می‌‌گوید لکم نصف ما ترک ازواجکم ان لم یکن لهن ولد من بعد وصیة أو دین. این ظاهرش این است که اگر دینی داشت همسر شما، آن مقدار را استثناء‌ کنید، نصف ماعدای آن مال شماست. یک میلیارد دارایی داشت، ‌ده ملیون دین داشت، ‌ده ملیون را منها کنید نهصد و نود ملیون تقسیم به دو بکنید، ‌لکم نصف ما ترک ازواجکم ان لم یکن لهن ولد من بعد وصیة یوصین بها أو دین. ظاهرش این است. مقتضای جمع بین این آیه و این روایات همین است که گفتند میراث از باب یک صدق عرفی مسامحی است؛ از باب این‌که یصلح ان یکون میراثا لولا الدین.

## مسأله 15: اگر طلبکار در دین غیر مستوعب راضی باشد، تصرف ورثه در ترکه اشکال ندارد

در مسأله 15 دارد: اذا مات و علیه دین مستغرق للترکة (دین مستوعب است) لایجوز للورثة‌ و لا لغیرهم التصرف فی ترکته قبل اداء الدین و کذا فی الدین الغیر المستغرق (‌در دین غیر مستوعب هم همین‌طور است. ده هزار تومان به بقال محل بدهکار است این مرحوم، ‌حق ندارید در ترکه او تصرف کنید قبل از اداء دین. اما این‌جا چون دین شخصی است، ‌مثل خمس و زکات و رد مظالم نیست، این‌جا چون دین شخصی است‌، بقال محل است که طلبکار از پدر این خانواده است که دیشب فوت کرد، ‌این‌جا صاحب عروه گفته) الا اذا علم رضی الدیان (‌دین غیر مستوعب به افراد که در مسأله 15 بحث می‌‌شود، اگر بدانند ورثه که طلبکار راضی است، خداییش بقال محل بروید به او بگویید (تلفن به او می‌زنند) ببخشید ما یک دقیقه پدرمان فوت کرد، ده هزار تومان به شما بدهکار است، تا بیاییم این ده هزار تومان را به شما بدهیم، ‌بالاخره تعطیلات باید بگذرد بیاییم، ‌شما اجازه بفرمایید ما در این خانه بنشینیم. می‌‌گوید این حرف‌ها چیه می‌‌زنید، چرا من را خجالت‌زده می‌‌کنید. اذا علم رضی الدیان) بان کان الدین قلیلا و الترکة کثیرة و الورثة بانین علی اداء الدین غیر متسامحین و الا (اما اگر علم به رضای طلبکار‌ها نداشته باشیم) ‌فلیشکل حتی الصلاة فی داره و لا فرق فی ذلک بین الورثة و غیرهم (اگر یک طلبکار سمجی است، علم نداریم به رضای او، باید همان لحظه‌ای که پدر فوت کرد، فرزندان از خانه بزنند بیرون، ‌بروند در کوچه عزاداری کنند چون شاید آن طلبکار اختلاف فکری هم دارد با این خانواده، او از یک جناح است این‌ها از یک جناح، معلوم نیست، کار به جای باریک شاید بکشد، ‌علم ندارد به رضای او. و لافرق فی ذلک بین الورثة و غیرهم. ورثه هم نمی‌توانند در آن خانه بمانند) و کذا اذا لم یکن علیه دین و لکن بعض الورثة‌ قصیرا او غائبا و غیر ذلک. گاهی میت بدهکار نیست ولی کودک خردسال دارد حق ندارند ورثه دیگر در آن خانه بمانند. سریع باید ولی شرعی قیم شرعی برای او تعیین کنند و طبق اجازه قیم شرعی تصرف کنند.

[سؤال: ... جواب:] مثال متعارف است برای علم به رضای دیان.

[سؤال: ... جواب:] در بحث خمس و زکات کی می‌‌خواهد راضی بشود؟ اولا امام به نظر مشهور مالک نصف خمس است نصف دیگر خمس مال عنوان سادات فقیر است. ملک عنوان است. از کجا بدانیم امام علیه السلام راضی است؟ مخصوصا بر آن قسمتی که ولایت بر او دارد و مالک نیست.

مرحوم امام: تصرفات غیر ناقله یا معدمه در فرض غیر مستوعب اشکال ندارد

امام قدس سره در این‌جا یک حاشیه‌ای زدند، ‌حاشیه ایشان را بخوانیم و بعد بحث را دنبال کنیم. امام فرمودند: حتی در دین مستوعب، فتوی صاحب عروه به عدم جواز تصرف ورثه محل تأمل بل منع است. در تصرفات جزئیه متعارفه چه اشکالی دارد؟ و اولی بذلک الدین الغیر المستغرق بل لایبعد جواز التصرفات غیر الناقلة أو المعدمة لمحل الحق مع بناءهم علی اداء الدین و عدم تسامحهم فیه فی غیر المستغرق. البته ایشان فتوی نداده در دین مستغرق، ‌فرموده کلام صاحب عروه محل تامل است.

در دین مستغرق معمولا نظر صاحب عروه را پذیرفتند. برخی مثل آقای سیستانی می‌‌گویند دین مستغرق باشد چه اشکال دارد ورثه تصرفی بکنند؟ این مزاحم اداء دین مستوعب است؟ نه، چه مزاحمتی دارد؟ چرا؟ برای این‌که آقای سیستانی می‌‌گویند ارث منتقل می‌‌شود به ورثه متعلقا لحق الدیان. تصرف ورثه هم اگر منافی حق دیان نباشد چه اشکالی دارد؟

فقهاء در این مسأله اختلاف شدید دارند. ما ابتداء کلمات بعضی از فقهاء‌ را نقل کنیم

شیخ طوسی در خلاف: اگر مستوعب است منتقل به ورثه نمی‌شود و اگر غیر مستوعب است به مقدار دین بر ملک میت باقی است و مابقی منتقل می‌شود (بعدیت رتبیه)

شیخ طوسی در خلاف این‌جور می‌‌گوید: اذا مات و خلّف ترکة‌ و علیه دین فان کان الدین یحیط بالترکة لم ینتقل الترکة الی وارثه (اگر دین مستوعب است ترکه میت به وراث منتقل نمی‌شود) و کان مبقاة علی حکم ملک المیت (و این باقی است بر ملک میت‌) ‌فان قضی الدین من غیرها ملکها الوارث الان (اگر بعدا ورثه بروند یا افراد خیر بروند اداء کنند دین میت را از مال دیگر، ‌آن وقت ورثه مالک ما ترک میت می‌‌شوند) و ان کان الدین محیطا ببعض الترکة‌ (اما اگر دین مستوعب نیست) ‌لم ینتقل قدر ما احاط الدین به منها الی ورثته و انتقل الیه ماعداه. مقدار دین غیر مستوعب هر چه هست باقی بر ملک میت است، ماعدای او منتقل می‌‌شود به ورثه. معلوم می‌‌شود مرحوم شیخ در خلاف نظر بعدیت رتبیه را قبول دارد.

و قال ابوحنیفه ان کان الدین محیطا بالترکة لم ینتقل الی الورثة و ان لم یکن محیطا بها انتقلت کلها الی الورثة. ابوحنیفه گفته در دین مستوعب هیچ چیز به ورثه نمی‌رسد ولی در دین غیر مستوعب همه ترکه به ورثه می‌‌رسد. لابد متعلقا لحق الدیان. و قال الشافعی و اصحابه الا الاصطخری ان الترکة‌ ینتقل کلها الی الورثة. شافعی گفته چه دین مستوعب چه دین غیر مستوعب تمام ترکه منتقل می‌‌شود به ورثه، فقط متعلق حق دیان است.

این کلام مرحوم شیخ طوسی است در خلاف. محقق حلی هم در شرائع شبیه کلام شیخ طوسی را فرموده.

شهید ثانی در مسالک: تمام ترکه منتقل می‌شود به ورثه متعلقا لحق الدیان (بعدیت تزاحمیه)

شهید ثانی در مسالک فرموده این نظر که دین مستوعب منتقل نمی‌شود به ورثه، دین غیر مستوعب مقدار دین باقی می‌‌ماند بر ملک میت ماعدای آن منتقل می‌‌شود به ورثه، هذا اختیار الاکثر، ‌اکثر فقهاء این را قائلند. و لکن خود ایشان می‌‌گوید اقوی به نظر من این هست که تمام ترکه منتقل می‌‌شود به ورثه متعلقا لحق الدیان.

ثمره بین بعدیت رتبیه و تزاحمیه: در بعدیت رتبیه نماءات عین تابع عین است بر خلاف بعدیت تزاحمیه

بعد فرموده فایده این نزاع در نماء متخلل ظاهر می‌‌شود. فرض کنید چهار تا گاو دارد این میت، مبلغی هم بدهکاری دارد، بناء بر نظر شیخ طوسی و صاحب شرائع، یتبع العین فی تعلق الدین به. مثلا چهار تا گاو دارد به اندازه یکی از این چهار گاو دین دارد میت. هر گاوی مثلا فرض کنید ده ملیون، ده ملیون هم بدهکاری دارد میت. بعد اگر این گاو بچه‌دار شد بچه هم تابع مادر است و لذا او هم حکم همان اصل را دارد. یتبع العین فی تعلق الدین به. و اگر دیون میت ببینند حتی بیشتر از چهار گاو است آن بچه‌ها را هم بابت اداء دین باید بدهند. و علی الثانی، ‌اگر نظر ما را می‌‌گویید، ‌نه، این چهار تا گاو منتقل شده به ورثه متعلقا لحق الدیان. اگر دین میت بیش از چهار تا گاو هم باشد مهم نیست، بچه‌های این گاوها را ورثه بر می‌‌دارند برای خودشان، چون می‌‌گویند گاو‌ها برای ما بود و زایید، پدر ما بدهکاریش تمام نشد؟ به ما چه؟ مالک چهار تا گاو بود بردارید ببرید، پول چهار تا گاو می‌‌شود چهل ملیون ببرید. بدهی پدر ما پنجاه ملیون است، ما چه کار کنیم؟ بچه‌گاو‌ها را برای چی می‌‌فروشید؟ بچه‌گاو‌ها برای ماست.

پس ثمره‌ تفصیل این‌جا ظاهر می‌‌شود که بناء ‌بر قول کسانی که می‌‌گویند ترکه منتقل می‌‌شود به ورثه حتی در دین مستوعب که نظر شهید ثانی در مسالک است، این است که اگر دین میت بیش از مقدار ارثش هم بود، [فقط] اصل ارث با آن اداء دین می‌‌شود. دین میت پنجاه ملیون است، ‌این چهار تا گاو چهل ملیون می‌‌ارزید، ‌حالا در این مدت این گاوها بچه‌دار هم شدند این بچه‌گاو‌ها مال ورثه است. در حالی که طبق نظر شیخ طوسی در خلاف که شهید ثانی می‌‌گوید هذا اختیار الاکثر، باید آن بچه گوساله‌ها را هم بفروشند بابد اداء دین میت.

تامل بفرمایید. ان‌شاءالله ادامه بحث فردا.

جلسه 42-394

**یک‌شنبه - 24/09/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در این بود که کسی فوت می‌‌کند حال یا دین مستوعب تمام ترکه دارد یا دین غیر مستوعب دارد، اختلاف شدیدی هست هم در کلمات فقهاء هم برخی از نصوص مفادش این هست که تا ورثه اداء دین نکنند، ارث به این‌ها منتقل نمی‌شود.

و جالب این است که ابن ادریس در سرائر می‌‌گوید لاخلاف فی ان الترکة لاتدخل فی ملک الورثة و لا الدیان بل تبقی موقوفة علی قضا‌ء الدین. تا اداء دین نکنند متوقف می‌‌ماند مال میت یعنی به ارث نمی‌رسد.

شیخ انصاری: مراد ابن ادریس از ادعای خلاف بر عدم دخول ترکه در ملک ورثه، حرمت تصرف ورثه است در ترکه میتی که مدین است

مرحوم شیخ انصاری توجیه می‌‌کند می‌‌گوید صاحب سرائر می‌‌گوید لاخلاف فی عدم جواز تصرف الورثة فی مال المیت قبل اداء الدین و الا مرحوم شیخ انصاری فرموده به نظر ما خلافی نیست در این‌که مازاد بر مقدار دین ملک ورثه می‌‌شود. در این خلافی نیست.

در کلمات قدماء برای هر دو قسم بعدیت رتبیه و تزاحمیه، ادعای شهرت شده

اختلاف بین بزرگان نسبت به ما یقابل الدین بود، ارث مقابل دین، مثلا میت ده ملیون بدهکار بود صد ملیون ارث گذاشت، نود ملیونش به نظر ما یعنی به نظر شیخ انصاری در کتاب رسالة فی المواریث، ‌خلافی نیست که منتقل می‌‌شود به ورثه. اختلاف سر آن ده ملیون است که شهید ثانی در مسالک فرمود اکثر قائلند که آن ده ملیون باقی می‌‌ماند بر ملک میت و لکن نظر ما این است که آن ده ملیون هم منتقل می‌‌شود به ورثه متعلقا لحق الدیان. علامه حلی در تذکره فرموده: اشهر همین قول به انتقال جمیع ترکه به ورثه است. دقت کنید! ابن ادریس که می‌‌گفت لاخلاف فی ان الترکة لاتدخل فی ملک الورثة و لا الدیان بل تبقی موقوفة علی قضاء الدین که ظاهرش این است که تا اداء‌ دین نشود ترکه به ارث به ورثه نمی‌رسد. مرحوم شیخ انصاری توجیه می‌‌کند می‌‌گوید نه، ‌این یعنی لاخلاف فی محجوریة الورثة فی التصرف فی الترکة، لاخلاف فی حرمة‌ تصرف الورثة فی الترکة و لو ملک آن‌ها می‌‌شود.

به نظر شیخ انصاری، بعدیت تزاحمیه است و کل ترکه منتقل می‌شود به ورثه متعلقا لحق الدیان

بعد شیخ انصاری فرموده:‌ به نظر ما انتقال مقدار مازاد بر دین میت به ورثه مورد تسالم اصحاب است. اختلاف اصحاب در آن ده ملیونی است که معادل دین میت است، او مورد اختلاف است. دو نظر بین فقهاء هست: یک نظر این است که آن ده ملیون باقی می‌‌ماند بر ملک میت که شهید ثانی این را نسبت می‌‌دهد به اکثر اصحاب. قول دوم این است که این ده ملیون هم منتقل می‌‌شود به ورثه که علامه حلی در تذکره این قول را نسبت می‌‌دهد به اشهر اصحاب.

بعد خود شیخ انصاری می‌‌فرماید:‌ ما هم نظرمان این است که این ده ملیون هم مثل همان نود ملیون مازاد بر مقدار دین منتقل می‌‌شود به وراث متعلقا لحق الدیان. بله، این اختلاف بین فقهاء را قبول داریم که برخی از فقهاء فرمودند ورثه حرام است تصرف کنند در این مال میت قبل از اداء دین. در کل مال حرام است تصرف کنند. برخی قائل به این هستند مثل علامه در کتاب المیراث قواعد و همین‌طور محقق کرکی در کتاب الحج جامع المقاصد و همین‌طور ظاهر مبسوط این است که با این‌که ورثه مالک می‌‌شوند حالا یا کل ترکه را یا مازاد بر مقدار دین را ولی حرام است تصرف کنند در این ترکه. و لکن برخی هم قائل شدند که نخیر، اگر موجب تضییع حق دیان نشود تصرف ورثه در ترکه میت جایز است. علامه در تذکره همین را انتخاب کرده. یحیی بن سعید حلی در جامع الشرائع همین نظر را انتخاب کرده. شهید اول در حواشی بر کتاب الارث قواعد همین نظر را انتخاب کرده. شهید ثانی در مسالک، محقق سبزواری در کفایه این نظر را انتخاب کردند. بلکه ظاهر عبارت صاحب مناهل این است که جواز تصرف ورثه مورد اتفاق اصحاب است.

این خیلی جالب است. در این مسأله از طرفین نزاع ما ادعاهای مخالف هم شنیدیم. یکی گفت لاخلاف در حرمت تصرف، ‌یکی گفت لاخلاف فی جواز التصرف. شهید ثانی در مسالک گفت اکثر اصحابنا ذهبوا الی بقاء مقدار الدین فی ملک المیت، علامه حلی گفت الاشهر بین اصحابنا انتقال الترکة تماما الی الورثة. و واقعا از نظر فتاوا بحث مشکل است.

ثمره اول برای نزاع در مسأله: در بعدیت رتبیه نماءات عین تابع عین است بر خلاف بعدیت تزاحمیه

ثمراتی هم دارد. یک ثمره‌اش را شهید ثانی ذکر کرد که فرمود اگر ما قائل بشویم به انتقال ترکه به ورثه، ‌این ترکه نماء داشته باشد، چهار تا گاو داشت این میت و دینش هم فرض کنید بیشتر از این چهار گاو بود، بناء بر قول به بقاء این مال بر ملک میت در دین مستوعب، بچه‌هایی که می‌‌زایند این گاو‌ها هم ملک میت است، اداء دین می‌‌شود با آن. ولی بناء بر نظر خود شهید ثانی منتقل می‌‌شود این چهار گاو به ورثه متعلقا لحق الدیان، چه ربطی دارد به نوزاد‌های این گاو‌ها؟ حالا آن چهار گاو‌ها وافی به دین میت نیست نباشد، ترکه میت بیش از این نبود به ما چه؟ ما که لازم نیست از مال خودمان اداء دین میت بکنیم.

[سؤال: ... جواب:] اما بحث جواز تصرف، خب فرض این است که همین بزرگانی که گفتند مال منتقل می‌‌شود به ورثه برخی گفتند لایجوز لهم التصرف فیه. البته باید دید دلیل این آقایان چیست. اگر دلیل‌شان روایات است این روایات را بررسی می‌‌کنیم.

ثمره دوم:‌ اگر قبل از اداء دین، یکی از وراث فوت بکند، بعد از اداء دین و بناء بر بعدیت رتبیه، فرزندان این وارث فوت شده ارث نمی‌برند بر خلاف بعدیت تزاحمیه

ثمره دومی که ممکن است مطرح بشود این است که اگر بناء باشد ارث بعد از اداء دین باشد نه از زمان موت مورث، ممکن است کسی بگوید چه بسا در این اثناء وارث درجه یک فوت می‌‌کند، پارسال پدر این خاندان فوت کرد، اموالی از او ماند ولی بدهکار بود. بدهیش را ندادند ‌ندادند، تا پسر بزرگ این خاندان هم فوت کرد، اما برادرهای دیگر هستند. بعد از فوت این پسر، حالا یا دیان ابراء کردند، ‌یا یک متبرعی آمد اداء دین میت کرد یا خودشان رفتند اداء کردند دین میت را. و گفتیم بعد از آن ارث می‌‌برند ورثه. خب ممکن است کسی بگوید یک سال بعد که زمان انتقال ارث است از میت به ورثه، پسر بزرگ که مُرد، فرزندان دیگر میت اول یعنی برادرهای کوچک‌تر این برادر بزرگ ارث می‌‌برند اما برادر بزرگ که زودتر مرده قبل از ارث مرده، فرزندان او هم که طبقه اول نیستند. آن‌ها نوه‌ها هستند، با وجود فرزندان بلاواسطة که نوبت به نوه‌ها نمی‌رسد.

اشکال: ظاهر "ورثه" در ادله، ورثه حین موت است

ولی به نظر ما این نباید فرق کند. بدترین نظریه در این بحث نظریه بعدیت خارجیه است دیگه. که تا اداء دین نشود ذره‌ای از مال میت به ارث نمی‌رسد به ورثه. که مفاد بعضی از روایات بود. اما بعد از اداء دین ظاهر این است که منتقل می‌‌شود به همان ورثه حین موت میت الاول که مدین بود. یعنی حکم می‌‌شود آن پسر بزرگ هم جزء وراث بود و ارث برد و الان سهم او منتقل می‌‌شود به فرزندان او. ظاهرش این است.

اصلا یک مثال فقهی بزنم در همین‌جا که ما هم قبول داریم:

بعد از موت این فرزند بزرگ ابراء کردند دین میت را یا یک متبرعی آمد گفت من دین میت را اداء می‌‌کنم. ما که نسبت به مقدار دین قبول کردیم که لاینتقل المال الی الورثة، بعدیت رتبیه را قبول کردیم، ‌بعدیت تزاحمیه را گفتیم خلاف ظاهر است که کل مال منتقل می‌‌شود بعد از موت میت به ورثه متعلقا لحق الدیان. آن وقت وراث چه کسانی هستند؟ ظاهرش این است که همان ورثه حین الموت هستند. حالا یا به نحو کشف انقلابی یا به نحو نقل. و لکن نقل هم باشد یعنی از همین الان مالک بشوند ورثه ولی ورثه حین الموت مالک می‌‌شوند. چه اشکالی دارد؟ اعتبارات عقلائی است، به سبب سابق مالک شدند، ‌به مقتضی سابق مالک شدند. آن وقت می‌‌خواهیم ارث آن پسر بزرگ را بدهیم به فرزندانش، به همسرش. ظاهر ادله، ورثه حین الموت است. لیس للورثة شیء حتی یؤدوا ما اوصی به من الزکاة ظاهرش این است ورثه ذلک المیت کسانی هستند که زمان فوت او ورثه او بودند. ظاهرش این است.

شما در فقه می‌‌گویید اگر میت وقف کند باغی را به عنوان باغ [به نحو] ‌حیثیت تقییدیه، باغ از بین برود، درخت‌ها همه خشک بشود، ‌باغ را وقف کرد گفت من باغ را وقف می‌‌کنم، یا وقف کرد یک مالی را بر زید و اولاد او، ‌بعد از مدتی نسل زید منقرض شد، در آن مثال باغ که وقف کرده عنوان تقییدی باغ را نه این‌که عنوان مشیر باشد به زمین و درخت‌ها، که بگوییم درخت‌ها رفت زمین که نرفت، ‌نخیر، باغ به عنوان باغ وقف شد یا در این مثال دوم وقف کرد بر ذریه زید، زید هم مقطوع‌ النسل شد، نسلش منقرض شد، بر می‌‌گردد به ملک آن واقف. خب واقف که مرد [می‌رسد] به ورثه‌اش. ورثه چه زمانی؟ ورثه حین موته. یعنی اگر آن موقع دو تا پسر داشت به آن دو تا پسر. بعد آن دو تا پسر مردند، منتقل می‌‌شود از آن دو تا پسر به فرزندان آن دو تا پسر و هکذا.

[سؤال: ... جواب:] وقف بر ذریه وقف بر کل ذریه است. سهم مشاع که ندارند. یک نفر هم بماند در ذریه زید هنوز وقف موضوع دارد.

پس ما از فتاوا یک مقدار دست‌مان کوتاه شد. برویم سراغ نصوص. نصوص هم انصافا یک سری نصوص است که ظاهرش این است که تا اداء دین نشود، چیزی به ورثه منتقل نمی‌شود که عمدتا موثقه عباد بن صهیب بود: لیس للورثة شیء حتی یؤدوا ما اوصی به من الزکاة. معتبره زراره بود: لیس للورثة سبیل علی رقبة العبد و ما فی یده من المال الا ان یضمّنوا دین الغرماء. تا ضامن نشوند دین میت را چیزی به آن‌ها منتقل نمی‌شود. این ورثه اول بروند یا اداء دین میت کنند یا لااقل ضامن دین میت شوند تا ارث به آن‌ها منتقل بشود. و همین‌طور آن روایتی که دیروز خواندیم که روایت صحیحه بود که لیس لابنه و لایرث ابنه شیئا حتی یؤدی ما علی ابیه من الدین.

اشکال اول به روایات بعدیت تزاحمیه: مفاد این‌ روایات خلاف سیره قطعیه است

این روایات را چه کنیم؟ عمدتا جوابی که از این روایات داده شده گفته شده سیره بر خلاف این روایات است، باید روایات را توجیه کنیم، نشد توجیه کنیم طرح می‌‌کنیم. سیره بر این نبوده که ورثه بگویند تا ما اداء‌ دین میت نکردیم، ارث نمی‌بریم. تصرف می‌‌کردند در مال میت. ابن ادریس هم که می‌‌گوید لاخلاف فی عدم ملکیة ورثه للترکة الا بعد قضاء الدین قطعا اشتباه کرده. چون بزرگان ما کسی این مطلب را نگفته بود. شیخ در خلاف که گفت مازاد بر مقدار دین منتقل می‌‌شود به ورثه. بلکه شهید ثانی گفت قول اکثر اصحاب است. علامه حلی که بالاتر گفت: قول اشهر این است که کل مال منتقل می‌‌شود به ورثه متعلقا لحق الدیان. پس قطعا ابن ادریس اشتباه کرده.

پاسخ اول: این سیره باعث می‌شود روایات را حمل کنیم بر حرمت تصرف

در مقابل این اشکال که سیره بر خلاف این روایات است ممکن است کسی بگوید: قرینه می‌‌شود سیره که ما بگوییم مراد از روایت که لیس للورثة شیء یعنی لایجوز لهم التصرف. عدم جواز تصرف که خلاف مرتکز نیست. بله، به فرمایش امام آن مقدار متعارف در بین متشرعه که یک زمان متعارفی جایز است بر ورثه تصرف در ترکه میت، آن مقدار را ما ملتزم می‌‌شویم. اما در دین مستوعب فرموده آن مقدار که در تجهیز میت متعارف است تصرف می‌‌کنند در مال میت. در دین غیر مستوعب فرموده: اگر دیان راضی هستند یا بناء دارند ورثه بر اداء دین بدون تسامح، جایز است تصرف. احتیاط واجب هم این است که از ولی میت اذن بگیرند. اشکال خلاصه‌اش این است که گفته می‌‌شود: روایت می‌‌گوید لیس للورثة شیء حتی یؤدوا ما علیه من الزکاة، خب این را می‌‌گویید خلاف سیره است، قرینه می‌‌شود این روایت را حمل کنید بر حرمت تصرف.

جواب: بعد از رفع ید از ظهور اولی روایات در مالک نشدن وراث، ترجیحی بین معانی خلاف ظاهر نیست. یکی از این معانی سلب ملکیت مستقره برای وراث است

ولی این به نظر ما ایراد دارد. چون آنی که ظاهر روایت است گفته می‌‌شود خلاف سیره هست. معناهای دیگر که تعین ندارد. آن معنای ظاهر مراد نیست، چون خلاف سیره است. غیر از آن معنا چندین معنا احتمال دارد. یکی همانی است که ما عرض کردیم که لیس للورثة شیء أی شیء یتصرفون فیه کیف شاءوا. این هم محتمل است چرا می‌‌گویید لیس للورثة شیء‌‌ أی لایجوز لهم التصرف. چه تعینی دارد این معنا. و لذا این اشکال وارد نیست که ما بگوییم حالا که سیره است بر این‌که مالک می‌‌شوند ورثه، پس روایت لیس للورثة شیء حتی یؤدوا ما علیه من الزکاة را حمل کنیم بر حرمت تصرف. قرینه نداریم حمل کنیم بر حرمت تصرف.

[سؤال: ... جواب:] ظاهر اولی این است که لایملک الورثة شیئا حتی یؤدوا الزکاة. زکات هم خصوصیت ندارد از باب این‌ است که دین میت است. حالا که این معنای ظاهر خلاف سیره است معناهای دیگر محتمل است، چند معنا محتمل است. یک احتمال این‌که لایجوز التصرف و ان کانوا مالکین، یکی این‌که بگوییم لیس لهم التصرف کیف شاءوا. یعنی آنی که مستقر است برای ورثه، ‌ملک مستقر، ملک مستقر ندارند.

پس اگر سیره مخالف ظاهر روایت باشد انصاف این است که ظاهر روایت را باید حمل کنیم بر یک معنای آخری که او هم مردد بین معانی مختلف. شاید مراد این باشد که لیس للورثة شیء مستقر یتصرفون فیه کیف شاءوا.

پاسخ دوم: مفاد سیره به این وسعتی که بیان شده،‌ نیست. مفاد سیره صرفا تصرفات متعارفه در زمان متعارف بوده

ولی اشکال از این بالاتر است. مستشکل ممکن است بگوید چرا مدام می‌‌گویید سیره سیره سیره؟ کدام سیره بر این بوده که قبل از اداء دین و قبل از ضمان دین، ورثه ارث می‌‌برند، کی می‌‌گوید؟ سیره بر تصرفات متعارفه بوده. می‌‌گوییم جایز است تصرفات متعارفه و لو هنوز ارث نرسیده به ورثه. این اشکال اشکال قوی است. اگر ما تشکیک کنیم در سیره بگوییم سیره که تنافی ندارد با لیس للورثة شیء حتی یؤدوا ما اوصی به من الزکاة، ‌لیس لابنه شیء حتی یؤدوا ما علی ابیه من الدین. کی می‌‌گوید سیره با این مخالفت دارد؟ سیره مگر بر چی بوده؟ سیره این بوده که در زمان فوت میت تصرف متعارف می‌‌کردند در مال میت و لو می‌‌سازد با این‌که هنوز ملک میت است. لازمه این اشکال این است که اگر مدت متعارف گذشت، دیگه تصرف جایز نیست. مدت متعارف که منجز به تسامح در اداء دین نشود، تصرف متعارف در زمان متعارف بگوییم جایز است و لو ملک میت است. آن وقت دیگه جواز تصرف با عدم انتقال ترکه به ورثه تنافی پیدا نمی‌کند.

جواب: سیره با کمک ارتکاز این بوده که علت جواز تصرفات، ملکیت وراث است

ولی انصاف این است که و لو این اشکال، ‌اشکال قوی است اما انصاف این است که سیره یک ارتکازی پشتش هست، سیره بر جواز تصرف و لو تصرف همراه با اتلاف مال میت، این در ارتکاز متشرعه بخاطر این است که ورثه را مالک ماعدای دین می‌‌دانند. ده هزار تومان پدر ما به این بقال محل بدهکار بود حالا هم تعطیلات است رفته سفر، این خلاف مرتکز است بگوییم اموال میت به ورثه منتقل نمی‌شود مگر این‌که آن ده هزار تومان را ببرند پرداخت کنند.

صاحب سرائر اشتباه کرده می‌‌گوید لاخلاف. قطعا درست نیست. صاحب سرائر عبارتش این است: اشکال می‌‌کند ایشان به شیخ طوسی می‌‌گوید و الذی یقوی فی نفسی. در وصیت می‌‌گوید که لاینتقل بالموت بانضمام القبول من الموصی‌له. بعد در ادامه می‌‌گوید: یقال ما تقول فی الترکة اذا کان علی المیت دین یحیط بها فانها بلاخلاف بیننا لایدخل فی ملک الغرماء ولا ملک الورثة و المیت فقد انقطع ملکه و زال فتبقی موقوفة علی قضاء‌ الدین فالشیء الموصی‌به بعد موت الموصی و قبل قبول الموصی‌له یبقی موقوفا علی القبول لایدخل فی ملک احد مثل الترکة سواء. البته عبارت در مورد دین محیط به ترکه است. این‌که فتبقی موقوفة علی قضاء الدین، فرض این است که می‌‌گویید دین محیط به کل مال میت است، لایدخل فی ملک الغرماء و لا ملک الورثة و المیت قد انقطع ملکه و زال فتبقی موقوفة علی قضاء الدین، این منشأ شده که مثل شیخ انصاری و علماء دیگر این‌جور برداشت کنند که ایشان می‌‌گوید تا اداء دین نشود، هیچ چیز به ملک ورثه نمی‌آید. ولی به نظر ما اشکال شما وارد است، ‌این برداشت با توجه به این صدر روایت دچار اجمال می‌‌شود. و لو استظهار بزرگانی که این کلام ابن ادریس را نقل کردند به این قرینه بعد قضاء الدین گفتند پس معلوم می‌‌شود یک چیزی می‌‌ماند بعد از قضاء دین و لذا نظر ایشان این است که در دین غیر مستوعب هم مال منتقل نمی‌شود به ورثه قبل از قضاء دین. شیخ انصاری هم این را در همین جا حمل کرد بر حرمت تصرف، گفت مراد ایشان حرمت تصرف در مال است و لو در دین غیر مستوعب. اما بهرحال انصاف این است که اشکال شما را من بپذیرم. استظهار آقایان ممکن است درست نباشد از کلام ابن ادریس.

بهرحال ما به نظرمان سیره با توجه به آن ارتکاز ظاهرش این است که ملک ورثه می‌‌دانند. حالا اگر ابن ادریس در دین مستوعب بگوید ما قبول داریم در دین مستوعب چون من بعد وصیة أو دین ظاهرش بعدیت رتبیه است می‌‌گوییم کل ترکه اگر به مقدار دین باشد، دیگه چیزی به ورثه نمی‌رسد. ما این را قبول داریم. لاخلاف را قبول نداریم اما خودمان استظهارمان همین است که چیزی به ورثه نمی‌رسد در دین مستوعب چون بعدیت رتبیه است.

[سؤال: ... جواب:] لاخلاف نیست چون بعضی‌ها قائل بودند منتقل می‌‌شود به ورثه متعلقا لحق الدیان حتی در دین مستوعب.

عرض ما این است که سیره با توجه به آن ارتکاز کاشف از این است که این ملک ورثه شده و چون ملک ورثه شده جایز است تصرف آن‌ها.

اشکال دوم به روایات بعدیت تزاحمیه: مفاد این روایات خلاف صحیحه ابن حجاج است: اگر نداند دین میت مستوعب است، می‌توان از ترکه برای ورثه هزینه کرد

روایت دوم که دلیل گرفته شد بر این‌که توجیه کنیم این موثقه عباد بن صهیب را این صحیحه عبدالرحمن بن الحجاج بود که داشت اگر نمی‌دانند که دین مستوعب به مال میت است فلینفق علیهم من وسط المال. که ما گفتیم این قرینه می‌‌شود بر این‌که در جایی که شک داریم دین مستوعب است مال وراث است، و لو به حکم ظاهری. اگر بدانیم دین مستوعب نیست که حکم واقعی این است که ماعدای مقدار دین مال وراث است. و به عنوان این‌که مال وراث است انفاق می‌‌شود بر آن‌ها نه از باب ضرورت نه از باب این‌که مال میت است و انفاق می‌‌شود در وراث. این ظاهر این روایت است. و این قرینه می‌‌شود که آن روایات دیگر را هم حمل کنیم بر این‌که لیس لهم شیء مستقر ینتفعون به کیف شاءوا.

تنبیه: اگر بین روایات تزاحمیه و رتبیه تعارض و تساقط باشد، نتیجه بعدیت رتبیه است چون هم موافق ظاهر آیه ارث است و هم این‌که انتقال ماعدای دین به ورثه به نحو کلی فی المعین است

اگر تعارض مستقر باشد تعارضا تساقطا ظاهر آیه من بعد وصیة یوصی با أو دین یا مرجع ماست یا ممکن است بگوییم مرجع این صحیحه عبدالرحمن بن الحجاج است، ظاهر بعدیت بعدیت رتبیه است. ماعدای مقدار دین منتقل می‌‌شود به ورثه به نحو کلی فی المعین هم مقدار دین می‌‌ماند در ملک میت، و چون کلی فی المعین است تصرف ورثه جایز است اگر کلی فی المعین در مال دیگری مصداق داشته باشد. ‌آن ده ملیون در پول بانکی پدر هست، چرا در خانه نتوانند تصرف کنند.

بحث در این واقع می‌‌شود:‌ عده‌ای از فقهاء گفته‌اند تصرف ورثه جایز نیست مگر متعهد بشوند به اداء دین میت و صاحب حدائق از شیخ طوسی در خلاف نقل کرده و خودش هم پذیرفته که اصلا تعهد یک جانبه، ورثه می‌‌گویند ما متعهدیم به اداء دین پدرمان و السلام و لو دیان قبول نکنند، گفتند همین مقدار کافی است که ورثه بتوانند در اموال تصرف کنند.

ببینیم این بحث دلیلش چیه‌، ان‌شاءالله فردا.

جلسه 43-395

**دو‌شنبه - 25/09/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به دین مستوعب یا غیر مستوعب میت بود که آیا مانع از تصرف ورثه در ترکه می‌‌شود یا نه؟

آراء مختلفی مطرح شد. محقق قمی در کتاب رسائل قمی جلد 2 صفحه 844 فرموده: من نظرم این است که تا اداء دین میت نشود ترکه باقی است بر ملک میت و لکن قائل به جواز تصرف ورثه در ترکه میت فی الجملة هستم.

شیخ انصاری با این‌که قائل به انتقال ترکه است به ورثه حتی در دین مستوعب، اما در فرض عدم ضمان ورثه یا عدم عزل ورثه (در فرض غیر مستوعب)، قائل به حرمت تصرف شده

و این جالب است. مرحوم شیخ انصاری که قائل به انتقال ترکه است به ورثه مطلقا حتی در دینی که مستوعب جمیع ترکه است، و لکن جواز تصرف ورثه را محدود می‌‌کند به فرض ضمان دین توسط ورثه مع العلم برضا الدیان. ‌ضامن بشوند ورثه اداء دین را، ‌متعهد بشوند به اداء دین و بدانند که طلبکارها هم راضی هستند به این، ‌راضی به این تصرف هستند، و یا اگر ضامن نمی‌شوند اداء دین میت را، در دین مستوعب که تصرف جایز نیست، ‌در دین غیر مستوعب در فرض عزل مقدار دین تصرف جایز است. باید در دین غیر مستوعب عزل کنند مقدار دین را. این ده ملیون بدهی پدر ماست، کنار بگذارند بعد تصرف کنند در ماعدای آن. با این‌که قائل است ترکه در دین مستوعب هم منتقل می‌‌شود به ورثه. این نظر جمع کرده بین انتقال ترکه به ورثه مطلقا و بین قول به حرمت تصرف ورثه در ترکه. نکته‌اش هم این است که می‌‌گوید ما متعلق حق دیان می‌‌دانیم این ترکه را و لو مالک شدند ورثه اما متعلق حق دیان است، ‌تصرف جایز نیست مگر آنچه که از روایات استفاده کردیم که یا ضامن بشوند اداء دین را و دیان راضی باشند و یا عزل کنند ورثه در دین غیر مستوعب مقدار دین را و در بقیه تصرف کنند. هیچ دلیلی هم بر کفایت عزل نمی‌آورد.

میرزای قمی با این‌که قائل به عدم انتقال ترکه به ورثه است (بعدیت خارجیه)، اما تصرف آن‌ها را جایز می‌داند

میرزای قمی بر عکس، می‌‌گوید یک ریال به ورثه منتقل نمی‌شود قبل از اداء‌ دین ولی تصرف این‌ها جایز است. چرا؟ ایشان فرموده: ‌من استفاده‌ام از آیه و روایات این است که من بعد وصیة أو دین یعنی من بعد العمل بالوصیة أو اداء دین. من استظهارم این است. اگر اصرار کنید که ظهور ندارد در این معنا شاید به معنای بعدیت رتبیه باشد نه بعدیت خارجیه، میرزای قمی فرموده، اجمال دارد؟ مخصص مجمل موجب اجمال عام می‌‌شود. لابد در این‌جا عام، متصل است. عمومات ارث متصل است به این جمله من بعد وصیة بها أو دین.

میرزای قمی:‌ "این‌که میت معدوم است پس مالک نمی‌شود" کلام غیر معقولی است. هویت میت لااقل عند المتشرعة باقی است. ضمن این‌که امر اعتبار سهل است

اینی هم که می‌‌گویند محال است میت مالک باشد، میرزای قمی می‌‌گوید این حرف‌ها چیه؟ مدام اصرار می‌‌کنید، در کلمات بزرگان ما هم آمده، ‌شهید ثانی، ‌علامه، که "بقاء ملک میت محال است چون میت معدوم است، معدوم که مالک نمی‌شود"، چرا این مطالب را می‌‌اندازید در دهان علماء؟ (این زبان حال است دیگه:) بزرگانی مثل شیخ انصاری هم بعدا می‌‌آیند این را مدام مطرح می‌‌کنند که محال است میت مالک بشود. میرزای قمی می‌‌گوید این مطالب را برای چی می‌‌گویید؟ چه محالی؟‌ میت یک هویتی دارد. لااقل در عرف متشرعه میت معدوم محض نیست. بله، عقلائی نیست که میت ملک جدید پیدا کند مگر سبب سابق باشد مثل همانی که تور انداخت، بعد از مردنش ماهی به تور آمد، کسی او را کشت مالک دیه شد، اما سبب جدید بخواهیم به میت هبه کنیم مالک نمی‌شود. و لکن ملک سابق چرا باقی نباشد؟ همان هویت این انسان‌ که در عرف عقلاء هم هویت دارد لااقل در عرف متشرعه این هویتش باقی است. عالم برزخ داریم، احیاء عند ربهم یرزقون داریم، ‌میت که معدوم محض نیست چرا نتواند مالک باشد با این‌که ملکیت یک امر اعتباری است.

انصافا این اشکال واردی است.

میرزای قمی: وجه جواز تصرف: عادتا هم روح میت راضی به تصرف است هم دیان. بله، اگر ورثه معسر یا متعهد به اداء نباشد، تصرفش معدم اداء دین نباشد للاحرج و لاضرر و سیره

بعد ایشان فرموده من استظهارم این است که میت مالک تمام ترکه است، تا اداء دین نکنند ملکیتش باقی می‌‌ماند اما تصرف ورثه جایز است. چرا؟ در بعض فروض می‌‌گوید علم داریم به رضای میت و دیان. یک وارثی است، خوش‌وارث، وارث خوب، وارث بارّ، به قول محقق قمی، یعنی ‌ملتزم است به اداء‌ دین میت و این مقدار هم که می‌‌تواند اداء کند دین میت را. علم داریم به این‌که میت تا زنده بود چقدر عاطفی بود نسبت به این فرزندانش هنوز هم راضی است در آن عالم برزخ. ‌دیان هم وقتی می‌‌بینند دین‌شان نمی‌سوزد راضی هستند. و اگر بارّ نبود، ‌وارث غیر بارّ، ‌حالا یا معسر است یا متعهد به اداء ‌نیست، ‌این‌جا هم به نظر ما تصرفش به مقداری که معدم اداء‌ دین نشود یعنی مالی بماند در ترکه که بتواند اداء دین بکند (در دین غیر مستوعب این هست که مقداری تصرف کند که هنوز به مقدار اداء دین دارد) ما می‌‌گوییم جایز است تصرف به دلیل لاحرج، ‌لاضرر، ‌اجماع بر جواز تصرف که سیره هم بر اساس آن هست. این همه علماء پدران‌شان فوت می‌‌کردند‌، متدینین پدران‌شان فوت می‌‌کردند دیگه تصرف نمی‌کردند در اموال میت؟

خیلی جالب است کسی که قائل است به عدم انتقال مال به ورثه با وجود دین میت و لو دین غیر مستوعب قائل به جواز تصرف ورثه می‌‌شود اما بزرگانی که منسوب است به علامه حلی و صریح شیخ انصاری در رساله فی المواریث می‌‌گوید با این‌که مال منتقل می‌‌شود به ورثه حتی در دین مستوعب گفته‌اند تصرف جایز نیست بر ورثه چون متعلق حق دیان است. فقط شیخ انصاری گفته فرض ضمانش را با رضای دیان، ‌متعهد بشوند اداء‌ دین بکنند و فرض دیگر در دین غیر مستوعب عزل کنند مقدار دین را، ‌قائل می‌‌شویم به جواز تصرف.

اشکال به کلام شیخ انصاری: حرمت تصرف ورثه با انتقال ترکه به ورثه، سازگاری ندارد

ما عرض‌مان این است که اگر قائل بشویم به انتقال مال به ورثه مطلقا که علامه گفت نظر اشهر این است، و آقای سیستانی در معاصرین نظرشان همین است، چه اشکالی دارد تصرف؟ به قول آقای سیستانی تصرف در متعلق حق دیان می‌‌کنند، بکنند، تضییع نمی‌شود حق دیان. حتی در دین مستوعب. این خانه از مرحوم مغفور تازه گذشته مانده برای این ورثه حالا بیایند تا فروخته نشود این خانه در این خانه بمانند نماز بخوانند، تضییع نمی‌شود حق دیان، ‌هر وقت مشتری آمد می‌‌فروشند اداء‌ دین می‌‌کنند چرا جایز نباشد تصرف؟

[سؤال: ... جواب:] آقای سیستانی می‌‌گوید این مسلک مسلک صحیح هست. بیش از این از ادله استفاده نمی‌شود که دین مانع از انتقال ارث به ورثه نیست، منتها متعلق حق دیان است، ‌تضییع حق دیان هم که نمی‌شود. در این خانه من نماز می‌‌خوانم می‌‌نشینم استراحت می‌‌کنم، هر وقت مشتری آمد، فروخت، دین میت را هم اداء می‌‌کند.

انصافا اشکال آقای سیستانی وارد است.

اشکال اول به کلام میرزای قمی: بر فرض علم به رضایت میت و دیّان حاصل شود، اما رضایت میت و دیّان اثری ندارد چون میت ولایت ندارد و دیّان هم مالک نیستند

اما رو می‌‌کنیم به میرزای قمی، جناب میرزای قمی!‌ شما که می‌‌گفتید بعدیت ارث از دیه بعدیت خارجیه است، لیس للورثة شیء حتی یؤدوا ما اوصی به من الزکاة که در موثقه عباد بن صهیب بود شما که به این قائلید، ‌اصلا می‌‌گویید ظاهر من بعد وصیة بها أو دین این است و یا لااقل مجمل است و دلیلی بر انتقال مال به ورثه نداریم، ‌استصحاب عدم ملکیت ورثه جاری می‌‌کنیم. ما قبول نداشتیم می‌‌گفتیم ظاهر آیه بعدیت رتبیه است، روایات را چون خلاف سیره است باید توجیه کنیم. اما شما که فرمودید منتقل نمی‌شود ترکه به ورثه خب [اگر] منتقل نمی‌شود، به چه مجوزی ورثه تصرف کنند در مال میت؟

می‌گویید میت قطعا راضی است، میت رضایتش بعد از موتش به چه درد می‌‌خورد. او دیگه ولایت ندارد بر مال خودش. انسان حی عاقل ولایت دارد بر مال خودش. میت مال هم داشته باشد که دارد به نظر ما هم مال دارد (مقدار دین باقی می‌‌ماند بر ملک میت) ولی رضای میت چه اثری دارد؟ اصلا به خواب ورثه بیاید بگوید از شیر مادر هم حلال‌تر، بخورید، تصرف کنید، ‌من در آن عالم برزخ خوشحال می‌‌شوم وقتی می‌‌شنوم شما ریخت‌‌وپاش می‌‌کنید اموال من را، ‌به چه درد می‌‌خورد؟‌

هذا اولا و ثانیا: از کجا می‌‌گویید میت راضی است؟‌ ما ذهن خودمان را حساب می‌‌کنیم. میت چه بسا در این دنیا هم راضی نبود بچه‌هایش بروند خانه‌اش. ‌حالا بر فرض یک میتی است که طبق عادت راضی است بچه‌هایش بروند، ‌کی می‌‌گوید بعد از موتش رضایتش می‌‌ماند؟ می‌‌خواهید استصحاب کنید؟ موضوع فرق کرده. موضوع رضایت در حال حیات تصرفات در حال حیات است. پدر راضی بود بروند خانه‌اش تا زنده است، ‌کی می‌‌گوید بعد از مردنش راضی بود؟ کجا علم داریم؟‌

پس اشکال اول این است که رضایت هم داشته باشد ولایت ندارد. ثانیا:‌ از کجا ما احراز کنیم رضایتش را، ‌استصحاب رضایت هم جاری نیست. چرا؟ برای این‌که موضوع فرق کرده. رضایت آن شخص به تصرفات خارجیه در حال حیات بود به نحو قضیه خارجیه.

خوب دقت کنید! مثل این‌که شما می‌‌دانید این آقا راضی است از صبح تا غروب در باغش باشید، ‌هیچ هم نگفته به شما، شما احراز رضایت می‌‌کنید. [آیا] می‌‌توانید بعدا استصحاب کنید یک هفته هم بمانید؟ ‌استصحاب می‌‌گوید هنوز هم راضی است، ‌هنوز هم راضی است. ‌یک هفته ماندید آن‌جا. صدای صاحبخانه بلند شده، ‌تلفن شما را گیر آورده، آقا چه خبر است؟ می‌‌گویید من یک روزش را که می‌‌دانستم راضی هستی، بعد مدام استصحاب کردم. می‌‌گوید بیخود استصحاب کردی. موضوع آن، رضای به تصرف که شما یقین داشتی، رضای به تصرف در این باغ بود در روز جمعه به نحو قضیه خارجیه، ‌قضیه حقیقیه نبود که. استصحاب می‌‌گوید راضی نبوده این مالک به تصرف در این باغ در غیر روز جمعه چون انحلالی است دیگه. اذن در تصرف به لحاظ افراد تصرف انحلالی است.

و لذا بعضی از بزرگان گفتند از ولی المیت اذن می‌‌گیریم. مثل مرحوم آقای حکیم فرمودند رضایت میت به درد نمی‌خورد، ‌قبول، ‌از ولی المیت اذن می‌‌گیریم. ولی المیت کیست؟ حالا یا ولی همان اولی الناس بمیراثه که ولد اکبر است یا وصی میت است یا حاکم شرع.

ما اشکال داریم. ما می‌‌گوییم اصلا کی می‌‌گوید پسر بزرگ یا وصی یا حاکم شرع ولایت دارند اذن بدهند در تصرف در ملک میت؟ آن وقت دیگه اختصاص به ورثه هم ندارد. دوست‌ها آشناها، ما اذن می‌‌دهیم در مال میت تصرف کنند. به چه دلیل شما ولایت دارید بر اذن در تصرف در مال میت؟ به چه دلیل؟

اما این‌که میرزای قمی فرمود "دیان هم راضی هستند"، ‌دیان چه کاره هستند؟ فرض این است شما می‌‌گویید ترکه باقی است بر ملک میت، مالک میت است، حالا یا مطلقا در کل مال یا به مقدار دین که نظر ما هم هست، دیان چه کاره هستند؟ دیان طلبکارند از میت اما این مال، مال میت است. دیان راضی هستند در این مال تصرف کنیم، مگه مال دیان است؟ وقتی مال میت است دیان یک وقت ابراء می‌‌کنند میت را، قبول، اما یک وقت می‌‌گویند ما راضی هستیم در این مال میت تصرف کنید، می‌‌گوییم آقایان دیان! شما چه کاره هستید؟ ‌شارع گفته مقدار معادل دین ملک میت است، ‌مگه مال شماست تا راضی باشید؟ ملکیت میت تا مادامی که دین باقی است ادامه دارد، دیان هم که دست از دین‌شان بر نمی‌دارند که.

اشکال دوم: "لاحرج" جاری نیست چون همه جا حرج نیست."لاضرر" هم جاری نیست چون مورد، عدم النفع است نه ضرر. سیره هم قدرمتیقنش تصرفات در زمان متعارف است

و اما لاحرج، لاضرر: ‌تعجب است از میرزای قمی با این ذهن قوی که دارد، این‌جا تمسک می‌‌کند به لاحرج و لاضرر. لاحرج حرج شخصی اگر بود بر ورثه، حالا یک بحثی. اما هر جا حرج نبود چطور؟ بعد لاضرر در مواردی است که ضرر متوجه شخص بشود؛ این عدم النفع است نه ضرر. نفع نمی‌برند ورثه اگر نخواهند تصرف کنند در این مال میت.

بله، فقط می‌‌ماند سیره. خداییش اگر این ترکه مال میت باشد، شما می‌‌توانید با سیره که دلیل لبی است اثبات جواز تصرف ورثه را کنید در این مال میت مطلقا؟ دلیل لبی است، قدرمتیقن دارد. قدرمتیقنش زمان متعارف است. چند روزی تصرف متعارف کنند. نه به بخشیدن به دیگران نه این‌که بیش از زمان متعارف در این خانه بمانند. مثل این‌که ما در دین مستوعب همین را می‌‌گوییم. در دین مستوعب نظر ما این است مثل آقای خوئی که دین باقی است بر ملک میت چون دین مستوعب است، ‌نوبت به ارث نمی‌رسد. به چه مجوزی کنند تصرف کنند ورثه در این مال. به مقداری که سیره هست در برداشتن میت از زمین و دفنش یک مقدار سیره است. اما ورثه به نفع خودشان مدام بیایند تا چهلم، بگذارید چراغ خانه پدر ما روشن باشد، می‌‌خواهیم روشن نباشد. این‌ها که نمی‌شود اثبات سیره کرد.

[سؤال: ... جواب:] تصرف در مال غیر است. اگر منصرف است حرمت تصرف به مال غیر حی، پس اختصاص به ورثه ندارد، اجانب هم بیایند. ... این فرمایش شما مثل این است که یک آقایی تا پدرش زنده است می‌‌رود اموال پدرش را می‌‌دزد می‌‌گوید این آخرش که مال ما می‌‌خواهد بشود. این‌که نمی‌شود. مال میت است، ‌تصرف در مال غیر به ارتکاز عقلاء، به نصوص شرعیه جایز نیست، ‌لایحل ان یتصرف فی مال غیره. ... عقلاء چون ملک میت نمی‌دانند و الا اگر ملک میت بدانند چه فرقی می‌‌کند؟ اگر میت (خوب دقت کنید!) بگوید: ثلث این مال را برای خودم بگذارید، هر سال عزاداری کنید در این خانه که به مقدار ثلث من است، مجالس اهل بیت برگزار کنید، وصیت عهدیه است، باقی می‌‌ماند بر ملک میت. ‌ورثه می‌‌توانند بیایند این‌جا بنشینند؟ به چه مجوزی؟ گفت ثلثم در این خانه، ‌مال خودش است، به چه مجوزی ورثه بیایند تصرف کنند؟‌ عمل به وصیت می‌‌کنند، ‌گفته عزاداری مجالس اهل بیت، ‌اما گفته خانه ثلث من بماند، در مجالس اهل بیت از آن استفاده کنید، حالا امروز که مجلس اهل بیت نیست، مهمان‌هایمان را ببریم آن‌جا، هر روز هم یکی از فرزندان با داماد‌ها و فامیل‌های زنش می‌‌آیند این‌جا، بهتر از این است که خانه خودشان کثیف بشود، روح آن مرحوم مغفور چی می‌‌گوید؟ می‌‌گوید‌: ای خدا نبخشد شما را، ‌مال من است، از مردن من سوء استفاده می‌‌کنید که نمی‌توانم جلوی شما را بگیرم می‌‌آیید در مال من تصرف می‌‌کنید؟

[سؤال: ... جواب:] ابقاء کرد این خانه را در ملک خودش، گفت ثلث من است، المیت اولی بثلثه، قریب به این مضمون. فاذا قال بعد وفاتی فلیس له الا الثلث، میت نسبت به ثلثش احق است، ثلث را گفت باشد در ملک من، ‌در آن عزاداری کنید. ... بله، خالی بماند، در ملک من باقی بماند برای عزاداری. ... وقف نیست وصیت است تا چهل سال عزاداری کنید. وقف غیر از وصیت است.

کلام در این است که ما به مقدار سیره باید رفع ید کنیم. و لذا ما چون معتقدیم دین مستوعب باقی می‌‌ماند بر ملک میت چون سیره و قدرمتیقن از سیره راه دیگری نداریم. در دین غیر مستوعب ما می‌‌گوییم کلی فی المعین است و آن روایاتی که بود لیس للورثة شیء‌ باید توجیه کنیم چون خلاف سیره بود باید توجیه می‌‌کردیم.

شیخ طوسی: ضمان یک طرفه نسبت به اداء دیون میت، مجوز تصرف ورثه است و لو دیان راضی نباشند. دلیل اول: حضرت بر میت بدهکار نماز نخواندند تا این‌که ضامن او شدند

حالا بحث این است که روایت می‌‌گفت در صحیحه زراره الا ان یضمنوا للغرماء، یک راه جواز تصرف در مال میت این است که ورثه ضامن دیان بشوند، یا الا ان یضمنوا للغرماء یا یضمنّوا للغرماء، یضمنّوا للغرماء‌ بیشتر ثبت شده. و لذا مرحوم صاحب حدائق خودش فرموده، ‌از شیخ طوسی در خلاف نقل می‌‌کند و درست هم نقل می‌‌کند، (این‌جا دیگه درست نقل می‌‌کنند) که شیخ طوسی در خلاف گفته: ضامن بشوند ورثه و لو دیان راضی نباشند. مهم نیست. دیان راضی باشند یا نباشند، مهم نیست. ورثه متعهد بشوند به اداء دین میت، تصرف در مال میت حتی در دین مستوعب جایز می‌‌شود.

تعبیر شیخ طوسی این است: لیس من شرط صحة الضمان رضی المضمون‌له دلیلنا ضمان علی علیه السلام و ابی قتادة فان النبی صلی الله علیه و آله لم یسأل عن رضی المضمون‌له. و این روایت در مورد دین میت است: ابی سعید خدری می‌‌گوید کنا مع رسول الله صلی الله علیه و آله فی جنازة فلما وضعت قال هل علی صاحبکم من دین؟ قالوا نعم درهمان (دو درهم) فقال صلوا علی صاحبکم (خودتان نماز بخوانید به این مرده‌تان، من رفتم) فقال علی علیه السلام درهمان علیّ یا رسول الله (به گردن من این دو درهم) و انا لهما ضامن فقام رسول الله صلی الله علیه و آله فصلی علیه ثم اقبل علی علیّ فقال جزاک الله عن الاسلام خیرا و فک رهانک کما فککت رهان اخیک. و لذا مرحوم شیخ فرموده اصلا رضای مضمون‌له نه مضمون‌عنه که میت است او که بحث ندارد، مضمون‌له که دائن است رضای او معتبر نیست.

اشکال: روایت سند ندارد. ضمن این‌که ارتکاز قوی عقلاء بر اعتبار رضایت طلبکار، این دلیل را تقیید می‌زند

[اقول] این روایت که سند ندارد. علاوه بر این‌که ارتکاز عقلاء چی می‌‌گوید؟ [آیا] می‌‌گوید ذمه میت بریء می‌‌شود به مجرد این‌که یک شخصی بگوید انا ضامن لدین المیت و لو دائن نپذیرد. این خلاف مرتکز است. و لذا باید این روایت را توجیه کنیم.

[سؤال: ... جواب:] خلاف مرتکز نیست؟ من یک آدم بد حساب، بدهکار شما یک آدمی است صد ملیون به شما بدهکار، من می‌‌گویم من ضامن دین فلانی، او بریء الذمة بشود، شما بیفتی گیر من. بخاطر رفاقت هم که دیگه نمی‌توانیم من را ببری دادگاه باز او را می‌‌توانستی دادگاه ببری. این ارتکاز عقلاء است؟ ... اطلاق دارد، ‌رضایت مضمون‌‌له وقتی معتبر نبود دیگه هر ضامنی ممکن است ضامن بشود.

و لذا این قرینه می‌‌شود، فککت رهان اخیک مجاز است به علاقه مشارفت. یعنی چون تصمیم داری دین او را بدهی داری آزادش می‌‌کنی. پیغمبر هم که حرام نبود نماز بخواند بر یک جنازه‌ای که بدهکار هست، خواست اهمیت اداء دین را به مردم تفهیم بکند و لذا برگشت نماز خواند. دلیل بر چی می‌‌شود این روایت؟

[سؤال: ... جواب:] فککت رهان اخیک عرض کردم به علاقه مشافرت است چون خلاف مرتکز است ما بگوییم ذمه میت بریء ‌می‌شود و لو مضمون‌له راضی نباشد. ... کی می‌‌گوید مضمون‌له راضی بود؟ شاید رویش نمی‌شد از حضرت علی پول بگیرد. آقای خوئی هم فرموده قضیة فی واقعة شاید آن طلبکار حاضر بود راضی شد به ضمان امیرالمؤمنین. ‌آخه این‌ها خلاف ظاهر است. شاید او با امیرالمؤمنین آن‌قدر رفیق نبود که آن میت رفیق بود. راضی به این‌که ذمه میت بریء بشود و ذمه این ضامن بدهکار بشود، ‌به این راضی بود؟ قرینه نداریم.

یک روایتی هم هست آن را هم بخوانم که این سندش صحیح است. صحیحه معاویة بن وهب: قلت لابی عبدالله علیه السلام انه ذکر لنا ان رجلا من الانصار مات و علیه دیناران (آن روایت می‌‌گفت درهمان این می‌‌گوید دیناران) فلم یصل علیه النبی قال صلوا علی صاحبکم حتی ضمنهما عنه بعض قرابته (آن‌جا می‌‌گفت علی علیه السلام ضامن شد این‌جا در سند صحیح می‌‌گوید ضمنهما عنه بعض قرابته) فقال ابوعبدالله علیه السلام ذلک الحق (این داستان درستی است) ثم قال ان رسول الله انما فعل ذلک لیتعظوا و لئلایستخفوا بالدین (نه این‌که میت مدیون مشکل دارد) خود پیامبر هم مات و علیه دین. ‌مات الحسن و علیه دین قتل الحسین و علیه دین. پیامبر این کار را کرد که مردم به اداء دین اهمیت بدهند.

این روایت سندش خوب است اما دلیل بر چی می‌‌شود؟‌ دلیل بر این می‌‌شود که به مجرد ضمان بعض فامیل‌های آن مرحوم ذمه آن مرحوم بریء شد؟ نه. دیگه در او فککت رهان اخیک هم نیست تا بگویید ظهورش در برائت ذمه میت است. نه همین که او متعهد به اداء دین شد باعث شد پیغمبر اهمیت اداء دین را دیگه تفهیم کرده باشد به مردم. برگشت نماز خواند. دلیل بر چیزی نمی‌شود.

دلیل دوم: موثقه حسن بن جهم: تعهد یکی از وراث نسبت به راضی کردن وارث‌های دیگر، بدهکارِ میت را بریء الذمة می‌کند

پس صاحب حدائق دلیلش چیست بر این‌که می‌‌گوید رضای مضمون‌له (رضای طلبکار) در ضمان معتبر نیست. همین که ضامن بشود ورثه یا غیر ورثه اداء دین میت را، تصرف در مال میت جایز می‌‌شود. دلیل صاحب حدائق این روایت است: موثقه حسن بن جهم، در کافی نقل می‌‌کند، قال سألت ابالحسن علیه السلام عن رجل مات و له علیّ دین (حالا این ابتداء میت طلبکار است، ادامه‌اش را بخوانم) و له علیّ دین فجاء رجل منهم (یکی از ورثه آمد) گفت انت فی حل مما لأبی علیک من حصتی و انت فی حل مما لاخوتی و اخواتی و انا ضامن لرضاهم عنک (من ضامن می‌‌شوم شما بدهکاری؟ من ضامن می‌‌شوم برادرانم هم راضی باشند از تو) فقال یکون فی سعة من ذلک و حل (حضرت فرمود این بدهکار بریء الذمة می‌‌شود. یک برادر آمده گفته انا ضامن لرضی اخوتی همین باعث می‌‌شود که این بدهکار مورث که عملا می‌‌شود بدهکار این ورثه بریء الذمة بشود) قلت فان لم یعطهم (‌عرض کردم آقا! اگر این برادر که به ما گفت انا ضامن لرضاهم عنک نرفت دین ما را به برادرانش بدهد و آن‌ها راضی نکرد) قال کان ذلک فی عنقه (به گردن خودش) قلت فان رجع الورثة علیّ (اگر برادرانش بیایند سراغ من) فقالوا اعطنا حقنا (سهم ما را از طلب پدرمان از خودت بده) فقال لهم ذلک فی الحکم الظاهر (حکم ظاهری این است که آن‌ها می‌‌توانند دین را از تو بگیرند) فاما بینک و بین الله فانت فی حل اذا کان الذی حل لک یضمن لک عنهم رضاهم. بینک و بین الله اگر می‌‌توانی نده. چون می‌‌دانی برادر بزرگ‌شان آمد گفت انا ضامن لهم. بقیه ورثه که می‌‌آیند دادگاه حکم به نفع آن‌ها می‌‌کند اما اگر می‌‌توانی فرار کنی، معنای روایت این است دیگه، ‌بینک و بین الله انت فی حل.

[سؤال: ... جواب:] بینک و بین الله اگر شاهد هم داشت که هیچی. شاهد کجا داشته. برای همین فرمود بینک و بین الله تو بریء الذمة هستی نرو دادگاه، بالاخره مأیوس بشوند، بروند سراغ زندگی‌شان.

این یک روایت که انصافا دلیل بر کلام صاحب حدائق و شیخ طوسی در خلاف است که رضایت طلبکار هیچ تاثیری ندارد. و جالب هم این است که صاحب حدائق می‌‌گوید متعهد به اداء بشود. حالا یک ضمان شرعی داریم: نقل ذمه به ذمه، یک ضمان عقلائی داریم: تعهد به اداء. ‌ظاهر صاحب حدائق این است که و لو متعهد به اداء بشود این ضامن، ‌این ورثه بگویند ما متعهدیم به اداء دین میت، ‌دیگه جایز می‌‌شود تصرف در ترکه و لو مضمون‌له راضی نباشد.

دلیل سوم: معتبره اسحاق بن عمار: تعهد ولی میت به اداء دینش، او را بریء الذمة می‌کند

روایت دوم هم داریم معتبره اسحاق بن عمار: فی الرجل یکون علیه دین فحضره الموت فیقول ولیه علیّ دینک قال یبرئه ذلک و ان لم یوفه ولیه من بعده. همین که ولی این میت می‌‌گوید علیّ‌ دینک، ‌دین تو به عهده من، بریء الذمة‌ می‌‌شود این میت. ندارد که طلبکار راضی باشد.

اشکال دلیل دوم و سوم: این‌ها مبتلا به معارض هستند: صحیحه ابن سنان: اگر غرماء راضی به ضمان باشند، میت بریء الذمة می‌شود. بعد از تساقط، مرجع عمومات و ارتکاز عقلاء است

انصاف این است که این دو تا روایت مبتلا به معارض است. معارضش صحیحه عبدالله بن سنان است: فی الرجل یموت و علیه دین فیضمنه ضامن للغرماء فقال اذا رضی به الغرماء فقد برئت ذمة المیت. ذمه میت موقعی بریء می‌‌شود که غرماء راضی بشوند به این ضمان. خب این شرط کرده رضایت غرماء ‌را به ضمان. تعارض می‌‌کند. آن روایت می‌‌گوید رضایت طلبکار معتبر نیست این روایت می‌‌گوید معتبر است. تعارضا تساقطا مرجع عمومات و ارتکاز عقلاء است در این‌که ضمان بدون رضایت مضمون‌له فایده‌ای ندارد. باعث نمی‌شود که ذمه بدهکار اصلی بریء بشود، فارغ بشود.

دلیل چهارم: صحیحه زراره: اگر طلب غرماء را ضامن شوند، تمام ترکه برای ورثه است

راجع به ضمان ورثه این معتبره زراره هم بود. خوب بود آن را هم مطرح کنیم. می‌‌گفت: لیس للورثة سبیل علی المال الا ان یضمنوا دین الغرماء یا یضمنّوا دین الغرما‌ء جمیعا فیکون المال للورثة. این گفته می‌‌شود اگر ضامن بشوند ورثه، مال، مال ورثه می‌‌شود و لو میت بدهکار باشد.

اشکال: ارتکاز قوی عقلاء بر اعتبار رضایت طلبکار، این دلیل را مانند دلیل اول تقیید می‌زند

انصاف این است که ارتکازی بودن این‌که ضمان ورثه بدون رضای دیان فایده‌ای ندارد، این ارتکازی بودنش آن‌قدر قوی است که این صحیحه را هم تقیید می‌‌زند. الا ان یضمنوا یا یضمنوا دین الغرماء تقیید می‌‌خورد به "و رضی الغرماء بذلک". باید تقیید بزنیم طبق ارتکازات عقلاء و عمومات.

و لذا این‌که آقای نائینی در تعلیقه عروه دارد: "لایبعد جواز التصرف حتی فی الدین المستوعب مع تعهد الورثة بالاداء لکن الاحوط ان یکون برضی الدیان، ‌احتیاط این است که ضمان ورثه نسبت به اداء همراه بشود با رضایت طلبکارها"، ‌نه، بالاتر از احتیاط، لکن الاقوی ان یکون برضی الدیان.

از این مسأله گذشتیم، ‌وارد مسأله 16 می‌‌شویم ان‌شاءالله راجع به این‌که اذن مالک اقسامی دارد و راجع به اذن مالک اذن تقدیری رضای تقدیری و اذن فحوی شاهد حال ان‌شاءالله فردا بحث می‌‌کنیم.

جلسه 44-396

**سه‌شنبه - 26/09/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

یک مطلب از مسأله 15 باقی مانده عرض کنم:

صاحب عروه: اشکال تصرف ورثه در ترکه میت مدین، در فرض وارث صغیر هم می‌آید

صاحب عروه فرمود و کذا یعنی مشکل است تصرف ورثه در ترکه میت اذا لم یکن علیه دین و کذا اذا کان بعض الورثة قصیرا أی قاصرا أو غائبا أو نحو ذلک. همان اشکال در تصرف در ترکه میت در دین مستوعب و یا غیر مستوعب در جایی که میت بدهکار نیست ولی وارث صغیر دارد پیش می‌آید.

نکته اول: اشکال در وارث صغیر اشد است چون شراکت او با سایر وراث به نحو اشاعه است

انصافا این‌جا اشکال اشد است. چون در دین غیر مستوعب ما گفتیم باقی است مقدار دین در ملک میت به نحو کلی فی المعین. مشهور علی ما نسب الیهم العلامة الحلی قائل شدند به انتقال ترکه به ورثه متعلقا لحق الدیان. و لذا علی القاعدة ورثه مشکلی ندارند. تصرفی که موجب تضییع حق دیان نباشد، در این صورت اشکال ندارد. اما در جایی که یکی از وراث صغیر است، او شریک به نحو مشاع است. پدری مرد دو فرزند دارد یکی صغیر است یکی کبیر، نصف ترکه مال این فرزند صغیر است به نحو مشاع، چطور این فرزند کبیر در ترکه تصرف کند؟ دست به هر چیز بگذارد نصف مشاعش مال این طفل خردسال هست، بدون اذن ولی او چطور تصرف کند؟ جایز نیست تصرف.

نکته دوم:‌ تصرفاتی که در عصر حاضر در اموال میت می‌کنند با این‌که وارث صغیر دارد،‌ قطعا خلاف شرع است

به مقداری که سیره ثابت بشود که بدون اذن از ولی آن صغیر که اگر قیم شرعی ندارد حاکم شرع ولی شرعی اوست، بدون اذن از ولی شرعی صغیر هر مقدار ثابت بشود سیره، و این سیره هم سیره از باب عدم مبالات در دین نباشد، احراز کنیم اتصالش را به زمان ائمه، تجویز می‌‌کنیم بدون اذن ولی این صغیر تصرف در اموال میت را. ولی نیاز دارد این مطلب به احراز سیره متشرعه متصله به زمان معصومین علیهم السلام و الا این سیره‌های فعلیه که اصلا اهمیت نمی‌دهند، ‌بدون این‌که ببینند این طفل صغیر قیم شرعیش کیست، ‌اگر قیم شرعی ندارد بروند از حاکم شرع اذن بگیرند، ‌رفت‌وآمد می‌‌کنند فامیل‌ها، ناهار و شام می‌‌روند منزل این‌ها، در اموال این‌ها تصرف می‌‌کنند، ‌قطعا این سیره خلاف شرع است. قطعا این سیره کاشف از سیره در زمان معصومین نیست چون خلاف نصوص هست که صبی نیاز به قیم شرعی دارد. مگر همین‌طور می‌‌شود در اموال او تصرف کرد. پس هر مقدار که احراز بکنیم سیره متشرعه متدینین را به نحوی که این سیره متصل باشد به زمان معصومین علیهم السلام ملتزم می‌‌شویم. هر جا شک کردیم اصل بر عدم جواز تصرف است مگر با اذن ولی این صغیر و ولی صغیر باید مصلحت این صغیر را در نظر بگیرد.

نکته سوم: سیره بر این بوده که برای تصرفات لازمه متعارفه برای تجهیز میت نمی‌رفتند از ولی شرعی استیذان کنند و لو وارث صغیر هم وجود داشته باشد

راجع به سیره، در تعلیقه امام و آقای سیستانی آمده این سیره. مرحوم آقای خوئی که مطلقا فرمودند لایجوز التصرف بدون اذن ولی الصغیر اما امام فرمودند لایبعد الجواز فی التصرفات اللازمة بحسب المتعارف لتجهیز المیت من الورثة بل و غیرهم. آن تصرفات لازمه متعارفه برای تجهیز میت که میت را از زمین بردارند سیره بر این بود که اقدام می‌‌کردند بدون استیذان از حاکم شرع با این‌که در بین ورثه اطفال صغیر هم وجود داشته اما این‌که بعد از دفن میت یک هفته همسایه‌ها فامیل‌ها ناهار شام صبحانه‌شان در این منزل مرحوم مغفور تازه گذشته است، ‌شب می‌‌رود منزلش صبح برای صبحانه می‌آید این‌جا، ‌خب به چه مجوز شرعی؟

[سؤال: ... جواب:] اذن ولی هم باید ناشی از مصلحت طفل باشد. اگر ولی صغیر رضایت دارد طبق مصلحت صغیر اشکال ندارد. باید ولی القاصر اذن بدهد یا رضا بدهد به تصرف تکوینی و این ناشی باشد از مصلحت‌سنجی و رعایت غبطه این قاصر.

نکته چهارم: پول قبر و سایر هزینه‌های تجهیز میت (البته در حد شأن میت)، مانند کفن از اصل ترکه خارج می‌شود

[سؤال: ... جواب:] التصرفات اللازمة بحسب المتعارف. کفن میت را به نظر ما که روایت می‌‌گوید اول ما یخرج من مال المیت الکفن، ‌بحث است که کفن خصوصیت دارد یا پول قبر هم از اصل ترکه خارج می‌‌شود؟ ما بعید نمی‌دانیم که خصوصیت نداشته باشد. آن زمان پول قبر نمی‌دادند، خیلی هزینه نداشت بقیه تجهیزهای میت، ‌آنی که هزینه داشت کفن میت بود، ‌لذا بحث کردند که اولین پولی که بر می‌‌دارند از ترکه میت پول کفن است. ولی خصوصیت ندارد عرفا. الان کفن که چیزی نیست، پول قبر و پول شهرداری و این‌ها بیشتر از این‌ها می‌‌شود. حداقل مناسب با شئون میت. نه این‌که این میت یک شخص متشخصی است حداقلش این است که در بیابان دفنش کنیم مجانی دربیاید، نه، ‌مناسب با‌ شأن میت باید باشد.

نکته پنجم: طبق سیره، لازم نیست بلافاصله بعد از فوت، از حاکم شرع استیذان کنند. اولین فرصت مناسب استیذان از حاکم شرع را باید در نظر بگیرند

[سؤال: ... جواب:] حالا این‌که بلافاصله بعد از فوت میت بروند استیذان از حاکم شرع بکنند انصافا این نبوده ولی این‌که اصلا نروند استیذان کنند از حاکم شرع [این‌طور نبوده]. بالاخره این طفل صغیر اگر قیم دارد، پدر پدر دارد که او ولی شرعی است برای این طفل. اگر پدر پدر ندارد، ‌پدرش که فوت بکند قیم شرعی نصب بکند قیم شرعی همه کاره است. اگر قیم شرعی نصب نکند حاکم شرع. بله، این‌که سریع بروند سراغ حاکم شرع قطعا لازم نیست. حالا آن تصرفات لازمه در ماندن خانواده در این خانه هم بعید نیست سیره بوده که عمل می‌‌شده و زندگی می‌‌کردند اما این‌که تا آخر نروند جعل قیم بکنند برای این طفل صغیر، سیره محرز است؟ بله، سیره افراد غیر مبالی هست، اما این سیره ارزش دارد؟ این سیره متشرعه است که متصل به زمان معصوم احراز بکنیم هست؟ نخیر. همچون سیره‌ای احراز نمی‌شود. ... مقدار میسوری که اولین فرصت مناسب استیذان از حاکم شرع را باید در نظر بگیرند.

[سؤال: ... جواب:] عمومات تصرف در مال غیر بدون اذن او جایز نیست، این عمومات منعقد شده. مواردی ما می‌‌گوییم ظهور منعقد نمی‌شود که در هنگام شنیدن خطاب یک قرینه حالیه نوعیه باشد ارتکاز نوعی متشرعی باشد که از این خطاب مثلا وجوب نفهمند، ‌اغتسل للجمعة را از او وجوب نفهمند. احتمال این معنا را ما کافی می‌‌دانیم در این‌که نتوانیم بگوییم اغتسل للجمعة یقینا ظهورش در وجوب غسل جمعه است. چون شاید مقارن بوده با ارتکاز متشرعی واضح بر عدم وجوب غسل جمعه. همین احتمال را می‌‌گوییم کافی است برای این‌که دیگه نتوانیم احراز کنیم انعقاد ظهور اغتسل للجمعة‌ را در وجوب. ولی در این‌جا لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه که ظهورش منعقد شده، ‌یک ارتکاز واضحی که الان در کنار این خطاب نیست. بله، سیره متشرعیه خارجیه ممکن بوده در مورد وارث صغیر که استیذان نمی‌کردند از حاکم شرع، خودشان با رعایت مصلحت این وارث صغیر بقیه ورثه اقدام می‌‌کردند. صرف احتمال سیره که کافی نیست برای این‌که از این ظهور عام که منعقد شده در عموم رفع ید کنیم.

آقای سیستانی فرمودند: لایجوز التصرف فی الترکة حینئذ الا باذن ولیه نعم لابأس بالتصرفات المتعارفة مقدمة لتجهیز المیت بالحدود التی جرت علیها سیرة المتشرعة. ایشان هم بحث از تصرفات متعارفه‌ای که مقدمه تجهیز میت می‌‌کند را مطرح کردند و می‌‌گویند سیره متشرعه بوده بدون استیذان از ولی صغیر، می‌‌رفتند اقدام می‌‌کردند.

[سؤال: ... جواب:] اگر ولی میت مثل جد پدری حاضر است که انصافا سیره محرز نیست بلکه بعید نیست سیره نباشد، یقینا سیره نیست بدون اذن جد پدری بیایند تصرف کنند چون جد پدری ولی میت است و مامور به تجهیز میت است، ‌دیگران بیایند بدون اذن او که ولی میت است و ولی نوه‌های صغیر خودش است تصرف کنند که این قطعا سیره نبوده. ... انصافا سیره بر این‌که تجهیز میت طبق متعارف بدون استیذان از حاکم شرع بوده و لو بعض ورثه قاصر باشند، این سیره را نمی‌شود انکار کرد. ... سیره بر این بوده که لازم نیست. بالاخره نماینده امام که در شهر بوده می‌‌توانستند بروند از نماینده امام در شهر برای تجهیز میت اجازه بگیرند ولی نمی‌رفتند.

نکته ششم: در تصرف ولی شرعی میت (پدر، جد پدری و قیم منصوب از طرف پدر) در اموال صغیر، عدم المفسدة کافی است. اما تصرف حاکم شرع باید به مصلحت باشد

[سؤال: ... جواب:] ولی میت یک ولی شرعی است مثل جد پدری یا قیم منصوب از طرف پدر است که گفت بعد از فوتم مادر این فرزندم قیم او باشد، این مجاز است در تصرف. و عدم المفسدة کافی است. اما حاکم شرع (‌فتوی هم همین است)، باید طبق مصلحت طفل عمل کند و بدون مصلحت او نمی‌تواند کاری انجام بدهد. مقتضای قدرمتیقن از ولایت حاکم شرع هم همین است. لاتقربوا مال الیتیم الا بالتی هی احسن هم همین را می‌‌گوید که باید تصرفی باشد که مصلحت طفل در او باشد.

یک نکته‌ای عرض کنم از بحث‌های گذشته:

ما یک مثالی زدیم حالا با تعدیل مثال می‌‌گوییم: یک میتی فرض کنید ده تا مرغ تخم‌گذار داشت، این ده تا مرغ مجموعا پانصد هزار تومان می‌‌ارزد. بناء بر نظر کسانی که مثل آقای سیستانی می‌گویند ترکه منتقل می‌‌شود به ورثه متعلقا لحق الدیان، اگر این ده تا مرغ تخم بگذارند تخم‌مرغ‌ها مال ورثه است و لو دین میت از پانصد هزار تومان بیشتر باشد. چون مال ورثه است این ده تا مرغ و این تخم‌مرغ‌ها مال ورثه است و ربطی به میت ندارد، ‌مال میت را باید در راه اداء ‌دین او صرف کرد، مال میت هم ارزشش پانصد هزار تومان است و لو دین میت یک ملیون تومان باشد. اما بناء‌ بر نظر ما که گفتیم مقدار دین میت باقی بر ملک میت است، ‌این ده تا مرغ باقی بر ملک میت است، و در واقع این تخم‌مرغ‌ها در ملک میت هست و لذا باید به او اداء دین بکنند.

تتمیم از بحث گذشته: طبق بعدیت رتبیه (مختار) نماءات ترکه از ترکه محسوب می‌شود. لذا اگر ترکه میت مساوی با دیون او باشد، این نماءات بعد از اداء دین به ورثه می‌رسد

حالا اگر دین میت همین پانصد هزار تومان بود نه بیشتر، ده تا مرغ مال میت است به نظر ما تخم‌مرغ‌ها مال کیست؟ بدهند به دیان؟‌ دیان پانصد هزار تومان طلب دارند، ‌ده تا مرغ می‌‌شود پانصد هزار تومان، آن‌ها که مالک این مرغ‌ها نیستند. بدهند به میت؟‌ میت تخم‌مرغ می‌‌خواهد چکار کند. ما می‌‌گوییم ترکه میت بیشتر می‌‌شود یعنی ترکه میت آن ده تا مرغ چون مال میت است مدام ترکه میت هر روز اضافه می‌‌شود ده تا تخم‌مرغ هم رویش می‌آید. تا مقدار دین میت را پر نکند به ارث نمی‌رسد. اما اگر مقدار دین میت پر شد، این تخم‌مرغ‌هایی که مازاد بر دین میت است می‌‌شود ترکه مازاد بر مقدار دین، به عنوان ترکه میت بر می‌‌دارند استفاده می‌‌کنند.

پس ثمره این شد: به نظر آقای سیستانی اگر دین میت بیشتر از این ده تا مرغ هم بود، یک ملیون دین میت بود، این ده تا مرغ پانصد هزار تومان ارزش دارد، اگر این ده تا مرغ گران بشوند، آن دیان شانس بیاورند، این ده تا مرغ ناگهان دچار گرانی بشوند، ناگهان هر مرغ پنجاه تومانی بشود صد هزار تومان، ‌ده تا مرغ یک ملیون تومان، شانس دیان زده، یا این مرغ‌ها چاق بشوند، شانس دیان زده. به نظر آقای سیستانی. اما اگر این مرغ‌ها تخم بگذارند این تخم‌مرغ‌ها مال ورثه است و لو دین میت پر نشود از پول فروش آن مرغ، از این تخم‌مرغ چیزی به دیان نمی‌دهند. در حالی که طبق نظر ما باید از این تخم‌مرغ آن‌قدر بدهند به دیان ‌که بدهی‌شان صاف بشود. روزی که بدهی‌شان صاف شد از فردای آن روز اگر مرغ‌ها بمانند و تخم بکنند آن تخم‌های جدید می‌‌شود مال ورثه چون ترکه میت روز به روز دارد اضافه می‌‌شود. این ثمره اختلاف بین این دو نظر هست.

[سؤال: ... جواب:] در مورد دیه مقتول روایت می‌‌گفت از اموال میت حساب می‌‌شود و تقسیم می‌‌شود به حسب سهام ارث. به عنوان مال میت حساب کردند گفتند بمنزلة ماله و یورث. این بیان در مورد اموالی که بعد از موت میت ملک او می‌‌شود هم جاری خواهد بود. شبیه آن مثالی که می‌‌زدیم شخصی تور در دریا انداخت و مرد، تا این تور در دریا است و ماهی می‌آید در تور، این ماهی‌ها ابتداء‌ ملک میت می‌‌شود اگر ثلثی دارد از او خارج می‌‌کنند دینی دارد از او خارج می‌‌کنند بقیه‌اش می‌‌شود ارث ورثه. ... فقهیا همین است حالا شما تحلیل بکنید بگویید تحلیل ما این است [لکن] فتوی همین است بناء عقلاء هم همین است. این ماهی را مردم بیایند بردارند؟!‌ مال بی صاحب است؟ مال ورثه است؟ ‌ورثه که حیازت نکردند، ابتداء می‌‌شود مال میت بعد مال ورثه.

ثمره‌ای که بین بعدیت رتبیه و تزاحمیه بیان شد (ملکیت ورثه نسبت به نماءات طبق تزاحمیه) در نماءات منفصله است. عرف در نماءات متصله بین وصف و موصوف تفکیک نمی‌کند

[سؤال: ... جواب:] طبق نظر آقای سیستانی این ده تا مرغ چقدر می‌‌ارزد؟ پانصد هزار تومان. بدهی میت یک ملیون است خب ما چه کار کنیم؟ این تخم‌مرغ مال ماست، ‌منِ وارث از جیب خودم بروم بدهی پدرم را بدهم؟‌ این‌که لازم نیست. البته هر وقت طلبکار آمد به اندازه پول مرغ‌ها از جیب خودمان می‌‌دهیم، ‌خودمان می‌‌خواهیم برداریم مرغ‌های خوبی است، طلبکار می‌‌گوید این همه تخم‌مرغ جمع کردید این‌ها مال این ده تا مرغ است می‌‌گوییم طبق فتوی منسوب به مشهور که آقای سیستانی هم قائلند، این ده تا مرغ شد ملک ورثه متعلقا لحق دیان، ‌حق شما که تخم‌مرغ نگذاشته ملک ما تخم گذاشته. اما اگر چاق بشود تفکیک بین وصف و موصوف نمی‌کنند. حق متعلق به این ده تا مرغ است، ‌ده تا مرغ گران بشود چاق بشود حق دیان متعلق به این ده تا مرغ است، ‌آن‌جا عیب ندارد، ‌گرانیش در بازار، چاقیش، این‌ها به نفع دیان خواهد بود.

تنبیه: طبق روایات متعددی، دولت اسلامی باید دیون میت مدین را (طبق شرائطی) پرداخت کند. البته این روایات نیاز به بحث فقهی مفصل دارد

[سؤال: ... جواب:] شما غصه دیان را نخورید چون یک سری روایات داریم مطرح نشده در بین کلمات فقهاء ولی بخشی از روایات که یک بابی دارد در وسائل استفاده می‌‌شود که اگر شخصی بدهکار بود، مرد، مالی ندارد که بدهیش را بدهد، ‌یجب علی الامام ان یؤدی دینه و الا کان علیه الوزر. دولت اسلامی باید بیاید صاف کند بدهی افراد بدهکاری که ترکه‌شان وافی به اداء دین‌شان نیست. روایات متعدده‌ای است در این باب. بعضی از این روایات می‌‌گوید چون غارمین یکی از مصارف زکات است. ما گفتیم این روایت می‌‌گوید تا مادامی که زکات است و مصرف غارمین است اداء‌ دین بکنند دین این میت را که دینش من غیر سرف هست بدون این‌که در اسراف و تبذیر بدهکار شده باشد از سهم غارمین از زکات بدهی او را بدهند. این روایات متعدده‌ای هست مراجعه کنید. باب ان یجب علی الامام اداء ‌دین المیت ان لم یکن له مال. در وسائل هست، روایات متعدده‌ای هست. این هم یک راهی است برای اداء بدهی اموات. اما ورثه لازم نیست از جیب خودشان چیزی بدهند.

[سؤال: ... جواب:] در روایت دارد پیامبر که شد اولی الناس بالمؤمنین من انفسهم بخاطر همین است که وقتی یکی می‌‌مرد اداء دین او بر عهده پیامبر بود ولی مالی اگر می‌‌ماند از او برای وراثش بود و لذا پیامبر شد اولی الناس بالمؤمنین من انفسهم. وارد آن بحث نمی‌شویم. این روایت در کافی هست جلد یک صفحه 406 سندش ضعیف است، قاسم بن محمد اصفهانی کاسولا است که لیس بالمرضی عن سلیمان بن داود بن منقری عن سفیان بن عیینه عن ابی عبدالله علیه السلام ان النبی قال انا اولی بکل مؤمن من نفسه و علی اولی به من بعدی فقیل له ما معنی ذلک فقال قول النبی من ترک دینا أو ضیاعا (یعنی کودکانی که خرج معاش را ندارند) فعلیّ (بر عهده من است که دین او را بدهم یا مخارج فرزندان فقیر او را تامین کنم بعد از او) و من ترک مالا فلورثته فالرجل لیست له الولایة اذا لم یکن له مال و النبی و امیرالمؤمنین علیهما السلام و من بعدهما الزمهم هذا فمن هناک صاروا اولی بهم من انفسهم (خود شخص وقتی مال ندارد ملزم به اداء دین نیست اما پیامبر اولی بالمؤمنین من انفسهم هست و لذا او می‌‌شود موظف به اداء دین این شخص) و ما کان سبب اسلام عامة الیهود الا من بعد هذا القول من رسول الله. یهود‌ها که همیشه منفعت‌طلب بودند حالا هم وقتی شنیدند پیامبر تامین اجتماعی کرد اموات مسلمین را، بیمه کرد بدهی آن‌ها را، هر کس نداشت بدهی آن را بدهد آمدند مسلمان شدند. روایات متعدد است. صحیحه حلبی را بخوانیم که سندش صحیح است: کافی جلد 7 صفحه 168 من مات و ترک دینا فعلینا دینه و الینا عیاله (خرج عیالش هم با ما) و من مات و ترک مالا فلورثته. روایات زیاد هست و نیاز به یک بحث فقهی مفصل دارد در رابطه با وظیفه دولت‌های اسلامی که اگر ثابت بشود که وظیفه دولت اسلامی اداء‌ دین کسی است که توانایی اداء ‌دین ندارد خب این یک بحث مهمی است. و لکن بعض روایات که الان می‌‌خوانم که سندش صحیح است تعلیل کرده به زکات. موسی بن بکر در قرب الاسناد صفحه 340 دارد: کسی که قرض می‌‌گیرد برای قوت عیال فان مات و لم یقض کان علی الامام قضاءه و ان لم یقضه کان علیه ورزه ان الله یقول انما الصدقات للفقراء و المساکین و الغارمین. این بعید نیست که گفته شود تعلیل اقتضاء می‌‌کند واجب است امام از سهم غارمین از زکات اداء دین این افراد را بکند. خب این در صورتی است که زکات به اندازه وافی جمع شده باشد.

## مسأله 16: اقسام اذن

مسأله 16: لایجوز التصرف حتی الصلاة‌ فی ملک الغیر الا باذنه الصریح او الفحوی او شاهد الحال. تصرف در مال غیر حتی به نماز خواندن در آن جایز نیست مگر با اذن صریح او یا اذن فحوی او یا شاهد حال.

جهاتی هست در مسأله:

جهت اول: طبق مرتکز عقلاء در تصرف تکوینی رضایت باطنی کافی است و لو ابراز نشود. مراد از رضایت هم ابتهاج نفس نیست

جهت اول این است که مرتکز عقلاء این است که رضایت باطنی کافی است در تصرف تکوینی در مال غیر؛ نیاز به ابراز ندارد. اگر شما یقین دارید این دوست‌تان راضی است تصرف کنید در مال او، و لو به شما نگفته است، و لو می‌‌پرسید ظاهر حرفش این است که نخیر، من راضی نیستم، ‌اما می‌‌دانید باطنا راضی است، کافی است همین مقدار. هم مرتکز عقلاء این است و هم موثقه سماعه و صحیحه زید شحام این را می‌‌گوید لایحل مال امرء‌ مسلم الا بطیبة نفسه. ولی اگر خلاف می‌‌گوید می‌‌دانید که قصد جدی ندارد، می‌‌گویند راضی نیستی کسی بیاید باغ شما حتی فلانی؟ گفته حتی فلانی. ولی شما می‌‌دانید او قلبش این‌قدر پاک است که نسبت به شما قطعا رضای باطنی دارد به تصرف شما، در مرتکز عقلاء شما را ظالم نمی‌دانند اگر تصرف کنی در مال او، لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه هم همین را اقتضاء‌می کند.

و مراد از رضا و طیب نفس (دقت کنید!) ابتهاج نفس نیست. شما روز جمعه گفتید نکند دیر بروم خانه باجناغم او بگذارد برود روستا، برود بیرون شهر. سریع ساعت هفت صبح دست زن و بچه را گرفتید صدای زنگ خانه را به صدا در آوردید او هم با خواب‌آلودگی می‌‌گوید کیه، ‌شما هم گفتید من هستم مهمان نمی‌خواهی؟ قطعا او ابتهاج نفس ندارد، برو فشار خونش را بگیر می‌‌فهمی. اما وقتی می‌‌گویید مهمان نمی‌خواهید او شرائط را حساب می‌‌کند، کسر و انکسار می‌‌کند، بعد از تزاحم اغراض می‌‌کند، بعد می‌‌گوید بفرمایید. وقتی می‌‌گوید بفرمایید واقعا رضای فعلی دارد؛ همین کافی است. لازم نیست رضا و طیب نفس به معنای ابتهاج نفس باشد که ظاهر کلام مرحوم آقای تبریزی است. ایشان می‌‌فرمایند در تصرف تکوینی رضا به معنای طیب نفس و ابتهاج است. [اقول] مگه به این سادگی مردم ابتهاج نفس پیدا می‌‌کنند سر سفره‌شان بنشینی؟ و لکن مهمان است دیگه، زشت است، اصلا خود آدم از خودش خجالت می‌‌کشد که چیزی بگوید. به بچه‌اش می‌‌گوید بچه جان! جلوی این مهمان نگویی ما موز خریدیم. بچه هم مدام می‌‌گوید بابا این موز‌هایی که خریدی نمی‌آوری برای شوهر خاله؟ شما هم مجبور می‌‌شوید، اما وقتی مجبور می‌‌شوید او می‌‌خورد می‌‌گویید کوفتت باشد؟ نه. رضای فعلی دارید و این رضای فعلی کافی است.

بحث این است که این رضا ابراز می‌‌خواهد یا نه؟ توقیع شریف می‌‌گفت لایحل ان یتصرف الا باذنه. و لذا بعضی‌ها گفتند ظاهر این روایت این است که اذن می‌‌خواهد، ابراز رضا می‌‌خواهد. طیب نفس باطنی کافی نیست.

تامل بفرمایید ببینیم این روایت را چه می‌‌کنیم. روز شنبه ان‌شاءالله.

جلسه 45-397

**‌شنبه - 30/09/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به این بود که در بناء عقلاء مجرد رضای باطنی مالک در تصرف در ملکش کافی است و لو ابراز نکند. ما می‌‌دانیم این مالک کسی است که راضی است ما در ملک او تصرف کنیم، حتی بخاطر مصلحت چه بسا سؤال هم از او بکنند جواب روشن نمی‌دهد، عقلاء می‌‌گویند شما اگر از مناشئ عقلائیه علم پیدا کردید نه از خواب دیدن و مانند آن، می‌‌توانید اعتماد کنید به علم‌تان به رضای او به تصرف در مالش. موثقه سماعه و صحیحه زید شحام هم همین را فرموده، لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه.

ولی مشکل ما این توقیع شریف است که لایحل لاحد ان یتصرف فی مال غیره بغیر اذنه. این‌جا تعبیر به اذن مطرح شد، جایز نیست تصرف در مال دیگران مگر با اذن او. ظاهر اذن این هست که ابراز کند رضا را.

مرحوم حکیم: به مقتضای جمع عرفی بین موثقه سماعه (مجوز تصرف اذن است) و توقیع شریف (مجوز تصرف طیب نفس است)، اذن کاشفیت از طیب نفس دارد

در مستمسک فرمودند: قبول داریم، ظاهر اذن، اذن انشائی است نه صرف طیب نفس باطنی، ولی عرف این دو خطاب را که کنار هم بگذارد، از یک خطاب شنیده که لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه، از یک خطاب شنیده که لایحل ان یتصرف فی مال غیره بغیر اذنه، چه می‌‌فهمد؟ جمع عرفی می‌‌کند می‌‌گوید اذن را بما هو کاشف عن الرضا اخذ کردند در این خطاب دوم. حمل می‌‌کند لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه را بر این‌که رضای باطنی موضوع جواز تصرف است واقعا و اذن کاشف از آن هست یعنی موضوع است برای جواز تصرف ظاهری. اگر اذن داد شک داشتیم واقعا طیب نفس دارد یا ندارد، اذن او طریق است و کاشف است از رضای باطنی او. عرف این‌طور جمع می‌‌کند.

اگر نبود این جمع عرفی مقتضای قاعده این بود که ما هم اذن را شرط بدانیم، هم طیب نفس را. چون یکی می‌‌گوید بدون طیب نفس تصرف جایز نیست، ‌یکی می‌‌گوید بدون اذن تصرف جایز نیست. اگر نبود این‌که جمع عرفی اقتضاء می‌‌کند اذن را طریق و کاشف بدانیم از طیب نفس و بگوییم موضوعیت ندارد، ما مجبور بودیم جمع کنیم بین این دو خطاب به این‌که بگوییم هر دو شرط هستند. مثل این‌که یک خطاب می‌‌گوید لاصلا‌ة‌ الابطهور، ‌یک خطاب می‌‌گوید لاصلاة‌ الا الی القبلة، می‌‌گوییم هر دو شرط هستند.

این فرمایش ایشان توسط دو نفر از بزرگان مورد مناقشه قرار گرفته: اول مرحوم آقای خوئی، بعد آقای سیستانی.

اشکال اول و دوم (محقق خوئی): غیر از این‌که توقیع سندا ضعیف است، اگر موثقه هم نبود، به مناسبت حکم و موضوع، عرفا اذن حمل بر طریقیت می‌شود

مرحوم آقای خوئی فرمودند: اولا: این توقیع در احتجاج نقل شده مرسلا؛ اعتباری ندارد. ثانیا: ما نیاز به جمع عرفی نداریم. اگر ما بودیم و همین توقیع که لایحل ان یتصرف فی مال غیره بغیر اذنه، به مناسبت حکم و موضوع، عرف او را حمل بر طریقیت می‌‌کرد. یک سری عناوین ظاهر در طریقیت است. کلوا و اشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر، این را بدهیم دست عرف، عرف می‌‌گوید تبین بما هو طریق الی واقع طلوع الفجر در خطاب اخذ شده و الا موضوع وجوب واقعی امساک واقع طلوع فجر است. حتی جزء ‌الموضوع هم نیست تبین. تبین طریق محض است به موضوع وجوب واقعی امساک که طلوع فجر است.

اشکال سوم (محقق خوئی): اگر اذن موضوعیت داشته باشد، نسبت عموم من وجه می‌شود و بعد از تساقط در مورد اجتماع (طیب نفس بدون اذن) مرجع بناء عقلاء است که اذن لازم نیست

اشکال سوم: مرحوم آقای خوئی فرمودند: اگر شما بگویید نه، ظاهر لایحل ان یتصرف فی مال غیره بدون اذنه این است که این اذن موضوعیت دارد، حمل بر طریقیت محضه خلاف ظاهر است، [می‌گوییم:] نسبت بین این توقیع و موثقه سماعه می‌‌شود عموم من وجه. یکی می‌‌گوید تصرف در مال دیگران بدون رضای باطنی جایز نیست چه اذن داشته باشد چه نداشته باشد، دیگری می‌‌گوید تصرف در مال دیگران بدون اذنش جایز نیست چه طیب نفس داشته باشد چه طیب نفس نداشته باشد. جایی که اذن هست طیب نفس نیست، یا طیب نفس هست اذن نیست، مقتضای یکی این است که حلال است تصرف، مقتضای دیگری این است که تصرف حلال نیست. چون جمله استثنائیه یک عقد مستثنی‌منه دارد یک عقد مستثنی، ‌لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه دو تا عقد در او هست: یکی عقد المستثنی‌منه که لایحل مال امرء مسلم مع عدم طیبة نفسه سواء اذن ‌أم لا. خب این تعارض می‌‌کند با آن خطاب لایحل ان یتصرف فی مال غیره الا باذنه که می‌‌گوید تصرف در مال غیر به اذن او جایز است مطلقا چه طیب نفس داشته باشد چه نداشته باشد. یک عقد مستثنی هم دارد این لایحل مال مسلم الا بطیبة ‌نفسه، ‌عقد مستثنی این است که فاذا کان بطیبة نفسه فهو حلال، تصرف همراه با طیب نفس حلال است. خب این هم اطلاق دارد. تصرف بدون طیب نفس حرام است، ‌تصرف با طیب نفس حلال است. آن دلیل هم دو تا عقد دارد: یکی عقد مستثنی‌منه: تصرف در مال غیر بدون اذنش حرام است، عقد مستثنی:‌ تصرف در مال غیر با اذنش حلال است. نسبت می‌‌شود عموم من وجه. اگر طیب نفس دارد اذن ندارد، عقد مستثنی آن روایت موثقه سماعه چی می‌‌گفت؟ می‌‌گفت تصرف همراه با طیب نفس حلال است مطلقا چه همراه با اذن باشد چه نباشد. تعارض می‌‌کند با عقد مستثنی‌منه توقیع که می‌‌گوید تصرف در مال غیر بدون اذن او حرام است مطلقا و لو طیب نفس داشته باشد. بعد از تعارض و تساقط مرجع چیست؟ ایشان می‌‌گوید مرجع بناء عقلاء‌ است بر این‌که تصرف در مال غیر همراه با طیب نفس اگر باشد حلال است؛ احتیاج به اذن نیست.

این فرمایش آقای خوئی است.

پاسخ اشکال اول: شیخ صدوق توقیع شریف را در کمال الدین از چهار نفر نقل می‌کند و محتمل نیست هر چهار نفر دروغ گفته باشند

این فرمایش آقای خوئی آن اشکال اول‌شان‌ که فرمودند: "توقیع، مروی در احتجاج است و احتجاج ضعیف السند است"، این کم لطفی ایشان بوده. در کمال الدین، شیخ صدوق این را نقل می‌‌کند با چهار راوی. می‌‌گوید:‌ حدثنا محمد بن احمد الشیبانی و علی بن احمد بن محمد الدقاق و الحسین بن ابراهیم بن المؤدِّب و علی بن عبدالله الوراق رضی الله عنهم عن محمد بن جعفر الاسدی قال کان فی ما ورد علیّ‌ من الشیخ ابی جعفر محمد بن عثمان العمری قدس الله روحه فی جواب مسائلی الی صاحب الدار علیه السلام لایحل لاحد ان یتصرف فی مال غیره بغیر اذنه. این چهار نفر توثیق ندارند، ولی انصاف این است (خود آقای خوئی هم این را قبول دارد) که چهار نفر از مشایخ شیخ صدوق بگوییم هیچ‌کدام ثقه نبودند؟ به آن‌ها هم گفته رضی الله عنهم، ‌حالا اگر رضی الله عنهم از کلام خود شیخ صدوق باشد که ظاهرا هست، یا نگفته باشد، بالاخره چهار نفر از مشایخ شیخ صدوق همه دروغ بستند به امام؟ این‌که محتمل نیست. محمد بن جعفر اسدی هم که شکی نیست در وثاقتش. نجاشی، ‌شیخ طوسی در کتاب الغیبة توثیقش کردند.

اما اشکال دوم ایشان‌ که فرمودند: "ظاهر اذن این است که بما هو طریق الی کشف الرضا و طیب النفس هست"، انصافا درست است. حداقل این است که ارتکاز عقلاء وقتی طیب نفس را کافی می‌‌داند بشنود امام فرمود تصرف در مال دیگران بدون اذن‌شان کافی نیست می‌‌گوید چون اگر اذن ندهد ما احراز رضایت نمی‌کنیم. عرف این‌جور معنا می‌‌کند. اجمالش هم اگر احتمال بدهیم که ارتکاز عقلاء اذن را طریق می‌‌داند به طیب نفس کافی است که ما دیگه نتوانیم احراز کنیم که اذن شرط است.

اگر اذن بدهد ولی بدانیم باطنا طیب نفس ندارد، قطعا کافی نیست. منتها عرض کردم طیب نفس مراد رضای فعلی است بعد الکسر و الانکسار نه ابتهاج نفس که طرف ذوق کند که می‌‌روی خانه‌اش. نه، همچین ذوق هم نمی‌کند و لکن بعد از کسر و انکسار، ‌رودربایستی‌ها، ملاحظات دیگر راضی شده است به این‌که منزل او بروید. این‌که مشهور شده می‌‌گوید المأخوذ حیاءا کالمأخوذ غصبا این حدیث نیست، این در کلام فقهاء آمده، باید توجیه کرد. لابد مراد جایی است که طرف راضی نیست، آن‌قدر اصرار به او می‌‌کنند از باب دفع شر می‌‌گوید راضی شدم اما معلوم است که لقلقه لسان است. باید این‌جوری بگوییم. و الا اگر واقعا با اصرار ما راضی بشود، خیلی از موارد این‌جور است دیگه آقا، حال چانه می‌‌زند اجازه می‌‌گیرد از او خواهش می‌‌کند که اجازه بدهید به ما برویم وضوء بگیریم از این روشویی منزل شما. او هم می‌‌گوید حاج آقا! خانم‌ها هستند. ‌این حاج آقا هم می‌‌گوید اگر اشکالی ندارد، ‌خواهش می‌‌کنم الان یک مقدار وقت تنگ است. او هم بالاخره آخرش حساب می‌‌کند این فرد محترم این‌قدر به من اصرار کرد، خدا را خوش نمی‌آید، خوب هم نیست، خلاف مردانگی است، می‌‌گوید باشد. این رضای فعلی دارد دیگه، ‌همین کافی است. بله اگر اذنی است که می‌‌دانیم رضای فعلی در کنارش نیست قطعا کافی نیست.

پاسخ اول از اشکال سوم: در فرض ظهور توقیع شریف در استقلالیت اذن و لو تعارض بکند با موثقه، اما دیگر احراز امضاء بناء عقلاء در کفایت طیب نفس ممکن نیست

اشکال سومی که آقای خوئی کردند او به نظر ما تمام نیست. چرا؟ برای این‌که بعد از تعارض به عموم من وجه که شما فرمودید و تساقط، در جایی که اذن هست طیب نفس نیست یا طیب نفس هست اذن نیست، اگر واقعا تعارض به عموم من وجه است، چه جوری احراز می‌‌کنید امضاء‌ بناء عقلاء را که می‌‌خواهید به او رجوع کنید در کفایت طیب نفس. اگر واقعا لایحل ان یتصرف فی مال غیره بدون اذنه ظهورش در ردع ارتکاز است بر کفایت طیب نفس و این ظهور منعقد شده است، حالا این ظهور مبتلا به معارض است، رادع معتبر به ما واصل نیست، اما [آیا] احراز امضاء می‌‌کنیم که شارع بناء عقلاء را امضاء کرده است بر کفایت طیب نفس. یک وقت می‌‌گویید توقیع انصراف دارد و ظهور دارد در این‌که اذن طریق است به احراز رضا، او بحث دیگری است، او را قبول کردیم اما اگر کسی بگوید ظاهر اذن این است که موضوعیت دارد، ‌علاوه بر طیب نفس می‌‌گوید اذن هم باید باشد، ‌ظهور منعقد شده، ‌با وجود این ظهور و لو مبتلا به معارض است شما کشف می‌‌کنید شارع امضاء ‌کرده است بناء عقلاء را بر کفایت طیب نفس؟ همچون چیزی را که امضاء نمی‌کنید. آن وقت باید رجوع کنید به اصل عملی. اصل عملی هم همه جا اصالة البراءة‌ نیست. گاهی حداقل طبق نظر مشهور استصحاب حرمت دارد چون قبلا تصرف حرام بود مشهور می‌‌گویند هنوز هم تصرف حرام است.

[سؤال: ... جواب:] اکتفاء به تردید پیدا کردن مردم در امضاء سیره به یک خطاب مجمل، این عرفی نیست. به مولی بگویند این بناء عقلاء‌ را شما هیچ چیزی نگفتی. ‌گفت من یک کلام مجملی گفتم. می‌‌گویند مردم که نمی‌فهمند این مطلب را که شما ممکن است با بناء عقلاء مشکل داشته باشید. اما وقتی شما قبول می‌‌کنید، از توقیع مردم می‌‌فهمند طبق فرض که تصرف بدون اذن جایز نیست، طیب نفس کافی نیست در جواز تصرف، این را می‌‌فهمند، ‌بعد دیگه احراز نمی‌کنند امضاء بناء عقلاء‌ را بر کافی بودن طیب نفس.

پس مهم اشکال دوم آقای خوئی است که ما می‌‌پذیریم که اذن و لو به مناسبت ارتکاز عقلاء انصراف دارد به این‌که طریق است به کشف طیب نفس.

پاسخ دوم از اشکال سوم: نسبت عموم من وجه نیست چون حمل توقیع بر مورد افتراق (اذنی که فاقد طیب نفس باشد) عرفی نیست

یک نکته هم عرض کنم:

ما اساسا معتقدیم نسبت بین این دو خطاب عموم و خصوص من وجه نیست. بگوییم عموم من وجه است یعنی مورد افتراقش کجاست؟ جایی که اذن هست طیب نفس نیست، این عرفی نیست. شرط تعارض به عموم من وجه این است که هرکدام از دو خطاب عام من وجه قابل حمل بر مورد افتراق باشد. اگر عام من وجهی داریم حملش بر مورد افتراق عرفی نیست، این نص در مورد اجتماع می‌‌شود. لایحل لاحد ان یتصرف فی مال غیره بدون اذنه مورد افتراقش از موثقه سماعه که می‌‌گفت لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه کجاست؟ جایی که اذن بدهد طیب نفس نداشته باشد. خب این خلاف ظاهر است که حمل کنیم بر این مورد. ظاهر اذن این است که بما هو مبرز للرضا اخذ می‌‌شود. و لذا ظهور دارد لایحل ان یتصرف فی مال غیره الا باذنه در این‌که در مورد طیب نفس سخن می‌‌گوید که اذن لازم است یا حملش کن بر طریقیت محضه بگوید اذن طریق محض است به رضا یا اگر موضوعیت داشته باشد ظاهرش این است که در همین موردی که اذن کاشف از طیب نفس است اذن موضوعیت دارد، ‌علاوه بر طیب نفس. و لذا اصلا نسبت عموم من وجه درست کردن را ما قبول نداریم.

[سؤال: ... جواب:] آقای خوئی در اشکال دوم فرمود ظاهر اذن این است که کاشف محض از واقع رضا است. از این غمض عین کنید، ‌بگویید اذن موضوعیت دارد، اما [آیا] اعم من وجه است با لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه که در مورد اجتماع تعارضا تساقطا. ما می‌‌گوییم نه، اگر موضوعیت داشته باشد اذن یعنی علاوه بر طیب نفس اذن هم معتبر است. ظاهرش این است. نه این‌که طیب نفس هم نبود مهم نیست، اذن باشد کافی است. این‌که ما بیاییم بگوییم اذن موضوعیت دارد یعنی علاوه بر طیب نفس اذن موضوعیت دارد نه این‌که تمام الموضوع است. این خلاف ظاهر است. آقا اذن داده ولی می‌‌دانیم در دلش هیچ راضی نیست. خب این خلاف مرتکز عرفی است. آقا حواسش نبود گفت بفرمایید اما می‌‌دانم حواسش نبود. فرض این است اذن داد حیاءا می‌‌دانیم واقعا راضی نیست، اکراهی هم در کار نیست، اما می‌‌دانیم ته دل راضی نیست. ... جدا اذن داد یعنی چی؟ طیب نفس ندارد، رضای باطنی ندارد، لقلقه انشاء است. اینی که می‌‌روید درب خانه‌اش می‌‌گوید آقا بفرمایید، شما همین‌جور بروید داخل، ‌بگویید روایت می‌‌گوید اذن انشائی کافی است، می‌‌گوید بابا حالا من یک کلمه گفتم بفرمایید. در موارد تعارف اذن انشائی هست دیگه، ولی قطعا عقلاء اعتناء نمی‌کنند به این اذن انشائی که می‌‌دانیم همراه با طیب نفس نیست. پس نمی‌شود بگوییم مفاد روایت توقیع لایحل ان یتصرف فی مال غیره الا باذنه مورد افتراقش جایی است که اذن بدهد بدانیم طیب نفس نیست. خب پس نمی‌شود این را مورد افتراق گرفت.

پس مختص می‌‌شود توقیع به جایی که اذن می‌‌دهد و لااقل احتمال می‌‌دهیم همراه باشد با طیب نفس. این‌جا اگر اذن موضوعیت داشته باشد یعنی طیب نفس تنها کافی نیست باید اذن هم همراهش باشد می‌‌شود اخص. پس تنها جواب، جواب دوم است که بگوییم اذن ظهور عرفیش در این است که بما هو طریق محض الی احراز الرضا اخذ شده.

و لااقل مقتضای جمع عرفی با موثقه سماعه همین است. مثلا شما در مورد مریض دارید که من کان مریضا فعدة من ایام أخر، ‌مریض روزه بر او واجب نیست. برخی روایات می‌‌گوید من خاف الضرر فلیفطر. دو تا خطاب است، ‌به عرف بدهیم چی معنا می‌‌کند؟ عرف معنا می‌‌کند خوف ضرر، خوف مرض، طریق به واقع ضرر است. واقع ضرر موضوع جواز افطار است، اگر واقعا مریض بود و لو خوف ضرر نداشت روزه‌اش را خورد کفاره ندارد. بالاخره مریض بوده دیگه. خوف ضرر طریق به کشف ضرر هست که موضوع واقعی است برای جواز افطار. عرف این‌جور جمع می‌‌کند.

آقای سیستانی در اشکال به مرحوم آقای حکیم، ایشان هم فرمودند: توقیع سندش ضعیف است. منتها ایشان دیده کتاب کمال الدین را ولی می‌‌گوید چهار نفر هستند این‌ها توثیق ندارند. [اقول:] ولی چهار نفر توثیق ندارند که نداشته باشد، آخه چهار نفر از مشایخ شیخ صدوق، شیخ صدوق هم می‌‌گوید رضی الله عنهم (‌این را هم به عنوان مؤید قرار بدهید) ‌نقل می‌‌کنند از محمد بن جعفر اسدی، بعد بگوییم شاید هر چهار نفر این حدیث را جعل کردند؟ این احتمال عرفی است؟ این احتمال عرفی نیست.

[سؤال: ... جواب:] اصل عقلائی بر عدم خطا است و الا ممکن است ثقه هم اشتباه بکند.

اشکال چهارم (آقای سیستانی): به قرینه سؤال، مورد توقیع خصوص تصرفات اعتباریه است نه تکوینیه و در تصرفات تکوینیه اذن معتبر است

قطع نظر از این مطلب، ایشان فرمودند: اصلا توقیع ربطی به تصرف تکوینی در مال غیر ندارد. تصرف تکوینی در مال غیر برویم منزلش وضوء بگیریم، آب بخوریم، نماز بخوانیم، او یک بحث است. لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة‌ نفسه. توقیع ربطی به او ندارد. توقیع در رابطه با تصرفات خارجیه است، خرید و فروش نسبت به مال غیر. از کجا؟ ایشان می‌‌فرماید توقیع را کامل نگاه کنید! قبلش این است: و اما ما سألت عنه عن امر الضیاع التی لناحیتنا (آن ضیعه‌هایی که مربوط به ناحیه مقدسه است، ‌زمین‌ها کشاورزی، باغ‌ها، ‌شما سؤال کردید) هل یجوز القیام بعمارتها و اداء الخراج منها و صرف ما یفضل من دخلها الی الناحیة؟ (سؤال کردید آیا جایز است آباد کنیم این زمین‌های کشاورزی مربوط به ناحیه مقدسه را؟ خراجش را بدهیم به سلطان؟ مازادش را بفرستیم برای ناحیه مقدسه؟) احتسابا للاجر و تقربا الینا (از این سؤال کردی، حالا جواب بشنو) جواب این است که لایحل ان یتصرف فی مال احد الا باذنه فکیف بمالنا.

این سؤال اولا مفروغ‌عنه گرفته طیب نفس مالک را. چون می‌‌گوید احتسابا للاجر و تقربا الینا. سؤالت از تصرف در زمین‌های کشاورزی و باغات مربوط به ناحیه مقدسه بود به قصد قربت برای خدمت به امام علیه السلام. خب این طیب نفس محرز بود در سؤال. بعد امام می‌‌فرماید اذن هم لازم است، لایحل الا باذنه. چرا؟ برای این‌که مورد تصرفات اعتباریه است. این محصول را می‌‌فروخت، مازاد بر مخارج را می‌‌فرستاد به ناحیه مقدسه. این تصرف اعتباری است و هیچ ربطی به بحث ما که تصرف تکوینی است ندارد.

این اشکال اول آقای سیستانی. پس توقیع مربوط شد به تصرف اعتباری که بلااشکال در تصرف اعتباری اذن انشائی لازم است.

اشکال پنجم (آقای سیستانی): توقیع و موثقه دو شرط مستقل از هم را بیان کردند (طیب نفس و اذن) و لذا با هم تنافی بدوی ندارند تا نیاز به جمع عرفی داشته باشد

اشکال دوم ایشان: ایشان می‌‌فرماید: اگر می‌‌گویید اطلاق توقیع تصرف تکوینی در مال غیر را شامل می‌‌شود، اصلا نیاز به جمع عرفی نیست بین توقیع و موثقه سماعه. شما را به وجدان‌تان کسی می‌آید بین لاصلاة الابطهور با لاصلاة الا الی القبلة جمع عرفی می‌‌کند؟ یا نه، او می‌‌گوید طهارت شرط است، ‌اثبات شیء که نفی ماعدا نمی‌کند، او دیگری هم می‌‌گوید استقبال قبله شرط است، اصلا با هم تنافی بدوی ندارند تا بخواهیم جمع عرفی بکنیم. لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه می‌‌گوید در تصرف طیب نفس مالک شرط است، توقیع هم می‌‌گوید در تصرف اذن مالک شرط است، با هم تنافی ندارند، معنایش این است که هر دو شرط هستند.

[سؤال: ... جواب:] این‌جا هم دو تا شرط مستقل است: یکی می‌‌گوید طیب نفس شرط است یکی می‌‌گوید اذن انشائی شرط است.

حتی اگر به لسان شرطیت هم نباشد بلکه جمله استثنائیه باشد، باز هم ظهور در بیان حکم مستثنی ندارد

ایشان فرموده: حتی بالاتر بگوییم، ‌ادله شرطیت نباشد، جمله استثنائیه باشد، او هم همین را می‌‌گوییم. جمله استثنائیه ظهور ندارد در بیان حکم مستثنی. لاآکل من الطعام الا ما کان مالحا، من هیچ غذایی نمی‌خورم مگر نمک داشته باشد، بی‌نمک نباشد. بعد رفته یک غذای بی‌نمک آورده می‌‌گوید این چیه؟ می‌‌گوید ملخ است، ‌نمک هم نزدیم [زدیم]، ‌شما گفتی لاآکل من الطعام الا ما کان مالحا. می‌‌گوید خوش انصاف من گفتم نمی‌خورم از غذا مگر آنی که نمک داشته باشد، نظر به مستثنی‌منه بود یعنی غذا بی‌نمک نمی‌خورم نه این‌که هر غذای با نمک را می‌‌خورم. لااطالع کتابا الا ما کان عربیا، هیچ کتابی را نمی‌خوانم مگر این‌که عربی باشد. این هم برداشته یک جفنگیاتی را به زبان عربی نوشته می‌‌گوید بیا این را بخوان. می‌‌گوید بنده خدا من نگفتم هر کتاب عربی را می‌‌خوانم. گفتم من نمی‌خوانم از کتاب مگر آن‌که عربی باشد نه این‌که هر کتاب عربی می‌‌خوانم. جمله استثنائیه به لحاظ عقد مستثنی اطلاق و عموم ندارد. این هم اشکال دوم ایشان.

اشکال ششم (آقای سیستانی): از اذن در توقیع شریف به "امرنا" تعبیر شده که به معنای توکیل است؛ بنابراین حملش بر کاشفیت از طیب نفس درست نیست

اشکال سوم ایشان به مستمسک این است، ایشان گفتند: شما می‌‌گویید اذن را ما جمع عرفی می‌‌کنیم حمل می‌‌کنیم بر طریق به رضا، از باب جمع عرفی، آقای حکیم هم داشتند این را، ‌فرمودند بعد از این‌که دو خطاب بود یکی می‌‌گوید طیب نفس یکی می‌‌گوید اذن، عرف جمع می‌‌کند و حمل می‌‌کند اذن را به طریق به کشف رضا. این درست نیست. چرا؟ برای این‌که اذن در این حدیث به معنای کاشف از رضا نیست، به معنای توکیل است. اذن در این حدیث یعنی توکیل. چون ذیل این عبارت دارد بعد از لایحل ان یتصرف فی مال غیره الا باذنه، فکیف یحل ذلک فی مالنا من فعل شیئا من ذلک بغیر امرنا فقد استحل منه ما حرم الله. بغیر امرنا، این‌جا دیگه اذن تعبیر نکرد، ‌امر تعبیر کرد، ‌یعنی توکیل. پس اذن در این‌جا یعنی توکیل. این توکیل است چه ربطی دارد به آن اذنی که کاشف از طیب نفس است.

این سه اشکالی که ایشان دارند.

به نظر ما این اشکال‌ها وارد نیست:

پاسخ اشکال چهارم: تصرفاتی که در مورد سؤال آمده تصرفات تکوینی است

اما اشکال اول: انصافا لایحل ان یتصرف فی مال غیره بدون اذنه عمومش نسبت به تصرف تکوینی قابل انکار نیست. و این آقا هم تصرف تکوینی هم می‌‌کرد. زمین کشاورزی است، ‌مربوط به ناحیه مقدسه است شما همین‌جوری بدون طیب نفس امام بروید آن‌جا را آباد کنید. یک روز گندم بکارید یک روز جو بکارید یک روز یونجه بکارید، ‌این تصرف تکوینی است دیگه. خود اداء خراج تصرف تکوینی است. خود فرستادن محصول به نواب امام این تصرف تکوینی است. بله، در او فروش محصول هم ممکن است باشد ولی تصرف تکوینی در او قطعا بود.

و این‌که ایشان می‌‌گویند طیب نفس امام مفروغ‌عنه بود نه، او گفت احتسابا للاجر، برای رضای خدا می‌‌خواهم این کار را بکنم چون بالاخره مانده روی زمین ‌این زمین کشاورزی، باغ، من می‌‌خواهم بروم خدمت به ناحیه مقدسه و امام زمانم بکنم، به قصد ثواب. این شاید غفلت داشت از این‌که طیب نفس امام معتبر است. کی می‌‌گوید احراز کرده طیب نفس امام را. او هدف خودش را می‌‌گوید که قصد من پول نیست، قصدم ثواب است. پس مورد این توقیع اختصاص به تصرف اعتباری ندارد.

[سؤال: ... جواب:] بهرحال در جواب امام مفروغ‌عنه گرفته نشده طیب نفس امام. حالا او می‌‌گوید احتسابا للاجر. او یا فکر می‌‌کند امام طیب نفس دارد یا غافل است از این مطلب.

پاسخ اشکال پنجم: عقلاء به عموم مستثنی عمل می‌کنند. مانند عموم مستثنی در آیه شریفه: لاتأکلوا اموالکم بالباطل الا ان تکون تجارة عن تراض

اشکال دوم ایشان هم به نظر ما وارد نیست. لسان شرطیت قبول داریم، لاصلاة الا بطهور قطعا نفی شرطیت استقبال قبله نمی‌کند اما عموماتی که مشتمل بر استثناء هستند، چرا نسبت به عقد مستثنی اطلاق و عموم‌شان منعقد نشود؟ مولی به عبدش می‌‌گوید لاتدخل علیّ‌ احدا الا من کان عالما، یک عالمی است عادل نیست، گاهی از باب تنوع یک غیبتی هم می‌‌کند، او را راه بدهیم، ‌مولی چی می‌‌گوید؟‌ مولی می‌‌گوید چرا راه دادی؟ می‌‌گویم خودت فرمودی لاتدخل علی احدا الا من کان عالما، هل هذا عالم أم لا؟ می‌‌گوید بله عالم است. می‌‌گویم خب خودت گفتی من کان عالما، ‌نگفتی الا من کان عالما عادلا.

این لاآکل من الطعام الا ما کان مالحا هم لسانش لسان شرطیت است یعنی شرط غذا خوردن من این است که غذا بی‌نمک نباشد، شرط خواندن کتاب توسط من این است که کتاب به عربی نوشته شده باشد. آن‌ها بیان شرطیت است قبول داریم، نمی‌گوید شرط منحصر هست، شاید شرائط دیگر هم داشته باشد. اما در خطاب عام که مذیّل است به جمله استثناء ما بیاییم بگوییم نمی‌شود به اطلاق عقد استثناء عمل کرد؟‌ لاتأکلوا اموالکم بالباطل الا ان تکون عن تجارة منکم، عقلاء تمسک نمی‌کنند به اطلاق تجارة عن تراض؟ نمی‌گویند این مورد هم تجارة‌ عن تراض است؟ لذا لایحل مال امرء مسلم الا بطیبه نفسه این ظاهرش این است که طیب نفس مجوز اکل مال غیر است چرا ما بگوییم مستثنی اطلاق ندارد. و لذا این اشکال دوم ایشان هم وارد نیست.

تامل بفرمایید ان‌شاءالله تا فردا.

جلسه 46-398

**یک‌شنبه - 01/10/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در این بود که در توقیع شریف فرمود لایحل لاحد ان یتصرف فی مال غیره الا باذنه و این بحث پیش آمد که آیا جواز تصرف مشروط است به اذن مالک که ابراز کند طیب نفسش را و یا طیب نفس مالک واقعا کافی است و لو ابراز نشود. گفتند این توقیع دلیل است بر لزوم اذن مالک.

مرحوم آقای خوئی این را هم در بحث وضوء مطرح کرده و هم این‌جا. در بحث وضوء اشاره کرده در جلد 5 موسوعه به این‌که این توقیع در کتاب کمال الدین و اتمام النعمة هم نقل شده منتها شیخ صدوق از چند نفر نقل می‌‌کند که توثیق نشدند. ترضی هم می‌‌کند شیخ صدوق اما نه از مشایخ بودن شیخ صدوق دلیل بر وثاقت است و نه ترضی شیخ صدوق بر کسی دلیل بر وثاقت است. ائمه هم گاهی ترحم می‌‌کردند بر فساق شیعه، دلیل بر وثاقت شخصی نیست.

ما عرض کردیم خود آقای خوئی در غیر واحد می‌‌فرمود چند نفر علم پیدا نکنیم که یکی از این‌ها ثقه بودند؟ این عرفی نیست. این‌جا هم چهار نفر علم پیدا نکنیم یکی از این‌ها ثقه بودند؟ این عرفی نیست. ولی ایشان این را نمی‌پذیرند، سند را ضعیف می‌‌داند.

در بحث وضوء پذیرفت جمع عرفی را بین این توقیع بناء بر تمام شدن سندش با موثقه سماعه؛ فرمود عرف حمل می‌‌کند اذن را بر این‌که طریق به کشف طیب نفس است که در موثقه سماعه بیان کرده.

آقای سیستانی: مورد توقیع شریف تصرف اعتباری است و همین طور از اذن به "امرنا" تعبیر شده، پس اذن به معنای توکیل است و حملش بر کاشفیت از طیب نفس درست نیست

آقای سیستانی فرمود: نخیر اگر توقیع مربوط به تصرف اعتباری نبود که خوشبختانه مربوط به تصرف اعتباری است به قرینه سؤال، اگر نبود که مختص است به تصرف اعتباری و در تصرف اعتباری می‌‌گوید اذن لازم است، ما مجبور بودیم بگوییم در تصرف تکوینی توقیع شریف می‌‌گوید اذن لازم است، موثقه سماعه می‌‌گوید طیب نفس لازم است پس هر دو می‌‌شود لازم.

ایشان فرموده است این‌که آقای حکیم اذن را گفت بما هو کاشف عن طیب النفس هست، و لو در مقام جمع بین توقیع و موثقه سماعه، آقای سیستانی فرمود نخیر این درست نیست چون اذن در توقیع به عنوان توکیل هست نه به عنوان ابراز طیب نفس چون در ذیل توقیع آمده است که من فعل شیئا من ذلک بغیر امرنا فقد استحل منا ما حرم الله. امر که دیگر ظهور در ابراز طیب نفس ندارد، ظهور دارد در توکیل.

اشکال: اولا: مورد مخصص عموم کلام امام علیه السلام نیست. ثانیا: اذن اگر از یک شخص عالی صادر شود، تعبیر به امر می‌کنند. بنابراین ظهوری در توکیل ندارد

انصافا این مطلب ایشان ناتمام است. برای این‌که ما به عموم جمله لایحل لاحد ان یتصرف فی مال غیره بغیر اذنه تمسک می‌‌کنیم؛ مورد که مخصص عموم نیست. مورد موردی است که مشتمل بر تصرف اعتباری هم بود، نیاز به توکیل از امام هم داشت، و لذا مورد موردی است که نیاز به امر امام دارد اما دلیل وارد عام بود، مورد که مخصص دلیل وارد نیست.

علاوه بر این‌که این تعبیر امرنا ظهور ندارد در این‌که می‌‌خواهد توکیل بدهد؛ از باب این‌که امام علیه السلام عالی است، و این شخصی که می‌‌خواست زمین کشاورزی مربوط به ناحیه مقدسه را آباد کند، امام اگر می‌‌خواست به کسی بفرماید این زمین را آباد کن، تعبیر می‌‌شد که امام خواست از یک شخص، امر یعنی خواستن، ازیک شخصی خواست که این کار را بکند چون این کار به نفع ناحیه مقدسه بود که کسی بیاید این زمین را آباد کند، زمین کشاورزی، باغ، که مربوط به ناحیه مقدسه بود آباد کند، ‌یقوم بعمارتها و اداء خراجها و ایصال ما فضل منها الی الناحیة ‌المقدسة، اگر امام از کسی می‌‌خواست این کار را بکند صدق می‌‌کرد امره الامام بکذا چون مورد مورد چیزی است که مالک می‌‌خواهد از غیر قیام به این عمل را چون به نفع مالک است. فرق می‌‌کند با این‌که مالک به کسی بگوید از طرف من مانعی نیست بیایی در باغ ما استراحت کنی.

به مناسبت مورد که کاری بود که به نفع امام انجام می‌‌شد و اگر امام به کسی می‌‌فرمود این کار را بکن می‌‌شد امر امام، خواستن امام، تعبیر شده امرنا. این ظهور در توکیل ندارد. و لو تصرف تکوینی اما تصرف تکوینی در ملک یک شخص که به نفع آن شخص است اگر آن مالک از شما بخواهد که این تصرف تکوینی را انجام بدهی این توکیل نیست ولی صدق می‌‌کند امرنی بان اقوم بعمارة هذا البستان با این‌که قیام به عمارت یک بستان ‌که تصرف اعتباری نیست که نیاز به توکیل داشته باشد اما چون کاری است که شما به نفع مالک انجام می‌‌دهی (طبق خواسته مالک) صدق می‌‌کند که من این کار را به خواست و امر مالک انجام دادم. این‌که بگوییم چون تعبیر شد امر پس ظهور دارد در توکیل، نخیر، ‌هیچ ظهوری در توکیل ندارد.

[سؤال: ... جواب:] ابراز طیب نفس کافی است. عرض کردم امر در این توقیع به مناسبت مورد که تصرف در این ضیعه ناحیه مقدسه به نفع ناحیه مقدسه بود و لذا اگر امام به کسی می‌‌فرمود این کار را بکن تعمیر بکن ضیعه را، خواستن امام تعبیر می‌‌شد، امر امام تلقی می‌‌شد. اما همه جا که این‌طور نیست.

و لذا تنها جوابی که ما از توقیع می‌‌دهیم همان جواب دومی است که آقای خوئی داد که اصلا ظهور لایحل ان یتصرف فی مال غیره بغیر اذنه بیش از این نیست که اذن بما هو کاشف عن الرضا و طیب النفس الباطنی اخذ شده است. و لو مناسبات حکم و موضوع و مرتکزات عرفیه منشأ این استظهار باشد.

مطلب دوم قبلا عرض کردیم:‌ به نظر ما چه در تصرف اعتباری چه در تصرف تکوینی ما نیاز به طیب نفس داریم.

مرحوم امام (خلافا للمشهور): در تصرف اعتباری نیاز به اذن نیست بلکه مجرد طیب نفس کافی است

[این‌که] در تصرف اعتباری آیا نیاز هست به ابراز و اذن یا نیاز نیست، که مشهور می‌‌گویند نیاز هست، ولی امام قدس سره فرمودند نخیر در تصرف اعتباری هم مجرد طیب نفس مالک کافی است، ‌این بحث مستقلی است. مدعای ما این است که چه در تصرف تکوینی چه در تصرف اعتباری طیب نفس لازم است. این را اثبات می‌‌کنیم. اما این‌که در تصرف اعتباری علاوه بر طیب نفس ابراز طیب نفس که از آن تعبیر می‌‌کنند به اذن، لازم است یا لازم نیست، این مورد اختلاف است. امام فرمودند نخیر لازم نیست. اگر مالک طیب نفس دارد که ماشینش را بفروشیم، ماشین او را فروختیم، رفتیم پول ماشین را تحویل مالک ماشین بدهیم، مالک ماشین دید خبر رسیده است که ماشین گران شده، گفت من به شما گفتم ماشین من را بفروش؟ شما می‌‌گویی نخیر و لکن من می‌‌دانم در یک جلسه‌ای شما جوری صحبت کردی مشخص بود که شدیدا مایل هستی راضی هستی که ماشینت فروخته شود. [گفتی:] همه ماشین‌شان را فروختند شانس بد ما ماشین ما فروخته نشد. این ابراز اذن در بیع نیست ولی کاشف از طیب نفس هست. این را ما شنیدیم، رفتیم ماشین شما را فروختیم، خودت گفتی بد شانسم، چه کنم وقتی ماشین تو را فروختیم از یک ساعت بعد از آن ماشین شروع کرد متورم شدن و گران شدن. از نظر امام کاری نمی‌شود کرد.

[سؤال: ... جواب:] دیروز طیب نفس داشت. اگر نبود که بعدا برگشت، پشیمان شد بخاطر گران شدن ماشین، الان هم اگر می‌‌بردند پول ماشین را به او می‌‌داند صد بار دعا می‌‌کرد. طیب نفس به این‌که من ماشین او را بفروشم داشت اما چیزی نگفت راجع به این مطلب. ... مناقشه در مثال گفت لیس من دأب المحصلین. عرض کردم مالک طیب نفس داشت به این‌که شما ماشین او را بفروشید یا هر کس دیگری بفروشد اما چیزی نگفته بود که مبرز طیب نفس او به فروختن ماشین باشد اما وقتی ماشین شروع شد به گران شدن، گفت الحمدلله که ماشین‌مان را نفروختیم، ‌مادرمان می‌‌گفت تو بدشانسی، اما مثل این‌که خیلی هم بدشانس نیستم. ناگهان شما به او زنگ زدی که مژده بده ماشینت را فروختم. بابا ماشین تازه دارد گران می‌‌شود چرا فروختی. امام می‌‌فرمایند زمان بیع شمای مالک طیب نفس داشتی دیگه نمی‌توانی بگویی نخیر.

اشکال: عند العقلاء طیب نفس باطنی الزام‌آور نیست. ظاهر آیه شریفه "اوفوا بالعقود" هم اوفوا بعقودکم است

اما مشهور به نظر ما درست می‌‌گویند. عند العقلاء هم همین‌طور است که صرف طیب نفس باطنی را الزام‌آور نمی‌دانند. من به کسی گفتم ماشین من را بفروش؟ به کسی نگفتم. دیروز وقتی شما ماشین من را می‌‌فروشید طیب نفس داشتم اما داشتم که داشتم، ‌این‌که کافی نیست برای تصحیح بیع. اوفوا بالعقود ظاهرش اوفوا بعقودکم است. یعنی به پیمان‌های خودتان وفادار باشید. این‌که امام می‌‌فرمایند: "همه مردم باید به هر پیمانی و لو دیگران می‌‌بندند وفادار باشند"، این خلاف ظاهر است. ظاهر اوفوا بالعقود یعنی اوفوا بعقودکم. ظاهر تجارة عن تراض این است که تجارة عن تراض منکم. منکم قید تجارت است، تجارة منکم که عن تراض باشد نه این‌که تجارة‌ و لو صادرة‌ من غیرکم فقط شما طیب نفس داشتی. این خلاف ظاهر آیه است. ظاهر آیه این است که هم تجارت منکم است، تراض هم منکم است. اما اگر تجارت از دیگری است، دیگری ماشین این آقا را فروخت، ولی فقط این مالک ماشین طیب نفس داشت این کافی نیست. یا فرض بفرمایید پدر یک شخصی بخاطر طیب نفس این پسرش که معلوم بود تا حرف زن گرفتن می‌‌زنند می‌‌گوید چی شد، ادامه‌اش چی بود، ‌معلوم است که طیب نفس دارد، بروند برایش یک دختری بگیرند. آن وقتی هم که عقد می‌‌بستند با آن دختر و لو اذن نداده بود ولی واقعا طیب نفس داشت. بعد از عقد ناگهان پدر آن دختر ورشکست شد. این آقا پسر که چشمش به پول پدرزن بود، گفت خدا را شکر که نرفتیم دخترش را بگیریم، پدر هم که ورشکست شد. پدر و مادرش با جعبه شیرینی آمدند داخل [و گفتند:] آن دختر را خیلی دوست داشتی برایت بگیریم؟ رفتیم عقد کردیم آمدیم. می‌‌گوید همین دو دقیقه پیش خبر ورشکستی پدرش را شنیدم دیگه پشیمان شدم. از نظر امام پشیمانی سودی ندارد‌، اما مشهور می‌‌گویند این ازدواج مستند به من نیست، من آن وقتی که برای من این دختر را می‌‌گرفتند طیب نفس داشتم اما به کسی چیزی نگفتم که برو این دختر را برای من بگیر. باید مستند به من باشد؛ اوفوا بالعقود یعنی اوفوا بعقودکم. از این‌جا معلوم شد که ما هم نظر مشهور را قوی می‌‌دانیم.

[سؤال: ... جواب:] صرف این‌که دوست دارد این پسر هنگامی که عقد آن دختر را برایش خواندند دوست داشت آن دختر را برای او بگیرند، [همین مقدار از نظر امام کافی است]. ... اولا فرمایش امام مطلق است و لو همینی هم که شما می‌‌گویید دوست دارم با این دختر ازدواج کنم نگفته ولی در دلش می‌‌داند آن موقع دوست داشت. مشهور می‌‌گویند باید اذن بدهد به پدر و مادرش که بروید این دختر را برای من بگیرید. ابراز طیب نفس را به این‌که پدر برود برای او این دختر را بگیرد کافی می‌‌دانند که ابراز کند من راضیم شما بروید این دختر را برای من بگیرد آن‌ها هم رفتند گرفتند دیگه کاری نمی‌تواند بکند. یک ساعت بعدش خبر دادند پدر این دختر ورشکست شده فایده ندارد. اما امام فرمود هیچ چیزی هم نگوید صرفا بینه و بین الله می‌‌داند که آن وقت طیب نفس داشت که پدرش این دختر را برای او بگیرد، از نظر امام این پسر دیگر کاری نمی‌تواند بکند. این دختر زن شرعی اوست، اگر بخواهد طلاق بدهد او را باید نصف مهر او را هم بدهد.

[سؤال: ... جواب:] اگر از اذن برگردد بعد از وقوع عقد بیخود بر می‌‌گردد، دیگه کار از کار گذشته. از طیب نفسش برگردد عقلاء می‌‌گویند او که نگفته بود این دختر را برای من بگیرید. موقعی که دختر را برای او می‌‌گرفتید طیب نفس داشت، [اما این‌که] به جرم طیب نفس باید بگوییم این ازدواج صحیح است و ملزم است و باید نصف مهر را بدهی این عرفی نیست و اطلاقات لفظی هم شاملش نمی‌شود چون اوفوا بالعقود ظاهرش یعنی اوفوا بعقودکم. فانکحوا ما طاب لکم من النساء شاملش نمی‌شود چون انا لم انکح.

آقای سیستانی: در تصرف اعتباری اذن لازم است مگر جایی که بخواهد با مال کسی که فقط طیب نفس دارد، چیزی را برای خودش بخرد نه برای مالک

آقای سیستانی نظر مشهور را گفتند که صرف طیب نفس عقد را از فضولی بودن خارج نمی‌کند. اما یک استثنائی زدند. کجا؟ من با پول شما مالی را برای خودم می‌‌خرم شما می‌‌دانم راضی هستی، حالا یا پول فرض کنید یا یک جنس نقدی فرشی دارید می‌‌دانم راضی هستی این فرش شما را ببرم و با آن یک یخچال بخرم برای خودم. آقای سیستانی فرمودند اشکال ندارد چون شما داری این یخچال را برای خودت می‌‌خری. ثمن ملک این آقاست، او هم که طیب نفس دارد، همین کافی است. اگر این یخچال را برای او می‌‌خریدید نیاز به اذن او بود طیب نفس کافی نبود اما چون این یخچال را برای او می‌‌خرید همین که او طیب نفس دارد که ثمن از جیب او باشد و لو ابراز نکرده باشد کافی است در تصحیح این عقد.

[سؤال: ... جواب:] طیب نفس دارد حالا مع الضمان بلاضمان، او بحث دیگری است. مهم نیست.

مرحوم استاد: اگر با مال کسی که فقط طیب نفس دارد، چیزی برای خودش بخرد، باید اذن بگیرد چون تصرف اعتباری کرده است

در مقابل این نظر دو تا نظر است: یک نظر مرحوم استاد است. می‌‌فرمود: باید مالک این ثمن اذن بدهد چون تصرف اعتباری در ملک او می‌‌کنید، ملک او را از سلطه او از سلطنت او خارج می‌‌کنید بدون اذن او؟ این تصرف اعتباری است؛ تصرف اعتباری مشروط به اذن است. بالاخره ثمن را که ملک اوست می‌‌خواهید ملک بایع قرار بدهید دلیل نداریم بر نفوذ این تصرف اعتباری بدون اذن مالک.

محقق خوئی: اگر با مال کسی که فقط طیب نفس دارد، چیزی برای خودش بخرد به نحو کلی فی الذمة، اذن لازم نیست چون این مال مغصوب نیست

نظر دوم که در مقابل نظر آقای سیستانی است نظر آقای خوئی است. می‌‌فرمودند فرق می‌‌کند، یک وقت ثمنی که شما قرار دادید برای خرید یخچال برای خودتان کلی فی الذمة ‌است، رفتی یخچال خریدی مثلا دو ملیون کلی فی الذمة، شهریه یا حقوق رفیقت را هم گرفته بودی در جیبت گذاشته بودی به او بدهی او هم اذن در تصرف نداده اما می‌‌دانی این رفیق شفیق راضی است، ‌طیب نفس دارد که الان دو ملیون او را بروی بدهی بابت بدهی خودت به این بایع یخچال. آقای خوئی می‌‌فرمود این اشکال ندارد چون اداء دین در او شرط نیست که به مالی باشد که یا ملک خود شخص است یا ماذون است از طرف مالک، باید با مال مغصوب نباشد اداء دین، این مال هم که مال مغصوب نیست، ‌مال مباح باشد، این هم مال مباح است. بیش از این دلیل نداریم در اداء دین. اما اگر بخواهی مال این آقا را ثمن شخصی قرار بدهی یعنی بروی یخچال را بخری با عین این دو ملیون تومان زید این‌جا طیب نفس او کافی نیست؛ باید ابراز کند آن را.

اشکال (تبعا للأستاذ): به نحو کلی فی الذمة هم باشد باز تصرف اعتباری است

مرحوم استاد اشکال داشتند به آقای خوئی. می‌‌فرمودند چه فرق می‌‌کند؟ جعل مال زید ثمنا شخصیا فی البیع تصرف اعتباری در آن هست، اداء الدین به او هم تصرف اعتباری است، از ملک او خارج می‌‌کنید داخل در ملک طلبکار خودتان می‌‌کنید، چه فرق می‌‌کند؟ [اقول] انصافا اشکال قوی است.

این خلاصه بحث تصرف اعتباری که مشهور می‌‌گویند نیاز دارد به اذن مالک. منتها در این، بحث است که از آقای سیستانی نقل کردیم، اختلاف بود بین بزرگان. ما این بحث را فعلا کار نداریم. ادعای خودمان را توضیح بدهیم: چه در تصرف اعتباری چه در تصرف تکوینی طیب نفس مالک لازم است.

مرحوم استاد: در تصرف تکوینی طیب نفس کافی است و لو بدون اذن و در تصرف اعتباری اذن کافی است و لو بدون طیب نفس

مرحوم استاد می‌‌فرمودند در تصرف تکوینی طیب نفس لازم است اما در تصرف اعتباری مثل بیع مال غیر، اداء دین به مال غیر، اذن انشائی کافی است و لو طیب نفس ندارد. می‌‌دانم طیب نفس ندارد اما اذن داد، کافی است در تصرف اعتباری. ولی در تصرف تکوینی در مال غیر، نخیر، موثقه سماعه گفت لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه. اذن در توقیع را هم که اولا: ایشان سندش را قبول ندارد ثانیا: حمل می‌‌کند بر طریقیت به احراز طیب نفس.

اشکال: نظر ایشان به موارد اضطرار در تصرف اعتباری است و حال این‌که در این موارد هم طیب نفس وجود دارد چون مراد از طیب نفس، ابتهاج نیست

به نظر ما این فرمایش ایراد دارد. چون ظاهرا نظر ایشان به مواردی است که می‌‌بینند انسان اذن می‌‌دهد بخاطر اضطرار در بیع مالش، برای علاج فرزندش مجبور است فرش زیر پایش را بفروشد، می‌‌گوید بروید فرش را بفروشید خرج بیمارستان فرزندم را بدهم. این طیب نفس ندارد، همین که اذن انشائی می‌‌دهد در بیع مالش کافی است. اما در تصرف تکوینی طیب نفس لازم است. جواب این است که در این مثالی که شما زدید طیب نفس هم هست. مراد از طیب نفس ابتهاج نفس نیست که طرف ذوق بکند. ابتهاج نفس پیدا کند قطعا لازم نیست. آنی که لازم است رضای فعلی است بعد الکسر و الانکسار و با ملاحظه تزاحم اغراض.

ما از استاد سؤال می‌‌کنیم می‌‌گوییم جناب استاد شما مثال نزنید به این جایی که آقا می‌آید مجلس عروسی پسر ما بدون دعوت، روی‌مان نمی‌شود بگوییم چرا آمدی، شایسته هم نیست، ولی راضی نیستیم به آمدن او. این مثال را نزنید، برای این‌که در این مثال طیب نفس فعلی نیست فقط اعتراض نمی‌کند. مثال را ببرید به جایی که من طیب نفس فعلی هم دارم. پسرم رفته به یک آقایی که دوست ندارم اصلا قیافه‌اش را ببینم فرض کنید گفته نمی‌خواهید عروسی ما بیایی؟ تو که دوست خانوادگی ما بودی. ما هم خبر داشتیم پسر ما رفته این جور گفته. الان با این‌که دوست ندارم ببینمش اما با کسر و انکسار و بعد از ملاحظه تزاحم اغراض راضی می‌‌شم بیاید واقعا وقتی می‌آید راضیم در حالی که دوست ندارم او را ببینم.

یک شخصی است یک منزلی دارد حاضر نیست مهمان بیاید خانه‌اش اما بخاطر این‌که به این مهمان احتیاج دارد، روز شنبه در اداره کارش به این آقا گیر است، این هم تازه شده معاون این اداره، اصلا دوست ندارد این آقا بیاید خانه‌اش اما بخاطر مشکل اداریش وقتی می‌آید خانه‌اش استقبال می‌‌کند از او. هیچ ابتهاج نفس ندارد یعنی روی اعصابش است تا مادامی که در خانه‌اش نشسته، اما رضای فعلی دارد به آمدن او. یا فرض کنید بخاطر اضطرار. من مضطرم و الا چه کار داشتم بروم این اداره، مالیات بریدند باید بروم با معاون اداره صحبت کنم مالیات را کم کنند، مضطرم، خیلی مالیات بریدند، بخاطر اضطرار مجبورم از این معاون اداره در خانه‌مان پذیرایی کنم. بحث رشوه نیست یک وقت ذهن‌تان چیزهای دیگر نرود، بحث این است که چون من ابتهاج نفس ندارم حرام است تصرف کند در مال من؟ نه، بعد الکسر و الانکسار من راضی شدم. و این رضای فعلی بعد الکسر و الانکسار چه در تصرف تکوینی چه در تصرف اعتباری در هر دو لازم است.

مرحوم استاد: عقلاء اکراه عمومی را مبطل بیع نمی‌دانند. بنابراین در این موارد تراضی انشائی کافی است

و عجیب این است: مرحوم استاد می‌‌فرمودند تجارة عن تراض هم یعنی تراضی انشائی حتی اگر عن اکراه صادر بشود. چطور؟ ایشان می‌‌فرمود گاهی اکراه عمومی است، دولت عراق زمان حزب بعث اعلام می‌‌کرد که ایرانی‌ها باید از عراق بروند و الا با آن‌ها برخورد می‌‌کنیم، خانه‌هایشان را هم باید بفروشند. این اکراه بر فروش خانه است ولی اکراه عمومی است، ‌اکراه دولتی است. ‌ایشان می‌‌فرمودند این‌جا عقلاء این اکراه عمومی را مبطل بیع نمی‌دانند. فقط می‌‌ماند رفع ما استکرهوا علیه که بحث شرعی است رفع ما استکرهوا علیه ممکن است جاری بشود ولی عقلاء این اکراه عمومی را مبطل بیع نمی‌دانند. و وقتی این ایرانی می‌‌رود خانه‌اش را می‌‌فروشد تراضی انشائی دارد. تراضی انشائی همین است دیگه و لو این تراضی ناشی از اکراه باشد.

اشکال: تراضی انشائی در مقابل اکراه است. منتها تراضی یعنی رضای فعلی و لو بعد الکسر و الانکسار

انصافا این عرفی نیست. تراضی انشائی عرفا در مقابل اکراه است نه این‌که این‌جا تراضی انشائی هست و لو صدر عن اکراه و اکراه چون عمومی است عقلاء‌ هم مبطل بیع نمی‌دانند فقط می‌‌ماند رفع ما استکرهوا علیه که ببینیم شامل این موارد می‌‌شود یا نمی‌شود. نه، در تجارت هم ظاهر تراضی، تراضی حقیقی است نه صرف تراضی انشائی. منتها باید تراضی را باید معنا کنیم: تراضی یعنی رضای فعلی به نقل و انتقال و لو بعد الکسر و الانکسار.

پس هیچ فرقی به نظر ما در اعتبار رضای باطنی در تصرف تکوینی و تصرف اعتباری نیست اما رضایت باطنی به این معنا نه به معنای ابتهاج نفس نه به معنای خوشحالی من از این‌که این شخص تصرف کند در مال من، ‌نه ممکن است خوشحال هم نشوم. ساعت دوازده شب آمده درب خانه را زده می‌‌گوید همشهری مهمان نمی‌خواهی؟ ‌[با خودش می‌گوید:] حالا وقت مهمان آمدن است؟ اما دیگه وقتی می‌آید و در می‌‌زند، برای خودم زشت می‌‌دانم بگویم نمی‌خواهم، می‌‌گویم بفرمایید ولی وقتی می‌‌گویم بفرمایید رضای فعلی دارم به آمدن او.

این‌که معروف است الماخوذ حیائا کالماخوذ غصبا حدیث نیست، کلام معروفی است. و باید مراد از الماخوذ حیائا مواردی باشد که من رضای فعلی ندارم. ولی اگر نه، آن‌قدر اصرار کرد که من ماخوذ به حیاء‌ شدم و واقعا راضی شدم در طول رضای او، چه اشکال دارد تصرف او؟

تنبیه: گاهی در طول اکراه (بر تصرف تکوینی یا اعتباری) رضای باطنی هم محقق می‌شود

یک نکته‌ای عرض کنم:

در موارد اکراه رضای فعلی نیست به تصرف غیر و الا اگر رضای فعلی بود او را هم قبول دارم. می‌‌گوید اگر نگویی من راضیم بیایم خانه‌ات می‌کشمت، این هم می‌‌گوید راضیم اما این رضای فعلی باطنی ندارد. اما مثال بزنم که در طول اکراه گاهی رضای باطنی هست: شما به عنوان عالم محترم یک مریدی داری، این مرید متاسفانه هیچی حالیش نیست، بخاطر ارادت شما حاضر است زور بگوید به مردم. شما وارد یک شهری شدی، این مرید قبلا رفته به یک شخصی گفته حاج آقا می‌آید درب خانه‌ات اگر راهش ندهی من می‌‌دانم و تو. بعد این مرید آمده (شما هم به او اعتماد داری) می‌‌گوید حاج آقا فلانی منتظر‌تان است. شما هم می‌‌روی درب خانه او در می‌‌زنی آن صاحبخانه شما را که می‌‌بیند می‌‌گوید اصلا خدا را خوش نمی‌آید این عالم محترم بیاید خانه ما تصرف در مال ما بکند غصبا. درست است که من تا این آقایی که زور می‌‌گفت نگفته بود اکراه نکرده بود، من اصلا راضی نبودم کسی وارد منزل ما بشود، اما در طول اکراه واقعا راضیم شما وارد منزل من بشوید. چه اشکالی دارد؛ همین جا ما ملتزم می‌‌شویم به جواز تصرف.

حتی در عقود، عادتا در کنار اکراه طیب نفس نیست ولی اگر در طول اکراه رضای فعلی بود، کافی است. مثل همین مثال. بگذارید در عقود مثال بزنم. این را آشیخ عبدالکریم حائری فرموده و نعم ما قال. گاهی در طول عقد یا ایقاع مجری عقد یا ایقاع که مکره است راضی است به نتیجه. مثلا زنی می‌آید به شوهرش می‌‌گوید اگر من را طلاق ندهی خودکشی می‌‌کنم. عاشق یک پسری شدم اگر طلاقم ندهی آبروریزی می‌‌کنم خودکشی می‌‌کنم. اگر این تهدید نبود که این زن را طلاق نمی‌داد این شوهر اما حالا که این تهدید هست در طول این تهدید واقعا راضی است که او جدا بشود از او. چرا؟ برای این‌که اگر به او بگویند طلاق مکره باطل است می‌‌گوید یعنی مادر بچه‌های من برود ازدواج بکند، ازدواج باطل باشد یعنی زانیه بشود؟ نه، من نمی‌خواهم او زانیه بشود. ولی همین الان هم اگر بگوید من دیگه دست برداشتم از اکراه تو طلاق نمی‌دهم او را. در طول اکراه راضی است به نتیجه اکراهی. اصلا خلاف امتنان است بخواهد رفع ما استکرهوا علیه صحت این عقد را بردارد.

یک مثال دیگر بزنم: ‌دختر یک کسی (خدا قسمت نکند لاسمح الله) آمده به بابایش می‌‌گوید اگر اجازه ندهی من با این پسر ازدواج کنم فرار می‌‌کنم. هر چی نصیحت می‌‌کند دخترش را فایده ندارد. اکراه همین است دیگه. در طول اکراه می‌‌گوید باشد قبول، برو با این پسر ازدواج کن ولی حق نداری این پسر را با خودت بیاوری خانه. می‌‌رود با این پسر ازدواج می‌‌کند. به این پدر بگویند تو مکره شدی با اذن به این ازدواج و لذا این ازدواج صحیح نیست. می‌‌گوید یعنی دختر من دارد زنا می‌‌دهد به این پسر؟! نه بابا، حالا من مکره بودم اما در طول اکراه راضی می‌‌شم به تحقق زوجیت بین این‌ها. اصلا این خلاف امتنان است بخواهد رفع ما استکرهوا علیه صحت این ازدواج را بردارد، ‌خلاف امتنان است بر من که می‌‌خواهم در طول اکراه زوجیت محقق بشود. و لذا اکراه با رضای فعلی به نتیجه در معاملات جمع نمی‌شود اگر یک جایی جمع شد مثل این مثال‌هایی که زدیم ما معتقد به صحت عقد و ایقاع مکره هستیم.

در تصرف تکوینی هم چون اکراه عادتا با رضای فعلی مکره به تصرف غیر جمع نمی‌شود اما این مثالی که زدیم این مرید رفت خراب کاری کرد مجبور کرد مالک را به این‌که شما وارد منزل او بشوید وقتی آن آقا شما را می‌‌بیند می‌‌گوید خدا را خوش نمی‌آید یک عالم محترم بخاطر من جهنمی بشود، در طول اکراه راضی هستم به تصرف او در مال خودم. جایز می‌‌شود تصرف. و لو هیچ ابتهاج نفس ندارد مالک، فشارش رفته روی بیست و چند، مهم نیست. مهم این رضای فعلی است.

این راجع به این بحث بود. مطلب سوم راجع به رضای تقدیری است و این‌که رضای تقدیری چیست و آیا کافی است در جواز تصرف در مال غیر که لو علم لرضاه یا کافی نیست ان‌شاءالله این را فردا بررسی می‌‌کنیم.

جلسه 47-399

**دو‌شنبه - 02/10/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

قبل از این‌که وارد مطلب سوم بشویم یک بحثی را جلسات قبل مطرح کردیم به اجمال یک توضیحی بدهم:

ما در رابطه با موثقه سماعه که لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه و توقیع شریف لایحل لاحد ان یتصرف فی مال غیره بغیر اذنه، عرض کردیم چون مورد متعارف در لایحل لاحد ان یتصرف فی مال غیره بغیر اذنه فرض طیب نفس هست، اذن بدون طیب نفس نادر است و لذا عرفا این خطاب اخص مطلق است از آن موثقه سماعه. اگر اذن را حمل کنیم بر طریق محض بودن به کشف از رضا مشکلی نیست، که ما این کار را کردیم ولی اگر بگوییم اذن ظهور دارد در موضوعیت، تقیید می‌‌زند موثقه سماعه را؛ می‌‌گوید علاوه بر طیب نفس اذن هم شرط است.

اما به نظر می‌آید که این بیان ما تمام نباشد. من یک مثالی بزنم چون در اصول مطرح نشده، مناسب دیدم مطرح کنم:

اگر مولی بگوید لاتکرم الا العالم، ‌جای دیگر هم بگوید لاتکرم الا الفقیه، [این‌جا] دیگه فقیه اخص مطلق از عالم است. مثل این‌که ما گفتیم اذن در این‌جا اخص مطلق از طیب نفس است چون اذن یعنی طیب نفس مبرز، طیب نفس ابراز شده، این اخص مطلق از طیب نفس است. این‌جا در این مثال فقیه اخص از عالم است. اما دقت که بکنیم نسبت عموم و خصوص من وجه است نه مطلق. چرا؟ درست است فقیه اخص مطلق از عالم است اما دو خطاب لاتکرم الا العالم، لاتکرم الا الفقیه نسبت‌شان عموم من وجه است. چون لاتکرم الا الفقیه می‌‌گوید اکرام غیر فقیه حرام است سواء کان عالما‌ ام لا. اکرام غیر فقیه حرام است چه عالمی باشد که فقیه نیست یا اصلا عالم نباشد. لاتکرم الا العالم می‌‌گوید اکرام عالم جایز است چه فقیه باشد چه غیر فقیه. نسبت به عالمی که فقیه نیست تعارض می‌‌کنند به عموم من وجه. لاتکرم الا العالم بناء بر این‌که مستثنی اطلاق دارد کما هو الصحیح می‌‌گوید اکرام العالم جائز و لو کان غیر فقیه، ‌لاتکرم الا الفقیه می‌‌گوید اکرام غیر الفقیه حرام و لو کان عالما. نسبت می‌‌شود عموم من وجه نه عموم و خصوص مطلق که ما بیاییم بگوییم عالم را تقیید می‌‌زنیم به فقیه.

اگر می‌‌گفت لاتکرم الا العالم خطاب دوم می‌‌گفت لاتکرم الا العالم العادل یا الا العالم الفقیه حسابش فرق می‌‌کرد. چرا؟ برای این‌که آن وقت مفهوم وصف داشت. ‌مفهوم وصف یعنی موصوفی را بگویید بعد وصفش را بگویید. این ظهور دارد در این‌که موصوف تمام الموضوع نیست و الا ذکر وصف لغو می‌‌شد. اگر موصوف تمام الموضوع است، ‌اکرام عالم تمام الموضوع است برای وجوب، ذکر اکرام العالم العادل واجبٌ می‌‌شود لغو. لاتکرم الا العالم با لاتکرم الا العالم الفقیه یا لاتکرم الا العالم العادل نسبت عموم و خصوص مطلق است چون علاوه بر لفظ عالم یک وصفی را برای او ذکر کرد مثل عادل بودن، مثل فقیه بودن، مفهوم وصف می‌‌گوید عالم تمام الموضوع برای این مستثنی نیست. اگر عالم تمام الموضوع برای مستثنی بود ذکر عادل یا فقیه در خطاب دوم در کنار عالم در جمله مستثنی می‌‌شد لغو. این فرق می‌‌کند با لاتکرم الا العالم با لاتکرم الا الفقیه، آن‌جا که مفهوم وصف نیست، لقب است.

[سؤال: ... جواب:] تعارض می‌‌کند نسبت به عالم غیر فقیه، لاتکرم الا العالم اطلاق مستثنی می‌‌گوید و اما العالم فیجوز اکرامه مطلقا و لو لم یکن فقیها اما اطلاق لاتکرم الا الفقیه اکرام غیر الفقیه حرام و لو کان عالما. تعارضا تساقطا. ... چون جمله مستثنی در یک خطاب عالم فقط بود، در یک خطاب عالم عادل یا عالم فقیه، ظهور این وصف این است که موصوف که عالم است در این جمله مستثنی هم تمام الموضوع نیست اگر تمام الموضوع بود ذکر این وصف در کنار او می‌‌شد لغو. بالاخره مثل آقای خوئی که قائل به مفهوم وصف هستند و اکرم العالم را با اکرم العالم العادل که ببینند حمل مطلق بر مقید می‌‌کنند می‌‌گویند چون اگر اکرم العالم العادل این عادل دخیل نبود در حکم، ذکرش در کنار عالم لغو بود پس تقیید می‌‌زنیم اکرم العالم را. طبق این مبنا می‌‌گوییم لاتکرم الا العالم با لاتکرم الا العالم العادل یا الا العالم الفقیه این حمل مطلق بر مقید می‌‌شود. بهرحال فرق می‌‌کند با لاتکرم الا العالم با لاتکرم الا الفقیه، ‌او که دیگه مفهوم وصف ندارد. آن‌جا نسبت عموم من وجه است.

و لذا این‌جا هم یک خطاب می‌‌گوید تصرف در مال غیر بدون رضای او حرام است، یک خطاب می‌‌گوید تصرف در مال غیر بدون اذن او حرام است این‌ها تعارض‌شان می‌‌شود به عموم من وجه چون یکی می‌‌گوید تصرف بدون اذن او حرام است و لو طیب نفس داشته باشد خطاب دیگر می‌‌گوید تصرف با طیب نفس او حلال است و لو اذن نداشته باشد. نسبت می‌‌شود عموم من وجه. تنها جواب صحیح این است که بگوییم عرف حمل می‌‌کند اذن را بر طریقیت محضه برای کشف رضای باطنی.

مطلب سومی که این‌جا بحث می‌‌شود این است که رضای مالک اعم است از رضای فعلی و رضای تقدیری.

رضای تقدیری معنایش این است که اگر مالک ملتفت بشود به این‌که من تصرف می‌‌کنم در مالش راضی است، ‌فعلا ملتفت نیست، ‌اگر بداند که من وارد باغ او شده‌ام، راضی به تصرف من هست و لو بالفعل بخاطر عدم التفات رضای تفصیلی و فعلی ندارد.

مرحوم آقای حکیم فرموده دلیل بر کفایت رضای تقدیری تسالم اصحاب است و الا هر عنوانی ظهور دارد در فعلی. اذا تغیر الماء تنجس خود شما فرمودید که شامل تغیر تقدیری نمی‌شود. اگر تابستان بود قطعا این میته در این آب سبب تعفن این آب می‌‌شد، اما چون زمستان است، سرد است، منشأ تعفن آب نشد. به این می‌‌گویند تغیر تقدیری، ‌لو کان الصیف لتغیر الماء. گفتند این کافی است برای حکم به نجاست چون ظهور تغیر در تغیر فعلی است نه تغیر تقدیری و اگری. اما این‌جا چون تسالم دارند اصحاب بر کفایت رضای تقدیری ما می‌‌گوییم رضای تقدیری کافی هست.

به نظر ما اصلا در رضای تقدیری عرفا در صقع نفس مالک رضایت هست؛ التفات تفصیلی به آن ندارد. نه این‌که اگر ملتفت بشود آن وقت راضی می‌‌شود. نخیر، همین الان هم رضای نفسانی ارتکازی دارد. شبیه نیت ارتکازیه. شما می‌‌روید حمام، حواس‌تان حالا یا به بحث علمی است یا یک مشکل اقتصادی است، ‌غسل می‌‌کنید جریا للعادة، بعد می‌آیید بیرون می‌‌گویید یادم رفت قبل از غسل نیت بکنم، ‌آقایان گفتند شما اگر سؤال می‌‌کردند از شما چه می‌‌کنی، ‌در ذهنت بود ارتکازا که دارم غسل می‌‌کنم، ‌همین کافی است. نه این‌که نیت تقدیریه کافی است. نه این نیت ارتکازیه همین الان در ذهن شما هست.

[سؤال: ... جواب:] شما در نیت‌های ارتکازیه گاهی قبلا هم تصور نکردی. اصلا شما مهمان فرض کنید می‌آید منزل‌تان. اصلا ناخودآگاه می‌‌روید سینی چایی را می‌‌برید سمت اتاق مهمان، هیچوقت تصور تفصیلی نکردید که این چای را برای مهمان می‌‌برم. اصلا ممکن است تفصیلا به ذهن شما نیامده باشد ولی لو سُئلت لاجبت. همین کافی است.

و الا اگر بعد از التفات مالک راضی می‌‌شود‌، یعنی آنقدر بدیهی است نیاز این شخص مراجعه کننده به باغ زید که زید اگر ملتفت بشود که این آقا می‌آید همان آن در ذهنش رحم صورت می‌‌گیرد، ‌حس ترحم صورت می‌‌گیرد نسبت به زید و راضی می‌‌شود، ‌کافی است؟ نه برای این‌که فعلا که حس ترحم ندارد‌، حس ترحمش بعد از التفات رخ می‌‌دهد و بعد از حس ترحم راضی می‌‌شود اما التفات حس ترحم رضایت آنقدر سریع رخ می‌‌دهد که آدم فکر می‌‌کند هیچ فاصله‌ای بینش نیفتاده. این کافی نیست.

تعجب این است که مرحوم آقای خوئی فرموده اگر این مالک بداند من برادرش هستم، راضی است، ‌فقط باید ملتفت بشود به انطباق عنوان اخ بر من. [اقول] الان او فکر می‌‌کند برادر ندارد‌، اگر بفهمد برادری دارد و من برادرش هستم راضی می‌‌شود این کافی نیست. باید در صقع نفسش و مرتکز نفسش طیب نفس باشد و لکن التفات تفصیلی به آن ندارد ولی همان موقع به او بگویند زید به باغ شما بیاید مشکلی نیست؟ می‌‌گوید ابدا ولی من توجه نداشتم به آمدن زید به باغ خودم.

[سؤال: ... جواب:] شما در ضمیر ناخودآگاه مطالبی که در صقع نفس‌تان انباشته شده چه جور است؟ التفات تفصیلی ندارید به آن. اصلا یک زمانی هم ممکن است در سطح خودآگاه نبوده چون آن وقت اصلا این طفل کوچکی بوده که سطح خودآگاهش اینقدر جا نداشته برای این‌که این همه مطلب در او جا بگیرد، از اول رفته به ضمیر ناخودآگاه. این امکانش هست. و لذا می‌‌بینید با هپنوتیزم روان کاو‌ها گاهی کشف می‌‌کنند ضمیر ناخودآگاه افراد را. خواب می‌‌کنند سؤال‌هایی از او می‌‌کنند او را می‌‌برند به گذشته دور. این اصطلاحا هم بگویید علم است به ضمیر ناخودآگاه. بالاخره عرض ما این است که طیب نفس هم باید این‌طور باشد، در ضمیر ناخودآگاهش باید طیب نفس باشد. ... تصدیق مرحله التفات تفصیلی است، ‌ما می‌‌گوییم ظاهر لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه و لو به مناسبت حکم و موضوع و ارتکاز عرف اعم از طیب نفسی تفصیلی است یا طیب نفس ارتکازی که از آن تعبیر می‌‌کنند به رضای تقدیری ولی ما معتقدیم رضای تقدیری رضای معدوم بالفعل نیست مثل تغیر تقدیری نیست. تغیر تقدیری الان تغیر نیست، ولی در رضای تقدیری ما می‌‌گوییم در صقع نفس الان رضا هست تفصیلا به آن ملتفت نیست. ولی اگر واقعا الان راضی نیست باید ملتفت بشود به یک مقدماتی و لو سریع ملتفت بشود به یک مقدماتی تا راضی بشود قطعا کافی نیست. اگر ما اذن بگیریم راضی است همه می‌‌گویند این کافی نیست که بدون اذن وارد باغ او بشویم. اگر اذن بگیریم فورا کبری و صغری می‌‌چیند در ذهنش می‌‌گوید خواهش می‌‌کنم بفرمایید ولی قبل از این‌که اذن بگیریم واقعا طیب نفس ندارد در صقع نفسش، در این‌جا جایز نیست ما به صرف این‌که می‌‌گوییم اگر از او اذن بگیریم او اذن می‌‌دهد یا اگر او بداند ما چقدر خسته‌ایم، بیرون باغ هم سردمان است، چقدر هم در حوزه بودیم، چقدر این مغنی ابن هشام را زیر و رو کردیم این صاحب باغ هم که ادیب است قطعا راضی می‌‌شود به این‌که ما وارد باغ او بشویم. آقا این‌ها که مجوز نیست برای این‌که الان وارد باغ او بشوید.

[سؤال: ... جواب:] اگر واقعا احراز کنیم که همین الان در صقع نفسش طیب نفس کلی دارد که کسی که خوب مغنی ابن هشام را خوانده است راضی هستم وارد باغ من بشود. این کافی است. و الا این‌که بگوییم اگر بداند من مغنی ابن هشام را خوب خواندم دلش نرم می‌‌شود می‌‌گوید یکی مثل خودمان پیدا کردیم که با او بحث نحوی بکنیم و قضیه زنبوریه را با در میان بگذاریم این راضی می‌‌شود. این‌که کافی نیست. مهم این است که رضای تقدیری یعنی آن‌جور که ما می‌‌گوییم یعنی رضای فعلی که مورد التفات تفصیلا نیست مثل قصد ارتکازی در نیت اعمال، و یا به تعبیر دیگران رضای معلق بر التفات به این تصرف نه رضای معلق بر التفات به مصالح، ‌رضای معلق بر التفات به نیاز شخصی که وارد این باغ می‌‌خواهد بشود. این کافی نیست.

یکی از مباحث مهم در این‌جا این است که گاهی خطا در تطبیق رخ می‌‌دهد. به یک عنوان مالک راضی نیست، ‌به عنوان دیگر مالک راضی است. مرحوم آقای خوئی دو تا مثال می‌‌زند:

مثال اول: مالک اعتقاد دارد که زید دشمنش است، ولی واقعا زید پدر مالک است و او راضی است که پدرش وارد منزل او بشود. به عنوان این‌که فکر می‌‌کند که زید عدو است راضی نیست به دخول او در دار ولی واقعا چون زید پدر مالک است راضی است مالک به دخول او در دار. آیا جایز است زید وارد منزل این مالک بشود؟ این یک مثال. ایشان می‌‌فرماید بله جایز است. چرا؟‌برای این‌که رضای تقدیری مالک به این‌که این زید وارد منزل او بشود این رضای تقدیری مجوز دخول او است. راضی است به دخول او علی تقدیر انطباق عنوان اب بر او و لو مقرون است به کراهت فعلیه چون اعتقاد دارد که این آقا دشمن اوست.

مثال دوم بر عک[سؤال: ... جواب:] فکر می‌‌کند که این آقا پدر اوست، ‌برادر اوست، راضی می‌‌شود به دخول او ولی خودش می‌‌داند که این زید که پدر مالک نیست، ‌مالک اشتباه کرده است، بلکه زید یا عدو مالک است یا لااقل اجنبی است و مالک راضی نیست به دخول اجنبی. در این‌جا هم آقای خوئی فرموده:‌ چون رضای فعلی هست به دخول این شخص، باز هم جایز است دخولش.

یعنی آقای خوئی در هر دو مثال فرموده جایز است دخول این شخص در خانه این مالک. در مثال اول که مالک فکر می‌‌کند این زید دشمن اوست به رضای تقدیری تمسک می‌‌کند آقای خوئی می‌‌گوید رضای تقدیری دارد مالک که این زید اگر پدرش باشد وارد منزل او بشود فقط علم به انطباق عنوان اب بر این زید ندارد. در مثال دوم آقای خوئی می‌‌گوید جایز است دخول این زید در خانه مالک چون رضای فعلی دارد به دخول او لتخیل انه ابوه. ایشان فرموده: موضوع جواز تصرف جامع بین رضای فعلی و رضای تقدیری است. طبعا موضوع عدم جواز تصرف می‌‌شود انتفاء این جامع یعنی انتفاء هر دو. جایی که نه رضای فعلی باشد نه رضای تقدیری آن‌جا حرام است تصرف. در این دو مثال یک جا رضای تقدیری هست اگر بداند من پدر او هستم راضی می‌‌شود ولی حالا که فکر می‌‌کند من دشمن او هستم کراهت فعلیه دارد رضای تقدیری مجوز دخول من می‌‌شود در خانه مالک. در مثال دوم هم که من دشمن مالک هستم ولی او فکر می‌‌کند که من پدر او هستم آن‌جا رضای فعلی دارد به دخول من در منزلش و لو کراهت تقدیریه داشته باشد کراهت تقدیریه که موضوع حرمت تصرف نیست.

این بحث خیلی بحث مهمی است. گاهی افراد فکر می‌‌کنند که ما مثلا هم مسلک‌شان هستیم حالا مثال را خیلی واضح بزنم، شما در مکه و مدینه اجازه می‌‌گیرید از یک صاحب ملکی آقا اجازه می‌‌فرمایید من از سرویس بهداشتی این‌جا استفاده کنم وضوء بگیرم؟ یک وقت می‌‌فهمد شما ایرانی هستید و ایرانی شیعه است و معلوم ولی یک وقت نه، لهجه عربی غلیظی به خودت گرفتی دو سه کلمه هم حرف می‌‌زنی نمی‌فهمند فکر می‌‌کنند از خودشان هستی، ‌لباس‌تان هم در خود شیعیان عربستان این زیاد پیش می‌آید ظاهر لباسش عین وهابی‌ها است، ‌شیعیانی که در مناطقی مثل ریاض زندگی می‌‌کنند حتی در قسیم که مرکز وهابیت است ما شیعه داریم یک بخشی هستند شیعیان مستبصر هستند، این‌ها در اداره در بیرون در نزد همسایه‌ها اصلا شکل‌شان مثل یک وهابی است اما در مجالس خصوصی شیعه خیلی خالصی هم هستند. این می‌آید مالک هم اجازه می‌‌دهد ولی مالک از آن بد وهابی‌ها که اگر بداند که این شیعه است اصلا ممکن است آن اسلحه‌اش را بردارد حمله کند به او. حالا آیا جایز است این شیعه برود از ملک او استفاده کند؟ شما خودتان را بگذارید جای نعوذبالله جای آن شخص. شما این‌جور حساب کنید شیعه اثنی‌عشری دشمن وهابی، یک مردی وهابی است، متاسفانه در مرکز تشیع، ایران وهابیت در بعضی مناطق رشد کرده و این فاجعه است، در بخشی از خوزستان این‌ها رشد کردند و وظیفه روحانیت خیلی سنگین است، وقتی می‌آید ظاهرش نشان نمی‌دهد این وهابی است بعضی از این‌ها می‌‌روند به داعش ملحق می‌‌شوند می‌آید از شما اذن می‌‌گیرد اصلا سوار ماشینش ممکن است بکنی اما اگر بدانی این داعشی است این وهابی است همان جا پیاده‌اش می‌‌کنی، حالا اگر او بحث فقهی دنبال کند بر او جایز است تصرف با این‌که می‌‌داند اگر شما بدانی او کیست اذن نمی‌دهی.

حالا این را شما توسعه بدهید. بعضی افراد هستند اگر بدانند شما هم فکر او نیستید اصلا قطع رابطه می‌‌کنند با شما، اذن نمی‌دهند وارد منزل‌شان بشوید. شما خودتان را می‌‌شناسید که هم فکر او نیستید. حالا او اذن داد به خیال این‌که شما هم فکرش هستید، اگر بداند که در باطن مخالفش هستید قطعا اذن نمی‌دهد‌ این حکمش چیست؟ شما می‌‌توانید وارد منزل او بشوید؟

و هکذا مثال زیاد دارد. برخی از مردم دیدشان نسبت به ما این است که ما تالی تلو معصوم هستیم، ما نماز شب‌مان ترک نمی‌شود، ‌اگر خدایی نکرده بدانند یک طلبه‌ای نماز صبحش هم قضا می‌‌شودو آن موقعی هم که قضا نمی‌شود پنج دقیقه به طلوع آفتاب نماز می‌‌خواند اصلا نه سهم امام می‌‌دهد به این طلبه نه دعوتش می‌‌کند از شکم زن و بچه‌اش نمی‌زند بدهد به این آقا. خب حکمش چیست؟ می‌‌شود تصرف کرد در مال او؟ حال او فکر می‌‌کند ما این‌طور هستیم ولی ما خودمان می‌‌دانیم این طور نیستیم که او فکر می‌‌کند. این بحث مهمی است.

من اجازه بدهید نظر آقای داماد را که در مقابل نظر آقای خوئی است بگویم بعد بحث را فردا دنبال می‌‌کنیم.

آقای داماد در مثال اول که فکر می‌‌کند این پدر واقعیش دشمنش است، فرموده: عیب ندارد این‌جا چون بالاخره راضی است به واقع دخول اب، راضی به دخول اب واقعا هست. راضی به دخول عدو نیست خب من هم که عدو نیستیم. این‌جا راضی به دخول اب کافی است برای این‌که اب داخل بشود چون او راضی است به دخول اب واقعا اما در مثال دوم نخیر، ‌در مثال دوم جایز نیست اگر او فکر می‌‌کند من پدر او هستم ولی واقعا من پدر او نیستم او کراهت تقدیریه دارد، اگر بفهمد من پدر او نیستم راضی نمی‌شود به رفتن من به منزل او. این‌جا رفتن من به منزل او جایز نیست. کراهت تقدیریه یعنی او راضی نیست به دخول عدو در منزلش و من واقعا عدو او هستم نه اب او. و لذا در این مثال تصرف جایز نیست.

تامل بفرمایید تا فردا ببینیم چه می‌‌شود.

جلسه 48-400

**سه‌شنبه - 03/10/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در این بود که مرحوم آقای خوئی دو صورت را مطرح کرد:

یک صورت این بود که مالک منع می‌‌کند از دخول زید در خانه‌اش چون معتقد است او دشمنش است ولی واقعا او پدرش است و مالک راضی است به دخول پدرش. ایشان فرمود درست است که مالک کراهت فعلیه دارد به دخول زید در خانه چون معتقد است که او دشمنش است و لکن رضایت تقدیریه دارد به دخول او، ‌اگر ملتفت می‌‌شد که او پدرش است راضی بود. یعنی فقط مانع از رضای فعلی مالک جهل اوست به انطباق عنوان پدر بر زید، لو علم بانطباق عنوان پدر بر زید لرضی بدخوله فی الدار. اگر بداند عنوان پدر بر زید منطبق است و او پدرش است راضی است به دخول او در خانه. چون رضای تقدیری به دخول زید در خانه‌اش دارد که اگر بداند پدر اوست راضی می‌‌شود همین رضای تقدیری مجوز دخول اوست.

نفرمایید با کراهت فعلیه مالک به دخول این زید در خانه مالک چه بکنیم، بهرحال مالک فکر می‌‌کند این زید دشمن اوست کراهت فعلیه دارد. ایشان می‌‌فرماید کراهت فعلیه که موضوع حرمت تصرف نیست. موضوع حرمت تصرف عدم الرضا است. رضا اعم بود از رضای فعلی و رضای تقدیری. موضوع جواز تصرف شد اعم از رضای فعلی و رضای تقدیری. موضوع حرمت تصرف انتفاء این جامع رضای فعلی یا تقدیری است. و در این‌جا چو رضای تقدیری دارد مالک پس موضوع جواز تصرف محقق شده نه موضوع حرمت تصرف که عدم الرضا الجامع بین الفعلی و التقدیری است. کراهت فعلیه دارد مالک داشته باشد مهم نیست.

و سیره عقلائیه هم بر این است که اگر همچون وضعی پیش بیاید عقلاء منعی نمی‌بینند از جواز دخول این پدر. اگر این پدر وارد منزل فرزندش بشود عقلاء تقبیح می‌‌کنند او را؟ می‌‌گویند فرزندت فکر می‌‌کرد تو دشمن او هستی پشت تلفن گفت نیا منزل من. این‌جور می‌‌گویند عقلاء یا نه چون فکر می‌‌کرد این زید دشمن اوست گفت نیا ولی راضی است به آمدن پدر و این هم که واقعا پدر اوست.

صورت دوم که آقای خوئی مطرح فرموده این است که بر عکس فکر بکند دشمنش پدرش است، ‌اذن بدهد، پدرجان بفرمایید. پدر کجا بود دشمن سرسختش است. این‌جا آقای خوئی فرموده رضای فعلی هست به دخول این شخص و کراهت تقدیریه، ‌اگر بفهمد دشمنش است راضی نمی‌شود. خب رضای فعلی هم موضوع جواز تصرف است دیگه، ‌رضای فعلی مالک به این‌که این شخص وارد خانه او بشود این موضوع جواز تصرف است.

بعد ایشان فرموده: سیره عقلاء هم همین است که جایز می‌‌دانند دخول این شخص را در خانه. چون فکر می‌‌کند من دوسش هستم راضی است داخل منزل او بشوم، ‌اگر بداند من خودم را به جای دوست جا زدم باطنا دشمن او هستم نعوذبالله زیرآب او را می‌‌زنم هیچوقت راضی نمی‌شود من منزل او بروم اما فعلا فکر می‌‌کند من دوست او هستم، راضی می‌‌شود منزل او بروم. سیره عقلاء بر جواز دخول در منزل این مالک هست چون بالفعل راضی اس من منزل او بروم. و سیره عقلاء بر جواز تصرف در این صورت دوم اوضح است از سیره عقلائیه بر جواز تصرف در صورت اول.

[سؤال: ... جواب:] ایشان می‌‌گویند اصلا کراهت موضوع حرمت تصرف نیست. لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه الاعم من الطیب الفعلی او الطیب التقدیری. با انتفاء طیب نفس فعلی یا طیب نفس تقدیری آن وقت تصرف در مال غیر حرام است. و لذا در هر دو صورت دخول در منزل این شخص جایز می‌‌شود اما در صورت اول که فکر می‌‌کرد من دشمن او هست گفت حق نداری منزل من بیایی ولی اگر می‌‌دانست من پدر او هستم راضی بود این‌جا جایز است دخول در منزل او بخاطر رضای تقدیری. در صورت دوم که فکر می‌‌کند من پدر او هستم دوست او هستم راضی می‌‌شود به دخول در منزلش در حالی که من فی علم الله دشمن او هستم این‌جا هم جایز است دخول در منزل او بخاطر رضای فعلی او کراهت تقدیریه که موضوع حرمت تصرف نیست، ‌کراهت فعلیه هم موضوع حرمت تصرف نیست. عدم رضا موضوع حرمت تصرف است آن هم رضا بکلا قسمیه باید منتفی بشود نه رضای فعلی باید داشته باشد نه رضای تقدیری، آن وقت تصرف در مالک حرام می‌‌شود.

در مقابل نقل کردیم از آقای داماد. آقای داماد فرمودند در این صورت دوم چه جور اجازه بدهیم این شخص وارد منزل این مالک بشود. این مالک فکر می‌‌کند این آقا پدرش است دوستش است، ولی واقعا دشمنش است، و ما می‌‌دانیم که او راضی نیست به دخول عدوش در منزلش. در این صورت ما چطور اجازه بدهیم به دخول این شخص در منزل او؟ فرض این است که معیار رفته روی واقع. این آقا راضی نیست به دخول عدوش در منزل او و من واقعا عدو او هستم و ملاک هم به این است که واقعا او راضی باشد یا راضی نباشد او راضی نیست من که دشمن او هستم وارد منزل او بشوم. اگر به من می‌‌گوید بفرما برای این است که فکر می‌‌کند دوست او هستم. این‌جا دخول در منزل او جایز نیست.

این محصل نظر این دو بزرگوار است. مرحوم آقای خوئی دو دلیل ارائه کرد بر نظر خودش یکی ظهور لایحل مال امرء الا بطیبة نفسه گفت رضای فعلی و تقدیری هرکدام باشد کافی است بر جواز دخول در ملک مالک و در جایی که مالک فکر می‌‌کند من دوست او هستم ولی واقعا دشمن او باشم رضای فعلی به دخول من در منزلش دارد علاوه بر این‌که به سیره عقلائیه هم تمسک کرد. سیره عقلائیه گفت بر این است که مردم می‌‌گویند این آقا اگر بداند باطن من چیست راضی نمی‌شود من منزل او بروم ولی مهم این است که فعلا نمی‌داند باطن من چیست. لو تکاشفتم لما تدافنتم اگر باطن ما بر یکدیگر منکشف می‌‌شد حتی مرده ما را هم دفن نمی‌کردند. حالا باطن افراد را نمی‌دانند دیگران، ‌دعوتش می‌‌کند به منزلش، سیره بر این است که صرف این‌که دعوت کرد می‌‌رود نمی‌گویند اگر می‌‌دانست من نماز صبحم قضا شده هیچوقت دعوت نمی‌کرد برای دعای ندبه و صبحانه بعد از دعای ندبه. او فکر می‌‌کرد نماز شبم را خواندم نماز صبحم را خواندم دعا عهدم را هم خواندم حالا می‌‌گوید برای تیمن و تبرک هم دعوت کنیم آقا را، ‌هم خودش متبرک بشود هم چون نماز شبی که خوانده شده باعث نورانیت مجلس ما می‌‌شود، ‌اگر بداند نماز صبحم هم قضا شده از خواب بلند شدم بی‌وضوء آمدم در این مجلس، از همآن‌جا دستم را می‌‌گیرد می‌‌گوید برو بیرون.

[سؤال: ... جواب:] مرحوم آقای داماد که فرمایشش عرفی بود. می‌‌فرمود: این آقا دیدید جلوی تالار می‌آیستند گاهی فامیل داماد فامیل عروس را نمی‌شناسد، و بالعکس، ‌فامیل عروس فامیل داماد را نمی‌شناسد، یک آقایی رفته ایستاده آن‌جا می‌‌گوید جشن عروسی احمد آقا این‌جاست، ‌اسم رو پرسیده از بعضی‌ها او هم می‌‌گوید بله بفرمایید. فامیل عروس که ایستاده آن‌جا فکر می‌‌کند این فامیل داماد است، می‌‌گوید بفرمایید راهش می‌‌دهند و می‌‌رود یک گوشه‌ای می‌‌نشیند که نه فامیل‌های داماد ببنندش نه فامیل‌های عروس. شام هم که خورد سریع بلند می‌‌شود می‌‌رود که افتضاحی به بار نیاید. آقای داماد حرفش این است که اینی که فامیل عروس بود به این آقا گفت بفرمایید در واقع به عنوان این‌که این فامیل داماد است مدعو داماد است گفت بفرمایید، خودش که فامیل خودش را می‌‌شناسد دعوت نکرده است اگر می‌‌دانست این نه فامیل عروس است نه فامیل داماد بدون دعوت که راه نمی‌داد. اصلا ایستاده آن‌جا که افراد غریبه را راه ندهند. آقای داماد می‌‌گوید راضی نیست به دخول کسی که مدعو نیست کراهت دارد دخول شخصی را که مدعو نیست و واقعا هم این مدعو نیست. چرا گفت بفرمایید چون فکر می‌‌کرد این مدعو است. حالا در این مثال فرض کنید آن کسی که ایستاده آن‌جا صاحب این پذیرایی هست که مالک هم او باشد و الا اگر او کاره‌ای نیست که از محل بحث خارج است، ‌آقای خوئی هم می‌‌گوید جایز نیست وارد شدن. اذن بدهد کسی که صاحب اذن است، ولایت بر اذن است، ‌خود مالک آن کسی که این مهمانی را راه انداخته اذن می‌‌دهد ولی فکر می‌‌کند این آقا فامیل آن طرف دیگر است.

ما راجع به این دو صورت بحث کنیم.

اما صورت اول این بود که مالک فکر می‌‌کند دشمن اوست می‌‌گوید حق نداری بیایی ولی واقعا این شخص پدر مالک است، ‌این دو صورت دارد:

یک صورت این است که دو نفر هستند: زید و عمرو. زید دشمن مالک است عمرو پدر مالک است. این مالک اشتباه کرد بین زید و عمرو، ‌یعنی صدای عمرو که پدر مالک است، ‌شبیه صدای زید بود که دشمن مالک است. چون چند دقیقه قبل هم زید زنگ زده بود مزاحم شده بود فکر مالک با این تلفن جدید که پدرش که عمرو است اشتباه کرد گفت آقا چند بار به شما گفتم حق نداری بروی باغ ما. خب اشتباه گرفته، ‌او نظرش به زید است که دشمن اوست. اما آنی که الان زنگ زد عمرو بود که پدر مالک است. این‌جا بله ما هم قبول داریم جایز است بر عمرو که وارد باغ مالک بشود چرا برای این‌که او نسبت به عمرو راضی است، ‌پدرش است راضی است، ‌زید دشمنش است اصلا این‌ها دو نفر هستند. این را ما بحث نداریم. در این‌جا معتقدیم بر عمرو که پدر مالک است جایز است دخول در باغ مالک.

[سؤال: ... جواب:] نسبت به عمرو راضی بالفعل است و آنی که رضا ندارد به دخول او زید است که ربطی به عمرو ندارد. یک وقت دو نفر است زید و عمرو اشتباه کرده این دو تا را با هم. مالک نسبت به زید که دشمنش است راضی نیست وارد باغش بشود اما نسبت به عمرو که پدرش است دوستش است راضی است. منتها عمرو با زید اشتباه گرفت. صدای عمرو شبیه صدای زید بود اشتباه گرفت. اما متعلق کراهت و رضایت مشخص است کراهت دارد به دخول زید در خانه او و رضایت دارد به دخول عمرو در خانه او. به عمرو گفت وارد نشو چون تخیل می‌‌کند این زید است. این‌جا این عمرو هم می‌‌گوید من که زید نیستم. پسرم اشتباه گرفت من عمرو هستم که پدر مالک هستم یا دوست مالک هستم. اصلا این با من این‌جوری حرف نمی‌زد که این بار حرف زد، ‌صدای من اشتباه گفته شد با صدای زید. رضایت دارد به دخول عمرو در خانه رضایة فعلیة. اصلا دو نفر را با هم اشتباه گرفت چون شبیه هم هست صدای‌شان یا قیافه‌شان. ما تابع واقع هستیم.

کما این‌که در صورت ثانیه، عکسش، اگر زید که می‌‌گوید اجازه هست برویم باغ‌تان، صدایش شبیه صدای عمرو است، مالک با عمرو که پدرش است دوستش است اشتباه گرفت. انصافا وجهی ندارد بگوییم این زید که دشمن مالک است حق دارد وارد منزل او بشود. اصلا پشت تلفن اشتباه گرفت، زید که صحبت کرد اصلا صدایش را جوری کرد از بس حقه‌باز است این زید، جوری تقلید کرد صدای عمرو را که مالک فکر کرد این عمرو است. گفت بله بفرمایید منزل خودتان است باغ خودتان است رفتید آن‌جا هر چی می‌‌خواهید بمانید. این اصلا رضایت به رفتن زید نداده رضایت به رفتن عمرو داده.

و لذا ما در این صورت‌ها اگر بین دو نفر اشتباه بکند معتقدیم تابع واقع است. اگر صورت اول را حساب کنید که عمرو زنگ زده به مالک، مالک عمرو را با زید که دشمنش است اشتباه گرفته گفته حق نداری بروی باغ ما. عمرو می‌‌گوید این اشتباه کرد من می‌‌دانم اگر می‌‌دانست من عمرو هستم قطعا می‌‌گفت قابل شما را ندارد یعنی پس راضی است به رفتن عمرو. و من هم که زید نیستم که بگویم کراهت دارد نسبت به رفتن زید. و در صورت ثانیه که بر عکس است زید زنگ زده به مالک و مالک اشتباه گرفته او را با عمرو و زید جوری صدای عمرو را تقلید کرده فرض بفرمایید یا مالک اشتباه کرد که نفهمید مالک این زید است فکر کرد عمرو است که دوست اوست پدر اوست گفت بفرمایید بروید باغ ما این‌جا وجهی ندارد ما بگوییم که این آقا برود باغ مالک. او به عمرو اذن داده نه به زید.

[سؤال: ... جواب:] بحث بین اشتباه دو ذات است، ذات زید را با ذات عمرو اشتباه گرفته.

[سؤال: ... جواب:] طیب نفس دارد مالک به دخول عمرو در خانه‌اش. اگر به او بگوید من عمرو هستم پدر تو دوست تو می‌‌گوید ببخشید من شما را با زید اشتباه گرفتم باغ قابل شما را ندارد هر وقت خواستی برو هر کی خواستی بمان. این رضایت دارد به دخول عمرو در باغ.

اما یک وقت یک شخص معینی است، در مورد او اشتباه می‌‌کند. یک شخصی آمده فرض کنید شناسنامه جعلی آورد می‌‌گوید من برادر تو هستم در حالی که دشمن است. یک شخص معینی است بین دو نفر اشتباه نگرفته. می‌‌گوید آقای مالک این باغ شما یک برادی داشتی در کوچکی گم شده بود او من هستم این هم شناسنامه‌ام ببین اسم پدر‌مان در این شناسنامه هست، من برادر تو هستم در حالی که این تقلب می‌‌کند برادر او نیست دشمن اوست.

[سؤال: ... جواب:] عجیبه واقعا. مثال بزنم روشن بشود: یک وقت دو نفر هستند شما تیر می‌‌زنی به زید که ساب النبی است تیر می‌‌خورد به عمرو که کنار او راه می‌‌رود این یک فرض است. یک فرض این است که یک زید معینی است تیر به او می‌‌زنی به تخیل این‌که او ساب النبی است بعد معلوم می‌‌شود او مؤمن محقون الدم است. این‌ها با هم فرق می‌‌کند. فرق است بین این‌که شما دو نفر در مقابلت هستند می‌‌خواهی به اولی تیر بزنی می‌‌خورد به دومی یا یک نفر است او را اشتباه گرفتی فکر می‌‌کنی او ساب النبی است در حالی او مومن محقون الدم است.

تارة دو نفر هستند، ‌دو تا ذات است، زید و عمرو، زید عدو مالک است، عمرو صدیق مالک است، پدر مالک است، ‌برادر مالک است، دوست مالک است، ‌هر چه بفرمایید، مالک وقتی عمرو به او زنگ می‌‌زند که پدر اوست یا دوست اوست فکر می‌‌کند این صدای زید است می‌‌گوید راضی نیستم منزل ما بروی ولی راضی است عمرو منزل او برود. چه مشکلی دارد رفتن این عمرو منزل این مالک. یا اگر بر عکس شد زید به او زنگ زد این فکر کرد صدای عمرو است گفت قابل شما را ندارد بفرمایید بروید باغ ما منزل ما. فرض کنید این زید هم اصلا صدای عمرو را تقلید کرده می‌‌شود بگوییم جایز است برود داخل خانه این مالک، داخل باغ این مالک؟ قطعا جایز نیست. این یک فرض.

فرض دیگر این است که یک شخص معینی است در اوصاف او اشتباه کرد که خیلی از فرض‌ها همین است. همین مثال که این آقا دشمن این مالک است، دشمن دینی یا دنیوی، ‌ولی آن‌قدر تظاهر کرده پیش این مالک که مالک فکر می‌‌کند نزدیک‌ترین و صمیمی ترین دوستش است. در این‌جا جای این بحث است که بگوییم رضایت مالک مطلق است به این‌که این آقا وارد منزلش بشود و این‌که فکر می‌‌کند او دوستش است تخلف داعی است که نتیجه‌اش این است که اشکال ندارد این آقا وارد منزل او بشود. این آقا چون فکر می‌‌کرد دوستش است و لذا راضی شد او وارد منزلش بشود داعیش بر رضایت دخول زید در منزلش تخیل این است که زید دوست اوست، ‌اگر می‌‌دانست زید باطنا دشمن اوست منافق هست راضی نمی‌شد ولی الآن‌که فکر می‌‌کند زید دوست اوست بالفعل راضی است به دخول او اگر این‌جور است اشکال ندارد که راضی فعلی دارد به دخول زید در دار سبب رضایتش تخیل این است که زید دوست اوست و لکن نتیجه این تخیل رضایت فعلی است به دخول زید در خانه. این اشکال ندارد چون رضایت فعلی دارد به دخول زید. خیلی از موارد این‌جور است.

این‌هایی که به ما احترام می‌‌کنند با اصرار دعوت می‌‌کنند منزل‌شان از این قبیل است. تخلف داعی است چون فکر می‌‌کنند ما چقدر آدم خوبی هستیم این داعی می‌‌شود که رضایت فعلی پیدا کنند به رفتن ما به خانه‌شان اما اگر این‌طور نباشد که رضای فعلی پیدا کنند به دخول ما در منزل‌شان بلکه عرفا رضایت‌شان معلق باشد لبا یعنی عرفا آن وصف حیثیت تقیدیه باشد نه حیثیت تعلیلیه مثل یک وهابی خودش را جا زده آمده نعوذبالله معمم شده شده دوست شما، و تظاهر می‌‌کند که خیلی ضد وهایت هم هست، ‌آمده برای جاسوسی، شما چون دیدی که این خیلی ضد وهابیت است علاقه با او پیدا کردی گفت بیایم منزل شما؟ گفتی بیا یا خودت دعوتش کردی. ولی از نظر عرف رضایت شما معلق است بر این‌که او وهابی نباشد ضد وهابیت باشد. کجا سیره عقلاء و متشرعه بر این است که بگویند نه حالا من چون فکر می‌‌کردم او ضد وهابیت است راضی شدم، حالا واقعا وهابی هم باشد اشکال ندارد تصرفش جایز است.

یک مثال دیگری بزنم، یک آقایی شناسنامه جعل کرده خودش را جای برادر شما جا زده یعنی کاملا مشخص است یک شخص معینی است، ‌شما نمی‌دانستی اصلا برادر داری آمد گفت من برادر شما هستم من فامیل شما هستم جا زد خودش را. یا بعضی‌ها که دنبال پدر می‌‌گردند پدرشان را گم کردند، از کودکی دست دیگران بزرگ شدند دنبال پدر می‌‌گردند یک آدم حقه بازی آمد دید این جوان خیلی پول دار است دنبال پدر هم می‌‌گردد آمد یک مدارکی جعل کرد خودش را جا زد را به عنوان پدر این آمده از امکانات این پسر دارد استفاده می‌‌کند این پسر رضایتش مقید است لبا و قطعا تصرف این پدر در اموال این جوان حرام است چرا برای این‌که به هر عرفی بگویی می‌‌گوید این رضایتش مشروط است به این‌که این خودش را به جای پدر جا نزده باشد. عرف این شخص کلاه‌برداری که به اسم پدر این جوان خودش را جاز آمد از امکانات این پسر استفاده می‌‌کند این تصرفش را مصداق اکل مال به باطل نمی‌داند؟ قطعا می‌‌داند.

پس ما باید این‌جور حساب کنیم: آیا تخلف داعی است یا تخلف عنوان تقییدی است؟ اگر تخلف داعی است اشکال ندارد. شما می‌‌روید گوشت می‌‌خرید به داعی این‌که روز جمعه مهمان دارید، می‌‌روید منزل خانم می‌‌گوید اشتباه کردی این جمعه نیست جمعه هفته آینده هست. این تخلف داعی است حق ندارید بروید گوشت را پس بدهید به قصاب. اما اگر نه، تخلف داعی نبود تخلف عنوان تقییدی بود این‌جا اصلا بیع منعقد نمی‌شود. مثل این‌که شما رفتید گفتید از این گوشت گوسفند یک کیلو به ما بده بعد معلوم شد گوشت شتر است این عنوان تقییدی است. یعنی ظاهر این‌که می‌‌گویید این گوشت را از شما می‌‌خرم یعنی اگر گوشت گوسفند است از تو می‌‌خرم. تعلیق بر عنوان گوشت شاة است. خود عرف هم فرق می‌‌گذارد. و لذا خود آقایان در بیع گفتند تخلف وصف غیر ذاتی خیار تخلف وصف می‌‌آورد. اگر شما رفتی برنج برخی گفتی به شرط این‌که برنج درجه یک باشد بعد معلوم شد برنج درجه دو است خیار تخلف وصف داری. بیع صحیح است. اما اگر تخلف عنوان ذاتی باشد مثل همان مثال گوشت گوسفند می‌‌خواستی بخری بعد معلوم شد گوشت شتر است گوشت شترمرغ است. این اصلا بیع باطل است چون معلق است تملیک و تملک که این گوشت گوسفند باشد نه گوشت شترمرغ.

این‌جا هم همین است. گاهی عرفا آن عنوان عنوان مقوم عرفی است برای رضایت این مالک. مالک‌ها ممکن است فرق بکنند. یک مالکی است زیارت عاشورا هر روز صبح ترک نمی‌شود یک کسی خودش را به عنوان دوست او جا زده اصلا زیارت عاشورا را قبول ندارد واقعا انسان شک هم بکند که آیا این رضایتش مطلق است تخلف داعی است یا اصلا رضایتش مقید است لبا به این آقا ضد زیارت عاشورا نباشد. و این واقعا این شخص ضد زیارت عاشورا است. کدام سیره آقای خوئی فرمود جایز می‌‌دانند تصرف را. کی همچون سیره‌ای است. واقعا آن مهمانی که دعوت کرده فامیل‌های عروس و داماد را بعد فکر می‌‌کند شما فامیل داماد هستی آن مالک آن صاحبخانه می‌‌گوید بفرمایید شما می‌‌روید عرف این را اکل مال به باطل نمی‌داند؟‌حلال می‌‌داند؟‌سیره بر این است که این حلال است؟ چه جور آقای خوئی فرمودند این حلال است؟ چون راضی بالفعل است که شما وارد منزل او بشوید اگر می‌‌دانست شما فامیل داماد نیستید راضی نمی‌شد، ‌آقای خوئی این‌جور فرموده. فرموده ولی مهم این است که رضای فعلی دارد آقا رضای فعلیش عرفا مقید است لبا مقید است. شک هم بکنیم این رضایت مطلق است یا مقید است استصحاب عدم رضایت می‌‌کنیم.

خیلی از موارد تخلف داعی است اگر طرف می‌‌دانست من نماز صبحم قضا شده دعوتم نمی‌کرد دل چرکین می‌‌شد دعوت نمی‌کرد نه این‌که حالا که دعوت کرده لبا مقید است دعوتش به این‌که من نماز صبحم قضا نشده باشد. در موارد شک که داعی است یا عنوان مقید است اگر ظهور عرفی نباشد به نظر ما اصل عدم رضایت است.

تامل بفرمایید ان‌شاءالله تا روز شنبه.

جلسه 49-401

**‌شنبه - 07/10/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در این بود که یک فردی به یک عنوان مشمول رضایت مالک است در تصرف در ملکش و به یک عنوان دیگر مشمول کراهت مالک است.

مرحوم آقای خوئی فرمودند: مهم آن عنوانی است که متعلق رضای مالک است؛‌ این مجوز تصرف می شود. و لذا دو صورت ذکر کردند فرمودند در هر دو صورت ما معتقد جواز تصرفیم:

صورت اول مثلا فکر می کرد زید دشمنش است ولی دوستش بود، به عنوان دوست راضی است به تصرف او اما چون فکر می کند زید دشمنش است بالفعل راضی به تصرف او نیست. مهم این است که رضایت او تعلق گرفته به تصرف دوستش، ‌خبر ندارد که زید دوست او نیست، علم به انطباق ندارد، همین کافی است برای جواز تصرف. رضای تقدیری دارد که اگر ملتفت بشود که این زید دوست اوست راضی است به تصرف او. همین کافی است. و لو کراهت فعلیه دارد نسبت به تصرف زید چون فکر می کند زید دشمن اوست این‌که مهم نیست، ‌کراهت موضوع حرمت تصرف نیست. موضوع جواز تصرف جامع رضایت است اعم از رضایت فعلیه و رضایت تقدیریه. اگر جامع رضایت باشد تصرف جایز است. اگر جامع رضایت نباشد یعنی نه رضایت فعلیه باشد نه رضایت تقدیریه آن وقت تصرف حرام می شود. این‌جا رضایت تقدیریه است اگر بداند زید دوست اوست راضی است به دخول او در خانه‌اش.

ممکن است کسی اشکال بکند بگوید شما معتقدید اگر مالک بفهمد که مصلحت در این است که راضی بشود این مجوز تصرف ما در دار او نمی شود. چون می گویید لو علم بانه مصلحة لرضی این کافی نیست. چه فرق می کند با این مثال شما که اگر بداند من دوست او هستم راضی می شود؟ آن‌جا هم اگر بداند که تصرف من به مصلحت اوست راضی می شود، شما چه جوری در این مثالی که اگر بفهمد مالک که تصرف من در مصلحت اوست، راضی می شود می گویید کافی نیست، باید بالفعل بداند که مصلحت او در تصرف من است و راضی بشود اگر بداند تصرف من در مصلحت اوست راضی می شود این‌که کافی برای جواز تصرف نیست ولی این‌جا می فرمایید همین که بفهمد من دوست او هستم راضی است همین کافی است که من تصرف کنم در مال او و لو بالفعل نداند من دوست او هستم.

آقای خوئی فرموده فرق می کند این دو مثال. در مثال ما ما حرف مان این است که الان راضی به تصرف دوستش در این خانه است، اگر الان راضی نیست من در خانه او تصرف کنم چون علم به انطباق عنوان دوست بر من ندارد، ‌ولی رضایت او به تصرف دوست در مال خودش بالفعل هست. اما در مثال علم به مصلحت معهود نیست که افراد یک رضای کلی داشته باشند، ‌هر تصرفی که مصلحت من است من راضی به او هستم. همچون چیز معهود نیست. اول حساب مصلحت را خود مالک می کند بعد تصمیم می گیرد راضی بشود یا نشود. یعنی علم به مصلحت حیثیت تعلیلیه است در رتبه سابقه بر انقداح رضای نفسانی خود مالک بررسی می کند. اگر دید تصرف شما مصلحت دارد راضی می شود. نه این‌که از اول یک رضای کلی دارد که هر تصرفی که مصلحت در او بود من راضی هستم فقط نمی داند این تصرف من به مصلحت هست یا نیست. این خلاف معهود است. ولی در بحث تصرف دوست او راضی است به تصرف دوست حالا دوست را بردارید بگذارید پدر مالک خیلی واضح تر است که او راضی است به تصرف پدرش فقط نمی داند من پدر او هستم.

در صورت ثانیه که بر عکس فکر می کند من دوست او هستم راضی می شود راضی می شود در حالی که من دشمن او هستم این‌جا هم جواز تصرف هست چون رضای فعلی دارد مالک به تصرف من. اگر بفهمد من دشمن او هستم راضی نیست، ولی الان چون فکر می کند دوست او هستم رضای فعلی دارم‌همین کافی است رضای فعلی به تصرف من دارد چون فکر می کند من دوست او هستم. و سیره متشرعه هم بر همین است. و الا اگر مالک خصوصیات واقعی افراد را بداند خیلی از این هایی که رفت و آمد به خانه‌اش می کنند ممکن است بیرون کند. او حسن ظن به افراد دارد رضایت می دهد.

ما عرض کردیم که باید بین قید و داعی فرق بگذاریم. ما یک قید داریم یک داعی داریم. در داعی تخلف داعی مضر نیست. من فکر می کنم این آقا اهل نماز شب است، و لذا راضی شدم که منزل ما بیاید مدتی بماند از او پذیرایی کنیم دلم خوش است که یک نماز شب خوان یک زیارت عاشورا‌ء خوان را دارم از او پذیرایی می کنم و ثواب دارد. اگر بفهمم او نماز شب خوان نیست، ‌زیارت عاشوراء خوان نیست دست بر می دارم از رضایتم می گویم اشتباه کرده بودم که راضی شده بودم، ‌ولی راضی شده بودم به این می گویند تخلف داعی. تخلف داعی کشف نمی کند از این‌که رضای من معلق بود بر وجود این وصف در این شخص. اما در قید ظاهر این است که اصلا رضای من معلق است بر وجود این قید در مورد آن شخص.

یک فرعی است در اسقاط خیار غبن. در مکاسب هم مطرح است آقای سیستانی هم متعرض شدند. گاهی انسان بایعی مثلا می‌اید یک جنس عتیقه‌ای را می فروشد یک ملیون می گویند اسقاط خیار غبن فاحش الان رسم شده بل الافحش بکنیم بایع می گوید مانعی ندارد. چرا؟‌برای این‌که سطح توقعش این است که این یک ملیون فوقش دو ملیون است من اشتباه کردم. مهم نیست. اما اگر بعدا کشف بشود که این جنس عتیقه‌ای است از زمان هخامنشیان یک میلیارد ارزش دارد آیا او اسقاط خیار غبن در این فرض هم کرده است یا نه ظاهرش این است که این قید است یعنی اسقاط خیار غبن معلق است بر این‌که این غبن افحش نباشد. به تعبیر آقای سیستانی می گویند لعله الغالب اینطور است که از باب قید است که اسقاط خیار غبن معلق است بر آن نه از باب داعی.

[سؤال: ... جواب:] تعلیق ذاتی است یعنی اگر سؤال بکنند می گوید من به این مقدار اسقاط خیار غبن کردم. در داعی می گوید من اسقاط خیار غبن کردم اگر از او بپرسند می گوید اگر می دانستم یک میلون که جسن فروختم واقعا دو ملیون است اسقاط خیار غبن نمی کردم گفتم حالا ممکن است یک میلون و دویست بوده یک ملیون فروختم اما اگر بدانم یک ملیون فروختم واقعا دو ملیون ارزش داشت این‌جا من اسقاط خیار غبن نمی کردم ولی حالا که نمی دانستم متفاهم عرفی این است که اسقاط خیار غبن کردم بدون تعلیق بر این‌که غبن افحش نباشد. این بحث عرفی است.

ما برای هر دو مثال داریم. حالا در ما نحن فیه ما معتقدیم اگر اشتباه بگیرد بین دو فرد (خوب دقت کنید!) زید را با عمرو اشتباه بگیرد، ‌همان هایی که شما اسمش را می گذارید تخلف داعی، اصلا فکر می کرد که مثلا زید با عمرو اشتباه شد، فکر می کرد که زید همان کسی است که بناء است به او وام بدهد، عمرو بناء‌بود به او وام بدهد او را با زید اشتباه گرفته اصرار دارد که بیا این رستوران برویم امروز ناهار در خدمت شما، زید هم می داند که این آقا او را با عمرو اشتباه گرفته دیگه از این ساده تر که نیست، ما همین را می گوییم چون بین دو شخص اشتباه کرده است بر می گردد به قید . یعنی این آقا راضی است به این‌که عمرو به مهمانی او برود منتها عمرو را بر زید اشتباها تطبیق کرده. ولی یک وقت نفر است، همین زید است عمروی در کار نیست، ‌منتها این آقا طمع کرده، ‌فکر می کند که اگر از زید پذیرایی کند زید به او وام می دهد زید هم بناء بر وام دادن به او ندارد، ‌این‌جا بحث تخلف داعی پیش می‌اید که اگر داعی تخلف کرد اشکالی ندارد تخلف داعی مضر نیست به رضای فعلی این مالک به تصرف در مالش. درست است که این رضا معلول آن اعتقاد اشتباه این مالک است ولی بالاخره او اعتقاد اشتباه دارد و این منشأ رضایت فعلی مالک شده است به تصرف زید در مالش مطلقا. اما اگر به نحو قید باشد یعنی اباحه تصرف معلق باشد بر وجود آن قید جناب آقای خوئی شما می فرمایید اباحه فعلیه است اباحه فعلیه معلق است بر وجود آن عنوان و آن قید چه جور ما ادعای سیره بکنیم چه جور ما ادعای انطباق عنوان طیب نفس بکنیم بر این مورد.

در مواردی که فریب می دهد شخصی مالک را انصافا ظهور عرفیش در قید است. فریب داده اصلا تظاهر کرده من ملتزمم به خواندن زیارت عاشوراء، یک زیارت عاشوراء هم در جیبش گذاشته هر وقت هم این مالک را می بیند چون خیلی امام حسینی است این مالک این زیارت عاشوراء‌ را در می آورد و نگاه می کند آن بیچاره هم فکر می کند با صد لعن و صد سلام این زیارت عاشوراء را تمام کرده آمده این‌جا. دارد فریب می دهد مالک را. این ظهور عرفیش این است که مالک وقتی راضی می شود معلق است بر این‌که شما او را فریب نداده باشید. و لذا عرف این پولی که از او می گیرد و تصرف در او می کند اکل مال به باطل می داند.

[سؤال: ... جواب:] اگر کسی دیگر فریب بدهد شما را که مهمان داری بعد شما بروی از قصاب گوشت بخرید نسبت به خرید شما که تقییدی حساب نمی شود. این‌که روشن است چه ربطی به مقام دارد؟ ... متفاهم عرفی این است که رضایت من معلق بر این است که شما من را فریب ندهی. ظهور دارد این در تعلیق.

شک هم بکنیم در این‌که آیا به نحو تعلیق است یا به نحو داعی، ‌اگر قید است تعلیق است که ان کنت کذا فانا ارضی بتصرفک اگر شک هم بکنیم مقتضای اصل عملی استصحاب عدم رضایت مالک است به تصرف من در فرض انتفاء این عنوان. رضایت معلق است بر وجود این عنوان یا مطلق است. در فرض انتفاء عنوان رضایت مشکوک است.

اتفاقا ما معتقدیم نیازی به استصحاب هم نیست. اصلا اصل عقلائی در اموال مردم این است که تا احراز رضایت نکنید جایز نیست تصرف. مثلا: توارد حالتین شده بر این مالک، یک روز راضی بود شما خانه‌اش بروید، ‌یک روز راضی نبود نمی دانید اول رضایت داشت یک روز با شما خیلی رفیق بود، گفت فلانی هر وقت بیایی منزل ما قدمت روی چشم، ‌یک روز دیگر هم خیلی از دستت عصبانی بود گفت پایت را بگذاری این‌جا نفرینت می کنم، ‌نمی دانیم اول ناراضی بود بعد راضی شد او بالعکس، ‌توارد حالتین است دیگه، ‌این‌جا استصحاب عدم اذن تعارض می کند با استصحاب بقاء اذن. ولی عقلاء قبیح می دانند شما بروی منزل او اصل برائت از حرمت تصرف جاری کنید. این اصل برائت از حرمت تصرف منصرف است از این مورد چون ارتکاز عقلاء بر خلاف است. عقلاء می گویند باید احراز کنیم رضایت مالک را.

[سؤال: ... جواب:] دم درب خانه‌اش ایستاده مجلس عروسی است فکر می کند شما فامیل دامادی، ‌شما را آمده می گوید بفرما برویم منزل می دانید اشتباه کرده، ‌آقای خوئی همین جا فرمود جایز است بروید دو پرس غذا هم بگیرید بخورید. ... مواردی که متفاهم عرفی این است که داعی است مثال نزنید. یک مثال هایی بزنید که یقینا قید است. ... در مورد شک استصحاب عدم رضایت است، ‌اصل عقلائی حرمت تصرف است.

بله، ظهور عرفی اطلاق کلام چه بسا اقتضاء‌ بکند که این رضایت مطلق است یعنی عملا می شود داعی. ظهور کلام حجت است اگر ظهور منعقد بشود. اگر کلامی است ظهورش منعقد بشود من حرفی ندارم نفی می کنیم احتمال قیدیت را، احتمال تعلیق را نفی می کنیم. اما اگر نه، اصلا ظهور عرفی ندارد، آن مالک شخصی است که اصلا اگر بداند که این آقا منکر زیارت عاشوراء‌ است قطعا راضی نیست، ‌شک هم بکنیم آن استصحاب عدم رضایت جاری می شود. چه جور این آقا برود داخل منزل او؟‌

[سؤال: ... جواب:] لو تکاشفتم لما تدافنتم یا اذا لرفضونی که در دعاء است اولا ربطی به تصرف ندارد. لو تکاشفتم لما تدافنتم ربطی ندارد به این‌که الحمدلله خدا ما را مفتضح نکرد و اسرار ما را کتمان کرد، آبروی ما حفظ شد، ‌اما آیا جایز است من تصرف کنم در ملک مالکی که رضایت او معلق است عرفا بر وجود یک عنوانی و یک وصفی در من. لو تکاشفتم لما تدافنتم که این را نمی گوید. نمی گوید تصرف هر کسی در مال دیگری جایز است، تصرف آن وهابی هم که خودش را به اسم شیعه جا زده جایز است چون شما فکر می کنی شیعه است اجازه می دهید بیاید خانه تان، ‌اگر بدانید وهابی است جاسوس کشورهای بیگانه است هیچوقت اجازه نمی دهید بیاید خانه تان پس بگوییم پس جایز است بیاید. ... زندگی ما پر از این است که مردم احترام شان به یکدیگر بخاطر این است که اسرار و اوصاف واقعی یکدیگر را نمی دانند گذشته یکدیگر را نمی دانند ربطی به این‌جا ندارد. اولا جواز تصرف یک بحث دیگری است. ثانیا در همین بحث جواز تصرف ما هم قبول داریم یک سری موارد تخلف داعی است یعنی اگر بداند شما این وصف را ندارید از رضایتش بر می گردد، نه این‌که بگوید معلوم است من رضایتم منوط بود به این‌که این آقا وهابی نباشد و الا کی من راضی می شود بیاید در جلسات ما شرکت کند. خب جایی که رضایت معلق است بر وجود یک عنوانی در آن طرف ما بگوییم و لو آن عنوان در آن طرف نیست جایز است تصرف، سیره بر این است؟‌ از کجا سیره بر این است؟

[سؤال: ... جواب:] اگر ظهور عرفی داشته باشد در این‌که از باب داعی است من قبول دارم که جایز است تصرف و لو این وصف در من نباشد. اما اگر بدانیم قید است، آقای خوئی همین جا را هم فرمود اشکالی ندارد شما تصرف کنید در مال او. فکر می کرد شما برادر او هستید گفت بفرما منزل ما، شما در حالی که قاتل پدرش نعوذبالله هستی آقای خوئی فرمود اشکال ندارد برو، بعد هم فرمود سیره هم هست بر این. ... در شکش هم اگر شک عقلائی است، واقعا این آقا جوری است که شاید قاتل پدرش را هم راضی باشد وارد منزلش بشود، مثل یکی از علماء می گفتند دور حرم امام حسین می گفت تو را به مادرت فاطمه یک وقت قاتلینت را نبخشی، این‌جور در ذهنم است که گفته بود این چه حرفی است، گفت: ‌این بزرگواری که این آقا دارد می ترسم قاتلینش را هم عفو بکند. ممکن است یک مالکی است قاتل پدرش هم برود دم خانه‌اش بگوید بفرما، ‌شک داریم می توانیم تصرف کنیم؟ ظهور عرفی ندارد در این مطلب‌، شاید این مالک این‌جور باشد، با شاید می شود تصرف کرد؟

در جایی که ظهور عرفیش در داعی نباشد انصافا احراز سیره فی غایة الاشکال است. کدام سیره؟ بله این بوده که فعلا راضی است. همه مردم همین هستند. بله اگر بداند که من باطنم چه جور است یا قبلا چه کردم، دست از رضایتش بر می دارد، این مقدار سیره بوده، ‌اما جایی که قید باشد که رضای او عرفا معلق بر این قید است، یا احتمال عقلائی بدهیم که رضایت او معلق بر این قید باشد و ظهوری هم در کلامش نباشد که نفی بکند این احتمال را، ‌انصافا مشکل است ادعای سیره بر جواز تصرف.

راجع به آن صورت دوم که پدرش آمده دم منزل و فکر می کند دشمن اوست، می گوید راضی نیستم وارد منزل بشوید، این‌جا با توجه به این‌که ظاهرش این است که راضی است به آمدن پدر او و لو در تشخیص او اشتباه کرده باشد، وقتی که می شناسیم این آقا را یا حرفی زده که پدرم برادرم هر کی می خواهند بیایند منزل ما بلامانع است این ظاهرش این است که رضایت رفته روی عنوان واقعی پدر، ‌روی عنوان واقعی برادر و لو در تشخیص مصداق او مالک اشتباه کرده باشد، این‌جا بله، چه اشکالی دارد پدر یا برادر وارد منزل او بشوند. در تشخیص مصداق اشتباه کرده. ولی گاهی اینطور نیست. گاهی به این نحو است که الان که فکر می کند این آقا دشمنش است، دیگه رضایت ندارد به ورود او در منزلش حتی اگر فی علم الله پدرش باشد. گاهی به این نحو است که معتقد است این شیعه اثنی‌‌عشری نعوذبالله وهابی است ریش بلند دارد دشداشه بلند، فکر کرد این وهابی است در حالی که از شیعه های خیلی محکم است، ‌نمی گذارد وارد منزل بشود، بعد این یک وقت آن صاحبخانه رویش را بر می گرداند یا می رود سمت دستشویی این هم از فرصت استفاده کند برود داخل بگوید آقای خوئی فرموده واقعا او راضی است به دخول شیعه در منزلش من هم که شیعه هستم، ‌رضایت دارد به دخول من، می گوییم نه، آیا او راضی است به دخول شیعه در منزلش حتی در این فرض؟ که اشتباه کرده و فکر کرده که این آقا وهابی است، ‌در این فرض هم راضی است؟ اگر راضی باشد که حرفی نیست. اما اگر اطلاق نداشته باشد رضایتش، ‌بله به شیعه هایی که مشکوک نشود به آن ها راضی است اما شیعه این‌جوری که مشکوک است ظاهرش وهابی است یا مالک اشتباه کرده، ‌مالک دچار سوء تفاهم شده، باز هم راضی است؟ هذا اول الکلام.

[سؤال: ... جواب:] فعلا چون من فکر می کنم این وهابی است راضی نیستم. اگر بدانم شیعه است راضی می شوم اما الان که نفهمیدم شیعه است. آن رضای تقدیری که کافی است آن جایی که رضای تقدیری باشد به تصرف که لو التفت الی التصرف لرضی به، نه لو التفت که این آقا فلان عنوان بر او منطبق است ولی چون فکر می کند این عنوان منطبق نیست بالفعل کراهت فعلیه دارد. آخه این کجا موجب جواز تصرف است. الان فکر می کند این آقا دشمنش است، ولی فی علم الله پدرش است همین مثالی که آقای خوئی زد. کی می گوید رضای تقدیری کافی است که اگر بداند پدرش است راضی می شود. رضای تقدیری ما می گفتیم یعنی اگر ملتفت بشود به این تصرف راضی است، الان واقعا اگر بداند این پدرش است، دست از کراهتش هم بر می دارد ولی حالا که نمی داند فکر می کند این دشمنش است، باید سؤال کنیم بگوییم اگر فی علم الله این پدرت باشد، همین الان که تو فکر می کنی دشمنت است همین الان جواب بده، ‌اگر فی علم الله پدرت بود الان راضی به این هستی که وارد خانه ات بشود اگر بگوید بله، ‌پدر وارد می شود. اگر این مالک که پسر این آقا است یک سؤال را جواب بدهد، و آن سؤال این است که آقای مالک!‌ الان که فکر می کنی این شخص دشمنت است، اگر فی علم الله پدرت باشد همین الان راضی هستی به ورد او؟ اگر بگوید بله، کافی است اما اگر بگوید اگر بفهمم پدرم است آن وقت راضی می شود ولی الان چون فکر می کنم دشمنم است راضی نیستم حتی اگر فی علم الله پدرم باشد اگر این را بفهمیم یا حتی احتمال این مطلب را بدهیم آخه به چه مجوزی پدر واقعی وارد منزل مالک بشود؟

[سؤال: ... جواب:] خودش را ملامت می کند این مالک چرا پدرم را نشناختم، ‌گاهی هم ملامت هم نمی کند می گوید پدرم مقصر است، ‌در این سی سال ما را رها کرد یک بار نیامد بگوید پسرجان تو پسر منی، ‌گذاشت رفت خب من چکار کنم، من چه بدانم، ‌لهجه‌اش هم که لهجه دوست نیست یک لهجه‌ای دارد که لهجه دشمن است من فکر کردم دشمنم است. اگر پدر بینه و بین الله این سؤال را جواب بدهد که آیا مطمئنی از مناشیء عقلائیه اطمینان پیدا کردی از مقدمات عقلائیه اطمینا پیدا کردی که این پسرت همین الان راضی است به دخول شما در منزلش چون پدرش هستی واقعا، یعنی این پسر می گوید پدر من اگر باشد من راضیم و لو الان من پدرم را نمی شناسم و فکر می کنم دشمنم است ولی اگر واقعا پدرم است راضیم، اگر این‌جور باشد ما هم حرفی نداریم. اما اگر بگوید نه، من معتقدم این دشمن است و من راضی نیستم یعنی اگر پدر من هم باشد چون من فکر می کنم دشمن است من راضی نیستم یا قطعا این‌جور است یا احتمال می دهیم این‌جور باشد مالک، چه جور این پدر وارد منزل این فرزند بشود.

[سؤال: ... جواب:] رضای تقدیری یعنی رضای به تصرف علی تقدیر الالتفات بالتصرف، فقط ملتفت به تصرف بشود نه به تصرف های دیگر. اگر بداند من پول فرض کنید خرید نان ندارم راضی می شود بروم از باغ شان میوه بخورم، این مجوز است؟‌ مجوز نیست. باید او ملتفت بشود به عنوان تصرف نه به چیزهای دیگر. یعنی در ذهنش در ارتکازش رضایت به تصرف هست، نه این‌که اگر بداند من نان ندارم راضی می شود. اگر بداند من پدر او هستم راضی می شود. یک وقت بالفعل رضایت دارد پدرش وارد منزل او بشود مطلقا حتی در این حالی که مالک فکر می کند که این آقا دشمنش است، در این حال هم راضی است؟ اگر این را احراز کنید که ما حرفی نداریم. ... رضایت تقدیری مصداقش در جایی است که لو التفت الی التصرف کان راضیا به. این‌جا بفهمد که این آقا پدرش است، آن وقت راضی می شود ولی الان که فکر می کند دشمن است راضی نیست. این‌که حالت یک بام و دو هوایی دارد فرمایش آقای خوئی. فکر می کند من نماز شب نمی خوانم، ‌زیارت عاشوراء نمی خوانم می گوید حق نداری بیایی خانه ما می توانم بروم خانه‌اش چون واقعا دارم زیارت عاشوراء می خوانم، ‌فرض کنید نماز شب هم می خوانم، آقای خوئی این‌جور فرمود دیگه، چون واقعا من این‌جور هستم می توانم وارد بشوم. از آن طرف هم اگر فکر می کرد من نماز شب خوان هستم زیارت عاشوراء خوان هستم، راضی شد و لو واقعا من نمی خوانم بتوانم بروم عرف می گوید این حالت یک بام و دو هوایی دارد. نمی شود این را گفت. شما وقتی که این آقا اشتباه می کند فکر می کند من زیارت عاشوراء خوان نیستم می گوید راضی نیستم بیایی چرا حساب نمی کنید که بالفعل راضی نیست. بله اگر بفهمد اشتباه کرده و من زیارت عاشوراء‌ خوان بودم نماز شب خوان بودم آن وقت راضی می شد. ولی الان راضی نیست به چه مجوزی من وارد منزل او بشوم. بله اگر از خارج احراز کردیم که بگوید اگر من اشتباه کردم فکر کردم این آقا زیارت عاشوراء خوان نیست ولی واقعا زیارت عاشوراء خوان بوده راضی هستم اگر این‌جور باشد ما هم حرفی نداریم، بحثی نداریم ما.

[سؤال: ... جواب:] ما می خواهیم بین قید و داعی فرق بگذاریم. در همین مثال می گوییم چه ظهوری دارد در این‌که این آقا راضی است کسی که واقعا زیارت عاشوراء می خواند وارد منزل او بشود حتی لو تخیل المالک که این آقا زیارت عاشوراء نمی خواند در این فرض هم راضی است از کجا ما این را می دانیم؟ اگر بدانیم که ما حرفی نداریم. در بعضی از مثال ها ما این را می دانیم. مثلا زید پدر مالک است، ‌عمرو دشمن مالک است، زید زنگ زد که پدر مالک است، گفت ما با اجازه تان می خواهیم روز جمعه بروم منزل شما، باغ شما، این هم اشتباه گرفت زید را با عمرو که دشمنش است، گفت بیخود از کی تا حالا تو اجازه داشتی که بروی باغ ما، او هم گوشی را گذاشت نگفت من پدرت هستم. این را ما قبول داریم. چون ظهور عرفیش این است که راضی است پدرش وارد باغ او بشود و این هم پدرش است. ما که این را منکر نیستم. ولی جایی که نه یک آقایی آمده شخص معینی است، در انطباق اوصافی بر او مالک مشکل دارد، اصلا مالک فکر می کند این وهابی است، ‌قیافه‌اش به وهابی ها می خورد، ‌ولی فی علم الله از آن شیعه های خالص بگوید من اگر می دانست شیعه‌ام اصلا میوه های باغش که هیچی می گفت درخت ها را هم می توانی بکنی. اما حالا که فکر نمی کند من شیعه‌ام فکر می کند نعوذبالله من وهابی هستم راضی نیست. فقط جایی که احراز کنیم بحجة بظهور بعلم وجدانی که این مالک اگر من شیعه باشم واقعا راضی است حتی در این حالی که اشتباه گرفته من را با یک وهابی و فکر می کند من وهابی هستم اگر این را احراز کنیم ما حرفی نداریم.

[سؤال: ... جواب:] شما این قانون کلی را از کجا آوردید شما این‌جور باشید. کی این آقا گفته من راضیم هر شیعه‌ای وارد منزل من بشود و لو آن شیعه‌ای که من فکر می کنم او وهابی است. پس مناقشه شما با ما مناقشه صغرویه شد. می گویید قطعا مالک راضی است شیعه وارد باغ او بشود همین مالکی که اگر بداند طرف مقابلش شیعه است راضی است حالا هم که نمی داند و فکر می کند او وهابی است باز راضی است اگر شیعه است وارد باغ او بشود، اگر این را احراز کنید که بگوید من و لو اشتباه کردم فکر کردم این وهابی است ولی اگر واقعا شیعه است ما حرفی نداریم. ما اشکال مان در صغری است می گوییم همچون رضایتی را ما از کجا احراز کنیم. بعد از این‌که ظهوری در رضایت فعلی او نسبت به کل شیعی یا رضایت تقدیری که لو التفت لرضی که کل شیعی یجوز له الدخول فی داری حتی من اعتقد انه وهابی، ‌این حتی برای ما محرز نیست. ... در فرض شک اگر یک ظهوری داریم که الغاء این شک بکند نفی این شک کند اخذ می کنیم. ظهور نداریم مقتضای اصل عملی استصحاب عدم اذن است و اصل عقلائی هم منع می کند از تصرف در مال غیر مگر با رضایتش.

کلام واقع می شود در فرمایش صاحب عروه که فرمود کاشف از رضایت سه چیز است: اذن صریح و فحوی و شاهد حال. ان‌شاءالله فردا بررسی می کنیم.

جلسه 50-402

**یک‌شنبه - 08/10/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

صاحب عروه فرموده‌اند کاشف از رضای مالک به نماز خواندن در ملکش یکی از سه چیز است: یا اذن صریح یا اذن فحوی یا شاهد حال. برای اذن صریح مثال می زنند می فرمایند مثل این‌که مالک بگوید اذنت لک بالصلاة فی داری. حالا این اذن خاص هست. گاهی هم اذن، عام است. اذنت لک بالتصرف فی داری که هیچ انصرافی این تصرف از نماز در خانه او ندارد. بله، گاهی مناسبات منشأ انصراف می شود. این قرینه خاصه است. اگر قرینه خاص نبود مالک به دیگری بگوید تصرف در خانه من مانعی ندارد، اطلاقش شامل نماز هم می شود.

این‌که عرض کردم مناسبات گاهی قرینه خاصه است، ‌شبیه آنچه که در روایت آمده که زنی به شوهرش پولی می دهد می گوید هر نوع تصرفی در این پول بکنی بلامانع است از امام سؤال کردند می شود با این پول شوهر برود کنیز بخرد برای استمتاع؟ حضرت فرمود نخیر او پول را نداده که شوهرش برود کنیز بخرد. این همان مناسبات حکم و موضوع است. زن وقتی پولی می دهد به شوهر می گوید هر کاری می خواهی بکنی انصراف دارد از این امور. ولی اگر این پول را پدر می داد به این فرزند می گفت هر کاری می خواهی بکن او انصراف نداشت. این‌ها قرینه خاصه است که مانع از اطلاق است اگر قرینه خاصه نبود تصرف اطلاقش شامل نماز هم می شود.

صاحب عروه فرموده در اذن صریح لازم نیست ما علم پیدا کنیم به رضای مالک. اذن صریح یعنی اذنی که و لو ظاهرش به عموم یا اطلاق نماز را بگیرد، ‌مراد از اذن صریح این است نه اذن خاص. اذن عام و مطلق هم اذن صریح است در مقابل اذن فحوی. و این لازم نیست اطمینان‌‌آور باشد ظن هم بیاورد به رضای مالک کافی است.

اشکال این هست که ظهور ظن هم نیاورد، کافی است. اگر مراد از ظن ظن نوعی است یعنی نوع ظهورها ظن‌آور هستند، این بحثی ندارد. اما این‌که شرط بکنیم که این ظهور موجب ظن بشود به رضای مالک به نماز در ملک او، این وجهی ندارد. ممکن است این ظهور منشأ ظن به رضای مالک نشود نه منشأ ظن شخصی بشود به رضای مالک نه منشأ ظن برای نوع عقلاء بشود بخاطر یک قرینه منفصله. قرینه منفصله این است که نقل کردند غیر ثقات که این مالک مشابه همین اذن را در تصرف به یک شیعه‌ای داد، آمد دید این شیعه دارد سجده می کند روی مهر، مهرش را پرت کرد آن طرف گفت این شرک است و جلوی او را گرفت، الان ما این مالک را می بینیم به ما می گوید هر نوع تصرفی در مال من بلامانع است بخاطر آن نقلی که شده نه من ظن پیدا می کنم به اذن او و رضای او به نماز در منزلش به نحو نماز شیعی و نه نوع عقلاء ظن فعلی پیدا می کنند. این مهم نیست. مهم این است که نوع ظهورات کاشفیت ظنیه دارد از واقع. این منشأ شده که عقلاء ظهور را حجت بدانند.

حجیت ظهور شامل مواردی می شود که ظن به مطابقتش با واقع هم نداشته باشیم.

البته این نظر نظر مشهور است. حتی آقای سیستانی که در حجیت خبر ثقه می گویند حجیت خبر ثقه عند العقلاء مختص به جایی است که برای انسان وثوق حاصل بشود به مطابقت این خبر با واقع اما در ظهور می گویند عمل به ظهورات میثاق عقلائی است دائر مدار افاده وثوق و حتی افاده ظن نیست. مرحوم آقای صدر هم که در حجیت خبر ثقه اشکال می کرد در جایی که ظن نوعی به خلاف باشد، مثل موارد اعراض مشهور، ‌ایشان می گفت اعراض مشهور قدماء موجب ظن نوعی می شود به عدم مطابقت خبر ظنی با واقع. یک وقت خبر ثقه علم‌آور است اعراض مشهور می شود اعراض از دلالت آن، ‌مهم نیست. موجب ظن به عدم مطابقت ظهور آن با واقع می شود ارزشی ندارد، ‌ظهور حجت است مطلقا. اما اگر اعراض بکنند از سند یک خبر، ‌خبر ثقه است اعراض بکنند از ذات این خبر و نه از دلالت آن. مثل این‌که مشهور اعراض کردند از یک سری اخبار در روایات معتبره مثل این‌که مطوق بودن هلال دلیل بر این است که ماه شب دوم است، و امثال ذلک. آقای صدر گفتند اعراض مشهور از سند یک حدیث موهن حجیت آن است چون ظن نوعی به خطا آن راوی پیدا می کنیم اما در ظهور این را قبول ندارد می گوید ظهور حجت است و لو ظن نوعی به خلاف پیدا کنیم، ‌اماره ظنیه به خلاف قائم بشود و لذا اعراض مشهور از دلالت موهن نیست. این نظری است که مشهور قائلند.

اما در مقابل این نظر برخی گفته‌اند نخیر ظهور با ظن به خلاف حجت نیست. که ظاهر آقای وحید همین است. ظاهر کلام ایشان این است که اگر ظهور کلام مالک این است که راضی است در منزل او نماز بخوانیم اما شما ظن شخصی پیدا کنید به این‌که این ظاهر مطابق با واقع نیست مثلا این آقا تعارف می کند، رودربایستی گیر کرده است این کلام را می گوید نمی توانید به آن عمل کنید.

[سؤال: ... جواب:] مناشی ظن به این‌که ظاهر کلام مالک مطابق با واقع نیست مختلف است. یک کسی آمد به شما گفت این آقا خیلی دو رو است ظاهر و باطنش یکی نیست شما را که می بیند می گوید مخلصتیم رد می شود که از شما یک ناسزا می گوید این اخلاقش این است، ‌واقعا شما ظن پیدا کردید که او راضی نیست، ‌یک تعارفی می کند، ایشان فرموده است این اعتبار ندارد، ظهوری که ظن به خلافش پیدا بشود اعتبار ندارد. در خبر ثقه هم می گوید در ظهور هم می گوید. ... مناقشه در مثال نکنید. کبری این است که ظهوری است که من ظن به خلاف آن دارم ظن دارد که مطابق به واقع نیست ظاهر کلام این شخص این است که راضی است در منزل او نماز بخوانیم ولی من گمان دارم که او راضی نیست به این نحو که من نماز می خوانم در منزل او نماز بخوانم. ... مهم طیب نفس باطنی است، طیب نفس و لو بعد الکسر و الانکسار. ما که حرفی نداریم. بالاخره آخرش راضی باشد و لو بعد از ملاحظه تعارف ها ملاحظه رودبایستی ها. اما یک وقتی من گمان دارم که مثلا اطلاق این لفظ مرادش نیست او که می گوید راضی هستم به تصرف تو در منزلم گمانم این است که این شخص چون وهابی است نماز روی مهر را بر نمی تابد و راضی نیست، ظن پیدا کردم به این مطلب. آقای وحید فرمودند این ظهور اعتباری ندارد.

سخت‌تر از این بعض معاصرین در حاشیه عروه‌ای که با حاشیه های اختصاصی ایشان چاپ شده گفتند اصلا امارات عقلائیه چه خبر ثقه چه ظهورات عقلاء که به آن عمل می کنند از باب افاده وثوق و اطمینان است. در همین جا حاشیه زدند این ظهور کلام مالک باید وثوق‌آور باشد. منتها این مقدار را پذیرفتند که عقلاء در مقام احتجاج که مقام ما مقام احتجاج است وثوق نوعی را کافی می دانند. در اغراض شخصیه که دنبال منافع هستند وثوق شخصی را لازم می دانند، پزشک ظاهر کلامش اگر وثوق آور نباشد چون بیمار دنبال واقع است دنبال این است که بهبود پیدا کند نه دنبال احتجاج که فردا اگر پدرش به او گفت چرا عمل کردی به این سخن پزشک و بیماریش شدیدتر شد بتواند به پدرش بگوید پدرجان من بی‌گناهم مردم که در اغراض شخصیه شان دنبال احتجاج نیستند دنبال وصول به واقع هستند در آن‌جا وثوق شخصی لازم است. دنبال وثوق شخصی هستند عقلاء. آدرس می پرسد ظاهر کلام آن آقا این است که مثلا برو این خیابان کوچه فلان پلاک فلان منزل این آقا است. اما اگر وثوق شخصی پیدا نکند از چند نفر دیگر سؤال می کند. در مقام احتجاج که بین مولی و عبد است یا بین خود مردم است که دنبال این هستند که فقط اثبات کنند من معذورم من تصرف کردم در مال تو معذورم این‌جا وثوق نوعی مهم است، عقلاء دنبال وثوق نوعی هستند. آقای زنجانی هم همین مطلب را بیان می کردند که عقلاء بین خبر ثقه و ظهورات فرق نمی گذارند در مقام احتجاج باید خبر یا ظهور افاده وثوق نوعی بکند. حالا لابد ایشان هم اگر تعلیقه عروه بنویسند یا جاهای دیگر نوشته باشند مقتضای آن مطلبی که فرمودند این است که بگویند ظهور کلام مالک باید افاده وثوق بکند.

ولی انصافا ما می بینیم عقلاء احتجاج می کنند به ظهور کلام مالک. می گویند آقای مالک شما خودت گفتی که شما مجازی در خانه من هر کاری بکنی، ‌شما خودت گفتی، ‌انصراف هم که نداشت از این کار من، من هم آمد وضوء گرفتم نماز خواندم و لو اطمینان پیدا نکنند عقلاء و لو وثوق شخصی حاصل نشود چون یک شخص غیر ثقه‌ای تشکیک کرد آمد گفت حرف این آقا را باور نکن یا گفت این آقا وهابی است معلوم نیست که راضی باشد شما نماز بخوانی روی مهر سجده کنی. من نماز می خوانم روی مهرم سجده می کنم، اگر به من اعتراض بشود می گوید خودش گفت هر کاری می خواهی بکنی منزل کلیدش را بگیر برو هر کاری دوست داری بکن، خودش گفت. عقلاء احتجاج می کنند. و لو ظن نوعی به خلاف باشد.

[سؤال: ... جواب:] ظن نوعی به خلاف (دقت کنید!) حاصل شده است بخاطر قرائن منفصله و الا ظهور کلام او که محفوظ است. یک وقت مناسبات حکم و موضوع مناسبات عرفیه ظهور کلام او را مختل می کند ما که در او بحثی نداریم. ولی فرض این است که ظهور کلام او منعقد است. قرائن منفصله‌ای آمد مثل این‌که یک شخصی آمد و ثقه نبود مجهول الحال بود آمد گفت فلانی گفته که هر کاری می خواهی بکنی در منزل ما بکن اما حق نداری نماز بخوانی، یک مهمانی داشتیم آمد منزل ما نماز خواند مادرم مرد، از یمن نماز او، ما هر کس در فامیل مان نماز می خواند مشکل پیدا می کند. هر کاری دوست داری بکنی بکن اما نماز نخوان. این مخبر که این حرف را نقل کرد از مالک، ظن نوعی به تخصیص آن عموم کلام مالک ما پیدا می کنیم، ولی عقلاء احتجاج می کنند می گویند مالک به خود من گفت هر کاری دوست داری بکن. قید نزد ولی نماز نخوان. حالا شما آمدی یک چیزی می گویی ثقه هم که نیستی من بگویم بناء عقلاء بر عمل به خبر ثقه است مجهول الحالی. اگر قرینه متصله باشد که مانع از انعقاد ظهور است. عرض ما در این موارد است که عقلاء احتجاج می کنند به ظهور این کلام.

کلام کسی که ظهور کلامش موضوعیت دارد مثل کلام مولی یا کلام مالک، ‌موضوعیت دارد، ‌مالک خودش دارد می گوید من راضیم در منزل من تصرف کنی، کلام کسی که مضمون کلام او موضوعیت دارد مثل رضایت مالک در تصرف در ملکش موضوعیت دارد، عقلاء در این‌جا می گویند ظاهر کلامش هم این است که اذن مطلق داده. بله، ‌اگر یک ثقه‌ای بیاید بگوید این مالک راضی است به تصرف در مالش مطلقا این‌جا چون این خبر ثقه کاشفیت دارد این فرق می کند با این‌که خود مالک مفاد کلامش این باشد که من راضیم، ما بین این‌ها ممکن است فرق بگذاریم. خود مالک مفاد کلامش این است که من راضیم مفاد کلامش موضوعیت دارد، ‌لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه، این‌جا ما معتقدیم ظهور کلام مالک حجت است مطلقا عند العقلاء، کما این‌که کلام مولی مضمونش موضوعیت دارد متضمن امر و نهی مولی است که برای ما موضوعیت دارد. اما در مثل خبر ثقه‌ای که می‌اید می گوید من می دانم که مالک راضی است به تصرف در مال او این بحث دیگری است که کسی بگوید در سیره عقلاء این خبر ثقه باید مفید وثوق باشد ما راجع به او فعلا بحث نمی کنیم. راجع به ظهور کلام مالک بحث می کنیم که این عند العقلاء به او احتجاج می شود در دادگاه ها هم احتجاج می کنند. می گویند آقای قاضی خودش به من گفت. می گوید چرا شما دوستت را بردی منزل ما؟ می گوید خود شما گفتی هر نوع تصرفی در منزل من انجام بدهید مانع ندارد‌، یکی از تصرفات این است که مهمان ببرم. احتجاج می کنند عقلاء و قاضی هم کی را محکوم می کند، ‌انصافا آن صاحبخانه را محکوم می کند که الان شاکی شده می گوید برای چی گفت شما هر نوع تصرفی بلامانع است انجام بدهی، ‌این جمله‌ای که گفتی معنایش این است که این آقا یک روز مهمان مرد می برد خانه شان، ‌یک روز دیگر هم ممکن است هوس های دیگر بکند به نحو شرعی برود ازدواج موقت کند زوجه موقته‌اش را ببرد آن‌جا می خواستی اذن مطلق ندهی. بله، قبول دارم جاهایی که انصراف هست به مناسبت حکم و موضوع ما از اول ظهور منعقد نمی شود. مثل این‌که همسر شخصی سه دانگ خانه را مالک است، به شوهرش می گوید خانم! اجازه است؟ بالاخره شما نیستی مهمان می آوریم می گوید حاج آقا!‌ این حرف ها چیه؟ منزل خودت است، تعارف می کند او اگر بداند در دل این شوهر چی می گذرد با لنگ کفش دنبال می کند این شوهر را چه می داند این شوهر این‌جوری اجازه بگیرد برود هو بیاورد روی سر او یا زن موقت بگیرد بیاورد. این انصراف دارد. همانی که در روایت فرمود نمی شود. شک در انصراف هم مخل است. ما قبول داریم چون شک در انعقاد ظهور است. ... کلام ظهورش منعقد شده، ما بخاطر قرائن منفصله وثوق پیدا نکردیم این‌جا را می گوییم این ظهور حجت است.

[سؤال: ... جواب:] به نظر ما ظهور حجت است ظن شخصی به مخالفت این ظاهر با واقع اگر بر نگردد به اختلال در ظهور مانع از حجیت نیست. گاهی ظن شخصی به اختلال ظهور بر نمی گردد ناشی است از قرائن منفصله که ما یصلح للقرینیة هستند نه قرینه معتبره، قرینه غیر معتبره آن ها لطمه‌ای به آن ظهورات نمی زند. ... حالا بله موقع خداحافظی دم خانه‌اش می رسی می گوید بفرمایید اصلا ظهور ندارد در این ابراز رضا و لذا وقتی که شما با آن "بفرمایید بروید داخل منزل" بعد برای شما جوک درست می کنند می گویند تا گفت بفرما می ری داخل. اما فرض این نیست. فرض این است که ظاهر یک کلامی اذن است، ظهور منعقد شده، من از خارج ظن پیدا کردم به این‌که این ظهور مطابق با واقع نیست بخاطر قرائن غیر معتبره منفصله. آقای وحید فرمودند این‌جا نمی شود به این ظهور عمل کرد با ظن به خلاف. ما اشکال داریم می گویید چرا؟ عقلاء عمل می کنند. به قول آقای سیستانی بناء بر عمل به ظهورات و حجیات میثاقٌ عقلائی، یک قرارداد عقلائی است که بناء عقلاء بر آن هست.

[سؤال: ... جواب:] قرینه حالیه نوعیه اگر شما مقصودتان است مثل همان قضیه آن زن که می گوید هر کاری دوست داری بکن قرینه حالیه نوعیه است که موجب انصراف می شود از این‌که زوجه موقته بخواهد ببرد به آن خانه. او را ما حرفی نداریم. یا همانی که روایت می گفت، پول می دهد به شوهرش می گوید هر کاری دوست داری بکن روایت فرمود نمی تواند با آن برود جاریه‌ای بخرد که یطئها. قرائن نوعیه حالیه موجب انصراف می شود. ... قرینه معتبره یعنی مثلا یک کلام خاصی گفته که او هم ظاهر است و معتبر است، خب معلوم است که تخصیص می زند این عموم را. قرینه غیر معتبره یعنی یک اماره غیر معتبره مثل همان شهادت شخص مجهول الحال که نمی دانم ثقه است یا غیر ثقه آمده می گوید فلانی راضی نیست در خانه‌اش نماز بخوانی. می گویم خودش به من گفته هر کاری دوست داری بکنی بکن. ... اگر ثقه بود آن شخص بناء‌بر نظر کسانی که می گوید خبر ثقه در موضوعات حجت است مثل آقای خوئی و آقای تبریزی این خبر ثقه تخصیص می زند آن عموم اذن مالک را چون کشف می کند از عدم اذن مالک در این خصوص و خبر ثقه در موضوعات هم اگر معتبر باشد که نظر آقای خوئی و آقای تبریزی رحمة الله علیهما است می شود قرینه معتبره منفصله. ولی آن هایی که این را قبول ندارند مثل مشهور و منهم آقای سیستانی و ما هم همین را عرض می کنیم خبر ثقه در موضوعات اعتباری ندارد. بینه اگر بود دو تا شاهد عادل اگر گفتند یا خبر ثقه بگوید اطمینان پیدا کردیم آن وقت عمل می کنیم به این خبر.

این راجع به اذن صریح. پس مراد از اذن صریح یعنی اذن در مورد نماز در منزل این مالک إما بالعموم أو بالخصوص. مراد از اذن صریح این هست.

در مقابل، اذن فحوی است. اذن فحوی چست؟‌صاحب عروه فرموده: اذن فحوی این است که مالک می گوید منزل ما بیا بخواب بخور، صاحب عروه می گوید این بالاولویة دلالت می کند که نماز هم بخوانی. بعد هم فرموده وثوق هم لازم نیست پیدا کنی به رضای او به نماز خواندن در دارش. چون خود همین اذن فحوی ظهور است منتها ظهور التزامی. این‌که می گوید تعال الی بیتنا اجلس و استرح بنشین استراحت کن، بخواب غذا بخور این بالالتزام می گوید و نماز هم می توانی بخوانی این هم ظهور التزامی کلام است، همین که ظن پیدا کنیم به مطابقتش با واقع، کافی است. وثوق لازم نیست.

[سؤال: ... جواب:] مدلول مطابقی که نیست. آخرش می شود مثل لاتقل لهما اف دیگه که بالفحوی می گوید و لاتضربهما این هم همینجور است.

آقای خوئی فرموده: این درست نیست. این‌که شما می گویید مالک اگر بگوید بیا منزل ما بنشین بایست بخواب غذا بخور بالاولویة دلالت می کند بر رضایت او به نماز خواندن ما، این درست نیست. منشأ دلالت فحوی این است که یا ملازمه عقلیه باشد بین دو چیز، مثل این‌که اذن می دهد در وضوء از حوض منزل، خب این ملازمه عقلیه دارد با اذن این‌که از این‌جا تا حوض در منزل او راه بروی. یا این‌که ظهور یک کلام در هر عرفی در هر لغتی در این باشد که آن لازم را هم می خواهد تفهیم کند. مثل لاتقل لهما اف، هر لغتی این تعبیر لاتقل لهما اف در او بکار برود، عربی فارسی ترکی، ‌این ظهور عرفیش این است که یعنی این مثال است حتی اف به پدر و مادرت نگو، این مثال است برای ادنی مراتب ایذاء و عقوق.

[سؤال: ... جواب:] یا ملازمه عقلیه باشد مثل این‌که اذن می دهد در تصرف در وضوء‌ از حوض دارش، شما از دم درب می گوید آقا اجازه است من از حوض منزل تان وضوء بگیرم، ‌می گوید بله یعنی از دم درب تا حوض هم می توانی بروی چون منزل وسط حیات است وضوء گرفتن از او متوقف است عقلا که من از این‌جا تا حوض بتوانم بروم. این می شود ملازمه عقلیه. نوع دوم فحوی این است که این لفظ ظهور عرفیش این باشد که به عنوان مثال برای ادنی مراتب یک شیء گفتند مثل لاتقل لهما اف یا در روایت داریم و لاتعنهم علی بناء مسجد، ظلمه را بر ساختن مسجد هم کمک نکن. این می خواهد بگوید حتی بناء مسجد هم اگر بخواهند بکنند ظلمه شما آن ها را یاری نکنید. فضلا از چیزهای دیگر.

اما در مورد این مثال صاحب عروه آقای خوئی فرموده چه فحوایی هست؟ ممکن است اصلا مالک کافر است یا یک بادیه نشینی است که راضی نیست در خانه‌اش نماز بخوانیم. ایشان می گوید بعضی از بادیه نشین ها اصلا شوم می دانستند کسی در خانه شان نماز بخواند. خیلی هم مهمان دوست است، اصلا حاضر است مهمان را بکشد اگر خانه‌اش نرود، اسلحه می گیرند بعضی هایشان، خانه ما نمی آیی؟ اسلحه می گیرد به زور اسلحه می برد خانه‌اش، آن عرب ها بادیه نشین، ‌قدیم بین راه کربلا و نجف گاهی این‌جور بودند با اسلحه، به زور می برد آن مضیف شما مهمان امام حسینی، نیایی خانه ما نمی شود، نمی خواهی بیایی با اسلحه می برمت اما ممکن است در خانه‌اش حاضر نباشد نماز بخوانی.

انصافا جواب آقای خوئی یک کلمه است و آن این است که گاهی ملازمه عادیه است، این مواردی که شما می فرمایید این‌ها خلاف ظاهر است. ملازمه عادیه است خود آقای خوئی هم بیان کرده، ‌منتها مثال که می زند برای ملازمه عادیه این‌جوری مثال می زند می گوید مالک گفت می توانی در منزل من سکونت کنی، ‌سکونت در منزل ملازمه دارد با این‌که می توانی در منزل ما بخوابی غذا بخوری اما نماز هم می توانی بخوانی نه، ‌این ملازمه عادیه هم ندارد. ما این را ایراد داریم می گوییم چرا عرف ما ملازمه عادیه ندارد؟ ماندن در یک جا در عرف ما ملازمه عادیه دارد برای این‌که متعارف افراد که یک جایی می روند نماز هم می خوانند. ملازمه عادیه را که شما هم پذیرفتید که منشأ فحوی می شود، چرا فقط منحصر می کنید به این‌که اذن در سکونت بدهد بعد می گویید این ملازمه عادیه دارد با خوابیدن در آن مکان. نه، در عرف ما ملازمه با نماز در آن مکان هم دارد. بله قبول داریم اگر مالک وهابی است نه، آن ملازمه ندارد با این‌که نماز در خانه‌اش بخوانیم به طریقیه شیعیه ولی ملازمه عادیه منشأ ظهور می شود.

تامل بفرمایید ان‌شاءالله تا فردا.

جلسه 51-403

**دو‌شنبه - 09/10/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به کاشف از طیب نفس مالک بود که صاحب عروه فرمود گاهی اذن صریح هست.

مقصود از اذن صریح این بود که لفظی بگوید یا بالخصوص یا بالعموم اذن در تصرف در منزل باشد که اذن بدهد در منزل او نماز بخوانم. حال یا اذن بالخصوص بگوید صل فی داری یا اذن به عموم و اطلاق: تصرّف فی داری. این اذن طریق معتبر هست به کشف رضای نفسانی.

بر فرض کبرویا ظن نوعی به خلاف قادح باشد اما در مقام (کاشفیت اذن از رضای نفسانی) مخل نیست چون جعل شرعی طریقیت برای اذن، مطلق است و لو طریقیت عقلائیه نباشد

و ظن به این‌که مطابق با واقع هم هست لازم نیست. هم می‌‌توانیم بگوییم ظهور کلام حجت است مطلقا و لو ظن به موافقت آن با واقع نداشته باشیم، هم می‌‌توانیم یک وجه دیگری ذکر کنیم بگوییم: در روایت اسدی داشت لایحل ان یتصرف فی مال غیره الا باذنه، در موثقه سماعه داشت لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه، عرف بین این دو خطاب جمع کرد و حمل کرد اذن را بر طریقیت، نیازی نداریم ما بگوییم طریقیت عقلائیه. شارع آن را طریق قرار داده است و لو عقلاء در جایی که ظهور مفید وثوق نباشد در حجیتش شبهه بکنند اما این‌جا ما دلیل داریم که با اذن مالک تصرف در مال او جایز است. ما این را حمل کردیم بر این‌که طریق است به کشف رضا اما طریق عقلائی معتبر باشد؟ نخیر و لو طریق تعبدی باشد.

شبیه آنچه که در برخی از روایات هست که اگر خوف ضرر داشتید روزه‌تان را بخورید، برخی از ادله هم می‌‌گوید کسی که روزه برایش ضرر دارد روزه‌اش را بخورد، ‌حمل کردند آن خوف ضرر را بر طریق بودن به واقع ضرر. گفتند واقع ضرر موضوع حکم واقعی است به جواز افطار، خوف ضرر موضوع حکم ظاهری است به جواز افطار. لازم نیست که خوف ضرر طریق معتبر عقلائی باشد، نخیر، شارع این را طریق قرار داد به کشف ضرر. این‌جا هم همین‌طور است.

اصلا شما اشکال کنید در حجیت ظهوری که مفید وثوق و اطمینان نفس نیست کما این‌که بعضی اشکال کردند اما در این‌جا ما می‌‌توانیم به روایت ابی جعفر اسدی تمسک کنیم لایحل لاحد ان یتصرف فی مال غیره الا باذنه می‌‌گوییم جمع عرفی بین این روایت و بین موثقه سماعه که می‌‌گوید لایحل مال امرء‌ مسلم الابطیبه نفسه اقتضاء‌ می‌‌کند که این اذن را حمل کنیم بر این‌که طریق به احراز رضای مالک است و لو طریق شرعی.

[سؤال: ... جواب:] ممکن است ما هم تشکیک کنیم در حجیت ظهوری که کاشف از مراد متکلم به نحو کشف اطمینانی نیست کما این‌که بعضی‌ها مناقشه کردند اما این‌جا به نظر می‌آید که ما می‌‌توانیم بگوییم اطلاق این معتبره ابی جعفر اسدی شامل می‌‌شود آن جایی که مالک اذن می‌‌دهد و لکن نمی‌دانم که این اذنش مطابق با واقع هست یا نیست و چه بسا ظن دارم که طیب نفس ندارد اما اذن که داد، این روایت می‌‌گوید جایز است تصرف با اذن و لو حمل می‌‌کنیم اذن را بر طریق اما لزومی دارد بگوییم طریق عقلائی معتبر؟ نخیر، و لو طریق تعبدی شرعی.

[سؤال: ... جواب:] حکم ظاهری است جواز تصرف در فرض اذن مالک اما مشروط نیست به جایی که ظاهر کلام مفید وثوق و اطمینان باشد. اذن را بما هو امارة عقلائیة شارع اخذ کرده است؟ به چه دلیل؟ فرض این است که ظهور در کلام متکلم شکل گرفته در اذن. ما اطمینان نداریم این آقا که اذن می‌‌دهد تعارف می‌‌کند یا تعارف نمی‌کند جدی می‌‌گوید، ‌اطمینان نداریم، خیلی باور نمی‌کنیم این آقا با آن سابقه بخل اینقدر دست‌ودل‌باز شده باشد. [می‌گوید:] آقا! منزل خودتان است، هر کاری می‌‌خواهید بکنید بکنید، هر تصرفی می‌‌خواهید انجام بدهید. و لکن وثوق پیدا نکردیم. [اما اشکال ندارد چون] اذن که صادق است، صدق می‌‌کند أذِن. یا در قرآن دارد داخل منزل دیگران نشوید حتی یؤذن لکم، اذن داد و لو من احتمال می‌‌دهم این اذنش ناشی از طیب نفس نباشد، ناشی باشد از اکراه، یک مردی تحت تاثیر اکراه همسرش ما را دعوت کرد چون ما فامیل همسرش هستیم، در باجناغ‌ها زیاد پیش می‌آید، احتمال می‌‌دهد باجناغش طیب نفس ندارد‌، همسرش مجبورش کرده‌، بعد از کلی دعوا این باجناغ زنگ زده باجناغش را دعوت کرده، ‌این باجناغ [گرچه] وثوق ندارد به طیب نفس باجناغش اما [مهم این است که] اذن داد.

[سؤال: مرحوم آقای حکیم بعد از استقرار معارضه، اذن را بر طریقیت حمل کرد، شما که قبول نداشتید. جواب:] عرف از اذن طریق می‌‌بینند به طیب نفس، می‌‌گویند اگر طیب نفس را احراز کردیم نیاز به اذن نیست، اما آیا ظاهر کلام که مفادش اذن به تصرف است باید مفید وثوق باشد؟ این چه لزومی دارد؟‌ خطاب مطلق است. و لو عقلاء بگویند ما ظاهر کلام را در جایی که مفید وثوق نباشد معتبر نمی‌دانیم و لکن اطلاق این معتبره ابی جعفر اسدی شامل می‌‌شود. عقلاء می‌‌گویند طیب نفس تمام الموضوع جواز تصرف است واقعا اما این‌که طریق به طیب نفس مطلق اذن است و لو مفید وثوق نباشد به طیب نفس، مطلق اذن است و لو ما ظن به عدم طیب نفس داشته باشیم یا لااقل ظن به وجود طیب نفس نداریم، ‌عقلاء می‌‌گویند ما متوقفیم در عمل به همچون ظهوری که وثوق پیدا نکردیم یا ظن به مطابقت آن با واقع پیدا نکردیم، ‌بر فرض این‌جور باشد چرا ما به اطلاق معتبره ابی جعفر اسدی عمل نکنیم؟ ارتکاز عقلاء که بر خلاف این نیست. ارتکاز عقلاء‌ فقط می‌‌گفت طیب نفس تمام الموضوع است برای جواز تصرف. ... قرآن می‌‌گوید داخل نشوید منزلی حتی یؤذن لکم، ‌اذن داد مالک، ‌بگوییم حتما باید وثوق پیدا کنم به طیب نفس او؟‌ چه می‌‌دانم؟ شاید اذن مالک از ترس از همسرش بود، ‌اکراه همسرش او را وادار کرد که اذن بدهد. چه می‌‌دانیم؟ ‌ولی آیه اطلاق دارد: داخل منزلی نشوید حتی یؤذن لکم یعنی اگر اذن دادند می‌‌توانید داخل شوید.

[سؤال: ... جواب:] ما در آن بحث می‌‌گفتیم اذن عرفا معلق است بر این‌که من دشمن او نباشم و من چون دشمن او هستم پس عرفا در این فرض اذن نداده است. حالا بحث این است که به من اذن داد تعلیقی هم نیست و لکن من وثوق به طیب نفس او ندارم.

[سؤال: ... جواب:] شما خطاب قانون‌گذار را در نظر بگیرید که گفت اگر مالک اذن داد می‌‌توانید تصرف کنید، عرف اطلاق‌گیری می‌‌کند می‌‌گوید قانون‌گذار گفت اگر اذن داد می‌‌توانید تصرف کنید، ‌این اطلاق دارد. ... ما این را که شما ادعاء‌ می‌کنید که شارع بگوید یعنی همان اذن کاشف عقلائی از طیب نفس [ملاک است]، ما این را نمی‌فهمیم. اذنی که ظاهر است در طیب نفس [ملاک است، اما] حالا این ظهور هم باید قبلا ثابت بشود که عند العقلاء معتبر است؟ ما دلیلی نداریم. اطلاق دارد خطاب.[[3]](#footnote-3)

آقای زنجانی هم دیروز ما نقل کردیم که یک وقتی مناقشه می‌‌کردند در حجیت ظهوری که مفید وثوق نوعی نیست و لکن در این‌جا فرمودند اگر اذن بدهد و ما شک داریم واقعا طیب نفس دارد یا نه می‌‌توانیم تصرف کنیم. البته ایشان در بحث اطلاق و عموم که اطلاق و عموم را حجت می‌‌دانند به عنوان اصل عقلائی (می‌‌گویند اصل عقلائی بر حجیت اطلاق و عموم است) و لکن گاهی هم این تعبیر را کردند که حجیت ظهور عند العقلاء مشروط است به افاده وثوق نوعی. حالا چه جور می‌‌شود این مبانی را با هم جمع کرد ما خیلی نمی‌دانیم.

پس کاشف اول از طیب نفس اذن صریح بود. کاشف دوم فحوی بود. صاحب عروه فرمود: مالک به شخصی می‌‌گوید بیا منزل ما بنشین بخواب غذا بخور، این اذن فحوی می‌‌دهد که در آن‌جا نماز هم بخوانیم.

محقق خوئی: فحوی کاشف از طیب نفس نیست. فحوی باید یا ناشی از بیان ادنی مرتبه یک شیء باشد و یا ناشی از ملازمه عقلیه و یا ناشی از ملازمه عادیه و هیچ‌کدام در مقام وجود ندارد

مرحوم آقای خوئی فرمود: نخیر، تا علم یا اطمینان پیدا نکنیم به این‌که این مالک راضی است در منزل او نماز بخوانیم این الفاظ فایده‌ای ندارد. چرا؟ برای این‌که این ظهور ندارد در اذن در نماز در منزل او. فحوی که صاحب عروه فرموده، به نظر آقای خوئی یا باید ناشی باشد از این‌که مفاد خطاب بیان ادنی مرتبه یک شیء است. مثل لاتقل لهما اف. اصلا معنایش این است که حتی اف هم نگو به پدر و مادرت. اصلا در هر لغتی این تعبیر بکار برود ظاهرش این است که یعنی اف نگو تا چه برسد به این‌که آن‌ها را بزنی. در اذن در رفتن به منزلش و خوابیدن در منزلش همچون چیزی نیست که بگوییم در هر عرفی ظهور دارد در این‌که نماز هم در منزل ما می‌‌توانی بخوانی، ‌چه بسا مالک کافر است چه بسا وهابی است اصلا راضی نیست ما به نحو شیعی در منزل او نماز بخوانیم.

یا فحوی ناشی است از ملازمه عقلیه که او هم این‌جا نیست. چه ملازمه عقلیه است بین خوابیدن در منزل او و نماز خواندن در منزل او؟ ملازمه عقلیه مثل این می‌‌ماند که حوض وسط حیاط است، به ما گفت می‌‌توانی از حوض ما وضوء‌ بگیری، من هم دم خانه او هستم، این ملازمه عقلیه دارد به رفتن به طرف حوض. ولی اگر اذن داده بود می‌‌توانی از این ظرف آب استفاده کنی، ظرف آب اتفاقا امروز دم درب بود، بعد که رفتم وضوء‌ بگیرم از این ظرف دیدم این ظرف را بردند در حیاط، نمی‌توانم وارد حیاط بشوم ،ملازمه عقلیه ندارد. این هم که نشد.

فرض سوم فحوی ملازمه عادیه است که مثلا اذن می‌‌دهد در منزل ما باش یعنی در منزل ما می‌‌توانی بخوابی چون بودن در یک منزل تلازم عادی دارد با این‌که در منزل او بخوابیم. چون از شئون سکونت در یک منزل است نه این‌که این‌جا باش ولی برای خوابت برو در مسجد بخواب. اذن در سکونت در یک منزل، این از شئون سکونت که خوابیدن در آن منزل است کشف می‌‌کند که مولی و مالک راضی است. نماز خواندن که از شئون سکونت در منزل نیست. و لذا تا احراز نکنیم که مالک راضی است در منزلش نماز بخوانیم به همین نحوی که شما نماز می‌‌خوانی که روی مهر سجده می‌‌کنی تا این را احراز نکنی صرف این‌که بگوید در منزل ما بمان ظهور ندارد در اذن در نماز خواندن در منزل او. باید علم پیدا کنی به طیب نفس او. این فرق می‌‌کند با تصرّف فی داری کیف شئت که اذن صریح بود.

اشکال: عرف‌ها فرق می‌کند. در برخی عرف‌ها فحوی کاشف از طیب نفس است.

این به نظر ما فرمایش ناتمامی است. عرف‌ها فرق می‌‌کند. ما نمی‌گوییم در بین وهابی‌ها اگر رفتیم او گفت می‌‌توانی در منزل ما بمانی چون مهمان‌نواز هستند اما نمی‌دانند من شیعه هستم روی مهر نماز می‌‌خوانم ما این را که نمی‌گوییم ملازمه عادیه دارد با اذن در نماز خواندن در منزلش به کیفیت شیعیه. یا یک کافری است اذن می‌‌دهد که ما در منزل او بمانیم این ظهور ندارد که در منزلش نماز بخوانیم. اما در عرف ما این ظهور شکل می‌‌گیرد. در عرف ما وقتی می‌‌گوید می‌‌توانی در منزل ما بمانی، بطور متعارف کسی که در منزل کسی می‌‌ماند نماز هم در آن‌جا می‌‌خواند. پس این‌که ایشان فرمود باید علم پیدا کنیم به طیب نفس، نخیر، خود عرف این بلد ظهور می‌‌دهد به خطاب و لو علم آور نباشد حجت است.

تنبیه: در تشخیص حکم فقهی، بررسی عرف خاص امری ضروری است

در بحث فقهی عرف خاص مهم است. الان دوران عقدبستگی عرف‌ها فرق می‌‌کند. در عرف ما این‌جور است که در دوران عقدبستگی شوهر حق استمتاع کامل ندارد، ‌زن هم حق نفقه بر شوهر ندارد. حالا یک سال عقد بسته بودند، آن مدت عقد بستگی متعارف، عقد بستند حالا این شوهر خواسته‌هایی دارد از این همسر. حالا یک بحث این است که در خانه پدر دختر است پدر چه بسا راضی نیست، او بحث دیگری است. او معلوم است که شوهر نمی‌تواند آن خواسته‌ها را در این منزل پدر اجراء کند و لو دختر راضی باشد. مگر پدر راضی باشد، مگر این‌که عرف بشود آن استمتاعات در منزل پدر. اگر عرف بشود و پدر اذن بدهد. نه این‌که این داماد همین‌جوری درب بزند و بچه کوچک درب را باز کند و این هم بیاید داخل. اگر پدر اذن بدهد و عرف باشد استمتاعات در منزل پدر، این همان بحث عرف خاص می‌‌شود که عرض کردیم. اما حالا فرض کنید این دختر را می‌‌برد منزل خودشان مطالبه استمتاع می‌‌کند دختر می‌‌گوید در دوران عقد بستگی شرط ارتکازی است که من حق امتناع دارم حتی اگر تمام مهرم را بدهی من حق امتناع دارم، این مطالب باید بعد از عروسی باشد. کما این‌که این دختر می‌‌گوید پدرم پول ندارد خرج من را بدهد. می‌‌گوید یک سال بناء ‌بود عقد بسته باشیم، این یک سال خرجت به عهده من نیست چون شرط ارتکازی است. حالا اگر شرط ارتکازی عوض بشود‌، در یک عرف دیگری ممکن است این شرط ارتکازی نباشد، عرف ظهور می‌‌دهد به کلام، ظهور می‌‌دهد به عقد، عقد می‌‌شود ظاهر در آن شرط ارتکازی در عرف بلد. پس عرف خاص می‌‌تواند منشأ ظهور باشد.

[سؤال: ... جواب:] بحث این است که ظهور در اذن باید داشته باشد. آقای خوئی می‌‌گویند أُسکن داری ظهور ندارد در صل فی داری، باید احراز کنیم طیب نفس را بالعلم الوجدانی. ما می‌‌گوییم نه، در عرف ما أُسکن داری ظهور دارد در صل فی داری. ایشان تصریح می‌‌کند می‌‌گوید اگر مالک بگوید أُسکن داری این منشأ جواز نماز در دار او نمی‌شود باید از خارج احراز کنیم طیب نفس او را.

[سؤال: ... جواب:] اذن فحوی یعنی مدلول مطابقی نیست که تصرّف فی داری، ‌أُسکن داری معلوم است مدلول مطابقیش نیست که صل فی داری ولی مدلول التزامی است. این می‌‌شود اذن فحوی. اذن فحوی یعنی مدلول التزامی کلام، ‌مدلول التزامی کلام غیر از مدلول مطابقی است. مدلول التزامی أُسکن داری در عرف ما، بینکم و بین وجدانکم ان کنتم ذا وجدان، ‌این ظهورش در عرف ما در جواز نماز در منزل است.

[سؤال: ... جواب:] اتفاقا مسیحی هم در عرف ما اگر افرادی را دعوت کند که مسیحی نیستند او هم ظهور دارد در این‌که شما مسلمانید ممکن است در منزل ما نماز بخوانید. همه که بی نماز نیستند. این ظهورش در اذن در نماز در منزل اوست.

این راجع به اذن فحوی هست. اذن فحوی یعنی مدلول التزامی کلام اوست، ‌مدلول التزامی یعنی ظهور التزامی، ‌ظهور حجت است و لو مفید وثوق و اطمینان نباشد.

[سؤال: ... جواب:] شما نکات دیروز را توجه کنید. حتی اگر شخص اذن صریح بدهد گاهی به مناسبات عرفیه منصرف است از بعض تصرفات. مثلا یک وهابی است که شرک می‌‌داند سجده بر مهر کردن را، این اگر هم بگوید تصرّف فی داری کیف شئت، ظهور ندارد در نماز بر مهر در منزلش. این را که ما بحث نداریم. بحث در این است که آیا در عرف ما وقتی می‌‌گوید أُسکن فی داری این ظهور التزامی دارد در این‌که و یجوز ان تصلی فی داری؟‌ آقای خوئی فرموده نخیر چون نماز خواندن از شئون سکونت در منزل نیست و لذا ممکن است این مالک اصلا کافر باشد، اصلا با نماز خواندن افراد مشکل داشته باشد، أُسکن فی داری ولی نماز در خانه را اجازه ندهد. ما می‌‌گوییم در عرف ما ظهور پیدا کرده در اذن در نماز در منزلش. این ظهور التزامی است و حجت است.

صاحب عروه: شاهد حال کاشف از طیب نفس نیست

اما کاشف سوم از طیب نفس مرحوم صاحب عروه فرموده شاهد حال است. شاهد حال می‌‌گویند مثل این می‌‌ماند که حمامی درب حمام را باز کرده روی مردم، و این شاهد حال هست که راضی است که در حمام نماز بخوانیم.

صاحب عروه تعبیرش این است که و ان یکون هناک شواهد تدل علی رضاه کالمضایف المفتوحة و الحمامات و الخانات، مضیف‌ها، ‌مهمان‌سراهایی که در عرف عرب‌ها هست باز می‌‌کنند، اصلا سؤال نمی‌کنند تو کی هستی؟ مهمان‌سرا هست مضیف دارند عرب‌ها، ‌و هر کس برود آن‌جا چند روز هم بماند از او پذیرایی می‌‌کنند. حمام‌ها، خان‌ها کاروان‌سرا‌ها این‌ها شواهدی است که دال بر رضایت مالک است.

در این کاشف سوم صاحب عروه هم پذیرفته که چون ظهوری نیست به رضای نماز در آن مکان، باید علم به رضایت مالک پیدا کنیم. صرف این‌که این آقا مضیف را باز کرده ظهور ندارد در این‌که ما برویم در آن نماز بخوانیم. حمام باز کرده ظهور ندارد در این‌که ما راضی هست در آن نماز بخوانیم.

اشکال: عرف‌ها فرق می‌کند. فتح حمام در عرف ما کاشف از طیب نفس است نسبت به نماز خواندن. البته نماز خواندن معمول نزد مالک، ملاک است

انصافا باز کردن حمام ظاهر در این است در عرف ما که راضی است حمامی افرادی که برای استحمام می‌‌روند در حمام نماز هم بخوانند. حالا من احتمال می‌‌دهم این حمامی با نماز مشکل دارد، این خلاف ظاهر است. ظاهر فتح حمام در بلاد ما این است که راضی است این حمامی افرادی که برای استحمام می‌‌روند می‌‌خواهند وارد حمام بشوند برای استحمام، راضی است که در این حمام نماز هم بخوانند. ظهور است و ناشی از عرف بلد است. یا فتح مضیف در بلاد ما، این ظاهر است در این‌که این مالک راضی است کسی که به عنوان ضیف آن‌جا می‌‌رود نماز هم در آن‌جا بخواند.

بله، ‌این بیش از نماز متعارف در عرف بلد را کشف نمی‌کند که صاحب حمام یا صاحب این مضیف راضی است. و لذا اگر کسی برود در یک مناطقی که سَلفی‌نشین است، ‌او حمام برود، او ظهور ندارد در این‌که من راضیم تو این‌جا نماز بخوانی به کیفیت شیعیه.

جالب این است: آقای خوئی در این‌جا پذیرفته، فرموده فتح حمام برای کسی که می‌‌خواهد در حمام استحمام کند لازم عادیش این است که نماز در آن‌جا هم می‌‌خواند. چه جور شد؟ این‌جا می‌‌فرمایید لازم عادی فتح حمام این است که شخصی که می‌‌خواهد استحمام کند در آن‌جا نماز هم می‌‌خواند پس راضی است مالک این حمام به نماز خواندن این شخص، این‌جا این را پذیرفتید، ‌ما عرض‌مان این است که در آن بحث سابق که مالک می‌‌گوید أُسکن داری لازم عادیش این است که نماز هم می‌‌توانی بخوانی. آقای خوئی [باید می] ‌فرمود این از شئون استحمام نیست چه بسا صاحب حمام کافر است با نماز مشکل دارد. همان مطالبی که ایشان آن‌جا فرمود می‌‌شود در این بحث شاهد حال به خود ایشان اعتراض کرد ولی در این‌جا پذیرفته که اگر حمام را باز کنند این ظهورش در این است که لازم عادی استحمام که نماز خواندن مورد رضایت صاحب حمام است و نیاز به احراز طیب نفس ندارد.

بعد فرموده: بله، کسی که مجلس عزاداری بر پا می‌‌کند درب را باز می‌‌کند، این ظهور ندارد در این‌که می‌‌توانید بیایید این‌جا نماز هم بخوانید. این‌جا برای عزاداری است. بله، اگر علم پیدا کنید به رضای مالک بحث دیگری است. البته ما این مطلب ایشان را قبول داریم.

فتح حمام ظهور دارد در بلاد ما در رضای مالک حمام به نماز خواندن کسی که برای استحمام وارد حمام می‌‌شود نه کسی که عبوری نماز صبحش را نخوانده است می‌آید در این حمام نماز صبحش را می‌‌خواند و می‌‌رود. شبیه این دستشویی‌های بین راه. ‌واقعا باید احراز کنیم این راضی است و لو غذا نمی‌خوریم در آن‌جا فقط برویم از سرویس آن استفاده کنیم وضوء‌ بگیریم و نماز بخوانیم بیاییم بیرون نان و پنیرمان را بخوریم. باید احراز کنیم رضای مالک را. یا چیزی آن‌جا بنویسد که اذن عام باشد. یا پول بگیرد که این ظاهرش این است که هر کس پول بدهد مجاز است. اما همه جا که پول نمی‌گیرند.

[سؤال: ... جواب:] بحث این است که شاهد حال حجت است یا حجت نیست. چند تا مثال می‌‌زنند بعد می‌‌خواهند بحث کنند. چند تا مثال درست بزنند برای شاهد حال بعد بحث می‌‌شود. از این‌جا که بحث شروع می‌‌شود، آن وقت معلوم می‌‌شود که‌ شأن فقیه هست یا نیست.

پاسخ: اساسا ظاهر حال دلیل بر حجیت ندارد

پس فتح حمام، فتح کاروان‌سرا، ‌ظاهرش این هست که برای کسی که استحمام می‌‌کند یا می‌‌خواهد در این کاروان‌سرا سکونت کند مالک راضی است نماز هم بخواند نه برای افرادی که عبور می‌‌کنند. اما اساس بحث این است: این ظهور چه حجیتی دارد؟ این شد ظاهر حال. ظاهر حال چه حجیتی دارد؟ درب حمام را باز کرده، این ظاهر حالش این است که راضی است در آن‌جا نماز هم بخوانی، این ظاهر حال چه حجیتی دارد. به قول آقای خوئی ظاهر حال که دلیل بر حجیت ندارد. شما فرض کنید کسی رفت دستشویی برگشت شک کرد تطهیر کرد یا نه، ظاهر حالش این است که تطهیر کرده است، ‌این ظاهر حال نوعی است. ‌گاهی ظاهر حال شخصی افراد این است که استبراء می‌‌کند اما شاید امروز استبراء نکرد فراموش کرد. ظهور حال به چه دلیل حجت است‌؟ ان الظن لایغنی من الحق شیئا. و لذا گفته می‌‌شود این شاهد حال ظهور حال است. الان ظاهر حال افرادی که لباس پاره می‌‌پوشند این است که فقیرند، این حجت است؟ می‌‌شود به آن‌ها زکات داد؟ ظاهر حال که حجت نیست.

[سؤال: ... جواب:] آقای خوئی اصلا اجماع را حجت نمی‌داند خدا خیرت بدهد تا بعد بحث کنی از چه راهی حجت است. ... سیره در زمان معصومین موجب قطع به امضاء امام می‌‌شود. بعضی‌ها سکوت می‌‌کنند، ظاهر حالش این است که قبول دارد حرف شما را، ‌حجت است؟‌ می‌‌گوید ظاهر حالش این بود که قبول دارد حرف ما را چون اگر قبول نداشت ترش می‌‌کرد، ‌دستش می‌‌لرزید، ‌دیدیم نه، ‌خیلی طبیعی، ظاهر حالش این است که حرف ما را قبول دارد. کدام عقلاء اعتماد می‌‌کنند به این ظهور حال؟

جواب: برخی افعال مانند قول جنبه حکائیه دارند. فتح حمام در مقام، جنبه حکائیه دارد

و لذا اشکال در عدم حجیت ظاهر حال اشکال قوی است. و لکن به نظر ما گاهی افعال جنبه حکائیت دارند؛ مثل قول می‌‌ماند بعضی از افعال. مثلا می‌‌روید در می‌‌زنید به جایی، این‌که صاحب‌خانه بگوید بفرمایید، درب را باز می‌‌کند از همان داخل منزل، ‌این ظهور فعل جنبه فعل حکایی است یعنی با این فعل می‌‌خواهد ابراز کند رضای خودش را. مثل بعضی‌ها به جای این‌که زبان چند گرمیش را باز کنند (مثلا می‌‌گوید راضی هستی بیاییم خانه‌ات؟‌) بگوید آره، سر چند کیلویی را تکان می‌‌دهند که آره. ‌این فعل است اما فعل حکایی است؛ غیر از آن ظاهر حال است که فعل حکایی نیست، مثل این‌که از دستشویی بیرون بیاید ظاهر حالش این است که تطهیر کرده. ظاهر فعل حکایی مثل ظاهر قولی است که حکایی است و حجت است. و فتح حمام ظهور یک فعل حکایی است در این‌که راضی است افرادی که برای استحمام به آن‌جا می‌‌روند نماز بخوانند.

بقیه مطالب ان‌شاءالله فردا.

جلسه 52-404

**سه‌شنبه - 10/10/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به این بود که کاشف از طیب نفس مالک چیست؟ مرحوم صاحب عروه سه کاشف ذکر کرد: اذن صریح، فحوی، شاهد حال.

صاحب حدائق: طیب نفس مالک احتیاج به احراز وجدانی ندارد؛ ظن به رضا کافی است. مؤید: سعه امتنان در حدیث نبوی: جعلت لی الارض مسجدا

برخی از فقهاء فرمودند: اصلا طیب نفس مالک احتیاج به احراز وجدانی ندارد. ظن به طیب نفس مالک هم پیدا کنیم کافی است. صاحب حدائق فرموده: این نه تنها قول ما هست بلکه قول مشهور هم هست. محقق نراقی هم در مستند الشیعة فرموده: الاظهر الاشهر کفایة الظن برضا المالک.

[سؤال: ... جواب:] و لو اذن ندهد. ما ظن داریم با قرائن و شواهد که این مالک راضی است.

در حدائق فرموده مؤید این نظر این است که پیامبر فرمود جعلت لی الارض مسجدا و طهورا. این امتنان بر امت پیامبر و شخص پیامبر بود که زمین را مکان سجود خداوند قرار داد، اگر بناء باشد که ما احراز کنیم اذن مالک را و بدون احراز اذن مالک نتوانیم نماز بخوانیم در ملک غیر، این با سعه امتنان نمی‌سازد.

اشکال: امتنان حدیث نبوی به لحاظ معین نبودن مکانی خاصی برای عبادت است نه الغاء اعتبار اذن مالک برای نماز خواندن در ملکش

انصافا این مطلب عجیب است. جعلت لی الارض مسجدا و طهورا، این امتنانش به لحاظ این است که خداوند در اسلام مکان خاصی را برای عبادت تعیین نکرد که بروید در معابد، در صوامع، در بیَع، نماز بخوانید، ‌هر کجا می‌‌توانید نماز بخوانید. اذان‌ که گفتند برخی بودند، فداییان اسلام ‌هر کجا که اذان می‌‌شد همآن‌جا وسط خیابان سجاده را پهن می‌‌کردند نماز می‌‌خواندند. جعلت لی الارض مسجدا و طهورا این به لحاظ امتنان در این است که لازم نیست بروید مساجد، معابد. چه ربطی دارد به این‌که بخواهد تصرف در ملک دیگران را تجویز کند.

محقق نراقی: دلیل بر کفایت ظن به رضای مالک، اصل برائت از حرمت تصرف است

محقق نراقی فرموده: ما هم نظرمان این است که ظن به رضای مالک کافی است به مقتضای اصل برائت از حرمت تصرف. چون اجماع بر حرمت در جایی است که شک متساوی الطرفین داریم در رضای مالک. این بالاجماع حرام خواهد بود تصرف در آن در جایی که ما شک متساوی الطرفین داریم در رضای مالک. و لکن در جایی که ظن به رضای مالک داریم خارج است از معقد اجماع و به اصل برائت رجوع می‌‌کنیم نفی حرمت تصرف می‌‌کنیم.

محقق نراقی: موثقه سماعه (لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه) بخاطر حذف متعلق مجمل است؛ شاید متعلق اتلاف باشد. و لایخفی که انتفاع در حد نماز، مالیت ندارد

ان قلت: پیامبر فرمود لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه. ایشان در جواب فرموده است کی می‌‌گوید لایحل متعلقش تصرف است؟ لایحل اتلاف مال امرء ‌مسلم الا بطیبة ‌نفسه. شاید مراد این باشد نه لایحل مطلق التصرف. و چه بسا ممکن است بگوییم اصلا انتفاع از ملک غیر به این مقدار که نماز در آن بخوانیم مالیت ندارد. پس نگویید مالیت ملک غیر را اتلاف کردیم با نماز خواندن در آن، این منفعت نماز در ملک غیر را ما استیفاء کردیم و اتلاف کردیم، این اتلاف مال غیر است‌. ایشان می‌‌فرماید اصلا چه کسی می‌‌گوید این مقدار مالیت دارد تا صدق کند با نماز خواندن در ملک غیر که شما اتلاف کردید مال غیر را یعنی اتلاف کردید و استیفاء کردید این منفعت نماز خواندن در ملک غیر را که مالیت دارد. چه کسی می‌‌گوید مالیت دارد؟

[سؤال: ... جواب:] مال غیر که این زمین است. شما اگر بگویید منفعت این زمین هم که نماز خواندن در زمین است این هم مال غیر است و شما این منفعت را با استیفاء کردن اتلاف کردید پس صدق می‌‌کند که حرام است اتلاف مال غیر بدون اذنش، شما اتلاف کردید این منفعت نماز خواندن در ملک غیر را و جایز نیست اتلاف مال غیر بدون اذنش، این منفعت نماز خواندن در زمین مردم مصداق مال الغیر است و استیفاء این منفعت هم مصداق اتلاف مال الغیر و لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة‌ نفسه، محقق نراقی فرموده هذا اول الکلام که این مقدار از نماز خواندن در ملک مردم مالیت داشته باشد. این مقدار از منفعت، مال نیست. بعدم معلومیة ‌صدق المال عرفا علی هذا القدر من الانتفاع.

محقق نراقی: مؤید کفایت ظن به رضای مالک، سیره متشرعه بر اقامه نماز در حمامات و باغات و غیره است

بعد ایشان فرموده است مؤید جواز تصرف در مال غیر، جواز نماز خواندن در زمین مردم در ملک مردم به صرف ظن به رضای مالک، ‌مؤید این مطلب عمل علماء، اتقیاء، خواص، عوام، بلکه ائمه و اصحاب ائمه است. شما نگاه کنید عمل این بزرگان را! می‌‌رفتند در حمام‌ها نماز می‌‌خواندند، ‌در کاروان‌سراها نماز می‌‌خواندند، ‌در باغ‌های مردم نماز می‌‌خواندند، ‌در زمین‌های کشاورزی مردم نماز می‌‌خواندند. کی این‌ها علم به رضای مالک پیدا می‌‌کردند. اگر نبود که شک متساوی الطرفین در رضای مالک اجماع هست بر این‌که تصرف در این فرض حرام است ما در فرض شک در متساوی الطرفین هم می‌‌گفتیم جایز است تصرف و نماز خواندن در ملک غیر.

[سؤال: ... جواب:] ایشان فرموده است که ظن به رضای مالک مجوز نماز در ملک اوست بل لولا خروج صورة احتمال الرضا بالاجماع لقلنا بالجواز فیها ایضا.

اشکال اول: اصل اولی حرمت تصرف در مال غیر است بدون طیب نفس. نیازی به موثقه سماعه نیست

[اقول]‌ شما می‌‌دانید که اصل اولی حرمت تصرف در مال غیر است بدون طیب نفسش. نیاز هم نیست که لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه را دلیل بگیریم. تصرف در مال غیر بدون طیب نفس او مصداق ظلم و عدوان است. خود آیه شریفه می‌‌فرماید لاتدخلوا بیوتا غیر بیوتکم حتی تستأنسوا و تسلموا علی اهلها و لاتدخلوها حتی یؤذن لکم. در آن توقیع شریف هم که بود لایحل ان یتصرف فی مال غیره بغیر اذنه که سندش هم به نظر ما تمام بود. پس ما نیاز نداریم به موثقه سماعه که لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه که شما اشکال کنید که متعلق این لایحل شاید اتلاف باشد نه مطلق تصرف.

[سؤال: ... جواب:] ظلم نیست؟ بحث اراضی متسعه بعدا می‌آید. درب خانه مردم باز است بروید در خانه مردم نماز بخوانید، مغازه مردم بروید وسطش سجاده پهن کنید نماز بخوانید این مصداق ظلم و عدوان نیست اگر مالک راضی نباشد؟ بحث زمین های کشاورزی و باغات که از آن‌ها تعبیر می‌‌کنند به اراضی متسعه که سیره بوده بر این‌که با عدم احراز کراهت مالک مردم رفت و آمد می‌‌کردند عبور می‌‌کردند چه بسا نماز می‌‌خواندند فعلا آن بحث مطرح نیست بحث در مطلق ملک غیر است و لو یک مغازه دو در دو که این آقا دارد، وسطش جای یک نماز است، ما برویم در آن‌جا نماز بخوانیم. ... هیچ مانع کسب نیست، ‌خودش هم مشغول استراحت است. بیرون تختی گذاشته خوابیده، ‌ما برویم داخل مغازه نماز بخوانیم این مصداق ظلم و عدوان نیست؟ این مصداق لایحل ان یتصرف فی مال غیره بدون اذنه نیست؟‌ قطعا است.

[سؤال: ... جواب:] اراضی متسعه یا اراضی غیر محجّبه یعنی همین‌هایی که دیوارکشی نشده این‌ها بحثش می‌آید. فعلا بحث در تصرف در ملک غیر است که اگر شک داریم در رضای مالک نمی‌توانیم تصرف کنیم اما حالا ظن پیدا کردیم به طیب نفس مالک به چه مجوزی می‌‌توانیم تصرف کنیم؟‌ استصحاب عدم رضای مالک ملحق می‌‌کند این تصرف ما را به تصرف به غیر اذن مالک به تصرف به غیر طیب نفس مالک. هم توقیع شریف لایحل ان یتصرف فی مال غیره بغیر اذنه شامل آن می‌‌شود، هم آیات و روایاتی که نهی می‌‌کند از ظلم. ‌ان الله یأمر بالعدل و الاحسان و ینهی عن الفحشاء و المنکر و البغی. ینهی عن البغی. و لاتعتدوا. ... جایی که شک دارید در طیب نفس مالک آن‌جا قائل شدید حرام است، در فرض ظن به طیب نفس مالک هم ما می‌‌گوییم حرام است. ما حرف‌مان این است. آن حمام را نگذاشتند مسجد برای ماشین‌هایی که عبور می‌‌کنند. اتوبوس نگه دارد حمام محله، ‌همه بریزند آن‌جا می‌‌خواهند نماز بخوانند، ‌این حمام برای حمام رفتن است، نه برای نماز خواندن. ‌حالا یکی می‌آید حمام، در اثناء قبل یا بعد حمام رفتن نماز هم می‌‌خواند او عیب ندارد او ظهور فتح حمام است. اما هر اتوبوسی عبور بکند بیاید این‌جا، نوشته حمام عمومی، بعد ببینند دستشویی گرم، مرتب، ‌پیاده شوید برویم نماز بخوانیم، بالاخره این هم مسلمان است گمان داریم که راضی است، این مجوز نمی‌شود برای تصرف.

اشکال دوم: حذف متعلق در صورتی موجب اجمال است که صحت استعمال نیازمند یک متعلقی باشد. اما در اسناد حرمت به اشیاء (مانند موثقه) عرفا چیزی را در تقدیر نمی‌گیرند

بلکه موثقه سماعه لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه ما معتقدیم اولا:‌ اصلا متعلق نمی‌خواهد لایحل در مقام استعمال تا بگویید حذف متعلق مفید عموم نیست. شمای محقق نراقی می‌‌گویید حذف متعلق مفید عموم نیست، ‌متعلق لایحل معلوم نیست چیست شاید متعلق لایحل اتلاف باشد. می‌‌گوییم اصلا لایحل در مدلول استعمالی نیاز به تقدیر ندارد. عرفا خود مال می‌‌شود مصداق حلال یا حرام.

در موثقه مسعدة بن صدقة وقتی مثال می‌‌زند می‌‌گوید کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام و ذلک مثل الثوب لعله سرقة و ذلک مثل العبد یکون تحتک لعله خُدع فبیع قهرا و ذلک مثل امرأتک لعلها اختک او رضیعتک. اصلا مثال که می‌‌زند برای شیء، این اعیان خارجیه را مثال می‌‌زند. یا در صحیحه عبدالله بن سنان کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال و ذلک مثل الجبن، ‌پنیر. مثال می‌‌زند به خود پنیر. اصلا شما حساب کنید در استعمال‌ها! شما می‌‌گویید خمر حرام است، ‌در تقدیر می‌‌گیرید شربش حرام است؟ نه. اشیاء ممنوعه، اشیاء ممنوعه اصلا چیزی در تقدیر نمی‌گیرید. مشروب الکی حرام است، ‌ممنوع است، ‌در تقدیر نمی‌گیرید خوردن آن ممنوع است. اسناد داده می‌‌شود حرمت و حلیت به اعیان، مصحح اسناد حرمت تصرف در ظاهر آن‌ها است. حرمت علیکم امهاتکم، مادر انسان بر انسان حرام است، زن شوهردار بر انسان حرام است، خواهر انسان بر انسان حرام است، اصلا خود این اشیاء را می‌‌گوید حرام است. ‌مصحح این استعمال حرمت ازدواج با این‌ها است نه این‌که در استعمال و مدلول استعمالی این را لحاظ کنیم.

در اسناد حرمت و حلیت به اشیاء عرفا این است می‌‌گوید اشیاء ممنوعه، می‌‌گوید مشروبات الکی آلات قمار، این‌ها را جزء ‌اشیاء ممنوعه ذکر می‌‌کنند در تقدیر نمی‌گیرند اشیاء ممنوعه أی الممنوع التصرف فیها. وقتی که تصرف ظاهر در خمر که شرب خمر است ممنوع شد می‌‌گویند خمر حرام است. لبّا مصحح این‌که می‌‌گویید خمر حرام است چون شربش حرام است غیر از این است که در مقام استعمال در تقدیر بگیرید که الخمر حرام‌ أی شرب الخمر حرام. نه، ‌واقعا خمر حرام است خمر ممنوع است، خمر حرام است. خمر حرام است یعنی چیزی است که منع شده‌اید از آن به این‌که گفته‌اند آن را نخورید. اما در تقدیر نمی‌گیرید الخمر حرام‌ أی حرام شربه. و لذا ما نیازی به تقدیر نداریم.

مال مسلمان حلال نیست یعنی مال مسلمان مباح نیست. اصلا در مقابل مال کافر حربی مباح است. اصلا مالش مباح است، ‌عرفا می‌‌گویند مالش مباح است. نیازی به تقدیر ندارد. همین که مال مسلمان مباح نیست، این در استعمال چیزی در تقدیر نیست همین که آثار ظاهره آن مباح نباشد یعنی اتلافش حرام است تصرف در او حرام باشد عرفا می‌‌گویند مال مسلمان بدون رضایت او مباح نیست.

ما می‌‌گوییم حذف متعلق استعمالی موجب اجمال است. ببینید! شما گاهی می‌‌گویید عالم، ‌عالم به چی؟ عالم ثبوتا معلوم می‌‌خواهد. ولی در مقام استعمال در تقدیر نمی‌گیرد چیزی را. دانشمند، نمی‌گویید دانشمند به چه چیزی. اکرم العالم، العالم بأی شیء؟‌ العالم بالفقه؟ العالم بالاصول؟ اتفاقا اکرم العالم اطلاق دارد نکته‌اش همین است. که عالم در مقام بیان مراد استعمالی نیاز به لحاظ متعلق ندارد و لو در مقام ثبوت علم بدون معلوم نمی‌شود. در این‌که شما بگویید خمر حرام است نیاز به تقدیر متعلق در مقام اراده استعمالیه ندارید. و لو ثبوتا و لبا حرمت شرب خمر منشأ شده که بگویند خمر حرام است، مال مسلمان حرام است بر شما، ‌انما اموالکم و دمائکم علیکم حرام، ‌اموال شما و خون‌های شما بر شما حرام است، ‌متعلق نمی‌خواهد که محذوف باشد، اصلا خود مال مسلمان بر دیگران حرام است مگر با طیب نفس او. خون مسلمان جان مسلمان بر دیگران حرام است، این نیاز به تقدیر ندارد. پس حذف متعلق این‌جا موجب اجمال نیست.

[سؤال: ... جواب:] اثر ظاهر مال تصرف است نه خصوص اتلاف. اصلا وقتی که در ذیل همین موثقه سماعه که لایحل مال امرء مسلم و لا دمه الا بطیبة نفسه، بعد فرمود ألا فمن کان عنده امانة فلیؤدها الی من ائتمنه علیها (اگر کسی امانتی نزدش هست برگرداند به صاحب امانت)، بر این تطبیق کرد لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه را. پس خصوص اتلاف نیست، این خاصیت حرام بودن مال مسلمان است بر دیگران.

اشکال سوم: حذف متعلق در صورتی موجب اجمال است که موضوع اثر ظاهر عرفی نداشته باشد. تصرف اثر ظاهر مال است

هذا اولا و ثانیا: بر فرض بگویید متعلق محذوف است در مقام مراد استعمالی، ما مثل مرحوم آقای خوئی نیستیم که بگوییم حذف متعلق مفید عموم است نه می‌‌گوییم محقق نراقی درست می‌‌گوید، ‌حذف متعلق مفید اجمال است اما به شرط این‌که اثر ظاهر عرفی نداشته باشد. یک جا اثر ظاهر عرفی ندارد مثلا آیا لایحل مال امرء مسلم مطلق انتفاع حرام است یا خصوص تصرف، مجمل است چون اگر بگوییم اسناد حرام به ذات مال است یکفی در صحت اسناد حرام به ذات مال حرمت تصرف در آن، نیاز به تحریم انتفاع مطلق ندارد و لو تصرف نباشد. مثل این‌که در سایه درخت کسی استراحت کنیم این انتفاع است ولی تصرف نیست. اگر اسناد حرمت به مال نیاز به تقدیر ندارد کما هو الصحیح یکفی در صحت اسناد حرمت به مال، این‌که تصرف در مال حرام باشد ثبوتا. و اگر متعلق هم بخواهد متعلق تصرف است یا انتفاع است معلوم نیست، قدرمتیقن این است که متعلق اخص است که تصرف باشد نه اعم که انتفاع باشد. اما ما می‌‌گوییم جناب محقق نراقی گاهی حذف متعلق مفید اجمال نیست چون اثر، ظاهر است. اثر ظاهر مال تصرف در مال است چه جور اثر ظاهر امهاتکم نکاح است و لذا حرمت امهاتکم یعنی حرمت علیکم نکاح امهاتکم، یحرم شرب الخمر اثر ظاهرش شرب است، این‌که مال دیگران بر شما حرام است به عرف بدهید عرف چی می‌‌فهمد؟‌ یعنی تصرف در مال دیگران حرام است. و این موافق با ارتکاز عقلاء هم هست.

[سؤال: ... جواب:] اثر ظاهر خصوص اکل نیست. شما بروید باغ مردم بدون اذن آن‌ها، ‌صبح جمعه بروید تا غروب جمعه، بگویید نه استیلاء دارم بر مال شما، مال شما نوش جان‌تان، ‌نه میوه‌ای می‌‌خورم، گوشه‌ای اتفاقا هم ناهار از منزل آوردیم شما هم تشریف بیاورید بخوریم. می‌‌گوید من راضی نیستم بیایید باغ ما. عقلاء چی می‌‌گویند؟ از لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه استفاده نمی‌کنند حرمت را؟

محقق نراقی: نماز خواندن مانند استظلال به جدار غیر است که مصداق تصرف حرام نیست

و عجیب این است که محقق نراقی فرموده اصالة ‌البراءة جاری می‌‌کنیم از حرمت تصرف چون عقل حرام نمی‌داند استناد به ملک غیر را، وضع ید بر ملک غیر را، استظلال به ظل جدار غیر را، ‌استفاده از نور چراغ غیر را.

اشکال: استظلال انتفاع است که به سیره عقلاء اشکال ندارد. اما مطلق تصرف (مانند نماز خواندن) مصداق ظلم است

‌این‌ها چه ربطی دارد به بحث ما؟‌ این‌ها انتفاع است. وضع ید هم به مقدار سیره که دست می‌‌گذاشتند روی دیوار خانه مردم، ‌تکیه می‌‌دادند به دیوار خانه مردم. و الا نه این‌که وضع ید علی کل شیء. یک آقایی مدام دست بکشد به عبای شما، ‌دست بکشد به موبایل شما، ‌لب‌تاپ شما، ‌این جایز است؟ اگر این جایز باشد یکی دیگر هم می‌آید دست می‌‌کشد به چادر یک خانمی، می‌‌گوید او هم جایز است دیگه، ‌شهوت هم که نداریم، می‌‌خواهم ببینیم جنس این چادر چیست؟ ما این مثال‌ها را می‌‌زنیم بلکه این ارتکاز خفته شما باز بشود، ‌بیدار بشود.

[سؤال: ... جواب:] تصرف عرفی ما می‌‌گوییم. المنجد که نمی‌گوییم. نماز در باغ مردم تصرف عرفی است در آن. ... ما می‌‌گوییم خود این ملک، خود این مغازه مال مردم است، ‌مال یعنی ملک و متعلقش تصرف در ملک است نیازی نداریم مال را بر خود این منفعت اطلاق کنیم. محقق نراقی چون می‌‌خواست بگوید لایحل اتلاف مال الغیر، خواست دفع دخل مقدر کند که کسی نگوید این نماز خواندن در این مکان هم اتلاف منفعت نماز خواندن در این ملک است، بعد جواب داد که این منفعت مالیت ندارد. ما اصلا از این راه وارد نمی‌شویم ما می‌‌گوییم مال یعنی خود همین باغ، خود همین ملک و لایحل ظاهرش این است که تصرف در مال غیر حرام است.

[سؤال: ... جواب:] ما دیروز راجع به ظاهر حال بحث کردیم. عرض کردیم ظاهر حال اگر ظهور فعل حکائی باشد حجت است. این را دیروز عرض کردیم. ظاهر حال مطلقا حجت نیست، ‌ظاهر حال یک شخصی که معتاد است نماز اول وقت می‌‌خواند این است که امروز هم نمازش را اول وقت خوانده، این کافی نیست برای این‌که بگوییم نیازی به احتیاط کردن ندارد. اما فعل حکائی، این‌که حمامی درب حمام را باز می‌‌کند این یک فعل حکائی است حاکی است از اذن او. مثل این‌که صاحب‌خانه وقتی شما زنگ می‌‌زنید دست را می‌‌برد روی آیفون و درب را باز می‌‌کند این فعل حکائی است یعنی مبرز طیب نفس. این فعل حکائی یک ظهوری دارد ظهور مطابقی دارد ظهور التزامی دارد این‌ها عند العقلاء حجت است. فتح حمام هم یک فعل حکائی است، ‌برای چی درب حمام را باز می‌‌کند؟ ‌برای این‌که می‌‌خواهد بگوید کسانی که می‌‌خواهند حمام بروند تشریف بیاورند. و ظهور التزامیش هم این است که کسانی که حمام می‌‌روند می‌‌توانند نمازشان را در همین حمام بخوانند. این ظهور التزامی فعل حکائی است. بله، این ربطی به حجیت ظهور حال به قول مطلق که ما وفاقا للسید الخوئی گفتیم ظاهر حال بما هو هو اعتباری ندارد. و الا ظاهر حال فردی که لباس مندرس پوشیده این است که فقیر است. فعل حکائی یعنی ابراز می‌‌کند فقر خودش را. این‌که بالاتر از این نیست که بگوید من فقیرم. اگر بگوید من فقیرم حجت است؟ نه. ... کسی که از دستشویی می‌آید بیرون ظاهر حالش این است که تطهیر کرده، این فعل حکائی است؟ ظاهر حال اعتبار ندارد مگر ظهور حال فعل حکائی؛ این فعل حکائی جایگزین قول حکائی بشود. اگر کسی قول حکائی داشت یعنی می‌‌گفت بفرمایید این ظهور داشت در این‌که اذن می‌‌دهم در ورود شما در منزل و این‌که در منزل ما نماز بخوانید، حالا به جای قول حکائی فعل حکائی داشت، به جای بفرمایید دکمه آیفون را زد و درب را باز کرد او هم حجیت دارد. ولی هر ظهور حالی بله معلوم است حجت نیست ما او را قبول داریم. ظهور فعل حکائی فتح الحمام للواردین این است که اذن می‌‌دهد، ‌ظهور التزامیش این است که طیب نفس دارد و اذن می‌‌دهد که بیایند مردم که می‌‌خواهند حمام بروند در حمام نماز هم بخوانند. این ظهور معتبر است و نیازی به احراز طیب نفس مالک وجدانا نداریم خلافا لجماعة. مرحوم آقای خوئی در آن فحوی ایراد گرفت ولی جماعتی در همین جا هم ایراد گرفتند گفتند شاهد حال باید منجر به احراز طیب نفس بشود که ما می‌‌گوییم نه‌، این یک ظهوری است، ‌ظهور التزامی فعل حکائی است و این معتبر است. بله، شاهد حالی که فعل حکائی نباشد، ‌یعنی چی؟ یعنی قیافه‌اش خیلی مذهبی است این صاحب باغ، آدم های مذهبی هم یک طلبه‌ای، ‌حالا آن شهرهایی که طلبه زیاد نیست یک طلبه ببینند مشتاق هستند که پذیرایی بکنند در منزل‌شان در باغ‌شان. این ظاهر حال حجت نیست چون این ظهور فعل حکائی نیست. آن آقا ریش دارد تسبیح دارد ولی ممکن است با همین ریش و تسیبح ضد روحانیت باشد یا ضد روحانیت نیست ضد شماست. پس ظهور حال دو قسم است، گاهی ظهور حال به معنای ظهور فعل حکائی است منتها ظهور التزامی فعل حکائی، این حجت است؛ مثل ظهور قول حکائی. اما یک وقت ظهور حال محض است مثل همین صاحب باغ، یک آدم واقع الصلاح هم ممکن است باشد ولی ذهنش نسبت به روحانیت مشوه شده. مرحوم آقای تبریزی می‌‌فرمود من داشتم پیاده می‌‌آمدم از خیابان بلوار امین، ‌یک راننده‌ای رفت جلو، یک مقدار رفت رفت، ‌برگشت نگاه می‌‌کرد به من، برگشت گفت خواستم ببینم از آن آخوندهای قدیمی هستی سوارت کنم، از این جدید‌ها هستی سوارت نکنم. بعضی‌ها این‌جور هستند. ولی ظاهر حال این است که این با همه روحانی‌ها خوب است این حجت نیست‌؛ باید احراز کنی طیب نفس را. من که نمی‌گویم هر ظاهر حالی حجت است. آنی که ظهور حال فعل حکائی است که بازگشتش می‌‌شود به ظهور التزامی فعل حکائی مثل فتح حمام، فتح حمام ظاهرش این است که هر کسی می‌‌خواهد بیاید این‌جا حمام نماز هم بخواند. اما مجلس عزاداری را باز کنند ظهورش این نیست که هر کسی بیاید این‌جا در عزاداری شرکت کند نماز هم بخواند. ممکن است بگوید نماز را در خانه خودت می‌‌خواندی این‌جا چرا مجلس را بهم می‌‌زنی.

## مسأله 17: نماز در اراضی متسعه

مسأله 17: تجوز الصلاة‌ فی الاراضی المتسعة اتساعا عظیما.

بحث مهمی است. مشهور می‌‌گویند و لو مالک می‌‌گوید نفرینت می‌‌کنم اگر بیایی در این زمین زراعی من نماز بخوانی مشهور می‌‌گویند نفرین می‌‌کند برای خودش می‌‌کند تصرف جایز است.

این مبنا روز شنبه ان‌شاءالله باید بررسی بشود.

جلسه 53-405

**یک‌شنبه - 15/10/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به زمین‌های بزرگ هست که مردم در این زمین‌های بزرگ که ملک افراد بود تصرف‌های مختصر انجام می‌‌دادند؛ از این‌ها عبور می‌‌کردند، در این‌ها نماز می‌‌خواندند. یا در انهار کبار که ملک افراد بود وضوء می‌‌گرفتند. بحث در این‌ها واقع می‌‌شود.

راجع به وضوء از انهار کبار در بحث وضوء بحث شده و آن‌جا هم گفته‌اند سیره قطعیه متشرعه بر این تصرفات یسیره بوده بدون این‌که کسی استنکار بکند. حتی متدینین هم اعتراض نمی‌کردند، ‌جوی آبی است که ملک مشاع افراد است، ‌افرادی می‌‌آمدند از این آب وضوء می‌‌گرفتند با این‌که بعضی از مالکین این‌ها صغار بودند. در بحث نماز هم مطرح شده که این زمین‌های متسع و بزرگ مردم امتناع نمی‌کردند از تصرفات یسیره در آن.

[سؤال: ... جواب:] در انهار مالک آب بودند افراد ولی سیره بوده که مردم می‌‌آمدند صورت‌شان را می‌‌شستند آب می‌‌خوردند. در اراضی متسعه هم مردم می‌‌آمدند در ملک دیگران تصرف‌های مختصر مثل استراحت، ‌نماز را انجام می‌‌دادند.

بحث اولا در این است که دلیل بر جواز که قطعا نص خاصی نیست ولی آیا دلیل بر جواز صرفا سیره است که یک دلیل لبی است و باید اخذ به قدرمتیقن آن بکنیم که قدرمتیقن این است که علم به کراهت مالک نداشته باشیم یا برخی مثل صاحب عروه فرمودند: باید به نحوی باشد که بر مردم اجتناب از تصرف در این اراضی متسعه سخت باشد به حیث یتعذر أو یتعسر علی الناس اجتنابها که این لازمه استدلال به سیره است که دلیل لبی است و لو مرحوم صاحب عروه نسبت به علم به کراهت مالکین فرموده لایبعد جواز التصرف و ان علم کراهة الملاک بعد فرموده و ان کان الاحوط التجنب حینئذ مع الامکآن‌که آقایان فتوی فهمیدند از کلام صاحب عروه و لذا کسانی که قائلند با علم به کراهت مالک تصرف جایز است حاشیه نزدند. منتها حالا صاحب عروه لابد احراز کرده که سیره با علم به کراهت مالک هم هست ولی انصافا اگر دلیل سیره باشد که دلیل لبی است این احراز صورت علم به کراهت مالک بسیار مشکل است.

یک نکته‌ای عرض کنم:

صاحب عروه در بعضی از موارد اول می‌‌فرماید الاقوی کذا بعد می‌‌گوید و ان کان لایبعد خلافه. این مطلب را ایشان اگر نگاه کنید ما یک موردش را که یقین داریم، در بحث حج مطرح کرده، ‌یک مورد دیگر هم به ذهن‌مان می‌اید همین‌جور باشد که می‌‌گوید اقوی این است اگر چه بعید نیست خلافش. خب این چه می‌‌شود؟ از صاحب عروه این تعابیر صادر شده. الا این‌که بزرگان ما وقتی که بطور مطلق صاحب عروه گفته لایبعد فتوی فهمیدند.

امام قدس سره با توجه به همین که دلیل جواز تصرف سیره متشرعه است حاشیه زدند در این بحث و تعبیر ایشان این است که باید فرق بگذاریم بین اراضی قریبه به شهر و اراضی بعیده از شهر و روستا. فی الاراضی القریبة المعدة للزرع و غیره یجوز الصلاة مع عدم ظهور الکراهة و المنع و اما فی الصحار البعیدة عن القری، صحاری که ملک افراد چه بسا هست ولی دور است از شهر و روستا یجوز التصرف فیها بمثل الجلوس و المشی و الصلاة و امثالها حتی مع النهی علی الاقوی. ایشان چون دلیل‌شان سیره است این‌جور فهمیدند که سیره در اراضی نزدیک به روستا و شهر با علم به کراهت مالک ثابت نیست ولی در صحاری بعیده از شهر و روستا این‌جا حتی اگر علم به کراهت مالک داشته باشیم سیره بر جواز تصرف بوده.

انصافا می‌‌دانید اگر دلیل سیره باشد خیلی مشکل است با علم به کراهت مالکین اثبات سیره بکنیم.

آقای سیستانی فرمودند دلیل ما سیره نیست. چرا دلیل ما سیره باشد که اصلش مسلم است، ‌ما منکر نیستیم قطعا سیره بوده بر تصرف در اراضی متسعه، سیره عقلائیه بوده، سیره متشرعه بما هم عقلاء بوده و شارع هم ردعی نکرده یعنی احراز می‌‌کنیم عدم ردع را بخاطر استمرار سیره در بین متشرعه و لو نکته سیره متشرعیه متشرع بودن این‌ها نیست بما هم عقلاء است اما چون بین متشرعه این سیره استمرار داشته مطمئن می‌‌شویم شارع ردعی نکرده و الا اگر ردع می‌‌کرد که سیره مستمر نمی‌شد بر این مطلب. ایشان می‌‌فرماید اصل سیره را ما مشکل نداریم ولی دلیل ما سیره نیست. ایشان فرمودند دلیل این است که مالک زمین امام است نه من و شما. من و شما وقتی احیاء می‌‌کنیم زمینی را یا می‌‌خریم آن را از افرادی که آن را احیاء‌کردند اولویت تصرف پیدا می‌‌کنیم. اولی به تصرف در این مال می‌‌شویم نسبت به دیگران. پس این زمین کشاورزی ملک امام است چون انفال است الانفال لله و للرسول و لذی القربی یعنی ما کان لله فهو لرسوله و ما کان لرسوله فهو لذی القربی. انفال ملک امام است، اراضی موات ملک امام است. اراضی محیاة هم باقی است بر ملک امام و لکن افرادی که آن را احیاء کنند اولی به تصرف هستند.

اقتضاء حق اولویت این است که دیگران مزاحم این‌ها نشوند، شما یک زمین کشاورزی است از بین این راه می‌‌روید بدون آسیب زدن به کشاورزی مزاحم کسی نیستید که این زمین را احیاء کرده است. اما این‌که این زمین ملک امام است ما باید از امام اذن بگیریم، امام اذن کلی دادند، امام اذن دادند به تصرف مؤمنین در انفال. پس نه از ناحیه مالک زمین ما مشکلی داریم چون طبق نصوص امام اذن دادند در تصرف در انفال و نه از ناحیه این افرادی که مالک خصوصی شناخته می‌‌شوند مشکلی داریم چون این‌ها در حقیقت مالک نیستند، ‌اولی به تصرف هستند، کسی که اولی به تصرف است قبلا گفتیم نظر ایشان را هم بیان کردیم که اگر یک زمینی متعلق حق دیگران بود تصرف در آن زمین اگر مزاحم حق آن‌ها باشد جایز نیست اگر مزاحم حق آن‌ها نباشد که اشکالی ندارد. مثل ترکه میت که متعلق دیان است به نظر مشهور، آقای سیستانی فرمودند نماز بخوانند ورثه در آن، مزاحم حق دیان نیست.

[سؤال: ... جواب:] بیع این زمین‌ها در حقیقت یعنی بیع حق.

[سؤال: ... جواب:] حق تحجیر یعنی حق سبق للاحیاء اولویت پیدا می‌‌کند مکلف که تحجیر دارد یعنی حق سبق للاحیاء دارد. آمد بیل و کلنگ گذاشت که فردا صبح بیاید این زمین را شخم بزند. که البته ایشان فرموده خلاف قانون دولت نباید باشد اگر خلاف قانون دولت باشد حق احیاء ندارد و مالک نمی‌شود حتی اولی به این زمین هم نمی‌شود. طبق قانون آمد مجوز گرفت از ادارات مربوطه و شروع به این خواست بکند که این زمین را احیاء بکند بیل و کلنگ را گذاشت، از فردا شروع کند این می‌‌شود سبق للاحیاء. تحجیر به معنای سنگ‌چینی بود این اصطلاح در روایات نیست این یک عنوان مشیری است به السبق للاحیاء. کسی نمی‌تواند مزاحم احیاء او بشود. بعد از احیاء هم این آقا مالک نمی‌شود. این نسبت به زمین‌های موات است که اشخاص احیاء می‌‌کنند مالک نمی‌شوند فقط حق اولویت دارند.

در رابطه با زمین‌هایی که آباد هستند، از اول نیزار است، جنگل است به این‌ها می‌‌گویند الاراضی العامرة بالاصالة در مقابل آن فرض سابق الاراضی الموات بالاصالة. اراضی عامره بالاصالة هم ایشان فرمودند همین را می‌‌گوییم می‌‌گوییم حق اولویت می‌‌آورد حیازت آن. این‌جا احیاء تعبیر نمی‌شود. حیازت اراضی عامره بالاصالة حق اولویت می‌‌آورد ولی باقی بر ملک امام است.

[سؤال: ... جواب:] خانه هم بسازد همین است. اگر در اراضی موات بالاصالة خانه بسازد می‌‌شود احیاء و اولویت می‌‌آورد. اگر در اراضی عامره بالاصالة مثل نیزار جنگل، طبق مجوز از ادارات مربوطه آن‌جا حیازت می‌‌کند آن زمین را. حیازت می‌‌کند و حق اولویت می‌‌آورد.

می‌ماند قسم سوم که اراضی مفتوحة‌ عنوة است. زمین‌هایی که با شمشیر فتح شده است مثل عراق، برخی از اراضی ایران تا نهاوند آمدند لشکریان در زمان خلیفه دوم و این‌ها را فتح کردند می‌‌شود اراضی مفتوحة عنوة. این اراضی ملک مسلمین است. و ولایتش با امام علیه السلام است. و کسانی که آن را احیاء بکنند یا بالاخره بخرند، اولویت تصرف پیدا می‌‌کنند.

خلاصه این‌که زمین ملک هیچ‌کس نمی‌شود فقط اولویت تصرف می‌‌آورد. مزاحمت دیگران هم با‌ای صاحب حق جایز نیست، هر تصرفی که عرفا مزاحم باشد با حق این شخص، می‌‌گوییم حرام است، و الا دلیل بر حرمت ندارد. این محصل فرمایش ایشان هست.

ما یک نکته‌ای هم از ایشان نقل کنیم کلام ایشان تکمیل کنیم:

ایشان فرمودند این راجع به اراضی متسعه. اما اراضی غیر متسعه، باغ‌های کوچکی است که دیوار ندارد، فنس‌ها دورش نکشیدند، البساطین التی لاسور لها و لاحجاب، این‌ها این‌جا ما معتقدیم طبق سیره دخول در این‌ها، حالا ایشان تعبیر به سیره نکرده چون در فتوی این را آمده، ‌حالا دلیلش سیره اس است یا همان دلیل قبلی بهرحال فتوی این است که جایز است دخول در این‌ها و نماز در این‌ها ولی اگر ظن به کراهت مالک دارید فضلا از علم به کراهت مالک، یا مالک قاصر است صبی است مجنون است احتیاط واجب این است که از آن اجتناب کنید. این محصل فرمایش ایشان هست.

[سؤال: ... جواب:] حالا دلیل سیره است یا دلیل همین که ملکیت نمی‌آورد منتها چون کوچک هست مثلا عرف این را تلقی مزاحمت از او می‌‌کند، ممکن است ایشان این‌جوری بگوید.

ما چند تا مطلب این‌جا عرض می‌‌کنیم:

مطلب این است که اینی که ایشان فرمود خیلی توسعه دارد. اگر عرفا مزاحم نباشد رفت و آمد ما در ملک دیگران ایشان با این بیان می‌‌فرمایند جایز است رفت و آمد و لو خانه مردم است دربش باز است، خانه هم نیستند، حالا از این درب بیایم از آن درب دیگر که کوچه مقابل هست بیرون بیایم، حوصله ندارم این کوچه را تا آخرش بروم و برگردم، در روستا است، همه رفتند سر کار از این طرف درب باز است از آن طرف هم باز است یا باز می‌‌کنیم، ‌کاری ندارد، خب عبور و مرور اشکال ندارد؟ چون این تصرف مزاحم با حق اولویت این صاحبخانه نیست. فرض این است ایشان مالکیت را منکر است می‌‌گوید این کسی که این‌جا را ساخته یا خریده فقط مالک این بناء است من هم که در بناء تصرف نمی‌کنم زمین هم خاکی است موزاییک هم نشده که بگویید این موزاییک‌ها ملک صاحب خانه است زمین روستا خاکی است از این درب بیایم از آن درب مقابل بیرون بیروم، عرفا هم مزاحم صاحبخانه هم نیستم. همه بیرونند، همه خانواده بیرونند.

[سؤال: ... جواب:] اگر صرف حق اولویت منشأ بشود که دیگران بدون اذن او وارد بشوند مزاحمت اوست پس در اراضی متسعه هم همین اشکال را بکنید. این نتیجه خلاف مرتکز است. این اشکال اول.

اشکال دوم: شما فرمودید که این زمین اولویت تصرفش با این آقا است که این را احیاء کرده یا خریده من وارد این زمین وسیع که می‌‌شوم تصرف در ملک امام می‌‌کنم، ‌امام هم اذن داده است، ‌کجا امام اذن داده است؟ یک روایت شما بیاورید که بگوید امام علیه السلام در انفال اذن در تصرف داده، ما قبول می‌‌کنیم از شما. ما هیچ روایتی نداریم که امام اذن داده در تصرف در انفال و منها اراضی موات یا اراضی عامره بالاصالة. یک روایت شما بیاورید تا بعد بفرمایید که از نصوص ما فهمیدیم که انفال که ملک امام است امام اذن داده‌اند در تصرف شیعه. تعبیر ایشان این است که و اما الامام المالک لتلک الاراضی او المتولی للاراضی المفتوحة عنوة فقد حل للشیعة التصرف فیها بمقتضی ادلة التحلیل. کدام ادله تحلیل؟ کدام ادله تحلیل اقتضا‌ء می‌‌کند که ما مجازیم در تصرف در انفال مطلقا؟

یک روایت است شاید این روایت منشأ شبهه شده برای این‌که ما از روایات استفاده کنیم که امام علیه السلام اذن دادند به شیعه در تصرف در انفال. این روایت این است: یک شخصی به نام نجیّه آمد خدمت امام علیه السلام. در وسائل الشیعة جلد 9 صفحه 549 به اسناد شیخ از علی بن الحسن بن الفضال عن جعفر بن محمد بن حُکیم یا حَکیم عن عبدالکریم بن عمرو بن الخثعمی عن الحارث بن مغیره قال دخلت علی ابی جعفر علیه السلام فجلستُ عنده، ‌سند به نظر ما قابل مناقشه است از جهت جعفر بن محمد بن الحکیم. قطع نظر از سند می‌‌گوید حارث بن مغیره وارد شد بر امام باقر علیه السلام می‌‌گوید من نشستم خدمت اما فاذا نجیة، ‌نجیه یک شخصی بود خیلی شیعه قرص، قد استأذن علیه فاذن له، ‌فدخل فجثا علی رکبتیه روی رکبتینش خم شد تعظیما للامام ثم قال جعلت فداک انی ارید ان اسألک عن مسألة‌و الله ما ارید منها الا فکاک رقبتی من النار فکانه رق لها امام دل‌شان به حال نجیه سوخت فاستوی جالسا یا نجیة سلنی فلاتسألنی عن شیء الا اخبرتک به هر چی سؤال می‌‌کنی بگو من آماده جواب هستم. قال جعلت فداک ما تقول فی فلان و فلان قال یا نجیة ان لنا الخمس فی کتاب الله و لنا الانفال و لنا صفو المال و هما و الله اول من ظلمنا حقنا فی کتاب الله. صاحب وسائل می‌‌گوید الی ان قال، اللهم انا قد احللنا ذلک لشیعتنا. بعد گفت خدایا ما حلال کردیم این را برای شیعه. یعنی خمس انفال، ‌صفو المال حلال کردیم بر شیعه. شاید ایشان به این روایت استدلال می‌‌کنند. در ادامه روایت هم این است که فقال یا نجیة ما علی فطرة ابراهیم غیرنا و غیر شیعتنا.

ما روایت دیگری پیدا نکردیم که بگوید جایز است تصرف در انفال مطلقا.

[سؤال: ... جواب:] بقیه روایاتی که موهم تحلیل انفال باشد عرض می‌‌کنم.

این روایت به نظر ما چون ناقص نقل شده موهم تحلیل انفال است، کاملش این‌جور است که امام علیه السلام بر فرض تمامیت سند حساب می‌‌کنیم، ‌امام علیه السلام بعد از آن صحبتی که فرمودند در تهذیب جلد 4 صفحه 145 اگر نگا کنید دارد که لنا الخمس فی کتاب الله و لنا الانفال و لنا الانفال و لنا صفو المال و هما و الله اول من ظلمنا حقنا فی کتاب الله و اول من حمل الناس علی رقابنا و دمائنا و دمائنا فی اعناقهما الی یوم القیامة بظلمنا اهل البیت و ان الناس یتغلبون فی حرام الی یوم القیامة بظلمنا اهل البیت فقال نجیة انا لله و انا الیه راجعون ثلاث مرات هلکنا و رب الکعبة. قال فرفع فخذه عن الوسادة حارث بن المغیره می‌‌گوید دیدم امام باقر علیه السلام از وساده از آن فرش برخواستند فاستقبل القبلة فدعا بدعاء لم افهم منه شیئا الا انا سمعناه فی آخر دعائه و هو یقول اللهم انا قد احللنا ذلک لشیعتنا. خب این روایت را صاحب وسائل تقطیع کرده، اصلا می‌‌گوید حضرت رو به قبله کردند دعائی کردند که ما هیچ چیز نفهمیدیم از این دعا فقط آخرش شنیدیم خطاب به خدا امام باقر علیه السلام گفتند که اللهم انا قد احللنا ذلک لشیعتنا، ‌این ذلک می‌‌خورد به خمس و انفال و صفو المال؟‌از کجا؟ او که سؤالش این بود که ما تقول فی فلان و فلان. او که اصلا دنبال تحلیل خمس و انفال و صفو المال نبود، او دنبال یک بحث اعتقادی بود.

[سؤال: ... جواب:] اشکال ندارد، اما آیا همان نجیه اطلاق‌گیری می‌‌توانست بکند بعد از این‌که نشنید ابتداء سخن امام را، یا شاید او شنید حارث بن المغیرة نشنید، ‌حارث بن المغیرة می‌‌گوید فدعا بدعاء لم افهم منه شیئا الا انا سمعناه فی آخر دعائه و هو یقول اللهم انا قد احللنا ذلک لشیعتنا. ... شاید قبلش را هم جوری فرمود که نجیه می‌‌شنید، ما چه می‌‌دانیم. ... اولش که گفت لم افهم منه شیئا، من چیزی نفهمیدم ولی آخرش را شنیدیم یعنی همه مجلس شنیدند. ... امتنان مراتب دارد حضرت شاید خمس برای نفر دست دوم را که از مال دیگری مالی به من منتقل می‌‌شود که متعلق خمس است، امام بفرمایند ما برای شیعیانی که مال متعلق خمس به آن‌ها منتقل می‌‌شود حلال کردیم. بیشتر از این ما نمی‌توانیم بگوییم.

پس اشکال اول به این روایت این بود که اولا سندش بخاطر جعفر بن محمد بن الحکیم ضعیف است. و این‌که در رجال کامل الزیارات هم هست ما جواب دادیم گفتیم رجال کامل الزیارات توثیق مشایخ مع الواسطة در او نیست و اگر توثیقی باشد نسبت به مشایخ بلاوسطة است. ثانیا این تقطیع صاحب وسائل مشکل ایجاد کرد و معلوم نیست انا احللنا ذلک برگردد به انفال.

ثالثا: تحلیل انفال یک طریق عقلائی دارد نه این‌که اگر یک شیعه‌ای رفت از تحلیل انفال انتفاع برد و زمین مواتی را احیاء کرد دیگران هم حق تصرف دارند به مقداری که مزاحم او نباشد. این از احللنا ذلک لشیعتنا استفاده نمی‌شود. احللنا ذلک لشیعتنا به نحو متعارف نه این‌که حالا من زمین کشاورزی دارم احیاء کرد همه مجازند بیایند از این زمین رفت و آمد کنند این را ما از احللنا ذلک لشیعتنا بخواهیم استفاده کنیم؟

اما روایات دیگر، ‌مثلا کدام روایت را شما می‌‌خواهید دلیل بر تحلیل انفال قرار بدهید؟ یکی دو روایت دیگر هم هست بخوانیم: یکی روایت اباسیار است. اباسیار آمد خدمت حضرت فرمود من وُلّیت الغوص قریب به این مضمون و سودی کردم خمسش را آوردم برای شما. حضرت فرمود ما لنا منه الا الخمس؟ فقط خمسش مال ماست؟ یا اباسیار الارض کلها لنا ما اخرج الله منه فهو محلل لشیعتنا. عبارت را بخوانم: در وسائل جلد 9 صفحه 548 این روایت صحیحه است، صحیحه ابی سیار مسمع به عبدالملک قال قلت لابی عبدالله انی کنت ولیت الغوص و قد جئت فاصبت اربعة مأة الف درهم و قد جئت بخمسها ثمانین الف درهم، و هی حقک التی جعل الله تعالی لک فی اموالنا فقال و ما لنا من الارض و ما اخرج الله منه الا الخمس؟ فقط خمسش مال ما هست؟‌ یا اباسیار الارض کلها لنا فما اخرج الله منها من شیء فهو لنا قلت له ان احمل الیک المال کله، فقال لی یا اباسیار قد طیبناه لک و حللناک منه ما حلال کردیم بر تو فضم الیک مالک و کل ما کان فی ایدی شیعتنا من الارض فهم فیه محللون، آن زمین‌هایی که در ید شیعه ما هست، بر آن‌ها حلال است. بر کسانی حلال است که در ید آن‌ها است نه بر شما که می‌‌خواهید از این زمینی که در ید دیگران است عبور کنید. و کل ما کان فی ایدی شیعتنا من الارض فهم فیه محللون و محلل لهم ذلک الی ان یقوم علیه السلام فیجیبهم طسق ما کان فی ایدی سواهم فان کسبهم من الارض حرام علیهم فیأخذ الارض من ایدیهم و یخرجهم منها صغرة.

[سؤال: ... جواب:] بحث در این نیست این زمین ملک این ذو الید است یا نه‌، بحث در این است که آیا انفال را برای مطلق شیعه حلال کرد حتی آنی که در یدش نیست؟‌این را استفاده باید بکنیم. ... علم به رضایت امام دارید که برویم زمین کشاورزی مردم صاحبش داد می‌‌زند می‌‌گوید حرامت باشد، ما می‌‌گوییم علم داریم امام راضی است. اولی به تصرف که هست، ملک امام است؟ بسیار خوب کی می‌‌گوید امام راضی است، شما علم ایقوف دارید که امام راضی است. از کجا امام راضی است.

یک روایت دیگر هم هست او را هم بخوانم. همان روایت ابی خدیجه که یک شخصی خدمت امام صادق علیه السلام عرض کرد حلل لی الفروج ففزع ابوعبدالله علیه السلام شخصی گفت که لیس یسئلک ان یعترض الطریق انما یسئلک خادما یشتریها او امرأة یتزوجها او میراثا یصیبه او تجارة او شیئا اعطیه فقال هذا لشیعتنا حلال. هذا لشیعتنا حلال مشارالیه هذا چیست؟ همین خادما یشتریها امرأة یتزوجها میراثا یصیبه تجارة او شیئا اعطیه نه تصرف در اراضی که دیگران اولویت تصرف دارند این را که نفرمود هذا لشیعتنا حلال.

و لذا ما هیچ دلیل مطلقی بر تحلیل انفال به این نحو که آقای سیستانی می‌‌خواهند استفاده کنند که این زمین‌های کشاورزی ملک امام است اولویت تصرفش با زید و عمرو است چون ملک امام است نصوص تحلیل می‌‌گوید بر ما شیعه بطور عام تصرف مجاز است، نه، ‌ما همچون دلیل نداریم.

اشکال سوم اشکال مهم‌تر است تامل بفرمایید که این بحث هست در فقه که احیاء ملکیت می‌‌آورد کما هو المشهور یا احقیت می‌‌آورد کما علیه الشیخ الطوسی و بعض المعاصرین مثل آقای صدر و آقای سیستانی و لکن اولویت تصرفی است که عملا با این شخص معامله مالک می‌‌شود. این متفاهم عرفی است ان‌شاءالله فردا این را بررسی می‌‌کنیم.

جلسه 54-406

**دو‌شنبه - 16/10/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در تصرف در اراضی واسعه بود. که ادعاء‌شده بود سیره هست بر تصرفات یسیره مثل استراحت و یا نماز در این‌ها و لو بدون اذن مالکین. بلکه برخی مثل صاحب عروه فرمودند که با علم به کراهت مالک هم سیره بر جواز تصرف بوده.

مرحوم آقای خوئی فرمود احراز سیره در فرض علم به کراهت مشکل هست. قدرمتیقن از سیره جایی است که علم به کراهت نداشته باشیم. که اشکال وارد هست.

آقای سیستانی فرمودند ما توجیه‌مان در این مسأله با دیگران فرق می‌‌کند. ما معتقدیم که اصلا احیاء سبب مالکیت زمین نمی‌شود؛ صرفا اولویت تصرف می‌‌آورد. و اولویت تصرف یک حقی است برای احیاء کننده یا خریدار در این زمین و قبلا بحث کردیم که تصرف دیگران در متعلق حق غیر تا مزاحم حق این‌ها نباشد حرمتی ندارد. عین مرهونه متعلق حق الرهانة است اما مالک تا تصرفش مزاحم حق الرهانة این شخص مرتهن نباشد، دلیل بر حرمت ندارد.

ما راجع به فرمایش ایشان اشکالاتی مطرح کردیم. اشکال اول این بود که لازمه این فرمایش اعم از جواز تصرف در خصوص اراضی متسعه است. حتی در خانه‌های مردم زمین‌های کوچک اگر عرفا مزاحم مالکین نباشیم تصرف باید جایز باشد.

ثانیا شما می‌‌پذیرید که زمین رقبه‌اش ملک امام علیه السلام است و احیاء کننده اولویت تصرف دارد، خب ما از امام اذن گرفتیم این تصرف را در این زمین انجام بدهیم؟ شما می‌‌فرمایید ما از اخبار تحلیل استفاده کردیم ائمه اذن دادند در تصرف در اراضی. کدام روایت اطلاق دارد در اذن در تصرف در اراضی چون ملک امام علیه السلام است مطلقا حتی بعد از احیاء دیگران، حتی بعد از این‌که دیگران آن را آباد کردند و راضی نیستند به تصرف ما.

یک روایتی هست که در کافی نقل می‌‌کند ممکن است مستند ایشان این روایت باشد. این روایت را بخوانم. البته سند چون ضعیف است بعید می‌‌دانیم نظر ایشان به این روایت باشد ولی روایت در کافی است از محمد بن یحیی از محمد بن احمد بن یحیی از محمد بن عبدالله بن احمد که مجهول است محمد بن عبدالله بن احمد توثیقی ندارد. از علی بن نعمآن‌که نجاشی توثیقش کرده از صالح بن حمزة که مجهول است از ابان بن مصعب که او هم مجهول است از یونس بن ظبیان او معلی بن خنیس، ‌مردد است راوی بین یونس بن ظبیان یا معلی بن خنیس. معلی بن خنیس محل بحث است اما یونس بن ظبیآن‌که محتمل است او راوی باشد تضعیف دارد، عیاشی گفته متهم غال، ‌فضل بن شاذان گفته من الکذابین المشهورین. نجاشی گفته ضعیف جدا لایلتفت الی ما رواه. بله ابن شهر آشوب در مناقب گفته از ثقاتی هستند که امامت امام کاظم علیه السلام را روایت کردند ولی با این همه توثیق چه اعتباری به این توثیق ابن شهر آشوب هست.

متن: قلت لابی عبدالله علیه السلام ما لکم من هذه الارض حق شما در این زمین چیست؟ فتبسم ثم قال ان الله بعث جبرئیل و امر ان یخلق بابهامه ثمانیة انهار فی الارض جبرائیل آمد و هشت رود بزرگ در زمین ایجاد کرد بعد دارد فما سقت او استقت فهو لنا زمین‌هایی که از این رودها آبیاری می‌‌شوند ملک ما هستند یعنی تمام زمین‌ها ملک ما هستند و ما کان لنا فهو لشیعتنا، ‌هر چه مال ما هست مال شیعه ما هست. یعنی اباحه شده بر شیعه. این هم سندش ضعیف است هم عرفا ما کان لنا فهو لشیعتنا ظهور دارد در تحلیل و اذن در احیاء و انتفاع اطلاق ندارد که و لو دیگران احیاء بکنند شما بروید انتفاع ببرید از این زمینی که دیگران احیاء کردند. از اطلاق ما کان لنا فهو لشعیتنا استفاده نمی‌شود و مهم این است که ضعیف السند است.

اشکال سوم این است که این بحث این‌که احیاء سبب مالکیت زمین می‌‌شود یا سبب اولویت می‌‌شود، بحث مهمی است. علماء اختلاف دارند ما هم اشاره می‌‌کنیم به این بحث ولی ظاهرا در مقام تاثیری ندارد چون متفاهم عرفی این است که مادامی که شخص زمین را آباد کرده و اعراض نکرده یا مالک است یا کالمالک است. همین که حق دارد نسبت به این زمین ظاهرش این است که یعامل معه معاملة المالک فقط فرقش این است که کسی که می‌‌گوید احیاء سبب مالک شدن زمین نمی‌شود حالا یا می‌‌گوید باید اجرت به امام داده شود یا می‌‌گوید بعد از این‌که زمین رو به ویرانی گذاشت از حالت احیاء خارج شد و شخص آن را رها کرد، دیگران می‌‌توانند آن را احیاء کنند بر خلاف مشهور که می‌‌گویند ملک شخص محیی هست تا اعراض نکند اعراض مخرج از ملک نداشته باشد مال اوست و لو ده‌ها سال ویران بماند. اما این‌که زمین آباد است، می‌‌گویید مالک رقبه ارض نیست اولویت تصرف دارد خب مرتکز متشرعی این است که یعامل معه معاملة‌المالک بدون اذن او نمی‌شود در این زمین تصرف کرد.

[سؤال: ... جواب:] در اراضی متسعه سیره مطرح است. قطع نظر از سیره بکنید. چه فرق می‌‌کند در ارتکاز بین اراضی متسعه و اراضی غیر متسعه؟ در حیث مالک بودن فرقی نمی‌کند. بله عرض می‌‌کنم این بحث که احیاء سبب مالک شدن رقبه زمین می‌‌شود یا سبب اولویت تصرف می‌‌شود از زمان شیخ طوسی مطرح بوده و شیخ طوسی در تهذیب استبصار نهایه مبسوط صریحا گفته ما افراد را مالک زمین نمی‌دانیم. ... فقهاء را بگوییم بعد ببینیم آن نزاع در همین رابطه بوده یا بحث دیگری بوده. آن نزاع کلامی بوده یا نزاع فقهی بوده که شما بین اصحاب ائمه اشاره می‌‌کنید. این نزاع فقهی است که الان مطرح می‌‌کنیم.

شیخ طوسی در تهذیب می‌‌گوید اما الارضون، جلد 4 صفحه 144، تا می‌‌رسد به این‌جا که می‌‌گوید ارضون بر سه قسم هستند ارض مفتوحة عنوة که ملک مسلمین است، زمینی که اسلم اهلها طوعا ملک خود مالکین است، قسم سوم اراضی انفال یعنی اراضی موات فلیس یصح تملکها بالشراء و البیع و انما ابیح لنا التصرف فحسب فقط تصرف جایز است حق خرید و فروش عین زمین را ندارید. تعبیری که دارد این است که فانا قد ابحنا التصرف فیها مادام الامام علیه السلام مستترا فاذا ظهر یری فیها رأیه امام علیه السلام که ظهور کند ملک امام است تصمیم بگیرد هر کس را از ملک خودش اخراج کند می‌‌تواند ولی فعلا که امام غائب است ما در تصرف‌مان گناه کار نیستیم. در استبصار هم فرموده من احیی ارضا فهو اولی بالتصرف فیها دو ان یملک تلک الارض.لان هذه الارضین من جملة الانفال التی هی خاصة‌للامام الا ان من احیاها اولی بالتصرف فیها اذا ادی واجبها للامام باید طقس بدهد، ‌طقس یک کرایه‌ای است که باید به امام پرداخت بشود. این نظر شیخ طوسی است.

یا قاضی ابن البراج در مهذب می‌‌گوید: کسی که زمینی را احیاء کند هو اولی بالتصرف فیها مادام یتقبلها.یا ابن زهره در غنیه می‌‌گوید من احی ارضا میتة فهی له المراد بذلک ما ذکرنا من کونه احق بالتصرف لانه لایملک رقبة الارض بالاذن فی احیائها مالک رقبه زمین نمی‌شود شخصی که احیاء می‌‌کند زمین را.

به مرحوم ابن ادریس هم این نسبت داده شده. به مرحوم علامه در تذکره در احیاء الموات نسبت داده شده. تعبیر علامه در تذکره این است، ان کان الاحیاء حال غیبة الامام علیه السلام کان المحیی احق بها مادام قائما بعمارتها احیاء سبب اولویت تصرف می‌‌شود مادامی که آباد باشد. رها کنی خراب بشود بگویی می‌‌خواهم بفروشمش دیگه اولویت تصرفت از بین رفته.

در بین متاخرین هم مرحوم سید محمد بحرالعلوم در کتاب بلغة الفقیه اصرار دارد به این مبنا. می‌‌گوید الاحیاء فی الموات لایکون سببا لملک المحیی و خروج الرقبة عن ملک الامام و لایوجب الا اولویة المحیی بالتصرف فیها فقط اولویت تصرف می‌‌آورد. تا می‌‌رسد به معاصرین. در معاصرین آقای خوئی در مصباح الفقاهة اصرار دارد به این مبنا. در مصباح الفقاهة فرموده ظاهر روایات همین است که شخص با احیاء مالک زمین نمی‌شود. مصباح الفقاهة جلد 5 صفحه 128.

مرحوم استاد آقای تبریزی هم در ارشاد الطالب تقویت می‌‌کنند اجمالا این مطلب را. ارشاد الطالب جلد 3 صفحه 72. البته در انتهاء آقای تبریزی نظر مشهور متاخرین را پذیرفته که احیاء الارض موجب لدخولها فی ملک المحیی و لکن در ابتداء کلام مخالفین این نظر را تقریب می‌‌کنند. در نهایت نظر مشهور بین متاخرین را می‌‌پذیرند که احیاء سبب ملکیت است.

آقای سیستانی آقای صدر می‌‌گویند احیاء سبب ملکیت زمین نیست سبب اولویت تصرف است.

حالا ما دلیل طرفین را بگوییم. ما عده‌ای از روایات داریم برخی از این‌ها ظاهرش موافق نظر مشهور است که احیاء سبب ملکیت است. به برخی از این‌ها اشاره می‌‌کنم:

یک:‌صحیحه محمد بن مسلم قال سمعت اباجعفر علیه السلام یقول ایما قوم احیوا شیئا من الارض و عمروها فهو احق بها و هی لهم. اگر فقط بود و هم احق بها می‌‌ساخت با نظر شیخ طوسی که احیاء سبب اولویت است نه سبب ملکیت اما در ادامه دارد و هی لهم. ظاهر لام ملکیت است. وسائل الشیعة جلد 25 صفحه 411.

روایت دوم صحیحه فضلاء یعنی زراره محمد بن مسلم ابی بصیر فضیل بکیر حمران عبدالرحمن بن ابی عبدالله عن ابی جعفر و ابی عبدالله علیهما السلام قالا قال رسول الله صلی الله علیه و آله من احیا ارضا مواتا فهی له. ظاهر فهی له ملکیت است.

روایت سوم موثقه سکونی من غرس شجرا او حفرا وادیا بدیا لم یسبقه الیه احد او احیی ارضا میتة فهی له قضاء من الله و رسوله.

روایت چهارم صحیحه عبدالله بن سنان عن ابی عبدالله علیه السلام سئل و انا حاضر عن رجل احی ارضا مواتا فقال علیه السلام هی له و له اجر بیوتها. خانه‌ها را هم که اجاره می‌‌دهد اجرتش را می‌‌گیرد. و علیه فیها العشر منتها زمین اگر کشاورزی است محصول داد باید زکات بدهد. یک دهم یا یک بیستم، طبق اختلاف انواع زکات.

[سؤال: ... جواب:] چون دارد و علیه العشر فیما سقت السماء علیه فیما سقت الدوالی نصف العشر. همان زکات غلات اربع است که اگر با باران آبیاری شده یک دهم زکات دارد اگر با دلو از چاه آب کشیدند آبیاری کردند یک بیستم زکات دارد.

این مستند مشهور است. می‌‌گویند فهی له، مخصوصا این صحیحه عبدالله بن سنآن‌که له اجر بیوتها.

[سؤال: ... جواب:] احیاء غیر از حیازت است. حیازت در اراضی عامره بالاصالة است. من حاز ملک یک حدیث مرسله است. دلیل عمده حیازت سیره عقلائیه است. دلیل مطلقی ندارد.

در مقابل مشهور ببینیم دلیل چیست. این‌که بزرگانی مثل شیخ طوسی در قدماء، علامه در متوسطین، در متاخرین بزرگانی مثل مرحوم آقای خوئی در مصباح الفقاهة و مرحوم آقای صدر در حاشیه منهاج و کتاب اقتصادنا آقای سیستانی در منهاج و کتاب تقریرات مکان المصلی، می‌‌گویند زمین ملک افراد نمی‌شود این‌ها دلیل‌شان چیست؟

عمدتا این‌ها به سه تا روایت استدلال می‌‌کنند. این سه تا روایت را می‌‌گویند اظهر است از آن روایات سابقه است و منشأ می‌‌شود روایات سابقه را حمل کنیم که لام لام ملکیت نیست لام اولویت است، ‌حق الاختصاص است. این سه تا روایت چیست؟

روایت اول صحیحه ابی خالد کابلی است عن ابی جعفر علیه السلام قال وجدنا فی کتاب علی علیه السلام ان الارض لله یورثها من یشاء من عباده و العاقبة للمتقین انا علی علیه السلام فرمود انا و اهل بیتی الذین اورثنا الارض و نحن المتقون و الارض کلها لنا فمن احیا ارضا من المسلمین فلیعمرها و لیؤد خراجها الی الامام من اهل بیتی و له ما اکل منها زمین کشاورزی است هر چه محصول دارد نوش جانش و لکن خراج بدهد به امام فان ترکها و اخربها اگر رها کرد این زمین را نه این‌که اعراض کرد، ‌اعراض نکرد، دنبال بنگاه است چند بنگاه سپرده است که صرف نمی‌کاریم در این زمین کشاورزی بکاریم، شهری‌ها آمدند زمین‌ها را می‌‌خرند ما هم چند سالی است رها کردیم، فان ترکها و اخربها فاخذها رجل من المسلمین من بعده فعمرها و احیاها فهو احق بها من الذی ترکها، ‌یک وقت این آقا ببیند یک کسی آمد این زمینش را آباد کرد جوی هایش را باز کرد، و آن را آباد کرد در این روایت صحیحه فرموده این شخص دوم احق است، فهو احق بها من الذی ترکها. فلیؤد خراجها الی الامام من اهل بیتی. این نفر دوم احق است، ‌خراج بدهد به امام. و له ما اکل منها حتی یظهر علیه السلام یظهر من تبدیل کردم، ‌یظهر الحجة علیه السلام برای این‌که اذیت نشوید، حتی یظهر الحجة من اهل بیتی بالسیف فیحویها و یمنعها و یخرجهم منها الا ما کان فی ایدی شیعتنا، ‌شیعه زمین‌هایی که دارند بگذار دست‌شان بماند، دیگران باید این زمین‌ها را پس بدهند به امام، شیعه دست‌شان بماند منتها یقاطعهم علی ما فی ایدیهم حضرت با شیعه مقاطعه می‌‌کند حالا مقاطعه کردن گاهی مجانی است گاهی با اجرت. و یترک الارض فی ایدیهم.

گفته می‌‌شود اگر زمین ملک افراد است برای چی امام فرمود الارض کلها لنا و من احی ارضا فلیؤد خراجها الی الامام من اهل بیتی. برای چی فرمود این حکم تا زمان ظهور حضرت است بعد از ظهور حضرت، حضرت می‌اید زمین‌ها را از افراد می‌‌گیرد مگر آن‌هایی که شیعه باشند. یعنی ملک کسی نیست، احق به تصرف هستند این‌هایی که احیاء کردند آن هم مادامی که رها نکنند این زمین را تا از آبادی بیفتد و خراب بشود.

[سؤال: ... جواب:] اگر ملک باشد به قول مرحوم امام در تحریر الوسیلة فرموده چه جوری بیاید این نفر دوم بگوید شما چند سال است شما این زمین را کشاورزی کردی این زمین علف هرز در او روییده من آمدم بعد از این‌که این کار را کرده در مقابل عمل انجام شده قرار بدهد آمدم دیروز آباد کردم چند تا کارگر گذاشتم. صحیحه ابی خالد کابلی هم گفته من احقم تو کاره‌ای نیستی دیگه بیخود این بنگاه و آن بنگاه نرو برای فروش این زمین. امام فرموده چه جور ما این حرف را بزنیم. چون خلاف مشهور است این مطلب. معنای ملکیت همین است که امام فرموده چه جوری این ملکیتش زائل بشود؟ اصلا چه جوری خراج از این می‌‌گیریم، ‌مگر مستاجر است خراج بدهد؟ ... می‌‌گویند ظاهر این روایت این است که شما مالک نمی‌شوید حق پیدا نمی‌کنید، حق، موقت است، اگر این زمین ملک باشد برای چی خراج بدهی، چرا به صرف خراب شدن و طرو خرابی از ملکت خارج بشود؟‌ ... روایت ندارد اعرض. دارد ترکها و اخرب. خراب شد چون صرف نمی‌کند کشاورزی نه این‌که اعراض کرده.

روایت دوم صحیحه سلیمان بن خالد سألت اباعبدالله علیه السلام عن الرجل یأتی الارض الخربة فیستخرجها و یجری انهارها و یعمرها و یزرعها ماذا علیه قال الصدقة کسی می‌اید یک زمین خرابی را آباد می‌‌کند چی باید بدهد حضرت فرمود صدقه یعنی زکات قلت فان کان یعرف صاحبها اگر صاحب قبلیش را می‌‌شناخت چی قال فلیود الیه حقه حضرت نفرمود فلیرد الیه ارضه زمینش را به او برگرداند فرمود حقش را به او بدهد او یک حقی دارد در این زمین حقش را به او بدهد. گفته می‌‌شود این نشان می‌‌دهد صرفا حق است نه مالکیت.

عمده این صحیحه سوم است، صحیحه عمر بن یزید قال سمعت رجلا من اهل الجبل یسأل اباعبدالله علیه السلام عن رجل اخذ ارضا مما ترکها اهلها فعمرها و کری انهارها و بنی فیها بیوتا و غرس فیها نخلا فقال ابوعبدالله علیه السلام کان امیرالمؤمنین علیه السلام یقول من احی ارضا من المؤمنین فهی له و علیه طسقها یؤدیها الی الامام فی حال الهدنة فاذا ظهر الحجة‌علیه السلام فلیوطن نفسه علی ان تؤخذ منه کسی می‌اید زمینی را که رها شده است، آباد می‌‌کند حضرت می‌‌فرماید امیرالمؤمنین فرمود من احی ارضا من المؤمنین فهی له. اگر این بود خب ظاهرش ملکیت بود اما ادامه‌اش این است که و علیه طسق باید بدهد. طسق یعنی حقی که مالک دارد، ‌درصد مالک را به او بدهی، مالک کیست؟ یؤدیها الی الامام فی حال الهدنة‌فاذا ظهر الحجة علیه السلام فلیوطن نفسه علی ان تؤخذ منه آماده باشد بعد از ظهور امام علیه السلام که زمین را از او بگیرند. این یعنی ملک نیست. یعنی صرفا احق است به تصرف.

انصاف این است که ظهور این روایت در احق بودن به تصرف اقوی است از ظهور روایات سابقه در ملکیت. و لذا این نظر مخالف مشهور قوی به نظر می‌اید. ما وارد این بحث استدلالی امروز نمی‌شویم.

[سؤال: ... جواب:] علیه طسقها یؤدیه الی الامام یعنی چه؟ می‌‌گوید یعنی این زمین ملک امام است، ‌طسق باید بدهی به امام. بعد از ظهور امام زمان سلام الله علیه هم آماده باش که زمین را از تو بگیرند.

این ثمره‌اش پس معلوم شد یک: ما حق فروش زمین را یا خرید زمین را نداریم. چون ما مالک زمین نیستیم؛ ما حق داریم نسبت به زمین. لازمه این مبنا این است.

[سؤال: ... جواب:] آن احیاء کننده‌های قبلی. ... عرض می‌‌کنم اگر مالک بود چرا می‌‌گفت یؤدی طسقها الی الامام چرا فرمود فلیوطن نفسه علی ان تؤخذ منه؟ مالکیت قبلی ملکیت‌شان باقی مانده چرا طسق را به امام بدهد؟

روایت چهارم را هم بخوانم: روایت همان مسمع بن عبدالملک که دیروز ما اشاره کردیم بخوانیم ادامه بحث را ان‌شاءالله فردا دنبال می‌‌کنیم. در روایت مسمع، مسمع تعبیری که داشت گفت من ولیت الغوص فاصبت اربعمأة‌الف درهم و قد جئت بخمسها ثمانین الف درهم بعد امام فرمود یا اباسیار الارض کلها لنا فما اخرج الله منها من شیء فهو لنا یا اباسیار اصلا زمین مال ماست، و کل ما کان فی ایدی شیعتنا من الارض فهم فیه محللون نه فهم مالکون، فهم فیه محللون، و محلل لهم ذلک الی ان یقوم قائمنا، تحلیل موقت است، فیجبیهم طسق ما فی ایدی سواهم، حضرت بعد از ظهور طسق می‌‌گیرند از غیر شیعه فان کسبهم من الارض حرام علیهم و امروز هم که این‌ها غیر شیعه در زمین‌ها هستند حرام است فیأخذ الارض من ایدیهم و یخرجهم منها صغرة. حالا این محصل این استدلال است. که عرض کردم ادامه‌اش را فردا عرض می‌‌کنیم.

ثمره‌اش دو جا ظاهر می‌‌شود: یک: شما حق خرید و فروش زمین را ندارید. چه جور آقای سیستانی می‌‌گویند این زمین‌ها موات شما حق خرید و فروش ندارید، رفته پردیسان زمین خریده، این پردیسان قبلا کشاورزی بود؟‌نه بیابان بود، ‌تفکیک کردند سند زدند شما هم رفتی یک قطعه خریدی این‌که ارض محیاة نیست این ارض موات است چه جوری می‌‌خواهی بفروشی این زمین را. آقای سیستانی فرمود اگر زمین را بفروشی بیع باطل است باید بگویی من در مقابل این امضائی که می‌‌کنم پول می‌‌گیرم، چقدر می‌‌شود پول این امضاء؟ پانصد ملیون. چه اشکال دارد؟ اما پول را در مقابل این امضاء بگیر نه در مقابل این زمین.

[سؤال: ... جواب:] اگر سفهی بود من چهارصد و پنجاه ملیون می‌‌دادم می‌‌دیدی چقدر مشتری می‌‌آمد؟ در مقابل این عملیه، در مقابل این امضاء پول می‌‌گیرم.

ارض محیاة هم دیگه در مقابل زمین نباید پول بگیری در مقابل حقت باید پول بگیری در مقابل واگذاری حقت. در اراضی موات که ما حق شرعی نداریم در مقابل امضاء پول می‌‌گیریم در ارض محیاة در مقابل واگذاری حق تصرف که حق شرعی است پول می‌‌گیریم نه در مقابل زمین. اگر هم می‌‌گوییم زمین را می‌‌فروشیم بما هو ملک نیست بما هو متعلق للحق. ولی شیخ طوسی گفت لایباع و لایشتری، چون ملک نیست. حالا شما بگویید ما به عنوان متعلق حق مثل این‌که حق تحجیر کسی بر یک زمینی داشت مالک نیست ولی می‌‌فروشد بما هو متعلق حق التحجیر اما به عنوان ملک نمی‌تواند بفروشد. این یک مطلب. مطلب دوم همین مطلبی بود که استفاده کردند که بعد از ترک و خرابی زمین، ‌رها کرده زمین قدیمی بود در کوچه، ‌خانه دیگه صد ساله بود خراب شده نمی‌رود آباد کند می‌‌گویند برو بساز می‌‌گوید پول ندارم، خب پول نداری هنوز قبل از این‌که وقت بگذرد سریع حقت را به دیگران واگذار کن، شده محل خاکروبه همسایه، این شبهه این است که دیگه حقش ادامه پیدا نکند چون ترکها و اخربها. این التزام به آن یک مقدار سخت است ولی حالا باید بررسی کنیم ان‌شاءالله در جلسه آینده مطالب آقای خوئی را و آقای صدر را که اولی در مصباح الفقاهة است دومی در کتاب اقتصادنا است عرض می‌‌کنیم.

بحث را این‌جا تمام می‌‌کنم. همان‌طور که در انتهاء بحث اصول عرض کردم ان‌شاءالله دوستان امروز در تشییع جنازه این شهداء‌بزرگوار مخصوصا شهید قاسم سلیمانی شرکت کنند. این‌ها حق بزرگی به گردن ما دارند چه در دوران دفاع از کشور چه در دفاع از عتبات عالیات در عراق امنیت ما را این‌ها حفظ کردند و به آرزوی خودشان رسیدند و ان‌شاءالله ما قدردان زحمات این‌ها باشیم و به وظیفه‌مان ان‌شاءالله عمل کنیم. کمترین کاری که می‌‌توانیم بکنیم همینی است که در این تشییع‌ها شرکت کنیم و قدردانی کنیم از زحمات این عزیزان. برای شادی روح همه گذشتگان از مؤمنین و مخصوصا شهداء فاتحه‌ای بخوانید.

جلسه 55-407

**سه‌شنبه - 17/10/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به این نظری بود که آقای سیستانی در بحث اراضی مطرح کردند که اراضی با احیاء ملک اشخاص نمی‌شود؛‌ صرفا حق اولویت پیدا می‌‌کنند. اراضی در اراضی موات ملک امام هست و خواهد بود، احیاء کننده اولویت تصرف دارد. نتیجه این می‌‌شود که ما اگر نماز بخوانیم در این اراضی متسعه اشکال ندارد؛ چون امام که اذن داده به شیعه در تصرف در اموال امام طبق نصوص تحلیل، ‌نماز ما هم که مزاحم حق این شخصی که این‌جا را احیاء ‌کرده نیست.

به این مناسبت ما وارد این بحث مهم شدیم که آیا احیاء سبب ملکیت زمین هست یا سبب اولویت هست؟ که برخی از بزرگان از گذشته مثل شیخ طوسی و شهید ثانی در مسالک علی ما حکی عنه و در بین معاصرین، آقای سیستانی آقای صدر قائل شدند. کدام‌یک از این دو نظر درست است؟ عرض کردیم برخی از روایات موافق نظر مشهور است که می‌‌گویند ملک می‌‌شود زمینی که احیاء بشود. من احیا ارضا مواتا فهی له که در روایات متعددی آمده است، ظاهرش این است که ملک است.

یک نکته‌ای عرض کنم:

در کافی نقل می‌‌کند کافی طبع دارالحدیث جلد 2 صفحه 355 که ابن ابی عمیر می‌‌گفت الدنیا کلها للامام علی وجه الملک. ابومالک حضرمی می‌‌گفت نخیر، املاک الناس لهم الا ما حکم الله به للامام من الفیء و الخمس و المغنم. و این موارد را هم باید امام در همان مصرفی که خدا بر او تعیین کرده است به مصرف برساند. نزاع کردند. گفتند برویم سراغ هشام بن حکم، ‌هر چه او گفت بین ما حکم باشد. فحکم هشام لابی مالک علی ابن ابی عمیر. فغضب ابن ابی عمیر و هجر هشاما بعد ذلک. ابن ابی عمیر احساس کرد مثل این‌که هشام بن حکم ضعف ولایت دارد چرا قبول نکرد سخن ما را که الدنیا کلها للامام علی جهة الملک.

این به نظر ما ربطی ندارد به این بحث فقهی. ظاهرا ابن ابی عمیر ملکیت طولیه قائل بود برای امام می‌‌گفت ملک مردم ملک مردم هست و لکن هر چیزی که ملک مردم است ملک امام است مثل العبد و ما فی یده لمولاه، ‌العبد و ما یملکه لمولاه، ملک عبد است ولکن فوق العبد مولاه، ‌مولی عبد است که مالک عبد است و مالک ملک اوست که از او تعبیر می‌‌کنند به ملکیت طولیه مولی یعنی در ابتداء عبد مالک می‌‌شود و لکن مولی مالک مال عبد است. این‌جا هم مردم مالک می‌‌شوند و لکن امام مالک املاک مردم است به ملکیت طولیه. و این اختصاص هم نداشته به خصوص زمین چون تعبیر این بود که الدنیا کلها للامام علی جهة الملک و انه اولی بها من الذین فی ایدیهم و قال ابومالک لیس کذلک املاک الناس لهم می‌‌گفت املاک ناس ملک امام نیست و لو به نحو ملکیت.

در بحث فقهی که ما مطرح می‌‌کنیم این است که اساسا احیاء کننده زمین مالک زمین می‌‌شود یا فقط اولویت تصرف پیدا می‌‌کند‌؟ نه این‌که یک بحث راجع به اختیارات امام علیه السلام بکنیم که حالا که احیاء کننده مالک این زمین شد، املاک و املاک دیگران ملک طولی امام است یا نیست. این بحث دیگری است.

[سؤال: ... جواب:] تعبیر ابن ابی عمیر اولا این بود که الدنیا، ‌دنیا که اختصاص به زمین ندارد و قطعا انسان مالک اشیائی که حیازت می‌‌کند می‌‌شود. ماهی را از دریا حیازت می‌‌کنید مالک می‌‌شوید، ‌هیزم را از بیایان حیازت می‌‌کنید مالک می‌‌شوید. و ادامه‌اش فرمود و انه اولی به من الذین فی ایدهم و ابومالک هم می‌‌گفت اموال الناس لهم یعنی اموال الناس لیس للامام، ‌خب اگر کسی بگوید املاک الناس لیس للامام یعنی می‌‌خواهد بگوید این توهم اشتباه است که بگوییم املاک الناس ملک للامام خب اموال الناس للامام یعنی ملک طولیه، فرض کردید املاک الناس بعد می‌‌گویید ملک للامام. بیش از این ظهور ندارد این نزاع در این‌که در ملکیت طولیه امام یا به تعبیر امروز ولایت مطلقه امام بر اموال مردم نزاع داشتند.

این نزاع فقهی در این‌که زمین موات ملک می‌‌شود با احیاء یا فقط حق تصرف می‌‌آورد برای احیاء کننده، عرض کردیم بین فقهاء از قدیم مطرح بوده. استدلال کسانی که قائلند که احیاء ملکیت نمی‌آورد استدلال این آقایان را عرض کنم:

مرحوم آقای خوئی در مصباح الفقاهة قائل بود به همین نظر که احیاء سبب ملکیت نیست و لو در منهاج برگشت به همان نظر مشهور. اول عبارت مصباح الفقاهة را بخوانم بعد برویم سراغ عبارت منهاج ایشان. در مصباح الفقاهة ایشان فرمودند: مشهور بلکه مجمع‌علیه و لو این هست که اراضی موات ملک محیی هست لکن الظاهر خلافه ولی ظاهر این است که این درست نیست. چرا؟ ایشان فرموده است من قبول دارم من احیا ارضا مواتا فهی له ظاهر است در ملکیت ولی ما دو وجه ذکر می‌‌کنیم برای رفع ید از این ظهور و حمل لام بر اولویت و اختصاص که منحصر به ملکیت نیست. دو وجهی که ایشان ذکر می‌‌کند:

وجه اولش این است: ایشان می‌‌فرماید: شما ببینید روایت ابی خالد کابلی و روایت مسمع بن عبدالملک را مفاد این دو روایت این بود که غیر شیعه زمین را که در اختیار می‌‌گیرند باید خارج بدهند، اگر خراج ندهند کسب‌شان در این زمین‌ها حرام است و امام علیه السلام بعد از ظهور این زمین‌ها را می‌‌گیرد از این‌ها. اما شیعه تا زمان ظهور حضرت معاف از خراج هستند و تصرف‌شان در این زمین حلال است بعد از ظهور حضرت ولی عصر سلام الله علیه و عجل الله تعالی فرجه الشریف، ‌امام علیه السلام خراج می‌‌گیرند از شیعه، ‌فیجبیهم‌ای یجمع منهم طسق ما فی ایدیهم. آقای خوئی فرمودند اگر احیاء سبب ملکیت است زمین هم می‌‌شود ملک شخصی این احیاء کنند آیا کسی توهم می‌‌کند که امام علیه السلام خراج بگیرد از مالکین یا ملک غیر شیعه را از آن‌ها بگیرد؟ حالا شیعه نیست اما رفته زحمت کشیده کار کرده درآمدی بدست آمده از دستش بگیرند، ‌فقهیا محتمل است؟ این دلیل بر این است که این زمین ملک امام است، امام اذن در تصرف داده، ‌اذن در تصرف شیعی در عصر غیبت مطلق است، بعد از ظهور مشروط می‌‌شود به اداء خراج و در غیر شیعی اذن در عصر غیبت مشروط به اداء خراج است در عصر ظهور اذن تبدیل می‌‌شود به لااذن، ‌یخرجهم منها صغرة.

این وجه اول ایشان. وجه دوم ایشان این است: اگر زمین ملک محیی بشود، دیگه ملک او می‌‌شود الی الابد پس چرا در روایات گفتند اگر تعطیل بکند زمین را تا خراب بشود از آبادی بیفتد شخص دیگری بیاید آن را آباد کند این شخص دوم احق است به این زمین، ‌حالا فقهاء برخی فرمودند سه سال اگر تعطیل کند بعد از سه سال دیگری می‌اید آن را آباد می‌‌کند، و از دست نفر قبلی در می‌‌آورد، ‌خب این هم دلیل بر این است که ملک نیست، اگر ملک بود که نمی‌شد این کار را بکنند.

بعد آقای خوئی فرموده نگویید این مطالب خلاف مرتکز متشرعه است اگر زمین ملک ما نیست پس چطور آن را می‌‌فروشیم؟ پس چرا روایت صحیحه می‌‌گفت ایما ذمی اشتری ارضا من مسلم فان علیه الخمس، ‌زمین چطور از یک غیر مسلمان خریداری بشود؟ زمین که ملک مسلمان نیست ملک امام است، ‌مثل مستاجر، حالا فوقش شیعه هستی در عصر غیبت مثل عاریه می‌‌شود، عاریه داده امام به شما، ‌پول هم نمی‌گیرد، ‌بعد از عصر ظهور که می‌‌گویید اللهم عجل لولیک الفرج آن وقت که حضرت ظهور کرد می‌‌فرماید اجاره بهای این زمین های‌تان را بدهید که در آن‌ها تصرف می‌‌کنید. این‌که حق فروش ندارید شما پس چرا روایت صحیحه می‌‌گوید ایما ذمی اشتری ارضا من مسلم فان علیه الخمس.

آقای خوئی در جواب فرموده مگر من می‌‌گویم بیع باطل است، ‌من هم می‌‌گویم بیع صحیح است. اصلا شما بیع را اشتباه معنا می‌‌کنید، می‌‌گویید بیع تملیک مال بمال، ‌بعد این دردسر‌ها را دارید، ‌بیع تملیک مال بمال نیست، بیع تبدیل مال بمال هست. یعنی چی؟ یعنی شما اصلا ممکن است مالک یک شیئی نباشید، حق به او دارید، مثلا حق تحجیر. شما زمینی را تحجیر کردید می‌‌خواهید احیاء کنید مالک نشدید و لکن حق شرعی نسبت به این زمین پیدا کردید صحیح است بگویید این زمین را فروختم بما هو متعلق الحق. یعنی تبدیل کردم این زمین را به آن پانصد ملیون در جهت اضافه حقیت. این هم بیع است. اصلا گاهی تبدیل مال به مال می‌‌شود بیع در جهت اضافه مصرفیت. مثل چی؟ مثل این‌که ولی زکات افغانستان گوسفند گرفته بابت زکات اضافه آمده امنیت هم ندارد می‌‌ترسد طالبان بمب بگذارند گوسفند‌ها تلف بشوند، ‌با ولی امر زکات ایران تماس می‌‌گیرد می‌‌گوید شما شنیدم گندم اضافه آوردید خودکفا شدید این زکات گندم را که جمع کردید بدهید به ما، ‌ما گوسفند می‌‌دهیم به شما، می‌‌فروشیم این گوسفند‌ها را در مقابل گندم یا پول اگر مکلفین پول دادند به جای زکات، خب مگر این ولی امر زکات مالک آن گوسفندها است یا مالک آن گندم یا پول است؟ نه. اما تبدیل می‌‌کنید این دو مال را با هم در جهت اضافه مصرفیت چون مصرف زکات فقراء هستند، این‌ها را جابجا می‌‌کنید در جهت اضافه مصرفیت. یعنی مثلا اگر آن گوسفند‌ها فرض کنید از سادات گرفته شده، ‌مصرف زکاتش اعم است از سید فقیر یا عامی فقیر، ‌مصرفش اعم است، این زکاتی که در ایران گرفتند گندم گرفتند یا پول گندم، ‌از غیر سید گرفتند مصرف زکاتش خصوص عامی فقیر است به سید فقیر نمی‌توانند بدهند. جهت مصرفش فرق می‌‌کند. حالا جابجا می‌‌کنند. گندم‌ها را می‌‌برند افغانستان جهت مصرفش می‌‌شود سادات، چون از سید گرفتند بودند آن گوسفندها حالا این گندم جای آن گوسفند‌ها قرار گرفت. البیع هو تبدیل مال بمال فی جهة اضافة إما اضافة ملکیت یا اضافه حقیت یا اضافه مصرفیت. پس چه اشکالی دارد؟ ما مالک این زمین نیستیم ولی این زمین را می‌‌فروشیم چون متعلق حق ماست بعد از احیاء.

بعد فرموده:‌ یک سؤالی از ما می‌‌شود، جوابش روشن شد. می‌‌پرسند آیا زمین بعد از احیاء خمس دارد چون چه بسا احیاء‌برای مؤنه زندگی نیست، ‌زمین کشاورزی نیست احیاء کردیم آن را برای کشاورزی. محصولش را می‌‌خواهیم بفروشیم نه این‌که خودمان مصرف کنیم. ما جواب می‌‌دهیم این زمین خمس ندارد چون ملک شما نیست، منافع این زمین بعد مضی سنه خمس دارد اما مشهور باید بگویند خود زمین خمس دارد.

این فرمایش آقای خوئی است.

ما ابتداء این فرمایش اخیر آقای خوئی را راجع به خمس از تعجبی که کردیم ما بیان کنیم این تعجب‌مان را. ما از ایشان و شاگردان ایشان مثل مرحوم آقای تبریزی این مطالب را یاد گرفتیم ولی اشکال به این بیان ایشان در مصباح الفقاهة واضح است. خود آقای خوئی معتقد بود حتی این زمین‌ها موات سند به نام شماست، پردیسان سند به نام شماست باید به نرخ روز خمس بدهید. چرا؟ من که زمین موات را احیاء هم نکردم مالک نیستم ایشان می‌‌فرمود مالک نیستی ولی فایده صدق می‌‌کند. عرفا این زمین متعلق حق عرفی شماست، با این سندی که داری، ‌این فایده است باید خمسش را به نرخ روز بدهی. زمینی را من تحجیر کردم حق شرعی دارم، ‌این را که دیگه فقط آقای خوئی نیست آقای سیستانی هم که در آن ارض موات خمس ندارد فقط باید به مقداری که پول دادی باید خمس بدهی نه به نرخ روز او هم می‌‌توانستی به نظر آقای سیستانی اول بروی پول قرض بگیری با آن زمین موات بخری بشوی بدهکار، بعد اداء دین بکنی از مال شخصی حتی پول خرید زمین هم خمس نداشت. ولی آقای سیستانی هم در ارضی که متعلق حق تحجیر است بالاخره می‌‌گوید خود این حق تحجیر مالیت عرفیه دارد، حق شرعی است و مالیت عرفیه دارد، ‌فایده چیست مگه؟ آقای خوئی در جایی که حق شرعی نبود، مثل سند به نامم زدند زمین موات را می‌‌گفت ولی چون عرفا فایده صدق می‌‌کند خمس دارد، آن‌جا آقای سیستانی می‌‌گفت نه، ‌وقتی حق شرعی نیست نه ملک است نه حق شرعی چه خمسی دارد. ولی در جایی که حق شرعی باشد مثل حق تحجیر حق احیاء این‌ها حق شرعی هستند. این‌ها مالیت دارد چه جور می‌‌فرمایید خمس ندهم؟ اصلا من زمین را مالک نشوم مثل این‌که احیاء‌نکردم تحجیر کردم تا احیاء بکنم، ‌حق تحجیر دارم خود این مالیت دارد در بازار پانصد ملیون بابت این حق تحجیر به من می‌‌دهند. چون عرف که تفکیک نمی‌کند می‌‌گوید زمین گران شده حالا بگویم حق تحجیرم را می‌‌فروشم را یا بگویم زمینم را می‌‌فروشم فرق نمی‌کند در قیمتش، پانصد ملیون پول می‌‌دهند بابت این حق تحجیرم من، حق شرعی هم هست. حالا دیگه بعد از احیاء که امر اوضح است. یک حق شرعی دارم نسبت به این زمین که مالیت دارد، مالیت عرفیه دارد، چه جوری می‌‌فرمایید خمس ندارد؟

[سؤال: ... جواب:] هیچ‌کس در خمس مشروط نکرده خمس را به ملکیت عین. و لو شما یک حق شرعی داشته باشید که مالیت دارد مثل حق سرقفلی. حق شرعی اگر باشد شرط بکنیم در ضمن عقد اجاره سرقفلی را یک حق شرعی است که مالیت عرفیه دارد، ‌فایده است دیگه. ... یارانه‌ها که شما می‌‌فرمایید که هنوز قبض نکردیم آقای سیستانی می‌‌فرماید خمس ندارد. چون آقای سیستانی می‌‌فرمایند یا باید ملک شرعی باشد نه حق شرعی. نه ملک شرعی است نه حق شرعی. آقای خوئی آقای وحید احتیاط واجب می‌‌کنند البته، که می‌‌گویند این خمس دارد چون فایده عرفیه است. زیر دستت است، در مشتت است، در حسابت است یعنی عرفا در مشتت هست. فایده عرفیه است. اما همین آقای سیستانی که می‌‌گوید من فایده عرفیه را کافی نمی‌دانم باید ملک شرعی باشد می‌‌گوید یا حق شرعی. خب جایی که شارع اعتراف کرده به حق، من احیا ارضا مواتا فهو احق به چه جور ما بگوییم خمس ندارد؟ آقای سیستانی هم می‌‌گوید خمس دارد. آقای خوئی که در حق غیر شرعی هم می‌‌گفت خمس دارد اگر عرفا فایده صدق کند مثل به نام کردم یک زمین موات. آن وقت این‌جا از حق عرفی غیر ممضاة شرعا بدتر است؟ هیچ‌کس ملکیت را شرط نمی‌داند، ما افاد الناس منتها یا باید ملک باشد یا حق باشد. بحث در این است که حق شرعی لازم است باشد یا حق عرفی هم کافی است؟ آقای خوئی که می‌‌فرمود حق عرفی هم کافی است. ... علی المبنی این است که باید بگوییم حق شرعی باشد دیگه بیشتر از این‌که نیست. حق شرعی قطعا فایده است. حق شرعی اگر باشد یعنی یک چیزی را شرع اعتراف کند به حق بودن او و پول بدهند در بازار بابت این حق. خب این فایده است دیگه.

[سؤال: ... جواب:] فایده است چرا مقدمه فایده است. شرعا به او گفتند تو حق شرعی داری نسبت به احیاء این زمین و هیچ‌کس حق منع تو را ندارد، مزاحمت با تو را ندارد، و می‌‌توانی این حق را در مقابل پول به دیگران واگذار کنی خب این مالیت پیدا می‌‌کند دیگه. و لذا به ارث می‌‌رسد. به چه دلیل این حق به ارث می‌‌رسد؟ اول باید مالیت داشته باشد بعد به ارث برسد و الا به چه دلیل به ارث می‌‌رسد. همان دلیلی که اقتضاء می‌‌کند به ارث می‌‌رسد اقتضاء می‌‌کند که خمس هم داشته باشد چون ملاک ان ترک خیرا یعنی ترک مالا. باید مال صدق کند. مال که صدق کرد فایده صدق می‌‌کند.

مطلب دوم این است که آقای خوئی فرمود من قائل می‌‌شوم زمین موات ملک نمی‌شود و لکن بیع و شراء او جایز است. به نظر ما این عرفی نیست. در زمینی که متعلق حق تحجیر است مثلا، عرفا من بگویم من زمین را می‌‌فروشم، این خلاف مرتکز عرفی است. صرف تعلق حق به یک شیء عرفا کافی نیست بگویم ابیع هذا الشیء. مثلا شما وارد زمین شدید حق سبق دارید، سجاده انداختید نماز بخوانید هیچ‌کس حق ندارد مزاحم شما بشود رفتی وضوء بگیری برگردی دیدی کس دیگری جای شما را گرفته می‌‌گویی آقا بلند شد مگه دین نداری من سبقت گرفتم به این مکان در مسجد. می‌‌گوید می‌‌فروشی این حقت را به من؟‌ خیلی دلم می‌‌خواهد صف اول جماعت پشت سر این امام نماز بخوانم. می‌‌گویم حرفی نیست قسط هایم هم که عقب افتاده گران هم هست، ‌یک ملیون حق سبقم را به شما واگذار می‌‌کنم. اما عرفی است بگویم این یک متر را در یک متر که در او بودم را به شما می‌‌فروشم؟ می‌‌گوید می‌‌خواهی مسجد را بفروشی؟ این عرفی نیست. یا در بیع حق سرقفلی بگوید این مغازه را می‌‌فروشم، می‌‌گوید مگه مغازه مال توست، مغازه مال آن آقایی است که اعیان به نام اوست تو حق سرقفلی را بفروش یا حق سرقفلیت را واگذار کن و لو لفظ بیع بکار نبری. پول بگیر واگذار کن یا تعبیر بیع هم صحیح است نسبت به حق اما متعلق حق در همه جا صدق نمی‌کند باع.

پس جواب اصلی این است که عرف به نظر مسامحی خودش صحیح می‌‌داند در یک سری مورد که مالک عین نیستیم به لحاظ این‌که مالک توابع این عین هستیم تعبیر کنیم بعت هذه الارض. تعبیر عرفی است. شاهدش اراضی مفتوحة عنوة است. در اراضی مفتوحة عنوة که همه قبول دارند، ‌کافر هم قبول دارد که از نظر فقه اسلامی اراضی مفتوحة عنوة ملک للمسلمین، در عین حال روایت می‌‌گوید یبیع من فی یده، ‌در روایت این‌جور است. روایت ابی برده را بخوانم برای‌تان: تعبیر این‌جور است. قلت لابی عبدالله علیه السلام کیف تری فی شراء ارض الخراج قال و من یبیع ذلک هی ارض المسلمین. قلت یبیعها الذی فی یده قال و یصنع بخراج المسلمین ماذا؟‌ ثم قال لابأس اشتری حقه منها و یحول حق المسلمین علیه. سائل گفت یبیعها الذی فی یده با این‌که قبول داشت این ارض مسلمین است ولی گفت من که در دستم هست این ارض خارج امام فرمود اشکال ندارد بازگشتش به خرید و فروش حق است یعنی از نظر فنی خرید و فروش حق است و لکن تعبیر عرفی ابیع هذه الارض صحیح است. آقای خوئی می‌‌گوید اصلا بیع فنیا در بیع متعلق حق صحیح است. ما این ادعاء‌را قبول نداریم. ما می‌‌گوییم بیع متعلق حق صحیح نیست عرفا همه جا. صحیح نیست بگوییم این مکان را در مسجد به شما می‌‌فروشم. مگه این مکان مال توست که می‌‌فروشی. جایم را می‌‌فروشم او عرفا یعنی حقم را در این‌جا می‌‌فروشم ولی بگوید این مکان را این یک متر در یک متر را به شما می‌‌فروشم عرفی نیست این حرف. و لکن در بحث احیاء چه در اراضی خراجیه که یقینا ملک محیی نمی‌شود چه در اراضی موات که به نظر برخی ملک امام است و ملک محیی نمی‌شود صدق عرفی می‌‌کند یبیع هذه الارض. بعدش هم این ارتکازات متشرعه کاشف از حکم شرعی که نیست. یک مسامحاتی در تعبیرات‌شان هست. مثلا می‌‌گوید بلیط هواپیما را خریدم، مگه بلیط هواپیما خریدنی است؟ شما در حقیقت داری اجاره می‌‌کنی. این کاغذ سند است. این کاغذی که می‌‌گیری این را می‌‌خری؟ این‌که سند است. شما در حقیقت داری اجاره می‌‌کنی یکی از صندلی‌ها هواپیما را و این پرسنل هواپیمایی را برای این‌که شما ببرند از تهران به مشهد در این مکان لامعین در این هواپیما. اجاره است.

[سؤال: ... جواب:] روحش اجاره است. نیت ندارد یعنی چی؟ و الا می‌‌گوید این بلیط را خریدم بعد بلیط می‌‌افتد می‌‌سوزد می‌‌رود یکی دیگه می‌‌خرد. می‌‌گوید تو بلیط خریدی دادیم به تو، می‌‌گوید این مدرک است و الا من جا رزرو کردم. مسامحات عرفیه در تعبیرات شآن‌که کشف از حکم شرعی نمی‌کند. زمین اوقافی داشتی یا نداشتی، زمین‌های اوقافی می‌‌گوید فروختم خریدم، زمین وقفی را نخر خوب نیست دردسر دارد، نگویند تبلیغ کردید علیه زمین‌های وقفی، ‌بعضی‌ها این‌جور می‌‌گویند، این یک مسامحه عرفیه است ولی روح فقه را حساب کنید همه فقهاء حقوقدان‌ها می‌‌گویند این اجاره کردن است و لذا باید مدت بگذارد، بگوید صد ساله اجاره می‌‌کنم، یا کمتر یا بیشتر مدت بگذارد برای اجاره.

پس ما هم این اشکال به آقای خوئی را قبول داریم جواب داد. اما راجع به اصل مطلب ایشان بحث بکنیم چون آقای خوئی برگشته از نظرش. ببینیم برگشتش اولا به چی برگشته بعد ببینیم وجه برگشتنش چیست. چرا آقای صدر برنگشت. یک کتاب اقتصادنا نوشت، در ملحق چهارم اقتصادنا صفحه 672 بحث مفصلی کرد اثبات کرد که زمین ملک هیچ‌کس نمی‌شود فقط اولویت تصرف می‌‌آورد. در منهاج هم همین را حاشیه زد برنگشت. آقای سیستانی هم که صریحا در منهاج فتوی داد در بحث استدلالیش هم همین را گفت. ببینیم این وجه عدول آقای خوئی چیست و چرا آقای صدر و آقای سیستانی این عدول را نپذیرفتند و اصرار دارند بر همان مسلک اولویت ان‌شاءالله روز یکشنبه. فردا بحث محرمات فی الشریعة است.

جلسه 56-408

**یک‌شنبه - 22/10/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

به مناسبت فرمایش آقای سیستانی راجع به این‌که اراضی ملک افراد نمی‌شود بلکه با احیاء، شخص احیاء کنند حق اولویت پیدا می‌‌کند، ما این بحث را چون بحث مهمی است مطرح کردیم.

عرض کردیم جمعی از اعلام همین نظر را قائل شدند که احیاء سبب ملکیت نیست، مرحوم شیخ طوسی این را قائل شده. در معاصرین مرحوم آقای خوئی در مصباح الفقاهة این را قائل شد هر چند در منهاج الصالحین نظر مشهور را مطرح کرد.

ما ابتداء کلام مرحوم آقای خوئی را عرض کردیم در تقریب این مسلک که عمدتا استدلال به سه روایت هست که در این سه روایت تعبیر شده احیاء کننده زمین احق است. یکی صحیحه ابی خالد کابلی بود و دو تا روایت دیگر هم صحیحه عمر بن یزید بود.

در صحیحه ابی خالد کابلی امام علیه السلام فرمود از قول امیرالمؤمنین که ان الارض لله یورثها من یشاء من عباده و العاقبة للمتقین. بعد فرمود:‌ انا و اهل بیتی الذین اورثنا الارض و نحن المتقون و الارض کلها لنا فمن احیا ارضا من المسلمین فلیعمرها و لیؤد خراجها الی الامام من اهل بیتی و له ما اکل منها فان ترکها و اخربها فاخذها رجل من المسملین من بعده فعمرها و احیاها فهو احق بها من الذی ترکها فلیؤد خراجها الی الامام من اهل بیتی و له ما اکل منها حتی یظهر الحجة علیه السلام فلیمنعها و یخرجها منها الا ما کان فی ایدی شیعتنا.

گفته می‌‌شود اگر زمین ملک احیاء کننده است چه معنا دارد که احیاء کننده خراج بدهد به امام. خراج اجرت زمین است، مالک که اجرت نمی‌دهد بابت ملکش به دیگران. از طرف دیگر چه معنا دارد که اگر این زمین را رها بکند مکلف، زمین کشاورزی است مثلا، ‌رها کند آن را موات بشود، ‌شخص دیگری بیاید آباد کند آن شخص دوم احق خواهد بود؟‌ اگر ملک شخص اول است، چرا با رها کردن آن از ملک او خارج بشود؟ و از جهت دیگر اگر زمین احیاء کننده است چه معنا دارد که در این صحیحه فرموده است که امام حجت سلام الله علیه از غیر شیعه زمین‌ها را می‌‌گیرند و یخرجهم منها الا ما کان فی ایدی شیعتنا. حالا اخراج می‌‌کنند حضرت کجا می‌‌روند آن‌ها، اگر زمین کشاورزی است زمین‌های کشاورزی را می‌‌گیرد از آن‌ها حضرت، ‌اگر زمین‌ها مسکونی باشد لابد حضرت می‌‌فرمایند بروید مستاجر دیگران باشید احساس مالکیت نکنید. این‌ها علامت این است که زمین ملک افراد نمی‌شود.

انصافا استدلال قوی است.

صحیحه دوم صحیحه عمر بن یزید بود که داشت: من احیا ارضا من المؤمنین فهی له و علیه طسقها یؤدیها الی الامام فی حال الهدنة فاذا ظهر الحجة‌علیه السلام فلیوطن نفسه علی ان تؤخذ منه. کسی که زمین را احیاء می‌‌کند این زمین مال اوست و لکن باید طسق بدهد، طسق یعنی کرایه، ‌خراج. اگر زمین ملک من می‌‌شود با احیاء چرا طسق بدهم به امام؟ و از طرف دیگر چرا فرمود فاذا ظهر الحجة فلیوطن نفسه علی ان تؤخذ منه، بعد از ظهور حضرت باید انسا آماده باشد که حضرت زمین را از او بگیرد، ‌اگر شیعه است نمی‌گیرند ولی اگر شیعه نیست زمین را از او می‌‌گیرد حضرت. این احکام تناسب با مالکیت زمین ندارد به ارتکاز عقلاء. کسی که مالک زمین است چه معنا دارد که بیایند از او خراج بگیرند. خراج عرفا یعنی کرایه. چه معنا دارد حضرت بیاید زمین را از دست مالکش بگیرد.

صحیحه سوم هم صحیحه دیگر عمر بن یزید است. خوب دقت کنید! همان قضیه مسمع بن عبدالملک را نقل می‌‌کند که آمد خدمت حضرت گفت من چهارصد هزار درهم سود کردم، خمسش را آوردم خدمت شما، به امام صادق علیه السلام عرض کرد. امام صادق علیه السلام فرمود: و ما لنا من الارض و ما اخرج الله منها الا الخمس؟‌ فقط ما مالک خمس زمین هستیم؟ یااباسیار الارض کلها لنا فما اخرج الله منها من شیء فهو لنا. اباسیار مسمع بن عبدالملک گفت خب همه مال را می‌‌آورم خدمت شما. حضرت فرمود یااباسیار قد طیّبناه لک و حللناک منه فضم الیک مالک و کل ما کان فی ایدی شیعتنا من الارض فهم فیه محللون. زمین در دست شیعه ما باشد حلال است و لو خراج ندهد تا زمان ظهور حضرت. الی ان یقوم علیه السلام فیجبیهم طسق ما کان فی ایدیهم. حضرت بعد از ظهور از شیعه طسق می‌‌گیرند، ‌خراج می‌‌گیرند. و اما ما کان فی ایدی غیرهم فان کسبهم من الارض حرام علیهم، اما زمین‌هایی که در دست غیر شیعه است، کسب‌شان در این زمین‌ها امروز هم حرام است چون خراج نمی‌دهند، ‌بر شیعه حلال شده زمین تا زمان ظهور حضرت و لو خراج ندهند، بعد از ظهور حضرت از شیعه خراج می‌‌گیرند اما از غیر شیعه الآن‌که خراج نمی‌گیرند یعنی این‌ها خراج نمی‌دهند، حرام است کسب کنند در این زمین‌ها، ‌باید خراج بدهند. بعد از ظهور حضرت هم خراج هم باید بدهند فایده ندارد، فیأخذ الارض من ایدیهم و یخرجهم منها صغرةً. این ظاهرش زمین کشاورزی است چو فان کسبهم من الارض حرام کسب از زمین زمین کشاورزی است و تناسب هم دارد یخرجها منها صغرة، از کل زمین که بیرون نمی‌کنند غیر شیعه را، بالاخره این‌ها زمین می‌‌خواهند برای زندگی. زمین‌ها کشاورزی را از دست این‌ها می‌‌گیرند. شیعه طبق این صحیحه در عصر غیبت لازم نیست خراج بدهد، ‌امام علیه السلام بعد از ظهور خراج می‌‌گیرند از شیعه، غیر شیعه تا زمان ظهور به شرط خراج دادن حلال است تصرف کنند در زمین، ولی چون خراج نمی‌دهند به امام، کسب‌شان حرام است، ‌بعد از ظهور حضرت هم که حضرت زمین‌های کشاورزی را از این‌ها می‌‌گیرد.

یک نکته‌ای عرض کنم راجع به این صحیحه سوم:

تهذیب اشتباه نقل کرده این صحیحه را. تهذیب هم سندش خوب است، ‌باسناده عن سعد بن عبدالله عن ابی جعفر که مراد از ابی جعفر احمد بن محمد بن عیسی است، عن الحسن بن المحبوب عن عمر بن یزید. و لکن متن را شیخ طوسی اشتباه نقل کرده. چطور؟ شیخ طوسی این‌جور نقل کرده که امام فرمود یا اباسیار قد طیبناه لک و حللناک منه فضم الیک مالک و کل ما کان فی ایدی شیعتنا فهم فیه محللون و یحل لهم ذلک الی ان یقوم حجتنا علیه السلام فیجبیهم (گوش بدهید، ‌از این‌جا به بعد اشتباه شده) فیجبیهم طسق ما کان فی ایدی سواهم. در کافی بود: فیجبیهم طسق ما کان فی ایدیهم و یترک الارض فی ایدهم و اما ما کان فی ایدی غیرهم فانک کسبهم من الارض حرام علیهم. در تهذیب یا سقط داشته یا اشتباه نقل شده. دارد: فیجبیهم یعنی یجمع منهم طسق ما کان فی ایدی سواهم. یعنی حضرت بعد از ظهور طسق را از زمین‌هایی که در دست دیگران بود می‌‌گیرد. نه، همان‌طور که در نقل کافی است حضرت به شیعه می‌‌فرمایند دیگه زمان تحلیل خراج و طسق تمام شد، از این به بعد باید خراج بدهید بابت زمین‌هایی که در دست شماست. نه این‌که بعد از ظهور حضرت طسق زمین‌هایی که در دست غیر شیعه است می‌‌گیرند که در نقل تهذیب است چون با تعلیل نمی‌سازد. فیجبیهم طسق ما کان فی ایدی سواهم تعلیل این است: فان کسبهم من الارض حرام علیهم حتی یقوم حجتنا. اگر تعلیل می‌‌کنند برای این‌که چرا امام بعد از ظهور طسق می‌‌گیرند از زمین‌هایی که در دست غیر شیعه است خب نباید تعلیل کنند به این علت که ان کسبهم من الارض حرام علیهم حتی یقوم حجتنا.

[سؤال: ... جواب:] فان کسبهم من الارض حرام علیهم. فیجبیهم یعنی فیجمع منهم، ‌یجمع منهم یعنی از شیعه طسق می‌‌گیرند آن وقت یجمع منهم طسق ما کان فی ایدی سواهم؟‌ اصلا معنا ندارد. و لذا این نقل تهذیب قطعا اشتباه است.

این هم دلالتش بر این‌که زمین ملک افراد نمی‌شود واضح است. چون حضرت فرمود زمین برای ما است، الارض کلها لنا و کل ما کان فی ایدی شیعتنا فهم فیه محللون یعنی لازم نیست طسق بدهند تا زمان ظهور حضرت. اما غیر شیعه چون طسق نمی‌دهند، ‌کسب‌شان در زمین حرام است که مراد زمین کشاورزی است و بعد از ظهور حضرت هم که این‌ها را با خفت و خواری از زمین‌ها اخراج می‌‌کنند، ‌زمین‌ها را از دست‌شان می‌‌گیرند.

انصافا دلالت این سه روایت بر این قول به این‌که احیاء فقط سبب اولویت تصرف می‌‌شود قوی است.

ما در مقابل این استدلال آقای خوئی فرمایشاتی داریم. یکی از امام قدس سره، یکی هم از مرحوم ایروانی و مرحوم استاد که ملفق هست یعنی مرحوم استاد کلام مرحوم ایروانی را نقل کرده و اضافاتی دارد، در تایید نظر مشهور که احیاء سبب ملکیت زمین می‌‌شود. ولی از الان عرض می‌‌کنم به نظر ما فرمایش آقای خوئی در مصباح الفقاهة قوی است. آقای صدر هم در هم کتاب اقتصادنا در ملاحق فقهیه ملحق چهارم استدلال کرده بر این نظر که احیاء سبب ملکیت نیست و هم در منهاج الصالحین فتوی داده. آقای سیستانی هم همین‌طور. ایشان هم در منهاج الصالحین همین فتوی را دادند که احیاء سبب ملکیت نمی‌شود.

[سؤال: ... جواب:] این‌که زمین از انفال هست، انفال ملک شخص امام است یا ملک منصب امامت است یا ملک هیچ‌کس نیست، ولایتش با امام مسلمین است که نظر امام قدس سره است، این را باید بعدا بحث کنیم. بهرحال آنی که می‌‌گوید زمین ملک نمی‌شود یعنی باقی است بر انفال، ‌فقط شما اولویت تصرف پیدا می‌‌کنید. حالا انفال ملک امام است یعنی چه؟ ملک شخص امام است؟ منتها به ارث نمی‌رسد به فرزندانش چون در روایت صحیحه ابی علی بن راشد داریم: ما کان لابی بسبب الامامة فهو لی. آنچه برای پدر بزرگوارم بود به سبب امامت به ارث نمی‌رسد به سایر فرزندانش، برای من است که امام بعد از او هستم. طبق این نظر اول ملک شخص امام است. منتها چون به سبب امامت است به ارث نمی‌رسد به سایر فرزندانش، برای امام بعدی است. نظر دوم این است که ملک منصب امامت. او هم امامت را بعضی‌ها مثل صاحب کتاب داراسات فی ولایة الفقیة معتقدند امامت یعنی حکومت، ‌ملک منصب حکومت است و لو حکومت مشروعه در عصر غیبت. بر خلاف مشهور که امامت را منحصر می‌‌دانند به امامت معصوم علیه السلام. نظر سوم نظر امام قدس سره است که اصلا انفال و هر چیزی که گفتند ملک امام است متفاهم عرفی این است که یعنی ولایتش با امام است، ‌ملک هیچ‌کس نیست. حالا این را ان‌شاءالله بعدا اگر مناسبتی پیش آمد بحث می‌‌کنیم.

مرحوم امام قدس سره فرمودند: ما معتقدیم انفال در اختیار امام است. این را قبول داریم. منتها به همین نحو که ولایتش با امام مسلمین است. حالا امام مسلمین در درجه اول امام معصوم است و در درجه بعد در عصر غیبت فقیه عادل است. ولایت دارند بر انفال. زمین موات هم از انفال است و در روایات فرمودند زمین موات با احیاء ملک افراد می‌‌شود و از انفال خارج می‌‌شود. ایشان در کتاب البیع در جلد 3 صفحه 38 مطرح فرمودند که وقتی روایت می‌‌گوید من احیا ارضا مواتا فهی له، این ظاهرش لام ملکیت است. ظاهرتر از این صحیحه محمد بن مسلم است: ایما قوم احیوا شیئا من الارض و عمروها فهم احق بها و هی لهم. امام فرمودند:‌ ببینید! هی لهم بعد از احق بها پیام دارد، هم احق بها اعم از ملکیت بود، بعدش فرمود و هی لهم تا امثال شیخ طوسی توهم نکنند که محیی فقط احق است به زمین احیاء شده و ملک او نیست. امام فرمود در روایت فهم احق بها و هی لهم تا دفع کند توهم عدم ملکیت را.

بعد ایشان در کتاب البیع فرمودند: خود روایاتی که می‌‌گوید می‌‌شود زمین خرید از یهود و نصاری که صحیحه محمد بن مسلم دارد الا بحسب شراء الارض من الیهود و النصاری، ‌این هم معنایش این است که خود زمین را می‌‌شود خرید. پس زمین ملک است برای افراد. و الا اگر صرفا شما حق داشتید نسبت به این زمین چطور می‌‌خواستید زمین را بخرید. شما می‌‌روید حرم امام حسین علیه السلام یک کتاب مفاتیح بر می‌‌دارید شلوغ است، کتاب مفاتیح کم است، یکی می‌‌گوید شما حق پیدا کردید به این کتاب مفاتیح، حق سبق دارید، بیا این کتاب مفاتیح را به من بفروش، شما هم می‌‌گویی مگه کتاب مفاتیح برای من است که بفروشم. می‌‌گوید حقی که داری به من بفروش. می‌‌گویی حالا یک چیزی شد. ولی برو دعا بخوان به من هم دعا کن، ‌زیارت نامه کن به من دعا کن، ‌همین‌جوری واگذار کردم. اگر بیاید به شما بگوید این مفاتیح را به من بفروش شما هم بگویی فروختم این مفاتیح را به شما عرف نمی‌گوید این چه حرف زدنی است؟ شما حق اولویت داری به این مفاتیح مالک مفاتیح که نیستی مفاتیح را بفروشی. اگر بناء بود زمین بعد از احیاء ملک من نشود چرا روایت فرمود می‌‌توانی این زمین را بخری بفروشی.

بعد امام قدس سره فرمودند فقط می‌‌ماند روایت کابلی و عمر بن یزید. که انصافا این‌ها هم ظاهرا در عدم ملکیت است. انصافا نمی‌شود انکار کرد که این‌ها ظاهرند در عدم ملکیت زمین. بعد ایشان فرمود:‌ ولی روایت کابلی و روایت عمر بن یزید اشکال‌هایی دارند نمی‌شود به آن‌ها اعتماد کرد. اشکال اول ضعف سند این‌ها است. ما عجله داریم که جواب بدهیم این اشکالات امام را. و لذا می‌‌گوییم چه ضعف سندی؟ ما که نفهمیدیم وجه ضعف سند این روایات چیست. اگر شما فهمیدید به ما بیان کنید. صحیحه ابی خالد کابلی که سند بسیار خوبی داشت، مشکلی نداشت سندش. محمد بن یحیی، در کافی هست، عن احمد بن محمد بن عیسی عن ابن محبوب عن هشام بن سالم عن ابی خالد الکابلی. اگر مشکل این است که ابی خالد کابلی توثیق ندارد که ابی خالد کابلی از اصحاب خاص امام سجاد علیه السلام بوده. بعید است ایشان نسبت به ابی خالد کابلی شبهه‌ای داشته باشند در وثاقت ابی خالد کابلی.

راجع به ابی خالد کابلی عرض کنم: نام ابی خالد کابلی کَنکَر هست. شیخ طوسی در رجال می‌‌گوید کنکر یکنی اباخالد الکابلی و قیل اسمه وردان. روایاتی کشی نقل می‌‌کند راجع به ابی خالد کابلی که اصلا به عنوان حواریین امام زین العابدین علیه السلام شمرده شدند. ارتد الناس بعد الحسین علیه السلام الا الثلاث یکیش همین ابی خالد کابلی است. البته مرحوم آقای خوئی چون در تفسیر قمی آمده ایشان را توثیق کرده، ‌در کامل الزیارات هست که قبلا به این خاطر توثیق می‌‌کرد. اما توثیق منحصر به این‌ها نیست. روایاتی که هست راجع به ابی خالد کابلی در رجال کشی دلالت بر وثاقت نکند اما تعبیرهای دیگری که هست راجع به ایشان، تعبیرات خیلی بالایی هست. همین که ارتد الناس بعد الحسین علیه السلام الا الثلاث. تعبیرات را بعدا جمع می‌‌کنم. به نظر من واضح است که ابی خالد کابلی از خواص و حواریین امام سجاد علیه السلام بوده و از معاریفی بوده که قدحی در مورد او نیامده و خود این کشف می‌‌کند از وثاقت ابی خالد کابلی بلکه جلالت او. انشاء الله این بحث را بعدا دنبال می‌‌کنیم.

اما روایت عمر بن یزید: روایت عمر بن یزید که اصلا مشکلی ندارد. برای این‌که دو تا روایت دارد عمر بن یزید هر دو روایت سندش خوب است. سند هر دو روایت را می‌‌خوانم برای‌تان: روایت اول سندش این است: کافی محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن عمر بن یزید. این سندش خوب است. سند روایت دوم هم همین‌طور.

[سؤال: ... جواب:] عمر بن یزید از ثقات است. کی فرموده مشترک است؟ در واضحات در ذهن ما مناقشه می‌‌کنید؟ عمر بن یزید بیّاع السابری است و مشترک هست بین افراد و لکن معروف همین عمر بن یزید بیاع سابری است که ثقه است. عمر بن محمد بن یزید که بناء بر نظر ما مشکلی نیست چون ابن ابی عمیر از او نقل می‌‌کند. اجازه بدهید بررسی سندی بیشتری بکنم، برای ما واضح بود که این سندها تمام است، الان هم واضح است منتها بحث استدلالیش را ان‌شاءالله فردا عرض می‌‌کنم. ادامه بحث را بیان کنم.

امام پس اشکال اولی که کردند ضعف سند این روایات هست. اشکال دوم:‌ ایشان فرمودند: اعراض مشهور از این روایات موهن این روایات است. این هم اشکال دوم ایشان. ایشان فرموده اعراض مشهور این روایات را شاذ نادر قرار می‌‌دهد که در مقبوله عمر بن حنظله فرمود و یترک الشاذ النادر. این هم اشکال دوم و لذا این روایات اعتبار ندارد.

حالا ضعف سند را ان‌شاءالله فردا بررسی می‌‌کنیم. اعراض مشهور جوابش این است که اولا ثابت نیست. بعد از این‌که شیخ طوسی ابن براج در مهذب، صاحب سرائر، ابن زهره، بلکه منسوب به علامه حلی و شهید ثانی، این قول هست، قول به این‌که احیاء سبب ملکیت زمین نمی‌شود، چه جور ما بخواهیم بگوییم مشهور اعراض کردند از این روایات؟‌ اعراض نکردند مشهور. چرا می‌‌گویید اعراض کردند مشهور؟ چون می‌‌گویید مشهور قائل به ملکیت زمین شدند، خب مشهور که قائل به ملکیت زمین شدند اول الکلام است. شیخ طوسی رکن شیعه است، شیخ الطائفة است ایشان قائل شده به عدم ملکیت زمین.

[سؤال: ... جواب:] ارث که حق اولویت به ارث می‌‌رسد، ‌او که مشکلی ندارد. هرکدام را می‌‌گویید باید از ما جواب بخواهید. بیع زمین را هم جواب دادیم گفتیم عرفا تعبیر کردند بیع، ‌در حقیقت بیع حق است. او را که جواب دادیم. وقتی صریحا دارد می‌‌گوید من قائل به ملکیت زمین نیستم، شما می‌‌گویی نه، شما قائلید؟ شیخ طوسی که صراحتا گفت زمین ملک نمی‌شود، ابن غنیه صراحتا در غنیه گفت زمین ملک نمی‌شود، ‌ابن براج در مهذب گفت.

اگر می‌‌گویید متن این روایات که می‌‌گوید الارض کلها للامام این قابل التزام نیست، از باب این‌که فقط این روایات می‌‌گوید بر شیعه حلال شده در حالی که مشهور می‌‌گویند غیر شیعه هم حق تصرف دارند، این هم ثابت نیست که مشهور بگویند غیر شیعه هم حق تصرف دارند. مشهور بین متاخرین بله، اعراض مشهور بین متاخرین که موهن سند نیست. اعراض قدماء اول الکلام است که مشهور قدماء اعراض کردند از این روایت.

هذا اولا و ثانیا: اعراض مشهور از دلالت که موهن نیست. اعراض مشهور از سند موهن است بناء بر نظر خیلی‌ها. اعراض مشهور از دلالت، شاید جمع عرفی کردند بین روایات. شاید گفتند این روایات تنافی با ملکیت ندارد. جمع دلالی کردند. مشهور مگر روایات منزوحات بئر را نمی‌گفتند که دلیل بر این است که آب چاه نجس می‌‌شود با ملاقات با عین نجاست. تا قبل از علامه حلی مشهور این بود. پس چرا امام فتوی می‌‌دهند که ماء‌البئر طاهر لاینجسه شیء، خب آن‌جا هم اشکال کنند چون مشهور اعراض کردند از آن روایات. مشهور جمع عرفی کردند. شما آن جمع عرفی را قبول ندارید، این می‌‌شود اعراض مشهور؟‌ همین الان مگر علماء این روایت ابی خالد کابلی و روایتین عمر بن یزید را حمل نکردند که این منافات با ملکیت ندارد، نسبت به غیر شیعه هم توجیه کردند روایات را. مشهور این‌جور هستند. جمع عرفی کردند. جمع عرفی کردن بین روایات یعنی اعراض مشهور؟

و لذا اعراض مشهور ثابت نیست و عدم فتوی مشهور هم اگر تمام بشود شاید ناشی است از جمع عرفی. نگویید: خراج نمی‌دهند مردم در زمان غیبت. می‌‌گوییم: شیعه خراج نمی‌دهد خب حلال شده خراج بر شیعه در عصر غیبت. اهل سنت خراج نمی‌دهند خب قبول ندارند امام را، ‌معلوم است خراج دادن بین مسلمین رائج نمی‌شود چون بر شیعه که تحلیل شده، عامه هم که امام را قبول ندارند. و لذا این اعراض مشهور تمام نیست. فقط می‌‌ماند اشکال ضعف سند روایات که ان‌شاءالله فردا به تفصیل آن را بیان می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 57-409

**دو‌شنبه - 23/10/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به فرمایش امام بود که فرمودند: احیاء زمین سبب ملکیت آن می‌‌شود در غیر اراضی مفتوحة عنوة. یعنی زمین‌هایی که مسلمین با جنگ بدست آوردند ملک عنوان مسلمین است اما غیر آن اراضی، اراضی موات بالاصالة انفال هست و فرمودند من احیا ارضا مواتا فهی له. و اراضی عامره بالاصالة هم امام فرمودند مثل جنگل‌ها این‌ها هم از انفال است و به حیازت ملک افراد می‌‌شود.

در پرانتز عرض کنم: اراضی عامره بالاصالة در روایات انفال ذکر نشده بلکه در روایات انفال دارد کل ارض خربة، کل ارض میتة. ولی امام یک نظری دارند می‌‌فرمایند به نظر ما ظاهر روایات انفال این است: هر مالی که مالک ندارد ولایتش با امام است. بر خلاف صاحب جواهر که انفال را مختص می‌‌داند به آن موارد منصوصه و لذا می‌‌گوید اراضی عامره بالاصالة از مباحات است، از انفال نیست که ملک امام باشد و نیاز به تحلیل امام داشته باشد. امام قدس سره فرمودند نخیر، از مجموع روایات انفال می‌‌فهمیم که کل شیء لیس له مالک فهو للوالی یضعه حیث یشاء فی مصالح المسلمین و این‌که می‌‌گویید فهو للوالی نه این‌که ملک والی است، تحت ولایت والی است. بعد فرمودند و هذا امر شائع بین الدول. دولت‌ها همین ارتکاز در آن‌ها هست، هر چیزی که مالک ندارددر اختیار حکومت است. و لو منصوص نباشد. فضا دریا ماهی‌های دریا حتی ارث من لاوارث له به عنوان انفال است. و تحت ولایت والی است یصرفه فی مصالح المسلمین. بعد فرمودند، اراضی عامره بالاصالة طبق این بیان از انفال است، اشجارش هم از انفال است. منتها با حیازت ملک می‌‌شود. پس زمین با احیاء زمین موات یا با حیازت زمین آباد بالاصالة مثل جنگل‌ها قابل تملک است.

و اما روایت ابی خالد کابلی و روایت عمر بن یزید که مفادشان نفی ملکیت احیاء‌کننده است نسبت به زمین، چون ضعف سند دارند و معرض‌عنه مشهور هم هستند قابل اعتناء نیستند.

ما اشکال کردیم به امام که چرا می‌‌فرمایید ضعف سند دارند؟ بیشتر این بحث را باز کنیم که هم حق امام اداء بشود هم حق ما اداء‌بشود.

اشکال در روایت ابی خالد کابلی به ضعف سند اختصاص به امام ندارد البته، مرحوم آقای تبریزی هم در ارشاد الطالب همین اشکال را کردند. مرحوم آقای صدر هم یک تقریری هست از ایشان راجع به همین بحث اراضی موات که در مجله فقه اهل بیت چاپ شده همین اشکال ضعف سند را در روایت ابی خالد کابلی مطرح کردند. اشکال از دو جهت است یکی این‌که ما دو تا ابی خالد کابلی داریم. شیخ در رجال می‌‌گوید صفحه 119 در اصحاب امام سجاد علیه السلام می‌‌فرمایند کنکر یکنی اباخالد الکابلی و قیل انه اسمه وردان. فقط ابوخالد کابلی معروف را از اصحاب امام سجاد ذکر کرده. ولی در صفحه 148 می‌‌گوید وردان ابوخالد الکابلی الاصغر روی عنه یعنی روی عن ابی جعفر الباقر علیه السلام و عن ابی عبدالله علیه السلام و الکبیر اسمه کنکر یک ابوخالد کابلی کبیر داریم اسمش کنکر است از اصحاب امام سجاد است، ‌یک ابوخالد کابلی اصغر داریم اسمش وردان است از اصحاب امام باقر و امام صادق علیهما السلام است و در اصحاب امام صادق علیه السلام هم در صفحه 274 می‌‌گوید کنکر ابوخالد القماط کوفی، ‌در صحفه 317 می‌‌گوید وردان ابوخالد الکابلی الاصغر روی عنهما یعنی هم از امام باقر هم از امام صادق روایت دارد و الاکبر کنکر. معلوم می‌‌شود که ابوخالد کابلی اکبر سه امام را درک کرده، امام زین العابدین امام باقر امام صادق. ابوخالد اصغر که اسمش وردان است فقط امام باقر و امام صادق را درک کرده.

آنی که مطرح است به عنوان این‌که از حواریین امام سجاد است، او ابوخالد کابلی اکبر است که اسمش کنکر بود این روایت قرینه ندارد که مراد این ابوخالد باشد. این روایت از ابی جعفر علیه السلام است، اگر از امام سجاد بود علیه السلام می‌‌گفتیم اکبر است، ‌اما از امام باقر علیه السلام اکبر است یا اصغر نمی‌دانیم، می‌‌شود مشترک. این یک اشکال.

[سؤال: ... جواب:] منافات ندارد، از کابل آمده کوفه. ... توثیق ندارد ابی خالد اصغر.

اشکال دوم این است که همان ابوخالد اکبر توثیق معتبری ندارد.

ما هر دو اشکال را می‌‌خواهیم جواب بدهیم:

اما اشکال اول: به نظر ما آنی که معروف بوده ابی خالد کابلی اکبر بوده و بلکه بعضی‌ها گفتند اصلا ما یک ابوخالد کابلی داشتیم. فضل بن شاذان می‌‌گوید اسم ابوخالد کابلی وردان است و لقبش کنکر است. و لکن انصافا وقتی شیخ می‌‌گوید دو نفر بودند یکی اکبر بود یکی اصغر بود جزم به اتحاد این دو پیدا نمی‌کنیم و لکن آنی معروف بود و صاحب کتاب بود او ابوخالد کابلی بود که از حواریین امام سجاد بود. لفظ انصراف دارد به فرد معروف نه فرد غیر معروف. و لذا انصاف این است که اشکال به این‌که شاید مراد از این ابی خالد کابلی ابی خالد اصغر باشد که اسمش وردان بوده درست نیست.

اتفاقا مرحوم آقای خوئی هم همین را پذیرفته که المنصرف من ابی خالد الکابلی هو کنکر فانه هو المشهور المعروف الذی له کتاب.

اشکال دوم مهمتر است، که ابوخالد کابلی که از اصحاب امام سجاد بود دلیل بر وثاقت ندارد. و لذا مرحوم آقای خوئی متوسل شده به این‌که در تفسیر قمی آمده اسمش و در رجال کامل الزیارات آمده اسمش و مبنای آقای خوئی این بود که هر کسی اسمش در تفسیر قمی بیاید ثقه است چون در دیباجه تفسیر قمی دارد که ما احادیثی را نقل می‌‌کنیم که مشایخنا الثقات روایت کرده‌اند. در کامل الزیارات هم دارد که ما وصل الینا من جهة الثقات من اصحابنا رحمهم الله. بعد مرحوم آقای خوئی از توثیق مشایخ مع الواسطة کامل الزیارات که از مشایخ با واسطه ابن قولویه صاحب کتاب کامل الزیارات هستند عدول کرد فرمود فقط مشایخ بلاواسطة ابن قولویه ثقه هستند که آقای سیستانی همان را هم تخریب کرد ولی تفسیر قمی را آقای خوئی تا آخر قبول داشت. ما تفسیر قمی را اشد اشکالا می‌‌دانیم چون اصلا معلوم نیست این دیباجه مال علی بن ابراهیم قمی باشد چون خود تفسیر قمی هم تفسیر قمی اصیل نیست. آغابزرگ طهرانی فرمودند این ممزوجی است از چند کتاب تفسیر و در کتاب تفسیر الآیات الظاهرة احادیثی نقل می‌‌کند از تفسیر قمی که مختلف است با این تفسیر قمی موجود.

پس این وجه تمام نیست.

وجه دوم روایتی است که کلینی نقل می‌‌کند از اسحاق بن جریر عن ابی عبدالله علیه السلام کان سعید بن المصیب و القاسم بن محمد بن ابی بکر و ابوخالد الکابلی من ثقات علی بن الحسین علیهما السلام. این خیلی روایت خوبی است ولی فقط سندش مشکل دارد چون ابراهیم بن الحسن توثیق ندارد. فقط در کافی هست، کسی که کافی را قبول دارد می‌‌گوید اول کافی کلینی گفته شما از من خواستید کتابی بنویسم مشتمل است بر آثار صحیحه عن الصادقین علیهم السلام و من امیدوارم این کتاب را طبق خواست شما نوشته باشم، ‌خب آثار صحیحه بعضی‌ها می‌‌گویند این شهادت به صحت روایات کافی است که ما قبول نداریم. می‌‌گوییم صحیحه عند الکلینی کی می‌‌گوید صحیحه عندنا است، شاید مبنای او در حجیت خبر با ما فرق می‌‌کرده. علاوه بر این‌که نقض زیاد دارد، اینقدر روایات مرسل در کافی است، روایاتی در کافی است صریح در جبر که اصلا قابل تصحیح نیست. حالا آثار صحیحه یعنی غالبا در این کتاب آثار صحیحه هم یافت می‌‌شود.

[سؤال: ... جواب:] می‌‌شود حدیث صریح در جبر از امام صادر بشود؟ تقیه از کی؟ منع اهل المعصیة‌ من طاعته کی یوافق علمه، ‌از این صریح‌تر در جبر؟ خدا مانع شد که گنهکاران انسان‌های خوبی باشند تا علمش درست در بیاید. چون عالم بود که این‌ها انسان‌های بدی خواهند بود، برای این‌که علمش درست در بیاید تا می‌‌خواستند این‌ها بیایند مسجد یک فرشته‌ای را می‌‌فرستاد می‌‌کشاندشان سمت مراکز فساد. این قابل التزام است؟‌ ... وارد آن بحث نشویم. امرنا مترفیها غیر از این است که منع کنیم افراد را از کار خوب. آن امرنا مترفین یعنی سلسله علل به این‌جا منتهی می‌‌شد.

حدیث دیگر در تایید ابی خالد کابلی، ‌خوب دقت کنید! یک کتابی است به نام اختصاص منسوب به شیخ مفید است ولی قطعا از شیخ مفید نیست. حالا مؤلفش کیست معلوم نیست و لکن طبقه‌اش نمی‌خورد به شیخ مفید، ‌قبل از شیخ مفید نیست چون سلسله طبقاتش می‌‌خورد به حوالی زمان شیخ صدوق. دارد: عن جعفر بن الحسین، این جعفر بن الحسن است ظاهرا که المؤمن القمی شیخ من اصحابنا القمیین ثقة انتقل الی الکوفة‌ و اقام بها. عن محمد بن الحسن الصفار، مفید با یک واسطه از صفار نمی‌تواند نقل کند. این مفید نیست، این غیر مفید است. مفید که حالا این‌جور گفتند در اختصاص از جعفر بن الحسن عن محمد بن الحسن الصفار عن محمد بن عیسی عن یونس عن جمیل عن ابی عبدالله علیه السلام ارتد الناس بعد الحسین علیه السلام الا ثلاثة ابوخالد الکابلی و یحیی بن‌ام الطویل و جُبیر المطعم ثم ان الناس لحقوا و کثروا. آقای خوئی فرموده این سندش خوب است. سندش خوب هم نبود. و لکن ایشان فرموده دلالت بر وثاقت نمی‌کند، دلالت می‌‌کند که این‌ها باقی ماندند بر ولاء‌ امام علیه السلام، ‌منحرف نشدند از جهت اعتقادی اما ثقه هم بودند؟ دلالت بر وثاقت نمی‌کند.

شبیه این روایت را ما که مراسیل صفوان را قبول داریم در کشی نقل می‌‌کند، ‌سند بهتر است البته، صفوان عمن سمعه، البته آن‌جا هم محمد بن عیسی عن جعفر بن عیسی عن صفوان عمن سمعه همین مضمون را نقل می‌‌کند. و روی یونس عن حمزة بن محمد بن الطیار مثله و زاد فیه و جابر بن عبدالله الانصاری.

این هم، هم اشکال سندی داشت، چون جعفر بن عیسی در سند کشی است و هم این‌که عدم ارتداد دلیل بر وثاقت گفتند نیست.

روایت سوم: کشی می‌‌گوید محمد بن قولویه، محمد بن قولویه پدر همین جعفر بن محمد بن قولویه صاحب کامل الزیارات، ‌جعفر صاحب کامل الزیارات، پدرش محمد بن قولویه است که نجاشی می‌‌گوید کان من خیار اصحاب سعد بن عبدالله قال حدثنی سعد بن عبدالله بن ابی خلف قال حدثنی علی بن سلیمان بن داود رازی. علی بن سلیمان بن داود رازی را هم نجاشی می‌‌گوید کان ورعا ثقة فقیها. این هم که خوب است، قال حدثنا علی بن اسباط، ‌او هم که نجاشی می‌‌گوید کان اوثق الناس و اصدقهم لهجة، ‌عن ابیه اسباط بن سالم، رسیدیم به روغن‌سوزی. اسباط بن سالم از مشایخ ابن ابی عمیر است. مثل آقای خوئی و امام که قبول ندارند مشایخ ابن ابی عمیر ثقات هستند، امام می‌‌فرماید مراسیل ابن ابی عمیر معتبر است، امام مسانیدش باید خودمان برویم تحقیق کنیم ببینیم توثیق دارد یا ندارد. نجاشی گفته رکن الاصحاب الی مراسیله. عبارت شیخ هم اجتهاد در کلام کشی است اعتبار ندارد. نظر امام را عرض می‌‌کنم. آقای خوئی هم که کلا می‌‌گوید مراسیل و مسانید ابن ابی عمیر هیچ‌کدام با دیگران فرقی نمی‌کند. ولی ما معتقدیم حداقل مسانید ابن ابی عمیر معتبرند بخاطر شهادت شیخ طوسی که انهم عرفوا بانهم لایروون و لایرسلون الا عن ثقة. پس سند این روایت به نظر ما معتبر است.

دلالتش هم عجب دلالتی است. قال ابوالحسن موسی بن جعفر علیه السلام اذا کان یوم القیامة نادی مناد این حواری رسول الله الذین لم ینقض العهد فیقوم سلمان و المقداد و ابوذر، ‌سه نفر، در روایت دارد و عمار یک تعبیری است الان فراموش کردم، محس محسا یعنی یک حالتی برایش پیش آمد، ‌یک حالت دودلی و لکن غسله بصفین، آن نقصی که در عمار به وجود آمد در آن لحظه که تردید کرد در همراهی با امیرالمؤمنین را عمار در صفین جبران کرد. غسله بصفین. تا این‌جا می‌‌رسد ثم ینادی مناد این حواری علی بن ابی طالب علیه السلام فیقوم عمر بن حمق الخزاعی و محمد بن ابی بکر و میثم بن تمار و اویس القرنی، مالک اشتر را نگفت، ‌چرا؟ ثم ینادی المنادی این حواری الحسن بن علی علیه السلام فیقوم سفیان بن ابی لیلا و حذیفة بن الاسَید [الاسد] الغفاری، ‌این هم دو نفر، ‌ثم ینادی المنادی این حواری الحسین بن علی علیه السلام فیقوم کل من استشهد معه و لم یتخلف عنه ثم ینادی المنادی این حواری علی بن الحسین علیه السلام فیقوم جبیر و یحیی ابن‌ام الطویل و ابوخالد الکابلی و سعید بن المصیب. حواری امام سجاد می‌‌شود ثقه نباشد؟ نمی‌شود.

این روایت را در اختصاص صفحه 61 هم نقل کرده. او هم آخرش می‌‌رسد به همین اسباط بن سالم که توثیقش را باید با نقل ابن ابی عمیر اثبات کنیم. این هم روایت سوم.

روایت چهارم در کشی آمده، منتها از خود ابی خالد کابلی نقل می‌‌کند که می‌‌گوید امام باقر علیه السلام فرمود یا اباخالد ان صاحب الطاق یکلم الناس فیطیر و ینقضّ و انت ان قصوک لن تطیر. تو از مؤمن الطاق بهتری، مؤمن الطاق وقتی که با مردم سخن می‌‌گفت یک حالت طریانی به او دست می‌‌داد، ‌یک حالت غلوی به او دست می‌‌دهد، ‌ظاهرش این است، ‌ولی تو نه، تو همان ثبات در تو هست. این هم ظاهرش تایید ابی خالد کابلی است و لکن راویش خودش است. در سندش هم تامل هست. کشی می‌‌گوید حدثنی محمد بن الحسن قال حدثنا الحسن بن خرزاد.

[سؤال: ... جواب:] توثیقات را با خبر ثقه آقایان اثبات می‌‌کنند.

دلیل دیگر بر ابی خالد کابلی کلامی است که کشی نقل می‌‌کند از فضل بن شاذان. که لم یکن فی زمن علی بن الحسین الا خمسة انفس یکیش ابوخالد کابلی بود. این هم دلالت بر وثاقت نمی‌کند. یعنی این‌ها جزء اصحاب امام سجاد بودند.

آخرین دلیل اگر قانع نشدید با این ادله این است که ابی خالد کابلی از معاریف شیعه است. به قول مرحوم استاد اگر کسی از معاریف باشد قدحی در مورد او وارد نشود. این کشف می‌‌کند از حسن ظاهرش. بلکه سبب اطمینان به وثاقتش می‌‌شود. حسن ظاهر اگر باشد علامت عدالت است شرعا. وثوق به وثاقتش هم حاصل بشود که حجیتش عقلائیه است.

ما اولا به این روایات اعتماد می‌‌کنیم. هم روایت حواریین که به نظر ما سندش معتبر است و هم مجموع این روایات اطمینان‌آور است به این‌که ابی خالد کابلی از ثقات اصحاب امام سجاد علیه السلام بوده. اصلا در عهد غربت، زمان تقیه، سه تا یار پیدا می‌‌کند امام سجاد، احتمال عقلائی هست که ثقه نباشد؟ جان خودش را به خطر انداخته رفته جزء اصحاب امام سجاد شده در آن اوج غربت امام بگوییم شاید ثقه نبوده، جعل می‌‌کرده احادیث را بر امام؟

[سؤال: ... جواب:] آنی که شما می‌‌فرمایید باغی بود حضرت تشریف بوده بودند در جریان حره که دور شده بودند از این نزاع‌ها، ‌آن وقت گفتند امان دادند کسانی که آن‌جا بروند اما اصحاب خاص حضرت یعنی شیعیان خاص امام سجاد، ‌این‌ها در جامعه غریب بودند، این‌ها در جامعه مورد بی اعتنایی بودند.

هم سند معتبر بود، هم از مجموع این‌ها علم عادی حاصل می‌‌شود به وثاقت ابی خالد کابلی. و اگر این وجه اخیر را هم بپذیریم که وجه خوبی است به نظر ما که از معاریفی بود که لم یرد فیه قدح، ‌این وجه هم کافی است برای اثبات وثاقت ابی خالد کابلی.

[سؤال: ... جواب:] علی بن سلیمان بن داود رازی خواندم از نجاشی که گفت کان له منزلة فی اصحابنا ورعا ثقة فقیها لایطعن علیه فی شیء. ... علی بن سلیمان بن حسن داود رازی است. علی بن سلیمان بن الحسن بن الجهم بن بکیر بن اعین ابوالحسن الرازی.

این راجع به ابوخالد کابلی.

اما راجع به عمر بن یزید: امام فرمودند عمر بن یزید مشترک بین بیاع سابری است که نجاشی می‌‌گوید کوفی ثقة جلیل احد من کان یفد فی کل سنة از کسانی بود که هر سال می‌‌رفت مدینه خدمت امام صادق علیه السلام کسب علم می‌‌کرد. مشترک بین این عمر بن یزید و بین عمر بن یزید صیقل که توثیق ندارد. و لذا می‌‌شود مشترک بین ثقه و غیر ثقه.

این هم به نظر ما قابل جواب است. عمر بن یزید صیقل ابن داود می‌‌گوید نجاشی توثیقش کرده ولی ما چون در این نسخه‌های رجال نجاشی پیدا نکردیم، اعتماد نمی‌کنیم بر نقل ابن داود، شاید یک نسخه پیش ایشان بوده که غیر نسخه‌هایی است که پیش ما هست، نمی‌توانیم وثوق پیدا کنیم به صحت نسخه ابن داود. و لکن قرائنی هست که این عمر بن یزید که در این روایت است همان بیاع سابری است. چرا؟ برای این‌که آنی که معروف بوده همین عمر بن یزید بیاع سابری است. اولا کتابش را در بسیاری از فهرست‌های اصحاب مثل فهرست ابن بابویه، فهرست ابن عقده، فهرست ابن نوح نقل کردند، اما عمر بن یزید صیقل روی عنه حمید بن زیاد یا حُمید بن زیاد، فقط در فهرست حُمید بن زیاد است.

علامت دیگر: این‌که شیخ صدوق در فقیه نوعا می‌‌گوید عمر بن یزید. یک جا هم قید زده عمر بن یزید بیاع سابری و در مشیخه یک طریق ذکر می‌‌کند به عمر بن یزید. این نشان می‌‌دهد عمر بن یزید معروف همین بیاع سابری بوده. و الا یک جا می‌‌گفت عمر بن یزید صیقل یا یک موردی شما پیدا کنید که بگویند عمر بن یزید صیقل در روایات. آنی که معروف است عمر بن یزید بیاع سابری است. و عنوان مطلق منصرف است به آن فرد معروف.

[سؤال: ... جواب:] اشتباه که نشد حرف. این‌ها متخصصین فن رجال بودند. وقتی می‌‌گوید عمر بن یزید و مرادش عمر بن یزید بیاع سابری است و مطلق می‌‌گوید این قرینه می‌‌شود که عمر بن یزید ظهور داشته در بیاع سابری. و همین فرد معروفی بوده که کان یفد کل سنة علی الامام علیه السلام.

[سؤال: ... جواب:] آنی که محتمل است تردید این عمر بن یزید بین عمر بن محمد بن یزید بیاع سابری و عمر بن یزید صیقل است که بعضی‌ها ادعای اتحاد کردند بین این دو مثل مرحوم شوشتری در قاموس الرجال و لکن ظاهرا این‌ها دو نفر هستند چون نجاشی هر دو را مطرح می‌‌کند. اینی که شما می‌‌گویید ثقفی همان عمر بن یزید بیاع سابری است که می‌‌گویند مولی ثقیف. این عمر بن یزید صیقل مولی نهد است.

و لذا به نظر ما این اشکال هم وارد نیست. سند این روایات خوب است.

اما راجع به این‌که مشهور از متن این روایات ابی خالد کابلی و دو تا روایت عمر بن یزید، نمی‌دانم چرا امام می‌‌فرماید روایة عمر بن یزید، روایتا، حالا سند ضعیف باشد، قبول ولی یک روایت نیست دو روایت است. روایتا عمر بن یزید. این‌که می‌‌گویید مشهور اعراض کردند، شما می‌‌فرمایید جهتش این است که این روایات می‌‌گوید زمین برای شیعه حلال شده، در حالی که فقهاء گفتند زمین برای غیر شیعه هم در عصر غیبت حلال است، حالا امام زمان چه می‌‌کنند خودشان می‌‌دانند، اما در زمان غیبت معامله مالک می‌‌شده با غیر شیعه. حتی روایت در مورد شراء زمین از یهود و نصاری دارد لابأس بشراء الارض من الیهود و النصاری. پس چه جور این روایت ابوخالد کابلی و دو روایت عمر بن یزید می‌‌گویند نه فقط بر شیعه حلال است. این اشکالی است که ممکن است مطرح بشود.

ولی به نظر ما این اعراض مشهور اعراض از سند نبوده که موهن باشد به نظر خیلی‌ها. ما که اعراض از سند را هم موهن نمی‌دانیم، می‌‌گوییم خبر ثقه حجت است مطلقا، ولی آنی که موهن می‌‌داند مثل آقای صدر می‌‌گوید اعراض از سند موهن است، اعراض از دلالت بخاطر وجوه اجتهادیه موهن نیست. خود امام عرض کردیم دیروز راجع به این‌که آب چاه معتصم است فتوی می‌‌دهند خب این معرض عنه مشهور اصحاب در قدیم است، علامه آمد این فتوی را مطرح کرد و الا قبل از علامه علماء می‌‌گفتند آب چاه نجس می‌‌شود به ملاقات نجس و لذا مرحوم آسید احمد خوانساری احتیاط واجب می‌‌کرد اما امام که احتیاط نمی‌کرد.

[سؤال: ... جواب:] اولا این ظهور نیست. این روایت ابی خالد کابلی و دو روایت عمر بن یزید ظهور نیست، صریح است، منتها در مقام ترجیح مشهور به آن روایات دیگر اعتماد کردند. در حالی که این روایات مخالف عامه است، عامه که ملکیت امام را قائل نبودند بر اراضی، این روایات مخالف عامه است، ‌اگر ترجیح می‌‌دهیم این روایات باید ترجیح بدهیم. حالا وجه فتوی مشهور چی بوده ما نمی‌دانیم. ما منکر نیستیم که در ایام هدنه بسر می‌‌بریم، ما که جنگ نداریم با غیر شیعه، ایام هدنه است و لذا معامله‌ای که می‌‌کنیم با آن‌ها معامله مالک است. مثل خمسی که در مال آن‌ها است اما خمس نمی‌دهند ما هم معامله مالک می‌‌کنیم با آن‌ها چون مقتضای ایام هدنه این است. خود روایت عمر بن یزید هم می‌‌گفت در ایام هدنه این‌جور است. بعد امام زمان ظهور می‌‌کنند چه می‌‌کنند این‌که دیگه مشهور نمی‌توانند قضاوت کنند راجع به این‌که امام زمان چه می‌‌کنند. بله الان ایام هدنه است. چه اشکال دارد بر غیر شیعه حلال نباشد تصرف چون طسق نمی‌دهند به امام. سیره بر چی بوده؟ سیره بر این بوده که نمی‌رفتند به زور زمین غیر شیعه را از آن‌ها بگیرند چون ایام هدنه است. چیز دیگری ما از سیره نفهمیدیم.

و لذا الاحوط ان لم یکن اقوی همین است که زمین ملک نمی‌شود، فقط اولویت تصرف دارد. و بعضی‌ها مثل صاحب کتاب دراسات فی ولایة الفقیه که این نظر را انتخاب کردند ثمراتی بر آن بار کردند غیر از این ثمره‌های مشهور که نقل کردیم که غیر شیعه باید طسق بدهند، اجرت بدهند و در زمان ظهور حضرت از شیعه هم طسق می‌‌گیرد و اگر زمین کسی را دیدیم رها کرده، زمین کشاورزیش را رها کرده، ‌حاضر نیست آباد بکند می‌‌توانیم برویم احیاء کنیم، ‌ما حق پیدا می‌‌کنیم، در کتاب دراسات فی ولایة الفقیه گفتند یکی از ثمرات بحث این است که اگر مسجد خراب شد، دیگه مسجد نیست، بر می‌‌گردد به انفال، چون زمین مسجد جزء انفال است. حالا ما نمی‌گوییم این ثمرات درست است. می‌‌گویم این ثمرات را بعضی‌ها بار کردند باید در جای خودش بحث بشود.

تامل بفرمایید ان‌شاءالله فردا فرمایشات مرحوم ایروانی را و مرحوم استاد را مطرح کنیم که می‌‌فرمایند این روایات جواب دارد طسق دلیل بر نفی ملکیت نیست، ‌مثل مالیات است، مالیات منافات با ملکیت ندارد. تامل بفرمایید ان‌شاءالله فردا این را عرض می‌‌کنیم و وارد مسأله بعد می‌‌شویم.

جلسه 58-410

**سه‌شنبه - 24/10/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به این بود که زمین موات با احیاء ملک می‌‌شود یا این‌که صرفا حق اولویت پیدا می‌‌شود نسبت به آن؟

مرحوم ایروانی در ابتداء حاشیه مکاسب قائل شده که ملک نمی‌شود؛ صرفا اولویت تصرف پیدا می‌‌کند. اما در بحث اراضی که رسیده، در بحث اراضی نظرش برگشته فرموده: ظاهر ادله این است که ملک می‌‌شود. بیان ایشان در حاشیه مکاسب جلد 1 صفحه 166 در اثبات این‌که احیاء سبب ملکیت است که بر خلاف آنچه که در صفحه 68 بیان کرده مطالبی را فرموده، ‌در این بحث اراضی فرموده است: به نظر ما اراضی با احیاء ملک می‌‌شود و لو محیی کافر باشد چون دلیل داریم که کافر هم اگر احیاء کند زمین را مالک می‌‌شود، لابأس بشراء الارض من الیهود و النصاری. بله، احیاء کننده باید خراج بدهد به امام اما در عصر غیبت اباحه شده بر شیعه، شیعه لازم نیست خراج بدهند. فکر نکنید خراج دادن با مالک بودن تنافی دارد، نه، یک ضریبه‌ای است بر کسانی که انفال را که ملک امام است و احیاء می‌‌کنند و مالک می‌‌شوند، باید این ضریبه را به امام پرداخت کنند. مثل این‌که شما مکلفید مهر همسرتان را پراخت کنید، مکلف هم هستید که خراج زمین احیاء شده را پرداخت کنید، چون شیعه هستید تحلیل شده بر شما در زمان غیبت.

مرحوم آقای تبریزی در تایید نظر محقق ایروانی فرمودند: ما یک شاهدی هم ذکر کنیم بر این‌که احیاء سبب ملکیت است. ایشان فرموده: ثابت کنم برای شما که خراج نفی ملکیت احیاء کننده را نمی‌کند. این‌که می‌‌گویند خراج بدهد شخص احیاء کننده معنایش این نیست که کرایه زمین را بدهد تا بگویید پس معلوم می‌‌شود من مثل مستاجر می‌‌مانم نه مالک. شاهدی که آقای تبریزی ذکر می‌‌کنند صحیحه محمد بن مسلم است: سألته عن اهل الذمة ماذا علیهم مما یحقنون به دماءهم و اموالهم قال الخراج و ان أخذ من رئوسهم الجزیة‌ فلاسبیل الی ارضهم. در این صحیحه فرموده اگر از افراد اهل ذمه جزیه بگریند دیگه از اراضی آن‌ها نباید جزیه بگیرند یعنی نباید خراج بگیرند. ان أخذ من رئوسهم الجزیة فلاسبیل الی ارضهم دیگه از زمین اهل ذمه خراج نمی‌گیرند اگر جزیه بیایند از رئوس خود اهل ذمه بگیرند، به تعداد افراد اهل ذمه بخواهند جزیه بگیرند. معلوم می‌‌شود خراج زمین که گاهی هم ساقط می‌‌شود چون از تعداد افراد اهل ذمه جزیه می‌‌گیرند، این نشان می‌‌دهد که زمین ملک افراد است، ‌فلاسبیل الی ارضهم اذا اخذ من رئوسهم الجزیة. وقتی شما می‌‌گویید دیگه خراج نمی‌گیرید از این زمین، ان اخذ من رئوسهم الجزیة فلاسبیل الی ارضهم و ان اخذ من ارضهم فلاسبیل الی رئوسهم یعنی این‌طور نیست که از غیر شیعه لزوما خراج بگیرند بابت زمین و از شیعه هم خراج نمی‌گیرند چون تحلیل شده در عصر غیبت و این علامت بشود بر این‌که پس معلوم می‌‌شود ما مالک زمین نیستیم که خراج می‌‌دهیم کرایه می‌‌دهیم، نه، ربطی به این مطلب ندارد. ما مالک زمین هستیم، ‌هر کس زمین را احیاء کند مالک آن است و لو مخالف باشد و لو کافر باشد. و اتفاقا گاهی هم از اهل ذمه خراج زمین نمی‌گیرند.

بعد ایشان فرموده: اصلا ادله خراج سندا تمام نیست. ادله‌ای که می‌‌گوید خراج بر زمین احیاء شده باید بدهند، سندا تمام نیست. این معنایش این است که هم روایت ابی خالد کابلی را سندا مناقشه می‌‌کند و هم عجیب است که روایت عمر بن یزید هم داشت و علیه طسقها من احیا ارضا مواتا فهی له و علیه طسقها، در سند او هم مناقشه کرده که این هم مطلب عجیبی است از ایشان چون ایشان روایات عمر بن یزید را قبول داشت.

اشکال دلالی هم می‌‌کند ایشان. می‌‌گوید: اصلا این ذیل روایت عمر بن یزید قابل التزام نیست. چون در یک روایت داشت فاذا ظهر الحجة علیه السلام فلیوطن نفسه علی ان تؤخذ منه، احیاء سبب ملکیت نیست، سبب احقیت به تصرف که هست، ‌یعنی چه فاذا ظهر الحجة فلیوطن نفسه علی ان تؤخذ منه. در روایت دیگر عمر بن یزید حضرت به مسمع بن عبدالملک فرمود یا اباسیار الارض کلها لنا و ما کان لنا من الارض فشیعتنا فیه محللون، این قابل التزام نیست که ما بگوییم دیگران غاصب هستند. باید حمل کنیم روایت عمر بن یزید را که روایت دوم که راجع به مسمع بن عبدالملک بود که گفت انی اصبت الغوص و چهارهزار درهم سود کردم، هشتاد هزار درهم که خمسش است برای شما آوردم، حضرت به او فرمود و ما لنا منه الا الخمس؟ یا اباسیار الارض کلها لنا و ما اخرج الله منها من شیء فهو لنا، این راباید حمل کنیم بر ارض بحرین. ارض بحرین چون ارضی بود که صلح کنند اهل بحرین با ولی مسلمین شد از انفال. نه این‌که هر زمینی در عالم این‌طور است. بله ارض بحرین این‌طور است.

بعد ایشان فرموده: چطور شما می‌‌توانید ملتزم بشوید به ذیل این روایت که فان کسبهم من الارض حرام علیهم حتی یقوم الحجة فیأخذ الارض من ایدیهم و یخرجهم منها صغرة. این قابل التزام نیست. این با روایات دیگر منافات دارد که حتی کفار هم اگر مسلط بشوند بر یک زمینی آن را احیاء کنند ما می‌‌توانیم زمین را از آن‌ها بخریم.

این فرمایش مرحوم ایروانی و مرحوم استاد ایراد دارد. اما این‌که فرمودند خراج نفی ملکیت نمی‌کند این عرفی نیست. خراج عرفا یعنی کرایه زمین. خراج را از کسی می‌‌گرفتند که مالک زمین نبود. مثل اراضی مفتوحة عنوة خراج می‌‌گرفتند برای امام، چرا؟ برای این‌که شخص مالک اراضی مفتوحة عنوة نیست. وقتی امام در روایت ابی خالد کابلی و روایت عمر بن یزید می‌‌فرمایند باید خراج داده بشود نسبت به زمین‌های احیاء‌شده یا در روایت عمر بن یزید هست که و علیه طسقها این ظهور عرفیش یعنی شبیه اجاره کردن زمین. این‌که بگوییم شبیه یک ضریبه مالیه است عرفی نیست.

[سؤال: ... جواب:] خراج را از کسی می‌‌گیرند که مالک زمین نیست، اگر مالک زمین است برای چی از او خراج بگیریم. فقط زکات دارد این شخص در آن محصول زمین کشاورزی. خراج را از زمین می‌‌گیرند این عرفی نیست که از او خراج بگیرند. ... طسق همان خراج است.

و این صحیحه‌ای که مرحوم استاد نقل فرمودند که اگر ما از اهل ذمه از رئوس‌شان جزیه بگیریم از نفرات‌شان جزیه بگیریم از زمین های‌شان نمی‌توانیم جزیه بگیریم مربوط به جزیه است. جزیه نمی‌گیریم از اراضی‌شان. بحث ما در آن اراضی‌ای است که اهل ذمه مسلمان شدند، ‌طوعا که اصلا مالک خود آن هاست انفال نیست، ‌شیخ طوسی هم در فتاوایش داشت که آن اراضی تحت ید کفار بود که اسلم علیها طوعا مال خود آن هاست بحث در اراضی انفال است. خب جزیه نمی‌گیریم از زمین‌های آن‌ها اما دلیل نمی‌شود ما بگوییم پس معلوم می‌‌شود خراج به معنای نفی ملکیت نیست. ظاهر خراج این است که هر کجا بگیرند این است که شخص مالک زمین نیست که از او خراج می‌‌گیرند بابت زمین.

[سؤال: ... جواب:] این روایت از کجا استفاده می‌‌شود که اگر یک جایی خراج از زمین گرفتند نفی ملکیت نمی‌کند.

بعدش هم مگه فقط ما دلیل‌مان این است؟‌ دلیل‌مان این است که روایت ابی خالد کابلی و روایت عمر بن یزید گفت الارض کلها لنا و من احیا ارضا، ‌کسی که احیاء کند زمین را، ‌خراج می‌‌دهد فلیؤد الخراج الی الامام من اهل بیتی تا ظهور حضرت، ظهور حضرت که شد زمین‌ها را از دست مخالفین و غیر شیعه در می‌‌آورد، این کجایش قابل التزام نیست؟ چرا قال التزام نیست؟

[سؤال: ... جواب:] در روایت عمر بن یزید هم بود: فاذا ظهر الحجة فلیوطن نفسه علی ان تؤخذ منه، ‌شما می‌‌گویید این قابل التزام نیست، چرا قابل التزام نیست؟ از شیعه که نمی‌گیرند، صحیحه ابی خالد کابلی گفت که از شیعه نمی‌گیرند زمین را، ‌از غیر شیعه می‌‌گیرند. روایت عمر بن یزید هم می‌‌گوید آماده کند خودش را برای این‌که زمین را او بگیرند، حمل می‌‌شود بر غیر شیعه. ... بحث در این است که این روایات انصافا روایت ابی خالد کابلی و دو تا روایت عمر بن یزید که خواندیم دلالتش واضح بود بر نفی مالکیت، ‌ما از این‌ها نمی‌توانیم رفع ید بکنیم. هیچ مطلبی هم در او نیست که بگوییم قابل التزام نیست.

[سؤال: ... جواب:] حمل می‌‌شود بر غیر شیعه، بخاطر این‌که صحیحه ابی خالد کابلی تفصیل داد. روایت را بخوانم: من احیا ارضا من المؤمنین فهی له و علیه طسقها یؤدیها الی الامام فی حال الهدنة فاذا ظهر الحجة علیه السلام فلیوطن نفسه علی ان تؤخذ منه. مؤمنین یعنی مسلمین، حدیث هم از امیرالمؤمنین علیه السلام است در این روایت عمر بن یزید. قرینه‌اش این است که در روایت دیگر عمر بن یزید می‌‌گوید: یا اباسیار کل ما کان فی ایدی شیعتنا من الارض فهم فیه محللون و محلل لهم ذلک الی ان یقوم الحجة فیجبیهم طسق ما کان فی ایدیهم، الان طسق و خراج نمی‌گیریم از شیعه ولی زمان ظهور حضرت طسق و خراج گرفته می‌‌شود و یترک الارض فی ایدیهم و اما ما کان فی ایدی غیرهم فان کسبهم من الارض حرام علیهم چون خراج نمی‌دهند. غیر شیعه کسب‌شان از زمین که ظاهرا زمین کشاورزی است حرام است چون خراج نمی‌دهند، ‌این چرا قابل التزام نیست؟ فاذا قام الحجة یأخذ الارض من ایدیهم و یخرجهم منها صغرة، چرا قابل التزام نیست. وجهی ما نمی‌بینیم برای این‌که این‌ها قابل التزام نباشد.

[سؤال: ... جواب:] دو نوع هست: یک نوع درصد مشخص است مثلا مبلغ معینی است یک نوع نسبت است. مثل می‌‌گوید یک دهم درآمد که از او گاهی تعبیر می‌‌کنند به مقاسمه. اما خراج و طسق مبلغ معینی است هر ماه این مقدار بدهد.

در آخر این بحث مطلبی هست از کتاب اقتصادنا نقل کنم در تایید همین نظر که احیاء سبب ملکیت نمی‌شود. مطالب ایشآن‌که یک مقدار فنی است نقل کنم خالی از فایده نیست و این بحث را رها کنیم برویم وارد بحث بعدی بشویم. در ملحق چهارم کتاب اقتصادنا آقای صدر گفتند این سه تا روایت، روایت ابی خالد کابلی که حالا ایشان گفت سندش ضعیف است ولی دو تا روایت عمر بن یزید بود آن‌ها کالصریح هستند در نفی ملکیت. و آن روایاتی که ظاهرند در ملکیت مثل من احیا ارضا مواتا فهی له را عرف حمل می‌‌کند بر لام حقیت و اختصاص مثل الجل للفرس.

[سؤال: ... جواب:] احق بها و هی لهم می‌‌تواند عطف تفسیری باشد. خلاف ظاهر است قبول اما با وجود نص صریح که مالک نمی‌شوند زمین را، عرف می‌‌گوید فهم احق بهم و هی لهم، ‌توضیح داده، هی لهم یعنی فهم احق بها.

این‌که امام فرمود این اظهر است از بقیه روایات ظاهر در ملکیت که فرمود هم احق بها و هی لهم چون و هی لهم می‌‌خواهد دفع شبهه بکند که حق محض نیست ملکیت هم هست نه، شاید عطف تفسیری است، هی لهم با هم احق بها در کنار است، ‌هی لهم عرفا و لو از باب احق بودن. و بر فرض روایات با هم تعارض بکنند این روایاتی که می‌‌گوید مالک نمی‌شوند افراد زمین را و همه زمین‌ها ملک امام است مخالف عامه است، خذ بما خالف العامة.

[سؤال: ... جواب:] ملکیت حقیقیه یعنی ملکیت تکوینیه یا ولایت. الارض کلها لنا را اجازه بدهید قبل از این‌که فرمایشات آقای صدر را توضیح بدهم برای این‌که شبهه شما هم برطرف بشود عرض می‌‌کنم: الارض کلها لنا که انا و اهل بیتی که در صحیحه ابی خالد کابلی هست، این ملکیت ائمه چند احتمال در آن هست: یک احتمال این است که شما می‌‌فرمایید محقق ایروانی هم مطرح کرده گفته ‌ملکیت تکوینیه از باب لله ملک السموات و الارض، لله ما فی السموات و الارض. این‌که انصافا خلاف ظاهر است. ائمه ولایت تکوینیه دارند بر زمین، این روایت این را می‌‌خواهد بگوید که الارض کلها لنا؟ بعد اثر این ولایت تکوینیه یک حکم تشریعی است، نتیجه‌اش این است که فمن احیا ارضا من المسلمین فلیؤد الخراج الی الامام من اهل بیتی، این از آثار ولایت تکوینیه امام است؟ عرفیت ندارد. ولایت تکوینیه یعنی امام می‌‌تواند کن فیکون بکند عالم را، می‌‌تواند مرده را زنده بکند، می‌‌تواند زلزله ایجاد کند در روی زمین، ‌این می‌‌شود ولایت تکوینیه، ‌این چه ربطی دارد به این حکم که من احیا ارضا من المسلمین فلیؤد الخراج من اهل بیتی که در صحیحه ابی خالد کابلی بود، این تناسب ندارد با ملکیت و ولایت تکوینیه.

[سؤال: ... جواب:] ان الارض لله یورثها من یشاء من عباده فنحن الذین اورثنا الله الارض، این یعنی ولایت تکوینیه؟ این انصافا خلاف ظاهر است. یا در روایت عمر بن یزید می‌‌گفت فلیوطن نفسه علی ان تؤخذ منه بعد از ظهور حضرت آماده بشوند غیر شیعه که زمین‌ها را از آنها بگیرند، این چه ربطی به ولایت تکوینیه دارد این تشریع است.

اما معنای دوم: بگوییم مراد از الارض کلها لنا این است که اولا و بالذات حکم شارع این است که اراضی موات ملک امام است و لکن با احیاء امام اذن داده که از ملکش خارج بشود بشود ملک محیی منتها ملک همراه با مالیات خراج، ‌ملک متزلزل که بعد از ظهور حجت بر می‌‌گرداند حجت این ملک را از غیر شیعه، بگوییم الارض کلها لنا ملکیت اولیه‌اش با امام است، اما امام اذن داده در تملک به احیاء ملکیة متزلزلة و مقرونه به دفع ضریبه خراج. این احتمالش است ولی با این‌که خراج بدهد که ظاهر این است که کرایه بدهد جمع نمی‌شود. با این‌که بگوید کسبهم منها حرام جمع نمی‌شود. کسب غیر شیعه در این زمین حرام است یعنی مالک نمی‌شوند.

[سؤال: ... جواب:] این‌که ملک شما بشود بعد از احیاء ملک متزلزل، این هم خلاف مرتکز عقلاء است. این عرفیت ندارد، چه ملکیتی است که باید مالیات بدهی که ظاهر است در کرایه، ‌شیعه هم نباشی کسبت در این زمین حرام است‌، بعد از ظهور هم حضرت اخراج می‌‌کند غیر شیعه را از این زمین. این‌ها با ملکیت سازگار نیست. ... مالیات از درآمد می‌‌گیرند. طسقها یعنی طسق الارض، طسق الارض یعنی خراج زمین را بدهد. ... یعنی ائمه عوارض می‌‌گرفتند؟ این عرفی است؟ ما می‌‌گوییم اولویت تصرف شیعه تا زمان ظهور حضرت تحلیل شده خراج بدهد ولی بعد از ظهور حضرت ظاهر روایات این است که باید خراج بدهد، ‌اما غیر شیعه امروز اگر خراج بدهند که ایام هدنه است، ‌قبل از ظهور تصرف‌شان حلال است ولی چون خراج نمی‌دهند تصرف‌شان حرام است بعد از ظهور هم حضرت یخرجهم منها صغرة، چه اشکالی دارد؟ آخه یک مطلبی که فقیه بزرگی مثل شیخ طوسی ملتزم شده به صرف استیحاش ما بگوییم قابل التزام نیست؟

مرحوم آقای صدر فرموده ما این روایات را کالصریح می‌‌دانیم در نفی ملکیت و ملتزم می‌‌شویم به ثبوت اولویت تصرف.

در این‌جا آقای صدر فرمودند یک شبهه‌ای هست. شبهه همین است که گفته شده برخی از روایات هم صریح در اثبات ملکیت است. چه جور شما می‌‌گویید آقای صدر! هر دو روایت عمر بن یزید و روایت ابی خالد کابلی کالصریح هستند در نفی ملکیت زمین، ‌ما روایاتی داریم کالصریح هستند در اثبات ملکیت زمین. مستشکل می‌‌گوید ما یک قاعده‌ای داریم، این قاعده را اول بگوییم از شما اقرار بگیریم بعد این روایاتی که کالصریح هستند در اثبات ملکیت بخوانیم. ما یک قاعده‌ای داریم:‌ اگر دو خطاب بودند نص بودند مثل یجب اکرام العالم لایجب اکرام العالم. دو تا خطاب است یکی نص در وجوب یکی نص در عدم وجوب، اگر با هم تعارض کنند رجوع می‌‌کنیم به یک خطاب ظاهر مثل اکرم العالم، ‌فتوی می‌‌دهیم به وجوب اکرام عالم چرا؟‌برای این‌که خطاب ظاهر که طرف معارضه نیست با نص. خطاب ظاهر گردنش از مو هم باریکتر است. اکرم العالم می‌‌گوید من که با لایجب اکرام العالم که دعوی ندارم، ‌لایجب اکرام العالم نص بر عدم وجوب، من ظاهر هستم در وجوب، من را بخاطر او حمل کنید بر استحباب ولی به شرط این‌که لایجب اکرام العالم بلامعارض بماند. یجب اکرام العالم می‌اید معارضه می‌‌کند با لایجب اکرام العالم، ‌تعارضا تساقطا، ظهور اکرم العالم حجة بلامعارض چون با چه چیزی تعارض بکند اکرم العالم، ‌با یجب اکرام العالم تعارض کند که نمی‌کند، موافق هم هستند. با لایجب اکرام العالم تعارض کند؟ بین قرینه و ذو القرینة تعارضی نیست. اگر قرینه بر عدم وجوب معتبره باشد ما رفع ید می‌‌کنیم از ظهور خطاب اکرم العالم در وجوب، ‌با هم تعارضی ندارند ولی چون این خطاب لایجب اکرام العالم با خطاب یجب اکرام العالم تعارضا تساقطا رجوع می‌‌کنیم به ظهور اکرم العالم. مثل عام فوقانی. چه جور در عام فوقانی اکرم کل عالم می‌‌گویید مرجع ماست بعد از تعارض دو تا خاص که یکی می‌‌گوید اکرم العالم الفاسق یکی می‌‌گوید لاتکرم العالم الفاسق این‌جا هم همین است. ما در مقابل این روایتین عمر بن یزید و روایت ابی خالد کابلی که کالصریح هستند در نفی ملکیت زمین، ‌اگر روایاتی پیدا کنیم کالصریح در اثبات ملکیت زمین، ‌بعد از تعارض و تساقط رجوع می‌‌کنیم به ظهور آن روایت من احیا ارضا مواتا فهی له، او ظهور داشت در اثبات ملکیت، ‌نص نبود و لذا او می‌‌شود خطاب ظاهر معتبر. این خلاصه حرف این مستشکل است.

بعد می‌‌گوید آن روایاتی که کالصریح است در اثبات ملکیت برای شما بخوانم. یکی صحیحه عبدالله بن سنان: من احیا ارضا مواتا فهی له و له اجر بیوتها بعد فرمود اگر با باران آبیاری می‌‌شود محصولش فعلیه العشر و اگر با دلو آبیاری می‌‌شود فعلیه نصف العشر یعنی هی له و له اجر بیوتها و علیه الزکاة. اگر بناء‌ بود که خراج داشته باشد غیر از زکات، [آیا] این عرفی بود که بگویند زمین مال توست فقط زکات محصول زمین را بده، ‌یعنی بر تو واجب نیست خراج بدهی، ‌طسق بدهی فقط زکات بر تو واجب است. این صریح است در این‌که خراج لازم نیست در حالی که روایتین عمر بن یزید و روایت ابی خالد کابلی صریح بودند در این‌که خراج لازم است. روایتین عمر بن یزید و روایت ابی خالد کابلی صریح بودند در اثبات وجوب خراج این صحیحه عبدالله بن سنان صریح است در نفی وجوب خراج، تعارضا تساقطا، صحیحه عبدالله بن سنان نفی وجوب خراج می‌‌کند یعنی اثبات ملکیت می‌‌کند. فرض این است که صحیحه عمر بن یزید از طریق این‌که گفت علیه خراجها علیه طسقها اثبات کرد شما مالک زمین نیستی. حالا اگر یک روایت صریحه‌ای بیاوریم که لیس علیه طسقها، دو تا روایت صریح با هم تعارض می‌‌کنند و ساقط می‌‌شوند رجوع می‌‌کنیم به ظهور من احیا ارضا مواتا فهی له.

و همین‌طور صحیحه سلیمان بن خالد که دارد الرجل یأتی الارض الخربة فیستخرجها و یجری انهارها و یعمرها ماذا علیه؟ قال الصدقة. الصدقة یعنی الزکاة. فقط زکات به عهده‌اش است نه طسق و خراج.

و همین‌طور صحیحه معاویة بن وهب: ایما رجل اتی خربة بائرة فاستخرجها و کری انهارها و عمرها فان علیه فیها الصدقة. یعنی فان علیه فیها الزکاة.

این سه تا روایت کالصریح هستند در این‌که فقط زکات واجبه بر شما هست یعنی طسق و خراج نیست. آن روایتین عمر بن یزید و روایت ابی خالد کابلی می‌‌گفتند علیه الخراج علیه الطسق تعارضا تساقطا رجوع می‌‌کنیم به ظهور من احیا ارضا مواتا فهی له. این محصل این اشکال.

خلاصه جواب آقای صدر این است که این روایات را در این‌که صراحت داشته باشند در نفی خراج از کار بیندازد. می‌‌گوید این‌ها چه صراحتی دارند در نفی خراج. شاید امام ذکر نکرد خراج را چرا؟ برای این‌که شیعه که بر آن‌ها تحلیل شده بود، غیر شیعه هم که گوش به حرف امام نمی‌دادند. شیعه تحلیل شده بر آن‌ها در عصر قبل از قیام حضرت حجت، عامه هم هر چی به آن‌ها می‌‌گفتند أدّ الخراج الی الامام من اهل البیت می‌‌گفتند ما اصلا شما را قبول نداریم، ‌همین کافی است برای این‌که صراحت نداشته باشد این روایات که می‌‌گوید علیه الزکاة در نفی وجوب خراج. وقتی صراحت نداشت اطلاق فوقش دارد، اما آن روایات دیگر صریح هستند در این‌که خراج به عنده محیی زمین است و لذا خود این روایات جمع عرفی با هم دارند. می‌‌گوییم خراج لازم است فقط بر شیعه تحلیل شده، ‌سنی‌ها هم که این روایات اخیره نگفت خراج بدهند چون گوش به حرف نمی‌دادند. و لذا ما آن روایت عمر بن یزید و ابی خالد کابلی را از تعارض خارج کردیم و دلالتش بر نفی ملکیت شد بلامعارض.

و لقد اجاد فیما افاد فرحمة الله علیه. ما دیگه بیشتر از این نمی‌خواهیم این‌جا بحث کنیم. ان‌شاءالله ادامه بحث اراضی متسعه را روز شنبه بحث می‌‌کنیم.

جلسه 59-411

**‌شنبه - 28/10/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به اراضی متسعه بود که صاحب عروه فرود با علم به کراهت مالک هم می‌‌شود در این اراضی وسیعه نماز خواند.

مرحوم آقای خوئی فرمودند دلیل سیره است بر جواز صلات در اراضی واسعه و قدرمتیقن از سیره جایی است که علم به کراهت مالک نداشته باشیم.

آقای سیستانی فرمودند دلیل ما سیره نیست دلیل ما این است که رقبه زمین ملک امام است و احیاء کننده فقط اولویت تصرف دارد، اولویت تصرف شخص احیاء کنند فقط اثرش این است که دیگران نمی‌توانند مزاحمت داشته باشند با او، نماز خواندن در این زمین وسیع عرفا مزاحمت نیست با صاحب زمین. اگر بفرمایید رقبه زمین مال امام است شاید امام راضی نباشد به نماز خواندن ما در این زمین، ‌ایشان فرمودند ادله تحلیل انفال و آنچه که متعلق حق امام است اطلاق دارد. ما در اطلاق ادله تحلیل نسبت به این فرض اشکال کردیم گفتیم ما همچون اطلاقی نداریم که کس دیگری احیاء بکند این انفال را یا حیازت بکند این انفال را بعد امام راضی باشد که ما برویم تصرف کنیم در این انفال.

و اما این‌که آقای سیستانی فرمود هیچ‌کس مالک رقبه زمین نمی‌شود با احیاء، عرض کردیم ظاهر ادله همین است. فقط ایشان این را نفرموده در معاصرین، آقای صدر هم دارند، ‌شاگردان ایشان هم این را دارند در همین بحث احیاء موات در منهاج الصالحین، ‌تصریح کردند هر دو شاگرد ایشان به همین که زمین رقبه‌اش ملک امام است و شخص احیاء کننده فقط حق پیدا می‌‌کند نسبت به این زمین. البته این مطلب هم مطرح شده در برخی از کلمات که ملکیت در مقابل امام کسی ندارد اما ملکیت تعبیر می‌‌کنید در مقابل دیگران اشکال ندارد. من مالک این زمین هستم در مقابل دیگران نه در مقابل امام. ولی این عبارت أخرایی است که از همان مطلبی که به آن تصریح کردند که لایملک المحیی رقبة الارض بل رقبة الارض ملک الامام و انما یملک المحیی احیاء الارض.

بعد گفتند و ان شئت قلت انسان در مقابل امام مالک زمین نیست ولی در مقابل دیگران می‌‌توانیم بگوییم این مالک زمین است یعنی دیگران مالک نیستند. این عبارت أخرایی است از همانی است که اول گفته شده که زمین ملک احیاء‌کننده نمی‌شود فقط اولویت تصرف پیدا می‌‌کند. در کتاب الخمس و الانفال و همین‌طور در دراسات فی ولایة الفقیه هم بعضی از معاصرین همین نظر را انتخاب کردند بر خلاف نظر مشهور.

امام قدس سره راجع به آن روایت ابی خالد کابلی و روایت عمر بن یزید و برخی روایات دیگر که مفادش این است که اگر کسی زمین را رها کرد، ‌ترکها و اخربها ثم جاء بعد من یعمرها، که مفاد این روایات این بود که شخص دوم احق می‌‌شود به این زمین از شخص اول که این را مثل مرحوم آقای خوئی دلیل گرفتند بر این‌که معلوم می‌‌شود انسان با احیاء زمین مالک زمین نمی‌شود حق موقت پیدا می‌‌کند نسبت به آن. اگر ترک بکند این احیاء کننده این زمین را تا خراب بشود، شخص دیگری بیاید احیاء کند او حق پیدا می‌‌کند. امام فرمودند ترکها و اخربها یعنی اعراض، عرفا این‌که روایت می‌‌گوید فان ترکها و اخربها مثل روایت ابی خالد کابلی فاخذها رجل من المسلمین من بعده فعمرها و احیاها فهو احق بها من الذی ترکها، ‌این یعنی نفر اول اعراض کرده. در برخی از روایات دیگر هم این تعبیر هست. ایشان فرمودند وقتی شخص از زمین اعراض می‌‌کند، از ملکش خارج می‌‌شود.

مرحوم استاد هم تایید کردند این فرمایش امام را. فرمودند بله، ‌ترکها و اخربها ظهور در اعراض دارد مخصوصا در آن زمان قدیم که زمین ارزش نداشت. طرف زمین را می‌‌گرفت کشاورزی می‌‌کرد بعد اگر رها می‌‌کرد دیگه انگیزه‌ای نسبت به مالکیت این زمین نداشت رها می‌‌کرد. مثل این‌که شما می‌‌روید بیابان یک سنگی بر می‌‌دارد با آن یک اجاقی درست می‌‌کنید رویش کباب می‌‌پزید بعد رها می‌‌کنید می‌‌روید ظهور عرفیش یعنی اعراض چون قیمتی ندارد این سنگ‌ها. زمین هم آن زمان همچون حالتی داشته.

انصاف این است که این خلاف ظاهر است. اطلاق دارد ترکها و اخربها. کجایش آمده اعراض؟ در او اعراض نیامده.

[سؤال: ... جواب:] برخی گفتند سه سال اگر ترک کرد. ولی کلام در این است که اخربها و اخربها در او اعراض نیامده. جوان بود کشاورزی می‌‌کرد، یک مقدار سنش بالا آمده بعدش هم یارانه که به او می‌‌دهند می‌‌گوید حال کشاورزی ندارم رها می‌‌کند اما اگر ببیند یک کسی آمده این زمین را به چنگ خودش درآوده می‌اید شکایت می‌‌کند، می‌‌گوید می‌‌خواستم این زمین را بفروشم یا می‌‌خواستم بگذارم برای بچه هایم بلکه بچه هایم بیایند روی این زمین کار کنند. ... همان زمان قدیم. چیزهای دیگر چقدر قیمت داشته که زمین کم‌قیمت بوده، رها کردنش به معنای اعراض بوده، ترکها و اخربها یعنی اعراض، چون زمین کم قیمت بوده، ‌مگر چیزهای دیگر خیلی پرقیمت بوده، همه چیزها همین بوده. قدیم مردم پول اضافه که نداشتند، همین مقدار که یک زمین کشاورزی داشته باشد، باغی داشته باشد، یک خانه کوچکی داشته باشد، کار می‌‌کردند زندگی‌شان را می‌‌گذراندند. کارخانه که نداشتند قدیم.

در صحیحه معاویة بن وهب هم همین آمده: فان کانت ارض لرجل قبله فغاب عنها و ترکها فاخربها ثم جاء بعد یطلبها فان الارض لله و لمن عمرها ثم جاء بعد یطلبها، رها کرد این زمین را تا این زمین خراب شد، صحیحه معاویة بن وهب می‌‌گوید ثم جاء بعد یطلبها، این شخصی که احیاء‌کرده است این زمین را بعد از رها کردن آن شخص اول، حق دارد نسبت به این زمین فان الارض لله و لمن عمرها، زمین مال خداست و برای کسی است که او را آباد کرد. این نفر دوم او را آباد کرد، ‌نفر اول که گذاشت خراب شد، حالا می‌‌خواهد ادعاء کند که این زمین مال من است؟ فان الارض لله و لمن عمرها.

یا در صحیحه سلیمان بن خالد الرجل یأتی الارض الخربة فیستخرجها و یجری انهارها و یعمرها و یزرعها ماذا علیه قال الصدقة. صدقه بدهد یعنی زکات بدهد. فقلت فان کان یعرف صاحبها، اگر صاحب قبلیش را می‌‌شناسد، قال فلیؤد الیه حقه. امام فرمودند این فان کان یعرف صاحبها معلوم می‌‌شود اعراض نکرده آن صاحب قبلیش و الا نباید بگوید فان کان یعرف صاحبها باید بگوید فان کان یعرف صاحبها السابق این ظاهرش این است که الان هم او اعراض نکرده. بعد امام فرمودند ولی فلیؤد الیه حقه مجمل است. یا مراد از حق زمین است که باید برگردانید به آن نفر اول یا اجرة المثل زمین است. بهرحال معلوم می‌‌شود هنوز آن صاحب قبلی مالک زمین است.

جواب این است که این روایت فلیؤد الیه حقه به قرینه صحیحه معاویة بن وهب معلوم می‌‌شود که حق عبارت از این زمین نیست چون دارد فان الارض لله و لمن عمرها فان کان یعرف صاحبها، ‌اگر قرینه بشود بر این‌که هنوز آن صاحب قبلی مالک است به قرینه روایات دیگر حمل می‌‌شود بر جایی که این خرابی مستند به ترک این آقا نباشد. این شخص اول یک وقت ترک می‌‌کند منجر به خرابی می‌‌شود یک وقت نه، ترک نمی‌کند، خشکسالی می‌‌شود، امسال باران کم آمد زمین عملا شد موات، آب ندارد، زمین علف هرز در او روییده است اما مالک قبلی آن را ترک نکرده است. ما آمدیم این زمین را پیدا کردیم، احیاء کردیم می‌‌دانیم صاحبش کیست خب باید زمین را به صاحبش پس بدهیم چون صاحبش ترک نکرده این زمین را. ترک یعنی اهمال، ‌اهمال‌کاری، یعنی رها کند این زمین را با این‌که می‌‌تواند آباد کند رها کند آن را، صحیحه معاویة‌بن وهب می‌‌گوید فان الارض لله و لمن عمرها.

[سؤال: ... جواب:] فلیؤد الیه حقه، ‌هر چی حق دارد به صاحب اول بدهد. اگر ترک نکرده صاحب اول این زمین را، مشکل دیگری پیش آمده، گاهی مجبور به کوچ هستند از ترس دشمن، مثل خوزستان، ‌صدامی‌ها آمدند مردم ترسیدند فرار کردند، ‌زمین‌های کشاورزی که هیچ، گاو و گوسفند هایشان را هم رها کردند و آمدند، این‌که ترکها و اخربها نیست. حالا یکی کسی بیاید بگوید خراب شده و نخل هایش سوخته بیاییم آباد کنیم. صاحبش می‌اید می‌‌گوید این زمین مال من است. اما اگر ترکها و اخربها صحیحه معاویة بن وهب می‌‌گفت فان الارض لله و لمن عمرها. صحیحه ابی خالد کابلی می‌‌گفت این شخص دوم احق است.

مرحوم آقای خوئی در مصباح الفقاهة‌ به این مطلب ملتزم شده که اگر عرفا احیاء کننده ترک کند و منجر به خرابی زمین بشود، دیگه شخص جدید بیاید احیائش کند حق برای شخص جدید ثابت است. در منهاج الصالحین فرموده من در صورتی این را می‌‌گویم که شخص اول با احیاء مالک شده باشد زمین را نه با ارث نه با بیع و شراء و هبه و امثال ذلک. هر کسی زمین را با احیاء مالک بشود و لو در منهاج الصالحین می‌‌گوید من معتقدم مالک زمین هم می‌‌شود، با لسان حال می‌‌گوید آنی که در مصباح الفقاهة گفتم زمین ملک کسی نمی‌شود اشتباه بود، ‌نخیر، یملک المحیی الارض بالاحیاء‌و لکن معتقدم اگر این احیاء کنند زمین را رها کند و اهمال بکند در احیاء مجدد آن، اهمال کند، کوتاهی کند در احیاء مجدد آن، شخص جدید حق پیدا می‌‌کند آن را احیاء کند. ولی در جایی است که سبب ملکیت آن شخص اول احیاء باشد اما اگر پدر کسی زمین را احیاء‌کرد بیچاره تا زنده بود کار می‌‌کرد روی این زمین، فوت کرد، زمین رسید به دست یک عده اولاد تن‌پرور، رها کردند زمین را، ‌هر روز در یک بنگاه دنبال مشتری هستند، آقای خوئی می‌‌فرماید این‌ها مالک این زمین هستند چون سبب ملکیت‌شان ارث است. روایات در جایی می‌‌گفت شخص اول احیاء‌کرده باشد.

انصافا عرف خصوصیت نمی‌بیند برای این‌که سبب ملکیت شخص قبلی احیاء باشد یا ارث بردن از احیاء کننده، خریدن از احیاء کننده، هبه شدن از احیاء کننده. چه فرق می‌‌کند، سبب اول احیاء است. حالا من احیاء کردم رها کردم دیگری آمد آباد کرد یا پدرم احیاء کرد به من به ارث رسید، بالاخره سرمنشأش احیاء بود، عرف فرق نمی‌گذارد بین اینها.

و لذا به قول آقای سیستانی باید بگوییم این روایات راجع به ارض زراعیه است. در ارض زراعیه اگر کسی زمین کشاورزی را مالک باشد حالا به احیاء‌خودش، ‌احیاء دیگرآن‌که به او به ارث رسیده یا او خریده، زمین کشاورزی است، رها کرد، ‌سهل‌انگاری کرد، نه خودش احیاء می‌‌کند نه به دیگری می‌‌دهد احیاء‌مجدد بکند، طبق این روایات هر کسی بیاید احیاء کند حق پیدا می‌‌کند نسبت به این زمین. بلکه این فتوی باعث بشود زمین‌های کشاورزی را رها نکنند. یک وقت آب نیست، می‌‌گوید چه کار کنم، من دنبال این هستم که کشاورزی کنم، آب نیست، دعا کنید آب فراهم بشود، ‌امکانات جور بشود. ترکها یعنی اهمال‌کاری من که اهمال‌کاری ندارم. اما اگر اهمال‌کاری باشد بعید نیست که شخص جدید حق احیاء دارد. چون روایاتش همه راجع به ارض کشاورزی است. فاستخرجها و اجری انهارها و یعمرها و یزرعها. این زمین کشاورزی است دیگه. روایت ابی خالد هم زمین کشاورزی است. ثم جاء بعد من یعمرها و یجری انهارها.

[سؤال: اطلاق من احیا ارضا مواتا شامل ارض مسکونی می‌شود. جواب:] بحث در این روایاتی است که می‌‌گوید فان ترکها و اخربها ثم جاء بعد من یعمرها، ‌این روایات راجع به ارض زراعیه است. فمن احیا ارضا من المسلمین فلیعمرها و لیؤد خراجها الی الامام من اهل بیتی و له ما أکل منها، صحیحه ابی خالد کابلی، راجع به ارض زراعیه است. و له ما اکل منها. آدم از خانه مسکونی که چیزی نمی‌خورد. ... له ما اکل منها به اجاره چه ربطی دارد. له ما اکل منها یعنی از محصول این زمین. [سؤال: کری انهارها شامل نهری که در خانه مسکونی دارد و کرایه‌اش می‌‌دهد، می‌‌شود. جواب:] کری انهارها یعنی ارض زراعیه. دارد من یستخرجها و یجری انهارها و یعمرها و یزرعها فان الارض لله و لمن عمرها ظهوری بیشتر از این ندارد که این ارض زراعیه را دارد می‌‌گوید.

ما از این بحث بگذریم.

یک عرضی هم داریم راجع به فرمایش آقای سیستانی که فرمود:‌ چون اراضی متسعه مثل بقیه اراضی ملک افراد نمی‌شود با احیاء، فقط من نباید مزاحم این احیاء کننده بشود، نماز در آن‌جا خواندن که مزاحمت نیست. [اقول] ظاهر این روایات این است که احیاء کننده حق به آن زمین پیدا می‌‌کند به حسب متعارف عرفی. چه جور عقلاء معامله با افرادی که احیاء می‌‌کنند یک زمینی را می‌‌کنند؟ چه جور معامله می‌‌کنند. بحث در این است که از این روایات بیش از این استفاده نمی‌شود که دارد می‌‌گوید رقبه زمین مال امام است به لحاظ این‌که باید طسق بدهند و لو بر شیعه در عصر غیبت حلال شده که آقای سیستانی هم دقیقا همین را گفته، ‌در احیاء‌الموات منهاج الصالحین گفته احیاء زمین‌های موات موجب اولویت تصرف می‌‌شود، ‌زمین باقی است بر ملک امام و حلال کرده است امام ندادن خراج را، ‌کرایه زمین را بر مؤمنین در عصر غیبت. دقیقا این مفاد روایات است. یعنی عقلاء فقط این مقدار ارتکازشان ردع شد که رقبه زمین مال امام است، اگر امام از شما طسق بخواهد باید طسق بدهید کرایه بدهید نسبت به زمین. اما این‌که بیاییم بگوییم شما فقط دیگران حق ندارند مزاحمتت بشوند نسبت به آن حق اولویتی که داری، این اصلا از این روایات استفاده نمی‌شود. و لذا به قول حاج آقای وحید یک موقعی می‌‌فرمودند الان نمی‌دانم رساله ایشان را یادم رفته بود نگاه کنم، ایشان یک موقعی می‌‌فرمودند ما نظرمان این است که زمین ملک امام است و احیاء‌ سبب ملکیت نمی‌شود، ‌سبب اولویت تصرف می‌‌شود اما به نحوی که عرفا همان آثار ملکیت را بار می‌‌کنند عرفا. فقط نسبت به امام من مالک رقبه زمین نیستم ملک امام است، اما این‌که دیگران بگویند مال تو که نیست، تو هم یک حق تصرفی داری ما هم که مزاحم تو نیستیم، این خلاف ارتکاز عقلاء است و از این روایات ردع از این ارتکاز عقلاء استفاده نمی‌شود.

و لذا به نظر ما دلیل بر جواز نماز در اراضی متسعه سیره است و قدرمتیقن از سیره جایی است که علم به کراهت مالک نداشته باشیم.

[سؤال: ... جواب:] جای دیگر که ترکها و اخربها نقل شده. اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. یک روایت است. شاید ترکها و اخربها است‌، قدرمتیقن این است. قدرمتیقن این است که در فرضی جایز است احیاء توسط دیگرآن‌که ترکها المحیی الاول و اخربها. بیش از این ما دلیل نداریم بر جواز احیاء شخص جدید.

[سؤال: ... جواب:] مالکش کی بوده؟ بالاخره آن مالک قبلی احیاء کرده. امام بخشیده به یکی؟‌ اگر امام ببخشد به یکی که رقبه زمین هم ملک آن موهوب‌له. طوبی له که امام آمده این زمین را بخشیده به یکی. او بدون احیاء مالک می‌‌شود. حالا آن‌هایی که معتقدند این امام اعم از امام معصوم یا حاکم عادل است، که ظاهر کلام بعض تلامذه آقای صدر این است در منهاج الصالحین، حالا اگر یک حاکم اسلامی بگوید من این زمین را به تو تملیک کردم و لو زمین موات، ‌نیاز به احیاء ندارم. سند زمین موات را به اسم این کارمند زدند، حاکم اسلامی به او تملیک کرده، اگر ما بگوییم ولایتش با حاکم اسلامی است اما اگر بگوییم ملک امام معصوم است کما هو ظاهر الادلة، نه، تنها راه ملکیتش یا احیاء در اراضی موات است یا حیازت در اراضی عامره بالاصالة است. حالا شما اگر فرض کنید خود امام معصوم، ‌امیرالمؤمنین می‌‌بخشید این زمین را به یک شخصی، خوشا به حالش، هنیئا له، اصلا مالک رقبه زمین هم می‌‌شود. ... حالا آقای سیستانی منکر سیره که نبود، منتها اشکال شد به ایشآن‌که سیره اطلاق ندارد راجع به علم به کراهت مالک، ایشان گفت دلیل دیگری هم ما داریم، ‌آن دلیل دیگر این است که هیچ‌کس مالک رقبه زمین نمی‌شود. اما اگر فرض کردید یک کسی مالک رقبه زمین بود مثل این‌که امام بخشیده زمین را به کسی آن‌جا اگر علم به کراهت مالک داشته باشیم نمی‌توانیم آن‌جا نماز بخوانیم چون این‌جا دلیل می‌‌شود سیره.

[سؤال: ... جواب:] شخصی احیاء کرد خودش ترکها و اخربها می‌‌گویید دیگران می‌‌توانند دست روی این زمین بگذارند آباد کنند، اما اگر خودش مرد ورثه‌اش رها کردند این‌جا بگوییم به ارث مالک شده، و لو خراب کنند این ورثه دیگران نمی‌توانند احیاء کنند که آقای خوئی فرموده این خلاف متفاهم عرفی است. شما می‌‌فرمایید از سببیت احیاء به سببیت ارث ما تعدی می‌‌کنیم اما به سببیت شراء، پول کلانی داده این زمین را گرفته، چه فرق می‌‌کند، ‌او بدبخت هم کلی زحمت کشید احیاء کرد، ‌در ایام ارزانی این زمین را احیاء کرده حالا این زمین شده پانصد ملیون شما از چنگ او در می‌‌آورید حالا دلتان می‌‌سوزد برای کسی که پانصد ملیون داده این‌جا را خریده، ‌چه فرق می‌‌کند. او هم که احیاء کرده زمینش شده پانصد ملیون. بالاخره عرف چون سبب اول احیاء است دیگه فرق نمی‌کند به نظرش که محیی ترکها و اخربها یا مشتری از این محیی ترکها و اخربها. موهو‌ب‌له از این محیی ترکها و اخربها وارث این محیی ترکها و اخربها. بعید نیست عرف الغاء‌خصوصیت کند. لااقل الغاء ‌خصوصیت هم نمی‌کنید لااقل متوجه کنید مردم را که این مختص ارض زراعیه است نه مثل آقای خوئی بگویید در مطلق ارضی که به احیاء ملک شده است. خب من رفتم خانه ساختم، ‌زمین بیابان بود رفتم آباد کردم خانه ساختم حالا خراب شده، بعد هم حال ندارم بروم دومربته بسازم. یک آقای دیگری بیاید یک خانه شیک چند طبقه‌ای بسازد، می‌‌گویم این مال من است، می‌‌گوید آقای خوئی فرموده هر کسی زمینی را مالک بشود به احیاء و لو زمین زراعیه نباشد فترکها و اخربها ثم جاء بعد من یعمرها فان الارض لله و لمن عمرها. ما می‌‌گوییم نه این روایت در مورد ارض زارعیه است.

مرحوم آقای خوئی در ادامه این مسأله جواز صلات در اراضی متسعه فرموده صاحب عروه فرموده و لو ما بدانیم این اراضی متسعه ملک صغار است، ملک مجانین است باز هم می‌‌توانیم نماز بخوانیم ولی این درست نیست. اگر من بدانم این زمین ملک صغار هست و می‌‌دانم ولی شرعی ندارد، نه پدر دارد نه جد پدری، چه جوری من بروم در این زمین نماز بخوانم؟‌ یک وقت شک دارم این زمین ملک طفل است یا ملک بالغ، ‌بله سیره بوده نمی‌رفتند تحقیق بکنند که این زمین ملک طفل است یا ملک بالغ. اما اگر بدانم ملک طفل است، می‌‌شناسم، ‌خودم اهل این روستا بودم می‌‌دانم این زمین مش‌حسنعلی به ارث رسیده به بچه هایش، ‌بچه هایش هم بچه‌های قد و نیم قد، یک سری بالغ نشدند، این را من می‌‌شناسم، می‌‌دانم، ‌باز اگر ولی قهری دارند این بچه‌ها، ‌جد پدری دارند مثلا، یا ارث از مادر به آن‌ها رسیده این‌ها هم پدر دارند، سیره بر این بوده که می‌‌گفتند ان‌شاءالله ولی این طفل راضی است، اعتناء نمی‌کردند به احتمال این‌که ولی طفل راضی نباشد. چون همین که مفسده نداشته باشد کافی است. مفسده ندارد حالا ما برویم در این زمین نماز بخوانیم چیزی از این طفل کم می‌‌شود؟ اما اگر بدانم این زمین ملک اطفال است این‌ها هم ولی قهری ندارند، ولی قهری یعنی اب یا جد، فقط ولی‌شان حاکم شرع است که ولی اختیاری است، ‌اصطلاحا به حاکم شرعی می‌‌گویند ولی اختیاری. ولی قهری اصطلاحا به اب و جد می‌‌گویند. حاکم شرع باید رعایت مصلحت مولی‌‌علیه را بکند، ‌عدم المفسدة کافی نیست. پدر می‌‌تواند بگوید من راضی هستم این زمین‌ها ارث مادر مرحوم این بچه‌های ماست، حالا مسافرها می‌‌آیند این‌جا نماز می‌‌خوانند یک سفره‌ای هم می‌‌اندازند یک ناهاری هم می‌‌خورند، ‌ضرری که برای بچه ما ندارد، ‌چیزی از بچه ما کم نمی‌شود، ‌عیب ندارد. اما حاکم شرع باید رعایت مصلحت این اطفال را بکند. و لاتقربوا مال الیتیم الا بالتی هی احسن، مصلحت مولی‌علیه را باید حاکم شرع در نظر بگیرد. حاکم شرع به چه مجوزی اذن بدهد؟ هر کی می‌اید این‌جا نماز بخواند سفره بیندازند ناهار بخورد چه مصلحتی دارد این کارها برای اطفال؟‌باعث می‌‌شود ملک این اطفال گران بشود؟ نه. بله مفسده دارد چیزی از اطفال کم نمی‌شود اما چیزی به اموال‌شان اضافه می‌‌شود؟ مصلحتشان در این است؟ نه. حاکم شرع چه جوری اذن بدهد؟ سیره هم که واقعا ثابت نیست در این جایی که من می‌‌دانم این اراضی متسعه ملک اطفال است و می‌‌دانم این اطفال ولی قهری ندارند حاکم شرعی ولی‌شان است این‌جا احراز کنیم سیره بوده بر این‌که مردم می‌‌رفتند در این زمین استراحت می‌‌کردند نماز می‌‌خواندند؟ قطعا این سیره نبوده.

بعد ایشان می‌‌فرماید: بالاتر بگویم، این‌جا که می‌‌دانی ولی قهری نیست، حاکم شرعی ولی این اطفال است که گفتیم سیره نبوده حتی از یک متدین تا چه برسد به سیره متشرعه بر این‌که بروند در این زمین نماز بخوانند بله سیره لایبالی‌ها بوده به چه درد می‌‌خورد این سیره لایبالی‌ها. نه تنها این‌جا که علم داریم ولی این اطفال که مالک زمین هستند حاکم شرع هست جایی هم که شک داریم که ولی قهری دارند یا ولی اختیاری. شک داریم اب و جد دارند که ولی قهری هست یا ولی‌شان حاکم شرع است باز هم اشکال دارد. فقط جایی اشکال ندارد که اگر می‌‌دانیم اطفال مالک این زمین هستند بدانیم هم ولی قهری یعنی اب و جد دارند فقط آن‌جا اشکال نمی‌کنیم. اما اگر بدانیم ولی قهری اب و جد ندارند یا شک داریم احتمال می‌‌دهیم که ولی این‌ها حاکم شرع باشد ما سیره‌ای بر تصرف متشرعه که ملتزم به احکام شرع هستند در این زمین‌ها برای ما ثابت نیست.

انصافا این فرمایش متینی است.

آخرین مطلبی که در این مسأله است این است که صاحب عروه آخرش فرموده جواز تصرف در این اراضی متسعه در جایی است که اجتناب از آن سخت باشد.

چه سختی دارد نروید در این زمین‌ها؟ برو کنار جاده. برو برس به مقصد، ‌روستای بعدی، ناهار مگر آن‌جا دعوت نیستی، چه لزومی دارد، ‌حالا داری از این زمین که عبور می‌‌کنی این‌جا نماز هم بخوانی چون در جاده نمی‌توانی نماز بخوانی، ‌ماشین می‌‌زند به شما، بیا در این زمین الله اکبر نماز بخوانی، چه لزومی دارد؟ مگر این کار را نکنی به سخت می‌‌افتی. صاحب عروه می‌‌گوید جواز تصرف مشروط است به این‌که سخت باشد اجتناب از تصرف در این زمین

انصافا این درست نیست. برای این‌که سیره متشرعه اعم است. این زمین‌هایی که در ابتداء شهر و روستای مبدأ است، چه لزومی دارد آدم در این زمین‌ها نماز بخواند، ‌بر می‌‌گردد به آن روستایی که مبدأ سفرش است نماز می‌‌خواند. اما سیره بر این نبوده، سیره این بوده و لو می‌‌توانستند بر گردند به آن روستای محل اقامت‌شان در همین جا کار دارد در همین جا نماز می‌‌خواند. انصافا بعید نیست این سیره که دائر مدار عسر و حرج نوعی یا شخصی نباشد.

[سؤال: ... جواب:] درست است قدرمتیقن می‌‌گیرد اما ما یک مقدار وثوق داریم که سیره بیشتر از قدرمتیقن است. این ادعای آقای خوئی ادعای بعیدی نیست.

## مسأله 18: نماز در بیوت مذکورین در آیه

مسأله دیگر که مطرح می‌‌شود راجع به خانه افرادی است که آیه شریفه جایز کرده اکل از آن‌ها را. لیس علی الاعمی حرج و لا علی الاعرج حرج و لا علی انفسکم ان تأکلوا من بیوتکم أو بیوت آباءکم أو بیوت امهاتکم أو بیوت اخوانکم أو بیوت اخواتکم أو بیوت اعمامکم أو بیوت عماتکم أو بیوت اخوالکم أو بیوت خالاتکم أو ما ملکتم مفاتحه، همسایه کلید داده به شما می‌‌روی خلاصه کمبود ویتامین هایت را با میوه‌های یخچال این بنده خدا تأمین می‌‌کنی، أو صدیقکم لیس علیکم جناح ان تأکلوا جمیعا أو اشتاتا. صاحب عروه می‌‌گوید در این مورد تجوز الصلاة فی بیوت من تضمنت الآیة جواز الاکل فیها بلااذن مع عدم العلم بالکراهة‌به شرط این‌که علم به کراهت مالک نداشته باشید.

اول بحث راجع به جواز اکل ببینیم واقعا این‌جور است آدم برود خانه خاله‌اش خانه عمه‌اش خانه عمویش، حالا خودش هم رفت گفت می‌‌روم مغازه خرید کنم بیایم شما درب یخچال را باز کنی هر چی در یخچال است بخوری، آیا این جایز است یا جایز نیست بعد نوبت به نماز می‌‌رسد ان‌شاءالله فردا.

جلسه 60-412

**یک‌شنبه - 29/10/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به آیه شریفه‌ای بود که تجویز کرد اکل طعام از بیوت پدر یا مادر یا بردار یا خواهر یا عمو یا عمه یا دایی یا خاله یا کسی که کلید آن را داریم یا خانه دوست‌مان.

عرض کردیم تارة بحث واقع می‌‌شود در همین حکم جواز اکل که ببینیم جواز اکل مطلق است یا مطلق نیست و بعد حساب کنیم آیا بین جواز اکل و جواز نماز در بیوت این‌ها ملازمه است عرفا یا ملازمه نیست.

اما راجع به جواز اکل: مشهور فرمودند طبق این آیه جایز است اکل طعام از بیوت این افراد که در این آیه نام‌شان برده شده به شرط این‌که علم به کراهت مالک نداشته باشیم. برخی هم ظن به کراهت مالک را ملحق کردند به علم به کراهت او مثل خود صاحب عروه که فرموده بل یشکل مع ظنها ظن الکراهة‌ایضا.

البته در این آیه شریفه بیوت ابناءکم و بناتکم نیست. در توجیه گفته شده بیوت فرزندان ملحق به بیوت خود انسان است، ‌لیس علی الاعمی حرج و لا علی الاعرج حرج و لا علی المریض و لا علی انفسکم ان تأکلوا من بیوتکم، بیوتکم صدق می‌‌کند عرفا یا به الغاء خصوصیت و فحوی از اکل از بیوت ابناء، حتی نسبت به بیوت بنات هم این بعید نیست درست است که خانه داماد است اما مثل بیوت عمات و خالات. بیت عمه یا خاله نه این‌که سندش به نام عمه یا خاله است، مثل حجرات نساء نبی که و قرن فی بیوتکن معنایش این نبود که آن زن گفت این حجره مال من است و من راضی نیستم کسی را که دوست ندارم داخل در حجره من بکنید زمانی که امام حسن علیه السلام را تشییع کردند و حضرت وصیت کرد که من را ببرید در کنار قبر جدم وداع بدهید من را بعد ببرید دفن کنید که آن‌ها اعوان و انصار آن زن ریختند تیراندازی کردند و او هم سوار بر بغل بود و فریاد می‌‌زد که این خانه من است و من راضی نیستم کسی که دوستش ندارم وارد خانه من بشود که ابن عباس گفت تجملت تبغلت و ان عشت تفیلت. یک روز سوار جمل می‌‌شوی می‌‌روی به جنگ امام یک روی سوار بغل می‌‌شوی می‌‌آیی تیراندازی می‌‌کنی به امام کی نوبت می‌‌رسد که سوار فیل بشوی. او هم بود و قرن فی بیوتکم اما بیت مملوک نساء نبی که نبود. مخصص بود به آن‌ها. بیت عمات و خالات هم این است، ‌ممکن است بیت شوهر عمه باشد کما هو المتعارف. این بیت هم به معنای دار نیست، یعنی اتاق. دار کل خانه را می‌‌گویند بیت غرفه را می‌‌گویند این اتاق این حجره مخصص برای عمه است‌، ممکن است این شوهر عمه هم چند تا زن داشته باشد یک اتاق را اختصاص داده به عمه شما، آیه شامل می‌‌شود. لزومی ندارد مالکیت طعام مال عمه باشد.

مطلب دیگر این است که ظاهر پدر یا عمو یا عمه یا خاله یا دایی این است که بلاواسطة باشد. عموی پدر اطلاق عمو شاملش نمی‌شود. پدر اطلاقش شامل جد نمی‌شود. قرینه می‌‌خواهد. لاتنکحوا ما نکح آباءکم قرینه دارد اما احکام دیگر که برای پدر گفتند تا قرینه نباشد شامل جد نمی‌شود. این‌جا هم که برای عمو حکمی گفتند شامل عموی پدر یا عموی مادر نمی‌شود.

[سؤال: ... جواب:] شما با عموی پدرتان صدیق هستید؟ عموی پدرتان نود سالش است بر به او بگو‌ای دوست عزیز! می‌‌گوید از کی با هم دوست شدیم؟ صدیق صدق نمی‌کند.

در آن موارد قرینه ذکر شده در کتب فقهیه هم فی الجملة مطرح می‌‌شود. اما همه احکامی که برای والد گفتند برای جد نیست. لایمین للولد مع والده. یا حتی وجوب اطاعت پدر و مادر آن‌هایی که می‌‌گویند شامل جد و جده نمی‌شود. احکام دیگری هم که مطرح است اگر قرینه خاصه نباشد قدر متیقنش پدر بلاواسطه است عموی بلاواسطه است در احکام عمو، عمه بلاواسطه است و هکذا.

مطلب سوم این است که صدر این آیه دارد لیس علی الاعمی حرج و لا علی الاعرج حرج و لا علی المریض حرج و لا علی انفسکم. این صدر با ذیل چه ارتباطی دارد؟ ذیل معنایش روشن است یعنی لیس علی انفسکم حرج ان تاکلوا من بیوتکم اما صدرش که لیس علی الاعمی حرج و لا علی الاعرج حرج و لا علی المریض حرج به چه معنایی است. علماء‌ اختلاف کردند.

در مجمع البیان تفاسیر مختلفی ذکر کرده، ‌پنج معنا ذکر کرده برای این جمله در این آیه. یک معنا از ابن عباس و فراء‌نقل شده که می‌‌خواهد بگوید در جاهلیت یا ابتداء اسلام مردم اباء داشتند از هم غذا شدن با اعمی و مریض و اعرج، ‌نه بخاطر این‌که خوش‌شان نمی‌آمد با آن‌ها هم غذا بشوند، می‌‌ترسیدند که حق آن‌ها ضایع بشود. می‌‌گفتند اعمی چشم ندارد خوب هایش را ما می‌‌خوریم بدهایش را می‌‌دهیم اعمی بخورد. اعرج هم که نمی‌تواند درست بنشیند راحت غذا بخورد ما راحت می‌‌نشینیم غذا می‌‌خوریم اون بنده خدا مجبور است چند لقمه بخورد و کنار بکشد. یا مریض هم حال ندارد همراهی بکند با ما. و لذا هم غذا نمی‌شدند با این‌ها. ابن عباس و فراء این‌جور معنا کردند که لیس علی الاعمی حرج و لا علی المریض حرج و لا علی الاعرج حرج و لا علی انفسکم ان تاکلوا یعنی با این‌ها هم حرجی نیست که با این‌ها هم غذا بشوید.

انصافا این خلاف ظاهر است. چون باید بگوید لیس علیکم حرج ان تاکلوا مع الاعمی و الاعرج و المریض. آیه که این را نمی‌گوید. پس این احتمال عرفی نیست.

[سؤال: ... جواب:] و لا علی انفسکم یعنی با این‌ها هم غذا شدن اشکال ندارد خودتان هم می‌‌توانید بروید خانه پدران‌تان و عموهایتان هم غذا بشوید. ... بله این تفسیر اول با ذیل هم ارتباطش روشن نمی‌شود.

تفسیر دوم از سعید بن مسیب و زهری نقل شده. مسلمان‌ها وقتی می‌‌رفتند جنگ، این افراد ناتوان می‌‌ماندند در شهر. مسلمان‌ها می‌‌گفتند این کلید منزل ما، بروید منزل ما هر چی می‌‌خواهید بخورید، ‌قد احللنا لکم ان تاکلوا مما فی بیوتنا. این‌ها آدم‌های خوبی بودند، سخت‌شان بود می‌‌گفتند خود این مسلمان‌ها غائبند ما دل‌مان نمی‌اید برویم خانه هایشان از روغن این‌ها بخوریم از غذای این‌ها بخوریم. لاندخلها و هم غیّب، فنفی الله عن الزمنی الحرج فی اکلهم من بیت اقاربهم. ذکر خاص قبل از عام است که شماها اگر مریضید اعرجید اعمی هستید چه اشکالی دارد حالا که نزدیکان‌تان دوستان‌تان رفتند جنگ، ‌کلید دادند دست شما بروید در منزل این‌ها غذا بخورید. این ذکر خاص می‌‌شود، بعد ذکر عام هم که و لو علی انفسکم ان تاکلوا، ‌همه می‌‌توانند این کار را بکنند که از بیت اقارب‌شان غذا بخورند.

احتمال سوم را ابن زید و حسن بصری و جبائی گفتند. گفتند: معنایش این است که لیس علی الاعمی حرج فی ترک الجهاد و لا علی الاعرج حرج فی ترک الجهاد و لا علی المریض حرج فی ترک الجهاد بعد یک جمله مستأنفه‌ای هم به دنبالش آمده که ربطی به آن صدر ندارد، آن‌ها در ترک جهاد معذورند، حرجی بر آن‌ها نیست، شما هم در شکم‌پر کردن‌تان در منزل اقرباءتان بر شما حرجی نیست. جمله مستأنفه.

احتمال چهارم را سعید بن جبیر و ضحاک گفتند که اعماء و اعرج و مریض نمی‌خواستند هم‌غذا بشوند با سالم‌ها. چون می‌‌گفتند این‌ها خوش‌شان نمی‌اید، اعمی می‌‌گفت حالا من بروم کنار این بصیر غذا بخورم این چندش می‌اید ولش کن. آیه می‌‌گوید چرا تنزه می‌‌کنید از غذا خوردن با افراد صحیح بخاطر این‌که این‌ها ممکن است خوش‌شان نیاید، ‌نخیر بروید با این‌ها هم غذا بشوید. باز هم این جمله ربط به ذیل پیدا نمی‌کند.

احتمال پنجم را مجاهد گفته که می‌‌گوید مردم که می‌‌رفتند خانه پدران‌شان در راه اگر یک اعمی هم می‌‌دیدند می‌‌گفتند بیا برویم به جای این‌که ببرد خانه خودش، می‌‌برد خانه پدرش، به جای این‌که ببرد خانه خودش می‌‌بردش خانه خاله‌اش، رخص لهم فی الاکل بعد این اعمی و مریض و اعرج می‌‌گفتند این صاحب خانه عموی این آقا است عموی من که نیست، صاحب خانه عمه این آقا است عمه من که نیست، من چرا غذا بخورم. آیه می‌‌گوید اشکال ندارد. اعمی و مریض و اعرج طفیلی بشوند و با این شخص که می‌‌خواهد خانه پدرش برود خانه مادرش برود خانه عمو یا خاله‌اش برود و غذا بخورد این‌ها هم می‌‌توانند بروند و هم غذا بشوند با آن‌ها. این مربوط می‌‌شود به ذیل آیه.

ولی انصافا این صدر هیچ‌کدام از این احتمالات تعین در او ندارد. و واقعا همانی باشد که گفت لیس علی الاعمی حرج فی ترک الجهاد، ‌لیس علی المریض حرج فی ترک الجهاد لیس علی الاعرج حرج فی ترک الجهاد. و قرینه سیاق در قرآن مشکل دارد چون اصلا معلوم نیست این‌ها یک جا نازل شده باشد. آیه و اتموا الحج و العمرة‌ لله از روایات استفاده می‌‌شود که صدرش یک جا نازل شده ذیلش یک جا نازل شده. اشکال ندارد جمله اولی یک جا نازل شده و اتموا الحج و العمرة لله بعد تکرار می‌‌شود، بعدش در حجة الوداع ادامه‌اش را گفتند و اتموا الحج و العمرة‌لله فان احصرتم فما استیسر من الهدی و لاتحلقوا رئوسکم حتی یبلغ الهدی محله، این‌که اشکال ندارد، صدر آیه نزلت بالمدینة، دارد و انما نزلت العمرة بالمدینة‌، در مدینه آیه و اتموا الحج و العمرة‌لله نازل شد ولی ظاهر این آیه این است که یک مقدارش در حجة الوداع بوده، فمن تمتع بالعمرة‌ الی الحج، این آیه حج تمتع در حجة الوداع بوده، ‌قبلش نبوده که، ‌در حجة الوداع نازل شده.

[سؤال: ... جواب:] تکرار بشود اشکال ندارد. اولش صدر آیه نازل شده، ‌بعد صدر آیه را تکرار کردند. ظاهرش این است که همان صدر آیه که قبلا نازل شده بود چه بسا در شئون جهاد بوده تکرار شده.

بهرحال صدر آیه روشن نیست که مراد چیست اما ذیلش روشن است و لطمه‌ای به ذیل نمی‌خورد.

راجع به جواز اکل از بیوت این افراد، مشهور گفتند اکل جایز است و لو شاهد حالی بر رضای مالکین نباشد. تنها کسی که دیده شد اشکال کردند از معاصرین در تعلیقه عروه بعض معاصرین اشکال کردند می‌‌گویند الاحوط الاقتصار علی صورة شهادة‌الحال بالرضا و الفرق بینهم و بین غیرهم صغرویٌ‌ای یشهد الحال غالبا برضاهم. گفتند این آیه بیان صغری شاهد حال به رضایت مالک است و الا خصوصیت ندارد. الان انصافا دیگه شاهد حال در کل این مذکورین نیست چون ارتباطات کم شده. حالا بیوت آباءکم نه، بیوت امهاتکم نه، ولی بیوت خالاتکم، بیوت عماتکم، بیوت اعمامکم، عموی من سلام به او می‌‌دهم به زور جوابم می‌‌دهد فرض کنید، حالا بروم درب خانه‌اش باز است، ‌بروم در خانه سر یخچال شروع کنم هر چی در یخچال است بخورم؟ یا صدیقکم، الان صداقت‌ها گفت تا پول داری رفیقت هستم، این حرف‌ها نیست که، ‌آن صداقت‌های قدیمی دیگه الان نیست که دست در جیب طرف بکند پول بردارد. الان می‌‌خواهی کتاب طرف را از جلویش برداری بدون این‌که بگویی اجازه هست طرف به او بر می‌‌خورد می‌‌گوید عجب بی ادب است بدون اجازه وسائل من را می‌‌دارد. کلید می‌‌دهید به خانه همسایه می‌‌روی مسافرت بعد همسایه برود خانه آن‌هایی که در یخچال گذاشتی بخورد برگردی اصلا چه شاهد حالی است بر این‌که تو راضی بودی. معنای این اشکال این است که در آن زمان این‌جور بوده.

انصافا این خلاف اطلاق آیه است. در آیه نیامده که باید شاهد حال باشد بر رضایت. لیس علیکم حرج ان تأکلوا من بیوت آباءکم أو بیوت امهاکم أو بیوت اعمامکم تا می‌‌رسد أو بیوت صدیقکم أو ما ملکتم مفاتحه. روایات هم اطلاق دارد. وجهی ندارد ما مقید کنیم به خصوص شاهد حال به رضایت. صحیحه حلبی را ببینید: سألت اباعبدالله علیه السلام عن هذه الآیة قلت ما یعنی بقوله أو صدیقکم؟ قال هو و الله الرجل یدخل بیت صدیقه فیأکل بغیر اذنه. فیأکل بغیر اذنه اطلاق دارد.

این‌که در مقنع مرحوم صدوق فرموده لابأس ان تأکل من بیت اخیک و ابیک أو صدیقک ما تخشی علیه الفساد من یومه بغیر اذنه، فقط آنی را می‌‌توانی بخوری که خوف داری اگر بماند خراب می‌‌شود. گفت غذا آورد جلوی ما بخورید اگر نخورید مجبوریم بدهیم به این گاوها و الا خراب می‌‌شود. این‌جوری لابأس من بیت اخیک و ابیک و صدیقک ما تخشی علیه الفساد من یومه بغیر اذنه. مثل بُقول ‌سبزیجات، فواکه میوه، بطیخ حالا هنداونه است یا خربزه تعبیرهای مختلفی می‌‌کنند از بطیخ. این هم خلاف اطلاق آیه است. و خلاف این روایت معتبره زراره است. دارد: هؤلاء الذی سمی الله فی هذه الآیة تأکل بغیر اذن من التمر و المأدوم. خرما هست در منزل، ‌خرما که فاسد نمی‌شود مخصوصا خرمای خشک یا نیمه خشک فاسد نمی‌شود. و المأدوم، إدام یعنی چیزی که همراه نان خورده می‌‌شود. در صحاح می‌‌گوید مثل الخل و اللحم و الدهن. گوشت همراه با نان خورده می‌‌شد، به او می‌‌گفتند إدام. یک کمی سطح زندگیش پایین بود نان و سرکه می‌‌خوردند می‌‌شد إدام، نان و روغن می‌‌خوردند می‌‌شد إدام، ‌نان و نمک می‌‌خوردند می‌‌شد إدام.

بله، ممکن است کسی به این روایت استدلال کند بگوید پس طعام مطلق نیست. چون دارد تأکل بغیر اذنهم من التمر و المأدوم و کذلک تطعم المرأة من منزل زوجها بغیر اذنه فاما ماخلا ذلک من الطعام فلا، طعام‌های متعارف. اما این‌که برود یخچال باز کند هر چی موز و آناناس این‌ها را که گذاشتند برای مهمان‌های درجه یک‌شان بخورد، نه. فاما ماخلا ذلک من الطعام فلا. این را می‌‌شود گفت که این روایت تقیید می‌‌زند که نان و خورشت، إدام، آنی که همراه نان خورده می‌‌شود. دیگه موز که همراه نان نمی‌خورند خوش انصاف، آناناس را که با نان نمی‌خورند. غذاهای متعارف. اما غذهای اعیانی و گران‌قیمت نه، ‌این ظاهرش این است که نمی‌شود خورد. اما ما یخشی علیه الفساد من یومه به چه دلیل جناب صدوق؟ بله در فقه الرضا این است که لابأس للرجل ان یأکل من بیت ابیه و اخیه و امه و اخته و صدیقه ما یخشی علیه الفساد من یومه بغیر اذنه مثل البقول و الفاکهة و اشباه ذلک. اما این فقه الرضا اصلا معلوم نیست کتاب روایت باشد شاید کتاب تالیف است و بخشیش رساله ابن بابویه است به فرزندش.

[سؤال: ... جواب:] اعتماد کرده به پدرش گفته پدرم حتما بر اساس متون روایی می‌‌نویسد اعتماد کرده او هم نوشته.

بعد آقای سیستانی می‌‌فرمودند این کتاب رساله ابن بابویه است این کتاب فقه الرضا. ولی ظاهرا کلش این رساله ابن بابویه پدر صدوق نباشد چون دارد سألت ابی العالم قال ابی العالم، ‌پدر ابن بابویه که می‌‌شود جد صدوق از علماء نبوده، ‌سألت ابی العالم این ظاهرش این است که سؤال کردم و او جوابی داد که معتبر بود. ظاهرا یک تلفیقی است از بعض احادیث و کتاب شلمغانی و کتاب رساله صدوق. جمع‌آوری کردند اسمش را گذاشتند فقه الرضا. بر فرض هم کتاب حدیث باشد سند ندارد، اعتبار ندارد.

[سؤال: ... جواب:] [تعدی] به میوه‌های متعارف ممکن است. ببینید میوه‌های متعارف و غذاهای متعارف اشکال ندارد. اما ظاهر این‌که فقط می‌‌تواند إدام و تمبر بخورد و اما ماخلا ذلک من الطعام فلا نمی‌شود هر طعامی بخورد، ‌این طعام‌های متعارف. ... روایتی که تقیید زده است معتبره است. موسی بن بکر در سند است ولی چون مروی‌عنه صفوان است ما قبول داریم، معتبر می‌‌دانیم.

کلمات بعضی از بزرگان را نقل کنیم راجع به این آیه:

فاضل سیوری در کنزالعرفان اشکال ندارد ما قائل به جواز تصرف می‌‌شویم به اکل از بیوت مذکورین در آیه ولی بشرط عدم کراهت مالک و عدم اسراف در تصرف. اسراف نکنید دیگر. کلوا و اشربوا و لاتسرفوا، این‌جا هم کل من بیت اقاربک و لاتسرف. بعد ایشان می‌‌گوید بعض فقهاء گفتند شرط جواز اکل این است که دخول‌شان در منزل اقرباء به اذن آن‌ها باشد. درب خانه خاله باز است، همین جوری سرزده، چون می‌‌داند خاله خانه نیست، خاله و شوهر خاله همین الان رفتند مغازه خرید کنند، ‌شما هم دیدی دارند می‌‌روند هیچ‌کس هم در خانه نیست که فلیستأذنوا شاملش بشود، رفتی داخل، بعضی‌ها گفتند باید اذن دخول بگیری. این آیه نمی‌گوید اذن دخول گرفته وارد بشو. اذن دخول بگیر اگر اذن دادند غذا خوردنت مباح. ایشان می‌‌گوید آیه مطلق است من این حرف را قبول ندارم. آیه می‌‌گوید لیس علیکم حرج ان تأکلوا من بیوت آباءکم أو بیوت امهاتکم أو بیوت خالاتکم أو بیوت عماتکم مطلقا و لو دخول‌تان در منزل آن‌ها به اذن آن‌ها نباشد.

بعد نقل می‌‌کند از جبائی که از علماء ‌عامه است که گفته این آیه منسوخ است به این روایت لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه.

وجهی ندارد این آیه منسوخ باشد با این روایت. اتفاقا اگر بناء باشد که شرط جواز تصرف در غذایی که در منزل این نزدیکان است این باشد که آن‌ها اذن بدهند، بین آن‌ها و غریبه‌های دیگه چه فرقی است؟ عرفیت ندارد. ظاهر استثناء این مذکورین است که این‌ها با غیر مذکورین فرق می‌‌کنند. پس این آیه می‌‌شود اخص از لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه.

[سؤال: ... جواب:] لایحل که در حجة الوداع گفته شده. دیگه بعدش این آیه نازل نشده. اگر بحث نسخ و ناسخ و منسوخ باشد باید این روایت نسخ کند آیه را در حالی که درست نیست، ‌آیه تخصیص می‌‌زند این روایت را.

و یا به تعبیر دیگر، آیه این‌جور تعبیر بکنیم بهتر است و صحیح‌تر است، آیه نمی‌گوید طیب نفس معتبر نیست، می‌‌گوید ما یک اصل تعبدی داریم، اصالة القرابة‌ که این در مورد این مذکورین اصل تعبدی است بر کشف از رضای مالک. اگر علم پیدا کنید به عدم رضای مالک جایز نیست، ولی اگر احتمال رضای مالک را بدهید چون این صاحب خانه پدر شماست، عموی شماست، عمه شماست، ‌حجت تعبدیه داریم بر این‌که او طیب نفس دارد و لذا اصلا این آیه مخصص این روایت لایحل هم نمی‌شود. بلکه می‌‌شود حجت تعبدی بر طیب نفس این نزدیکآن‌که در آیه ذکر شدند.

[سؤال: ... جواب:] اطلاق دارد آیه، جواز اکل مطلق است سواء دخل باذنه فی بیته‌ام لم یدخل باذنه فی بیته. ... در بیت جواز اکل است. البته حالا در دهانش لقمه آخر را گذاشت آمده در کوچه بگوییم لقمه را بنداز؟ نه، آن ظهور عرفی که اکل در بیت باشد. این‌جور نیست که یک کیلو پسته بگذاری در جیبت تا چند روز تامین کنی کمبود پسته هایت را با پسته‌های این خاله که با یک رفسنجانی یا کرمانی ازدواج کرده پسته در خانه‌اش زیاد است. ... چون آیه می‌‌گوید و لا علی انفسکم ان تأکلوا من بیوته. اکل من بیته یعنی اکل فی بیته دیگه. آیه می‌‌گوید لیس علی الاعمی حرج و لا علی المریض حرج و لا علی الاعرج حرج و لا علی انفسکم ان تأکلوا من بیوتکم أو بیوت آباءکم، این ظاهرش این است که اکل در داخل بیت است. در روایت صحیحه هم این‌جور بود که الرجل یدخل بیت صدیقه فیأکل بغیر اذنه.

یک مطلبی هست در این‌جا در کنزالعرفان فاضل سیوری مطرح می‌‌کند راجع به صدیق. می‌‌گوید یک روایتی هست که از امام نقل شده که أیدخل احدکم یده الی کمّ صاحبه أو کیسه فیأخذ منه؟ عده‌ای آمدند خدمت امام عرض کردند ما با هم دوست هستیم، حضرت فرمود دست می‌‌کنید در جیب دیگری یا کیسه دیگری دست می‌‌کنید پول بردارید بدون این‌که به او بگویید؟ فقالوا لا، نه دیگه اینقدر با هم خودمانی نشدیم. قال فلستم باصدقاء. نه هنوز دوست نیستید.

این روایت سندش ضعیف است. و ظاهرش هم این است که می‌‌خواند بگوید آن صدیق کامل نیستید و الا نه این‌که می‌‌خواهد بگوید پس آیه شامل شما نمی‌شود. حتما باید به این حد برسید که دست که می‌‌کنید در کیسه رفیقت او بدش نیاید. این دیگه اوج صداقت است، ولی آیه مطلق است، أو صدیقکم، صدیق عرفا صدق کند.

مرحوم راوندی در فقه القرآن، این را هم عرض کنم ادامه بحث را فردا دنبال می‌‌کنیم، فرموده لابأس بالاکل من بیوت من ذکره الله بغیر اذنهم قدر حاجتهم من غیر اسراف. اسراف چیست؟ آنی که در روایت داریم این است که ما لم تفسده، افساد نکن می‌‌روی خانه این افراد یعنی تضییع نکن مال‌شان را. اما پرخوری هم حرام است؟ اسراف در اکل یعنی پرخوری. اشتهاء دارد، شما غذایی که دوست داری،‌اش پختند می‌‌گویی یک ظرف می‌‌خوری می‌‌گویید خیلی لذیذ است می‌‌گویی یک ظرف دیگر هم بده با این‌که رژیم هستم چاق می‌‌کند ولی دلم نمی‌اید بگذرم از این‌اش، خب زیاده‌روی ات دیگه. این‌ها که زیاده روی در اکل دارند بخاطر اشتهاء زیاد می‌‌خورند قصدشان تضییع که نیست. این اسراف به معنای لغوی یعنی زیاده‌روی هست ولی اطلاق شاملش می‌‌شود، اکل من بیت ابیه أمه عمه و لو زیاده‌روی بکند. بله آن اسرافی که نهی شده در قرآن از آن‌که همراه با تضییع مال است، او بحث دیگری دارد ولی زیاده روی اشکال ندارد.

تامل بفرمایید ان‌شاءالله تا فردا.

جلسه 61-413

**دو‌شنبه - 30/10/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در جواز اکل از بیوت افرادی بود که در آیه شریفه در سوره نور ذکر شده بود. که لیس علی الاعمی حرج و لا علی الاعرج حرج و لا علی المریض حرج و لا علی انفسکم ان تأکلوا من بیوت آباءکم أو بیوت امهاتکم أو بیوت اخوانکم أو بیوت اخواتکم أو بیوت اعمامکم أو بیوت عماتکم أو بیوت اخوالکم أو بیوت خالاتکم أو ما ملکتم مفاتحه او صدیقکم لیس علیکم جناح ان تأکلوا جمیعا أو اشتاتا.

مطالبی را در این رابطه عرض کردیم:

مطلب اول این بود که صدر آیه ارتباطش با ذیل آیه روشن نیست. پنج احتمال در مجمع البیان ذکر کرد. ما یک احتمال دیگری می‌‌دهیم که شاید در مجمع با صراحت گفته نشده باشد. و ما دیروز اشاره کردیم که ذکر خاص قبل از عام. دیدم در المیزان هم همین‌جور معنا کردند. یعنی آیه می‌‌خواهد بگوید اعمی، ‌اعرج، مریض بلکه همه مردم جایز است از خانه پدران‌شان، مادران‌شان، اعمام‌شان، عمات‌شان، و بقیه افرادی که ذکر شده در آیه غذا بخورند. یعنی اعمی اگر هم ذکر نمی‌شد همین که می‌‌فرمود لیس علی انفسکم حرج شامل اعمی هم می‌‌شد، شامل اعرج هم می‌‌شد، شامل مریض هم می‌‌شد، اما تخصیص به ذکر بخاطر شدت احتیاج این‌ها بود. شدت احتیاج چون داشتند اول این‌ها را به صراحت اسم برد. شما یک مجموعه را خطاب می‌‌کنید می‌‌گویید فلانی فلانی شما و همه کسانی که این‌جا هستند تشریف بیاورید مثلا فلان جا خدمت‌تان باشیم. این بخاطر اهتمام به‌شان آن افرادی است که اسم‌شان را آوردید. یعنی آیه می‌‌خواهد بگوید اعمی مجاز است از خانه پدرش یا مادرش غذا بخورد. اعرج هم همین‌طور، ‌مریض هم همین‌طور، ‌همه مردم هم همین حکم را دارند. وجه تخصیص به ذکر شدت احتیاج این‌ها بود به این‌که از خانه این مذکورین در آیه غذا بخورند.

[سؤال: ... جواب:] این‌ها به عنوان مصادیق ذوی الحاجة ذکر شدند.

این احتمالی است که خالی از وجه نیست. و در المیزان هم همین را مطرح کردند. احتمالات دیگر را ذکر نکردند.

اینی هم که ما عرض کردیم آیه نسب با واسطه را نمی‌گیرد قدرمتیقن از پدر پدر خود انسان است نه پدربزرگ، قدرمتیقن از مادر مادر خود انسان است نه مادربزرگ و همین‌طور قدرمتیقن از عمو عموی خود انسان است نه عمو پدر ما، ‌منافات ندارد که نسبت به پدربزرگ و مادربزرگ ما عرفا الغاء خصوصیت بکنیم از عمو و دایی و عمه و خاله، ‌عرف می‌‌گوید خانه عمو می‌‌شود انسان برود و غذا بخورد، ‌پدربزرگ که اقرب به انسان است، انسان می‌‌تواند برود خانه خاله غذا بخورد مادربزرگ که اقرب به انسان است اما نسبت به عموی پدر یا دایی پدر یا عمه و خاله پدر یا مادر نه، نمی‌شود الغاء خصوصیت کرد.

[سؤال: ... جواب:] اطلاق ندارد. اگر بگوید هذا ابنی مجاز نیست به نوه‌اش بگوید این پسرم است ولی اگر خطابی بیاید بگوید شما ولایت دارید بر فرزندان‌تان شامل نوه‌ها نمی‌شود، ‌اطلاق ندارد. و لذا می‌‌گویند نوه‌های دختری شما بر آن‌ها ولایت ندارید. ... ما هم می‌‌گوییم حقیقتا صدق می‌‌کند پسر بر نوه، ‌اطلاق ندارد. ببینید! الان شما بعضی از عناوین هست هم صدق بر خاص می‌‌کند هم صدق بر عام، بعضی الفاظ این‌جور است، کرمان هم اسم شهر است هم اسم استان، معنای خاص دارد معنای عام دارد، آن وقت ما نمی‌گوییم استعمالش در معنای عام مجازی است ولی ظهور ندارد در این‌که مراد معنای عام است. صدق می‌‌کند یعنی مجاز نیست که بگویند ابناءکم شامل نوه‌ها هم بشود اما ظهور اطلاقی داشته باشد که بگوید بر ابن لایمین للولد مع والده، اگر پدر، والد، حالا منحل بکند یمین ولدش را دیگه یمین ولد منحل می‌‌شود یا آقای خوئی فرمودند، و همین‌طور مرحوم آقای تبریزی می‌‌فرمودند اصلا یمین ولد بدون اذن والد منعقد نمی‌شود، ‌لایمین للولد مع والده یعنی با وجود والد یمین ولد کلایمین است باید برود اذن بگیرد از والدش تا قسمش منعقد بشود. قسم [مورد بحث است] بحث نذر و عهد چیز دیگری است. ولی مشهور می‌‌گفتند پدر می‌‌تواند یمین ولد را منحل کند، ولی اگر متوجه نشد، یمین ولد واجب الوفاء است. این خود فقهاء هم می‌‌گویند شامل جد نمی‌شود چون اطلاق والد بر جد محرز نیست. ... هیچ فرقی بین والد و اب نیست. اگر در مدرسه بگویند به بچه‌ها پدران‌تان را بیاورید مدرسه این‌ها بروند پدربزرگ هایشان را بیاورند [کافی نیست]. ... چه قرینه‌ای است؟ ظهور ندارد پدر در پدربزرگ. حالا نکته‌اش انصراف است [یا چیز دیگر]. ... ما که نگفتیم مجاز است که امام حسن خطاب به پیامبر می‌‌کرد یا ابتاه یا به امام حسن می‌‌گفتند ابن رسول الله صلی الله علیه و آله. ما نگفتیم مجاز است. ما حرف‌مان این است که ظهور اطلاقی ابن انصراف دارد از آن. کما این‌که ظهور اطلاقی اب انصراف دارد به پدر بلاواسطه. مشی فقهاء هم همین است. هر جا قرینه داشته باشند تعدی می‌‌کنند، ‌قرینه نداشته باشند تعدی نمی‌کنند.

مطلب دیگر این است که راجع به آن مقداری که جایز است اکل، بحث بود که آیا مطلق اکل جایز است از بیوت این افراد یا نه. در جواهر فرمود انصراف دارد به طعام متعارف. تعبیر صاحب جواهر این است که قد یقال بالاختصاص بما یعتاد اکله دون نفائس الاطعمة التی تدخر غالبا. عید است، ‌عمه شما آجیل و میوه و این‌ها گذاشته برای مهمان‌ها، شما تعطیل هم هستی، رفتی خانه عمه، هر چی خانه خودت گیر نمی‌اید می‌‌خواهی بخوری، صاحب جواهر می‌‌گوید این انصراف دارد. قد یقال بالاختصاص بما یعتاد اکله بناء علی انسباق الاطلاق الی ذلک او علی مراعاة قاعدة الاقتصار. که ما این قاعده اقتصار را نفهمیدیم، ‌غیر از انصراف قاعده اقتصار دیگه چیه. اقتصار بر قدرمتیقن در جایی است که ما اطلاق نداشته باشیم.

این مطلب را مرحوم آقای داماد هم دارند. مرحوم آقای داماد فرمودند: ظاهر این آیه این است که مواردی جایز است اکل از بیوت این افراد که ظن نوعی باشد به رضای این‌ها. اگر ظن نوعی به رضای این‌ها نباشد، این خلاف ظاهر آیه است که بخواهیم از آیه بفهمیم جواز اکل را در جایی که ظن نوعی به رضای این افراد که در آیه نام‌شان برده شده باشد نداشته باشیم. چون منصرف از این آیه این است که می‌‌خواهد شاهد حال نوعی که موجب ظن نوعی می‌‌شود را در این موارد معتبر بکند با این‌که عقلاء دائر مدار وثوق و اطمینان هستند، تعبدا شارع می‌‌گوید در این مورد ظن نوعی کافی است. ما ظن نوعی‌مان نسبت به اکل طعام متعارف است نه نسبت به اطعمه نفیسه که برای مهمان‌ها نگهداری می‌‌کنند.

اشکالی که هست این است که آیه چه انصرافی دارد از طعام‌های نفیس؟ و چه انصرافی دارد به مواردی که ظن نوعی به رضای مالک هست؟ آیه که مطلق است. ان تأکلوا من بیوتکم، حالا چرا بیوتکم، یا از این باب که بیوت همسران بود یا از این باب که بیوتکم بود ولی یک طعامی است نمی‌دانم مال خودش است یا مال دیگران یا مراد بیوت ابناء و بنات بود به این لحاظ گفتند انت و مالک لابیک گفتند بیوتکم با این‌که مراد بیوت اولادکم است. حالا روی هر حسابی گفتند بیوتکم، أو بیوت آباءکم او بیوت امهاتکم أو بیوت اعمامکم، کجا آمده که ظن نوعی به طیب نفس مالک داشته باشیم. این نیامده، ‌این را بعدا بحث می‌‌کنیم. ما به نظرمان آمد برای این ادعای انصراف به طعام متعارف از روایات کمک بگیریم و الا آیه که اطلاق دارد.

[سؤال: ... جواب:] أو ما ملکتم مفاتحه آقایان فرمودند از بعض روایات مرسله هم استفاده کردند یعنی آن‌هایی که اختیاردار خانه‌شان هستید، ‌وکیل هستید نه این‌هایی که می‌‌روند سفر کلید می‌‌دهند به همسایه، می‌‌گویند این کلید باشد پیش شما، یک وقت می‌‌خواهد درخت‌ها را آب بدهد‌، یک وقت مشکل خاصی است کلید داشته باشد همسایه. گفتند این مراد نیست، ‌ملکتم مفاتحه مشیر به آن‌هایی است که اختیاردار خانه آدم هستند. این‌جور ادعاء کردند. حالا آن هر چه باشد ربطی به بقیه مذکورین در آیه ندارد. ... چه قرینه‌ای؟ بیوت آباءکم، شاید پدرم راضی نیست من این غذا را بخورم در خانه‌اش. می‌‌گوید برای چی پس بزرگت کردم زن برایت گرفتم فرستادم خانه خودت؟ برای این‌که نان‌خور کم بشود. مدام هر روز می‌‌آیی این‌جا درب یخچال را باز می‌‌کنی شامت را می‌‌خوری بعد برای شام می‌‌روی خانه‌ات. شاید طیب نفس نداشته باشد. ولی آیه اطلاق دارد.

آن بحثی که آقای داماد فرمود آیه انصراف دارد به جایی که ظن نوعی باشد به رضایت مالک، ‌این را بعدا بیشتر بحث می‌‌کنیم بحثش مفصل‌تر است، ‌فعلا اجمالا گفتیم آیه مطلق است، وجه اطلاق را بعدا عرض می‌‌کنیم. پس چرا ما بگوییم آیه منصرف به طعام متعارف است نه طعام نفیس؟ اطلاق دارد، ‌تاکلوا من بیوت آباءکم، موز و آناناس گذاشتند برای پدربزرگ، ‌این نوه می‌‌رود درب یخچال را باز می‌‌کند و هر چی غذای تحفه است می‌‌خورد. چرا آیه اطلاق نداشته باشد.

ما آنی که عرض کردیم این بود که بگوییم آیه را با روایت تقیید می‌‌زنیم. روایت کدام بود؟‌ روایت این روایت زراره بود که به نظر ما سندش صحیح بود موسی بن بکر عن زراره:‌هؤلاء الذین سمی الله فی هذه الآیة تاکل بغیر اذنهم من التمر و المأدوم، فاما ماخلا ذلک من الطعام فلا، بعد گفتیم مأدوم ظاهرش یعنی این‌که خبزی که ادام دارد، ‌ادام چیست؟ ادام آن خورشتی است که با نان می‌‌خورند حالا یا روغن می‌‌مالند به نان یا سرکه می‌‌مالیدند به نان یا گوشت می‌‌گذاشتند داخل نان به آن‌ها می‌‌گفتند ادام، ‌آن خبز می‌‌شود مادوم یعنی الخبز الذی فیه ادام و لذا می‌‌گفتیم این روایت می‌‌گوید فاما ماخلا ذلک من الطعام فلا.

در محاسن هم از زراره نقل می‌‌کند سألته عن ما یحل للرجل من بیت اخیه من الطعام قال المأدوم و التمر و و کذلک یحل للرجل من بیت زوجها. حالا تمر و ادام یا مادوم گفته می‌‌شود مثال طعام متعارف است. پس مفهوم این روایت این است که طعام نفیس نباید بخوری در منزل این افراد مگر با اذن خاص این‌ها.

[سؤال: ... جواب:] گوشت طعام نفیس است؟ گوشت طعام متعارف است. طعام نفیس یعنی طعام تجملاتی. آن‌هایی که می‌‌گذارند برای مهمان‌ها و الا گوشت که می‌‌خوردند. شما شرائط عمومی را در نظر بگیرید. یعنی در همه زمان‌ها حساب کنید لحم جزء طعام متعارف بوده.

اشکالی که ممکن است مطرح بشود این است که مادوم غیر از ادام است. در کتاب فقه الصادق دیدم که گفتند یک وقت به این روایت استدلال نکنید که بگویید خصوص طعام متعارف جایز است. طعام نفیس جایز نیست بدون اذن خاص این مذکورین در آیه در خانه هایشان بخوریم. ایشان فرمودند چون اگر ادام می‌‌گفت بله، ادام یعنی خورشت یعنی همانی که گفتند أو اللحم او الدهن او الخل که یادم به الخبز اما مادوم غیر ادام است. مادوم یعنی طعام گوارا. در فقه الصادق جلد 24 صفحه حدودا 207 می‌‌گویند المادوم غیر ادام الطعام له معنی عام یشمل الماکولات الملائمة للطبع. البته ایشان نظر به لغت دارند، ‌از این جهت هم درست گفتند که در بعضی از کتاب‌های لغت از جمله در لسان العرب گفته الطعام المادوم فی قبال الطعام غیر المادوم‌ای الطعام الجشب. طعام گاهی ناگوار است، مثل این نان جو خشک که امیرالمؤمنین می‌‌خورد به این می‌‌گویند جشب. اما اگر طعام غیر جشب بود، به این می‌‌گویند الطعام المادوم. این را در لسان العرب مطرح کردند. آن وقت بگوییم التمر و المادوم یعنی التمر و الطعام الملائم للطبع در مقابل طعام جشب. طعام ملائم طبع شامل طعام نفیس هم می‌‌شود.

به نظر ما این اشکال وارد نیست. چون ظاهر این روایت این است که می‌‌خواهد تقیید بزند و لذا بعدش گفته اما ماخلا من ذلک الطعام فلا، ‌فقط تمر و مادوم می‌‌توانی بخوری چیز دیگر نه. این ظاهرش این است که مادوم یک نوع غذای خاص است. بعید است بگویند فقط غذای لذیذ و نرم می‌‌توانی بخوری اما مبادا بروی خانه پدرت نان جو خشک بخوری که در گلویت گیر بکند. این‌که عرفی نیست. و لذا در لغت همینی که ایشان می‌‌گویند مادوم را معنا کردند به الطعام الموافق للطبع فی قبال الطعام الجشب در استعمالات دیگر گفتند الخبز المادوم یعنی خبزی که به ادام، خبزی که در او ادام است به آن خبز می‌‌گویند مادوم، ‌بله مادوم غیر از ادام است، ‌مادوم آن نانی است که در او ادام است. این را در کتب لغت گفتند. المادوم الخبز الذی أُدم بالادام مادوم. ادام چیست، ادام هم که معنا کردند گفتند ادام، دهن و خل و لحم و این‌ها در نان بگذارند. حالت خورشت پیدا می‌‌کند. انصاف این است که بعید نیست که به این روایت زراره بشود استدلال کرد بر این‌که طعام‌های متعارف جایز است خوردن.

[سؤال: ... جواب:] الطعام المادوم آنی که در فقه الصادق گفتند بر اساس تعریف بعض لغویین شد الطعام الملائم للطبع. طعام ملائم طبع بخواهد قید احترازی باشد از چه می‌‌خواهد قید احترازی باشد؟ المادوم می‌‌گوید طعام موافق طبع، بعد می‌‌گوید طعام نفیس هم موافق طبع است، این می‌‌خواهد احتراز بکند از چی؟ اگر نمی‌خواهد از چیزی احتراز بکند پس چرا بعدش فرمود و اما ماخلا من ذلک الطعام؟ این برای احتراز است. طعام غیر متعارف یکیش طعام نفیس است. طعام نفیس متعارف است؟ ما گفتیم گوشت آقایان اعتراض کردند. طعام مادوم گفت در مقابل طعام جشب. جشب یعنی آنی که ناگوار است. به سبزی خوردن می‌‌گویند جشب؟

پس بعید نیست به نظر ما که این روایت مفهوم داشته باشد اختصاص پیدا کند جواز اکل به طعام متعارف نه طعام نفیس.

اما مطلب دیگر که مطلب اصلی هست در این بحث این است که آیا جواز اکل از بیت مذکورین در این آیه مطلق است حتی با علم به کراهت مالکین؟ یا جواز اکل از بیت این مذکورین در خصوص جایی است که ظاهر حال‌شان رضایت و طیب نفس است که می‌‌شود قول دوم بین الافراط و التفریط. قول اول جواز اکل است از بیوت مذکورین مطلقا حتی با علم به کراهت مالک. دایی آن‌جا نشسته مدام غر می‌‌زند می‌‌گوید آدم همچین پسر خواهری نداشته باشد باید خدا را شکر کند این چه پسر خواهری است، بقیه پسر خواهر‌ها کمک می‌‌کنند به دایی‌شان این هر روز می‌اید این‌جا شامش را می‌‌خورد می‌‌رود خانه‌اش. بعضی‌ها گفتند عیب ندارد، ‌جناحی نیست حرجی نیست که ان تاکلوا من بیوت خالاتکم و اخوالکم. این قول اول که توضیح می‌‌دهم.

قول دوم قولی است که بعض معاصرین در تعلیقه عروه به عنوان احتیاط واجب ذکر کردند گفتند شاهد حال بر رضایت این افراد باشد که ظاهر‌شان این است که آن شاهد حالی که موجب وثوق است چون می‌‌گویند فرقی بین این مذکورین و دیگران نیست از حیث کبرای کلی. آیه هم که این‌ها را ذکر می‌‌کند برای این‌که این‌ها شاهد حال بر رضایت‌شان بوده اگر دیگران هم شاهد حال بر رضایت‌شان باشد کافی است خب آن شاهد حالی که کافی بود آن شاهد حالی بود که موجب وثوق به رضایت می‌‌شد.

آقای سیستانی این قول به آقای بروجردی نسبت می‌‌دهند. اگر خودشان از آقای بروجردی شنیدند ما نمی‌دانیم. ولی اگر کتاب‌های آقای بروجردی معیار است در کتاب‌های ایشان این نیست. در تعلیقه عروه هم نسبت به جواز صلات در بیوت مذکورین احتیاط می‌‌کنند می‌‌گویند تا شاهد حال بر رضایت این افراد نباشد نماز نخواند در خانه این‌ها، ‌راجع به اکل صحبت نکرده ولی شاگرد آقای بروجردی در تعلیقه عروه گفتند الاحوط اختصاص جواز الاکل بفرض شاهد الحال. آن وقت اختلاف بین مذکورین و دیگران می‌‌شود صغروی. و عرض کردم معنایش این است که دیگه امروز در خیلی از این مواردی که در این آیه ذکر شده شاهد حال وجود ندارد.

قول سوم قول صاحب جواهر و آقای داماد است که باید ظن به رضایت مالکین داشته باشیم. و لو ظن نوعی.

قول چهارم قول مرحوم کاشف اللثام است، گفتند جواز اکل مطلق است مگر ظن به کراهت داشته باشیم. ظن به رضایت معتبر نیست. ظن به کراهت مانع است. مظنون من است که این دایی با این قیافه‌ای که من می‌‌بینم می‌‌ترسم از او راضی نباشد که از خانه‌اش غذا بخورم. کاشف اللثام می‌‌گوید دیگه حق نداری غذا بخوری.

قول آخر که قول پنجم می‌‌شود قول مشهور هست که می‌‌گویند تا علم به کراهت پیدا نکنی جایز است اکل. اگر علم به کراهت مالکین داشتید حرام می‌‌شود اکل و الا جایز است. و لو ظن به کراهت پیدا کنی مهم نیست.

این پنج قول. اما قول اول که قول به جواز اکل است مطلقا حتی با علم به کراهت مالکین: مرحوم آقای خوانساری رضوان الله علیه در جامع المدارک فرمودند اگر اجماعی نباشد در مقام بر این‌که در فرض علم به کراهت این افراد از خوردن غذا در منزل‌شان حرام است اکل در منزل این‌ها، اگر اجماعی ما نداشته باشیم بر این مطلب مقتضای اطلاق آیه جواز اکل است و لو با علم به کراهت این مالکین. مقتضای اطلاق آیه لولا اجماع بر خلاف همین است که اگر پدر مادر دایی عمو تصریح هم بکنند بگویند ما راضی نیستیم در منزل ما غذا بخوری اشکالی نداشته باشد. تعبیر مرحوم آقای خوانساری در جامع المدارک جلد 5 صفحه 185 این است که فرمودند یمکن ان یقال ان الظاهر من جواز الاکل من هذه البیوت حکم واقعی فکانه جعل من قبل الله تعالی حق نظیر ما یقال فی حق المارة. در بحث اکل ماره عده‌ای گفتند که با علم به کراهت صاحب باغ می‌‌شود افرادی که از این مسیر عبور می‌‌کنند از میوه‌های باغ بخورند حتی با علم به کراهت چون روایت هم داریم که پیامبر زمانی که خرما می‌‌داد درخت‌های خرما دستور می‌‌داد که دیوارها را خراب کنند، ‌دیوارهای نخلستان‌ها را یا یک منفذی بگذارند که مردم که رد می‌‌شوند از این خرما‌ها بخورند. امر بالحیطان ان تخرب یا تخرق لمکان المارة.

[سؤال: ... جواب:] مسیر را می‌‌بسته؟ دیوار کشیده بود دور باغش چه ربطی داشت به مسیر؟ چه ربطی دارد به ماره؟

صحیحه ابن سنان عن ابی عبدالله علیه السلام لابأس للرجل ان یمر علی الثمرة‌و یاکل منها و لایفسد تضییع نکند یعنی شاخه‌ها را نشکند گفت هر چی می‌‌خواهی بخور اما درخت را نخور شاخه هایش را نبر و نهی رسول الله صلی الله علیه و آله ان تبنی الحیطان بالمدینة لمکان المارة. حائط ظاهرا آن دیوارهایی بود که حالت نیمه دیوار بود، ‌جدار دیوار کامل بود، حائط نیمه دیوار بود که مانع از رفتن افراد می‌‌شد به باغ، نهی رسول الله صلی الله علیه و آله ان تبنی الحیطان بالمدینة لمکان المارة و کان اذا بلغ نخلة امر بالحیطان فخربت یا فخرقت لمکان المارة. برای این‌که افراد بتوانند از این خرما‌ها استفاده کنند دستور می‌‌داد دیوارها [خراب شود].

[سؤال: ... جواب:] و کان اذا بلغ نخلة وقت رسیدن میوها می‌‌فرمود. قبلش که کسی نمی‌اید خرما بخورد. وقتی که خرما می‌‌رسید می‌‌گفت حالا این دیوارهای باغ‌تان را یا یک منفذی برایش بگذارید یا خرابش کنید تا بتوانند افراد از این خرما‌ها استفاده کنند.

مرحوم آقای خوانساری می‌‌فرماید همان‌طور که در حق المارة گفته شده، ‌گفتند بعضی‌ها، آقای خوئی هم در این بحث صلات می‌‌گوید ما هم نظرمان همین است، ‌که در اکل ماره جایز است اکل ماره و لو با علم به کراهت مالک، و لو در منهاج فرموده المنع اظهر اما در بحث صلات همینجا فرموده ما هم معتقدیم اکل ماره جایز است و لو با علم به کراهت. آقای خوانساری می‌‌فرمایند ممکن است بگوییم در اکل از بیوت مذکورین هم حکم‌، حکم واقعی است. اکل مال به باطل هم نیست چون خدا اجازه داده است، ‌مالک الملوک اجازه داده است. بل اطلاق الآیة یشمل ما لو کان صاحب البیت صغیرا او مجنونا. یک دایی دارد خل‌وضع است، مدام می‌‌رود خانه‌اش و غذا می‌‌خورد. فغایة ما یمکن ان یقال که بگوییم اجماع است. ان تم الاجماع، اگر اجماع تمام است، تازه ایشان آن را هم مطمئن نیست، می‌‌گوید ان تم الاجماع علی الحرمة مع العلم بکراهة المالک فهو و الا اطلاق آیه هیچ انصارفی ندارد.

تامل بفرمایید ان‌شاءالله تا فردا.

جلسه 62-414

**سه‌شنبه - 01/11/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به جواز اکل از بیوت نزدیکان بود که در آیه شریفه ذکر شده بود که لیس علی الاعمی حرج و لا علی الاعرج حرج و لا علی المریض حرج و لا علی انفسکم ان تأکلوا من بیوتکم أو بیوت آباءکم أو بیوت امهاتکم تا آخر آیه، آیا این جواز اکل مطلق است و لو با علم به کراهت این نزدیکان یا مطلق نیست؟

عرض کردیم پنج قول در مسأله هست:

قول اول قولی بود که از مرحوم آسید احمد خوانساری نقل کردیم در جامع المدارک که اگر اجماع نباشد بر خلاف آنچه که ما می‌‌گوییم ما استظهارمان از این آیه شریفه این است که اکل از خانه این افراد حلال است و لو با علم به کراهت و نارضایتی این‌ها.

[سؤال: ... جواب:] ادعای اجماع شده بر حرمت اکل از بیوت این افراد با علم به کراهت این‌ها ولی تعبیر مرحوم آقای خوانساری این است که آیه مطلق است و ما قائل می‌‌شویم به جواز اکل از بیوت این افراد مطلقا الا ان یتم الاجماع، مگر اجماع بر خلاف این سخن ما تمام بشود.

قول دوم این بود که باید شاهد حال بر رضایت مالکین باشد که ما عرض کردیم این خلاف اطلاق آیه است. آیه مطلق است. این‌که ما بگوییم‌شان نزول این آیه این بود که افراد می‌‌رفتند جبهه، کلید می‌‌دادند به مؤمنینی که معذور بودند از رفتن به جبهه، می‌‌گفتند این منزل ما و این شما، ولی مؤمنین اباء داشتند از این‌که از منازل این افراد چیزی بخورند، آیه آمد که لیس علی الاعمی حرج تا این‌جا می‌‌رسد أو ما ملکتم مفاتحه، روایت را بخوانم: قال علی بن ابراهیم، ‌این تعبیر علی بن ابراهیم است، مگر این‌که استظهار بکنیم علی بن ابراهیم بدون استناد به روایت صحبت نمی‌کرده ولی‌شان نزول را این ذکر کرده علی بن ابراهیم قمی، ‌لما هاجر رسول الله صلی الله علیه و آله الی المدینة و آخا بین المسلمین عقد اخوت بست بین مسلمان‌ها، ‌فکان بعد ذلک اذا بعث رسول الله صلی الله علیه و آله احدا من اصحابه فی غزاة أو سریة حالا جنگی که خود پیامبر هم بود که به او می‌‌گویند غزوه یا جنگی که پیامبر شرکت نمی‌کردند می‌‌گفتند سریه، ‌یدفع الرجل مفتاح بیته الی اخیه فی الدین، ‌وقتی که این شخص می‌‌رفت جنگ، کلید را می‌‌داد به برادرش، به همان کسی که با او عقد اخوت بسته بود و یقول له خذ ما شئت و کل ما شئت، فکانوا یمتنعون من ذلک، می‌‌گفت این کلید منزل ما هر چی می‌‌خواهی بردار هر چی می‌‌خواهی بخور، ‌باز هم امتناع می‌‌کردند مؤمنین از این کار، حتی ربما فسد الطعام فی البیت، تا این‌که اصلا طعام در بیت فاسد می‌‌شد ولی این‌ها نمی‌خوردند، ‌فانزل الله لیس علیکم جناح ان تأکلوا جمیعا أو اشتاتا یعنی چه صاحب این منزل باشد چه نباشد شما مجازید بخورید از این طعام. اذا ملکتم مفاتحه. تفسیر قمی جلد 2 صفحه 109.

ممکن است کسی بگوید‌شان نزول این آیه این مورد بوده که قطعا ظهور دارد در رضایت مالک. و‌شان نزول قرینه متصله است. و لذا مرحوم آقای صدر یک شبهه‌ای مطرح می‌‌کرد می‌‌فرمود ما‌شان نزول‌های آیات را باید به آن اهمیت بدهیم چون قرینه حالیه متصله چه بسا بوده. در این شرائط این آیه نازل شده، این منشأ می‌‌شود گاهی ظهور آیات تغییر پیدا کند بخاطر‌شان نزول. بعد می‌‌فرموده چون ما‌شان نزول را دقیق نمی‌دانیم در کنار قرآن‌که ذکر نشده، هر کجا احتمال بدهیم یک‌شان نزولی بوده یک قرینه حالیه شخصیه‌ای که همین‌شان نزول هست بوده، و موجب تغییر در ظهور آیات می‌‌شده دیگه به این آیات نمی‌توانیم تمسک کنیم. چون شاید اگر‌شان نزول این آیه را می‌‌دانستیم دیگه اطلاق‌گیری از آن نمی‌کردیم. احتمال قرینه حالیه مخل است چون در روایات راوی اگر قرینه حالیه‌ای بود بر خلاف این ظهور اولی روایت و نمی‌گفت، ‌خلاف وثاقتش بود. ولی قرآن را که بناء نداشتند که‌شان نزول هایش را در کنارش بگویند، ‌بر متن قرآن حفظ می‌‌کردند نه کم نه زیاد.‌شان نزول‌ها را جداگانه بیان می‌‌کردند برخی از این‌ها به دست ما رسیده برخی به دست ما نرسیده. لذا ایشان این شبهه را مطرح می‌‌کرد که اگر احتمال بدهیم‌شان نزول این آیه به گونه‌ای بوده که اطلاق‌گیری نمی‌توانستیم بکنیم از این آیه چون عرف منصرف می‌‌دیده به مورد‌شان نزول، دیگه تمسک به اطلاق آیه مشکل می‌‌شود.

البته این مطلب را در ابتداء بحوث فی الخمس و الانفال بعضی از تلامذه ایشان نقل کردند در ذیل آیه و اعلموا انما غنمتم من شیء فان لله خمسه گفتند آقای صدر این شبهه را مطرح می‌‌کرد.

این شبهه قابل جواب است. برای این‌که روایات می‌‌گویند احادیث ما را عرضه بدارید بر کتاب. با این شبهه ایشان چه جور احادیث را عرضه بداریم بر کتاب؟ خود کتاب مبتلا به اجمال است با این شبهه.

[سؤال: ... جواب:] ظاهر این‌که روایات ما را عرضه بکنید بر کتاب، ‌ببینید در جایی که روایات متعارض بودند کدام روایت موافق کتاب است به او اخذ کنید کدام روایت مخالف کتاب است او را طرح کنید. ارجاع دادند به ظهورات کتاب. با این‌که این شبهه آقای صدر اگر باشد مانع از رجوع کتاب می‌‌شود ولی غفلت نوعیه است از این شبهه. ... آن آیاتی که می‌‌خواهد مرجع ما باشد در احکام و مانند آن، اطلاقش دچار مشکل می‌‌شود. هذا اولا و تفصیل الکلام فی محله. رجوع کنید به ابتداء کتاب بحوث فی الخمس.

بر فرض ما شبهه آقای صدر را نتوانیم جواب بدهیم، واقعا‌شان نزول این آیه شریفه همینی باشد که مرحوم علی بن ابراهیم قمی مطرح کرده، ‌واقعا این مانع از اطلاق آیه است؟ این در خصوص ما ملکتم مفاتحه است، در این مورد است اما راجع به بیوت آباءکم، بیوت امهاتکم، بیوت اعمامکم، بیوت عماتکم، بیوت خالاتکم، ‌بیوت اخوالکم راجع به آن‌ها که این‌شان نزول نیامده. در خصوص ما ملکتم مفاتحه آمده. آن هم صدیق نیست، اخ است، یعنی فقط دو نفر بودند برادر بودند، ‌حالا این دو نفر چه اشخاصی بودند در بین آن‌ها خلیفه اول و دوم بود که آخا بینهما، ‌گفت شماها بدرد هم می‌‌خورد بروید با هم عقد اخوت ببندید بعد علی علیه السلام را برادر خودش قرار داد در آن‌جا هست که عقد اخوت بین دو نفر هست، ‌اسم‌شان هست در این روایت، ‌مراجعه کنید، ‌دو نفر عقد اخوت بسته بودند، ‌صدیق که اعم است. بعدش هم این ما ملکتم مفاتحه تطبیق شده بر این مورد. این‌ها نشان می‌‌دهد‌شان نزولی که آیه را مقید کند نیست.

[سؤال: ... جواب:] این‌شان نزول صلاحیت منع از اطلاق آیه ندارد. ... در روایت مرسله ابن ابی عمیر یعنی ابن ابی عمیر عمن ذکره، راجع به ما ملکتم مفاتحه این‌جوری دارد که فرموده: شخصی است که وکیل انسان هست در اموالش، کافی نقل می‌‌کند از علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر عمن ذکره عن ابی عبدالله علیه السلام فی قول الله عز و جل او ما ملکتم مفاتحه قال الرجل یکون له وکیل یقوم فی ماله فیأکل بغیر اذنه ما هم چون روایات ابن ابن عمیر را قبول داریم، ‌شیخ طوسی در کتاب عده فرموده لایروون و لایرسلون الا عن ثقة این روایت را قبول می‌‌کنیم وفاقا للسید الزنجانی و السید السیستانی. و لذا ما ملکتم مفاتحه ظاهر این روایت این است که مربوط می‌‌شود به کسی که وکیل انسان در شئون خانه‌اش نه صرفا کلید دادید دست همسایه که مواظب خانه‌تان باشد که متعارف هست الان، این را شامل نمی‌شود. ما ملکتم مفاتحه این‌جور باشد، خود این عبارت تفسیر قمی هم مؤید همین بود که ما ملکتم مفاتحه می‌‌گوید در اختیار توست خانه، ‌کی ما به همسایه می‌‌گوییم کلید دست تو خانه ما در اختیار تو؟ کلید دستش می‌‌دهیم مواظب خانه ما باشد. اما بقیه فقرات چی؟ بقیه فقرات اطلاق دارد.

قول سوم هم این بود که گفتند باید لااقل ظن به رضایت مالک پیدا کنیم. صاحب جواهر هم این را فرموده که الانصاف ان یقال ان الاطلاق منصرف الی ما هو متعارف من حصول شاهد الحال بالاذن فی الدخول و الاکل فیکون دالا علی الاذن و لو ظنا. آقای داماد هم همین را فرموده که باید ظن به رضایت پیدا کنیم. شک متساوی الطرفین هم مانع از جواز اکل است.

قول قبلی این بود که شاهد حالی که موجب ظهور است در رضایت مالک معتبر است، قول سوم می‌‌گوید نه، ‌ظن به رضایت مالک در این مورد کافی است، ‌در اکل از بیوت این نزدیکان، ‌در جاهای دیگر کافی نیست. آقای داماد فرمودند این آیه بیش از این ظهور ندارد که بعد از این‌که اجماع داریم علم به کراهت مالک مانع است از جواز اکل، این کاشف قطعی است که شارع شرطیت رضایت مالک را الغاء نکرده، ‌رضایت مالک شرط است منتها ظن به رضایت مالک را تعبدا شارع کافی دانسته. این هم فرمایش آقای داماد است که در کتاب الصلاة جلد 2 صفحه 455 مطرح شده.

جواب این است که شما می‌‌گویید اجماع داریم فرض علم به کراهت مالک خارج از جواز اکل است. خب چرا مختص می‌‌کنید آیه را به فرض ظن به رضایت مالک؟‌ یک فرض را خارج کنید، ‌علم به کراهت مالک، ‌این هم به اجماع و مانند آن، مابقی چرا از آیه خارج بشود؟ آیه ظهورش محکم است حالا یا به اجماع یا به دلیل دیگر، یک فرض از او خارج شده، فرض علم به کراهت مالک، ‌بقیه فروض چرا از تحت آیه خارج بشود؟

[سؤال: ... جواب:] ایشان می‌‌فرماید ظن نوعی به رضایت مالک باید باشد. ... شما اگر الان بروید خانه عمو عمه ات خاله دایی ظن نوعی هست که راضیند درب یخچال را باز کنی صبحانه بخوری ناهار بخوری شام بخوری؟ حالا چرا فقط آباء را می‌‌گویید؟ صدیقکم الان دوست شما ظن نوعی است که بروی درب یخچالش را باز کنی هر چی دوست داری بخوری؟ کی ظن نوعی است؟ در عمو و عمه و خاله و دایی کی ظن نوعی است؟ فرض این است قضیه حقیقیه هم هست، اختصاص به زمان صدور آیه که ندارد، اطلاق دارد‌فقط علم به کراهت مالک خارج شده به اجماع و مانند آن، بقیه‌اش اطلاق دارد.

قول چهارم این است که بعضی مثل کاشف اللثام گفتند، صاحب عروه هم تمایل دارد به این قول. می‌‌گوید دو فرض را از آیه خارج می‌‌کنیم یک فرض علم به کراهت مالک فرض دیگر ظن به کراهت مالک. ظن به کراهت مالک هم از جواز اکل خارج می‌‌شود بر خلاف قول سوم که می‌‌گفت ظن به رضایت مالک شرط است، این قول چهارم می‌‌گوید ظن به کراهت مالک مانع از جواز اکل است. اگر شک متساوی الطرفین دارید طبق این قول چهار جواز اکل ثابت است.

در کشف اللثام می‌‌گوید هذا الشرط معلوم بالاجماع و النصوص. شرط چیست؟ این است:‌ قد رخص فی الاکل من بیوت من تضمنته الآیة ان لم یعلم أو یظن منه کراهیة‌الاکل.

می‌گوییم جناب کاشف اللثام مرادت ظن معتبر است یا ظن غیر معتبر. اگر مرادت ظن معتبر است که ملحق به علم است، ‌قبول داریم مثل ظهور. ظهور معتبر است. اما ظن غیر معتبر به رضایت مالک چه اعتباری دارد؟‌من گمانم این است که این مالک راضی نیست کدام اجماع بر این‌که این از عموم آیه خارج است، کدام نص اقتضاء می‌‌کند که از عموم آیه رفع ید کنیم در جایی که صرف ظن به کراهت مالک داریم؟ آیه مطلق است.

[سؤال: ... جواب:] آیه اطلاق دارد. فوقش سیره بوده نمی‌خوردند، ‌اجتناب می‌‌کردند، ‌اما حرام می‌‌دانستند؟ کی ارتکاز استیحاشی هست که اگر ما ظن به کراهت مالک داشتیم، ‌برویم خانه پدرمان با این‌که ظن به کراهتش داریم نان برداریم پنیر برداری بخوریم این حرام است؟ کی ارتکاز استیحاشی این‌جور بوده که حرام بداند این را که از عموم آیه شریفه استیحاش کنند نسبت به این فرض؟ ... آیه آمده اصلا تجویز کند همین کارها را که لیس حرج من بیوت آباءکم و امهاتکم و اعمامکم و اخوالکم، ‌چه انصرافی دارد از فرض ظن به کراهت مالکین.

و لذا متعین قول خامس است. قول خامس قول کثیری از بزرگان است که گفتند جواز اکل مطلق است فقط علم و وثوق به کراهت مالک خارج شده از این اطلاق. حالا چرا فرض علم به کراهت مالک خارج شده؟ ادعای اجماع شده، آقای خوئی ادعای ضرورت فقه می‌‌کند. که این هم خیلی عجیب است. می‌‌گوید ضرورت قائم است بر حرمت اکل از بیوت این نزدیکان در فرض علم به کراهت این‌ها. ضرورت فقه که نیست. اجماع انصافا هست بر حرمت اکل. چون ما ندیدیم کسی قائل بشود به جواز اکل با علم به کراهت مالک. در بحث اکل ماره قائل شدند برخی از فقهاء اما گفتند در اکل ماره با علم به کراهت مالک هم جایز است اکل ماره. همه این را نمی‌گویند ولی قول متنابهی هست در آن‌جا. اما در اکل از بیوت مذکورین در این آیه شریفه ما آنی که دیدیم فرض علم به کراهت مالک را خارج کردند. فقط آقای خوانساری فرمود اگر اجماع نبود ما به عموم آیه تمسک می‌‌کردیم حتی با علم به کراهت مالک هم می‌‌گفتیم جایز است اکل.

بنده می‌‌خواهم عرض کنم بالاتر از اجماع، ‌انصراف هم در آیه شریفه است. چرا؟‌برای این‌که درست است که در آیه قید نیاوردند مطلق گذاشتند لفظا، حرجی بر شما نیست که از بیوت پدران‌تان و مادران‌تان و عموهایتان و عمه هایتان و مانند این‌ها غذا بخورید، ‌فی حد نفسه هیچ قیدی ندارد که در فرض علم به کراهت این‌ها حرام است از بیوت این‌ها غذا بخورید و لکن ارتکاز قوی عقلائی و متشرعی هست که در فرضی که صریحا نهی می‌‌کند پدر مادر عمو عمه و مانند آن‌ها از غذا خوردن در خانه‌شان ارتکاز قوی متشرعی است که حقی نمی‌بینند برای این شخص در غذا خوردن از منزل این‌ها. و شک هم بکنیم در این اطلاق عموم لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه محکم است.

[سؤال: ... جواب:] در فرض علم به کراهت حق نمی‌بینند. این منشأ انصراف آیه می‌‌شود. یعنی ظهور پیدا نمی‌کند آیه در این‌که بگوید حلال واقعی است اکل از بیوت این افراد و لو راضی نباشند، با توجه به این‌که لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه داریم، ‌لاتأکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون عن تجارة‌ منکم داریم. ... آنی که شما می‌‌گویید اموال هم‌دیگر را می‌‌خوردند با ظلم و عدوآن‌که آن سیره بر ظلم کردن بود. او ربطی ندارد به این بحث. ... اگر شما واجب النفقة نیستید برای پدرت، ‌خودت وضعت از پدرت بهتر است، پدرت می‌‌گوید پسر! من این نان و پنیر را گرفتم برای صبحانه خودم، صبحانه می‌‌خواهی بخوری برو خانه خودت بخور، ‌بگوییم لیس علی الاعی حرج و لا علی الاعرج حرج و لا علی المریض حرج ان تأکلوا من بیوتکم او بیوت آباءکم، ‌بعد بگوییم پدر!‌ تو قرآن را قبول نداری؟ این عرفی است؟ می‌‌گوید من حق دارم راضی نباشم. ارتکاز قوی متشرعی بلکه عقلائی است بر این‌که با منع این نزدیکان دیگر جایز نیست اکل از بیوت این‌ها. و این لااقل مانع از انعقاد اطلاق یا مانع از احراز انعقاد اطلاق می‌‌شود آن وقت عموم لایحل مال امرء‌مسلم محکم است. بعد از این‌که این اطلاق در آیه مشکل داشت نمی‌خواهم بگویم لایحل می‌اید جلوی اطلاق را می‌‌گیرد در این آیه، نه، ‌بعد از این‌که این آیه ارتکاز قوی عقلائی و متشرعی مانع از اطلاقش شد نسبت به فرض علم به کراهت مالک، این لایحل مال امرء مسلم محکم است و منشأ می‌‌شود جواز اکل در آیه را حمل کنیم بر جواز ظاهری.

اما جواز در فرض عدم علم به کراهت مالک مطلق است وجهی ندارد تقییدش بزنیم به این‌که ظاهر حال او رضایت باشد یا ظن به کراهت نداشته باشیم.

[سؤال: ... جواب:] چرا شامل ظن به کراهت نمی‌شود؟ کجا آیه دارد اینقدر وسواس نداشته باشد؟ ... بیوت اعماکم باید عمو موجود باشد، ‌آن دیگر بیوت اولاد عمو است. ... نسبت به صدیق هم هست. عرفا اگر دوست صدق کند و وثوق به کراهت او نداشته باشیم بله.

منتها بحث در این است که آیا از این آیه جواز دخول بدون اذن این افراد را می‌‌فهمیم؟ که یک جوری درب را باز کنیم یا اگر گوشه درب باز می‌‌دانیم می‌‌دانیم کسی در منزل نیست چون اگر کسی در منزل بود فلیستأذنوا فلاتدخلوها حتی یؤذن لکم ولی کسی در منزل نیست، دوست ما خانمش رفته شهر خودشان، تنهاست، آمدیم درب خانه‌اش با هم برویم درس دیدیم گوشه درب باز است خودش هم از دور دارد می‌‌رود سمت مغازه، ما هم برویم داخل خانه صبحانه مفصلی، این جایز است یا نه؟ اگر اذن در دخول داده بود که آیه اطلاق دارد. ولی اگر اذن در دخول نداده بود انصافا مشکل است. چه می‌‌دانیم؟ یک وقت می‌‌دانیم راضی است به وارد شدن ما در منزلش مشکلی نیست. ولی اگر شک داریم ملازمه است بین جواز اکل و جواز دخول؟ نه. پس جواز دخول را نمی‌شود از آیه استفاده کرد، ولی اگر داخل شدید بله آیه اطلاق دارد. می‌‌گوید اکل از بیوت این‌ها جایز است.

[سؤال: ... جواب:] جاهایی که بالاخره اذن در دخول داریم، اما اذن در اکل نداریم، یا بدون اذن داخل شدیم بله باز اطلاق آیه می‌‌گوید من نمی‌گویم شما مجاز در دخول بودی ولی حالا که داخل شدید اطلاق دارد لیس علیکم حرج ان تاکلوا من بیوت آباءکم او بیوت امهاتکم. بنده عرض نکردم که صرف جواز اکل از بیوت این‌ها مجوز دخول در منزل این‌ها است بدون اذن. بنده عرض می‌‌کنم اگر اذن در دخول هم نداشتی ولی داخل شدی اطلاق دارد آیه اکل از بیوت این‌ها جایز است.

اما راجع به صلات در منزل این‌ها. آمده سفره پهن کرده و ناهار خورده، نماز هم می‌‌خواهد بخواند. آقای بروجردی اشکال کرده که معلوم نیست نماز جایز باشد. حالا ارفاق به شما کردند شکم‌تان گرسنه نماند، ضعف نکنید، غذا بتوانید بخورید از منزل این نزدیکان اما نماز می‌‌خواهی بخوانی برو مسجد. مگر ظهور در اذن در نماز داشته باشد یعنی ظاهر حال او رضایت باشد به نماز در منزل او.

مرحوم آقای داماد فرمودند ملازمه عرفیه است بین جواز اکل و تصرفات یسیره. حالا می‌‌خواهی دو رکعت نماز بخوانی این تصرف یسیره است. اما کلی نماز استیجاری قبول کرده یک ساعت این‌جا می‌‌خواهد نماز استیجاری بخواند نماز جعفر طیار می‌‌خواهد بخواند، نه، این ملازمه نیست.

انصافا این اشکال‌ها اشکال قوی است. بین جواز اکل و تصرفات یسیره ملازمه است، ‌اما تصرفات غیر یسیره نماز طولانی بخواهد بخواند نماز جعفر طیار بخواهد بخواند نماز قضا ده روزش را گذاشته این‌جا می‌‌گوید عجب جای گرم و نرمی است، ‌خانه خودمان برویم باید پول گاز بدهیم که گرم کنیم خانه را، این‌جا می‌اید دو ساعت نماز می‌‌خواند این دلیل بر جواز ندارد.

پس اینی که صاحب عروه فرموده جواز صلات در بیوت این‌ها از آیه فهمیده می‌‌شود و آقای خوئی بعضی از بزرگان تایید کردند به نظر ما در نماز‌های طولانی که تصرف غیر یسیره است مشکل خواهد بود.

[سؤال: ... جواب:] غذا خوردن حلال است دیگه این‌که از صبح تا ظهر آبگوشت بگذاری این‌ها را شما از کجا استفاده کردی؟ بعدازظهر تا شب می‌‌خواهد وعده شام را تهیه کند. جواز اکل ملازم با جواز تصرفات یسیره، ‌بیشتر از این‌که ظهور ندارد. ... معلوم نیست که جایز باشد آن‌جا اجاق درست کنی بعد گوشت را بیاوری آن‌جاها کباب کنی، ‌هیزم هم برداری از خانه فامیل‌تان، آخه این‌ها در آیه نیست. روایت جواز اکل را گفت نه جواز طبخ. این‌ها ملازمه عرفیه ندارد. به مقداری که تصرفات یسیره‌ای که ملازمه با جواز اکل است ما استفاده می‌‌کنیم نه بیشتر.

کلام واقع می‌‌شود در مسأله بعد، مسأله را عنوان کنم تامل بفرمایید:

مسأله 19: یجب علی الغاصب الخروج من المکان المغصوب و ان اشتغل بالصلاة فی سعة الوقت یجب قطعها تا آخر مسأله.

نکته‌ای را یادم رفت، ‌عرض کنم:

آقای خوئی به صاحب عروه فرموده یا للعجب شما در اراضی متسعه آمدید گفتید با علم به کراهت هم می‌‌شود نماز خواند، فضلا عن الظن بالکراهة با این‌که دلیل لفظی نداشت دلیل لبی بود مستند جواز، در اکل از بیوت مذکورین در آیه می‌‌گویید با ظن به کراهت هم مشکل است جواز اکل. جایی که اطلاق لفظی داریم که می‌‌شود در او اصالة الاطلاق جاری کرد گیر دادید گفتید معلوم نیست فرض ظن به کراهت جایز باشد اکل، تمسک به اطلاق لفظی نکردید با این‌که باید تمسک می‌‌کردید به اطلاق لفظی، ‌در بحث اراضی متسعه اطلاق لفظی نداشتیم به جواز صلات دلیل سیره بود سیره هم دلیل لبی بود باید به قدرمتیقن اخذ می‌‌کردید آن‌جا گفتید با ظن به کراهت که هیچ با علم به کراهت هم می‌‌شود در این اراضی متسعه نماز خواند. که انصافا بد حرفی نیست که تعجب بکنیم از صاحب عروه که چه جور تفصیل داده در این‌جا اطلاق لفظی بوده تمسک نکرده ولی در اراضی متسعه سیره که دلیل لبی است منشأ شده ایشان مطلق بگوید جایز است نماز در اراضی متسعه. این تعجب در محل خودش است.

مسأله 19 را ان‌شاءالله روز شنبه بررسی می‌‌کنیم.

جلسه 63-415

**‌شنبه - 05/11/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

قبل از این‌که وارد مسأله 19 بشویم، راجع به جواز اکل از بیوت افرادی که در آیه شریفه ذکر شدند، شبهه‌ای که هست این است که نسبتش با صحیحه زید شحام و موثقه سماعه که فرموده لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه عموم من وجه است. چون آیه شریفه می‌‌فرماید جایز است اکل از بیوت پدر یا مادر یا عمو یا عمه و امثال این‌ها مطلقا چه طیب نفس داشته باشند چه نداشته باشند. لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه هم می‌‌گوید اکل مال مردم بدون طیب نفس حرام است چه مصداق اکل از بیوت این افرادی که در آیه شریفه ذکر شدند باشند یا نباشند. مورد افتراق آیه جایی است که اکل از بیوت مذکورین در آیه باشد با طیب نفس این‌ها واقعا، آیه می‌‌گوید جایز است لایحل مخالف او نیست. مورد افتراق لایحل هم که می‌‌گوید حرام است تصرف بدون اذن، غیر از اکل از بیوت این مذکورین در آیه است. مورد اجتماع هم اکل از بیوت مذکورین در آیه است بدون طیب نفس. بعد از تعارض و تساقط اطلاقین، گفته می‌‌شود که باید رجوع کنیم به عمومات، عمومات می‌‌گوید ظلم و عدوان حرام است، شامل اکل از بیوت این مذکورین در آیه می‌‌شود بدون رضای این‌ها و شک هم بکنیم مقتضای استصحاب عدم رضایت این‌ها است. و ارتکاز عقلائی هم همین است که تصرف مطلقا بدون اذن در مال‌شان حرام است.

[سؤال: ... جواب:] ان الله یأمر بالعدل و الاحسان و ینهی عن الفحشاء و المنکر و البغی. ... امر کرده به ایتاء ذی القربی نه امر کرده به غصب ذی القربی. امر کرده شما خوبی کنید به ذی القربی، امر نکرده که ذی القربی به زور بیایند خانه شما کن فیکون کنند. آیات دیگر لاتعتدوا و امثال ذلک است.

جواب‌هایی ممکن است داده شود از این اشکال. جواب اول این است که گفته می‌‌شود موضوع رئیسی در هر خطابی مهم است در نسبت‌سنجی. قیود حکم در نسبت‌سنجی لحاظ نمی‌شود. موضوع رئیسی آیه شریفه اکل از بیوت آباء و امهات و امثالهم است. و این اخص مطلق از موضوع موثقه سماعه و صحیحه زید شحام است که تصرف در مال غیر است. نسبت عموم و خصوص مطلق است بین الموضوعین الرئیسین. مثال بزنیم برای این‌که بحث روشن بشود:

مثلا در صحیحه حلبی دارد: سألته عن بول الصبی قال تصب علیه الماء. این‌که ندارد تصب علیه الماء مرتین، دارد تصب علیه الماء. صحیحه حسین بن ابی العلاء می‌‌گوید سألته عن البول قال صب علیه الماء مرتین. موضوع رئیسی را حساب کنیم یکی مطلق بول است یکی بول صبی است. بول صبی اخص از بول است. موضوع رئیسی در صحیحه حلبی می‌‌شود بول صبی که اخص است. ولی اگر ما قیود حکم را حساب کنیم، نسبت عموم من وجه می‌‌شود چرا؟ برای این‌که ما از اطلاق تصب علیه الماء کفایت غسل مرة را فهمیدیم. پس اطلاق صحیحه حلبی می‌‌گوید یک بار آب ریختن در بول صبی کافی است. صحیحه ابی العلاء می‌‌گوید دوبار آب ریختن کافی است اما اعم از بول صبی و غیر صبی، ‌نسبت می‌‌شود عموم من وجه. خوب دقت کنید! اگر در نسبت‌سنجی بین دو خطاب، ‌موضوع رئیسی را باید نگاه کنیم، ‌ببینیم این موضوع رئیسی اخص از آن موضوع رئیسی دیگر است یا نه، صحیحه حلبی می‌‌گوید سألته عن بول الصبی قال تصب علیه الماء، ‌خب موضوع الرئیسی بول الصبی است. یعنی موضوع اصلی در خطاب، ‌بول الصبی است، ‌اخص مطلق از موضوع رئیسی در صحیحه حسین بن ابی العلاء که دارد سألته عن البول قال صب علیه الماء مرتین چون موضوع رئیسی در صحیحه حسین بن ابی العلاء مطلق بول است، در صحیحه حلبی بول الصبی است، ‌بول الصبی اخص از بول است. اما اگر نسبت بین دو خطاب را به لحاظ مجموع قیود دو خطاب حساب کنیم نسبت می‌‌شود عموم من وجه. چرا؟ برای این‌که مورد افتراق بول الصبی تصب علیه الماء این است که دوبار آب بریزیم.

[سؤال: ... جواب:] تصب متعلق امر است. اگر خطاب این‌جور بود که صب الماء علی بول الصبی مطهر، خطاب دیگر می‌‌گفت صب الماء مرتین علی البول مطهر، المطهر (خوب دقت کنید! اگر خطاب این‌جور بود) المطهر صب الماء علی بول الصبی، المطهر صب الماء مرتین علی البول، نسبت می‌‌شد عموم من وجه چون المطهر صب الماء علی بول الصبی به اطلاقش می‌‌گوید صب الماء مرة واحدة مطهر است، نص که نیست، ‌اطلاق است. هر کجا منشأ تعارض بین دو خطاب اطلاق این دو خطاب بود، نسبت می‌‌شود عموم من وجه، ‌تعارض بین الاطلاقین می‌‌شود. المطهر هو صب الماء علی بول الصبی، این به اطلاقش می‌‌گوید صب الماء مرة واحدة کافی است، نص که نیست. چون مورد دیگری دارد، ‌صب الماء مرتین علی بول الصبی، خب صب الماء مرتین علی بول الصبی که تنافی ندارد با صحیحه حسین بن ابی العلاء. تنافی این دو خطاب ناشی است از اطلاق این دو خطاب. صحیحه حسین بن ابی العلاء اگر اطلاق نداشت نسبت به بول صبی یا صحیحه حلبی اگر اطلاق نداشت که می‌‌گفت سألته عن بول الصبی قال تصب علیه الماء که بگوید یک بار آب ریختن هم مطهر است که با هم تعارض نمی‌کردند. تعارض بخاطر این است که اطلاق صحیحه حسین بن ابی العلاء شامل بول صبی می‌‌شود، به او هم می‌‌گوید تصب علیه الماء مرتین و اطلاق صحیحه حلبی هم که می‌‌گوید تصب علیه الماء‌ اقتضاء می‌‌کند یک بار آب ریختن مطهر باشد با هم تعارض کردند، نسبت می‌‌شود عموم من وجه. در حالی که اگر بگوییم مهم ملاحظه موضوع رئیسی است در دو خطاب. موضوع رئیسی در صحیحه حلبی بول الصبی است، ‌موضوع رئیسی در صحیحه حسین بن ابی العلاء بول است، ‌بول الصبی اخص مطلق است از بول. دیگه نگاه نمی‌کنیم به این‌که اطلاق تصب علیه الماء در صحیحه حلبی منشأ تعارض شد. مورد افتراق یعنی موردی که با هم تعارض ندارند، معنای مورد افتراق را دقت کنید! یعنی موردی که با هم تعارض ندارند این است که بول الصبی را دوبار آب بریزی. با هم تعارضی ندارد.

[سؤال: ... جواب:] صحیحه حلبی که می‌‌گوید تصب علیه الماء دو بار شستن که به طریق اولی مطهر است. تصب علیه الماء به اطلاقش می‌‌گوید یک بار کافی است، قابل تقیید نیست؟ اگر یک دلیل خاصی بود گفت سألته عن بول الصبی قال تصب علیه الماء مرتین، ‌شما این صحیحه حلبی را تقیید نمی‌زدید؟ نمی‌گفتید این صحیحه حلبی که می‌‌گوید سألته عن بول الصبی قال تصب علیه الماء در مقام بیان نیست نسبت به کفایت مرة یا مرتین؟ تقیید می‌‌زدید. اطلاق تصب علیه الماء می‌‌گوید یک بار آب ریختن کافی است و الا اگر می‌‌گفت مرتین اطلاق نداشت، می‌‌گفتید یک بار آب ریختن کافی است؟

پس اطلاق تصب علیه الماء در صحیحه حلبی منشأ تعارض شد. هر کجا اطلاق دو حدیث منشأ تعارض بشود، لولا این نکته‌ای که مطرح می‌‌شود که ما باید ملاحظه موضوع رئیسی بکنیم، اگر این نکته تمام نشود، ‌اطلاق دو حدیث اگر منشأ تعارض باشد نسبت می‌‌شود عموم من وجه چون هر اطلاقی قابل تقیید است. شما می‌‌توانید تصب علیه الما‌ء‌را در صحیحه حلبی بگویید تصب علیه الماء مرتین یا می‌‌توانید صحیحه حسین بن ابی العلاء را بگویید تصب علیه الماء مرتین فی البول غیر بول الصبی. مورد افتراق که می‌‌گوییم یعنی موردی که با هم تعارض ندارند، ‌تعارض بین این دو خطاب ناشی است از اطلاق این دو خطاب.

[سؤال: ... جواب:] ما می‌‌گوییم تصب علیه الماء اگر بخواهید بگویید یک بار کافی است می‌‌گویید نتمسک باطلاق صحیحة الحلبی. و الا نص که نیست در کفایت صب مرة واحدة. من عرضم این است که تصب علیه الماء اطلاقش می‌‌گوید یک بار کافی است و الا اگر نص بود معنایش این است که اگر یک روایت دیگری می‌‌آمد می‌‌گفت سألته عن بول الصبی قال تصب علیه الماء مرتین با این صحیحه حلبی که می‌‌گفت تصب علیه الماء باید بگویید تعارض به تباین داشت، در حالی که هیچ‌کس این را نمی‌گوید، می‌‌گوید آن تصب علیه الماء به اطلاق می‌‌گوید دو بار لازم نیست، ‌نص خاص اگر بگوید بول صبی دو بار آب ریختن لازم است تقیید می‌‌زنیم آن اطلاق را. هر کجا منشأ اختلاف بین دو حدیث اطلاق این دو حدیث باشد، این معنایش این است که نسبت عموم من وجه است. اگر نباشد این نکته که گاهی مرحوم استاد ادعاء می‌‌کردند و مرحوم آقای صدر در ملاحق اقتصادنا مطرح کرده و فی الجملة قبول کرده که موضوع رئیسی اگر اخص بود در یک خطاب مقدم می‌‌شود بر خطاب دیگر، ‌اگر این نکته تمام نشود بله، ‌هر کجا تعارض ناشی از اطلاق دو حدیث باشد می‌‌شود نسبت عموم من وجه دیگه چون اطلاق هر کدام قابل تقیید است. می‌‌شود عام من وجه.

فقط ادعای این آقایان را باید بررسی کنیم. موضوع بول الصبی اخص از موضوع البول است، ولی این کافی است؟ مدعا این است که همین کافی است. عرف موضوع رئیسی را نگاه می‌‌کند. آن وقت گفته می‌‌شود در آیه هم همین است. موضوع رئیسی در آیه اکل از بیوت مذکورین در آیه است، اطلاق حکمش می‌‌گوید اکل جایز است مطلقا سواء مع طیب نفس هؤلاء او بدو طیب نفسهم، و الا موضوع رئیسیش اخص است از موضوع رئیسی در صحیحه زید شحام و موثقه سماعه که تصرف در مال غیر است. لایحل مال امرء مسلم یعنی التصرف فی مال المسلمین. این موضوع رئیسی است حکم این است که لایحل بدون طیبة نفسه.

ما این مبنا را قبول نداریم. ما می‌‌گوییم عرفا موضوع رئیسی اخص باشد کافی نیست. تمام قیود خطاب را باید در نسبت‌سنجی لحاظ کنیم. بله، قبول می‌‌کنیم هیچ ابائی هم نداریم بگوییم نسبت بین صحیحه حلبی سألته عن بول الصبی قال صب علیه الماء با صحیحه حسین بن ابی العلاء سألته عن البول قال تصب علیه الماء مرتین عموم من وجه است. چه اشکالی دارد؟ ملتزم می‌‌شویم. عرف نسبت را عموم من وجه می‌‌داند، ‌تعارض ناشی است از اطلاق دو حدیث.

[سؤال: ... جواب:] صب الماء علیه که حکم نیست. متعلق تصب چیست؟ صب الماء. صب الماء حکم است؟ صب الماء علیه مطهر، آن مطهر حکم است. صب الماء مطلق است و لو مرة واحدة مطهر، این قابل تقیید است. پس این اطلاق قابل تقیید است، ‌تعارض کرد با اطلاق سألته عن البول قال تصب علیه الماء مرتین که شامل بول صبی می‌‌شود. در بول الصبی که آیا یک بار آب بریزیم کافی است یا کافی نیست، اطلاق صحیحه حلبی می‌‌گوید کافی است اطلاق صحیحه حسین بن ابی العلاء می‌‌گوید کافی نیست. تعارضا تساقطا. ... اطلاق متعلق است، اطلاق صب علیه الماء اقتضاء می‌‌کند کفایت مرة واحدة را، ‌این اطلاق قابل تقیید است. تعارض می‌‌کند با اطلاق سألته عن البول که شامل بول صبی می‌‌شود، آن اطلاق هم قابل تقیید است به غیر بول الصبی. تعارض ناشی از اطلاق این دو حدیث است.

[سؤال: ... جواب:] امر صب علیه الماء اطلاقش اقتضاء می‌‌کند یک بار شستن کافی باشد. ... تعین یک بار یعنی کمتر از یک بار می‌‌خواستید کافی باشد؟ ... [نسبت به دو بار شستن] که تعین نمی‌گویند. یک بار شستن کافی است لابشرط از زیاده. صب الماء مطهر به اطلاقش می‌‌گوید کفایت مرة واحدة یا به نصوصیت؟ به اطلاش می‌‌گوید. ما یک مثال زدیم بناء نبود در این مثال هم گیر بکنید.

مجبورم می‌‌کنید یک مثال دیگر بزنم:

در بحث قتل خطایی، یک بحثی هست. این مثال را خوب گوش بدهید، ‌شما را به وجدان‌تان خوب گوش بدهید دیگه اشکال به حداقل برسد. یک بحثی است که آیا قاتل خطایی از دیه ارث می‌‌برد یا نه؟ یک کسی زد پدرش را اشتباها کشت، حالا یا خطاء‌محض است یا خطاء شبه عمد است، دیه تعلق می‌‌گیرد. دیه تعلق می‌‌گیرد به این قتل. بعد این قاتل می‌‌گوید ما دو برادریم نصف دیگر برای من است، مادر هم که نداریم، نصف دیه مال من است، نصف دیگر برای برادرم. آیا قائل خطایی ارث می‌‌برد؟ از غیر دیه که ارث می‌‌برد. از سرمایه پدر که ارث می‌‌برد، ‌از دیه مورد بحث است. خوب دقت کنید!‌ یک صحیحه محمد بن قیس مفادش این است که القاتل لایرث من الدیة این یک خطاب، یک صحیحه محمد بن قیس دومی داریم می‌‌گوید القاتل خطاء یرث. بروید روایت را در وسائل الشیعة جلد 26 صفحه 32 و 33 ملاحظه کنید نقل به مضمون دارم می‌‌کنم. یک صحیحه محمد بن قیس می‌‌گوید القاتل لایرث من الدیة، صحیحه دیگر می‌‌گوید القاتل خطا یرث. موضوع رئیسی در القاتل خطاء یرث چیست؟ قاتل خطایی. اخص مطلق از موضوع رئیسی در خطاب القاتل لایرث من الدیة است. آنی که می‌‌گوید موضوع رئیسی اخص بود مقدم می‌‌شود بر آن خطابی که موضوع رئیسیش اعم است، می‌‌گوید تخصیص می‌‌زنیم. القاتل لایرث من الدیة ولی این موضوعش اخص بود می‌‌گفت القاتل خطاء یرث مطلقا من الدیة او غیرها. اطلاق دارد. اما ما چی می‌‌گوییم؟ اتفاقا مرحوم استاد هم در این‌جا همین مطلب را فرمودند با این‌که نظرشان این بود که موضوع رئیسی را باید نگاه بکنیم این‌جا قبول کردند حالا غفلت از مبنا بوده هر چی بوده پذیرفتند، ‌رجوع کردند به آن ذهن عرفی شآن‌که نسبت عموم من وجه است. اطلاق القاتل خطاء یرث می‌‌گوید یرث من الدیة، نص که نیست، اطلاق است. تعارض می‌‌کند با اطلاق آن صحیحه دیگر که می‌‌گفت القاتل لایرث من الدیة، او شامل قتل خطایی هم می‌‌شود. پس اطلاق القاتل لایرث من الدیة شامل قاتل خطایی می‌‌شود فهو لایرث من الدیة، اطلاق القاتل خطاء یرث شامل ارث از دیه می‌‌شود، نشأ التعارض من اطلاق الروایتین، ‌نسبت عموم من وجه است. تعارضا تساقطا در مورد ارث قاتل خطایی از دیه این دو تا خطاب با هم تعارض می‌‌کنند با این‌که موضوع رئیسی در القاتل خطاء یرث اخص مطلق است، ‌چون موضوع رئیسی القاتل خطاء است، اخص مطلق است از موضوع رئیسی در آن صحیحه دیگر که می‌‌گفت القاتل لایرث من الدیة. ولی ما نمی‌آییم بگوییم موضوع رئیسی قاتل خطاء بود عمل می‌‌کنیم به این روایتی که می‌‌گوید القاتل خطاء‌یرث مطلقا. نه، ‌تعارض به عموم من وجه می‌‌کنند.

این بحث بحث مهمی است. مرحوم آقای خوئی هم در اول خمس، دیگه من با اشاره صحبت می‌‌کنم، بس است ذکر مثال‌ها. در بحث تعلق خمس به اراضی مفتوحة عنوة نگاه کنید، آن‌جا آمده موضوع رئیسی‌ها را نسبت‌سنجی کرده. ولی به نظر ما نه، چرا فقط موضوع رئیسی؟ ما هم به موضوع‌های رئیسی کار داریم هم به موضوع‌ها حاشیه‌ای. ما می‌‌گوییم تمام قیود در خطاب را باید نگاه کنیم.

بله، یک مورد است که او منشأ شده بعضی‌ها دنبال این فکر موضوع رئیسی بیفتند. می‌‌دانید آن مطلب چیست؟ آن مطلب این است که مشی فقهاء این بود: مثلا اگر یک خطابی بیاید بگوید لایجب اکرام العالم، ‌یک خطابی بیاید بگوید اکرم العالم العادل، مشی فقهاء این بود می‌‌گفتند موضوع این اکرم العالم العادل چیست؟ اخص است، تخصیص می‌‌زنیم لایجب اکرام العالم را با این‌که منشأ اختلاف بین این دو اطلاق امر به اکرام عالم عادل است، اطلاقش اقتضاء می‌‌کند وجوب را، می‌‌توانیم بیاییم بگوییم اکرم العالم العادل اطلاقش که اقتضاء می‌‌کند وجوب را مراد نیست، ‌حمل بر استحباب بکنیم، ‌اما فقهاء این کار را نمی‌کنند. ظهور اطلاقی است و الا می‌‌توانست بگوید اکرم العالم العادل و ان ترکته فلابأس. اطلاق اکرم العالم العادل اقتضاء وجوب کرد، ‌اطلاق این خطاب منشأ تعارض شد.

این مثال منشأ شده آقایان بگویند با این‌که اطلاق این خطاب اکرم العالم العادل منشأ تعارض شده ولی چون موضوع رئیسیش اخص مطلق است عرف موضوع رئیسی را نگاه می‌‌کند، اطلاق اکرم در مورد عالم عادل اقتضاء وجوب می‌‌کند این‌جور نیست که بیاید اطلاق اکرم را حمل بر استحباب بکند به قرینه لایجب اکرام العالم. این مثال را به آقای زنجانی بگویید آقای زنجانی می‌‌گوید معلوم نیست که اکرم العالم العادل مقدم باشد بر لایجب اکرام العالم؛ تابع قرائن خاصه هستیم. ولی این خلاف مشهور فقهاء است، مشهور فقهاء همین کار را می‌‌کنند، اکرم العالم العادل را حمل بر وجوب می‌‌کنند.

ولی باز فرق می‌‌کند با این مثال‌هایی که ما زدیم. ما یک وقت از اطلاق حکم می‌‌خواهیم یک مطلبی را استخراج کنیم مثل اکرم العالم العادل این‌جا بگویید عرف جمع موضوعی را مقدم می‌‌کند، ‌نگاه به اطلاق حکم نمی‌کند. و لو بتواند اکرم العالم العادل را حمل بر استحباب بکند نمی‌کند چون موضوع اخص است. اما این ربطی ندارد به بحث امروز ما. ما می‌‌گوییم موضوع و لکن فقط موضوع رئیسی نه، تمام قیود موضوع. ما این را می‌‌گوییم. تمام قیود موضوع را باید لحاظ کنیم.

و لذا این جواب اول از تعارض آیه با روایت درست نیست.

[سؤال: ... جواب:] اکرم العالم لاتکرم الفاسق، عام من وجه هستند. موضوع رئیسی یکی عالم است یکی فاسق نسبت‌شان عموم من وجه است.

جواب دوم (خوب دقت کنید!) این است که گفته می‌‌شود نسبت بین آیه و روایت عموم من وجه است، ‌قبول، آیه می‌‌گوید یجوز الاکل من بیوت المذکورین فی الآیة مطلقا سواء مع طیب نفسهم‌ام لا، ‌روایت هم می‌‌گوید لایجوز التصرف فی مال الغیر الا بطیبة نفسه سواء کان اکلا من بیوت الآباء و الامهات و نحوهم‌ام لا. اما یک قانونی است در عامین من وجه و آن قانون این است که اگر از تقدیم یکی از عامین من وجه بر دیگری الغاء عنوان او لازم بیاید، آن خطاب دوم مقدم باید بشود بر خطاب اول تا الغاء عنوانش پیش نیاید. می‌‌شود کالنص. مثال: کل شیء یطیر فلابأس ببوله. این نسبتش با اغسل ثوبک من ابوال ما لایؤکل لحمه چیست؟ عموم من وجه است. طیر اعم است از پرنده حلال گوشت و حرام گوشت. می‌‌گوید لابأس ببوله. اغسل ثوبک من ابوال ما لایؤکل لحمه، بول حیوان حرام گوشت را می‌‌گوید اعم از این‌که طیر باشد یا غیر طیر. در طیر حرام گوشت تعارض می‌‌کنند به عموم من وجه. اما گفته می‌‌شود اگر اغسل ثوبک من ابوال ما لایؤکل لحمه مقدم بشود بر کل شیء یطیر، عملا می‌‌شود کل شیء یطیر و کان حلالا فلابأس ببوله، ‌عنوان یطیر لغو می‌‌شود. چرا؟‌برای این‌که هر حیوان حلال گوشتی و لو طیر نباشد بولش پاک است. عنوان طیر لغو می‌‌شود. طیر حلال گوشت بولش پاک است طیر چه خصوصیت دارد؟ گوسفند هم که حلال گوشت است بولش پاک است. غیر طیر هم حلال گوشت باشد بولش پاک است. حذرا من الغاء عنوان الطیر می‌‌گوییم کل شیء یطیر مقدم است حتی پرنده حرام گوشت هم باشد بولش پاک است چون اگر این را نگوییم الغاء عنوان طیر لازم می‌اید. این کبری درست است، حالا تطبیقش بر مقام:

گفته می‌‌شود اگر معیار طیب نفس مالک است، خب اکل از بیوت مذکورین در آیه چه خصوصیتی دارد؟ اکل از بیت دشمن هم حلال است. یک دشمنی است، نانجیب نیست، می‌‌گوید دشمنت هستم اما بیا منزل ما، هر چی می‌‌خواهی بخور اما دشمنی ما هم محفوظ است. چه خصوصیت دیگری دارد اکل من بیوت آباءکم امهاتکم اعمامکم. اگر بخواهد لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه مقدم بشود بر آیه، عنوان اکل من بیوت آباءکم و امهاتکم می‌‌شود لغو، الغاء عنوان لازم می‌اید. چون الغاء عنوان می‌‌خواهیم لازم نیاید عملا می‌‌شود کالنص در این‌که طیب نفس در اکل از بیوت این‌ها معتبر نیست.

این وجه خوب است ولی ما یک اشکالی کردیم به این وجه. اشکال ما بد نیست. با یک مثال. امروز مثال فقهی زیاد زدیم ان‌شاءالله مفید باشد و مراجعه هم بکنید به این موارد مثال. خلاصه مثال را عرض کنم:

گاهی عنوان به لحاظ حکم کلی لغو می‌‌شود، ولی خطاب لغو نیست. یعنی عنوان خصوصیت دیگه پیدا نمی‌کند اما خطاب عرفا بی فایده نیست. این ضابطه‌ای که گفته شد ما قبول داریم، اما در جایی که الغاء عنوان موجب لغویت خطاب بشود. اما جاهایی هست الغاء‌ عنوان می‌‌شود ولی خطاب لغو نیست. مثال بزنم:

روایت می‌‌گوید لابأس بالسجدة علی القرطاس. این نسبتش با لاتسجد الا علی الارض او ما نبت من الارض و لایؤکل و لایلبس چیست؟ عموم من وجه است. لابأس بالسجدة علی القرطاس و لو از پنبه گرفته شده باشد. اطلاق دارد چه قرطاسی که از پنبه گرفته باشد یا از کتان یا از خاک‌اره چوب. خاک‌اره چوب ما نبت من الارض است و لایؤکل و لایلبس. اما کاغذی که از پنبه یا کتان گرفته شده باشد نه، ما نبت من الارض هست و لکن یؤکل أو یلبس است. اطلاق لابأس بالسجدة علی القرطاس می‌‌گوید این کاغذی که از پنبه یا کتان گرفته شده صحیح است، اطلاق لاتسجد الا علی الارض او ما نبت من الارض من غیر ان یؤکل او یلبس می‌‌گوید سجده بر این صحیح نیست. بعضی‌ها مثل آقای خوئی، آقا تبریزی رضوان الله علیهما برای این‌که الغاء عنوان قرطاس نشود می‌‌گویند کاغذ بگرد و لو از پنیه از کتان باشد برو سجده کن.

[سؤال: ... جواب:] دستمال کاغذی کاغذ است یا نه، این اختلافی است. آقای خوئی و آقای تبریزی می‌‌گویند این کاغذ است، آقای سیستانی می‌‌گویند قبول دارم کاغذ اگر از پنبه و کتان باشد عیب ندارد بخاطر همین نکته الغاء عنوان نشود ولی دستمال کاغذی عرفا کاغذ نیست.

ما گفتیم الغاء عنوان لازم می‌اید اگر ما قید بزنیم بگوییم لابأس بالسجدة‌علی القرطاس مگر قرطاسی که از پنبه یا کتان گرفته شده باشد، ‌الغاء عنوان قرطاس لازم می‌اید چون قرطاس لازم نیست هر چیزی که از اجزاء زمین مثلا یا از اجزاء چوب از اجزاء برگ درخت باشد سجده بر او صحیح است چه قرطاس باشد چه قرطاس نباشد. الغاء عنوان می‌‌شود اگر تقیید بزنیم لابأس بالسجدة‌علی القرطاس را، کاغذ پنبه‌ای یا کتانی را از آن خارج کنیم. اما لغو نمی‌شود این خطاب؟ چرا؟ شاید امام با این بیان‌شان ناظر به یک قضیه خارجیه بودند. دیدند قرطاس‌هایی که آن زمان بوده از اجزاء چوب گرفته می‌‌شده. می‌‌گویند الان هم همین‌جور است. متعارف در کاغذ این است که از اجزاء چوب و برگ درخت می‌‌گیرند، صرف نمی‌کند بیایند با پنبه کاغذ درست کنند، با کتان کاغذ درست کنند، شاید امام برای این‌که لغو نشود می‌‌گوییم ارشاد کردند به یک قضیه خارجیه که لابأس بالسجدة علی القرطاس چون ما می‌‌دانیم این قرطاس‌ها از اجزاء چوب گرفته شده. این لغو نمی‌شود. الغاء عنوان قرطاس به عنوان یک حکم کلی می‌‌شود اما بیان این لغو نیست؛ ارشاد به این است که قرطاس‌های موجود از اجزاء زمین یا چیزهایی که مأکول و ملبوس نیست از روییدنی‌های زمین، یعنی چوب گرفته شده. این‌که اشکال ندارد.

[سؤال: ... جواب:] و لو اطلاقش اقتضاء می‌‌کرد قضیه را حقیقیه بگیریم ولی تقییدش موجب لغویت نمی‌شود.

مانحن‌فیه هم همین است. شاید آیه اگر تقیید بخورد به فرض طیب نفس بیان یک قضیه خارجیه در آن زمان باشد که ما که می‌‌گوییم اکل از بیوت این‌ها جایز است چون متعارف این است که این‌ها راضیند. حالا شاهد حال است، ظن نوعی است به رضایت این‌ها. اما این‌که راضی نباشند، این خلاف متعارف است.

و لذا این جواب دوم هم درست نشد.

[سؤال: ... جواب:] کل شیء یطیر، او را که نمی‌شود توجیه کرد. کل شیء یطیر اطلاق دارد.

جواب سوم که جواب ما است، این است که بعد از انصراف آیه از فرض علم به کراهت مالکین، کانه آیه گفته یجوز الاکل من بیوت هؤلاء مع عدم العلم بکراهتهم این را عرف ضمیمه بکند به لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه، عرف جمع می‌‌کند می‌‌گوید یک حکم واقعی داریم، ‌تصرف در مال غیر بدون طیب نفسش حرام واقعی است، ‌آیه شریفه در فرض عدم علم به کراهت مالکین تجویز کرده اکل از بیوت این افراد را که در آیه ذکر شدند این را حمل می‌‌کند بر جواز ظاهری. ما به نظرمان این جمع عرفی است. از آیه جواز ظاهری می‌‌فهمیم. این ثمره هم دارد. اگر اول رفتی خانه دایی، ‌غذا خوردی، بعد دایی که آمد گفت این جا چه کار می‌‌کنی؟ می‌‌گوید تو دایی ما هستی آمدم خانه‌تان، أو بیوت اخوالکم. می‌‌گوید برو، دیگه این‌جا پیدایت نشود. بناء بر جواز واقعی، ضمان هم ندارم من. ضامن نیستم، جواز واقعی است. اما به جمع عرفی گفتیم جواز ظاهری است. یعنی باید بگویید دایی راضی نبودی ما ناهار بخوریم خانه ات؟ می‌‌گوید نخیر که راضی نیستم. می‌‌گویم بیا این هم پولش. ضامنم. جواز ظاهری یعنی کشف خلاف شد، دایی راضی نبودی در خانه ات نماز خواندم؟ پس معلوم می‌‌شود حرام بوده واقعا نماز در خانه تو، جواز ظاهری داشته، ‌باید ببینم نماز در مکان مغصوب عن جهل بالغصب صحیح است یا باطل است که آقای خوئی می‌‌گفت باطل است.

این خلاصه عرض ماست در جمع بین آیه و روایت، بعد از انصراف آیه از فرض علم به کراهت، ‌عرف جمع عرفی می‌‌کند می‌‌گوید آیه می‌‌گوید در فرض عدم علم به کراهت جایز است، ‌این جواز هم می‌‌شود. این جواز هم می‌‌شود جواز ظاهری.

تامل بفرمایید ان‌شاءالله تا فردا.

جلسه 64-416

**یک‌شنبه - 06/11/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به جواز اکل از بیوت مذکورین در آیه شریفه و لا علی انفسکم ان تأکلوا من بیوتکم او بیوت آباءکم تا آخر آیه به این‌جا رسید که ما عرض کردیم از فرض علم به کراهت مالکین انصراف دارد بخاطر ارتکاز استنکاری و استیحاشی عقلائی که مالک نهی صریح بکند بعد ما بگوییم جایز است تصرف ما، این خلاف ارتکاز قوی عقلائی است و این آیه از آن مورد منصرف است ولی در غیر فرض علم به کراهت آیه اطلاق دارد و لو ظن نوعی به طیب نفس مالک نداشته باشیم خلافا للسید الداماد که فرمود باید ظن نوعی به طیب نفس مالک داشته باشیم. ما می‌‌گوییم حکم ظاهری که کردید جواز اکل را لزومی ندارد حکم ظاهری‌تان از قبیل اماره باشد می‌‌تواند حکم ظاهری از قبیل اصل باشد. اصرار این‌که حالا که جواز اکل در فرض علم به کراهت مالکین نیست پس از باب حکم ظاهری هست و ملاکش اماریت شاهد حال است نه، شارع به عنوان یک اصل تعبدی تجویز کرده است اکل را مع عدم العلم بکراهة المالک.

شبیه آنچه که در بحث حسن ظاهر مطرح است. صاحب عروه می‌‌گوید حسن ظاهر یعنی این‌که شخص ساتر عیوبش باشد به قول آقای خوئی معاشرت هم لازم نیست که معاشرت بکنیم با این فرد، نه، عرفا این فرد ساتر عیوبش است، منکر علنی انجام نمی‌دهد، که در صحیحه ابن ابی یعفور گفته و الدلالة‌علی ذلک ان یکون ساترا لجمیع عیوبه. دلیل بر عدالت انسان این است که ساتر جمیع عیوبش باشد. صاحب عروه فرموده باید حسن ظاهر کاشف ظنی یا علمی باشد از عدالت. آقای حکیم که فرموده باید موجب وثوق به عدالت باشد. ما آن‌جا وفاقا للسید الامام و السید الخوئی و السید السیستانی و الشیخ الاستاذ قدس سره حسن ظاهر و لو ظن به خلاف داشته باشد، ‌ساتر جمیع عیوبش است اما من به او مشکوک هستم. آقا اینقدر مقدس؟! به حسب ظاهر من را به شک انداخته یا بالاخره جوری شده که ظن پیدا کردم به این‌که واقعا عادل نیست ولی حسن ظاهر دارد، همین کافی است. اطلاق دارد دلیل و الدلالة علی ذلک ان یکون ساترا لجمیع عیوبه. این‌جا هم همین است. این‌جا هم همین که علم به کراهت مالک نداریم، اماره معتبره بر کراهت مالک نداریم، شارع این‌که این شخص از نزدیکان من است را حجت قرار داده بر طیب نفس او و لو ظن به کراهت او دارم، چه اشکالی دارد حتما لازم نیست از باب اماره باشد که موجب ظن نوعی می‌‌شود.

راجع به غیر اکل بقیه تصرفات، آقای خوئی و عده‌ای بزرگان فرمودند وقتی اکل که موجب اتلاف مال این‌ها است جایز است غیر اکل مثل جلوس نماز در بیوت این‌ها که سبب اتلاف مال این‌ها نیست که به طریق اولی باید جایز باشد.

به نظر ما این تمام نیست. درست است که نماز موجب اتلاف مال او نیست اکل موجب اتلاف او نیست ولی اتلافی است که شکم این بنده‌های خدا سیر می‌‌شود. شاید ملاک دارد که شکم افراد سیر می‌‌شود ما چه می‌‌دانیم نماز را در مسجد هم می‌‌شود خواند. و لذا ما یک ملازمه عرفیه می‌‌فهمیم که اکل در این بیوت جایز است تصرفات یسیره هم جایز است. اما نمازهای طولانی به قول آقای داماد، نماز جعفر طیار می‌‌خواند بخواند خانه خاله‌اش، ملک این خانه که با شوهرخاله ات است ولی می‌‌گویید آیه اطلاق دارد من بیوت خالاتکم، ‌حرفی نیست، آمدی سفره پهن کردی ناهار خوردی نوش جان، ولی بعدش آمدی چندین ساعت نماز مستحب و قضاء وجعفر طیار برای چی می‌‌خوانی. حالا یک نماز مختصر ظهر و عصر اشکال ندارد.

[سؤال: ... جواب:] این‌که بتواند بماند تا فردا صبح یعنی دیگه بیاید این‌جا مسکن اختیار کند این‌ها از آیه استفاده نمی‌شود.

یک نکته‌ای عرض کنم:

در برخی از روایات تصدق به طعام در مورد زوج و صدیق تجویز شده ولی من در کلمات فقهاء این را ندیدم. شما رفتید منزل دوستان، ‌یک فقیری در زد، دو پرس غذا هست منزل رفیق‌تان یکی را خودتان می‌‌خواهید بخورید یکی هم می‌‌دهید به این فقیر، در روایت تجویز کرده. دو تا روایت است:

یکی در مورد زوجه است که موثقه ابن بکیر است. سألت اباعبدالله علیه السلام عما یحل للمرأة ان تتصدق به من بیت زوجها بغیر اذنه قال المأدوم، یعنی الطعام المأدوم، ‌حالا طعام مأدوم عرض کردیم یعنی طعام متعارف. تتصدق به من بیت زوجها بغیر اذنه. روایت سندش خوب است. مانعی هم ندارد به آن ملتزم بشویم. اعراض مشهور هم ثابت نیست از این روایت. اگر هم اعراض هم می‌‌کردند، ما در موهن بودن اعراض مشهور نسبت به سند یا دلالت روایت اشکال داریم. اما اصل اعراض هم ثابت نیست.

[سؤال: ... جواب:] کافی عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد که حالا احمد بن محمد بن عیسی است یا احمد بن محمد بن خالد برقی است که هر دو ثقه هستند عن ابن فضال عن ابن بکیر قال سألت اباعبدالله علیه السلام عما یحل للمرأة ان تتصدق به من بیت زوجها بغیر اذنها قال المأدوم. ... بله، این روایت هم از فرض کراهت هم انصراف دارد. مثل اکل. اکل از بیت زوج هم با علم به کراهت زوج جایز نیست مگر بحث نفقه واجبه باشد بخواهد زوج امتناع کند از نققه واجبه زوجه تقاص بخواهد بکند که با علم به کراهت زوج هم تقاص جایز است اما قطع نظر از این بحث تقاص اگر شوهر نهی بکند بگوید این پسته‌ای که خریدم تو نخور، فشارت می‌‌رود بالا، برای خودم خریدم، نمی‌تواند بخورد. جواز تصدق مثل جواز اکل است. چه جوز جواز اکل حکم ظاهری بود این‌جا هم جواز تصدق حکم ظاهری است. دیگه احتیاج به احراز طیب نفس شوهر ندارد.

روایت دوم باز در کافی است عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زیاد عن احمد بن محمد بن ابی نصر البزنطی عن جمیل بن دراج عن ابی عبدالله علیه السلام للمرأة ان تأکل و ان تتصدق و للصدیق ان یأکل من منزل اخیه و یتصدق. هم در مورد زوجه است هم در مورد صدیق. للصدیق ان یأکل من منزل اخیه و یتصدق.

این هم بناء‌ بر نظر کسانی که سهل بن زیاد را ثقه می‌‌دانند مثل آقای زنجانی و قبل از ایشان امام، این روایت هم سندش معتبر می‌‌شود.

و این‌جا می‌‌شود فتوی داد به جواز تصدق از منزل صدیق به طعام چون بعد از اکل است. ان یأکل من منزل اخیه و یتصدق، ‌پول نه، ‌ببیند در طاقچه پول است پول بدهد به فقیر، نه، همان غذایی که هست از او به این فقیر بدهد، و لو با عدم احراز طیب نفس دوستش.

ولی چون سهل بن زیاد به نظر ما ثقه نیست، چون نجاشی گفته کان ضعیفا فی الحدیث غیر معتمد علیه فیه و کان احمد بن محمد بن عیسی یشهد علیه بالغلو و الکذب و اخرجه من قم الی الری. احمد بن محمد بن عیسی اشعری دست به تبعیدش خوب بود، ‌برقی را تبعید کرد به قم‌رود، سهل بن زیاد را هم که تبعید کرد به ری. شیخ طوسی هم در تهذیب دارد سهل بن زیاد الآدمی ضعیف. در استبصار که بالاتر گفته، گفته ضعیف جدا عند نقاد الاخبار و قد استثناه ابن بابویه فی رجال نوادر الحکمة. در رجال نوادر الحکمة محمد بن احمد بن یحیی اشعری صدوق به تبع ابن الولید افرادی را استثناء‌کرده یکیش همین سهل بن زیاد آدمی است گفته روایات او را من عمل نمی‌کنم. کشی هم نقل می‌‌کند از فضل بن شاذان می‌‌گوید کان الفضل لایرتضی اباسعید الأدمی، ‌سهل بن زیاد آدمی را به او رضایت نمی‌داد و یقول هو الاحمق. حالا بعضی‌ها گفتند خود این دلیل بر وثاقت است چون عیب دیگری پیدا نکرده فضل بن شاذان، چسبیده به این‌که سهل بن زیاد نادان است، خب نادان باشد، ‌مگر نادان بودن جرم است؟ منافات با وثاقت ندارد. اما این دلیل نمی‌شود، ‌فضل بن شاذان این مقدار را خبر داشت گفت، ‌بقیه بدتر از این را گفتند، ‌گفتند دروغ می‌‌گوید.

[سؤال: ... جواب:] آقای زنجانی همین مطلب شما را دارند. در ذهنم امام هم این را دارند که این تضعیف‌ها ناشی از اتهام به غلو بوده که قمی‌ها زود افراد را متهم می‌‌کردند به غلو، ‌شاهدش این است که سهل بن زیاد در کافی بیش از دو هزار روایت دارد. همچون آدمی را کلینی می‌اید دو هزار البته بواسطة عدة من اصحابنا عن سهل بن زیاد که آن عدة من اصحابنا از اجلاء‌بوده نقل بکند؟‌می گوییم کلینی قبول داشته سهل بن زیاد را ما که مشکل نداریم. اما توثیق عملی کلینی که دو هزار حدیث یا بیشتر از سهل بن زیاد نقل می‌‌کند تعارض می‌‌کند با تضعیف این بزرگان. ما قرینه نداریم که یشهد علیه بالغلو و الکذب کذب ناشی از اتهام به غلو بوده. چرا؟‌ نجاشی که دیگه قمی نبود، نجاشی از اصحاب بغداد است، شاگرد شیخ مفید است که مکتب تشیع خاصی داشتند که در مقابل مکتب تشیع قم. مکتب تشیع قم در آن زمان یک مقدار با مظاهری که به نظرشان مشتمل بر غلو بود مخالف بودند. نگاه کنید صدوق را در من لایحضره الفقیه چه جور برخورد می‌‌کند با کسانی که می‌‌گویند پیامبر و امام دچار سهو و نسیان نمی‌شوند، می‌‌گوید این اولین مرتبه غلو است و اگر زنده بمانم یک کتابی در رد این‌ها می‌‌نویسم. یا گاهی از زیارت‌های معتبره جمله‌هایی را حذف می‌‌کرد، به حسب ظاهر حذف شده، که ارادة الرب فی مقادیر اموره تهبط الیکم و تصدر من بیوتکم، ‌ظاهرا حذف کرده چون در من لایحضره الفقیه این جمله نیامده ولی در کتاب‌های دیگر هست. ظاهرش این است که دید این با افکارش سازگار نیست. توجیهش هم این بود که نمی‌تواند امام این را فرموده باشد، این را دیگران جعل کردند. ولی مکتب بغداد این‌طور نبود، اتفاقا شیخ مفید که تصحیح الاعتقاد نوشت در رد کتاب اعتقادات، تعبیر رد تعبیر خوبی نبود، ‌در تصحیح و نقد اعتقادات صدوق بود.

نجاشی هم تابع مکتب بغداد است در عین حال راجع به همین سهل بن زیاد می‌‌گوید کان ضعیفا فی الحدیث غیر معتمد علیه فیه. شیخ طوسی هم از شاگردان مکتب بغداد است. می‌‌گوید هو ضعیف جدا عند نقاد الاخبار. این‌ها که دنبال این‌جور اتهام‌های غلو نبودند.

[سؤال: ... جواب:] اینی که شما می‌‌فرمایید که بالاخره آقای زنجانی همین را بیان کردند امام هم در ذهنم است همین را بیان کردند که این اتهام‌ها ناشی از رمی به غلو بوده، ‌این‌ها قرینه واضحه ندارد. فرض این است که یشهد علیه بالغلو و الکذب، ‌تعارض می‌‌کند با توثیق عملی کلینی و وثاقت سهل بن زیاد ثابت نمی‌شود.

[سؤال: ... جواب:] و هو ضعیف جدا عند نقاد الاخبار. نجاشی هم ابتداء گفت کان ضعیفا فی الحدیث غیر معتمد علیه فیه. پس چرا راجع به دیگران نگفت. محمد بن عیسی بن عبید یقطینی هم جزء مستثنیات نوادر الحکمة بود که صدوق استثناء کرده بود، و لکن همه این‌ها گفتند محمد بن عیسی بن عبید از بزرگان بوده. و من مثل ابی جعفر؟‌یعنی محمد بن عیسی بن عبید. پس سهل بن زیاد را دیدند مشکل دارد و الا اب الولید و صدوق هم محمد بن عیسی بن عبید یقطینی را هم استثناء کردند از رجال نوادر الحکمة، چرا او را نپذیرفتند؟

یک توجیهی هم سند این روایت می‌‌شود داشته باشد. من از باب این‌که یادتان باشد این مطالب عرض می‌‌کنم. مرحوم آقای تبریزی یک مبنایی داشت که کان شدید الذب عنه، شدید الدفاع عنه، ولی این اواخر دچار تردید شده بود. مبنای ایشان این بود که تعویض سند بکند یعنی یک سری افراد بودند سند روایت به این افراد ضعیف بود ولی شیخ طوسی در فهرست گفته بود اخبرنا بجمیع کتبه و روایاته اسنادی ذکر کرده بود در فهرست که آن اسناد معتبر بودند. می‌‌آمد آن سند معتبر در فهرست را جایگزین می‌‌کرد با این سند ضعیف در روایت. الان در همین جا، کافی به سند ضعیف یعنی سند سهل بن زیاد نقل کرده از کی؟‌ از بزنطی، شیخ طوسی در فهرست هم می‌‌گوید جمیع کتب و روایات بزنطی را من سند صحیح دارم، ‌آن سند صحیح که ذکر می‌‌کند چندین سند صحیح است، ‌جایگزین این سند ضعیف می‌‌شود چرا؟‌برای این‌که هم از جزء روایات بزنطی است. روایات بزنطی یعنی همین. یعنی روایاتی که در کتب به نام بزنطی نقل شده است. و کتاب کافی هم یقینا به شیخ طوسی رسیده بوده است. پس می‌‌شود روایاتی که منسوب است در کتب و واصل هم شده این روایات به شیخ طوسی.

[سؤال: ... جواب:] علم به دروغ که نداریم. فرض این است که ایشان می‌‌گفت اخبرنا بجیمع کتبه و روایاته می‌‌خواست این کتب و روایات را تصحیح کند شیخ، می‌‌خواست برای معتبر کردن کتب و روایات بزنطی سند معتبر ذکر کند. اگر بناء باشد بگوید هر چیزی که روایت واقعیه بزنطی است، من برای او سند صحیح دارم، این بی خاصیت می‌‌شود این شهادت. چون همه جا می‌‌شود شبهه مصداقیه روایت واقعیه بزنطی. ظاهر فهرست ادعای مرحوم آقای تبریزی این بود، ‌مرحوم آقای صدر هم در دوره اول اصول‌شان در بحث برائت همین را مطرح می‌‌کردند که ظاهر این شهادت‌ها این است که شیخ می‌‌خواسته از ارسال خارج کند این روایات را و از ضعف خارج کند این روایات را. و الا بگوید هر چی که روایت واقعیه بزنطی است خیال‌تان راحت، من سند صحیح دارم، می‌‌گوییم جناب شیخ اگر روایت واقعیه بزنطی است، می‌‌خواهم سند نداشته باشد، من این سندی که شما می‌‌گویی می‌‌خواهم برای این‌که همین روایاتی که جلوی چشمم می‌اید و نسبت داده شده به بزنطی و به شما هم رسیده، این‌ها را تصحیح کنم، ‌و الا شما می‌‌گویی هر چه که روایت صادره از بزنطی است واقعا من به او سند صحیح دارم، می‌‌خواهیم اصلا سند صحیح نداشته باش به او، ‌اگر واقعا روایت صادره از بزنطی است دیگه نیاز به سند ندارد. بعد از بزنطی که تا امام رجالش ثقات بودند. پس ظاهر این است که می‌‌خواهد بگوید روایات این یعنی روایاتی که در کتب منسوب به ایشان است. البته قرینه لبیه دارد این روایاتی که به من هم به یک نحوی رسیده است. خب روایات کافی به شیخ طوسی به یک نحو رسیده است چون در فهرست می‌‌گوید کتاب کافی به من رسیده است.

این محصل این نظریة تعویض السند که این روایت را هم درست می‌‌کند.

و لکن ما این نظریه را نپذیرفتیم و شواهدی ذکر کردیم که اصلا همین که گفته می‌‌شود که این سند تشریفاتی است، یعنی اصلا شیخ طوسی به عناوین کتب و تفاصیل روایات سند صحیح ذکر نمی‌کند، او دارد اجازه نقل روایت که گرفته بوده بیان می‌‌کند. حالا شواهدی بر این مطلب ما داریم که قبلا هم متعرض شدیم. خود شیخ طوسی هم در تهذیب در یک جا روایتی هست از ابن ابی عمیر نقل می‌‌کند، قبلش سند ضعیف است‌، ‌ایشان می‌‌گوید این روایت ضعیف السند است، خودش تطبیق نکرده نظریه تعویض السند را. اشکال ما عمدتا این است که شیخ در فهرست شواهدی هست که کتاب‌هایی به دستش نرسیده، می‌‌گوید قیل له ثلاثون کتبا، می‌‌گویند ابن فضال سی تا کتاب داشته، یعنی به دست من نرسیده، ‌اگر به دست من رسیده که می‌‌گویند معنا ندارد. بعد می‌‌گوید اخبرنا بجمیع کتبه. خب اگر اخبرنا بجمیع کتبه معنایش این است که شما به همه کتب سند معتبر دارید، پس چه جور می‌‌گویید همه کتب به من نرسیده، می‌‌گویند سی کتاب دارد. یکی از شواهد این است. شواهد زیادی ما پیدا کردیم که ان شاء الله یک وقت مناسبی عرض می‌‌کنیم.

[سؤال: ... جواب:] محاسن برقی عن احمد بن محمد. مشکل این است که برقی می‌‌تواند از احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی مستقیم نقل کند؟ این‌که نمی‌تواند. این سند در او سقط است. حالا این‌که شما می‌‌فرمایید باید بررسی بشود. این سندی که این‌جا هست ضعیف است. [سؤال: تصدق زوجه به مأدوم را علامه در منتهی به علماء شیعه نسبت داده، ‌فرموده و هو قول علماءنا. جواب:] چه بهتر. پس اعراض نکردند علماء. ولی این‌که قول علماء شیعه است، مثل اجماع‌های سید مرتضی است. [سؤال: پس این درست نیست که فرمودید فقهاء متعرض نشدند. جواب:] این شاهد این است که اعراض ثابت نیست که ایشان می‌‌گوید هو قول علماء الشیعة.

راجع به این‌که تصدق از بیت زوج به طعام جایز است هیچ اشکال ندارد ما ملتزم بشویم. خدا مالک مردم است، مالک اموال مردم است، العبد و ما فی یده لمولاه، خودش اذن می‌‌دهد که زوجه طعامی که در بیت زوج است صدقه بدهد و لو اذن نداده زوج. اشکال ندارد. شبیهش در اکل ماره هم هست که علماء‌بحث کردند، در مورد ودیعه هم یک روایت داریم. صحیحه حبیب خثعمی است، حبیب الخثعمی که نجاشی می‌‌گوید ثقة ثقة عن ابی عبدالله علیه السلام قال قلت له الرجل یکون عند المال ودیعة یاخذ منه بغیر اذن، یک پولی شهریه دوستت را که می‌‌گیری چند ماه می‌‌ماند در خانه تا بالاخره او می‌اید پولش را می‌‌گیرد مثلا یا اول ماه نمی‌اید وسط ماه می‌اید، روایت می‌‌گوید یاخذ منه بغیر اذن، بدون اذن آن صاحب ودیعه می‌‌شود من ودعی بردارم از این پول؟ البته بعدش جایش می‌‌گذارم اما فعلا بردارم به خودش خبر ندهم، رویم نمی‌شود به خودش زنگ بزنم بگویم اجازه است این شهریه‌تان را مصرف کنم؟ فقال لایاخذ الا ان یکون له وفاء، نه حق ندارد بردارد مگر این‌که توان پرداخت آن را داشته باشد. یعنی یک چیزی دارد که اگر دوستش آمد و این امانت را خواست او را بدهد، یک صد دلاری دارد دلش نمی‌اید خورد کند فعلا می‌‌گوید از همین پول‌های دوست‌مان خرج کنیم هر وقت او آمد سریع تبدیل می‌‌کنیم صد دلاری را پول دوست‌مان را می‌‌دهیم. روایت می‌‌گوید اشکال ندارد الا ان یکون له وفاء. قلت ارایت ان وجد من یضمنه و لم یکن له وفاء و اشهد علی نفسه الذی یضمنه یاخذ منه؟ قال نعم. سائل می‌‌گوید خود این ودعی که پول دوستش را بخواهد بردارد آهی در بساط ندارد و لکن یک شخصی می‌‌گوید نگران نباش من الان به تو پول نمی‌دهم ولی اگر این از این پول خرج کردی دوستت تقاضا کرد پولش را پس بدهی من متعهدم که آن موقع پول برایت تهیه کنم پول دوستت را پس بدهی. جایز می‌‌شود که از این ودیعه برداریم؟‌ قال نعم. این هم اعراض مشهور از این ثابت نیست. ولی به همه این‌ها را نگویید چون دیگه هر چی پول دارید ودیعه دست دیگران خرج می‌‌کنند با عمل به این روایت چون عمل به این روایت به نفع افراد است. من نمی‌دانم چرا در فتاوا مطرح نشده. من معارضی ندیدم برایش.

[سؤال: ... جواب:] ودیعه اشخاص. الرجل یکون عنده المال ودیعة. ودیعه ظاهرش این است که ودیعه افراد است. ... حالا چرا اختلاس‌ها توجیه می‌‌شود؟‌ مگر ودیعه گذاشتند نزد این‌ها؟ ودیعه باید بگذارند نزد من. اگر ودیعه گذاشتند نزد من، این روایت می‌‌گوید اشکال ندارد. روایت این است. سندش هم خوب است. این روایت که سندا معتبر است و دلالتش هم تام است، تحویل شما، حالا ما هم در مقام فتوی دادن نیستیم می‌‌خواهیم بگوییم همچین روایتی هست ولی در فتاوا ما این را ندیدیم. ... اگر توان پرداخت بدل این مال را به صاحب ودیعه دارد اشکال ندارد. ... انصراف دارد به متعارف. و علم به کراهت مالک هم نداشته باشیم که تصدق می‌‌دهد زوجه به طعامی که در بیت زوج است بطور متعارف. آن روایت هم که می‌‌گفت المأدوم، ‌گفتیم ظاهرش طعام متعارف است هم کما هم کیفا. ... این روایت ودعی هم قطعا انصراف دارد از فرض علم به کراهت مالک. اینی که آقا اشکال می‌‌گرفتند اختلاس‌ها توجیه می‌‌شود، اختلاس‌ها قطعا بر خلاف قانون است و این‌ها مجاز نیستند حتی مدیر بانک نمی‌تواند از اموال بانک بردارد برای مصرف شخصیش. این‌ها خلاف قانون است، مجاز نیست، نهی صریح دارد. اولا این پول‌هایی که می‌‌گویید ودیعه بانک یعنی قرض به بانک آن وقت شخصیت حقوقی بانک می‌‌شود بدهکار. این مدیر فقط طبق قوانین می‌‌تواند تصرف کند نه این‌که به دوستانش به باجناغش به برادرزنش امانت بدهد بگوید برو خرج کن، هر وقت به تو زنگ زدم بیا پول را بده، ‌همچون چیزی نیست.

## مسأله 19: نماز حین خروج از غصب

مسأله 19: یجب علی الغاصب الخروج من المکان المغصوب. حالا همین مقدار که غاصب عمدا اگر برود در مکان مغصوب، واجب است از این مکان فورا خارج بشود. اصل این‌که عقلا لازم است از این مکان خارج بشود و فوری هم خارج بشود بحثی ندارد. چون عقل یا از باب اخف الحرامین و اخف القبیحین می‌‌گوید زود برو تا کمتر مرتکب غصب بشوی. یا از باب مقدمه تخلص از غصب زاید. مقدمه است برای این‌که این دو دقیقه‌ای که داری می‌‌روی تا سر باغ این آقا برسی، این دو دقیقه غصب خروجی مقدمه است برای تخلص از آن غصب بقائی. این بحث ندارد. اما حکم شرعیش چیست؟

مرحوم شیخ انصاری فرموده به نظر من واجب شرعی است این خروج. نه حرام است، ‌نه قبیح است، اصلا واجب است، اصلا قصد قربت بکن. آمدی آخر باغ عمدا، یک لحظه آن قاری خواند ا لم یأن للذین آمنوا ان تخشع قلوبهم لذکر الله شما هم گفتی بلا قد آن، عین فضیل عیاض، سریع خارج می‌‌شوید، این خروجت تا ابتداء باغ مرحوم شیخ انصاری فرموده اصلا واجب است و نه حرام است، نه قبیح است، اصلا واجب است. چون مقدمه تخلص از غصب است و این واجب است.

این یک نظر. یک نظر دیگر این است که این خروج حرام است. که نظر امام است، نظر آقای سیستانی است. ما هم همین نظر را قائلیم. محقق عراقی هم فرموده همین را. بر خلاف شیخ انصاری ما می‌‌گوییم اصلا خروج از این مکان مغصوب و لو عقلا لازم است، اما حرام است شرعا. نگویید چه جوری؟ می‌‌گوییم دو تا حرام بود. مثل این‌که شما عمدا از بالای دیوار پریدی پایین، ‌نباید بپری، چون یک طرف کوزه مردم است، یک طرف گوسفند مردم است، ‌بپری روی کوزه، کوزه می‌‌شکند، ‌بپری آن طرف روی گوسفند، ‌گوسفند می‌‌میرد یا آسیب جدی می‌‌بیند. هر دو حرام است، حرام که حلال نمی‌شود، حرام است، ‌خب نباید می‌‌پریدی، می‌‌رفتی از همان راه پله می‌‌آمدی پایین، می‌‌گویی نه آدم باید راه را نزدیک کند، ‌پریدی پایین، باید عقلا بیفتی روی این کوزه که ارزان‌قیمت است کوزه بشکند. در عین حال مرتکب حرام هم شدی. ارتکبتَ حراما ولی در عین حالی که عقل می‌‌گوید باید این اخف الحرامین را مرتکب بشوی.

[سؤال: ... جواب:] خدا الان لازم نیست بگوید نکن این کار را تا بگویی یعنی چی نکن این کار را. خدا از اول گفته نکن این کار را. خدا آن زمانی که بالای دیوار بودی، ‌به تو گفت نکن این کارها را، نپر چون یا باید بپری روی کوزه مردم کوزه مردم را بشکنی یا روی گوسفند مردم گوسفند مردم را بکشی. نپر. بعد که پریدی همان حرام قبلی هست دیگه. خدا می‌‌گوید غصب حرام است، خروج غصب است، بقاء هم غصب است اما عقلا شما مجبوری این غصب اخف را مرتکب بشوی تا دچار گناه بیشتر نشوی. بگذارید آخرش یک مثالی بزنم، عذر می‌‌خواهم از همه شما، زانی خارج می‌‌کند آن عضو خبیثش را از فرج زن مزنی‌بها، آن چیست حکمش؟ واجب است؟‌ هیچ گناه نیست. آن هم حرام است منتها عقل می‌‌گوید برای این‌که زنا مستمرتر نشود باید این را انتخاب کنی.

تامل بفرمایید بقیه اقوال سه قول دیگر است ان‌شاءالله روز شنبه.

جلسه 65-417

**‌شنبه - 12/11/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به کسی بود که به سوء اختیار وارد مکان مغصوب شده. صاحب عروه فرموده واجب هست خارج بشود از این مکان مغصوب فورا.

بحث در این بود که این وجوب عقلا روشن است و لو از باب این‌که تخلص پیدا کند از غصب زاید اما حکم شرعی دارد یا ندارد؟ و اگر حکم شرعی دارد این خروج از مکان مغصوب، حکم شرعیش چیست؟ پنج قول مطرح بود:

قول اول این بود که این خروج حرام است شرعا به عنوان کلی یحرم الغصب. البته غرض از این‌که این خروج حرام هست این نیست که الان زاجر باشد از خروج، نه، کافی است این‌که ما اطلاق قانون الغصب حرام را شامل آن بدانیم و لو غرض از آن این بود که داخل نشوید در این مکان مغصوب که با این عدم دخول از جمیع حصه‌های غصب اجتناب کرده بودید. حالا که داخل شدید الان یک غرض مستقلی ندارد بقاء حرمت غصب نسبت به این حرکت خروجیه که بخواهد زجر کند شما را از این خروج، ‌نه، همین مقدار کافی است برای حرام بودن آن‌که از ابتداء قبل از این‌که داخل این مکان مغصوب بشوید گفتند بر شما حرام است غصب دخولا و خروجا و اجتناب از این غصب خروجی به این بود که اصلا داخل نشوید. این نظر محقق عراقی است، ‌نظر امام است، نظر آقای سیستانی است.

[سؤال: ... جواب:] بعد از این‌که داخل شدید در مکان مغصوب یحرم الغصب شامل خروج از این مکان می‌‌شود ولی روحش این نیست که الان زاجر شما باشد از خروج. چون برای خصوص این مورد که قانون جعل نشد. مثل این می‌‌ماند که شما حرام هست اتلاف کنید مال غیر را و حرام است اتلاف کنید مملوک غیر را، عمدا پرتاب کردید خودتان را از دیوار به یک مکانی که یک طرفش کوزه است یک طرفش یک گوسفند است. و لو عقلا باید خودتان را روی کوزه بیندازید که گوسفند تلف نشود چون مالیت آن بیشتر است و لکن در عین حال اتلاف مال غیر حرام است و این قانون شامل اتلاف این کوزه هم می‌‌شود. بقاء حرمت اتلاف مال غیر نسبت به این کوزه به غرض زاجریت از اتلاف کوزه الان نیست ولی قانون کلی به نحو خطاب قانونی و خطاب مطلق بیش از این لازم ندارد که اصل قانون به غرض زاجریت بوده.

مرحوم آخوند می‌‌گوید چون الان عقلا لازم است خروج بقاء نهی معقول نیست. الان شارع نمی‌تواند بگوید لاتخرج بعد از این‌که عقل می‌‌گوید اخرج. من باید خارج بشوم برای این‌که مرتکب غصب اشد نشوم، الان شارع نمی‌تواند به من بگوید لاتخرج چون روح خطاب نهی را زاجریت فعلیه می‌‌داند می‌‌گوید الآن‌که نمی‌تواند زاجریت داشته باشد این لاتخرج از خروج. اختصاص به صاحب کفایه هم ندارد مرحوم آقای خوئی هم همین نظر را قائل است، آقای صدر هم این نظر را قائل است. قوام خطاب نهی را به زاجریت فعلیه می‌‌دانند.

ما می‌‌گوییم نه، ‌خطاب قانونی و مطلق است، متقوم به زاجریت فی الجملة است نه به زاجریت فعلیه. عقلاء می‌‌گویند این خلاف قانون است کار شما اما هدف از این قانون این نبود که بعد از این‌که داخل در مکان مغصوب بشوید باز خارج نشوید، نه، هدف از این قانون کلی این بود که غصب مفسده دارد تحریم شده است باید از غصب اجتناب کنید، ‌اجتناب از این غصب هم به این بود که اصلا داخل نشوید. حال که داخل شدید باید یک خلاف قانون کمتری مرتکب بشوی عقلا تا مصادف با خلاف قانون بیشتر و قبیح‌تر نشوی.

آقای سیستانی هم همین نظر را قائل است. ولی تفصیل می‌‌دهد. می‌‌فرماید این حرمت فعلیه خروج در فرض عدم توبه است. اگر توبه بکند نه، مشکل ندارد.

مرحوم آقای بروجردی هم همین را می‌‌فرمود که بعد از توبه دیگه این خروج حرمت ندارد، ‌تمسک می‌‌کرده به التائب من الذنب کمن لاذنب له. این شخصی که داخل در مکان مغصوب شد توبه کرد، ‌کانّه داخل در این مکان مغصوب عمدا نشده. این اضطرار به سوء اختیار کانه اضطرار به سوء اختیار نیست. کانه اضطرار لابسوء الاختیار است. و لذا این خروج بعد از توبه نه حرام است نه قبیح است.

آقای سیستانی فرمودند نه، التائب من الذنب کمن لاذنب له بیش از این ظهور ندارد که اعمال گذشته را اعتبار عدم می‌‌کند برایش. آن دو دروغی که دیروز گفتی، آن غصبی که پریروز کردی آن‌ها اعتبار می‌‌شود کالعدم نه این غصبی که بعد از این می‌‌خواهی موجود بکنی و لو از روی اضطرار او را هم اعتبار بکنیم کالعدم. علاوه ظهور التائب من الذنب کمن لاذنب له رفع عقوبت است نه رفع حرمت و مبغوضیت.

ولی آقای سیستانی فرمودند من وجه دیگری می‌‌گویم. وجه من این است که ما قاعده‌ای داریم، ‌قاعده رفع ما اضطروا الیه، ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه. این شامل این خروج از مکان مغصوب می‌‌شود. اگر توبه نمی‌کردم انصراف داشت این خطاب از منِ گنهکار که توبه نمی‌کنم. چون هر کسی آن وقت خودش را به سوء اختیار مضطر می‌‌کرد می‌‌رفت یک جایی که می‌‌داند آن‌جا به زور به او مشروب می‌‌خورانند می‌‌رفت آن‌جا و می‌‌گفت الاضطرار رافع للتکلیف ما من شیء محرم الا و قد احل الله لمن اضطر الیه و لذا انصراف دارد از اضطرار به سوء اختیاری که توبه نکند انسان. اما اگر توبه بکند انسان وجهی برای انصراف این خطاب از او نیست. اطلاق خطاب شامل او می‌‌شود. و لذا خروج از این مکان مغصوب بعد از توبه ما ملتزمیم حلال است و اصلا مبغوض هم نیست.

[سؤال: ... جواب:] مگر ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه اختصاص به حق الله دارد؟ ... توبه از حق الناس نمی‌شود؟ فوقش این است که توبه از حق الناس به این خواهد بود که بناء بگذارم بروم اگر اجرة المثلی داشت به صاحبش اجرة المثل بدهم. شما اگر وارد باغی بشوی، ‌از یک درب وارد بشوی برسی وسط باغ، توبه کنی، بعد بگویی از درب همان طرف خارج می‌‌شوم چون به وسط رسیدم از آن طرف خارج می‌‌شوم، خارج می‌‌شوی التائب من الذنب کمن لاذنب له. و شما اصلا لازم نیست استحلال بطلبید. چرا؟ برای این‌که اجرة المثل ندارد. از این درب آمدن و از آن درب رفتن که اجرت ندارد. یک وقت محل دید و بازدید است، ‌باغ فین کاشان است، بلیط دارد، آن بحث دیگری است. آخه این باغی که در این روستا چهار تا درخت خشکیده دارد این‌که بلیط بازدید ندارد. کار، کار حرامی است، من بدون اذن مالک نباید وارد بشوم ولی اگر وارد شدم اجرة المثل ندارد. این‌جا استحلال ندارد. استحلال در جایی است که یک حقی بقائا به گردن من است مثل اجرة‌المثل من برای این‌که آن اجرة المثل را یا پرداخت کنم یا راضی کنم طرف را باید به او مراجعه کنم.

[سؤال: ... جواب:] حق الناس است اما این‌که معروف است که حق الناس باید برویم از او حلالیت بطلبیم این درست نیست. حق الناس است اما هر حق الناسی باید برویم استحلال بگیریم از آن طرف؟ نه، ‌دلیل ندارد. شما یک دانه نخودچی، یک عدد نخودچی مالیت فرض کنید ندارد، برداشتید گذاشتید دهان‌تان هیچ اجرتی ندارد، کار حرامی کردید، ‌توبه کن اما حتما باید بروی به صاحب مغازه بگویی آقا یک دانه نخودچی از مغازه‌ات برداشتم حلالم کن؟ لزومی ندارد. حق الناس در جایی است که من با این کارم یک حقی را برای او ایجاد کردم، یک بحث این است که حرام بودن تصرف در مال غیر از باب حق غیر است، او می‌‌تواند اسقاط کند بگوید من راضیم این مال من را‌، این یک دانه نخودچی را بخوری، از این جهت حق الناس است، غیبت حق الله است یعنی اگر غیبت شونده بگویند راضیم از من غیبت کنید حلال نمی‌شود غیبت کردن. این یک فرق حق الله و حق الناس که در غیبت اگر غیبت شونده می‌‌گوید من راضیم شما این جریان ما را و لو عیب است برای ما ولی من راضیم شما برای دوستانت تعریف کنی و شیعیان اهل بیت یک خنده‌ای بکنند و خوشحال بشوند ثوابش به ما برسد. نه جایز نیست. غیبت جایز نیست و لو شخصی که غیبت او را می‌‌کنید قبلا به شما گفته راضیم. اما در حق الناس اگر طرف بگوید راضیم دیگه حرمت ساقط می‌‌شود. از این جهت خوردن این مال غیر که مالیت ندارد ولی ملک غیر است این حق الناس است. همین دخول در این باغ حق الناس است به این معنا که اگر صاحب باغ می‌‌گفت راضیم حلال بود. اما این‌که بعد از این‌که این کار را کردی حالا می‌‌خواهی توبه کنی خب انی لغفار لمن تاب اطلاق دارد. دلیل ندارد من بروم صاحب باغ را پیدا کنم آقا لطفا من را حلال کن. اگر مستحق اجرت است، بله، باید بروم حلالم بکند دیگه ابراء بشوم ذمه‌ام از این اجرت اما اگر نه، اجرتی ندارد این تصرف من، هیچ دلیلی بر لزوم استحلال نداریم.

[سؤال: ... جواب:] آنی که شما اشاره می‌‌کنید به نهج البلاغة که ثکلتک امک اتدری ما الاستغفار، او کمال استغفار است و الا گوشتی که با آن مال حرام روییده باید آن قدر به خودت ریاضت بدهی که آن گوشت آب بشود، ‌این‌ها که لازم نیست در توبه. توبه عبارت است از الندم علی ما مضی و العزم علی ان لایعود. بیشتر از این نیست که. ... میلیارد‌ها تومان حق الناس است، من ضامن او هستم. نه، فرض کنید که رفتم پنجره ماشینش باز بود یک بوق زدم، یکی هم در مقابل بود او هم ترسید. حالا من بیایم صاحب ماشین را پیدا کنم بگویم ببخشید یک بوقی زدیم بی اجازه شما. این‌که پول ندارد، برویم به آن آقایی که ترساندیم، بگوییم ببخشید ما شما را ترساندیم ما را حلال کن. نه ما همچون اطلاقی نداریم.

کلام در این است که آقای سیستانی فرمودند دلیل ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه این اضطرار به خروج از مکان مغصوب را بعد التوبة شامل می‌‌شود، انصراف ندارد.

به نظر ما این درست نیست. برای این‌که اصلا اضطرار به سوء اختیار اضطرار نیست عرفا. یعنی کسی که می‌اید باغ مردم مجبور است از آن‌جا برگردد، اصلا دلیل ما من محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه موضوعا انصراف دارد از او نه حکما تا بگوییم انصراف حکمی به ملاک این است که مردم جری نشوند بر گناه پس شامل فرض توبه نمی‌شود. نه، اصلا عرف می‌‌گوید این ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه آن اضطرارهای طبیعی را می‌‌گوید نه اضطرارهای عمدی. اصلا اضطرار در این روایت شامل ناچار شدن عمدی نمی‌شود. و لااقل من الشک.

[سؤال: ... جواب:] عمدا مثل آنی که در قرآن دارد که عمدا رفت سفر معصیت، مجبور شد اکل میته بکند، توبه هم بکند آن اکل میته حرام است. توبه هم نکند باید بخورد برای حفظ جانش اما حلال نیست. عقل به او می‌‌گوید اخف القبیحین را مرتکب بشو، عقل به او می‌‌گوید شما رفتی سفر، ‌سفر معصیت مجبور شدی اکل میته بکنی خدا اجازه نداده ولی نه این‌که نخور تا بمیری، نه بخور برای حفظ جانت ولی می‌‌آیند کتکت می‌‌زنند. اگر نمی‌خوردی و مختصر فوتی می‌‌کردی آن وقت بیشتر کتکت می‌‌زدند. توبه هم بکنی، ‌عقاب نمی‌شوی، نه این‌که مبغوض نیست. توبه بکنی عقاب نمی‌شوی نه این‌که این فعلت مبغوض نیست. آخه این آقایآن‌که می‌‌خواهند بگویند بعد از توبه این حرکت خروجیه از مکان مغصوب حرام نیست می‌‌خواهند نماز در حین خروج را تصحیح کنند و الا ما هم قبول داریم بعد از توبه عقاب نمی‌شود بر این خروجش. بحث در این است که ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر که آقای سیستانی به او استدلال می‌‌کنند می‌‌خواهد بگوید این خروج بعد التوبة از اول مشمول دلیلل حرمت نبوده. چون مشمول دلیل حرمت نبوده مثل آن اضطرار لابسوء الاختیار می‌‌شود و لو نماز بخواند در حال حرکت خروجیه مثل این‌که روی گاری سوار است، رو به قبله هم فرض کنید هست دارد از باغ می‌اید بیرون همآن‌جا می‌‌تواند نماز بخواند. این‌ها می‌‌خواهد بگویند این نمازش متحد با غصب حرام نیست ما می‌‌گوییم چرا متحد با غصب حرام نیست و لو توبه کند. فوقش عقاب نمی‌شود بر این غصب.

[سؤال: ... جواب:] چه اشکال دارد نهی فعلی داشته باشد؟ ... وجوب عقلی دارد. شارع هیچ تدخل نکرده شرعا در این مورد. نخیر ترخیص شرعی ندارد در ارتکاب غصب. ولی عقلا لازم است مرتکب این غصب اخف بشود تا از غصب اشد اجتناب کند. شارع هنوز می‌‌گوید غصب حرام است اما معنای این‌که این غصب حرام است این نیست که الان می‌‌گویم نرو بیرون، ‌معنای این‌که غصب حرام است این نیست که الان بیرون نرو. من نمی‌خواهم مثال‌های شنیع را تکرار کنم. من زنی بامرأة اجنبیة، او را تصور کنید، این توسط در دار مغصوبه را اگر می‌‌خواهید هر چی می‌‌خواهید این‌جا بگویید حلال است آن‌جا هم بگویید. الان ترخیص شرعی در ارتکاب این خروج ندارد. شما عمدا با ماشین‌تان رفتید در یک جایی که خلاف قانون است، بمانی آن‌جا خلاف قانون است بیرون بیایی جاده یک طرفه است خلاف قانون است. عقل به شما می‌‌گوید برو بیرون تا خلاف قانون یک دقیقه‌ای بکنی، نه این‌که بمانی این‌جا تا خلاف قانون شبانه روزی بکنی در عین حال هر کاری بکنی خلاف قانون است. چرا وارد جاده یک طرفه شدی. ... انصراف خطاب قانونی و خطاب مطلق از عجز طبیعی است نه از عجز به سوء اختیار. از عاجز طبیعی که از اول عاجز است، ‌عجز لابسوء الاختیار دارد منصرف است. کسی که از بالای کوه خودش را پرتاب می‌‌کند، ‌این حرمت قتل نفس شاملش می‌‌شود همین الان هم مشمول حرمت نفس است. بگوییم وقتی که خودت را پرتاب کردی از اختیارت خارج شد ادامه‌اش داری می‌‌آیی پایین و ته دره می‌‌افتی و کشته می‌‌شوی این حرام نیست. چرا حرام نیست؟‌قتل نفس حرام است. اطلاق حرمت قتل نفس این را می‌‌گیرد.

[سؤال: ... جواب:] یعنی قانون بگوید یحرم قتل النفس اصلا عقلائی نیست این حرف که بگویید این قانون حرمت قتل نفس که خودکشی حرام است تا آن لحظه‌ای بود که از بالای کوه این خودش را پرت نکرد اما بعد از این‌که خودش را پرت کرد تا نیم ساعت دیگه می‌‌رسد ته دره می‌‌خورد سرش به سنگ ته دره کشته می‌‌شود آن موقع دیگه حرمت ندارد. اصلا عقلائی نیست این حرف. خطاب شخصی نیست که بعد از این‌که این خودش را از کوه پرتاب کرد بگویند ادامه‌اش را بگویند لاتقتل نفسک لاتقتل نفسک. ... معلوم است در خطاب شخصی لغو است. در خطاب شخصی خطاب ناسی هم لغو است، ‌خطاب جاهل مرکب هم لغو است. اما خطاب مطلق و قانونی است قتل نفس حرام است حالا یک موردش این‌جور است که بین آن پرتاب کردن از بالای کوه تا کشته شدن نیم ساعت طول می‌‌کشد بگوییم عقلاء می‌‌گویند این قانون قتل النفس حرام تقیید خورده است به آن لحظه‌ای که هنوز خودش را پرتاب نکرده است.

[سؤال: ... جواب:] در خطاب شخصی یک عملیه زایده جعل شخصی است. آن عملیه زایده لغو است. اما در خطاب مطلق عملیه زایده نیست، ‌مولی یک جعل کلی دارد، غصب حرام است خودکشی حرام است، ‌زنا حرام است. بعد عقلائی است که همه این‌ها را ما بیاییم مقید کنیم به آن‌که حرکت خروجیه در غصب و ما شابه الغصب حرام نیست، ‌در قتل نفس هم بعد از این‌که سبب قتل نفس را ایجاد کرد دیگه قتل نفس حرام نیست. حالا اگر قتل نفس حرام باشد چی می‌‌شود. اگر غرض از تحرم ادامه زاجریت است بله معنا ندارد. غرض از تحریم غصب هم در این‌جا زاجریت خروج از مکان مغصوب است بله معنا ندارد. همچون غرضی نیست. غرض از نهی از غصب زجر از غصب است به این‌که اصلا مرتکب غصب نشود.

[سؤال: ... جواب:] در خطاب شخصی چون بعد از این‌که داخل شد بگوید لاتخرج، ‌لاتخرج، می‌‌گوید برای چی می‌‌گویی لاتخرج، ‌عقلا لازم است بر من خروج. اما یک قانون می‌‌گوید غصب مال مردم حرام است، شما نیم ساعت کار حرام کردی، ‌یک ربع رفتی داخل باغ یک ربع هم برگشتی. می‌‌گویی اگر می‌‌ماندم آن‌جا که غصب بیشتری بود می‌‌گوید بله عقلا باید شما خارج می‌‌شدی ولی این دلیل نمی‌شود بگوییم شما نیم ساعت غصب حرام ایجاد نکردی. می‌‌توانستی نروی.

[سؤال: ... جواب:] نهی چه فرق می‌‌کند با حرمت؟ نکن این کار را و لو به این‌که اصلا داخل نشوی. باز عرض می‌‌کنم بعد از دخول باز می‌‌گوید غصب حرام است، همین الان هم این خروج مصداق غصب حرام است ولی عقلا باید مرتکب بشوی از باب ارتکاب اخف القبیحین. فرقی بین این‌که بگوید حرام است یا بگوید غصب را مرتکب نشوید ما نمی‌فهمیم.

پس این‌که بزرگانی مثل مرحوم آقای خوئی فرمودند تا قبل از این‌که داخل بشوی در این مکان مغصوب، ‌نهی از خروج داشتی. ولی وقتی داخل شدی نهی از خروج دیگه نداری چرا برای این‌که نهی از غیر مقدور است. چون باید شما خارج بشوی، نمی‌توانی خارج نشوی. پس بیایند بگویند لاتخرج این نهی از غیر مقدور است. یا در بحوث فرمودند این نهی فاقد زاجریت است، ‌الان بیایند بگویند لاتخرج به غرض این است که من خارج نشوم بمانم در مکان مغصوب؟ این‌که معنا ندارد. چون معنایش این است که مرتکب قبیح اشد بشویم، پس الان دیگه روح زاجریت ندارد. جوابش این است که قوام خطاب نهی به زاجریت فعلیه نیست، اصل زاجریت در این‌جا هست. ما عقلائی نمی‌دانیم این اشکال را که کسی بعد از اضطرار به سوء اختیار که حرام است بر او یک فعلی، ‌بگوییم این حرام بودنش لغو است. پس قرآن‌که در مورد مضطر به اکل میته استثناء می‌‌کند، غیر باغ و لاعاد، غیر متجانف لاثم، این چی را استثناء می‌‌کند. می‌‌گوید اگر مضطر به اکل میته شدی ولی به سوء اختیار، شما حرمت از شما برداشته نشده. معنای این‌که حرمت اکل میته از شما برداشته نشده این نیست که نخور این میته را تا بمیری. نه، از باب تزاحم بین حرام اشد و حرام اخف که حرام اشد قتل نفس است حرام اخف اکل میته است باید این میته را بخوری عقلا و لکن قانونا ممنوع است. منع قانونی شاملش می‌‌شود و لذا مجازات می‌‌شوی بر این اکل میته.

این یک قول که به نظر ما قول صحیح هم هست.

قول دوم قول شیخ انصاری است که فرموده این خروج از از اول هم حرام نبوده. اصلا خروج از مکان مغصوب حتی در غصب به سوء اختیار خارج از دلیل حرمت غصب است. مرحوم نائینی هم فرموده این کلام شیخ کلام متینی است. بلکه مرحوم شیخ فرموده ظاهر فقهاء هم لعل همین باشد. چون گفتند نماز در حال خروج از مکان مغصوب صحیح است خب اگر خروج حرام بود و متحد با نماز، ‌چه جور این نماز صحیح خواهد بود؟

صاحب مدارک هم فرموده این‌که در کلام بعض اصولیین هست که خروج از مکان مغصوب حکم معصیت را دارد، این غلط است بلکه خروج اصلا معصیت نیست.

وجهی که این آقایان ذکر می‌‌کنند این است که می‌‌گویند این خروج حتی حرمت سابقه هم ندارد. صاحب کفایه و آقای خوئی می‌‌فرمودند این خروج قبل از این‌که داخل بشوید مشمول خطاب نهی بود، بعد از اضطرار دیگه مشمول خطاب نهی نیست، و لذا این خروج محکوم به حرمت سابقه بوده است، حرمت فعلیه ندارد. این بزرگان مثل مرحوم شیخ و صاحب مدارک فرمودند اصلا حرمت سابقه هم ندارد. اصلا شما از اولی که وارد این مکان مغصوب می‌‌شوید، این باغ از این درب تا درب مقابل نیم ساعت راه است فرض کنید، یک ربع باید بروید تا برسید وسط باغ، این حرام است، ‌اما آن یک ربع بعدی که خارج می‌‌شوید به بیرون باغ، آن یک ربع بعدی را اصلا قصد قربت بکن، از اول که وارد باغ می‌‌شوی بگو خدا یک ربع از رفتنم داخل باغ، خیلی عذر می‌‌خواهم تحت تاثیر شیطان و نفس اماره هستم، آن یک ربع ادامه‌اش بخاطر تو است یا رب العالمین، وارد بشو. چرا؟ برای این‌که تخلص از غصب هم عقلا واجب است هم شرعا. و این مصداق تخلص از غصب است.

واقعا عجیب است. عرض کردم هر چی شما این‌جا تصور می‌‌کنید در آن مثال‌های شنیع هم تصور کنید ببینید واقعا طرف بیاید این‌جوری حرف بزند که این حصه خروجیه از اول مشمول خطاب نهی نبوده و لذا مبغوض هم نیست. اصلا محبوب است. خروج از مکان مغصوب مصداق غصب است چه جوری می‌‌خواهد مصداق تخلص از غصب است.

بله‌ این یک ربعی که از وسط باغ می‌‌روید از آن درب دیگر باغ خارج می‌‌شوید این یک ربع غصبٌ اخف من البقاء فی هذا المکان. این‌ها با هم تضاد دارند. نه این‌که این خروج من مصداق غصب نیست. بله، این مقدمه این است که یک ربع بعد بیرون این باغ مغصوب باشم، مقدمه تخلیه است، مقدمه این‌که یک ربع دیگر بیرون این مکان مغصوب باشم.

[سؤال: ... جواب:] ما از شما یک سؤال می‌‌کنیم جواب بدهید. این مالک گفت یک ربع راضیم در باغ من باشید. الان ساعت ده است تا ده و ربع مثل شیر مادر بر تو حلال است داخل باغ من باشید. ما می‌‌گوییم خدا! ما گفتیم یک ربع تحت تاثیر نفس اماره وارد این باغ می‌‌شویم تا وسط باغ، آن یک ربع بعدش هم شیخ انصاری رضوان الله علیه فرمود اصلا حرام نبود. حالا مالکش می‌‌گوید راضیم یک ربع داخل باغ من باشید، پس آن یک ربع اول هم من پشیمان شدم از عذرخواهی و این‌که بگویم تحت تاثیر نفس اماره، نه، مالک گفته تا یک ربع راضیم. ملتزم می‌‌شوید که اصلا من کار حرامی نکردم؟ می‌‌گویم ده و ربع که شد وسط باغ هستم بعد از این هم شیخ انصاری فرموده مثل شیر مادر بر تو حلال است.

و لذا به نظر ما این فرمایش درست نیست.

قول سوم قولی است که از ابی هاشم جبایی نقل شده، میرزای قمی می‌‌گوید اکثر متاخرین و ظاهر فقهاء می‌‌گویند این خروج بالفعل هم حرام است هم واجب. همین الان هم خطاب داری لاتخرج هم خطاب داری اخرج. اما این‌که خطاب می‌‌گوید لاتخرج قول اول این را تایید کرد. اما خطاب اخرج از باب این‌که مصداق رد مال مغصوب است به صاحبش یا مقدمه تخلص از غصب زاید است. حالا اگر مصداق رد مال مغصوب به صاحبش باشد می‌‌شود واجب نفسی اگر مقدمه تخلص از غصب زاید باشد می‌‌شود واجب غیری. پس هم شد حرام هم شد واجب. بعد هم فرمودند چه اشکال دارد یک چیزی هم واجب باشد هم حرام به دو عنوان. شما می‌‌توانستی از اول وارد این مکان مغصوب نشوی حالا که شدی باید تحمل کنی این دو تکلیف متضاد را.

این هم اشکالش واضح است که تکلیف به محال، محال است.

بقیه‌اش بماند ان‌شاءالله برای فردا.

جلسه 66-418

**یک‌شنبه - 13/11/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در حکم خروج از مکان مغصوب بود نسبت به کسی که به سوء اختیار داخل در آن مکان شده. پنج قول در این مسأله بود:

قول اول این بود که این خروج مصداق حرام هست، مصداق غصب محرم هست و لو عقلا ارتکابش لازم هست از باب تزاحم بین فاسد و افسد. مثل کسی که خودش را عمدا مضطر می‌‌کند که یا فقاع بخورد یا خمر، ‌یا آب نجس بخورد یا خمر، ‌باید آب نجس را بخورد برای حفظ جانش چو مضطر است اما عقاب می‌‌شود چرا این آب نجس را خوردی؟ و اطلاق دلیل شرب الماء النجس حرام شامل او هم می‌‌شود.

قول دوم این بود که مرحوم شیخ و مرحوم محقق نائینی اختیار کردند که این خروج از مکان مغصوب واجب است، ‌هیچ وقت حرام نبوده است. این حصه از تصرف در مال غیر مصداق قبیح نیست، چون تخلص از حرام قبیح نیست و خروج از مکان مغصوب مصداق تخلص از حرام است. که ما این را نپذیرفتیم.

قول سوم این بود که محقق قمی به اکثر متاخرین و ظاهر فقهاء نسبت داد و از ابی هاشم جبائی از سران معترضه نقل شده که این خروج هم واجب است و هم حرام.

نوعا بزرگان ما استیحاش کردند که چطور می‌‌شود این خروج هم زمان هم واجب است هم حرام. ولی با این تقریبی که ما کردیم استیحاش برطرف می‌‌شود. حرام است نه این‌که الان زاجر فعلی داریم از خروج، ‌نخیر. مصداق غصب محرم است و زجر از او به این بود که وارد نشوید در این مکان مغصوب تا مجبور بشوید به خروج از آن. از این حیث مصداق حرام است. امتثال او به این بود که اصلا داخل نشویم در مکان مغصوب. الغصب حرام حدوثا و بقاءا و این شامل این خروج از مکان مغصوب هم می‌‌شود. از طرف دیگر چون مقدمه تخلص از غصب زاید است واجب غیری هم خواهد بود.

اشکالی که این قول دارد این است که ما مقدمه واجب را واجب نمی‌دانیم. ولی بعضی‌ها بیشتر از این اشکال کردند. مثل امام فقط اشکال‌شان به این قول ثالث همین است که این قول ثالث مبتنی بر این است که خروج از مکان مغصوب معنون به یک عنوان واجبی باشد ما این را قبول نداریم. چون صرفا می‌‌شود مقدمه برای تخلص از غصب زاید، ‌مقدمه واجب که واجب نیست.

اما برخی از بزرگان اشکال‌های دیگری کردند. مثلا محقق اصفهانی فرموده اصلا خروج از مکان مغصوب مقدمه واجب نیست. چرا؟ برای این‌که خروج از مکان مغصوب مقدمه بودن در خارج این مکان است در زمان لاحق. شما این پنج دقیقه که خارج می‌‌شوید از این باغ این مقدمه است که پنج دقیقه دیگر بیرون باغ باشید. خب بیرون باغ بودن که واجب نیست؛‌ ضد حرام است. بودن در این باغ حرام است چه در این پنج دقیقه چه بعد از این پنج دقیقه. بودن بیرون باغ که واجب نیست. حرکت خروجیه مقدمه این است که ما پنج دقیقه دیگر بیرون باغ باشیم، بیرون باغ بودن در پنج دقیقه دیگر ضد داخل باغ بودن است نه این‌که ما بگوییم بودن بیرون باغ مقدمه نبودن داخل باغ است و خروج ما هم مقدمة المقدمة است. محقق اصفهانی فرموده این حرف‌ها درست نیست که کسی بگوید این خروج ما مقدمة الکون فی خارج الدار است در زمان لاحق و کون خارج الدار در زمان لاحق مقدمه عدم کون فی داخل الدار است در زمان لاحق. آن وقت خروج می‌‌شود مقدمة المقدمة. نه، محقق اصفهانی فرموده قبول دارم خروج در این پنج دقیقه مقدمه کون خارج المکان المغصوب است در زمان لاحق اما کون خارج المکان المغصوب در زمان لاحق رابطه‌اش با کون فی داخل المغصوب در آن زمان رابطه تضاد است. در اضداد گفته‌اند وجود یک ضد مقدمه عدم ضد دیگرش نیست. قیام مقدمه عدم جلوس نیست، ‌عدم جلوس مقدمه قیام نیست. و لذا این خروج از مکان مغصوب محقق اصفهانی فرموده پذیرفتیم و می‌‌پذیریم که مقدمه است برای بودن خارج این مکان مغصوب در زمان لاحق اما بودن در خارج از مکان مغصوب که واجب نیست، ‌ضد حرام است، ضد حرام مقدمه ترک حرام نیست.

این فرمایش محقق اصفهانی است که نتیجه گرفته پس این خروج مقدمه واجب یا مقدمه ترک حرام نیست.

به نظر ما این اشکال درست نیست. چرا؟ برای این‌که عدم کون فی المکان المغصوب این‌که پنج دقیقه دیگر من در این مکان مغصوب نباشم این مقدماتی دارد. فرض این است که من الان در این مکان مغصوب هستم، من که در این مکان مغصوب هستم اگر بخواهم پنج دقیقه دیگر در این مکان مغصوب نباشم این مقدماتی دارد. همین‌طور دست روی دست بگذارم بگویم خدایا کاری کن که ما از این حرام که بودن در مکان مغصوب است در پنج دقیقه دیگر اجتناب کنیم. خب ملائکه می‌‌گویند بلند شو برو بیرون، مقدمه اجتناب از بودن در این مکان مغصوب برای شما که فعلا در این مکان مغصوب هستی این است که حرکت کنی بروی بیرون. پس خروج از این مکان مقدمه ترک بودن در این مکان است در پنج دقیقه دیگر. چرا؟ برای این‌که توقف دارد انعدام غصب این مکان مغصوب در پنج دقیقه بعد بر این‌که من در این پنج دقیقه از این مکان خارج بشوم.

[سؤال: ... جواب:] ما این‌جا عرض می‌‌کنیم. یک وقت شما از اول بیرون هستی، ‌از اول وارد این مکان مغصوب نشدی، انعدام غصب حدوثا و بقاءا متوقف بر خروج نیست. ولی یک وقت وارد این مکان مغصوب شدی، ‌چطور می‌‌شود غصب این مکان در پنج دقیقه بعد، محقق بشود بدون خروج من از این مکان. می‌‌شود ما لایتم الواجب الا به. مقدمه واجب همین است دیگه.

اتفاقا ما در برخی از اضداد همین را گفتیم. شما اگر یک ظرف پر از گل را مولی می‌‌گوید آبش کن، ‌باید اول این گل‌ها را بشوری برود، ‌پر کردن این ظرف از آب متوقف است بر پاک کردن گل از این ظرف. این‌ها ضد هستند. بودن گل در این ظرف با بودن آب در این ظرف ضدان هستند ولی ما که این‌طور نیست که آیه و روایت داشته باشیم که لایتوقف وجود الضد علی عدم ضده الآخر. نه، گاهی برای ایجاد یک ضد ما نیاز داریم که ضد آخر را اعدام کنیم. شما اگر بخواهید این دیوار را رنگ سفید بزنید در حالی که رنگ مشکی دارد باید اول رنگ مشکی را پاک کنید و الا هر چی روی این رنگ مشکی رنگ سفید بزنید رنگ سفیدش سفید نخواهد بود، ‌تیره خواهد بود. اول باید یک کاری بکنید رنگ مشکی از بین برود بعد رنگ سفید بزنید. اول باید این ظرف پر از گل را خالی کنید به قول عرفاء اول تخلیه بعد تحلیه. اول باید این زنگارها را بزداییم بعد معطر کنیم قلب‌مان را. باید اول این گل و لای را از این ظرف بشوریم بعد آب پر کنیم.

[سؤال: ... جواب:] شما گاهی مثلا امر دائر است بروی ازاله نجاست از مسجد کنی یا نماز بخوانی. اگر نروی ازاله نجاست بکنی بروی نماز بخوانی نمی‌گویند چون نماز خواندی نرفتی مسجد را تطهیر کنی. مسجد را نخواستی تطهیر کنی. عدم تطهیر مسجد مستند به عدم اراده شماست. و الا اگر اراده می‌‌کردی تطهیر کنی مسجد را می‌‌رفتی مسجد را تطهیر کنی نمی‌رفتی نماز. توقف ندارد تطهیر مسجد مگر بر اراده تطهیر مسجد. اراده بکن تطهیر مسجد، نمی‌روی نماز بخوانی. این جا می‌‌گویند امر به ازاله مستلزم امر به نماز نیست. شما اراده نداری تطهیر مسجد بکنی نمی‌روی تطهیر مسجد بکنی. و الا اگر اراده بکنی خودبخود دیگه سمت نماز نمی‌روی. مستند است عدم تطهیر مسجد به فقد مقتضی، فقد اراده، ‌نه به وجود ضد که نماز است. آن‌جا این‌جور گفتند. اما همه جا این‌جور نیست. شما وقتی می‌‌گویند این ظرف را پر از آب کن ظرف پر از گل و لای است. اول باید این گل و لای را تمییز کنی بعد آب بریزی و الا هر چی آب بریزی گل می‌‌ریزد بیرون. گل مانع است از این‌که آب در این ظرف پر بشود. من که این جا در مکان مغصوب هستم اگر بخواهم اجتناب کنم از غصب در پنج دقیقه بعد متوقف است بر این‌که در این پنج دقیقه از این مکان خارج بشوم.

[سؤال: ... جواب:] بحث در این است که توقف دارد تخلص از حرام در پنج دقیقه آینده که غصب این مکان است در آن پنج دقیقه آینده این توقف بر چی دارد؟ خودبخود که من نمی‌توانم متخلص بشوم از غصب در این پنج دقیقه آینده، توقف دارد که گام بردارم به سمت درب خروجی در این پنج دقیقه. این‌که واضح است و لذا این می‌‌شود مقدمه واجب که عبارت است از تخلص از این غصب زاید.

اشکال دومی که شده بر این‌که این خروج گفتند مقدمه واجب نیست گفتند ما اصلا واجبی نداریم این‌جا. ما حرام داریم. غصب حرام است، خب غصب دو مصداق دارد یک مصداقش خروج است که این هم مصداق غصب است دیگه. گام بر می‌‌دارم در زمین مردم پنج دقیقه طول می‌‌کشد تا بروم بیرون این مصداق غصب است دیگر و فرض هم این است که به سوء اختیار بوده است. این یک حرام. حرام دیگر بقاء در این مکان مغصوب است. هر دو مصداق غصب هستند. پس امر دائر بین دو فرد از حرام است: بیرون بروم یک فرد از غصب، بمانم فرد دیگر از غصب. در تزاحم بین دو حرام عقل می‌‌گوید باید حرام اخف را اختیار کنی. این ربطی به مقدمیت ندارد. مثل این‌که من که از بالای بلندی می‌‌افتم زمین امر دائر است که روی کوزه مردم بیفتم کوزه مردم بشکند روی بچه مردم، ‌بچه مردم بمیرد مقدمیتش در کار نیست که بگوییم مقدمه حفظ بچه این است که بیفتم روی کوزه. مقدمیتی در کار نیست چون بین این‌ها تزاحم است. اما عقل می‌‌گوید بیفت روی کوزه اختیار حرام اخف بکن برای اجتناب از حرام اشد. پس بحث مقدمه واجب مطرح نمی‌شود.

این هم درست نیست به نظر ما. چرا؟ برای این‌که فرض این است که آن حرام اشد اجتناب از او متوقف بر ارتکاب این حرام اخف است. چه جور من می‌‌خواهم از آن حرام اشد اجتناب کنم. بودن در این مکان بعد از این پنج دقیقه این حرام اشد است چه جور می‌‌خواهم از این حرام اجتناب کنم. اجتناب از حرام واجب است و لو به نظر عرفی ترک حرام واجب است کما این‌که ترک واجب حرام است. چه جور ترک واجب حرام است عرفا، ترک حرام هم واجب است. توقف دارد ترک حرام اشد بر ارتکاب این حرام اخف.

[سؤال: ... جواب:] چه فرقی می‌‌کند. مولی وقتی ببیند اجتناب شما از این حرام اشد متوقف است بر ارتکاب یک حرام اخف، طبعا می‌‌خواهد شما این حرام اخف را مرتکب بشوی. کسی که قائل است که مقدمه واجب است، ‌ما که قائل نیستیم، آنی که قائل است همین را می‌‌گوید. ... شما اگر ببینید که اجتناب از یک حرام اشد به این است که حرام اخف را مرتکب بشوید، ‌این ماشین‌تان را بزنید دیوار ماشین آسب ببیند تا این‌که نروید سمت دره که بچه مولی در ماشین است خودتان مهم نیستید بچه مولی در ماشین است می‌‌افتد در دره و تلف می‌‌شود. مولی چه می‌‌گوید؟ می‌‌گوید بزن سمت دیوار. امر می‌‌کند. چون توقف دارد امر به حفظ پسر مولی به ارتکاب این حرام اخف. این هم حرام است چون مولی راضی نبود. ما می‌‌گوییم هر کجا اجتناب از حرام اشد متوقف باشد بر ارتکاب حرام اخف همان بیانی که آقایان در مقدمه واجب می‌‌گویند این‌جا هم می‌اید. ... این مثل این می‌‌ماند شما برای این‌که نخورید به این شخص که بیفتد ته دره، باید عقب عقب بروید. مولی در این‌جا نسبت به عقب عقب رفتن شما چه حالتی دارد. مولایی که نمی‌خواهد آن شخص که چه بسا نوزادش است بیفتد ته دره می‌‌گوید من نسبت به رفتن شما بی تفاوتم یا می‌‌گوید عقب عقب برو چون اگر عقب عقب نروی می‌‌خوری به فرزند من فرزند من می‌‌افتد ته دره. بله، ما اصلا معتقدیم مقدمه واجب واجب نیست، ‌علت تامه حرام حرام نیست. ما خیال‌مان راحت است به قول امام اما کسانی که می‌‌گویند مقدمه واجب واجب است علت تامه حرام حرام است باید ملتزم بشوند. که این خروج از مکان مغصوب تنها وسیله اجتناب از حرام اشد است که بقاء الغصب فی هذا المکان است. و لذا وجوب غیری پیدا می‌‌کند.

[سؤال: ... جواب:] وجوب عرفی دارد ترک حرام. نه این‌که ما دو تا حکم شرعی داریم یکی حرمت فعلی یکی وجوب ترک آن. و لکن عرفا ترک حرام واجب است. علاوه بر این‌که عرض کردم همان بیانی که شما می‌‌گویید مولایی که صعود علی السطح را از شما می‌‌خواهد می‌‌گوید برو بالای پشت‌بام، نمی‌تواند شوق نداشته باشد به نصب سلم، دلیل مقدمه واجب این است دیگه، ‌خب همین دلیل می‌اید در جایی که اگر نصب سلم نکنید بچه مولی تلف می‌‌شود، بچه مولی کشته می‌‌شود، ‌خب مولایی که نهی کرده است از کشته شدن بچه‌اش، راه کشته نشدن بچه‌اش این است که شما نرده بان را محکم بگیرید، ‌نرده بان را شل بگیرید بچه می‌‌افتد. و لذا مولی شوق پیدا می‌‌کند به محکم گرفتن نرده بان چون راه منحصر به اجتناب از کشته شدن فرزند او این است که نرده بان را محکم بگیرید. این یک چیز عرفی است. منتها ما معتقدیم این‌ها ملاکات وجوب و حرمت شرعی نیست قانون این است که این فعل واجب است آن فعل حرام است مقدماتش را مولی کاری ندارد. ... اگر شل نگه داری نرده بان را بچه مولی می‌‌افتد، ‌مولی حکیم است یا نیست، عاقل است یا عاقل نیست، ‌اگر عاقل است بگوید من نسبت به این نرده بان محکم گذاشتن تو بی تفاوتم به من ربطی ندارد، ‌یک وقت در مقام قانون‌گذاری است می‌‌گوید قانون من این است که حفظ فرزندم واجب است قتل او حرام است کاری به بقیه امور ندارم این درست است. اما اگر دل مولی را دنبال کنیم می‌‌شود دل مولی بی تفاوت باشد؟ اصلا مگر می‌‌شود مولایی که می‌‌داند اگر نرده بان را محکم نگه نداریم بچه‌اش تلف می‌‌شود نسبت به محکم نگه داشتن نرده بان بی تفاوت باشد. منتها این‌ها روح حکم شرعی نیست.

[سؤال: ... جواب:] قطعا قبول داریم که به لحاظ دل مولی حب و بغض مولی، مگر می‌‌شود مولی نسبت به یک شیئی حب داشته باشد نسبت به مقدمه او حب نداشته باشد؟ مگه می‌‌شود مولی نسبت به یک چیزی بغض داشته باشد نسبت به علت تامه او بغض غیری نداشته باشد؟ امکان ندارد. منتها می‌‌گوییم روح حکم این‌ها نیست.

ما اصلا هیچ محذوری نمی‌دانیم یک شیئی هم مبغوض نفسی باشد هم محبوب غیری. هیچ محذوری ندارد. یعنی مولی به دو حیثیت می‌‌گوید مثلا شما واقعا نباید می‌‌آمدی در این مکان مغصوب، بد کردی، الان هم بد می‌‌کنی، این گام‌هایی که بر می‌‌دارید و لو به سمت درب خروجی اصلا مبغوض من است من از دست شما ناراحتم، ‌اصلا بر فرض حرمت فعلیه ساقط بشود به قول آقای خوئی ولی مبغوضیت دارد، ما که می‌‌گوییم حرمت فعلیه هم دارد، مبغوضیتش که مسلم است الان است، ولی در عین حال باید این کار را بکنی از باب تعلق غرض غیری به آن چون باید این کار را بکنی تا مرتکب حرام اشد نشوی. مبغوض نفسی است در عین حال از باب این‌که مقدمه ترک یک حرام اشد است یا مقدمه یک واجب اهم شده است من می‌‌گویم مرتکب بشو. مثلا شما یک غذای حلال داشتی حفظ جانت هم بر او موقوف است نخوردی گفتی خوشم نمی‌اید گذاشتی تا گربه آمد خورد. مانده یک غذای حرام، لحم خنزیر، اگر این را هم نخوری می‌‌میری. مولی می‌‌گوید خیلی آدم بدی هستی، حفظ جانت واجب بود مقدمه حلال هم داشت، خوردن آن آب گوشت با گوشت گوسفند گفتی من آب گوشت دوست ندارم گذاشتی آن گوشه یک گربه یا آدم گرسنه‌ای آمد و خورد. حالا شما هستی و این گوشت خوک. مولی مسلم مبغوضش است خوردن این گوشت خوک در عین حال می‌‌گوید باید این گوشت خوک را بخوری برای حفظ جانت.

[سؤال: ... جواب:] در مقام کسر و انکسار چرا می‌‌گوید باید بخوری برای حفظ جانت در عین حال عقابت هم می‌‌کنم لم اکلت لحم الخنزیر و لکن اگر هم نخوری عقاب اشد داری لم قتلت نفسک. ... این مثال را حل کنید. من مقدمه حفظ نفسم را بخاطر سوء اختیار که مقدمه مباحه داشت گذاشتم آن مقدمه مباحه از بین رفت منحصر شد به مقدمه محرمه اکل لحم خنزیر اما باید این لحم خنزیر را بخورم تا زنده بمانم، ‌مسلم قتل نفس اهم است از حرمت اکل لحم خنزیر و لکن هم مبغوض است این اکل لحم خنزیر هم شوق تبعی دارد مولی برای آن واجب اهم که حفظ نفس است که من این لحم خنزیر را بخورم. دو تا ملاک دارد. چون معنای شوق تبعی یعنی لتوقف الواجب الاهم علیه، ‌تنافی ندارد با این‌که این فعلی فی حد نفسه مبغوض هم باشد.

مرحوم آخوند می‌‌گوید اگر مقدمه محرمه بود شوق غیری به او سرایت نمی‌کند. مرحوم آخوند نظرش این است. و لذا می‌‌گوید این اکل لحم خنزیر مورد شوق غیری نیست. ما می‌‌گوییم نه، ‌این فرمایش را نفرمایید. یک وقت من هم لحم خنزیر دارم هم لحم شاة بله می‌‌توانم لحم شاة بخورم برای حفظ نفس این‌جا شوق مولی تعلق نمی‌گیرد به جامع مقدمه اعم از مقدمه محرمه یا مقدمه محلله. درست است. اما یک وقت من عملا خودم را در تنگا قرار می‌‌دهم آن مقدمه محلله را ضایع می‌‌کنم آن آبگوشت را نمی‌خورم تا این‌که گربه می‌‌خورد. دیگه آن نیم ساعت آخر که دارم نفس نفس می‌‌زنم که وداع کنم این دنیا را می‌‌بینم دلم نمی‌اید ولی مقدمه حفظ نفس در این نیم ساعت آخر منحصر شده به اکل لحم خنزیر. ما می‌‌گوییم جناب صاحب کفایه! این‌جا معنا ندارد مولی غرض غیری پیدا نکند نسبت به این اکل لحم خنزیر چون منحصر به این شده. یا دست از وجوب حفظ نفس باید بردارد یا اگر دست از او بر نمی‌دارد که بر نمی‌دارد شوق غیری به این اکل لحم خنزیر باید بکند. منتها شوق به معنای ابتهاج نفس نیست به معنای شاد شدن نیست از باب این است که آن واجب نفسی بدون این مقدمه حاصل نمی‌شود و لذا مولی می‌‌گوید باید این مقدمه را تحصیل کنی در عین حال این مقدمه مبغوض نفسی هم است. با هم تنافی ندارد. مبغوض نفسی و محبوب غیری به این معنا که لابد فی تحقق الواجب من تحصیل هذه المقدمة اشکالی ندارد.

یک مثالی بزنم تا بحث روشن‌تر بشود:

گاهی مولی می‌‌گوید عبد مسلمت را به کافر نفروش مبغوض من است. خود مالک شدن کافر مبغوض است نه سبب. یک وقت سبب مبغوض مثل بیع وقت النداء اما مسبب مبغوض نیست مالک شدن مشتری مبغوض نیست. او که بحث ندارد. اما گاهی خود مالک شدن کافر نسبت به عبد مسلم مبغوض مولی است لن یجعل الله للکافرین علی المسلمین سبیلا. و لذا مولی به شما که مالک این عبد مسلم هستی می‌‌گوید لاتملک الکافر بالنسبة الی العبد المسلم حرام است مبغوض من است. اما اگر رفتی به کافر گفتی بعتک ایاه کافر هم قبول کرد من خودم امضاء می‌‌کنم ملکیت او را. می‌‌گوییم مولی!‌تو که مبغوضت است که کافر مالک عبد مسلم بشود امضاء نکن مالکیت او را. می‌‌گوید نه بعد از این‌که این بایع انشاء بیع کرد یک مصلحت اقوایی است در این‌که من امضاء کنم مالکیت کافر را در عین حالی که خود مالکیت این کافر مفسده دارد. این جمعش چه جور است؟ مفسده دارد و لذا گفتم تملیک نکن این عبد مسلمت را به این کافر اما بعد از این‌که انشاء‌بیع کردی مصلحت اقوی اقتضاء می‌‌کند و لو برای حفظ قوانین بین الملل امضاء‌کنیم این بیع را در عین این‌که مفسده دارد. برای این‌که در طول بیع شما یک مصلحت اقوایی پیدا شد. شما را هم عقاب می‌‌کند مولی چرا این فعل ذی مفسده را ایجاد کردی. با هم تنافی ندارد.

[سؤال: ... جواب:] خود مالک شدن کافر نسبت به عبد مسلم مبغوض مولی است. خود مسبب. در عین حال بعد از این‌که شما بیع کردید مالک شدن او می‌‌شود محبوب بالعرض در عین حال مبغوض بالذات هم هست.

یک مثال دیگر بزنیم با ذوق بعضی‌ها جور می‌اید:

پدری به فرزندش می‌‌گوید پسر مبادا جلوی مهمان‌ها مدام بگویی بابایم موز خریده. این مهمان‌ها موزندیده هستند هر چی موز خریدیم تمام می‌‌کنند. بعد که این بچه گفت خبر دارید بابایم موز خریده؟ این هم خندید و گفت چرا نیاوردی پیش این مهمان‌های عزیز و محترم ما. موز هم می‌‌آورند و می‌‌دهند این مهمان‌ها. بعد که رفتند می‌‌رود این بچه بدبخت را کتک می‌‌زند. می‌‌گوید می‌‌خواستی نیاور، من گفتم موز بابایم موز خریده، خودت گفتی چرا موز نمی‌آوری. خیال کردی موز خوردن این مهمان‌ها محبوب بالذات من بود؟ اما همین مبغوض در طول این‌که شما افشاء کردی ما موز داریم مصلحت اقوی پیدا کرد. این لحم خنزیر مفسده دارد مبغوض است و لکن در طول توقف حفظ نفس بر او یک مصلحت اقوای بالعرض و بالغیری پیدا می‌‌کند که او منشأ امر غیری می‌‌شود. این‌ها با هم تنافی ندارد.

[سؤال: ... جواب:] این اشکال به ما وارد نیست. آن‌هایی هم که می‌‌گویند حرمت ساقط است مبغوضیت را که قبول دارند غیر از مرحوم شیخ که قول ثانی را پذیرفت. آن‌ها چه طوری توجیه می‌‌کنند. هم مبغوض است خوردن لحم خنزیر و هم مولی امر می‌‌کند امر غیری می‌‌کند بناء‌بر مقدمه واجب به او مقدمتا لحفظ نفس او. این را توجیه کنید هر چی توجیه کردید ما همان فرمایش شما را یاد می‌‌گیریم تکرار می‌‌کنیم.

این هم راجع به قول ثالث. قول رابع و خامس ان‌شاءالله فردا.

جلسه 67-419

**دو‌شنبه - 14/11/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به اقوال در خروج از مکان مغصوب بود.

رسیدیم به قول چهارم. قول چهارم قول صاحب فصول است که فرموده است: خروج از مکان مغصوب بالفعل واجب است و لکن حرام هم بود که با اضطرار آن حرمت ساقط شد. تا قبل از این‌که داخل بشود این غاصب در مکان مغصوب، نهی خورده بود به غصب حدوثا و بقاءا، آن خروج از مکان مغصوب هم مصداق غصب است و لو بقاءا، اما وقتی شما فرض کنید این آقای غاصب داخل شد در مکان مغصوب، عاجز می‌‌شود از امتثال آن نهی چون همین که داخل شد رسید به وسط این باغ، پنج دقیقه طول می‌‌کشد تا خارج بشود از این باغ، این پنج دقیقه غصب لابد منه است، شارع الان دیگر نمی‌تواند بگوید این پنج دقیقه غصب را هم ایجاد نکن، چون عرف می‌‌گوید شارع! برای چی به او می‌‌گویی این پنج دقیقه غصب خروجی را ایجاد نکن؟ یعنی این آقا بماند در همین جا؟ این‌که معنا ندارد. پس این آقا باید این غصب خروجی را مرتکب بشود، پس این نهی شما الان از این خروج بی معنا است و لو قبلا نهی کرده بودید از همین خروج چون قبلا می‌‌شد این آقا داخل نشود و چون داخل نمی‌شود خارج هم نمی‌شود. اما حالا که داخل شد دیگر ناگزیر است از خروج از این مکان مغصوب و لذا نهی ساقط است. الان وجوب خروج از این مکان مغصوب را دارد از باب مقدمه واجب.

مرحوم صاحب کفایه و آقای خوئی فرمودند محال است که فعل واحد و لو در دو زمان هم متعلق امر باشد هم متعلق نهی. فعل واحد یعنی همین خروج از مکان مغصوب قبل از این‌که من وارد این مکان مغصوب بشوم نهی داشت، بعد از این‌که وارد مکان مغصوب بشوم امر دارد، فعل واحد محال است که متعلق امر و نهی باشد و لو زمان امر و نهی فرق بکند. مثل این‌که مولی روز پنجشنبه به عبدش می‌‌گوید اکرم زیدا یوم الجمعة، روز جمعه می‌‌گوید لاتکرم زیدا هذا الیوم. شما دیروز گفتید اکرم زیدا یوم الجمعة، نسخ می‌‌کنید آن امر را؟‌عیبی ندارد. فرض این است که شما خدا هستی، بداء در حقت محال است، نسخ حقیقی در حقت محال است. شما‌ای مولای حقیقی روز پنجشنبه به من گفتید اکرم زیدا یوم الجمعة تا روز جمعه شد به من گفتید لاتکرم زیدا هذا الیوم، ‌این محال است.

این فرمایش درست نیست. چرا؟ برای این‌که فرمایش صاحب فصول این است که می‌‌گوید آن نهی سابق به چه غرضی بود؟‌ آن نهی سابق که قبل از این‌که من وارد بشوم در این مکان مغصوب نهی کرد از غصب حدوثا و بقاءا به غرض این بود که من با ترک دخول اجتناب کنم از غصب. غرض از آن نهی این نبود که بعد از دخول هم اجتناب کنم از خروج. غرض از آن نهی سابق که می‌‌گفت لاتغصب، ‌حدوثا و بقاءا یحرم علیک الغصب این بود که شما وارد این باغ نشوید تا نه داخل شده باشید در این باغ و نه خارج که هر دو مصداق غصب است. غرض از آن نهی این نبود که بعد از دخول هم من خارج نشوم. غرض از نهی این بود که من ترک کنم غصب را به ترک دخول، ‌این غرض فوت شد بر مولی، مولی می‌‌بیند که من عصیان کردم وارد این باغ مغصوب شدم، رسیدم به آخر باغ، می‌‌بیند فوت شد آن غرض از نهی، غرض از نهی این بود که من اجتناب کنم از غصب به ترک دخول اما بعد از دخول دیگر آن نهی بقائش غرض ندارد.

س:‌فرض این است که هم دخول هم خروج مصداق غصب است. و لذا اگر مالک اذن داده بود یک ربع شما مجازید در تصرف در این باغ شما اگر زمان خروج‌تان بعد از آن یک ربع بشود حرام است، چطور او را تحریم کردی مولی، می‌‌گوید تحریم کردم او را که حواست جمع باشد. قبل از این‌که زمان رضایت مالک منقضی بشود بیرون بیایی از باغ خارج بشوی قبل از این‌که این یک ربع تمام بشود اما ماندی آن‌جا یک ربع شد هنوز در انتهاء باغ هستی دیگر من چطور به تو بگویم لاتخرج چطور به تو بگویم یحرم علیک الغصب الخروجی. غرض ندارم از بقاء النهی. ما که می‌‌گفتیم تبعا للامام و جمع من الاعلام کالسید السیستانی و صاحب کتاب اضواء و آراء که حرام است می‌‌گفتیم حرام قانونی است و الا ما هم قبول داشتیم که بقاء آن حرمت غرض زاجریت بالفعل ندارد. می‌‌گفتیم قانون می‌‌گوید این غصب حرام است وجهی ندارد بگوییم این قانون ساقط است. مثال می‌‌زدیم می‌‌گفتیم خدا می‌‌گوید خودکشی حرام است. یک آقایی می‌‌رود داخل خانه کلید خانه را می‌‌اندازد بیرون، ‌تمام ارتباطاتش را با بیرون قطع می‌‌کند، ‌آب و غذا هم را بر خودش می‌‌بندند دیگر راه را برای بازگشت بر خودش می‌‌بندند سه روز طول می‌‌کشد که از گرسنگی و تشنگی جان بدهد. مشهور می‌‌گفتند لاتقتلوا انفسکم تا آن زمانی است که درب را بر روی خودش نبسته بود، ‌بعد از آن به این بگویند لاتقتلوا انفسکم چه اثری دارد. ما می‌‌گفتیم عقلائا این قانون مطلق است، ‌قتل نفس حرام است و در این سه روز هم هنوز این شخص مشمول حرمت قتل نفس است. ما این را می‌‌گفتیم. این‌جا هم می‌‌گفتیم قانون الغصب حرام شامل این غصب خروجی هم می‌‌شود. ولی به غرض این نبود که او را بعد از دخول منع از خروج بکند و لذا صاحب فصول حق دارد بگوید وقتی غرض از آن نهی این نبود که این شخص را منع از خروج بکند و فرض این است که این آقا داخل شد، آن نهی بلاغرض ماند و لذا ساقط شد لفوت الغرض منه به نظر صاحب فصول، غرض از آن نهی منع از دخول بود این آقا داخل شد غرض از آن نهی ساقط شد حالا بعد از این به او می‌‌گویند یجب علیک الخروج.

این وجوب خروج هم از باب محبوبیت که نیست، ‌بگوییم این خروج محبوب مولی است، ‌نه، ‌این خروج مقدمه تخلص از غصب زاید است.

قول صاحب فصول به نظر ما ایراد ندارد. الا این‌که ما اشکال کردیم چرا می‌‌گویید حرمت سابقه، بگویید حرمت فعلیه دارد این غصب خروجی. قول اول این بود که ما پذیرفتیم، و از آن طرف هم مقدمه واجب واجب نیست به نظر ما.

[سؤال: ... جواب:] ما می‌‌گوییم اصلا این غصب خروجی مبغوض مولی است و لکن مولی هیچ اشکالی ندارد امر کند به ایجاد مبغوض خودش بخاطر دفع حرام اشد. چه اشکالی دارد؟ همان مثالی که دیروز می‌‌زدیم: مولی گفت گوشت خوک نخورید، به عبدش هم گفت گوشت خوک به پدر بیمار من نده بخورد. غذای حلال هست، به پدرم بده بخورد. اما این عبد غذای حلال را برداشت داد به دیگران، ‌هر چی غذای حلال بود داد به دیگران فقط یک غذا از گوشت خوک مانده، ‌اگر این را هم ندهد به پدر مولی پدر مولی می‌‌میرد. مولی زنگ می‌‌زند به این عبد حال پدرم چطور است. می‌‌گوید مولی! پدرت دارد نفس‌های آخرش را می‌‌کشد، ‌ادرک اباک. می‌‌گوید چرا؟ می‌‌گوید غذا به او ندادیم هر چی غذای حلال بود دادیم به همسایه‌ها، حالا هم یک غذای با گوشت خنزیر است. شروع می‌‌کند مولی به این عبد بد گفتن در عین حال می‌‌گوید چاره‌ای نیست برو همین گوشت خوک را بده به پدرم تا زنده بماند. مبغوض مولی است و مولی اصلا عقاب می‌‌کند این عبد را بر این‌که گوشت خوک به پدرم دادی، ‌پدرم آخر عمری مجبور شد گوشت خوک بخورد، اما مولی می‌‌گوید دیگه چاره‌ای نیست، ‌چه کار کنم، کتکت هم می‌‌زنم، ‌اما باید بروی گوشت خوک را بدهی به پدرم. چه اشکالی دارد؟

[سؤال: ... جواب:] محبوبیت غیریه یعنی چی که می‌‌گویید با مبغوضیت نفسیه جمع نمی‌شود. محبوبیت غیریه یعنی یک واجب اهمی است مثل حفظ حیات پدر که توقف دارد بر این مقدمه و لذا مقدمه به او تعلق می‌‌یگرد غرض غیری، ‌غرض غیری مولی به این مقدمه تعلق می‌‌گیرد. منتها ما می‌‌گوییم وجوب غیری را قبول نداریم و الا غرض غیری که تعلق گرفته به این مقدمه. ... حالا شما بحث را بردید به بحث مقدمه واجب که آیا وجوب عقلیش مستتبع وجوب شرعی است یا نیست، ‌اجمالا عرض کنم که مستتبع وجوب شرعی نیست. ما من شیء الا و فیه کتاب و سنة هم نمی‌گوید به هر عنوانی و لو به عنوان مقدمة الواجب هم ما می‌‌آییم حکم می‌‌کنیم آن هم حکمی که اگر عقل می‌‌گوید مقدمه واجب مما لابد منه است مای شارع هم بگوییم واجب شرعا. نه، ‌از این ما من شیء الا و فیه کتاب أو سنة که هر واقعه‌ای حکم شرعی دارد این مطالب استفاده نمی‌شود. از این خطاب استفاده می‌‌شود که رد نظر عامه است که می‌‌گفتند بعضی از وقایع است که حکمش در کتاب و سنت بیان نشده. آن قول را می‌‌خواستند ابطال کنند. وارد آن بحث نشویم، آن بحث مفصل است.

قول خامس می‌‌گوید من صاحب کفایه یا من آقای خوئی می‌‌گویم این خروج حکم شرعی ندارد بالفعل. یک حرمتی داشت خدا بیامرزدش او هم که ساقط شد به اضطرار. این خروج الان محکوم به هیچ حکم شرعی نیست. الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار عقابا و لکن ما نمی‌گوییم عقاب نمی‌شود این شخص بر این خروج اما هیچ تکلیفی بالفعل متوجه این مکلف نیست.

[سؤال: ... جواب:] حرمت سابقه تعلق گرفته بود به غصب، التصرف فی مال الغیر حرام ایما کان، ‌لغو نیست. عقاب می‌‌کنند این شخص را بر این غصب نیم ساعتی. هر چی بگوید ربع اولش در اختیار من بود که تا آخر باغ رفتم یک ربع دیگرش که می‌‌خواستم خارج بشوم که من مضطر بودم می‌‌گویند الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار عقابا. این اثر نهی است. و الا اگر می‌‌گفتند فقط یک ربع حرام است که ربع دخول در این مکان مغصوب است آن ربع دوم حرام نیست آن وقت نتیجه‌اش این بود که فقط ربع اولش حرام است او را هم حلال می‌‌کنم، ‌همین الان تماس گرفتم با مالک گفتم یک ربع اجازه است در باغ شما بمانیم؟ گفت یک ربع آره، بیشتر نه. آن یک ربع را حلال کردم، ربع دوم هم که مضطرم. به نظر شما باید من مرتکب هیچ گناهی نشده باشم.

مرحوم نائینی اشکال می‌‌کند به صاحب کفایه می‌‌گوید شما می‌‌گویید من بعد از این‌که داخل شدم در مکان مغصوب مضطرم به خروج، چون مضطرم به خروج نمی‌تواند نهی داشته باشد و لکن معاقب هستم بر این خروج، الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار عقابا و لکن ینافی الاختیار خطابا یعنی این خروج مصداق امتناع بالاختیار است یعنی با اختیار خودم مجبور شدم و مضطر شدم به این خروج از مکان مغصوب، این خروج مبغوض مولی است و من معاقبم بر این خروج و لکن تکلیف ساقط است چون اضطرار است. فرموده است جناب صاحب کفایه! الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار چه ربطی دارد به این بحث؟ بله آن شخصی که وارد منزلی می‌‌شد که درب‌ها را بر روی خودش می‌‌بست، سه روز آن‌جا از گرسنگی و تشنگی می‌‌مرد هیچ کاری هم نمی‌توانست بکند هیچ تماسی با بیرون نمی‌توانست بگیرد او مصداق الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار عقابا است. یا در مثال غصب مثال بزنیم وارد یک مکان مغصوب شدید درب‌ها را بر روی خودتان بستید تا آخر هفته روز جمعه که مالک می‌اید مجبورید این‌جا بمانید. اهل خودکشی هم نیستید، ‌وارد جایی شدید که یخچال پر میوه، ‌پر گوشت می‌‌گویید خدایا چه کنم درب‌ها بر روی خودم بستم مجبورم تا آخر هفته صبر کنم مالک درب‌ها را باز کند و من را از این‌جا بیرون بیاورد. محقق نائینی می‌‌گوید این مصداق الامتناع بالاختیار است که نمی‌توانی کاری کنی مجبوری تا آخر هفته این‌جا بمانی. این ماندنت مبغوض است. اما در مانحن‌فیه خروج از مکان مغصوب که مورد اضطرار نیست. چرا؟ ایشان می‌‌گوید برای این‌که می‌‌توانی خارج نشوی. شاهد بر این‌که این خروج مورد اضطرار نیست این است که خود شما می‌‌گویید عقلا خروج از این مکان مغصوب لازم است. چی شد؟ اگر خروج خارج از اختیار شماست، عقل می‌‌تواند حکم بکند به لزومش پس معلوم می‌‌شود این خروج تحت اختیار شماست.

[سؤال: ... جواب:] بحث خروج است. من مضطر تکوینی هستم به جامع بین این خروج که پنج دقیقه طول می‌‌کشد و بین کون در این مکان مغصوب اما مضطر به خصوص خروج نیستم. و الا چرا می‌‌گویید عقل می‌‌گوید واجب است خارج بشوی. پس چرا تطبیق می‌‌کنید الامتناع بالاختیار را بر این خروج . خروج که ممتنع نیست یعنی من نسبت به خروج اختیارم سلب نشده می‌‌توانم خارج بشوم می‌‌توانم خارج نشوم.

محقق نائینی می‌‌گوید یا بگو مثل من که همراه شدم با شیخ که این خروج از اول مشمول خطاب نهی نبوده، که قول دوم بود. یا اگر می‌‌گویی مشمول خطاب نهی بوده الان هم باید مشمول خطاب نهی باشد، ‌خارج نشده از اختیار من. می‌‌توانم خارج نشوم، مگر نمی‌گویید نهی دارد از خروج، می‌‌توانم خارج نشوم. شاهد بر این‌که خارج شدن از این مکان از اختیار من بیرون نیامده این است که خود شما قبول دارید عقل حکم می‌‌کند به لزوم خروج.

اشکال فرمایش محقق نائینی این است که دو جور الامتناع بالاختیار داریم. یک امتناع تکوینی داریم. یعنی یک وقت به تعبیر بهتر بگویم اضطرار تکوینی است مثل همان مثالی که شما زدید. من وارد یک مکان مغصوبی می‌‌شوم درب‌ها را بر روی خودم می‌‌بندم تا آخر هفته نمی‌توانم از این‌جا بیرون بروم. هر چی هم داد بزنم این مکان غصبی است هیچ‌کس صدای من را نمی‌شنود اطراف خالی از سکنه است. این می‌‌شود اضطرار تکوینی. اما قاعده الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار که مختص به این نیست. گاهی اضطرار تشریعی است. مثل این‌که قرآن می‌‌گوید کسی که مضطر می‌‌شود به اکل میته حلال است بر او مگر آنی که مقصر باشد. برای چی رفتی سفر معصیت، برای چی رفتی سفر برای صید. سفر برای معصیت رفتی سفر برای صید لهوی رفتی آن‌جا مضطر شدی به اکل میته، راه را گم کردی صید هم که از دست فرار کرد، ‌مجبور شدی یک حیوان مرده آن‌جا پیدا کنی. اضطرار تشریعی داری. این‌جا اضطرار تشریعی هست ولی اضطرار تکوینی است می‌‌توانی نخوری تا بمیری خدایی ناکرده. ولی اضطرار تشریعی است، ‌اگر بخواهی نخوری بمیری خلاف وجوب حفظ است که واجب اهم است این هم یک مصداق برای این است. بحث این است که من این‌جا هم می‌‌توانم خارج نشوم اما اگر خارج نشوم غصب بیشتری مرتکب می‌‌شوم. الان شارع به من بگوید این خروج حرام است فرمایش صاحب کفایه و آقای خوئی این است که اگر شارع الان به من بگوید این خروج حرام است یعنی خارج نشو بمان این‌جا گناه بیشتری بکن؟ این‌که نمی‌شود. می‌‌شود اضطرار تشریعی به خروج مقدمتا برای تخلص از غصب زاید. و لذا عقل حکم می‌‌کند به لزوم خروج. اما بحث این است که شارع حکمی ندارد. برای این‌که مقدمه واجب یا نظر آقای خوئی است که واجب نیست یا نظر صاحب کفایه که واجب است اما نه این مقدمه مبغوضه. صاحب کفایه نظرش این است. می‌‌گوید مقدمه مباحه می‌‌شود واجب مقدمه محرمه و لو منحصر به فرد بشود بخاطر سوء اختیار اما شوق به ذی المقدمة مستتبع شوق به همچون مقدمه محرمه‌ای نیست. و لذا نه وجوب غیری دارد نه حرمت فعلیه دارد چون حرام فعلی باشد می‌‌خواهد بگوید حرام نشود گناه بدتر کن غصب زاید مرتکب بشو؟ این‌که نیست. و لذا هم نهی ساقط است و هم وجوبی ندارد این خروج. ادعاء این است و ادعاء‌ قابل ارائه‌ای است. حالا ما بخاطر خطابات قانونیه گفتیم که اطلاق یحرم الغصب چه اشکال دارد این فرد را بگیرد اما آن‌هایی که می‌‌گویند الان غرض زاجریت ندارد شمول غصب نسبت به این خروج، الآن‌که نمی‌تواند شارع بگوید خارج نشو و لذا نهی ساقط است خب چه اشکالی دارد جناب نائینی.

[سؤال: ... جواب:] آقای نائینی گفت حرکت خروجیه مصداق تخلص از غصب است، ‌عمل مقدسی است مثل مرحوم شیخ گفت عمل مقدسی است. واقعا هم عجیب است. گفت مصداق غصب محرم نیست مصداق غصب مقدس است. توبه بکند یا نکند عمل مقدسی است دارد از این مکان مغصوب بیرون می‌‌رود و تخلص از غصب پیدا می‌‌کند کار زشتی نیست. ... و لذا عرض کردم شیخ اعظم مظهر قدس و تقوی ملتزم بشود به لوازم حرفش که این تخلص از غصب غصب مقدس است و لذا از اول هم حرام نبود. ... شما یک تفصیلی می‌‌دهید که آقای سیستانی تفصیل داد، ‌آقای بروجردی تفصیل داد که بعد از توبه اگر خارج بشود این کشف می‌‌کند که از اول این خروج بعد التوبة حرام نبوده. ما آن را هم قبول نداریم. به چه دلیل؟‌حرام بوده توبه کردید.

مرحوم آقای خوئی راجع به این فرمایش مرحوم نائینی یک مطلب دیگری هم گفته. فرموده: خروج مضطر الیه است، اصل خروج، بحث زمانش است، الان خارج بشویم یا بعدا، عقل می‌‌گوید الان خارج بشو، ایشان می‌‌گوید اصل خروج نهیش ساقط است حالا چه الان خارج بشوی چه نیم ساع بعد چون وارد این باغ شدی، ‌خروجت مما لابد منه است اما فعلا او فی زمان لاحق و لذا این خروج نهی ندارد چون لابد منه است آنی که عقل لازم می‌‌داند خروج فعلی است عقل می‌‌گوید فورا خارج بشو اما آنی که لابد منه است اصل خروج است اما فورا او مع التراخی. و لذا آقای خوئی معتقد است هر وقت خارج بشوی خروجت نهی ندارد.

این هم عرفی نیست. حالا اضطرار لابسوء الاختیار را در نظر بگیرد اشکال فرمایش آقای خوئی واضح می‌‌شود آن‌جا. شما رفتید باغ فکر کردید مالکش راضی است، رفتید انتهاء باغ‌، دیدید مالک آن‌جا دارد قدم می‌‌زند گفت شما؟ گفتیم شما؟ گفت من صاحب باغ هستم.گفتیم یک آقایی دم درب بود فکر کردیم او صاحب باغ است به ما گفت بفرمایید داخل. خلاصه معلوم شد که صاحب باغ این آقا است و راضی نیست می‌‌شود اضطرار لابسوء‌الاختیار. آقای خوئی فرموده این خروج چه فعلا چه مع التراخی جایز است و فرض هم این است که اضطرار لابسوء‌الاختیار است حتی مبغوض هم نیست. چه الان چه بعدا. با این بیان جامع خروج می‌‌شود حلال و مما لابد منه. منافات ندارد که عقل بگوید فورا باید خارج بشوی، آن جامع خروج مورد اضطرار است مما لابد منه است متعلق تکلیف نیست اما خروج فوری متعلق تکلیف عقل است. انصافا این فرمایش درست نیست. برای این‌که واقعا با این فرمایش آقای خوئی می‌‌خواهد بفرماید اصل خروجم حلال شده چه الان چه آینده. نه، ‌آنی که حلال شده بر من، ‌به نظر آقای خوئی یا در اضطرار لابسوء الاختیار که ما هم قبول داریم خروج فوری است. خروج فوری حلال شده. سریع برو بیرون نه این‌که بگذاری غروب هوا تاریک می‌‌شود بروی بیرون. خروج آن وقت که حلال نیست، الآن‌که فهمیدی سریع خارج بشو. خروج فوری مما لابد منه است.

[سؤال: ... جواب:] الان باید خارج بشود برای تخلص از غصب زاید. این خروج با تاخیر که مما لابد منه نیست. خروج فوری مما لابد منه به حکم عقل از باب این‌که تخلص کند از غصب زاید.

از این بحث بگذریم. صاحب عروه در ادامه بحث فرمود اگر این غاصب به جای خروج نماز شروع کند در آن مکان مغصوب، اگر در سعه وقت است، باید قطع کند این نماز را. اگر در ضیق وقت است، در حال خروج نماز ایمائی بخواند، این آقایی که غاصب بسوء الاختیار است، فعلا بحث غصب بسوء الاختیار است، اگر در سعه وقت اول ظهر گفت نماز اول وقت‌مان فوت نشود، ‌شروع کرد نماز خواندن صاحب عروه می‌‌گوید قطع کن این نماز را، برو بیرون نماز بخوان. هم قطع لازم است و هم اگر این نماز را ادامه بدهد به نظر صاحب عروه این نماز باطل هم هست. دیگه همان بحث صلات در مکان مغصوب عمدا هر چه گفتیم، صاحب عروه می‌‌گوید باطل است. بعضی‌ها می‌‌گویند باطل نیست صحیح است مثل آقای زنجانی قبلا می‌‌فرمود صحیح است و لو واجب است عقلا خروج ولی اگر نماز خواندی نماز در مکان مغصوب صحیح است. بعد احتیاط کرد. احتیاطش هم منشأش این است که در استظهار از اطلاقات گیر دارد که آیا واقعا اطلاق اقم الصلاة می‌‌گیرد صلات در مکان مغصوب را؟ عقلا مشکلی نیست، اجتماع امر و نهی جایز است قصد قربت هم متمشی می‌‌شود در نماز خواندن، ‌نماز بخاطر خدا می‌‌خواند. اینی هم که امام می‌‌فرمود اجماع داریم بر بطلان نماز در مکان مغصوب، ‌اجماع هم ثابت نیست با توجه به کلام فضل بن شاذآن‌که در کافی نقل می‌‌کند که نماز در مکان مغصوب صحیح است. فقط آقای زنجانی می‌‌گویند اطلاق ندارد دلیل، اطلاق مقامی هم نداریم. که ما اشکال کردیم به ایشآن‌که اگر نوبت به این‌جا رسید اصل برائت از شرطیت اباحه جاری کنید. اطلاق نمی‌خواهد.

پس این وجوب تکلیفی قطع یک بحث است که صاحب عروه می‌‌گوید ولی اگر قطع نکند نماز بخواند این نماز باطل است به نظر صاحب عروه ولی به نظر بعضی صحیح است که توضیح دادیم.

اما در ضیق وقت، خوب دقت کنید، ‌صاحب عروه می‌‌گوید در حال خروج چون اگر صبر کند بیرون از مکان مغصوب نماز بخوند نمازش فوت می‌‌شود، همآن‌جا در حال خروج نماز بخواند با ایماء و واجب است بعدا قضائش را هم بخواند. اگر توبه نکند. اگر توبه بکند احتیاط واجب این است که قضائش را بخواند. پس هم واجب می‌‌شود بر این غاصب در ضیق وقت نماز ایمائی در حال خروج از مکان مغصوب و هم واجب می‌‌شود قضاء آن در خارج وقت مع عدم التوبة بل الاحوط وجوب القضاء مع التوبة.

تامل بفرمایید ان‌شاءالله تا فردا.

جلسه 68-420

**سه‌شنبه - 15/11/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در این بود که اگر در ضیق وقت شخص ببیند که به سوء اختیار در مکان مغصوب هست، خارج بشود از این مکان مغصوب بیرون این مکان نماز بخواهد بخواند نماز از او فوت می‌‌شود. حالا کل رکعات نماز را داخل وقت نمی‌تواند درک کند بیرون این مکان مغصوب که نظر صاحب عروه است یا حداقل یک رکعت از این نماز را در خارج مکان مغصوب نمی‌تواند درک کند که نظر آقای خوئی است، این اختلاف هست بین این دو بزرگوار. صاحب عروه می‌‌گوید مراد از ضیق وقت که منشأ می‌‌شود این آقا در حال خروج از این مکان مغصوب نماز بخواند و لو با ایماء به رکوع و سجود، ‌مراد از ضیق وقت این است که اگر نمازش را تاخیر بیندازد به بیرون مکان مغصوب کل چهار رکعت نماز عصر را نمی‌تواند درک کند در وقت. آقای خوئی می‌‌فرمایند نه اگر یک رکعت را می‌‌تواند درک کند بیرون مکان مغصوب این سعه وقت است به نظر ما و باید نمازش را تاخیر بیندازد، ‌نماز در حال خروج نخواند، بیرون مکان مغصوب یک رکعت را داخل وقت درک می‌‌کند من ادرک رکعة من الوقت فقد ادرک الوقت. این را بعد بحث می‌‌کنیم.

بهرحال فرض ضیق وقت است که فرمودند نماز را در حال خروج از این مکان مغصوب بخواند. صاحب عروه فرمود اگر توبه نکرده از این گناه غصب بعدا هم باید قضاء کند این نماز را. اگر توبه کرده احتیاط واجب این است که قضاء‌کند این نماز را. این فرمایش صاحب عروه عجیب است. فتوی آدم بدهد در فرض عدم توبه هم به وجوب اداء صلات هم به وجوب قضاء‌ صلات با این‌که در شبانه روز بیش از پنج نماز بر ما واجب نیست. چه جور می‌‌شود؟ یک وقت می‌‌گفت یجب الاحتیاط بالجمع بین الاداء و القضاء خوب بود، می‌‌گفتیم لابد از باب علم اجمالی است فتوی به وجوب احتیاط داد مثل یجب الاحتیاط بالاجتناب عن الانائین المتشبهین یا احتیاط در فتوی می‌‌کرد الاحوط الاداء و القضاء معا، باز خوب بود. اما فتوی بدهد به حکم واقعی یجب الصلاة حین الخروج و یجب القضاء.

[سؤال: ... جواب:] و لذا در فرض توبه گفت اداءا نماز بخواند در حال خروج و لو با اشاره به رکوع و سجود احتیاط واجب این است که اگر توبه کرده قضائش را هم بخواند، ‌آن‌جا احتیاط واجب را مطرح کرد. این بهرحال مطلب عجیبی است از صاحب عروه. شبیه این می‌‌ماند که یک کسی بگوید آن‌هایی که عمدا غسل نمی‌کنند تا ضیق وقت می‌‌شود واجب است هم نماز با تیمم بخوانند هم قضاء آن را بخوانند بعدا با غسل. خب وجهی ندارد. بالاخره اگر این مشمول اطلاقات تیمم است در ضیق وقت نماز با تیمم می‌‌خواند و لو عصیان کرده که آن تکلیف اولی را ترک کرد. و دیگه فوت فریضه از او نمی‌شود. فوت فریضه یعنی فوت طبیعی فریضه، فرض این است که این فریضه آخر وقتش را انجام داده، قضاء ندارد.

اصل مسأله را بررسی کنیم. اصل مسأله این است که این آقا در ضیق وقت است، نماز اختیاری بخواند در مکان مغصوب یقینا جایز نیست چرا؟‌ برای این‌که غصب حرام است و این موجب بطلان نماز می‌‌شود. بگوید وقت تنگ است حالا که ما آمدیم در این مکان مغصوب نمازمان را بخوانیم و بعد برویم، ‌جایز نیست این غصب حرام است و بر دلیل وجوب صلات اختیاریه مقدم است چون وقتی غصب حرام شد شما دیگه اصلا عرفا واجد مکانی که نماز اختیاری در آن‌جا بخوانید نیستید. مثل این‌که آب رفیق تآن‌که راضی نیست با آن وضوء‌بگیرید نزد شما هست کسی می‌‌گوید آب دیگری هم ندارید با همین آب غصبی وضوء‌بگیرید ، ‌این مقدم است بر حرمت غصب؟ کسی این را نمی‌گوید چون شما اصلا من لایجد الماء‌صادق است بر شما، یکی از مصادیق فاقد الماء این است که خودش آب ندارد ولی در دست دیگران آب هست. یکی از مصادیق من لایتمکن من الصلاة من السجود علی الارض این است که مکانی که بر آن سجده کند ندارد و لو مکان غصبی هست. و لذا فقیهی ملتزم نشده که شما اگر در کوچه بودید یادتان آمد نماز ظهر و عصرتان را نخواندید یا باطل بوده و نمی‌توانید هم بایستید، ‌یک جوری است که ممنوع است این‌جا ایستادن پلیس نمی‌گذارد بایستید تنها راه این است که بروید درب منزل یکی باز است بدون اذن او داخل منزل او بشوید نماز اختیاری بشوید. فقیهی نگفته جایز است بروید غصب کنید منزل مردم را نماز اختیاری بخوانید خب شما متمکن نیستید نماز در مکانی بخوانید که با استقرار باشد با رکوع و سجود اختیاری باشد نماز ایمائی بخوان.

[سؤال: ... جواب:] بالاخره اگر بخواهید صوری حساب کنید، ‌سطحی حساب کنید یحرم الغصب تجب الصلاة مع الاستقرار و الرکوع و السجود الاختیاری. ... ابتداءا حساب می‌‌کنید تزاحم است دیگر. ... چرا مشروط به اباحه مکان است؟ شرط شرعی ابتدائی که نیست، ‌از باب تقدیم جانب نهی از غصب است و چون اجتماع امر و نهی ممتنع است و تقدیم جانب نهم هم مقدم است می‌‌گوییم نماز ایمائی بخوان و الا دلیل شرعی که نگفت لاصلاة الا مع اباحة‌المکان ولی عرفا اصلا شما متمکن نیستید از مکانی که در آن نماز اختیاری بخوانید وقتی که جایی هست و آن غصبی است. این‌جا هم همین‌طور است. و لذا باید برخیزید و حرکت کنید چون ضیق وقت است در حال حرکت نماز ایمائی گفتند بخوانید. البته اگر فرض‌های غیر متعارف بکنید که از آخر باغ یک گاری هست شما می‌‌توانید سوار آن گاری بشوید قشنگ رکوع و سجود اختیاری بکنید رو به قبله هم که هستید، قشنگ تا دم درب یک پولی می‌‌گیرد، می‌‌گوید عربانه پنج هزار دینار بده می‌‌برمت، سوار این عربانه می‌‌شوید و نماز اختیاری می‌‌خوانید. ولی اگر راهی ندارید نماز در حال راه رفتن است نماز ایمائی می‌‌خوانید.

این را توضیح بدهم:

مشکل این‌جا این است که اتحاد غصب ببینیم با کدام از افعال نماز است؟ مثل آقای خوئی می‌‌گویند اتحاد غصب با خصوص سجود است و لذا شما سجود نکن بر این مکان مغصوب چون متحد با غصب است، ‌ایماء بکن به سجود، ولی رکوع اگر می‌‌توانی و معطل نمی‌شوی مثلا می‌‌توانی در حال راه رفتن رکوع بکنی رکوع بکن یا سوار همان گاری رکوع بکن اما سوار گاری هم آقای خوئی می‌‌گوید سجود جایز نیست چون سجود که می‌‌کنی اعتماد بر ارض مغصوب می‌‌شود و لذا اتحاد واجب و حرام می‌‌شود یا لااقل واجب و مبغوض چون اضطرار به سوء اختیار است مبغوض است و لذا آقای خوئی می‌‌گوید چه سوار این عربانه بشوی چه نشوی شما سجده نمی‌توانی بکنی چون سجده مصداق غصب مبغوض است و این سجود اختیاری نمی‌تواند صحیح باشد پس باید سجود ایمائی بکنی.

[سؤال: ... جواب:] اگر بخواهد متوقف بشود که این مستلزم غصب زاید است. جایز نیست خلاف شرع است. نمازش وقتی فقط خروجش نهیش ساقط است، . شما می‌‌فرمایید بایستد و برای سجود ایماء بکند، از نظر آقای خوئی صحیح است ولی خلاف شرع است این کار و برای سجود ایماء‌بکند. پس به نظر آقای خوئی این آقا در حال خروج نماز می‌‌خواند فقط سجده نمی‌کند الا ایماءا چون سجده کند می‌‌شود مصداق غصب مبغوض و امر ندارد.

اما مشکل این است که بگوییم غصب با جمیع افعال صلات متحد است یعنی رکوع ایمائی هم بکنی مصداق غصب است رکوع اختیاری هم بکنی مصداق غصب است سجود ایمائی هم بکنی مصداق غصب است اصلا کونت در این مکان مغصوب که مصداق غصب است متحد است با نماز عرفا که نظر برخی از بزرگان مثل مرحوم بروجردی و آقای سیستانی بود. این‌جا کار مشکل می‌‌شود. چرا؟ برای این‌که من هر جور نماز بخوانم مصداق مبغوض است. آقای خوئی می‌‌گفت من یک راهی نشانت می‌‌دهم که نماز مصداق مبغوض نباشد نماز بدون سجود اختیاری اما کسانی که می‌‌گویند نماز بهرحال مصداق غصب است در این مکان و لو نماز با ایماء به رکوع و سجود شما هر نحو نماز بخوانی مصداق غصب مبغوض است و مبغوض صلاحیت عبادیت و مقربیت ندارد. و لذا شبهه این است که تکلیف ساقط است اصلا نماز نخوان برو بیرون قضاء‌نماز را بخوان. چون الان هر کاری بکن این نماز صحیح نخواهد بود چون هر جور نماز بخوانی مصداق غصب مبغوض است و المبغوض لایصلح للعبادیة و المقربیة.

[سؤال: ... جواب:] اضطرار به سوء اختیار است به نظر مشهور حرمت غصب بالفعل ساقط است ولی مبغوضیتش هست. این عمل شما مبغوض مولی است، درست است که مولی می‌‌گوید لاتغصب دیگر نمی‌گویم به تو ولی نگاه که می‌‌کنم به این کار تو خیلی بدم می‌اید از این کار بعدش هم بگوید از این کارت خوشم می‌اید؟ یک کار است، ‌اتحاد دارد نماز با غصب مبغوض. این نمی‌شود.

مرحوم آقای خوئی فرموده علی القاعدة همین است، ‌درست است. اما دلیل داریم که الصلاة لاتسقط بحال. الصلاة لاتسقط بحال می‌‌گوید نماز در حقش ساقط نشده. چون نماز در حقش ساقط نشده پس باید یک جوری نماز صحیح باشد در موردش. و اگر این غصب مبغوض باشد محال است نمازش صحیح باشد عقل محال می‌‌داند مبغوض مصداق عبادت صحیحه باشد و لذا کشف می‌‌کنیم اصلا این خروجش به مقداری که متحد است با نماز مصداق مبغوض هم نیست. فقط به احترام ریش سفید الصلاة لاتسقط بحال. و الا اگر الصلاة لاتسقط بحال نبود که ما این را نمی‌گفتیم. آن وقت نتیجه این می‌‌شود که طبق این بیان این نمازی که آقایان می‌‌گوید بخوان بهتر از آن نمازی می‌‌شود که آقای خوئی می‌‌گفت بخوان. آقای خوئی می‌‌گفت نماز با سجود ایمائی بخواند و لو سوار گاری بشود چون الصلاة لاتسقط بحال که نمی‌گفت سجود اختیاری بکن سجود اختیاری هم مصداق مبغوض بود پس باید منتقل می‌‌شدیم به سجود ایمائ اما وقتی مشهور می‌‌گویند فرقی بین سجود اختیاری و سجود ایمائی نیست در غصب فرقی بین رکوع اختیاری و رکوع ایمائی نیست در غصب، ‌اصلا بودنت در این مکان متحد با نماز است و مصداق غصب است و ما با الصلاة لاتسقط بحال می‌‌خواهیم مشکل را حل کنیم، ‌مشکل حل می‌‌شود دیگه، سوار گاری که بشود نماز اختیاری بخواند سجود هم برود، ‌هیچ غصب زاید نیست.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که این آقا چه بایستد چه بنشیند چه بخوابد یک غصب است و لذا در مضطر به غیر سوء اختیار مثل محبوس گفتند نماز اختیاری بخوان، ‌نگفتند نماز ایمائی بخوان چون نماز اختیاری غصب زاید نبود. ... می‌‌توانست غصب زاید نکند اما گفتید این غصب زاید نیستید، ‌شما یک جسمی هستید با طول و عرض و ارتفاع مشخص چه بایستید چه بخوابید چه بنشینید این غصب زاید نمی‌شود.

و لذا به نظر صاحب عروه و آقای بروجردی و آقای سیستانی نتیجه این می‌‌شود که الصلاة لاتسقط بحال به کمک این آقا آمد می‌‌گوید اگر می‌‌توانی در حال خروج نماز اختیاری با سجود اختیاری بخوانی بخوان می‌‌گوید می‌‌توانم اتفاقا سوار گاری هستم حال ندارم پیاده بروم پول دادم سوار گاری شدم گاری دارد من را می‌‌برد بیرون، می‌‌گوییم خب نماز اختیاری بخوان ولی اگر مقلد آقای خوئی بودید باید سجود ایمائی می‌‌کرد چون الصلا‌ة لاتسقط بحال دلیل آقای خوئی نیست، ‌طبق نظر خودش علی القاعدة‌نماز صحیح است منتقل می‌‌شوید به نماز ایمائی.

ما اشکالی داریم این‌جا. می‌‌گوییم الصلاة لاتسقط بحال کجاست که ما پیدایش نمی‌کنیم. ما یک روایتی داریم در مستحاضه و یک اجمالی هم داریم که الصلاة لاتسقط بحال. اما آن روایت در مستحاضه می‌‌گوید النفساء متی تصلی قال تقعد بقدر حیضها و تستظهر بیومین فان انقطع الدم و الا اگر خون قطع نشد استحاضه است اغتسلت احتشت استثفرت و صلت فان جاز الدم الکرسف تعصبت و اغتسلت ثم صلت الغداء بغسل و الظهر و العصر بغسل و المغرب و العشاء بغسل. خب خیلی سخت است، مستحاضه کثیره سه تا غسل، ‌لباسش را تمییز بکند پنبه را عوض بکند و لذا در آخر امام فرمود و لاتدع الصلاة‌بحال فان النبی صلی الله علیه و آله قال الصلاة عماد دینکم و لاتدع الصلاة علی حال. این مستحاضه سخت است ما می‌‌دانیم وظیفه‌اش آسان نیست سه بار غسل برای این زنی که مرتب خون می‌‌بیند مخصوصا اگر نفساء هم بود تازه از دوره نقاهت دوره حمل داره بر می‌‌خیزد، خیلی این مسأله را مردها بگویند به زن‌ها آن وقت زن‌ها می‌‌گوین حاج آقا یک بار هم خودتان کاش مثل ما می‌‌شدید بعد به ما این‌جور دستور می‌‌دادید. سخت‌شان است. و لذا چون سخت است نصیحتش می‌‌کنند می‌‌گویند مباد این سختی باعث بشود نماز را رها کنی لاتدع الصلاة بحال فان النبی قال الصلاة عماد دینکم. اصلا این ظهور دارد در این‌که نماز و لو با عجز از اجزاء و شرائط آن ساقط نمی‌شود؟ فاقد الطهورین هم نماز بخواند از این صحیحه این استفاده نمی‌شود.

مخصوصا دقت کنید که فوقش از این روایت استفاده می‌‌شود که هیچ‌کس معذور نیست در ترک نماز. این مضطر به سوء اختیار هم معذور نیست، ‌اما یک کاری کرد که دیگر هر کاری بکند هر جور نماز بخواند پذیرفته نیست، ‌خودش کرد، مثل کسی که آب مباح داشت آب مباح را ریخت زمین گفت ولش کن، ‌یک آب غصبی دارد و یک خاک غصبی بقیه‌اش هم فرش و زیرش هم سرامیک یک هم سلول دارد او هم آب دارد و هم خاک دارد گفته راضی نیستم کس ی با این آبی که دارم وضوء بگیرد با این خاکی که دارم تیمم کند این هم آبی که خودش داشت برای وضوء‌ریخت زمین، ‌رفت مدام صورتش را با آن شست دست هایش را با آن شست برای این‌که خنک بشود می‌‌گویند الصلاة لاتسقط بحال نباید این کاره را می‌‌کردی، با آن آب وضوء می‌‌گرفتی نه این‌که حالا عمدا که آب را ریختی زمین ما هر کاری بکنی ما یک راهی برایت باز می‌‌کنیم برای نماز صحیح. معنایش این است؟‌ ظاهر لاتسقط الصلاة بحال فوقش یعنی این‌که هیچ‌کس معذور در ترک نماز نیست.

[سؤال: ... جواب:] و لو آب غسل را، خاک تیمم بدل از غسل را بریزد چاه. خود آقای خوئی فاقد الطهورین را می‌‌گفت مکلف به نماز نیست. حالا شاید آن‌جا می‌‌گفت لاصلاة‌ الا بطهور حاکم است. این می‌‌گوید لاتدع الصلاة بحال او می‌‌گوید لاصلاة الا بطهور نماز بی طهور اصلا نماز نیست. حالا کار نداریم به آن بحث. عرض من این است که من فرض کردم خاک غصبی هست آب غصبی هست آب مباحش را ریخت زمین الصلاة لاتسقط بحال، ‌این هم معذور و معاف نیست از نماز اما معنایش این نیست که حالا که تخلف کرد آب مباح را ریخت زمین تجویز که کنیم برود با آب یا خاک غصبی وضوء یا تیمم کند و نماز بخواند و این نمازش صحیح است؟ کی معنای روایت این است؟ ... چه کار کند باید از اول فکر این‌جا را می‌‌کرد. اضطرار به سوء اختیار داشت، ‌اشتباهش باعث شد الان هم معذور نیست در ترک نماز.

اما اجماع: اجماع هم که مدرکی است. این اجماع شاید مستندش الصلاة لاتسقط بحال است که ما اشکال کردیم. و لذا مقتضای قاعده برای کسانی که کل افعال صلات را متحد با غصب می‌‌دانند این است که نماز این شخص صحیح نیست. فقط ما چون مثل آقای خوئی گفتیم سجود اختیاری مصداق غصب است علی القاعدة‌ می‌‌گوییم نوبت می‌‌رسد به صلات اضطراریه مع الایماء الی السجود و الا بقیه افعال صلاتیه‌اش متحد با غصب نیست. اما کسانی که مثل صاحب عروه، آقای بروجردی، آقای سیستانی می‌‌گویند کل افعال صلات متحد با غصب است عرفا که به ذهنم می‌‌آيد صاحب کتاب اضواء و آراء همین ادعای عرفی را مطرح می‌‌کرد، ‌مشکل پیدا می‌‌کنند. هر کاری کند این نمازش مصداق مبغوض است. نمی‌تواند نماز صحیح بخواند. معذور هم نیست، ‌معاف هم نیست، کتکش هم می‌‌زنند، بناء نیست که هر کسی هر جوری هر کاری کرد هر خراب‌کاری کرد ما یک جوری نمازش را بگوییم صحیح است، ‌یک تکلیف به نماز نیم‌بندی دارد، ‌ما همچون چیزی را از ادله استفاده نمی‌کنیم.

و لذا مقتضای احتیاط به نظر آن‌هایی که می‌‌گویند کل افعال صلات متحد با غصب است این است که هم نماز بخواند در حال خروج و هم بعدا قضاء بکند. شاید صاحب عروه هم روی همین جهت جمع کرد بین اداء و قضاء و لو عبارتش موهم فتوی بود اما توجیهش این است که بگوییم احتیاط کرد به جمع بین اداء و قضاء.

[سؤال: ... جواب:] کسی که متمکن نیست از سجود اختیاری، سجود ایمائی می‌‌کند. اگر یک مالکی می‌‌گوید من راضی نیستم سجود اختیاری کنید در این ملک ما، هیچ جای دیگری هم ندارید، مالک می‌‌گوید من راضی نیستم سجود اختیاری کنی می‌‌خواهی نماز بخوانی این‌جا در حد اشاره، ‌منتقل می‌‌شود وظیفه‌تان به نماز ایمائی. ... فرض این است که آنی که جامع رکن است، اصلا سجود است و لو سجود ایمائی.

اشکال این است که کی گفته اصلا اینی که سجود اختیاری نمی‌تواند بکند به سوء اختیارش، چون به سوء اختیار آمد در این مکان، ‌اصلا کی گفته این وظیفه‌اش منتقل می‌‌شود به سجود ایمائی، شاید اصلا تکلیفش ساقط شده به عصیان. جواب: صحیحه عبدالله بن سنان می‌‌گوید ان الله فرض الرکوع و السجود الاتری لو ان رجلا دخل فی الاسلام لایحسن ان یقرأ القرآن اجزأه ان یکبر و یسبح و یصلی خداوند رکوع و سجود را فرض قرار داد در نماز شاهدش این است که کسی که عاجز از قرائت در نماز است نماز از عهده‌اش ساقط نمی‌شود. جامع رکوع و سجود فرض است اگر عاجز بشوید از جامع رکوع و سجود یعنی هم از رکوع اختیاری هم از رکوع ایمائی هم از سجود اختیاری هم از سجود ایمایی آن وقت تکلیف در حق شما به نماز ساقط است. من که این‌جا عاجز نیستم از جامع سجود. کسی که به سوء اختیار خودش را عاجز کند از سجود اختیاری، ‌اول وقت می‌‌توانست نماز اختیاری بخواند رفت یک آمپولی زد، ‌این آمپول باعث شده که اصلا حرف هم درست نمی‌تواند بزند تا چه برسد برود سجده کند به زور باید سوره حمد را بخواند با سرش باید اشاره کند مسلم باید نماز بخواند. این‌که مسلم است. بحث ما در این است که مانحن‌فیه قصد قربتش مختل می‌‌شد در این نماز در مکان مغصوب اگر افعال صلات متحد بود با غصب. و الا اگر مشکل رکن اختیاری است که از مسلمات است که با تعجیز نفس از رکن اختیاری هم نوبت می‌‌رسد به رکن اضطراری چون اطلاق دارد دلیل المریض یصلی ایماءا و لو مریض به سوء اختیار، خودش را مریض کرد.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که محل سجودش غصبی است. محل سجودش غصبی باشد اتحاد پیدا می‌‌کند با غصب.

[سؤال: ... جواب:] می‌‌شود مریض ایماءا هم نتواند سجود کند؟ چشم هایش را که می‌‌تواند تکان بدهد. اگر چشم‌هایش، سرش یا ابروانش را هم نمی‌تواند تکان بدهد ظاهرش این است که تکلیف ساقط است حتی رکوع و سجود ایمائی هم نمی‌تواند بکند. ... ایماء یعنی اومأ برأسه او بعینه. در روایت این است.

یک نکته‌ای عرض کنم:

صاحب عروه گفت اگر توبه نکند قضاء کند بعدا هم نمازش را. اگر توبه بکند احتیاطا قضاء بکند. طبق این بیان، و لو بخاطر تصحیح نمازش واجب است توبه کند. توضیح بیشتر بدهم:

آقای بروجردی و آقای سیستانی که می‌‌گفتند در اضطرار به سوء اختیار خروج بعد التوبة مبغوض نیست، آقای بروجردی می‌‌فرمود التائب من الذنب کمن لاذنبه له، ‌آقای سیستانی هم می‌‌فرمود ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه انصراف ندارد از او، این آقا عقلا وظیفه دارد توبه کند غیر از این‌که کلی توبه عقلا واجب است این‌جا هم بخاطر این‌که نمازش صحیح بشود و این خروجش بشود از مبغوض بودن خارج بشود باید توبه کند تا بتواند نمازی بخواند که مصداق مبغوض نیست. و لذا آقای سیستانی علی القاعدة این‌جا می‌‌فرمایند و یجب علیه التوبة‌کی تکون صلاته حال الخروج صلاة صحیحة.

## مسأله 20: نماز جاهل یا ناسی به غصب بعد از التفات

مسأله 20 را عنوان کنم ان‌شاءالله روز شنبه توضیح می‌‌دهیم. اضطرار لابسوء الاختیار. اضطرار لابسوء الاختیار مثل این‌که اصلا باور نمی‌کردید که این مالک راضی نباشد، دوست خانوادگی سال‌های متمادی شما بود، ‌رفتید داخل باغ شدید، نگو عوض شده، رفتید آخر باغ و دیدید که خیلی با شما رفتارش عوض شده فهمیدید راضی نیست. این خروج‌تان خروج اضطراری لابسوء‌الاختیار است. حالا ببینیم حکمش چیه، چه باید بکنید، ‌ان‌شاءالله این را روز شنبه دنبال می‌‌کنیم.

جلسه 69-421

**‌شنبه - 19/11/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به مسأله 19 و 20 بود که در مسأله 19 صاحب عروه فرض کرد کسی به سوء اختیار وارد مکان مغصوب شد و مجبور است در مکان مغصوب و لو در حال خروج نماز بخواند، در مسأله 20 اضطرار لابسوء الاختیار را مطرح کرد یعنی ورود این شخص در مکان مغصوب از روی عذر بود، جاهل بود ناسی بود مکره بود.

فرع: حکم نماز کسی که مضطر است بسوء الاختیار در ماندن طولانی‌ مدت در مکان مغصوب

در رابطه با اضطرار بسوء الاختیار ما یک فرعی را مطرح می‌‌کنیم که بحث روشن‌تر بشود، بعد وارد بحث اضطرار لابسوء الاختیار می‌‌شویم.

در اضطرار بسوء الاختیار اگر فرض کنیم یک شخصی رفت جایی که مضطر است سال‌ها در آن‌جا بماند، عمدا کاری کرد که او را حبس کنند در یک مکان مغصوب، فرض کنید سال‌های متمادی، چهل سال در این مکان مغصوب حبس می‌‌شود و او هم از ابتداء می‌‌دانست این را، ‌بحث این است که در طول این چهل سال که مضطر است در مکان مغصوب بماند و این اضطرار هم بسوء الاختیار است چطور نماز بخواند؟

مرحوم آقای خوئی فرمود به نظر ما نماز می‌‌خواند با ایماء‌ به سجود. چون غصب متحد با افعال صلاتیه غیر از سجود نیست، سجود را اگر ایمائی بکند مشکل حل می‌‌شود.

اما به نظر کسانی که می‌‌گویند غصب با جمیع افعال صلاتیه اتحاد دارد، مقتضای قاعده این است که نماز او ساقط است چون شرط نماز این است که عملش محبوب باشد تا بتواند قصد قربت بکند در حالی که این عمل او مبغوض است چون مصداق غصب محرم است؛ و لو بالفعل حرمتش ساقط شده اما همان حرمت سابقه کشف می‌‌کند از مبغوضیت این غصب. اما چون دلیل داریم که الصلاة لاتسقط بحال کشف می‌‌کنیم که این نمازش و لو متحد با غصب است اما این نماز متحد با غصب و یا به تعبیر دیگر این غصب متحد با نماز، از اول حرام نبوده و لذا اصلا مبغوض هم نیست. روز قیامت هم عقابش می‌‌کنند بر این غصب چهل ساله اما بر غصب غیر مقدار نماز [عقابش می‌کنند، لکن] نسبت به غصب مقدار نماز می‌‌گویند چیزی بر تو نیست. و لذا بناء بر این نظر نماز اختیاری هم می‌‌خواند. یعنی مقلد مرحوم آقای خوئی نماز با ایماء‌ به سجود می‌‌خواند، مقلد کسی که غصب را متحد با جمیع افعال صلات می‌‌داند نماز با سجود اختیاری می‌‌خواند با این توضیحی که داده شد.

اشکالی که ما داشتیم این بود که الصلاة لاتسقط بحال دلیل لفظی ندارد چون دلیلش ان الصلاة عماد دینکم است یا لاتدع الصلاة بحال است که ما عرض کردیم از این تعابیر استفاده نمی‌شود که شارع هر راهی را جلوی ما بگذارد برای نماز مشروع و ما آن راه را سد کنیم، راه جدیدی برای ما باز بکند. نخیر. ما عمدا خودمان را فاقد الطهورین بکنیم، شارع برای ما راه جدید باز کند؟ نماز بی‌طهارت؟ به چه دلیل؟‌ الصلاة لاتسقط بحال اولا عرض کردیم سند ندارد غیر از صحیحه زراره که در مورد مستحاضه است که بعد از امر به تکرار غسل سه بار در شبانه‌روز و تطهیر از خبث فرمود و لاتدع الصلاة بحال، مواظب باشد این زن مستحاضه نماز را در هیچ حالی ترک نکند چون پیامبر فرموده الصلاة عماد دینکم. عرف از این جمله استفاده نمی‌کند تشریع مراتب نازله نماز را بلکه نصیحت می‌‌فهمد که سختی وظیفه باعث نشود ترک کنی وظیفه‌ات را در انجام نماز.

و بر فرض هم از این روایت استفاده بشود تشریع مراتب نازله نماز در حق عاجز از مراتب اختیاریه (که هر کسی که صلات اختیاریه را نمی‌توانست بخواند صلات اضطراریه در حقش تشریع می‌‌شود) بیش از این ظهور ندارد که هیچ‌کس مرخص العنان نیست، ‌هیچ‌کس رها و معاف نیست از نماز. این محبوس چهل ساله در این مکان هم معاف نیست از نماز، ‌عقاب می‌‌شود چرا کاری کردی که نمی‌توانی نماز بخوانی؟ معاف نیست اما حال که به سوء اختیار، خودش را عاجز کرد از نماز صحیح، شارع دست از تحریم غصب بردارد؟‌ تا نماز او به هر نحوی که شده است تصحیح بشود؟ این را ما از کجا بفهمیم؟

حتی بناء بر نظریه اتحاد افعال صلاتیه با غصب، نماز این شخص صحیح است. چون ترک نماز در سالیان متمادی بر خلاف تسالم و ذوق شارع است که از امثال "الصلاة عمود دینکم" فهمیده می‌شود

ولی در این مثالی که مدت زیادی در این مکان مغصوب می‌‌ماند التزام به این‌که نماز از او عملا ساقط است خیلی غریب است، ‌خیلی غرابت دارد. انصاف این است که این‌جا ما باید بپذیریم این ادعای مرحوم آقای خوئی را. حالا یک نماز اگر باشد ممکن است کسی بگوید بعدا قضاء بکند، اما مدت مدیدی این نمازش ترک می‌‌شود این خیلی غرابت دارد.

در فاقد الطهورین هم ما این شبهه را داریم. حالا اگر این آقا رفت جایی سال‌های متمادی نه آب دارد نه خاک، ‌بگوییم نماز نخواند؟ چون لاصلاة الا بطهور. چهل سال بگوییم نماز نخواند. مثلا در قطب آب ندارد، فرض کنید امکان این‌که برف را آب بکنند ندارد، خاک هم نیست، بگوییم نماز از آن‌ها ساقط است چون فاقد الطهورین هستند؟ این منافات دارد با الصلاة عماد دینکم.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که در مانحن‌فیه بناء بر نظر کسانی بحث می‌‌شود که می‌‌گویند نماز ایمائی هم مصداق غصب است. حالا اگر مثل آقای بروجردی و آقای سیستانی بودید می‌‌گفتید اضطرار به سوء اختیار بود توبه کن بعدش می‌‌شوی مثل اضطرار لابسوء الاختیار، ‌خوبه، با یک توبه مشکلت حل می‌‌شد. یک استغفرالله می‌‌گفتی وقتی وارد این مکان مغصوبت کردند، می‌‌شدی مثل کسی که لابسوء الاختیار او را وارد این مکان مغصوب کردند؛ عملت می‌‌شد مباح. اما اگر این مبنا را قبول نکردیم که ما هم قبول نکردیم این مبنا را گفتیم توبه مبغوضیت عمل را بر نمی‌دارد واقعا التزام به این مشکل است که اگر مستمر بود این اضطرار بگوییم تکلیف ساقط است چون دلیل نداریم که الصلاة لاتسقط بحال شامل این شخص بشود. اگر زمان کوتاهی بود ممکن بود این را بگوییم ولی در زمان طولانی این خلاف الصلاة عماد دینکم است. حتی در فاقد الطهورین. عرض کردم در قطب گاهی این‌جور است که آب نیست، برف است، آب کردن هم برای برخی که برف را آب کنند چه بسا مقدور نیست، ‌حالا شما فرض کنید در یک مکانی است که سال‌های متمادی باید بماند نه آب مباح دارد نه خاک مباح کلا نماز را ترک کند چون فاقد الطهورین است؟ التزام به این بسیار مشکل است.

[سؤال: ... جواب:] ما خواستیم احساسات دینی شما را تحریک کنیم گفتیم چهل سال و الا بیست سال ده سال. این‌که کل عمرتان نماز را ترک کنید، از دلیل استفاده می‌‌کنیم که زندگی بی‌نماز زندگی نشد و لو فاقد الطهورین است.

[سؤال: ... جواب:] ده روز حیض است سه روز پاک است که نداریم. اقل طهر ده روز است. بفرمایید سه روز حیض است ده روز پاک است باز سه روز حیض است ده روز پاک است خب او دع الصلاة ایام اقراءک. در ایام حیض نماز نخواند که مشکل ندارد، دلیل داریم دع الصلاة ایام اقراءک. اما یک عمر فاقد الطهورین است یک عمر نماز نخواند، در یک مکانی محبوس است آبش غصبی خاکش غصبی. حتی در آن اضطرار لابسوء الاختیار هم این فرض می‌‌شود. چون در اضطرار لابسوء الاختیار که نمی‌گویند مضطر هستی وضوء بگیری. به مقدار رفع عطش هم نوشابه هست در کنار غذا اما این‌که مدت مدیدی آب، غصبی خاک، غصبی و لذا بگوید من فاقد الطهورین هستم یک عمر یا سال‌های متمادی نماز را ترک کنم، به نظر می‌‌رسد که امر مستنکر و مستبعدی باشد.

و لذا اگر اضطرار مستمر باشد بعید نمی‌دانیم از الصلاة عماد دینکم این را استفاده کنیم که نماز در حق این شخص ساقط نیست. و آنچه که ما گفتیم دلیلی بر این‌که نماز در اضطرار به سوء اختیار نداریم اگر بگویید غصب فقط با سجود اختیاری متحد است که حرف ما هست، نماز می‌‌خواند با ایماء ‌به سجود، ‌اما اگر بگویید غصب متحد با کل افعال صلات است گفتیم دلیل نداریم بر این‌که نماز در این مکان مغصوب مجزی است اگر اضطرار به سوء الاختیار است این در فرضی است که اضطرار موقت عرفی باشد نه اضطرار مستمر عرفی. و الا در اضطرار مستمر عرفی ما معتقدیم این‌جا از الصلاة عمود الدین استفاده می‌‌کنیم وجوب نماز را. اگر گفتید غصب متحد است با کل افعال صلات دیگر فرقی بین سجود اختیاری و ایمائی نیست هر دو مصداق غصب است. و اگر بگوییم نماز در حق این ساقط است یعنی یک عمر بی‌نماز باشد؛ این اصلا عرفیت ندارد که ما بگوییم نماز در حق او ساقط است حتی فاقد الطهورین. فاقد الطهورینی که مستمر است عذرش ما معتقدیم باید نماز بخواند بدون طهارت. ما در مورد اضطرار موقت کوتاه مدت واقعا احراز نمی‌کنیم که واجب است فاقد الطهورین نماز بخواند. الصلاة‌ عمود الدین اما هر روز منِ فاقد الطهورین تکلیف دارد به نماز اگر اضطرار موقت کوتاه مدت باشد؟ این را نمی‌فهمیم. اما در اضطرار مستمر عرفی بگوییم فاقد الطهورین نماز ندارد؟ این آقایی که مضطر است، او را بردند در مکان مغصوب که نه آب مباح دارد نه خاک مباح، نماز نخواند مثل یک انسان کافر، ‌او نماز نمی‌خواند این هم نماز نخواند؟ این خلاف الصلاة عمود الدین است.

[سؤال: ... جواب:] طبیعی صلات، عمود الدین است اما حالا یک روز بخاطر فاقد الطهورین بودن تکلیف ساقط بشود این‌که خلاف الصلاة عمود الدین نخواهد بود.

و لذا در این‌هایی که وارد مناطق قطب می‌‌شوند یک مبنا مبنای امام است که در حاشیه عروه در کتاب الصوم فرمودند که اقرب احتمالات این است که بگوییم این‌ها در سال یک روز دارند و یک شب، ‌یک روزِ شش ماهه و یک شبِ شش ماهه، ‌روزه‌شان ‌که ساقط است، روزه ندارند، اصلا لازم هم نیست هجرت کنند به مناطق دیگر، ‌نمازشان هم در سال پنج تا است. یک شب دارند و یک روز، هر شبانه‌روز هم پنج تا نماز واجب است. این یک مبنا است.

و لذا محقق خوئی در رابطه با شخص مضطر به اقامه در قطب، فرمودند: نفی اصل تکلیف به نماز در حق او، بر خلاف الصلاة عمود دینکم است

یک مبنا مبنای آقای خوئی است که فرمود اصلا حرام است شما بروید قطب. خلاصه جایی بروی که نماز واجبت فوت بشود، ‌چون نماز واجب عبارت است از نماز صبح بین الطلوعین، نماز ظهر و عصر بعد زوال الشمس الی غروب الشمس، نماز مغرب و عشاء من غروب الشمس الی منتصف اللیل. این‌ها شرط واجب هستند. مرحوم آقای خوئی فرمود نباید به این مناطق بروید. ولی اگر مجبور شدی بروی، یا مجبوری در آن‌جا زندگی کنی، مادر یکی رفت با یک مرد اسکیمو ازدواج کرد و در آن‌جا به دنیا آمد، خیلی هم آرزو می‌‌کند بیاید قم طلبه بشود اما نمی‌شود. آقای خوئی فرموده وقتی نمی‌تواند، در بیست و چهار ساعت پنج تا نماز بخواند. چرا؟‌ برای این‌که صلات اختیاریه در حقش ساقط است. اما این‌که بگوییم اصلا تکلیف به نماز ندارد چون اوقات صلات شرط الوجوب هستند این خلاف الصلاة عماد دینکم است. واقعا هم این بخش را درست می‌‌گوید. این‌که بگوییم صلات ندارد خلاف الصلاة عماد دینکم است. من این را شاهد برای همین مطلب آوردم که و لو استظهارمان از ادله این باشد که وقت، شرط صحت نماز است و این کسی که اختیارا برود مناطق قطب تضییع می‌‌کند شرط نماز را ولی اگر کسی مضطر بود در مناطق قطب بماند، ما از باب الصلاة عماد دینکم می‌‌گوییم قطعا نماز بر او واجب است نمی‌شود یک انسانی یک عمر نماز نخواند.

[سؤال: ... جواب:] فرق نمی‌کند سفر به کره ماه را هم آقای خوئی حرام می‌‌داند.

البته ما در آن‌جا یک عرضی هم داریم؛ اشکال به آقای خوئی کردیم. گفتیم دلیل شرطیت وقت اطلاق ندارد نسبت به جایی که وقت ندارند. اذا طلعت الشمس فصل الصبح ظاهرش جایی است که طلوع فجر دارد مثل مناطق ما، ‌جایی که طلوع فجر ندارد مثل مناطق قطب اصلا آن‌ها دلیل نداریم که وقت در حق‌شان شرط صحت نماز است. ولی الصلاة عماد دینکم یعنی هر مسلمانی عمود دینش نماز است، [آیا] می‌‌شود یک مسلمان اسکیمو عماد دینش نماز نباشد؟

[سؤال: ... جواب:] احتمال فرق نیست که بگوییم هر هفته‌ای بیاید پنج تا نماز بخواند.

آنی که امام فرمود که در سال پنج نماز بخواند چون روز و شب‌شان او است، او درست نیست به نظر ما چون روز عرفا شامل نمی‌شود شش ماه مستمری که آفتاب غروب نمی‌کند یا شب عرفا صدق نمی‌کند بر آن شش ماهی که آفتاب غروب نمی‌کند در آن مناطق قطب. آن شش ماه شب شش ماه روز هم مسامحه است و الا این روایاتی که می‌‌گوید مثلا یوم و لیله پنج تا نماز دارد آن یوم و لیله مسامحیه در کل سال یک روز و یک شب را نمی‌گوید.

[سؤال: ... جواب:] بالاخره آن‌ها در بیست و چهار ساعت شب و روز ندارند.

پس عرض من استشهاد بر این بود که الصلاة عماد دینکم چه جور در مناطق قطب جاری کردید حالا آقای خوئی فرمود حرام است بروید آن‌جا ولی اگر مجبور شدید رفتید نماز از شما ساقط نمی‌شود تبدیل می‌‌شود به نماز اضطراریه (در هر بیست و چهار ساعت پنج تا نماز بخوانید. یا اگر کسی موفق شد به کره ماه رفت همین بیان می‌آید)، این‌جا هم کسی که عذر مستمر دارد چهل سال فاقد الطهورین است حالا چهل سال نه، ده سال پنج سال بردند در یک مکان غصبی، آبش غصبی خاکش غصبی، بگوییم نمازش ساقط است چون فاقد الطهورین است؟ این قابل التزام نیست. الصلاة عماد دینکم.

[سؤال: ... جواب:] احتیاطش این است که توزیع کند بر بیست و چهار ساعت آن پنج نماز را نه این‌که یک جا هر پنج نماز را با هم بخواند. این خلاف احتیاط است.

[سؤال: ... جواب:] صلات اختیاریه غصب است صلات ایمائیه هم غصب است، صلات اختیاریه غصب اشد نیست عرفا. ... این فرمایش شما همانی که صاحب عروه گفته است که ظلمی که شما کردید به آن محبوس بیشتر از ظلمی است که آن ظالم کرد. و الا در محبوس هم باید این را بگویید، بگویید آقای محبوس! مبادا تکان بخورید از جایت. یک جا بنشین تکان هم نخور چون تکان بخوری غصب زاید است. خب قابل التزام نیست. ان‌شاءالله او را عرض خواهیم کرد.

[سؤال: ... جواب:] وقتی ما کشف کردیم که نماز در حق این ساقط نمی‌شود پس فوت فریضه نشده از این، فوت فریضه هم نشود قضاء موضوعش فوت فریضه است موضوع پیدا نمی‌کند در حق این شخص.

تنبیه: اگر دلیل بر صحت نماز در این فرض اضطرار مستمر بسوء الاختیار، تسالم و ذوق شارع باشد، کافی است در تمشی قصد قربت این‌که مکلف مبغوض اخف را (غصب صلاتی) را به اختیار خودش انتخاب می‌کند

یک نکته‌ای عرض کنم:

آقای خوئی فرمود نمی‌شود این غصب مبغوض باشد و این نماز صحیح باشد. حتما کشف باید بکنیم که دلیل حرمت غصب این را نمی‌گیرد.

[اقول] نه، این‌طور نیست. چه اشکالی دارد که ما بگوییم این مکلف قصد قربت می‌‌کند در اختیار کردن مبغوض اخف و مولی هم اتفاقا امرش می‌‌کند به اختیار این مبغوض اخف. می‌‌گوید ببین!‌ شما که مضطر هستی در این مکان و لو به سوء اختیار چهل سال بمانی، نماز نخوانی از غصب رها شدی؟ نه، نماز هم نخوانی می‌‌نشینی آن‌جا با دوستت شب‌نشینی می‌‌کنی، ‌او غصب نیست؟ او هم غصب است، باز نماز بخوانی، همراه با غصب ملاک نماز هم استیفاء می‌‌شود. و لذا اختیار این غصب متحد با صلات، می‌‌شود اختیار یک مبغوض و قبیح سبک‌تر. چه اشکال دارد آدم این‌جوری قصد قربت بکند. یک وقت می‌‌گویید خلاف ظاهر ادله لفظیه است که الصلاة قربان کل تقی که صلات محبوب مولی است، حالا بحث ادله لفظیه که نیست، ما آمدیم به مذاق شارع و الصلاة عماد دینکم و اجماع و تسالم بر این‌که حداقل این اضطرار مستمر شد نماز ساقط نیست استدلال می‌‌کنیم. وقتی تمسک ما به تسالم و احراز مذاق شارع است، و لو به برکت الصلاة عماد دینکم می‌‌گوییم چه اشکالی دارد این کار این شخص و لو قبیح است اما قبیحٌ لابد منه فعلا. فعلا ناچار است. چهل سال باید در این مکان بماند‌، بخواهد یا نخواهد مجبور است بماند. و به سوء اختیار هم مجبور شد مهم نیست. و لکن این‌که می‌آید این غصب اخف را، غصب متحد با صلات را انتخاب می‌‌کند و نمی‌رود غصب اشد که غصب مع ترک الصلاة ‌است را مرتکب شود، این می‌‌تواند قصد قربت بکند. اصلا مولی می‌‌تواند بگوید این کار را انجام بده. الان‌ که دیگر مجبوری چهل سال در این مکان مغصوب بمانی و لو به سوء اختیار خودت اما بیا این غصب صلاتی را انتخاب کنی که غصب اخف است. الان در طول اضطرار به غصب اختیار این غصب اخف بخاطر خداست. اگر بی‌نماز بود بهتر بود؟

بله، اگر دلیل صحت این نماز، اطلاقات باشد و این‌که باید نماز هیچ مبغوضیتی نداشته باشد، باید قائل به رفع مبغوضیت این نماز شد

یک وقت استظهار از ادله می‌‌کنید که از ادله استفاده می‌‌کنید باید این نماز محبوب فعلی باشد بدون‌ ایّ مبغوضیة، خب یک بحثی است که آقای خوئی فرمود، پس باید یک کاری بکنیم بگوییم این فعل صلاتی اصلا مبغوض نبوده است. اما یک وقت شما دلیل‌تان تسالم است، دلیل‌تان مذاق شارع است که نمی‌شود چهل سال شخص بی نماز باشد کافی است در صحت این نماز که اختیار اخف القبیحین است لله. چه اشکالی دارد؟‌

[سؤال: ... جواب:] محذور عقلی نیست. اخف القبیحین را برای خدا انتخاب می‌‌کنم بعد از این‌که ناچارم از اصل ارتکاب قبیح. خدایا من بد بودم به سوء اختیارم آمدم در این مکان، مستحق عذاب تو هستم، اما بخاطر تو این غصب صلاتی را انتخاب می‌‌کنم که غصب اخف است. بخاطر خدا این کار را می‌‌کنم. اگر من فی الجملة ‌دین نداشتم که مثل بقیه آن‌هایی که محبوس هستند در زندان داعش، نماز نمی‌خواندم و لو می‌‌دانستم من را زندان می‌‌کنند به این مکان مغصوب می‌‌آوردند نباید این کار را می‌‌کردم که خودم را گیر بیندازم دست این‌ها و به این مکان مغصوب من را بیاورند، کار من درست نبود، ‌اضطرار بسوء ‌الاختیار بود اما در این‌که انتخاب می‌‌کنم غصب صلاتی را و ترجیح می‌‌دهم غصب صلاتی را بر غصب غیر صلاتی این بخاطر خداست. اگر دلیل تسالم است بیش از این قصد قربت معتبر نیست. اگر ظهور دلیل لفظی این است که اقیموا الصلاة یعنی صلات محبوبه آن وقت فرمایش آقای خوئی را باید بگوییم باید بگوییم چون محبوب با مبغوض جمع نمی‌شوند حالا که این صلات غصبیه محبوب است پس باید بگوییم مبغوض نیست. ولی اگر دلیل تسالم است چه اشکال دارد؟ دلیل لفظی که نیست. قصد قربت هم متمشی می‌‌شود در انتخاب اخف القبیحین. اخف القبیحین فعل را که محبوب نمی‌کند، اخف المبغوضین که فعل را محبوب نمی‌کند. اما تسالم و مذاق شارع بیش از این اقتضاء‌ نمی‌کند که من عملم را به خدا اضافه کنم بگویم خدا من بخاطر تو دارم این کار را می‌‌کنم. حالا که ناچارم نمی‌توانم از این جا رها بشوم و لو بد کردم که خودم را عمدا به این‌جا کشاندم به سوء اختیار اما حالا که آمدم این‌جا من بخاطر تو دارم رکوع و سجود می‌‌کنم. اگر بخاطر تو نبود چه کار داشتم صبح بعد از طلوع فجر بلند شوم نماز بخوانم می‌‌گرفتم می‌‌خوابیدم. به نظر ما هیچ مشکلی ندارد که بحث تسالم و مذاق شارع وقتی بود اشکال ندارد شارع امر بکند به اختیار اخف القبیحین. امر هم بکند به اختیار اخف القبیحین.

اما راجع به مسأله 20 که اضطرار لابسوء الاختیار است محقق عراقی یک مطلبی فرموده آقای حکیم هم فرمودن احسنت استاد ما. محقق عراقی استاد آقای حکیم بوده. آن مطلب این است:

محقق عراقی فرموده: آمد وسط باغ فهمید این مکان غصبی است، پنج دقیقه وقت باید بگذارد تا از این باغ خارج بشود، پنج دقیقه اضطرار به غصب دارد، ‌اضطرارش هم در مسأله 20 لابسوء الاختیار است. عقلا باید خارج بشود. ‌اما اگر خارج نشد، ‌پنج دقیقه را ماند همآن‌جا سجاده پهن کرد نماز خواند. محقق عراقی می‌‌گوید این نمازش صحیح است هیچ اشکالی ندارد. چرا؟ ‌برای این‌که مضطر به پنج دقیقه غصب است. پنج دقیقه غصب چه بماند چه خارج بشود مضطرالیه است. عقلا باید خارج می‌‌شد، چرا؟ تا مرتکب غصب زاید نشود و لکن بماند سجاده بیندازد نماز بخواند بیشتر از پنج دقیقه که طول نمی‌کشد این مقدار از غصب مضطرالیه است و حلال است. این پنج دقیقه‌ای که بعد از التفات به غصب هست این حلال است.

مرحوم آقای خوئی فرموده ما این را قبول نداریم. چون اضطرار این آقا به خروج است نه به پنج دقیقه غصب و لو به این‌که در این‌جا بماند. اضطرار به خروج دارد و اضطرار به خروج مجوز خروج است نه مجوز غصب بقایی.

تامل بفرمایید ان‌شاءالله تا فردا.

جلسه 70-422

**یک‌شنبه - 20/11/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

فرع: حکم نماز مضطر بلاسوء الاختیار که بعد از التفات، به جای خروج نماز می‌خواند

بحث راجع به کسی بود که بدون سوء اختیار مضطر شد به دخول در یک مکان غصبی، الان هم مجبور است خارج بشود از آن مکان، مدت خروجش فرض کنید پنج دقیقه است، حالا اگر به جای این پنج دقیقه خروج، سجاده پهن کند همآن‌جا نماز بخواند.

مرحوم حکیم: نمازش صحیح است چون گرچه نماز نخواندن ملازم با غصب بیشتر است اما ملازم حرام،‌ حرام نیست

مرحوم آقای حکیم تبعا لاستاذه المحقق العراقی فرموده است نمازش صحیح است. درست است که اگر این شخص خارج نشود نماز بخواند در این مکان، ملازم است با غصب بیشتر ولی ملازم حرام، حرام نیست. این شخص به اندازه پنج دقیقه غصب اضطرار دارد به غصب، حالا این پنج دقیقه را صرف خروج بکند یا صرف خروج نکند در همان مکان باقی بماند، پنج دقیقه غصب بر او حلال است و نمازش هم در آن‌جا صحیح است.

به نظر ما این فرمایش درست نیست. سه وجه ممکن است ذکر بشود برای رد فرمایش ایشان:

اشکال اول (محقق خوئی): متعلق اضطرار خروج است نه غصب به مقدار خروج. و لذا خروج با تاخیر هم حلال است

وجه اول وجهی بود که آقای خوئی ذکر فرمود. فرمود اضطرار تعلق گرفته به عنوان خروج. عنوان خروج مضطرالیه است نه عنوان غصب به مقدار پنج دقیقه. و لذا الان خارج بشود یا نیم ساعت دیگر خارج بشود این خروج حلال است. ولی اگر خارج نشود و بماند در آن‌جا، بقائش حرام است چون مضطرالیه نیست.

پاسخ: خروج فوری متعلق اضطرار است

به نظر ما این فرمایش تمام نیست. چون خروج با تاخیر عرفا مصداق ما اضطروا الیه نیست. این شخص مضطر است به خروج فوری و خروج فوری بر او حلال می‌‌شود نه این‌که خروج بر او حلال است چه الان چه بعدا. و لذا به نظر ما این شخص که مضطر بدون سوء اختیار است یعنی فراموش کرده بود این مکان غصبی است وارد این مکان شد، تا ملتفت شد اگر خارج بشود به مجرد التفات به غصب، مشکلی نیست، ولی اگر بماند در آن‌جا ماندنش حرام است، خروج با تاخیرش هم حرام است. چرا؟ برای این‌که شما مضطر نبودید به این بقاء یا به این خروج با تاخیر.

این را بعدا بیشتر توضیح خواهم داد.

اشکال دوم (آقای سیستانی): گرچه عقلا متعلق اضطرار جامع بین خروج و بقاء در مدت زمان خروج است لکن عرفا حرام اخف (خروج) متعلق اضطرار است

بیان دوم در رد فرمایش آقای حکیم بیان آقای سیستانی است. آقای سیستانی فرموده‌اند: اضطرار عقلا درست است که به جامع بین خروج و بقاء در این پنج دقیقه خورده است، این را ما قبول داریم، اما عرف در باب تزاحم اعمال نظر می‌‌کند، می‌‌گوید اگر شما مضطر بودی به جامع حرام ولی یک فرد حرام اخف بود، ‌فرد دیگر حرام اشد بود، مضطر هستی عرفا به این حرام اخف.

مثلا: مضطری یک مایع حرامی بخوری: یا خمر نعوذبالله یا آب نجس و الا از تشنگی تحمل خودت را از دست خواهی داد و تلف خواهی شد. عقلا مضطری به جامع شرب مایع ولی عرف می‌‌گوید چون شرب ماء نجس حرام اخف است، ‌شما مضطری به شرب این ماء نجس، مضطر به شرب خمر نیستی. اگر شرب خمر بکنی عقاب می‌‌شوی بر شرب خمر.

و لذا در این‌جا حرام اخف در این پنج دقیقه، خروج است چون بقاء مستلزم حرام اشد است؛ ‌اگر بمانی در این پنج دقیقه در این مکان، این ملازم است با غصب بیشتر. پنج دقیقه در این‌جا می‌‌مانی بعدش پنج دقیقه هم خارج می‌‌شوی می‌‌شود ده دقیقه غصب، این حرام اشد است. و لذا عرفا شما مضطر به آن حرام اخفی که خروج باشد.

پاسخ: اضطرار به جامع بین حرام اخف و حرام اشد، به معنای اضطرار عرفی به حرام اخف نیست

به نظر ما این فرمایش هم تمام نیست. اگر من مضطر باشم به جامع بین حرام اخف و حرام اشد، عرف نمی‌گوید شما مضطر به حرام اخفی، نه، من مضطر به جامع حرام هستم. من مضطرم به شرب مایع، ‌هر چه باشد. الان مایع، یک خمر است و یک آب نجس، من مضطر به شرب آب نجس نیستم.

بحث در این نیست که حرام اشد جایز است ارتکابش، ما هم جایز نمی‌دانیم، اما من اضطرار به جامع دارم.

مثال بزنم:

یک گوشتی است متنجس است، نمی‌توانم آن تطهیر کنم اما مذکی است، یک گوشتی است مذکی نیست. یک گوشتی است که ذابح آن کافر است، ‌گوشت دیگری است که ذابح آن مسلم است و لکن نجسی و پاکی را رعایت نکرده است گوشت نجس است، ولی آبی هم نداریم آن را تطهیر کنیم. من الان مضطرم برای حفظ جانم که گوشت بخورم، عرف می‌‌گوید شما مضطری به خوردن این گوشت متنجس؟ نه، من مضطرم به خوردن گوشت، ‌یا این گوشت متنجس یا آن گوشت غیر مذکی.

[سؤال: ... جواب:] ببینید! گاهی برخی از مثال‌ها که شما تعبیر می‌‌کنید مثال شنیع، ‌عرفا غیر مقدور است. مثل امر دائر است بین قتل نفس و دروغ گفتن. عرف در این‌جا واضح می‌‌گوید من ناچارم کسی را بکشم یا دروغ بگویم تا از دست این ظالم نجات پیدا کنم، عرف می‌‌گوید ناچار شدم دروغ بگویم. ولی کلام در این است که این ضابطه‌مند نیست. آیا هر کجا من مضطر شدم به جامع بین حراف اخف و حرام اشد اینگونه است که عرف می‌‌گوید تو مضطر به حرام اخفی؟ این‌طور نیست که شما می‌‌فرمایید. من قبول دارم دلیل ترخیص در موارد اضطرار اطلاق ندارد نسبت به جواز ارتکاب حرام اشد، اما این غیر از فرمایش آقای سیستانی است که می‌‌فرماید اصلا عرفا می‌‌گویند شما مضطری به ارتکاب این حرام اخف، ‌نه، ‌من عرفا مضطرم به ارتکاب حرام اعم از حرام اخف و اشد؛ در عین حال ترخیص در ارتکاب حرام اشد ندارم.

اشکال سوم: گرچه متعلق اضطرار جامع بین خروج و بقاء در مدت زمان خروج است لکن دلیل ترخیص (دلیل اضطرار) اطلاق ندارد و باید قدرمتیقنش را گرفت که حرام اخف باشد

و لذا به نظر ما وجه ثالث اقرب به فهم عرفی است که من مضطر به جامع هستم اعم از خروج در این پنج دقیقه یا بقاء، من پنج دقیقه غصب را ناچارم مرتکب بشوم، اما دلیل ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه، اطلاق ندارد؛ می‌‌گوید ارتکاب احد الحرامین جایز است فی الجملة، ‌برای دفع اضطرار، اثبات تخییر نمی‌توانیم بکنیم.

و لذا ما ملتزم شدیم اگر من علم اجمالی دارم یکی از این دو آب نجس است هفتاد درصد گمان دارم آب الف نجس است سی درصد احتمال می‌‌دهم آب ب نجس باشد، ‌من مضطرم به شرب احدهما، عرفا من مضطر نیستم به شرب این آبی که سی درصد احتمال دارد نجس باشد، ‌موهوم الحرمة ‌است، عرفا می‌‌گویند من ناچارم یکی از این دو آب را بخورم. و لکن اطلاق نداریم در دلیل ترخیص که هرکدام از یکی از این دو آب را بخوری. نخیر، دلیل اقتضاء ‌می‌کند من ممنوع نباشم از شرب هر دو آب‌ (این خلاف دلیل اضطرار است)، اما مجاز هستم در شرب یکی از این دو آب تخییرا؟‌ نه، ‌قدرمتیقن این است که من مجازم در شرب این آب موهوم الحرمة اما مجاز در شرب ماء مظنون الحرمة‌ نیستم چون دلیلی بر آن نداریم.

اشکال به بیان آقای سیستانی:‌ طبق بیان ایشان، مقام از موارد تقارن علم اجمالی با اضطرار به احد الاطراف می‌شود که علم اجمالی منحل است. و این خلاف وجدان است

در حالی که طبق نظر آقای سیستانی باید بگوییم این علم اجمالی منحل است. ما می‌‌گوییم این علم اجمالی منحل نیست. شما اضطرار داری به شرب احدهما پس اضطرار به شرب حرام واقعی نداری. ‌در این مثال که علم اجمالی داری یکی از این دو آب نجس است، ‌شما اضطرار به حرام نداری چون اضطرار به شرب احدهما داری احدهما که حرام نیست، ‌حرام یا این آب است اگر او نجس باشد یا این آب است اگر این آب نجس باشد. شما به هیچ‌کدام بعینه اضطرار نداری، ‌اضطرار داری به خوردن یکی از این دو آب، ‌او هم که حرام نیست. ما ترخیص ظاهری می‌‌فهمیم نسبت به این موهوم الحرمة چون اگر بر من احتیاط لازم باشد این خلاف دلیل اضطرار است ولی از آن آب مظنون الحرمة باید اجتناب کنم چون مخالفت قطعیه علم اجمالی قبیح است. اما به نظر آقای سیستانی (خوب دقت کنید!) ‌این موهوم الحرمة می‌‌شود مضطرالیه، اگر فی علم الله او نجس باشد طبق دلیل اضطرار حلال واقعی می‌‌شود. اضطرار به خصوص این آب دوم که موهوم الحرمة ‌است پیدا می‌‌کنم و علم اجمالی منحل می‌‌شود.

خوب دقت کنید! ‌هم زمان با علم اجمالی به نجس بودن یکی از این دو آب، من مضطرم به شرب احدهما‌، یعنی اضطرار به شرب احدهما مقارن است با حدوث علم اجمالی. طبق نظر آقای سیستانی باید ایشان ملتزم شود که این علم اجمالی منجز نیست؛ هر دو آب را می‌‌توانم بخورم. چرا؟ برای این‌که آب موهوم النجاسة‌ که مضطرالیه است، می‌‌شود اضطرار الی احد الاطراف بعینه. در اضطرار الی احد اطراف العلم الاجمالی معینا، خود آقای سیستانی هم فرمود صاحب کفایه هم فرمود دیگران هم فرمودند، در اضطرار الی احد اطراف العلم الاجمالی بعینه اگر این اضطرار مقارن باشد با علم اجمالی به حرمت احدهما این مانع از تنجیز علم اجمالی می‌‌شود، ‌مانع از تشکیل علم اجمالی می‌‌شود. چون دیگر نمی‌توانم بگویم یا این آب الف حرام است یا آب ب، یقینا آب ب حلال است چون مضطرالیه است تعیینا و نسبت به آب الف هم می‌‌شود شک بدوی در حرمت. در حالی که با بیان ما من اصلا مضطر به شرب آب ب نیستم و لو موهوم النجاسة ‌است؛ من مضطرم به احدهما. ولی دلیل ترخیص اطلاق ندارد نسبت به این‌که من مخیرم در اختیار یکی از این دو، ‌اهمال دارد. ‌نفرمود دلیل ترخیص که اشرب احدهما، ‌این را که نفرمود، اهمال دارد، فقط به این مقدار که من را رها نکردند به حال اضطرار، یک علاجی برای من کردند، قدرمتیقن این است که این آب موهوم الحرمة ‌و النجاسة ترخیص ظاهری دارد. ترخیص ظاهر در ارتکاب بعض اطراف علم اجمالی، مانع از حرمت مخالفت قطعیه آن نیست.

[سؤال: ... جواب:] وقتی که آقای سیستانی می‌‌گویند موهوم الحرمة عرفا مضطرالیه است تعیینا [این باعث انحلال علم اجمالی می‌شود]. موهوم الحرمة‌ [به نظر ایشان] می‌‌شود اخف. خود این قوت احتمال به نظر ایشان اخف و اشد می‌‌کند. به نظرم در همان بحث اضطرار به احد الاطراف تصریح کردند: همین که هفتاد درصد گمان داری او حرام باشد سی درصد احتمال می‌‌دهی این حرام باشد این منشأ می‌‌شود عرفا این موهوم الحرمة‌ بشود مضطرالیه. ... حالا مثال‌ها را هم می‌‌توانید خودتان تنظیم کنید. من علم اجمالی دارم یا آن لحم غیر مذکی است یا این لحم نجس است. محتمل در یکی اقوی است، ‌آن لحم غیر مذکی است که محتمل اقوی است یا مثلا آن لحم خنزیر است یا این لحم گوسفند نجس است. طبق بیان ما قدرمتیقن این است که شما ترخیص ظاهری دارید در اکل این لحم که علم اجمالی دارید به این‌که او نجس است. اما اضطرار به جامع دارید، اطلاق ندارد دلیل ترخیص در ارتکاب ما اضطروا الیه چون اضطرار به جامع دارید، فی الجملة ‌می‌توانید جامع را مرتکب بشوید، ظهور ندارد در جواز ارتکاب جامع مخیرا، نه، و لو قدرمتیقن‌گیری بکنید می‌‌توانید آن جامع را در ضمن این فرد اخف حرمتا، موهوم حرمتا مرتکب بشوی. اما با بیان آقای سیستانی وقتی صدق می‌‌کند اضطرار به این فرد اخف حرمتا یا موهوم الحرمة، آن وقت این اضطرار که مقارن با حصول علم اجمالی باشد می‌‌شود مثل اضطرار الی احد الاطراف بعینه که در اصول گفتند اصلا مانع از تشکیل از علم اجمالی می‌‌شود. اگر هم زمان با علم اجمالی به نجس بودن یکی از این دو مایع، اضطرار تعیینی پیدا کنم به شرب این مایع ب، شرب مایع الف هم جایز می‌‌شود چون علم اجمالی به حرمت شرب احدهما ندارم؛ در حالی که این در مقام خلاف وجدان است.

ما به نظرمان این منبه عرفی است این مثالی که زدیم که اضطرار به احدهما داریم نه به خصوص این حرام اخف. بله، دلیل ترخیص اطلاق ندارد، قدرمتیقن این است که در این حرام اخف ترخیص داده است. این‌جا هم دلیل ترخیص اطلاق ندارد، قدرمتیقن این است که در خروج فوری ترخیص داده است. تاخیر بیندازی هم ماندنت حرام است هم خروج با تاخیرت. این محصل عرض ما است.

[سؤال: ... جواب:] در مثال علم اجمالی تعبیر کردیم ترخیص ظاهری چون بیش از ترخیص ظاهری ما دلیل نداریم، دلیل بر رفع حکم واقعی نداریم. از باب قدرمتیقن می‌‌گوییم دلیل بر ارتفاع حکم واقعی در آن مثال اضطرار به ارتکاب احد اطراف العلم الاجمالی نداریم. ما بیش از این‌که رفع ظاهری شده است حکم یعنی احتیاط لازم نیست، ‌دلیلی بیش از این نداریم. پس نتیجه می‌‌گیریم در مانحن‌فیه درست است که اضطرار به خروج صدق نمی‌کند و لکن دلیل ترخیص بیش از جواز خروج از آن استفاده نمی‌شود.

[سؤال: ... جواب:] علم اجمالی اگر داشتید یکی از این دو حرام است، احتیاط لازم نیست، ‌ولی علم اجمالی به حرمت واقعی احدهما که سر جایش محفوظ است. حرمت مخالفت قطعیه که محفوظ است، وجوب موافقت قطعیه‌اش از بین رفت. علم را نسبت به وجوب موافقت قطعیه از کار انداختیم. علم اجمالی دارید یکی از این دو مایع حرام است، مضطرید یکی از این دو را بطور غیر تعیین بخورید، اضطرار مقارن هم که هست، وجوب موافقت قطعیه علم اجمالی از بین می‌‌رود، حرمت مخالفت قطعیه‌اش چرا از بین برود. فرض این است که علم اجمالی به حرمت واقعی احدهما که از بین رفته. دو تا حکم عقل است یکی این‌که حرمت مخالفت قطعیه این علم اجمالی قبیح است یکی موافقت قطعیه‌اش واجب است، دلیل دارید که موافقت قطعیه‌اش را شارع واجب نکرده ترخیص داده در ترک موافقت قطعیه اما نسبت به مخالفت قطعیه که دلیل نداریم تجویز کرده. و لذا عقل می‌‌گوید باید مخالفت قطعیه نکنید این علم اجمالی را.

[سؤال: ... جواب:] در مثال علم اجمالی فرض این است که یکی از این دو حرام است فی علم الله. در مثالی که آقای سیستانی زد من مضطرم به ارتکاب احد الحرامین التفصیلین، ‌یکی لحم خنزیر است یکی لحم گوسفند متنجس است. ما می‌‌گفتیم که اضطرار به اکل لحم این گوسفند متنجس، عرفا صادق نیست، من اضطرار به اکل احد اللحمین دارم، ولی دلیل ترخیص بیش از این‌که در این حرام اخف ترخیص داده است از او استفاده نمی‌شود چون اطلاق ندارد دلیل ترخیص. این‌جا بحث علم تفصیلی است ما گفتیم باید حرمت واقعیه برداشته بشود منتها قدرمتیقن این است که حرمت واقعیه این حرام اخف را برداشتند نه این‌که این مضطرالیه است. حرف ما این است.

[سؤال: ... جواب:] تقریب فرق می‌‌کند. لازم نیست این‌جا ثمره‌اش ظاهر بشود. دو تقریب است. ما معتقدیم اضطرار به حرام اخف صدق نمی‌کند، اضطرار الی احد الحرامین است و لکن دلیل ترخیص اطلاق ندارد که بگوید شما مرخصی در ارتکاب هرکدام از این دو حرام که اختیار بکنی.

فرع: حکم نماز مضطر لابسوء الاختیار اگر در اثناء نماز ملتفت بشود.

این بحث در صورتی بود که التفات به غصب قبل از شروع در نماز باشد. اما اگر در اثناء نماز ملتفت به غصب شد:

صاحب عروه: باید نمازش را قطع کند تا غصب زاید محقق نشود

صاحب عروه فرموده باید این نماز را قطع کند. مقصودش هم وجوب تکلیفی است از باب این‌که اگر نمازش را قطع نکند مستلزم غصب زاید می‌‌شود.

اشکال: قطع نماز مانند غصب، حرام است و لذا مخیر است بین قطع نماز و اتمام نماز

ولی ممکن است بعضی‌ها شبهه بکنند بگویند این مخیر چرا نباشد بین قطع نماز و اتمام نماز. از چه باب؟ از باب این‌که دو تا تکلیف دارد: ‌یک: یحرم الغصب دو: یحرم قطع الفریضة. این آقا وسط نماز ملتفت به غصب شد دو تا تکلیف است یکی این‌که غصب حرام است یکی این‌که قطع فریضه حرام است تزاحم شد بین این دو تکلیف. فرض این است که در حال راه رفتن اگر بخواهد نماز را ادامه بدهد شرائط اختیاریه نماز مختل می‌‌شود و نماز باطل می‌‌شود، ‌چون فرض این است که در سعه وقت است می‌‌تواند بیرون نماز اختیاری بخواند. الان از یک طرف می‌‌گویند یحرم قطع الفریضة از یک طرف می‌‌گویند یحرم الغصب.

پاسخ: اولا: در فرض تزاحم، حرمت غصب مقدم است. ثانیا: بر فرض حرمت قطع فریضه دلیل لفظی مطلق داشته باشد، لکن منصرف است به نمازی که قابل اتمام به نحو صحیح باشد

حالا اگر تزاحم هم بود بین حرمت قطع فریضه و حرمت غصب بعید است کسی بیاید بگوید حرمت قطع فریضه مقدم است چون حرمت غصب در ارتکاز متشرعه حرام اشد است. در مقام تزاحم هم باید از این حرام اشد اجتناب کنیم و لو به لحاظ این‌که از حقوق الناس است. ولی اصل این شبهه درست نیست. چرا؟ برای این‌که حرمت قطع فریضه بر فرض دلیل داشته باشد، یک اطلاقی بگوید یحرم قطع الفریضة، منصرف است به آن فریضه‌ای که یمکن اتمامها علی وجه الصحیح. و الا فریضه‌ای که لایمکن اتمامها علی وجه الصحیح دلیل حرمت قطع فریضه که این را نمی‌گیرد. در این‌جا فرض این است که بقائا این نماز متحد با غصب محرم است، ‌و لذا طبق دلیل اولی این نماز باطل است بناء بر این نظر که نماز در مکان مغصوب باطل است. دیگه اصلا دلیل حرمت غصب که اقتضاء‌ می‌‌کند بطلان این نماز را اگر بخواهد ادامه بدهد، مانع می‌‌شود که دلیل حرمت قطع فریضه شاملش بشود. چون دلیل حرمت فریضه فریضه‌ای را می‌‌گیرد که یمکن اتمامها علی وجه الصحیح. مثل این‌که مالک وسط نماز شما گفت اذن دادم به شما خانه من نماز بخوانی اما دیدم نه، وسط نماز قنوت که گرفتی این قنوتت با حال نبود، ‌برو دیگر راضی نیستم نمازت را این‌جا ادامه بدهی. همین بحث پیش می‌آید که اگر مالک از اذنش رجوع کرد و لو در اثناء نماز من من باید نمازم را قطع کنم. لایحل مال امرء ‌مسلم الا بطیبة نفسه.

[سؤال: ... جواب:] یحرم قطع الفریضة هم اگر داشته باشیم اطلاق هم داشته باشد شامل این مورد نمی‌شود. چرا؟ برای این‌که دلیل حرمت غصب ورود دارد بر حرمت دلیل قطع فریضه چون وقتی غصب حرام بود این نماز من باطل خواهد بود چون اتحاد حرام و واجب معقول نیست بناء ‌بر امتناع اجتماع امر و نهی یا بناء بر این‌که المبغوض لایصلح لان یکون مقربا. پس اتمام این نماز علی وجه الصحیح دیگر ممکن نیست.

[سؤال: ... جواب:] یک شخصی اذن داد به شما غذا بخورید، ‌لقمه را برداشتید در دهان‌تان هم گذاشتید باید در بیاورید. ... حالا فرض کنید تلف صادق نیست، این‌جا قدرمتیقن این است که باید در بیاورید. طرف می‌‌شوید یا می‌‌دهد مرغش می‌‌خورد.

این شبهه‌ای که شما دارید مطرح می‌‌کنیم که ممکن است بعضی‌ها بگویند وقتی اول نماز گفتی راضیم وسط نماز پشیمانی سودی ندارد، ‌و لو ندیدم کسی این را بگوید ولی شبهه‌اش را مطرح می‌‌کنم، ‌بعد از این بحث ان‌شاءالله جواب می‌‌دهیم. کسی گفته که وسط نماز اگر مالک رجوع از اذنش بکند در دلم‌مان بگوییم بیخود کردی نمازمان را تمام بکنیم؟

[سؤال: ... جواب:] حالا مالک برگشت، اگر مالک به شما بگوید بیست و چهار ساعت می‌‌توانی خانه ما بیایی بعد بروی، وسطش بگوید راضی نیستم این‌جا باشی و شما متحمل ضرر مهمی نمی‌شوی نمی‌تواند مالک رجوع کند از اذنش؟‌ معلوم است که اذن داد ولی الان برگشت. یک وقت قرادادی با شما می‌‌بندد اذن بیست و چهار ساعته طبق قرارداد شرعی بحث دیگری است. اما صرف اذن بدون این‌که در ضمن عقد یا ایقاعی باشد این قابل رجوع نیست؟‌ کسی این را نگفته. ... کسی که طلبکار است می‌‌گوید یک ماه وقت به شما می‌‌دهم یعنی اسقاط حق المطالبة. حق المطالبة‌اش را اسقاط می‌‌کند این فرق می‌‌کند با این‌که مالک اول اذن داد بعد پشیمان شد. ... اسقاط کرد حق مطالبه را یا نه؟‌ اسقاط نکرد می‌‌گوید باید دین من را اداء ‌کنی، ‌باید نمازت را قطع کنی بروی دین او را اداء کنی که همه گفتند. ... در اداء‌ دین که نص داریم. اجازه بدهید این‌ها می‌اید به وقت خودش.

پس بنابراین بقاء بر غصب، حرام است ولی این‌که فرمود یجب القطع نظر به فرض متعارف دارد. گاهی خروج از آن مکان مغصوب نیاز به قطع ندارد. چند قدم برو جلو، اتفاقا درب حیاتش رو به قبله است، ‌شما هم فرش انداخته بودید در حیات شروع کردی به نماز، وسط نماز متوجه غصب شدی یا مالک گفت اخرج، ‌شما هم نیاز نیست قطع کنی نماز را، ‌چند قدم بیا جلو برو در کوچه نمازت را ادامه بده. این‌که فرمود قطع کن نظر به فرض متعارف دارد که با خروج نمی‌شود نماز اختیاری را ادامه داد.

صاحب عروه: در ضیق وقت باید نماز را در حال خروج ادامه دهد

این بحث در سعه وقت بود. اما در ضیق وقت، صاحب عروه می‌‌گوید در حال خروج نمازت را ادامه بده. چون اگر بخواهی قطع کنی بیایی بیرون مکان مغصوب نماز را ادامه بدهی وقت می‌‌گذرد، ‌ادامه نمازت در راه، ‌چون ضیق وقت است. این بحث روشن است.

## مسأله 21: رجوع مالک از اذن

اما مسأله 21 همینی است که آقایان اعتراض می‌‌کردند که اگر مالک در اثناء نماز از اذنش برگردد، این حکمش چیست؟ مقضای قاعده این است که باید نماز را رها کند. نماز را رها کنیم برویم از ملکش بیرون، ‌بیرون نماز بخوانیم یا اگر در ضیق وقت هستیم در راه نماز را ادامه بدهیم.

شبهه‌ای که مطرح است این است که عرفا اذن مالک در فعلی که بعد از شروع اتمامش واجب است این منشأ سقوط حق مالک می‌‌شود. مثل این‌که مالک می‌‌گوید بیایید میت‌تان را در باغ ما دفن کنید، بعد از چند روز زنگ می‌‌زند می‌گوید: همسایه‌ها، ‌خانواده، ناراحت هستند، ‌شب‌ها خانواده ما کابوس می‌‌بیند فکر می‌‌کند این میت مرحوم شما آمده دارد حمله می‌‌کند به ما، بیایید این میت‌تان را از این‌جا بردارید ببرید هرکجا می‌‌خواهید دفن کنید ببرید دفن کنید. جایز است؟‌ خودت اذن دادی میت را این‌جا دفن کنیم، نبش قبر هم حرام است. گفته می‌‌شود چه فرق می‌‌کند نبش قبر حرام است قطع نماز هم حرام است. پس مالک اذن داد من این‌جا نماز بخوانم وسط نماز بگوید راضی نیستم بیخود می‌‌گوید راضی نیستم عقلاء‌برای او حقی قائل نیستند. یا گاهی همسایه می‌‌گوید اجازه می‌‌دهی این سقف‌مان را بگذاریم روی دیوار خانه شما؟‌ شما هم می‌‌گویی عیب ندارد بگذار. در روستاها زیاد پیش می‌آید. بعد از مدتی آمدید به همسایه می‌‌گویید من راضی نیستم، ‌تا حالا با شما مشکل نداشتیم اما اخیرا مواضع شما ما را ناراحت کرده، شما این سقف‌تان را از دیوار خانه ما باید بردارید. گفتند عقلاء همچون حقی برای شما قائل نیستند، ‌خودت اذن دادی سقف خانه‌اش را روی دیوار شما بناء کند. آقای خوئی هم فرموده اگر واقعا همسایه متضرر می‌‌شود جایز نیست شما از اذنت رجوع کنی. یعنی اثر ندارد رجوع شما از اذن. آقای خوئی فرموده فیما اذا تضرر الجار.

حالا این بحث را دنبال کنیم آیا مالک مطلقا می‌‌تواند از اذنش رجوع کند؟ یا در جایی که بعد از شروع در عملی که عرفا یا شرعا اتمامش واجب است، دیگر حق رجوع ندارد؟ ان‌شاءالله فرد این را بحث می‌‌کنیم.

جلسه 71-423

**دو‌شنبه - 21/11/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در این بود که مالک اذن داد در ملکش نماز بخوانیم، وسط نماز گفت دیگر راضی نیستم نماز‌تان را در این‌جا ادامه بدهید.

مشهور گفته‌اند:‌ باید نماز را قطع کنیم و از این مکان خارج بشویم.

مرحوم شهید اول در ذکری اشکال کردند، فرموده‌اند: ممکن است بگوییم اتمام نماز واجب هست و باید ما اتمام کنیم نماز را. چه وجهی دارد که ما نماز را قطع بکنیم؟ تعبیر شهید اول در ذکری این است: الاتمام قوی استصحابا و لان الصلاة علی ما افتتحت علیه. قوی به نظر می‌‌رسد که ما اتمام کنیم این نماز را به مقتضای استصحاب و به مقتضای این‌که دلیل داریم که الصلاة علی ما افتتحت ما نماز را شروع کردیم به وجه صحیح، ‌آن را باید تمام کنیم.

این تعبیر شهید اول در ذکری تعبیر مناسبی نیست. اگر می‌‌فرمود اتمام واجب است چون اگر ما این نماز را رها کنیم مصداق قطع فریضه می‌‌شود و قطع فریضه جایز نیست، خالی از وجه نبود، اما تعبیر به استصحاب چه معنایی دارد؟ مگر ما می‌‌خواهیم اصل عملی جاری کنیم. بحث در این است که ما بعد از این ادامه بدهیم نماز را، تصرف در مال غیر است بدون اذن او، ‌باید ببینیم لایحل مال امرء‌ مسلم الا بطیبة نفسه شامل او می‌‌شود یا نمی‌شود؟ چه معنا دارد به اصل عملی پناه ببریم، ‌باید ادله لفظیه را بررسی کنیم. الصلاة علی ما افتتحت ربطی به این‌جا ندارد. الصلاة علی ما افتتحت در روایات به این معنا است که اگر کسی در ابتداء‌نماز نیتی کرد در اثناء نماز فراموش کرد ابتداء نماز نیت صلات صبح کرد اما در ادامه فکر کرد نافله صبح می‌‌خواند نمازش را تمام کرد، ‌بعد یادش آمد که من هنگام شروع نماز نیت فریضه صبح داشتم، ‌روایت فرموده است الصلاة علی ما افتتحت، ‌آن نیتی که در ابتداء‌نماز داشتی مهم است و لو در اثناء‌نماز سهوا از نیتت عدول بکنی.

مرحوم وحید بهبهانی در حاشیه مدارک الاحکام تعبیرشان دقیق‌تر است. فرموده‌اند:‌ فی شمول النهی نهی از تصرف در مال غیر، لهذه الصورة ‌تامل لان المفروض ان المالک رخصه و اذن له بقدر الصلاة و یعلم انه یجب علیه اتمام الصلاة و یحرم علیه قطعها. در شمول دلیل حرمت تصرف در مال غیر نسبت به این اتمام نماز اشکال فرموده‌اند. طبعا وقتی شمول دلیل حرمت تصرف اشکال داشت مقتضای اصل اباحه جواز این نماز است به عموم حرمت قطع فریضه هم تمسک کرده که حالا که اتمام این نماز جایز است پس واجب هم هست.

مرحوم نائینی صریحا فرموده لاعبرة برجوع المالک فی اثناء صلاة الفریضة. چرا؟ ‌برای این‌که رجوع مالک از اذنش اگر نافذ باشد مستلزم تفکیک بین حکم شرعی و موضوع آن است. وجوب اتمام فریضه حکم شرعی فریضه است، رجوع مالک از اذنش اگر نافذ باشد این خلاف وجوب اتمام فریضه است، ‌مستلزم تفکیک بین حکم شرعی و موضوع آن است. یعنی خلاف اطلاق وجوب اتمام فریضه است اگر بگوییم رجوع مالک نافذ است و باید ما نماز را قطع بکنیم و از این مکان بیرون برویم. بعد مثال می‌‌زند می‌‌فرماید مانحن‌فیه مانند این است که مالک بعد از این‌که اذن داد به مدیون که می‌‌توانی ملک من را رهن دینت قرار بدهی، ‌بعد از این‌که او رفت رهن داد ملک زید را بابت دینش، زید بگوید من پشیمان شده‌ام، رجوع او از اذنش در رهن مالش اثری ندارد مستلزم بطلان رهن نیست. یا مالک اذن می‌‌دهد میتی را در زمین او دفن کنند ‌بعد از دفن می‌‌گویند من پشیمان شدم، تاثیر نداری این پشیمانی چون مستلزم نبش قبر است که حرام است. وقتی دفن کردی میت را در مکان مباح، ‌بعد مالک پشیمان می‌‌شود؟ پشیمانی او دیگر سودی ندارد.

آقای سیستانی فرمودند:‌ به نظر ما این نقض‌هایی که مرحوم نائینی کرده جواب دارد. اما نقض به رهن، تنظیر کرد مقام را به رهن یا تنظیر کرد مقام را به دفن این تنظیر‌ها درست نیست. ما در مثال رهن و دفن قبول می‌‌کنیم که رجوع مالک هیچ تاثیری ندارد اما در مثال نماز ملتزم می‌‌شویم باید نمازش را قطع کند این شخص. چرا؟ ایشان فرموده در مثال رهن وقتی مالک اذن می‌‌دهد من مالش را به رهن بگذارم رهن عقد لازم است، منشأ می‌‌شود که مالک این مال ملکش دیگر طلق نباشد، جایز نباشد که تصرف ناقل یا متلف انجام بدهد. که انصافا فرمایش متینی است؛ رجوع مالک از اذنش خلاف لزوم عقد رهن است. اما در دفن آقای سیستانی فرمودند دفن به عنوان تصرف در زمین مردم آن لحظه‌ای است که ما میت را به قبر می‌‌گذاریم بعد که تمام شد خاک ریختیم روی میت، ‌دیگر فعل ما تمام شد، دفن به معنای مصدری که تصرف در ملک غیر است تمام شد. حالا بعدش مالک می‌‌گوید من راضی نیستم، می‌‌گوییم راضی نباش ما که تصرفی دیگر نمی‌کنیم در ملک شما، فوقش راضی نیستی بیاییم سر قبر آن مرحوم مغفور نمی‌آییم اما دیگر دفن مجددی که نمی‌کنیم. و نبش قبر بر همه حرام است، ‌شمای مالک هم نمی‌توانی بیایی نبش قبر کنی. اگر اتفاقا میت جسدش آمد روی زمین آن وقت بر می‌‌داریم می‌‌بریم بیرون. ما تصرف جدیدی انجام نمی‌دهیم تمام شد نیم ساعت رفتیم دفن کردیم میت را تمام شد. اما در مثال نماز، ادامه نماز تصرف جدید است در این مکان و مالک راضی نیست.

بعد آقای سیستانی فرمودند‌ مرحوم نائینی فرموده قطع فریضه حرام است. می‌‌گوییم آقای نائینی این فریضه اصلا بعد از رجوع مالک از اذنش به نظر شما باطل است و الباطل لایبطل ثانیا. چرا؟‌ برای این‌که شما می‌‌گویید نماز در مکان مغصوب باطل است، ‌من ابطال نمی‌کنم این نماز را خودبخود قطع می‌‌شود. آقای سیستانی می‌‌گویند اگر مبنای ما را می‌‌گویید که نماز در مکان مغصوب باطل نیست از ترس اجماع ما کوتاه آمدیم احتیاط واجب کردیم در بطلان نماز در مکان مغصوب این‌جا اجماع نیست و لذا به نظر ما نماز در این مکان مغصوب باطل نیست اما دلیل حرمت قطع فریضه اطلاق ندارد. دلیلش اجماع است. اجماع دلیل لبی است شامل این مورد نمی‌شود. و لذا قطع این نماز جایز است حالا که جایز است واجب می‌‌شود بخاطر این‌که تصرف در مال غیر حرام است و بقاء در نماز تصرف در مال غیر است ولی اگر نمازم را تمام بکنم نمازم باطل نیست.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است الان رجوع کرد. ایشان می‌‌فرماید این نماز قطعش حرام نیست حالا که حرام نیست دلیل حرمت غصب می‌‌گوید باید تکلیفا این نماز را رها کنی و الا ادامه تصرف در مال غیر بدون اذن او خواهد بود اما اگر تمام بکنی و این غصب را مرتکب بشوی نمازت صحیح است.

فرمایشی هم آقای داماد دارند. فرمایش ایشان را هم نقل کنم. ایشان هم فرمودند دفن میت فرق می‌‌کند با نماز. در نماز ادامه نماز تصرف در مال غیر است، فرقش این است که در مثال دفن نبش بر همه حرام است حتی بر مالک، ‌مالک زمین هم نبش قبر بر او حرام است و لذا مالک هم ملزم است به این‌که به احکام دفن میت پایبند باشد، ‌رجوع می‌‌کند از اذنش خلاف حرمت نبش قبر میت هست که در حق مالک هم این حرمت ثابت است. اما در نماز که بر مالک حرام نیست قطع این نماز شما، بر شما حرام است قطع نماز چه ربطی دارد به مالک، ‌مالک می‌‌گوید رجعت عن اذنی، ‌رجوعش هم نافذ است.

به نظر ما این جواب‌هایی که از این نقض‌ها دادند از این تنظیر‌ها دادند باید بررسی بشود و لو اصل مدعای این بزرگان مثل آقای داماد، ‌آقای سیستانی را ما قبول داریم که اتمام این نماز در این مکان بعد از رجوع مالک از اذنش نه تنها واجب نیست بلکه حرام هم هست چون مصداق تصرف در مال غیر است بدون اذنش. اما فرقش با دفن میت چیست؟ آقای سیستانی فرمود چون بقائا ما تصرفی نمی‌کنیم در ملک غیر، ‌نیم ساعت دفن کردیم میت را تمام شد دیگر ما ادامه ندارد تصرف‌مان در ملک غیر، ‌آیا ایشان به لوازم این مطلب ملتزم می‌‌شوند؟‌ یک بنده خدایی گفت اثاث‌تان را بیاورید بگذارید منزل ما، ‌تا این یک ماه بگذرد خانه‌تان آماده بشود اثاث‌تان را ببرید خانه‌تان. ما اثاث بردیم منزل ایشان، ‌یک روز زنگ زده به ما می‌‌گوید فلانی می‌‌شود از شما خواهش کنم اثاث هایت را برداری از خانه ما، ‌از آن روز تا حالا روز خوش ندیدیم همه‌اش در خانه ما دعوا بوده. شما می‌‌توانی بگویی من که تصرفی نمی‌کنم در ملک شما، آن روزی که این اثاث‌ها را آوردم شما راضی بودی، به معنای مصدری تصرفم تمام شد از این به بعد که من تصرفی نمی‌کنم، نخیر.نمی‌ایم اثاث‌های شما را بیرون ببرم.

[سؤال: ... جواب:] عرفا کسی که مالی را در جایی می‌‌گذارد حدوثا و بقائا مستند به این شخص است. من اذن گرفتم از مالک این مال را در منزل او گذاشتم، ‌این گنج را در زمین او پنهان کردم. این‌که شما این مال‌تان را در زمین ما فرض کنید دفن کردید این گنج را تا یک ماه، حدوث اشغال این زمین و بقاء اشغال این زمین تا یک ماه مستند به شماست. ابتداء مالک اذن داشت، ‌بقائا اذن ندارد. ... حالا فرض کنید اصلا مالک تاریخ تعیین نکرده بود، گفت حالا بیار بگذار این‌جا. پس اشکال آقای سیستانی وارد نیست. مالک به شما گفت حالا اثاثت را بیاور زیر خاک در باغ ما دفن کن. بعد از چند مدت گفت بیا ببر امنیت منزل ما به خطر افتاده شایع کردند ما گنج زیر خاک داریم فردا می‌‌آیند تمام زندگی ما را بهم می‌‌زنند، شما بگویید نه، ‌من که الان تصرفی نمی‌کنم در ملک شما، یک هفته پیش یک ساعتی تصرف کردم مقرون به اذن شما بود من که الان تصرفی نمی‌کنم تا بشود تصرف در مال غیر بدون اذنش و حرام باشد من مرتکب حرام نشدم. شما می‌‌خواهی خودت مال من را بریز به کوچه. او هم که اهل این حرف‌ها نیست که بخواهد مال شما را به کوچه بریزد. اما شما وجدانا با ابقاء ملک‌تان در زمین مردم مرتکب حرام نشدید؟ کسی که میتی را در یک مکانی دفن می‌‌کند چه فرق می‌‌کند با این‌که یک گنجی را در این مکان دفن کند. بحث در این است که ما تصرف در ارض غیر می‌‌کنیم الان یا نمی‌کنیم؟ بحث در این است. ما تصرف می‌‌کنیم با همان احداث دفن این میت در این مکان حدوثا و بقاءا تصرف کردیم در ملک غیر و لذا اگر من ناسی بودم فراموش کردم فکر کردم این مکان مباح است آمدم میت را در او دفن کردم باز این فرمایش آقای سیستانی راه دارد. که من که الان تصرفی نمی‌کنم، آن روز تصرف کردم رفع النسیان، ‌امروز هم که تصرفی نمی‌کنم، اصلا چه الزامی دارم من میت را بردارم از آن مکان. پس بقاء این میت در این مکان تصرفٌ فی هذا المکان مستندا الی آن شخصی که این میت را در این مکان دفن کرده است.

[سؤال: ... جواب:] ما که با شما بحث نداریم. ما داریم فرمایش آقای سیستانی را تحلیل می‌‌کنیم. ایشان فرمودند بقاء میت در زیر زمین تصرف نیست توسط این دافن، ما این را اشکال می‌‌کنیم. می‌‌گوییم اگر تصرف نیست پس من هم که فراموش کردم دفن کردم میت را در مکان مغصوب بعد که متوجه می‌‌شوم آن تصرفم که رفع النسیان، ‌تصرف جدید هم که نکردم، پس چرا کار حرامی بکنم؟ چرا به من می‌‌گویید باید بروی نبش کنی میت را از آن قبر در بیاوری؟ ... اگر عالما هم من میتی را در مکان مغصوب دفن کردم یک آن تصرف حرام کردم الآن‌که دیگر تصرفی نمی‌کنم، ‌از گذشته خودم هم توبه می‌‌کنم پس چرا شما می‌‌گویید بقاءا هم داری مرتکب حرام می‌‌شوی.

و اما این فرمایش آقای داماد: چه فرقی می‌‌کند؟ نبش قبر بر همه حرام است حتی بر مالک این زمین ولی در مثال نماز قطع نماز فقط بر من مصلی حرام است. این فرق مگه فارق است. اصلا مالک این زمین مگر می‌‌خواهد نبش قبر کند. مالک این زمین یک متری این قبر نمی‌اید می‌‌گوید روح این میت عذابم می‌‌دهد. کی می‌‌خواهد نبش قبر بکند؟‌ فقط به شما زنگ زده گفته فلانی از وقتی که این میت را دفن کردید در باغ ما نتوانستیم برویم در این باغ، ‌شب‌ها می‌‌رویم کابوس می‌‌بینیم بیا میت را بردار از این‌جا ببر. کی می‌‌خواهد او نبش قبر کند.

[سؤال: ... جواب:] در مانحن‌فیه گفته مالک اگر رجوع به اذنش بکند این ربطی به عدم جواز قطع فریضه متوجه این مالک که نیست متوجه آن مصلی هست.

به نظر ما در مورد دفن میت در مکان مباح تسالم دلیلش است، ‌ارتکاز متشرعه دلیلش است که وقتی مالک اذن داد میت دفن بشود در این مکان حق رجوع ندارد. و لو اصلا نبش قبر حرام نیست، اصلا کی گفته نبش قبر حرام است؟ یک دلیل لفظی شما بیاورید بر این‌که نبش قبر حرام است. آن هم دلیلش تسالم اصحاب است. و الا می‌‌گویید نبش قبر هتک میت است، نخیر، اتفاقا گاهی تکریم میت است. میت را از قبر در می‌‌آوریم‌ می‌‌بریم وادی السلام نجف دفن می‌‌کنیم. میت را از قبر در می‌‌آوریم زیر این دست و پای مردم در این جاده نباشد که قبرستان را جاده‌کشی کردند. کجا توهین به میت است. می‌‌گویید نبش قبر خلاف وجوب دفن میت است، نخیر، مگر وجوب دفن میت وجوب فوری است. تسالم است بر حرمت نبش قبر او هم دلیلش لبی است این‌جا نمی‌اید. وانگهی گاهی هم اصلا یک کاری می‌‌کنند امروز اصلا نبش قبر نمی‌شود. می‌‌آیند دورش بتن می‌‌ریزند با جرثقیل بر می‌‌دارند مثل یک اتاقک کما این‌که بعضی از بزرگان را در مشهد ظاهرا همین‌طور قبرشان را منتقل کردند. اطرافش بتن‌ریزی کردند با فاصله یک حالت اتاقکی شد با جرثقیل این اتاقک را برداشتند بردند جای دیگری، این‌که دیگر عرفا نبش قبر نیست. ولی در عین حال تسالم است که وقتی مالک اذن داد در دفن میت در ملکش بعد از دفن حق رجوع ندارد. تسالم اصحاب است چه ربطی دارد به بحث نماز. در نماز که تسالم نیست.

و لذا مالک از اذنش که برگشت، مصلی می‌‌گوید بعد از این تصرف من در این زمین تصرف در ملک غیر است بدون اذن او و حرام است.

نفرمایید تزاحم می‌‌کند با وجوب اتمام فریضه. او را جواب دادیم. گفتیم اولا: بناء بر نظر مشهور که نماز در مکان مغصوب باطل است اصلا این نماز قابل اتمام نیست، ‌وجوب اتمام فریضه ناظر است به فریضه‌ای که یمکن اتمامها بوجه صحیح. ثانیا: بر فرض ما بگوییم نماز در مکان مغصوب صحیح است و لو مرتکب حرام بشویم، دلیل تحریم غصب عرفا مقدم هست بر دلیل وجوب اتمام فریضه چون حرمت غصب حق الناس است. و اساسا به قول آقای سیستانی ما اطلاقی نداریم در حرمت قطع فریضه. دلیل اجماع است.

بعضی‌ها خواستند به آیه لاتبطلوا اعمالکم استدلال کنند بر حرمت قطع فریضه. که انصافا درست نیست. چرا؟ برای این‌که لاتبطلوا اعمالکم نهی از ابطال عمل است به وجه عام، اگر بگویید مراد این است که قطع نکنید عمل‌تان را که تخصیص اکثر لازم می‌اید. این همه عمل است که جایز است قطعش. اعمال مباح اعمال مستحب اعمال واجب مثل وضوء در اثنائش قطع می‌‌کنیم با این‌که واجب است وضوء واجب مقدمی است قطع می‌‌کنیم، دست راست‌مان را شستیم به دل‌مان نچسبید یا ناهار آوردند دیدیم اخلاص‌مان خراب شد می‌‌گوییم برویم ناهار بخوریم بعد بیاییم وضوء بگیریم. فقط صلات فریضه است که بحث است که قطعش حرام است. آیه لاتبطلوا اعمالکم فقط ناظر بوده به صلات فریضه با این لسان بیان کرده حکم را؟ این عرفی است؟ اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و لاتبطلوا اعمالکم. این لاتبطلوا اعمالکم ظاهرش این است که یعنی عمل‌تان را با آن‌هایی که موجب حبط ثواب است مثل عجب ریا، منّ و اذی، لاتبطلوا صدقاتکم بالمن و الاذی. آیه این را می‌‌خواهد بگوید. پس آیه دلیل بر حرمت قطع فریضه نیست.

یک روایتی هست، ‌روایت حریز هست که مفادش این است که اذا کنت فی صلاة الفریضة فرأیت غریما لک علیه مال فاقطع الصلاة فاتبع غریمک. اگر در اثناء صلات فریضه بودی، بدهکارت را دیدی، نماز را قطع کن برو سراغ بدهکارت. گفتند این مفهوم دارد، مفهوم شرط دلالت می‌‌کند که اگر در غیر این حال بود قطع فریضه جایز نیست.

نگویید: فاقطع الصلاة که امر به قطع فریضه است مفهوم می‌‌شود انتفاء امر. اگر این حال پیش آمد امر داری به قطع صلات، ‌اگر این حال نبود امر نداری به قطع صلات نه این‌که نهی داری از قطع صلات. می‌‌گوییم: این امر در مقام توهم حظر است. فاقطع الصلاة یعنی فلابأس ان تقطع الصلاة فاتبع غریمک. مفهومش این است که اگر در این حال نبودی ففی قطع الصلاة بأس.

[سؤال: ... جواب:] پنجاه هزار تومان از یک آقایی طلبکاری وسط نماز با حالی که داری می‌‌خوانی، بعد از آن نماز شب با حال، یک نماز صبح با حال می‌‌خوانی، وسط نماز بدهکارت می‌اید واجب است بروی سراغش یاالله پنجاه هزار تومان من را بده؟‌ نه جایز است.

این روایت اولا سندش اشکال دارد. چون کلینی می‌‌گوید عن حریز عمن اخبره عن ابی عبدالله علیه السلام. و لو صدوق می‌‌گوید عن حریز عن ابی عبدالله علیه السلام. یک روایت است، کلینی مرسل نقل می‌‌کند، صدوق مسند نقل می‌‌کند. دیگر ثابت نمی‌شود سند صدوق. احتمال ندارد که حریز هم مرسلا از امام شنیده باشد، هم بلاواسطة از امام شنیده باشد یک متن مشخصی را.

[سؤال: ... جواب:] سقط شده. صدوق سقط کرده. شاهدش هم این است که حریز کم روایت دارد از امام صادق علیه السلام بلاواسطة. بالاخره کلینی گفت حریز عمن اخبره عن ابی عبدالله علیه السلام این متن مفصل را نقل کرد که من بخشی از آن را خواندم. صدوق می‌‌گوید حریز عن ابی عبدالله علیه السلام همین نقل مفصل را نقل می‌‌کند احتمال تعدد روایت نیست. پس سند شبهه ارسال دارد. ... بعد هم می‌اید برای یک نفر هم مرسل را نقل می‌‌کند هم مسند را نقل می‌‌کند، ‌بیکار بوده؟‌ خب بگوید من از امام شنیدم. برای یک نفر هم نقل کرده. ... این احتمال‌های غیر عرفی را مطرح نکنید. عرف حجت نمی‌داند آن نقل صدوق را با وجود این ارسال در نقل کلینی را.

ثانیا: ما اصلا معتقدیم جمله شرطیه مفهوم مطلق ندارد. اذا زلزلت الارض فصل الآیات بینکم و بین وجدانکم مفهوم دارد؟‌ که اگر زلزله نشد نماز آیات واجب نیست مطلقا و لو خسوف بشود و لو کسوف بشود؟ نه، مفاد اذا زلزلت الارض فصل صلاة الآیات این است که علی تقدیر تحقق زلزله نماز آیات واجب است. وجوب صلاة الآیات ثابت علی تقدیر الزلزلة. بله اگر وجوب صلات آیات مطلق بود این قید و این شرط لغو بود. پس وجوب مطلق نیست. این‌جا هم دلیل بر این نیست که مطلقا حرام است قطع فریضه در غیر این حال. فی الجملة حرام است، ‌اطلاق ندارد که ما به اطلاقش تمسک کنیم. قدرمتیقن صلات صحیحه ظاهریه و واقعیه است در غیر این موردی که مالک در اثناء نماز از اذنش رجوع می‌‌کند.

[سؤال: ... جواب:] اگر سؤال کرده که اگر من بدهکارم را دیدم وسط نماز، قطع کنم نماز را بروم سراغش امام می‌‌فرماید اذا کنت فی الصلاة و رأیت غریما لک علیه مال فاقطع الصلاة و اتبع غریمک یعنی در فرض سؤال تو حکم این است. این‌که مفهوم ندارد. ارتکاز سائل را شما از کجا نیت‌خوانی کردید؟

ثالثا: شرط در این روایت محقق موضوع است. مثل ان رزقت ولدا فاختنه که شرط محقق موضوع است. این‌جا هم همین‌جور است. این‌جا اذا کنت فی الصلاة فاقطع الصلاة و رأیت غریما لک فاتبع غریمک، شرط محقق موضوع است. یعنی برای این‌که موضوع پیدا کند قطع صلات و دنبال غریم رفتن، شرطش این است که من در اثناء نماز باشم غریم و بدهکارم را در اثناء نماز ببینم. این شرط محقق موضوع است. شرط محقق موضوع مفهوم مطلق ندارد.

[سؤال: ... جواب:] چرا در ان رزقت ولدا فاختنه نگفت ان رزقت یک چیز دیگر فاختنه. همه شرط‌های محقق موضوع همین بیان شما را دارد.

و لذا به نظر ما این روایت هم دلالت بر حرمت قطع فریضه ندارد.

الصلاة تحریمها التکبیر و تحلیلها التسلیم که بعضی‌ها استدلال می‌‌کنند ظهور ندارد در تحریم تکلیفی که تکبیر بگویی حرام است دیگر نماز را بهم بزنی. نه، تحریمها التکبیر یعنی برای شروع نماز و وظائف و شرائط نماز باید اول الله‌اکبر بگویی، تحریمها التکبیر یعنی برای داخل شدن در نماز باید تکبیر بگویی نه این‌که اگر تکبیر گفتی حرام است قطع نماز. همچون دلالتی نمی‌کند.

بقیه کلام انشاء الله جلسه آینده. و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 72-424

**یک‌شنبه - 27/11/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در این بود که اگر مالک از اذنش برگردد حالا گاهی قبل از شروع در نماز برمی‌‌گردد گاهی در اثناء نماز برمی‌‌گردد، اگر در اثناء نماز برگردد مرحوم نائینی فرمود: هیچ اثری ندارد و واجب است این مکلف نمازش را تمام کند با حدف مستحبات. چون قطع فریضه حرام است.

ما عرض کردیم قطع فریضه دلیل مطلقی بر حرمت ندارد، روایت حریز را مطرح کردیم که اذا کنت فی الصلاة و رأیت غریما لک علیه مال فاقطع الصلاة فاتبع غریمک. و از آن جواب دادیم. الصلاة تحریمها التکبیر و تحلیلها التسلیم را مطرح کردیم و عرض کردیم که ظهور ندارد تحریم در تحریم تکلیفی قطع الصلاة. می‌‌سازد با تحریم وضعی یعنی نماز را شروع بکنید حکم وضعیش این است که بر شما حرام می‌‌شود ایجاد موانع و قواطع صلات یعنی اگر ایجاد کنید قواطع یا موانع صلات را نماز باطل می‌‌شود هیچ ظهوری ندارد الصلاة تحریمها التکبیر در این‌که الصلاة تحریم قطعها بالتکبیر، مخصوصا که صلات اعم از صلات واجبه و صلات مستحبه است که قطع صلات مستحبه یقینا جایز است.

روایت دیگری هست که ظاهرا برخی از اعلام به آن استدلال کردند که مفادش این است که راجع به کثیر الشک در صحیحه زراره و ابی بصیر آمده: قلنا له الرجل یشک کثیرا فی صلاته حتی لایدری کم صلی و لاما بقی علیه قال یعید قلنا له فانه یکثر علیه ذلک کلما عاد شک قال یمضی فی شکه. کثیر الشک اگر بکند انسان اعتناء به شکش نمی‌کند. ثم قال لاتعود الخبیث من انفسکم بنقض الصلاة فتطعموه فان الشیطان خبیث یعتاد لما عود فلیمض احدکم فی الوهم و لایکثرن نقض الصلاة. حضرت فرمودند عادت ندهید شیطان را به خودتان با شکستن نماز، ‌اگر نماز را بشکنید شیطان طمع می‌‌کند، و شیطان خبیث است یعتاد لما عود، عادتش بدهید معتاد می‌‌شود. اگر عادتش ندهید رها می‌‌کند شما را. گفته شده حضرت نهی کرد از نقض صلات و ظهور نهی در حرمت است.

این هم به نظر ما تمام نیست چون ظاهر این روایت تکرار نقض صلات است، ‌لاتعود الخبیث من انفسکم بنقض الصلاة‌، لایکثرن نقض الصلاة ‌اکثار نکنید زیاد قطع نکنید صلات را، ‌این دلیل بر حرمت مطلق قطع صلات نیست.

علاوه بر این‌که این عبارت ظهور در ارشاد دارد. عادت ندهید خبیث را به قطع کردن نماز طمع می‌‌کند‌، دست از سرتان بر نمی‌دارد.

[سؤال: ... جواب:] ممکن است کسی بگوید خود این نهی از اکثار نقض صلات دلیل بر این است که اصل نقض صلات جایز است. نه، چون عرض کردیم ارشاد است، ‌ارشاد به این است که اگر می‌‌خواهی مشکلت حل بشود گوش به حرف شیطان نده. نماز را قطع نکن چون اگر گوش به حرف شیطان بدهی مکرر نماز را قطع می‌‌کنی و شیطان عادت می‌‌کند و دست از سرت بر نمی‌دارد. بله گاهی ما از صیغه مبالغه این مطلب را استفاده کردیم که اصل حرمت ندارد. مثل آن روایت که ان الله یبغض کل فحاش بذیئ. البته بهتر است بگوییم دلالت نمی‌کند بر این‌که اصل ذکر ما یستقبح ذکره حرام است، [بلکه] اعتیادش حرام است، ان الله یبغض کل فحاش بذیئ. آن‌جا جای این حرف است که تحریم فحاش بودن به معنای تحریم مطلق الفحش، ‌حالا به مناسبت یک شب خاصی به جوری که صدق نکند هذا فحاش از این روایت نمی‌شود استفاده حرمت کرد. اما این‌جا ظهور در ارشاد دارد اصلا ظهور در بحث حکم تکلیفی ندارد.

[سؤال: ... جواب:] می‌‌گوید زیاد نقض نکنید نماز را ارشاد به این‌که اگر زیاد نقض کنید شیطان رها نمی‌کند نه این‌که اگر زیاد نقض نکردید کم نقض کردید نهی ندارید. این اثر که شیطان سوار شخص می‌‌شود به اکثار نقض صلات است.

مشهور قائل به حرمت قطع فریضه هستند و لکن قدرمتیقنش جایی است که نماز صحیح ظاهری و واقعی است و مثل مقام که مالک در اثناء از اذنش بر می‌‌گردد خارج از این قدرمتیقن است. جاهایی که نماز صحیح ظاهری نیست یعنی مسأله را نمی‌دانم چه کنم خب نماز را قطع می‌‌کنم از نو شروع می‌‌کنم نمی‌دانم در ظن به سجده ثانیه این ظن را معتبر بدانم بناء بگذارم بر اتیان سجده ثانیه که برخی قائلند یا بناء برا بگذارم بر عدم اتیان سجده ثانیه که مشهور قائلند، نمی‌دانم، مشهور می‌‌گویند بناء را بر یکی از دو طرف بگذار نماز را تمام کن بعد مسأله را بپرس‌ نه همآن‌جا نماز را قطع می‌‌کنم چون این خارج از قدرمتیقن از حرمت قطع فریضه است چون این فریضه‌ای که دارم تمام می‌‌کنم مجزی نیست باید بعدش بروم سؤال کنم ببینم چه باید بکنم. یا اعذار عقلائیه آقای سیستانی که فرمودند مطلق شک در رکعات اگر حاصل شد و لو می‌‌توانی با اتیان به نماز احتیاط نمازت را تصحیح کنی اما جایز است نمازت را باطل کنی از نو شروع کنی چون عذر عقلائی است.

[سؤال: ... جواب:] اعذار عقلائیه اگر بود ما حرمتی برای قطع فریضه نمی‌بینیم. ... بالاخره مشهور وقتی گفتند حرام است و این ادعای اجماع بر آن شد ما دلیل لبی را باید به قدرمتیقنش اخذ بکنیم.

پس در اثناء نماز اگر مالک برگردد ما اصلا دلیل نداریم بر وجوب اتمام فریضه و یا حرمت قطع فریضه و لذا نماز را باید رها کنیم.

بله، مواردی هست که اگر مالک از اذنش رجوع بکند ما بخواهیم ترتیب اثر بدهیم متضرر می‌‌شویم، این‌جا بحث است، مثال می‌‌زنند فقهاء، می‌‌گویند مالک گفت این تیرآهنت را می‌‌توانی بگذاری روی دیوار ما، ما هم گذاشتیم، بعد از مدتی مشکل پیدا کرد با ما گفت راضی نیستم تیرآهنت روی دیوار ما باشد، اختلاف هست:‌ بعضی‌ها می‌‌گویند در ضمن عقد لازم که با هم قرارداد نبستید، اذن داد مالک الان هم از اذنش بر می‌‌گردد و تصرف شما تصرف در مال غیر است بدون اذنش، باید سقف‌تان را خراب کنید و تیرآهن را از روی دیوار همسایه بردارید.

مرحوم آقای خوئی در جلد 2 منهاج در صفحه 157 فرمودند: اگر شمای همسایه متضرر می‌‌شوید از برداشتن این سقف کما هو المتعارف، جایز نیست که همسایه که اذن داد به شما تیرآهن‌تان را روی دیوار او بگذارید از اذنش رجوع کند و برگردد. تعبیر این است: یستحب للجار الاذن فی وضع خشب جاره علی حائطه مع الحاجة و لو اذن جاز له الرجوع قبل البناء علیه و کذا بعد البناء اذا لم یضر الرفع و الا فالظاهر عدم جوازه. ظاهر این است که جایز نیست رجوع او از اذن. این عبارت مرحوم آقای خوئی به این معناست به حسب فهم ما که او حق ندارد رجوع کند از اذنش چون اضرار همسایه است ولی اگر رجوع کرد همسایه باید این خشب را از دیوار این آقا بردارد. چرا؟ برای این‌که ایشان دلیل‌شان بر این مطلب صحیحه محمد بن الحسین است. در صحیحه محمد بن الحسین آمده: کتبت الی ابی محمد علیه السلام رجل کانت له رحی علی نهر قریة و القریة لرجل و اراد صاحب القریة ان یسوق الی قریته الماء فی غیر هذا النهر و یعطل هذه الرحی أ له ذلک؟ شخصی است مالک یک روستایی است که نهری به این روستا می‌‌رود، یک مؤمنی کنار این نهر آسیاب زده، صاحب روستا که صاحب نهر هم هست می‌‌خواهد نهرش را مسیرش را عوض کند، اگر مسیرش را عوض کند آسیاب این مؤمن از بین می‌‌رود و بی فایده می‌‌شود، فوقّع علیه السلام یتقی الله و یعمل فی ذلک بالمعروف و لایضر اخاه المؤمن، از خدا بترسد زیان به برادر مؤمنش نزند. و لذا آقای خوئی فرموده ما از این روایت می‌‌فهمیم حرام است این آقا زیان بزند به برادر مؤمنش این مالک هم که اذن داد همسایه خشبش را روی دیوار او بگذارد اگر رجوع بکند از اذنش بعد از این‌که او خشبش را روی دیوار او گذاشت موجب زیان همسایه است باید این همسایه بیاید این سقف را بشکافد متضرر بشود، حرام است اضرار به برادر مؤمن. اما حالا آمد این حرام را مرتکب شد مالک این دیوار گفت از اذنم رجوع کردم ظاهر کلام آقای خوئی این است که آن همسایه مؤمن دیگر چاره‌ای ندارد باید سقف را خراب کند و این چوب یا این تیرآهن را از دیوار همسایه بردارد. چون تعبیر آقای خوئی این بود:‌ فالظاهر عدم جواز الرجوع له. روایت هم می‌‌گوید و لایضر اخاه المؤمن. مرحوم آقای خوئی فقط دلیل‌شان همین روایت است نه لاضرر. چون می‌‌گویند لاضرر خلاف امتنان بر مالک است. شما بگویید لاضرر تجویز می‌‌کند ادامه تصرف در دیوار همسایه را این خلاف امتنان بر همسایه است. ایشان دلیل‌شان فقط همین روایت است.

به نظر ما سیره عقلائیه دلیل است. در سیره عقلائیه وقتی اذن مطلق داد و همسایه آمد کاری کرد بر اساس اذن او و الان اگر بخواهد رجوع بکند از اذنش این همسایه متضرر می‌‌شود ضرر معتدبه می‌‌بیند، عقلاء اثری برای رجوع او از اذنش قائل نیستند و الا این صحیحه محمد بن الحسین مشکل دارد. چرا؟ برای این‌که در بعض نسخ مثل نسخه من لایحضره الفقیه نسخه تهذیب نسخه هدایة الامة صاحب وسائل است که لایضار اخاه المؤمن، لایضر نیست، ‌لایضار، ضرار معلوم نیست مطلق اضرار باشد، ضرار آنی است که به هدف زیان زدن به او این کار را بکند. یعنی یک غرض عقلائی داری از تغییر نهر این ضرار نیست. نهر مال خودم است می‌‌خواهم تغییر بدهم ولی یک وقت غرض عقلائی نداری از تغییر نهی این می‌‌شود ضرار.

[سؤال: عرفی نیست که سائل بگوید طرف قصد ضرار دارد، آیا جایز است یا نه. جواب:]‌ امام می‌‌فرماید و لیعمل فی ذلک بالمعروف و لایضار اخاه المؤمن. چه اشکالی دارد؟ غرض عقلائی اگر داری که ضرار نیست.

آقای تبریزی که می‌‌فرمود این حکم استحبابی است. زیان هم ببیند این برادر مؤمن به من ربطی ندارد. و لیتق الله و لیعمل فی ذلک بالمعروف و لایضر اخاه المؤمن، چون او حقی ندارد در این نهر.

ما حرف‌مان این است که لایضر اخاه المؤمن اگر باشد مطلق اضرار نیست ضرار است یعنی به داعی زیان زدن به دیگران و لو به نظر عرفی چون غرض عقلائی از این تغییر نهر که ندارد، ‌همین‌جور بی حساب و کتاب عرف می‌‌گوید بهانه داری می‌‌آری، می‌‌خواهی کار مار را تعطیل کنی. این را فرمود جایز نیست.

[سؤال: ... جواب:] لاضرر نمی‌تواند دلیل باشد چون لاضرر این بحث‌های زیادی دارد. آقای خوئی مثلا اشکال‌شان این است که خلاف امتنان بر مالک است. مثل این‌که خانه شما زیرزمین دارد یک آقایی می‌‌گوید ما را صاحبخانه از خانه بیرون کرده اثاث ما بماند در کوچه باران می‌اید از بین می‌‌رود می‌اید درب خانه شما قفلش را می‌‌شکند می‌‌رود در زیرزمین. می‌‌گوید مگر شما مسلمان نیستید؟ می‌‌گوید مسلمان هستم ولی من پول پیش خانه ندارم هر جا رفتم خانه به من اجاره ندارد گفت پول پیش می‌‌خواهم من هم دیدم متضرر می‌‌شوم و لاضرر و لاضرار. دیدم به تو می‌‌توانم این حدیث را بخوانم بلکه قبول کنی آمدم درب خانه ات را شکاندم خودت خانه نبودی. یا به زور خانه هم بودی، راضی نمی‌شدی. مگر مالک ضرر می‌‌بیند این‌جا؟ اصلا قفل خانه ات را نشکندم باز کردم رفتم از دیوار باز کردم. رفتم زیرزمین شما قشنگ هیچ متضرر هم شما نمی‌شوی هر ماه هم اجاره متعارفه را به شما می‌‌دهم فقط شما می‌‌گویید مسلمان من می‌‌خواستم گاهی این زیرزمین مهمانی بگیرم می‌‌خواستم مستاجر نداشته باشم. می‌‌گویی متضرر که نمی‌شوید، ‌من اگر اثاث هایمان بیرون می‌‌ماند متضرر می‌‌شدم، لاضرر و لاضرار. به قول آقای خوئی متفقهی به این قائل شده فضلا از فقیه؟ ... شما فرض این است که تمسک کردیه به لاضرر، لاضرر که اذن سابق ندارد. ما در اذن سابق سیره عقلائیه را استدلال می‌‌کنیم. اذن سابق مطلق اگر بدهید بعد رجوع کنید و با رجوع‌تان این شخص آخر، این همسایه مثلا، متضرر بشود، عقلاء‌ ترتیب اثری به رجوع‌تان قائل نیستند. مثل این‌که یک کسی شما را بردار از هفتاد و دو تن قم سوار کنی مجانی، اجیر نیست، ‌وسط راه با هم بحث می‌‌کنید و خلاصه بعضی بحث‌ها هم که گرم است اختلاف پیدا کردید. گفت من راضی نیستم با ماشین من بیایید تهران، پیاده شو. اگر واقعا شما متضرر می‌‌شوی مثلا نیمه شب است، ‌چکار کنید بین جاده قم و تهران، می‌‌گویید می‌‌خواهی راضی باشد می‌‌خواهی نباشد من تا تهران می‌ایم فوقش کرایه از این جا تا تهران را می‌‌دهم چون اگر سوار هم نمی‌کردی باید کرایه می‌‌دادم حالا آن کرایه را می‌‌دهم اما پیاده نمی‌شوم چون عقلائی نیست من متضرر می‌‌شوم.

[سؤال: ... جواب:] ضرار نیست، قصد اضرار ندارد، اخلاقش با شما جور نیامد، ‌اعصابش را بهم ریختید با این بحثی که با او کردید، ‌گفت من راضی نیستم پیاده بشو، چه ضراری؟ حالا ما ادعای سیره عقلائیه می‌‌کنیم. لاضرر ایرادهای متعددی دارد او را باید در جای خودش بحث کرد. ما تمسک می‌‌کنیم به سیره عقلائیه. سیره عقلائیه معاصره بوده با زمان شارع. مثل بقیه سیره‌های عقلائیه.

مرحوم استاد می‌‌فرمود همین مثالی که وسط راه پیاده می‌‌کند باید پیاده بشود و لو این آقا گفته هران مهمانی هست بیا با هم برویم بردش وسط راه گفت دیگه نمی‌خواهم بیایی اتفاقا من فکر کردم که آن صاحبخانه خیلی مایل نیست شما بروی، ‌ایشان می‌‌فرمود اگر پیاده کرد این آقا را حق ندارد کرایه برگشتنش را از این راننده بگیرد چرا؟ برای این‌که تقصیر خودش است اذن قابل رجوع است، ‌با اذن قابل رجوع سوار ماشین او شد‌ او هم از اذنش برگشت. اصلا او موظف نیست که حتی کرایه برگشت این را هم بدهد. ولی به نظر می‌‌رسد این‌ها خلاف مرتکز عقلائی است.

آقای سیستانی راجع به این مسأله اذن همسایه در وضع خشب بر حائطش فرموده مسأله مشکل است. چه باید کرد؟ ایشان در جلد 2 منهاج صفحه 289 فرمودند: و اما اذا کان بعنوان ملزم کالشرط فی ضمن عقد لازم او بالاجارة او بالصلح علیه لم یجز له الرجوع و اما اذا کان مجرد الاذن و الرخصة جاز له الرجوع قبل البناء و اما بعد ذلک فهل یجوز له الرجوع مع دفع الارش اگر بدون عقد شرعی صرف اذن در این‌که چوبت را تیرآهنت را روی دیوار ما بگذار بعد که او گذاشت گفت دیگر پشیمان شدم آیا جایز است این همسایه پشیمان بشود و لکن ارش بدهد به این همسایه که سقفت را می‌‌خواهی خراب کنی متضرر می‌‌شوی، واجب است آن صاحب دیوار که از اذنش برگشت، خسارت بدهد به این همسایه؟ أو بدونه؟ یا جایز است رجوع بکند از اذنش خسارت دادن هم لازم نیست.‌ام لایجوز مطلقا؟ یا اصلا جایز نیست از اذنش رجوع بکند. و اگر جایز نیست رجوع بکند این همسایه اجرت باید بدهد برای ادامه وضع سقفش بر دیوار او یا اجرت هم لازم نیست بدهد. وجوه و اقوال فلایترک الاحتیاط، فرمود ما فتوی نمی‌دهیم، ‌چه می‌‌دانیم. چند احتمال در مسأله است. فلایترک الاحتیاط بالتصالح و التراضی بینهما و لو بالابقاء مع الاجرة أو الهدم مع الارش. احتیاط واجب این است که تراضی کنند حالا یا تراضی کنند بر ابقاء این سقف با اجرت دادن به این صاحب دیوار که سقف ما روی دیوار شما می‌‌ماند یا تراضی کنند که این سقف را منهدم کنند و لکن همسایه ارش بدهد به ما. خب حالا اگر کسی این احتیاط را عمل نکرد چه می‌‌شود؟ احتیاط واجب این است که اگر یکی عمل نکرد به این احتیاط دیگری به وظیفه‌اش عمل کند. یعنی صاحب سقف هر چی می‌‌گوید لایترک الاحتیاط بالتصالح بیا تصالح کنیم، می‌‌گوید من تصالح نمی‌کنم آن وقت احتیاط واجب این است که صاحب سقف سقفش را خراب کند و چیزی هم نمی‌تواند بگیرد.

و لکن به نظر ما این خلاف مرتکز عقلائی است. اما ربطی به مسأله نماز ندارد. حالا وسط نماز من نمازم را باطل کنم، ‌رها کنم، ضرری نمی‌کنم. فرق می‌‌کند با بعضی از تصرفات. مثلا اذن داد یک فعلی را انجام بدهیم در منزل او که اگر این فعل را ناقص بگذاریم متضرر می‌‌شویم یا چاقو داد به ما، اباحه تصرف کرد، ‌چاقوی جراحی مثلا، ‌وسط جراحی می‌‌گوید دیگه راضی نیستم چاقو را پس بدهید، ‌آن‌جا متضرر می‌‌شوند مردم از این رجوع از اذن، ‌این‌جا هیچ اثری ندارد.

[سؤال: ... جواب:] یک فرض‌هایی مطرح می‌‌کنید که اگر نمازش را قطع بکند بعدا بیاید بیرون نمازخانه به سرویسش نمی‌رسد، حالا سرویسش اینقدر مهم است؟ اگر واقعا اینقدر مهم است که متضرر می‌‌شود در راه نماز بخواند، در حال خروج نماز بخواند ایماءا. ... آقایان چرا در این مسأله اینقدر محتاط شدند، دو دقیقه وقت هم می‌‌شود ضرر؟ این همه وقت‌مان را تلف می‌‌کنیم.

خلاصه این مسأله این شد که اگر مالک رجوع بکند از اذنش در اثناء نماز ما گفتیم باید نماز را قطع بکند. اگر رجوع بکند قبل از نماز در سعه وقت که واضح است می‌اید آدم بیرون آن مکان و نماز می‌‌خواند. اما اگر ضیق وقت بود، ‌نماز شروع نکردم اما اگر الان نماز نخوانم در این مکان باید در حال خروج نماز بخوانم، ‌چرا؟ برای این‌که پنج دقیقه مانده به آخر وقت مالک می‌‌گوید راضی نیستم در این مکان نماز بخوانی تا حالا راضی بودم الان راضی نیستم من اگر بخواهم بروم بیرون این مکان نماز بخوانم وقت می‌‌گذرد. مشهور گفتند در حال خروج نماز بخواند. حق نداری آن‌جا بایستی نماز بخوانی. پس فرض این است که اگر قبل از نماز رجوع کند مالک از اذنش و ضیق وقت باشد که اگر من این‌جا نماز نخوانم باید در حال خروج نماز بخوانم والا صبر کنم بروم بیرون نماز بخوانم وقت می‌‌گذرد. مشهور گفتند برخیز در اثناء خروج نماز بخوان و لو ایماءا به رکوع و سجود.

صاحب جواهر تمایلش این است که بگوید نه، همآن‌جا بایست و نماز بخوان با رکوع و سجود اختیاری، اعتنائی هم به رجوع مالک از اذنش نکن. منتها فرموده چه کار کنم، ‌هیچ‌کس قائل نشده به این قول ما، هیچ‌کس احتمال هم نداده قول ما را، ‌ولی قول ما خالی از وجه نیست. وجهش چیست؟ خوب دقت کنید!‌ ایشان فرموده تزاحم شده بین وجوب رکوع و سجود اختیاری و بین حرمت غصب. از یک طرف این‌جا بمانم غصب است، ‌از طرف دیگر اگر از این‌جا بخواهم خارج بشوم و در حال خروج نماز بخوانم، تضییع وجوب رکوع و سجود اختیاری در نماز است. بعد فرموده است یکی از مرجحات باب تزاحم سبق زمانی است. وجوب صلات اختیاری از کی بود؟ وجوب صلات با رکوع و سجود اختیاری از کی بود؟ قبل از رجوع مالک از اذنش. آن وقت واجب شد بر من صلات اختیاری. حرمت غصب کی آمد؟ بعد از رجوع مالک از اذنش. سبق زمانی در باب تزاحم از مرجحات است.

مرحوم آقای خوئی فرموده:‌ درست است، سبق زمانی از مرجحات است در باب تزاحم ولی در کجا؟‌ در جایی که دو تا واجب است، هر دو مشروط به قدرت شرعی هستند. مثل چی؟ مثل وجوب صوم شهر رمضان، مشروط به قدرت است دیگر. و علی الذین یطیقونه یعنی آن‌هایی که توان صوم ندارد تکلیف به صوم ندارند، و من کان مریضا او علی سفر فعدة من ایام أخر این نشان می‌‌دهد وجوب صوم شهر رمضان مشروط به قدرت است. خطاب وجوب صوم این است: اذا قدرت فصم الیوم الاول من شهر رمضان، اذا قدرت فصم الیوم الثانی من شهر رمضان. من نمی‌توانم هر دو روز را روزه بگیرم اگر روز اول را روزه بگیرم باید روز دوم را بخورم، از این دو روز یک روزش را باید بخورم، ‌این‌جا آقای خوئی می‌‌فرماید ما قبول داریم سبق زمانی مرجح است، روز اول را روزه بگیر روز دوم را بخور، عکسش عمل نکن. اما در مانحن‌فیه این‌طور نیست. مانحن‌فیه حرمت غصب مشروط به قدرت نیست، خطاب حرمت غصب در او نیامده اذا قدرت فلاتغصب. خطاب مطلق است، لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه. اما وجوب رکوع اختیاری یا سجود اختیاری مشروط به قدرت است. چرا؟ برای این‌که بدل دارد. هر واجبی که بدل داشت معنایش این است که آن واجب در فرض عجز از او نوبت به بدلش می‌‌رسد و در فرض قدرت بر او نوبت به خودش می‌‌رسد. همین که شارع گفته ان لم تستطع ان ترکع او تسجد فاومأ الی الرکوع و السجود معنایش این است که رکوع و سجود اختیاری مشروط به قدرت است.

بعد ایشان فرموده: هر خطابی که مطلق بود مشروط به قدرت نبود، مقدم است در باب تزاحم بر آن خطابی که مشروط به قدرت است. چرا؟ برای این‌که خطابی که مطلق است، مثلا یحرم الغصب، این باعث می‌‌شود که شما عرفا عاجز بشوید از امتثال رکوع و سجود اختیاری چون بخواهید رکوع و سجود اختیاری بکنی باید غصب بکنی. و لذا می‌‌شوی موضوع برای من عجز عن الرکوع و السجود الاختیاری فلیؤمأ الی الرکوع و السجود.

بعد ایشان فرموده: می‌خواهید شاهد بیاورم بر بطلان فرمایش صاحب جواهر؟ شما اول وقت در مکان مباح بودید، می‌‌توانستید نماز اختیاری بخوانید، فکر هم نمی‌کردید که یک دشمن قداری بیاید و حمله به شما بکند، اما یک وقت دیدی یک کسی با اسلحه آمده به طرف شما، شما مجبور به فرار شدی. اگر بخواهی نماز اختیاری بخوانی باید از در خانه یکی بدون اذنش بروی داخل، ‌در را ببندی، ‌دیگه آن دشمن نمی‌تواند در را باز کند، همآن‌جا نماز اختیاری بخوانی. آیا کسی گفته جایز است غصب؟‌ یا می‌‌گویند نه، حق نداری غصب کنی، دشمن حمله به شما کرد، ‌اگر فرصت نداری در حال فرار نماز بخوان ایماءا، ‌حق نداری در خانه‌ای که باز است بروی داخل بگویی وجوب صلات اختیاریه سابق بود بر حرمت غصب چون اول وقت که نماز اختیاری می‌‌توانستم بخوانم وجوبش آمد، بعد از این‌که دشمن به من حمله کرد آن وقت مجبور شدم فرار کنم یا باید نماز با اشاره بخوانم در بین راه یا باید بروم خانه مردم بدون رضایت صاحبش در را ببندم و نماز اختیاری بخوانم، کسی گفته که می‌‌شود در خانه مردم باز است بروی داخل بدون اذن مالک؟ هیچ‌کس نگفته. گفتند حالا که دشمن تعقیبت می‌‌کند همآن‌جا در حال فرار نماز ایمائی بخوان چون فرصت نیست که برسی به یک جای مباحی و نماز اختیاری بخوانی.

به نظر ما فرمایش صاحب جواهر که اشتباه است. چرا؟ خوب دقت کنید! اصلا سبق زمانی مرجحیتش مربوط به این‌جا نیست. مرجحیتش در جایی است که زمان امتثال یکی سابق باشد بر دیگری نه زمان وجوب. ان‌شاءالله این را فردا توضیح می‌‌دهیم. در مثال صوم زمان امتثال صوم یوم اول مقدم است بر صوم یوم ثانی، ‌آن‌جا بحث ترجیح به سبق زمانی مطرح است اما در مثال ما زمان امتثال هر دو یکی است‌، یک زمان است که هم تزاحم است که امتثال کنم نهی از غصب را یا امتثال کنم وجوب رکوع و سجود اختیاری را. سبق زمان وجوب را کسی نگفته مرجح است اگر زمان امتثال دو واجب یا دو تا تکلیف مقارن باشد.

تامل بفرمایید ان‌شاءالله تا فردا.

جلسه 73-425

**دو‌شنبه - 28/11/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در رجوع مالک از اذنش بود که خلاصه عرض ما این است که مسأله چهار صورت دارد:

صورت اول این است که قبل از شروع در نماز از اذنش رجوع کند و وقت هم متسع باشد، بشود انسان بیاید بیرون و نماز بخواند در مکان مباح. که این حکمش واضح است باید سریع بیرون بیاید و نماز در مکان مباح بخواند.

صورت ثانیه این است که رجوع مالک از رضایش قبل از شروع در نماز است ولی ضیق وقت است، اگر بخواهد نماز را شروع نکند و بیاید بیرون نماز بخواند نمازش قضا می‌‌شود. مشهور گفتند در حال خروج نماز را شروع بکند و ایماءا نماز بخواند.

صاحب جواهر تمایل داشت که همآن‌جا بماند و نماز را اختیاری بخواند. فرمود چون تزاحم است بین حرمت غصب و وجوب صلات اختیاریه. از یک طرف دلیل وجوب صلات اختیاریه می‌‌گوید صل راکعا و ساجدا از طرف دیگر یحرم الغصب می‌‌گوید حق نداری این‌جا بمانی ولی چون یحرم الغصب بعد از رجوع مالک از اذنش فعلی شد در مورد این مکان، ‌پس وجوب صلات اختیاریه سبق زمانی دارد. سبق زمانی در تزاحم از مرجحات باب تزاحم است و لذا همآن‌جا می‌‌ماند نمازش را شروع می‌‌کند می‌‌خواند بعد از نماز با حذف مستحبات البته از آن مکان می‌‌رود بیرون.

مرحوم آقای خوئی فرمود این مطلب درست نیست. برای این‌که درست است که سبق زمانی در تزاحم مرجح است ولی در جایی است که دو خطاب داریم هر دو مثل هم هستند از این حیث که هر دو مشروط به قدرت شرعیه هستند، گاهی آقای خوئی فرموده هر دو مشروط به قدرت عقلیه هم باشند سبق زمانی مرجح است. یعنی اگر هر دو خطاب‌شان باشد اذا قدرت. اذا قدرت فصم الیوم الاول من شهر رمضان اذا قدرت فصم الیوم الثانی من شهر رمضان. این‌جا واضح است، آقای خوئی فرمودند سبق زمانی مرجح است. اگر خطاب مطلق باشد، اذا قدرت نگویند صم اول رمضان صم ثانی رمضان، کلمات آقای خوئی مختلف است. در بعضی از کتاب هایشان فرمودند آن‌جا هم ما سبق زمانی را مرجح می‌‌دانیم، بعضی جاها فرمودند ما آن‌جا سبق زمانی را مرجح نمی‌دانیم. اما بهرحال در جایی که یکی مطلق است و دیگری مشروط به قدرت، مثل مانحن‌فیه که یحرم الغصب ندارد اذا قدرت فلاتغصب، لاتغصب، ولی صل صلاة اختیاریة دارد ان قدرت، چرا؟ برای این‌که گفته فان لم تقدر فصل صلاة ایمائیة، ‌در این‌جا خطاب مطلق که لاتغصب است سبب عجز عرفی می‌‌شود از آن خطاب مشروط به قدرت.

بعد نقض هم کرد ایشان. فرمود صاحب جواهر ملتزم می‌‌شود من اگر مثلا اول وقت آب مباح داشتم، فکر می‌‌کردم مشکلی نیست، نماز را تاخیر انداختم آب مباح از بین رفت یک آب مغصوب الان دارم، پس با آب مغصوب وضوء بگیرم چون دلیل وجوب وضوء به ماء اسبق زمانا است، اول وق آب مباح داشتم فکر می‌‌کردم تا آخر وقت مشکلی پیش نمی‌اید اتفاقا آب مباح تلف شد الان یک آب مغصوب هست چون دلیل وجوب وضوء بالماء اسبق زمانا است صاحب جواهر می‌‌گوید وضوء به آب بگیر و لو الان دیگر آب مباح نداری، آب مغصوب داری؟ کسی به این ملتزم می‌‌شود؟ هیچ‌کس به این ملتزم نمی‌شود.

ما چند مطلب این‌جا هست که عرض می‌‌کنیم:

مطلب اول این بود که عرض کردیم در جلسه قبل که آنی که در باب تزاحم مرجح است تصریح می‌‌کنند آقایان هم در بحث الفاظ، در بحث ضد و هم در بحث تعارض، این است که بین ظرف امتثال دو تکلیف تاخر و تقدم زمانی باشد مثل همین مثال روزه. ظرف امتثال وجوب صوم یوم اول رمضان قبل از ظرف امتثال وجوب صوم یوم ثانی رمضان است. این‌جا را گفتند سبق زمانی مرجح است. همه هم قبول ندارند. برخی منکر هستند مثل صاحب بحوث یا آقای زنجانی. می‌‌گویند اگر شما می‌‌توانی پانزده روز ماه رمضان روزه بگیری، اصراری ما نداریم پانزده روز اول را روزه بگیری، پانزده روز اول را بخور، ‌افطاری‌ها را با روزه‌خواری برو، پانزده روز بعد روزه بگیر، اشکال ندارد. چون تزاح است و سبق زمانی هم مرجح نیست. اما اگر بین دو تکلیف تاخر و تقدم زمانی باشد ولی ظرف امتثال هر دو یک روز است، ما ندیدیم کسی در این‌جا قائل به ترجیح باشد در باب تزاحم. وجوب اکرام زید یوم الجمعة یک ساعت زودتر بود از وجوب اکرام عمرو یوم الجمعة گفت اذا جائک عالم فاکرمه فی یوم الجمعة فقدم الیه الغداء، ناهار تقدیم کن به او، زید ده دقیقه زودتر آمد، وجوب زودتر در حق او فعلی شد، بعد از ده دقیقه عمرو نفس‌نفس زنان آمد گفت هر چه کردم به این زید بی‌انصاف برسم دیدم تند دارد می‌اید، ‌ده دقیقه دیر آمدم، ناهار روز جمعه من می‌‌بینم بیش از یک غذا ندارم، آیا متعین است به زید بدهم؟‌ کسی را ندیدم این را ادعا کند. ظرف امتثال یک زمان است، ‌تزاحم است بین وجوب اکرام زید و وجوب اکرام عمرو، ‌وجوب اکرام زید ده دقیقه زودتر فعلی شده که مرجح نیست. دلیل نداریم بر این‌که این مرجح باشد، ‌نکته‌ای ندارد این مرجح باشد.

بله، یک بحثی هست ما او را قبول داریم. در خطابین متواردین، ‌او حسابش جداست. یعنی مثلا ما در ضمن عقد لازم روز شنبه شرط کردیم سفر را در روز دوشنبه، روز یکشنبه شرط کردیم در ضمن یک عقد لازم دیگری ترک سفر را در این روز دوشنبه، حالا روز دوشنبه شده. آیا شرط روز شنبه که شرط کردیم سفر برویم و شرط روز یکشنبه این بود که سفر نرویم کدام‌یک نافذ است؟ مرحوم آقای حکیم فرمود ما هم قبول کردیم که عرفا آنی که اسبق زمانا است مصداق شرطی است که محلل حرام نیست چون وقتی که شرط روز شنبه آمد که سفر روز دوشنبه مباح بود پس می‌‌شود المؤمنون عند شروطهم الا ما احل حراما. تا دلیل وجوب وفاء به شرط این شرط روز شنبه را گرفت که روز دوشنبه سفر برویم شرط روز یکشنبه که سفر نرویم می‌‌شود مصداق شرط محلل حرام. این ربطی به باب تزاحم ندارد این مربوط به باب توارد است که منجر به تعارض می‌‌شود اگر سبق زمانی مطرح نشود، ‌تعارض می‌‌کنند دلیل وجوب وفاء به شرط در این دو شرط و لکن عرف سبق زمانی احد المتواردین را مقدم می‌‌کند، ‌منشأ می‌‌داند که آن خطاب اول را که اسبق زمانا است مقدم بدارد چون او را مصداق شرطی می‌‌داند که محلل حرام نیست و شرط دوم را محلل حرام می‌‌داند. اما ربطی به باب تزاحم ندارد. مثل این مثال که اذا جاءک العالم فقدم الیه الغداء، تقدیم کن ناهار را به این عالم، ‌زید ده دقیقه‌ زودتر آمد عمرو ده دقیقه‌تر دیرتر آمد سفره انداختیم رفتیم آشپزخانه دیدیم یک غذا بیشتر نداریم، می‌‌آییم می‌‌گوییم جناب زید جناب عمرو ما نمی‌توانیم برای هر دوی شما غذا آماده کنیم، یک غذا بیشتر نیست، ‌ما هم مخیریم، از باب تساوی بین المتساویین ما مخیریم، من چون با عمرو یک مقدار رودربایستی داریم در گوش زید می‌‌گویم ببخشید این غذا را به عمرو می‌‌دهم، ان‌شاءالله در وقت دیگری در خدمت شما هستیم و مفصل از شما پذیرایی می‌‌کنیم. اشکال دارد؟

[سؤال: ... جواب:] من عاجز از اکرام عمرو نیستم. وجوب زید قبلش آمد او که موجب عجز از وجوب اکرام عمرو نیست. ... ترجیحی ندارد خطاب اول بر خطاب دوم. مخصوصا که خطابش هم واحد است. ... مهم در قدرت قدرت در ظرف امتثال است نه قدرت در زمان حدوث وجوب. و لذا زنی که حائض است اجیر می‌‌شود بر کنس مسجد در ده روز دیگر، زمان کنس قدرت دارد بر دخول مسجد. اشکالی ندارد، ‌اجاره‌اش صحیح است چون مهم قدرت در ظرف امتثال است. چه فرقی می‌‌کند؟‌ آنی که مطرح کردند و خود آقای خوئی مثال زد سبق زمانی در ظرف امتثال بود. ما در سبق زمانی وجوب با اتحاد ظرف امتثال هر دو واجب هیچ ترجیحی بین این‌ها نمی‌بینیم.

مطلب دوم این است که اصلا مقام از قبیل تزاحم نیست تا رجوع بکنید به مرجحات باب تزاحم؛ فعل واحد است، ‌نماز در این مکان هم مصداق غصب است هم مصداق رکوع و سجود اختیاری. مندوحه‌ای هم نیست چون فرض ضیق وقت است. این منجر به تعارض می‌‌شود. از یک طرف خطاب می‌‌گوید یحرم الغصب از یک طرف خطاب می‌‌گوید یجب الرکوع و السجود الاختیاری، ‌فعل واحد بخواهد هم مصداق حرام باشد و هم مصداق منحصر واجب باشد این به تعارض بر می‌‌گردد. در تعارض که دیگر سبق زمانی از مرجحات باب تعارض نیست.

[سؤال: ... جواب:] توارد این است که در هرکدام از دو خطاب یک قیدی زدند گفتند بشرط ان لایکون محللا للحرام مثل آن المؤمنون عند شروطهم الا ما احل حرام او منشأ توارد بود اما در این دو خطاب یحرم الغصب تجب الصلاة مع الرکوع و السجود، ‌و فرض این است که منحصر است امر به این‌که در مکان مغصوب رکوع و سجود اختیاری بکنم، ‌این می‌‌شود باب تعارض نه باب تزاحم که ما رجوع کنیم به مرجحات باب تزاحم. ... پس نهی از غصب نباید را به جرم تاخر زمانی کنار بگذارید جناب صاحب جواهر بگویید چون موقعی که بر من واجب شد نماز با رکوع و سجود اختیاری هنوز مالک راضی بود نهی از غصب این مورد را نمی‌گرفت، بعد که نهی از غصب آمد تاخر زمانی دارد به او اعتناء نمی‌کنیم در باب تعارض که تاخر زمانی یا سبق زمانی ملاک حل تعارض نیست، ‌تعارض مستقر است بین دو خطاب و لو یکی سبق زمانی بر دیگری داشته باشد. ... تزاحم در جایی است که دو تا فعل است من هرکدام را می‌‌توانم انجام بدهم قدرت بر جمع بین این‌ها ندارم. اما جایی که فعل واحد است هم می‌‌خواهد مصداق حرام باشد هم مصداق واجب و فرض این است که مندوحه هم نیست این‌جا که بعید است کسی قائل به جواز اجتماع امر و نهی بشود؛ این تکلیف به غیر مقدور است. تزاحم ملاکی هست، تزاحم ملاکی از انحاء تعارض است اما تزاحم امتثالی نیست که ما مرجحات تزاحم امتثالی را این‌جا پیاده کنیم.

مطلب سوم این است که مرحوم آقای خوئی فرمود خطاب تحریم غصب مطلق است ولی خطاب امر به صلات اختیاریه مشروط به قدرت است و خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت مقدم است، این مبنا مبنای درستی نیست. همان‌طور که مرحوم آقای تبریزی دارند، ‌مرحوم آقای صدر دارند، چه فرق است بین خطاب مشروط به قدرت و خطاب مطلق؟‌ هر خطاب مطلقی هم مشروط به قدرت است با یک آیه لایکلف الله نفسا الا وسعها. همه خطاب‌ها مشروط به قدرت هستند و ظاهر قدرت قدرت بر ذات فعل است که در هر دو هست. وجدانا من دو خطاب به شما می‌‌گویم، یک خطاب می‌‌گوید ان استطعت فحج، یک خطاب می‌‌گوید یجب علی المرأة ستر شعرها، اگر یک زنی می‌‌گوید من گذرنامه در این کشوری که هست برخی از کشورها بدون این‌که مو هایم را باز بگذارم و از من عکس بگیرند راه دیگری برای تهیه گذرنامه ندارم، ‌شما این را باب تزاحم می‌‌دانید و می‌‌گویید حج اهم است حالا چه می‌‌شود عرضت که به خطر نمی‌افتد، حالا مجبوری این گذرنامه را با عکس بی چادر بیندازی، ‌فقط همان مامور گذرنامه می‌‌بیند، ‌هیچ آبرویت هم نمی‌رود، مخصوصا در آن کشورها که خیلی با حجاب و بی حجاب فرقی نمی‌کند برایشان، ‌آبرویت هم که نمی‌رود، چه اشکال دارد، حج مقدم است حج برو. در حالی که طبق فرمایش آقای خوئی نه، عرف می‌‌گوید من نمی‌توانم حج بروم، چون این زن می‌‌گوید بر من حرام است مویم را به نامحرم نشان بدهم پس من نمی‌توانم حج بروم. عرف این‌جور نمی‌گوید. یا مثلا یک خطابی است اذا قدرت فاسق ابنی ماءا یک خطاب دیگر می‌‌گوید توضأ بالماء، یا اغسل وجهک بالماء، عرف می‌‌گوید آن‌جا چون گفت ان قدرت فاسق ابنی ماءا ولی این‌جا گفت اغسل وجهک بالماء خطاب مطلق بود مشروط به قدرت نبود، باید بروی صورتت را بشوری. ما چه می‌‌دانیم ملاکات چیست؟ یکی گفته اغسل وجهک بالماء یکی دیگر گفته ان قدرت فاسق ابنی ماءا. ان قدرت یعنی قدرت بر ذات فعل که من دارم. آن‌جا هم که گفته اغسل وجهک بالماء خطاب مطلق می‌‌گوید همه تکالیف مشروط به قدرت است لایکلف الله نفسا الا وسعها. چه فرقی می‌‌کند با هم؟

مطلب چهارم: آقای خوئی! این چه نقضی بود شما به صاحب جواهر کردید که من اول وقت آب مباح دارم، آب مباح به زمین می‌‌ریزد، دیگر آب مباح ندارم آبی دارم که ملک غیر است، ‌صاحب جواهر باید ملتزم بشود که با آن آب مملوک غیر وضوء باید بگیرم چون وضوء بالماء اسبق زمانا است. حرمت غصب در این مثال از اول وقت فعلی است. فرق می‌‌کند با مثال صاحب جواهر که مالک از اذنش رجوع کرده، در این مثالی که شما می‌‌زنید آن آب غصبی همیشه آب غصبی بود، ‌از اول هم یحرم الغصب می‌‌گرفتدش. آب غصبی همیشه از اول مصداق یحرم الغصب است. فرض را ببرید جایی که مالک آن آب قبلا اذن داده بود، گفته بود می‌‌توانی از آب وضوء بگیری، حالا از اذنش برگشته. اگر من یک آب منحصری است مالکش به من گفته راضیم از او وضوء بگیری الان می‌‌گوید راضی نیستم از او وضوء بگیری این مثال اوضح نیست از مثال صاحب جواهر.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که این آقا دیگر تا آخر وقت آب مباح پیدا نمی‌کند، اول وقت مالک اولش گفت راضیم با این آب وضوء بگیری من هم آب مباح دیگری تا آخر وقت پیدا نمی‌کند این را می‌‌شود نقض کرد به صاحب جواهر که جناب صاحب جواهر اگر مالک این آب گفت راضی نیستم با این آب وضوء بگیری شما ملتزم می‌‌شوی که چون وجوب وضوء به ماء‌اسبق است زمانا بر حرمت غصب مقدم است؟‌ صاحب جواهر علی القاعدة می‌‌گوید بله که ملتزم می‌‌شوم. مگه این مثال نقض اوضح از مقام است که ما یک نقضی می‌‌کنیم شبیه خود مورد بحث؟ این‌که نقض نشد. به قول صاحب کفایه جواب نقض‌های مرحوم صاحب عروه را نمی‌توانست بدهد چون صاحب عروه خیلی تیزهوش بود و سریع النقض بود، نقل شده که یک عبارت مختصره‌ای درست کرده بود که اگر این مثال نقض شما مانند محل بحث است به آن ملتزم می‌‌شویم و اگر غیر از محل بحث است پس نقض شما وارد نیست. صاحب جواهر هم به آقای خوئی می‌‌گوید اگر این مثال شما این‌طور است که شبیه مورد نقض است ملتزم می‌‌شویم. این‌که نشد نقض.

مطلب پنجم که مطلب آخر است: نه فرمایش صاحب جواهر تمام است نه تلاش‌های آقای خوئی. انحصار مکان به مکان مغصوب یا انحصار آب به آب مغصوب، این فرق می‌‌کند با بقیه مثال‌ها. عرف انسان را متمکن نمی‌بیند از وضوء با آب، واجد الماء نمی‌بیند انسان را اگر آبی که مغصوب است در نزد انسان باشد، می‌‌گوید تو واجد الماء نیستی، تو واجد المکان نیستی برای نماز اختیاری. ملک مردم که ملک تو نیست، مال مباح نیست. و لذا اصلا ما در مثال غصب معتقدیم عرفا مصداق عجز است. وقتی به یکی بگویی اگر پول نداشتی این کار را بکن، پول‌های مردم در طاقچه است مصداق اگر پول داشتی نمی‌داند، ‌اگر توانستی پول گیر بیاوری این کار را بکن، پول‌های غصبی را مصداق پول گیر آوردن نمی‌داند. الممتنع شرعا کالممتنع عقلا، ‌وقتی شارع و عقلاء می‌‌گویند حرام است این سجود در این مکان، مصداق من لایقدر علی السجود الاختیاری می‌‌شوم. وقتی عقلاء و شرع می‌‌گویند حرام است وضوء با این آب مملوک للغیر من مصداق فاقد الماء‌ می‌‌شوم.

[سؤال: ... جواب:] من در آن مثال یحرم کشف الشعر امام الاجانب گفتم با اذا قدرت فحج. من گفتم دلیل نداریم هر خطاب مطلقی بر خطاب مشروط به قدرت مقدم باشد در باب تزاحم. اما حساب غصب جداست. اولا: مال مردم که مال مردم انسان تکوینا در اختیارش باشد و لو شرعا و عقلائا غصب محرم است این منشأ نمی‌شود بگویند تو متمکنی از نماز اختیاری. من چطور متمکنم؟ بروم دزدی کنم؟ بروم به زور خانه مردم نماز بخوانم؟ من متمکن از نماز اختیاری نیستم. این‌که به زور وارد منزل مردم بشویم و نماز با رکوع و سجود اختیاری بخوانیم این عرفا مصداق تمکن از نماز اختیاری نیست.

هذا اولا. و ثانیا: عرض کردم ما کبرای تقدیم خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت را قبول ندرایم وفاقا للشیخ الاستاذ و السید الصدر ولی این دلیل نمی‌شود که نهی از این فرد را که مصداق غصب است سبب ندانیم که بگوییم دیگر عرفا من متمکن از نماز اختیاری نیستم. چون نماز اختیاری بخواهم بخوانم مصداق منحصرش غصب است. این‌که عرفا تمکن از نماز اختیاری درست نمی‌کند.

ثالثا: [ثانیا] ملاک غصب در عرف متشرعی اهم است. مفسده غصب اهم است، حق الناس است. و لذا به نظر ما اشکالی نیست حالا که مالک از اذنش برگشت ضیق وقت است در حال خروج نماز بخوانم.

[سؤال: ... جواب:] انقاذ غریق ملاکش خیلی اهم است از مفسده غصب. چون ملاک غصب می‌‌دانیم ضعیف‌تر است از انقاذ غریق پس علم داریم به سقوط خطاب تحریم غصب در جایی که مقدمه انقاذ غریق است. علاوه بر این‌که در آن مثال غصب مقدمه انقاذ غریق است متحد با انقاذ غریق نیست. این‌جا این نماز در مکان مغصوب متحد با غصب است اصلا این فرد نهی دارد، ‌الممتنع شرعا به نظر کالممتنع تکوینا. عرف می‌‌گوید من نمی‌توانم، خدا حرام کرده چه جور شما می‌‌گویی می‌‌توانی؟ ... اگر یک جایی غصب متحد شد با انقاذ غریق، ‌لو فرض، آن‌جا از راه علم به ضعف ملاک غصب در برابر ملاک انقاذ غریق پیش می‌‌آییم. این ربطی به بحث ما ندارد.

پس دو صورت اول در رجوع مالک از اذنش قبل از نماز بود، ‌حالا سعه وقت، ضیق وقت.

صورت ثالثه این است که مالک در اثناء نماز از اذنش رجوع کند در سعه وقت، وقت وسیع است. می‌‌توانم نمازم را بشکنم بیایم بیرون، نماز اختیاری بخوانم که در این‌جا سه قول است:

قول اول که قول صحیح است، موافق مشهور هم هست که نمازت را قطع کن، برو بیرون، وقت هم که موسع است نماز اختیاری بخوان.

قول دوم قولی بود که ما از شهید در ذکری وحید بهبهانی مرحوم نائینی نقل کردیم که نخیر، چون شروع کردی نماز را با اذن مالک، قطع نماز حرام است، این رجوع مالک بلااثر است چون مستلزم قطع نماز است بمان و نماز را بخوان و لو وقت وسیع است. که صاحب جواهر هم به همین تمایل داشت. در این‌جا قائل هم دارد رجوع بعد از شروع در نماز و لو در سعه وقت.

مالک الله اکبر که گفتم گفتم دیگر راضی نیستم در این مکان نماز بخوانی، ‌قول صحیح این است که باید نمازت را قطع کنی بروی بیرون. سعه وقت است برو بیرون نماز بخوان. قول دوم قول عده‌ای از علماء‌است که نخیر نمازت را تمام کن چون قطع فریضه حرام است. که ما این‌جا می‌‌گفتیم قطع فریضه دلیل مطلقی بر حرمت ندارد که شامل این جایی باشد که ادامه نماز مستلزم تصرف در ملک غیر است بدون اذنش. روایاتی را مطرح کردیم راجع به حرمت قطع فریضه جواب دادیم.

دو تا روایت دیگر هست که مناسب است برای تکمیل بحث اشاره کنیم که استدلال شده به آن دو روایت بر حرمت قطع فریضه:

یکی روایتی است که محقق قمی به آن استدلال کرده در مناهج الاحکام. فرموده روایت داریم اگر شما با تیمم شروع کردی به نماز، رفتی رکوع آب پیدا کردی، روایت داریم فان کان قد رکع فلیمض فی صلاته، صحیحه زراره است، فان التیمم احد الطهورین. روایات دیگر هم مشابه این است که تعبیر می‌‌کند یمضی فی الصلاة یتمها و لاینقضها. محقق قمی فرموده ظاهر امر به مضی وجوب است. چرا واجب است مضی در این نماز؟ چرا فرمود لاینقضها؟‌ چون قطع فریضه حرام است دیگر و الا چه اشکالی داشت نمازم را قطع می‌‌کردم می‌‌رفتم با آن آب وضوء می‌‌گرفتم نماز با وضوء می‌‌خواندم.

روایت دیگر که صاحب حدائق به آن استدلال کرده او را هم بگوییم. صاحب حدائق در جلد نه صفحه 102 از حدائق گفته روایتی داریم، ‌ایشان می‌‌گوید موید حرمت قطع فریضه ولی بعد استدلال می‌‌کند. روایت این است، صحیحه عبدالرحمن بن الحجاج قال سألت اباعبدالله علیه السلام عن الرجل یصیبه الغمز، ‌دل‌پیچیده می‌‌گیردش، یصیبه الغمز فی بطنه و هو یستطیع ان یصبر علیه، می‌‌تواند صبر کند ، ایصلی علی تلک الحال او لایصلی؟ قال علیه السلام ان احتمل الصبر، یعنی ان تمکن من الصبر، ‌احتمال در لغت عربی زمان قدیم به معنای احتمال و شک نبود، احتمل یعنی تحمل صبر می‌‌کند. ان احتمل الصبر و لم یخف اعجالا عن الصلاة فلیصل و لیصبر. اگر توان صبر دارد خوف ندارد که نمازش را سریع بخواند بخاطر این دل‌پیچیگی نماز بخواند. فلیصل و لیصبر یعنی و لایقطع الصلاة. با این‌که نماز در این حال مکروه است چون نماز مع مدافعة الخبیثین مکروه است، صاحب حدائق می‌‌گوید این‌جا هم مکروه است. به طریق اولی جاهایی که مکروه نیست قطع نماز حرام می‌‌شود.

این دو استدلال هست برای این‌که بحث کامل بشود و جایی نماند برای این‌که ما روایتی که دال بر حرمت قطع فریضه است باشد و مطرح نکرده باشیم این دو روایت را که یکی استدلال محقق قمی است ان کان قد رکع فاصاب ماء فلیمض فی صلاته و یکی هم استدلال صاحب حدائق است که فلیصل و لیصبر. این را مطرح کردیم ان‌شاءالله فردا جواب می‌‌دهیم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 74-426

**سه‌شنبه - 29/11/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در رجوع مالک از اذنش بود که چهار صورت داشت:

صورت اول این بود که قبل از نماز و در سعه وقت رجوع می‌‌کند. که اشکالی نبود که باید برود بیرون و نماز بخواند.

صورت دوم این بود که قبل از نماز و در ضیق وقت رجوع می‌‌کند. که ما بر خلاف صاحب جواهر گفتیم در راه هنگام خروج نماز می‌‌خواند و لو با ایماء به رکوع و سجود.

صورت ثالثه این بود که در اثناء نماز مالک رجوع می‌‌کند از اذنش و سه وقت است که شهید در ذکری و مرحوم نائینی در تقریرات صلات‌شان فرمودند مقتضای حرمت قطع فریضه این است که بگوییم نماز را این آقا تمام کند و لو مالک راضی نباشد. ما عرض کردیم: اولا دلیلی بر حرمت قطع فریضه به اطلاقش ما نداریم، ‌دلیل اجماع است که لبی است و مقام را شامل نمی‌شود، ‌اطلاق ندارد. روایاتی که مطرح کرده بودند برای اثبات حرمت قطع فریضه مطرح کردیم.

برای این‌که بحث مستوعب بشود، ما دو روایت را هم دیروز اشاره کردیم که یکی را میرزای قمی مطرح کرده بود یکی را صاحب حدائق. آنی که میرزای قمی مطرح فرموده بود این بود که در روایت صحیحه زراره دارد: کسی که تیمم کرده است و بعد از رکوع نماز آب پیدا بکند فلیمض فی صلاته فان التیمم احد الطهورین یا در تعبیر دیگر است که فیتمها و لاینقضها، نماز را تمام کند نماز را نشکند. گفتند ظاهر امر وجوب است، واجب است نماز را تمام کند، ‌حرام است نماز را نقض کند. چرا؟ چون قطع صلات حرام است.

به نظر ما این روایت جواب دارد. اولا: اطلاق ندارد. فوقش در مورد خودش که وجد ماءا فی اثناء الصلاة و بخاطر وجدان ماء می‌‌خواهد صلات را باطل کند فرمودند نماز را باطل نکن بخاطر وجدان ماء. اما اطلاق ندارد نسبت به مثل مقام که بخاطر رجوع مالک از اذنش می‌‌خواهم نماز را قطع بکنم. یا اطلاق ندارد نسبت به جایی که من در اثناء نماز مبتلا می‌‌شوم به یک مسأله‌ای نمی‌توانم احتیاط کامل بکنم. مثلا گمان کردم سجده ثانیه را آوردم، هنوز وارد جزء بعدی نشدم، آقای بروجردی و ظاهرا آقای زنجانی می‌‌فرمایند ظن به سجده ثانیه هم معتبر است، ‌مشهور می‌‌گویند معتبر نیست، ‌حالا من نمی‌دانم فتوی مرجع تقلیدم چیست؟‌ظن به سجده ثانیه، ظن به افعال را در نماز مثل ظن به رکعات معتبر می‌‌داند؟ پس نباید تدارک کنم سجده ثانیه را یا معتبر نمی‌داند باید تدارک کنم سجده ثانیه را. این‌جا هر کاری بکنم نمازم صحت ظاهریه ندارد، مشکوک الصحة است، اطلاق این روایت نمی‌گیرد این فرض را و لذا آقای خوئی فرموده نماز را رها کن از نو بخوان.

هذا اولا. و ثانیا: ظهور ندارد این روایت در حکم تکلیفی. بیش از این نیست که این روایت ارشاد به حکم وضعی است. فلیمض فی صلاته یعنی نمازش صحیح است، فلیتمها و لاینقضها لمکان انه دخلها علی طهر بتیمم یعنی ارشاد به این‌که نمازش صحیح است. بیش از این ظهور ندارد. ظهور ندارد در این‌که می‌‌خواهد حکم تکلیفی را بیان کند. و لذا می‌‌بینید آقای سیستانی فرمودند با اعذار عقلائیه هم می‌‌شود نماز را قطع کرد شک در رکعات می‌‌کند، ‌لزومی ندارد احتیاط بکند نماز را رها کند از نو شروع کند. که درست هم هست.

روایت بعدی را صاحب حدائق مطرح کرده صحیحه عبدالرحمن بن الحجاج: الرجل یصیبه الغمز دل‌پیچه می‌‌گیردش، و هو یستطع ان یصبر می‌‌تواند صبر کند، ‌ا یصلی علی تلک الحال او لایصلی؟‌نماز بخواند در این حال یا نخواند یعنی جایز است در این حال نماز بخواند؟ امام فرمود ان احتمل الصبر و لم یخف اعجالا عن الصلاة فلیصل و لیصبر اگر تحمل صبر را دارد و خوف این را ندارد که مجبور بشود نمازش را سریع بخواند و صبر کند. بعضی‌ها مثل صاحب حدائق گفتند امر دارد و لیصبر یعنی واجب است نماز را که شروع کرد تحمل کند نماز را قطع نکند. و وقتی در این‌جا واجب است نماز را تمام کند و قطع نکند در جاهای دیگر به طریق اولی چون این‌جا از مواردی بود که تحمل این مشکل شبیه تحمل فشار در مدافعه الاخبثین است که مکروه است. شروع نکند نماز را انسان با حالت حصر در اخبثین. مکروه است. در عین حال امام فرمود شروع کردی باید تمام کنی. در جاهای دیگر به طریق اولی باید تمام کنی.

جوابش این است که اولا راوی سؤال از جواز کرد‌، یا جواز در مقابل تحریم یا سؤالش این است که مکروه نیست این کار؟‌ امام هم جواب او را می‌‌دهد، می‌‌فرماید شما فرض کردید که اصابه غمز فی بطنه، فرض کردید که دل‌پیچه گرفته ولی می‌‌تواند صبر کند اگر واقعا می‌‌تواند صبر کند نماز بخواند و صبر کند این ظاهرش این است که لابأس ان یصلی و یصبر. واجب که نیست نماز بخواند. فلیصلی یعنی لابأس ان یصلی، آن وقت بعدش فلیصبر را شما می‌‌گویید او یعنی و یجب ان یصبر. ظهور ندارد در وجوب صبر. او سؤال کرد می‌‌تواند نماز بخواند و صبر کند؟ امام فرمود اشکال ندارد نماز بخواند و صبر کند. فلیصل را می‌‌گویید لابأس ان یصلی این‌جور معنا می‌‌کنید و الا واجب که نیست نماز بخواند با این حال. ولی و لیصبر را می‌‌گویید یعنی واجب است صبر بکند؟ این عرفی است؟ این ظاهرش این است که ولیصبر هم عطف به و لیصل است، ‌چه جور لیصل لابأس ان یصلی ولیصبر هم یعنی لابأس ان یصلی و یصبر، همانی که شما در سؤال فرض کردی، ‌شما در سؤال چه فرض کردی؟ شما این‌جور فرض کردی گفتی که الرجل یصیبه الغمز فی بطنه و هو یستطیع ان یصبر ایصلی علی تلک الحال امام می‌‌فرماید اگر می‌‌تواند صبر کند فلیصل و لیصبر یعنی لابأس ان یصلی و یصبر. بیش از این ظهور ندارد.

[سؤال: ... جواب:] ظهور ندارد در وجوب صبر. ... صلات واجب است با این غمز در بطن؟ ... ضیق وقت که فرض نشد. می‌‌رود تطهیر یا یک دارویی می‌‌خورد غمز فی البطنش برطرف می‌‌شود. و لذا سائل سؤال از وجوب نکرد، گفت ا یصلی علی تلک الحال، ‌نماز بخواند با این حال یا نماز نخواند، صبر کند حالش خوب بشود. ... سؤال ازدخول در نماز است، ‌ا یصلی علی تلک الحال او لایصلی. وقتی فلیصلی یعنی لابأس ان یصلی بیش از این ظهور ندارد که لابأس ان یصلی و یصبر. ... باید ظهور در وجوب صبر داشته باشد تا ما فتوی بدهیم به وجوب اتمام صلات. ... قرینه حالیه یا ما یصلح للقرینیة اگر در خطاب باشد مانع از انعقاد ظهور در وجوب است. فلیصل یعنی فلابأس ان یصلی این ما یصلح للقرینیه است که و لیصبر هم یعنی لابأس ان یصلی و یصبر.

ثانیا: این‌جا هم عرض می‌‌کنیم، چه جور الغاء خصوصیت می‌‌خواهید بکنید از مورد روایت؟ مورد روایت این است که ملتفتی به این مشکل، ملتفتی که دل‌پیچه داری، شروع کردی به نماز فوقش واجب است تمام کنی، آن وقت الغاء‌خصوصیت بکنیم به مثل مقام که مالک از اذنش رجوع کرد در اثناء نماز من؟ الغاء خصوصیت بکنیم به مواردی که صحت ظاهریه نمازم محرز نیست مثل همان مثال ظن به سجده ثانیه یا مثال هوی الی السجود؟ من در حال رفتن به سجود شک می‌‌کنم رکوع کردم یا نکردم، اختلاف است، آقای سیستانی می‌‌فرمایند اعتناء نکن به شکت، ‌مشهور می‌‌گویند باید اعتناء بکنی به شکت برگردی و رکوع را تدارک کنی. حالا من در حال هوی به سجود در حال خم شدن به سجود شک کردم رکوع کردم یا نه نمی‌دانم فتوی مرجع تقلید من چیست. هرکاری بکنم صحت ظاهریه نمازم احراز نمی‌شود باید بعدا بروم تحقیق کنم، اطلاق دارد این روایت؟ اطلاق ندارد. الغاء خصوصیت می‌‌خواهید بکنید؟ الغاء ‌خصوصیت نمی‌شود چون احتمال خصوصیت می‌‌دهیم. مورد روایت جایی بوده که اگر نماز را تمام می‌‌کردم صحت ظاهریه داشت، صحت واقعیه هم داشت.

[سؤال: ... جواب:] مشهور می‌‌گویند باید بناء بر یکی از دو طرف بگذارد، نماز را تمام کند بعد سؤال کند اگر کارش درست بود فهو اگر کارش اشتباه بود نماز را اعاده کند. رکعت اول نماز است چهار رکعت می‌‌خواهم نماز بخوانم حال ندارم، ‌یک فتوایی برای من پیدا کند که تجویز کند قطع کنم این نماز را از نو شروع کنم. ما می‌‌گوییم فتوی هست، آقای خوئی آقای سیستانی آقای تبریزی می‌‌گفتند اشکال ندارد قطع کن نماز را از نو شروع کن چون این نماز صحت ظاهریه ندارد چون هر کاری هم بکنی احتمال می‌‌دهی نمازت صحیح نباشد. چون چه کار می‌‌خواهی بکنی؟ بناء بر این بگذاری که رکوع کردی؟ شاید وظیفه‌ات بر خلاف این است. بناء‌ بگذاری که رکوع نکردی؟ شاید وظیفه‌‌ات این است که بناء بر رکوع بگذاری. و لذا می‌‌گویند نماز را قطع کن از نو شروع کن.

[سؤال: ... جواب:] این روایت در مورد خودش فوقش هست. اعذار طارئه، من که پیش‌بینی نمی‌کردم، ‌حالا در اثناء نماز یک عذر عقلائی پیدا کردم، سرویس ما از این محله‌ای که هستیم به شهر، دارد می‌‌رود، ما حالا نماز ظهر و عصر را شروع کردیم نگاه به ساعت کردیم دیدیم باید آن وقت بعدش اسنپ بگیریم پولش زیاد می‌‌شود، نماز را قطع کن برو با همان سرویس بیا شهر نمازت را در شهر بخوان. این اعذار عقلائیه است دیگه. ملتزم می‌‌شویم چه اشکالی دارد؟ جایز است. ... فرض روایت این بود که از اول، قبل از نماز اصابه غمز فی بطنه. اگر وسط نماز غمز فی بطنه طارئ بشود و عذر عقلائی باشد، سختش باشد ادامه نماز، ‌بله، ما ملتزم می‌‌شویم نمازش را می‌‌تواند قطع کند برود یک آب جوش‌نباتی بخورد حالش بهتر بشود نماز بخواند. ... روایت قبل از نماز است. دو تا اشکال بود. یک اشکال اول این بود که اصلا روایت می‌‌گوید فلیصل و لیصبر یعنی لابأس ان یصلی و یصبر. فعلا آن اشکال را غمض عین کردیم او اشکال اول بود. اشکال دوم این بود که الغاء خصوصیت نمی‌شود کرد از موردش به موارد دیگر.

[سؤال: ... جواب:] مالک از اذنش می‌‌دانیم بر می‌‌گردد اصلا قصد قربت‌مان متمشی نمی‌شود، برای چی نماز شروع کردی؟ مثل این‌که شما در یک ازدحامی شروع کنی به نماز می‌‌دانی هلت می‌‌دهند در اثناء نماز از آن هل دادنی‌هایی که اصلا می‌‌افتی که دیگه نمازت باطل می‌‌شود، اصلا برای چی نماز شروع کردی؟ اصلا قصد نماز تامه از شما متمشی نمی‌شود. بله رجاء‌ این‌که هلت ندهند، در نماز طواف خیلی پیش می‌اید شلوغ است به رجاء‌این‌که هل‌مان ندهند شروع می‌‌کنیم اتفاقا هم هل‌مان نمی‌دهند یا اگر هم یک هلی بدهند هلی نمی‌دهند که نمازمان باطل بشود، ‌تکرار می‌‌کنیم این مقدار ذکر که هل‌مان دادند، مشکلی ندارد. و اگر هم نه، ‌جوری بود که نتوانستیم ادامه بدهیم مشکلی نیست. اما اگر بدانیم که نمی‌توانیم این نماز را به آخر برسانیم از اول قصد نماز تام از ما متمشی نمی‌شود و لذا اگر من بدانم وسط نماز مالک رجوع می‌‌کند از اذنش، سریع بگویم الله اکبر که موضوع فرمایش مرحوم نائینی بشوم که یجب علیه اتمام الصلاة نه، مرحوم نائینی می‌‌گوید خوش‌انصاف این‌جا را که من نگفتم. این‌جا شما از اول چه جور قصد نماز می‌‌توانی بکنی؟

[سؤال: ... جواب:] آن اشکال به صاحب جواهر مطرح است که مدافعة الاخبثین مکروه است در نماز اما تحمل غمز فی البطن به چه دلیل مکروه است شما این را قیاس کردید به آن؟ بله این اشکال به صاحب حدائق وارد است.

یک روایت هم بخوانیم. صحیحه معاویة بن وهب راجع به رعاف، وسط نماز خون‌بینی‌، خون دماغ شد، قال علیه السلام لو ان رجلا رعف فی صلاته و کان عنده ماء، فغسله فلیبن علی صلاته و لایقطعها، ‌خون‌دماغ شدی، اگر آب نزدیکت است بشور، ادامه بده نمازت را، و لایقطعها، ‌نمازت را قطع نکنی. گفته می‌‌شود دیگه بهتر از این دلیل بر حرمت قطع فریضه؟‌

این هم به نظر ما جواب دارد. چرا؟ جوابش این است که شبهه‌ای که در ذهن سائل بود چی بود؟ گفت الرعاف ینقض الوضوء؟ سألت اباعبدالله علیه السلام الرعاف ینقض الوضوء؟ سؤال از این بود که رعاف، خون‌بینی، ‌خون‌دماغ وضوء را نقض می‌‌کند؟ در ذهنش این بود که باید در اثناء نماز اگر دچار خون‌دماغ شد نماز را قطع کند و وضوء بگیرد، ‌امام فرمود یغسل آن مکان اصابه دم را، و لیبن علی صلاته و لایقطعها، انصافا در ذهن سائل شبهه مرتکزه این بود که ادامه این نماز بدون تجدید وضوء مشروع نیست، امام برای دفع این شبهه سائل، فرمود نه‌ آقا، چیه که می‌‌گوییم الرعاف ینقض الوضوء، ‌نه، نقض وضوء‌ نمی‌کند، ‌وقتی که خون‌دماغ شدی، ‌آب نزدیکت بود بشور، فلیبن علی صلاته و لایقطعها. نمازت را ادامه بده و قطع نکن. یعنی نیازی به قطع نماز و تجدید وضوء نیست، ظهور پیدا نمی‌کند در حرمت قطع. و ان شئت قلت شبهه در مقام شبهه حظر بوده و امر به بناء در مقام توهم حظر ظهور در وجوب ندارد. توهم حظر بوده به نظر عرفی در مقام. بخاطر سؤال سائل می‌‌گویم. چون گفت الرعاف ا ینقض الوضوء؟ این شبهه را مطرح کرد که آیا با خون‌دماغ شدن باید انسان نمازش را قطع کند و وضوء‌ بگیرد که برخی از روایات عامه این است که یتوضأ ثم یبنی علی صلاته. روایت از پیغمبر نقل کردند. این هم می‌‌گوید الرعاف ا ینقض الوضوء‌؟ شبهه را این مطرح کرد، ‌امام هم فرمود اگر خون‌دماغ شدی در اثناء نماز کافی است بشوری آن مکان را. فلیبن علی صلاته، ‌وقتی شستی بناء بر نماز بگذار و لایقطعها.

[سؤال: ... جواب:] یعنی لازم نیست بروی وضوء بگیری. شما روایت را کامل خواندید پس روایت را کامل می‌‌خوانم و لو خیلی دخیل نیست به مقام. الرعاف ا ینقض الوضوء؟ قال علیه السلام لو ان رجلا رعف فی صلاته و کان عنده ماء أو من یشیر الیه بماء، یا آب نزدش بود یا کسی بود که با اشاره به او می‌‌فهماندی می‌‌رفت آب می‌‌آورد، فتناوله فقال برأسه، یعنی فأمال برأسه یعنی این مصلی باید سر اشاره می‌‌کند، آن آقا می‌‌فهمد می‌‌رود آب می‌‌آورد. این‌جور معنا کردند، فتناوله فقال برأسه. فتناوله یعنی آب را بر می‌‌دارد، ‌فقال برأسه یعنی فاشار برأسه، فامال برأسه. یعنی با سرش اشاره می‌‌کند به او می‌‌فهماند که برو آب بیاور. فغسله، بعد که آب را آوردند می‌‌شورد این خون‌دماغ را از لباسش از صورتش، ‌فلیبن علی صلاته و لایقطعها، شبهه وجوب قطع این نماز بود حضرت می‌‌فرماید بناء بر نمازش می‌‌گذارد و قطع نکند یعنی وجوب قطعی در کار نیست. و ان شئت قلت: ارشاد است این فلیبن علی صلاته و لایقطعها که این نمازش باطل نشده است.

[سؤال: ... جواب:] شاید چون نماز شکستن مکروه است. ‌برای بعضی از ماها کار مکروه راحت است، ‌اصحاب ائمه اجتناب داشتند از کار مکروه. ... حالا آنی که در روایات آن‌ها است این است که اگر در اثناء نماز خون‌دماغ شدی، ‌برو تجدید وضوء بکن بیا نمازت را ادامه بده. ... این شبهه در ذهن سائل بود گفت الرعاف ا ینقض الوضوء امام در مقام دفع این شبهه بود. ... مکروه است قطع نماز. بعدش هم نمی‌خواهد نماز را قطع کند، ‌رکعت آخر است این همه زحمت کشیده نماز خوانده حالا رکعت آخر فرض کنید هست، با یک آب کشیدن مشکلش حل می‌‌شود، شما می‌‌گویید قطع کند نماز، خب نمی‌خواهد قطع کند. بحث این است که روایت ظهور در حرمت قطع ندارد، ما این را می‌‌خواهیم بگوییم. ... اذا حللتم فاصطادوا، وقتی از احرام خارج شدی صید نکنید عرف احتجاج می‌‌کند؟ حالا که شما از احرام خارج می‌‌شود صید نمی‌کنی، خدا فرمود اذا حللتم فاصطادوا چرا صید نکردی؟ ... شبهه چی بود؟ شبهه این بود که گفت خون‌دماغ وضوء را باطل می‌‌کند؟ امام چی فرمود؟ امام فرمود اگر کسی در اثناء نماز دچار خون‌دماغ شد آب نزدش بود، شستش، نماز را تمام کند و قطع نکند. بحث در این است که یبنی علی صلاته که در روایت است یعنی نماز صحیح است. ارشاد به صحت این نماز می‌‌کند با این تعابیر. ما بیش از ظهور در ارشاد به این‌که نماز باطل نمی‌شود با خون‌دماغ در اثناء نماز، ‌بیش از این ما نمی‌فهمیم.

هذا اولا. ثانیا: این روایت در مثل ابتلاء به خون‌دماغ فوقش دلالت کند بر حرمت قطع صلات، اما در مثل مقام که مالک از اذنش رجوع کرد یا در آن مثالی که من شک می‌‌کنم وظیفه‌ام در نماز چیست نمی‌دانم وظیفه‌ام تدارک آن رکوع بعد از هوی الی السجود که شک کردم در رکوع یا وظیفه‌ام عدم تدارک رکوع است اطلاق دارد این روایت؟ آن‌جا هم می‌‌گوید حرام است بر تو قطع نماز؟ آخه این روایت در مورد دم رعاف است که یقینا نماز صحیح است، امام فرموده فوقش نباید نماز را قطع کنی اما در مانحن‌فیه که بحث رجوع مالک از اذنش است یا در جایی که صحت ظاهریه ندارد نماز من، ‌آن‌جا ما بیاییم اثبات کنیم حرمت قطع را؟ بله، اگر این روایت دلالتش بر حرمت قطع تمام بشود، آن بیان آقای سیستانی دیگه درست نمی‌شود که شک در رکعات هم کردی می‌‌توانی نمازت را بهم بزنی از نو بخوانی. اگر دلالت این روایت بر حرمت قطع نماز بخاطر دم رعاف تمام بشود چه خصوصیتی دارد دم رعاف؟ شک در رکعات می‌‌کنیم راه داریم برای تصحیح نماز، کما این‌که این‌جا راه داشتیم برای تصحیح نماز در دم رعاف، در شک در رکعات هم شارع راه گذاشته برای تصحیح نماز، ما این راه را نرویم نماز را قطع کنیم از این روایت هم می‌‌شود فهمید که آن‌جا هم قطع حرام است اگر فلیبن علی صلاته را ما ارشاد ندانیم و بگوییم ظاهر در حرمت قطع است تعدی به مورد شک در رکعات می‌‌توانیم بکنیم. اما تعدی به مورد رجوع مالک از اذنش و مانند آن نمی‌توانیم بکنیم.

[سؤال: ... جواب:] عرض کردم اگر این روایت ظهور در حرمت قطع پیدا کند که ما قبول نداریم، در اعذار عقلائیه آن وقت دیگه مشکل می‌‌شود فتوی به جواز قطع. مثلا شک در رکعات اعذار عقلائیه است دیگه. ... اعذار عقلائیه یعنی اعذار شرعیه نیست، ‌یعنی حرج نیست، همین‌جوری الان می‌‌بینم خسته‌ام گرسنه‌ام، بروم ناهار بخورم بعد بیایم نمازم را از نو بخوانم، ‌این‌ها اعذار عقلائیه هستند دیگه، ‌اگر از این روایت حرمت استفاده بشود تعدی می‌‌کنیم به اعذار عقلائیه. اعذار عقلائیه غیر شرعیه می‌‌گوییم نه حرج، ‌نه ضرر.

آخرین روایت را بخوانیم: موثقه عمار: سألت اباعبدالله علیه السلام عن الرجل یکون فی الصلاة فیقرأ فیری حیّة بحیاله، ناگهان دید یک ماری جلویش است، ‌یجوز له ان یتناولها فیقتلها؟ می‌‌تواند در اثناء نماز او را بکشد؟ فقال ان کان بینه و بینها خطوة واحدة فلیخط و لیقتلها و الا فلا. اگر یک قدم است برود بکشد و بیاید نماز را ادامه بدهد و الا نه. گفته می‌‌شود اما فرمود اگر بیش از یک قدم است حق نداری بروی او را بکشی، ‌نمازت را ادامه بده.

جوابش این است که نه، معلوم نیست امام بفرماید حق نداری آن مار را بروی بکشی اگر بیش از یک قدم باید راه بروی. اگر بروی و مار را بکشی نمازت را دیگه نمی‌توانی ادامه بدهی ولی اگر به اندازه یک قدم فاصله داشت با تو نمازت را می‌‌توانی ادامه بدهی. یکون فی الصلاة فیقرأ فیری حیة بحیاله یجوز له ان یتناولها فیقتلها شاید سؤال از جواز وضعی است یعنی در اثناء نماز قتل این حیه مبطل نماز نیست؟ امام می‌‌فرماید ان کان بینه و بینها خطوة واحدة فلیخط و یقتلها. و الا چه خصوصیتی دارد یک گام؟ یک گام نه سه گام. حالا که نماز من باطل می‌‌شود، دل‌تان برای من می‌‌سوزد؟‌ بیش از این ظهور ندارد اگر یک گام باشد نمازت باطل نمی‌شود ولی اگر بیشتر بود نمازت باطل می‌‌شود. لایجوز وضعا. اما این‌که حرام تکلیفی باشد [مراد نیست]. مخصوصا که در حیه خوف ضرر هم هست، نه اگر بیش از یک گام بود جواز وضعی ندارد یعنی نمازت صحیح نیست نمازت را نمی‌توانی ادامه بدهی بعد از این‌که مار را کشتی بیایی از همآن‌جا که قطع کردی ادامه بدهی. بیش از این ظهور ندارد.

[سؤال: ... جواب:] مفاد این روایت این است که باید با سایر روایات بررسی بشود که این روایت می‌‌گوید بیش از این یک گام اگر بود نرو، ‌اگر بروی نمازت باطل می‌‌شود اما حالا در مقام جمع با سایر روایت چی بگوییم، در نماز جماعت که گفتند اگر رفتی دیدی امام از رکوع بر می‌‌خیزد از فاصله دور اقتداء بکن بعد که رکوع تمام شد برو چند قدم جلو تا به امام برسی. آن‌جا اجازه دادند.

پس خلاصه عرض ما راجع به صورت ثالثه این شد که اگر در سعه وقت در اثناء نماز مالک از اذنش رجوع کرد واجب است نماز را قطع کند. چون اطلاقی در ادله حرمت قطع نیست که شامل مقام بشود. مخصوصا بناء بر مبنای امتناع اجتماع امر و نهی.

[سؤال: ... جواب:] باید نماز را قطع کنم. دارم اشکال می‌‌کنم به قول دوم که می‌‌گفت نماز بخوان در این‌جا. اطلاق هم باشد در ادله حرمت فریضه آن فریضه‌ای را می‌‌گوید که قابل تصحیح است. ادامه این نماز می‌‌شود صلات فی المکان المغصوب که اطلاق دلیل حرمت دارد. اطلاق دلیل حرمت غصب می‌‌گوید این نماز قابل تصحیح نیست. ادله حرمت قطع نمازی را که قابل تصحیح نیست که نمی‌گیرد.

پس راجع به این صورت ثالثه معلوم شد قول اول درست است یعنی باید این نماز را قطعی کنی بروی بیرون نماز بخوانی سعه وقت هم هست. اما قول دوم که می‌‌گفتند نماز را همآن‌جا تمام کن درست نشد.

یک قول سومی هم هست می‌‌گویند نماز را آن‌جا تمام نکن ادامه‌اش را در مسیر بخوان. حالا ما نمی‌دانیم کی قائل به این قول شده ولی مطرح شده که نه قتل کن این نماز را و نه همین جا در مکان مملوک غیر ادامه بده نماز را. تا گفت مالکش راضی نیستم برخیز در مسیر خروج نماز را ادامه بده و لو ایماءا. چرا؟ چون گفتند قطع فریضه حرام است، ‌غصب هم حرام است. نتیجه جمع بین حرمت غصب و حرمت قطع فریضه این است که ادامه نماز را در حال خروج بخوانم.

این هم اشکالش این است که یک خطاب سوم هم هست و آن این است که کسی که قادر بر صلات اختیاریه است تا آخر وقت وظیفه‌اش صلات اختیاریه است. آن اطلاق می‌‌گوید این نماز قابل تصحیح نیست. چرا؟ برای این‌که بنشینی همینجا نماز بخوانی خلاف حرمت غصب است در مسیر ادامه بدهی نماز را اتیان به وظیفه نکردی چون دلیل صلات اختیاریه می‌‌گوید تو می‌‌توانی نماز اختیاری بخوانی و لو خارج این مکان مغصوب. این نماز اصلا قابل تصحیح نیست. اخلال به فرائض است، ‌رکوع اختیاری فریضه است، سجود اختیاری فریضه است، ‌این نماز قابل تصحیح نیست. چرا؟‌برای این‌که از جایش بلند شوی در مسیر بخواهی نماز بخوانی باید با اشاره به سجود و رکوع نماز بخوانی در حالی که وظیفه تو چون قادر بر صرف الوجود صلات اختیاری هست صلات اختیاری است. این‌که وظیفه تو نیست، ‌جایی که من امکان تصحیح این نماز را ندارم دلیل حرمت قطع شامل نمی‌شود. و لذا این نماز عملا باطل است و الباطل لایبطل ثانیا، اصلا این نماز به مجرد رجوع مالک از اذنش شد باطل. کاری نمی‌شود کرد، این نماز را چه جور ما تصحیح کنیم؟

صورت رابعه این است که مالک در اثناء نماز رجوع بکند از اذنش ضیق وقت هم باشد. در این‌جا بلااشکال باید این نماز را در حال خروج تمام بکند. ولی صاحب جواهر در این‌جا هم می‌‌گفت همآن‌جا نماز بخوان. ما گفتیم نه درست نیست. آن‌جا نماز بخوانی می‌‌شود غصب، پس شما بخاطر این‌که نماز اختیاریه بر تو مصداق غصب است عملا عاجز می‌‌شوی از صلات اختیاریه، الممتنع شرعا کالممتنع عقلا، وقتی عاجز شدی از صلات اختیاریه در ادامه نماز می‌‌شوی مصداق العاجز عن الصلاة الاختیاریه یأتی بالصلاة الایمائیة.

این راجع به صور چهارگانه این مسأله. مسأله 22 و 23 ان‌شاءالله روز شنبه.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 75-427

**‌شنبه - 10/12/۹8[[4]](#footnote-4)**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در رابطه با مسأله 21 به این‌جا رسید که عرض کردیم اگر کسی با اذن مالک در ملک او نماز بخواند، در اثناء نماز مالک از اذنش برگردد، اگر در سعه وقت باشد باید نماز را قطع کند و بعد از خروج از آن مکان نماز بخواند و اگر در ضیق وقت باشد به این نحو که اگر نماز را قطع کند و بخواهد بیرون آن مکان نماز را شروع بکند نماز در وقت را درک نمی‌کند، ‌در این‌جا واجب هست که نماز را اتمام کند در حال خروج به شکل ایماء به رکوع و سجود.

حالا اگر بر خلاف این وظیفه در همان مکان نماز را ادامه بدهد، بناء بر نظر محقق عراقی و مرحوم آقای حکیم اگر مقدار خروج، زمان خروج مساوی بود یا بیشتر بود از زمان اتمام نماز، مثلا برای اتمام نماز او نیاز به دو دقیقه وقت داشت و مقداری که برای خروج به آن نیاز هست هم یا دو دقیقه بود یا بیشتر از آن، و لو وظیفه‌اش این است که خارج بشود از آن مکان اما اگر خارج نشد و آن نماز را اتمام کرد در آن مکان نمازش صحیح است چون این مقدار از تصرف در مالک غیر بدون اذنش مورد اضطرار است و ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه.

و لکن ما قبلا عرض کردیم این مطلب درست نیست. عرفا این شخص مضطر است به خروج و بقاء در آن مکان مصداق مضطرالیه نیست و دلیل بر جواز آن هم ما نداریم. و بناء بر این‌که نماز در مکان مغصوب عالما عامدا باطل است که ما قبلا اختیار کردیم وفاقا للمشهور این نماز باطل خواهد بود. اما بناء بر مسلک کسانی که قائلند نماز در مکان مغصوب عالما عامدا صحیح است چون اجتماع امر و نهی را جایز می‌‌دانند و معتقدند که این نماز در مکان مغصوب و لو مصداق غصب محرم است اما مانعی ندارد که در عین حال مصداق اداء واجب هم باشد و فعل واحد می‌‌تواند هم مصداق حرام باشد هم مصداق واجب. که نظری است که برخی از بزرگان مثل امام قائل شدند و فرمودند اگر اجماع نبود بر بطلان صلات در مکان مغصوب ما قائل به صحت آن می‌‌شدیم. و همین‌طور آقای سیستانی قائل شدند و لو در مقام فتوی احتیاط کردند در حکم به صحت صلات در مکان مغصوب. آقای زنجانی هم که قبلا فتوی می‌‌دادند به این‌که نماز در مکان مغصوب صحیح است و لو این شخص با غصبش مرتکب حرام شده و لو بعدا بخاطر شبهه در اطلاق دلیل در خطاب امر به صلات نسبت به این صلات در مکان مغصوب احتیاط واجب کردند.

بهرحال بناء بر این مبنا که نماز در مکان مغصوب عالما عامدا صحیح است اگر در سعه وقت این نماز را اتمام کند شکی نیست که این نماز صحیح خواهد بود.

اما در ضیق وقت که بخواهد این نماز را قطع کند وبعد از خروج از آن مکان نماز را شروع بکند نمی‌تواند نماز در وقت را درک کند، ‌در این‌جا ممکن است کسی قائل بشود که باید در حال خروج نماز بخواند و اگر در همان مکان نماز اختیاری را اتمام بکند این نماز باطل است. کما این‌که مفاد فرمایش آقای سیستانی در این بحث همین هست. چرا؟ برای این‌که در بحث جواز اجتماع امر و نهی در فرض مندوحه مطلب واضح‌تر است از جواز اجتماع امر و نهی در فرض عدم مندوحه. توضیح این مطلب این است که کسی که متمکن هست از امتثال واجب در فرد مباح مثلا هم آب مغصوب دارد هم آب مباح، او مکلف است به وضوء چون قادر است بر وضوء با آب مباح ولی اگر رفت با آب مغصوب وضوء گرفت برخی قائل شدند که این وضوء صحیح است هم مصداق وضوء بالماء است که امتثال واجب خواهد بود و هم مصداق غصب. اما اگر مندوحه نبود تنها یک آب مغصوب داشت، این اگر بخواهد با این آب مغصوب وضوء بگیرد این وضوئش مشکل می‌‌شود. چرا؟ برای این‌که او مصداق فلم تجدوا ماء است که مامور به تیمم است و وضوئش بر خلاف وظیفه خواهد بود و این وضوء باطل است و در بحث اجتماع امر و نهی این مطلب مطرح است که در فرض عدم مندوحه اجتماع امر و نهی مستلزم تکلیف به غیر مقدور است. من اگر آب مباح داشتم می‌‌رفتم با آب مغصوب وضوء‌ می‌‌گرفتم از اجتماع امر به وضوء و نهی از غصب تکلیف به غیر مقدور لازم نمی‌آمد. اما اگر آب مباح ندارم به من بگویند توضأ بالماء و یحرم علیک الغصب، این تکلیف به غیر مقدور است. مگر من می‌‌توانم هم وضوء بگیرم با آب هم غصب را ترک کنم؟ من یک آب بیشتر در نزدم نیست و آن هم آب مغصوب است. و لذا اجتماع امر و نهی در موارد عدم مندوحه یعنی در مواردی که متمکن از فرد مباح نیستیم مشکلش تکلیف به غیر مقدور است.

علاوه بر این‌که تکلیف به غیر مقدور خلاف ظاهر ادله است. انصراف دارد دلیل تکلیف به فرض قدرت، ‌خطاب لایکلف الله نفسا الا وسعها هم تمام تکالیف را مشروط به قدرت کرده. و لذا این‌که امام قدس سره می‌‌فرمودند که خطاب تکلیف شامل عاجز هم می‌‌شود، به نظر ما اشکال دارد. علاوه بر این‌که خطاب تکلیف خطاب بعث و تحریک است و منصرف است به فرضی که امکان انبعاث و تحرک به طرف عمل باشد، علاوه بر آن مقید لفظی هم داریم لایکلف الله نفسا الا وسعها.

علاوه بر این در مثل کسی که فقط یک آب مغصوب دارد ظاهر فلم تجدوا ماءا فتیمموا شامل او هم می‌‌شود عرفا او واجد الماء نیست مامور به تیمم است و لذا وضوئش با آب مغصوب باطل است. در مانحن‌فیه هم حکم همین است. کسی که متمکن نیست از نماز اختیاریه با رکوع و سجود اختیاری در مکان مباح این ظاهر این است که مصداق کسی است که قادر بر صلات اختیاریه نیست. نهی از غصب عرفا این شخص را عاجز می‌‌کند از صلات اختیاریه‌ای که مصداق غصب محرم است چون به نظر عرفی الممتنع شرعا کالممتنع عقلا یعنی عرفا اگر من نمی‌توانم طبیعت واجبه را در ضمن فرد حلال اتیان کنم و فقط منحصر است مورد به یک فرد حرام، ‌نهی از آن فرد حرام باعث می‌‌شود که من به نظر عرف قادر بر اتیان طبیعت که ماموربه است نباشم و لذا می‌‌شود مصداق کسی که قادر بر رکوع و سجود اختیاری نیست چون رکوع و سجود اختیاری مصداق غصب است و دلیل امر به صلات ایمائیه شامل من می‌‌شود حال اگر بخواهم در همان مکانی که هستم نماز را تمام کنم با رکوع و سجود اختیاری، این نماز امر ندارد و من خلاف وظیفه امر به صلات ایمائیه عمل کردم و لذا این نماز محکوم به بطلان خواهد بود. و لو ما در فرض سعه وقت قائل می‌‌شدیم که این نماز در مکان مغصوب صحیح است.

این راجع به مسأله 21.

## مسأله 22: تغایر اذن با رضای قلبی

اما مسأله 22: صاحب عروه فرموده است: اذا اذن المالک فی الصلاة و لکن هناک قرائن تدل علی عدم رضاه و ان اذنه من باب الخوف او غیره لایجوز له ان یصلی کما ان العکس بالعکس.

فرموده است اگر مالک اذن بدهد در ملکش تصرف کنیم نماز بخوانیم ولی قرائنی هست که کشف می‌‌کند که اذنش از باب خوف یا امثال آن است و طیب نفس واقعی او ندارد در این صورت ما نمی‌توانیم در ملک او نماز بخوانیم. و همین‌طور اگر مالک نهی بکند از تصرف در مالش، و لکن ما بدانیم که این نهیش مطابق با واقع نیست و او واقعا طیب نفس دارد ما می‌‌توانیم در ملک او نماز بخوانیم. چون حلیت تصرف در مال غیر تابع طیب نفس او است اگر طیب نفس داشت تصرف در مال او جایز است اگر طیب نفس نداشت تصرف در مال او جایز نیست. و اذن او صرفا کاشف از طیب نفس او خواهد بود.

این فرمایش صاحب عروه فرمایش متینی است. هم به ارتکاز عقلاء هم بر اساس مفاد روایات مثل موثقه سماعه و صحیحه زید شحام حلیت تصرف در مال غیر دائر مدار طیب نفس اوست لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه.

این‌که در توقیع محمد بن جعفر اسدی آمده که لایحل لاحد ان یتصرف فی مال غیره بدون اذنه ظاهر عرفی این است که از باب کاشفیت مطرح شده اذن مالک، لااقل جمع عرفی بین این روایات همین را اقتضاء می‌‌کند که بگوییم جواز تصرف واقعا دائر مدار طیب نفس مالک است و اذن مالک طریق و کاشف از طیب نفس او است.

ما ممکن است یک مطلبی را این‌جا بگوییم و آن این است که حتی این فرمایش صاحب عروه که اگر قرائنی بود که کاشف از عدم طیب نفس مالک بود اذن او اعتبار ندارد این فرمایش صاحب عروه بگوییم ناقص است. اگر قرائنی بود یا ما یصلح للقرینیه بود که ظهور عرفی اذن را در کشف از طیب نفس مختل می‌‌کرد عرف دچار تردید می‌‌شد که آیا این اذن ناشی از طیب نفس مالک است یا ناشی از طیب نفس مالک نیست، ‌همین که مجمل هم بشود این خطاب اذن مالک، به نظر می‌‌رسد که دیگر تصرف در مال او جایز نباشد. مثلا شخصی که دیگران از او می‌‌ترسند، ‌صاحب منصبی است که دیگران از او واهمه دارند، اگر جایی برود و از مالک اذن بگیرد و احتمال عقلایی بدهد که مالک که به او اذن داد از ترس بود، به عرف هم بگویند عرف همین احتمال را می‌‌دهد می‌‌گوید بهرحال اگر این مالک می‌‌خواست اذن ندهد مواجه با مشکل می‌‌شد و لو احتمال دارد که اذن او ناشی از طیب نفس باشد اما ظهور در کشف از طیب نفس ندارد. در این‌جا هم به نظر می‌‌رسد که این اذن اعتبار ندارد. اگر در حدی باشد این احتمال که ظهور عرفی اذن را در کشف از طیب نفس مختل بکند تصرف در این مال غیر مشکل خواهد شد.

## مسأله 23: دوران امر بین صلات کامل در حال خروج و صلات ناقص بعد از خروج

اما مسأله 23: در مسأله 23 صاحب عروه فرموده است: اذا دار الامر بین الصلاة حال الخروج من الملکان الغصبی بتمامها فی الوقت او الصلاة بعد الخروج و ادراک رکعة او ازید فالظاهر وجوب الصلاة حال الخروج لان مراعاة الوقت اولی من مراعاة الاستقرار و الاستقبال و الرکوع و السجود الاختیاریین.

صاحب عروه در این مسأله فرموده است: ما که قبلا گفتیم که مثلا اگر مالک در اثناء نماز از اذنش رجوع بکند، در فرض سعه وقت باید نماز را قطع کنیم و بیاییم بیرون آن مکان و در محل مباح نماز بخوانیم ولی در فرض ضیق وقت در حال خروج نماز را تمام می‌‌کنیم با ایماء به رکوع و سجود. مراد ما از سعه وقت این است که انسان بتواند بعد از خروج از مکان مغصوب کل رکعات نماز را در وقت بخواند. اگر فقط یک رکعت از نماز را می‌‌تواند در مکان مباح بخواند در این‌جا ما معتقدیم که نماز را قطع نکند و در حال خروج نماز را اتمام بکند. مراد ما از سعه وقت که می‌‌گفتیم نماز را قطع کنید حال که مالک از اذنش برگشت بیایید بیرون منزل او و نماز را در مکان مباح بخوانید مراد ما از سعه وقت این است که تمام رکعات نماز را در وقت بتوانید درک کنید.

این نظر صاحب عروه از این باب هست که صاحب عروه مثل مشهور قائل است که بین اجزاء و شرائط نماز اگر نتواند مکلف جمع کند احکام تزاحم بین این‌ها را باید اجراء کند. مثلا من اگر نتوانم که هم طهارت مائیه از حدث را رعایت کنم هم طهارت از خبث را، هم بدنم نجس است و هم وضوء ندارم و لکن یک آبی دارم که برای تطهیر از حدث یا تطهیر از خبث کافی است، ‌بین وجوب وضوء‌ و وجوب تطهیر از خبث برای نماز تزاحم می‌‌شود و باید اجراء قواعد تزاحم بکنیم؛ آن شرطی که اهم است او را تحصیل کنیم. این نظر مشهور است.

و لذا در مقام هم همین را گفتند. گفتند در مقام تزاحم هست بین رعایت وقت اختیاری و رعایت رکوع و سجود اختیاری یا استقرار و استقبال قبله. اگر من نماز را قطع بکنم بیایم بیرون آن مکان مغصوب نماز بخوانم و لو استقرار در نماز استقبال قبله رکوع و سجود اختیاری من حفظ می‌‌شود اما وقت اختیاری فوت می‌‌شود، فقط یک رکعت را در داخل وقت درک می‌‌کنم، ولی اگر در حال خروج نماز بخوانم وقت اختیاری حفظ می‌‌شود کل رکعات نماز داخل وقت خواهد بود الا این‌که شرط استقرار استقبال قبله رکوع و سجود اختیاری مختل می‌‌شود. صاحب عروه طبق نظر مشهور فرمودند ما باید اجراء قواعد تزاحم بکنیم و با توجه به این‌که رعایت وقت اهم است ما رعایت وقت باید بکنیم و نماز را در حال خروج باید ادامه بدهیم تا کل رکعات نماز داخل وقت اختیاری اتیان بشود. این محصل فرمایش صاحب عروه است.

مرحوم آقای خوئی به ایشان اشکال کردند. فرمودند ما هم اشکال به کبرای این نظر داریم هم اشکال به صغرای آن. اشکال به کبری آن از این جهت است که ما معتقدیم تزاحم بین دو واجب استقلالی ممکن است. ما دو تکلیف استقلالی داریم تکلیف داریم به انقاذ غریق تکلیف داریم به نماز، دو تکلیف مستقل است بین این‌ها تزاحم می‌‌شود ما قادر بر جمع بین امتثال این دو نیستیم اجراء قواعد تزاحم می‌‌کنیم اما در اجزاء و شرائط نماز ما نمی‌توانیم اگر عاجز شدیم از جمع بین دو جزء یا دو شرط اجراء قواعد تزاحم بکنیم بلکه مورد مورد تعارض است. چرا؟ برای این‌که فرض این است که نماز یک تکلیف ارتباطی دارد، بر ما واجب است اتیان به نماز اختیاری که دارای ده جزء و شرط است مثلا، حالا اگر من عاجز شدم از جمع بین دو جزء یا جمع بین دو شرط، مقتضای قاعده اولیه این است که تکلیف من ساقط است چون این تکلیف استقلالی به مرکب تام تکلیف غیر مقدور است و لایکف الله نفسا الا وسعها. اگر دلیل نداشتیم که الصلاة‌ لاتسقط بحال می‌‌گفتیم بر مکلف لازم نیست نماز ناقص بخواند، ‌مولی از او خواسته بود نماز مشتمل بر ده جزء و شرط را و چون این مکلف عاجز از امتثال این تکلیف است این تکلیف ساقط شده. اما بعد از این‌که دلیل بیاید بگوید الصلاة لاتسقط بحال می‌‌فهمیم که این مکلف در این حال که عاجز از نماز تام است مکلف به یک نماز ناقص است. اطلاق دلیل شرطیت هر شرطی یا جزئیت هر جزئی اقتضاء می‌‌کند که او شرط یا جزء تعیینی باشد. مثلا در همان مثال عجز مکلف از جمع بین وضوء و تطهیر از خبث، اطلاق دلیل توضأ اقتضاء می‌‌کند که وضوء شرط تعیینی است اطلاق دلیل طهر جسدک للصلاة اقتضاء می‌‌کند که طهارت از خبث شرط تعیینی باشد در این نماز، و چون محتمل نیست که در این حال هر دو شرط تعیینی باشند چون مستلزم تکلیف به غیر مقدور هستند نمی‌شود ما مکلف باشیم به یک نماز مشروط به وضوء و طهارت از خبث در این حال که عاجزیم از جمع بین این دو شرط و لذا دلیل توضأ با دلیل طهر جسدک للصلاة تعارض و تساقط می‌‌کند. بعد از تعارض و تساقط ما برائت جاری می‌‌کنیم از شرطیت تعیینیه وضوء و شرطیت تعیینیه طهارت از خبث مخیر می‌‌شویم بین این دو.

و لذا مقتضای قاعده در فرض عجز مکلف از جمع بین واجبات ضمنیه یک واجب ارتباطی یعنی عجز مکلف از جمع بین دو جزء یا دو شرط از یک واجب ارتباطی این است که اگر دلیل ثانوی نیاید مثل الصلاة‌ لاتسقط بحال مقتضای قاعده سقوط تکلیف است رأسا. کما این‌که در باب صوم همین را می‌‌گوییم. اگر مکلف عاجز شد از جمع بین دو شرط صوم، یا باید غذا بخورد یا باب آب بخورد، واجب است صائم اجتناب کند از اکل و شرب اما این مکلف مضطر است یا مرتکب اکل بشود یا مرتکب شرب بشود تکلیف به صوم ساقط است. در نماز چون داریم الصلاة لاتسقط بحال، فهمیدیم که تکلیف به نماز ناقص داریم در حال عجز از جمع بین اجزاء و شرائط نماز و بعد از تعارض اطلاق دلیل شرطیت و جزئیت در هرکدام از این دو جزء یا این دو شرط رجوع می‌‌کنیم به برائت و مقتضای قاعده این است که نماز ناقص را با یکی از این دو شرط یا یکی از این دو جزء می‌‌خوانیم.

پس این کبری که قواعد تزاحم را ما اعمال کنیم در عجز از جمع بین اجزاء و شرائط یک نماز، ‌این درست نیست.

اما به لحاظ صغری این نظریه اشکال آقای خوئی این است، فرمودند شما که ادعا می‌‌کنید وقت اختیاری اهم است از رعایت رکوع و سجود اختیاری یا رعایت استقرار در نماز و استقبال قبله این دلیل ندارد. اگر اصل وقت مطرح بود قطعا اصل وقت اهم است اما وقت اختیاری که تمام رکعات نماز را ما در وقت درک کنیم این دلیل ندارد که اهم باشد از رعایت رکوع و سجود اختیاری و مانند آن. و لذا تطبیق این کبری بر مقام هم اشکال دارد.

به نظر ما هر دو اشکال آقای خوئی اشکال واردی هست. و حق در این مسأله این است که ما بگوییم وفاقا للسید الخوئی و السید السیستانی که مراد از سعه وقت در این بحث این است که انسان متمکن از ادراک یک رکعت در بیرون این مکان مغصوب باشد. اگر شما نماز‌تان را رها کنید، ‌از این مکان مغصوب خارج بشوید می‌‌توانید یک رکعت از وقت را درک کنید با نماز اختیاری خواندن در مکان مباح باید همین کار را بکنید چون مصداق من ادرک رکعة من الصلاة فقد ادرک الصلاة خواهید بود. به دو بیان:

بیان اول این هست که قاعده من ادرک رکعة من الصلاة فقد ادرک الصلاة، ناظر است به کسی که ادراک کند یک رکعت اختیاریه را. و لذا شما بخواهید در این مکان مغصوب نماز را ادامه بدهید به شکل نماز ایمایی در حال خروج نماز بخوانید این نماز دلیل بر صحت ندارد چون شما مصداق عاجز از رکوع و سجود اختیاری نیستید. اما اگر نماز را قطع کنید بیایید بیرون نماز بخوانید، یک رکعت از نماز را درک کنید در بیرون مکان غصبی به شکل نماز اختیاری مصداق من ادرک رکعة من الصلاة فقد ادرک الصلاة خواهید بود. درست است که قاعده من ادرک تجویز نمی‌کند تاخیر نماز را تا ضیق وقت اما در مقام تاخیر شما اختیاری نیست ناشی است از اضطرار چون نمی‌توانید به این نماز با رکوع و سجود ایمایی در حال خروج اکتفاء کنید دلیل بر مشروعیت آن ندارید و لذا شما مشمول قاعده من ادرک خواهید بود. پس ترجیح این‌که شما بیایید رکوع و سجود اختیاری بکنید بیرون مکان مغصوب و لو یک رکعت از نماز را در داخل وقت درک می‌‌کنید، به این نکته است که این فرض دلیل بر مشروعیت دارد مطابق با قاعده من ادرک رکعة من الصلاة فقد ادرک الصلاة‌ است. اما اگر بیایید طبق فرمایش صاحب عروه عمل کنید نماز را در حال خروج ادامه بدهید این نماز باید با رکوع و سجود ایمایی باشد و این دلیل بر مشروعیت ندارد و لذا متعین است که شما نماز را در بیرون مکان مغصوب به شکل اختیاری بخوانید و لو به این‌که یک رکعت از نماز را در داخل وقت درک کنید.

نباید این مسأله را قیاس بکنیم به بحث وضوء و تیمم. در بحث وضو‌ء و تیمم این درست است که اگر کسی ببیند وضوء بگیرد فقط یک رکعت از نماز را در داخل وقت درک می‌‌کند، ‌اما اگر تیمم بکند کل رکعات نماز را در داخل وقت درک می‌‌کند در آن‌جا ما ملتزم شدیم وفاقا للمشهور که باید تیمم بکند. در آن بحث رعایت وقت اختیاری مقدم است بر رعایت وضوء. ولی بحث در این‌جا را نباید با آن بحث مقایسه کنیم. چرا؟ برای این‌که در آن بحث وضوء هم ظاهر آیه شریفه اذا قمتم الی الصلاة همین است که ما معیار‌مان قیام الی الصلاة الماموربها فی الوقت است و هم ظاهر مثل صحیحه زراره همین است. اما ظاهر آیه شریفه این است که اذا قمتم الی الصلاة یعنی همان صلاتی که موقت به وقت است که اقم الصلاة لدلوک الشمس الی غسق اللیل و قرآن الفجر که در روایات تفسیر شده به همین اوقات نمازهای یومیه. و لذا اذا قمتم الی الصلاة ظاهرش این است که اذا قمتم الی الصلاة الماموربها و صلات ماموربها صلات در وقت است. بعد فرموده فلم تجدوا ماءا فتیمموا، اگر متمکن نبودید از وضوء برای این نماز ماموربهای فی الوقت تیمم کنید. من اگر ببینم برای این نماز صبح که دو رکعتی است نمی‌توانم وضوء بگیرم اگر وضوء بگیرم نمی‌توانم نماز صبح دو رکعتی در وقت را درک کنم می‌‌شوم مصداق فلم تجدوا ماءا فتیمموا و باید تیمم کنم. صحیحه زراره هم همین را فرموده است. در صحیحه زراره آمده است که المسافر یطلب الماء مادام فی الوقت فاذا خاف الوقت فلیتیمم. ظاهر اذا خاف الوقت فلیتیمم خوف وقت اختیاری است. و لذا به صرف خوف فوت وقت اختیاری ما باید تیمم کنیم اگر خوف داشته باشیم که اگر برویم وضوء بگیریم نماز در وقت را درک کنیم. اما در مقام که دلیل نگفته است که اذا قمتم الی الصلاة فلم تتمکنوا من الرکوع الاختیاری فامئوا الی الرکوع‌، دلیل که اینگونه نیامده است تا ما قیاس کنیم مقام را به مسأله وضوء یا دلیل نگفته است که اذا خاف الوقت فلیومأ الی الرکوع بلکه ما در این‌جا دلیل داریم کسی که متمکن است از رکوع اختیاری باید رکوع اختیاری کند کسی که متمکن نیست رکوع ایمایی بکند. و این شخص متمکن از رکوع اختیاری است و لو با لحاظ قاعده من ادرک رکعة من الصلاة فقد ادرک الصلاة.

این بیان اول است برای این‌که اگر یک رکعت از نماز را در خارج این مکان مغصوب می‌‌تواند درک کند باید نماز را رها کند برود بیرون این مکان مغصوب یک رکعت نماز اختیاریه با رکوع و سجود اختیاری را در وقت درک می‌‌کند کافی است. که محصل این بیان این بود که ما دلیل بر مشروعیت ایماء به رکوع و سجود در حال خروج نداریم نسبت به این شخصی که مصداق قاعده من ادرک خواهد بود اما اطلاق قاعده من ادرک رکعة‌ من الصلاة فقد ادرک الصلاة شامل او خواهد بود چون ادرک رکعة من الصلاة الاختیاریة و جواز تاخیر این نماز هم تا ضیق وقت بخاطر این است که او مجبور است برای ادراک رکعت اختیاریه صبر کند تا از این مکان خارج بشود و اکتفاء‌ به این رکوع و سجود ایمایی در حال خروج دلیل بر مشروعیت ندارد. این عذر مسوغ تاخیر نماز است تا خروج از این مکان مغصوب و ادراک یک رکعت از نماز اختیاریه در وقت در خارج این مکان.

بیان دوم بیانی است که در بحث اجزاء و شرائط نماز مطرح شده که اگر شخصی قادر نبود مثلا هم قیام کند برای رکعت اولی هم قیام کند برای رکعت ثانیه، این وظیفه‌اش این است که قیام کند برای رکعت اولی. چرا؟ برای این‌که الان در رکعت اولی مصداق الصحیح یصلی قائما است، اگر این آقا بخواهد در رکعت اولی نشسته نماز بخواند این دلیل جواز صلات جالسا شامل او نمی‌شود. رکعت اول را که ایستاده نماز خواند در رکعت دوم می‌‌شود مصداق المریض یصلی جالس من رکعت دوم را نشسته نماز می‌‌خوانم.

حالا واضح‌تر از این فرض کنید دو نماز است، نماز ظهر نماز عصر. این مکلف می‌‌گوید من فقط می‌‌توانم در یک رکعت ایستاده نماز بخوانم وجهی ندارد کسی بگوید نماز ظهرت را نشسته بخوان نماز عصرت را ایستاده بخوان این باعث می‌‌شود هر دو نماز باطل بشود چون وقتی نماز ظهر را شما نشسته می‌‌خوانی دلیل بر مشروعیت این نماز نشسته نیست شما سالم هستی الصحیح یصلی قائما. یا فرض بفرمایید که شخصی فقط آب دارد برای یک وضوء، یا وضوء بگیرد برای نماز ظهر و چون نمی‌تواند وضوءش را حفظ کند برای نماز عصر، برای نماز عصر مجبور است تیمم کند. یا برای نماز ظهر تیمم کند، ‌برای نماز عصر وضوء بگیرد، ‌کسی گفته که مجاز است این شخص برای نماز ظهر تیمم کند؟ و برای نماز عصر وضوء بگیرد. کسی این را نگفته. جهتش این است که الان این آقا مصداق واجد الماء است و مامور به وضوء است، تیمم بکند دلیل بر مشروعیت این تیمم نیست. و لذا برای نماز ظهر باید وضوء بگیرد، برای نماز عصر می‌‌شود مصداق فلم تجدوا ماءا فتیمموا.

از این مطلب در مقام استفاده می‌‌کنیم. می‌‌گوییم:‌ این آقا در آن رکعتی که در حال خروج ایماء می‌‌خواهد بکند به رکوع و سجود، این مصداق قادر بر این است که در رکعت اولی نماز مثلا این نماز با رکوع و سجود اختیاری بخواند و الان هم که وقت هست. الان در رکعت اولی هم رکعت اولی در وقت است، ‌هم متمکن است این شخص از رکوع و سجود اختیاری، بخواهد رکوع و سجود اختیاری را ترک کند، رکوع و سجود ایمایی بخواند که در رکعت بعدی شرط وقت حفظ بشود، این شبیه همین است که یک شخصی بخواهد در رکعت اولی نشسته نماز بخواند که در رکعت بعدی شرطیت قیام حفظ بشود. خب وجهی ندارد. شما الان در رکعت اولی تمام اجزاء و شرائط رکعت اولی را می‌‌توانی تحصیل کنی، هم در وقت می‌‌توانی بخوانی هم با رکوع و سجود اختیاری به این‌که صبر کنی در خارج این مکان مغصوب آن رکعت اولی را در وقت بخوانی هم با رکوع و سجود اختیاری. شما مجوزی ندارید که بیایید رکعت اولی را با رکوع و سجود ایمایی بخوانید. شما مصداق عاجز از رکوع و سجود اختیاری نیستید. و لذا صبر باید بکنید بیرون این مکان مغصوب رکعت اولی را هم داخل وقت و هم با رکوع و سجود اختیاری بخوانید و رکعت ثانیه و ثالثه و رابعه، می‌‌شوید مصداق عاجز از درک وقت اختیاری و من ادرک رکعة‌من الصلاة فقد ادرک الصلاة شامل شما می‌‌شود.

و لذا به نظر ما بر خلاف نظر صاحب عروه که فرمود اذا دار الامر بین الصلاة حال الخروج من المکان الغصبی بتمامها فی الوقت او الصلاة بعد الخروج و ادراک رکعة فالظاهر وجوب الصلاة فی حال الخروج ما باید بگوییم الظاهر وجوب الصلاة بعد الخروج.

این راجع به این مسأله. و با این مسأله بحث از شرطیت اباحه مکان مصلی تمام شد. خلاصه بحث از شرطیت اباحه مکان مصلی این بود که ما گفتیم اباحه مکان در نماز شرط است در حال علم و عمد. و لذا کسی که در مکان مغصوب نماز بخواند عمدا نمازش باطل است. فرق نمی‌کند که این مکان ملک مستقل غیر باشد یا شریک باشد دیگری با این مکلف مثل زن و شوهری که شریک هستند در یک منزل و فرض کنید زن اذن ندهد به شوهرش که در این ملک مشترک نماز بخواند، طبعا نماز او بدون اذن شریکش باطل است. و فرق نمی‌کند که شرکت شریک شرکت در عین باشد یا شرکت در مالیت باشد. و لذا ورثه که با زوجه میت شریک هستند در بناء و لو شرکت زوجه به نحو شرکت در مالیت بناء است اما اگر زوجه میت اذن ندهد حق ندارند ورثه بدون اذن او در این منزل نماز بخوانند. و این مطلب را آقای سیستانی هم در منهاج الصالحین مطرح فرمودند در جلد 3 منهاج الصالحین صفحه 353 در بحث ارث، ‌فرمودند که و لو زوجه شریک است با ورثه در مالیت بناء نسبت به سهم الارثش و لکن لایجوز للورثة التصرف فیها قبل اداء حصتها من قیمتها من دون رضاها علی الاظهر. که مطلب درستی هم هست.

کلام واقع می‌‌شود در شرط دوم از شرائط مکان مصلی که استقرار هست. ان‌شاءالله در جلسه آینده این را مطرح می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 76-428

**یک‌شنبه - 11/12/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

قبل از این‌که وارد بحث شرط دوم از مکان مصلی بشویم، نکته‌ای که مربوط به مسأله 23 هست باقی مانده عرض کنم:

صاحب عروه فرمود اگر کسی در مکان غصبی بود از روی جهل قصوری، بعد ملتفت شد این مکان غصبی است یا با اذن مالک آن‌جا بود بعد مالک از اذنش رجوع کرد، اگر ببیند تاخیر نماز تا بعد از خروج از آن مکان مستلزم این است که نتواند تمام رکعات نماز را در وقت درک کند، ‌این وظیفه‌اش این است که در حال خروج نماز بخواند و لو با ایماء به رکوع و سجود. حتی اگر یک رکعت از نماز را در وقت بتواند در بیرون از آن مکان غصبی درک بکند باز وظیفه‌اش همین است که در حال خروج نماز بخواند تا تمام رکعات نماز در وقت اتیان بشود.

مناسب بود ایشان توضیح بیشتری می‌‌داد. چون اگر این مکلف بتواند بعض نماز را در وقت در مکان مباح بخواند با رعایت شرائط نماز مثل رکوع اختیاری سجود اختیاری استقرار، باید نمازش را به گونه‌ای تنظیم کند که بخشی از نمازش در داخل وقت بیرون از مکان غصبی انجام بشود و رعایت شرائط اختیاریه آن مقدار از نماز بشود. مثلا: اگر این شخص بخواهد در حال خروج نماز بخواند کل نمازش در حال خروج انجام خواهد شد، ولی اگر تاخیر بیندازد این نماز را یا با تأنی نماز بخواند می‌‌تواند یک رکعت یا دو رکعت یا سه رکعت از این نماز را در مکان مباح بخواند و با رعایت شرائط اختیاری این وظیفه‌اش این است‌ به نحوی نماز را شروع کند و به نحوی نماز را بخواند که ادامه نماز آن مقداری که وقت اجازه می‌‌دهد بیرون مکان غصبی باشد. حداقل بخشی از نماز با شرائط اختیاری انجام خواهد شد. وجهی ندارد که این شخص نمازش را کلا در حال خروج بخواند بعد که خارج شد از مکان غصبی می‌‌بیند هنوز وقت باقی است به اندازه یک رکعت یا بیشتر یا کمتر، ‌باید به نحوی نمازش را تنظیم کند که آن مقداری که بعد از خروج از مکان غصبی وقت باقی است، ادامه نماز در آن وقت انجام بشود که انتهاء نمازش مقارن باشد با انتهاء وقت تا بتواند لااقل بخشی از این نماز را با رعایت شرائط اختیاری مثل استقرار استقبال قبله رکوع و سجود انجام بدهد.

این مطلبی است که مناسب بود صاحب عروه توضیح بدهند تا مورد غفلت واقع نشود.

# شرط دوم: استقرار

بحث واقع می‌‌شود در شرط دوم از شرائط مکان مصلی. صاحب عروه فرموده است: الثانی من شروط المکان کونه قارا و لایجوز الصلاة علی الدابة‌ أو الارجوحة. ارجوحه چیزی است مثل تاب یا به تعبیر دیگر می‌‌گویند آلاکلنگ، أو فی السفینة و نحوها مما یفوت معه استقرار المصلی نعم مع الاضطرار و لو لضیق الوقت عن الخروج من السفینة مثلا لامانع و یجب علیه حینئذ مراعاة الاستقبال و الاستقرار بقدر الامکان فیدور حیثما دار الدابة أو السفینة.

ظاهر اولی این تعبیر که شرط مکان مصلی این است که قار باشد نه متحرک این است که مقصود از این شرط اعتبار استقرار و طمأنینه در بدن خود مصلی نیست. بله باید بدن مصلی مستقر باشد و طمأنینه داشته باشد و لکن ظاهر این تعبیر که شرط مکان مصلی این است که قار باشد نه متحرک این است که این شرط مربوط به مکان مصلی است و نه خود مصلی.

و لذا مرحوم آقای خوئی فرمودند: استقراری که در نماز معتبر است دو معنا دارد:‌ یکی به لحاظ خود مصلی است که از آن تعبیر می‌‌کنند به این‌که بدن مصلی باید طمأنینه داشته باشد، اضطراب نداشته باشد و یا مثلا مصلی در حال راه رفتن نباشد. و معنای دوم به لحاظ مکان مصلی است. مثلا در کشتی در قطار در هواپیما، چه بسا شخص نمازگزار خودش هیچ تکان نمی‌خورد اما بهرحال کشتی حرکت می‌‌کند، قطار حرکت می‌‌کند، هواپیما حرکت می‌‌کند. آن وقت بحث می‌‌شود که آیا حرکت تبعیه مصلی به تبع حرکت کشتی یا قطار یا هواپیما مضر است به صحت نماز در حال اختیار یا مضر نیست؟ در این فرض دوم اصلا چه بسا بدن مصلی هیچ به خودی خود تکان نمی‌خورد، ‌در یک گوشه‌ای از کشتی قرار گرفته است و هیچ اضطرابی بدن مصلی ندارد. مرحوم آقای خوئی فرمودند مورد بحث از معنای اول که شرطیت استقرار و طمأنینه در بدن مصلی است مربوط به آینده است که بحث از افعال صلات می‌‌کنیم. اما فعلا که بحث از شرائط مکان مصلی است مورد بحث همین معنای دوم است. مورد بحث این است که آیا در هواپیما اگر کسی نماز بخواند با رعایت جمیع شرائط، ‌قیام رکوع اختیاری سجود اختیاری استقرار بدن خود مصلی و شرائط دیگر نماز همه محقق است، ‌فقط مکان مصلی مکان ثابتی نیست هواپیمای در حال حرکت آیا در حال اختیار این نماز صحیح است یا این‌که اگر انسان می‌‌تواند باید روی زمین نماز بخواند. محل بحث در این شرط ثانی این مطلب است.

به نظر ما این فرمایش مرحوم آقای خوئی تمام نیست. برای این‌که از مسأله بعدی که مسأله 24 است، معلوم می‌‌شود که همان معنای اول مد نظر صاحب عروه است. یعنی این‌که مطرح کرده که شرط مکان مصلی این است که قار باشد نه متحرک، ‌مقدمه‌ای است برای بیان شرطیت استقرار بدن مصلی و لذا در این مسأله 24 گفته است که یجوز فی حال الاختیار الصلاة‌ فی السفینة أو الدابة‌ الواقفتین مع امکان مراعاة جمیع الشروط من الاستقرار و الاستقبال و نحوهما بل الاقوی جوازها مع کونهما سائرتین اذا امکان سایر الشروط و لو بان یسکت عن القراءة و الذکر و لاتضر الحرکة التبعیة. تصریح می‌‌کند ایشآن‌که اگر مصلی در مکان متحرکی بود مثل این‌که داخل کشتی بود یا مثال دیگر این است که داخل قطار بود داخل هواپیما بود و کشتی یا قطار یا هواپیما حرکت می‌‌کرد اما حرکت آن به نحوی نبود که موجب اضطراب بدن مصلی یا انحراف او از قبله بشود نماز در این حال اختیارا هم اشکال ندارد.

البته مناسب است که ما در این‌جا از هر دو جهت بحث کنیم. هم بحث کنیم که آیا در حال اختیار نماز خواندن در ماشین در حال حرکت یا قطار در حال حرکت یا هواپیمای در حال حرکت، جایز است یا جایز نیست. و جهت دومی که مناسب است بحث کنیم این است که دلیل بر شرطیت استقرار و طمأنینه در بدن مصلی در حال نماز چیست؟ آیا دلیل لبی است یا دلیل لفظی است، و این دلیل لفظی شامل نماز در مثل کشتی می‌‌شود یا نمی‌شود که صاحب جواهر از ظاهر شیخ طوسی در مبسوط و نهایه و ابن حمزة در وسیله و از کتاب مهذب و نهایة الاحکام نقل می‌‌کند که گفتند در کشتی اختیارا هم جایز است نماز و لو بدن انسان تکان بخورد و حرکت کشتی به نحوی باشد که موجب اضطراب و تکان خوردن بدن مصلی بشود.

## مسأله 24: نماز اختیاری در کشتی

اما جهت اول که بحث راجع به این است که اختیارا نماز خواندن در یک وسیله‌ای که در حال حرکت است، جایز است یا جایز نیست؟ استدلال شده بر عدم جواز نماز در وسیله در حال حرکت در حال اختیار به برخی از روایات که عمده این روایات را مطرح می‌‌کنیم:

روایت اول این روایت معروف است که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده که جعلت لی الارض مسجدا و طهورا. گفته شده که مفاد این روایت این است که باید مکان نمازگزار زمین باشد. جعلت لی الارض مسجدا و طهورا، ‌کسی که نماز می‌‌خواند روی دابه مثل شتر یا اسب، این مسجدش زمین نیست یا کسی که در قطار یا هواپیما نماز می‌‌خواند مسجدش زمین نیست. و لذا این نماز در حال اختیار جایز نیست و لو شرائط عامه نماز را مراعات کند، بدنش استقرار داشته باشد، ‌قادر بر قیام و استقبال قبله و رکوع و سجود اختیاری باشد، اما چون مکان نمازش زمین نیست این نماز اشکال دارد. که لازمه این مطلب این است که حتی اگر فرض کنیم که آن وسیله در حال حرکت نباشد، قطار متوقف باشد یا هلیکوپتری که در فضا متوقف است باز طبق این بیان نماز در حال اختیار در آن جایز نیست ولی بعید است که کسی به این مطلب ملتزم بشود چون کسانی که اشکال کردند اشکال کردند به نماز در وسیله در حال حرکت.

سند این روایت چون متعدد است هم بین عامه معروف است هم بین خاصه و سند‌های متعددی دارد، انسان قطع به صدورش پیدا می‌‌کند و لو اغلب این سندها ضعیف است. البته امالی صدوق این روایت را نقل می‌‌کند به یک سندی که به نظر ما قابل تصحیح است. شیخ صدوق در امالی نقل می‌‌کند این حدیث را از استادش محمد بن الحسن الولید از حسین بن حسن بن ابان از اسماعیل جعفی. حسین بن حسن بن ابان و لو توثیق خاص ندارد اما ابن الولید که از مدققین در علم رجال بود بیش از دویست روایت نقل کرده از حسین بن حسن بن ابان و ما وثوق داریم اگر این شخص حسن ظاهر نداشت نزد ابن الولید، ابن الولیدی که اینقدر سخت‌گیر بود در رجال از او نقل حدیث به این مقدار نمی‌کرد.

اما اسماعیل جعفی او هم به نظر ما ثقه است. و لو مردد است بین اسماعیل بن جابر و بین اسماعیل بن عبدالرحمن و اسماعیل بن عبدالخالد. چون اسماعیل بن جابر ثقه است هم بخاطر این‌که از مشایخ صفوان است و شیخ طوسی در کتاب عده شهادت داده که صفوان و یا بزنطی و یا ابن ابی عمیر لایروون و لایرسلون الا عن ثقة و هم شیخ طوسی در رجال گفته اسماعیل بن جابر الخثعمی ثقة و اسماعیل بن جابر خثعمی ظاهرا همین اسماعیل بن جابر جعفی است. چرا؟ برای این‌که در رجال این‌ها به عنوان دو نفر ذکر نشدند. اگر دو نفر بودند در رجال متعدد ذکر می‌‌شدند. شاهد دیگر این است که نجاشی گفته:‌ راوی کتاب اسماعیل بن جابر جعفی صفوان است. شیخ طوسی هم که گفته اسماعیل بن جابر خثعمی اصولی دارد که صفوان از او نقل کرده این نشان می‌‌دهد که اسماعیل بن جابر خثعمی و اسماعیل بن جابر جعفی یک نفر است و شاید خثعمی تصحیف جعفی باشد ویا بالعکس. اما اسماعیل بن عبدالرحمن جعفی او هم ثقه است برای این‌که نجاشی گفته کان وجها فی اصحابنا و ظاهر این تعبیر توثیق است و لااقل شهادت به حسن ظاهر اسماعیل بن عبدالرحمن جعفی است و حسن ظاهر اماره عدالت است شرعا. و اما اسماعیل بن عبدالخالق جعفی هم که صریحا نجاشی توثیقش کرده. پس اسماعیل بن جعفی هر که باشد ثقه است. و لذا این سند به نظر ما قابل تصحیح است.

البته نسخه امالی صدوق باید مورد اطمینان باشد و بعید نیست با توجه به این‌که اضطراب متنی در آن نیست انسان اطمینان به صحت این نسخه امالی صدوق بکند که فعلا در دسترس است. پس سند روایت مشکلی ندارد.

اما استدلال به این روایت در مقام درست نیست. چرا؟ برای این‌که مفاد این روایت امتنان است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌‌فرمایند جعلت لی الارض مسجدا و طهورا، ‌امتیازاتی که خداوند به منِ پیامبر داده است یکی این است که زمین را برای من مسجد و طهور قرار داده‌اند. این ظاهرش این است که در مقابل تضییق در امم سابقه که عبادت‌شان را باید در معابد خاصی برگزار می‌‌کردند، ‌هر کجا نمی‌توانستند عبادت کنند، ‌در صومعه‌ها در کلیسا‌ها در کنیسه‌ها باید عبادت می‌‌کردند اما در اسلام در هر مکانی می‌‌شود عبادت کرد. این خلاف ظاهر است که ما از این روایت شریفه استفاده تضییق بکنیم که شرط است در مکان مصلی و محل سجود مصلی این‌که بر روی زمین باشد و اگر روی دابه یا روی سفینه یا روی وسائل حمل و نقل امروز بود این جایز نیست.

شاهد بر این مطلب این است که واضح است که نماز روی تخت جایز است حتی در حال اختیار. تخت از این جهت که نماز روی زمین بطور مستقیم نیست فرقی با دابه و مانند آن نمی‌کند. بله هواپیما چون اعتماد بر زمین ندارد ممکن است فرق بکند با قطار دابه ماشین و مانند آن و لکن در هواپیما هم ما دلیلی نداریم بر این‌که نماز در حال اختیار جایز نباشد.

روایت دوم که ممکن است استدلال بشود به آن بر این‌که نماز در حال اختیار باید روی زمین باشد و نه روی دابه و یا روی وسیله حمل و نقل این روایت صحیحه است که شیخ طوسی با سند معتبرش از سعد بن عبدالله نقل می‌‌کند از احمد بن محمد که ظاهرا احمد بن محمد بن عیسی است اگر احمد بن حمد بن خالد برقی باشد او هم ثقه است از محمد بن اسماعیل بن بزیع از ثعلبة بن میمون از حماد بن عثمآن‌که از اجلاء اصحاب امام کاظم علیه السلام است از عبدالرحمن بن ابی عبدالله از امام صادق علیه السلام نقل می‌‌کند که اما علیه السلام فرمود لایصلی علی الدابة الفریضة الا مریض یستقبله القبلة و تجزیه فاتحة الکتاب و یضع بوجهه فی الفریضة علی ما امکنه من شیء و یؤمی فی النافلة ایماءا. گفته می‌‌شود که مفاد این روایت این است که نماز بر دابه جایز نیست مگر بر مریض. البته مراد نماز واجب است لایصلی علی الدابة الفریضة الا المریض. دابه هم خصوصیت ندارد مثالی است برای وسیله حمل و نقل، شامل نماز در قطار یا نماز در هواپیما هم می‌‌شود و مفاد این روایت این است که در حال اختیار نماز در ماشین یا در قطار یا در هواپیما جایز نیست و لو تمام شرائط نماز را بتوانیم مراعات کنیم.

اشکال استدلال به این روایت این است که مقتضای جمود بر ظاهر این روایت این است که بگوییم صلات فریضه علی الدابة‌ در حال اختیار جایز نباشد؛ وجهی ندارد تعدی کنیم به وسایل دیگر حمل و نقل. کما این‌که مقتضای جمود بر اطلاق این نص این است که بگوییم حتی اگر دابه در حال حرکت نیست، ‌دابه‌ای است که دست و پایش را بسته‌ایم مثل شتری که دستانش را می‌‌بندند و او امکان تحرک ندارد مقتضای جمود بر این صحیحه این است که بگوییم نماز بر آن در حال اختیار جایز نیست. و این مطلبی است که برخی از بزرگان به آن تمایل دارند. مثلا مرحوم علامه حلی در کتاب قواعد جلد 1 صفحه 252 فرموده است و لاتجوز الفریضة علی الراحلة اختیارا و ان تمکن من استیفاء الافعال علی اشکال. بعد در ادامه فرموده است و فی صحة الفریضة علی بعیر معقول أو ارجوحة متعلقة بحبالة نظر. حتی اگر شتری دستانش بسته شده است و امکان حرکت ندارد نماز فریضه را روی آن بخوانیم اشکال پیدا می‌‌کند. یا شهید اول در ذکری جلد 3 صفحه 189 فرموده است لو تمکن الراکب من الاستقبال و استیفاء الافعال کالراکب فی الکنیسة أو علی بعیر معقول ففی صحة صلاته وجهان اصحهما المنع. اگر شخص سواره‌ای بتواند شرائط عامن نماز را مثل استقبال قبله و قیام در نماز رعایت بکند مثل کسی که در محمل سوار هست یا روی شتری که دستانش را بسته‌اند و امکان حرکت ندارد قرار گرفته است در صحت نماز او دو وجه است که اصح الوجهین این است که این ممنوع است. در وجه آن فرموده است که لان اطلاق الامر بالصلاة ینصرف الی القرار المعهود و هو ما کان علی الارض و ما کان فی معناها. چرا نماز بر شتری که معقول است عقال بر دستان او قرار داده‌اند جایز نیست در حال اختیار؟ ایشان می‌‌فرماید بخاطر این‌که اطلاق امر به صلات منصرف است به استقرار متعارف که بر روی زمین و مانند آن هست مثل نماز روی تخت که به مثابه نماز روی زمین است. یا مرحوم شهید ثانی در مسالک جلد 1 صفحه 159 فرموده است و لو کان الراکب بحیث یتمکن من الرکوع و السجود فی فرائض الصلاة هل یجوز له الفریضة علی الراحلة اختیارا قیل نعم و قیل لا و هو الاشبه. اگر راکب بر دابه بتواند نماز اختیاری بخواند اشبه این است که بگوییم چون سوار بر دابه است نماز فریضه او در حال اختیار اشکال دارد.

پس ممکن است یکی از شرائط نماز این باشد که روی دابه نباشد که از حدائق نقل شده که گفته‌اند این قول مشهور فقهاء است. این مقتضای جمود بر نص است.

و لکن انصاف این است که مفاد عرفی این روایت صحیحه این است که نهی می‌‌کند از نماز فریضه بر دابه بخاطر این‌که عادتا امکان رعایت شرائط نماز در حال اختیار بر روی دابه نیست. شاهد بر این مطلب این است که در استثناء حضرت فرمودند الا المریض راجع به مریض شرائط اضطراری را بیان کردند. یستقبل به القبلة‌ مریض را به طرف قبله قرار می‌‌دهند و تجزیه فاتحة الکتاب نیاز به خواندن سوره ندارد فاتحة الکتاب برای او کافی است و یضع بوجهه فی الفریضة علی ما امکنه من شی‌ء‌ و در حال سجود پیشانیش را بر هر چیزی که سجود بر آن صحیح است قرار می‌‌دهد. این نشان می‌‌دهد که استثناء‌ به لحاظ این است که شرائط اختیاریه نماز را کسی که روی دابه می‌‌خواهد نماز بخواند عادتا نمی‌تواند رعایت کند حالا اگر مریض بود اغماض می‌‌کنند در حق او.

و اساسا متعارف در نماز روی دابه همین است که انسان شرائط اختیاریه نماز را مثل استقرار بدن خود مصلی مثل استقبال قبله مثل قیام رکوع اختیاری را نمی‌تواند عادتا مراعات کند. و انصافا این روایت بیش از این ظهور ندارد. و لذا حتی در مورد دابه هم اگر فرض کنیم به نحوی است که می‌‌تواند نماز اختیاری بخواند فرض کنید روی دابه محملی قرار دادند و محمل ارتفاع دارد او به راحتی می‌‌تواند نماز اختیاری بخواند یا یک شخصی است که اگر روی زمین بود نماز نشسته می‌‌خواند حال روی دابه نماز نشسته می‌‌خواند ما از این روایت نمی‌توانیم استفاده کنیم که این کار در حال اختیار جایز نیست.

روایت سوم روایتی است که شیخ طوسی در تهذیب نقل می‌‌کند از محمد بن احمد بن یحیی از احمد بن هلال عبرتایی از یونس بن عبدالرحمن از عبدالله بن سنان. عبدالله بن سنان می‌‌گوید قلت لابی عبدالله علیه السلام ایصلی الرجل شیئا من المفروض راکبا؟ قال لا الا من ضرورة. وسائل الشیعة جلد 4 صفحه 326. در این روایت بیان شده که نماز واجب را انسان در حال سواره نمی‌تواند بخواند مگر ضرورتی اقتضاء بکند این مطلب را. گفته می‌‌شود این روایت اطلاق دارد و لو انسان در حال رکوع تمام شرائط اختیاریه نماز را بتواند رعایت کند مثل این‌که انسان در هواپیما که نماز می‌‌خواند تمام شرائط اختیاری را می‌‌تواند رعایت کند یا در قطار اگر نماز بخواند اما اطلاق این روایت فرموده فقط در حال ضرورت این کار جایز است.

سند این روایت مشتمل است بر احمد بن هلال عبرتایی. ولی مرحوم آقای خوئی فرموده این روایت موثقه است. احمد بن هلال عبرتایی ثقه است هر چند فاسد العقیدة است. دلیل بر وثاقتش این است که نجاشی در حق او گفته صالح الروایة. علاوه بر این‌که جزء رجال تفسیر قمی هم هست و در دیباجه تفسیر قمی علی بن ابراهیم قمی شهادت داده که از ثقات این روایات کتاب تفسیر را نقل می‌‌کنیم.

ما قبلا راجع به احمد بن هلال عبرتایی بحث کردیم و در وثاقت او اشکال کردیم.

اما روایتی دیگر شیخ در تهذیب جلد 3 صفحه 231 نقل می‌‌کند به اسنادش از محمد بن علی بن محبوب که اسناد صحیحی است از احمد بن حسن که ثقه است از نضر که نضر بن سوید است که او هم ثقه است از ابن سنان عبدالله بن سنآن‌که از اجلاء اصحاب است عن ابی عبدالله علیه السلام قال لاتصل شیئا من المفروض راکبا. در این روایت فرموده است نماز فریضه را در حال رکوب نباید بخوانید. که سند این روایت تمام است. و لذا به این روایت هم استدلال شده که شرط مکان مصلی این است که استقرار داشته باشد. پس کسی که سوار دابه است یا سوار قطار یا هواپیما است و لو تمام شرائط دیگر نماز را بتواند رعایت بکند اما چون در حال سیر است در حال رکوب است نمازش جایز نیست.

ان‌شاءالله راجع به این روایت در جلسه آینده بحث خواهیم کرد.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین.

جلسه 77-429

**دو‌شنبه - 12/12/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به روایاتی بود که به آن‌ها استدلال شده بود بر این‌که در حال اختیار نماز بر روی وسیله حمل و نقل مثل دابه قطار هواپیما در حال حرکت جایز نیست و لو بشود تمام شرائط نماز را در آن رعایت کند.

روایت اول که به آن استدلال شده بود این روایتی بود که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده بود که جعلت لی الارض مسجدا و طهورا. که گفته شده بود مفاد این روایت این است که شرط مکان مصلی و مسجَد مصلی این است که روی زمین باشد.

ما در جواب عرض کردیم لسان این روایت لسان امتنان است و این لسان مفادش توسعه است و نه تضییق. مفادش این است که بر خلاف امم سابقه که شرط بود که در مکان‌های خاص عبادت‌شان را انجام بدهند در امت اسلام همچون شرطی نیست، در هر مکانی می‌‌شود نماز خواند.

روایت دوم روایت صحیحه عبدالرحمن بن ابی عبدالله بود که فرمود لایصلی علی الدابة الفریضة الا المریض. گفته شده بود مفاد این روایت این است که در حال اختیار نباید نماز فریضه را بر روی دابه خواند و دابه خصوصیت ندارد عرفا، هر وسیله حمل و نقل در حال حرکتی مشمول همین حکم است.

ما عرض کردیم که مقتضای جمود بر نص این است که ما بگوییم شرط مکان مصلی این است که روی دابه نباشد و لو دابه در حال توقف. که یک حکم تعبدی می‌‌شود در خصوص دابه. و لکن با توجه به مناسبت حکم و موضوع این خطاب انصراف دارد به این‌که چون عادتا نماز روی دابه امکان رعایت تمام شرائط اختیاری نماز در آن نبوده، ‌استقبال قبله، قیام، رکوع و سجود اختیاری بر ما یصح السجود علیه یا استقرار بدن مصلی، این‌ها شرائطی بود که عادتا کسی که نماز روی دابه می‌‌خواند نمی‌توانست این شرائط را مراعات کند.

شاهد بر این انصراف استثنائی است که در این روایت ذکر کرد که فرمود در مورد مریض که ما گفتیم جایز هست نماز فریضه را روی دابه بخواند یستقبل به الی القبلة. این تعبیر یعنی دیگران او را به طرف قبله بر می‌‌گردانند که نشان می‌‌دهد که نماز با رعایت شرائط اختیاری نمی‌تواند بخواند. یا تعبیر این‌که سجده بر ما یمکن ان یُسجد علیه بکند یا در مورد نافله دارد ایماء بکند به نافله. این‌ها نشان می‌‌دهد که فرض این است که عادتا روی دابه شرائط اختیاری نماز را نمی‌شود مراعات کرد و این روایت ناظر به این مطلب است. نه این‌که کسی که تمام شرائط نماز را می‌‌تواند رعایت کند در نمازی که روی وسیله حمل و نقل می‌‌خواند باز بگوییم این نمازش صحیح نیست.

روایت سوم روایت عبدالله بن سنان بود که گفت به امام صادق علیه السلام عرض کردم ا یصلی الرجل شیئا من المفروض راکبا؟ آیا می‌‌شود انسان نماز فریضه را در حال رکوب سواره بخواند؟ حضرت در جواب فرمود لا الا من ضرورة. نمی‌تواند انسان در حال سواره نماز بخواند مگر ضرورت آن را اقتضاء کند. گفته می‌‌شود مفاد این روایت هم این است که در حال اختیار نماز سواره صحیح نیست.

به نظر ما در این روایت هم همین نکته انصراف هست به این‌که انسان در حال سواره مخصوصا که سواره در آن زمان سواره بر دابه بوده اعم از این‌که آن دابه رویش محمل باشد یا نباشد، و عادتا نمی‌توانستند تمام شرائط اختیاری نماز را مثل استقبال قبله قیام رکوع و سجود اختیاری بر ما یصح السجود علیه را رعایت کنند. و لااقل این نکته منشأ می‌‌شود که انسان شبهه انصراف در مثل این روایت پیدا کند و این مانع از احراز اطلاق می‌‌شود.

مرحوم آقای خوئی در این‌جا یک بحثی را مطرح کردند. فرمودند: بین صحیحه عبدالرحمن بن ابی عبدالله و این روایت ابن سنآن‌که به نظر ایشان موثقه است چون احمد بن هلال عبرتایی را که در سند روایت عبدالله بن سنان واقع شده ثقه می‌‌داند، ایشان فرموده بین این دو روایت تعارض به عموم من وجه است از این جهت که در صحیحه عبدالرحمن بن ابی عبدالله مریض را استثناء کرد از عدم جواز صلات فریضه بر دابه، ‌مریض اطلاق دارد چه مضطر باشد به نماز بر روی دابه یا مضطر نباشد. در روایت ابن سنان مضطر را استثناء کرد فرمود لا الا من ضرورة. پس مفاد روایت ابن سنان این است که جایز نیست برای غیر مضطر نماز خواندن روی دابه چه این غیر مضطر مریض باشد مریضی که مضطر نیست یا سالم باشد. نسبت به مریضی که مضطر نیست اطلاق صحیحه عبدالرحمن اقتضاء می‌‌کند که جایز باشد که روی دابه نماز فریضه بخواند اطلاق روایت ابن سنان اقتضاء می‌‌کند جایز نباشد بر این مریضی که مضطر نیست روی دابه نماز بخواند. بعد از تعارض و تساقط در مورد مریض غیر مضطر مرجع عمومات ادله اجزاء و شرائط نماز است که چون روی دابه نمی‌شود عادتا رعایت این شرائط اختیاری نماز و لذا باید مریض غیر مضطر پیاده بشود و روی زمین نماز بخواند.

به نظر ما نیازی به این فرمایش نیست. ما معتقدیم عنوان مریض به مناسبت حکم و موضوع انصراف دارد به فرض اضطرار عرفی. و لذا حتی اگر روایت ابن سنان را ما سندا نپذیریم معتقدیم مریضی می‌‌تواند روی دابه نماز فریضه بخواند که برخی از شرائط اختیاریه نماز در آن رعایت نمی‌شود که عرفا اضطرار عرفی داشته باشد به نماز روی دابه.

روایت چهارمی که به آن استدلال شده بر این‌که نماز روی دابه و مانند آن در حال اختیار صحیح نیست، ‌این روایت صحیحه است که شیخ طوسی در تهذیب نقل می‌‌کند به اسنادش از محمد بن علی بن محبوب از عبدالله بن جعفر حمیری. عبدالله بن جعفر حمیری می‌‌گوید کتبت الی ابی الحسن علیه السلام به امام هادی علیه السلام نامه نوشتیم روی جعلنی الله فداک موالیک عن آباءک، قربان‌تان بشوم اصحاب شما از پدران شما روایت کردند که پیامبر صلی الله علیه و آله نماز فریضه را بر راحله خودشان خواندند در روز بارانی ان رسول الله صلی الله علیه و آله صلی الفریضة علی راحلته فی یوم مطیر. بعد عبدالله بن جعفر عرض می‌‌کند که یابن رسول الله آیا اگر باران بیاید و ما در محمل باشیم، ‌زمین خیس باشد و باران اذیت بکند ما را، می‌‌توانیم نماز فریضه را روی محمل بخوانیم؟ یصیبنا المطر و نحن فی محاملنا و الارض مبتلة و المطر یؤذی فهل یجوز لنا یا سیدی ان نصلی فی هذه الحال فی محاملنا أو علی دوابنا الفریضة ان شاءالله؟ فوقع علیه السلام یجوز ذلک مع الضرورة‌الشدیدة امام علیه السلام در جواب نوشتند که در حال ضرورت شدیده مانعی ندارد. گفته می‌‌شود از این روایت هم استفاده می‌‌شود که در حال اختیار نماز در محمل یا روی دابه جایز نیست در نماز فریضه.

به نظر ما همین نکته انصراف در این روایت هم مطرح است که انصراف دارد این روایت به فرض متعارف که نماز در محمل یا بر دابه در او رعایت تمام شرائط اختیاری نماز عادتا نمی‌شود که انسان هم قیام بکند هم بدنش مستقر باشد و هم رکوع و سجود اختیاری بکند بر چیزی که سجود بر آن صحیح است، این عادتا نمی‌شود. و لذ از این جهت حضرت فرمود فقط در حال ضرورت جایز است. و الا اگر فرض بکنیم که در مثال قطار و هواپیما فرض متعارف است که انسان رو به قبله بدون این‌که بدنش تکان شدید بخورد نماز می‌‌خواند با رعایت قیام و رکوع و سجود اختیاری از این روایت بخواهیم استفاده کنیم که این کار جایز نیست، انصافا مشکل است.

روایت پنجمی که مطرح شده روایتی است که شیخ طوسی نقل می‌‌کند از محمد بن علی بن محبوب از احمد بن هلال عبرتایی از عمرو بن عثمآن‌که عمرو بن عثمان ثقفی خزاز است که نجاشی توثیقش کرده از محمد بن عذافر که محمد بن عذافر بن عیسی صیرفی مدائنی است که نجاشی او را هم توثیق کرده، ‌اشکال در سند فقط از ناحیه احمد بن هلال است. محمد بن عذافر می‌‌گوید قلت لابی عبدالله علیه السلام رجل یکون فی وقت الفریضة لاتمکنه الارض من القیام علیها و لا السجود علیها من کثرة الثلج و الماء و المطر و الوحل. محمد بن عذافر می‌‌گوید به امام صادق علیه السلام عرض کردم شخصی در وقت نماز فریضه نمی‌تواند روی زمین نماز بخواند بخاطر کثرت برف و باران و گل. ایجوز له ان یصلی فی المحمل؟ آیا می‌‌تواند در همان محمل روی دابه نماز فریضه بخواند؟ حضرت در جواب فرمودند نعم هو بمنزلة‌السفینة محمل به منزله سفینه است ان امکنه قائما و الا قاعدا اگر می‌‌تواند ایستاده نماز بخواند نمی‌تواند نشسته نماز بخواند و کل ما کان من ذلک فالله اولی بالعذر یقول الله عز و جل بل الانسان علی نفسه بصیرة. گفته می‌‌شود ذیل این روایت هم چون تعبیر کرده فالله اولی بالعذر تجویز نماز فریضه در محمل مختص می‌‌شود به فرض عذر و اضطرار.

به نظر ما این روایت شامل این نمی‌شود که کسی که نمی‌تواند نماز با رعایت شرائط اختیاری روی محمل بخواند اتفاقا یا روی وسایل نقلیه امروز مثل قطار و هواپیما بخواند این روایت بخواهد آن را منع بکند. چون ممکن است این ذیل که فالله اولی بالعذر مربوط به آن فرضی است که مجبور است نماز نشسته بخواند. ان امکنه قائما و الا قاعدا و کل ما کان من ذلک فالله اولی بالعذر، آن فرض‌هایی که مجبور است نشسته نماز بخواند رعایت شرائط اختیاری نماز را نکند معذور است. بیش از این روایت دلالت نمی‌کند. شاهدش هم این است که حضرت محمل را تشبیه کرد به سفینه و بعدا خواهیم گفت مقتضای روایات جواز نماز فریضه در سفینه است اختیارا.

روایت ششم که باز به آن استدلال می‌‌شود بر این‌که نماز بر روی دابه و مانند آن در حال اختیار جایز نیست، این روایتی است که شیخ طوسی به اسنادش از احمد بن محمد بن عیسی نقل می‌‌کند از علی بن احمد بن اشیم از منصور بن حازم قال سأله احمد بن نعمان منصور بن حازم می‌‌گوید احمد بن نعمان از ایشان سوال کرد مرجع ضمیر ذکر نشده روایت مضمره است و لکن ما عرض کردیم روایات مضمره مخصوصا که راوی شخص جلیل القدری باشد مثل منصور بن حازم، ‌در عرف متشرعه ظاهر بوده که سؤال از امام دارد می‌‌کند، ‌سؤال از امام می‌‌کند نه از غیر امام سؤال کند بعد بگوید از او پرسیدم، این عرفیت ندارد. پس احمد بن نعمان از امام علیه السلام سؤال کرده. گفته اصلی فی محملی و انا مریض، من در محمل نماز می‌‌خوانم در حالی که مریض هستم، ‌امام در جواب فرمودند اما النافلة‌ فنعم و اما الفریضة فلا. نماز نافله را می‌‌توانی در محمل بخوانی اما نماز فریضه را نه. منصور بن حازم می‌‌گوید ذکر احمد شدة وجعه احمد بن نعمان عرض کرد یابن رسول الله من شدیدا دچار درد هستم، ‌حضرت در جواب فرمود انا کنت مریضا شدة المرض من هم شدیدا مریض بودم فکنت آمرهم اذا حضرت الصلاة ینیخوا بی فاحتمل بفراشی فاوضع و اصلی ثم احتمل بفراشی فاوضع فی محملی، من هم شدیدا مریض بودم و لکن به اطرافیانم می‌‌گفتم وقت نماز فریضه من را بردارید. ینیخوا بی، در استبصار هست یقیمونی من را بردارید فاحتمل بفراشی، با بسترم من را بردارید، من را با بسترم بر می‌‌داشتند روی زمین می‌‌گذاشتند نمازم را می‌‌خواندم بعد با همان بستر بر می‌‌داشتند بر محمل می‌‌گذاشتند. از این روایت هم ممکن استفاده بشود که صلات در محمل بر روی دابه اختیارا در صلات فریضه ممنوع است و جایز نیست.

سند این روایت در او علی بن احمد بن اشیم است که توثیق خاص ندارد و لکن به نظر ما بعید نیست که ثقه باشد چون حدودا پنجاه و هفت مورد احمد بن محمد بن عیسی اشعری از او نقل روایت کرده و احمد بن محمد بن عیسی شخص سخت‌گیری بوده در رجال و لذا انسان وثوق پیدا می‌‌کند که علی بن احمد بن اشیم نزد احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی لااقل حسن ظاهر داشته و حسن ظاهر هم اماره عدالت است. و لذا این روایت قابل اعتماد است.

اما دلالت این روایت به نظر ما اشکال دارد. چون عرض کردیم متعارف در نماز در محمل این بود که تمام شرائط اختیاری نماز را نمی‌شد رعایت کرد حداقل به جهت قیام و گاهی هم مشکل استقرار بدن مصلی داشت، گاهی هم مشکل استقبال قبله داشت. و لذا اطلاقش نسبت به جایی که بشود نماز در محمل با تمام شرائط اختیاری نماز خواند، مشکل است.

بر فرض ما از این مطلب هم غمض عین بکنیم باید در این روایت تصرفی بکنیم. چون مورد این روایت مریضی است که شدید الوجع و شدید المرض است. در حالی که در صحیحه عبدالرحمن بن ابی عبدالله صریحا تجویز شده بود بر همچون مریضی نماز فریضه را روی دابه بخواند یا در محمل بخواند و لذا ما باید این روایت را حمل بکنیم بر یک حکم استحبابی که اگر این مریض تحمل سختی زیاد بکند و بیاید نماز را روی زمین بخواند بهتر است.

خلاصه عرض ما این اطلاقی در روایات پیدا نکردیم که اقتضاء‌ بکند که نماز روی محمل یا روی وسیله‌های نقلیه امروز مثل قطار و هواپیما اشکال داشته باشد که اگر انسان بتواند تمام شرائط اختیاری نماز را رعایت کند باز بگوییم اختیارا جایز نیست که نماز در محمل بخواند یا نماز در قطار و هواپیما بخواند. این انصافا استفاده‌اش از روایات مشکل است و مقتضای اطلاقات اولیه و برائت این است که نماز در این‌ها اشکال نداشته باشد.

مطلب اول این حالا بر فرض کسی اطلاق این روایات را بپذیرد مورد این روایات نماز روی دابه یا نماز در حال رکوب هست و شامل مثل نماز روی تاب نمی‌شود. که تعبیر می‌‌کنند صلات علی الارجوحة. چون این تاب‌هایی که در زمان قدیم هم رایج بود بین دو درخت می‌‌بستند و افراد روی آن تاب استراحت می‌‌کردند نماز می‌‌خواندند این نه صدق می‌‌کند صلات علی الدابة ‌نه صدق می‌‌کند صلات راکبا. حتی اگر این تاب تکان بخورد و لکن مصلی بتواند خودش را روی آن حفظ بکند، این تکان خوردن تاب مانع از صحت نماز نیست چون دلیل بر منع نداریم بعد از این‌که صدق نمی‌کند صلات علی الدابة‌یا صلات راکبا بلکه دلیل بر جواز هم داریم. دلیل بر جواز صحیحه علی بن جعفر است که در تهذیب جلد 2 صفحه 373 مرحوم شیخ طوسی نقل می‌‌کند از علی بن جعفر عن اخیه موسی علیه السلام سألته عن الرجل هل یصلح له ان صلی علی الرف المعلق بین نخلتین فقال ان کان مستویا یقدر علی الصلاة فیه فلابأس. سوال می‌‌کند از نماز روی رفی که آویزان بین دو درخت خرما است، حضرت می‌‌فرماید اگر آن رف کج نیست، صاف است، مستوی است، که می‌‌تواند روی آن نماز بخواند اشکالی ندارد.

برخی این روایت را حمل کردند بر فرضی که رف که از چوب تهیه می‌‌شد بین دو درخت خرما با میخ به این دو درخت محکم بشود، که اصلا تکان هم نمی‌خورد.

ولی این خلاف اطلاق این صحیحه است. برای این‌که گاهی چوب را که از آن رف می‌‌ساختند دو طرفش را سوراخ می‌‌کردند و با طناب به درخت خرما آویزان می‌‌کردند این رف تکان هم می‌‌خورد اطلاق روایت شامل آن هم می‌‌شود. بلکه بعید نیست بگوییم ظاهر تعبیر به معلق همین رف است و الا رفی که با میخ محکم بشود و کوبیده بشود به دو درخت خرما تعبیر به رف‌ آویزان بین دو درخت خرما از آن نمی‌شود و لذا نماز روی رف اشکال ندارد، ‌نماز روی این تاب اشکال ندارد. و لو در اثناء نماز این تاب تکان بخورد اگر شرائط نماز مختل نشود، خود بدن مصلی تکان شدید نخورد و موجب استدبار قبله موجب انحراف از قبله نشود اشکال ندارد.

این راجع به این بحث. ادامه بحث ان‌شاءالله در جلسه آینده.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 78-430

**سه‌شنبه - 13/12/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به این بود که آيا نماز بر روی وسائل حمل نقل مثل دابه ماشین قطار هواپیما در حال حرکت جایز است یا جایز نیست؟ که نظر مختار این شد که اگر شرائط عامه نماز را انسان بتواند مراعات کند، نماز در آن‌ها مانعی ندارد.

اما راجع به نماز در کشتی مناسب است بحث مستقلی بکنیم چون در خصوص آن روایاتی وارد شده بلکه صاحب جواهر نقل می‌کند از ظاهر مبسوط و نهایه و وسیله و مهذب و نهایة الاحکام که نماز در کشتی اختیارا جایز است و لو مستلزم فوت بعض شرائط نماز بشود. ما ابتداءا روایاتی که در مقام وارد است مطرح می‌‌کنیم:

روایت اول روایتی است که صدوق در من لایحضره الفقیه از جمیل بن دراج نقل می‌‌کند از امام صادق علیه السلام که جمیل خدمت حضرت عرض کرد تکون السفینة قریبة من الجد فاخرج و اصلی، کشتی نزدیک ساحل است، من خارج بشوم از آن و به ساحل بروم و در ساحل نماز بخوانم؟ اما علیه السلام در جواب فرمود صل فیها، ‌در همان کشتی نماز بخوان، أما ترضی بصلاة نوح؟ آیا راضی نیستی نمازی مانند نماز حضرت نوح بخوانی؟

سند این روایت مشتمل است بر این نقل صدوق از جمیل. شیخ صدوق در مشیخه من لایحضره الفقیه سندی که ذکر می‌‌کند به آن روایاتی است که از محمد بن حمران و جمیل بن دراج نقل می‌‌کند. در جلد 4 من لایحضره الفقیه صفحه 430 گفته است و ما کان فیه عن محمد بن حمران و جمیل بن دراج فقد رویته عن ابی عن سعد بن عبدالله عن یعقوب بن یزید عن محمد بن ابی عمیر عن محمد بن حمران و جمیل بن دراج. و این سند مختص است به احادیثی که صدوق از این دو نفر با هم نقل می‌‌کند. با توجه به این‌که این دو کتاب مشترکی داشتند و در کافی و غیر کافی هم ما احادیثی بطور مشترک از این دو نفر داریم و لذا شامل نقل صدوق از خصوص جمیل بن دراج یا از خصوص محمد بن حمران نمی‌شود.

مرحوم آقای خوئی در کتاب معجم رجال الحدیث این اشکال را پذیرفته و لکن فرموده است ما از یک راهی احادیث من لایحضره الفقیه از جمیل بن دراج را تصحیح می‌‌کنیم. آن راه این است که شیخ طوسی در فهرست در ترجمه جمیل فرموده است له اصل اخبرنا به الحسین بن عبیدالله عن محمد بن علی بن الحسین عن محمد بن الحسن بن ولید عن الصفار عن یعقوب بن یزید عن ابن ابی عمیر و صفار عن جمیل بن دراج. شیخ طوسی در کتاب فهرست از طریق محمد بن علی بن الحسین صدوق این کتاب جمیل را نقل می‌‌کند و سند صحیح است. بنابراین شیخ صدوق در طریق شیخ طوسی به کتاب جمیل بن دراج قرار گرفته و سند از صدوق تا جمیل هم صحیح است بنابراین کشف می‌‌کنیم که شیخ صدوق سند صحیح داشته است به روایاتی که از کتاب جمیل بن دراج نقل می‌‌کند.

استدلال به این کلام فهرست مبتنی بر این است که ما احراز کنیم شیخ صدوق هرچه که از جمیل نقل کرده از این اصلی بوده که شیخ طوسی در فهرست به آن سند ذکر کرده. در حالی که این ثابت نیست. و لذا سند صدوق به جمیل به دراج دچار مشکل می‌‌شود.

اما به لحاظ دلالت این روایت: این روایت دلالت می‌‌کند بر جواز صلات در سفینه بلکه استحباب آن. و سفینه اگر در حال حرکت باشد که نماز در سفینه در یک مکان متحرک خواهد بود و اگر سفینه در نزدیکی ساحل قرار گرفته و لنگر انداخته باز سفینه در آب بخاطر امواج آب دچار حرکت هست و به نظر ما روایت اطلاق دارد چه سفینه در حال حرکت بوده چه در حال توقف و لنگراندازی بوده. این‌که مرحوم آقای داماد فرموده‌اند به قرینه این‌که جمیل می‌‌گوید فاخرج و اصلی خارج بشوم از سفینه و نماز در ساحل بخوانم، ‌معلوم می‌‌شود که سفینه متوقف شده بوده در نزدیکی ساحل این به نظر ما تمام نیست. همین که نزدیک ساحل است و امکان توقف سفینه است کافی است که سؤال کند که آیا خارج بشوم و نماز بخوانم در ساحل و لو با این‌که سفینه را متوقف کنم. پس فرض روایت منحصر به توقف سفینه نیست.

روایت دوم روایتی است که صدوق باز در من لایحضره الفقیه نقل می‌‌کند از یونس بن یعقوب. یونس بن یعقوب سؤال کرده از امام صادق علیه السلام از صلات در نهر فرات. سأل اباعبدالله علیه السلام عن الصلاة فی الفرات و ما هو اصغر منه من الانهار فی السفینة. سوال کرده از امام صادق علیه السلام که در نهر فرات یا نهر کوچک‌تر از آن، در سفینه هستیم یعنی امکان این‌که در ساحل نماز بخوانیم هست آیا در سفینه نماز بخوانیم؟ امام در جواب فرمود ان صلیت فحسن و ان خرج فحسن اگر در سفینه نماز بخوانی خوب است اگر خارج بشوی بروی ساحل نماز بخوانی او هم خوب است. دلالت می‌‌کند بر جواز صلات در سفینه اختیارا و لو سفینه در حال حرکت است.

سند این روایت به نظر ما صحیح است. چون در مشیخه صدوق سندش را به احادیث یونس بن یعقوب اینگونه ذکر می‌‌کند می‌‌گوید و ما کان فیه عن یونس بن یعقوب فقد رویته عن ابی عن سعد بن عبدالله عن محمد بن الحسین بن ابی الخطاب عن حکم بن مسکین عن یونس بن یعقوب. تنها مشکلی که این سند دارد حکم بن مسکین است که توثیق ندارد. مرحوم آقای خوئی هم که به عنوان موثقه یونس بن یعقوب تعبیر کرده به خاطر این است که حکم بن مسکین از رجال کامل الزیارات است و ایشان در آن زمان قائل به توثیق عام رجال کامل الزیارات بودند. می‌‌فرمودند طبق شهادت ابن قولویه صاحب کامل الزیارات تمام روات این کتاب ثقه هستند. و لکن بعد از این نظر برگشتند و قائل شدند فقط به توثیق مشایخ بلاواسطه ابن قولویه و حکم بن مسکین جزء آن‌ها نیست لذا از نظر آقای خوئی این حدیث معتبر نیست. و لکن ما حکم بن مسکین را ثقه می‌‌دانیم چون ابن ابی عمیر و بزنطی از او روایت نقل کردند و شیخ طوسی در کتاب عده شهادت داده که ابن ابی عمیر و بزنطی و همین‌طور صفوان فقط از ثقات روایت می‌‌کنند، ‌لایروون و لایرسلون الا عن ثقة. مرحوم استاد آقای تبریزی می‌‌فرمود حکم بن مسکین چون از معاریفی است که قدحی درباره او وارد نشده ما مطمئن می‌‌شویم به وثاقت او.

بهرحال این هم روایت دوم است، دلیل بر جواز صلات در سفینه اختیارا.

مشابه این روایت روایتی است که در تهذیب نقل می‌‌کند از احمد از حسن بن علی بن فضال از ابی جمیله مفضل بن صالح. قال سألت اباعبدالله علیه السلام عن الصلاة فی الفرات و ما هو اضعف منه من الانهار فی السفینة فقال ان صلیت فحسن و ان خرجت فحسن.

و لکن مفضل بن صالح ضعیف است چون نجاشی در ترجمه جابر گفته است که روی عنه جماعة غمض فیهم و ضعفوا منهم عمرو بن شمر و مفضل بن صالح.

بهرحال این دو روایتی که خواندیم دلیل بر جواز نماز در سفینه است اختیارا.

در مقابل این دو روایت روایتی است که ظاهرش عدم جواز صلات در سفینه اختیارا است. و آن صحیحه حماد بن عیسی است. حماد بن عیسی می‌‌گوید من شنیدم که امام صادق علیه السلام سؤال شد از ایشان راجع به نماز در سفینه. حضرت در جواب فرمودند ان استطعتم ان تخرجوا الی الجدد فاخرجوا. اگر بتوانید بخارج بشوید به ساحل خارج بشوید. فان لم تقدروا فصلوا قیاما فان لم تستطیعوا فصلوا قعودا و تحروا القبلة.

و همین‌طور روایتی که در تهذیب نقل می‌‌کند از حسین بن سعید از قاسم بن محمد جوهری از علی بن ابی حمزة بطائنی، تعبیر در تهذیب و استبصار این‌طور است: عن علی بن ابراهیم قال سألته عن الصلاة فی السفینة قال یصلی و هو جالس اذا لم یمکنه القیام فی السفینة و لایصلی فی السفینة و هو یقدر علی الشط، حضرت فرمود اگر بتواند شخصی که در کشتی قرار گرفته است از کشتی پیاده بشود در شط یعنی در ساحل نماز بخواند نباید در سفینه نماز بخواند.

سند این روایت به لحاظ علی بن ابی حمزه بطائنی محل بحث است. برخی علی بن ابی حمزة‌ بطائنی را ثقه می‌‌دانند بخاطر شهادت شیخ طوسی در عده و برخی او را ضعیف و کذاب می‌‌دانند. ما در محل خودش عرض کردیم دلیل وثاقت او با دلیل ضعف او تعارض و تساقط می‌‌کنند ما با توجه به حسن سابقه علی بن ابی حمزة‌ در زمان امام کاظم علیه السلام استصحاب می‌‌کنیم بقاء وثاقت او را. و لکن تعبیری که در این روایت هست می‌‌گوید عن علی بن ابراهیم. این علی بن ابراهیم معلوم نیست اگر تصحیف نباشد مشخص نیست که چه کسی است. ولی ظاهرا همان‌طور که مرحوم آقای خوئی فرمودند این دچار تصحیف و تحریف شده و صحیح این است که علی بن ابی حمزة عن ابی ابراهیم، علی بن ابی حمزة‌ از امام کاظم علیه السلام نقل می‌‌کند. قال سألته یعنی علی بن ابی حمزة می‌‌گوید من از امام کاظم سؤال کردم.

خلاصه این‌که ما دو طائفه از روایات داریم:‌ طائفه اولی مفادش جواز نماز در سفینه است اختیارا و طائفه ثانیه که عمده‌اش صحیحه حماد بن عیسی است مفادش عدم جواز صلات در سفینه است اختیارا. باید چه بکنیم؟

برخی گفته‌اند مقتضای جمع عرفی این است که ما طائفه ثانیه را حمل بکنیم بر استحباب. این‌که فرمود خارج بشوید به ساحل از سفینه پیاده بشوید و در ساحل نماز بخوانید اگر می‌‌توانید حمل می‌‌شود بر استحباب بخاطر صراحت طائفه اولی در جواز صلات در سفینه.

و لکن این جمع عرفی نیست. برای این‌که استحباب خروج از سفینه و نماز با ساحل با تعابیر طائفه اولی سازگار نیست. این تعبیر که فرمود اما ترضی بصلاة نوح یا این تعبیر که ان صلیت فحسن و ان خرجت فحسن چگونه سازگار است با استحباب خروج از سفینه و نماز در ساحل؟ و لذا این جمع عرفی نیست.

ممکن است ما به طریق دیگری جمع کنیم بین این دو طائفه. بگوییم که طائفه ثانیه که امر می‌‌کند به خروج از سفینه و نماز در ساحل حمل می‌‌شود بر فرضی که در سفینه متمکن از نماز با رعایت شرائط اختیاریه نباشد. چون در این طائفه ثانیه تعبیر این بود که فان لم تقدروا فصلوا قیاما فان لم تستطیعوا فصلوا قعودا و تحروا القبلة. اگر می‌‌توانید از سفینه خارج بشوید خارج بشوید و در ساحل نماز بخوانید، اگر نمی‌توانید سعی کنید نماز ایستاده بخوانید، ‌اگر نمی‌توانید نماز ایستاده بخوانید نماز نشسته بخوانید و تحصیل علم به جهت قبله هم بکنید. این تعبیر که فان لم تستطیعوا فصلوا قعودا نشان می‌‌دهد که در سفینه ممکن است شرائط اضطراری پیش بیاید که انسان مجبور بشود که نماز نشسته بخواند. و لذا امام علیه السلام فرمودند اگر می‌‌توانید خارج بشوید و در ساحل نماز بخوانید دیگر مواجه با شرائط اضطراری نماز در سفینه که چه بسا مجبور می‌‌شوید نماز نشسته بخوانید نخواهید بود.

اگر این جمع را به عنوان جمع عرفی پذیرفتیم که برخی از بزرگان مثل مرحوم آقای خوئی پذیرفتند که مشکل حل می‌‌شود. ولی اگر این را هم ما به عنوان جمع عرفی نپذیرفتیم و گفتیم این دو تعبیر با هم سازگار نیست که از یک طرف امام بفرمایند اما ترضی بصلاة نوح ان خرجت فحسن و ان صلیت فحسن، ‌از طرف دیگر بفرماید ان استطعتم ان تخرجوا الی الجدد فاخرجوا، اگر ما نپذیرفتیم جمع عرفی بین این دو طائفه را تعارض و تساقط می‌‌کنند و رجوع می‌‌کنیم به عمومات که مقتضای عمومات جواز صلات در سفینه است اختیارا اگر شرائط عامه نماز را بتوانیم رعایت کنیم.

این راجع به بحث از نماز در سفینه.

اما راجع به فرمایشی که صاحب جواهر از برخی از بزرگان مثل مرحوم شیخ در ظاهر مبسوط و نهایه بیان کرد که نماز در سفینه امتیاز دارد بر نماز در جاهای دیگر، ‌حتی اگر شرط اختیاری نماز هم مختل بشود در سفینه مثل این‌که استقرار بدن مختل بشود باز نماز در سفینه جایز است راجع به این مطلب ان‌شاءالله در ادامه بحث از جهت ثانیه که بحث شرطیت استقرار بدن مصلی در نماز است بحث خواهیم کرد.

و لذا منتقل می‌‌شویم به بحث از جهت ثانیه که بحث در این است که آیا شرط است در نماز که بدن مصلی طمأنینه داشته باشد و استقرار داشته باشد و تکان نخورد یا شرط نیست.

استدلال شده است بر شرطیت استقرار بدن مصلی اولا به اجماع و ثانیا به جمله‌ای از روایات.

اما اجماع و لو اصلش مسلم است اما چون دلیل لبی است ما باید اخذ به قدرمتیقن از آن بکنیم که مثلا قدرمتیقن از آن نماز در غیر کشتی است. چون در نماز در کشتی نقل کردیم برخی مثل شیخ طوسی قائل شدند به این‌که رعایت استقرار در نماز در کشتی معتبر نیست. و همین‌طور این دقتی که برخی می‌‌کنند که در حال نماز دستان انسان یا سر انسان تکان شدید نخورد، دیگر نباید این دقت‌ها را بکنیم چون اجماع دلیل لبی است قدرمتیقنش طمأنینه در معظم بدن است و لو دست‌ها تکان بخورد، سر تکان بخورد.

مهم بررسی روایات است. عمده روایاتی که دلیل بر استقرار بدن مصلی هست سه روایت است:

روایت اول موثقه سکونی است: عن ابی عبدالله علیه السلام انه قال فی الرجل یصلی فی موضع ثم یرید ان یتقدم قال یکف عن القراءة‌فی مشیه حتی یتقدم فی الموضع الذی یرید ثم یقرأ. وسائل الشیعة جلد 6 صفحه 98. سکونی نقل می‌‌کند که امام صادق علیه السلام راجع به شخصی که در اثناء قرائت نماز می‌‌خواست مقداری به جلو حرکت بکند فرمودند یکف عن القراءة‌ فی مشیه هنگامی که می‌‌خواهد جلو برود دیگر قرائتش را قطع کند، ‌قرائتش را ادامه ندهد بعد که رسید به آن جایی که می‌‌خواست برود آن یک قدم یا دو قدمی که می‌‌خواست جلو برود به آن‌جا رسید سپس قرائت را ادامه بدهد. گفته می‌‌شود این دلیل بر لزوم استقرار در حال نماز است در حال اشتغال به قرائت و اذکار واجبه.

و لکن انصافا این دلیل تمام نیست. چون از این روایت بیش از اعتبار استقرار در مقابل مشی فهمیده نمی‌شود. حالا اگر کسی در یک جا ثابت است و لکن بدنش تکان شدید می‌‌خورد از این روایت استفاده نمی‌شود که این نمازش مشکل پیدا می‌‌کند. و لذا به نظر ما دلالت این روایت تمام نیست.

ادامه بحث ان‌شاءالله در جلسه آینده که بحث صلات را دنبال می‌‌کنیم و ان‌شاءالله بحث از محرمات در شریعت را به آینده موکول خواهیم کرد فعلا روزهای چهارشنبه هم همین بحث صلات را دنبال می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 79-431

**چهار‌شنبه - 14/12/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

قبل از این‌که روایات لزوم استقرار در نماز را دنبال کنیم، یک نکته‌ای راجع به بحث گذشته عرض کنم.

ما راجع به سند روایت صدوق از جمیل مناقشه کردیم، اما این مطلب را باید متذکر بشویم که شیخ طوسی در تهذیب 3 صفحه 295 روایت را از جمیل به سند صحیح نقل می‌‌کند، ‌محمد بن علی بن محبوب عن علی بن سندی که از اجلاء است عن ابن ابی عمیر عن جمیل بن دراج قال سألت اباعبدالله علیه السلام عن الصلاة فی السفینة فقال ان رجلا اتی ابی فسأله فقال انی اکون فی السفینة و الجدد منی قریب، ‌جدد یعنی ساحل دریا، فاخرج فاصلی علیه فقال له ابوجعفر علیه السلام اما ترضی ان تصلی بصلاة نوح علیه السلام. پس سند روایت جمیل از طریق نقل شیخ طوسی در تهذیب قابل تصحیح است.

بحث در این بود که آیا لزوم استقرار و طمنأنینه در نماز یک دلیل لفظی مطلقی دارد که به آن تمسک کنیم در مثل نماز در کشتی یا اطلاق لفظی ندارد؟

عرض کردیم عمده روایاتی که به آن استدلال می‌‌شود بر لزوم استقرار و طمانینه در نماز سه روایت است. روایت اول موثقه سکونی بود که فرمود: فی الرجل یصلی فی موضع ثم یرید ان یتقدم یکف عن القراءة فی مشیه حتی یتقدم الی الموضع الذی یرید ثم یقرأ.

ما عرض کردیم این روایت لزوم استقرار در اثناء قرائت را در مقابل مشی مطرح می‌‌کند، ‌اما اگر کسی در یک مکان ایستاده بود ولی بدنش دچار اضطراب و تکان شدید بود، ‌از این روایت استفاده نمی‌شود کرد که این مانعیت دارد.

روایت دوم روایتی است که در کافی نقل می‌‌کند از محمد بن یحیی از محمد بن حسین بن ابی الخطاب از محمد بن اسماعیل از صالح بن عقبه. صالح بن عقبة‌ بن قیس توثیق ندارد، فقط جزء رجال تفسیر قمی است و رجال کتاب کامل الزیارات. مرحوم آقای خوئی به این خاطر ایشان را ثقه می‌‌دانست و لکن ما توثیق عام را نه در تفسیر قمی قبول داریم نه در رجال کامل الزیارات. کما این‌که بارها به آن اشاره کردیم.

علاوه بر این‌که صالح بن عقبه مورد تضعیف ابن غضائری قرار گرفته. ابن غضائری راجع به او گفته لیس حدیثه بشیء کذاب غال کثیر المناکیر. البته مرحوم آقای خوئی فرمودند کتاب رجال ابن غضائری ثابت نیست. که ما هم این اشکال را قبول داریم. چون شیخ طوسی فرموده است که رجال ابن غضائری تلف شده و این کتاب ضعفائی که از ابن غضائری موجود است انتسابش به ابن غضائری ثابت نیست. و لکن مهم عدم ثبوت وثاقت صالح بن عقبه است.

صالح بن عقبه نقل می‌‌کند از سلیمان بن صالح که از ثقات بوده عن ابی عبدالله علیه السلام قال لایقیم احدکم الصلاة و هو ماش و لا راکب و لا مضطجع الا ان یکون مریضا و لیتمکن فی الاقامة کما یتمکن فی الصلاة فانه اذا اخذ فی الاقامة فهو صلاة. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 404.

گفته شده حضرت در این روایت امر فرمود به تمکن در حال اقامه. تمکن ظاهرش یعنی استقرار و ثبات و طمأنینه. بعد فرمود کما یتمکن فی الصلاة، ‌همان‌طور که شما در نماز استقرار دارید باید در اقامه هم شما استقرار داشته باشید. از این استفاده می‌‌شود که استقرار در نماز واجب است.

به نظر ما حتی اگر سند این روایت تمام بود باز ما نمی‌توانستیم به این روایت بر وجوب استقرار در نماز استدلال کنیم. همان‌طور که مرحوم آقای خوئی فرمودند ظاهر این روایت این است که تنظیر می‌‌کند و تشبیه می‌‌کند استقرار در اقامه را به استقرار در صلات. می‌‌فرماید چون کسی که داخل در اقامه بشود داخل در نماز شده، پس همان‌طور که در نماز استقرار را رعایت می‌‌کند در اقامه هم رعایت کند. اما آیا این حکم در نماز به نحو وجوب است؟ واجب است استقرار در نماز تا در اقامه هم واجب باشد. یا در نماز استقرار مستحب است و همین استحباب استقرار در نماز در اقامه هم هست. ظهور ندارد این تعبیر که حضرت بفرماید شما در حال اقامه گفتن استقرار و طمأنینه داشته باشید همان‌طور که در نماز طمأنینه داشته باشید در این‌که واجب است در اقامه استقرار، ‌کما این‌که در نماز واجب است، ‌اگر در نماز هم مستحب بود این تعبیر عرفی بود که بگویند شما در اقامه استقرار و ثبات داشته باشید هماطنور که در نماز استقرار و ثبات دارید یعنی از باب استحباب. و لذا این روایت هم دلیل بر لزوم استقرار و طمأنینه در نماز نیست.

علاوه بر این‌که بر فرض وجوب استقرار در صلات فی الجملة‌ ثابت بشود اطلاق از آن استفاده نمی‌شود. و لیتمکن فی الاقامة کما یتمکن فی الصلاة‌ام آیا در همه احوال تمکن از صلات واجب است حتی در مثل صلات فی السفینة این از آن استفاده نمی‌شود. چون در مقام وجوب استقرار در نماز نبوده که اطلاق‌گیری بکنیم.

روایت سوم روایتی است که حمیری در قرب الاسناد نقل می‌‌کند از احمد بن اسحاق بن سعد از بکر بن محمد ازدی از ابی عبدالله علیه السلام قال سأله ابوبصیر و انا جالس عنده عن الحور العین. بکر بن محمد ازدی می‌‌گوید ابوبصیر از امام علیه السلام سؤال کرد راجع به حور العین من هم حاضر بودن آن‌جا، فقال له جعلت فداک اخلق من خلق الدنیا‌ام خلق من خلق الجنة، آیا حور العین از مخلوقات دنیاست یعنی از مخلوقات مادی دنیاست یا از مخلوقات بهشت است؟ فقال له علیه السلام ما انت و ذاک، ‌این سؤال‌ها چیست؟ علیک بالصلاة فان آخر ما اوصی به رسول الله صلی الله علیه و آله و حث علیه الصلاة، ایاکم ان یستخف احدکم بصلاته. بعد فرمود و ما اشد من سرقة الصلاة فاذا قام احدکم فلیعتدل و اذا رکع فیتمکن و اذا رفع رأسه فلیعتدل و اذا سجد فلینفرج و لتمکن و اذا رفع رأسه فلیلبث حتی یسکن.

سند روایت تام است. چون احمد بن اسحاق بن سعد، احمد بن اسحاق بن عبدالله بن سعد بن مالک بن احوص اشعری است که از اجلاء اصحاب بوده. نجاشی می‌‌گوید و کان خاصة ابی محمد علیه السلام، جزء خواص اصحاب امام حسن عسکری علیه السلام بود. و یا شیخ فرموده کبیر القدر شیخ القمیین و وافدهم و کان من خواص ابی محمد علیه السلام. و یا در رجالش مرحوم شیخ فرموده است: قمی ثقة. احتمال ضعیفی هم هست که احمد بن اسحاق احمد بن اسحاق رازی باشد که او هم ثقه است همان‌طور که شیخ در رجالش در اصحاب امام هادی علیه السلام ذکرش کرده و فرموده ثقة. و لکن ظاهر با توجه به این‌که اسم جدش را هم در روایت ذکر کرده احمد بن اسحاق بن سعد این است که همان احمد بن اسحاق اشعری قمی است. اما بکر بن محمد کسی است که نجاشی توثیقش کرده. و لذا سند روایت تمام است.

اما دلالت روایت: دلالت روایت اولا و بالذات راجع به لزوم استقرار و طمأنینه در رکوع و سجود است. چون فرمود اذا رکع فلیتمکن. تمکن یعنی استقرار. اذا سجد فلینفرج و لیتمکن. اما در قیام تعبیر کردند فلیعتدل. اعتدال یعنی اقامة الصلب. یکی از واجبات چه در حال قیام چه در حال جلوس اقامة‌ الصلب است یعنی انسان کمرش را راست نگه دارد، ‌لاصلاة لم لم یقم صلبه فی الصلاة. و لذا هم در قیام فرمود اذا قام احدکم فلیعتدل هم در جلوس فرموده اذا رفع رأسه فلیعتدل. البته در مورد جلوس بعد السجود ظاهر این است که استقرار را شرط دانست چون فرمود اذا رفع رأسه فلیلبث حتی یسکن. پس یک استقرار در جلوس بعد از سجده است یک استقرار هم در خود رکوع و سجود است. اما در غیر رکوع و سجود و جلسه بعد از سجده، ‌از این روایت اولا و بالذات لزوم طمأنینه فهمیده نمی‌شود.

الا این‌که بعید نیست عرف الغاء خصوصیت بکند. اگر جزم پیدا کنیم عرفا به الغاء خصوصیت از لزوم استقرار و طمأنیه در حال رکوع و سجود به استقرار و طمأنینه در بقیه حالات صلات در حال قرائت واجبه در حال تشهد واجب که بعید نیست، ما می‌‌توانیم به این روایت استدلال کنیم. اما اگر احتمال خصوصیت دادیم کما این‌که برخی از بزرگان از جمله مرحوم آقای خوئی احتمال خصوصیت دادند فرمودند این روایت در خصوص استقرار و طمأنینه در رکوع و سجود است. و ثمره‌اش این است که اگر کسی قبل از این‌که به رکوع برود متوجه شد که در حال قرائت طمأنینه‌اش مختل شده بوده یا یک عامل قهری طمأنینه او را مختل بکند مثل این‌که شخصی از کنار او رد بشود و به او تنه بزند او قرائتش در حال اضطراب و عدم طمأنینه انجام بشود، طبق فرمایش آقای خوئی لازم نیست اعاده کند آن قرائت را. برای این‌که قدرمتیقن از اجماع که دلیل لبی است این است که انسان عالما عامدا مختل نکند طمأنینه و استقرار را در حال قرائت و یا تشهد اما در مورد رکوع و سجود ظاهر این روایت اطلاق دارد که باید در حال رکوع استقرار داشتیه باشید. کسی که در حال رکوع ملتفت شد که ذکر رکوع را با عدم طمأنینه بجا آورده امکان تدارک دارد باید تدارک کند.

برخی گفتند اصلا این روایت در حال رکوع و سجود هم نمی‌گوید باید در هنگام ذکر واجب رکوع و سجود طمأنینه داشته باشید. می‌‌گوید و اذا رکع فلیتمکن، ‌اصلا استقرار فی الجملة در رکوع معتبر است اما در حال ذکر واجب هم در رکوع استقرار معتبر است برخی گفتند از این روایت استفاده نمی‌شود. شما وقتی رفتید به رکوع یک آنی استقرار و ثبات و پیدا کنید همین کافی است که صدق کند اذا رکع فلیتمکن و اذا سجد فلیتمکن. بعد لزوم استقرار و طمأنینه در حال ذکر واجب رکوع و سجود دلیلش اجماع می‌‌شود، ‌آن هم همین بیان می‌اید که دلیلش لبی است و قدرمتیقن این است که عالما عامدا مختل نکنید شرط طمأنینه را در حال ذکر واجب اما اگر فراموش کردید و لو قبل از رفع رأس از رکوع ملتفت شدید که ذکر واجب در رکوع را در حال عدم طمأنینه بجا آوردید دلیلی بر عدم اکتفاء به این ذکر واجب نخواهیم داشت.

و لکن همان‌طور که بزرگانی مثل مرحوم آقای خوئی فرمودند ضم دو مطلب به هم ظاهر در این است که باید در حال ذکر واجب در رکوع هم استقرار حفظ بشود. از یک طرف این روایت فرموده اذا رکع فلیتمکن از طرف دیگر دلیل می‌‌گوید ذکر واجب باید در حال رکوع باشد ظاهر این است که در حال رکوع ماموربه، ‌رکوع ماموربه همین رکوع همراه با تمکن و استقرار است. و لذا در استقرار در حال رکوع و ذکر واجب رکوع یا سجود و ذکر واجب سجود ما می‌‌توانیم به این روایت معتبره استناد کنیم و در غیر رکوع و سجود در قرائت یا تشهد یا تسبیحات اربعه نیاز به الغاء خصوصیت داریم که انصافا الغاء خصوصیت بعید نیست هر چند عرض کردیم بزرگانی مثل مرحوم آقای خوئی در آن مناقشه کردند.

و لذا عمده دلیل ما بر لزوم استقرار در نماز همین روایت صحیحه بکر بن محمد است.

این راجع به اصل بحث استقرار در نماز. اما راجع به نماز در سفینه که برخی فرمودند از روایات جواز صلات فی السفینة ما اطلاق‌گیری می‌‌کنیم و می‌‌گوییم استقرار در آن معتبر نیست.

استدلال شده بر جواز ترک استقرار در نماز در سفینه به اطلاق روایت جمیل و یا موثقه یونس بن یعقوب که فرمود در سفینه نماز بخوان، اما ترضی بصلاة نوح یا در موثقه یونس بن یعقوب فرمود راجع به نماز در سفینه: ان صلیت فحسن و ان خرجت فحسن. گفته شده این روایات اطلاق دارد، و لو در سفینه نماز بخوانیم استقرار بدن‌مان مختل بشود باز اطلاق این روایات می‌‌گوید در سفینه نماز بخوانید.

ولی انصاف مطلب این است که این استدلال تمام نیست. این روایات اطلاق ندارد نسبت به اختلال شرائط عامه نماز. از حیث نماز در سفینه سؤال می‌‌کند. یک وقت متعارف در نماز در سفینه اختلال بعض شرائط عامه است اختلال استقرار بدن است، ‌دلالت اقتضاء پیدا می‌‌کرد این روایات در این‌که این استقرار چون بطور متعارف مختل می‌‌شود در نماز در سفینه، و لذا مهم نیست، ‌اعتباری ندارد. اما در نماز در سفینه بطور متعارف که شرط استقرار بدن مصلی مختل نمی‌شود. بله حرکت تبعیه دارد شخصی که در کشتی سوار شده همراه با کشتی حرکت می‌‌کند این مانع نیست، علی القاعدة هم مانع نبود. اما اگر کشتی دچار اضطراب به نحوی که مصلی بدنش تکان می‌‌خورد و تعادلش از بین می‌‌رود، این‌که فرض متعارفی نیست، این روایت ناظر به این فرض‌ها نیست. از حیث صلات فی السفینة دارد ترغیب می‌‌کند به نماز در سفینه. مثل این‌که یک کسی سؤال بکند نماز در حمام بخوانم؟ بگویند نماز در حمام بخوان اطلاق ندارد که نماز در حمام بخوان و لو با اختلال شرائط عامه نماز.

ثانیا:‌ بر فرض این روایات اطلاق داشته باشد، مثل روایت جمیل یا موثقه یونس بن یعقوب اطلاق داشته باشد که صل فی السفینة اما ترضی بصلاة نوح اطلاق داشته باشد و لو مختل بشود شرائط عامه نماز، ‌در مقابلش صحیحه حماد بن عیسی بود که فرمود ان استطعتم ان تخرجوا الی الجدد فاخرجوا حتی می‌‌توانید از کشتی پیاده شوید بروید به ساحل نماز بخوانید بروید به ساحل نماز بخوانید و ما عرض کردیم مقتضای جمع عرفی بین صحیحه حماد و روایت جمیل و موثقه یونس این است که بگوییم صحیحه حماد ناظر به جایی است که اختلال در شرائط نماز رخ می‌‌دهد در این فرض فرموده اگر می‌‌توانید بروید در ساحل نماز بخوانید. پس این صحیحه حماد تقیید می‌‌زند اطلاق روایت جمیل را و یا اطلاق روایت موثقه یونس بن یعقوب را به این‌که اگر شما متمکن از رعایت شرائط عامه نماز نیستید در کشتی و می‌‌توانید پیاده بشوید نماز بخوانید حتما بروید در ساحل نماز بخوانید.

مرحوم آقای خوئی در این‌جا فرمودند ممکن است ما بحث انقلاب نسبت را هم پیش بکشیم. توضیح فرمایش آقای خوئی این است که فرمودند اگر کسی بگوید ما بین صحیحه حماد و روایت جمیل جمع عرفی نداریم، روایت جمیل می‌‌گفت صل فی السفینة اما ترضی بصلاة نوح صحیحه حماد می‌‌گفت ان استطعتم ان تخرجوا الی الجدد اگر می‌‌توانید بروید در ساحل نماز بخوانید از کشتی پیاده شوید بروید در ساحل نماز بخوانید، ‌اگر ما بگوییم بین این دو روایت جمع عرفی نیست نسبت بین این دو روایت می‌‌شود تباین. روایت جمیل می‌‌گوید در سفینه می‌‌توانید نماز بخوانید روایت حماد می‌‌گوید از سفینه باید پیاده شود بروید در ساحل نماز بخوانید نسبت بین این دو تباین می‌‌شود. اما موثقه یونس بن یعقوب منشأ انقلاب نسبت می‌‌شود بین این دو روایت. چرا؟ برای این‌که موثقه یونس بن یعقوب مضمونش این بود که در موثقه یونس بن یعقوب فرمود عن الصلاة فی الفرات و ما هو اصغر منه من الانهار فی السفینة فقال ان صلیت فحسن و ان خرجت فحسن. این تعبیر که اگر بروی در ساحل نماز بخوانی خوب است، ‌اگر در کشتی نماز بخوانی او هم خوب است، این تعبیر قطعا ناظر به جایی است که شرائط عامه نماز را انسان می‌‌تواند در کشتی رعایت کند. چون که این تعبیر که ان صلیت فحسن و ان خرجت فحسن این ظاهرش این است که فرقی نیست بین نماز در سفینه یا نماز در ساحل. فقط ناظر به این است که فرقی بین این دو نیست از حیث مکان اما دیگه این موثقه یونس اطلاق ندارد نسبت به جایی که اختلال شرائط عامه نماز در نماز در سفینه پیش می‌اید. ظاهر ان صلیت فحسن و ان خرجت فحسن یعنی فرق نمی‌کند از حیث مکان چه در سفینه باشی چه در ساحل باشی حکم یکی است. این ظاهرش این است که از حیث مکان فرقی نمی‌کند ناظر نیست به این‌که شرائط عامه نماز اگر در سفینه مختل شد باز فرقی نمی‌کند. و لذا موثقه یونس تجویز می‌‌کند نماز در سفینه را در جایی که شرائط عامه نماز مختل نشود.

نمی‌خواهیم بگوییم مفهوم دارد. نه، ‌در این مورد که شرائط عامه نماز مختل نمی‌شود تجویز کرده نماز در سفینه را. این موثقه می‌‌شود اخص مطلق از صحیحه حماد که فرمود اگر می‌‌توانید پیاده شوید بروید در ساحل نماز بخوانید، صحیحه حماد را حمل می‌‌کنیم بر جایی که نماز در سفینه موجب اختلال بعض شرائط عامه نماز بشود. وقتی صحیحه حماد را حمل کردیم بر این فرض اختلال شرائط عامه نماز اگر نماز در سفینه بخوانیم ودر این صورت فرموده نماز در سفینه نخوانید و پیاده شوید بروید در ساحل نماز بخوانید این صحیحه حماد نسبتش با روایت جمیل از تباین مبدل می‌‌شود و منقلب می‌‌شود به عموم و خصوص مطلق. روایت جمیل می‌‌گوید نماز در سفینه می‌‌توانید بخوانید مطلقا و لو شرائط عامه نماز مختل بشود صحیحه حماد در خصوص جایی که شرائط عامه نماز مختل بشود فرمود پیاده شوید از سفینه در ساحل نماز بخوانید چون مقتضای تخصیص صحیحه حماد این است که صحیحه حماد را اینگونه معنا کنیم بگوییم در فرض اختلال شرائط عامه در نماز خارج بشوید در ساحل نماز بخوانید و در کشتی نماز نخوانید. این می‌‌شود انقلاب نسبت.

این فرمایش آقای خوئی فرمایش خوبی است و لکن مبنای انقلاب نسبت را ما در اصول نپذیرفتیم. اما اصل این‌که روایات جواز صلات در سفینه اطلاق ندارد نسبت به عفو از اخلال به شرائط عامه نماز فرمایش ایشان را کاملا متین می‌‌دانیم.

بقیة الکلام در جلسات آینده انشاءالله.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 80-432

**‌شنبه - 17/12/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به نماز در کشتی در حال حرکت بود که عرض کردیم فرقی با نماز در سایر وسیله‌های نقلیه مثل اتوبوس قطار هواپیما نمی‌کند. اگر انسان بتواند شرائط نماز اختیاری را رعایت کند مثل استقبال قبله استقرار بدن رکوع و سجود اختیاری، نماز در آن جایز است.

البته لازم به تذکر است که صرف تکان شدید بدن در اثناء نماز مضر نیست. اگر انسان بتواند با استقرار و طمأنینه بدن تکبیرة الاحرام بگوید و حمد و سوره بخواند و ذکر واجب رکوع و سجود و تشهد و تسبیحات اربعه را در این حال بجا بیاورد و اگر اتفاقا دچار تکان شدید شد تکرار کند این‌ها را این مشکلی ایجاد نمی‌کند. مگر این‌که تکان شدید آنقدر مستمر باشد که اتیان ذکر واجب در آن فتره‌ای که بدن استقرار و طمأنینه پیدا می‌‌کند موجب فصل طویل ماحی صورت صلات بشود که در این صورت نماز باطل است. اما اگر شرائط اختیاری نماز را انسان نتواند رعایت کند در این وسیله‌های نقلیه، نمی‌تواند در حال اختیار در این‌ها نماز بخواند، اگر سعه وقت هست باید انسان یا قبل از این‌که هواپیما حرکت کند یا کشتی حرکت کند نمازش را بخواند یا بعد از این‌که هواپیما نشست یا کشتی به مقصد رسید و وقت باقی هست نماز را در آخر وقت بخواند.

البته یک نکته‌ای عرض کنم:

راجع به لزوم استقرار بدن مصلی و عدم اضطراب بدن او مبانی مختلف است. مشهور قائلند که در جمیع حالاتی که مطرح شد، ‌تکبیرةالاحرام قرائت، ذکر واجب رکوع و سجود تشهد تسبیحات اربعه باید بدن استقرار داشته باشد. ولی مرحوم آقای خوئی در ادله لفظیه آن مناقشه کردند، ‌تنها دلیل را صحیحه بکر بن محمد ازدی دانستند که در خصوص رکوع و سجود بود: اذا رکع فلیتمکن و اذا سجد فلینفرج و لیتمکن، و الغاء خصوصیت از ذکر واجب در رکوع و سجود به بقیه ذکرهای واجب مثل تشهد تسبیحات اربعه بلکه تکبیرةالاحرام قرائت حمد و سوره مورد قبول ایشان نبود. فقط فرمودند دلیل بر لزوم استقرار در این موارد اجماع هست که او هم دلیل لبی است. طبق مبنای ایشان نباید تکان خوردن بدن در وسائل نقلیه در غیر حال رکوع و سجود مخل باشد چون خارج از قدرمتیقن از اجماع است مخصوصا در کشتی که برخی از فقهاء قائل بودند که شرائط اختیاری را انسان اگر در داخل کشتی نتواند رعایت کند مهم نیست و لازم نیست که از کشتی پیاده بشود و در روی زمین اگر نزدیک ساحل هست نماز بخواند.

یک نکته‌ای هم عرض کنم:

ما راجع به اذا رکع فلیتمکن و اذا سجد فلینفرج و لیتمکن، ‌استظهارمان بیش از این نیست که در حال ذکر واجب رکوع و سجود باید تمکن و استقرار داشته باشد. البته الغاء خصوصیت از آن به بقیه حالات نماز بحث دیگری است که ما بعید نمی‌دانستیم خلافا للسید الخوئی. اما آقای سیستانی از این صحیحه بکر بن محمد استفاده بیشتری کردند. فرمودند ظاهر اذا رکع فلیتمکن این است که به مجرد این‌که رکوع کند شرط رکوع این است که استقرار داشته باشد تا رفع رأس از رکوع بکند. یعنی قبل از ذکر واجب رکوع هم باید استقرارش را حفظ کند بعد از ذکر واجب رکوع هم باید استقرارش را حفظ کند مگر آن لحظه‌ای که می‌‌خواهد سرش را از رکوع بردارد. یا در حال سجده از وقتی سرش را به مهر گذاشت و مواضع سبعه‌اش را روی زمین گذاشت باید بدنش را آرام نگه دارد تا آن وقتی که سر از سجود بر می‌‌دارد. این‌که بگوید من هنوز ذکر واجب سجود را شروع نکردم می‌‌توانم جابجا بشوم یا ذکر واجب سجودم را گفتم می‌‌خواهم ذکر مستحب را ادامه بدهم حالا در اثناء یک مقدار جابجا بشوم در حال سجود که راحت‌تر باشم یا به هر انگیزه دیگر ایشان فرموده این جایز نیست. اذا سجد فلینفرج و لیتمکن اطلاقش اقتضاء می‌‌کند لزوم تمکن و استقرار را تا آن لحظه‌ای که سر از سجود بردارد و این شرط صحت سجود است. اگر کسی عمدا یا از روی جهل تقصیری اخلال بورزد به این شرط نمازش ایراد پیدا می‌‌کند.

ولی انصافا ما از این تعبیر اذا رکع فلیتمکن و اذا سجد فلیتمکن استفاده نمی‌کنیم که از ابتداء رکوع و سجود تمکن لازم است تا انتهاء رکوع و سجود. این خارج از متفاهم عرفی این روایت است. اگر در حال ذکر واجب رکوع و سجود شرط باشد این استقرار این تعبیر تعبیر صحیحی است که بگویند اذا رکع فلیتمکن و اذا سجد فلیتمکن. این مطلبی است که به نظر ما می‌اید.

از این بحث بگذریم.

اگر شخص در تمام وقت عاجز باشد از نماز در غیر این وسیله نقلیه یعنی این وسیله نقلیه از ابتداء وقت نماز تا آخر وقت نماز در حال حرکت است. مثل این‌که بلیط هواپیما یا قطار در ساعتی تهیه شده که وقت نماز است، ‌نه قبلش می‌‌تواند نماز بخواند با رعایت شرائط اختیاریه نماز یا بعدش. بحث این است که اولا آیا جایز است کسی که مضطر نیست به سفر و یا اگر مضطر هست به سفر مضطر نیست که در این ساعت سفر کند آیا جایز است خودش را عاجز کند از نماز اختیاری؟ سوار هواپیما بشود اذان صبح را در حالی که هواپیما در حال حرکت است می‌‌گویند و وقتی هم که به مقصد می‌‌رسد آفتاب طلوع کرده و این فقط می‌‌تواند نماز را با شرائط اضطراری بخواند آیا جایز است اختیارا که سوار این هواپیما بشود یا جایز نیست. این بحث مهمی است که از آن تعبیر می‌‌شود به مقدمات مفوته. یعنی مقدماتی است که اگر انسان قبل از وقت تهیه نکند در داخل وقت عاجز از تحصیل آن هست. اگر بعد از اذان سوار این هواپیما بشود که دیگر نمی‌تواند نماز اختیاری بخواند که قطعا جایز نیست مگر مضطر باشد. اما اگر قبل از وقت سوار این هواپیما می‌‌شود و این هواپیما از اول وقت در حال حرک است تا آخر وقت این می‌‌شود تعجیز نفس قبل از دخول وقت نماز از شرائط اختیاری نماز. تعجیز نفس قبل از دخول وقت از نماز اختیاری.

مرحوم آقای خوئی مبنای‌شان این بود که حتی تعجیز نفس قبل از وقت از اصل نماز هم جایز است. مثل این‌که شخصی می‌‌خوابد قبل از وقت و می‌‌داند تا آخر وقت بیدار نمی‌شود. در صراط النجاة جلد 1 صفحه 68 سوال کردند از ایشآن‌که اذا استیقظ قبل دخول الفجر بمدة یسیرة خمس او عشرة دقائق مثلا فهل یجوز له معاودة النوم اذا کان یعلم او یحتمل احتمالا قویا انه لایستیقظ الا بعد خروج الوقت. الخوئی: لایحرم ذلک و ان کان لاینبغی ان یفعل. در صفحه 74 یک قیدی زدند فرمودند ان لم یکن تهاونا بالصلاة فلابأس. استخفاف به نماز اگر تلقی نشود اشکالی ندارد. ایشان در اصول هم در بحث واجب مشروط نظرشان این بود که انسان قبل از دخول وقت و یا قبل از حصول شرط در واجب موقت و واجب مشروط می‌‌تواند خودش را عاجز کند از آن، وقتی که این واجب می‌‌خواهد فعلی بشود به دخول وقتش یا حصول شرطش این شخص عاجز است و تکلیف شامل عاجز نمی‌شود. و ما وقتی که خطاب شامل این شخص نشد کشف نمی‌کنیم که ملاک ملزمی از او فوت شده مگر دلیل خاصی داشته باشیم مثل دلیل وجوب تعلم اگر قبل از وقت مسائل این واجب را یاد نگیرد در داخل وقت عاجز می‌‌شود از انجام آن این‌جا را ایشان فرموده اطلاق دلیل وجوب تعلم کشف می‌‌کند ملاک ملزم فوت شده از این شخص. و لذا تعلم می‌‌شود واجب. اما غیر تعلم دلیلی بر وجوب ندارد.

و لکن به نظر ما تحصیل مقدمات مفوته عقلائا لازم است. همان‌طور که امام قدس سره فرمودند اگر کسی عند العقلاء مولی به او یک خطاب مشروطی بکند خطاب موقتی بکند بگوید ان جاءک زید فاکرمه مثلا و این عبد می‌‌داند که اگر الان مقدمات اکرام او را فراهم نکند قبل از مجیء او بعد از مجیئش عاجز است از اکرامش عقلاء معذور نمی‌دانند این عبد را اگر ترک بکند تحصیل مقدمات را. و انصافا به نظر ما در مرتکز عقلائی تحصیل مقدمات مفوته لازم است. و مؤیدش این است که در دو روایت صحیحه سؤال کردند از حضرت که کسی می‌‌رود در جایی که آب برای وضوء‌نیست، مجبور است تیمم بکند، امام فرمودند لاأری ان یخرج الی مکان یوبق دینه نباید برود به جایی که دینش را به خطر بیندازد.

و لذا تحصیل مقدمات مفوته لازم است. و نتیجه این است که اگر شخص مضطر نیست و به حرج نمی‌افتد نباید سوار این هواپیمایی بشود که می‌‌داند اگر سوار این هواپیما بشود عاجز خواهد بود از رعایت شرائط اختیاری نماز. حالا اگر مضطر است اشکالی ندارد در آن‌جا نماز را با شرائط ممکن می‌‌خواند یا کسی که داخل در کشتی هست و مضطر است نمی‌تواند پیاده بشود و نمی‌تواند شرائط اختیاریه نماز را رعایت کند آن مقدار از شرائط نماز را که می‌‌تواند رعایت کند. صاحب عروه فرموده است نعم مع الاضطرار و لو لضیق الوقت عن الخروج من السفینة یجب علیه حینئذ مراعاة الاستقبال و الاستقرار بقدر الامکان فیدور حیثما دارت السفینة و ان امکنه الاستقرار فی حال القراءة و الاذکار و السکوت حین الاضطراب وجب ذلک مع عدم الفصل الطویل الماحی للصورة‌ و الا فهو مشکل.

البته ما نفهمیدیم که اگر فصل طویل ماحی صورت بشود در اثناء عدم استقرار این مصلی یعنی اگر این مصلی بخواهد مکث کند تا تکان شدید کشتی که موجب تکان بدن او است تمام بشود این منشأ می‌‌شود که مکث طویل ماحی صورت صلات محقق بشود چرا صاحب عروه این‌جا فرمود فهو مشکل؟ این دیگه نماز صدق نمی‌کند عرفا و این نماز باطل است. نباید اینقدر تاخیر بیندازد با همان عدم استقرار بدنش نمازش را ادامه می‌‌دهد.

نسبت به استقبال قبله هم اگر بتواند استقبال قبله را تا آخر نماز رعایت کند باید رعایت کند و لو با چرخیدن به سمت قبله، ‌اما اگر نتواند اول نماز رو به قبله بایستد و لو در اثناء نماز از قبله منحرف بشود. در موثقه یونس بن یعقوب آمده که استقبل القبلة‌ در مورد سفینه است. سألته عن الصلاة فی السفینة و هی تأخذ شرقا و غربا فقال استقبل القبلة‌ ثم کبر ثم درّ‌ مع السفینة حیثما دارت بک. وسائل الشیعة جلد 4 صفحه 321. فرمود اول نماز در سفینه رو به قبله بایست بعد اگر می‌‌توانی سفینه از قبله می‌‌خواهد منحرف بشود شما جوری بدنت را قرار بده که به سمت قبله بمانی. در صحیحه حلبی که در جلد چهارم وسائل الشیعة صفحه 320 هست می‌‌فرماید که عن الصلاة فی السفینة قال یستقبل القبلة‌ و یصفّ رجلیه فاذا دارت و استطاع ان یتوجه الی القبلة و الا فلیصل حیت توجهت به. اول نماز رو به قبله می‌‌ایستد اگر کشتی چرخید به یک سمت دیگر و این مصلی توانست توجهش را به قبله حفظ کند همین کار را بکند اگر نمی‌تواند و الا فلیصل حیت توجهت به منحرف از قبله هم بشود اشکال ندارد، فقط اول نماز رو به قبله بایستد.

بعض از اخبار ضعیفه که در فقه الرضا و مرسله هدایه صدوق و مرسله من لایحضره الفقیه است در این‌ها آمده که اگر نمی‌تواند به سمت قبله بایستد به طرف صدر سفینه، جلوی سفینه نماز بخواند. مثلا در فقه الرضا صفحه 146 آمده اذا کنت فی السفینة و حضرت الصلاة فاستقبل القبلة‌و صل و اذا دارت السفینة فدرّ‌ معها و تحر الی القبلة و ان عصفت الریح فلم یتهیأ لک ان تدور الی القبلة فصل الی صدر السفینة.

و لکن این روایت سند ندارد. فقه الرضا معتبر نیست و آنچه که در من لایحضره الفقیه و هدایه نقل شده مرسله است. و لذا در مورد کسی که در اثناء نماز نمی‌تواند استقبال قبله را حفظ کند نیاز نیست که استقبال قبله را حفظ کند به همان سمتی که نماز را شروع کرد و به سمت قبله به همان نحو بایستد تکان نخورد و نیازی هم نیست که به سمت جلوی سفینه متوجه بشود. این راجع به این مسأله است.

مسأله 24 را هم قبلا توضیح دادیم که راجع به این است که در حال اختیار می‌‌شود در سفینه نماز خواند چه در حالی که سفینه ایستاده است چه در حال حرکت. و حرکت تبعیه بدن مصلی مضر نیست. ولی اگر مصلی بدنش جدای از حرکت کشتی تکان شدید می‌‌خورد این مضر است و در حال اختیار اکتفاء به آن جایز نیست.

## مسأله 25: نماز بر صبره گندم و مانند آن

کلام واقع می‌‌شود در مسأله 25 که در عروه فرموده است لاتجوز الصلاة علی صبرة الحنطة و بیدر التبن و رکوبة ‌الرمل مع عدم الاستقرار و کذا ما کان مثلها. نماز بر صبره گندم و یا بیدر تبن و کاه و یا کومه‌ای از رمل که بدن انسان روی آن مستقر نیست و دچار تکان و عدم طمأنینه می‌‌شود جایز نیست که مطلب واضحی هست. کلام واقع می‌‌شود در شرط سوم مکان مصلی که فرموده است ان لایکون معرضا لعدم امکان الاتمام که ان‌شاءالله در جلسه آینده بحث می‌‌کنیم.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین.

## جلسه 81-433

**دو‌شنبه - 19/12/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

قبل از این‌که وارد در بحث از شرط سوم از شرائط مکان مصلی بشویم دو مطلب از بحث گذشته باقی مانده عرض کنم:

مطلب اول این است که ما عرض کردیم بناء بر نظر کسانی که تحصیل مقدمات مفوته را لازم نمی‌دانند مثل مرحوم آقای خوئی مرحوم استاد آقای سیستانی جایز است انسان قبل از رسیدن وقت نماز سوار هواپیما بشود و لو می‌‌داند اگر سوار این هواپیما بشود در داخل وقت عاجز خواهد بود از نماز اختیاری. جایز است که سوار این هواپیما بشود و خودش را عاجز کند قبل از وقت نماز از نماز اختیاری در داخل وقت و اکتفا‌ء کند به نماز اضطراری به آن نحوی که می‌‌تواند. ولی بعد از دخول وقت حق ندارد سوار این هواپیما بشود.

ما این مطلب را که ما به مرحوم آقای خوئی نسبت دادیم طبق مبنای ایشان در بحث اصول است که در واجب مشروط بیان کردند فرمودند قبل از حصول شرط در واجب مشروط انسان می‌‌تواند کاری بکند که عاجز بشود از امتثال این واجب بعد از تحقق شرطش. مثل همین نماز که مشروط به دخول وقت است. قبل از این‌که وقت برسد عاجز کند خودش را از نماز، قبل از دخول وقت که تکلیف فعلی نیست عقل او را ملزم به چیزی نمی‌داند، ‌بعد از دخول وقت هم عاجز است از امتثال واجب و تکلیف مشروط به قدرت است خطاب تکلیف شامل او نمی‌شود و کاشف از این‌که ملاک ملزمی در حق او بوده و فوت شده نداریم. که در مثال خوابیدن قبل از دخول وقت هم دیدیم ایشان فتوی داده به جواز نوم.

و لکن دو بیان داریم که با این مبنا نمی‌سازد:

یک بیان در کتاب الحیض مطرح فرمودند در موسوعه جلد 7 صفحه 434. فرمودند ان المرأة اذا علمت بانها لو لم تهیأ مقدمات صلاتها قبل الوقت لم تتمکن من تحصیلها بعد دخوله وجب علیها تحصیلها قبل دخول الوقت. زنی است می‌‌داند به اندازه هشت رکعت بعد از اذان ظهر حیض می‌‌شود، فرصت برای وضوء ندارد بعد از دخول وقت، اگر قبل از دخول وقت وضوء نگیرد دیگه متمکن از انجام فریضه ظهر و عصر در داخل وقت نخواهد بود، این‌جا باید قبل از دخول وقت وضوء بگیرد. بعد ایشان فرموده‌اند: الا ان ذلک یعم کل مکلف علم بعدم تمکنه من الامتثال علی تقدیر ترکه المقدمات قبل الوقت و لا اختصاص له بالحائض بوجه. این با مبنای ایشان در جواز ترک مقدمات مفوته سازگار نیست.

بیان دوم ایشان هم در جلد 22 موسوعه مطرح شده در بحث سفر به مناطق قطب در صفحه 142. فرموده‌اند: احتمال این‌که بگوییم اهالی قطب تکلیف به نماز ندارند این قابل قبول نیست. از کتاب و سنت استفاده کردیم که همه مسلمین مکلف به نماز هستند. ان الصلاة‌ کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا. یا در حدیث هست بنی الاسلام علی خمس علی الصلاة و الزکاة و الصوم و الحج و الولایة. و لذا با توجه به این‌که نماز مشروط است به اوقات صلات، نماز صبح باید بین الطلوعین باشد، کسی که سفر می‌‌کند به مناطق قطب تفویت می‌‌کند این واجب را، ‌کاری می‌‌کند که نتواند نماز صبح بخواند بین الطلوعین و این جایز نیست.

این هم خلاف مبنای اصولی ایشان است. بلکه بالاتر عرض کنم: کسی که سفر می‌‌کند به مناطق قطب شرط وجوب نماز را منعدم می‌کند. اگر می‌‌گویید دخول وقت شرط وجوب نیست، صرفا شرط واجب است، وجوب فعلی است، واجب مشروط است به دخول وقت، ‌شبیه واجب معلق، که با این مبنایی که شما در اصول فرمودید که قبل از دخول وقت ما تکلیف فعلی نداریم به نماز و لذا تعجیز نفس جایز است سازگار نیست. اگر دخول وقت شرط وجوب است کسی که در قطب است اساسا شرط وجوب در حقش فعلی نمی‌شود. حتی اگر ما تعجیز نفس را حرام بدانیم برای کسی که بعدا تکلیف در حق او فعلی می‌‌شود، ‌در این مورد گفته می‌‌شود اصلا تکلیف در حق او طبق قاعده فعلی نمی‌شود.

مگر این‌که مقصود مرحوم آقای خوئی این باشد که ما اگر مدت طولانی بخواهد شخصی در مناطق قطب بماند و بی نماز بشود از این ادله استفاده کردیم که این کار درست نیست. ولی این خلاف اطلاق کلام ایشان است که حتی سفرهای کوتاه را هم به مناطق قطب ممنوع کرده. و لازمه این فرمایش ایشان این است که بگوییم تکلیف در حق همه مسلمین به نمازهای پنج‌گانه فعلی است و دخول وقت شرط واجب است نه شرط وجوب. که این با آن مبنای اصولی ایشآن‌که عرض کردیم سازگار نیست.

مطلب دوم این است که ما عرض کردیم کسی که در کشتی نماز می‌‌خواند، اگر نتواند رعایت استقبال قبله کند و نمی‌تواند هم در زمین در ساحل نماز بخواند، اول نماز رو به قبله می‌‌ایستد بعد که کشتی منحرف شد به سمت‌های دیگر و این شخص نمی‌تواند خودش را با جهت قبله وفق بدهد به همان نحو که ایستاده نمازش را تمام می‌‌کند و در روایت ضعیفه که آمده متوجه صدر سفینه بشود این بخاطر ضعف سند روایت قابل قبول نیست. این عرض ما منافات ندارد با این‌که از روایات استفاده کنیم در مورد نماز نافله که اختیارا هم جایز است که انسان در کشتی متوجه جلوی کشتی بشود و استقبال رأس سفینه کافی باشد در نماز نافله و لو با تمکن از استقبال قبله. در من لایحضره الفقیه نقل می‌‌کند مرحوم صدوق جلد 1 صفحه 457 سأل زرارة اباجعفر علیه السلام فی الرجل یصلی النوافل فی السفینة قال یصلی نحو رأسها. سند صدوق به زراره هم صحیح است. طبق این روایت ما ملتزم می‌‌شویم نافله در کشتی حکمش با فریضه فرق می‌‌کند. در نافله اختیارا هم جایز است انسان رو به قبله نایستد و رو به جلوی کشتی بایستد.

در روایت محمد بن سنآن‌که در تهذیب جلد 3 صفحه 171 نقل کرده آمده است یصلی النافلة مستقبل صدر السفینة. که تا این‌جا موافق با صحیحه زراره است. اما در ادامه دارد و هو مستقبل القبلة اذا کبر ثم لایضره حیث دارت. جمع بین این‌که نماز نافله را متوجه جلوی سفینه باشد و استقبال جلوی سفینه بکند، ‌رو به جلوی سفینه نماز نافله بخواند، جمع بین این مطلب و بین این‌که هنگام تکبیرة الاحرام رو به قبله بایستد یک نوع غرابتی دارد چون خیلی از وقت‌ها جلوی کشتی به سمت کعبه نبوده. مگر بگوییم مراد این است که موقع تکبیرة الاحرام رو به قبله می‌‌ایستد در ادامه رو به جلوی کشتی هست و این از مختصات نماز نافله است. و الا در نماز فریضه دلیل می‌‌گفت حتی المقدور ادامه نمازش هم باید رو به قبله باشد.

از این بحث بگذریم.

# شرط سوم: اطمینان به اتمام

شرط سوم از شرائط مکان مصلی این است که صاحب عروه فرموده ان لایکون معرضا لعدم امکان الاتمام و التزلزل فی البقاء الی آخر الصلاة کالصلاة ‌فی الزحام المعرض لابطال صلاته و کذا فی معرض الریح او المطر الشدید او نحوها فمع عدم الاطمئنان بامکان الاتمام لایجوز الشروع فیها علی الاحوط نعم لایضر مجرد احتمال عروض المبطل.

صاحب عروه فرموده احتیاط واجب این است که انسان اگر مطمئن نیست در جایی می‌‌تواند نمازش را تمام کند، در آن‌جا نمازش را شروع نکند. که ظاهرش این است که اگر نمازش را شروع کرد با عدم اطمینان به امکان اتمام این نماز بناء بر احتیاط واجب باطل است.

بعد فرموده مجرد احتمال عروض مبطل مضر نیست.

مرحوم آقای خوئی فرموده این مقصودش این است که احتمال عقلایی اگر بدهد عروض مبطل را، این اشکال دارد. احتمالی عقلی که عقلایی نیست یعنی مانع از اطمینان نیست او مضر نیست.

ولی احتمالا صاحب عروه مقصودش این است که یک وقت ما مطمئنیم امکان اتمام نماز است ولی احتمال می‌‌دهیم اتفاقا نماز ما بخاطر یک حادثه‌ای باطل بشود، نه این‌که امکان اتمامش را نداشته باشیم، احتمال طرو حدث می‌‌دهیم، ‌این مضر نیست. آنی که مضر است این است که احتمال بدهیم تمکن از اتمام نماز را در این مکان نداشته باشیم نه این‌که تمکن از اتمام داریم ولی یک حادثه‌ای پیش می‌اید که موجب بطلان نماز ما می‌‌شود مثل طرو حدث.

بهرحال. ‌این فرمایش صاحب عروه که فرمود باید در معرض عدم امکان اتمام نماز نباشد و مطمئن باشد که متمکن از اتمام نماز در این مکان، این وجهی ندارد. مگر کسی بگوید معتبر است در صحت عبادت جزم در نیت و مقصودش هم از جزم در نیت نه فقط این باشد که جازم است به وجوب جازم است به تعلق امر به این فعل، نه، جازم باشد که این عملی که انجام می‌‌دهد مصداق این واجب خواهد بود و در فرضی که احتمال می‌‌دهد که این نماز در این مکان ممکن نباشد اتمامش پس جازم نیست به این‌که این نماز به عنوان یک واجب ارتباطی مصداق ماموربه خواهد بود. جزم در نیت به این معنا دلیلی بر اعتبارش نیست.

بله مرحوم نائینی فرمودند امتثال مراتب دارد. چهار مرتبه ذکر کردند برای امتثال: مرتبه اول امتثال علمی تفصیلی است. مرتبه دوم امتثال علمی اجمالی است. مرتبه سوم امتثال ظنی است. مرتبه چهارم امتثال احتمالی است.

مثلا شما در سفر نمی‌دانید وظیفه‌تان نماز قصر است یا تمام. ایشان می‌‌فرماید اگر متمکن از تعلم مسأله هستید باید تعلم کنید. اگر تعلم نکنید جمع کنید بین قصر و تمام این می‌‌شود امتثال اجمالی و نوبت به امتثال اجمالی عقلا در فرضی می‌‌رسد که انسان متمکن از امتثال تفصیلی نباشد. و همین‌طور امتثال ظنی و یا امتثال احتمالی موقعی نوبت به آن می‌‌رسد که متمکن از امتثال علمی تفصیلی و علم اجمالی نباشید.

اگر مقصود محقق نائینی این است که ما مجاز نیستیم به اکتفاء به امتثال ظنی یا امتثال احتمالی مگر عاجز باشیم از امتثال علمی، این مطلب درستی است. ما اگر بتوانیم جمع کنیم بین قصر و تمام در فرضی که مسأله را نمی‌دانیم، نمی‌توانیم اکتفاء کنیم به یکی از این دو نماز و لو مصداق امتثال ظنی باشد یا مصداق امتثال احتمالی باشد. اما اگر مقصود این است که ما در هنگام امتثال علم نداریم به این‌که این عمل ما صحیح است، به رجاء این‌که صحیح است بجا می‌‌آوریم بعد می‌‌رویم سؤال می‌‌کنیم فحص می‌‌کنیم نماز قصر می‌‌خوانیم به رجاء این‌که وظیفه ما قصر است بعد می‌‌رویم سؤال می‌‌کنیم می‌‌گویند بله وظیفه شما قصر بوده، بگوییم نخیر این عمل ما صحیح نیست؟ این وجهی ندارد. خلاف اطلاق ادله است که ما بگوییم این عمل صحیح نیست. اطلاق دلیل نفی می‌‌کند اعتبار این شرط‌ها را. قصد قربت هم که از ما متمشی شده. همین قصد رجاء یکی از انحاء قصد قربت است. حالا در مانحن‌فیه که نماز می‌‌خوانیم در این مکانی که به رجاء این‌که بتوانیم تمام کنیم، ‌نسبت به امر مولی که قصد رجاء نمی‌کنیم، ‌قصد امتثال امر معلوم مولی را داریم اما نسبت به این‌که آیا امتثال می‌‌کنیم یا نمی‌کنیم قصد رجاء داریم. فرقی نمی‌کند با احتمال طرو حدث در اثناء نماز، آن‌جا هم ما به رجاء‌ عدم طرو حدث ما نماز می‌‌خوانیم آن‌جا هم به رجاء امتثال است، ولی قصد قربت متمشی می‌‌شود و هیچ اشکال ندارد.

بله، در صحیحه ابی ایوب خزاز آمده: ان شهر رمضان فریضة من فرائض الله فلاتؤدوا بالتظنی. صوم شهر رمضان فریضه الهی است آن را با ظن و گمان امتثال نکنید. مورد این صحیحه صوم یوم الشک است که نمی‌دانیم سی‌ام شعبان است یا اول رمضان است. فرمودند با ظن و گمان به دخول ماه رمضان روزه نگیرید، ان شهر رمضان فریضة من فرائض الله فلاتؤدوا بالتظنی. ممکن است کسی از این تعلیل استفاده کند که هر چه فریضه الهی است امتثالش باید علمی باشد نه امتثال ظنی.

و لکن اولا در مانحن‌فیه عرض کردیم فرض این است که ما نسبت به تکلیف شرعی علم داریم که ما مکلفیم به نماز؛ نسبت به این‌که ما این عمل‌مان امتثال این تکلیف معلوم است یعنی متمکنیم از این‌که نماز در این مکان را تمام کنیم یا نه شک داریم. این خارج از منصرف این صحیحه است. منصرف این صحیحه به جایی است که در تکلیف شارع شک داریم نه این‌که شروع می‌‌کنیم به روزه گرفتن نمی‌دانیم می‌‌توانیم روزه را تمام کنیم یا نه.

ثانیا این صحیحه مفاد اولیش این است که احتیاط در فرائض الهی ممکن نیست. یعنی در موارد شک در امر نمی‌توان آن امر را احتیاطا امتثال کرد. در حالی که این خلاف مرتکز قطعی متشرعی است. و منشأ می‌‌شود که حمل کنیم این صحیحه را بر این‌که کسی با فرض شک قصد جزم بکند، ‌با فرض این‌که امروز مشکوک است که ماه رمضان است و امر به صوم رمضان دارد قصد جزم بکند بر اساس استناد به برخی از امارات ظنیه مثل قول فلکیین قصد جزمی بکند که امروز ماه رمضان است و به عنوان امتثال امر جزمی آن روز را روزه بگیرد.

این راجع به شرط سوم که به نظر ما این شرط صحیح نبود.

# شرط چهارم: حلیت بقاء

اما شرط چهارم این است که ان لایکون مما یحرم البقاء فیه کما بین الصفین من القتال او تحت السقف او الحائط المنهدم او فی المصبحة او نحو ذلک مما هو محل للخطر علی النفس.

صاحب عروه فرموده است اگر این نمازگزار در مکانی نماز بخواند که بقاء در آن مکان حرام است بر او، ‌نمازش باطل است. مثل این‌که در مکانی بایستد که در معرض کشته شدن است، یا زیر سقفی نماز بخواند که در معرض انهدام است که منشأ نابودی او می‌‌شود، ‌نماز او باطل خواهد بود.

برخی از محشین عروه مثل مرحوم آقای خوئی مرحوم امام اشکال کردند. و همین‌طور آقای سیستانی. فرمودند حرمت بقاء مستلزم بطلان صلات نیست. و حق هم همین است. چون بر فرض ما قائل بشویم به امتناع اجتماع امر و نهی این در جایی است که مرکز امر و نهی در خارج یکی باشد ، ‌ترکیب اتحادی باشد اما در مقام آنی که حرام است کون فی هذا المکان است ولی افعال صلاتیه متحد با کون فی هذا المکان نیست. و لذا به نحو ترتب می‌‌شود بگویند در این مکان نباش ولی اگر در این مکان بودی نماز جایز است. شبیه این‌که در این مکان قرائت قرآن بکند. قرائت قرآنش مصداق حرام نمی‌شود، نماز در این مکان هم مثل قرائت قرآن است. و لذا بقاء در این مکان حرام است اما نمازش صحیح است.

اما شرط پنجم ان‌شاءالله در جلسه آینده مطرح خواهد شد.

و صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرین.

# تتمه شرط سوم

## جلسه 82-434

**سه‌شنبه - 20/12/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در شرائطی بود که در عروه برای مکان مصلی ذکر کرد. رسیدیم به شرط سوم که گفتند باید در جایی نماز را شروع بکند که مطمئن است که می‌‌تواند در آن‌جا نماز را تمام کند. در غیر این صورت نماز صحتش محل اشکال است.

ما عرض کردیم این مطلب وجهی ندارد. چه اشکال دارد انسان به رجاء تمکن از اتمام نماز این نماز را شروع بکند. گاهی در مسجد الحرام انسان شروع می‌‌کند نماز طواف بخواند مطمئن نیست که ازدحام جمعیت بگذارد او این نماز را که شروع کرده تمام کند ولی به رجاء اتمام این نماز شروع می‌‌کند این نماز را و قصد قربت هم از او متمشی می‌‌شود و هیچ اشکال ندارد.

اشاره‌ای کردیم به صحیحه ابی ایوب خزاز که فرمود ان شهر رمضان فریضة من فرائض الله فلاتؤدوا بالتظنی. عرض کردیم ممکن است کسی بگوید از این روایت استفاده می‌‌شود که باید امتثال در فرائض الهی امتثال علمی تفصیلی باشد، امتثال ظنی و شکی در فرائض خدا راه ندارد و این نمازی که انسان می‌‌خواند در این مکانی که نمی‌داند متمکن از اتمام این نماز است یا نیست امتثال ظنی است نه امتثال علمی، علم به امتثال از ابتداء ندارد.

جواب دادیم گفتیم این روایت منطبق بر مقام نیست. چون در مقام شک داریم در تحقق امتثال از خودمان نه شک بکنیم در تعلق امر شارع. ظاهر این صحیحه این است که شما باید امتثال‌تان امتثال ظنی نباشد یعنی اگر روزه گرفتید بدانید که این روزه ماه رمضان است، این‌جا هم اگر ما این نماز را بخوانیم و تمام کنیم می‌‌دانیم امتثال امر به صلات فریضه است، مشکلی ندارد.

و عمده اشکال به استدلال به این صحیحه این بود که عرض کردیم این صحیحه منع از احتیاط نمی‌کند. ما یک نکته‌ای عرض کنیم در رابطه با این صحیحه:

ما در بحث اصول عرض کردیم در بحث امتثال اجمالی گفتیم که این صحیحه ابی ایوب خزاز تعبیر می‌‌کند که لاتؤدوه بالتظنی. تظنی در لسان العرب به معنای اتباع ظن آمده و لذا ممکن است این روایت بخواهد نهی بکند از اتباع ظن در اداء فریضه. حتی در یوم الشک در اول رمضان اگر کسی روزه بگیرد به رجاء این‌که اول ماه رمضان باشد او اتباع ظن نکرده. اتباع ظن این است که ما بر اساس امارات ظنیه غیر معتبره استناد بکنیم مثلا قول فلکیین را مستند قرار بدهیم برای اثبات این‌که امروز روز اول ماه رمضان است و ما به استناد این اماره ظنیه حکم بکنیم امروز روز اول ماه رمضان است و روزه بگیریم و الا به صرف این‌که من می‌‌خواهم احتیاط کنم شاید امروز اول ماه رمضان باشد پس روزه بگیرم این مصداق اتباع ظن و اعمال ظن نیست. و لذا در ادامه این صحیحه آمده است: و لیس رؤیة الهلال ان یقوم عدة فیقول واحد قد رأیت و یقول الآخرون لم نره اذا رآه واحد رآه مأة و اذا رآه مأة رآه الف و لایجزی فی رؤیة الهلال اذا لم یکن فی السماء علة اقل من شهادة خمسین. ظاهر این جمله‌ها نهی از اثبات ماه رمضان است به غیر رؤیت هلال یا قیام بینه بر ثبوت هلال. و می‌‌خواهد ارشاد بکند به عدم اعتبار ظن در اثبات ماه رمضان نه این‌که بخواهد نهی از احتیاط بکند نهی از عمل به احتیاط و رجاء در موارد شک در ثبوت فریضه که کسی بخواهد شک در وجوب یک واجبی دارد احتیاط بخواهد بکند از این روایت استفاده بشود که نه، احتیاط مشروع نیست انصافا از این روایت استفاده نمی‌شود.

راجع به شرط چهارم هم که صاحب عروه فرمود در مکانی که بودن در آن مکان حرام است مصداق القاء نفس در تهلکه است اگر کسی نماز بخواند نمازش باطل است عرض کردیم وجهی ندارد این مطلب چون به قول آقای سیستانی این فرق می‌‌کند با نماز در مکان مغصوب. اگر کسی در نماز در مکان مغصوب قائل به بطلان بشود بخاطر این است که اتحاد دارد غصب با افعال صلاتیه که به نظر آقای سیستانی غصب حتی با قیام در نماز جلوس در نماز، اتحاد داشت نه فقط با سجود در نماز. و لکن بقاء در مکانی که در معرض خطر است این عرفا اتحاد ندارد با هیچیک از افعال صلاتیه و لذا وجهی ندارد بگوییم نماز محکوم به بطلان است.

# شرط پنجم: حلیت وقوف، قیام و قعود

شرط پنجمی که صاحب عروه ذکر کرده این است که ان لایکون مما یحرم الوقوف و القیام و القعود علیه کما اذا کتب علیه القرآن و کذا علی قبر المعصوم علیه السلام او غیره مما یکون الوقوف علیه هتکا لحرمته.

شرط پنجم مکان مصلی صاحب عروه فرموده است وقوف و قیام بر آن مکان حرام نباشد. اگر روی فرشی آیات قرآن نوشته شد کسی بروی روی آن فرش نماز بخواند نمازش باطل است یا روی قبر معصوم یا غیر معصوم که وقوف روی آن هتک حرمت است نماز بخواند نمازش باطل است.

مرحوم آقای خوئی فرمودند این شرط هم درست نیست. برای این‌که وقوف بر یک مکان اگر مصداق حرام باشد مثل این‌که مصداق هتک کسی است که هتکش جایز نیست، این دلیل نمی‌شود که نماز در آن مکان باطل باشد چون اتحاد ندارد وقوف بر آن مکان با افعال صلاتیه. بعد فرموده است: بله، اگر سجودش بر آن مکان باشد ما می‌‌توانیم ملتزم بشویم که نماز باطل است چون سجود بر آن مکان می‌‌شود مصداق حرام چون در سجود اعتماد علی المکان اخذ شده و لذا اگر سجده کند بر چیزی که اعتماد بر او جایز نیست، این سجده می‌‌شود مصداق حرام و باطل. ولی اگر نه، وقوفش در نماز در این مکان است ولی موقع سجده می‌‌رود به یک مکان آخر، این نمازش ایراد پیدا نمی‌کند.

و لکن ظاهر کلام آقای سیستانی این است که نه، حتی اگر سجودش هم در این مکان باشد که حرام است وقوف بر آن نمازش صحیح است. چون این سجود مصداق حرام نیست.

ولی به نظر ما می‌اید که فرمایش آقای خوئی عرفی‌تر است. برای این‌که اگر یک فرشی است که اسماء مقدسه یا آیات قرآن روی او نوشته شده ما برویم روی آن فرش سجده کنیم و این سجده ما اعتماد بر آن مکان است و عرفا هتک آن مکان است این سجده می‌‌شود مصداق حرام و فرقی نمی‌کند با سجود در مکان مغصوب. هر چه در سجود در مکان مغصوب گفتیم این‌جا هم می‌‌گوییم. و لذا اگر سجود بر این مکانی باشد که وقوف بر آن حرام است به نظر می‌‌رسد که این سجود منهی‌عنه است و ترکیبش با حرام ترکیب اتحاد می‌‌شود و منشأ بطلان نماز می‌‌شود.

# شرط ششم: امکان اتیان افعال صلاتی

شرط ششم که صاحب عروه ذکر کرده این است که فرموده مکان باید مکانی باشد که بشود افعال صلاتیه را در آن انجام بدهد. ان یکون مما یمکن اداء الافعال فیه بحسب حال المصلی فلایجوز الصلاة فی بیت سقفه نازل بحیث لایقدر فیه علی الانتصاب او بیت یکون ضیقا لایمکن فیه الرکوع و السجود علی الوجه المعتبر.

این شرط سادس در حقیقت شرط خاصی نیست برای مکان مصلی. این‌که ما شرط کنیم باید مکانی باشد که ما بتوانیم نماز واجب در حق‌مان را در آن‌مان بجا بیاوریم. مثلا بر ما نماز ایستاده واجب است باید سقف این مکان به حدی مرتفع باشد که ما بتوانیم در آن‌جا نماز ایستاده بخوانیم. این شرط خاصی در مکان مصلی نیست، این از باب این است که ما باید نماز ماموربه را انجام بدهیم و لذا باید دنبال مکانی بگردیم که بتوانیم نماز ماموربه را در آن‌جا انجام بدهیم.

یک مطلبی که صاحب عروه این‌جا مطرح کرده و در مسأله 17 قیام هم مطرح کرده، ‌در عروه محشی جلد 2 صفحه 484 این است که اگر ما مکانی که بتوانیم در آن هم قیام را رعایت کنیم هم رکوع و سجود اختیاری را، همچون مکانی پیدا نکردیم. امر دائر است بین این‌که یا برویم در مکانی نماز بخوانیم فقط می‌‌توانیم بایستیم اما آنقدر آن مکان تنگ است قادر بر رکوع و سجود اختیاری نیستیم باید ایماء کنیم به رکوع و سجود، مکان دوم مکانی است که قادر بر رکوع و سجود اختیاری در آن هستیم اما قادر بر قیام نیستیم. باید در این مکان دوم نشسته نماز بخوانیم، سقفش کوتاه است. صاحب عروه در هر دو جا فرموده احوط جمع است به این‌که یک بار نماز بخوانیم در مکان اول ایستاده با ایماء به رکوع و سجود بعد برویم در آن مکان دوم نماز بخوانیم نشسته با رکوع و سجود اختیاری در نماز نشسته. اگر وقت تنگ بود امکان تکرار صلات نبود بعید نیست که مخیر باشیم بین اختیار یکی از این دو جا.

صاحب عروه در هر دو جا یکسان صحبت کرده. ولی برخی از محشین عروه کلام‌شان در این دو جا با هم فرق می‌‌کند. مثلا مرحوم نائینی در این‌جا فرموده است: نماز نشسته بخواند. در مسأله 17 از قیام فرموده: احوط این است که نماز ایستاده بخواند با ایماء به رکوع و سجود. فرق این دو مسأله چیست؟ در مسأله 17 از بحث قیام مسأله این است: لو دار امره بین الصلاة قائما مومیا أو جالسا مع الرکوع و السجود فالاحوط تکرار الصلاة و فی الضیق یتخیر بین الامرین. مرحوم نائینی در حاشیه عروه در آن‌جا فرموده است: الاحوط ان یختار الاول، احوط این است که نماز ایستاده بخواند. ولی در مقام فرموده لایبعد تعین الثانی، بعید نیست که نماز نشسته متعین باشد بخواند. این اختلاف در حاشیه مرحوم نائینی است.

و همین‌طور امام قدس سره حاشیه‌شان در این مسأله و در آن مسأله فرق می‌‌کند. در این مسأله فرموده‌اند: در فرض ضیق وقت الاحوط اختیار الجلوس، اگر وقت تنگ بود نمی‌توانست تکرار کند نماز را در هر دو مکان احتیاط واجب این است که نماز نشسته بخواند با رکوع و سجود اختیاری در نماز نشسته ولی در مسأله 17 قیام فرمودند لایبعد لزوم اختیار الاول فی السعة فضلا عن الضیق، بعید نیست که لازم باشد نماز ایستاده بخواند با ایماء به رکوع و سجود چه در سعه وقت که متمکن از احتیاط است به تکرار نماز یا در فرض ضیق وقت. می‌‌بینیم فرمایش ایشان هم در این دو مسأله اختلاف دارد با این‌که مسأله یکی است وجهی برای این اختلاف احساس نمی‌شود.

این بحث، ‌بحث مهمی است. کسانی هستند نمی‌توانند جمع کنند بین قیام و رکوع و سجود؛ یا باید نماز ایستاده بخواند ایماء کند به رکوع و سجود یا نماز نشسته بخواند رکوع و سجود اختیاری در نماز نشسته را رعایت کند، وظیفه این‌ها چیست؟ در مسأله سه قول است:

قول اول قولی است که صاحب حدائق نسبت داده به فقهاء و گفته اجماع بر این قول است که باید نماز را ایستاده بخواند با اشاره به رکوع و سجود.

قول دوم قولی است که کاشف اللثام و صاحب جواهر و محقق همدانی و مرحوم آسید عبدالهادی شیرازی اختیار کردند فرمودند وظیفه این شخص این است که نماز نشسته بخواند با رکوع و سجود.

قول سوم هم تخییر است که صاحب جامع المقاصد محقق کرکی احتمال این مطلب را داده ولی مرحوم آقای خوئی صریحا در هر دو مسأله چه در مسأله این‌جا چه در مسأله 17 قیام اختیار کرده.

اما وجه قول به تعین قیام: وجوهی ممکن است ذکر بشود برای تعین قیام و لو با ایماء به رکوع و سجود:

وجه اول این است که بین وجوب قیام و وجوب رکوع و سجود تزاحم است. یکی از مرجحات باب تزاحم سبق زمانی است. اگر دو واجبی داشتیم یکی‌شان اسبق زمانا بر دیگری بود، یکی از مرجحات باب تزاحم که برخی قائلند سبق زمانی است، اسبق زمانا را باید مقدم کنیم. مثلا اگر ما نمی‌توانستیم دو روز پشت سر هم در ماه رمضان روزه بگیریم متعین است روز اول روزه بگیریم روز دوم را بخوریم چون صوم یوم اول سبق زمانی دارد بر صوم یوم ثانی. این‌جا هم گفته می‌‌شود بین وجوب قیام و وجوب رکوع و سجود تزاحم است در نماز ما نمی‌توانیم جمع کنیم بین هم قیام هم رکوع هم سجود. ترجیح به سبق زمانی می‌‌دهیم قیام را مقدم می‌‌کنیم.

و ظاهرا منشأ این‌که مرحوم نائینی در مسأله 17 بحث قیام فرموده است احتیاط واجب صلات قائما است مع الایماء الی الرکوع و السجود همین بوده که به ملاک سبق زمانی مقدم کرده قیام را بر رکوع و سجود.

جواب از این وجه این است که اولا: ما بارها عرض کردیم که بین واجبات ضمنیه یک واجب ارتباطی تزاحمی مطرح نیست. مثلا اگر ما عاجز شدیم از جمع بین دو جزء یا دو شرط نسبت به واجب واحد این‌جا نمی‌توانیم اعمال قواعد تزاحم بکنیم. مقتضای قاعده اولیه این است که چون ما عاجزیم از مرکب تام تکلیف ساقط است. ولی دلیل که می‌اید می‌‌گوید الصلاة لاتسقط بحال و ما می‌‌دانیم حالا که عاجزیم از جمع بین دو جزء این نماز یا دو شرط این نماز تکلیف ما به نماز و لو به نحو ناقص ساقط نیست اطلاق دلیل آن جزء می‌‌گوید من جزء‌ تعیینی هستم اطلاق دلیل این جزء می‌‌گوید من جزء تعیینی هستم با هم تعارض و تساقط می‌‌کنند و مقتضای قاعده این است که بعد از تعارض و تساقط برائت جاری کنیم از جزئیت تعیینیه این جزء و جزئیت تعیینیه این جزء دوم، نتیجه‌اش می‌‌شود تخییر. در این‌جا هم مقتضای قاعده اولیه این بود که حالا که ما عاجزیم از جمع بین قیام و رکوع و سجود، ‌تکلیف به نماز ساقط باشد، ولی الصلاة‌ لاتسقط بحال می‌‌گوید شما مکلف به نماز و لو به نحو ناقص هستید. اطلاق اذا قوی فلیقم می‌‌گوید قیام واجب است در این نماز، و این شرط تعیینی است. اطلاق دلیل ارکع و اسجد می‌‌گوید رکوع که ظاهر در رکوع اختیاری است و نه رکوع ایمائی واجب است در این نماز و جزء‌ این نماز است، ‌بین این دو خطاب تعارض رخ می‌‌دهد تساقط می‌‌کنند نتیجه‌اش می‌‌شود تخییر، برائت جاری می‌‌کنیم از جزئیت تعیینیه هرکدام. منشأ فتوی آقای خوئی به تخییر این است.

ثانیا: بر فرض ما طبق مسلک مشهور عمل کنیم و در اجزاء و شرائط یک واجب واحد هم اعمال قواعد تزاحم بکنیم گفته می‌‌شود سبق زمانی در صورتی مرجح است که آن متاخر زمانا اهم نباشد. رکوع و سجود اهم از قیام است. الصلاة ثلاثة اثلاث ثلث رکوع ثلث سجود ثلث طهور. رکوع و سجود اهم است از قیام. و لذا در صحیحه ابن سنان فرموده است ان الله فرض فی الصلاة الرکوع و السجود ألا تری لو ان رجلا دخل فی الاسلام لایحسن اجزأه ان یقرأ القرآن ان یکبر و یسبح و یصلی. فرموده است خدا در نماز رکوع و سجود را فرض قرار داده و الا قرائت که فریضه نیست، اگر نتوانست انسان در نماز حمد و سوره بخواند تکلیفش ساقط است. نوبت می‌‌رسد به تسبیح گفته بجای قرائت حمد و سوره. این‌که فرمود ان الله فرض فی الصلاة الرکوع و السجود دلیل می‌‌شود بر این‌که رکوع و سجود اهم است از بقیه واجبات نماز، مثل قیام. و ظاهرا منشأ این‌که محقق نائینی در مسأله مانحن‌فیه فرموده است لایبعد تعین الثانی که نماز نشسته بخواند با رکوع و سجود اختیاری این باشد که تزاحم را قبول دارد منتها می‌‌گوید چون رکوع و سجود اهم است او مقدم است بر قیام.

و لذا این وجه اول برای قول به تعین قیام مع الایماء الی الرکوع و السجود تمام نشد. ان‌شاءالله بقیه وجوه در جلسه آینده مطرح خواهد شد.

و الحمد لله رب العالمین.

## جلسه 83-435

**چهار‌شنبه - 21/12/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در فرمایش صاحب عروه بود که فرمود: اگر مکلف نتواند در یک مکانی نماز بخواند که هم قیام را رعایت کند هم رکوع و سجود اختیاری را، امرش دائر بود یا در یک مکانی نماز بخواند که سقفش مرتفع است و لکن امکان رکوع و سجود در آن نیست، باید برای رکوع و سجود ایماء کند یا در مکان دومی نماز بخواند که سقفش کوتاه است و نماز نشسته می‌تواند بخواند در آن‌جا با رکوع و سجود، اگر در سعه وقت بود و امکان تکرار نماز در هر دو جا بود احتیاط واجب این است که نمازش را تکرار کند ولی اگر وقت تنگ بود یا امکان تکرار نماز در هر دو جا نبود، ایشان فرموده است بعید نیست که بگوییم مخیر است در هرکدام از این دو جا نماز بخواند مانعی ندارد.

عرض کردیم در این مسأله سه قول است: قول اول این است که واجب است اختیار بکند نماز ایستاده را با ایماء به رکوع و سجود و این مجزی هم هست حتی با فرض تمکن از تکرار. قول دوم این است که واجب است نماز نشسته بخواند با رکوع و سجود اختیاری. قول سوم قول به تخییر است حتی در سعه وقت. این قول مرحوم آقای خوئی بود که عرض کردیم وجهش این است که در واجب ارتباطی واحد مثل نماز اگر انسان متمکن نبود از جمع بین دو جزء یا دو شرط آن، نظر صحیح این است که رجوع به قواعد تزاحم نمی‌کند چون تزاحم در دو تکلیف استقلالی است، در این‌جا ما یک تکلیف به نماز بیشتر نداریم، اگر دلیل نداشتیم که الصلاة لاتسقط بحال می‌‌گفتیم نماز تام را این شخص نمی‌تواند بجا بیاورد تکلیفش ساقط است اما چون دلیل داریم الصلاة لاتسقط بحال پس می‌‌فهمیم در این حال این شخص مکلف به نماز ناقص است. اطلاق دلیل یجب القیام فی الصلاة اقتضاء می‌‌کند قیام شرط تعیینی باشد تعارض می‌‌کند با اطلاق دلیل یجب الرکوع الاختیاری فی الصلاة یجب السجود الاختیاری فی الصلاة که اقتضاء می‌‌کند رکوع و سجود اختیاری واجب باشد در این نماز. و چون امکان جعل شرطیت تعیینیه برای قیام و جزئیت تعیینه برای رکوع و سجو اختیاری نسبت به مکلف در این حال وجود ندارد، تنافی در این دو خطاب و تعارض بین این دو خطاب رخ می‌‌دهد. بعد از تعارض و تساقط رجوع می‌‌کنیم به اصل برائت از شرطیت تعیینیه قیام و جزئیت تعیینیه رکوع و سجود اختیاری، که نتیجه می‌‌شود تخییر. این مبنا به نظر مبنای درستی است. اگر قرینه خاصه‌ای نباشد بر تقدیم قیام یا بر تقدیم رکوع و سجود اختیاری مقتضای صناعت همین قول به تخییر است.

اما وجه قول به تعین نماز ایستاده بر این شخص یک وجهش این بود که عرض کردیم بگوییم در فرض عجز از دو جزء یا دو شرط نماز ما باید اعمال قواعد تزاحم بکنیم که نظر مشهور از جمله محقق نائینی است. و یکی از مرجحات باب تزاحم سبق زمانی است. چون اول نماز زمان امتثال قیام است و این زمانش اسبق است از زمان امتثال امر به رکوع و سجود، ‌سبق زمانی از مرجحات باب تزاحم است.

ما جواب دادیم اولا مبنای تزاحم را ما قبول نداریم در فرض عجز از جمع بین دو جزء یا دو شرط واجب ارتباطی مثل نماز. و ثانیا: سبق زمانی را ما به عنوان مرجح قبول نداریم در باب تزاحم.

وجه دوم برای تعین نماز ایستاده تمسک به صحیحه جمیل است که در وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 495 می‌‌گوید: سألت اباعبدالله علیه السلام ما حد المرض الذی یصلی قاعدا فقال ان الرجل لیوعک و یحرج و لکنه اعلم بنفسه اذا قوی فلیقم. معیار را در این صحیحه این قرار داد که هر کس قادر بر قیام است واجب است قیام بکند و این اطلاق دارد و لو متمکن از رکوع و سجود اختیاری نباشد، با اشاره نماز بخواند.

جواب از استدلال به این صحیحه جمیل این است که این صحیحه در مقام بیان حد کسی است که وظیفه‌اش از قیام منتقل می‌‌شود به جلوس می‌‌فرماید معیار مطلق مرض نیست، معیار انتقال وظیفه از قیام به جلوس این است که ناتوان بشود از قیام، تا ناتوان از قیام نباشد این مریض باید بایستد و نماز بخواند قائما. ناظر نیست به این فرض‌ها که تزاحم بشود بین قیام و رکوع و سجود اختیاری. بیان می‌‌کند حد مرضی که موجب انتقال از قیام است به جلوس در نماز. ثانیا: اطلاق فاذا قوی فلیقم با اطلاق امر به رکوع و سجود تعارض می‌‌کند. همان‌طوری که اطلاق فاذا قوی فلیقم هست اطلاق ارکعوا و اسجدوا که ظاهر است در رکوع و سجود اختیاری هم اقتضاء می‌‌کند که این شخص نماز با رکوع و سجود اختیاری و نه ایمائی بخواند. پس این وجه برای تعین قیام در نماز صحیح نیست.

آقای سیستانی فرموده‌اند ما می‌‌توانیم به ادله دیگری تمسک کنیم برای قول به تعین قیام و لذا ایشان به عنوان وجه سوم تمسک کردند به ادله خاصه بر تعین اختیار نماز ایستاده با ایماء به رکوع و سجود و بر اساس این ادله خاصه فتوی دادند که در این فرض که امر این مکلف دائر است نماز ایستاده بخواند با ایماء به رکوع و سجود یا نماز نشسته بخواند با رکوع و سجود اختیاری در نماز نشسته متعین است نماز ایستاده بخواند با ایماء به رکوع و سجود. ادله خاصه‌ای که ایشان ذکر می‌‌کند، این ادله‌ای است که عرض می‌‌کنیم:

دلیل اول صحیحه علی بن یقطین است که در وسال الشیعة جلد 5 صفحه 505 نقل می‌‌کند عن ابی الحسن علیه السلام قال سألته عن السفینة لم یقدر صاحبها علی القیام یصلی فیها و هو جالس یؤمی أو یسجد؟ قال یقوم و ان حنی ظهره. علی بن یقطین می‌‌گوید سؤال کردم از امام کاظم علیه السلام از کشتی که شخصی سوار کشتی شده نمی‌تواند نماز ایستاده بخواند، قادر بر قیام نیست در کشتی، آیا نماز بخواند در کشتی در حالی که نشسته است؟‌ یؤمی أو یسجد؟ در نماز نشسته حالا یا ایماء‌ بکند به سجود یا اگر می‌‌تواند سجده بکند، امام فرمود نه، بایستد در نماز و لو با حالت انحناء ظهرش. حالا راست نمی‌تواند بایستد منحنی بایستد.

آقای سیستانی فرمودند اطلاق یقوم و ان حنی ظهره می‌‌گیرد جایی را که این شخص متمکن از سجود اختیاری نباشد در حال قیام چون فرض کرده سائل که چه بسا در حال جلوس هم متمکن از جلوس نباشد. یؤمی أو یسجد، ‌پس در حال قیام هم یک فرض این است که متمکن از جلوس نباشد در عین حال امام فرمود نماز ایستاده بخواند. اطلاقش اقتضاء می‌‌کند که و لو با ایماء به سجود. و لو این روایت در مورد سجود است ولی بین سجود و رکوع فرقی نیست، ‌نکته، واحد است. و لذا وظیفه این است که نماز ایستاده بخواند و لو مجبور بشود ایماء بکند به رکوع و سجود و این مقدم بر نماز نشسته است و لو با رکوع و سجود اختیاری.

دلیل دوم ایشان صحیحه حلبی است که در وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 481 نقل می‌‌کند عن ابی عبدالله علیه السلام قال سألته عن المریض اذا لم یستطع القیام و السجود قال یؤمی برأسه ایماءا. می‌‌گوید سؤال کردم از امام علیه السلام از مریض اگر نتواند بایستد و سجده کند امام فرمود اشاره می‌‌کند به سجده.

در این روایت ابتداءا دو احتمال هست:‌یکی این‌که مریض نه قادر بر قیام است نه قادر بر سجود است. و لذا وظیفه‌اش این است بنشیند و ایماء کند به سجده. احتمال دوم این است که مراد این است که مریض قادر بر جمع بین قیام و سجود نیست. لم یستطع القیام و السجود یعنی قادر بر قیام و سجود با هم نیست. طبق این احتمال دوم استدلال به این روایت تمام است. امام اختیار کردند که این شخص قیام بکند با ایماء به سجود. احتمال دوم ارجح از احتمال اول است. چرا؟ برای این‌که اگر فرض در روایت این بود که این شخص نه قادر بر قیام است و نه سجود مناسب بود که امام در جواب بفرمایند یجلس و یؤمی برأسه ایماءا اما امام علیه السلام اشاره‌ای به جلوس نکردند فقط فرمودند یؤمی برأسه ایماءا. این مرجح احتمال دوم است و استدلال به این روایت تمام است.

دلیل سوم ایشان روایاتی است که مفادش این است که کسی که در نماز قادر بر قیام است قیام می‌‌کند، قادر نیست در نماز بر قیام نشسته نماز می‌‌خواند. مقتضای این روایات این است که قیام بر جلوس مقدم است.

محقق همدانی فرمودند: ظاهر این روایات که می‌‌گوید کسی که قادر بر قیام هست نماز ایستاده بخواند قیام متعارف است که مشتمل بر رکوع و سجود اختیاری است. ولی در مقام فرض این است که این شخص اگر قیام بکند متمکن از رکوع و سجود اختیاری نیست. پس روایات از این فرض منصرف است.

آقای سیستانی فرمودند کی می‌‌گوید قیام متعارف آنی است که مشتمل بر رکوع و سجود اختیاری است؟ شخصی که عریانا نماز می‌‌خواند مگر در روایت نبود یصلی قائما مؤمیا الی الرکوع و السجود. پس قیام متعارف منصرف نیست به قیام مشتمل بر رکوع و سجود اختیاری. امام در این روایات بطور مطلق می‌‌فرمایند هر کس می‌‌تواند بایستد نماز بخواند اگر نمی‌تواند بایستد بنشیند نماز بخواند و این را مطلق می‌‌فرمایند که یک فرضش هم شامل آن جایی می‌‌شود که می‌‌تواند قیام کند ولی متمکن از رکوع و سجود اختیاری نیست. خب اطلاق روایات این فرض را می‌‌گیرد. مخصوصا که برخی از این روایات در مورد کسی است که سوار کشتی است که متعارف هست که انسان نتواند رکوع و سجود اختیاری بکند چون تعادلش را نمی‌تواند حفظ کند در حال قیام. و لذا اطلاق این روایات محکم است و این روایات در مقام بیان وظیفه مؤمنین بوده. مستهجن است القاء خطاب مطلق در مقام بیان وظیفه مؤمنین بعد بگوییم که مراد ما کسی است که می‌‌تواند در حال قیام رکوع و سجود اختیاری بکند. اگر روایات در مقام تعلیم احکام کلیه به اصحاب بود که در مقام تعلم فقه بودند، ممکن بود بگوییم اطلاق قابل تقیید است ولی این روایات ناظر به بیان وظیفه مردم هست در مقام بیان افتاء است و لذا اطلاقش عرفا قابل تقیید نیست و نمی‌شود حملش کنیم بر جایی که شخص قادر بر قیام است با رکوع و سجود اختیاری.

دلیل چهارمی که آقای سیستانی ذکر کردند صحیحه حماد بن عثمان است عن ابی عبدالله علیه السلام انه سئل عن الصلاة فی السفینة فقال علیه السلام ان امکنه القیام فلیصل قائما و الا فلیقعد ثم لیصل. متعارف در نماز در سفینه این است که انسان ایماءا نماز می‌‌خواند بلکه در برخی از روایات آمده که الصلاة فی السفینة ایماء. و چون متعارف در نماز در کشتی این است که انسان ایستاده ایماءا نماز می‌‌خواند و الا با رکوع و سجود اختیاری نماز بخواند تعادلش بهم می‌‌خورد و زمین می‌‌افتد و امکان غرق شدنش است و لذا این روایت دلالت قویه دارد بر این‌که اگر بتواند شخص در کشتی بایستد نماز را ایستاده می‌‌خواند و لو با ایماء به رکوع و سجود.

این محصل استدلال آقای سیستانی است برای این‌که کسی که نماز ایستاده بخواند باید ایماء کند به رکوع و سجود، ‌اگر بخواهد رکوع و سجود اختیاری بکند باید نماز نشسته بخواند ایشان فرمودند این ادله اقتضاء می‌‌کند که متعین است این شخص نماز ایستاده بخواند با ایماء‌به رکوع و سجود.

به نظر ما این استدلال‌هایی که آقای سیستانی فرمودند قابل مناقشه است. اما استدلال ایشان به صحیحه علی بن یقطین که فرمود سألته عن الصلاة‌ فی السفینة لم یقدر صاحبها علی القیام یصلی فیها و هو جالس یؤمی أو یسجد قال یقوم و ان حنی ظهره. در این روایت فرض نشده که این شخص نماز اگر ایستاده بخواند ایماء می‌‌کند به رکوع و سجود ولی اگر نشسته نماز بخواند رکوع و سجود اختیاری بجا می‌‌آورد. بلکه فرض روایت این است که این شخص نمی‌تواند قیام کامل بکند، ‌قیام با انتصاب صلب، ‌اقامه صلب نمی‌تواند انجام بدهد، سؤال این است که آیا بنشیند و نماز بخواند که نشسته‌اش گاهی با ایماء به رکوع و سجود است گاهی همراه با رکوع و سجود اختیاری است امام فرمودند بایستد و لو با حالت انحناء. اما این‌که امر دائر است بین این‌که در حال ایستاده ایماء کند به سجود اما در حالی که نماز نشسته می‌‌خواند سجده بکند این فرض در این روایت مطرح نیست. این روایت ناظر به این جهت هست که سؤال می‌‌شود که کسی در کشتی سوار شده، نمی‌تواند قیام کامل کند، جائز است که نماز نشسته بخواند؟ حالا در نماز نشسته ایماء می‌‌کند به سجود یا سجود اختیاری می‌‌کند طبق آنچه که توانایی دارد. امام فرمودند نوبت به جلوس نمی‌رسد ایستاده نماز بخواند و لو با حالت انحناء. اما این فرض غیر متعارف که در حال ایستادن نمی‌تواند بنشیند و سجده کند. ولی در حال نشستن می‌‌تواند سجده کند، ‌این حالت غیر متعارف ملحوظ در این روایت نیست. خلاف متعارف است که شخصی در کشتی اگر بایستد مجبور است ایماء کند به سجده اگر بنشیند می‌‌تواند سجده کند این فرض، فرض غیر متعارفی است که در ذهن افراد نمی‌اید. و لذا اصلا اطلاق این روایت شامل این فرض نمی‌شود.

و بر فرض هم اطلاق روایت شامل این فرض بشود، اطلاق دلیل وجوب رکوع و سجود هم اقتضاء می‌‌کند شخصی که متمکن از رکوع و سجود است رکوع و سجود بکند، با اطلاق او تعارض می‌‌کند. این‌که آقای سیستانی فرمودند متعارف در کسی که سوار بر کشتی می‌‌شود این است که نماز ایستاده ایش با ایماء به رکوع و سجود باشد ما وجه این را نمی‌فهمیم. شاید در این قایق‌های کوچک این‌طور باشد بلکه در قایق‌های کوچک اصل ایستادن خطرناک است، اما در کشتی مخصوصا کشتی‌ها بزرگ که بار سنگین را هم حمل می‌‌کند، این چه جور بگوییم متعارف است که در کشتی کسی که نماز ایستاده می‌‌خواند متمکن از رکوع و سجود اختیاری نیست، ‌این فرمایش، فرمایش تمامی نیست. پس استدلال ایشان به صحیحه علی بن یقطین ناتمام است.

اما استدلال ایشان به صحیحه حلبی که داشت المریض اذا لم یستطع القیام و السجود قال یؤمی برأسه ایماءا انصافا ظاهر این صحیحه این است که این شخص نه توان قیام دارد نه توان سجود. و الا می‌‌گفت اذا لم یستطع القیام و السجود معا یا اذا لم یستطع علی ان یقوم علی ان یجمع بین القیام و السجود. این‌که تعبیر می‌‌کند مریضی است که نمی‌تواند بایستد و سجده کند، ‌لم یستطع القیام و السجود این لااقل ظهور ندارد در این‌که قادر بر قیام به تنهایی هست قادر بر سجود به تنهایی هم هست قادر بر جمع بین این دو نیست.

اما این‌که ایشان فرمودند چرا پس امام اگر این شخص فرض کرده عاجز از قیام و سجود هر دو هست اما به او نفرمو یجلس و یؤمی برأسه ایماءا. جواب این است که امام واگذار کردند به وضوح مطلب. واضح بود وقتی نمی‌تواند بایستد خب می‌‌نشیند اما این‌که نمی‌تواند سجده بکند پس چکار بکند او واضح نبود امام بیان کرد که بدل اضطراری سجود ایماء است. و لذا انصافا این صحیحه حلبی ظهور در این فرمایش ایشان ندارد.

اما استدلال ایشان به روایاتی که مفادش این است که قادر بر قیام در نماز وظیفه‌اش قیام است که ایشان فرمود اطلاق این روایات می‌‌گوید و لو در حال قیام متمکن از رکوع و سجود اختیاری نباشد ان‌شاءالله در جلسه آینده راجع به آن بحث خواهیم کرد.

و الحمد لله رب العالمین.

## جلسه 84-436

**‌شنبه - 24/12/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به این بود که امر مکلف دائر است بین این‌که نماز ایستاده با ایماء به رکوع و سجود بخواند یا نماز نشسته با رکوع و سجود اختیاری.

یک موردش این بود که بخاطر نبودن مکانی که هم بتواند بایستد و هم بتواند رکوع و سجود اختیاری بکند پیش آمده بود. یک مکانی بود سقفش کوتاه و لکن امکان رکوع و سجود در حال نشستن در آن بود و یک مکان دیگری بود سقفش مرتفع و لکن امکان تحرک و رکوع و سجود اختیاری در آن نبود. مورد دیگر هم این است شخصی است که مشکل جسمی دارد که اگر برای سجده بنشیند نمی‌تواند قیام کند برای رکعات بعدی.

برخی مثل آقای سیستانی فرمودند وظیفه این شخص این است که نماز ایستاده بخواند با ایماء به رکوع و سجود. اگر رکوع اختیاری می‌‌تواند بکند سجود اختیاری نمی‌تواند بکند، فقط در سجود ایماء بکند به سجود ولی رکوعش را به شکل رکوع اختیاری انجام بدهد. آقای سیستانی استدلال کردند به روایات خاصه که دو روایتش را ما مطرح کردیم و جواب دادیم.

اما روایت سوم که ایشان استدلال کردند مجموعه روایاتی است که مفادش این است که شخص قادر بر قیام باید نماز ایستاده بخواند که ایشان فرمود مقتضای این روایات این است که نماز ایستاده و لو با ایماء به رکوع و سجود مقدم بر نماز نشسته و لو با رکوع و سجود اختیاری در نماز نشسته.

به نظر ما این استدلال هم ناتمام است. چون که روایاتی که مفادش این باشد که کسی که می‌‌تواند ایستاده نماز بخواند باید نماز ایستاده بخواند و نه نماز نشسته، به نحوی که در مقام قابل استدلال باشد ما نداریم. بله، در صحیحه ابی حمزة از امام باقر علیه السلام نقل می‌‌کند در ذیل آیه شریفه الذین یذکرون الله قیاما و قعودا و علی جنوبهم، می‌‌فرماید الصحیح یصلی قائما و قعودا المریض یصلی جالسا. انسان سالم گاهی نماز ایستاده می‌‌خواند گاهی نشسته، مریض نشسته نماز می‌‌خواند. و علی جنوبهم الذی یکون اضعف من المریض الذی یصلی جالسا. علی جنوبهم هم مربوط به کسی که از مریضی که نماز نشسته می‌‌خواند حالش بدتر است. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 481.

این روایت از آن استفاده نمی‌شود که در تزاحم بین نماز ایستاده با ایماء به رکوع و سجود و نماز نشسته با رکوع و سجود اختیاری نماز ایستاده ایمائی مقدم است. راجع به انسان مریض فرموده نماز نشسته می‌‌خواند، انسان سالم هم گاهی نماز ایستاده می‌‌خواند گاهی نشسته. اطلاقی اصلا ندارد که نسبت به این حالی که شخص امرش دائر بین نماز ایستاده با ایماء به رکوع و سجود یا نماز نشسته با رکوع و سجود اختیاری اطلاقی داشته باشد که بگوید این باید نماز ایستاده بخواند.

روایت دیگر مرسله صدوق است که در صفحه 485 وسائل نقل کرده همان جلد 5، قال رسول الله صلی الله علیه و آله المریض یصلی قائما فان لم یستطع صلی جالسا. مریض نماز ایستاده می‌‌خواند، ‌اگر نتواند نماز نشسته می‌‌خواند.

این هم راجع به شخص مریض است که تا بتواند نماز ایستاده بخواند، ‌اگر نمی‌تواند نوبت می‌‌رسد به نماز نشسته. اگر نگوییم ظاهر این روایت این است که وقتی که می‌‌فرماید نماز ایستاده بخواند یعنی همان نماز ایستاده متعارف. نمازی که ایشان فرموده که عریانا انسانی که لباس ندارد در حال قیام می‌‌خواند با ایماء به رکوع و سجود در جایی که امن از ناظر محترم است ایستاده نماز می‌‌خواند با ایماء به رکوع و سجود، این متعارف نیست. اگر نگوییم ظاهر یصلی المریض قائما این است که نماز ایستاده متعارف مد نظر است، لااقل این است که این ظاهر در این است که مریضی که توانایی بر قیام دارد، قیام می‌‌کند ولی اگر نمی‌تواند قیام کند نماز نشسته می‌‌خواند. ناظر نیست به فرضی که می‌‌تواند قیام کند ولی نمی‌تواند رکوع و سجود در حال قیام بجا بیاورد. ناظر به شرط قیام و شرط جلوس است که شرط قیام کی ساقط می‌‌شود. من حیث هو هو ظاهرش این است که دارد لحاظ می‌‌کند شرط قیام را نه به لحاظ مقارناتش مثل این‌که رکوع و سجود اختیاری مختل بشود در حق او. می‌‌فرماید مریض تا می‌‌تواند می‌‌ایستد اگر نتوانست می‌‌نشیند. اگر نگوییم منصرف به ایستاده متعارف است که همراه با رکوع و سجود اختیاری است لااقل این است که ناظر نیست به اختلال واجبات دیگر در حال قیام مثل اختلال رکوع و سجود اختیاری.

علاوه بر این‌که این روایت مرسله است و اعتباری ندارد.

بهرحال ما یک اطلاقی پیدا نکردیم که روایت معتبره‌ای بخواهد بگوید شخصی که می‌‌تواند نماز ایستاده بخواند بطور مطلق نماز ایستاده بر نماز نشسته مقدم است و اطلاق داشته باشد از این جهت که و لو اختلال پیدا کند سایر واجبات مثل رکوع و سجود اختیاری.

ثانیا: بر فرض اطلاق داشته باشد این روایات که المریض یصلی قائما فان لم یستطع یصلی جالسا اطلاق داشته باشد که تا می‌‌تواند انسان مریض بایستد نماز بخواند، ‌مریض هم که خصوصیت ندارد، اگر نمی‌تواند نشسته نماز بخواند، ‌بر فرض اطلاق داشته باشد که به اطلاقش بتوانیم تمسک کنیم که حالا که نمی‌تواند رکوع و سجود اختیاری را در حال قیام انجام بدهد نوبت می‌‌رسد به ایماء به رکوع و سجود و این مقدم بر رکوع و سجود اختیاری در نماز نشسته، این اطلاق تعارض می‌‌کند با اطلاق امر به رکوع و سجود ارکعوا و اسجدوا که در نماز باید رکوع کنید سجود کنید، که ظاهرش رکوع و سجود اختیاری است، رکوع و سجود ایمائی که رکوع نیست سجود نیست عرفا.

روایت چهارمی که آقای سیستانی مطرح کردند صحیحه حماد بود که سئل ابوعبدالله علیه السلام عن الصلاة فی السفینة فقال ان امکنه القیام فلیصل قائما و الا فلیقعد ثم لیصل. در مورد نماز در سفینه حضرت فرمودند اگر می‌‌تواند بایستد ایستاده نماز بخواند اگر نمی‌تواند بایستد نشسته نماز بخواند. بعد ایشان فرمودند متعارف در نماز سفینه این است که انسان ایماء می‌‌کند به رکوع و سجود و لذا در روایت آمده الصلاة فی السفینة ایماء.

این استدلال هم به نظر ما ناتمام است. این‌که در روایت آمده الصلاة‌ فی السفینة ایماء که در صحیحه ابن ابی عمیر است که در استبصار جلد 1 صفحه 455 و تهذیب جلد 3 صفحه 298 نقل می‌‌کند ابن ابی عمیر عن غیر واحد من اصحابنا عن ابی عبدالله علیه السلام الصلاة فی السفینة ایماء. این ظاهرش این است که ناظر به این فرضی که اگر شخص رکوع و سجود بکند توازنش در کشتی بهم می‌‌خورد و کشتی ممکن است غرق بشود. و لذا فرمودند نماز در کشتی به شکل ایماء است. این اختصاص به این‌که در حال ایستاده باشد یا نشسته باشد ندارد. فرض نکرده اگر بنشیند نماز با رکوع و سجود اختیاری بجا می‌‌آورد ولی اگر بایستد باید ایماء بکند به رکوع و سجود. خیلی وقت‌ها کشتی که بزرگ هست، نسبتا بزرگ است شخص می‌‌تواند هم بایستد هم رکوع و سجود اختیاری بکند. و لذا در برخی از روایات آمده که راجع به نماز در کشتی اذا کانت ثقیلة اذا قمت فیها لم تحرک، فصل قائما و ان کانت خفیفة تکفأ فصل قاعدا اگر کشتی سنگین است، بار در آن است، سنگین شده، وقتی شما در آن‌جا نماز بخوانی در حال ایستاده تکان نمی‌خورد خب نماز ایستاده بخوان. وقتی تکان نمی‌خورد رکوع و سجود اختیاری هم می‌‌شود کرد. ولی اگر سبک است و اگر بایستی ممکن است کج بشود کشتی به یک طرف و خطرناک باشد فرموده نماز نشسته بخوان. و لذا در این صحیحه حماد هم ما این را عرض می‌‌کنیم که فرموده نماز در کشتی اگر بتواند انسان بایستد ایستاده نماز می‌‌خواند اگر کشتی سبک نیست سنگین است انسان می‌‌تواند در کشتی نماز ایستاده بخواند، رکوع و سجود اختیاری هم عادتا می‌‌تواند بجا بیاورد. و اگر کشتی سبک است، نماز نشسته می‌‌خواند و چه بسا حتی حرکت به رکوع و سجود هم در این حال مشکل برایش ایجاد کند، ایماء می‌‌کند به رکوع و سجود. بهرحال از این روایت بخواهیم استفاده کنیم که در خصوص دوران امر بین نماز ایستاده با ایماء‌به رکوع و سجود و یا نماز نشسته با رکوع و سجود اختیاری نماز ایستاده را مقدم کرده انصافا این استفاده اشکال دارد. اگر هم اطلاقش بخواهد این را بگیرد با اطلاق امر به رکوع و سجود تعارض می‌‌کند.

روایت پنجمی که ایشان مطرح کردند صحیحه معاویة بن عمار است. سألت اباعبدالله علیه السلام عن الصلاة فی السفیة فقال تستقبل القبلة‌بوجهک ثم تصلی کیف دارت تصلی قائما فان لم تستطع فصل جالسا. تهذیب الاحکام جلد 3 صفحه 295. تقریب استدلال ایشان هم روشن است. ایشان می‌‌فرمایند در کشتی امر دائر باشد بین نماز ایستاده با ایماء به رکوع و سجود یا نماز نشسته با رکوع و سجود اختیاری اطلاق این روایت می‌‌گوید ایستاده نماز بخوان نه نشسته. اگر نمی‌توانی بایستی نماز نشسته بخوان.

عرض کردیم متفاهم عرفی از این روایت همین است که اگر بایستی کشتی تکان می‌‌خورد چون کشتی سبک است، بنشین و الا اگر کشتی سنگین است بایست. خب عادتا کسی که می‌‌ایستد در کشتی که استحکام دارد و سنگین است متمکن از رکوع و سجود اختیاری هم هست. این‌که بگوییم متعارف این است که اگر بایستم باید ایماء کنم به رکوع و سجود و اگر بنشینم رکوع و سجود اختیاری بجا می‌‌آورم این درست نیست. همچون چیزی متعارف نیست. اولا روایت از آن استفاده نمی‌شود و لو به اطلاقش که نماز ایستاده با ایماء به رکوع و سجود مقدم بر نماز نشسته با رکوع و سجود اختیاری است. چون عرض کردم عادتا کسی که می‌‌تواند بایستد در کشتی یعنی کشتی سنگین است و دچار اضطراب نمی‌شود، ‌متمکن از رکوع و سجود هم هست طبعا. بر فرض اطلاق داشته باشد عرض کردم تعارض می‌‌کند با اطلاق امر به رکوع و سجود که منصرف است به رکوع و سجود اختیاری.

پس ادله‌ای که ایشان ذکر کرد برای تعین صلا قائما مع الایماء الی الرکوع و السجود تمام نیست.

دلیل قول کسانی که می‌‌گفتند نماز نشسته باید بخواند این شخص با رکوع و سجود اختیاری، این است که این‌ها گفتند باب تزاحم است. از یک طرف واجب است قیام در نماز از یک طرف واجب است رکوع و سجود، و رکوع و سجود اهم است از قیام. چرا اهم است؟ چون مستفاد از روایات مثلا این است که فرمودند الصلاة ثلاثه اثلاث ثلث رکوع ثلث سجود ثلث طهور. یا در صحیحه عبدالله بن سنان آمده است که ان الله فرض فی الصلاة الرکوع و السجود.

وجه دیگری که ذکر می‌‌شود برای تقدیم رکوع و سجود بر قیام این است که گفته می‌‌شود رکوع سجود فریضه است ولی قیام فریضه نیست. در قرآن نیامده که قیام متعین است در نماز. و یکی از مرجحات باب تزاحم این است که اگر بین فریضه و سنت تزاحم بود فریضه مقدم است یعنی آنی که در قرآن آمده مقدم است بر آنی که در روایات آمده.

به نظر ما این استدلال‌ها هم تمام نیست. اصلا عرض کردیم در واجبات ضمنیه یعنی اجزاء و شرائط یک واجب ارتباطی تزاحم فرض نمی‌شود. اگر من عاجز بودم از جمع بین دو جزء یا دو شرط نماز باب تعارض می‌‌شود نه باب تزاحم. و لذا نوبت به این بحث مرجحات باب تزاحم نمی‌رسد.

علاوه بر این‌که اهمیت رکوع و سجود از قیام روشن نیست. این‌که گفتند رکوع و سجود فریضه است قیام سنت است، نخیر قیام هم فریضه است. برای این‌که در همان صحیحه ابی حمزة آیه قرآن را تفسیر کرد. در ذیل الذین یذکرون الله قیاما و قعودا و علی جنوبهم فرمود الصحیح یصلی قائما و قعودا.

و لذا به نظر ما می‌اید که طبق صناعت همان‌طور که آقای خوئی فرمودند کسی که عاجز است از جمع بین قیام و رکوع و سجود اختیاری یا باید قیام کند و ایماء کند به رکوع و سجود یا اگر می‌‌خواهد رکوع و سجود اختیاری بجا بیاورد باید نماز نشسته بخواند مقتضای قاعده این است که مخیر است بین این دو چون دلیل شرطیت قیام با دلیل جزئیت رکوع و سجود تعارض و تساقط می‌‌کنند و ما احتمال تخییر می‌‌دهیم که مکلف مخیر باشد بین این دو نماز، برائت از وجوب تعیینی هرکدام جاری می‌‌کنیم نتیجه می‌‌شود تخییر.

بله‌، بناء بر نظر مشهور که در دوران امر بین تعیین و تخییر احتیاط را لازم می‌‌دانند مقتضای قاعده این است که جمع کنیم بین دو نماز یک نماز ایستاده با ایماء به رکوع و سجود یک نماز نشسته با رکوع و سجود اختیاری. که این مبنای مشهور است در دوران امر بین تعیین و تخییر. و لکن طبق مبنای صحیح برائت از تعیین جاری می‌‌شود بلامعارض نتیجه می‌‌شود تخییر.

این‌که صاحب عروه در فرض سعه وقت احتیاط واجب کرد دو نماز بخوانیم ولی در ضیق وقت فرمود بعید نیست تخییر، با توجه به این‌که مبنای ایشان در واجبات ضمنیه که عاجز می‌‌شویم از جمع بین دو جزء یا دو شرط نماز این است که مشمول قواعد تزاحم هست، وجه این‌که این‌جا اعمال قواعد تزاحم نکرده روشن نیست. خب وقتی اهمیت قیام بر رکوع و سجود یا بر عکس روشن نبود مقتضای قاعده در باب تزاحم تخییر است چرا ایشان قائل شد به این‌که الاحوط وجوبا الجمع بین الصلاتین برای ما روشن نیست.

مطلب دیگر راجع به فرمایش صاحب عروه است که فرمود بعید نیست مخیر باشد یا نماز بخواند در آن مکانی که ایستاده نماز می‌‌خواند با ایماء به رکوع و سجود یا در آن مکانی که نشسته نماز می‌‌خواند با رکوع و سجود اختیاری، برخی از محشین عروه فرمودند احتیاط این است که بعدا نمازش را قضا بکند که البته چون فرصت است بعدا نمازش را بطور اختیاری قضا می‌‌کند. این مبتنی بر این است که ما بگوییم حال که در داخل وقت احتیاط لازم بود به جمع بین دو نماز و این شخص متمکن از جمع بین دو نماز نبود بخاطر ضیق وقت شک در امتثال تکلیف دارد و لذا باید طبق قاعده اشتغال بعدا نماز را قضا کند و لکن چون که ما معتقدیم قضا به امر جدید است و موضوع آن فوت فریضه است با شک در فوت فریضه شک در وجوب قضا می‌‌کنیم و از آن برائت جاری می‌‌کنیم.

کلام واقع می‌‌شود در شرط هفتم از شرائط مکان مصلی که صاحب عروه فرموده است ان لایکون متقدما علی قبر معصوم و لا مساویا له. که ان‌شاءالله در جلسه آینده بحث خواهیم کرد.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین.

## جلسه 85-437

**یک‌شنبه - 25/12/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به این بود که اگر مکلف نتواند در نماز جمع بکند بین قیام و بین رکوع و سجود اختیاری، امرش دائر است یا نماز ایستاده بخواند با ایماء به رکوع و سجود، یا نماز نشسته بخواند با رکوع و سجود اختیاری که مختار ما همان‌طور که مرحوم آقای خوئی فرمودند این بود که مخیر هست بین این دو. و وجه تخییر این هست که بین دلیل وجوب قیام در نماز و دلیل وجوب رکوع و سجود اختیاری تعارض رخ می‌‌دهد و مورد، مورد تعارض است و نه آنچه که مشهور می‌‌پندارند که مورد تزاحم باشد.

چون عرض کردیم تزاحم بین دو تکلیف استقلالی است که مکلف عاجز است از جمع بین امتثال آن دو و لذا اگر هیچ‌کدام اهم از دیگری نبود مخیر است در امتثال بین یکی از این دو، اما در فرضی که شخص عاجز است از جمع بین دو جزء یا دو شرط نسبت به یک واجب ارتباطی واحد مقتضای قاعده اولیه سقوط تکلیف است به آن مرکب، چون آن تکلیف واحد است و هر تکلیفی مشروط به قدرت است. وقتی ما عاجز شدیم از امتثال این تکلیف به مرکب تام مقتضای قاعده این است که این تکلیف ساقط بشود. و یا لااقل عقلا ما معذور باشیم در ترک امتثال او. و لکن چون دلیل داریم که نماز با عجز از واجبات غیر رکنیه آن و یا عجز از ارکان اختیاریه آن، ساقط نمی‌شود.

فرق می‌‌کند با مثال صوم. در صوم اگر ما عاجز شدیم از اجتناب از دو مفطر یا باید مرتکب اکل بشویم یا مرتکب شرب، ‌تکلیف به صوم ساقط است و هم می‌‌توانیم مرتکب اکل بشویم هم مرتکب شرب بشویم و کلا روزه را ترک کنیم. اما در نماز چون شارع برای فرض عجز از واجب غیر رکنی بدل اضطرای قرار داده است، یا برای فرض عجز از رکن اختیاری بدل اضطراری قرار داده است و اکتفاء کرده است به نماز ناقص که فاقد آن واجب غیر رکنی است و یا فاقد آن رکن اختیاری است، کما این‌که از مجموع ادله استفاده می‌‌شود. امر این مکلفی که عاجز است از جمع بین قیام و رکوع و سجود بدتر از آن مکلفی نیست که هم عاجز است از قیام هم عاجز است از رکوع و سجود که می‌‌بینیم شارع او را مکلف کرده است طبق روایات به نماز خوابیده با ایماء به رکوع و سجود. و لذا یقینا این شخصی که قادر بر جمع بین قیام و رکوع و سجود نیست مکلف به نماز ناقص است، ‌تکلیف نماز از او ساقط نشده است.

نیاز نیست به این‌که ما یک خطابی به عنوان الصلاة‌ لاتسقط بحال داشته باشیم که ما قبلا وجود همچون خطابی را منکر شدیم مهم این است که ما از مجموع روایات استفاده کردیم اگر کسی عاجز باشد از جامع رکن اعم از اختیاری و اضطراری مثل کسی که عاجز است از طهارت از حدث اعم از طهارت مائیه یا طهارت ترابیه، نسبت به او ما دلیلی نداریم به این‌که مکلف است به نماز بدون طهارت. اما کسی که عاجز است از واجب غیر رکنی مثل قرائت و یا عاجز است از رکن اختیاری مثل کسی که عاجز است از رکوع اختیاری یا از قیام قطعا مکلف است به نماز اضطراری. و این مطلب را ما از صحیحه ابن سنان هم استفاده کردیم که فرمود ان الله فرض فی الصلاة الرکوع و السجود ألاتری لو ان رجلا دخل فی الاسلام لایحسن ان یقرأ القرآن اجزأه ان یکبر و یسبح و یصلی. آنی که در نماز فریضه است رکوع و سجود است. شاهدش این است که ببینید کسی که عاجز از قرائت است تکلیف به نمازش ساقط نمی‌شود یعنی کسی که عاجز از جامع رکوع و سجود است اعم از رکوع و سجود اختیاری و رکوع و سجود ایمائی او تکلیف به نمازش ساقط می‌‌شود. این مفاد این صحیحه ابن سنان است. و نیازی هم به این صحیحه نیست از مجموع ادله این مطلب استفاده شده.

و لذا بعد از این‌که دلیل داریم که این دلیل مکلف است واجب است نماز ناقص بخواند حال که عاجز است از جمع بین قیام و رکوع و سجود اختیاری اطلاق دلیل وجوب قیام می‌‌گوید قیام شرط تعیینی است در این حال اطلاق دلیل وجوب رکوع و سجود که ظاهر است در رکوع و سجود اختیاری اقتضاء می‌‌کند که رکوع و سجود اختیاری واجب تعیینی باشد در این نماز، جعل هر دو ممکن نیست، چون مستلزم تکلیف به غیر مقدور است، تعارض بین این دو خطاب رخ می‌‌دهد و بعد از تعارض و تساقط چون ما احتمال تخییر می‌‌دهیم احتمال می‌‌دهیم این مکلف بر او واجب باشد نماز با یکی از این دو حال یا با قیام ایماءا الی الرکوع و السجود یا نماز با حال جلوس مع الرکوع و السجود الاختیاری، ‌مقتضای برائت از وجوب تعیینی قیام و وجوب تعیینی رکوع و سجود این است که او مخیر است بین این‌که نماز ایستاده بخواند با ایماء به رکوع و سجود یا نماز نشسته بخواند با رکوع و سجود اختیاری.

# شرط هفتم: عدم تقدم بر قبر معصوم

می رسیم به شرط هفتم که صاحب عروه فرمود ان لایکون متقدما علی قبر معصوم و لامساویا له مع عدم الحائل المانع الرافع لسوء الادب علی الاحوط و لایکفی فی الحائل الشبابیک و الصندوق الشریف و ثوبه. شرط هفتم این است که به احتیاط واجب نمازگزار جلوتر از قبر معصوم علیه السلام یا مساوی با آن نایستد مگر این‌که حائلی بین او و بین قبر شریف باشد که رافع سوء ادب هست عرفا ولی کافی نیست در صدق حائل که ضریح مطهر در اطراف قبر که به صورت شبکه است و یا صندوق بر قبر شریف و یا ثوب بر آن، این‌ها در صدق حائل کافی نیست.

راجع به این مسأله باید عرض کنیم که ظاهرا اولین کسی که قائل شده به حرمت نماز جلوتر از قبر معصوم علیه السلام شیخ بهایی در حبل المتین است. البته برخی مثل مرحوم مجلسی و صاحب حدائقل از ایشان تبعیت کردند. ولی در بین قدماء این مطلب مطرح نبوده است. مستند این بزرگآن‌که قائل به حرمت نماز در جایی که جلوتر از قبر معصوم است شده‌اند برخی از روایات است که اهم آن روایتی است که شیخ طوسی در تهذیب جلد 2 صفحه 228 نقل می‌‌کند. متن تهذیب این است: روی محمد بن احمد بن داوود عن ابیه قال حدثنا محمد بن عبدالله الحمیری قال کتبت الی الفقیه أسأله عن الرجل یزور قبور الأئمة علیهم السلام هل یجوز له ان یسجد علی القبر أو لا و هل یجوز لمن صلی عند قبورهم ان یقوم وراء القبر و یجعل القبر قبلة و یقوم عنده رأسه و رجلیه و هل یجوز له ان یتقدم القبر و یصلی و یجعله خلفه‌ام لا؟ از سه مطلب سؤال کرد. محمد بن عبدالله حمیری گفت به فقیه که ظاهرا حضرت حجت علیه السلام و عجل الله تعالی فرجه الشریف است، نامه نوشتم و از ایشان سه سؤال مطرح کردم: سؤال اول این بود که آیا سجده بر قبر امام علیه السلام جایز است یا نه؟ سؤال دوم این‌که آیا کسی که نماز می‌‌خواند در کنار قبر امام علیه السلام جایز است پشت قبر نماز بخواند به نحوی که قبر قبله او بشود؟ سؤال سوم این است که جایز است جلوتر از قبر نماز خواند به نحوی که قبر شریف پشت سر او واقع بشود؟ فاجاب علیه السلام و قرأت التوقیع و منه نسخت اما السجود علی القبر فلایجوز فی نافلة و لافریضة و لازیارة بل یضع خده الایمن علی القبر. اما سجده بر قبر جایز نیست، گونه راستش را بر قبر بگذارد. و اما الصلاة فانها خلفه یجعله الأمام، ‌نماز می‌‌خواهد بخواند پشت سر قبر نماز بخواند که قبر جلوی او قرار بگیرد و لایجوز ان یصلی بین یدیه لان الامام لایتقدم و یصلی عن یمینه و شماله. نباید بر امام پیشی جست و تقدم یافت.

پس نماز خواندن جلوی قبر شریف جایز نیست بلکه برخی فرمودند که از این روایت استفاده می‌‌شود که نماز محاذی قبر شریف هم جایز نیست که این را بعدا توضیح خواهیم داد. فعلا بحث واقع می‌‌شود در سند این روایت. دو اشکال به سند این روایت وارد شده:

اشکال اول این است که گفته شده شیخ طوسی این حدیث را نقل می‌‌کند از محمد بن احمد بن داوود و در مشیخه تهذیب طریقی ذکر نکرده شیخ طوسی به محمد بن احمد بن داوود و لذا طریق شیخ به کتاب محمد بن احمد بن داوود مجهول است.

در جواب از این اشکال گفته شده که و لو در مشیخه تهذیب شیخ سند به محمد بن احمد بن داوود را ذکر نکرده و لکن خود ایشان در مشیخه گفته ما طرف مفصله‌مان را در کتاب فهرست ذکر می‌‌کنیم. در مشیخه حدودا سی و چهار مورد را ذکر کرده در حالی که در فهرست موارد بیشتری را ذکر کرده. و از جمله طریقش را به محمد بن احمد بن داوود قمی در فهرست بیان کرده. در فهرست می‌‌گوید اخبرنا بکتبه و روایاته جماعة منهم الشیخ المفید و الحسین بن عبیدالله و احمد بن عبدون عنه. این مطلب را در ترجمه محمد بن احمد بن داوود ذکر کرده.

مرحوم آقای بروجردی به این جواب اشکال کردند. فرمودند: سند مشیخه از ارسال خارج می‌‌کند روایات تهذیب را، اما سند فهرست از ارسال خارج نمی‌کند روایات تهذیب را. چون فهرست برای اخراج روایات تهذیب از ارسال نوشته نشده. در مشیخه شیخ طوسی فرموده ما این طرق را ذکر می‌‌کنیم تا روایات از ارسال خارج بشود.

باید ببینیم مقصود مرحوم آقای بروجردی از این اشکال چیست. به نظر ما مقصود مرحوم آقای بروجردی از این اشکال می‌‌تواند این باشد که ظهور ندارد این تعبیر در فهرست که اخبرنا بجمیع کتبه و روایاته در این‌که می‌‌خواهد سند ذکر کند به تفاصیل کتاب‌ها و روایات شخص بلکه این سند از باب تیمن و تبرک بوده. مثلا همین محمد بن احمد بن داوود قمی به شاگردانش گفته بوده اجزت لکم ان ترووا عنی جمیع کتبی و روایاتی بدون این‌که به این‌ها کتابی تحویل بدهد، ‌شاگردان ایشان هم به شاگردان بعدی مثلا شیخ مفید که شاگرد ایشان بوده به شیخ طوسی می‌‌گفته: اجزت لک ان تروی عنی جمیع کتب و روایات محمد بن احمد بن داوود قمی. و این مطلب نسبت به مشیخه تهذیب نمی‌اید چون آن‌جا تعبیر شیخ این است که ما این سند‌ها را ذکر می‌‌کنیم تا روایات از ارسال خارج می‌‌شود با ذکر تیمنی و تبرکی عام که حدیث از ارسال خارج نمی‌شود. اما در فهرست که ما قرینه نداریم که برای خروج روایات تهذیب از ارسال ذکر شده. مرحوم شهید ثانی می‌‌فرماید اکثر اجازات علماء از باب تیمن و تبرک بوده. و ما این مطلب را مفصلا بحث کردیم. قرائنی ذکر کردیم بر این‌که اجازات علماء بسیاریش به بنحو تیمن و تبرک بوده و فهرست هم از این مطلب مستثنی نیست.

اشکال دوم که ممکن است مقصود مرحوم آقای بروجردی باشد این است که اخبرنا بجمیع کتبه و روایاته معلوم نیست که به معنای روایات این شخص باشد. ممکن است به این معنا باشد که کتاب‌های این شخص و روایت این شخص از کتب اساتید خودش. و شاهد بر این احتمال این است که در فهرست این تعبیر اخبرنا بجمیع کتبه و روایاته را در اصحاب بلاواسطة ائمه که معمولا احادیث‌شان از ائمه بلاواسطه است ذکر نکرده. پس اخبرنا بجمیع کتبه و روایاته در مورد محمد بن احمد بن داوود قمی می‌‌شود خبر از کتب ایشان و از کتب اساتید ایشآن‌که ایشان طریق به آن کتب بود. حال باید ببینیم این حدیث که شیخ طوسی نقل می‌‌کند از کتاب محمد بن احمد بن داوود قمی نقل می‌‌کند که مشمول اخبرنا بکتبه بشود یا نه‌؟‌ این مطلبی که باید اثبات بشود.

اشکال دوم که به سند این روایت ذکر شده، این است که ظاهر کتبت الی الفقیه امام کاظم علیه السلام است. چون تعبیر فقیه برخی گفته‌اند ظهور دارد در امام کاظم و از القاب ایشان بوده. حمیری نمی‌تواند خودش نویسنده این نامه به امام کاظم باشد چون زمان او معاصر زمان غیبت صغری بوده. و لذا سند مشتمل بر سقط خواهد بود.

مرحوم آقای خوئی این اشکال دوم را پذیرفته. فرموده الانصاف ان هذه المناقشة فی محلها چون یا ظهور دارد الفقیه در اراده امام کاظم علیه السلام یا لااقل مجمل است. مجمل هم که بشود احتمال ارسال در این روایت مانع از استدلال به آن خواهد بود. و شاهد بر این‌که مراد از الفقیه امام کاظم علیه السلام است این است که در روایت دارد فاجاب و قرأت التوقیع و منه نسخت، اگر مکاتبه بین حمیری و بین امام حجت بود خود حمیری می‌‌شد صاحب توقیع، چه معنا دارد که تعبیر کند فاجاب و قرأت التوقیع و منه نسخت؟ و مؤید دیگر هم این است که مکاتبات حمیری با امام حجت علیه السلام در کتاب الغیبة شیخ طوسی یا در کتاب احتجاج ذکر شده و این روایت جزء آن‌ها نیست. و لذا مرحوم آقای خوئی هم این اشکال دوم سندی را پذیرفتند.

آقای سیستانی راجع به اشکال اول فرمودند به نظر ما ظاهر نقل شیخ این است که از کتاب محمد بن احمد بن داوود قمی نقل کرده شیخ طوسی و لذا از این حیث اشکالی در سند نیست. چون شیخ طوسی در ترجمه محمد بن احمد بن داوود قمی می‌‌گوید له کتاب مزار کبیر حسن. این تعبیر حسن نشان می‌‌دهد که شیخ طوسی کتاب مزار را دیده بوده و پیش او بوده.

شاهد دیگر بر این‌که کتاب داوود قمی نزد شیخ طوسی بوده این است که روایات زیادی را از کتاب ایشان نقل می‌‌کند در کتاب تهذیب و این روایات در کتاب دیگر معمولا نبوده. بله، در مشیخه تهذیب ایشان سندش را به کتاب ابن داوود قمی ذکر نمی‌کند چون روایات مزار را علماء در سندش تسامح می‌‌کردند. خود شیخ طوسی کتاب مصباح المتهجد را که کتاب دعاء و زیارت است نوشته، روایاتش را مرسل نقل کرده. مهم این است که شیخ طوسی در فهرست به کتاب ابن داوود قمی سند صحیح دارد از طریق شیخ مفید، احمد بن عبدون حسین بن عبیدالله و در تهذیب هم که گفته بدأ‌ سند به هر کسی بکنم از کتاب او نقل می‌‌کنم و فرض این است که کتاب او نزد شیخ طوسی بوده.

بله، گاهی شیخ طوسی که نقل می‌‌کند و بدأ سند می‌‌کند به یک شخصی ممکن است کتابش نزد شیخ طوسی نباشد ولی اعتماد می‌‌کند به نقل دیگران. مثلا کافی به سند خودش از زرعه از سماعه حدیثی نقل می‌‌کند، شیخ طوسی خودش کتاب زرعه پیشش نیست ولی اعتماد می‌‌کند به نقل کافی و لذا بدأ سند می‌‌کند در تهذیب به زرعه. این معنایش این نیست که خودش کتاب زرعه را دیده اعتماد کرده به نقل کافی. ولی کتاب مزار ابن داوود قمی با این قرائنی که گفتیم پیش شیخ طوسی بوده و لذا از کتاب او نقل کرده کتاب هم که به سند صحیح به ایشان رسیده. و لذا اشکال اول وارد نیست.

آقای سیستانی فرمودند راجع به اشکال دوم ما قبول نداریم که مراد از فقیه امام کاظم علیه السلام است و این اشکال محقق همدانی که مرحوم آقای خوئی هم از ایشان تبعیت کرده وارد نیست. و لکن در عین حالی که مراد از کتبت الی الفقیه امام حجت علیه السلام است، اما به نظر ما ظهوری ندارد که جواب هم از امام حجت است شاید جواب از فقهائی بوده که در اطراف حسین بن روح بودند و مسائل ساده را آن‌ها جواب می‌‌دادند با قرائنی که مطرح می‌‌شود.

و ان‌شاءالله در جلسه آینده راجع به این مطلب بحث خواهیم کرد.

و الحمد لله رب العالمین.

## جلسه 86-438

**دو‌شنبه - 26/12/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در روایاتی بود که به آن‌ها استناد شده بود بر این‌که نمازگزار نباید جلوتر از قبر معصوم علیه السلام بایستد و نماز بخواند.

اولین روایت روایتی بود که شیخ طوسی در تهذیب نقل کرد از محمد بن احمد بن داوود که از اجلاء اصحاب است و نجاشی در حق او گفته است شیخ هذه الطائفة و عالمها و شیخ القمیین فی وقته و فقیههم. ایشان نقل می‌‌کند از پدرش احمد بن داوود قمی که راجع به او هم نجاشی گفته است کان ثقة ثقة و همین‌طور شیخ در حق او گفته است کان ثقة کثیر الحدیث. احمد بن داوود قمی گفته حدثنا محمد بن عبدالله الحمیری قال کتبت الی الفقیه علیه السلام که در ضمن نامه به امام عصر سلام الله علیه سؤال کردند از جواز تقدم بر قبر معصوم و نماز جلوتر از قبر معصوم که در جواب امام علیه السلام نوشتند اما الصلاة فانها خلفه یجعله الأمام و لایجوز ان یصلی بین یدیه، ‌نباید جلوتر از قبر امام علیه السلام نماز بخواند لان الامام لایتقدم و یصلی عن یمینه و شماله، ولی در کنار قبر امام علیه السلام و مساوی قبر او نماز خواندن اشکال ندارد.

دو اشکال راجع به سند این روایت مطرح شد:

اشکال اول این بود که گفته شد که شیخ طوسی در مشیخه تهذیب سندش را به کتاب محمد بن احمد بن داوود قمی ذکر نکرده. در جواب گفته‌اند که درست است و لکن در فهرست سندش را ذکر کرده و سندش صحیح است. مرحوم آقای بروجردی فرمودند این کافی نیست. در مشیخه شیخ طوسی فرموده است ما این طرق را ذکر می‌‌کنیم تا روایات از ارسال خارج بشود اما در فهرست این را نفرمودند.

ما راجع به این فرمایش مرحوم آقای بروجردی دو احتمال می‌‌دهیم:

احتمال اول این است که ایشان بخواهند بفرمایند که سند فهرست ممکن است از باب تیمن و تبرک باشد و این اشکالی است که ما بارها مطرح کردیم. خلاصه این اشکال این است که انسان وقتی تتبع می‌‌کند در کتاب فهرست قرائنی پیدا می‌‌کند که این تعبیر مکرر شیخ طوسی در فهرست راجع به افراد مختلف که اخبرنا بجمیع کتبه و روایاته فلان عن فلان، نمی‌تواند طریق باشد به تفاصیل کتب و روایات این افراد. چون در موارد متعدده‌ای قرینه هست که تمام این کتاب‌ها را شیخ طوسی به دستش نرسیده و اطلاعی بر آن‌ها نداشته در عین حال می‌‌گوید اخبرنا بجمیع کتبه و روایاته. اگر معنای اخبرنا بجمیع کتبه و روایاته این باشد که ما از این طریق به تمام کتب این شخص بلکه به نسخه معتبره از این کتب و تمام روایات این شخص سند داریم، دیگه این تعبیر که همه کتاب‌های او به دست ما نرسیده معنا پیدا نمی‌کند.

مثلا ایشان در ترجمه محمد بن ابی عمیر می‌‌گوید له مصنفات کثیرة‌ و ذکر ابن بطة ان له اربع و تسعین کتابا، ‌ابن بطه گفته که نود و چهار کتاب داشته ابن ابن عمیر، این ظاهرش این است که من اطلاع ندارم در عین حال می‌‌گوید اخبرنا بجمیع کتبه و روایاته جماعة عن ابن بابویه عن ابیه عن سعد عن ابراهیم بن هاشم عنه. یا در مورد علی بن حسن بن فضال می‌‌گوید قیل له ثلاثون کتابا، ‌گفته شده که ایشان سی کتاب دارد یعنی من نمی‌دانم در عین حال بعدش می‌‌گوید اخبرنا بکتبه و روایاته احمد بن عبدون عن الزبیری عنه. یا در ترجمه علی بن حسن طاطری می‌‌گوید قیل ان کتبه اکثر من ثلاثین کتابا بعد بلافاصله می‌‌گوید اخبرنا بها کلها احمد بن عبدون عن الزبیری عن علی بن الحسن بن الفضال عنه.

اصلا خلاف عادت است که این همه کتاب در فهرست نام ببرد، اجمالا و تفصیلا، سند‌های متعدد به این‌ها ذکر بکند و مقصود این باشد که تمام این سند‌ها سند به نسخه‌های این کتاب‌ها بوده و سند به تفاصیل روایات این‌ها بوده، ‌این خیلی غیر متعارف است.

و لذا اشکال آقای بروجردی با این بیان تمام می‌‌شود که سند فهرست ظهور ندارد در این‌که سند به نسخه کتابی بوده که شیخ طوسی از او نقل می‌‌کند. ابن داوود قمی به شاگردانش گفته اجزت لکم ان ترووا عنی جمیع کتبی و روایاتی، ‌شاگردان ایشان هم به شیخ طوسی این اجازه را دادند اما کتاب ابن داوود قمی کجاست، نسخه معتبره‌اش کجاست خود شیخ طوسی باید برود تحقیق کند و پیدا کند. پس این سند سند به نسخه‌ای نیست که شیخ طوسی از او نقل می‌‌کند.

این بیان اول در اشکال مرحوم آقای بروجردی. بیان دوم این است که بگوییم ایشان فرمودند اخبرنا بجمیع کتبه و روایاته نسبت به روایات اگر بخواهد سنجیده شود، در صورتی قابل تطبیق بر این روایت تهذیب است که شیخ طوسی از ابن داوود قمی نقل می‌‌کند که مراد این باشد که روایاتی که به دست شیخ طوسی رسیده یا شیخ طوسی در کتابش نقل کرده، و لکن معلوم نیست مراد از روایات این باشد. شاید مراد کتاب‌هایی باشد که ایشان از مشایخش روایت کرده که استظهار بعضی مثل آقای سیستانی است. پس روایاته بدرد سند این روایت نمی‌خورد. می‌‌ماند اخبرنا بکتبه. اخبرنا بکتبه در صورتی قابل استناد است که بدانیم شیخ طوسی از کتاب ابن داوود قمی نقل می‌‌کند اما اگر شیخ طوسی از کتاب دیگران نقل کرده باشد که آن‌ها از ابن داوود قمی نقل کردند، دیگه اخبرنا بکتبه شامل آن نمی‌شود.

آقای سیستانی تلاش کردند ثابت کنند که شیخ طوسی از کتاب ابن داوود قمی نقل می‌‌کند. البته ایشان فرمودند صرف این‌که شیخ طوسی در تهذیب بدأ سند کند به یک شخصی معنایش این نیست که از کتاب او مستقیم نقل می‌‌کند و لکن این‌جا قرینه داریم که از کتاب ابن داوود قمی مستقیم نقل کرده که قرینه‌اش یکی این بود که در فهرست می‌‌گوید له کتاب مزار کبیر حسن. توصیف کتاب او به حسن نشان می‌‌دهد کتاب او را دیده.

دو اشکال به فرمایش آقای سیستانی در این‌جا وارد است:

اشکال اول این است که صرف این‌که کتاب ابن داوود قمی دست شیخ طوسی بوده، کافی نیست برای تصحیح این نسخه‌ای که شیخ طوسی از آن کتاب نقل می‌‌کند مگر این‌که ثابت کنیم که این طریق شیخ طوسی در فهرست از باب تیمن و تبرک نبوده بلکه مشایخش از ابن داوود قمی این نسخه کتاب را گرفته بودند و تحویل شیخ طوسی داده بودند در حالی که خود آقای سیستانی را قبول ندارند، ‌نظرشان این است که ممکن است از باب تیمن و تبرک باشد.

اشکال دوم به ایشان این است که چرا می‌‌فرمایند صرف بدأ سند در تهذیب دلیل بر این نیست که شیخ طوسی از کتاب این شخص مستقیم نقل می‌‌کند؟ خود شیخ طوسی در مشیخه تعبیر می‌‌کند می‌‌گوید و اقتصرنا من ایراد الخبر علی الابتداء بذکر المصنف الذی اخذنا الخبر من کتابه، ما بدأ سند می‌‌کنیم به آن مؤلفی که کتاب او را مستند قرار دادیم و از کتاب او حدیث را نقل کردیم.

شاهدی که ایشان آوردند که گاهی شیخ طوسی بدأ سند می‌‌کند به یک راوی در حالی که کتاب آن راوی پیشش نبوده شاهدشان این است که راجع به احمد بن محمد بن عیسی ایشان فقط به کتاب نوادرش سند دارد در حالی که از غیر کتاب نوادر هم نقل می‌‌کند و بدأ سند می‌‌کند به احمد بن محمد بن عیسی. این نشان می‌‌دهد که اعتماد کرده به نقل کافی یا نقل سعد بن عبدالله یا دیگران و اعتقاد پیدا کرده که این‌ها از کتاب احمد بن محمد بن عیسی این حدیث را گرفتند و ایشان هم به اعتماد آن‌ها بدأ سند کرده به احمد بن محمد بن عیسی.

در حالی که این شاهد درست نیست. شیخ طوسی در مشیخه چند سند ذکر می‌‌کند راجع به احمد بن محمد بن عیسی. در صفحه 72 مشیخه و در صفحه 74 سه سند ذکر می‌‌کند یک سند به کتاب نوادر است اما دو سند دیگرش به جمله‌ای از روایاتی است به مجموعه و بخشی از روایاتی است که از احمد بن محمد بن عیسی نقل می‌‌کند. می‌‌گوید و من جملة‌ ما رویته عن احمد بن محمد بن عیسی فقد رویته عن فلان عن فلان.

به نظر ما حل این اشکال مرحوم آقای بروجردی این است که بگوییم بله ما قبول داریم که شیخ طوسی سند که ذکر می‌‌کند در تهذیب ظهور ندارد در سند به این کتاب که شیخ طوسی از او نقل می‌‌کند اما وقتی که شیخ طوسی اسناد جزمی می‌‌دهد این کتاب را به ابن داوود قمی و محتمل است که این کتاب مشهوری بوده یا مقدمات حسیه واضحه‌ای بوده که شیخ طوسی قطع پیدا کرده که این نسخه ابن داوود قمی نسخه معتبره است ما اعتماد می‌‌کنیم به نقل شیخ طوسی، خبر ثقه است، اصالة الحس جاری می‌‌کنیم در نقل او که ان‌شاءالله از حدس و اجتهاد نبوده که این کتاب را و این نسخه کتاب را نسبت داده به ابن داوود قمی و همین مقدار برای ما کافی است.

اما اشکال دوم به سند این روایت اشکالی بود که محقق همدانی و به تبع ایشان مرحوم آقای خوئی مطرح کردند که فرمودند فقیه لقب امام کاظم علیه السلام بوده و حمیری که نمی‌تواند بلاواسطه از امام کاظم علیه السلام نقل بکند پس سند مشتمل بر سقط است، ‌سقط دارد این سند.

این اشکال واقعا عجیب است. وقتی که نجاشی در رجالش صفحه 354 صریحا می‌‌گوید که حمیری کاتب صاحب الامر علیه السلام و سأله مسائل فی ابواب الشریعة و همین‌طور شیخ طوسی در کتاب الغیبة و مرحوم طبرسی در کتاب الاحتجاج مکاتبات زیادی را از حمیری نقل می‌‌کنند به امام زمان. اتفاقا در جلد 2 احتجاج صفحه 490 همین روایت را مطرح می‌‌کند به عنوان روایت حمیری از امام زمان علیه السلام قبلش هم در صفحه 485 مطرح کرده و فی کتاب آخر لمحمد بن عبدالله الحمیری الی صاحب الزمان من جواب مسائله التی سأله عنها فی سنة سبع و ثلاث‌مأة.

این‌که بگوییم به امام عصر فقیه نمی‌گفتند این اتفاقا خلاف آنی که در کتاب الغیبة آمده. در کتاب الغیبة ‌مطرح کرده که کتابی حمیری مشتمل بر توقیعات جمع کرد فرستاد به حسین بن روح. سؤال کرد هل هی جوابات الفقیه او جوابات الشلمغانی. آیا این جواب‌ها که در این توقیعات است جوابات فقیه است یعنی جواب امام عصر سلام الله علیه است یا جواب‌های شلمغانی است چون شلمغانی گفته است من این‌ها را جواب داده‌ام.

پس این‌که در این روایت حمیری می‌‌گوید کتبت الی الفقیه ظاهرش این است که به امام عصر سلام الله علیه نوشته. در ادامه هم می‌‌گوید فأجاب.

و اینی که گفتند تعبیر به این‌که و قرأت التوقیع و نسخت منه این نمی‌سازد با این‌که حمیری خودش صاحب توقیع باشد این درست نیست. اولا:‌ چه اشکالی دارد. توقیع از ناحیه مقدسه فرستاده می‌‌شد توسط این نواب خاص به وکلائی که در بلاد مختلف بودند که شیخ طوسی در کتاب الغیبة‌ می‌‌گوید کانت ترد علیهم التوقیعات افرادی بودند که توقیعات امام علیه السلام ابتداء به دست این‌ها می‌‌رسید و از طریق این‌ها به افراد رسانده می‌‌شد. ممکن است آن وکیل حضرت در قم که این توقیع به دستش رسیده به حمیری نشان داده و گفته استنساخ کن از این توقیع، اصل توقیع پیش من بماند.

ثانیا: این قابل حمل است که بگوییم و قرأت التوقیع و نسخت منه کلام ابن داوود قمی بوده، کلام احمد بن داوود قمی بوده نه کلام حمیری. این‌ها قرینه نمی‌شود که از ظهور واضح کتبت الی الفقیه که حمیری می‌‌گوید و معنایش این است که به امام عصر علیه السلام نامه نوشتم رفع ید بکنیم.

و لذا این دو اشکال سندی درست نیست.

آقای سیستانی دو اشکال دیگر مطرح کردند:

اشکال اول ایشان این است که فرمودند بله کتبت الی الفقیه یعنی کتبت الی الامام الحجة علیه السلام و لکن جواب‌هایی که توسط نواب اربعه به افراد داده می‌‌شد همه‌اش از امام زمان علیه السلام نبود، یک سریش را خود نواب اربعه مثل حسین بن روح جواب می‌‌دادند، اگر مسائل فقهی با مشورت فقهائی که در اطراف‌شان بودند جواب می‌‌دادند و مسائل سخت را می‌‌فرستادند خدمت امام عصر سلام الله علیه و جواب از امام عصر می‌‌گرفتند.

ایشان استشهاد می‌‌کند برای این مطلب به یک جریانی که شیخ طوسی در کتاب الغیبة نقل می‌‌کند. در کتاب الغیبة شیخ طوسی نقل می‌‌کند در صفحه 306 که یکی از علماء به نام ابی غالب احمد بن محمد بن سلیمان زراری با همسرش اختلاف داشت، ابوجعفر محمد بن احمد زجوزجی به او گفت:‌ نامه‌ای بنویس به ناحیه مقدسه و التماس دعا داشته باش. ایشان هم می‌‌گوید نامه‌ای نوشتم مشکلات خودم را گفتم و با ابوجعفر رفتیم نزد محمد بن علی که واسطه میان ما و حسین بن روح بود. نامه را به ایشان دادیم گفتیم بفرست برای حسین بن روح. محمد بن علی نامه را از ما گرفت ولی جواب طول کشید نیامد. ایشان می‌‌گوید رفتم سراغ محمد بن علی گفتم من ناراحتم قد ساءنی تاخر الجواب عنی، ایشان گفت لایسوءک هذا فانه احب لی و لک و اومأ الیّ، بعد به من اشاره کرد گفت ان الجواب ان قرب کان من جهة الحسین بن روح رضی الله عنه و ان تاخر کان من جهة الصاحب علیه السلام. اگر جواب زود بیاید معنایش این است که حسین بن روح خودش جواب داده اگر دیر بیاید امام عصر سلام الله علیه جواب دادند. آقای سیستانی فرمودند این قرینه بر این می‌‌شود که همه جواب‌ها در توقیعات از امام عصر سلام الله علیه نبوده بعضی هایش از نواب اربعه مثل حسین بن روح بوده. این‌جا هم شاید این جواب در این روایت در بحث نماز جلوتر از قبر معصوم علیه السلام اجتهاد فقهائی بوده که اطراف حسین بن روح بودند و آن‌ها جواب دادند که برای ما حجیت ندارد، یا اجتهاد خود حسین بن روح برای ما حجیت ندارد.

ایشان با استشهاد می‌‌کنند می‌‌فرمایند در کتاب الغیبة تعابیری حمیری در نامه به حسین بن روح مطرح می‌‌کند که معلوم می‌‌شود انتظار دارد جواب را فقهائی بدهند که اطراف او هستند. مثلا در صفحه 230 کتاب الغیبة حمیری خطاب به حسین بن روح می‌‌گوید و قبلک اعزک الله فقهاء انا محتاج الی اشیاء تسأل لی عنها از این فقهائی که اطراف شما هستند نیاز دارم سؤال بکنی از این مسائل شرعیه و به من بیان کنی. یا در صفحه 231 دارد فرأیک ادام الله عزک بالتفضل علی بمسألة من تثق به من الفقهاء. یا در صفحه 232 دارد و احتجت ادام الله عزک ان تسأل لی بعض الفقهاء. و لذا اشکال این است که جواب در این روایت معلوم نیست از امام عصر سلام الله علیه باشد. شاید از حسین بن روح باشد که برای ما حجیت ندارد.

اشکال دوم آقای سیستانی هم این است که بر فرض این روایت از امام عصر سلام الله علیه باشد، و لکن اصحاب از این روایت اعراض کردند، ‌فتوی ندادند به مضمون این روایت، اصلا مطرح نشده مضمون این روایت در کلمات قدماء. و این‌که مرحوم آقای حکیم در مستمسک فرمودند اعراض شاید از دلالت این روایت باشد که اصحاب حمل بر کراهت کرده باشند، اعراض از دلالت که موجب وهن حدیث نیست اعراض از سند موجب وهن است. آقای سیستانی فرمودند این درست نیست. مشهور قدماء اصلا کراهت را هم مطرح نمی‌کردند. همان‌طور که از مقنعه شیخ مفید صفحه 151 استفاده می‌‌شود.

به نظر ما هیچ‌کدام از این دو اشکال آقای سیستانی هم وارد نیست. اما این‌که ایشان فرمود شاید جواب از حسین بن روح بوده، انصافا این درست نیست. وقتی که حمیری می‌‌گوید کتبت الی الفقیه یعنی کتبت الی الامام العصر علیه السلام بعد می‌‌گوید فأجاب و قرأت التوقیع و نسخت منه این ظاهرش این است که شهادت می‌‌دهد که جواب از امام عصر سلام الله علیه بوده. و توقیعات در زمان قدیم مشهور بوده که از طرف امام حجت علیه السلام است. اتفاقا در همان توقعیات حمیری که در کتاب الغیبة مطرح کرده می‌‌گوید سؤال کنید هل هی جوابات الفقیه أو جوابات الشلمغانی؟ هل هی جوابات الفقیه یعنی چه؟ یعنی جوابات امام عصر سلام الله علیه. که در جواب آمد قد وقفنا علی هذه الرقعة و ما تضمنته و جمیعه جوابنا.

و اما این‌که گاهی حسین بن روح از نزد خودش جواب می‌‌داده، معلوم نیست آن‌ها نامش توقیع بوده، التماس دعا داشتند، نواب اربعه هم شاید مأذون بودند جواب از پیش خودشان بدهند و دعا بکنند به نیابت از امام عصر سلام الله علیه. کما این‌که در همان قضیه ابی غالب زراری مطرح شده.

این‌که ایشان فرموده در توقیعات حمیری تعابیری بود که با امام عصر سلام الله نمی‌ساخت، و قبلک اعزک الله فقهاء و امثال آن تعبیر شده بود، این مهم نیست. ما که قبول داریم سؤال حمیری متوجه حسین بن روح بود، و لکن این تعبیر کنایه از این بود که از امام جواب بگیر. احتجت ان تسأل لی بعض الفقهاء کنایه از امام عصر سلام الله بود.

علاوه بر این‌که ربطی به این روایت تهذیب ندارد در روایت تهذیب که این مطلب نیامده. حمیری مستقیم می‌‌گوید کتبت الی الفقیه فأجاب. حالا در آن توقیعات حمیری که در کتاب الغیبة مطرح شده تعابیری است که موهم این است که از فقهاء اطراف حسین بن روح سؤال شده بر فرض درست باشد ربطی به این روایت ندارد که در بحث ما مطرح است.

علاوه بر این‌که بر فرض این جواب‌ها را حسین بن روح بدهد احتمال نمی‌دهیم که بدون اذن امام جواب داده باشد. اتفاقا صدوق در کمال الدین روایتی نقل می‌‌کند از محمد بن ابراهیم بن اسحاق که از مشایخ صدوق است و صدوق از او زیاد نقل حدیث کرده و بارها گفته رضی الله عنه که این اماره این است که ثقه بوده نزد شیخ صدوق. محمد بن ابراهیم بن اسحاق می‌‌گوید من از شیخ حسین بن روح مطلبی شنیدم فعدت الیه من الغد فردا رفتم پیش او در دلم می‌‌گفتم شاید این مطالب را از پیش خودش گفته باشد، فابتدأنی ابتداء‌ به کلام کرد گفت یا محمد بن ابراهیم لئن أخرّ من السماء فتخطفنی الطیر او تهوی به الریح فی مکان سحیق احب لی من ان اقول فی دین الله برأیی او من عند نفسی بل ذلک عن الاصل و مسموع من الحجة صلوت الله و سلامه علیه. اصلا ظاهر حال حسین بن روح و یا بقیه نواب اربعه به عنوان نائب خاص امام این بود که این احکام شرعیه را از پیش خودشان نمی‌گفتند به عنوان توقیعات.

و لذا این اشکال آقای سیستانی وارد نیست. اما اشکال اعراض ان‌شاءالله در جلسه آینده مطرح می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

## جلسه 87-439

**سه‌شنبه - 27/12/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به تقدم در نماز بر قبر معصوم علیه السلام بود.

نقل کردیم از برخی از بزرگان مثل شیخ بهایی و مرحوم مجلسی و صاحب حدائق که فرمودند حرام است انسان جلوتر از قبر معصوم نماز بخواند. استدلال شده بر این مطلب به برخی از روایات:

اولین روایت روایتی است که شیخ طوسی در تهذیب نقل می‌‌کند از حمیری که در این روایت حمیری تعبیر شده:‌ اما الصلاة فانها خلفه و یجعل القبر أمامه و لایجوز ان یصلی بین یدیه.

راجع به سند این روایت اشکال‌هایی مطرح شد که جواب دادیم. آخرین اشکال که آقای سیستانی مطرح کردند این بود که این روایت معرض‌عنها است، قدماء‌ از این روایت اعراض کردند.

در کتاب مستمسک مرحوم آقای حکیم این اشکال را مطرح کرده و جواب داده. فرموده: اعراض از یک روایت در صورتی موهن روایت است که ما بدانیم از سند روایت اصحاب اعراض کردند. این منشأ می‌‌شود ظن نوعی به عدم صدور روایت پیدا بکنیم و حجیت خبر ثقه با فرض ظن نوعی به خطأ او اعتبار ندارد. اما این‌جا ممکن است که اعراض از سند نباشد اعراض از دلالت باشد و اصحاب این روایت را حمل بر کراهت کرده باشند. حجیت ظهور چون مشروط نیست به عدم ظن نوعی به خلاف اعراض مشهور از ظهور و دلالت هر چند موجب ظن نوعی به عدم اراده ظهور بشود، اما لطمه‌ای به حجیت ظهور نمی‌زند.

آقای سیستانی در جواب فرمودند: ما به کلمات قدماء از جمله کلام شیخ مفید در مقنعه که رجوع می‌‌کنیم می‌‌بینیم اصلا بحث نماز جلوتر از قبر معصوم مطرح نشده با این‌که مثلا شیخ مفید در صفحه 151 مقنعه راجع به نماز در مقابر ائمه بحث کرده فرموده لاتجوز الصلاة الی شیء من القبور حتی یکون بین الانسان و بینه حائل و قد قیل انه لابأس بالصلاة الی قبلة‌ فیها قبر الامام و الاصل ما ذکرنا و یصلی الزائر مما یلی رأس الامام فهو افضل من ان یصلی الی القبر من غیر حائل بینه و بینه علی حال. اما ایشان راجع به تقدم بر قبر امام در هنگام نماز سخنی نگفته. پس اعراض از سند این روایت است نه از دلالت آن.

به نظر ما این اشکال هم قابل جواب است. برای این‌که اولا: ما از نظر مبنایی خبر ثقه را حجت می‌‌دانیم و لو با ظن نوعی به خلاف آن چون صحیحه حمیری اطلاقش اقتضاء می‌‌کند که خبر ثقه حجت باشد. فرمود العمری ثقتی فما ادی الیک عنی فعنی یؤدی و ما قال لک عنی فعنی یقول فاسمع له و اطع فانه الثقة المأمون. بله، کسانی مثل آقای سیستانی که خبر ثقه را مشروط می‌‌دانند حجیتش را به این‌که وثوق به صدور پیدا کنیم یا کسانی مثل مرحوم آقای صدر می‌‌گویند لااقل ظن نوعی به خلافش نباید پیدا کنیم، اعراض مشهور را از سند موهن می‌‌دانند اما ما حجیت خبر ثقه را مطلق می‌‌دانیم فقط وثوق نوعی به خلافش نباید پیدا کنیم.

و از طرف دیگر این‌که آقای سیستانی فرمود قدماء اعراض کردند از این روایت از جهت صغروی این هم ثابت نیست. چون مسألة عام البلوی که معلوم نیست بوده این مسأله که بخواهند با عدم تعرض به آن بفهمانند به مردم که از متن این حدیث و از سند این حدیث اعراض کردند. عدم ذکر است. یک وقت فتوی به جواز صلات جلوتر از قبر معصوم می‌‌دانند این می‌‌شد اعراض اما این‌که متعرض این مسأله نشدند عام البلوی که معلوم نیست این مسأله بوده، چون شاید مردم عادتا جلوتر از قبر معصوم نماز نمی‌خواندند یا این‌که فقهائی که این روایت را دیده بودند از آن کراهت فهمیده بودند و لذا دیدند مسأله‌ای نیست که به دیگران هم مطرح کردند و متنبه کنند دیگران را. و لذا این اعراض ثابت نمی‌شود.

و لذا سند این روایت به نظر ما تمام است.

اما دلالت روایت: دلالت روایت سه احتمال در آن هست:

یکی این‌که تعبیری که در روایت آمده که و یجعله الامام، این را با کسر همزه بخوانیم بگوییم این روایت مفادش این است که و اما الصلاة فانها خلفه یجعله الإمام و مقصود این باشد که فرض کند قبر امام را خود امام یعنی یفرضه انه هو الامام المعصوم. فرض کند قبر امام خود امام است، ‌چطور جلوتر از امام انسان واقع نمی‌شود و نماز نمی‌خواند جلوتر از امام، ‌جلوتر از قبر امام هم نماز نخواند.

احتمال دوم این است که بگوییم باز یجعله الامام به کسر همزه است و لکن مراد این است که یجعله و یفرضه امام الجماعة، فرض کند قبر امام مثل امام جماعت است. چه جور اگر جلوتر از امام جماعت بایستی و نماز جماعت اقتداء کنی جماعتت باطل است این‌جا هم نمازت باطل می‌‌شود اگر جلوتر از قبر اما بایستی.

احتمال سوم این است که یجعله الأمام با فتح همزه بخوانیم یعنی فانها خلفه، ‌نماز خلف قبر بخوانیم پشت قبر بخوانیم و یجعله الأمام و قبر شریف معصوم را جلوی خودمان قرار بدهیم.

این سه احتمال.

اما طبق احتمال اول که و یجعله الإمام یعنی و یفرض انه الامام المعصوم، اشکال این است که این عرفیت ندارد که بیایند تعبیر کنند شما نماز بخوانی پشت قبر معصوم چون فرض کنی که قبر معصوم همان امام است. آخه این عرفیت ندارد که بیایند تنزیل کنند قبر معصوم را منزله خود معصوم. صرف این‌که ما فرض کنیم قبر معصوم خود معصوم است که ثمره‌ای بر آن مترتب نیست. اگر تقدم بر قبر معصوم در نماز جایز نیست این دیگه احتیاج ندارد که ما فرض کنیم قبر معصوم همان معصوم است، و یجعله الامام. یک وقت خود روایت می‌‌گفت فهو کالامام نفسه اشکالی نداشت اما این‌که بگویند یجعله الامام شما فرض کنید این قبر همان امام معصوم است این رکاکت دارد.

علاوه بر این‌که مگر جلوتر از امام معصوم نماز خواندن در زمان حیات امام مستلزم بطلان صلات بوده تا جلوتر از قبر امام نماز خواندن مستلزم بطلان صلات باشد. بله اگر هتک امام باشد بحث دیگری است اما غالبا هتک امام حساب نمی‌شود. پس این احتمال اول عرفی نیست.

احتمال دوم این بود که بگوییم و یجعله الامام یعنی قبر شریف معصوم را به منزله امام جماعت قرار می‌‌دهد همان‌طور که تقدم بر امام جماعت موجب بطلان جماعت است بلکه اگر عمدی باشد موجب بطلان نماز هم هست تقدم بر قبر معصوم هم موجب بطلان نماز است. تعلیل درست می‌‌شود که لان الامام لایتقدم یعنی لان امام الجماعة لایتقدم ولی باز هم عرفیت ندارد که ما فرض کنیم این قبر امام جماعت است، آخه این چه فرضی است که فرض کنیم؟ حکم شرعی اگر این است که تقدم بر قبر معصوم در نماز جایز نیست این حکم شرعی را بیان می‌‌کنند. این‌که من فرض کنم این قبر همان امام جماعت من است، این عرفیت ندارد، ‌رکاکت دارد.

می‌ماند احتمال سوم. احتمال سوم این بود که بگوییم و یجعله الأمام فانها خلفه، نماز خلف قبر شریف است و باید مصلی قبر شریف را جلوی خودش قرار بدهد، ‌این عبارت عبارت متینی است و خالی از رکاکت است، ‌عبارت سلیسی است. و لکن تناسب ندارد این تعلیل با حکم الزامی که فرمود فان الامام لایتقدم. بفرماید نماز را خلف قبر شریف بخوانید و یجعله الأمام، قبر شریف را جلوی خودتان قرار بدهید نه پشت سر خودتان، ‌چرا؟ در تعلیل بفرماید که لان الامام لایتقدم، ‌چون بر امام نباید تقدم جست، ‌خب چرا نباید بر امام تقدم جست؟ مگر حرام است کسی جلوتر از امام بایستد در زمان حیاتش؟ یک وقت می‌‌فرمود لان قبر الامام لایتقدم، خب بیان یک کبرایی بود اما نفرمود لان قبر الامام لایتقدم فرمود لان الامام لایتقدم، چون بر امام نباید تقدم جست، خب این تناسب ندارد با حکم الزامی چون بر خود امام معصوم کسی جلوتر بزند، جلوتر از امام معصوم بایستد و لو در نماز اگر مستلزم هتک امام معصوم نباشد که قطعا این حرام نیست و موجب بطلان نماز نیست. این تعلیل تناسب با حکم الزامی ندارد. و لذا می‌‌شود یک حکم تأدبی.

و ما طبق این روایت قائل می‌‌شویم به این‌که جلوتر از قبر امام معصوم نماز خواندن مکروه است حالا یا به معنای این‌که قلت ثواب دارد یا اصلا به این معنا که خود این تقدم حزازت دارد، مبغوضیت غیر شدیده دارد و این موجب بطلان نماز نمی‌شود. پس استدلال به این روایت بر حرمت تقدم بر قبر معصوم در نماز تمام نیست.

اما روایت دوم: روایت دوم روایت احتجاج است جلد 2 صفحه 490. در روایت احتجاج همین روایت حمیری را نقل می‌‌کند اما تعبیر این است:‌ و اما الصلاة فانه خلفه و یجعل القبر أمامه و لایجوز ان یصلی بین یدیه و لا عن یمنیه و لا عن یساره لان الامام لایتقدم و لایساوی. امتیاز این روایت احتجاج این است که نهی از نماز مساوی با قبر امام علیه السلام را هم می‌‌کند.

دلالت این روایت تمام است و لکن سندش ضعیف است چون هم مرسل است و اعتبار ندارد و هم این‌که قطعا این روایت با روایت تهذیب یکی است احتمال تعدد روایت در آن نیست و متنش با روایت تهذیب مختلف است. آن‌جا دارد و یصلی عن یمینه و یساره ولی این‌جا ندارد و لا عن یمینه و لا عن یساره لان الامام لایتقدم و لایساوی.

روایت سوم روایت هشام بن سالم است که در کامل الزیارات نقل می‌‌کند عن ابی عبدالله علیه السلام فی حدیث اتاه رجل فقال له یابن رسول الله هل یزار والدک قال نعم و یصلی عنده و قال یصلی خلفه و لایتقدم علیه. این روایت هم نهی کرده از نماز جلوتر از قبر امام معصوم.

دلالت روایت تمام است. عمده اشکال در سندش است. چون در سندش عبدالله بن عبدالرحمن اصم قرار گرفته و نجاشی او را تضعیف کرده. حتی اگر ما بگوییم که رجال کامل الزیارات ثقه هستند که نظر سابق مرحوم آقای خوئی بود و بعدا عدول کرد از آن و فرمود فقط مشایخ بلاواسطه ابن قولویه صاحب کامل الزیارات ثقه هستند و عبدالله بن الرحمن اصم از مشایخ مع الواسطه او است بر فرض ما نظریه توثیق عام رجال کامل الزیارات را قبول کنیم، این‌جا این توثیق عام تعارض می‌‌کند با آن تضعیف نجاشی. تعارض و تساقط می‌‌کنند روایت سندش از اعتبار می‌‌افتد. و وثاقت عبدالله بن الرحمن اصم ثابت نمی‌شود.

و لذا نماز جلوتر از قبر معصوم جایز است علی کراهیة.

بله، اگر عنوان هتک منطبق بشود و لو بخاطر این‌که عرف بشود در بین متشرعه که نماز جلوتر از قبر معصوم نخوانند اگر کسی بخواند عرف انتزاع هتک بکند آن وقت به عنوان هتک امام معصوم حرام می‌‌شود. ولی ظاهرا تا کنون عنوان هتک صادق نبوده و در ارتکاز متشرعه هتک تلقی نمی‌شود. حالا اگر هتک تلقی شد آیا این نماز محکوم به بطلان است یا نه باید ببینیم آیا اولا ترکیب عنوان هتک با نماز ترکیب اتحادی است یعنی عرفا این نماز مصداق هتک است یا بودن در این مکان. و بعد ببینیم اگر ترکیب اتحادی بود این مستلزم بطلان نماز است یا نیست.

آقای سیستانی فرمودند اولا منع می‌‌کنیم از اتحاد هتک با صلات. هتک صادق است بر کون در این مکان اما این اتحاد با افعال صلاتیه ندارد. شبیه این‌که ایشان فرمود اگر روی یک فرشی نماز بخوانید که اسماء مقدسه روی او است کون در آن مکان حرام است و این اتحاد با افعال صلاتیه ندرا. بعد فرمودند بر فرض اتحاد هم داشته باشد با افعال صلاتیه ما معتقدیم اجتماع امر و نهی جایز است و اگر کسی عمدا واجب را در یک فرد حرامی انجام بدهد مثل نماز را در مکان مغصوب بخواند نمازش صحیح است. در آن بحث نماز در مکان مغصوب بخاطر اجماع فتوی ندادیم به صحت صلات در مکان مغصوب اما این‌جا که اجماعی نیست و لذا نماز صحیح خواهد بود.

این فرمایش ایشان ناتمام است. اما این‌که بگوییم هتک بر کون فی هذا المکان صادق است قطعا این‌طور نیست. بودن جلوتر از قبر معصوم که هتک نیست. اگر عرف بشود نماز خواندن جلوتر از قبر هتک تلقی می‌‌شود نه صرف بودن در آن مکان. اطراف قبر شریف جلوتر از قبر افراد می‌‌ایستند. مگر پشت به قبر بکند که بدون این‌که نماز هم بخواند برخی تلقی هتک بکنند اما صرف این‌که جلوتر از قبر با فاصله ایستاده است این‌که هتک نیست. فوقش عرف بگوید نماز در این مکان هتک است اگر عرف این را بگوید نماز می‌‌شود مصداق هتک. وقتی نماز مصداق هتک بود ما عرض کردیم و لو قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستیم اما در ارتکاز عقلاء‌ و متشرعه فعل مبغوض و مبعد از مولی صلاحیت عبادیت و مقربیت ندارد.

این فرمایش ایشان شبیه این فتوایی است که دادند که در مسجد اگر کسی برود ببیند امام جماعتی نماز می‌‌خواند برود نماز فردای بخواند و عرف انتزاع کند از این نماز که این هتک دارد می‌‌کند امام جماعت را و این امام جماعت مستحق هتک نیست فعلش حرام است ولی نمازش صحیح است. ما آن‌جا هم اشکال می‌‌کنیم که هتک منطبق است بر نماز او، ‌وقتی هتک منطبق بود بر نماز او این عمل مبغوض است و مبغوض صلاحیت عبادیت و مقربیت ندارد.

این در رابطه با نماز جلوتر از قبر معصوم. امام نماز مساوی قبر معصوم بعض متاخرین گفتند جایز نیست استنادشان هم به همین روایت احتجاج است. که لایجوز ان یصلی بین یدیه و لا عن یمنیه و لا عن یساره. این سندش ضعیف بود علاوه به این‌که معارض بود با روایت تهذیب که تصریح می‌‌کرد فان الامام لایتقدم و یصلی عن یمینه و شماله.

مرحوم آقای خوئی فرمودند روایات کثیره‌ای که می‌‌گوید صلات عند رأس الحسین بسیار فضیلت دارد یا صلات عند قبر امیر المؤمنین علیه السلام زیاد ثواب دارد این نشان می‌‌دهد که نماز مساوی با قبر شریف اشکال ندارد کراهت هم ندارد.

ولی این تمام نیست. چون صلات عند رأس الحسین و لو با تاخر از قبر شریف صدق می‌‌کند یا صلات عند قبر ابی الحسن امیرالمؤمنین علیه السلام با تاخر از قبر شریف صدق می‌‌کند.

بعد در ادامه صاحب عروه که احتیاط واجب کرده بود که جلوتر از قبر امام علیه السلام نماز خوانده نشود فرمودند با حائل اشکال ندارد.

این حرف درستی است. این روایت هم انصرافش به فرض عدم حائل است که فانها خلفه و یجعله الأمام فان الامام لایتقدم، این انصراف دارد به فرضی که حائل نباشد. و البته همان‌طوری که صاحب عروه فرموده شبابیک حرم شریف و یا صندوق قبر شریف این‌ها در صدق حائل کافی نیست. ولی دیواری اگر باشد، دری باشد در را ببندند پشت در پشت دیوار نماز بخواند این مشکل ندارد فان الامام لایتقدم انصراف دارد از این فرض که کسی در یک اتاق دیگری است جلوتر از امام ایستاده نماز می‌‌خواند از این انصراف دارد. و لذا این مسأله خالی از اشکال است.

# شرط هشتم: نجس نبودن

کلام واقع می‌‌شود در شرط بعدی که صاحب عروه فرموده است شرط بعدی این است که الثامن ان لایکون نجسا نجاسة متعدیة الی الثوب أو البدن. شرط هشتم مکان مصلی این است به نحوی نجس نباشد که سرایت کند به ثوب یا بدن مصلی. و اما اذا لم تکن متعدیة فلامانع الا مکان الجبهة فانه یجب طهارته و ان لم تکن نجاسته متعدیة.

این شرط مکان مصلی نیست در حقیقت شرط طهارت ثوب یا بدن است که اگر در یک مکان نجسی که خیس است بایستید بدن‌تان نجس می‌‌شود ثوب‌تان نجس می‌‌شود از این جهت نمازتان اشکال پیدا می‌‌کند حالا اگر ثوبی بود که لاتتم الصلاة فیه بود مثل جوراب نجس بشود چه می‌‌شود. یا خون کمتر از درهم است به لباس بخورد نجس بشود کمتر از درهم است این خون مشکلی ایجاد نمی‌کند. و لذا این شرط در حقیقت شرط مکان مصلی نیست.

# شرط نهم: توازن محل سجده با موضع قدم به مقدار چهار انگشت

شرط نهم این است که محل سجده بالاتر یا پایین‌تر از موضع قدم به بیشتر از چهار انگشت چسبیده به هم نباشد. این را در بحث مکان سجود ان‌شاءالله مطرح می‌‌کنیم.

کلام واقع می‌‌شود در شرط دهم که شرط مهمی است که صاحب عروه فرموده است ان لایصلی الرجل و المرأة فی مکان واحد بحیث تکون المرأة مقدمة علی الرجل أو مساویة له. نباید زن و مرد در مکان واحد نماز بخوانند به جوری که زن جلوتر از مرد یا مساوی مرد باشد مگر این‌که بین این‌ها حائلی باشد یا فاصله به اندازه ده ذراع که حدودا چهار متر و نیم است.

ان‌شاءالله در جلسه آینده راجع به این بحث می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

# شرط دهم: لزوم فاصله بین مرد و زن نمازگزار

## جلسه 88-440

**چهار‌شنبه - 28/12/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به شرط دهم از شرائط مکان مصلی بود که صاحب عروه فرمود ان لایصلی الرجل و المرأة فی مکان واحد بحیث تکون المرأة مقدمة علی الرجل أو مساویة له الا مع الحائل أو البعد عشرة اذرع.

فرمود: شرط مکان مصلی این است که اگر زن در کنار مرد یا جلوتر از او نماز می‌‌خواند، فاصله‌شان ده ذراع باشد که حدودا چهار متر و نیم است. البته اگر حائلی بین‌شان باشد مراعات این فاصله لازم نیست.

قبل از این‌که وارد این بحث بشویم یک نکته‌ای که مورد غفلت برخی از بزرگان قرار گرفته عرض کنم:

این حکم مختص به غیر مکه است. در مکه در مسجد الحرام یا اماکنی که محل ازدحام است در مکه رعایت فاصله بین زن و مرد در نماز لازم نیست. این‌که در استفتاءات از مرحوم آقای خوئی نقل شده که باید در آن‌جا هم رعایت فاصله بشود که البته ایشان همان‌طور که خواهیم گفت یک وجب فاصله میان زن و مرد را کافی می‌‌دانند، ‌در آن‌جا هم فرمودند این فاصله رعایت بشود این وجهی ندارد. برای این‌که در وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 126 در صحیحه فضیل از امام باقر علیه السلام نقل کرده: انما سمیت بکة لانه تبک فیها الرجال و النساء، علت این‌که نام مکه را بکه گذاشتند چون زن و مرد در آن‌جا به هم‌دیگر تنه می‌‌زنند و المرأة تصلی بین یدیک و عن یمینک و عن یسارک و معک و لابأس بذلک و انما یکره فی سائر البلدان.

راجع به رعایت فاصله بین زن و مرد در نماز، منسوب به مشهور قدماء لزوم رعایت این فاصله است. و مشهور بین متاخرین این است که مکروه است با کمتر از این فاصله زن و مرد در کنار هم نماز بخوانند ولی حرام نیست. که امام قدس سره هم قائل به کراهت شدند.

از جعفی که یکی از فقهاء شیعه است نقل شده که فرمودند:‌ رعایت فاصله به اندازه یک وجب لازم است اگر زن جلوتر از مرد و یا در کنار مرد نماز بخواند. و اگر یک وجب فاصله باشد تا ده ذراع نماز صحیح است ولی مکروه است، بیشتر از ده ذراع که فاصله بشود کراهت هم برطرف می‌‌شود. که مرحوم آقای خوئی این نظر را اختیار کردند.

منشأ اختلاف بین فقهاء اختلاف اخبار است. این اخبار بر چهار طائفه تقسیم می‌‌شود:

طائفه اول اخباری است که مطلقا نهی کرده از نماز مرد و زن در کنار هم.

مثل صحیحه ادریس بن عبدالله قمی قال سألت اباعبدالله علیه السلام عن الرجل یصلی و بحیاله امرأة قائمة علی فراشها جنبا فقال ان کانت قاعدة فلایضرک و ان کانت تصلی فلا. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 121.

و یا صحیحه زراره از امام باقر علیه السلام نقل می‌‌کند سألته عن المرأة تصلی عند الرجل فقال لاتصل المرأة بحیال الرجل الا ان یکون قدامها و لو بصدره. زن در کنار مرد نماز نخواند مگر مرد جلوتر از زن باشد و لو به مقدار سینه‌اش که وقتی سجده می‌‌رود سینه‌اش جلوتر از زن باشد کافی است یعنی سر زن در کنار زانوهای مرد باشد و سینه مرد جلوتر باشد مشکل نیست. این هم در وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 127 نقل شده.

یا در صحیحه محمد بن مسلم دارد المرأة تزامل الرجل فی المحمل یصلیان جمیعا قال لا و لکن یصلی الرجل فاذا فرغ صلت المرأة. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 124.

طائفه دوم روایاتی است که مفادش جواز صلات زن در کنار مرد است.

یکی مرسله حسن بن علی بن فضال است عمن اخبره عن جمیل بن دراج عن ابی عبدالله علیه السلام فی الرجل یصلی و المرأة تصلی بحذاه قال لابأس. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 125.

سند این روایت ضعیف است چون مرسله است و لکن مرحوم شیخ انصاری در کتاب الصلاة صفحه 36 فرمودند می‌‌شود این روایت را تصحیح کرد. چرا؟ چون راوی آن ابن فضال است و نقل شده از حسین بن روح که از او سؤال شد راجع به کتب شلمغانی با کتاب‌های او چه بکنیم؟ او گفت اقول فیها ما قال ابومحمد الحسن بن علی علیهما السلام و قد سئل عن کتب بنی فضال فقالوا کیف نعمل بکتبهم و بیوتنا منها ملاء فقال علیه السلام خذوا منها بما رووا و ذروا ما رأوا. کتاب الغیبة صفحه 389 و صفحه 355. مرحوم شیخ انصاری فرمودند اطلاق خذوا بما رووا شامل تمام روایات بنی فضال می‌‌شود و لو واسطه میان این‌ها و امام علیه السلام مجهول باشد.

انصافا این مطلب درست نیست. اولا خود این نقل از حسین بن روح سندش ضعیف است. عبدالله کوفی خادم حسین بن روح نقل می‌‌کند که او مجهول است. ثانیا: ظاهر خذوا ما رووا و ذورا ما رأوا یعنی فساد عقیده بنی فضال مانع از عمل به روایات این‌ها نیست چون این‌ها ثقه هستند نه این‌که فساد عقیده این‌ها نه تنها مانع نیست بلکه ما می‌‌گوییم منشأ هست که ما روایات این‌ها را عمل کنیم مطلقا، این غیر عرفی است چون نیاز دارد به یک استقراء که بنی فضال مسندا و مرسلا از ضعیف نقل نمی‌کردند و این خلاف ظاهر تعبیر خذوا بما رووا و ذروا ما رأوا است. ظاهر این تعبیر این است که می‌‌خواهد بگوید روایات‌شان را عمل کنید یعنی این‌ها ثقه هستند، ‌فساد عقیده این‌ها مانع از عمل به روایات این‌ها نباشد. و لذا این روایت سندش ضعیف است.

اما روایت دیگری داریم که او سندش صحیح است صحیحه جمیل عن ابی عبدالله علیه السلام لابأس ان تصلی المرأة بحذء الرجل و هو یصلی فان النبی صلی الله علیه و آله کان یصلی و کانت عائشة مضطجعة بین یدیه و هی حائض و کان اذا اراد ان یسجد غمض رجلیها فرفعت رجلیها حتی یسجد. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 122.

این روایت سندش خوب است ولی اشکالی که به این روایت گرفته شده این است که این تعلیل تناسب ندارد با حکم و این منشأ اضطراب روایت می‌‌شود. بفرماید که مانعی ندارد که زن در کنار مرد نماز بخواند در حالی که مرد مشغول نماز است زن هم در کنار او مشغول نماز باشد چون پیامبر وقتی می‌‌خواست نماز بخواند عایشه در کنارش خوابیده بود، ‌در حالی که او حائض بود، این تعلیل چه تناسبی دارد با آن حکم. و لذا برخی مثل صاحب وافی گفتند محتمل است که این لابأس ان تصلی المرأة‌ بحذاء الرجل و هو یصلی تصحیف ان لاتضطجع المرأة‌ بحذاء الرجل و هو یصلی باشد بلکه گفتند در وافی که صحیح این عبارت است. و لکن اشکال این کلام وافی این است که هیچ کجا به جای تصلی تضطجع نقل نشده و اصلا تناسب ندارد که تصلی تصحیف تضطجع باشد با هم شباهت ندارند.

یا باید توجیه کنیم این تعلیل را بگوییم منشأ شبهه این‌که می‌‌گفتند زن در کنار مرد با هم نماز نخوانند در ذهن عامه این بوده که زن و لو نماز هم نخواند در کنار مرد موقع نماز خواندن مرد نباشد. امام علیه السلام فرمودند این حرف‌ها درست نیست. یا این‌که فوقش این است که بگوییم ما این تعلیل را نمی‌فهمیم مانع نمی‌شود که به صدر روایت اخذ بکنیم.

این هم طائفه ثانیه که دال بر جواز صلات مرأه بود در کنار مرد.

طائفه ثالثه روایاتی است که فرموده اگر ده ذراع فاصله بشود میان زن و مرد اشکال ندارد نماز‌شان با این فاصله. که عمدتا موثقه عمار است عن ابی عبدالله علیه السلام انه سئل عن الرجل یستقیم له ان یصلی و بین یدیه امرأة تصلی؟ قال لایصلی حتی یجعل بینه و بینها اکثر من عشرة اذرع و ان کانت عن یمینه و عن یساره جعل بینه و بینها مثل ذلک فان کانت تصلی خلفه فلابأس. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 128.

طبیعی است که اگر ما بودیم و این سه طائفه می‌‌گفتیم که فاصله میان زن و مرد در نماز باید ده ذراع یعنی چهار متر و نیم باشد اگر زن بخواند در کنار مرد یا جلوتر از مرد نماز بخواند.

ولی طائفه رابعه‌ای هست که آن طائفه رابعه فاصله به مقدار یک شبر را مطرح کرده. فاصله به مقدار یک وجب را مطرح کرده.

یکی صحیحه معاویة ‌بن وهب است عن ابی عبدالله علیه السلام انه سأله عن الرجل و المرأة یصلیان فی بیت واحد فقال اذا کان بینهما قدر شبر صلت بحذاه وحدها و هو وحده و لابأس. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 125. فرمود اگر فاصله بین این دو یک وجب باشد مشکل ندارد در کنار هم نماز بخوانند.

و همین‌طور صحیحه زراره عن ابی جعفر علیه السلام اذا کان بینها و بینه ما لایتخطی او قدر عظم الذراع فصاعدا فلابأس. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 125. قدر عظم ذراع همان‌طور که در کلمات برخی از فقهاء هم آمدند همین حدودا یک وجب است.

روایت سوم روایتی است که شیخ طوسی نقل می‌‌کند از ابی بصیر لیث مرادی سألته عن الرجل و المرأة‌ یصلیان فی بیت واحد المرأة عن یمین الرجل بحذاه قال لا الا ان یکون بینها شبر أو ذراع. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 124.

روایت دیگر هم صحیحه محمد بن مسلم است. عن احدهما علیهما السلام سألته عن الرجل یصلی فی زاویة الحجرة و امرأته أو ابنته تصلی بحذاه فی الزاویة‌ الأخری قال لاینبغی ذلک فان کان بینهما شبر اجزأه. در ادامه دارد یعنی اذا کان الرجل متقدما للمرأة بشبر. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 123.

این روایت اخیر یک مقدار اضطراب در آن هست. این یعنی اذا کان الرجل متقدما للمرأة بشبر در تهذیب آمده، ‌در کافی این نیست. مشکل این روایت این است که فرض این است که در این روایت مرد یک طرف زاویه حجره نماز می‌‌خواند زن یا دخترش در زاویه دیگر نماز می‌‌خواند حضرت فرمود این درست نیست باید بین این‌ها یک وجب فاصله باشد. مگر می‌‌شود در یک حجره زن در یک زاویه نماز بخواند مرد یک زاویه دیگر و بین‌شان یک شبر فاصله نشود؟ و لذا شاید این منشأ شده که شیخ توجیه کرده که مراد این است که اذا کان الرجل متقدما للمرأة‌ بشبر. و محتمل هم هست که اصلا این ان کان بینهما شبر اجزأة نباشد، در بعض نسخ کافی آمده ان کان بینهما ستر اجزأه. اگر حائلی بین این دو بود مانعی ندارد. که دیگه مورد بحث ما نخواهد بود، از مورد بحث ما خارج می‌‌شود.

بهرحال مجموع این روایات طائفه رابعه که در آن روایات صحیحه هم بود اقتضاء می‌‌کند که فاصله به یک شبر بین زن و مرد لازم باشد.

مرحوم آقای خوئی فرمودند ما طبق این طائفه رابعه عمل می‌‌کنیم و می‌‌گوییم فاصله یک شبر لازم است و این طائفه رابعه اقتضاء می‌‌کند طائفه ثالثه را که می‌‌فرمود نماز نخوانند با فاصله کمتر از ده ذراع حمل بر کراهت بکنیم نتیجه این می‌‌شود لزوم فصل به شبر بین زن و مرد که در کنار هم نماز می‌‌خوانند یا زن جلوتر نماز می‌‌خوانند، ‌اگر یک شبر فاصله بود تا ده ذراع فاصله کمتر بود مکروه است بیشتر از ده ذراع کراهت هم برطرف می‌‌شود همان‌طور که جعفی فتوی داده.

مشهور متاخرین ظاهرا بخاطر این اختلاف روایات گفتند معلوم می‌‌شود حکم تنزیهی است. یک مبنایی دارند برخی از متاخرین از جمله محقق همدانی، می‌‌گویند اگر اختلاف در تحدید در روایات بود، می‌‌فهمیم این حکم تنزیهی است حکم الزامی نیست که این مقدار اختلاف در تحدیدش هست. مثلا در باب استظهار، در زنی که ایام عادتش می‌‌گذرد ولی هنوز خون می‌‌بیند که می‌‌گویند برخی از روایات می‌‌گویند استظهار بکند یعنی بناء را بر حیض بگذارد عملا اگر احتمال می‌‌دهد این خون از ده روز تجاوز می‌‌کند بعد اگر خون قبل از ده روز قطع شد معلوم می‌‌شود همه‌اش حیض بود اگر از ده روز تجاوز کرد معلوم می‌‌شود آن ایام استظهارش مستحاضه بوده نمازهایش را قضا می‌‌کند. ولی مشهور متاخرین گفتند روایات استظاهر خیلی اختلاف دارد یکی دارد تستظهر بیوم یکی دارد تستظهر بیوم أو یومین یکی دارد تستظهر بثلاثة ایام یکی دارد تستظهر بعشرة ایام. معلوم می‌‌شود حکم استحبابی است. همآن‌جا مرحوم آقای خوئی فرمود چرا؟ استظهار بیومین امر دارد ظاهر امر وجوب است دلیل بر ترخیص هم نداریم. بله تستظهر بیوم قرینه می‌‌شود مازاد بر استظهار یک روز را حمل بر استحباب بکنیم.

این‌جا هم همین بیان می‌اید. مثل محقق همدانی و مشهور متاخرین قائل به کراهت شدند، شاید منشأش همین اختلاف روایات باشد یکی می‌‌گوید عشرة اذرع یکی می‌‌گوید شبر، ‌این معنایش این است که این حکم الزامی نیست. طبعا مرحوم آقای خوئی این‌جا هم اشکال می‌‌کند می‌‌گوید نسبت به مقدار شبر که ما ترخیص در ترک نداریم باید رعایت کنیم، نسبت به مازادش ترخیص در ترک داریم حمل بر کراهت می‌‌کنیم، نماز خواندن با فاصله یک شبر و کمتر از ده ذراع می‌‌گوییم مکروه است اگر بین زن و مرد کمتر از ده ذراع فاصله بشود در حال نماز مکروه است ولی به مقدار شبر باید فاصله باشد.

آقای سیستانی راجع به این روایات طائفه رابعه اشکالاتی دارند و بر اساس این اشکال‌ها فرمودند این طائفه رابعه مربوط به بحث ما نمی‌شود، ما هستیم و سه طائفه اول که مقتضای جمع بین آن‌ها این بود که بگوییم طبق طائفه ثالثه فاصله ده ذراع لازم است. و لذا ایشان احتیاط واجب کردند این مقدار فاصله رعایت بشود، ‌چهار متر و نیم که ده ذراع است رعایت فاصله لازم است مگر این‌که مرد جلوتر از زن بایستد به همان مقدار سینه‌اش یعنی در سجده سر زن مساوی رکبتین مرد باشد اشکال ندارد.

چرا ایشان فرمودند این طائفه رابعه قابل استدلال در مقام نیست ان‌شاءالله بعد از تعطیلات روز سه‌شنبه بحث را به همین ترتیب دنبال می‌‌کنیم.

شما را به خدا می‌‌سپاریم و از خدا می‌‌خواهیم این ابتلائاتی که این روز‌ها مردم به آن مبتلا هستند به رحمت واسعه الهی از سر مردم برداشته بشود و خداوند صحت و عافیت را برای مؤمنین ارزانی کند بحق محمد و آله الطاهرین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین.

## جلسه 89-441

**سه‌شنبه - 05/01/۹9**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در شرط دهم از شرائط مکان مصلی بود.

صاحب عروه فرمود: ان لایصلی الرجل و المرأة فی مکان واحد بحیث تکون المرأة مقدمة علی الرجل أو مساویة له الا مع الحائل أو البعد عشرة اذرع بذراع الید علی الاحوط و ان کان الاقوی کراهته الا مع احد الامرین. طبق فرمایش صاحب عروه احتیاط مستحب این است که زن و مرد کنار هم نماز نخوانند یا زن جلوتر از مرد نماز نخواند مگر این‌که بین این دو یا ساتری باشد پرده‌ای مثلا باشد و یا فاصله ده ذراع که چهار متر و نیم حدودا می‌‌شود.

این فرمایش صاحب عروه موافق با مشهور متاخرین است که قائل به کراهت محاذات مرد و زن در نماز شده‌اند. ولی مشهور بین قدماء حرمت آن هست. شهید اول در ذکری جلد 3 صفحه 82 فرموده است: سید مرتضی و ابن ادریس حلی و محقق حلی و علامه حلی قائل به کراهت محاذات زن و مرد در نماز شده‌اند و لکن شیخ مفید و شیخ طوسی و اتباع‌شان قائل به حرمت آن شده‌اند. بعد خود شهید اول در ذکری قول اول را اختیار می‌‌کند و قائل به کراهت می‌‌شود.

آن گاه از جعفی نقل می‌‌کند که من صلی و حیاله امرأة لیس بینهما قدر عظم الذراع فسدت صلاته. این هم قول سوم می‌‌شود در مسأله که جعفی اختیار کرده. جعفی محمد بن احمد بن ابراهیم ابوالفضل صابونی است که معاصر شیخ کلینی بود و نام کتابش الفاخر است. ساکن مصر بوده و لذا مرحوم آقای بروجردی می‌‌فرمودند:‌ به اقوال او اعتباری نیست چون از حوزات علمیه دور بوده.

راجع به نظر جعفی که مرحوم آقای خوئی فرمودند نظر صحیحی هست، اختلاف هست که آیا ایشان نظرشان این بود که باید بین زن و مرد به اندازه یک وجب فاصله باشد اگر زن مساوی مرد نماز بخواند یا جلوتر از او یا مراد این است که به اندازه یک ذراع که حدودا دوبرابر یک وجب است فاصله باشد.

آقای سیستانی فرمودند: عبارت جعفی اقتضاء می‌‌کند که ایشان قائل است که فاصله بین زن و مرد به اندازه یک ذراع باشد که حدودا نیم متر است، ‌دو وجب می‌‌شود. و نظر آقای خوئی که قائل هستند به اندازه یک وجب فاصله باشد بین زن و مرد اگر زن مساوی مرد یا جلوتر از او نماز می‌‌خواند، هیچ‌کس قبل از مرحوم آقای خوئی قائل به این قول نبوده حتی جعفی.

و لکن ظاهرا جعفی مقصودش از مقدار عظم ذراع همین مقدار شبر است. چون عظم ذراع غیر از ذراع است. آن‌طور که شهید اول در ذکری نقل می‌‌کند ایشان می‌‌گوید:‌ و من صلی و حیاله امرأة لیس بینهما قدر عظم الذراع فسدت صلاته. این عبارت جعفی است. عظم ذراع بالاتر از مچ است تا آرنج. و معمولا طول استخوان ذراع به اندازه یک وجب است. و لذا قول مرحوم آقای خوئی و قول جعفی یکی می‌‌شود.

وجه قول مشهور قدماء در این‌که زن و مرد اگر مساوی هم نماز بخوانند یا زن جلوتر از مرد نماز بخواند فاصله‌شان کمتر از ده ذراع باشد نمازشان باطل است برخی از روایات است که در جلسه قبل مطرح کردیم که مفادش این است که نباید زن محاذی مرد نماز بخواند. البته موثقه عمار حدش را مشخص کرده بود. فرمود: لایصلی حتی یجعل بینه و بینها اکثر من عشرة اذرع و ان کانت عن یمینه و عن یساره جعل بینه و بینها مثل ذلک فان کانت تصلی خلفه فلابأس. اگر مرد مساوی زن نماز بخواند یا پشت‌ سر زن نماز بخواند، باید فاصله‌شان بیشتر از ده ذراع باشد. این وجه قول مشهور است.

## دلیل اول قول به عدم لزوم فاصله بین زن و مرد: مرسله جمیل: نماز زن به حذاء مرد نمازگزار اشکال ندارد

اما وجه قول فقهاء متاخرین که قائل به کراهت شدند در مقابل مشهور قدماء، یکی روایاتی بود که دال بر جواز محاذات زن و مرد در نماز بود. که این روایات را بررسی می‌‌کنیم.

روایت اول روایتی است که شیخ طوسی نقل می‌‌کند از حسن بن علی بن فضال عمن اخبره عن جمیل بن دراج عن ابی عبدالله علیه السلام فی الرجل یصلی و المرأة تصلی بحذاه قال لابأس.

این روایت مرسله است و لو ارسال کننده آن ابن فضال است و لکن این دلیل بر اعتبار روایت او نمی‌شود. و این‌که شیخ انصاری فرمود در روایت داریم راجع به بنی فضال ذروا ما رأوا و خذوا ما رووا، به احادیث بنی فضال عمل کنید این را جواب دادیم که این بیش از وثاقت بنی فضال از آن استفاده نمی‌شود. استفاده نمی‌شود که روایات بنی فضال را ما باید اخذ کنیم بدون نگاه به واسطه میان این‌ها و امام علیه السلام.

## دلیل دوم: روایت ضعیفه جمیل: نماز زن به حذاء مرد نمازگزار اشکال ندارد چون پیامبر سلام الله علیه و آله نماز می‌گذارد و عایشه حائض روبروی حضرت خوابیده بود

روایت دوم روایتی است که در کلمات از آن تعبیر شده به صحیحه جمیل. عن ابی عبدالله علیه السلام لابأس ان تصلی المرأة بحذاء الرجل و هو یصلی فان النبی صلی الله علیه و آله کان یصلی و عائشة مضطجعة بین یدیه و هی حائض.

این روایت و لو از آن تعبیر شده به صحیحه ولی به نظر ما این روایت ضعف سندی دارد. و ما قبلا هم این اشکال را مطرح کردیم که شیخ صدوق سندی که در مشیخه فقیه ذکر می‌‌کند به آن احادیثی است که از جمیل بن دراج و محمد بن حمران نقل می‌‌کند. چون این‌ها کتاب مشترکی داشتند و لذا احادیثی هست که مشترک بین این دو است. اما روایاتی که فقط از جمیل نقل می‌‌کند سندش را به این‌ها ذکر نکرده.

بله، اگر صدوق مثل شیخ طوسی در تهذیب ملتزم بود که بدأ سند بکند به آن شخصی که حدیث را از کتاب او اخذ کرده، این‌جا هم ما می‌‌گفتیم شیخ صدوق بدأ سند کرده به جمیل، پس از کتاب جمیل این حدیث را اخذ کرده و کتاب جمیل بن دراج از کتب مشهوره بوده. و لکن این مطلب در مورد صدوق ثابت نیست. بله شیخ صدوق ابتداء من لایحضره الفقیه فرموده من این احادیث را از کتب مشهوره نقل می‌‌کنم نه این‌که بدأ سند می‌‌کنم به همان شخصی که حدیث را از کتاب او اخذ کردم، نخیر، ممکن است از کتاب شخص دیگری اخذ بکنم که او حدیث را مسندا یا مرسلا از این راوی نقل کرده باشد. پس از کتب مشهوره نقل کرده شیخ صدوق این حدیث را ولی این کتاب خود جمیل بن دراج بوده؟ این معلوم نیست. شاید یک کتاب دیگری بوده که او مرسلا یا به سند ضعیف حدیث را از جمیل نقل کرده. و لذا سند حدیث به نظر ما اشکال دارد.

اگر این روایت معتبر باشد، سازگار نبودن ذیل روایت با صدر روایت مضر نیست

البته اشکال متنی هم در این حدیث بود و آن این بود که تعلیلش با حکمی که بیان شده بود در آن سازگار نبود. چون فرمود اشکال ندارد زن مساوی مرد نماز بخواند، در حالی که مرد مشغول نماز است، زن بیاید کنار او نماز بخواند، ‌چون پیامبر نماز می‌‌خواند در حالی که عایشه در کنارش خوابیده بود و حائض بود، خب این تعلیل تناسب ندارد با آن حکم. و لذا مرحوم مجلسی اول در روضة المتقین جلد 2 صفحه 121 فرموده این تعلیل ظاهرا ذیل روایت جمیل نیست؛ این تتمه اضافه شده بر روایت جمیل. روایت جمیل را در تهذیب نقل کرده شیخ طوسی بدون این ذیل، همان روایت قبلی که مطرح شد، این ذیل در کافی در مرسله ابن رباط نقل شده، در مرسله علی بن حسن بن رباط نقل شده و اضافه شده به این روایت جمیل. و لذا جزء روایت جمیل نیست.

ما قبلا هم عرض کردیم اگر این ذیل تتمه روایت جمیل باشد و ما نفهمیدیم وجه تعلیل را، دلیل نمی‌شود که از صدر روایت رفع ید کنیم. و شاید نکته تعلیل این باشد که شبهه این بوده که زن در کنار مرد باشد نماز مرد ایراد دارد حالا زن نماز بخواند یا نخواند فرقی نمی‌کند. بهرحال، عمده اشکال این روایت ضعف سندش است.

## دلیل سوم: صحیحه فضیل: نماز زن در کنار مرد در مکه اشکال ندارد و در غیر مکه مکروه است. دو تقریب: ظهور کراهت در معنای مصطلح امروزی و عدم القول بالفصل بین مکه و غیر

روایت سوم که مشهور مطرح کردند صحیحه فضیل است که از امام باقر علیه السلام نقل می‌‌کند انما سمیت مکة بکّة لانه تبکّ فیها الرجال و النساء و المرأة تصلی بین یدیک و عن یمینک و عن یسارک و معک و لابأس بذلک و انما یکره فی سایر البلدان.

به این روایت صحیحه هم استدلال شده بر کراهت محاذات زن و مرد در نماز. هم به این تقریب که گفته‌اند: لفظ یکره در روایات ظهور داشته در کراهت اصطلاحیه در مقابل حرمت. این ادعایی است که مرحوم آقای داماد مطرح می‌‌کنند. و بیان دیگر هم این است که در مستمسک مطرح کردند که هیچ‌کس قائل به تفصیل بین مکه و غیر مکه نشده، حالا که در مکه جایز است زن و مرد در کنار هم نماز بخوانند، به عدم القول بالفصل می‌‌گوییم جاهای دیگر هم جایز است.

## اشکال: لفظ کراهت در روایات قطعا ظهور در کراهت اصطلاحیه ندارد. ضمن این‌که این مسأله در بین قدماء معنون نبوده

به نظر می‌آید هیچ‌کدام از این دو بیان درست نباشد:

اما لفظ کراهت در روایات قطعا ظهور ندارد در کراهت اصطلاحیه در مقابل حرمت. چون کراهت در روایات به معنای لغوی بوده یعنی مبغوض بودن؛ ‌مبغوض بودن با حرمت هم سازگار است. در قرآن راجع به زنا و قتل نفس و امثال آن می‌‌فرماید: ان ذلک کان سیئه عند ربک مکروها، این‌ها مکروه هستند پیش خدا. یا در روایتی داریم که علی علیه السلام کراهت داشت از این‌که دو وسق از خرمای نامرغوب را معاوضه کنند با یک وسق از خرمای مرغوب، کان علیّ یکره ذلک و لم یکن علیّ یکره الحلال که این قطعا ربای معاوضی است و حرام است. کراهت در روایات قطعا ظهور ندارد در کراهت اصطلاحیه. لااقل ظهورش در کراهت اصطلاحیه محرز نیست. بلکه آقای سیستانی ادعاء می‌‌کنند کراهت در روایات ظهور در حرمت داشته.

اما این‌که ادعاء می‌‌شود بین شهر مکه و غیر آن شهر کسی تفصیل نداده، این مسأله معنون نبوده در کلمات قدماء نه این‌که مطرح بوده و قدماء فتوی دادند به عدم فصل. عدم القول بالفصل است نه قول بعدم الفصل است یعنی مطرح نشده تفصیل بین مکه و غیر مکه. و صریح این روایت تفصیل بین مکه و غیر مکه است. انما یکره ذلک فی سایر البلدان. مگر ادعای مرحوم آقای بروجردی را مطرح کنیم که ایشان نقل شده که فرمودند اصحاب از این روایت اعراض کردند. این هم به نظر ما ثابت نیست اصحاب متعرض نشدند به مضمون این روایت نه این‌که اعراض کردند از این روایت و فتوی به خلاف آن دادند.

پس به نظر ما این روایت هم دلالت بر جواز محاذات بین زن و مرد در نماز علی کراهیة نمی‌کند.

## دلیل چهارم: در روایت محمد بن مسلم تعبیر "لاینبغی" ذکر شده که ظهور در جواز دارد

دلیل دیگری که برای قول به کراهت مطرح شده، این است که در روایات ناحیه تعبیر شده بود لاینبغی. روایت این بود، علا از محمد بن مسلم نقل کرد که حضرت فرمود لاینبغی ذلک.

## اشکال: "لاینبغی" در عرف آیات و روایات یا ظهور در حرمت داشته یا لااقل مجمل است

به نظر ما این‌که در روایت تعبیر بشود لاینبغی این را دلیل بگیریم بر این‌که یعنی مکروه است این مبتنی بر این است که لاینبغی ظهور داشته باشد در جواز. لاینبغی که امروز تعبیر می‌‌کنند ظهور دارد در جواز چون معنایش این است که جایز است ولی سزاوار نیست. اما لاینبغی در عرف آیات و روایات به معنای سزاوار نیست نبوده؛ یا ظهور داشته در حرمت یا لااقل مجمل بوده. ما که به نظرمان ظهور داشته در حرمت‌، لاینبغی یعنی لایتیسر، نمی‌شود، ‌نه این‌که سزاوار نیست. این‌که در قرآن می‌‌فرماید ما کان ینبغی لنا ان نتخذ من دونه من اولیاء، سزاوار نیست که ما غیر خدا را ولی خودمان قرار بدهیم، این نه این‌که جایز است ولی سزاوار نیست. در صحیحه زراره حضرت فرمود لاینبغی تزویج النصرانیة، زراره بلافاصله سؤال کرد مِن أین تحریمه، از کجا شما فهمیدید این حرام است، ‌حضرت آیه خواندند که لاتمسکوا بعصم الکوافر. از لاینبغی زراره تحریم فهمید. اگر نگوییم ظهور دارد لاینبغی در تحریم لااقل مجمل است و مانع از ظهور بقیه روایات در حرمت نمی‌شود.

پس قول به کراهت به استناد تعبیر به لاینبغی در روایات درست نیست.

## دلیل پنجم: اختلاف روایات در تحدید فاصله بین زن و مرد

وجه اخیری که برای قول به کراهت ذکر می‌‌شود اختلاف روایات است. محقق همدانی فرمودند روایات مختلف است بعض روایات دارد که ده ذراع فاصله بشود بعض روایات دارد یک وجب فاصله بشود بعض روایات دارد مقدار عظم ذراع. اختلاف در روایات نشان می‌‌دهد که این حکم الزامی نبوده. شبیه آنچه که در منزوحات آب چاه مطرح شده که اختلاف روایات نشان می‌‌دهد که این نزح در ماء بئر حکم استحبابی است.

## اشکال: اگر یک قدر مشترکی وجود داشته باشد، امر ظهور در وجوب همان قدر مشترک دارد

این هم به نظر ما درست نیست. اگر یک قدر مشترکی باشد حداقلی باشد که همه این روایات بر آن اتفاق دارند ما وجهی ندارد که از ظهور روایات در الزامی بودن آن قدرمتیقن رفع ید کنیم. در عرف هم همین است. اگر مولی به عبدش یک بار بگوید برو یک عدد نان بخر یک جا بگوید برو دو عدد نان بخر، یک جا بگوید یکی دو تا نان بخر، عرف می‌‌گوید یکی لازم است مازادش مستحب است. وجهی ندارد از ظهور امر در وجوب نسبت به قدرمتیقن رفع ید کنیم.

و لذا استدلال مشهور متاخرین بر کراهت محاذات زن و مرد در نماز به نظر ما تمام نیست. و عمده دلیلی که مطرح شد برای این‌ها روایت جمیل بود که ما در سند آن مناقشه کردیم و اگر در سند آن مناقشه نکنیم قابل تقیید است به این‌که با فاصله یک وجب زن و مرد نماز بخوانند لابأس ان تصلی المرأة بحذاء الرجل و هو یصلی با فاصله یک وجب که بعدا این را توضیح خواهیم داد.

اما ببینیم آیا متعین است که ما قول مشهور قدماء را بپذیریم که باید ده ذراع فاصله باشد چهار متر و نیم فاصله باشد بین زن و مرد در نماز یا فاصله به مقدار یک وجب کافی است که مرحوم آقای خوئی قائل شدند ادله ایشان را در جلسه آینده ان‌شاءالله بررسی می‌‌کنیم.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین.

## جلسه 90-442

**چهار‌شنبه - 06/01/۹9**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در لزوم فاصله میان زن و مرد در نماز بود که عرض کردیم مقتضای صناعت لزوم رعایت فاصله است. تنها باید ببینیم که آیا فاصله باید بیش از ده ذراع یعنی چهار متر و نیم باشد یا همان‌طور که مرحوم آقای خوئی فرمودند رعایت فاصله به مقدار یک وجب کافی است. و این‌که مشهور متاخرین قائل شدند به عدم لزوم فاصله ما آن را نپذیرفتیم.

## مشخص نیست که شهید صدر چرا قائل به لزوم فاصله بین مرد و زن نمازگزار نشده است با این‌که ایشان علی القاعدة ادله قول به کراهت فاصله را قبول ندارند

تنها مطلبی که برای ما مبهم است این است که کسانی مثل مرحوم آقای صدر چه در کتاب الفتاوی الواضحة‌ صفحه 471 چه در تعلیقه منهاج الصالحین جلد 1 صفحه 198 موافقت کردند با نظر مشهور متاخرین و قائل شدند به عدم لزوم رعایت فاصله بین زن و مرد. و همین‌طور برخی از تلامذه ایشان در منهاج الصالحین. با این‌که این وجوهی که ما برای قول به جواز گفتیم عادتا مورد قبول ایشان نیست.

مثلا این‌که اختلاف تحدید در روایات علامت استحبابی بودن حکم قرار بگیرد که برخی مثل محقق همدانی و مرحوم آقای داماد مطرح کردند، طبعا مورد قبول آقای صدر نیست. خود ایشان در منهاج جلد 1 صفحه 83 فتوی دادند به این‌که زنی که ایام عادتش می‌‌گذرد ولی هنوز خون دیدنش ادامه دارد ممکن است از ده روز تجاوز بکند، ‌یک روز استظهار بر او واجب است با این‌که همین بیان مشهور همآن‌جا هم می‌آید که روایات استظهار اختلاف دارد: بعضی می‌‌گویند تستظهر بیوم، بعضی می‌‌گویند تستظهر بیوم أو یومین، بعضی می‌‌گویند تستظهر بثلاثة ایام، بعضی می‌‌گویند تستظهر الی تمام العشرة. همان‌طور که ایشان مبنای‌شان است و درست هم است اقل، واجب است، دلیل نداریم از او رفع ید کنیم، مازادش می‌‌شود مستحب یا جایز. در این‌جا هم برخی از روایات فرمودند فاصله یک وجب باشد، برخی از روایات فرمودند فاصله بیشتر از ده ذراع باشد، می‌‌گوییم یک وجب لازم است، مازادش مستحب است.

بله، ایشان اعراض مشهور را از سند یک خبر ظنی السند موهن می‌‌داند (این فرق را با مرحوم آقای خوئی دارد) ولی تطبیق بر مورد نمی‌کند این مبنا را. چون مشهور قدماء قائل به لزوم فاصله بودند بین زن و مرد در نماز. وانگهی این روایات استفاضه اجمالیه دارد، ‌ظنی السند نیست اجمالا.

برخی دیگر از تلامذه مرحوم آقای صدر در تعلیقه الفتاوی الواضحة احتیاط واجب کردند لزوم رعایت فاصله را، ‌ولی فرمودند الاحوط ان لایقل الفاصل بینهما عن ذراع الید. این را ما وجهی برایش نمی‌بینیم الا این‌که کسی بگوید در روایات که می‌‌گفت قدر عظم الذراع یعنی یک ذراع. ما عرض کردیم نخیر عظم الذراع حدودا یک وجب است.

بهرحال ما اصل لزوم فاصله بین زن و مرد را در نماز مقتضای صناعت می‌‌دانیم بر اساس این روایات. ‌فقط باید ببینم آیا طبق موثقه عمار که ظاهر در این است که باید فاصله بیش از ده ذراع باشد عمل کنیم یا مثل مرحوم آقای خوئی طبق روایاتی که ممکن است دلالت بکند بر این‌که یک وجب کافی است در رعایت فاصله به آن‌ها عمل کنیم. طبعا اگر این روایات شبر که دلالت می‌‌کند یک وجب فاصله بشود بین زن و مرد سندا و دلالتا اشکال نداشته باشد فرمایش آقای خوئی مقتضای صناعت است. و لذا روایاتی را که ایشان به آن استدلال کرده بررسی می‌‌کنیم.

## محقق خوئی: به مقتضای روایات، باید یک وجب بین مرد و زن نمازگزار فاصله باشد

ایشان به سه روایت استدلال می‌‌کند:

روایت اول: صحیحه معاویة بن وهب: اگر بین مرد و زن نمازگزار یک وجب فاصله باشد اشکال ندارد

اول روایتی است که تعبیر می‌‌کند صحیحه معاویة بن وهب که من لایحضره الفقیه جلد 1 صفحه 247 نقل می‌‌کند. سأل معاویة‌ بن وهب اباعبدالله علیه السلام عن الرجل و المرأة‌ یصلیان فی بیت واحد فقال ان کان بینهما قدر شبر صلت بحذاه وحدها و هو وحده لابأس. سؤال کرد معاویة‌ بن وهب از امام صادق علیه السلام زن و مرد ‌در یک خانه، در یک اتاق، نماز می‌‌خوانند حضرت فرمود اگر بین این دو به مقدار یک وجب فاصله باشد اشکال ندارد.

روایت دوم: روایت ضعیفه ابن مسکان: اگر بین مرد و زن نمازگزار یک وجب یا یک ذراع فاصله باشد اشکال ندارد

روایت دوم روایتی است که ابن مسکان از ابی بصیر نقل می‌‌کند. که من سؤال کردم از امام علیه السلام عن الرجل و المرأة‌ یصلیان فی بیت واحد المرأة عن یمین الرجل بحذاه (‌زن و مردی در یک اتاق نماز می‌‌خوانند زن مساوی مرد در طرف راست او قرار گرفته) حضرت فرمودند لا (یعنی لایصلیان‌، نباید اینگونه نماز بخوانند) الا ان یکون بینهما شبر او ذراع. مگر بین این دو یک شبر یا یک ذراع فاصله باشد.

مرحوم آقای خوئی فرمودند دلالت این روایت تمام است ولی سندهایش ضعیف است. چون در تهذیب جلد 2 صفحه 230 این حدیث را حسن صیقل از ابن مسکان نقل کرده. در صفحه 231 محمد بن سنان نقل کرده از عبدالله بن مسکان. هم حسن صیقل مشکل دارد چون توثیق ندارد و هم محمد بن سنان ‌که توثیقش ثابت نیست. در کافی جلد 6 صفحه 103 هم نقل می‌‌کند از سهل بن زیاد از ابن سنان (یعنی محمد بن سنان) از ابن مسکان. آن سند هم علاوه بر محمد بن سنان، سهل بن زیاد است که او هم توثیقش ثابت نیست.

روایت سوم: صحیحه زراره: اگر بین مرد و زن نمازگزار به اندازه یک قدم یا استخوان ذراع فاصله باشد اشکال ندارد

روایت سوم صحیحه زراره است که در من لایحضره الفقیه نقل می‌‌کند جلد 1 صفحه 247 عن ابی جعفر علیه السلام اذا کان بینها و بینه قدر ما یتخطی او قدر عظم الذراع فصاعدا فلابأس ان صلت بحذاه وحدها. اگر بین زن و مرد به اندازه یک قدم یا به اندازه عظم ذراع که همان مقدار شبر هست فاصله باشد اشکال ندارد که زن محاذی مرد نماز بخواند.

صحیحه محمد بن مسلم (اگر بین مرد و زن نمازگزار در یک اتاق، به مقدار یک وجب فاصله نباشد نماز باطل است) اضطراب متن دارد. ظاهرا به جای "شبر" باید "ستر" باشد

روایت چهارمی هم آقای خوئی مطرح کردند ولی فرمودند دلالش ناتمام است. و آن روایتی است که در کافی جلد 6 صفحه 104 نقل می‌‌کند به سند صحیح از محمد بن مسلم عن احدهما علیه السلام قال سألته عن الرجل یصلی فی زاویة الحجرة و امرأته أو ابنته تصلی بحذاه فی الزاویة الأخری فقال علیه السلام لاینبغی له ذلک فان کان بینهما شبر اجزأه.

علت این‌که آقای خوئی این روایت را نمی‌پذیرند این است که می‌‌فرمایند این مستبعد است که یک اتاقی باشد که مرد در یک گوشه‌اش نماز بخواند زن در گوشه دیگر محاذی مرد، ولی فاصله بین این زن و مرد کمتر از یک وجب باشد که امام بفرمایند لاینبغی له ذلک این کار نمی‌شود و جایز نیست مگر این‌که بین این‌ها یک وجب فاصله باشد. این چه اتاقی است که مرد در یک گوشه‌اش نماز می‌‌خواند زن در گوشه دیگر ولی اینقدر کوچک است که این‌ها به هم می‌‌چسبند؟! ما همچون اتاقی عادتا نداریم.

و لذا بعید نیست همان‌طور که در بعضی نسخ کافی نقل شده به جای شبر، ستر باشد. فان کان بینهما ستر اجزأه که مربوط می‌‌شود به وجود حائل و ساتر میان زن و مرد که از بحث ما خارج است. و مؤیدش این است که ابن ادریس در مستطرفات سرائر نقل می‌‌کند از نوادر بزنطی از مفضل از محمد حلبی می‌‌گوید سألته یعنی اباعبدالله علیه السلام عن الرجل یصلی فی زاویة الحجرة‌ و ابنته أو امرأته تصلی بحذاه فی الزاویة الأخری قال لاینبغی ذلک الا ان یکون بینهما ستر، ‌فان کان بینها ستر اجزأه. متن روایت شبیه هم است فقط این‌جا به جای شبر، ستر دارد. و لذا این مؤید این است که در آن روایت کافی هم ستر بوده.

این روایت محمد بن مسلم را شیخ طوسی در تهذیب نقل می‌‌کند اما با یک ذیلی. تهذیب جلد 2 صفحه 230 به اسنادش از حسین بن سعید نقل می‌‌کند از صفوان از علاء بن رزین از محمد بن مسلم عن احدهما علیهما السلام قال سألته عن الرجل یصلی فی زاویة‌ الحجرة و ابنته أو امرأته تصلی بحذاه فی الزاویة‌ الأخری قال لاینبغی ذلک فان کان بینهما شبر اجزأه یعنی اذا کان الرجل متقدما للمرأة بشبر. این جمله یعنی می‌‌خواهد ان کان بینهما شبر را این‌جور تفسیر کند که اگر مرد جلوتر از زن بایستد با فاصله یک شبر مجزی است. که از بحث ما خارج می‌‌شود چون بحث ما این است که زن و مرد مساوی هم نماز بخوانند با فاصله یک شبر یا زن جلوتر از مرد نماز بخواند با فاصله یک شبر. لکن بعید نیست که این جمله "یعنی" اضافه شیخ طوسی باشد چون در نقل کافی این نبود. و جمله یعنی هم تناسب با این دارد که تتمه کلام امام علیه السلام نباشد.

پس عمده سه روایت اول است که روایت اول سندش صحیح است، صحیحه معاویة بن وهب و همین‌طور روایت سوم است. روایت دوم سندش ضعیف است مگر کسی از تعدد اسانید مطمئن به صدور این حدیث از عبدالله بن سنان بشود. این محصل فرمایش آقای خوئی است که طبق آن فرمودند فاصله به مقدار یک شبر بین زن و مرد لازم است و کافی هم هست.

## اشکال آقای سیستانی به روایت‌های تحدید به شبر

روایت اول ضعف سند دارد چون در سندش محمد بن علی بن ماجیلویه ذکر شده که توثیق ندارد

آقای سیستانی فرمودند: ما در این مطالب ایراد داریم:

اما روایت معاویة‌ بن وهب سندش ضعیف است. چون که صدوق در مشیخه من لایحضره الفقیه سندی که ذکر می‌‌کند به روایات معاویة بن وهب، در آن [سند] محمد بن علی ماجیلویه آمده و او توثیق ندارد.

بله، شیخ طوسی در فهرست در ترجمه معاویة‌ به وهب می‌‌گوید له کتاب اخبرنا به جماعة عن ابی جعفر بن بابویه ‌(شیخ صدوق) عن محمد بن الحسن (ابن الولید) عن الصفار عن احمد بن محمد بن عیسی عن علی بن الحکم عن معاویة بن وهب، ‌این سند صحیح است و در این سند شیخ صدوق هم واقع شده، ولی از کجا صدوق این روایت را در من لایحضره الفقیه از کتاب معاویة‌ بن وهب نقل کرده؟ او که التزام نداده که اگر بدأ سند کرد به یک راوی حتما از کتاب او حدیث را گرفته باشد. و لذا سند این روایت مشکل دارد.

## روایت ضعیفه دوم و روایت صحیحه سوم ضعف دلالت دارند چون ممکن است مراد تحدید ارتفاع حائل به مقدار شبر باشد نه تحدید فاصله به مقدار شبر

روایت دوم هم که سندا مشکل داشت دلالتا هم مشکل دارد. چون در روایت ابی بصیر که دارد الا ان یکون بینهما شبر أو ذراع روشن نیست که مراد این است که فاصله میان زن و مرد مقدار یک وجب باشد یا یک ساتری باشد مثل یک پرده‌ای باشد بین زن و مرد که آن ساتر ارتفاعش به مقدار یک شبر است. طبق این احتمال دوم این روایت ابی بصیر از موضوع بحث خارج می‌‌شود. مؤید این احتمال ذیل روایت ابی بصیر است که می‌‌گوید کان طول رحل رسول الله صلی الله علیه و آله ذراعا فکان یضعه بین یدیه اذا صلی لیستره ممن یمر بین یدیه. پیامبر اکرم رحلی داشتند که ارتفاعش به مقدار یک ذراع بود، اگر کسی رد می‌‌شد از جلوی حضرت، حضرت این رحل را می‌‌گذاشتند که فاصله بیندازد و حائل بشود بین او و بین آن شخص. خب این ربطی به بُعد بین دو نفر ندارد؛ این مربوط به حائل است.

و همین‌طور روایت سوم صحیحه زراره او هم محتمل است به همین معنای حائل باشد. اذا کان بینها و بینه قدر ما یتخطی او قدر عظم الذراع فصاعدا فلابأس، ‌ممکن است معنایش این باشد اگر بین این زن و مرد چیزی باشد که ارتفاعش به مقدار عظم ذراع است، به مقدار یک وجب است اشکال ندارد. مراد استعمالی از این کلام مجمل است؛ معلوم نیست که مقصود این است که فاصله بین زن و مرد این مقدار باشد. شاید مقصود این است که یک ساتری باشد بین زن و مرد به این مقدار، ‌ارتفاع آن ساتر این مقدار باشد که قدر عظم الذراع باشد که آقای خوئی معنا کردند به یک وجب.

و لذا آقای سیستانی فرمودند این روایات شبر قابل استناد در مقام نیست و ما اعتمادمان به موثقه عمار است که فاصله میان زن و مرد که مساوی هم نماز می‌‌خوانند یا زن جلوتر نماز می‌‌خوانند، ده ذراع (چهار متر و نیم بیشتر) بین این‌ها فاصله باشد. این محصل فرمایش آقای سیستانی.

## پاسخ از اشکال سندی به صحیحه معاویة بن وهب: شیخ صدوق از ماجیلویه اکثار همراه با ترضی کرده و این اماره بر حسن ظاهر است

به نظر ما اشکالی که ایشان به سند روایت معاویة بن وهب کردند قابل جواب است. چون که محمد بن علی ماجیلویه هرچند توثیق خاص ندارد اما از مشایخ صدوق بوده که صدوق در خیلی از طریق‌هایش به کتب اصحاب و روایات اصحاب او را ذکر می‌‌کند و از او زیاد روایت نقل می‌‌کند و در بسیاری از موارد هم می‌‌گوید رضی الله عنه؛ ‌این عرفا اماره این است که شیخ صدوق اعتماد می‌‌کند به محمد بن علی ماجیلویه و لااقل نزد او حسن ظاهر داشته و حسن ظاهر اماره عدالت است. و حسن ظاهر که اخص از وثاقت است؛ یعنی هم دروغ نمی‌گوید و هم گناهان دیگر نمی‌کند. پس به نظر ما روایت معاویة‌ بن وهب صحیحه است.

بله، اشکال به آقای خوئی وارد است چون ایشان هم محمد بن علی ماجیلویه را ثقه نمی‌دانست. و علی القاعدة این‌جا که تعبیر کرده صحیحه معاویة‌ به وهب به استناد کلام شیخ طوسی در فهرست بوده که راجع به معاویة‌ بن وهب فرموده له کتاب اخبرنا به جماعة عن ابن بابویه. که اشکال آقای سیستانی بر آن وارد است.

## پاسخ از اشکال دلالی به روایات شبر:‌ مستظهر عرفی این است که شبر، حد فاصله است نه حد ارتفاع حائل

مهم دلالت این روایت و همین‌طور صحیحه زراره است. این اشکال آقای سیستانی که شاید مراد فاصله به مقدار یک وجب بین زن و مرد نباشد [بلکه] مراد وجود حائل بین زن و مرد باشد که ارتفاع آن حائل به مقدار یک وجب است، این اشکال اگر در این دو روایت مطرح بشود و ما احتمال بدهیم که مراد از این دو روایت این باشد که یک حائلی باشد بین زن و مرد که ارتفاعش به مقدار یک شبر است دیگر نمی‌شود به این دو روایت استدلال کرد. ولی انصافا استظهار عرفی از این دو روایت فاصله به مقدار یک وجب است. اذا کان بینهما قدر شبر ظهور دارد در این‌که فاصله میان این دو به مقدار یک شبر است. اگر الان بگویند زن و مردی در کنار هم نماز می‌‌خوانند حکمش چیست؟ جایز است یا نه؟‌ شما در پاسخ بگویید اگر بین این دو مقدار یک وجب باشد نمازشان صحیح است، خب شما حرفی از ساتر نزدید، حرفی از حائل نزدید، راجع به ارتفاع حائل صحبت نکردید، انصافا ظهورش در همین رعایت فاصله به مقدار شبر است.

و لذا اقوی به نظر ما همین فرمایش آقای خوئی است که فاصله به مقدار یک وجب بین زن و مرد اگر بود این کافی است و نماز صحیح است ولی اگر کمتر از یک وجب فاصله بود به هم چسبیده بودند و لو محرم باشند زن و شوهر باشند نمازشان باطل خواهد بود.

## صاحب عروه: ملاک در فاصله بین مرد و زن نمازگزار،‌ نماز صحیح است

در ادامه صاحب عروه فرموده است: و المدار علی الصلاة‌ الصحیحة لولا المحاذاة او التقدم دون الفاسدة لفقد شرط او وجود مانع. معیار در این‌که نماز زن در کنار مرد بدون رعایت فاصله مکروه است یا مبطل نماز است، این است که نماز صحیح باشد با قطع نظر از این مشکل محاذات ولی اگر یک نمازی فی حد نفسه باطل بود، زنی آمد در کنار مرد نماز خواند ولی وضوئش ایراد داشت یا اصلا آن زن شیعیه نبود و ما معتقد بودیم که شرط صحت نماز ایمان است، این‌جا نماز این مرد باطل نمی‌شود.

## اشکال: اگر عرفا "نماز" صادق باشد، مشمول روایات خواهد بود. و این روایات هیچ انصرافی به نماز صحیح ندارند

مرحوم آقای خوئی و آقای سیستانی حاشیه زدند که فرق نمی‌کند، ‌عرفا اگر صدق بکند صلات بر آن، زنی نماز می‌‌خواند در کنار مرد بدون رعایت فاصله و لو این نماز زن فاسد باشد اما صدق صلات می‌‌کند، مشمول این روایات است که نهی کرد از نماز مرد در حالی که در کنار او زنی نماز می‌‌خواند. اسماء عبادات و معاملات وضع شده برای اعم از صحیح و فاسد.

برخی مثل مرحوم آقای داماد فرمودند درست است که اسماء‌ عبادات وضع شده برای اعم از صحیح و فاسد، ولی انصراف این روایات که مثلا لایصلی الرجل و بحذائه امرأة ‌تصلی، این است که بحذائه امرأة تصلی صلاة صحیحة فی حد ذاته.

انصافا این انصراف را ما نمی‌فهمیم. نکته این انصراف چیست برای ما واضح نیست. اگر عرفا صدق صلات بکند چه انصرافی دارد. فوقش انصراف داشته باشد از آن جایی که خود شخص قصد امتثال امر ندارد، برای تعلیم فرزندش دارد صورت نماز را اجراء می‌‌کند، ‌نماز می‌‌خواند به قصد تعلیم فرزندش، بگوییم این نماز خارج است از مورد این روایات، اگر زنی بیاید برای تعلیم دخترش کنار شوهرش بایستد و نماز بخواند فقط به قصد تعلیم دخترش قصد امتثال امر ندارد، بر فرض این روایات از این مورد منصرف باشد (که او هم روشن نیست) اما از جاهایی که قصد امتثال امر دارد این زن، منتها شرائط نماز را رعایت نکرده، ‌وضوئش ایراد دارد یا قرائتش ایراد دارد و او جاهل مقصر است، چرا اطلاق این روایات نگیرد که لایصلی الرجل و بحذائه امرأة تصلی.

و لذا به نظر ما هم معیار صلات صحیحه نیست، معیار صلات عرفیه است. اگر زنی نماز عرفی بخواند در کنار مرد بدون رعایت فاصله، موجب می‌‌شود که نماز آن مرد باطل بشود یا بر عکس مردی نماز بخواند و لو نماز باطل در کنار یک زنی، منشأ می‌‌شود که نماز آن زن باطل بشود.

بقیة الکلام ان‌شاءالله در جلسات آینده.

و الحمد لله رب العالمین.

## جلسه 91-443

**شنبه - 09/01/۹9**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به این بود که اگر زن و مرد مساوی هم نماز بخوانند یا زن جلوتر از مرد نماز بخواند، آیا باید رعایت فاصله بین این دو بشود یا لازم نیست؟ ما عرض کردیم مقتضای صناعت این است که رعایت فاصله به مقدار یک وجب لازم است در جمیع حالات نماز. باید بین زن و مرد اگر مساوی هم نماز می‌‌خوانند یا زن جلوتر از مرد نماز می‌‌خواند به اندازه یک وجب فاصله بشود. و این مقتضای ظهور روایات بود. و وجهی برای قول مشهور متاخرین به این‌که این حکم، ‌حکم الزامی نیست ما نفهمیدیم.

## احتمال وجود ارتکاز متشرعی در زمان صدور روایات بر عدم لزوم فاصله، موهوم است

بله، اگر احتمال بدهیم که در زمان صدور روایات ارتکاز قطعی متشرعی بر عدم لزوم رعایت فاصله بوده، دیگر نمی‌توانیم احراز کنیم انعقاد ظهور این روایات را در لزوم رعایت فاصله چون بارها عرض کردیم که ارتکاز متشرعه بر عدم وجوب مانع از انعقاد ظهور خطاب امر در وجوب است. احتمال عقلائی ارتکاز متشرعه در زمان صدور روایات هم بازگشتش به احتمال قرینه حالیه نوعیه بر خلاف ظهور است که مانع از انعقاد ظهور می‌‌شود و با این احتمال شک در انعقاد ظهور می‌‌کنیم. و لذا نمی‌توانیم احراز کنیم ظهور روایات را در این‌که این حکم الزامی است. و لکن انصاف این است که احتمال وجود همچون ارتکاز متشرعی در زمان صدور روایات، موهوم است. مخصوصا که مشهور قدماء قائل به لزوم رعایت فاصله شدند.

بحث به این‌جا رسید که عرض کردیم صاحب عروه فرموده است: معیار در این حکم به کراهت عدم رعایت فاصله یا حرمت آن، بر نماز صحیح است. اگر زنی بیاید کنار مرد شروع کند به نماز خواندن ولی این مرد می‌‌داند که نماز این زن فی حد نفسه باطل است، این نماز باطل هیچ مشکلی برای نماز مرد ایجاد نمی‌کند.

ما اشکال کردیم، عرض کردیم همان‌طور که مرحوم آقای خوئی فرمودند و همین‌طور آقای سیستانی مطرح کردند، اطلاق روایات شامل نماز فاسد هم می‌‌شود. این‌که مفاد روایات هست که لایصلی الرجل و بحذاءه امرأة تصلی شامل جایی می‌‌شود که نماز آن زن باطل است. فوقش انصراف داشته باشد به جایی که آن زن به قصد امتثال امر نماز می‌‌خواند نه به قصد تعلیم دخترش مثلا، اما جایی که به قصد امتثال امر هست ولی نماز فاقد بعض شرائط و اجزاء است و باطل است، وجهی برای این انصراف ما نمی‌بینیم بعد از این‌که اسماء عبادات وضع شده برای اعم از صحیح و فاسد.

## مرحوم تبریزی: انصراف مانعیت به جایی است که عمل فی حد نفسه صحیح باشد و لذا در مقام باید نماز مرد و زن لولا المحاذاة صحیح باشند

و لذا این‌که مرحوم استاد در تنقیح مبانی العروة می‌‌فرمودند: انصراف مانعیت به جایی است که فی حد نفسه عمل صحیح است. مثلا خطابی که می‌‌گوید نباید زن حائض نماز بخواند، این ارشاد می‌‌کند به مانعیت حیض در نمازی که مقتضی صحت لولا الحیض دارد. نمازی است که از سایر جهات واجد شرائط صحت است، مبتلا شده به حیض در حال نماز، خطاب می‌‌گوید دع الصلاة ایام اقراءک، ارشاد می‌‌کند به مانعیت حیض. در این‌جا هم خطابی که می‌‌گوید لایصلی الرجل و بحذاءه امرأة تصلی، این انصراف دارد به جایی که نماز مقتضی صحت دارد مبتلا بشود به این مانعیت محاذات. این مطلب را مرحوم استاد در تنقیح مبانی العروة جلد 2 از کتاب الصلاة صفحه 267 بیان کردند.

## اشکال: فوقش این بیان در نماز مرد بیاید که مانعش نماز زن است، اما این انصراف در نماز زن نمی‌آید

به نظر ما این مطلب درست نیست. فوقش شما بگویید لایصلی الرجل انصراف دارد به فرضی که صلات رجل با قطع نظر از مشکل محاذات با نماز زن صحیح باشد، اما این‌که نماز آن زن که مانع از صحت نماز این مرد است، آن نماز زن هم باید واجد شرائط صحت باشد فی حد نفسه؟ این خلاف اطلاق دلیل است. لایصلی الرجل و بحذاءه امرأة تصلی صدق می‌‌کند زنی نماز می‌‌خواند با قرائت ملحونه که موجوب بطلان نمازش می‌‌شود یا با وضوء باطله یا مؤمنه نیست و ایمان را ما شرط صحت عبادت بدانیم ما وجهی برای این انصراف نمی‌بینیم.

## صاحب عروه: چهار امر رافع کراهت یا حرمت محاذات مرد و زن است

در ادامه صاحب عروه فرموده است: چهار امر است که رافع کراهت محاذات زن و مرد در نماز یا حرمت آن است:

رافع اول: وجود حائل

امر اول وجود حائل است. اگر بین زن و مرد حائلی بود، ‌نماز این‌ها در کنار هم یا حتی مقدم بشود زن بر مرد اشکالی ندارد و لو هیچ فاصله‌ای میان این‌ها نباشد.

و این حکم مورد خلاف نیست. دلیلش هم برخی از روایات است:

مثل صحیحه محمد بن مسلم که در وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 129 از امام باقر علیه السلام نقل می‌‌کند: فی المرأة تصلی عند الرجل قال اذا کان بینهما حاجز فلابأس.

و این اطلاق دارد. چه این حاجز و مانع و حائل، مانع از مشاهده و رؤیت باشد مثل پرده یا مانع از مشاهده و رؤیت نباشد مثل شیشه، یا این حائل ارتفاعش تا تمام قد این زن و مرد باشد یا نه، بخشی از بدن زن و مرد را از هم جدا بکند.

روایت دوم صحیحه علی بن جعفر است که در همان صفحه 129 از وسائل مطرح شده که از امام کاظم علیه السلام می‌‌گوید سؤال کردم عن الرجل یصلی فی مسجد حیطانه کِوی کله قبلته و جانباه و امرأته تصلی حیاله یراها و لاتراه قال لابأس. می‌‌گوید سؤال کردم از امام علیه السلام راجع به مردی که در مسجد نماز می‌‌خواند که دیوارهای آن از آجر یا چوب است هم سمت قبله آن هم دو طرف آن، زنش هم مساوی با او نماز می‌‌خواند، او زنش را می‌‌بیند ولی زنش او را نمی‌بیند، چون این دیوارها مرتفع نبود حتی دیوار مسجد النبی مدت‌های مدید ارتفاع چندانی نداشت حدود یک متر بود، مرد زنش را می‌‌بیند یراها و لاتراه حضرت فرمود لابأس اشکالی ندارد.

روایت سوم روایتی است که حمیری در قرب الإسناد از عبدالله بن الحسن نقل می‌‌کند از علی بن جعفر می‌‌گوید از امام کاظم علیه السلام سؤال کردم الرجل هل یصلح له ان یصلی فی مسجد قصیر الحائط و امرأته قائمة تصلی بحیاله و هو یراها و تراه قال ان کان بینهما حائط طویل أو قصیر فلابأس. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 130.

البته سند این روایت ضعیف است چون مشتمل بر عبدالله بن الحسن است که توثیق ندارد.

بهرحال اطلاق صحیحه محمد بن مسلم عرض کردیم این است که ما یصدق علیه الحاجز و الحائل اگر بین زن و مرد بود، کافی است و لو هیچ فاصله‌ای میان این‌ها نباشد و این اطلاق دارد چه مانع از رؤیت باشد این حاجز یا مانع از رؤیت نباشد.

تنبیه: روایتی که می‌گوید باید حائل مانع از رؤیت باشد، معتبر نیست

صاحب عروه فتوی داده که حائل و لو مانع از رؤیت نباشد کافی است ولی تعبیری که می‌‌کند می‌‌گوید الاولی فی الحائل کونه مانعا عن المشاهدة و ان کان لایبعد کفایته مطلقا. احتمال دارد نظر ایشان به این روایتی است که در وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 130 از مستطرفات سرائر نقل می‌‌کند. در مستطرفات سرائر نقل می‌‌کند از نوادر بزنطی از مفضل بن عمر از محمد حلبی. می‌‌گوید سألته یعنی اباعبدالله السلام عن الرجل یصلی فی زاویة الحجرة و ابنته أو امرأته تصلی بحذاءه فی الزاویة الاخری قال لاینبغی ذلک الان ان یکون بینها ستر فان کان بینهما ستر اجرأءه.

ستر شامل حائلی که مانع از رؤیت نباشد نمی‌شود. شیشه مثلا ساتر نیست. و لذا مقتضای این روایت این است که ما بگوییم حائلی که مانع از رؤیت نیست کفایت نمی‌کند.

و لکن سند این روایت ضعیف است بخاطر مفضل بن عمر که به نظر ما توثیقش ثابت نیست. البته از ناحیه این‌که این روایت در مستطرفات سرائر است و صاحب سرائر به کتاب‌هایی که از آن‌ها نقل می‌‌کند سند ذکر نمی‌کند فقط راجع به کتاب محمد بن علی بن محبوب می‌‌گوید و هو بخط الشیخ عندی، به خط شیخ طوسی این کتاب نزد من است و این یعنی همان سندی که شیخ طوسی به این کتاب دارد برای آن کافی است. و لذ این هم اشکال دیگری است به سند این روایت. مخصوصا که ابن ادریس از نظر خبرویت در تشخیص کتب روایی ضعیف بوده که ما قبلا این را بررسی کردیم. البته سعی کردیم از این اشکال جواب بدهیم.

رافع دوم: فاصله ده ذراع

امر دومی که رافع حرمت یا کراهت محاذات زن و مرد در نماز است، صاحب عروه فرموده البعد عشرة اذرع بذراع الید. ده ذراع یعنی حدودا چهار متر و نیم اگر فاصله بشود بین زن و مرد این‌ها مساوی هم نماز بخوانند یا زن جلوتر نماز بخواند اشکال ندارد.

این مطلب ایشان هر چند مورد موافقت اکثر محشین قرار گرفته ولی خلاف ظاهر موثقه عمار است. چون در موثقه عمار بود: لایصلی حتی یجعل بینه و بینها اکثر من عشرة اذرع، ‌باید فاصله بیشتر از ده ذراع باشد، ظاهرش این است که اگر به اندازه ده ذراع فاصله بود کافی نیست.[[5]](#footnote-5)

مرحوم آقای حکیم فرموده ظاهر این تعابیر این است که فاصله ده ذراع یا بیشتر اگر باشد اشکال ندارد. مثل آیه شریفه یوصیکم الله فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین فان کن نساء فوق اثنتین فلهن ثلثا ما ترک و ان کانت واحدة فلها النصف. دختر اگر بیش از دو تا باشد دو سوم سهم می‌‌برد، اگر پسری در کنار او نباشد، اگر یک دختر باشد نصف ترکه را می‌‌برد. خب همه قبول دارند فان کن نساء فوق اثنتین یعنی فان کن نساء اثنتین فما فوق.

انصافا این فرمایش آقای حکیم تمام نیست. برای این‌که در آیه شریفه ما قرینه داریم بر این حمل؛ قرینه‌اش تقابل با و ان کانت واحدة فلها النصف است. اما در موثقه عمار ما همچون قرینه‌ای نداریم و لذا ظاهر موثقه عمار این است که فاصله باید بیشتر از ده ذراع باشد.

بله در روایتی که در قرب الاسناد نقل می‌‌کند به سندش از عبدالله بن الحسن از علی بن جعفر از امام کاظم علیه السلام آن‌جا دارد که الرجل یصلی و أمامه امرأة تصلی بینهما عشرة اذرع قال لابأس لیمضی فی صلاته وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 129. اگر سند این روایت تمام بود ما می‌‌گفتیم معیار ده ذراع است برای رفع کراهت در نماز زن و مرد مساوی هم یا رفع حرمت آن و لکن سند این روایت ضعیف است بخاطر این‌که عبدالله بن الحسن توثیق ندارد.

رافع سوم: تاخر زن از مرد به مقداری که مسجد زن محاذی زانوهای مرد باشد

امر سومی که صاحب عروه ذکر کرده که رافع حرمت یا کراهت محاذات زن و مرد است، این است که فرموده است: و ترتفع ایضا بتأخر المرأة مکانا بمجرد الصدق. اگر مقداری زن عقب‌تر بایستد که صدق کند تاخر از مرد دارد همین کافی است برای رفع حرمت یا کراهت محاذات زن و مرد در نماز. چون عناوینی که در روایات است که کون الرجل بحیال المرأة، کون الرجل بحذاء المرأة، کون المرأة بین یدی الرجل، کون المرأة عن یمین الرجل أو شماله صادق نیست.

به نظر ما این فرمایش تمام نیست. برای این‌که در صحیحه زراره تعیین کرده مقدار تاخر لازم را در زن. زراره می‌‌گوید سؤال کردم از امام علیه السلام عن المرأة تصلی عند الرجل فقال لاتصلی المرأة بحیال الرجل الا ان یکون قدامها و لو بصدره. وقتی شارع خودش تعیین کرده مقدار تاخر زن را از مرد در نماز، دیگر نباید به عرف رجوع کرد. و لذا آقای سیستانی در حاشیه عروه فرمودند بل لابد من تاخر المرأة بمقدار یکون الرجل مقدما علیها بصدره فی جمیع الحالات حتی حال السجود و یتحقق ذلک عادتا فیما اذا کان مسجد جبهتها محاذیا لرکبته. عادتا این مقدار تاخر که مرد به سینه‌اش جلوتر از زن قرار بگیرد به این می‌‌شود که محل سجده زن مساوی مکانی است که زانو‌های مرد روی زمین قرار می‌‌گیرد. که انصافا حاشیه متینی است.

رافع چهارم: ارتفاع یکی از مرد و زن از دیگری

امرش چهارم که رافع حرمت یا کراهت محاذات زن و مرد است، این است که صاحب عروه فرموده است: کما ان الظاهر ارتفاعها ایضا بکون احدهما فی موضع عال علی وجه لایصدق معه التقدم او المحاذاة و ان لم یبلغ عشرة اذرع. اگر سطح مکان زن و مرد اختلاف داشته باشد، زن در یک موضع عالی باشد مرد در یک موضع منخفض یا بالعکس به نحوی که صدق نکند این عناوین که در روایات بود که صلی الرجل بحیال المرأة صلت المرأة بین یدی الرجل عن یمین الرجل عن یسار الرجل مشکلی پیش نمی‌اید. که فرمایش متینی است.

## صاحب عروه:‌ اگر مرد و زن در شروع نماز اختلاف داشتند، فقط نماز لاحق مشکل دارد

مطلب دیگری که صاحب عروه در این مسأله بیان فرمودند، ‌فرمودند: کما ان الکراهة أو الحرمة مختصة بمن شرع فی الصلاة لاحقا اذا کانا مختلفین فی الشروع و مع تقارنهما تعمّهما. اگر زن و مرد هم زمان شروع بکنند در نماز، مشکل کراهت یا حرمت در هر دو هست اما اگر یکی زودتر شروع بکند مشکل کراهت یا حرمت مختص به آن شخصی است که بعدا شروع کرده و در کنار آن دیگری نماز خوانده. مثلا شما دارید نماز می‌‌خوانید، یک زنی آمد وسط نماز شما کنار شما شروع کرد نماز خواندن، نماز او مشکل دارد، ‌نماز شما مشکل پیدا نمی‌کند.

## اشکال: این، خلاف اطلاق روایات است. نماز تدریجی الوجود است و از ابتدای تکبیرة الاحرام شروع می‌شود

به نظر ما این مطلب خلاف اطلاق روایات است. این روایاتی که ما داشتیم اطلاقش هم صلات آن نفر اول را می‌‌گیرد هم صلات نفر دوم را که با تاخیر نمازش را شروع کرده:

مثلا صحیحه ادریس بن عبدالله قمی می‌‌گوید سألت اباعبدالله علیه السلام عن الرجل یصلی و بحیاله امرأة قائمة علی فراشها امام فرمود ان کانت قاعدة فلاتضرک و ان کانت تصلی فلا. مردی نماز می‌‌خواند مساوی او هم زنی است حضرت فرمود اگر آن زن نماز می‌‌خواند نمی‌شود. خب اطلاق دارد و لو آن زن وسط نماز مرد آمده شروع کرده به نماز خواندن.

یا در صحیحه زراره بود المرأة تصلی عند الرجل حضرت فرمود لاتصلی المرأة بحیال الرجل. این هم اطلاق دارد و لو این زن زودتر نمازش را شروع کرده و بعد آن مرد ملحق شده مثلا، ‌اطلاق دلیل می‌‌گوید لاتصلی المرأة بحیال الرجل. صلات یک عنوانی است که تدریجی الوجود است و از ابتدای تکبیرة الاحرام صدق می‌‌کند یصلی الرجل تصلی المرأة تا آخر نماز. این روایت هم می‌‌گوید لاتصلی المرأة بحیال الرجل و لو ادامه نمازش این مشکل را پیدا کند اطلاق این روایت شاملش می‌‌شود.

یا در صحیحه معاویة بن وهب بود الرجل و المرأة یصلیان فی بیت واحد امام فرمود ان کان بینهما قدر شبر فلابأس. که بناء بر مفهوم شرط این می‌‌شود که اذا لم یکن بینهما قدر شبر ففیه بأس مطلقا و لو یکی متاخر از دیگری نماز را شروع بکند.

و لذا همان‌طور که آقای خوئی و آقای سیستانی دارند فرقی بین نماز آنی که زودتر شروع کرده و آنی که دیرتر شروع کرده نیست. اگر زنی وسط نماز مرد بیاید کنار این مرد بایستد و نماز بخواند نماز این مرد را هم باطل می‌‌کند.

در مقابل این نظر استدلال شده به دو وجه برای این‌که فقط مشکل مختص به نماز آنی است که با تاخیر نماز را شروع کرده:

## پاسخ اول (مرحوم تبریزی): مانعیت محاذات انصراف دارد به نماز صحیح لولا المحاذاة؛ بنابراین مانعیت محاذات منصرف است از نماز لاحق

وجه اول وجهی است که مرحوم استاد در تنقیح مبانی العروة ذکر کردند. فرمودند: بعد از این‌که ما گفتیم مانعیت محاذات انصراف دارد به فرضی که نماز صحیح فی حد ذاته باشد (و لذا اگر زنی بیاید کنار یک مرد نماز بخواند نمازی که فاقد بعض شرائط صحت است او موجب بطلان نماز آن مرد نمی‌شود) طبق این بیان این زنی که وسط نماز مرد می‌آید کنار این مرد نماز می‌‌خواند مساوی و محاذی این مرد، از اول این نمازش مشکل دارد و فاسد است. ولی نماز آن مرد از ابتداء صحیح واقع شده. شبیه دو تا نماز جمعه می‌‌ماند در کمتر از یک فرسخ که گفتند اگر با هم بخوانند نماز هر دو باطل است ولی اگر یکی زودتر شروع کند دیگری بعد از او بخواند نماز دومی باطل است.

## جواب: بر فرض این انصراف درست باشد، مربوط به نمازی است که مشکلش غیر از محاذات باشد. فرض این است که نماز لاحق، لولا المحاذاة صحیح است

این بیان به نظر ما تمام نیست. برای این‌که بر فرض ما بپذیریم فرمایش ایشان را که مثلا اگر مرد نماز می‌‌خواند و زنی در کنار او نماز فاسد می‌‌خواند، ‌این نماز فاسد فی حد ذاته اشکالی برای نماز مرد ایجاد نمی‌کند که ما این را هم نپذیرفتیم ولی اگر این را بپذیریم در جایی این را می‌‌توانیم قبول کنیم که نماز زن فاقد سایر شرائط باشد. فرض در این‌جا این است که زن نمازش واجد جمیع شرائط است فقط مشکل محاذات با این مرد را دارد، درست است که نماز این زن متاخر است و از اول مبتلا به این مانع محاذات بوده ولی لولا المحاذات نماز صحیح دارد می‌‌خواند، ‌ادله از این انصراف ندارد.

و لذا این وجه تمام نیست. اما وجه دوم تمسک به صحیحه علی بن جعفر است که ان‌شاءالله فردا آن را مطرح می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

## جلسه 92-444

**یک‌شنبه - 10/01/۹9**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به این فرمایش صاحب عروه بود که فرمود: کراهت یا حرمت محاذات بین زن و مرد در نماز، مختص است به آن کسی که نمازش را متأخر شروع بکند یا این‌که زن و مرد با هم نمازشان را شروع بکنند. اما آن کسی که نمازش را زودتر شروع کرده، او مشمول حرمت یا کراهت محاذات نیست. مثلا اگر مردی شروع بکند در نماز، در اثناء نماز زنی در کنار او بایستد و نماز بخواند، بناء بر حرمت محاذات بین زن و مرد در نماز، نماز این زن باطل است اما نماز مرد باطل نمی‌شود.

ما عرض کردیم دو وجه برای این مطلب می‌‌شود ذکر کرد که به نظر ما هیچ‌کدام از این دو وجه تمام نیست:  
وجه اول وجهی بود که مرحوم استاد در کتاب تنقیح مبانی العروة ذکر فرموده بودند که ما نقل کردیم و اشکال کردیم.

وجه دوم استدلال به صحیحه علی بن جعفر است که شیخ طوسی در کتاب تهذیب نقل می‌‌کند از علی بن جعفر که ایشان از امام کاظم علیه السلام سؤال کردند عن امام کان فی الظهر فقامت امرأته بحیاله تصلی و هی تحسب انها العصر هل یفسد ذلک علی القوم و ما حال المرأة فی صلاتها معهم و قد کانت صلت الظهر؟ امام جماعتی مشغول نماز ظهر است، عده‌ای هم به او اقتداء کردند، همسر او در کنار او می‌‌ایستد و اقتداء می‌‌کند به او به خیال این‌که این نماز نماز عصر است، چون او نماز ظهرش را قبلا خوانده بود، ‌آیا این کار باعث می‌‌شود که نماز این‌ها باطل بشود یا نه؟ حکم نماز خود زن چه می‌‌شود؟ حضرت در جواب فرمود: لایفسد ذلک علی القوم و تعید المرأة صلاتها. کار این زن نماز این امام جماعت و مأمومین را باطل نمی‌کند ولی خود این زن باید نمازش را اعاده کند.

تقریب استدلال به این روایت این است که گفته می‌‌شود: وجه این‌که امام فرمودند نماز این قوم باطل نمی‌شود ولی نماز خود زن باطل است، همین است که زن متاخر بود نمازش از این‌ها و نماز او باطل است اما نماز این امام جماعت و مامومین که قبلا شروع کردند باطل نمی‌شود.

کلام واقع می‌‌شود تارة در سند این روایت و تارة أخری در دلالت آن:

اما سند این روایت: شیخ طوسی در تهذیب در جلد 2 صفحه 232 و 379 نقل می‌‌کند این روایت را با سندش از عیاشی از جعفر بن محمد از عمرکی از علی بن جعفر. این سند ضعیف است چون هم جعفر بن محمد مجهول است هم سند شیخ طوسی به عیاشی اشکال دارد. اما در جلد 3 صفحه 50 این روایت را نقل می‌‌کند مستقیم از خود علی بن جعفر می‌‌گوید سأل علی بن جعفر اخاه موسی بن جعفر علیهما السلام. سند شیخ طوسی به علی بن جعفر در مشیخه تهذیب صفحه 86 ذکر می‌‌کند، ‌در آن‌جا دارد و ما ذکرته عن علی بن جعفر فقد اخبرنی به الحسین بن عبیدالله عن احمد بن محمد بن یحیی عن ابیه محمد بن یحیی عن العمرکی عن علی بن جعفر. مشکل این سند احمد بن محمد بن یحیی است که توثیق خاص دارد. ولی ما عرض کردیم که ایشان از مشایخ صدوق است که شیخ صدوق به او استناد می‌‌کند در طرق به اصحاب، اکثار روایت از او کرده و بر او ترضی کرده و لذا به نظر ما احمد بن محمد بن یحیی ثقه است چون این اکثار روایت صدوق کشف می‌‌کند که ایشان نزد شیخ صدوق حسن ظاهر داشته مخصوصا با این ترضی که بر او می‌‌کند. ولی مرحوم آقای خوئی احمد بن محمد بن یحیی را چون توثیق خاص ندارد مجهول الحال می‌‌دانند. ولی باز مشکل ایجاد نمی‌شود چون در مشیخه شیخ طوسی فرموده ما اقتصار می‌‌کنیم بر بعض طرق‌مان و بعض طرق را در کتاب فهرست ذکر می‌‌کنیم. با توجه به این‌که شیخ طوسی بدأ سند که می‌‌کند در تهذیب به یک شخصی، فرموده است از کتاب او نقل می‌‌کند، کتاب علی بن جعفر را هم در فهرست با سند‌های مختلفی شیخ طوسی به آن طریق دارد. و لذا روایت سندا تمام است.

اما دلالت روایت: اشکالی که به دلالت این روایت گرفته شده، گفته شده: معلوم نیست که وجه بطلان نماز این زن این بوده که رعایت فاصله میان خودش و میان مردها را نکرده تا ما بگوییم مربوط به بحث ما است؛ ممکن است وجه فساد نماز این زن این بوده که این زن اقتداء کرده به نماز ظهر امام در حالی که خودش نماز عصر می‌‌خوانده. و این مطلبی است که شیخ مفید فرموده جایز نیست و شیخ طوسی هم به همین استدلال کرده برای فرمایش مرحوم شیخ مفید. یا ممکن است منشأ بطلان نماز این زن این بوده که در نماز جماعت شرط است که زن پشت سر مردها نماز بخواند نه در کنار مردها، نه در کنار امام جماعت. و لذا این زن نماز جماعتش باطل شده و این منشأ شده که نمازش بخاطر اخلال به وظیفه نماز چون حمد و سوره را ترک کرده در این نماز، نمازش محکوم به بطلان بشود.

این مقدار از اشکال کافی نیست. برای این‌که ما کار نداریم که منشأ بطلان نماز این زن چیست؛ مهم این است که امام علیه السلام حکم کردند که نماز آن امام و آن مامومین که پشت سر امام می‌‌خواندند صحیح است. این مهم است. کسانی که مختص می‌‌دانند حرمت محاذات بین زن و مرد در نماز را به آن جایی که نماز این‌ها صحیح باشد با قطع نظر از محاذات، این‌ها می‌‌توانند بگویند شاید امام علیه السلام که فرمود نماز این امام و مامومین صحیح است بخاطر این بوده که نماز این زن فی حد نفسه باطل بوده چون حالا یا بخاطر آنی که شیخ مفید فرموده که اقتداء کرده در نماز عصر خودش به نماز ظهر امام یا بخاطر این‌که رعایت شرائط نماز جماعت را نکرده که زن باید پشت سر مردها قرار بگیرد. این منشأ شده که نماز این زن با قطع نظر از بحث محاذات بین زن و مرد در نماز باطل باشد. و لذا نماز باطل فی حد ذاته این زن موجب بطلان نماز بقیه نمی‌شده حتی اگر مقارن با آن‌ها نماز را شروع می‌‌کرده.

اما فرض این است که ما به اطلاق ادله تمسک کردیم گفتیم حتی نماز فاسدی که این زن می‌‌خواند مادامی که صدق می‌‌کند عرفا بر آن نماز، این اگر رعایت فاصله نشود در آن بین زن و مرد موجب بطلان نماز مردها می‌‌شود چون اطلاق دارد آن روایاتی که مفادش این است که لایصلی الرجل و بحذاءه امرأة تصلی، اختصاص ندارد به این‌که و بحذاءه امرأة تصلی صلاة صحیحة فی حد ذاتها، و لو بحذاءه امرأة تصلی صلاة فاسدة مادامی عرف صادق بداند بر آن، نماز را. طبق این مبنا گفته می‌‌شود که استدلال به این روایت تمام است بر این‌که نماز این زن چون متاخر بوده از شروع مردها در نماز، و لو رعایت فاصله نکرده، نماز این مردها را باطل نمی‌کند.

آقای سیستانی فرمودند: اشکال ندارد ما در نماز جماعت به این ملتزم می‌‌شویم. می‌‌گوییم در نماز جماعت اگر زنی بیاید در کنار امام جماعت قرار بگیرد بدون رعایت فاصله و بدون رعایت شرط جماعت، اقتداء کند به این امام جماعت ملتزم می‌‌شویم که نماز این زن باطل است ولی نماز این مردها صحیح است. حکم تعبدی است در خصوص صلات جماعت. اما اگر این‌ها نماز جماعت نمی‌خواندند، شخصی ایستاده بود جلو نماز فرادی می‌‌خواند دیگران هم پشت سر او نماز فرادی می‌‌خواندند یک زنی آمد کنار آن شخصی که جلو ایستاده بود شروع کرد بدون رعایت فاصله نماز بخواند آن‌جا ملتزم می‌‌شویم که نماز همه باطل می‌‌شود.

انصافا این فرمایش عرفی نیست که ما بگوییم جماعت بودن امرش اسهل است چون این‌ها نماز جماعت می‌‌خواندند عدم رعایت فاصله توسط این زن منشأ نمی‌شود که نماز آن‌ها باطل بشود. ولی اگر فرادی می‌‌خواندند منشأ می‌‌شود که نماز آن‌ها باطل بشود، ‌این خلاف متفاهم عرفی است تفصیل بین این دو فرض.

تنها وجهی که به نظر ما می‌اید همان‌طور که آقای خوئی هم به آن اشاره کردند در اشکال به استدلال به این روایت این است که بگوییم در نقل وافی و وسائل الشیعة دارد فقامت امرأة بحیاله و لذا نقل تهذیب در جلد 3 صفحه 50 که دارد فقامت امرأته بحیاله ثابت نمی‌شود مخصوصا که در طریق عیاشی که در جلد 2 صفحه 379 و صفحه 232 شیخ طوسی نقل می‌‌کند این روایت را، اختلاف است، در صفحه 379 دارد فقامت امرأة بحیاله، در صفحه 232 دارد فقامت امرأته بحیاله. و لذا ثابت نمی‌شود که در نسخه صحیحه تهذیب فقامت امرأة بحیاله، ‌با این اختلاف‌ها. شاید فقامت امرأة بحیاله باشد. و عادتا امراه که ظهور دارد در امراه اجنبیه بیاید کنار یک مردی نماز بخواند، فاصله به مقدار یک وجب را مراعات می‌‌کند. زن خود انسان ممکن است اهمیت ندهد بدون رعایت فاصله یک وجب نماز بخواند اما امراه اجنبیه عادتا این‌طور است. و لذا نماز این زن شاید از حیث آخری باطل بوده و از این جهت هم که فاصله میان او و میان این مردها حفظ شده به مقدار یک وجب، نماز این مردها صحیح بوده و نماز آن بخاطر آن مشکل دیگر که عرض کردیم یا این‌که نماز ظهرش را اقتداء کرده به نماز عصر امام یا رعایت شرائط نماز جماعت زن را پشت سر مرد رعایت نکرده باطل شده بوده.

بله، ‌اگر کسی بگوید مراعات فاصله به مقدار چهار متر و نیم، ‌عشرة اذرع لازم است دیگر این بیان ما نمی‌اید. و لذا استدلال به این روایت تمام می‌‌شود بر این‌که نماز آنی که زودتر شروع کرده باطل نمی‌شود بخاطر این‌که در اثناء نماز او یک زنی بیاید در کنار او بدون رعایت فاصله نماز بخواند.

از این مسأله گذشتیم.

## مسأله 26: جریان حکم در محارم

در مسأله 26 صاحب عروه فرموده است: لافرق فی الحکم المذکور کراهة أو حرمة بین المحارم و غیرهم و الزوج و الزوجة و غیرهما.

این مطلب درستی است. هم اطلاق ادله اقتضاء می‌‌کند که فرقی نباشد بین محارم و غیر محارم و یا بین زوج و زوجه و غیر این‌ها، و هم این‌که در مثل روایت محمد بن حلبی تصریح شده بود که دختر مرد یا زن مرد در گوشه‌ای نماز می‌‌خواند، که حضرت فرمود اگر ستری بین‌شان نباشد جایز نیست، یک طرف مرد نماز می‌‌خواند یک طرف دیگر امرأته أو ابنته. البته سند این روایت ضعیف بود ولی به عنوان مؤید قابل ذکر است. عمده اطلاق ادله است.

بعد صاحب عروه فرموده: و کونهما بالغین او غیر بالغین او مختلفین. فرقی نیست که این زن و مرد که کنار هم نماز می‌‌خوانند هر دو بالغ باشند یا هر دو غیر بالغ باشند یا یکی بالغ باشد یکی غیر بالغ، حکمش مثل این است که هر دو بالغ باشند. اگر ما گفتیم نماز یک مرد و زن بالغ کنار هم بدون رعایت فاصله باطل است نماز یک مرد بالغ با یک دختر غیر بالغ در کنار هم موجب بطلان نماز است یا نماز یک زن بالغه با یک پسر غیر بالغ موجب بطلان است اگر کنار هم نماز بخوانند بدون رعایت فاصله. بناءا علی المختار من صحة عبادة الصبی و الصبیة. فرمودند بناء بر این مسلک صحیح که ما معتقدیم عبادات صبی و صبیه، عبادات غیر بالغ هم مشروع است.

به نظر ما این فرمایش درست نیست. موضوع مانعیت محاذات در روایات الرجل و المرأة است. الرجل و المرأة صادق نیست بر پسربچه و دختربچه. و ما احتمال می‌‌دهیم این حکم از مختصات بالغین باشد. چه جور الغاء خصوصیت کنیم از رجل و مرأه به پسربچه و دختربچه؟ مردی نماز می‌‌خواند، یک دختر بچه صبیه ممیزه کنار او بایستد نماز بخواند صدق نمی‌کند بحذاءه امرأة تصلی. دلیلی بر مانعیت نماز این دختربچه در کنار این مرد نداریم.

حتی به نظر ما اگر یک مردی بیاید کنار یک دختربچه‌ای نماز بخواند نماز دختربچه هم مشکل ندارد. نه تنها دلیل نداریم که نماز آن مرد مشکل پیدا نمی‌کند نماز این دختربچه هم مشکل پیدا نمی‌کند. این‌که ظاهر کلام مرحوم آقای خوئی است که چون امر صبی و صبیه به صلات ظهور دارد در همان صلات واجد شرائط بالغین و لذا این دختربچه که کنار یک مرد نماز می‌‌خواند این نمازش دلیل بر مشروعیت ندارد چون امر او به صلات انصراف دارد به آن صلاتی که اگر این دختربچه بالغه بود صحیح بود حالا غیر بالغه هم هست صحیح است. خب اگر این دختربچه بالغه بود کنار این مرد نماز می‌‌خواند صحیح نبود. ولی آقای خوئی فرمودند نماز آن مرد مشکل ندارد چون دلیل که لایصلی الرجل و بحذاءه امرأة‌ تصلی شاملش نمی‌شود. به نظر ما نماز این مرد که درست است نماز آن دختربچه هم درست است. چون ما ظهوری نداریم که تمام شرائطی که برای نماز بالغین است دلیلی که امر می‌‌کند غیر بالغ را به صلات تمام آن شرائط را می‌‌گوید باید رعایت کند. مثلا لبس ذهب برای مرد مبطل صلات است، ما دلیل نداریم اگر صبی ممیز پسربچه ممیز در نماز لبس ذهب بکند مبطل صلاتش است. کیفیت داخله صلات‌شان مثل هم است نه شرائط مصلی. ممکن است بعض شرائط مختص به بالغین باشد. پس دختربچه هم ما دلیل نداریم شرط صحت نمازش این است که مردی در کنار او نماز نخواند. و لذا هم نماز این دختربچه صحیح است هم نماز آن مرد.

این‌که صاحب عروه فرمودند فرق نمی‌کند بالغ با غیر بالغ در این مسأله این نتیجه این ادعا این است که می‌‌گویند عرف از الرجل و المرأة مونث و مذکر می‌‌فهمد نه مرد که یعنی مرد بالغ در مقابل بچه، نه زن در مقابل دختربچه. خب این دلیل ندارد. برای چی ما از لفظ الرجل جنس مذکر بفهمیم؟ این خلاف ظاهر است. برای چی از المرأة جنس مؤنث بفهمیم که شامل دختربچه هم بشود؟ این خلاف ظاهر است. لااقل احراز ظهور نمی‌کنیم در اعم. قدرمتیقن این است که این مانعیت مختص محاذات بین مرد بالغ و زن بالغ است.

این الغاء خصوصیت اختصاص به این‌جا هم ندارد. به قول آقای خوئی در برخی از احکام دیگر هم مشهور همین کار را کردند. مثلا در این حکمی که در فقه هست که من اوقب غلاما حرمت علیه ابنته و اخته، کسی که عمل شنیع با غلامی انجام بدهد خواهر آن غلام، دختر آن غلام در آینده، ‌مادر آن غلام بر این مردم حرام می‌‌شود. موضوع در روایت این است که رجل اوقب غلاما. مشهور گفتند رجل خصوصیت ندارد، حالا اگر فاعل صبی بود، رجل نبود بالغ نبود، او هم موجب حرمت ابدیه ازدواج این فاعل غیر بالغ می‌‌شود با خواهر آن مفعول.

مرحوم آقای خوئی فرمودند ما در همان‌جا هم این را قبول نکردیم. گفتیم ظاهر رجل این است که فاعل بالغ باشد و ظاهر غلام هم این است که مفعول غیر بالغ باشد. و ایشان فتوی داده به این‌که اگر فاعل بالغ نبود یا مفعول بالغ بود این حرمت ابدیه به وجود نمی‌اید بین ازدواج فاعل با خواهر مفعول مثلا. ولی مشهور از رجل اوقب غلاما الغاء خصوصیت کردند. انصافا این اشکال آقای خوئی وارد است. ما ملاکات احکام را نمی‌دانیم، ‌چطور الغاء خصوصیت کنیم از این حکم عقوبتی از الرجل که قدرمتیقنش بالغ است به صبی غیر بالغ؟ شاید او مشمول این حکم عقوبتی نباشد. بله راجع به غلام ما همان‌طور که مرحوم آقای تبریزی می‌‌فرمودند معتقدیم غلام اختصاص به صبی غیر بالغ ندارد، غلام یعنی نوجوان و این اعم است از صبی غیر بالغ و یا نوجوانی که ابتداء بلوغش هست. بله، شامل پیرمرد و کامل‌سن‌ نمی‌شود.

البته ممکن است صاحب عروه در این‌که فرموده فرق نیست در بحث کراهت یا حرمت محاذات بین زن و مرد بین این‌که این دو بالغ باشند یا غیر بالغ باشند یا یکی‌شان بالغ باشد دیگری غیر بالغ، نظر کرده باشد به صحیحه محمد بن مسلم. در صحیحه محمد بن مسلم بود سألته عن الرجل یصلی فی زاویة الحجرة‌و امرأته أو ابنته تصلی بحذاه فی الزاویة الاخری قال لاینبغی ذلک و ان کان بینهما شبر اجزأه. در این روایت تعبیر شده ابنته تصلی بحذاه، گفته می‌‌شود دختر شامل دختربچه غیر بالغ هم می‌‌شود.

و لکن به نظر ما این استدلال تمام نیست. اولا این اختصاص دارد به این‌که یکی از این دو بالغ است، ‌الرجل یصلی فی زاویة الحجرة‌ و امرأته تصلی بحذاه، اما اگر هر دو غیر بالغ بودند این روایت شامل نمی‌شود. ثانیا ظهور انصرافی روایت در این‌که مردی نماز می‌‌خواند در زاویه حجره، زنش یا دخترش در زاویه دیگر حجره نماز می‌‌خواند این است که نظر دارد به دختر بالغه که انجام وظیفه می‌‌کند در نماز. اگر مقصودش دختربچه خردسال بود عرفا در سؤال اخذ می‌‌کرد. و لذا بعید نیست بگوییم انصراف دارد ابنته به ابنه‌ای که بالغه شده و لااقل من احتمال الانصراف.

و لذا به نظر ما بعید نیست که حرمت محاذات در نماز مختص باشد به زن و مرد بالغ.

و الحمد لله رب العالمین.

## جلسه 93-445

**دو‌شنبه - 11/01/۹9**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به این بود که آیا رعایت فاصله میان زن و مرد در نماز در صورتی که مساوی با هم نماز بخوانند یا زن جلوتر نماز بخواند لازم است یا لازم نیست؟ که ما اختیار کردیم به اندازه یک وجب فاصله لازم است، مشهور قدماء رعایت فاصله بیشتر از ده ذراع چهار متر و نیم را لازم دانستند، مشهور متاخرین هم حکم به رجحان رعایت فاصله کردند.

## مسأله 27: جریان حکم در نافله

صاحب عروه در مسأله 27 فرموده است: الظاهر عدم الفرق ایضا بین النافلة و الفریضة. در این حکم فرقی بین نماز نافله و نماز فریضه نیست.

انصافا مطلب درستی است. هم می‌‌توان استدلال کرد به اطلاقات که نهی کرد از نماز زن و مرد در کنار هم و اختصاصی به نماز فریضه نداشت و هم می‌‌توان استدلال کرد به یک روایتی در مقام که شیخ طوسی نقل می‌‌کند به اسناد صحیحش از علی بن مهزیار از حماد بن عیسی از حریز از فضیل بن یسار از امام باقر علیه السلام که ایشان فرمود: المرأة تصلی خلف زوجها الفریضة و التطوع و تأتمّ به فی الصلاة. زن چه در نماز فریضه چه در نماز نافله باید مکانش پشت سر شوهرش باشد.

مرحوم آقای خوئی علاوه بر این استدلال به اطلاقات، استدلال کردند به این‌که ما یک اصلی داریم که اصل این است که کیفیت نافله مثل کیفیت فریضه است. وقتی شارع امر می‌‌کند به صلات فریضه و بعد از آن امر می‌‌کند به صلات نافله به عنوان امر استحبابی، ظاهر این است تمام اجزاء و شرائط آن نماز فریضه که بیان شده است، در نافله هم باید رعایت بشود. و این را در بحث صوم هم ایشان مطرح فرموده. فرموده: شارع امر کرده به صوم فریضه در ماه رمضان و برای آن شرائطی بیان کرده، بعد امر مستحب کرده است به صوم مستحب، این ظاهرش این است که صوم به همان نحوی که صوم واجب بود مستحب است. از این مطلب ایشان تعبیر می‌‌کنند به اصالة الاتحاد بین نافله و فریضه در احکام مگر در جایی نص بر خلاف داشته باشیم.

ما این مطلب برای‌مان واضح نیست. این‌که ما یک اصلی داشته باشیم که ظاهر امر به صلات نافله یا امر به صوم مستحب این است که همان صلات فریضه بما لها من الشرائط در صلات نافله هم لحاظ شده است یا در صوم مستحب وقتی امر استحبابی می‌‌شویم به یک صوم مستحب بگوییم ظاهرش این است که این صوم شبیه همان صوم واجب است بما له من الشرائط، این مطلبی است که برای ما روشن نیست. بله، کیفیت داخلیه صلات فریضه با صلات نافله بعید نیست که عرفا استظهار بشود که یکی است مگر قرینه بر خلاف باشد یا کیفیت داخلیه صوم فریضه با صوم مستحب، اما شرائط خارجیه یکی باشد این برای ما واضح نیست. و لذا در بقاء بر جنابت عمدا، ما در صوم فریضه می‌‌گوییم مبطل صوم است اما در صوم مستحب دلیلی بر مبطل بودن آن نداریم.

## مسأله 28: اختصاص حکم به حال اختیار

اما مسأله 28: صاحب عروه فرموده است: الحکم المذکور مختص بحال الاختیار ففی الضیق و الاضطرار لامانع و لاکراهة نعم اذا کان الوقت واسعا یؤخر احدهما صلاته و الاولی تاخیر المرأة صلاتها. در این مسأله صاحب عروه فرموده است حکم به حرمت محاذات زن و مرد در نماز بدون رعایت فاصله و یا کراهت آن، مختص به حال اختیار است، اما در حال اضطرار این حکم ثابت نیست نه محاذات زن و مرد در نماز در حال اضطرار مکروه است و نه حرام.

مرحوم آقای خوئی در توجیه این مطلب فرموده‌اند: اما ارتفاع کراهت بخاطر این است که خطاب نهی کراهتی از این‌که مثلا زن و مرد در فاصله کمتر از ده ذراع کنار هم نماز بخوانند، این بازگشتش به این است که در این نماز یک منقصتی هست که موجب قلت ثواب او می‌‌شود و این خطاب نهی ارشاد می‌‌کند بروید فرد آخری را انتخاب کنید که افضل است، وقتی که مکلف قادر نیست بر اختیار فرد دیگر، تنها راه منحصر است به این‌که نماز بخواند به همین کیفیت، ‌دیگر معنا ندارد که خطاب نهی کراهتی شامل آن بشود. خطاب نهی کراهتی می‌‌خواست بگوید این فرد را اختیار نکنید بروید فرد افضل را اختیار کنید، جایی که امکان فرد افضل نیست این خطاب جاری نمی‌شود. مثل خطاب نهی کراهتی از صلات در حمام، این شامل کسی نمی‌شود که محبوس در حمام است و یا باید نماز را ترک کند یا نماز در حمام بخواند. این‌جا که دیگه نمی‌شود بگوییم لاتصل فی الحمام شامل این شخص می‌‌شود. این راجع به ارتفاع کراهت.

اما راجع به ارتفاع حرمت و مانعیت مثل این‌که نمی‌توانند با رعایت فاصله یک وجب این زن و مرد نماز بخوانند، ‌نماز اگر بخواهند بخوانند در یک مکانی هستند که باید بدون فاصله یک وجب نماز بخوانند، ‌وقت هم تنگ است نمی‌شود یکی اول نماز را بخواند دیگری نماز را شروع بکند، ‌در این‌جا ما با توجه به این‌که دلیل داریم که الصلاة‌ لاتسقط بحال می‌‌گوییم این شرط اختیاری است؛ در فرض اضطرار این شرط ساقط است و اکتفاء می‌‌کنیم به این نماز فاقد شرط اختیاری. و الا اگر دلیل نداشتیم که الصلاة‌ لاتسقط بحال مقتضای قاعده این بود که نماز در حق این‌ها ساقط باشد یعنی این زن و مرد هرکدام که زرنگی کرد شروع نماز بخواند، ‌دیگری تکلیفش ساقط است چون نمی‌تواند نماز واجد شرط بخواند. ‌ولی چون دلیل می‌‌گوید الصلاة‌ لاتسقط بحال می‌‌گوییم نخیر آن شخص دیگر هم باید نماز بخواند و لو نمی‌تواند فاصله یک وجب را که لازم است در این حال رعایت کند.

بعد مرحوم آقای خوئی فرمودند مراد از این اضطرار و ضیق وقت این است که حتی متمکن از ادراک یک رکعت داخل وقت هم نباشند و الا اگر این زن می‌‌گوید من صبر می‌‌کنم نماز این مرد تمام می‌‌شود بعد از این‌که نماز او تمام شد، یک رکعت از نماز را داخل وقت درک می‌‌کنم، این‌جا مرحوم آقای خوئی فرمودند باید این صبر کند چون اگر بخواهد زودتر نماز بخواند شرط فاصله به مقدار یک وجب مختل می‌‌شود و این تاخیرش نسبت به نماز در وقت اختیاری ناشی از عذر است. تاخیر اختیاری بدون عذر که نیست تا معذور نباشد. و لذا تاخیر می‌‌اندازد نمازش را تا بعد از نماز این مرد، چون نمی‌تواند در زمانی که او نماز بخواند رعایت فاصله بکند، بعد از نماز مرد نماز را شروع می‌‌کند، یک رکعت را داخل وقت درک می‌‌کند، بقیه را خارج وقت.

این محصل فرمایش مرحوم آقای خوئی هست.

مرحوم استاد قدس سره فرمودند: راجع به نهی کراهتی مثل این‌که یک وجب را این زن و مرد می‌‌توانند رعایت فاصله بکنند اما آن مقدار از رعایت فاصله که مستحب است بیشتر از ده ذراع را نمی‌توانند رعایت کنند، وجهی ندارد بگوییم نهی کراهتی ساقط است. ‌چرا ساقط باشد؟ اگر اضطرار به غیر اختیار است، ‌بله، نهی کراهتی شامل‌شان نمی‌شود اما اگر از قبل از وقت عالما عامدا آمدند در یک مکانی که در این مکان دیگر نمی‌توانند با فاصله بیشتر از ده ذراع نماز بخوانند و عملا خودشان را دچار اضطرار کردند یا بعد از دخول وقت آمدند در یک مکانی که دیگر نمی‌توانند رعایت فاصله به مقدار بیشتر از ده ذراع بکنند وقت هم تنگ است نمی‌شود یکی اول نماز بخواند بعد دیگری، چرا نهی کراهتی شامل این‌ها نشود؟ اثرش این است که اختیار نکنند این حالت را، ‌خودشان را مضطر نکنند یا در سعه وقت نماز را شروع کنند که بتوانند در دو زمان نماز بخوانند یا اصلا در این مکان وارد نشوند.

انصافا این فرمایش، فرمایش متینی است.

راجع به آن بخش دوم فرمایش مرحوم آقای خوئی که فرمودند اگر نبود الصلاة‌ لاتسقط بحال ما می‌‌گفتیم دلیل مانعیت اطلاق دارد می‌‌گوید لایصل الرجل و بحذاءه امرأة تصلی، ارشاد به مانعیت نماز زن و مرد بدون رعایت فاصله می‌‌کند و این اطلاق دارد شامل فرض عجز مستوعب هم می‌‌شود. ولی چون الصلا‌ة لاتسقط بحال داریم، از این خطاب کشف کردیم که تکلیف در حق این‌ها در فرض اضطرار ساقط نیست. ممکن است کسی استدلال کند برای این‌که دلیل مانعیت ضیق دارد شامل فرض اضطرار مستوعب نمی‌شود، استدلال بکند به صحیحه فضیل. صحیحه فضیل راجع به نماز زن و مرد در مسجد الحرام بود که انما سمیت بکة لانه تبک فیه الرجال و النساء، بعد فرمود و المرأة‌ تصلی بین یدیک و عن یمینک و عن یسارک و معک و انما یکره فی سایر البلدان. برخی مثل مرحوم آقای داماد استظهار کردند از این صحیحه فضیل که حرج علت برای ارتفاع این حکم به مانعیت محاذات زن و مرد در نماز است. یک مصداقش مسجد الحرام است، حال اگر مصداق دیگری داشت مثل فرض اضطرار مستوعب، از این روایت استفاده می‌‌کنیم آن‌جا هم مانعیت محاذات زن و مرد در نماز برطرف شده.

انصاف این است که استدلال به صحیحه فضیل مشکل است. چون در صحیحه فضیل فرض ازدحام فعلی و حرج بالفعل نشده. چون نوعا در مسجد الحرام ازدحام است این مانعیت در آن‌جا رفع شده، ‌دیگر محاذات زن و مرد در نماز در آن‌جا مانعیت ندارد و لو بالفعل مسجد الحرام خلوت باشد. اطلاق دارد خطاب. اگر یک جایی هم مثل مسجد الحرام بود که نوعا این‌طور بود که تبک فیها الرجال و النساء ممکن بود در آن‌جا هم ما تعدی بکنیم و لکن یک فرض اضطرار شخصی که اتفاقا مرد و زنی در یک مکانی هستند ضیق وقت است جا هم تنگ است، امکان این‌که با رعایت فاصله نماز بخوانند یا در دو زمان نماز بخوانند نیست، از آن صحیحه فضیل بخواهیم استفاده کنیم ارتفاع مانعیت محاذات بین زن و مرد در این حال را مشکل است.

از این‌جا یک نتیجه‌ای بگیرم:

آقای سیستانی در این‌جا در حاشیه عروه فرمودند: در حال اضطرار و ضیق وقت اگر نمی‌توانستند زن و مرد با رعایت فاصله نماز بخوانند حرمت و کراهت محاذات بین زن و مرد بر طرف می‌‌شود. ایشان اضافه کردند: و کذا عند الزحام فی المسجد الحرام بمکة المکرمة فلایعتبر فیه الشرط المذکور.

ما برای‌مان روشن نیست که اختصاص داشته باشد صحیحه فضیل به فرض ازدحام. انما سمی بکة، مکه را گفتند بکه لانه تبک فیها الرجال و النساء و این حکمت شده برای این‌که در مسجد الحرام دیگر این مانعیت محاذات زن و مرد در نماز برداشته بشود و انما یکره فی سایر البلدان، اطلاق دارد و لو بالفعل ازدحامی نباشد، ‌اتفاقا یک زنی آمد کنار ما ایستاد می‌‌خواهد نماز طواف بخواند ما هم می‌‌خواهیم نماز طواف بخوانیم، اطلاق این روایت اقتضاء می‌‌کند اشکالی نداشته باشد.

این بحث در مسأله 28 در فرضی بود که در تمام وقت مضطر بودند این زن و مرد به عدم رعایت فاصله. اما اگر نه، در ابتداء وقت مضطر بودند به عدم رعایت فاصله، ‌یک مکانی هستند این‌ها که در این مکان فعلا باید باشند و نمی‌توانند این‌جا رعایت فاصله بکنند، اما هنوز وقت خارج نشده از این مکان بیرون می‌‌روند و در بیرون این مکان می‌‌توانند نماز بخوانند با رعایت فاصله، این‌جا قطعا اضطرار فی بعض الوقت که اضطرار غیر مستوعب است مجوز اخلال به این حکم نمی‌شود، ‌اطلاق دلیل می‌‌گوید باید نمازی بخوانید با رعایت فاصله. این‌جا شما هر وقت می‌‌خواهید نماز بخوانید یک زنی هم در نزدیکی شما نماز می‌‌خواند، ‌خب صبر کنید آخر وقت بیرون این مکان نماز بخوانید بدون ابتلاء‌ به این مشکل.

بله، یک فرضی را آقای سیستانی مطرح می‌‌کنند. می‌‌فرمایند اگر یک مردی شروع کرد به نماز، ‌بعد از آن یک زنی آمد کنار او ایستاد بدون رعایت فاصله، این مرد در همین نماز هیچ راهی ندارد برای این‌که مشکل را حل کند، اگر یک مکانی است که می‌‌شود یک قدم جلو برود که از این زن جلوتر نماز بخواند باید این کار را بکند. ولی فرض کنید که راهی برای این‌که جلوتر برود نیست یا می‌‌تواند در همان مکان مقداری فاصله بگیرد از آن زن که رعایت فاصله بیشتر از ده ذراع چهار متر و نیم بشود باید این کار را بکند بدون اخلال به استقبال قبله. اما اگر یک مکان تنگی است یک اتاق کوچکی است این مرد شروع کرد به نماز خواندن، زنی هم آمد کنار او، بعد از این‌که او شروع به نماز خواندن کرد این زن نماز خواند کنار او، هیچ راهی نیست که این مرد مشکل این نماز را حل کند یا با ایجاد فاصله یا با ایجاد حائل، یک حائلی بین خودش و آن زن قرار بدهد، هیچ راهی ندارد، ‌ایشان فرمودند همین نماز را تمام می‌‌کند و این نماز صحیح است و احتیاجی به اعاده‌ ندارد و لو در سعه وقت.

ایشان مبنایی دارند در جریان حدیث لاتعاد نسبت به اضطرار طاری در اثناء نماز که اگر این اضطرار منشأ بشود که اخلال به غیر ارکان بکنیم ایشان فرموده این اخلال عن عذر است. فروعی را در این رابطه ایشان مطرح می‌‌کند. اول نماز ما فکر می‌‌کردیم که مهر داریم شروع کردیم نماز را بخوانیم بعد فهمیدیم مهر نداریم یا مهرمان را کسی برداشت، ما یصح السجود علیه در این نماز نداریم، اگر بخواهیم سجده کنیم بر ما یصح السجود علیه باید این نماز را ابطال کنیم، ایشان فرمودند این نماز را ادامه بدهید نیازی به سجده بر ما یصح السجود علیه نیست، بر زمین فرش شده سجده کنید مشکلی نیست. چون اخلال شما به شرطیت این‌که محل گذاشتن پیشانی در سجده در نماز باید اجزاء زمین باشد یا چیزهایی که از زمین روییده است ولی مأکول و ملبوس نیست بر این‌ها سجده کنید، این شرط را شما در این نماز به آن خلل رساندید عن عذر، لاتعاد شاملش می‌‌شود، ‌السنة لاتنقض الفریضة شاملش می‌‌شود.

ما این مبنا را قبلا عرض کردیم و نپذیرفتیم. عرفا در اضطرار غیر مستوعب اضطراری که در اثناء وقت برطرف می‌‌شود، اخلال به شرط اخلال عن عذر نیست. من که ملزم نیستم در این نماز این شرط را ایجاد کنم، ‌من باید صرف الوجود نماز واجد شرط را ایجاد کنم و لذا اخلال به این شرط عرفا عن عذر نیست.

در ذیل این عبارت عروه یک مطلبی است که راجع به او هم بحث بکنیم:

بحث این است که یک مکانی تنگی است زن و مرد در این‌جا می‌‌خواهند نماز بخوانند، اگر با هم نماز بخوانند رعایت فاصله نمی‌شود، ولی وقت تنگ نیست و لذا فرمودند در دو زمان این‌ها نماز بخوانند، حالا بحث در این است که آیا لازم است اول مرد نماز بخواند بعد زن نماز بخواند یا نه، مشکلی نیست، ‌اول زن نماز بخواند، نمازش که تمام شد بعد مرد شروع کند نماز بخواند.

صاحب عروه فرموده الاولی تاخیر المرأة صلاتها. اولی این است که زن نمازش را تاخیر بیندازد. اول مرد نماز بخواند.

مستند ایشان صحیحه محمد بن مسلم است. عن احدهما علیهما السلام قال سألته عن المرأة تزامل الرجل فی المحمل یصلیان جمیعا قال لا و لکن یصلی الرجل فاذا فرغ صلت المرأة.

نقل شده از مرحوم شیخ طوسی که فرمودند این مطلب واجب است.

و لکن انصاف این است که احتمال وجوب خلاف ارتکاز عرفی و متشرعی است. چه خصوصیتی دارد که زن بعد از مرد نماز بخواند، حالا اگر مرد نمی‌خواهد نماز بخواند، ‌نماز زن مشکل دارد؟‌ حالا آن جایی هم که زن و مرد هر دو می‌‌خواهند نماز بخوانند مرد می‌‌گوید من بعدا نماز می‌‌خوانم احتمال این‌که بگوییم زن زودتر نماز بخواند مشکل دارد خلاف متفاهم عرفی است.

برخی هم برای این‌که تقدم زن اشکال نداشته باشد به صحیحه ابن ابی یعفور استدلال کردند که در وسائل جلد 5 صفحه 124 نقل می‌‌کند. می‌‌گوید قلت لابی عبدالله علیه السلام اصلی و المرأة الی جنبی و هی تصلی قال لا الا ان تقدم هی أو انت. گفته‌اند چون روشن است مراد تقدم مکانی نیست که زن برود جلوتر نماز بخواند از مرد، ‌این محتمل نیست، پس حمل می‌‌شود این روایت بر تقدم زمانی که چه زن زودتر نماز بخواند چه مرد اشکالی ندارد.

این مطلبی است که مرحوم آقای خوئی و مرحوم آقای داماد فرمودند. این به عنوان مؤید خوب است. اما چون ظاهر تقدم، تقدم مکانی است حالا مضمون روایت قابل التزام نیست، دلیل نمی‌شود که ما حملش کنیم بر یک معنای غیر ظاهر بگوییم مراد تقدم زمانی است و به آن استدلال بکنیم. و لذا عمده همان مطلبی است که عرض کردیم: احتمال وجوب خلاف ارتکاز عرفی و متشرعی است.

و الحمد لله رب العالمین.

## مسأله 29: عدم جریان حکم در زن غیر مصلیه

## جلسه 94-446

**سه‌شنبه - 12/01/۹9**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

صاحب عروه در مسأله 29 فرموده اذا کان الرجل یصلی و بحذاءه او قدامه امرأة من غیر ان تکون مشغولة بالصلاة لاکراهة و لااشکال و کذا العکس. فالاحتیاط او الکراهة مختص بصورة اشتغالهما بالصلاة. فرموده است: این‌که محاذات بین زن و مرد اشکال دارد یا مکروه است در فرضی است که زن و مرد هر دو مشغول نماز باشند اما اگر یکی در کنار دیگری نشسته است مشغول نماز نیست، فقط یکی از این دو نماز می‌‌خواند، نه کراهتی هست و نه این‌که اشکالی و احتیاطی در محاذات این دو.

این فرمایش مطابق با نظر مشهور است و از بعض روایات هم استفاده شده:

مثلا در روایت صحیحه ادریس بن عبدالله قمی آمده است: سألت اباعبدالله علیه السلام عن الرجل یصلی و بحیاله امرأة قائمة علی فراشها جنبه فقال ان کانت قاعدة فلایضرک و ان کانت تصلی فلا. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 121.

و همین‌طور در معتبره عبدالرحمن بن ابی عبدالله است سألت اباعبدالله علیه السلام عن الرجل یصلی و المرأة بحذاءه عن یمینه او عن یساره فقال لابأس اذا کانت لاتصلی.

و در موثه عمار هم آمده: از امام صادق علیه السلام سؤال شده الرجل یستقیم له ان یصلی و بین یدیه امرأة تصلی امام فرمود اذا کانت المرأة قاعدة أو نائمة أو قائمة فی غیر صلاة فلابأس حیث کانت.

این روایات راجع به این هست که مرد نماز می‌‌خواند و زن در کنارش است. از این روایات قطعا استفاده می‌‌شود که این محاذات مانعیت ندارد. اما نفی کراهت از این روایات استفاده نمی‌شود. بله، اگر نقطه مقابلش این بود که زن و مرد در کنار هم نماز بخوانند مکروه است، مفاد این روایات این بود که اگر زن نماز نمی‌خواند آن حکم کراهت نیست اما چون ظاهر این روایات این بود که محاذات بین زن و مرد وقتی هر دو نماز می‌‌خوانند حرام است یعنی مانع از صحت صلات این دو هست طبعا وقتی که زن نماز نمی‌خواند این مانعیت نیست، اما کراهت نفسیه هم نیست؟ از این روایات استفاده نمی‌شود. فقط مهم این است که دلیل بر کراهت نداریم.

بله ممکن است کسی بگوید موثقه عمار چون فرموده است در فرض نماز زن و مرد در کنار هم اگر فاصله‌شان ده ذراع یا کمتر باشد این کار را نکنند، ‌فاصله‌شان را بیش از ده ذراع قرار بدهند و این را ما حمل بر کراهت کردیم طبعا این بخش از موثقه عمار هم که می‌‌فرماید اگر زن نماز نمی‌خواند مشکلی نیست، این هم معنایش این می‌‌شود که آن کراهت این‌جا نیست.

مهم در مقام عکس این مسأله است که زن نماز می‌‌خواند در کنارش مردی هست مشغول نماز نیست، آیا این مکروه است یا مکروه نیست؟

مرحوم آقای داماد فرمودند: از بعض روایات ممکن است استفاده کنیم این مکروه است یا حتی اگر محاذات بین زن و مرد مبطل نماز باشد، بگوییم این‌جا هم نماز این زن که در کنارش یک مردی نشسته یا جلوی رویش نشسته این موجب بطلان نماز این زن است. ایشان در کتاب الصلاة جلد 3 صفحه 64 برخی از روایات را مطرح می‌‌کنند. که ما به بخشی از آن اشاره می‌‌کنیم:

روایت اول صحیحه فضیل: المرأة تصلی بین یدیک و عن یمینک و عن یسارک و معک و لابأس بذلک و انما یکره فی سایر البلدان. راجع به مکه حضرت فرموده است زن در کنار تو نماز می‌‌خواند و این اشکالی ندارد، در سایر بلاد این مکروه است. ایشان فرموده‌اند: المرأة تصلی بین یدیک و عن یمینک و عن یسارک اطلاق دارد چه این مرد مشغول نماز باشد چه نباشد؟

روایت دوم روایت حریز است عن ابی عبدالله علیه السلام فی المرأة‌ تصلی الی جنب الرجل قریبا منه اقل اذا کان بینهما موضع رحل فلابأس یا موضع رجل فلابأس. ایشان فرموده‌اند: این روایت هم فرض نشده در آن‌که مرد نماز می‌‌خواند، ‌المرأة‌ تصلی الی جنب الرجل قریبا منه، فرمود اگر بین این‌ها به اندازه یک رحل یا یک مرد فاصله باشد اشکالی نیست، مفهومش این است که در غیر این صورت اشکال دارد.

روایت سوم صحیحه زراره است عن ابی جعفر علیه السلام قال سألته عن المرأة تصلی عند الرجل فقال لاتصل المرأة‌ بحیال الرجل الا ان یکون قدامها و لو بصدره. در این صحیحه هم فرض نشده که مرد نماز می‌‌خواند المرأة‌ تصلی عند الرجل امام فرمود لاتصلی المرأة بحیال الرجل زن در کنار مرد نماز نخواند مگر مرد جلوتر از زن باشد.

یا در روایت دیگر دارد که محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام نقل می‌‌کند فی المرأة تصلی عند الرجل فقال اذا کان بینهما حاجز فلابأس. مفهومش این است که اذا لم یکن بینهما حاجز ففیه بأس و در این روایت هم فرض نشده که مرد نماز می‌‌خواند.

به نظر ما این فرمایش ناتمام است. چرا؟ برای این‌که در جو فقهی آن زمان این گونه مطرح بود که آیا زن و مرد کنار هم نماز بخوانند ایراد دارد یا ایراد ندارد؟ در این جو فقهی وقتی بیایند مطرح کنند و سؤال کنند که زنی در کنار مردی نماز می‌‌خواند، اطلاق دیگه منعقد نمی‌شود در این روایات نسبت به آن فرضی که مرد نشسته در کنار زن و مرد مشغول نماز نیست. و اگر حکم این بود که مرد در کنار زن اگر بنشیند نماز زن ایراد پیدا می‌‌کند این حکم مطرح می‌‌شد و واضح می‌‌شد نزد متشرعه در حالی که کسی قائل به آن نشده. و در صحیحه محمد بن مسلم قبلا خواندیم که بود المرأة و الرجل یتزاملان فی المحمل، ‌حضرت فرمود با هم نماز نخوانند، و لکن یصلی الرجل فاذا فرغ صلت المرأة، ظاهرش این است که مرد که نمازش را تمام کرد همآن‌جا می‌‌ماند زن شروع می‌‌کند به نماز خواندن و این اشکالی پیدا نمی‌کند.

# مسأله 30: نماز در سطح و جوف کعبه

در مسأله 30 صاحب عروه فرموده است: الاحوط ترک الفریضة علی سطح الکعبة و فی جوفها اختیارا و لابأس بالنافلة بل یستحب ان یصلی فیها قبال کل رکن رکعتین و کذا لابأس بالفریضة فی حال الضرورة و اذا صلی علی سطحها فاللازم ان یکون قباله فی جمیع حالاته شیء من فضاءها و یصلی قائما و القول بانه یصلی مستلقیا متوجها الی البیت المعمور أو یصلی مضطجعا ضعیف.

در این‌جا دو مسأله است: یک مسأله نماز بر پشت‌‌بام کعبه است یک مسأله نماز در داخل کعبه است. اگر بخواهیم علی القاعدة در این دو مورد اظهار نظر بکنیم، مقتضای قاعده این است که نماز اختیارا نه در سطح کعبه و پشت‌بام آن جایز است نه در داخل کعبه. چون شرط نماز استقبال قبله است، فاینما کنتم فولوا وجوهکم شطره، در نماز هر کجا که هستید باید به جهت کعبه متوجه بشوید و لو ضمیر به مسجد الحرام بر می‌‌گردد ولی مراد کعبه است چون در داخل مسجد الحرام به سمت کعبه نماز می‌‌خوانند نه به سمت مسجد الحرام. پس آیه مفادش این است که هر کجا باشید و نماز بخواهید بخوانید باید استقبال کعبه بکنید. روبروی کعبه بایستید و نماز بخوانید. کسی که داخل کعبه نماز می‌‌خواند یا بالای پشت‌بام کعبه نماز می‌‌خواند، این عرفا متوجه کعبه نشده. و لذا مقتضای قاعده این است که نماز در سطح کعبه یا داخل کعبه اختیارا جایز نیست.

در رابطه با نماز در سطح کعبه ما دو روایت داریم و هر دو روایت ضعیف است:

روایت اول روایتی است که در وسائل الشیعة جلد 4 صفحه 340 نقل می‌‌کند از صدوق به اسنادش از شعیب بن واقد از حسین بن زید از امام صادق علیه السلام عن آباءه علیهم السلام فی حدیث المناهی قال نهی رسول الله صلی الله علیه و آله عن الصلاة علی ظهر الکعبة. سند صدوق به حدیث مناهی ضعیف است.

روایت دوم باز وسائل الشیعة در همان صفحه نقل می‌‌کند از کلینی از علی بن محمد از اسحاق بن محمد از عبدالسلام بن صالح عن الرضا علیه السلام فی الذی تدرکه الصلاة و هو فوق الکعبة قال علیه السلام ان قام لم یکن له قبلة‌ و لکن یستلقی علی قفاه نباید ایستاده بر پشت‌بام کعبه نماز بخواند چون قبله او از بین می‌‌رود بلکه باید روی پشت‌بام کعبه دراز بکشد چشمانش به طرف آسمان باشد، و یفتح عینیه الی السماء و یعقد بقلبه القبلة‌ التی فی السماء البیت المعمور، ‌و قصد کند که استقبال می‌‌کند بیت المعمور را که قبله آسمان است، و یقرأ حمد و سوره را می‌‌خواند فاذا اراد ان یرکع غمض عینیه و اذا اراد ان یرفع رأسه من الرکوع فتح عینیه و السجود علی نحو ذلک، ‌نماز ایمائی می‌‌خواند. این روایت هم سندش ضعیف است بخاطر وجود مجاهیل مثل اسحاق بن محمد و عبدالسلام بن سالم در سند آن.

مرحوم شیخ طوسی در خلاف جلد 1 صفحه 441 این مسأله را مطرح کرده. فرموده: اذا صلی فوق الکعبة صلی مستلقیا علی قفاه متوجها الی البیت المعمور و یصلی ایماءا. طبق این روایت عبدالسلام بن صالح فتوی داده. بعد می‌‌گوید دلیلنا اجماع الفرقة. دلیل ما اجماع علماء شیعه است.

اجماع‌هایی که شیخ طوسی در خلاف ذکر می‌‌کند ظاهرا اجماع به این نحو است که یک حدیثی را مطرح می‌‌کند بعد می‌‌گوید چون اجماع داریم بر حجیت خبر واحد، این هم که خبر واحد است پس اجماع بر حکم آن داریم. و شاید قصدش احتجاج با عامه و جدل با عامه باشد. بهرحال اعتباری به آن نیست.

و لذا مقتضای قاعده این است که پشت‌بام کعبه نماز در آن جایز نیست. و این فرقی نمی‌کند که نماز نافله باشد یا فریضه. برای این‌که نماز نافله هم در حال اختیار و در غیر حال مشی، باید به سمت قبله باشد. لاصلاة‌ الا الی القبلة. فقط فرضی که خارج شده آن فرضی است که انسان در حال راه رفتن نماز نافله بخواند. بنابراین این فرمایش صاحب عروه که فرموده الاحوط ترک الفریضة علی سطح الکعبة و لابأس بالنافلة این قابل مناقشه است. راجع به نماز فریضه بر سطح کعبه چرا ایشان به احتیاط واجب اکتفاء کرد؟ به نظر می‌‌رسد که بحث بالاتر از احتیاط واجب است باید فتوی داد به بطلان فریضه بر روی پشت‌بام کعبه.

شبهه‌ای که ممکن است در ذهن صاحب عروه بوده این بوده که ما از ادله استقبال قبله این ظهور را نمی‌فهمیم که حتی اگر بر پشت‌بام کعبه هم بودی و بعض اجزاء کعبه روبروی تو بود این درست نیست. بطور متعارف که بیرون کعبه نماز می‌‌خواندند خطاب به آن‌ها است که و اینما کنتم فولوا وجوهک شطره، اطلاق ندارد نسبت به آن جایی که روی پشت‌بام کعبه است یا داخل کعبه است که بعدا خواهیم گفت. ولی این به نظر ما درست نیست. چرا اطلاق ندارد لاصلا‌ة الا الی القبلة؟ چرا اطلاق نداشته باشد اینما کنتم فولوا وجوهکم شطره؟ و عرفا صدق نمی‌کند کسی که بر پشت‌بام کعبه است که او استقبال کرده است کعبه را. و اینی هم که فرموده لابأس بالنافلة این هم به نظر ما ایراد دارد که توضیح دادیم.

اما راجع به نماز در داخل کعبه: مقتضای قاعده را بیان کردیم که مقتضای قاعده این است که نماز در داخل کعبه اختیارا صحیح نیست چون استقبال قبله و توجه به بیت الله مختل می‌‌شود. اما در نماز در داخل کعبه روایاتی داریم. برخی از روایات نهی کرده از نماز فریضه در داخل کعبه و برخی از روایات تجویز کرده نماز فریضه در داخل کعبه را. هر دو طائفه از روایات را بخوانیم.

اما طائفه اول که نهی کرده از نماز فریضه داخل کعبه، یکی صحیحه معاویة بن عمار است که در وسال الشیعة جلد 4 صفحه 337 نقل می‌‌کند عن ابی عبدالله علیه السلام قال لاتصلی المکتوبة‌ فی الکعبة فان النبی صلی الله علیه و آله لم یدخل الکعبة‌ فی حج و لا عمرة و لکنه دخلها فی الفتح فتح مکة و صلی رکعتین بین العمودین و معه اسامة بن زید. در فتح مکه پیامبر وارد مکه شد و دو رکعت نماز مستحب خواند بین دو عمود در داخل کعبه اما نماز فریضه در داخل کعبه نباید بخوانید.

روایت دوم صحیحه محمد بن مسلم است در همان صفحه وسائل عن احدهما علیهما السلام لاتصلح صلاة‌ المکتوبة‌ فی جوف الکعبة. نماز فریضه در داخل کعبه درست نیست. لاتصلح ظهور دارد در نفی صحت. بر فرض کسی بگوید لاتصلح با کراهت هم می‌‌سازد، می‌‌شود مجمل، ‌صحیحه معاویة بن عمار مبین است. و این احتمال که کسی مطرح کند لاتصلح ظهور دارد در کراهت، ‌این احتمال کاملا غیر عرفی است. لاتصلح بیان آخری است از این‌که یعنی تفسد. این راجع به طائفه اول که نهی کرده از صلات فریضه داخل کعبه.

طائفه دوم روایتی است که تجویز کرده صلات فریضه داخل کعبه را. در وسائل الشیعة جلد 4 صفحه 337 نقل می‌‌کند از شیخ طوسی به اسنادش از حسین بن سعید از حسن بن علی بن فضال از یونس بن یعقوب قلت لابی عبدالله علیه السلام حضرت الصلاة‌ المکتوبة و انا فی الکعبة أ اصلی فیها قال صل.

مرحوم شیخ طوسی فرموده است: این موثقه یونس بن یعقوب را ما حمل می‌‌کنیم بر فرض ضرورت.

انصاف این است که این حمل عرفی نیست. برای این‌که بیان حکم اضطرار به نحو مطلق، این عرفیت ندارد و حمل یک خطاب مطلق بر عنوان ثانوی اضطرار به هیچوجه جمع عرفی نیست. حضرت الصلاة المکتوبة‌ یعنی اول وقت، ‌فرض متعارفش این است که می‌‌توانسته بیاید بیرون، ولی حالا اول اذان داخل کعبه بوده، سؤال می‌‌کند أ اصلی فیها قال صل. نه تنها حمل این حدیث بر فرض اضطرار عرفی نیست بلکه ظاهر و شاید بگوییم صریح این روایت فرض عدم اضطرار است. پس این جمع مرحوم شیخ طوسی جمع تامی نیست.

جمع دوم این است که گفته بشود ما حمل می‌‌کنیم نهی در طائفه اول را بر نهی کراهتی. چون در طائفه اول حضرت فرمود لاتصل المکتوبة‌ فی الکعبة طائفه ثانیه فرموده صل و این در مقام توهم حظر است یعنی لابأس بالصلاة فی جوف الکعبة، قطعا به معنای وجوب نماز در آن‌جا که نیست. و لذا حمل می‌‌کنیم نهی در طائفه اول را بر کراهت و می‌‌گوییم نماز فریضه در داخل کعبه خواندن در حال اختیار مکروه است. این راجع به نماز فریضه.

راجع به نماز نافله هم که مفاد این روایات که در خصوص مکتوبه فرمود لاتصل و همین‌طور روایات دیگری که بیان کردند که نماز نافله در جوف کعبه مانعی ندارد، مقتضای این‌ها این است که بشود نماز نافله را در جوف کعبه خواند و برخی از روایات هم دلالت بر این می‌‌کند.

کلام واقع می‌‌شود در احکام مسجد جبهه. فصل فی مسجد الجبهة من مکان المصلی. صاحب عروه فرموده است یشترط فیه مضافا الی طهارته ان یکون من الارض أو ما انبته غیر المأکول و الملبوس که ان‌شاءالله در جلسه آینده آن را دنبال می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

# مسجد جبهه

## جلسه 95-447

**چهار‌شنبه - 13/01/۹9**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

فصل فی مسجد الجبهة من مکان المصلی یشترط فیه مضافا الی طهارته ان یکون من الارض أو ما أنبتته الارض غیر المأکول و الملبوس نعم یجوز السجدة علی القرطاس.

صاحب عروه فرموده است: در مکانی که پیشانی را در نماز بر آن می‌‌گذاریم، شرط است علاوه بر پاک بودن این‌که از اجزاء زمین باشد یا چیزی باشد که از زمین روییده به شرط این‌که خوردنی و پوشیدنی نباشد. بله، کاغذ و لو از پنبه یا کتان گرفته شده که پوشیدنی است سجده بر آن جایز است.

راجع به شرط طهارت مسجد جبهه مختصری توضیح بدهیم. البته شما می‌‌دانید آنچه که معتبر است این است که به اندازه‌ای که لازم است در صدق سجود بر زمین، پاک باشد. مثلا مهری که بر آن سجده می‌‌کنیم لازم نیست همه‌اش پاک باشد؛ بخش کوچکی از آن هم پاک باشد که روی آن سجده می‌‌کنیم و اگر همان مقدار هم بود و آن مقدار نجس نبود کافی است در صدق سجود، این مشکلی ندارد. اما دلیل بر اعتبار طهارت بحث است که آیا تسالم فقهاء است یا دلیل روایی هم دارد. برخی مثل مرحوم آقای صدر قائلند که دلیلش تسالم فقهاء‌ است. این مطلب را ایشان در بحوث فی شرح العروة‌ الوثقی در جلد 4 صفحه 258 بیان کردند.

اما برخی به صحیحه حسن بن محبوب استدلال کردند بر اعتبار طهارت در مسجد جبهه. صحیحه حسن بن محبوب که در وسائل جلد 5 صفحه 358 از کافی نقل می‌‌کند از محمد بن یحیی از احمد بن محمد عیسی از حسن بن محبوب. حسن بن محبوب می‌‌گوید سألت اباالحسن علیه السلام عن الجص توقد علیه القذرة و عظام الموتی ثم یجصص به المسجد ایسجد علیه فکتب علیه السلام الی بخطه ان الماء و النار قد طهراه. حسن بن محبوب می‌‌گوید به امام رضا علیه السلام نامه نوشتم و سؤال کردم از گچ که عذره نجسه و استخوان اموات را روی آن قرار می‌‌دهند و آتش می‌‌زنند تا این گچ پخته بشود بعد می‌‌آیند با همین گچ کف مسجد را گچ‌کاری می‌‌کنند آیا سجده بر آن جایز است؟ حضرت در جواب به خط مبارک خودشان نوشتند الماء و النار قد طهراه، آب و آتش این گچ را پاک کرده‌اند.

استدلال به این صحیحه بر اعتبار طهارت مسجد جبهه به این است که گفته می‌‌شود در ارتکاز سائل این بود که باید محل سجود پاک باشد و لذا سؤال کرد که آیا می‌‌شود بر این گچ سجده کرد، امام علیه السلام هم فرمودند مانعی ندارد چون آب و آتش این گچ را پاک کرده. هم از ارتکاز سائل می‌‌شود استفاده کرد بر اعتبار مسجد جبهه و هم از جواب امام علیه السلام.

و لذا مرحوم آقای خوئی فرمودند ما اطلاق لفظی داریم بر شرطیت طهارت محل سجده یعنی طهارت آن جایی که پیشانی را بر آن در حال سجود می‌‌گذاریم و لذا نتیجه گرفتند که اگر کسی جهلا یا نسیانا سجده کند بر جایی که نجس است و بعدا متوجه بشود نمازش باطل است چون اخلال کرده به شرائط سجود و اخلال به شرائط سجود موجب بطلان نماز است و حدیث لاتعاد هم نمی‌تواند آن را تصحیح کند چون استثناء شده از حدیث لاتعاد سجود که ظاهر در سجود ماموربه است و این شخص اخلال کرده است به سجود ماموربه.

طبعا فرمایش ایشان مبتنی بر این است که ما از این صحیحه حسن بن محبوب اطلاق استفاده کنیم در شرطیت طهارت مکانی که بر آن سجده می‌‌کنیم که شامل حال نسیان و جهل هم بشود. طبعا به دنبال آن مبنای ایشان تطبیق می‌‌شود که حدیث لاتعاد اخلال به شرائط شرعی سجود را نمی‌تواند تصحیح کند. البته ما این مبنا را قبول نکردیم و گفتیم مراد از سجود در حدیث لاتعاد سجود عرفی است، ‌ما وجهی ندارد تقیید بکنیم سجود را به سجود واجد شرائط شرعی. همان‌طور که آقای سیستانی و آقای تبریزی فرمودند سجود عرفی بر مکان نجس صدق می‌‌کند فقط اخلال به شرط طهارت محل سجود است که داخل در عموم مستثنی‌منه لاتعاد است. ولی بهرحال ببینیم آیا این صحیحه دلالت بر اعتبار شرطیت طهارت در محل سجود می‌‌کند یا نه؟

در این‌که ارتکاز سائل و یا بهتر بگوییم تشکیک سائل در جواز سجود بر مکان نجس از این روایت فهمیده می‌‌شود شکی نیست. نمی‌خواهیم بگوییم ارتکاز قطعی سائل از این فهمیده می‌‌شود بر عدم جواز سجود بر مکان نجس، شبهه هم اگر داشت این سؤال را مطرح می‌‌کرد. مهم جواب امام علیه السلام است که الماء و النار قد طهراه، ‌این انصافا دلالت می‌‌کند بر این‌که چون طاهر شده این مکان پس سجده بر آن مانعی ندارد. و لکن مهم این است که این مضمون که الماء و النار قد طهراه قابل فهم نیست. یعنی چه که این گچ توسط آب و آتش تطهیر شده. اگر ما این مضمون را نفهمیم این کشف می‌‌کند از یک خللی در نقل این حدیث، دیگر استدلال به این حدیث مشکل خواهد بود.

مرحوم آقای خوئی در موسوعه جلد 3 صفحه 242 فرمودند: مراد از الماء و النار قد طهراه این است که آتش موجب شد که این عذره و استخوان‌های اموات استحاله بشود و بخاطر استحاله این‌ها پاک بشوند. ولی گچ بخاطر ملاقات با عذره و عظام موتی که عادتا رطوبت مسریه داشته نجس شده، ‌اما وقتی که می‌‌آییم گچ را با آب مخلوط می‌‌کنیم تا گچ‌مالی کنیم کف مسجد را این آبی که با گچ مخلوط می‌‌کنیم گچ نجس را هم پاک می‌‌کند.

البته ایشان فرمودند: این راجع به فقه الحدیث این صحیحه است اما استدلال به این صحیحه همین مقدار در آن کافی است که بگوییم امام علیه السلام تقریر کرد سائل را بر ارتکازش که نجاست در مسجد جبهه مانع از نماز است، ‌و لو نتوانیم توجیه کنیم که الماء و النار قد طهراه یعنی چه. اما فقه الحدیث همین است که بیان کردیم که آتش سبب استحاله عذره و عظام الموتی می‌‌شود و آن‌ها پاک می‌‌شوند بعد هم که آب می‌‌ریزیم روی گچ هم می‌‌زنیم تا گچ بسازیم و زمین را گچ‌مالی کنیم گچ را پاک می‌‌کند.

این محصل فرمایش مرحوم آقای خوئی است.

مرحوم آقای صدر در جلد 2 بحوث فی شرح العروة الوثقی صفحه 256 فرموده‌اند: وقتی ما نتوانیم الماء و النار قد طهراه را توجیه کنیم که مدلول مطابقی جواب امام علیه السلام است، چه جور به مدلول التزامی که تقریر ارتکاز سائل است بر عدم جواز سجود بر مکان نجس به آن بتوانیم استدلال کنیم. این توجیه مرحوم آقای خوئی که آبی که می‌‌ریزیم بعدا روی گچ تا گچ بسازیم این مطهر آن گچ است این درست نیست. اولا: ایشان معتقد است در تطهیر انفصال ماء غساله معتبر است. آبی که می‌‌ریزیم به گچ برای این‌که از آن گچ درست کنیم که از آن منفصل نمی‌شود. حتی اگر ما انفصال ماء غساله را معتبر ندانیم در حصول تطهیر و لکن شما می‌‌دانید آبی که ما با آن گچ می‌‌سازیم گچ را تدریجا در او می‌‌ریزیم، ‌در اثناء‌ دیگه آن آب مطلق نیست یعنی این‌طور نیست که آب مطلق با جمیع اجزاء گچ ملاقات بکند بلکه می‌‌شود مضاف و از حالت آب مطلق خارج می‌‌شود. وقتی نتوانستیم به مدلول مطابقی این روایت اعتماد کنیم بخاطر این مشکل، ‌چه جور به مدلول التزامی آن اعتماد کنیم. دلالت التزامیه تابع دلالت مطابقیه است در حجیت.

انصافا این اشکال، ‌اشکال قوی است.

ما علاوه بر این اشکال اشکال دیگری به ذهن‌مان می‌اید در رابطه با اطلاق شرطیت طهارت از این روایت حتی نسبت به حالات جهل و نسیان. او که می‌‌گفت ایسجد علیه که حال جهل و نسیان را نمی‌گفت؛ در حال اختیار عالما عامدا می‌‌خواست بر آن سجده کند حضرت فرمود پاک شد بر آن سجده کن حالا اگر نجس باشد سجده بر آن مطلقا باطل است حتی در حالت جهل و نسیان؟ از این روایت این را نمی‌شود استفاده کرد.

دلیل دیگری که ممکن است بر اعتبار شرطیت طهارت در مسجد جبهه مطرح بشود صحیحه زراره است که در وسائل الشیعة جلد 3 صفحه 451 مطرح شده. قال سألت اباجعفر علیه السلام عن البول یکون علی السطح أو فی المکان الذی یصلی فیه فقال علیه السلام اذا جففته الشمس فصل علیه فهو طاهر. زراره می‌‌گوید از امام باقر علیه السلام سؤال کردم که مکانی که در آن نماز می‌‌خوانیم ملاقی بول است، حضرت فرمود اگر خورشید آن را خشک بکند بر آن نماز بخوان چون پاک است. ظاهرش این است که وجه تجویز نماز در آن مکان طهارت او است اگر طهارت نداشت نمی‌شد در آن مکان نماز بخوانیم و قدر متیقن این است که اگر محل سجده که پیشانی را بر آن می‌‌گذاریم نجس باشد نمی‌شود بر آن نماز خواند.

این استدلال فی حد نفسه تمام است و شبیه این صحیحه زراره موثقه عمار است که در جلد 3 وسائل الشیعة صفحه 452 نقل می‌‌کند که عن ابی عبدالله علیه السلام فی حدیث قال سئل عن الموضع القذر سؤال شد حضرت از مکان نجس، تا این‌جا می‌‌رسد که حضرت می‌‌رسد و ان کان غیر الشمس اصابه حتی یبس فانه لایجوز ذلک، اگر غیر خورشید به آن بتابد خشک بشود به توسط غیر خورشید، ‌مثلا بر اثر وزیدن باد آن مکان نجس خشک بشود آن مکان پاک نمی‌شود، فانه لایجوز ذلک، این‌که ما گفتیم اگر خورشید بر آن تابید و خشک شد می‌‌توانی بر آن نماز بخوانی، اذا کان الموضع قذرا من البول او غیر ذلک فاصابته الشمس ثم یبس الموضع فالصلاة علی الموضع جائزة، حالا می‌‌گوییم ان کان غیر الشمس اصابه حتی یبس فانه لایجوز ذلک، نمی‌شود بر آن نماز بخوانی.

مشکل استدلال به صحیحه زراره یا این موثقه عمار این است که معارض دارد. معارضش صحیحه علی بن جعفر است که در وسائل الشیعة جلد 3 صفحه 453 نقل می‌‌کند عن اخیه موسی بن جعفر علیهما السلام قال سألته عن البواری یبلّ‌ قصبها بماء قذر ایصلی علیها قال اذا یبست فلابأس. می‌‌گوید از امام کاظم علیه السلام سوال کردم راجع به بواری. بواری یعنی همین فرش‌هایی که از قصب تهیه می‌‌شود، حصیر، یبل قصبها بماء قذر، برای این‌که این این حصیر را ببافند باید خیس بکنند، ‌با آب نجس خیس می‌‌کنند، نجس می‌‌شود، ایصلی علیه قال اذا یبست فلابأس، ‌حضرت فرمود اگر خشک بشود نماز بر آن مانعی ندارد. نسبت این صحیحه علی بن جعفر با صحیحه زراره و یا موثقه عمار گفته می‌‌شود که تباین است.

این مطلبی است که مرحوم آقای صدر فرموده. بعد فرموده بله اگر ما قائل به انقلاب نسبت بودیم، کبری انقلاب نسبت را قبول داشتیم یک روایت معتبره‌ای داریم او منشأ انقلاب نسبت می‌‌شد بین صحیحه علی بن جعفر و آن صحیحه زراره و موثقه عمار. این روایت معتبره، معتبره ابان بن عثمان است از زراره عن ابی جعفر علیه السلام قال سألته عن الشاذکونة یکون علیها الجنابة ایصلی علیها فی المحمل قال لابأس. زراره می‌‌گوید از امام باقر علیه السلام سؤال کردم راجع به شاذکونه. شاذکونه در قاموس می‌‌گوید ثیاب غلاظ تعمل بالیمن با آن محمل تهیه می‌‌کردند به کف محمل می‌‌انداختند، یکون علیها الجنابة این شاذکونه نجس شده بود، منی بر آن ریخته بود، سؤال این است که آیا می‌‌شود بر آن نماز خواند؟ ایصلی علیها فی المحمل؟ قال لابأس. حضرت فرمود اشکال ندارد. مسلم صلات بر این شاذکونه به معنای این نبود که پیشانی را بر آن بگذاریم در حال سجود چون قطعا سجده بر آن جایز نبود چون نه زمین بود نه از زمین روییده بود، پارچه بود، پس در موردی که سجده بر آن موضع نجس نمی‌کنیم ولی جاهای دیگر بدن‌مان در نماز بر آن قرار می‌‌گیرد فرمود نماز بر آن جایز است.

این معتبره زراره اخص مطلق است از آن صحیحه زراره و موثقه عمار. چون آن‌ها گفتند اگر جایی نجس باشد نماز بر آن نخوان، این معتبره زراره می‌‌گوید مگر این‌که غیر از مکانی که پیشانی را بر آن می‌‌گذاری نجس باشد که در این صورت می‌‌توانی نماز بر آن مکان نجس بخوانی. می‌‌شود مفاد ص صحیحه زراره بعد از این تخصیص این‌که لاتجوز الصلاة علی المکان النجس الا اذا کان غیر الموضع الجبهة نجسا. آن وقت این صحیحه زراره با این تخصیص می‌‌شود اخص مطلق از صحیحه علی بن جعفر که بطور مطلق فرمود اذا یبست فلابأس اگر حصیر نجس خشک بشود نماز بر آن جایز است. طبعا می‌‌شود نماز بر آن جایز است در صورتی که موضع جبهه بر آن مکان نجس نباشد.

و لکن این مبتنی است بر قبول نظریه انقلاب نسبت و چون ما این نظریه را قبول نداریم، و لذا نمی‌توانیم به این وجه هم استدلال کنیم بر اعتبار شرطیت طهارت مسجد جبهه. و لذا ایشان فرمودند مهم در اثبات اعتبار طهارت مسجد جبهه تسالم فقهاء و ارتکاز متشرعه است.

تامل بفرمایید ان‌شاءالله در جلسه آینده این بحث را دنبال می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

## جلسه 96-448

**‌شنبه - 16/01/۹9**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به اعتبار طهارت در مکانی بود که در حال سجود در نماز پیشانی خودمان را بر آن قرار می‌‌دهیم. بحث در این بود که آیا یک اطلاق لفظی در روایات که دلالت بکند بر اعتبار طهارت در آن داریم یا باید متوسل بشویم به اجماع و تسالم فقهاء و یا ارتکاز متشرعه؟

برخی مثل محقق سبزواری در ذخیرة المعاد فرمودند: ما دلیل لفظی بر اعتبار طهارت در مسجد جبهه نداریم و صرفا باید استناد به اجماع بکنیم که ابن زهرة در غنیه و یا محقق حلی در معتبر و یا علامه حلی در تذکره و منتهی و مختلف و یا شهید اول در ذکری ادعاء کرده‌اند که ما در این مسأله اجماع داریم.

بعد محقق سبزواری فرموده است: ممکن است ما در این ادعای اجماع بطور کلی تامل کنیم. چون که محقق حلی در معتبر از راوندی و صاحب کتاب وسیله نقل کرده که این‌ها قائل شدند زمین و یا حصیر اگر نجس بشود و با تابش خورشید خشک بشود، پاک نمی‌شود ولی سجده بر آن جایز است، که بعد محقق حلی فرموده و هو جید، با این مطلب، دیگر ادعای اجماع بطور کلی محل تامل می‌‌شود.

این مطلبی است که در ذخیرة المعاد محقق سبزواری در جلد 2 صفحه 239 مطرح کرده.

کلامی که ایشان از معتبر نقل می‌‌کند این است که در معتبر جلد 1 صفحه 445 فرموده است: مسألة: الشمس اذا جففت البول من الارض و البواری و الحصیر جازت الصلاة علیه و طهر و هو اختیار الشیخین فی المقنعة و الخلاف و قال ابن جنید الاحوط تجنبها الا ان یکون ما یلاقیها من الاعضاء یابسا و قیل لایطهر و یجوز الصلاة علیها و به قال الراوندی منا و صاحب الوسیلة و هو جید. بعد محقق فرموده است: شیخ طوسی استدلال کرده برای اثبات طهارت زمین با تابش خورشید و خشک شدن آن توسط خورشید به روایت عمار که فرموده است: اذا کان الموضع قذرا من البول او غیره فاصابته الشمس ثم یبس الموضع فالصلاة علی الموضع جائزة. محقق فرموده است استدلال شیخ اشکال دارد چون این روایت حداکثر دلالت می‌‌کند بر جواز صلات بر این مکان؛ ما که طهارت را در مکان صلات معتبر نمی‌دانیم بلکه اکتفاء می‌‌کنیم به طهارت موضع جبهه، محل گذاشتن پیشانی. شما می‌‌بینید که بحث در طهارت مکان مصلی است، این محل بحث و نزاع بوده و الا خود محقق حلی در معتبر فرموده طهارت موضع جبهه را ما معتبر می‌‌دانیم.

و لذا به نظر نه تنها اجماع بر شرطیت طهارت موضع جبهه تمام است بلکه ظاهر این است که مورد تسالم فقهاء است که بالاتر از اجماع مصطلح است. علاوه بر این‌که ارتکاز متشرعه هم بر همین مطلب است. مرحوم آقای صدر هم فرموده است تنها دلیل ما بر اعتبار طهارت مسجد جبهه تسالم فقهاء و ارتکاز متشرعه است.

در مقابل برخی مثل مرحوم آقای خوئی استدلال کردند به صحیحه حسن بن محبوب که در جلسه قبل این صحیحه را مطرح کردیم و به استدلال به آن ایراد گرفتیم.

دومین دلیلی که ممکن است برای شرطیت طهارت در مسجد جبهه مطرح بشود، صحیحه زراره و موثقه عمار است که مفادش این است که اگر زمین نجس باشد نماز بر آن نخوانند. در صحیحه زراره فرمود در سؤالی که زراره مطرح کرد از امام باقر علیه السلام راجع به مکانی که در آن نماز می‌‌خوانند و نجس است فرمود اذا جففته الشمس فصل علیه فهو طاهر و یا در موثقه عمار فرمود که الموضع القذر یکون فی البیت فلاتصیبه الشمس و لکنه قد یبس الموضع القذر قال لایصلی علیه.

اشکال استدلال به این دو روایت هم این است که مفاد این دو روایت صلات علی المکان النجس است نه سجود بر مکان نجس. نهی از صلات بر مکان نجس را ما باید حمل بر کراهت بکنیم چون طائفه ثانیه‌ای است در روایات که تجویز کرده صلات بر مکان نجس را مثل صحیحه علی بن جعفر سألته عن البواری یبل قصبها بماء قذر ایصلی علیه قال اذا یبست فلابأس یا در موثقه عمار نظیر این مطلب آمده است. و مقتضای جمع عرفی بین این دو طائفه این است که ما نهی در صحیحه زراره و موثقه اول عمار را حمل بر نهی کراهتی بکنیم.

نتیجه این بحث این است که ما این فتوایی که مرحوم آقای خوئی داده‌اند که کسی که نماز بخواند و سجده بکند بر مکان نجس جهلا یا نسیانا نمازش باطل است، اشکال مهمی که به ایشان داریم این است که ما اطلاقی نداریم در ادله شرطیت طهارت در مکانی که بر آن سجده می‌‌کنیم تا به این اطلاق تمسک کنیم بگوییم مفاد این اطلاق شرطیت طهارت مکانی است که بر آن سجده می‌‌کنیم حتی در حال جهل و نسیان. حتی اگر صحیحه حسن بن محبوب را ما دلالتش را بر اصل شرطیت طهارت مسجد جبهه بپذریم عرض کردیم در مقام بیان از حیث اطلاق شرطیت طهارت در حال جهل و نسیان نبود؛ سؤال کرد حسن بن محبوب گچی است که نجس شده است و بعد آب ریخته‌اند روی آن گچ آیا می‌‌شود بر آن سجده کرد حضرت فرمود مانعی ندارد آب آن را پاک کرده است. جواب این است که الماء و النار قد طهراه، او که می‌‌پرسید ایسجد علیه و امام در جواب فرمود این مکان پاک شده است، صحیح است این سؤال و جواب حتی در فرضی که شرطیت طهارت موضع سجود مختص باشد به حال علم و عمد. و لذا ما معتقدیم حتی اگر در اثناء سجده ما ملتفت بشویم که این موضعی که بر آن سجده کردیم نجس بوده است لازم نیست تدارک کنیم تا چه برسد به این‌که بعد از این‌که سرمان را از سجده برداشتیم ملتفت بشویم با این‌که طبق مبنای مرحوم آقای خوئی که اطلاق در دلیل شرطیت طهارت موضع سجود است، اگر ما بفهمیم که یک سجده بر مکان نجس بوده است و امکان تدارک است باید تدارک کنیم.

این فتوی مرحوم آقای خوئی به بطلان نماز در صورتی که هر دو سجده یک رکعت معلوم بشود که بر مکان نجس بوده، فتوایی است که ایشان در منهاج الصالحین ابراز کردند و در بحث استدلالی هم بعد از این‌که وارد بحث سجود شدند این را اختیار کردند. در منهاج الصالحین جلد 1 صفحه 113 فرموده‌اند: نماز با اتیان سجدتین بر مکان نجس باطل می‌‌شود و لو ناشی باشد از جهل قصوری. در بحث سجود هم فرموده‌اند: چون طهارت مکانی که بر آن سجده می‌‌کنیم از شرائط شرعی سجود است، اخلال به آن می‌‌شود اخلال به سجود ماموربه، سجود و لو عرفا صادق است بر مطلق وضع جبهه علی الارض و لکن آنچه که شارع آن را معتبر دانسته است حصه خاصه‌ای از سجود است، پس جزء نماز سجود شرعی ماموربه است و اخلال به آن داخل در عقد استثناء حدیث لاتعاد است نه داخل در عقد مستثنی‌منه که لاتعاد الصلاة بلکه داخل است در عقد مستثنی که الا من خمس الرکوع و السجود و الوقت و القبلة و الطهور.

بعد ایشان فرموده‌اند: بله ما قبول داریم که زیادی سجده عرفیه، مبطل نماز است. اگر کسی دو سجده عرفی در یک رکعت زیاد کند این مبطل نماز است چون از روایات استفاده کردیم که نهی شدیم از سجده تلاوت، سجده بعد از قرائت آیه سجده در نماز چون فرموده است السجود زیادة فی المکتوبة‌ با این‌که سجده تلاوت سجده عرفی است و شرائط شرعی در آن مثل وضع جبهه بر چیزی که سجده بر آن صحیح است در آن معتبر نیست. پس سجود در حدیث لاتعاد از حیث نقیصه سجود شرعی است، اخلال به سجود شرعی اگر دو سجده شرعی را در یک رکعت ترک کند مبطل نماز است و لکن از طرف دیگر ملتزم می‌‌شویم که اگر دو سجده عرفی و لو فاقد شرائط شرعی در یک رکعت زیاد کند این هم مبطل نماز است.

این مطلب را در موسوعه جلد 15 صفحه 141 بیان فرمودند.

و لکن قبلا در بحث طهارت و یا حتی در همین بحث مکان مصلی معتقد بودند که حدیث لاتعاد می‌‌تواند اخلال به شرائط شرعی سجود را شامل بشود چون آنی که در حدیث لاتعاد استثناء شده اخلال به سجود عرفی است نه سجود شرعی. و لذا ایشان می‌‌فرمودند در هم موسوعه جلد 3 صفحه 389 و هم جلد 13 صفحه 183 که اگر کسی متوجه بشود بعد از سجده که یک سجده‌اش بر مکان نجس بوده و امکان تدارک دارد او را تدارک می‌‌کند چون حدیث لاتعاد این‌جا جاری نیست برای این‌که از حکم به تدارک این سجده اعاده نماز لازم نمی‌اید، خب بر می‌‌گردیم این سجده را تدارک می‌‌کنیم. حتی اگر بعد از دو سجده و قبل از رکوع، بفهمد که این دو سجده بر مکان نجس بوده، یک سجده را تدارک می‌‌کند بر مکان طاهر و نمازش صحیح است. آن سجده اول مشمول حدیث لاتعاد است چون اگر آن سجده حکم به بطلانش بشود بخواهد هر دو سجده را تدارک کند می‌‌شود زیادی دو سجده در یک رکعت و اگر تدارک نکند این اخلال به واجب می‌‌شود. و لذا حدیث لاتعاد اخلال به شرطیت طهارت در آن سجده اول را شامل می‌‌شود؛ سجده دوم را تدارک می‌‌کند. چون از لزوم تدارک آن بطلان نماز لازم نمی‌اید یک سجده زیاد شده و زیادی سجده واحده که مبطل نماز نیست. ولی اگر بعد از رکوع ملتفت بشود که دو سجده‌اش بر مکان نجس بوده ایشان می‌‌فرمودند حدیث لاتعاد شامل می‌‌شود.

ما به نظرمان بر فرض اطلاق داشته باشد دلیل شرطیت طهارت در مسجد جبهه، صحیح همان نظر اول مرحوم آقای خوئی است که در بحث طهارت و مکان مصلی می‌‌فرمودند نه آن نظر اخیرشآن‌که در بحث سجود اختیار کردند که حدیث لاتعاد موضوعش سجود ماموربه است. نه، همان‌طور که ایشان قبلا می‌‌فرمودند ظاهر سجود، سجود عرفی است و لذا بر فرض اطلاقی در دلیل شرطیت طهارت باشد، ما ملتزم می‌‌شویم که اگر بعد از این‌که وارد رکوع بشود ملتفت بشود که دو سجده‌اش بر مکان نجس بشود حدیث لاتعاد شاملش می‌‌شود.

از این بحث بگذریم.

جهت دوم در این بحث این است که در مسجد جبهه شرط است طبق فقه امامیه که از اجزاء‌ زمین باشد یا چیزی باشد که از زمین روییده و ماکول، ‌خوردنی یا ملبوس، پوشیدنی نباشد. و این مطلب از روایات کثیره‌ای استفاده می‌‌شود. ما یک روایت می‌‌خوانیم که روایت صحیحه است، صحیحه هشام بن حکم که فرموده است هنگامی که هشام از امام صادق علیه السلام سؤال کرد اخبرنی عما یجوز السجود علیه و عما لایجوز امام فرمودند السجود لایجوز الا علی الارض أو علی ما انبتت الارض الا ما أکل أو لبس فقال له جعلت فداک ما العلة‌ فی ذلک قال علیه السلام لان السجود خضوع لله عز و جل فلاینبغی ان یکون علی ما یؤکل و یلبس لان ابناء الدنیا عبید ما یؤکلون و یلبسون و الساجد فی سجوده فی عبادة الله عز و جل فلاینبغی ان یضع جبهته فی سجوده علی معبود ابناء الدنیا الذین اغتروا بغرورها. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 343.

از این روایت ممکن است استفاده کنیم که حتی اگر از اجزاء زمین یا آنچه که از زمین روییده شده و ماکول و ملبوس نیست، اما داخل در این تعلیل است که فرمود لان ابناء الدنیا عبید ما یأکلون و یلبسون باز سجود بر آن مشکل باشد. مثلا پول که از کاغذ است و کاغذ هم حال یا به عنوان قرطاس تجویز شده سجود بر آن یا از خارج بدانیم که این کاغذ از مثلا چوب تهیه شده، باز ممکن است کسی بگوید این علتی که در روایت ذکر شد منع می‌‌کند از سجده بر پول.

این شبهه‌ای است که ممکن است مطرح بشود. مگر این‌که ما این را حمل بر حکمت بکنیم و بگوییم حکمت معمم و مخصص نیست. بهرحال مسأله خالی از اشکال نخواهد بود که کسی بخواهد سجده کند بر پول کاغذی و لو بداند از چوب است اجزاء ماده اصلی این پول.

مطلبی که در این جا هست این است که پنبه و کتان جنس چیزی هستند که یلبس، لباس می‌‌شوند بلکه در بعض روایات تصریح شده به این‌که سجده بر پنبه و کتان جایز نیست. روایتی است شیخ طوسی نقل می‌‌کند در تهذیب به اسنادش از احمد بن محمد بن خالد برقی از محمد بن خالد از قاسم بن عروه از فضل بن عبدالملک. قاسم بن عروه و لو توثیق خاص ندارد اما ما ثقه می‌‌دانیم او را. قال ابوعبدالله علیه السلام لاتسجد الا علی الارض او ما انبتت الارض الا القطن و الکتان. سجده نکن یا بر زمین یا بر چیزی که از زمین روییده مگر قطن و کتان باشد که با این‌که از زمین روییده ولی بر او سجده نکن.

مرحوم شیخ طوسی این روایت را نقل می‌‌کند در تهذیب جلد 2 صفحه 303 در ادامه سه تا روایت ذکر می‌‌کند بر خلاف آن. می‌‌فرماید فاما ما رواه سعد بن عبدالله عن احمد بن محمد عن داود الصرمی قال سألت ابالحسن الثالث علیه السلام فقلت هل یجوز السجود علی الکتان و القطن من غیر تقیة قال جائز. داوود صرمی می‌‌گوید از امام هادی علیه السلام سؤال کردم که آیا سجده بر کتان و قطن در غیر حال تقیه جایز است حضرت فرمود جایز است. مرحوم شیخ طوسی راجع به این روایت فرموده الوجه فی هذا الخبر انه یجوز السجود علی هذین الشیئین و ان لم یکن هناک تقیة اذا کان هناک ضرورة اخری من حر أو برد أو ما یجری مجراها. وجه در این دو روایت این است که درست است که در غیر حال تقیه فرمود جایز است سجده بر کتان و قطن ولی حملش می‌‌کنیم بر حال ضرورت مثل این‌که سرمای شدید گرمای شدید است نمی‌تواند روی زمین سجده کند.

باز روایت دومی مطرح می‌‌کند ایشآن‌که سعد بن عبدالله نقل کرده از حسین بن علی کیسان صنعانی که کتبت الی ابی الحسن الثالث علیه السلام اسأله عن السجود علی القطن و الکتان من غیر تقیة و لاضرورة‌ فکتب الیه ذلک جائز. در این روایت هم فرض شد من غیر تقیة هم فرض شد و لاضرورة سجده بر قطن و کتانب فرمود جایز است. این را هم مرحوم شیخ طوسی می‌‌فرماید منافات با حرف ما ندارد لانه یجوز ان یکون انما اجاز مع نفی ضرورة تبلغ هلاک النفس و ان کان هناک ضرورة دون ذلک من حر أو برد و ما اشبه ذلک. حمل کرده این روایت را بر این‌که مراد این است که ضرورتی که موجب هلاک نفس باشد نیست در سجده بر قطن و کتان اما ضرورت کمتر از آن است، در این حال جایز است.

باز روایت سومی نقل می‌‌کند می‌‌گوید فاما ما رواه احمد بن محمد عن احمد بن اسحاق عن یاسر الخادم قال مر بی ابوالحسن علیه السلام و انا اصلی علی الطبری و قد القیت علیه شیئا اسجد علیه فقال لی ما لک لاتسجد علیه ا لیس هو من نبات الارض. مرحوم شیخ طوسی می‌‌فرماید این روایت را ما حمل بر حال تقیه می‌‌کنیم می‌‌گوییم فرمود در حال تقیه چرا سجده نمی‌کنی بر طبری، طبری هم چیزی است که از زمین روییده. ظاهر شیخ طوسی که این روایت را این‌جا نقل می‌‌کند این است که طبری یک چیزی بوده که از قطن یا کتان گرفته می‌‌شود. این توجیهی است که مرحوم شیخ کرده این روایات را.

پس سه تا روایت است که دلالت می‌‌کند بر جواز سجود بر قطن و کتان. ببینیم آیا این توجیه‌هایی که مرحوم شیخ کرده توجیه‌های صحیحی است یا این سه روایت تعارض می‌‌کنند با آن روایاتی که مفادش عدم جواز سجده بر قطن و کتان است و بعد از تعارض و تساقط اگر مرجحی نبود در بین، ببینیم مقتضای صناعت چه هست ان‌شاءالله در جلسه آینده مطرح می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

## جلسه 97-449

**یک‌شنبه - 17/01/۹9 ویرایش شده**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در این بود که شرط است در جایی که پیشانی بر آن می‌‌گذاریم در نماز، یا زمین باشد یا چیزی باشد که از زمین روییده و خوردنی یا پوشیدنی نباشد. دلیل آن مثل صحیحه هشام بن حکم بود که فرمود السجود لایجوز الا علی الارض او أو ما انبتت الارض الا ما أکل أو لبس.

راجع به خصوص پنبه و کتان ‌که روییدنی هستند، هم دلیل خاص بر نهی از سجود بر آن وارد شده. مثل روایتی که در تهذیب نقل کرده از قاسم بن عروه (که و لو توثیق خاص ندارد ولی چون از مشایخ ابن ابی عمیر است به نظر ما ثقه است) از فضل بن عبدالملک (که از ثقات بوده) فرمودند لاتسجد الا علی الارض أو ما انبتت الارض الا القطن و الکتّان. سجده نکن مگر بر زمین یا چیزی که از زمین روییده مگر این‌که آنچه که از زمین روییده پنبه یا کتان باشد که بر آن دو نباید سجده کنیم.

در مقابل، سه روایت مطرح شد که مستفاد از آن جواز سجود بر قطن و کتان بود. که مرحوم شیخ طوسی هر سه روایت را در تهذیب نقل کرد و جواب داد.

مرحوم آقای خوئی فرمودند از این سه روایت، ما سند روایت داوود صرمی را می‌‌پذیریم. در روایت داوود صرمی این بود که سألت اباالحسن الثالث علیه السلام فقلت هل یجوز السجود علی الکتاب و القطن من غیر تقیة فقال علیه السلام جائز.

اما روایت دیگر که روایت صنعانی است که همین مضمون در آن هم آمده، سندش ضعیف است بخاطر این‌که صنعانی مهمل است در رجال، ‌نامی از او در رجال برده نشده.

روایت سوم هم روایت یاسر خادم بود که می‌‌گوید امام هادی علیه السلام بر من مرور کرد دید من دارم بر طبری نماز می‌‌خوانم اما روی آن چیزی انداختم که بتوانم بر آن سجده کنم مثلا حصیر روی طبری انداختم. امام فرمود چرا بر طبری سجده نمی‌کنی؟ طبری از روییدنی‌ها است. که در مجمع البحرین گفت الطبری لعله کتان منسوب الی طبرستان. آقای خوئی فرمودند این روایت هم سندا ضعیف است؛ یاسر مجهول است توثیق ندارد. علاوه بر این‌که طبری معلوم نیست چی باشد. حالا مجمع البحرین گفته لعله کتان، ‌با لعله که نمی‌شود تشخیص داد طبری چه بوده. شاید از سنخ حصیر بوده که سجده بر آن جایز است.

حق این بود که آقای خوئی این روایت یاسر خادم را تصحیح می‌‌کرد چون یاسر خادم از رجال تفسیر قمی است و ایشان تا آخر عمرشان ملتزم بودند که رجال تفسیر قمی ثقات هستند بخاطر شهادتی که علی بن ابراهیم قمی در دیباجه تفسیر داده که ما آنچه مشایخ ثقات نقل کردند در این تفسیر نقل می‌‌کنیم. اما روایت داوود صرمی که توثیق داوود صرمی بر اساس رجال کامل الزیارات بوده چون داوود صرمی از مشایخ مع الواسطة ابن قولویه صاحب کامل الزیارات است و آقای خوئی بعدا عدول کردند از توثیق عام مشایخ مع الواسطة ابن قولویه.

مرحوم آقای خوئی راجع به این سه روایت فرمودند: جمع دلالی بین این سه روایت که تجویز کرده سجده بر قطن و کتان را و آن روایاتی که منع کرده از سجده بر قطن و کتان، جمع دلالی بین این‌ها وجود ندارد و لذا تعارض بین این‌ها مستقر است. و ما باید روایات مانعه از سجود بر قطن و کتان را ترجیح بدهیم چون مخالف عامه هستند. علاوه بر این‌که مشهور هم هستند.

ایشان توضیح داده که چرا جمع دلالی بین این سه روایت که مجوز سجود بر قطن و کتان هستند و روایات مانعه از سجود بر قطن و کتان وجود ندارد. فرموده‌اند سه وجه ممکن است در جمع دلالی بین این‌ها ذکر بشود که هیچ‌کدام درست نیست:

وجه اول این است که بگوییم روایات مانعه حمل بر کراهت می‌‌شوند به قرینه این‌که این سه روایت نص هستند در جواز سجود بر قطن و کتان. آن روایاتی که نهی می‌‌کنند از سجود بر قطن و کتان را حمل می‌‌کنیم بر نهی کراهتی.

ایشان فرموده‌اند این وجه درست نیست. اگر روایات مانعه از سجود بر قطن و کتان صرفا به لسان لایسجد علی القطن و الکتان بود می‌‌گفتیم دلیل بر جواز سجود بر قطن و کتان اظهر است یا نص است در جواز؛ رفع ید می‌‌کنیم به واسطه آن از ظهور خطاب نهی در نهی تحریمی، حمل می‌‌کنیم آن را بر نهی کراهتی. و لکن روایات مانعه از سجود بر قطن و کتان‌ که صرفا ظاهر در حرمت نیست. مثلا صحیحه هشام مفادش این بود که السجود لایجوز الا علی الارض أو ما انبتت الارض الا ما أکل أو لبس. مفاد این صحیحه این است که جایز نیست سجود الا بر آن چیزی که از زمین روییده می‌‌شود یا پوشیدنی است. مصداق متعارف پوشیدنی‌هایی که از زمین روییده می‌‌شود همین قطن و کتان است. پس مفاد این صحیحه این است که جایز نیست سجود بر قطن و کتان، مفاد مثل روایت داوود صرمی این است که جایز است سجود بر قطن و کتان، این‌ها با هم که نمی‌توانند جمع عرفی داشته باشند. هیچ‌کدام اظهر از دیگری نیست بلکه با هم متکافئ هستند و تعارض بین این دو مستقر است.

وجه دوم برای جمع دلالی بین این روایات وجهی است که شیخ طوسی در تهذیب ذکر کرده. فرموده است: ما اخبار مجوزه را که این سه روایت بودند: روایت صرمی، روایت صنعانی و روایت یاسر خادم، این‌ها را حمل می‌‌کنیم بر فرض ضرورت یا روایت یاسر خادم را حمل می‌‌کنیم بر فرض تقیه.

آقای خوئی فرمودند این هم درست نیست. برای این‌که علاوه بر این‌که این جمع، جمع تبرعی است، جمع عرفی نیست، ‌علاوه بر این مطلب اصلا منافات دارد این جمع با تصریح روایت صنعانی به این‌که گفت من غیر تقیة و لاضرورة. کتبت الی ابی الحسن الثالث علیه السلام أسأله عن السجود علی القطن و الکتان من غیر تقیة و لاضرورة فکتب الیّ انه جائز. آن وقت ما بیاییم بگوییم مورد سؤال که فرض عدم ضرورت است امام جواب ندادند و فرض ضرورت را مطرح کردند؟

وجه سوم هم این است که کسی بگوید اخبار مجوزه سجود بر قطن و کتان را حمل می‌‌کنیم بر قطن و کتان قبل از این‌که بافته بشوند و آن اخباری که منع می‌‌کند از سجود بر قطن و کتان را حمل می‌‌کنیم بر آنی که بافته شدند و بالفعل لباس هستند. شاهد بر این جمع را روایت تحف العقول قرار بدهیم که در تحف العقول هست و کل شیء یکون غذاء الانسان فی مطعمه أو مشربه أو ملبسه فلاتجوز الصلاة علیه و لا السجود الا ما کان من نبات الارض قبل ان یصیر مغزولا فان صار غزلا فلاتجوز الصلاة علیه الا فی حال ضرورة. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 346. تفصیل داده فرموده قبل از این‌که ریسیده بشود و بافته بشود مثل قطن و کتان، می‌‌شود بر آن نماز خواند، بعد از ریسیدن دیگه نمی‌شود بر آن نماز خواند.

آقای خوئی فرمودند روایت تحف العقول که مرسله است ضعیف السند است، صلاحیت ندارد که شاهد جمع باشد. علاوه بر این‌که روایات مانعه را نمی‌شود حمل کرد بر این‌که مراد آن قطن و کتانی است که بالفعل لباس است. چون تعبیر شده الا ما أکل أ لبس. لایجوز السجود الا علی الارض أو ما انبتته الارض الا ما اکل او لبس. چیزی که نبات الارض است، اگر ملبوس باشد نمی‌شود بر او سجده کرد، خب نبات الارض صادق نیست بر لباسی که اصلش از پنبه یا کتان است. قبلا نبات الارض بوده الان نبات الارض نیست. ظاهر این‌که چیزی نبات الارض باشد یعنی هنوز بافته نشده، ‌ریسیده نشده. پس چیزی بالفعل نبات الارض است ولی صدق می‌‌کند بر او که ما أکل أو لبس. ما أکل أو لبس یعنی صلاحیت دارد و قابلیت دارد که از آن، لباس بگیریم. مثلا چه جور در گندم می‌‌گوییم نبات الارض است و مما أکل، نه این‌که بالفعل خورده شده [بلکه] یعنی یصلح ان یؤکل. پنبه هم نبات الارض است و مما لبس است یعنی یصلح ان یلبس و لو بالفعل لباس نیست مگر این‌که ریسنده‌گی کنیم بافنده‌گی کنیم تا بشود لباس.

بعد ایشان می‌‌فرماید موید این این مطلب این است که در استثناء تعبیر نشد الا ما یؤکل او یلبس گفتند الا ما أکل أو لبس، به صیغه ماضی. ما أکل (آنچه که خورده شده است) الان وجود ندارد. پس مراد این است که آنی که بطبعه قابل است برای أکل یا برای لبس، نه این‌که بالفعل مأکول است یا ملبوس است.

پس این سه وجه برای جمع دلالی بین روایات تمام نشد. باید رجوع کنیم به مرجحات که عرض کردیم مقتضای این‌که اخبار مانعه از سجود بر قطن و کتان مخالف عامه است و این اخبار مجوزه سجود بر قطن و کتان موافق عامه است، این است که این اخبار موافق عامه را حمل بر تقیه کنیم. مخصوصا روایت صنعانی که مکاتبه است و مکاتبه قریب است به رعایت تقیه. نامه‌های بود که ممکن بود دست افراد غیر خودی برسد و موجب دردسر بشود برای ائمه.

نفرمایید که در روایت صنعانی، صنعانی گفته: اسجد علیه من غیر تقیة. [چون] راوی فرض کرد عدم تقیه را، امام تشخیص داد که فعلا وظیفه‌اش این است که تقیه بکند، امام اعرف به وظیفه‌اش است.

این محصل فرمایش مرحوم‌ آقای خوئی است که در موسوعه جلد 13 صفحه 131 بیان کردند.

این جمله اخیره مرحوم آقای خوئی نیازی به آن نبود چون صنعانی تقیه در مقام عمل را می‌‌گفت، می‌‌گفت کسی بدون این‌که در شرائط تقیه قرار بگیرد می‌‌خواهد سجده کند بر قطن و کتان، امام ممکن است در جواب او تقیه بکنند در مقام افتاء. اصلا صنعانی تقاضا نکرد که جواب امام بر اساس تقیه نباشد تا ما بگوییم امام اعرف به وظیفه‌شان هستند، او فرض کرد تقیه در مقام عمل را، ممکن است امام جوابی که می‌‌دهند تقیه در مقام افتاء بکنند و حکم واقعی را جواب ندهند.

ما راجع به این سه روایت که سند هیچ‌کدام را تمام نمی‌دانیم و با توجه به اعراض مشهور از مضمون این سه روایت، وثوق به صدور این سه روایت و لو اجمالا پیدا نمی‌شود. اما حالا با قطع نظر از این مطلب ببینیم آیا این جمع‌هایی که شده است بین این سه روایت که مجوز سجود بر قطن و کتان هستند و روایات دیگر که مانع از سجود بر قطن و کتان هستند یا آن فرمایش آقای خوئی که این سه روایت را حمل بر تقیه می‌‌کنیم، درست است یا نه؟

راجع به این مطلب آقای خوئی یک نکته‌ای عرض کنم:

این روایت یاسر خادم با قطع نظر از آن اشکال که آقای خوئی فرمودند طبری معلوم نیست چی بوده، این‌که آقای خوئی فرمود حمل بر تقیه می‌‌شود، آخه با تعلیل نمی‌سازد در این روایت. یاسر خادم می‌‌گوید امام هادی علیه السلام به من فرمود چرا سجده نمی‌کنی بر خود طبری، ‌انه من نبات الارض. عامه که اصلا شرط نمی‌دانند در جواز سجود بر چیزی که از نبات الارض باشد. چه جور این موافق عامه است؟ حمل بر تقیه چطور بکنیم این روایت را؟

بله، این اشکال که طبری معلوم نیست چی باشد (خود طریحی صاحب مجمع البحرین می‌‌گوید لعله کتان منسوب الی طبرستان، با لعل بیان می‌‌کند) این اشکال خوبی است. بله، این‌که شیخ طوسی این روایت را مطرح کرده در مقابل روایاتی که می‌‌گوید سجده باید یا بر زمین باشد یا بر روییده شده از زمین که ماکول و ملبوس نیست معلوم می‌‌شود که طبری خارج از آن بوده. اگر هم نبات الارض بوده جزء ملبوس‌ها بوده. این مقدار فهمیده می‌‌شود. اما این ربطی به قطن و کتان ندارد، روشن نیست که طبری قطن و کتان بوده.

پس این‌طور می‌‌شود گفت که این روایت یاسر خادم را که آقای خوئی با مبانی خودش باید تصحیح می‌‌کرد، نمی‌تواند حمل بر تقیه بکند. فقط اشکال باید بکند که طبری معلوم نیست چیست. آن دو روایت دیگر را روایت صنعانی و روایت داوود صرمی را اگر سندشان هم درست باشد، عند المعارضة می‌‌شود حمل بر تقیه کرد چون جمع دلالی بین آن‌ها و روایات مانعه از سجود بر قطن و کتان درست نشد.

راجع به جمع‌هایی که مرحوم شیخ در تهذیب کرد که انصافا اشکال وارد است. ما بیاییم روایت داوود صرمی را که می‌‌گوید من غیر تقیة سجده بکنم بر قطن و کتان امام می‌‌فرماید جایز است بگوییم فرض ضرورت‌های دیگر بوده، گرمای شدید، سرمای شدید، این جمع عرفی نیست که یک خطاب مطلقی را بگویند، نظر داشته باشند به حالات ضرورت. یا این‌که روایت صنعانی خودش گفت بدون تقیه و ضرورت سجده بکنم بر قطن و کتان امام فرمود جایز است طبق نقل روایت، بعد مرحوم شیخ بفرماید مراد این است که ضرورت در حد هلاک نفس نبوده ضرورت‌های کمتر بوده، انصافا این به چیزی که شباهت ندارد، به جمع عرفی است. و لذا این جمع‌هایی که مرحوم شیخ طوسی ذکر کرده که انصافا درست نیست.

فقط می‌‌ماند این جمع که آقای خوئی به عنوان جمع سوم به آن اشاره کردند که بیاییم بگوییم روایات مجوزه سجود بر قطن و کتان ناظر به آن قطن وکتانی است که هنوز ریسنده‌گی و بافنده‌گی رویش انجام نشده و روایات مانعه ناظر به آن قطن و کتانی است که ریسنده‌گی و بافنده‌گی رویش انجام شده. این چیزی است که مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری در کتاب الصلاة صفحه 100 از آن دفاع می‌‌کند. بیان ایشان را عرض کنیم.

ایشان فرموده‌اند: اصلا ممکن است ما بگوییم قطن و کتانی که هنوز ریسنده‌گی روی آن انجام نشده عنوان ما لبس بر آن صادق نیست. ما لبس یعنی ما اعد للبس. مجرد قابلیت پنبه برای این‌که ریسنده‌گی رویش انجام بشود، بافنده‌گی رویش انجام بشود و بشود ملبوس کافی نیست به آن بگویند ما لبس. ما لبس یعنی ما اعد للبس، کما این‌که ما اکل یعنی ما اعد للاکل. و لذا قطن و کتان مصداق ما لبس دائما نیست، قطن و کتان منسوج به نحو خاص مصداق ما لبس یعنی ما اعد للبس است. اما قطن و کتانی که ریسنده‌گی رویش انجام نشده یا ریسنده‌گی انجام شده و منسوج به یک کیفیتی است که برای فرش کردن تناسب دارد، ‌به او نمی‌گویند ما لبس.

ما می‌‌بینیم یک روایت می‌‌گوید یجوز السجود علی القطن و الکتاب، ‌این اعم است از آنی که مصداق ملبوس هست یا مصداق ملبوس نیست، صحیحه هشام می‌‌گفت لایجوز السجود الا علی الارض او ما انبتت الارض و لم یکن اکل او لبس، که نهی می‌‌کرد از سجود بر آنچه که نبات الارض است اما ماکول یا ملبوس است، درست است که نسبت بین این دو عموم من وجه است، ملبوس ممکن است قطن و کتان نباشد، قطن و کتان هم ممکن است ملبوس نباشد و لکن چون در آن زمان متعارف از نبات الارضی که مصداق ملبوس بوده همین چیزی بوده که از قطن و کتان تهیه می‌‌شده (بلکه ممکن است بگوییم اصلا غیر از این وجود نداشت در آن زمان، اگر هم وجود داشت نادر بود) پس نمی‌توانیم قطن و کتان را از صحیحه هشام خارج کنیم. می‌‌شود کالاخص نسبت به این سه روایتی که به اطلاق گفتند جایز است سجود بر قطن و کتان. ‌صحیحه هاشم کالاخص است که سجود بر قطن و کتان ملبوس جایز نیست، آن وقت حمل می‌‌کنیم این روایات مجوزه را بر قطن و کتانی که معد برای لبس نیست، ‌ملبوس نیست.

بعد ایشان فرموده است: روایت فضل بن عبدالملک بطور مطلق گفت لاتسجد الا علی الارض او ما انبتته الا القطن و الکتان، ولی می‌‌شود این روایت فضل بن عبدالملک را حمل کنیم بر این‌که مراد قطن و کتانی است که ملبوس است. از راه انقلاب نسبت. بگوییم درست است این سه روایت مطلقا می‌‌گفتند یجوز السجود علی القطن و الکتان، روایت فضل بن عبدالملک هم مطلقا می‌‌گفت لایجوز السجود علی القطن و الکتان و لکن بعد از این‌که ما با صحیحه هشام روایات مجوزه سجود بر قطن و کتان را حمل کردیم بر قطن و کتانی که ملبوس نیست انقلاب نسبت شد، این روایات مجوزه شد یجوز السجود علی القطن و الکتان غیر الملبوس، روایت فضل بن عبدالملک را تخصیص می‌‌زنیم که می‌‌گفت لایجوز السجود علی القطن و الکتان، می‌‌گوییم او حمل می‌‌شود بر فرضی که ملبوس است.

تامل بفرمایید در فرمایش مرحوم آقای حائری ان‌شاءالله تا جلسه آینده.

و الحمد لله رب العالمین.

## جلسه 98-450

**دو‌شنبه - 18/01/۹9**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به فرمایش مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری بود در رابطه با سجده بر پنبه و کتآن‌که هنوز منسوج نشده‌اند. ایشان فرمود: مقتضای قاعده این هست که سجده بر آن جایز باشد.

خلاصه فرمایش ایشان این بود که ما سه طائفه از روایات داریم: یک طائفه روایاتی هستند که تجویز کردند سجده بر قطن و کتان را مثل روایت داوود صرمی و صنعانی. طائفه دوم روایاتی است که نهی کردند از سجده بر قطن و کتان مثل روایت فضل بن عبدالملک که فرمود لاتسجد الا علی الارض او ما انبتت الارض الا القطن و الکتان. نسبت بین این دو طائفه تباین است. و لکن طائفه ثالثه‌ای است که موجب انقلاب نسبت بین این دو طائفه می‌‌شود و آن صحیحه هشام بن الحکم است که فرمود: لایجوز السجود الا علی الارض او ما انبتته الارض الا ما أکل و لبس. در صحیحه هشام فرمود سجده بر آنچه که از زمین روییده می‌‌شود و لکن جزء خوردنی‌ها یا پوشیدنی‌ها است جایز نیست. قطن و کتان قبل از این‌که ریسیده بشود عرفا ما لبس نیست، معد برای لبس نیست یا چنانچه که ریسیده بشود و بافته بشود به نحوی که آن را از آن به عنوان فرش استفاده کنند این ما لبس نیست. بله پارچه‌هایی که صلاحیت دارد دوخته بشود و اصلش از قطن و کتان باشد او مصداق ما لبس یعنی مصداق ما اعد للبس است. پس مفاد صحیحه هشام این هست که آنچه که از زمین روییده و مصداق ما لبس هست که مورد متعارفش این بود که از قطن و کتان گرفته می‌‌شد سجده بر آن جایز نیست.

با این روایت اطلاق طائفه داله بر جواز سجود بر قطن و کتان را تخصیص می‌‌زنیم می‌‌گوییم جایز است سجده بر قطن و کتان مگر آنچه که برای پوشیدن تهیه شده. بعد از این‌که این طائفه مجوزه را تخصیص زدیم و تجویز شد سجود بر قطن و کتانی که معد برای لبس نیست این طائفه می‌‌شود اخص مطلق از طائفه مانعه مثل روایت فضل بن عبدالملک و مفاد آن را تخصیص می‌‌زند به این‌که جایز نیست سجده بر قطن و کتانی که معد برای لبس هستند. و با این مشکل حل می‌‌شود.

ما با قطع نظر از این‌که کبری انقلاب نسبت را قبول نداریم و لذا این جمع را عرفی نمی‌دانیم، با قطع نظر از این اشکال مبنایی عرض می‌‌کنیم که باز این فرمایش درست نیست. عرفا قطن و کتان و لو هنوز به حد ریسنده‌گی و بافنده‌گی نرسیده، ‌عرفا مصداق ما انبتته الارض و لُبس هست که در صحیحه هشام فرمود سجده بر آن جایز نیست. مصداق آن چیزی است که زمین آن را روییده است و پوشیدنی است، عرف جمع بین ما انبتته الارض و لبس را ظاهر در همین می‌‌داند که شأنیت دارد که از او لباس تهیه کنند. همان پنبه‌ای که ریسیده نشده که ما انبتته الارض است همان موقع صادق است بر آن‌که انبتته الارض و قد لبس. ما نمی‌خواهیم بگوییم که پنبه ریسیده شده مصداق ما انبتته الارض نیست او هم به لحاظ اصلش مصداق ما انبتته الارض است و لکن مصداق بارز ما انبتته الارض آن پنبه‌ای است که هنوز ریسیده نشده. و آن موقع تقسیم می‌‌کنند ما انبتته الارض را به این‌که أکل و لبس یا لم یؤکل و لم یلبس می‌‌گویند پنبه مصداق لبس است. یعنی از آن برای لباس استفاده می‌‌کنند.

و لذا به نظر ما نسبت بین روایات تباین است و نوبت به این می‌‌رسد که ما حال که جمع دلالی بین این روایات نبود، تعارض کردند رجوع کنیم به مرجحات که عرض کردیم روایت داوود صرمی و روایت صنعانی موافق عامه است، بر فرض سندشان تمام باشد این دو روایت را طرح می‌‌کنیم و لذا سجده بر قطن و کتان و لو هنوز خام هست و ریسیده نشده جایز نیست. بله، اگر نوبت به اصل عملی می‌‌رسید مقتضای اصل عملی برائت از حرمت سجود بر آن بود.

مطلب دیگر این هست که صاحب عروه فرموده است:‌یجوز السجود علی القرطاس.

در مسأله 22 این را مفصل بیان کرده. فرموده: یجوز السجود علی القرطاس و ان کان متخذا من القطن او الصوف او الابریسم و الحریر و کان فیه شیء من النورة. سجده بر کاغذ جایز است حتی اگر اصلش از پنبه یا پشم یا ابریشم و حریر باشد و مشتمل بر مقداری از آهک باشد. که برخی از بزرگان بر آن حاشیه زدند. مثلا مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری فرموده است فی اطلاق الحکم اشکال. اطلاق حکم به جواز سجد بر کاغذ نسبت به جایی که اصلش از چیزهایی که سجده بر آن جایز نیست اشکال ندارد. و همین‌طور مرحوم آقای بروجردی حاشیه زدند جواز السجود علی ما اتخذ من غیر ما یصح السجود علیه محل اشکال.

آقای سیستانی تفصیل دادند در جلد دوم عروه صفحه 79 در ذیل همین مسأله 22 فرمودند انما یجوز السجود علی القرطاس الطبیعی الذی کان متداولا فی القرن الاول و هو بردی مصر و کذا علی القرطاس الصناعی المصنوع من الخشب و نحوه أو من القطن و الکتان علی الاقرب و اما المصنوع من الحریر و الابریسم فلایجوز السجود علیه. ایشان تفصیل دادند فرمودند اگر کاغذ از قطن و کتان گرفته شده با این‌که سجده بر قطن و کتان جایز نیست اما سجده بر کاغذی که از قطن یا کتان گرفته شده جایز است، اما اگر کاغذ از ابریشم گرفته شده سجده بر آن جایز نیست. در حالی که صاحب عروه مطلقا فرمود سجده بر کاغذ جایز است. و بزرگانی مثل مرحوم آقای خوئی و امام با صاحب عروه موافقت کردند.

پس نتیجه این می‌‌شود که در مسأله سه قول است:

قول اول این هست که سجده بر کاغذ جایز است. کاغذ خصوصیت دارد چون مفاد روایات این است که سجده بر کاغذ جایز است. کار نداریم که این کاغذ از چه ماده‌ای تهیه شده و لو از ماده‌ای تهیه شده که سجده بر آن جایز نیست مثل ابریشم یا قطن و پنبه یا کتآن‌که سجده بر آن‌ها جایز نیست اما کاغذی که از این‌ها تهیه شده سجده بر آن جایز است. این قول اول است که قول صاحب عروه و برخی از محشین بر آن است.

قول دوم قول کسانی است که می‌‌گویند کاغذ خصوصیت ندارد. اگر ماده کاغذ از چیزی است که سجود بر آن صحیح است مثل چوب سجده بر آن جایز است. باید احراز کنیم که این کاغذ ماده‌اش از چوب یا برگ درخت و مانند آن است. کاغذ خصوصیت ندارد.

قول سوم قول آقای سیستانی است که فی الجملة‌برای کاغذ خصوصیت قائل شدند و لو کاغذ اگر از ابریشم گرفته شده باشد یا از مواد پلاستیکی گرفته شده باشد سجده بر آن جایز نیست اما اگر از پنبه و کتان گرفته شده باشد این‌جا کاغذ خصوصیت دارد. یعنی اگر مقوا را از پنبه و کتان بگیرند سجده بر آن جایز نیست چون کاغذ صدق نمی‌کند اما اگر کاغذ از پنبه و کتان باشد سجده بر آن جایز است. البته در مصادیق گاهی اختلاف است. مثلا آیا دستمال کاغذی مصداق کاغذ و قرطاس است یا نیست مرحوم آقای خوئی معتقد بودند دستمال کاغذی مصداق قرطاس است و لذا سجده بر آن جایز است از هر ماده‌ای می‌‌خواهد تهیه شده باشد. اما آقای سیستانی در صدق قرطاس بر آن اشکال می‌‌کنند که اشکال واردی هم هست و لذا می‌‌فرمایند دستمال کاغذی را باید احراز کنیم که از ماده‌ای گرفته شده که سجود بر آن صحیح است.

این محصل این سه قول.

منشأ اختلاف این است که ببینیم روایاتی که تجویز کرده سجده بر قرطاس را اولا اطلاق دارد یا نه، ممکن است کسی در اطلاق آن مناقشه کند و بگوید قدرمتیقن آن کاغذی است که از موادی تهیه شده که مثل چوب سجده بر آن صحیح است. اگر اطلاق ثابت شد بعد باید ببینیم نسبت این روایات جواز سجود بر قرطاس با مثل صحیحه هشام که فرمود جایز نیست سجود مگر بر زمین یا آنچه که از زمین می‌‌روید و جزء ماکول‌ها و ملبوس‌ها نیست، نسبتش با مثل صحیحه هشام ببینیم چیست آیا مقدم است اطلاق روایت جواز سجود بر قرطاس بر مثل صحیحه هشام یا با آن تعارض می‌‌کنند و بعد از تعارض ببینیم مقتضای اصل چیست.

پس ابتداء روایات را بررسی کنیم. صاحب وسائل بابی ذکر می‌‌کند می‌‌گوید باب جواز السجود علی القرطاس و ان کان مکتوبا علی کراهیة مع الکتابة. در وسائل جلد 5 صفحه 355 این باب را ذکر می‌‌کند و سه روایت مطرح می‌‌کند:

روایت اول صحیحه صفوان جمال است. قال رأیت اباعبدالله علیه السلام فی المحمل یسجد علی القرطاس و اکثر ذلک، یومی ایماءا. می‌‌گوید من امام صادق علیه السلام را دیدم در محمل سجده می‌‌کردند بر کاغذ.

این روایت طبعا حکایت فعل است که امام صادق علیه السلام را دیدند که سجده می‌‌کردند بر کاغذ اما آن کاغذی که امام علیه السلام بر او سجده می‌‌کرد از چه نوعی بود اطلاقی ندارد قدرمتیقن این است که از نوعی باشد که سجود بر آن صحیح است.

عمده روایت دوم است. صحیحه علی بن مهزیار: قال سأل داود بن فرقد یا داود بن ابی یزید اباالحسن علیه السلام عن القراطیس و الکواغد المکتوبة علیها هل یجوز السجود علیها‌ام لا فکتب علیه السلام یجوز.

راجع به این روایت که بلااشکال سندش صحیح است، بحث است که این سأل داود بن فرقد است که در استبصار جلد 1 صفحه 334 مطرح شده یا سأل داود بن ابی یزید است که صدوق مطرح می‌‌کند یا سأل داود بن یزید است که در تهذیب جلد 2 صفحه 235 مطرح کرده.

مرحوم آقای خوئی فرموده‌اند: آن عبارت تهذیب داوود بن یزید قطعا اشتباه است. این داوود بن ابی یزید است و ابی یزید کنیه همین فرقد است یعنی داوود بن فرقد همان داوود بن ابی یزید است، ابی یزید کنیه فرقد است. و در ضمن ایشان فرموده‌اند این‌که صدوق دارد که سأل داود بن ابی یزید ابالحسن الثالث علیه السلام این هم غلط است چون داوود بن فرقد یا به تعبیر دیگر داوود بن ابی یزید از اصحاب امام کاظم علیه السلام است گاهی هم از امام صادق علیه السلام روایت می‌‌کند، او طبقه‌اش نمی‌خورد که از امام هادی علیه السلام که تعبیر از ایشان می‌‌شود به ابوالحسن الثالث نقل حدیث بکند. این الثالث اشتباه است همان ابوالحسن است و مراد امام کاظم علیه السلام است. بهرحال سند حدیث تمام است.

اما دلالتش: اشکالی که به دلالت این روایت گرفته شده دو اشکال هست:

یکی این‌که گفته می‌‌شود که در این روایت آنی که مد نظر داوود بن فرقد بود حیث مکتوب بودن این کاغذ‌ها بود. سأل داود بن فرقد ابالحسن علیه السلام عن القراطیس و الکواغد المکتوبة علیها، کاغذهایی که رویش نوشته شده بود، سوال کرد آیا سجده بر این‌ها جایز است یا نه، مد نظر داوود بن فرقد یا ظاهر این است یا محتمل این است که آیا کتابت چیزی روی کاغذ مانع از سجده بر آن است یا نیست، امام فرمودند مانع نیست، اما بر کدام کاغذ می‌‌شود سجده کرد، ‌در مقام بیان آن نیست. و لذا گفته می‌‌شود که این روایت اطلاق ندارد. این اشکال اول.

اشکال دوم این است که گفته می‌‌شود سوال داوود بن فرقد از کاغذ انصراف دارد به کاغذهای موجود در آن زمان و شاید کاغذهای موجود در آن زمان از چوب گرفته می‌‌شد کما این‌که نقل شده که کاغذهای در زمان امام علیه السلام کاغذهایی بود که در مصر تهیه می‌‌شد و و آن کاغذها از چوب گرفته می‌‌شد. احتمال این معنا را هم بدهیم کافی است که کاغذ در آن زمان بطور متعارف کاغذی بود که از چوب یا برگ درختان تهیه می‌‌شد که سجود بر آن جایز است و لذا فرق می‌‌کند با یک قضیه حقیقیه‌ای که بفرمایند یجوز السجود علی القرطاس.

این دو اشکالی است که به دلالت این روایت مطرح شد. که ما باید از این دو اشکال جواب بدهیم.

روایت سوم را هم بخوانم: روایت سوم صحیحه جمیل بن دراج است عن ابی عبدالله علیه السلام انه کره ان یسجد علی قرطاس علیه کتابة یا کره ان یسجد علی قرطاس علیه کتابة. گفته می‌‌شود مفهومش این است که کاغذی که مکتوب نباشد سجده بر آن اشکال ندارد.

این صحیحه هم مفهومش فی الجملة است. می‌‌فهماند فی الجملة سجده بر قرطاسی که چیزی روی آن نوشته نشده باشد اشکال ندارد نه این‌که مطلقا سجده بر کاغذی که چیزی بر او نوشته نشده بی اشکال است. چون مفهوم وصف مفهوم فی الجملة است نه مفهوم کلی. از مفهوم وصف می‌‌فهمیم که موصوف بدون این وصف این حکم را همه جا ندارد و الا لغو بود ذکر وصف. مثلا یجب اکرام العالم العادل نشان می‌‌دهد که اکرام عالم که عادل نیست فی الجملة واجب نیست اما ممکن است عالم هاشمی اکرامش واجب باشد. اگر اکرام عالم مطلقا واجب بود قید عادل را ذکر کردن لغو بود. این‌جا هم علیه کتابة وصف است و مفهوم فی الجملة دارد می‌‌فهماند که سجده بر قرطاس فی حد ذاته اگر مکتوب نباشد فی الجملة اشکال ندارد. پس این صحیحه هم اطلاق ندارد.

مهم صحیحه علی بن مهزیار است با آن دو اشکالی که راجع به آن مطرح است.

مرحوم آقای خوئی فرمودند:‌به نظر ما صحیحه علی بن مهزیار دلالتش بر جواز سجود بر قرطاس مطلقا تمام است. چرا؟‌ایشان فرموده‌اند اساسا کاغذ مصداق ارض أو ما انبتته الارض نیست، اصلش ممکن است از چوب باشد و از چیزی باشد که انبتته الارض و من غیر ان یؤکل أو یلبس، مأکول و ملبوس نباشد، اصلش این‌طور است اما کاغذ فرق می‌‌کند کاغذ مصداق ما انبتته الارض نیست و لذا بالفعل کاغذ مباین است با ماده اصلیش نزد عرف، دیگر نیازی نیست که ما مراعات کنیم شرط این‌که لایجوز السجود الا علی الارض او ما انبته الارض الا ما أکل أو لبس را. اصلا این حدیث مفادش تخصیص آن دلیل است چون حتی اگر کاغذ اصلش از چوب باشد و لکن بالفعل مصداق ما انبتته الارض نیست و اگر ما بودیم و لایجوز السجود الا علی الارض او ما انبتته الارض الا ما أکل أو لبس می‌‌گفتیم سجده بر کاغذ جایز نیست حتی اگر اصلش از چوب باشد. و لذا ما ملتزم می‌‌شویم اگر از ابریشم کاغذ تهیه شد و از این کاغذی که ماده اصلیش ابریشم است لباسی دوختند پوشیدن آن لباس جایز است چون عرفا این کاغذ مصداق حریر نیست. پس دلیل جواز سجود بر قرطاس می‌‌شود مخصص صحیحه هشام. سجود بر زمین یا آنچه که از زمین می‌‌روید صدق نمی‌کند بر سجود بر قرطاس و لکن این صحیحه علی بن مهزیار مخصص عموم لایجوز السجود الا علی الارض او ما انبتته الارض خواهد بود.

جواب دومی که ایشان داده‌اند فرموده‌اند: حمل صحیحه علی بن مهزیار بر کاغذی که ماده اصلیش چیزی است که سجده بر آن صحیح است مثل چوب حمل بر فرد نادر است. چون غالبا کاغذ را از پنبه یا کتان می‌‌گرفتند نه از چوب یا برگ درخت. این هم اشکال دوم که ایشان کرده‌اند و بر اساس این اشکال فرموده‌اند صحیحه علی بن مهزیار اطلاقش معتبر است و این‌که ما بگوییم که باید حمل کنیم آن را بر چیزی که سجده بر آن جایز بود مثل کاغذی که از چوب گرفته شده است درست نیست.

وجه سومی هم ایشان ذکر می‌‌کند. می‌‌فرماید: اگر ما بگوییم باید کاغذ از مثل چوب یا برگ درخت تهیه شده باشد این روایت مجوزه سجود بر قرطاس لغو می‌‌شود. چون از کجا ما بفهمیم این کاغذ اصلش از چیست. عادتا بر مردم میسور نیست که اصل کاغذ را بفهمند از چیست. و اساسا این کاغذ مشتمل است بر آهک که به نظر مشهور سجده بر آن جایز نیست.

این محصل جوابی است که مرحوم آقای خوئی از اشکال به استدلال به صحیحه علی بن مهزیار دادند. ببینیم ان‌شاءالله جواب‌های ایشان درست است یا نه در جلسه آینده.

و الحمد لله رب العالمین.

## جلسه 99-451

**سه‌شنبه - 19/01/۹9**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به حکم سجده بر کاغذ بود که عرض کردیم در این مسأله سه قول وجود دارد:

قول اول قول صاحب عروه بود که برخی از بزرگان مثل امام و مرحوم آقای خوئی با آن موافقت کردند که سجده بر کاغذ مطلقا جایز است، ماده اصلیش هر چه می‌‌خواهد باشد فرقی نمی‌کند.

قول دوم این بود که سجده بر کاغذ در صورتی جایز است که ماده اصلیش چیزی باشد که سجده بر آن صحیح است. پس باید احراز کنیم که کاغذ از اجزاء چوب یا درختان یا گیاهان بدست آمده. که قول برخی از بزرگان مثل مرحوم آقای بروجردی بود.

قول سوم تفصیل بود بین آنچه که جزء روییدنی‌ها زمین است و لو مثل قطن و کتان، کاغذ را اگر از آن تهیه کردیم اشکال ندارد بر کاغذ سجده کنیم با این‌که بر خود قطن وکتان نمی‌شد سجده کرد اما اگر ماده اصلی کاغذ از روییدنی‌های زمین نباشد مثلا از ابریشم باشد نمی‌شود بر آن سجده کرد. که ظاهرا وجه تفصیل آقای سیستانی در حاشیه عروه هم همین است که فرمودند سجده بر کاغذ و لو از قطن و کتان گرفته شده باشد صحیح است ولی سجده بر کاغذی که از ابریشم گرفته شده باشد صحیح نیست.

عرض کردیم منشأ این اختلاف این است که در صحیحه علی بن مهزیار آمده که داوود بن فرقد از امام کاظم علیه السلام سؤال کرد: سأل اباالحسن علیه السلام عن القراطیس و الکواغد المکتوبة علیها هل یجوز السجود علیها‌ام لا فکتب علیه السلام یجوز. کسانی که قائلند سجده بر کاغذ مطلقا جایز است ادعاء کردند که این صحیحه اطلاق دارد، سجده بر کاغذ را مطلقا تجویز کرده.

و لکن دو اشکال در دلالت این روایت بود:

اشکال اول این بود که شاید المکتوبة علیها قید باشد هم برای کواغد هم قراطیس. سأل ابالحسن علیه السلام عن القراطیس و الکواغد المکتوبة علیها که کواغد می‌‌شود عطف بیان بر قراطیس. و منشأ شبهه این بود که آیا کتابت بر کاغذ مانع از سجده بر آن هست یا نیست؟ که امام در جواب‌شان فرمودند نه مانع نیست، اما در مقام بیان این‌که چه کاغذی سجده بر آن صحیح است نخواهد بود، قدرمتیقن آن کاغذی است که از چیزهایی تهیه شده که سجده بر آن صحیح است مثل اجزاء چوب.

اشکال دوم این بود که سؤال داوود بن فرقد انصراف دارد به کاغذ متعارف در آن زمان. و شاید کاغذ متعارف در آن زمان کاغذی بود که از چوب تهیه می‌‌شد یا از برگ درختان تهیه می‌‌شد.

مرحوم آقای خوئی سه وجه ذکر کردند برای تقریب دلالت روایت بر جواز سجده بر کاغذ مطلقا. که به نظر ما هیچ کدام از این سه وجه تمام نیست:

وجه اول این بود که فرمودند کاغذ و لو از اجزاء چوب گرفته شود و لکن استحاله می‌‌شود؛ دیگه مصداق نبات الارض نیست و یک حقیقت دیگری است که اگر ما بودیم و طبق قاعده اولیه می‌‌گفتیم سجده بر آن جایز نیست مطلقا. چون ما انبتته الارض بر آن صادق نیست، استحاله شده. ولی دلیل آمد صحیحه علی بن مهزیار آمد تخصیص زد آن دلیلی را که می‌‌گوید لایجوز السجود الا علی الارض او ما انبتته الارض را فرمود الا الکاغذ.

اشکال این وجه که مرحوم آقای خوئی فرمودند این است که اولا دعوای استحاله ممنوع است؛ این تبدل حالت است. چه فرق می‌‌کند گندم آرد بشود آرد خمیر بشود خمیر نان بشود، این استحاله نیست، این تبدل حالات است. لازمه فرمایش مرحوم آقای خوئی این است که مقوا که صدق نمی‌کند بر آن، کاغذ و لو از اجزاء چوب بدانیم تهیه شده جایز نباشد بر او سجده کنیم و التزام به این بعید است.

ثانیا: بر فرض ما قائل به استحاله بشویم در کاغذ، شما می‌‌فرمایید مقتضای قاعده این بود که چون کاغذ ما انبتته الارض دیگر نیست سجده بر آن جایز نباشد، ‌بسیار خوب، حالا که دلیل آمد گفت سجده بر کاغذ جایز است او اطلاق دارد؟ حتی اگر این کاغذ اصلش از چوب یا گیاه نباشد. هذا اول الکلام. آن دو اشکالی که مطرح شد می‌‌خواهد بگوید اطلاق ندارد دلیل تجویز سجود بر کاغذ نسبت به جایی که کاغذ از قطن یا کتان تهیه شده، ‌از چیزی تهیه شده که اصلش ما یصح السجود علیه نیست. و لذا این وجه اول ایشان ناتمام است.

وجه دومی که ذکر کردند فرمودند حمل این صحیحه علی بن مهزیار بر آن کاغذی که اصلش ما یصح السجود علیه است حمل بر فرد نادر است. چون غالبا کاغذ را از پنبه و کتان و مانند آن تهیه می‌‌کردند نه از اجزاء چوب و گیاه.

این وجه هم به نظر ما ناتمام است. این ادعاء شاهد ندارد. مرحوم آقای بروجردی طبق آنچه که در نهایة التقریر جلد 1 صفحه 474 آمده فرمودند: القراطیس المتعارفة فی تلک الازمنة فی المدینة و غیرها کانت مصنوعة من الخشب و شیئا من النورة لانها کانت هی القراطیس المصنوعة فی مصر المحمولة منه الیها. کاغذ‌هایی که در مدینه و امثال آن بود از اجزاء چوب تهیه می‌‌شد مقداری هم آهک به او اضافه می‌‌کردند، آهک هم که از اجزاء زمین است و لو پخته شده، مستهلک هم نشود باز مشکل ندارد سجده بر آن. بعد فرمودند این کاغذها در مصر تهیه می‌‌شد به این نحو و به عربستان می‌‌آوردند. بعد فرموده است: بل الظاهر کما یشهد به التاریخ ان القراطیس المعمولة‌ فی الصین الذی کان اهله متقدما فی هذه الصنعة علی سائر البلاد کان اصلها من الخشب. حتی کاغذهایی که در چین که اولین تهیه کنندگان کاغذ بودند از چوب تهیه می‌‌شد. پس این ادعاء مرحوم آقای خوئی که متعارف در کاغذ در آن زمان این بود که از قطن و کتان تهیه می‌‌شد نه از اجزاء چوب و گیاه این دلیل و شاهدی ندارد.

وجه سومی که مرحوم آقای خوئی فرمودند، ‌فرمودند اگر ما بگوییم در جواز سجده بر کاغذ معتبر است که از چیزی تهیه شده باشد که سجده بر آن صحیح است این صحیحه علی بن مهزیار لغو می‌‌شود چون غالبا انسان مطلع نمی‌شود و متوجه نمی‌شود که ماده اصلی کاغذی که می‌‌خواهد بر آن سجده کند چیست مگر رجوع کند به اهل خبره و این برای اغلب مردم میسور نیست.

این جواب مرحوم آقای خوئی هم ناتمام است. برای این‌که اگر متعارف در زمان قدیم این بود که کاغذ را از اجزاء چوب و یا گیاه تهیه می‌‌کردند اطمینان به این‌که این کاغذ اصلش چیزی است که سجده بر آن صحیح است کار مشکلی نبود، ‌نیاز به رجوع به متخصصین فن نبود افراد عادی هم می‌‌توانستند اطمینان پیدا کنند. پس لغویتی لازم نمی‌آمد در این صحیحه علی بن مهزیار، بر فرض شرط باشد که کاغذ ماده اصلیش از چوب و گیاه است.

پس به نظر ما اطلاق این صحیحه علی بن مهزیار نسبت به کاغذی که از اجزاء چوب و گیاه تهیه نشده مشکل است. حتی اگر از پنبه و یا کتان هم تهیه بشود باز به نظر ما اشکال دارد و این فتوی آقای سیستانی به جواز سجده بر آن برای ما قابل قبول نیست.

حالا بر فرض اطلاق صحیحه علی بن مهزیار را ما بپذیریم، ادعاء آقای خوئی که این صحیحه اطلاق دارد بر خلاف نظر مرحوم آقای بروجردی که اطلاق ندارد نسبت به جایی که اصل کاغذ از چیزی است که سجده بر آن صحیح نیست ما نظر مرحوم آقای خوئی را تقویت کنیم که این صحیحه اطلاق دارد، ‌این کاغذ از هر چیزی باشد سجده بر آن صحیح است تعارض می‌‌کند اطلاق این صحیحه علی بن مهزیار با اطلاق صحیحه هشام که می‌‌فرمود لایجوز السجود الا علی الارض او ما انبتته الارض الا ما اکل او لبس. اطلاق این صحیحه هشام می‌‌گوید سجده بر کاغذی که اصلش از گیاه و نبات الارض نیست صحیح نخواهد بود، تعارض می‌‌کند با این صحیحه علی بن مهزیار و تساقط می‌‌کند اطلاق‌شان نسبت به این کاغذی که مثلا از پنبه یا کتان یا ابریشم تهیه شده.

مرحوم آقای خوئی از اشکال معارضه هم سعی کرده سه جواب بدهد:

جواب اول ایشان این بود که فرمود ما گفتیم که کاغذ مطلقا و لو از چوب تهیه بشود خارج از مدلول صحیحه هشام بن الحکم است، ‌مصداق ما انبتته الارض نیست استحاله شده و لذا نسبت صحیحه هشام با صحیحه علی بن مهزیار نسبت عموم و خصوص مطلق است نه عموم و خصوص من وجه، صحیحه علی بن مهزیار اخص مطلق است از صحیحه هشام تخصیص می‌‌زند آن را و اطلاق دلیل خاص حجت است و مقدم است بر عموم دلیل عام که می‌‌شود مقتضای اطلاق دلیل خاص که یجوز السجود علی القرطاس مطلقا.

جواب این وجه این است که ما عرض کردیم استحاله ادعاء درستی نیست و عرف اجزاء چوب را که به هم خمیر می‌‌کنند و یک موادی به آن اضافه می‌‌کنند برای چسبیدن به هم و از آن کاغذ تهیه می‌‌کنند را اختلاف حالت می‌‌بیند نه تبدل نوع. پس این وجه درست نیست.

وجه دومی که ایشان ذکر کرده در جواب از اشکال معارضه فرموده بر فرض ما استحاله را نپذیریم و نسبت بین صحیحه علی بن مهزیار و صحیحه هشام را عموم من وجه بدانیم اما دو ملاک است در بحث عموم من وجه برای تقدیم یکی از دو عام من وجه بر دیگری که این دو ملاک در این‌جا در رابطه با صحیحه علی بن مهزیار وجود دارد. ملاک اول این است که اگر دو عام من وجه داشتیم از تقدیم یکی بر دیگری الغاء آن عنوان عام من وجه دیگر لازم می‌‌آمد این‌جا ما برای احتراز از الغاء عنوان آن خطاب عام من وجه باید او را مقدم کنیم. مثال معروف آن این است که در حدیث آمده کل شیء یطیر فلابأس ببوله و خرئه، نسبت آن با اغسل ثوبک من ابوال ما لایؤکل لحمه عموم من وجه است نسبت به بول پرنده حرام‌گوشت تعارض می‌‌کنند. اما اگر ما بخواهیم اغسل ثوبک من ابوال ما لایؤکل لحمه را مقدم کنیم و مختص کنیم کل شیء یطیر فلابأس ببوله را به پرنده حلال‌گوشت عنوان طیر لغو می‌‌شود چون تا حیوان حلال‌گوشت ش بولش پاک است چه پرنده باشد طیر باشد یا نباشد، ‌طیر خصوصیتی نخواهد داشت. و لذا چون از تقدیم اغسل ثوبک من ابوال ما لایؤکل لحمه بر کل شیء یطیر الغاء عنوان یطیر لازم می‌اید این خطاب کل شیء یطیر کالاخص می‌‌شود یا به تعبیر دیگر کالنص می‌‌شود نسبت به این مورد اجتماع و مقدم می‌‌شود بر این خطاب اغسل ثوبک من ابوال ما لایؤکل لحمه.

مانحن‌فیه هم از همین قبیل است. اگر ما اطلاق صحیحه هشام را مقدم کنیم بر صحیحه علی بن مهزیار بگوییم یجوز السجود علی القرطاس المتخذ مما یصح السجود علیه دیگر کاغذ خصوصیت نخواهد داشت، ‌کاغذ هم نباشد چیز دیگری باشد که اصلش از چوب است سجده بر آن جایز خواهد بود، کاغذ چه خصوصیتی پیدا می‌‌کند. عنوان کاغذ الغاء می‌‌شود اگر صحیحه هشام بر او مقدم بشود. و لذا صحیحه علی بن مهزیار که می‌‌گوید سجده بر کاغذ جایز است کالنص می‌‌شود نسبت به آن کاغذی که اصلش از چیزی است که سجده بر آن صحیح نیست و مقدم می‌‌شود بر اطلاق صحیحه هشام.

این یک ملاک برای تقدیم. ملاک دوم این است که اگر صحیحه هشام را مقدم کنیم بر صحیحه علی بن مهزیار، حمل صحیحه علی بن مهزیار بر فرد نادر لازم می‌اید چون عرض کردیم متعارف و غالب کاغذها در آن زمان این بود که از چیزی گرفته می‌‌شد که سجده بر آن صحیح نبود مثل پنبه و کتان.

به نظر ما این وجه هم تمام نیست. اما آن ملاک اول که الغاء عنوان است، الغاء عنوان در صورتی موجب تقدیم خطاب عام من وجه است که منجر به لغویت عرفیه او بشود، اخذ عنوان لغو بشود. مثل همان کل شیء یطیر. اما اگر نکته اخذ عنوان این باشد که غالبا یا عادتا این عنوان مقارن بوده با آن عنوان حلال و امام علیه السلام می‌‌خواستند گوش‌زد کنند به مردم که این عنوان با عنوان حلال مقارن هست، این مشکلی پیدا نمی‌کند. امام بفرمایند لابأس بالسجدة علی القرطاس، قرطاس خصوصیت ندارد الا این‌که قرطاس متعارف در آن زمان مقارن بوده با این‌که از اجزاء چیزی تهیه می‌‌شده که سجود بر آن صحیح بوده. امام برای تنبیه به این مطلب عنوان قرطاس را اخذ کردند. بلکه بالاتر عرض کنم، این عنوان را که امام اخذ نکردند، در سؤال سائل بود. امام دیدند قرطاس متعارف در آن زمآن‌که مورد سؤال سائل بود مصداق ما یصح السجود علیه بوده است و لذا فرمودند جائز لابأس. این‌که الغاء عنوان از آن لازم نمی‌اید عرفا لغویت خطاب لازم نمی‌اید از آن عرفا، ‌خلاف‌شان امام نیست که این مطلب را مورد نظر قرار بدهند که مورد سؤال سجود بر قرطاس متعارف در آن زمان بوده، امام تطبیق کردند کبری جواز سجود بر نبات الارض را بر کاغذ متعارف در آن زمآن‌که از نبات الارض اجزاء درخت تهیه می‌‌شد.

اما ملاک دوم که حمل بر فرد نادر بود، ‌او هم پیش نمی‌اید چون گفتیم هذا اول الکلام که کاغذ غالب و متعارف در آن زمان از چیزی تهیه می‌‌شده که سجده بر آن صحیح نبوده. اتفاقا نقل تاریخی عکس این را می‌‌گوید همان‌طور که مرحوم آقای برورجدی مطرح کردند.

وجه سوم ایشان در جواب از معارضه این بوده که باشد، ‌معارضه کنند تساقط کنند در مورد اجتماع که کاغذی است که از چیزی تهیه شده که سجده بر آن صحیح نیست، بعد از تعارض و تساقط مرجع اصل عملی است، ‌اصل برائت از مانعیت سجود بر کاغذی که از قطن یا کتان تهیه شده.

این وجه اگر نوبت به اصل عملی برسد وجه قابل قبولی است اما اولا با توجه به این‌که ما از اطلاق صحیحه علی بن مهزیار منع کردیم نوبت به تعارض نمی‌رسد با صحیحه هشام. ثانیا: اگر نوبت به تعارض هم برسد و تساقط بکنند و بعد رجوع کنیم به اصل عملی به نظر مشهور استصحاب حرمت سجود بر آن جاری است. نوبت به برائت نمی‌رسد، استصحاب مقدم بر برائت است. قبل از این‌که این مواد کاغذ صدق بکند بر آن کاغذ سجده بر آن صحیح نبود و جایز نبود‌، بعد از تبدل حالتش به کاغذ شک می‌‌کنیم سجده بر آن جایز است یا نه استصحاب بقاء حرمت سجود بر آن جاری می‌‌شود و این مقدم بر اصل برائت است. بله ما چون استصحاب در شبهات حکمیه را قبول نداریم و لذا اگر نوبت به اصل عملی برسد اصل عملی برائت از مانعیت سجود بر آن است چون ما دیگر عام فوقانی نداریم فرض کردیم تعارض کرد صحیحه علی بن مهزیار با صحیحه هشام، بعد از تعارض و تساقط چون عام فوقانی هم نداریم که بگوید سجده بر غیر زمین جایز نیست، ‌و لذا نوبت به اصل عملی می‌‌رسد که اصل عملی به نظر ما برائت است. اما مهم این است که ما از اطلاق صحیحه علی بن مهزیار منع کردیم.

فالاقوی عدم جواز السجود علی القرطاس مگر احراز کنیم از اجزاء چوب یا گیاه یا برگ‌های درختان است.

و الحمد لله رب العالمین.

## جلسه 100-452

**چهار‌شنبه - 20/01/۹9**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بعد از این‌که صاحب عروه فرمود معتبر است در جایی که پیشانی را در نماز بر آن می‌‌گذاریم و سجده می‌‌کنیم که یا از زمین باشد یا چیزی باشد که از زمین روییده و ماکول و ملبوس نباشد فرموده است فلایصح علی ما خرج عن اسم الارض کالمعادن مثل الذهب و الفضة و العقیق و الفیروزج و القیر و الزفت و نحوها و کذا ما خرج عن اسم النبات کالرماد و الفحم و نحوهما. سجده بر چیزی که اسم زمین بر آن صادق نیست صحیح نخواهد بود مثل سجده بر معادن مانند معدن طلا یا نقره یا سنگ عقیق یا فیروزه و یا قیر و زفت که یک نوع ردئ و پست از قیر است و همین‌طور سجده صحیح نیست بر خاکستر و زغال و لو از چوب گرفته شده اما دیگر اسم ما انبتته الارض نبات الارض بر آن صادق نیست.

راجع به این فرمایش صاحب عروه مباحثی هست که مناسب است مطرح بشود:

بحث اول راجع به تاسیس است که اگر ما شک بکنیم در جواز سجود بر یک شیئی مقتضای اصل عملی جواز سجود است یا لزوم احتیاط است. تارة شبهه، شبهه مفهومیه است، تارة شبهه، شبهه مصداقیه است. شبهه مفهومیه مثل این است که ما شک بکنیم آیا بر معدن طلا عنوان زمین صادق است یا صادق نیست یا شک بکنیم آیا بر زغال که از چوب تهیه شده نبات الارض صادق است یا صادق نیست. ما در خارج شک نداریم؛ شک در صدق عرفی عنوان ارض یا نبات الارض بر آن داریم.

مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری در کتاب الصلاة صفحه 94 فرمودند: مقتضای اصل عملی احتیاط است و لو ما در اقل و اکثر ارتباطی قائل به برائت شدیم اما در این‌جا مقتضای اصل عملی احتیاط است. چرا؟ ایشان فرموده: ملاک در رجوع به برائت در دوران امر بین اقل و اکثر این است که ما یک تکلیف متیقنی داریم و شک داریم در تکلیف به یک شیء زاید. مثلا می‌‌دانیم در نماز نه جزء واجب است، جزء دهم که قرائت سوره است نمی‌دانیم واجب است یا واجب نیست برائت از وجوب آن جاری می‌‌شود. اما در مانحن‌فیه لزوم سجده بر زمین معلوم است و ما شک داریم که آیا با سجده بر این چیزی که مشکوک الارضیة است، محقق می‌‌شود و حاصل می‌‌شود سجود علی الارض یا حاصل نمی‌شود؛ می‌‌شود شک در محصل. و در موارد شک در محصل یقینا باید احتیاط کرد. بله، اگر عرفا موضوع باقی باشد استصحاب جواز سجود مانعی ندارد. بگوییم این زغال قبلا که چوب بود سجده بر آن جایز بود استصحاب می‌‌گوید هنوز هم سجده بر آن جایز است. اما جایی که استصحاب نیست مثل همان شک در صدق عنوان زمین بر طلایی که در داخل زمین هست و آن را استخراج کردیم، آن‌جا مقتضای اصل عملی لزوم احتیاط است.

مرحوم آقای داماد در کتاب الصلاة جلد 3 صفحه 95 نقل شده که به مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری اشکال کردند. فرموده‌اند: شک در صدق عنوان زمین بر معدن مثل طلا ربطی به شک در محصل ندارد. شک در محصل مثل این می‌‌ماند که ما لازم هست در نماز طهارت داشته باشیم، طهارت مسبَب است از وضوء یا غسل یا تیمم، اگر شک بکنیم در شرائط وضوء مثلا که آیا در مسح پای راست و چپ ترتیب معتبر است یا معتبر نیست نمی‌توانیم با اصل برائت اخلال بکنیم به ترتیب چون شک می‌‌کنیم در حصول طهارت ماموربه. و این شک در محصل است ما یقین داریم به لزوم تحصیل طهارت اشتغال یقینی مقتضی فراغ یقینی است. اما در مانحن‌فیه ما امر نشدیم به این‌که سجده کنیم بر آن مفهومی که موضوع‌له لفظ ارض است تا بعد بگوییم شک می‌‌کنیم که آیا سجده بر این طلا محقق عنوان سجده بر آن چیزی که موضوع‌له لفظ زمین است خواهد بود یا نه. ما به واقع آن مفهومی که لفظ ارض بر آن وضع شده است که مردد است بین مفهوم وسیع که شامل طلا می‌‌شود یا مفهوم ضیق که شامل طلا نمی‌شود امر شدیم. به واقع مفهوم امر شدیم نه مفهومی که موضوع‌‌له لفظ ارض است. پس مردد است جعل مولی در این‌که رفته است روی آن مفهوم موسع یا روی مفهوم مضیق، برائت جاری می‌‌کنیم از امر مولی به ایجاد آن مفهوم مضیق در خارج.

البته مناسب بود مرحوم آقای داماد این مطلب را مطرح کنند که مقام از قبیل دوران امر بین تعیین و تخییر است نه اقل و اکثر ارتباطی و مبنای مشهور و لو در دوران امر بین تعیین و تخییر لزوم احتیاط است اما ما قائل به لزوم احتیاط نیستیم.

این را توضیح بدهم:

ما دو مسأله داریم: یکی مسأله دوران الامر بین الاقل و الاکثر. ما می‌‌دانیم که مثلا در نماز به نه جزء امر شدیم، آیا نمی‌دانیم به جزء دهم که سوره است هم امر شدیم یا نشدیم. این می‌‌شود دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی چون اگر ما امر شدیم به این جزء‌دهم که سوره است امر آن ارتباطی و ضمنی است به نحوی که اگر آن را ترک کنیم کل عمل باطل می‌‌شود و امر به مرکب ارتباطی به هیچ‌وجه امتثال نشده. مشهور در این‌جا قائل به برائت هستند.

اما مسأله دوم مسأله دوران امر بین تعیین و تخییر است که ما یک قدرمتیقنی که متعلق تکلیف است نداریم. نمی‌دانیم مولی ما را امر کرده است به اکرام عالم فرمود اکرم عالما یا امر کرده است ما را به اکرام فقیه فرموده است اکرم فقیها یا نمی‌دانیم مولی به ما فرموده است اکرم العالم یا فرموده است اطعم العالم، اگر فرموده باشد اکرم العالم ما مخیریم بین اطعام و غیر اطعام. این‌جا نمی‌شود گفت ما یک عنوانی داریم که او قطعا واجب است شک داریم در وجوب یک عنوان دیگری در کنار او. اصلا معلوم نیست وجوب رفته است روی عنوان اکرام عالم یا اکرام فقیه، وجوب معلوم نیست رفته است روی عنوان اکرام عالم یا اطعام عالم. این دوران امر بین تعیین و تخییر است.

و مشهور در این‌جا قائل به احتیاط هستند. این‌طور نیست که در خارج ما بدانیم آنچه انجام داده‌ایم لااقل بعض واجب است که در اقل و اکثر ارتباطی این‌گونه است که ما اگر نماز بی‌سوره هم بخوانیم می‌‌دانیم حداقل نه جزء واجب را آوردیم، شک داریم که جزء دهمی دارد به نام قرائت سوره که آن هم متعلق وجوب است که اگر آن را نیاوریم امر ارتباطی را به هیچ‌وجه امتثال نکردیم یا جزء دهم واجبی دیگر نداریم. در دوران امر بین تعیین و تخییر آنچه که ما در خارج بجا می‌‌آوریم اصلا مصداق واجب نباشد مباین با واجب باشد. مثل اگر ما برویم اکرام کنیم نحوی را او مباین است با اکرام فقیه که شاید مولی از ما اکرام فقیه را خواسته است یا اگر به جای اطعام عالم برویم او را به نحو دیگری اکرام کنیم فعل ما چه بسا مباین است با فعل واجب که اطعام عالم است. این می‌‌شود دوران امر بین تعیین و تخییر که مشهور عرض کردیم قائل به لزوم احتیاط هستند از جمله صاحب کفایه و در معاصرین مثل آقای سیستانی در اقل و اکثر ارتباطی قائل به برائت هستند ولی در دوران امر بین تعیین و تخییر قائل به لزوم احتیاط هستند. عرض کردم نظر مشهور این است، صاحب کفایه محقق عراقی محقق نائینی همین را قائلند.

مانحن‌فیه از قبیل دوران امر بین تعیین و تخییر است. چون ما نمی‌دانیم آیا امر شدیم به سجود بر آنچه که مصداق آن مفهوم مضیق ارض است که شامل طلا نمی‌شود یا امر شدیم به سجود بر آن مصداق مفهوم موسع از زمین که شامل طلا هم می‌‌شود. شبیه این‌که یک لفظی است نمی‌دانیم مفهوما مجمل است مراد از او عالم است مطلقا یا خصوص فقیه است این می‌‌شود دوران امر بین تعیین و تخییر.

بله، مرحوم آقای داماد ظاهرا مبنای‌شان همان‌طور که از اصول ایشان استفاده می‌‌شود بر خلاف مشهور برائت از تعیین هست که نتیجه‌اش می‌‌شود تخییر که مبنای صحیح هم همین است همان‌طور که ما در اصول مفصل راجع به آن بحث کردیم.

مرحوم آقای خوئی هم در مقام فرموده‌اند در شبهه مفهومیه ارض یا نبات الارض برائت جاری می‌‌کنیم از تکلیف زاید چون ما نمی‌دانیم آیا مقید است واجب به آن خصوصیت مشکوکه که صادق نیست بر مثل معدن یا مقید به آن خصوصیت نیست، برائت از تقید به آن خصوصیت جاری می‌‌کنیم. البته ایشان فرمودند کما هو الشأن فی کل واجب مردد بین الاقل و الاکثر در این تسامح است مناسب بود بفرمایند کما هو الشأن فی دوران الامر بین التعیین و التخییر.

یک مطلبی هم مرحوم آقای خوئی دارند در تقریب جریان برائت از لزوم سجود بر آن شیء مضیق و عدم لزوم احتیاط. ایشان فرموده‌اند: و هذا هو الشأن فی کل مفهوم مجمل مردد بین الاقل و الاکثر کمفهوم الفسق و الغنا و نحوهما. این هم به نظر ما قیاس مع الفارق است. همه در شبهه مفهومیه غنا قائل به برائت هستند مگر اخباریین. اصولیین در شبهه مفهومیه غنا برائت جاری می‌‌کنیم چون حرمت غنا انحلالی است. ما مثلا به عنوان فرض پانصد آواز داریم که مصداق یقینی غنا هستند، پانصد آواز هم داریم مصداق مشکوک غنا هستند چون مطرب نیستند و شک می‌‌کنیم که آیا در مفهوم غنا قید مطرب بودن اخذ شده است یا اخذ نشده است و یا آن پانصد آواز محتوای لهوی نیست محتوای غیر لهوی است شک می‌‌کنیم در صدق غنا معتبر است که محتوای کلام لهوی و باطل باشد یا معتبر نیست. برائت جاری می‌‌کنیم از حرمت آن پانصد تا مورد مشکوک الغنائیة. یک حرمت مستقله‌ای دارند آن‌ها اگر مصداق غنا باشند برائت از آن جاری می‌‌شود. دیگه از شبهه مصداقیه غنا که بدتر نیست. در شبهه مصداقیه غنا که ما درست نمی‌دانیم این آوازه‌خوان چطور می‌‌خواند برائت جاری می‌‌کنیم از حرمت استماع به صوت او دیگه شبهه مفهومیه غنا از شبهه مصداقیه او که اسوء حالا نیست برائت از حرمت آن جاری می‌‌شود.

اما در مقام بحث شبهه وجوبیه‌ای است که تکلیف در آن تکلیف انحلالی نیست. بر ما واجب است صرف الوجود نماز با سجود بر زمین و لذا در شبهه مصداقیه زمین باید احتیاط کنیم. یک مهری را به ما دادند نمی‌دانیم این مهر از خاک است یا از چیزی است که سجود بر آن صحیح نیست شبهه مصداقیه ارض است در آن مورد قطعا قاعده اشتغال جاری است و نمی‌توانیم بر آن سجده کنیم در حالی که در شبهه مصداقیه غنا برائت از حرمت جاری می‌‌کردیم. پس قیاس این دو مسأله با هم قیاس صحیحی نیست.

بله، ‌ما هم قبول داریم اگر شبهه مفهومیه ارض باشد یک موردی ما شک می‌‌کنیم در تکلیف زاید نمی‌دانیم آیا در نماز مکلفیم به این‌که سجده کنیم بر آن چیزی که مصداق مفهوم مضیق ارض است که شامل این معدن نمی‌شود یا مکلفیم به جامع که شامل این معدن هم می‌‌شود که مفهوم موسع است برائت جاری می‌‌کنیم از تکلیف به خصوص آن مفهوم مضیق که شامل این معدن نمی‌شود. برائت از آن جاری می‌‌کنیم.

منتها ما احتمال می‌‌دهیم مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری یک مطلب اساسی‌تری در نظرش است که ما بارها این را عرض کردیم. و آن این است که اساسا شبهه مفهومیه‌ای که در آن برائت جاری می‌‌شود هر چیزی نیست که در صدق مفهوم عرفی آن شک داریم. بلکه شبهه مفهومیه آن چیزی است که برای ما شبهه مفهومیه است و لکن برای مولی بما هو مولی و مقنن روشن است ابهامی ندارد. مثلا فتیمموا صعیدا طیبا مجمل است که آیا صعید به معنای مطلق وجه الارض است یا خاک است. برای ما نامفهوم است اما اگر از خداوند متعال سؤال می‌‌کردیم که مقصود شما از تیمموا صعیدا طیبا این است که تیمم بر زمین بکنیم و لو سنگی باشد روی زمین و یا تیمم بر خاک بکنیم، نمی‌شود که خداوند متعال بفرماید من کاری به آن ندارم، من در آن دخالتی نمی‌کنم. یا مولی عرفی بگوید من نمی‌دانم، مگر می‌‌شود مولی جاهل به جعل خودش باشد؟ این می‌‌شود شبهه مفهومیه. و لذا ما در تیمم اگر شک کنیم که چیزی که بر آن تیمم می‌‌کنیم خصوص خاک باید باشد یا مطلق وجه الارض اگر بر ما خصوص تیمم واجب باشد نه طهارت مسببه از تیمم که بازگشتش به شک در محصل بشود برائت جاری می‌‌کنیم از لزوم تیمم به خصوص خاک.

اما بسیاری از مواردی که به اسم شبهه مفهومیه مطرح شده نسبت مولی و عبد به آن علی حد سواء است. مولی به ما هو مولی می‌‌تواند بگوید من نمی‌دانم به عرف رجوع کنید. مثلا مولی فرموده است لاذبح الا بمنی، اطراف کوه‌های منی آن قسمت پایین کوه مشکوک است که عرف به آن منی می‌‌گوید یا نمی‌گوید. درست است که شک در خارج تکوینی نداریم شک در صدق عرفی داریم ولی نسبت مولی و عبد به آن علی حد سواء است. مولایی هم که فرموده لاذبح الا بمنی اگر حساب نکنیم که عالم به غیب است لایخفی علیه شیء فی الارض و لا فی السماء به عنوان مقنن حساب کنیم از مولی بپرسیم ذبح در این دامنه کوه جایز است یا نه مولی می‌‌گوید بروید از عرف محل بپرسید که این‌جا جزء منی است یا نیست. ما مثال می‌‌زدیم می‌‌گفتیم اگر زعیم بگوید در خیابان صفاییه مثلا توقف نکنید، نمی‌دانیم خیابان صفاییه از حرم است تا فلکه دورشهر یا از چهارراه بیمارستان است تا فلکه دورشهر. این شبهه مفهومیه خیابان صفاییه است ولی نسبت مولی و عبد به آن علی حد سواء است به زعیم هم رجوع بشود می‌‌گوید بروید از عرف تحقیق کنید من هم چه بسا نمی‌دانم که حدود خیابان صفاییه کجاست.

اگر بخواهید مطلب روشن بشود قیاس کنید مقنن و مولی را به خودتان هنگامی که نذر می‌‌کنید. شما هنگامی که نذر می‌‌کنید می‌‌گویید من هر روز صبح صورتم را با آب بشورم، نذر می‌‌کنید، یک مایعی را می‌‌آورند نزد شما که نمی‌دانید عرفا به این‌آب می‌‌گویند یا آب مضاف می‌‌گویند، مقداری نمک به این آب ریختند از حد اطلاق که یقینا به آن آب بگویند خارج شده ولی هنوز به حدی که یقینا به او بگویند آب نمک هم داخل نشده مشکوک است، بینابین است، نمی‌دانیم عرف به این آب می‌‌گوید یا آب نمک، شما بگویید نمی‌دانم عرف به این چه می‌‌گوید، می‌‌گویند شما خودت گفتی لله علی ان اغسل وجهی بالماء، چه جور نمی‌دانی این آب است یا نه، می‌‌گویید من نذرم این بود که صورتم را با آنی که عرفا آب است بشورم اما این‌که این آب است یا نه باید رجوع بکنم به عرف.

مقنن هم همین‌طور است. مقنن هم که می‌‌گوید غسلوا وجوهکم بالماء بپرسید از او که این مایع مشکوک آب است یا نه می‌‌گوید به عرف رجوع کنید. اگر این آب باشد یا نباشد تاثیری در مقدار جعل مولی ندارد، ‌مولی جعلش مشخص است وجوب غسل وجه بما یصدق علیه الماء عرفا. این‌طور نیست که اگر این آب باشد جعل مولی موسع می‌‌شود اگر این آب نباشد جعل مولی مضیق می‌‌شود، ‌جعل مولی که فرق نمی‌کند. مصداق بیشتری پیدا می‌‌کند امتثال امر مولی.

و لذا در ارض هم همین است، نبات الارض هم همین است. فرموده‌اند سجده کنید بر آنی که عرفا جزء‌زمین است جزء روییدنی‌ها زمین است، برویم زغال را نشان بدهیم به امام صادق علیه السلام آقا این جزء نبات الارض است. امام صادق بما هو عالم بالغیب بله، خبر می‌‌دهند که این نبات الارض بر او صادق است یا صادق نیست اما بما هو مبین للاحکام بما هو مشرع امر کردند به سجود علی ما یصدق علیه الارض أو نبات الارض. و شک در این‌که آیا سجده بر این زغال سجده بر نبات الارض است یا سجده بر آن طلا سجده بر اجزاء ارض است این بازگشتش به سعه و ضیق تکلیف مولی و جعل مولی نیست؛ بازگشتش به شک در امتثال است. و لذا برائت در این‌جا جاری نمی‌شود.

و الحمد لله رب العالمین.

## جلسه 101-453

**‌شنبه - 23/01/۹9**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به این بود که جایی که بر آن سجده می‌‌کنیم باید یا زمین باشد یا چیزی که از زمین روییده است و پوشیدنی و خوردنی نباشد.

مراد از زمین اعم است از متصل به زمین یا منفصل از آن. اگر خاکی را از زمین برداریم و با آن مهر تهیه کنیم، این مصداق زمین است. روایاتی هم که راجع به فضیلت سجده بر تربت امام حسین علیه السلام وارد شده، دلالت می‌‌کند بر این مطلب. و همین‌طور روایت صالح بن حکم که از امام صادق علیه السلام پرسید آخذ معی مدرة اسجد علیها قال نعم. آیا می‌‌توانم همراه با خودم مقداری خاک‌ریزه بردارم، بر آن سجده کنم؟ حضرت فرمود اشکالی ندارد.

بعد از آن، بحث در این واقع شد که مواردی هست که شبهه مفهومیه یا مصداقیه زمین یا ما أنبتته الارض است. مثلا خاکستر یا زغال که از چوب گرفته می‌‌شود، شبهه مفهومیه نبات الارض هست. بحث شد که آیا در شبهات مفهومیه ارض یا نبات الارض آیا می‌‌توانیم با تمسک به اصل برائت بر آن‌ها سجده کنیم که عرض کردیم به نظر ما همان‌طور که حاج شیخ عبدالکریم حائری فرمودند این‌جا جای اصل برائت نیست چون عرفا وجوب سجود علی الارض أو ما انبتته الارض به معنای این است که خداوند امر کرده است به سجود بر چیزی که عرفا به آن زمین صادق است یا نبات الارض بر آن عرفا صادق است و اگر عرفا بر زغال نبات الارض صادق باشد یا نباشد، این تاثیری در سعه و ضیق جعل شارع ندارد. برائت در مواردی است که شک در سعه و ضیق جعل شارع داریم، رجوع به برائت می‌‌کنیم، اما وقتی جعل شارع معلوم است که واجب است سجود بر آنچه که عرفا مصداق زمین یا آن چیزی که از زمین روییده است باشد، حدود جعل مولی معلوم است، ‌تکلیف هم انحلالی نیست، تکلیف هم به صرف الوجود نماز با سجود بر چیزی که عرفا زمین یا روییدنی از زمین باشد هست و ما شک در امتثال آن داریم. و لذا قاعده اشتغال جاری است.

بله، اگر حکم انحلالی بود مثل شبهات تحریمیه مثلا حرمت غنا، در شبهات مفهومیه آن شک در حرمت زایده داریم، اصل برائت جاری می‌‌کنیم از حرمت چیزی که شبهه مفهومیه غنا است همان‌طور که اصل برائت از حرمت آنچه که شبهه مصداقیه غنا بود جاری می‌‌کردیم. اما در مانحن‌فیه بلااشکال در شبهات مصداقیه که نمی‌دانیم بر آن چیزی که سجده می‌‌کنیم جزء زمین است یا جزء زمین نیست، قاعده اشتغال جاری می‌‌شود، در شبهات مفهومیه آن هم به نظر ما قاعده اشتغال جاری می‌‌شود.

اما جریان استصحاب در شبهه مفهومیه، این بحثی است که آن را نیاز هست توضیح بدهیم:

ممکن است کسی بگوید اگر حالت سابقه یک چیزی این باشد که جزء زمین است یا جزء روییدنی از زمین است، بعد که دچار شبهه مفهومیه شد ما می‌‌توانیم استصحاب کنیم که هنوز جزء زمین است، هنوز جزء‌ نبات الارض است. مثلا خاکستر چوب شک می‌‌کنیم که عرف به آن ما انبتته الارض می‌‌گوید یا نمی‌گوید، بگوییم یک زمانی این مصداق ما انبتته الارض بود، ‌آن وقتی که چوب بود، استصحاب می‌‌گوید هنوز هم مصداق ما انبتته الارض است. و لذا سجده بر آن جایز است. این استحصاب موضوعی است در شبهه مفهومیه.

مشهور در شبهات مفهومیه منکر جریان استصحاب موضوعی هستند. مثال معروف این است که ما نمی‌دانیم آیا انتهاء روز با استتار قرص خورشید است یا با زوال حمره مشرقیه؟ بعد از استتار قرص خورشید کسی بخواهد استصحاب کند بقاء روز را یا استصحاب کند عدم دخول لیل را، مشهور منکر آن شدند. هر چند قائل به جریان آن هستند. مثلا امام قدس سره در کتاب البیع جلد 4 صفحه 225 قائل به جریان استصحاب موضوعی در شبهات مفهومیه شدند یا بعض معاصرین در مبانی منهاج الصالحین قائل به جریان آن شدند. ما هم مانند مشهور استصحاب موضوعی در شبهات مفهومیه را منکر شدیم و عمده وجهی که ذکر کردیم این بود که گفتیم عرفا خطاب استصحاب منصرف است به شک در خارج. ما در شبهات مفهومیه شک در خارج نداریم، شک داریم در سعه وضع و ضیق آن، نمی‌دانیم این لفظ مثل لفظ نهار آیا به نحوی وضع شده است که شامل ما بین استتار قرص و زوال حمره مشرقیه بشود یا نشود؟ ما عرفا شک در بقاء یک شیء معلوم الحدوث نداریم.

شاهد بر این مطلب این است که اگر استصحاب موضوعی در شبهات مفهومیه جاری بشود، می‌‌شود در شبهات حکمیه هم استصحاب موضوعی جاری کرد. مثلا ما نمی‌دانیم شارع فرموده تجب الصلاة الی استتار القرص یا فرموده تجب الصلاة الی زوال الحمرة المشرقیة، اصلا لفظ نهار را مطرح نکرده، ‌ما ممکن است بگوییم استصحاب می‌‌کنیم بقاء آن چیزی را که شارع موضوع حکمش قرار داده است، ‌خب قطعا این خلاف انصراف دلیل استصحاب است. چون عرف می‌‌گوید ما شک در بقاء شیء متیقن الحدوث نداریم ما شک داریم در این‌که شارع چه چیزی را موضوع حکم قرار داده است. اگر موضوع این است که تا استتار قرص نماز واجب است قطعا این موضوع مرتفع است اگر موضوع این است که تا زوال حمره مشرقیه وجوب باقی است، قطعا موضوع باقی است، هنوز زوال حمره مشرقیه نشده است. شارع حال اگر هم بگوید تجب الصلاة الی آخر النهار، ما ندانیم که آخر النهار را عرف استتار قرص می‌‌داند یا زوال حمره مشرقیه باز استصحاب این‌که هنوز آخر النهار نشده است از نظر عرف جاری نیست چون می‌‌گویند ما شک در بقاء چیزی نداریم، ما نمی‌دانیم عرف آخر النهار را چه چیزی می‌‌داند. اگر آخر النهار استتار قرص است یقینا حاصل شده اگر آخر النهار زوال حمره مشرقیه است یقینا حاصل نشده است. و لذا به نظر ما استصحاب موضوعی در شبهات مفهومیه جاری نیست.

یک نکته‌ای هم اضافه کنیم:

به نظر ما اصلا مواردی که عرف شک می‌‌کند در یک مفهوم مثلا به عرف که رجوع می‌‌کنیم در صدق عنوان نبات الارض بر خاکستر یا زغال شک می‌‌کند، نه این‌که فقط ما شک بکنیم و لکن عرف یک نظر واضحی ممکن است داشته باشد، نخیر، ما رجوع کردیم به عرف خود عرف متحیر است، از افراد مختلفی پرسیدیم که آیا زغال مصداق این عنوان است که زمین آن را روییده است؟ می‌‌گوید برای ما روشن نیست، در این‌جا اصلا کشف می‌‌شود که بین لفظ نبات الارض و این مفهوم موسعی که شامل زغال بشود اصلا ملازمه ذهنیه و قرن أکید در ذهن عرف شکل نگرفته، پس علقه وضعیه قطعا وجود ندارد بین این لفظ و این مفهوم عام. دیگر این شبهه مفهومیه نمی‌شود. شبهه مفهومیه این است که ما شک داریم عرف این زغال را داخل در معنای ما انبتته الارض می‌‌داند یا نمی‌داند. اگر خود عرف شک بکند که قطعا یک مراحلی است خود عرف شک می‌‌کند، این‌جا دیگر شبهه مفهومیه نخواهد بود. یقینا لفظ علقه وضعیه ندارد با این معنایی که شامل نبات بشود شامل زغال بشود.

ما این را بارها عرض کردیم که مثلا ما آب داریم و آب‌نمک. آب خالص آب است، آبی که پر از نمک است آب‌نمک است. اما ما بین این‌ها مقول به تشکیک است. این‌طور نیست که برای عرف واضح است که تا این مرحله آب است و بعد از این مرحله آب‌نمک است. یا مفهوم کوچک و بزرگ، جوان پیر. این‌طور نیست که برای عرف واضح باشد که مثلا این ظرف تا این مقدار کوچک است بعد از آن‌که یک مقدار که بزرگ‌تر می‌‌شود بزرگ است. این یک ادعای جزافی است. بالاخره این ظرف از کوچک‌ترین آن بگیریم تا بزرگ‌ترین آن، در اواسط عرف شک می‌‌کند که به این می‌‌گویند ظرف بزرگ یا ظرف کوچک. نه این‌که فقط من شک بکنیم چون ذهنم صاف نیست فعلا و لکن برای عرف روشن است، نخیر برای خود عرف هم روشن نیست. وقتی برای عرف روشن نیست یعنی بین لفظ بزرگ یا لفظ کوچک و این معنایی که شامل این ظرف با این اندازه معین هست، ‌علقه وضعیه و قرن أکید نیست پس شبهه مفهومیه بر آن صادق نیست.

این راجع به استصحاب موضوعی در شبهات مفهومیه بود که عرض کردیم این استصحاب جاری نیست.

اما استصحاب حکمی، استصحاب بقاء جواز سجود بر آن در مواردی که عرفا موضوع باقی است مشکلی ندارد. اگر ما استصحاب در شبهات حکمیه را طبق نظر مشهور بپذیریم مشکلی ندارد بگوییم مثلا این خاکستر اشاره کنیم یک زمانی سجود بر آن جایز بود آن وقتی که چوب بود، استصحاب می‌‌گوید الان هم سجود بر آن جایز است.

بله، گاهی ما شک در استحاله که داریم یعنی شک داریم عرفا صدق می‌‌کند که این قبلا سجود بر آن جایز بود یا صدق نمی‌کند؟ ممکن است به حدی برسد که دیگر شک بکنیم که عرفا صادق است که هذا کان یجوز السجود علیه؟ مثلا زغال اگر عرفا وجودش غیر از وجود چوب باشد و استحاله شده باشد از چوب، همان نکته‌ای که در حکم به طهارت زغالی که از چوب نجس استحاله شده گفتند که گفتند صدق نمی‌کند هذا کان نجسا، هذا کان ملاقیا للنجس، نخیر، هذا کان خشبا و الخشب کان نجسا و ملاقیا للنجس، و لذا می‌‌گفتند در موارد استحاله حتی در متنجس ما حکم به طهارت می‌‌کنیم روی این نکته که صدق نمی‌کند هذا کان نجسا هذا کان ملاقیا للنجس بلکه باید بگوییم هذا کان خشبا و الخشب کان ملاقیا للنجس، چه جور آن جا استصحاب نجاست نمی‌توانستیم جاری کنیم این‌جا هم استصحاب بقاء سجود نمی‌توانیم جاری کنیم باید بگوییم هذا کان خشبا و الخشب کان یجوز السجود علیه. این مشکل می‌‌شود که بخواهیم استصحاب کنیم بقاء سجود بر آن را در موارد استحاله. یا در موارد شک در این‌که عرف صادق می‌‌داند که هذا کان یجوز السجود علیه را یا صادق نمی‌داند که معنایش شک در استحاله است.

پس ما در صورتی می‌‌توانیم استصحاب کنیم جواز سجود را که علم به استحاله یا احتمال عرفی استحاله ندهیم. و الا اگر علم به استحاله داشته باشیم یا حتی احتمال استحاله بدهیم معنایش این است که احراز نکردیم عرف صادق می‌‌داند که هذا کان یجوز السجود علیه. مثلا زغال اگر شک در استحاله آن داشته باشیم یا علم به استحاله آن داشته باشیم معنایش این است که دیگر در فرضی که علم به استحاله داریم یقین پیدا می‌‌کنیم عرف صادق نمی‌داند هذا کان یجوز السجود علیه را همان‌طور که صادق نمی‌داند بگوییم هذا کان نجسا. و اگر شک در استحاله هم داشته باشیم شک می‌‌کنیم که آیا عرف صادق می‌‌داند هذا کان یجوز السجود علیه را؟ همین که شک بکنیم دیگر احراز ارکان استصحاب نمی‌توانیم بکنیم.

و لذا جریان استصحاب حکمی به علم به عدم استحاله عرفی اشکالی ندارد بناء‌ بر قول مشهور که استصحاب در شبهات حکمیه جاری است. البته ما این قول را در اصول نپذیرفتیم. و لذا حتی اگر علم به عدم استحاله هم داشته باشیم شک بکنیم که نبات الارض صادق است بر این شیء و لو قبلا صادق بوده است دیگر نمی‌توانیم بر آن سجده کنیم.

این راجع به شبهه مفهومیه ارض یا شبهه مفهومیه نبات الارض بود.

شبهه مصداقیه هم حکمش روشن شد. مثلا اگر شبک بکنیم این شیء خارجی سنگ است یا یک شیء مصنوعی است، ‌از اجزاء زمین نیست، در این صورت مقتضای قاعده اشتغال این است که چون ما می‌‌دانیم بر ما واجب است سجود علی الارض الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی.

این بحث اولی بود که مطرح کردیم.

اما بحث دوم: این‌که صاحب عروه فرمود سجود بر معادن جایز نیست مثل ذهب و فضه و عقیق و فیروزج و این‌ها، این باید روشن بشود که ما استثنائی به نام معادن در جواز سجود بر زمین نداریم. اگر عرفا معدنی جزء زمین باشد، و لو معدن هم بر او صادق باشد، مشکلی پیش نمی‌اید و سجود بر آن صحیح خواهد بود. پس مهم این است که ببینیم عرفا خارج است این معدن از اسم زمین و از اجزاء زمین شمره نمی‌شود، ‌بلکه یک موجودی است متکون در زمین، طبعا سجده بر آن صحیح نخواهد بود. ولی اگر معدنی است که عرفا جزء زمین است سجده بر آن اشکالی نخواهد داشت.

و لذا در مثل عقیق فیروزه که از سنگ‌های گران قیمت هستند، سجده مشکلی پیدا نمی‌کند. چه فرق می‌‌کند سنگ عقیق با سنگ‌های معمولی الا این‌که سنگ عقیق بخاطر زیبایی‌اش رنگ خاص عقلاء بیشتر به آن رغبت می‌‌کنند و بذل مال می‌‌کنند در مقابل آن. این جهت که مانع نمی‌شود از صدق ارض بر این‌ها. و لذا سجده بر عقیق و فیروزه اشکال ندارد. این‌ها سنگ هستند، سنگی هستند در یک مناطقی که بخاطر امتیازهایی که این سنگ‌ها دارند موجب رغبت عقلائیه به این‌ها شده.

اما طلا و نقره: طلای خالص که از سنگ‌هایی گرفته می‌‌شود، آن طلای خالص عرفا جزء زمین نیست. یا نقره خالص که از سنگ‌هایی در زمین جدا می‌‌شود یا مس، این‌ها فلزهایی هستند که در زمین متکون شدند و عرفا زمین بر این‌ها صادق نیست. بله، سجده بر این‌ها طبعا جایز نخواهد بود.

پس به نظر ما این‌که صاحب عروه مثل مشهور استثناء کردند معادن را از جواز سجود بر زمین، ‌درست نیست، ‌باید بین این معادن تفصیل داد. طلا و نقره‌ و مس سجده بر آن‌ها جایز نیست چون عرفا جزء‌ زمین نیستند بلکه یک مخلوقی هستند که زمین ظرف این‌ها هست و متکون در زمین هستند و اما سنگ عقیق و فیروزه و مانند این‌ها، جزء‌ زمین هستند، ‌از عنوان سنگ خارج نیستند و لو سنگ قیمتی باشند. یا سنگ مرمر مثلا با این‌که از معادن است سجده بر آن اشکال ندارد.

و اما قیر و زفت که یک نوع پستی از قیر است یا آن قیر مایع را می‌‌گویند زفت و قیر جامد را می‌‌گویند قیر، بهرحال، مقتضای قاعده قطع نظر از روایات خاصه که روشن است که سجده بر آن جایز نباشد چون قیر یک ماده سیاه رنگی است که داخل زمین متکون می‌‌شود و جزء زمین نیست. ولی مشکل وجود یک اخباری است که صحیح السند هم هست، دلالت کرده بر جواز سجده بر قیر. این روایات را باید بررسی کنیم:

روایت اول صحیحه معاویة بن عمار است، ‌در وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 354 نقل می‌‌کند. می‌‌گوید سأل المعلی بن الخنیس اباعبدالله علیه السلام و انا عنده عن السجود علی القفر و علی القیر فقال لابأس به. یا در صحیحه منصور بن حازم آمده است عن ابی عبدالله علیه السلام القیر من نبات الارض. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 355. این‌که القیر من نبات الارض حالا و لو از باب ادعاء حضرت فرمودند طبق این نقل قیر ادعائا نبات الارض است و لو گیاه بر آن صادق نباشد به نحو حکومت فرمودند القیر من نبات الارض از این باب که سجده بر آن جایز است.

تامل بفرمایید ببینیم راجع به این روایات چه باید بکنیم ان‌شاءالله در جلسه آینده از آن بحث می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

## جلسه 102-454

**یک‌شنبه - 24/01/۹9**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در جواز سجود بر قیر و زفت بود.

مشهور گفتند سجده بر آن جایز نیست. برخی مثل آقای سیستانی احتیاط واجب کردند. در تعلیقه عروه فرموده‌اند و اما القیر و الزفت ففیهما اشکال و لکن یقدمان علی غیرهما مع فقد ما تقدم علی الاقرب.

عرض کردیم مقتضای قاعده جواز سجود بر قیر و زفت است چون نه عنوان ارض بر آن صادق است نه عنوان نبات الارض و لکن برخی از روایات تجویز کرده سجود بر قیر را. سه روایت صحیحه از معاویة بن عمار داریم که مفادش جواز سجود بر قیر است که صاحب وسائل در جلد 5 صفحه 354 نقل کرده. و همین‌طور در صحیحه منصور بن حازم هم آمده است که ان القیر من نبات الارض. روایتی هم از ابراهیم بن میمون است که می‌‌گوید به امام صادق علیه السلام عرض کردم نسجد علی ما فی السفینة و علی القیر قال لابأس. البته این روایت که در وسائل جلد 5 صفحه 355 نقل کرده، سندش اشکال دارد بخاطر این‌که ابراهیم بن میمون توثیق ندارد. هر چند سند صدوق به ابراهیم بن میمون معتبر است و لو سند شیخ به او ضعیف است بخاطر این‌که مشتمل بر عیینه بیاع القصب است.

بهرحال مجموع این روایات دلالت می‌‌کرد بر جواز سجود بر قیر که عمده این‌ها هم صحیح السند بودند.

در مقابل دو روایت داریم که دال بر عدم جواز سجود بر قیر است. یکی صحیحه زراره است عن ابی جعفر علیه السلام قال قلت له اسجد علی الزفت یعنی القیر فقال لا و لا علی الثوب الکرسف و لا علی الصوف و لا علی شیء من الحیوان و لا علی طعام و لا علی شیء من ثمار الارض و لا علی شیء من الریاش. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 346. ریاش که در ذیل روایت نهی شده از سجود بر او حالا یا به معنای لباس‌های فاخر است یا جمع ریش به معنای پر است. بهرحال صدر روایت نهی کرد از سجود بر قیر.

روایت دوم روایت تهذیب است به اسنادش از احمد بن محمد علی علی بن اسماعیل سندی از محمد بن عمرو بن سعید از امام رضا علیه السلام که فرمود لاتسجد علی القیر و لا علی القفر و لا علی الساروج که ساروج را به معنای نوره گرفتند. این روایت که در وسائل جلد 5 صفحه 352 نقل شده سندش ضعیف است بخاطر علی بن اسماعیل سندی که توثیق ندارد. مگر آنچه که کشی از نصر بن سباح نقل کرده که او توثیق کرده علی بن اسماعیل سندی را و لکن خود نصر بن سباح مجهول است و اعتباری به آن نیست.

پس عمده صحیحه زراره است که معارضه می‌‌کند با آن روایات صحیحه داله بر جواز سجود بر قیر. بین این دو طائفه تعارض است.

برخی طائفه مجوزه را حمل کردند بر مورد ضرورت یا مورد تقیه.

می‌دانید این جمع، جمع تبرعی است و حمل خطاب جواز به قول مطلق بر فرض ضرورت یا تقیه حمل عرفی نیست.

جمع دیگری که مطرح می‌‌شود این است که ما بیاییم صحیحه زراره را حمل کنیم بر کراهت به صراحت روایات طائفه اول که مجوز سجود بر قیر بودند.

مرحوم آقای خوئی فرموده ما این جمع را قبول نداریم. چرا؟ برای این‌که اگر یک خطابی نهی می‌‌کرد از یک فعل که ظاهر در حرمت بود، خطاب دیگری نص در جواز بود، ما آن نهی را به قرینه این روایت نص در جواز، حمل بر کراهت می‌‌کردیم. اما در مانحن‌فیه روایات طائفه اولی صریح در جواز سجود بر قیر است می‌‌گوید لابأس بالسجود علی القیر، صحیحه زراره هم که نهی می‌‌کند از سجود بر قیر‌، این درست است که لسانش لسان نهی است و ممکن است کسی بگوید ظاهر در حرمت است و ما به قرینه روایات نص در جواز سجود بر قیر از ظهور نهی در حرمت رفع ید می‌‌کنیم و لکن در مانحن‌فیه قرینه داریم که این را نص در حرمت می‌‌کند و آن قرینه این است که عطف شده بر نهی از سجود بر قیر سایر چیزهایی که مسلم سجود بر آن جایز نیست. در صحیحه زراره تعبیر این است که فرمود:‌ قلت له اسجد علی الزفت یعنی القیر قال لا و لا علی الثوب الکرسف و لا علی الصوف و لا علی شیء من الحیوان و لا علی طعام و لا علی شیء من ثمار الارض و لا علی شیء من الریاش. عطف شد بر نهی از سجود بر قیر مواردی که یقینا سجود بر آن حرام است. این نهی ار نمی‌شود حمل بر کراهت کرد. و لذا این دو طائفه تعارض بین‌شان مستقر است.

بعد مرحوم آقای خوئی فرموده است: ممکن است کسی بگوید ما از روایات طائفه اول که مجوز سجود بر قیر بودند باید رفع ید کنیم و عمل کنیم به صحیحه زراره چون مشهور از آن اعراض کردند و اعراض مشهور مسقط آن‌ها است از حجیت. تعبیر معروفی هست که کلما ازداد السنة قوة ازداد بالاعراض وهنا. و لکن این مطلب درست نیست. چند روایت بود در طائفه مجوزه که هم دلالت‌شان صریح بود و هم احتمال این‌که هیچ‌کدام از امام صادر نشده باشد، احتمالش موهوم بود. و لذا این اعراض مشهور اعراض از سند نبوده کما این‌که اعراض از دلالت هم نبود؛ بلکه ممکن است بعد از تعارض با صحیحه زراره یا رجوع کردند به مرجحیت مخالفت عامه که مرجح صحیحه زراره است که نهی می‌‌کند از سجود بر قیر و یا بعد از تعارض و تساقط رجوع کردند به عام فوقانی که لاتسجد الا علی الارض او ما نبت من الارض و این اعراض اجتهادی اعتباری ندارد.

بعد مرحوم آقای خوئی فرموده: ما خودمان حساب می‌‌کنیم ببینیم تعارض بین صحیحه زراره و آن روایات طائفه مجوزه مستحکم است و آن روایات مجوزه موافق عامه است و صحیحه زراره مخالف عامه است، ‌صحیحه زراره را مقدم می‌‌کنیم، ‌ما خالف العامة ففیه الرشاد. علاوه بر این‌که صحیحه زراره موافق عمومات است، ما وافق السنة فیؤخذ به شامل این صحیحه زراره می‌‌شود. عمومات سنت آن اخباری بودند که منع می‌‌کردند از سجود مگر بر زمین یا بر آنچه که از زمین روییده است و قیر نه جزء زمین است نه جزء روییدنی‌های از زمین. اگر هم مرجحی در بین نباشد بعد از تعارض و تساقط مرجع ما می‌‌شود آن عام فوقانی که لاتسجد الا علی الارض او ما نبت من الارض.

و لذا آقای خوئی فرمودند اقوی این است که سجود بر قیر و زفت جایز نیست همان‌طور که مشهور گفتند بلکه از کسی خلاف این نقل نشده.

عمده اشکالی که به مرحوم آقای خوئی ممکن است گرفته بشود و بر اساس او آقای سیستانی احتیاط واجب کردند فتوی ندادند به عدم جواز سجود بر قیر و زفت شاید این باشد که آن صحیحه زراره که نهی کرد از سجود بر قیر و بعد عطف کرد بر آن چیزهایی که سجود بر آن قطعا جایز نیست، چه اشکالی دارد ما نسبت به نهی از سجود بر قیر بگوییم قرینه بر ترخیص داریم، ‌نسبت به نهی از سجود بر چیزهای دیگر که در صحیحه زراره مطرح شده نه تنها دلیل بر ترخیص داریم بلکه احتمال ترخیص هم نمی‌دهیم. مثل اغتسل للجمعة و الجنابة، راجع به غسل جنابت یقینا ترخیص در ترک نداریم اما دلیل نمی‌شود که اگر یک دلیلی آمد گفت غسل جمعه واجب نیست از ظهور اغتسل للجمعة رفع ید نکنیم و حمل بر استحباب نکنیم آن را. و لذا به نظر می‌اید که حق با آقای سیستانی است که ما هم در سجود بر قیر و زفت فتوی ندهیم به حرمت سجود، احتیاط واجب بکنیم.

از این بحث بگذریم.

صاحب عروه در ادامه بحث فرموده و کذا ما خرج عن اسم النبات کالرماد و الفحم و نحوهما. جایز نیست سجود بر چیزی که دیگر به آن نبات الارض نمی‌گویند مثل خاکستر، ‌رماد، ‌یا زغال فحم و لو اصل‌شان از چوب است که مصداق نبات الارض است و لکن تبدیل شده چوب به زغال یا به خاکستر و دیگر عرفا به آن ما انبتته الارض نمی‌گویند و لذا مشمول عموم نهی از سجود است بر چیزی که نه جزء زمین است نه جزء نبات ارض است.

مرحوم آقای خوئی فرمودند: این مطلب را ما در مورد رماد قبول داریم که استحاله در آن رخ داده. در مورد فحم استحاله را قبول نداریم ولی با صاحب عروه موافقیم که سجده بر زغال هم جایز نیست و لذا تقریب عدم جواز سجود بر رماد خاکستر با تقریب عدم جواز سجود بر فحم زغال فرق می‌‌کند. بیان آقای خوئی این است، فرمودند در بحث استحاله متنجس مطرح شد که اگر چوب متنجس تبدیل بشود به خاکستر این استحاله است، عرفا یک وجود دیگری است‌، صورت نوعیه‌اش عوض شده و لذا نمی‌گویند این خاکستر قبلا نجس بود می‌‌گویند این خاکستر قبلا چوب بود و چوب نجس بود. شبیه این‌که کلب استحاله بشود به ملح. در این‌جا هم وقتی که چوب تبدیل شده به خاکستر از باب استحاله دیگر سجده بر خاکستر جایز نیست چون این یک موجود آخری است. دیگر مصداق نبات الارض نیست. اما در مورد این‌که چوب زغال بشود در بحث استحاله صاحب عروه فرمود در تحقق استحاله به صیرورت خشب فحما تامل، و فی صدق الاستحالة علی صیرورة الخشب فحما تامل. عروه وثقی محشی جلد 1 صفحه 258. و در آن‌جا مرحوم آقای خوئی فرمود الظاهر عدم تحقق الاستحالة فیه. اگر چوب تبدیل به زغال بشود عرفا این یک وجود مغایر با چوب نیست، تبدل حالات است. و لذا اگر چوب نجس زغال بشود نجاستش باقی است. تبدل ذات در او نشده تبدل وصف است، ‌زغال چوب سوخته است. حالات چوب عوض شده و لذا اگر چوب نجس باشد و زغال بشود نجاستش باقی است.

اما در بحث سجود آقای خوئی فرمودند ما قبول می‌‌کنیم که سجده بر زغال جایز نیست. چرا؟‌ برای این‌که درست است که استحاله نشده چوب وقتی که زغال می‌‌شود و لکن دیگر زغال مصداق نبات الارض نیست. ذات خشب باقی است و لکن دیگر متصف به نبات الارض نیست و لذا سجده بر آن جایز نخواهد بود. این محصل فرمایش آقای خوئی است.

آقای سیستانی در حاشیه عروه فرموده‌اند در مورد زغال احتیاط مستحب این است که سجده بر زغال نشود و الاظهر جواز السجود علیه. انصافا این هم حاشیه مناسبی است. برای این‌که وقتی که چوب عرفا بعد از زغل شدن ذاتش باقی است پس مصداق ما انبتته الارض است. چوب سوخته از زمین روییده، وقتی ذاتش فرق نکرده و استحاله در موردش پیش نیامده چرا مصداق ما انبتته الارض نباشد. شمای آقای خوئی در گچ پخته می‌‌فرماییدبه صرف پخته شدن از عنوان جزء الارض خارج نمی‌شود یا آهک پخته از عنوان جزء الارض خارج نمی‌شود هنوز هم می‌‌گویند سجد علی الارض اشکالی ندارد این گچ بعد از پخته شدن هم باز عنوان زمین بر او صادق است و همین‌طور آجر پخته می‌‌شود و لکن تراب مطبوخ است. چه فرق می‌‌کند آن‌جا شما می‌‌فرمایید آجر تراب مطبوخ است با طبخ از صدق زمین خارج نشده، این‌جا هم زغال خشب محروق است چرا از صدق نبات الارض خارج بشود. و لذا به نظر ما همان‌طور که آقای سیستانی در حاشیه عروه فرمودند اظهر جواز سجود بر زغال است. با خاکستر فرق می‌‌کند. خاکستر استحاله می‌‌شود چوب وقتی خاکستر شد استحاله شده اصلا وجود آخری دارد و لذا نمی‌گویند این خاکستر نجس بود می‌‌گویند این خاکستر قبلا چوب بود و چوب نجس بود.

## مسأله 1: سجده بر خزف و مانند آن

کلام واقع می‌‌شود در مسأله 1 که صاحب عروه فرموده‌اند لایجوز السجود فی حال الاختیار علی الخزف و الآجر و النورة و الجص المطبوخین و قبل الطبخ لابأس به. جایز نیست در حال اختیار سجده کردن بر آجر که پخته است یا خزف سفال که آن هم پخته است و همین‌طور نوره و گچ پخته اما نوره و گچ قبل از پخته شدن که سنگ است سجده بر آن اشکال ندارد.

روشن شد به نظر ما بعد از پخته شدن هم سجده اشکال ندارد، کما این‌که سجده بر آجر که خاک پخته است یا خزف که خاک پخته است اشکال ندارد چون از عنوان ارض خارج نمی‌شود هنوز هم مصداق ارض است و داخل می‌‌شود در جواز سجود علی الارض.

## مسأله 2: سجده بر بلور

مسأله 2 لایجوز السجود علی البلور و الزجاج. صاحب عروه فرموده جایز نیست سجود بر بلور و شیشه.

مطلب، ‌مطلب درستی است. و لو اصل بلور و شیشه از اجزاء زمین گرفته شده و لکن استحاله شده و الان صورت نوعیه جدیدی پیدا کرده که دیگر نه مصداق ارض است نه مصداق ما انبتته الارض. مؤید این مطلب در مورد شیشه روایتی است که محمد بن الحسین ابن ابی الخطاب می‌‌گوید ان بعض اصحابنا کتب الی ابی الحسن الماضی علیه السلام یسأله عن الصلاة علی الزجاج قال فلما نفذ کتابی الیه تفکرت و قلت هو مما انبتت الارض و ما کان لی ان اسأله عنه بعض اصحاب ما نامه نوشت به امام هادی علیه السلام راجع به نماز بر شیشه سؤال کرد، بعد گفت وقتی نامه را نوشتم با خودم فکر کردم که شیشه جزء نبات الارض است برای چی سؤال کردم؟ معلوم است که جایز است سجده بر آن. قال فکتب الیّ، می‌‌گوید بعد امام به من نامه نوشت لاتسجد علی الزجاج و ان حدثتک نفسک انه مما انبتت الارض و لکنه من الملح و الرمل. و لو در ذهنت آمده که این مصداق ما انبتت الارض است و لکن سجده نکن بر شیشه چون اصل شیشه از نمک و رمل است، و هما ممسوخان، یعنی بعد استحاله شده شده شیشه و لذا سجده بر آن نکن. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 360.

این روایت را ما به عنوان مؤید ذکر کردیم چون آن بعص اصحاب مشخص نیست کی بوده و لذا مجهول است و به عنوان مؤید استدلال به این روایت اشکال ندارد.

و الحمد لله رب العالمین.

## مسأله 3: سجده بر گل سرخ و مختوم

جلسه 103-455

**دو‌شنبه - 25/01/۹9**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

مسأله 3: یجوز السجود علی الطین الأرمنی و المختوم. صاحب عروه فرموده است: جایز است سجده بر گل سرخ و گل مختوم که گل سفید است که از آن تعبیر می‌‌شود به گل سرشور که در زمان‌های قدیم به جای صابون برای تنظیف بدن از آن استفاده می‌‌کردند.

این مسأله روشن است. چون گل سرخ یا گل سفید از اقسام گل است که جزء زمین است و سجود بر آن مصداق سجود علی الارض است.

## مسأله 4: سجده بر دارو

مسأله 4: فی جواز السجدة علی العقاقیر و الادویة مثل لسان الثور و عنب الثعلب و الخبّة و اصل السوس و اصل الهندباء اشکال بل المنع لایخلو من قوة. نعم لابأس بما لایؤکل منها شایعا و لو فی حال المرض و ان کان یؤکل نادرا عند المخمصة او مثلها.

صاحب عروه فرموده است در جواز سجده بر عقاقیر و دواها مثل لسان ثور که گل‌گاوزبان است اشکال است بلکه عدم جواز خالی از قوت نیست و همین‌طور سجده بر عنب الثعلب که در فارسی از آن به تاج‌ریزی تعبیر می‌‌شود و همین‌طور که خبّه که خاکشیر است و یا اصل السوس که ریشه شیرین‌بیان است یا اصل الهندباء که ریشه کاسنی است، صاحب عروه فرموده در جواز سجود بر این‌ها اشکال هست بلکه منع خالی از قوت نیست.

خیلی از بزرگان به این فتوی صاحب عروه ایراد گرفتند و فرموده‌اند: هیچ‌کدام از این‌ها که نام برده شد، مصداق مأکول نیستند. صاحب عروه چون فکر می‌‌کرده است این‌ها مصداق مأکول هستند که در روایات صحیحه استثناء شده بود از جواز سجود بر زمین یا بر نبات زمین و فرموده بودند الا ما أکل و لبس، صاحب عروه فکر کرده این گیاه‌ها مصداق مأکولات هستند و لذا اشکال کرده در جواز سجود بر این‌ها در حالی که هیچ‌کدام از این‌ها به خودی خود مأکول نیستند. اصلا بعضی از این‌ها مثل ریشه شیرین بیان چوب است که قابل أکل نیست. بله، این‌ها را می‌‌جوشانند و از آبی که از خاصیت این گیاه‌ها به دست آمده، استفاده می‌‌کنند. پس در حقیقت آن آبی است که با این‌ها جوشیده می‌‌شود و خواص این‌ها را به خودش می‌‌گیرد خوردنی و آشامیدنی است نه این گیاه‌ها. این گیاه‌ها را بعد مثل تفاله چایی دور می‌‌ریزنند. و لذا به نظر می‌‌رسد که این اشکال، اشکال درستی است و سجود بر این گیاه‌هایی که نام برده شد مانعی ندارد.

اما آنچه که ذیل این مسأله صاحب عروه فرمود که لابأس بما لایؤکل منها شایعا و لو فی حال المرض و ان کان ربما یؤکل نادرا عند المخمصة أو مثلها، فرمود اگر یک گیاهی باشد که در حال بیماری خوردن آن شایع است سجود بر آن جایز نیست این فرمایش متینی است. چون لازم نیست مأکول مختص باشد به حال سلامتی، گیاه‌هایی که برای درمان بیماری خوردنش شایع است این مصداق ما أکل است و لذا سجده بر آن جایز نیست. و لکن اگر یک گیاه‌هایی هستند حتی در حال بیماری هم خوردن‌شان شایع نیست، بله ممکن است در زمان قحطی و اضطرار شخصی در بیابان چند روز بماند غذا گیرش نیاید علف‌های بیابان را هم بخورد او مصداق مأکول نمی‌شود و لذا سجد بر آن اشکال ندارد.

## مسأله 5: سجود بر مأکولات حیوان

مسأله 5: لابأس بالسجود علی مأکولات الحیوان کالتبن و العلف. صاحب عروه فرموده سجده بر مأکولات حیوانات، گیاه‌هایی که انسان بطور متعارف آن را نمی‌خورد بلکه حیوانات او را می‌‌خورند مثل یونجه، کاه، علف، سجده بر این‌ها جایز است که مطلب درستی است. چون ظاهر انصرافی ما أکل به آنی است که مأکول انسان باشد مخصوصا که مقرون است ما أکل به ما لبس، الا ما أکل أو لبس. تایید این مطلب هم این است که در ذیل صحیحه هشام تعلیلی که ذکر کرد برای عدم جواز سجود بر مأکولات و ملبوسات فرمود لان ابناء الدنیا عبید ما یأکلون و یلبسون، از این تعلیل هم می‌‌شود حداقل به عنوان مؤید این را فهمید که این حکم اختصاص داشته عدم جواز سجود به گیاه‌هایی که مأکول انسان هستند. شک هم بکنیم در اطلاق می‌‌توانیم به اصل برائت رجوع کنیم و سجده بر آن با اصل برائت تجویز بشود، شبهه حکمیه است مجرای اصل برائت است.

## مسأله 6: سجده بر برگ چای

مسأله 6: لایجوز السجود علی ورق الشای و لا علی القهوة و فی جوازها علی التریاک اشکال. صاحب عروه فرموده سجده بر برگ چای و یا بر قهوه، دانه‌های قهوه جایز نیست و در جواز سجده بر تریاک هم اشکال هست، احتیاط ترک نشود.

راجع به این‌که سجود بر ورق چایی جایز نیست نکته‌اش همانی است که در مسأله 4 عرض کردیم که صاحب عروه فکر می‌‌کند همین که چایی را دم می‌‌کنیم و چایی می‌‌خوریم ورق چای را مصداق مأکولات می‌‌کند با این‌که برگ چایی خورده نمی‌شود، جوشیده می‌‌شود آب متاثر می‌‌شود از رنگ آن و مزه آن و ما آن آب را می‌‌خوریم و آن برگ چای را تفاله‌اش را دور می‌‌ریزیم. و لذا همان‌طور که جمعی از بزرگان مثل مرحوم آقای خوئی، آقای سیستانی تعلیقه زدند که سجود بر ورق چای جایز است ما هم به نظرمان این مطلب درست است که یجوز السجود علی ورق الشای.

اما دانه‌های قهوه فرق می‌‌کند. قهوه را بعد از این‌که آرد می‌‌کنند اصلا همراه با شکر از آن غذا درست می‌‌کنند و می‌‌خورند. و لذا قهوه از مأکولات است و لو این‌که همراه با شکر از آن یک طعامی درست می‌‌کنند و می‌‌خورند.

اما راجع به تریاک ظاهرا صاحب عروه در نظرشان این بوده که تریاک را در زمان‌های قدیم برخی می‌‌کشیدند مثل سیگار و تنباکو و برخی می‌‌خوردند، دانه تریاک را می‌‌خوردند، ‌و لذا عرفا از مأکولات بوده.

مرحوم آقای خوئی فرموده نه، حتی وجه اشکال صاحب عروه هم نباید این باشد که شاید تریاک از مأکولات باشد؛ تریاک از سمومات است. این‌که بعضی‌ها مختصری از تریاک را حالا و لو به بهانه علاج بیماری یا رفع درد بدن می‌‌خورند این باعث نمی‌شود عرفا به تریاک بگویند مأکول یا اعتیاد افراد شاذ و نادر به خوردن تریاک موجب نمی‌شود که عرف به تریاک بگوید مأکول. بعضی‌ها حتی معتاد به خوردن گل هستند این منشأ نمی‌شود گل را بگوییم مأکول است. پس منشأ اشکال صاحب عروه نباید شبهه مأکول بودن تریاک باشد؛ منشأش این است که تریاک عرفا نبات الارض نیست. آنی که نبات الارض است خود خشخاش است. تریاک از خشخاش استخراج می‌‌شود به عنوان شیره خشخاش، از خشخاش یک ماده‌ای با تیغ زدن روی آن بیرون می‌اید که شبیه شیر است، بعد آن را می‌‌جوشانند یک عملیه خاصی را در مورد آن اجراء می‌‌کنند می‌‌شود تریاک. این تریاک عرفا نبات الارض نیست و لو اصلش از ماده‌ای است که با تیغ زدن روی خشخاش بیرون می‌اید. همین منشأ شبهه صاحب عروه شده. البته مرحوم آقای خوئی می‌‌فرمایند ما قطع داریم به عدم جواز سجود بر آن چون الان عرفا به آن نبات الارض نمی‌گویند.

حال یا قطع داشته باشیم مثل مرحوم آقای خوئی به عدم سجود بر آن یا مثل صاحب عروه احتیاط بکنیم نتیجه‌اش این می‌‌شود که سجده بر تریاک مجزی نیست.

## مسأله 7: سجده بر مغز گردو و بادام

مسأله 7: لایجوز علی الجوز و اللوز نعم یجوز علی قشرهما بعد الانفصال و کذا نوی المشمشة و البندق و الفستق؟ صاحب عروه فرموده بر مغز گردو و بادام نمی‌شود سجده کرد. روشن است. بعد فرموده بر پوست گردو و یا بادام بعد از جدا کردن می‌‌شود سجده کرد، مغز را جدا کنیم سجده کنیم بر پوست گردو یا پوست بادام. این پوست را جدا کنیم از خود گردو و بادام بعد سجده کنیم. بعد فرموده: هسته زردآلو، مشمش، او هم سجده بر آن جایز است یا هسته میوه‌های دیگری که هسته دارند و همین‌طور جایز است سجده بر پوست فندق و پسته.

این فرمایش صاحب عروه که جواز سجود بر قشر جوز و لوز بعد از جدا شدن هست، قبل از جدا کردن پوست گردو و بادام نمی‌شود بر آن سجده کرد وجهی ندارد. ممکن است صاحب عروه بفرماید قبل از انفصال عرفا پوست گردو تابع مغز گردو است و عرف این مجموع را می‌‌گوید مأکول. ممکن هم هست صاحب عروه شبهه‌اش این باشد که در صحیحه زراره آمده بود سجده نکنید بر چند چیز یکیش این بود که و لا علی شیء من ثمار الارض که ما این را در جلسه گذشته خواندیم. گفته می‌‌شود عرفا پوست گردو تا جدا نشده این مصداق ثمار الارض است. هیچ‌کدام از این دو شبهه به نظر ما درست نیست. اما شبهه این‌که پوست گردو یا بادام تابع است تا جدا نشده، این درست نیست. برای این‌که عرف پوست گردو یا بادام را یک موجود مستقلی می‌‌بیند و لذا اگر بگویند این گردو با پوستش چه مقدار از آن خوردنی است می‌‌گویند مغز آن خوردنی است، ‌پوست آن‌که خوردنی نیست. چه پوست نرم آن در ابتداء رسیدن گردو چه پوست داخل آن‌که شبیه چوب است.

و اما صحیحه زراره: اگر صحیحه زراره درست باشد که ما تطبیقش کنیم بر پوست گردو یا بادام قبل از جدا شدن باید بگوییم بعد از جدا شدن پوست گردو و بادام از مغز آن هم مصداق ثمار الارض است؛ چه فرق می‌‌کند؟ بلکه باید مطلق ثمار اشجار را و ثمار گیاهان را بگوییم جایز نیست سجود بر آن و لو مصداق ما أکل و ما لبس نباشد در حالی که فقهاء‌ به این ملتزم نشدند. ظهور عرفی لا علی شیء من ثمار الارض بعد از این‌که در خطاب‌های دیگر بود الا ما أکل این است که ناظر به آن ثمار الارضی است که مأکول انسان است.

مرحوم آقای خوئی فرموده بر فرض کسی بگوید اطلاق دارد، ‌ثمار الارض شامل آن میوه‌ها و نتایج درخت‌ها و گیاهانی می‌‌شود که خوردنی نباشد تعارض می‌‌کند با صحیحه هشام که فرمود لایجوز السجود الا علی الارض أو ما انبتته الارض الا ما أکل أو لبس. اطلاق صحیحه هشام می‌‌گوید سجده بر این‌ها جایز است اطلاق لاتسجد علی شیء من ثمار الارض بناء بر این‌که اطلاق داشته باشد می‌‌گوید سجده بر این‌ها جایز نیست. بعد از تعارض و تساقط رجوع می‌‌کنیم به اصل برائت چون نمی‌دانیم آیا نماز مقید است به این‌که سجده کنیم بر چیزی که علاوه بر این‌که مأکول نیست ثمار الارض هم نباشد برائت می‌‌گوید نه مقید به آن نیست.

اگر عام فوقانی هم داشته باشیم که لاتسجد الا علی الارض أو ما انبتته الارض، به آن هم می‌‌توانیم رجوع کنیم که به عنوان عم فوقانی مرجع ما خواهد بود و قبلا ما عرض کردیم که می‌‌توانیم همچون عام فوقانی را پیدا کنیم. روایت فضل بن عبدالملک هم این بود که لاتسجد الا علی الارض أو ما انبتته الارض الا القطن و الکتان. این می‌‌شود عام فوقانی؛ نیاز به رجوع به اصل عملی هم دیگر نداریم.

این فرمایش مرحوم آقای خوئی با این تقریبی که عرض کردیم فرمایش متینی است.

## مسأله 8: سجده بر نخاله گندم و جو

مسأله 8: یجوز علی نخالة الحنطة و الشعیر و قشر الارز. صاحب عروه فرموده سجده بر نخاله گندم و جو، آن پوست روی گندم و جو که جدا می‌‌کنند آن را سجده بر آن جایز است چون مأکول انسان نیست سجده بر پوست برنج هم جایز است چون او را هم جدا می‌‌کنند مأکول انسان نیست.

انصافا این فرمایش ناتمام است. برای این‌که همین پوست گندم و جو را در گذشته همراه با گندم و جو استفاده می‌‌کردند. الان هم استفاده می‌‌شود. اتفاقا سبوس را از همین تهیه می‌‌کنند و با همین‌ها نان می‌‌پزند و غذا می‌‌پزند و همین‌طور از آن پوست برنج استفاده می‌‌شود و استفاده از این‌ها و لو با برنج، نادر نیست. و لذا سجده بر این‌ها به نظر ما اشکال دارد.

## مسأله 9: سجده بر هسته خرما

مسأله 9: لابأس بالسجدة علی نوی التمر و کذا علی ورق الاشجار و قشورها و کذا سعف النخل. صاحب عروه فرموده سجده بر هسته خرما جایز است، ‌سجده بر برگ درختان و پوست درختان هم جایز است، سجده بر سعف درخت خرما هم جایز است.

مطلب درستی است. چون این‌ها جزء مأکولات نیستند.

## مسأله 10: سجده بر برگ خشک‌ شده

مسأله 10: لابأس بالسجدة علی ورق العنب بعد الیبس و قبله مشکل. فرموده است صاحب عروه که سجده بر برگ درخت انگور بعد از این‌که این برگ خشک بشود جایز است اما قبل از آن مصداق ما اکل است برگ درخت انگور استفاده می‌‌شود در غذا، با آن دلمه می‌‌پزند.

این فرمایش را باید تقیید بزنیم. برگ درخت انگور حتی قبل از خشک شدن آن مراحی که سفت می‌‌شود از لطافت خارج می‌‌شود دیگه اکلش متعارف نیست، او دیگه مأکولات حیوانات می‌‌شود نه مأکول انسان. برگ درخت آن زمانی که لطیف است و اکلش متعارف است مصداق مأکولات انسان است. و لذا به قول آقای سیستانی در ذیل و قبله مشکل فرمودند اذا کان لطیفا یتعارف اکله و الا فالاظهر الجواز، اگر برگ درخت انگور لطیف و نرم نباشد خشن باشد که اکلش متعارف نیست اظهر جواز سجود بر آن است. که مطلب درستی است.

و الحمد لله رب العالمین.

## مسأله 11: سجده بر مأکولات فصلی

جلسه 104-456

**سه‌شنبه - 26/01/۹9**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در چیزهایی بود که سجده بر آن صحیح بود.

رسیدیم به مسأله 11 که صاحب عروه فرموده است: الذی یؤکل فی بعض الاوقات دون بعض لایجوز السجود علیه مطلقا و کذا اذا کان مأکولا فی بعض البلدان دون بعض. اگر یک چیزی در بعض اوقات به عنوان از آن استفاده می‌‌شود ولی در بعض اوقات دیگر استفاده نمی‌شود، در هیچ‌ حالی سجده بر آن جایز نیست.

روشن نیست که مقصود ایشان از این تعبیر چیست. اگر مقصود این است که غذاهای زمستانی که در تابستان مصرف نمی‌شود یا غذاهای تابستانی که در زمستان مصرف نمی‌شود، در هیچ زمانی سجده بر آن جایز نیست و لو از روییدنی‌های زمین باشد چون عرفا می‌‌شود مصداق ما أنبتته الارض و قد أکل، اگر این مقصود باشد که روشن است. اما اگر مقصود ایشان این باشد که حالات آن مأکول عوض می‌‌شود مثل همان برگ درخت انگور که هنگامی که لطیف است خورده می‌‌شود اما وقتی که خشک می‌‌شود یا حتی خشن می‌‌شود دیگر خورده نمی‌شود، آن مطلب جدیدی نخواهد بود در مسأله 10 مطرح کرد که لابأس بالسجدة علی ورق العنب بعد الیبس و قبله مشکل.

مطلب بعد که ایشان فرموده این است که و کذا اذا کان مأکولا فی بعض البلدان دون بعض. گیاه‌هایی یا میوه‌هایی که از زمین روییده می‌‌شود در بعض بلاد متعارف است خوردن آن، ‌در بعض بلاد متعارف نیست، در همان بلادی هم که متعارف نیست خوردن آن، نباید بر آن سجده بکنند که این مطلب درستی است. چون به نظر این کسانی که متعارف نیست در شهرشان این گیاه را یا این میوه را بخورند ولی چون در بعض بلاد دیگر متعارف است خوردن آن، صدق می‌‌کند که این مأکول است حتی به نظر اهل آن شهری که متعارف نیست خوردن این گیاه یا این میوه نزد آن‌ها بپرسند از آن‌ها که آیا این گیاه از مأکولات است؟ جواب می‌‌دهند بله از مأکولات است.

در این‌جا یک شبهه‌ای هست که مناسب است آن شبهه را جواب بدهیم. در بحث ربای معاوضی که انما الربا فیما یکال أو یوزن. ربای معاوضی این است که چیزی که مکیل است یا موزون است به جنس خودش بفروشیم به زیاده. مثلا دو کیلو گندم درجه دو را بفروشیم به یک کیلو گندم درجه یک. گندم از مکیل‌ها و موزون‌ها است، این می‌‌شود ربای معاوضی. ولی اگر چیزی معدود بود، ‌یک پیراهن مرغوب را بفروشیم در مقابلش دو پیراهن درجه دو بگیریم این اشکالی ندارد چون پیراهن نه مکیل است نه موزون؛ معدود است یا مشاهد است. در آن‌جا این بحث مطرح می‌‌شود که اگر یک کالایی است در یک شهری مکیل و موزون است در شهر دیگری معدود یا مشاهد است، مثلا تخم‌مرغ در بعضی شهرها کیلویی فروخته می‌‌شود در بعضی شهرها عددی فروخته می‌‌شود یا گردو در بعضی شهرها کیلویی فروخته می‌‌شود در بعضی شهرها عددی. در آن‌جا فقهاء فرمودند معیار عرف بلد است. در عرف بلد اگر این تخم‌مرغ مثلا جزء معدودات است اشکالی ندارد در آن‌جا بیایند یک تخم‌مرغ بزرگ را یا درجه یک را بدهند در مقابل دو تا تخم‌مرغ کوچک یا درجه دو. ولی در شهر دیگری که تخم‌مرغ را کیلویی می‌‌فروشند در آن‌جا نباید این کار را بکنند. این مطلبی است که فقهاء معمولا در بحث مکیل و موزون مطرح کردند.

البته مرحوم آقای خوئی فرموده: اگر یک چیزی در غالب بلاد مکیل و موزون است ولی در بلد مکلف معدوم است مثلا، احتیاط واجب این است که در این بلد مکلف هم معاوضه نشود با تفاضل و زیاده. منهاج الصالحین این مطلب را متعرض شدند، جلد 2 صفحه 54. ولی در جایی که بلاد مختلف است، معمولا گفتند هر بلدی حکم خودش را دارد.

اما در بحث سجده بر چیزی که ملبوس یا مأکول است این‌جا همان‌طور که دیدید فرمودند اذا کان مأکولا فی بعض البلدان دون بعض لایجوز السجود علیه مطلقا. سؤال می‌‌شود که فرق این دو مسأله چیست؟

مرحوم آقای خوئی برای این‌که فرق بین این دو مسأله را بیان کند فرموده: در بحث مکیل و موزون ظاهر نهی از ربا در مکیل و موزون آنی است که مکیل بالفعل است موزون بالفعل است و این انحلالی است. در شهر ما مثلا تخم‌مرغ مکیل بالفعل نیست، ‌موزون بالفعل نیست. ظاهر عنوان این‌که لاربا فیما یکال أو یوزن آنی است که بالفعل یکال أو یوزن. اگر در شهر دیگری یکال أو یوزن اما در شهر ما لایکال و لایوزن الان مصداق ما لایکال و لایوزن است. اما در بحث سجود معیار آنی است که قابل اکل باشد نه مأکول بالفعل. چیزی که عرفا قابل اکل است و لو به لحاظ این‌که طائفه‌ای از انسان‌ها آن را می‌‌خورند، این می‌‌شود مصداق مأکول یعنی آنی که قابل أکل است برای انسان. شلغم مثلا در بعضی از بلاد اصلا خورده نمی‌شود اما در همان جا هم شلغم جزء مأکولات است. یا مثلا ملخ که اکثر طباع از آن متنفرند اما همین که می‌‌بینند برخی آن را می‌‌خورند جراد و ملخ را از صنف مأکولات می‌‌دانند چون معیار این نیست که مأکول بالفعل باشد.

انصاف این است که این مطلب درستی است. ما أکل اطلاق دارد، ‌ما أکل و لو فی بلد آخر منتها متعارف باشد در بلد آخر آکل او نه این‌که یک نفر یا دو نفر آن را بخورند که جزء افراد شاذ هستند و الا ممکن است علف بیابان را هم برخی بخورند، یونجه هم برخی بخورند اما عرفا به قول مطلق نمی‌گویند أُکل.

## مسأله 12: سجده بر گُل‌ غیر مأکول

مسأله 12: یجوز السجود علی الاوراد غیر المأکولة. صاحب عروه فرموده است جایز است سجده بر گل‌هایی که خوردنی نیست.

وجهش روشن است.

## مسأله 13: سجده بر میوه کال

مسأله 13: لایجوز السجود علی الثمرة قبل اوان أکلها. صاحب عروه فرموده است برخی از میوه‌ها هنوز وقت خوردنش نرسیده، ‌کال است، ولی عرفا صدق می‌‌کند این از نوع مأکولات است و لذا سجده بر آن جایز نیست.

مرحوم آقای خوئی فرمودند: نه، اشکالی ندارد، اگر مثلا درخت خرمایی است ابتداء، محصول که می‌‌دهد عرفا خوردنی نیست، الان صدق نمی‌کند ما أُکل است. بله، یک وقت با علاج مثل طبخ خورده می‌‌شود یک چیزی، برنج را طبخ می‌‌کنند و می‌‌خورند، این مصداق ما أکل است. ولی یک وقت زمان باید بگذرد تا این میوه رسیده بشود و قابل اکل بشود عرفا، الان مصداق ما أکل نیست. بله، صحیحه زراره که داشت لاتسجد علی شیء من ثمار الارض او صادق است بر این میوه‌ای که هنوز وقت خوردنش نرسیده. و لکن قبلا عرض کردیم فوقش این لاتسجد علی شیء من ثمار الارض تعارض می‌‌کند با دلیلی که می‌‌گوید سجود بر چیزی که از زمین روییده می‌‌شود و مأکول و ملبوس نیست جایز است نسبت‌شان هم عموم و خصوص من وجه است، در مورد این خرمایی که هنوز وقت خوردنش نرسیده، مصداق ثمار الارض است اطلاق آن لاتسجد علی شیء من ثمار الارض می‌‌گوید سجده بر آن جایز نیست، ‌اطلاق لاتسجد الا علی الارض او ما انبتته الارض الا ما أکل و لبس می‌‌گوید این جایز است سجده بر آن چون ما انبتته الارض است و ما أکل و لبس نیست. تعارض و تساقط که کردند ما رجوع می‌‌کنیم به عام فوقانی که روایت فضل بن عبدالملک بود که می‌‌گفت لاتسجد الا علی الارض او ما انبتته الا القطن و الکتان. اگر هم عام فوقانی نداشتیم می‌‌توانستیم رجوع کنیم به اصل برائت چون شبهه حکمیه است جواز سجود بر این خرمایی که هنوز وقت خوردنش نرسیده برائت جاری می‌‌کنیم از عدم جواز سجود بر آن.

این محصل فرمایش مرحوم آقای خوئی است و لذا ایشان فرمودند سجود بر ثمره قبل از اوان اکلش جایز است هر چند خلاف احتیاط است.

ممکن است ما جواب بدهیم از این فرمایش آقای خوئی. بگوییم:‌ این روایتی که می‌‌گوید لاتسجد الا علی الارض او ما انبتته الارض الا ما أکل و لبس درست است که ظهورش شامل این میوه‌ای که هنوز وقت خوردنش نرسیده نمی‌شود اما ظهوری هم در خلاف ندارد، نسبت به این اجمال دارد، ‌شاید مراد از ما أکل یک معنایی است اعم که ما أکل و لو بعد اوان اکله و لذا اطلاق لا علی شیء من ثمار الارض در این‌جا محکم است و معارض ندارد.

و لذا ما معتقدیم در این مسأله احتیاط واجب بکند انسان همان‌طور که آقای سیستانی در ذیل همین فتوای صاحب عروه که فرموده لایجوز السجود علی الثمرة‌ قبل اوان أکلها فرمودند لایجوز علی الاحوط.

## مسأله 14: سجده بر میوه غیر مأکول

مسأله 14:‌ یجوز السجود علی الثمار غیر المأکولة اصلا کالحنظل و نحوه.

میوه‌هایی هست که اصلا انسان‌ها آن را نمی‌خورند مثل حنظل که هندوانه تلخ است، می‌‌گویند هندوانه ابوجهل، ‌شبیه هندوانه است و لکن بسیار تلخ است و خوردنی نیست. مصداق ما أکل نیست اما لاتسجد علی شیء من ثمار الارض راجع به او بعید نیست بگوییم انصراف دارد به ثماری که عرفا قابلیت أکل دارد. اگر هم کسی بگوید اطلاق دارد شامل مثل حنظل می‌‌شود، تعارض می‌‌کند با اطلاق لاتسجد الا علی الارض او ما انبتته الارض الا ما أکل و لبس. بعد از تعارض و تساقط رجوع می‌‌کنیم به عموم روایت فضل بن عبدالملک که می‌‌گفت لاتسجد الا علی الارض او ما انبتته الارض الا القطن و الکتان یا رجوع می‌‌کنیم به اصل برائت.

## مسأله 15: سجده بر تنباکو

مسأله 15: لابأس بالسجود علی التنباک. سجده بر تنباکو یا سیگار، داخل سیگار، اشکالی ندارد. چون ما انبتته الارض است و مصداق ما أکل أو لبس نیست.

## مسأله 16: سجده بر گیاهان آبی

مسأله 16: لایجوز علی النبات الذی ینبت علی وجه الماء. صاحب عروه فرموده جایز نیست سجده بر آن گیاه‌هایی که روی آب روییده می‌‌شوند.

چرا؟ ممکن است بگوییم: آنی که روی آب روییده می‌‌شود نبات الارض نیست. روایت می‌‌گفت لاتسجد الا علی الارض او ما انبتته الارض.

و لکن این مطلب ممکن است از آن جواب داده شود که بگوییم در صحیحه محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام نقل می‌‌کند: لابأس بالصلاة علی البوریا و الخصفة و کل نبات الا التمرة یا الا الثمرة. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 345. این مطلق نبات را موضوع قرار داده برای سجود. یا در صحیحه حسین بن ابی العلاء از امام صادق علیه السلام نقل می‌‌کند که شخصی آمد خدمت امام باقر علیه السلام سؤال کرد از سجود بر بوریا و خصفه و نبات حضرت فرمود نعم. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 346. بعد گفته می‌‌شود ما نبت علی وجه الماء مصداق نبات است.

اگر بگویید آن روایت دیگر می‌‌گفت باید جایی که سجده می‌‌کنیم یا زمین باشیم یا نبات الارض باشد، یک جواب این است که بگوییم نبات الارض قید غالب است چون نبات‌ها نوعا نبات الارض هستند تقیید نمی‌زند اطلاق نبات را در این دو روایت صحیحه. یا بیاییم بگوییم بر فرض با هم تعارض می‌‌کنند آن نبات الارض می‌‌گوید این نبات الماء سجده بر آن جایز نیست این دو تا صحیحه می‌‌گویند مطلق نبات سجده بر آن جایز است بعد از تعارض و تساقط رجوع می‌‌کنیم به اصل برائت.

ولی انصافا جواب این است که نبات هم انصراف دارد از این جلبک‌هایی که روی آب به وجود می‌اید. ظاهر نبات همان گیاهی است که از زمین روییده می‌‌شود و اگر هم شک بکنیم مقتضای ظهور لایجوز السجود الا علی الارض او ما انبتته الارض این است که بگوییم ظهور او محکم است باید نبات الارض باشد. و لذا حق با صاحب عروه است که فرمود لایجوز السجود علی النبات الذی ینبت علی وجه الماء.

## مسأله 17:‌ سجده بر کفش چوبی

مسأله 17: یجوز السجود علی القبقاب و النعل المتخذ من الخشب مما لیس من الملابس المتعارفة و ان کان لایخلو عن اشکال و کذا الثوب المتخذ من الخوص. ایشان فرموده: سجده بر قبقاب جایز است. قبقاب کفش‌هایی بود که قدیم در حمام از آن استفاده می‌‌کردند که کفش چوبی بود یعنی از چوب قالب تهیه می‌‌کردند بعد رویش یک پارچه یا پلاستیکی می‌‌دوختند که پا داخل آن برود. ایشان می‌‌فرماید سجود بر قبقاب که از سجود است یا نعلی که متخذ از چوب است جایز است مما لیس من الملابس المتعارفة چون این لباس متعارف نیست.

بعد فرموده و کذا الثوب المتخذ من الخوص. گاهی از برگ درخت خرما کلاه تهیه می‌‌کنند ایشان می‌‌فرماید سجده بر آن هم جایز است.

آقای سیستانی در حاشیه عروه فرمودند لایترک الاحتیاط فیه و فی ما بعده. عرفا این‌ها مصداق ما أکل هستند چه فرق می‌‌کند؟ بله چوب الان مصداق ما لبس نیست ولی الان این قبقاب مصداق ما لبس است این نعل مصداق ما لبس است این ثوب متخذ از خوص مصداق ما لبس است.

آقای خوئی موافقت کرده با نظر صاحب عروه. فرموده لبس از منافع متعارفه چوب نیست. ما لبس آنی است که منفعت متعارفه‌اش لبس است، چوب منفعت متعارفه‌اش لبس نیست و الا اگر منفعت متعارفه‌اش لبس بود و لو بالفعل کفش از آن تهیه نکنند، چوب بیایان بر او هم نباید سجده کنیم. مثل مواد لباس، پنبه، از پنبه لباس تهیه می‌‌شود سجده بر آن جایز نیست چون تهیه لباس از آن متعارف است. اگر این قبقاب قرار بود سجده بر آن جایز نباشد چون از این چوب لباس و کفش تهیه شده پس ماده‌اش هم و لو بالفعل هیئت قبقاب ندارد چوب خام است در بیابان نباید سجده کنیم در حالی که این قابل التزام نیست. نکته‌اش این است که ظاهر ما لبس آنی است که ما تعارف اخذ اللباس منه. و خشب متعارف نیست اخذ لباس از او.

انصافا فرمایش آقای خوئی فرمایش خوبی است و لذا بعید نیست این نظر صاحب عروه که سجده بر قبقاب و نعل متخذ از خشب جایز باشد.

ان‌شاءالله بقیه مسائل در جلسه آینده.

و الحمد لله رب العالمین.

## مسأله 18: سجده بر کنف

جلسه 105-457

**چهار‌شنبه - 27/01/۹9**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

کلام در چیزهایی بود که سجده بر آن صحیح است.

رسیدیم به مسأله 18 که صاحب عروه فرموده است الاحوط ترک السجود علی القنب. احتیاط واجب این است که بر کنف سجده نکنند.

وجه این احتیاط این است که گفته می‌‌شود: کنف در لباس از آن استفاده می‌‌شود، مثل پنبه و کتان می‌‌ماند. پس این‌که در روایت هست که لایجوز السجود الا علی الارض او ما انبتته الارض الا ما أکل أو لبس، ‌این کنف داخل در ما لبس است.

و مرحوم آقای خوئی فرموده است باید بگوییم اقوی عدم جواز سجود است بر کنف به همین خاطر که از آن لباس تهیه می‌‌شود. ایشان می‌‌فرمایند: پارچه‌هایی که امروز به نام شعری است از همین کنف تهیه می‌‌شود بلکه ظاهر این است که آن پارچه‌ای که به نام فَنطاز است او هم از کنف تهیه می‌‌شود. و از کنف برای حالت نخ لباس هم استفاده می‌‌شود. و لذا سجده بر کنف جایز نیست.

## مسأله 19:‌ سجده بر پنبه

مسأله 19: لایجوز السجود علی القطن لکن یجوز علی خشبه و ورقه. صاحب عروه فرموده است: سجده بر پنبه جایز نیست ولی سجده بر چوب درختی که از آن پنبه تهیه می‌‌شود و برگ آن درخت مشکلی ندارد.

مطلب درستی هست.

## مسأله 20: سجده بر دسته شمشیر

مسأله 20: لابأس بالسجود علی قراب السیف و الخنجر اذا کان من الخشب و ان کانا ملبوسین لعدم کونهما من الملابس المتعارفة. دسته شمشیر و خنجر را گاهی از چوب تهیه می‌‌کردند و افراد می‌‌بستند شمشیر و خنجر را به خودشان و لذا در زبان عربی می‌‌گفتند لبس سیف، لبس خنجر. صاحب عروه فرموده ولی این مانع نمی‌شود از سجده بر آن دسته شمشیر یا خنجر که از چوب است چون از ملابس متعارفه نیست، ‌الا ما لبس شامل آن نمی‌شود.

انصافا مطلب درستی هست.

## مسأله 21: سجده بر پوست میوه بعد از انفصال

مسأله 21: یجوز السجود علی قشر الطیخ و الرقی و الرمان بعد الانفصال علی اشکال و لایجوز علی قشر الخیار و التفاح و نحوهما. صاحب عروه فرموده است: سجده بر پوست خربزه که بطیخ است یا هندوانه که رقی است یا انار بعد از انفصال از مغز این میوه‌ها جایز است. علی اشکال یعنی و لو احتیاط مستحب این است که بر این‌ها سجده نکند. چون شبهه‌ای هر چند ضعیفه‌ای است که این‌ها مصداق ما أکل باشند. و لکن نظر صاحب عروه به عنوان فتوی این است که سجده بر این‌ها جایز است بعد از انفصال. بعد فرموده است و لایجوز علی قشر الخیار و التفاح و نحوهما، ولی سجده بر پوست خیار پوست سیب و مانند آن‌که آقای خوئی فرمودند مثل بادمجان، ‌سجده بر پوست این‌ها جایز نیست.

اما راجع به بخش اول فرمایش صاحب عروه آقای سیستانی فرمودند: علی اشکال موجب للاحتیاط فی الاولین. در پوست خربزه و هندوانه احتیاط واجب این است که سجده نشود. ولی بر پوست انار سجده اشکال ندارد.

ظاهرا نظر ایشان این است که از پوست هندوانه و خربزه و لو در بعض بلاد در مربا درست کردن و مانند آن استفاده می‌‌شود ولی پوست انار معهود نیست که بطور متعارف از آن استفاده بشود در خوردنی‌ها. به نظر می‌اید که پوست هندوانه را و لو بعضی جاها به عنوان مربا استفاده می‌‌کنند ولی این غیر متعارف است و لذا ظاهرا در عرف به پوست هندوانه خوردنی گفته نمی‌شود. الان از عرف سؤال کنی پوست هندوانه خوردنی است یا نه می‌‌گویند خوردنی انسان نیست، ‌یا حتی پوست خربزه می‌‌گویند خوردنی انسان نیست. مثل پوست انار. و لذا فرمایش صاحب عروه بعید نیست.

بلکه ما عرض کردیم لزومی ندارد قید بزنیم بعد الانفصال، حتی قبل از انفصال بر پوست هندوانه و یا خربزه و یا انار سجده می‌‌کند انسان، فرض کنید ارتفاعش بیش از چهار انگشت به هم چسبیده نیست، یا بخشی از آن داخل زمین است یا مثلا انار کوچکی است که کمتر از چهار انگشت ارتفاع دارد، اشکالی ندارد بر آن سجده بکند.

اما راجع به این‌که بر پوست خیار و سیب و مانند آن سجده نباید کرد، او واضح است چون این‌ها خوردنی هستند حتی پوست بادمجان هم بهمراه با بادمجان خورده می‌‌شود.

## مسأله 22: سجده بر کاغذ

مسأله 22: یجوز السجود علی القرطاس و ان کان متخذا من القطن أو الصوف أو الابریسم و الحریر و کان فیه شیء من النورة سواء کان ابیض أو مسبوقا بلون احمر أو اصفر أو ازرق أو مکتوبا علیه ان لم یکن مما له جرم حائل مما لایجوز السجود علیه کالمداد المتخذ من الدخان و نحوه. صاحب عروه نظرش این است که کاغذ موضوعیت دارد در جواز سجود و لذا فرموده حتی اگر از پنبه یا پشم حیوان یا ابریشم و حریر گرفته شده باشد و مشتمل بر اجزاء نوره هم باشد، سجده بر آن جایز است.

ما قبلا در این اشکال کردیم گفتیم اطلاقی در روایات نیست و قدر متیقن از جواز سجود بر قرطاس آن قرطاس و کاغذی است که از چیزی تهیه شده که سجده بر آن صحیح است مثل چوب یا برگ درخت.

اما راجع به این‌که اگر بر کاغذ چیزی نوشته شده باشد ولی جرم نداشته باشد که حائل باشد و تماس پیشانی را بر کاغذ مانع بشود اشکال ندارد، این مطلب درستی است. اگر کاغذ از چیزهایی تهیه شده که سجود بر آن صحیح است، مجرد نوشتن چیزی بر آن مانع نمی‌شود از جواز سجود مگر هیچ باقی نماند در کاغذ مقدار غیر نوشته، ‌همه‌اش نوشته شده باشد، متصل به هم، مثلا نقاشی شده باشد و آن نقاشی جرم داشته باشد و مانع از تماس پیشانی بر خود کاغذ باشد که در این صورت اشکال پیدا می‌‌شود.

راجع به کاغذی که چیزی بر آن نوشته شده باشد در صحیحه دراج آمده بود که عن ابی عبدالله علیه السلام انه کره ان یسجُد علی قرطاس علیه کتابة یا کره ان یُسجَد علی قرطاس علیه کتابة. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 355. این دلیل می‌‌شود بر کراهت اصطلاحیه سجده بر کاغذی که چیزی در آن نوشته شده. بر فرض کسی بگوید کره ظهور در حرمت دارد که ما این را نپذیرفتیم باید از این ظهور رفع ید کنیم بخاطر صحیحه علی بن مهزیار که در آن‌جا بود سأل داود بن فرقد اباالحسن علیه السلام عن القراطیس و الکوغد المکتوبة‌ علیها هل یجوز السجود علیها‌ام لا فکتب یجوز.

## مسأله 23: سجده مضطر

مسأله 23: اذا لم یکن عنده ما یصح السجود علیه من الارض أو نباتها أو القرطاس أو کان و لم یتمکن من السجود علیه لحر أو برد أو تقیة أو غیرها سجد علی ثوبه القطن أو الکتان و اذا لم یکن سجد علی المعادن أو ظهر کفه و الاحوط تقدیم الاول.

صاحب عروه فرموده اگر کسی عاجز باشد از سجود بر آن چیزی که سجود بر آن صحیح است، در مکانی است که تا آخر وقت تمکن از سجود بر چیزی که سجود بر آن صحیح است ندارد، نه اجزاء زمین در اختیارش است مثل مهر که بر آن سجده کند نه چیزی که از زمین روییده و مأکول و ملبوس نیست در اختیارش است مثل چوب، نه کاغذ در اختیارش است (که حالا طبق نظر صاحب عروه هر کاغذی پیشش باشد کافی است سجده بر آن ولی کاغذ پیشش نیست) فرض کنید دستمال کاغذی هم پیشش نیست (که مرحوم آقای خوئی می‌‌فرمودند آن هم کاغذ است بر خلاف آقای سیستانی که احتیاط واجب می‌‌کردند در صدق کاغذ بر دستمال کاغذی) ‌فرض کنید هیچ‌کدام از این‌ها نزد او نیست، أو کان یا نزد او است این‌ها و لکن ممکن نیست برای سجود بر آن، بر زمین امکان سجده کردن فی حد ذاته هست ولی آنقدر گرم است که اگر پیشانیش را بر آن بگذارد پیشانیش می‌‌سوزد و به حرج می‌‌افتد، أو کان و لم یتمکن من السجود علیه لحر أو برد أو تقیة أو غیرها سجد علی ثوبه. صاحب عروه فرموده اگر متمکن نباشد شخص در تمام وقت از سجود بر چیزی که سجود بر آن صحیح است اول حساب می‌‌کند اگر می‌‌تواند سجده کند بر لباسش که از پنبه یا کتان است باید بر آن سجده کند، و اذا لم یکن، اگر ثوب ندارد که بتواند بر او سجده کند، سجد علی المعادن، بر معادن مثل طلا یا نقره سجده می‌‌کند یا بر پشت کف دستش، و اذا لم یکن سجد علی المعادن أو ظهر کفه و الاحوط تقدیم الاول. احتیاط مستحب این است که سجود بر معادن را مقدم کند بر سجود بر ظهر الکف. این فرمایش صاحب عروه است.

در مقابل این فرمایش دو فرمایش را ما در این‌جا نقل می‌‌کنیم:

فرمایش اول فرمایش آقای خوئی است. فرمودند: اگر ما یصح السجود علیه ندارد نوبت می‌‌رسد به سجود بر ثوب؛ فرق نمی‌کند این ثوب از قطن و کتان باشد یا نباشد. و اگر متمکن از سجود بر ثوبش نیست سجده می‌‌کند بر هر چیزی دیگر مقید نیست که سجده کند بر ظهر کفش یا سجده کند بر معادن که صدق زمین بر آن نمی‌کند مثل طلا و نقره اما معادنی که صدق زمین بر آن می‌‌کند اختیارا سجده بر آن جایز بود به نظر آقای خوئی مثل سنگ عقیق و فیروزه. پس به نظر آقای خوئی اگر شخصی عاجز بشود از سجود بر ما یصح السجود علیه اگر سجود بر ثوب می‌‌تواند بکند متعین سجود بر ثوب است. فرق هم نمی‌کند از هر جنسی می‌‌خواهد ثوبش. اگر متمکن از سجود بر ثوب نباشد دیگه سجود بر هر چیزی صحیح خواهد بود و لو بر فرش.

نظر دوم نظر آقای سیستانی است. فرمودند اگر چیزی که سجود بر آن اختیارا صحیح است نداشت، بر هر چیزی می‌‌تواند سجده کند. سجود بر ثوب لازم نیست، سجود بر ظهر کف لازم نیست. شرطیت این‌که باید مسجد جبهه‌اش ما یصح السجود علیه باشد مشروط به حال اختیار است، ‌در حال اضطرار هیچ شرطی نداریم، ‌سجود عرفی باشد کافی است و لو بر فرش. بله ایشان فرمودند ما در مورد قیر احتیاط واجب کردیم که اگر ما یصح السجود علیه‌های دیگر را ندارد ولی قیر است احتیاط واجب این است که بر قیر سجده کند. این هم نظر آقای سیستانی که در تعلیقه عروه فرمودند.

ما برای بررسی این‌که نظر صحیح در مقام چیست، روایات را بررسی کنیم. در مقام روایاتی هست که آن‌ها را می‌‌خوانیم:

روایت اول: صحیحه منصور بن حازم عن غیر واحد من اصحابنا. و لو از نظر اصطلاح علم درایت این روایت مرسله است ولی چون می‌‌گوید عن غیر واحدنا که عرفا کمتر از سه نفر نیستند در این تعبیر‌ها، ما مطمئن هستیم مشایخ منصور بن حازم قطعا اینقدر ثقات در آن‌ها بود که اگر از سه نفر نقل کند لااقل یکی از این‌ها ثقه باشند، احتمال کذب هر سه نفر آنقدر ضعیف است که ملحق به عدم است. قال قلت لابی جعفر علیه السلام انا نکون بارض باردة یکون فیها الثلج أ فنسجد علیه؟ قال لا و لکن اجعل بینک و بینه شیئا قطنا أو کتانا. عرض می‌‌کند که ما در یک زمینی هستیم که سرد است و روی آن برف هست، روی برف سجده کنیم؟ حضرت فرمود نخیر و لکن بین خودتان و بین برف پنبه یا کتان قرار بدهید و بر آن سجده کنید.

مرحوم آقای خوئی راجع به این روایت فرمودند در این روایت فرض اضطرار نشده چون فرض شده زمین سرد است یعنی منطقه سردسیر است و در آن‌جا برف است اما این‌که تمام زمین را برف پوشانده است به جوری که هچ‌کجا پیدا نمی‌کنیم که بتوانیم سجده کنیم بر خود زمین؟ هم‌چون چیزی فرض نشده. حاصل سؤال این است که می‌‌خواهد ببیند می‌‌تواند بر برف سجده کند یا باید برود یک جای خاصی سجده کند که عرفا صدق کند سجده بر زمین، امام فرمود سجده بر برف جایز نیست، مجزی است که پنبه یا کتان بگذارد روی او سجده کند. این روایت از روایاتی است که دلالت می‌‌کند بر جواز سجود بر قطن و کتان اختیارا و ما قبلا گفتیم این روایت را و سایر روایات مجوزه سجود بر قطن و کتان را باید حمل بر تقیه کنیم. پس این روایت ربطی به بحث اضطرار ندارد.

روایت دوم روایتی است که شیخ در تهذیب نقل می‌‌کند به اسنادش از احمد بن محمد که ظاهرا احمد بن محمد بن عیسی است از احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی از مثنی الحناط که ثقه است از عیینیه بیاع القصب قال قلت لابی عبدالله علیه السلام ادخل المسجد فی یوم شدید الحر فاکره ان اصلی علی الحصی فابسط ثوبی فاسجد علیه قال نعم لیس به بأس. عیینه می‌‌گوید به امام صادق علیه السلام عرض کردم من وارد مسجد می‌‌شوم مسجد هم که سقف نداشت، آفتاب می‌‌تابید بر زمین مسجد و روزی بود که شدیدا گرم بود و لذا می‌‌گوید من خوشم نمی‌آمد یعنی سختم بود که سجده کنم بر این سنگ‌ریزه‌های روی کف مسجد که شدیدا سوزناک بود، فابسط ثوبی، پیراهنم را روی زمین می‌‌اندازم فاسجد علیه، بر آن سجده می‌‌کنم، حضرت فرمود نعم لیس به بأس. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 350.

مرحوم آقای خوئی ابتداء خواستند سند روایت را تصحیح کنند. فرمودند: مطمئنا این شخص که نامش در استبصار به لفظ عیینه ذکر شده، ‌در تهذیب به لفظ عتیبه ذکر شده که یک نفر هم هست و اختلاف از نساخ است، همانی است که نجاشی به عنوان عتبه از او یاد می‌‌کند. یعنی عتبه بیاع القصب می‌‌شود و نجاشی صریحا او را توثیق کرده. پس سند روایت صحیح است. و لکن از جهت دلالت، دلالت بر بحث ما نمی‌کند. چرا؟ برای این‌که ظاهرا مورد روایت مورد تقیه بوده و الا غالبا در مفروض سؤال می‌‌توانسته سائل برود یک جایی که مسقف است در آن‌جا سجده کند بر زمین یا برود خاکی چوبی از جایی پیدا کند بر او سجده کند، بر فرض اول وقت نمی‌تواند این کار را بکند اما نمازش را می‌‌توانسته تاخیر بیندازد تا آخر وقت، این کار را بکند و لو بعد از این‌که حرارت خورشید کم بشود و زمین آن گرمای شدیدش تمام بشود. پس ظاهر این روایت این است که این سائل وارد مساجد اهل سنت شده بوده و مقام، مقام تقیه بوده. اگر آن‌جا نماز نمی‌خواند یا می‌‌رفت دنبال خاک یا چوب می‌‌گشت برای این‌که سجده کند بر آن، خلاف تقیه بود و لذا سؤال کرد که بر ثوبم سجده کنم که مخالف تقیه هم نیست امام به او اجازه داد. در تقیه هم عدم مندوحه معتبر نیست. بله این می‌‌توانست نمازش را تاخیر بیندازد تا آخر، ‌بعدا می‌‌توانست بعدا در خانه نمازش را و لو اعاده کند اما در تقیه این حرف‌ها شرط نیست، ‌در مکان تقیه امکان رعایت وظیفه شرعیه نبود به جوری که منافات با تقیه نداشته باشد همآن‌جا می‌‌شود سجده کرد بر چیزی که سجده بر آن صحیح نیست نیازی نیست صبر کنیم برگردیم منزل، نمازمان در منزل بر چیزی بخوانیم که سجود بر آن صحیح است. تقیه فرق می‌‌کند با اضطرارهای دیگر، در اضطرارهای دیگر باید اضطرار تا آخر وقت باشد آن هم اضطرار نه فقط در این مکان، ‌حتی به این نحو باشد که در جاهای دیگر نتوانیم سجده کنیم بر ما یصح السجود علیه. و لذا این روایت مربوط به تقیه می‌‌شود و ربطی به بحث ما ندارد.

ان‌شاءالله بحث راجع به بقیه روایات و بررسی فرمایشات مرحوم آقای خوئی راجع به این دو روایت را به جلسه آینده موکول می‌‌کنیم و الحمد لله رب العالمین.

## ادامه مسأله 17

جلسه 106-458

**‌شنبه - 30/01/۹9**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

قبل از این‌که بحث راجع به مسأله 23 را دنبال کنیم دو مطلب از بحث‌های گذشته باقی مانده عرض کنم:

مطلب اول این است که صاحب عروه در مسأله 17 فرمود: یجوز السجود علی القبقاب و النخل المتخذ من الخشب.

آقای سیستانی احتیاط واجب کرد سجده بر قبقاب که یک کفشی بود که از چوب تهیه می‌‌شد و در حمام از آن استفاده می‌‌شد، ترک بشود و همین‌طور سجده بر نعلی که از چوب تهیه شده باشد.

ما قبلا به این احتیاط واجب ایشان اشکال کردیم و لکن به نظر می‌‌رسد که اشکال ایشان خالی از وجه نیست. چون ایشان فرمود این کفشی که از چوب تهیه شده بعد از این‌که فی نفسه نادر نیست شاذ نیست، صادق است بر او عنوان ما لبس. بله، بخاطر آن، چوب خام مصداق ما لبس نیست بر خلاف پنبه یا کتآن‌که بخاطر این‌که متعارف است از پنبه و کتان لباس تهیه می‌‌کنند پنبه و کتان مصداق ما لبس هستند،‌ای من شأنه ان یلبس هستند ولی چوب عرفا این‌گونه نیست ولی این نوع از چوب که کفش چوبی هست عرفا مصداق ما لبس است و لذا سجده بر آن جایز نیست.

## ادامه مسأله 22

مطلب دوم این است که در مسأله 22 صاحب عروه فرمود: سجده بر کاغذ مطلقا جایز است و لو از پنبه یا کتان یا ابریشم گرفته شده باشد.

آقای سیستانی تفصیل دادند فرمودند: سجده بر کاغذی که از ابریشم تهیه شده جایز نیست اما کاغذی که از اجزاء چوب و گیاه تهیه شده یا از پنبه و کتان تهیه شده جایز است.

ما به ایشان اشکال کردیم. عرض کردیم: این حدیثی که مفادش این است که سجده بر کاغذ جایز است یا به نظر شما به نحو قضیه حقیقیه است کل ما صدق علیه القرطاس یجوز السجود علیه پس چرا کاغذی که از ابریشم گرفته شده می‌‌فرمایید سجده بر آن جایز نیست. و اگر شما این حدیث را به نحو قضیه خارجیه می‌‌دانید که ناظر است به کاغذهای در زمان صدور حدیث، که قدرمتیقن از آن، کاغذی است که از گیاهان تهیه شده، پس سجده بر کاغذی که از پنبه یا کتان هم تهیه شده نباید جایز باشد.

اما با مراجعه به تقریر بحث ایشان ابهام ما برطرف شد. ایشان فرموده‌اند: با مراجعه به کتب لغت و تاریخ ما می‌‌فهمیم که کلمه قرطاس و کاغذ در ابتداء اطلاق می‌‌شده بر یک نوعی از گیاه که از مصر می‌‌آوردند نامش بردا بود که قرطاس طبیعی بود. در مرحله دوم قرطاس صناعی تولید شد، کاغذی که از اجزاء گیاهان تهیه می‌‌شد. همان‌طور که در تاریخ الاسلام السیاسی جلد 3 صفحه 325 نقل می‌‌کند صنعت کاغذسازی در عصر خلیفه دوم عباسی شایع شد. در مرحله سوم کاغذ و قرطاس بر هر ورقی که بر آن می‌‌نوشتند اطلاق شد و لو آن ورق از ابریشم تهیه شده باشد. روایتی که مفادش این بود که امام صادق علیه السلام سجده بر قرطاس می‌‌کرد اصلا قدرمتیقنش همان قرطاس طبیعی است چون طبق این نقل کتاب تاریخ اسلام سیاسی در زمان امام صادق علیه السلام غیر از کاغذ طبیعی که همان بردا بود که از مصر می‌‌آوردند کاغذ دیگری نبود. روایت علی بن مهزیار که از امام هادی علیه السلام سؤال شده راجع به قراطیس و کواغد مکتوب علیها، شامل کاغذهایی که تولید می‌‌شد و کاغذ صناعی بود که از اجزاء گیاهان تهیه می‌‌شد می‌‌شود. و اتفاقا تقابل بین قراطیس و کواغد قرینه بر این است که مراد از قراطیس همان بردا بود که کاغذ طبیعی بود و مراد از کواغد همان کاغذ صناعی بود که تولید می‌‌شد و از اجزاء چوب و گیاهان تهیه می‌‌شد. و لذا این روایات حتی نسبت به کاغذی که از پنبه یا کتان تهیه شده اطلاق ندارد.

و لکن در ادامه ایشان فرموده‌اند ما علی القاعدة که حساب می‌‌کنیم می‌‌بینیم این کاغذهایی که از پنبه یا کتان تهیه شده مصداق ما انبتته الارض هست و مصداق ما لبس نیست. اما این‌که مصداق ما انبتته الارض است چون این تعبیر به صیغه ماضی آمده. فرق می‌‌کند با عنوان نبات الارض. عنوان نبات الارض حتی بر آن کاغذهایی که از چوب تهیه می‌‌شد صادق نبود. و لکن دلیلی که می‌‌گوید جایز است سجود بر نبات الارض مفهوم مخالف ندارد که بگوید سجده بر آن جایز نیست. صحیحه هشام می‌‌گوید لایجوز السجود الا علی الارض او ما انبتته الارض الا ما اکل او لبس و این کاغذی که از پنبه تهیه شده مصداق ما انبتته الارض به صیغه ماضی است. کما این‌که کاغذی که از چوب تهیه شده مصداق ما انبتته الارض است نه مصداق نبات الارض. فقط می‌‌ماند این‌که ما بگوییم این کاغذی که پنبه یا کتان تهیه شده مصداق ما لبس است یا مصداق ما لبس نیست. انصافا این کاغذی که از پنبه تهیه شده مصداق ما لبس نیست چون ما لبس یعنی آنی که قابل لبس است، پنبه خام قابل لبس است به این شکل که از آن لباس تهیه کنیم، اما اگر ما از پنبه خام لباس تهیه نکردیم فرش تهیه کردیم یا کاغذ تهیه کردیم دیگر این مصداق ما لبس نیست، ‌فعلا قابل لبس نیست. و لذا علی القاعدة سجده بر کاغذی که از پنبه یا کتان تهیه شده جایز است. ولی کاغذی که از ابریشم تهیه شده مصداق ما انبتته الارض نیست و لذا سجده بر آن جایز نیست.

با این فرمایش آقای سیستانی دیگر وجهی به نظر نمی‌اید که ایشان اشکال کردند در سجود بر دستمال کاغذی به ملاک این‌که صدق قرطاس و کاغذ بر آن محل اشکال است. چون ایشان برای عنوان کاغذ خصوصیتی قائل نشد. اگر از پنبه یا کتان تهیه شده این دستمال کاغذی عرفا قرطاس و کاغذ هم بر آن صادق نباشد طبق بیان ایشان مصداق ما انبتته الارض هست و مصداق ما لبس نیست، ‌دلیل که می‌‌گوید جایز است سجود بر ما انبتته الارض اگر مصداق ما لبس نباشد شامل آن می‌‌شود.

این فرمایش آقای سیستانی به نظر ما ایراد دارد. ایرادش این است که در صحیحه فضل بن عبدالملک فرمود لاتسجد الا علی الارض او ما انبتته الارض الا القطن و الکتان. متفاهم عرفی از این صحیحه فضل این است که آنی که ماده‌اش قطن و کتان است به هر صورتی در بیاید سجده بر آن جایز نیست و لذا اطلاق این روایت می‌‌گیرد لباسی را که از قطن یا کتان تهیه کردند. پس صورت و شکل مهم نیست در این قطن و کتان، خام باشد به هیئت لباس دربیاید به هیئت فرش دربیاید به هیئت کاغذ دربیاید اطلاق این صحیحه نهی می‌‌کند از سجود بر آن.

علاوه بر این‌که بگویید بعید نیست عرفا ما لبس را به لحاظ همان ذات این کاغذ حساب می‌‌کنند، ‌به لحاظ ماده این کاغذ حساب می‌‌کنند. این ماده کاغذ که پنبه یا کتان است مصداق ما انبتته الارض است نه این هیئت و صورت. این ذات و ماده کاغذ که قطن و کتان است مصداق ما انبتته الارض است به لحاظ این ماده هم عرف می‌‌گوید مصداق ما لبس هم هست، قابلیت لبس دارد و لو بالفعل مانع ایجاد کردند که از آن بشود لباس تهیه کرد.

شبیه این‌که در ما أکل، چیزی که طعام است، بیایند یک مانعی ایجاد کنند، سمی به آن بزنند، بوی بدی در آن ایجاد کنند که هیچ‌کس رغبت در خوردن آن نکنند اما عرفا این مصداق ما أکل است و لو مانعی برای أکل آن ایجاد کردند. این پنبه‌ای که به صورت فرش در آمده یا به صورت کاغذ در آمده چون این پنبه‌ای که ماده این فرش یا کاغذ است مصداق ما انبتته الارض است به آن لحاظ مصداق لبس هم هست و لو بالفعل این صورت کاغذ بودن یا صورت فرش بودن مانع از لبس آن شده است. و لذا این فرمایش آقای سیستانی به نظر ما تمام نیست.

و ما اصل مدعای ایشان را که این روایات جواز سجود بر قرطاس اطلاق ندارد به نحو قضیه حقیقیه نیست بلکه به نحو قضیه خارجیه است و ناظر به کاغذهای متعارف در آن زمان بوده که قدرمتیقن از آن کاغذهایی است که از چوب و برگ درختان تهیه شده این مطلب را ما قبول داریم.

ضمنا روایت علی بن مهزیار که ایشان فرمود از امام هادی است این اشتباه شده. داوود بن فرقد که سؤال کرد از ابی الحسن علیه السلام مراد از ابی الحسنی که داوود بن فرقد از او سؤال می‌‌کند امام کاظم است چون او از اصحاب امام صادق و امام کاظم علیهما السلام بوده همان‌طور که در رجال شیخ و رجال نجاشی آمده.

## ادامه مسجد 23

در مسأله 23 بحث در این بود که اگر نمازگزار در تمام وقت عاجز بشود از سجده بر چیزی که سجده بر آن صحیح است چه بکند؟

صاحب عروه فرمود در درجه اول اگر می‌‌تواند بر لباسش که از پنبه یا کتان است سجده کند. آقای سیستانی فرمودند نخیر، اگر عاجز از سجود بر چیزی است که سجود بر آن صحیح است بر هر چه که شد مانعی ندارد سجده کند و لو بر فرش. اما مرحوم آقای خوئی فرمودند اگر عاجز بشود از سجده بر چیزی که سجده بر آن صحیح است ولی بتواند سجده بر ثوب بکند چه متخذ از قطن و کتان باشد چه متخذ از چیز دیگر باشد متعین است سجده بر ثوب بکند.

مرحوم آقای خوئی روایات را مطرح کرد. ما دو روایت را بررسی کردیم، ‌روایت اول روایت منصور بن حازم بود که گفت به امام باقر علیه السلام عرض کردم انا نکون بارض باردة یکون فیها الثلج أ فنسجد علیه قال لا و لکن اجعل بینک و بینه شیئا قطنا أو کتانا. بعد مرحوم آقای خوئی فرمود این روایت ربطی به مقام ندارد چون مورد روایت مورد اضطرار نیست. جایی رفت این شخص که در آن‌جا برف بود اما فرض نشد که هیچ جایی نبود که بشود بر آن سجده کرد و ما یصح السجود علیه آن‌جا وجود نداشت، هم‌چون چیزی در حدیث فرش نشده است. مفاد حدیث این است که ما رفتیم در زمینی که در آن‌جا برف است می‌‌توانیم روی برف سجده کنیم یا باید برویم یک جایی را پیدا کنیم که در آن‌جا برف نباشد و ما سجده کنیم بر زمین، امام فرمود سجده بر برف جایز نیست ولی می‌‌توانید بر پنبه یا کتان سجده کنید. که این روایت می‌‌شود از ادله جواز سجود بر قطن یا کتان اختیارا که باید حمل بر تقیه بشود.

آقای سیستانی هم این اشکال را پذیرفتند. و اضافه کردند ممکن است اصلا نکته در امر به این‌که یک چیزی قرار بدهد روی برف این باشد که اگر روی برف نماز می‌‌خواند چیزی بر آن قرار نمی‌داد استقرار و طمأنینه‌اش مختل می‌‌شد و لذا فرمود چیزی بینداز که استقرارت و طمأنینه‌ات خراب نشود.

اما به نظر می‌اید دلالت این روایت تمام باشد. در این روایت ظاهر این است که فرض شده که فقط برف است، بیابانی است که پر از برف است. این تعبیر که انا نکون بارض باردة یکون فیها الثلج حداقل اطلاقش می‌‌گیرد این فرض را که همه جا برف است، بیابانی است که همه‌اش برف است چگونه بتوانند روی زمین سجده کنند؟ و لذا سؤال کرد روی برف سجده کنیم حضرت فرمود نخیر و لکن یک چیزی که پنبه یا کتان باشد قرار بده روی آن سجده کن. و اتفاقا مفاد این روایت این است که آن چیزی که قرار می‌‌دهی روی برف می‌‌اندازی و بر او سجده می‌‌کنی لازم نیست ثوب باشد، ‌پنبه یا کتان باشد و لو ثوب بر آن صادق نباشد یک فرشی باشد از قطن یا کتان. این‌که ما بگوییم اجعل بینک و بینه شیئا قطنا او کتانا مثال است قطن و کتان نه تقیید شیء، ‌این خلاف ظاهر است، ‌ظاهر این است که تقیید شیء است.

و لذا همان‌طور که مرحوم آقای داماد در کتاب الصلاة جلد 3 صفحه 115 فرمودند ظاهر این جواب این است که در حال ضرورت اگر می‌‌تواند انسان سجده بکند بر چیزی که جنسش پنبه یا کتان است باید حتما بر آن سجده بکند.

روایت دوم روایت عیینه بیاع القصب بود که عرض می‌‌کند به امام صادق علیه السلام ادخل المسجد فی یوم شدید الحر فاکره ان اصلی علی الحصا، یکی روزی که شدیدا گرم است وارد مسجد می‌‌شود سخت است بر من که سجده بکنم بر سنگ‌ریزه‌هایی که شدیدا داغ شده و سوزنده شده آیا جایز است لباسم را پهن کنم و بر آن سجده کنم، ‌فابسط ثوبی فاسجد علیه قال نعم لیس به بأس.

مرحوم آقای خوئی راجع به سند این روایت بحث کردند که این عیینه است یا عتیبه است یا عتبه است. اختلاف نسخه‌ها را نقل کردند. به نظر ما شکی نیست که این عیینه است و این کتاب‌هایی که ما در دسترس‌مان هست چه تهذیب چه استبصار چه رجال نجاشی عیینه ضبط شده و عیینه توسط نجاشی توثیق شده‌، نجاشی می‌‌گوید عیینه بن میمون بیاع القصب ثقة عین. روایت سندا صحیح است.

اما به لحاظ دلالت مرحوم آقای خوئی نقل می‌‌کند که بعضی‌ها اشکال کردند به این روایت که ربطی به بحث ما ندارد چون مورد روایت عادتا اضطرار به ترک سجود بر چیزی که سجود بر آن صحیح است نبوده. می‌‌توانست این شخص سنگی بیاورد که زیر آفتاب نبوده بر آن سجده کند، چوبی پیدا کند بر آن سجده کند، یا نه، صبر کند بعد برود منزل یا تا هوا خنک‌تر بشود بعد نماز بخواند.

آقای خوئی فرمودند مورد روایت مورد تقیه است و در مورد تقیه صبر کردن تا آخر وقت یا از آن مکان به مکان دیگر رفتن شرط نیست. پس روایت مربوط می‌‌شود به مقام منتها به لحاظ تقیه. که فرمایش قابل قبولی است و لکن نمی‌شود از این روایت حکم اضطرار غیر تقیه را فهمید.

مهم در اشکال به این روایت این است این است که از این روایت تعین سجود بر ثوب فهمیده نمی‌شود. سائل گفت آیا جایز است من در این حال تقیه یا حال اضطرار لباسم را پهن کنم و بر آن سجده کنم حضرت فرمود بله جایز است اما دلالت بر تعین آن نمی‌کند. اگر می‌‌پرسید فرشی بیندازم و بر آن سجده کنم باز ممکن بود امام بفرمایند اشکال ندارد.

روایت سوم روایتی است که عبدالله بن صلت از قاسم بن فضیل نقل می‌‌کند. که سند این روایت صحیح است. قال قلت للرضا علیه السلام جعلت فداک الرجل یسجد علی کمّه من اذی الحر و البرد قال لابأس به. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 350.

اشکال به این روایت این است که سؤال کرده از جواز سجود بر آستینش در حال اضطرار و حضرت فرمود اشکال ندارد، دلالت بر تعین سجود بر آستینش که جزئی از ثوب او است نمی‌کند.

این روایت با دو سند دیگر نقل شده: یکیش از عباد بن سلیمان است از سعد بن سعد از محمد بن قاسم بن فضیل از احمد بن عمر حلبی که می‌‌گوید سألت ابالحسن علیه السلام از امام کاظم علیه السلام سؤال کردم عن الرجل یسجد علی کم قمیصه من اذی الحر و البرد أو علی رداءه اذا کان تحته مسح أو غیره مما لایسجد علیه فقال لابأس به. مسح فرشی بود که از پشم حیوانات تهیه می‌‌شد که بر آن سجده جایز نیست. سؤال می‌‌کند حلبی که در این حالی که روی سنگ‌ها نمی‌شود سجده کرد بخاطر شدت گرما یا سرما می‌‌شود انسان سجده کند بر آستینش یا بر ردائش؟ حضرت فرمود لابأس به.

سند دیگر این است که باز عباد بن سلیمان از سعد بن سعد از محمد بن قاسم بن فضیل نقل می‌‌کند که کتب رجل الی ابی الحسن علیه السلام هل یسجد الرجل علی الثوب یتقی به وجهه من الحر و البرد و من الشیء یطرح السجود علیه فقال نعم لابأس به.

مرحوم آقای بروجردی فرمودند این سه روایت یک روایت هستند یا از آن روایت اول که می‌‌گوید عن القاسم بن فضیل، محمد سقط شده، باید بگوید عن محمد بن القاسم بن فضیل یا این‌که از آن دو روایت بعدی باید محمد حذف بشود و این لفظ زیادی است.

ببینیم راجع به این فرمایش آقای بروجردی و دلالت این روایات مقتضای صناعات چیست، ان‌شاءالله در جلسه آینده بحث می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 107-459

**یک‌شنبه - 31/01/۹9**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به این بود که اگر کسی نتواند بر چیزی که سجده بر آن صحیح است سجده بکند، وظیفه‌اش چیست؟

عرض کردیم مقتضای قاعده سقوط شرطیت این هست که بر چیز خاصی سجده بکند چون دلیل اولی که گفت لایجوز السجود الا علی الارض أو ما انبتته الارض الا ما أکل أو لبس ساقط شد، چون محتمل نیست که بخاطر عجز از آن اصل تکلیف به نماز ساقط بشود با توجه به ادله‌ای که مستفاد از آن این است که نماز با عجز از این‌گونه واجبات ساقط نمی‌شود. کما این‌که محتمل نیست وظیفه این شخص سجود ایمائی بشود با توجه به این‌که سجود ایمائی سجود عرفا نیست و در صحیحه زراره آمده است که الصلاة ثلاثة اثلاث ثلث رکوع ثلث سجود ثلث طهور. پس باید سجده کند و لو بر چیزی که سجده بر آن صحیح نیست. اما مشهور گفته‌اند: اگر می‌‌تواند باید بر ثوب سجده کند، اگر نمی‌تواند، بر روی کف دستش سجده کند.

صاحب عروه فرموده است اگر می‌‌تواند بر ثوبی سجده کند که یا از قطن تهیه شده یا از کتان، ‌اگر نمی‌تواند یا سجده کند بر معادن یا بر روی کف دستش و احوط اختیار سجده بر معادن است. مرحوم آقای خوئی فرمودند: اگر می‌‌تواند سجده کند بر ثوب و لو ثوبی که از کتان یا قطن تهیه نشده واجب است سجده بکند بر ثوب، اگر نمی‌تواند مخیر است بر هر چیزی سجده کرد مانعی ندارد. آقای سیستانی هم فرمود: حتی سجده بر ثوب هم تعینی ندارد، اگر ما یصح السجود علیه نداشت بر هر چیزی سجده کند مجزی است.

منشأ‌ این اختلاف وجود روایاتی در مقام بود که برخی از آن‌ها را مطرح کردیم، رسیدیم به روایت قاسم بن الفضیل یا محمد بن القاسم بن الفضیل که با سه سند نقل شده:

سند اول که سند صحیح بود ابوطالب عبدالله بن صلت از قاسم بن فضیل نقل می‌‌کند که او گفت قلت للرضا علیه السلام جعلت فداک الرجل یسجد علی کمه من اذی الحر و البرد قال لابأس به.

سند دوم عباد بن سلیمان از سعد بن سعد از محمد بن قاسم بن فضیل از احمد بن عمر حلبی نقل می‌‌کند که سألت ابالحسن علیه السلام عن الرجل یسجد علی کم قمیصه من اذی الحر و البرد أو علی رداءه اذا کان تحته مسح أو غیره مما لایسجد علیه فقال لابأس به.

سند سوم همین سند یعنی عباد بن سلیمان از سعد بن سعد از محمد بن القاسم بن الفضیل نقل می‌‌کند که کتب رجل الی ابی الحسن علیه السلام هل یصلح للرجل یسجد علی الثوب یتقی به وجهه من الحر و البرد و من الشیء یکره السجود علیه؟ فقال نعم لابأس به. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 350 و 351.

همان طور که مرحوم آقای بروجردی فرمودند ظاهرا این سه نقل بازگشتش به سه روایت نیست؛ ایشان فرموده‌اند: بازگشتش به یک روایت است و یا محمد بن القاسم بن الفضیل در این دو سند اخیر اشتباه است و قاسم بن الفضیل بوده یا در سند اول سقط شده محمد و قاسم بن الفضیل ناقص است، ‌محمد بن القاسم بن الفضیل است.

البته مناسب بود ایشان بفرماید: چون قاسم بن فضیل از اصحاب امام صادق علیه السلام بوده و در سند اول حدیث از امام رضا علیه السلام نقل شده، پس مطمئنا سقط شده از سند، محمد. راوی محمد بن قاسم بن فضیل است. ضمنا بعید است که روایت اول با دو روایت بعدی یکی باشد چون در روایت اول می‌‌گوید قلت للرضا علیه السلام، خود محمد بن القاسم بن الفضیل می‌‌گوید به امام رضا عرض کردم، در سند دوم از احمد بن عمر نقل می‌‌کند که از ابالحسن سؤال کردم که ظاهر است در امام کاظم علیه السلام و در سند سوم هم محمد بن القاسم بن الفضیل می‌‌گوید کتب رجل الی ابی الحسن علیه السلام که بعید نیست همان احمد بن عمر باشد که در سند دوم گفت سألت در این سند سوم روشن کرده که سؤال به نحو نامه نوشتن بوده از امام کاظم علیه السلام.

بهرحال سند دوم و سوم مشتمل بر عباد بن سلیمان است که توثیق ندارد، فقط در رجال کامل الزیارات است که ما نظریه توثیق عام در رجال کامل الزیارات را قبول نکردیم. سند اول که هیچ ظهور در تعین سجود بر ثوب نداشت سؤال کرد از جواز سجود بر ثوب، ‌الرجل یسجد علی کمه من اذی الحر و البرد، حضرت هم فرمود مانعی ندارد، این چیزی بر خلاف قاعده اولیه از آن استفاده نمی‌شود که مقتضای قاعده اولیه جواز سجود بر هر چیزی بود در فرض عجز از سجود بر ما یصح السجود علیه.

آقای حکیم با این‌که طبق مبانی ایشان سند دوم و سوم قابل تصحیح نیست، ‌به سند دوم استشهاد کرده فرموده ببینید سائل در مرتکزش این بود که یک ثوبی است و یک چیزی که لایجوز السجود علیه در این حال که عاجز است از سجود بر زمین یا گیاه، معلوم می‌‌شود که در دوران امر بین ثوب و سجود بر چیز دیگر سجود بر ثوب مقدم است سجود بر غیر ثوب فی الجملة جایز نیست.

این به نظر ناتمام می‌اید برای این‌که شاید مسح یا آن چیزی که بر آن سجده نمی‌شود کوتاه بود زیر بدنش بود اگر سجده بر آن اختیارا جایز بود می‌‌گفتیم زیر پیشانیش بیندازد اما سجده بر آن اختیارا جایز نبود و کوتاه هم بود پیشانیش روی زمین قرار می‌‌گرفت که شدیدا گرم یا شدیدا سرد بود سوال کرد از جواز سجود بر آستین پیراهنش امام هم فرمود جایز است، تعین سجود بر آن استفاده نمی‌شود.

حدیث بعد که به آن استدلال شده بر این‌که عاجز از سجود بر ما یصح السجود علیه باید اگر می‌‌تواند بر ثوب سجده کند، حدیثی است که با سند‌های مختلف از ابوبصیر نقل شده در جلد 5 وسائل صفحه 351 نقل می‌‌کند از قاسم بن محمد که همان قاسم بن محمد جوهری است به قرینه روایت حسین بن سعید از او و روایت او از علی بن ابی حمزة بطائنی و قاسم بن محمد جوهری به نظر ما ثقه است چون مروی عنه صفوان و ابن ابی عمیر است. و لذا این‌که آقای سیستانی در بحث‌شان گفتند قاسم ضعیف است با مبانی ایشان سازگار نیست. عن القاسم بن محمد عن علی بن ابی حمزة عن ابی بصیر. علی بن ابی حمزة بطائنی کسی است که ابن فضال در حق او گفت کذاب متهم یا کذاب ملعون. و لکن ما عرض کردیم تعارض می‌‌کند این تضعیف ابن فضال با توثیق شیخ در عده که فرمود اصحاب به روایات واقفه که متحرز از کذب بودند عمل می‌‌کردند مثل علی بن ابی حمزة بطائنی. بعد از تعارض و تساقط می‌‌گفتیم چون مطمئنا علی بن ابی حمزة بطائنی قبل از وفات امام کاظم علیه السلام ظاهر العدالة‌بوده و یا مطمئن الوثاقة بوده چون قدحی در مورد او وارد نشده الا به لحاظ واقفی بودنش که بعدا حاصل شده، ما می‌‌توانیم استصحاب کنیم بقاء وثاقت او را تا آخر عمرش. و لذا به نظر ما این روایت موثقه است.

عن ابی بصیر عن ابی جعفر علیه السلام قال قلت له اکون فی السفر فتحضر الصلاة و اخاف الرمضاء‌ علی وجهی کیف اصنع؟ من در سفر هستم وقت نماز می‌‌رسد می‌‌ترسم گرمای شدید صورتم را اگر بخواهم سجده بر زمین بکنم بسوزاند کیف اصنع قال تسجد علی بعض ثوبک فقلت لیس علیّ‌ ثوب یمکننی ان اسجد علی طرفه و لا ذیله قال اسجد علی ظهر کفک فانها احد المساجد.

صدوق در علل از محمد بن علی ماجیلویه از محمد بن یحیی از محمد بن احمد از ابراهیم بن اسحاق از عبدالله بن حماد از ابی بصیر نقل می‌‌کند که بخاطر ابراهیم بن اسحاق احمر که توثیق ندارد این سند ضعیف است. می‌‌گوید قلت لابی عبدالله علیه السلام جعلت فداک الرجل یکون فی السفر فیقطع علیه الطریق فیبقی عریانا فی السراویل و لایجد ما یسجد علیه یخاف ان سجد علی الرمضاء احرقت وجهه قال یسجد علی وجهه فانها احد المساجد. در این سؤال فرض شد حتی پیراهنی ندارد این شخص که بر آن سجده کند، دزد پیراهن او را دزدیده است، ‌ییقی عریانا فی سراویله، فقط سروال دارد که ستر عورت بکند بر آن، حضرت فرمود سجده بکند بر روی کف دستش.

صدوق در من لایحضره الفقیه هم به سندش از ابی بصیر که در مشیخه ذکر کرده و مشتمل بر علی بن ابی حمزة بطائنی است، نقل می‌‌کند که ابی بصیر سؤال کرد از امام صادق علیه السلام راجع به مردمی که در گرمای شدید نماز می‌‌خواند، سأل اباعبدالله علیه السلام عن رجل یصلی فی حر شدید فیخاف علی جبهته من الارض قال یضع ثوبه تحت جبهته.

مرحوم آقای بروجردی در این‌جا هم فرمودند این سه نقل نقل به معنای یک روایت است.

ولی این بعید است چون در نقل اول ابو بصیر از امام باقر علیه السلام نقل کرده ولی در نقل دوم و سوم از امام صادق علیه السلام نقل کرده. ولی بهرحال به نظر ما سند اول و سند سوم صحیح است و قابل عمل است. و ظاهر این حدیث تعین سجود بر ثوب است در فرض امکان و اگر ثوب نبود، ظاهرش تعین سجود بر ظهر کف است.

اینی که آقای سیستانی فرمودند:‌ این حدیث ظهور ندارد در تعین سجود بر ثوب یا بر ظهر کف، در مقام افتاء، حضرت اسهل طرق را ذکر کردند برای کسی که اگر پیشانیش را روی زمین بگذارد پیشانیش می‌‌سوزد اسهل طرق این است که لباس در کنارش است، این شخص لباسش در نزدش است لباسش را پهن کند وبر آن سجده کند یا در آن سند دوم وقتی لباس ندارد کف دستش را بگذارد و روی آن سجده کند. شاید هم این حدیث در مقام توهم حظر امر می‌‌کند به سجود بر بعض ثوب چون عامه فتوی دادند که سجده بر محمول، ‌بر لباسی که انسان با خودش حمل می‌‌کند جایز نیست. انصافا این خلاف ظاهر است، امام امر فرمود به سجود بر بعض ثوب شاید چیز دیگری داشت مثل فرشی جلد حیوانی ولی در عین حال امام فرمود تسجد علی بعض ثوبک. بعد که گفت من ثوب ندارم که بتوانم بر آن سجده کنم، حضرت فرمود اسجد علی ظهر کفک فانها احد المساجد، این ظاهرش تعین است.

این‌که آقای سیستانی فرمودند تعلیل فانها احد المساجد غیر مستقیم است، مضطرب است، مانع از وثوق به روایت می‌‌شود، ‌چون یعنی چه که ظهر الکف یا کف احد المساجد هست، اگر مقصود این است که جایی است که انسان در حال اضطرار بر آن سجده می‌‌کند این‌که امر واضحی نبود که بخواهند به آن تعلیل بکنند. اگر مقصود این است که یکی از مساجد سبعه‌ای است که انسان واجب است در حال سجود بر روی زمین بگذارد این چه ربطی دارد به سجود بر آن.

این فرمایش هم قابل جواب است. روشن نیست که این تعلیل باشد؛‌ تقریب به ذهن است که کف یکی از مساجد سبعه است، تناسب دارد با این‌که حالا که متمکن نیستی بر سجود بر زمین و گیاه و بر ثوب، سجده کنی بر ظهر کفت، ‌کف هم غیر محترم نیست یکی از مساجد سبعه است. به صرف این‌که این تعلیل تعلیل به یک امر مرتکز در اذهان نیست که نمی‌شود از حکم مذکور در آن رفع ید کرد. بله، اگر ما حصول وثوق و اطمینان به صدور حدیث را شرط می‌‌دانیم در حجیت خبر که نظر ایشان است، ما وثوق به صدور این حدیث پیدا نمی‌کنیم یا به این خاطر که تعلیل تعلیل مضطربی است یا بخاطر این‌که اساسا علی بن ابی حمزة ‌بطائنی در سند است و لکن ما که عرض کردیم خبر ثقه حجت است و لو مفید وثوق و اطمینان به صدور نباشد. کسانی هم که علی بن ابی حمزة‌بطائنی را تضعیف می‌‌کنند مثل آقای حکیم در مستمسک یا‌ آقای داماد، این بیان را مطرح کردند که اصحاب عمل کردند به مضمون این حدیث، ‌فتوی دادند به این‌که بر ثوب سجده کند اگر نمی‌تواند بر ظهر الکف سجده کند. البته آقای سیستانی فرمودند قدماء متعرض این بحث نشدند، جبر ضعف سند به عمل مشهور قدماء این‌جا مصداق ندارد. که حالا این به نظر ما دیگر مهم نیست، ‌با توثیقی که و لو به مقتضای استصحاب، علی بن ابی حمزه بطائنی کردیم.

و لذا طبق مضمون حدیث ابی بصیر می‌‌توانیم فتوی بدهیم به این‌که حال که چیزی ندارد بر آن سجده کند باید بر ثوبش سجده کند و لکن اگر ثوبی نداشت که بر او سجده کند نوبت می‌‌رسد به سجده بر ظهر الکف، ‌اگر سجده بر ظهر الکف هم ممکن نبود دیگه آزاد است، ‌بر هر چیزی می‌‌خواهد سجده کند. سجده بر معادن که صاحب عروه مطرح کرده، موضوعیت ندارد. اگر معادن جزء زمین است که جزء ما یصح السجود علیه است، ‌اگر جزء زمین نیست مثل طلا و نقره دلیل نداریم بر انتقال وظیفه به آن. بله، در مورد قیر چون شبهه این بود که جمع دلالی بین روایات اقتضاء می‌‌کند جواز سجود بر قیر را‌، ما قبول می‌‌کنیم اگر قیر باشد احتیاط این است که سجده بر قیر بکند. برخی از روایات هم بود که سجود بر قیر را در سفینه تجویز کرد که آقای سیستانی فرمود چون موردش سفینه است و سفینه هم کفش با قیر پوشیده می‌‌شد ظاهر است در فرض ضرورت. که البته ما این را نمی‌فهمیم که صرف این‌که کف کشتی مطلی به قیر است همین کافی باشد برای این‌که کنایه باشد از ضرورت سجود بر قیر ولی جمع دلالی را قبول کردیم که یک روایت تجویز می‌‌کند سجود بر قیر را یک روایت نهی می‌‌کند از سجود بر قیر مقتضای جمع عرفی حمل بر کراهت است. و لذا اگر قیر داشته باشد احتیاط واجب این است که بر قیر سجده کند.

اما این بحث که آیا اگر ثوب متخذ از قطن و کتان باشد او مقدم است بر ثوبی که متخذ از قطن و کتان نیست این مبتنی بر این است که ما از آن روایتی که در جلسات قبل خواندیم که صحیحه منصور بن حازم بود که قلت لابی جعفر علیه السلام انا نکون بارض باردة ‌یکون فیها الثلج افنسجد علیه قال و لکن اجعل بینک و بینه قطنا أو کتانا. اگر ما از این صحیحه تعین سجود بر قطن و کتان را بفهمیم که همان‌طور که آقای داماد فهمید و ما گفتیم این مطلب بعید نیست، صلاحیت دارد مقید این روایاتی باشد که می‌‌گوید اسجد علی بعض ثوبک که اگر این ثوب متخذ از قطن یا کتان است مقدم است بر آن ثوبی که متخذ از قطن و کتان نباشد. پس ثوب در درجه اول متخذ از قطن و کتان اگر بود باید بر او سجده کنیم، اگر نداشتیم ثوب متخذ از قطن یا کتان، بر ثوبی که متخذ از پشم گوسفند یا مانند آن است نه از قطن و کتان بر او سجده می‌‌کنیم، ‌مطلق ثوب، ‌اگر مطلق ثوب هم نبود بر ظهر الکف سجده می‌‌کنیم. این مقتضای جمع بین این روایات هست.

از این مسأله بگذریم و وارد مسأله 24 بشویم که فرموده است یشترط ان یکون ما یسجد علیه مما یمکن تمکین الجبهة علیه. شرط است که جایی که در آن سجود می‌‌کند به نحوی نباشد که بدنش در آن‌جا مستقر نشود. و لذا در جایی که گلی است و بدن در آن مستقر نمی‌شود، سجده جایز نیست.

ان‌شاءالله این را در جلسه آینده دنبال می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

## مسأله 24: اشتراط استقرار پیشانی

جلسه 108-460

**دو‌شنبه - 01/02/۹9**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

مسأله 24: یشترط ان یکون ما یسجد علیه مما یمکن تمکین الجبهة علیه. صاحب عروه در مسأله 24 چند مطلب را بیان کرده است:

مطلب اول این است که فرمود شرط است در جایی که بر آن سجده می‌‌کنیم بشود پیشانی را بر آن قرار بدهیم. پس اگر زمینی است که گل شُلی در آن‌جا هست و ما صرفا می‌‌توانیم پیشانی‌مان را روی آن گل متصل کنیم و قرار بدهیم بدون این‌که اعتماد بکنیم و استناد بدهیم پیشانی‌مان را و تکیه بدهیم پیشانی‌مان را به آن‌جا، این صحیح نیست.

این مطلب بناء بر این نظر که مقوم سجود عرفا اعتماد علی الارض است، تکیه دادن به زمین است که نظر مرحوم آقای خوئی بود، ‌طبق این نظر این فرمایش مقتضای قاعده است. صرف اتصال پیشانی به این گل کافی در صدق سجود نیست. و لکن ما قبلا عرض کردیم که عرفا مقوم سجود اعتماد علی الارض و اتکاء بر زمین نیست. اگر کسی را با طنابی از سقف آویزان کنند، او خودش را بیاورد به سمت زمین و وصل کند به زمین با هیئت سجود، عرفا می‌‌گویند سجده کرده است.

بله، در مقام روایتی هست که صاحب وسائل در جلد 5 صفحه 143 از عبار ساباطی نقل می‌‌کند از امام صادق علیه السلام می‌‌گوید سألت عن حد الطین الذی لایسجد علیه ما هو؟ فقال اذا غرقت الجبهة‌ و لم تثبت علی الارض. اگر گل به حدی برسد که پیشانی در آن فرو برود و ثبات پیدا نکند، این‌جا دیگر سجود صحیح نیست بر این گل. و لذا بر اساس موثقه عمار ما می‌‌توانیم بگوییم که شرط است در چیزی که بر آن سجده می‌‌کنیم که امکان تمکین پیشانی بر آن باشد.

مطلب دوم که صاحب عروه به آن اشاره کرده این است که اگر کسی در سجده اول مهر مثلا به پیشانیش چسبید یا گل به پیشانیش چسبید، ‌باید قبل از سجده دوم این مهر را از پیشانیش بردارد بعد برود به سجده یا این گل را از پیشانیش پاک کند بعد برود به سجده.

مرحوم آقای بروجردی در جلد 2 عروه وثقی محشی صفحه 559 ایراد گرفتند به این مطلب. فرمودند: صدق سجود متوقف بر برداشتن این مهر از پیشانی نیست، مهر به پیشانی بچسبد بعد وقتی می‌‌رود به حالت سجده دوم عرف می‌‌گوید سجد علی الارض.

مرحوم آقای خوئی هم در مقام همین را فرموده. و لکن در بحث احکام سجود از این نظر برگشه، در موسوعه جلد 13 صفحه 175 فرموده است: سجود علی الارض صدق می‌‌کند و لو این مهر را از پیشانی برندارد و لکن از روایات استفاده کردیم که باید هنگام احداث سجود پیشانی به زمین برسد، مباشرت پیشانی با مهر مثلا باید هنگام سجود محقق باشد. در وسائل الشیعة جلد 6 صفحه 356 روایاتی را مطرح می‌‌کند. مثلا در صحیحه زراره است که اذا مس جبهته الارض یا در موثقه عمار هست که‌ای ذلک اصبت به الارض اجزأک. و اگر مهر را از پیشانی بر ندارد بعد از سجده اول که مهر به پیشانی چسبیده درست است که در سجده دوم صدق می‌‌کند احداث سجود بر زمین برای بار دوم ولی این احداث سجود فاقد شرط مباشرت جبهه و قرار گرفتن پیشانی روی زمین است، احداث نکرده قرار گرفتن پیشانی روی زمین را که آن مهر است.

بعد ایشان فرموده: می‌‌توانیم صحیحه حلبی را هم به عنوان شاهد ذکر کنیم. در صحیحه حلبی آمده است سألته أ‌ یمسح الرجل جبهته فی الصلاة اذا لسق بها تراب؟ فقال نعم. امام صادق علیه السلام در جواب این سؤال که‌ آیا اگر بعد از سجده خاک به پیشانی بچسبد این خاک را شخص نمازگزار مسح کند و زایل کند؟ حضرت فرمود نعم. این ظاهرش این است که این کار واجب است. و لذا آقای خوئی فرموده‌اند ما از این صحیحه حلبی هم استفاده می‌‌کنیم وجوب برداشتن آن مهر یا برطرف کردن خاک و گل را که از سجده اول به پیشانی چسبیده.

این فرمایش آقای خوئی فرمایش وجیهی است.

مطلب سوم این است که صاحب عروه فرموده: اگر مکانی نبود که نمازگزار در آن‌جا نماز را به نحوی بخواند که پیشانیش اعتماد بر زمین بکند، تکیه به زمین بزند، ‌فقط یک جایی بود که یک گل شلی در آن‌جا بود فقط می‌‌توانست پیشانیش را متصل کند به این گل، ‌این نماز به این نحو اشکالی ندارد.

مرحوم آقای خوئی فرموده به نظر ما این شخص باید نماز بخواند با سجود ایمائی چون سجود عرفا متقوم است به اعتماد علی الارض، صرف الصاق و اتصال به زمین کافی نیست در صدق سجود. وقتی سجود اختیاری ممکن نشد نوبت می‌‌رسد به سجود ایمائی. موثقه عمار هم از آن این مطلب استفاده می‌‌شود. چون در موثقه عمار شرط سجود بر طین را این قرار داد که پیشانی در آن ثبات پیدا کند. پس این سجود بر گل که پیشانی بر او ثبات پیدا نمی‌کند سجود معتبر نیست نوبت می‌‌رسد به سجود ایمائی با توجه به این‌که این شخص عاجز از سجود اختیاری خواهد بود.

این فرمایش آقای خوئی به نظر ما ایراد دارد. اما این‌که عرفا سجود متقوم به اعتماد علی الارض است این را ما اشکال کردیم عرض کردیم عرفا سجود صادق است و لو بدون اعتماد بر زمین همین که متصل است پیشانیش به زمین عرفا مواضع سبعه‌اش هم که روی زمین است سجود به این هیئت سجده بر او صادق است. و اما موثقه عمار شرط سجود اختیاری را بیان می‌‌کند، حالا اگر کسی عاجز شد از شرط سجود اختیاری سجود اختیاری که ساقط نمی‌شود. چون موضوع سجود ایمائی کسی است که از سجود اختیاری عرفی عاجز است، این شخص که از سجود اختیاری عرفی عاجز نیست. موثقه عمار اولا و بالذات می‌‌گوید واجب است در هنگام سجود که پیشانی ثبات در زمین پیدا کند اما حالا اگر عاجز از آن است، اکتفاء می‌‌کند به سجود اختیاری و لو بدون این‌که پیشانیش بر زمین ثبات پیدا کند یا وظیفه‌اش منتقل می‌‌شود به سجود ایمائی موثقه عمار نسبت به این ساکت است. و لذا مقتضای قاعده این است که سجود اختیاری کند بر این گل و لو اعتماد بر آن و تکیه بر آن نمی‌تواند داشته باشد. صرفا باید پیشانیش را متصل کند به این گل.

## مسأله 25: سجده در مکان کثیف

مسأله 25:‌ اذا کان فی الارض ذات الطین بحیث یتلطخ به بدنه و ثیابه فی حال الجلوس للسجود و التشهد جاز له الصلاة مومیا بالسجود و لایجب الجلوس للتشهد و لکن الاحوط مع عدم الحرج الجلوس لهما و ان تلطخ بدنه و ثیابه و مع الحرج ایضا اذا تحمله صحت صلاته. صاحب عروه در این مسأله فرموده است اگر شخص در زمینی بود که گل‌آلود است به جوری که اگر بخواهد نماز اختیاری بخواند بدنش و لباسش گل‌آلود می‌‌شود، جایز است که نماز بخواند، به جای سجود ایماء‌ بکند به سجود و تشهد و سلامش هم در حال قیام باشد و لکن احتیاط واجب این است که اگر به حرج نمی‌افتد همان نماز اختیاری را بخواند. ولی اگر به حرج هم بیافتد و نماز اختیاری بخواند با این‌که بر او واجب نیست تحمل حرج، نماز او صحیح خواهد بود.

اما راجع به این‌که جواز انتقال به نماز با ایماء‌ به سجود مختص به فرض حرج است یا مطلق است، مرحوم آقای حکیم فرموده مطلق است. چرا‌؟ برای این‌که اگر دلیل ما لاحرج بود می‌‌گفتیم این عدم وجوب نماز اختیاری در این مکان مختص به موارد حرج است و لکن دلیل ما موثقه عمار است که در وسائل جلد 5 صفحه 142 نقل می‌‌کند از امام صادق علیه السلام سألته عن الرجل یصیبه المطر و هو فی موضع لایقدر علی ان یسجد فیه من الطین و لایجد موضعا جافا قال یفتتح الصلاة فاذا رکع فلیرکع کما یرکع اذا صلی فاذا رفع رأسه من الرکوع فلیؤمأ بالسجود ایماءا و هو قائم یفعل ذلک حتی یفرغ من الصلاة و یتشهد و هو قائم و یسلم. مرحوم آقای حکیم فرموده است به قرینه و لایجد موضعا جافا ما می‌‌فهمیم که این شخص به حرج نمی‌افتاده است اگر نماز می‌‌خواند در آن مکان گل‌آلود. چرا؟ برای این‌که این تعبیر در موثقه عمار اگر بخواهد حمل بشود بر جایی که انسان حتی یک جایی خشک به اندازه این‌که پیشانیش را روی زمین بگذارد پیدا کند این فرض نادری است. و حمل این موثقه بر فرض نادر عرفی نیست. درست است که ظاهر از این تعبیر سائل که می‌‌گفت فی موضع لایقدر ان یسجد فیه من الطین عدم قدرت به معنای وقوع در حرج است اما به این قرینه خارجیه که حمل این روایت بر مواردی که انسان نمی‌تواند و به حرج می‌‌افتد که اگر بخواهد جایی پیدا کند که پیشانیش را بر یک جای خشک بگذارد این حمل بر فرد نادر است این قرینه می‌‌شود که بگوییم این روایت اختصاص به موارد حرج ندارد. همین که لباسش گل‌آلود می‌‌شود شارع تجویز کرده که نماز ایمائی بخواند.

این فرمایش آقای حکیم به نظر ما ناتمام است. وقتی که ظاهر قول سائل که می‌‌گفت و هو فی موضع لایقدر علی السجود فیه من الطین فرض عدم قدرت عرفیه و حرج است، چطور ما این موثقه را حمل کنیم بر اعم از حرج؟ شما می‌‌فرمایید حمل بر فرد نادر لازم می‌اید اگر حمل بر فرض حرج بکنیم. اولا حمل بر فرد نادر لازم بیاید، سؤال از فرض نادر که مستهجن نیست، حمل اطلاق و عموم بر فرد نادر مستهجن است. و الا سؤال‌هایی از فرض‌های نادر در روایات شده، ‌از خنثی سؤال شده فرض نادر هم هست، ‌این اشکالی ندارد.

ثانیا، ‌این‌که انسان در بیابان باشد و زمین بخاطر شدت باران گل‌آلود شده و انسان اگر بخواهد بر این زمین نماز بخواند بر او حرج است، ‌این‌که فرد نادر نیست. فقط پیشانی را در نظر می‌‌گیرید که ممکن است جایی پیدا کنیم که خشک باشد و پیشانی را بر او بگذاریم، کل بدن را حساب کنید. این‌که کل بدن را پیدا کنیم جای خشکی و روی آن نماز بخوانیم که کل بدن‌مان روی جای خشک باشد این خیلی از موارد که باران در بیابان می‌‌بارد پیدا نمی‌شود. خیلی از جاها خیس است هر کجا بخواهیم نماز بخوانیم بخشی از بدن‌مان روی در مکان گل‌آلود قرار می‌‌گیرد و این برای انسان حرجی خواهد بود‌، این فرض نادری نیست.

و لذا این حکم به جواز انتقال به نماز ایمائی مختص به فرض حرج است.

مطلب آخری که صاحب عروه فرموده است این است که در مورد حرج اگر این شخص در همان مکان گل‌آلود نماز اختیاری بخواند صاحب عروه فرموده نمازش صحیح است.

مرحوم آقای خوئی فرموده چرا نمازش صحیح باشد؟ لاحرج خطاب امر به صلات اختیاریه را تقیید زده به مکلفی که به حرج نمی‌افتد از نماز اختیاریه، ‌پس خطاب امر شامل این مکلف که به حرج می‌‌افتد اگر در این مکان نماز اختیاریه بخواند نمی‌شود و لذا این نماز محکوم به بطلان است.

اما به نظر می‌‌رسد که فرمایش صاحب عروه قابل توجیه است. یک توجیه توجیهی است که مرحوم آقای حکیم کرده که دلیل لاحرج الزامی بودن حکم را بر می‌‌دارد و اصل حکم و اصل امر رفع نمی‌شود. صل صلاة‌ اختیاریة مفادش اصل طلب است و حد الزامی طلب، ‌لاحرج حد الزامی طلب را بر می‌‌دارد اما اصل طلب که با استحباب هم سازگار است ثقل‌آور نیست که لاحرج امتنانا آن را رفع بکند. این وجهی است که مرحوم آقای حکیم ذکر کرده و آقای صدر هم پذیرفته.

وجه دوم وجهی است که مرحوم نائینی ذکر کرده آقای سیستانی هم آن را تایید کرده. که لسان لاحرج لسان رخصت است و ظاهر در این است که ملاک برای تکلیف است اما امتنانا شارع تکلیف نمی‌کند. مثل این‌که مولی به عبدش می‌‌گوید جئنی بماء رمان فان لم تقدر فجئنی بماء مطلق. عرفا اگر این عبد تحمل حرج بکند برود آب انار بیاورد مجزی خواهد بود.

این وجه به نظر ما ممکن است از آن جواب داده شود. گفته بشود: لاحرج، ما جعل علیکم فی الدین من حرج، می‌‌خواهد بگوید ما در دین رعایت کردیم که شما به حرج نیفتید اگر یک جا ملاک الزامی بود ما اگر به حرج می‌‌افتادید حکم الزامی جعل نمی‌کردیم اما همه مواردی که شما به حرج می‌‌افتید ملاک الزامی هست؟ این از لاحرج استفاده نمی‌شود. شاید وقتی مولی از امرش رفع ید کرد خود همین مانع از ملاک تام در عبادت باشد.

وجه سوم که به نظر ما وجه صحیح است این است که دلیل لاحرج وجوب تعیینی صلات اختیاریه حرجیه را برداشته اما به جایش وجوب تعیینی صلات ایمائیه گذاشته؟ این دلیل ندارد، شاید به جایش تخییر گذاشته بین صلات اختیاریه و بین صلات ایمائیه. می‌‌شود دوران امر بین تعیین و تخییر، نمی‌دانیم بر ما متعین است صلات ایمائیه یا مخیریم بین صلات اختیاریه حرجیه یا صلات ایمائیه. برائت از وجوب تعیینی صلات ایمائیه جاری می‌‌کنیم. موثقه عمار هم که ظهور در وجوب تعینی صلات ایمائیه نداشت. در مقام توهم وجوب صلات اختیاریه امام فرمود نماز ایمائی بخواند این ظهور در وجوب تعینی نماز ایمائی پیدا نمی‌کند.

و لذا بعید نیست که هر چند این شخص تحمل حرج بکند و نماز در آن مکان گل‌آلود بخواند نمازش صحیح باشد.

## مسأله 26: مراتب فضیلت مسجد جبهه

مسأله 26: السجود علی الارض افضل من النبات و القرطاس و لایبعد کون التراب افضل من الحجر و افضل من الجمیع التربة الحسینیة فانها تخرق الحجب السبع و تستنیر الی الارضین السبع.

این فتوای صاحب عروه مستفاد از روایاتی است که در وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 367 مطرح شده و کاملا فرمایش متینی است.

## مسأله 27: فقدان مهر در اثناء نماز

مسأله 27: اذا اشتغل بالصلاة و فی اثناءها فقد ما یصح السجود علیه قطعها فی سعة الوقت و فی الضیق یسجد علی ثوبه القطن أو الکتان أو المعادن أو ظهر الکف علی الترتیب. صاحب عروه فرموده اگر کسی شروع کرد به نماز در اثناء نمازش مهرش گم شد کسی مهرش را برداشت اگر در سعه وقت باشد نمازش را قطع کند برود مهر پیدا کند از نو نماز بخواند. اگر در ضیق وقت است داخل می‌‌شود در همان مسأله سابقه که صاحب عروه فرمود اگر پیراهنی از قطن یا کتان دارد بر همان سجده کند و اگر ندارد بر معادن سجده کند یا بر ظهر الکف، و احوط اختیار معادن است که ما قبلا بحث کردیم. عمده فرض سعه وقت است.

آقای سیستانی نظرشان در این‌جا با مشهور از جمله صاحب عروه فرق می‌‌کند. فرمودند: اگر کسی در اثناء نماز مهرش را مثلا از دست بدهد، ‌چیزی که سجده بر آن صحیح است از دست بدهد نمازش را ادامه می‌‌دهد و لو بر فرش و مانند آن. چرا؟ ایشان فرموده چون قاعده‌ای داریم که السنة لاتنقض الفریضة‌. از این قاعده استفاده کردیم آنچه که فریضه است یعنی در قرآن آمده است مثل نماز، اگر ما به سنن آن یعنی به شرائط واجبه آن‌که در قرآن نیامده است، خلل برسانیم از روی عذر، این موجب بطلان آن فریضه نمی‌شود. ما هم در این‌جا وقتی نماز را شروع کردیم در اخلال به سنن این نماز از جمله لزوم سجود بر زمین یا نبات زمین ما در اخلال به این شرط معذور هستیم و لذا قاعده السنة لاتنقض الفریضة شاملش می‌‌شود و این نماز صحیح است.

ما قبلا این فرمایش را در موارد مشابه نقل کردیم و اشکال کردیم. اولا السنة لاتنقض الفریضة در ذیل لاتعاد الصلاة آمده و به قرینه لاتعاد الصلاة همان‌طور که مرحوم آقای خوئی فرموده منصرف می‌‌شود به جایی که در هنگام عمل ما فکر می‌‌کردیم داریم به وظیفه‌مان عمل می‌‌کردیم بعد کشف خلل شده مقتضی اعاده نماز فراهم شده، شارع می‌اید می‌‌گوید نه چون اخلال به سنن نماز کردی نمازت را اعاده نکن. شامل نمی‌شود این تعبیر کسی را که در هنگام اخلال به شرط ملتفت است.

ثانیا: انصراف السنة لاتنقض الفریضة این است که ترک سنت عن عذر باشد. وقتی که صرف الوجود نماز بر ما واجب است ما نسبت به ترک نماز واجد شرائط در تمام وقت معذور نیستیم. ما در این نماز اول وقت توجه کردیم که مهر نداریم، ترک سجود بر مهر در این نماز اول وقت که به معنای عذر در ترک واجب نیست چون واجب که منحصر به این نماز نیست، واجب صرف الوجود نماز در تمام وقت است.

و لذا حق با صاحب عروه و مشهور است که اگر در اثناء نماز انسان ملتفت بشود که ما یصح السجود علیه ندارد و نمی‌تواند با آن حال نماز تهیه کند آن را نمازش را باید قعط کند و از نو بخواند.

این راجع به مسأله 27، اما مسأله 28 ان‌شاءالله در جلسه‌ آینده مورد بحث قرار خواهد گرفت.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 109-461

**سه‌شنبه - 02/02/۹9**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

در رابطه با مسأله 27 در مطلب باقی مانده عرض کنم:

مطلب اول این است که ما که مثل مشهور عرض کردیم اگر کسی در اثناء نماز در سعه وقت مهری که داشته از دست بدهد، ‌کسی آن مهر را بردارد و برود، ‌باید نمازش را قطع کند برود مهر تهیه کند از نو نماز بخواند. این منافات ندارد با مطلبی که از روایت ابی بصیر استفاده می‌‌شود که اگر در وقت فضیلت متمکن از سجود بر زمین یا گیاهانی که از زمین روییدند نباشد می‌‌تواند بر ثوبش سجده کند، ‌اگر ثوبش ممکن نبود بر آن سجده کند بر پشت کف دستش سجده کند.

علی بن ابی حمزة نقل کرد از ابی بصیر از امام باقر علیه السلام که عرض کردم به ایشان اکون فی السفر فتحضر الصلاة و اخاف الرمضاء علی وجهی کیف اصنع. نماز ظهر و عصر شده ابوبصیر می‌‌گوید من می‌‌بینم هوا شدیدا گرم است بخواهم پیشانیم را روی زمین بگذارم پیشانیم می‌‌سوزد چه بکنم؟ حضرت فرمود بر ثوبت سجده کن، تسجد علی بعض ثوبک. عرض کردم لیس علیّ ثوب یمکننی ان اسجد علی طرفه و لاذیله قال اسجد علی ظهر کفک. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 351.

کسانی که سند این روایت را قبول دارند و از ناحیه قاسم بن محمد جوهری یا علی بن ابی حمزة بطائنی این حدیث را تضعیف نمی‌کنند که ما هم بعید ندانستیم این مطلب را، مفاد این روایت این است که در وقت فضیلت نماز ظهر و عصر اگر ممکن نبود سجده بر زمین می‌‌تواند سجده کند بر ثوبش. چون اگر صبر می‌‌کرد تا گرمای شدید هوا کم می‌‌شد، قبل از غروب آفتاب می‌‌توانست نماز ظهر و عصرش را بخواند بر زمین، ‌گرمای شدید زمین هم که برطرف شده بود اما حضرت این را واجب ندانستند.

مطلب دوم این است که آقای سیستانی که فرمود اگر بعد از نماز مهرش را انسان از دست بدهد، ‌ما یصح السجودش را از دست بدهد با قاعده السنة لاتنقض الفریضة که در ذیل حدیث لاتعاد است می‌‌شود این نماز را تصحیح کرد. تفصیلی هم در فتاوای‌شان ندادند بین این‌که قبل از رکوع رکعت اول باشد یا بعد از آن. و لکن در تقریر بحث‌شان فرمودند ما بعد از رکوع رکعت اول قاعده السنة لاتنقض الفریضة را اجراء می‌‌کنیم چون اولین فریضه‌ای که در نماز است رکوع است، فریضه آن چیزی است که در قرآن آمده، در قرآن تکبیرة الاحرام نیامده، ‌حمد و سوره نیامده، رکوع آمده.

این مطلب ایشان غیر از این‌که با فتاوای ایشان نمی‌سازد مطلب قابل قبولی هم نیست. چون شما چرا فریضه را بر رکوع تطبیق می‌‌کنید؟ می‌‌فرمایید که تا رکوع نکرده باشد فریضه‌ای از او محقق نشده که بگوییم السنة لاتنقض الفریضة. خب فریضه را بر کل نماز تطبیق کنید. صلات صبح فریضه است، صلات ظهر فریضه است. اتفاقا در صدر این السنة لاتنقض الفریضة تعبیر بود لاتعاد الصلاة الا من خمس و ظاهرش این است که فریضه را بر صلات تطبیق کرده. خب ما اگر و لو هنوز داخل در رکوع نشدیم الله اکبر که گفتیم بفهمیم مهر نداریم یا مهرمان را کسی بردارد و برود، اگر واجب باشد که ما سجده بر مهر کنیم مطلقا و بخشیده نشود شرطیت سجود بر ما یصح السجود علیه این معنایش بطلان این صلات فریضه است چون این صلات فریضه قابل تصحیح نیست و این خلاف السنة لاتنقض الفریضة خواهد بود. البته ما این کبری را قائل نشدیم که در موارد اضطرار تطبیق می‌‌شود اما آقای سیستانی که تطبیق کردند فرق نمی‌کند قبل از رکوع باشد بعد از رکوع باشد.

## مسأله 28: سجده جاهل

مسأله 28: اذا سجد علی ما لایجوز باعتقاد انه مما یجوز فان کان بعد رفع الرأس مضی و لاشیء علیه و ان کان قبله جر جبهته ان امکن و الا قطع صلاته فی السعة. صاحب عروه فرموده اگر کسی سجده کند بر چیزی که سجده بر آن صحیح نیست ولی او معتقد بود که سجده بر این صحیح است فکر می‌‌کرد این چیزی که بر او سجد کرده است مصداق ما یصح السجود علیه است سر از سجود برداشت دید نخیر مصداق ما یصح السجود علیه نیست. مثلا مهری که روی آن چرک شده چرکی که از اجزاء خاک نیست. صاحب عروه فرموده چون بعد از سر برداشتن از سجده متوجه شده سجده‌اش صحیح است ولی اگر در اثناء سجده متوجه می‌‌شد اگر ممکن بود باید پیشانیش را می‌‌کشاند بر چیزی که سجود بر آن صحیح است ولی اگر امکان جر جبهه نبود تنها راه این بود که سر از سجده بر دارد سرش را دومرتبه بگذارد روی چیزی که سجده بر آن صحیح است نمازش باطل است اگر در سعه وقت باشد بله اگر در ضیق وقت باشد نمازش را به همین نحو تمام می‌‌کند.

در این بحث باید مبانی مسأله روش بشود:

یک وقت مبنای ما مبنایی است که به مشهور نسبت داده شده که اساسا وضع جبهه بر چیزی که سجود بر آن صحیح است شرط سجود نیست؛ واجب در حال سجود است، ‌یک واجبی است که ظرفش سجود است، ‌مثل ذکر سجود. طبق این مبنا ما اگر سر از سجده برداریم متوجه بشویم که این واجب را در ضمن سجود رعایت نکردیم محل این واجب دیگر گذشته، اگر شارع نبخشد تنها راه این است که نماز را اعاده کنیم، ‌این هم خلاف حدیث لاتعاد است. شبیه این‌که بعد از سر برداشتن از سجده یادمان بیاید ذکر سجده را نگفتیم که بلااشکال حدیث لاتعاد جاری می‌‌شود چون اگر ما بگوییم یک سجده دیگر می‌‌کنیم ذکر واجب را در او می‌‌گویم خب آن ذکر واجب در محل خودش آورده نشده این سجده زایده است در این سجده زایده که ذکر سجود واجب نیست.

اما این مبنا خلاف ظاهر ادله است. این‌که در صحیحه هشام فرموده لایجوز السجود الا علی الارض او ما انبتته الارض الا ما أکل أو لبس ظاهرش ارشاد به شرطیت در خود سجود است. یا صحیحه فضل بن عبدالملک لاتسجد الا علی الارض او ما انبتته الارض این ظاهرش این است که سجود ماموربه این سجود خاص است. وقتی پذیرفتیم که سجود شرعی ماموربه سجود علی ما یصح السجود علیه است، بعد از سربرداشتن از سجده اگر بفهمیم سجده بر چیزی کردیم که سجود بر آن صحیح نبوده پس ما سجود شرعی را امتثال نکردیم، ‌اتیان نکردیم. باید این‌جا برویم سراغ حدیث لاتعاد. در این مسأله آن وق اقوالی است:

یک قول قولی است که آقای خوئی در مقام اختیار کردند، فرمودند: اگر این شخص بفهمد سجده واحده را بر چیزی سجده کرده که لایصح السجود علیه این سجده را اعاده کند چون از اعاده آن مشکلی به وجود نمی‌اید، بطلان نماز پیش نمی‌اید. حدیث لاتعاد جایی مطرح می‌‌شود که اگر جاری نشود حدیث لاتعاد محکوم به بطلان است اما اگر سجده واحده‌ای که بجا آوردیم و بر ما یصح السجود علیه نبود باطل باشد، خب اعاده می‌‌کنیم سجده واحده را. فوقش این مسلتزم زیاده آن سجده قبلی است که بر ما یصح السجود علیه بود، او هم که زیاده عمدیه نبوده و زیاده غیر عمدیه سجده واحده معفو است طبق روایات خاصه‌ای که داریم: من نسی فزاد سجدة امام فرمود لاتعاد الصلاة من سجدة. ولی این آقا بفهمد که هر دو سجده‌اش بر ما لایصح السجود علیه بود، در این صورت ایشان فرموده است: یک وقت قبل از دخول در رکوع می‌‌فهمد یک وقت بعد از دخول در رکوع. اگر قبل از دخول در رکوع بفهمد، ایشان فرموده‌اند چون از تدارک یک سجده مشکلی به وجود نمی‌اید، بر می‌‌گردد یک سجده را تدارک می‌‌کند. ولی اگر بخواهد دو سجده را تدارک کند، ‌زیاده رکن پیش می‌اید چون مجموع دو سجده رکن است. اگر بخواهد دو سجده را اعاده کند می‌‌شود زیاده سجدتین در یک رکعت و این زیاده رکن است و مبطل نماز است. و لذا برای این‌که نماز باطل نشود حدیث لاتعاد می‌اید می‌‌گوید سجده اولت صحیح است نیاز به اعاده ندارد، ‌سجده دو را اعاده کند چون از اعاده او مشکلی پیش نمی‌اید، می‌‌شود سه تا سجده، یک سجده می‌‌شود زیادی آن هم زیادی سهویه است که او هم مبطل نماز نیست.

بله، اگر بعد از دخول رکوع ملتفت بشود، آن‌جا هر دو سجده‌اش صحیح است، چون دیگه محل تدارک هر دو سجده گذشته و حدیث لاتعاد اگر جاری نشود این نماز محکوم به بطلان می‌‌شود و لذا حدیث لاتعاد موضوع پیدا می‌‌کند و همین‌طور است اگر بعد از دخول در رکوع ملتفت بشود که یک سجده‌اش بر چیزی بوده که لایصح السجود علیه، دیگه محل تدارک او گذشته و حدیث لاتعاد می‌اید و نماز او را تصحیح می‌‌کند.

اما مرحوم آقای خوئی در موسوعه جلد 15 صفحه 141 از این نظر برگشته. فرموده: این نظر مبتنی بر این بوده که ما بگوییم حدیث لاتعاد اخلال به شرائط سجود را شامل می‌‌شود و نماز را تصحیح می‌‌کند با اخلال به شرائط سجود. اما به نظر ما این جور آمده که بگوییم نخیر، ظاهر حدیث لاتعاد الصلاة الا من خمس الوقت و القبلة و الطهور و الرکوع و السجود این است که مستثنی سجود شرعی است. کسی که اخلال به سجود شرعی در نماز، یعنی اخلال به سجود جامع شرائط در نماز بکند، مشمول حدیث لاتعاد نیست. و لذا ایشان فتوی داده اگر کسی هر دو سجده‌اش بر مکان نجس بوده، بعد از نماز بفهمد نمازش را باید اعاده کند چون اخلال به سجود شرعی کرده.

طبق این مبنا ایشان فرمودند: بنابراین اگر بعد از رکوع ملتفت بشود که هر دو سجده‌اش بر ما لایصح السجود علیه بوده نمازش محکوم به بطلان است. چون اخلال کرده به دو سجده شرعیه در یک رکعت. اگر بعد از رکوع بفهمد که یک سجده‌اش بر ما لایصح السجود علیه بوده او طبق روایاتی که می‌‌گوید لاتعاد الصلاة الا من سجدتین که در مورد نسیان سجده هم آمده این تعبیر بخاطر ترک سجده واحده شرعیه در یک رکعت، ‌نماز محکوم به بطلان نخواهد بود. اما اگر قبل از دخول در رکوع متوجه بشود، ببینیم این آقا یک سجده را بر چیزی که سجده بر آن صحیح نیست بجا آورده یا دو سجده را. اگر یک سجده را اینگونه بجا آورده، آن سجده را تدارک می‌‌کند و مشکلی ندارد. فوقش می‌‌شود زیاده سجده واحده که از روی نسیان و عذر بوده که آن سجده قبلی که بر ما لایصح السجود علیه بود آن می‌‌شود زیاده سهویه سجود. و اما اگر متوجه بشود که هر دو سجده‌اش بر ما لایصح السجود علیه بوده این نماز قابل تصحیح نیست باید نماز را قطع کند یک نماز دیگر بخواند. چرا؟‌ برای این‌که اگر بخواهد هر دو سجده را تدارک کند می‌‌شود چهار سجده. دو سجده آخری که واجد شرائط بوده آن دو سجده اولی که بر ما لایصح السجود علیه بوده دو سجده عرفی بوده و در مانیعت و مبطلیت دو سجده در یک رکعت فرق نمی‌کند آن دو سجده زایده واجد شرائط شرعیه سجود باشد یا واجد شرائط شرعی سجود نباشد. چون ایشان فرموده‌اند: ما از برخی از روایات استفاده کردیم که سجده قرائت آیه سجده در نماز زیاده مبطله در نماز است با این‌که سجده بعد از قرائت آیه سجده که مشروط به شرائط سجود صلاتی نیست. پس زیاده سجده عرفیه عمدا اگر باید یکیش هم مبطل است اگر سهوا باشد دو تایش در یک رکعت مبطل است.

بعضی‌ها ممکن است بگویند: ما یک راه حل وسطی را ارائه می‌‌دهیم یک سجده را اعاده کند، می‌‌شود با دو سجده دیگر سه سجده، زیاده یک سجده که بر ما لایصح السجود علیه بوده چون عمدی نبوده مبطل نیست. می‌‌ماند این‌که بگویید سجده ثانیه صحیحه را بر ما یصح السجود علیه بجا نیاوردی فقط یک سجده واحده کردی بر ما یصح السجود علیه، ترک یک سجده واحده از روی عذر که مبطل نماز نیست. پس یک سجده را تدارک می‌‌کند یک سجده را تدارک نمی‌کند.

مرحوم آقای خوئی فرموده این حرف‌ها درست نیست. در محل سجده شما می‌‌خواهید سجده ثانیه شرعیه را ترک کنی؟ از روی عمد؟ این‌که مشمول حدیث لاتعاد نیست. فقط بهانه شما این است که می‌‌گویی اگر من سجده ثانیه شرعیه را هم تدارک کنم زیاده دو سجده در یک رکعت لازم می‌اید چو می‌‌شود چهار سجده‌، این‌که کافی نیست برای این‌که شما مشمول حدیث لاتعاد بشوی شما در عمل، ‌در محل داری ترک می‌‌کنی ترک می‌‌کنی سجده ثانیه را شما که مشمول حدیث لاتعاد نیستی.

این محصل فرمایش مرحوم آقای خوئی است.

ما در حدیث لاتعاد گفتیم ظاهرا اخلال به شرائط شرعی سجود مشمول حدیث لاتعاد است. و لذا اگر این شخص بعد از رکوع بفهمد که دو سجده‌اش بر ما لایصح السجود علیه بوده نمازش محکوم به صحت است. اگر قبل از دخول در رکوع بفهمد که دو سجده‌اش بر ما لایصح السجود علیه بوده همان‌طور که آقای خوئی در همین بحث مورد ما قبلا می‌‌فرمودند نسبت به سجده اولی حدیث لاتعاد جاری می‌‌شود چون اگر حدیث لاتعاد نسبت به او جاری نشود نماز محکوم به بطلان می‌‌شود ولی سجده ثانیه را تدارک می‌‌کنیم و همین‌طور اگر بفهمد یک سجده‌اش بر ما لایصح السجود علیه بوده او را هم تدارک می‌‌کند.

آقای سیستانی در ایجا مطلبی دارند او را هم عرض کنیم بحث را تمام کنیم.

آقای سیستانی فرمودند ما السنة لاتنقض الفریضة را راجع به خود سجده پیاده می‌‌کنیم. این سجده فرض الله است در قرآن بیان شده، فرض الله یعنی آنی که تقدیر خداست و اندازه‌گیری خداست در قرآن، سجده در قرآن تقدیر و اندازه‌گیری شده. ما السنة لاتنقض الفریضة‌ را راجع به سجده بیان می‌‌کنیم. می‌‌گوییم شرط این‌که سجده بر ما یصح السجود علیه باشد این سنت است، ‌ذات سجده فریضه است، اخلال به این شرط سجده اگر از روی عذر بود مبطل سجده نیست، و لو بعد از سجده واحده، بالاتر، قبل از رفع رأس از سجده اگر ملتفت بشوید که این مهر ما لایصح السجود علیه بود، اطلاق دلیل می‌‌گوید سنت آنی که در غیر قرآن بیان شده، شرط فریضه است فقط در حال التفات و عمد، در حال عذر شرط نیست. شما هم در حال عذر در حال نسیان یا در حال اعتقاد به این‌که این چیز ما یصح السجود علیه است سجده را شروع کردید. و لو هنوز سرتان را بر نداشتید، اما بعد از این‌که ملتفت شدید می‌‌گویید تا حالا که شرط سجده نبوده که بر ما یصح السجود علیه باشد چون در آن حال من غافل بودم معذور بودم، بعد از این هم که ذکر واجب تمام شده حالا می‌‌خواهم سر بردارم.

انصافا این فرمایش تمام نیست:

اولا: ظاهر السنة لاتنقض الفریضة این است که تطبیق شده بر نماز و نتیجه‌گیری شده لاتعاد الصلاة، هر کجا از عدم جریان حدیث لاتعاد اعاده نماز لازم بیاید حدیث لاتعاد جاری می‌‌شود. بعد از رفع رأس از سجده واحده بگویند این سجده واحده بر ما لایصح السجود علیه بود سجده را اعاده کن این‌که موجب اعاده نماز نیست.

ثانیا: چرا قبل از رفع رأس تطبیق کردید این قاعده را بر سجده؟ مگر از شرطیت این‌که سجده بر ما یصح السجود علیه باشد در این حال که قبل از رفع رأس از سجده من ملتفت شدم، انتقاض سجده لازم می‌اید؟ السنة لاتنقض الفریضة در جایی است که اگر این حدیث نبود، فریضه منتقض می‌‌شد، ‌باطل می‌‌شد، این سجده واحده قبل از رفع رأس است، بکش به طرف آنی که یصح السجود علیه ، سجده ات صحیح می‌‌شود. از شرطیت این‌که وضع جبهه بر ما یصح السجود علیه باشد در این سجده قبل از رفع رأس که دیگه انتقاض سجده لازم نمی‌اید تا السنة‌ لاتنقض الفریضة را ما تطبیق کنیم. و لذا این فرمایش آقای سیستانی تمام نیست.

حالا یک بحثی در این‌جا است که کسی که قبل از رفع رأس متوجه بشود که پیشانیش بر چیزی است که سجده بر آن صحیح نیست، اگر می‌‌تواند بکشد پیشانیش را به چیزی که سجده بر آن صحیح است یا مثل خانمی که چادرش فاصله شده بین پیشانیش و مهرش، آن قسمت چادر را بکشد، این کافی است؟ که مشهور می‌‌گویند یا نه، ‌باید سرش را بردارد از مهر و دومرتبه سجده کند که نظر آقای خوئی است. این یک بحثی است که ان‌شاءالله در احکام سجود بحث می‌‌کنیم که آیا نظر مشهور درست است که در برخی از روایات آمده، ‌مثل این روایت صحیحه معاویة بن عمار اذا وضعت جبهتک علی نبکة یعنی مکان مرتفع، ‌فلاترفعها و لکن جرّها علی الارض. وسائل الشیعة جلد 6 صفحه 353.

مرحوم آقای خوئی فرمودند این روایت در مورد خاصی است مکان مرتفع، به آن ملتزم می‌‌شویم. علی القاعدة چون ظاهر دلیل اسجد علی ما یصح السجود علیه لزوم احداث سجود بر ما یصح السجود علیه است، ما پیشانی‌مان را بکشیم به جایی که سجود بر آن صحیح است این احداث سجود بر ما یصح السجود علیه نیست. این بحثی است که ان‌شاءالله در احکام سجود این را دنبال می‌‌کنیم.

بحث در این‌جا تمام شد. ان‌شاءالله بحث در احکام مسجد بعد از تعطیلات ماه رمضان خواهد بود. همه شما را به خدا می‌‌سپاریم.

اللهم کن لولیک الحجة بن الحسن صلوتک علیه و علی آباءه فی هذه الساعة و فی کل ساعة ولیا و حافظا و قائدا و ناصرا و دلیلا و عینا حتی تسکنه ارضک طوعا و تمتعه فیها طویلا و صلی الله علیه محمد و آله الطاهرین.

# مسجد

## جلسه 110-462

**‌شنبه - 10/03/۹9**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بعد از بحث از مکان مصلی و شرائط آن، صاحب عروه مسائلی را در رابطه با مکان‌هایی که نماز در آن مکروه هست، مثل حمام مطرح کرده و سپس مسائلی را در رابطه با مکان‌هایی که نماز در آن فضیلت دارد بیان کرده که اهم آن، نماز در مسجد است.

به مناسبت بحث از نماز در مسجد و فضیلت آن، برخی از احکام مسجد را هم بیان کرده. ما هم به علت اهمیت این بحث و ابتلاء به آن، برخی از این مسائل را بررسی می‌‌کنیم.

**مسأله 11: عدم اعتبار قصد قربت، اجراء صیغه و قبض در صحت وقف**

در مسأله 11 صاحب عروه فرموده است الاحوط اجراء صیغة الوقف بقصد القربة فی صیرورته مسجدا بان یقول وقفته قربة الی الله لکن الاقوی کفایة البناء بقصد کونه مسجدا مع صلاة شخص واحد فیه باذن البانی فیجری علیه حیئنذ حکم المسجدیة و ان لم تُجر الصیغة.

از این عبارت صاحب عروه سه مطلب ممکن است استفاده بشود:

مطلب اول لزوم قصد قربت هست در وقف مسجد. البته تلفظ به قصد قربت که قطعا لازم نیست. این‌که عبارت صاحب عروه موهم این است که احتیاط این است که واقف بگوید وقفته قربة الی الله، گفتن قربة الی الله که قطعا لازم نیست. اما این‌که واقف حقیقتا قصد قربت داشته باشد، این چیزی است که مشهور قائل به آن هستند. خود صاحب عروه در تکملة العروة الوثقی جلد 1 صفحه 186، فرموده است المشهور اشتراط القربة فی صحة الوقف، و لکن در ادامه فرموده است الاقوی وفاقا لجماعة عدم اشتراطه للاطلاقات و لصحته من الکافر و اطلاق الصدقة علیه انما هو باعتبار الافراد التی یقصد فیه القربة و لایلزم ان یکون جمیع افراده کذلک. فرموده است در تکملة العروة الوثقی: هر چند مشهور در صحت وقف قصد قربت را معتبر می‌‌دانند و لکن اقوی همان‌طور که جماعتی از فقهاء فرمودند قصد قربت در صحت وقف معتبر نیست بخاطر اطلاقات صحت وقف مثل صحیحه صفار: الوقوف تکون علی حسب ما یوقفها اهلها. و هم بخاطر این‌که وقف از کافر هم صحیح است با این‌که کافر قصد قربت از او متمشی نمی‌شود.

بعد برای دفع شبهه فرمودند ممکن است کسی بگوید در برخی از روایات عنوان صدقه بر وقف اطلاق شده و صدقه طبق برخی از نصوص مشروط به قصد قربت است: لاصدقة و لاعتق الا ما ارید به وجه الله. صاحب عروه فرموده‌اند: معلوم نیست که صدقه بر مطلق وقف اطلاق شده باشد. آن وقفی که به قصد قربت باشد، او صدقه است اما وقف بدون قصد قربت باطل است، این را ما از این مطلب نمی‌فهمیم.

پس طبق فرمایش صاحب عروه در کتاب تکملة العروة قصد قربت در وقف معتبر نیست. ممکن است کسی زمینی را وقف مسجد کند بخاطر دواعی دنیوی و یا حتی بخاطر ریا، ‌اما وقفش صحیح است. بر خلاف مشهور که این وقف را باطل می‌‌دانند.

مرحوم صاحب کفایه در کتابٌ‌ فی الوقف صفحه 4 نظر مشهور را تقویت کرده. فرموده: علامه حلی در کتاب‌های متعددش و همین‌طور شهید اول در دروس فرمودند قصد قربت در وقف معتبر است. بله از بعضی نقل شده ادعای اجماع بر این مطلب. بعد صاحب کفایه فرموده و هو قضیة اصالة الفساد بدونه. مقتضای استصحاب عدم ترتب اثر که از آن تعبیر می‌‌کنند به اصالة الفساد هم این است که وقف بدون قصد قربت نافذ نیست. خلافا لغیر واحد من المتأخرین و منهم صاحب الجواهر، غیر واحدی از متاخرین از جمله صاحب جواهر فرمودند در صحت وقف قصد قربت معتبر نیست بلکه ایشان فرموده است فقیه با کمترین تأمل قطع پیدا می‌‌کند به این مطلب.

در ادامه صاحب کفایه فرموده است: ممکن است کسی استدلال کند بر اشتراط قصد قربت در وقف به این روایت که فرموده است لاصدقة‌ و لاعتق الا ما ارید به وجه الله. و لکن جوابش این است که این مبتنی بر این است که هر وقفی صدقه باشد، صدقه هم که مشروط به قصد قربت است، اما ما دلیل نداریم که هر وقفی صدقه است.

در مقابل، آن‌هایی که می‌‌گویند قصد قربت معتبر نیست در صحت وقف، ممکن است به عموم اوفوا بالعقود و اطلاق الناس مسلطون علی اموالهم و یا الوقوف علی حسب ما یوقفها اهلها تمسک کنند و همین‌طور استدلال کنند به صحت وقف کافر و غیر شیعی با توجه به این‌که عبادت غیر شیعی باطل است. اگر وقف یک عمل عبادی بود، نباید وقف غیر شیعی صحیح باشد در حالی که مسلم صحیح است.

صاحب کفایه فرموده این استدلال‌ها را ما قبول نداریم. اما اوفوا بالعقود اول الکلام است که وقف عقد باشد تا به عموم اوفوا بالعقود بخواهیم تمسک کنیم بر صحت وقف مطلقا و لو بدون قصد قربت. و اما الناس مسلطون علی اموالهم در مقام این هست که هیچ‌ کسی محجور نیست از تصرف صحیح نه این‌که هر تصرفی از مالک صحیح است. این روایت در مقام بیان مشروعیت اسباب نقل و انتقال نیست؛ این روایت در مقام بیان این است که هیچ‌کس محجور نیست و نیاز به ولی ندارد کسی در نفوذ تصرفاتش. اما "الوقوف علی حسب ما یوقفها اهلها"، در مقام بیان این است که وقف به همان نحو و به همان خصوصیتی که هست، باید حفظ بشود و در مقام بیان این است که وقف به همان خصوصیتی که واقف وقف کرده، نافذ است. اما در مقام انشاء وقف چطور انشاء بکنیم وقف را؟ آیا قصد قربت معتبر است در هنگام انشاء وقف یا نیست؟ در مقام بیان این نیست. ظاهرا مقصود صاحب کفایه این است که الوقوف علی حسب ما یوقفها اهلها، یعنی وقف طبق همان جهت موقوفه باید با او عمل بشود، بر خلاف جهت موقوفه نمی‌شود عمل کرد، اما این‌که انشاء وقف شرائطی دارد یا ندارد، در مقام بیان آن نیست.

بعد صاحب کفایه فرموده است: اما این‌که گفته شده "وقف کافر صحیح است، چون کافر قصد قربت نمی‌تواند بکند این شاهد بر این می‌‌شود که در وقف قصد قربت معتبر نیست"، جوابش این است که کی می‌‌گوید کافر نمی‌تواند قصد قربت بکند؟ کافر هم می‌‌تواند قصد قربت کند طبق دین خودش. بله، از این می‌‌فهمیم در صحت وقف اسلام و ایمان شرط نیست اما قصد قربت از واقف شرط نیست این را از کجا بفهمیم؟ و لذا ایشان فرموده است مقتضای اصل که اجماع هم بر آن ادعاء شده است این است که قصد قربت در صحت وقف معتبر است.

راجع به این فرمایش صاحب کفایه که تقویت کرد نظر مشهور را در اعتبار قصد قربت در صحت وقف، بعدا صحبت خواهیم کرد.

اما آن‌چه که فعلا عرض می‌‌کنیم این است که بر خلاف آن‌چه که عبارت صاحب عروه موهم است که قصد قربت معتبر است در صحت وقف، ‌ایشان در کتاب تکملة‌ العروة ‌الوثقی صریحا فرموده است که قصد قربت در صحت وقف معتبر نیست. و این مطلبی است که بزرگان معاصرین مثل امام قدس سره، مرحوم آقای خوئی، ‌آقای سیستانی صریحا فرموده‌اند که در وقف قصد قربت معتبر نیست. امام قدس سره در کتاب تحریر الوسیلة جلد 2 صفحه 64 این‌طور فرموده‌اند: الاقوی عدم اعتبار قصد القربة حتی فی الوقف العام و ان کان الاحوط اعتباره مطلقا. مرحوم آقای خوئی هم در منهاج الصالحین جلد 2 صفحه 234 فرمودند الاظهر عدم اعتبار القربة فی صحة الوقف و لا سیما فی الوقف الخاص مثل الوقف علی الذریة.

مطلب دومی که این عبارت صاحب عروه در مسأله 11 موهم آن است و ممکن است این مطلب را بفهماند که در صحت وقف مسجد قبض معتبر است چون تعبیر کرد ایشان فرمود: الاقوی کفایة البناء بقصد کونه مسجدا مع صلاة شخص واحد فیه باذن البانی. اگر کسی یک جایی را بسازد به قصد این‌که مسجد باشد، ‌در صورتی وقفش صحیح است و وقفش کامل می‌‌شود که یک نفر در آن‌جا به اذن سازنده آن‌جا نماز بخواند.

این مطلب را هم صاحب عروه در تکملة العروة صفحه 186 مطرح کرده و در آن‌جا نظری که انتخاب کرده این است، ‌فرموده: ظاهر کلمات العلماء اشتراط القبض فی الوقف حتی علی الجهات العامة کالوقف علی المساجد و القناطر و نحوهما من المصالح العامة و کذا فی الوقف علی الفقراء أو العلماء أو الزوار أو نحوهم من الاصناف و لکن یمکن منع اعتباره فیها و کذا فی وقف المسجد و المدرسة و المقبرة لقصور الاخبار الدالة علی اعتباره عن شمول مثل المذکورات.

فرموده‌اند و لو مشهور قبض را معتبر دانستند در وقف مطلقا و ظاهر کلمات علماء این است که وقف بدون قبض صحیح نخواهد بود، ‌مثلا اگر جایی را وقف مسجد می‌‌کنند باید یک شخصی در آن‌جا نماز بخواند، و لکن اقوی این است که این معتبر نیست. البته ایشان در صدق قبض در مسأله 7 فرموده است لو وقف مسجدا أو مقبرة کفی فی قبضهما صلاة واحدة فی المسجد و دفن میت واحد فی المقبرة علی المشهور المدعی علیه الاجماع و الظاهر ان ذلک لصدق القبض علی فرض اعتباره فیهما کما هو ظاهرهم لکن لابد من کون الصلاة و الدفن باذن الواقف و بقصد کونه وقفا و الا لم یکف. پس طبق بیان صاحب عروه در تکمله در وقف مسجد قبض معتبر نیست. پس این‌که در عروه فرموده‌اند یک شخصی نماز بخواند در آن، این از باب احتیاط است برای مراعات نظر مشهور.

مرحوم آقای خوئی هم در وقف بر جهات عامه قبض را معتبر نمی‌دانند. و همین‌طور آقای سیستانی. و لذا طبق نظر این بزرگان همین که شخصی مکانی را بسازد به قصد این‌که مسجد باشد و مبرز عرفی هم باشد که این‌جا را می‌‌خواهد مسجد قرار بدهد آن مکان می‌‌شود مسجد و دیگر قابل تغییر نیست حتی اگر کسی تا به امروز در آن‌جا نماز نخوانده باشد.

البته بزرگان در این مسأله اختلاف دارند مثلا در وسیلة‌ النجاة مرحوم آسید ابوالحسن اصفهانی فرموده است و اما الوقف علی الجهات و المصالح المساجد و ما وقف علیها فان جعل الواقف له قیما و متولیا اعتبر قبضه أو قبض الحاکم. در مسأله 9 فرمودند لو وقف مسجدا أو مقبرة کفی فی قبضها صلاة واحدة فی المسجد و دفن میت واحد فی المقبرة.

امام هم در تحریر الوسیلة تعبیرشان این است، فرمودند یشترط فی صحة الوقف القبض و یعتبر فیه ان یکون باذن الواقف ففی الوقف الخاص یعتبر قبض الموقوف علیهم. اگر مکانی را وقف کند بر اولادش مثلا به این می‌‌گویند وقف خاص، در اینجا قبض موقوف‌علیهم شرط است. همان طبقه اول اولاد بلافصلش که موجودند در هنگام وقف، ‌قبض بکنند کافی است در صحت وقف. و اما الوقف علی الجهات العامة و المصالح کالمساجد و ما وقف علیها فان جعل الواقف له قیما و متولیا اعتبر قبضه أو قبض الحاکم.

ایشان هم قبض را در وقف بر مسجد معتبر دانستند البته فرمودند لو وقف مسجدا أو مقبرة کفی فی القبض صلاة واحدة فیه أو دفن میت واحد فیها باذن الواقف و بعنوان التسلیم و القبض. تحریر الوسیلة جلد 2 صفحه 65.

پس این‌که ظاهر صاحب عروه در این مسأله عروه این است که قبض معتبر است در صحت وقف مسجد و قبض به این است که یک شخصی در آن نماز بخواند ‌(اگر تا حالا هیچ‌کس نماز نخوانده در آن‌جا وقف مسجد تمام نیست، طبعا واقف می‌‌تواند تبدیل کند جهت وقف را، دیگر پشیمان بشود آن‌جا را مسجد قرار ندهد) این خلاف چیزی است که در تکملة العروة فرمودند و لو موافق با مشهور هست.

مطلب سوم هم این است که صاحب عروه در اینجا فرمودند وقف معاطاتی مسجد صحیح است. هر چند احتیاط مستحب این است که انشاء صیغه وقف بکنند.

راجع به این مطلب هم در تکملة العروة بحث کردند. تعبیر ایشان در تکملة العروة‌ جلد 1 صفحه 184 این است: ظاهر العلماء الاجماع علی اشتراط الصیغة فی الوقف و انه بدونها غیر صحیح. ظاهر علماء اجماع بر این است که وقف معاطاتی باطل است. بعد فرموده است:‌ الاقوی کفایة کل ما یدل علی المعنی المذکور و لو بضمیمة القرائن، تا این‌جا می‌‌رسد صاحب عروه می‌‌فرماید به نظر ما وقف معاطاتی صحیح است، ‌الاقوی ان الجمیع من باب الوقف المعاطاتی. تعبیر ایشان این است که حکی عن ابن ادریس و الشهید فی الذکری کفایة ذلک فی المسجد و لو لم یجر الصیغة لان معظم المساجد فی الاسلام علی هذه الصورة و هذا هو الاقوی. از ابن ادریس در سرائر و شهید اول در ذکری نقل شده که وقف معاطاتی در مسجد صحیح است و لو اجراء ‌صیغه نکند واقف چون عمده مساجد در اسلام به همین نحو وقف معاطاتی بوده. بعد صاحب عروه در تکملة‌ العروة فرموده و هذا هو الاقوی بل الاقوی ذلک فی غیر المسجد من بناء القناطر و الخانات للمسافرین و غرس الاشجار لانتفاع الناس بثمرها أو بالاستظلال بها و جعل الارض مقبرة و نحوها فان السیرة‌ علی عدم اجراء‌ صیغة الوقف فیها.

مرحوم آخوند در کتاب فی الوقف فرموده است المشهور اعتبار اللفظ فی الوقف و عدم اعتبار المعاطاة فیه و قد استفاض نقل الاجماع علیه و الاصل یقتضیه و لاناقل عنه. اصل هم اقتضاء می‌‌کند وقف معاطاتی نافذ نباشد استصحاب عدم ترتب اثر بر وقف معاطاتی جاری می‌‌شود که همان اصالة ‌الفساد است.

بعد ایشان فرموده است که برخی ادعای سیره کردند بر کفایت وقف معاطاتی در مثل بناء مسجد و امثال آن، و لکن سیره‌ای که کاشف از رأی معصوم علیه السلام باشد در اینجا احرازش ممنوع است. و السیرة علی نحو کانت کاشفة عن رأی المعصوم ممنوعة لاحتمال انها من غیر المبالین أو منهم و لکنها مقطوعة انها غیر متصلة بزمان الامام علیه السلام.

سیره بر وقف معاطاتی در مثل مسجد ثابت نیست چون احتمال می‌‌دهیم این سیره متشرعه و متدینین نباشد، ‌سیره غیر مبالی‌ها باشد. یا سیره متشرعه باشد ولی ناشی از فتوی برخی از فقهاء باشد و متصل به زمان معصوم نباشد.

تامل بفرمایید ان‌شاءالله ببینیم راجع به این سه مطلب که در عبارت عروه است:‌ یکی بحث اعتبار قصد قربت در وقف بر مساجد یا مطلق وقف. دوم: اعتبار قبض در صحت وقف مسجد و لو به این‌که شخصی در آن نماز بخواند یعنی طبق این نظر کسی در آن فعلا نماز نخوانده است واقف می‌‌تواند از وقفش بر گردد. و مطلب سوم هم کفایت وقف معاطاتی است که صاحب عروه به آن در این مسأله تصریح کرده.

ان‌شاءالله ادامه بحث راجع به این مطالب در جلسه آینده مطرح خواهد شد.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین.

جلسه 111-463

**یک‌شنبه - 11/03/۹9**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به این بود که آیا در وقف مسجد قصد قربت معتبر است؟ همان ‌گونه که به مشهور نسبت داده شده است نه در تنها در وقف مسجد بلکه در مطلق وقف. صاحب عروه در تکملة العروة فرمود: دلیلی بر اعتبار قصد قربت در صحت وقف نداریم.

و همین‌طور بحث در این بود که آیا وقف معاطاتی مسجد صحیح است یا صحیح نیست؟ صاحب عروه هم در تکملة العروة هم در مسأله 11 در بحث از مکان‌هایی که نماز در آن فضیلت دارد فرمود وقف معاطاتی مسجد صحیح است. این هم نظری بود بر خلاف مشهور.

و باز بحث شد که آیا در وقف مسجد قبض توسط مؤمنین و لو به این‌که یک فردی در آن مسجد نماز بخواند لازم است (که ظاهر مشهور این است) یا لازم نیست؟ همین که شخص مکانی را وقف مسجد بکند وقف صحیح و لازم است و لو هیچ‌کس در آن نماز نخواند.

به نظر ما اگر صحیحه صفار که فرموده است الوقوف تکون علی حسب ما یوقفها اهلها، دلالت کند بر نفوذ وقف و یک اطلاقی داشته باشد که اصل در وقف این است که صحیح و لازم است، ما با اطلاق صحیحه صفار می‌‌توانیم هم نفی کنیم لزوم قصد قربت را در وقف و هم وقف معاطاتی را تصحیح کنیم و هم بگوییم قبض معتبر نیست. اما اگر تشکیک کردیم در ظهور صحیحه صفار در امضاء وقوف و گفتیم شاید مفاد این صحیحه این باشد که تغییر وقف بعد از تحقق آن جایز نیست، مقتضای اصالة الفساد و استصحاب عدم ترتب اثر این است که ما در شک در شرائط وقف مثل شک در شرائط سایر عقود و ایقاعات احتیاط بکنیم. اصلی نداریم که شرطیت شرط مشکوک را نفی کند چون اگر شرط مشکوک مختل بشود استصحاب می‌‌گوید اثر بر این عقد یا ایقاع مترتب نیست.

به نظر ما ظهور الوقوف علی حسب ما یوقفها اهلها در امضاء وقف قابل اشکال نیست. اختصاص ندارد این روایت به بعد از فراغ از صحت وقف. شما ببینید محمد بن حسن صفار نوشته به امام حسن عسکری علیه السلام راجع به وقف، کتب الی ابی محمد الحسن بن علی علیهما السلام فی الوقف و ما روی فیه عن آباءه علیهم السلام فوقّع الوقوف تکون علی حسب ما یوقفها اهلها ان‌شاءالله. این حدیث هیچ مسبوق به سؤال نیست، ‌به نحو قضیه حقیقیه فرموده است وقف‌ها بر حسب آن‌چه که واقفین وقف می‌‌کنند خواهد بود. این ظاهرش این است که وقف‌ها نافذ هستند هر چیزی که عرفا وقف بر آن صادق باشد نافذ است. با این اطلاق هم احتمال قصد قربت را ما می‌‌توانیم نفی کنیم در صحت وقف، هم اعتبار صیغه را نفی کنیم و هم اعتبار قبض را.

بله، ممکن است برای نفی اعتبار قصد قربت در برخی از وقف‌ها به سیره تمسک کنیم. مثل وقف بر اولاد یا وقف بر امور عام المنفعة، پل‌سازی، خان‌هایی که بین راه‌ها برای مسافرین احداث می‌‌کردند که چه بسا قصد خدمت به مردم بود ولی قصد قربت که لله باشد نبود و ارتکاز عقلاء و متشرعه این وقف‌ها را صحیح می‌‌داند.

راجع به بحث وقف مسجد به نحو معاطات، مرحوم آسید ابوالحسن اصفهانی تفصیل دادند. امام هم در تحریر الوسیلة جلد 2 صفحه 43 این تفصیل ایشان را پذیرفتند. فرمودند یک وقت کسی بناء می‌‌کند یک مکانی را به قصد مسجد بودن، همین که بناء کرد به قصد مسجد بودن او مسجد است و لو اجراء صیغه وقف نکند. اما یک وقت منزلی دارد می‌‌خواهد آن را مسجد قرار بدهد، این‌جا در وقف معاطاتی این مکان برای مسجد اشکال است و احتیاط واجب این است که انشاء صیغه وقف بکند.

اما به نظر می‌‌رسد که فرق نکند. بالاخره یک مبرزی عملا اگر باشد که این آقا این منزل را وقف مسجد کرد و لو هیچ لفظی نگفت، اطلاق دلیل شامل آن می‌‌شود. اگر اطلاق نداشتیم در دلیل وقف که حتی بناء یک مکانی به قصد مسجد بودن هم مشکل می‌‌شد تا اجراء صیغه وقف نشود. ولی وقتی اطلاق داریم الوقوف علی حسب ما یوقفها اهلها در مورد کسی هم که منزل ساخته شده‌اش را می‌‌خواهد وقف مسجد بکند همین اطلاق محکّم است. اگر یک مبرز عرفی با فعلش از او صادر بشود که عرف بگوید او این مکان را مسجد قرار داد، همین کافی است.

بله، اگر دلیل ما بر کفایت وقف معاطاتی مسجد، سیره رایجه بین مسلمین بود که جایی را می‌‌ساختند به عنوان مسجد و مسجد می‌‌شد و لو اجراء صیغه وقف نکنند، قدرمتیقن از این سیره این است که بناء بکند یک مکانی را به قصد مسجدیت نه این‌که مکانی را سابقا ساخته است می‌‌خواهد مسجد قرار بدهد. اما ما دلیل‌مان اطلاق الوقوف تکون علی حسب ما یوقفها اهلها است و او اقتضاء می‌‌کند کفایت وقف معاطاتی مسجد را مطلقا. البته باید مبرز عرفی وقف از این شخص واقف صادر بشود. لفظ خصوصیت ندارد. چه جور تکلم خصوصیت ندارد، بنویسد و امضاء هم بکند کافی است، حال یک رفتاری می‌‌کند که ظهور عرفیش در این است که انشاء وقف مسجدیت می‌‌کند برای منزلش، این هم کافی خواهد بود.

این راجع به مسأله 11.

**مسأله 12: جواز تبعیض در متعلق وقف و موقوف‌علیهم**

در مسأله 12 صاحب عروه فرمود:‌ الظاهر انه یجوز ان یجعل الارض فقط مسجدا دون البناء و السطح و کذا یجوز ان یجعل السطح مسجدا أو یجعل بعض الغرفات او القباب او نحو ذلک خارجا فالحکم تابع لجعل الواقف و البانی فی التعمیم و التخصیص کما انه کذلک بالنسبة الی عموم المسلمین أو طائفة دون أخری علی الاقوی.

در این مسأله صاحب عروه دو مطلب را بیان می‌‌کند: یکی این‌که وقف یک مکانی برای مسجد به لحاظ آن مکان می‌‌تواند مطلق باشد. این زمین را وقف مسجد می‌‌کند بما له من البناء، هر بنایی در این زمین بناء‌ بشود جزء مسجد است، می‌‌تواند یک اتاقی را مسجد قرار بدهد. حتی اگر بخواهیم به لحاظ مجتمع‌های مسکونی امروز مطلب را بیان کنیم می‌‌شود یک طبقه را مسجد قرار بدهد. می‌‌تواند انسان استثناء هم بکند بخشی از مکان را بگوید این خارج از مسجد است.

ما به نظرمان الان کسانی که زمینی را وقف مسجد می‌‌کنند چون متعارف این است که داخل این مکان دست‌شویی برای نمازگزاران در مسجد احداث می‌‌کنند و دست‌شویی چون عرفا جزء مسجد نیست، ‌تنجیس مسجد جایز نیست، و لذا از اول وقف انصراف دارد به آن وقف متعارف امروز برای مسجد که بخشی از آن دست‌شویی بشود و خارج از مسجد باشد. و این هیچ مشکلی ایجاد نمی‌کند. بله‌، آن مسجد‌های قدیم که ظاهرش این است که کل زمین وقف مسجد است دیگر نمی‌شود در تجدید بناء داخل مسجد دست‌شویی احداث کنند چون مستلزم تنجیس مسجد است. این مطلب، مطلب صحیحی است و ما هیچ اشکالی به صاحب عروه نداریم.

مطلب دومی که صاحب عروه بیان کرده در اینجا این است که می‌‌شود در وقف مسجد برای برخی از مردم امتیاز قائل شد. ما بگوییم این مکان را وقف کردیم مسجد باشد برای یک طائفه‌ای از مسلمین حال یا به لحاظ ملیت‌شان یا به لحاظ دین‌شان. یک سنی وقف کند مسجدی را برای اهل سنت، ‌یک شیعه وقف کند مسجد را برای شیعه. یک ایرانی مثلا وقف کند مسجدی را برای خصوص ایرانی‌ها. صاحب عروه فرموده این هم اشکال ندارد.

در این‌جا بسیاری از بزرگان به صاحب عروه ایراد گرفتند. خلاصه این ایراد این است که یک وقت مسجد نمی‌خواهد وقف کند، مصلی می‌‌خواهد وقف کند، می‌‌تواند بگوید مصلی طائفه‌ای از مسلمین، ‌این مشکلی ندارد. اما این مسجد نیست؛ قوام وقف مسجد به انشاء عنوان مسجدیت است. مسجد وقفش وقف تحریری است یعنی ملک هیچ‌کس نیست، از ملک همه‌ کس رها می‌‌شود، و ان المساجد لله، ‌مسجد مال خداست، چیزی که مسجد بشود اختصاص به طائفه‌ای از مسلمین دون طائفه اخری نخواهد داشت.

و لذا می‌‌بینیم مرحوم آقای بروجردی در تعلیقه عروه راجع به این فرمایش صاحب عروه که فرمود: "کما انه کذلک بالنسبة الی عموم المسلمین أو طائفة دون أخری علی الاقوی (جایز است وقف مسجد برای طائفه‌ای از مسلمین دو طائفة أخری علی الاقوی)"، فرموده است: لایخلو من اشکال.

امام قدس سره هم فرمودند فی صیرورة ما جعله لطائفة من المسلمین دون أخری مسجدا یترتب علیه الاحکام المعهود من حرمة التنجیس و صحة الاعتکاف فیه اشکال نعم لااشکال فی صحة الوقف کذلک و صیرورته مختصا بمن اختص من الطوائف لمطلق العبادة او لعبادة خاصة.

مرحوم آقای خوئی هم فرمودند فیه منع نعم یجوز جعل مکان معبدا لطائفة خاصة لکنه لایجری علیه احکام المسجد. مرحوم آقای خوئی در توضیح فرمودند: وقف مسجد با بقیه وقف‌ها فرق می‌‌کند. وقف المسجد عبارة عن تحریر الارض لله و ازالة ‌الملکیة من اصلها فاذا اوقفها فقد حررها و ازال علاقة الملکیة و ارجعها الی مالکها الاصلی و جعلها بیتا من بیوت الله و اصبح هو اجنبیا عنها فیکف یسوغ له التخصیص بطائفة دون أخری مع ان الجمیع بالنسبة الیه سبحانه علی حد سواء و کلهم خلقه و عبیده فالتخصیص المزبور من غیر مخصص ظاهر فانه صادر من غیر اهله و فی غیر محله. موسوعه مرحوم آقای خوئی جلد 13 صفحه 213.

این فرمایش به نظر فرمایش متینی می‌آید. در ارتکاز متشرعه مسجد مال خداست و تحریر می‌‌شود از ملکیت افراد و این‌که مسجد این محله و مسجد اهل این شهر و مسجد اهل این مذهب و این‌ها با مسجد بودن در ارتکاز متشرعه سازگار نیست. و لذا نمی‌شود بگوییم چه اشکالی دارد الوقوف علی حسب ما یوقفها اهلها، این هم یک نوع مسجد است، ‌مسجد برای خصوص اهل این محل، برای خصوص طلاب، برای خصوص دانشجویان، این هم یک نوع وقف است و الوقوف علی حسب ما یوقفها اهلها. نخیر، ارتکاز متشرعه این است که مسجد مکانی است که همه در آن می‌‌توانند عبادت بکنند؛ اختصاص به طائفه‌ای دون طائفه أخری ندارد. و لذا انصافا این فرمایش صاحب عروه مشکل است. برای این‌که ممنوع است، نمی‌شود مسجد را مختص به طائفه‌ای مسلمین دون طائفة اخری کرد.

بله، بگویند مصلی طلاب، ‌مصلی دانشجویان، مصلی اهل این محل اشکال ندارد اما این دیگه مسجد نیست. ممکن است مکانی را که وقف مصلی می‌‌کنند، بقول مطلق مسجد باشد، ما اصرار نداریم بگوییم در وقف مسجد عنوان مسجدیت دخیل است، حالا اگر بگویند این مکان را وقف کردیم مصلی باشد، همان‌طور که آقای زنجانی هم فرمودند بعید نیست بگوییم این می‌‌شود مسجد، ما چیزی به نام مصلی در مقابل مسجد نداریم، مسجد همان مصلی است ولی مصلی مطلق مسجد است نه مصلی طائفه خاصه. مصلی طائفه خاصه مسجد نیست احکام مسجد را هم ندارد مثل حرمت تنجیس یا وجوب تطهیر و جواز اعتکاف و مانند آن.

**مسأله 13: تعمیر مسجد**

مسأله 13: یستحب تعمیر المسجد اذا اشرف علی الخراب و اذا لم ینفع یجوز تخریبه و تجدید بناءه بل الاقوی جواز تخریبه مع استحکامه لارادة توسیعه من جهة حاجة الناس.

صاحب عروه فرموده اگر مسجدی مشرف به خرابی باشد می‌‌شود تجدید بناء بکنند در آن. یا مشرف بر خراب نیست اما با وضع موجودش مؤمنین از آن منتفع نمی‌شود، باز می‌‌شود آن را تخریب کرد و بناء جدیدی در آن ساخت. تا اینجا مشکلی نیست. چون مسجد برای عبادت است، اگر نشود بطور متعارف در آن عبادت کرد طبعا جایز است هدم آن مسجد و بناء جدید در آن برای این‌که به غایت و هدف در مسجد برسند.

اما فرض دیگر این است که نه، الان هم مسجد قابل انتفاع است، ‌مستحکم است، فقط می‌‌خواهند توسعه بدهند در او کما یا کیفا برای بهره‌مندی بیشتر مردم، صاحب عروه فرموده این هم جایز است. بل الاقوی جواز تخریبه مع استحکامه لارادة توسیعه من جهة الناس.

مرحوم آقای خوئی فرمودند بله این مطلب درست است به دو بیان:

بیان اول: ایشان می‌‌فرماید مسجد ملک کسی نیست که ما برای هدم آن و بناء جدید در آن نیاز داشته باشیم از مالک او اذن بگیریم. مسجد مال خداست. پس مانعی نیست ما مسجد را بناء جدیدی در او بسازیم، تخریب کنیم احداث بناء جدیدی بکنیم که مطابق با مصلحت است.

بیان دوم ایشان این است که ما نص خاص داریم. صحیحه عبدالله بن سنان‌ که در وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 206 نقل می‌‌کند عن ابی‌عبدالله سمعته یقول ان رسول الله صلی الله علیه و آله بنی مسجده بالسمیط ثم ان المسلمین کثروا فقالوا یا رسول الله لو امرت بالمسجد فزید فیه فقال نعم فزید فیه و بناه بالسعیدة. طبق این روایت صحیحه حضرت مسجد را بناء قبلیش را تغییر دادند و توسعه دادند بخاطر مصلحت مسلمین.

این فرمایش مرحوم آقای خوئی قدس سره اولا اختصاص دارد به خصوص مسجد. حالا اگر حسینیه مصلحت این بود که تخریب بشود احداث بناء جدید در آن شود، ‌آیا جایز نیست؟ این بیان آقای خوئی شامل حسینیه و مانند آن نمی‌شود. یک پلی است وقف کردند برای مردم مصلحت این است که این پل را خراب کنند احداث یک پل جدید محکم‌تر بکنند، آیا این جایز نیست؟ ظاهر این است که جواز تخریب وقف و احداث بناء جدید بر اساس مصلحت‌‌سنجی متولی اختصاص به مسجد نداشته باشد. اما این دو دلیلی که آقای خوئی فرمود شامل آن نمی‌شود.

از طرف دیگر این استدلال مرحوم آقای خوئی که مسجد ملک هیچ‌کس نیست پس تصرف در آن نیاز به استیذان از احدی ندارد، بالاخره این مسجد اگر ملک اعتباری خداست، باید شما اثبات کنید خدا اذن داده در این نوع تصرف. اگر می‌‌گویید ملک اعتباری خدا هم نیست، اصلا تحریر مطلق است، باز تصرف در وقف طبق صحیحه صفار باید در جهت وقف باشد، ‌الوقوف علی حسب ما یوقففها اهلها، تخریب مسجد که جزء جهت موقوفه مسجد نیست.

و اما صحیحه عبدالله بن سنان، روشن نیست که حضرت آن مسجد قبلی را تخریب کردند. توسعه دادن همیشه به معنای بناء قبلی نیست. چون بناء قبلی نبود، ‌یک دیواری بود کشیده بودند، سقف هم ابتداء نداشت. وانگهی آن‌چه که پیغمبر کردند دلیل می‌‌شود بر همه جایز باشد بکنند؟ بر پیغمبر جایز بود این کار بخاطر کثرت مسلمین، شاید اصلا یک ضرورت عرفیه هم بود، دلیل نمی‌شود که هر مسجدی را هر متولی مصلحت دید خراب کند و تجدید بناء بکند، خصوصیات فعل پیامبر را که ما نمی‌دانیم. کثرت عدد مسلمین منشأ ضرورت شاید شده بود در توسعه مسجد و لو مستلزم تخریب بخشی از آن بوده.

و لذا این استدلال‌های مرحوم آقای خوئی ایراد دارد. تامل بفرمایید تا جلسه بعد.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 112-464

**دو‌شنبه - 12/03/۹9**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به این بود که آیا جایز هست مسجد را تخریب کنند و تجدید بناء کنند با این‌که هیچ ضرورتی بر آن نیست (صرفا مصلحت در تجدید بناء است) یا توسعه است؟

صاحب عروه فرمود: الاقوی جواز تخریبه مع استحکامه لارادة توسیعه من جهة حاجة الناس.

مرحوم آقای خوئی دو استدلال کرد بر این مطلب: یکی این بود که مسجد ملک هیچ شخصی نیست، وقف مسجد وقف تحریری است، از ملکیت افراد آزاد می‌‌شود و داخل در ملک هیچ‌کس نمی‌شود. و لذا تصرف در آن نیاز به استیذان از شخصی ندارد. اتفاقا مرحوم آقای خوئی به همین نکته که وقف مسجد وقف تحریری است، ‌استدلال می‌‌کند که اگر کسی بدون مصلحت هم مسجد را تخریب کند ضامن نیست چون اتلاف مال کسی را نکرده. دلیل دوم ایشان صحیحه عبدالله بن سنان بود که پیامبر صلی الله علیه و آله مسجد النبی را توسعه داد.

ما عرض کردیم استدلال اول ایشان اشکالش این است که ممکن است بگوییم هدم وقف نه بخاطر تصرف در مال غیر است بلکه بخاطر این‌ است که مخالف عموم الوقوف علی حسب ما یوقفها اهلها هست، اشکال دارد. این اتلاف داخل در تصرف در وقف بر اساس جهت وقف نیست، وقف نشده بود این مکان‌ که آن را تخریب کنند. علاوه بر این‌که عرض کردیم بعید است که ایشان این حکم جواز هدم وقف و تجدید بناء آن را مختص بدانند به مسجد. حال اگر یک حسینیه‌ای مصلحت این بود که تجدید بناء بشود، توسعه پیدا کند، در حسینیه که ایشان صریحا می‌‌گویند وقف تحریری نیست، بلکه ملک جهت حسینیه است که عزاداری ابی‌عبدالله علیه السلام باشد.

دلیل دوم ایشان هم تمام نیست چون حکایت فعل پیامبر صلی الله علیه و آله اطلاق ندارد. شاید پیامبر احساس ضرورت کردند چون مسلمین زیاد شده بودند و ضرورت در توسعه مسجد بود. وانگهی روشن نیست که پیامبر هدم کرد بناء قبلی را و بناء جدیدی ساخت، ‌شاید در کنار همان بناء‌ قبلی بناء جدید را توسعه داد. چون مسجد النبی جز یک دیوار کوتاهی در اطراف نبود. اگر هم پیامبر بخشی از این دیوار را تخریب کردند، این ممکن است ناشی از ضرورت بود نه این‌که هر شخصی بتواند طبق مصلحت مسجد را تخریب کند حال یا برای این‌که بناء جدید با کیفیت بهتر بسازد یا توسعه بدهد در مسجد.

به نظر ما وجه جواز تجدید بناء چه در مسجد چه در سایر موقوفات این است که این تصرفی بر خلاف جهت وقف نیست. اگر این وقف متولی دارد، ‌متولی این کار را می‌‌کند، اگر متولی ندارد مثل این‌که می‌‌گویند خود مسجد متولی‌بردار نیست، مؤمنین می‌‌توانند این کار را بکنند، دلیلی بر منع این‌ها از تصرف ما نداریم چون این تصرف تصرفی بر خلاف جهت وقف که بخواهند مثلا مسجد را تبدیل بکنند به ورزشگاه که نیست، ظهوری ندارد الوقوف علی حسب ما یوقفها اهلها در منع از هدم بناء وقف و تجدید آن به نحوی که عرفا مانع از آن در جهت موقوفه نیست. و بعید نیست که بگوییم مقداری از این جواز تجدید بناء بر اساس سیره متشرعه هم ثابت است. و لذا ما بعید نمی‌دانیم جواز تجدید بناء را اگر مصلحت بداند متولی وقف یا کسانی که متصدی امور مسجد هستند مصلحت بدانند که تجدید بناء جدیدی بکنند یا بخاطر این‌که کیفیت بناء قبلی دیگر مناسب نیست یا برای توسعه در این مسجد و مانند آن.

مسأله دیگر این هست که صاحب عروه فرموده است: یحرم زخرفته‌ أی تزیینه بالذهب بل الاحوط ترک نقشه بالصور. حرام است تزیین مسجد با طلا بلکه احتیاط واجب این است که با صور گوناگون مسجد را تزیین نکنند.

اما راجع به مطلب اول که ایشان فرمود یحرم تزیینه بالذهب، گفته شده که این مطابق با فتوی مشهور است. همان‌طور که ظاهر جواهر این است. البته گفته می‌‌شود که شهرت معتدبهی هم در مسأله نیست و لذا در دروس نسبت داده تحریم تزیین مسجد را به ذهب، به قیل. حالا بر فرض مشهور هم باشد حرمت تزیین مسجد به ذهب، ما دلیلی بر این قول پیدا نکردیم.

اگر دلیلش این استکه این اسراف است، جواب این است که اسراف مصرف کردن مال است در چیزی که زاید بر مصرف عقلائی است. اگر یک مصرفی بکنیم که مصرف عقلائی است و مازاد بر مصرف عقلائی نیست این‌که اسراف نخواهد بود. اگر این کار مصداق تعظیم شعائر باشد این عرفا اسراف نخواهد بود. مثل تزیین مشاهد مشرفه به ذهب.

ممکن است کسی بگوید دلیل بر حرمت تزیین مسجد با ذهب، این است که این بدعت است چون در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله این معهود نبوده و لذا می‌‌شود بدعت و هر بدعتی حرام است. کل بدعة ضلالة.

مرحوم آقای خوئی در جواب از این وجه فرموده‌اند: بدعت قوامش به این است که ما اسناد بدهیم به شارع چیزی که در شرع نیست. اما اگر ما کاری را بکنیم اسناد ندهیم به شارع که او از ما خواسته است این کار را این‌که بدعت نیست. و الا اگر هر چیز جدید الاحداثی بدعت باشد این‌که اختصاص ندارد به تزیین مساجد به ذهب. مساجد را تزیین کنیم با نام‌های گوناگون، ‌این هم در زمان پیامبر نبوده، پس این بدعت است؟ کسی این را قائل است؟ و لذا ایشان فرمودند مقتضای صناعت این است که تزیین مسجد به ذهب اشکال ندارد.

به نظر ما این جواب مرحوم آقای خوئی قانع کننده نیست. بله، اگر ما یک کاری بکنیم صبغه دینی نداشته باشد، این بدعت نیست. آن زمان سوار بر فیل نمی‌شدند بعدها سوار بر فیل می‌‌شدند، سوار بر ماشین نمی‌شدند الان سوار بر ماشین می‌‌شوند، اما هیچ‌کس به عنوان یک امر دینی به این نگاه نمی‌کند. اما در شؤون دینی اگر ما یک کاری بکنیم که صبغه دینی دارد و لو ما بگوییم ما قصدمان این نیست که این را به خدا نسبت بدهیم با این بیان آقای خوئی واضح نمی‌شود که این کار بدعت نیست. در چراغانی کردن مساجد کسی به او صبغه دینی نمی‌دهد. اما اگر یک کاری بکنیم که صبغه دینی پیدا کند، این فرق می‌‌کند. و لذا برخی از علماء معتقدند که در صدق بدعت قصد این‌که ما اسناد بدهیم به شارع چیزی را که او بیان نکرده لازم نیست. ما یک کاری بکنیم که مربوط به شؤون دینی است مثل این‌که خانقاه بسازید، در آن حلقه ذکر تشکیل بدهیم، کسی که نمی‌گوید خدا صریحا گفته خانقاه بسازید، ‌حلقه ذکر تشکیل بدهید، ‌ولی این روشی است که به عنوان یک روش دینی مطرح می‌‌شود و این در شرع نبوده، این می‌‌شود بدعت. این یک شبهه‌ای است که برخی از علماء‌ به آن ملتزمند.

البته ما در مورد تزیین مسجد به ذهب ممکن است بگوییم کسی این را به عنوان یک ‌شأن دینی انجام نمی‌دهد. چطور دیوارهای مسجد را سنگ می‌‌کنند، کسی این را به عنوان ‌شأن دینی انجام نمی‌دهد، تزیین به طلا هم همین است. اما در سایر کارهایی که جنبه دینی پیدا می‌‌کند، این بحث را ما باید دنبال کنیم که آیا واقع لازم است که شخص قصد اسناد به شارع بکند تا بشود بدعت یا اگر قصد اسناد به شارع هم نکند ولی عرف انتزاع بکند که این را دارد جزء شؤون دینی قرار می‌‌دهد این هم می‌‌شود بدعت. این بحث، ‌بحث مهمی است، ‌باید در جاری خودش مطرح بشود.

اما راجع به مطلب دوم صاحب عروه که فرمود بل الاحوط ترک نقشه بالصور. احتیاط واجب این است که با تصویرها مسجد را منقوش نکنیم. باید ببینیم مراد ایشان تصویر موجودات زنده است؟ یا تصویر موجودات دیگر مثل درخت، گل و مانند آن است. اگر مقصود‌شان تصویر سایر اشیاء غیر موجودات زنده باشد دلیلی بر حرمت آن نداریم. بله، یک روایتی هست که کافی نقل می‌‌کند به سندی که مشتمل است بر جمعی از مجاهیل از عمرو بن جُمَیع می‌‌گوید سألت اباعبدالله علیه السلام عن الصلاة فی المساجد المصورة‌ امام فرمود اکره ذلک و لکن لایضرهم ذلک الیوم و لو قد قام العدل لرأیتم کیف یصنع فی ذلک. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 215.

این روایت ظاهرش این است که حضرت من خوشم نمی‌آید که مساجد را مصور بکنند. این منشأ احتیاط نمی‌شود چون کراهت ظهور در حرمت ندارد. مخصوصا که بعدش هم فرمود و لکن لایضرکم ذلک الیوم، این قرینه است بر این‌که این کراهت به معنای حرمت نیست.

پس هم این روایت ضعف سند دارد و هم ضعف دلالت.

در مقابلش هم روایتی است که در قرب الاسناد از علی بن جعفر نقل می‌‌کند که از امام کاظم علیه السلام سؤال کردند، سألته عن المسجد ینقش فی قبلته بجص أو اصباغ قال لابأس. مسجد را منقوش می‌‌کنند حالا با گچ یا با رنگ به یک نقش‌هایی، فرمود اشکال ندارد. البته این هم سندش ضعیف است مشتمل بر عبدالله بن الحسن است که به نظر ما وثاقتش ثابت نیست. ولی بهرحال این روایت در مقابل روایت قبلی است. پس دلیلی بر تحریم نقش مساجد به مطلق صور ما نداریم.

اما در خصوص صور موجودات زنده، این مشمول یک بحث کلی می‌‌شود که آیا تصویر موجودات زنده و لو در غیر مسجد، جایز است یا جایز نیست؟

مشهور می‌‌گویند اگر به شکل مجسمه باشد، جایز نیست. اگر به شکل مجسمه نباشد، برآمدگی مختصر باشد یا اصلا رنگ باشد، اشکال ندارد. مرحوم آقای خوئی مبنای‌شان این است که نه، ‌اطلاق ادله می‌‌گوید حتی نقاشی موجودات زنده حرام است. ما در بحث خودش عرض کردیم این فرمایش آقای خوئی تمام نیست و از روایات بیش از حرمت تمثال استفاده نمی‌شود. تمثال آنی است که عرفا نمونه موجود زنده است، تمثال ذوات ارواح. عکس تمثال نیست، تمامثیل یعنی نمونه‌ها، تماثیل ذوات ارواح ظاهرش آن‌هایی هستند که نمونه ذوات ارواح هستند، دارای ابعاد هستند این عرفا نمونه او است نه صرفا عکس او. عکس‌‌برداری و نقاشی مصداق تمثال نیست و لااقل من الشک، برائت از حرمتش جاری می‌‌کنیم.

بحث دیگر که در این‌جا مطرح می‌‌شود، این است که صاحب عروه فرموده است: یکی از احکام مسجد این است که لایجوز بیعه و لا بیع آلاته و ان صار خربا و لم یبق آثار مسجدیته و لاادخاله فی الملک و لا فی الطریق و لایخرج عن المسجدیة ابدا و یبقی الاحکام من حرمة تنجسیه و وجوب احترامه و تصرف آلاته فی تعمیره و ان لم یکن معمر تصرف فی مسجد آخر و ان لم یکن الانتفاع بها اصلا یجوز بیعها و صرف القیمة فی تعمیره او تعمیر مسجد آخر. یکی از احکام مسجد این است که بیع مسجد یا بیع وسایلی که در مسجد بکار رفته جایز نیست و لو مسجد مخروبه بشود.

در این‌که مادامی که این مسجد باقی است عرفا، نمی‌شود آن را فروخت و اجزاء آن را هم نمی‌شود فروخت شکی نیست. اما اگر مسجدی را تخریب کنند، حتما باید اجزاء آن را در احداث بناء جدید بکار ببرند، ‌اگر می‌‌شود، این‌که ظاهر عبارت عروه است که فرمود و تصرف آلاته فی تعمیره، این به نظر ما واضح نیست. بله، این‌که نمی‌شود این‌ها را فروخت درست است، مسجدی را تخریب کردند تا بناء جدیدی بسازند، ‌درب‌های قدیمی دارد، تیرآهن‌های کهنه‌ای دارد این را بخواهند بفروشند وجهی ندارد. چون این‌ها مسجد است و مسجد وقفش تحریری است و کسی ولایت بر بیع آن ندارد. اما این‌که حتما باید در ملک مجدد، در این مسجد استفاده بشود، این نکته‌اش این است که باید حتی المقدور آنی که وقف می‌‌شود در جهت وقف استفاده بشود. این درب وقف شده که جزء این مسجد باشد، اگر می‌‌شود این درب را جزء مسجد قرار داد وجهی ندارد که ببریم به یک مسجد دیگری در روستا مثلا بدهیم. بله اگر عرفا نمی‌شود از این درب قدیمی در این مسجد استفاده کرد، حق فروش ندارند ولی می‌‌توانند به یک مسجد دیگری بدهند.

مطلب سومی که صاحب عروه در این‌جا بحث می‌‌کند این است که فرموده است: یحرم تنجیسه، تنجیس مسجد حرام است و اذا تنجس یجب ازالتها فورا. و اگر مسجد نجس باشد ازاله نجاست فورا واجب است.

این بحث را در کتاب الطهارة مفصل بحث کردند و لکن ما اجمالا متعرض این بحث می‌‌شویم:

ادعاء شده که حرمت تنجیس مسجد مورد تسالم اصحاب است. مرحوم شیخ طوسی هم در خلاف می‌‌گوید لاخلاف فی انه یجب ان یجنب المساجد من النجاسات. ابن ادریس در سرائر می‌‌گوید لاخلاف فی ذلک بین الامة کافة. اما به لحاظ ادله رواییه باید بحث بشود ببینیم دلیل روایی بر حرمت تنجس مسجد و یا وجوب تطهیر آن چیست.

یکی از ادله روایتی است که علی بن جعفر از امام کاظم علیه السلام نقل می‌‌کند، سألته عن الدابة تبول فتیصیب بها بولها المسجد أو حائطه أ یصلی فیها قبل ان یغسل. قال علیه السلام اذا جفّ فلابأس.

به این روایت استدلال شده بر این‌که از این روایت فهمیده می‌‌شود که تنجیس مسجد حرام است، تقریب دلالت آن ان‌شاءالله در جلسه آینده دنبال خواهد شد.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین.

جلسه 113-465

**سه‌شنبه - 13/03/۹9**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در احکامی بود که صاحب عروه برای مساجد ذکر کرد.

**احکام مسجد**

حکم اول: تزیین مسجد به طلا

یکی از این احکام این بود که فرمود تزیین مسجد به طلا حرام است.

مرحوم آقای خوئی اشکال کردند فرمودند: وجهی برای حرمت آن ما نمی‌بینیم. این نه مصداق اسراف است چون اسراف یعنی صرف در مصرفی که زاید هست بر مصرف عقلائی و چه بسا غرض عقلائی تعلق بگیرد به این کار؛ همان‌طور که در مشاهد مشرفه به غرض تعظیم اهل بیت علیهم السلام گنبد طلا می‌‌سازند. و از حیث شبهه بدعت هم ایشان فرمود بدعت قوامش به این است که انسان قصد ورود بکند، اسناد به شرع بدهد کاری را که انجام می‌‌دهد در حالی که در شرع نباشد. تزیین مسجد به ذهب را کسی به شرع نسبت نمی‌دهد تا مصداق بدعت باشد. و الا چراغانی کردن مسجد هم باید بگویید بدعت است چون در زمان شارع نبوده.

ما عرض کردیم این بیان مرحوم آقای خوئی که بدعت آنی است که شخص بدعت‌گزار قصد ورود می‌‌کند نسبت به شرع می‌‌دهد آن را، این مواجه است با یک اشکالی که جمعی از علماء مثل آقای زنجانی مطرح می‌‌کنند. می‌‌گویند ممکن است در بدعت نسبت به شرع چیزی داده نشود اما وجهه، وجهه دینی است. در مثال تزیین مسجد به چراغ و لامپ وجهه دینی پیدا نمی‌کند، برای رهایی از تاریکی مسجد است. اما اگر فرض کنیم تزیین به طلا عرفا وجهه دینی پیدا کند، ‌صبغه دینی پیدا کند و لو اسناد ندهند به شارع که شارع امر به آن کرده، ‌این عرفا بدعت است. گفته می‌‌شود خیلی از بدعت‌ها در طول تاریخ از این قبیل بوده. مثلا تکتف در نماز، دست‌بسته نماز خواندن که باب شد، آیا واقعا این‌ها می‌‌گفتند خدا دستور داده به تکتف؟ نه، می‌‌گفتند ما ایرانی‌ها را دیدیم بزرگان خودشان را این‌ نحوه تعظیم می‌‌کنند، مناسب است ما هم در نماز این گونه خدا را تعظیم کنیم اما صبغه دینی به آن می‌‌دادند یعنی جنبه تقدس و تدین به آن می‌‌دادند که عملا از آداب نماز شمرده می‌‌شد. این مصداق بدعت است. یا در اذان صبح جمله الصلاة خیر من النوم را می‌‌گفتند خدا یا پیامبر دستور داده؟ نه، می‌‌گفتند مناسب است این در اذان ذکر بشود.

و لذا طبق این مبنا کار خیلی سخت می‌‌شود. بسیاری از اموری که در عرف متدینین رایج شده اما نص خاص ندارد باید مصداق بدعت شمره بشود. مثل این‌که بعد از نماز با هم دست می‌‌دهند در نماز جماعت یا بعد از نماز به سه سمت سلام می‌‌دهند مؤمنین و امثال آن. یک وجهه دینی پیدا کرده با این‌که نص خاصی هم در مورد آن نیامده. این‌ها باید همه‌اش مصداق بدعت باشد. و ظاهرا آقای زنجانی این‌ها را مصداق بدعت می‌‌دانند.

و لکن به نظر ما وجهی این فرمایش ندارد. افرادی ملتزم هستند به یک ذکر خاص، قبل از اذان می‌‌گویند سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اکبر، آخر اذان ممکن است بگویند و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین، عرف این را بدعت می‌‌داند؟ قطعا این‌طور نیست. یا افرادی مقید هستند در سجده آخر نماز یک دعای خاصی را تکرار می‌‌کنند، این مصداق بدعت است؟ این خلاف فهم عرفی است. بدعت‌گزار‌ها یا نسبت به دین می‌‌دادند کار خودشان را یا برای خودشان این مقدار تشریع قائل بودند که مثلا الصلاة خیر من النوم را جزء اذان صبح بکنند نه این‌که در کنار اذان یک ذکری بگویند. الله اکبر جل جلاله و عمّ نواله اشهد ان محمدا رسول الله صلوات الله علیه و علی اهل بیته، بگوییم این‌ها چون در اذان نیامده و جزء اذان نیست عادت بشود گفتن این‌ها در اذان این بدعت است. این‌ها خلاف فهم عرفی است.

حکم دوم: فروش مسجد

حکم دیگری که صاحب عروه ذکر کرد، ‌گفت فروش مسجد جایز نیست. گاهی برخی از مسجد‌ها در مکانی واقع می‌‌شود که دیگر هیچ کسی در آن رفت‌وآمد نمی‌کند. بهترین کار را بعضی‌ها این می‌‌دانند زمین مسجد را بفروشند، با پول مناسبی در جای دیگر مسجد بسازند، طبعا این جایز نیست برای این‌که هیچ‌کس ولایت بر بیع مسجد ندارد چون ملک کسی نیست. و اساسا وقتی که مسجد ملک کسی نبود و لابیع الا فی ملک، چطور می‌‌توانیم آن را بفروشیم حتی اگر مخروبه بشود. در وقف‌های دیگر که ملک عنوان است، مثلا حسینیه ملک جهت عزاداری امام حسین است، اگر دیگر حسینیه در این‌جا قابل استفاده نباشد، به خرابی منجر بشود، متولی می‌‌تواند آن را بفروشد و در جای دیگر حسینیه بسازد. اما مسجد ملک کسی نیست؛ ‌وقفش وقف تحریری است.

بعد صاحب عروه فرموده است: مسجد، مخروبه هم بشود آثار مسجدیتش از بین برود، از عنوان مسجدیت خارج نمی‌شود و حرمت تنجیسش و وجوب تطهیرش باقی است. نمی‌شود آن را جزء راه و خیابان قرار داد و نه داخل در ملک کسی کرد.

ما به نظرمان باید تفصیل داد. برخی از احکام روی عنوان مسجد رفته که ظهور دارد در مسجد فعلی. مثل حرمت تنجیس، ‌وجوب تطهیر، این‌ها اگر ثابت باشد که موافق با اجماع است، موضوعش مسجد است و اگر خراب بکنند مسجدی را و جزء خیابان بکنند این دیگر جزء مسجد نیست. و لکن احکامی که برای وقف مسجدیت بار شده، آن محفوظ است، این زمین و لو جزء خیابان قرار داده شود [اما] موقوف للمسجدیة‌ و لذا هنوز هم احکام وقف مسجدیت را دارد که یکیش این است که این‌که جزء خیابان قرار داده شده حرام است. مگر ضرورتی باشد که الضرورات تبیح المحذورات.

یک مطلبی هم صاحب عروه فرمود، فرمود: آلات مسجد را بعد از تخریب آن مثل درب و پنجره مسجد را، نمی‌توانند بفروشند حتی الامکان یا باید در احداث بناء در همین مسجد استفاده بشود یا اگر این‌جا قابل استفاده نبود در مسجد دیگری استفاده بشود. ولی اگر به هیچ نحوی انتفاع از آن ممکن نبود نه در این مسجد نه در مسجد دیگر آن وقت بیعش جایز است. ثمنش را می‌‌آورند خرج تعمیر این مسجد می‌‌کنند اگر نشد خرج تعمیر یک مسجد دیگری می‌‌کنند.

مرحوم آقای خوانساری در تعلیقه بر عروه فرمودند در جواز بیع آن اشکال است حتی اگر این درب و پنجره مسجد را نه در این مسجد بشود استفاده کرد و نه در مساجد دیگر. چه مجوزی برای فروش آن هست؟

این فرمایش فنی است. چون وقتی که مسجد از ملک افراد خارج می‌‌شود و وقفش وقف تحریری است حتی در این فرض هم آلات مسجد، درب و پنجره مسجد مثلا دلیلی بر جواز بیع ندارد. و لکن بحث این است که اگر هیچ راهی نیست برای استفاده از آن در مسجدها چه بکنند؟ بگذارند از بین برود؟ این محتمل نیست. پس مطمئن می‌‌شویم که در این حال بیعش جایز است.

حکم سوم: تنجیس مسجد

حکم دیگری که صاحب عروه ذکر کرد برای مسجد حرمت تنجیس مسجد بود.

راجع به حرمت تنجیس مسجد عمده دلیل ارتکاز متشرعه و عدم خلاف بین فقهاء است در حرمت تنجیس مسجد. و لو صاحب مدارک در ادله حرمت تنجیس مسجد مناقشه کرده و مایل شده تنجیس مسجد دلیل بر حرمت ندارد. صاحب حدائق هم گفته ما دلیلی بر حرمت تنجیس مسجد نداریم. ولی مناقشه این دو بزرگوار منافات با تسالم فقهی بین قدماء اصحاب بر حرمت تنجیس مسجد ندارد و لذا بعید نیست از این تسالم فقهی بین قدماء اصحاب همراه با ارتکاز متشرعه ما کشف بکنیم که حکم مسأله همین است و تنجیس مسجد حرام است.

اما ادله لفظیه‌ای که بر حرمت تنجیس مسجد ذکر شده، ظاهرا قابل مناقشه است. عمده دلیل، صحیحه علی بن جعفر است عن اخیه علیه السلام قال سألته عن الدابة تبول فتصیب بولها المسجد أو حائطه أیصلی فیه قبل ان یغسل قال اذا جفّ فلابأس. وسائل الشیعة جلد 3 صفحه 411. تقریب استدلال این است که گفته می‌‌شود علی بن جعفر اصل لزوم شستن آن جایی را که بول دابه به آن اصابت کرده بود در مسجد مفروغ‌عنه گرفت فقط سؤالش این بود که می‌‌شود قبل از شستن آن‌جا نماز بخواند در آن یا اول بشورد بعد نماز بخواند. أیصلی فیه قبل ان یغسل؟ امام فرمود اذا جف فلابأس. اگر خشک شده باشد آن مکان اشکال ندارد، ‌اول نماز بخوانند بعد آن را بشورند. پس معلوم می‌‌شود اصل لزوم غسل و تطهیر این مکانی که بول دابه بر آن اصابت کرده و نجس شده، لازم بوده به حسب ارتکاز علی بن جعفر.

البته بول دابه یعنی بول حمار و فرس و بغل، به نظر شیعه پاک است اما ممکن است علی بن جعفر توهم نجاست بول دابه را داشته، حالا یا احتمالش را می‌‌داده یا معتقد بوده، ‌امام هم چون عامه بول دابه را نجس می‌‌دانستند راجع به این‌که بول دابه پاک است مطلبی را نفرمودند، ‌به لحاظ مورد سؤال تقیه کردند، ‌حکم واقعی را بیان نکردند اما اصل این ارتکاز علی بن جعفر را تایید کردند که مکانی که در مسجد نجس می‌‌شود اگر خشک نشده باشد، اول بشورند بعد نماز بخوانند.

ممکن است شما بگویید چه فرق است بین مکان متنجس در مسجد که خشک شده باشد یا هنوز خیس باشد؟ اگر وجوب تطهیر مسجد فوری است فرقی بین فرض جفاف و فرض عدم جفاف نیست.

جواب این است که شاید در فرض جفاف واجب فوری نیست تطهیر مسجد، می‌‌توانند اول نماز بخوانند بعد تطهیر کنند، ‌اما در فرض رطوبت اول باید بروند تطهیر کنند آن موضع متنجس از مسجد را.

این نهایت تقریبی است برای استدلال به این روایت برای وجوب تطهیر مسجد که بالالتزام می‌‌فهمیم حرمت تنجیس مسجد را. صحیحه علی بن جعفر به این نحو دلیل بر این حکم باشد.

اشکالی که این استدلال دارد این است که معلوم نیست علی بن جعفر لزوم غسل را مفروغ‌عنه گرفته باشد. شاید بحث تنظیف مسجد بود از قذارات عرفیه که امر راجح و مستحبی است، از طرف دیگر نماز خواندن هم، مبادرت به نماز هم راجح است، سؤال کرده که اول نماز بخوانیم بعد برویم تنظیف کنیم مسجد را؟ یا اول برویم تنظیف کنیم مسجد را بعد نماز بخوانیم. حضرت فرمود اذا جف فلابأس. معلوم نیست که مفروغ‌عنه بوده در ذهن علی بن جعفر لزوم تطهیر مسجدی که نجس شده است‌؛ شاید مفروغ‌عنه او بوده رجحان تنظیف مسجد از قذارات عرفیه و بول دابه هم و لو نجس نیست اما قذارت عرفیه که دارد. تا مرطوب است حضرت طبق این روایت فرمودند اول بروند آنجا را بشورند بعد نماز بخوانند. لذا از این روایت وجوب تطهیر مسجد و بالالتزام حرمت تنجیس آن استفاده نمی‌شود.

روایت دیگری که به آن استدلال شده بر حرمت تنجیس مسجد، صحیحه حلبی است که در وسائل جلد 5 صفحه 209 ذکر می‌‌کند. به امام صادق علیه السلام عرض کرد یصلح المکان الذی کان حشّا زمانا ان ینظف و یتخذ مسجدا فقال نعم اذا القی علیه من التراب ما یواریه فان ذلک ینظفه و یطهّره. از امام پرسید مکانی که قبلا مبال بوده و محل تخلی بوده، آیا جایز است آن‌جا را تمییز کنند و مسجد قرار بدهند؟ حضرت فرمود بله. وقتی روی آن خاک بریزند که آن قذارات پوشیده بشود این باعث می‌‌شود آن مکان تنظیف و تطهیر بشود و مسجد ساختن در آن اشکال نداشته باشد.

مرحوم آقای خوئی فرموده به نظر ما دلالت این روایت بر وجوب تطهیر مسجد و بالالتزام حرمت تنجیس آن تام است. چون ظاهر این روایت این است که وقتی که این مکان را تطهیر کردی می‌‌توانی او را مسجد قرار بدهی. پس مسجد بودن ملازمه دارد با لزوم تطهیر.

مرحوم آقای صدر در بحوث فی شرح العروة‌ الوثقی جلد 4 صفحه 271 در این استدلال مناقشه کردند. فرمودند اگر نکته استدلال این بود که کنیف را مبال را اگر بخواهند مسجد قرار بدهند باید تنظیف کنند این یک حکم خاصی است در مورد خودش؛ از آن استفاده نمی‌شود وجوب تطهیر مسجد مطلقا یا حرمت تنجیس مسجد مطقا. بالاخره کنیف را بخواهند مسجد قرار بدهند تناسب ندارد. اگر به نکته فان ذلک ینظفه و یطهره هست که این را تعلیل می‌‌گیریم که حالا که پاک شد این مکان می‌‌توان مسجد قرار داد آن را پس معلوم می‌‌شود طهارت با مسجدیت ملازم هستند شرعا، اشکالش این است که فان ذلک ینظفه و یطهره که تطهیر شرعی نیست. ‌اخفاء آن مکان قذر در کنیف با خاک، این‌که مطهر آن مکان قذر نیست؛ این آن مکان را لایق می‌‌کند برای مسجدیت، ظاهر آن مکان را تنظیف می‌‌کند نه این‌که تطهیر شرعی بشود جایی.

انصافا اشکال واردی هست.

دلیل سومی که ذکر شده، نبوی است که نقل شده که جنّبوا مساجدکم النجاسة. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 229.

این اولا: سند ندارد؛ مرسل است. ثانیا: جنبوا مساجدکم النجاسة معلوم نیست به این معنا باشد که مواظب باشید مسجد‌های شما نجس نشود؛ شاید به این معناست که عین نجاست را از مسجد دور کنید که این یک مطلب مستقلی است. بهرحال عمده اشکال ضعف سند این روایت است.

روایت چهارمی که به آن استدلال شده صحیحه ابی حمزة ثمالی است که در وسائل جلد 2 صفحه 205 نقل می‌‌کند از علی بن جعفر علیه السلام فی حدیث طویل ان الله اوحی الی نبیه ان طهر مسجدک و اخرج من المسجد من یرقد فیه باللیل و مر بسد ابواب من کان له فی مسجدک باب الا باب علی علیه السلام و مسکن فاطمة علیها السلام و لایمرن فیه جنب. گفته می‌‌شود خداوند به پیامبرش فرمود مسجد خود را تطهیر بکن، مسجد پیامبر واجب بود تطهیرش، در این حکم که تفصیلی هم نیست بین مساجد، پس معلوم می‌‌شود تطهیر مطلق مساجد واجب است و بالالتزام فهمیده می‌‌شود تنجیس آن حرام است.

جواب از این استدلال این است که اولا: کی می‌‌گوید بین مسجد النبی و سایر مساجد فرق نیست؟ اگر مستند شما اجماع و تسالم اصحاب است که او دلیل مستقلی است، ‌به او استدلال کنید بر حکم، چرا به این روایت می‌‌خواهید استدلال کنید. لولا الاجماع چرا ما احتمال فرق نمی‌دهیم بین مسجد النبی و سایر مساجد؟ مسجد النبی و مسجد الحرام احکام خاصه‌ای دارند که در سایر مساجد نیست مثل حرمت عبور و مرور از مسجدین حتی اگر توقف در آن نکند در حالی که در سایر مساجد عبور و مرور حرام نیست در حال جنابت. در مسجدین مسجد النبی و مسجد الحرام عبور جنب و حائض حرام است.

علاوه بر این‌که شاید این یک حکمی است مختص پیامبر از باب این‌که ولایت عامه داشته نه یک حکم شرعی راجع به همه مکلفین.

پس این روایاتی که استدلال شده به آن بر حرمت تنجیس مسجد یا وجوب تطهیر مسجد تمام نیست.

برخی هم به برخی از آیات استدلال کردند مثل این‌که خداوند خطاب به حضرت ابراهیم فرمود و طهر بیتی للطائفین و القائمین و الرکع السجود. یا آیه انما المشرکون نجس فلایقربوا المسجد الحرام، ‌که به قرینه تفریع چون مشرکین نجس هستند داخل در مسجد الحرام نباید بشوند.

این استدلال‌ها هم واضح است که تمام نیست. اما آیه و طهر بیتی للطائفین خطابی بود به حضرت ابراهیم راجع به مسجد الحرام. چه جور از مسجد الحرام به سایر مساجد ما تعدی کنیم؟ چطور از حضرت ابراهیم به بقیه مردم تعدی کنیم؟ علاوه بر این‌که تطهیر در این آیه معلوم نیست تطهیر از نجس شرعی باشد؛ شاید تطهیر عرفی و تنظیف عرفی باشد.

اما آیه انما المشرکون نجس فلایقربوا المسجد الحرام اولا این مختص مسجد الحرام است. ثانیا: معلوم نیست که نجس در این آیه به معنای نجس شرعی باشد؛ شاید به این معنا باشد که مشرکین نجس و پلید هستند، ‌ناپاک هستند یعنی ناپاک معنوی هستند نباید بگذارید این‌ها داخل مسجد الحرام بشوند. این ربطی به حرمت تنجس مسجد ندارد.

و لذا به نظر ما عمده دلیل بر وجوب تطهیر مسجد از نجاست و یا حرمت تنجیس مسجد، اجماع و تسالم اصحاب است که مؤید است به ارتکاز متشرعه.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 114-466

**شنبه - 17/03/۹9**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در احکام مساجد بود. رسیدیم به این حکم که صاحب عروه فرمود یحرم تنجیسه (تنجیس مسجد، نجس کردن مسجد حرام است) و اذا تنجس یجب ازالتها فورا، و اگر مسجد نجس بشود واجب است فورا آن را پاک بکنند.

ما عرض کردیم عمده دلیل بر این حکم تسالم قطعی بین اصحاب است. اما مستند روایی آن ضعیف است یا از حیث سند یا از حیث دلالت. مثلا صحیحه علی بن جعفر که از امام کاظم علیه السلام سؤال کرد: عن الدابة تبول فتصیب بولها المسجد أو حائطه أیصلی فیه قبل ان یغسل قال اذا جف فلابأس. تقریب دلالت آن بر لزوم تطهیر مسجد این بود که گفته شد در این روایت اصل شستن مسجد که نجس شده مفروغ‌عنه در سؤال فرض شده تنها سؤال علی بن جعفر این بود که آیا جایز است قبل از تطهیر مسجد در آن نماز خوانده بشود یا جایز نیست؟‌ امام فرمود در جواب: اگر آن مکان نجس خشک بشود نماز خواندن در آن قبل از شستن آن مانعی ندارد.

اشکالی که به این تقریب استدلال به صحیحه علی بن جعفر بود این بود که گفته شد معلوم نیست مرتکز در ذهن علی بن جعفر لزوم تطهیر مسجد از نجاست بوده. با توجه به این‌که طبق مذهب شیعه بول دابه پاک است، شاید علی بن جعفر این را می‌‌دانست و لکن در ارتکازش این بود که تنظیف بشود مسجد از چیزهایی که قذارت عرفیه دارد و موجب شین و منقصت مسجد است و لذا سؤال کرد آیا قبل از شستن مسجد از بول دابه، می‌‌شود نماز خواند در این مسجد یا نه؟ این ربطی به بحث تطهیر مسجد از نجاست پیدا نمی‌کند، مربوط می‌‌شود به حکم مسجد از قذارت عرفیه و چون تنظیف مسجد از قذارت عرفیه قطعا واجب نیست اگر موجب هتک عرفی مسجد نباشد ابتلاء مسجد به این قذارت عرفیه، قطعا تنظیف آن واجب نیست و لذا حکم در روایت حمل می‌‌شود بر یک حکم تنزیهی و غیر لزومی.

در بحوث فی شرح العروة الوثقی مرحوم آقای صدر با یک اللهم الا ان یقال خواسته از این اشکال جواب بدهد. فرموده: بر فرض مرتکز در ذهن علی بن جعفر لزوم تنظیف مسجد از قذارت عرفیه بوده، قدرمتیقن از آن هم تطهیر مسجد از نجس شرعی است چون ابتلاء مسجد به نجاست یک چیزی است که موجب شین مسجد است و قدرمتیقن از حکم به تنظیف مسجد از هر چیزی که موجب شین مسجد است تطهیر مسجد از نجس شرعی است.

به نظر ما این مطلب دو ایراد دارد:

ایراد اول این است که اگر کبرایی که در ذهن علی بن جعفر بود نماز خواندن در مسجد قبل از تنظیف آن از چیزی که موجب شین است بود، نه تطهیر مکانی که نجس شده است از مسجد، این عنوان در ارتکاز متشرعه قطعا واجب نیست. این‌که ما بگوییم قدرمتیقن تطهیر مسجد است از نجس شرعی، تطهیر مسجد از نجس شرعی یک عنوان آخری است غیر از عنوان تنظیف مسجد از هر چیزی که موجب شین آن است، این عنوان در ارتکاز متشرعه مرادف با تطهیر مسجد از نجاست نیست. دو عنوان مباین با هم هستند و لو بعض مصادیق آن با هم یکی بشوند. یعنی بعضی از نجس‌ها عرفا موجب شین مسجد هم بشوند اما دو عنوان مستقل است و عنوان تنظیف المسجد عن کل ما یوجب الشین به نظر عرفی این در ارتکاز متشرعه تا مادامی که مستلزم هتک مسجد نباشد واجب نیست. اگر چیزی است که موجب هتک مسجد است بحث آخری است عنوان هتک مسجد بر آن منطبق می‌‌شود اما این عنوان تنظیف المسجد عن کل ما یوجب الشین و النقص این قطعا به حسب ارتکاز متشرعه واجب نیست. آن‌وقت دیگر از روایت لزوم تنظیف مسجد از کل ما یوجب الشین است ما نمی‌فهمیم.

اشکال دوم این است که اگر اساسا سؤال از لزوم تطهیر مسجد یا لزوم تنظیف مسجد از هر چیزی که موجب شین است بود تناسب نداشت که موضوع سؤالش را نماز در مسجد قبل از شستن آن قرار بدهد. باید می‌‌گفت هل یجب غسله فورا؟ أیصلی فیه قبل ان یغسل ظاهرش این است که آنی که شبهه برایش داشت نماز در این مکان بود قبل از غسل، حالا اگر نماز نخواند بنشیند استراحت کند شبهه در آن نداشت. درست است که به قرینه الدابة تبول فتصیب بولها المسجد أو حائطه که عطف کرده است اصابه بول بر حائط مسجد را بر اصابه بول نسبت به خود مسجد، ما اطلاق‌گیری می‌‌کردیم می‌‌گفتیم و لو مکانی که در آن نماز می‌‌خواند بول به آن نرسیده است دیوار مسجد بول دابه به آن اصابه کرده اما با توجه به این‌که سؤال را برده روی جواز نماز در این مکان قبل از شسته شدن، این سؤال دچار اضطراب می‌‌شود که نکند بحث در این است که بول دابه رسیده به آن مکانی که مصلی در آن مکان می‌‌خواهد نماز بخواند حالا مستقیم بول کرده دابه در مسجد یا به حائط مسجد بول کرده و بولش اصابت کرده یا ترشح کرده به آن مکانی که مصلی می‌‌خواهد در آن نماز بخواند. و لذا در حقیقت می‌‌شود سؤال از طهارت و نجاست بول دابه و این چیز بعیدی نیست؛ در روایات دیگر هم از طهارت و نجاست بول دابه از ائمه سؤال کردند.

و لذا به نظر ما این روایت دلالت بر لزوم تطهیر مسجد از نجاست نمی‌کند و عمده دلیل بر لزوم تطهیر و حرمت تنجیس مسجد تسالم قطعی اصحاب است.

حکم چهارم: وجوب فوری تطهیر مسجد

مطلب دیگری که این‌جا مطرح است این است که صاحب عروه مثل فقهاء دیگر فرمود اگر مسجد نجس بشود واجب است تطهیر آن فورا. البته مقصود فوریت عرفیه است نه فوریت عقلیه. شبیه آن‌‌چه که در نماز آیات بعد از وقوع زلزله می‌‌گویند که فوریت عرفیه لازم است در خواندن نماز آیات عقیب زلزله اما فوریت عقلیه لازم نیست، تاخیر فاحش عرفی نباید بشود.

برخی اصل این مطلب که تطهیر مسجد واجب فوری بشود مناقشه کردند گفتند مگر امر دلالت بر فوریت می‌‌کند؟ مثلا کسی که نمازش قضاء شده است در روایت فرموده یقضی ما فاته، اما خود فقهاء فرمودند اگر منجر به تهاون نشود و خوف فوتش نباشد می‌‌تواند قضاء نماز را تاخیر بیندازد و همین‌طور قضاء روزه را. پس چرا امر به تطهیر مسجد را فقهاء دال بر فور گرفته‌اند؟

جواب این اشکال این است که گاهی امر ناشی از مصلحت در متعلق است، این ظهور در فوریت ندارد مگر قرینه خاصه‌ای باشد. چون ظاهر قیام مصلحت به فعل این است که قائم است به طبیعی فعل که منطبق است بر آن فردی که در وقت متاخر ایجاد می‌‌کنیم. اما اگر امر ناشی باشد از مفسده در ترک متعلقش، مفسده انحلالی است به حسب ارتکاز عرفی و ظاهرش این است که اگر تاخیر بیندازید همین تاخیر عرفی هم موجب تحقق مفسده می‌‌شود، لزوم تطهیر مسجد بخاطر این است که ابتلاء مسجد به نجاست مبغوضیت دارد و لذا باید مبادرت کرد به تطهیر مسجد.

در ادامه صاحب عروه فرموده است: و ان کان فی وقت الصلاة مع سعته واجب است تطهیر مسجد فورا و لو وقت نماز داخل شده باشد. اما اگر وقت موسع است حق ندارد انسان بخاطر این‌که وقت فضیلت نماز فوت می‌‌شود اول نماز بخواند بعد برود تطهیر کند مسجد را. بله، اگر ضیق وقت است نماز مقدم است. تزاحم می‌‌شود بین وجوب تطهیر مسجد فورا و وجوب نماز فریضه در وقت، بلااشکال نماز فریضه در وقت اهم است از وجوب تطهیر مسجد به حسب ارتکاز متشرعه و به حسب روایات که ان قبلت قبل ما سواها و ان ردت رد ما سواها. نماز اهم است از مثل تطهیر مسجد.

ترک تطهیر مسجد موجب بطلان نماز نیست حتی بناء بر انکار کبری ترتب

بعد صاحب عروه فرموده است و لو صلی مع السعة اثم لکن الاقوی صحة صلاته. اگر کسی ببیند مسجد نجس است و اگر بخواهد نماز بخواند منافات دارد با مبادرت به تطهیر مسجد و با فوریت تطهیر مسجد اما در عین حال برود مشغول نماز بشود حالا چه داخل آن مسجد چه در جای دیگر، ‌این بخاطر ترک مبادرت به تطهیر مسجد مستحق عقاب است اما نمازش صحیح است.

مرحوم آقای خوئی در تقریب این فرمایش فرموده‌اند: اگر وقت نماز موسع هست ولی وقت تطهیر مسجد بخاطر فوریتش مضیق باشد، ترک کند شخص آن واجب مضیق را برود مشغول انجام آن واجب موسع بشود، آن واجب موسع که اتیان کردن صحیح است. چرا؟ برای این‌که امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاصش نیست. امر به تطهیر مقتضی نهی از ضد خاصش که اشتغال به نماز است نیست. همین کافی است برای این‌که این نماز صحیح باشد. چه ما قائل به امکان ترتب بشویم چه نشویم.

اگر کسی مثل صاحب کفایه منکر ترتب باشد، مثلا در جایی که تزاحم است بین انقاذ ابن مولی و انقاذ عبد مولی انقاذ ابن مولی چون اهم است مثل صاحب کفایه می‌‌گویند امر به انقاذ ابن مولی فعلی است و اگر این شخص انقاذ نمی‌کند ابن مولی را، به نحو ترتب امر ندارد به انقاذ عبد مولی که ان کنت لاتنقذ ابنی فانقذ عبدی، نخیر این محال است. بلکه ملاک انقاذ عبد مولی فعلی است اما امر به انقاذ عبد مولی فعلی نمی‌شود. دو وجه هم ذکر می‌‌کند صاحب کفایه: ‌یکی این‌که می‌‌گوید محذور امر ترتبی این است که در فرضی که من نمی‌خواهم ابن مولی را انقاذ کنم ولی هنوز امکان انقاذ او هست هم امر به انقاذ ابن مولی دارم هم بخاطر این‌که به نحو شرط متاخر انقاذ نمی‌کنم ابن مولی را، ‌امر به انقاذ عبد مولی دارم و این طلب غیر مقدور است. هم به من می‌‌گویند انقاذ کن ابن مولی را هم بخاطر این‌که من انقاذ نخواهم کرد پسر مولی را به من می‌‌گویند انقاذ کن عبد مولی را، انقذ ابن الموی انقذ عبد المولی. این طلب غیر مقدور است. مثل این‌که به کسی بگویند ان کنت تصعد علی السطح فقم و اجلس فی آن واحد. این طلب غیر مقدور است و لو به نحو مشروط. و وجه دوم برای عدم امکان ترتب این است که ایشان فرموده است لازمه ترتب تعدد عقاب است در فرض ترک اهم و مهم در حالی که جمع بین این دو غیر مقدور است چه طور دو عقاب بکنند این شخص را یکی این‌که چرا امر به انقاذ ابن مولی را که اهم است عصیان کردی و دیگر این‌که چرا امر به انقاذ عبد مولی که مهم است و فعلی شده است بخاطر عصیان امر به اهم عصیان کردی. این شخص چطور دو عقاب بشود با این‌که قادر بر هر دو فعل با هم نیست.

آقای خوئی فرموده بناء بر قول به امتناع ترتب که قول صاحب کفایه است، گفته شده این نماز در وقت وجوب تطهیر مسجد هم امر ندارد چون با وجود امر به تطهیر مسجد معنا ندارد که هم امر فعلی داشته باشد به تطهیر مسجد هم امر فعلی داشته باشد به نماز در آن وقت پس باید امرش در آن زمان ترتبی باشد که ان کنت لاتطهر المسجد فاشتغال بالصلاة که این هم بر خلاف نظر صاحب کفایه است. و لذا طبق مسلک صاحب کفایه نماز در وقت ازاله را با امر به آن نمی‌شود تصحیح کرد بلکه با کشف ملاک در آن می‌‌شود تصحیح کرد.

بعد مرحوم آقای خوئی فرموده این مطلب به نظر ما درست نیست. ما بر فرض قائل به امتناع ترتب بشویم در جایی است که تزاحم بین دو واجب مضیق باشد قائل به امتناع ترتب می‌‌شویم مثل همان مثال تزاحم بین انقاذ عبد مولی و ابن مولی. اما در مانحن‌فیه نماز واجب موسع است، خصوص این فرد اول وقت که مزاحم با تطهیر مسجد است امر ندارد؛ جامع بین آن فرد و افراد دیگر که در آخر وقت هستند امر دارند. پس بین این دو واجب که یکی موسع است و دیگری مضیق تزاحمی نیست که ما نیاز داشته باشیم به امر ترتبی. امر به واجب موسع مطلق است چون به خصوص این نماز در وقت وجوب ازاله نجاست از مسجد که امر مضیق نداریم تا بگوییم امر مطلق غیر ممکن است باید امر به نحو ترتب باشد آن را هم صاحب کفایه قبول ندارد.

و اگر بناء باشد که ما نیاز به ترتب پیدا کنیم بناء بر قول صاحب کفایه به امتناع ترتب، دیگر راه برای تصحیح نماز بسته می‌‌شود چون از کجا ما ملاک را کشف کنیم. اگر این فعلی که ضد واجب اهم است امر ندارد لامطلقا و لاترتبا، ما چه می‌‌دانیم که او وافی به ملاک است. کاشف از ملاک خطاب امر است.

این محصل فرمایش آقای خوئی است که در جلد 3 موسوعه صفحه 266 این را بیان کرده.

ما منکر این فرمایش مرحوم آقای خوئی نیستیم. در اصول مفصل بحث کردیم که در واجب موسع و مضیق ما نیازی به تصویر ترتب نداریم. ولی در اصول مرحوم آقای خوئی خلاف این مطلب را فرمودند. صریحا فرمودند در اصول که ما نیاز داریم در مورد واجب موسع و مضیق هم به قول به امکان ترتب. این مطلبی است که مرحوم آقای خوئی صریحا در بحث تزاحم مطرح کردند. در محاضرات فی اصول الفقه جلد 3 صفحه 63 فرمودند الواجب المضیق لایجتمع مع الترخیص فی تطبیق الواجب الموسع علی الفرد المزاحم لذلک الواجب المضیق. اگر ما یک واجب موسعی داشتیم که یک فردش مبتلا بود به تزاحم با واجب مضیق مثل همین مثال ابتلاء به وجوب ازاله نجاست از مسجد در اول وقت نماز، آن امر فوری به تطهیر مسجد با اطلاق امر به این واجب موسع نسبت به این فرد اول وقت سازگار نیست و باید اطلاق امر واجب موسع به لحاظ آن فرد اول وقت به نحو ترتب باشد. یعنی ترخیص در تطبیق آن واجب موسع در فرد اول وقت که قوام اطلاق به آن است مشروط بشود و مترتب بشود بر عصیان آن واجب مضیق.

البته شاید مقصود مرحوم آ‌قای خوئی در این بحث این بوده که یک وقت ترتب در امر به خصوص این فرد اول وقت است، این مورد نزاع است و کسانی مثل صاحب کفایه آن را قبول ندارند. اما ترتب اگر برای ترخیص در تطبیق واجب موسع بر این فرد باشد و به عبارت أخری اطلاق امر واجب موسع بخواهد این فرد اول وقت را بگیرد این مشروط است به عصیان آن واجب مضیق، این را کسی نمی‌تواند منکر باشد. ترتب در اطلاق امر و در ترخیص در تطبیق واجب موسع بر فرد اول وقت که محذوری ندارد. آن محذوری که صاحب کفایه در نظرش بود ترتب در دو واجب مضیق بود که ایشان گفت محال است.

اگر مقصود آقای خوئی این است مطلب خوبی است ولی با ظاهر عبارت ایشان نمی‌سازد. چون تعبیر ایشان این است که اذا کان احدهما أو کلاهما موسعا فلامجال فیه للترتب بوجه. ما هم این را قبول داریم ولی خلاف مبنای آقای خوئی است و الا نظر ما هم این است که هیچ نیازی به ترتب نیست حتی به لحاظ اطلاق امر و ترخیص در تطبیق. چون ترخیص در تطبیق حیثی است، ‌شارع امر می‌‌کند به طبیعی واجب از اذان ظهر تا غروب آفتاب، ترخیص در تطبیق بر نماز اول وقت مجعول مستقل نیست تا بگوییم اطلاقش با وجود امر به آن واجب مضیق که تطهیر مسجد فورا است سازگار نیست. این ترخیص در تطبیق حیثی است و اطلاق خطاب امر مستبطن آن است یعنی امر به طبیعت نماز ظهر و عصر لابشرط از نماز اول وقت یا نماز وسط وقت یا نماز آخر وقت است. این معنای ترخیص در تطبیق است. یک مجعول مستقل نیست ترخیص در تطبیق تا ما بگوییم این ترخیص در تطبیق نماز ظهر و عصر بر نماز اول وقت که مبتلا به وجوب ازاله نجاست از مسجد است نمی‌تواند مطلق باشد چون مستلزم ترخیص در ترک واجب مضیق هست، پس باید ترخیص ترتبی باشد، ‌نخیر، ترخیص در تطبیق مجعول مستقل نیست. و لذا اگر در اول وقت یا در وقت موسع، اثناء وقت تطهیر مسجد واجب بود ولی او مبادرت به او نکرد و رفت نماز خواند نمازش صحیح است و هیچ نیازی هم به قول به امکان ترتب نیست.

این راجع به کسی است که قبل از شروع در نماز ملتفت بشود که مسجد نجس شده که وظیفه‌اش تطهیر مسجد است قبل از نماز اگر نماز خواندن منافات عرفیه داشته باشد با مبادرت به تطهیر مسجد. کلام واقع می‌‌شود در مورد کسی که در اثناء نماز ملتفت بشود به نجاست مسجد یا اصلا در اثناء نماز ببیند مسجد نجس شد، آیا باید نمازش را قطع کند برود تطهیر کند مسجد را یا نمازش را تمام کند بعد تطهیر کند مسجد را. صاحب عروه فرموده و لو علم بالنجاسة أو تنجس فی اثناء الصلاة لایجب القطع للازالة و ان کان فی سعة الوقت بل یشکل جوازه.

ان‌شاءالله در جلسه آینده راجع به این مطلب و بقیه مطالب که صاحب عروه ذکر کرده توضیح خواهیم داد.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 115-467

**یک‌شنبه - 18/03/۹9**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

التفات به نجس شدن مسجد در اثناء نماز

بحث در این بود که اگر کسی در اثناء نماز ملتفت بشود که مسجد نجس هست، آیا واجب است قطع بکند نمازش را و برود مشغول تطهیر مسجد بشود یا این‌که واجب است اتمام کند نماز را و بعد از نماز مشغول تطهیر مسجد بشود یا مخیر است بین این دو؟

صاحب عروه در مقام فرمود: قطع نماز واجب نیست بلکه جواز قطع نماز مشکل است. در بحث طهارت و نجاست در عروه وثقی محشی جلد 1 صفحه 174 فرموده است: اذا علمها أو التفت الیها فی اثناء الصلاة فهل یجب اتمامها ثم الازالة أو ابطالها و المبادرة الی الازالة وجهان أو وجوه. اگر در اثناء نماز علم پیدا کند به نجاست مسجد یا ابتداء نماز غافل بود فراموش کرده بود نجاست مسجد را، در اثناء نماز ملتفت شد، بگوییم واجب است اتمام نماز یا بگوییم واجب است قطع نماز، در مسأله دو وجه است. بعد ایشان فرموده است بلکه در مسأله چند وجه است.

ممکن است ناظر باشد این تعبیر أو وجوهٌ به احتمال تخییر بین اتمام نماز و بین قطع نماز و اشتغال به ازاله که نظر برخی از جمله مرحوم آقای خوئی است. ممکن هم هست نظر صاحب عروه به تفصیل در مسأله باشد. با این تعبیر أو وجوه نظر به این داشته باشد که احتمال تفصیل در مسأله است که اگر نجاست در اثناء نماز عارض شده در مسجد، این‌جا به مقتضای استصحاب حرمت قطع صلات، می‌‌گوییم قطع این نماز حرام است ولی اگر نجاست قبل از شروع نماز حادث شده بوده، استصحاب وجوب مبادرت و فوریت عرفیه تطهیر مسجد جاری می‌‌شود و اقتضاء می‌‌کند این نماز را قطع بکند.

بهرحال خود صاحب عروه در آن‌جا فرموده الاقوی وجوب الاتمام، ‌نظر صحیح و قوی این است که مطلقا واجب است این نماز را تمام کند بعد برود مشغول تطهیر مسجد بشود.

وجه فرمایش صاحب عروه این هست که اگر اتمام نماز منافات با فوریت عرفیه ندارد مثل این‌که در اواخر نماز بود یا نماز صبح دو رکعتی است سریع می‌‌خواند و می‌‌رود مسجد را تطهیر می‌‌کند. که روشن است اصلا ما بیش از این دلیل بر لزوم فوریت نداریم که باید فوریت عرفیه رعایت شود نه فوریت عقلیه و صاحب عروه به این مطلب تصریح کرده که معیار در فوریت فوریت عرفیه است. و اگر اتمام نماز منافات با فوریت عرفیه دارد، مثل این‌که اول نماز چهار رکعتی است بخواهد این چهار رکعت را تمام کند منافات با فوریت عرفیه مبادرت به تطهیر مسجد دارد، ‌در این‌جا هم ممکن است وجه فرمایش صاحب عروه که فرموده اقوی وجوب اتمام این نماز است این است که ما اطلاقی در دلیل لزوم فوریت عرفیه تطهیر مسجد که شامل اثناء نماز بشود نداریم چون دلیل یا اجماع و تسالم اصحاب است که دلیل لبی است قدرمتیقنش کسی است که در اثناء نماز است. اطلاق لفظی که ندارد اجماع تا به اطلاق لفظی آن تمسک کنیم. و اگر هم دلیل مثل صحیحه علی بن جعفر است که فرض شده بود قبل از نماز مکلف ملتفت شده و لذا سؤال کرد أیصلی فیه قبل ان یغسل؟ آیا نماز می‌‌شود در این مسجد قبل از تطهیر آن؟ این ظاهرش این است که نماز را می‌‌خواهد شروع کند بخواند.

اما وجه فتوی امام به وجوب قطع این نماز در صورتی که اتمام نماز مخل به فوریت عرفیه است ممکن است این باشد که دلیل حرمت قطع نماز یا اجماع هست که اطلاقی نسبت به این فرض ندارد یا دلیل لفظی هست و لکن از خود روایات استفاده کردیم که اگر کسی یک حاجت لازمه‌ای داشت که خوف فوت آن حاجت را دارد می‌‌تواند نماز را قطع کند. دلیل وجوب فوریت عرفیه تطهیر مسجد مصداق درست می‌‌کند برای این حاجتی که لازم است و خوف فوت آن هست.

مرحوم آقای خوئی هم که قائل به تخییر شده، خلاصه فرمایش‌شان این است، ایشان می‌‌فرماید اولا بگوییم فرض مسأله این است که این شخص در اثناء نماز نمی‌تواند تطهیر کند مسجد را و الا اگر بدون انحراف از قبله می‌‌تواند بیاید چند قدمی جلو یا به طرف راست یا به طرف چپ و آب بردارد بیاید آن موضع نجس را بشورد برگردد از همان جا که نمازش را رها کرده ادامه بدهد که اتمام نماز تزاحمی ندارد با وجوب فوری تطهیر مسجد. باید فرض را جایی بگیریم که امکان این‌که در اثناء نماز تطهیر مسجد بکند نباشد یا چون این کار مستلزم انحراف از قبله است یا به حدی طول می‌‌کشد که صورت صلات محو می‌‌شود با فعل کثیر یا مکث زیاد برای تطهیر مسجد.

بعد ایشان فرموده است: صاحب عروه قائل شد به وجوب اتمام صلات مطلقا، شاید وجهش این باشد که دلیل فوریت تطهیر مسجد بیش از فوریت عرفیه اقتضاء نمی‌کند و اتمام نماز که منافات با فوریت عرفیه ندارد. شبیه این‌که مسجد نجس شده، من مشغول غذا خوردن هستم، حالا یک مقدار مختصری هم غذا خوردنم را ادامه بدهم که منافات با فوریت عرفیه تطهیر مسجد ندارد.

این فرمایش آقای خوئی ظاهرا مورد نظر صاحب عروه نیست. صاحب عروه ظاهرش این است که فرض کرده است که اتمام نماز منافی فوریت عرفیه است برای تطهیر مسجد و الا قبلا هم تصریح کرد گفت معیار در فوریت، فوریت عرفیه است نه فوریت عقلیه. اگر اتمام نماز منافات با فوریت عرفیه ندارد، پس چرا آقای خوئی بعد بحث کردند فرمودند اگر اطلاق لفظی داشته باشد دلیل وجوب تطهیر مسجد فورا، ‌از طرف دیگر حرمت قطع صلات اطلاق لفظی نداشته باشد دلیلش لبی باشد مثل اجماع، اطلاق نداشته باشد نسبت به این فرض ما هم قائل می‌‌شویم به وجوب قطع نماز و مبادرت به تطهیر مسجد چون در تزاحم بین دو تکلیف، شرط است که هر دو تکلیف مستفاد از یک اطلاق لفظی باشد و الا اگر یکی از این دو تکلیف مستفاد از اجماع باشد که اطلاق ندارد نسبت به فرض تزاحم، اطلاق تکلیف آخر محکم است و ما باید سراغ امتثال او برویم. اگر دلیل حرمت قطع فریضه که اجماع است و دلیل لبی است و اطلاق ندارد مواجه بشود با اطلاق لفظی وجوب تطهیر مسجد فورا، ما باید برویم سراغ امتثال این تکلیف به تطهیر مسجد فورا چون او اطلاق لفظی دارد. اگر اطلاق لفظی هم داشته باشد بیش از فوریت عرفیه اقتضاء نمی‌کند. شما اگر می‌‌خواهید بفرمایید اتمام نماز مخل به فوریت عرفیه تطهیر مسجد نیست حتی اگر اطلاق لفظی هم در دلیل تطهیر فوری مسجد باشد مشکلی پیش نمی‌آید نماز را اتمام می‌‌کند بعد می‌‌روم مشغول تطهیر مسجد می‌‌شوم. فرض باید در جایی مطرح بشود که اتمام نماز مخل به فوریت عرفیه است.

بله، این فرمایش آقای خوئی که در ادامه بحث فرمودند که نه دلیل حرمت قطع نماز اطلاق لفظی دارد که شامل این مورد بشود، ‌چون دلیل اجماع است که دلیل لبی است و اطلاق ندارد، و هم دلیل وجوب تطهیر مسجد اطلاق ندارد نسبت به این فرض چون دلیل یا اجماع است که دلیل لبی است اطلاق ندارد، یا صحیحه علی بن جعفر است که او هم مربوط به قبل از نماز است و یا آن روایاتی است که راجع به این هست که اگر یک کنیفی را خواستند مسجد قرار بدهند اول روی آن خاک می‌‌ریزند تا تطهیر بشود آن مکان و بعد آن را مسجد قرار می‌‌دهند که استفاده کرد آقای خوئی پس معلوم می‌‌شود تطهیر مسجد واجب است این هم اقتضاء نمی‌کند که در اثناء‌ نماز نماز را قطع کنیم برویم سراغ تطهیر مسجد. و لذا دلیل حرمت قطع نماز شد دلیل لبی و اطلاق نداشت، دلیل وجوب فوری تطهیر مسجد هم اطلاق نداشت نسبت به کسی که در اثناء نماز است. هم برائت جاری می‌‌کنیم از حرمت قطع نماز، هم برائت جاری می‌‌کنیم از وجوب فوری تطهیر مسجد، ‌نتیجه می‌‌شود تخییر. و همین‌طور اگر فرض کنیم هر دو دلیل اطلاق لفظی دارد هم دلیل حرمت قطع صلات هم دلیل وجوب فوری تطهیر مسجد، می‌‌شود تزاحم بین دو تا واجب و چون علم به اهمیت یکی از این دو به نحو معین نداریم، احتمال اهمیت یکی از این دو را هم به نحو معین نمی‌دهیم نتیجه می‌‌شود تخییر.

این فرمایش فرمایش متینی است. و لذا ما هم بخاطر همین نکته قائل به تخییر می‌‌شویم. می‌‌تواند این شخص نمازش را قطع بکند مشغول تطهیر مسجد بشود می‌‌تواند نمازش را اتمام کند بعد برود مشغول تطهیر مسجد بشود.

حکم پنجم: ادخال عین نجاست در مسجد

مسأله دیگر که در عروه مطرح کرده فرموده و لابأس بادخال النجاسة‌ غیر المتعدیة الا اذا کان موجبا للهتک کالکثیرة ‌من العذرة الیابسة مثلا. اگر عین نجاست را وارد مسجد بکنند ولی مستلزم تنجیس مسجد نباشد این اشکال ندارد مگر عرفا هتک مسجد حساب بیاید که هتک مسجد حرام است.

این فرمایش صاحب عروه هم فرمایش متینی است. ما دلیلی نداریم که از ادخال عین نجاست در مسجد منع بکند. بله، اگر ما دلیل‌مان بر حرمت تنجیس مسجد آیه شریفه انما المشرکون نجس فلایقربوا المسجد الحرام بود که مفادش این بود که چون مشرکین نجس هستند نباید بگذارید آن‌ها وارد مسجد الحرام بشوند، این اقتضاء‌ می‌‌کرد که ما نگذاریم هیچ نجاستی وارد مسجد بشود. و لکن عرض کردیم اولا: این آیه اختصاص دارد به مسجد الحرام. ثانیا: نجس در این آیه به معنای نجس شرعی نیست به معنای پلید است، ‌مشرکین پلید هستند ناپاک معنوی هستند نباید بگذارید وارد مسجد الحرام بشوند. و همین‌طور اگر دلیل ما بر حرمت تنجیس مسجد این نبوی مرسل بود که جنّبوا مساجدکم النجاسة ممکن بود کسی بگوید اطلاق دارد شامل آوردن عین نجاست به مسجد هم می‌‌شود. و لکن این نبوی هم ضعیف است مرسل است و هم ظهور عرفی ندارد در بیشتر از حرمت تنجیس مسجد. جنبوا مساجدکم النجاسة یعنی نجاست را عارض بر مسجد قرار ندهید، ‌اجتناب کنید از این‌که مساجدتان نجس بشود. و سیره هم فی الجملة بر این بوده که افراد دست‌شان خونی بود فرزندان خردسال‌شان طهارت نگرفته بودند این‌ها را می‌‌آوردند مسجد و مشکلی نبود.

حکم ششم: اعلام نجاست مسجد

مطلب سوم این هست که صاحب عروه فرموده است اگر یک مکلفی بفهمد که مسجد نجس است، خودش متمکن از تطهیر نیست ولی می‌‌تواند به دیگران اعلام کند آن‌ها می‌‌آیند مسجد را تطهیر می‌‌کنند، صاحب عروه فرموده است در اینجا: الاحوط اعلام الغیر اذا لم یتمکن. اما در مسأله 19 از بحث طهارت و نجاست که در العروة الوثقی جلد 1 صفحه 174 هست فرموده است: اقوی عدم وجوب اعلام است. هل یجب اعلام الغیر اذا لم یتمکن من الازالة الظاهر العدم اذا کان مما لایوجب الهتک و الا فهو الاحوط. اگر نجس بودن مسجد هتک مسجد نیست ظاهر این است که مکلف اگر خودش نمی‌تواند مسجد را تطهیر کند نیازی نیست که به دیگران اعلام کند که مسجد نجس است تا آن‌ها مسجد را تطهیر کنند. بلکه اگر مستلزم هتک باشد نجس بودن مسجد، ایشان فتوی نداده به وجوب اعلام احتیاط واجب کرده.

در مستمسک جلد 1 صفحه 515 اشکال کردند به صاحب عروه. فرمودند مقتضای اطلاق نهی از تنجیس مسجد یا بهتر بگوییم مقتضای اطلاق امر به تطهیر مسجد، این هست که تطهیر مسجد واجب است اعم از این‌که به مباشرت باشد یا به تسبیب. واجب که نیست شخص مباشرتا تطهیر مسجد کند به دیگری می‌‌گوید او تطهیر مسجد می‌‌کند. واجب جامع بین مباشرت مکلف است نسبت به تطهیر مسجد یا تسبیب غیر به آن. وقتی این جامع واجب بود، من که متمکن از مباشرت در تطهیر نیستم از باب مقدمه واجب باید به دیگری اعلام کنم تا تسبیب بکنم او را به تطهیر مسجد.

بعد مرحوم آقای حکیم فرموده: اگر احتمال هم بدهیم با اعلام دیگران به این‌که مسجد نجس است آن‌ها مسجد را تطهیر می‌‌کنند، باز واجب است اعلام. بله، اگر بدانیم هر چه هم اعلام کنیم کسی مسجد را تطهیر نمی‌کند اعلام لازم نیست چون علم به عجز داریم نسبت به امتثال تکلیف به تطهیر مسجد اما اگر شک داریم می‌‌شود از موارد شک در امتثال که عقلا باید احتیاط بکنیم.

مرحوم آقای خوئی هم در جلد 3 موسوعه صفحه 286 فرموده‌اند: لاینبغی الاشکال فی ان نجاسة المسجد اذا استلزمت هتکه لزمت ازالته علی کل حال. در فرض این‌که تنجس مسجد موجب هتک مسجد است نباید احتیاط کرد مثل صاحب عروه، شکی نیست که باید به دیگران اعلام شود تا تطهیر کنند مسجد را چون ما علم داریم شارع راضی نیست مسجد هتک شود مثل این‌که علم داریم شارع راضی نیست نفس محترمه‌ای کشته بشود. اما اگر نجس بودن مسجد موجب هتک او نیست، مثل این‌که دست انسان متنجس بود به آب نجس، زد به فرش مسجد یا زمین مسجد، نمی‌تواند آن را هم تطهیر بکند، این‌جا مرحوم آقای خوئی فرمودند صحیح این است که باید اعلام کند به دیگران تا دیگران تطهیر بکنند. چرا؟‌ ایشان فرموده است چون غرض شارع از امر به تطهیر مسجد که قائم به این نبود که مکلف خودش بالمباشرة تطهیر مسجد بکند. بلکه غرض شارع قائم بود به جامع بین این‌که مکلف خودش تطهیر مسجد بکند یا دیگران. حالا که من می‌‌دانم خودم نمی‌توانم تطهیر مسجد بکنم اگر به دیگران اعلام نکنم این تفویت غرض شارع است. وجوب تطهیر مسجد که لازم نیست بالمباشرة باشد بالتسبیب هم می‌‌تواند باشد. مثل این‌که من اجیر می‌‌کنم شخصی را به او پول می‌‌دهم مسجد را تطهیر کند، این هم مصداق تطهیر مسجد است. و لذا باید تطهیر بشود مسجد، اگر خودم تطهیر نمی‌کنم و لو چون نمی‌توانم خودم تطهیر کنم، ولی می‌‌توانم به دیگری اعلام بکنم تا او تطهیر بکند باید اعلام بکنم. چه بدانم اگر اعلام بکنم دیگری تطهیر می‌‌کند چه شک داشته باشم در این‌که اگر اعلام کنم دیگری تطهیر می‌‌کند یا نه. چون این‌جا اگر من اعلام نکنم علم به فوت غرض شارع دارم و شک دارم در قدرت بر این‌که آیا می‌‌توانم غرض شارع را تحصیل کنم با اعلام به دیگری تا او تطهیر کند مسجد را؟ مصداق شک در قدرت بر تحصیل غرض شارع می‌‌شود و عقل حکم به احتیاط می‌‌کند.

به نظر ما این فرمایش مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی ایراد دارد. چرا‌؟ برای این‌که درست است که لزوم تطهیر مسجد به معنای لزوم جامع بین تطهیر مباشری است یا تطهیر تسبیبی که به دیگری بگویم و از دیگری بخواهم او به امر من مسجد را تطهیر کند، اما فرض مسأله در جایی است که من فقط کاری که از دستم بر می‌آید خبر به دیگران است. اگر کسی بخاطر خبر دادن من آمد مسجد را تطهیر کرد مستند نیست تطهیر او نسبت به مسجد به امر من. فرق می‌‌کند با این‌که من اجیر بگیرم برای تطهیر مسجد. عرفا اگر مسجد را اجیر من تطهیر کند صدق می‌‌کند که من مسجد را تطهیر کردم چون اجیر گرفتم برای تطهیر مسجد اما مجرد خبر دادن به دیگران‌ که منشأ نمی‌شود تطهیر مسجد مستند و منسوب به من باشد بگویند تو مسجد را تطهیر کردی، من فقط خبر می‌‌دهم به دیگران آن‌ها ممکن است داعی پیدا کنند بروند مسجد را تطهیر کنند. پس این داخل در آن تکلیف ما به تطهیر مسجد نیست، ما مکلفیم به جامع تطهیر مسجد اعم از مباشری و تسبیبی ولی اعلام به غیر که خود او داعی پیدا می‌‌کند مسجد را تطهیر کند نه تطهیر مباشری ما است نسبت به مسجد نه داخل در تطهیر تسبیبی است.

و این‌که آقای خوئی فرمودند "غرض شارع تطهیر مسجد است و لو با فعل دیگران"، قبول داریم؛ ‌باران هم بیاید مسجد تطهیر بشود غرض شارع حاصل می‌‌شود. اما آن غرضی که بر من لازم کرده چیست؟ باید سراغ ظاهر ادله برویم. دلیل به ما گفته طهّر المسجد و من عاجزم از تطهیر مسجد، نه خودم می‌‌توانم مسجد را بشورم نه می‌‌توانم اجیر بگیرم برای تطهیر مسجد، فقط می‌‌توانم بنویسم مسجد نجس است، [حالا اگر] ‌یک مؤمنی بیاید مسجد را تطهیر کند فعل او که مستند به من نمی‌شود به من نمی‌گویند تو تطهیر کردی مسجد را. به چه دلیل این لازم است؟ مقتضای اصل برائت این است که این لازم نیست. و لذا در بحوث فی شرح العروة الوثقی جلد 4 صفحه 311 مرحوم آقای صدر فرمودند به نظر ما اعلام غیر واجب نیست. بله اگر من می‌‌توانم اجیر بگیرم برای تطهیر مسجد این داخل در آن چیزی می‌‌شود که بر من واجب است که جامع تطهیر مباشری یا تسبیبی مسجد است، اگر عاجز از تطهیر مباشری هستم تطهیر تسبیبی بر من واجب می‌‌شود به این‌که اجیر بگیرم برای تطهیر مسجد. اما اگر نه تطهیر مباشری مقدور برای من است نه تطهیر تسبیبی، صرف اخبار دیگران، ‌بنویسم در تابلو این مسجد نجس است وجوبی ندارد.

البته ما یک اشکال مبنایی به بحوث داریم. ان‌شاءالله این اشکال مبنایی را در جلسه آینده دنبال می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 116-468

**دو‌شنبه - 19/03/۹9**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

عدم وجوب اعلام شخص عاجز، نسبت به نجس شدن مسجد

بحث راجع به این بود که اگر شخصی ببیند مسجد نجس است ولی خودش نمی‌تواند آن را تطهیر بکند آیا لازم است به دیگران اعلام کند در صورتی که می‌‌داند اگر اعلام کند یکی می‌آید و مسجد را تطهیر می‌‌کند؟ و یا احتمال بدهد که اگر اعلام کند شخصی می‌آید و مسجد را تطهیر می‌‌کند.

عرض کردیم مقتضای صناعت این است که اگر بتواند این مکلف استخدام کند کسی را برای تطهیر مسجد به حیثی که عرفا تطهیر مسجد مستند به او باشد، این واجب است چون آن‌چه که بر مکلف واجب است قیام به تطهیر مسجد است اعم از این‌که بالمباشرة باشد یا بالتسبیب و با فرض تمکن از قیام به تطهیر مسجد بالتسبیب، این شخص متمکن از اداء واجب خواهد بود. اما اگر متمکن نیست از قیام به تطهیر مسجد نه مباشرتا و نه تسبیبا، یعنی صرفا می‌‌تواند خبر بدهد به دیگران به این‌که مسجد نجس است اما این‌که به کسی دستور بدهد که مسجد را تطهیر بکن یا او را استخدام کند برای تطهیر مسجد، از این کار عاجز است، در این صورت مقتضای صناعت این است که اعلام لازم نیست. همان‌طور که مرحوم آقای صدر در بحوث فی شرح العروة الوثقی فرمودند. چون آن‌چه که بر مکلف واجب است تطهیر مسجدی است که منسوب به او است و او عاجز از آن است. بله، قیام دیگران به تطهیر مسجد مسقط تکلیف اوست اما کسی که از امتثال تکلیف عاجز است، عقلا موظف نیست که مسقط تکلیف را سعی کند به وجود بیاید.

مثل این‌که من در وطن عاجز هستم از صوم بخاطر این‌که مثلا شخص ظالمی من را اجبار می‌‌کند که در وطنم روزه نگیرم، بر من الزامی نیست که سفر بروم و تکلیف به صوم را با سفر کردن ساقط کنم. من در وطن می‌‌مانم، می‌‌خواهد شارع من را مکلف کند به روزه چون عاجز هستم تکلیف به غیر مقدور نمی‌کند لایکلف الله نفسا الا وسعها. در این‌جا هم من مکلف عاجز از تطهیر مسجد هستم، نه مباشرتا می‌‌توانم تطهیر مسجد کنم طبق فرض و نه دیگران را وادار کنم به تطهیر مسجد به نحوی که تطهیر مسجد عرفا مستند به من بشود بگویند فلانی مسجد را تطهیر کرد و لو با استخدام کارگر. عقلا من الزامی ندارم که اعلام کنم نجس بودن مسجد را به دیگران ‌که آن‌ها به دل‌بخواه خودشان بیایند مسجد را تطهیر کنند.

البته ما یک اشکال مبنایی به مرحوم آقای صدر داریم. و آن اشکال این است که وجوب تطهیر مسجد کفایی است، ‌تطهیر مسجد یک واجب کفایی است و مرحوم آقای صدر در بیان حقیقت واجب کفایی فرموده‌اند:‌ در واجب کفایی طبیعت فعل بدون استناد به یک فاعل معین متعلق تکلیف مؤمنین است. مثلا در واجب عینی شارع می‌‌گوید هر مؤمنی باید نماز بخواند، اداء نماز که منسوب به هر مؤمنی است بر آن مؤمن واجب شده. اما در واجب کفایی ذات فعل واجب شده است بر هر مؤمنی. یعنی مثلا به زید می‌‌گویند واجب است بر تو ذات ایجاد تطهیر مسجد چه ایجاد تطهیر مسجد مستند به تو باشد یا مستند به تو نباشد. و لذا اگر دیگری هم ذات تطهیر مسجد را ایجاد کند آن فعلی که بر من واجب شده محقق می‌‌شود و لذا تکلیف ساقط می‌‌شود. این یک تفسیری است در حقیقت واجب کفایی که برخی از بزرگان مثل مرحوم آقای بروجردی، ‌آقای سیستانی هم به آن قائلند، مرحوم آقای صدر هم این را اختیار کردند. در مقابل تفسیر مشهور که گفته‌اند: بر هر شخصی واجب است ایجاد فعل مستند به خودش و لکن اگر دیگری این فعل را ایجاد کرد تکلیف این شخص ساقط می‌‌شود. مثلا بر زید واجب است که او تطهیر مسجد بکند، مادامی که دیگران تطهیر مسجد نکنند، اگر دیگران تطهیر مسجد کردند تکلیف زید ساقط می‌‌شود اما مکلف‌به زید تطهیر کردن او است نسبت به مسجد. و یا تفسیر مرحوم آقای خوئی نسبت به حقیقت واجب کفایی این است: موضوع واجب کفایی کل مکلف نیست احد المکلفین است. احد المکلفین یطهر المسجد.

ما عرض‌مان این است که مرحوم آقای صدر طبق تفسیر واجب کفایی به نظر مشهور یا به نظر مرحوم آقای خوئی درست بیان کردند و اشکالی که به مرحوم آقای خوئی کردند که چرا شما در فرض عجز مکلف از تطهیر مسجد واجب می‌‌دانید به دیگران خبر بدهد که مسجد نجس است تا آن‌ها به دل‌بخواه خودشان بیایند و مسجد را تطهیر کنند، اشکال آقای صدر به مرحوم آقای خوئی و مشهور وارد است که عاجز از امتثال تکلیف هیج الزامی ندارد که اتیان به مسقط تکلیف بکند. ‌فعل آخرین مسقط تکلیف این شخص است؛ وقتی که متعلق تکلیف غیر مقدور است تکلیف ساقط می‌‌شود، نیازی نیست که تلاش کند دیگران این واجب کفایی را انجام بدهند، ‌خودش عاجز است تکلیف او ساقط است، ‌متعلق تکلیف ذات فعل نیست و لو صدر من فاعل آخر تا بگوییم زید متمکن است از این واجب به این‌که خبر بدهد دیگری این فعل را انجام بدهد. نخیر طبق مسلک مشهور واجب در حق زید قیام زید است به تطهیر مسجد یا به نظر مرحوم آقای خوئی واجب بر احد المکلفین قیام اوست به تطهیر مسجد، زید می‌‌گوید من که متمکن از قیام به تطهیر مسجد نیستم، ‌لایکلف الله نفسا الا وسعها، تکلیف به غیر مقدور که ما نداریم، چه ملزمی هست که من تلاش کنم دیگران تطهیر مسجد بکنند. و لو غرض شارع حاصل می‌‌شود با قیام دیگران به تطهیر مسجد اما ما دلیل نداریم که این غرض مولی بای نحو کان به عهده این مکلف قرار داده شده است که تحصیل بکند.

و لکن ما عرض‌مان این است که جناب آقای صدر! شما که مبنای‌تان در واجب کفاییه ذات فعل بدون استناد به فاعل معین بر عهده هر مکلفی گذاشته می‌‌شود پس بر عهده این شخصی که عاجز از قیام به تطهیر مسجد هست بالمباشرة أو التسبیب ذات تطهیر مسجد گذاشته شده است بدون استناد به فاعل معین یعنی اگر دیگری هم به اختیار خودش و دل‌بخواه خودش تطهیر کند مسجد را، ذات آن فعلی که به عهده هر مکلفی گذاشته شده محقق می‌‌شود. پس این مکلفی هم که عاجز از تطهیر مسجدی است که مستند به او باشد عاجز از واجب نیست چون واجب تطهیر مستند به او نیست ذات تطهیر مسجد است و لو مستند به دیگران.

و این اشکال ما به آقای سیستانی هم وارد است. چون آقای سیستانی موافقت کردند با فتوی صاحب عروه. در عروه جلد 1 صفحه 76 که صاحب عروه فرموده است هل یجب اعلام الغیر اذا لم یتمکن من الازالة الظاهر العدم اذا کان مما لایوجب الهتک. آقای سیستانی هم حاشیه نزدند؛ در حالی که ایشان هم مبنای‌شان این است که واجب کفایی آن واجبی است که ذات فعل به عهده هر مکلف می‌آید بدون استنادش به یک فاعل معین.

مگر این‌که گفته بشود دلیل وجوب تطهیر مسجد صرفا اجماع و تسالم اصحاب است و این چون دلیل لبی است اطلاق ندارد نسبت به این فرض که خود مکلف متمکن از تطهیر مسجد نیست و لکن متمکن از اعلام غیر است.[[6]](#footnote-6)

از این بحث بگذریم.

بحث دیگر که در این‌جا مطرح می‌‌شود این است که صاحب عروه در ادامه فرموده است: اگر مکلف که می‌‌بیند مسجد نجس است جنب باشد، حق ندارد که قبل از غسل جنابت تطهیر کند مسجد را بلکه می‌‌رود اول غسل جنابت می‌‌کند بعد می‌آید تطهیر می‌‌کند. و اذا کان جنبا و توقفت الازالة علی المکث فیه فالظاهر عدم وجوب المبادرة الیها بل یؤخرها الی ما بعد الغسل و یحتمل وجوب التیمم و المبادرة‌ الی الازالة. می‌‌فرماید محتمل است کسی بگوید واجب است تیمم بکند و مبادرت به ازاله کند و لکن ظاهر این است که این واجب نیست.

این فرمایش، فرمایش متینی است. برای این‌که دلیل بر وجوب تطهیر مسجد فورا یا اجماع و تسالم اصحاب است یا معتبره علی بن جعفر است که فرمود أیصلی فیه قبل ان یغسل امام فرمود اذا جف فلابأس. از این‌ها نمی‌شود استفاده کرد که با حالت جنابت برای این‌که فوریت عرفیه تطهیر مسجد مختل نشود در مسجد مکث شود و مشغول تطهیر مسجد شود. چون اگر می‌‌توانست از یک درب بیاید مسجد را در اثناء‌ تطهیر کند و از درب دیگر بیرون برود بدون مکث، به حال عبور، از یک درب بیاید از درب دیگر برود به شکلی که صدق کند عبور کرد از مسجد، اجتیاز کرد از مسجد، واجب است این کار، اما اگر بدون مکث نمی‌تواند مسجد را تطهیر کند یا مسجد دو درب در مقابل هم ندارد از همان دربی که می‌آید داخل باید از همان درب یا از موازی درب [ورودی] در کنار آن درب برگردد به شکلی که صدق نمی‌کند عبور و مرور کرد، از یک درب مسجد آمد از درب دیگر مسجد گذشت و رفت. این دخول در مسجد یا مکث در مسجد به این شکل حرام است و اطلاق دلیل حرمت محکم است. و اطلاقی نداریم در دلیل وجوب مبادرت به تطهیر مسجد تا بخواهیم تزاحم برقرار کنیم بین این دو حکم بگوییم تزاحم است بین حرمت مکث در مسجد و وجوب تطهیر مسجد فورا و بخاطر تزاحم حکم به تخییر بکنیم، ‌حکم بکنیم به جواز تطهیر مسجد در این حال، نخیر ما اطلاقی در دلیل وجوب فوری تطهیر مسجد نسبت به این حال نداریم.

مگر تاخیر تطهیر مسجد مستلزم هتک مسجد باشد که در آن صورت لازم می‌‌شود که مسجد را تطهیر کند: اگر می‌‌تواند تیمم کند بدل از غسل جنابت، ‌اگر نمی‌تواند با همین حال جنابت مشغول تطهیر مسجد شود که مسجد هتک نشود.

حکم هفتم: دفن میت در مسجد

آخرین مسأله‌ای که ما در این بحث احکام مساجد انتخاب کردیم که عرض کنیم این است که صاحب عروه فرموده است لایجوز دفن المیت فی المسجد اذا لم یکن مأمونا من التلویث بل مطلقا علی الاحوط. جایز نیست دفن میت در مسجد اگر امن از این نداریم که مسجد که میت در آن دفن می‌‌شود بخاطر این‌که بدن میت متلاشی می‌‌شود ملوث می‌‌کند مسجد را. بلکه احتیاط واجب این است که حتی اگر امن از تلویث هم باشد میت را در مسجد دفن نکنیم.

در بحث دفن میت هم این مسأله را صاحب عروه مطرح کردند و فرمودند: لایجوز الدفن فی الاراضی الموقوفة لغیر الدفن فلایجوز الدفن فی المساجد و المدارس و نحوهما. آن‌جا فتوی دادند که اراضی‌ای که وقف شده برای غیر دفن مثل مساجد یا مدارس دفن در این‌ها جایز نیست.

مرحوم آقای خوئی در شرح عروه فرموده‌اند: مشکل، مشکل تلویث نیست، چون فوقش تلویث باطن مسجد است، تلویث باطن مسجد که دلیل بر حرمت ندارد، ظاهر مسجد که متنجس نمی‌شود. داخل قبر که باطن مسجد است متلوث می‌‌شود؛‌ از این جهت ما اشکال نمی‌کنیم. اشکال به این جهت است که مسجد وقف شده برای عبادت تا مردم بیایند در مسجد نماز بخوانند که ثواب بیشتری گیرشان بیاید از نماز خواندن در مسجد؛ دفن میت با غرض واقف تنافی دارد چون دفن که می‌‌کنید دفن را در مسجد مستلزم این است که مردم بیایند نماز روی قبر بخوانند یا در جایی بخوانند که جلوی‌شان قبر است و این مکروه است و موجب می‌‌شود ثواب این نماز کم بشود و این خلاف غرض واقف است.

بله، تصرفاتی که منافات با عبادت ندارد مثل خوابیدن در مسجد اشکال ندارد اما دفن میت و مانند آن در مسجد این موجب حزازت و نقص در نماز در مسجد می‌‌شود. و ما دلیلی بر جواز آن نداریم. مگر خود واقف مسجد از ابتداء‌ شرط بکند که مثلا من یا نزدیکان من بتوانند در این مسجد دفن بشوند و الا این کار جایز نیست.

به نظر ما این فرمایش مرحوم آقای خوئی ایراد دارد. در حد احتیاط واجب که در مسجد میتی را دفن نکنند خوب است اما فتوی بدهیم به حرمت دفن میت در مسجد، این ظاهرا وجهی ندارد. چون دفن میت در مسجد منافات با عنوان مسجدیت ندارد. حالا ثواب نماز در این قسمت که قبر است کمتر می‌‌شود، این‌که منافات پیدا نمی‌کند با عنوان مسجدیت. مثل این‌که یک قسمتی را بیایند آتش روشن کنند برای پخت غذا، که در آن مکان هم نماز خواندن مکروه است، اما این با عنوان مسجدیت تنافی ندارد.

مخصوصا که مسجد وقفش تحریری است، ملک کسی نیست؛ ‌هر تصرفی که منافات با عنوان مسجدیت نداشته باشد جایز است. بله، اگر بشود مقبره عمومی، عنوان مقبره بر این مسجد صدق کند نمی‌شود عنوان منافی مسجدیت است. اما واقف می‌‌گوید و لو بعد از وقف مسجدیت من دوست دارم در این مکان دفن بشوم به احترام او، او را در این مسجد دفن کنند بدون این‌که مزاحم مصلین بشود نمی‌شود فتوی داد به حرمت آن. بله خلاف احتیاط واجب است ما این را قبول داریم.

تنبیه: مطلب نقل شده از آقای سیستانی در بحث نماز در ملک اشتراکی، مطابق با فتوی جدید ایشان است

قبل از این‌که وارد بحث اذان و اقامه بشویم یک مطلبی از بحث مکان مصلی باقی مانده عرض کنم: ما عرض کردیم که اگر مکانی بود که شریک داشت بدون اذن شریک در آن مکان نمی‌شود نماز خواند، نمی‌شود تصرف کرد و فرقی نمی‌کند چه آن شریک شریک در عین باشد چه آن شریک شریک در مالیت باشد. مثلا دو تا برادر که یک خانه به آن‌ها می‌‌رسد شریک در عین است تصرف یکی بدون اذن دیگری در آن مکان جایز نیست بخواهد نماز بخواند بدون اذن برادرش نمازش نماز در مکان غصبی می‌‌شود و ایراد پیدا می‌‌کند. و اگر زوجه میت شریک باشد با فرزند میت در خانه شرکت این زوجه در قیمت این ساختمان است، شرکت در مالیت این ساختمان است نه در عین این ساختمان. ما عرض کردیم وفاقا للمشهور که نماز فرزند میت در این مکان بدون اذن زوجه میت هم مصداق تصرف در مال غیر است.

از آقای سیستانی نقل کردیم که ایشان فرمودند: اشکالی ندارد، او شریک در عین که نیست، زوجه میت شریک در مالیت است و ما وقتی اجازه بدهیم به فرزند میت در این مکان نماز بخواند، او تصرف در عین مملوک غیر نکرده.

این مطلب را آقای سیستانی در کتاب الارث در بحث ارث الزوجة در تصحیح جدید بیان کردند. ولی در منهاج الصالحین چاپ قدیم فرموده بودند جایز نیست بدون اذن زوجه که شریک در مالیت این منزل است تصرف بشود در این منزل. با مبنای ایشان این مطلب نمی‌ساخت چون ایشان معتقدند که منافع عین ملک شریک در مالیت نیست، ملک زوجه نیست. ورثه اجاره هم بدهند این خانه را، اجرت مال همین ورثه است و به زوجه میت نمی‌رسد. و لذا مناسب بود که ایشان بفرمایند اگر نماز این ورثه در این منزل و تصرفات این ورثه در این منزل نقصی در مالیت عین که حق زوجه است ایجاد نمی‌کند تصرف این‌ها بلامانع است. که عرض کردیم در تصحیح جدید منهاج الصالحین این مطلب را مراعات کردند و اعمال کردند، فرمودند تصرف سایر ورثه در این منزل که زوجه شریک در مالیت آن است تا نقص در مالیت این خانه ایجاد نکند اشکال ندارد.

# اذان و اقامه

کلام واقع می‌‌شود در اذان و اقامه. ببینیم آیا اذان و اقامه در نماز مستحب است یا طبق آن‌چه که برخی فرمودند اقامه در نماز واجب است؟ این بحثی است که ان‌شاءالله در جلسه آینده آن را دنبال می‌‌کنیم.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین.

## احکام اذان و اقامه

جلسه 117-469

**سه‌شنبه - 20/03/۹9**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به حکم اذان و اقامه در نماز بود.

صاحب عروه فرمود فصل فی الاذان و الاقامة: لااشکال فی تأکد رحجانهما فی الفرائض الیومیة اداءا وقضاءا جماعة و فرادی حضرا و سفرا للرجال و النساء و ذهب بعض العلماء الی وجوبهما و خصه بعضهم بصلاة المغرب و الصبح (برخی از علماء قائل به وجوب اذان و اقامه شدند، برخی دیگر وجوب اذان و اقامه را مختص کردند به صلات مغرب و صبح) و بعضهم بصلاة الجماعة (برخی دیگر وجوب اذان و اقامه را در خصوص نماز جماعت قائل شدند) و جعلهما شرطا فی صحتها (و گفتند شرط صحت نماز جماعت این است که امام اذان و اقامه بگوید) و الاقوی استحباب الاذان مطلقا و الاحوط ترک الاقامة للرجال فی غیر موارد السقوط. در نهایت صاحب عروه فرموده است اقوی این است که اذان مطلقا مستحب است و لکن نسبت به اقامه در نماز احتیاط مستحب مؤکد کرده‌اند که مردان اقامه را در نماز ترک نکنند.

راجع به حکم اذان و اقامه در نماز مشهور بین اصحاب چه در زمان قدیم بین متقدمین و چه بین متاخرین استحباب اذان و اقامه است و لکن در مسأل اقوال دیگری است که آن‌ها را نقل می‌‌کنیم:

قول اول قولی است که مرحوم شیخ مفید در مقنعه صفحه 97 و شیخ طوسی در نهایة صفحه 64 و ابن براج در کتاب المهذب و ابن حمزة در کتاب الوسیلة قائل شدند که اذان و اقامه در نماز جماعت واجب است. و به این‌ها نسبت داده شده که اگر نماز جماعت بدون اذان و اقامه برگزار بشود جماعت باطل است.

قول دوم قول سید مرتضی است در کتاب جمل العلم و العمل که فرموده‌اند: اذان و اقامه در نماز صبح و نماز مغرب و نماز جمعه بر همه واجب است، اما در غیر این‌ها بر خصوص مردان در نماز جماعت واجب است. نسبت به اقامه فرموده است: در همه نمازها چه در جماعت چه در فرادی چه نماز صبح چه نماز ظهر، عصر و مغرب و عشاء بر مردان واجب است.

قول سوم قول منسوب به ابن ابی عقیل است که فرموده است: اقامه در همه نمازها واجب است ولی اذان در نماز صبح و مغرب واجب است، در غیر این‌ها مستحب است.

مرحوم آقای خوئی در این‌جا یک اشکالی به صاحب عروه کرده. فرموده: ظاهر عبارت صاحب عروه این است که ما قائل داریم به وجوب اذان و اقامه مطلقا در حالی که ظاهرا ما قائلی به آن نداریم. بلکه قول به وجوب اذان همراه با تفاصیلی بود که مطرح شد.

بحث تارة واقع می‌‌شود در حکم اذان و تارة أخری واقع می‌‌شود در حکم اقامه.

حکم اذان در همه نمازها

اما نسبت به حکم اذان:

مرحوم آقای خوئی فرموده کافی است برای اثبات عدم وجوب اذان این‌که ما اخبار مستفیضه‌ای داریم که مفادش این است که کسی که نماز بخواند همراه با اذان و اقامه، دو صف از ملائکه پشت سر او نماز می‌‌خوانند و اگر کسی نماز بخواند تنها با اقامه بدون اذان، یک صف از ملائکه پشت سر او نماز می‌‌خوانند. این بهترین شاهد بر این است که اذان در نماز واجب نیست و الا چطور فرمود اگر کسی تنها با اقامه نماز بخواند یک صف از ملائکه پشت سر او نماز می‌‌خوانند؟ مثلا در صحیحه محمد بن مسلم آمده قال لی ابوعبدالله علیه السلام انک اذا اذّنت و اقمت صلی خلفک صفان من الملائکة و ان اقمت اقامة بغیر اذان صلی خلفک صف واحد. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 381. و همین‌طور به همین مضمون صحیحه حلبی است. پس از این روایات استفاده می‌‌کنیم که اذان در نماز واجب نیست.

بله، برخی از روایات هست که ممکن است از این‌ها استیناس بشود وجوب اذان، حالا یا در مورد نماز جماعت یا در مورد نماز صبح و مغرب. اما در نماز جماعت روایاتی که در مورد اذان در نماز جماعت است عمده آن این است:

در روایت ابی بصیر عن احدهما علیهما السلام آمده است: سألته أیجزی اذان واحد؟ قال ان صلیت جماعة لم یجز الا اذان و اقامة. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 388.

و همین‌طور موثقه عمار: سئل عن الرجل یؤذن و یقیم لیصلی وحده فیجیء رجل آخر فیقول له نصلی جماعة هل یجوز ان یصلیا بذلک الاذان و الاقامة قال لا و لکن یؤذن و یقیم. سؤال کردند از امام علیه السلام شخصی اذان و اقامه می‌‌گوید تا فرادی نماز بخواند، شخص دیگری می‌آید می‌‌گوید بیا جماعت بخوانیم، آیا می‌‌شود با همان اذان و اقامه آن شخص نماز جماعت برگزار بشود؟ حضرت فرمود نخیر باید برای جماعت اذان و اقامه بگویند. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 432.

و همین‌طور صحیحه عبدالله بن سنان عن ابی‌عبدالله علیه السلام قال یجزیک اذا خلوت من بیتک اقامة واحدة بغیر اذان. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 384. مفهوم این روایت این است که اگر نماز فرادی نمی‌خوانی اقامه تنها مجزی نیست.

روایت چهارم معتبره عبیدالله حلبی است عن ابی‌عبدالله علیه السلام انه کان اذا صلی وحده فی اللبیت اقام اقامة و لم یؤذن. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 384. این هم مفهومش این است که حضرت وقتی جماعت می‌‌خواندند علاوه بر اقامه اذان هم می‌‌گفتند.

جواب از این روایات این است:

روایت اول مشکل سندی دارد به نظر مشهور چون مشتمل بر علی بن ابی حمزه بطائنی است. ولی ما چون با استصحاب وثاقت علی بن ابی حمزه بطائنی را پذیرفتیم و گفتیم بعد از تعارض شهادت ابن فضال به کذاب بودن علی بن ابی حمزه بطائنی با شهادت شیخ طوسی در عده به وثاقت او بعد از واقفی شدنش، ما استصحاب می‌‌کنیم حالت سابقه علی بن ابی حمزه بطائنی را که قبل از واقفی بودن ظاهر العدالة و الوثاقة بود، قدحی در مورد نسبت به قبل از واقفی شدنش مطرح نبود، استصحاب می‌‌کنیم بقاء وثاقت او را تا آخر. و لذا فی حد ذاته دلالت این روایت را و سند آن را می‌‌پذیریم.

روایت دوم که موثقه عمار است، مشکلش این است که در مورد خودش هم هیچ‌کس آن را نپذیرفته. وقتی شخص اذان می‌‌گوید دیگری می‌‌خواهد بیاید به او اقتداء کند، لزومی دارد دومرتبه اذان را اعاده کند؟ لزومی ندارد. یا اقامه می‌‌گوید ولی حرف نمی‌زند بین اقامه و نماز، آن شخصی که می‌آید او حرف می‌‌زند می‌‌گوید نصلی جماعة، چه لزومی دارد اقامه را اعاده کند. کسی قائل نشده به لزوم اذان و اقامه بر این امام جماعت که قصدش این بود که فرادی بخواند بعد از اذان و اقامه، کسی آمد گفت بیا جماعت بخوانیم.

روایت سوم که صحیحه عبدالله بن سنان است: یجزیک اذا خلوت من بیتک اقامة واحدة بغیر اذان، مرحوم آقای خوئی فرموده ممکن است از این روایت جواب بدهیم، بگوییم یجزیک نفرمود یجزیک عن الامر الوجوبی، ممکن است مراد این باشد که یجزیک عن الامر الاستحبابی. اگر یجزیک عن الامر الاستحبابی، اذا خلوت من بیتک اقامة واحدة بغیر اذان، باشد، این دلیل می‌‌شود که در نماز فرادی اقامه تنها هم مجزی است از عمل به مستحب.

انصافا این فرمایش آقای خوئی خلاف ظاهر است. برای این‌که شکی نیست که بر منفرد که تنها نماز می‌‌خواند اذان مستحب است و اقامه واحد جایگزین اذان نمی‌شود در عمل به مستحب پس نمی‌تواند این یجزیک عن الامر الاستحبابی باشد. و ظاهرش هم ظهور یجزیک هم این است که یجزیک عن انجام وظیفه، اقامة واحدة بغیر اذان. و لذا به نظر ما دلالت این روایت دوم هم تمام است.

روایت چهارم که می‌‌گوید امام علیه السلام اذا صلی وحده فی البیت اقام اقامة و لم یؤذن این حکایت فعل امام است. امام در حالی که نماز جماعت می‌‌خواندند اذان هم می‌‌گفتند، ‌اما اذان گفتن واجب بوده این را نمی‌فهماند.

پس انصاف این است که دلالت روایت سوم بر وجوب اذان در نماز جماعت و همین‌طور روایت اول روایت علی بن ابی حمزه بطائنی که ما سند آن را پذیرفتیم تمام است بر وجوب اذان در نماز جماعت. و لکن ما باید از این ظهور در وجوب رفع ید کنیم. بخاطر روایاتی که در مورد نماز جماعت آمده می‌‌گوید اذان گفتن واجب نیست. مثل موثقه حسن بن زیاد: قال ابوعبدالله علیه السلام اذا کان القوم لاینتظرون احدا اکتفوا باقامة واحدة. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 385. ظاهر تعبیر به قوم این است که دارند نماز جماعت می‌‌خوانند. و همین‌طور در صحیحه علی بن رئاب آمده سألت اباعبدالله علیه السلام قلت تحضر الصلاة و نحن مجتمعون فی مکان واحد اتجزئنا اذان واحد قال علیه السلام نعم. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 385. این هم موردش مورد نماز جماعت است تعبیر نحن مجتمعون فی مکان واحد این است که نماز جماعت می‌‌خواندند.

و لذا جمع بین روایات اقتضاء می‌‌کند بگوییم اذان در نماز جماعت مستحب است منتها مستحب مؤکدتر از اذان گفتن در نماز فرادی.

حکم اذان در نماز صبح و مغرب

اما راجع به اذان گفتن در نماز صبح و مغرب:

از برخی از روایات هم استفاده شده وجوب اذان در این دو نماز. از جمله صحیحه زراره است عن ابی‌جعفر علیه السلام انه قال ادنی ما یجزی من الاذان ان تفتتح اللیل باذان و اقامة و تفتتح النهار باذان و اقامة و یجزیک فی سائر الصلوات اقامة بغیر اذان. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 386. گفته می‌‌شود این ظاهرش این است که حداقل چیزی که مجزی است این است که ابتداء شب یعنی برای نماز مغرب اذان و اقامه بگویید نماز مغرب را بخوانید، و همین‌طور در هنگام شروع در روز که نماز صبح می‌‌خوانی اذان و اقامه بگویی نماز صبح بخوانی، اما در بقیه نمازها اقامه بگویی بدون اذان مجزی است.

مرحوم آقای خوئی این‌جا هم فرموده: ادنی ما یجزی عن العمل بالحکم الوجوبی که نگفت، ادنی ما یجزی عن العمل بالحکم الاستحبابی شاید باشد.

عرض کردیم این انصافا خلاف ظاهر است. ظاهر ادنی ما یجزی اجزاء از عمل به وظیفه است. مخصوصا که در همه نمازها و لو غیر از نماز مغرب و صبح اذان مستحب است به تسالم اصحاب و مفاد روایات. پس یجزیک فی سائر الصلوات اقامة بغیر اذان نمی‌تواند به معنای یجزیک عن العمل بالمستحب باشد. این‌جا هم که دارد ادنی ما یجزی من الاذان ان تفتتح اللیل باذان و اقامة و تفتتح النهار باذان و اقامة خلاف ظاهر سیاق است که مراد این باشد که ادنی ما یجزی عن العمل بالمستحب.

روایت دوم روایت صبّاح السیّابه است: قال لی ابوعبدالله علیه السلام لاتدع الاذان فی الصلوات کلها فان ترکته فلاتترکه فی المغرب و الفجر فانه لیس فیهما تقصیر. اذان در هیچ نمازی را ترک نکن اگر ترک می‌‌کنی، در مغرب و فجر (‌در نماز مغرب و نماز صبح) ترک نکن چون این‌ها در سفر شکسته نمی‌شوند. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 386.

این روایت ضعیف السند است بخاطر جهالت صباح السیابة. از حیث دلالت هم این تعلیل، گفته می‌‌شود تناسب با وجوب ندارد. آقای خوئی هم فرمودند این لسان، لسان وجوب نیست، ‌فانه لیس فیهما تقصیر.

روایت سوم صحیحه ابن سنان است: عن ابی‌‌عبدالله علیه السلام قال تجزیک فی الصلاة اقامة واحدة الا الغداة و المغرب. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 387. در هر نمازی اقامه بدون اذان مجزی است مگر در نماز صبح و نماز مغرب.

این هم سندش خوب است هم دلالتش خوب است. آقای خوئی هم دلالت این روایت را بر وجوب پذیرفته. چون دارد: تجزیک فی الصلاة، نفرموده تجزیک فی الاذان، تجزیک عن الاذان.

ولی به نظر ما فرقی بین این روایت و آن روایت قبلی که صحیحه زراره بود که ادنی ما یجزی من الاذان ان تفتتح اللیل باذان و اقامة و تفتتح النهار باذان و اقامة نیست. آقای خوئی آن‌جا اشکال کرد که ادنی ما یجزی شاید ادنی ما یجزی عن العمل بالمستحب باشد. این اشکال این‌جا هم هست چون ندارد تجزیک عن الصلاة. در مورد نماز یعنی در همه نمازها مجزی است اقامه واحده، اما مجزی است از چه چیزی؟ اشکال آقای خوئی این‌جا هم هست که ممکن است مجزی باشد از عمل به مستحب. اما ما این اشکال را نپذیرفتیم، گفتیم ظاهر تجزیک یا در صحیحه زراره که داشت ادنی ما یجزی، ادنی ما یجزی در عمل به وظیفه است نه در صرفا عمل به مستحب.

پس ظاهر این روایات را در وجوب اذان در نماز صبح و مغرب می‌پذیریم اما باز قرینه داریم بر عدم وجوب اذان در نماز مغرب و نماز صبح:

یکی صحیحه عمر بن یزید است: قال سألت اباعبدالله علیه السلام عن الاقامة بغیر الاذان فی المغرب قال لیس به بأس و ما یحب ان یعتاد. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 387. این صحیحه و لو در مورد نماز مغرب است که اقامه بغیر اذان در آن اشکال ندارد و لکن چون احتمال تفصیل بین نماز مغرب و نماز صبح نیست و لذا حکم نماز صبح هم فهمیده می‌‌شود.

علاوه بر این‌که یک صحیحه دیگری داریم صحیحه صفوان بن مهران عن ابی‌عبدالله علیه السلام، ‌دارد: الاذان مثنی مثنی و الاقامة مثنی مثنی و لابد فی الفجر و المغرب من اذان و اقامة فی الحضر و السفر لانه لایقصر فیهما فی حض و لاسفر و تجزیک اقامة بغیر اذان فی الظهر و العصر و العشاء الآخرة و الاذان و الاقامة فی جمیع الصلوات افضل.

مرحوم آقای خوئی فرموده: از این روایت هم می‌‌فهمیم که اذان در نماز مغرب و صبح هم مستحب است نه واجب چون تصریح کرده فرموده و الاذان و الاقامة فی جمیع الصلوات افضل. پس آن تعبیر لابد فی الفجر و المغرب من اذان و اقامة فی الحضر و السفر استحباب مؤکد خواهد بود.

البته به نظر ما این فرمایش آقای خوئی قابل جواب است. حضرت طبق این صحیحه صفوان فرمود باید در نماز صبح و نماز مغرب اذان و اقامه بگویی چه در حضر چه در سفر ولی در نماز ظهر و عصر و عشاء اقامه بدون اذان هم مجزی است بعد فرمود اذان و اقامه در جمیع نمازها افضل است یعنی در نماز ظهر و عصر و عشاء هم اذان افضل است، ظهور ندارد این ذیل که حتی در نماز مغرب و صبح هم صرفا اذان افضل است از ترک اذان یعنی مستحب است؟ این خلاف ظاهر است. این الاذان و الاقامة فی جمیع الصلوات افضل برای توسعه بیان فضیلت اذان و اقامه است در جمیع صلوات؛ ‌منافات ندارد با آن بیان قبلی که در نماز صبح و نماز مغرب اذان و اقامه مما لابد منه باشد.

و لذا به نظر ما بهتر این است که به همان صحیحه عمر بن یزید اکتفاء کنیم به ضم عدم الفصل که در نماز مغرب فرمود ترک اذان اشکال ندارد، نماز صبح هم به عدم القول بالفصل و عدم احتمال فرق بین این دو نماز می‌‌گوییم باز اذان در نماز صبح مستحب است و ترکش مانعی ندارد.

یک نکته‌ای هم عرض کنم این بحث را تمام کنم:

مرحوم آقای خوئی فرموده ممکن است استیناس بکنیم برای عدم وجوب اذان در نماز مغرب و نماز صبح به این صحیحه حلبی که قبلا خواندیم که کان ابوجعفر علیه السلام اذا صلی وحده فی البیت اقام اقامة و لم یؤذن. آقای خوئی فرمودند: کان، امام باقر علیه السلام این‌طور بود، ظاهر کان این است که استمرار داشت این روش امام باقر علیه السلام. به مقتضای اطلاق می‌‌فهمیم در نماز مغرب و صبح هم حضرت اذان نمی‌گفتند در منزل.

انصافا این تمام نیست. برای این‌که همین که حضرت در نماز ظهر و عصر و عشاء اذان نگویند بطور مستمر، کافی است که کان اذا صلی وحده فی البیت اقام اقامة و لم یؤذن صدق بکند. علاوه بر این‌که بر فرض اطلاق داشته باشد نسبت به نماز مغرب و نماز صبح، اطلاق قابل تقیید است. ظاهر روایات قبلی این بود که باید در نماز مغرب و نماز صبح اذان گفته شود.

پس عمده برای قول به عدم وجوب اذان در نماز مغرب و صبح همان صحیحه عمر بن یزید است. علاوه بر این‌که به قول آقای خوئی ما یک دلیل خامسی داریم در فقه غیر از کتاب و سنت و اجماع و عقل و آن دلیل لو کان لبان است. حکم به این مهمی و محل ابتلائی اگر واجب بود اذان گفتن در نماز مغرب و صبح مخفی بود بر شیعه؟ قطعا مخفی نمی‌ماند. از این کشف می‌‌کنیم که اذان در نماز صبح و مغرب مثل بقیه نمازها وجوب ندارد.

بقیه مطالب ان‌شاءالله در جلسات آینده بحث خواهد شد.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 118-470

**چهار‌شنبه - 21/03/۹9**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

مناقشه در روایات ظاهره در وجوب اذان

بحث راجع به حکم اذان و اقامه در نماز بود.

عرض کردیم ظاهرا کسی قائل به وجوب اذان بطور مطلق نشده. ولی از برخی از روایات ممکن است استظهار بشود وجوب آن.

مثلا در موثقه عمار آمده است: سمعت اباعبدالله علیه السلام یقول لابد للمریض ان یؤذّن و یقیم اذا اراد الصلاة و لو فی نفسه ان لم یقدر علی ان یتکلم به (مریض باید اذان و اقامه بگوید اگر می‌‌خواهد نماز بخواند، اگر حتی نمی‌تواند تکلم بکند به اذان و اقامه، حدیث نفس بکند) سئل فان کان شدید الوجع (از امام علیه السلام سؤال شد اگر این مریض درد شدید دارد) قال علیه السلام لابد من ان یؤذن و یقیم لانه لاصلاة الا باذان و اقامة. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 444. این روایت موثقه انصافا ظهورش در وجوب اذان و اقامه در مطلق نمازهای واجبه واضح است.

و همین‌طور در صحیحه حلبی آمده است اذا افتتحت الصلاة فنسیت ان تؤذن و تقیم ثم ذکرت قبل ان ترکع فانصرف و اذّن و اقم و استفتتح الصلاة و ان کنت قد رکعت فاتم علی صلاتک. اگر نماز را شروع کردی ولی فراموش کردی اذان و اقامه بگویی، قبل از رکوع ملتفت بشوی نمازت را قطع کن، اذان و اقامه بگو و از نو شروع بکن و نماز بخوان ولی اگر بعد از رکوع ملتفت بشوی، نمازت را ادامه بده. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 434.

یک روایت دیگری است که اختلاف شده که آیا این روایت ظاهر در وجوب اذان و اقامه است یا ظاهر در استحباب آن است. این روایت این است، شیخ طوسی در تهذیب نقل می‌‌کند به اسنادش از سعد بن عبدالله از محمد بن حسین از جعفر بن بشیر از حماد بن عثمان از عبید بن زرارة از زراره قال سألت اباجعفر علیه السلام عن رجل نسی الاذان و الاقامة‌ حتی دخل فی الصلاة قال فلیمض فی صلاته فانما الاذان سنة. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 434.

مرحوم محقق همدانی و مرحوم آقای بروجردی استظهار کردند از این روایت که مفادش نفی وجوب اذان و اقامه است چون فرموده است فانما الاذان سنة، ‌سنت در این روایت ظاهر است که به معنای مستحب است در مقابل فریضه به معنای واجب.

آقای سیستانی استظهار کردند که سنت در این روایت به همان معنای معهود است که ما سنّه النبی در مقابل ما فرضه الله که شامل واجباتی که پیامبر آن را تشریع کرده بود می‌‌شود.

مرحوم آقای بروجردی در تعلیل این‌که ظاهر سنت در این روایت استحباب است در مقابل وجوب، فرمودند: وجه این ظهور این است که اگر مراد از سنت ما اوجبه النبی باشد‌، این تناسب ندارد با این‌که تعلیل ذکر بشود برای امر به مضی در نماز. حضرت فرمود نمازش را ادامه بدهد این شخصی که فراموش کرده اذان و اقامه بگوید داخل در نماز شده، نمازش را ادامه بدهد، در بیان علت مضی در نماز فرمودند چون اذان سنت است، این تناسب ندارد با این‌که بگویند یعنی اذان چیزی است که پیامبر آن را واجب کرده. تعلیل تناسب دارد با این‌که بگویند چون اذان مستحب است حالا فراموش کرده داخل در نماز شده حالا نمازش را ادامه بدهد.

علاوه بر این‌که اذان چیزی نیست که پیامبر آن را تشریع کرده باشد؛ خدا آن را تشریع کرده. در قرآن آمده: اذا نادیتم الی الصلاة، اذا نودی للصلاة من یوم الجمعة. و در شب معراج هم خدا امر کرده پیامبر را به اذان و اقامه، ‌پس اذان تشریع پیامبر نیست تا بگوییم مراد از سنت ما شرّعه النبی است و لو کان واجبا.

این مطلب را در نهایة التقریر جلد 1 صفحه 480 از مرحوم آقای بروجردی نقل کردند.

آقای سیستانی در جواب فرمودند:‌ اتفاقا با توجه به این‌که زراره سؤال می‌‌کند رجل نسی الاذان و الاقامة حتی دخل فی الصلاة این ظاهر در این است که مرتکز در ذهن زراره این بوده که اگر عمدا ترک می‌‌کرد اذان و اقامه را نماز را شروع می‌‌کرد که باید برگردد و اذان و اقامه بگوید، حالا فراموش کرده حکمش چیست. امام فرمود نمازش را ادامه بدهد چون اذان سنت است و این تعلیل به امر معهود در ذهن زراره است چون السنة لاتنقض الفریضة یک قاعده‌ای است که خود زراره نقل می‌‌کند از امام باقر علیه السلام در ذیل حدیث لاتعاد. السنة لاتنقض الفریضة تطبیق شده بر واجبات نماز غیر از ارکان. فرمود القراءة سنة التشهد سنة و السنة لاتنقض الفریضة. اینجا هم فرموده است الاذان سنة. و لذا طبق قاعده السنة‌ لاتنقض الفریضة ترک سهوی اذان و اقامه ترک سنت است؛ وارد نماز که شده دیگر نمازش محکوم به بطلان نیست. شبیه کسی که فراموش کند قرائت حمد و سوره را وارد رکوع بشود که فرمودند السنة لاتنقض الفریضة.

و اما این‌که در شب معراج خدا امر کرد پیامبر را به اذان گفتن، ‌این ربطی ندارد به این‌که حکم اذان در حق جمیع مسلمین حکمی باشد که پیامبر تشریع کرده باشد. همان واجبات غیر رکنیه نماز مثل قرائت و تشهد هم در شب معراج خدا امر کرد پیامبر را به آن و لکن در روایات فرمودند القراءة سنة التشهد سنة چون امر مسلمین به قرائت و تشهد و مانند آن از پیامبر صادر شده بود.

به نظر ما این روایت مجمل است؛ نه دلالت می‌‌کند بر وجوب اذان نه دلالت می‌‌کند بر استحباب آن. سنت محتمل است به معنای سنت در مقابل واجب باشد، ‌ممکن است به معنای سنت در مقابل ما فرضه الله باشد.

و این‌که آقای سیستانی فرمودند "مرتکز زراره این بود که اگر عمدا اذان و اقامه را ترک کند نمازش باطل است" نخیر، چون مردم بخاطر استحباب اذان و اقامه مقید بودند اذان و اقامه بگویند و لذا فراموش که می‌‌کردند نماز را شروع می‌‌کردند، می‌‌خواستند ببینند راهی دارد که برگردند اذان و اقامه بگویند؟ آیا هنوز می‌‌شود عمل به استحباب اذان و اقامه کرد یا وقتش گذشت نماز را ادامه بدهند؟ حضرت فرمود نماز را ادامه بدهند. بهرحال.

عرض کردیم برخی از روایات مثل موثقه عمار، صحیحه حلبی ظاهر است در وجوب اذان مطلقا یعنی در جمیع نمازهای واجبه و لکن روایات دیگری بود که از آن‌ها فهمیدیم اذان واجب نیست مستحب است. علاوه بر این‌که عرض کردیم لو کان لبان، اگر اذان واجب بود و لو فی الجملة حکمش مخفی نمی‌ماند بر مسلمین که هم مشهور بین عامه استحباب اذان است هم شیعه.

این راجع به بحث اذان. اما راجع به اقامه:

در رابطه با اقامه باز مشهور بین فقهاء استحباب اقامه است. اما برخی از فقهاء قائل به وجوب آن شدند. از شیخ طوسی و سید مرتضی نقل شده که قائل به وجوب اقامه شدند و در بین متأخرین صاحب حدائق قائل به وجوب اقامه شده. صاحب عروه هم تعبیر کرد گفت احوط اقامه است که فی حد نفسه اگر بخواهیم حساب بکنیم این می‌‌شود احتیاط واجب. و لو ما بعید نمی‌دانیم که ایشان نظرشان به احتیاط استحبابی مؤکد باشد ولی اگر بخواهیم به این جمله نظر بکنیم همان‌طور که آقای خوئی هم تعبیر کردند که احتاط فی ذلک السید الماتن ‌(صاحب عروه احتیاط کرده است در بحث وجوب اقامه) و المشهور عدم الوجوب، و لو مشهور عدم وجوب اقامه است.

قبل از این‌که روایات ظاهر در وجوب اقامه را مطرح کنیم یک نکته‌ای را عرض کنم:

از ابن ابی عقیل و جماعتی نقل شده که گفته‌اند: اقامه حتی بر زنان هم واجب است در نماز. با این‌که این خلاف صریح روایات است. مثلا در صحیحه جمیل بن دراج آمده: سألت اباعبدالله علیه السلام عن المرأة أعلیها اذان و اقامة؟ فقال لا. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 406. با وجود این روایات که برخی از آن‌ها مثل صحیحه جمیل صحیحه هستند، چطور ابن ابی عقیل فتوی داده به وجوب اقامه حتی بر زنان؟ برای ما روشن نیست. بهرحال.

مناقشه در روایات ظاهره در وجوب اقامه

روایاتی که ظاهر است در وجوب اقامه جمعی از روایات است که عمده آن را عرض می‌‌کنیم:

روایت اول موثقه عمار است که قبلا خواندیم راجع به مریض که فرمود باید اذان و اقامه را ترک نکند، ‌بعد فرمود فانه لاصلاة الا باذان و اقامة.

در ظهور این روایت در وجوب اقامه در نماز شکی نیست. اما گفته می‌‌شود همان‌طور که مرحوم آقای خوئی هم دارند، ‌اگر این خطاب متضمن امر به اذان و اقامه بود، ما می‌‌گفتیم قرینه بر ترخیص در مورد ترک اذان داریم ولی قرینه بر ترخیص در ترک اقامه نداریم، اخذ می‌‌کنیم به ظهور آن در وجوب. و لکن این روایت نفی حقیقت کرده، ‌فرمود لاصلاة الا باذان و اقامة، ‌این یا باید مقصود از آن نفی کمال باشد یا نفی مشروعیت باشد. عرفیت ندارد که ما به لحاظ اذان بگوییم نفی کمال کرده به لحاظ اقامه بگوییم نفی مشروعیت کرده؛ شبیه استعمال لفظ در اکثر از معنا خواهد شد. چون قرینه داریم در مورد اذان‌ که نفی در این روایت نفی کمال است لاصلاة الا باذان یعنی لاصلاة کاملة الا باذان چون یقینا اذان در نماز واجب نیست و لذا نسبت به اقامه هم نمی‌توانیم به ظهور این روایت در وجوب اقامه تمسک کنیم.

روایت دوم صحیحه ابن سنان است: عن ابی‌عبدالله علیه السلام تجزیک فی الصلاة اقامة واحدة الا الغداة‌ و المغرب. در نمازها اقامه کافی است و لو اذان نگویی مگر در نماز صبح و مغرب که باید اذان هم بگویید. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 387.

مرحوم آقای خوئی در دلالت این روایت مناقشه کردند. فرمودند روایت ندارد تجزیک عن الوجوب، شاید تجزیک عن الاستحباب باشد، در عمل به مستحب مجزی است اکتفاء به اقامه در نماز.

انصافا این فرمایش تمام نیست. ظاهر این روایت اجزاء از عمل به وظیفه است نه اجزاء از عمل به مستحب. خود مرحوم آقای خوئی قبلا در موسوعه جلد 13 صفحه 230 فرمود: ظاهر تجزیک فی الصلاة وجوب است. فرمود هذه الروایة لابأس بدلالتها للتصریح فیها بالاجزاء عن الصلاة لا عن الاذان.

روایت سوم که استدلال شده به این‌ها بر وجوب اقامه در نماز روایتی است که فرموده است: الاقامة من الصلاة. و این در سه روایت از صالح بن عقبه نقل شده. در کافی نقل کرده به اسنادش از صالح بن عقبه از ابی هارون مکفوف قا ابوعبدالله علیه السلام یا ابا هارون الاقامة من الصلاة فاذا اقمت فلاتتکلم و لاتؤمی بیدک. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 396. و شیخ طوسی نقل کرده از صالح بن عقبه از یونس شیبانی از امام صادق علیه السلام که اذا اقمت الصلاة فاقم مترسلا فانک فی الصلاة. وقتی اقامه گفتی برای نماز، آرام اقامه بگو چون تو در نماز هستی. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 403. باز کلینی نقل می‌‌کند از صالح بن عقبه از سلیمان بن صالح که فرمود: و لیتمکن فی الاقامة کما یتمکن فی الصلاة فانه اذا اخذ فی الاقامة فهو فی صلاة. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 404.

گفته می‌‌شود مفاد این روایات این است که اقامه محکوم به حکم نماز است، الاقامة من الصلاة، نماز که واجب است اقامه هم واجب است.

به نظر ما صالح بن عقبه که راوی در هر سه حدیث است، ضعیف است و لو در کامل الزیارات آمده و از رجال کامل الزیارات است و همین‌طور از رجال تفسیر قمی است و لکن ما نظریه توثیق رجال کامل الزیارات یا رجال تفسیر قمی را قبول نداریم مگر مشایخ بلاواسطه ابن قولویه صاحب کامل الزیارات که صالح بن عقبه جزء آن‌ها نیست. علاوه بر این‌که ابن غضائری در موردش گفته کذاب غال کثیر المناکیر لایلتفت الیه.

و از جهت دلالت هم دلالتش قابل مناقشه است. چون قطعا الاقامة من الصلاة به معنای این‌که اقامه حقیقتا جزء نماز باشد نیست چون روایات مستفیضة داریم که الصلاة اولها التکبیر و آخرها التسلیم. پس قطعا الاقامة من الصلاة تنزیل است نه بیان حقیقت. و اطلاق ندارد که فاذا اقمت و انت فی الصلاة به این معنا خواهد بود که چون نماز واجب است پس اقامه هم واجب است. عرفا به این معنا هست که شما در حال اقامه احکام نماز را مراعات کن حالا یا مطلقا یا همین احکامی که در این روایات ذکر شده. و الا قطعا کسی که شروع می‌‌کند در اقامه داخل در نماز نشده. و لذا این روایت هم که الاقامة من الصلاة دلیل بر وجوب اقامه نیست.

ان‌شاءالله بقیه روایات را در جلسات آینده مطرح می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 119-471

**‌شنبه - 24/03/۹9**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

ادامه بررسی روایات داله بر وجوب اقامه

بحث در روایاتی بود که به آن‌ها استدلال شده بود بر وجوب اقامه:

اولین روایت موثقه عمار بود که فرمود: لاصلاة الا باذان و اقامة. دومین روایت صحیحه ابن سنان بود که فرمود: تجزیک فی الصلاة اقامة‌ واحدة الا الغداة‌ و المغرب. در نماز فقط مجزی است اقامه بگویی و لو بدون اذان مگر در نماز صبح و مغرب که باید اذان هم بگویی. دلالت این دو روایت را ما بر وجوب اقامه در نماز پذیرفتیم.

روایت سوم روایت صالح بن عقبه بود که مفادش این بود که الاقامة من الصلاة، اقامه جزء نماز است. گفته شده بود مفاد این روایت این است که هر حکمی نماز دارد اقامه هم همان حکم را دارد، ‌نماز چون واجب است اقامه هم واجب است. ما جواب این روایت را در جلسه قبل عرض کردیم

روایت چهارم صحیحه حلبی است: عن ابی‌عبدالله علیه السلام اذا افتتحت الصلاة فنسیت ان تصلی و تقیم ثم ذکرت قبل ان ترکع فانصرف و اذّن و اقم و استفتتح الصلاة و ان کنت قد رکعت فاتم علی صلاتک. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 434.

تقریب استدلال به این صحیحه بر وجوب اقامه به دو بیان است: بیان اول این است که بگوییم ظاهر امر به انصراف، اذان و اقامه وجوب است و ما قرینه‌ای بر حمل آن بر استحباب نداریم. تقریب دوم این است که بگوییم با توجه به این‌که قطع نماز واجب فی حد ذاته حرام است، تا تزاحم نکند با یک واجبی نمی‌شود تجویز بشود قطع نماز. اگر اقامه واجب نبود مستحب بود نمی‌آمدند بگویند ما دست بر می‌‌داریم از حرمت قطع فریضه، نماز را قطع کن برای انجام یک عمل مستحب.

به نظر ما هر دو تقریب ایراد دارد.

اما تقریب اول ایرادش این است که ما در مقابل این صحیحه حلبی قرینه داریم که بعد از شروع نماز اگر انسان متوجه بشود اذان و اقامه نگفته قطع نماز لازم نیست و لذا امر به قطع نماز در این صحیحه را باید حمل بر استحباب بکنیم. و آن قرینه صحیحه زراره است: سألت اباجعفر علیه السلام عن رجل نسی الاذان و الاقامة حتی دخل فی الصلاة قال فلیمض فی صلاته فانما الاذان سنة. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 434. طبق این صحیحه زراره همین که داخل در نماز بشویم یادمان بیاید اذان و اقامه را فراموش کردیم نیازی به قطع نماز نیست نماز را ادامه می‌‌دهیم.

ممکن است کسی بگوید این صحیحه زراره مطلق است اعم از ما قبل از رکوع و ما بعد رکوع؛ به قرینه صحیحه حلبی آن را حمل می‌‌کنیم به تذکر و التفات به فراموش کردن اذان و اقامه بعد از این‌که داخل در رکوع شد.

و لکن این درست نیست. برای این‌که این تقیید عنوان دخل فی صلاته را الغاء می‌‌کند؛ ظاهر صحیحه زراره این است که نفس عنوان دخول فی الصلاة موضوعیت ندارد نه رکوع کردن در نماز. و لذا این صحیحه زراره قرینه می‌‌شود که ما صحیحه حلبی را حمل بر استحباب بکنیم.

اما تقریب دوم که گفتند دست از حرمت قطع نمی‌شود برداشت مگر بخاطر یک امر واجبی، این هم درست نیست. دلیل حرمت قطع اگر اطلاق لفظی هم داشته باشد قابل تقیید است توسط روایات دیگر. کما این‌که حرمت قطع تقیید خورده است به مواردی که انسان بدهکارش را می‌‌بیند و برای استیفاء دینش نماز را قطع می‌‌کند می‌‌رود سراغ بدهکارش با این‌که حفظ مال در این مورد واجب نیست، اما حرمت قطع در این‌جا تقیید خورده است، ‌تخصیص خورده است. چه اشکالی دارد حرمت قطع نماز بر فرض ثابت باشد و اطلاق لفظی هم داشته باشد تخصیص بخورد به جایی که انسان متوجه بشود اذان و اقامه را و لو مستحب است فراموش کرده.

روایت چهارم [پنجم] موثقه سماعه است:‌ قال ابوعبدالله علیه السلام لاتصل الغداة و المغرب الا باذان و اقامة و رخّص فی سایر الصلوات بالاقامة و الاذان افضل. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 387.

دلالت این موثقه بر وجوب اقامه به نظر ما تمام است. چون می‌‌فرماید نماز صبح و مغرب را نخوان مگر با اذان و اقامه ولی در نمازهای دیگر فقط اقامه بگویی کافی است هر چند بهتر است اذان هم بگویی. ظاهر این موثقه وجوب اقامه است در هر نمازی.

روایت پنجم [ششم] موثقه عمار است: عن ابی‌عبدالله علیه السلام اذا قمت الی صلاة الفریضة فاذّن و اقم و افصل بین الاذان و الاقامة بقعود أو بکلام أو بتسبیح. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 397.

گفته می‌‌شود ظاهر این موثقه هم وجوب اقامه است.

مرحوم آقای خوئی فرمودند: ممکن است کسی اشکال کند بگوید ما در امر به اذان در این روایت و امر به فصل بین اذان و اقامه قرینه بر عدم وجوب داریم. مقتضای ظهور در وحدت سیاق این است که امر به اقامه هم دیگر اراده وجوب از آن نشده باشد. بعد مرحوم آقای خوئی فرمودند به نظر ما این اشکال وارد نیست چون ما اختیار کردیم در اصول که وجوب و استحباب به حکم عقل است، ‌خطاب امر اگر مقرون به ترخیص در ترک باشد عقل حکم به استحباب می‌‌کند، اگر مقرون به ترخیص در ترک نباشد، عقل حکم به وجوب می‌‌کند. خطاب امر به اقامه در این روایت مقرون به ترخیص در ترک نیست و لذا عقل حکم به وجوب می‌‌کند.

به نظر ما این فرمایش آقای خوئی مبناءا درست نیست و ما در اصول عرض کردیم تا خطاب ظهور اطلاقی پیدا نکند در کشف از وجوب، عقل حکم به وجوب نمی‌کند. خطاب مجمل که کاشف از اراده لزومیه مولی نیست موضوع حکم عقل به لزوم امتثال نیست.

و لکن بهتر این بود که ادعاء ‌بشود که اقتران خطاب امر به مستحب مانع از ظهور اطلاقی او در وجوب نیست. مثل اغتسل للجمعة و الجنابة. اغتسل للجمعة قرینه بر عدم وجوب دارد اما ظهور اغتسل للجنابة در وجوب مختل نمی‌شود.

البته ممکن است کسی این‌جا بگوید چون دو خطاب امر است: قبل از امر به اقامه خطاب امر به اذان است، بعد از امر به اقامه خطاب امر فاصله انداختن بین اذان و اقامه است و ما خطاب امر قبل از اقم و خطاب امر بعد از اقم را حمل بر استحباب بکنیم خطاب امر اقم هم ظهورش در وجوب مختل می‌‌شود. این شبهه‌ای است که ممکن است کسی این‌جا مطرح کند.

روایت ششم [هفتم] صحیحه زراره است: عن ابی‌جعفر علیه السلام اذا کان علیک قضاء صلوات فابدأ باولهن فاذّن لها و اقم ثم صلها ثم صل ما بعدها باقامة اقامة لکل صلاة. وسائل الشیعة جلد 4 صفحه 290.

انصافا دلالت این روایت بر وجوب تمام است. وقتی که ظاهر امر به اقامه در نماز قضاء وجوب است و ما گفتیم برای نماز قضاء هم باید اقامه گفت به طریق اولی برای نماز اداء باید اقامه بگوییم.

روایت هفتم [هشتم] صحیحه جمیل بن دراج است: سألت اباجعفر علیه السلام هل علی النساء‌ اذان و اقامة فقال لا. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 406.

گفته می‌‌شود ظاهر اختصاص این مطلب به نساء این است که نساء ‌با رجال فرق می‌‌کنند در این حکم. نفی اذان و اقامه در نساء به معنای نفی مشروعیت آن نیست، چون قطعا اذان و اقامه هم بر زنان مشروع است؛ بلکه مراد نفی وجوب اذان و اقامه است بر زنان. و چون ظاهر این روایت این است که زنان و مردان در این حکم فرق می‌‌کنند نتیجه می‌‌گیریم پس بر مردان واجب است فی الجملة‌ اذان و اقامه و لو به این نحو که اقامه واجب باشد و لو اذان مستحب. همین مقدار اختلاف کافی است.

جواب از این روایت هم این است که در این روایت در سؤال سائل مطرح شد: هل علی النساء اذان و اقامة. ذکر یک عنوانی و وصفی در کلام سائل که ظهور در مفهوم ندارد. همین کافی است که امام علیه السلام آن استحباب مؤکدی که اذان و اقامه بر مردها دارد آن استحباب مؤکد را در زنان نداشته باشد، ‌تصدیق کند سؤال سائل را. او سؤال کرد آیا بر زنان اذان و اقامه است حضرت فرمود نخیر. یعنی واجب نیست و آن استحباب مؤکدی هم که در حق مردان است در حق زنان نیست. به قول مرحوم آقای خوئی درست است که ما قائل به مفهوم وصف هستیم فی الجملة، ‌اکرم العالم العادل ظهور دارد که مطلق عالم واجب الاکرام نیست و الا ذکر وصف عادل لغو بود، اما این در جایی است که وصف در کلام امام اخذ بشود نه در کلام سائل. پس استدلال به این روایت هم تمام نیست.

روایت هشتم [نهم] صحیحه حلبی است که فرمود و لایقیم الا و هو علی وضوء. وسائل الشیعة جلد 5 ص فحه 391.

گفته می‌‌شود این‌که شرط اقامه وضوء داشتن است و حضرت فرمود نباید اقامه بگوید مگر با وضوء باشد، این نشان می‌‌دهد که اقامه مستحب نیست و الا اگر اقامه مستحب بود مثل اذان چه لزومی داشت با طهارت و وضوء اقامه بگوییم؟

اشکال این استدلال هم واضح است. ممکن است یک عملی ذاتا مستحب باشد اما شرائطی دارد که اگر بخواهیم به این مستحب عمل کنیم باید آن شرائط را به آن ملتزم باشیم. مثل این‌که طهارت در نماز نافله شرط است، نماز نافله هم بی‌وضوء هم نمی‌شود خواند اما اصل نافله مستحب است.

این مجموعه‌ای از روایات بود که عمده آن‌ها دلالتش بر وجوب اقامه تمام بود. و لذا همان‌طور که مرحوم آقای خوئی فرمودند ما مقتضی را برای وجوب اقامه در نماز تمام می‌‌دانیم. اما ببینیم آیا مانعی وجود دارد یعنی قرینه‌ای داریم بر عدم وجوب اقامه در نماز که بخاطر آن قرینه رفع ید بکنیم از ظهور این روایات در اقامه؟

قرائن صارفه از ظهور روایات در وجوب اقامه

در این‌جا قرائنی ذکر شده بر عدم وجوب اقامه که آن‌ها را بررسی می‌‌کنیم:

قرینه اول این‌که گفته شده است که ما در روایات صحیحه داشتیم کسی که نماز بخواند با اذان و اقامه دو صف از ملائکه پشت سر او نماز می‌‌خوانند و اگر نماز بخواند تنها با اقامه یک صف از ملائکه پشت سر او نماز می‌‌خوانند یعنی نماز او تبدیل می‌‌شود به نماز جماعت. با توجه به این‌که تبدیل نماز فرادی به جماعت واجب نیست، ‌مستحب است و لذا این روایت خودش قرینه می‌‌شود بر این‌که اقامه در نماز واجب نیست.

این قرینه را آقای سیستانی پذیرفتند. اما مرحوم آقای خوئی نپذیرفتند. فرموده‌اند: این‌که یک صف از ملائکه نماز بخوانند پشت سر انسان این منشأ بشود بگوییم این عمل مستحب است، وجهی ندارد. شاید از لوازم نماز صحیح این است که یک صف از ملائکه پشت سر انسان نماز می‌‌خوانند. جماعتی که از انسان‌ها تشکیل می‌‌شود مستحب است اما شاید از لوازم نماز صحیح هر مؤمنی این است که حداقل یک صف واحد از ملائکه پشت سر او نماز می‌‌خوانند. ما قرینه‌ای نداریم بر این‌که بگوییم از لوازم صلات صحیحه نیست این‌که یک صف ملائکه پشت سر مؤمن نماز بخوانند بلکه از لوازم صلاتی است که مراعات مستحبات در آن شده باشد. ما هم‌چون قرینه‌ای نداریم. و لذا این روایت قرینه بر رفع ید از ظهور روایات سابقه در وجوب نمی‌شود.

به نظر می‌‌رسد این اشکال، اشکال واردی باشد.

قرینه دوم این است که گفته می‌‌شود در صحیحه زراره بیان کرد: عن رجل نسی الاذان و الاقامة حتی دخل فی الصلاة قال فلیمض فی صلاته فانما الاذان سنة. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 434.

مرحوم آقای بروجردی فرموده: سنت در این روایت ظهور دارد در مستحب. طبق فرمایش ایشان دلالت این روایت بر استحباب اقامه واضح است.

نفرمایید در این روایت فرمود فان الاذان سنة، ‌نفرمود فان الاقامة سنة. چون در جواب می‌‌گوییم اذان در این روایت اراده شده از آن اعم از اذان و اقامه. چون سائل فرض کرد رجل نسی الاذان و الاقامة حتی دخل فی الصلاة. امام فرمود فلمیض فی صلاته. پس تعلیل این‌که فانما الاذان سنة یعنی فانما الاذان و الاقامة سنة.

مرحوم آقای خوئی اشکال کردند به این استدلال فرمودند این استدلال مبتنی بر این است که سنت به معنای مستحب باشد، سنت در مقابل واجب باشد. [و حال این‌که] سنت معانی مختلفی دارد یک معنایش در مقابل واجب است اما معنای دیگرش ما سنّه النبی است در مقابل ما فرضه الله. همان معنایی که در حدیث لاتعاد برای سنت مطرح شده که در حدیث لاتعاد فرمود قرائت حمد و سوره در نماز سنت است، تشهد سنت است و ترک سهوی این‌ها مبطل نماز نیست و السنة لاتنقض الفریضة. در حالی که بدون اشکال قرائت و تشهد در نماز واجب است. شاید در این روایت هم می‌‌فرماید فانما الاذان سنة‌ یعنی فانما الاذان و الاقامة مما شرّعهما النبی و لیس فریضة الهیة. اثرش این است که نماز با ترک سهوی این‌ها باطل نمی‌شود.

آقای سیستانی فرموند قبول داریم سنت به معنای ما سنه النبی است اما از این‌که سائل فرض کرد نسیان اذان و اقامه را حضرت فرمود نماز را ادامه بدهد و قطع نکند، چون اذان سنت است، می‌‌فهمیم حکم اقامه را هم حضرت همان حکم اذان دانسته. هر حکمی اذان دارد اقامه هم همان حکم را دارد و لذا در جواب از سؤال من نسی الاذان و الاقامة فرمود فلیمض فی صلاته فانما الاذان سنة و ما چون از خارج فهمیدیم که اذان مستحب است حکم اقامه را هم می‌‌فهمیم که همان حکم اذان است و او هم مستحب است.

ولی انصافا این فرمایش آقای سیستانی هم ناتمام است. برای این‌که از این روایت می‌‌فهمیم حکم اقامه در این مورد نسیان مثل حکم اذان است، ‌بیش از این از روایت نمی‌فهمیم. نمی‌فهمیم در حال علم و عمد اگر اقامه را ترک کنیم مثل این است که اذان را ترک کردیم، هر حکمی ترک عمدی اذان داشت ترک عمدی اقامه هم همان حکم را دارد. ما این را نمی‌فهمیم از این روایت. و لذا این قرینه دوم هم به نظر ما تمام نیست.

قرینه سوم این است که گفته می‌‌شود: در صحیحه حماد که در وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 459 بیان شده، حضرت به حماد کیفیت نماز را بیان کردند با تفاصیل ولی اقامه در نماز در آنجا بیان نشده. اگر واجب بود حضرت آن را بیان می‌‌کرد.

این قرینه هم به نظر ما درست نیست. برای این‌که در صحیحه حماد حضرت اجزاء داخلیه نماز را از تکبیرة الاحرام تا سلام نماز بیان کردند، اقامه از اجزاء‌ داخلیه نماز نیست. در اقامه دو احتمال است: یکی این‌که شرط نماز باشد مثل وضوء. دوم این‌که یک واجب نفسی قبل از نماز باشد. فرق این دو احتمال این است: اگر واجب نفسی باشد عمدا هم ترک کند اقامه را نماز بخواند نمازش صحیح است فقط گناه کرده، ‌اما اگر شرط باشد نمازش باطل می‌‌شود. اما بهرحال از اجزاء داخلیه نماز نیست اقامه. و صحیحه حماد ظهور ندارد در بیان مطلق شرائط یا واجبات نفسیه قبل و بعد از نماز؛ بلکه در خصوص اجزاء داخلیه نماز وارد شده. پس این قرینه هم به نظر ما تمام نیست.

قرینه چهارم که ذکر شده روایت ابی‌بصیر است: عن ابی‌عبدالله علیه السلام سألته عن رجل نسی ان یقیم الصلاة حتی انصرف أیعید صلاته قال لایعیدها و لایعید لمثلها. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 433.

گفته می‌‌شود تعبیر به لایعود لمثلها ظاهر در این است که در حال عمد می‌‌گویند نماز صحیح است با ترک عمدی اقامه ولی دیگر تکرار نکند. این لسان لسان استحباب است. گفته می‌‌شود چون نسیان چیزی نیست که در اختیار انسان باشد و حضرت بفرماید دیگر تکرار نکن، این معلوم می‌‌شود که مورد روایت فرض ترک عمدی اقامه بوده و لو تعبیر در سؤال این است که رجل نسی ان یقیم الصلاة.

انصافا این استدلال هم تمام نیست:

اولا: روایت ضعف سند دارد بخاطر علی بن سندی که مجهول است.

ثانیا: این‌که ما بیاییم بگوییم لایعیدها و لایعود لمثلها قرینه است بر این‌که مورد، مورد عمد بوده و نسیان در سؤال را حمل کنیم بر عمد، ‌این اصلا قابل التزام نیست. از عمد تعبیر به نسیان کردن رکیک است، غلط است. چرا نگوییم و لایعود لمثلها برای این بود که متذکر بشود امام علیه السلام تلاش کن فراموش نکنی چون بسیاری از نسیان‌ها ناشی از عدم اهتمام است، ‌انسان اگر به مطلبی اهمیت بدهد کمتر فراموش می‌‌کند.

ثالثا: این روایت فوقش وجوب شرطی اقامه را نفی می‌‌کند که شرط صحت نماز نیست اما قول جماعتی که قائل شدند اقامه قبل از نماز وجوب نفسی دارد‌ (باید اقامه بگوییم هنگام شروع در نماز ولی اگر نگفتیم نمازمان باطل نمی‌شود) با این روایت قول این‌ها را نمی‌شود ابطال کرد. روایت هم می‌‌سازد با این‌که اقامه واجب نفسی است ولی اگر نگفتی و نماز خواندی نمازت صحیح است دیگر تکرار نکن این کار را، ‌این واجب نفسی را ترک نکن. و لذا این قرینه رابعه هم به نظر ما تمام نیست.

ببینیم آیا قرینه دیگری بر عدم وجوب اقامه در نماز داریم یا نداریم، ان‌شاءالله در جلسات آینده دنبال خواهیم کرد.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین.

جلسه 120-472

**یک‌شنبه - 25/03/۹9**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به وجوب اقامه در نماز بود که عرض کردیم روایات زیادی ظاهر در وجوب اقامه در نماز هستند. و لذا برخی مثل صاحب حدائق قائل به وجوب آن شده‌اند. و صاحب عروه ظاهرش این است که احتیاط واجب می‌‌کند در اقامه گفتن در هر نماز. مرحوم شیخ محمدرضا آل یاسین در ذیل این عبارت صاحب عروه که فرموده است: الاحوط عدم ترک الاقامة للرجال، حاشیه زدند فرموده‌اند: و لکنها لیست شرطا فی صحة الصلاة علی الاقوی. ظاهر کلام ایشان این است که احتیاط وجوبی را در اقامه گفتن در نماز به لحاظ تکلیفی پذیرفته‌اند.

ادامه بررسی قرائن صارفه از ظهور روایات در وجوب اقامه

و لکن قرائنی ذکر شد در جلسه گذشته بر عدم وجوب اقامه در نماز که ما در تمام این قرینه‌ها مناقشه کردیم. همان‌طور که مرحوم آقای خوئی مناقشه کردند.

برخی تمسک به اجماع مرکب کردند گفته‌اند: قدماء یا قائل بودند به وجوب اذان و اقامه با هم یا قائل بودند به استحباب اذان و اقامه با هم، اما کسی نبوده که قائل به استحباب اذان و وجوب اقامه بشود و چون ما دلیل داریم بر عدم وجوب اذان با همین عدم القول بالفصل عدم وجوب اقامه هم ثابت می‌‌شود.

مرحوم آقای خوئی در جواب از این ادعای اجماع مرکب فرموده‌اند: و لو کسانی مثل علامه در مختلف به این اجماع مرکب تمسک کردند اما این درست نیست:

اولا: اجماع تعبدی بر ملازمه بین حکم اذان و اقامه به حیثی که کاشف از رای معصوم علیه السلام باشد ما مشکل است که بخواهیم و بتوانیم احراز کنیم این اجماع تعبدی را. چون فقهاء چه آن‌هایی که قائل به وجوب اذان و اقامه بودند چه آن‌هایی که قائل به استحباب اذان و اقامه بودند، استناد کردند به روایاتی در مقام. پس این اجماع مدرکی است و کاشف از رای معصوم نیست. ما اگر به این نتیجه برسیم که مفاد روایات در اذان عدم وجوب است و در اقامه وجوب است مانعی نیست به آن ملتزم بشویم.

ثانیا: اجماع مرکب در مقام بر این‌که بین حکم اذان و اقامه فرقی نیست، هم ممنوع است؛ صغری این اجماع مرکب ممنوع است. ایشان فرموده است: سید مرتضی قائل شد به وجوب اقامه در نماز بر مردان ولی اذان را واجب ندانست. نسبت داده شده به ابن ابی عقیل که ایشان فرمودند: در غیر نماز صبح و مغرب فقط اقامه واجب است ولی در نماز صبح و مغرب هم اذان و هم اقامه واجب است.

این فرمایش آقای خوئی و لو فرمایش متینی است اما نسبت قول به وجوب اقامه به سید مرتضی به نظر ناتمام می‌آید. درست است که در کتاب جمل العلم و العمل صفحه 57 سید مرتضی فرموده: الاذان و الاقامة یجبان علی الرجال دون النساء فی کل صلاة جماعة و یجبان علیهم فرادی فی الفجر و المغرب و صلاة الجمعة و الاقامة من السنن المؤکدة و الاقامة دون الاذان تجب علی من ذکرناه من الرجال فی کل صلاة مکتوبة. این ذیل موهم این است که ایشان اقامه را بر رجال واجب می‌‌داند در هر نماز فریضه‌ای. ولی بعید نیست که وجوب در اینجا به معنای استحباب مؤکد باشد به قرینه این‌که در تعبیر ایشان آمد: و الاقامة من السنن المؤکدة.

علاوه بر این‌که در المسائل الناصریات صفحه 177 تصریح کرده است سید مرتضی که: قد اختلف قول اصحابنا فی الاذان و الاقامة فقال قوم ان الاذان و الاقامة من السنن المؤکدة فی جمیع الصلوات و لیسا بواجبین و ان کان فی صلاة الجماعة و فی الفجر و المغرب و صلاة الجمعة اشد تأکیدا و هذا الذی أختاره و أذهب الیه و ذهب بعض اصحابنا الی ان الاذان و الاقامة واجبان علی الرجال خاصة دون النساء‌ فی کل صلاة جماعة و یجبان علیهم جماعة و فرادی فی الفجر و المغرب و صلاة الجماعة و الاقامة دون الاذان یجب علیهم فی باقی الصلوات المکتوبات. بعد سید مرتضی فرموده است:‌ و الدلالة علی صحة ما اخترناه ان الاصل نفی الوجوب فمن ادعاه علیه الدلیل الموجب للعلم و لانه لاخلاف فی ان الاذان و الاقامة مشروع و مسنون و فیهما فضل کثیر و انما الوجوب فی الخلاف و الوجوب زائد علی الحکم المجمع علیه فیهما فمن ادعاه فعلیه الدلیل لامحالة و بعد فان الاذان و الاقامة مما یعم البلوی به و یتکرر فعله فی الیوم و اللیلة فلو کان واجبا حتما لورد وجوبه و لورد مثله فیما یوجب العلم و یرفع الشک.

و همین‌طور در رسائل الشریف المرتضی جلد 1 صفحه 274 از ایشان نقل کرده که الاذان و الاقامة لیسا بفرضین علی تحقیق المذهب بل هما مسنونان و ان کانت الاقامة من الاذان اشد استحبابا فمن اراد الفضیلة اذّن و اقام لکل واحدة من الصلاتین و یجوز ان یأذن و یقیم دفعة واحدة لهما کما یجوز ان یترک الاذان و الاقامة فیهما.

پس ظاهر سید مرتضی هم این است که قائل به وجوب اقامه در نماز بطور مطلق نیست.

بهرحال اصل این اشکال مرحوم آقای خوئی در رابطه با این اجماع مرکب تمام است.

پس چه چیزی مانع شده است که مثل مرحوم آقای خوئی فتوی به وجوب اقامه در نماز بدهند یا لااقل مثل صاحب عروه احتیاط واجب بکنند در اقامه گفتن در نماز. مرحوم آقای خوئی فرموده است: وجه این‌که ما فتوی نمی‌دهیم به وجوب اقامه در نماز و یا مثل صاحب عروه احتیاط واجب نمی‌کنیم این است که اقامه در نماز از مسائل عام البلوی است، ‌هر مکلفی در هر روز پنج بار مبتلا می‌‌شود به آن. اگر اقامه در نماز واجب بود مخفی نمی‌ماند بر شیعه و فقهاء شیعه بلکه از واضحاتی می‌‌شد که همه مؤمنین آن را می‌‌دانستند. پس چطور کسی قائل به وجوب اقامه در نماز نشده مگر افراد نادری و کمی از فقهاء با این‌که این روایات که ظاهر در وجوب اقامه است بر مرأی و مسمع این فقهاء بود. معلوم می‌‌شود این‌ها از این روایات بیش از استحباب نفهمیدند و لذا به این خاطر ایشان فرموده است ما قائل به عدم وجوب اقامه می‌‌شویم و ان کان الاحتیاط فی الاقامة مما لاینبغی ترکه.

این فرمایشی است که مرحوم آقای خوئی در موسوعه جلد 13 صفحه 242 بیان کردند.

ممکن است کسی در این استدلال مناقشه بکند و بگوید: فقهاء در عصر غیبت اجتهاد می‌‌کردند در روایات و اگر مشهور قدماء طبق اجتهادشان قائل می‌‌شدند به عدم وجوب یک چیزی و فتوی می‌‌دادند به عدم وجوب، بین شیعه هم شایع می‌‌شد عدم وجوب آن؛‌ این کشف نمی‌کند که حکم شرعی عدم وجوب باشد.

شبیه آن‌چه که در بحث وجوب وفاء به وعده مطرح شده که مفاد روایات وجوب وفاء‌ به وعده است ولی مرحوم آقای خوئی طبق همین بیان ‌که لو کان لبان و اشتهر فتوی دادند به عدم وجوب وفاء به وعده. ولی برخی از فقهاء لااقل احتیاط واجب کردند در وجوب وفاء به وعده بر اساس روایات که کسی که وعده بدهد و خلف وعده کند فلمقت الله تعرض یا از برخی از روایات استفاده می‌‌شود که این منافق است. آقای سیستانی احتیاط واجب کردند، ‌آقای زنجانی احتیاط واجب کردند، ‌به خاطرم است که آقای وحید خراسانی احتیاط واجب کردند در وجوب وفاء‌ به وعده. چون آن‌چه که در ذهن این بزرگان است همین است که جمعی از فقهاء یا حتی یک فقیه بزرگ که سیطره علمی دارد بر علماء و مردم فتوی داده به عدم وجوب و مشهور شده بین مردم و فقهائی که تابع آن عالم بزرگ بودند قول به عدم وجوب؛‌ دلیل نمی‌شود که حکم شرعی واقعی هم عدم وجوب باشد.

انصاف این است که این احتمال که فقهاء متقدمین مثل سید مرتضی شیخ طوسی فتوی داده باشند به عدم وجوب اقامه در نماز، مشهور فتوی داده باشد به عدم وجوب اقامه در نماز، این ناشی باشد از اجتهاد خاصی، این احتمالش عرفی نیست. اساسا ما می‌‌گوییم اگر اقامه واجب بود در زمان خود ائمه، سیره اصحاب ائمه بر این می‌‌شد که باید اقامه در نماز بگویند و وجوب اقامه نزد اصحاب ائمه واضح می‌‌شد و بعد میان فقهاء این وجوب اقامه واضح می‌‌شد و مفاد روایات هم که وجوب اقامه است، چطور شایع شد فتوی به عدم وجوب اقامه؟

حتی سید مرتضی که نسبت داده شد به او قول به وجوب اقامه دیدیم ایشان قائل به وجوب اقامه نیست، شیخ طوسی که روشن است قائل به وجوب اقامه نیست. چون هم در کتاب نهایه و هم در خلاف صریحا فرموده است اذان و اقامه در نماز واجب نیست. در خلاف جلد 1 صفحه 285 استدلال کردند بر عدم وجوب اذان و اقامه فرمودند الاصل براءة الذمة و ایجاب شیء یحتاج الی دلیل و ایضا قوله تعالی یا ایها الذین آمنوا فاغسلوا وجوهکم فأوجب علی من یقیم الصلاة الوضوء و لم یوجب علیه الاذان و الاقامة. یا در نهایه صفحه 64 فرمودند الاذان و الاقامة سنتان مؤکدتان فی جمیع الفرائض من الصلوات الخمس لاینبغی ترکهما مع الاختیار و لو ان انسانا اقتصر علی الاقامة وحدها فی جمیع الصلوات اجزأه فان ترک الاقامة ایضا کانت صلاته ماضیة‌ و لم یجب علیه اعادتها الا انه یکون تارکا فضلا و مهملا سنة.

بلکه طبق آن‌چه که ما در اصول عرض کردیم ممکن است استدلال کنیم بر عدم وجوب اقامه در نماز به این مطلب که ما احتمال می‌‌دهیم در زمان صدور این روایات که امر می‌‌کرد به اقامه در نماز، ارتکاز متشرعی بر عدم وجوب آن بود. ارتکاز متشرعی بر عدم وجوب به مثابه قرینه حالیه متصله است به خطاب و مانع از انعقاد ظهور آن در وجوب می‌‌شود. و لذا ما با این بیان در اصل ظهور این روایات در وجوب ممکن است مناقشه کنیم بگوییم ظهور این روایات در وجوب بخاطر احتمال عقلائی ارتکاز متشرعه بر عدم وجوب که قرینه حالیه متصله است محرز نخواهد بود.

و لذا اقوی این است که اقامه در نماز واجب نیست هر چند مقتضای احتیاط استحبابی مؤکد است.

اقامه در حال استعجال و ضیق وقت

صاحب عروه در ادامه فرموده است: الاحوط عدم ترک الاقامة للرجال فی غیر موارد السقوط و غیر حال الاستعجال و السفر و ضیق الوقت. این احتیاط که ظاهر صاحب عروه احتیاط وجوبی است در گفتن اقامه در نماز در غیر مواردی است که دلیل بر سقوط اقامه داریم که بعدا بحث خواهد شد و در غیر حال عجله داشتن و یا سفر و ضیق وقت است.

ما این فرمایش صاحب عروه را وجهی برایش نمی‌بینیم. این‌که در حال استعجال اقامه ساقط باشد دلیل ندارد. بله، سوره در نماز روایت داریم که اگر انسان مستعجل بود کاری داشت می‌‌خواست به سرویس برسد یا می‌‌خواست کاری انجام بدهد که عرفا نیاز به آن داشت عجله داشت سوره ساقط است، اما راجع به اقامه ما دلیلی بر سقوط اقامه در حال استعجال نداریم. یا در مورد سفر آن‌چه که هست اذان در حال سفر ساقط است دلیلی بر سقوط اقامه در حال سفر نداریم. و یا در ضیق وقت ما دلیل نقلی نداریم بر سقوط اقامه در ضیق وقت. بله مقتضای قاعده این است که بین وجوب اقامه و رعایت وقت در تمام نماز تزاحم می‌‌شود و باید ملاحظه اهم و مهم کرد.

اختصاص اذان و اقامه به نمازهای یومیه

در ادامه صاحب عروه فرموده است: و هما مختصان بالفرائض الیومیة. اذان و اقامه مختص نمازهای یومیه است. و ما فی سائر الصلوات الواجبة فیقال الصلاة ثلاث مرات. مثلا نماز آیات که می‌‌خوانید سه بار بگویید الصلاة الصلاة الصلاة.

البته روایت در نماز عید فطر و نماز عید قربان آمده که سه بار گویند الصلاة الصلاة الصلاة. و لذا در غیر نماز عید مثل نماز آیات به قصد رجاء‌ گفته بشود. این مطلبی است که مناسب بود صاحب عروه متذکر آن بشود. امام قدس سره در حاشیه عروه فرمودند یأتی بها فی غیر العیدین رجاءا. یا حتی ممکن است بگوییم این در موردی است که نماز عید را با جماعت برگزار کنیم. نماز عید را اگر فرادی برگزار کنیم روایت نگفته سه بار گویید الصلاة الصلاة الصلاة. و لذا مرحوم آقای خوئی فرموده الظاهر اختصاص الاستحباب بالصلاة جماعة.

در ادامه صاحب عروه فرموده: نعم یستحب الاذان فی الاذن الیمنی من المولود و الاقامة فی اذنه الیسری یوم تولده أو قبل ان تسقط سرته و کذا یستحب الاذان فی الفلوات عند الوحشة من الغول و سحرة الجن و کذا یستحب الاذان فی اذن من ترک اللحم اربعین یوما و کذا کل من ساء خلقه و الاولی ان یکون فی اذنه الیمنی و کذا الدابة اذا ساء خلقها.

این‌ها چیزهایی است که رجاءا گفته می‌‌شود.

## اذان اعلام

بعد صاحب عروه فرموده: ثم ان الاذان قسمان اذان الاعلام و اذان الصلاة. و یشترط فی اذان الصلاة کالاقامة قصد القربة بخلاف اذان الاعلام فانه لایعتبر فیه و یعتبر ان یکون اول الوقت و اما اذان الصلاة فمتصل بها و ان کان فی آخر الوقت.

در این عبارت صاحب عروه چند مطلب را بیان کرده:

مطلب اول این است که فرموده اذان دو قسم است: اذان اعلام و اذان نماز. و این قول مشهور است.

و لکن مرحوم آقای بروجردی در مشروعیت اذان اعلام مناقشه کرده. فرموده: صاحب جواهر برای مشروعیت اذان اعلام تمسک به سیره متشرعه کرده و ادعاء کرده برخی از روایات هم دلیل بر آن است مثل صحیحه معاویة بن وهب عن ابی‌عبدالله علیه السلام قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله من اذّن فی مصر من امصار المسلمین سنة وجبت له الجنة. و لکن مرحوم آقای بروجردی فرموده سیره متشرعه که دلیل ندارد چون قدرمتیقنش اذانی است که اول وقت می‌‌گویند و لکن اولش می‌‌خواهند نماز جماعت بخوانند اما این‌که اذان اعلامی باشد که به دنبالش نماز خوانده نمی‌شود، این خارج از قدرمتیقن از سیره است. قدرمتیقن از سیره همان اذان نماز است که وقتی به جماعت برگزار می‌‌شد مؤذنی می‌آمد با صدای بلند اذان می‌‌گفت که اذان نماز هم به حساب می‌‌آمد.

و همین‌طور این روایات مثل صحیحه معاویة بن وهب ظهور ندارد که اذان اعلام در مقابل اذان نماز مشروع است. چون فرمود من اذن فی مصر من امصار المسلمین وجبت له الجنة اما چطور اذان بگوید، در مقام بیان شرائط آن نیست. قدرمتیقن این است که اذان بگوید که مصداق اذان اعلام است و لکن همان اذان صلاتی باشد که بعدش نماز می‌‌خوانند. اذان اعلامی که بعد از آن نماز خوانده نمی‌شود در مسجد، این روایت اطلاق ندارد نسبت به آن. و لذا ایشان فرمودند مشروعیت اذان بخاطر فقط اعلام به دخول وقت دلیل ندارد؛ رجاءا اشکالی ندارد انسان اذان اعلام بگوید. از باب اخبار من بلغ هم می‌‌شود گفت که ثواب بر این اذان اعلامی به او می‌‌دهند.

انصافا این فرمایش آقای بروجردی که در نهایة التقریر جلد 1 صفحه 484 بیان شده، خلاف مرتکز متشرعی است. مرتکز متشرعی این است که اذان اعلام مشروع است و لو نماز با تأخیر فاحش خوانده بشود. اول ظهر اذان می‌‌گویند ممکن است نماز ظهر و عصر را ساعت‌ها بعد بخوانند، این مرتکز مشرعه است که اذان اعلام مشروع است و لذا بعید نیست که بگوییم اذان اعلام در مقابل اذان صلات مشروع است.

و اما آن‌چه که صاحب عروه فرموده که در اذان نماز دو شرط است: یکی قصد قربت، دیگری اتصال به نماز، ولی در اذان اعلام نه قصد معتبر است نه اتصال به نماز. این‌که اتصال به نماز در اذان نمازی معتبر است در اذان اعلام معتبر نیست واضح است. اما این‌که در اذان نماز قصد معتبر است، در اذان اعلام قصد قربت معتبر نیست، این باید ببینیم وجهش چیست.

عدم اعتبار قصد قربت در اذان اعلام به خلاف اذان نماز

باید بگوییم اذان اعلام دلیل ندارد بر اعتبار قصد قربت، ‌فقط برای این‌که پول بگیرد می‌‌رود اذان اعلام می‌‌دهد، قصد قربت هم نمی‌کند، می‌‌خواهد ببیند صدایش خوب است یا نه، به مردم نشان بدهد که چقدر صدای خوبی دارد. دلیلی نداریم که این اذان اعلام مقید است استحبابش به قصد قربت. در سیره متشرعه هم اذان اعلام مستحب است و لو قصد قربت نکند. اما اذان نماز آنجا هم دلیل لفظی نداریم بر اعتبار قصد قربت ولی مرتکز متشرعی این است که این اذان نماز از عبادات است مثل خود نماز و عمده دلیل بر قصد قربت در عبادات مرتکز متشرعه است و الا ما در مورد وضوء، غسل هم دلیل بر لزوم قصد قربت نداریم، دلیلش همین است که ارتکاز متشرعه است.

پس این‌که آقای سیستانی اشکال کردند در حجیت این ارتکاز متشرعه بر لزوم قصد قربت در اذان نماز فرموده‌اند:‌ "شاید این ارتکاز متشرعه ناشی از فتوی فقهاء باشد"، این به نظر می‌آید که عرفی نباشد. مطمئنا این ارتکاز متشرعه سابق بر فتوی فقهاء است. مثل اعتبار قصد قربت در غسل جنابت طبق ارتکارز متشرعه. [این‌که] بگوییم شاید ناشی از فتوی فقهاء باشد امر مستبعدی است.

ان‌شاءالله ادامه بحث را در جلسات آینده دنبال می‌‌کنیم.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین.

جلسه 121-473

**دو‌شنبه - 26/03/۹9**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به وجوب اقامه در نماز بود. که عرض کردیم صاحب عروه احتیاط واجب کردند در گفتن اقامه در نماز. و اتفاقا در کتاب سؤال و جواب که مشتمل بر استفتاءات از صاحب عروه است در صفحه 84 فرمودند در جواب این سؤال که من علیه من الیومیة الفریضة فوائت کثیرة فلو اکتفی علی الواجبات و ترک المستحبات بأسرها بان اتی بعد النیة و التحریمة و القراءة فی الرکوع و السجود بذکر تسبیحة صغیرة و فی التشهد بالشهادتین من غیر ضم وحده لاشریک له أو عبده و رسوله و السلام بالسلام علیکم و رحمة الله و برکاته یجزیکم عند جنابکم ‌ام لا؟ الجواب: الاقتصار فی القضاء‌ بل فی الاداء علی الواجبات لامانع منه الا انه لایجوز فی الرکوع و السجود التسبیحة الصغری اقل من ثلاث مرات و الاحوط عندی عدم ترک الاقامة بالنسبة الی الرجال فی کل صلاة اداءا کانت أو قضاءا الا فی ضیق الوقت و السفر أو نحو من ذلک من موارد السقوط.

## سقوط وجوب اقامه در ضیق وقت

البته راجع به آن‌چه که در این استفتاء و همین‌طور در عروه فرموده است که اقامه در فرض ضیق وقت ساقط می‌‌شود مرحوم آقای خوئی فرمودند اگر اقامه واجب باشد دلیلی بر سقوط آن در ضیق وقت نداریم بلکه داخل می‌‌شود در بحث تزاحم با حفظ وقت و رعایت وقت نسب به نماز.

البته به نظر ما حق با صاحب عروه است. ارتکاز متشرعه بر این است که در فرضی که وقت تنگ است و مکلف نمی‌تواند تمام رکعات را در وقت درک کند، اقامه واجب نیست و سیره متشرعه هم بر همین بوده و الا اگر بحث تزاحم مطرح بشود نسبت به کسی که یک رکعت از نماز را در وقت درک می‌‌کند ولی بقیه رکعات را در وقت درک نمی‌کند، وجهی ندارد ما بگوییم اقامه ساقط است. حداقل از باب عدم احراز اهمیت حفظ وقت در تمام رکعات بر گفتن اقامه، مجاز است مکلف در اقامه گفتن. بلکه بخاطر سبق زمانی ممکن است بگوییم اقامه گفتن لازم است.

ضمنا فرض تزاحم بین اقامه و ادراک وقت اختیاری نسبت به ادارک تمام رکعات نماز مبتنی بر این است که اقامه واجب نفسی باشد اما اگر اقامه شرط نماز باشد که ممکن است گفته شود ظاهر اولی دلیل که می‌‌گوید لاصلاة الا باذان و اقامة‌ یا یجزیک فی الصلاة اقامة واحدة بغیر اذان این است که اقامه گفتن شرط صحت نماز است و لذا طبق مبنای مرحوم آقای خوئی از بحث تزاحم خارج می‌‌شود. مکلف متمکن از حفظ جمیع اجزاء و شرائط یک واجب واحد نیست و خود ایشان بارها فرموده است این داخل می‌‌شود در بحث تعارض و بعد از تساقط دلیل شرطیت اقامه و شرطیت وقت در تمام رکعات نماز، مکلف مخیر می‌‌شود بین این دو.

## اختصاص اذان و اقامه به نمازهای یومیه

صاحب عروه در ادامه فرمود: و هما مختصان بالفرائض الیومیة، اذان و اقامه مختص به فرائض یومیه هستند. یعنی در غیر نمازهای پنج‌گانه بقیه نمازهای واجب و یا مستحب اذان و اقامه ندارد. مثلا نماز آیات اذان و اقامه ندارد. و این مطلب، مورد فتوی مشهور است بلکه از هیچ‌کس نقل خلاف در مسأله نشده.

البته ممکن است کسی بگوید بعض روایات اطلاقش شامل همه نمازها می‌‌شود. مثلا در موثقه عمار آمده بود که مریض باید اذان و اقامه را ترک نکند لانه لاصلاة الا باذان و اقامة که گفته می‌‌شود این شامل همه نمازها می‌‌شود. و یا موثقه دیگر عمار است در خصوص نمازهای واجب اعم از نمازهای واجب یومیه یا واجب غیر یومیه مثل نماز آیات. فرموده است اذا قمت الی صلاة فریضة فاذّن و اقم و افصل بین الاذان و الاقامة. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 397.

و لکن جواب از موثقه اول عمار این است که این موثقه به صدد بیان مشروعیت اذن و اقامه نیست. چون در مورد مریضی است که بخاطر بیماری سختش است که اذان و اقامه بگوید. حضرت فرمود باید اذان و اقامه بگوید چون نماز بدون اذان و اقامه نمی‌شود. این قدرمتیقنش مواردی است که نماز با اذان و اقامه مشروع است، ‌حالا از این روایت تأکید بر این مطلب استفاده می‌‌شود که باید این اذان واقامه را بگوید. و مؤید این مطلب این است که هیچ‌کس در مطلق صلوات و لو صلوات مستحبه قائل به اذان و اقامه نشده.

اما موثقه دوم عمار بله، اطلاقش هر نماز فریضه‌ای را می‌‌گیرد اما نماز فریضه به معنای نماز واجب نیست که شامل نماز آیات هم بشود؛ نماز فریضه قدرمتیقنش نمازی است که در قرآن آمده، فریضه در مقابل سنت شاید باشد نه فریضه در مقابل مستحب. فریضه در مقابل سنت یعنی ما فرضه الله، ما قدّره الله در مقابل ما سنّه النبی. آنی که در قرآن آمده نمازهای یومیه است. حالا فوقش نماز عید هم گفته شده که در قرآن آمده در آیه فصل لربک و انحر که گفتند اشاره است به نماز عید قربان یا قد افلح من تزکی و ذکر اسم ربه فصلی که گفتند ناظر است به نماز عید فطر. پس فوقش در قرآن نمازهای یومیه آمده و نماز عید فطر و عید قربان. ما راجع به نماز عید فطر و عید قربان روایت صحیحه داریم که اذان و اقامه مشروع نیست در آن. صحیحه عبدالله بن سنان عن ابی‌عبدالله علیه السلام: صلاة العید رکعتان بلااذان و اقامة. یا در صحیحه زراره آمده است: لیس یوم الفطر و لایوم الاضحی اذان و لا اقامة. وسائل الشیعة جلد 7 صفحه 429. پس می‌‌ماند در ذیل این موثقه عمار نمازهای پنج‌گانه یومیه.

گفتن سه بار الصلاة به جای اذان در سایر نمازهای واجب

در ادامه صاحب عروه فرمود و اما فی سایر الصلوات الواجبة فیقال الصلاة ثلاث مرات.

دلیل بر این مطلب صحیحه اسماعیل بن جابر است عن ابی‌عبدالله علیه السلام: قال قلت له أرایت صلاة العیدین هل فیهما اذان و اقامة قال لیس فیهما اذان و لااقامة و لکن ینادی الصلاة ثلاث مرات. وسائل الشیعة جلد 7 صفحه 428.

از نظر سندی این روایت معتبر است. چون شیخ طوسی نقل می‌‌کند این روایت را به سند صحیح از اسماعیل بن جابر و همین‌طور شیخ صدوق در من لایحضره الفقیه به اسناد خودش از اسماعیل بن جابر. اسناد صدوق به اسماعیل بن جابر و لو مشتمل است بر محمد بن موسی المتوکل که توثیق خاص در کلمات قدماء ندارد، ولی به نظر ما ثقه است چون اولا در حدود 48 مورد شیخ صدوق در مشیخه در طریق خودش به کتب اصحاب و روایات اصحاب ذکر کرده و بارها راجع به او گفته رضی الله عنه و این کاشف از وثاقت او است. علاوه بر این‌که ابن طاووس در فلاح السائل گفته اتفاق بر وثاقت ایشان است.

راجع به خود اسماعیل بن جابر هم می‌‌شود اثبات کرد وثاقتش را بناء بر مبنای ما به این‌که او از مشایخ صفوان است و شیخ طوسی در عده فرموده است صفوان و بزنطی و ابن ابی عمیر شناخته شدند به این‌که روایت نمی‌کنند مگر از ثقه. عرفوا بانهم لایروون و لایرسلون الا عن ثقة. علاوه بر این‌که شیخ طوسی در رجال فرموده اسماعیل بن جابر الخثعمی ثقة ممدوح له اصول رواه عنه صفوان بن یحیی.

این اسماعیل بن جابر خثعمی همین اسماعیل بن جابر جعفی است. حالا یا خثعمی تصحیف لفظ جعفی است یا ایشان دو لقب داشته. این‌که عرض می‌‌کنیم این‌ها یک نفر هستند چون هیچ‌کدام از رجالیین هر دو را با هم و در کنار هم ذکر نکردند. شیخ طوسی در رجال اسماعیل بن جابر خثعمی را مطرح می‌‌کند نجاشی اسماعیل بن جابر جعفی را مطرح می‌‌کند و هر دو هم می‌‌گویند راوی کتاب اسماعیل بن جابر صفوان بن یحیی است. ضمنا مؤید این مطلب این است که در نسخه رجال شیخ طوسی که پیش شیخ عنایة الله بوده طبق آن‌چه که در معجم الرجال است این بوده که اسماعیل بن جابر جعفی ثقة ممدوح، در نسخه نقد الرجال فاضل تفرشی هم همین‌طور است. یا خثعمی تصحیف جعفی است یا اگر صحیح باشد لقب آخری است برای همین اسماعیل بن جابر جعفی.

و لذا سند روایت تمام است.

اما دلالت روایت در خصوص نماز عید فطر و عید قربان فرموده قبل از نماز به جای اذان و اقامه سه بار می‌‌گویند الصلاة الصلاة الصلاة.

مرحوم آقای خوئی فرموده این را توجه بکنید که از این کلمه ینادی استفاده می‌‌شود موردش نماز جماعت بوده و الا نماز فرادی که تعبیر نمی‌کنند ینادی. انصافا فرمایش متینی است. از طرف دیگر این روایت و لو در مورد نماز جماعت در عید فطر وارده شده لکن به حسب فهم عرفی نکته نداء به نماز با گفتن سه بار الصلاة الصلاة الصلاة، ‌اختصاص به نماز جماعت در عید فطر و عید قربان ندارد. حالا اگر برای نماز آیات به شکل نماز جماعت بخواهند نداء بکنند عرفا آ‌ن‌جا هم همین گفتن سه بار الصلاة مستحب خواهد بود همان‌طور که مرحوم آقای خوئی بیان فرمودند.

## استحباب اذان و اقامه در گوش نوزاد

در ادامه صاحب عروه فرموده است: مستحب است اذان در گوش نوزاد بگویند، در گوش راستش و اقامه را در گوش چپش بگویند. نعم یستحب الاذان فی الاذن الیمنی من المولود و الاقامة فی اذنه الیسری یوم تولده أو قبل ان تسقط سرته.

منشأ این فتوی معتبره سکونی است: عن ابی‌عبدالله علیه السلام قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله من ولد له مولود فلیؤذن فی اذنه الیمنی باذان الصلاة و لیقم فی اذنه الیسری فانها عصمة من الشیطان الرجیم. وسائل الشیعة جلد 21 صفحه 405. در روایت حفص کناسی از امام صادق علیه السلام نقل می‌‌کند که ایشان فرمود مروا القابلة أو بعض من یلیه (‌قابله یا کسی که اداره می‌‌کند امر نوزاد را بگویید) ان یقیم الصلاة فی اذنه الیمنی، اقامه نماز را در گوش راستش بگوید. وسائل الشیعة جلد 21 صفحه 406.

به نظر ما این روایت حفص کناسی سندا ضعیف است چون حفص توثیق ندارد و لکن اگر سندا تمام بود ما این امر به اقامه در گوش راست را با آن امری که در موثقه سکونی است به اقامه گفتن در گوش چپ این‌گونه جمع عرفی می‌‌کردیم که حمل بر تخییر می‌‌کردیم و لکن چون سند این روایت را قبول نداریم این فرمایش صاحب عروه متین است که فرمود یستحب الاذان فی اذن الیمنی من المولود و الاقامة ‌فی اذنه الیسری.

اما این‌که فرمود این استحباب در روز تولد نوزاد است یا قبل از این‌که نافش بیفتد، ‌منشأش ظاهرا این است که در روایت حفص کناسی فرمود مروا القابلة، قابله در روز تولد نوزاد کنار او است. و لکن به نظر می‌‌رسد که با توجه به این‌که بعد دارد أو بعض من یلیه اختصاص پیدا نمی‌کند به آن روز. مگر این‌که کسی بیاید بگوید کلا این روایت حفص و همین‌طور موثقه سکونی انصراف دارد به روز اول، ‌روز تولد. که وجهی برای آن به نظر ما نمی‌آید.

اما راجع به روز افتادن ناف منشأش روایت ابی یحیی رازی است: عن ابی‌عبدالله علیه السلام اذا ولد لکم المولود اذّن فی اذنه الیمنی و اقم فی الیسری یفعل ذلک قبل ان تقطع سرته. وسائل الشیعة جلد21 صفحه 406. و لکن این روایت با غمض عین از ضعف سندش بخاطر مجهور بودن ابی یحیی رازی ندارد در روز افتادن ناف مستحب است اذان گفتن در گوش راست و اقامه گفتن در گوش چپ نوزاد، دارد تا آن روز این کار را بکنید یعنی از روز ولادت تا روز افتادن ناف.

## استحباب اذان در مواقع وحشت از جن

در ادامه صاحب عروه فرموده و کذا یستحب الاذان فی الفلوات عند الوحشة من الغول و سحرة الجن.

منشأ این فتوی برخی از روایات است مثلا در من لایحضره الفقیه جلد 1 صفحه 298 صدوق می‌‌گوید قال الصادق علیه السلام اذا تغوّلت لکم الغول فاذنوا. و همین‌طور در وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 456 از محاسن برقی نقل می‌‌کند به سند ضعیف از امام باقر علیه السلام قال رسول الله صلی الله علیه و‌آله اذا تغولت بکم الغیلان فاذنوا باذان الصلاة. یعنی هر گاه غول بیابان در نظر شما بیاید اذان بگویید. در وسائل الشیعة حدیثی که در من لایحضره الفقیه بیان کرده را به این شکل نقل می‌‌کند: اذا تولعت بکم الغول فاذنوا یعنی هر گاه غول به شما بپردازد یعنی شما را ایذاء بکند اذان بگویید. سند هر دو روایت ضعیف است. روایت من لایحضره الفقیه مرسله است و لو مرسله جزمیه صدوق است که برخی از بزرگان مثل امام آن را معتبر می‌‌دانند ولی ما آن را قبول نکردیم.

مناسب است یک عبارتی را از مرحوم مجلسی اول در لوامع صاحب‌قرانی جلد 3 صفحه 599 نقل بکنم. ایشان فرمود این غول طائفه‌ای از جن یا شیاطین هستند و در بعضی جاها بسیار می‌‌باشند مثل حوالی نجف اشرف و از بسیار کس شنیده‌ام که چون به صحرا می‌‌رفتیم در نظر ما می‌‌آمد و با ما بود و صحبت می‌‌داشتیم و چون اسم خدای تعالی را آیة الکرسی را می‌‌خواندیم که مبادا غول باشد دراز می‌‌شدند به شکل منار و پنهان می‌‌شدند و جمعی می‌‌گفتند اذان را شروع می‌‌کردیم می‌‌گریختند. و جمعی منکرند و تأویل می‌‌کنند که محض خیال است. بعد مرحوم مجلسی اول فرموده است بر تقدیر تسلیم (بر فرض بگوییم خیال است) دعاها و قرآن و اذان رفع خیال‌های باطل نیز می‌‌کنند.

## استحباب اذان در گوش انسان بداخلاق

در ادامه صاحب عروه فرموده: و کذا یستحب الاذان فی اذن من ترک اللحم اربعین یوما و کذا کل من ساء خلقه و الاولی ان یکون فی اذنه الیمنی.

مستند این فتوی روایاتی است از جمله صحیحه هشام بن سالم عن ابی‌عبدالله علیه السلام اللحم ینبت اللحم (‌در فوائد خوردن گوشت فرمود گوشت است که انسان آن را بخورد گوشتش روییده می‌‌شود) و من ترکه اربعین یوما ساء خلقه و من ساء خلقه فاذّنوا فی اذنه. وسائل الشیعة جلد 21 صفحه 395. این روایت هم دلالت می‌‌کند بر این‌که ترک خوردن گوشت چهل روز منشأ می‌‌شود مستحب بشود اذان بگوییم در گوش این شخص و هم دلالت می‌‌کند بر کبری این‌که هر کس سوء خلق پیدا کند مستحب است در گوش او اذان بگوییم.

اما این‌که صاحب عروه فرمود و الاولی ان یکون فی اذنه الیمنی این منشأش روایتی است که وسائل الشیعة جلد 25 صفحه 41 به سند ضعیف نقل می‌‌کند از امام صادق علیه السلام: ان لکل شیء قَرَما (هر چیزی یک خواستی دارد، غرم همان‌طور که در مجمع البحرین گفتند شدت شهوت است) و ان قرم الرجل اللحم فمن ترکه اربعین یوما ساء خلقه و من ساء خلقه فاذنوا فی اذنه الیمنی. ولی سند این روایت ضعیف است؛ واسطی مجهول است. ولی از باب تسامح در ادله سنن عمل به این روایت اشکال ندارد.

اما راجع به این‌که صاحب عروه فرموده و کذا الدابة اذا ساء خلقها مستحب است در گوش دابه هم اگر بداخلاقی بکند اذان بگوییم مستندش روایتی است که در وسائل الشیعة جلد 25 صفحه 42 بیان کرده. هم مرسل است هم ابی حفص الأبار مجهول است. عن ابی‌عبدالله علیه السلام عن آباءه علیهم السلام قال کل اللحم فان اللحم من اللحم و اللحم ینبت اللحم و من لم یأکل اللحم اربعین یوما ساء خلقه و اذا ساء خلق احدکم من انسان أو دابة فاذنوا فی اذنه الاذان کله. از باب تسامح در ادله سنن عمل به این روایت اشکال ندارد، به قصد رجاء به این روایت عمل می‌‌کنیم ان‌شاءالله ثواب می‌‌بریم.

## قصد قربت در اذان اعلام

در ادامه صاحب عروه فرموده است ثم ان الاذان قسمان اذان الاعلام و اذان الصلاة. بعد فرموده اذان اعلام قصد قربت در او معتبر نیست ولی اذان صلات قصد قربت در او معتبر است.

ما عرض کردیم وجه اعتبار قصد قربت در اذان صلات ارتکاز قطعی متشرعه است. راجع به اذان اعلام چرا قصد قربت معتبر نیست، اگر ما اطلاق لفظی داشته باشیم در روایات اذان اعلام می‌‌توانیم به اطلاق لفظی این روایات تمسک کنیم برای نفی اعتبار قصد قربت. مثلا اگر بگوییم این روایات که عرض می‌‌کنم دلیل بر مشروعیت اذان اعلام است، که مثلا در صحیحه معاویة بن وهب آمده است من اذّن فی مصر من امصار المسلمین وجبت له الجنة. و لکن اگر ما بگوییم این روایت فرض نکرده است که این اذان، اذان اعلام است همان اذان مشروع را کسی یک سال بگوید بهشت برای او واجب می‌‌شود قدرمتیقن اذان صلات است که مؤذن بالای مأذنه می‌‌گوید، عملا اذان اعلام هم می‌‌شود. اما اذان اعلام بدون این‌که مصداق اذان صلات باشد از این روایت مشروعیتش ثابت نمی‌شود. اشکالی که مرحوم آقای بروجردی کردند. یا بگوییم وجبت له الجنة انصراف دارد به اذان به قصد قربت. باید آن‌وقت برویم سراغ سیره. ما بعید نمی‌دانیم سیره متشرعه بر استحباب اذان اعلام بوده. و لو پول بدهند به افراد که بیایند اذان اعلام بدهند و مؤذن هم قصد قربت نکند.

حالا اگر نوبت برسد به اصل عملی، شک بکنیم که اذان اعلام مشروط به قصد قربت است یا نیست؟ مرحوم آقای خوئی فرموده به اصل برائت نمی‌توانیم رجوع کنیم؛ باید برویم سراغ استصحاب عدم جعل قصد قربت شرط برای استحباب اذان اعلام. چرا نمی‌توانیم به اصل برائت رجوع کنیم؟ ایشان در موسوعه جلد 13 صفحه 253 فرمودند: رفع ما لایعلمون نفی وجوب احتیاط می‌‌کند، در مستحبات که وجوب احتیاطی مطرح نیست، اگر بحث حسن احتیاط است با حدیث رفع که حسن احتیاط از بین نمی‌رود.

این فرمایش ایشان اولا بر خلاف مبنای اصولی‌شان است. در اصول فرمودند برائت شرعیه از وجوب شرطی شرط مشکوک در مستحبات جاری می‌‌شود. اگر شک کنیم یک عمل مستحبی مشروط به شرط زایدی است یا نه برائت از وجوب شرطی این شرط مشکوک جاری می‌‌کنیم و این رفع ثقل می‌کند برای کسی که می‌‌خواهد عمل به این مستحب بکند؛ می‌‌تواند با ترک این شرط مشکوک هم عمل به این مستحب بکند.

و ثانیا: بر فرض ما مثل مرحوم آقای صدر بگوییم برائت شرعیه برای نفی شرطیت مشکوکه در مستحبات جاری نمی‌شود، استصحاب عدم جعل شرطیت به نظر مرحوم آقای خوئی ایراد دارد. خود مرحوم آقای خوئی در بحث برائت فرموده ما با استصحاب در اقل و اکثر ارتباطی نمی‌توانیم نفی کنیم وجوب اکثر را. چه فرق می‌‌کند؟ این‌جا هم شما می‌‌خواهید بگویید اذان مع قصد القربة مستحب نیست، ذات اذان مستحب است، استصحاب عدم استحباب مقید را می‌‌خواهید جاری کنید. ایشان در اصول فرموده این معارضه می‌‌کند با استصحاب عدم جعل حکم مطلق. استصحاب عدم وجوب جعل اکثر با استصحاب عدم وجوب اقل لابشرط تعارض می‌‌کند. این‌جا هم استصحاب عدم جعل اذان مشروط به قصد قربت با استصحاب عدم استحباب اذان لابشرط از قصد قربت تعارض می‌‌کند. البته بهتر بود بگوییم استصحاب برای نفی استحباب اذان مقید به قصد قربت اصل مثبت است؛ اثبات نمی‌کند استحباب اذان لابشرط از قصد قربت را.

خلاصه اگر نوبت به اصل عملی برسد مشکل می‌‌شود کار. این‌که بتوانیم با اصل عملی استحباب ذات اذان اعلام را و لو بدون قصد قربت ثابت کنیم این اصل مثبت می‌‌شود. بله، کسی رجاءا اذان اعلام بگوید یعنی به این معنا که بگوید کسی که اذان اعلام بدون قصد قربت بگوید ان‌شاءالله عمل به مستحب کرده است امید است عمل به مستحب کرده باشد این نیازی به اصل عملی ندارد. این در رابطه با بحث استحباب اذان اعلام بود.

اما این‌که فصول اذان چه عددی است مشهور بین فقهاء امامیه این است که فصول اذان 18 تا است و لذا صاحب عروه فرموده و فصول الاذان ثمانیة عشر الله اکبر اربع مرات اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله حی علی الفلاح حی علی الصلاة حی علی خیر العمل الله اکبر لا الا اله الله کل واحدة مرات. اما در مسأله اقوال دیگری است که ان‌شاءالله در جلسه آینده دنبال می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

## کیفیت اذان و اقامه

## کیفیت اذان

جلسه 122-474

**سه‌شنبه - 27/03/۹9**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به کیفیت اذان و اقامه بود. صاحب عروه مثل مشهور فرمودند فصول اذان هیجده تا است و فصول اقامه هفده تا. اما این مطلب از مسلمات بین مسلمین نیست:

عامه بر خلاف شیعه لااله‌الاالله را در آخر اذان یک بار می‌‌گویند اما شیعه دو بار می‌‌گوید. بین خود عامه از جهات دیگر اختلاف است. مثلا فقهاء کوفه مثل ابو حنفیه و سفیان ثوری و ابن ابی لیلا مثل مشهور شیعه چهار بار الله‌اکبر اول اذان را می‌‌گفتند، اما فقهاء مدینه مثل مالک دو بار الله‌اکبر اول اذان را می‌‌گفتند، اما اشهد ان ‌لااله‌الاالله را چهار بار می‌‌گفتند و همین‌طور اشهد ان محمد رسول الله صلی الله علیه و آله. فقهاء مکه هم الله‌اکبر اول اذان و هم اشهد ان لااله‌الاالله و اشهد ان محمدا رسول الله را چهار بار می‌‌گفتند که نقل شده مذهب شافعی هم همین است.

اما در شیعه برخی از فقهاء مثل شیخ صدوق در هدایه فصول اذان را بیست تا می‌‌دانند، الله‌اکبر آخر اذان را هم چهار بار می‌‌گویند. و فصول اقامه را بیست و دو تا می‌‌دانند، ‌یعنی همان اذان به اضافه قد قامت الصلاة در اقامه. با این‌که مشهور فقهاء شیعه اقامه را هفده فصل می‌‌دانستند، الله‌اکبر اول اقامه دو بار و آخر اقامه هم لااله‌الاالله یک بار. در هدایه مرحوم صدوق صفحه 131 باب الاذان و الاقامة: قال الصادق علیه السلام الاذان و الاقامة مثنی مثنی و هما اثنان و اربعون حرفا الاذان عشرون حرفا و الاقامة اثنان و عشرون حرفا. که این قول‌، قول خلاف مشهور است. قول مشهور همان چیزی است که مرحوم شیخ در خلاف و نهایه مطرح کرده. در خلاف جلد 1 صفحه 278 فرمود: الاذان عندنا ثمانیة‌عشرة کلمة و فی اصحابنا من قال عشرون کلمة. که ناظر به کلام شیخ صدوق است.

روایات داله بر قول مشهور در کیفیت اذان

برای بررسی منشأ این اختلاف باید به روایات مراجعه کنیم. برخی از روایات دلیل بر نظر مشهور است که عمده آن را عرض می‌‌کنیم:

روایت اول آن‌چه که در کافی از علی بن ابراهیم نقل کرده، می‌‌گوید: علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی عن یونس عن ابان بن عثمان عن اسماعیل الجعفی قال سمعت اباجعفر علیه السلام یقول الاذان و الاقامة خمس و ثلاثون حرفا الاذان ثمانیة عشرة حرفا و الاقامة سبعة عشرة حرفا. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 423.

سند این روایت مشتمل بر اسماعیل جعفی است. اسماعیل جعفی مردد است بین سه نفر: اسماعیل بن جابر جعفی، اسماعیل بن عبدالرحمن جعفی و اسماعیل بن عبدالخالق جعفی. اسماعیل بن عبدالرحمن ثقه است بخاطر این‌که نجاشی در حقش گفته کان وجها فی اصحابنا. اسماعیل بن عبدالخالق جعفی را هم صریحا نجاشی توثیق کرده گفته ثقة. ولی اسماعیل بن جابر جعفی شبهه عدم توثیق دارد. چون شیخ طوسی در رجال گفته اسماعیل بن جابر الخثعمی ثقة ممدوح و لذا گفته می‌‌شود این ممکن است غیر از اسماعیل بن جابر جعفی باشد و او توثیق نشده باشد. و به شهادت نجاشی راوی روایت کیفیت اذان اسماعیل بن جابر جعفی است.

به نظر ما اسماعیل بن جابر جعفی ثقه است. هم بخاطر این‌که از مشایخ صفوان است و شیخ طوسی در عده فرموده صفوان و بزنطی و ابن ابی عمیر عرفوا بانهم لایروون و لایرسلون الا عن ثقة. علاوه بر این‌که اسماعیل بن جابر توسط شیخ طوسی توثیق شده. آن نسخه رجالی که در دسترس ما است که دارد اسماعیل بن جابر خثعمی ثقة به احتمال قوی مشتمل بر تصحیف است. هم در نسخه رجال شیخ طوسی که دست مرحوم قهپایی صاحب کتاب مجمع الرجال بوده و هم در رجال شیخ طوسی که نزد مرحوم تفرشی صاحب کتاب نقد الرجال بوده اسماعیل بن جابر جعفی است. بر فرض خثعمی باشد، مطمئنا این خثعمی لقب آخری است برای اسماعیل بن جابر جعفی. چون شیخ طوسی در رجالش می‌‌گوید له اصول رواها عنه صفوان بن یحیی، در مورد اسماعیل بن جابر خثعمی می‌‌گوید اصولی دارد که راوی آن صفوان بن یحیی است. نجاشی هم راجع به اسماعیل بن جابر جعفی می‌‌گوید له کتاب رواه عنه صفوان بن یحیی. و شیخ طوسی فقط اسماعیل بن جابر خثعمی را گفته با این‌که اسماعیل بن جابر جعفی صاحب کتاب است و نجاشی هم فقط اسماعیل بن جابر جعفی را گفته با این‌که خثعمی صاحب کتاب است و دأب این بزرگان این بوده که تمام اصحاب کتب و اصانیف شیعه را ذکر بکنند. معلوم می‌‌شود این دو یک نفر هستند؛ خثعمی و جعفی عنوان یک نفر است که شیخ طوسی او را توثیق کرده. و لذا روایت به نظر ما صحیحه است.

روایت دوم روایتی است که در کافی نقل کرده به سند صحیح از زراره عن ابی جعفر علیه السلام قال قال یا زرارة تفتتح الاذان باربع تکبیرات و تختمه بتکبیرتین و تهلیلتین. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 413. شیخ طوسی هم همین حدیث زراره را به اسنادش از محمد بن علی بن محبوب از احمد بن محمد از عبدالله بن نجران از حماد از حریز از زراره نقل می‌‌کند. این هم دلالت می‌‌کند بر اذان به کیفیت مشهور.

روایت سوم روایتی است که اسحاق بن عمار نقل می‌‌کند از معلی بن خنیس: قال سمعت اباعبدالله علیه السلام یؤذّن فقال الله‌اکبر الله‌اکبر الله‌اکبر تا آخر اذان. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 415.

این روایت هم سندا خالی از اشکال نیست و هم دلالتا. اما سندا بخاطر این‌که معلی بن خنیس توسط نجاشی و دیگران تضعیف شده. البته روایات صحیحه‌ای راجع به مقام او و این‌که او اهل بهشت است داریم اما این منافات ندارد که بخاطر این‌که شیعه بسیار محکمی بود و در این راه کشته شد خدا او را به مقام رفیع شهادت نائل کرد و اهل بهشت شد اما در زندگی در نقل روایات چندان ثقه نبوده. و از حیث دلالت هم حکایت فعل است، امام علیه السلام این‌جور اذان گفتند شاید از باب این‌که این اذان افضل است، دلیل بر وجوب این کیفیت نمی‌شود.

روایت چهارم روایتی است که شیخ طوسی نقل می‌‌کند از سیف بن عمیره عن ابی بکر الحضرمی و کلیب الاسدی جمیعا عن ابی‌عبدالله علیه السلام انه حکوا لهما الاذان فقال الله‌اکبر الله‌اکبر الله‌اکبر الله‌اکبر، تا آخر. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 416.

دلالت این روایت بر این‌که کیفیت اذان به همان نحو مشهور است که هیجده فصل دارد، دلالتش تمام است. اما سندش برخی ممکن است اشکال بکنند که کُلیب اسدی و ابی‌بکر حضرمی توثیق ندارند. مرحوم آقای خوئی هم اعتماد می‌‌کرد بر این‌که این دو از رجال کامل الزیارات هستند و وثاقت‌شان را اثبات می‌‌کرد که از این نظر هم برگشت که هر کس در اسناد کامل الزیارات است ثقه است. اما به نظر ما کلیب اسدی از مشایخ صفوان و ابن ابی عمیر است و ما مشایخ صفوان و ابن ابی عمیر را ثقه می‌‌دانیم بخاطر شهاد شیخ طوسی در عده. ابی‌بکر حضرمی هم از روایات استفاده می‌‌شود که از اجلاء اصحاب امام صادق علیه السلام بوده و هیچ قدحی در مورد او وارد نشده. این منشأ می‌‌شود ما وثوق پیدا کنیم به حسن ظاهر او که اماره عدالت است.

روایات داله بر قول مخالف مشهور که اذان مشتمل بر دو بار الله‌اکبر است نه چهار بار

این‌ها روایاتی است که دلیل بر قول مشهور است. اما به ازاء این روایات، روایات دیگری داریم که دلالت می‌‌کند بر این‌که اذان مشتمل بر چهار تکبیر اول آن نیست بلکه اول اذان هم دو بار تکبیر کافی است بگوییم.

اولین روایت صحیحه صفوان جمال است: قال سمعت اباعبدالله علیها السلام یقول الاذان مثنی مثنی و الاقامة مثنی مثنی. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 416. گفته می‌‌شود الاذان مثنی‌، مثنی یعنی دو تا دو تا. پس الله‌اکبر اول اذان هم دو تا است.

روایت دوم صحیحه عبدالله بن سنان است: ‌قال سألت اباعبدالله علیه السلام عن الاذان فقال تقول الله‌اکبر الله‌اکبر اشهد ان لااله‌الاالله اشهد ان لااله‌الاالله، تا آخر همه را دو بار تکرار کرده. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 414.

روایت سوم روایتی است که شیخ طوسی نقل می‌‌کند به اسنادش از محمد بن علی بن محبوب از علی بن سندی از ابن ابی عمیر از ابن اذینه از زراره و فضیل بن یسار عن ابی‌جعفر علیه السلام قال لما أسری برسول الله صلی الله علیه و آله فبلغ البیت المعمور حضرت الصلاة فاذّن جبرئیل فقلنا له کیف اذّن فقال الله‌اکبر الله‌اکبر اشهد ان لااله‌الاالله اشهد ان لااله‌الاالله، بعد در ادامه دارد فامر بها رسول الله صلی الله علیه و آله بلالا فلم یزل یؤذن بها حتی قبض الله رسوله. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 416.

در این‌جا هم تکبیر اول اذان دو بار ذکر شده نه چهار بار. سند این روایت ضعیف است چون مشتمل بر علی بن سندی است که توثیق ندارد. هر چند اصل این روایت را کافی به سند صحیح نقل کرده: علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر عن عمر بن اذینه عن زراره و الفضیل عن ابی‌جعفر علیه السلام. و لکن در آن نقل کافی کیفیت اذان ذکر نشده.

طریق جمع بین روایات

مرحوم آقای خوئی فرموده: بین این طائفه از روایات که تکبیر اول اذان را دو بار ذکر کرده با طائفه سابقه که تکبیر در اول اذان را چهار بار ذکر کرده، جمع عرفی بین این‌ها اقتضاء می‌‌کند طائفه اولی را حمل بر افضیلت بکنیم چون طائفه ثانیه صریح است در اجزاء دو بار تکبیر گفتن در اول اذان. از ظهور طائفه اولی در وجوب چهار بار تکبیر گفتن اول اذان رفع ید می‌‌کنیم. نفرمایید: سیره متشرعه بر این بود که چهار بار اول اذان تکبیر می‌‌گویند، الان هم همین‌طور است. ایشان فرموده: سیره متشرعه که کاشف از وجوب نیست، ‌سیره متشرعه بر قنوت گرفتن در نماز هم هست که مستحب است، کشف نمی‌شود وجوب آن.

این فرمایشی است که مرحوم آقای خوئی در موسوعه جلد 13 صفحه 255 بیان کردند.

آقای سیستانی فرمودند مقتضای صناعت این است که ما فتوی بدهیم به همان کیفیت مشهور و بگوییم چهار بار تکبیر اول اذان لازم است. چون که صحیحه صفوان جمال که می‌‌گوید الاذان مثنی مثنی، در مقابل نظر عامه است که لااله‌الاالله را مفرد می‌‌گفتند. مثنی یعنی زوج هست نه فرد. منافات ندارد که تکبیر اول اذان را دو بار دو بار بگوییم، یعنی می‌‌شود چهار بار.

اما صحیحه عبدالله بن سنان، ایشان فرمودند ما چون نظرمان این است که خبر ثقه اگر مفید وثوق و اطمینان به صدور باشد حجت است و الا حجیت تعبدیه ندارد، ما از صحیحه عبدالله بن سنان وثوق پیدا نمی‌کنیم به صدور. چون ابن سنان شخص معروفی بود و اصحاب احادیث او را زیاد نقل می‌‌کردند و مشتمل بر اختلاف متن بود. ما این را ملاحظه کردیم که در روایات مختلف عبدالله بن سنان اختلاف متن وجود دارد. مثل روایاتی که در باب حد بلوغ آورده، روایتی که در باب عصیر عنبی دارد. و لذا بعید نیست که ساقط شده از نسخه‌های کتاب عبدالله بن سنان دو بار دیگر الله‌اکبر. روایت دارد تقول الله‌اکبر الله‌اکبر، شاید در ادامه‌اش هم دو بار دیگر ذکر شده و این سقط شده. ما با وجود روایات متعدده‌ای که چهار بار الله‌اکبر اول اذان می‌‌گوید، دیگر وثوق به صدور این صحیحه عبدالله بن سنان به این کیفیت پیدا نمی‌کنیم.

و همین‌طور است صحیحه ابن ابی عمیر با توجه به این‌که کتاب ابن ابی عمیر زیر باران از بین رفته بخشی از آن و ابن ابی عمیر تصحیح قیاسی می‌‌کرده یعنی اجتهاد می‌‌کرده که این سند که او نقل می‌‌کند چگونه است و اگر نمی‌فهمید می‌‌گفت عن بعض اصحابنا می‌‌شد مراسیل ابن ابی عمیر و در متن هم آن مواردی که زیر باران از بین رفته بود تصحیح قیاسی می‌‌کرد و متن را با اجتهاد خودش یا دیگران با اجتهاد خودشان کشف می‌‌کردند. و چه بسا در متن حدیث ابن ابی عمیر هم چهار بار الله‌اکبر بوده منتها دو بارش حذف شده و ابن ابی عمیر در کتابش آنی که موجود بوده دو بار بوده با این‌که اصل نسخه چهار بار بوده و پاک شده زیر باران و مانند آن. این احتمالش است.

بعد ایشان فرموده: ما بر فرض راجع به صحیحه عبدالله بن سنان اشکال نکنیم در این نقل، جمع عرفی این است که حمل بر این بکنیم که عبدالله بن سنان چون خزانه‌دار خلفاء عباسی بوده، نجاشی می‌‌گوید کان خازنا للمنصور و المهدی و الهادی و الرشید، و لذا مثل علی بن یقطین در مظان این بوده که تقیه بکند، جوری عمل نکند که متهم بشود نزد خلفاء بنی العباس و لذا امام چه بسا به او این کیفیت اذان را که اول اذان دو بار تکبیرة الاحرام بگوید یاد دادند تا او با چهار بار الله‌اکبر گفتن راز شیعه بودنش فاش نشود. این احتمال است و این مقتضای جمع عرفی است که صحیحه عبدالله بن سنان را حمل بر این بکنیم که امام به او از باب این‌که او تقیه بکند خواسته این‌جور اذان بگوید.

ایشان فرموده‌اند: یک وجه دیگر برای رفع ید از این روایات طائفه ثانیه است و آن این‌که بگوییم مشهور از آن اعراض کردند و اعراض مشهور موهن است.

انصافا این فرمایش آقای سیستانی قابل مناقشه است. اما این‌که مشهور اعراض کردند درست است، ‌مشهور اعراض کردند و لکن آقای خوئی فرمود شاید مشهور از باب این‌که آن کیفیت اذان افضل است و یا به تعبیری که ما عرض می‌‌کنیم اوفق به احتیاط است، آن کیفیت را پذیرفتند.

و اما این‌که ایشان فرمود که صحیحه عبدالله بن سنان احتمال این است که سقط از آن شده الله‌اکبر سوم و چهارم، انصافا این‌ها خلاف مرتکز عرفی است در باب حجیت خبر ثقه. علاوه بر این‌که ما خبر ثقه را معتقدیم دلیل روایی بر حجیت آن داریم و لو مفید وثوق به صدور نباشد. و همین‌طور صحیحه ابن ابی عمیر را ما بگوییم سقط شده از او، این‌ها عرفی نیست. حمل امر عبدالله بن سنان هم بگوییم از باب این است که می‌‌خواستند عبدالله بن سنان تقیه کند، این جمع عرفی نیست.

و لذا فرمایش آقای خوئی صناعی است که بگوییم چهار بار الله‌اکبر گفتن اول اذان مستحب است، دو بار هم بگوییم کافی است.

تامل بفرمایید ان‌شاء الله بقیه مطالب در جلسه آینده دنبال خواهد.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین.

## کیفیت اقامه

جلسه 123-475

**‌شنبه - 31/03/۹9**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به اذان و اقامه بود. صاحب عروه فرمود: فصول اذان هیجده تا است و فصول اقامه هفده تا. راجع به فصول اذان بحث کردیم. اما راجع به فصول اقامه آن‌چه که صاحب عروه فرموده است موافق مشهور است که در ابتداء اقامه دو بار الله‌اکبر گفته می‌‌شود، بعد از حی علی خیر العمل دو بار قد قامت الصلاة گفته می‌‌شود و آخرش هم یک بار لااله‌الاالله گفته می‌‌شود که مجموعا می‌‌شود هفده فصل.

بر این مطلب ادعای اجماع هم شده. ولی صدوق در کتاب هدایه فرمود: فصول اذان بیست تا است و فصول اقامه بیست و دو تا، یعنی همان اذان بدون این‌که از آن چیزی کم بشود بعلاوه دو بار قد قامت الصلاة بعد از حی علی خیر العمل می‌‌شود اقامه. شاید مستند صدوق در کتاب هدایه روایت کلیب اسدی و ابی‌بکر حضرمی است که از امام صادق علیه السلام نقل کردند بعد از کیفیت اذان فرمودند: و الاقامة کذلک. البته در این روایت فصول اذان هیجده تا است، چون الله‌اکبر آخر اذان دو بار است بر خلاف آ‌‌ن‌چه که صدوق در هدایه چهار بار در آخر اذان الله‌اکبر را تکرار می‌‌کند ولی از این جهت که دارد و الاقامة مثل ذلک که اقامه مثل اذان است که البته چون مسلم است اقامه قد قامت الصلاة دارد دو بار نتیجه این می‌‌شود که اقامه مثل اذان است به اضافه دو بار قد قامت الصلاة.

و لکن این روایت باید توجیه بشود. و الاقامة کذلک یا باید بگوییم اجمالا اقامه را مثل اذان قرار داده نه تفصیلا یعنی تقریبا اقامه مثل اذان است و یا حمل کنیم بر استحباب و مراتب فضیلت بخاطر روایات دیگری که در مقام است.

مرحوم شیخ طوسی در کتاب نهایه می‌‌فرمایند در اقامه ما قائلیم که هفده فصل است، همان نظر مشهور، و لکن روایات دیگری هست که کسی به آن هم عمل بکند گنهکار نیست.

تعبیر ایشان این است، در صفحه 67 نهایه فرموده است: و قد روی ان الاذان و الاقامة سبع و ثلاثون فصلا، بعد از این‌که فرموده است اذان هیجده فصل است اقامه هفده فصل و نتیجه می‌‌شود سی و پنج فصل، فرموده و قد روی ان الاذان و الاقامة سبع و ثلاثون فصلا (روایت شده که اذان و اقامه سی و هفت فصل است یعنی دو فصل بیشتر) یضیف الی ما ذکرنا التکبیر مرتین فی اول الاقامة (که اول اقامه به جای دو تکبیر چهار تکبیر گفته می‌‌شود) و قد روی ثمانی و ثلاثون فصلا یضیف الی ذلک ایضا لااله‌الاالله مرة أخری فی آخر الاقامة (روایت هم داریم که اذان و اقامه سی و هشت فصل دارد که نتیجه این می‌‌شود که اقامه بیست فصل پیدا می‌‌کند: چهار بار الله‌اکبر اول اقامه، لااله‌الاالله را هم آخر اقامه دو بار بگوید) و قد روی اثنان و اربعون فصلا (روایت هم داریم که اذان و اقامه چهل و دو فصل دارد یضیف الی ذلک التکبیر فی آخر الاذان مرتین و فی آخر الاقامة ‌مرتین (آخر اذان به جای دو تکبیر چهار تکبیر بگوید و در آخر اقامه هم به جای دو بار تکبیر چهار تکبیر بگوید) فمن عمل علی احدی هذه الروایات لم یکن ماثوما. هر کس طبق این روایات عمل کند گناه نکرده. این روایاتی که شیخ طوسی نقل می‌‌کند سند ندارد و لذا قابل اعتماد نیست.

راجع به کیفیت اقامه روایات معتبره هم اختلاف دارد:

مثلا در صحیحه صفوان جمال آمده: الاذان مثنی مثنی و الاقامة‌ مثنی مثنی. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 414. اذان دو تا دو تا است، ‌اقامه هم دو تا دو تا است.

در صحیحه معاویة بن وهب از امام صادق علیه السلام نقل می‌‌کند الاذان مثنی مثنی و الاقامة واحدة واحدة. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 415.

طبعا این دو روایت با هم اختلاف دارند. مفاد صحیحه معاویة‌ بن وهب این است که یک بار کلمات اقامه گفته می‌‌شود تکرار نمی‌شود.

روایت سوم صحیحه عبدالله بن سنان است عن ابی‌عبدالله علیه السلام الاقامة مرة مرة الا قول الله‌اکبر الله‌اکبر فانه مرتان. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 415.

مفاد این صحیحه این است که اقامه به جز الله‌اکبر که دو بار گفته می‌‌شود بقیه‌اش یک بار گفته می‌‌شود. این صحیحه هم با صحیحه صفوان تعارض دارد. بله، با صحیحه معاویة‌ بن وهب قابل جمع است که دارد الاقامة واحدة واحدة، می‌‌شود الا الله‌اکبر.

روایت چهارم معتبره اسماعیل جعفی است که داشت: الاقامة سبعة عشر حرفا، اقامه هفده فصل است. معتبره اسماعیل جعفی همان چیزی است که مشهور بر اساس او فتوی دادند. البته توضیح نداده معتبره اسماعیل جعفی که چگونه اقامه هفده فصل است ولی با توجه به سیره عملیه متشرعه و فتوی مشهور روشن می‌‌شود که کیفیت اقامه همین کیفیت معروفه است که هفده فصل دارد.

راجع به این روایات مرحوم آقای خوئی فرمودند مقتضای صناعت حمل بر اختلاف مراتب استحباب است. چون اقامه اصلش مستحب است و در اوامر وارده در مستحبات که اختلاف دارند مقتضای صناعت و جمع عرفی این است که بگوییم مراتب استحباب مختلف است. مرتبه اعلی استحباب این است که دو بار دو بار اقامه بگوییم، مرتبه ادنی استحباب این است که یک بار یک بار اقامه بگوییم، ‌فصول اقامه را یک بار بگوییم تکرار نکنیم.

فقط ایشان فرموده: چون ما یک روایت دیگری داریم بخاطر آن روایت دست از این جمع عرفی بر می‌‌داریم و آن صحیحه ابی حمام است، عن ابی الحسن علیه السلام قال الاذان و الاقامة مثنی مثنی و قال اذا اقام مثنی و لم یؤذن اجزأه فی الصلاة المکتوبة و من اقام الصلاة واحدة واحدة و لم یؤذن لم یجزئه الا باذان. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 424.

مفاد این روایت صحیحه این است که اگر انسان اذان نگوید فقط اقامه بگوید، باید دو بار دو بار فصول اقامه را تکرار کند، ولی اگر اذان بگوید کافی است که انسان یک بار فصول اقامه را تکرار کند. اذا اقام مثنی اقامه بگوید دو بار دو بار، ‌یعنی فصول اقامه را دو بار تکرار کند و لم یؤذن اجزأه فی الصلاة المکتوبة و من اقام الصلاة واحدة واحدة و لم یؤذن لم یجزئه الا باذان، اما اگر بخواهد تکرار نکند یک بار فصول اذان [اقامه] را بگوید بدون اذان مجزی نیست. این صحیحه شاهد جمع می‌‌شود که الاذان مثنی مثنی را حمل کنیم بر جایی که بدون اقامه است و الاذان [الاقامة] واحدة واحدة را حمل کنیم بر جایی که همراه با اذان است.

به نظر ما این فرمایش تمام نیست. چون مبتنی بر این است که ما با خطاب سوم جمع عرفی درست کنیم بین دو خطاب که با هم متباین هستند. ما دو خطابی داریم که با هم متباین هستند، یک می‌‌گوید الاقامة مثنی مثنی دیگری می‌‌گوید الاقامة واحدة ‌واحدة. حالا جمع عرفی دارند این دو خطاب حمل بر مراتب استحباب می‌‌شوند یا جمع عرفی ندارند بحث دیگری است، به لحاظ موضوع و محمول با هم متباین است، حال ممکن است کسی قائل بشود که جمع عرفی دارند اما فی حد ذاته با هم متباین هستند. این‌که خطاب سومی بخواهد بین این دو جمع عرفی موضوعی درست بکند الاقامة مثنی را حمل کنیم بر فرضی که بدون اذان است و الاقامة واحدة واحدة را حمل کنیم بر جایی که همراه با اذان است، این جمع، عرفی نیست.

و لذا به نظر ما همان بیان اول مرحوم آقای خوئی خوب است که این‌ها حمل می‌‌شود بر مراتب فضیلت و استحباب. در عین حال ما قبول داریم که صحیحه ابی حمام در فرضی که اقامه بگوییم اذان نگوییم می‌‌گوید اصلا مجزی نیست، تخصیص می‌‌زند آن روایت صحیحه معاویة‌ بن وهب را که می‌‌گوید الاقامة‌ واحدة واحدة. نتیجه این می‌‌شود:‌ اقامه بدون اذان باید فصل‌هایش دو بار تکرار بشود، ‌همراه با اذان افضل این است که دو بار دو بار فصل‌هایش گفته بشود ولی جایز است و اقل مرتبه استحباب این است که یک بار بگوییم.

**استحباب صلوات بعد از شهادت به نبوت**

این راجع به کیفیت اقامه است. در ادامه صاحب عروه فرموده است: و یستحب الصلاة علی محمد و آله عند ذکر اسمه. بعد از اشهد ان محمدا رسول الله مستحب است بگوییم صلی الله علیه و آله.

در این شکی نیست و این مطلب مسلم است. بلکه مرحوم آقای خوئی فرموده است ظاهر مثل صحیحه زراره که دارد و صل علی النبی صلی الله علیه و آله کلما ذکرته أو ذکره ذاکر عندک فی اذان أو فی غیره که در وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 451 آمده، وجوب صلوات بر محمد و آل محمد است هنگام ذکر اسمش یا شنیدن نامش در اذان یا غیر اذان. و لکن چون این مسأله از مسائل عام البلوی است و اگر واجب بود این مطلب واضح می‌‌شد نزد متشرعه، لو کان لبان، در حالی که می‌بینیم معظم فقهاء فتوی به وجوب ندادند مگر فقهاء معدودی از جمله ظاهر صاحب وسائل این است که واجب است ولی معظم فقهاء فتوی به وجوب ندادند و سیره متشرعه و ارتکاز متشرعه هم بر وجوب نیست و لذا همان‌طور که مشهور گفتند ما قائل به استحباب هستیم که اگر نام پیامبر را در اذان بردیم یا شنیدیم یا در غیر اذان، ‌صلوات بر محمد و آل محمد بفرستیم.

**شهادت ثالثه**

در ادامه صاحب عروه فرموده است: اما شهادت به ولایت امیرالمؤمنین، اما الشهادة لعلی علیه السلام بالولایة و إمرة‌ المؤمنین فلیست جزءا منهما. شهادت ثالثه، اشهد ان علیا ولی الله، جزء اذان و اقامه نیست. برخی از بزرگان مثل مرحوم آسید عبدالهادی شیرازی حاشیه زدند الا انها تستحب فیهما، ‌یک مستحب مستقلی که ظرفش اذان و اقامه باشد شهادت ثالثه است، مستحب نفسی است، ‌مستحب مستقلی است که ظرفش اذان و اقامه است، بله جزء اذان و اقامه نیست که بدون آن اذان و اقامه باطل باشد.

راجع به شهادت ثالثه کلماتی از فقهاء امامیه آمده آن‌ها را ابتداء نقل کنیم:

مرحوم صدوق در کتاب فقیه عبارت تندی دارد. ایشان فرموده: در کیفیت اذان و المفوضة لعنهم الله قد وضعوا اخبارا و زادوا بها فی الاذان محمد و آل محمد خیر البریة مرتین و فی بعض روایاتهم بعد اشهد ان محمدا رسول الله اشهد ان علیا ولی الله مرتین و منهم من روی بدل ذلک اشهد ان علیا امیرالمؤمنین حقا مرتین. بعد مرحوم صدوق در من لایحضره الفقیه فرموده و لا شک ان علیا ولی الله و انه امیرالمؤمنین حقا و ان محمدا و آله خیر البریة و لکن ذلک لیس فی اصل الاذان. من لایحضره الفقیه جلد 1 صفحه 188.

مقصود ایشان از مفوضه کسانی هستند که می‌‌گویند امر خلق تفویض شده به ائمه علیهم السلام که از غلات به حساب می‌‌آیند. مرحوم شیخ طوسی هم در نهایه این‌جور فرموده، فرموده فاما ما رُوی فی شواذ الاخبار من قول ان علیا ولی الله و آل محمد خیر البریة فمما لایعمل علیه فی الاذان و الاقامة فمن عمل به کان مخطئا. نهایة صفحه 69. در مبسوط ایشان فرمودند در ادامه: و لو فعله انسان لم یأثم به غیر انه لیس من فضیلة الاذان و لا کمال فصوله. مبسوط جلد 1 صفحه 99.

در این‌جا چند بحث مطرح می‌‌شود:

یکی این‌که آیا قول مشهور که شهادت ثالثه جزء اذان و اقامه نیست ‌درست است؟ چون برخی قائل شدند که می‌‌توان با ادله‌ای اثبات کرد شهادت ثالثه جزء اذان و اقامه است.

بحث دوم این است که حال اگر بگوییم طبق نظر مشهور شهادت ثالثه جزء اذان و اقامه نیست، گفتن شهادت ثالثه در اذان و اقامه بدون قصد جزئیت جایز است یا جایز نیست؟ چون برخی شبهه بدعت راجع به آن دارند. باید این را بحث کنیم و جواب بدهیم.

بحث سوم این است که آیا شهادت ثالثه در اقامه به خصوص، مشکل ایجاد نمی‌کند؟ از این حیث که در روایات داریم کسی که تکلم بکند در اثناء اقامه اعاده بکند اقامه را چون اقامه از نماز است، فان الاقامة من الصلاة. تکلم یعنی آنی که نه ذکر الله است نه ذکر النبی است نه دعا است و نه قرائت قرآن. و لذا جلّ فقهاء می‌‌گویند در نماز نمی‌شود گفت اشهد ان علیا ولی الله چون تکلم است به کلامی که نه مصداق ذکر خداست نه مصداق ذکر پیامبر است نه ذکر مصداق قرائت قرآن است و نه مصداق دعا.

این سه بحث بحث‌هایی است که باید آن را دنبال کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 124-476

**یک‌شنبه - 01/04/۹9**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

قول اول در شهادت ثالثه (مشهور): جزء مستحب اذان و اقامه نیست

بحث راجع به شهادت ثالثه در اذان و اقامه بود. مشهور بین فقهاء شیعه این است که شهادت ثالثه اشهد ان علیا ولی الله جزء اذان نیست. یعنی نه تنها جزء واجب اذان نیست یا جزء واجب اقامه نیست (که این مطلب متسالم‌‌علیه بین اصحاب است) بلکه جزء مستحب اذان و اقامه هم نیست. یعنی مثل قنوت نماز که جزء مستحب نماز است نیست. و لکن ذکر شهادت ثالثه در اذان و اقامه به قصد استحباب نفسی شهادت به ولایت در هر حال مانعی ندارد. این قول مشهور بین فقهاء شیعه است.

اما در مسأله سه قول دیگر هم هست که آن‌ها را عرض می‌‌کنیم:

قول دوم: به قصد رجاء جزئیت مستحبه دارد

قول اول این است که گفته می‌‌شود هر چند ما دلیلی بر این‌که شهادت ثالثه جزء مستحب اذان یا اقامه است نداریم و لذا نمی‌تواند کسی شهادت ثالثه در اذان یا اقامه بگوید به قصد جزئیت جزما، نمی‌تواند کسی این کار را بکند چون این تشریع محرم است، اما به قصد رجاء جزئیت مستحبه گفتن آن مانعی ندارد و مشمول اخبار من بلغ خواهد بود.

مثلا مرحوم مجلسی اول در روضة المتقین جلد 2 صفحه 245 در ذیل کلام صدوق که تعبیر کرد المفوضة لعنهم الله قد وضعوا اخبارا و زادوا بها فی الاذان محمد و آله محمد خیر البریة مرتین و فی بعض روایاتهم بعد اشهد ان محمدا رسول الله اشهد ان علیا ولی الله مرتین و منهم من روی بدل ذلک اشهد ان علیا امیرالمؤمنین حقا مرتین و لاشک ان علیا ولی الله و انه امیرالمؤمنین حقا و ان محمدا و آله خیر البریة و لکن ذلک لیس فی اصل الاذان، مرحوم مجلسی اول در شرح این عبارت من لایحضره الفقیه به آن اشکال کرده. فرموده: الجزم بان هذه الاخبار من موضوعاتهم مشکل (این‌که ایشان مرحوم صدوق جازم است به این‌که این روایاتی که وارد شده در جزئیت شهادت ثالثه در اذان از جعلیات مفوضه است که غلات شیعه بودند، این مشکل است) و الظاهر ان الاخبار بزیادة هذه الکلمات کانت فی الاصول و کانت صحیحة ایضا کما یظهر من المحقق و العلامة و الشهید رحمهم الله فانهم نسبوها الی الشذوذ و الشاذ ما یکون صحیحا غیر مشهور مع ان الذی حکم بصحته شاذ کما عرفت فبمجرد عمل المفوضة أو العامة علی شیء لایمکن الجزم بعدم ذلک أو الوضع الا ان یرد عنهم علیهم السلام ما یدل علیه و لم یرد مع ان عمل الشیعة کان علیه فی قدیم الزمان و حدیثه و الظاهر انه لو عمل علیه احد لم یکون ماثوما الا مع الجزم بشرعیته فانه یکون مخطئا.

ایشان فرموده است وقتی روایاتی در شهادت ثالثه در اذان و اقامه داریم (که ظاهر این است که این روایات در اصول، کتاب‌های اصول شیعه بوده است و روایات صحیحه هم بوده است همان‌طور که ظاهر کلام محقق حلی و علامه حلی و شهید اول است چون تعبیر کردند روایات شاذه، شاذ یعنی آنی که صحیح است و لکن مشهور نیست) به مجرد عمل مفوضه به این روایات که انسان جزم پیدا نمی‌کند به این‌که این روایات وضع شده و جعل شده. و عمل شیعه بر ذکر شهادت ثالثه در اذان بوده در گذشته و حال. پس چه اشکال دارد که انسان به رجاء جزئیت شهادت ثالثه در اذان، اذان بگوید.

یا مرحوم آقای حکیم در مستمسک فرموده‌اند: چه اشکالی دارد ما قاعده تسامح در ادله سنن را این‌جا پیاده کنیم. وقتی روایاتی هست راجع به جزئیت شهادت ثالثه در اذان و ما احتمال صدق این روایات را می‌‌دهیم چه مانعی دارد به قصد رجاء جزئیت ما شهادت ثالثه در اذان بگوییم؟ همان‌طور که به قصد استحباب مطلق هم می‌‌توانیم بگوییم چون در حدیثی در کتاب احتجاج آمده است اذا قال احدکم لااله‌الاالله محمد رسول الله فلیقل علی امیر المؤمنین.

بعد مرحوم آقای حکیم در مستمسک فرموده است در عصر ما شهادت ثالثه از شعائر مؤمن بودن است و رمز تشیع است و از این جهت رجحان شرعی پیدا می‌‌کند بلکه چه بسا واجب می شود اما نه به عنوان جزئیت در اذان.

بعد مرحوم آقای حکیم فرموده است از این‌جا معلوم می‌‌شود وجه آن‌چه که علامه مجلسی در بحار فرموده که لایبعد کون الشهادة بالولایة من الاجزاء المستحبة للاذان لشهادة الشیخ و العلامة و الشهید و غیرهم بورود الاخبار بها.

این هم فرمایش مرحوم آقای حکیم است در مستمسک جلد 5 صفحه 544.

مرحوم آقای خوئی به آقای حکیم ایراد گرفتند. فرمودند: قطعا شهادت ثالثه جزء اذان نیست و راهی برای این‌که ما با قاعده تسامح در ادله سنن اثبات استحباب شهادت ثالثه را در اذان بکنیم نیست. چرا؟ برای این‌که اولا قاعده تسامح در ادله سنن استحباب را اثبات نمی‌کند، صرفا اثبات می‌‌کند که ثواب به آن می‌‌دهند و لو از باب تفضل. ثواب می‌‌دهند بر کسی که رجاءا این کار را بکند نه این‌که این کار مستحب است، کاری که بلغه الثواب. علاوه بر این‌که در این‌جا بلوغ ثواب تنها نیست، موضوع اخبار من بلغ بلوغ ثواب فقط است این‌جا عدم ثواب هم وارد شده است. چون راوی این روایات استحباب شهادت ثالثه در اذان شیخ طوسی و صدوق هستند خودشان فرمودند قطع به کذب این روایات است. علاوه بر این‌که اگر شهادت ثالثه جزء اذان بود لااقل ائمه طاهرین نقل می‌‌شد یک بار شهادت ثالثه را در اذان گفته‌اند در حالی که هم‌چون چیزی نبوده. این نشان می‌‌دهد که قطعا شهادت ثالثه جزء اذان و اقامه و لو جزء مستحب آن نیست.

اما روایت احتجاج که بطور عموم دارد اذا قال احدکم لااله‌الاالله محمد رسول الله فلیقل علی امیرالمؤمنین ضعیف السند است و قابل استدلال نیست مگر بناء بر قاعده تسامح در ادله سنن که ما آن را قائل نیستیم و شاید این‌که در بحار جلد 81 صفحه 111 فرمودند شهادت ثالثه از اجزاء مستحبه اذان است استناد کردند به همین روایت احتجاج یا به شهادت شیخ صدوق و شیخ طوسی به وجود روایات شاذه که ما جواب آن را مطرح کردیم.

بعد مرحوم آقای خوئی فرمودند و لکن الذی یهون الخطب اننا فی غنی من ورود النص اذ لاشبهة فی رجحان الشهادة الثالثة فی نفسها بعد ان کانت الولایة من متممات الرسالة و مقومات الایمان و من کمال الدین و لاسیما و قد اصبحت فی هذه الاعصار من اجلی انحاء‌ الشعار و ابرز رموز الشیع فهی اذا امر مرغوب فیه شرعا و راجحا قطعا فی الاذان و غیره و ان کان الاتیان بها فی الاذان بقصد الجزئیة بدعة باطلة و تشریعا محرما حسب ما عرفت. موسوعه مرحوم آقای خوئی جلد 13 صفحه 259.

انصاف این است احتمال جزئیت مستحبه شهادت ثالثه در اذان را نمی‌شود نفی کرد. حالا بر فرض این روایاتی که به تعبیر شیخ صدوق مفوضه مطرح می‌‌کردند روایات جعلی بوده اما احتمال ثبوتی که دارد شهادت ثالثه جزء مستحب اذان باشد. چه اشکال دارد کسی به قصد رجاء آن را بیاورد. این‌که ائمه علیهم السلام یک بار هم این را در اذان نگفتند بله علنی نفرمودند شاید بخاطر تقیه بوده. یا تقیه بر خودشان یا تقیه بر شیعه، شاید سری می‌‌فرمودند. احتمال جزئیت مستحبه شهادت ثالثه در اذان را نمی‌شود نفی کرد.

و لذا این قول دوم مقتضای صناعت است.

قول سوم: جزئیت مستحبه در اذان

قول سوم قول به جزئیت مستحبه شهادت ثالثه در اذان است. برخی قائلند که حتما شهادت ثالثه جزء مستحب اذان است. مثل این‌که قنوت در نماز جزء مستحب است. کتابی هم در این رابطه نوشته شده به نام الشهادة الثالثة که هم اثبات می‌‌کند که شهادت ثالثه جزء مستحب اذان و اقامه است و هم بالاتر می‌‌خواهد اثبات کند جزء مستحب تشهد هم هست. در تشهد نماز هم مستحب است شهادت ثالثه بر خلاف نظر جل فقهاء که می‌‌گویند شهادت ثالثه در نماز مبطل نماز است چون نه ذکر الله است نه ذکر النبی است نه دعا است نه قرائت قرآن است پس مصداق تکلمی است که خارج از این عناوین است و تکلم در نماز مبطل نماز است، ‌بر خلاف این نظر جل فقهاء ‌برخی خواسته‌اند اثبات کنند در نماز هم شهادت ثالثه در تشهد مستحب است و به طریق اولی در اذان و اقامه مستحب خواهد بود. و این مطلب را در کتاب الشهادة الثالثة‌ به خیلی از فقهاء شیعه نسبت دادند.

ما قبل از این‌که کلماتی که از فقهاء شیعه و همین‌طور روایات مطرح می‌‌شود این را عرض کنیم:

بحث ما در ذکر اسماء ائمه علیهم السلام در نماز به نحوی که مصداق دعا باشد یا متمم ذکر خدا باشد نیست. قطعا رجحان دارد ذکر اسم ائمه در نماز یا به عنوان دعا اللهم صل و سلم علی الائمة علیهم السلام و لو با ذکر اسم ائمه به تفصیل که مصداق دعا است، ‌مصداق مناجاة الرب است که در نماز مستحب است و یا متمم ذکر خدا بخواهد باشد، ‌این هم قطعا اشکال ندارد. مثلا بگوید وجهّت وجهی للذی فطر السموات و الارض علی ملة ابراهیم و دین محمد صلی الله علیه و آله و ولایة امیرالمؤمنین که مرحوم شیخ طوسی در کتاب اقتصاد این را مطرح کردند. صفحه 260 از کتاب اقتصاد. این مصداق ذکر الله است، ‌متمم ذکر الله است؛ این‌که مشکلی ندارد. یا مثلا بگوید اللهم انی اتوجه الیک و اتقرب الیک بمن اوجبت حقهم علیّ محمد و علی و الحسن و الحسین و علی بن الحسین و محمد بن علی و جعفر بن محمد و موسی بن جعفر و علی بن موسی و محمد بن علی و علی بن محمد و الحسن بن علی و الحجة بن الحسن که مرحوم حلبی در کافی مطرح می‌‌کند، این هم قطعا اشکال ندارد. چون مصداق ذکر الله است. حتی در نماز اشکال ندارد تا چه برسد که کسی بخواهد در اذان و اقامه دعا بکند و لو جزء اذان نیست. پس بحث در شهادت ثالثه‌ای است که بخواهد به عنوان شهادت ثالثه، اشهد ان علیا ولی الله در اذان مطرح بشود یا در نماز مطرح بشود که مشهور فقهاء شیعه در نماز می‌‌گویند جایز نیست بلکه مبطل نماز است ولی در اذان از باب استحباب مطلق نه از باب جزئیت اذان مانعی ندارد.

برخی از کلمات فقهاء را که در کتاب الشهادة الثالثة ذکر کردند مطرح کنیم. راجع به این‌که شهادت ثالثه جزء اذان است استشهاد کردند به همان کلماتی که دال بر این بود که روایاتی در این رابطه است که جوابش این بود که این روایات را خود مرحوم صدوق فرمودند روایات شاذه‌ای است که مفوض این‌ها را جعل کردند. اما شهادت ثالثه در تشهد در نماز، که گفتند خیلی از فقهاء قائل به استحباب آن شدند و به طریق اولی در اذان مستحب خواهد بود استشهاد کردند در کتاب الشهادة ‌الثالثة به کلام جمله‌ای از فقهاء:

از جمله مرحوم سلار در المراسم العلویة صفحه 73 که در تشهد نماز بگوید و ان علیا نعم الامام و در آخر هنگام سلام هم بگوید السلام علیک ایها النبی و رحمة الله و برکاته السلام علی الائمة الراشدین السلام علینا و علی عباد الله الصالحین. البته این ذیل در کتاب من لایحضره الفقیة جلد 1 صفحه 319 هم آمده که در تشهد نماز در رکعت آخر بگوید السلام علی محمد بن عبدالله خاتم النبیین السلام علی الائمة الراشدین المهدیین السلام علی جمیع انبیاء الله و رسله و ملائکته السلام علینا و علی عباد الله الصالحین.

و همین‌طور صاحب حدائق در جلد 7 صفحه 451 تشهد نماز را که مطرح می‌‌کند می‌‌گوید مستحب است در تشهد نماز بگوید اشهد انک نعم الرب و ان محمدا صلی الله علیه و آله نعم الرسول و ان علی بن ابیطالب علیه السلام نعم المولی. بعد در هنگام سلام هم می‌‌گوید السلام علیک ایها النبی و رحمة الله و برکاته السلام علیک و علی اهل بیتک الطاهرین السلام علینا و علی عباد الله الصالحین.

مرحوم فاضل نراقی هم در مستند الشیعة جلد 5 صفحه 334 می‌‌گوید تشهد اکمل این است که متن موثقه ابی بصیر یا متن فقه الرضا را بخواند. بعد متن فقه الرضا را که نقل می‌‌کند همین است که اشهد انک نعم الرب و ان محمدا نعم الرسول و ان علی بن ابیطالب نعم الولی و ان الجنة حق و النار حق و الموت حق و البعث حق و ان الساعة آتیة لاریب فیها و ان الله یبعث من فی القبور و در هنگام سلام هم می‌‌گوید السلام علیک ایها النبی و رحمة الله و برکاته السلام علیک و علی اهل بیتک الطاهرین السلام علینا و علی عباد الله الصالحین. مفاد کلام این بزرگان این است که در تشهد مستحب است شهادت به ولایت امیر المؤمنین علیه السلام.

البته ایشان استشهاد به کلام شیخ مفید در مقنعه هم می‌‌کند که شیخ مفید در مقنعه صفحه 125 در دعا قنوت نماز وتر می‌‌گوید صیغه تشهد را بخواند و آن صیغه تشهد این است: اللهم انی اشهد علی حین غفلة من خلقک انک انت الله لا اله الا انت و ان محمدا عبدک المرتضی و نبیک المصطفی اسبغت علیه نعمتک و اتممت علیه کرامتک و فضلت لکرامته آله فجعلتهم ائمة الهدی تا این‌جا می‌‌رسد که اللهم صل علی امیرالمؤمنین وصی رسول رب العالمین اللهم صل علی الحسن و الحسین سبطی الرحمة و امامی الهدی و صل علی الائمة من ولد الحسین علی بن الحسین، تا می‌‌رسد و الخلف الحجة اللهم اجعله الامام المنتظر.

این استشهاد درست نیست برای این‌که آن‌‌چه که شیخ مفید در مقنعه ذکر کرده یا ذکر الله است یا ذکر النبی است یا دعا است. هیچ‌کدام شهادت به ولایت امیر المؤمنین و یا اهل بیت علیهم السلام نیست و لذا به کلام شیخ مفید در مقنعه نمی‌شود استشهاد کرد ولی کلام آن فقهائی که ایشان نام بردند، مراسم، حدائق، مستند الشیعة، نشان می‌‌دهد که در تشهد نماز می‌‌شود شهادت به ولایت داد و گفته می‌‌شود به طریق اولی در اذان هم این کار مستحب است.

بعد ایشان کلام علامه در منتهی را ذکر می‌‌کند که علامه در منتهی هم قائل به استحباب شهادت ثالثه در نماز است فضلا از اذان. چون در منتهی عبارتی دارد مرحوم علامه حلی در بحث مبطل بودن تکلم در نماز در جلد 5 صفحه 292 این‌جور می‌‌گوید: لابأس باصناف الکلام الذی یناجی به الرب تعالی لما رواه الشیخ فی الصحیح عن علی بن مهزیار قال سألت اباجعفر علیه السلام عن الرجل یتکلم فی صلاة‌ الفریضة بکل شیء یناجی ربه قال نعم و عن الحلبی قلت لابی‌عبدالله علیه السلام أُسمّی الائمة علیهم السلام فی الصلاة قال أجملهم، به اجمال برگزار کن ذکر ائمه را در نماز. بعد در کتاب الشهاده الثالثة گفتند پس علامه حلی هم در منتهی مستحب می‌‌داند شهادت ثالثه را در نماز در تشهد نماز. با این‌که این دلالت نمی‌کند بر این مطلب. که بعد بیاییم بگوییم حالا که شهادت ثالثه را در نماز ایشان مستحب می‌‌داند در اذان به طریق اولی مستحب می‌‌داند. ذکر ائمه علیهم السلام به اجمال یا تفصیل می‌‌تواند در ضمن دعا باشد، می‌‌تواند در ضمن ذکر خدا باشد که عرض کردیم. اما اگر نه در ضمن دعا است نه در ضمن ذکر خداست همین‌جور بگوییم اشهد ان علیا ولی الله این می‌‌شود تکلمی که خارج است از این عناوین راجحه در نماز و تکلم مبطل نماز است. و اتفاقا علامه حلی در کتاب منتهی که تصریح می‌‌کند، ‌تعبیری که ایشان دارد در منتهی جلد 4 صفحه 381 این است: و اما ما روی فی الشاذ من قول ان علیا ولی الله و آل محمد خیر البریة فمما لایعول علیه قال الشیخ فی المبسوط فان فعله لم یکن آثما و قال فی النهایة‌ کان مخطئا. صریحا نفی جزئیت شهادت ثالثه در اذان کرده، چه جور به ایشان ما نسبت بدهیم که حالا که شهادت ثالثه را در نماز مستحب می‌‌داند به طریق اولی در اذان مستحب می‌‌داند؟ ایشان شهادت ثالثه در نماز را نگفت مستحب است؛ مناجاة الرب می‌‌تواند منطبق بشود بر ذکر اسماء ائمه در ضمن مناجاة الرب. اللهم ان اسئلک بحق الائمة علیهم السلام کذا. اللهم صل علی الائمة علیهم السلام، و علیهم السلامش را هم به قصد دعا می‌‌گوید نه به قصد انشاء سلام.

ان‌شاءالله ادامه بحث در جلسات آینده دنبال خواهد شد.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین.

جلسه 125-477

**دو‌شنبه - 02/04/۹9**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

شهادت ثالثه در اذان

بحث راجع به شهادت ثالثه در اذان بود که عرض کردیم چهار قول در مسأله وجود دارد:

قول اول قول مشهور به منسوب است که شهادت ثالثه نه جزء واجب در اذان است کما هو المتسالم علیه بین الفقهاء و نه جزء مستحب آن است. بله، به عنوان این‌که شهادت به ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام مستحب نفسی است در هر حال، ذکر آن هم در اذان فی حد نفسه مستحب است و لکن نباید قصد بکنند که این شهادت ثالثه جزء اذان است.

قول دوم قول برخی مثل مرحوم مجلسی اول در روضة المتقین و مرحوم آقای حکیم در مستمسک است که چون احتمال جزئیت مستحبه شهادت ثالثه را در اذان می‌‌دهیم، به قصد رجاء جزئیت شهادت ثالثه را در اذان بگوییم اشکالی ندارد. که ما عرض کردیم این قول اقرب به ذهن است.

قول سوم قول برخی است به این‌که شهادت ثالثه جزء مستحب اذان است. مرحوم مجلسی دوم در بحار جلد 81 صفحه 111 فرموده‌اند: لایبعد کون الشهادة بالولایة من الاجزاء المستحبة للاذان لشهادة الشیخ و العلامة و الشهید و غیرهم بورود الاخبار بها. قال الشیخ فی المبسوط فاما قول اشهد ان علیا امیرالمؤمنین و آل محمد خیر البریة علی ما ورد فی شواذ الاخبار فلیس بمعمول علیه فی الاذان و لو فعله الانسان لم یأثم به غیر انه لیس من فضیلة الاذان و لا کمال فصوله. و عن الشیخ فی النهایة فاما ما روی فی شواذ الاخبار من قول ان علیا ولی الله و آل محمد خیر البریة فمما لایعمل علیه فی الاذان و الاقامة فمن عمل به کان مخطئا.

عرض کردیم به نظر ما این قول سوم درست نیست. این‌که ما از تعبیر شیخ طوسی و علامه حلی و شهید اول که اخبار شاذه‌ای راجع به استحباب شهادت ثالثه در اذان وارد شده است، استفاده کنیم که خبر شاذ یعنی خبر صحیحی که لم یعمل به المشهور، این وجهی ندارد، ‌خبر شاذ اعم است از خبر صحیح و خبر ضعیف. این‌که بگویند فلان خبر شاذ است معنایش این نیست که آن خبر صحیح است.

و این‌که برخی در کتاب الشهادة الثالثة استشهاد کردند به کلمات برخی از فقهاء و برخی از روایات برای استحباب شهادت ثالثه در اذان به عنوان جزء مستحب اذان، ‌غیر از کلامی که سلار در مراسم در شهادت ثالثه در نماز داشت و همین‌طور صاحب حدائق و فاضل نراقی در مستند الشیعة، ‌ما وجهی برای این مطالب نمی‌بینیم.

مثلا ایشان در کتاب الشهادة الثالثة به این کلام سید مرتضی در رسائل السید المرتضی جلد 1 صفحه 279 استشهاد می‌‌کند که ایشان فرموده‌اند در جواب این سؤال که هل یجب فی الاذان بعد قول حی علی خیر العمل محمد و علی خیر البشر؟ الجواب: ان قال محمد و علی خیر البشر علی ان ذلک من قوله خارج من لفظ الاذان جاز فان الشهادة بذلک صحیحة و ان لم یکن فلاشیء علیه. ایشان گفته‌اند و ان لم یکن فلاشیء علیه یعنی اگر این آقایی که شهادت ثالثه را می‌‌گوید قصد هم نکند که این شهادت ثالثه جزء اذان نیست گناه نکرده. این نشان می‌‌دهد که ایشان شهادت ثالثه را جزء اذان می‌‌داند و الا اگر جز‌ء اذان نیست کسی این را بگوید به قصد جزئیت در اذان، ‌این‌ که تشریع محرم است و بدعت است.

این استشهاد به کلام ایشان درست نیست. سیاق این کلام این است که محمد و علی خبر البشر خارج از لفظ اذان است و ان لم یکن فلاشیء علیه یعنی و لو جزء‌ اذان نیست گفتن این، مانعی ندارد. و الا پیچاندن جواب معنا نداشت؛ اگر ایشان معتقد بود که محمد و علی خیر البشر جزء مستحب اذان است، ‌چرا گفت ان قال محمد و علی خیر البشر علی ان ذلک من قوله خارج من لفظ الاذان جاز فان الشهادة بذلک صحیحة. علاوه بر این‌که بر فرض غیر صحیح سید مرتضی قائل به این باشد که شهادت ثالثه جزء مستحب اذان است، دلیلی بر آن اقامه نکرده.

یا ایشان در کتاب الشهادة الثالثة به کلام ابن براج در مهذب جلد 1 صفحه 90 تمسک می‌‌کند که گفته است و یستحب لمن اذّن أو اقام ان یقول فی نفسه عند حی علی خیر العمل آل محمد خیر البریة مرتین. گفته است ایشان هم قائل به استحباب شهادت ثالثه در اذان بوده است.

در حالی که تعبیر ان یقول فی نفسه ظاهر در این است که جزء اذان نیست، در کنار اذان هم این را بگوید در وسط اذان یا اقامه این را بگوید مستحب است، ‌یعنی مستحب نفسی است. که همان قول اول می‌‌شود که قائل به استحباب نفسی شهادت ثالثه بودند در هر حال از جمله در اذان و اقامه.

و همین‌طور در این کتاب الشهادة الثالثة‌ به فتوی شیخ طوسی در کتاب اقتصاد صفحه 260 تمسک می‌‌کند که گفته است در نماز بعد از الله‌اکبر بگوید: وجهت وجهی للذی فطر السموات و الارض علی ملة ابراهیم و دین محمد صلی الله علیه و آله و سلم و ولایة‌ امیرالمؤمنین و ما انا من المشرکین. این استشهاد هم به کلام شیخ طوسی درست نیست. این کلام شیخ طوسی در اقتصاد که "بعد از هفت تکبیر اول نماز که یکی از این‌ها تکبیرةالاحرام است این جمله را بگوید"، این ربطی به شهادت ثالثه ندارد؛ ‌این چیزی که ایشان مطرح کرد ذکر خداست. وجهت وجهی للذی فطر السموات و الارض علی ملة ابراهیم و دین محمد و ولایة امیرالمؤمنین و ما انا من المشرکین، ‌این مناجاة ‌الرب است، این ذکر الرب است که هر چه در نماز بگوییم بلامانع است. ربطی به شهادت ثالثه در نماز ندارد تا بعد بگوییم به اولویت قطعیه حالا که شهادت ثالثه در نماز مستحب است در اذان هم مستحب است.

و اما استدلالی که در این کتاب شده به برخی از روایات که شهادت ثالثه در تشهد نماز مستحب است، ‌به ضمیمه این مطلب که به اولویت قطعیه پس در اذان هم مستحب است، جوابش این است که اولا ما هیچ روایت معتبره‌ای که دلالت بکند بر این‌که شهادت ثالثه در تشهد نماز مستحب است نداریم. بله، در کتاب فقه الرضا این آمده که مستحب است در تشهد بگوید و اشهد ان علیا نعم المولی و یا در تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام آمده است، و لکن فقه الرضا سند معتبر ندارد. علاوه بر این‌که اصلا معلوم نیست کتاب روایت باشد شاید کتاب فتوی است حال یا فتوی شلمغانی است و همان کتاب تکلیف شلمغانی است یا کتاب دیگری است.

و اما این‌که ایشان به برخی از روایات استدلال می‌‌کند مثل روایت سَورة‌ بن کلیب که در وسائل الشیعة جلد 6 صفحه 398 نقل می‌‌کند: ‌سألت اباجعفر علیه السلام عن ادنی ما یجزئ من التشهد قال الشهادتان، کمترین چیزی که در تشهد مجزی است شهادت به وحدانیت و به رسالت است. این معلوم می‌‌شود که ما یک حد اعلایی هم داریم، ‌حد ادنی این است، ‌حد اعلی همان شهادت ثالثه را در کنار شهادتین گفتن است.

این مطلب وجهی ندارد. این روایت بر فرض سندا تمام باشد و ما از ناحیه ثوره اشکال نکنیم بخاطر این‌که توثیقش ثابت نیست، ‌دلالتش این است که شهادتین در تشهد کافی است. و لذا آقای سیستانی هم می‌‌فرمایند کافی است در تشهد بگوید اشهد ان لااله‌الاالله و ان محمدا صلی الله علیه و آله عبده و رسوله، در مقابل بقیه مستحبات تشهد اما چه چیزی در تشهد مستحب است، ‌هیچ ظهوری ندارد. و لذا باید از مصداق ذکر الله و ذکر النبی و مناجاة الرب و دعا خارج نشود و الا می‌‌شود مصداق من تکلم اعاد الصلاة.

و همین‌طور ایشان به این روایت بکر بن حبیب احمسی تمسک می‌‌کند که دارد سألت اباجعفر علیه السلام عن التشهد کیف کانوا یقولون قال کانوا یقولون احسن ما یعلمون و لو کان موقتا هلک الناس. که بهترین چیزی را که می‌‌دانستند در تشهد می‌‌گفتند و اگر تشهد محدود به یک الفاظ خاصی بود موقت بود یعنی باید کلمات خاصه‌ای را می‌‌گفتند مردم به مشکل برخورد می‌‌کردند. ایشان استفاده کرده پس تشهد محدود نیست، پس شهادت ثالثه را می‌‌توان در آن گفت.

اولا: سند این روایت ضعیف است چون بکر بن حبیب احمسی توثیق ندارد. ثانیا: مفاد این روایت این است که تشهد صیغه خاصه‌ای ندارد، ‌بهترین چیزهایی را که مردم می‌‌دانستند در تشهد می‌‌گفتند، اما نه این‌که بدون رعایت ضوابط و لو مصداق تکلم باشد که نه ذکر الله است نه ذکر النبی است نه دعا است نه مناجاة الرب است. و الا لازمه‌اش این است که انسان هر مطلبی را که خوب تشخیص می‌‌دهد در تشهد بگوید، بحث‌های علمی را در تشهد مطرح کند، ‌بحث‌های اجتماعی را در تشهد مطرح کند. افرادی را که انسان‌های خوب می‌‌داند در تشهد بگوید من شهادت می‌‌دهم که این‌ها افراد خوبی هستند افراد عادلی هستند، و این قابل التزام نیست. نفرمایید شهادت ثالثه فی حد نفسه مستحب است، بله ما قبول داریم چه چیزی بهتر از شهادت ثالثه بعد از شهادتین و لکن باید در این عناوین کلیه داخل بشود که در نماز مجاز است.

ایشان باز استدلال کرده به صحیحه حلی عن ابی‌عبدالله علیه السلام قال له أسمّی الائمة فی الصلاة؟‌ فقال أجملهم. وسائل الشیعة جلد 6 صفحه 285. ذکر ائمه در نماز تجویز شده، فرموده اجملهم، اجمالا بگو نه تفصیلا، بهتر است اجمالا بگویی. پس شهادت ثالثه هم جایز است.

این هم درست نیست. ما که مشکلی با ذکر اسم ائمه در نماز نداریم اما در ضمن دعا، ‌در ضمن مناجاة الرب. اللهم صل علی ائمة المؤمنین یا انی وجهت وجهی للذی فطر السموات و الارض حنیفا علی ملة علیّ امیرالمؤمنین. ما مشکلی نداریم. این روایت در مقام این است که جایز است ذکر ائمه در نماز و جواب امام هم از حیث این است که فرمود اجملهم، اما در کجا جایز است؟ به چه نحوی جایز است، این در مقام بیان نیست. او پرسید اسمّی الائمة فی الصلاة امام فرمود اجملهم، ‌اجمالا نام ببر اما در کجا. جواب امام در مقام این است که تفصیلا بهتر است نام نبری اجمالا نام ببر اما اطلاق ندارد که حتی به نحو شهادت به ولایت ائمه که نه مصداق ذکر الله است نه مصداق ذکر النبی است نه مصداق مناجاة الرب است نه مصداق دعا است، اطلاق ندارد نسبت به این مطلب. و لذا اطلاق من تکلم فی الصلاة اعاد الصلاة شامل شهادت ثالثه در تشهد می‌‌شود حتی بدون قصد جزئیت هم اگر کسی بگوید مبطل نماز است.

ثانیا: بر فرض در تشهد نماز ما دلیل داریم که می‌‌شود گفت و ان علیا نعم المولی و اشهد ان علیا ولی الله، ‌تعدی از نماز به اذان و اقامه جز قیاس هیچ وجهی ندارد. ما چه می‌‌دانیم ملاکات احکام چیست. بر فرض در نماز که چه بسا سرا خوانده می‌‌شود، انسان مستحب باشد یا جایز باشد شهادت ثالثه را بگوید اما در اذان‌ که بالای مناره‌های مساجد گفته می‌‌شود شاید مصلحت نبوده که شهادت ثالثه گفته شود؛ نمی‌شود قیاس کرد و بر اساس آن گفت پس در اذان هم شهادت ثالثه جزء مستحب است.

و لذا به نظر ما این قول سوم هیچ وجهی ندارد و ما باید در احکام شرعی تابع شرع و اهل بیت که مبین شرع هستند باشیم. الیهم یلحق التالی لاتقدموا بین یدی الله و رسوله، بر خدا و پیامبر ما نباید پیشی بگیریم.

قول چهارم قول کسانی است که می‌‌گویند شهادت ثالثه در اذان و لو بدون قصد جزئیت بدعت است. برخی از اعلام در رساله عملیه‌شان نوشتند که نباید شهادت ثالثه به نحوی گفته بشود که شبیه فصول دیگر اذان باشد. شما اگر بگویید اشهد ان لااله‌الاالله اشهد ان محمدا رسول الله اشهد ان علیا ولی الله، چون این‌ها مشابه هم هستند به ذهن مردم می‌‌زند که این‌ها همه از اجزاء اذان هستند و این عرفا بدعت خواهد بود.

به نظر ما این مطلب هم وجهی ندارد. البته عرض کنم: این فرمایشی که برخی از اعلام فرمودند به عنوان حکم اولی فرمودند و الا قبول دارند که اگر ترک شهادت ثالثه در اذان موجب تضعیف تشیع بشود، به عنوان ثانوی واجب است و این مطلب، مطلب بسیار مهمی است. ما معتقدیم بر فرض این شبهه مطرح باشد و ما نتوانیم از این شبهه جواب بدهیم که شهادت ثالثه فی حد نفسه در اذان جایز نیست، اما امروز ترک آن در اذان مساوق با تضعیف تشیع است و به عنوان ثانوی حرام است.

اما نیازی به این مطلب هم نیست. اصل این شبهه به نظر ما ناتمام است. اگر ما رسما اعلام کنیم که ما شهادت ثالثه را جزء اذان نمی‌دانیم، ‌از باب این‌که شعار تشیع است آن را در اذان می‌‌گوییم ولی به هیچ‌وجه جزء اذان نیست، این مصداق بدعت است؟ مصداق تشریع محرم است؟‌ عرف این را مصداق بدعت نمی‌داند. وقتی که اذان لابشرط است از گفتن مطالب دیگر در ضمنش، بشرط لا نیست، لابشرط است و ما اعلام بکنیم که ما شهادت ثالثه را جزء اذان نمی‌دانیم ولی چون ما شیعه هستیم و شهادت به وحدانیت خدا و رسالت پیامبر را کافی در تحقق ایمان نمی‌دانیم، بدون ولایت علی و اولاد علی هیچ‌کس مؤمن نیست و لذا ما شعار ایمان‌مان را می‌‌خواهیم در اذان بیان کنیم، این مصداق بدعت نیست.

و الا باید بگوییم هر چی که در کنار می‌‌گویند بدعت است. اولش بگوید سبحان الله و الحمد لله و لااله‌الاالله و الله‌اکبر که عادت شده می‌‌گویند این هم بدعت است. آخر اذان هم و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین بگوییم این هم بدعت است. نفرمایید این‌ها مشابه فصول اذان نیست. چه فرق می‌‌کند؟ وقتی عادت بشود در کنار اذان بگویند بالاخره همین در ذهن بعضی‌ها بیندازند که این هم جزء اذان است، لازم نیست مشابه فصول اذان باشد. همین که پیشنهاد می‌‌شود بگوییم اشهد ان محمدا رسول الله صلی الله علیه و آله و علیٰ امیرالمؤمنین علی علیه السلام این هم اگر عادت بشود همین شبهه در موردش مطرح می‌‌شود که به نظر ما شبهه قابل جوابی است.

و لذا استحباب نفسی شهادت ثالثه در اذان و غیر اذان قابل انکار نیست و هیچ انتزاع بدعت از او نمی‌شود و عرض کردیم اگر هم این شبهه مطرح باشد الان ترک آن در اذان مصداق واضح تضعیف تشیع است و به عنوان ثانوی به نظر ما حرام است. مرحوم آقای حکیم هم در مستمسک اشاره داشتند که از شعار تشیع شده و فی الجملة واجب هم هست.

شهادت ثالثه در اقامه

اما راجع به شهادت ثالثه در اقامه شبهه‌ای که مطرح است این است که مصداق تکلم است و تکلم در اقامه موجب اعاده اقامه است مبطل اقامه است.

جوابش این است که روایات در بحث تکلم در اقامه مختلف است، برخی از روایات فرموده تکلم موجب اعاده اقامه است مثل صحیحه محمد بن مسلم: لاتتکلم اذا اقمت الصلاة فانک اذا تکلمت اعدت الاقامة. و لکن در مقابل روایت صحیحه داریم، ‌صحیحه حماد بن عثمان: سألت اباعبدالله علیه السلام عن الرجل یتکلم بعد ما یقیم الصلاة قال نعم. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 395. جمع عرفی بین این روایات اقتضاء می‌‌کند بگوییم اگر تکلم بکند انسان در اثناء اقامه مستحب است اعاده اقامه ولی اقامه باطل نمی‌شود. و لذا این اشکال هم وارد نیست.[[7]](#footnote-7)

پس عرض ما این است که ما طبق استحباب نفسی شهادت ثالثه در اذان و اقامه می‌‌توانیم شهادت ثالثه را بگوییم بلکه این شعار تشیع است و رمز تشیع است.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 126-478

**سه‌شنبه - 03/04/۹9**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در شهادت ثالثه به این‌جا رسید که عرض کردیم ذکر شهادت ثالثه در اذان مستحب نفسی است و مانعی ندارد کسی آن را به رجاء جزئیت مستحبه بیاورد چون محتمل است که شهادت ثالثه جزء مستحب اذان باشد. و این‌که ائمه طاهرین علیهم السلام نقل نشده شهادت ثالثه نگفته باشند در اذان، کاشف از عدم استحباب آن و جزء مستحب بودن آن نیست چون شرائط تقیه اقتضاء نمی‌کرد که علنا در اذان شهادت ثالثه را بگویند. اما در نماز شهادت ثالثه خارج از ذکر خدا و ذکر پیامبر و مناجاة الرب و دعا و قرائت قرآن است و می‌‌شود مصداق تکلمی که خارج از این‌ها است و عمومات من تکلم اعاد الصلاة اقتضاء می‌‌کند عدم جواز آن را در نماز.

و این‌که برخی به مثل روایتی که در تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام تمسک کردند که از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده که مفتاح الصلاة الطهور و ان اعظم طهور الصلاة الذی لایقبل الله الصلاة الا به و لاشیئا من الطاعات مع فقده موالاة محمد صلی الله علیه و آله لانه سید المرسلین و موالاة علی علیه السلام لانه سید الوصیین و موالاة اولیاءهما و معاداة اعداءهما. وسائل الشیعة جلد 1 صفحه 398. به این روایت تمسک کرده‌اند بر این‌که شهادت ثالثه بزرگ‌ترین طهور نماز است.

این استدلال عجیب است. چون آنی که در این روایت ذکر شده اصل ولایت اهل بیت است نه ذکر شهادت ثالثه. و لذا به عنوان اعظم طهور نماز یاد شده از آن ‌که بدون آن نماز قبول نمی‌شود. این ربطی به ذکر شهادت ثالثه در نماز ندارد. علاوه بر این‌که سند این حدیث ضعیف است و این تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام ثابت نیست.

برخی ممکن است تمسک کنند برای استحباب شهادت ثالثه در نماز به روایاتی که مفادش این است که ذکر علی عبادة، ‌ذکر الائمة من ولده عبادة که از پیامبر صلی الله علیه و آله در کتاب اختصاص صفحه 224 نقل شده.

جوابش این است که عبادت بودن ذکر علی علیه السلام دلیل بر مشروعیت آن در نماز نیست. مگر هر عبادتی را می‌‌شود در اثناء نماز بجا آورد؟ سجده تلاوت هم عبادت است، اما در اثناء نماز نمی‌شود بجا آورد. طواف خانه خدا هم عبادت است، در اثناء نماز نمی‌شود بجا آورد.

و اما آن‌چه که در کافی طبع دار الحدیث جلد 3 صفحه 476 نقل شده که ذکرنا من ذکر الله، که به نظر ما سند این روایت قابل تصحیح است چون مشتمل بر علی بن ابی حمزه بطائنی است که ما با استصحاب وثاقت روایات او را معتبر دانستیم که ممکن است گفته بشود اطلاق تنزیل که ذکرنا من ذکر الله ‌انا اذا ذکرنا ذکر الله و اذا ذکر عدونا ذکر الشیطان، اقتضاء می‌‌کند بگوییم هر حکمی ذکر الله دارد ذکر اهل بیت هم دارد و ذکر الله در نماز قطعا مشروع است و مستحب است، پس ذکر ائمه هم همین حکم را دارد.

جوابش این است که ظاهر این روایت این است که ذکرنا من ذکر الله، ذکر ما از ذکر خداست‌، این در مقام تنزیل نیست. نمی‌خواهد احکام شرعیه ذکر خدا را بر ذکر اهل بیت مترتب بکند. در مقام بیان این است که یک مصداق ذکر الله به معنای موسع است. ذکر الله به معنای مضیق که همان ذکر عرفی خداست، ‌در نماز مشروع و مستحب است. اما ذکر الله یک معنای موسعی دارد که شامل ذکر اهل بیت هم می‌‌شود. در ادامه هم مؤیدش این است که فرمود انا اذا ذکرنا ذکر الله و اذا ذکر عدونا ذکر الشیطان.

**تکرار فصول اذان**

در ادامه صاحب عروه فرموده است و لابأس بالتکرار فی حی علی الصلاة أو حی علی الفلاح للمبالغة فی اجتماع الناس لکن الزاید لیس جزءا من الاذان. تکرار حی علی الصلاة یا حی علی الفلاح بیش از دو بار برای اعلام بیشتر به مردم که در جماعت حاضر بشوند مانعی ندارد ولی نباید قصد جزئیت در اذان در آن بشود.

مستند این فتوی روایت علی بن ابی حمزه است از ابی بصیر از امام صادق علیه السلام: لو ان مؤذنا اعاد فی الشهادة و فی حی علی الصلاة أو حی علی الفلاح المرتین و الثلاث و اکثر من ذلک اذا کان اماما یرید به جماعة القوم لیجمعهم لم یکن به بأس. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 428. این روایت اعاده اشهد ان‌لااله‌الاالله و اشهد ان محمدا رسول الله را هم بیان کرده، ‌نه فقط حی علی الصلاة و حی علی الفلاح. ما سند این روایت را عرض کردیم از حیث علی بن ابی حمزه بطائنی و لو برخی مثل آقای خوئی اشکال می‌‌کنند ولی ما او را ثقه می‌‌دانیم به مقتضای استصحاب.

روایت دیگری که در خصوص حی علی الفلاح تکرار را بیان کرده صحیحه زراره است. قال لی ابوجعفر علیه السلام فی حدیث ان شئت زدت علی التثویب حی علی الفلاح و کان الصلاة خیر من النوم. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 426. این روایت می‌‌فرماید حی علی الفلاح را اگر خواستی زیادتر بگو.

راجع به لفظ تثویب که در این روایت مطرح شده، معانی ذکر شده. برخی گفتند تثویب یعنی الصلاة خیر من النوم گفتن. برخی گفتند تثویب یعنی بین اذان نماز صبح و اقامه نماز صبح دو بار بگویند حی علی الصلاة، دو بار بگویند حی علی الفلاح. شهید اول فرموده اجمعنا علی ترک التثویب فی الاذان سواء فسّر بالصلاة خیر من النوم أو بما یقال بین الاذان و الاقامة من الحیعلتین فی اذان الصبح أو غیرها.

ابن اثیر تثویب را به همان گفتن الصلاة خیر من النوم تفسیر کرده. گفته تثویب از ثاب یثوب می‌آید یعنی رجع. شما وقتی اول اذان می‌‌گویید حی علی الصلاة امر می‌‌کنید به مبادرت به نماز، الصلاة خیر من النوم می‌‌گویید بر می‌‌گردید به همان مطلب قبلی باز امر می‌‌کنید به مبادرت به صلات. بهرحال.

در این روایت فرموده است ان شئت زدت علی التثویب حی علی الفلاح و کانت الصلاة خیر من النوم. متن این روایت مجمل است ان شئت زدت علی التثویب یعنی الصلاة خیر من النوم بگوییم؟ حی علی الفلاح هم اضافه بر آن بگوییم؟ یا معنای دیگری دارد؟‌ این روایت مجمل است.

ولی بهرحال به فرمایش مرحوم آقای خوئی وقتی بناء است بدون قصد جزئیت تکرار کنیم فصول اذان را دلیل بر منع ندارد. چون اذان به شرط لا از زیاده که نیست. مثل نماز نیست که در هر رکعت یک رکوع باید باشد نه بیشتر، ‌دو بار حی علی الصلاة گفتن لازم است اما حالا اگر بیشتر بگویید به یک داعی بدون این‌که قصدت این باشد که بگویی این مستحب است و امر دارد، علی القاعدة بلامانع است.

**کیفیت اذان و اقامه نساء**

در ادامه صاحب عروه فرموده است و یجوز للمرأة الاجتزاء عن الاذان بالتکبیر و الشهادتین (زن‌ها می‌‌توانند به جای اذان بگویند الله‌اکبر اشهد ان‌لااله‌الاالله اشهد ان محمدا رسول الله) بل بالشهادتین (می‌‌توانند الله‌اکبر هم نگویند فقط اشهد ان‌لااله‌الاالله اشهد ان محمدا رسول الله بگویند) و عن الاقامة بالتکبیر و شهادة ان‌لااله‌الاالله و ان محمدا عبده و رسوله. به جای اقامه هم الله‌اکبر بگویند و اشهد ان‌لااله‌الاالله و ان محمدا رسول الله بگویند.

مستند این مطالب برخی از روایات است. مثل صحیحه عبدالله بن سنان: قال سألت اباعبدالله علیه السلام عن المرأة تؤذن للصلاة فقال حسن ان فعلت و ان لم تفعل اجزأها ان تکبر و تشهد ان‌لااله‌الاالله و ان محمدا رسول الله صلی الله علیه و آله. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 405.

در صحیحه زراره دارد: قلت لابی جعفر علیه السلام النساء علیهن اذان؟ فقال اذا شهدت الشهادتین فحسبها. اگر فقط اشهد ان‌لااله‌الاالله و اشهد ان محمدا رسول الله بگویند کافی است. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 405. این صحیحه زراره اقتضاء می‌‌کند الله‌اکبر هم لازم نیست گفته بشود.

و اما راجع به اقامه، مستند، صحیحه ابی‌مریم انصاری است: سمعت اباعبدالله علیه السلام یقول اقامة المرأة ان تکبر و تشهد ان‌لااله‌الاالله و ان محمدا عبده و رسوله. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 406.

در یک روایتی که صدوق در علل نقل می‌‌کند به سندش از زراره، ‌ظاهرش این است که اقامه در او کافی است برای زن‌ها که اشهد ان‌لااله‌الاالله و ان محمدا رسول الله بگویند، الله‌اکبر هم لازم نیست. قلت له المرأة علیها اذان و اقامة؟ فقال ان کانت سمعت اذان القبیلة فلیس علیها اکثر من شهادتین. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 407.

اذان قبیله را بشوند ساقط می‌‌شود از او اذان و لو مرد باشد. اما در مورد زن فرمود: اقامه هم همان شهادتین بگوید کافی است. منتها این روایت در سندش عیسی بن محمد است که توثیق ندارد. و لذا می‌‌بینید در متن عروه دیگه نفرمود در اقامه لابأس بالاکتفاء بالشهادتین‌، فرمود و عن الاقامة بالتکبیر و شهادة ان‌لااله‌الاالله و ان محمدا عبده و رسوله که مستند به صحیحه ابی‌مریم انصاری است.

**کیفیت اذان مسافر و مستعجل**

در ادامه صاحب عروه فرموده: و یجوز للمسافر و المستعجل الاتیان بواحد من کل فصل منهما. کسی که مسافر است یا کاری دارد که عجله دارد می‌‌تواند به جای تکرار فصول اذان یک بار هر فصلی را بگوید و همین‌طور در اقامه.

مستند آن روایت قاسم بن عروه است از برید بن معاویه از امام باقر علیه السلام الاذان یقصر فی السفر کما تقصر الصلاة، الاذان واحدا واحدا و الاقامة واحدة. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 424.

مرحوم آقای خوئی در این‌جا فرموده سند روایت چون مشتمل بر قاسم بن عروه است ضعیف است، ‌توثیق ندارد قاسم بن عروه. فقط یک رساله ساغانیه است که منسوب به شیخ مفید است که در آن‌جا توثیق کرده قاسم بن عروه را ولی انتساب این کتاب به شیخ مفید ثابت نیست. ولذا کسی که در سفر می‌‌خواهد در اذان یک بار بگوید هر فصل اذان را، اشهد ان‌لااله‌الاالله را مثلا یک بار بگوید، اشهد ان محمدا رسول الله را یک بار بگوید، باید رجاءا اذان را بگویند نه به قصد جزمی این نوع اذان.

ولی به نظر ما قاسم بن عروه ثقه است. چون قاسم بن عروه از مشایخ ابن ابی عمیر است و شیخ طوسی شهادت داده که مشایخ ابن ابی عمیر ثقات هستند.

راجع به تقصیر مسافر و کوتاه کردن اقامه نماز را که به هر فصلی یک بار اکتفاء کند استدلال شده به روایت نعمان رازی. که گفته سمعت اباعبدالله علیه السلام یقول یجزئک من الاقامة طاق طاق فی السفر. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه425.

روایت نعمان رازی سندا ضعیف است چون رازی توثیقش ثابت نیست.

ممکن است کسی به ذیل روایت قاسم بن عروه از برید بن معاویه تمسک کند که برخی نقل کردند در ادامه دارد و الاقامة واحدة. آنی که در وسائل و وافی است همین الاقامة واحدة آمده نه الاقامة واحدة واحدة. الاقامة واحدة شاید معنایش این باشد که چه در سفر چه در حضر به یک شکل باید اقامه گفت بر خلاف اذان‌ که کیفیت آن در سفر با حضر فرق می‌‌کند.

اما این‌که در حال استعجال می‌‌شود یک بار اکتفاء کرد به فصول اقامه و اذان، ما در مورد اذان دلیل داریم. صحیحه ابی عبید حذاء است، رأیت اباجعفر علیه السلام یکبر واحدة واحدة فی الاذان فقلت له لمَ تکبّر واحدة ‌واحدة فقال لابأس به اذا کنت مستعجلا. وسائل الشیعة جلد 5 صفحه 425. ممکن است کسی بگوید این فقط در مورد تکبیر است یکبر واحدة واحدة فی الاذان. ولی در جواب گفته می‌‌شود تعبیر واحدة واحدة نشان می‌‌دهد مراد از تکبیر کل فصول اذان است و الا دیگر یکبر واحدة باید بگویند نه یکبر واحدة فی الاذان.

راجع به کوتاه کردن اقامه در حال استعجال که یک بار هر فصلی را بگوییم هیچ حدیثی نداریم. مگر کسی بگوید در صحیحه معاویة‌ بن وهب آمده که الاذان مثنی مثنی و الاقامة واحدة واحدة‌، و قدرمتیقن از آن این است که در حال سفر و در حال استعجال ما اکتفاء می‌‌کنیم به یک بار گفتن فصول اقامه که مرحوم شیخ طوسی این‌جور معنا کرده که ما قبلا به آن اشکال کردیم.

در ادامه صاحب عروه فرموده کما یجوز ترک الاذان و الاکتفاء بالاقامة. در سفر می‌‌شود اذان را ترک کرد و فقط اقامه را گفت.

مستندش برخی از روایات صحیحه است مثل صحیحه عبدالرحمن بن ابی‌عبدالله عن الصادق علیه السلام یجزئ فی السفر الاقامة بغیر اذان.

اما تعبیر بعد صاحب عروه مشکل است که فرموده بل الاکتفاء بالاذان فقط، می‌‌شود در سفر فقط اذان بگوییم اقامه نگوییم. این هیچ وجهی ندارد. ما هیچ حدیثی پیدا نکردیم که اذان بدون اقامه مشروع است. و ظاهر اذان و استحباب اذان در نماز در فرضی است که بعدش اقامه بگوییم. حالا اگر کسی بخواهد در سفر رجاءا فقط اذان بگوید یا در غیر سفر فقط رجاءا اذان بگوید اشکال ندارد ولی دلیلی بر مشروعیت قطعیه‌اش و استحباب قطعیش ما نداریم.

**ترجیع در اذان و اقامه**

بعد صاحب عروه فرموده و یکره الترجیع علی نحو لایکون غناءا و الا یحرم. اگر اذان و اقامه را به نحو غنایی بگویند حرام است که واضح است ولی اگر ترجیع باشد بدون غنا مکروه است.

ما دلیلی بر کراهت ترجیع در اذان اگر منجر به غنا نشود نداریم. بله در فقه الرضا آمده که لیس فیها ترجیع و لاتردد. ولی فقه الرضا اعتباری ندارد.

**تکرار فصول اذان بیش از حد لازم**

در نهایت صاحب عروه فرموده و یکره تکرار الشهادتین جهرا بعد قولهما سرا أو جهرا بل لایبعد کراهة مطلق تکرار واحد من الفصول الا للإعلام. مکروه است تکرار فصول اذان بیش از آن مقدار لازم مگر به غرض اعلام برای اجتماع مردم باشد.

البته این کراهت دلیل ندارد مگر آن روایتی که در سابق نقل کردیم روایت علی بن ابی حمزه که در آن روایت این‌جور آمده بود که لو ان مؤذّنا اعاد فی الشهادة و فی حی علی الصلاة أو حی علی الفلاح مرتین و الثلاث و اکثر من ذلک یرید به جماعة القوم لیجمعهم لم یکن به بأس. که مفهومش این است که در غیر این صورت فیه بأس که حمل بر کراهت می‌‌شود.

و لکن استدلال به این روایت مبتنی است بر توثیق علی بن ابی حمزه بطائنی. علاوه بر این‌که ممکن است بگوییم محل ابتلاء را بیان کرده. این‌که محل ابتلاء بوده این‌ها را تکرار می‌‌کردند بخاطر اجتماع مردم فرموده این اشکال ندارد ولی بدون انگیزه تکرار کردن این داعی بر او نیست مگر کسی بخواهد تشریع کند قصد استحباب کند، او حرام است.

این راجع به این بحث از اذان. کلام واقع می‌‌شود در موارد سقوط اذان ‌که ان‌شاءالله در سال آینده دنبال خواهد شد.

اللهم کل لولیک الحجة بن الحسن صلواتک علیه و علی‌ آباءه فی هذه الساعة و فی کل ساعة ولیا و حافظا و قائدا و ناصرا و دلیلا و عینا حتی تسکنه ارضک طوعا و تمتعه فیها طویلا.

و الحمد لله رب العالمین.

1. ماتن: استاد در مطلب اول تبعا لصاحب العروة فرمودند که باید جلوس در جماعت را حمل کنیم بر فرض عدم امن از ناظر محترم. اما این‌جا می‌فرمایند جواز رکوع و سجود اختیاری در حال نشسته، در فرض امن از ناظر محترم است. [↑](#footnote-ref-1)
2. ماتن: گویا استاد بین تصرف و اتلاف تفاوت قائل هستند. گرچه در فرض مذکور، عرف شخص جالس بر تخت را متلف سنگ می داند اما متصرف در سنگ نمی‌داند. وجهش ممکن است این باشد که عرف بر اساس اغراض مادی خودش، در مقوله اتلاف سخت‌گیری می‌کند. [↑](#footnote-ref-2)
3. ماتن: تقریب بیان استاد:

   کسانی که حجیت ظهور را مشروط به عدم ظن نوعی به خلاف می‌دانند، ظهورات در کلام خود مولی را می‌گویند. اما اگر مثلا ظاهر کلام مولی این باشد که: "اگر ظاهر کلام پسرم در وجوب بود، به حرف او گوش دهید"، این کلام مولی مطلق است؛ حتی اگر ظهور کلام پسرش مبتلا به ظن به خلاف هم باشد، باید طبق خواسته مولی، به حرف پسرش گوش دهیم. فرض این است که ظهور کلام خود مولی مبتلا به ظن به خلاف نیست.

   مقام هم از همین قبیل است. فرض این است که ظهور کلام مولی منعقد شده است در این‌که اگر مالک اذن داد تصرف در مالش جایز است؛ بنابراین مضمون کلامش حجت است. و اگر اطلاقی هم داشته باشد، اطلاقش هم حجت است. اطلاق کلامش (اگر مالک اذن داد تصرف در مالش جایز است)، می‌گوید حتی اگر اذن مالک طریق عقلائی نباشد به طیب نفس،‌ تصرف در مالش جایز است. [↑](#footnote-ref-3)
4. ماتن: متاسفانه بخاطر شیوع بیماری کرونا، درس یک هفته تعطیل بود و همچنان تعطیل خواهد بود. بر همین اساس برنامه این شد که جناب استاد این درس و دروس بعدی را به شکل ضبط شده، برای دوستان بفرستند. اعاذه الله تعالی و ایانا من هذه البلية و سائر البلیات. [↑](#footnote-ref-4)
5. ماتن: استاد موثقه عمار را در تحدید فاصله قبول نکردند و فرمودند فاصله باید به مقدار یک وجب باشد. ظاهرا این اشکال را جدلی بیان کردند با این توضیح:

   مشهور بخاطر اختلاف روایات در تحدید فاصله قائل به کراهت شدند، لذا باید رافع کراهت را حداکثر این تحدیدها بدانند که همان فاصله مذکور در موثقه عمار است که بیشتر از ده ذراع باشد. [↑](#footnote-ref-5)
6. ماتن: فیه: معقد اجماع و تسالم هم اصل وجوب است و هم کفایی بودن تطهیر مسجد است. [↑](#footnote-ref-6)
7. ماتن: ظاهرا مفاد صحیحه حماد بن عثمان، تکلم بعد از اقامه است نه در اثناء آن و مفاد صحیحه محمد بن مسلم تکلم در اثناء اقامه است. [↑](#footnote-ref-7)