



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir



دروس خارج فقه
سال ۹۰-۹۱
حضرت آیت الله شریعی زنجانی

((به همراه صوت دروسی))

WWW.GHBOOK.IR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله العظمی سید موسی شبیری (حسینی) زنجانی ۹۰-۹۱

نویسنده:

آیت الله العظمی سید محمد جواد شبیری زنجانی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاہت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۱	آرشیو دروس خارج فقه آیت الله العظمی سید موسی شبیری (حسینی) زنجانی ۹۱-۹۰
۱۱	مشخصات کتاب
۱۱	کفاره قتل عمد ۹۰/۰۶/۲۶
۱۸	کفاره قتل عمد ۹۰/۰۶/۲۷
۲۶	کفاره ظهار و قتل خطأ ۹۰/۰۶/۲۸
۳۵	کفاره یمین ۹۰/۰۶/۲۹
۴۳	نکته ای درباره ی کفاره ی قتل خطایی ۹۰/۰۶/۳۰
۵۰	کفاره خراشیدن صورت ۹۰/۰۷/۰۳
۵۷	کفاره صید ۹۰/۰۷/۰۴
۵۸	کفاره افطار در رمضان ۹۰/۰۷/۰۵
۵۸	کفاره جماع در اعتکاف ۹۰/۰۷/۰۶
۶۶	کفاره اعتکاف ۹۰/۰۷/۰۹
۷۴	کفاره نذر و یمین ۹۰/۰۷/۱۱
۸۱	بررسی روایات کفاره نذر ۹۰/۰۷/۱۲
۸۷	کفاره نذر ۹۰/۰۷/۱۳
۹۳	کفاره نذر ۹۰/۰۷/۱۶
۱۰۲	کفاره خلف عهد ۹۰/۰۷/۱۸
۱۱۱	کفاره حلق رأس در احرام ۹۰/۰۷/۱۹
۱۱۲	بررسی اقوال در تتابع ۹۰/۰۷/۲۰
۱۱۸	بررسی اقوال در تتابع ۹۰/۰۷/۲۳
۱۲۹	بررسی روایات تتابع ۹۰/۰۷/۲۴
۱۴۱	لزوم تتابع در صوم ۹۰/۰۷/۲۵
۱۴۹	بحث توالی و تتابع در صوم ۹۰/۰۷/۲۶

۱۵۶	۹۰/۰۷/۲۷	ادله لزوم توالی و تتابع در کفاره صوم
۱۶۲	۹۰/۰۷/۳۰	عدم لزوم تتابع در کفارات
۱۷۰	۹۰/۰۸/۰۱	اقسام صوم کفاره
۱۷۴	۹۰/۰۸/۰۲	عدم لزوم تتابع در صوم نذری
۱۸۱	۹۰/۰۸/۰۳	عدم لزوم رعایت تتابع در قضاء ماه رمضان
۱۸۹	۹۰/۰۸/۰۴	عدم لزوم تتابع در بدل هدی
۱۹۶	۹۰/۰۸/۰۷	لزوم علم به اتمام تتابع حین الشروع
۲۰۰	۹۰/۰۸/۰۸	لزوم تتابع صوم از اول ماه
۲۰۸	۹۰/۰۸/۰۹	لزوم توالی در تتابع روزه
۲۱۸	۹۰/۰۸/۱۰	لزوم توالی در تتابع روزه
۲۲۸	۹۰/۰۸/۱۱	متن درس خارج فقه حضرت آیت الله سید موسی شبیری زنجانی - چهارشنبه ۱۱ آبان ماه
۲۳۵	۹۰/۰۸/۱۷	لزوم توالی در تتابع روزه
۲۴۱	۹۰/۰۸/۱۸	لزوم توالی در تتابع روزه
۲۴۹	۹۰/۰۸/۲۱	کفاره قتل در ماه های حرام
۲۵۶	۹۰/۰۸/۲۲	لزوم تتابع صوم در کفاره قتل در ماه های حرام
۲۶۳	۹۰/۰۸/۲۳	العذر لایقطع التتابع
۲۷۰	۹۰/۰۸/۲۵	العذر لایقطع التتابع
۲۷۴	۹۰/۰۸/۲۸	العذر لایقطع التتابع
۲۸۴	۹۰/۰۸/۲۹	العذر لایضر التتابع
۲۹۱	۹۰/۰۸/۳۰	لزوم تتابع سی و یک روز
۲۹۸	۹۰/۰۹/۰۱	لزوم تتابع صوم در کفاره
۳۰۴	۹۰/۰۹/۲۰	صوم عاشورا
۳۱۱	۹۰/۰۹/۲۱	اشکال سندی و دلالی آقای خوبی بر روایات ناهیه
۳۱۹	۹۰/۰۹/۲۲	توضیح دوباره استاد در کراهت عبادات
۳۲۷	۹۰/۰۹/۲۳	مراد از «صوم» در بعضی کلمات در جمع ما بین الادله
۳۳۳	۹۰/۰۹/۲۶	قابلیت به وجوب صوم

۳۳۹	صوم یوم عرفه ۹۰/۰۹/۲۷
۳۴۸	بررسی روایت فضیل بن یسار ۹۰/۰۹/۲۸
۳۵۲	خلاصه درس ۹۰/۰۹/۲۹
۳۵۸	خلاصه درس ۹۰/۱۰/۰۳
۳۶۴	خلاصه درس ۹۰/۱۰/۰۴
۳۶۹	حکم صوم در ایام تشریق ۹۰/۱۰/۰۵
۳۷۸	حرمت صوم در ایام التشریق ۹۰/۱۰/۰۶
۳۸۷	متن عروه ۹۰/۱۰/۰۷
۳۹۵	صحت صوم در ایام تشریق در سایر بلدان ۹۰/۱۰/۱۰
۴۰۱	نهی صوم در ایام التشریق ۹۰/۱۰/۱۲
۴۰۶	اثبات وثاقت سدید بن حکیم ۹۰/۱۰/۱۳
۴۱۰	نهی صوم الدهر ۹۰/۱۰/۱۴
۴۱۵	معنای اعتکاف ۹۰/۱۰/۱۷
۴۲۳	بیان دلالت آیه شریفه ۹۰/۱۰/۱۸
۴۳۱	کتاب الاعتکاف و هو اللبث فی المسجد بقصد العباده ۹۰/۱۰/۱۹
۴۴۰	ذوق فقهتی در نیابت از حی ۹۰/۱۰/۲۰
۴۴۸	اشترط ایمان در اعتکاف ۹۰/۱۱/۰۸
۴۵۳	استدلال آقای خوبی بر اشترط عقل در اعتکاف ۹۰/۱۱/۰۹
۴۶۰	اشکال بر وجود دلیل بر صحت اعتکاف صبی ۹۰/۱۱/۱۰
۴۶۶	شرطیت تعیین در اعتکاف ۹۰/۱۱/۱۱
۴۶۹	قصد وجه در عبادات ۹۰/۱۱/۱۵
۴۷۶	خطای در تطبیق و تقیید در قصد در عبادات ۹۰/۱۱/۱۶
۴۸۶	اشترط صوم در اعتکاف ۹۰/۱۱/۱۷
۴۹۲	عدم جواز اعتکاف در کمتر از سه روز ۹۰/۱۱/۱۸
۴۹۹	عدم جواز اعتکاف در کمتر از سه روز ۹۰/۱۱/۱۹
۵۰۵	وجوب یا عدم وجوب اعتکاف روز نهم ۹۰/۱۱/۲۳

- ۵۰۷ ۹۰/۱۱/۲۴ وجوب اعتکاف بعد از شروع
- ۵۱۴ ۹۰/۱۱/۲۵ اقوال فقهاء در مورد وجوب ادامه اعتکاف و حرمت فسخ آن
- ۵۲۱ ۹۰/۱۱/۲۶ منظور از یوم در اعتکاف ثلاثه ایام
- ۵۲۳ ۹۰/۱۱/۲۹ ابهام در معنای کلمه یوم
- ۵۳۰ ۹۰/۱۱/۳۰ مکان اعتکاف
- ۵۳۹ ۹۰/۱۲/۰۱ حکم اعتکاف در مکه
- ۵۴۶ ۹۰/۱۲/۰۲ مراد از مسجد جماعه در روایات
- ۵۵۵ ۹۰/۱۲/۰۳ مراد از «فی مسجد المصرالذی انت فیه»
- ۵۶۱ ۹۰/۱۲/۰۶ «إذن الزوج بالنسبه إلى الزوجه إذا کان منافیا لحقه»
- ۵۶۷ ۹۰/۱۲/۰۷ روایات مسئله حق زوج بر زوجه
- ۵۷۲ ۹۰/۱۲/۰۸ وجوه دیگر جمع روایت عبدالله بن سنان با ادله وجوب صله رحم
- ۵۷۹ ۹۰/۱۲/۰۹ سند روایت «لاتعص والدیک و...»
- ۵۸۷ ۹۰/۱۲/۱۰ روایت متعارض با روایات عقوق و سند آن
- ۵۹۲ ۹۰/۱۲/۱۳ شمول حکم نسبت به جاهل به حکم و جاهل به موضوع
- ۶۰۰ ۹۰/۱۲/۱۴ امکان شمول حکم نسبت به جاهل به حکم
- ۶۰۸ ۹۰/۱۲/۱۵ استدلال آقای خوبی بر عدم اجزاء عمل در صورت انکشاف خلاف
- ۶۱۹ ۹۰/۱۲/۱۶ استدراک از مامور به بودن اجزاء باقیمانده به مفهوم عدد
- ۶۲۷ ۹۰/۱۲/۱۷ تعدی از امور منصوصه به غیر منصوصه در خروج
- ۶۳۳ ۹۰/۱۲/۲۰ وجوب یا عدم وجوب اغتسال معتکف در مسجد
- ۶۳۹ ۹۰/۱۲/۲۱ وجه کلام آقای گلپایگانی واشکال و جواب های آن
- ۶۴۳ ۹۰/۱۲/۲۲ عدول از اعتکافی به اعتکافی دیگر
- ۶۴۸ ۹۰/۱۲/۲۳ نیابت از متعدد در اعتکاف
- ۶۵۲ ۹۱/۰۱/۱۴ توضیحی در تفصیل آقای بروجردی در مسئله خروج از اعتکاف
- ۶۵۷ ۹۱/۰۱/۱۵ توضیحی در عبارت عروه و بیان آقای خوبی
- ۶۶۴ ۹۱/۰۱/۱۶ صور عدول از اعتکافی به اعتکافی دیگر
- ۶۷۲ ۹۱/۰۱/۲۰ روایات دال بر جواز نیابت

۶۷۹	اقوال در جواز وعدم جواز قطع اعتكاف ۹۱/۰۱/۲۱
۶۸۸	دليل دوم بر حرمت قطع اعتكاف وروايت محمد بن مسلم ۹۱/۰۱/۲۲
۶۹۵	اعتكاف مندور ۹۱/۰۱/۲۳
۷۰۵	توضيحي بيشتري در صور مختلف اعتكاف مندور ۹۱/۰۱/۲۶
۷۱۳	شرائط معتبر در انعقاد نذر در اعتكاف (قابل اجراء بودن مورد نذر) ۹۱/۰۱/۲۷
۷۲۳	شرائط معتبر در انعقاد نذر در اعتكاف (قابل اجراء بودن مورد نذر) ۹۱/۰۱/۲۸
۷۳۱	شرائط معتبر در انعقاد نذر در اعتكاف (قابل اجراء بودن مورد نذر) ۹۱/۰۱/۲۹
۷۳۶	شرائط معتبر در انعقاد نذر در اعتكاف (قابل اجراء بودن مورد نذر) ۹۱/۰۱/۳۰
۷۴۵	شرائط نذر اعتكاف ۹۱/۰۲/۰۲
۷۵۴	اقوال مختلف در ميزان و چگونگي نذر اعتكاف به مدت يك ماه ۹۱/۰۲/۰۳
۷۶۱	تتابع در قضاء اعتكاف مندور ۹۱/۰۲/۰۹
۷۷۰	تتابع در قضاء اعتكاف مندور ۹۱/۰۲/۱۰
۷۸۰	انطباق كلي مندور بر اولين مصداق ۹۱/۰۲/۱۱
۷۸۷	لزوم ضميمه شدن يك روز در اعتكاف نذري پنج روزه ۹۱/۰۲/۱۲
۷۹۳	وجوب قضاء در اعتكاف مندور ۹۱/۰۲/۱۳
۸۰۱	لزوم قضاء در اعتكاف مندور ۹۱/۰۲/۱۶
۸۰۷	بررسي روايات مستند در ثبوت قضاء اعتكاف مندور ۹۱/۰۲/۱۷
۸۱۵	مشتببه شدن زمان اعتكاف _ لزوم وحدت مكان اعتكاف ۹۱/۰۲/۱۸
۸۲۴	احكام متفرقه اعتكاف ۹۱/۰۲/۱۹
۸۳۲	صحت اعتكاف صبي مميز ۹۱/۰۲/۲۰
۸۳۹	جواز خروج معتكف جهت شهادت ۹۱/۰۲/۲۴
۸۴۸	بطلان اعتكاف در اثر غضب ۹۱/۰۲/۲۵
۸۵۵	خروج از اعتكاف براي اداء دين و... ۹۱/۰۲/۲۶
۸۶۴	منع جلوس در خروج و بازگشت به محل اعتكاف ۹۱/۰۲/۲۷
۸۷۱	برخي از احكام متفرقه اعتكاف ۹۱/۰۲/۳۰
۸۷۷	خروج زن مطلقه از اعتكاف براي عده نگه داشتن ۹۱/۰۲/۳۱

۸۸۴	جواز خروج از اعتکاف در صورت اشتراط ۹۱/۰۳/۰۱
۸۹۰	جواز خروج از اعتکاف در صورت اشتراط ۹۱/۰۳/۰۲
۸۹۵	اشترط فسخ اعتکاف حین النذر ۹۱/۰۳/۰۳
۹۰۰	برخی از احکام اعتکاف (مباشرت نساء و...) ۹۱/۰۳/۰۶
۹۰۶	تساوی زن و مرد در احکام اعتکاف و برخی دیگر از احکام اعتکاف ۹۱/۰۳/۰۷
۹۱۱	احکام متفرقه اعتکاف ۹۱/۰۳/۰۸
۹۱۷	برخی از مبطلات اعتکاف ۹۱/۰۳/۰۹
۹۲۳	احکام اخلال به اعتکاف (قضاء، استیناف و...) ۹۱/۰۳/۱۰
۹۳۰	کفارہ در اعتکاف ۹۱/۰۳/۱۳
۹۳۶	درباره مرکز

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله العظمی سید موسی شبیری (حسینی) زنجانی ۹۱-۹۰

مشخصات کتاب

سرشناسه: شبیری (حسینی) زنجانی ۷۵، سید موسی، ۱۳۰۶

عنوان و نام پدیدآور: آرشیو دروس خارج فقه آیت الله العظمی سید موسی شبیری (حسینی) زنجانی ۹۱-۹۰ / سید موسی شبیری (حسینی) زنجانی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی: سایت مدرسه فقاقت

مشخصات نشر دیجیتالی: اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری: نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج مستحذثه

کفاره قتل عمد ۲۶/۰۶/۹۰

Your browser does not support the audio tag

در ابتدای کتاب صوم صاحب عروه آن را به چهار قسمت کلی تقسیم می نماید، واجب، مستحب، مکروه و حرام. روزه ی واجب به هشت قسمت تقسیم می شود، روزه ی ماه رمضان، روزه ی قضا، روزه ی کفاره، روزه ی بدل از هدی در حج، روزه ی نذر، عهد، یمین، روزه ی اجاره، روزه ی ، روز سوم در اعتکاف، روزه پسر بزرگتر برای والدین.

بحث روزه ی ماه مبارک رمضان و روزه ی قضا گذشت و اکنون به بحث روزه ی کفاره رسیده ایم. روزه ی کفاره _ یعنی روزه ای که از باب کفاره واجب میشود _ چهار قسم دارد: قسم اول: کفاره ی جمع است که در آن روزه به همراه امر دیگری به عنوان کفاره واجب میشود، مانند کفاره قتل عمد که در آن روزه به همراه عتق رقبه و اطعام شصت مسکین واجب میشود. دوم: موردی که روزه بعد از عجز از امر دیگر به عنوان کفاره واجب می شود مانند کفاره افطار قضاء رمضان که بعد از عجز از اطعام، روزه واجب میشود. سوم مواردی که روزه در آن مخیرا به عنوان کفاره واجب میشود. فرد بین روزه و امر دیگر مخیر است. مانند کفاره افطار ماه مبارک رمضان که بین خصال ثلاث مخیر است. چهارم هنگامی است که فرد بعد از عجز از امر دیگر به عنوان واجب تخیری واجب می شود.

ص: ۱

بحث امروز ما درباره ی قسم اول یعنی کفاره جمع است. کفاره ی جمع، یک موردش افطار عمدی با حرام در ماه رمضان

است که این بحث گذشت (۱). یک قسمش که بحث نشده است کفاره ی قتل عمدی است.

کفاره ی قتل عمدی:

آقای خوئی در اینجا یک بحثی می کنند که آیا این قتل عمدی که کفاره دارد حتی در فرض قصاص هم کفاره وجود دارد یا این مخصوص به موردی است که به دلیلی فرد قصاص نشده و در نتیجه باید کفاره ی جمع بدهد. به عبارت دیگر کفاره ی جمع در هر قتل عمدی وجود دارد یا مخصوص موردی است که قاتل قصاص نشده باشد.

عدم اجرای قصاص دلایلی متعددی دارد. مثلاً اولیاء مقتول با دیه موافقت کرده اند، یا این که پدر پسر را کشته که در آن قصاص نیست، یا شخص مبسوط الید نبوده و حاکم نمی توانسته قصاص را اجرا بکند، یا در موردی که اولیای دم به طور کلی قاتل را عفو کرده اند هم از قصاص و هم از دیه (۲).... در این موارد کفاره ی جمع وجود دارد اما در مواردی که قاتل قصاص شده آیا باز هم باید به کفاره ی جمع قائل شویم یا خیر؟

آقای خوئی می فرمایند: به حسب ظواهر ادله کسی که قصاص می شود دیگر کفاره ندارد. همین قصاص توبه محسوب می شود و گناهی هم ندارد. اما در مواردی که قصاص نشده این کفاره به حساب ذنب و گناه است تا تکفیر ذنب بشود.

ص: ۲

۱- (۱). ما یک تفصیلی در آنجا قائل شدیم که بعضی از محرمات کفاره جمع دارد و بعضی هم ندارد.

۲- (۲). این مورد را مرحوم آقای خوئی ذکر نکرده است.

منتها ایشان می فرمایند (۱) گویا این مسئله اجماعی است که حتی در فرض قصاص هم کفاره وجود دارد. حال اگر این مسئله اجماعی بود که ما هم به کفاره قائل می شویم اما اگر اجماعی در کار نبود اثبات کفاره به حسب ادله فی غایه الاشکال است. نقد کلام مرحوم آقای خوئی:

ایشان احتمال اجماعی بودن مسأله را می دهند و از کلام محقق تسلّم مسأله را استفاده می کنند، لذا می فرمایند اگر مسئله اجماعی نباشد اثبات آن بسیار مشکل است.

ولی به نظر می رسد که پیش محقق مطلب مسلم نیست و اطلاق معاهد اجماعات و یا کلمات قوم هم خیلی روشن نیست. عبارت شرایع (۲)

این است: «الأول ما يجب فيه الصوم مع غيره و هو كفارة القتل العمد فإن خصالها الثلاث تجب جميعاً».

به نظر می رسد که این عبارت در مقام بیان شرائط و امثال آن نیست، لذا خود محقق که این تعبیر را در اینجا دارد در باب دیات (۳) اینطوری دارد: «ولو قتل قوداً هل تجب فی ماله؟ قال فی المبسوط: لا تجب وفيه اشکال ينشأ من كون الجنایه سبباً».

حالا شرطش چیست، ممکن است شرطش این باشد که اگر قصاص نشد یکی از شرائط این است و الا قصاص دیگر احتیاج ندارد؛ آن یکی از شرائط ممکن است باشد. مثلاً اینجا ایشان همین تعبیر را کرده است و در باب دیات ایشان فی اشکال تعبیر کرده است.

ص: ۳

۱- (۳) . موسوعه الإمام الخوئی، ج، ص: ۲۳۱ . عبارت ایشان اینست: ظاهر إطلاق کلمات الأصحاب و معاهد الإجماعات هو الأول، بل قد يظهر من المحقق إرساله إرسال المسلمات.

۲- (۴) . شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج، ص: ۱۸۵

۳- (۵) . شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج، ص: ۲۷۰

مثلاً در کشف اللثام عبارتی دارد: «كفاره الجمع فهى كفاره قتل المؤمن ومن بحكمه عمداً ظلماً» این را ایشان دارد، ولی با این که این تعبیر را دارند. این را در باب كفارات دارد، در باب دیات که ایشان می رسد، می فرمایند: «إن قتل قوياً قوی الوجوب فى المختلف والتحریر لوجود المقتضى وهو ممنوع وتردد المحقق» در مقتول قود آیا لازم است که كفاره باشد، ایشان می فرمایند که این ممنوع است.

بنابراین این اطلاعات در مقام بیان فروض نیست. شرائط را باید از جای دیگر ما بفهمیم که چیست.

در سرائر می گوید: «كفاره ی قتل العمد، كفاره ی جمع است و بعد خود ایشان «وَأما إذا قتل فلا كفاره عليه لأن من جملتها الصوم فإذا قتل من يصوم عنه؟» با این که در اول در بحث كفارات همان لفظی که محقق تعبیر کرده بود را آورده اما بعد اینطور بیان کرده است.

از طرف دیگر شهرت مشهور ما بین قدماء عبارت از این است که در مورد قصاص دیگر كفاره نیست. من حالا عبائر را می خوانم، در متأخرین هم بعضشان سیزده تا از بزرگان در چهارده کتاب این مطلب را قائل شده اند. در این جا به برخی از این کتاب ها اشاره می کنیم.

فقه رضوی: «وَأما كفاره الدم» همان قتل «فعلى من قتل مؤمناً متعمداً أن يقاد به» كفاره اش این است که همین را قصاص کنند، دیگر چیزی نیست. «فإن عُفِيَ وقبِلت منه الدية فعليه التوبة» این توبه باید بکند و دیگر چیزی بر او نیست.

مقنعه ی شیخ مفید(۱): و كفاره قتل العمد إذا أدى القاتل الدية عتق رقبة و صيام شهرين متتابعين و إطعام ستين مسكينا على الاجتماع. یعنی اگر دیه داد كفاره جمع دارد و چیز دیگری بر وی نیست. گویا كفاره مخصوص فرض دیه است.

ص: ۴

نهایه شیخ (۱): « و کفاره قتل العمد، عتق رقبه، و إطعام ستین مسکینا، و صیام شهرین متتابعین بعد رضا أولیاء المقتول بالذیه أو العفو عنه.» یعنی اصلا کفاره در فرض رضای اولیای دم است و شامل قصاص نمی شود.

مبسوط (۲): و فی الناس من قال قاتل العمد إنما يجب علیه الکفاره إذا أخذت منه الذیه، و أما إذا قتل قودا فلا کفاره علیه و هو الذی یقتضیه مذهبنا . یعنی مقتضای مذهب ما هم همین مطلبی است که ما بگوییم در قصاص دیگر کفاره ای نیست.

عین همین تعبیر را مذهب الدین نیلی در نزهه الناظر دارد.

مذهب ابن براج (۳): کفاره قتل العمد هی عتق رقبه و إطعام ستین مسکینا و صوم شهرین متتابعین بعد عفو أولیاء الدم عن القود و رضاهم بأخذ الذیه.

فقه القرآن قطب راوندی (۴): و اختلفوا فی وجوب الکفاره علی القاتل عمدا إذا قبل منه الذیه أو عفی عنه فقال قوم علیه الذیه و لا- کفاره و منهم من قال علیه کفاره واجبه کوجوبها فی قتل الخطأ لأنها وجبت فی الخطأ بالقتل و هو حاصل فی العمد. و عندنا کفاره قتل العمد عتق رقبه و إطعام ستین مسکینا و صیام شهرین متتابعین بعد رضا أولیاء المقتول بالذیه أو العفو عنه. ایشان عندنا تعبیر می کند، کأنه مذهب امامیه این است

غنیه (۵): و تجب الکفاره فی ضرور القتل کلها إلا أنها فی العمد عتق رقبه و صیام شهرین متتابعین و إطعام ستین مسکینا علی الجمع، و لا تجب إلا مع التراضی بالذیه. یعنی فقط به رضایت به ذیه کفاره واجب می شود.

ص: ۵

۱- (۷) . النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، ص: ۵۷۱

۲- (۸) . المبسوط فی فقه الإمامیه، ج، ص: ۲۴۶

۳- (۹) . المذهب (لابن البراج)، ج، ص: ۴۲۲

۴- (۱۰) . فقه القرآن (للاوندی)، ج، ص: ۲۴۱

۵- (۱۱) . غنیه النزوع إلى علمی الأصول و الفروع، ص: ۴۰۸.

وسيله ی ابن حمزه (۱): و قد تجتمع الكفارات الثلاث على واحد و هو إذا قتل مؤمناً متعمداً و أسلم نفسه من ولى الدم فعفا عنه أو أخذ منه الدية

سرائر (۲): و انما يلزم هذه الكفاره من عفا عنه، أو صالحه الأولياء على الدية، و اما إذا قتل فلا كفاره عليه، لان من جملتها الصوم، فإذا قتل من يصوم عنه.

جامع يحيى بن سعيد (۳): فإن رضى منه بالديه، أو عفى عنه، كفر بصوم شهرين متتابعين و عتق نسمة و إطعام ستين مسكينا لكل منهم مد و هو تائب.

نتیجه گیری:

بنابر این مشهور ما بین قدماء اینست که در صورت قصاص كفاره نیست. كفاره در صورتی است که دیه و یا عفو و امثال آن باشد. لذا در مسئله اجماعی وجود ندارد تا بتواند در مقابل سایر ادله مطرح شود.

در متأخرین هم چند نفر را پیدا کردیم که اینها هم قائل به این هستند که كفاره ندارد. این افراد عبارتند از:

محقق اردبیلی: ایشان اول وجه کلمات آنها را ذکر می کند که آنها گفته اند كفاره دارد و می گوید وجهش عموم است، اما در آخرش تعبیرش این است: «لكن ما رأيت في الأخبار ما هو صريح في ذلك بل ظاهر أيضاً» حتی ظهور در ثبوت تعمیم من پیدا نکردم. «فإن أكثرها مؤيداً بالعفو وأخذ الدية بل صحيحه عبدالله بن سنان في كفاره العمد والخطا ظاهره في عدم شيء ومنه الكفاره بل تدل هي وغيرها على عدمها مع القود بل إنما تكون مع العفو والديه (۴)، فتأمل».

ص: ۶

۱- (۱۲). الوسيله إلى نيل الفضيله، ص: ۳۵۴

۲- (۱۳). السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى، ج، ص: ۳۳۱

۳- (۱۴) الجامع للشرائع، ص: ۵۷۲

۴- (۱۵). در کتاب این غلط چاپ شده است و اینطور نوشته: «بل إنما تكون مع العقود الدية» که صحیح این عبارت، العفو و الدیه است.

كشف اللثام را هم عرض كردم كه بعد مي گويد ثابت است يك چيزي لوجود المقتضي، ايشان مي گويد «هو ممنوع» و منع كرده است.

مرحوم حاج شيخ عبدالله مامقاني هم در مناهج المتقين حكم به عدم كفاره در فرض قصاص كرده است.

در حدود چهارده كتاب از متاخرين حتى در فرض قصاص قائل به ثبوت كفاره شده اند. بنا بر اين اگر ظواهر ادله عبارت از سقوط كفاره بود اين خلاف اجماعي نيست كه آقاي خوئي از اين وحشت داشتند.

راجع به ثبوت كفاره از قدماء فقط شيخ در خلاف يك عبارتتي دارد كه جاي تأمل است. «خلاف (1)» اين طور دارد: مسأله ۶: قتل العمد يجب فيه الكفاره. و به قال الشافعي، و مالك، و الزهري. و قال الثوري و أبو حنيفة و أصحابه لا كفاره فيه، سواء أوجب القود- كما لو قتل أجنبيًا- أو لم يوجب القود، نحو أن يقتل ولده «۴». دليلنا: إجماع الفرقه و أخبارهم «۵»، و طريقه الاحتياط أيضا تقتضيه.

بعضي خواسته اند از عبارت «أوجب القود أو لم يوجب» استفاده كنند كه ايشان قائل به كفاره حتى در فرض قصاص است.

اين عبارت دلالت ندارد بر معنایی كه مخالف نهايه و مخالف مبسوط باشد. «أوجب القود أو لم يوجب» مي گويد برخي به اين قائل شده اند كه چه جاي قصاص باشد و يا جاي قصاص نباشد _ جاي قصاص نباشد مثل اين كه پسرش را كشته كه اين ديگر قصاص ندارد _ كفاره وجود ندارد. شيخ اين را رد مي كند و قائل به كفاره مي شود اما از اين عبارت استفاده نمي شود اگر قصاص هم اجرا شد باز هم كفاره واجب است. از اين عبارت به طور كلي استفاده مي شود كه در قتل عمد كفاره هست.

ص: ۷

Your browser does not support the audio tag

مقدمه:

بحث ما در موارد وجوب کفاره صوم بود. یکی از این موارد کفاره ی قتل عمد است. در موردی که قاتل قصاص نشده بلا اشکال کفاره ی جمع وجود دارد اما در موردی که قصاص صورت گرفته آیا باز هم کفاره جمع وجود دارد یا خیر؟ این مسئله مورد بحث است.

مرحوم آقای خوئی می فرمایند اگر مسئله اجماعی نباشد اثبات کفاره برای موردی که قصاص صورت گرفته مشکل است و ادله ی خاصه اقتضا می کند که کفاره ای نباشد.

در جلسه گذشته عرض شد که نه تنها این مسئله اجماعی نیست بلکه شهرت میان قداما بر عدم کفاره است. آن چه در این جا وجود دارد شهرت متاخرین بر ثبوت کفاره است.

قائلین به ثبوت کفاره در فرض قصاص:

در برخی از کتب هم هر چند گفته شده که در قتل عمد، کفاره ی جمع است اما چون به صورت کلی گفته اند و در مقام بیان شرایط نیستند لذا نمی توان آن ها را جزء قائلین به ثبوت کفاره در صورت قصاص دانست، هر چند مرحوم آقای خوئی این افراد را هم جزء قائلین به ثبوت کفاره دانسته است. ما می بینیم در برخی کتب همین تعبیرات شده است و بعد خود اینها بر خلاف این فتوا داده اند که یکی از آن ها محقق بود که همین تعبیر را کرده بود، ولی در جای دیگر در مطلب تشکیک کرده بود، ابن ادریس همین تعبیر را کرده بود، و بعد فتوای بر خلاف داده بود و همینطور اشخاص متعدد اینطوری هست. از میان متأخرین کسانی که قائل به ثبوت کفاره حتی در فرض قصاص شده اند عبارتند از:

ص: ۸

۱ _ ارشاد علامه: «يجب بقتل العمد العدوان كفاره الجمع والقصاص» این ظاهرش عبارت از این است که هر دوی از اینها معتبر است.

در جای دیگر ارشاد دارد: «لو قتل مسلماً فی دار الحرب من غیر ضروره عالمّاً فالقود والكفاره وتجب علی العمد وإن قتل قوداً» این دیگر تصریح دارد «وعلی قاتل نفسه» آن را هم می گوید که باید همین کفاره جمع را بدهد، منتها از مالش بر می دارند و می دهند. این را هم ارشاد دارد که تصریح دارد «وإن قتل قوداً».

۲ _ تحریر: «إن قتل قصاصاً قال فی المبسوط يسقط والوجه وجوبها فی ماله».

در تحریر این بود: «قال فی المبسوط یسقط، والوجه وجوبها فی ماله» ساقط نمی شود و در مالش هست. اصلش را ثبوتش را اثبات کرده است و سقوطش را هم فرموده مانعی ندارد.

۳_ مختلف: «والوجه عندی وجوب الکفارہ سواء قتل أو لا».

۴_ فاضل مقداد همین حرف مختلف را که نقل می کند، می گوید: «هذا قوی وعلیه الفتوی».

۵_ قواعد: «لو قتل مسلماً فی دار الحرب عالماً باسلامه فإن کان لا لضروره فالقود إن کان عمداً فالديه إن کان خطأً فعليه الکفارہ وقاتل العمد إذا أخذت الدیه منه صلحاً وجبت الکفارہ إجماعاً وإن قتل قوداً قیل لا تجب الکفارہ

فی ماله» این هم پیداست که میل دارد، عدم وجوب را به قیل نسبت می دهد. قبل هم «وعليه الکفارہ» آن یک مقدار می مجمل بود، از این قیل استفاده می شود اینطور است.

۶_ تلخیص: «کفارہ العمد هی الثلاث مع العفو ومع القود قیل لا تجب فی ماله» بعد هم می گوید: «ولو قتله فی دار الحرب عالماً بلا ضروره فالقود والکفارہ».

۷_ ایضاح فخر المحققین می گوید: «هو الأقوی عندی» که مطلب را نقل می کند.

۸_ مسالک می گوید: «هو الأظهر».

۹_ روضه راجع به کفار می گوید: «فی الکفارہ اللزیمه القاتل بسبب القتل مطلقاً» که مطلقاً عبارت از همین است که یعنی چه قتل و چه لم یقتل.

۱۰_ نافع محقق می گوید: «لو قتل المسلم مثله فی دار الحرب عالملاً لا ضروره فعلیه القود والکفار».

۱۱_ جامع عباسی که البته این قسمت مال شیخ بهائی نیست بلکه مال نظام الدین است. البته عین مسأله را عنوان نکرده است، منتها تعبیر می کند که کفار کشتن مسلمان به ناحق، عمداً کفار جمع است اما بعد شرائط کفار و چندین شرط دارد که چنین، آنجا دیگر ندارد یکی از شرائطش این است که صلح کنند با او و قصاص نشده باشد؛ این را نگفته است. ده پانزده تا شرط گفته که این ذکر نکرده است.

اما با توجه به این که در میان قدام قول مشهور بر خلاف این است در این جا ما اجماعی نداریم که بتواند مانع شود. بنابراین باید دید مقتضای ادله چیست.

بررسی روایات مسئله:

در این مسئله دو دسته روایت وجود دارد. دسته اول به طور مطلق برای قاتل اثبات کفار می کند، دسته دوم روایاتی است که به طور خاص در موردی که قصاص صورت گرفته نفی کفار می کنند. و مقتضای جمع بین روایات تقیید روایات مطلق و تخصیص عمومات است.

دسته اول: روایاتی که بالاطلاق دلالت بر کفار دارند:

ص: ۱۰

الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ فَصَّالَةَ بِنِ أَيْوَبَ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ إِسْمَاعِيلَ الْجَعْفِيِّ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ الرَّجُلُ يَقْتُلُ الرَّجُلَ مُتَعَمِّدًا قَالَ عَلَيْهِ ثَلَاثُ كَفَّارَاتٍ يُعْتَقُ رَقَبَهُ وَ يَصُومُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ وَ يُطْعِمُ سِتِّينَ مِسْكِينًا وَ قَالَ أَفْتَى عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ ع بِمِثْلِ ذَلِكَ.

بررسی سندی:

منظور از اسماعیل جعفری یا اسماعیل بن عبد الرحمن جعفری است و یا اسماعیل بن جابر جعفری. در مورد اسماعیل بن عبد الرحمن جعفری آن طوری که نجاشی (۲) نوشته است یک خاندان جلیلی هستند و خاندان موجهی هستند و اوجه همه آنها عبارت از همین اسماعیل است. در اینطور کتب، منظور از وجاهت، عنوان و شهرت زیاد نیست، منظور این نیست که مردم به او زیاد اهمیت می دهند، بلکه منظور این است که مقبول عامه بوده و مردم قبولش کرده اند و به خصوص این اسماعیل که اوجه همه بوده و بیش از همه وجاهت علمی داشته است.

اگر هم مراد اسماعیل بن جابر جعفری باشد که آقای خویی همین را استظهار می کنند که او هم صریحا توسط شیخ طوسی (۳) توثیق شده است. البته این طبقه بیشتر اقتضا می کند که اسماعیل بن عبد الرحمن جعفری باشد. اسماعیل بن جابر بیشتر از حضرت صادق علیه السلام روایت دارد. به علاوه ابان بن عثمان (۴) دو جا از اسماعیل بن عبد الرحمن جعفری نقل می کند اما از اسماعیل بن جابر هیچ جا روایت ندارد. این هم یک نحو تأیید است.

ص: ۱۱

۱- (۱). تهذیب الأحکام ج: ۱۰ ص: ۱۶۲

۲- (۲). رجال النجاشی ص: ۱۱۰. عبارت نجاشی اینست: بسطام بن الحصین بن عبد الرحمن الجعفری ابن أخی خیثمه و إسماعیل. کان وجها فی أصحابنا و أبوه و عمومه و کان أوجههم إسماعیل. و هم بیت بالكوفه من جعفری لهم بنو أبی سبره منهم خیثمه بن عبد الرحمن صاحب عبد الله بن مسعود.

۳- (۳). رجال الطوسی / أصحاب أبی جعفر... باب الهمزه/ ۱۲۴.

۴- (۴). کافی، ج ۱۰، ص ۱۲۵ و ص ۱۹۵.

طبق این روایت اگر بخواهد به وظیفه شرعی عمل کرده باشد این کارها را باید بکند. این احتیاجی ندارد که برای حاکم ثابت بشود، این وظیفه ای است بین خودش و خدا. اگر هم قصاص شد اطلاقش شامل می شود و باید بعد از وفات از ترکه اش بردارند و خارج کنند.

۲_ روایت سماعه: (۱)

عن سماعه قال قلت له قول الله تبارك و تعالی «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ لَعَنَهُ» قال المُتَعَمِّدُ ، الذی یقتله علی دینه فذاک التعمد الذی ذکر الله، قال قلت فرجل جاء إلى رجل فضربه بسيفه حتى قتله لغضب لا لعيب علی دینه، قتله و هو یقول بقوله قال لیس هذا الذی ذکر فی الكتاب و لكن یقاد به و الدیه إن قبلت، قلت فله توبه قال نعم یعتق رقبه و یصوم شهرین متتابعین و یطعم ستین مسکینا و یتوب و یتضرع فأرجو أن یتاب علیه.

متأسفانه در تفسیر عیاشی بسیاری از روایاتی که از نظر متن خیلی عالی و خوب است، اسنادش ساقط شده و انسان نمی تواند از آن استفاده بکند.

در این روایت از حضرت در مورد قتلی که موجب خلود می شود سؤال شده که ایشان می فرمایند هر قتلی موجب خلود نمی شود بلکه قتلی که مؤمنی به خاطر دینش کشته شود برای قاتل (۲) خلود می آورد. اما اگر از روی خشم و غضب باشد این موجب خلود نمی شود، در این جا قصاص و دیه هست و اگر بخواهد توبه کند حضرت می فرمایند باید توبه کند و توبه اش به اینست که کفاره ی جمع بدهد. این کلام اطلاق دارد و اختصاصی به عدم قصاص ندارد. البته یک احتمال هم وجود دارد که فله التوبه به دیه برگشت کند لذا علاوه بر مرسل بودن سند ممکن است این اشکال را هم داشته باشد.

ص: ۱۲

۱- (۵). تفسیر العیاشی ج : ۱ ص : ۲۶۷

۲- (۶). البته این استثنائاتی هم دارد مثلا اگر کافری در حال کفر مرتکب قتل شود و بعد اسلام بیاورد این اسلام آثار کفر و معاصی قبل را محو و پاک می کند.

دسته ی دوم: روایاتی که در خصوص قصاص، کفارہ را نفی کرده اند:

۱_ صحیحہ ی عبد اللہ بن سنان و ابن بکیر(۱) :

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَدِّهِ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعًا عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبِيدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ وَ ابْنِ بُكَيْرٍ جَمِيعًا عَنْ أَبِي عَبِيدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُ عَنِ الْمُؤْمِنِ يَقْتُلُ الْمُؤْمِنَ مُتَعَمِّدًا إِلَى أَنْ قَالَ فَقَالَ إِنْ لَمْ يَكُنْ عُلْمَ بِهِ انْطَلَقَ إِلَى أَوْلِيَاءِ الْمَقْتُولِ فَأَقْرَعَهُمْ بِقَتْلِ صَاحِبِهِ فَإِنْ عَفَوْا عَنْهُ فَلَمْ يَقْتُلُوهُ أُعْطَاهُمُ الدِّيَةَ وَ أَعْتَقَ نَسِيمَهُ وَ صَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ وَ أَطْعَمَ سِتِّينَ مِسْكِينًا تَوْبَةً إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ.

بحث سندي:

این صحیحہ علاوه بر کافی در دو جای تہذیب ہم نقل شدہ منتہا در یکی از آن ہا(۲) بہ جای عبد اللہ بن سنان، محمد بن سنان و بہ جای ابن بکیر، بکیر دارد کہ این قطعاً غلط است. محمد بن سنان حضرت صادق علیہ السلام را درک نکرده است. البتہ در بعضی نسخ تہذیب ہم ابن سنان دارد کہ همان درست است. خود بکیر ہم در زمان حضرت صادق علیہ السلام وفات کردہ و حسن بن محبوب را درک نکرده است لذا همان ابن بکیر درست است.

بحث دلالی:

طبق این روایت اگر اولیاء دم او را نکشتند، آن وقت توبہ اش متوقف بہ این کفارہ جمع است کہ از این استفادہ می شود کفارہ جمع در صورتی است کہ دیہ و امثال آن باشد کہ قصاصی در کار نشد، آن وقت آن می شود موجب تکفیر ذنب و اگر قصاص کردند همان قصاص کافی است.

ص: ۱۳

۱- (۷). وسائل الشیعہ ج : ۲۲ ص : ۳۹۸.

۲- (۸). تہذیب الأحکام ج : ۱۰ ص : ۱۶۳

در وسائل چند روایت دیگر هم به همین مضمون آمده است:

۲_ وَ يَأْسِنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤَيْدٍ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ يَعْنِي عَبْدَ اللَّهِ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ قَتَلَ مُؤْمِنًا وَ هُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ مُؤْمِنٌ غَيْرَ أَنَّهُ حَمَلَهُ الْغَضَبُ عَلَى أَنَّهُ قَتَلَهُ هَلْ لَهُ مِنْ تَوْبَةٍ إِنْ أَرَادَ ذَلِكَ أَوْ لِمَا تَوْبَهُ لَهُ قَالَتْ تَوْبَتُهُ إِنْ لَمْ يَعْلَمْ أَنْتَلِقَ إِلَى أَوْلِيَائِهِ فَأَعْلَمَهُمْ أَنَّهُ قَتَلَهُ فَإِنْ عَفَى عَنْهُ أَعْطَاهُمُ الدِّيَةَ وَ أَعْتَقَ رَقَبَةً وَ صَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ وَ تَصَدَّقَ عَلَى سِتِّينَ مِسْكِينًا

(۱)

وَ رَوَاهُ الْكَلْبِيُّ عَنْ عَدِّهِ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ مِثْلَهُ وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ أَبِي جَمِيلَةَ عَنْ أَبِي أُسَامَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع نَحْوَهُ.

۳_ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع كَفَّارَةُ الدَّمِ إِذَا قَتَلَ الرَّجُلُ الْمُؤْمِنَ مُتَعَمِّدًا فَعَلَيْهِ أَنْ يُمْكِّنَ نَفْسَهُ مِنْ أَوْلِيَائِهِ فَإِنْ قَتَلُوهُ فَقَدْ أَدَّى مَا عَلَيْهِ إِذَا كَانَ نَادِمًا عَلَى مَا كَانَ مِنْهُ عَازِمًا عَلَى تَرْكِ الْعُودِ وَ إِنْ عَفَى عَنْهُ فَعَلَيْهِ أَنْ يُعْتِقَ رَقَبَةً وَ يَصُومَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ وَ يُطْعِمَ سِتِّينَ مِسْكِينًا وَ أَنْ يَنْدِمَ عَلَى مَا كَانَ مِنْهُ وَ يَغْرِمَ عَلَى تَرْكِ الْعُودِ وَ يَسْتَغْفِرَ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَبَدًا مَا بَقِيَ الْحَدِيثُ.

ص: ۱۴

۱- (۹). در این جا نضر بن سوید همان روایت قبلی را فقط از طریق ابن سنان ذکر کرده است. نوادر احمد هم که نوادر حسین بن سعید است به نظر ما، از عبدالله بن سنان همینطوری نقل کرده است. روایت همان روایت است.

با توجه به وجود دو دسته روایات مطلق و مقید در جمع عرفی میان آن‌ها روایات مطلق را مقید به عدم قصاص می‌کنیم و همان طوری که مشهور ما بین قدماء بوده اگر قرار شد اولیای دم دیه ای بگیرند و یا عفو کلی کنند در این صورت قاتل باید کفاره بدهد اما اگر قصاص شد کفاره ندارد.

تمسک به استصحاب برای قائلین به ثبوت کفاره در فرض استصحاب:

در عده ای از این کتابها مثل جواهر و مفاتیح فیض و بعضی جاهای دیگر، خواسته اند بگویند که با اطلاقات اثبات می‌کنیم که کفاره دارد. آن وقت برای کسی که قصاص در مورد او اجرا شده همان حکم را استصحاب می‌کنیم. استصحاب بقاء می‌کنیم و هر چیزی که در حال حیات، جنبه های دینی و مالی و امثال در آن هست، بعد از وفات باید از مال میت جدا شود.

ولی مقدمه مطلب این است که در حال حیات اثبات بشود که یک چنین چیزی هست تا بگوییم اول ثابت بوده است و ما استصحاب می‌کنیم .. اما با آن روایاتی که خواندیم معلوم می‌شود کفاره در جایی ثابت می‌شود که قصاصی در کار نباشد. اما آن که قصاص می‌شود، از اول ثابت نشده است تا ما استصحاب بقاء بکنیم.

از قدماء مثل مبسوط بعضی از عبارتش بعضی جاهای دیگر موهوم ثبوت کفاره است، اما آن جایی که اساسی مورد بحث است آنجا ایشان نفی کفاره کرده است که مذهبنا اقتضا می‌کند که مقتضای مذهبنا عدم الکفاره است که آن نزه الناظر هم عین همان تعبیر را داشت که عرض کردیم. مثلاً آن جایی که اثبات کفاره کرده است در یک جایی از مبسوط هست که «إن کان القتل عمداً فالقود والکفاره وإن کان خطأً فالديه والکفاره» اگر ما بودیم و ظهور این عبارت، می‌گفتیم ایشان قائل به جمع ما بین قصاص و کفاره شده است. اما آن مورد چون مورد اصلی نیست در اینجا، این پیدا است که قود و کفاره هر کدام شرایط مخصوص خودش را دارد، شرائطشان هم مختلف است یعنی علی الشرائط المذكوره فی محلها؛ این را باید حمل کرد. این بالا-خره مسأله ای نیست که از ترس اجماع ما نتوانیم آن چیزی را که اختیار می‌کنیم قائل بشویم، هیچ طرفش اجماعی نیست. ولو در طرفین هم دعوای اجماع شده است. یکی از چیزهایی که اشتباه در دعوای اجماع شده است که این را می‌خواستیم عرض کنم، تعبیری است که در ریاض شده است، ایشان دارد: «لو قتل المسلم مثله فی دار الحرب عالماً عامداً لا- لضروره التترس ونحوه فعل یه القود والکفاره بلا خلاف أجده، بل باجماعنا کما یشعر به عباره بعض الأجله» این اشتباه است، بعد از این که ما عرض کردیم که چهارده کتاب است که در آنها نفی کفاره کرده است و در جاهای دیگر هم خصوصیتی ندارد که کفاره نباشد اما در جای کفر کفاره ثابت شده باشد؛ این نیست، عکسش محتمل است برای آن عنوان کرده اند. ولی احتمال این که در دار الاسلام کفاره نداشته باشد و در دار الکفر کفاره داشته باشد، این احتمال اصلاً در کار نیست و بنابراین یک چنین لا خلاف و امثال آن اشتباه است که آن را هم ریاض تعبیر کرده است.

کفاره ظهار و قتل خطأ ۲۸/۰۶/۹۰

Your browser does not support the audio tag.

متن عروه :

فصل فی صوم الکفاره و هو أقسام: و منها: ما يجب فيه الصوم بعد العجز عن غيره، و هي كفاره الظهار، و كفاره قتل الخطأ، فإنّ وجوب الصوم فيهما بعد العجز عن العتق، و كفاره الإفطار في قضاء رمضان، فإنّ الصوم فيها بعد العجز عن الإطعام كما عرفت، و كفاره اليمين و هي عتق رقبه أو إطعام عشره مساكين أو كسوتهم و بعد العجز عنها فصيام ثلاثة أيام، و كفاره صيد النعام، و كفاره صيد البقر الوحشي، و كفاره صيد الغزال، فإنّ الأوّل تجب فيه بيّدته و مع العجز عنها صيام ثمانية عشر يوماً، و الثاني يجب فيه ذبح بقره و مع العجز عنها صوم تسعه أيام، و الثالث يجب فيه شاه و مع العجز عنها صوم ثلاثة أيام.

بحث ما در مواردی بود که صوم به همراه امر دیگری به عنوان کفاره واجب می شود. یکی از آنها کفاره ی قتل عمد بود که در صورت عدم قصاص کفاره ی جمع واجب می شد، روزه به همراه عتق رقبه و اطعام مسکین.

مورد دوم افطار به محرم در ماه مبارک رمضان است که این در بحث کفاره ی روزه بحث شد و ما آن را این جا تکرار نمی کنیم.

دسته دوم: مواردی که صوم در صورت عجز از امر دیگر واجب می شود.

یعنی در مرتبه ی نخست امری به عنوان کفاره واجب می شود اگر توانست همان را انجام می دهد اما اگر نتوانست در مراتب بعد نوبت به روزه می رسد. مرحوم سید برای این، مواردی را ذکر می کنند. کفاره ی ظهار، قتل خطأ، افطار قضاء ماه رمضان، یمین، صید در حال احرام.....، که ما به ترتیب این موارد را بررسی می کنیم.

ص: ۱۶

۱_ کفاره ی ظهار(۱)

قران کریم در سوره ی مجادله آیه ی سه و چهار کفاره ی ظهار را بیان می فرماید:

وَ الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثَمَّ يُعْذِرُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ذَلِكَ تَوْعَظُونَ بِهِ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (۳)
فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصَةَ يَوْمِ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعِينَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا فَمَنْ لَمْ يَشِ تَطْعَ فِإِطْعَامِ سِتِّينَ مِسْكِينًا ذَلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ تَلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَ لِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ (۴)

طبق این آیات شریفه کفاره ظهار، اول آزاد کردن یک برده، اگر نتوانست باید دو ماه روزه بگیرد و اگر نتوانست باید شصت

در بعضی از روایات (۲) مطابق همین آیه، کفاره ظهار را کفاره مرتبه ذکر کرده است. اما در بعضی از روایات (۳) راجع به کفاره با «أو» تعبیر شده است. که گویا در آن ترتیب شرط نیست.

ص: ۱۷

۱- (۱). الظهار هو أن يقول الرجل لزوجته: أنت على كظهر أمي، وسمى ظهارا اشتقاقا من الظهر، وإنما خص ذلك بالظهر دون البطن و الفخذ و الفرج و غير ذلك من الأعضاء، لأن كل بهيمة تركب فإنما يركب ظهرها، فلما كانت المرأة تركب و تغشى سميت بذلك، فإذا قال أنت على كظهر أمي، فمعناه ركوبك على محرم ركوب أمي، فسمى ظهارا اشتقاقا من هذا. المبسوط في فقه الإماميه، ج، ص: ۱۴۴.

۲- (۲). مانند این روایت که در وسائل آمده است: وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ص - فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ - ظَاهَرْتُ مِنْ امْرَأَتِي - قَالَ أَذْهَبَ فَأَعْتَقَ رَقَبَةً قَالَ لَيْسَ عِنْدِي - قَالَ أَذْهَبَ فَصُمُّ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ - قَالَ لَا أَقْوَى قَالَ أَذْهَبَ فَأَطْعِمُ سِتِّينَ مِسْكِينًا. وسائل الشيعه، ج، ص: ۳۶۰

۳- (۳). وَ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ مَعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يَقُولُ لِمْرَأَتِهِ - هِيَ عَلَيْهِ كَظْهَرِ أُمِّهِ - قَالَ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ أَوْ صِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ - أَوْ إِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا - وَ الرَّقَبَةُ تُجْزَى عَنْهُ صَبِيٌّ مِمَّنْ وُلِدَ فِي الْإِسْلَامِ. وسائل الشيعه، ج، ص: ۳۶۰

آقای خوئی می فرماید (۱) ولو کلمه او ظاهرش تخییر ما بین خصال ثلاث است، مثل کفاره ماه رمضان هم با او تعبیر شده است و مراد تخییر است؛ ولی چون آیه کریمه و عده ای از روایات تصریح کرده است به این که ترتیب معتبر است، با صراحت یکی از ظهور آن لفظ در تخییر ما رفع ید می کنیم و می گوییم «أو» به معنای تقسیم است، نه تخییر؛ مثل «الکلمه اسم أو فعل أو حرف» که به معنای این است که منقسم به این سه قسم است. اینجا هم همینطور است، بگوییم منقسم به سه قسم است. مثل طهارت را بگوییم «الطهاره غسل أو وضوء أو تیمم» که در این جا هر چند ترتیب معتبر است اما اینجا در مقام بیان تقسیم هستیم و از آن ترتیب استفاده نمی شود.

نقد کلام آقای خوئی:

به نظر می رسد که در آیه ی شریفه و روایات صراحتی در کار نیست. تعبیر دقیق تر این است که بگوییم مدلول آن نسبت روایاتی که با او عطف شده نسبت اظهر به ظاهر است. هر دو ظهور دارند اما یکی اظهر است.

دلیل ما بر این مطلب این است که در بحث روایات کفاره ی ماه مبارک رمضان هم دو دسته روایت وجود دارد. ظاهر برخی از این روایات تخییر است و ظاهر بعضی ترتیب. یکی از وجوهی که برای جمع ذکر شده این است که بگوییم آن روایتی که ترتیب دارد محمول به استحباب باشد؛ افضلیت عبارت از این است که اول باید عتق را انجام داد، اگر نشد فالافضل عبارت از صیام است، فالأفضل آن اطعام است. این نشان می دهد که این گونه عبارت ها صراحتی در وجوب ترتیب ندارند. بلکه ظهور دارند لذا ما گاهی به عللی از این ظهور رفع ید می کنیم.

ص: ۱۸

بنابر این صراحتی در مطلب نیست منتها ممکن است کسی ادعاء بکند که اظهر عبارت از ترتیب است. این بعید نیست که همین باشد که ظهور در ترتیب اقوی است از ظهوری که از آن استفاده تخییر می کنیم. این را می شود گفت که اقوی است.

به علاوه این که کفاره ی ظهار به نحو ترتیب است یک مسئله ی اتفاقی است. خلافی در این مسأله سراغ نداریم. خلافی در مسأله ظهار باشد، راجع به ظهار کسی اختلافی کرده باشد از این جهتش من برخورد نکردم. بنابر این باید از ظهور روایات تخییر رفع ید کرد.

نکته ای در مورد معنای کلمه ی «أو»:

این طور نیست که کلمه ی او گاهی به معنای تخییر به کار رود و گاهی به معنای تقسیم. او یک معنا بیشتر ندارد آن هم تقسیم است، به معنای منع خلوّ است یعنی موضوع از این سه چیز خالی نیست؛ منتها حکمی که روی این موضوع می رود گاهی نتیجه حکم می شود تخییر، گاهی نتیجه حکم می شود غیر تخییر.

در کتب ادبی معانی مختلف برای او ذکر می کنند. این حرف اصلاً درست نیست، او معانی متعدد ندارد این مثل این است که برای امر گاهی تا پنجاه معنا گفته اند. در حالی که یک معنا بیشتر ندارد. منتها از تطبیق بر موارد مختلف تخیل شده که این موضوع له یا مستعمل فیه متعدد دارد. منتها یک معنا روی احکامی که مترتب می شود گاهی منطبق می شود با یک خصوصیتی که موجب افاده ی معنایی می شود اما در جای دیگر با یک خصوصیت دیگر منطبق می شود.

شاهد بر این مطلب اینست که اگر کلمه ای در چند معنا مشترک لفظی باشد معمولاً در زبان های مختلف این معانی ثابت نیست. اگر کلمه عین در عربی چند معنا دارد ما می بینیم این معانی در زبان فارسی برای چشم وجود ندارد. اما اگر کلمه ای در اغلب زبان ها دارای چند معنای مشابه بود این نشان می دهد که این جا این معانی متعدد به یک معنا بر می گردند. معنا معنای واحدی است، روی خصوصیت مورد گاهی منطبق می شود به این معنا و گاهی به معانی دیگر.

کلمه ی « او » از همین قبیل است. ما می بینیم که در زبان فارسی هم همین معانی وجود دارد. این پیداست که اشتراک لفظی نیست.

أو به معنای مانعه الخلو است یعنی از اینجا خالی نیست؛ «الكلمه اسم أو فعل أو حرف» یعنی از این سه تا کلمه خالی نیست. در مواردی که ما تخییر می گوئیم، یعنی آنی که امثال می شود از این سه تا خالی نیست. منتها حکمی که روی آن می رود اقتضا می کند علی البدل یکی از اینها آورده بشود، در یک جای دیگر بدلیت مراد نیست از نظر حکم، مختلف می شود به حسب احکام در انطباق این منع خلوّ به انحاء مختلف تفاوت می کند. آن وقت تعبیر این که اگر گفتند که کفاره ماه رمضان این است و یا این است و یا آن است، هم صلاحیت دارد از نظر وضع کلام یعنی این است یا این است یا این است علی اختلاف الموارد که این صحیح است و غلط هم نیست. کفاره ظهار یا این است، یا این است و یا این است، یعنی علی اختلاف الموارد. گاهی این است که یا این است یا این است یا این، یعنی شما این را بجا بیاورید کفاره را داده اید، آن را هم بجا بیاورید کفاره را داده اید.

منتها شخص اگر در مقام بیان باشد اقتضا می کند به معنای تخییر باشد. کسی سؤال کرده و گفته من این کار را کرده ام، گفته این کار را بکن یا این کار را بکن یا این کار را بکن، چون این مقام مقامی است که باید بیان کند و تکلیفش را روشن کند، این اقتضای تخییر دارد. می کند.

حالا- ظهوری که هست، ظهور اطلاقی کلام است و در مقام بیان اقتضا می کند تخییر را، اما اگر آیه کریمه با آن بیانی که دارد تعبیر می کند می گوید این کار، اگر نتوانستید این کار، اگر نتوانستید این کار، آن خیلی قوی تر از ظهور استحبابی است، به خصوص که فاصله بین اینها خیلی زیاد است، اول تعبیر می کند که یک بنده ازاد کنید، این همه آزاد کردن ... این جنبه استحبابی داشته باشد. استحباب خیلی ضعیف است در این طور تعبیرهای که یک چیز سنگینی را اول تحمیل می کند برای آن. بله، اظهر و ظاهر ما باید بگوییم، اظهر آیه کریمه و روایاتی که ترتیب ذکر شده است این است که ترتیب وجوبی است، این یکی از باب اطلاق است که در مقام بیان امثال آن است، به وسیله اینها رفع ید می شود از این.

۲_ کفاره ی قتل خطایی:

آیه قرآن ۹۲ سوره ی نساء راجع به کفاره قتل خطایی است: وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً، وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصَاعِدٌ يَوْمَ الشَّهْرِينِ مُتَتَابِعِينَ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا (۹۲)

البته در آیه ی شریفه اطعام نیست که آن با سنت ثابت شده است. اما در رتبه متقدم اول تحریر رقبه است. اما در این که این امور به ترتیب است هیچ خلاقی در آن نیست به تعبیر آقای خوئی حتی یک روایت ضعیف هم در مسأله نیست اما با این وجود مفید و سلار قائل به تخییر شده اند البته اختصاص به این دو ندارد، و ابن زهره در غنیه ادعای اجماع بر مسأله را کرده است (۱).

ص: ۲۱

۱- (۵). در جواهر البتة از غنیه هم اسم برده است اما در مستمسک فقط همان دو تا را ذکر کرده ، آقای خوئی معمولاً این مطالب را از مستمسک اخذ می کند .

با این که از نظر آیه قرآن راجع به قتل خطا تخیری در کار نیست و با که آن با سنت ثابت است، روایات هم همینطور است و خلافی نیست، اینها چطور شده است که این را فرموده اند؟

مرحوم مفید تصریح می کند: «من قتل الانسان مخیر بینها» خصال ثلاثه را ذکر می کند و می گوید «الانسان مخیر بینها» می گوید شخص هر یک از اینها را بجا بیاورد مجزی است «لأن الانسان مخیر بینها» دیگر در آنجا کلمه او نیست تا ما یک توجیه بکنیم.

بله، یک توجیه دیگری می شود که اینها همه اش خلاف ظاهر است؛ بگوییم آن جایی که گفته کفار قتل خطا همان کفار ماه رمضان است می گوید (۱):

«و من أفطر یوما من شهر رمضان متعمدا فعليه عتق رقبة أو إطعام ستین مسکینا أو صیام شهرین متتابعین و قضاء ذلک الیوم».

بعد راجع به کفار قتل خطا که می رسد، می گوید این هم کفار ماه رمضان است:

«و من قتل مؤمنا خطأ و هو أن یرمی غرضا له فیصیب المؤمن بغیر اعتماد فعلیه دیته و کفار من أفطر یوما من شهر رمضان»

این را این طور توجیه کنیم که منظور ایشان فقط بیان اصل کفار است و کلامش ناظر به خصوصیات و شرایط نیست. یعنی خصال ثلاث، نه این که با خصوصیت هم همانطور، آیا ترتیب یا تخیر؟

البته خلاف ظاهر است، خیلی هم خلاف ظاهر است. برای این که ما تخطئه نکرده باشیم بگوییم اینجا البته این یک خطائی هست که اینجا را بیان نکرده باشد با این تعبیر، خیلی خطا نباشد و الا خود همین تعبیر هم خطا است. این را بگوییم مراد این است.

ص: ۲۲

احتمال اقوی شاید این باشد که ایشان در ذهنش این بوده که چون بعضی از اقوال در مسأله همین بوده است که قتل خطا با ماه رمضان حکم واحد را دارد، چون حکم ماه رمضان مرتبه بوده است، سنی ها هم با همین ترتیب معمولاً می گویند، امامیه هم بعضی ها به همین ترتیب می گویند، ایشان در حفظش آن مرتبه بودن در ذهنش بوده و از حافظه نوشته است. خوب در حفظ هم از این خطاها زیاد می شود. این احتمال اقوی این است که این خطای حفظ ایشان است و موقع نوشتن خیال می کرده که آنجا هم مرتبه است، یعنی عین آن است و متحد با هم است، این را غفلت داشته که یکی از اینها مخیره است و یکی از اینها مرتبه است. همین مثل هم بودن در ذهنش بوده که بعضی از فتاوی امامیه و مشهور ما بین عامه است.

ولی چیزی که جای تعجب است عبارت از این است مثل مراسم سلار و ابن زهره در آنجا دیگر آن تصریح به تخییر کرده است که همین مطلب را عنوان کرده اند و تصریح به تخییر کرده اند. پیداست که از مفید گرفته اند، منتها کلام مفید ممکن بود بعضی توجیهاات درباره اش بشود و بگوییم این که می گوید به منزله اوست یعنی در اصل ثلاث بودن، نه در کیفیت مثل آن است. ولی در کلمات اینها، این توجیه را نمی توانیم بکنیم.

عبارت مراسم این است: _ بعد از این که کفاره ماه رمضان را ذکر می کند _ «ومثلها فی المبلغ والتخییر کفاره قتل الخطا» هم ثلاثه بودن و هم مخیره بودن، مثل آن است.

عبارت غنیه هم این است: «الکفارہ فی قتل الخطا علی التخییر بدلیل اجماع الطائفه»

این دو بزرگوار هم روی اعتماد به شیخ مفید آمده اند و مراجعه به ادله و امثال آن نکرده اند و از آنجا برداشته اند. علی ای تقدیر مسأله صاف و هیچ تردیدی در این مطلب نیست.

۳_ کفارہ یمین:

کفارہ یمین آیه شریفه دارد: فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ.

اختلافی هم ظاهراً نیست و ما به خلافی برخورد نکردیم راجع به این.

بررسی موثقه ی زراره:

اما موثقه ی زراره بر خلاف این است: «موثقه زراره سألته عن شيء من كفارة اليمين، فقال: يصوم ثلاثة أيام، قلت: إن ضعف عن الصوم وعجز، قال: يتصدق على عشرة مساكين» که تصدق بر عشره مساکین که در آیه شریفه اول ذکر شده بود و بعد صوم ثلاثة ایام بود یعنی بعد از عجز از آن کفارہ مخیره صوم ذکر شده بود، اینجا اول صوم ثلاثة ایام است و بعد تصدق بر عشره مساکین است.

این طوری که شیخ طوسی فرموده است در موقع تعارض بین روایات صحاح و موثقات، صحاح مقدم بر موثقات است. آن وقت آیه شریفه هم که خودش اگر تعارض شد، آیه شریفه هم یکی از مرجحات برای این است. آیه شریفه هم که اول صریح است، اگر ظهور هم داشت باز تقدّم پیدا می کرد، ولی آیه شریفه در جواز تخییری که اول جایز است صریح در جوازش است، آن مقدم بود. علاوه اگر ما خلاصه توانستیم جمع ما بین این روایت و آیه و روایتهای دیگر بکنیم که یک طوری جمع های خیلی خلاف ظاهر می شود کرد و کرده اند. و الا روایت ما باید بگوییم که چه نکته ای داشته است و یا رد کنیم و یا هر چه که هست، خلاصه این روایت قابل عمل نیست.

ص: ۲۴

وسائل توجیه کرده است و می گوید «یتصدق علی عشرة مساکین» این تصدقی که در طول سه روز روزه واقع شده است، نه تصدق مد است که آن قبل است و ابتداءً آن را باید انجام بدهد، مطلق التصدق است ولو کمتر از مد باشد. طبیعت تصدق که با اقلش منطبق است آن متأخر از صوم است، ولی تصدق مدی آن متقدم بر صوم است. خیلی خلاف ظاهر است اینطور توجیه کردن، از باب این که ما رد نکرده باشیم خیر را، ایشان اینطوری توجیه کرده اند.

«و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین»

کفاره یمین ۲۹/۰۶/۹۰

Your browser does not support the audio tag.

بحث ما در صوم کفاره بود. رسیدیم به مواردی که در آن ها صوم در طول یک کفاره ی دیگر قرار گرفته است. یعنی در صورت عجز از اتیان کفاره ی اولی نوبت به صوم می رسد. یکی از این ها، کفاره ی یمین است. در کفاره ی یمین در مرتبه ی اول فرد مخیر است بین اطعام ده مسکین، پوشاندن ده مسکین و یا عتق رقبه است. اگر از هر سه عاجز بود باید سه روز بگیرد. قرآن کریم در سوره ی مائده آیه ی هشتاد و دو به همین مطلب اشاره دارد و می فرماید:

لا- يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَّ لَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَّ احْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (۸۹)

روایات زیادی هم به همین مضمون آمده است اما موثقه ی زراره از جهاتی با این روایات و آیه ی شریفه تفاوت دارد که به بررسی آن می پردازیم.

ص: ۲۵

بررسی موثقه ی زراره: (۱)

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَالٍ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنِ زُرَّارَةَ عَنِ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ شَيْءٍ مِنْ كَفَّارَةِ الْيَمِينِ فَقَالَ يَصُومُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ قُلْتُ إِنَّهُ ضَعُفَ عَنِ الصَّوْمِ وَ عَجَزَ قَالَ يَتَصَدَّقُ عَلَى عَشْرَةِ مَسَاكِينَ قُلْتُ إِنَّهُ عَجَزَ عَنْ ذَلِكَ قَالَ فَلْيَسْتَغْفِرِ اللَّهَ وَ لَا يَعْذُ فَإِنَّهُ أَفْضَلُ الْكَفَّارَةِ وَ أَقْصَاهُ وَ أَدْنَاهُ فَلْيَسْتَغْفِرْ رَبَّهُ وَ يُظَهِّرْ تَوْبَهُ وَ نَدَامَهُ.

این روایت از جهاتی با آیه شریفه و روایات دیگر تفاوت دارد. در این روایت اولین کفاره صوم قرار داده شده است با اینکه در قرآن کریم صوم در صورت عجز از سه مورد دیگر است. دوم اینکه پوشاندن ده مسکین و عتق رقبه در آن ذکر نشده است و گویا در صورت عجز از صوم، اطعام تعیین دارد.

ابتدا ممکن است یک چنین اشکالی به نظر بیاید. ولی با دقت در خود سؤال و جواب می توان پاسخ آن را یافت. در این

روایت سؤال و جواب راجع به اصل کفارہ ی یمین نیست. زرارہ نمی پرسد: کفارہ ی نقض یمین چیست؟ بلکه از حضرت خواسته که ایشان یکی از مصادیق کفارہ را بیان کنند و حضرت دو مصداق راحت تر را بیان کرده اند. چون سؤال راجع به اصل کفارہ به حد و حدودہ نبوده است، آن وقت دو تا مثال متعارف را ذکر کرده است. مرحوم فیض ہم در وافی (۲) به ہمین نکته اشارہ کرده است.

ص: ۲۶

۱- (۱). الکافی ج : ۷ ص : ۴۵۴.

۲- (۲). الوافی، ج ، ص : ۵۸۹. لما كان سؤاله عن شيء منها أجابه بالأدنى ثم لما ذكر العجز عنه أجابه بما لا ينافي العجز عن الأدنى في حق قوم ثم لما ذكر العجز عنه أيضا أجابه بما هو فرض العاجز عن الكل أعنى الاستغفار و عدم العود و ذكر أنه الأفضل و الأقصى و الأدنى أما كونه أفضل و أقصى فالأنه ينفع العاجز و إن لم يأت بغيره و لا ينفع غيره القادر بدونه و أما كونه أدنى فالأنه لا مثونه فيه .

متن عروه : و کفاره صید النعامه، و کفاره صید البقر الوحشی، و کفاره صید الغزال ، فَإِنَّ الْأَوَّلَ تَجِبُ فِيهِ بَدَنُهُ وَ مَعَ الْعَجْزِ عَنْهَا صِيَامٌ ثَمَانِيَةَ عَشْرٍ يَوْمًا، وَ الثَّانِي يُجِبُ فِيهِ ذَبْحُ بَقْرَةٍ وَ مَعَ الْعَجْزِ عَنْهَا صَوْمٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ.

چهارمین مورد از مواردی که کفاره ی صوم در طول امر دیگری قرار گرفته است کفاره ی صید در حال احرام است. صاحب عروه در متن فوق به این اشاره می کنند اما گویا در عبارت ایشان یک تسامحی صورت گرفته و عموم محشین متذکر آن شده اند. ظاهر متن این طور اقتضا می کند که اگر مثلاً از تهیه بدنه ناتوان بود باید روزه بگیرد در حالی که در این جا یک واسطه وجود دارد. اگر از تهیه آن عاجز شد ابتدا باید شصت فقیر را اطعام کند اگر از آن هم عاجز شد بعد نوبت به صوم می رسد. در گاو وحشی هم اگر از تهیه گاو عاجز شد باید سی فقیر و در غزال باید ده فقیر را اطعام کند. البته اگر در مواردی مثلاً قیمت بقر از اطعام شصت فقیر کمتر بود می توان به قیمت همان بقر اکتفا کند و با قیمت آن هر تعدادی را که مقدور بود اطعام نماید. گویا در مرتبه بعد از بدنه فرد مخیر است بین قیمت آن و اطعام شصت فقیر هر کدام را که خواست می تواند پردازد در دو مورد دیگر هم وضع همین طور است.

نکته ی بعدی اینست که ظاهر عبارت سید این است که این سه مورد از باب مثال نیست و ایشان خواسته است که تمام افرادی که صوم بدل از آن ها قرار می گیرد را بیان کند در حالی اختصاصی به این سه مورد ندارد.

قرآن کریم هم در سوره ی مائده آیه ی ۹۵ برای مطلق صید کفاره در نظر گرفته است. که میزان این کفاره بستگی دارد به این که به کدام یک از اغنام ثلاثه _ شتر، گاو و گوسفند _ شبیه تر باشد: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَ أَنْتُمْ حُرْمٌ وَ مَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ بِحُكْمٍ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَيْدِيَا بِلِغِ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامٌ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلٌ ذَالِكِ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَ مَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمِ اللَّهُ مِنْهُ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ (۹۵).

صحیحه معاویه بن عمار (۱) هم به طور کلی می فرماید: هر چیزی که کفاره اش بدنه باشد، هنگامی که به صوم منتقل می شود باید برایش هجده روز روزه بگیرد و هر چیزی که کفاره اش بقره باشد باید هنگام انتقال به صوم برایش نه روز و هر چیزی که کفاره اش شاه باشد باید برایش سه روز روزه بگیرد. بنابراین، این حکم اختصاصی به شتر، مرغ، گاو وحشی و غزال ندارد. مثلاً اگر خرگوش را شکار کرد کفاره اش شاه است که در صورتی که نتوانست آن را تهیه کند باید ده نفر را اطعام کند و در صورت عجز باید سه روز روزه بگیرد. مخصوصاً برای خرگوش روایات متعدد هست که کفاره اش شاه است.

ص: ۲۸

۱- (۳). وسائل الشیعه ج: ۱۳ ص: ۱۳. وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ وَ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ حَمَادٍ كُلِّهِمْ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَارٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع مَنْ أَصَابَ شَيْئًا فِدَاؤُهُ بِيَدِنَهُ مِنَ الْأَبْلِ فَإِنْ لَمْ يَجِدْ مَا يَشْتَرِي بِيَدِنَهُ فَأَرَادَ أَنْ يَتَّصِدَّ فَقَالَ عَلَيْهِ أَنْ يُطْعِمَ سِتِّينَ مِسْكِينًا كُلَّ مِسْكِينٍ مِدًّا فَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى ذَلِكَ صَامَ مَكَانَ ذَلِكَ ثَمَانِيَةَ عَشَرَ يَوْمًا مَكَانَ كُلِّ عَشْرَةٍ مَسَاكِينَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَ مَنْ كَانَ عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنَ الصَّيْدِ فِدَاؤُهُ بِقَرَّةٍ فَإِنْ لَمْ يَجِدْ فَلْيُطْعِمِ ثَلَاثِينَ مِسْكِينًا فَإِنْ لَمْ يَجِدْ فَلْيَصُمْ تِسْعَةَ أَيَّامٍ وَ مَنْ كَانَ عَلَيْهِ شَاهٌ فَلَمْ يَجِدْ فَلْيُطْعِمِ عَشْرَةَ مَسَاكِينَ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ

در بعضی از روایات هم روباه، به خرگوش ملحق شده است. مرحوم آقای خوئی می فرمایند (۱): هر چند این روایات ضعیف است اما به دو بیان می توانیم به آن قائل شویم. یکی اولویت و دیگر اطلاق آیه ی شریفه که قبلاً ذکر شد.

اولویت را ایشان توضیح نمی دهند اما ظاهراً مراد ایشان این باشد که چون آیه شریفه می فرمایند که اگر کسی صید کرد باید مماثل آن صیدی که کرده است از گاو و گوسفند و شتر کفاره بدهد. مثلاً نعامه مماثلش شتر است پس برای کفاره ی صید شتر مرغ است باید شتر بدهد (۲). گاو وحشی مماثلش عبارت از گاو معمولی است. خرگوش مماثلش عبارت از گوسفند است. آن وقت ایشان می فرمایند وقتی که به حسب روایات گوسفند مماثل خرگوش قرار داده شده است، تماثل گوسفند با روباه که یک مقداری هیکلش بزرگتر از خرگوش است، بیشتر است. لذا ایشان اولویت تعبیر می کنند.

یکی از روش های جمع بین روایات:

یکی از مواردی که آقای خوئی ذکر نکرده است حمار وحشی و یا همان گور خر است. در این مورد روایات متعدد است که بدنه و یا بقره برای آن ثابت شده است.

بعید است که ایشان به این توجه نداشته باشند، چون این روایات خیلی زیاد احتمال می دهم از این بابت که چون در بعضی از این روایات کفاره را بدنه و در بعضی دیگر کفاره را بقره قرار داده و یک نحوه تعارضی بوده ایشان نخواسته این مطرح کند.

ص: ۲۹

۱- (۴) موسوعه الإمام الخوئی، ج ، ص: ۲۳۶ .

۲- (۵) در روایات هم به مماثلت شتر مرغ و شتر اشاره شده است.

در این مورد و موارد مشابه ما می توانیم با تعدد مراتب و افضلیت بعضی از مراتب بر مراتب دیگر روایات را جمع کنیم. مثلاً در بحث جاری هر دو جایز است، منتها افضل عبارت از بدنه است و بقره هم به عنوان رخصت جایز است. اگر روایتی گفت شما گوسفند بکشید، این ظهور ندارد که اگر ما گاو و یا بالاتر شتر بخواهیم بکشیم جایز نیست، اما اگر بگویند شتر بکشید این معنایش این است که امر از باب أحد المصادیق نیست، بعث برای آن است. در مواردی که یک چیز سنگینی به عنوان مطلوب ذکر می شود این یک نحوه ظهوری در تعیین دارد اما وقتی یک امر سبک ذکر می شود این ظهوری در تعیین ندارد.

به عنوان مثال اگر کسی گفت می خواهم از کسی تقلید کنم و به او یک نفر که دم دست است و نزدیک به اوست معرفی کردند این دلالت بر تعیین آن مرجع ندارد. چون این ساده تر است، این را ذکر می کند ممکن است یک فرد دیگری هم جایز باشد. لذا جمع ما بین اینها اقتضا می کند که هر دو جایز باشد.

آن وقت آقای خوئی چرا ذکر نکرده است این مطلب را راجع به بدلیت صوم، چون مورد روایت معاویه بن عمار ظاهرش عبارت از آن است که کأنه تعیینی ذکر شده است و به نحو تعیین بوده است؛ تعیین مثلاً بدنه و اینجا تعیین بدنه و تعیین بقره نیست بلکه تخییر است. آن وقت ایشان آن را خواسته اند ذکر نکنند، ولو این که این را ممکن است کسی جواب بدهد و بگوید بر این که خوب راجع به آن دو تا به نحو تعیین ما بگوییم، اما راجع به گوسفند که در مرحله پایین گفته است، آن که جنبه تعیین ندارد! ممکن است کسی این را بگوید. ولی آقای خوئی ممکن است این مسأله را دیده که دغدغه دارد و نخواستہ ذکر بکند و تازه راجع به گوسفند هم ما این که می گوییم، می گوییم ظهور ندارد. اگر یک دلیل عامی داشته باشد تقیید دلیل عام نمی کند، نه این که ظهور دارد بر این که اگر گاو و شتر هم بدهیم کفایت می کند! ظهور در تعیین ندارد. بعضی جاها گاهی می گوید که علیه دم، حالا اگر گاو و گوسفند هم شد یک روایت هم می گوید شات است، هیچ منافاتی با هم ندارد، حتی منافات ظهوری.

برخی از روایات کفاره ی صید:

۱_ صحیحہ ی معاویہ بن عمار (۱):

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ وَ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ حَمَادٍ كُلِّهِمْ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع مَنْ أَصَابَ شَيْئًا فِدَاؤُهُ بَدَنَهُ مِنَ الْإِبِلِ فَإِنْ لَمْ يَجِدْ مَا يَشْتَرِي بَدَنَهُ فَأَرَادَ أَنْ يَتَصَدَّقَ فَعَلَيْهِ أَنْ يُطْعِمَ سِتِّينَ مِسْكِينًا كُلَّ مِسْكِينٍ مُدًّا فَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى ذَلِكَ صَامَ مَكَانَ ذَلِكَ ثَمَانِيَةَ عَشَرَ يَوْمًا مَكَانَ كُلِّ عَشْرَةٍ مَسَاكِينَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَ مَنْ كَانَ عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنَ الصَّيْدِ فِدَاؤُهُ بَقْرَةٌ فَإِنْ لَمْ يَجِدْ فَلْيُطْعِمِ ثَلَاثِينَ مِسْكِينًا فَإِنْ لَمْ يَجِدْ فَلْيُصِّمْ تِسْعَةَ أَيَّامٍ وَ مَنْ كَانَ عَلَيْهِ شَاءٌ فَلَمْ يَجِدْ فَلْيُطْعِمِ عَشْرَةَ مَسَاكِينَ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ.

۲_ روایت ابوبصیر (۲):

وَ عَنْهُمْ عَنْ سَهْلِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ قَتَلَ ثَعْلَبًا قَالَ عَلَيْهِ دَمٌ قُلْتُ فَأَرْبَابًا قَالَ مِثْلُ مَا فِي الثَّعْلَبِ.

در سند این روایت علی بن ابی حمزه و سهل بن زیاد واقع شده است که ما به این ها اشکال نمی کنیم. آقای خوئی این روایت را که اسمی از ارنب و ثعلب برده است، به این راجع به ارنب قائل نیست، ارنب روایات دیگری دارد ولی روایت ثعلب همین است که ایشان اشکال سندی دارد.

۳_ روایت احمد بن محمد بن ابی نصر (۳):

ص: ۳۱

۱- (۶). وسائل الشیعه ج: ۱۳ ص: ۱۳.

۲- (۷). وسائل الشیعه ج: ۱۳ ص: ۱۸.

۳- (۸). الکافی ج: ۴ ص: ۳۸۷. همین روایت را موسی بن قاسم از احمد بن محمد بن ابی نصر هم نقل کرده است. وَ رَوَى مُوسَى بْنُ الْقَاسِمِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنْ مُحْرِمٍ أَصَابَ أَرْبَابًا أَوْ ثَعْلَبًا فَقَالَ فِي الْأَرْبَابِ شَاءٌ.

(۸) أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَضْرٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ مُحْرِمٍ أَصَابَ أَرْنبًا أَوْ ثَعْلَبًا قَالَ فِي الْأَرْنبِ شَاهٌ.

حضرت در پاسخ به سؤال، متعرض ثعلب نشده است و اصلاً جواب نداده است. حالا چرا ایشان ذکر نکرده است اصلاً آن را، چه محذوری داشته است من الآن نمی دانم. در عامه یک فتوایی است که حضرت محذوری داشته از ذکر کردن که آن را ذکر نکرده است؟ به هر حال یا اکتفاء کرده است که اینها مثل هم است، آن را اول ذکر کرده است و این را هم به همان اکتفاء کرده است. حالا هر چه هست، بالاخره راجع به ارنب این روایت صراحت دارد و روایت صحیحه و معتبر است. البته احتمال می رود که از باب تشابه ارنب و ثعلب حضرت فقط به ارنب اشاره کرده اند.

۴_ صحیحہ ی ابن مسکان(۱):

وَ فِي رِوَايَةِ ابْنِ مُسْكَانٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْأَرْنبِ يُصَيِّهُ الْمُحْرِمُ فَقَالَ شَاهٌ هَدِيًّا بِالْبَالِغِ الْكَعْبَةِ.

این روایت را فقیه نقل کرده و صحیحہ است.

۵_ روایت دعائم الاسلام:

«عن جعفر بن محمد عليهما السلام إنه قال في الضبع شاه وفي الأرنب شاه، إلى أن قال: وفي الثعلب دم» یعنی مطلق است. این خواسته همان روایت را درست بکند، همان روایتی که اسم نبرده گفته شاید حضرت چون اطلاق داشته است کآنه آن هم بالاخره یک دم باشد، این یکی تنها شات است.

احتمال هم می دهم که این خواسته از آن روایت، چون خیلی جاها دعائم الاسلام چیزهایی را از روی اجتهاد به همین روایات ما اضافه می کند. از آن اجتهاد شاید فهمیده باشد که ثعلب را اسم نبرده است یعنی دم است، حالا این را بدهد یا بالاتر بدهد هر کدام که شد مصداق است.

ص: ۳۲

وفى الثعلب والارنب دم شاه.

۷_ تحف العقول:

أصاب إرنباً أو ثعلباً فعليه شاه فيتصدق بمثل ثمن شاه.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

نکته ای درباره ی کفاره ی قتل خطایی ۹۰/۰۶/۳۰

Your browser does not support the audio tag

نکته ای درباره ی کفاره ی قتل خطایی

راجع به کفاره قتل خطا پنج نفر از بزرگان حکم کرده اند که کفاره آن تخییر است و مخیر است ما بین خصال ثلاث، که این بر خلاف ترتیبی است که آیه قرآن دارد و بر خلاف قول مشهور است.

شیخ مفید در مقنعه، شیخ طوسی در نهاییه، سید مرتضی در انتصار که دعوی اجماع هم کرده است، سلار در مراسم، ابن زهره در غنیه که او هم دعوی اجماع کرده است.

کشف الرموز را من مراجعه می کردم او یک مطلبی دارد که در هیچ کجا نیست، ایشان می فرماید(۱):

«قال دام ظلّه»: و مثلها كفّاره قتل الخطأ أى فى الترتيب هو الذى عليه العمل، و القرآن ناطق به و الروایات وارده و الأصحاب مطبقون عليه، ما خلا سلار ذهب الى التخییر، و ما اعرف المستند، إلّا روايه مهجوره ضعيفه و هو المقصود من كلام المفيد فى المقنعه، فى باب الكفّارات، و سند كمال الكلام فيه، و قد صرح بالترتيب فى باب القصاص.

آقای خوئی می فرماید در قتل خطائی ما یک روایت ولو ضعیفه راجع به این که تخییر باشد ندیدیم. فاضل آبی هر چند خود روایت را ذکر نکرده اما می گوید که کفاره ی تخییر روایت دارد. حالا روایتش در کجا هست ما نمی دانیم؛ صاحب وسایل ارجاعاتی داده اما یک جایی را که ما مراجعه کردیم که اصلاً ربطی نداشت، جای دیگر را، شما مراجعه کنید.

ص: ۳۳

۱- (۱). کشف الرموز فى شرح مختصر النافع، ج، ص: ۲۵۶. فاضل آبی شاگرد محقق در زمان محقق این کتاب را نوشته است، یک تکه اش بعد از زمان محقق بوده ولی اکثر آن را در زمان محقق تألیف کرده است.

حالا علی ای تقدیر ما چون نمی دانیم این روایت، چه روایتی است و در دست ما نیست، این نمی تواند صلاحیت داشته باشد

که در مقابل آیه شریفه و روایات دیگر مقاومت کند و شهرت قوی بین امامیه؛ کفاره مرتبه است.

خیلی موقع در عمل اصحاب انسان حس می کند که اعتماداً به دیگری است. همین هایی که الآن نقل می کردم، می بینید که پنج تا از این بزرگان بوده است و آن بزرگان اولی ذکر کرده اند و بقیه اعتماد کرده اند به آنها و دلایل محکمی در کار نبوده است.

۴_ افاضه ی از عرفات قبل از غروب: چهارمین مورد از مواردی که صوم بعد از عجز از امر دیگری واجب می شود، افاضه ی از عرفات قبل از غروب است. این را ما قبلاً در کتاب حج بحث کردیم بحث معتنابهی هم ندارد لذا دیگر وارد آن نمی شویم.

۵_ کفاره خراشیدن صورت:

متن عروه: و کفاره خدش المرأه وجهها فی المصاب حتی أدمته و نتفها رأسها فیه و کفاره شقّ الرجل ثوبه علی زوجته أو ولده فإنّهما ککفاره الیمین.

مورد پنجم: جایی که زن صورت خود را در مصیبتی بخراشد به گونه ای که خون از آن جاری شود یا موی سر خود را بکند و یا مردی در مصیبت همسر و فرزندان گریبانش را چاک کند.

اینها چهار مورد را حکم کرده اند بر این که کفاره دارد و کفاره اش کفاره یمین است که یک کفاره مخیره است و اگر نتوانست باید سه روز روزه بگیرد.

در خدشه گفته اند طوری باشد که از صورت خون بیاید. آقای خوئی از قول صاحب جواهر می گوید، ولو اصحاب ادماء را ذکر نکرده اند و لکن خود ملازمه غالبیه متعارف همین مطلب است که اگر خدشه وارد کنند خون هم می آید. البته قید ادماء در روایت هم وارد شده و ما باید آن را معتبر بدانیم.

این که می گویند اصحاب قید ادماء را ذکر نکرده اند، صحیح نیست، بهتر این بود که بگویند بعضی اصحاب قید نکرده اند، هر دو قسمش هست و عده ای قید کرده اند با ادماء و امثال آن که اسماء اینها را بعداً ذکر می کنم.

یک چیز دیگری هم ذکر شده است که «جز المرأه شعرها» است. جز شعر با نتف آن متفاوت است. در نتف فرد موی خود را می کند و در جز شعر، زن یک مقداری از مویش را در مصیبت می برد.

مدرک تمام این چهار پنج تا یک روایتی است مال خالد بن سدیر برادر حنان بن سدیر. این روایت ضعیف السند است، خیلی ها تصریح به ضعف سندش کرده اند. روایت (۱) این است:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ دَاوُدَ الْقُمِّيِّ فِي نَوَادِرِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ أَخِيهِ جَعْفَرِ بْنِ عَيْسَى عَنْ خَالِدِ بْنِ سَدِيرِ بْنِ أَخِي حَنَانِ بْنِ سَدِيرٍ قَالَتْ أَمَا عَبْدُ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ شَقَّ ثَوْبَهُ عَلَى أَبِيهِ أَوْ عَلَى أُمِّهِ أَوْ عَلَى أَخِيهِ أَوْ عَلَى قَرِيبٍ لَهُ فَقَالَ لَمَّا بَيَّأَسَ بِشَقِّ الْجُبُوبِ قَدُ شَقَّ مُوسَى بْنُ عِمْرَانَ عَلَى أَخِيهِ هَارُونَ وَ لَا يَشُقُّ الْوَالِدُ عَلَى وَلَدِهِ وَ لَا زَوْجٌ عَلَى امْرَأَتِهِ وَ تَشُقُّ الْمَرْأَةُ عَلَى زَوْجِهَا وَ إِذَا شَقَّ زَوْجٌ عَلَى امْرَأَتِهِ أَوْ وَالِدٌ عَلَى وَلَدِهِ فَكَفَّارَتُهُ حِنْثٌ يَمِينٌ وَ لَا صَلَاةَ لَهُمَا حَتَّى يُكْفَرَا أَوْ يَتُوبَا مِنْ ذَلِكَ فَإِذَا خَدَشَتِ الْمَرْأَةُ وَجْهَهَا أَوْ جَزَّتْ شَعْرَهَا أَوْ نَتَفَتَتْهُ فِي جِزِّ الشَّعْرِ عَنَّقُ رَقَبَهُ أَوْ صِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ أَوْ إِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا وَ فِي الْخَدَشِ إِذَا دَمِيَتْ وَ فِي التَّتِيفِ كَفَّارَةُ حِنْثِ يَمِينٍ وَ لَمَّا شِئَ فِي اللَّطْمِ عَلَى الْخُدُودِ سِوَى الْإِسْتِغْفَارِ وَ التَّوْبَةِ وَ لَقَدْ شَقَّقْنَا الْجُبُوبَ وَ لَطَمْنَا الْخُدُودَ الْفَاطِمِيَّاتُ عَلَى الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ ع وَ عَلَى مِثْلِهِ تُلَطَّمُ الْخُدُودُ وَ تُشَقُّ الْجُبُوبُ .

ص: ۳۵

در سند این روایت خالد بن سدید (۱) وارد شده است. خالد بن سدید توثیق نشده است. در رجال ابن داوود هم در ترجمه خالد بن سدید و هم در ترجمه خالد بن عبدالله بن سدید می گوید صدوق کتاب او را موضوع دانسته که محمد بن موسی الهمدانی آن را جعل کرده است. آقای خوئی از این مطلب استنباط کرده است که ابن داوود این دو نفر را یکی می دانسته است. ایشان نظر ابن داوود را رد می کند و می فرماید چون در سند این روایت تصریح شده است که خالد بن سدید برادر حنان است این نمی تواند همان خالد بن عبدالله سدید باشد. درست است که گاهی فرد به جد منتسب می شود اما این از این موارد نیست اگر این جا عبدالله بن سدید به جد منتسب بود دیگر معنی نداشت برادر حنان باشد در این صورت حنان عموی خالد می شد نه برادر او. بنابر این اینها دو نفر هستند نه یک نفر. بعد هم ایشان می فرماید در هر صورت این فرد توثیق نشده است و روایت ضعیف می شود.

در صورتی که این ها دو نفر باشند از موضوع بودن کتاب خالد بن عبدالله بن سدید نمی توان موضوع بودن کتاب خالد بن سدید را نتیجه گرفت.

هر چند این روایت ضعیف است ولی شاید فی الجمله در بعضی از موارد همین مقدار ظن هم کافی باشد و اگر به عنوان ظن خاص هم معتبر نباشد در عده ای از موارد به عنوان ظن مطلق که ما قائل هستیم، معتبر خواهد بود، البته در بعضی جاها که یک معارضاتی ندارد که آن را تضعیف بکند.

ص: ۳۶

با این که اینها متوجه ضعف سند بوده اند چطور این را اخذ کرده اند معلوم می شود که یک قرائنی در کار بوده است، با آن اختلاف مبانی که دارند؛ گاهی ممکن است مبانی شان اصاله العداله ای باشد و با اختلاف مبانی اگر دیدید که پذیرفته اند فی الجمله اش را نمی شود انکار کرد.

منتها آنهایی که خواسته اند فتوا بدهند روی عمل اصحاب فتوا داده اند و گفته اند بر این که اصحاب چون درباره اینها قائل شده اند به وجوب کفاره، ما هم حکم می کنیم.

بعضی هم گفته اند که روایت ضعیف السند است و حتی عمل اصحاب هم موجب عمل به آن نمی شود یا هم منظورشان این بوده که شهرت آنقدر قوی نیست که موجب عمل به آن شود.

به ابن ادریس نسبت داده اند که او مخالف است و می گوید کفاره واجب نیست؛ صاحب مدارک می گوید کفاره واجب نیست، شهید ثانی می گوید کفاره لازم نیست، شهید اول هم در این مسأله می گوید که اکثر قائل به کفاره هستند کأنه خودش فتوا نمی دهد. آقای خوئی هم مبنایش این است که به این گونه روایات عمل نمی کند.

نسبتی که به ابن ادریس داده شده درست نیست. هر چند او روایت را نمی پذیرد اما به خاطر اجماعی که تصور می کرده در مسئله وجود دارد کفاره را پذیرفته است. ابن ادریس می گوید: راجع به ثبوت کفاره روایتی هست، اما روایت قابل اعتماد نیست چون مبنای ما این است که خبر واحد حجیتی ندارد و نمی توانیم به وسیله خبر واحد یک حکم الزامی را اثبات کنیم، خصوصاً خود این خبر آن طور مورد اهتمام فقها نبوده است، در بحث زیادات این خبر را آورده اند نه در بحثهای اصلی که این خودش نمره اش را پایین می آورد و ما بودیم و این روایت، می گفتیم حکم الزامی نمی شود اثبات کرد، ولی از باب تسامح در ادله سنن استجباب را قائل می شدیم. ولی غیر از روایت، اجماع در مسأله است که واجب می داند کفاره را، لذا به وسیله اجماع، فتوای ما همین است. عبارت سرائر(۱)

ص: ۳۷

این است:

«ولا يجوز للرجل ان يشق ثوبه في موت أحد من الأهل و القربات، فان فعل ذلك فقد روى ان عليه كفارة يمين.

و الاولى ان يحمل ذلك على الندب دون الفرض، لأن الأصل براءة الذمه، و هذه الروايه قليله الورد، شاذّه، تورد في أبواب الزيادات، عن رجل واحد، و قد بينا ان اخبار الآحاد لا توجب علما و لا عملا، إلا ان أصحابنا مجمعون عليها في تصانيفهم، و فتاويهم، فصار الإجماع هو الحجّه على العمل بها، و بهذا افتى. و الأولى ترك ذلك و اجتنابه، بل الواجب، لانه لا دليل عليه من كتاب، و لا سنه مقطوع بها، و لا إجماع، و الأصل حفاظ المال، و تضييعه سفه، لأنه إدخال ضرر، و العقل يقبح ذلك.

فأما المرأه، فلا يجوز لها ان تشق ثوبها على موت أحد من الناس، فإن شقته، أخطأت و لا كفاره عليها بغير خلاف، و انما وردت الروايه في الرجل، و اجمع عليها أصحابنا دون المرأه، و القياس باطل عندنا»

ادعای اجماعی که ابن ادریس می کند صحیح نیست. هر چند این قول، مشهور است اما اجماعی نیست. مسأله مورد اختلاف است و از قدیم مورد بحث قرار گرفته است. عده ای هم اصلاً مسأله در کتبشان معنون نبوده است راجع به شقّ ثوب و امثال آن، همه کتب عنوان نکرده اند.

مسئله ی جَزُّ شعر:

گفتیم که جز شعر غیر از نتف شعر است، منتها راجع به جزّ شعر آن چه در همین روایت خالد بن سدير وارد شده تخيير بين عتق رقبه، صيام شهرين متتابعين و اطعام ستين مسكين است.

ص: ۳۸

بعضی ها گفته اند که مرتبه است همان طوری که در قتل خطا مرتبه است، در ظهار مرتبه است که صوم در رتبه بعدی است. شهید اول در لمعه همین را قائل شده است و ابن ادریس هم همین را قائل شده است، چون ابن ادریس تعبیرش این است: «فإن جزته فإن علیها كفارة قتل الخطأ» یعنی کفاره اش مرتبه است که صوم ابتداءً واجب نمی شود. شرح لمعه هم تعبیر می کند که کفاره ظهار در آن است، اینجا کفاره قتل خطا تعبیر می کند و ظهار؛ هر دو یکی است و حکم واحد را دارد.

بحث این است که روایتی که از آن استفاده شود که در جزّ شعر کفاره مرتبه وجود دارد، نیست. روایتی که در این مسئله وجود دارد همان روایت خالد بن سدید است که اگر ما آن را اخذ کنیم، دلالت بر تخیر می کند نه بر مرتبه بودن. حالا شهید اول و ابن ادریس چطور این را قائل شده اند؟ احتمال دارد که در روایت خالد بن سدید او را حمل به تقسیم کرده اند و گفته اند یکی از اینها هست، نه این که مخیر است بین یکی از اینها. اینطوری معنا کرده اند و قهراً با ظهار و با قتل خطائی که مرتبه است یکی خواهد بود.

اما این، وجه صحیحی به نظر نمی آید، چرا اینطور ما معنا کنیم؟ چه دلیلی بر خلاف این موضوع است؟ این را ما نفهمیدیم، ولی آنها اینطوری استفاده تخیر از او نکرده اند. اگر کسی شهرت را در اخذ روایت کافی بداند و بخواهد به آن اعتماد کند، پس باید مطابق همین روایت فتوی بدهد. و کفاره ی جز شعر در این روایت تخیری است.

شهرت هم مطابق روایت است و اگر مبنا این نیست که عمل به مشهور کنیم، دیگر روایت از اعتبار می افتد و تسامح در ادله سنن هم اثبات استحباب نمی تواند بکند و قهراً اگر این طور شد، ثواب احتیاطی دارد که انسان رجاءاً که بخواهد بجا بیاورد یک ثوابی دارد؛ آن طور ثواب برای او هست نه این که استحباب ذاتی داشته باشد برای خود شیء شرائط ثبوت استحباب ضعیف تر از شرائط ثبوت وجوب باشد؛ آنها از نظر اثبات حکمی از احکام الهی اباحه و یا استحباب و یا کراهت و یا وجوب و حرمت، هر دو مثل هم هستند از نظر ادله شرائط حجیت و فرقی نیست.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

کفاره خراشیدن صورت ۹۰/۰۷/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کفاره مرتبه بودن صوم در صورت صید در حال احرام

در این جلسه حضرت استاد _ مدظله _ پس از مطرح کردن روایت عامه معاویه ابن عمار درباره کفاره مرتبه بودن صوم در صورت صید در حال احرام، به ذکر برخی از مصادیق آن که در سایر روایات آمده است، می پردازد.

روایت عامه معاویه ابن عمار:

یکی از روایاتی که مرحوم آقای خویی هم عام بودن آن را تذکر داده است، روایت معاویه ابن عمار است که متن آن در جلد ۱۳ (۱) جامع الاحادیث باب ۸۷، حدیث ۱۲، صفحه ۳۹۲ این چنین است.

معاویه بن عمار قال، قال: ابو عبدالله عليه السلام: «من أصاب شيئاً فداؤه من الابل فان لم يجد ما يشترى بدنه» به اینکه پول نداشته باشد و یا اینکه پول داشته باشد ولی بدنه پیدا نمی شد «فاراد ان يتصدق فعليه ان يطعم ستين مسكينا كل مسكين و مدا فان لم يقدر على ذلك صام مكان ذلك ثمانية عشر يوماً مكان كل عشرة مساكين ثلاثة أيام و من كان عليه شاه فلم يجد فليطعم عشرة مساكين فمن لم يجد صام ثلاثة أيام» (۲).

ص: ۴۰

۱- (۱) _ در چاپ جدید جامع الاحادیث، مجلد (۱۱) ص ۲۲۰ است.

۲- (۲) _ جامع احادیث الشیعه ۱۱: ۲۲۰.

در فقه رضوی هم مطابق همین روایت فتوا داده است.

ذکر مصادیق:

برخی از مصادیقی را که در فداء آنها، بدنه لازم شده است و یا بقره لازم شده است و یا شاه لازم شده است، در عبارت عروه

خواندیم مثل اینکه در نعامة بدنه است و در بقره وحشی بقره است و در غزال و ظبی شاه است و اما برخی از مصادیق و بحث ها وجود دارد که در عروه ذکر نشده است و ما برای تکمیل بحث به ذکر آنها می پردازیم و آنها عبارتند از:

الف _ حکم صید حمار وحش (گورخر):

در عده ای از روایات که اکثریت است چنین است که اگر کسی گورخر را بکشد فداءش بقره است، در عده ای دیگر از روایات می گوید اگر کسی گورخر را کشت و صید کرد فداءش بدنه است.

حال باید دید که چگونه باید بین این روایات جمع کرد؟

مشهور بین علماء قول به فداء بودن بقره است. و مخالف با آنها خیلی نادر است و جمع ما بین روایات هم همین را که مشهور گفته اند اقتضا می کند؛

سابقاً این را به طور مکرر گفته ایم که اگر در یک روایتی امر به یک موضوع آسانی تعلق بگیرد این چنین روایتی در این که مشکل تر از این مجزی نیست، ظهور ندارد مثلاً اگر به کسی که می گوید یک خلافی را انجام داده ام، گفته شود که شما باید ده تومان به فقیر بدهید چنین دستوری اگر کسی نگوید که ظهور در کفایت مازاد دارد، هیچ ظهوری در عدم کفایت پرداختن بیش از ده تومان ندارد و لذا اگر یک دلیلی عمومیت و اطلاقی داشته باشد، عموم و اطلاقی آن می تواند شامل کفایت پرداخت مازاد بشود و منافاتی با دلیلی که دستور به موضوع ساده و آسان داده است نخواهد داشت. پس اگر در روایتی بگوید یک گوسفند بکشید، این ظهوری ندارد در این که کشتن گاو و کشتن شتر کافی نباشد، وقتی که چنین ظهوری نداشت، حالا- اگر در روایتی به نحو مطلق بگوید «و علیه دم» چون همه اینها از مصادیق دم است، پس کشتن هر کدام آنها کفایت می کند. در ما نحن فیه هم که بقره یک مرتبه پایین تر از بدنه است، اگر در روایتی می گوید شما بقره بدهید، از این روایت چنین استفاده نمی شود که اگر کسی بدنه و شتر بدهد کفایت نکند؛ آن چه که مسلم است و این روایت صریح در آن است، این است که اگر بقره بدهد کافی است و اما در مورد این که شتر بدهد که بالاتر است، این روایت ساکت است.

پس این روایت صریح در اجزاء است و آن روایتی که می گوید بدنه بدهد ظهور در وجوب دارد؛ نه این که صریح در وجوب باشد. و در جمع ما بین روایتی که صریح در کفایت کمتر از بدنه است و روایتی که ظهور در وجوب دادن بدنه دارد، اخذ به صراحت روایت اول نموده و روایت دوم به افضل فردی الواجب حمل می شود؛ یعنی اگر بقره بدهد کفایت می کند و اما دادن بدنه مناسب تر و دارای فضیلت بیشتری است و مشهور هم همین طور فتوا داده اند.

بنابراین حمار وحش هم از آن هایی است که مصداق برای روایت معاویه بن عمار می شود؛ که باید بقره بدهد و اگر ممکن نشد سی مسکین را اطعام نماید و اگر آن هم نشد باید ۹ روز روزه بگیرد.

ب _ حکم صید کبوتر صحرائی:

بعضی روایات راجع به کبوتر اهلی که مال حرم باشد وارد شده است که به آنها کبوترهای چایی گفته می شود که اگر کسی آن را صید بکند باید شاه بدهد و فتوا هم طبق آن زیاد و مشهور است کما اینکه در مورد کبوتر صحرائی هم به طور شیوع و یا به مقدار معتنابه فتوا هست.

اگر حرم کبوتر صحرائی را صید بکند ولو کشته نشود و یا آن را بکشد و یا از گوشتش بخورد همه اینها حرام است و اما در مورد اینکه چه چیزی را باید فداء بدهد، تعدادی از روایت های کبوتر را می خوانیم و در بعضی از این روایات هم، کبوتر و مشابهات کبوتر وارد شده است که استفاده می شود که بعضی از پرنده های دیگری هم که از نظر هیکل شبیه کبوتر هستند، در آنها هم این حکم هست.

این روایات بعضی در جلد ۱۲ جامع الاحادیث و بعضی در جلد ۱۳ آن وارد شده اند (۱) که از قرار زیر هستند:

۱- صحیحہ ابراہیم بن عمر و سلیمان بن خالد _ که هر دوی اینها طبق تحقیق ثقه هستند:

«قالنا لأبي عبد الله عليه السلام رجل أغلق بابہ علی طائر فمات، فقال: ان كان أغلق الباب عليه بعد ما أحرم، فعليه شاه و ان كان أغلق الباب قبل أن يحرم و هو حلال فعليه ثمنه» (۲).

البته در این روایت تعبیر به طائر کرده است که کلی است و در بعضی از روایات دیگر تعبیر به کبوتر و امثال آن شده است، و مدلول روایات این است که اگر کسی درب را ببندد و در اثر بستن درب پرنده ای بمیرد باید یک گوسفند فدیہ بدهد.

این که در فقیه دارد که «فمات» اما در تهذیب این عبارت را ندارد، من خیلی احتمال می دهم که این از تصرفاتی باشد که خود مرحوم صدوق آن را اضافه نموده است تا اینکه روایت برای مقلدین او قابل استفاده باشد؛ چرا که ایشان کتاب فقیه را برای مقلدین نوشته است و لذا گاهی یک تصرفاتی و مختصر اضافات و تغییراتی را که از فحوای روایت استفاده می شود اعمال می کند و برای همین است که خیلی جاها انسان می بیند که نقل صدوق از کافی و تهذیب روشن تر است. در اینجا هم لسان روایت این است که درب را بسته و به دنبال کار خودش رفته است و این مساوق با مردن پرنده است نه اینکه درب را بسته باشد، بعد هم درب را باز کرده و رهایش کرده باشد لذا ایشان کلمه «فمات» را در اینجا اضافه کرده است.

ص: ۴۳

۱- (۳) _ در چاپ بعدی جامع الاحادیث مجلدهای (۱۰) و (۱۱) است.

۲- (۴) _ جامع الاحادیث ۱۰: ۱۲۵.

و اینکه در این روایت مطلق پرنده را ذکر کرده است، از روایت های دیگر استفاده می شود که مقصود پرنده شبیه به کبوتر است و لذا مثل عقاب را نمی خواهد بگوید.

البته در اینجا قید مال حرام بودن را ندارد و می گوید بعد از اینکه احرام ببندد و یا قبل از اینکه محرم بشود، و اطلاق این عبارت ظاهراً شامل می شود حتی کسی را که در مسیر حج است و هنوز محرم نشده است، پس مفاد این روایت این می شود که حاجی اگر در مسیر راهش کبوتر و شبه آن را بکشد، ولو هنوز به حدّ احرام نرسیده باشد این هم کفاره دارد و اما اینکه مطابق این، فتوا داده شده است یا نه؟ باید مراجعه بشود.

۲_ روایت یونس بن یعقوب: قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل اغلق بابَه على حمام من حمام الحرم و فراخ و بيض فقال «ان كان اغلق عليها قبل أن يحرم فان عليه لكل طير درهما و لكل فرخ نصف درهم و لكل بيضه نصف درهم و ان كان اغلق عليها بعد ما أحرم فان عليه لكل طائر شاه و لكل فرخ حملا و ان لم يكن تحرك» حياتی ندارد که در تخم حرکت بکند «فدرهم و البيض نصف درهم» (۱).

این روایت هم هست، منتهی ضعف سند دارد چرا که در سند آن «موسی ابن القاسم عن موسى بن يونس بن يعقوب» روشن نیست که موسی چه کسی است و لذا این روایت را برای تأیید ذکر کردیم.

۳_ روایت محمد بن فضیل: «قال سألته عن رجل قتل حمامه من حمام الحرم و هو في الحرم غير محرم» این «و هو في الحرم» را مرحوم صدوق اضافه کرده است؛ یعنی در حرم هم بوده است نه اینکه مال حرم بوده و در خارج از حرم آن را کشته است «قال: عليه قيمتها و هو درهم يتصدق به او يشترى به طعاما لحمام الحرم و ان قتلها و هو محرم في الحرم فعليه شاه و قيمه الحمامه» دادن شاه به جهت محرم بودن و کشتن حمامه در حال احرام و دادن قیمت هم به جهت این است که حمامه حرم را کشته است و لذا قیمتش را باید بدهد.

ص: ۴۴

این روایت را مرحوم صدوق در دو جا نقل کرده است؛ در یک جا فقط همین قطعه را نقل کرده است و در جای دیگر آن را به طور مفصل نقل کرده است.

در جامع الاحادیث هم در جلد دوازدهم این تکه را نقل کرده است و اما مفصل آن را در جلد سیزدهم باب ۹۵ از «ما یجب اجتنابه علی المحرم» حدیث ۲۳، صفحه ۴۱۴، آورده است؛ که عبارتش چنین است: [\(۱\)](#)

روی محمد بن الفضیل قال: سألت ابا الحسن علیه السلام عن رجل قتل حمامه من حمام الحرم و هو محرم؟ قال: «ان قتلها و هو محرم فی الحرم فعلیه شاه و قیمه الحمامه درهم و ان قتلها فی الحرم و هو غیر محرم فعلیه قیمتها و ان قتلها و هو محرم فی غیر الحرم فعلیه دم شاه» و در ادامه عباراتی دارد که بحث از بخشی از آن که مربوط به بیضه نعامة است در بحث های آینده خواهد آمد. و اما سند روایت به نظر ما مشکلی ندارد و مقصود از «ابن فضیل» همان محمد بن فضیل کوفی است که ثقة است و همین که شیخ حسین بن سعید بوده است و هیچ جرحی در مورد او وارد نشده است و علماء هم که روایات او را نقل کرده اند و هیچ قدحی در مورد او نکرده اند، برای وثاقت او کفایت می کند.

و اما اینکه در جامع الرواه در مورد محمد بن فضیل به طور مفصل بحث نموده و محمد بن فضیل و محمد بن القاسم بن الفضیل را یک نفر دانسته است و چون محمد بن فضیلی که حسین بن سعید از او نقل می کند، توثیق شده است، قهراً حکم به وثاقت هر دو نموده است. ما این مطلب را به طور کامل بحث نموده و آنها را متعدد دانستیم؛ یعنی دو نفر محمد بن فضیل هستند؛ یکی از آنها کوفی و یکی از آنها بصری است. البته همان طوری که گفتیم استاد حسین بن سعید مورد وثوق است و لذا در اعتبار این روایت اشکالی نیست.

ص: ۴۵

۴_ روایت صحیحہ حلبی: عن ابی عبدالله علیہ السلام قال: «ان قتل المحرم حمامه فی الحرم فعلیه شاه و ثمن الحمامه درهم او شبهه یتصدق به او یطعمه حمام مکہ، فان قتلها فی الحرم و لیس بمحرم فعلیه ثمنها».(۱)

در سند این روایت اگر چه ابراهیم بن هاشم است، ولی ما روایات مشتمل بر او را صحیحہ می دانیم. از نظر دلالت هم به ملاحظه حرم، حکم به ثمن شده است و به ملاحظه احرام حکم به شاه شده است.

۵_ موثقه ابی بصیر: موسی بن القاسم عن الجریمی عنهما عن ابن مسکان عن ابی بصیر عن ابی عبدالله علیہ السلام سألته عن محرم قتل حمامه من حمام الحرم خارجا من الحرم؟ قال: فقال «علیه شاه» قلت: فان قتلها فی جوف الحرم؟ قال: «علیه شاه و قیمه الحمامه» قلت: فان قتلها فی الحرم و هو حلال؟ قال: «علیه ثمنها و لیس علیہ غیره».(۲)

در سند این روایت اگر چه علی بن الحسن الجریمی جزو واقفه است ولی مورد وثاقت است و لذا حکم به موثقه بودن روایت می شود. یک تعبیری مرحوم نجاشی در مورد او دارد که اینگونه تعابیر ارزش امامیه و مؤلفان آن را بالا می برد و آن اینکه مرحوم نجاشی با اینکه بر این مطلب تصریح می کند که علی بن الحسن الجریمی أعدی عدو امامیه است و تعصبش بر علیه امامیه در نهایت شدت است، در مورد او این را هم می گوید که از نظر وثاقت قابل اعتماد است.

۶_ روایت دیگر ابی بصیر: روی علی بن ابی حمزه عن ابی بصیر عن ابی عبدالله علیہ السلام فی رجل قتل طیرا من طيور الحرم و هو محرم فی الحرم؟ فقال: «علیه شاه و قیمه الحمامه»(۳) بعد هم قیمت را تعیین کرده است.

ص: ۴۶

۱- (۷) _ جامع الاحادیث ۱۱: ۲۳۴.

۲- (۸) _ جامع الاحادیث ۱۱: ۲۳۴ _ ۲۳۵.

۳- (۹) _ جامع الاحادیث ۱۱: ۲۳۶.

راوی از علی بن ابی حمزه هم به حسب نقل صدوق در مشیخه، احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی است.

۷_ صحیحہ اُبی ولاد: عن ابی ولا الحناط قال: خرجنا سته نفر من اصحابنا الی مکة فأوقدنا ناراً عظيمة فی بعض المنازل أردنا أن نطرح علیها لحمًا ذکيہ و کنا محرمين فمر بها طائر صافّ مثل حمامه او شبهها فاحترقت جناحه فسقط فی النار فمات فاغتمنا لذلك فدخلت علی ابی عبدالله علیه السلام بمکة فأخبرته و سألته فقال: «عليکم فداء واحد دم شاه و تشرکون فيه جميعا لان ذلك کان منکم علی غير تعمد ولو کان ذلك منکم تعمداً ليقع فيها الصيد فوق، الزمت کل واحد منکم دم شاه» قال ابوولاد: و کان ذلك من قبل ان ندخل الحرم. (۱)

خلاصه: کبوتر هم از حیواناتی است که صید آن موجب فداء شاه است و از مصادیق قاعده کلی آمده در روایت معاویه بن عمار می شود.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

کفاره صید ۹۰/۰۷/۰۴

Your browser does not support the audio tag

مقدمه:

بحث ما درباره ی کفاره ی صید بود. غیر از مواردی که در عروه ذکر شده و آقای خوبی فرموده اند مواردی در روایات هست که در آن ها شاه به عنوان کفاره ذکر شده است و این صغری می شود برای آن کبرای کلی که در روایت معاویه بن عمار آمده است. در این روایت آمده بود اگر نتوانست شاه بدهد باید ده مسکین را اطعام کند و اگر نتوانست سه روز باید روزه بگیرد. در روایات کفاره ی صید کبوتر، بیض نعامة و ملخ _ البته اگر تعداد ملخ ها زیاد باشد _ شاه ذکر شده است. در مورد گور خر هم قول مشهور کفاره اش بقره است.

ص: ۴۷

۱- (۱۰) _ جامع الاحادیث ۱۱: ۲۰۳ _ ۲۰۴.

حل تعارض روایات این مسئله:

مسئله مهم این است که برخی از این روایات یک نحوه تعارضاتی با هم دارند باید دید که با این ها باید چه کرد. مثلاً در صحیحہ ی سلیمان بن خالد برای صید چهار حیوان کفاره تعیین شده و در مابقی حضرت فرموده اند که باید به قیمت آن ها مراجعه کرد. این تعارض دارد با روایاتی که مثلاً برای ارنب و یا ثعلب شاه تعیین شده است. روایت این است:

صحیحہ ی سلیمان بن خالد:

وَعَنْهُ عَنِ النَّضْرِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ وَعَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنِ ابْنِ مُسَيْكَانَ جَمِيعاً عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) فِي الطَّبِيِّ شَاهٌ وَفِي الْبَقْرَةِ بَقْرَةٌ وَفِي الْجِمَارِ بَدَنَةٌ وَفِي النَّعَامَةِ بَدَنَةٌ وَفِي مَا سِوَى ذَلِكَ قِيَمَتُهُ.

کفاره افطار در رمضان ۹۰/۰۷/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

«ومنها ما يجب فيه الصوم مخيراً بينه وبين غيره وهي كفاره الافطار في شهر رمضان وكفاره الاعتكاف».

یک قسم از صوم هایی که به عنوان کفاره تشریح شده است صومی است که دارای عدل بوده، انسان بین آن و عدلش مخیر است؛

یکی از آنها صوم افطار ماه رمضان است که قبلاً بحثش گذشت و در آنجا گفته شد که مشهور قائل به تخییر بین خصال ثلاث هستند و در مقابل بعضی هم قول به ترتیب را برگزیده اند.

از دیگر افراد این گونه صوم کفاره اعتکاف است. با توجه به اینکه به مناسبت اعتکاف کفاره ای به عهده معتکف آمده است و با توجه به اینکه در اضافه ادنی مناسبت کافی است این کفاره، کفاره اعتکاف نامیده شده است. به عنوان مثال اگر معتکف جماع کند کفاره دارد.

ص: ۴۸

در مورد کفاره اعتکاف اختلاف است. مرحوم سید تبعاً للمشهور قائل به تخییر است و در مقابل بعضی قائل به ترتیب هستند و صوم را ابتداءً و قبل از عجز از عتق رقبه مشروع نمی دانند.

منشأ اختلاف در مساله اختلاف در سه روایت مربوط به کفاره اعتکاف است.

۱_ موثقه سماعه: عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ مُعْتَكِفٍ وَاقَعَ أَهْلُهُ قَالَ هُوَ بِمَنْزِلِهِ مَنْ أَفْطَرَ يَوْمًا مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ

کفاره جماع در اعتکاف ۹۰/۰۷/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

بحث ما در مواردی بود که کفاره از همان ابتدا بین صوم و امر دیگر مخیر است. یکی از این ها کفاره ی جماع در حال اعتکاف است. در این مورد ما دو دسته روایت داریم. در بعضی کفاره ی آن، کفاره ی افطار در ماه رمضان ذکر شده که در آن فرد مخیر است بین عتق رقبه، شصت روز روزه و یا اطعام شصت مسکین. در بعضی هم کفاره یظهار آمده، که مرتبه است.

آقای خوبی می فرمایند(۱): که نمی توان نسبت بین این دو دسته روایت را مطلق و مقید دانست. به عبارتی نمی توانیم روایات تخییر را که مطلق است بر روایات کفاره ظهار که مرتبه است حمل کنیم و بگوییم کفاره مرتبه است. این از قبیل «أعتق رغبه و أعتق رغبه مؤمنه» نیست. حمل مطلق بر مقید در جایی درست است که اگر کسی مقید را متصل به مطلق ذکر کرد، عرف گیر نکند، آن موقع حمل مطلق بر مقید می شود ولی در جایی که اگر بخواهد هر دو را با هم ذکر کند شخص متحیر می ماند نمی توان نسبت آن ها را مطلق و مقید دانست. در این جا اگر کفاره ی مرتبه و مخیره را با هم ذکر کنیم عرف گیر می کند و متحیر می ماند. نمی داند که مرتبه بودن را حمل بر استحباب کند یا در روایت تخییر بگوییم نظری به ترتیب ندارد و می خواسته اصل کفار را ذکر کند و بعد آن را حمل به تربیب کنیم. پس انصاف این است که این دو طایفه از روایت متعارض هستند و نمی توان بین آن ها جمع عرفی کرد.

ص: ۴۹

۱- (۱) موسوعه الإمام الخوئی، ج، ص: ۲۴۴.

در فرمایش ایشان دو نکته باید ملاحظه بشود:

یکی اینکه مثال ایشان قابل مناقشه است. ایشان برای حمل مطلق بر مقید، «أعتق رقبه مؤمنه و أعتق رغبه» را مثال می زنند در حالی که همان دو احتمال در این جا هم می آید. یکی این که ایمان قید رقبه باشد، دوم این که عتق هر رقبه ای مجزی است ولی عتق رقبه ی مؤمنه افضل است. فرد افضل عتق، عتق رقبه ی مؤمنه است. این مثال نباید به این شکل زده شود. ممکن است بعضی جاها مثال هایی زده شود ولی این مثالش نیست.

دوم اینکه اگر ما دیدیم در موردی عرف متحیر می شود که این طرف را اخذ کند یا آن طرف را این منشأ نمی شود که ما روایت را ببریم به باب اخبار علاجیه و بینیم مرجح با کدامیک از اینهاست؟ در مواردی که دو حدیث تباین عرفی ندارند و می شود در یکی کرد تصرف و تباین را بر طرف کرد معلوم نیست که جای عمل به اخبار علاجیه باشد. معلوم نیست «یأتی عنکم الخبران المتعارضان» این موارد را بگیرد. این معنایش این است که دو تا خبر آمده و می دانیم نمی تواند هر دوی اینها درست باشد، ولی در موردی که می تواند با تصرف در یکی هر دوی اینها درست باشد دیگر نوبت به اخبار علاجیه نمی رسد. این کلام ایشان که باید به مرجحات مراجعه کنیم درست نیست.

اگر دو دلیل عرفاً تباین نداشتند، أحد الجمعین متعین نیست در این موقع نه یکی شاهد دیگری خواهد بود، چون ترجیح بلا مرجح است و نه داخل خبرین متعارضین می شود. در این اینجا نسبت به مورد اجتماع هر دو اصل ساقط می شود. مثلاً اگر اکرم العلماء و لا تکرم الفساق داشتیم، نسبت به عالم فاسق نمی دانیم به اکرم العلماء اخذ کنیم یا به لا تکرم الفساق. من باب مثال قرائن خارج نباشد که یک طرف را بچربانند! در این موقع نسبت به غیر مورد اجتماع هیچ کدام از دو دلیل از حجیت ساقط نمی شود. اما در مجمع العوانینی که هر دو عنوان برایش منطبق است باید به اصول دیگری مراجعه کنیم، یا اگر کلیات دیگری اوسع از این دو کلی بود به آن مراجعه کنید، اگر کلی بالاتر نبود به اصلی از اصول مراجعه کنید هر چه اقتضا کند همین است، این یک توضیح بود.

نکته ی دیگر این که ایشان ابعده از کلام عامه بودن را جزء مرجحات دانسته اند در حالی که این روایت معتبری ندارد. ایشان این را مرجح قرار داده اند، در حالی که مرجح نیست!

مشهور عامه قائل به عدم کفاره اند. محقق هم دعوی اتفاق کرده که همه ی عامه منکر کفاره اند. همه ی آنهایی که در زمان معصوم بودند، مالک، شافعی، ابوحنیفه و ... قائل به کفاره نیستند. بنابراین هر دو دسته از روایات از این حیث مخالف عامه است چون در هر دو کفاره ذکر شده است. بنابراین نمی توانیم با آن یک دسته را ترجیح بدهیم.

ولی بالوجدان انسان اگر این دو دسته روایت را بشنود آن ها را متعارض می بیند. این خیلی بعید است که حکم مسئله تخییر باشد و بعد حضرت در پاسخ بگویند که مانند ظهار است یا حکم مسئله ترتیب باشد و حضرت بفرمایند که مانند کفاره ی افطار ماه رمضان است. الآن اگر از یک مرجع استفتاء بشود و بگویند مانند ماه رمضان است و از یک مرجع دیگر پرسند و بگویند مانند ظهار است عرف می گویند این دو نظر متعارض است. بله اگر در جایی یک طرف صراحت داشت و یک طرف ظهور ما می توانیم به خاطر آن تصریح از ظهور رفع ید کنیم اما در مسئله ما هر دو طرف ظاهر است و هیچ کدام تعیین ندارد، لذا فرد این جا گیر می کند و آن ها را متعارض می بیند.

اگر بین اینها تعارض عرفی شد ما باید رجوع به مرجحات کنیم، بینیم مرجحات کدام طرف است. در یک طرف مرجح صحت سند است، یعنی روایت ظهار دو تا روایت صحیح السند دارد، روایت زراره و روایت حماد. طرف مقابلش هم مرجحی دارد و آن مطابقت با فتوای مشهور است. ما کدام طرف را اخذ کنیم؟

بعضی ها مثل سید ابوتراب خوانساری در شرح نجات العباد می گویند علما از روایات ترتیب اعراض کرده اند. این درست نیست. اینها روایت را معنا کرده و با طرف مقابل جمع کرده اند این اعراض نیست تا بخواهیم بگوییم به خاطر اشکالی که در این روایات بوده اینها از آن ها اعراض کرده اند. آن ها گفته اند جمع ما بین این دو دلیل این طور اقتضا می کند. آقایان می خواستند به همه جای فقه برسند، این همه غفلت کردن شان خیلی طبیعی است، استدلال هم همینطور است و از استدلالات هم پیداست بر اینکه مسئله ی اعراض نیست و مسئله ی جمع را آنطوری فهمیدند.

پس اعراض که در کار نیست. شهرتی هم که وجود دارد چون به خاطر جمع بین ادله است، چنین شهرتی به نظر ما مرجح نیست مگر این که ما مقدمات انسداد را تمام بدانیم که روی آن مبنا بحث شکل دیگری به خود می گیرد.

شهرتی که در روایت به عنوان مرجح ذکر شده غیر از این شهرت است. معصوم که می فرماید بین اصحاب چه می گویند؟ آن موقع فتاوی اصحاب خیلی ساده بوده و شبیه به خود روایات بوده، یعنی بین اصحاب از ما چطور مطلب نقل می کنند، برو آنها را اخذ کن. این تقریباً برگشت می کند به خبر. منظور شهرتی که منشأ آن اجتهاد امروزی و این بحث های کذایی و اطلاق و تقیید و امثال اینها که حالایی ها می کنند، نیست. می گویند آنها چون قریب العهد بودند نظر ما را می دانند. این موجب نمی شود که ما شهرت به معنای کنونی را مقدم بدانیم.

آقای خوئی هم اصلاً روایتی را که شهرت را جزء مرجحات قرار داده قبول نکرده و ایشان هم روی مبنای خودش.

پس ما کدام طرف را باید مرجح قرار بدهیم؟ شیخ طوسی می فرماید اصحاب در مواردی که یک طرفش امامی باشد و یک طرفش غیر امامی، امامی را مقدم دانستند، ما اگر روایت سماعه را واقفی بدانیم (آن هم مورد بحث است) اگر طبق مشهور روایات سماعه را موثقه بدانیم، این طرف روایت امامی روی مبنایی که شیخ می فرماید بنای اصحاب که ظاهرش این است که شبیه به اجماع مانند است که آن مورد امامی بر غیر امامی مقدم است. روایت عمر بن حنظله که آن را هم معتبر می دانیم می گوید آنهایی که او ثقهما و اعدل را باید اخذ کنند، بالأخره در اصل دین اعتقاد به اعدل است و این مقدم است. این هم می شود به وسیله ی اعدل بودن مقدم بدارید و شهادت شیخ به اینکه می گوید اصحاب مقدم دانستند مثل اینکه جزء مسلم است و هم می توانیم به افقهما و امثال اینها بگوئیم، چون راوی این طرف زراره است که افقه آن دوره است، زراره مسلم مقدم بر سماعه و امثالهم است.

خلاصه اگر قرار شد به مرجحات مراجعه کنیم مرجح با همین چیزی است که حکم ظاهر را داشته باشد، روایت زراره.

اگر کسی بگوید نه، شهرت به قدری قوی است که انسان اطمینان پیدا می کند به تخیر، که مشهور قائلند، سید مرتضی در انتصار دعوی اجماع کرده، ابن زهره دعوی اجماع کرده، علامه در منتهی می گوید «فتوی اصحابنا» چنین است، در تذکره می گوید فتوی علماءنا چنین است، خلاصه شبیه به اجماع مانند است و ما که مراجعه می کنیم می بینیم. مثلاً مفید در مقنعه قائل شده، شیخ در سه کتاب خود قائل شده، در نهاییه و مبسوط و الجمل و العقود قائل شده. ابو الصلاح در کافی، سلار در مراسم، ابن بزّاج در مهذب و احتمالاً در شرح جمل هم که جمل العلم سید مرتضی است هم باشد. خود سید مرتضی در جمل العلم، در اشاره السبق حلبی هم هست، محقق در سه کتاب خود (شرایع و مختصر نافع و معتبر) قائل شده، قمی سبزواری در جامع الخلاف قائل شده، یحیی بن سعید در کتاب جامع قائل شده، علامه در پنج کتابش فتوا داده: در منتهی، تذکره و تحریر و تبصره و تلخیص المرام. شهید اول در غایه المراد تمایل به این قول پیدا کرده، ابن فهد در مهذب قائل شده، متأخرین هم که خیلی ها قائل شدند، صاحب ذخیره قائل شده، میرزای قمی در غنائم قائل شده، کاشف الغطاء در کشف الغطاء قائل شده، صاحب ریاض در ریاض قائل شده، صاحب جواهر در جواهر قائل شده، خلاصه قائل زیادی است و ادعای اجماع و شبیه اجماع هم در کلمات هست و کسی اینکه مطمئن بشود و بگوئیم ما این را اخذ می کنیم.

از قدما صدوق را به عنوان مخالف ذکر کرده اند که وی در مقنع قائل به ترتیب شده است. در غایه المراد، شهید اول فرموده صدوق قائل به ترتیب است، مرتب می داند برخلاف مشهور. علامه در مختلف فرموده ابن بابویه قائل است، شهید اول هم در دروس قائل به ترتیب است.

این آقایان مقنع صدوق را آدرس دادند، عده ای هم مثل ریاض تعبیر می کند عن المقنع، مستند نراقی می گوید عن المقنع، خودشان هم ندیدند، ما سرتاسر مقنع نگاه کردیم اصلاً چنین مطلبی نیست. میرزای قمی در غنائم می فرمایند از ظاهر کلام صدوق _ چون کلمه ی ظاهر تعبیر دارد _ جعله بمنزله الظهار، به منزله ی ظهار بودن ظاهرش این است که کیفیتش هم همان کیفیت ترتیبی است، لذا کلمه ی ظاهر را تعبیر می کند. ایشان می فرمایند در غنائم؛ چطور ظاهر این است؟ برای اقتصارش به همین روایت و به همین فتوا یا به همین روایت اقتصار کرده، اقتصار صدوق به روایت تنها ترتیب، از آن استظهار می شود که فتوای آن ترتیب است با آنکه صدوق استظهار نکرده، در من لا یحضر کتاب فتوایی اش است که مانند خود کافی و تهذیب هر سه روایت را آورده، هم روایت زراره را آورده و هم روایت ابی ولاد حناط را آورده و هم روایت سماعه را آورده، این چطور اکتفا کرده؟

من احتمال می دهم که مختلف این را در کلام علی بن بابویه دیده، آن وقت این آقایان دیگر خیال کردند _ مثل همین هایی آدرس دادند _ مراد از ابن بابویه، صدوق است و به کتاب مراجعه نکردند که ببینند، مثلاً میرزای قمی با آن جلالت مراجعه نکرده و می گوید چون به این روایت اقتصار شده ظهور پیدا می کند، با اینکه هر سه روایت در من لا یحضر هست.

خلاصه ما کلام علامه را تصحیح کنیم و بگوئیم مراد از ابن بابویه، علی بن بابویه است ممکن است چنین چیزی بین قدما پیدا کنیم! ولی از این قدما پائین تر بیائیم؛ اشخاص دیگری هستند، عده ای که ظاهرش این است که تردید در مسئله دارند، می گوید اکثر چنین گفته اند به روایت اصح اینطرف است و بنابراین اینکه کدام را اخذ کنیم چیزی ندارند.

از کلام شهید ثانی که مبنایش اینجور شهرتها را قبول ندارد مگر شهرت قبل از شیخ باشد، آن ظاهرش این است که نظر شهید ثانی عبارت از این است که همان اصح باید اخذ بشود که همان مورد بحث بودن است.

بعد از شهید ثانی، محقق اردبیلی هم تمایل پیدا کرده به اینکه حکم ظهار را داشته باشد، صاحب مدارک صریحاً می گوید که مثلاً صدوق قائل شده به اینکه حکم ظهار را دارد و می گوید وهو جتید، من در حاشیه ی استبصار یک حاشیه ای نقل کردم آنجا رمز «م» و «د» دارد و حدس می زدم که این «م» و «د» شیخ محمد شارح استبصار باشد پسر صاحب معالم، و این حاشیه از شرح استبصار او باشد. او می گوید «ابنا بابویه» اینها قائل شدند به اینکه حکم ترتیب دارد و هو جتید، این را هم او قائل است. آن وقت عده ای از چیزهای دیگر هم تردید کردند و نراقی در مستند صریحاً به ترتیب حکم کرده، و با مجموع این آرا و فتوا و وجه استدلال آقایان دیگر، انسان اطمینان پیدا نمی کند به قول مشهور و امثال اینها.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

Your browser does not support the audio tag

کفاره ی اعتکاف:

درباره ی کفاره ی جماع در حال اعتکاف دو دسته روایت داریم. در بعضی کفاره ی آن، کفاره ی افطار در ماه رمضان ذکر شده که در آن فرد مخیر است بین عتق رقبه، شصت روز روزه و یا اطعام شصت مسکین. در بعضی هم کفاره یظهار آمده، که مرتبه است.

عرض کردیم که اگر کسی به محیط عرف معمولی مراجعه کند، این دو روایت را که یکی می گوید کفاره جماع در باب اعتکاف، کفاره ی ماه رمضان است و یکی می گوید کفارهظهار است، این دو تا را معارض می بیند.

حالا که معارض شد، باید ما مراجعه کنیم به مرجحات، مرجحات نسبت به اوصاف راوی افقه و اعدل، افقه بودن که یقیناً با طرف روایتظهار است، چون زراره یکی از رواتش است و یقیناً او افقه از سماعه است. اعدل و امثال آن هم اگر ما سماعه را واقفی بدانیم که اینجا هست، از نظر مذهب هم مقدم است، در عدالت مقدم است، در استقامت در دینش تقدم دارد بر سماعه. اگر هم بگوییم که سماعه امامی است _ که مختار ما همین است _ از این ناحیه نمی شود ترجیح قائل شد.

شیخ هم در عده فرموده است امامی بر غیر امامی مقدم است. اگر ما هر دویشان را امامی دانستیم، به کلام شیخ هم نمی شود استدلال کرد.

اگر هم کسی گفت که اوصاف راوی جزء مرجحات نیست و راجع به مرجیح حکمین است در این جا هم روایت زراره نمی تواند ترجیح پیدا کند.

تنها بحثی که می ماند این است که آیا ما می توانیم در باب مرجحات، به مرجحات غیر منصوصه تعدی بکنیم یا خیر؟ مثلاً یک روایت نقل به لفظ کرده است و یکی هم نقل به معنا؛ نقل به لفظ به واقع نزدیکتر از نقل به معناست، چون در نقل به معنا یک نحو تصرفی شده و ممکن است در این تصرف یک اشتباهی صورت گرفته باشد. آیا می توانیم به اعتبار مطلق مرجحات ما اینها را ترجیح بدهیم یا نه؟

ص: ۵۶

شیخ انصاری قائل به تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوصه است و در مقابل مرحوم آخوند قائل نیست. ما هم سابقاً با یک بیانی می خواستیم بگوییم که می شود تعدی کرد، اما بعد از آن عدول کردیم.

اگر ما یک عامی داشته باشیم، تخصیصی هم قطعاً به این عام خورده باشد و ما نمی دانیم که چقدر تخصیص خورده است؛ دوران امر ما بین اقل و اکثر شد، مشهور می گویند ما به قدر متیقن از مخصّص باید اکتفاء کنیم و در مابقی به عام تمسک می

کنیم.

حالا- اگر در مخصّص اص جمال نص باشد، مثلاً أكرم العلمایی هست و لا تكرم الفساق من العلماء هم هست، فساق مردّد شد ما بین أقل و أكثر، آنجا آقایان می گویند اگر مخصّص منفصل شد به مقدار قدر متیقن از تخصیص اكتفاء می کنیم و در بقیه به عام تمسك می کنیم. پس در مرتکبین صغیره که مشکوک است که آیا داخل فساق هستند یا نه، می توانیم به عام تمسك کنیم. البته ما در این مسئله بین مخصّص منفصل و متصل فرقی نمی گذاریم و در هر دو به عام تمسك می کنیم.

ولی بیانی که ما داشتیم اعم از این مورد است و شامل فقدان نص هم می شود. در فقدان نص اگر ما أكرم العلمایی داشتیم و به دلیل منفصل زید خارج شده بود، نمی دانستیم عمرو از تحت أكرم العلماء خارج شده یا نه؟ ما می گفتیم در فقدان نص به عموم أكرم العلماء می شود تمسك کرد.

تقریب این بود: اگر يك أكرم العلمایی داشتیم و می دانیم که اگر زید از تحت أكرم خارج شده باشد، عمرو هم خارج شده است؛ ولی اگر عمرو خارج شده باشد محتمل است که زید خارج نشده باشد. از طرفی هم قطع داریم که یکی از اینها خارج شده است، اینجایی که ما قطع داریم یکی از اینها خارج شده است، پس قطعاً خروج عمرو قطعی می شود، چون زید اگر خارج شده باشد عمرو خارج شده است؛ اگر هم که زید خارج نشده باشد که عمرو خارج شده است. پس در این مورد خروج عمرو قطعی می شود، خروج زید مشکوک می شود و ما می توانیم نسبت به آن به عموم أكرم العلماء تمسك کنیم.

ص: ۵۷

به همین تقریب می توانیم بگوییم که عموماً می گوییم که می گوید باید به قول عادل اخذ کرد. حال اگر قول دو عادل با هم تعارض کرد می دانیم که اگر قول عادل که دارای مزیت باشد از تحت این عموم خارج شده باشد قطعاً قول دیگری که فاقد مزیت است هم از تحت عام ما خارج است اما اگر قول فاقد مزیت از تحت عام خارج شده باشد خروج قول واجد مزیت قطعی نیست. ادله ی اولیه هم اقتضا می کند که تخییری در کار نباشد. در نتیجه خروج فاقد مزیت از تحت این عام قطعی است و چون در مورد واجد مزیت احتمال وجوب تعیینی می دهیم و دلیل قطعی برای خروج آن از تحت آن عام نداریم باید به آن اخذ کنیم و عموماً وجوب اخذ قول عادل این مورد را شامل می شود.

ما سابق این را می گفتیم. با این بیان اگر یکی از خبرها دارای مزیتی بود هر چند که از مرجحات منصوصه نباشد می توانیم به آن اخذ کنیم.

اگر این حرف تمام بود خیلی جاها به درد می خورد. مثلاً اگر در اعلامیت دو نفر اختلاف باشد ولی اعلامیت یک طرف مرجحاتی داشته باشد، مثلاً اکثریت کمی شهادت به یکی بدهند، آن یکی یک چنین اکثریتی ندارد و مرجح دیگری هم ندارد و قهراً ما باید به این که اکثریت کمی دارد اخذ کنیم. یا در کم مساوی هستند و اهمیت کیفی در این طرف است این جا هم باید به طرف مرجح عمل کرد.

در موارد دیگر هم این می آید. در باب علم اجمالی که نمی دانیم کدام یک از این ظرف ها نجس است و یا در باب شهادت و یا در باب حلول ماه نو اگر یک طرف ترجیح پیدا کند می توانیم به همان اخذ کنیم.

ولی بعد به ذهن ما آمد که این بحث صناعی طلبگی است که در محیط خود ما مورد قبول است، ولی بالفطره افراد هنگامی که تعارضی را می بینند گیر می کنند و بطور فطری و طبیعی به صاحب مزیت مراجعه نمی کنند. مثلاً شنیده اند که باید از مجتهد سؤال کنند که چه کسی اعلم است، باید از او پرسید. اگر پاسخ ها مختلف باشد گیر می کنند عده ای اینطور می گویند، عده ای آن طور می گویند. اینها بالطبع گیر می کنند که کدام یک از اینها را ما اخذ کنیم با این که خود اینها شنیده اند یک عده ای ممکن است بیشتر باشند، یک عده کمتر باشند، یکی قویتر باشد و یا یکی ضعیفتر باشد، اینها را به ذهنشان نمی آید و گیر می کنند. یأتی عنکما الخبران المتعارضان که ائمه بعد ارجاع داده اند به دیگران، این همه روایات، اینها گیر کرده بودند و بعد آمده اند سؤال کرده اند به این مرجحات!

روی این جهت به نظر می رسد که عرف از عمومات، صورت تعارض را نمی فهمد. صورت تعارض احتیاج به سؤال دارد و لذا سؤال کرده اند و ائمه هم جواب هایی داده اند. یعنی این عمومات یک اطلاقی ندارد که حتی صورت تعارض را هم شامل شود و بعد ما بخواهیم یک فرد را قطعاً خارج کنیم و یک فرد را تحت عموم نگه داریم. به نظر می رسد این عمومات ناظر به موارد تعارض نیست. صورت تعارض بین ادله یک چیزهایی است که مدرسه درست می کند و الا افراد دیگر غیر صورت تعارض را می فهمند.

حتی در مرجحات منصوصه چون نص شده است ما حکم می کنیم، اگر نص نبود ما آنجا را هم نمی فهمیدیم. خلاصه به نظر می رسد که ترجیح با مرجحات هم در اینجا تمام نباشد. حالا که نشد، تعارض که شد، تساقط می شود و رجوع می شود به اصول.

بین متأخرین معمولاً- آقایان می گویند اگر دوران امر ما بین تعیین و تخییر شد، آن تخییر چون سهل است و ساده تر است و راحت تر است، این مقدم است و یا برائت عقلی و یا برائت نقلی هر کدام که هست، اینها قائل شده اند که در دوران امر ما بین تعیین و تخییر، تخییر مقدم بر تعیین است. حالا اصل را یا مرجح بدانیم و یا مرجح ندانیم و بگوییم تساقط است و مرجع عبارت از اصل است و روی حساب اصل ، ما همین مطلبی را که مشهور قائل به تخییر شده اند را می گوییم.

حالا- در اینجا دو تا روایت هست، یک روایت این که حکم ظهار داشته باشد و روایت دیگر می فرماید حکم کفاره ماه رمضان را دارد. در این جا ما قائل به تخییر می شویم و تخییر اقتضا می کند که بین این خصال ثلاث مخیر باشیم.

کفاره نذر:

بحثی که مهم و محل ابتلاء است، کفاره ی حث نذر است. اشخاص خیلی مواقع نذر می کنند و موقعی که نذر می کنند خیلی توجه به این که فردا نتوانند به نذرشان عمل کنند ندارند و بعد پشیمان می شوند و می خواهند ببینند در صورت شکستن نذر باید چکار کنند.

در روایات هم هست که این کار را نکنید لذا بعضی ها هم گفته اند که نذر کردن مکروه است. آقای بروجردی را دیدم که ایشان می فرمایند نذر مکروه نیست، نهی هایی که در باب نذر وارد شده ارشادی است. می گوید فردا پشیمان می شوید و این کار را نکنید. و لذا جوابی که در روایات از خود ائمه گاهی نذر کرده اند، این امر مکروه را چرا انجام داده اند ائمه؟ جوابشان این است که آن پشیمانی برای افراد عادی است که واقعیات دستشان نیست. این نسبت به ائمه چون نیست اشکالی ندارد، ذاتاً مکروه نیست و مانعی نیست برای این کار کردن.

ص: ۶۰

حالا کسی نذر کرده و بعداً هم مخالفت می کند و نمی تواند خودش را کنترل کند و مخالفت می کند با نذرش، این کفاره دارد. کفاره اش چیست؟ اقوال متعددی در مسأله هست راجع به کفاره هفت قول در اینجا هست.

۱_ کفاره آن کفاره ماه رمضان است مطلقاً، می خواهد انسان کفاره صوم را نذر کرده باشد، صوم منذور و یا نذر چیزهای دیگر؛ کفاره اش کفاره ماه رمضان است. عده کثیری ادعای اجماع کرده اند، سید مرتضی در انتصار ادعای اجماع کرده است، شیخ طوسی در خلاف ادعای اجماع کرده است، ابن براج در شرح جمل العلم سید مرتضی دعوی اجماع کرده است، ابن زهره در غنیه دعوی اجماع کرده است. شیخ طوسی در مبسوط می گوید عندنا مطلب چطور است که آن هم ظاهر در اجماع است. قائل هم بسیار زیاد است و ما مراجعه کردیم در این که اکثریت با همین قول است، در آن تردیدی نیست و تعجب اینجا است که محقق می فرماید اشهر عبارت از غیر این است، کفاره یمین را اشهر دانسته است و این چطور است با تمام اینها خارجاً هم اسماء قائلین را هم الآن وقت نیست که بخوانم، بعداً عرض می کنیم. متن عروه هم همین را قائل شده است، محشین هم آن پانزده حاشیه غیر از سه تا از بزرگان همه به آن قائل شده اند و متن را قبول کرده اند.

۲_ کفاره ی آن کفاره نذر است که گاهی به آن کفاره ی عهد هم ضمیمه شده است. که این کفاره عبارت از صومین شهرین متتابعین است که ظاهرش عبارت از این است که تعییناً باید دو ماه متتابع پشت سر هم روزه گرفته بشود. این در چندین کتاب هست، یکی مقنع صدوق است، یکی هدایه صدوق است، یکی الرساله مال علی بن بابویه است، یکی هم فقه رضوی است که چهار کتاب این را قائل شده اند.

۳_ همان کفاره نذر است منتها با یک استثناء: در مقنع یک استثنائی هم دارد که البته به شکل استثناء ذکر نکرده است، ولی منفصل ذکر کرده است و پیداست که این استثناء می شود از آن مطلب. و آن عبارت از این است که: «إن نذر صوم یوم فوق علی أهله» اینجا کفاره اش عتق رقبه مؤمنه است. به عتق رقبه مؤمنه در اینجا فتوا داده است. هم شهرین متتابعین را به طور کلی فتوا داده است و در اینجا هم عتق رقبه مؤمنه که شاید ظاهرش عبارت از این است که همین کافی است. ولو ممکن است جمع ما بین این دو کلام این باشد که هر دو معتبر است، هم دو ماه را باید روزه بگیرد و هم عتق رقبه مؤمنه هم بشود؛ این هم هست. منتها می گوید رُوی کفاره یمین، به عنوان رُوی گفته شده است.

در مقنع یک چیز دیگری هم استثناء شده: و آن موردی است که نذر کرده در هر روز شنبه روزه بگیرد حالا یک روز شنبه تخلف کرد و نگرفت. اینجا «تصدق مکان کل یوم علی عشره مساکین» حالا یک روز تخلف کرد ده تا مسکین، دو روز بود باز آن هم ده تا مسکین.

۴، ۵_ معیار کفاره یمین است و آن وقت این کفاره یمین با استثناء یا بی استثناء؛ این هم دو قول می شود. کفاره یمین را اشخاصی که قائل شده اند یکی صدوق در من لا یحضر قائل شده است، فتوا داده است که کفاره یمین است منتها این دو تا استثناء را هم ایشان کرده است به کفاره یمین بودن. عده ای دیگر هم قائل شده اند که کفاره یمین است و استثناء هم نکرده اند.

علامه هم در مختلف که می خواهد نقل کفاره یمین را بکند، به مقنع نسبت داده است که در مقنع قائل به کفاره یمین شده است با این که در فقیه این را گفته است و در مقنع زوی گفته است؛ اول فتوا را داده است که عبارت از شهرین متتابعین و زوی کفاره یمین. این همان مطلبی که هست و آن یوم السبت را هم نقل کرده است، یوم السبت هم در فقیه این مطلب هست و سبق قلم شده است و نسبت داده است به مقنع. ایضاً هم به تبع پدرش همینطور نسبت به مقنع داده است؛ مقنع با این که اینطور نیست. خلاصه این هم پنج قول که با استثناء آن یکی دو مورد و یا عدم استثناء آن دو مورد.

۶_ کفاره اش کفاره ظهار است. کفاره ظهار را شیخ مفید در یک جایی از مقنعه به این معنا قائل شده است، ولی در دو جای دیگر قائل شده است بر این که مطابق مشهور کفاره ماه رمضان است.

۷_ قول به تفصیل است که می گوید اگر ماه رمضان اگر افطار صوم بود آن کفاره افطار ماه رمضان است و اگر غیر صوم بود، کفاره یمین است که این را عده ای قائل شده اند که یکی از آن ها ابن ادریس است، یکی علامه در ارشاد است و در بیشتر کتابهایش قائل شده است به همان کفاره ماه رمضان و سید مرتضی در موصلیات ثالثه از موصل از سید مرتضی سؤالاتی کرده اند و جواب داده است، یک رساله ای است؛ دوباره سؤالاتی کرده اند که این هم جواب داده است که آن هم یک رساله دیگری است. دفعه سوم هم سؤالاتی کرده اند و ایشان هم جواب داده است که این هم یک رساله دیگری است. در این رساله سومی، همین تفصیل را قائل شده است و دعوی اجماع کرده است بر آن. عجیب است! هم به تفصیل در این کتاب دعوی اجماع کرده است، به آن که کفاره ماه رمضان را دارد آنجا هم ایشان دعوی اجماع کرده است که کفاره ماه رمضان را دارد هر دو را دعوی اجماع کرده است. خلاصه این اقوال در مسأله هست و منشأ آن هم عبارت از روایات است که ما ببینیم روایات مفادش چیست، جمع ما بین روایات چیست که این را فردا بحث می کنیم.

کفاره نذر و یمین ۹۰/۰۷/۱۱

Your browser does not support the audio tag

در جلسه قبل گذشت: یکی از مواردی که صوم به عنوان کفاره واجب می شود کفاره حث نذر است. مرحوم آقای خویی می فرمایند در مسئله سه قول وجود دارد.

قول اول: کفاره آن کفاره یمین است یعنی اطعام ده فقیر، یا پوشاندن آنها و یا عتق رقبه و اگر نتوانست سه روز، روزه می گیرد.

قول دوم: کفاره آن کفاره ماه رمضان است.

قول سوم: اگر صوم را نذر کرده باشد کفاره آن کفاره ماه رمضان است و اگر غیر صوم را نذر کرده باشد کفاره یمین است.

منشأ این اقوال روایاتی است که در مسأله وجود دارد یکی از این روایات روایت علی بن مهزیار است:

صحیحہ علی بن مهزیار: (۱)

وَعَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْجُبَارِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ قَالَ وَكَتَبَ إِلَيْهِ يَسْأَلُهُ يَا سَيِّدِي رَجُلٌ نَذَرَ أَنْ يَصُومَ يَوْمًا فَوَقَعَ ذَلِكَ الْيَوْمَ عَلَى أَهْلِهِ مَا عَلَيْهِ مِنَ الْكُفَّارَةِ فَكَتَبَ إِلَيْهِ يَصُومُ يَوْمًا بَدَلَ يَوْمٍ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمَنَةٍ.

در این روایت کفاره حث نذر تحریر رقبه مؤمنه ذکر شده است. آقای خویی می فرمایند (۲): به تعیین عتق رقبه مؤمنه هیچ یک از اصحاب قائل نشده اند لذا باید این روایت را به نحوی تأویل کنیم و بگوییم که ظهور در تعیین عتق ندارد و روایت خواسته یکی از افراد واجب تخیری را بیان کند که این مطلب بحث در جلسه قبل گذشت.

ص: ۶۴

۱- (۱). وسائل الشیعه ج: ۲۲ ص: ۳۹۲.

۲- (۲). موسوعه الإمام الخوئی، ج، ص: ۲۴۶.

صاحب مدارک هم مشابه این کلام را دارند و می گویند چون اجماع بر عدم تعیین است پس باید روایت را به نحوی تأویل کرد.

ولی این فرمایش صاحب مدارک (۱)

(۲) و آقای خوئی، مورد مناقشه است. راجع به تعیین اعتاق رقبه، عده ای قائل به تعیین شده اند. پس تعیین عتق رقبه خلاف

اجماع نیست و مجبور نیستیم این روایت را تأویل کنیم.

شیخ مفید در مقنعه و سلار در مراسم، گفته اند: کفاره حث نذر کفاره ظهار است. در کفاره ظهار ابتداءً متعیناً باید اعتاق رقبه بشود. شهید ثانی از کراچکی (۳) هم نقل می کند که او هم قائل به تعیین است. کراچکی معاصر شیخ است. البته حدس شبیه به یقین دارم که این نقل اشتباه است.

ص: ۶۵

-
- ۱- (۳). خیلی جاها مرحوم صاحب مدارک (رضوان الله علیه) امری را مقطوعاً به بین الاصحاب تعبیر می کند، اما بعد که مراجعه می کنیم می بینیم دو سه تا کتاب
- ۲- (۴) بیشتر محل مراجعه نبوده است. کارشان زیاد بوده و به همان کتابهایی که دم دست است زود اعتماد می کرده اند.
- ۳- (۵). ابوالفتح کراچکی (؟- ۴۹۹ ق) شیخ ابوالفتح محمد بن علی کراچکی طرابلسی. فقیه، اصولی، ریاضیدان، ستاره شناس، ادیب، مسلط به علوم حدیث، فلسفه، کلام، نحو، اخلاق، تاریخ، رجال، تفسیر و پزشکی. وی در محضر استادان بزرگوار چون شیخ مفید، سید مرتضی علم الهدی، شیخ طوسی و ... شاگردی کرد و از هر کدام توشه ای و بهره ای گرفت. سفرهای بسیاری به کشورهای مختلف از جمله فلسطین، سوریه، لبنان، مصر، بغداد و همچنین شهرهای دور و کنار خود داشت. با مباحثات و تألیفات خود که نزدیک ۸۰ اثر می شود به بررسی مذاهب اسماعیلیه، فرق اهل تسنن، یهودیت و مسیحیت پرداخت و برتری شیعه و مذهب امامیه را بر همگان آشکار کرد. وی در لبنان و شهر صور در گذشت. منابع فقه شیعه، ج، ص: ۳۳.

شهید اول در غایه المراد ایشان می فرمایند که کراجکی از بعضی ها نقل کرده اند که آنها قائل شده اند که کفاره ظهار است. این البته محتمل است که از شیخ مفید و یا سلار باشد، البته شیخ مفید شاید یک مقداری بعید باشد و سلار آن قدر بُعد ندارد. چون شیخ مفید را اسم نبرد با آن جلالتش، این لا یخلو من بعد است؛ محتمل است که یکی از اینها باشد و محتمل است که شخص ثالثی باشد که آن هم قائل شده باشد برای تعیین.

از طرفی صدوق در مقنع و در فقیه در هر دو جا فتوا داده است به مضمون این و تعیناً فتوا داده است و در آن قسمتی که فتوا هست به مضمون آن فتوا داده است.

صدوق می گوید در حنث نذر شهرین متتابعین لازم است. منتها این یک کلی است، کلی قابل استثناء است. مورد روایت علی بن مهزیار راجع به جماع است، اگر کسی جماع کرده باشد باید متعیناً عتق رقبه کند.

همین جماع در باب صوم هم یک استثنائی دارد. اگر مبطلی در ماه مبارک رمضان تکرار شد در مرتبه دوم کفاره ندارد ولی اگر جماع را تکرار کند تأدبا باید دو مرتبه کفاره بدهد. با آن که ترک جماع دوم تأدبی است ولی باز هم کفاره دارد.

جمع بین ادله:

گفتیم در این مسئله اقوال مختلفی وجود دارد که منشأ آن روایات می باشد. حال باید چگونه بین این روایات جمع کرد؟

۱- تفصیل در مسئله:

بعضی ها گفته اند جمع بین ادله اقتضای تفصیل می کند. یعنی اگر صوم را نذر کرده بود و حنث نذر کرد کفاره اش کفاره افطار ماه رمضان است و اگر غیر صوم را نذر کرد کفاره اش کفاره یمین است. سید مرتضی در موصلیات، ابن ادریس در سرائر و علامه در ارشاد _ ولو در کتابهای دیگرش همان مشهور را قائل شده است که کفاره ماه رمضان است _ قائل به تفصیل شده اند. محقق ثانی در جامع المقاصد راجع به غیر صوم به کفاره یمین قائل شده است و راجع به صوم با تردید ذکر کرده است.

ص: ۶۶

وجه این تفصیل را بعضی ذکر کرده و گفته اند جمعا بین ادله، آن که مربوط به نذر صوم است تناسب دارد با صوم ماه رمضان از نظر تعیین صوم و تعیین یومش، چون یوم منذور همان روزی را که تعیین کرده است از آن تخطی نباید بشود؛ از این جهت شبیه است، آن وقت حکم می کنیم که کفاره اش هم مانند کفاره افطار ماه رمضان است و روایات دیگر که کفاره را کفاره یمین تعیین کرده مربوط به غیر صوم است.

این نحو جمع، مبتنی است به مسئله انقلاب نسبت. این یک مسأله معروفی در اصول است که اگر ما یک عامی داشتیم و در مقابلش هم یک عام دیگری معارض بود، یک روایت خاصی هم داشتیم که با یکی از اینها موافق بود، آیا می توانیم این شاهد جمع بین دو دلیل بشود؟ و نسبت آنها را عموم و خصوص مطلق کند یا خیر؟

اگر دو دلیل متباین داشتیم: اَکرم العلماء، یکی هم لا- یجب اکرام العلماء یا یحرم اکرام العلماء با هم تعارض دارد؛ و یک روایتی می گوید که علماء إن كانوا عادلاً یجب اکرامهم وإن لم یکن عادلاً یحرم اکرامهم، خوب آن شاهد جمع بین دو دلیل است.

اما اگر دلیل مفصل نیست، اَکرم العلماء هست، لا تکرّم العلماء هم هست، اَکرم العلماء العدول که با یکی از اینها موافق است آن هم هست؛ اینجا آیا یک دلیل می تواند شاهد جمع بین هر دو بشود، ولو مع الواسطه؟ این را خیلی ها قائل شده اند، ما هم قائل هستیم. می گویند اَکرم العلماء که گفتید، این که صراحت ندارد که همه علما واجب باشد! لا تکرّم العلماء هم صراحت ندارد. چون صراحت ندارد، اگر یک چیزی اخص از آن بود تخصیص می زند آن را. گفت لا تکرّم العلماء، اَکرم العلماء العدول اخصّ از آن بود؛ می تواند مولا به اَکرم العلماء العدول اکتفاء بکند در استثناء، از استثناء از لا تکرّم العلماء العدول. اکتفاء که کرد، این استثناء قرینه می شود که اراده جدی از لا- تکرّم العلماء مراد علماء غیر عادل است. پس این چون اراده جدی این مطلب است، اگر ابتداءً ما اراده جدی را فهمیدیم و از اول لا تکرّم العلماء به طور کلی تعبیر نکرده بود و لا تکرّم الفساق من العلماء گفته بود، این لا تکرّم الفساق من العلماء در مقابل اَکرم العلماء باشد، اَکرم العلماء را تخصیص می زند و آن مخصوص می شود به عالم عادل.

این جمعی است که می گویند نسبت بین متباینین بعد از ملاحظه تخصیص به دلیل منفصل و یا متفصل منقلب می شود. نسبت بین متباینین به نسبت عام و خاص مطلق منقلب می شود. این را ما هم قائل هستیم، خیلی ها قائل هستند. حال اگر برای ما ثابت شد که روایت عبدالملک بن عمرو(۱) که می گوید کفاره حنث نذر، کفاره ماه رمضان است، این مربوط به جایی است که صومی را نذر کرده و نذرش را شکسته؛ این می آید روایتی را که می گوید کفاره ی آن کفاره یمین است را تخصیص می زند و قهراً کفاره یمین مخصوص می شود به غیر نذر صوم. وقتی مخصوص شد، آن هم می آید تخصیص می زند آن روایتی را که می گوید کفاره ماه رمضان است.

وقتی می توان گفت که منظور از روایت عبدالملک بن عمرو حنث نذر روزه است که بگوییم کلمه «محرم» شامل ترک واجب هم می شود. عمل به نذر واجب است و ترک آن حرام. به این اعتبار شامل حنث نذر هم بشود. آن وقت ما بگوییم که چون آن اطلاق دارد، طرف مقابل تخصیص پیدا می کند.

این را ما سابقاً عرض کردیم که ارتکاب محرم درست است احیاناً به معنای اعم از ترک واجب و فعل حرام گفته می شود، ولی خیلی موارد که اطلاق می شود به خصوص محرم گفته می شود، ارتکاب یک فعلی قدر مسلم و روشنش عبارت از فعلی از افعال است. ولی خیلی روشن نیست که اطلاق این مورد را بگیرد. یک نحو اجمالی دارد الفاظی را که راجع به محرمات گفته شد، شمولش نسبت به ترک واجب اجمال دارد.

ص: ۶۸

۱- (۶) عَنْ عَیْدِ الْمَلِکِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ أَبِي عَیْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَمَّنْ جَعَلَ لِلَّهِ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَزْكَبَ مُحْرَمًا سِوَاهُ فَرَكَبَهُ قَالَ (لَا أَعْلَمُهُ) إِلَّا قَالَ فَلْيَعْتِقْ رَقَبَهُ أَوْ لِيَصُمْ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ أَوْ لِيُطْعِمَ سِتِّينَ مِسْكِينًا.

تازه اگر ما گفتیم که اطلاق هم دارد، ولی فرد ظاهر از ارتکاب محرم عبارت از حرام در مقابل ترک واجب است؛ این را نمی شود انکار کرد. آن وقت ما در جمع بین دو دلیل بخواهیم فرد ظاهر را از تحت دلیل خارج کنیم، آن که قدر متیقن است آن را بخواهیم خارج کنیم این خیلی خلاف ظاهر است. روایت عبدالملک بن عمرو نسبت به محرم در مقابل ترک واجب قدر متیقن است؛ فرد ظاهر را بخواهیم از تحت این عام خارج کنیم این صحیح نیست و می شود گفت که این نسبت به محرم در مقابل ترک واجب نصوصیت دارد، نمی شود این را ما خارج کنیم.

ولی ظاهراً منشأ قول به تفصیل جمع عرفی بین ادله نیست. کسانی که قائل به تفصیل شده اند مثل سید مرتضی و ابن ادریس و علامه در ارشاد و محقق کرکی (احتمالاً)، نمی خواستند بین روایات جمع کنند بلکه ابن ادریس ادعا می کند که نسبت به نذر صوم اجماع هست که کفاره اش کفاره ماه رمضان است، می گوید که «بلا خلاف بین الأصحاب». یعنی منشأ قول به تفصیل اجماعی است که در مسأله نسبت به حنث نذر صوم وجود دارد.

به این ترتیب در جایی که مسئله اجماعی است ما به همان اجماع تمسک می کنیم و در جایی که مسئله اختلافی است یعنی در حنث نذر غیر صوم که مسئله اختلافی است مطابق برائت قائل به همان کفاره ی صغری که کفاره ی یمین است می شویم.

منتها این دعوی اجماع ابن ادریس دعوی اجماع تمامی نیست و خیلی ها قبل از ابن ادریس و بعد از ابن ادریس، قائل شده اند به کفاره غیر ماه رمضان و اطلاق کلامشان اقتضا می کند که چون تفصیل هم نداده اند در مسأله و به طور کلی گفته اند اگر کسی مخالفت نذر کرد، این حکمش عبارت از کفاره یمین است.

صدوق در فقیه، قائل شده است به این که کفاره یمین است. علی بن بابویه در الرساله و صدوق در مقنع و هدایه و مؤلف فقه رضوی در فقه الرضا، هر چهار نفر قائل شده اند به این که کفاره عبارت از شهرین متتابعین است.

خلاصه اینها حکم به کفاره ماه رمضان نکرده اند، در فقیه هم حکم به کفاره یمین کرده است. بنابراین ما با اجماع بخوایم ادعا کنیم، این مطلب تمام نیست.

اگر ما به این اجماعات و شهرت ها قائل نشدیم و گفتیم که هر دو دسته صلاحیت تمسک را دارند باید دید چگونه باید بین این روایات جمع کرد.

یک جمعی علامه در مختلف کرده است. ایشان می فرماید اگر کسی قادر باشد کفاره اش کفاره ماه رمضان است و اگر نتواند و قادر نباشد کفاره اش کفاره یمین است.

فخر المحققین هم در ایضاح ظاهراً به تبع پدرش، چون تمام بحث را شبیه به همانی که در مختلف علامه دارد ایشان دارد و قبلش هم مال شیخ در تهذیب است.

دلیلش هم عبارت از صحیحه جمیل بن صالح است که آن صحیحه هم می شود بگوییم روایت مفضل بین دو صورت است و هم می شود روی قانون انقلاب نسبت بگوییم حکم مفضل پیدا می کند، هر دو جور است. روایت این است:

صحیحه جمیل بن صالح:

وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى (ع) أَنَّهُ قَالَ كُلُّ مَنْ عَجَزَ عَنْ نَذْرِ نَذْرِهِ فَكَفَّارَتُهُ كَفَّارَةُ يَمِينٍ.

نذری را نذر کرده است و به عواقب آن که کفاره ای دارد _ پیداست که فرض کفاره هم دارد _ نذری را نذر کرده است و نذر هم کفاره دارد و نمی تواند عمل کند به این دستورش «فکفاره یمین» که یک مرتبه این است که خود نذر را نمی تواند انجام بدهد، آن که کفاره ای ندارد. اما آن چیزی که مربوط به نذرش است که عبارت از این است که کفاره بدهد، از آن عاجز است؛ کفاره ای که در باب نذر است را عاجز است و بر فرض عجز می شود کفاره یمین. این هم می شود گفت که ظاهرش «من عجز عن نذر نذره» ظاهر این است که بین صورت عجز و غیر صورت عجز تفصیل در مسأله است. آن وقت این ممکن است بگوییم که این شاهد جمع می شود ما بین دو تا دلیل، خودش تفصیل می خواهد بگوید. یا اگر بگوییم که نه، این فقط صورت عجز را متعرض است از باب این که چون ممکن است کسی خیال بکند که در صورت عجز دیگر چیزی ثابت نیست این را متعرض شده است، ولو حکم بین عجز و غیر عجز هم حکم واحد داشته باشد اما متعرض این جهت شده است. متعرض این جهت شده باشد، این روایت مخصوص صورت عجز از اتیان می شود و آن ادله دیگر اعم است، آن وقت شاهد جمع می شود ما بین این دو تا دلیل که تخصیص می زند روی قانون انقلاب نسبت. حالا بقیه اش فردا انشاء الله.

Your browser does not support the audio tag

جمع بین روایات کفاره ی نذر:

بحث ما در کفاره نذر بود. روایت عبدالملک بن عمرو(۱) کفاره نذر را کفاره افطار ماه رمضان دانسته و در تعدادی از روایات کفاره یمین آمده است. برای جمع بین این دو دسته شیخ طوسی و علامه وجهی را ذکر کرده اند که در جلسه ی گذشته به آن اشاره شد و امروز هم به آن خواهیم پرداخت.

اما قبل از ورود به این بحث تذکر این نکته ضروری است که بحثهای جمع دلالی و امثال آن در فرض حجیت ذاتیه روایت دو طرف است. اگر روایات دو طرف صحیح بود نوبت به جمع دلالی می رسد. حالا یا سند روایت صحیح باشد یا اگر هم سند ضعیف است عمل مشهور را در اخذ به روایت کافی بدانیم. اما در موردی که صحت روایت ثابت نشده باشد، آن روایت از همان ابتدا کنار می رود و نوبت به جمع دلالی نمی رسد.

روایتی که می گوید: کفاره نذر کفاره ماه رمضان است، روایت عبد الملک بن عمرو است و اگر کسی این روایت را معتبر ندانست دیگر نوبت به مباحث جمع دلالی نمی رسد. لذا اگر بحثی در این زمینه صورت می گیرد بر فرض اعتبار روایت است.

شیخ طوسی(۲) ، علامه و فخر المحققین، صحیحه جمیل بن صالح را شاهد جمع ما بین روایات آورده اند که می گوید:

ص: ۷۱

۱- (۱) ... عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عَمْرِو عَنْ أَبِي عَدِيٍّ اللَّهِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَمَّنْ جَعَلَ لِلَّهِ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَزُكَبَ مُحْرَمًا سِوَاهُ فَرَكِبَهُ قَالَ (لَا أَعْلَمُهُ) إِلَّا قَالَ فَلْيَعْتِقْ رَقَبَهُ أَوْ لِيَصُمْ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ أَوْ لِيُطْعِمَ سِتِّينَ مِسْكِينًا.

۲- (۲) قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الْكَلَامُ فِي هَيْدِهِ الْأَخْبَارِ مِثْلُ الْكَلَامِ عَلَى الْأَخْبَارِ الَّتِي قَدَّمْنَا فِي كَفَّارَةِ الْيَمِينِ وَإِنَّ ذَلِكَ يَتَرْتَّبُ عَلَى قَدْرِ حَالِ الرَّجُلِ فَكَذَلِكَ فِي كَفَّارَةِ النَّذْرِ لِأَنَّ مَنْ قَدَرَ عَلَى عِتْقِ رَقَبَةٍ أَوْ إِطْعَامِ سِتِّينَ مِسْكِينًا أَوْ صِيَامِ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ فَعَلَّ أَيُّ ذَلِكَ شَاءَ وَ مَتَى عَجَزَ عَنْ ذَلِكَ كَانَ عَلَيْهِ كَفَّارَةُ الْيَمِينِ فَإِنْ عَجَزَ عَنْ ذَلِكَ أَيْضًا كَانَ عَلَيْهِ الْإِسْتِغْفَارُ وَ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِ شَيْءٌ إِلَّا اسْتِغْفَارًا، ج، ص: ۵۶.

وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى ع أَنَّهُ قَالَ كُلُّ مَنْ عَجَزَ عَنْ نَذْرِ نَذَرِهِ فَكَفَّارَتُهُ كَفَّارَةُ الْيَمِينِ.

گویا این ها عجز از صوم را عجز از کفاره صوم معنی کرده اند و گفته اند اگر کسی نمی تواند آن کفاره تعیین شده _ که همان کفاره افطار ماه رمضان است _ را انجام دهد کفاره یمین که سبک تر است را انجام دهد.

یعنی در «عجز عن نذر نذره» عن نشوی است، یعنی از ناحیه نذر انسان عاجز شده باشد به آن تکلیفی که باید انجام بدهد، مثل آن تعبیراتی که خیلی از اینها در کفارات دیگر هم همینطور است. حالا- معمولاً- نشو را در «من» است، حالا- در اینجا عن بگوئیم؛ از این ناحیه عبارت از عجزی برای شخص حاصل شده باشد از ناحیه نذر، یعنی از ناحیه چیزهایی که متعلق به نذر است اگر حاصل شده باشد، این کفاره دارد.

گویا اصل کفاره مفروغ عنه است، حضرت می خواهد نوع کفاره را بیان بکند نه ابتداءً اصل کفاره را بیان کند. این خود مفروغ عنه بودن قرینه برای این که یک تقدیری در کار هست و راجع به آن سؤال شده است.

همین روایت قرینه می شود که ما روایاتی که می فرماید کفاره حنث نذر کفاره یمین است _ مانند صحیحہ حلبی (۱) _ را حمل بر مواردی کنیم که فرد از کفاره ماه رمضان عاجز است.

ص: ۷۲

۱- (۳) مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَدِيٍّ قَالَ إِنَّ قُلْتَ لِلَّهِ عَلَيَّ فَكَفَّارَةُ يَمِينٍ.

در این جا توجه به دو نکته ضرورت دارد:

نکته اول:

معمولاً حمل مطلقاً به مواردی که فرد عاجز است از قبیل حمل بر فرد نادر است و عرفی نیست. این اخراج افراد شایع از تحت عام و حمل عام یا مطلق به فرد نادر است که عرف آن را قبول ندارد.

ولی اگر در مواردی آن مصداق اضطراری، شیوع داشته باشد و فرد نادر نباشد، آنجا حمل کردن یک مطلقاً را به آن فرد اضطراری اشکالی ندارد. مثلاً گاهی منشا صدور روایت تقیه است که در این موارد حمل بر فرد نادر استبعادی ندارد.

در ما نحن فیه هم که کفاره سنگینی است یا عتق رقبه، یا شصت تا مسکین را اطعام کردن و یا شصت روز روزه گرفتن، اینها یک چیز متعارفی است که شخص مقدور نباشد برایش که این امور را انجام بدهد، لذا حمل کردن یک فردی را به صورت عجز از این و تمکن از مرحله بعدی که صغری عجز از کبری و تمکن از صغری، کفاره صغری یک حمل مستبعد نیست که در جاهای دیگر گفته شده است.

نکته دوم:

این ها عجز از صوم را عجز از کفاره صوم معنا کرده اند اما در این جا احتمالات دیگری هم وجود دارد.

احتمال دوم این است که منظور همان ظاهر ابتدایی خود روایت باشد که خود نذر را نتواند انجام بدهد، عاجز باشد از خود آن نذر. منتها اشکال این است که اگر کسی عاجز باشد از اتیان مندوره، این اصلاً کفاره ندارد؛ صریح روایات دیگر است که کفاره ندارد، کسی نذر کرده یک چیزی را و آن مقدورش نیست، از شرائط صحت نذر قدرت است؛ این فاقد قدرت است و نباید کفاره داشته باشد. اگر این ظاهر را بخواهیم اخذ کنیم، مجبور هستیم که این کفاره را به کفاره استجابی حمل کنیم و بگوییم مستحب است که کفاره داشته باشد. البته خود این حمل بر استجاب کردن، از باب لا علاجی است.

ص: ۷۳

اما احتمال ثالثی هم وجود دارد که به نظر ما اصلاً تکلف ندارد و لازم نیست تصرفی در روایت شود. و آن این است که «من عجز عن نذر نذره» مراد عجز تاری است، عجز از خود متعلق! از خود همان نذر عاجز شده است، منتها عجز تاری نه این که از اول عاجز بوده است تا بگویید این اصلاً کفاره ندارد.

شخص یک کار سنگینی را نذر کرده است، خوب فوری نیست و یک مقداری تأخیر انداخت و یک مقداری گذشت و دیگر عاجز شد؛ همیشه انسان قدرت ندارد بر چیزی را که تصمیم گرفته است انجام بدهد. نذر کرد که مثلاً من مکه بروم و چه کار کنم، بعد راهها را بستند و نتوانست برود و یا مزاج شخص مشکل پیدا کرد و نتوانست انجام بدهد، اگر امر مالی بود ثروت و مالش کم شد و نتوانست انجام بدهد، این خیلی متعارف از امور است که انسان یک چیزی را گاهی نذر می کند و تصمیم می گیرد، بعد نمی تواند آن را که نذر کرده است انجام بدهد و مورد روایت «من عجز عن نذر نذره» این ظاهرش این نیست که «وکان غیر قادر»! کسی نذر کرده بود، دیگر عاجز شد و نتوانست عمل بکند به نذرش، این احتمال این که مراد نذر تاری باشد یک تصرف غیر متعارف نیست در اینجا. آن وقت پس بنابراین اگر مراد در نذر تاری باشد، پس نسبت به نذر اول چه تکلیفی باید داشته باشد، چیزی از آن در نمی آید. آیا ابتداءً باید مثل ظهار باشد که مثل شیخ مفید و سلار و بعضیهای دیگر می گویند! چیزی از آن در نمی آید آن تکلیف ابتدائی برای شخص.

بنابراین با وجود احتمالات مختلف نمی توانیم این را شاهد بر روایات قرار دهیم.

روایات دیگر کفاره نذر:

صحیحہ حلبی:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِنْ قُلْتَ لِلَّهِ عَلَيَّ فَكَفَّارَةٌ يَمِينٍ.

در فقیه هم به سند خودش از حلبی این روایت را نقل کرده است. کتاب حلبی هم از کتب بسیار مشهور بوده و اگر سند اشکال هم داشت ذاتاً شهرت قوی کتاب، کافی بود.

روایت حفص بن غیاث:

عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ عَنْ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ كَفَّارَةِ النَّذْرِ فَقَالَ كَفَّارَةُ النَّذْرِ الْيَمِينُ وَ مَنْ نَذَرَ يَدْنَهُ فَعَلَيْهِ نَاقَةٌ يُقْلِدُهَا وَ يُشْعِرُهَا وَ يَقِفُ بِهَا بِعَرَفَةَ وَ مَنْ نَذَرَ جُزُورًا فَحَيْثُ شَاءَ نَحَرَهُ.

این روایت ضعیف‌السند و در آن حرفی نیست.

روایت عوالی:

«قال النبي (صلى الله عليه وآله): من نذر نذراً لم يسمه فكفارته كفاره يمين» کلی گفته است که یک نذری. «ومن نذر نذراً في معصية فكفارته كفاره يمين ومن نذر ما لا يطيقه فكفارته كفاره يمين» این روایت عوالی اللثالی است که هیچ.

روایت عبدالملک بن عمرو: (۱)

ص: ۷۵

۱- (۴). در کشف الرموز روایت را عن عبدالملک بن عثمان نقل کرده است و این منشأ عبارت از این است که کلمه عمرو خیلی موقع به عمر تصحیف می شود و واو آن ذکر نمی شود و با عمر اشتباه می شود. عثمان از نظر کتابت یک طوری نوشته می شود مثل «عثمن» و نون آن هم مثل «ر» نوشته می شود و خیلی جاها شایع است و خیلی جاها تصحیف می شود. روی دو تا تصحیفی که هر دو شایع است، عمرو تبدیل شده است به عثمان؛ عمرو ابتداءً به عمر تصحیف شده است و بعد عمر هم به عثمان تصحیف شده است.

عن عبدالملک بن عمرو عن ابي عبدالله عليه السلام قال: من جعل لله عليه أن لا یرکب محرماً سماًه فرکبه، ولا أعلم إلا قال: فلیعتق رقبه أو لیصم شهرین متتابعین أو لیطعم ستین مسکیناً».

نقل روایت جمیل بن دراج برای وثاقت عبدالملک بن عمرو کفایت نمی کند. اگر مروی عنه از اجلاء به معنای شیخ باشد ما می پذیریم، اما صرف نقل مال همان اصحاب اجماع است آن هم فقط چند نفر. اگر شیخ باشد، بله طبقه ثانیه ابن ابي عمیر و صفوان و بزنی نقل داشته باشند معتبر است و الا جمیل بن دراج همین روایت را نقل کرده است، نقل اینها کفایت نمی کند. اینها برای تأیید خوب است، اما برای استدلال نه. اگر کثرت طوری باشد که انسان بفهمد او را شیخ قرار داده اند این معنایش اعتماد به اوست، اما احیاناً اگر یک روایتی نقل کرده است این دلیل نیست.

روایت ابراهیم بن محمد:

و یأسی ناده عن محمد بن علی بن محبوب عن محمد بن عیسی العیادی عن علی و اسحاق ابنی سلیمان بن داود أن ابراهیم بن محمد أخبرهما قال کتبت إلى الفقیه ع یا مولای نذرت أن أكون متى فاتتني صیلماء اللیل صیمت فی صبیحتها ففاتته ذلک کیف یصینع و هل له من ذلک من مخرج و کم یجب علیه من الکفاره فی صوم کل یوم ترکه إن کفر إن أراد ذلک فکتب یفرق عن کل یوم بمد من طعام کفاره.

که این هم سندش سند درستی نیست. از تعبیر «مداً من طعام کفاره له» پیداست فوت اختیاری نبوده حضرت هم فرموده که یک مدی از طعام کفاره بدهد.

Your browser does not support the audio tag

مستند قول مشهور در کفاره نذر:

در کفاره نذر مشهور قائل شده اند که کفاره اش کفاره افطار ماه رمضان است. مستند آنها یکی روایت عبدالملک بن عمرو^(۱) است و دیگری روایات باب عهد است.

بعضی گفته اند: نذر و عهد معنأً یک جور است، و اختلاف بین آن ها لفظی است. هم عهد و هم نذر یک التزام در مقابل خداست و حکم واحد دارند. لذا این ها روایاتی را که مربوط به عهد است را به نذر تسری داده اند. در آنجا کفاره حث عهد همان کفاره ماه رمضان قرار داده شده است. گفته اند پس در نذر هم همینطور است. شیخ طوسی و برخی دیگر به همین روایات استدلال کرده اند.

ولی این مسئله مورد اختلاف است. به نظر می رسد نذر غیر از عهد است و ما نمی توانیم از روایات باب عهد به نذر تعدی کنیم. در نذر، منذور باید راجح باشد و در عهد ثابت نیست که رجحان اعتبار داشته باشد. نذر تملیک است. فرد منذور را برای خدا تملیک می کند. لذا دین محسوب می شود و هنگام فوت ناذر از اصل مال برداشته می شود مثل حجّ که می بینید تملیک است و این هم مثل آن است از اصل مال برداشته می شود. بر خلاف عهد که تملیک نیست و عهدی است میان فرد و خداوند.

ص: ۷۷

۱- (۱) عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَمَّنْ جَعَلَ لِلَّهِ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَرْكَبَ مُحْرَمًا سَمَاءَهُ فَرَكِبَهُ قَالَ (لَا أَعْلَمُهُ) إِلَّا قَالَ فَلْيُعْتِقْ رَقَبَهُ أَوْ لِيَصُمْ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ أَوْ لِيُطْعِمَ سِتِّينَ مِسْكِينًا.

تعبیر فاضل مقداد در تنقیح این است که بگوییم عهد و نذر دو الزام است با دو لفظ مختلف؛ کلمات قوم را که نقل می کند اینطور نقل می کند. ولی این درست نیست. حکم این ها متفاوت است.

نظر میرزای قمی درباره روایت عبدالملک بن عمرو:

میرزای قمی در غنائم^(۱) می فرماید این روایت^(۲) صحیحه است و تنها کسی که ممکن است در مورد وی تأملی باشد عبدالملک بن عمرو است. ایشان برای توثیق عبدالملک بن عمرو سه مطلب بیان می کنند:

مطلب اول: ایشان استدلال می کند به همان دعایی که حضرت صادق(ع) درباره عبدالملک بن عمرو کرده است^(۳).

در این جا ممکن است کسی اشکال کند که در سند همین روایت که حضرت برای عبدالملک بن عمرو دعا کرده اند هم خود عبدالملک قرار دارد و با قول خود شخص که وثاقت شخص ثابت نمی شود!

ایشان در پاسخ می فرمایند: این اشکال وارد نیست، زیرا در سند این روایتی که حضرت برای او دعا می کنند، ابن ابی عمیر واقع شده است، و ما از کلام شیخ در عده (۴) که درباره ابن ابی عمیر، صفوان و بزنی می گوید: «لا یرسل إلا عن ثقه موثق به» استفاده می کنیم که روایاتش بلا واسطه و مع الواسطه مورد وثوق است. از این ناحیه ایشان خواسته بفرماید که وقتی که ابن ابی عمیر با واسطه روایت کرده است، این علامت اعتماد و وثاقت طرف است.

ص: ۷۸

۱- (۲). غنائم الأيام فی مسائل الحلال و الحرام، ج، ص: ۱۷۵ .

۲- (۳). یادم نیست قبل از شهید ثانی کسی در روایت عبدالملک بن عمرو مناقشه سندی کرده باشد. اینها روایت را معتبر حساب کرده اند و تعبیر صحیح هم درباره اش کرده اند.

۳- (۴): أَنَّ الْكُشِّي رَوَى فِي الصَّحِيحِ، عَنْ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ، عَنْ جَمِيلِ بْنِ صَالِحٍ، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ، قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنِّي لَأَدْعُو لَكَ حَتَّى اسْمِيَ دَابِتْكَ، أَوْ قَالَ: أَدْعُو لِدَابِتْكَ».

۴- (۵). مرحوم شیخ طوسی در عده می فرمایند: إذا كان أحد الراويين مسندا و الآخر مرسلا، نظر فی حال المرسل، فإن كان ممن يعلم أنه لا یرسل إلا عن ثقه موثق به فلا ترجیح لخبر غیره علی خبره، و لأجل ذلك سوت الطائفه بین ما یرویه محمد بن ابی عمیر، و صفوان بن یحیی، و أحمد بن محمد بن ابی نصر و غیرهم من الثقات الذین عرفوا بأنهم لا یروون و لا یرسلون إلا عن موثق به و بین ما أسنده غیرهم، و لذلك عملوا بمراسيلهم إذا انفردوا عن روايه غیرهم. العده، ج ۱، صفحه ۱۵۴.

البته ما در بحثی که راجع به این مسئله کردیم این مطلب را قبول نکردیم. این موارد نقض زیاد دارد لذا نمی توانیم به مواردی که واسطه می خورد توسعه بدهیم و بگوییم مروی عنه های با واسطه هم ثقه هستند. لذا باید بگوییم آنهایی که «لا یروی ولا یرسل الا- عن ثقه» مراد روایت های بلا واسطه است و حتی در ارسال هم با این که ظاهرش اعم است، باید بگوییم ارسال با واسطه واحد مراد است نه با اکثر وسائط.

اشکال دیگری که ممکن است در این جا مطرح شود و ایشان اشاره نکرده عبارت از این است که این دعا چه دلیلی بر وثاقت فرد دارد؟

ممکن است که نظر میرزا به این جهت باشد که موارد مختلف است. یک مرتبه انسان برای یک کار خاصی که انجام داده مورد دعا واقع شود؛ این هیچ دلالتی بر وثاقت ندارد.

اما اگر امام علیه السلام تعبیر می کنند(۱) که من شما را دعا می کنم _ نه این که یک مرتبه دعا کرده اند! مثلا حادثه ای واقع شده و بخاطر آن حضرت دعا کرده اند _ کأنه بصورت متعارف و معمول من شما را دعا می کنم. این معنایش عنایت خاص اعتقادی به طرف است، علاقمندی خاص است نه برای یک جهتی علاقه پیدا کرده است. این خیلی بعید است به کسی که جعل حدیث می کند امام بگوید که من تو را دعا می کنم.

ص: ۷۹

۱- (۶). تعبیر حضرت اینست: «إِنِّي لأدعو لك حَتَّى اسْمِي دابتك، أو قال: أدعو لدابتك». اگر این عبارت دلالت بر وثاقت کند برای زمان های بعد اگر شك در وثاقت کردیم همین وثاقت را استصحاب می کنیم.

لذا ایشان اصلاً بحث دلالتی نکرده و بیشتر سندی بحث کرده. به نظر ما هم دلالتش خوب است، تفاهم عرفی همینطور است؛ امام یک چنین تعبیری درباره انسانی که جعل حدیث می کند نمی کند، که من تو را دعا می کنم، حتی حیوان تو هم که تو احتیاج به او دارید به او هم من دعا می کنم که محفوظ باشد و تو هم محفوظ بمانی. این عنایت جور در نمی آید یک انسانی که طوری باشد که حدیث جعل می کند.

مطلب دوم:

جماعتی از فضلا و محققین این روایت را صحیح دانسته اند، مانند علامه (۱) در مختلف، فخر المحققین در ایضاح (۲)، شهید اول در غایه المراد (۳) و دروس و ابن فهد در مهذب.

این اجله مشایخ و بزرگان درجه اول حکم به صحت این روایت کرده اند و لازمه این عبارت از وثاقت است، قهراً وثاقت ثابت می شود. و به این وسیله صحت روایتی که درباره مدح خودش هم وارد شده است، ثابت می شود.

مطلب سوم: راوی این روایت ابن ابی عمیر از جمیل بن دراج است و این دو نفر از اصحاب اجماع هستند لذا اگر سندی تا آن ها صحیح بود دیگر لازم نیست بعدش را بررسی کنیم و ما می توانیم احکام صحت را بر روایت بار کنیم.

ایشان می فرماید با توجه به این نکات اگر ما عمل جمهور اصحاب را هم به این ضمیمه کنیم همین قول تعیین پیدا می کند.

ص: ۸۰

۱- (۷). مختلف الشیعه فی أحكام الشریعه، ج، ص: ۲۳۵.

۲- (۸). ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، ج، ص: ۷۸.

۳- (۹). غایه المراد فی شرح نکت الإرشاد، ج، ص: ۴۵۸.

با وجوهی که ایشان ذکر کرده اند صحت سند استفاده نمی شود. به نظر ما اگر اصحاب اجماع با واسطه از کسی نقل کردند این دلیل بر وثاقت آن ها یا صحت سند نیست.

اگر هم علامه، فخر المحققین و شهید اول روایت را صحیح دانسته اند ممکن بر مبنای اصحاب اجماع باشد که ما در آن مناقشه داشتیم.

به علاوه هر چند چهار نفر از اصحاب اجماع از عبدالملک بن عمرو روایت دارند ولی تعداد این روایت ها بسیار کم است و دلیلی بر وثاقت وی نمی شود. روی هم رفته این چهار نفر شش روایت از وی نقل کرده اند. نمی شود گفت که از مشایخ این ها بوده است.

در مورد نکته آخر ایشان که عمل اصحاب بود این هم کافی نیست. زیرا گاهی منشأ عمل اصحاب تبعیت و تقلید از قبلی ها است. کارشان زیاد بوده خودشان فرصت نداشتند به مسئله رسیدگی کنند. شما ببینید در همین مسئله سید مرتضی در دو جا بصورت متناقض ادعای اجماع کرده است. در موصلیات ادعای اجماع کرده بر تفصیل، در انتصار علی وجه الاطلاق ادعای اجماع کرده حکم ثابت است چه ماه رمضان باشد و چه غیر ماه رمضان باشد. شیخ مفید در مقنعه هم قائل شده است بر این که کفاره ظهار را دارد و هم قائل شده است بر این که کفاره افطار ماه رمضان را دارد، هر دو را شیخ مفید قائل شده است. سلار هم که تابع شیخ مفید است و قائل شده است به گفته شیخ.

بنابراین شهرتی که مناشیء خاصی دارد و احیاناً ما آن را می شناسیم دلیل معتبری محسوب نمی شود.

از طرف دیگر قول به کفاره یمین هم شاذ نیست که اگر ما قائل به انسداد شدیم مجبور شویم آن را کنار بگذاریم. عده ای از بزرگان قائل شده اند. حتی محقق با آن جلالتش این قول را اشهر دانسته است. البته اشهر بودن را ما نفهمیدیم که چطور ایشان اشهر دانسته است. ابن ادریس اسم یکی دو نفر را که می برد، بعد می گوید و غیر اینها از مشایخ اجله، به آن قائل هستند. خلاصه هم در قدماء فتوای به یمین بوده است و هم بین متأخرین، در متأخرین هم افراد خیلی مهمی قائل شده اند، خود محقق قائل شده است، منتها یک تفصیلاتی گاهی هست و بی میل نیست محقق ثانی. نسبت به غیر ماه رمضان را فتوا داده است و ماه رمضان را هم با تردید ذکر کرده است، شهید اول به نظرم او هم یک نظر مخالفی دارد.

بنابراین باید به ادله مراجعه کرد و اگر دلیل طرف مقابل قوی است و روایت معتبر دارد قائل می شویم.

به حسب ادله آن طوری که به نظر می رسد ترجیح با همین است که ما کفاره یمین قرار بدهیم و آن روایت های دیگر که می گفت در صورت عجز کفاره یمین است مفهوم ندارد که در صورت غیر عجز کفاره اش فرق می کند. چون شبهه این مطلب هست که در عجز تاری اصلاً ساقط بشود و هیچ کفاره نداشته باشد، حضرت می فرماید بر این که عجز تاری هم کفاره دارد؛ و کفاره اش همین کفاره ای را که اگر عاجز نبود داشت. اگر گفتند: هاشمی فاسق باید مورد احترام قرار بگیرد، این مفهوم ندارد که یعنی در غیرش این مفهوم نقض کنیم.

اما قولی (۱) که کفاره نذر را کفاره ظهار می دانست احتمال دارد که مستندش همین صحیحه علی بن مهزیار (۲) باشد و اشکالش این است که مربوط به مورد خاصی است و ما نمی توانیم از آن به سایر موارد تعدی کنیم. کسی جماع کرده

است در افطار روزه مندور؛ این ممکن است استثناءً سنگین تر باشد از جاهای دیگر. لذا صدوق که قائل به کفاره یمین است، هم کفاره یمین می داند و هم به این فتوا داده است. در مقنع که می گوید کفاره شهرین متتابعین است، به همین هم فتوا داده است که این یک استثنائی است از آن چیز قبلی در خصوص جماع. ولی اصل مسأله ممکن است که ما همین را بگوییم که عبارت از کفاره یمین است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

کفاره نذر ۱۶/۰۷/۹۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کفاره نذر

بحث ما در کفاره ی صوم بود یعنی مواردی که صوم به عنوان کفاره واجب می شود. یکی از این موارد کفاره نذر است. در کفاره نذر دو قول معتنا به وجود دارد. قول اول کفاره اش کفاره افطار ماه رمضان است، قول دوم کفاره اش کفاره یمین است.

برای قول کفاره ماه رمضان شهرت معتناهی وجود دارد.

ص: ۸۳

۱- (۱۰). مانند شیخ مفید، سلار و سید مرتضی در جمل.

۲- (۱۱). وَعَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْرِيَّارَ قَالَ وَ كَتَبَ إِلَيْهِ يَسْأَلُهُ يَا سَيِّدِي رَجُلٌ نَذَرَ أَنْ يَصُومَ يَوْمًا فَوَقَعَ ذَلِكَ الْيَوْمَ عَلَى أَهْلِهِ مَا عَلَيْهِ مِنَ الْكُفَّارَةِ فَكَتَبَ إِلَيْهِ يَصُومُ يَوْمًا بَدَلَ يَوْمٍ وَ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ.

سید مرتضی در انتصار، ابن براج در شرح جمل العلم، ابن زهره در غنیه و قمی سبزواری در جامع الخلاف دعوی اجماع کرده است. شیخ طوسی در خلاف در موردی که صوم را نذر کرده باشد، دعوی اجماع کرده است. همچنین شیخ طوسی در مبسوط در مقابل عامه، عندنا تعبیر کرده که آن هم ظاهرش اجماع است. نسبت به خصوص افطار هم ابن ادریس در سرائر بلا خلاف تعبیر کرده است.

اما کتاب هایی که این فتوا در آن ها هست عبارتند از: مقنعه، تهذیب، مبسوط، کافی ابو الصلاح، مهذب ابن براج، شرح جمل ابن براج، نهاییه و جمل العقود شیخ _ منتها جمل العقود صوم شهرین متتابعین را ذکر کرده که معلوم می شود یمین نیست _ ، تهذیب، استبصار، صهرشتی در کتاب التنبیه (۱)

(۲) ، غنیه، وسیله، اصباح، اشاره السبق علاء الدین حلبی _ منتها آن فقط صوم را دارد و نذر کلی را ندارد _ در نماز و صوم در هر دوی از اینها خلفش را حکم کرده است به این که افطار ماه رمضان دارد. شرایع در یک جایی راجع به افطار صوم حکم کرده است، ولی در غیر صوم اظهار تردید کرده است. جامع یحیی بن سعید، کشف الرموز هم می گوید روایاتش اصح است و خودش هم قائل شده است. جامع الخلاف، منتهی، موضعی از تحریر، موضعی از قواعد، تلخیص علامه، مختلف علامه، ایضاح فخر المحققین، لمعه شهید اول، دروس، فاضل مقداد هم در تنقیح مایل شده است. ابن فهد در مهذب البارع و مختصر، محمد بن شجاع قطن در معالم، سیمری در غایه المرام، شهید ثانی در حاشیه ارشاد و شرح لمعه، غنائم میرزای قمی، کشف الغطاء _ منتها صوم را دارد _ در ریاض و جواهر هم هست.

ص: ۸۴

۱- (۱) . سلیمان بن حسن بن سلمان صهرشتی، مکنی به ابو الحسن و ملقب به نظام الدین از شاگردان میرز سید مرتضی است. افندی می نویسد: وی از گروهی از علما، مانند سید مرتضی و شیخ طوسی و نجاشی استفاده کرده است. گروهی بر افراد مذکور ابن المفضل شیبانی و شیخ ابو یعلی جعفری را افزوده اند. از آثار اوست: قبس المصباح و شرح النهایه که شرح و ایضاحی بر برخی از تألیفات شیخ طوسی است. (أمل الآمل، ق ۱۲۸/۲، ریاض العلماء، ۴۴۷/۲، تنقیح المقال، ۵۶/۲ ذیل، ۵۱۸۹، مقابس الأنوار، ۱۲، الکنی و الالقاب، ۴۰۰/۲) صهرشت، منسوب است به شهر صهرجت در قاهره و بنا بر قولی به شهر صهرشت دیلم. منبع: تاریخ فقه و فقها، ص: ۲۱۸.

۲- (۲) البته کتاب التنبیه به دست ما نرسیده است.

تمام اینها به کفاره افطار ماه رمضان قائل شده اند، دو سه کتاب دیگری هم دم دست نبود که آنها را مراجعه کنم، نظر آنها را نمی دانم. این آرائی است که گفته اند و دعوی اجماعی هم کرده اند و به روایت عبدالملک بن عمرو هم کثیری استناد کرده اند، عده ای تصریح به صحت این روایت کرده اند و علامه در مختلف، فخر المحققین در ایضاح، شهید اول در غایه المراد، دروس را یادم نیست که آنجا هم حکم کرده است یا نه، ولی غایه المراد حکم کرده است. فاضل مقداد در تنقیح، ابن فهد در مهذب البارع در اینها همه حکم کرده اند به صحت روایت عبدالملک بن عمرو. اولین کسی که مناقشه کرد آن طوری که ما برخورد کردیم شهید ثانی است. همه اینهایی که من نقل کردم همه عصر متقدم بر شهید ثانی هستند؛ او مناقشه کرده است، صاحب مدارک مناقشه کرده است، من تأخر هم مناقشه کرده اند غیر از میرزای قمی.

حالا اگر این شهرت برای جبر سند روایت کفایت بکند، خود عمل اینها دلیل می شود برای مطلب. اگر هم نقل ابن ابی عمیر را کافی دانستیم از آن ناحیه هم سند تصحیح می شود. اگر هم نقل اصحاب اجماع را مطلقا کافی دانستیم، همین برای اعتبار روایت کافی است. خلاصه روی این وجوه، وجوه مختلفی که مورد بحث است ما اگر پذیرفتیم روایت می شود معتبر و از این ناحیه می شود فتوای مشهور را ما اخذ کنیم.

اگر به این وجوه روایت معتبر شد در مقام تعارض هم شهرت خیلی قوی می تواند بر دیگری مقدم بشود.

اما اگر گفتیم همه اینها مبتنی به یک اجتهاداتی است که مبانی آن اجتهادات مورد قبول ما نیست آن وقت سند و اعتبار روایت اشکال پیدا می کند.

در مجموع اگر ما به عبدالملک بن عمرو اشکال سندی کردیم و گفتیم که عمل مشهور کفایت نمی کند، روایتی که راجع به این که کفاره یمین را دارد آن درست است و ما به همان قائل می شویم.

ممکن است کسی هم روی مبنای انسداد با ملاحظه مجموع این امور که روایت عبدالملک بن عمرو را ترجیح دهد.

بررسی مجدد روایت علی بن مهزیار:

در کافی(۱) قبل از روایت علی بن مهزیار که مورد بحث ماست، سه روایت دیگر هم آمده است.

۱_ أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ قَالَ كَتَبَ بُنْدَارُ مَوْلَى إِدْرِيسَ يَا سَيِّدِي نَذَرْتُ أَنْ أَصُومَ كُلَّ يَوْمٍ سَبْتٍ فَإِنْ أَنَا لَمْ أَصِيْمُهُ مَا يَلْزَمُنِي مِنَ الْكُفَّارَةِ فَكَتَبَ وَفَرَأْتُهُ لَا تَتْرُكُهُ إِلَّا مِنْ عَلِيٍّ وَ لَيْسَ عَلَيْكَ صَوْمُهُ فِي سَفَرٍ وَلَا مَرَضٍ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تَوَيْتَ ذَلِكَ وَإِنْ كُنْتَ أَفْطَرْتَ مِنْهُ مِنْ غَيْرِ عَلَيْهِ فَتَصِدَّقْ بِعِدِّ كُلِّ يَوْمٍ لِسَبْعِهِ مَسَاكِينَ نَسْأَلُ اللَّهَ التَّوْفِيقَ لِمَا يُحِبُّ وَ يَرْضَى.

۲_ وَ عَنْهُ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ مَهْزِيَارٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ ع رَجُلٌ جَعَلَ عَلَيَّ نَفْسَهُ نَذْرًا إِنْ قَضَى اللَّهُ حَاجَتَهُ أَنْ يَتَصَدَّقَ بِدَرَاهِمٍ فَقَضَى اللَّهُ حَاجَتَهُ فَصَيَّرَ الدَّرَاهِمَ ذَهَبًا وَ وَجَّهَهَا إِلَيْكَ أَيْجُوزُ ذَلِكَ أَوْ يُعِيدُ فَقَالَ يُعِيدُ.

۳_ مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرِ الرَّزَّازِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيٍّ بْنِ مَهْزِيَارٍ مِثْلَهُ.

وَ كَتَبَ إِلَيْهِ: يَا سَيِّدِي رَجُلٌ نَذَرَ أَنْ يَصُومَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ دَائِمًا مَا بَقِيَ فَوَاقَقَ ذَلِكَ الْيَوْمَ يَوْمَ عِيدِ فِطْرٍ أَوْ أَضْحَى أَوْ أَيَّامَ التَّشْرِيقِ أَوْ السَّفَرِ أَوْ مَرَضٍ هَلْ عَلَيْهِ صَوْمٌ ذَلِكَ الْيَوْمَ أَوْ فَصَاؤُهُ أَوْ كَيْفَ يَصْنَعُ يَا سَيِّدِي فَكَتَبَ إِلَيْهِ قَدْ وَضَعَ اللَّهُ عَنْهُ الصِّيَامَ فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ كُلِّهَا وَ يَصُومُ يَوْمًا يَدَلُّ يَوْمٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ وَ كَتَبَ إِلَيْهِ يَسْأَلُهُ يَا سَيِّدِي رَجُلٌ نَذَرَ أَنْ يَصُومَ يَوْمًا فَوَقَعَ ذَلِكَ الْيَوْمَ عَلَى أَهْلِهِ مَا عَلَيْهِ مِنَ الْكُفَّارَةِ فَكَتَبَ إِلَيْهِ يَصُومُ يَوْمًا بَدَلَ يَوْمٍ وَ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ.

ص: ۸۶

بحث در این است که سند روایت مورد بحث ما، کدام است؟ چون سندی برایش ذکر نشده، فقط در روایت آمده که: «و کتب الیه».

آیا سندش همانی است که قبلش آمده؟ یعنی: مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرِ الرَّزَّازِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ مِثْلَهُ. یا این که این سند قبلی یک جمله معترضه است و سندش سند روایت شماره دو است، یعنی سندی که دارد: ابو علی اشعری عن محمد بن عبدالجبار عن علی بن مهزیار.

تفاوت در این جا ظاهر می شود که سند شماره دو در هر حال صحیح است اما روایت دوم بخاطر محمد بن عیسی که روی بعضی از مبانی وی را تضعیف کرده اند مورد اختلاف است. مثلا صاحب معالم وی را ضعیف می داند ولی ما ثقه می دانیم.

صاحب معالم هم در منتقی تردید کرده است که این روایت را ما ضعیف بدانیم یا ندانیم، متمم آن محمد بن عیسی به دنبال آن بدانیم ضعیف می شود. اگر ندانیم آن وقت اظهار تردید کرده که آیا روی این مبنا مشهور صحیح است و یا نه، حتی روی مبنا خودش هم صحیح است. چون مشهور یک توثیق را کافی می دانند اما ایشان دو توثیق را لازم می دانند. صاحب معالم در منتقی می گوید: «الصحیح علی المشهور». از نظر ایشان باید دو نفر تعدیل کنند تا بشود معتبر. اگر در یک کتابی اسناد تصحیف شده باشد در یک کتابی سکوت کرده باشند، این را ایشان معتبر نمی داند و این مشهور دو تا لازم نیست. تعبیر هست که می گویند صاحب معالم صحیح اعلائی است، صحیح اعلی همین است که معدّل به عدلین شده باشد. ایشان این را تعبیر صحیح علی المشهور می کنند و ما اشکال نمی کنیم.

عبارتی در تهذیب هست که آن عبارت صلاحیت دارد که از کتاب علی بن مهزیار برداشته شده باشد اگر روایت از کتاب علی بن مهزیار برداشته شده باشد به عقیده خود ایشان هم صحیح است، چون کتاب علی بن مهزیار صحیح اعلائی است، یعنی دو تا معدّل دارد. ولی اگر از ابو علی الأشعری عن محمد بن عبدالجبار عن علی بن مهزیار باشد، صحیح مشهوری است نه صحیح اعلائی که خود ایشان قائل است. حالا آنها را هم می خوانیم.

بررسی سند روایت در تهذیب:

مرحوم شیخ در تهذیب الأحکام، ج: ۸ ص: ۳۰۵ روایت را اینطور آورده است:

۱_ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ قَالَ كَتَبَ بُنْدَارُ مَوْلَى إِدْرِيسَ يَا سَيِّدِي نَذَرْتُ أَنْ أَصُومَ كُلَّ يَوْمٍ سَبْتٍ فَإِنْ أَنَا لَمْ أَصُمْ مَا يَلْزُمُنِي مِنَ الْكُفَّارَةِ فَكَتَبَ عَ وَ قَرَأْتُهُ لَا تَتْرُكُهُ إِلَّا مِنْ عَلِيٍّ وَ لَيْسَ عَلَيْكَ صَوْمُهُ فِي سَفَرٍ وَ لَا مَرَضٍ إِلَّا أَنْ تَكُونَ نَوَيْتَ ذَلِكَ وَ إِنْ كُنْتَ أَفْطَرْتَ فِيهِ مِنْ غَيْرِ عَلَيْهِ فَتَصِيءُ بِدَقِّ بَعْدِ كُلِّ يَوْمٍ لِسَبْعَةِ مَسَاكِينَ نَسَأَلُ اللَّهُ التَّوْفِيقَ لِمَا يُحِبُّ وَ يَرْضَى.

۲_ عَلِيُّ بْنُ مَهْزِيَارٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ عَ رَجُلٌ جَعَلَ عَلَيَّ نَفْسِهِ نَذْرًا إِنْ قَضَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ حَاجَتَهُ أَنْ يَتَصَيءَ دَقِّ فِي مَسْجِدِهِ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ نَذْرًا فَقَضَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ حَاجَتَهُ فَصَيَّرَ الدَّرَاهِمَ ذَهَبًا وَ وَجَّهَهَا إِلَيْكَ أَمْ يَجُوزُ ذَلِكَ أَمْ يُعِيدُ قَالَ يُعِيدُ وَ كَتَبَ إِلَيْهِ يَا سَيِّدِي رَجُلٌ نَذَرَ أَنْ يَصُومَ يَوْمًا مِنَ الْجُمُعَةِ دَائِمًا مَا بَقِيَ فَوَافَقَ ذَلِكَ الْيَوْمَ يَوْمَ عِيدِ فِطْرٍ أَوْ أَضْحَى أَوْ يَوْمَ جُمُعَةٍ أَوْ أَيَّامَ التَّشْرِيقِ أَوْ سَفَرًا أَوْ مَرَضًا هَلْ عَلَيْهِ صَوْمٌ ذَلِكَ الْيَوْمَ أَوْ قِضَاؤُهُ أَوْ كَيْفَ يَصِيءُ يَا سَيِّدِي فَكَتَبَ عَ إِلَيْهِ قَدْ وَضَعَ اللَّهُ الصِّيَامَ فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ كُلِّهَا وَ يَصُومُ يَوْمًا بَدَلَ يَوْمٍ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى وَ كَتَبَ إِلَيْهِ يَسْأَلُهُ يَا سَيِّدِي رَجُلٌ نَذَرَ أَنْ يَصُومَ يَوْمًا فَوْقَ ذَلِكَ الْيَوْمِ عَلَيَّ أَهْلِهِ مَا عَلَيْهِ.

ص: ۸۸

روایت مورد بحث ما قطعه آخر روایت دوم است. در مورد سند روایت شماره دو، دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول: علی بن مهزیار که در اینجا قرار گرفته است، یک احتمال هست که به اتکال روایت قبلی که سند به علی بن مهزیار نقل شده بوده است، به اتکاء آن این سند را اسقاط کرده است که شیخ کمتر این کار را می کند. سابقین و قدماء مثل کلینی و امثال اینها زیاد این کار را می کرده اند و به اتکاء سند قبلی اسقاط می کرده اند یک تکه را، ولی شیخ کمتر این کار را می کرده است. اینجا هم ممکن است به اتکاء سند قبلی این را نقل کرده باشد، عین همان روایتی است که در کافی آورده است، یعنی به همین سند. قهراً آن تکه ای را که محمد بن عیسی در سندش بود آن را جمله معترضه فرض کرده است و این را متمم آن قرار داده است.

احتمال دوم: ممکن است که روایت را از کتاب علی بن مهزیار برداشته باشد. که در این صورت سندش صحیح اعلائی می شود. و قهراً این سند محتمل است که صحیح اعلی باشد و یا صحیح مشهور باشد.

اما در تهذیب الأحکام ج: ۴ ص: ۲۸۶ روایت این طور آمده است:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرِ الرَّزَّازِ عَنْ ابْنِ عِيْسَى عَنْ ابْنِ مَهْزِيَارٍ أَنَّهُ كَتَبَ إِلَيْهِ يَسْأَلُهُ يَا سَيِّدِي رَجُلٌ نَذَرَ أَنْ يَصُومَ يَوْمًا بِعَيْنِهِ فَوَقَعَ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ عَلَى أَهْلِهِ مَا عَلَيْهِ مِنَ الْكُفَّارَةِ فَكَتَبَ (ع) إِلَيْهِ يَصُومُ يَوْمًا بَدَلَ يَوْمٍ وَ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ.

ص: ۸۹

سند این روایت همان سند شماره سه کافی است که بخاطر اشتمالش بر محمد بن عیسی مورد اختلاف بود.

در تحلیل این اختلافی که بین جلد هشت و چهار تهذیب وجود دارد گفته شده شیخ دو جور از این روایت برداشت کرده است و گویا خودش هم مردد بوده و در جاهای مختلف و زمانهای مختلف، این چیزها را نوشته است.

یک احتمال دیگری ما می دهیم، که شیخ این روایت را از کافی اصلاً بر نداشته باشد چون اینها مسلم گرفته اند که این محمد بن یعقوب هست از کافی است. کلینی یک کتاب دیگری دارد به نام رسائل الاثمه و چون این روایت، کتابت است احتمال می دهیم که از رسائل الاثمه برداشته شده باشد و در رسائل الاثمه به همین سند محمد بن عیسی نقل کرده باشد.

صاحب منتقی روی این احتمال که این از کافی برداشته شده باشد و این محمد بن عیسی در سند باشد تعبیر ضعیف می کند، در ذخیره تعبیر فیه توقف می کند و توقف دارد در روایت محمد بن عیسی، اما ما صحیح می دانیم و اشکالی نیست.

خلاصه روی مبنایی را که ما محمد بن عیسی را ثقه می دانیم اشکالی در سند نیست و روایت کاملاً درست است، ولی اگر ما محمد بن عیسی را ثقه ندانیم، چون احتمال این که از کافی برداشته شده باشد هست و متن کافی هم سندش مردد است، از نظر سند مشکل پیدا می شود.

بررسی دلالت روایت:

بعضی ها استدلال کرده اند برای همین تحریر رقبه مؤمنه، استدلال کرده اند برای قول مشهور و گفته اند ولو مشهور قائل نیست به تعین رقبه مؤمنه، ولی برای ردّ قول این که کفاره یمین است، می شود به این تمسک کرد که در مسالك به همین روایت تمسک کرده است برای قول مشهور.

اشکالی آقایان کرده اند که اگر ما قرار شد این روایت را تعیینی نگیریم، عتق رقبه ممکن است که عدل واجب تخییری در باب کفاره یمین باشد، پس شما چرا آمده اید این را استدلال کرده اید برای قول مشهور؟

به نظر می رسد علت این که شهید ثانی به این استدلال کرده است عبارت از این است که ما عدل واجب تخییری در باب یمین اگر بدانیم، خیلی بعید است چون در باب یمین سه تا چیز ذکر شده است، یکی عبارت از تحریر رقبه، یکی عبارت از اطعام ده نفر مسکین، یکی هم پوشاندن ده تا مسکین. چیزی که سخت ترین چیز است، این خیلی بعید است که با بودن ساده ترین امور شارع، فقط آن سخت را ذکر بکنند که کمتر قابل اجراء است. در باب افطار ماه رمضان همه اش سخت است، شصت روز پیاپی روزه گرفتن، شصت تا مسکین پیدا کردن و آنها را اطعام کردن، تحریر رقبه همه اینها سخت است. اما در یمین ده تا مسکین را اطعام کردن، یک چیز خیلی ساده است. این را انسان بگذارد و بیاید شصت مسکین را ذکر بکند، این خیلی مستبعد است. روی این جهت شهید ثانی این را دلیل قول مشهور قرار داده است.

ولی ما عرض کردیم که این لزومی ندارد، خیلی مسلّم نیست که رفع ید از ظاهر این بکنیم و ظاهرش تعیینیت است و تعیینی بودن اجماع بر خلاف که آقای خوئی و صاحب مدارک ادعا می کنند، آقای خوئی می فرماید مقطوع البطلان است.

جماعتی قائل تعیین شده اند. شیخ مفید در کفارات مقنعه قائل شده است، سلار قائل شده است به این که این کفاره ظهار را دارد. کفاره ظهار هم ابتداءً همان تعییناً تحریر رقبه است. خوب اینها هم حکم ابتدائی را می خواهند بیان کنند، اگر نتوانست آن یک احکام دیگری دارد. سید مرتضی یکی از فتاوایش این است که افطار ماه رمضان مثل افطار ظهار است، کفاره اش کفاره ظهار است. در جمل العلم آنجا هم که بیان می کند، می گوید اگر کفاره حنث نذر شد این کفاره افطار ماه رمضان را دارد و در افطار ماه رمضان در جمل العلم توضیح نمی دهد و می گوید حالا مخیره بدانیم یا مرتبه بدانیم، یعنی کفاره ظهار بدانیم که مرتبه است یا نه، مخیره بدانیم، آنجا اسم نمی برد. ولی فتوایش اختلاف دارد کتبش در بعضی از جاها حکم ظهار هم می داند، در بعضی جاها مخیره می داند که آن هم محتمل است. قطب راوندی در فقه القرآن می گوید کفاره حنث نذر، کفاره ظهار را دارد. شیخ طوسی در تبیان فتوای فقها را نقل می کند، فقها یعنی فقهای عامه؛ اصطلاح عامه این است که در خلاف و جاهای دیگر وقتی فقها گفت یعنی فقهای عامه. فقهاء اصحابنا اگر گفت مرادش مال ماست. بعد می گوید که فقها قائل شده اند که یمین است، ولی می گوید روی اصحابنا که این کفاره ظهار را دارد. روی اصحابنا در مواردی گفته می شود یعنی فتوای اصحابنا همین است که مطابق این است که ایشان هم می خواهد بگوید که فتوای اصحاب عبارت از ظهار است.

یکی از احتمالات که بعید نیست همین مطلب باشد عبارت از این است که بگوییم استثناءً کفاره در مورد وقاع همین معین بودن است. در باب وقاع یک حکم خاصی در باب صوم ماه رمضان هست، می بینید که سخت گرفته اند و تکرار باید بشود در باب وقاع، چیزهای دیگر تکرار ندارد. در باب وقاع اینجا کفاره ظاهر داشته باشد و تعییناً عتق رقبه باشد و همین را صدوق قائل شده است در فقیه و در مقلع قائل شده است به این مطلب و استثناء قائل شدن مانعی نیست و در ذخیره هم یکی از احتمالات همین را ذکر کرده است. پس بنابراین ممکن است همین ظاهرش اخذ بشود و منتها به نحو استثناء قائل.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

کفاره خلف عهد ۹۰/۰۷/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

کفاره خلف عهد:

مشهور این است که کفاره خلف عهد کفاره افطار ماه رمضان است که فرد مخیر بین خصال ثلاث است. روایاتی در مسأله هست، که بحث عمده اش مباحث سندی می باشد.

بعضی ها به همین روایات خلف عهد برای مسأله نذر هم استدلال کرده اند و گفته اند نذر و عهد معناً یک چیز است و نفساً متفاوت، پس از آن حکم نذر هم استفاده می کند.

۱_ روایت علی بن جعفر: (۱)

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ يَسِيدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ الْعَلَمِيِّ عَنِ الْعَمْرِكِيِّ الْبُؤْفَكِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ عَاهَدَ اللَّهَ فِي غَيْرِ مَعْصِيَةٍ مَا عَلَيْهِ إِنْ لَمْ يَفِ بِعَهْدِهِ قَالَ يُعْتَقُ رَقَبَهُ أَوْ يَتَصَدَّقُ بِصَدَقَةٍ أَوْ يَصُومُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ.

ص: ۹۲

۱- (۱). وسائل الشيعه ج : ۲۲ ص : ۳۹۵.

بحث سندی:

از نظر سند عمر کی ثقة است، علی بن جعفر هم که فوق وثاقت است، محمد بن احمد بن یحیی هم توثیق شده است؛ بحث راجع به محمد بن احمد الکوکی است. محمد بن احمد کوکی با محمد بن احمد بن اسماعیل علوی یکی است.

به هر حال توثیق صریحی راجع به محمد بن احمد بن اسماعیل یا محمد بن احمد الکوکی در کتب نیست. آقای خوئی (۱) سه راه برای توثیق وی ذکر می کند: ۱_ استفاده از کلام نجاشی ۲_ قرار نداشتن در مثنیئات ابن ولید و صدوق ۳_ وقوع در

اسناد علی بن ابراهیم قمی که بعضی از آن ها را نمی پذیرد.

راه اول: استفاده از کلام نجاشی

نجاشی در ترجمه عمر کی اینطور دارد:

«العمر کی بن علی أبو محمد البوفکی، و بوفک قریه من قری نیشابور. شیخ من أصحابنا ثقه. روی عنه شیوخ أصحابنا منهم عبد الله بن جعفر الحمیری. له کتاب الملاحم أخبرنا أبو عبد الله القزوينی قال: حدثنا أحمد بن محمد بن یحیی قال: حدثنا أحمد بن إدريس قال: حدثنا محمد بن أحمد بن إسماعیل العلوی عن العمر کی. و له کتاب نوادر أخبرنا محمد بن علی بن شاذان عن أحمد بن محمد بن یحیی عن عبد الله بن جعفر عنه به».

آقای خویی از این متن دو مقدمه و یک نتیجه گرفته است:

مقدمه اول: شیوخ اصحاب _ مانند عبدالله بن جعفر حمیری _ از عمر کی نقل روایت کرده اند. این تعبیر نشان می دهد که این ها از اجلا و ممدوحین بوده اند.

ص: ۹۳

مقدمه دوم: در طریق نجاشی (۱) به کتاب عمرکی، محمد بن احمد بن اسماعیل العلوی قرار دارد.

نتیجه: از این دو مقدمه نتیجه می‌گیریم که این کتاب به وسیله شیوخ اصحاب روایت شده است و بعد دو مصداق برای این شیوخ اصحاب ذکر می‌کند. یکی عبدالله بن جعفر حمیری، و یکی هم محمد بن احمد بن اسماعیل علوی. بنابراین محمد بن احمد بن اسماعیل از شیوخ اصحاب و از ممدوحین است. لذا روایت معتبر و لا اقل حسنه محسوب می‌شود.

نقد کلام آقای خوبی:

ولی این استفاده که ایشان از عبارت نجاشی کرده ما نمی‌توانیم آن استفاده را بکنیم. اگر نجاشی تعبیر کرده بود که کتاب او را شیوخ اصحاب نقل کرده است و بعد شروع بکند دو تا طریق ذکر بکند، این تفاهم عرفی عبارت از این است این هابی که ما ذکر می‌کنیم همین است که گفته ایم.

ولی تعبیرش اینطور نیست. می‌گوید: شیوخ اصحاب از عمرکی روایت دارند، یکی ممکن است کتاب را نقل کند و دیگری یکی دو تا روایت نقل می‌کند، موارد مختلف است. نجاشی نگفته که کتاب او به وسیله شیوخ اصحاب نقل شده است. لذا نمی‌توانیم بگوییم چون محمد بن احمد در طریق کتاب قرار گرفته پس جزء شیوخ اصحاب است.

منتها ما می‌توانیم از عبارت نجاشی اعتبار خود محمد بن احمد بن اسماعیل را از جهت دیگری استفاده کنیم. احمد بن ادريس که از اجلاء مشایخ شیعه است کتاب عمرکی را به وسیله همین احمد بن محمد بن اسماعیل علوی نقل می‌کند. همین که کتاب را به واسطه او نقل می‌کند معلوم می‌شود که از مشایخ اوست. اگر چند روایت را به واسطه او نقل می‌کرد دلیلی بر این که از مشایخ او بوده نبود ولی چون کتاب را دارد روایت می‌کند معلوم می‌شود که شیخ اوست. حالا یا شیخ اجازه است و یا شیخ سماع و یا شیخ قرائت است.

ص: ۹۴

راه دوم: قرار نداشتن در متثنیات ابن ولید و صدوق

از طرف دیگر صدوق، ابن ولید و صیرافی کتاب نوادر الحکمه را بررسی کرده اند. این کتاب نظیر کافی محل احتیاج مردم بوده و یک کتاب مرجع به شمار می رفته است.

اینها بررسی کرده اند و روایاتی که قابل عمل نیست و اشکال دارد را معرفی کرده اند که در نتیجه اگر شخص جزء آن اشخاصی را که به عنوان ضعف روایاتشان نقل شده نباشد، اعتبارش اثبات می شود.

این ها احمد بن محمد بن یحیی کوکبی را جزء متثنیات ذکر نکرده اند. روی این جهت وحید بهبهانی برای وثاقت کوکبی به همین استدلال کرده است.

البته آقای خوئی این را نمی پذیرند و می فرمایند که ابن ولید اصالة العدالة ای بوده است و هر شخصی را که شک داشته عادل است یا نه با آن معامله عدالت می کند لذا ما نمی توانیم به توثیقات او اعتماد کنیم. لذا عدم استثنا دلیلی بر وثاقت نمی شود.

نقد کلام آقای خوئی:

اتفاقاً صدوق و ابن ولید در پذیرش روایت و روات سخت گیر هستند. اینطور نیست که مذاقشان اصالة العدالة باشد و هر شخصی را که شک داشته باشند عادل است یا نه بگویند ما با او معامله عدالت می کنیم، اینها اینطور نیستند.

شاید صدوق هم جزء همین ها باشد، ابن ولید هم شاید جزء همین ها باشد، صیرافی هم جزء همین ها باشد، ولی آقای خوئی خود ایشان می گویند در جاهایی که شک می کنیم شهادتی که یک عادل مانند صدوق می دهد این شهادت اجتهادی است و عن اجتهاد است و یا از روی حس است، بنای عقلا این است که می گویند این از روی حس است و آن را اخذ می کنند.

این سه بزرگوار اینها حکم می کنند به وثاقت اینها، یک مرتبه اینها روی اجتهاد اصاله العداله حکم کرده اند این که برای ما یقینی نیست! احتمال هم می دهیم روی حس باشد یعنی در باب عدالت احکام حس بار می کنند، ولو خود عدالت امر ملکه قلبی است، ولی مبادی قریب حس دارد و آنها احکام حس بار می کنند. ما نمی دانیم آیا اجتهادی است که حجت نباشد و یا مبادی قریب حس است که آن با محسوس یکی است؛ خوب شما مبنایتان این است که در اینجا اگر شک کنیم معامله محسوس بار می کنیم و اخذ می کنیم، چرا ما اخذ نکنیم به کلمات اینها؟

بررسی دلالت روایت:

منتها در متن روایت کلمه «یتصدق بصدقه» دارد. «بصدقه» عدل قرار گرفته است با اعتناق رقبه و با صوم شهرین متتابعین. این پیدا است که مراد نه معنایش این است که یک فلس بدهد به یک کسی و اینها را عدل قرار بدهد، تفاهم عرفی هم اینطوری نمی فهمیده است! یعنی همین صدقه ای که اشاره است به صدقه ای که در مشابهاش ذکر می شود. منتها یک تأملی در اینجا هست و آن این است که صدقه ای که عدل رقبه باشد، هم در کفاره ماه رمضان که اطعام ستین مسکیناً است که عدل آن است و هم کفاره یمین است که آن هم صدقه عشره مساکین است. عدل اعتناق رقبه هم ده تا عدل قرار گرفته است و هم شصت تا عدل قرار گرفته است. ولی اینجا یصوم شهرین متتابعین دارد که عدل هر دوی از اینها باشد، ما غیر از اطعام ستین شخص دیگری را ما برخورد نکردیم. اینها تقریباً یک ظن معتنابه می آورد که مراد اشاره به همان صدقه معهود در اینطور امور است؛ این یکی است.

ص: ۹۶

و يَأْسِيَنَاهُ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ عَنْ حَفْصِ بْنِ عُمَرَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَحَدِهِمَا قَالَ مَنْ جَعَلَ عَلَيْهِ عَهْدَ اللَّهِ وَ مِيثَاقَهُ فِي أَمْرِ اللَّهِ طَاعَةً فَحَنَثَ فَعَلَيْهِ عِقُوبَةُ رَبِّهِ أَوْ صِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ أَوْ إِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا.

این روایت از نظر دلالت خیلی روشن است و هر سه را روشن بیان کرده است، منتها اشکال سندی دارد.

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى فِي نَوَادِرِهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي ع فِي رَجُلٍ عَاهَدَ اللَّهُ عِنْدَ الْحَجْرِ أَنْ لَا يَقْرَبَ مُحَرَّمًا أَيْدًا فَلَمَّا رَجَعَ عَيَّادٌ إِلَى الْمُحَرَّمِ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع يُعْتَقُ أَوْ يُصُومُ أَوْ يَتَصَدَّقُ عَلَى سِتِّينَ مِسْكِينًا وَ مَا تَرَكَ مِنَ الْأَمْرِ الْأَعْظَمِ وَ يَسْتَتَعْفِرُ اللَّهُ وَ يَتُوبُ إِلَيْهِ.

آقای خوئی سند این روایت را معتبر می داند. ما این را مکرر عرض کرده ایم که این نوادر حسین بن سعید است و احمد بن محمد راوی این کتاب است. مشایخی در این کتاب هست که به طور ندرت احمد بن محمد بن عیسی از آن ها نقل کرده است و به طور شایع حسین بن سعید از آنها نقل می کند.

تهذیب و جاهای دیگر که نقل می کنند عین همین روایت را از حسین بن سعید نقل می کنند. این کتاب را کسی نگاه کند، می فهمد که اینها شیوخ حسین بن سعید هستند. این شیوخی که به طور وافر در اینجا نقل شده اند نه شیوخ احمد بن محمد بن عیسی. ولی کتاب را به نام احمد بن محمد بن عیسی چاپ کرده اند.

در بحار به نحو تردید ذکر می شود، گاهی به نام نوادر، گاهی به نام حسین بن سعید. وسائل به نظر من به نام احمد بن محمد بن عیسی نقل می کند. به هر حال این روایت، روایتی است که به نام نوادر احمد بن محمد بن عیسی است.

در نسخ معتبر «الثانی» ندارد. در اینجا من نسخه نوادر را با نسخه ای که خود صاحب وسائل مقابله کرده و تصحیح کرده است و امضاء او پشتش است، مقابله کردم و مضمونم است همین نسخه چاپی همان نسخه ای که در دست ما بود، نسخه این آقایان هم دست اینها بوده و این را می خواسته اند چاپ کنند از آن استفاده کرده اند و با آن مقابله کرده اند و آن این است که در روایت «عن أبي جعفر الثاني عليه السلام» ندارد.

روایاتی که در نوادر هست، اکثرش روایات مرسل است و مسند نیست. روایت اینطور است، در اول روایت به شکل مرسل نقل می کند، ولی آخرش «قال أبو جعفر عليه السلام» می گوید، عبارت این است: «وعنه عليه السلام» که مرجع روشن نیست، روایت را نقل می کند «فقال أبو جعفر عليه السلام» که جواب حضرت را ذکر می کند. أبو جعفر در آن هست و کلمه ثانی در آن نیست و این.

الآن مثلاً همین باب را که روایات همه اش سألته سألته سألته است، اولش یک چیزی با سند نقل کرده است یحیی بن عمران عن أبيه عن عبدالله بن سليمان عن أبي جعفر عليه السلام روایت را نقل می کند، بعد هم «وعن العلاء عن أبي جعفر عليه السلام». خوب احمد بن محمد بن عیسی و یا دیگران اینها از علا نقل نمی کنند و بعد هم وعنه وعنه وعنه ... بعضی جاها هم «فقال أبو جعفر عليه السلام...» و بعد هم «أبو عبدالله عليه السلام» دیگر سند راجع به آن نیست و اول سند ابو عبدالله عليه السلام است، اخبار مرسلات است.

اگر به فرض هم اَبی جعفر ثانی هم باشد، ما نمی دانیم طریقتش به اَبی جعفر ثانی چیست! خیلی از آنهایی که هست در کتب دیگر که نقل شده است اَبی جعفر اول حضرت باقر است، آن روایت علا و جهات دیگر. این روایت مراد اَبی جعفر ثانی باشد و سند هم متصل باشد، هیچ شاهی برای این مطلب نیست. تصریح هم اگر شده بود به اَبی جعفر ثانی، چون روایات بنا بر اسناد نیست و اکثرش مراسلات است، ما نمی دانیم که این را راوی از اَبی جعفر ثانی و یا اول با واسطه بوده و یا بی واسطه بوده است، نمی دانیم. لذا این روایت از نظر سند اشکال دارد و آقای خوئی از نظر سند به این اعتماد کرده اند، اما برای تأیید خوب است.

دلالت روایت:

در این روایت صوم ستین را نگفته و فقط به اصل صوم اشاره شده است. اینجا در یصوم دیگر آن ستین را نگفته است. آنجا در اطعام ستین را نگفته است، اینجا در یصوم ستین نگفته است، روایت حفص است که سندش ضعیف است هر دو ذکر شده است.

جمع بندی نهایی:

خلاصه اینها را با همدیگر وقتی که جمع بکنیم بین آن روایت اول و روایت آخر که آقای خوئی هر دو را معتبر می داند، ولو وجه اعتبارش آن اولی را غیر از آنی که ما عرض می کردیم، تفسیر علی بن ابراهیم آن چیزها را معیار قرار می دهد. آن وقت هر کدام از اینها رفع اجمال از دیگری می کند، آن روایت علی بن جعفر صوم را تفسیر می کند صومی که در این روایت اخیر است و می گوید صوم ستین است، این اطعام ستینی که در روایت اخیر است از آن صدقه ای را که در روایت علی بن جعفر بود رفع اجمال می کند و اسقاط می شود.

ص: ۹۹

خلاصه از این روایتی که به عقیده ما یکی از این روایات صحیح السند است و به عقیده آقای خوئی دوتای از این روایات صحیح السند است، اینها راجع به عهد اثبات می شود برای این که این کفاره مخیره اینطوری است.

آیا از روایات باب عهد می توان به نذر تعدی کرد؟

یکی از چیزهایی که برای نذر بعضی ها خواسته اند تعدی کنند گفته اند که ما اگر کفاره کبری را درباره عهد گفتیم، عهد شل تر از نذر است و نذر محکم تر است؛ اهتمام شرع به نذر بیشتر است و تناسب اقتضا می کند که بالاولویه از اینجا ما تعدی کنیم و بگوییم در نذری که محکم تر است و ملک خدا شده است و از اصل مال خارج می شود در امور دیگر.

از این ما بخواهیم استفاده کنیم و بگوییم که در باب نذر هم همینطور است که باید کفاره کبری باشد. آن روایت عبدالملک بن عمرو را اگر خودش را حجت ندانستیم، از این راه بعضی ها آمده اند استفاده کرده اند.

این دیگر بسته به ذوق و پذیرفتن این چیزهاست. خیلی هم نمی شود این مطلب را رد کرد.

جمع بندی نهایی در باب کفاره نذر:

خلاصه احتیاط عبارت از این است که کاری بشود که مطابق با هر دو باشد، البته اینطور نیست که اگر ما به کبری اخذ کردیم احتیاط شده باشد، چون ممکن است ما به کبری اخذ کرده باشیم مثلاً صیام را اخذ کرده باشیم، اگر وظیفه عبارت از صغری باشد چون در کفاره صغری که کفاره یمین است صیام در آن نیست، نمی شود. معمولاً سنگین تر است که کبری تعبیر شده است، ولی اینطور نیست که یکی از اینها مطابق احتیاط باشد. رعایت احتیاط بشود، یعنی چیزی که اختصاصی یکی از اینهاست به وسیله یکی از اینها درست در می آید دون دیگری، اینطور نباشد؛ یک طوری باشد که هر کدام یک از اینها معیار باشد همان اخذ بشود. این احتیاطش احتیاط معتدبه و قوی است.

ص: ۱۰۰

لذا در صدقه شصت تا را اخذ نکند. آن هم اگر بخواهد بشود می شود، هم آنطور می شود و هم اینطور می شود که شصت تا را صدقه بدهد. بالاخره عمل به احتیاط چون فتوای مشهور هم در باب نذر راجع به عهد ما می گوئیم که این روایات است، راجع به نذر هم چون دعوی اجماع زیاد شده است و شهرت هم آن طرف است، به نظر می رسد که مناسب است حکم احتیاط باشد و احتیاط رعایت بشود بین اینها. این بحث تمام است. بحث جز الشعر را هم قبلاً بحث کردیم و گذشت، می ماند مباحث دیگر.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

کفاره حلق رأس در احرام ۹۰/۰۷/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

متن عروه:

«ما يجب فيه الصوم مخيراً بينه وبين غيره.....و کفاره حلق الرأس فی الاحرام و هی دم شاه او صیام ثلاثة أيام أو التصدق علی سته مساکین لكل واحد مدان.»

کفاره حلق رأس در حال احرام:

یکی از محرمات احرام ازاله مو از بدن است. یکی از مصادیق ازاله مو تراشیدن سر قبل از قربانی است که در صورتی که کسی مرتکب آن بشود باید کفاره بدهد. در این زمینه هم آیه هست و هم روایات. البته مورد آیه شریفه و بعضی از روایات جایی است که فرد مضطر به آن می شود و کفاره آن یک گوسفند یا سه روز روزه و یا به شش مسکین و به هر کدام دو مد طعام بدهد.

قرآن کریم در سوره بقره آیه ۱۹۶ می فرماید:

وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفَدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ.

ص: ۱۰۱

البته همانطور که ملاحظه می شود موضوع این آیه مربوط به مریض است یا کسی که یک ناراحتی در سرش دارد. لذا نمی توان از آن به غیر مضطر تعدی کرد.

ممکن است گفته شود اگر در حال اضطرار کفاره داشته باشد پس به طریق اولی در غیر اضطرار کفاره دارد.

ولی این کلام تمام نیست و چنین اولویتی در کار نیست. ممکن است در حلق بدون اضطرار و عذر، عقاب برای آخرتش باشد. مشابه این را ما در فقه داریم. مثلاً در مورد تکرار صید در روایات آمده که کفاره ندارد و خداوند در قیامت از او انتقام

می گیرد.

عبارت سید هم اطلاق ندارد که مضطر و غیر مضطر را شامل شود. چون این مسئله مربوط به کتاب الحج است و در اینجا ایشان در مقام بیان جزئیات نیست که در چه مواردی کفاره دارد و در چه مواردی کفاره ندارد.

بررسی روایات مسئله:

۱- روایت حرز:

بررسی اقوال در تتابع ۹۰/۰۷/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

متن عروه: مسأله ۱: يجب التتابع فی صوم شهرین من کفّاره الجمع أو کفّاره التخییر (۱)، و یکفی فی حصول التتابع فیهما صوم الشهر الأول و یوم من الشهر الثانی.

مقدمه:

بحث ما در صوم کفاره بود یعنی مواردی که صوم به عنوان کفاره واجب می شود. مقدار کفاره صوم در موارد مختلف تفاوت داشت _ سه روز، نه روز، هجده روز، دو ماه _ که بحث آن گذشت.

ص: ۱۰۲

۱- (۱). این شامل کفاره های مرتب هم می شود. مثل کفاره ظهار که اول عتق رقبه واجب است اگر نتوانست صوم شهرین متتابعین و اگر نتوانست اطعام شصت مسکین. در اینجا هم باید در صوم تتابع رعایت شود.

در مواردی که کفاره، دو ماه باشد باید هنگام به جا آوردن آن تتابع رعایت شود. مرحوم صاحب عروه در این قسمت هشت مسئله بیان می کند که همگی در مورد تتابع و احکام آن است.

تتابع با چه امری حاصل می شود؟

مرحوم سید می فرمایند که تتابع، با صوم یک ماه کامل و یک روز از ماه دوم حاصل می شود. لذا مابقی از ماه دوم لازم نیست پشت سر هم بجا آورده شود. به عبارت دیگر در تتابع یک ماه باید تکمیل بشود و از ماه بعدی هم یک روزی اقلاً ضمیمه بشود، این مقدار برای تتابع کفایت می کند. ولی فرد نمی تواند شصت روز را پراکنده بجا آورد.

نظر قدما درباره تتابع:

در بین قدماء این مسأله محل خلاف بوده که آیا تکلیفا جایز است بعد از این که یک ماه و یک روز را گرفت ما بقی را

پراکنده بیاورد یا جایز نیست؟

آن طور که ما فعلاً نقداً به دست آوردیم، مشهور بین قدماء این است که، وضعاً درست است اگر تفریق کرد و پراکنده بجا آورد لازم نیست که دوباره استیناف بکند، ولی تکلیفاً جایز نیست و چنین شخصی گنهکار است؛ از نظر تکلیف خلاف شرع کرده است مشهور چنین است. ولی بعضی ها هم مطابق متن اینجا قائل شده اند که نه، خلاف شرع نیست، هم وضعاً صحیح است و تکلیفاً هم جایز است و اشکالی ندارد.

از قدماء از ابن جنید نقل شده که وی قائل به جواز است. متأسفانه مختلف عبارت ابن جنید را نقل نکرده است، خیلی جاها نقل می کرد اما در اینجا نقل نکرده است. ولی در مختلف و ایضاح به ابن جنید نسبت داده اند که می گویند چنین شخصی گناهی مرتکب نشده. این مطلب را علامه در مختلف و فخر المحققین در ایضاح به ظاهر ابن ابی عقیل هم نسبت داده اند، البته این ها خود متن ابن جنید و ابن عقیل را نیاورده اند تا ببینیم که آیا این نسبت صحیح است یا نه؟

ص: ۱۰۳

علامه به شیخ هم نسبت داده است که ظاهر کلام وی این است که اثم و گناهی برای او نیست، اما ما که به کلام شیخ در نهاییه و مبسوط مراجعه کردیم دیدیم این نسبت درست نیست و مطلب خلاف این است. آن جایی که ما دیدیم، اینطور بود حالا جای دیگری از مبسوط یک چنین مطلبی هست من نمی دانم.

مبسوط در مورد کسی که یک ماه و یک روز را متوالی آورده و بقیه را متفرق آورده می گوید خطا کرده است. مانند کسان دیگری که گفته اند اشتباه است و خطا کرده است و درست نبوده این کارش و مطابق آنها تعبیر کرده است. بنابر این بطور منجز به ابن جنید نسبت داده شده و در مابقی هم از کلام آنها استظهار کرده اند.

قائلین به حرمت تکلیفی:

کسانی که می گویند تکلیفا اشکال دارد عبارتند از: شیخ مفید در مقنعه است که می گوید: «عصاء» اما می تواند بنا بگذارد. اگر این عمل خلافی را انجام داد، ولی بخواهد بنا بگذارد اشکالی ندارد و وضعاً صحیح است. سید مرتضی هم همین تعبیر «عصاء» را دارد و بعد هم می فرماید می تواند بنا بگذارد، دعوی اجماع هم کرده است.

شیخ طوسی در نهاییه می گوید باید شهرین متتابعین انجام بدهد و اگر کسی متمکن نشد از شهرین، یک ماه و یک مقداری از ماه دیگر را بجا آورد دیگر متمکن نشد، هر وقت تمکن پیدا کرد بقیه را می آورد و لازم نیست استیناف بکند که از آن استفاده می شود عند القدره جایز نیست این کار را انجام بدهد. می گوید اگر متمکن نشد اشکالی ندارد، بعداً بجا می آورد و الا با تمکن مجاز نیست که این کار را انجام بدهد.

ص: ۱۰۴

در مبسوط دارد که اگر کسی این کار را کرد «أخطأ» خطا کرده است یعنی عمل به آن دستور نکرده است و خطاست، منتها می تواند بناگذاری کند بر این.

عده دیگری هم همین کلمه «أخطأ» را تعبیر کرده اند، قطب راوندی در فقه القرآن این را دارد. بعضی ها هم دیگر تصریح به کلمه «أثم» کرده اند، یکی ابو الصلاح حلبی است که می گوید گنهکار است، منتها در این چاپی که از کافی ابوالصلاح چاپ شده «أثم» به عنوان نسخه بدل ذکر شده است با این که صحیحش همان «أثم» است. در آنجا کلمه «ثم» در متن قرار گرفته است؛ تم غلط است برای اینکه تمام که نشده! اگر صحیح هم بدانیم ناقص است و باید بعداً تکمیلش کنند. نسخه «أثم» صحیح است و مثل علامه و بعضی از بزرگان آنها هم از ابوالصلاح حلبی اثم را نقل می کنند. در سرائر هم ابن ادریس قائل به اثم شده است. ابن براج هم به نظر من خطا تعبیر کرده است. خلاصه عده ای از قدما یا تعبیر اثم و یا تعبیر خطا و یا تعبیر عصاء، این تعبیر در کلماتشان هست.

در انتصار، غنیه و جامع الخلاف است که این ها دعوی اجماع کرده اند بر این که چنین فردی خطا کرده است.

اولین کسی که ما برخورد کردیم که قائل به جواز شده محقق در شرایع است که او بتی هم تعبیر نمی کند، ایشان می فرمایند که راجع به مسأله گناه «فیه تردد» و می گوید شبه عبارت از این است که گناهی نباشد. گویا مایل است به مسأله عدم گناه، اول «فیه تردد» تعبیر می کند به عنوان تردید.

اگر آیه و روایتی و چیز دیگری نباشد، طبق قاعده اقتضا می کند که شصت روز را باید متصل بجا آورد، چون ظاهر خود کلام شصت روز روزه گرفتن با قید تنابع این است که خود شصت روز همه روزهایش متصل باشد.

بعضی گفته اند برای حصول شهرین متتابعین لازم نیست که دو ماه پی در پی باشد بلکه همین مقدار که یک روز از ماه دوم به ماه اول چسبیده باشد کافی است.

ولی این مسلم مراد نیست، چون اگر این باشد حالا ماه اول را به چه دلیل باید متصل آورد؟ شما می گوئید ماه دوم متصل به ماه اول، معنایش این است که ماه اول که تمام شد، روز بعدش آن ماه دوم شروع بشود. می گوئید ماه دوم را هر طوری آورد آورد، خوب ماه اول را هم هر طوری آورده باشد آورده باشد! می گوئید شخص سی روز روزه بگیرد، منتها منفصل. اگر شرط این بود که ماه هلالی باشد و از اول ماه هلال شروع کند یک ماهی را، اگر این شرط بود لازمه اش این بود که یک ماه هلالی بخواهد تمام بشود باید متصل باشد. اما این که نیست! شما سی روز می گوئید. اگر نسبت به آن دومی می گوئید اتصال کفایت می کند با همین که بعد از تمام شدن آن سی روز اول این را بجا بیاورد، به چه دلیل سی روز اول را ما باید متصل بجا بیاوریم؟ و این شهرین متتابعین بلا اشکال مراد این تقصیر آن طوری نیست. حالا که نشد، ظاهر قوی اش عبارت از این است که تمام شصت روز باید متصل به هم باشد.

هر چند قواعد اولیه چنین اقتضا می کند ولی به وسیله بعضی از روایات و اقوال علما از این ظهور ما رفع ید می کنیم و می گوئیم اگر یک روز از ماه بعدی بجا آورد اختیاراً هم از نظر وضع اشکالی ندارد و می تواند بنا بگذارد.

اشکال علامه و آقای خوئی بر قائلین تفکیک بین حکم وضعی و تکلیفی:

ایشان می فرمایند: در روایت حلبی، تابع تفسیر شده است. ما روایت داریم اگر یک روز از ماه دوم را به ماه اول وصل کرد، تابع حاصل شده است.

آقای خوئی قبلش هم که علامه می فرمایند یا ما این روایت را اخذ می کنیم و یا اخذ نمی کنیم. اگر روایت را اخذ می کنیم خوب روایت هر دو تا حکم را گفته است و هر دو حکمش را باید اخذ کنیم، هم باید بگوئیم وضعاً اشکالی ندارد و هم تکلیفاً بدون مانع است.

اگر می خواهیم روایت را کنار بگذاریم، طبق قاعده این است که نه وضع صحیح باشد و نه تکلیف مجاز، لذا برای تحقق تابع باید دو ماه متصل به هم روزه گرفت.

البته این اشکال به ابن ادریس وارد نیست. چون خود ایشان خبر واحد را حجت نمی داند، روایت را هم قبول ندارد. او می گوید درست است، قاعده اقتضا می کرد که هم وضعاً اشکال داشته باشد و هم تکلیفاً اشکال داشته باشد، ولی نسبت به حکم وضعی چون اجماع در کار هست برای خاطر اجماع ما می گوئیم که می تواند تفریق بکند.

ولی ظاهر این مطلب که باید دو ماه را متتابعین بجا آوریم، این است که این امر تکلیفاً واجب است و دلیلی نداریم که از این امر رفع ید کنیم. حالا که نسبت به وضعش به وسیله اجماع رفع ید کردیم، بقیه اش را چرا رفع ید کنیم؟ ما به ظاهرش اخذ می کنیم. و غیر از ایشان عده متعدد دعوی اجماع کرده اند و کسی هم مراجعه کند مخالفی در مسأله نیست. هر کسی تا به حال ما دیدیم همینطور نقلاً و تحصیلاً مسأله اجماعی است که بناگذاری می شود امامیه، حالا عامه را نمی گوئیم.

پس باید گفت امثال ابن ادریس که در اخذ خبر واحد مبنای غیر مقبولی دارند، معذور هستند ولی ما که پذیرفته ایم که خبر صحیح را باید عمل کرد، خبر صحیح حلبی در اینجا هست و ما باید این را اخذ کنیم و حکم کنیم به عدم تفریق. این مطلبی که در اینجا هست، حالا روایتش را بخوانیم.

صحیحہ حلبی:

(۱) عَلِيُّ بْنُ إِبرَاهِيمَ عَنِ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ صِيَامُ كَفَّارَةِ الْيَمِينِ فِي الظُّهْرِ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ وَالتَّابِعُ أَنْ يَصُومَ شَهْرًا وَيَصُومَ مِنَ الشَّهْرِ الْآخِرِ أَيَّامًا أَوْ شَيْئًا مِنْهُ فَإِنْ عَرَضَ لَهُ شَيْءٌ يُفْطَرُ فِيهِ أَفْطَرَ ثُمَّ قَضَى مَا بَقِيَ عَلَيْهِ وَإِنْ صَامَ شَهْرًا ثُمَّ عَرَضَ لَهُ شَيْءٌ فَأَفْطَرَ قَبْلَ أَنْ يَصُومَ مِنَ الْآخِرِ شَيْئًا فَلَمْ يُتَابِعْ أَعَادَ الصِّيَامَ كُلَّهُ .

این روایت صریح در مطلب نیست چون در ذیلش دارد که «فإن عرض له شيء يفطر فيه» گویا می گوید اگر عذر عرفی پیدا شد یک ماه و یک روز کفایت می کند اما شخص همینطوری نباید این کار را انجام بدهد، درست است که صحیح است اما صحیح بودن اقتضا نمی کند بر این که اختیار داشته باشد که این کار را بکند. می تواند بنا بگذارد اما این کار را نکند. این احتمال در روایت هست.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

بررسی اقوال در تتابع ۹۰/۰۷/۲۳

Your browser does not support the audio tag

مقدمه:

در مواردی که کفاره، دو ماه روزه باشد باید هنگام به جا آوردن آن تتابع رعایت شود. اگر کسی یک ماه و یک مقداری از ماه دوم را روزه گرفت و مابقی را می تواند متفرق بجا آورد و لازم نیست دوباره کل دو ماه را روزه بگیرد. از نظر وضعی حکم آن چنین است مورد بحث این است که آیا تکلیفاً هم این کار جایز است یا جایز نیست و معصیت کرده است. آیا جایز است که فردی یک ماه و چند روز را متوالی بیاورد و بقیه را متفرق بیاورد یا باید تمام دو ماه را متصل به هم بجا آورد؟ ما می خواهیم این مسئله را به لحاظ حکم تکلیفیش بررسی کنیم.

ص: ۱۰۸

۱- (۲). الكافي (ط - الإسلامية)، ج، ص: ۱۳۸ .

مانند موردی که شخصی عمداً آبی که دارد را بیرون می ریزد تا مبتلا به تیمم شود در اینجا تیمم صحیح است اما این کار حرمت تکلیفی دارد. یا کسی که عمداً نمازش را به تاخیر بیندازد و در یک رکعت مانده به تمام شدن وقت نیت نماز کند در این جا هم نمازش صحیح است اما خلاف شرع کرده است. در این موارد از لحاظ وضعی حکم صحت بار می شود اما از نظر

تکلیفی حرمت دارد، حالا آیا در مورد بحث ما علاوه بر صحت وضعی تکلیفا هم تفریق (۱) جایز است یا حرمت دارد؟ قبل از این که ادله این مسئله را بررسی کنیم وارد به بررسی اقوال می پردازیم.

بررسی اقوال در مسئله:

قبل از محقق مشهور ما بین فقهاء این است که تفریق حرمت تکلیفی دارد و گناه هم هست یعنی جایز نیست. منتها تعبیراتشان مختلف است ولی از زمان محقق به بعد، مشهور بین امامیه این است که خلاف شرعی نکرده است و اشکالی ندارد.

آقای خوئی (۲) می فرمایند که مشهور طبق صحیح حلی فتوا داده اند و آن چه به شیخین (۳) و سیدین نسبت داده می شود که بین حکم وضعی و تکلیفی تفکیک قائل شده اند مطلب غریبی است که مستندی ندارد.

ص: ۱۰۹

۱- (۱). منظور از تفریق در این جا اینست که حداقل یک ماه و یک روز از ماه بعد را روزه بگیرد و مابقی را پشت سر هم بجا نیاورد.

۲- (۲). موسوعه الإمام الخوئی، ج، ص: ۲۵۳.

۳- (۳). ابن ابی عقیل العمانی و احمد بن الجنید الإسکافی المعبر عنهما ب (القدیمین) و علی بن بابویه القمی و ابنه محمد بن علی المعبر عنهما ب (الصدوقین) و محمد بن محمد بن نعمان الملقب بالمفید و تلمیذه شیخ الطائفه الإمامیه الشیخ ابی جعفر محمد بن الحسن الطوسی المعبر عنهما ب (الشیخین) و السید المرتضی علم الهدی و السید ابی المکارم ابن زهره المعبر عنهما ب (السیدین) و الشیخ ابی القاسم جعفر بن سعید المشتهر بالمحقق. مقدمه ایضاح الفوائد، ص ۸.

بهتر این بود که ایشان این تعبیر را قید می زد و می فرمود لا خلاف بعد از محقق؛ قبل از محقق مشهور ما بین فقهاء این است که گناه هم هست یعنی جایز نیست، منتها تعبیراتشان مختلف است.

از ده کتاب استفاده می شود که تفریق اشکال دارد. مقنعه (شیخ مفید ۴۱۳)، انتصار (سید مرتضی ۴۳۶)، کافی (ابوالصلاح ۴۴۷)، نهاییه، مبسوط و تبیان^(۱) (شیخ طوسی ۴۶۰)، مهذب (ابن براج ۴۸۱)، فقه القرآن (قطب راوندی ۵۷۳)، غنیه (ابن زهره ۵۸۵)، سرائر (ابن ادریس ۵۹۸) و جامع الخلاف (سبزواری حدود ۷۰۰ ه ق).

در اینها یا تصریح کرده اند به گناه و یا تعبیراتی مانند: «عصی» یا «أخطأ» آمده است. در میان قدما آن طرفش که بگوییم گناهی ندارد، خود ما در این کتابهایی که در دستمان است به چیزی برخورد نکردیم اما علامه و عبارت ایضاً به طور تصریح^(۲) از ابن جنید نقل می کنند که وی قائل به عدم گناه است.

البته علامه به ظاهر کلام شیخ هم نسبت داده است، که تفریق گناهی ندارد. با این که هر چه ما در کتابهای شیخ دیدیم در همه اینها اشکال کرده است و فقط در تبیان یک جایش عبارتی است که آن عبارت را ما می خوانیم، چون آن هم دلالت ندارد. ایضاً هم از مبسوط شیخ نقل کرده است، ما چند موارد مبسوط را که مراجعه کردیم همه اش خلاف این است و هیچ چیزی که ظهور داشته باشد که ظاهر کلام مبسوط چنین باشد پیدا نکردیم. خلاصه آن که صریحاً می شود گفت به حسب نقل علامه، ابن جنید است، آن هم دست ما نیست که ببینیم چه فرموده است.

ص: ۱۱۰

-
- ۱- (۴). تبیان در دو جا این هست که در یک مورد نیاز به توضیح دارد که توضیحش خواهد آمد.
 - ۲- (۵). بنابراین تعبیر جواهر که می گوید: ظاهر کلام ابن جنید اینطور است، این تعبیر درستی نیست.

بله، از زمان محقق به بعد شهرت در همین مطلب است و ما صریحاً کسی مخالف فتوا داده باشد از آنجا به بعد برخورد نکردیم. اظهار تردید کردن هست و عده ای هم اظهار تردید کرده اند، اما من صریحاً فتوای به خلاف داده باشند برخورد نکردم. کتاب هایی که فتوا داده اند که گناه نیست، عبارتند از: شرایع (۱) (محقق ۶۷۶) منتهی و مختلف و تذکره (علامه حلی ۷۲۶)، ایضاح (فخر المحققین ۷۷۱)، دروس (شهید اول ۷۸۶)، تنقیح (۲) (فاضل مقداد ۸۲۶)، غایه المرام (صیمری حدود ۹۰۰ هجری)، مسالک (شهید ثانی ۹۶۶)، مدارک (عاملی ۱۰۰۹)، کفایه (سبزواری) ۱۰۹۰، مفاتیح (فیض کاشانی ۱۰۹۱)، حدائق (بحرانی ۱۱۸۶) غنائم (میرزای قمی ۱۲۳۲)، کشف الغطاء (کاشف الغطا ۱۲۲۸) ریاض (طباطبایی ۱۲۳۱)، همه این ها حکم کرده اند که معصیتی در کار نیست و گناهی در کار نیست.

چند نفر هم اظهار تردید کرده اند، یکی آقا رضی شارح دروس (۱۱۱۳) است، یکی خود علامه (۳) در تحریر و قواعد. ایشان در موارد متعدد تحریر همه جا دو قول را ذکر کرده و ترجیح نداده است. به نظر محقق اردبیلی هم مفصل بحث کرده و من نشد که کامل نگاه کنم، به نظر من ایشان هم مناقشه دارد. کشف اللثام (فاضل هندی ۱۱۳۷) هم، همان فیه دو قول قواعد را نقل کرده و دلیل آنها را ذکر کرده و خودش اظهار نظر نکرده، این ظاهرش این است که او هم تصمیم به یک طرفی ندارد. کنز الفوائد (عمیدی ۷۵۴) همشیره زاده علامه، او هم فقط دو قول را ذکر کرده.

ص: ۱۱۱

۱- (۶). البته قطعی هم نمی گوید، دارد که: «فیه تردد»

۲- (۷). هم عبارتی در دارد که ما نفهمیدیم که چیست؛ ایشان اشتباه کرده کلمات قوم را و آن تعبیر را کرده است یا نه، آن را ما بعد می خوانیم. می گوید «الفتوی» به همین مطلبی که گناهی در کار نیست و دلیل می آورد می گوید برای این که نهی افاده تحریم می کند، چون نهی شده است از تفریق. این را دلیل می آورد برای این که فتوا بر این است که گناهی در کار نیست؛ این را استدلال به گناه نداشتن می کند. عبارت را بعد می خوانیم، من نفهمیدم که مرادش چیست.

۳- (۸). ، بعضی جاها تحریر را آدرس داده اند که علامه قائل شده است گناه نیست. این آدرسهایی هم که می دهند گاهی اشتباهی آدرس می دهند.

در میان این اقوال کلام مرحوم شیخ طوسی نیاز به بررسی بیشتری دارد که به آن می پردازیم:

بررسی کلام شیخ طوسی:

الف: کلام شیخ در نهاییه (۱):

باب ما یجری مجری شهر رمضان فی وجوب الصوم و حکم من أفطر فیہ علی العمد و النسیان الذی یجری مجری ذلک: صیام شهرین متتابعین فیمن قتل خطأ إذا لم یجد العتق، و صیام شهرین متتابعین فی کفاره الظهار علی من لم یجد عتق رقبه، و صیام شهرین متتابعین علی من أفطر یوما من شهر رمضان متعمدا إذا لم یعتق و لم یطعم. فمن وجب علیه شیء من هذا الصیام، و جب علیه أن یصومه متتابعا. فإن لم یتمکن من صیامه متتابعا، صام الشهر الأول و من الشهر الثانی شیئا، ثم فرق ما بقى علیه. فإن أفطر فی الشهر الأول أو الثانی قبل أن یصوم منه شیئا، کان علیه الاستیناف. اللهم إلا أن یتسبب إفطاره المرض أو شیئا من قبل الله تعالی، فإنه یبني علیه علی کل حال.

ایشان می فرماید کسی که این صیام بر عهده اش هست باید دو ماه را متتابعا روزه بگیرد که ظاهرش اینست که همه شصت روز یا دو ماه را باید متصل بجا بیاورد. و اگر عاجز شد، مجاز است که این کار را بکند و وظیفه اش عوض می شود. اگر این عذر در ماه اول برایش پیش آید باید استیناف کند مگر این که عذر الهی داشته باشد، نه عذر شخصی. مثلاً حائض است و حیض دیده است، مغمی علیه شده است؛ یا این که او را مکره کرده اند. البته بعضی از این مصادیق هم مورد بحث است. اینطور چیزهایی که از ناحیه خداوند است، «ما غلب الله فهو أولى بالعدر» در روایاتش هم وارد شده و الا یک کسی مشکلات شخصی خودش منشأ شد که روزه نگیرد این تعبیر آنها را نمی گیرد.

ص: ۱۱۲

ایشان در جای دیگری از نهاییه ص ۵۷۲ می فرمایند:

«و من وجب علیه صیام شهرین متتابعین فی شیء مما ذکرناه من الکفارات، فصام شهراً و من الثانی شیئاً، ثم أفطر من غیره، کان مخطئاً، و جاز له البناء علیه. و إن صام شهراً، و لم یکن قد صام من الثانی شیئاً، وجب علیه الاستیناف. و إن کان إفطاره قبل الشهر لمرض، کان له البناء علیه علی کل حال.»

مجموع این عبارت را اگر ملاحظه کنیم به ضمیمه این واژه «مخطئاً» این طور برداشت می شود که اختیاراتاً جایز نیست، یا به تعبیر دیگر تکلیفاً جایز نیست، ولو وضعاً صحیح است. مگر این که تمکن نداشته باشد.

ب : مبسوط (۱)

«فمتی صادف الإفطار فی الشهر الأول أو قبل أن یصوم من الثانی شیئاً من

غیر عذر من مرض أو حیض استأنف، و إن کان إفطاره بعد أن صام من الثانی و لو یوماً واحداً أو کان إفطاره من الشهر الأول لمرض أو حیض بنی علی کل حال» در این جا مصادیق عذر مرض و حیض ذکر شده است.

در جای دیگر در بحث ظهار دارد:

«إن وطئ نهاراً فی الشهر الأول قطع التتابع واستأنف وإن صام من الثانی شیئاً ثم وطئ فیما بعد لم یقطع التتابع وإن کان مخطئاً»

در این جا هم شیخ می فرماید اگر بعد از ماه اول تفریق کند وضعاً درست است اما خطا کرده است که و درست نبوده است.

بعد می گوید سنی ها می گویند کهتابع قطع می شود و تفریق را قائل نیستند. عقیده سنی ها این است که تمام دو ماه را باید بجا بیاورند.

ص: ۱۱۳

در یک جای دیگر دارد که «عندنا إن كان افطاره» که «لا لعذر بعد أن صام شهراً ومن الثاني شيئاً كان مخطئاً وجاز له البناء وهكذا سافر في اثناء الشهرين يوماً»

ج: تبیان

در تفسیر تبیان در ذیل آیه ۹۲ سوره نساء و آیه چهارم مجادله که همین شهران متتابعان است، در هر دو این عبارت را دارد.

سوره نساء است آیه ۹۲: (قال أصحابنا إذا صام شهراً و زیاده ثم أخطأ و جاز له البناء) کأنه اجماعی اصحاب حرف اصحاب عبارت از این است. می گوید سنی ها البته می گویند بنا درست نیست، اما اصحاب ما می گویند که نخیر بنا بگذارد.

در سوره مجادله دارد: (عندنا أنه إذا صام شهراً ومن الآخر يوماً فقد تابع) یعنی این تتابع حاصل شده است. «فإن فرق فيما بعد جاز»

بحث عبارت از این است که این جوازی که در اینجا تعبیر کرده است ما از این استفاده کنیم که شیخ هم در یک جای تبیان بگویم تفریق را تکلیفاً مجاز دانسته است. در اینجا عندنا دارد که گویا نظر امامیه این است.

اما این عبارت شاهد نیست برای این مطلبی که بر خلاف آن جای قبلی است. چون احکام تکلیفیه مثل وجوب و حرمت، کراهت و استحباب و اباحه، همه آنها قبل از تحقق فعل متعلق افعال می شود نه در فرض تحقق فعل. آن تحصیل حاصل است! اگر نماز بجا آورید باید بجا بیاورید، این نیست! قبل از این که وجود پیدا بکند امر به ایجاد می کند. یا اگر بجا آورید اجازه می دهیم که این کار را بکنید. این را قبلاً اجازه می دهند! اینها به شیء حاصل شده نمی شود، قبل از حصول متعلق افعال می شود. اگر جواز راجع به یک چیزی تثبیت شد، یا به یک شیئی است که هنوز حاصل نشده است و یا عبارت از معنای وضعی است نه تکلیفی. اینجا تعبیر می کند: فإن فرق فيما بعد یعنی تفرقه ای حاصل شد «جاز». این جاز در اینجا نمی تواند بگوید که اگر وجود پیدا کرد جایز است ایجاد کنید! این جاز یعنی جاز البناء بر ما قبل که قبلاً فرمود «عندنا إذا صام شهراً فقد تابع» یعنی جاز البناء بر دیگری، مراد ممکن است این باشد و ممکن است بگوید که این فإن فرق فيما بعد ذلك یعنی جاز البناء. یا عبارت از این است که این عملی را که شخص آورده است این عمل استیناف ندارد، عملی است که صحت تعقلی دارد و می شود یک چیز دیگری به آن ضمیمه بشود. خلاصه این عبارت منافاتی ندارد با عبارتی که در سوره نساء راجع به قتل خطائی تعبیر کرده است.

ص: ۱۱۴

دلیل عمده آقایان برای جواز صحیحه حلبی است که اینک به بررسی آن و سایر روایات می پردازیم.

تذکر دو نکته:

قبل از این که وارد بحث روایات شویم دو نکته را متذکر می شویم:

نکته اول:

در بعضی روایات ذکر شده که یک ماه و شینا از ماه دوم را اگر گرفت می تواند تفریق کند. این جا سؤال این است که مصداق این «شینا» چه مقدار است؟ آیا یک روز هم مصداق آن هست؟ یا باید چند روزی هم از ماه دوم را روزه بگیرد؟

اکثر فقها یوم گفته اند، ولی عده ای هم کلمه ایام دارند و گفته اند باید ایام باشد. مثل صدوق در من لا یحضر که می گوید ایام. فقه رضوی می گوید ایام. سید مرتضی در جمل العلم تعبیر ایام می کند، منتها ذیلش می گوید بنابراین اگر ماه را با یک شیئی از ماه دوم بجا آورد، ذیلش یک نحو منافاتی با این صدر دارد؛ صدر ایام تعبیر می کند و ذیل شیئی تعبیر می کند. به احتمال مظنون ولو جایی ندیدم، علی بن بابویه هم نظرش همین است، چیزهایی که صدوق و فقه رضوی دارند، در نوع مواردش علی بن بابویه هم همان را قائل است. حتی بعضی ها می خواهند بگویند که این فقه رضوی مال علی بن بابویه است، خیلی نادر است که این ها با هم مطابق نباشند.

نکته دوم:

نکته دوم این است که اگر گفتیم روایات در فرض عذر تفریق را جایز می دانند در این صورت منظور و مراد از این عذر چیست؟ آیا مطلق عذر کفایت می کند یا یک عذر خاصی مثل مرض و حیض و امثال آن معیار است؟ اینها یک جهاتی است که کلمات فقهاء هم اختلاف دارد و روایات هم باید بحث بشود.

ص: ۱۱۵

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَزِيدٍ اللَّهُ عَقَالَ صِيَامُ كَفَّارِهِ الْيَمِينِ فِي الظُّهَارِ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ وَالتَّابِعِ أَنْ يَصُومَ شَهْرًا وَيَصُومَ مِنَ الشَّهْرِ الْآخِرِ أَيَّامًا أَوْ شَيْئًا مِنْهُ فَإِنْ عَرَضَ لَهُ شَيْءٌ يُفْطَرُ فِيهِ أَفْطَرَ ثُمَّ قَضَى مَا بَقِيَ عَلَيْهِ وَإِنْ صَامَ شَهْرًا ثُمَّ عَرَضَ لَهُ شَيْءٌ فَأَفْطَرَ قَبْلَ أَنْ يَصُومَ مِنَ الْآخِرِ شَيْئًا فَلَمْ يَتَابِعْ أَعَادَ الصِّيَامَ كُلَّهُ .

کسانی که گفته اند حرمت تکلیفی ندارد به صحیحہ حلبی استناد کرده اند. در صحیحہ حلبی تابع را تفسیر کرده و می گوید تابع این است که ماه اول را روزه بگیرد، از ماه دوم هم یک مقداری متصل کند به ماه اول. ولی بعد دنبالش

تفریع می کند. بعد حضرت می فرمایند: اگر کسی «عرض له شیء» و افطار کرد، دیگر نمی خواهد از اول شروع کند و به اصطلاح استیناف کند همان را بعدا ادامه دهد.

در این روایت «عرض له شیء» ظاهرش این است که یک پیشامدی بشود برایش که آن پیشامد مقتضی است که انسان افطار بکند. این به همین است که بگوییم بین وضع و تکلیف فرق گذاشته است و آقایان هم به همین خاطر فرق گذاشته اند بعضی های دیگر. این قول به تفکیک بین حکم وضعی و تکلیفی را تأیید می کند.

کلام صاحب ریاض و آقای حکیم:

این یک نحو ظهوری دارد در تفکیک بین وضع و تکلیف. منتها آقای حکیم فرمایشی دارد و قبل از آقای حکیم این فرمایش مال صاحب ریاض است.

ص: ۱۱۶

ایشان می فرماید که این «عرض له شیء» آن شیئی که مجوز محرمات است مثل حرج و اضطرار نیست، یک شیئی که فی الجمله سختی مختصری در آن هست. لذا فرد نمی تواند با دواعی متعارف تفریق کند. دلیلشان این است که این فرق گذاشته ما بین این که انسان یک ماه و خورده ای را مقداری را روزه بگیرد و یا کمتر از این مقدار باشد. می گوید اگر کمتر از این مقدار باشد این باید استیناف بکند. می گوید اگر مراد از «عرض له شیء» عبارت از این باشد که مجوزی برایش پیدا شده باشد، مجوز اگر اول هم پیدا شده باشد بالاتفاق همان کافی است برای این که بنا گذاری کند، چرا حکم استیناف کرده است؟ پیداست که این مجوز آنطوری نیست که قبل هم که هست، باید استیناف بکند برای این که بدون عذر است؛ فرض مسأله هم بدون عذر است، بدون عذر را تفکیک کرده است بین این مقداری را که نصف باشد و نصف و زیاده باشد و یا اینطوری نباشد. این هم فرمایش صاحب ریاض است که آقای حکیم هم همین فرمایش را دارند. کلام ایشان را در جلسات آینده بررسی خواهیم کرد.

۲ _ صحیحہ اُبی اُیوب: (۱)

عِدَّةٌ مِنْ أَضْحَانًا عَنْ سَيْهَلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ كَانَ عَلَيْهِ صَوْمُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ فِي ظَهَارٍ فَصَامَ ذَا الْقَعْدَةِ ثُمَّ دَخَلَ عَلَيْهِ ذُو الْحِجَّةِ قَالِ يَصُومُ ذَا الْحِجَّةِ كُلَّهُ إِلَّا أَيَّامَ التَّشْرِيقِ يَفْضِيهَا فِي أَوَّلِ يَوْمٍ مِنَ الْمُحَرَّمِ حَتَّى يُتِمَّ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فَيَكُونُ قَدْ صَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ قَالَ وَ لَا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَقْرَبَ أَهْلَهُ حَتَّى يَفْضِيَ ثَلَاثَةَ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ الَّتِي لَمْ يَصِيْمْهَا وَ لَمَّا يَأْسَ إِنْ صَامَ شَهْرًا ثُمَّ صَامَ مِنَ الشَّهْرِ الْآخِرِ الَّذِي يَلِيهِ أَيَّامًا ثُمَّ عَرَضَ لَهُ عَلَّةٌ أَنْ يَقْطَعَهَا ثُمَّ يَفْضِيَ مِنْ بَعْدِ تَمَامِ الشَّهْرَيْنِ

ص: ۱۱۷

در ظاهر اول باید عتق رقبه، کسی که عتق رقبه برایش مقدور نیست باید شهرین متتابعین روزه بگیرد. کسی بوده که وظیفه اش روزه گرفتن بوده، ذو القعدة را روزه را گرفته است، و وارد ذو الحجه شده در ایام عید قربان و تشریق نمی تواند روزه بگیرد لذا دو ماه را نمی تواند پیوسته روزه بگیرد این فرد باید چکار کند.

حضرت می فرمایند: ایام تشریق (۱) را استثناء بکند و بقیه را روزه بگیرد و آن سه روز را در اول محرم بجا بیاورد تا آن دو ماه یا شصت روز تکمیل بشود. آن موقع دیگر مباشرتش اشکالی (۲) ندارد. بعد دارد: «ولا بأس إن صام شهراً ... ثم عرضت له عله أن یقطعها» اگر ایامی بگذرد، نه یوم تنها! ایامی بگذرد و بعد هم علتی پیدا بشود، نه اختیاراً! این اشکالی ندارد که فاصله بیندازد. و بعدا دو ماه را کامل کند.

ص: ۱۱۸

۱- (۱۳). ایام التشریق معمولاً یازدهم و دوازدهم و سیزدهم ذی الحجه است، احیاناً اینها مدعی هستند که گاهی ایام التشریق به خود یوم النحر هم ایام التشریق گفته می شود. مقابل یوم النحر اگر باشد همان سه روز دیگر است. اما گاهی احیاناً ایام التشریق به همان قربانی ها را بالاخره همین یوم النحر که می کشند می اندازند توی آفتاب که آفتاب بخورند، به این اعتبار ایام التشریق می گویند که آفتاب می تابد به ضحایا و اضحیه ها، به این اعتبار ایام التشریق احیاناً گفته می شود. مراد از ایام التشریق یعنی دهم و یازدهم و دوازدهم، این سه روز استثناء است .

۲- (۱۴). این لا ینبغی ها به معنای تحریم است، در روایات نوعاً این است که در ایام التشریق مباشرت حرام است.

Your browser does not support the audio tag

مقدمه:

بحث ما در مسئله تتابع است. اگر دو ماه روزه به عنوان کفاره واجب شد باید این دو ماه متتابعین اتیان شود. مسئله این است که مصداق تتابع چیست؟ آیا لازم است همه دو ماه پشت سر هم گرفته شود یا خیر؟

روایاتی هست که در مورد شخص معذور مانند مریض یا حائض که نمی تواند شصت روز را تماماً بجا بیاورد تفصیلی قائل شده است، اگر تجاوز از نصف بکند در مابقی لازم نیست تتابع رعایت شود و اگر تجاوز از نصف نکند؛ ولو مریض شده باشد کفایت نمی کند و باید از سر استیناف کند. در این جلسه روایات مسئله بررسی می شود.

بررسی روایات تتابع:

در یک تقسیم بندی کلی این روایات به دو دسته تقسیم می شوند. در دسته ای از روایات آمده که مریض یا شخص معذور اگر بیشتر از نصف را گرفته بود در مابقی تتابع لازم نیست اما در دسته دوم در بعضی از آن ها آمده که مریض در هر زمانی که به خاطر عذرش نتواند روزه بگیرد میتواند بعداً همان را ادامه دهد و استیناف لازم نیست حتی اگر یک ماه اول را کامل روزه نگرفته باشد. مثلاً اگر بعد از پانزده روز مریض شد و نتوانست روزه بگیرد بعد از خوب شدن لازم نیست از اول شروع کند و میتواند همان را ادامه دهد.

باید دید این دو دسته روایت را چگونه باید جمع کرد. ابتدا این دو دسته روایت بیان می شود و بعد به جمعی که شیخ طوسی بین این روایت ها کرده اشاره می شود.

ص: ۱۱۹

مسئله دیگری که در این جا وجود دارد تفصیل دیگری است که صاحب ریاض و صاحب جواهر قائل شده اند. ایشان می فرمایند برای معذور مانند مریض در هر حال استیناف لازم نیست اما آن چه در آن تفصیل است مواردی است که امری عارض شده ولی به حد عذر نیست. عبارت «ثم عرض له شیء» را علامت قرار داده بودند برای این که ناظر به معذورین نیست. پس مراد از این شیء، شیء غیر عذری است.

به نظر می رسد این کلام تمام نباشد. در بررسی روایات _ مانند صحیح ابو ایوب _ به مواردی می رسیم که در آن ها تفصیل ذکر شده و مطمئناً شامل معذورین مانند مریض می شود. بنابراین ذکر روایات دسته اول به نحوی نقض کلام ایشان هم محسوب می شود.

روایات دسته اول: یعنی روایاتی که در مورد معذور قائل به تفصیل شده است:

۱_ صحیحہ اَبی اَیوب(۱):

عَدَّهُ مِنْ أَضْحَابِنَا عَنْ سَيْهَلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ كَانَ عَلَيْهِ صَوْمُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ فِي ظَهَارٍ فَصَامَ ذَا الْقَعْدَةِ ثُمَّ دَخَلَ عَلَيْهِ ذُو الْحِجَّةِ قَالِ يَصُومُ ذَا الْحِجَّةِ كُلَّهُ إِلَّا أَيَّامَ التَّشْرِيقِ يَقْضِيهَا فِي أَوَّلِ يَوْمٍ مِنَ الْمُحَرَّمِ حَتَّى يُتِمَّ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فَيَكُونُ قَدْ صَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ قَالَ وَ لَا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَقْرَبَ أَهْلَهُ حَتَّى يَقْضِيَ ثَلَاثَةَ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ الَّتِي لَمْ يَصُمْهَا وَ لَمَّا يَأْسَ إِنْ صَامَ شَهْرًا ثُمَّ صَامَ مِنَ الشَّهْرِ الْآخِرِ الَّذِي يَلِيهِ أَيَّامًا ثُمَّ عَرَضَ لَهُ عَلَيْهِ أَنْ يَقْطَعَهَا ثُمَّ يَقْضِيَ مِنْ بَعْدِ تَمَامِ الشَّهْرَيْنِ.

ص: ۱۲۰

۱- (۱). الكافي ج: ۴ ص: ۱۳۹

در قسمت آخر این روایت آمده است که «لا- بأس إن صام شهراً...» کسی که یک ماه و چند روز را بجا آورده است اگر مریض (۱) شد قبل از تجاوز از نصف و بلکه از نصف هم ایامی اگر نگذرد باید اعاده بکند و اگر از نصف گذشته بود نیاز به استیناف ندارد.

۲_ صحیحہ جمیل و محمد بن عمران (۲):

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ حُمَرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الرَّجُلِ الْخَرَّ يَلْزَمُهُ صَوْمٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ فِي ظَهَارٍ فَيَصُومُ شَهْرًا ثُمَّ يَمْرُضُ قَالَ يَسْتَقْبَلُ وَ إِن زَادَ عَلَى الشَّهْرِ الْآخَرَ يَوْمًا أَوْ يَوْمَيْنِ بَنَى عَلَى مَا بَقِيَ .

بررسی سند روایت:

این روایت صحیحہ است. جمیل بن دراج و محمد بن حرمان با هم کتابی تألیف کرده اند (۳) لذا گاهی یک روایت به هر دو نسبت می دهند مانند همین روایت که پیدا است روایت را از کتابی که مشترکاً تألیف کرده اند اخذ شده است.

ص: ۱۲۱

۱- (۲) ۱. در خیلی از مواقع در روایات «عله» به معنای مرض آمده است. علیل به معنای مریض است نه به معنای این که عذر دارد. شاید اکثر استعمالات «عله» به معنای عذر نیست، به معنای مرض و ناخوشی است. حالا- هر کدام که هست، قدر مسلمش راجع به ناخوشی است که می گوید اگر کسی ناخوش شد، قبل و بعدش فرق دارد.

۲- (۳) ۱. الکافی (ط - الإسلامیه)، ج، ص: ۱۳۸.

۳- (۴). و له کتاب اشترک هو و محمد بن حرمان فيه رواه الحسن بن علی ابن بنت إلیاس عنهما. نجاشی ص ۱۲۶.

در این روایت هم برای مریض قائل به تفصیل شده است. این طور نیست که مریض علی وجه الاطلاق نیازی به استیناف نداشته باشد. در صورتی نیاز به استیناف ندارد که از نصف گذشته باشد.

۳_ موثقه سماعه بن مهران (۱):

وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ عَلَيْهِ صَوْمٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ أَوْ يَفْرُقُ بَيْنَ الْأَيَّامِ فَقَالَ إِذَا صَامَ أَكْثَرَ مِنْ شَهْرٍ فَوَصَّيْ لَهُ ثُمَّ عَرَضَ لَهُ أَمْرٌ فَأَفْطَرَ فَلَا بَأْسَ فَإِنْ كَانَ أَقَلَّ مِنْ شَهْرٍ أَوْ شَهْرًا فَعَلَيْهِ أَنْ يُعِيدَ الصِّيَامَ.

موضوع این روایت اعم است و شامل همه مواردی که کفاره شهرین متتابعین است می شود.

عبارت «عرض له امر» ظاهرش این است که جریانی پیش بیاید و این منشأ بشود برای این که افطار کند. کأنه طبعاً اینطوری نبوده است در اثر این مسئله افطار کرده است.

۴_ روایت ابوبصیر (۲):

عِدَّةٌ مِنْ أَضْيَحَانَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْخَسِيِّ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع- عَنْ قَطْعِ صَوْمِ كَفَّارِهِ الْيَمِينِ وَ كَفَّارِهِ الظَّهَارِ وَ كَفَّارِهِ الْقَتْلِ فَقَالَ إِنْ كَانَ عَلَى رَجُلٍ صِيَامٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ فَأَفْطَرَ (۳) أَوْ مَرَضَ فِي الشَّهْرِ الْأَوَّلِ فَإِنَّ عَلَيْهِ أَنْ يُعِيدَ الصِّيَامَ وَ إِنْ صَامَ الشَّهْرَ الْأَوَّلَ وَ صَامَ مِنَ الشَّهْرِ الثَّانِي شَيْئاً ثُمَّ عَرَضَ لَهُ مَا لَهُ فِيهِ عُذْرٌ فَإِنَّ عَلَيْهِ أَنْ يَقْضِيَ

ص: ۱۲۲

۱- (۵). وسائل الشیعه ج : ۱۰ ص : ۳۷۲ .

۲- (۶). الکافی (ط - الإسلامیه)، ج، ص: ۱۳۹ .

۳- (۷) _ یعنی افطر عمدا.

در این روایت حسین بن سعید که کتاب قاسم بن محمد را یعنی شیخش را نقل می کند، لذا بعید نیست که این روایت هم معتبر باشد.

دلالت روایت: در این روایت از حضرت به صورت کلی سؤال می کند و حضرت هم به صورت کلی جواب می دهند.

از عبارت «وإن صام شهر الأول و صام من الشهر الثاني شيئاً ثم عرض له ما له فيه» استفاده می شود در معذور بین قبل و بعد تفاوت دارد؛ در قبل از این که تجاوز از نصف بکند شخص معذور باید استیناف بکند، ولی بعد از تجاوز نه.

منظور من از خواندن این روایات این بود که بر خلاف نظر صاحب ریاض و مرحوم آقای حکیم این در روایات متعدد است که برای شخص معذور بین تجاوز از نصف و غیر تجاوز نصف فرق است؛ این عبارت «ثم عرض له شيء» قرینه بر مطلب نیست. این شاهد جمع نیست.

روایات دسته دوم:

روایاتی که دلالت دارند بر این که برای معذور و در بعضی از روایات حتی کسی که معذور نیست برایش بطور مطلق تابع شرط نیست. چه از نصف گذشته باشد و چه نگذشته باشد.

۱_ روایت صفوان از ابن عیینه (۱):

و يَأْتِيَنَاهُ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ ابْنِ عُيَيْنَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ الْمُظَاهِرُ إِذَا صَامَ شَهْرًا وَ مِنَ الشَّهْرِ الْآخِرِ يَوْمًا فَقَدْ وَاصَلَ فَإِنْ شَاءَ فَلْيَقْضِ مُتَّفَقًا وَ إِنْ شَاءَ فَلْيُعْطِ لِكُلِّ يَوْمٍ مَدًّا مِنْ طَعَامٍ

ص: ۱۲۳

ولو ما مشایخ صفوان، ابن اُبی عمیر و بزنی را ثقات دانستیم، ولی استثناءً به طور نادر از چند نفر نقل کرده اند استثناءً که آنها معتبر نیستند و ما صححه نمی گذاریم و این که ما می گوئیم مرسلات حجت است، با این که احتمال هست که یکی از آن سه چهار نفری باشد که ما آنها را ثقه نمیدانیم، چون احتمال این که از آن موارد نادر باشد، احتمال ضعیفی است روی حساب احتمالات، لذا مرسل مورد مقبول است و مسند هم غیر از این دو سه تای معدود، بقیه اینها پیدا است که بنا داشته از ثقات نقل کند.

یکی از آنهايي که ظاهراً اشکال دارد ابن عیینه است، چون ابن عیینه معروف سفیان بن عیینه او صوفی سنی است که مورد قبول ما نیست و آن ثقاتی هم که ما می گفتیم در «عده» است، آن را استظهار کرده بودیم که مراد ثقات امامیه است. علی ای تقدیر روایت صفوان این سند را درست نمی کند و سندش هم اشکال دارد.

دلالت روایت:

این روایت در مورد مظاهر است و می فرماید آن تتابعی که باید رعایت شود یک ماه و یک روز از ماه دیگر است و بقیه را می تواند پراکنده به جا آورد.

در عبارت «لکل یوم مدا من الطعام» دو احتمال وجود دارد، یکی عبارت از این است که منظورش همان چند روزی که متصل نیاورده و هنوز نیاورده و تفرقه ای حاصل شده را می گوید. است ا می تواند بقیه را با فاصله تتمیم بکند و می تواند به جای بقیه هر چند روزی که مانده یک مد از طعام بدهد. این یک احتمال است که احتمال بیشتر هم همین است. یکی این است که می تواند در این موقع عدل دیگر را انتخاب کند و آن اطعام شصت مسکین است.

اما این روایت علاوه بر اشکال سندی اشکال دلالتی هم دارد. برای تخییر بین تتمیم و «لکل یوم مدان» را به هر معنایی که ما بخواهیم حساب کنیم هیچ قائلی پیدا نکردیم، یک روایت هم مؤید این نیست.

۲_ روایت عبدالله بن حسن علوی(۱):

عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْتِنَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ صَامَ مِنَ الظُّهَارِ - ثُمَّ أَيْسَرَ وَبَقِيَ عَلَيْهِ يَوْمَانِ أَوْ ثَلَاثَةٍ مِنْ صَوْمِهِ - فَقَالَ إِذَا صَامَ شَهْرًا ثُمَّ دَخَلَ فِي الثَّانِي أَجْزَأَهُ الصَّوْمُ - فَلَيْتِمَ صَوْمُهُ وَلَا عِتَقَ عَلَيْهِ.

دلالت روایت:

موضوعش ظهار است و کسی است که دو روز یا سه روز از صومش مانده است. ظاهر این روایت صدر روایت این است که این مانعی پیدا شده است و الا کسی شصت روز روزه را بخواهد بگیرد، دو روز یا سه روز مانده به آخر را افطار نمی کند. مخصوصاً در محیطی که عامه قائل بوده اند که باید کل دو ماه را پیایی آورد. لذا در موردسؤال نمی شود از عذر تجاوز کرد ما جواب حضرت کلی است و می فرماید: اگر یک ماه و دخول در ثانی باشد ولو یک روز «أجزأه الصوم فليتم صومه ولا عتق عليه» و این عتق بر او نیست، چون اولاً مسأله صوم در جایی است که اول عتقی پیدا نمی شده است که تهیه کند عتق رقبه را، عتق رقبه مقدم بر صوم است؛ صوم را شروع کرده است و مثلاً رسیده به دو روز یا سه روز مانده است. احتمال هم هست که این یک مقداری در سؤال بیان نشده است.

ص: ۱۲۵

۱- (۹) _ وسائل الشیعه، ج، ص: ۳۶۶. البته به اعتبار نسخه های دیگر ممکن است این روایت دلالتی بر مطلب نداشته باشد.

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى فِي تَوَادِرِهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ رِفَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: الْمُظَاهِرُ إِذَا صَامَ شَهْرًا ثُمَّ مَرِضَ اعْتَدَّ بِصِيَامِهِ.

یعنی دیگر استیناف نمی خواهد.

أَخْبَرَنِي الشَّيْخُ رَحِمَهُ اللَّهُ عَنْ أَبِي الْقَاسِمِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ قَوْلَوَيْهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هِاشِمٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَرَّارٍ وَ عَبْدِ الْجَبَّارِ بْنِ الْمُبَارَكِ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلٍ كَانَ عَلَيْهِ صِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعِينَ فَصَامَ خَمْسَةَ وَعِشْرِينَ يَوْمًا ثُمَّ مَرِضَ فَإِذَا بَرَأَ أَ يَبْنِي عَلَى صَوْمِهِ أَمْ يُعِيدُ صَوْمَهُ كُلَّهُ فَقَالَ بَلْ يَبْنِي عَلَى مَا كَانَ صَامًا ثُمَّ قَالَ هَذَا مِمَّا غَلَبَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَيْهِ وَ لَيْسَ عَلَى مَا غَلَبَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَيْهِ شَيْءٌ

از این روایت می توان استفاده کرد که در عذر های الهی تتابع لازم نیست اما نمی توان آن را به مطلق عذر تعمیم داد. اگر ما غلب الله باشد و اعدار الهی باشد مثل مریض و اغماء و حیض و ... اینطور امور بله، اما یک کسی را اکراه کردند که روزه اش را بخورد، بگویم ما غلب الله است؟ این نیست. ولو همه اشیاء نسبت به خدا داده می شود، اما این یک چیزهای بشری نیست و خدایی تنهاست. یا گرفتاری پیدا می کند و در اثر گرفتاری مجبور می شود روزه اش را بخورد، اینها را نمی گیرد. ولو عذر دارد شرعاً، ولی این موارد گرفته نمی شود. علی ای تقدیر اینها در معارضه با روایاتی که قبلاً خواندیم کافی است.

۱- (۱۰). وسائل الشیعه، ج، ص: ۳۷۵.

۲- (۱۱). الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج، ص: ۱۲۴.

۵_ روایت عاصم بن حمید حناط از محمد بن مسلم (۱):

كِتَابُ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدِ الْحَنَاطِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلٍ جَعَلَ عَلَيْهِ صَوْمَ شَهْرَيْنِ مُتَّابِعَيْنِ فَصَامَ شَهْرًا ثُمَّ مَرِضَ هَلْ يُعِيدُهُ قَالَ نَعَمْ أَمَرَ اللَّهُ حَبْسَهُ .

عبارت صحیحش «هل یعتدّ به؟ قال: نعم، أمر الله حبسه» است . بله اکتفا بکند و عیبی ندارد. این پیداست که غلط است. این روایت هم می گوید که اگر مریض شد، کسی نذر هم کرده باشد، نه لازم نیست بجا بیاورد چون عذر الهی است. عبارت «نعم، أمر الله حبسه» شاهد برای این است که یعتدّ به صحیح جاست.

۶_ روایت رفاعه (۲):

عِدَّةٌ مِنْ أَضْيَاحِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ رِفَاعَةَ بْنِ مُوسَى قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنِ الْمَرْأَةِ تَنْدِرُ عَلَيْهَا صَوْمَ شَهْرَيْنِ مُتَّابِعَيْنِ قَالَ تَصُومُ وَتَسْتَأْنِفُ أَيَّامَهَا الَّتِي قَعَدْتَ حَتَّى تُتِمَّ شَهْرَيْنِ قُلْتُ أَرَأَيْتَ إِنْ هِيَ يَبْسُتُ مِنَ الْمَحِيضِ أَوْ تَقْضِيهِ قَالَ لَا تَقْضِي يُجْزئُهَا الْأَوَّلُ

در این روایت رفاعه می پرسد اگر این زن نزدیک یأسش بوده است، ثبوتاً یک مقداری بعد از این یائسه می شده است. خوب اگر تأخیر می انداخت و ایام یأس می توانست شصت روز را متصل بجا بیاورد، حالا چون این جریان را خودش اطلاع نداشته که بعداً یائسه می شود یک مقداری روزه را گرفته و مبتلا شده به حیض؛ این چنین شخصی که بعد یائسه شد اکتفا بکند به آن صوم اولی با این که حالا دیگر می تواند شصت روز متوالی بگیرد؟ حضرت می فرماید: نه (۳)، نیازی نیست همان اولی کافی است.

ص: ۱۲۷

۱- (۱۲). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج، ص: ۴۸۹ .

۲- (۱۳). الکافی (ط - الإسلامیه)، ج، ص: ۱۳۷ .

۳- (۱۴) _ بعد از کلمه « لا » باید ویرگول باشد والا متن روایت اشتباه خوانده می شود.

نظیر این روایت در نوادر احمد بن محمد بن عیسی است. این را عرض کردم که حسین بن سعید را اشتباهاً به نام احمد بن محمد چاپ کرده است. شما ببینید آدرس‌هایی که در نوادر داده اند، در تهذیب همه اش از حسین بن سعید است الا ما شد به احمد بن محمد بن عیسی نیست، بلکه همه اش حسین بن سعید است. این را اشتباه کرده اند، مشایخ هم مشایخ حسین بن سعید است نه احمد بن محمد بن عیسی.

۷_ صحیحہ محمد بن مسلم:

«محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال: سألته عن امرأه تجعل لله عليها صوم شهرين متتابعين فتحيض، قال: تصوم ما حاضت وهو يجزيها».

آن چند روزی را که حیض دیده است را بعداً می آورد و این کفایت می کند، ولو متابعی در کار نیست.

۸_ روایت دیگر محمد بن مسلم:

کتاب عاصم بن حمید عن حناط عن محمد بن مسلم: «قال: سألت ابا عبدالله عليه السلام عن المرأة يجب عليها صوم شهرين متتابعين، قال: تصوم، فما حاضت فهو يجزيها» این را می گویند چون این کتابهای عاصم بن حمید و اینهایی که هست چون نسخه مقابله شده ای در دست نبوده است و یک نسخه به دست حاجی نوری افتاده است، لذا غلط زیاد دارد. «تصوم ما حاضت وهو يجزيها» هست. اگر «فما» هم باشد مراد این است؛ پس آن مقداری را که حیض دیده است این را دوباره بجا بیاورد «يجزيها» کفایت می کند. خلاصه این روایات در کار هست، بعد هم روایت رفاعه بن موسی: «قال: سألت ابا عبدالله عليه السلام عن المرأة تنذر عليها صوم شهرين متتابعين، قال: تصوم وتستانف ... حتى تتم شهرين ... أتقضيه؟ قال: لا تقضي، يجزيها الأول» یک روایت به اسناد مختلف، مختلف نقل کرده اند.

ص: ۱۲۸

علی ای تقدیر این روایات معارض با آن چهار روایتی که قبلاً ما خواندیم که گفته بود از تجاوز از نصف اگر نشد این باید استیناف کند، ولو علتی هست فرق نمی کند، تفصیل دارد. جمع بین اینها چه باید باشد که راجع به مرض شیخ طوسی دو تا جمع ذکر کرده است که متأسفانه یکی از این جمع ها در جامع الاحادیث هست، جمع بهترش که شیخ جمع کرده است آن را نوشته است. یکی این که گفته است مراد از مریض شده است، یعنی مرضی که مشکل نبوده با این مرض روزه گرفتن؛ مریض جزئی بوده و ضرری نمی رسانده برای او؛ مرض غیر عذری مراد است. خوب این بسیار بعید است (من کان منکم مریضاً أو علی سفر) که اصلاً اکتفا کرده است قرآن با کلمه مریض برای شخص معذور من حیث المرض، قید هم نیاورده است. فرد ظاهر مریض عبارت از آن است که معذور باشد، غیر معذور اصلاً تقریباً انصراف دارد، آن اطلاقش مشکل است؛ آن وقت ما بیایم حمل کنیم به شخص معذور یعنی مرضی که مشکلی ندارد! این را در تهذیب دارد،

جمع دوم:

ولی در استبصار که بعد ذکر کرده است هم جمع تهذیب را دارد و هم اضافه کرده و می گوید ممکن است که ما حمل به استحباب کنیم و بگوییم استیناف مستحب است ولی اکتفاء هم می تواند بکند، خداوند الزام نمی کند ما غلب الله فهو أولى بالعدر او را معذور دانسته، ولی شخص بخواهد به مراحل برسد باید این را دوباره از سر بجا بیاورد تا درک کند بعضی از مقامات را؛ حمل به استحباب و حمل به استحباب شیخ در اقتصاد دارد، أبو الصلاح حلبی هم در کافی دارد معذور را آن جایی که جایز است و می شود بدون استیناف، می گوید ولی استیناف افضل است و بهتر این است که استیناف بکند. جمع ما بین این ادله اقتضا می کند حمل به استحباب بکنیم.

علی‌ای تقدیر مقصود ما این است، این که معنای روایت را صحیح‌ه حلبی را آقای حکیم و قبلاً هم صاحب ریاض معنا کرده اند و گفته اند «إن عرض له شیء» یعنی غیر عذری حمل کرده اند، ما به غیر عذری این خلاف ظاهر است؛ عرض له شیء یعنی این است که مشکلی پیدا شد که این مشکل منشأ شد برای این کار، مثل همین روایتی که راجع به مریض هم وارد شده است چندین روایت وارد شده است عبارت از آن است. بنابراین اگر ما بخواهیم از آن روایت بگوییم اختیاراتاً از صحیح‌ه حلبی استفاده می‌شود شخص اختیاراتاً هم می‌تواند تفریق انجام بدهد ولو هیچ مانعی هم نداشته باشد تفریقش اشکالی ندارد به دلیل آن روایت، چون عرض له امر یعنی یک چیزی که عذری نیست و امر غیر عذری نه، آن شاهد نیست بر آن مطلب. ولی در این بعضی از روایاتی را که ما خواندیم اطلاقش شامل می‌شود، ولو ما نمی‌توانیم از آن روایت استفاده کلی بکنیم ولی از بعضی از این روایتهای دیگر استفاده کلی کرد.

مثلاً روایت منصور بن حازم می‌گوید: «فإن هو صام فی الظهار فزاد فی النصف يوماً بنی وقضی بقیته» این قیدی در کار نیست. منتها راجع به جواز نمی‌خواهیم بگوییم از آن استفاده جواز بشود، نه.

آن روایت ابن عیینه که اصلاً تجویز هم که از آن استفاده می‌شود. این روایات اکثرش صورت عذر است، این روایت بعضش مرض است و بعضش حیض است، بعضش هم عرض له امر است.

بعضی چیزها قرینه مقام است؛ سائل که می‌خواهد سؤال کند اعم از این است که یک چیزی مستحب مؤکد باشد و یا واجب باشد، نظرش عام است. مثل همه چیزها حمل به استحباب که در جاهای دیگر می‌شود ولو در آنجا نیست، آن قرینه مقام خصوصیتی است که خود سائل روی جهاتی هست به وسیله روایت منفصل ما کشف می‌کنیم ثبوت یک چنین چیزی را در ظرف خودش.

(سؤال و پاسخ استاد): چیزی بر او عارض شده که از ناحیه او افطار کرده است. معلوم نیست که مراد این باشد! چرا یفطر بخوانیم؟ یفطر منه، این می خواهد از ناحیه این افطار بکند، حضرت می فرماید افطار کند و مانعی نیست. یفطر فیه هم همینطور است، فیه با منه از این جهت فرقی نمی کند.

احتمالی دیگر در صحیحہ حلبی:

من یک احتمال دیگری هم حتی در آن روایت من می دادم که اگر نتیجه آن باشد منتها باید سؤال کرد و ببینیم عربها قبول می کنند این را یا نه. می شود گفت: عرض لی السفر؟ یعنی کسی انسان به فکرش افتاد که مسافرت کند و عرض لی السفر بگوید؟ اگر این جمله گفته بشود، ممکن است عرض له شیء یفطر منه یعنی یکی از این مفطرات به فکرش افتاده بود، غذا بخورد، مباشرت بکند، توی آب برود و یا چه کار بکند. به معنای سنج؛ اگر این را لغت عرب قبول کند این اصلاً مربوط به عذر و امثال اینها نمی شود، یعنی اختیاراً جایز است. حالا به فکرش افتاد که ما یکی از این مفطرات را بجا بیاوریم، عرض له شیء و أفطر منه.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

لزوم نتایج در صوم ۹۰/۰۷/۲۵

Your browser does not support the audio tag

جمع بندی: (۱)

ص: ۱۳۱

۱- (۱). در جلسه گذشته در نوشتن پاورقی روایت عبدالله بن الحسن علوی اشتباهی رخ داده که ضمن پوزش، اصلاح می گردد. قرب الاسناد روایت را اینطور نقل می کند: وَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ صَامٍ مِنَ الظُّهَارِ ثُمَّ أَفْطَرَ، وَ قَدْ بَقِيَ عَلَيْهِ يَوْمَانِ أَوْ ثَلَاثَةً مِنْ صَوْمِهِ، قَالَ: ذَا صِيَامٍ شَهْرًا ثُمَّ دَخَلَ فِي الثَّانِي أَجْزَأَهُ الصَّوْمُ، فَلَيْتَمَّ صَوْمُهُ، وَ لَأَعْتَقَ عَلَيْهِ» (۶). قرب الإسناد (ط - الحديثه)، ص: ۲۵۶ که در اینصورت مناسب با بحث ما است و می توان به آن استناد کرد اما همین روایت را وسائل به نقل از قرب الاسناد به گونه ای دیگر نقل کرده که دیگر نمی توان به آن استناد کرد در این نقل به جای «ثم افطر»، «ثم ایسر» دارد. در این صورت معنای روایت این می شود که شخص ظهر کرده و باید عتق رقبه می کرده چون تمکن نداشته روزه گرفته اما در روزهای آخر تمکن پیدا کرده آیا باید روزه هایش را ادامه دهد یا این که عتق رقبه کند حضرت می فرمایند همان روزه را تمام کند کافی است و نیازی به عتق نیست. طبق این نقل دیگر به مسئله ما مربوط نمی شود و تخصصاً خارج است. این نقل مطابق با نقلی است که در کتاب مسائل علی بن جعفر آمده است. روایت در کتاب مسائل علی بن جعفر این طور آمده است: وَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ صَامٍ مِنَ الظُّهَارِ ثُمَّ أَفْطَرَ وَ قَدْ بَقِيَ عَلَيْهِ مِنْ صَوْمِهِ يَوْمَانِ أَوْ ثَلَاثَةً كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ: إِنْ صَامَ شَهْرًا وَ دَخَلَ فِي الثَّانِي أَجْزَأَهُ الصَّوْمُ وَ يُتَمُّ صَوْمُهُ وَ لَمَّا عَتَقَ عَلَيْهِ مَسْأَلِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ وَ مُسْتَدْرَكَاتِهَا، ص: ۱۰۵. در جعفریات در همین موضوع روایتی را آورده است: أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنِي مُوسَى قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنْ

عَلِيٌّ ع فِي رَجُلٍ ظَاهَرَ مِنْ امْرَأَتِهِ فَلَمْ يَجِدْ مَا يُعْتِقُ فَصَامَ ثُمَّ أُسِرَ وَ هُوَ فِي الصَّيَامِ وَ لَمْ يَفْرُغْ مِنْ صِيَامِهِ قَالَ يَقْطَعُ الصَّوْمَ وَ يُكْفَرُ وَ
إِنْ كَانَ فَرَّغَ مِنْ صِيَامِهِ ثُمَّ أُسِرَ سِوَا عَهْ خَرَجَ مِنْ صِيَامِهِ فَلَمَّا قَضَاءَ عَلَيْهِ الْجَعْفَرِيَّاتِ - الْأَشْعَثِيَّاتِ، ص: ۱۱۵. این مسئله در فقه
مشابهاتی هم دارد مثلاً اگر در حج توانای قربانی نداشت باید ده روز روزه بگیرد حال اگر سه روز اول را روز گرفت و بعد
تمکن از قربانی پیدا کرد باید روزه ها را تمام کند یا باید قربانی کند. رجوع کنید به نهاییه شیخ ص ۲۵۴.

بحث ما در مسئله تتابع بود. اگر کسی باید دو ماه روزه به عنوان کفاره بگیرد آیا تمام دو ماه باید متتابع باشد؟ از نظر حکم
وضعی این مطلب مسلم است که اگر بیش از یک ماه را گرفت و مابقی را متصل نیاورد دیگر نیاز به استیناف نیست. اما حکم
تکلیفی مسئله مورد اختلاف بود.

با ملاحظه ذیل صحیحیه حلبی (۱) که می فرماید: «فإن عرض له شيء يُفطر» یا يُفطر که ظهور دارد که عدم بأس در صورتی
است که با دو قید باشد، یعنی از یک ماه بیشتر روزه گرفته باشد و مشکلی هم پیش آمده باشد. پس مفهومش این می شود
که اگر این دو شرط را نداشت پس در آن باسی هست.

اینجا به قرینه سایر روایات باسی که در دو صورت به حسب مفهومی که از این استفاده می شود باسی که در آن هست در
جایی که بی علت کسی کار بکند و یا با علت قبل از نصف باشد باسی در آن هست، یا مراد از باسی باسی کراهتی است یا باسی
اعم از کراهت و حرمت است، چون هر دو امکان دارد. نسبت به قبل از یک ماه و یک روز، جمعاً بین الادله باسش باسی
کراهتی است. و اما اگر بعد از تجاوز از نصف بدون علت این هم فیه باسی و لکن باسش آیا باسی الزامی است، باسی تحریمی
است و یا باسی کراهتی است، این اجمال دارد چون جامع ممکن است یک مصداقش کراهت باشد و یک مصداقش حرمت،
این دو تا مفهوم که دو تا مصداق برای مفهوم لا- باسی هست، یکی از مصداقش به عنوان باسی تنزیهی باشد و یکی از اینها
باسی تحریمی باشد.

ص: ۱۳۲

۱- (۲). عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ صِيَامٌ كَفَّارَةٌ الْيَمِينِ فِي الظُّهَارِ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ وَ التَّابِعُ أَنْ يَصُومَ شَهْرًا وَ يَصُومَ مِنْ
الشَّهْرِ الْآخِرِ أَيَّامًا أَوْ شَيْئًا مِنْهُ فَإِنْ عَرَضَ لَهُ شَيْءٌ يُفْطِرُ فِيهِ أَفْطَرَ ثُمَّ قَضَى مَا بَقِيَ عَلَيْهِ وَ إِنْ صَامَ شَهْرًا ثُمَّ عَرَضَ لَهُ شَيْءٌ فَأَفْطَرَ
قَبْلَ أَنْ يَصُومَ مِنَ الْآخِرِ شَيْئًا فَلَمْ يُتَابِعْ أَعَادَ الصِّيَامَ كُلَّهُ

از روایت ابو ایوب (۱) هم استفاده می شود اگر این دو قید نباشد در آن باس هست اما این باس تنزیهی است یا تحریمی از این ناحیه اجمال دارد.

چون اجمال پیدا کرد، ظاهر آیه شریفه که تعبیر می کند بر این که شهران متتابعان، شما لازم است که این کار را بکنید. ما به وسیله ادله فهمیدیم بر این که اگر کسی بعد از یک ماه و یک روز اگر تتابع انجام داد و بعد تفریق کرد، امر به این که شما دوباره بجا بیاورید نیست. این البته تخصیص و یا تقييد ادله عام است، عام یا مطلق اقتضا می کند مادامی که متعلقش حاصل نشده باشد انسان مأمور باشد برای اتیان آن. این یک قیدی است که من می گویم باید شهرین متتابعین را بجا بیاورید، مگر صورت اکثریت را بجا آوردید آن موقع دیگر لزومی ندارد و من امرم را بر می دارم؛ این خلاف اطلاق است. منتها این خلاف اطلاق به وسیله ادله خارج ثابت شده که شارع حالا یا خلاف شرع کرده باشد شخص یا نکرده باشد، به وسیله صحیحه منصور بن حازم علی وجه الاطلاق اثبات می شود که شارع امر خودش را بعد از آوردن چیز بر می دارد، ولو منشأ برداشتن عصیان طرف باشد چون گاهی منشأ سقوط عصیان است و دیگر قابل تدارک نیست و امر خودش را بر می دارد. در این که به وسیله روایت می فهمیم که بعد از آوردن اکثر دیگر امری نیست به دو ماه بجا آوردن و قابل تدارک نیست و امر به دو ماه نیست به نحو الزام امری ندارد، در این تردیدی نیست. اما تقييد یا تخصیص ادله هر مقداری که چیز است «تقدر بقدرها» اگر کسی بعد از آوردن ما می دانیم دیگر امر به اتیان صوم در کار نیست یعنی اتباع صوم در کار نیست، بعد از یک ماه و یک روز؛ اما قبل از آوردنش چطور؟

ص: ۱۳۳

۱- (۳). عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ كَانَ عَلَيْهِ صَوْمُ شَهْرَيْنِ مُتَّابِعَيْنِ فِي ظَهَارٍ فَصَامَ ذَا الْقَعْدَةِ ثُمَّ دَخَلَ عَلَيْهِ ذُو الْحِجَّةِ قَالِ يَصُومُ ذَا الْحِجَّةِ كُلَّهُ إِلَّا أَيَّامَ التَّشْرِيقِ يَفْضِيهَا فِي أَوَّلِ يَوْمٍ مِنَ الْمُحَرَّمِ حَتَّى يُنْتَمِ ثَلَاثَةٌ أَيَّامٌ فَيَكُونُ قَدْ صَامَ شَهْرَيْنِ مُتَّابِعَيْنِ قَالَ وَ لَا يَتَّبَعِي لَهُ أَنْ يَقْرَبَ أَهْلَهُ حَتَّى يَقْضِيَ ثَلَاثَةَ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ الَّتِي لَمْ يَصُمْهَا وَ لَا بَأْسَ إِنْ صَامَ شَهْرًا ثُمَّ صَامَ مِنَ الشَّهْرِ الْآخَرِ الَّذِي يَلِيهِ أَيَّامًا ثُمَّ عَرَضَ لَهُ عَلَيْهِ أَنْ يَقْطَعَهَا ثُمَّ يَقْضِيَ مِنْ بَعْدِ تَمَامِ الشَّهْرَيْنِ.

اگر ما بگوییم که نه، همین سی و یک روز کفایت می کند یک تقیید و یا یک تخصیص بیشتری به ادله شهرین متتابعین زدیم، اما اگر گفتیم نه قبلش هست می گوید بر این که شما متصل بجا بیاورید، منتها اگر آورد یک خلاف شرعی کرده است قابل تدارک نیست، دستور می دهد که بقیه را بجا بیاورید. مثل فرض کنید اگر کسی تأخیر انداخت نمازش را تا با من ادرک درست شد، این دیگر قابل تدارک نیست و شارع می گوید همین را بجا بیاور، همین هم کفایت می کند منتها معصیت هم در جای خودش کرده است.

پس مقتضای اطلاق آیه این است که تابع دو ماه امر دارد و نتیجه آن این است که اگر بعد از یک ماه و یک روز هم بخواهد بدون علتی تفریق کرده معصیت کرده همین مطلبی قدمای اصحاب قائل شده اند.

شهرت مابین قدما هم همین را اقتضا می کند. من دیروز ده نفر را عرض می کردم، ده نفر قبل از محقق است؛ جامع الخلاف با علامه معاصر است و این یازدهمی است. تعبیراتی هم که چند نفر بودند مثل انتصار و غنیه و جامع الخلاف و غیر از این سه تایی که دعوی اجماع کرده اند «یشبه الإجماع» هم قطب راوندی دارد و می گوید أصحابنا چنین گفته اند، بعضی اصحاب تعبیر نمی کند بلکه أصحابنا تعبیر می کند یعنی در مقابل سنی ها؛ سنی ها طور دیگری می گویند اما أصحابنا چنین می گویند، می گویند بر این که خطا کرده است، منتها بنا بگذارد در عین حالی که عملش عمل خطائی است، مع ذلک بنا بگذارد.

خلاصه شهرت ما بین قدما اینطور است و تا حالا به نظر ما ظواهر ادله با مجموع چیز حق با آنها به نظر می آید که قول آنها اقوی باشد از قول متأخرین، متأخرین هم عده ای به تردید افتاده اند؛ صاحب ریاض هم برای همین کلام قدما نتوانسته تصمیم بگیرد. به نظر می رسد اقلأ احتیاط و جویی در این است که شخص اگر حرجی نباشد که مجوزات دیگر باشد، اتمام بکند و همینطوری اختیاراً نصفه کاره نگذارد.

آیا در کفاره هجده روز تتابع لازم است؟

بحث دیگر عبارت از این است که در هجده روز کسی که کفاره هجده روز به گردش است و باید هجده روز روزه بگیرد، هجده روز بدل شهرین؛ چون بعضی جاها هست که مستقیماً هجده روز است، یعنی بدل شهرین نیست، مثل بدل بدنه در کسی که در عرفات قبل از این که غروب بشود کسی افزایه بکند آن بدنه دارد و اگر بدنه مقدور نشد هجده روز باید روزه بگیرد. آن مورد بحث نیست، آن مورد بحث بعدی است تحت بحث کلی که آیا موارد به طور عموم آیا تتابع لازم است یا نه. اینجا خصوص آنی که بدل شهرین متتابعین است، که اگر نتوانست وظیفه اش عبارت از این است که هجده روز روزه بگیرد مثل روزه ماه رمضان که شهرین متتابعین می توانست بگیرد آن مقدم است، حالا آن را نمی تواند بگیرد و دو تا عدل دیگر را هم نمی تواند بگیرد، هجده روز باید بگیرد. در این هجده روز آیا توالی معتبر است یا نه؟ به مشهور نسبت داده شده که مشهور گفته اند که توالی در اینجا معتبر است و یکی از کسانی که تصریح کرده به اعتباری توالی، شیخ مفید است و شیخ مفید می فرماید کسی که قدرت ندارد به خصال ثلاث راجع به ماه رمضان بجا بیاورد، هجده روز متوالی بجا بیاورد آن هم اگر نشد باید هر مقداری از صدقه و یا صوم برای شخص مقدور است آن را انجام بدهد و «بذلك جاء النصوص» از ائمه و اهلیت، اینجا تعبیر می کند.

آن وقت بعضی ها از این عبارت شیخ مفید گفته اند که از آن استفاده می شود نصی در کار هست برای تتابع؛ شهرت هم که می گویند مشهور همین است.

ص: ۱۳۵

ولی همینطوری که آقای خوئی می فرمایند که یک دانه نصی هم در کار نیست و ایشان گویا می خواهد بگوید که شیخ مفید در این جا یک اشتباهی کرده.

من خیال می کنم مراد شیخ مفید از نص نه این است که این مورد روایت بخصوصی دارد، منظور این نیست. این کتاب، یک کتاب فتوائی است. مثل کتاب من لا یحضر صدوق که کتاب فتوائش است. در کتاب فتوائی گاهی بعضی چیزهایی که یک مقداری فی الجمله ابهام دارد روی استظهار خودشان چون برای مقلدین می نوشته اند، یک زیادات و اضافات و تغییرات فی الجمله ای می کرده اند که روشن تر باشد.

شیخ مفید از ادله استظهار کرده است که مراد از هجده روزی که گفته اند، یعنی هجده روز متتابع. اصلاً به آن شکلی که اگر آن مقدور نشد باید هر مقداری از صوم که می تواند و یا از صدقه چقدر می تواند هیچ روایتی نیست، اما جمع بین الادله اینطوری است؛ این هم که اینها را جمع کرده است، نه این که این عین متن روایت است ایشان می خواهد روایت نقل کند! می گوید محصل از روایات این در می آید.

منتها باید دید که ایشان از کجا استظهار کرده است. خودش را مستقل نباید به عنوان دلیل در نظر گرفت گفت پس اگر هم روایتی بوده ایشان مرسل ذکر کرده. و بعد بگوئیم مرسله مفید را بپذیریم یا نپذیریم، آیا این مراسیل کافی است یا نه؟

ایشان از همین ادله استظهار کرده است.

بیان صاحب جواهر:

صاحب جواهر بیان می کند که چون این هجده روز بدل سی و یک روز متتابع است، قهراً شخص که قدرت داشته باشد سی و یک روز متتابع بجا بیاورد یعنی قدرت داشته باشد که شصت روز روزه بگیرد که سی و یک روزش متتابع باشد آن را بجا می آورد. حالا که قدرت ندارد هر مقداری که قدرت دارد شارع گفته هجده روز بجا بیاورد و این قهراً همانی که مبدل بوده به بدل منتقل می شود که توالی و متوالی بودن است که سی و یک روزش قهراً متوالی بوده آن نیست، هجده روز را متوالی بجا بیاورد.

ص: ۱۳۶

این دو اشکال دارد، یک اشکال صغروی و یک اشکال کبروی. اشکال صغروی عبارت از این است که این بدل سی روز نیست بلکه بدل جامع بین سی روز و عتق رقبه و اطعام ستین مسکیناً است، شخص مأمور بوده است که یکی از این ثلاث را بجا بیاورد حالا عاجز است از این ثلاثه، بدل جامع ما بین اینها این قرار داده شده است و از این ما بگوییم که توالی معتبر شده است این وجهی ندارد که از این ما تعدی کنیم.

بر فرض قبول کردیم که این بدل شصت روز روزه است و آنجا باید تتابع باشد. این هم بدل آن است. بدلیت هیچ گونه اقتضا نمی کند تماثل بدل با مبدل منه. گاهی اصلاً مابین مابین است! تیمم بدل غسل و وضوء است، چه تشابهی دارد با همدیگر؟! صوم گاهی بدل عتق رقبه می شود، در کجا شبیه به هم می شود؟! یا اطعام بدل قرار می گیرد. این بدلیاتی که هست تباین دارند و اصلاً هیچ ربطی به هم ندارند.

ولی بدلی است که در آن یک تعبد خاصی وجود دارد، در آن آمده که باید هجده روز باشد و چون تعبد خاصی در آن هست پس در تتابع و عدم تتابع هم باید تابع دلیل همان باشیم.

بله اگر تعبد خاصی نبود و ما می خواستیم بدلیت را به وسیله قاعده میسور اثبات کنیم، قاعده میسور می گفت هر مقداری که انسان قدرت دارد باید بجا بیاورد، دیگر به قدر هجده روز درست نبود! اگر پنجاه روزش را شخص قدرت داشت، قاعده میسور می گفت که پنجاه روز را شما بجا بیاورید. ولی شرع مقدس می فرماید شما اگر شصت روز را نتوانستید و آنهای دیگر را هم نتوانستید بجا بیاورید هجده روز کافی است. پس این با قاعده میسور مسأله درست نیست که ما بگوییم قاعده میسور می گوید هر طوری مقدور است با تمام شرائط و خصوصیات همه اش را نمی توانید و یک مقدارش را می توانید انجام بدهید. پس این به وسیله نصوص و تعبد خاصی است که در روایات وارد شده است.

به عبارت دیگر در این جا مقتضای بدلیت به وسیله قاعده میسور نیست، به وسیله ادله بدلیت است و بدلیت هیچ گونه اقتضا نمی کند تماثل بدل با مبدل منه. گاهی اصلاً مابین مابین است! تیمم بدل غسل و وضوء است، چه تشابهی دارد با همدیگر؟! صوم گاهی بدل عتق رقبه می شود، در کجا شبیه به هم می شود؟! یا اطعام بدل قرار می گیرد. این بدلیاتی که هست تباین دارند و اصلاً هیچ ربطی ندارد مقتضای بدلیت.

خلاصه به نظر می رسد ما از راه بدلیت بخواهیم مسأله را حل کنیم، این مطلب درستی نیست و تازه اگر بدلیت اقتضا کرد این ویژه گی ها به بدل هم منتقل شود آیا همه این ویژه گیها منتقل می شود مثلاً در این جا هم باید یک روز بیشتر از نصف را متوالی بگیرد یا همه اش را باید متوالی به جا آورد؟ این ها خیلی روشن نیست! اگر ما قانون بدلیت یک چنین اقتضائاتی بکند این احتمال هست که در هجده روز ده روز را روزه بگیرد کافی باشد.

وجهی دیگر برای لزوم تتابع در هجده روز:

یک چیزی من به ذهنم هست که در واجبات ارتباطی بعید نیست که متفاهم عرفی اتصال باشد و تتابع باشد، نه انفصال. یعنی به طور کلی در واجبات ارتباطی اصل اولی تتابع است. در موارد غرض واحدی وجود دارد که قائم به مجموع من حیث المجموع می شود، لذا انحلالی. به نظر می رسد وجه لزوم تتابع در هجده روز این باشد نه استفاده از بعضی از نصوص.

در مرکبات ارتباطی اگر امری را گفتند، ظاهرش توالی و تتابع است. اگر کسی می خواهد ریاضت بکشد باید یک ماه روزه بگیرد، این معنایش این است که در عرض چند سال یک ماه روزه گرفته کفایت می کند؟ اگر بگویند یک چنین ختمی باید باشد، بیست روز یا پنجاه روز یا ... این مرکب ارتباطی کأنه یک واحد عرفی باید حساب بشود و این پشت سر هم قرار بگیرد. این متفاهم است در خیلی از موارد معمول الآن اگر به شما دستور دادند که من می خواهم یک ختم بگیرم می گویند شما هفت روز فلان کار را انجام بدهید؛ انسان نمی فهمد که هفت روز با فاصله! می گویند هفت روز متصل می فهمد. ده روز شما این کار را انجام بدهید «من أصبح أربعین صباحاً» چهل تا صباح این کار را بکند، ظاهر چهل تا متصل است و همه هم همینطور فهمیده اند. البته در بعضی امور استجابی ممکن است که چنین ظهوری نداشته باشد.

Your browser does not support the audio tag.

مسئله توالی از سه جهت باید بحث بشود:

۱ _ آیا لفظ ها عند الاطلاق انصراف پیدا می کند به امر متصل زمانی یا نه؟

۲ _ آیا اجماع و یا شهرتی در این مسئله هست یا خیر؟ که در مقام ترجیح و تعیین به وسیله شهرت یکی از اینها را انسان اختیار بکند.

۳ _ آیا از نظر نصوص به خصوص در موارد خاصه ادله ای هست یا نه؟

جهت اول:

به نظر می رسد، امر اگر استقلالی باشد، این چه زمانی و چه غیر زمانی اگر به یک مجموع افرادی حکمی روی افرادی آمد این فرد فرد هر کدام استقلال دارد، اتصال به هم لازم نیست، مگر این که قرائن بیاید و الزام بکند. روزه ماه رمضان فوت شده است، چند روز قضاء شده است اینها را باید انسان قضاء بجا بیاورد. ده روز قضاء شده است ده روز باید بجا بیاورد، پنج روز شده پنج روز. این چون خود ماه رمضان، هم خودش و هم قضائش مطلوب های استقلالی است _ به خلاف بعضی ها از سابقین این معنا را قائل بودند که مجموع ماه رمضان یک واحدی است و حکم روی آن رفته است، این را ما قبلاً هم قبول نکردیم و درست هم نیست _ هر کدام از اینها اطاعت و عصیان دارد، کفاره دارد، به هم ارتباط نیست و جدا جدا کفاره دارد. اینطور نیست که مجموع عمل واحد باشد، اگر یکی از اینها کم شد یکدانه کفاره و اگر ده تا هم شد همانطور، بیست تا هم شد همانطور، نه اینطور نیست.

ص: ۱۳۹

(سؤال و پاسخ استاد): کل را برای خاطر این که واحد است، خیال میکرده ماه رمضان را باید روزه گرفت و نشده است، باید نیت کل کرد. اصل این که چرا نیت برای همه باید کرد، و الا مستقلات جهاتی ندارد برای اینکه انسان برای تمام اینها نیت بکند. گفته شما علما را احترام بکنید استقلال هم دارد، خوب انسان باید از اول قصد بکند تمام افراد را، آن وقت بعد زید را احترام کند تک تک قصد می کند و امتثال می شود، در این حرفی نیست. اینها واحد فرض کرده بودند، در حالی که اینطور نیست. قضائش هم همینطور است، قضاء به خصوص بعضی از مصادیقش که خیلی روشن تر این که از اول ماه یک روز فوت شده است، از دهم ماه یک روز دیگر، بیست هم یک روز دیگر، حالا- اگر یک روز از اول ماه فوت شده بود چون فوریت لازم نبود هر وقتی که بجا آوردم آوردم. از دهم ماه اگر یک روز فوت شده بود، هر وقت بجا آوردم آوردم. حالا از اول و دهم و بیستم هر کدام یک روز فوت شده است، اینها را بگوییم باید متصل بجا بیاوریم اصلاً تخیل اتصال هم در اینجا نیست و

ذاتاً هر کدام را در هر زمانی که بجا می آوردم می آوردم، اما حالا که قرار شد باید بچسبانم به هم، این وجهی ندارد. این مثل این است که کسی روزه اش هم قضاء شده است، نمازش هم قضاء شده است حتماً باید نماز و روزه با هم بچسبند در قضاء، وجهی ندارد.

حالا اگر ماه رمضان چون دو روزش يك نحو اتصالی دارد ما بین هم، هر دو مثلاً نهم و دهم فوت شده است و در اثر تصادف اتصال داشته است، ما که می خواهیم قضا بکنیم دو روز را باید متصل بجا بیاوریم آن هم وجهی ندارد، آن ارتباطی نبود ما بین این دو روز، هر کدام جدا و مستقل بود و من می توانستیم هر زمانی بجا بیاورم، حالا دیگر به هم بچسبانم يك مصلحت خاصه ای روی آن قائم نشده است. بعضی موارد روشن است، بعضی از موارد را هم من گاهی مثال می زدم ...

ص: ۱۴۰

در امور استقلالی ظهور کلمات در توالی یک تعبد خاصی می خواهد که بگوییم چند واحد مستقل، وقتی که دستور زمانی شد باید متصل به هم بجا آورده بشود.

البته این غیر از فوریت است. گاهی لازمه فوریت اتصال است که این مسئله دیگری است. البته یک معنای اتصال که اگر قائل به فوریت شدیم باید فوری بجا بیاوریم آن یک بحث دیگری است، آن غیر از این اتصال وضعی مورد بحث ماست که وضعاً اگر متصل شد آن باطل دوباره باید بجا آورده بشود.

اما در یک واحد ارتباطی متفاهم عرفی رعایت توالی است. مثل ریاضت که عرض می کردم یک عملی است که انسان باید بیست روز روزه بگیرد. چون آن ریاضت یک اثر واحد است این متفاهم عرفی روی مجموع من حیث المجموع بار است و اینطور نیست که انحلال پیدا بکند یک تکه روی یک روزش و یک تکه هم روی یک روزش. اگر بیست روز برای ختمی دستور داده شد، نوزده روز مثل هیچ بجا آوردن است و حکم واحد را دارد. اینطور موارد به نظر می رسد که متفاهم عرفی در اینطور موارد این است که متصل به هم آورده بشود؛ انسان عمری بخواند مثلاً بیست روز روزه را بگیرد، این را بگوییم همان اثری را که راجع به ریاضت گفته اند این کار می شود، اینجا انسان می فهمد اتصال را. ممکن هم هست که این اتصال را بگوییم چون معمول در باب ریاضات متصل است، آن وقت اگر اطلاق کردند از لفظ اینطوری استفاده می شود روی معمول بودن امور، نه این که تنها ارتباطی بودن اقتضا می کند اتصال را، چون مشابهاتش از خارج ثابت شده است که باید متصل شد آن را انسان می فهمد؛ آن هم احتمال است.

راجع به آن هجده روز بدل شهرین که آقایان می گویند مشهور عبارت از اعتباری توالی است، من یک مقداری مراجعه کردم، به نظر می رسد شهرتی در توالی نیست. در این که در خصوص هجده روز باید توالی رعایت شود شهرتی نداریم.

شیخ مفید در مقنعه و سید مرتضی در جمل العلم آنها فرموده اند. ولی اکثر علماء اسمی نبرده اند که این باید متوالی باشد. در شصت روز تصریح به تابع کرده اند اما در این هجده تا اسمی از تابع نبرده اند که ظهورش عدم اشتراط تابع است.

منتها در کثیری از همین کتب به طور کلی یک مطلبی را فرموده اند که در همه روزه ها تابع لازم است الا چند روز و چون این هجده روز استثناء نشده پس تحت عام باقی می ماند.

ولی به نظر می رسد ما نتوانیم چنین مطلبی را استفاده کنیم. یعنی نمی توان از عدم استثناء توالی در هجده روز را نتیجه گرفت به دو دلیل:

اول: در بعضی موارد به طور کلی تابع شرط است اما در بعضی موارد تابع در جزئی از آن شرط است مثل مواردی که در سی و یک روز شرط است. در کلام این آقایان مستثنی منه در مواردی مردد است و نمی دانیم که از تابع به نحو کلی استثناء شده یا از تابع جزئی هم تابع حساب شده و داخل تحت مستثنی منه هست.

دوم: این که گفته اند در همه موارد تابع شرط است غیر از چند مورد در بعضی از موارد اصلا هجده روز در ذهنشان نبوده لذا نمیدانیم این هجده روز داخل در مستثنی است یا مستثنی منه.

چون در نظر نیاورده اند، ما نمی دانیم اگر بپرسند چه خواهیم گفت! خیلی هایشان همین کلی را گفته اند که همه جا تابع الا چند مورد، بعد در جزئیات موارد، موارد مختلفی که رسیده اند اسمی از توالی نبرده اند راجع به همین هجده روز وقتی به آن رسیده اند اسمی از آن نبرده اند. لذا ما نقداً تردید داریم که شهرتی داشته باشد

جهت سوم: نصوص وارد شده در این مسئله

روایات مختلف است. بعضی صحاح است و بعضی برای تأیید خوب است. بعضی از روایات راجع به عدم اعتبار تابع و بعضی هم دلیل بر اعتبار تابع است.

مثلاً یکی از آن ادله ای که برای عدم اعتبار تابع آورده اند روایت عبدالله بن سنان است (۱): **عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ كُلُّ صَوْمٍ يُفْرَقُ إِلَّا ثَلَاثَهُ أَيَّامٍ فِي كَفَّارَةِ الْيَمِينِ .**

این استدلال به نظر ما یک مقدار محمل تأمل است، ممکن است مراد از «کل صوم یفرق» اصل تفریق باشد که حتی اگر نصف بیشتر را باید متوالی بیاورد باز هم جزء تفریق به حساب می آید. در مقابل سلب کلی که باید تمام آن متوالی آورده شود.

روایتی هم وجود دارد که شاید دلالت داشته باشد بر این که اصل اولی عبارت از عدم تفریق است مانند روایتی که مرحوم صدوق از فضل بن شاذان در علل الشرایع و عیون آورده (۲) و صاحب جواهر به آن استدلال کرده است. که ما آن را به عنوان تأیید ذکر خواهیم کرد.

ص: ۱۴۳

۱- (۱). الکافی (ط - الإسلامیه)، ج، ص: ۱۴۰.

۲- (۲). وسائل الشیعه ج: ۱۰ ص: ۳۷۰: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي عُيُونِ الْأَخْبَارِ وَالْعَلَلِ بِإِسْنَادِهِ اللَّاتِي عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ الرَّضَاعِ فِي حَدِيثٍ قَالِ إِنَّمَا وَجِبَ الصَّوْمُ فِي الْكُفَّارَةِ عَلَى مَنْ لَمْ يَجِدْ تَحْرِيرَ رَقَبَةٍ الصِّيَامِ دُونَ الْحَجِّ وَالصَّلَاةِ وَغَيْرِهِمَا مِنَ الْمَأْنُوعِ لِأَنَّ الصَّلَاةَ وَالْحَجَّ وَأَنْوَاعَ الْفَرَائِضِ مَانِعَةٌ لِلْإِنْسَانِ مِنَ التَّقَلُّبِ فِي أَمْرِ دُنْيَاةٍ وَ مَصْلَحَةِ مَعِيشَتِهِ مَعَ تِلْكَ الْعَلَلِ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا فِي الْحَائِضِ الَّتِي تَقْضَى الصِّيَامَ وَ لَا تَقْضَى الصَّلَاةَ وَ إِنَّمَا وَجِبَ عَلَيْهِ صَوْمُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ دُونَ أَنْ يَجِبَ عَلَيْهِ شَهْرٌ وَاحِدٌ أَوْ ثَلَاثُ أَشْهُرٍ لِأَنَّ الْفَرْضَ الَّذِي فَرَضَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى الْخَلْقِ هُوَ شَهْرٌ وَاحِدٌ فَضَوْعُ هَذَا الشَّهْرِ فِي الْكُفَّارَةِ تَوْكِيدٌ وَ تَغْلِيظٌ عَلَيْهِ وَ إِنَّمَا جُعِلَتْ مُتَتَابِعَيْنِ لِنَلَا يَهُونَ عَلَيْهِ الْأَدَاءُ فَيَسْتَخِفُّ بِهِ لِأَنَّهُ إِذَا قَضَاهُ مُتَفَرِّقًا هَانَ عَلَيْهِ الْقَضَاءُ وَ اسْتَخَفَّ بِالْإِيمَانِ.

کلام آقای خوئی:

آقای خوئی در این موضوع بحث نسبتاً مفصلاً کرده است (۱). آقای حکیم هم بحث کرده است اما کلام آقای حکیم در مواردی خالی از تسامح نیست لذا محور بحث را کلام آقای خوئی قرار می دهیم.

کلام ایشان این است:

«مشهور می گویند که احوط (۲) این است که در سایر اقسام صوم کفاره هم احتیاط در این است که تتابع رعایت شود. محقق در شرایع می گوید که در جمیع اقسام صیام غیر از چهار مورد _ صوم نذر و عهد و یمین که تابع نذر ناذر است، صوم قضاء ماه رمضان و صوم هجده روز بدل از بدنه واجبه در کفاره صید و صوم بدل هدی در هفت روز بعد که مکمل سه روز ایام حج است. در این موارد تفریق حتی اختیاراً جایز است. _ چه سه روز باشد یا هجده روز باشد یا دو ماه باشد تتابع شرط است.

صاحب جواهر می فرماید ادله هنگام اطلاق به تتابع انصراف دارند. وقتی می گویند یک ماه یا یک سال روزه این عرفاً به تتابع منصرف است. این مطلب مؤید به فتوای اصحاب نیز هست. تتابع در صوم کفاره شبیه تتابع در ایام حیض و اعتکاف و اقامه عشره است. اتصال و توالی در این امور هم به خاطر همین انصراف است. مویید این مطلب هم روایت صدوق است در علل که می فرماید:

ص: ۱۴۴

۱- (۳). موسوعه الإمام الخوئی، ج، ص: ۲۵۶.

۲- (۴). این نشان دهنده این است که ایشان تردید دارد که در غیر شهرین متتابعین و هجده روز بدل شهرین، تتابع لازم است لذا در بقیه هم ایشان دیگر احتیاط می کند.

لَيْلًا يَهُونَ عَلَيْهِ الْمَادَاءُ فَيَسِيءُ تَخَفًا بِهِ لِأَنَّهُ إِذَا قَضَاهُ مُتَفَرِّقًا هَانَ عَلَيْهِ الْقَضَاءُ وَاسْتَيْخَفَ بِالْإِيمَانِ. که تعلیل این روایت دلالت بر این دارد که تفریق موجب کوچک شمردن و سست شدن قضا می شود.»

دیدم که یک نامه ای بین محمد خان قزوینی و تقی زاده هست که ردّ و بدل شده است، یکی از این نامه های قزوینی که چاپ شده است آنجا هست که من برای انجام دادن فلان کار نرسیدم، منشأش هم بی کاری است. این می گفت تعجب نکن که چرا بیکاری علت بشود. می گفت اگر انسان کار داشته باشد می گوید الآن وقت می گذرد و برای هر کاری ساعت می گذارد و آن وقت من باید بجا بیاورم. انسان بی کار می گوید حالا توسعه دارد و فردا بجا می آورم، فردا هم یک کاری پیش می آید و می گوید توسعه دارد و در اثر چیز می بینید که همه از بین رفته است. می گوید اگر زود یقه انسان را نگیرد که پشت سر هم بجا بیاورد، می گوید حالا یک روز دیگر بجا می آوریم و این سست می شود. خوب این تعلیل اقتضا می کند که ما باید دستوراتی که به ما داده شده است را فوری پشت سر هم انجام بدهیم تا این سستی به وجود نیاید که این خودش یکی از چیزهایی است که شاید بعضی ها استدلال کنند برای فوریت، اصل اولی در اوامر فوریت است.

یک نکته از جلسه قبل:

دیروز من فراموش کردم که این را عرض کنم، من قرب الاسناد را نگاه کردم راجع به آن «أفطر» یا «أیسر» ما مقابله کردیم با نسخی، دوتای از این نسخ «أیسر» دارد و ذیلش هم قرینه است برای این که «أیسر» درست است، همانطوری که نسخه صاحب وسائل است همان درست است. علی بن جعفر هم که مسائلش همینطور است.

ص: ۱۴۵

ادله لزوم توالی و تتابع در کفاره صوم ۹۰/۰۷/۲۷

Your browser does not support the audio tag

سه وجه برای این که اصل اولی در امور زمانی توالی است، ذکر شده است:

۱_ روایات

۲_ فتوای مشهور

۳_ انصراف به توالی

روایات:

به برخی از روایات برای عدم تتابع استدلال شده و به برخی برای لزوم تتابع مانند. روایتی که برای لزوم تتابع به آن استدلال شده روایت فضل بن شاذان(۱) است، که سؤال می کند برای چه دو ماه متصل شخص باید روزه بگیرد! اتصال برای چه قید شده است؟ حضرت می فرماید بر این که شخص سبک نشمرد، اگر منفصل شد اهمیت نمی دهد و امروز و فردا می کند و اصل آن از بین می رود، چون در خیلی از واجبات موسسه این مطلب وجود دارد که توسعه منشأ فوت می شود. انسان می گوید بعد می توانم انجام بدهم و بعد می بیند که عمر انسان تمام شد و دیگر کاری نکرده است. اینجا روایت می گوید برای این که سبک نشمرد و این عملی بشود، گفته اند تتابع شرط است.

ص: ۱۴۶

۱- (۱) . وسائل الشیعه ج : ۱۰ ص : ۳۷۰ : مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي عُيُونِ الْأَخْيَارِ وَالْعِلَلِ بِإِسْنَادِهِ اللَّاتِي عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ الرَّضَاعِ فِي حَدِيثٍ قَالِ إِنَّمَا وَجِبَ الصَّوْمُ فِي الْكُفَّارَةِ عَلَى مَنْ لَمْ يَجِدْ تَحْرِيرَ رَقَبِهِ الصِّيَامِ دُونَ الْحَيْجِ وَالصَّلَاةِ وَغَيْرِهِمَا مِنَ الْأَنْوَاعِ لِأَنَّ الصَّلَاةَ وَالْحَيْجَ وَأَنْوَاعَ الْفَرَائِضِ مَانِعَةٌ لِلْإِنْسَانِ مِنَ التَّقَلُّبِ فِي أَمْرِ دُنْيَاةٍ وَ مَصْلَحَةِ مَعِيشَتِهِ مَعَ تِلْكَ الْعِلَلِ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا فِي الْحَائِضِ الَّتِي تَقْضَى الصِّيَامَ وَ لَا تَقْضَى الصَّلَاةَ وَ إِنَّمَا وَجِبَ عَلَيْهِ صَوْمُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ دُونَ أَنْ يَجِبَ عَلَيْهِ شَهْرٌ وَاحِدٌ أَوْ ثَلَاثُ أَشْهُرٍ لِأَنَّ الْفَرْضَ الَّذِي فَرَضَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى الْخَلْقِ هُوَ شَهْرٌ وَاحِدٌ فَضَوْعُ هَذَا الشَّهْرِ فِي الْكُفَّارَةِ تَوْكِيداً وَ تَغْلِيظاً عَلَيْهِ وَ إِنَّمَا جُعِلَتْ مُتَتَابِعَيْنِ لِنَلَا يَهُونَ عَلَيْهِ الْأَدَاءُ فَيَسْتَخَفَّ بِهِ لِأَنَّهُ إِذَا قَضَاهُ مُتَفَرِّقاً هَانَ عَلَيْهِ الْقَضَاءُ وَ اسْتَخَفَّ بِالْإِيمَانِ.

روایت فضل بن شاذان راجع به شهرین متتابعین است ولی از آن جا که علت تتابع را بیان کرده و علت موجب تعمیم حکم می شود لذا از موضوع معلل تعدی می کند و همه کفارات را شامل می شود. یعنی هر جا که روزه به عنوان کفاره واجب شد در آن تتابع شرط است.

ولی به نظر می‌رسد این بیان تمام نباشد. موضوع روایت فضل بن شاذان کفاره افطار ماه رمضان است. شاید در این جا اهمیت موضوع در تتابع مدخلیت داشته باشد. چون موضوع آن خیلی مهم است شارع نمی‌خواهد در آن تسامح شود و مصالح آن فوت شود. اگر تتابع را ذکر نمی‌کرد کسی حاضر نمی‌شد که دو ماه تمام را بجا بیاورد، قهراً یک مقدارش از بین می‌رفت. اما آیا می‌توان گفت که در همه کفارات همین اهمیت لحاظ شده است؟ این طور نیست. بعضی از کفارات، یک مشت گندم تعیین شده این پیداست که آن اهمیت را ندارد. بنابراین نمی‌توان حکم یک کفاره را به کفاره دیگر تعمیم داد. درست است که در این روایت علت ذکر شده اما این علت برای امری است که از نظر شارع اهمیت ویژه‌ای دارد لذا علت نمی‌تواند به سایر موارد کفارات تعدی پیدا کند.

۲_ شهرت:

مسأله شهرت هم به نظر ما ثابت نیست. هر چند تعبیر کرده‌اند که همه جا تتابع لازم است الا موارد خاص، اما نمی‌دانیم که در این عبارت‌ها این مورد خاص هم لحاظ شده یا نه. انسان اگر مجموع را ملاحظه کند معلوم نیست یک چنین شهرتی در این مورد باشد.

ص: ۱۴۷

مسأله عمده عبارت از انصراف است. همه آقایان قبول دارند که کلماتی که برای تعداد تکرار و یا مقدار زمان وضع شده اند در مفهوم آن ها تتابع وضع نشده است. به عبارتی تتابع در موضوع له آن ها نیست. اگر گفتند سه روز این عمل را انجام بدهید با فاصله هم انجام داده است، در این جا کلمه سه روز صدق می کند. در سه روز نخواهید که بلا فاصله و متتابع باشد، اگر فاصله شد دیگر سه روز نیست.

اما بحث در این است که آیا این کلمات منصرف به یک معنای متتابع هستند یا خیر؟ این مورد بحث است. همه قبول دارند که در موضوع له الفاظ تتابع نیست اما بعضی می گویند که هنگامی که ما می خواهیم این احکام را پیاده کنیم ذهن می رود روی مصادیق متصل و متوالی.

مرحوم آقای خوئی انصراف را قبول ندارند. آقای حکیم، صاحب مدارک و برخی دیگر هم همین نظر را دارند. آنها هم گفته اند ما دلیلی نداریم، منتها آقای خوئی این موضوع را بسط داده است.

بیان مرحوم آقای خوئی (۱) بر عدم انصراف:

ایشان ابتدا کلام صاحب جواهر را آورده سپس آن را نقد می کنند.

صاحب جواهر می فرماید: «ادله هنگام اطلاق به تتابع انصراف دارند. وقتی می گویند یک ماه یا یک سال روزه این عرفا به تتابع منصرف است. این مطلب مؤید به فتوای اصحاب نیز هست. تتابع در صوم کفاره شبیه تتابع در ایام حیض و اعتکاف و اقامه عشره است و مستند فقها برای لزوم اتصال و توالی در این امور هم به خاطر همین انصراف است.»

ص: ۱۴۸

ایشان در پاسخ مرحوم صاحب جواهر می گویند «اگر هم در بعضی موارد انصرافی باشد این انصراف مستند به حاق لفظ نیست تا ما بتوانیم آن را به همه موارد تعمیم بدهیم. بلکه هر جا که چنین انصرافی وجود دارد به خاطر قرائن داخلی و خارجی است.

درست است که در حیض، اعتکاف و اقامه عشره مستند آقایان برای توالی و تتابع همین انصراف است اما در همین موارد هم منشأ این انصراف حاق لفظ نیست بلکه وجود قرائن است.

بعد ایشان می آید در تک تک این سه مورد منشأ انصراف را بیان می کند: در اقامه عشره ایشان می گوید: اگر شما مثلاً به مشهد الرضا بروید و هشت روز آن جا اقامت کنید و بعد به یکی از روستاهای اطراف بروید و یکی دو شب اقامت کنید و برگردید و دو روز دیگر هم در مشهد اقامت کنید آیا درست نیست بگویند «من در مشهد ده روز اقامت کردم؟» عرف این جمله خبریه را صحیح می داند. بنا بر این خود لفظ «ده روز اقامت» منصرف به اقامت متوالی و متصل نیست. از طرف دیگر ما روایتی نداریم که اقامت باید متوالی و پیوسته باشد، پس چرا توالی شرط اقامت ده روز است؟ ایشان می فرماید به خاطر این که ما از روایات استفاده می کنیم که هر سفر یک موضوع مستقل است و حکم مستقلی دارد. بنابراین مسئله اقامت ده روز مربوط به یک سفر است. حال اگر کسی در بین حضورش در مشهد دو روز به اطراف آن برود این سفر جدیدی محسوب می شود که حکم خودش را دارد و چون سفر اولش یعنی مدت اقامت در مشهد کمتر از ده روز بوده و باید نمازش را قصر بخواند. بنابراین منشأ اعتبار توالی در اقامه عشره این است که از نظر شارع هر سفری حکم خاص خودش را دارد لازمه این حرف این است که اقامه عشره مربوط به یک سفر باشد.

از آن جا که جملات خبریه و انشائیه از این جهت با هم تفاوت ندارند و خبریه و انشائیه بودن جملات موجب نمی شود در جایی انصراف به استمرار اعتبار وجود داشته باشد و در جای دیگر نداشته باشد بنابراین ما کشف می کنیم که در جملات انشائیه هم این کلمات منصرف به فرد مستمر نیست.

یا اگر منزلی را برای یک سال اجاره کنیم، و بعد از تمام شدن یک سال، دو ماهی را در جای دیگری ساکن شویم و دوباره برگردیم و در جای اول یک سال دیگر بمانیم، آیا درست نیست بگوییم «من در این منزل دو سال سکونت داشتم؟» آیا این اطلاق خلاف متفاهم از منصرف لفظ است؟

در مورد شرط توالی در ایام حیض که می گویند باید حد اقل سه روز متوالی باشد، این به خاطر این است که در روایات آمده که اقل آن سه روز و اکثر آن ده روز است. چنین تعبیری که در مقام تحدید است ظهور در استمرار دارد.

در اعتکاف هم شرط استمرار به خاطر این است که اگر معتکف از مسجد خارج شود اعتکاف باطل می شود و این مستلزم حضور متوالی معتکف در مسجد است. این بخاطر انصراف سه روز در سه روز متوالی نیست. بنابراین قرائن خاصه در هر مورد چنین اقتضایی دارد.

به نظر می رسد که فرمایش مرحوم آقای خوئی راجع به قصد اقامه کاملاً درست است و سفر واحد مقتضایش اتصال است.

اما در دو مثال دیگر جواب ایشان محل اشکال است. حیض را تعبیر کرده اند *أقل الحیض ثلاثه* چون در مقام تحدید است، تحدید اقتضای اتصال می کند. چرا تحدید اقتضای اتصال کند؟ تحدید این است که باید سه روز باشد و کمتر نباشد، بیشترش هم معتبر نیست و معنای تحدید این است. اما این که متصل باشد از تحدید چنین چیزی در نمی آید. اگر کسی گفت من هر روز حد اقل سه منبر می روم آیا حتماً باید این سه تا منبر چون کلمه سه رویش آورده ام و تحدید کردم و چهارتا هم این حکم نیست، پس بنابراین باید متصل به هم باشد. آیا تحدید چه اقتضایی می کند؟ شما می بینید که خود حیض آن سه روز اولش متصل است، آن سه روز که گذشت روزهای دیگر منفصل است. شما می گویند این اقتضا می کند که سه روزش متصل باشد و آنهای دیگر منفصل؟

قائلین به انصراف می گویند چون خود لفظ را القاء کنند مراد اتصال فهمیده می شود و الا حد ذکر کردن مگر منافات دارد با حد بودن یک چیز دیگری. توی خود همین چیزهایی که هست بعضی جاها که ثابت شده است استثناء کرده اند، این موارد استثناء هم تحدید شده است! حکم را برده اند و محدود شده به یک حدودی، منتها منفصل بوده است. حد به هیچ گونه اقتضای اتصال نمی کند.

راجع به اعتکاف هم بطلان اعتکاف بخاطر خروج از مسجد منشأ فهم توالی و استمرار نمی شود. فرض کنید کسی ده روز ماند و هیچ بیرون هم نرفت، سه روز منفصل روزه گرفت، آیا این کفایت می کند؟ روز اول را روزه می گیرد، بعد هم روزه نمی گیرد ولی از مسجد خارج نمی شود و یا اگر خارج می شود خروج غیر مضر که برای حاجتی باشد که استثناء شده است خارج شده است. ولی روزه اش را منفصل ذکر می کند و یا قصد اعتکافش را منفصل قصد می کند که این روز اول من، روز سوم من و یا روز پنجم من که اعتکاف باشد و احکام رویش بیاید. این که کافی نیست!

ما در برخی جملات خبریه هم بالوجدان استمرار را می فهمیم. مرحوم آقای والد ما با مرحوم آقای خمینی صبح ها بین الطلوعین قدم می زدند، آقای خمینی می فرمود که من کمردرد داشتم آن کمردردم رفع شد با همین قدم زدن های بین الطلوعین. از مرحوم آقای والد شنیدم که ایشان می فرمود «ما صد روز قدم زدیم». آیا شما از این کلمه صد روز تفریق را می فهمید یا توالی را؟ به نظر می رسد متفاهم عرفی از این عبارات توالی و تابع است.

در این موارد بدون قرینه خارجیّه انسان می فهمد که صد روز متصل. به هر کسی هم القاء کنیم می فهمد که متصل. همین که بگوید من ده روز در مشهد ماندم، اگر ده سال رفته و هر سال یک روز مانده است این خلاف انصراف است. حالا یک چیزهایی که متعارفاً با آن ضمیمه بشود و یک مقدار گاهی هم بیرون می روند آنها هم ملحق است.

جمع بندی نهایی: تفکیک بین واجب ارتباطی و واجب استقلالی

نقداً به نظر می رسد که اگر بگویند که شما هجده روز این کار را انجام بدهید، معنایش عبارت از این است که متصل است و قرینه ای بر خلاف نباشد اینطور استفاده می شود.

البته در واجبات ارتباطی چنین ظهوری دارد. کفاره یک واجب ارتباطی است. اگر کسی هفده روز به جا آورد و یک روز را نیاورد گویا اصلاً کفاره را اتیان نکرده است. این طور نیست که کفاره به تعداد روزها تقسیم بشود و اگر مثلاً نه روز روزه گرفت نیمی از کفاره را بجا آورده باشد. اما اگر واجب استقلالی باشد چنین ظهوری ندارد.

خلاصه به نظر می رسد که فعلاً همانطور که خیلی ها حکم کرده اند به اتصال، باید هجده روز را متصل آورد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

عدم لزوم تتابع در کفارات ۹۰/۰۷/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

نظر نهایی: عدم لزوم تتابع در کفارات

بحث ما در این بود که آیا در مواردی که صوم به عنوان کفاره واجب می شود آیا تتابع لزوم دارد و باید متوالی و پیوسته اتیان شود یا نه ذات امر به کفاره اقتضای تتابع را ندارد.

ص: ۱۵۲

استظهاری که ما قبلاً می کردیم و می گفتیم: مرکبات ارتباطی ظهور در تتابع دارد، این استظهار قبل از مراجعه به روایات بود. می گفتیم اگر به یک مرکب ارتباطی حکم کردند و گفتند که چند روز این کار را بکن، معنایش چند روز متصل است.

ولی دو تا روایت وارد شده است از آن دو روایت استفاده می شود که این اصل به هم می خورد.

۱ _ صحیحہ عبد اللہ بن سنان (۱):

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِتَّانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ كُلُّ صَوْمٍ يُفَرَّقُ إِلَّا ثَلَاثَةً أَيَّامٍ فِي كَفَّارِهِ
الْيَمِينِ .

فقط در سه که در کفاره یمین هست تتابع را اثبات کرده است. به عبارت دیگر در همه موارد تفریق جایز است مگر سه روز کفاره یمین. از آن جا که در بعضی موارد تا سی و یک روز و در بعضی دیگر تا پانزده روز باید تتابع باشد، پس ما می گوئیم مراد از یفرّق که در اینجا هست اعم از اینکه به کلی تفریق جایز باشد یا تفریق فی الجمله باشد. مثلاً در کفاره رمضان هر چند در سی و یک روز اول باید متتابع باشد اما در مابقی تفریق جایز است پس در همین مورد هم فی الجمله تفریق وجود دارد.

استظهاری که ما می کردیم تتابع کل بود و این ظهور به وسیله روایت از دست ما گرفته می شود. و حتی نسبت به بعض هم دیگر ظهوری در تتابع ندارد. ما در این جا دو ظهور که نداریم که اگر روایت جلوی یکی را گرفت آن دیگری باقی باشد. لذا دیگر دلیلی و ظهوری بر تتابع در کار نیست.

ص: ۱۵۳

به علاوه در شهرین در خود ادله، تتابع ذکر شده و آمده است که «شهرین متتابعین» اما در موارد دیگر تتابع ذکر نشده و اهمال شده از همین هم استفاده می شود که در این موارد تتابعی در کار نیست.

۲_ روایت سلیمان بن جعفر الجعفری (۱):

عِدَّةٌ مِنْ أَضْحَانِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ أَشِيمٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ جَعْفَرِ الْجَعْفَرِيِّ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ عَلَيْهِ أَيَّامٌ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ أَيْقُضُ بِهَا مُتَفَرِّقَةً قَالَ لَا بَأْسَ بِتَفْرِيقِ قَضَاءِ شَهْرِ رَمَضَانَ إِنَّمَا الصَّيَامُ الَّذِي لَا يُفَرِّقُ كَفَّارَةَ الظَّهَارِ وَكَفَّارَةَ الدَّمِ وَكَفَّارَةَ الْيَمِينِ

بررسی سند روایت:

سلیمان بن جعفر الجعفری و احمد بن محمد بن محمد ثقه هستند. بحث در علی بن احمد بن اشیم است که شیخ طوسی درباره اش تعبیر می کند: «مجهول»، یعنی ما او را نمی شناسیم و به خصوصیاتش واقف نیستیم.

در فقیه (۲) در طریقش به علی بن احمد بن اشیم احمد بن محمد بن خالد قرار دارد. ما از طریق احمد بن محمد بن خالد نمی توانیم او را توثیق کنیم چون در مورد احمد بن محمد خالد برقی نوشته اند که یروی عن الضعفا ويعتمد المراسيل. لذا نقل او نمی تواند علامت اعتبار باشد.

ص: ۱۵۴

۱- (۲). الکافی (ط - الإسلامیه)، ج، ص: ۱۲۰.

۲- (۳). و ما كان فيه عن علي بن أحمد بن أشيم فقد رویته عن محمد بن علي ماجيلويه - رضی الله عنه - عن عمه محمد بن أبي القاسم، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن علي بن أحمد بن أشيم (۳). من لا يحضره الفقيه، ج، ص: ۵۱۵.

البته ما تردید داریم که در طریق صدوق به علی بن احمد بن اشیم، احمد بن محمد بن خالد باشد، چون تمام آن هایی که از علی بن احمد بن اشیم نقل کرده اند، در همه آن ها احمد بن محمد بن عیسی است، یک جا ما پیدا نکردیم که از احمد بن محمد بن خالد نقل کرده باشد. احمد بن محمد بن علی وجه الاطلاق هم در اینطور موارد همان ابن عیسی است. خلاصه از این ناحیه بعید نیست که ما این را هم معتبر بدانیم و روایت مورد قبول باشد.

اما حتی اگر این را هم نپذیریم می توانیم از راه دیگری او را توثیق کنیم. چون در کتب اربعه او غیر از احمد بن محمد بن عیسی راوی دیگری ندارد. به علاوه احمد بن محمد بن عیسی که راوی اوست به طور کثرت از وی روایت دارد نه این که احياناً در یک جایی از او یک روایتی را نقل کرده باشد. این نشان می دهد که او شیخ احمد بن محمد بن عیسی بوده و این کثرت روایت اجلا دلالت بر وثاقت دارد.

منتها جمع ما بین این روایت با صحیحہ عبدالله بن سنان چه می شود؟ صحیحہ عبدالله بن سنان تعبیر کرده است و می گوید فقط در یک مورد تتابع لازم است اما در روایت سلیمان بن جعفر سه مورد استثناء شده است.

جمع بین این دو دسته روایت:

جمع بین این روایت و صحیحہ عبدالله بن سنان عبارت از این است که آنجایی که گفته بود در همه جا تفریق جایز است غیر از یک مورد منظور از تفریق اعم از تفریق جزئی و تفریق بالکل است. اما در روایت سلیمان بن جعفر مراد از تفریق تفریق کل است یعنی در این موارد نمی توان همه اش را متفرق به جا آورد. در این موارد حداقل باید بیش از نصف آن متتابع به جا آورده شود.

ص: ۱۵۵

طبق نظر قائلین به تتابع، چرا در کفاره صید حرام تتابع شرط نیست؟

کسانی که گفته اند تتابع لازم است چهار صورت را استثناء کرده اند. آن چهار صورت سه صورتش ربط به متن عروه ندارد که مورد بحث ماست، یک مورد فقط از آنها مربوط به کفاره است که متن عروه راجع به آن است. آن سه مورد دیگری که به طور استثناء از تتابع کرده اند راجع به کفاره نیست.

لذا آقای حکیم ایشان می فرمایند که در شرایع یک مورد استثناء شده است از تتابع با این که در شرایع چهار مورد استثناء شده است، ولی ایشان چرا تعبیر یک مورد می فرمایند. منظور ایشان این است که آن که راجع به موضوع مورد بحث است یک مورد است. لذا تعبیری را که آقای حکیم نقل می کنند از شرایع با آن که آقای خوئی نقل می کنند هیچ کدام تهافتی ندارد.

آن مورد استثناء صید حرام است. در این جا گفته اند: کفاره صید متتابع نیست که از آن استفاده می شود حتی صید نعامه و آن هم اگر کسی چیز بکند اگر شتر مرغ را صید بکند آن هم تتابع ندارد. مشهور آمده اند استثناء کرده اند و گفته اند تتابع در صید نعامه نیست.

علامه در کتابهایش نسبت داده که شیخ مفید در مقنعه و سید مرتضی، گفته اند دو ماهش پی در پی است و تتابع در آن هست. بعضی جاهای دیگر (۱) سلار اضافه شده است. این سه بزرگوار فرموده اند تتابع در جزاء صید هم هست که اطلاقش اقتضا می کند حتی در صید نعامه، چون صید نعامه استثنائی نشده است در کلمات. پس جزاء الصید اینها گفته اند اینجا هم تتابع هست نسبت به سه تا.

ص: ۱۵۶

۱- (۴). الآن دقیق یادم نیست که سلار را علامه اضافه کرده است یا دیگران.

ما غیر از این سه مورد دو مورد دیگر هم پیدا کردیم. یکی ابن براج در شرح جمل العلم سید مرتضی؛ و دیگری علاء الدین حلبی در اشاره السبق است.

با این که در کتب علامه حد اکثر بیش از سه مورد برای قائلین به تتابع ذکر نشده است _ شیخ مفید و سید مرتضی و سلار _ اما ایشان در «مختلف» دعوای شهرت کرده است بر این که تتابع در جزاء الصید هست. بر خلاف دیگران ایشان دعوای شهرت کرده است و مشهور این است که در جزاء الصید تتابع وجود دارد.

اما این پنج نفر برای دعوای شهرت کافی نیست. درست است که بعد از علامه تتابع در جزاء صید شهرت یافت اما علامه که می گوید تتابع شهرت دارد، منظورش زمان قبل از خودش است. لذا ما اشخاص بعدی را نمی خواهیم ذکر کنیم. ما باید ببینیم که آیا بین قدما که قبل از زمان علامه هستند این قول مشهور است یا خیر؟

به نظر می رسد که قبل از علامه چنین شهرتی در کار نیست. هفت تا از بزرگان در نه کتاب قائل عدم تتابع شده اند. شیخ طوسی در سه کتابش (۱) مبسوط، جمل العقود و اقتصاد قائل به عدم تتابع است. شیخ با این که می گوید اصل اولی تتابع است جزاء الصید را استثناء کرده است. أبو الصلاح حلبی در «کافی»، ابن ادریس در سرائر، ابن زهره در «غنیه»، ابن حمزه در «وسيله»، قطب الدین کیدری در «اصباح» و محقق در «شرایع» می گویند تتابع در جزاء الصید شرط نیست.

ص: ۱۵۷

۱- (۵). من فرصت نشد که خلاف را نگاه کنم بینم آنجا هم قائل به عدم تتابع است یا نه.

بنابر این شهرتی در کار نیست. منتها باید دید اینهایی که قائل به تتابع هستند روی چه معیار آمده اند کفاره صید نعامه را استثناء کرده اند؟ در روایات اسمی از این مطلب که جزاء الصيد مستثنی باشد نیست.

من حدس می زنم نظر اینها به این است که می گوید شخص اگر صید نعامه کرد، اصل اولی در باب جزاء الصيد این است که بدنه بدهند؛ اگر بدنه نبود، می گویند قیمت بدنه را در نظر بگیرند که چند ارزش دارد، با آن گندم بخرند و به فقرا بدهند. البته لازم نیست که از شصت تجاوز بکند. معمولاً این گندم تدریجاً داده می شود، این فقیر را پیدا کند به او بدهد و بعد هم یک فقیر دیگری پیدا کند. حالا- اگر این را هم نمی تواند انجام بدهد به جایش روزه بگیرد. به جای هر ده تا فقیر سه روز روزه بگیرد. که می شود هجده روز. این ها می خواستند از همین جا عدم تتابع را استظهار بکنند، گفته اند چون در خود مبدل منه تدریجی است پس در بدل هم تتابع شرط نیست.

متن عروه: مسأله ۲:

إذا نذر صوم شهر أو أقل أو أزيد لم يجب التتابع (۱) إلا مع الانصراف أو اشتراط التتابع فيه.

ایشان می فرمایند در نذر تتابعی لازم نیست مگر این که منصرف باشد و قرائنی باشد که مراد از این که می گوید یک ماه، متتابع باشد. اینجا اگر انصراف پیدا کرد که باید متتابع به جا آورد و یا صریحاً شرط کرد آن هم باید متتابع باشد. ولی در غیر از این تتابع معتبر نیست.

ص: ۱۵۸

اینجا یک فرمایشی آقای حکیم در بعضی جاها دارد که به نظر ما محل بحث بود. ایشان راجع به این که در حج (۱) فوریت معتبر است بیانی دارند. آقای حکیم می فرمایند «لله علی» این دین است، دینی است که شخص مدیون خداوند است به این عمل؛ خاصیت دین این است که از داین باید در تأخیر اجازه تأخیر گرفته باشد. پس از خاصیت خود دین فوری بودن آن است.

وقت این معنای دینیت در «لله علی الناس حجّ البیت» از لام لله استفاده می شود، در نذر هم همینطور می گویند؛ می گویند لام «لله علی کذا» مثل لزید علی کذا این دینیت اثبات می کند، مقتضای دینیت فوریت را اقتضا می کند.

آن فرمایش آقای حکیم اگر درست باشد اقتضا می کند که در مسأله نذر هم فوریت باشد.

منتها عرض ما این است که ذات دین اقتضای فوریت ندارد. اگر انسان دین را به صورت نسیه عهده دار شود و یا مهمل باشد این اقتضای فوریت ندارد. مگر این که انسان اجیر شده باشد که فوری انجام دهد. اگر جایی دین حال باشد پس باید فوراً آن را پرداخت کند اما در مواردی که خود آن طلبکار باید فکر کنند که آیا آنی است و یا قابل تأخیر است، دلیلی نداریم بر این که فوراً فوراً جایز باشد.

ص: ۱۵۹

۱- (۶). بر فرض که بر شخصی حج واجب شده و او میدانند که تا چند سال دیگر زنده است آیا می تواند به تأخیر بیندازد یا نه؟ مثلاً ابن قولویه که از گفته معصوم یقین پیدا کرده بود که سی سال زنده می ماند آیا می تواند از یک سال تأخیر بیندازد به سال دیگر؟ بعضی ها اشکال کرده اند و گفته اند ما دلیل معتابه نداریم چون روایاتش یک مقداری سخت است.

بنا بر این در نذر صوم شهر اگر بالارتکاذ فوری شد که همان انصراف است، اگر بالارتکاز توسعه پیدا کرد که خودش بالاطلاق دلالت می کند. اما یک طوری است که مهمل است و دلیلی در کار نیست، با اصل برائت باید تمسک کنیم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

اقسام صوم کفاره ۹۰/۰۸/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

یک نکته درباره اقسام صوم کفاره

صومی که به عنوان کفاره واجب می شود دارای اقسامی است که یک مورد آن را صاحب عروه اشاره نکرده است. آقایان هم در شرح و حاشیه هیچ کدام به آن اشاره نکرده اند. آن هم مربوط به کسی است که عمدا در ماه رمضان افطار کند. این کفاره اش تخیر بین خصال ثلاث _ عتق رقبه، شصت روز روزه و یا اطعام شصت مسکین _ است. اگر هیچکدام را نتوانست انجام دهد در مرتبه بعد باز هم مخیر است بین هجده روز روزه و یا تصدق به آن مقداری که در توانش است. یعنی تخیر هم در بدل هست و هم در مبدل منه. این هم یکی از اقسام کفارات صوم است که صاحب عروه با آن که در مقام استقصاء بوده آن را ذکر نکرده است.

تسامحی در عبارت عروه

ما عرض کردیم که اگر بگویند یک ماه یا ده روز کاری را انجام دهید این یک نحو انصراف دارد به فرد متتابع. در حالت کلی هر جا به یک واجب ارتباطی امر شد این ظهور در تتابع دارد منتها چون روایات بر خلافش هست ما از این ظهور رفع ید می کنیم، لذا در غیر از مواردی که تتابع ثابت شده باشد، اصل اولی عدم تتابع است.

ص: ۱۶۰

در اینجا یک نحو تسامحی در عبارت عروه شده است. متن عبارت ایشان این است:

«يجب التتابع في صوم شهرين من كفارة الجمع أو كفارة التخير، و يكفي في حصول التتابع فيهما صوم الشهر الأول و يوم من الشهر الثاني، و كذا يجب التتابع في الثمانية عشر بدل الشهرين بل هو الأحوط في صيام سائر الكفارات، و إن كان في وجوبه فيها تأمل و إشكال.»

ایشان در شهرین و هجده روز قائل به تتابع شده است و در بقیه هم احتیاط کرده است. مقتضای فرمایش ایشان این است که نسبت به تتابع در کفاره سه روز روزه یمین هم ایشان احتیاط کند در حالی که در این مورد روایت خاص وجود دارد که باید متتابع باشد فتوا هم مطابق همین روایت است لذا دیگر جای احتیاط نیست و باید فتوا داد نسبت.

نکته دیگر درباره عبارت «من كفارة الجمع أو كفارة التخير» است که بهتر بود در کنار آن ها کفاره مرتبه هم ذکر شود. از

مصادیق شهرین متتابعین کفاره ظهار است که شهرین متتابعین در مرتبه بعد واجب می شود و این مورد نه مصداق کفاره جمع است و نه کفاره تخییر لذا باید ذکر شود.

متن عروه: مسأله ۲:

إذا نذر صوم شهر أو أقل أو أزيد لم يجب التتابع إلا مع الانصراف أو اشتراط التتابع فيه.

مسئله دوم راجع به نذر است. اگر کسی نذر کرد، که چند روز روزه را متتابع بجا بیاورد شخص باید متتابعاً بجا بیاورد این فرقی نمی کند که تتابع را به لفظ بگوید یا این که کلامش منصرف به فرد متتابع باشد. بنابراین اگر انصراف به فرد متتابع داشته باشد و لو کلمه تتابع را در لفظ بیان نکرده، باید متتابع بجا آورد.

ص: ۱۶۱

مرحوم حاج شیخ محمد رضا آل یاسین هم در مورد این انصراف می گویند: اگر کسی نذر شهر و اسبوع و امثال آن را کرد که مثلاً- یک ماه من این عمل را انجام بدهم، ظاهرش عبارت از این است که ارتکازاً انصراف دارد به متصل و این حرف خوبی است.

نکته ای در مورد ظهور انصرافی

بعضی ها خیال می کنند که ظهور انصرافی مرتبه اش کمتر از ظهور وضعی است، ولی این درست نیست. میزان ظهور در موارد مختلف فرق می کند در بعضی موارد ظهور انصرافی خیلی قوی تر از ظهور وضعی است. اگر بگویند «راننده ای از چراغ قرمز عبور کرد» در این جمله راننده انصراف به فردی دارد که سوار ماشین است و در حین رانندگی از چراغ قرمز عبور کرده است. در حالی که ظهور وضعی کلمه راننده چنین اقتضایی ندارد و ممکن است آن راننده در هنگام عبور از چراغ قرمز یک عابر پیاده باشد. به یک راننده، حتی هنگامی که پیاده از خیابان عبور می کند راننده صدق می کند مثل معلم که هنگامی هم که استراحت می کند می توان او را معلم خطاب کرد. این که ما در این جمله از کلمه «راننده»، کسی که مشغول رانندگی است را می فهمیم به خاطر انصراف است پس در این مورد ظهور انصراف از ظهور وضعی قوی تر است.

اگر نذر کرده باشد که یک ماه متتابع را روزه بگیرد آیا لازم است تمام این یک ماه را متصل روزه بگیرد؟

یکی از چیزهایی که سید اشاره نکرده است این است که اگر کسی نذر کرده باشد که یک ماه متتابع را روزه بگیرد آیا لازم است تمام این یک ماه را متصل روزه بگیرد یا نه؟

ص: ۱۶۲

طبق قاعده همه یک ماه را باید متتابع روزه بگیرد، نذر کرده است و تصریح هم کرده است به متابع، لذا باید متابع رعایت شود؛ این طبق قاعده اولی. ولی به حسب روایت و فتوا، تقریباً قریب به شهرت بسیار قوی است که لازم نیست یک ماه انجام بدهد، پانزده روز اگر انجام داد کافی است و لازم نیست از سر شروع بشود تا نصف. در شهران متتابعان تجاوز از نصف بود ولی در اینجا خود نصف کافی است، نصف را اگر آورد می تواند روی آن بنا گذاری بکند. حالا این یا مال مختار و یا مال معذور است و یا مال اعم از مختار و معذور است در این اختلاف نظر است. خلاصه در روایت و از نظر فتوا یک چنین مطلبی هست. مستند این مطلب روایت فضیل است که متن آن این است:

روایت فضیل (۱):

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدِّهِ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ عَنْ الْفَضِيلِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ فِي رَجُلٍ جَعَلَ عَلَيْهِ صَوْمُ شَهْرٍ فَصَامَ مِنْهُ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا ثُمَّ عَرَضَ لَهُ أَمْرٌ فَقَالَ إِنْ كَانَ صَامَ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا (فَلَهُ أَنْ) يَفْضِيَ مَا بَقِيَ وَإِنْ كَانَ أَقَلَّ مِنْ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا لَمْ يُجْزِهِ حَتَّى يَصُومَ شَهْرًا تَامًا.

آقای حکیم (۲)

می فرماید به این روایت کسی عمل نکرده و به آن فتوا نداده است؛ لذا باید روایت را کنار بگذاریم و قهراً در این مورد باید طبق قاعده عمل کنیم و اگر اشتراط متابع شد و یا انصراف پیدا کرد باید همه اش را بجا بیاورد و اگر نشد هیچ چیزش لازم نیست.

ص: ۱۶۳

۱- (۱). وسائل الشیعه ج: ۱۰ ص: ۳۷۷.

۲- (۲). مستمسک العروه الوثقی، ج، ص: ۵۲۳.

ولی به نظر میرسد که مشهور علما به این روایت اخذ کرده اند، منتها فهم علما مختلف است از این روایت و هر کدام یک جور فهمیده اند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

عدم لزوم تتابع در صوم نذری ۹۰/۰۸/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

متن عروه: (مسأله ۲): إذا نذر صوم شهر أو أقل أو أزيد لم يجب التتابع (۲)، إلا مع الانصراف، أو اشتراط التتابع فيه.

بحث ما در مسئله دوم از مسائل تتابع است. اگر کسی نذر کند که یک ماه روزه بگیرد تتابع و عدم تتابع آن بستگی به قصد ناذر دارد. اگر نذر کرده که متتابع باشد باید متتابع بجا آورد و اگر قصد تتابع نکرده است تتابع لازم نیست.

حال اگر نذر کند که یک ماه را پیایی و متوالی روزه بگیرد آیا توالی و تتابع در همه ماه لازم است یا اگر نصف آن را متتابع بجا آورد نیم دیگر را می تواند به تفریق بجا آورد؟ اصل اولی این است که همه را متوالی بجا آورد چون متعلق نذر متوالی بوده است لذا باید به آن عمل کرد. آن چه باعث این نظر شده است ادله خاصی است که در این جا وجود دارد.

عده کمی خواسته اند از روایاتی که در شهرین متتابعین می گفت اگر یک ماه و یک روز را انجام داد در مابقی صحیح است که تفریق شود؛ این ها خواسته اند از موضوع این روایات که شهرین است تعدی کنند و بگویند در هر موردی که تتابع شرط و لازم باشد اگر نصف آن را متتابع انجام داد کافی است. مثلاً اگر نذر کند یک سال را متوالی روزه بگیرد و شش ماه و یک روز را روزه گرفت در مابقی تتابع لازم نیست. اما قائلین به این قول کم هستند آن چه قائلین بیشتری دارد در خصوص نذر یک ماه است که روایت خاص دارد و به خاطر همین روایت برخی فتوا داده اند که اگر از نصف گذشت در مابقی می تواند تفریق کند. این روایت، روایت فضیل است.

ص: ۱۶۴

روایت فضیل (۱):

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ عَنِ الْفَضِيلِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ فِي رَجُلٍ جَعَلَ عَلَيْهِ صَوْمَ شَهْرٍ فَصَامَ مِنْهُ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا ثُمَّ عَرَضَ لَهُ أَمْرٌ فَقَالَ إِنْ كَانَ صَامَ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا فَلَهُ أَنْ يَقْضِيَ مَا بَقِيَ وَإِنْ كَانَ أَقَلَّ مِنْ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا لَمْ يُجْزِئْهُ حَتَّى يَصُومَ شَهْرًا تَامًا .

بررسی سند روایت:

در این روایت عمده مسئله موسی بن بکر (۲) است. در مابقی حرفی نیست، مابقی توثیق شده اند اما موسی بن بکر توثیق صریحی ندارد.

موسی بن بکر در اسناد تفسیر علی بن ابراهیم واقع است و آقای خوبی روایاتی که در اسناد این کتاب وجود دارند را ثقه می داند. ایشان از این راه وی را توثیق کرده است.

البته ما این را قبول نداریم و صرف وقوع در اسناد علی بن ابراهیم را دلیل وثاقت نمی دانیم اما راه های دیگری هم برای وثاقت وی وجود دارد.

نجاشی می گوید کتاب او را جماعتی از اصحاب نقل کرده اند. وقتی اجلاء سرتاسر یک کتاب را نقل کنند این را ما برای اعتبار یک راوی کافی می دانیم. اگر اجلا دو یا سه روایت از کسی نقل کنند این نشانه وثاقت نیست اما اگر کل کتاب کسی را روایت کنند پیداست او را ثقه می دانند. علی بن حکم کتابش را نقل می کند.

برخی از کسانی که کتاب موسی بن بکر را نقل کرده اند از کسانی هستند که در مورد آن ها گفته شده: «لا یروون و لا یرسلون الا عن ثقه». صفوان و ابن ابی عمیر کتاب او را نقل کرده اند.

ص: ۱۶۵

۱- (۱). الکافی (ط - الإسلامیه)، ج، ص: ۱۳۹ .

۲- (۲) . در بعضی نسخ «موسی بن بکر» است که این مسلما غلط است.

بعضی از اجلاء هم مانند فضاله از وی اکثر روایت دارند. جعفر بن بشیر که درباره وی می گویند «روی عن الثقات و رووا عنه (۱)» از وی روایت نقل کرده است. اینها برای اعتبار این سند کافی است. بنا بر این ما از نظر سند ما اشکال نمی کنیم.

بررسی دلالت روایت:

بر فرض صحت روایت مسئله بعدی مسئله دلالت و مفاد روایت است. آقای حکیم فرموده (۲) قائلی به مفاد این روایت نیست، لذا ما آن را کنار می گذاریم.

ایشان می فرماید چون این آقایان گفته اند که اگر شخص لعذر تفریق کرد و تابع از بین رفت، این روزه اش صحیح است و استیناف لازم نیست و فرقی بین قبل از نصف و بعد از نصف نیست. ولی مورد این روایت عبارت از این است که در لعذر تفصیلی بین نصف و غیر نصف قائل شده است.

عرض ما به آقای حکیم این است که شما خودتان در صحیح حلبی می فرمودید این چون تفصیل ما بین نصف و غیر نصف داده است، خود این قرینه است که مراد صورت لا لعذر را می خواهد بگوید و الا در لعذر تفصیلی در کار نیست. عین همان را در همین جا هم بفرمایید. چرا شما در صحیح حلبی تفصیل را علامت لا لعذر می دانید؟ اینجا هم تفصیلی را که بین پانزده تا و کمتر از پانزده تا دارد در روایت فضیل، این را هم شاهد برای لا لعذر بدانید.

ص: ۱۶۶

۱- (۳). نجاشی در مورد جعفر بن بشیر می گوید: من زهاد أصحابنا و عبادهم و نساكهم و كان ثقہ و له مسجد بالكوفه باق فی بجيله إلى اليوم و أنا و كثير من أصحابنا إذا وردنا الكوفه نصلی فيه مع المساجد التي يرغب فی الصلاه فيها و مات جعفر رحمه الله بالأبواء سنه ثمان و مائتين كان أبو العباس بن نوح يقول: كان يلقب فقهه العلم روى عن الثقات و رووا عنه. رجال النجاشی/باب الجیم/۱۱۹.

۲- (۴). و هو لا يوافق واحداً من الأقوال المذكوره. و لعدم ظهور القائل بمضمونه لا مجال للعمل به. مستمسك العروه الوثقی، ج، ص: ۵۲۳.

آن مقداری که ما مراجعه کردیم تا زمان علامه نادر است کسی به این روایت اخذ نکرده باشد! البته برداشت ها از این روایت متفاوت بوده است اما تقریباً همه به آن اخذ کرده اند.

محقق در سه کتابش قائل به همین تفصیل است، در معتبر^(۱) می گوید:

«البحث الثالث: قال كثير من علمائنا: من نذر شهرا متتابعاً غير معين^(۲) فعليه أن يصوم نصفه، فإن أفطر قبل ذلك لعذر أتم، و أن كان لغير عذر استأنف و ان كان بعد إكمال النصف أتم، و ان أفطر عامدا... احتجّ الأصحاب لما رواه موسى بن بكر».

طبق بیان محقق اصحاب به همین روایت که روایت موسی بن بكر (فضیل) است استدلال کرده اند. خود ایشان هم مختارش همین است، خودش هم در شرایع و هم در مختصر نافع مطابق اصحاب فتوا داده است.

بعضی هم طبق مفاد همین روایت بین معذور و غیر معذور قائل به تفصیل شده اند مانند شیخ در نهاییه^(۳). ایشان می گوید:

«و من نذر أن يصوم شهراً متتابعاً، فصام خمسة عشر يوماً، و عرض له ما يفطر فيه، و جب عليه صيام ما بقى من الشهر. و إن كان صومه أقلّ من خمسة عشر يوماً كان عليه الاستيناف.»

نهاییه شیخ از کتب مهم به شمار می رود. این کتاب مدت‌ها مرجع شیعه بوده است. در این جا ایشان بین معذور و غیر معذور قائل به تفصیل می شوند. ظاهر این کلام همان تعبیری است که در روایت فضیل آمده است.

ص: ۱۶۷

۱- (۵). المعتبر فی شرح المختصر، ج، ص: ۷۲۲.

۲- (۶). چون خیلی ها می گویند اگر من نذر کنم که این ماه رجب را متتابعاً انجام بدهم باید همه ماه را متوالی روزه بگیرد.

۳- (۷). النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، ص: ۱۶۷.

ابن ادریس در سرائر (۱) بین معذور و غیر معذور تفاوت می گذارد:

«فإن نذره متتابعاً، و خرج من البلد مختاراً، فإنه لا يجزيه ما صامه، و لا يجوز له البناء عليه، و إن لم يتمكن من المقام، فإن كان صام نصف الشهر، فله البناء على التمام في بلده، لأن من نذر صيام شهر متتابعاً، و صام نصفه، و أفطر، فله البناء عليه»

کسی که اختیاراتاً مسافرت کرده است، چون در مسافرت روزه صحیح نیست نذر هم کرده بود که روزه بگیرد متتابع، اسم سفر را هم نبرده است و آمده خارج شده است. در سفر چون جایز نیست، این باید استیناف بکند و فایده ای ندارد. اما اگر متمکن نیست و نتوانست در شهر خودش بماند و ضروره از شهر خارج شده است همین تفصیل است بین نصف و غیر نصف را قائل شده است.

بعضی از کتب هم بین معذور و غیر معذور فرقی نگذاشته اند و بطور کلی بین پانزده روز و قبل از آن فرق گذاشته اند مانند شیخ در خلاف. عبارت خلاف این است: «إذا نذر صوم شهر متتابعاً فصام خمسة عشر يوماً ثم أفطر بنى، دليلنا اجماع الفرقه والأخبار».

در مجموع افراد دیگری که قائل به نصف هستند خیلی هستند به طور نادر بعضی ها هم آمده اند از شهرین متتابعین تعدی کرده اند و به این روایت عمل نکرده اند و گفته اند در یک ماه هم باید از نصف تجاوز بکنند. اشاره السبق جزء آنهاست، وسیله ابن حمزه هم جزء اینهاست که می گوید از نصف تجاوز بکنند.

پس بگوییم روایت قابل عمل نیست و یا از نظر سند اشکال دارد نه، از نظر سند اشکال ندارد و قابل عمل است، منتها یک حکمی است تعبیدی که اگر ما بودیم و طبق قواعد اینطور نمی گفتیم، ولی روایت است و تعبداً اینطور شده است.

ص: ۱۶۸

آقای خوئی به این روایت اخذ کرده است و می فرماید (۱):

«اما خود روایت را هم باید حمل بر صورت شرط تتابع کنیم زیرا با اطلاق نذر تفریق مطلقاً جایز است حتی اختیاراً و وجهی برای استیناف وجود ندارد و بعید است به حسب فهم عرفی بخواهد حتی در فرض اطلاق حکم به اعاده و استیناف کند زیرا وجوبی که از ناحیه نذر می آید یک حکم استقلالی نیست بلکه تابع کیفیت قصد و نیت ناذر است.»

خوب این یک اشکال روشنی به فرمایش ایشان وارد است! اگر کسی بگوید که من یک ماه پشت سر هم بجا بیاورم، پانزده روز را بجا بیاورد پشت سر هم و بقیه را تفریق کند، این خلاف نذر شخص نیست! همان طور که آن خلاف نذر است این هم خلاف نذر است. یعنی همین معنایی که آقای خوئی برای روایت در نظر می گیرند و آن را حمل بر تتابع می کنند این هم خلاف نذر ناذر است که نیمی از آن را متتابع و نیم دیگر را متفرق اتیان کند. آقای خوئی عکس کرده است و می فرماید این روایت محمول است به جایی که شرط کرده باشد من متتابعاً بجا می آورم. این خیلی خلاف ظاهر است این فرمایش ایشان!

اگر بگویید این یک تعبدی است از ناحیه شارع که با آن که شخص یک ماه متتابع را نذر کرده اما تعبداً اگر نیمی از آن را بیاورد صحیح است، ما می گوئیم آن طرف هم یک امر تعبدی است. این ها فرقی با هم ندارند.

مسأله ۳: إذا فاته النذر المعین أو المشروط فيه التتابع فالأحوط في قضائه التتابع أيضاً.

ص: ۱۶۹

یکی از مواردی که در آن تتابع معتبر نیست قضاء ماه رمضان است. ایشان می فرمایند (۱) در قضای ماه رمضان تتابع معتبر نیست. حتی اگر قائل باشیم که قضا تابع اداء است باز هم می توان گفت که در ادائش هم معتبر نیست. اگر هم روزه در ماه رمضان باید متتابع باشد به خاطر خود تتابع نیست بلکه بخاطر این است که هر روز برای خودش امری دارد و مستقلاً باید روزه بگیرد که لازمه آن تتابع است. در این جا تتابع یک مطلوب مستقل جدای از تک تک روزها نیست. در نتیجه از این هم نمی توان تتابع در قضا را استفاده کرد.

ما در اینجا عرضی داریم و آن این است که دلیل به این که تتابع مطلوب باشد در ماه رمضان خودش، البته دلیلی نداریم اما آقای خوئی گویی می خواهند همین را دلیل بر عدم بگیرند. ما دلیلی بر این که تتابع در ماه رمضان مطلوب است نداریم اما دلیل بر عدم مطلوبیت هم نداریم.

خلاصه اگر کسی در آن مسئله احتیاطی باشد، باید بگوید نخیر قضا را هم متتابعاً بجا بیاورد. این مسأله بالاخره روشن است و بحث عمده ای ندارد.

ایشان یک جمله ای هم درباره ابوالصلاح دارند که می فرمایند (۲)

ابوالصلاح در این مسئله مخالف است و می گوید قضاء رمضان باید متتابع باشد.

این نسبت صحیح نیست. اتفاقاً ابوالصلاح تصریح می کند که تتابع لازم نیست و افضل است. ایشان می گوید که شروع فوری است اما تتابعش افضل است. این را خودش تفکیک کرده بین شروع و تتابع کأنه ایشان فوریتی را که استظهار می کند از اوامر و امثال آن، این است که یک امری که شد انسان زود شروع بکند و مسارعت پیدا بکند بر امثال و به عقب نیندازد اصلش را. ولی وقتی شروع کرد، بهتر این است که متتابع باشد و اگر متتابع هم بجا نیورد لازم نیست. ایشان این را می گوید، نه تتابع را؛ تتابع را نفی کرده و حکم به افضلیت کرده است. اما همینطوری که هست، ما نه دلیل داریم برای فوریت و فوریتی در کار نیست و تتابع هم معتبر نیست.

ص: ۱۷۰

۱- (۱۰). موسوعه الإمام الخوئی، ج، ص: ۲۶۶.

۲- (۱۱). موسوعه الإمام الخوئی، ج، ص: ۲۶۷.

عدم لزوم رعایت تتابع در قضا ماه رمضان ۹۰/۰۸/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

عدم لزوم رعایت تتابع در قضای ماه رمضان

در قضای ماه رمضان، موالات معتبر نیست. به ابی الصلاح نسبت داده اند که او قائل به موالات است، عرض کردیم که ابی الصلاح منکر موالات است و تصریح می کند موالات افضل است، منتها شروعه را می گوید باید فوری شروع کند.

آقای خوئی (۱) خود فوریت را هم دلیل بر لزوم تتابع در کلام ابو الصلاح آورده است و بعد در نقد کلام ابوالصلاح فرموده که امر دلالت بر فور نمی کند.

عرض ما این است که اگر به فرض هم امر دلالت بر فور بکنند، فوریت اقتضای موالات نمی کند. فرض کنید فوریت اقتضا بکند تمام اجزاء را هم انسان مرتباً بجا بیاورد باز هم اقتضای موالات نمی کند.

در لزوم موالات، حکم وضعی مسئله مهم است. اگر کسی بدون موالات آورد باید استیناف بکند اما اگر کسی امر را دلالت بر فور بداند اینطور نیست که اگر تأخیر افتاد دیگر آن عمل باطل شده است بلکه آن را فوراً و فوراً واجب می داند.

دلیل عدم لزوم موالات در ماه رمضان

غیر از دلیل اصل و شاید عمومات و اطلاقات، دلیل خاص هم برای جواز تأخیر هست که پیامبر اکرم (ص) به اهلش می فرمود شما قضای روزه را بگذارید در ماه شعبان بگیریید که این خودش پیدا بود بر این که فوریت وجوب ندارد و بلکه استحباب دارد که تا شعبان تأخیر بشود.

ص: ۱۷۱

۱- (۱). موسوعه الإمام الخوئی، ج، ص: ۲۶۷.

متن عروه: مسأله ۳: إذا فاته النذر المعین (۱) أو المشروط فيه التتابع فالأحوط في قضائه التتابع

تتابع در قضای روزه مندوری که در آن شرط تتابع شده است

بحث عمده عبارت از این است که اگر نذر کرد که چند روز را پشت سر هم روزه بگیرد و نگرفت آیا در قضای این نذر لازم است که تتابع رعایت شود یا خیر؟

سید می فرماید «الأحوط في قضائه التتابع». فتوا نمی دهد. محشین عروه هم اکثراً حاشیه نزده اند و سه تا حاشیه هست که یکی

آقای خوئی و آقای نائینی و آقای سید عبدالهادی که واجب ندانسته اند و گفته اند اولی این است که پشت سر هم آورده بشود. جواهری هم همینطور است و گفته اند واجب نیست، ولی بقیه احتیاط را امضاء کرده اند و حاشیه نزده اند.

راجع به این که آیا تتابع لازم است یا نه، از شهید اول نقل شده است که ایشان در دروس می فرمایند که تتابع در قضا هم لازم است. علامه در قواعد تردید دارد. به مشهور هم نسبت داده اند که در قضا تتابع را لازم نمی دانند.

بررسی ادله تتابع در قضاء نذر

در مسأله قضا دو مطلب است که از قدیم در کتب اصول مطرح است.

ص: ۱۷۲

۱- (۲). نذر یا بالذات متتابع است یا بالشرط. در بالذات که همان معین است مثل این که نذر کند که امروز و فردا و پس فردا را روزه بگیرد که لازمه ی این نذر تتابع است. اما گاهی خود تتابع شرط می شود مثل این که بگوید در این ماه سه روز پشت سر هم روزه بگیرم که در آن تتابع شرط شده است.

اول این که آیا قضا با امر اول است یا با امر جدید؟ بیشتر متأخرین می گویند با امر جدید است و با امر اول نیست.

«امر اول» را دو گونه می توان معنا کرد. یک مرتبه معنایش این است که اگر من گفتم «صلِّ فی یوم الجمعة» این دو تا دلالت دارد: یکی اصل مطلوبیت نماز و یکی هم مطلوبیت این که مثلاً در روز جمعه باشد. به نظر ما چنین دلالتی ضعیف است. اگر به یک چیز موقتی امر کردند این بعید است که دو دلالت داشته باشد، یک دلالت بر مطلوبیت مطلق و یکی هم مطلوبیت اضافی در مورد خاص. اگر گفتند شما باید این دوا را الآن بخورید، نمی توان گفت این دو تا دلالت دارد، یکی این که الآن باید بخورید و یکی هم این که اگر هم الان نخوردید اصل مطلوبیت خوردن دوا برای فردا هم هست؛ نخیر این یک چنین دلالتی ندارد.

یک مرتبه هم معنایش این است که ما تعدد امر را از ادله خارجی فهمیدیم. بگوییم از این ادله امر به قضا استفاده می شود که ما دو امر در وقت داریم. فرض کنید راجع به نماز دلیلی از خارج قائم شده است که نماز را باید قضا کرد، از این کشف وجود امرین در وقت می شود، یکی امر به اصل صلوات و یکی هم به صلوات موقت که در نتیجه اگر دو تا امر داشتیم و وقت محدود گذشت و نمی دانیم آن را آورده ایم یا نیاورده ایم؛ چون دو تا امر داشتیم یک امر محدود و یک امر غیر محدود؛ امر محدود در اثر نسیان و یا غفلت و یا هر چیز دیگری ساقط شده است، اما امر غیر محدود را ما نمی دانیم که آورده شده است تا ساقط بشود یا نه؟ استصحاب و قاعده اشتغال بقای آن امر را اقتضا می کند. این هم یک تصور دیگری است که ما از ادله قضا کشف می کنیم که دو دلیل در وقت ادا برای شخص بوده است، یک دلیل موسع و یک دلیل مضیق؛ آن وقت نتیجه هم در اصل ظاهر می شود. این معنایی که به امر اول است.

در مورد امر ثانی برخی هم گفته اند در موقعی که وقت فوت نشده یک امر بیشتر نیست و آن امر محدود بود. ولی وقت که منقضی شد اگر انسان بجا نیاورد، امر دیگری احداث می شود؛ قهراً اینها می گویند اگر ما شک کردیم که آیا آن شیء را در وقت آورده ایم یا نیاورده ایم، امر به وقت چون ممکن نیست ادائش ساقط است و امر جدید هم چون باید حادث شده باشد و موضوعش عبارت از فوت است و فوت هم فرض کنید با استصحاب نمی شود ثابت کرد، اگر نتوانستیم ثابت کنیم مقتضای اصل براءت اقتضا می کند نیاوردن را.

اگر گفتیم که خود ادله دلالت می کند، به تعدد مطلوب، هم اصل و خود ذات شیء است و هم به موقت است، اگر کسی این را ادعا بکند پس بنابراین تتابع به طور کلی از خود ادله استفاده می شود و احتیاج ندارد به دلیل خارج. پس اگر کسی نذر کرده بود که صوم متتابع بجا بیاورد، اگر در وقت عصیان کرد و نیاورد، اصل این که صوم متتابع را بجا بیاورید لازم است چون دو امر در این جا وجود دارد.

اما اگر از خود امر نفهمیدیم و از دلیل خارج فهمیدیم، باید ببینیم که آن دلیل خارج به چه چیزی دلالت می کند.

یکی از این ادله روایت نبوی(۱) است که می فرماید: «من فاتته فریضه فلیقضها کما فاتته». بنا بر این اگر نذر کرده که متتابع روزه بگیرد در قضای این نذر هم باید تتابع رعایت شود.

آقای حکیم به این روایت دو اشکال کرده است، یکی عبارت از این است که روایت سنداً اشکال دارد. چون در کتب ما به نحو ارسال نقل شده است، ظاهراً روایتی است که عامه نقل کرده اند و من مراجعه نکردم بینم این روایت از نظر آنها چطور است، بعید نیست که آنها مسند نقل کرده باشند. اما چه مسند باشد و چه مرسل مادامی که از نظر علمای ما توثیق رجالش ثابت نشده باشد، نمی توانیم اعتماد کنیم.

ص: ۱۷۴

آقای حکیم علاوه بر اشکال سندی اشکال دلالتی کرده است؛ ایشان می فرماید: «من فائته فریضه» در این جا منظور از فریضه این است که آن امر بالذات فریضه باشد نه این که به وسیله نذر فریضه شده باشد. یعنی امری باشد که ابتداءً خداوند این را واجب قرار داده باشد.

به نظر می رسد اشکال دوم ایشان وارد نباشد. خود ایشان و آقایان دیگر در بحث این که اگر کسی روزه واجبی به گردش باشد، نمی تواند روزه مستحبی بجا بیاورد در آن جا تصریح کرده اند که این شامل نذر هم می شود. اگر نذری به گردن شخص باشد نمی تواند روزه مستحبی بگیرد. در آن جا فریضه را شامل نذر هم گرفته اند^(۱) اما در اینجا ایشان اشکال می کند.

ص: ۱۷۵

۱- (۴). البته خود این هم مورد بحث است که آیا این حکم مختص به قضاء است و یا واجبات دیگر را هم می گیرد، نذر و كفاره و جهات دیگر مثل استیجار و چیزهای دیگری که واجب شده است، یا نه؟ ولی منشأ این بحث این نیست که آیا فریضه شامل اینها می شود یا نه. آنها فریضه را شامل این موارد میدانند ولی چون در این مورد دو روایت است که یکی قضاء را ذکر کرده است و یکی دیگر فریضه را ذکر کرده است، گفته اند اینها یک روایت است و مراد از فریضه هم همان قضاء است، روی این جهت آنهایی که اشکال کرده اند و گفته اند از قضاء به واجبات دیگر تعدی نمی کند و الا اگر آن روایت دیگری که در خصوص قضاء وارد شده است نبود، فریضه و واجب را شامل این امور می دانستند.

به هر حال این روایت از نظر سند چون قابل اعتماد نیست نمی توان به آن استناد کرد.

صحیحہ علی بن مہزیار(۱):

مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرِ الرَّزَّازِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ مِثْلَهُ وَكَتَبَ إِلَيْهِ.

يَا سَيِّدِي رَجُلٌ نَذَرَ أَنْ يَصُومَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ دَائِمًا مَا بَقِيَ فَوَافَقَ ذَلِكَ الْيَوْمَ يَوْمَ عِيدِ فِطْرٍ أَوْ أَضْحَى أَوْ أَيَّامَ التَّشْرِيقِ أَوْ السَّفَرِ أَوْ مَرَضٍ هَلْ عَلَيْهِ صَوْمٌ ذَلِكَ الْيَوْمَ أَوْ قِضَاؤُهُ أَوْ كَيْفَ يَصْنَعُ يَا سَيِّدِي فَكَتَبَ إِلَيْهِ قَدْ وَضَعَ اللَّهُ عَنْهُ الصِّيَامَ فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ كُلِّهَا وَ يَصُومُ يَوْمًا يَدُلُّ يَوْمٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ وَ كَتَبَ إِلَيْهِ يَسْأَلُهُ يَا سَيِّدِي رَجُلٌ نَذَرَ أَنْ يَصُومَ يَوْمًا فَوَقَعَ ذَلِكَ الْيَوْمَ عَلَى أَهْلِهِ مَا عَلَيْهِ مِنَ الْكُفَّارَةِ فَكَتَبَ إِلَيْهِ يَصُومُ يَوْمًا بَدَلَ يَوْمٍ وَ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ.

کسی نذر کرده که جمعه ها را روزه بگیرد، آن وقت روز جمعه مصادف شده است با بعضی از ایام محرمه مثل روز عید فطر و قربان و ایام التشریق در منی بوده است و یا مسافر بوده است و یا مریض شده است، خلاصه با یک چیزهایی که روزه در آن مشروع نیست، این هم که گفته بود روز جمعه را در تمام عمر من روزه بگیرم؛ سؤال شده است که آن روزه را اداء بگیرد و یا قضائش را بجا آورد؟ حضرت می فرماید ادایش مشروع نیست و خداوند برداشته است، یک روز دیگر بدل آن روزه، روزه بگیرد.

آقای خوئی(۲) می فرماید این روایت حتی اگر نادر خصوصیات را لحاظ کرده باشد فقط ناظر به اصل وجوب قضاست و اگر فقط صوم را اتیان کند کافی است و نیازی به آوردن خصوصیات نیست.

ص: ۱۷۶

۱- (۵) _ الکافی ج: ۷ ص: ۴۵۷.

۲- (۶) _ موسوعه الامام الخویی، ج ۲۲، ص ۲۶۹.

ولی این کلام ایشان تمام نیست چون راوی هیچ کیفیت خاصی را ذکر نکرده تا از اطلاق کلام امام علیه السلام ما بتوانیم خصوصیات را الغاء کنیم و بگوییم صرف اتیان روزه کافی است. این که حتی در فرض لحاظ خصوصیات، اتیان نفسِ صوم کافی است را، روایت دلالت ندارد.

بعید نیست که لسان روایت این باشد که هر طور که نذر کردید همان طور قضاء کنید، قضا ظاهرش عبارت از این است که اگر گفتند روزه ای را که شما نذر کرده اید آن را قضاء کنید، ظاهرش عبارت از این است که غیر از حساب زمان، بقیه چیزهای دیگر را بجا بیاورید. این بعید نیست، منتها به نحوی نیست که ما جزم کنیم.

ظاهر روایت این است که قضا لازم است و ظاهر قضا هم عبارت از همان است که فائت را منهای زمان در خارج بجا آورده می شود، یعنی یک چنین ظهوری در قضا فی الجمله هست.

ولی این ظهور آنقدر نیست که بتوان فتوا داد لذا همین احتیاطی که متن ذکر کرده است احتیاط خوبی است و نمی شود از این احتیاط رفع ید کرد، بیشتر آقایان هم رفع ید نکرده اند.

این که آقایان مثل سید و عده ای دیگر در مسئله احتیاط کرده اند، در تفاهم همین مطلب است که از این جمله چه استفاده می شود؟ آیا ظاهرش عبارت از این است که روزه را به همان شکلی که نذر کرده بودی، در قضاء هم همانطور انجام بده؛ یا نه

عدم لزوم تتابع در هجده روز بدل بدنه

یکی از استثنائاتی که از لزوم تتابع شده است صوم ثمانیه عشر بدل بدنه است. آقای خوئی می فرمایند این استثناء عجیب است. اگر ما قائل شدیم که ادله، اقتضای تتابع می کند، باید اینجا هم قائل به تتابع شد، این چه خصوصیتی دارد که شما در اینجا استثناء زدید؟ چون راجع به هجده روز هیچ روایتی در کار نیست. فتوا هم که بین علما اختلافی است. پس ما باشیم و قواعد، اگر شما مختارتان این است که اصل اولی انصرافاً از ادله تتابع می فهمید اینجا را چرا استثناء کردید؟ اگر انصراف ندارد پس آن اصل اولی چیست؟

ولی این اشکال وارد نیست. در این جا این هجده روز بدل از صدقه است. اگر فرد نتوانست بدنه بدهد باید شصت فقیر را اطعام کند. در این اطعام مسلماً تفریق جایز است میتواند به تدریج این شصت نفر را اطعام کند اما اگر این را هم نتوانست باید هجده روز روزه بگیرد. در این مورد چون این هجده روز بدل از یک امری است که تفریق آن جایز است لذا تفاهم عرفی از چنین صومی طبیعی است که انصراف به تابع نداشته باشد. در این جا دیگر ظهوری در تابع ندارد.

عدم لزوم تابع در صوم هفت روز بدل هدی

یکی دیگر از موارد استثناء صوم هفت روز ایام بدل الهدی است. شخص در حج تمتع قربانی دارد، اگر قربانی فراهم نشد سه روز در حج و هفت روز بعد از مراجعت باید روزه بگیرد. نسبت به آن هفت تا اینها گفته اند که تابع لازم نیست و استثناء شده است که خلافی هم هست؛ شاید بیشتر قائل به استثناء هستند.

آقای خوئی می فرمایند این حرف أعجب از آن استثناء هیجده روز بدل بدنه است. برای خاطر این که شما که قائل هستید اصل اولی عبارت از تابع است، یک روایت صحیح هم مطابق همین روایت وارد شده است. یک روایت صحیح مطابق این روایت وارد شده است، پس شما به چه مناسبت دست از اصل اولی خودتان بر می دارید و استثناء را قائل هستید؟

ایشان بعد می فرمایند بله، ما اگر قائل بودیم که اصل اولی عبارت از تابع است، ما می توانستیم اینجا قائل به استثناء بشویم ولی شما نه، چون ما عقیده مان این است که این روایت معارض با روایت صحیح السنند اسحاق بن عمار است (۱) جمعا بین الادله تابع را حمل بر استحباب می کنیم، ولی شما چون روایت اسحاق بن عمار را صحیح السنند نمی دانید _ چون در آن محمد بن اسلم واقع شده است _ باید به روایت علی بن جعفر که تصریح به تابع کرده است تمسک بکنید.

ص: ۱۷۸

۱- (۷) _ ایشان روایت علی بن اسلم را چون در تفسیر علی بن ابراهیم و کامل الزیارات واقع شده است، صحیح می دانند.

Your browser does not support the audio tag

عدم تتابع در هفت روز بدل از هدی

یکی از مستثنیاتی که آقای خوئی مفصل بحث کرده اند، استثناء هفت روز بدل هدی است. کسی که نمی تواند قربانی کند باید ده روز روزه بگیرد، سه روز در حج و هفت روز در وطن. در این هفت روز گفته اند تتابع شرط نیست.

در این مسئله روایات با همه یک نحوه تعارضی دارند. یکی روایت اسحاق بن عمار است که می گوید تتابع معتبر نیست و روایت علی بن جعفر هم می گوید که تتابع معتبر است و باید این هفت روز را متتابع بجا آورد. این روایات عبارتند از:

روایت اسحاق بن عمار (۱):

مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَ إِنِّي قَدِمْتُ الْكُوفَةَ وَ لَمْ أَصِمِ السَّبْعَةَ الْأَيَّامَ حَتَّى فَرَعْتُ فِي حَاجِهِ إِلَى بَغْدَادَ قَالَ صُمَّهَا بِبَغْدَادَ قُلْتُ أُفْرِقُهَا قَالَ نَعَمْ .

بررسی سند حدیث:

در سند این روایت محمد بن اسلم قرار دارد که آقایان وی را معتبر نمی دانند (۲). آقای خوبی از راه وقوع محمد بن اسلم در تفسیر علی بن ابراهیم وی را توثیق می کنند و روایت را معتبر می دانند. ولی ما همانطور که قبلا هم بحثش را کردیم این را نشانه وثاقت نمی دانیم.

ص: ۱۷۹

۱- (۱). تهذیب الأحکام، ج، ص: ۲۳۳ .

۲- (۲). نجاشی در مورد وی می نویسد: محمد بن أسلم الطبری الجبلی أبو جعفر أصله کوفی کان یتجر إلى طبرستان یقال إنه کان غالباً فاسد الحدیث روی عن الرضا علیه السلام. رجال النجاشی/باب المیم/۳۶۸.

ولی از راه عمل مشهور به این روایت می شود اعتبار آن را ثابت کرد. مشهور که این هفت روز را استثناء کرده اند به خاطر عمل به همین روایت بوده است. هر چند ممکن است که برخی اصالة العدالة ای باشند اما مشهور اینطور نیستند. مشهور اگر عمل کرده باشند می فهمیم یک قرائنی بوده است در اثر قرائن ثابت شده است. لذا اگر جرح در مورد فردی نشده باشد معلوم می شود که وی را معتبر دانسته اند.

البته در جایی که فرد تضعیف شده باشد و مشهور عمل کرده باشند معلوم نیست بپذیریم. چون اجتهادی است و آن اجتهادات

خطا زیاد دارد و نوعاً اجتهاد به تبع شیخ است و آنها اشکال دارد.

روایت علی بن جعفر (۱):

وَعَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ الْعَلَوِيِّ عَنِ الْعَمْرِكِيِّ الْخُرَاسَانِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ صَوْمِ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَالسَّبْعَةِ أَوْ يَصُومُهَا مَتَوَالِيَةً أَوْ يُفَرِّقُ بَيْنَهَا قَالَ يَصُومُ الثَّلَاثَةَ لَا يُفَرِّقُ بَيْنَهَا وَالسَّبْعَةَ لَا يُفَرِّقُ بَيْنَهَا وَلَا يَجْمَعُ السَّبْعَةَ وَالثَّلَاثَةَ جَمِيعاً .

بررسی سند روایت:

در سند این روایت محمد بن احمد بن علوی قرار دارد. در مورد وی توثیقی وجود ندارد اما آقای خوبی می فرماید از کلام نجاشی (۲) در ترجمه عمر کی می توانیم وثاقت وی را اثبات کنیم. نجاشی در ترجمه عمر کی می گوید مشایخ اصحاب ما مانند عبدالله بن جعفر حمیری از وی روایت کرده اند بعد وقتی می خواهد طریقتش را به کتب وی ذکر کند می بینیم این طریق مشتمل بر محمد بن احمد بن اسماعیل علوی است. ما از این عبارت نتیجه می گیریم که محمد بن احمد بن اسماعیل علوی از مشایخ عمر کی و از اجلاء و ثقه است.

ص: ۱۸۰

۱- (۳). تهذیب الأحکام، ج، ص: ۳۱۵.

۲- (۴). شیخ من أصحابنا ثقه روی عنه شیوخ أصحابنا منهم عبد الله بن جعفر الحمیری. له کتاب الملاحم أخبرنا أبو عبد الله القزوينی قال: حدثنا أحمد بن محمد بن یحیی قال: حدثنا أحمد بن إدريس قال: حدثنا محمد بن أحمد بن إسماعیل العلوی عن العمرکی. رجال النجاشی ص: ۳۰۳.

بعد ایشان می فرماید بر فرض هم که این بیان تمام نباشد و نتوانیم از این راه وثاقت وی را اثبات کنیم همین روایت را صاحب وسائل مستقیم و به طریق صحیح از علی بن جعفر نقل کرده است. پس این روایت مشکلی از نظر سند ندارد.

نقد کلام آقای خویی:

به نظر می رسد کلام نجاشی دلالتی بر این که محمد بن احمد از مشایخ (۱) عمرکی است ندارد. اگر نجاشی گفته بود از عمرکی منحصرأً مشایخ شیعه نقل حدیث کرده برای استدلال خوب بود. ولی نجاشی که یک چنین تعبیری نکرده است، شاید هیچ شخصی پیدا نشده باشد که تا به حال منحصرأً اجله ثقات از او روایت کرده باشند، بالاتر از پیامبر که نیست، ابوهریره ها و امثال او از ایشان روایت کرده اند. از ائمه طاهرین (ع) ما هم کذابینی روایت کرده اند و به آن ها دروغ بسته اند. خلاصه آقای خوئی از عبارت نجاشی استفاده کرده است که این هم مانند عبدالله بن جعفر حمیری از مشایخ ثقات است و معتبر است.

ص: ۱۸۱

۱- (۵). البته مرحوم آقای خویی نمی خواهد از طریق شیخ اجازه بودن وثاقت را ثابت کند ایشان اجازات را قائل نیست! و مشایخ اجازه را کافی نمی داند، ایشان اجازه به کتب همه اینهایی را که صدوق اجازه گرفته است کتب را، هیچ کدامشان قبول ندارد و به این تقریب ایشان می خواهد بگوید. به نظر ما هم در مواردی که هدف این باشد که از کمترین واسطه در نقل حدیث استفاده شود شیخ اجازه بودن دلالت بر وثاقت ندارد. در این موارد برای این که واسطه کم باشد گاهی از واسطه ای که خیلی هم معتبر نیست استفاده می شود. ولی در این موارد معمولاً اصل کتاب و نسبت آن به مؤلف ثابت شده است. در حقیقت می خواهند بگویند که حتی با یک واسطه هم این کتاب نقل شده است. مثل این که آن سنی اجازه ای که به آقای شرف الدین داده است و در آنجا هست که می گوید صحیح بخاری را من از طریق معمرین نقل می کنم به ده واسطه؛ آن معمرین باید همه صد و بیست ساله ها باشند و من طریق الجن ما حدثنی به ... از بخاری؛ خوب جن را نمی خواهد توثیق کند! این می خواهد بگوید با واسطه کم هم ما می توانیم نقل کنیم. یک کتاب بخاری در جای خودش ثابت است انتسابش به بخاری، ما با یک واسطه هم کتاب را نقل می کنیم. این در اجازه آقای شرف الدین است و چاپ شده است.

بعد ایشان می فرمایند اگر این را هم ما استفاده نکنیم ولی کتاب عبدالله بن جعفر را صاحب وسائل مستقیم نقل می کند و در آن دیگر حرفی نیست و طریقی بسیار صحیح و معتبر است.

طریق صاحب وسائل همان طریق علامه مجلسی است. و صاحب وسائل این کتاب را از علامه اجازه گرفته است.

این کلام ایشان هم مورد مناقشه است. طریقی که علامه مجلسی به کتاب علی بن جعفر نقل می کند تقریبا همه افرادش مجهولند و معلوم نیست چرا ایشان این طریق را صحیح می دانند. عبارت مرحوم مجلسی (۱) این است:

«ما وصل إلینا من أخبار علی بن جعفر عن أخیه موسی ع بغیر روایه الحمیری نقلناها مجتمعه لما بینها و بین أخبار الحمیری من اختلاف یسیر و فرقنا ما ورد بروایه الحمیری علی الأبواب أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُوسَى بْنِ جَعْفَرِ بْنِ أَبِي الْعَبَّاسِ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو جَعْفَرِ بْنِ يَزِيدَ بْنِ النَّضْرِ الْخُرَاسَانِيُّ مِنْ كِتَابِهِ (۲) فِي جُمَادَى الْآخِرَةِ سَيِّئَةَ إِخِيْدَى وَ ثَمَانِينَ وَ مَائَتِينَ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ عُمَرَ بْنِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ع عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرِ ع قَالَ سَأَلْتُ أَبِي جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ».

ص: ۱۸۲

۱- (۶). بحار الأنوار ج: ۱۰ ص: ۲۴۹.

۲- (۷). از این استفاده می شود که این کتاب علی بن جعفر روایاتی بوده است که این خراسانی در کتابش درج کرده بوده است و این کتاب استخراج شده است از آن کتاب خراسانی، مقداری که مربوط به علی بن جعفر بوده است.

ناقل این اخبارنا معلوم نیست و ما او را نمی شناسیم و تمام افراد دیگر مجهولند فقط نام علی بن حسن بن علی در کتب انساب آمده ولی در آنجا هم حالات وی ذکر نشده است. و چیزی که دلالت بر وثاقت وی باشد در آن ها نیامده است. لذا از این طریق را نمی توان طریق صحیحی دانست.

ولی از راه دیگر شاید بتوان این کتاب را تصحیح کرد. اصل این که عبدالله بن جعفر کتابی داشته است مسلم است، و شیخ طوسی طریق معتبری به آن دارد. بنا بر این راجع به کتاب عبدالله بن جعفر طریق معتبر حسابی وجود دارد. حمیری در قرب الاسناد بخشی از این کتاب را به واسطه نوه علی بن جعفر نقل می کند. در این جا هم بر فرض که نتوانیم وثاقت نوه علی بن جعفر _ که طریق به کتاب است _ را ثابت کنیم این به اعتبار کتاب لطمه ای نمی زند چون این کتاب از کتب مشهوره بوده و حمیری بخاطر استفاده از واسطه کمتر از عبدالله بن حسن علوی که نوه علی بن جعفر است استفاده کرده است و الا او طریق صحیح هم به کتاب داشته، منتها چون این واسطه کمتری داشته از آن استفاده کرده. ما می توانیم به همین اعتبار کتاب علی بن جعفری که مرحوم مجلسی نقل می کند را ثابت کنیم.

بنا بر این اگر بخواهیم این روایاتی را که در این کتاب هست را توثیق کنیم، علتش را باید همین بگوییم که اصل کتاب علی بن جعفر طبق نقلی که شیخ کرده است از کتب مشهوره بوده است و از طرق مختلفی نقل شده است. چون کتاب جزء کتب معروف است بگوییم ضعف طریق ضرری نمی رساند و نباید در آن مناقشه کرد. بعید است بخواهند در آن روایتی را جعل کنند، آن هم نه یکدانه روایت، بلکه مجموعه ای از روایات را به اسم این کتاب جعل کنند.

در برخی از کتب دیگر هم این مسئله وجود دارد، مثل امالی صدوق که در بعضی از نسخه های امالی صدوق است که أخبرنا فلان فلان، که این أخبرنا را معلوم نیست چه کسی گفته است؟ حالا اینها مشخص هم نیست که أخبرنا چه کسی گفته است، منتها به همین اشتهار نسخه اصل کتاب چون مشهور بوده است و شیخ طریق صحیح به او داشته، ما آن را معتبر می دانیم.

اگر ما این مبنا را بپذیریم، فرقی بین کتاب قرب الاسناد و مسائل علی بن جعفر نمی ماند. این سندی که در بحار واقع شده مشکلی را حل نمی کند. اصلاً اگر کتاب خراسانی دست ما می آمد و خودمان می دیدیم؛ خود خراسانی مشکوک است و مروی عنہش هم مشکوک است. علی ای تقدیر آقای خوئی خیلی جاها صحیحہ (۱)

(۲)

ص: ۱۸۴

۱- (۸). مرحوم آقای خوئی از روایاتی که در کتاب مسائل علی بن جعفر وارد شده است با وصف صحیحہ یاد می کنند، برای صحت این روایات چنین استدلال شده که شیخ حر عاملی قدس سرّه در خاتمه وسائل طرق بسیار معتبر به تمام روایات شیخ طوسی اعلی الله مقامه ارائه داده است.

۲- (۹) از سوی دیگر شیخ هم طریق صحیح به کتاب علی بن جعفر دارد. لذا ما از ضمیمه کردن این دو بگوییم طریق صاحب وسائل به کتاب مسائل علی بن جعفر صحیح است. یعنی با افزودن طریق صحیح شیخ حر به شیخ طوسی به طریق صحیح شیخ طوسی به علی بن جعفر، طریق صحیحی به کتب علی بن جعفر به دست می آید.

(۱) علی بن جعفر تعبیر می کند که این از بعضی جهات قابل مناقشه است.

جمع بین روایات:

حال اگر ما از این طریق روایت علی بن جعفر را معتبر بدانیم در نتیجه با نظر آقای خوئی موافق می شویم.

ص: ۱۸۵

۱- (۱۰) نقد تقریب فوق: عمده بحث در این است که کتابی که با نام مسائل علی بن جعفر در دست است و مرحوم مجلسی و صاحب وسائل از آن نقل می کنند و متن کامل آن در جلد دهم بحار الانوار درج شده است، به چه دلیل همان کتاب معروف مسائل علی بن جعفر می باشد، طرق ذکر شده در خاتمه وسائل به مرویات شیخ طوسی برای اثبات اعتبار نسخه های مصادر وسائل به هیچ وجه کافی نیست، معنای طریقی که صاحب وسائل در خاتمه مستدرک برای مصادر ذکر کرده این نیست که وی در هر مصدر از روی یک نسخه خاص که با قرائت و سماع یا لااقل مناو له در طول اعصار و قرون دست به دست گشته و تأیید مشایخ طائفه را به دنبال داشته نقل می کند، بلکه طرق وی به مرویات شیخ طوسی، طریقی است بر اساس اجازه عامه- چنانچه در حال حاضر هم اجازه مشایخ طائفه همچون شیخ آقا بزرگ طهرانی همین گونه است- و هیچ لزومی ندارد که همراه این اجازه، کتابی هم بین استاد و شاگرد رد و بدل شده باشد بنابراین، برای اثبات صحت نسخه کتب باید به روشهای دیگر توسل جست در مورد این کتاب هم باید به طریقی که در آغاز این کتاب آمده است توجه نمود.. منبع: کتاب نکاح (حضرت استاد زنجانی مد ظله العالی)، ج، ص: ۴۰۶۷ با تلخیص.

با توجه به اعتبار روایت هر دو دسته می توان گفت روایت علی بن جعفر که فرموده متتابع بجا بیاوریم را حمل بر استحباب مؤکد می کنیم و روایت اسحاق بن عمار را که تتابع لازم ندانسته را حمل بر ترخیص می کنیم.

لفظ امر جامع بین وجوب و استحباب است و حمل آن بخاطر قرائنی بر استحباب کاملاً عرفی است. مثل اغتسل للجمعه والجنابه. این در مقام این است که این هر دو کار را بجا بیاور، اگر قرینه نداشتیم می گوئیم هر دوی اینها واجب است اما اگر دلیل دیگری آمد ما می گوئیم یکیش به حد الزام است و یکیش به حد استحباب است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

لزوم علم به اتمام تتابع حین الشروع ۹۰/۰۸/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

متن عروه : مسأله ۴: من وجب علیه الصوم اللازم فيه التتابع لا يجوز أن يشرع فيه في زمان يعلم أنه لا يسلم له بتخلل العيد ، أو تخلل يوم يجب فيه صوم آخر من نذر أو إجاره أو شهر رمضان، فمن وجب عليه شهران متتابعان لا يجوز له أن يتدئ بشعبان، بل يجب أن يصوم قبله يوماً أو أزيد من رجب، و كذا لا يجوز أن يقتصر على سؤال مع يوم من ذى القعدة أو على ذى الحجة مع يوم من محرم، لنقصان الشهرين بالعيدين. نعم، لو لم يعلم من حين الشروع عدم السلامة فاتفق فلا بأس على الأصح، و إن كان الأحوط عدم الإجزاء.

مسئله چهارم: کسی که وظیفه اش این است که چند روزه متتابع بجا آورد اگر هنگامی که میخواهد شروع کند بداند که در ادامه نمی تواند تتابع را رعایت کند ، جایز نیست روزه را شروع کند. مثلاً می داند که در اثناء روزه به ماه رمضان برخورد می کند که باید برای ماه مبارک روزه بگیرد ، نمی تواند صوم کفاره را شروع کند، یا میدانند که در چند روز آینده روزه نذری دارد یا اگر بخواهد از اول ذی الحجه شروع به گرفتن روزه کند، می داند روز عید قربان را نمی تواند شروع به گرفتن روزه کفاره کند.

ص: ۱۸۶

این، شبیه کسی که فقط یک رکعت از نماز را در وقت درک کرده نیست. در نماز طبق قاعده من ادرك اگر بداند فقط یک رکعت را در وقت درک می کند باز هم نمازش صحیح است. اما در این جا اگر مکلف از اول بداند که تتابع را نمی تواند رعایت کند مجاز به شروع نمی باشد و بر فرض هم که شروع کند وضعاً باطل است و باید استیناف کند.

در این جا آقای حکیم فرموده مراد از «لا يجوز» عدم جواز وضعی است، یعنی تکلیفاً مجاز است ولی وضعاً جایز نیست.

آقای خوئی می فرمایند که این عدم جواز، تکلیفی است و لازمه عدم جواز تکلیفی، عدم جواز وضعی هم هست . به نظر می رسد که فرمایش ایشان درست است . ظاهر ابتدائی این عبارت عدم جواز تکلیفی است و لزومی ندارد که ما از ظاهر آن رفع ید کنیم. کسی که می داند نمی تواند تتابع را رعایت کند و باز شروع به روزه می کند این تشریح است و حرام است. و چون

قصد قربت هم معتبر است و نمی تواند قصد قربت کند عملش هم باطل خواهد بود.

صاحب عروه بعد از ذکر این مسئله می فرماید بنابراین جایز نیست که فرد بر صوم ماه شوال و یک روز از شوال اقتصار کند؛ همچنین برای امتثال شهرین متتابعین کافی نیست که بر ذی الحجه و یک روز از محرم اکتفا کند.

عبارت ایشان گویا مفهوم دارد و موهم اینست که هنگام شروع اگر شوال با یک روز از ذیقعه کافی نیست، شوال با دو روز از ذیقعه کافیست یا ذی الحجه با دو روز از محرم کافیست. با این که می دانیم که کسی که اول ذی حجه شروع کند اگر تا بیستم محرم هم روزه بگیرد کافی نیست بخاطر این که در ده ذیحجه که روز عید قربان است این تتابع از بین رفته و باید از اول شروع کند. این طور نیست که اگر دوم محرم ضمیمه شود تتابع یک ماه و یک روز درست شود. این تعبیر در عبارت سابقین هم هست. و باید دید معنایش چیست؟

ص: ۱۸۷

باید توجه داشت این تفریع به اصل مسئله نیست بلکه عطف به آن است. ایشان در این جا دو مسئله را می خواهند بگویند که هر دو راجع به تتابع است. روز هایی که نمی شود در آن ها روزه گفت گاهی مانع از شروع روزه می شود و گاهی مانع از اقتصار می شود ولی عبارت به گونه ای است که انسان از اول خیال می کند که این تفریع برای شروع است.

در این جا بحث در این است که اگر در ماه شوال که روز اولش را محذور داشت، تمام بقیه ماه را را روزه گرفت، آیا آن روایتی که می گوید ماه را روزه بگیرد منظورش، ما ممکن است یا نه؟ اگر منظور از این روایت ما ممکن باشد می تواند اقتصار بکند به همان یک روز از ماه بعد یا نمی تواند و باید دو روز را از ماه بعد روزه بگیرد؟ اینجا می گویند نه اقتصار نمی تواند بکند.

در اینجا نگوید که من روزه هایم همه صحیح است، آن یک روزش هم ممکن نبوده است، من ما ممکن از ماه هلالی را روزه گرفته ام، حالا یک روز هم از محرم می گیرم. نه، اگر کسی ماه ذی الحجه اش در اثر عذر صحیح است، یک روز از محرم کفایت نمی کند.

مسئله تلفیق:

مرحوم آقای خوبی در تتمیم این بحث بحث تلفیق را مطرح می کنند. در مسئله تلفیق بحث در این است که روایات که می فرماید شهرین متتابعین آیا باید از اول ماه شروع کند تا صوم شهر صدق کند یا می تواند از نیمه ماه شروع کند و تا ماه بعد ادامه دهد. یعنی در این حالت یک ماه تلفیقی از دو ماه باشد، مقداری از ماه اول و مقداری از ماه دوم.

ص: ۱۸۸

مرحوم محقق قائل به جواز تلفیق شده و می فرماید ولی باید ماه اول را سی روز حساب کند هر چند که این ماه بیست و نه روزه باشد.

ولی در وسیله مرحوم آقا سید ابوالحسن آمده که اگر پانزدهم محرم شروع کرد، پانزدهم صفر می شود یک ماه. حالا اگر محرم ناقص بود، می شود بیست و نه روزه و مثل یک ماه بیست و نه روزه حساب می شود، و اگر محرم تمام بود ماه می شود سی روزه مرحوم صاحب جواهر هم به همین قائل است.

آقای خوئی می فرماید (۱) اصل تلفیق اشکال دارد، چون لفظ ماه وضع شده است برای بین الهلالین . «إن عدّه الشهور اثنا عشر شهراً» یعنی به تعداد ماه ها دوازده تاست و به هر سی روزی یک ماه گفته نمی شود مگر با عنایت و مجاز. دو نصفه ماه یک شهر نیست! شهر یا محرم است یا صفر است و یا ربیع الاول. ملقّ نصفین من الشهرین است نه شهرّ واحد. پس بنابراین اگر یک مرتبه حکم شد که شما یک ماه باید عملی را بجا بیاورید، اگر دلیل خارجی نداشته باشیم ما باید همان بین الهلالین را اخذ کنیم و غیر از آن کفایت نمی کند که در نتیجه ما اگر دلیل خارج نداشته باشیم که تلفیقی که در کار هست کفایت نمی کند، ولو سی روز هم باشد کفایت نمی کند. نه این که بیست و نه روز کفایت نمی کند! سی روزش هم کفایت نمی کند. از نیمه محرم تا شانزدهم صفر هم انسان روزه بگیرد، آن یک ماه بین الهلالین حاصل نشده است این کفایت نمی کند، مگر این که قرینه ای بر خلاف باشد.

ص: ۱۸۹

بعد ایشان آن مواردی که قرینه بر خلاف است را ذکر می کنند. در سوره بقره آیه ۲۳۴ می فرماید: (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا)؛ راجع به «الذین یتوفون أزواجهم...» می گوید زنی که شوهر مرده باید چهارماه و ده روز باید عده نگه دارد. در اینجا ایشان می فرمایند که ما قائل به تلفیق هستیم، نه بین الهالین. برای خاطر این که نادر است که متصل به هلال شوهر مرده باشد، عده بلافاصله از موقعی که مرده است و یا از موقعی که علم پیدا می کند به موت، شروع می شود. این ندرت قرینه می شود که مقدار میزان است، قهراً تلفیق می شود. یا برای طلاق اگر واقعه ای شد بعد از سه ماه می تواند طلاق بدهد. در این جا هم منظور از ماه هلالی نمی تواند باشد این جا هم مقدار میزان است. این خیلی نادر است که واقعه یک آن قبل از ماه هلالی باشد بنا بر این روی حساب قرینه می فهمیم که مقدار مراد است، و قائل به تلفیق می شویم. یا شخص می گوید من یک ماه در یک جای ماندم در این جا هم قرینه بر این است که مقدار مراد است.

اما جایی که قرینه ای در کار نیست وجهی ندارد که ما از معنای حقیقی خودش صرف نظر کنیم و معنای دیگری را اخذ کنیم و بعد می فرمایند که به کسی برخورد نکردم که متنبه به این شده باشد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

لرزم تتابع صوم از اوّل ماه ۰۸/۰۸/۹۰

Your browser does not support the audio tag

متن عروه: (مسأله ۴): من وجب علیه الصوم اللازم فيه التتابع لا يجوز أن يشرع فيه في زمان يعلم أنه لا يسلم له، بتخلل العيد، أو تخلل يوم يجب فيه صوم آخر، من نذر، أو إجاره أو شهر رمضان. فمن وجب عليه شهران متتابعان لا يجوز له أن يتدئ بشعبان، بل يجب أن يصوم قبله يوماً أو أزيد من رجب. و كذا لا يجوز أن يقتصر على شوال مع يوم من ذى القعدة، أو على ذى الحجة مع يوم من المحرم، لنقصان الشهرين بالعيدين. نعم لو لم يعلم من حين الشروع عدم السلامه فاتفق فلا بأس على الأصح. و إن كان الأحوط عدم الاجزاء. و يستثنى مما ذكرنا من عدم الجواز مورد واحد و هو صوم ثلاثه أيام بدل هدى التمتع إذا شرع فيه يوم الترويه.

ص: ۱۹۰

مسئله تلفیق:

در مواردی که کفاره شهرین متتابعین است مرحوم آقای خویی می فرمایند که منظور از «شهر» یک ماه کامل هلالی است. اگر گفتند حداقل باید یک ماه و یک روز را روزه بگیریم برای این که این امر اتیان شود حتماً باید از اول ماه شروع کنیم و یک ماه کامل را بگیریم. بنابراین اگر از سوم ماه شروع کند و تا سوم ماه دیگر ادامه دهد این یک ماه نیست. به عبارت دیگر اطلاق ماه یا شهر در این موارد بالعنايه است و نیاز به قرینه دارد.

در نتیجه اگر کسی در دوم جمادی الثانیه شروع کرد به روزه گرفتن برای شهرین متتابعین، دیگران می گویند بر این که اگر به

مقدار دو ماه (۱) روزه گرفت، کفایت می کند. ولی مرحوم آقای خوئی می فرماید، اگر دوم جمادی الثانیه بود، تا آخر شعبان هم اگر روزه بگیرد هیچ فایده ای ندارد، چون تمام این مدتی را که در جمادی الثانیه گرفته است ماه محسوب نمی شود. آن چه معجزی است این است که تمام رجب و شعبان را روزه بگیرد.

ایشان می فرمایند اگر هم در مواردی می بینید که مقدار ماه کفایت می کند و نیازی نیست که بین الهالین باشد آنها در اثر وجود قرائن است. مثلاً می گویند اگر شخص فوت کرد زن باید چهار ماه و ده روز عده نگه دارد. چون عده از وقت وفات متوفی است و یا وقت علم به وفات متوفی است. این خیلی نادر است که کسی درست در اول ماه فوت کند این معلوم می شود که مقدار، میزان است. لذا همین قرینه است بر این که مقدار چهار ماه و ده روز معتبر است نه شهر هلالی.

ص: ۱۹۱

۱- (۱). البته این که یک ماه سی روز حساب شود یا بیست و نه روز اختلافی است و در کیفیت محاسبه آن اختلاف است.

البته صرف ندرت موضوع موجب نمی شود که لفظ را از معنای حقیقی خارج کنیم و معنای مجازی را اراده کنیم. این بیان ناقص است! این مثل این است که بگوییم اگر حکمی روی خنثی آمد، چون خنثی وجود خارجی اش نادر است ما از خنثی یک معنای مجازی اراده کنیم. این که قرینه نمی شود! به عبارت دیگر ندرت وجود منشأ نمی شود که لفظ را از معنای حقیقی خارج کنیم.

این فرمایش ایشان یک ضمیمه هم دارد که آن ضمیمه در تقریرات بیان نشده است و آن این است که اگر مولای حکیم خواست حکم یک موضوعی را بیان بکند، اینجا بیاید حکم فرض نادر را بیان بکند و فرد شایع را کنار بگذارد و اهمال کند، این خلاف حکمت حکیم است. این ضمیمه می تواند تا حدودی کلام ایشان را تمیم کند. ولی باز این بیان هم در بعضی از مثال های ایشان جاری نیست و روی هم رفته این کلام تمام نیست.

ایشان می خواند بگویند که هر جا شهر هلالی مراد نباشد این بخاطر قرینه است. این بیان تمام نیست. در موارد زیادی ما بدون قرینه خاصی، از «شهر» مقدار آن را می فهمیم نه یک ماه کامل بین الهلالین. من می گویم یک ماه مهمان زید شدم. ایشان می فرمایند که در این موارد قرینه وجود دارد که ماه هلالی مراد نیست. ولی این درست نیست در این موارد خود لفظ دلالت دارد که مقدار میزان است. قرینه خاصی در این موارد وجود ندارد. ایشان همه این موارد را با وجود قرینه تبیین و توجیه می کنند.

مثال چهار ماه و ده روز هم قابل مناقشه است. بر فرض که تطابق وفات با اول ماه هلالی نادر باشد چه اشکالی دارد که بگویند شما موقعی که علم پیدا کردید، از همان موقع باید چهار ماه هلالی باید بگذرد. با این حساب دیگر این فرد نادر نیست که بخواهیم این ندرت را قرینه بر اراده مقدار بگیریم. این قرینه نمی شود بر این که در ماه هلالی ما تصرف کنیم.

این مثل این است که می گوئیم برای قصد اقامت معیار روز است. ده روز معیار است لذا در روز دهم می تواند هنوز شب نشده آن جا را ترک کند. هر چند در این جا معیار روز است ولی می دانیم برای تمام کردن این ده روز باید شب های وسط هم بگذرد. در این جا هم بگوئیم برای تکمیل چهار ماه و ده روز باید عده نگه دارد تا برسد به اول ماه و از آن جا چهار ماه و ده روز عده نگه دارد. چهار ماه و ده روز ملازمه ندارد با این که از این بیشتر نشود. اگر بگوئیم نباید بیش از چهار ماه و ده روز بشود این می شود فرد نادر والا اگر بیشتر شدن مجاز بود دیگر فرد نادر نیست.

مسئله عمده همین است که «ماه» یا «شهر» یکی از معانی شایعش مقدار یک ماه است. لذا وقتی می گوئیم «من یک ماه مهمان کسی بودم» این نیاز به قرینه خاصی ندارد که از آن مقدار را بفهمیم.

ایشان در انتهای این مطلب می فرمایند که «ولم أر من تفتن به». همین مطلب هم قرینه بر این است که عرف از کلمه شهر در بسیاری از موارد ماه هلالی را نمی فهمد و مقدار را می فهمد. این که معنای «شهر» چیست؟ این یک امر تخصصی که باید از کتاب و سنت استخراج شود نیست که بگوئیم کار مجتهد است و استظهار عرف در آن معتبر نیست. حتی علما هم این مطلب را استظهار نکرده اند، آن ها هم این را نفهمیده اند. این جمله ایشان شاهی است بر خلاف مدعای خود ایشان و نقضی بر کلام خود ایشان محسوب می شود.

ادامه مسئله: نعم لو لم يعلم من حين الشروع عدم السلامه فاتفق فلا بأس على الأصح.

صاحب عروه می فرماید اگر در اثناء این روزه ها مریض شد و نتوانست روزها را بگیرد در صورتی که از اول نمی دانسته، این ضرری به تتابع نمی زند و می تواند بعد از خوب شدن بقیه را بجا آورد و لازم نیست آن مقدار آورده شده را استیناف بکند و از سر بگیرد.

مرحوم آقای حکیم (۱) دلیل این را روایت سلیمان بن خالد (۲) می داند و بعد گویا آن تعمیم داده و شامل هر عذری می داند: روایت این است:

عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ كَانَ عَلَيْهِ صِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَّابِعَيْنِ فَصَامَ خَمْسَةً وَعِشْرِينَ يَوْمًا ثُمَّ مَرِضَ فَإِذَا بَرَأَ أَتَى بِنِي عَلَى صَوْمِهِ أَمْ يُعِيدُ صَوْمَهُ كُلَّهُ فَقَالَ بَلْ يَنْبِي عَلَى مَا كَانَ صَامًا ثُمَّ قَالَ هَذَا مِمَّا غَلَبَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَيْهِ وَ لَيْسَ عَلَى مَا غَلَبَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَيْهِ شَيْءٌ .

این کلام آقای حکیم تمام نیست. «ما غلب الله» هر عذری را شامل نمی شود. در روایات ما غلب الله در مورد اموری مانند مریضی، اغماء و حیض آمده است.

اما اگر کسی را اکراه کردند که روزه اش را بخورد، این ما غلب الله نیست. یادش رفته، تقیه کرده و مانند اینها، هیچ کسی نمی گوید اگر کسی فراموش کرد و یا خواب ماند روزه قضاء ندارد. تعلیل هم در روایات به چیزهای الهی است، نه این که چیزهایی که معمولاً مربوط به خود بشر است، کوتاهی می کند، فراموش می کند، اهتمام نمی دهد، به کارهای دیگر مشغول می شود و یادش می رود و یا می گیرد می خوابد، اینها نیست! ما غلب الله اینها را نمی گیرد. امثال مرض و حیض و اغماء و اینطور چیزهاست که دیگر قضاء هم ندارد و خارجاً هم همینطور است.

ص: ۱۹۴

۱- (۲) . مستمسک العروه الوثقی، ج، ص: ۵۲۵.

۲- (۳) . الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج، ص: ۱۲۴ .

در فتوا هم خیلی ها همین مرض و حیض و امثال اینها ذکر کرده اند. البته بعضی ها هم بطور کلی عذر را گفته اند.

حدیث رفع هم شامل این موارد نمی شود. ما در دلالت حدیث رفع با نظر شیخ موافق هستیم که حدیث رفع حکم وضعی را نمی گیرد هر چند شامل نسیان و خطا می شود اما حکم وضعی را نمی گیرد و مؤاخذه است.

مثلاً در من لا یحضره الفقیه آن جایی که می گوید اگر کمتر از یک ماه شد باید استیناف بکند، تعبیر می کند «إلا أن یکون أفطر لمرض» آن وقت در آنجا به دنبالش می گوید این «إن الله حبسه» این مانع الهی است. آن که استثناء می کند مرض را استثناء می کند و به دنبالش هم «إن الله حبسه» اشاره به همین «ما غلبه الله فهو أولى بالعذر» است.

مقنعه شیخ مفید می گوید موقعی استیناف لازم نیست که «أفطر للمرض» بعد می گوید: «هذا شیء عطاء من قبل الله» این هم همان است. در استنصار یک مقداری اجمال دارد: «من أفطر لمرض» تعبیر کرده است که این بنا می گذارد «لمرض» و «لغیر عذر» بنا نمی گذارد؛ آن یک مقداری ذیلش یک نحو ابهام می آورد اما صدرش مرض را گفته است و بعید نیست که این یک مقداری قرینه باشد و اعدار الهی باشد، نه از قبیل مرض باشد و حیض و اغماء و جنون باشد. نهاییه شیخ می گوید آن که موجب می شود اجترأ بشود ولو یک ماه و یک روز بجا آورده نشده است «المرض أو شیء من قبل الله» بعد هم دوباره یک مقداری می گذرد و باز هم می گوید «لمرض» اگر شد، حکم را باز تأکید می کند روی آن. مبسوط می گوید: «لمرض أو حیض» در یک جای دیگر می گوید «المرض عندنا لا یقطع التتابع» پیش امامیه موجب قطع تتابع بشود و استیناف بشود، نه؛ حکم را برده روی مرض. راجع به زن می گوید اگر خودش روزه گرفتن برایش ضرر دارد و حس می کند، آن هم به تتابع ضرر نمی زند. اما اگر خوفاً علی الولد باشد تقویت می کند که این ضرر به تتابع می زند. ولو معذور است تکلیفاً، ولی وضعاً معذور نمی داند خوفاً علی الولد را. اما اگر مکره را اکراه کردند، این می گوید اگر در اثر اکراه خورد باید استیناف بکند همه آن یک ماه و یک روز که نشده است، چون الهی نیست. یک مقداری دوباره می گذرد و می گوید: «عذر من قبل الله» مثل مرض و حیض. یک مقداری دیگر در همان مبسوط است که می گوید عذری که در اثر سفر است و سفر عذر است برای شخص، می فرماید این کفایت نمی کند. سرائر می گوید آن وقتی استیناف می شود که «مختاراً من غیر مرض أو حیض» یک جای دیگر هم می گوید «لمرض». وسیله هم می گوید عذر غیر سفر؛ سفر ولو عذر است، ولی عذر غیر سفر. البته این را ممکن است بگوییم بر این که عذر به این معنایی است که صحیح نیست در آن بجا آوردن، ولی چون الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار آن خیلی ربطی به بحث ما نداشته باشد. اصباح قطب الدین کیذری این است که «عذر من مرض أو حیض» حالا من دیگر وقت نکردم که به بقیه هم نگاه کنم، البته یک عده دیگری هم مطلق عذر تعبیر کرده اند و بعضی ها هم غیر از مرض و حیض و شیء آخر هست، اما بالاخره اینها در کلمات بزرگان است و لذا ما دلیل نداریم که از روایات تعدی کنیم و بگوییم همه جا هست؛ علتش هم آقای حکیم که استدلال می کنند مطلق عذر را می خواهند عذر بدانند از نظر حکم وضعی، به همین ما غلب الله تمسک می کنند با این که خود ما غلب الله مورد اتفاق است که برای امثال غفلت و جهل مرکب و اعدار دیگر کفایت نمی کند، ولی ایشان می خواهند غفلت جهل مرکب را از همین استفاده بکنند با این که قطعاً کافی نیست.

ادامه مسئله: و یسثنی مما ذکرنا من عدم الجواز مورد واحد و هو صوم ثلاثة أيام بدل هدی التمتع إذا شرع فيه يوم الترویه.

یک چیز دیگری که گفته اند به تنابع ضرر نمی زند، آن سه روز روزه ای است که بدل هدی است. متمتع بر او هدی واجب است و اگر تمکن نداشت باید سه روز روزه بگیرد. آن سه روز را اینها می گویند متتابع است، متنها این یک استثناء دارد و آن این است که اگر روز ترویه و روز عرفه را گرفت و روز سومش روز عید قربان و بعد هم سه روز ایام التشریق شد، همه آنها را نباید روزه بگیرد و بعد از ایام التشریق آن دو روز را تکمیل می کند و استیناف لازم نیست بشود. این یکی از مستثنیات است.

اما اگر غیر از این ترویه و عرفه، اگر بخواهد در اوقات دیگر سه روز بگیرد حتماً باید متصل بگیرد و اگر تفریقی حاصل شد باید از سر بگیرد. دلیلش عبارت از دو تا روایت است که یکی روایت مفضل بن صالح است و یکی هم روایت یحیی الازرق.

روایت یحیی الازرق (۱):

موسی بن القاسم عن النخعی عن صفوان عن یحیی الازرق عن أبي الحسن ع قال سألتُه عن رجلٍ قدم يوم التَّرویه مُتمَّعاً و لیس له هدی فصام يوم التَّرویه و یوم عرفه قال یصوم يوماً آخرَ بعدَ ایام التَّشریق .

بررسی سند روایت:

نخعی، ایوب بن نوح بن دراج است. صفوان که همان صفوان بن یحیی است «عن یحیی الازرق عن أبي الحسن علیه السلام». دو تا یحیی ازرق این آقایان نوشته اند، یکی یحیی بن حسان الازرق است که این مهمل است یعنی توثیقی در کتب درباره او نیست. تضعیف هم نکرده اند، اما چیزی درباره اش نگفته اند. یکی هم یحیی بن عبدالرحمن بن الازرق است که او شخصیت شناخته شده ای است و مورد توثیق است.

ص: ۱۹۶

آقای خوئی اول بیان می کند که مراد از این یحیی الازرق عبارت از یحیی بن الحسان الازرق است چون صدوق همین روایت را نقل کرده است و بعد در مشیخه می گوید «ما رویت عن یحیی الازرق» طریق خودش را ذکر می کند و می گوید ما اینها را از یحیی بن حسان الازرق نقل می کنیم. آن پدرش را هم آنجا ذکر می کند که کیست. این قرینه است بر این لذا روایت ضعیف می شود. صاحب مدارک هم حکم به ضعف روایت کرده است و آن را کنار گذاشته است. ولی بعد ایشان اثبات می کند که نه، این یحیی بن عبدالرحمن الازرق است و او ثقة است.

روایت دوم: روایت عبدالرحمن بن حجاج (۱)

مُوسَى بْنُ الْقَاسِمِ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ عَنْ مُفَضَّلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ فِيمَنْ صَامَ يَوْمَ التَّرْوِيهِ وَ يَوْمَ عَرَفَةَ قَالَ يُجْزِيهِ أَنْ يَصُومَ يَوْمًا آخَرَ .

آقای خوئی می فرماید چون مفضل بن صالح مسلم الضعف است و مورد توافق مشایخ رجال است، دیگر احتیاج به این که ببینیم این محمد و احمد چه کسانی هستند، پیدا نمی کند.

در محمد عن أحمد، مراد از محمد، محمد بن حسین بن ابی الخطاب است که از اجلاء ثقات است و موسی بن قاسم از او روایت می کند و روایت دارد. احمد هم که از مفضل بن صالح نقل می کند، احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی است که به طور وافر از مفضل بن صالح روایت دارد و محمد بن حسین بن ابی الخطاب هم کتاب احمد بن محمد بن ابی نصر را روایت می کند.

ص: ۱۹۷

منتها بحث راجع به مفضل بن صالح است؛ نجاشی در حالات جابر بن عبدالله می گوید: «روی عنه جماعه غمض فيهم وضعفوا ومنهم» که این جماعتی را که غمض فيهم وضعفوا «عمرو بن شمر، مفضل بن صالح» اینها را ذکر می کند که معلوم می شود ضعف مفضل بن صالح مورد تسالم است. بعد هم نقل می کند از ابن غضائری (۱) که او مسنداً نقل می کند از خودش از معاویه بن حکیم و یا حکیم او هم از خودش که می گوید «أنا وضعت رساله معاويه إلى محمد بن أبي بكر» یک رساله ای که ظاهراً ولایتی است که معاویه بن محمد بن ابی بکر نوشته است. او می گوید من این را ساخته ام که تعبیر ابن غضائری این است: «جعل وضاع للحديث» و بعد هم این را با سند نقل می کند. خلاصه می گوید مفضل بن صالح اینطور آدم است. ولی وحید بهبهانی خواسته او را توثیق کند که این بماند برای بعد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

لزوم توالی در تتابع روزه ۹۰/۰۸/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

متن عروه : مسأله ۴: من وجب عليه الصوم اللازم فيه التتابع لا يجوز أن يشرع فيه في زمان يعلم أنه لا يسلم له بتخلل العيد، أو تخلل يوم يجب فيه صوم آخر من نذر أو إجاره أو شهر رمضان، فمن وجب عليه شهران متتابعان لا يجوز له أن يبتدئ بشعبان، بل يجب أن يصوم قبله يوماً أو أزيد من رجب، و كذا لا يجوز أن يقتصر على سؤال مع يوم من ذى القعدة أو على ذى الحجة مع يوم من محرم، لنقصان الشهرين بالعيدين. نعم، لو لم يعلم من حين الشروع عدم السلامه فاتفق فلا بأس على الأصح، و إن كان الأحوط عدم الإجزاء يستثنى ممّا ذكرنا من عدم الجواز مورد واحد، و هو صوم ثلاثه أيام بدل هدى التمتع إذا شرع فيه يوم الترويه (۲)، فإنه يصحّ و إن تخلل بينها العيد فيأتي بالثالث بعد العيد بلا فصل أو بعد أيام التشريق بلا فصل لمن كان بمنى، و أمّا لو شرع فيه يوم عرفه أو صام يوم السابع و الترويه و تركه في عرفه لم يصحّ و وجب الاستئناف كسائر موارد وجوب التتابع.

ص: ۱۹۸

۱- (۶). الرجال لابن الغضائری ۸۸ المفضل بن صالح أبو جميله الأسدی مولا هم النحاس ضعيف كذاب يضع الحديث. حدثنا أحمد بن عبد الواحد قال: حدثنا علي بن محمد بن الزبير قال حدثنا علي بن الحسن بن فضال قال: (سمعت معاويه بن حكيم يقول: سمعت أبا جميله يقول: أنا وضعت رساله معاويه إلى محمد بن أبي بكر. و قد روى مفضل عن أبي عبد الله و أبي الحسن عليهما السلام.

۲- (۱). و يَوْمُ التَّرْوِيَةِ تَأْمِنُ ذِي الْحِجَّةِ مِنْ ذَلِكَ لِأَنَّ الْمَاءَ كَانَ قَلِيلًا بِمَنَى فَكَانُوا (يَزْتَوُونَ) مِنَ الْمَاءِ لِمَا بَعْدُ. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، ج، ص: ۲۴۶.

کسی که وظیفه اش این است که روزه کفار را متتابع بگیرد نباید از هنگامی شروع کند که بداند نمی تواند تتابع و توالی را رعایت کند. مثلاً اگر کسی بنا باشد دو ماه روزه بگیرد نباید از اول ذیحجه شروع کند زیرا می داند که در روز عید قربان نمی تواند روزه بگیرد و تتابع بهم می خورد.

صاحب عروه می فرماید: یک مورد از این جا استثناء خورده است. سه روز بدل هدی از مواردی است که تتابع در آن لازم است اما اگر روز ترویبه بخواهد شروع به روزه کند با آن که می داند روز عید قربان نمی تواند روزه بگیرد و این سه روز هم باید متتابع باشد باز هم شروع جایز است.

در این مورد دو دسته روایت وارد شده در عده ای این امر جایز شمرده شده و ظاهر بعضی از روایات این است که حتی در این مورد هم تفریق جایز نیست.

روایات دسته اول: روایات جواز تفریق

۱ - روایت یحیی الأزرق: (۱)

عَنْهُ عَنِ النَّخَعِيِّ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ يَحْيَى الْأَزْرَقِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ قَدِمَ يَوْمَ التَّرْوِيهِ مُتَمَتِّعًا وَ لَيْسَ لَهُ هَدْيٌ فَصَامَ يَوْمَ التَّرْوِيهِ وَ يَوْمَ عَرَفَةَ قَالَ يَصُومُ يَوْمًا آخَرَ بَعْدَ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ .

بررسی سند روایت:

در مورد یحیی الأزرق دو احتمال وجود دارد . احتمال اول این که وی یحیی بن حسان ازرق باشد که در مورد وی توثیقی وجود ندارد احتمال دوم این است که وی یحیی بن عبدالرحمن ازرق باشد که وی توثیق شده است.

ص: ۱۹۹

آقای خوئی می فرمایند که در این جا مراد یحیی بن عبد الرحمن ازرق است لذا روایت صحیحه می باشد. ایشان بحث خوبی را در این زمینه کرده اند که خوب است به آن مراجعه شود (۱). محقق اردبیلی هم در مجمع الفائده صحیحه یحیی الازرق تعبیر می کند.

ص: ۲۰۰

۱- (۳). آقای خوئی می فرمایند این روایت را هم صدوق در من لا یحضره الفقیه ذکر کرده و هم شیخ در تهذیب. صدوق که روایت را آورده در مشیخه طریش را یحیی بن حسان ازرق ذکر کرده که پیدا است هر جا مطلق آورد منظور یحیی بن حسان است. لذا راوی این روایت مردد میشود. اما بعد ایشان می گوید در این جا مراد یحیی بن عبد الرحمن ازرق است. به خاطر این که: شیخ یحیی بن حسان را در اصحاب امام صادق ذکر کرده ولی یحیی بن عبد الرحمن جزء اصحاب امام صادق و امام کاظم علیهما السلام است و در این جا روایت از حضرت کاظم نقل شده است. دوم: در هیچ کجا روایتی از یحیی بن حسان ازرق نقل نشده است و شیخ هم وی را فقط از اصحاب حضرت صادق شمرده در حالی که یحیی بن عبد الرحمن از روات و صاحب کتاب است. در بعضی موارد شیخ روایتی را از یحیی بن عبد الرحمن نقل می کند و صدوق همان روایت را از یحیی الازرق نقل میکند که این نشان میدهد که مراد صدوق هم همان یحیی بن عبد الرحمن است. بنابراین در ذکر نام یحیی بن حسان در مشیخه صدوق اشتباهی صورت گرفته یا از ناحیه نساخ و یا از ناحیه صدوق. بر فرض هم که اشتباهی صورت نگرفته باشد میدانیم که در آثار شیخ طوسی منظور یحیی بن عبد الرحمن است که وی هم ثقه است. موسوعه الإمام الخوئی، ج، ص: ۲۸۵

نکته ای که آقای خوی در این زمینه ذکر نکرده این است که طریقی را که صدوق به یحیی الأزرق ذکر می کند یک مقداری مستبعد به نظر می رسد. طریق صدوق این است: «و ما كان فيه عن يحيى الأزرق فقد روته عن أبي - رضی الله عنه - عن علي بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن محمد بن أبي عمير، عن أبان بن عثمان، عن يحيى ابن حسان الأزرق».

در این طریق یحیی بن حسان در طبقه مشایخ ابان قرار گرفته است. در روایتی که مورد بحث ماست یحیی در طبقه مشایخ صفوان قرار دارد و این مستبعد است که یک نفر هم جزء مشایخ ابان باشد و هم جزء مشایخ صفوان. طبقه صفوان تقریباً متأخر از ابان بن عثمان.

راهی دیگر برای توثیق یحیی بن ازرقرا:

صفوان از کسانی است که لا- یروی ولا- یرسل الا عن ثقه، حالا اگر فرضاً فرد مورد نظر یحیی بن حسان هم باشد ما او را ثقه می دانیم چون یحیی بن حسان تضعیف نشده است. آن چیزی که می گویند این است که درباره او توثیقی وجود ندارد، ولی به نظر ما نقل صفوان هم برای توثیق او کافی است. اما اگر یحیی بن عبدالرحمن باشد که او توثیق شده است و احتیاجی به این بحث ها ندارد. علی ای تقدیر این روایت از نظر سند اشکالی ندارد (۱).

ص: ۲۰۱

۱- (۴). صاحب قاموس الرجال قائل به اتحاد این دو نفر میباشد و منشأ این تفاوت را تصحیف یکی به دیگری می داند. اما این درست نیست. بعید است این ها به هم تصحیف شوند. ایشان در عین حال که خیلی تفتنات زیادی دارد ولی خیلی جاها چیزهای عجیبی دارد که خیلی تعجب آور است. یکی از چیزهایی که نوشته است می گوید: «آدم أبو الحسين بیاع الولؤ»، و «آدم من طاب مکسبه»، به هم تصحیف شده است! چنین تصحیفی بعید است. حسن و حسین با هم تصحیف می شود، نه این جمله با آن جمله! در عین حال که موارد خوب زیاد دارد، از این چیزها هم خیلی دارد که نمی خواهیم وارد آن بشویم.

مُوسَى بْنُ الْقَاسِمِ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ عَنْ مُفَضَّلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ فِيمَنْ صَامَ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ وَ يَوْمَ عَرَفَةَ قَالَ يُجْزِيهِ أَنْ يَصُومَ يَوْمًا آخَرَ.

بررسی سندی:

آقای خوئی می فرماید ضعف مفضل بن صالح مورد تسالم اصحاب است . حتی از ابن غضائری (۲) مسنداً نقل می کند که می گوید من از خودش شنیدم که می گفت من رساله معاویه بن محمد بن ابی بکر را ساخته ام . لذا ابن غضائری درباره وی می گوید «کذاب وضاع للحديث» . لذا آقای خوئی می فرماید که این روایت را ما کنار می گذاریم.

نقد کلام آقای خوبی:

این که ایشان به این نحو می فرمایند که ضعف وی متسالم بین اصحاب است، یک چنین مطلبی نیست چون فقط عبارتی را که نجاشی (۳) درباره جابر بن یزید جعفی نقل کرده است این است که می گوید از جابر جماعتی نقل کرده اند که «غمض فیهم وضعفوا» یک جماعتی که مجموعاً مورد تضعیف قرار گرفته اند. اگر فقط خود ابن غضائری هم تضعیف کرده باشد صحیح است بگوییم این جماعت تضعیف شده اند. این معنایش این نیست که هر رجالی که او را عنوان کرده او را تضعیف کرده است! خود شیخ در فهرست و در رجال اسم او را آورده و ، یک کلمه هم راجع به تضعیفش ذکر نکرده است. اگر بین اصحاب رجال و مشایخ رجال ضعف وی تسلّم داشته، نمی بایست که شیخ در هر دو کتابش اسمی نبرد! ابن غضائری این را نقل کرده و نجاشی خیلی جاها از ابن غضائری تبعیت می کند . تضعیفات ابن غضائری از روی متن شناسی است و نجاشی هم از او تبعیت می کند.

ص: ۲۰۲

۱- (۵) ۵ . الإستبصار ج : ۲ ص : ۲۷۹ .

۲- (۶) . عبارت ابن غضائری این است : المفضل بن صالح أبو جميله الأسدي مولا هم النخاس ضعيف كذاب يضع الحديث. حدثنا أحمد بن عبد الواحد قال: حدثنا علي بن محمد بن الزبير قال حدثنا علي بن الحسن بن فضال قال: (سمعت معاوية بن حكيم يقول): سمعت أبا جميله يقول: أنا وضعت رساله معاوية إلى محمد بن أبي بكر. ابن الغضائري/الرجال لابن الغضائري/سهل بن أحمد.../.

۳- (۷) . عبارت نجاشی این است: وی در ترجمه جابر بن یزید جعفی می گوید: جابر بن یزید أبو عبد الله: وقيل أبو محمد الجعفی عربی قدیم نسه: ابن الحارث بن عبد یغوث بن کعب بن الحارث بن معاویه بن وائل بن مرار بن جعفی. لقی أبا جعفر و أبا عبد الله علیهما السلام و مات فی آیامه سنه ثمان و عشرين و مائه. روی عنه جماعة غمز فیهم و ضعفوا منهم: عمرو بن شمر و مفضل بن صالح و منخل بن جمیل و یوسف بن یعقوب. و كان فی نفسه مختلطا و كان شیخنا أبو عبد الله محمد بن محمد بن نعمان رحمه الله ینشدنا أشعارا کثیره فی معناه تدل علی الاختلاط لیس هذا موضعا لذكرها و قل ما یورد عنه شیء فی الحلال

و الحرام رجال النجاشى ص : ١٢٨.

ما می بینیم اشخاصی که بلا واسطه از او نقل حدیث می کنند و او را درک کرده اند چنین اعتقادی نداشته اند. و او را با عنوان وضاع حدیث و کذاب ... نمی شناخته اند. کتابش را حسن بن علی بن فضال _ که جزء فقهای طبقه سوم اصحاب اجماع است نقل می کند است که از. مفصل و غیر واحد حسن بن محبوب که او هم یکی از اصحاب اجماع این طبقه است _ نقل می کند. آن هم نه یک مورد نادر بلکه خیلی زیاد. به طور زیاد و وافر احمد بن محمد بن نصر که لا یروی ولا یرسل الا عن ثقه و جزء اصحاب اجماع است از وی نقل می کند. محمد بن ابی عمیر موارد متعدد نقل می کند، اشخاص دیگر هم از این اجلاء از او حدیث نقل می کنند مثل حسن بن محبوب و حسن بن علی بن فضال و مانند اینها.

از این اکثار روایت معلوم می شود که او شیخ اینهاست نه این که احیاناً یک روایت نقل کرده باشد. خوب این اجلا از یک کسی که کذاب وضاع للحدیث است که اکثار روایت نمی کنند. پیدا است که به او اعتماد داشته اند و روایتش را اخذ کرده اند.

در طریقی هم که ابن غضائری نقل می کند در سندش علی بن محمد بن زبیر است که این را خود آقای خوئی و دیگران توثیق نمی کنند و توثیق شده نیست و خیلی جاها اسم او که برده می شود اشکال می کنند. حالا _ اگر از این مطالب هم گذشتیم ، احتمال دارد او یک داستان خیالی را خواسته نقل بکند. افرادی را فرض کرده و مطالب را از زبان آن ها نقل کرده است. او با این عبارت نمی خواسته بگوید که من آدم ناجوری هستم، او می خواسته از خودش مداحی بکند!

خلاصه با بودن اشخاصی که بلا واسطه با او حشر داشته اند و از او اخذ حدیث کرده اند و او را شیخ خودشان قرار داده اند، ما نمی توانیم روایت مفضل بن صالح را کنار بگذاریم. و اگر هم بر فرض نشد، مشهور می گویند

و حید بهبهانی هم او را توثیق می کند و می گوید روایات او معمول به است. خود همین هم شاهد برای اعتبار شخص است.

روایات دسته دوم:

در این روایات آمده اگر روز هفتم و هشتم و نهم ذی حجه را روزه گرفت این بدل الهدی است. و اگر فوت عمدتاً یا غیر عمد باید بعداً سه روز را بجا آورد.

۱ - صحیح عیص بن القاسم (۱):

أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَيْفَوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَيْصِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ مُتَمَتِّعٍ يَدْخُلُ يَوْمَ التَّرْوِيهِ وَ لَيْسَ مَعَهُ هَدْيٌ قَالَ فَلَا يَصُومُ ذَلِكَ الْيَوْمَ وَ لَا يَوْمَ عَرَفَةَ وَ يَتَسَحَّرُ لَيْلَةَ الْحَضْبَةِ فَيُصْبِحُ صَائِماً وَ هُوَ يَوْمُ النَّفْرِ وَ يَصُومُ يَوْمَيْنِ بَعْدَهُ .

این روایت می فرماید که نمی تواند روز هشتم و نهم روزه بگیرد. و باید این سه روز را برای روز نفر بگذارد.

البته این را ممکن است کسی تأمل بکند که حضرت ممکن است بگوید چون این روز وارد شده از اول اذان صبح نیت نکرده و لذا نمی تواند این روز را روزه بگیرد. از این جهت ممکن است مناقشه بشود.

ص: ۲۰۴

وَأَمَّا مَا رَوَاهُ مُوسَى بْنُ الْقَاسِمِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْمُخْتَارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ سَأَلَهُ عَبَّادُ الْبَصْرِيِّ عَنْ مُتَمَّعٍ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ هَيْدَى قَالِ يَصُومُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ (۲) قَبْلَ يَوْمِ التَّرْوِيهِ قَالِ فَإِنْ فَاتَهُ صَوْمُ هَيْدِهِ الْأَيَّامِ قَالَ لَا يَصُومُ يَوْمَ التَّرْوِيهِ وَلَا يَوْمَ عَرَفَةَ وَ لَكِنْ يَصُومُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ بَعْدَ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ .

بررسی سندی:

چند اشکال در سند روایت به نظر می رسد، یکی این که صفوان بن یحیی شیخ عمده موسی بن قاسم است، و هیچ معهود نیست که بین موسی بن قاسم و صفوان بن یحیی که شیخش است کسی واسطه باشد. این مثل این است که بین کلینی و علی بن ابراهیم واسطه باشد. این معهود نیست و عقلا بر این بنای صحت نمی گذارند. دوم این که حسین بن مختار که همان حسین بن مختار قلانسی است، طبقه اش مقدم بر طبقه صفوان است؛ حماد بن عیسی که از اصحاب حضرت صادق هم هست از او روایت می کند. او طبقه اش متقدم است، اینجا آمده از صفوان بن یحیی نقل می کند. هیچ جای دیگری روایتی معهود باشد که حسین بن مختار از صفوان بن یحیی نقل کرده باشد، هیچ نیست.

خلاصه به نظر می رسد که این سند تحریف شده است، حالا از کجا تحریف شده است و اصلش چه شکلی بوده است من درست نمی دانم؛ از این ناحیه انسان ممکن است شبهه بکند.

ص: ۲۰۵

۱- (۹). الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج، ص: ۲۸۱.

۲- (۱۰). اینجا باید یک سقطی شده باشد. منظور یک روز قبل از ترویبه است.

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ صَيْفَوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ مُتَمَتِّعٍ لَمْ يَجِدْ هَدْيًا قَالَ يَصُومُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ يَوْمًا قَبْلَ التَّزْوِيهِ وَ يَوْمَ التَّزْوِيهِ وَ يَوْمَ عَرَفَةَ قَالَ قُلْتُ فَإِنْ فَاتَهُ ذَلِكَ قَالَ يَسْتَحِرُّ لَيْلَةَ الْحَضِيِّ بِهِ وَ يَصُومُ ذَلِكَ الْيَوْمَ وَ يَوْمَيْنِ بَعْدَهُ قُلْتُ فَإِنْ لَمْ يُقِمَّ عَلَيْهِ جَمَالُهُ أَوْ يَصُومُهَا فِي الطَّرِيقِ قَالَ إِنْ شَاءَ صَامَهَا فِي الطَّرِيقِ وَ إِنْ شَاءَ إِذَا رَجَعَ إِلَى أَهْلِهِ .

جمع بین روایات:

خلاصه در این باب و به همین مضمون روایات زیادی وجود دارد که در مقابل آن فقط دو روایت وجود دارد.

به نظر ما این یک جمع روشنی دارد که من ندیدم کسی آن را ذکر کند. در جمع این دو دسته می توان گفت آن دو روایتی که تفریق را جایز می داند مربوط به کسی است که حکم مسئله را نمی داند ، جهل داشته است و متوجه مسأله نبوده است. حضرت فرموده آن قبول و یکی دیگر ضمیمه بکند. مواردی هست که حکم جاهل فرق می کند (۲). این یک جمع عرفی و متعارف است. به عبارت دیگر بین نهی ابتدائی و امضای عمل واقع تنافی ندارد.

ص: ۲۰۶

۱- (۱۱). الکافی (ط - الإسلامیه)، ج، ص: ۵۰۸.

۲- (۱۲). می بینید گاهی می آیند یک کسی یک وجوهاتی را در غیر محل خودش صرف کرده است. معمول اینجاست که می گوید آنهایی که دادی هیچ، اما از اینجا به بعد این کار را نکن.

شیخ یک توضیحی در این روایتی که می گوید روزه نگیرد، دارد. ایشان می گوید منظور از این که ترویبه را نگیرد، این است که اکتفا به روز ترویبه نکند.

این خلاف ظاهر روایت است و درست نیست. منظور این نیست که برود و یک روز دیگر هم بعدا بگیرد؟! در روایت دستورش را هم بعد گفته است. فرموده هر سه را بگذارد برای بعد نه این که یک روز را برای بعد بگذارد.

می ماند شهرتی که ادعا کرده اند که عدم جواز خلاف مشهور است. به نظر چنین شهرتی وجود ندارد. ابن اُبی عقیل و علامه در مختلف می فرماید که مشهور مستحب می دانند، ابن اُبی عقیل و ظاهر کلام أبو الصلاح این است که جایز نیست و الا خلاف مشهور است. و این هم به عقیده ما این است که خلاف مشهور هم نیست و شاید مشهور ما بین قدما همین است که مجاز نیست و جایز نیست کسی این کار را انجام بدهد و همین نهی به معنای ظاهری خودش باقی است، مطابق مشهور هم هست. حالا من چون نوشتنش یک مقداری طول می کشید تا من آنها را بنویسم بیاورم، فردا آنها را می آورم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

لزوم توالی در تتابع روزه ۹۰/۰۸/۱۰

Your browser does not support the audio tag

خلاصه مباحث گذشته:

کسی که وظیفه اش این است که روزه کفاره را متتابع بگیرد نباید از هنگامی شروع کند که بداند نمی تواند تتابع و توالی را رعایت کند. مثلا اگر کسی بنا باشد دو ماه روزه بگیرد نباید از اول ذیحجه شروع کند زیرا می داند که در روز عید قربان نمی تواند روزه بگیرد و تتابع بهم می خورد.

ص: ۲۰۷

صاحب عروه می فرماید: یک مورد از این جا استثناء خورده است. سه روز بدل از هدی از مواردی است که تتابع در آن لازم است اما اگر روز ترویبه بخواهد شروع به روزه کند با آن که می داند روز عید قربان نمی تواند روزه بگیرد و این سه روز هم باید متتابع باشد، باز هم شروع جایز است.

در این مورد دو دسته روایت وارد شده در دو روایت تفریق جایز شمرده شده و ظاهر بعضی از روایات این است که این سه روز باید هفتم، هشتم و نهم باشد که لازمه اش این است که تتابع در آن معتبر است. از روایاتی که تتابع را لازم می داند در جلسه قبل به روایات صحیحه عیص بن القاسم (۱) روایت عبدالرحمن بن حجاج (۲) صحیحه معاویه بن عمار (۳) مورد بررسی قرار گرفت و جمع بین روایات ذکر شد. در این جلسه به بررسی روایات دسته دوم، جمع بین روایات و بررسی تاریخی این مسئله پرداخته می شود. ضمن بررسی مجدد صحیحه معاویه بن عمار سایر روایات را بررسی می کنیم.

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ صَيْفَوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ مُتَمَتِّعٍ لَمْ يَجِدْ هَدْيًا قَالَ يَصُومُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ يَوْمًا قَبْلَ التَّزْوِيَةِ وَ يَوْمَ التَّزْوِيَةِ وَ يَوْمَ عَرَفَةَ قَالَ قُلْتُ فَإِنْ فَاتَهُ ذَلِكَ قَالَ يَتَسَحَّرُ لَيْلَةَ الْحَضْبَةِ (۵)

ص: ۲۰۸

۱- (۱) . الكافي (ط - الإسلامية)، ج، ص: ۵۰۸ .

۲- (۲) . الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، ج، ص: ۲۸۱ .

۳- (۳) . الكافي (ط - الإسلامية)، ج، ص: ۵۰۸ .

۴- (۴) . الكافي (ط - الإسلامية)، ج، ص: ۵۰۸ .

۵- (۵) . يوم التحصيب عبارت از روز نفر دوم است یعنی روز سیزدهم؛ نفر اول در روز دوازدهم ذی الحجه است و روز دوم سیزدهم است که آن را يوم التحصيب می گویند. پیامبر اکرم در حجه الوداع در مکان الحصبه _ حصبه سنگریزه های خیلی ریز است _ آنجا دراز کشیده است و در روایات هست که مستحب است اقتداءً بالرسول این کار بشود. عایشه هنوز حجش را انجام نداده بوده است و مانع داشته است، حضرت آنجا صبر می کند تا او برود و انجام بدهد و برگردد. خوابیدن در آن مکان در روز سیزدهم که نفر ثانی است مستحب است .

(١) وَ يَصُومُ ذَلِكَ الْيَوْمَ وَ يَوْمَيْنِ بَعْدَهُ قُلْتُ فَإِنْ لَمْ يُقَمَّ عَلَيْهِ جَمَالُهُ أَوْ يَصُومُهَا فِي الطَّرِيقِ قَالَ إِنْ شَاءَ صَامَهَا فِي الطَّرِيقِ وَ إِنْ شَاءَ إِذَا رَجَعَ إِلَى أَهْلِهِ .

ص: ٢٠٩

١- (٦) لَيْلَةُ الْحَصْبِ بِهَ بِالْفَتْحِ فَالسُّكُونِ هِيَ اللَّيْلَةُ الَّتِي بَعْدَ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ، وَ قَالَ الْأَزْهَرِيُّ: التَّحْصِيْبُ: النَّوْمُ بِالمَحْصَبِ اسْمِ الشَّعْبِ الَّذِي مَخْرَجُهُ إِلَى الْأَبْطَحِ بَيْنَ مَكَّةَ وَ مَنَى يُقَامُ فِيهِ سَاعَةٌ مِنَ اللَّيْلِ ثُمَّ يُخْرَجُ إِلَى مَكَّةَ، سُمِّيَ بِهِ لِلْحَصْبِ بَاءِ الَّذِي فِيهِ «١١»، وَ كَانَ مَوْضِعًا نَزَلَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ مِنْ غَيْرِ أَنْ سَيَّئَهُ لِلنَّاسِ، فَمَنْ شَاءَ حَصَّبَ وَ مَنْ شَاءَ لَمْ يُحَصَّبْ. تَاجُ الْعُرُوسِ مِنْ جَوَاهِرِ الْقَامُوسِ، ج، ص: ٤٢٦. وَ فِي الْحَدِيثِ: "فَوَقَدَ رَقْدَهُ بِالمَحْصَبِ" هُوَ بَضْمُ المِيمِ وَ تَشْدِيدُ الصَّادِ مَوْضِعِ الْجَمَارِ عِنْدَ أَهْلِ اللُّغَةِ، وَ المَرَادُ بِهِ هُنَا كَمَا نَصَّ عَلَيْهِ بَعْضُ شُرَاحِ الْحَدِيثِ الْأَبْطَحِ، إِذِ المَحْصَبُ يَصْحَحُ أَنْ يُقَالَ لِكُلِّ مَوْضِعٍ كَثِيرِهِ حَصْبَاؤُهُ، وَ الْأَبْطَحُ مَسِيلٌ وَاسِعٌ فِيهِ دِقَاقُ الحَصَى، وَ هَذَا المَوْضِعُ تَارَهُ يُسَمَّى بِالأَبْطَحِ وَ أُخْرَى بِالمَحْصَبِ، أَوَّلُهُ عِنْدَ مَنْقَطِعِ الشَّعْبِ مِنْ وَادِي مَنَى وَ آخِرُهُ مُتَّصِلٌ بِالمَقْبَرَةِ الَّتِي تُسَمَّى عِنْدَ أَهْلِ مَكَّةَ بِالمَعْلَى، وَ لَيْسَ المَرَادُ بِالمَحْصَبِ مَوْضِعَ الْجَمَارِ بِمَنَى، وَ ذَلِكَ لِأَنَّ السَّنَةَ يَوْمَ النَّفَرِ مِنْ مَنَى أَنْ يَنْفِرَ بَعْدَ رَمَى الْجَمَارِ وَ أَوَّلُ وَقْتِهِ بَعْدَ الزَّوَالِ وَ لَيْسَ لَهُ أَنْ يَلْبَثَ حَتَّى يَمْسَى، وَ قَدْ صَلَّى بِهِ النَّبِيُّ المَغْرِبَ وَ العِشَاءَ الْآخِرَةَ وَ قَدْ رَقَدَ بِهِ رَقْدَهُ، فَعَلِمْنَا أَنَّ المَرَادَ مِنَ المَحْصَبِ مَا ذَكَرْنَاهُ. وَ "التَّحْصِيْبُ" المَسْتَحَبُّ هُوَ النُّزُولُ فِي مَسْجِدِ المَحْصَبِ وَ الاسْتِئْثَاءَ فِيهِ، وَ هُوَ فِي الْأَبْطَحِ، وَ هَذَا الفِعْلُ مُسْتَحَبُّ تَأْسِيًا بِالنَّبِيِّ (ص)، وَ لَيْسَ لِهَذَا المَسْجِدِ أَثَرٌ فِي هَذَا الزَّمَانِ، مَجْمَعُ البَحْرَيْنِ، ج، ص: ٤٤

در این روایت می فرماید اگر آن سه روز فوت شد، در سحر شب سیزدهم که ليله الحصبه نام دارد نیت کند و روزه بگیرد.

۲_ صحیحہ حماد بن عیسی (۱):

وَعَنْهُ عَنْ حَمَادِ بْنِ عَيْسَى قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ قَالَ عَلِيُّ ع صِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ قَبْلَ التَّزْوِيهِ يَوْمٌ وَ يَوْمُ التَّزْوِيهِ وَ يَوْمٌ عَرَفَةَ فَمَنْ فَاتَهُ ذَلِكَ فَلْيَتَسَحَّرْ لَيْلَةَ الْحَصْبَةِ [يَعْنِي لَيْلَةَ النَّفْرِ] وَ يُصْبِحْ صَائِمًا وَ يُؤْمِنُ بَعْدَهُ وَ سَبْعَهُ إِذَا رَجَعَ

۳_ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ (۲):

رَوَى مُوسَى بْنُ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ النَّخَعِيِّ عَنْ صِفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ كُنْتُ قَائِمًا أُصَلِّي وَ أَبُو الْحَسَنِ مُوسَى ع قَاعِدٌ قَدَامِي وَ أَنَا لَا أَعْلَمُ فَجَاءَهُ عَبَادُ الْبَصِيرِيِّ فَسَلَّمُوا ثُمَّ جَلَسَ فَقَالَ لَهُ يَا أَبَا الْحَسَنِ مَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ تَمَتَّعَ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ هِدْيٌ قَالَ يَصُومُ الْمَأْيَامَ الَّتِي قَالَ اللَّهُ تَعَالَى قَالَ فَجَعَلْتُ سَمْعِي إِلَيْهِمَا قَالَ لَهُ عَبَادُ أَيُّ أَيَّامٍ هِيَ قَالَ فَقَالَ هِيَ قَبْلَ التَّزْوِيهِ بِيَوْمٍ وَ يَوْمُ التَّزْوِيهِ وَ يَوْمٌ عَرَفَةَ قَالَ فَإِنْ فَاتَهُ ذَلِكَ قَالَ يَصُومُ صَبِيحَةَ الْحَصْبَةِ وَ يُؤْمِنُ بَعْدَ ذَلِكَ قَالَ أَ فَلَا تَقُولُ كَمَا قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْحَسَنِ (۳) قَالَ فَأَيُّ شَيْءٍ قَالَ قَالَ يَصُومُ أَيَّامَ التَّشْرِيقِ قَالَ إِنَّ جَعْفَرَ كَانَ يَقُولُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص أَمَرَ بِلَالًا يُنَادِي أَنَّ هَذِهِ أَيَّامٌ أَكُلُ وَ شُرِبَ فَلَا يَصُومَنَّ أَحَدٌ قَالَ يَا أَبَا الْحَسَنِ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ - فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ قَالَ كَانَ جَعْفَرٌ يَقُولُ ذُو الْحِجَّةِ كُلُّهُ مِنْ أَشْهُرِ الْحَجِّ .

ص: ۲۱۰

۱- (۷) . تهذيب الأحكام، ج، ص: ۲۳۳ . اشخاص ديگر هم همين روايت را نقل کرده اند که آنها ديگر صحيحه نيست؛ عياشى نقل کرده ، عبدالرحمن بن ارزمی _ نه ازرمی؛ خلی ها «ز» را بر «ر» مقدم داشته اند که اين غلط است و مهمله در آنجا مقدم است. غالباً اين را غلط می نویسند. _ و غياث بن ابراهيم از حضرت صادق به همين مضمون نقل می کنند. ابراهيم أبي يحيى آنها هم همينطور، دعائم، فقه الرضا، اينها چند تا روايتی است که اسنادش درست نيست و نمی خوانيم.

۲- (۸) . الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، ج، ص: ۲۷۸ .

۳- (۹) . عبدالله بن حسن که نواده امام حسن است، پيرمرد قوم و بزرگتر از حضرت صادق بوده است و حضرت صادق هم روی شيخوخت ، او را احترام می کرده است.

در اینجا بین موسی بن قاسم و صفوان بن یحیی، اَبی الحسین نخعی واسطه شده است. این روایت با روایت دیگری که عبدالرحمن بن حجاج دارد و حسین بن مختار در آن واقع است یکی است، منتها حسین بن مختار قطعه ای از این روایت است. روی این جهت ما احتمال می دهیم که اَبی الحسین نخعی با حسین بن مختار یکی باشد و ما دو تا حسین بن مختار داشته باشیم؛ یکی حسین بن مختار قلانسی معروف است که او عصرش متقدم بر صفوان است و او واسطه نیست و موسی بن قاسم او را درک نکرده است و او هم از صفوان نقل نمی کند و او جلو است. یکی هم حسین بن مختار است که غیر از حسین بن مختار معروف باشد، این با اَبی الحسین نخعی متحد باشد و اَبی الحسین نخعی ایوب بن نوح نباشد که دیروز ما می گفتیم. این احتمال در کار هست، روی این احتمال قهراً هم این روایت و هم آن روایتی که قبلاً خواندیم حسین بن مختار در سندش بود، آن هم از این ناحیه ضعف پیدا می کند که حسین بن مختار کیست که احتمالاً متحد با اَبی الحسین نخعی است.

۴ _ صحیحہ رفاعہ:

الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ وَفَضَالَةَ عَنْ رِفَاعَةَ بْنِ مُوسَى قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ مُتَمِّعٍ لَّا يَجِدُ هَدْيًا قَالَ يَصُومُ يَوْمًا قَبْلَ التَّرْوِيَةِ وَ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ وَ يَوْمَ عَرَفَةَ قُلْتُ فَإِنَّهُ قَدِمَ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ فَخَرَجَ إِلَى عَرَفَاتٍ قَالَ يَصُومُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ بَعْدَ يَوْمِ النَّفْرِ يَوْمًا بَعْدَ التَّرْوِيَةِ وَ يَوْمَ النَّفْرِ قُلْتُ فَإِنْ جَمَّأَهُ لَمْ يُقَمَّ عَلَيْهِ قَالَ يَصُومُ يَوْمَ الْحَضِيِّ وَ بَعْدَهُ يَوْمَيْنِ قُلْتُ يَصُومُ وَ هُوَ مُسَافِرٌ قَالَ نَعَمْ أَلَيْسَ هُوَ يَوْمَ عَرَفَةَ مُسَافِرًا فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ قَالَ قُلْتُ أَعَزَّكَ اللَّهُ تَعَالَى يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى فِي ذِي الْحِجَّةِ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ وَ نَحْنُ أَهْلَ الْبَيْتِ نَقُولُ فِي ذِي الْحِجَّةِ .

فَأَمَّا مَا رَوَاهُ الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ فَصَّالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا قَالَ الصَّوْمُ الثَّلَاثَةُ الْأَيَّامِ إِنْ صَامَهَا فَأَخْرَجَهَا يَوْمَ عَرَفَةَ (۲) وَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى ذَلِكَ فَلْيُؤَخِّرْهَا حَتَّى يَصُومَهَا فِي أَهْلِهَا وَلَا يَصُومَهَا فِي السَّفَرِ .

روایات دیگری هم در جامع الاحادیث آمده که چون سند معتبری ندارد آن ها را نمی خوانیم. مانند روایت حدیفه، روایت عبدالله بن میمون قدّاح، ربیع بن عبدالله.

روایت هم هست که اینها توثیق شده نیستند. روایت ربیع بن عبدالله هم هست؛ قدّاح ۲۹ است و ۳۲ است. یک روایت دیگری در باب پنجاه و یک است که آنجا هم مرسل نقل شده است. صحیحہ عیص هم که دیروز خوانده شد.

جمع بین روایات:

خلاصه از نظر سند دیگر احتیاجی به بحث ندارد، مطمئناً یکی از اینها از معصوم صادر شده است. بحث این است که بین اینها و آن دو تا روایت مفضل بن صالح و روایت یحیی الازرق، چگونه جمع می شود؛ اگر ما آنها را معتبر بدانیم ، جمعش چگونه می شود؟

جمع اول: عبارت از این است که روایتی که گفته باید در این هفتم و هشتم و نهم باشد را حمل به استحباب کنیم.

جمع دوم: اختیاراً باید همین هفت و هشت و نه باشد، اگر فوت شد _ نه این که تفویت کرد _ حضرت می فرماید بر این که همان هشتم و نهم هم کفایت می کند، منتها آن یکی را با فاصله بیاورد.

ص: ۲۱۲

۱- (۱۰). الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج، ص: ۲۸۳

۲- (۱۱). یعنی هفتم و هشتم و نهم .

جمع سوم: تفصیل بین حکم تکلیفی و وضعی. به نظر ما جمع بین روایات این است که تکلیفاً جایز نیست کسی تأخیر بیندازد و اگر فوت شد در اثر نسیان یا در اثر جهل و هر چیز دیگری فوت شد، آن می تواند همان دو روز را بجا بیاورد. حتی عمداً هم اگر فوت شد، این هر چند خلاف شرع کرده اما همان دو روز به ضمیمه یک روز دیگر بعد از ایام تشریق کافی است.

مواردی که در روایت فرموده اند که تفریق جایز است مربوط به جایی است که شخص عملی را انجام داده است و حضرت فرموده این عمل صحیح است. این هیچ معارضه ای ندارد با این که ابتداءً جایز نباشد، ندارد. موضوع روایات جواز جایی است که عمل فوت شده حالا میخواهد ببیند باید چکار کند. مثل این که شما می گویند نماز ظهر و عصر را چهار رکعت است که باید در وقت بخوانید، حالا کسی کوتاهی کرد و یک رکعت به آخر وقت خوانده است؛ این فرد تکلیفاً جایز نبوده که به تأخیر بیندازد اما اگر به تأخیر انداخت نمازش صحیح است و احتیاجی به استیناف ندارد و کفایت می کند.

بررسی تاریخی این مسئله:

علامه حلی در منتهی دعوی اجماع علمائنا می کند بر استحباب این سه روز. در مختلف که بعد از منتهی نوشته است منتها جزء اوایل کتب فقهی ایشان است، ادعای اجماع علماء می کند بر استحباب این سه روز. در مختلف می فرمایند که مشهور ظاهراً عبارت از استحباب است، ولی ابن ابی عقیل و ظاهر کافی أبو الصلاح این است که استحباب نیست و اختیاراً جایز نیست و این را ایشان ذکر می کند.

ص: ۲۱۳

ولی ما تا زمان علامه یک نفر را پیدا نکردیم که قائل به استحباب شده باشد؛ ظواهر کلام همه علماء قبل از علامه خلافش است. در خیلی جاها این آقایان چون نمی خواهند از کلام مشهور عدول کنند از آن فهم ابتدائی خودشان عدول می کنند و فتوایی می دهند که خیال می کنند موافق با مشهور است.

فقه رضوی که مؤلفش یکی از قدماست و نمی دانیم کیست دارد: «إذا عجزت عن الهدى ولم يمكنك صمت قبل الترويه بيوم ويوم الترويه ويوم عرفه ... وإن فاتك صوم هذه الثلاثة أيام صمت صبيحة ليله الحصبه».

صدوق در فقیه همین مطلب را می گوید: «روی عن الائمة عليهم السلام». البته آن روایتی را که نهی هم شده است روایت یحیی الانزرق را هم نقل کرده است که آن منافاتی ندارد، عرض کردیم عملی انجام شده است جهلاً، حضرت قبول کرده است. اما اول که شروع می کند که «روی عن الائمة» همین است به همین مضمونی که فقه رضوی دارد، همان هم دارد که این روزها را باید بگیرد و اگر فوت شد کار دیگری بکند.

شیخ طوسی در نهاییه، اقتصاد، الجمل والعقود، خلاف می گوید این سه روز لازم است. می گوید: «یوم قبل الترويه ويوم الترويه ويوم عرفه فإن فاته صام ثلاثة أيام بعد انقضاء ایام التشریق».

خلاف می گوید: «لا-خلاف بين الطائفه أن الواجب أن يصوم ثلاثة الذی ذکرناها مع الاختیار» آن ثلاثة هم همین است که یوماً قبل الترويه تا آخر که این را قبلاً ذکر کرده است.

مبسوط می گوید: «وجب عليه ثلاثة في الحج يوم قبل الترويه ويوم عرفه فإن فاته صوم هذه الايام صام يوم الحصبه». جای دیگر مبسوط هم: «من فاته صيام يوم قبل الترويه صام يوم الترويه ويوم عرفه».

در تهذیب هست : «الاصل فی صوم الثلاثة الايام بمكة ما قدمناه وهو يوم قبل الترويه ويوم الترويه ويوم عرفه ومن لم يتمكن من ذلك يصوم عقب ايام التشريق وقد روى رخصه في أنه إذا قدم في أول الشهر جاز له أن يصوم في أول العشر والعمل على ما ذكرناه أولاً»

. علی ای تقدیر اگر هم فتوای ایشان این باشد که جایز می شود، نسبت به تقدیم را ایشان اجازه می دهد و در تأخیر قائل به جواز نیست.

در استبصار می گوید: این سه روز «محموله علی الفضل» منتها دنبالش می گوید این افضلیت در مقابل تقدیم است، اما نسبت به تاخیر چیزی ندارد.

در تبیان دارد که « عندنا إن وقت صوم هذه الثلاثة الايام يوم قبل الترويه ويوم الترويه ويوم عرفه فإن صام في أول الشهر جاز ذلك رخصه وإن صام يوم الترويه ويوم عرفه قضى يوماً آخر بعد التشريق ». ابتداءً حکم می کند که باید این سه روز باشد اما اگر روز ترویه و عرفه را بجا آورد روز سوم را برای بعد ایام تشریق می گذارد.

طبرسی در مجمع البیان همین مطلب را دارد. روض الجنان که تفسیر ابو الفتوح رازی است و فقه القرآن راوندی هم قائل به همین شده است. که البته منبع این سه کتاب هم تبیان شیخ طوسی است .

ابو الصلاح در کافی: «يلزم أن يصوم يوم السابع من ذى الحجة والثامن والتاسع وإن فرق مختاراً استأنف» این دیگر حکم وضعی را متعرض است نه تکلیف.

ابن براج در مهذب: «الثلاثة التي في الحج هي يوم قبل الترويه ويوم الترويه ويوم عرفه ويجب صومها متوالياً فمن فرقها لضرورة جاز له البناء على ما تقدم وإن كان مختاراً كان عليه استيناف صومها» و بعد هم «ومن فاته صوم يوم أول منه» آن دو روز را بجا بیاورد، اگر لضرورة تأخیر شد اشکالی ندارد و بجا بیاورد.

وی در شرح جمل العلم هم می گوید: «أما الصوم الذي يجب في السفر فهو الثلاثة الايام الذي يختص بدم المتعه من جمله العشره وهي يوم قبل الترويه ويوم الترويه وهو ثامن من ذى الحجه ويوم عرفه».

ابن زهره در غنيه: «الثلاث في الحج يوم السابع والثامن والتاسع من ذى الحجه ومن فرق صومها عن اختيار استأنف وإن كان عن اضطرار» همان تفصیل دلیل اجماع هم قائم شده است. يك جای دیگر هم اشاره کرده است و دلیل اجماع الطائفه گفته است. این عبارتش در کتاب الصوم است و در کتاب الحج هم می گوید ما این را در کتاب الصوم بیان کردیم که به شکل است و اجماع الطائفه هم هست.

ابن ادریس در سرائر: «فالثلاثة الايام يوم قبل الترويه ويوم الترويه ويوم عرفه فإن فاته صوم هذه الايام صام يوم الحصبه وهو يوم النفر الثاني...» جاهای دیگر هم این را دارد. در يك جای سرائر دارد که این هم جالب است: «أصحابنا إنهم أجمعوا على أنه لا يجوز الصيام إلا- يوم قبل الترويه ويوم الترويه ويوم عرفه وقبل ذلك لا يجوز والأولى اجماعهم لجاز ذلك لعموم الآيه» ما بودیم و آیه البته این را مضیق نمی گفتیم، ولی چون اجماع است که غیر از اینجا نمی شود ما قائل هستیم.

تا زمان علامه چند نفر دیگر هم هستند که فرصت نشد آن را ببینیم.

جمع بندی بررسی تاریخی:

بر خلاف آن چه علامه ادعا کرده ما قائلی بر استحباب پیدا نکردیم. آن چه در آراء فقهای قبل از علامه مشاهده می کنیم این است که یا گفته اند استیناف بکند و یا اگر استیناف نگفته اند اول امر کرده اند که در همان سه روز خاص بجا آورد. از بعضی ها استفاده می شود که اگر اختیاراً ترک کرد وضعاً هم باطل است، از بعضی ها استفاده می شود که صحیح است منتها خلاف انجام داده اند؛ هیچ شخصی که به نام استحباب باشد ما یکدانه پیدا نکردیم.

فقط اصباح قطب الدین کیدری است که عنوان نکرده است که تکلیف چیست، می گوید مواردی که بناگذاری می شود اگر انسان بجا آورد باید به دنبالش بیاورد، یکی هم عبارت از روز هشتم و نهم است. آیا جایز است انسان این کار را بکند؟ هیچ متعرض نشده است. استثنائی از ادله تتابع که انسان استیناف لازم است اگر غیر متتابع شده است، می گوید در اینجا استیناف لازم نیست، اما جایز است که انسان اختیاراً این کار را بکند؟ چیزی ندارد.

محقق هم یک عبارتی دارد که ظاهرش عبارت از عدم جواز است، منتها شهید ثانی می فرمایند مرادشان استحباب است. به چه دلیل مراد استحباب است؟ مثل این که علامه دعوی اجماع کرده است و اینها تحت تأثیر واقع شده اند. آنها کار زیاد داشته اند نمی رسیدند، اما روی چه حساب دعوی اجماع کرده اند ما نفهمیدیم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله سید موسی شبیری زنجانی – چهارشنبه ۱۱ آبان ماه ۹۰/۰۸/۱۱

Your browser does not support the audio tag

صاحب مدارک به علامه نسبت داده که ایشان در منتهی فرموده که صوم بدل از هدی در این سه روز _ هفتم، هشتم و نهم _ استحباب دارد و علماء ما بر آن اجماع دارند.

متأسفانه آن جلد از کتاب منتهی که به بحث ما مربوط می شود پیش من نبود، تا ببینیم مراد از علامه چیست؛ علی ای تقدیر آن را که صاحب مدارک نقل کرده است مطلب تمامی نیست و حتی یک نفر هم تا زمان علامه حلی که به طور صریح قائل به استحباب باشد ما پیدا نکردیم.

ص: ۲۱۷

البته کلام علامه را به دو نحو می توان توجیه کرد.

وجه اول: این که منظور علامه از استحباب این باشد که این سه روز را می تواند زودتر از هفتم ذی حجه هم بجا آورد هر چند استحباب این است که از هفتم شروع کند. یعنی استحباب در مقابل جواز تقدیم نه در مقابل جواز تأخیر. بنابراین نسبت به تأخیر، جوازی نیست.

اگر این مراد باشد البته عقیده جماعتی همینطور است که از اول هم رخصتی هست و روایت هم دارد بایی راجع به این موضوع است، مراد علامه عبارت از استحباب و عدم تعیین در مقابل جواز تقدیم باشد نه در مقابل جواز تأخیر که روایات ظاهرش این است که جواز تأخیر در آن نیست، ممکن است این باشد.

وجه دوم: مراد از استحباب، استحباب بمعنی الأعم باشد که اعم از وجوب و الزام باشد یعنی مطلوبیت شرع، شرع طلب کرده است و این مورد اتفاق است که شرع راجع به این سه روزه بی تفاوت نیست و طلب دارد. منتها در این اختلاف است که آیا

این طلب طلب الزامی است یا طلب استجابی؟

شهید ثانی عبارت محقق در شرایع را توجیه کرده محقق می فرماید (۱): «من فقد الهدی و وجد ثمنه قیل یخلفه عند من یشتریه طول ذی الحجّه و قیل ینتقل فرضه إلى الصوم و هو الأشبه.

و إذا فقدهما صام عشره أيام ثلاثه فی الحج متتابعات یوما قبل الترویة و یوم الترویة و یوم عرفه و لو لم یتفق اقتصر علی الترویة و عرفه ثم صام الثالث بعد النفر و لو فاته یوم الترویة أخره إلى بعد النفر و یجوز تقدیمها من أول ذی الحجّه بعد أن تلبس بالمتعه و یجوز صومها طول ذی الحجّه و لو صام یومین و أفطر الثالث لم یجزه و استأنف إلا أن یكون هو العید فیأتی بالثالث بعد النفر.»

ص: ۲۱۸

۱- (۱) _ شرایع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج، ص: ۲۳۷.

اول باید سه روز متصل را شخص بگیرد «وإن لم يتفق» دو روز کفایت می کند. که این ظاهرش این است که ابتداءً واجب است. حالا اگر اتفاق نیفتاد و نشد، امکان نداشت، عبارت از این است که آن دو روز را هم بگیرد کفایت می کند.

اما شهید ثانی در توجیه کلام محقق می فرماید (۱): «المراد أنّ جعل الثلاثه يومی الترويه و عرفه و اليوم الذی قبلهما أفضل، فإنّ أخلّ بما قبلهما جاز له الاقتصار علی صومهما و تأخیر الثالث. و لا فرق بین من علم أنّ الثالث العید ابتداءً و غیره، لإطلاق النص».

برداشت ایشان از کلام محقق این است که تتابع در این سه روز مستحب است و اگر اتفاق نیفتاد همان دو روز ترویه و عرفه کفایت می کند. با آن که ظاهر کلام محقق این است ابتداءً واجب است. شاید منشأ کلام ایشان آن کلام علامه در منتهی باشد.

علی ای تقدیر مقتضای روایات متعددی این است که شخص باید اختیاراً این ایام را متتابع بجا بیاورد و تنها لزوم تکلیفی نیست، اینطور موارد لزوم وضعی هم استفاده می شود؛ روایات دیگری هم که «لا یفرّق» بین این ثلاثة، آنها هم همینطور است، مراد تفریق نمی شود یعنی اگر تفریق شد شارع این را قبول ندارد.

چرا نواهی ارشاد به بطلان است؟

با آن که نهی برای بطلان وضع نشده، چرا ارشاد به بطلان است؟ و کنایه از باطل بودن عمل است. نهی ظاهرش این است که این کار را شارع نمی خواهد و در مقام جلوگیری کردن نواهی و در کلمات علما اگر لا یجوز شد آنها لا یجوز تکلیفی است، ولی چرا اینها به وضع حمل می کنند؟

ص: ۲۱۹

نواهی اطلاق دارد یعنی وقتی نهی می آید ولو مکلف آن منهی عنه را انجام دهد باز هم آن نهی به قوت خودش باقی است. حال اگر با وجود نهی تکلیفی ما قائل به بطلان وضعی نشویم و عمل را صحیح بدانیم در این صورت نهی ساقط می شود و این خلاف مقتضای اطلاق نهی است.

اگر شارع مقدس از عبادتی نهی می کند یا بخاطر این است که آن عمل تشریح و حرام است و بخاطر جلوگیری از تشریح نهی می کند گاهی هم علتش این نیست بلکه بخاطر این است که مکلف به آن عمل اکتفا نکند. در بعضی از موارد اگر نهی نیاید مکلف همان عمل را انجام می دهد و از باب انجام وظیفه به همان اکتفا می کند و همان را مجزی می داند در این جا برای اینکه او به این عمل اکتفا نکند شارع مقدس از عمل نهی کرده است. حال اگر نواهی دلالت بر بطلان وضعی نداشته باشد و صرفا ناظر به حرمت تکلیفی باشد در این جا با اتیان آن عمل منهی از جانب مکلف نهی ساقط می شود و این با اقتضای اطلاق نهی مخالف است. گویا شارع می فرماید اگر هم شما این عمل را انجام دهید باز هم من نهی خودم را دارم.

علی ای تقدیر ظواهر روایات لا یفرق و روایات دیگری که گفته اگر نمی تواند این سه روز را بگیرد بگذارد برای بعد، اقتضا می کند که اگر این کار را نکرد، تکلیف ساقط نشده است و باز هم تکلیف دارد و این نتیجه اش عدم صحت است.

ولی در اینجا جمعا بین الادله می گوئیم تکلیفا عدم رعایت تابع جایز نیست ولی اگر روز هشتم و نهم روزه گرفت دیگر لازم نیست استیناف کند.

البته عرض کردیم که کلمات علما مختلف است، ظواهر بعضی از کلمات این است که عمداً هم اگر تأخیر انداخت خلاف شرع کرده، ولی همان دو روز کفایت می‌کند؛ نسبت به سه روزش تکلیف محض است. این مثل کسی است که نمازش را عمداً تأخیر بیندازد تا با من آدرک یک رکعت به آخر وقت مانده را بخواهد نمازش را انجام بدهد. استیناف نماز دیگر لازم نیست، ولی خلاف شرع کرده است. بعضی‌ها هم حمل به اضطرار کرده‌اند.

بررسی روایت علی بن فضل واسطی (۱):

بعضی از آقایان جلسه از روایت علی بن فضل واسطی استفاده می‌کردند که اگر عمداً تأخیر بیندازد شارع قبول نمی‌کند و مجزی نیست. متن روایت این است:

مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عِمْرَانَ بْنِ مُوسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْفَضْلِ الْوَاسِطِيِّ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ إِذَا صَامَ الْمُتَمَتِّعُ يَوْمَيْنِ لَا يُتَابِعُ الصَّوْمَ الْيَوْمَ الثَّلَاثَ فَقَدْ فَاتَهُ صِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ فَلْيَصُمْ بِمَكَهَثَلَاثِهِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ فَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ وَ لَمْ يُقِمَّ عَلَيْهِ الْجَمَالَ فَلْيَصُمْهَا فِي الطَّرِيقِ أَوْ إِذَا قَدِمَ إِلَى أَهْلِهِ صَامَ عَشْرَةَ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ .

در روایت علی بن فضل واسطی تصریح دارد که اگر کسی دو روز را گرفت و روز سوم را روزه نگرفت این کفایت نمی‌کند و باید سه روز را بعداً بجا بیاورد. شاید از این استظهار شود اگر عامداً روز سوم را نیاورد باید استیناف کند اما اگر جاهل بود استیناف لازم نیست. به عبارتی این تفصیلی بین صورت عالم و جاهل است.

ص: ۲۲۱

۱- (۳). تهذیب الأحكام، ج، ص ۲۳۱؛ شیخ در تهذیب در ذیل همین روایت می‌فرماید: فَلَيْسَ مُنَافِيًا لِمَا ذَكَرْنَا لَهُ لِأَنَّهُ لَيْسَ فِي الْخَبْرِ أَنَّ الْيَوْمَيْنِ اللَّذَيْنِ صَامَهُمَا أُمَّ يَوْمَيْنِ هُمَا وَ إِذَا لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ فِي ظَاهِرِهِ حَمَلْنَا عَلَى مَنْ صَامَ غَيْرَ يَوْمِ التَّزْوِيَةِ وَ يَوْمِ عَرَفَةَ وَ مَنْ كَانَ كَذَلِكَ كَانَ عَلَيْهِ صِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ لَا يَعْتَدُّ بِالْيَوْمَيْنِ وَ الَّذِي رَوَاهُ .

ولی این بیان تمام نیست. به خاطر این که موردی که فرد می داند باید متتابع بیاورد و تفریق فایده ای ندارد به ندرت مبادرت به صوم می کند. صوم یک ریاضت است یک امر شهوانی نیست که افراد علی رغم نهی شارع به آن گرایش داشته باشند. بنابراین عالم به حکم فرد نادر این مسئله محسوب می شود نه فرد متعارف و حمل روایت بر فرد نادر به هیچ وجه عرفی نیست و این تخصیص اکثر است. این حکم هم عالم را شامل است و هم جاهل را.

اما وجه جمع این روایت با روایاتی که می گفت اگر هشتم و نهم را گرفت دیگر استیناف لازم نیست به این است که روایت علی بن فضل قدر مسلمش عبارت از این است که دو روز را بجا آورده است و می توانسته سه روز را بجا بیاورد و نیاورده است، حضرت می فرماید قبول نیست. اما معلوم نیست موردی را که هشتم و نهم را گرفته و دیگر نمی تواند روز سوم را بجا بیاورد، را شامل شود. نسبت به شمول حکم نسبت به این مورد تردید وجود دارد. این یک فرد مخفی است که روایات دیگر فرموده در این جا نیاز به استیناف ندارد. بنابراین روایاتی که مربوط به هشتم و نهم است تخصیصی برای این دلیل عام است که می گوید اگر جاهل بود باید استیناف کند.

بنا بر این عالم به حکم در هر صورت اگر فقط دو روز را گرفت باید استیناف کند اما جاهل به حکم در هشتم و نهم نیازی به استیناف ندارد اما در غیر آن باید اعاده کند.

قتل در ماه های حرام:

ص: ۲۲۲

یک مسأله ای است که مورد اختلاف است بین علما و آقای خوئی بر خلاف مشهور یک نظریه ای دارد و یک وقت اول موافق بوده است با مشهور، بعد در آخر خلاف مشهور شده است و آن عبارت از این است که شخص اگر در اشهر حرم که عبارت از رجب و ذی قعدة و ذی حجه و محرم است قتل خطائی انجام داد؛ این غیر از دیه، كفاره دارد و كفاره اش صیام شهرین متتابعین است.

زراره سؤال می کند و می گوید اگر کسی بخواهد دو ماه توالی را در ماه های حرام روزه بگیرد این کار را در رجب نمی تواند انجام دهد چون بعد از رجب شعبان است که از ماه های حرام نیست، اگر هم بخواهد در ذیقعدة و ذیحجه شروع بکند به عید قربان برخورد می کند و نمی تواند تتابع را رعایت کند. زراره این مشکل را از حضرت سؤال می کند، حضرت می فرماید که مشکلی ندارد و روزه را بگیرد.

آقای خوئی می فرمایند از این عبارت سؤال زراره و جواب حضرت استفاده می شود که حضرت ملازمه را قبول کرده است که اگر کسی در اشهر حرم شروع بکند تتابع حاصل نمی شود و شهرین متتابعین حاصل نیست. با این که یک ماه و یک روز اگر کفایت بکند، خوب ذی قعدة شروع می کند و به عید قربان برخورد نمی کند. این یک ماه و یک روزش و یا سی و یک روز، یک طوری باشد که آخرش به عید قربان نرسد؛ این را که قدرت دارد! پس ظاهر این عبارت این است که تتابع حاصل نیست. پس آیا این استثناء است از آن ادله ای که سی و یک روز و یا یک ماه و یک روز کافی است؟ این یک حرف. یکی دیگر این که حضرت می فرماید این را بگیرد «فإنه حق لزمه»، مرادش یعنی همان روز عید قربان و ایام التشریق را هم بگیرد یا حضرت می فرمایند بگیرد چون این لازم است، منتها این دو سه روز را نگیرد و به تتابع ضرر نمی رساند. ولو اینجا استثناءً تتابع با جاهای دیگر فرق دارد و یک ماه و یک روز کفایت نمی کند و باید تمام ما أمکن را از این ماهها بگیرد، منتها آن سه چهار روزش جزء لا یمکن است و نگیرد، بقیه را تدارک بکند. در برداشت از این روایت اختلاف هست که در جلسه آینده به آن می پردازیم.

Your browser does not support the audio tag

در جلسه قبل مطرح شد که صاحب مدارك به علامه نسبت داده که ایشان در منتهی فرموده که صوم بدل از هدی در این سه روز - هفتم، هشتم و نهم - استحباب دارد و علماء ما بر آن اجماع دارند.

با مراجعه به «منتهی» معلوم می شود که منظور ایشان از استحباب این است که این سه روز را می تواند زودتر از هفتم ذی حجه هم بجا آورد هر چند استحباب این است که از هفتم شروع کند. یعنی استحباب در مقابل جواز تقدیم نه در مقابل جواز تأخیر. بنابراین نسبت به تأخیر، جوازی نیست.

این استحباب هفتم، هشتم و نهم که ایشان می فرماید اجماعی است در مقابل قول برخی از اهل سنت است - منظور شافعی و عائشه و ابن عمر و احمد ابن حنبل - که اینها می گویند که استحباب دارد روز آخر این سه روز، روز ترویبه باشد. البته حتی به همین معنا هم چنین اجماعی وجود ندارد و عده ای بر خلاف آن ادعای اجماع کرده اند. مثلاً ابن ادریس دعوای اجماع می کند بر این که قبل از روز هفتم جایز نیست.

قتل در ماه های حرام:

متن عروه: «مسأله ۴: من وجب علیه الصوم اللازم فيه التتابع لا يجوز أن يشرع فيه في زمان يعلم أنه لا يسلم له بتخلل العيد أو تخلل يوم يجب فيه صوم آخر من نذر أو إجاره أو شهر رمضان».

کسی که باید صوم را متتابع انجام دهد نمی تواند در زمانی صوم را شروع کند که می داند نمی تواند تتابع را رعایت کند، مثلاً اگر می داند که در حین روزه به روزهایی می رسد که روزه در آن حرام است - مانند عید قربان - نباید شروع کند.

ص: ۲۲۴

مرحوم آقای خوئی می فرمایند (۱): در دو مورد این اختلافی است. یکی سه روز بدل هدی - که بحث آن گذشت - و یکی هم کفاره قتل در ماه های حرام. در مورد قتل در شهر حرام سه قول وجود دارد.

قول اول: صاحب وسائل آن را به مشهور نسبت می دهد. می گوید تخلل عید ضرر ندارد و آن را روزه نمی گیرد. ایشان روایت زراره را بر همین حمل کرده و فرموده استثناء از حکم مذکور محسوب می شود.

قول دوم: شیخ، صدوق، ابن ابی حمزه، صاحب حدائق: که می گویند حتی در روز عید هم باید روزه بگیرد. در این مورد چون قتل در شهر حرام واقع شده هم دیه اش بیشتر است و هم کفاره سخت تر است. کفاره باید حتماً در ماه های حرام باشد.

قول سوم: قول ماتن و محقق است که می فرمایند اصلاً جایز نیست در این ماه روزه بگیرد. دلیل ایشان این است که روایتی که به آن استناد می شود ضعیف است و به لحاظ دلالتی هم یک حکم نادر است و بر خلاف عموم احادیثی که مورد اجماع است.

منشأ این اقوال روایاتی است که در این جا وجود دارد که اکنون به بررسی آن می پردازیم.

۱ _ روایت سهل بن زیاد از زراره (۲):

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَصِيحَابِنَا عَنْ سَيْهَلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبَائِبٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ قَتَلَ رَجُلًا خَطَأً فِي الشَّهْرِ الْحَرَامِ قَالَ تَغْلُظُ عَلَيْهِ الدِّيَّةُ (۳) وَعَلَيْهِ عِتْقُ رَقَبَةٍ أَوْ صِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنَ أَشْهُرِ الْحَرَمِ (۴) قُلْتُ فَإِنَّهُ يَدْخُلُ فِي هَذَا شَيْءٌ قَالَ مَا هُوَ قُلْتُ يَوْمَ الْعِيدِ وَ أَيَّامُ التَّشْرِيقِ قَالَ يَصُومُهُ فَإِنَّهُ حَقٌّ يَلْزَمُهُ.

ص: ۲۲۵

۱- (۱). موسوعه الإمام الخوئی، ج، ص: ۲۷۳.

۲- (۲). الکافی (ط - الإسلامیه)، ج، ص: ۱۳۹، تهذیب الأحکام، ج، ص: ۲۹۷.

۳- (۳). روایت هست که ثلث دیه به دیه قتل خطایی افزوده می شود.

۴- (۴). روزه کفاره را هم باید در ماه های حرام انجام دهد.

زراره از حضرت در مورد قتل در شهر حرام سؤال می کند حضرت می فرماید دو ماه متتابع در شهر حرم روزه بگیرد، عرض می کند که اینجا یک سؤال پیش می آید حضرت می فرماید که چه چیزی است؟ عرض می کند بر اینکه عید قربان یوم العید و ایام تشریق جزء ایام منهیة است لذا نمی تواند تتابع را رعایت کند. حضرت می فرماید مشکلی نیست روزه را بگیرد.

شیخ در تهذیب، استبصار این روایت را آورده و فتوا هم داده بعضی ها هم موافقت کردند در مقابل این مشهور یا اشهر این مطلب را انکار کرده اند و گفتند یک استثنایی برای حرمت صوم در عید قربان وجود ندارد و از این روایت سه جواب داده اند:

اول: این روایت ضعیف است. در سند این روایت سهل بن زیاد واقع شده است که وی تضعیف شده است.

البته ما در سهل اشکال نمی کنیم ولی اگر اشکال کردیم ضعف آن با عمل اصحاب جبران نمی شود بخاطر این که نمی توان گفت اصحاب به این روایت عمل کرده اند. آن چه مشکل ضعف سند را حل می کند این است که این روایت به طرق دیگر هم آمده که آن ها صحیح می باشد.

دوم: دلالت این روایت تمام نیست. ما می توانیم این روایت را طور دیگری معنا کنیم تا حرمت صوم عید قربان تخصیص نخورد.

سوم: این است که اگر سند و دلالت هم تمام بشود شهرت بسیار قوی از این روایت اعراض کرده است لذا شرط حجیت را ندارد و بنای عقلا و امثال اینها به اخذ چنین روایتی نیست.

آقای خوبی یک استفاده ای از این حدیث کرده و می فرماید که من کسی ندیدم تنبه به این داده باشد و آن این است که در شهرین متتابعین گفته می شود دو ماه و یک روزه کفایت می کند. در اینجا اگر کسی ذیقعه را روزه بگیرد و یک روز از ذیحجه به جا بیاورد شهرین متتابعین حاصل شده و دیگر مشکله ایجاد نمی شود.

از این که زراره این را به عنوان مشکل ذکر کرده و حضرت هم تقریر کرده و فرموده این اشکالی ایجاد نمی کند استفاده می شود که این کفاره با جاهای دیگر تفاوت دارد جاهای دیگر یک ماه و یک روز کافی است این جا یک ماه و یک روز کافی نیست.

نقد کلام آقای خوبی:

اگر کسی قائل شد که در شهرین متتابعین شخص باید تکلیفاً همه اش را روزه بگیرد _ که ما هم تقریباً به همین مایل بودیم _ این نسبت به موارد گذشته یک تخصیص محسوب نمی شود. اما اگر کسی قائل به وجوب تکلیفی نسبت به دو ماه نشد این مورد یک تخصیص محسوب می شود. اگر هم بگوییم این روایت حمل بر استحباب مؤکد می شود یعنی تأکید شده که در قتل خطایی دو ماه متتابع آورده شود باز هم این تخصیصی بر عمومات گذشته محسوب نمی شود.

۲ _ صحیحہ ابان بن عثمان از زرارہ (۱):

ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ ابَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ قَتَلَ فِي الْحَرَمِ قَالَ عَلَيْهِ دِيَةٌ وَ ثُلُثٌ وَ يَصُومُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ أَشْهُرِ الْحَرَمِ قَالَ قُلْتُ هَذَا يَدْخُلُ فِيهِ الْعِيدُ وَ أَيَّامُ التَّشْرِيقِ قَالَ فَقَالَ يَصُومُ فَإِنَّهُ حَقٌّ لِرَمِّ.

ص: ۲۲۷

۱- (۵). تهذيب الأحكام، ج، ص: ۲۱۶، وسائل الشيعه ج: ۲۹ ص: ۲۰۴.

شبه همین روایت در کافی این طور آمده است:

۳_ روایت ابان بن تغلب از زراره (۱):

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَيَّانِ بْنِ تَغْلِبَ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَ رَجُلٌ قَتَلَ رَجُلًا فِي الْحَرَمِ قَالَ عَلَيْهِ دِيَةٌ وَ ثَلْثٌ وَ يَصُومُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ أَشْهُرِ الْحَرَمِ وَ يُعْتِقُ رَقَبَةً وَ يُطْعِمُ سِتِّينَ مِسْكِينًا قَالَ قُلْتُ يَدْخُلُ فِي هَذَا شَيْءٌ قَالَ وَ مَا يَدْخُلُ قُلْتُ الْعِيدَانِ وَ أَيَّامُ التَّشْرِيقِ قَالَ يَصُومُهُ فَإِنَّهُ حَقٌّ لَزَمَهُ .

آقای خویی ایشان می فرمایند که این روایت ضعیف السند است برای خاطر اینکه ابن ابی عمیر، ابان ابن تغلب را درک نکرده لذا نمی تواند از وی بدون واسطه نقل کند. ابن ابی عمیر ۲۱۷ وفات کرده ابان بان تغلب ۱۴۰ یا ۱۴۱ وفات کرده این ها با هم هفتاد و هفت سال فاصله دارند ما بین اینها درک نکرده لذا این مرسل است بینشان واسطه افتاده لذا این ضعیف السند است.

بعلاوه روایت تهذیب عن ابی عبدالله است و روایت کافی عن ابی جعفر است. بعد می فرمایند که اگر ما این دو روایت را متحد بدانیم روایت می شد صحیح و در نتیجه ما می گفتیم اینکه کافی عن زراره تعبیر کرده عن ابان ابن تغلب عن زراره این تحریف شده است و چون ابان تغلب در هیچ کجا از زراره روایت ندارد. بنابراین آن اگر هر دو روایت واحد باشد اختلاف امام یکی ابی جعفر است یکی ابی عبدالله را ما در نظر نگیریم و بگوییم یکی است منتها یکی اشتباه در نقل شده آنکه شیخ نقل کرده درست است و آن که کافی دارد تحریف شده است ابان ابن تغلب از زراره سابقه ندارد ما حکم می کنیم به تحریف شده.

ص: ۲۲۸

از سوی دیگر این سند دو اشکال دیگر هم دارد که آقای خوبی به آن اشاره نکرده است، ما اسناد اصحاب اجماع را جمع آوری کرده ایم، هیچ جا ابان ابن تغلب از زراره روایت ندارد. ابان یک قدر تقدّم رتبه دارد بر زراره و خیلی معنون هم بوده و از زراره روایت ندارد.

دوم این که مضمون روایت هم از نظر کفاره مختلف است در کافی کفاره جمع است بر خلاف تهذیب.

خلاصه این تفاوتها هست که آیا اینها هر دو یک روایت است یا دو روایت است.

ما احتمال می دهیم که در روایت کافی ابان بوده بعدها نساخ آمده اند آن را توضیح دهند یک بن تغلب به آن افزوده اند و بعد نساخ بعدی فکر کرده اند این حاشیه جزء متن است و آن را داخل متن سند کرده اند. در حالی که صحیح ابان بن عثمان بوده است. روایت ابن ابی عمیر از ابان بن عثمان بسیار زیاد است و این یک سند متعارف است.

یک تحریف دیگر هم در سند شده آنکه می گوید «یدخل فیه شیء» حضرت می فرمایند چی هست آن شیء عرض می کند «الْعِيدَانِ وَ أَيَّامُ التَّشْرِيقِ» هر دو عید و ایام تشریق این دو عید چرا دوتا عیدی است که محذور داشته باشد در اشهر حرم که عید فطر که داخل نیست که احد العیدین عید فطر آنکه داخل است اشهر حرم نیست عید فطر مال شوال است داخل اشهر حرم نیست آنکه داخل نیست عید غدیر بله هست در ماه ذیحجه عید غدیر عید قربان هست ولی عید غدیر حرام نیست روزه گرفتن در ذهنم هست که جزء روزه های مستحبی است که روزه گرفتن عید غدیر است چنین مضمونم است حرام نیست.

نقد دیگری که بر آقای خوئی وارد است این است که ایشان می فرمایند اگر ما قائل به اتحاد این دو روایت باشیم می توانیم حکم به تحریف روایت کافی کنیم در حالی که این اشکال روشنی دارد و آن این است که وقوع تحریف در روایت کافی ربطی به اتحاد این دو روایت ندارد در هر حال این ها چه متحد باشند و چه نباشند قرائنی وجود دارد که نشان می دهد این روایت تحریف شده است.

علی ای تقدیر به نظر ما هیچ تأملی نیست هر دو روایت صحیح است منتها وحدت و تعدد روایت جای تأمل است. از جهتی چون سؤال ها عین هم است این بعید است که دو روایت باشد. و احتمالاً در نقل ها اشتباهی رخ داده و دو روایت شده است.

از سوی دیگر یکی کفاره جمع است یکی کفاره غیر جمع است و این اختلاف مهمی است و انسان تردید می کند در وحدت این دو روایت.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

لزوم توالی در تتابع روزه ۹۰/۰۸/۱۸

Your browser does not support the audio tag

کفاره قتل در ماه های حرام:

متن عروه: «مسأله ۴: من وجب علیه الصوم اللازم فيه التتابع لا يجوز أن يشرع فيه في زمان يعلم أنه لا يسلم له بتخلل العيد أو تخلل يوم يجب فيه صوم آخر من نذر أو إجاره أو شهر رمضان».

کسی که باید صوم را متتابع انجام دهد نمی تواند در زمانی صوم را شروع کند که می داند نمی تواند تتابع را رعایت کند، مثلاً اگر می داند که در حین روزه به روزهایی می رسد که روزه در آن حرام است _ مانند عید قربان _ نباید شروع کند.

ص: ۲۳۰

مرحوم آقای خوئی می فرمایند (۱): در دو مورد این اختلافی است. یکی سه روز بدل هدی _ که بحث آن گذشت _ و یکی هم کفاره قتل در ماه های حرام. منشأ این اختلاف روایت زراره است که مرحوم سید (۲) می فرماید این روایت سندا و دلالتاً ضعیف است و قائل به آن شاذ است.

علت این که سید این روایت را ضعیف می داند وقوع سهل بن زیاد در سند است. این اشکال مبنایی است و خیلی ها سهل را ضعیف می دانند ولی ما در سهل اشکال نمی کنیم بنابراین طبق نظر ما این اشکال وارد نیست. ولی بر فرض که سهل را هم ضعیف بدانیم این روایت به طرق دیگری هم وارد شده که در صحت آن ها اختلافی نیست لذا این اشکال سید وارد نیست. در جلسه گذشته به برخی از این روایات اشاره کردیم.

یکی روایتی که ابن ابی عمیر از ابان ابن عثمان از زراره نقل کرده (۳). گفتیم که در سند کافی تحریفی صورت گرفته است.

در این سند ابان ابن عثمان به ابان ابن تغلب یا ابان خالی به ابان ابن تغلب تحریف شده است.

ص: ۲۳۱

۱- (۱) . موسوعه الإمام الخوئی، ج، ص: ۲۷۳.

۲- (۲) . متن عروه اینست: أحدها: صوم العیدین الفطر و الأضحی و إن كان عن كفارة القتل فی أشهر الحرم، و القول بجوازه للقاتل شاذ، و الروایه الدالّه علیه ضعیفه سنداً و دلالةً.

۳- (۳) . عَلِيُّ بْنُ إِبرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبَ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَ رَجُلٍ قَتَلَ رَجُلًا فِي الْحَرَمِ قَالَ عَلَيْهِ دِيَةٌ وَ ثَلَاثٌ وَ يَصُومُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ أَشْهُرِ الْحَرَمِ وَ يُعْتِقُ رَقَبَةً وَ يُطْعِمُ سِتِّينَ مِسْكِينًا قَالَ قُلْتُ يَدْخُلُ فِي هَذَا شَيْءٌ قَالَ وَ مَا يَدْخُلُ قُلْتُ الْعِيدَانِ وَ أَيَّامُ التَّشْرِيقِ قَالَ يَصُومُهُ فَإِنَّهُ حَقٌّ لَزِمَهُ .

بعلاوه در این روایت کلمه «عید» هم به «عیدان» تحریف شده است (۱). ما در ماه های حرام فقط یک عید داریم که روزه در آن حرام است و آن عید قربان است. عید غدیر هم در ذی حجه است ولی در عید غدیر روزه نه تنها حرام نیست بلکه مستحب هم هست.

مسئله دیگر در این روایت این است که موضوع این روایت قتل در «حَرَم» است و این غیر از قتل در ماه های حرام است. البته این کفاره خاص هم برای قتل در حرم است و هم برای قتل در ماه های حرام. شیخ طوسی هم به هر دو عنوان اشاره کرده است.

مرحوم صاحب جواهر می فرماید در بعضی نسخ «الْحُرْم» دارد که در این صورت با بحث ما مربوط می شود. ولی این تعبیر خیلی نامأنوس است که بگویند فلان کس در حُرْم این کار را می کند و منظورش ماه های حرام باشد. در قسمت دوم این روایت که دارد «یصوم شهرین متتابعین من اشهر الحرم» این هم حتما باید «الْحُرْم» باشد. چون «اشهر الحَرَم» معنا ندارد.

ص: ۲۳۲

۱- (۴). آقای خویی می فرمایند در بعضی نسخ داریم که «عید» بوده نه «عیدان». بعید است آن نسخه، نسخه درستی باشد. علی القاعده آن نسخه ای که «عید» داشته در آن تصحیح اجتهادی شده است، دیده اند عیدان غلط است درستش کرده اند. در کتاب کافی که اخیرا منتشر شده و با هفتاد و سه نسخه معتبر مقابله شده هیچ اختلافی نقل نشده همه اش عیدان دارد صاحب معالم هم در منتهی «عیدان» تعبیر می کند. بالاتفاق در همه نسخ کافی «عیدان» هست. در کتب قدما هم عیدان آمده است، همه این طور تعبیر کرده اند.

روایت دیگر روایت علی بن رثاب از زراره (۱) است.

و رَوَى ابْنُ مَجْزُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِثَابٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ رَجُلٍ قَتَلَ رَجُلًا خَطَأً فِي أَشْهُرِ الْحُرْمِ قَالَ عَلَيْهِ الدِّيَّةُ وَ صَوْمُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ أَشْهُرِ الْحُرْمِ قُلْتُ إِنَّ هَذَا يَدْخُلُ فِيهِ الْعِيدُ وَ أَيَّامُ التَّشْرِيقِ فَقَالَ يَصُومُهُ فَإِنَّهُ حَقٌّ لِرِمَّةٍ .

این روایت صحیح‌السند است و اشکالی از این ناحیه ندارد. البته روایت کافی موافق این نیست هم از نظر راوی که در آن ابی جعفر (علیه السلام) است و هم این که در آن کفاره جمع ثابت شده است.

روایت دیگر در نوادر حسین ابن سعید _ یا احمد ابن محمد ابن عیسی (۲) _ است:

«و عنه (۳) عن أبان بن عثمان عن زراره و الحسين بن سعيد عن أحمد بن عبد الله عن أبان عن زراره قال سمعت أبا جعفر (ع) يقول إذا قتل الرجل في شهر حرام صام شهرين متتابعين من أشهر الحرم فتبسمت و قلت له يدخل هاهنا شيء قال ما يدخله قلت العيد و الأضحى (۴) و أيام التشريق قال هذا حق لزمه فليصمه قال أحمد بن عبد الله في حديثه يعتق أو يصوم».

ص: ۲۳۳

۱- (۵). تهذيب الأحكام، ج، ص: ۲۱۶.

۲- (۶). النوادر (للأشعري)، ص: ۶۲.

۳- (۷). سند روایت قبل این است: فضاله بن ایوب و القاسم بن محمد عن أبان عن إسماعيل الجعفي. ضمير عنه را در جامع الاحادیث به فضاله ابن ایوب و قاسم ابن محمد برگردانده اگر به آنها بخواهد برگردد عنهما باید باشد. عنه برگشت می کند به فضاله ابن ایوب. در تهذیب هم در تهذیب روایت را از حسین بن سعید عن فضاله عن أبان نقل کرده.

۴- (۸). این تفسیر عید است.

این روایت هم صحیح السند است و از نظر سندی مشکلی ندارد. در سند این روایت ممکن است این سؤال پیش بیاید که اگر این کتاب تألیف حسین بن سعید است چرا اسم خودش در سند ذکر شده است؟ و شاید همین مؤیدی باشد بر این که این کتاب متعلق به احمد بن محمد بن عیسی است نه حسین بن سعید.

ولی هر چند این امر نادر است ولی این در سایر کتب روایی هم به عللی مشاهده می شود. مثلاً در کافی گاهی نام محمد بن یعقوب در سند آمده است. با اینکه خود کافی نمی خواهد بگوید محمد بن یعقوب. من می خواهم بگویم این مال نساخ است نه مال صاحب کتاب. یا شاگردها آن ها این را اضافه کرده اند. اینجا هم این جوری دارد «و عنه عن أبان بن عثمان عن زراره» که همانی است که از فضاله در تهذیب هم نقل شده «و الحسين بن سعيد عن أحمد بن عبد الله عن أبان عن زراره» که این هم یک طریق دیگری است که حسین بن سعید نقل می کند غیر از آن طریق اول. در این جا بعضی از نساخ برای اینکه توضیح داده بشود که این سند به کجا عطف شده نام حسین بن سعید را اضافه کرده اند. اگر این اضافه نبود شاید ابتداءً انسان در فهم سند گیر می کرد.

در جمع بندی نهایی بررسی سندی به این نتیجه می رسیم که بر فرض که ما در سهل بن زیاد اشکالی داشته باشیم ولی این روایت به طرق صحیح دیگر هم نقل شده که در آن ها دیگر اشکالی نیست.

اشکال دوم: این قول شاذ و نادر است.

اشکال دیگر سید عبارت از این است که این قول شاذ و نادر است. قائل به آن قلیل است و عده کمی به مضمون آن فتوا داده اند. کأنه اطمینان هست به عدم صدور، بر فرض که اطمینان به عدم صدور نیاورد بالأخره در اثر شذوذ و ندرت خللی در روایت پیدا می شود.

ولی این اشکال هم وارد نیست. افرادی که به این فتوا داده اند قابل توجه هستند به علاوه اکثر اینهایی که فتوا نداده اند، خیال کرده اند روایت ضعیف است و آن را کنار گذاشته اند. هر چند عده ای تصریح کرده اند که روایت صحیح است ولی چون بیشتر به ضعف روایت اشاره شده اگر کسی برای مراجعه وقت نداشته باشد به همین ها اعتماد می کند مرحوم سید هم اعتماد کرده و ضعیف تعبیر کرده است. لذا ما اطمینان نداریم که گفته اند نادر است اگر روایت را صحیح السند می دانستند باز این روایت را رد می کردند. کسانی که به این روایت فتوا داده اند عبارتند از:

۱ _ صدوق در مقنع (۱)؛

۲ _ شیخ در تهذیب (۲) ، استبصار، نهاییه (۳) و مبسوط؛

ص: ۲۳۵

۱- (۹) . المقنع (للشیخ الصدوق)، ص: ۵۱۵ فإن قتل رجل رجلا فی أشهر الحرم، فعليه الدية و صیام شهرین متتابعین من أشهر الحرم، و إذا دخل فی هذین الشهرین العید و أيام التشریق، فعليه أن یصوم، فإنه حق لزمه.

۲- (۱۰) . شیخ پس از آن که روایت زراره را نقل میکند می گوید این روایت با روایاتی که میفرماید صوم عیدین حرام است تناقضی ندارد زیرا ... لِأَنَّ التَّحْرِيمَ إِنَّمَا وَقَعَ عَلَى مَنْ يَصُومُهُمَا مُخْتَارًا مُبْتَدِئًا فَأَمَّا إِذَا لَزِمَهُ شَهْرَانِ مُتَتَابِعَانِ عَلَى حَسَبِ مَا تَضَمَّنَهُ الْخَبْرُ فَيَلْزِمُهُ صَوْمُ هَذِهِ الْأَيَّامِ لِإِدْخَالِهِ نَفْسَهُ فِي ذَلِكَ . تهذیب الأحكام، ج، ص: ۲۹۷ ، الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج، ص: ۱۳۱ و

۳- (۱۱) . و ليس على من وجب عليه صوم هذه الأشياء أن يصومه في التيفر، و لا أن يصوم أيام العیدین و لا أيام التشریق إذا كان بمنى. فإن وافق صومه أحد هذه الأيام، و جب عليه أن یفطر، ثم لیقض یوما مکانه، إلا أن یكون الذی و جب عليه الصیام القابل فی أشهر الحرم، فإنه یجب علیه صیام شهرین متتابعین من أشهر الحرم، و إن دخل فیها صیام یوم العید و أيام التشریق. النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، ص: ۱۶۶.

۳_ ابن حمزه در وسیله (۱)؛

۴_ یحیی بن سعید در جامع (۲)؛

۵_ محقق اردبیلی در مجمع الفائده (۳)؛

۷_ سبزواری در ذخیره المعاد (۴) و کفایه الاحکام؛

۸_ صاحب حدائق در حدائق؛

بنا بر این ما نمی توانیم بگوییم این نادر و شاذ است و باید آن را کنار بگذاریم این درست نیست و افرادی دیگری هم که اینها را کنار گذاشتند اکثر به مناط ضعف هست.

بعضی ها هم به خاطر ضعف روایت به آن تمسک نکرده اند: مثلاً علامه اشاره به ضعف حدیث می کند. ایشان در منتهی

۱- (۱۲). و إن كان قتله في الأشهر الحرم لزمه صيام شهرين متتابعين من الأشهر الحرم و إن دخل فيه الأضحى و أيام التشريق. الوسيله إلى نيل الفضيله، ص: ۳۵۴.

۲- (۱۳). و ان قتل في شهر حرام خطأ صام شهرين متتابعين من أشهر الحرم و ان دخل فيها العيد و التشريق على المنقول. الجامع للشرائع، ص: ۵۷۴. از عبارت «على المنقول» استفاده می شود که گویا ایشان یک تأملی هم دارد. می خواهد چیز بگوید می گوید مطابق روایت است ولو احياناً بعضی ها عمل نکردند.

۳- (۱۴). ایشان بعد از ذکر روایت زراره می فرماید: فلا يبعد العمل بمضمونها، و تخصيص الإجماع و الاخبار العامین بها، فتأمل. مجمع الفائده و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج، ص: ۲۱۲.

۴- (۱۵). ذخیره المعاد فی شرح الإرشاد، ج، ص: ۵۲۲. ایشان در این جا به اشکالات سندی و دلالی که علامه به این روایت کرده اند پاسخ داده است.

آقای خوئی در مورد دلالت خیلی بحث نکرده و می گوید که دلالت آن روشن است یک مقداری فقط کلام صاحب جواهر را رد کرده. صاحب جواهر می گوید چون اینجا عیدان واقع شده بنابراین «یصومه» که به شکل مفرد ذکر شده نمی تواند به «عیدان» برگشت کند. در این ضمیر به «ماه» بر می گردد. یعنی آن وقتی را که می شود روزه گرفت آن را روزه بگیرد و روز عید را هم نمی تواند روزه بگیرد.

آقای خوئی این را رد می کند و می فرماید اولاً بعضی از نسخ عید دارد و تازه اگر عیدان هم باشد ما می توانیم ضمیر مفرد را به «ما یدخل» برگشت داد. یعنی آن چه را که داخل این ایام شده مانند عید قربان، همان را هم روزه بگیرد. مشکلی ندارد این اشکالی ایجاد نمی کند.

اشکال صاحب جواهر را به نحو دیگری هم می شود بیان کرد و آن این است که، چون ایام تشریق هم ضمیمه است. بر فرض که عیدان هم تحریف شده باشد باز هم باید «یصومها» باشد. چون عبارت این است «یدخل فیہ العید و ایام التشریق» می گوید اگر قرار باشد به اینها برگردد باید فیها تعبیر بکند و اینجا فیها تعبیر نکرده معلوم می شود برگشت می کند به آن ماه صوم ذیحجه.

جوابش هم همین است که آقای خوئی می فرماید. ما ضمیر را ارجاع می دهیم به آن داخل، داخل حالا می خواهد یکدانه باشد می خواهد پنج تا باشد هر چی می خواهد باشد اشکالی ندارد.

ولی روی هم رفته اصل مطلب جای تأمل است چون یک تقریبی در روضه المتقین دیدم مجلسی اول دارد البته من با اضافه مطلب را بیان می کنم ایشان کامل بیان نکرده من عرض می کنم حضرت می فرماید که اگر کسی در اشهر حرم قتل کرد دو ماه از اشهر حرم روزه بگیرد، تعبیر نمی کند که در ذیقعه و ذیحجه روزه بگیرد اگر متعین این بود که در ذیقعه و ذیحجه روزه بگیرد خب تعبیر می کرد در ذیقعه و ذیحجه روزه بگیرد از اینکه می گوید دو ماه از اشهر حرم را باید بگیرد کالصریح به این است که حالا- یا ذیقعه و ذیحجه یا ذیحجه و محرم این کالصریح است اطلاق خیلی قوی است راجع به این موضوع خب سؤال پیش می آید حالا کسی که در ذیحجه و محرم می خواهد روزه بگیرد نمی تواند تابع را مراعات کند ده روز که از ذی حجه بگذرد عید قربان است. حضرت می فرماید اینجا استثناست این استثنایی است از تابع. در این روایت این احتمال وجود دارد که مراد همین باشد. چون این احتمال هست دیگر نمی توان برای جواز صوم در عید قربان به آن تمسک کرد.

کفاره قتل در ماه های حرام ۹۰/۰۸/۲۱

Your browser does not support the audio tag

کفاره قتل در ماه های حرام:

متن عروه: «مسأله ۴: من وجب عليه الصوم اللازم فيه التتابع لا يجوز أن يشرع فيه في زمان يعلم أنه لا يسلم له بتخلل العيد أو تخلل يوم يجب فيه صوم آخر من نذر أو إجاره أو شهر رمضان».

کسی که باید صوم را متتابع انجام دهد نمی تواند در زمانی صوم را شروع کند که می داند نمی تواند متتابع را رعایت کند، مثلاً اگر می داند که در حین روزه به روزهایی می رسد که روزه در آن حرام است _ مانند عید قربان _ نباید شروع کند.

در دو مورد این اختلافی است. یکی سه روز بدل هدی _ که بحث آن گذشت _ و یکی هم کفاره قتل در ماه های حرام. منشأ این اختلاف روایت زراره است که مرحوم سید (۱) می فرماید این روایت سنند و دلالتاً ضعیف است و قائل به آن شاذ است.

در جلسه گذشته مطرح شد که این روایت به طرق صحیح وارد شده و اشکال سندی ندارد. یکی از طرق، طریقی است که سهل بن زیاد در آنست _ که البته ما آن را صحیح می دانیم _ اما طرق صحیح دیگری هست که در جلسه گذشته طرح شد.

ص: ۲۳۹

۱- (۱). متن عروه این است: أحدها: صوم العیدین الفطر و الأضحی و إن كان عن کفاره القتل فی أشهر الحرم، و القول بجوازه للقاتل شاذ، و الروایه الداله علیه ضعیفه سننداً و دلالة

در مورد شاذ بودن این مسئله هم در جلسه گذشته نام کسانی که به این روایت فتوا داده اند را ذکر کردیم و نشان داده شد که این قول شاذی نیست و گفتیم بعضی هم که به این روایت فتوا نداده اند به خاطر این بوده که فکرمی کردند این روایت ضعیف است. اگر روایات صحیح را می دیدند شاید آن ها هم فتوا می دادند. من خیال می کنم یک مطلبی که شیخ راجع به اجماع تعلیقی می گوید در این جا هم مشابهش می آید. در اجماع تعلیقی ایشان دارد که هر چند مسئله در کلمات قوم معنون نیست ولی دعوی اجماع می کنند این جا منظور این است که اگر توجه به ادله بکنند می گویند بله ما فتوایمان این چنین است . در این جا هم این اشخاصی که فتوا برخلاف دادند خیال کردند روایت ضعیف السنند است و بعد ادعای شذوذ کرده اند و فتوا نداده اند. حال اگر روایت را ضعیف نمی دانستند آیا حاضر نبودند فتوا دهند که باید در روز عید روزه بگیرد؟ بنا برای این شاید بتوان شبیه اجماع تعلیقی اینجا هم قائل شد و گفت قول به صوم در روز عید شذوذی ندارد . بنا براین عمده دلالت روایت است که مرحوم صاحب جواهر علاوه بر اشکال سندی اشکال دلالتی هم وارد کرده اند.

مرحوم صاحب جواهر (۱) در بحث دلالتی به کلام علامه در «معتبر» اشاره می‌کند. علامه در معتبر (۲) می‌فرماید این روایت صراحت در صوم روز عید ندارد. بعد صاحب جواهر می‌فرماید از این کلام علامه روایت زراره که در کافی نقل شده (۳) هم روشن می‌شود زیرا عدم دلالت آن بر صوم روز عید و دلالتش بر جواز صوم شهرین به خاطر قرآنی واضح تر است. زیرا در این روایت ضمیر «یصومه» نمی‌تواند به «عیدان» برگردد. بلکه به صوم شهرین بر می‌گردد. یعنی اگر هم عید فاصل شود این فاصله ضرری به تتابع شهرین نمی‌رساند. به عبارت دیگر این روایت نمی‌خواهد ادله تحریم صوم عید را استثناء بزند. زراره سؤال کرده در بین این دو ماه عید فاصله می‌شود حضرت می‌فرمایند این مانعی ندارد. به عبارت دیگر در این جا فی الجملة شرطیت تتابع ساقط شده است.

ص: ۲۴۰

۱- (۲). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج، ص: ۸۹.

۲- (۳). و هی نادره مخالفه لعموم الأحادیث المجمع علیها و مخصصه لها، و لا یقوی الخبر الشاذ علی تخصیص العموم المعلوم علی انه لیس فیهِ تصریح بصوم العید، و الأمر المطلق بالصوم فی الأشهر الحرم لیس بصریح فی صوم عیدها، و أما أيام التشریق فلعله لم یکن بمنی، و نحن لا نحرّمها الا علی من کان بمنی.

۳- (۴). عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ رَجُلٌ قَتَلَ رَجُلًا فِي الْحَرَمِ قَالَ عَلَيْهِ دِيَةٌ وَ ثُلُثٌ وَ يَصُومُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ أَشْهُرِ الْحَرَمِ وَ يُعْتَقُ رَقَبَةً وَ يُطْعَمُ سِتِّينَ مِسْكِينًا قَالَ قُلْتُ يَدْخُلُ فِي هَذَا شَيْءٌ قَالَ وَ مَا يَدْخُلُ قُلْتُ الْعِيدَانِ وَ أَيَّامُ التَّشْرِيقِ قَالَ يَصُومُهُ فَإِنَّهُ حَقٌّ لِرَمَاهُ

اشکال دیگر صاحب جواهر به این روایت اضطراب متن است زیرا ما به جز عید قربان ، عید دیگری که صوم در آن حرام باشد نداریم . لذا این روایت را قابل استناد نمی دانند . در ذی حجه عید غدیر هم هست اما در این روز نه تنها روزه حرام نیست بلکه استحباب هم دارد. خاطر این جهات این روایت صلاحیت استثنای از ادله تحریم را ندارد .

نقد کلام صاحب جواهر توسط مرحوم آقای خوئی (۱):

مرحوم آقای خوئی در پاسخ به مرحوم صاحب جواهر می فرماید که در بعضی از روایات صحیحه از زراعه «عید» دارد نه «عیدان». بنا بر این دیگر اشکال وارد نیست. به علاوه در همین روایت هم در بعضی از نسخ کافی عید دارد. علت مفرد بودن ضمیر در «یصومه» هم این است که مرجع آن «داخل» است. که از «یدخل فیه شیء» مستفاد است. مثل «اعدلوا هو اقرب للتعوی» که ضمیر هو به «عدل» بر می گردد.

ولی من به نظرم شاید بشود احتمال بهتر از این هم داد. آن این است که به «شیء» بر گردد می گوید «یدخل فیه شیء» حضرت سؤال می کند شیء مراد چی هست بیان می کند می گوید «هو» آن شیء همان شیء روزه بگیرد دیگر این خیلی صاف است دیگر از قبیل آن نیست که مرجع ضمیر ذکر نشده باشد. مرجع لفظاً ذکر شده . مرجع ضمیر همان شیء است که لفظاً ذکر شده. احتیاجی هم ندارد ما بگوییم به داخلی که از یدخل استفاده می شود بر می گردد.

ص: ۲۴۱

منتها این که آقای خوئی می فرمایند بعضی از نسخ عید دارد به ظن بسیار قوی این است که خود نسخه «عید» ندارد بلکه نسخه تصحیح اجتهادی شده است. که بعضی ها کردند که عرض کردم کتب متعددی از کتب آقایانی که ما مراجعه کردیم روایت را نقل می کنند عیدان نقل می کنند. حتی یک نسخه عید نقل نکرده. این نسخه ای (۱) که آقایان با بیش از هفتاد نسخه مقابله کرده اند در هیچکدام اشاره به اینکه در بعضی از نسخ «عید» دارد، نشده است. نسخی که دست ما آمده و دست متأخرین آمده همانی است که دست دیگران هم آمده و در آن «عیدان» است.

به علاوه در مواردی که ما می دانیم منشأ اضطراب متن سهو قلم نساخ یا مؤلف است این موجب از بین رفتن اعتبار نمی شود. در این موارد هر کس بشنود می فهمد این یک سه قلم بوده است. لذا این موجب نمی شود که ما روایت را کنار بگذاریم.

در مجموع آقای خوئی به طور بتی و قطعی می فرمایند که سؤال زراره از خصوص روز عید است و حضرت می فرمایند باید آن را روزه بگیرد.

البته به نظر ما فرمایش آقای خوئی درست باشد. صاحب ریاض هم از نظر دلالت هیچ شبهه نمی کند و می گوید که همین صوم روز عید قابل استثناست و خلاف عقل نیست. و در این مورد ظهور استثناء از مستثنی منه قوی تر است.

قرائنی هم این را تأیید می کنند. اگر ضمیر «یصومه» به صوم شهرین برگردد لازمه اش این است که اگر از این دو ماه پیاپی عید و ایام تشریق را روزه نگیرد باز هم همین کفایت کند و لازم نباشد که این ها را بعدا بگیرد. و این خیلی بعید است.

ص: ۲۴۲

بینید در آنجاییکه راجع به تتابع می گوید متجاوز از نصف کافی است بعد می فرماید اگر مریض شد بعداً آن چند روزی را که در اثر مرض ترک کرده را بگیرد. یعنی در این فرض متعرض روزه هایی که نگرفته می شود ولی در این جا چنین نیست. در آن جا می گوید آن را هم بعد بگیرد خیال نکند که حالا چند روز مریض شد همین کفایت می کند. در این جا هم قاعده اش بود بگوید که این دو ماه را بگیرد یک مقداری هم از غیر این دو ماه ضمیمه بکند از خود این ماه هم چند روز هم استثنا کند خب این خیلی خلاف ظاهر است با اینکه سکوت کرده و نسبت به چند روز بعد اصلاً صحبتی نکرده ما روایت را حمل بر این معنا بکنیم.

قرینه دیگر این است که بعید است زراره از شیئی که داخل در این صوم متتابع می شود سؤال کند ولی حضرت جواب غیر داخل را بدهد و بگوید غیر داخل را روزه بگیرد. سؤال و جواب باید با یکدیگر متناسب باشند.

شک در دلالت روایت:

این مباحث در صورتی بود که در دلالت روایت شکی نداشته باشیم اما اگر شک بکنیم که این سؤال و جواب زراره راجع به چه بوده است، و نتوانستیم یک طرف را ترجیح بدهیم، این می شود دوران امر ما بین محذورین، که آیا واجب است بجا بیاورد یا حرام است بجا بیاورد.

حالا دوران ما بین محذورین شد چکار بکنیم یک مرتبه این است که ما حرمت یوم العید را حرمت ذاتی می دانیم نه حرمت تشریحی، یک مرتبه حرمتش را حرمت تشریحی می دانیم. اگر حرمت تشریحی شد احتیاط در اینجا مقدور است برای خاطر اینکه ما نمی دانیم واجب است یا حرام است حرمتش حرمت تشریحی است انسان به رجاء اینکه این واجب باشد این را بجا می آورد چون این اگر واقعاً واجب بود عمل به تکلیفش کرده اگر حرام بود حرمتش از ناحیه تشریح بود این تشریح که نکرده که رجاء آورده است. لذا وظیفه اش این می شود که این را بجا بیاورد یوم العید را روزه بگیرد منتها رجاءاً این روشن است که احتیاطش چه جوری است.

ص: ۲۴۳

اما اگر حرمت ذاتی قائل شدیم اگر به قصد رجاء هم بخواهد بجا بیاورد تشریح و حرام است . در اینجا نمی شود احتیاط کرد. ببینید دو تا آب هست دو تا مایع هست یکی از اینها آب است یکی از اینها مضاف است و به هم اشتباه شده اینجا می گویند اگر با هر دو وضو بگیرد اشکالی ندارد برای اینکه وضو گرفتن به ماء مضاف حرمت ذاتی ندارد. رجاءاً با هر کدامی که از اینها وضو می گیرد ذاتاً هم حرام نیست بالأخره یکی از اینها با آب وضو گرفته خلاف شرعی هم نکرده اما اگر دو تا است یکی از اینها غصبی است نمی داند کدام یک از اینها غصبی است اینجا نمی تواند بگوید من رجاءاً وضو بگیرم زیرا اگر این غصب بود کار حرام کرده این مثل تشریح نیست که چون قصد تشریح نکرده حرامی هم بجا نیاورده اینجا اگر این ماء غصبی باشد کار حرام کرده اگر بخواهد هر دو را بگیرد قطعاً یک خلاف شرعی اینجا انجام داده .

حالا- در اینجایی که قائل به حرمت ذاتی تحریم یوم العید بشود که بعید هم نیست همین مطلب باشد که حرمت ذاتی داشته باشد یوم العید اینجا چکار کنیم؟

یک تصویری در اینجا هست این است که _ مشابه اش را دیدم آقای حکیم در ظنّ در افعال می گویند _ شخص این جوری قصد کند: من این عمل را اگر مأمورم برای بجا آوردن این بشود سجده اگر مأمور نیستم این دیگر سجده نباشد یک وضع الارضی باشد. چون سجده از عناوین قصدیه است صرف اینکه پیشانی انسان رسید به یک چیزی سجده نیست یا به مقدار رکوع خم شد یک چیزی را بردارد رکوع نیست از عناوین قصدیه است قصد را ، معلق قصد می کند نه منجز . وقتی معلق نذر کرد در یک فرض دیگر اصلاً صومی تحقق نمیابد که بخواهد حرمت ذاتیه داشته باشد.

ولی من از سابق در ذهنم است شاید در بعضی از مباحثات همین جا هم من عرض کرده باشم درست است صوم از عناوین قصديه است ولی مراد از قصد اعم از قصد تعلیقی و تنجیزی است. در این جا چون قصد تعلیقی وجود دارد باز هم صوم _ که طبق یک فرض در این جا حرمت ذاتیه دارد _ تحقق پیدا می کند. یک مرتبه انسان اصلاً هیچ توجه به روزه ندارد این خارج از بحث است اما کسی که توجه دارد به صوم اینها را متوجه هست می گوید روی این فرض من این کار را می کنم این صوم تعلیقی به طور قطعی مصداق برای صوم است. این شبیه نماز احتیاطی است. نماز احتیاطی ولو رجاءاً شما قصد صلاتیت می کنید ولی باز هم صلاه بودن آن مسلم است.

نمونه دیگر صلاه احتیاط است. شما در رکعات احتیاط که شارع می گوید که رکعت احتیاط این است که منفصل بجا بیاورد خب چه احتیاج دارد منفصل آورده شود؟ من می گویم من یک رکعت بجا می آورم اگر رکعت سوم ام بود خب این یک رکعت متمم باشد اگر چهارم بود هیچ. اما شارع می گوید نه احتیاط به این است منفصل بجا بیاوری با متصل به احتیاط عمل نمی شود. بشود علتش هم عبارت از این است که حتماً زیاد صدق می کند در زیاد اگر توجه داشت خودش می شود یک رکعت، این دیگر به قصد شما ارتباط ندارد. یک رکعت را زیاد کرده رکعت از عناوین قصديه است ولی قصد لازم نیست تنجیز باشد اعم از تنجیز و تعلیق درست است پس بنابراین اگر ما محرم بدانیم محرم ذاتی بدانیم صوم یوم العید را تعلیقی هم نمی تواند به جا آورد.

خلاصه این به نظر می رسد که اگر ما قائل به حرمت ذاتی بشویم راه احتیاط مسدود است آن وقت راه احتیاط که مسدود شد مرحوم آقای داماد مختارش این بود که در دوران امر ما بین محذورین اگر یکی از اینها احتمالاً قوی تر بود یا احتمالاً قوی تر بود باید همان را عمل کند و جای براءت نیست.

ولی مرحوم آقای خوئی می فرمود که نه در این مورد همان براءت جاری می شود، احتمال قوی تر محتمل قوی تر هیچکدام از اینها کفایت نمی کند.

من برای فرمایش مرحوم آقای خوئی تقریبی به ذهنم آمده بود آن این است که شما می گوئید اگر من ظنّ داشته باشم به وجوب، لازم نیست بجا بیاورید اما اگر من ظنّ به وجوب دارم ولی اگر واجب نباشد احتمال حرمت می دهم اینجا باید حتماً طرف وجوب را بگیریم چون احتمالش بیشتر است، این خیلی بعید است که این طور باشد. در جایی که طرف دیگر وجوب اباحه است لزومی در اخذ به آن نباشد اما در جایی که طرف دیگر احتمال حرمت است اخذ به آن واجب باشد. این بالاولویه استفاده می شود که در این مورد هم که در طرف دیگر احتمال حرمت است براءت جاری است. لذا در این مسئله حق با مرحوم آقای خوئی است که به اصل براءت باید تمسک بکنیم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

لزوم تتابع صوم در کفاره قتل در ماه های حرام ۹۰/۰۸/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

لزوم تتابع صوم در کفاره قتل در ماه های حرام:

متن عروه: «مسأله ۴: من وجب علیه الصوم اللازم فيه التتابع لا يجوز أن يشرع فيه في زمان يعلم أنه لا يسلم له بتخلّل العيد أو تخلّل يوم يجب فيه صوم آخر من نذر أو إجاره أو شهر رمضان».

ص: ۲۴۶

کسی که باید صوم را متتابع انجام دهد نمی تواند در زمانی صوم را شروع کند که می داند نمی تواند تتابع را رعایت کند، مثلاً اگر می داند که در حین روزه به روزهایی می رسد که روزه در آن حرام است _ مانند عید قربان _ نباید شروع کند.

در دو مورد این اختلافی است. یکی سه روز بدل هدی _ که بحث آن گذشت _ و یکی هم کفاره قتل در ماه های حرام. منشأ این اختلاف روایت زراره است که مرحوم سید (۱) می فرماید این روایت سنندا و دلالتاً ضعیف است و قائل به آن شاذ است.

مرحوم صاحب جواهر می فرمایند علاوه بر اشکالات فوق در نقل کافی (۲) اضطراب متن هم وجود دارد لذا نمی توان به آن استدلال کرد. در این نقل کلمه «عیدان» وجود دارد ولی در ماه های حرام _ یعنی رجب، ذیقعد، ذی حجه و محرم _ به جز

عید قربان، عید دیگری که صوم در آن حرام باشد نداریم. در ذی حجه عید غدیر هم هست اما در این روز نه تنها روزه حرام نیست بلکه استحباب هم دارد. لذا این روایت صلاحیت استثنای از ادله تحریم را ندارد.

ص: ۲۴۷

۱- (۱). متن عروه این است: أحدها: صوم العیدین الفطر و الأضحی و إن کان عن کفاره القتل فی أشهر الحرم، و القول بجوازه للقاتل شاذ، و الروایه الدالّه علیه ضعیفه سنداً و دلاله.

۲- (۲). عَلِيُّ بْنُ إِبرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبَ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَ رَجُلٍ قَتَلَ رَجُلًا فِي الْحَرَمِ قَالَ عَلَيْهِ دِيَةٌ وَ ثَلَاثٌ وَ يَصُومُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ أَشْهُرِ الْحَرَمِ وَ يُعْتِقُ رَقَبَةً وَ يُطْعِمُ سِتِّينَ مِسْكِينًا قَالَ قُلْتُ يَدْخُلُ فِي هَذَا شَيْءٌ قَالَ وَ مَا يَدْخُلُ قُلْتُ الْعِيدَانِ وَ أَيَّامُ التَّشْرِيقِ قَالَ يَصُومُهُ فَإِنَّهُ حَقٌّ لَزَمَهُ .

به نظر می‌رسد که با توجه صحیحه عمر بن اذینه از زراره (۱) این اشکال وارد نباشد و کلمه «عیدان» صحیح باشد، چون در این روایت، شوال از ماه‌های حرام شمرده شده است در نتیجه عید فطر هم در ماه‌های حرام قرار می‌گیرد. البته مراد از حرام در این روایت همان احترام داشتن و حرمت داشتن است.

در این روایت آمده است که زراره می‌گوید من مسجد الحرام خدمت حضرت ابی جعفر (علیه السلام) بودم. حضرت فرمودند نگاه کردن به بیت عبادت است. بعد شخصی از قبيله بجيله به نام عاصم بن عمر آمد و عرض کرد کعب الأخبار می‌گوید که کعبه هر صبح برای بیت المقدس سجده می‌کند حضرت می‌فرمایند تو چی می‌گویی؟ او گفت: من می‌گویم او درست گفته است و مطلب همین جور است حضرت ناراحت می‌شود و می‌فرمایند هم تو دروغ گفتی هم او دروغ گفته، کعبه افضل بقاع ارض است و برای خاطر کعبه، چهار ماه، احترام پیدا کرده که سه ماه اش به حساب مکه و حج و یک ماهش هم به حساب عمره. برای خاطر همین کعبه است که این چهار ماه احترام پیدا کرده. آن وقت چهار ماه را که ایشان معرفی می‌کند می‌گوید رجب و شوال و ذی قعدة و ذی حجه.

ص: ۲۴۸

۱- (۳). عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَتْ كُنْتُ قَاعِداً إِلَى جَنْبِ أَبِي جَعْفَرٍ وَ هُوَ مُحْتَبٌ مُسْتَقْبِلُ الْكَعْبَةِ فَقَالَ أَمَا إِنَّ النَّظَرَ إِلَيْهَا عِيَادَةٌ فَجَاءَهُ رَجُلٌ مِنْ بَجِيلَةَ يُقَالُ لَهُ عِيَاصِمُ بْنُ عُمَرَ فَقَالَ لِأَبِي جَعْفَرٍ إِنَّ كَعْبَ الْأَخْبَارِ كَانَ يَقُولُ إِنَّ الْكَعْبَةَ تَسْجُدُ لِبَيْتِ الْمَقْدِسِ فِي كُلِّ عَمَدَاهُ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ فَمَا تَقُولُ فِيمَا قَالَ كَعْبٌ فَقَالَ صَدَقَ الْقَوْلُ مَا قَالَ كَعْبٌ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ كَذَبْتَ وَ كَذَبَ كَعْبُ الْأَخْبَارِ مَعَكَ وَ غَضِبَ قَالَ زُرَّارَةُ مَا رَأَيْتُهُ اسْتَقْبَلَ أَحداً بِقَوْلٍ كَذَبْتَ غَيْرَهُ ثُمَّ قَالَ مَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بُقْعَةً فِي الْأَرْضِ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْهَا ثُمَّ أَوْمَأَ بِيَدِهِ نَحْوَ الْكَعْبَةِ وَ لَمَّا أَكْرَمَ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مِنْهَا لَهَا حَرَّمَ اللَّهُ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ فِي كِتَابِهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ ثَلَاثَةً مُتَوَالِيَةً لِلْحَجِّ سُؤَالَ وَ ذُو الْقَعْدَةِ وَ ذُو الْحِجَّةِ وَ شَهْرٌ مُفْرَدٌ لِلْعُمْرَةِ وَ هُوَ رَجَبٌ. الكافي ج: ۴ ص: ۲۴۰.

این روایت بجای محرم، شوال را تعبیر می کند. بنابراین مراد حضرت از عیدان، عید فطر و عید قربان است در روایت نوادر (۱)

هم که می گوید العید و الأضحی منظور از عید، عید فطر است و لازم نیست عطف را عطف تفسیر بگیریم.

لذا بعید نمی دانیم که تمام اینهایی که از زراره نقل شد یک روایت بیشتر نباشد زراره به عنوان عیدان نقل کرده. البته ابی جعفر و ابی عبدالله (علیهما السلام) به هم خیلی اشتباه می شود. گاهی مطلب از امامی است به امام دیگر نسبت داده می شود. مضمون روایت هم خیلی نزدیک به هم است به خصوص زراره بیاید هم از امام باقر (علیه السلام) سؤال بکند، هم همین سؤال را از حضرت صادق (سلام الله علیه) کرده باشد خودش مستبعد است لذا به احتمال می رود که از اول زراره عیدان نقل کرده است. موارد دیگری که عید تنها نقل شده، روات به حسب ظاهر عیدان را غلط پنداشته اند و آن را تصحیح کرده اند و همان کلمه عید تعبیر کردند چون نقل به معنا هم رایج بوده عین لفظ زراره نقل نشده.

در کفاره قتل خطا میزان ماه هلالی است یا مقدار ماه:

مسئله دیگر این است که کسی که مرتکب قتل خطایی شده و باید در دو ماه از این چهار ماه روزه بگیرد، منظور از ماه در اینجا ماه هلالی است یا مقدار ماه است. مثلا آیا می تواند از وسط ذیقعدہ شروع کند یا نه؟ حتما باید از اول یک ماه هلالی شروع کند؟

ص: ۲۴۹

۱- (۴). عن زراره قال سمعت أبا جعفر يقول إذا قتل الرجل في شهر حرام صام شهرين متتابعين من أشهر الحرم فتبسمت و قلت له يدخل هاهنا شيء قال ما يدخله قلت العید و الأضحی و أيام التشريق قال هذا حق لزمه فليصمه قال أحمد بن عبد الله في حديثه يعتق أو يصوم.

عقیده ما این است که اگر بگویند من یک ماه در یک جایی ماندم مراد، ماه هلالی نیست مقدار ماه است ولی اگر بگویند یک ماه از این دوازده ماه را من در آنجا ماندم یا یک ماه از این ماه های خورشیدی را من ماندم این عبارت از آن است که همان خود ماه است نه اینکه مقدار آن باشد.

بنابراین تفاهم عرفی از اینکه بگویند دو ماه از ماه های حرام را روزه بگیرد، دو ماه هلالی است. یعنی یا شوال و ذی قعدة یا ذی قعدة و ذی حجه را روزه بگیرد.

این ظهورش تفاوت دارد با ظهوری که بگویم من یک ماه منزل فلان کس بودم. اگر بگویم یک ماه از این دوازده ماه خورشیدی من آن جا بودم معنایش این است که فروردین، اردیبهشت یا یکی دیگر از همین ماه ها کامل آن جا بوده است.

ادامه متن عروه: «نعم، لو لم يعلم من حين الشروع عدم السلامة فاتفق فلا بأس على الأصح، وإن كان الأحوط عدم الإجزاء».

اگر شخص متوجه این نیست که اگر بخواهد روزه را شروع کند نمی تواند تتابع را رعایت کند و در حین روزه ها متوجه شد اینجا ایشان می فرمایند که این عدم تتابع اشکالی ندارد و مانعی نیست. اگر این عالماً و عامداً بدون عذر اگر کسی این کار را بکند آن بله حق ندارد جایز نیست اما اگر متوجه نبود شروع کرد دیگر اشکالی نیست لازم نیست استیناف کند.

خیلی از این آقایان از عبارت «لا يعلم» این جوری فهمیدند که یعنی یقین نداشته باشد پس اگر شک دارد که آیا این تتابع به هم می خورد یا به هم نمی خورد باز هم می تواند شروع کند هر چند بعداً ببیند که نمی تواند تتابع را رعایت کند.

مثلاً شك دارد که امروز روز آخر رجب است یا روز اول شعبان. این با استصحاب می گوید هنوز رجب است و آن را روزه می گیرد ولی بعد فهمید که روز اول شعبان بوده، این مورد را هم بعضی از آقایان میگویند داخل «ما لا يعلم» است، اشکالی ندارد و مجزی است.

ما احتمال می دهیم که اصلاً نظر سید مطلب دیگری باشد. در این جا منظور این است که غفلت داشته است. مثل «فإن حرّك في جنبه شيء و هو لا يعلم». در این موارد منظور از عدم علم، غفلت است نه ظن و شك. در خیلی از اطلاعات متعارف منظور همین توجه نداشتن و غفلت است و منظور علم تصویری است.

حالا- این عدم علم به هر معنایی که باشد عمده، دلیل این مطلب است. دلیلی که می آوردند «ما غلب الله فهو أولى بالعدر» است. می فرمایند این بر ادله لزوم تابع حکومت دارد و در این موارد تابع لازم نیست.

ولی به نظر این دلیل شامل این موارد نشود. «ما غلب الله» مربوط به مواردی است که منشأش مربوط به خود انسان نیست. اموری مانند حیض، مریضی، اغماء شامل این می شود.

نسیان، غفلت و امثال اینها، اینها جزء اعداری است که منشأش بی اعتنایی انسان است لذا از مصادیق «ما غلب الله» محسوب نمی شود. نسبت به یک چیزهایی انسان کوتاهی می کند، اهمیت نمی دهد، غفلت می کند یادش می رود اینها جزء ما غلب الله نیست.

ادامه متن عروه: «و یستثنی مِمَّا ذُكِرْنَا مِنْ عَدَمِ الْجَوَازِ مَوْرِدَ وَاحِدٍ، وَ هُوَ صَوْمُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ بَدَلَ هَدْيِ التَّمَتُّعِ إِذَا شَرَعَ فِيهِ يَوْمَ التَّرْوِيهِ، فَإِنَّهُ يَصَحُّ وَ إِنْ تَخَلَّلَ بَيْنَهَا الْعِيدُ فَيَأْتِي بِالثَّلَاثِ بَعْدَ الْعِيدِ بِلا فَضْلِ أَوْ بَعْدَ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ بِلا فَضْلِ لِمَنْ كَانَ بِمَنَى، وَ أَمَّا لَوْ شَرَعَ فِيهِ يَوْمَ عَرَفَةَ أَوْ صَامَ يَوْمَ السَّابِعِ وَ التَّرْوِيهِ وَ تَرَكَهُ فِي عَرَفَةَ لَمْ يَصَحَّ وَ وَجِبَ الِاسْتِثْنَاءُ كَسَائِرِ مَوَارِدِ وَجُوبِ التَّتَابُعِ».

بحث سه روز بدل هدی قبلا گذشت و ما آن را بحث کردیم (۱). چیزی که اینجا هست این است که اگر روز هشتم و نهم را روزه گرفت، باید یک روز بعد از عید قربان بگیرد. اگر ایام تشریق را در منی بود برای کسی که در منا است روزه در ایام تشریق (۲) جایز نیست ولی باید بلافاصله بعد از ایام تشریق روزه را بگیرد. در این مسئله روایت داریم و مفاد آن ها هم همین است که نباید تاخیر بیندازد و بلافاصله روزه را بگیرد. اما اگر در مکه بود میتواند از روز یازدهم روزه بگیرد در این مورد هم ایشان می فرماید باید بلافاصله در روز یازدهم روزه بگیرد و یازدهم تعیین دارد.

ولی برای تعیین روز یازدهم دلیلی وجود ندارد و این تعیینی ندارد. البته به اعتبار تعیین روز سیزدهم برای کسی که در منی است، احتمال دارد که اینجا هم فاصله انداختن جایز نباشد، البته این دلیل حجت نیست و شاید موجب احتیاط استجابی شود.

متن عروه: «كُلَّ صَوْمٍ يَشْتَرُ فِيهِ التَّابِعُ إِذَا أَفْطَرَ فِي أَثْنَاءِهِ لَا لِعُذْرٍ اخْتِيَارًا يَجِبُ اسْتِثْنَاءَهُ وَ كَذَا إِذَا شَرَعَ فِيهِ فِي زَمَانٍ يَتَخَلَّلُ فِيهِ صَوْمٌ وَاجِبٌ آخِرُ مَنْ نَذَرَ وَ نَحْوَهُ وَ أَمَّا مَا لَمْ يَشْتَرُ فِيهِ التَّابِعُ وَ إِنْ وَجِبَ فِيهِ بِنَذْرٍ أَوْ نَحْوِهِ فَلَا يَجِبُ اسْتِثْنَاءَهُ وَ إِنْ أَثِمَ بِالْإِفْطَارِ».

ص: ۲۵۲

۱- (۵). رجوع شود به جلسه ۵۲۰.

۲- (۶). در ایام تشریق اختلاف است که یازده، دوازده و سیزده است و یا ده، یازده و دوازده. منظور سید هم در این جا مشخص نیست. ولی از نظر ادله آنکه استفاده می شود ده و یازده و دوازدهم کافی است در روز سیزدهم می تواند روزه اش را بگیرد و این متمم را بجا بیاورد.

در مواردی که تتابع در آن‌ها شرط نشده ولی به خاطر امر دیگری تتابع واجب شده _ مثلا نذر کند که روزه های قضایش را متتابع بجا آورد _ در این موارد اگر تتابع رعایت نشود نیازی به استیناف نیست. زیرا اصلاً امکان استیناف در آن نیست. گاهی با خلاف شرع ممکن است تکلیف انسان ساقط بشود با اینکه خلاف شرع کرده تکلیف ساقط بشود. مثلاً قضای ماه رمضان موسع است شخص نذر کرد که قضا را متتابع بجا بیاورد حالا خلاف شرع کرد منفصل بجا آورد، این قضا قابل تکرار نیست چون دیگر در ذمه طرف چیزی نیست که دوباره تکرار کند. چون بر خلاف نذر عمل کرده معصیت کرده ولی چون قضا یک مرتبه هست و او را هم که آورده قهراً قابل تکرار نیست استیناف فرض ندارد.

البته تصور نشود که در این جا عبادت با یک امر خلاف شرع تحقق می یابد. این به وسیله عبادت خلاف شرع نمی کند. آن چند روز اول را که قصد قربت کرده که هیچ مشکلی ندارد. وقتی که قطع می کند و تتابع را بهم می زند در این جا خلاف شرع کرده ولی وقتی دوباره شروع می کند باز هم قصد قربت دارد. یعنی روزه ها با قصد قربت است و در آن اشکالی نیست ولی قطع ها خلاف شرع است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

العذر لایقطع التتابع ۹۰/۰۸/۲۳

Your browser does not support the audio tag

متن عروه: مسأله ۶: إذا أفطر فی أثناء ما یشرط فیہ التتابع لعذرٍ من الأعذار كالمرض و الحیض و النفاس و السفر الاضطراری دون الاختیاری لم یجب استثنافه، بل ینی علی ما مضی. و من العذر ما إذا نسی التیه حتی فات وقتها بأن تذکر بعد الزوال. و منه أيضاً ما إذا نسی فنوی صوماً آخر و لم یتذکر إلّا بعد الزوال.

ص: ۲۵۳

یک بحث این است که در مورد تجاوز از از نصف و قبل از آن تفصیلی داده شد، که بحث آن گذشت اما در این بحث راجع به نصف و غیر نصف نیست اگر قبل از نصف به خاطر عذری مانند مرض و حیض و نفاس و سفر اضطراری و .. تتابع قطع شد ولو اینکه تجاوز از نصف هم نشده باشد، نباید استیناف کند و از سر شروع کند. بعد از زوال عذر، همان را تتمیم می کند بنا می گذارد و دنبال آن را می آورد

بررسی ادله بحث:

روایات مسئله مختلف است: بعضی از روایات (۱)

(۲) تصریح کرده که حتی قبل نصف است نیازی به استیناف نیست، بعضی از روایات (۳) قبل از نصف است حکم به استیناف کرده. در جمع بین این روایات و جوهری ذکر شده است:

١- (١) . صحيحه رفاعه : الْحَسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَفَضَالَةَ عَنْ رِفَاعَةَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ عَلَيْهِ صِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ فَصَامَ شَهْرًا وَ مَرَضَ قَالَ يَبْنِي عَلَيْهِ اللَّهُ حَبْسَهُ قُلْتُ امْرَأَةٌ كَانَتْ عَلَيْهَا صِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ فَصَامَتْ فَأَفْطَرَتْ أَيَّامَ حَيْضِهَا قَالَ تَقْضِيهَا قُلْتُ فَإِنْ فَضَّتْهَا ثُمَّ يَسْتُ مِنَ الْحَيْضِ قَالَ لَا تُعِيدُهَا أَجْزَأُهَا ذَلِكَ تَهْدِيبُ الْأَحْكَامِ ج : ٤ ص : ٢٨٤ .

٢- (٢) صحيحه سليمان بن خالد: سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَرَّارٍ وَ عَبْدِ الْجَبَّارِ بْنِ الْمُبَارَكِ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ كَانَتْ عَلَيْهِ صِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ فَصَامَ حَمْسَةَ وَعَشْرِينَ يَوْمًا ثُمَّ مَرَضَ فَإِذَا بَرَأَ أَ يَبْنِي عَلَى صَوْمِهِ أَمْ يُعِيدُ صَوْمَهُ كُلَّهُ فَقَالَ بَلْ يَبْنِي عَلَى مَا كَانَ صَامًا ثُمَّ قَالَ هَذَا مِمَّا غَلَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ لَيْسَ عَلَى مَا غَلَبَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَيْهِ شَيْءٌ تَهْدِيبُ الْأَحْكَامِ ج : ٤ ص : ٢٨٤ .

٣- (٣) . صحيحه جميل و محمد بن حمزاد: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ جَمِيعًا عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ حُمَرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الرَّجُلِ الْحَرِّ يَلْزُمُهُ صَوْمُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ فِي ظَهَارٍ فَيَصُومُ شَهْرًا ثُمَّ يَمْرُضُ قَالَ يَسْتَقْبَلُ وَ إِنْ زَادَ عَلَى الشَّهْرِ الْآخَرَ يَوْمًا أَوْ يَوْمَيْنِ بَنَى عَلَى مَا بَقِيَ الْكَافِي ج : ٤ ص : ١٣٨ .

دو وجه جمع از شیخ طوسی:

شیخ طوسی در استبصار دو جمع ذکر کرده (۱). یکی این است که بگوییم دلیلی را که در مرض قبل از نصف حکم به استیناف کرده حمل به استحباب مؤکد بکنیم. آن دلیل دیگری هم که می گوید نیازی به استیناف نیست دلالت بر رخصت دارد ولی در همین مورد هم مناسب این است که از سر بگیرد ولی حالا اگر بنا گذاشت اشکالی ندارد.

جمع دوم اینکه بگوییم مریضی متفاوت است در بعضی نیاز به استیناف نیست ولی در بعضی نیاز به استیناف هست. مریضی را که حکم به استیناف شده غیر از مریضی است که حکم به بنا شده است. آنکه نیازی به استیناف ندارد همان مریضی است که با وجود آن روزه اصلاً صحیح نیست. اما آن مریضی را که حکم به استیناف کرده مریضی است که به حدّ عذری شرعی نرسیده است. یک مقداری فی الجمله فشار دارد ولی فشاری که مجوز باشد شرعاً انسان روزه نگیرد نیست.

نقد مرحوم آقای خویی بر شیخ:

در اینجا آقای خویی (۲) به هر دو جمعی که به شیخ نسبت داده اند، اشکال می کند. هم به حمل به استحباب ایشان اشکال می کنند هم به تصرف در مرض اشکال می کنند.

ایشان می فرمایند: حمل بر استحباب، جمع درستی نیست. عباراتی مانند یستقبل و یعید ظهور در ارشاد به فساد دارند. همانطور که لایعید ارشاد به صحت دارند بدون این که متضمن حکم تکلیفی باشند لذا استحباب یک امر فاسد معنا ندارد. در یک امر فاسد تشکیک هم معنا ندارد. نمی توان گفت فساد یک مرتبه واجب است و فساد مرتبه دیگر مستحب. ایشان در موارد زیادی که قوم اینطور بین روایات جمع کرده اند همین بیان را دارد و آن را رد می کند.

ص: ۲۵۵

۱- (۴). در جامع الاحادیث یک جمع را نقل کرده.

۲- (۵). موسوعه الإمام الخوئی، ج، ص: ۲۹۰.

اشکال به جمع دوم (۱)

(۲) هم این است که حمل مرض در روایاتی که فرموده باید استیناف کند بر مرضی که به حد عذر شرعی نرسیده بعید است و خالی از هر شاهی است.

به علاوه در روایاتی که دلالت بر استیناف دارد شیخ واژه «یستقبل» را به معنای «ادامه دادن و بنا گذاشتن» دانسته است که این خلاف معنای «یستقبل» است ظاهر معنای یستقبل اینست که استیناف کند و از اول شروع کند.

پاسخ به اشکال آقای خویی بر جمع اول شیخ:

اولاً- به چه دلیل این واژه ها ارشاد به فساد است؟ ارشاد در جایی است که امر در مقام تحصیل آن شیء نیست. مثل این که شخص می رود پیش دکتر می گوید من فلان کسالت دارد بعد نسخه می نویسد می گوید این کار را بکنند و این دارو را بخورد. این دستورات دکتر ارشاد است یعنی بخواهی خوب بشوی راه خوب شدن با این کار است حالا اگر عمل نکرد خلاف دستوری است که دکتر در مقام تحصیل این مطلب آمده بود و شما عمل نکردید دکتر کاری ندارد می خواهد عمل بکند می خواهد عمل نکنند. می گوید کسالت تو معالجه اش با این است. اینجا در صدد تحصیل نیست فقط راه علاج را می گوید. حال در بحث خود ما چرا شارع در صدد تحصیل استیناف نباشد؟ چرا این را حمل بر ارشاد می کنید؟

ص: ۲۵۶

۱- (۶). عبارت آقای خویی اینست: و أُخْرِی کَمَا فَعَلَهُ الشَّیْخُ «۳»-: علی ما إذا لم يبلغ المرض حدًا يمنع عن الصوم، فقوله: «یستقبل» ای یسترسل فی صیامه و لا یفطر.

۲- (۷) و هو أيضاً بمكانٍ من البعد و عری عن الشاهد، فإنَّ ظاهر کلمه «یستقبل» هو أنه یستأنف و یشرع من الأول، بل أنَّ مفهوم الذیل یجعلہ كالصریح فی ذلك كما لا یخفی. موسوعه الإمام الخوئی، ج، ص: ۲۹۰.

بر فرض که به ارشاد حمل کردیم ، ارشاد گاهی ارشاد به بطلان است و گاهی ارشاد به عدم کمال. در ارشاد نخواهید فقط راجع به صحت و عدم صحت باشد. ممکن است بخواهد بگوید این عمل را اگر انجام ندهید عمل شما کامل نیست، مورد قبول نیست یا آن آثاری که ما میخواستیم ندارد. مثل «لَا صَلَاةَ لِحَجَّارِ الْمَسْجِدِ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ».

ثالثاً شما می فرمایید این الفاظ ، ظهور در فساد دارد. جمع بین ادله معنایش عبارت از این است که از یک ظاهری به وسیله نص دیگری صرف نظر می کنیم. جمع بین ادله که معنایش نفی ظاهر نیست در مقام جمع بین ادله ما از یک ظهور در مقابل اظهر صرف نظر می کنیم. بنابراین بر فرض که چنین ظهوری داشته باشیم در مقام جمع اشکالی ندارد از این ظهور رفع ید کنیم. ایشان روی این مبنا خیلی از روایاتی که مشهور جمع کرده اند را طرح می کند، روایات را معارض می داند و کنار می گذارد. ولی به نظر ما حق با مشهور است و طرح روایت صحیح نیست. لذا همین که مشهور حمل کرده اند بر همان معنای ظاهر، به معنای همین مولوی خودش منتهاحمل می شود به استحباب همین صحیح است.

پاسخ به اشکال آقای خویی بر جمع دوم شیخ:

توضیحی که شیخ در تفسیر روایت ارائه کرده (۱)

ص: ۲۵۷

۱- (۸). وَالَّذِي رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ حُمَرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الرَّجُلِ الْحُرِّ يَلْزَمُهُ صَوْمٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ فِي ظَهَارٍ فَيَصُومُ شَهْرًا ثُمَّ يَمْرُضُ قَالَ يَسْتَقْبَلُ فَإِنْ زَادَ عَلَى الشَّهْرِ الْآخِرِ يَوْمًا أَوْ يَوْمَيْنِ بَنَى عَلَى مَا بَقِيَ.

(۲) نشان می‌دهد ایشان هم از « یستقبل » همان معنای استیناف را برداشت کرده است و ما نمیدانیم آقای خوئی از کجای عبارت شیخ این برداشت را کرده است که شیخ یستقبل را حمل بر یسترسل کرده است.

نظر مرحوم آقای خوئی درباره جمع بین این روایات:

ایشان می‌فرمایند اگر ما بودیم و این صحیحه جمیل بن دراج، نصوص متقدم را بوسیله این تخصیص می‌زدیم چون آن‌ها از حیث کفاره و عذر مطلق هستند و این مخصوص کفاره ظهار و عذر مرض (۳) است. فتأمل اما این روایت معارض دارد و معارض آن صحیحه رفاعه است.

ص: ۲۵۸

۱- (۹) وَمَا رَوَاهُ أَيْضاً الْحَسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيٍّ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ قَطْعِ صَوْمِ كَفَّارِهِ الْيَمِينِ وَكَفَّارِهِ الظُّهَارِ وَكَفَّارِهِ الدَّمِّ فَقَالَ إِنْ كَانَ عَلَى رَجُلٍ صِيَامٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ فَأَفْطَرَ أَوْ مَرِضَ فِي الشَّهْرِ الْأَوَّلِ فَإِنَّ عَلَيْهِ أَنْ يُعِيدَ الصِّيَامَ وَإِنْ صَامَ الشَّهْرَ الْأَوَّلَ وَصَامَ مِنَ الشَّهْرِ الثَّانِي شَيْئاً ثُمَّ عَرَضَ لَهُ مَا لَهُ الْعُذْرُ فَإِنَّمَا عَلَيْهِ أَنْ يَقْضِيَ.

۲- (۱۰) فَهَذِهِ الْأَخْبَارُ مَحْمُولَةٌ عَلَى أَنَّهُ إِذَا كَانَ مَرَضُهُ مَرَضاً لَا يَمْنَعُهُ مِنَ الصِّيَامِ وَإِنْ كَانَ يَشُقُّ عَلَيْهِ بَعْضُ الْمَشَقَّةِ فَإِنَّهُ مَتَى كَانَ الْأَمْرُ عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ وَجَبَ عَلَيْهِ الْإِسْتِنَافُ حَسَبَ مَا تَضَمَّنَتْهُ هَذِهِ الْأَخْبَارُ تَهْدِيبُ الْأَحْكَامِ ج: ۴ ص: ۲۸۵.

۳- (۱۱). به لحاظ عذر همه روایات در مورد مرض است و هیچ کدام اعم از بقیه نیست لذا این عبارت ایشان خالی از تسامح نیست. روایات دیگر نسبت به مرض مطلق نیست. به عبارت دیگر روایتی که در مورد عذر مطلق باشد نداریم.

الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ رِفَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ الْمُظَاهِرُ إِذَا صَامَ شَهْرًا ثُمَّ مَرِضَ اعْتَدَّ بِصِيَامِهِ.

و مخصوصی که معارض دارد صلاحیت تخصیص را ندارد بنابراین این دو روایت ساقط می شوند بالمعارضه و ما به همان عموماً که می فرماید نیازی به استیناف نیست رجوع می کنیم.

توضیحی پیرامون مرجحات:

این که آقای خوئی که می فرماید تساقط می کند و ما رجوع می کنیم به عام فوق و به عام فوق علی وجود الاطلاق ما حکم به بنا می گذاریم ایشان روی مبنای خود آقای خوئی است نه روی مبنای مشهور.

آقای خوئی در خبرین متعارضین، قائل به تخییر نیست مطلقاً اصلاً بر خلاف مرحوم آخوند که به طور مطلق قائل به تخییر است و ترجیح را لازم نمی داند. ایشان تخییر را قائل نیست و در ترجیحات هم دوتا مرجح قائل است یکی موافقت کتاب یکی هم مخالفت عامه لذا ایشان شهرت روایتی و شهرت فتوایی امثال اینها را جزء مرجحات نمی داند لذا در این جا که این دو روایت تعارض می کند، ایشان می فرمایند هر دو روایت تساقط می کند و ما رجوع می کنیم به عام فوق ولی قوم، مطابق مبنای قوم شهرت روایتی و فتوایی با روایتی است که می فرماید نیازی به استیناف نیست و بنا بگذارد لذا ما باید روایت رفاعه ای را که حکم به صحت کرده و بنا گذاشته مطابق قوم اخذ کنیم آقای خوئی روی مبنای خودشان این فرمایش را فرمودند.

ص: ۲۵۹

.Your browser does not support the audio tag

متن عروه: مسأله ٦:

إذا أفطر في أثناء ما يشترط فيه التتابع لعذرٍ من الأعذار كالمرض و الحيض و النفاس و السفر الاضطراري دون الاختياري لم يجب استثنائه، بل يبنى على ما مضى. و من العذر ما إذا نسي التيه حتى فات وقتها بأن تذكر بعد الزوال. و منه أيضاً ما إذا نسي فنوى صوماً آخر و لم يتذكر إلا بعد الزوال.

در جلسه قبل گذشت که اگر به خاطر مریضی نتوانست تتابع را رعایت کند مرحوم سید می فرمایند نیازی به استیناف نیست. روایات و به تبع آن اقوال در مسئله مختلف است. در بعضی از روایات آمده که نیازی به استیناف نیست و در بعضی هم آمده که باید از ابتدا شروع کند.

مرحوم شیخ طوسی در استبصار به دو شکل این روایات را جمع کرده است (۱). یکی این است که بگوییم دلیلی را که در مرض قبل از نصف حکم به استیناف کرده حمل به استحباب مؤکد بکنیم. آن دلیل دیگری هم که می گوید نیازی به استیناف نیست دلالت بر رخصت دارد ولی در همین مورد هم مناسب این است که از سر بگیرد ولی حالا- اگر بنا گذاشت اشکالی ندارد.

جمع دوم اینکه بگوییم مریضی متفاوت است در بعضی نیاز به استیناف نیست ولی در بعضی نیاز به استیناف هست. مریضی را که حکم به استیناف شده غیر از مریضی است که حکم به بنا شده است. آنکه نیازی به استیناف ندارد همان مریضی است که با وجود آن روزه اصلاً صحیح نیست. اما آن مریضی را که حکم به استیناف کرده مریضی است که به حدّ عذری شرعی نرسیده است. یک مقداری فی الجملة فشار دارد ولی فشاری که مجوز باشد شرعاً انسان روزه نگیرد نیست.

ص: ٢٦٠

۱- (۱). در جامع الاحادیث یک جمع را نقل کرده.

به نظر می رسد که همین وجه جمع اول، وجه خوبی است که بگوییم اگر بخاطر مریضی نتوانست تتابع را رعایت کند نیازی به استیناف نیست هر چند که استیناف استحباب دارد. این یک وجه جمع متعارف است که در خیلی موارد جاری می شود. البته وجه جمع دوم شیخ به نظر ما بعید است. فرد متعارف از مریضی همین مریضی است که فرد نمی تواند روزه بگیرد و ما نمی توانیم فرد متعارف را از تحت روایت جمیل بن دراج خارج کنیم.

وجه جمع صاحب حدائق:

صاحب حدائق قائل روایات استیناف را حمل بر تقیه کرده است. در جواهر هم هست که این «أحد القولین للشافعی» است.

البته حمل به تقیه به حساب اینکه «أحد القولین للشافعی» چنین است، هیچ وجهی ندارد. شافعی بعد از حضرت صادق (علیه السلام) به دنیا آمده است.

نظر صاحب حدائق درباره تقیه:

منتها صاحب حدائق مسلکش در باب تقیه این نیست. ایشان می گوید ائمه عمداً بعضی از موارد یک نظریه ای می دادند یک مطلبی می فرمودند که بر خلاف همه عامه و همه شیعه بود برای خاطر اینکه آنها خیال بکنند که اینها یک نواخت حرف نمی زنند و شبیه به خود سنی ها هستند و ادعای وحی ندارند. در روایت هم وارد شده است که «نحن نقل الخلاف حقنا لدمائهم». البته این از مختصات صاحب حدائق است و دیگران این مطلب را در باب تقیه قبول ندارند.

سفر و مسئله تتابع:

در جایی که تتابع به وسیله سفر قطع میشود سه قول وجود دارد. یک قول حکم به استیناف است گفتند بر اینکه باید از سر بگیرد سفر می خواهد سفر اختیاری باشد یا سفر اضطراری باشد این باید استیناف بکند. دلیل عمده برای عدم استیناف، روایات «ما غلب الله فهو أولى بالعدر» است و این روایات اصلاً شامل سفر نمی شود.

ص: ۲۶۱

قول دوم:

استیناف لازم نیست چه سفر اختیاری باشد چه اضطراری.

قول سوم: تفصیل بین اختیاری و اضطراری. اگر سفر اضطراری باشد داخل ما غلب الله است اگر سفر اختیاری باشد داخل ما غلب الله نیست و باید استیناف کند.

منشأ این اختلاف عبارت از این است که ما، «ما غلب الله» را چه جور تفسیر کنیم آیا مراد ما غلب الله تکوینی یا شامل تشریحی هم می شود و بر فرض که شامل تشریحی شد آیا مواردی که خود فرد اختیارا کاری می کند که شرعا مجاز به گرفتن روزه نباشد _ مثل این که اختیارا سفر برود _ می شود یا فقط در مواردی که مضطر باشد نیازی به استیناف ندارد؟ مانند این که مجبور شود به مسافرت برود که در این صورت نمی تواند روزه بگیرد. عمده اینست که بینیم مصداق این ما غلب الله چیست و کدام یک از این موارد را شامل می شود.

نقل اقوال در باره مصادیق ما غلب الله:

ظاهر عبارت شیخ طوسی در مبسوط و الجمل و العقود، ابن حمزه صاحب وسیله، ابن ادریس در سرائر (۱)

(۲)

ص: ۲۶۲

۱- (۲). السفر عندنا يقطع التتابع، سواء كان مضطرا إليه، أو مختارا. فأما إذا لم يكن الشهر المنذور، لا- متعينا، ولا متتابعا بالشرط، فلا يجزيه إلا أن يصومه في البلد الذي عينه فيه، أي وقت قدر عليه. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، ج، ص: ۴۱۴.

۲- (۳) در جای دیگر ایشان می فرماید: باب ما يجزى مجرى شهر رمضان في وجوب الصوم و ما حكم من أفطر فيه على العمدة أو النسيان بكسر النون و سكون السين .

(۱) اقتضا می کند برای اینکه ما غلب الله مثل مرض و حیض و این جور چیزهاست نه چیزهایی که عیب هم اختیار دارد ولو اختیاری که در اثر اکراه اختیار حاصل بشود آنها اصلاً خارج است. این ها فقط امور تکوینی را می خواهند بگویند.

شیخ مفید در مقنعه کلمه عذر را ذکر می کند ولی بعد عذر را فقط در مرض پیاده می کند. (۲)

۱- (۴) الذی یجری مجراه، صیام شهرین متتابعین، فیمن قتل خطأ إذا لم یجد العتق و صیام شهرین متتابعین، علی من أفطر یوما من شهر رمضان متعمدا إذا لم یختر العتق، و لا الإطعام و صیام شهرین متتابعین، فی کفاره الظهار، علی من لم یجد عتق رقبه، فمن وجب علیه شیء من هذا الصیام، وجب علیه أن یصومه متتابعاً، كما قال سبحانه «۱» مع ارتفاع المرض و الحیض، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج، ص: ۴۱۱.

۲- (۵) فإن تعمد الإفطار لغير عذر قبل أن یکمل صیام شهر من الشهرین أو بعد أن أكمله من غیر أن یصوم من الثانی شیئا فعلیه أن یتقبل الصیام.

Your browser does not support the audio tag

متن عروه: مسأله ۶: إذا أفطر في أثناء ما يشترط فيه التتابع لعذرٍ من الأعذار كالمرض و الحيض و النفاس و السفر الاضطراري دون الاختياري لم يجب استئنافه، بل يبني على ما مضى. و من العذر ما إذا نسي التيه حتى فات وقتها بأن تذكر بعد الزوال. و منه أيضاً ما إذا نسي فنوى صوماً آخر و لم يتذكر إلا بعد الزوال.

بحث در اين بود که اگر به خاطر عذري تتابع قطع شود آیا بايد روزه ها از دوباره گرفته شود يا نيازي به استيناف نيست. در موردی که تتابع به خاطر مريضی قطع شود بحث شد و رسيديم به مسئله سفر. گفته شد که در سفر سه قول وجود دارد: قول اول: در هر سفری که تتابع بهم بخورد بايد روزه ها را از دوباره گرفت چه اين سفر اختياری باشد و چه اضطراری. قول دوم: در هيچ صورتی نياز به استيناف نيست. قول سوم: تفصيل بين سفر اختياری و اضطراری. در سفر اضطراری نيازي به استيناف نيست در اختياری بايد استيناف کند. در ميان اين اقوال قول سوم بيشترين قائل و بعد قول اول و در مرتبه آخر به لحاظ قائلين قول دوم است. برای قول دوم غير از صاحب جواهر کس ديگری را نمی شناسيم ايشان هم برای اينکه متفرد نباشد شيخ طوسی را در نهايه موافق خودش قرار داده ولی ما با مراجعه می کنيم در دلالت نهايه بر اين مطلب تأمل داريم.

در جلسه گذشته گفته شد که صدوق، شيخ مفيد، شيخ طوسی در مبسوط، صاحب فقه رضوی، ابن حمزه در وسيله، ابن ادریس در سرائر، يحيی بن سعيد در جامع، صاحب حدائق و مستند می گویند سفر چه اختياری باشد و چه اضطراری موجب استيناف می شود. بيشتر علمای ديگر هم بين سفر اختياری و اضطراری فرق گذاشته اند و قائل به تفصيل شده اند. اکنون به بررسی تفصيلی اين اقوال می پردازيم.

ص: ۲۶۵

نگاهی به آراء فقها (۱) در اين موضوع:

فقه رضوی (۲): «فمتی وجب على الإنسان صوم شهرين متتابعين فصام شهراً و صام من الشهر الثاني أياماً ثم أفطر فعليه أن يبني عليه و لا بأس و إن صام شهراً أو أقل منه و لم يصم من الشهر الثاني شيئاً عليه أن يعيد صومه إلا أن يكون قد أفطر لمرض فله أن يبني على ما صام لأن الله حيسه».

صدوق در من لا يحضره الفقيه (۳): «وَ إِذَا وَجَبَ عَلَى الرَّجُلِ صَوْمُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ فَصَامَ شَهْرًا وَ لَمْ يَصُمْ مِنَ الشَّهْرِ الثَّانِي شَيْئًا فَعَلَيْهِ أَنْ يُعِيدَ صَوْمَهُ وَ لَمْ يُجْزِئْهُ الشَّهْرُ الْأَوَّلُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ أَفْطَرَ لِمَرَضٍ فَلَهُ أَنْ يَبْنِيَ عَلَى مَا صَامَ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ حَبَسَهُ فَإِنْ صَامَ شَهْرًا وَ صَامَ مِنَ الشَّهْرِ الثَّانِي أَيَّامًا ثُمَّ أَفْطَرَ فَعَلَيْهِ أَنْ يَبْنِيَ عَلَى مَا صَامَ».

ايشان هم عدم استيناف را به مرض اختصاص می دهد با اينکه در قرآن مرض و سفر باهم ذکر می شود ولی اين که فقط

مرض را ذکر کرده مفهوم دارد گویا سفر را داخل در این استثناء نمی داند.

ص: ۲۶۶

۱- (۱). بررسی اقوال مشهور علما و اعراض آنها، در استفاده از روایات بخصوص طبق مبنای انسداد- که ما آن را بعید نمی دانیم- دخیل است. دانستن فتاوی قدما در ایجاد ظن و قوت و ضعف آن مؤثر است، از این رو ما بنا داریم که اگر فتاوی قابل اعتنایی از سابقین وجود داشته باشد، آنها را بررسی کنیم.

۲- (۲). فقه الرضا، ص: ۲۱۳.

۳- (۳) من لا یحضره الفقیه، ج، ص: ۱۵۱.

شیخ مفید در مقنعه: «فإن تعمد الإفطار بعد أن صام من الشهر الثاني شيئاً فقد أخطأ و عليه البناء على ما مضى و التمام. فإن مرض قبل أن يكمل الشهر الأول بالصيام أو بعد أن أكمله قبل أن يكون صام من الثاني شيئاً فأفطر للمرض فليس عليه في كلتا الحالتين الاستقبال و إنما عليه البناء على ما مضى و التمام و ليس هذا كالأول لأنه فرط في ذلك و هذا شيء أتاه من قبل الله تعالى فعذره و لم يلزمه ما لزم متعمد الإفطار لغير عذر أجاز له ترك الصيام.» ایشان هم فقط مرض را ذکر کرده و نامی از سفر نبرده است.

سید مرتضی در جمل العلم (۱): «و من وجب عليه صيام شهرين متتابعين في كفاره شهر رمضان أو قتل خطأ أو ظهار أو نذر أو جبه على نفسه فقطع التتابع لغير عذر قبل أن يكمل له صيام شهر و يزيد عليه بصيام أيام من الثاني و جب عليه استقبال الصيام من غير بناء على الأول، و إن كان ذلك بعد أن صام شيئاً من الثاني أو عن عذر كمرض أو غيره كان له أن يبني و لم يلزمه الاستقبال.»

سید مرتضی در در انتصار «و من انفراد الإماميه به: القول بأن من صام من الشهر الثاني يوماً أو أكثر من صيام الشهرين المتتابعين و أفطر من غير عذر كان مسيئاً، و جاز له أن يبني على ما تقدم من غير استئناف. و خالف باقي الفقهاء في ذلك. دليلنا: بعد الإجماع الذي يتكرر، قوله تعالى «وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»، و قوله تعالى «يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ»، و قد علمنا أن إلزام من ذكرناه الاستئناف مشقه شديده و حرج عظيم.»

ص: ۲۶۷

در شرح جمل ظاهرش این است که بین اضطرار و غیر اضطرار فرق باشد چون تعبیر می کند می گوید «إن أفطر عن عذر كمرض أو غيره كان له أن يبني». در شرح جمل ادعای اجماع هم می کند.

شیخ در نهاییه (۱): فإن أفطر في الشهر الأوّل أو الثّاني قبل أن يصوم منه شيئاً، كان عليه الاستيناف. اللهمّ إلّا أن يكون سبب إبطاره المرض أو شيئاً من قبل الله تعالى، فإنّه يبني عليه على كلّ حال. و ليس على من وجب عليه صوم هذه الأشياء أن يصومه في السّيفر، و لا أن يصوم أيّام العيدين و لا أيّام التّشريق إذا كان بمنى. فإن وافق صومه أحد هذه الأيام، وجب عليه أن يفطر، ثمّ ليقض يوماً مكانه.

مرحوم صاحب جواهر از ذیل کلام شیخ خواسته استفاده کند که حتی اگر به اختیار سفر کرد نیازی به استیناف نیست. یعنی از کلمه «وافق» استفاده می شود که حتی شامل سفر اختیاری هم میشود. البته به نظر ما این ظهور معتناهی در این مطلب ندارد. البته شیخ در کتاب های دیگرش مطلقاً سفر را قاطع تابع می داند. احتمال هم دارد منظور از «ایام» همین عیدین و ایام تشریق باشد و راجع به سفر نباشد.

شیخ در خلاف (۲) این طور دارد: مسأله ۴۸: إذا أفطر في خلال الشهرين لمرض يوجب ذلك لم ينقطع التتابع، و جاز له البناء، و هو قول الشافعي في القديم، و اختاره المزني. و قال في الجديد: ينقطع، و يجب الاستئناف «۲». دلیلتنا: إجماع الفرقه و أخبارهم «۳»؛ و لأن إيجاب الاستيناف إنما وجب على من يفطر لضرب من العقوبه لتهاونه بما يجب عليه، و هذا أمر غلب عليه من فعل الله لا صنع له فيه، فجری مجرى الحيض.

ص: ۲۶۸

۱- (۵) النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، ص: ۱۶۶.

۲- (۶). الخلاف، ج، ص: ۵۵۴.

از این عبارتی که در ذیل آمده و می گوید استیناف برای این است که طرف کوتاهی کرده و شارع می خواهد یک فشاری برای او قائل بشود ولی مریض کوتاهی نکرده . از این استفاده می شود که اگر ضرورتی منشأ عذر باشد نیازی به استیناف نیست.

در «مسأله - ۴۹- آمده: إذا سافر فی الشهر الأول فأفطر قطع التتابع، و وجب علیه الاستئناف. و عند الشافعی: أن ذلك مبني على قولين في المرض، فإن قال: إن المرض يقطع التتابع، فهنا أولى، و إذا قال: لا يقطع التتابع، ففي هذا قولان: أحدهما: مثل ما قلناه. و الثاني: لا ينقطع . دليلنا: قوله تعالى «فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ» و هذا ما تابع. و أيضا فالسفر باختياره، فلا يجوز له الإفطار كالحاضر (۱).

شیخ در خلاف (۲) در مسئله ۵۰ دارد: مسأله ۵۰: الحامل و المرضع إذا أفطرتا في الشهر الأول فحكمتهما حكم المريض بلا خلاف، و إن أفطرتا خوفا على ولديهما، لم يقطع التتابع عندنا، و جاز البناء. و اختلف أصحاب الشافعی فيه، فقال بعضهم: هو بمنزلة المفطر في المرض، فإنه عذر كالمريض. و منهم من قال: إن التتابع ينقطع قولاً واحداً. دليلنا: أن ذلك عذر أوجب الله تعالى فيه الإفطار عندنا، و ما يكون كذلك لا يجب به الاستئناف كالحیض و المرض.

ص: ۲۶۹

۱- (۷) عبارت ذیل مقداری مندمج است. از این عبارت استفاده می شود مختار ایشان این است که کسی که روزه گرفتن را شروع کرده حق ندارد این روزه را به هم بزند در حضر هم باشد حق ندارد به هم بزند در سفر هم باشد حق ندارد به هم بزند.

۲- (۸) الخلاف، ج، ص: ۵۵۵.

حامل و مرضع اینها یک مرتبه بر خودش ضرر دارد آن ادله مریض و آنها می گیرد بحث در این است که اگر به بیجه اش ضرر داشت تتابع قطع نمی شود این عذر است. شارع گفته خب برای اینکه به بیجه صدمه می زند تو باید رعایت کنی. از این استفاده می شود که از نظر ایشان اعدار مطلقا تتابع را به هم نمی زند. بعد می گوید این عذری است که خدا به خاطر آن افطار را واجب کرده است.

ایشان در باب نذر، تفصیلی قائل نشده در باب مرض حکم کرده که بناگذاری هست ولی در باب سفر «إذا نذر أن يصوم أياما بعينها متتابعاً، فأفطرها في سفرانقطع التتابع، و عليه الاستيناف» و این هم به قرینه چیزهای دیگر که سفر اضطراری کم است اکثرش سفر مختار است خیلی جاهای دیگر هم مرتب دلیل که می آورند می گوید خب سفر اختیاری است با اینکه بعضی از مصادیق هست که اضطرار هست و از اینها، این هم به قرینه موارد دیگر مراد چیز است این هست، ایشان قائل به تفصیل است.

ولی مبسوط شیخ آنجا صریح است که می گوید سفر عذر نیست، در مبسوط می گوید «إن أفطر قبل التجاوز عن النصف» این عبارت «إن أفطر قبل التجاوز عن النصف» تعبیراتی است که من تعبیر می کنم چون اوائل است «من غیر عذر من مرض أو حیض استأنف، و إن كان إفطاره لمرض أو حیض بنی علی کل حال» این در کتاب الصوم دارد که شاید ظاهرش عبارت از مرض یا حیض، سفر داخل اینها نیست چون با اینکه سفر معطوف است با مرض اسم نبرده.

در کتاب الظهار دارد که اگر «أفطر لعذر» می گوید عذر یک مرتبه از ناحیه خودش است یک مرتبه از ناحیه دیگری است از ناحیه خداست متفاوت است می گوید اگر مرضی که مربوط به خودش است البته این را عذر من قبله تعبیر می کند خدایی را «فعندنا مرض لا یقطع التتابع و اما إذا أفطر لسفر فالذی یقتضیه مذهبنا أنه یقطع التتابع» در فرض عذر است مسئله عذر را تقسیم می کند می گوید سفری که عذر است این سفر «مذهبنا» اینکه قطع تتابع می کند «إن كان فی الشهر الأول لأنه باختیاره أما الحامل و مرضع» خب این وظیفه دارد «و إن أفطرتا خوفا علی الولد» خب وظیفه دارد «خوفا علی الولد» این جوری که در خلاف گفت بخورد روزه اش را و بنا بگذارد ولی اینجا تعبیر می کند «منهم» یعنی «من العامه من قالیقطع التتابع علی کل حال، و هو الذی یقوی فی نفسی» اینجا تقویت کرده همان چیز را استیناف را از اینجا «أما العذر من قبل غیره» که اینجا هم اعذار شرعی است می گوید یک مرتبه این است که آب می ریزند در دهانش آن هیچ روزه اش هم باطل نیست خب تتابع به هم نمی خورد ولی «إن ضرب حتی أكل أو شرب قال قوم یفطر و قال آخرون لا یفطر و الأول أقوى» این است که می گوید افطار حاصل می شود و بعد هم می گوید اگر افطار حاصل شد تتابع هم می خورد دنبالش این است «و مثل هذا إذا حلف لا یدخل دارا إن ضرب حتی دخلها من قال یفطر قال یقطع التتابع و هو الصحیح» این است.

در کتاب ایمان و کفارات اینها را نوشته «إذا تلبس بصوم التتابع فی الشهرین ثم أفطرفان کان من عذر من قبل الله مثلالمرض و الحیض فإنه یبنی علی کل حالو إن کان لغیر عذر أو عذر یرجع إلیه من سفر و غیره فإن کان قبل التجاوز عن النصف اعاد» این را دارد این چیزها را ایشان دارد اقتصاد آنجا عذر را مانع، چیز تعبیرش این است اگر قبل از «إن أفطر قبل التجاوز عن النصف استأنف. هذا إذا أفطر من غیر عذر، فأما ان أفطر لمرض أو حیض أو عذر فإنه یبنی علی کل حال» این عذر باید زیادی باشد و از اقتصاد هم که، چون نسخه خیلی معتبری نیست این نسخه چاپ شده بعضی ها که نقل کرده اند از اقتصاد اختصاص به مرض و حیض را نقل کرده اند این باید زیادی باشد و الا «أو عذر» تعبیر «أو عذر»، «غیرهما» اگر تعبیر می کرد باز یک حرفی بود این را ذکر نکرده این باید زیادی باشد «هذا إذا أفطر من غیر عذر، فأما ان أفطر لمرض أو حیض أو عذر فإنه یبنی علی کل حال» این ظاهرش این است این دوتا را عذر می داند.

ابوالصلاح حلبی صریحاً گفته که عمل شروع شده را نباید بهم زد. خیلی جاها هست و به «لَا تُبْطَلُوا أَعْمَالَكُمْ» تمسک کرده است. بنا بر این اگر سفر رفت خلاف شرع کرده و کسی که خلاف شرع کرده این دیگر عذر نیست و باید استیناف کند.

سلار در مراسم، و ابن زهره در غنیه: می گویند اگر مضطر شد نیازی به استیناف نیست. دیگر مضطر فرق نمی کند سفر باشد یا غیر سفر. دعوای اجماع هم کرده اند.

در وسیله آمده: «إِنْ أَفْطَرَ لِعَذْرِ بَيْنِي عَلَيْهِ عَلِيٌّ كُلِّ حَالٍ مَا لَمْ يَكُنِ الْعَذْرُ سَفْرًا وَإِنْ أَفْطَرَ لَغَيْرِ عَذْرٍ أَوْ لَجَهَةِ السَّفَرِ فَإِنْ لَمْ يَتَجَاوَزِ النَّصْفَ اسْتَأْنَفَ» .

اصباح قطب الدین کیدری هم همین جور استفاده می شود خلاصه این مطلب که مختار ما این است که سفر عذر نیست و این بزرگان الان بزرگانی کم هم نبودند اینها قائل شدند البته آن طرفش بیشتر است آنها که تفصیل بین صورت ضرورت و غیر ضرورت قائلینش بیشتر است اولش از سید مرتضی است ظاهر کلام سید مرتضی بعد هم ابوالصلاح حلبی و مراسم و محقق و علامه و اینهاست مَنْ بعد دیگر خیلی قائل اند از محقق به بعد این تفصیل خیلی شایع است فقط همین صاحب حدائق و صاحب مستند است که مطابق با آن قدما رأی داده فتوای جواهر هم که علی وجه الاطلاق خواسته قائل بشود آن بسیار بعید است سفر را عذر بداند. حال باید دید که ادله این آقایان چیست. در این جا به بررسی ادله قول اول می پردازیم.

بررسی ادله قول اول:

مرحوم نراقی در مستند (۱) می‌فرماید عباراتی مانند «غلب الله علیه» و «حبسه الله» ظاهر در این است که فعل عید در آن دخالت ندارد. و در سفر چون فعل عید در آن دخالت دارد پس این‌ها شامل سفر نمی‌شود. به عبارت دیگر این‌ها «ما غلب الله» را حمل کرده‌اند به «ما غلب الله» تکوینی مانند: مرض حیض و اغماء و جنون و این چیزها. بر فرض هم که شک داشته باشیم آیا «ما غلب الله» شامل سفر هم می‌شود یا نه، اصل اولی عبارت از لزوم تتابع است.

نقد مرحوم آقای حکیم (۲) بر کلام نراقی:

ایشان می‌فرمایند که این مطلب درست نیست برای اینکه خود مرض که به تنهایی منشأ عذر نیست بلکه تلفیقی است بین تشریح و تکوین. تکویناً شخص مریض می‌شود، تشریحاً هم شارع دستور می‌دهد که شما در حال مرض روزه را بخورید. عین همین مطلب درباره سفر می‌آید اگر یک عامل تکوینی غیر اختیاری منشأ شد که سفری حاصل شد که شارع حکم کرد به اینکه باید روزه را بخورید تتابع را به هم بزنید این تلفیق شده بین تشریح و تکوین و آن ملاکی را که در باب مرض هست اینجا هم هست.

ص: ۲۷۳

۱- (۹). لأن الظاهر ممّا حبسه و غلب الله علیه ما لم یکن بفعل العبد، و السفر و إن کان ضروریاً فهو بفعله. مستند الشیعه فی أحكام الشریعه، ج، ص: ۵۳۵.

۲- (۱۰). منع الظهور المذكور، بل یصدق مع السفر الاضطراری صدقه مع المرض إذ المرض لیس بذاته مفطراً، و إنما یجب معه الإفطار، و هذا المقدار من الوجوب المستند الی ما لم یکن باختيار العبد إذا کان كافياً فی صدق الحبس و الغلبه، فلم لا یكون كذلك إذا حدث بغير الاختیار السبب الموجب للسفر الموجب للإفطار؟ مستمسک العروه الوثقی، ج، ص: ۵۳۰.

به نظر می رسد که این مقایسه درست نیست در باب مرض امر ثالثی در کار نیست دوتا امر است که هر دو مربوط به خداوند است تکوین هم مربوط به خداوند است تشریح هم مربوط به خداوند است و اختیار عید هیچ نقشی در موضوع ندارد، حتی عمل خارجی لازم نیست انجام بدهد نفس اینکه خودش واجب است افطار کند و روزه را به هم بزند برای روزه نداشتن کافی است. ولی در باب سفر درست است یک عاملی منشأ می شود برای سفر، سفر هم شارع حکم می کند برای اینکه شما باید روزه را بخورید ولی سفر را شخص با اختیار خودش انجام می دهد. فرض متعارف سفر اضطراری عبارت از این است که شخص خودش هم اختیار می کند سفر را منتها یک عاملی پیدا می شود که آن عامل منشأ می شود انسان سفر را اختیار می کند. وقتی سفر را اختیار کرد شارع حکم خودش را انجام می دهد. در این جا شخص اختیاراً موضوع حکم شارع را ایجاد می کند. این غیر از مسئله مرض است.

به نظر می رسد که به حسب متفاهم عرفی اگر بگویند این امر خدایی است معنایش این است به بشر ربطی ندارد نه به خود شخص نه شخص دیگر، این همه مربوط به خداست

بنابراین به نظر می رسد درست همانست که صاحب حدائق و صاحب مستند می گویند. اگر هم تردید داشته باشیم که آیا «ما غلب الله» این موارد را هم می گیرد یا نمی گیرد مقتضای قواعد اولیه این است که تابع لازم باشد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

Your browser does not support the audio tag

متن عروه: مسأله ٦: إذا أفطر في أثناء ما يشترط فيه التتابع لعذرٍ من الأعذار كالمرض و الحيض و النفاس و السفر الاضطراري دون الاختياري لم يجب استثنافه، بل يبنى على ما مضى. و من العذر ما إذا نسي اليه حتى فات وقتها بأن تذكّر بعد الزوال. و منه أيضاً ما إذا نسي فنوى صوماً آخر و لم يتذكّر إلّا بعد الزوال. و منه أيضاً ما إذا نذر قبل تعلق الكفّاره صوم كلّ خميس فإن تخلّله في أثناء التتابع لا يضرّ به، و لا يجب عليه الانتقال إلى غير الصوم من الخصال في صوم الشهرين لأجل هذا التعذّر. نعم، لو كان قد نذر صوم الدهر قبل تعلق الكفّاره اتّجه الانتقال إلى سائر الخصال.

مقدمه:

اگر در اثناء صومی که باید متتابع بجا آورده شود، به خاطر عذری _ مانند مریضی، حیض، نفاس و سفر اضطراری _ افطار نماید و نتابع بهم بخورد نیازی به استیناف نیست و همان را ادامه می دهد. مرحوم سید بین سفر اختیاری و اضطراری تفکیک قائل می شوند و می فرمایند در سفر اضطراری نیازی به استیناف نیست ولی در سفر اختیاری باید استیناف کند. دلیلی که برای استثناء سفر ذکر شده ذیل روایت سلیمان بن خالد (۱) است. هر چند که این روایت در مورد مریضی است اما از تعلیلی که در ذیل روایت آمده و حضرت فرموده اند که «هَذَا مِمَّا غَلَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ لَيْسَ عَلَى مَا غَلَبَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَيْهِ شَيْءٌ» استفاده کرده اند که سفر هم از مصادیق «مما غلب الله» است.

ص: ٢٧٥

١- (١). صحیحہ سلیمان بن خالد: سَعِدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَرَّارٍ وَ عَبْدِ الْجَبَّارِ بْنِ الْمُبَارَكِ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ كَانَ عَلَيْهِ صِيَامٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ فَصِيَامٌ خَمْسَةَ وَ عَشْرِينَ يَوْمًا ثُمَّ مَرِضَ فَإِذَا بَرَأَ أَيْبِنِي عَلَى صَوْمِهِ أَمْ يُعِيدُ صَوْمَهُ كُلَّهُ فَقَالَ بَلْ يَبْنِي عَلَى مَا كَانَ صَامًا ثُمَّ قَالَ هَذَا مِمَّا غَلَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ لَيْسَ عَلَى مَا غَلَبَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَيْهِ شَيْءٌ تَهْدِيبُ الْأَحْكَامِ ج: ٤ ص: ٢٨٤

بحثی پیرامون «ما غلب الله فهو اولی بالعذر»:

هر چند همه امور به خدا نسبت داده می شود و تا اذنی از ناحیه خدا داده نشود هیچ موجودی وجود پیدا نمی کند اما در بحث ما به نظر می رسد مصداق بودن سفر اضطراری برای «مما غلب الله» مشکوک باشد. خیلی روشن نیست که این عبارت حتی سفرهای اضطراری را هم شامل شود. در اموری مانند سیل و زلزله که اراده بشر هیچ دخالتی ندارد خیلی روشن است که از مصادیق مما غلب الله محسوب می شود اما در مواردی که هر چند ما آن را نمی خواهیم اراده کنیم اما اراده سایر افراد در تصمیم ما تاثیر می گذارد، در این موارد معلوم نیست بتوانیم بگوییم این هم از مصادیق مما غلب الله است. چون این موارد مشکوک است و اصل اولی در قطع نتایج استیناف است لذا به نظر می رسد حتی اگر به خاطر سفر اضطراری نتابع بهم خورد باید روزه استیناف شود.

در این مسئله هر دو قول _ قائلین به استیناف و قائلین به عدم استیناف _ در میان فقها قائلین زیادی دارد و همین هم نشان می دهد که مطلب خیلی روشن نیست و یک استظهار محکم و معتناهی در مطلب وجود ندارد. لذا در این مسئله باید معامله شک بشود و اگر معامله شک بکنیم اصل اولی اقتضا می کند که استیناف لازم است و باید تابع رعایت شود.

ادامه متن عروه: «و من العذر ما اذا نسی النیه حتی فات وقتها ...»

یکی از مواردی که سید به عنوان عذر ذکر کرده، فراموشی است. اگر کسی تا بعد از ظهر فراموش کرد که نیت صوم کفاره ای بکند دیگر در آن روز نمی تواند روزه کفاره ای بگیرد ولی این به نظر سید به تابع ضرری نمی زند چون معذور بوده است و در روزهای بعد روزه را ادامه می دهد. این را هم ایشان از مصادیق «مما غلب الله» می داند.

ص: ۲۷۶

روی این عرضی که ما می کردیم صرف عدم اختیار، موجب نمی شود که از مصادیق «مما غلب الله» محسوب شود. همان مطلبی که در سفر اضطراری گفتیم این جا هم می آید. لذا به نظر ما استیناف لازم است.

کلام مرحوم صاحب حدائق در مورد نسیان:

در مسئله نسیان یک بیانی هم صاحب حدائق (۱) دارد. ایشان می فرماید که آیات قران همه دلالت دارد که نسیان و فراموشی نه تنها از مصادیق مما غلب الله نیست بلکه قران کریم منشأ نسیان را شیطان می داند. قران کریم می فرماید «فَأَنسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ» یوسف ۴۳. یا می فرماید: «وَإِمَّا يُنَسِّبَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرِ الْآيَةَ» انعام ۶۸.

پاسخ به اشکال صاحب حدائق:

در پاسخ به اشکال صاحب حدائق گفته اند اگر نسیان در یک جایی مستند به شیطان باشد و شیطان شخص را غافل می کند، این دلیل نیست که همه جا همین جور باشد. ممکن است در یک جایی خداوند عمداً علم را از کسی بگیرد این دلیل نمی شود که در همه موارد این طور باشد. نمی توان گفت منشأ هر نسیانی شیطان است.

ص: ۲۷۷

۱- (۲). و ظاهر التعلیل المذكور فی الخبرین لا یشمل مثل هذا كما أشرنا إليه آنفاً، فان النسیان إنما هو من الشیطان كما يدل علیه قوله عز و جل «فَأَنسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ» «۴» و قوله: «وَإِمَّا يُنَسِّبَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرِ» الْآيَةَ» و قوله «وَمَا أَنْسَانِيَهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ» «۲» لا- من الله عز و جل. و یؤیده ما هو المشهور من وجوب القضاء علی ناسی النجاسه كما تكاثرت به الاخبار الصریحه. الحدائق الناضره فی أحكام العتره الطاهره، ج، ص: ۳۴۳.

یکی از این آقایان تبریز _ که الان فوت کرده _ می گفت گاهی دانستن یک شیء کمال است لذا خداوند به معصوم این کمال را داده و گاهی ندانستن شرط کمال است در این موارد خداوند علم را از معصوم می گیرد امیر المؤمنین (سلام الله علیه) که در ليله المييت جای پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) خواهید، به آن مقام بالا رسیدن امیر المؤمنین (سلام الله علیه) شرطش این بود که نداند که سالم می ماند. حضرت ابراهیم (سلام الله علیه) که مبتلا به آن آزمایشات شد در آن جریانات ندانستن شرط کمال بود. خلاصه این آیه شریفه را ما نمی توانیم به همه موارد تعمیم دهیم.

ثانیاً فرض کنید در همین مورد هم نسیان مستند به شیطان باشد ولی اعمالی که موجودات این عالم انجام میدهند همه به یک معنا مرتبط با خداوند است هیچ کدام منفک از اراده الهی نیست. لازمه این انتساب این نیست که از مصادیق ما غلب الله خارج شود.

منتها بعضی چیزها مستقیم است بعضی چیزها غیر مستقیم است. بعضی به وسیله افعال بشر است بعضی به وسیله افعال غیر بشر است. ببینید آیه قرآن می گوید (يَلْ طَبَعَ اللّٰهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ) کفر اینها منشأ شد خداوند قلب اینها را مهر می زند یا می فرماید: (خَتَمَ اللّٰهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ) با این که منشأ این هم خودشان هستند. با این که در این اعمال شیطان دخیل است در عین حال خداوند مجازات می دهد و به خدا نسبت داده می شود. در روایات هست که اگر ملتی خدا را نشناسد بی اعتنایی کند خداوند هم امیری بر آنها مسلط می کند که او خدا را نشناسد. تسلط چنین فردی باعث نمی شود که از اراده الهی خارج شود.

ولی در هر حال هر چند اشکال صاحب حدائق را مانپذیریم ولی این که این را از مصادیق مما غلب الله بدانیم مشکوک است و اصل اولی اقتضای استیناف می کند لذا در نتیجه بحث با صاحب حدائق موافقیم.

متن عروه: و منه أيضاً ما إذا نذر قبل تعلق الكفارة صوم كل خميس فإن تخلله في أثناء التتابع لا يضرب به

مرحوم سید می فرماید: اگر قبل از این که کفاره صوم بر فرد واجب شود نذر کرده باشد که مثلاً هر پنجشنبه روزه بگیرد، در این صورت روزه روزهای پنجشنبه برای ادای نذر ضرری به تتابع نمی زند و نیازی به تتابع نیست. ایشان این را هم عذر می داند.

در این جا آقایان برای این بیان سید توضیحی نداده اند و بیانی هم نکرده اند. به نظر می رسد لازمه این حرف این است که اگر نتواند پیاپی روزه بگیرد و فقط بتواند هفته ای یک روز را روزه بگیرد و معذور باشد از روزه گرفتن این هم به تتابع ضرر نمی زند. در حالی که ما چنین چیزی را نمی توانیم از «ما غلب الله» استفاده کنیم.

وقتی فرد مخیر بین خصال ثلاث است انسان می فهمد اگر نسبت به یکی توانایی نداشت باید یکی از دو شق دیگر را انتخاب کند. دیگر ادله عذر شامل این فرد نمی شود.

بله اگر از اول متوجه نبود یادش نبود شروع کرد به روزه گرفتن یک دفعه بعد از چند روز که روزه گرفته بود متوجه شد که ما الان وضع مزاجیش بگونه ای است که نمی تواند روزه بگیرد این به تتابع ضرری نمی رساند اما در جایی که از اول می داند که نمی تواند متتابع بجا آورد مثلاً می داند چند روز آینده حیض می شود، باید برود سراغ آن دو تا شق دیگر و نمی تواند این را انجام بدهد. در واجبات مرتبه هم باید برود سراغ مرتبه بعدی. در این موارد ما برای سقوط شرطیت دلیلی نداریم. دلیل خاصی که بشود به آن تمسک کرد وجود ندارد.

اگر دو واجب بود که هر کدام از اینها فعلیت یافت موضوع دیگری را از بین می برد در این موارد متفاهم عرفی این است که هر کدام تقدّم زمانی باشد همان فعلی می شود. فرض کنید زنی نذر کند روزهای جمعه را روزه بگیرد بعد ازدواج می کند شوهر تمتع می خواهد آیا تمکین باید بکند یا اینکه به نذر عمل کند؟ در این جا آن نذر مقدم است، چون هر دو از اینها واجب مشروط است هر کدام اگر فعلی شد موضوع دیگر از بین می رود آنکه تقدّم زمانی دارد عرف آن را مقدم می داند.

متن عروه: مسأله ۷: کَلِّ مِنْ وَجِبَ عَلَيْهِ شَهْرَانِ مُتَتَابِعَانِ مِنْ كَفَّارَةِ مَعِينَةٍ أَوْ مَخْتِيرَةٍ (۱) إِذَا صَامَ شَهْرًا وَ يَوْمًا مُتَتَابِعًا يَجُوزُ لَهُ التَّفْرِيقُ فِي الْبَقِيَّةِ وَ لَوْ اخْتِيَارًا لَا لِعَدْرِ ، وَ كَذَا لَوْ كَانَ مِنْ نَذْرِ أَوْ عَهْدٍ لَمْ يَشْتَرَطْ فِيهِ تَتَابُعُ الْأَيَّامِ جَمِيعَهَا وَ لَمْ يَكُنِ الْمُنْسَاقُ مِنْهُ ذَلِكَ. وَ الْحَقُّ الْمَشْهُورُ بِالشَّهْرَيْنِ الشَّهْرِ الْمُنْذُورِ فِيهِ التَّتَابُعُ فَقَالُوا: إِذَا تَابَعَ فِي خَمْسَةِ عَشَرَ يَوْمًا مِنْهُ يَجُوزُ لَهُ التَّفْرِيقُ فِي الْبَقِيَّةِ اخْتِيَارًا وَ هُوَ مُشْكَلٌ، فَلَا يَتْرَكَ الْاِحْتِيَاظُ فِيهِ بِالْاِسْتِثْنَاءِ مَعَ تَخَلُّلِ الْإِفْطَارِ عَمْدًا وَ إِنْ بَقِيَ مِنْهُ يَوْمٌ، كَمَا لَا إِشْكَالَ فِي عَدَمِ جَوَازِ التَّفْرِيقِ اخْتِيَارًا مَعَ تَجَاوُزِ النِّصْفِ فِي سَائِرِ أَقْسَامِ الصَّوْمِ الْمُتَتَابِعِ.

ص: ۲۸۰

۱- (۳). در ابتدای فصل صوم کفاره در مسأله یک عبارت عروه این بود: يجب التتابع في صوم شهرين من كفارة الجمع أو كفارة التخيير. در این جا مرحوم آقای خمینی حاشیه ای زده بودند و کفاره ترتیب را هم اضافه کرده بودند اما این جا این حاشیه را نزدند علتش هم این است که کفاره معینه شامل کفاره ترتیب هم می شود و دیگر نیازی به ذکر مجدد آن نیست.

این مسئله را قبلاً بحث کردیم، منتها در نذر و عهد ایشان یک قیدی می‌زنند و می‌فرمایند که در نذر و عهد گاهی مندور از حیث تتابع و عدم تتابع ابهام دارد، مثلاً- همین جور می‌گوید من یک ماه روزه بگیرم این روشن نیست که آیا متتابع روزه بگیرد یا غیر متتابع روزه بگیرد در این جور موارد شرع می‌گوید اگر شما از نصف یک روز بیشتر گرفتی این اشکال ندارد بقیه را مجاز است که تفریق نماید. در این مورد موثقه فضیل (۱) است که اگر نذر کند یک ماه روزه بگیرد اگر نصف را بجا آورد کافی است. این روایت صراحت در تتابع ندارد و یک نحوه ابهامی در آن هست در اینجا شارع یک تصرفاتی کرده است. گویا یک مصالحه ای کأنه با عباد می‌خواهد بکند می‌گوید شما از نصف یک قدری بیشتر بجا بیاوری در بقیه دیگر آزاد هستی. لذا سید می‌فرماید بعید هم نیست همین باشد. آن اما اگر در یک جایی روشن است که مرادش متتابع بوده باید همه را متتابع بیاورد و نصف بیشتر کفایت نمی‌کند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

ص: ۲۸۱

۱- (۴) عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ أَبِي عَبِيدٍ اللَّهُ قَالَ فِي رَجُلٍ جَعَلَ عَلَيْهِ صَوْمَ شَهْرِ فَصَامَ مِنْهُ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا ثُمَّ عَرَضَ لَهُ أَمْرٌ فَقَالَ إِنْ كَانَ صَامَ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا فَلَهُ أَنْ يَقْضِيَ مَا بَقِيَ وَ إِنْ كَانَ أَقَلَّ مِنْ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا لَمْ يُجْزِئَهُ حَتَّى يَصُومَ شَهْرًا تَامًا . الكافي (ط - الإسلامية)، ج، ص: ۱۳۹.

Your browser does not support the audio tag

متن عروه: مسأله ۷: کَلَّ مَنْ وَجِبَ عَلَيْهِ شَهْرَانِ مُتَتَابِعَانِ مِنْ كَفَّارِهِ مَعِينَهُ أَوْ مَخْتِئِهِ (۱) إِذَا صَامَ شَهْرًا وَ يَوْمًا مُتَتَابِعًا يَجُوزُ لَهُ التَّفْرِيقُ فِي الْبَقِيَّةِ وَ لَوْ اخْتِيَارًا لَا لِعَدْرِ.

مرحوم سید می فرمایند اگر بر کسی به عنوان کفاره دو ماه روزه واجب شد و یک ماه و یک روز را متتابع گرفت در بقیه تفریق جایز است. چه این دو ماه واجب تخیری باشد و چه تعیینی از این جهت تفاوتی نمی کند.

این مطلب سید نسبت به واجب تخیری قابل تأمل است. یعنی نمی توانیم بگوییم اگر در واجب تخیری یکی از افراد صوم شهرین متتابعین بود و افراد دیگری هم داشت مثل اطعام شصت فقیر باز هم اگر یک ماه و یک روز را روزه گرفت این برای صدق تتابع کافی است، زیرا روایاتی که در این باب آمده همه درباره واجب تعیینی است و هیچ کدام نسبت به واجب تخیری نیست. این روایاتی که هست همه تعبیر می کنند که کسی که «علیه شهرین متتابعین» این کلمه «علیه شهرین متتابعین» ظهور دارد که شهرین متتابعین به طور تعیینی بر او واجب بوده است لذا شامل واجب تخیری نمی شود.

ص: ۲۸۲

۱- (۱). در ابتدای فصل صوم کفاره در مسأله یک عبارت عروه این بود: یَجِبُ التَّتَابُعُ فِي صَوْمِ شَهْرَيْنِ مِنْ كَفَّارَةِ الْجَمْعِ أَوْ كَفَّارَةِ التَّخْيِيرِ. در این جا مرحوم آقای خمینی حاشیه ای زده بودند و کفاره ترتیب را هم اضافه کرده بودند اما این جا این حاشیه را نزدند علتش هم اینست که کفاره معینه شامل کفاره ترتیب هم می شود و دیگر نیازی به ذکر مجدد آن نیست.

در این مسئله فرقی نمی کند که مبنای ما در واجب تخیری این باشد که واجب جامع بین افراد است _ آنطور که آقای خوئی می فرماید (۱) و به نظر ما هم حق با ایشان است _ زیرا جامع را نمی توان علی نحو الحقیقه به فرد نسبت داد یا بگوییم تک تک افراد واجب تعیینی هستند و با اتیان یکی وجوب بقیه ساقط می شود. در این جا هر چند گفته شده که غرض مولی وحدت سنخی یا نوعی دارد اما اطلاق عبارت «علیه شهرین متتابعین» منزل به واجب تعیینی است نه واجبی که در غرض وحدت نوعی یا سنخی دارند و خودشان متعدد هستند.

بیان آقای خوئی برای الحاق واجب تخیری:

منتها آقای خوئی ایشان با یک بیانی خواسته اند واجب تخیری را هم حل کنند فرمودند که در روایت صحیحه حلبی تتابع را تفسیر کرده و فرموده منظور از تتابع شهرین این است که یک ماه و یک روز پشت سر هم روزه بگیرد در این جهت بین واجب تعیینی و تخیری فرقی نیست.

ولی ما به نظر ما ظهور این تفسیر در این معنایی که آقای خوئی می فرمایند محل تأمل است و از این ناحیه اجمال دارد. به نظر ما قدر متیقن از این تفسیر در همین واجب تعیینی است اما در جایی که واجب افراد دیگری هم دارد و مکلف قادر بر انجام

آن‌ها هست معلوم نیست این تفسیر آن موارد را بگیرد و چون واجب تخییری مشکوک است اصل اولی اقتضا می‌کند که در آن تابع دو ماه پیاپی لازم باشد. به عبارت دیگر ما در تعمیم و توسعه این تفسیر تأمل داریم.

ص: ۲۸۳

۱- (۲). رجوع کنید به: محاضرات فی الأصول، ج ۴، صفحه ۲۶.

به عبارت دیگر در این روایت نمی خواهد یک حقیقت شرعیه برای تمامی موارد تابع شهرین وضع نماید. برای مثال اگر گفتند شما باید به پدرتان خدمت کنید و بعد هم گفتند مقصود از خدمت این است که شما همراهش باشید کسی مزاحمش نشود و امثال این ها، آیا این معنایش این است که من اصطلاحی در کلمه خدمت جعل کردم که هر وقت کلمه خدمت را در هر موردی من اطلاق کردم مرادم همین است. نه یک چنین ظهوری ندارد. در اینجا در واجب تعیینی گفتند شما دو ماه پی در پی این کار را بکنید بعد می فرمایند مقصودم از پی در پی یک ماه و یک روز است ممکن است در واجب تخییری که فرد تمکن از افراد دیگر دارد منظور از تابع همان ظهور لفظی خودش باشد و حقیقت شرعیه خاصی جعل نشده باشد.

آیا به عموم تعلیل لان الله حبسه یا عموم ما غلب الله علیه فهو اولی بالعدر می توان قائل به تعمیم شد؟

بعضی از آقایان خواسته اند به عموم تعلیل «لِأَنَّ اللَّهَ حَبْسُهُ» از معلل تجاوز کنند و آن را در همه صوم های متتابع جاری نمایند. البته عموم تعلیل خودش مورد مناقشه است و عده ای در آن ان قلت دارند. برخی هم خواسته اند به خود عمومات تمسک کنند نه عموم تعلیل. مانند عموماتی که می فرماید: «ما غلب الله علیه فهو اولی بالعدر». در تعلیل ممکن است ان قلت و قلت شود اما این بحث ها در عمومات نمی آید. مثلاً آقای خوئی به همین عمومات اخذ کرده و فرموده حتی سه روز هم که انسان می خواهد روزه بگیرد اگر یک روز روزه گرفت و بعد مریض شد لازم نیست استیناف کند همان دو روز دیگر را ضمیمه کند کافی است.

ولی به نظر ما به این عمومات نمی توان تمسک کرد. ما می بینیم که در روایات باب تتابع، مرض مصداق «ما غلب الله» قرار گرفته اما همین مرض در باب قضای روزه مصداق ما غلب الله قرار نگرفته است. فقط اغماء مصداق آن قرار گرفته است. یعنی در موارد مختلف شارع مقدس یک امر را مصداق ما غلب الله قرار داده و در جایی هم همان را مصداق قرار نداده است، بنابراین ما نمی توانیم به این عمومات اخذ کنیم و در مصادیق آن قائل به توسعه شویم. این ها یک سری امور تعبدی خاصی است که در جایی بر موضوعی تطبیق شده و ما نمی توانیم از آن ها تعدی کنیم.

از سوی دیگر در شهرین متتابعین «ما غلب الله» بودنش روشن است دو ماه متصل کسی می خواهد روزه بگیرد خیلی متعارف است که مبتلا به مانع تکوینی و الهی بشود. در این مورد اگر شارع بگوید که اگر مریض شد باید دوباره استیناف کند این خیلی مشکل می شود اصلاً ممکن است تا آخر نتواند به این عمل کند. بخلاف آنکه سه روز را من می خواهم روزه بگیرم روز اول مریض شدم خب حالا- این احياناً اتفاقی بود ولی بعد مشکلی نیست که استیناف کند. به عبارت دیگر گاهی قیود مخفیه ای که ارتکازات هم ضمیمه آن شده موجب می شود ما امری را مصداق ما غلب الله بدانیم اما در مورد دیگر در مصداق بودنش شک کنیم.

تمسک به قاعده میسور (۱) برای تعمیم عدم لزوم تتابع در صورت عذر:

ص: ۲۸۵

۱- (۳). و الدلیل علیها من الأخبار روايات منها الروایه العلویه: «المیسور لا یسقط بالمعسور» .

مطلب دیگر این است که آیا با استفاده از قاعده میسور و یا روایت عبدالاعلی - عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ رِبَاطٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَثَرْتُ فَأَنْقَطَعَ ظُفْرِي فَجَعَلْتُ عَلَى إِصْبِعِي مَرَارَةً فَكَيْفَ أَصْنَعُ بِالْوُضُوءِ قَالَ يُعْرَفُ هَذَا وَ أَشْبَاهُهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (الحج :- ۷۸) - امسح علیه - می توانیم قائل به توسعه و تعمیم در موارد عدم لزوم رعایت تتابع شویم یا خیر؟

به دلالت روایت عبدالاعلی اشکال شده است که هر چند ما در واجبات استقلالی عرف و ارتکازات عرفی می فهمد که اگر انسان نتوانست بعضی از اجزاء را اتیان کند ما بقی ساقط نمی شود. اما ما چنین ارتکازی را در واجبات ارتباطی نداریم و مورد روایت وضو است که از واجبات ارتباطی می باشد. در واجب ارتباطی اگر یک جزء اتیان نشود مجموع کالعدم است در این موارد عرف و ارتکازات عرفی از کتاب الله و ما جعل علیکم فی الدین من حرج نمی فهمند که در فرض عذر بدون آوردن بعضی از اجزاء باز هم آن عمل صحیح است.

پاسخ به این اشکال:

به نظرم دُرر می گوید در این سؤال اصل ملازمه مورد توافق طرفین بوده و سائل از ملزوم سؤال کرده است نه از اصل ملازمه. گویا سائل هم می دانسته که اگر قرار باشد که روی زخم مسح نکند باید روی مراره مسح کند اما سؤالش مربوط به این است که آیا حتما باید روی زخم مسح شود یا خیر؟ و حضرت در پاسخ این را می فرمایند. اینکه از کتاب الله استفاده می شود همین است که مورد تردید شخص بوده که آیا لازم است ما حتما روی پا مسح بکشیم؟ حضرت می فرمایند از کتاب الله استفاده می شود که لازم نیست.

منظور از عذر در «ما غلب الله عليه فهو أولى بالعدر» عبارت از عذر حکم تکلیفی است.

به نظر ما منظور از عذر در «ما غلب الله عليه فهو أولى بالعدر» عبارت از عذر حکم تکلیفی است. یعنی شارع دیگر فشار روی شخص نمی آورد، کفاره تعیین نمی کند، عقاب اخروی ندارد و این قبیل امور. منتها بعضی جاها یک تلازمات خارجی هست که اگر تکلیفا معذور بود وضعاً هم اشکالی ندارد. آن تلازمات در هر موردی مختلف است در یک جا نفی قضا می کند در یک جا نفی تتابع می کند در یک جا ممکن است یک شرطی از شرطیت بیافتد در یک جا جزئی از جزئیت بیافتد. مواردش مختلف است. این هم یک نحوه تصویری است که بشود اینجا کرد.

نتیجه گیری نهایی:

علی ای تقدیر ما نتیجه ای را که می خواهیم بگیریم این است که اینکه آقای خوئی و آقای حکیم اینها قائل به تعمیم شده اند این درست نیست و ما از موارد منصوصه نمی توانیم تعدی کنیم و نمی توانیم قائل به تعمیم شویم و بگوییم حتی در سه روز اگر عذری پیش آمد استیناف لازم نیست.

آیا کسی که یک ماه و یک روز را بجا آورده می تواند اختیارات تتابع را بهم بزند؟

قبلاً بحث شد که این وضعاً اشکالی ندارد اما حکم تکلیفی آن چیست؟ آیا اختیاراً می تواند تتابع را به هم بزند یا نه؟ خیلی ها گفتند اشکالی ندارد بعضی ها هم اشکال کردند و مسئله محل اختلاف بین بزرگان است.

می شود ما بگوییم که ادله جواز تکلیفی تفریق بر ادله حرمت می چربد و این کار گناهی ندارد. تعبیر صحیحه عبدالله بن سنان (۱) هست می گوید:

ص: ۲۸۷

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ كُلُّ صَوْمٍ يُفْرَقُ إِلَّا ثَلَاثَةً أَيَّامٍ فِي كَفَّارَةِ الْيَمِينِ .

ظاهر این روایت علاوه بر جواز وضعی تفریق، دلالت بر جواز تکلیفی هم دارد.

از روایت حلبی هم می توان جواز تکلیفی را استفاده کرد. می گوید آقا شما شهرین متتابعین باید بجا بیاورید بعد می گوید ما که تتابع می گوئیم مقصودمان این است یک ماه و یک روز را متتابع بجا آوری. این معنایش این است اگر این کار را کردی تکلیفاً و وضعاً مشکلی ندارد نه اینکه وضعاً در بنا مشکل نداری ولی خلاف شرع کردی این ظاهرش ظاهر قوی دارد در این مطلب.

البته یکی دو تا روایت های دیگری هست آنها ظهور دارد در اینکه انسان باید ادامه بدهد و تفریق نکند ولی جمعا بین الادله حمل به استحباب می شود.

آیا از یک ماه مندور می توان به یک ماه کفاره عبد تعدی کرد؟

اگر کسی یک ماه نذر کرده روزه بگیرد آن وقت پانزده روز را روزه گرفت بعد مختار است می تواند پانزده روز دیگر را یا چهارده روز دیگر را اگر ماه ناقص اگر باشد متفرق بجا بیاورد. از زمان شیخ مفید گرفته تا محقق اردبیلی مورد تسلّم علماء است که پانزده روز کافی است هیچ کدام تأملی نکردند ابن ادریس دعوی اجماع می کند صاحب مسالک بخلاف و دعوی اتفاق می کند عملاً اما هیچ یک نفر هم مخالف ندیدیم تا آنجا بعدی ها هم نوعاً موافقت کردند دو سه تا هم که همیشه یک حاشیه دارند به کلمات مشهور اولش محقق اردبیلی است بعدش هم شاگردش صاحب مدارک است بعد از صاحب مدارک هم محقق سبزواری

وجوه متعددی علامه برای الحاق ذکر کرده که همه ضعیف است. محقق کرکی، شهید ثانی صاحب مسالک هم این وجوه را پذیرفته اند. آن عبارت از این است که در روایت می گوید اگر کسی «جَعَلَ عَلَيْهِ صَوْمَ شَهْرٍ». این ها گفته اند این شامل کفاره هم می شود و اختصاصی به نذر ندارد. در نذر خود انسان چیزی را به دوش خود می گذارد در کفاره چون سبب را خودش ایجاد کرده شارع روی دوشش می گذارد. در این مورد هم جعل علیه صدق می کند.

ولی انصافش این است که «جَعَلَ عَلَيْهِ» خیلی موقع به معنای انشاء است. منظور جعل انشائی است. این در موردی که شخص سبب را ایجاد کند و شارع بدون قصد او کفاره ای را جعل کند در این موارد ظهوری ندارد لذا نمی توان از نذر به کفاره تعدی کرد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

لزوم تتابع صوم در کفاره ۹۰/۰۹/۰۱

Your browser does not support the audio tag

متن عروه: مسأله ۸: إذا بطل التتابع في الأثناء لا يكشفي عن بطلان الأيَّام السابقة، فهي صحيحة وإن لم تكن امتثالاً للأمر الوجوبی و لا الندبی ، لكونها محبوبه في حدّ نفسها من حيث إنّها صوم. و كذلك الحال في الصلاة إذا بطلت في الأثناء، فإنّ الأذكار و القراءه صحيحة في حدّ نفسها من حيث محبوبيتها لذاتها.

مرحوم سید می فرمایند در مواردی که تتابع باطل می شود و استیناف لازم باشد، درست است که این روزه هایی که گرفته کفاره حساب نمی شود ولی این روزه ها باطل نیست و خودش یک مطلوبیتی ذاتی و فی حد نفسه دارد و به همین اعتبار روزه ها صحیح می باشد. این مشابه نماز است که اگر باطل شد معنایش این نیست که کالعدم شده خود همین اذکار و قرائتی که فرد خوانده فی نفسه محبوبیت ذاتی دارد.

ص: ۲۹۰

دو نکته در مورد فرمایش مرحوم سید:

نکته اول: شاید طبق بعضی از مبانی این صوم صحیح باشد اما طبق مبنای خود سید این صوم نمی تواند صحیح باشد. چون مرحوم سید حسن فعلی و فاعلی را کافی نمی داند و می فرمایند عنوان خاص هم باید مورد قصد باشد تا عمل عبادی شود و اینجا فرد عمل را به عنوان کفاره انجام داده و این کفاره هم با قطع تتابع باطل شده عنوان دیگری را هم قصد نکرده که به آن اعتبار نمازش صحیح باشد. توضیح این مطلب در ذیل می آید:

یک مطلبی مورد بحث است که آیا در اوامر و دستورات شرع حسن فعلی و فاعلی کافی است یا نه؟ فرض کنیم وجوب اکرام عالم یک امر تعبدی باشد و قصد قربت در آن شرط باشد در این صورت اگر کسی اکرام عالم کرد ولی نه به حساب اینکه این عالم است به حساب اینکه هاشمی و سید است که آن هم مطلوب شرع است انجام داد این قصد قربت کرده به حساب

هاشمی بودن ولی به حساب عالم بودن قصد قربتش به حساب عالم بودن نبوده آیا در اینجایی که اکرام عالم شده و خارجاً عالم را احترام کرده ولی داعی به اکرامش امر عبادی «اکرم عالماً» نبوده «اکرم هاشمياً» بوده آیا این امر «اکرام عالماً» را اسقاط می کند؟

این محل خلاف است مرحوم آقای داماد می فرمود: حسن فعلی و فاعلی کافی است. حسن فاعلی دارد چون قصد قربت کرده ولو به حساب هاشمی بودن، هاشمی بودن هم مطلوب شارع است قصد قربت کرده حسن فعلی هم دارد برای خاطر اینکه بالأخره عالم را احترام کرده در این جا هر چند قصد قربتش امر دیگری بوده ولی با همین امر اکرم عالماً ساقط می شود.

ص: ۲۹۱

ولی بعضی ها می گویند این مقدار کافی نیست و مجزی نمی باشد وقتی مجزی است که قصد همان عنوان مأمور به را کرده باشد. لذا اگر به عنوان اداء یک چیزی را من نیت کردم ولی واقعاً قضا بود این کفایت نمی کند.

خطای در تطبیق:

البته این ها خطای در تطبیق را مضر نمی دانند. لذا اگر به نحو خطا در تطبیق باشد یعنی انسان قصد می کند آن امر موجود واقعی منتها امر موجود واقعی را تطبیق می کند به چیزی که خلاف واقع است می گویند اینجا کفایت می کند و خطای در تطبیق مضر نیست. می گویم آن نمازی که به گردن ما واجب است من این را به آن قصد می آورم منتها در تطبیق نماز واجب به نماز ظهر به نماز عصر یا به نماز جهریه یا اخفاتیه اشتباه می کند. در این جا این نماز صحیح است بخاطر این که در این جا همان که متعلق آن امر بود را قصد کرده منتها در تطبیق اشتباه کرده است.

معنای دوم خطای در تطبیق: خطای در تطبیق به گونه دیگر هم معنا شده که برخی این را مجزی نمی دانند. در این معنا گفته اند که فرد به اعتبار عنوانی این فعل را انجام میدهد اما اگر بفهمد که عنوان دیگری بر او واجب بوده، همان عنوان هم برای او محرکیت داشته و به همان عنوان هم فعل را انجام می داده. مثلاً در نماز صبح به این اعتبار که نمازش ادا است برای خواندن عجله می کند تا قضا نشود حال اگر می دانست نمازش قضاست و باز هم آن را به جا می آورد این می شود خطای در تطبیق. هر چند او به نیت ادا بجا آورد ولی اگر هم می دانست که قضاست باز هم بجا می آورد و او در تطبیق اشتباه کرده است.

ص: ۲۹۲

من این را مکرر عرض کردم اگر الان به ما بگویند که حضرت ولیعصر (سلام الله علیه) در مسجد امام تشریف دارد انسان روی اعتقادی که هست دوان دوان حرکت می کند برود که تشریف پیدا کند اگر معلوم شد که حضرت ولیعصر (سلام الله علیه) نیست یکی از نواب خاصه حضرت است باز هم می رود انسان ولی آن وقتی که ما متوجه هستیم که حضرت تشریف دارد جامع ما بین خود حضرت و نایبش محرک ما نیست. بلکه محرک ما خود حضرت است. در این جا خطای در تطبیق به معنای اول نیست ولی خطای در تطبیق به معنای دوم هست.

بعضی ها گفته اند میزان عبارت از خطا در تطبیق و تقیید این است که محرک جامع باشد و خطای در تطبیق به معنای دوم مجزی نیست.

تفصیل میان عنوان و افراد و اصناف عناوین تعبدیه:

آقای داماد دو جور معنا نمی کرد مطلقاً حسن فعلی و فاعلی را کافی می دانست ولی به نظر ما حسن فعلی و فاعلی در بعضی جاها کافی و در بعضی جاها کافی نیست. توضیح این مطلب این است که آن عنوانی که منشأ تعبدیت شده آن باید مورد قصد باشد و اگر قصد نشد کفایت نمی کند. زیر شارع می خواهد این عنوان محرک عبد باشد و تقرب به وسیله آن حاصل شود. لذا اگر به اعتبار دیگری این عمل را انجام دهد مطلوب مولی حاصل نشده است. اما اصناف این عنوان نیازی نیست که قصد شوند. مثلاً نماز از امور تعبدیه است و باید قصد شود. اما ظهر بودن یا عصر بودن جهریه یا اخفاتیه بودن اگر هم قصد نشد ضرری به صحت نماز نمی زند.

ص: ۲۹۳

ولی مرحوم آقای سید محمد کاظم می گویند همان اصناف هم باید قصد شوند. اگر اصناف را به نحو تقیید قصد کرد و مقیدش خارجیت نداشت عمل باطل است ولی اگر به نحو خطا در تطبیق بود صحیح است.

حالا اینجا عرض ما این است ایشان که فرمودند صوم صحیح است روی این مبنای مثل مرحوم آقای داماد اشکالی ندارد صوم صحیح است چون قصد قربت صومی داشته روی مبنایی هم که ما عرض می کنیم قصد قربت ما هم می گوئیم آن ما به القوام عبارت از اصل صوم بما آنه صوم قربی است این را ما هم قائلیم و لزوم نداریم که به عنوان آنه کفاره قصد قربت بکنند.

ولی سید که مختارش این است که باید حتی آن عنوان خاص هم مورد قصد باشد تا عمل صحیح باشد باید در این جا ایشان بفرمایند کفایت نمی کند چون مکلف صرفاً می خواسته کفاره انجام بدهد کفاره هم که چون متابعت بهم خورده شارع قبول نمی کند و باطل است. بنابراین روی مبنای خود سید بیان ایشان تمام نیست.

نکته دوم: قیاس ایشان به اذکار و قرائت نماز، قیاس مع الفارق است. قیاس درست نیست، برای اینکه اذکار و قرائت توصلی است نه تعبدی. انسان نفس اینکه یاد خدا را بکند اسم خدا برده بشود در یک جایی این خودش یک چیز خوبی است که اینها همیشه محفوظ می ماند. حالا- اگر قصد قربت نکرد ثوابی نمی برد مثل انقاذ غریق که اگر قصد قربت نکرد ثوابی نمی برد. ولی خودش کار خوبی است. قیاس کردن صومی که عبادی است به اذکار و قرائتی که توصلی است این قیاس مع الفارق است.

مرحوم سید می فرمایند هر چند این صومی که به عنوان کفاره فرد گرفته و حال به خاطر قطع تنابع باطل شده امتثال امر وجوبی و یا ندبی نیست ولی به خاطر محبوبیت فی نفسه که دارد روزه ها باطل نیست.

آقای خویی اینجا می فرمایند (۱) هر چند امتثال امر وجوبی نشده اما امتثال امر ندبی شده است زیرا ما از ادله می فهمیم بر اینکه خود صوم بما آنه صوم قطع نظر از اصناف مختلف امر دارد. صوم غیر از حساب ماه رمضان و صوم کفاره و صوم نذر و خودش محبوبیت دارد و امر دارد بنابراین آن امر ندبی امتثال شده.

نقد کلام آقای خویی:

این اشکال ایشان وارد نیست زیرا سید که منکر امر نیست ایشان می فرمایند فرض مسئله این است که مکلف صوم را به نیت حسن ذاتی آن اتیان نکرده بلکه به حساب کفاره آن را انجام داده است. سید که نمی گوید امر ندارد می گوید هیچ کدام از این اوامر محرک او نبوده است. لذا این اشکال آقای خویی به سید وارد نمی باشد و همان طور که در متن عروه آمده در این جا طبق مبنای خود سید نه امتثال امر وجوبی شده و نه امتثال امر ندبی.

ص: ۲۹۵

۱- (۱) _ الظاهر ثبوت الأمر الندبی له، نظراً إلى أن الصوم فی نفسه مأمور به بأمر ندبی عبادی، و أمّا الأمر الناشئ من قبل الكفّاره أو نحوها فهو توصليّ، فالمكلف فی مفروض المقام إنّما لم يمتثل الأمر التوصليّ و أمّا الأمر الندبی العبادی فقد امتثله. موسوعه الإمام الخوئی، ج، ص: ۳۰۶.

Your browser does not support the audio tag

بررسی روزه روز «عاشورا»

یکی از مسائل مورد اختلاف، مسأله روزه یوم «عاشورا» است. سه قول در مسأله وجود دارد:

۱- روزه گرفتن در روز «عاشورا» مستحب است. مرحوم محقق می فرماید روزه در روز عاشورا مستحب است. منتها به قید این که به قصد حزن و مصیبت و به عنوان شعار مصیبت، روزه بگیرد. همان طوری که مستحب است از غذا خوردن حتی المقدور اجتناب کنند، از آب خوردن اجتناب کنند تا همکاری کنند با شهدای کربلا. این هم یکی از آن جاها است که شبیه به آن است؛ پس با این قید و عنوان استحباب دارد.

صاحب جواهر هم روایات وارده در استحباب روزه را نقل کرده است و ادعا کرده است «لاخلاف» در مسأله استحباب روزه.

۲- یک قول دیگر _ که درست نقطه مقابل آن قول است _ قول صاحب حدائق است. ایشان فرموده است: این روزه حرام است تمسکاً به روایات ناهیه؛ اما روایات مرغوبه را _ که ترغیب کرده اند به اتیان _ حمل کرده است به تقیه و فرموده است: آنها برای رعایت عامه صادر شده است.

۳- یک قول هم _ که قول خیلی از این متأخرین معروف است، در اصول مطرح است و «کفایه» هم مطرح کرده است، کراهت صوم «یوم عاشورا» است.

البته اگر کسی بگوید: چون «آل زیاد» خوشحال شدند تبرکاً روزه بگیرد. به این عنوان اگر روزه بگیرد اصلاً اعتقاد دینی اش و اصل دینش محل حرف است، تا برسد به استحباب و مطلوبیت. اگر کراهتی باشد آنجایی است که همین جوری روزه بگیرد و الا- اگر خوشحال بشود که یک چنین قضیه ای واقع شده است، به تعبیر آقای خویی مشمول آن صد لعنتی است که روز «عاشورا» فرستاده می شود؛ چون از چیزهایی است که «رضیت بذلک».

ص: ۲۹۶

قول به منع و اسنادش در کافی:

ادله قول به منع (منع، تنزیهاً یا تحریماً) روایات هستند. چند روایت در کافی نقل شده است. سند در کافی همه از «حسن بن علی هاشمی» است. بعضی از نسخ نادر اقوی این است که به جای «حسن»، «حسین» را نوشته اند. احتمال اقوی همان «حسن» است. «وسائل» هم مطابق همان نسخه نادری است که «حسین» دارد. بعضی ها فکر کردند که در این قول، پنج روایت وجود دارد، اما واقع امر این است که چهار روایت است. «حسن بن علی علوی» [در سندش] است که آن را هم «کلینی» نقل می کند.

بعید نیست این ها متحد باشند که پنج روایت به عنوان «حسن بن علی علوی» باشد.

جاهای دیگر گاهی دیدم که «هاشمی» و «علوی» هر دو را با هم ذکر می کنند؛ در رجال «شیخ» هم «حسن بن علی بن حسن دینوری علوی» هست که راوی از او «علی بن بابویه» است که «علی بن بابویه» با «کلینی» هر دو یا در یک سال فوت کرده اند یا یک سال یکی جلوتر از دیگری فوت کرده است، سال سیصد و بیست و هشت یا سیصد و بیست و نه. ولی همین مقدار من مراجعه کرده ام زیادتر وقت نشد تا جزماً بگویم: «هاشمی» و «علوی» یکی هستند، جزماً نمی گویم بلکه می گویم: بعید نیست اتحاد.

روایاتی در مسأله هست که آقای خویی روایات را از جهت سند _ چون «حسن بن علی هاشمی» در سند واقع است و جایی توثیق نشده است تضعیف می کنند و بعد در مقابلش بعضی از روایات دیگری را که ترغیب می کند به روزه گرفتن، ایشان آن ها را تصحیح می کند. صاحب جواهر می فرماید: مستحب است روزه گرفتن.

ص: ۲۹۷

یکی از روایات روایت سوم از باب «صوم عرفه و عاشورا» است: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ نُوحِ بْنِ شُعَيْبِ النَّسَبِيِّ أَبُوْرِي عَنْ يَاسِينَ الضَّرِيرِ عَنْ حَرِيْزٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ قَالَا لَا تَصُمْ فِي يَوْمِ عَاشُورَاءَ وَ لَا عَرَفَةَ بِمَكَّةَ وَ لَا فِي الْمَدِينَةِ وَ لَا فِي وَطَنِكَ وَ لَا فِي مِصْرٍ مِنَ الْأَمْصَارِ .

در سند روایت آقای خویی «نوح بن شعیب نیشابوری» و همچنین «یاسین بن ضریر» را تضعیف کرده است. «نوح بن شعیب نیشابوری» با «نوح بن شعیب خراسانی» یکی است؛ چون دو «نوح بن شعیب» داریم _ یعنی احتمالاً دو تا باشند _ یکی «بغدادی» است و یکی هم «نیشابوری خراسانی» است و اتحاد این دو ثابت نیست. آن گاه آن «بغدادی» تقریباً توثیق شده و شبیه به توثیق شده است؛ مثلاً گفته شده است: صالح، فقیه و از این نوع تعبیرات گفته شده و تعریف شده است؛ ولی ما به عنوان «نوح بن شعیب نیشابوری» یا «خراسانی» از این تعبیرات چیزی نداریم. از این ناحیه اعتبار این روایت مشکل است. این روایت اشکال سندی دارد از آن نمی شود چیزی استفاده کرد.

روایت دوم:

الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْهَاشِمِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ قَالَ حَدَّثَنِي نَجْبَةُ بْنُ الْحَارِثِ الْعَطَّارُ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع - عَنْ صَوْمِ يَوْمِ عَاشُورَاءَ فَقَالَ صَوْمٌ مَثْرُوكٌ بِنُزُولِ شَهْرِ رَمَضَانَ وَ الْمَثْرُوكُ بِمَدْعَةٍ قَالَ نَجْبَةُ فَسَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع مِنْ بَعِيدِ أَبِيهِ ع عَنْ ذَلِكَ فَأَجَابَنِي بِمِثْلِ جَوَابِ أَبِيهِ ثُمَّ قَالَ أَمَا إِنَّهُ صَوْمٌ يَوْمَ مَا نَزَلَ بِهِ كِتَابٌ وَ لَا جَرَتْ بِهِ سُنَّةٌ إِلَّا سَنَةَ آلِ زِيَادٍ بِقَتْلِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمَا .

می فرماید: این روزه سنت نیست و طریقه ای نیست که پیغمبر(ص) به آن ترغیب کرده باشد. و آن وقت اگر شخصی تحت عنوان نیت بجا آورد _ که یک امر مطلوبی است _ این بدعت است و جایز هم نیست. و این نتیجه اش عدم مشروعیت است؛ چون نه در قرآن آمده است و ترغیبی از ناحیه پیغمبر(ص) هم نشده است؛ و آل زیاد آن را سنت کرده اند. و این اشاره به روایت های دیگر است که می گویند: روزه ترک بشود؛ چون از روزه گرفتن همکاری کردن و همفکر شدن با معاندین استفاده می شود. شاید از مجموع این ها استفاده تصریح هم بشود.

ما از «حسن بن علی هاشمی» توثیقی ندیده ایم، مگر این که بگوئیم: اشخاصی که مرحوم کلینی از آنها بلاواسطه نقل حدیث کرده است و جرحی درباره آنها نشده است بگوئیم: معتبر هستند. و الا مدرک دیگری نیست [دال بر توثیق].

بحثی درباره اشکال سندی روایت:

بحثی که آقای خویی عنوان کرده است این است که ظاهراً همه روایات بعدی از «محمد بن موسی» است. روایت این است: «حسن بن علی الهاشمی عن محمد بن موسی عن یعقوب بن یزید» این روایت اول است. روایت بعدش «عنه عن محمد بن عیسی بن عبید» است. و روایت بعد «عنه عن محمد بن عیسی» است و روایت «عنه عن محمد بن الحسین» هم روایت چهارم است.

این «محمد بن موسی سمان» تضعیف شده است. و «یعقوب بن یزید» و «محمد بن عیسی بن عبید» و «محمد بن حسین» _ که محمد بن حسین ابی الخطاب است _ همه مشایخ همین «محمد بن موسی سمان» هستند و این ضمیر «عنه» بعد، «عنه عن محمد بن عیسی» یعنی از «سمان» نه یعنی از «حسن بن علی الهاشمی» و از جاهای دیگر و ظهور پیدا می کند که برگشت ضمیر به «محمد بن موسی سمان» باشد. و «محمد بن موسی سمان» را مثل صدوق، ابن ولید، قمین شدیداً تضعیف کرده اند حتی او را «وضاع» و «جعال» دانسته اند.

ص: ۲۹۹

منتها «نجاشی» تضعیف را از این بزرگان نقل کرده است ولی خودش تردید کرده است. چون دیده است بعضی از بزرگان دیگر از همین «محمد بن موسی سمان» نقل کرده اند. هر چه بوده است تردید کرده است و نظریه ای نغیاً و اثباتاً نمی دهد.

خلاصه به هر حال «محمد بن موسی سمان» توثیقی نشده است. ما توثیقی برای او ندیدیم و تضعیف خیلی محکمی هم شده است. این عمده اشکال این روایت است که همه روایات از «محمد بن موسی سمان» است.

روایت سوم:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى بْنِ عُبَيْدٍ قَالَ حَدَّثَنِي جَعْفَرُ بْنُ عَيْسَى أَخُوهُ قَالَ سَأَلْتُ الرَّضَاعَ عَنْ صَوْمِ عَاشُورَاءَ وَ مَا يَقُولُ النَّاسُ فِيهِ فَقَالَ عَنْ صَوْمِ ابْنِ مَرْجَانَةَ تَسْأَلُنِي ذَلِكَ يَوْمَ صَامَهُ الْأَدْعِيَاءُ مِنْ آلِ زِيَادٍ لِقَتْلِ الْحُسَيْنِ ع وَ هُوَ يَوْمٌ يَتَشَاءُ بِهِ آلُ مُحَمَّدٍ ص وَ يَتَشَاءُ بِهِ أَهْلُ الْإِسْلَامِ وَ الْيَوْمُ الَّذِي يَتَشَاءُ بِهِ أَهْلُ الْإِسْلَامِ لَا يُصَامُ وَ لَا يُتَبَرَّكُ بِهِ وَ يَوْمُ الْإِثْنَيْنِ يَوْمٌ نَحَسِ قَبَضَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فِيهِ نَبِيَّهُ وَ مَا أَصَابَ آلَ مُحَمَّدٍ إِلَّا فِي يَوْمِ الْإِثْنَيْنِ فَتَشَاءُ مِنْهَا بِهِ وَ تَبَرَّكُ بِهِ عِيدُونَا وَ يَوْمُ عَاشُورَاءَ قَتَلَ الْحُسَيْنُ صِ لِمَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ تَبَرَّكُ بِهِ ابْنُ مَرْجَانَةَ وَ يَتَشَاءُ بِهِ آلُ مُحَمَّدٍ ع فَمَنْ صَامَهُمَا أَوْ تَبَرَّكُ بِهِمَا لَقِيَ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ مَمْسُوحَ الْقَلْبِ وَ كَانَ مَحْشَرُهُ مَعَ الَّذِينَ سَبُّوا صَوْمَهُمَا وَ تَبَرَّكُوا بِهِمَا .

از این روایت استفاده می شود نه تنها تبرک به آن حرام است بلکه عید هم نباید گرفت و اصل روزه گرفتن منهی است؛ چون لطف کرده است؛ فمن صامهما او تبرک بهما. چون آن ها این کار را انجام می دادند حضرت می فرماید: باید انسان صفش را جدا کند از آن ها ولو شیعه قطعاً تبرکاً بجا نمی آورد. عمده، صحبت این است که روزه نگیرد. چون با آن ها یک جور همکاری حساب می شود.

ص: ۳۰۰

ولی از این تعبيرات ما بخواهيم به عنوان يك قضيه حقيقه استفاده كنيم كه در زمان ما هم همين طور است [اين استفاده نمى شود] با اين كه «بنى عباس» وقتى به روى كار آمدند همه اين ها را قلع و قمع كردند اگر چه مثل اين كه برخى از اين ها بودند كه در زمان هاى بعد از اين غلط ها مى كردند به عنوان آباء و اجداد خود. ولى على اى تقدير الان به اين عنوان خيلى نادر است. البته شيطان پرستى و يزيدى و امثال اينها هستند ولى خيلى نادر است. اين جورى نيست كه اگر كسى روزه گرفت همكارى كردن با آن ها محسوب شود به نحوى كه مقام اثباتش اين باشد اين هم مانند آن است.

جواب استاد از سؤال:

الان ديگر اين جور نيست؛ بله تشبه در هر زمانى بايد باشد، اين كت و شلوار الان كه مى پوشند تشبه نيست، ولى يك زمانى همين ها تشبه بوده است؛ چون سابقاً از خارج آمده بود. ولى الان ديگر به اين عنوان نيست و لذا كسى فتوا هم نمى دهد كه كت و شلوار حرام است.

... همه آن ها را قضيه خارجيه مى دانند نه قضيه ثابته هميشگى.

روايت چهارم:

وَعَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ زَيْدِ النَّزَمِيِّ قَالَ سَمِعْتُ عُبَيْدَ بْنَ زُرَّارَةَ يَسْأَلُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ صَوْمِ يَوْمِ عَاشُورَاءَ فَقَالَ مَنْ صَامَهُ كَانَ حَظُّهُ مِنْ صِيَامِ ذَلِكَ الْيَوْمِ حِظَّ ابْنِ مَرْجَانَةَ وَ آلِ زِيَادٍ قَالَ قُلْتُ وَ مَا كَانَ حَظُّهُمْ مِنْ ذَلِكَ الْيَوْمِ قَالَ النَّارُ أَعَادَنَا اللَّهُ مِنَ النَّارِ وَ مِنْ عَمَلٍ يُقَرَّبُ مِنَ النَّارِ .

ص: ۳۰۱

این روایت این نیست که فقط سنی ها را نخواستند حکم کند بلکه شیعه هم اگر بخواهد روزه بگیرد همان حظ را دارد؛ این طور نیست؛ شیعه که تبرک نمی جسته است؛ آقای خوبی این ها را حمل به صورت تبرک و امثال آن کرده است. اگر در آن زمان همکاری حساب می شده است یک بحث دیگری است که بگوییم قضیه موقت است و الان را نمی گیرد. ولی بگوییم: روایت، عنوان تبرک را می خواهد بگوید، نه عنوان تبرک را نمی گوید.

روایت پنجم:

وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِيانٍ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ (۱) قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ صَوْمِ تَاشُوعَاءَ وَ عِيَّاشُورَاءَ مِنْ شَهْرِ الْمُحَرَّمِ فَقَالَ تَاشُوعَاءُ يَوْمٌ حُوصِرَ فِيهِ الْحُسَيْنُ عَ وَ أَصْحَابُهُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ بِكَرْبَلَاءَ وَ اجْتَمَعَ عَلَيْهِ خَيْلُ أَهْلِ الشَّامِ وَ أَنَاخُوا عَلَيْهِ وَ فَرِحَ ابْنُ مَرْجَانَةَ وَ عُمَرُ بْنُ سَعْدٍ بِتَوَافُرِ الْخَيْلِ وَ كَثْرَتِهَا وَ اسْتَنْصَحُوا فِيهِ الْحُسَيْنَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ أَصْحَابَهُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ أَيَقْتَنُوا أَنْ لَا يَأْتِيَ الْحُسَيْنَ عَ نَاصِرٌ وَ لَا يُمِدُّهُ أَهْلُ الْعِرَاقِ أَ فَصَوْمٌ يَكُونُ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ كَلًّا وَ رَبُّ الْبَيْتِ الْحَرَامِ مَا هُوَ يَوْمٌ صَوْمٍ وَ مَا هُوَ إِلَّا يَوْمٌ حُزْنٍ وَ مُصِيبَةٍ دَخَلَتْ عَلَى أَهْلِ السَّمَاءِ وَ أَهْلِ الْأَرْضِ وَ جَمِيعِ الْمُؤْمِنِينَ.

ص: ۳۰۲

۱- (۱) _ بعضی نسخ هم «ابان بن عبدالملک» دارد. «محمد بن سنان» هم از «ابان بن عثمان عن عبدالملک» روایت دارد و هم از «ابان بن عبدالملک». از آن هم روایت ظاهراً هست به نظرم. ظاهراً «محمد بن سنان» باشد. الان نمی دانم نسخه کدام یک صحیح باشد.

اگر در چیزهایی که وعده نار داده باشد علامت معصیت کبیره هم هست ظواهرش این گونه است. منتها یک اشکال سندی دارد و یک اشکال دیگر هم این که بگوییم حکم ثابت است و [اختصاص] ندارد. اگر این اشکال ها نباشد ظاهر روایت تحریم است و... آن روایت های دیگر مجموع عبارتشان و لحنشان کراهت نیست.

ادامه بحث را انشاء.. در جلسه آینده پی می گیریم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

اشکال سندی و دلالی آقای خویی بر روایات ناهیه ۹۰/۰۹/۲۱

Your browser does not support the audio tag

اشکال سندی و دلالی آقای خویی بر روایات ناهیه

آقای خویی در روایات ناهیه اشکال سندی کرده اند. بعد می فرماید: یک روایت هست که آن صحیح السند است، ولی از نظر دلالت اشکال دارد. و آن روایت صحیح «زراره» و «محمد بن مسلم» است: زراره و محمد بن مسلم جمعاً انهما سألا ابا جعفر الباقر علیه السلام عن صوم یوم عاشورا، فقال کان صومه قبل شهر رمضان فلما نزل شهر رمضان ترک.

این روایت، صحیح السند هم هست؛ صدوق نقل کرده است، کلینی نقل کرده است، شیخ نقل کرده است. ایشان می فرمایند: این دلالت نمی کند [بر حرمت روزه]؛ برای اینکه ظاهرش این است که قبلاً به عنوان یک روزه واجبی لازم بوده است که اشخاص مثل نماز به جا آورند و بعد ماه رمضان جانشین او شده است. دیگر او موقف خودش را از دست داده است و خاصیت اولی اش را از دست داده است؛ بیشتر از این استفاده نمی شود. نمی شود استفاده کرد که جایز نیست بجا آوردن. البته بعض روایت های دیگر هست که می گوید: اگر کسی بخواهد بجا بیاورد بدعت است؛ ولی این روایت بما هو، دلیلی نیست که بتوان به آن استدلال کرد.

ص: ۳۰۳

آقای خویی ذیلی دارد که تعبیر می کند: ولقد سها صاحب الجواهر (قدس سره) فألحق سند هذه الروایه بمتن الروایه التي بعدها، التي كانت هي الاولى من روایات الهاشمی الضعاف المتقدمه، فعبر عنها بصحیحه زراره و محمد بن مسلم، مع أنّها روايه عبد الملك التي يرويه عنها الهاشمی كما سبق، و إنّما العصمه لأهلها.

ایشان می فرمایند: صاحب جواهر این روایت «عبدالملك» که ضعیف السند است، سند روایتی را که ما ذکر کردیم به آن داده است و حکم به صحت کرده است.

من نمی دانم نسخه ای را که آقای خویی از جواهر نقل کرده است غیر از نسخه موجود پیش ما است؟ این نسخه چاپ شده

[جامعه مدرسین] که من نگاه کردم، صحیحه «زراره» و «محمد بن مسلم» همان است که آقای خویی از آن به عنوان «صحیح» نقل می کند. و بعد، از آن تعبیر می کند به «خبر عبدالملک»، «خبر» تعبیر می کند و به عنوان سند صحیح و امثال اینها. در این نسخه جامعه مدرسین چنین تعبیری نیست.

جواب استاد از سؤال:

... آقای خویی این احتمال را ندادند که شاید غلط چاپی باشد؛ چون به خصوص در جواهر خیلی نسخه ها گاهی قریب نصف صفحه، چندین سطر افتاده دارد. خلاصه، نسخه ایشان این جوری بوده است که این اشکال را کرده اند.

نظر آقای خویی درباره روایت «مصباح»:

ایشان می فرمایند: این روایات هیچ کدام حجیت ندارند تا نهی را اثبات کنند. بعد می فرماید: بله یک روایتی است که شیخ در «مصباح» نقل کرده است که در آنجا نهی شده است و گفته است: از شب نیت روزه نکنید که یک روزه کامل باشد و روزه هم اگر گرفتید تا آخر نرسانید مثلاً عصر خورده شود. بالاخره روزه ای که در معمول روزها است از شما نباید صادر شود. بعد ایشان می فرمایند: این روایتی که در مصباح نقل شده است از «عبدالله بن سنان» با روایاتی که در «تهذیب» و «استبصار» از «عبدالله بن سنان» و نظائرش نقل می کند و سند قبلی را تا آن ثابت کرده است، این با آن ها تفاوت دارد؛ چون در تهذیب و استبصار سند قبلی را اسقاط می کند؛ بر خلاف «کلینی» که آن را اسقاط نمی کند و سند را کامل می آورد، منتها بعضی از سندها را به اعتبار سند قبل یا نزدیک آن ناقص آورده است. و بالاخره سند در کافی مشخص می شود بر خلاف تهذیب و استبصار. به خصوص تهذیب در این گونه موارد سند را نمی آورد. هر دو در «مشیخه» در آخر کتاب ذکر می کنند که مثلاً اگر ما گفتیم: «عبدالله بن سنان» یعنی سند ما از کتاب عبدالله بن سنان است؛ چون در تهذیب و استبصار فرموده اند مثلاً اگر من از عبدالله بن سنان نقل کردم طریقم این است و آن طریق هم صحیحی است، در آن اشکالی نیست و ما اگر در تهذیب و استبصار دیدیم حکم به صحت می کنیم.

ص: ۳۰۴

ولی این التزام را در «مصباح» نداده است که اگر من کسی را اسقاط کرده ام، سند آن راوی را به چه طریق و از چه کتابش برداشته ام. این را ندارد؛ چون ممکن است از کتاب دیگر برداشته باشد. شما می بینید مثلاً وسایل از کافی نقل کرده است از زراره مثلاً. شما اگر بخواهید مختصر نقل کنید می گوئید: «و فی روایه زراره»، این معنایش این نیست که این روایت زراره را در کافی دیده اید. ولو اصلش در کافی بوده است و تهذیب هم از آنجا برداشته است؛ ولی شما به تهذیب مراجعه کردید و از تهذیب برداشتید.

پس سند این شخص [تا] «عبدالله بن سنان» را [که گفته است] سند صحیح دارد؛ ممکن است این را از کتاب دیگری برداشته باشد که آن سندی که در آن کتاب دیگر بوده است صحیح نبوده است تا «عبدالله بن سنان»؛ پس سند این روایت ناهیه را نمی توانیم اثبات کنیم. بعد [آقای خویی] می فرماید: بلکه مطمئناً می گوئیم: از کتاب عبدالله بن سنان برداشته است؛ برای اینکه کتاب «عبدالله بن سنان» در اختیارش بوده است _ در موقعی که تهذیب و استبصار را می نوشته است _ و در آخرش می گوید: ما روایت عن عبدالله بن سنان، با این سند ما از کتاب برداشتیم و با این سند نقل می کنیم. چرا با این که در کتاب تهذیب و استبصار مسأله صوم یوم عاشورا را عنوان کرده است در آنجا هم باید همین را می آورد. این که نیآورده معلوم می شود از آن کتابی که در اختیارش بوده نیآورده است و از کتاب دیگر آورده است و از آن کتاب هم سندش را در اینجا ذکر نکرده است تا ببینیم سندش صحیح بوده یا نه.

این مطلب دو مناقشه دارد:

این که ایشان می فرمایند: مطمئناً از غیر کتاب آورده است و حتماً از کتاب «عبدالله بن سنان» برداشته است به آن بیانی که خود آقای خویی دارد. این اطمینان در کار نیست. در خیلی از موارد از کتاب هایی که نقل می شود معنایش این نیست که آن هایی را که طریقتش را ذکر می کند در تهذیب و استبصار، آن کتاب «عبدالله بن سنان» در اختیار خود ایشان بوده است و او مراجعه مستقیم می کرده است، دلیل بر آن نیست. خیلی وقت ها طرق به کتب مختلف هست ولی کتاب در اختیار شخص نیست. اجازاتی که اشخاص می دهند یا اصل می گوید اجازه عامه برای نقل از تمام کتب، باعث می شود که شخص بتواند با آن اجازه نقل کند.

در نجاشی یا فرض کنید در فهرست شیخ که کتبی را نقل می کنند. نجاشی حدود هزار و دویست نفر را عنوان کرده است. شیخ هم قریب نهصد نفر را عنوان کرده است و به کتب اینها هم طریق ذکر می کند. مثلاً از صدوق سیصد کتاب، از «ابن جنید» سیصد کتاب و... این همه کتاب در اختیار این ها نبوده است، این ها اجازاتی بوده است که مشایخ داده بودند برای روایت کردن. آن وقت این اجازاتی که به کتب بوده است، می بینید مثل این که ما اجازه دادیم به تمام کتب و اجازه گرفتیم از مشایخ.

مثلاً روایتی که در کافی نقل شده است، من خودم مستقیم مراجعه نکرده ام به کتاب «وسائل» و «جامع الاحادیث» و کتاب «وافی» و امثال این ها که انسان مطمئناً می داند از کافی برداشته شده مراجعه می کند. منتها به کتابش چون اجازه دارم می توانم _ هر چه که نقل کردم از زراره مثلاً _ بگویم به این طریق نقل کرده ام، ولو کتاب زراره در اختیار من نیست و کتاب زراره را از طریق وسائل یا از جاهایی دیگر به دست آورده ام. پس ممکن است این روایاتی را که «ما رویته عن فلان، عن فلان» در آن است و طریق را ذکر کرده است، ممکن است آن طریق به کتب باشد ولی این روایت را از کتب اخذ نکرده باشد بلکه از کتب متأخر اخذ کرده باشد که اطمینان به آن ها دارد. آن گاه سندی که در کتب متأخر است ممکن است غیر از سندی باشد که اجازه به آن کتاب دارد، هر کدام سندی داشته باشند غیر از دیگری.

به هر حال این که ما بگوییم: وقتی کتاب در اختیارش بود چرا این روایت را جزء روایت های ناهیه از صوم نیاورده است؛ نه معلوم نیست در اختیارش بوده است، [بر فرض که در اختیارش بوده است] در یک کتابخانه، صد هزار، دویست هزار کتاب هست و همه در اختیار او باشد آیا مثلاً شرح بر کتاب مقنعه می خواسته بنویسد، برای هر مسئله ای سرتاسر تمام این کتاب ها را تا آخر می گشته است تا ببیند آیا یک روایتی هم راجع به موضوع هست یا نه، بلکه چند روایتی را که به مقدار شرح کلام مقنعه باشد ذکر می کند؛ چون وقت پیدا نمی شود برای هر مسئله ای سرتاسر کتاب ها را بگردد. ما ممکن است بگوییم که حتی اگر این کتاب در اختیارش بوده است اما وقتی که تهذیب و استبصار را می نوشته است چند روایتی را که در کتب مربوط بوده است ذکر کرده است و وقتی که به «مصباح» رسیده است این روایت را دیده و شک کرده است. پس ما مطمئناً بگوییم: از کتاب «عبدالله بن سنان» اخذ نکرده است و... این اطمینان در کار نیست.

پرسش و پاسخ: بخوانید ببینیم چه هست.

پرسش و پاسخ:

بله، این [سند] خوب است و اشکال وارد است. این سند درست و خیلی خوب است. این بحثی که آقای خوبی کرده است این گونه، بحثش ناتمام است و این اشکال [در سؤال] اشکال علی حدّه ای است که این سند، سند صحیحی دارد و سند خوبی است و همان «مزار» ابن مشهدی کافی است برای اثبات صحیح بودن سند.

اشکال عمدۀ به روایات منع:

ص: ۳۰۷

ما عرض کردیم اگر از مجموعه روایات متعددی که بود _ و از غیر این ها هم اگر کسی ممکن بودن اطمینان پیدا کند که اصل نهی ثابت شود، ولی قضیه ثابت ای که برای تمام ازمینه باشد استفاده نمی شود؛ در محیطی صادر شده است که گاهی در آن محیط تشابه پیدا می شده است با بعضی از این ؟؟؟، روی آن تشابه نهی شده است و اما اگر محیط عوض شود بگوییم: حکم ثابت است، روایات ناهیه دلیل بر این مطلب نیست.

روایات آمره:

در مقابل این روایات ناهیه، روایات آمره داریم. آقای خوئی نوشته اند: و أما الروایات المتضمنه للأمر و استحباب الصوم فی هذا الیوم فکثیره، مثل صحیحه القداح: «صیام یوم عاشوراء کفارہ سنه» و موثقه مسعده بن صدقه: «صوموا للعاشوراء التاسع و العاشر فإنه یکفر ذنوب سنه»، و نحوها غیرها. (۱)

عمده این است که بعد از آن که ما روایات ناهیه را کنار گذاشتیم، عمومات استحباب صوم در جای خودش هست، دلیلی بر خروج از تحت آن عمومات نداریم و لازم نیست یک روایت خاص صحیح و معتبری برای صحت بیاوریم.

علی القول بالکراهه:

چون بعضی خواسته اند در جمع ما بین ادله، ناهیه را حمل به کراهت کنند؛ چون در بعضی از این روایت ها هست که صوم یوم الاثنین را حکم کرده است که شوم است پس این [روز عاشورا] هم شوم است. می گویند: این لسان، لسان کراهت است و خواسته اند حمل به کراهت کنند جمعاً ما بین ادله.

ص: ۳۰۸

۱- (۱) _ من در اینجا در حاشیه نوشتم: فی سند روایت قداح جعفر بن محمد بن عیبدالله و انما وصف الخبر بالصحه و وثق مسعده لوقوعهما فی اسانید کامل الزیارات و قد عدل دام ظلّه عن توثیق مهملین بذلک» در زمان قدیم ما این حاشیه را نوشتیم، خود ایشان عدول کرده است. این دو روایتی که هست به مسلک خود ایشان صحیح نیستند.

این که چگونه می شود عبادت مکروه باشد. این مطلب را در کفایه بحث کرده است که بعضی ها خواسته اند با اجتماع امر و نهی مسأله را حل کنند که آن را قبول نکرده است و گفته است: این ربطی به اجتماع امر و نهی ندارد و ما اگر امتناعی هم بشویم _ که خود مرحوم آخوند امتناعی است _ مع ذلک کراهت در عبادت را حل کرده است. ایشان می فرماید: کراهت در عبادات معنایش این است که مورد نهی یک حضاظتی که از آن شیء، آن خاصیت طبیعی اولیه ای که دارد می گیرد و ثوابی را که در مرحله قرب آن اگر بجا می آورد بالطبع بجا می آورد اما در اثر این که با این خصوصیت بجا آورده است آن [ثواب] را می گیرد. و روایت اگر می گوید: بعضی جاها این فرد را بجا نیاورید و فرد دیگر را بجا بیاورید _ یک قسم از نهی ها این گونه است _ مثل این که می گوید: نمازی را که می خواهید بخوانید در حمام نخوانید؛ چون خواندن در حمام یک نحوه آسودگی به عمل می دهد که رتبه آن پایین می آید. قهراً شخص باید برود و فرد دیگر را بجا بیاورد؛ نتیجه اش اقل ثواباً می شود؛ چون نهی متناسب است با چیز حضاظت دار که رتبه اش پایین آمده و ثوابش کم شده است. این در جایی است که شق ثالث داشته باشد و مندوحه داشته باشد که انسان فرد دیگر را [بتواند] انجام بدهد. این روشن است.

ولی بحث در مثل یوم عاشوراء است که اگر صوم هر روز استحبابی باشد، هر روز یک ثوابی دارد. پس صوم یوم عاشورا را کی بجا آورم. روز بعدی خودش صوم علی حدّه دارد که نمی شود صوم روز عاشورا را روز بعدی بجا بیاوریم، مندوحه ندارد و شق دیگر ندارد، این را چگونه ما حل کنیم؟

در کفایه فرموده است: ما به این روش حل می کنیم، می گوییم: این که نهی می کند این کار را نکند، برای این است که اگر ترک کند یک فضیلت بیشتری دارد که اگر بجا بیورد فعل را آن حدّ از فضیلت را ندارد. شارع می گوید: این را بجا نیاور آن را بجا بیاور؛ پس بنابراین هر دوی این ها مصلحت دارند متنها مصلحت ترک بیشتر است.

اشکال بر صاحب کفایه:

ما از اول یک شبهه ای به نظرمان می آمد به این تقریب صاحب کفایه، ما عرض می کردیم: اگر دو امر باشد که با هم مضاده دارند ولی ثالثی داشته باشند. در این طور موارد اشکالی ندارد که مولا بگوید: این فرد را بجا نیاور برای اینکه انسان بتواند آن فرد دیگر را بجا بیورد. چون مثلاً فرض کنید من نذر کرده ام یک روز را روزه بگیرم. من می توانم این روز را روز شنبه بگیرم، روز یکشنبه بگیرم، می توانم روز جمعه بگیرم. ممکن است مولا بگوید: شما روز جمعه روزه بگیر که ثوابش بیشتر است یا بگوید: روز شنبه بگیر؛ چون مرتبه اش کمتر از آن های دیگر است. روی سلسله مراتب می گوید: آن را بگیر، بهترش را بگیر. در این گونه موارد درست است که شق ثالث دارد. درست است که انسان امر بکند به یکی یا نهی بکند. مناط نهی عبارت از این باشد که آن فرد دیگر را اتخاذ کن چون من می توانستم شق ثالثی را انجام دهم که در هر دوی از این ها انسان می تواند قصد قربت کند.

ولی اگر ضدین لاثالث لهما باشد مثل نقیضین؛ یکی [طرفین] نقیضین ضروری الثبوت است. انسان می تواند قصد قربت بکند. [مثلاً] راجع به یک چیزی که یا حرکت است یا سکون، در حالی که حرکت یک مصلحت پنجاه درجه ای دارد و سکون یک مصلحت صد درجه ای. و انسان هم شق ثالث را نمی تواند قصد کند. پس من اگر قصد کنم این حرکت پنجاه درجه را _ در حالی که می توانستم همان صد درجه را بگیرم و شق ثالث را هم نمی توانستم انجام به هم _ و تقرب هم پیدا بکنم به مولا، انسان نمی تواند تقرب پیدا کند. فرض کنید نهی جاری است و این نهر بالضروره به یکی از ابن مزارع ما وارد می شود و این در اختیار من نیست؛ متنها ممکن است این نهر را من بچرخانم به جایی که کم استفاده بشود برای مولا. در حالی که بالطبع می توانست به جایی برود که استفاده زیادتری داشته باشد [برای مولا]، ولی در هر صورت استفاده خواهد شد [برای مولا] و من حالت دیگری ندارم که یک کاری بکنم کمتر مورد استفاده بشود. آن وقت طلبکار هم باشم از مولا- و بگویم من چنین خدمتی کرده ام. این بالضروره، ضروری است. از ناحیه من خدمتی نشده است. پس اگر ضدین لاثالث لهما باشد یا نقیضین باشند، انسان نمی تواند قصد قربت کند به وسیله یکی از اینها.

اگر بخواهید حل بکنیم اشکال را حلش عبارت از این است که صوم قربی مصلحت دارد. ترک صوم هم اگر قصد قربت کردیم مصلحت داشته باشد، نه نقیض صوم قربی؛ چون صوم قربی نقیضش، یکی صوم غیر قربی است، یکی ترک صوم قربی [و یکی] ترک صوم غیر قربی. سه فرد پیدا می کند. اگر نقیضین باشد و هر دو مصلحت داشته باشند قصد قربت انسان نمی تواند بکند با آن که کمتر مصلحت دارد. ولی ما می توانیم مصلحت را بگوییم نقیضین نیست بلکه ضدین است، صوم قربی، ترک صوم قربی. دو فرد دیگری هم هست که ما می توانستیم بجا بیاوریم و نیاوردیم. انتخاب کردیم هر کدام از این هایی که ثواب دارد؛ منتها آن یکی که مصلحت بیشتری دارد ثواب بیشتری هم دارد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

توضیح دوباره استاد در کراهت عبادات ۹۰/۰۹/۲۲

Your browser does not support the audio tag

توضیح دوباره استاد در کراهت عبادات

این مسئله قصد قربت راجع به صوم یوم عاشورا را _ چون بعضی از آقایان سؤال می کردند _ می خواهم دوباره تکرار کنم. قصد قربت و تقرب در امور اختیاری صحیح است اما به چیزی که اضطراری است و در اختیار من نیست، من به وسیله فعلی یا ترکی نمی توانم تقریبی پیدا کنم به مولا. فرض کنید اگر من اقدام بکنم یک «دهی» را اسلام فتح می کند و اگر اقدام نکنم و سکوت کنم یک مملکتی شاید مفتوح بشود. اصل اسلام و پیشرفتش ضروری الثبوت است، منتها کم و زیادی اش تحت اختیار انسان است. انسان یک کاری بکند اسلام کمتر پیشرفت بکند، آیا می تواند قصد قربت کند؟ در اینجا نمی شود قصد قربت کرد. قصد قربت در جایی است که من [بتوانم] به نحوی اقدام بکنم که هیچ ثمره ای [نداشته باشد] و اصل اسلام هم متوقف نباشد بر آن و [در نتیجه] ترقی هم نکند. آنجا اگر انسان یکی را انتخاب کرد می تواند قصد قربت کند؛ ولی در جایی که پیشرفت اسلام ضروری الثبوت باشد منتها من می توانم کمش کنم و جلوی پیشرفت زیادی اش را بگیرم و بگویم: برای خدا این کار را کردم، در اینجا نمی شود قصد قربت کرد.

ص: ۳۱۱

اگر مسئله صوم یوم عاشورا، این طور باشد که مثل طرفین نقیضین، ذی صلاح هستند، من چون ارتفاع نقیضین نمی توانم بکنم پس بالضروره احد نقیضین ثابت است، منتها من می توانم یکی از نقیضین را _ که مصلحت کمتری دارد _ انتخاب کنم. در این صورت نمی شود قصد قربت کرد؛ پس ما اگر بخواهیم قصد قربت را تصور کنیم باید شق ثالثی را انتخاب کنیم، مثلاً من می توانم فلان خدمت را به زید یا به عمرو بکنم، و می توانم هیچ خدمتی نکنم. خدمت به زید و خدمت به عمرو هر دو مصلحت دارند منتها یکی مصلحتش بیشتر است و ثواب بیشتر دارد و یکی مصلحت کمتر دارد و ثوابش کمتر است و اگر هیچ کاری هم نکردم هیچ ثوابی ندارد. در اینجا می شود قصد قربت کرد. اما بین نقیضینی که تحت اختیار من نیست و شق ثالث

هم ندارد نمی توانم قصد قربت کنم. اما اگر آن را که بیشتر مصلحت دارد انتخاب کنم قصد قربت می توانم بکنم. حال یا با اقدام است یا با سکوت و چه در طرف نفی و چه در طرف اثبات _ آن که اکثر نفعاً هست اگر انسان بجا بیاورد می تواند قصد قربت کند؛ اما اقل نفعاً را _ چون اصل نفی ضروری الثبوت است _ نمی تواند قصد قربت کند.

مقتضای قاعده در شک بین حدس و حس:

آقای خوئی راجع به روایت «عبدالله بن سنان» که در «مصباح» هست، طبق مبنای خودشان می فرمایند: اگر دوران امر ما بین یک شیء شد که آیا روی اجتهاد و حدس است یا روی حس است [احکام حس] بار می شود؛ مثلاً زید خبر می دهد فلان مطلب اتفاق افتاده است. من نمی دانم که این را عن حس خبر داده است یا عن حدس. آقایان می گویند: در دوران امر ما بین حدس و حس بنای عقلا این است که احکام حس را بار می کند و اخذ می کند. آقای خوئی فرموده اند: اگر کسی تعبیر کرده باشد «قال الصادق علیه السلام» و بتی نسبت داده باشد _ و ما نمی دانیم از «ثقه عن ثقه عن ثقه» خبر داده است یا یک اجتهادی کرده و خبر داده است _ مقتضای شک در بین حدس و حس این است که ما احکام حس را بار کنیم و اخذ کنیم. این را آقای خوئی فرموده است. فرمایش ایشان را در «مصباح» من نگاه کردم «روی عبدالله بن سنان» دارد. «عن عبدالله بن سنان» ندارد یا «روی عن عبدالله بن سنان» ندارد. بتی ایشان نسبت داده است. روی این مبنا ایشان باید حکم بکنند [روایت] معتبر است و احکام مخصوص بار می شود.

ص: ۳۱۲

ما عرض می کردیم: نه، این مطلب تمام نیست. یک مرتبه «زراره» مطلبی را نقل می کند از امام باقر(ع) و ما نمی دانیم که آیا او خودش شنیده است یا روی حدس و قرائن و بعض جهات دیگر، عن اجتهاد نسبت می دهد. در این صورت ما اخذ می کنیم. ولی اگر «صدوق» گفت: قال الصادق(ع) صدوقی که قول حضرت را شنیده است قطعاً سماع صدوق نسبت به حضرت منفی است. پس به وسیله وسائط مطمئن شده است که حضرت مطلب را فرموده است، یا مصحح این نقل عبارت شرعاً جایز بوده است برای او که نسبت داده است به حضرت. این اطمینان روی چه جهت است؟ روی ملاحظه حجیت خبر _ که خبر در چه شرایطی حجت می شود یا نمی شود _ بوده است. در این صورت این ادله حجیت خبر مسائل اجتهادی است و مسائل نظری است.

و شرایط حجیت خبر در بین شیعه اختلافی است. بعضی ها اصل را به طور کلی نفی کرده اند. بعضی ها با شرایطی قبول کرده اند. در بین «سنی» ها هم اختلاف است. روی مسلک «بخاری» یک چیزی است، روی مسلک «مسلم» یک چیزی. پس بنابراین «صدوق» اگر بگوید: قال الصادق(ع) روی اجتهادی است که کرده است و خودش از امام شنیده است. می گوید: من حجت دارم روی ادله ای که برایم ثابت شده است. پس بنابراین «قال الصادق ها علیه السلام را ما نمی توانیم بگوییم مثل «قال الصادق هایی علیه السلام است که «زراره» گفته است. آن عین همان [احکام آن را] در اینجا پیاده کنیم. آن گاه اگر ایشان روی مبنای خودشان در این جور موارد، شک در حس و حدس را پیاده کرده است اینجا هم] =روایت «عبدالله بن سنان» در مصباح] باید پذیرد.

پرسش: ... پاسخ استاد:

ما عرض می کردیم مگر با اصالت تطابق بین اجتهادها بشود درست کرد. این هم در کار نیست. اگر انسان بفهمد که مشرب صدوق اوسع از مشرب من نیست، یا اضیق است یا همان مشرب ما را دارد. آن مبنایی که صدوق دارد مواسعه ای نیست، مضایقه ای است. آن وقت انسان اطمینان پیدا می کند که صدوق روی مسلک من هم مطلب را می خواهد بگوید _ البته صدوق از باب مثال است _ و در اینجا که گفته است: «روی عبدالله بن سنان» باید انسان احراز کند که مشرب او اوسع نیست از مشرب من، یا اضیق است یا ممثال مشرب من است. آن وقت می شود تمسک کرد؛ چون اجتهاد ما با اجتهاد او یکی است پس می توان حکم کرد [مانند او].

روایات استحباب روزه روز عاشورا:

ممکن است در جمع ما بین روایات، یک چیز دیگری هم انسان بتواند بگوید. روایاتی که ترغیب کرده اند به روزه گرفتن گاهی به صورت عام و مجموع است که می گوید: روزه «محرم» را مستحب است بگیرد. و «محرم» یکی از روزهایش عاشوراء است و استثناء هم در آن نیست.

روایت اول:

مثل روایتی که «ابن طاووس» نقل می کند: قال النبی (ص) ان افضل الصیام من بعد شهر رمضان صوم شهر الله الذی یدعونه المحرم. از این که اسم محرم روی آن است یعنی می گوید تمام آن ماه را روزه بگیرد، نه این که این ماه به استثناء روز دهم.

روایت دوم:

عن الصادق (ع) قال من امکنه صوم المحرم فانه یعصم صائمه من کل سیئه.

ص: ۳۱۴

یعنی: کسی اگر روزه صوم محرم را بگیرد _ هر روزش _ او را حفظ می کند از هر سیئه ای. مراد یا همه محرم است که هو الظاهر _ یا اگر مراد جامع باشد، این روز عاشوراء مصداق برای جامع است. روز عاشوراء یا جزیی از مجموع است یا فردی از جامع.

روایت سوم:

عن النبی(ص) قال من صام يوماً من المحرم فله بكل يوم ثلاثون يوماً.

این یک اشکالی [یا اشعاری] هم دارد، کأن اگر ماه را ناقص فرض نکنیم «سی» روز می شود. یک روزش به منزله کل شده است. این، مشکل است که تمام «سی» روز، حکم یک روزش، حکم تمام «سی» روز جاهای دیگر را دارد. این یک نحوه اشعاری هم دارد [غیر از] کلمه ثلاثون و... را به کاربران که یعنی در همه «ثلاثون» هم این یک روزش مانند «ثلاثون» است. البته اشعار دارد فقط.

روایت چهارم:

روی من طرقهم علیهما السلام (۱) ان من صام يوماً من المحرم محتسباً جعل الله تعالی بینه و بین جهنم جنه كما بین الارض و السماء.

روایت پنجم:

فی المقنعه عن النعمان بن سعد عن امیر المؤمنین (ع) انه قال: قال رسول الله(ص) لرجل ان كنت صائماً بعد شهر رمضان فصم المحرم فانه شهر تاب الله فيه على قوم و يتوب الله تعالی فيه على الاخرين.

روایت ششم:

روایت مسعده بن صدقه: علی بن الحسن بن فضال عن هارون بن مسلم عن مسعده بن صدقه عن ابی عبدالله علیه السلام عن ابیه علیه السلام ان علیاً علیه السلام قال صوموا العاشوراء التاسع و العاشر فانه یکفر ذنوب سنه.

ص: ۳۱۵

۱- (۱) _ یعنی از ناحیه ائمه علیهم السلام نقل شده است.

عاشوراء مورد بحث است. از «ابن عباس» نقل می‌کند که نهم را روز عاشوراء می‌دانسته است. در حالی که مشهور و طبق روایت های دیگر روز عاشوراء همان دهم است. و مراد آیا از «عاشوراء» دهه عاشوراء است [یا مراد] این دو روز است، خیلی تفصیلش مهم نیست.

آقای خویی روی حساب «کامل الزیارات» مسعده بن صدقه را توثیق کرده است و الیه از این حرف برگشته است.

ما هم البته توثیق می‌کنیم [البته نه به حساب کامل الزیارات].

... السيد علی بن طاوس فی کتاب الاقبال عن کتاب دستور المذکرین باسناده ... مثله سنداً و متناً ای ان فیه من عاشوراء... شاید مراد از این «من یوم عاشوراء» یعنی از این دهه، این دو روز را روزه بگیرد که ثواب بیشتری دارد.

روایت هفتم:

الجعفریات باسناده عن ابی جعفر علیه السلام قال کان علیّ علیه السلام یقول: صوموا یوم عاشوراء التاسع و العاشر احتیاطاً فانه کفاره السنه اللتی قبله و ان لم یعلم به احد کم حتی تأکل فلیتم صومه. (۱)

شاید این احتیاط برای این باشد که اگر گناहانی و... انجام داده است، برای این که آنها تکفیر شود این دو روز را روزه بگیرد تا تحفظی شده باشد برای این که انسان از آلودگی پاک شود.

روایت هشتم:

السید علی بن طاوس فی کتاب الاقبال عن کتاب دستور المذکرین باسناده عن ابن عباس قال: اذا رأیت هلال محرم فاعدد فاذا اصبحت من تاسعه فاصبح صائماً قال قلت کذلک کان یصوم محمد(ص) قال نعم. (۲)

ص: ۳۱۶

۱- (۲) _ یعنی اگر کسی در جایی یادش نبود و روزه این روز را خورد آن را تمام کند اشکالی ندارد و ضرر نمی‌زند.

۲- (۳) _ یعنی: پیغمبر(ص) هم روز نهم را مقید بوده است روزه بگیرد.

روایت نهم:

علی بن الحسن بن فضال عن یعقوب بن یزید عن ابی همام عن ابی الحسن علیه السلام قال صام رسول الله (ص) یوم عاشوراء.

روایت دهم:

عبدالله بن میمون القداح عن ابی جعفر عن ابیه علیه السلام قال صیام یوم عاشوراء کفاره سنه.

سندش این است: سعد بن عبدالله عن ابی جعفر _ «ابی جعفر» همان «احمد بن محمد بن عیسی» است. البته به احتمال ضعیف هم مراد «احمد بن محمد بن خالد» است. به خصوص «سعد بن عبدالله» احتمالاً در روایاتش همان «ابن عیسی» است؛ چون «سعد بن عبدالله» هم از اشعریین است و احمد بن محمد هم رئیس اشعری ها است و... _ ... عن ابی جعفر عن جعفر بن محمد بن عبدالله عن عبدالله بن میمون القداح. «جعفر بن محمد» «بن عبدالله یا «عبیدالله» و یا «عبدالله بن میمون القداح» را ایشان [آقای خوبی] با کامل الزیارات توثیق می کند که از نظرش برگشته است.

روایت یازدهم:

کثیر ... عن ابی جعفر علیه السلام قال لزقت السفینه یوم عاشوراء علی الجودی فأمر نوح علیه السلام من معه من الجن و الانس ان یصوم ذلک الیوم و قال ابوجعفر علیه السلام أ تدرّون ما هذا الیوم هذا یوم الذی تاب الله عزوجل فیهِ علی آدم و حواء علیهما السلام و هذا یوم الذی فلق الله فیهِ البحر لبنى اسرائیل فأغرق فرعون و من معه و هذا یوم الذی غلب فیهِ موسی علیه السلام فرعون و هذا یوم الذی ولد فیهِ ابراهیم علیه السلام و هذا یوم الذی تاب الله فیهِ علی یونس علیه السلام و هذا یوم الذی ولد فیهِ عیسی بن مریم علیه السلام و هذا یوم الذی یقوم فیهِ القائم علیه السلام.

یکی از راه های جمع ما بین روایات ناهیه و روایاتی که ترغیب می کند به روزه:

یکی از چیزهایی که ممکن است در جمع ما بین روایات ما ادعا کنیم این است مراد از صومی که ترغیب شده بگیریید _ چون در بعضی از همین روایات گفته بود: طوری روزه بگیرد که از اول نیت نداشته باشد [برای روزه کامل]. و عصر هم یک چیزی مثل تربت یا چیز دیگر میل کند _ مراد صوم شرعی ناقص باشد؛ نه صوم شرعی کامل. تا هم تشابه شده باشد به معصوم علیه السلام از جهت گرسنگی و عطش و هم شبیه نشده باشند به آن هایی که عید می گرفتند و روزه رسمی می گرفتند. بگوییم: این جور روزه گرفتن خودش مفسر ما بین این دو دسته روایات است.

«من نام عن صلاه العشاء اصبح صائماً»

بحثی که «سید» نکرده است ولی مناسب بود بحث کند این است که یکی از چیزهایی که عده کثیری از «قدماء» قائل بودند به وجوبش، این بود که «من نام عن صلاه العشاء اصبح صائماً»؛ فردا باید روزه بگیرد. این را اکثر قدماء قائل بودند به وجوبش. بعضی ها هم قائل به استحباب شده اند. سید نه در واجبات صوم اشاره کرده است و نه در مستحبات. اگر بگوییم: دلیلش ضعیف است و تسامح در ادله سنن هم کفایت نمی کند، خیلی از این امور استحبابی که ایشان ذکر کرده است مشمول قانون تسامح در ادله سنن است. علی ای تقدیر یک نقص است در «عروه» که ذکر نکرده است، در حالی که کثیری از قدماء قائل بودند. آقای بروجردی هم احتیاط می کرد _ حالا من نمی دانم اصلش را احتیاط می کرده است یا نه، ممکن است اصلش را احتیاط می کرده است یا فتوا می داده است؛ ولی در یک فرعی از فروع احتیاط وجوبی می کرده است؛ [که اگر] کسی مسافر بود و شب «نام عن صلاه العشاء»، صبح متوجه شد که نماز عشاء را نخوانده است. ایشان می فرمایند: در مسافرت احتیاط وجوبی به این است که قصد اقامه کند و روزه اش را بگیرد.

مراد از «صوم» در بعضی کلمات در جمع ما بین الادلہ ۹۰/۰۹/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

مراد از «صوم» در بعضی کلمات در جمع ما بین الادلہ

شہید اول در دروس اختیار کرده است: آن صومی کہ استحباب دارد [در روز عاشورا] آن صوم حقیقی نیست بلکہ امساک از مشتهیات و از متروکات صوم، تا عصر می باشد. جمع ما بین ادله را ایشان این جوری دانسته است. و «جامع المقاصد» و به تبع او شہید ثانی در «مسالک» گفته اند: این کہ در کلمات آقایان قبلی ها هست کہ «حزناً» مستحب است روزه گرفته شود _ لاتبرکاً _ مراد از حزناً این است کہ صورت سوم باشد تا عصر. آن وقت آیا عصر باشد یا تا غروب، بعضی ها مثل محقق اردبیلی ولو تا غروب را ہم گفته اند، البتہ نہ به نیت صوم شرعی؛ بلکہ یک تظاہری بشود کہ یک نوع فاصلہ ای [و فرقی] ما بین اینها و اشخاص دیگر باشد. جامع المقاصد و مسالک می گویند: کلمات آقایان کہ بین حزناً و تبرکاً تفصیل قائل شده اند معنایش این است کہ اگر اجتناب کنند از اکل و شرب و امثال اینها _ البتہ نہ به قصد صوم حقیقی _ این مستحب است؛ چون خودش یک نوع اشعار به مصیبت زدگی است. اما به عنوان عید اگر روزه بگیرد _ چون در اعیاد معمولاً مستحب است روزه گرفتن، مثل عید غدیر و خیلی از اعیاد کہ به شکرانہ، روزه می گیرند کہ به صورت کامل ہم هست _ این نوع روزه کامل، ممنوع است. ولی اگر فقط صورت روزه را بجا بیاورد، آن مستحب است و جایز.

ص: ۳۲۰

[سؤال: ... و پاسخ استاد:]

... می گویند: صورتش صورت صومی باشد و مثل واقع صوم نیت نکنند. قصد قربت بکنند ولی نیت صوم نکنند.

[سؤال: ... و پاسخ استاد:]

... مثل محقق اردبیلی می گوید: کراہت دارد روزه گرفتن، اگر چه برای تبرک ہم نباشد؛ چون بالاخرہ عمل انسان شبیہ عمل آن ها می شود و تشابہ مثل خیلی از جاہای دیگر یک امر کراہتی است؛ منتہا می گوید: اگر خیلی آثار حزن در آن باشد بہ نحوی کہ این حزن مستهلک بشود، این تشابہ آن وقت استحباب ہم دارد و کراہت ہم ندارد؛ مثل سینہ زدن و قمہ زدن و...

کلام «ابوالصلاح» و اشکال آن و دو احتمال در کلامش:

یک مطلبی کہ ما عرض نکردیم و بد نیست گفته شود، این است کہ در «کافیہ»، ابوالصلاح روزه های مستحبی را ذکر می کند و مثلاً فلان روز و فلان روز و فلان روز را ذکر می کند و بعد ہم روزه هایی کہ محظور است را ذکر می کند: روزه عیدین و ایام تشریق لمن کان بمنی و امثال اینها را ذکر می کند. آن گاہ وقتی این روزه های مستحبی را کہ ذکر می کند بعد

می فرماید: ولايجوز التطوع بغير ما ذكرناه، که یعنی تطوع به غیر از آن روزه هایی که ما ذکر کردیم جایز نیست. آقای «استادی» وقتی این را چاپ کرده بود، حاشیه ای زده بود و علامت سؤال گذاشته بود که این یعنی آیا غیر از همین «ده بیست» مورد روزه ای که ایشان اسم برده است روزه مستحبی وجود ندارد؟

احتمال اول:

من دو احتمال می دهم در کلام ایشان: یکی این که عقیده اش این باشد اگر می گویند صوم به طور کلی مستحب است، به دلیل مثل «الصوم جنه من النار» تمسک می کنند. روی این حساب می گویند: صوم مطلقاً مستحب است. اما روزهای دیگر یک تأکد و استحباب بیشتری دارد که ترغیب خاصی از طرف معصوم علیه السلام روی آنها شده است و این غیر از کلی صوم است. و معمول کتب فقهی هم به این نحو ذکر کرده اند.

ص: ۳۲۱

... اینها به «الصوم جنه من النار» تمسک می کنند برای مطلق و بعضی از صوم های دیگر هم که وارد شده است، این تأکید دارد. اما ایشان ممکن است منکر باشد و بگوید: «الصوم جنه من النار» خاصیت صوم مشروع را می گوید. شارع که صوم را تشریح کرده است یکی از شرایطش این است که مثلاً در عیدین نباشد؛ در ایام تشریق نباشد، در سفر نباشد و خاصیتش این است که از نار نجات می دهد، از این ثمرات ذکر می کند و اصلاً در مقام اطلاق و عموم نیستند این روایات.

پس بنابراین [احتمال]، ایشان عقیده شان این است که ما یک عده از صوم هایی داریم که حرام است؛ یعنی حرمت ذاتی دارند _ نه تشریحی _ مثل عیدین و ایام تشریق. و یک عده از صوم هایی داریم که شارع ترغیب کرده است که بجا بیاورید و اینها هم مشروع هستند. اما اگر غیر از اینها باشد، صیام دیگر مشروع نیست. و صوم ایام عیدین و امثال اینها هم محظور است. آن وقت ایشان خواسته است بفرماید: غیر از آنهایی که به خصوص درباره آنها نصی وارد شده است، در غیر آن مورد برای انسان لایجوز التطوع.

و این که صوم عیدین حرمت ذاتی دارد _ نه حرمت تشریحی _ یکی از شواهدش این است که می گویند: روزه عرفه اگر کسی احتمال می دهد که امروز روز دهم است _ با این که به حسب استصحاب باید روز نهم قرار بدهد اگر ماه ثابت نشده بود _ در اینجا نهی تنزیهی شده است که بجا نیاورد و روزه نگیرد و مورد فتوا هم هست. این شاهد است بر این که روزه گرفتن در روز دهم حرمت ذاتی دارد و الا اگر حرمت تشریحی داشت، شخص می توانست رجاءاً روزه بگیرد که اگر روز نهم بود شخص روزه مستحبی گرفته است و اگر روز نهم نبود و دهم بود تشریحی در کار نبوده است.

احتمال دیگر این است که مراد از «لا-يجوز ان يتطوع» عنوان خاص باشد. پس اگر امروز را مثلاً روزه بگیرد به عنوان این که [خصوصاً] چیزی در آن وارد شده است، می گوید: این جایز نیست. آنهایی که عنوان خاص در آن وارد شده است همان است که ما ذکر کردیم. پس یعنی نظر به عنوان عام نداشته باشد و نظر به عنوان خاص داشته باشد [در حالی که عنوان خاصی به خصوص وارد نشده است] پس تطوع یعنی تطوع عنوان خاص.

ادامه بحث «من نام عن صلاة العشاء اصبح صائماً»:

بحثی که در «عروه» ذکر نشده است و فقهاء هم غالباً در بحث صوم یا در بحث صلاه ذکر نمی کنند و در بحث کفارات ذکر می کنند، صوم «من نام عن صلاة العشاء اصبح صائماً» است. این صوم را هیچ کدام از سنی ها قائل نیستند و در بین امامیه، بین قدمای امامیه _ که نوعاً فتاوایشان در دست هست _ غالباً قائل شده اند به وجوب صیام؛ گفته اند: اگر کسی تا نصف شب بخوابد و عشاء را بجا نیاورد باید نماز عشاء را بجا بیاورد و بعد روزه را هم همان روز صبحش بجا بیاورد.

قدمای امامیه که به صوم مذکور قائل شده اند:

صدوق که در قرن چهارم است _ مفید در مقنعه که اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم بوده است _ شیخ طوسی در نهایه _ ابوالصلاح حلبی _ سلار در مراسم _ ابن براج در مهذب _ سید مرتضی در انتصار قائل شده است و دعوی اجماع کرده است _ سید ابوالقاسم بن زهره در غنیه قائل شده است و دعوی اجماع کرده است _ علاءالدین حلبی در «اشاره السبق» _ ابن حمزه در وسیله مستحب دانسته است، ولی در بحثی دیگر ظاهر کلامش وجوب است که می گوید: یصبح صائماً و امثال این _ ابن شهر آشوب در متشابهات القرآن _ یحیی بن سعید در «جامع» _ علامه در تبصره که ظاهرش وجوب است _ ابن داود رجالی معروف که «الجوهرة فی نظم التبصره» را به نظم در آورده است واجب دانسته است _ ملا احمد تونی در حاشیه شرح لمعه _ صاحب ریاض در شرح کبیر و صغیرش _ جامع الخلاف قمی سبزواری قائل به وجوب شده است و دعوی اجماع کرده است.

در مقابل، از محقق به بعد اکثر، قائل به استحباب شده اند؛ این ادیس هم که از متقدمین بر محقق است قائل به استحباب شده است، این حمزه هم در کفارات قائل به استحباب شده است. قبل از صدوق و امثال او هم اصلاً عنوان نکرده اند مسئله را در کتاب هایی که به دست ما رسیده است. کلینی هم در آخر کتاب الصلاه روایاتی را وارد کرده است [که دلالت بر وجوب این صوم دارند]. منتها روایات مختلفی نقل کرده است که ممکن است از بعضی روایات استظهار استحباب بشود. البته چون کلینی روایاتی را هم نقل کرده است که یک نحو ظهوری دارد در عدم وجوب. نظر او دقیق روشن نیست.

مدرک مسئله:

مدرک مسئله یک روایت مرسلی است که در کافی است: «علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن المغیره» _ عبدالله بن مغیره _ عمّن حدّثه عن ابی عبدالله علیه السلام: من نام عن صلاه... آن گاه «یصلی و یصبح صائماً» ...

اشخاصی که به این روایت خواسته اند استدلال بکنند، از دو راه گفته اند این روایت ولو مرسله است ولی ضعیف نیست: یکی این که «عبدالله بن مغیره» از اصحاب اجماع است که مرسلاتشان حجت است؛ مثلاً صاحب ریاض و ملا احمد تونی به همین وجه استدلال می کنند. البته ما غیر از «ابن ابی عمیر» و «بزنطی» مرسلات دیگر را تمام نمی دانیم و کافی نمی دانیم. راه دوم که ذکر کرده اند، عمل مشهور است. گفته اند: شهرت دارد که قدماء در حالی که قریب العهد بودند به عصر ائمه علیهم السلام، همه این روایت را نقل کرده اند، و سه نفر از اینها هم دعوی اجماع کرده بود مثل سید مرتضی و ابن زهره و جامع الخلاف؛ پس جبر سند می شود.

ص: ۳۲۴

از متأخرین هم آقای بروجردی _ روی همین فتاویٰ قدما یا به دلیل دیگر _ در یکی از فروع مسئله می گوید: مسافر اگر یک چنین حالتی پیدا کرد، قصد اقامه بکند و فردای آن شب را روزه بگیرد. علی الاحوط و به احتیاط واجب ایشان چنین فرموده است. اما اصلش را احتیاط واجب می کند یا اصلش را فتوا می دهند یا این فرع را احتیاط واجب می کنند، این را من نمی دانم.

اشکال در سند و دعوای اجماع در روایت:

اما ما، سند را تمام نمی دانیم. در مسئله هم که بعضی دعوای اجماع کرده اند مثل سید مرتضی و «غنیه» و «جامع الخلاف»، «جامع الخلاف» که تابع «غنیه» است و سید مرتضی و غنیه _ آن جور که از فحوص از موارد استفاده می شود _ این است که یک کبریات کلی که در نظرشان مسلم بوده است، آن را با صغریات خودشان تطبیق می کنند و به نتایج، دعوای اجماع می کنند. و فتاویٰ قبل از اینها را هم ما نمی دانیم. احتمال بیشتر، شاید این باشد که آنها هم اصلاً فتوایی در این موضوع نداشته باشند، نه این که فتوا داشته اند و مثل علامه و... نقل نکرده اند و اگر کسی فتوایی نداشته باشد ظهورش این است صوم مذکور واجب نیست؛ چون باید واجبات بیان شوند که چنین تکلیفی وجود دارد، مثلاً اگر کسی نمازش تا نصف شب قضا بشود، ذکر می شود: باید بجا بیاورد، این طور موارد را می بینید ذکر می کنند؛ ولی اگر ذکر نکردند که فردایش را روزه بگیرد، این یک نحوه ظهوری دارد که واجبش همین مقدار است.

اما اگر اشکال سندی نکنیم یا بگوییم عمل مشهور ما بین قدما کافی است _ که مثلاً گفته شود: نکته ای را متوجه بودند که نوعاً این را قائلند _ و یا نقل اصحاب اجماع را کافی بدانیم، خود روایت من حیث الذات اثبات می کند. اما اگر کسی بخواهد با شهرت، اصل روایت را اثبات کند یا با اصحاب اجماع، این شهرتی که اولش از صدوق به بعد شروع شده است و قبلی ها هم در کلامشان اصلاً معنون نکرده اند، از این شهرت ها ظنّ معتناهی پیدا بشود که یداً به ید، این مطلب از معصوم رسیده است فتوایی است که از زمان معصوم علیه السلام رسیده است، این را نمی شود اظهار کرد.

Your browser does not support the audio tag.

در مسئله ی «من نام عن العشاء یصبح صائماً» اقوال را نقل کردیم البته دوباره با یک اضافاتی نقل می کنیم.

قایلین به وجوب صوم:

۱_ مرحوم کلینی: در مسئله، قدیم ترین قولی که ممکن است کسی بگوید که ظهور در وجوب دارد از مرحوم کلینی در کافی است. زیرا ایشان روایت عبدالله بن مغیره را نقل کرده و در مقابل آن روایتی که ظهور در معارضه داشته باشد را نقل نکرده است. بلی روایات دیگری که در این باب نقل کرده راجع به مسئله دیگری است که در آنها متعرض بحث صوم نشده (۱).
(در آن روایات چون عنایت به این که تکلیف من کل وجه، چه چیزی است نبوده بلکه عنایت به این بوده که اگر یک نمازی از شخصی فوت شد و هنوز نماز مابعدی را بجا نیاورده، آیا لازم است ابتدا نماز فوت شده را بجا بیاورد یا لازم نیست؟ ایشان این روایات را آورده که می گوید اگر فائده با حاضره فعلی مزاحم شد ابتدا حاضره را بجا بیاورد و فائده را بگذارد برای بعد و اما اگر مزاحم نشد فائده واحده را باید ابتدا بجا بیاورد و بعد این حاضره را بجا بیاورد) پس اولین قایل مرحوم کلینی است.

۲_ صدوق(ره): ایشان تعبیر می کند «رُوی فیمن نام عن العشاء الاخره الی نصف اللیل انه یقضى و یصبح صائماً عقبه» (۲) و بعد خودش اضافه می کند این صوم عقوبتاً جعل شده برای اینکه تفریط کرده و اهمیت نداده لذا باید چوبش را بخورد هر چند در آخرت عقوبت نداشته باشد. مشابه این که می گویند کسی که جاهل به نجاست بدن یا لباسش بود و با آن نماز خواند، نماز صحیح است ولی اگر می دانست و فراموش کرد چون خیلی اهما تمام نداده و مبتلا شده به نسیان، باید نمازی را که با نجاست خوانده اعاده کند عقوبتاً لنسیانه. ۳_ شیخ مفید(ره) (۳) ۴_ سید مرتضی (ره) (۴) ۵_ شیخ طوسی(ره) (۵) ۶_ ابوالصلاح حلبی (ره) (۶) ۷_ سلار(ره) (۷) ۸_ ابن براج(ره) (۸) ۹_ ابن شهر آشوب ۱۰_ ابن زهره(ره) (۹) ۱۱_ ابن حمزه(ره) در یک مورد وسیله (۱۰) ۱۲_ کیدری(ره) (۱۱) ۱۳_ علاالدین حلبی(ره) (۱۲) ۱۴_ یحیی بن سعید(ره) (۱۳) ۱۵_ قمی سبزواری(ره) (۱۴) ۱۶_ علامه در تبصره (۱۵) ۱۷_ الجوهره فی نظم التبصره (۱۶) که تا اینجا هفده نفر از بزرگان شد، اما بین متأخرین شیخ بهایی(ره) در اثنی عشریات، نظام الدین ساوجی (۱۷) (پنج باب جامع عباسی تالیف شیخ بهایی(ره) است، ایشان که فوت می کند دنباله کتاب را شاگردش، نظام الدین ساوجی ادامه داده و بحث کفارات مربوط به او هست) ملا احمد تونی(ره) در حاشیه شرح لمعه، مرحوم آقا سید اسماعیل صدر در حاشیه جامع عباسی (۱۸)، مرحوم آقای بروجردی در استفتائاتی که از ایشان شده در جواب فرموده واجب است و اگر کسی این روزه را نگیرد قضا ندارد علی الاقوی، هر چند احتیاط استحبابی قضا است ولی ایشان در اصل مسئله فتوا می دهد که فردا صبحش باید روزه بگیرد. البته از مرحوم آقا سید محمد کاظم تعجب است که ایشان در عروه به این مسئله اشاره نکرده ولی خود ایشان در حاشیه جامع عباسی احتیاط کرده و تعبیر می کند که شانزدهم صومی که واجب است کفاره من نام عن صلاه العشاء است. اشخاص دیگری هم هستند که یا احتیاط کرده اند و یا فتوا داده اند بلی در قبال این اقوال، اکثر متأخرین واجب ندانستند.

- ۱- (۱) الكافي (طبع دارالحدیث) ج ۶، ص ۹۲.
- ۲- (۲) من لا یحضر الفقیه، ج ۱، ص ۲۲۰.
- ۳- (۳) المقنعه، ص ۵۷۲. سلسله الینایع الفقهیه، ج ۱۰، ص ۲۷.
- ۴- (۴) الانتصار، ص ۳۶۵. سلسله الینایع الفقهیه، ج ۱۰، ص ۳۹.
- ۵- (۵) النهایه، ص ۵۷۲. سلسله الینایع الفقهیه، ج ۱۰، ص ۶۰.
- ۶- (۶) الكافي، ص ۱۸۸. سلسله الینایع الفقهیه، ج ۶، ص ۱۲۹.
- ۷- (۷) المراسم العلویه، ص ۱۸۷. سلسله الینایع الفقهیه، ج ۱۰، ص ۶۷.
- ۸- (۸) سلسله الینایع الفقهیه، ج ۱۰، ص ۹۳ المذهب، ج ۲، ص ۴۲۳.
- ۹- (۹) سلسله الینایع الفقهیه، ج ۶، ص ۲۲۹. غنیه النزوع، ص ۱۴۱.
- ۱۰- (۱۰) سلسله الینایع الفقهیه، ج ۱۰، ص ۱۲۷. وسیله، ص ۳۵۴.
- ۱۱- (۱۱) اصباح الشیعه، ص ۴۸۹. سلسله الینایع الفقهیه، ج ۱۰، ص ۱۳۷.
- ۱۲- (۱۲) اشاره السبق، ص ۱۱۶. سلسله الینایع الفقهیه، ج ۶، ص ۳۲۰.
- ۱۳- (۱۳) الجامع للشرایع، ص ۱۶۰. البته می فرماید: علی روایه.
- ۱۴- (۱۴) جامع الخلاف، ص ۱۶۵.
- ۱۵- (۱۵) ص ۱۶۰.
- ۱۶- (۱۶) ص ۱۷۸.
- ۱۷- (۱۷) جامع عباسی و تکمیل آن (طبع قدیم)، ص ۴۶۳.
- ۱۸- (۱۸) جامع عباسی و تکمیل آن (طبع جدید)، ص ۱۹۶.

بررسی دلیل قائلین به وجوب:

می گوئیم روایت مورد استناد مرسله است: «علی بن ابراهیم عن ابیه عن عبدالله بن مغیره عن حدثه عن ابی عبدالله (عَلَيْهِ السَّلَام)».

ملا احمد تونی و صاحب ریاض (۱) با توجه به اینکه عبدالله بن مغیره یکی از اصحاب اجماع است و اگر در سند، اصحاب اجماع واقع شده بودند و تا آنها طریق صحیح بود، دیگر نباید بعدی ها ملاحظه شوند، حکم به وجوب استناد به این روایت هر چند مرسل است، کرده اند.

در ریاض دلیل دومی آورده که سه نفر در مسئله ادعای اجماع کردند (البته ایشان دو نفر را ذکر کرده) سید مرتضی در انتصار و ابن زهره در غنیه و قمی سبزواری در جامع الخلاف دعوی اجماع کردند. لذا با توجه به اجماعی بودن باید به وجوب قایل شد.

اما دلیل اول یک مناقشه روشنی دارد که علی الفرض، اگر ما پذیرفتیم که وقوع یکی از اصحاب اجماع ولو عبدالله بن مغیره، در سند سبب می شود که اگر سند تا آنجا صحیح شد روایت را معتبر بدانیم _ که ما این را نمی گوییم _ اشکالی مرحوم فیض در وافی (۲) کرده _ و آن اشکال وارد است _ که همین عبدالله بن مغیره ای که ما از او، این مرسله را نقل کردیم، یک مرسله دیگری دارد که ظهور آن عدم وجوب است. «محمد بن علی بن محبوب عن العباس» مراد، عباس بن عامر است «عن عبد الله بن مغیره عن ابن مسکان» تا اینجا روایت صحیح است «رفعه إلى ابی عبدالله (عَلَيْهِ السَّلَام) قَالَ مَنْ نَامَ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ الْعَتَمَةَ فَلَمْ يَسْتَيْقِظْ حَتَّى يَمْضِيَ نِصْفُ اللَّيْلِ فَلْيَقْضِ صَلَاتَهُ وَ لِيَسْتَغْفِرِ اللَّهَ» (۳) آن نمازش را یا قضا کند یا بجا بیاورد (با تفاوت اینکه قضا را چگونه معنا کنیم) و استغفار کند که یک مسامحه ای کرده است. می گوییم مقام اقتضا می کرد که اگر وظیفه وجوبی (روزه گرفتن) در بین باشد قاعده این بود که باید بیان می شد که روزه بگیرد، در حالی که بیان نکرده. لذا می گوییم این ظاهر با ظاهر آن مخالف است. اگر گفتیم جمع عرفی این است که حمل به استحباب بکنیم باید به آن قایل شد یا اگر بگوییم چون تعارض دارند تساقط پیدا می کنند باز هم باید به عدم وجوب قایل شد.

ص: ۳۲۷

۱- (۱۹) ریاض المسائل، ج ۱۲، ص ۴۳۴

۲- (۲۰) وافی، ج ۸، ص ۱۰۰۶.

۳- (۲۱) جامع الاحادیث، ج ۴، ص ۲۵۲، ح ۱۳.

و اما نسبت به دلیل دوم می‌گوییم: صاحب ریاض به اجماعات غنیه خیلی اعتنا و توجه می‌کند با اینکه اگر کسی یک قدری ممارست داشته باشد، می‌داند کمتر مسئله خلافی است که ابن زهره در غنیه در آن دعوی اجماع نکرده باشد. او بر همان مختار خودش دعوی اجماع می‌کند که البته مراد، این اجماع مورد بحث ما نیست که خود این مسئله در کلمات فقها معنون بوده و نظر همه فقها هم همین بوده است. او قواعد کلیه ای که مورد قبول اصحاب بوده است را به عنوان کبری و بعضی از موارد را که بر آنها تطبیق داده را به عنوان صغرا قرار می‌داده و بعد از آن نسبت به نتایج، دعوی اجماع می‌کند. البته دیگران آن استنتاج‌ها را قبول ندارند. قهراً چنین اجماعی به درد نمی‌خورد و علاوه، حجیت اجماع منقول ثابت نیست و در آن بحث شده است و ثالثاً اجماع منقولی که به این نحوه نباشد در صورتی حجت است که اجماع معارضی نداشته باشد، در حالی که علامه (۱) و شهید اول (۲) می‌گویند اجماعی در مسئله نیست. ایشان می‌گویند مسئله اجماعی است و این دو بزرگوار هم می‌گویند مسئله اجماعی نیست و به یک چنین اجماعات منقول متعارض ما نمی‌توانیم اخذ کنیم حتی اگر ذاتاً هم نقل اجماع خود به خود حجت باشد. رابعاً، خارجاً هم، به نظر می‌رسد که قبل از این بزرگوارانی که ما نقل کردیم فقهای دیگری بودند که صاحب رأی بودند در مسائل، و هیچ کدام از آنها قایل به وجوب نبوده‌اند. لذا علامه و امثال او که می‌گویند اجماع نیست چون دیدند آن فقها مباحث را عنوان کردند و هیچ کدام فتوایی ندارند اجماع رانفی کرده‌اند. نتیجه می‌گیریم که این ادله کافی نیست.

ص: ۳۲۸

۱- (۲۲) مختلف الشیعه، ج ۸، ص ۲۶۱.

۲- (۲۳) غایه المراد، ج ۳، ص ۴۶۸.

از طرفی به نظر ما خیلی از این نقل‌هایی که ذکر کردیم جای مناقشه دارد مثلاً- شیخ طوسی که فتوا به وجوب داده و می‌گوییم ظاهر کلامش وجوب است. خود ایشان در کتب دیگرش، کلی مسئله را که عنوان کرده چنین فتوایی نداده است. در خلاف اصلاً عنوان نکرده که یکی از اختلافیات بین ما و عامه این مسئله است. با اینکه در انتصار، سید مرتضی عنوان کرده و می‌گوید عامه قائل به وجوب نیستند و ما قائل به وجوب هستیم ولی شیخ که بعد از ایشان خلاف را نوشته عنوان نکرده است. همچنین در هیچ یک از کتابهایش غیر از نهاییه، ایشان به وجوب حکم نکرده مثلاً مبسوط (که متأخر از نهاییه نوشته است) در باب صوم، صوم‌های وجوب را که می‌شمارد، صوم «من نام عن العشاء» را ذکر نمی‌کند هر چند در مقام بیان نیز هست. در باب کفارات، کفاره امور مختلف را که در آنها کفاره صیام هست نقل می‌کند ولی این را ذکر نمی‌کند. در کتاب الجمل و العقود (که آن هم بعد از نهاییه است) می‌گوید یازده مورد صوم واجب است و این صوم را ذکر نمی‌کند با اینکه در مقام بیان است. در کتاب اقتصاد (که آن هم بعد از مبسوط هست) می‌گوید صوم واجب یازده تاست و این صوم را ذکر نمی‌کند. حتی در خود نهاییه، در بحث صوم که واجبات را می‌شمارد. همین یازده تا را می‌شمارد و این صوم را از جمله آنها نمی‌شمارد، با اینکه در مقام بیان است. همچنین در تهذیب باب مواقیت الصلوه روایات را اگر ذکر می‌کند این روایت کلینی (ویصبح صائماً) را ذکر نکرده بلکه آن روایت دیگر که مرفوعه ابن مسکان بود و در آن فرموده بود «فلیقض صلوته و لیستغفر الله» را نقل نموده (بلی مرسله عبدالله بن مغیره را در باب کفارات نقل نموده است) لذا می‌گوییم ثابت نیست مرحوم شیخ قائل به وجوب باشد فضلاً از ما بعدیها. و بعدیها هم، خیلی هایشان اتباع شیخ اند. خیلی وقت مراجعه کامل نداشته اند. وقتی شخصیتی مانند شیخ یک مطلبی گفته، می‌بینید خیلی هایشان عین همان مطلبی را که شیخ گفته، قایلند، مثلاً سلا ر جزء اتباع شیخ مفید است و کمتر جایی است مخالفت با استادش کرده باشد، اما نسبت به مرحوم کلینی، ممکن است بگوییم که اینکه کلینی روایت را ذکر کرده، اصل هدفش این بوده که اگر یک نمازی فوت شده و هنوز آن نماز بعدی را بجا نیاورده، واجب است ابتدا فائده را بجا بیاورد و نگذارد آن را بعداً بجا بیاورد، مگر اینکه مزاحم باشد، شما می‌بینید تمام روایات مسئله، راجع به این مطلب است و این روایت هم جزء همان هاست (در این روایت هم می‌گوید هنوز صبح نشده، که مزاحمت با نماز صبح پیدا کند، آن نماز عشا را بجا آورد). به این تناسب، روایات مسئله را که ذکر کرده و در آخر و بعد از تمام شدن همه اینها، این مرسله، که مؤید روایات دیگر است را هم ذکر کرده است. خلاصه آن هدفی را که ایشان داشته، متوقف به این روایت نیست تا بگوییم نقل آن بیانگر قایل بودن به آن است.

از طرفی از فقهای اقدمین هم در مثل مختلف که کتابهای آنها در دسترسش بوده، هیچ فتوایی راجع به این مسئله نقل نشده و اکثر متأخرین هم که به عدم وجوب قائل شدند و شیء خیلی عجیب عبارت شیخ بهایی در اثنی عشریات است. ایشان می گوید: من نام عن العشاء الی الانتصاف فیصوم ذلک الیوم قاله الشیخ و وافقه ابن ادریس. در پاورقی نوشته لا یخفی أنّ موافقه ابن ادریس للشیخ طاب ثراهما تدلّ علی وجود دلیل آخر سوی خبر الآحاد، فیقوی العمل بذلک، و هذا هو الباعث علی التعرّض لموافقه (۱) البته می گویم در ذهن ایشان بوده که در کتب فقهی، موقعی که از مرحوم شیخ نظری نقل می کنند، کلام ابن ادریس هم نقل می شود و ایشان خیال کرده با اینکه ابن ادریس معمولاً رأی مخالف دارد ولی در این مسئله، کلام شیخ را قبول کرده است. در حالی که این خطا را به خاطر اتکاء بر حافظه کرده است.

Your browser does not support the audio tag

خلاصه درس:

حضرت استاد مدظله در این جلسه در ادامه بحث از روزه های مکروه، به بحث کراهت صوم عرفه در صورت همراهی با دو شرط پرداخته و شرط دوم را هر چند بر خلاف قاعده اولیه برشمرده اند، ولی آن را مطابق روایت وارده دانسته اند. البته روایت را دچار مشکل سندی می دانند. سپس به بحث صوم ضیف بدون احراز رضایت مضيف پرداخته، در طرح ادله مسئله، روایت فضیل بن یسار را نقل نموده و ضمن بر شمردن نظرات مرحوم آقای خوئی در سند و دلالت آن، سند آن را بدون اشکال دانسته و در بحث دلالتی، توضیحی در مورد استفاد از کلمه لاینبغی در لسان روایات داده و قرینه نخست بر اراده کراهت در روایت را توضیح داده اند. البته ادامه بحث دلالتی را به جلسات آینده موکول نموده اند.

ص: ۳۳۱

صوم یوم عرفه:

مرحوم سید فرموده است:

«أُمِّيَا الْمَكْرُوهَ مِنْهُ بِمَعْنَى قَلَّةِ الثَّوَابِ، فَفِي مَوَاضِعَ أَيْضًا: مِنْهَا صَوْمُ عَاشُورَاءَ وَ مِنْهَا صَوْمُ عَرَفَةَ لِمَنْ خَافَ أَنْ يَضَعِفَهُ عَنِ الدَّعَاءِ الْمَلْمُوزِ هُوَ أَفْضَلُ مِنَ الصَّوْمِ وَ كَذَا مَعَ الشَّكِّ فِي هَلَالِ ذِي الْحِجَّةِ خَوْفًا مِنْ أَنْ يَكُونَ يَوْمَ الْعِيدِ» یکی از روزه های مکروه، صوم عرفه است. البته برای کسی که این روزه اش، منشأ می شود که افضل که دعاست از بین برود و نتواند درست دعا کند و همین طور در صورتی که شک در هلال ذی الحجه شده و اول ماه با استصحاب ثابت شده باشد، پس چون شاید این روز، روز عید است، مطلوب است که این صوم ترک شود.

راجع به هر دو شرط، هم روایت وجود دارد (۱) و هم در فتاوا آمده است. در توضیح شرط دوم می گوییم: قاعده اولیه اینچنین اقتضا ندارد، مثلاً اگر کسی نماز را با استصحاب طهارت بخواند، در حالی که در مقام ثبوت ممکن است بی وضو باشد نمی توانیم بگوییم عمل مکروهی را مرتکب شده و ثوابش کمتر می شود. دلیلی برای قلت ثواب در کار نیست. یعنی بالطبع ممکن است رعایت طهارت واقعه از یک جهتی ثواب داشته باشد ولی بگوییم عمل کردن به استصحاب، مرتبه طبیعی ثواب را پایین می آورد، این جور نیست. منتها خصوص مسئله روزه عرفه منصوص است، در روایت فرموده شما این روزه را نگیرید، برای اینکه شاید با عید منطبق باشد. خود این نهی دلالت می کند که یک حزازی در آن هست. منتها به جهت اشکال سندی (۲)، به وسیله این روایت نمی توان، کراهت را اثبات کنیم. بلی اگر تسامح در ادله سنن را در باب کراهت هم قائل شدیم آنگاه می توان با این روایت، کراهت را ثابت نمود و الا مشکل است و ما هم قائل به اثبات کراهت با تسامح در ادله سنن نیستیم (۳). البته ترک صوم به خاطر این روایات، بهتر است.

۱- (۱) - جامع الاحادیث ، ج ۱۱ ، ص ۶۷۴ ، ح ۱۵ .

۲- (۲) - علی بن الحسن بن فضال عن عمرو بن عثمان عن حنان بن سدير عن ابيه عن ابي جعفر(ع).

۳- (۳) - نکته ای از این روایت استفاده می شود که حرمت صوم یوم العید، حرمت ذاتی است و الا که حرمت ذاتی نباشد اگر انسان صوم عرفه را رجائا اتیان کند، حرامی در بین نیست تا شبهه ای در بین باشد.

مرحوم سید در ادامه فرموده است: «و منها صوم الضیف بدون إذن مضیفه و الأحوط ترکه مع نهیه بل الأحوط مع عدم إذنه أيضا».

یکی از روزه های مکروه این است که شخصی، مهمان کسی شده و بخواهد روزه بگیرد بدون اینکه استیذان از صاحب بیت داشته باشد. البته مراد از استیذان در این گونه موارد، استیذان طریقی است زیرا استیذان موضوعیتی ندارد بلکه اگر احراز رضایت صاحب خانه را کرده باشد اشکالی باقی نمی ماند ولو در روایات و فتاوا، کلمه اذن وارد شده. خیلی مواقع، تناسبات حکم و موضوع و تفاهمات عرفی اقتضا می کند که یک شیء طریقی باشد یا نفسی باشد. در اینجا، اذن از باب مقدمه معتبر است یعنی برای اینکه انسان احراز بکند که طرف راضی است نه اینکه موضوعیتی برای نفس انشاء اذن «اذنت لک» وجود داشته باشد. چنانکه حتی اگر انشاء اذن باشد ولی کاشف از رضایت نباشد، آن هم کفایت نمی کند (۱). بله این درست است که بین نسبت اذن انشائی و رضایت عموم من وجه است.

ص: ۳۳۳

۱- (۴) من شنیدیم یکی از آقایان بزرگ که اسمش را نمی خواهم ببرم از شاگردهای مرحوم آقا ضیاء بوده و تقریباً همه استفاده های ایشان از آقا ضیاء بوده، مرحوم آقا ضیاء مرجعیت تقلیدی نداشته ولی مرجع علمی سطح بالا بوده، بعضی ها بالأخره احتیاج داشتند که با بعضی از مراجع بزرگ رابطه ای داشته باشند. این آقا می خواسته درس آقا ضیاء را ترک کند و برود درس آقای نائینی (ایشان مرجع بود) از آقا ضیاء استجازه می کند. آقا ضیاء هم می گوید خب برو، یک بروی می گوید، اجازه انشاء می کند ولی این انشاء خودش خیلی معنا داشته.

مرحوم سید، دو احتیاط استحبابی می کند که یک احتیاطش، یک قدری قوی تر است. می فرماید اگر مضیف نهی کرده که ضیف روزه نگیرد، احتیاط استحبابی مؤکد در این است که ضیف، روزه نگیرد بلکه اگر نهی هم نکرده ولی رضایتش را احراز نکرده، بنابر تعبیر ما، و به تعبیر عروه، اذن نداده، باز هم احتیاط، ترک این صوم است.

مرحوم آقای خویی می فرمایند (۱): که در مسئله سه قول است، یک قول که معروف و مشهور است همین کراهت مطلقاً است که متن هم قائل شده، خواه مضیف نهی کرده باشد و خواه نهی نکرده باشد. البته اینکه ایشان المعروف و المشهور تعبیر می کنند، ظاهراً چنین نیست. قائل به اینکه اذن معتبر است، خیلی زیاد است و شهرت در جانی تعبیر می کنند که ندرت در طرف مقابل باشد، در حالی که در اینجا، قطعاً ندرت در طرف مقابل نیست. البته اقوال را بعداً می خوانیم. قول دوم عدم جواز بدون اذن است. قول سوم هم قول به تفصیل است یعنی اگر مضیف نهی کرد، صحیح نیست و اما اگر نهی نکرد و کاشفی از رضا در کار نبود، آن موقع صحیح است منتها مکروه است. این قول را مرحوم محقق و بعضی های دیگر اختیار کردند. مرحوم آقای خویی می فرمایند اقوی همان قول مشهور است. بعد روایات مسئله را نقل می کنند.

بررسی ادله:

یکی از ادله، روایتی است که صدوق به سند خود از فضیل بن یسار نقل کرده است «عن أبي جعفر (عليه السلام) (و في بعض النسخ أبي عبد الله (عليه السلام)) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): إذا دخل رجل بلدة فهو ضيف على من بها من أهل دينة حتى يرحل عنهم و لا ينبغي للضيف أن يصوم إلا بإذنهم، لئلا يعملوا الشيء فيفسد عليهم و لا ينبغي لهم أن يصوموا إلا باذن الضيف لئلا يحتشمهم فيشتهي الطعام فيترکه لهم (۲)».

ص: ۳۳۴

۱- (۵) - موسوعه الامام الخوئی، ج ۲۲، ص ۲۲۰ به بعد .

۲- (۶) - جامع الاحادیث، ج ۱۱، ص ۷۴۵، ح ۱۱ .

البته این روایت، با اسناد عدیده دیگری هم نقل شده، منتها، روایت، طبق آن اسناد، یا مرسل است یا طرق ثابت الضعف دارد. طریقی که مرحوم صدوق در مشیخه فرموده چنین است: «و ما کان فیہ عن الفضیل بن یسار فقد رویتہ عن محمد بن موسی بن المتوکل _ رضی اللہ عنہ _ عن علی بن الحسین السعد آبادی، عن أحمد بن أبی عبد اللہ البرقی، عن أبیہ، عن ابن أبی عمیر، عن عمر بن اذینہ، عن الفضیل بن یسار» (۱) در این طریق دو نفر مورد بحث وجود دارد، بقیه ثقاتند و در آنها حرفی نیست، یکی محمد بن موسی بن متوکل است که صدوق از او روایت می کند و دیگری علی بن حسین سعد آبادی است. درباره این دو نفر توثیق صریحی، وجود ندارد. اما علی بن حسین سعد آبادی، او هم جزء مشایخ بی واسطه ابن قولویه است و هم جزء مشایخ ابو غالب زراری. بنابر اینکه مشایخ ابن قولویه را ما ثقه بدانیم و یا شیخ بودن برای مشایخ اصحاب را در اعتبار کافی بدانیم، علی بن حسین سعد آبادی هم معتبر می گردد. و اما محمد بن موسی بن متوکل، او جزء شیوخ صدوق است و مرحوم صدوق از افراد اصاله العداله ای نیست که از هر کس، اخذ روایت بکند و با اینکه شک دارد که این شخص عادل است یا عادل نیست، ولی معامله عدالت بکند. صدوق اجازه کتابهای زیادی را به وسیله همین محمد بن موسی متوکل اخذ کرده است. لذا محمد بن موسی بن متوکل هم معتبر است. آقای خویی، اعتبار از این ناحیه را کافی نمی داند. اما می فرماید: سید بن طاووس در مورد سند یک روایت که در آن محمد بن موسی بن متوکل واقع شده، چنین تعبیر کرده است: «رواه الحدیث ثقه بالاتفاق» (۲). ایشان، دعوی اتفاق در توثیق تمام روات آن روایت نموده که یکی از آن روات، محمد بن موسی بن متوکل است. آقای خوئی می فرمایند که در این اجماع و اتفاقی که سید بن طاووس نقل کرده، لا-اقل، یک یا دو نفر از قدمائی که به توثیق آنها می توان اعتماد نمود وجود دارد و همین مقدار، کافی در توثیق است. به بیان دیگر لازم نیست از بیان سید بن طاووس و دعوی اجماع ایشان، مدلول مطابقی جمله برای ما ثابت بشود که همه این افراد را توثیق نموده اند، بلکه مدلول تضمینی آن، که لااقل یکی، دو نفر از علمای معتبر توثیق کرده اند، کفایت می کند و از طرفی معارضی هم که ندارد لذا به آن اخذ می کنیم. ولی به نظر می رسد که این مسلک تمام نباشد. چطور اجماعاتی را که سید مرتضی یا سید ابی المکارم بن زهره ادعا می کنند، ما و مرحوم خوئی نمی پذیریم ولی اجماعی که سید بن طاووس ادعا نموده را ما پذیریم؟ چه خصوصیتی در این اجماع هست؟ با اینکه در کتبی که در دست ما هست یا دیگران نقل کردند، هیچ کجا توثیقی راجع به محمد بن موسی بن متوکل نیست ولی ایشان ادعای اتفاق کرده، خیلی بعید نیست و احتمال قوی داده می شود که ایشان دیده که اصحاب، راجع به روایاتی که صدوق از محمد بن موسی بن متوکل نقل می کند، مناقشه نمی کنند و نمی گویند که در سند، محمد بن موسی هست، پس ما قبول نداریم، ایشان، از همین مطلب، کشف کرده که تمامی اصحاب با این افراد معامله وثاقت کرده اند. به هر حال هر چند این کلام آقای خوئی را قبول نکنیم ولی گفتیم که این روایت از ناحیه سند، اشکالی ندارد.

۱- (۷) - من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۲۱.

۲- (۸) - فلاح السائل، ص ۱۵۸.

در این روایت، ابتدا تعبیر می‌کند شخصی که وارد شهری می‌شود مهمان هم دینهای خود از اهل آن شهر است ولی با تعلیلی که در ذیل ذکر می‌شود روشن می‌شود که مراد، ضیفی است که او را به منزل خودشان برده باشند والا- شخصی که وارد شهری شده و در یک جایی، خودش، سکنی کرده، مناسبتی با این تعلیلی که حضرت می‌فرمایند ندارد. پس هر چند صدر روایت ضیف تشریحی (و اعتباری) را می‌گوید ولی به قرینه ذیل، مراد، ضیف تکوینی و واقعی است. (۱)

از نظر دلالت، در هر دو قطعه روایت کلمه «لا ینبغی» استفاده شده و ما مکرر عرض کردیم (نظر آقای خویی هم همین گونه است) که هر چند «لا ینبغی» در مصطلح فعلی ما به معنای کراهت است ولی به حسب استعمال در روایات بجای «لا یجوز» به کار برده می‌شده، به این معنا که نباید این کار خلاف را انجام دهد. مثال هایی که من عرض می‌کردم یکی این روایت است که در اصول همه شما آن را خوانده اید و بحثش شده «لا ینبغی أن تنقض الیقین بالشک» که نمی‌خواهد بگوید کراهت دارد نقض یقین به وسیله شک، بلکه می‌گوید خلاف قاعده است که این کار را بکند. یا مثل «سُبْحَانَ مَنْ لَا یَنْبَغِي التَّشْبِيحُ إِلَّا لَهُ» که نمی‌خواهد بگوید تسبیح برای غیر خدا، کراهت دارد. یا در اکثر روایاتی که راجع به محرمات احرام هست به وسیله «لا ینبغی» تعبیر شده است. البته جامع بین تنزیه و تحریم هم مراد نیست. بلکه به معنای خصوص تحریم استعمال شده نه اینکه معنای آن جامع باشد و در مورد تحریم منطبق شده، پس به «لا ینبغی» نمی‌شود برای جامع استدلال کرد. البته همان طور که «لا یجوز» استثناء در مواردی که شدت کراهت دارد، ادعائاً، استعمال می‌شود، احیاناً «لا ینبغی» هم در بعضی موارد، اینچنین استعمال شده ولی مادامی که این ادعای مجازی، ثابت نشده باشد باید به همان حرمت اخذ بکنیم. (۲)

ص: ۳۳۶

۱- (۹) _ نکته ای قابل ذکر است که در قدیم، به شخص غریب خیلی سخت می‌گذشته، در آن زمان، مسافرخانه و هتل .. که نبوده لذا برای ترغیب در اینکه نگذارند شخص، در غربت تنها بماند و نتواند مشکلات را حل نماید، ثواب های بسیاری را برای میهمان نمودن ذکر کرده اند که من خیال می‌کنم برای آن زمانها بوده.

۲- (۱۰) - برای توضیح بیشتر در مورد کلمه لاینبغی به ضمیمه همراه این جزوه مراجعه شود.

مرحوم آقای خوبی می فرمایند که دو قرینه در روایت برای عدم حرمت وجود دارد. یکی این است که در روایت، تعلیلی آمده (لثلا یعملوا الشیء فیفسد علیهم) و مراد از این تعلیل این نیست که ممکن است مضیف، غذایی تهیه کرده باشد و روزه ضیف، موجب شود که آن غذاها خراب و فاسد شده، بخواهند آن را دور بریزند، لذا چون روزه ضیف، سبب حرام و اسراف می شود، این روزه حرام است. زیرا از فساد طعام می توانند به وسیله تصدق یا نگهداری در محل مناسب یا ... جلوگیری نمایند. پس مراد چیست؟ ایشان می فرمایند: «فالمراد عدم بلوغ المضیف مقصده من إکرام الضیف فیفسد علیه غرضه و هذا یناسب الکراهه و التنزیه کما هو ظاهر». البته می گوئیم این مطلب صحیح است. این روایت در صدد بیان یک مطلب طبیعی است نه آنکه در صدد بیان یکی از تأسیسات شرع باشد. اینکه شخصی به مهمانی رفته و مضیف زحمت تهیه غذایی را کشیده ولی میهمان روزه گرفته، خلاف جهات اخلاقی است و از امور مکروهی است که آداب اجتماعی اقتضا می کند که این کار را نکند و البته این مطلب، مناسب با تنزیه است و به حدی نیست که عقاب و امثال آن داشته باشد.

ایشان قرینه دومی نیز ذکر می کنند که انشاء الله در جلسه آینده مطرح می نمایم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

ضمیمه درس ۵۳۷ با استفاده از کتاب نکاح (تقریرات دروس حضرت استاد)، ج، ص: ۲۱۲۸

معنای «لا ینبغی» در روایات:

ص: ۳۳۷

با مراجعه به روایات در می‌یابیم که لا ینبغی ظهور در تحریم دارد، مثلاً در باب محرمات احرام، در بسیاری موارد با لفظ «لا ینبغی» تعبیر شده است (۱)، در جمله «سبحان من لا ینبغی التسیح الاله»، لا ینبغی به معنای لا یجوز است، در حدیث معروف استصحاب جمله «فلیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک» این عبارت به معنای تحریم است، در برخی روایات برای اثبات تحریم به عبارت «لا ینبغی» استدلال شده است (۲) که از آن استفاده می‌شود که این کلمه به معنای خصوص تحریم است، نه جامع بین تحریم و تنزیه، چون با جامع نمی‌توان برای یک قسم خاص استدلال کرد، مثلاً در روایت حج پیامبر «صلی الله علیه و آله»، در تعلیل این نکته که پیامبر (ص) نمی‌تواند احرام حج خود را به عمره تمتع تبدیل کند این جمله آمده است: «لکنی سقت الهدی و لا ینبغی لسائق الهدی ان یحل حتی یبلغ الهدی محله (۳)» این جمله در این مقام گفته شده که نه پیامبر و نه دیگران حق تحلل قبل از این که هدی به محل خود برسد نداشته‌اند.

ص: ۳۳۸

۱- (۱۱) _ (توضیح بیشتر) برخی از روایات باب حج که در آن لا ینبغی به معنای حرمت بکار رفته است: الاحرام من مواقیت خمسه لا ینبغی لحاج و لا لمعتمر ان یحرم قبلها و لا بعدها (کافی ۴: ۳۱۹/۲)، من لبس ثوباً لا ینبغی له لبسه ففعل ذلک ناسیاً او ساهیاً او جاهلاً فلا شیء علیه و من فعله متعمداً فعليه دم (کافی ۴: ۳۴۸/۱)، من نتف ابطه ... او لبس ثوباً لا ینبغی له لبسه او اکل طعاماً لا ینبغی له اكله و هو محرم ففعل ذلک ناسیاً او جاهلاً فلیس علیه شیء و من فعله متعمداً فعليه دم شاه (تهذیب: ۳۶۹/۱۲۸۷)، لا ینبغی للمحرم ان یأکل شیئاً فیه زعفران و لا شیئاً من الطیب (کافی ۴: ۳۵۵/۱۰)، لا ینبغی ان یتعمد [المحرم] قتلها [أی قتل القمله] (کافی ۴: ۳۶۲/۲)، لا ینبغی للرجل الحلال ان یزوج محرماً و هو یعلم انه لا یحل له (کافی ۴: ۳۷۲/۵)، لا ینبغی للمراه ان تلبس الحریر المحض و هی محرمة و اما فی الحرّ و البرد فلا بأس (کافی ۶: ۴۵۵/۱۲)، لیس ینبغی للمحرم ان یتزوج و لا یزوج محلاً (تهذیب ۵: ۳۳/۱۱۳۷).

۲- (۱۲) _ مثال دیگر غیر از مثالی که استاد «مدّ ظلّه» آورده‌اند این روایت است: لا تمس شیئاً من الطیب و لا من الدهن فی احرامک و اتق الطیب فی طعامک و امسک علی انفسک من الرائحة لا طیبه و لا تمسک عنه من الريح المنتنه فانّه لا ینبغی للمحرم ان یتلذذ بریح طیبه (کافی ۴: ۳۵۳/۱).

۳- (۱۳) _ کافی ۴: ۲۴۶/۴، تهذیب ۵: ۴۵۵/۱۵۸۸، (توضیح بیشتر) عبارت فوق قیاسی از نوع شکل اول است که جمله «سقت الهدی» صغری و جمله «لا ینبغی لسائق الهدی» کبری آن است و از آن حرمت تحلل بر پیامبر (صورت) نتیجه گرفته می‌شود. در نقل‌های دیگر حج پیامبر (صورت) به جای «لا ینبغی» کلمات دیگری بکار رفته که ظهور آنها در تحریم واضح‌تر است و معلوم می‌گردد این تعابیر با تعبیر «لا ینبغی» به یک معنا بوده و همه به معنای تحریم است: لکنی سقت الهدی و لیس لسائق الهدی ان یحل حتی یبلغ الهدی محله (فقیه ۲: ۲۳۶/۲۲۸۸)، لم یکن یستطیع [النبی «صلی الله علیه و آله»] ان یحل من اجل الهدی اللمدی کان معه، ان الله عزّ و جلّ یقول: و لا تحلقوا رءوسکم حتی یبلغ الهدی محله (کافی ۴: ۲۴۹/۶)، و نیز در نقل تهذیب ۵: ۲۵/۷۴ می‌خوانیم: و لکنی سقت الهدی فلا یحل من ساق الهدی حتی یبلغ الهدی محله، نیز نگاه کنید به تهذیب ۵: ۸۹/۲۹۳.

خلاصه با مراجعه به روایات، ما استظهار می کنیم که لا ینبغی به معنای لا یجوز است (۱)

(۲)

(۳)

(۴)

(۵)

(۶) ، البته کلمه «لا- یجوز» هم گاه در مقام بیان حکم اخلاقی به کار رفته، در نتیجه از آن حرمت فقهی استفاده نمی شود. در مورد کلمه لا ینبغی هم همین گونه است که گاه به قرینه مقام به معنای کراهت می باشد، ولی اگر قرینه ای در کار نباشد

۱- (۱۴) _ (توضیح بیشتر) روایاتی که در آن لا ینبغی به معنای حرمت بکار رفته بسیار است ما در اینجا به نقل چند روایت که دلالت روشن تری در این زمینه دارد اکتفا می کنیم:

۲- (۱۵) - سألت أبا عبد الله «عليه السلام» عن الرجل يزرع ارض آخر فيشترط عليه للبذر ثلثاً وللبقر ثلثاً قال لا ینبغی ان یسمى بذراً ولا بقراً فانما یحرم الکلام (کافی ۵: ۶۲۷/۵۴ و شبیه آن در رقم ۶).

۳- (۱۶) - عن زراره بن اعین عن ابي جعفر «عليه السلام» قال لا ینبغی نکاح اهل الکتاب، قلت: جعلت فداک، و این تحریمه؟ قال قوله «وَلَا تُمَسِّكُوا بِعَصَمِ الْكُوفِرِ» (کافی ۵: ۳۵۸/۸).

۴- (۱۷) - قال رسول الله «صلى الله عليه و آله» اوصانی جبرئیل بالمرأه حتی ظننت أنه لا ینبغی طلاقها الا من فاحشه مبینه (کافی ۵: ۵۱۲/۶).

۵- (۱۸) - قال النبی «صلى الله عليه و آله» انه لا ینبغی ان یسجد احد ل احد و لو جاز ذلك لامرت المرأه ان تسجد لزوجها (بحار ۱۷: ۴۰۸/۳۴).

۶- (۱۹) - در روایتی درباره دفن ابراهیم فرزند پیامبر(ص)، پس از اشاره به این امر که پیامبر(ص) خود در قبر وی فرود نیامد آمده است: ... فقال الناس انه لا ینبغی لاحد ان ینزل فی قبر ولده اذ لم یفعل رسول الله «صلى الله عليه و آله» بانه، فقال رسول الله «صلى الله عليه و آله»: أیها الناس انه لیس علیکم بحرام ان تنزلوا فی قبور اولادکم، لكن آمن اذا حل احدکم الکفن عن ولده ان یلعب به الشیطان فیدخله عن ذلك ما یحبط اجره (بحار ۲۲: ۱۵۵/۱۳) به نقل از محاسن ص ۳۱۳ و کافی ۳: ۲۰۹/۷).

Your browser does not support the audio tag

خلاصه درس:

حضرت استاد مدظله در ادامه بررسی روایت فضیل بن یسار به عنوان یکی از ادله مورد استناد در بحث صوم ضیف بدون احراز رضایت مضیف، ابتدا نظر مرحوم آقای خوئی در تمسک به دو قرینه داخلی برای دلالت روایت بر کراهت را ذکر کرده، فرموده اند: قرینه اول (تناسب تعلیل مذکور در روایت با کراهت) در دلالت خود، احتیاج به ضمیمه ای دارد و آن را تشریح نموده اند (این حکم، حکمی تاسیسی نیست بلکه بر طبق بنای عقلاست لذا تعلیل مذکور نیز در حد ارتکاز عقلاست که آن هم کراهت است، نه حرمت). همچنین فرموده اند: قرینه دوم (کشف اتحاد سیاق در دو حکم مذکور در روایت از اراده کراهت در مسئله مورد بحث) بر خلاف مبنای کثیری از علما، از جمله خود مرحوم آقای خوئی و حضرت استاد است و بیان نموده اند که در سیاق واحد بودن دو حکم مذکور در روایت، سبب از بین ظهور قابل تمسک شده، لذا به وسیله اصل برائت، به عدم حرمت، حکم می نماییم. سپس روایت هشام بن الحکم را به عنوان دومین روایت مورد استناد، قرائت فرموده و در دلالت آن، نظر مرحوم محقق و آقای خوئی را مطرح کرده و به نکاتی در مورد آن پرداخته اند.

بررسی روایت فضیل بن یسار:

یکی از روایات مورد استناد در مسئله صوم ضیف بدون احراز رضایت مضیف، روایت فضیل بن یسار است (۱). در مورد این روایت که ظاهر ابتدایی اش حرمت چنین صومی است، آقای خوئی می فرمایند (۲): این روایت صحیح السند است و از نظر دلالت هم، دو قرینه در آن وجود دارد که مراد از آن، حرمت صوم بدون استیذان نیست، قرینه اول تعلیلی است که در روایت ذکر شده که می گوید شاید مضیف، غذائی برای این میهمان تهیه ای نموده باشد و چون میهمان روزه گرفته، مضیف به غرض خود که میهمان نوازی است، نمی رسد و این مطلب با کراهت مناسبت دارد نه با حرمت. قرینه دوم این است که این روایت متضمن دو وظیفه است. یعنی هم برای ضیف وظیفه تعیین کرده که بدون اذن صاحب خانه روزه نگیرد تا زحمات آنها هدر نرود و هم برای صاحب خانه وظیفه تعیین کرده که او هم بدون اذن میهمان روزه نگیرد. برای اینکه اگر صاحب خانه روزه گرفت، میهمان حیا نموده، با اینکه اشتها به غذا دارد ولی یا نمی خورد یا به خیلی مختصر قناعت می کند. ایشان می گوید در این حکم دوم هیچ کسی به حرمت قائل نشده لذا به اقتضای وحدت سیاق می گوییم حکم اول نیز کراهت است نه حرمت.

ص: ۳۴۰

۱- (۱) - جامع الاحادیث، ج ۱۱، ص ۷۴۵، ح ۱۱.

۲- (۲) - موسوعه الإمام الخوئی؛ ج، ص: ۳۲۱.

به نظر می رسد که قرینه اولی که ایشان ذکر کردند نیاز به یک ضمیمه ای دارد و آن اینکه، ممکن است کسی اشکال کند

که چرا باید از ظهور کلمه «لا ینبغی» در حرمت، رفع ید کرد؟ در حالی که شارع می تواند بگوید، چون صوم ضیف با توجه به اینکه صاحب خانه زحمت کشیده و غذا تهیه کرده، یک نحوه هتک و ایذاء است، حرام است.

ولی ممکن است، نظر آقای خوئی به این جهت باشد که من عرض می کنم یک مطلبی راجع به «علی الید» را، از بعضی از بزرگان شنیدم که می فرمود ضمان «علی الید» در جائی است که این شیء که در دست دیگری قرار گرفته (یا به عقد فاسد یا غضباً) و الان تلف شده، اگر در دست خود صاحب شیء بود یقیناً یا احتمالاً محفوظ می ماند ولی اگر در دست خود صاحب شیء هم بود، مثلاً زلزله می شد یا سیل می آمد و همه چیز از بین رفت و این شیء تلف می شد، دیگر، در اینجا «علی الید»، ضمان را اثبات نمی کند. (البته ایشان در فتوی چنین قائل بود ولی بیانی برای آن ذکر نمی کرد). در توضیح این مطلب می گوئیم: ظاهراً در مواردی که تأسیسی صرف است، که هیچ ربطی به اشخاص، عقلا و بنای عقلا ندارد مثل عبادات و استثناء بعضی از معاملات، باید لفظ و حدود لفظ را ملاحظه نمود که چگونه و به چه میزان دلالت می کند. چون یک شیء بی سابقه است که حد و حدود آن به دست جاعل آن است. اما اگر در یک شیء بنای عقلا هم هست (تأسیسی نیست) مثل ضمانات، شارع که لفظ را القاء می کند، بیش از آن مقداری که بنای عقلا، در آن است فهمیده نمی شود. زیرا در این گونه امور که خلاف ارتکاز و یک تعبد مهم نیست، اگر مراد شارع اوسع از بنای عقلا بود، باید به آن مصادیق مشتبه یا مصادیقی که بنای عقلا در آن نیست، تصریح می کرد والا اگر بدون تصریح به اینگونه مصادیق، لفظ را القاء کند، به همان که عقلاء می فهمند منصرف می شود زیرا شارع مقدس هم که در این محیط وارد شده، مثل خود آنها حرف می زند، لذا همان گونه هم، از کلام شارع استفاده می شود. حال، این مسئله صوم مهمان بدون اذن صاحبخانه هم، از امور تأسیسی شرع و بدون سابقه نیست بلکه یک شیء ارتکازی و متعارفی است که در نظر همه اشخاص وجود دارد و البته این امر ارتکازی، به حد الزام و حرمت نیست. بلی اینکه شخص به مهمانی برود و صاحبخانه هم غذائی تهیه کند ولی میهمان روزه گرفته باشد، خلاف ادب اجتماعی و در حد کراهت است. تعلیلی هم که در روایت آورده شده، بیان همان امر ارتکازی در نزد عقلاست نه آنکه بیان یک قانون شرعی تأسیسی باشد. و ارتکاز عقلا در این گونه موارد، در حد کراهت است مثل اینکه کسی که هدیه ای را داده، بخواهد پس بگیرد، عند العقلاء، کار زشتی است ولی به حدی نیست که به حد حرمت برسد. حال در مسئله مورد بحث هم می گوئیم شاید نظر آقای خوئی هم، به همین مطلب باشد. یعنی درست است که امکان دارد که شارع این صوم را تحریم کرده باشد ولی در محیطی که عقلا به حد تحریم قائل نمی باشند بلکه تنها، به کراهت قائلند، تعلیلی ذکر شد، مطابق همین ارتکاز است.

اما راجع به قرینه دومی که مرحوم آقای خوئی ذکر می کنند (کشف اتحاد سیاق در دو حکم مذکور در روایت، از اراده کراهت در صوم ضیف بدون رضایت مضمیف) می گوئیم: مبنائی خیلی از علما دارند که می گویند اگر دو جمله در یک عبارت قرار گرفته شده باشند، که در یکی، قرینه ای وجود دارد که می فهماند از این جمله خلاف ظاهر اراده شده، نباید به خاطر آن قرینه، در ظاهر جمله دیگر تصرف کنیم بلکه باید به ظاهرش اخذ کنیم. مثلاً- اگر دو دلیل در یک عبارت قرار گرفتند که هر دو ظاهر در وجوب بودند ولی استحباب یکی، به وسیله دلیلی ثابت شد، به ظهور دیگر، در وجوب صدمه نمی زند. می گویند در «اغسل للجمعه و الجنابه» ظهور ابتدایی (بنابر اینکه ظهور امر در وجوب باشد) این است که هم غسل جمعه واجب است و هم غسل جنابت. حال اگر در مورد غسل جمعه، استحباب ثابت شد، به ظهور غسل جنابت در وجوب، لطمه نمی زند و باید آن را اخذ کرد. (۱) حال بر اساس این مبنا که عده کثیری قائل اند، سیاق، ضرر به ظهور اولی «لا ینبغی» در حرمت (که این ظهور را آقای خوبی تصدیق کرده اند) نمی زند. ولی ما می گوئیم: در مثل «اغسل للجمعه و الجنابه» که ظهور اولیه اش وجوب بود ولی می دانستیم غسل جمعه مستحب است، جمع دو حکم، قرینه می شود که شارع می خواهد بگوید، شخص، آنکه مناسب است را انجام بدهد. (البته از دلیلی دیگر باید بفهمیم که کدام واجب است و کدام مستحب است یا همه اش مستحب است) بلی ظهور اولیه در وجوب از بین می برد. الا، شما با ارتکاز خودتان ملاحظه کنید که در روایات که می گوید و عین همین تعبیر هم در کتب قدمای علما آمده است: اگر می خواهید حج بجا بیاورید، وقتی خواستید از خانه خارج شوید، فلان دعا را بخوانید. وقتی به کجا رسیدید، فلان ذکر را بگوئید، به مکه که رسیدید این کار را بکنید، بعد طواف انجام بدهید، بعد نماز طواف بخوانید. نمی خواهد بگوید همه اینها واجب است الا آنهایی که بعداً بیان کنیم یا بگوید همه اینها مستحب است. بلکه می خواهد بگوید کسی که حج می خواهد بجا آورد باید اعمالی که متناسب با حاجی است، انجام دهد که بعضی از آنها واجب و بعضی، مستحب است و از این عبارت، حکم این اعمال، از نظر استحباب و وجوب، به دست نمی آید. لذا اگر انسان دچار تردید شود که این عمل واجب است یا مستحب، باید از ادله دیگر کشف شود. نتیجه می گیریم که این تعبیری که آقای خوبی کرده اند و اتحاد سیاق را قرینه بر کراهت قرار داده، صحیح به نظر نمی آید. بلی آن ظهور اولیه در حرمت را، از بین می برد و قهراً چون ظهور در حرمت، از بین رفت، اصل برائت اقتضا می کند که حرام نباشد. لذا می گوئیم هر چند در حکم به کراهت، مثل مرحوم آقای خوئی نظر می دهیم ولی به اصل برائت تمسک می کنیم نه به دلیل الاجتهادی و ظهور روایت در کراهت.

ص: ۳۴۲

۱- (۳) - به این مبنا بسیاری قائلند. مثلاً آقای حکیم قائلند و مرحوم آقای خوئی نیز به این مبنا قائلند برای نمونه: ان رفع الید عن الظهور فی جمله لقرینه لا یتوجب رفع الید عن الظهور فی جمله آخری علی ما أوضحناه فی الأصول) أجد التقریرات ج ۱، ص ۹۴) و لأجله أنکرنا قرینه اتحاد السیاق نظیر ما ورد من الأمر بالغسل للجمعه و الجنابه، فإن طبیعه الأمر تقتضی الإیجاب عقلاً و قیام القرینه علی الاستحباب فی الجمعه لا یصرف ظهوره عن الوجوب فی الجنابه (موسوعه الإمام الخوئی، ج، ص ۱۳۵).

روایت دیگری که برای مسئله صوم ضیف، به آن استدلال شده، روایت هشام بن الحکم است. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ) مِنْ فِقْهِ الضَّيْفِ أَنْ لَا يَصُومَ تَطَوُّعًا إِلَّا بِإِذْنِ صَاحِبِهِ وَ مِنْ طَاعَةِ الْمَرْثَةِ لِزَوْجِهَا أَنْ لَا تَصُومَ تَطَوُّعًا إِلَّا بِإِذْنِهِ وَ أَمْرِهِ وَ مِنْ صِلَاحِ الْعَبْدِ وَ طَاعَتِهِ وَ نَصِيحَتِهِ لِمَوْلَاهُ أَنْ لَا يَصُومَ تَطَوُّعًا إِلَّا بِإِذْنِ مَوْلَاهُ وَ مِنْ بَرِّ الْوَالِدِ بِأَبَوَيْهِ أَنْ لَا يَصُومَ تَطَوُّعًا إِلَّا بِإِذْنِ أَبَوَيْهِ وَ أَمْرِهِمَا وَ إِلَّا كَانَ الضَّيْفُ جَاهِلًا وَ كَانَتِ الْمَرْثَةُ عَاصِيَةً وَ كَانَ الْعَبْدُ فَاسِدًا عَاصِيًا وَ كَانَ الْوَالِدُ عَاقًا (۱)».

نکته ای در این روایت وجود دارد که در کلمات علما، نوعاً، کلمه «والد» وجود دارد و «والده» وجود ندارد و به همین روایت هم، برای مختارشان استدلال کردند. به نظر می رسد که از «والد»، جنس اراده کردند و نظر ما هم (همانطور که مکرر هم عرض کردیم این است) این است که اگر در خود کلمه والد و امثال آن، قرینه خارجی نباشد، جنس اراده می شود یعنی هم پدر را شامل می شود و هم مادر را. بلی اگر با هم، ذکر شود، از هر کدام معنای مخصوص به خود، اراده می شود.

آقای خویی می فرمایند که قطعاً، ظاهر این روایت، مراد نیست چون به صرف اینکه پسر، اذن نگرفته، عاق بشود و عبد، عاصی شود و زن، فاسق بشود و میهمان، جاهل شود، صحیح نمی باشد پس باید توجیهی در آن بشود. مرحوم محقق توجیهی نموده و فرموده مراد از اینکه می گوید باید اذن بگیرد، یعنی مخالفت با نهی نکند

Your browser does not support the audio tag

خلاصه درس:

حضرت استاد مدظله در این جلسه به ادامه بحث پیرامون مسئله صوم ضیف بدون احراز رضایت مضیف پرداخته، به بررسی روایت هشام بن الحکم به عنوان یکی از ادله مورد استناد در مسئله پرداخته، ابتدا در تصحیح سند آن، بحثی راجع به احمد بن هلال مطرح نموده، علاوه بر طرح نظر مرحوم آقای خوئی و نقد آن، استاد با اینکه وی را ضعیف می‌شمرد ولی اخذ روایت را در زمان استقامت او می‌دانند. سپس به بررسی دلالتی روایت پرداخته، کلام مرحوم آقای خوئی را در لزوم تصرف در دلالت ظاهری روایت به خاطر غیر قابل تصدیق بودن آن و عدم قول کسی از فقهاء به آن تشریح نموده و در جهت رد آن، عبارات قائلین از قدما را قرائت می‌فرمایند و در آخر نتیجه می‌گیرند که به ظاهر روایت و لاقلاً به نحو احتیاط وجوبی باید قائل شد.

ص: ۳۴۴

ادامه بحث پیرامون روایت هشام بن الحکم:

یکی از روایات مورد استناد در مسئله صوم ضیف بدون احراز رضایت مضیف، روایت هشام بن الحکم است. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَام) قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) مَنْ فَقِهَ الضَّيْفِ أَنْ لَا يَصُومَ تَطَوُّعًا إِلَّا بِإِذْنِ صَاحِبِهِ وَ مِنْ طَاعِهِ الْمَرْثَةَ لِرُؤُوسِهَا أَنْ لَا تَصُومَ تَطَوُّعًا إِلَّا بِإِذْنِهِ وَ أَمْرِهِ وَ مِنْ صِلَاحِ الْعَبْدِ وَ طَاعَتِهِ وَ نَصَةِ يَحْتَهُ لِمَوْلَاهُ أَنْ لَا يَصُومَ تَطَوُّعًا إِلَّا بِإِذْنِ مَوْلَاهُ وَ مِنْ بَرِّ الْوَالِدِ بِأَبَوَيْهِ أَنْ لَا يَصُومَ تَطَوُّعًا إِلَّا بِإِذْنِ أَبَوَيْهِ وَ أَمْرِهِمَا وَ إِلَّا كَانَ الضَّيْفُ جَاهِلًا وَ كَانَتِ الْمَرْثَةُ عَاصِيَةً وَ كَانَ الْعَبْدُ فَاسِدًا عَاصِيًا وَ كَانَ الْوَالِدُ عَاقًا (۱)».

بررسی سند روایت:

در کافی سند روایت بدینگونه است: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ هِلَالٍ، عَنْ مَرْوَكِ بْنِ عُبَيْدٍ، عَنْ نَشِيطِ بْنِ صَالِحٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ (۲).

در من لا يحضر، روایت را چنین نقل نموده «وَرَوَى نَشِيطُ بْنُ صَالِحٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع (۳)» و نه در اصل کتاب و نه در مشیخه، طریقی به نشیط، ذکر نکرده است.

در رابطه با توثیق احمد بن هلال، نظر آقای خوئی، این است که از کلام نجاشی و ثاقش استفاده می‌شود. زیرا نجاشی درباره او تعبیر می‌کند: «صالح الروایه». البته بعد از این عبارت، می‌گوید: «يعرف و ينكر» که معنایش این است که بعضی از روایات او معمول به است (شناخته شده است) و بعضی از روایات او غیر معمول به است (شناخته شده نیست) ولی خود شخص صالح الروایه است و اهل جعل و ... نیست. آقای خوئی از این ناحیه اعتماد می‌کند. اضافه می‌کنیم که با توجه به قدح و مذمت

خیلی شدیدی که درباره او از ناحیه حضرت عسکری (سَلَامُ اللَّهِ عَلَيْهِ) وارد شد، طبع قضیه، اقتضا می کند که علمای دارای موقعیت، بعد از انحراف او، شاگردیش را نکرده و از او اخذ حدیث نکنند. بالطبع روایاتی که از او اخذ شده، روایات قبل از آن انحراف او بوده است. شاید بعضی بگویند: احمد بن هلال از اول منحرف بوده و بعداً کشف انحراف او شده. هنگامی که محمد بن عثمان عمروی از ناحیه حضرت، سفارت، پیدا کرد، او تحمل نکرد و انحراف خود را بروز داد ولی به نظر می رسد: اولاً چنین مطلبی معلوم نیست. خیلی مواقع، هنوز امتحان پیش نیامده، اشخاص، آدم خوبی هستند یعنی خلافتی از آنها سر نمی زند ولی بعداً، در وقت امتحان، نمی توانند بعضی امور را تحمل کنند و منحرف می شود. ثانیاً فرض کنیم از اول، هم منحرف بوده ولی به قدری مورد قبول و مراجعه بوده که از روایاتی که مذمت او را، نقل می کردند، قبول نمی کرده اند، تا چهار مرتبه، مذمت، از ناحیه معصوم صادر می شود و در آخر، می پذیرند. در یکی از مذمتها حضرت می فرمایند: این روایاتی که برای شما نقل می کنند، اشخاصی هستند که ما اعتماد به آنها کرده ایم و کسی حق ندارد از آنها قبول نکند. خیلی ظاهر الصلاح بوده، پنجاه و چهار مرتبه حج بجا آورده که بیست مرتبه آن پیاده بوده است (۴). پس می گوئیم موقع اخذ روایت از او، هر گونه که باطنش بوده ولی فرد مقیدی بوده بلی شاید به طور نادر خلافتی از او سر می زده والا اگر نادر نبوده، نمی شود که تا آخر آبرویش محفوظ مانده باشد، طبعاً اگر او پایبند نبود و دروغهای خیلی واضح می گفته، طول این مدت، انحرافش روشن می شده است و بر اساس این جهت، اصحاب، روایاتی که نقل نموده را در کتبی که برای عمل تهیه شده مثل کافی و من لا یحضر و ... وارد کرده اند لذا بعضی مثل مجلسی (۵) می گویند اخذ این روایات، قبل از انحراف اوست لذا به روایت عمل می کنند. البته بعضی مثل مجلسی ثانی (۶) و صاحب ذخیره (۷)، طریق دیگری برای تصحیح این روایت دارند و آن اینکه، این روایت که در من لا یحضر به نشیط بن صالح، ابتدا شده، از کتاب نشیط اخذ شده و برای کتاب نشیط، طریق صحیح وجود دارد. کلینی کتاب او را به وسیله ابوغالب زراری، از علی بن حسین سعد آبادی، از احمد برقی، از پدرش، از نشیط، نقل می کند نتیجه می گیریم که از نظر سند نباید اشکال کرد.

ص: ۳۴۵

- ۱- (۱) - جامع الاحادیث، ج ۱۱، ص ۷۴۵، ح ۱۰.
- ۲- (۲) - الکافی (ط - دار الحدیث)؛ ج، ص: ۶۰۶.
- ۳- (۳) - من لا یحضره الفقیه؛ ج، ص: ۱۵۵.
- ۴- (۴) - رجال الکشی، ص ۵۳۵، ح ۱۰۲۰.
- ۵- (۵) - لوامع صاحبقرانی؛ ج، ص: ۵۷۴.
- ۶- (۶) - روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه؛ ج، ص: ۴۲۹.
- ۷- (۷) - موسوعه الإمام الخوئی؛ ج، ص: ۳۲۴.

راجع به دلالت گفتیم که مرحوم آقای خویی می فرمایند: ظاهر روایت، مقطوع البطلان است. زیرا کسی نمی گوید که اگر فرزند، برای روزه گرفتن از والدین خود استیذان نکرد، عاق می شود و یا زوجه و یا عبد، در صورت عدم استیذان، عاصی می شوند پس باید روایت را به گونه ای دیگر معنا کرد و می فرمایند: «المتحصّل من سیاقها المبالغه فی تحقیق ما اشتملت علیه من الأوصاف، فلسانها یفرغ عن الکراهه (۱)» و عرض می کردیم تعبیر مبالغه راجع به کلام امام مناسب نیست. البته، جواهر هم، این تعبیر را دارد (۲) و ایشان تبعاً للجواهر این تعبیر را کرده اند. بلی مرادشان، مجاز بالمشارفه است و خواسته اند بگویند کسی این کار را بکند «هلک من حیث لا یعلم» و قریب به این مراحل که در روایت ذکر شده است. سپس معنای دومی هم احتمال می دهند که مراد صورتی است که حقوق زوج یا مولی، مراعات نشده باشد یا صوم ولد سبب ایذاء والدین باشد. قهراً راجع به موضوع بحث ما که خود اذن یکی از حقوق است و راء حقوق دیگر، یک چنین چیزی ایده آل نیست.

ولی راجع به این فرمایش آقای خویی، می شود یک مطلبی را ادعا کرد (من به نظرم این مطلب آمد و بعد دیدم که دو نفر از بزرگان هم همین را قائل شده اند) که تعبیری که در روایت نسبت به ضیف آمده کلمه جاهل است. به نظر می رسد از اینکه در مقابل عاصی، عاق، فاسق، در ضیف، جاهل تعبیر کرده، می شود بین ضیف و بقیه تفکیک کرد و گفت ضیف آن ادب اجتماعی را نداشته و وظیفه ای که اجتماع برای ضیف قرار داده است که باید صاحب خانه را احترام کند و نسبت به زحمات او بی اعتنایی نکند، انجام نداده است و این، یک خلاف ادب اجتماعی است که عرف مردم آنرا مکروه می دانند و مطلب تأسیسی نیست. (بعضی از کارها هست که از نظر عرفی، قبیح است ولی به حدّ تحریم نیست مثلاً کسی هبه ای کرده و مالی را به کسی بخشیده، بعد بخواهد آنرا پس بگیرد، عرف می گوید کار زشتی است. در روایت تعبیر می کند که مثل این است که کسی، قتی خودش را بخورد). پس حکم شارع هم در حد همان عرف مردم (کراهت نه حرمت) است. این تعبیر را هم صاحب مدارک (۳) دارد و هم مجلسی اول.

ص: ۳۴۶

۱- (۸) _ ذخیره المعاد فی شرح الإرشاد؛ ج، ص: ۵۲۴.

۲- (۹) _ جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ ج، ص: ۱۱۷.

۳- (۱۰) _ مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام؛ ج، ص: ۲۷۷.

البته در مورد زوجه و عبد و فرزند ، که تعبیر عاصی و عاق شده، از باب ناچاری، باید تصرفهای دیگری بکنیم. البته مرحوم صدوق در *علل الشرایع* (۱) می گوید: پسر در مقابل پدر، در امور مباحه و وظیفه دارد که اگر ، راضی نباشد یا اجازه ندهند، آن امر مباح را مرتکب نشود ولی در واجبات و حتی مستحبات ، هیچ حقی ندارد ، حتی نهی هم بکند، نهی شان کالعدم است. در مقابل خدا، پدر چه حقی دارد؟ خدا برای نماز شب ترغیب کرده است ولی پدر بگوید تو نماز شب بجا نیاور یا خدا به روزه تشویق کرده و می گوید روزه بگیر، پدر بگوید روزه نگیر (به گونه ای که اگر این فرزند روزه گرفت یا نماز شب خواند، عاق و عاصی محسوب شود) البته اگر ما فقط ادله عامه را داشتیم، ممکن بود که این گونه، قائل شویم، ولی ظاهر این روایت این است که اذن پدر برای صوم تطوعی، یکی از حقوق است.

مطلب عمده ای که باقی می ماند، این است که آقای خویی می فرماید: ظاهر روایت *مقطوع البطلان* است و کسی که اینگونه قائل شده باشد، نیست، باید عباثر قوم را نقل می کنیم تا ببینیم که کسی قائل شده یا نشده است؟ بلی مطلبی که می شود گفت (که قبلاً هم عرض کردیم) این است که اذن به معنای انشاء، (اذنت لک) لازم نیست. مثلاً پسر می خواهد روزه بگیرد، بگوییم باید به پدر اطلاع بدهد که من می خواهم روزه بگیرم . آیا شما اجازه می دهید یا نه؟ مطمئناً اینگونه لازم نیست و عرض کردیم: به تناسب حکم و موضوع، بعضی جاها ، انشاء، موضوعیت دارد مثل معاوضات که مالک باید انشاء کند و بگوید به شما اجازه می دهم این کار را بکنید والا اگر کسی بخواهد خانه دیگری را با علم به رضا ، بفروشد، این معامله، معامله فضولی است یا با علم به رضا برای کسی زن بگیرد یا عیال کسی را طلاق بدهد، اینها کفایت نمی کند بلی در مواردی، اذن، طریقی است (مقدمه برای کشف از رضا است) نه موضوعی. مثل خیلی از تصرفاتی که معاوضه ای در کار نیست. حال عباثر قوم را می خوانیم تا ببینیم اینکه آقای خوئی گفتند که این مطلب را هیچکس قائل نشده، لذا مجبوریم از ظهور بدوی این روایات رفع ید کنیم ، صحیح است یا نه؟

ص: ۳۴۷

مرحوم کلینی در کافی عنوان باب را «بَابُ مَنْ لَّا يَجُوزُ لَهُ إِلَّا يَأْذِنُ غَيْرِهِ (۱)» قرار داده است. یعنی کسانی که اذن غیر در روزه ی تطوع آنها معتبر است والا بدون اذن آنها جایز نیست. در این باب، بحث ضیف و مضیف و مملوک و مولا و زوجه و زوج و ولد و والد هست. در باب «وجوه الصیام (۲)» که صیام چند قسم داریم، واجب داریم، حرام داریم، مشروط به اذن داریم، تأدیبی داریم. روایت زهری را نقل می کند. ظاهر این تعبیر این است که ایشان به این مطلب معتقد است. در فقه رضوی در صوم الإذن یعنی صومی که اذن در آن معتبر است، گفته «فإن المرأة لا تصوم تطوعاً إلا بإذن زوجها والعبد إلا بإذن مولاه والضييف لا يصوم إلا بإذن صاحب البيت (۳)» و در مقنع (۴) هم، همینگونه وارد شده، و در هدایه (۵) صدوق هم همینگونه. منتها در هدایه صدوق، مطلب را به روایت زهری نسبت داده است. مرحوم شیخ نهاییه (۶) فرموده است: «و أما صوم الاذن فلا تصوم المرأة تطوعاً إلا بإذن زوجها، فان صامت من غير إذن جاز له أن يفطرها و يواقعها». البته دیدم بعضی ها اشتباه کرده اند و گفته اند از تعبیر «أن يفطرها» معلوم می شود که قبلاً (و بدون اذن) صحیح بوده و به وسیله موافقه باطل می شود ولی این تعبیر اشتباه است چنانچه در بحث نیت مفطر هم، عرض کردیم که تعبیر صحیح این است که نیت مفطر مبطل هست یا نه زیرا طبق تحقیق، نفس نیت مفطر، بطلان حاصل می شود و شخص، دیگر قصد قربت صومی ندارد ولی اگر اینها را بجا آورد کفار هم دارد. افطار غیر از ابطال است. افطار اتیان همین امور ده گانه است. ولی اگر با نیت مفطر، روزه اش را باطل کرد کفار ندارد چون «لم يأت بالمفطر». در اینجا هم صوم زوجه باطل است ولی زوج حق دارد که موجب افطار او بشود، یعنی امساک او را بشکند «فلا تصوم المرأة تطوعاً إلا بإذن زوجها، فان صامت من غير إذن جاز له أن يفطرها و يواقعها فإن كانت صائمة من قضاء شهر رمضان لم يكن له ذلك» ایشان نسبت به قضاء فرموده حق ندارد ولی تعبیر کلیه واجبات نکرده است «و العبد لا يصوم تطوعاً إلا بإذن مولاه و الضيف لا يصوم تطوعاً إلا بإذن مولاه». در مبسوط (۷) فرموده «و أما صوم الإذن فتلاثة أقسام صوم المرأة تطوعاً بإذن زوجها فإن صامت بغير إذنه لم ينعقد صومها و كان له أن يفطرها، أما ما هو واجب عليها من أنواع الواجبات فلا يعتبر فيه إذن الزوج، و كذلك المملوك لا يتطوع إلا بإذن سيده و لا يعتبر إذنه في الواجبات، و الضيف كذلك لا يصوم تطوعاً إلا بإذن مضيفه، و لا إذن عليه في الواجبات». اصباح (۸) قطب الدین کیدری، همین عبارت مبسوط را دارد در الجمل و القعود (۹) آمده: «و صوم الإذن ثلاثة أنواع صوم المرأة تطوعاً بإذن زوجها، و المملوك كذلك باذن مولاه، و الضيف كذلك باذن مضيفه». شیخ در اقتصاد (۱۰) هم همین طور بیان کرده. عبارت سرائر (۱۱) این است: «أمّا صوم الإذن، فلا تصوم المرأة تطوعاً إلا بإذن زوجها، فإن صامت من غير إذنه، فلا ينعقد صومها و العبد لا يصوم تطوعاً إلا بإذن مولاه، و الضيف لا يصوم تطوعاً إلا بإذن مضيفه، فإن صاماً من غير إذن، فلا ينعقد لهما صيام شرعي، و يكونان معذورين، و لا يكونان مأجورين» که تصریح کرده مرتکب گناه هم شده و تنها باطل نیست. البته دیگران هم که حکم به بطلان نموده اند قهراً حرمت تشریحی هم استفاده می شود. مرحوم محقق، اول در شرایع می گوید با نهی باطل می شود ولی اذن شرط نیست ولی در نافع که بعد از شرایع نوشته و معتبر که شرح نافع است از آن نظر عدول کرده و فرموده «لا يصح صوم الضيف ندبا من غير إذن مضيفه، و لا المرأة من غير إذن الزوج و لا الولد من غير إذن الوالد، و لا المملوك بدون إذن مولاه». در قواعد و تذکره هم در بعضی جاهایش، عین مطلب نافع را آورده. در معتبر (۱۲) فرموده: «لا يصح صوم الضيف ندبا إلا بإذن مضيفه، و لا المرأة من غير إذن زوجها، حاضراً كان، أو غائباً» یعنی در غیابش هم که اصلاً تمتعی، در کار نیست باز هم شرع لازم کرده که باید اذن باشد در مقابل شافعی که می گوید که در غائب شرط نیست «و لا طاعه له في الواجب، و لا المملوك» بعد ایشان می فرمایند «هذا مما

اتفق علیه علماءنا» در حالی که خود ایشان، در شرایع فتوای دیگری داده بود، کأنه می خواهد بگوید ما اشتباه و غفلت کردیم «هذا مما اتفق علیه علماءنا و أكثر علماء الإسلام، و قد روينا عن الزهري عن علي بن الحسين (عليه السلام) و روى عنه (عليه السلام) قال قال رسول الله (صلى الله عليه وآله و سلم) من نزل على قوم فلا يصم تطوعاً إلا بإذنهم» بعد حکمت نهی شرع را ذکر می کند. منتها راجع به ولد و والد می گوید «و استحبنا ذکر الولد مع الوالد في الأصل (۱۳) ، مراعاتاً للأدب مع الوالد، و ليس بلازم بل على الأفضل» بعد هم می فرمایند «و كل ما ذكرناه متفق عليه عند الأصحاب» .

ص: ۳۴۸

- ۱- (۱۲) - الكافي (ط - دار الحديث)، ج، ص: ۶۰۵.
- ۲- (۱۳) - الكافي (ط - دار الحديث)؛ ج، ص: ۴۲۷.
- ۳- (۱۴) - فقه الرضا؛ ص: ۲۰۲-سلسله الينابيع الفقيهيه، ج ۶، ص ۴.
- ۴- (۱۵) - المقنع، ص: ۱۸۱. سلسله الينابيع الفقيهيه، ج ۶، ص ۱۴.
- ۵- (۱۶) - الهدايه في الأصول و الفروع؛ ص: ۲۰۱. سلسله الينابيع الفقيهيه، ج ۶، ص ۳۶.
- ۶- (۱۷) - النهايه في مجرد الفقه و الفتاوى؛ ص: ۱۶۹.
- ۷- (۱۸) - المبسوط في فقه الإماميه؛ ج، ص: ۲۸۳.
- ۸- (۱۹) - إصباح الشيعة بمصباح الشريعة؛ ص: ۱۳۳.
- ۹- (۲۰) - الجمل و العقود في العبادات؛ ص: ۱۲۱.
- ۱۰- (۲۱) - الاقتصاد، ص: ۲۹۳.
- ۱۱- (۲۲) - السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى؛ ج، ص: ۴۲۰.
- ۱۲- (۲۳) - المعبر في شرح المختصر؛ ج، ص: ۷۱۲.
- ۱۳- (۲۴) - كلمه «في الأصل» را ما دقيق نفهميديم چون آنکه از كلمه اصل ابتداءً به نظر می آمد یعنی در نافع زيرا معتبر شرح نافع است. ولی در نافع راجع به ولد اصلاً صحبتی نیست. لذا احتمال می دهم که از آنجا قبلاً روزه هائی که به طور کلی مستحب دانسته را بیان کرده و بعد روزه ی دو سه مورد را استثناء کرده ، مراد ایشان این است که صوم ولد، جزء آنهايي است که مشروع است. لذا «بالأصل» یعنی اصل کلی مسئله که صوم مستحب است که اول ذکر نموده است.

فرموده: «لا تصوم المرأه، و العبد، و الضیف ندبا إلا بإذن السید و الزوج و المضیف و لا استئذان فی الواجب». این مطلب، در کتب علامه و دیگران هم، هست. خلاصه، هر چند عده دیگری، حکم به کراهت کردند ولی کتب خیلی زیاد است که اشخاص، یا صریحا گفتند «لا ینعقد» تعبیر شان اینها را گفتند و یا ظواهر کلامشان این است که منعقد نمی شود. حال چطور ما با وجود این تعبیرها، بگوییم که هیچ کسی قائل نشده است. لذا به نظر می رسد که ما داعی برای تصرف در روایت نداریم و از طرفی جمع کثیری از قدماء هم قائلند پس باید بگوییم احراز رضایت در این موارد معتبر است ولو بالتعبد الشرعی، و لا اقل از موارد احتیاط واجب است که نمی شود آنرا ارجاع به دیگری داد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

خلاصه درس ۳/۱۰/۹۰

Your browser does not support the audio tag

خلاصه درس:

حضرت استاد در این جلسه، نکاتی را در مسئله صوم ضیف بدون احراز رضایت مضیف مطرح نموده اند:

۱_ بر خلاف کلام مرحوم خوئی که قول به کراهت را معروف و مشهور می دانند، ادعای اتفاق بر بطلان این صوم در نظر علماء قبل از فخرالمحققین بعید نیست، چنانچه بعد از ایشان هم، قول به کراهت و حرمت، قولان مشهوران است. ۲_ ادعای مرحوم محقق در معتبر مبنی بر اتفاق بر بطلان این صوم با وجود قول به کراهت در متقدمین بر ایشان را چنین تصحیح می شود که مراد قائلین به کراهت، کراهت ذاتی است که مساوق با بطلان است. ۳_ تفسیر مرحوم خوئی از کلام مرحوم صدوق در ذیل روایت هشام صحیح نمی باشد. و در انتها اشاره ای به اختصاص این مسئله به صوم تطوعی در نظر فقهاء و در روایات مورد استناد نموده اند.

ص: ۳۴۹

۱- (۲۵) _ الجامع للشرائع؛ ص: ۱۶۳.

بررسی کلام مرحوم خوئی در مورد قول مشهور در مسئله:

مرحوم آقای خوئی درباره صوم ضیف بدون احراز رضایت مضیف، مدعی شدند که معروف و مشهور، قول به کراهت است. (چنانچه بعضی دیگر هم، این مطلب را دارند) و ما عرض کردیم که چنین شهرتی در کار نیست. البته می خواستم نکته ای اضافه عرض کنم که به نظر ما با مراجعه به کلامات قوم معلوم می شود که از زمان فخرالمحققین به بعد، اکثرا، قائل به کراهت شده اند ولی نه به معنای اینکه مشهور باشد بلکه، هم کراهت و هم حرمت، قولان مشهوران، هستند. البته قائل به

کراهت بیش از قائل به حرمت است، منتها کراهت، اشهر باشد به این معنا که قول مقابل ندرت دارد، چنین نیست. اما قبل از زمان فخر المحققین، حتی نسبت به مرحوم علامه، بعید نیست که کسی ادعای اتفاق بر حرمت و عدم جواز بکند.

توضیحی درباره ادعای مرحوم محقق مبنی بر اتفاق بر بطلان:

فرمایشی از محقق در معتبر نقل کردیم که ادعای اتفاق بر عدم صحت کرده بود. البته این ادعای اتفاق، موجب تعجب بود. چرا ایشان این ادعا را کرده، در حالی که قبل از ایشان، عده ای قائل به کراهت شده بودند و حتی خود ایشان هم، قبلاً به تفصیل بین نهی و عدم نهی قائل شده بود. برای رفع این مشکل باید یک توضیحی عرض کنم: از کلمات قوم استفاده می شود که تعد ادی از روزه ها، حرمت ذاتی دارد و بعضی، کراهت ذاتی دارند. دارای حرمت ذاتی اند یعنی علاوه بر اینکه باطلند، حرام هم هستند یعنی کسی که این روزه ها را بگیرد، حتی اگر کسی قصد قربت هم نکند، مرتکب خلاف شرع شده است (نه آنکه حرمت تشریحی داشته باشند که اگر قصد قربت کرد، چون تشریح لازم می آید، بگوییم مرتکب خلاف شرع شده است) مثل اینکه زنا و غیبت، محرم ذاتی اند نه از جهت اینکه اگر قصد قربت کرده باشد چون به شارع انتساب داده، حرام بشود. لذا اگر کسی قصد عنوان صوم (۱) در عید قربان یا ایام تشریق کرد، اتیان عنوانی را نموده است که حرمت ذاتی دارد. لذا در روایات آمده است که اگر کسی شک در ثبوت هلال ذیحجه داشت (هر چند به وسیله استصحاب و امثال آن، به حسب حکم ظاهری شرعی ماه ذیحجه برایش تصحیح شده) صوم روز نهم ذیحجه را بهتر است که ترک کند چون شاید این روزه، روزه دهم باشد. این مطلب کشف می کند که حرمت صوم العید، حرمت ذاتی است والا اگر حرمت آن، تشریحی باشد، کسی رجاءاً روزه بگیرد، اشکالی ندارد. چون اگر در واقع، روز نهم بود، در این صورت، مستحب خوبی را انجام داده و اگر در واقع، روز دهم باشد، چون رجاءاً گرفته و به شرع هم، نسبت نداده، مشکلی ندارد. و اما اینکه روزه هائی مکروه ذاتی هستند یعنی در مقابل آنها که حرمت ذاتی دارد، این روزه ها، کراهت ذاتی دارد. ما مکرر عرض کردیم عبادت نمی تواند مکروه باشد یعنی فعل آن، در مقابل ترکش، مبعوض شارع باشد زیرا اگر شارع بدون قید و شرط بگوید این کار را انجام ندهید، دیگر مکلف نمی تواند آن را به قصد قربت انجام دهد بلی در بعضی موارد به وسیله قرائن، معلوم می شود که مراد شارع از اینکه فرموده این کار را نکنید این است که فرد دیگر را بجا بیاورید که در این صورت منافات ندارد که خود این عمل هر چند در مقابل عدم، مطلوبیتی دارد ولی در مقابل یک فرد دیگر، رتبه کمتری دارد و اگر شما فاعل کاری هستید این مصداق را انتخاب نکنید، فرد دیگر را انتخاب کنید مثلاً اگر می خواهید نماز بخوانید، نماز واجب تان را در حمام نخوانید. البته معلوم است که اینگونه کراهت احتیاج به قرینه دارد والا اگر بدون قرینه گفتند این کار را نکنید، نمی توانیم بگوییم در مقام ترجیح فردی بر فرد دیگری است بلکه در این هنگام ترک آن، علی وجه الاطلاق، بر فعلش ترجیح دارد و دیگر نمی توان برای خاطر خدا، آنرا انجام داد زیرا لازمه کراهت ذاتی، بطلان عمل است. حال می گوئیم: در ابتدا به ذهن مرحوم محقق آمده بوده که مراد عده ای از فقهاء قبلی که می گویند این صوم، صوم ضیف مکروه است، این است که ثوابش کمتر است زیرا کراهت در عبادت به این معناست که این فرد، نسبت به فرد دیگر، ثوابش کمتر باشد لذا در شرایع، قول به تفصیل (حرمت در صورت نهی و کراهت در صورت عدم نهی) را انتخاب کرده ولی بعداً که دقت بیشتری کرده و دیده آقایان این کراهت را در مقابل حرمت ذاتی قائلند، پس مرادشان کراهت ذاتی است و کراهت ذاتی در عبادات مساوق با بطلان است. لذا در کتب متأخرش، تجدید نظر نموده و با اینکه همین کلمات قوم را دیده، ادعای اتفاق کرده و فرموده که بالاتفاق باطل است. البته تعبیر ایشان

اتفاق بر بطلان است، نه بر حرمت. علاوه بر این، ایشان دیده نکاتی در کلمات قبلی ها هست که همین مطلب را می رساند. مثلاً از کلام ابن زهره در غنیه نیز این مطلب را می توان استفاده نمود. (غنیه که یکی از کتبی است که قبل از محقق نوشته شده و در آن دعوی اجماع بر کراهت نموده) تعبیر غنیه این است «و يستحب للمرأة أن لا تصوم تطوعاً إلا بإذن زوجها، و كذا العبد مع مولاه و الضيف مع مضيفه، و هذا هو صوم الإذن، كل ذلك بدليل الإجماع المشار إليه، و طريقة الاحتياط (۲)» طريقة احتیاط شاید معنایش این است که کسی که بی اذن، روزه گرفت، معلوم نیست عملش صحیح باشد ولی اگر با اذن شد قدر متیقن از صحت است. لذا اگر انسان بخواهد مطمئن باشد که مطلوب شارع را آورده، طریق احتیاط، این است که استیذان کند و همچنین اینکه فرمود: «يستحب أن لا تصوم إلا بإذنهما» یعنی اگر بی اذن شد، ترك الصوم مطلوب است. و با مطلوبیت ترك علی وجه الاطلاق، دیگر فعلش، نمی تواند مقرب باشد. یا مثلاً کلام جمل العلم (ولو راجع به ضیف نیست ولی از آن هم می شود، استفاده این مطلب را نمود): «و يكره صوم المرأة تطوعاً بغير إذن زوجها، و العبد بغير إذن مولاه (۳)». یا مثلاً کلام وسیله که می گوید «و أما صوم النفل فأربعة أضرب صوم الإذن و صوم الأبد و صوم الكفاره و صيام التطوع. فالأول ثلاثة صوم المرأة تطوعاً و العبد و الضيف ينبغي أن يكون بإذن الزوج و السيد و المضيف (۴)» یعنی این روزه بخواهد مصداق برای مستحب قرار بگیرد، با اذن، مصداق قرار می گیرد. یا کلام اشاره السبق «مكروه و هو صوم الزوجه و العبد و الضيف تطوعاً إلا بإذن زوجها (۵)» لذا می گوییم با توجه به این نکات، نظر مرحوم محقق، در معتبر عوض شده. البته در معتبر تعبیر حرمت هم ندارد، ایشان می فرماید: «لا يصح صوم الضيف» لا يصح تعبیر می کند که همان بطلان است «لا يصح صوم الضيف ندبا إلا بإذن مضيفه، و لا المرأة من غير إذن زوجها و لا المملوك إلا بإذن مولاه هذا مما اتفق عليه علماؤنا و أكثر علماء الإسلام» بعد هم بعضی روایات را نقل می کند. بعد دوباره می گوید «و كل ما ذكرناه متفق عليه عند الأصحاب (۶)»

ص: ۳۵۰

۱- (۱) - بعضی از واجبات شرعی، از امور قصدی و بعضی از امور غیر قصدی هستند چنانچه بعضی عبادی و بعضی غیر عبادیند. صوم از اموری است که هم قصدی و هم عبادی است. لذا انسان برای اینکه جنبه عبادیتش درست بشود باید قصد قربت بکند و برای اینکه اصل صوم محقق بشود، باید قصد عنوان بکند زیرا اگر بی قصد عنوان - حتی بنابر قول به اعم که ما هم عقیدمان اعم است - از تمام آن منهیات صوم امساک کرد، باز روزه صدق نمی کند، بله صوم لغوی را اتیان نموده.

۲- (۲) - غنیه النزوع إلى علمی الأصول و الفروع؛ ص: ۱۴۹.

۳- (۳) - جمل العلم و العمل؛ ص: ۹۶.

۴- (۴) - الوسيله إلى نیل الفضيله؛ ص: ۱۴۷.

۵- (۵) - اشاره السبق، ص ۱۲۲.

۶- (۶) - المعتبر فی شرح المختصر؛ ج، ص: ۷۱۲.

(۱). «علامه حلی هم در چند کتاب، تصریح به بطلان نموده، (فرموده بدون اذن جایز نیست یعنی بدون اذن، صحیح نیست) ولی بعضی آقایان، به علامه نسبت دادند که در منتهی و تذکره و ... قائل به کراهت شده ولی اگر کسی در عبارات همین کتاب ها هم دقت کند، می فهمد که ایشان به بطلان قائل شده. در منتهی می گوید: «لا یصوم العبد تطوعاً إلاّ بإذن مولاه» و بعد هم می گوید «لا تتطوع المرأة بالصوم إلاّ بإذن زوجها فلم یکن مشروعاً لها إلاّ برضاه» تفریح کرده عدم مشروعیت را به «لا تتطوع» و تعبیر «لا یصوم العبد تطوعاً إلاّ بإذن مولاه» و «و الضیف لا یصوم تطوعاً إلاّ بإذن مضيفه» را در یک ردیف ذکر می کند و بعضی روایات و حدیث زهری را نقل می کند. حدیث زهری از آن احادیثی است که ظهور خیلی روشن دارد که بی اذن، صحیح نیست چون می گوید بعضی روزه هاست که انسان اختیار دارد بگیرد یا نگیرد، بعضی روزه ها هم هست که صوم حرام است، بعضی روزه ها هم هست که صوم واجب است، بعضی روزه ها هم هست که صوم الإذن است یعنی با اذن درست می شود. ظاهرش این است که در مقابل صوم الخیار است که انسان مختار است به گرفتنش یا نگرفتنش و داخل محرمات نیست که ذاتاً حرام باشد و جزء واجبات هم نیست که بی قید و شرط واجب باشد بلکه این صوم، با اذن، صحت پیدا می کند. و بعد از اینکه همه اینها را ذکر کرده، ایشان می فرمایند «و الضیف لا یصوم تطوعاً إلاّ بإذن مضيفه قال رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلهِ وَ سَلَّمَ) من نزل علی قوم فلا یصوم تطوعاً إلاّ یأذنبهم، و قد اشمط علیه حدیث الزهری عن علی بن الحسین (عَلَيْهِمَا السَّلَام) و لَأَنَّ فِيهِ طَيْبَ قَلْبِ الْمُؤْمِنِ مِنْ مَرَاعَاتِهِ، فَكَانَ مُسْتَحَبًّا، فَلَا نَعْلَمُ فِيهِ خِلَافًا مِنْ عُلَمَائِنَا» اینکه بعد از این مقدمات، می گوید مستحب است را دو جور می شود یکی اینکه اگر اذن گرفت مصداق مستحب می شود ولی اگر اذن نگرفت، یک کار باطل و لغوی است و کار لغو را اگر نسبت به شرع بدهد حرام می شود و معنای دیگر اینکه با استیذان مصداق مستحب می شود ولی اگر استیذان نکرد باطل است و «لم یکن مشروعاً» که در صدر فرمود.

ص: ۳۵۱

نکته دیگر راجع به کلام آقای خوئی است. ایشان ابتدا، از روایت نشیط بن صالح عن هشام بن الحکم استظهار می کند که این لسان کراهت است. البته ما می گوئیم نمی فهمیم چه گونه استظهاری است بعد ایشان در ذیل می فرمایند که ما باید از ظاهر این روایت رفع ید بکنیم و آنرا به کراهت حمل کنیم (غیر از حمل به صورت مزاحمت با حقوق، که آن هم یک وجه دیگری است) و بعد هم، این مطلب را از کلام صدوق در علل استظهار می کنند، می فرماید که صدوق، همین روایت را نقل کرده بعد، این جمله را دارد البته آقای خوئی عبارت را نقل نکرده و فرموده مضمونش این است. عبارت این است «لیس للوالد علی الولد طاعه فی ترک الحجّ تطوعاً کان أو فریضه، و لا فی ترک الصلاه، و لا فی ترک الصوم تطوعاً کان أو فریضه، و لا فی شیء من ترک الطاعات (۱)». ولی ما می گوئیم: مرحوم صدوق چنین نمی گوید، اینکه فرموده «لیس للوالد علی الولد طاعه» معنایش این است که اگر والد، امر یا نهی کرد، این امر و نهی اش کالعدم است. حال روایت می گوید که اگر نهی والد را مخالفت کنی، عاق می شوی، ایشان می گوید این نهی کالعدم است و حکم شرعی در جای خودش محفوظ است، واجبش همان وجوب خودش را دارد، مستحب هم، استحباب خودش را دارد نه اینکه مستحب روی عنوان ثانوی، می شود مکروه قریب به حرمت که آقای خوئی این جوری می خواهد ادعا کند. بلکه مرحوم صدوق یا می خواهد بگوید این روایت مخالف مسلمات را چون نمی توانیم عمل کنیم، باید کنار بگذاریم. یا می خواهد بگوید این روایت محمول به موردی است که حقوق اشخاص به وسیله این عمل از بین برود.

ص: ۳۵۲

آیا این بحث مختص صوم تطوعی است؟

بحثی باقی مانده که اکثر کتب، عنوان مسئله را صوم تطوعی، قرار داده اند. عده ای تصریح کردند که صوم واجب، احتیاج به استیذان ندارد و آنهایی هم، که در تعبیرشان، کلمه صوم آورده اند، ظهور در همین دارد. البته این بحث به مفهوم وصف یا مفهوم لقب مبتنی نیست. اگر متکلم در مقام بیان باشد حتی آن چیزهایی که هیچ جا مفهوم ندارد، مفهوم پیدا می کند مثل اینکه سؤال می کند «ما الذی لا ینجسه شیء» حضرت می فرمایند «کر». چون او سؤال نکرده بود که یک مثال بزنید، گفته بود معیار بدهید و حضرت هم در جواب در صدد بیان معیار هستند. لذا در اینجا منکرین مفهوم هم می گویند به نحو سلب کلی مفهوم دارد. حال در مورد بحث، علما که کتاب و رساله می نویسند، اگر شرطیت اذن در دیگر انواع صوم نیز باشد، نباید آنها فقط به صوم تطوع اقتصار می کردند.

از طرفی مسئله در تمامی کتب به همین نحو ذکر شده، فقط در دو، سه کتاب، مسئله را با تأمل ذکر کرده اند. یکی علامه در تذکره است و دیگری محقق اردبیلی در ذخیره و کفایه. مرحوم علامه فیه اشکال تعبیر کرده که آن هم، کأنه تقریر است (۱). و مرحوم سبزواری فقط فرموده است: «استشکل المصنف فی التذکره جواز المنع فی الموسع إذا طلب التعجیل (۲)».

اما از لحاظ روایات، همین گونه که آقای خوئی فرموده اند، در بعضی از روایات، حکم را روی صوم برده که معنایش این است که همه اقسام صوم احتیاج به اذن دارد و در بعضی، حکم را روی صوم تطوع قرار داده است. آن وقت اطلاق آن روایت با مفهوم این روایت، فی الجمله منافات پیدا می کند. جمع بین آنها را در جلسه بعد پی می گیریم.

ص: ۳۵۳

۱- (۹) تذکره الفقهاء؛ ج، ص: ۲۰۲.

۲- (۱۰): ذخیره المعاد فی شرح الإرشاد؛ ج، ص: ۵۲۴ و کفایه الأحکام؛ ج، ص: ۲۵۲.

Your browser does not support the audio tag.

خلاصه درس:

حضرت استاد مدظله در ادامه بحث از حکم صوم ضعیف بدون احراز رضایت مضعیف، در اختصاص یا عدم اختصاص این حکم به صوم تطوعی، قول به اختصاص را دارای شهرت بسیار قوی برشمرده اند، البته چند نفر از فقهاء را نام برده اند که در واجب موسع نیز این حکم را قائلند. در ادامه کلام مرحوم آقای خوئی که اقتضای جمع بین ادله _ بنابر مبنای ایشان در مفهوم وصف که مفهوم فی الجملة است _ اختصاص به تطوع است را تشریح کرده و بیان می کنند بنابر مبنای ایشان، به عدم اختصاص و بنابر مبنای مشهور در مفهوم وصف _ مفهوم به نحو سلب کلی _ به اختصاص باید قائل شد و نتیجه می گیرند که از آنجا که در وصف، مفهوم فی الجملة، قول صحیح می باشد و همچنین به مقتضای تعلیل در روایت و وجود قائل به عدم اختصاص، حکم مسئله شامل واجب موسع، لااقل به نحو احتیاط وجوبی، نیز می شود.

آیا این حکم، مختص روزه مستحبی است؟

بحث در این است که هر حکمی (بطلان یا حرمت یا کراهت به معنای اقل ثواباً) را در مسئله صوم ضعیف بدون احراز رضایت مضعیف، قائل شویم آیا این حکم، مختص روزه مستحبی است یا روزه واجب موسع هم، همین حکم را دارد؟

از لحاظ اقوال، شهرت بسیار قوی (نصاً یا ظاهراً) این است که این حکم، به روزه مستحبی اختصاص دارد. در مقابل، تعدادی از بزرگان، بالصراحه یا بالظهور، قائل به تعمیم به واجب موسع هم، شده اند. البته معلوم است که، واجب مضیق، منوط به اذن نیست، شارع مقدس، چنین حقی را که مستلزم معصیت است، برای دیگران قرار نداده است. از جمله آنها شهیدین، در لمعه (۱) و شهر لمعه (۲) هستند که قید تطوع را ذکر نکرده اند (نه راجع به فرزند و پدر، نه راجع به مرأه و زوج، نه راجع به ضعیف و مضعیف و نه راجع به عبد و مالک) بلکه حکم را به طور کلی بیان کرده اند. مرحوم سلار در مراسم (۳)، در بحث ضعیف، تطوع را قید نکرده ولی در مرأه و عبد، قید نموده است. مرحوم علامه، فقط در تذکره (۴) در صوم واجب موسع زوجه بدون اذن زوج، تأمل دارد ولی فتوا نداده و فرموده «فیه اشکال». مرحوم سبزواری در ذخیره (۵) و کفایه (۶)، این کلام علامه را نقل کرده و نظر مخالفی نداده که مشعر به این است که ایشان هم، همین شبهه را دارد. مرحوم میرزای قمی در غنائم درباره صوم ضعیف می فرمایند: مقتضای روایت این است که موسع هم مانند تطوع نیاز به اذن داشته باشد، ولی اصحاب این مطلب را قائل نیستند (۷). مرحوم محقق اردبیلی (۸) بی میل نیست که واجب موسع مانند تطوع باشد ولو می گوید احتمال اختصاص به تطوع، هم، هست زیرا بعضی از روایات این گونه است. البته بقیه علماء (حتی مثل مرحوم علامه هم که از کتاب تذکره ایشان، تردید را ذکر کردیم، در کتابهای دیگرشان) ظاهراً یا نصاً، به اختصاص حکم کردند که به خاطر کثرتشان، دیگر احتیاج به نقل کلمات آنها نیست.

- ۱- (۱) - اللمعه الدمشقيه فى فقه الإماميه؛ ص: ۶۰.
- ۲- (۲) - الروضه البهيه فى شرح اللمعه الدمشقيه؛ ج، ص: ۱۵۳.
- ۳- (۳) - المراسم العلويه و الأحكام النبويه؛ ص: ۹۶.
- ۴- (۴) - تذکره الفقهاء، ج، ص: ۲۰۲.
- ۵- (۵) - ذخيره المعاد فى شرح الإرشاد؛ ج، ص: ۵۲.
- ۶- (۶) - كفايه الأحكام؛ ج، ص: ۲۵۲.
- ۷- (۷) - غنائم الأيام فى مسائل الحلال و الحرام؛ ج، ص: ۹۷.
- ۸- (۸) - مجمع الفائده و البرهان فى شرح إرشاد الأذهان؛ ج، ص: ۲۰۷.

و اما از لحاظ ادله و روایات، از آنجا که قید تطوع در بعضی از روایات مورد استناد اخذ شده بود، باید بحث شود که آیا حکم به اختصاص به تطوع مبتنی بر مسئله مفهوم است؟

مرحوم آقای خوئی می فرمایند (۱) که ما در مفهوم وصف، بر خلاف مشهور نظریه ای داریم، که وصف، مفهوم فى الجملة دارد نه مفهوم به نحو سلب کلی. اگر قیدی که عنوان وصفی دارد را برای شیء ای بیاورند، فهمیده می شود، حکم، فى الجملة، به ذات طبیعی مقید، تعلق نگرفته اما حکم، منحصر آن قسم (مقید) باشد، استفاده نمی شود. حال در بحث ما، از طرفی، در روایت هشام بن الحکم تعبیر نموده که ضیف روزه تطوعی نگیرد، از این قید تطوع، استفاده می شود که طبیعی روزه، احتیاج به اذن ندارد ولی اینکه روزه های دیگر غیر از تطوع، به نحو سلب کلی، هیچ کدام، احتیاج به اذن ندارند، از آن استفاده نمی شود و از طرف دیگر روایت فضیل که حکم را روى طبیعت روزه برده و گفته ضیف روزه نگیرد مگر با اذن مضیف، استیدان را برای طبیعی صوم قائل شده است. این دو روایت، یک قدر متیقنی دارند که هر دو روایت بر آن متفقند لذا بر این مقدار متیقن اقتصار می کنیم و اما نسبت به واجب موسع که مشکوک است، هر دو دلیل کنار می روند و ما به عام فوق که می گوید اصل صوم، بدون قید استیدان، مشروع است تمسک می کنیم و قهراً می گوئیم در صوم واجب موسع، اذن شرط نیست و در نتیجه حکم به صوم تطوع مخصوص می شود.

- ۱- (۹) - موسوعه الإمام الخوئی؛ ج، ص: ۳۲۴.

ما در اینجا عرضی داریم که بر اساس مبنای خود آقای خوئی (رَحِمَهُ اللهُ)، باید عکس این مختار ایشان را قائل شد. برای خاطر اینکه روایت فضیل به طور کلی استیذان را شرط می کند و روایت هشام بن الحکم می گوید در غیر تطوع، فی الجمله اذن، شرط نیست. ایشان می فرمایند دو روایت قدر متیقنی دارند و باید به قدر متیقن اخذ نمود و در ماعدای آن، به عام فوق مراجعه نمود ولی می گوییم در اینگونه موارد که باید بین دو دلیل، بعد از خروج ما ثابت خروج قطعاً، نسبت سنجی کنیم، باید ببینیم آیا باید اراده استعمالیه را در نظر بگیریم یا اراده جدیه را؟ اگر گفتیم اراده استعمالیه میزان است، روایت فضیل بالاراده الاستعمالیه می گوید ضیف در هر روزه ای باید استیذان از مضیف بنماید و آن قدری که قطعاً به وسیله روایت هشام خارج می شود، روزه مضیق است. اما واجب موسع، آیا خارج است یا خارج نیست؟ خود آقای خوئی (رَحِمَهُ اللهُ) می فرمایند که مفهوم وصف، افاده سلب کلی نمی کند بلکه فی الجمله دلالت می کند پس باید قضاءً بر اینکه به میزانی که تخصیص ثابت شده، عام را تخصیص بزیم، روایت فضیل را اخذ کنیم و حکم کنیم که استیذان واجب است فی الجمله، واجب مضیق که به طور قطع از تحت روایت فضیل خارج شده ولی واجب موسع را نمی دانیم خارج شده یا نه، در مشکوک، به روایت فضیل تمسک می کنیم نه به عام فوق که روزه بدون هیچ استیذانی مشروع است. زیرا روایت فضیل از آن عام کلی اخص است.

به بیان دیگر، آن قدری که ثابت است که به وسیله روایت هشام بن حکم از تحت روایت فضیل خارج می شود، واجب مضیق است یعنی از این اختصاص به تطوع، فی الجمله استفاده می شود که بعضی از افراد غیر متطوع، نیازی به استیذان ندارد. آن بعض کدام است؟ یقیناً مضیق احتیاج به اذن ندارد ولی واجب موسع را نمی دانیم که احتیاج به اذن ندارد تا آن هم از تحت روایت فضیل خارج باشد؟ چون مشکوک است به همین عام پائین تمسک می کنیم. در حالی که مرحوم آقای خوئی به عام فوق مراجعه نموده است. و اگر قائل شدیم در نسبت سنجی بین دو دلیل، اراده جدی را باید در نظر بگیریم، می گوییم روایت فضیل، برای شرطیت استیذان، هیچ قیدی نکرده است و واجب مضیق، بالاجماع و به ضرورت فقهی، از تحت این عام خارج شده، آن که باقی می ماند و دلیل قطعی نسبت به خروج او نداریم، واجب موسع و نفل است. روایت هشام بن الحکم هم که فی الجمله مفهوم داشت، قدر متیقنش، همانی است که به وسیله دلیل اجماع خارجی ثابت شده که واجب مضیق بود. پس اصل تعارض مابین این دو دلیل، حتی فی الجمله، ثابت نیست. دلیل اول کآنه می خواهد بگوید که غیر از واجب مضیق باید استیذان شود و دلیل دوم هم می گوید غیر از تطوع، فی الجمله استیذان لازم نیست که البته اجمال دارد ولی قابل انطباق بر واجب مضیق است که در این صورت هیچگونه تخصیصی، حتی نسبت به دلیل دیگر نرده ایم. بنابراین اگر اراده استعمالی را در نظر بگیریم، می گوییم به اقل تخصیص باید اکتفا بکنیم پس روایت هشام به مقداری که اجماع تخصیص زده، تخصیص می زند که عبارت از واجب مضیق است و اگر اراده جدی را در نظر بگیریم می گوییم از اول باید آن مقداری که بر خروجش، اجماع قائم شده، خارج کنیم و بعد ببینیم آیا این دو دلیل با هم تعارض دارند یا نه؟ می بینیم که اصلاً تعارض ثابت نیست بنابراین باید به روایت هشام اخذ کنیم و حکم به تعمیم بدهیم. این مطلب بر اساس مبنایی است که آقای خوئی (رَحِمَهُ اللهُ) اتخاذ کرده که از وصف، مفهوم فی الجمله استفاده می شود نه مفهوم به نحو سلب کلی و آقای بروجرودی (رَحِمَهُ اللهُ) هم، در درس، همین طور می فرمود. ایشان می فرمود: سید مرتضی (رَحِمَهُ اللهُ) هم، نظرش همین بوده است. ولی اگر قائل شدیم که وصف، به نحو سلب کلی مفهوم دارد، اگر در نسبت سنجی بین دو دلیل، اراده استعمالیه را در نظر بگیریم، مفهوم روایت هشام بن الحکم اقتضا می کند که در غیر تطوع استیذان لازم نباشد و روایت فضیل می گوید در مطلق صوم (واجب

باشد یا غیر واجب) استیذان لازم است. مقتضای تقدم خاص بر عام، این است که ما عام (روایت فضیل) را به خاص (مفهوم روایت هشام) تخصیص بزنیم و در نتیجه، حکم کنیم واجب موسع، احتیاج به احراز رضایت مضیف ندارد. البته این مطلب در صورتی است که بگوییم، مفهوم مقدم بر اخذ به اطلاق است ولی مسئله خیلی روشن نیست. زیرا مفهوم فی الجملة، کالمنص است ولی مفهوم به نحو سلب کلی، بالظهور است و از طرفی اطلاق هم بالظهور است. پس ممکن است کسی بگوید از نظر عرفی، معلوم نیست ظهور مفهوم به نحو سلب کلی، بر ظهور اطلاق تقدم داشته باشد. اگر چنین شد باید رجوع کنیم به عام فوق و حکم کنیم که استیذان لازم نیست. و اما اگر در نسبت سنجی بین دو دلیل، اراده جدی را در نظر بگیریم، روایت فضیل می گوید در غیر واجب مضیق استیذان لازم است، خواه تطوع باشد و خواه واجب موسع، و روایت هشام می گوید در غیر تطوع، استیذان لازم نیست، این دو دلیل نسبت به روزه موسع، عامین من وجه می شوند که در مورد اجتماع تعارض می نمایند لذا به عام فوق رجوع می کنیم و در نتیجه حکم می کنیم که در واجب موسع، استیذان لازم نیست. البته در فرض قبلی که به عام فوق، مراجعه می کردیم در فرضی بود که ما دچار اشکال می شدیم که آیا مفهوم به نحو سلب کلی بر اطلاق مقدم است یا نه ولی در فرض دوم، بعد از اینکه پذیرفتیم که مفهوم به نحو سلب کلی بر ظهور اطلاق مقدم است ولی وقتی دو دلیل بعد از نسبت سنجی، عامین من وجه شدند، قهراً در ماده اجتماع، دچار اشکال شده و رجوع به عام اولیه می کنیم.

خلاصه حق مطلب این بود که آقای خوئی (رَحِمَهُ اللهُ) بر اساس مبنای خودشان (در مفهوم وصف)، قول غیر مشهور (لزوم اذن در واجب موسع) را انتخاب کنند نه آنکه قول مشهور را انتخاب بکنند.

البته ما هم با آقای خوئی (رَحِمَهُ اللهُ)، در مفهوم وصف موافقیم و می‌گوییم مفهوم فی الجمله استفاده می‌شود نه به نحو سلب کلی. ظهور مفهوم به نحو سلب کلی، خیلی ضعیف است و معلوم نیست که بر حجیت این مقدار از ظهورات ضعیف، دلیل داشته باشیم. همچنین ما، در نسبت سنجی بین دو دلیل، ملاک را اراده جدی می‌دانیم. اما بر اساس جمیع مبانی، بحث نمودیم.

نتیجه می‌گیریم که بحث صناعی اقتضا نمود که برای روزه واجب موسع هم، استیذان بشود. و گفتیم که به این حکم هم فی الجمله بعضی از فقهاء قائل شده‌اند (فتویٰ یا احتمالاً).

علاوه، چنانکه میرزای قمی (رَحِمَهُ اللهُ) و محقق اردبیلی (رَحِمَهُ اللهُ) هم گفته‌اند مقتضای تعلیل در روایت فضیل، حکم به لزوم استیذان در واجب موسع هم است و البته مثل واجب مضیق هم، تراحمی با یک مطلوب الزامی شارع ندارد تا گفته شود «لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ يَهِ الْخَالِقِ». بلی بیشتر اصحاب به عدم لزوم قائل شده‌اند. البته همه تنصیص نکرده‌اند ولی عده‌ای تنصیص کرده‌اند و معلوم هم نیست آنهایی که تنصیص نکرده‌اند، به عدم لزوم قائل بوده‌اند بلکه چون در بعضی از روایات، تطوع، تعبیر شده، آنها هم مطابق این روایات بیان نموده‌اند. علی‌ای تقدیر، در حکم مسئله اختلاف نظر وجود دارد، نمی‌توانیم امثال شهیدین (رَحِمَهُمَا اللهُ) یا سلالر (رَحِمَهُ اللهُ) یا اردبیلی (رَحِمَهُ اللهُ) را ما تخطئه کنیم. پس علی‌الأظهر و لا اقل به احتیاط وجوبی که نمی‌شود در آن به دیگری مراجعه کرد، روزه‌های واجب موسع ضعیف، بدون احراز رضایت ضعیف، کراهت ذاتی دارد که نتیجه اش بطلان است (حرمت تشریحی و بطلان خارجی).

حکم صوم در ایام تشریق ۹۰/۱۰/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم صوم در ایام تشریق

در این جلسه حضرت استاد _ مدظله _ در ابتداء یک ان قلت و قلتی را در تتمه بحث از صوم ضعیف بدون اذن مضعیف بیان می کنند، سپس به ذکر صوم های محرم پرداخته و بحث از حکم صوم در ایام تشریق را مورد بررسی قرار می دهند.

ان قلت: معروف بین علماء این است که اگر دو دسته از روایات باشند که یک دسته حکم را روی مطلق برده باشند و یک دسته حکم را روی مقید قرار داده باشند، چنانچه هر دو مثبت باشند، دو دلیلی که با هم مطلق و مقید باشند، در صورتی که مثبتین باشند، با توجه به اینکه با هم تنافی ای ندارند؛ چرا که دلیل مطلق اقتضاء می کند که در همه مصادیق و افراد حکم ثابت باشد، و دلیل مقید هم حکم را برای افراد خاصی از آن ثابت می کند، پس چنان دو دلیلی هیچ منافاتی با هم ندارند تا اینکه نیاز به حمل مطلق بر مقید باشد.

بله اگر یکی از آنها مثبت باشد و دیگری نافی حکم باشد، با هم تنافی پیدا می کنند و باید راه علاجی برای آنها قرار داد؛ چرا که دلیل مطلق وقتی که مثبت باشد، اقتضاء می کند که حکم در همه مصادیق و افراد ثابت باشد، حتی در موردی که دلیل مقید، حکم را از آن مورد نفی کرده است، پس این برگشت به نقیضین کرده و یک نحوه تنافی در بین آنها پیش می آید.

ص: ۳۵۸

در مورد بحث ما هم با توجه به اینکه دو دسته از روایات هست که یک دسته به طور مطلق از صوم میهمان بدون اذن میزبان نهی کرده است و دسته دیگر به طور مقید از صوم تطوعی میهمان بدون اذن میزبان نهی کرده است، پس با توجه به اینکه این دو دلیل هر دو نافی هستند و این طور نیست که یکی از آنها مثبت و دیگری نافی باشند تا با هم تنافی پیدا نمایند، پس نباید مسأله حمل مطلق بر مقید در اینجا مطرح باشد و باید به اطلاق دلیل اول اخذ بشود.

قلت: بله این مبنا را آقایان قبول دارند ولی اولاً: این مسأله عدم تنافی در صورت مثبتین یا نافیین بودن دو دلیل مطلق و مقید، در اطلاق یا عموم شمولی است مثل اینکه یک دلیل می گوید علماء را اکرم کن و دلیل دیگر می گوید فقهاء را اکرم کن؛ چرا که در دلیل اول، حکم روی تمام علماء آمده است و همان حکم در دلیل دوم روی فقهاء آمده است و این دو تا با هم منافاتی ندارند؛ چرا که علماء عام شمولی است و فقهاء هم داخل آن است. و اما اگر عام بدلی باشد مثل اینکه در یک دلیل بگوید «أعتق رقبة» و در دلیل دیگر بگوید «أعتق رقبة مؤمنة» در این صورت تنافی بین دو دلیل واقع می شود؛ اگر چه هر دو دلیل مثبت هستند؛ برای اینکه مقتضای اطلاق دلیل اول این است که هر فردی از افرادی رقبة را آزاد نماید، کفایت می کند، ولی مقتضای دلیل دوم تعیین عتق رقبة با ایمان است. پس با هم تنافی پیدا می کنند. البته در مورد اشکال که (ان قلت) مطرح

می کند، عموم شمولی است و لذا هنوز اشکال باقی است و جواب مطلب در نکته دوم هست.

ص: ۳۵۹

ثانیاً: اینکه گفته اند که اگر مثبتین و یا نافین باشند، اگر عموم شمولی باشد، منافاتی با هم ندارند، این حرف نسبت به دلالت منطوقی دو دلیل مذکور است؛ یعنی منطوق ها با هم منافاتی ندارند و اما اینکه آیا از حیث مفهوم تنافی هست یا نه؟ این یک بحث علی حدّه ای است و مرحوم آقای خوئی و بعضی های دیگر نظرشان این بوده که مفهوم فی الجمله در دلیل مقید هست، کما اینکه کسانی که قائل به مفهوم وصف بودند، کاملاً قائل به تنافی بوده اند.

پس اینکه در مورد بحث ما قول به تنافی مطرح شده است، از باب منافات مفهوم دلیل مقید با منطوق دلیل مطلق است، نه تنافی منطوق آنها با هم که معروف در بین آقایان عدم تنافی بین آنها در صورت مثبتین یا نافین بودن آنها است.

(پاسخ به سؤال) بله نباید بین اطلاق مقامی و در مقام بیان بودن خلط شود؛ مسأله مفهوم فی الجمله در اطلاق لفظی است نه اطلاق مقامی؛ وقتی که در اطلاق لفظی در مقام بیان باشد مثل اینکه شخصی اظهار کرده و می خواهد خود را از عقوبت اخروی برهاند، اگر جواب بدهد که (أعتق رقبه) ظهور دارد در عدم قیدیت ایمان، ولی اگر در جواب چنین سائلی، در حال مقام بیان بودن، دستور به عتق رقبه مؤمنه بدهد، چنین امری ظهور در تعیینی بودن دارد و لذا تنافی پیش می آید.

خلاصه: تا به اینجا در مورد صوم ولد قائل به تحریم شدیم و اما در مورد صوم ضیف گفتیم که از روایات چنین استفاده می شود که بدون اذن مضیف و میزبان کراهت ذاتی دارد و این کراهت ذاتی را ملازم با بطلان دانستیم.

این نکته را هم باید بگوییم که استیذان در اینجاها، برای احراز رضا و به عنوان طریق مطرح است و الا اگر احراز رضا بشود، ولو اینکه انشائی نکرده باشد، برای جواز صوم کفایت می کند.

بحث از صوم های حرام:

پس از بررسی صوم های مکروه خوانده شده، نوبت به بررسی صوم های محرم می رسد.

عبارت مرحوم سید در عروه: «و اما المحظور منه ففی مواضع ایضا: احدها: صوم العیدین الفطر و الاضحی و ان کان عن کفاره القتل فی اشهر الحرم، و القول بجوازه للقاتل شاذّ و الروایه الداله علیه ضعیفه سندا و دلاله».

توضیح: یکی از صوم های محرم صوم عیدین است و بحث از استثناء صوم به عنوان کفاره برای قاتل در ماه های حرام، بحثش گذشت و ما در آنجا قائل به استثناء شدیم و گفتیم که این روایتی که مرحوم سید در اینجا آن را از حیث سند و دلالت ضعیف دانسته است، از نظر سند بلاشکال صحیح است و از نظر دلالت هم اظهر این است که دلالتش تام است و لذا اگر قاتل در اشهر حرم به عنوان کفاره قتل، در عید روزه بگیرد، روزه اش صحیح است.

بحث از صوم ایام تشریق:

عبارت مرحوم سید: الثانی: صوم ایام التشریق و هی الحادی عشر و الثانی عشر و الثالث عشر من ذی الحجه لمن کان بمنی، ولا فرق علی الاقوی بین الناسک و غیره. (۱)

توضیح: در اینکه ترک صوم ایام تشریق فی الجمله لازم است حرفی نیست و ما برخورد نکردیم به کسی که به طور مطلق ترک صوم در ایام التشریق را جایز بداند. عمده بحث در این است که آیا صوم ایام تشریق برای همه حرام است یا برای خصوص کسانی که در منی باشند حرام است؟ و بحث دیگر در این است که با قبول اختصاص حرمت صوم به کسانی که در منی باشند، آیا به همه کسانی که در منی باشند حرام است؟ یا بر خصوص ناسک و کسی که حاجی است و اعمال انجام می دهد حرام است و اما بر غیر ناسک حرمتی ندارد؟

ص: ۳۶۱

دعوی اتفاق و اُشهریّت: در کلمات برخی از علماء دعوی بلاخلاف و مانند آن شده است؛ که این تحریم مخصوص به «من کان بمنی» است؛ البته بحث فرق بین ناسک و غیر ناسک بحث دیگری است و اما کسی که مثلاً در قم هست، گفته اند اتفاق بر این هست که صوم ایام تشریق بر او جایز است.

مرحوم محقق هم در «شرایع» از این قول تعبیر به «علی الأشهر» می کند، (۱) که حالی از وجود قول معتنابه مخالف با آن در بین فقهاء است؛ چرا که اقوال نادر در مقابل قول مشهور هست و اما در مقابل اُشهر اقوال معتنابه وجود خواهد داشت.

کلام مرحوم آقای خوئی:

مرحوم آقای خوئی در اینجا با توجه دادن به منافات این کلام «علی الأشهر» توسط مرحوم محقق با بلاخلاف و اجماعی بودن مسأله، همه وجوهی را که در شرح مقصود محقق از این عبارت، گفته شده است بعید می خواند.

ولی به نظر ما کلام مرحوم محقق درست است و دعوی اجماعی که در مسأله شده است، مانند بسیاری دیگر از مواردی که به طور ناصحیح دعوی اجماع شده است، باید توجیه شود که برخی از آنها خطاء است و در برخی از موارد هم با توجه به مبانی، دعوی اجماع شده است.

و اما وجه درست بودن تعبیر مرحوم محقق به «علی الأشهر» این است که در کلمات جماعتی از قدماء قید «لمن کان بمنی» وجود ندارد و این اطلاق حاکی از مطلق دانستن حکم در نظر ارباب آن عبارات است. و آنها عبارتند از:

ص: ۳۶۲

۱_ فقه الرضا؛ که احتمالاً مال یکی از قدماء است، در این کتاب فقط «ایام التشریق» را دارد.

۲_ مقنع و هدایه مرحوم شیخ صدوق؛ که ایشان در این دو کتاب فقط روایت زهری را نقل کرده است؛ که قید «لمن کان بمنی» در آن نیست و از اینکه روایات مخالف را نقل نکرده است روشن می شود که فتوای ایشان این است.

۳_ مقنعه مرحوم شیخ مفید؛ که ایشان هم فقط روایت زهری را نقل کرده است.

۴_ جمل العلم مرحوم سید مرتضی؛ که ایشان تعبیر به «ایام التشریق» کرده است و قید «لمن کان بمنی» را ندارد.

۵_ کافی ابوالصلاح حلبی؛ ایشان هم در آنجایی که اگر ایامی که صوم آنها را نذر کرده است، با ایام عید و یا ایام تشریق برخورد بکند، باید آن را افطار نماید، حرفی از «لمن کان بمنی» نزده است.

البته متأخر از محقق هم قائل وجود دارد ولی نظر مرحوم محقق به اینها است که قبل از ایشان بوده اند.

و اما قائلین به قیدیت «من کان بمنی» در بین قدماء عبارتند از:

۱_ مرحوم شیخ طوسی که آن را مخصوص «بمن کان بمنی» دانسته است.

۲_ مرحوم ابن براج

۳_ مرحوم ابن زهره در غنیه

۴_ مرحوم ابن حمزه در وسیله

۵_ مرحوم ابن ادریس در سرائر

۶_ مرحوم قطب الدین کینذری در اصباح الشیعه

۷_ مرحوم علاء الدین حلبی در اشاره السبق

پس با توجه به بیشتر بودن قائلین به تعمیم، تعبیر محقق به «علی الا شهر» بی اشکال است.

منشأ اختلاف در مسأله عبارت از روایات است؛ روایاتی که به طور کلی حکم به حرمت صوم در ایام تشریق کرده است زیاد است و در مقابلشان روایاتی هست، که قید «لمن کان بمنی» در آنها آمده است. و مفاد این قید اگر چه سلب کلی نباشد؛ که حکم به حرمت را از غیر «من کان بمنی» بردارد، لااقل مفهوم فی الجملة دارد و به نحو سلب جزئی، این معنا را می رساند که حکم به حرمت صوم ایام تشریق به وجه اطلاق نیست.

کلام مرحوم آقای خوئی درباره روایات مسأله:

مرحوم آقای خوئی در اینجا پس از اشاره به نصوصی که مطلق هستند و ذکر یکی از آنها برای نمونه که روایت زیاد بن ابی الخلال یا ابی الحلال _ هر کدام باشد _ این عبارت را دارد:

«و هی و ان کانت مطلقه بالاضافه الی من کان بمنی و غیره الا أنها منزله علی الاول بقرینه التقیید فی طائفه اخری: تصحیح ابی ایوب «یصوم ذا الحجه کله الا ایام التشریق فی منی» و روایات دیگری را هم در ادامه برای تقیید برشمرده است. (۱)

لایقال: ممکن است کسی به ایشان این اشکال را در اینجا بکند که شما که در جمع بین دلیل مطلق و دلیل مقیدی که مثبتین یا نافیین باشند قائل به مفهوم فی الجملة و سلب جزئی هستید؛ طبق این مبنا در اینجا هم باید بگویید که استفاد از روایات مقید این است که حکم به حرمت صوم ایام التشریق، روی همه اشخاص نیست و به طور فی الجملة برخی از آنهایی که در منی نیستند چنین حکمی ندارند. در حالی که شما به طور کلی حکم به حرمت صوم ایام التشریق را از کسانی که در منی نباشند نفی کرده اید. و این مخالف با مبنای فوق است.

ص: ۳۶۴

فانه یقال: ممکن که ایشان در اینجا به خاطر یکی از دو جهت، حکم را به طور سلب کلی آورده اند: یکی اینکه با توجه به قول به عدم الفصل؛ و اینکه مفصلی در مسأله وجود ندارد؛ ایشان با عنایت به چنین اجماعی بر اینکه اگر قرار باشد که سلبی در بین باشد، سلب به نحو کلی است و مفصلی در بین وجود ندارد، چنین نتیجه گیری کرده اند که مقتضای روایات مقتید، عبارت از نفی کلی است.

دوم اینکه ممکن است که مقتضای اطلاق مقامی، سلب کلی باشد؛ یعنی از اطلاق مقامی و اینکه در مقام ذکر صوم های حرام و در سیاق آنها «صوم ایام تشریق فی منی» را ذکر کرده اند، استفاده می شود که غیر از این صورت دارای حرمت نیست، پس سلب کلی مستفاد از اطلاق مقامی خواهد بود.

خلاصه: ایشان اگرچه مبنایشان استفاده سلب جزئی است، ولی این به اقتضاء اولی و ذاتی چنین مواردی است و الا در صورت قرینه، ممکن است استفاده سلب کلی بشود.

اشکال: اشکالی که در اینجا بر عبارت مرحوم آقای خوئی و ذکر روایت ابی ایوب به عنوان روایت اول از روایات مقتید وارد است این است که عبارت «فی منی» اصلاً در روایت صحیحه ابی ایوب وجود ندارد؛ نه در تهذیب که این روایت از آنجا نقل شده است و نه در وسائل و نه در جامع الاحادیث وجود ندارد و لذا این روایت را باید جزو روایات مطلقه در این باره بیاورند.

به هر حال این سهوی است که در اینجا شده است؛ حالا به جهت سهو قلم است یا سهو حافظه است و یا چیز دیگری باشد.

در جامع الاحادیث در باب اول از ابواب الصوم المحرم و المكروه: باب حرمة صوم يوم الفطر و ايام التشريق لمن كان بمنى دون سائر الامصار این روایات آمده است:

۱_ روایت قتیبہ الاعشى: «الحسين بن سعيد عن محمد بن ابی عمیر عن جعفر الازدی عن قتیبہ الاعشى قال: قال ابو عبدالله (عليه السلام): «نهى رسول الله (ص) عن صوم ستة ايام: العیدین و ايام التشريق و اليوم الذى يشك فيه من شهر رمضان».^(۱)

توضیح: در سند روایت همه روایتش ثقه هستند؛ قتیبہ الاعشى که توثیق شده است و جعفر ازدی هم، ابن ابی عمیر کتابش را روایت کرده است و لذا طبق تحقیق ثقه است. و سایر واقعین در طریق این روایت هم توثیق شده اند. و اما دلالت روایت هم بر حرمت صوم شش روز روشن است که عبارتند از عیدین فطر و اضحی و یوم الشک از ماه رمضان و سه روز ایام تشریق که این بحثش می آید که ممکن است عبارت از دهم، یازدهم و دوازدهم ذی الحجه باشد و ممکن هم هست که روزهای یازدهم، دوازدهم و سیزدهم از آن باشد.

۲_ روایت حسین بن زید: «فقیه: روی عن شعيب بن واقد عن الحسين بن زيد عن الصادق جعفر بن محمد عن ابيه عن آبائه عن امير المؤمنين (ع) فی حدیث مناهی النبی (ص) قال: نهى رسول الله (ص) عن صیام ستة ايام يوم الفطر و يوم الشک و يوم النحر و ايام التشريق»^(۲).

ص: ۳۶۶

-
- ۱- (۴) _ جامع احادیث الشیعه ۹: ۴۹۱، الباب الاول من ابواب الصوم المحرم، الحدیث ۱.
 - ۲- (۵) _ جامع احادیث الشیعه ۹: ۴۹۲، الباب الاول من ابواب الصوم المحرم، الحدیث ۲.

در این روایت هم به طور کلی نهی شده است و قید «فی منی» در آن نیست.

۳_ روایت سماعه: «محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن عثمان بن عیسی عن سماعه قال: سألته عن صیام یوم الفطر فقال: لا ینبغی صیامه و لا صیام ایام التشریق» (۱).

در این روایت هم با توجه به اینکه ما «لاینبغی» را ظاهر در حرمت می دانیم از کلی صوم ایام التشریق نهی کرده است.

۴_ روایت دعائم: «عن جعفر بن محمد (ع) انه قال: لا یصام یوم الفطر و لا یوم الاضحی و لا ثلاثه ایام بعده و هی ایام التشریق؛ فان رسول الله (ص) قال: هی ایام اکل و شرب و بعال» (۲).

که این روایت دلالتش روشن تر است.

۵_ روایت فقیه: «انما کره الصیام فی ایام التشریق لانّ القوم زوّار الله عزوجل فهم فی ضیافته و لاینبغی للضیف ان یصوم عند من زاره و أضافه و رّوی انها ایام اکل و شرب و بعال» (۳).

این روایت هم ظاهرش همان ایام التشریق ذی الحجه است و احتمال اینکه مراد ماه رمضان باشد ضعیف است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

حرمت صوم در ایام التشریق ۹۰/۱۰/۰۶

ص: ۳۶۷

-
- ۱- (۶) _ جامع احادیث الشیعه ۹: ۴۹۲، الباب الاول من ابواب الصوم المحرم، الحدیث ۳.
 - ۲- (۷) _ جامع احادیث الشیعه ۹: ۴۹۲، الباب الاول من ابواب الصوم المحرم، الحدیث ۶.
 - ۳- (۸) _ جامع احادیث الشیعه ۹: ۴۹۳، الباب الاول من ابواب الصوم المحرم، الحدیث ۱۱.

موضوع: حرمت صوم در ایام التشریق

در این جلسه حضرت استاد _ دام ظلّه _ پس از ذکر توجیهی برای کلام مرحوم آقای خوئی، به ذکر راه های جمع بین روایات پرداخته، سپس بحث از اختصاص حرمت صوم به ناسک را مورد بررسی قرار داده و پس از آن در مورد تعیین ایام تشریق بحث نموده و در آخر روایات مسأله را متعرض می شوند.

توجیهی برای ذکر قید «فی منی» در کلام مرحوم آقای خوئی:

گفتیم که مرحوم آقای خوئی روایت ابی ایوب را در بین روایات مقیّده آورده است، با اینکه قید «فی منی» نه در وسائل و نه در تهذیب و نه در کتب دیگر وجود ندارد و لذا این روایت جزو روایات مطلقه خواهد بود. ولی بعد معلوم شد که با توجه به اینکه این قید «فی منی». در وسائل چاپ اسلامیة و جواهرهای چاپ قدیم به همراه روایت ابی ایوب آمده است، این احتمال هست که ایشان هم به تبع وسائل و جواهر، آن را آورده است. البته اگر خود جواهر را کسی نگاه بکند (۱) می فهمد که این قید «فی منی» نباید در آن روایت باشد؛ یعنی قرینه برای آن وجود دارد. کما اینکه مرحوم محقق اردبیلی (۲) هم که این روایت را جزو روایات مطلقه آورده است، این قید «فی منی» هم در آن هست، با اینکه اگر این قید جزو روایت بود، باید آن را جزو روایات مقیّده ذکر می کرد. و لذا پیدا است که قید «فی منی» جزو روایت ابی ایوب نبوده و به آن زیاد شده است. و این کار خصوصاً در بین علماء هست و از آفات علم است که شخص عالم روی استیناسی که با یک چیزی دارد، گاهی یک توضیحی را در حاشیه به عنوان تفسیر ذکر می کند و اشخاص دیگر که به سراغ آن می روند، قاطی می کنند و حاشیه را جزو متن قرار می دهند.

ص: ۳۶۸

۱- (۱) _ جواهر الکلام ۱۷: ۱۲۲.

۲- (۲) _ مجمع الفوائد ۵: ۲۱۲.

توضیح بیشتر درباره عبارت «علی الا شهر» در کلام مرحوم محقق:

گفتیم که «علی الا شهر» ناظر به وجود قول مخالف در بین جماعتی معتابه از علماء است؛ که در جلسه قبل تعدادی از آنها را نام بردیم و شاید کلینی هم جزو آنها باشد؛ چون که روایات مطلقات، از جمله روایت زهری را ذکر کرده است ولی روایاتی را که به «من کان بمنی» تقیید کرده باشند، ذکر نکرده است، البته این را به طور منجز نمی گویم ولی بعید نیست که نظر او هم همین باشد. کما اینکه بعید نیست که علی بن بابویه هم که نوعاً فتوای او با فقه رضوی تطبیق می کند، همین نظر را داشته باشد؛ چون کمتر جایی هست که ایشان با فقه رضوی اختلاف داشته باشد و اما اینکه مرحوم علامه اینها را به عنوان مخالف نیاورده است؛ به این جهت است که اعتقادش این بوده است که مقصود اینها صورت «من کان بمنی» است و ما کلماتشان را

حمل بر موردی که در منی هست می کنیم و لذا اینکه ایشان ابن بابویه را جزو قائلین به تقیید نیاورده است، دلیل بر این نیست که علی بن بابویه، با فقه رضوی اختلاف داشته است.

به هر تقدیر مرحوم محقق در معتبر کلامی دارد که قرینه بر مقصود او از «علی الاشهر» در کتاب شرایع است و آن این است که می گوید: شیخ و اکثر اصحاب این حکم را اختصاص «بمن کان بمنی» داده اند؛ چرا که روشن است که اکثر در مقابل کثیر است؛ یعنی کثیری هم حکم را به نحو مطلق گفته اند. و اما اینکه ایشان در شرایع تعبیر به «علی الاشهر» کرده است، این معنایش این است که خود ایشان در مسأله تأمل دارند و برایشان روشن نیست که قول به تقیید و اختصاص حکم به «من کان بمنی» درست باشد؛ چرا که در یک طرف روایات مطلقاً زیاد هستند و عده ای هم از فقهای بزرگ حکم به اطلاق کرده اند و لذا تقیید آنها به جهت یک روایات کمی که هست و دست برداشتن از اطلاق حکم مشکل است.

ص: ۳۶۹

بله ایشان در دو کتاب بعدی خود یعنی معتبر و نافع، بدون تردید حکم به تقیید و اختیار آن کرده است.

راه های جمع بین روایات در مسأله:

دو راه برای جمع بین روایات در این مسأله وجود دارد که عبارتند از:

راه اول: حمل مطلقات بر مقید؛ یعنی نهی های مطلقى را که از صوم در ایام تشریق شده است به وسیله روایت مقید، حمل کنیم بر «من کان بمنی».

راه دوم: جمع دیگری که این جمع اقوی است، عبارت از این است که نهی هایی را که وارد شده است اعم از تنزیه و تحریم بدانیم؛ یعنی مقصود بیان چیزهایی است که شارع نمی خواهد که آنها عملی بشوند، منتها بعضی از مصادیقش به نحو الزام و حرمت است و آن در صوم در منی است و بعضی از مصادیقش به نحو کراهت شدید است و آن صوم در غیر منی است.

و یک جهت قوت این جمع، این است که ما در مشابهات این؛ موارد دیگری هست که ناچاریم که آنها را حمل بر جامع بکنیم و بگوییم که اعم از تحریم و تنزیه است.

وجه دیگری برای اختصاص حکم به «من کان بمنی»:

بعضی خواسته اند این را بگویند که اصلاً ایام التشریق اختصاص به منی دارد؛ چون در جاهای دیگر ایام التشریق سه روز نیست، در حالی که ایام جمع است و اقل آن _ ظاهراً _ سه روز است و چون این سه روز بودن اختصاص به منی دارد، خود این قرینه می شود که این حکم راجع به «من کان بمنی» است.

ولی این وجه درست نیست؛ چرا که این حرف که به حسب روایات ایام التشریق اختصاص به کسی که در منی است داشته باشد، بسیار بعید است؛ چون که ایام التشریق روزهایی است که در منی قربانی می کنند و به آن اعتبار به آن روزها ایام التشریق گفته اند، نه به این اعتبار که اگر شخص در آنجا باشد، برایش ایام التشریق بشود و اگر در وطن خودش باشد، برای او ایام التشریق وجود نداشته باشد. این مثل یوم النحر است که این اسم است برای روزی که مسلمان ها در مکه قربانی می کنند؛ یوم الاضحی یعنی روزی که ذبح حیوان در مکه می شود، نه این که فقط برای اشخاصی که در آن روز در مکه هستند یوم النحر بشود، بلکه برای کسانی هم که در قم هستند یوم النحر و همین طور ایام التشریق هست ولو اصلاً قربانی هم انجام ندهند؛ مستفاد از روایات و ظواهر الفاظ این است.

بحث از اختصاص حرمت صوم به ناسک یا اعم:

این بحث در مورد حرمت است و غیر از بحث از بطلان است؛ بحث در این است که آیا مبعوض بودن صوم در ایام تشریق اختصاص به ناسک در منی دارد یا اینکه شامل غیر ناسک هم می شود. و البته روشن است که این بحث بنا بر اختصاص حرمت «بمن کان بمنی» می باشد.

اقوال در مسأله:

قبل از مرحوم علامه کسی صحبتی از اختصاص به ناسک نکرده است و ایشان هم در تعدادی از کتاب هایش مانند منتهی، تحریر و تذکره، حرفی از آن نزده است، ولی در برخی از کتاب هایش؛ یعنی در تبصره و به نظرم در تلخیص و در قواعد هم ایشان این حکم را اختصاص به ناسک داده است؛ در دو تایی از آنها تعبیر به ناسک و در یکی از آنها تعبیر به حج و عمره شده است.

ص: ۳۷۱

از متأخرین هم بعضی ها با این قول علامه به اختصاص موافقت کرده اند؛ که به نظرم شهید اول در دروس و ابن فهد در محرّر و بعضی دیگر از آنها هم هستند.

بررسی دلیل مسأله:

دلیل معتبری بر این اختصاص وجود ندارد، بلکه خواسته اند بگویند که ادله حرمت صوم در منی انصراف به ناسک دارد؛ برای اینکه به حسب متعارف، اشخاص ناسک در منی قرار می گیرند، بنابراین کلیت حکم درست نیست؛ وقتی این طور بگوییم که هر کسی که در منی باشد، روزه گرفتن بر او حرام است، این منصرف به متعارف اشخاص حاضر در منی که ناسک هستند، می شود.

ولی این ادعای انصراف در اینجا تمام نیست و وجهی برای حمل مطلق بر فرد غالب وجود ندارد، بلکه گاهی تناسب حکم و موضوع اقتضاء می کند که این را بگوییم که یک قیدی را از باب غلبه نیاورده اند، ولی چنین تناسبی در اینجایی که بلال ندا می دهد که در اینجا روزه نگیرید؛ اینجا محل اکل و شرب است و جای روزه گرفتن نیست، وجود ندارد، بلکه مقتضای ظاهر روایات این است که هر کسی که در منی واقع شود، اگر چه ناسک نباشد، این حکم برای او هم هست.

و لذا می بینیم که قبل از مرحوم علامه هیچ کس چنین اختصاصی را نگفته است و خود ایشان هم در برخی از کتاب هایشان این قول را نگفته اند و بعد از علامه هم به طور خیلی نادر این را قائل شده اند پس از نظر ادله اقتضاء تعمیم وجود دارد و دلیلی بر اختصاص وجود ندارد.

تعیین ایام التشریق:

ص: ۳۷۲

اقوال در مسأله: عده ای ایام التشریق را تفسیر نکرده اند، ولی آنهایی که آن را تفسیر کرده اند، نوعاً آن را عبارت از ایام یازدهم، دوازدهم و سیزدهم دانسته اند، البته بعضی هم مانند محقق اردبیلی گفته است: روایات مختلف است و طبق برخی از آنها یوم النحر داخل در ایام التشریق است.

بررسی روایات مسأله:

در روایات متعددی هست که ایام تشریق عبارت از یازدهم، دوازدهم و سیزدهم است و در مقابلش روایاتی هست که از آنها استفاده می شود که ایام تشریق عبارت از دهم، یازدهم و دوازدهم است؛ یعنی یوم النحر هم داخل در آن سه روز است.

راه جمع بین این روایات، به نظر می رسد عبارت از این باشد که سه روز که دهم، یازدهم و دوازدهم است حرام باشد و روز چهارم که روز سیزدهم است کراهت شدید داشته باشد.

ذکر روایات مسأله:

۱_ روایت قتیبہ الاعشى قال قال ابو عبدالله عليه السلام نهى رسول الله صلى الله عليه و آله عن صوم سته ايام العيدين و ايام التشریق و اليوم الذى يشك فيه من شهر رمضان. (۱)

این روایت که شش روز را ذکر کرده است کالنص است در اینکه یوم النحر داخل در ایام تشریق نیست، و توجیه کردن این خیلی بعید است.

۲_ روایت حسین بن زید عن الصادق عليه السلام (فی حدیث مناهى النبى صلى الله عليه و آله) قال نهى رسول الله (ص) عن صيام سته ايام يوم الفطر و الشك و يوم النحر و ايام التشریق. (۲)

ص: ۳۷۳

۱- (۳) _ جامع احادیث الشیعه ۹: ص ۴۹۲ _ ۴۹۱.

۲- (۴) _ جامع احادیث الشیعه ۹: ص ۴۹۲ _ ۴۹۱.

این هم مانند روایت قبلی است.

۳_ محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن عثمان بن عیسی عن سماعه قال سئلته عن صیام یوم الفطر فقال لا ینبغی صیامه و لا صیام ایام التشریق. (۱)

۴_ روایت کرام عن ابی عبدالله علیه السلام انه قال فی حدیث صم یا کرام و لا تصم العیدین و لا ثلاثه ایام التشریق و لا اذا كنت مسافرا. (۲)

۵_ روایت دعائم عن جعفر بن محمد علیهما السلام انه قال لا یصام یوم الفطر و لا یوم الأضحی و ثلاثه ایام بعده و هی ایام التشریق فان رسول الله (ص) قال هی ایام اکل و شرب و بعال. (۳) این روایت در مورد کسی است که قسمی خورده است.

۶_ زیاد بن ابی الحلال قال قال (لنا _ کا) ابو عبدالله علیه السلام لا صیام بعد الأضحی ثلاثه ایام و لا بعد الفطر ثلاثه ایام انها ایام اکل و شرب. (۴)

این روایت از قرائن لزوم حمل به جامع و کراهت است.

۷_ و در روایت زهری می فرماید: و اما الصوم الحرام فصیام یوم الفطر و یوم الأضحی و ثلثه ایام من ایام من ایام التشریق. (۵)

۸_ و در روایتی که درباره کفار قتل است که: قلت فانه یدخل فی هذا (ای صیام شهرین متتابعین) شیء فقال ما هو قلت یوم العید و ایام التشریق. (۶)

ص: ۳۷۴

-
- ۱- (۵) _ جامع احادیث الشیعه ۹: ص ۴۹۲ _ ۴۹۱.
 - ۲- (۶) _ جامع احادیث الشیعه ۹: ص ۴۹۲.
 - ۳- (۷) _ جامع احادیث الشیعه ۹: ص ۴۹۲.
 - ۴- (۸) _ جامع احادیث الشیعه ۹: ص ۴۹۳ _ ۴۹۲.
 - ۵- (۹) _ جامع احادیث الشیعه ۹: ص ۴۹۵ _ ۴۹۴.
 - ۶- (۱۰) _ جامع احادیث الشیعه ۹: ص ۴۹۵ _ ۴۹۴.

که در این روایت هم دلالت بر اطلاق هست از این جهت که راوی هم می دانسته است که ایام تشریق اختصاص به ناسک ندارد و جزو ممنوعات برای همه است.

۹- و در روایت دیگر در مورد کسی که باید شهرین متتابعین را بجا بیاورد می فرماید: یصوم ذا الحجه كله الا أيام التشریق ثم یقضیها فی اول یوم من المحرم حتی یتم ثلاثه ایام. (۱)

این روایت از روایاتی است که ایام تشریق را از دهم حساب کرده است.

۱۰- و در روایت قاسم صیقل است که شخصی نذر کرده است «فوافق ذلك اليوم یوم عید فطر أو اضحی أو ایام التشریق او سفر او مرض هل علیه صوم ذلك اليوم أو قضائه أو کیف یصنع یا سیدی؟ فکتب الیه قد وضع الله عنک الصیام فی هذه الأيام كلها و تصوم یوما بدل یوم انشاء الله». (۲)

در اینجا حضرت در جواب می فرماید که اینها را روزه نگیرد و دیگر این قید را ندارد که اگر ناسک باشد ایام تشریق را نگیرد و الا برای او جایز است.

اینها روایات مطلقه بودند که ذکر کردیم.

و اما بعضی از روایات هست که تفصیل داده اند بین منی و غیر منی که یکی صحیحه معاویه بن عمار است که چنین است:

۱۱- روایت صحیحه معاویه بن عمار: احمد بن محمد بن عیسی عن محمد بن ابی عمیر عن محمد بن ابی حمزه عن معاویه بن عمار قال سئلت ابا عبد الله علیه السلام عن صیام أيام التشریق فقال اما بالامصار فلا باس و اما یمنی فلا. (۳)

ص: ۳۷۵

۱- (۱۱) _ جامع احادیث الشیعه ۹: ص ۴۹۵ _ ۴۹۴.

۲- (۱۲) _ جامع احادیث الشیعه ۹: ص ۴۹۵ _ ۴۹۴.

۳- (۱۳) _ جامع احادیث الشیعه ۹: ۴۹۳.

(پاسخ به سؤال) خیر عبارت «فلا بأس» منافاتی با کراهت ندارد و بلکه بعضی ها برای اثبات کراهت همین لا بأس را شاهد آورده اند؛ به نظر محقق اردبیلی است که از این باب که زمینه تحریم بوده است که سؤال شده است و نفس بأس، حرمت را نفی کرده است.

۱۲_ روایت منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام قال سمعته يقول النحر بمنى ثلاثة ايام فمن اراد الصوم لم يصم حتى تمضى الثلاثة الايام و النحر بالامصار يوم فمن اراد ان يصوم صام من الغد. (۱)

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

متن عروه ۹۰/۱۰/۰۷

Your browser does not support the audio tag

متن عروه: الثانی: صوم ایام التشریق، و هی الحادی عشر و الثانی عشر و الثالث عشر من ذی الحجّه لمن کان بمنی، و لا فرق علی الأقوی بین الناسک و غیره.

مقدمه: مروری بر مباحث مطرح شده

بحث ما در ایامی بود که صوم در آن ها حرام می باشد. مورد دوم صوم ایام تشریق، برای کسانی که در منی هستند می باشد. یکی از مسائلی که در این جا مطرح است این است که آیا صوم فقط برای کسانی که در منی هستند حرام است یا هر جای دیگری هم که باشند صوم ایام تشریق برایش حرام است. منشأ این اختلاف وجود دو دسته روایت در مسئله است. یک دسته صوم را به طور مطلق در این ایام حرام می دانند و یک دسته هم حرمت را مخصوص کسانی می دانند که در منی هستند.

در جمع این روایات می توانیم روایات مطلقه را حمل بر کراهت کنیم و روایت مفصل را حمل بر حرمت. در این وجه جمع ما متفرد نیستیم. مجلسی اوّل هم در شرح فارسی من لا- یحضر، لوامع صاحبقرانی هم روایات مطلقه را حمل به کراهت کرده است. در شرح عربی هم یک جا حمل به کراهت کرده در یک جای دیگر هم مطلقات را حمل بر مقید کرده است، منتها ایشان به جمع کراهتی بیشتر تمایل دارد.

ص: ۳۷۶

۱- (۱۴) _ جامع احادیث الشیعه ۱۲: ۸۴.

مسئله دیگر این است که شیخ طوسی طبق صحیحہ عبدالله بن سنان (۱) مکه را هم به منی ملحق کرده است و در آن جا هم قائل به حرمت روزه در ایام تشریق شده است. این روایت صحیحہ از آن روایاتی است که شیخ طوسی طبق آن فتوا داده که مسئله ایام التشریق اختصاص به منی ندارد مکه هم مانند منی است و اگر کسی در مکه باشد نباید در این ایام روزه بگیرد.

در مقابل این روایت، روایت ابن مسکان (۲) است که قائل به جواز صوم در مکه است. اطلاق این روایت اقتضا می کند که در مکه در ایام تشریق هم روزه جایز باشد.

ص: ۳۷۷

۱- (۱). الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج، ص: ۲۷۷. الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ وَصَيْفَوَانَ عَنِ ابْنِ سِنَانَ وَحَمَّادٍ عَنِ ابْنِ الْمُغِيرَةِ عَنِ ابْنِ سِنَانَ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ تَمَتَّعَ فَلَمْ يَجِدْ هَدْيًا قَالَ فَلْيَصُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ لَيْسَ فِيهَا أَيَّامُ التَّشْرِيقِ وَ لَكِنْ يُقِيمُ بِمَكَّةَ حَتَّى يَصُومَهَا وَ سَبْعَةَ إِذَا رَجَعَ إِلَى أَهْلِهِ. این روایت صحیحه از آن روایاتی است که شیخ طوسی طبق آن فتوا داده که مسئله ایام التشریق اختصاص به منی ندارد مکه هم مانند منی است و اگر کسی در مکه باشد نباید در این ایام روزه بگیرد.

۲- (۲). سَعِيدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ وَ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ تَمَتَّعَ وَ لَمْ يَجِدْ هَدْيًا قَالَ يَصُومُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ بِمَكَّةَ وَ سَبْعَةَ إِذَا رَجَعَ إِلَى أَهْلِهِ فَإِنْ لَمْ يُقِمِ عَلَيْهِ أَصْحَابُهُ وَ لَمْ يَسْتَطِعِ الْمَقَامَ بِمَكَّةَ فَلْيَصُمْ عَشْرَةَ أَيَّامٍ إِذَا رَجَعَ إِلَى أَهْلِهِ.

مسئله بعدی این است که آیا این حرمت صوم در منی مخصوص کسانی است که مشغول مناسک حج هستند و یا این که اعم است و هر کس که در این ایام در منی باشد مشمول حرمت روزه می شود؟

اولین کسی که حرمت را مقید به ناسک کرده علامه حلی است. علامه حلی در پنج کتاب تقیید نکرده در سه کتاب تقیید کرده است. این سه کتاب عبارتند از ارشاد، تبصره و قواعد. ولی در منتهی، تحریر، تذکره، تلخیص و مختلف مقید به ناسک نکرده است و مطلق آورده است.

در متأخرین هم من به دو نفر برخورد کردم که آنها هم قائل به اختصاص به ناسک شده اند. یکی در معالم الدین محمد بن شجاع قطان یکی هم ابن فهد در محرر.

از نظر ما دلیل متقنی بر تقیید وجود ندارد. و روایات هم مؤید و مثبت همین مطلبند.

ایام تشریق شامل چه روزه هایی می شود:

مسئله دیگر در مورد ایام تشریق است که آیا این ایام روز سیزدهم را شامل می شود یا خیر؟ در این زمینه دو دسته روایت وجود دارد: دسته اول می گویند شامل می شود اما دسته دوم می فرمایند شامل نمی شود. ابتدا این روایات را ذکر می کنیم و بعد به جمع بندی آن ها می پردازیم.

روایات دسته اول:

از این دسته می توان به روایت قتیبه اعشی (۱) نام برد.

فَأَمَّا مَا رَوَاهُ الْحَسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ جَعْفَرِ الْأَزْدِيِّ عَنْ قُتَيْبَةَ الْأَعَشِيِّ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ص عَنْ صَوْمِ سِتَّةِ أَيَّامٍ الْعِيدَيْنِ وَ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ وَ الْيَوْمِ الَّذِي يُشَكُّ فِيهِ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ .

ص: ۳۷۸

در این روایت ایام تشریق در کنار عید قربان ذکر شده که در مجموع چهار روز می شود.

روایات دسته دوم:

۱_ صحیحہ ابی ایوب (۱):

عَدَّةٌ مِنْ أَضْيَاحِنَا عَنْ سَيْهَلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ كَانَ عَلَيْهِ صَوْمُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ فِي ظَهَارِ فَصِيَامِ ذَا الْقَعْدَةِ ثُمَّ دَخَلَ عَلَيْهِ ذُو الْحِجَّةِ قَالَ يَصُومُ ذَا الْحِجَّةِ كُلَّهُ إِلَّا أَيَّامَ التَّشْرِيقِ يَقْضِيهَا فِي أَوَّلِ يَوْمٍ مِنَ الْمُحَرَّمِ حَتَّى يَتِمَّ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فَيَكُونُ قَدْ صَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ قَالَ وَ لَا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَقْرَبَ أَهْلَهُ حَتَّى يَقْضِيَ ثَلَاثَةَ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ الَّتِي لَمْ يَصُمْهَا وَ لَمَّا يَأْسَ إِنْ صَامَ شَهْرًا ثُمَّ صَامَ مِنَ الشَّهْرِ الْآخِرِ الَّذِي يَلِيهِ أَيَّامًا ثُمَّ عَرَضَ لَهُ عَلَيْهِ أَنْ يَقْطَعَهَا ثُمَّ يَقْضِيَ مِنْ بَعْدِ تَمَامِ الشَّهْرَيْنِ .

در این روایت از حضرت سؤال می شود کسی که به خاطر قتلی که مرتکب شده و باید دو ماه پیاپی روزه بگیرد، چگونه در ذی القعدة و ذی الحجة روزه را به جا می آورد؟ حضرت می فرماید همه ذی الحجة را روزه بگیرد غیر از سه روز ایام تشریق و بعد از ذی الحجة، در محرم این سه روز را به جا می آورد.

طبق این روایت روز عید قربان هم از ایام تشریق محسوب می شود یعنی ایام تشریق عبارتند از دهم، یازدهم و دوازدهم.

۲_ روایت منصور بن حازم (۲):

ص: ۳۷۹

۱- (۴). الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج، ص: ۱۳۸.

۲- (۵). من لا يحضره الفقيه؛ ج، ص: ۴۸۷.

مَا رَوَاهُ سَيِّفُ بْنُ عَمِيرَةَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ النَّحْرُ بِمَنَى ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فَمَنْ أَرَادَ الصَّوْمَ لَمْ يَصُمْ حَتَّى تَمُضِيَ الثَّلَاثَةُ الْأَيَّامِ وَ النَّحْرُ بِالْمَصَارِ يَوْمٌ فَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَصُومَ صَامَ مِنَ الْغَدِ .

از این روایت استفاده می شود که صوم روز سیزدهم اشکالی ندارد و حرام نیست.

۳_ صحیحہ معاویہ بن عمار (۱):

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ صَيْفَوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ مَتَمِّعٍ لَمْ يَجِدْ هَدْيًا قَالَ يَصُومُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ يَوْمًا قَبْلَ التَّرْوِيهِ وَ يَوْمَ التَّرْوِيهِ وَ يَوْمَ عَرَفَةَ قَالَ قُلْتُ فَإِنْ فَاتَهُ ذَلِكَ قَالَ يَتَسَبَّحُ لَيْلَةَ الْحَضِيِّ بِهِ وَ يَصُومُ ذَلِكَ الْيَوْمَ وَ يَوْمَيْنِ بَعْدَهُ قُلْتُ فَإِنْ لَمْ يَقُمْ عَلَيْهِ جَمَالُهُ أَوْ يَصُومُهَا فِي الطَّرِيقِ قَالَ إِنْ شَاءَ صَامَهَا فِي الطَّرِيقِ وَ إِنْ شَاءَ إِذَا رَجَعَ إِلَى أَهْلِهِ .

یوم الحصبه (۲) روز سیزدهم ذی الحججه و همان نفر دوم است. که از این استفاده می شود که در روز سیزدهم صوم حرمت ندارد.

ص: ۳۸۰

۱- (۶). الکافی (ط - الإسلامیه)، ج، ص: ۵۰۸.

۲- (۷). این روز را به این خاطر یوم التحصیب می نامند که پیامبر اکرم در این روز در مکانی در ابطح که ریگزار بوده استراحت کرده اند که در این محل ، بعدا مسجدی بنا کرده اند. ابن ادريس می گوید که مستحب است شخص وارد مسجد بشود و اقتداءً بالنبی (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ) آنجا استراحت کند و بعد نوشته این مسجد در زمان ما نیست. قال الشهيد رحمه الله: «ويستحبُّ للنافر في الأخير التحصيب، تأسيًا برسول الله صلى الله عليه و آله، وهو النزول بمسجد الحصبه بالأبطح الذي نزل به رسول الله صلى الله عليه و آله، ويستريح فيه قليلاً ويستلقى على قفاه، وروى أنَّ النبي صلى الله عليه و آله صلى فيه الظهرين والعشاءين، وهجع هجعه، ثم دخل مكة وطاف. وليس التحصيب من سنن الحج ومناسكه، وإنما هو فعل مستحب اقتداء برسول الله صلى الله عليه و آله». الدروس الشرعية، ج ۱، ص ۴۶۴.

٤_ صحیحہ حماد بن عیسیٰ (١):

عَنْ حَمَادِ بْنِ عِيسَى قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ قَالَ عَلِيُّ ع صِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ قَبْلَ التَّرْوِيهِ بِيَوْمٍ وَ يَوْمَ التَّرْوِيهِ وَ يَوْمَ عَرَفَةَ فَمَنْ فَاتَهُ ذَلِكَ فَلْيَتَسَحَّرْ لَيْلَةَ الْحَضْبَةِ يَعْنِي لَيْلَةَ النَّفْرِ وَ يُصْبِحُ صَائِمًا وَ يَوْمَيْنِ مِنْ بَعْدِهِ وَ سَبْعَةً إِذَا رَجَعَ.

٥_ روایت ابراهیم بن ابی یحییٰ (٢):

وَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي يَحْيَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ ع قَالَ: يَصُومُ الْمُتَمَتِّعُ قَبْلَ التَّرْوِيهِ بِيَوْمٍ وَ يَوْمَ التَّرْوِيهِ وَ يَوْمَ عَرَفَةَ- فَإِنْ فَاتَهُ ذَلِكَ وَ لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ دَمٌ - صَامَ إِذَا انْقَضَتْ أَيَّامٌ .

٦_ روایت عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْعَرَزَمِيِّ (٣):

وَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْعَرَزَمِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ ع فِي صِيَامِ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ - قَالَ قَبْلَ التَّرْوِيهِ بِيَوْمٍ وَ يَوْمَ التَّرْوِيهِ - وَ يَوْمَ عَرَفَةَ فَإِنْ فَاتَهُ ذَلِكَ تَسَحَّرَ لَيْلَةَ الْحَضْبَةِ.

وَ عَنْ غِيَاثِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ ع مِثْلَهُ وَ زَادَ فَصَلَّيَا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ (فِي الْحَجِّ) وَ سَبْعَةً إِذَا رَجَعَ - قَالَ وَ قَالَ عَلِيُّ ع إِذَا فَاتَ الرَّجُلَ الصِّيَامُ - فَلْيَبْدَأْ بِصِيَامِهِ لَيْلَةَ النَّفْرِ.

٧_ تفسیر عیاشی:

تفسیر العیاشی عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي يَحْيَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ ع قَالَ يَصُومُ الْمُتَمَتِّعُ قَبْلَ التَّرْوِيهِ بِيَوْمٍ وَ يَوْمَ التَّرْوِيهِ وَ يَوْمَ عَرَفَةَ فَإِنْ فَاتَهُ أَنْ يَصُومَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَ لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ دَمٌ صَامَ إِذَا انْقَضَتْ أَيَّامُ التَّشْرِيقِ فَيَتَسَحَّرُ لَيْلَةَ الْحَضْبَةِ بِهِ ثُمَّ يُصْبِحُ صَائِمًا .

ص: ٣٨١

١- (٨) . الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، ج، ص: ٢٨١ .

٢- (٩) . وسائل الشيعة؛ ج، ص: ١٨٤ .

٣- (١٠) . همان .

در این روایت هم ایام تشریق را سه روز حساب کرده و روز سیزدهم را از ایام تشریق به حساب نیاورده است.

۸_ روایت فقه رضوی (۱):

و إذا عجزت عن الهدى و لم يمكنك صمت قبل الترويه بيوم و يوم الترويه و يوم عرفه و سبعة أيام إذا رجعت إلى أهلك و إن فاتك صوم هذه الثلاثة أيام صمت صبيحة ليله الحصبه و يومين بعدها.

در این روایت هم صوم روز سیزدهم مجاز شمرده شده است.

۹_ روایت مقنع (۲):

و سأله حماد بن عثمان عن ضاع ثمن هديه يوم عرفه، و لم يكن معه ما يشتري به، قال _ عليه السلام _ : يصوم ثلاثة أيام أولها يوم الحصبه.

۱۰_ روایت عبدالرحمن حجاج (۳):

رَوَى مُوسَى بْنُ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ النَّخَعِيِّ عَنْ صِفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ كُنْتُ قَائِمًا أُصَلِّي وَ أَبُو الْحَسَنِ مُوسَى ع قَاعِدٌ قُدَّامِي وَ أَنَا لَا أَعْلَمُ فَجَاءَهُ عَبَادُ الْبَصِيرِيِّ فَسَلَّمُوا ثُمَّ جَلَسَ فَقَالَ لَهُ يَا أبا الْحَسَنِ مَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ تَمَتَّعَ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ هِدْيٌ قَالَ يَصُومُ الْمَأْيَامَ الَّتِي قَالَ اللَّهُ تَعَالَى قَالَ فَجَعَلْتُ سَمِعِي إِلَيْهِمَا قَالَ لَهُ عَبَادٌ أَيُّ أَيَّامٍ هِيَ قَالَ هِيَ قَبْلَ التَّزْوِيَةِ بِيَوْمٍ وَ يَوْمِ التَّزْوِيَةِ وَ يَوْمِ عَرَفَةَ قَالَ فَإِنْ فَاتَهُ ذَلِكَ قَالَ يَصُومُ صَبِيحَةَ الْحَصْبَةِ وَ يَوْمَيْنِ بَعْدَ ذَلِكَ قَالَ أ فَلَا تَقُولُ كَمَا قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْحَسَنِ قَالَ فَأَيُّ شَيْءٍ قَالَ قَالَ يَصُومُ أَيَّامَ التَّشْرِيقِ قَالَ إِنَّ جَعْفَرَ كَانَ يَقُولُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص أَمَرَ بِلَالًا يُنَادِي أَنْ هِدْيَةُ أَيَّامٍ أَكُلُ وَ شَرِبُ فَلَا يَصُومَنَّ أَحَدٌ قَالَ يَا أبا الْحَسَنِ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ - فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ قَالَ كَانَ جَعْفَرٌ يَقُولُ ذُو الْحِجَّةِ كُلُّهُ مِنْ أَشْهُرِ الْحَجِّ .

ص: ۳۸۲

۱- (۱۱) . الفقه - فقه الرضا؛ ص: ۲۲۴.

۲- (۱۲) . المقنع (للشيخ الصدوق)؛ ص: ۲۸۴.

۳- (۱۳) . الاستبصار فيما اختلف من الأخبار؛ ج، ص: ۲۷۸.

رُویَ عَنِ الْأَنْمَةِ أَنَّ الْمُتَمَتِّعَ إِذَا وَجِدَ الْهَدْيَ وَلَمْ يَجِدِ الثَّمَنَ صَامَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ يَوْمًا قَبْلَ التَّزْوِيهِ وَ يَوْمَ التَّزْوِيهِ وَ يَوْمَ عَرَفَةَ وَ سَبْعَةَ أَيَّامٍ إِذَا رَجَعَ إِلَى أَهْلِهِ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ لِجَزَاءِ الْهَدْيِ فَإِنْ فَاتَهُ صَوْمٌ هَذِهِ الثَّلَاثَةِ الْأَيَّامِ تَسَحَّرَ لَيْلَةَ الْحَضْبَةِ وَ هِيَ لَيْلَةُ النَّفْرِ وَ أَصْبَحَ صَائِمًا وَ صَامَ يَوْمَيْنِ مِنْ بَعْدُ.

جمع بین روایات:

به نظر می رسد که جمع مابین روایاتی که ایام تشریق را سه روز قرار داده و آن هایی که چهار روز قرار داده این است که نسبت به سه روز حرام است و نسبت به روز چهارم که سیزدهم ذی حجه می شود کراهت مؤکده دارد. به تعبیر دیگر ایام تشریق دو اطلاق دارد در یک اطلاق از عید قربان شروع می شود تا روز دوازدهم و در اطلاق دیگر از روز یازدهم شروع می شود و روز سیزدهم را هم شامل می شود. بنابراین نسبت به روز سیزدهم عمومات اجمال دارد و نمی شود به آن استدلال کرد.

خیلی از روایات ایام الذبح را سه روز می داند و بعضی از روایات چهار روز. هر دو روایات متعدد هست آن وقت در ایام الذبح مشروع نیست روزه گرفتن. جمع ما بین آنها این است که آن قدری که تأکید شده به طور یقین ایام الذبح است و تأکید هم شده یعنی استحباب مؤکد دارد شبیه به وجوب در این سه روز است ولی روز چهارم هم می شود ذبح کرد ولو ذبحی است که تقریباً عمل مکروهی انجام داده ولی مجزی است شارع اکتفا کرده رخصتاً قبول کرده.

ص: ۳۸۳

بنابراین، همانطوری که بین روایات سه روز و چهار روز از نظر ذبح جمع می شود که می گویند آن تأکدش نسبت به آن سه روز است که مؤکداً باید در سه روز باشد ولی به نحو رخصت در روز چهارم اجازه داده شده نسبت به صوم هم همین جور است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

صحت صوم در ایام تشریق در سایر بلدان ۹۰/۱۰/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

صحت صوم در ایام تشریق در سایر بلدان:

اگر ما جمعا بین الادله قائل شدیم که در ایام تشریق صوم در سایر بلدان کراهت دارد آیا می توان در این اموری که مورد نهی تنزیهی قرار گرفته است قصد قربت کرد یا خیر و آیا این نهی دلالت بر فساد می کند یا خیر؟

به نظر ما اگر در عبادات چیزی به عنوان خاص نهی شده باشد این مبطل عبادت است. در این موارد اگر حتی کراهت چیزی را احراز کردیم لازم نیست به حدّ تحریم برسد و لازمه کراهت این است که نمی توان قصد قربت کرد و عبادت باطل می شود.

ولی در بحث اجتماع امر و نهی چون نهی به عنوان خاص نیست و به جهت عامی که در این مورد با عبادتی تلاقی کرده است و خود عبادت مستقیماً مورد نهی قرار نگرفته این بحث نمی آید.

منتها در بعضی از موارد هرچند به عنوان خاص نهی شده ولی مجبوریم بخاطر بعضی از قرائن از اطلاق نهی صرف نظر کنیم. در این موارد نهی به معنای ترجیح یک فرد بر فرد دیگر است مثل اینکه می فرمایند نماز را در حمام نخوانید. این معنایش علی وجه الاطلاق نهی از نماز خواندن در حمام نیست. در این مورد نهی آن قدر اطلاق ندارد که حتی اگر در جای دیگری غیر از حمام نشود نماز خواند باز هم از نماز نهی شده باشد. معلوم می شود نسبت به این موارد اطلاق ندارد. صحت نماز قرینه است که چنین اطلاقی ندارد. در حقیقت نهی به معنای ترجیح افراد دیگر نماز بر نماز داخل حمام است. کأنه یک قیدی می خورد و می فرماید تو نماز در جای دیگر را بر نماز داخل حمام ترجیح دهی.

ص: ۳۸۴

منتها در روایت معاویه بن عمار (۱) که حضرت می فرمایند صوم در سایر بلدان اشکالی ندارد و «لا بأس به» چون فرد متعارف صوم همین صوم با قصد قربت است، پس معلوم می شود که قصد قربت هم اشکالی ندارد. مخصوصاً حضرت این لا بأس را ابتداء می فرمایند یعنی فرد عامد و متوجه را هم شامل می شود نه این که مخصوص عملی باشد که در گذشته انجام شده یا از روی غفلت انجام شده است. در حقیقت در این موارد هم کراهت به ترجیح عملی بر عمل دیگر برگشت می کند. یعنی ترک صوم بهتر از فعل صوم است هر دو عبادت است و هر دو ثواب دارد ولی ثواب ترکش بیشتر از فعلش است.

البته ظاهر ابتدایی این به نظر ما یک اشکالی دارد. اگر دو فعل از نقیضان باشند و مصلحت یکی کمتر باشد نسبت به مصلحت کمتر نمی شود قصد قربت کرد هر چند مرحوم صاحب کفایه می فرماید می تواند نسبت به هر دو قصد قربت کند.

منتها اگر از کلمه «لا-بأس به» استفاده صحت کنیم این قرینه می شود که این دو یعنی طرف فعل و ترک که مصلحت دارند نقیضین نیستند تا آن اشکال پیش بیاید. در صوم در ایام تشریق در سایر بلدان بین صوم به قصد قربت و عدم صوم به قصد قربت، شقوق دیگری هم قابل تصور است. مثلاً اگر صوم امساک کردید ولی قصد قربت نکردید آن ثواب ندارد اگر ترک کردید قصد قربت نکردید آن هم مصلحت ندارد ثواب ندارد شق ثالث و رابع پیدا می شود آن دو تا از شق هایش مصلحت دارد منتها ترک عبادی صوم مصلحت بیشتر و فعل عبادی صوم مصلحت کمتری دارد.

ص: ۳۸۵

۱- (۱). الاستبصار فیما اختلف من الأخبار؛ ج، ص: ۱۳۲. رَوَى مَا ذَكَرْنَاهُ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الصَّيَامِ أَيَّامَ التَّشْرِيقِ فَقَالَ أَمَّا بِالْأَمْصَارِ فَلَا بَأْسَ بِهِ وَ أَمَّا بِمِنَى فَلَا .

الحاق مکه به منی در حرمت صوم ایام تشریق:

نکته دیگر در مورد الحاق مکه به منی در حرمت صوم ایام تشریق است. از روایاتی که می فرماید آن سه روز روزه بدل هدی را نباید در مکه در ایام تشریق گرفت _ مانند صحیحہ عبدالله بن سنان (۱) _ استفاده می شود که مکه هم در صوم بدل هدی حکم منی را دارد. البته شاید نتوانیم از مورد روایت به موارد دیگر تعدی کنیم و در غیر صوم بدل حتی برای اهل مکه که مشغول مناسک نیستند نمی توان گفت که صومشان حرمت دارد. به عبارت دیگر آن طور که شیخ خواسته علی وجه الاطلاق مکه را به منی ملحق کند، این را نمی شود از روایت استفاده کرد.

نیت صوم در سه روز بدل از هدی باید قبل از اذان باشد

ما قبلا از روایت عبدالله بن سلیمان صیرفی (۲) طبق یک احتمال می خواستیم استفاده کنیم که در این سه روز باید حتما قبل از اذان صبح نیت کند و نیت قبل از ظهر کافی نیست. متن روایت این است:

ص: ۳۸۶

۱- (۲) . الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج، ص: ۲۷۷ . الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ وَ صَيْفَوَانَ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ وَ حَمَّادٍ عَنِ ابْنِ الْمُغِيرَةِ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ تَمَنَّعَ فَلَمْ يَجِدْ هَيْدِيًّا قَالَ فَلْيَصُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ لَيْسَ فِيهَا أَيَّامُ التَّشْرِيقِ وَ لَكِنْ يُقِيمُ بِمَكَّةَ حَتَّى يَصُومَهَا وَ سَبَعَهُ إِذَا رَجَعَ إِلَى أَهْلِهِ.

۲- (۳) . وسائل الشيعة؛ ج، ص: ۱۸۱.

و يَأْتِيَنَاهُ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زَكَرِيَّا الْمُؤَمِّنِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عُثْبَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سُلَيْمَانَ الصَّيْرَفِيِّ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لِسُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ - مَا تَقُولُ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَمَنْ تَمَتَّعَ - بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ - فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ - وَ سَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ - أَيُّ شَيْءٍ يَعْْنِي بِالْكَامِلَةِ قَالَ سَبْعَةٌ وَ ثَلَاثَةٌ - قَالَ وَ يَحْتَلُّ ذَا عَلِيٍّ ذِي حِجَا - إِنَّ سَبْعَةَ وَ ثَلَاثَةَ عَشْرَةَ - قَالَ فَأَيُّ شَيْءٍ هُوَ أَصْلَحَكَ اللَّهُ قَالَ اللَّهُ قَالَ انْظُرْ - قَالَ لَا عَلِمَ لِي فَأَيُّ شَيْءٍ هُوَ أَصْلَحَكَ اللَّهُ - قَالَ الْكَامِلُ كَمَالُهَا كَمَالُ الْأُضْحِيَّةِ - سِوَاءٍ أَتَيْتَ بِهَا أَوْ أَتَيْتَ بِالْأُضْحِيَّةِ - تَمَامُهَا كَمَالُ الْأُضْحِيَّةِ.

در این روایت حضرت می فرمایند هر چند که در این جا این صوم بدل از قربانی است و معمولاً مصلحت بدل یک مصلحت ناقص است اما در این جا این مصلحت به اندازه مصلحت قربانی است و نسبت به آن نقصی ندارد. ما طبق یک احتمال از این استفاده می کردیم که پس در این جا نمی توانیم فرد ناقص را به جای کامل قبول کنیم لذا نیت نصفه یعنی نیت قبل از ظهر کفایت نمی کند و جای نیت کامل را نمی گیرد.

به نظر می رسد که روایت رفاعه بن موسی (۱)

مثبت همین معنا باشد. متن روایت این است:

الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ وَ فَضَالَه عَنْ رِفاعَةَ بْنِ مُوسَى قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ مُتَمَتِّعٍ لَا يَجِدُ هَدْيًا قَالَ يَصُومُ يَوْمًا قَبْلَ التَّرْوِيَةِ وَ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ وَ يَوْمَ عَرَفَةَ قُلْتُ فَإِنَّهُ قَدِمَ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ فَخَرَجَ إِلَى عَرَفَاتٍ قَالَ يَصُومُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ بَعْدَ يَوْمِ النَّفَرِ يَوْمًا بَعْدَ التَّرْوِيَةِ وَ يَوْمَ النَّفَرِ قُلْتُ فَإِنَّ جَمَالَهُ لَمْ يُقِمِ عَلَيْهِ قَالَ يَصُومُ يَوْمَ الْحَضِيَّةِ وَ بَعْدَهُ يَوْمَيْنِ قُلْتُ يَصُومُ وَ هُوَ مُسَافِرٌ قَالَ نَعَمْ أَلَيْسَ هُوَ يَوْمَ عَرَفَةَ مُسَافِرًا فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ قَالَ قُلْتُ أَعَزَّكَ اللَّهُ تَعَالَى يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى فِي ذِي الْحِجَّةِ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع وَ نَحْنُ أَهْلَ الْبَيْتِ نَقُولُ فِي ذِي الْحِجَّةِ .

ص: ۳۸۷

در اینجا روایت می فرماید اگر کسی یوم ترویبه وارد شد این صومش را بگذارد و بعداً بجا بیاورد همین شخص اگر قبل از اذن صبح وارد می شد دو روز را اگر می گرفت کفایت می کرد و می توانست آن یک روز را با فصل انجام بدهد ولی این چون بعد از طلوع فجر وارد شده حضرت می فرماید کفایت نمی کند. در این جا فرض مسئله هم این نیست که قبلاً چیزی خورده باشد و بگوییم چون چیزی خورده نمی تواند روزه بگیرد، این کلی است می گوید چون یوم الترویبه وارد شده کفایت نمی کند معلوم می شود که اینجا نیت باید از قبل طلوع فجر باشد.

مروری بر عبارت های عروه:

متن عروه: و أمّا المحظور منه ففي مواضع أيضاً: أحدها: صوم العيدين الفطر والأضحى و إن كان عن كفارة القتل في أشهر الحرم، و القول بجوازہ للقاتل شاذّ (۱)، و الروايه الدالّٰه عليه ضعيفه سنداً و دلالةً.

الثاني: صوم أيام التشريق (۲)، و هي الحادي عشر و الثاني عشر و الثالث عشر من ذي الحجّه لمن كان بمنى، و لا فرق على الأقوى بين الناسك و غيره.

ص: ۳۸۸

۱- (۵). این بحثش مفصل شد ما در حاشیه نوشتیم که «القاتل به جماعه غير شاذه و الروايه داله عليه صحيحه سنداً بلا ريب و تامه دلالة على الأظهر

۲- (۶). در جلسه گذشته در این مورد که ایام تشریق به کدام روزها اطلاق می شود بحث کردیم. از مجموع روایات استفاده می شود ایام تشریق اطلاق مختلفی دارد ولی آن صومی که در ایام تشریق حرمت دارد صوم روز دهم، یازدهم و دوازدهم است هر چند طبق بعضی روایات روز سیزدهم هم جزء ایام تشریق محسوب می شود اما جمعاً بین الادله صوم در این روز حمل بر کراهت می شود. استحباب مؤکد این است که بگذارد روز سیزدهم هم بگذرد از روز چهاردهم روزه بگیرد

الثالث: صوم يوم الشك في أنه من شعبان أو رمضان بنية أنه من رمضان، و أما بنية أنه من شعبان فلا مانع منه كما مر.

نکته ای در مورد نیت صوم يوم الشك:

اینها بحثش گذشته اینجا هم ایشان مطلب را ناقص بیان کرده اند صوم يوم شك به عقیده ایشان منحصر به نیت شعبانی نیست، به نظر ایشان اگر به نحو تردید در نیت هم روزه گرفت، روزه باطل است.

ایشان در عبارت «و أما بنية أنه من شعبان فلا مانع منه» هم مطلب را ناقص ذکر کرده است. اگر به نحو تردید در منوی شد آن هم صحیح می داند لازم نیست منحصر باشد به ماه شعبان. پس دو صورت باطل است دو صورت صحیح. ایشان از باطل یک صورت ذکر کرده از صحیح یک صورت. بله منتها یک کلمه «کما مر» گفته ولی این «کما مر» ظاهرش عبارت از این است که «ما مر» هم همین دو صورت بیشتر نیست این یک خرده قصور در تعبیر است به نحو در تردید در منوی که شخص یک انشاء می کند می گوید فردا را من روزه باشد در دلش هم احتمال می دهد برای اینکه فردا ماه رمضان باشد خب آن نه چیز باشد خب می گوید به قصد قربت فردا را من روزه می گیرم نه ماه رمضان هم باشد چرا به قصد قربت فردا را من روزه می گیرم یک انشاء می کند منتها آن روزه قریبی آیا مستحبی است یا نه انشائی آن را نیت نمی کند.

الرابع: صوم وفاء نذر المعصيه، بأن يندر الصوم إذا تمكّن من الحرام الفلاني، أو إذا ترك الواجب الفلاني، يقصد بذلك الشكر على تيسره، و أما إذا كان بقصد الزجر عنه

Your browser does not support the audio tag

خلاصه درس:

حضرت استاد مد ظلّه در این جلسه ابتدا به ادامه ی بحث جمع بین روایات ناهی از صوم ایام تشریق پرداخته، فرموده اند چند جمع محتمل است:

۱- حمل مطلقات نهی بر مقید(من کان بمنی) و در نتیجه حرمت در منی و جواز در امصار

۲- حمل نهی بر اعم از کراهت و حرمت و در نتیجه حرمت در منی و کراهت در امصار

۳- حمل بر متعارف از صوم، و در نتیجه از آنجا که متعارف صوم من کان بمنی، صوم واجب است و متعارف صوم در امصار، صوم مستحبی، صوم به عنوان واجب مطلقاً جایز نیست ولو در امصار و صوم مستحبی جای است.

ص: ۳۹۰

و حضرت استاد جمع سوم را تقویت مینمایند.

سپس در بحث مراد از ایام التشریق بعد از توضیح استعمالات سه گانه آن بیان می فرمایند که مراد از آن برای من کان بمنی روز های دهم، یازدهم و دوازدهم است لذا صوم روز سیزدهم برای او جایز است.

در انتها در ادامه ی بحث روزه های حرام به صوم الصمت و صوم الوصال پرداخته، آنها را به عنوان تشریح حرام دانسته اند.

جمع بین روایات ناهی از صوم ایام التشریق

در جمع بین روایات مربوط به صوم ایام التشریق، قبلاً دو نحوه جمع عرض شد. جمع نخست این بود که طبق آنچه مشهور قائل شده اند، مطلقاتی را که نهی از صوم ایام التشریق نموده بود، حمل شود به «من کان بمنی». که عرض شد که این جمع، حمل کردن مطلق است به فرد نادر. مخصوصاً در قدیم که حاجی خیلی کم بوده و شرایط مثل حالا فراهم نبوده است. همه امکان مالی داشتند و نه تمکن بدنی، لذا درست نیست که تمامی این مطلقات را به یک فرد نادر حمل کنیم. جمع دوم هم این بود که به اعم از کراهت و تحریم و بگوئیم در منی تحریم شده و در غیر منی شد مکروه شمرده شده، این جمع را ما قبلاً قائل بودیم ولی یک احتمال دیگری که اقوای از این دو جمع است وجود دارد و آن این است که بگوئیم اینکه تفصیل بین امصار و منی قائل شده، نه به جهت حرمت در یکی و کراهت در دیگری یا به جهت حرمت در یکی و جواز در دیگری است بلکه این تفصیل با در نظر گرفتن متعارف بوده است و متعارف روزه در منی، روزه واجب (صوم بدل هدی) است چنانچه متعارف روزه امصار، روزه مستحبی است. والا در امصار یک عامل خارجی علیحده می خواهد تا روزه در غیر رمضان برعهده مکلف واجب شود مثلاً نذری کند یا ظهاری انجام بدهد والا طبعاً، روزه ای که شخص می خواهد در ایام التشریق بگیرد، روزه مستحبی

است ولی در منی از آنجا که متعارف کسی که در منی است، حاجی است و همه اشخاص هم برایشان قربانی فراهم نیست لذا متعارف برای من کان بمنی، روزه واجب است. مقرب این جمع هم این است که در خیلی موارد در بحث صوم ، بین واجب و مستحب تفاوت گذاشته شده است.

ص: ۳۹۱

اینجا هم بگوییم که بله روزه مستحبی جایز است مطلقاً روزه واجبی هم جایز نیست مطلقاً آنها را ما حمل به نادر کنیم کسی قسم خورده مادام العمر این کار را انجام بدهد می گوید مادام العمر روزه‌های ایام التشریق مثلاً در روزه ی مسافر می گویند ، روزه واجب را در سفر نمی شود گرفت اما روزه مستحب، محل خلاف است. روایتهایش هم مختلف است. بعضی صحیح می دانند. آنها یی هم که صحیح نمی دانند، روزه مستحبی در سفر را با نذر صحیح می دانند و یا در سه روزی که در مدینه روزه گرفتن مستحب است مسافر روزه مستحبی را می تواند بگیرد ولی روزه واجب را نمی تواند بگیرد. حال اینجا هم در جمع بین روایات بگوییم اگر صوم واجب باشد در ایام التشریق نمی تواند بگیرد ولو در بلدان باشد. مطابقین مطلب در روایات آمده است مثلاً در ظهار، در حلف و نذر می گوید در ایام تشریق، روزه نگیرد و نمی شود همه این روایات را حمل کنیم به خصوص کسی که در منی است و یا حمل به کراهت کنیم. اینگونه جمع ها خیلی بعید است چون در عبائر روایات و فتاوا هست که ده روزه ی حرام است . آنوقت ، نه روزه را بگوییم حرام است ولی این صوم ایام تشریق را بگوییم به معنای کراهت مؤکده است با اینکه همه در سیاق واحد هستند که نشان می دهد همه اینها حرامند. البته اینکه می گوییم در این ایام روزه گرفتن بدل هدی حرام است از باب مثال است و معلوم است که مراد حرمت روزه ای است که به عنوان واجب بر عهده شخص آمده لذا اگر بخواهد صوم کفاره ی ظهار انجام بدهد، نمی شود در ایام التشریق انجام بدهد همچنین صوم کفاره ی قسم یا صومی که نذر نموده یا روزه قضائی را نمی تواند در ایام التشریق بگیرد بلی صوم کفاره قتل در اشهر حرم، یک استثنایی است که خود زراره فقیه هم، از آن تعجب کرده بود.

البته یک احتمال دیگری هست که در بلدان، صوم واجب و صوم مستحب فرق داشته باشند (حرمت صوم واجب و جواز صوم مستحب) ولی حکم درباره «من کان بمنی» مطلق باشد یعنی نه واجب و نه مستحب را نمی تواند بگیرد. ولی به نظر می رسد اگر ما قرار شد یک قسم از تفصیل را به متعارف حمل کنیم دیگر نمی توانیم قسم دیگر را به اعم از متعارف و غیر متعارف حمل کنیم. خیلی از فقها می گویند مطلقاً، منزل به متعارف است، حال اگر این کلام را به صورت کلی نمی پسندیم ولی در یک روایتی که دوشیء باهم ذکر شده، بگوییم یکی معمول و متعارف در نظر گرفته شده و در دیگری غیر متعارف ملاحظه شده، دیگر ظهور اطلاقش گرفته می شود.

خلاصه به نظر می رسد که اقرب و اظهر این است که هر دو قسم تفصیل را حمل به متعارف کنیم و بگوییم بین واجب و مستحب فرق وجود دارد. روزه واجب گرفتن در ایام تشریق جایز نیست ولی روزه مستحبی گرفتن جایز است.

یک نکته را باید تذکر داد که اگر بعضی از افراد واجب (روزه ی قضا) هم در امصار، متعارف باشد، باز هم می توانیم در جمع مابین ادله بگوییم این جمع اولی از جمعهای دیگر است. آن جمعهای دیگر خیلی غیر متعارف است.

مطلب دیگر که احتیاج به توضیح دارد این است که ایام التشریق کدام روز است؟

از لحاظ لغوی، این جور که ذکر کرده اند، تشریق به ملاحظه آفتابی است که روی ذبائح تابیده می شود که هر چهار روز (دهم و یازدهم و دوازدهم و سیزدهم) این خاصیت هست. ولی به حسب استعمالات چون بیشتر قربانی ها در روز دهم است، یوم النحر اسم برای روز دهم گذاشته شده و در مقابل، روزهای دیگر را، یک اسم جداگانه ای گذاشته شده اند. و این اطلاق ایام التشریق به آن سه روز بعدی اکثر است، ولی گاهی هم، به سه روز دهم، یازدهم و دوازدهم گفته می شود.

مثل روایاتی که می گوید شخص مظاهر، ذیحجه را روزه بگیرد غیر از ایام التشریق و بعد، آن سه روز را که نگرفته، در اول محرم قضاء کند. گاهی هم به مجموع تمام چهار روز ایام التشریق گفته می شود مثل روایاتی که می گوید مستحب است در ایام التشریق بعد نمازها تکبیر گفته شود البته تا آخر ایام التشریق که سیزدهم در آن است، برای من کان بمنی و در بلاد، در ایام التشریق باید از روز دهم گفته شود ولی روز سیزدهم داخل نیست. هر سه جور اطلاق در روایات هست ولی از روایات متعددی که می گوید یوم الحصبه روزه بگیر، (یوم الحصبه روزی است که شخص از منی خارج می شود و وارد بطحاء می شود که روز سیزدهم است) و فتاوا هم طبق آن هست، استفاده می شود اینکه گفته اند صوم برای «من کان بمنی» ممنوع است مراد شان این است که سه روز اول ممنوع است ولی روز سیزدهم، روزه گرفتنش مانعی ندارد. اما در امصار ممکن است کسی ادعا کند ایام تشریق یازدهم و دوازدهم و سیزدهم است چون ایام التشریق بیشتر به سه روز بعد گفته می شود. ولی علی ای تقدیر ما عرض می کنیم از روایات استفاده می شود اگر بخواهد صوم بدل هدی را در روز سیزدهم بگیرد، حتی در منی اشکال ندارد و در این جهت منی و مکه فرقی ندارد.

«الخامس صوم الصمت بأن ینوی فی صومه السکوت عن الکلام فی تمام النهار أو بعضه بجعله فی نیته من قیود صومه و أما إذا لم يجعله قيدا و إن صمت فلا- بأس به و إن کان فی حال النیه بانیا علی ذلك إذا لم يجعل الکلام جزء من المفطرات و ترکه قيدا فی صومه»

یکی از روزه های محرم، صوم الصمت است به اینگونه که نفس سکوت بما هو سکوت از کلام را قید صوم قرار دهد البته این تشریح است و محرم و باطل. و اختصاص هم به صوم الصمت ندارد بلکه امساک هر شیء که جزء صوم نیست را به عنوان صوم مشروع شرعی قرار بدهد جزء محرمات است. بلی در روایات، خصوص نهی از صوم الصمت تصریح شده ولی از باب مثال است چون این کار متعارف بوده است، این نهی ها دلیل بر حرمت ذاتی نیست.

«السادس: صوم الوصال و هو صوم يوم و ليله إلى السحر، أو صوم يومين بلا إفطار في البين، و أمّا لو أُخّر الإفطار إلى السحر أو إلى الليلة الثانية مع عدم قصد جعل تركه جزءاً من الصوم فلا بأس به و إن كان الأحوط عدم التأخير إلى السحر مطلقاً» در این صوم هم همان مطلب را عرض می کنیم که اگر کسی بخواهد تشریحاً چنین روزه ای بگیرد، حرمت تشریحی دارد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

اثبات وثاقت سدیر بن حکیم ۹۰/۱۰/۱۳

Your browser does not support the audio tag

اثبات وثاقت سدیر بن حکیم:

نکته ای درباره یکی از بحثهایی که سابق گذشت (۱) می خواهم عرض کنم. یکی از روزه های مکروه، صوم يوم العرفه بود برای کسی که شک در هلال ذی الحجه دارد یعنی ولو به حسب ظاهر روز نهم ذیحجه است ولی محتمل است که واقعاً روز دهم باشد. درباره حکم به کراهت این روزه، عرض کردیم که اگر کسی مطابق حکم ظاهری عمل کند ولی احتمالاً حکم واقعی را مخالفت کرده باشد، هیچ موقع درباره عمل او تعبیر کراهت نمی کنند. حال در بحث ما که اول ماه، ثابت نبوده ولی بر اساس استصحاب، به اول ماه حکم شده چرا ما این صوم مطابق با حکم ظاهری را به صرف احتمال عید، مکروه بدانیم؟ منشأ این حکم، روایتی است که از این صوم نهی کرده (۲) و تعلیل آورده به اینکه «اتخوف ان یکون يوم عرفه يوم اضحی». ولی گفتیم از حیث سند این روایت ضعیف است و کسی که موجب ضعف سند شده، سدیر بن حکیم یا حکیم است که درباره او، توثیق صریحی در کتب ما نیست، بلی اگر کسی ادله تسامح در ادله سنن را در تصحیح مستحب شرعی تمام دانست، در اینجا هم می تواند حکم به کراهت کند ولی اگر تسامح در ادله سنن را به این معنا که مستحب شرعی درست کند، تمام ندانیم، در اینجا هم که شبهه کراهت هست، نمی توانیم استحباب ترک را، به وسیله ادله تسامح در ادله سنن اثبات کنیم. این اشکالی بود که به متن داشتیم ولی از این اشکال می شود جواب داد و به نحوی سدیر را توثیق نمود و آن اینکه هر چند در کتب ما توثیق صریحی برای سدیر نیامده ولی عامه، در کتبشان، سدیر را عنوان کرده اند و البته درباره او اختلاف کرده اند که آیا ثقه است یا نه ولی همه آنها تصریح کردند که «فیه افراط فی التشیع» و یا «شیعی غالی». در عین حال بعضی از بزرگان آنها تصریح به وثاقت او کرده اند مثل یحیی بن معین که از علمای جرح و تعدیل درجه اول عامه است که به وثاقت او تصریح کرده ولی در لسان المیزان تعبیر صالح الحدیث دارد. البته جوزجانی از سفیان بن عیینه نقل کرده که او گفته «کان یکذب» ولی متأخرین از علماء عامه گفته اند که نسخه او، نسخه مغلوپی بوده است. چون که اصل عبارت که منشأ این تعبیر شده، اینگونه بوده که سفیان از او روایت کرده و گفته که «کان یحدّث» یعنی اهل حدیث بوده. بعداً این عبارت «کان یحدّث»

تبدیل به «کان یحدث» به معنای جعل می کند، شده است و همین، منشأ شده که بعضی ها مثل نسائی درباره او بگویند «لیس بثقه» و یا «متروک». خلاصه با مراجعه به کتب عامه، اطمینان پیدا می شود که سدیر از نظر وثاقت، آدم معتبری بوده است که عامه با اینکه درباره مذهب او تعبیر می کنند «مذموم المذهب» خیلی مذهب بدی دارد ولی این تعبیر را هم دارند که «الا أنه لا بأس به» ولو اینکه مذهب مذهب بدی است ولی باسی در آن نیست و از طرفی پسرش، حنان، که از ثقات است، شاید بیشتر روایاتش یا کثیری از روایاتش از پدرش است، پیدا است معتمد پسر، هم هست. بر اساس این نکات می توانیم بگوییم سدیر از ثقات است و اعتبار این حدیث را که مثبت کراهت است اثبات کنیم.

ص: ۳۹۵

۱- (۱) - (درس ۵۳۷).

۲- (۲) - علی بن الحسن بن فضال عن عمرو بن عثمان عن حنان بن سدیر عن ابیه عن ابی جعفر (ع) قال سئلته عن صوم یوم عرفه فقلت جعلت فداک انهم یزعمون انه یعدل صوم سنه قال کان ابی (ع) لا یصومه قلت ولم ذلک جعلت فداک قال یوم عرفه یوم دعاء ومسئله واتخوف ان یضعفنی عن الدعاء واکره ان اصومه و اتخوف ان یکون یوم عرفه یوم اضحی فلیس بیوم صوم. جامع الاحادیث، ج ۱۱، ص ۶۷۴، ح ۱۵.

ادامه بحث روزه های حرام:

«السابع: صوم الزوجه مع المزاحمه لحق الزوج و الأحوط ترکه بلا- إذن منه بل لا- یترک الاحتیاط مع نهیه عنه و إن لم یکن مزاحما لحقه» این مسئله را قبلاً بحث نمودیم. و روایات آن را از جمله روایت فضیل بن یسار و روایت هشام بن الحکم خواندیم و نتیجه گرفتیم که صوم زوجه بدون احراز رضایت زوج، جایز نیست ولو مزاحمت با حق زوج نداشته باشد و نهی هم نکرده باشد. گفتیم که اذن جنبه طریقی دارد یعنی اگر احراز رضایت کرد، کفایت می کند.

«الثامن صوم المملوک مع المزاحمه لحق المولی و الأحوط ترکه من دون إذن بل لا یترک الاحتیاط مع نهیه» که این صوم هم مثل صوم زوجه است که مراد از اذن، کاشفیت و احراز رضا است و گفتیم که این صوم، هم جایز نیست.

«التاسع صوم الولد مع کونه موجبا لتألم الوالدین و أذیتهما» اگر صوم ولد موجب تألم والدین و اذیت آنها می شود، ممنوع است. نه آنکه بدون اذن حتی اگر موجب اذیت آنها نمی شود هم ممنوع باشد. چون گمان نمی کنم صرف اینکه پسر بدون اطلاع پدر می خواهد روزه مستحبی بگیرد یا می خواهد نماز شب بخواند، ممنوع باشد و در بعضی روایات هم خواندیم که معلوم نیست والدین این قدر حق داشته باشد که حتی در صورتی که بدون اینکه اطلاع پیدا کنند تا اذیت شوند بگوییم فرزند باید اطلاع بدهد و استیذان هم بکند، مسلم است یک چنین مطلبی، معتبر نیست، لذا اینکه گفته اند بی اذن والدین ممنوع است، یعنی اگر احتمال می دهد که روزه گرفتنش، موجب اذیت آنها شود، نمی تواند روزه بگیرد. البته احتمالش هم، به نظر ما کافی است یا شک داشته باشد که با روزه گرفتن او، آنها اذیت می شوند یا نه، آن هم کافی است. از «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ» استفاده می شود که از مراتب ضعیفه اذیت هم باید اجتناب کند.

(پرسش: آیا این حکم شامل جد هم می شود. پاسخ استاد: تعدی کردن مشکل است بلی در بعضی موارد، احکام والد، شامل جد هم می شود مثلاً در ازدواج که حتی جد، تقدم دارد بر پدر. ولی بخواهیم از آن موارد تعدی کنیم به مورد بحث، مشکل است.)

«العاشر صوم المريض و من كان يضره الصوم» البته به نظر می رسد، دو تسامح در این عبارت عروه واقع شده است. یکی این است که باید بگویند «صوم من كان يضره الصوم مريضاً كان أو غيره» کسی که روزه، برای او ضرر دارد خواه مریض باشد و خواه غیر مریض. ولی این تعبیر عروه مجمل است، از این عبارت این احتمال هم استفاده می شود که مریض علی وجه الاطلاق و کسی که روزه برای او ضرر دارد علی وجه الاطلاق، روزه آنها حرام است، در حالی که مراد کسی است که صوم برای او ضرر دارد خواه به جهت مرض و خواه به جهت دیگر. دوم اینکه مریض علی وجه الاطلاق که روزه گرفتنش محرم است (تشریحاً یا ذاتاً) در ماه رمضان است. که شارع می گویند «عِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ». اما در غیر ماه رمضان، دلیل برای اینکه مشروع نبوده و باطل باشد، نداریم زیرا ما _ وفاقاً لمرحوم آقای خوئی _ می گوییم برای حرمت اضرار به نفس علی وجه الاطلاق، دلیلی نداریم و اما نسبت به مریضی که «یضره الصوم»، از روایات و آیه مربوط به ماه رمضان، استفاده می شود مطلق اضرار، برای حرمت روزه، کافی است. البته شاید چون مختار مرحوم سید این است که اضرار به نفس به طور مطلق، حرام است چنین فرموده ولی علی المختار باید قید بخورد

آقای حکیم فرمایشی دارد که ظاهراً در سابق ما آن را نقد کردیم عقیده ایشان این است که در باب صوم، اجماع، دلیل بر اشتراط نیت است و اجماع هم دلیل لُبّی است و باید بر قدر متیقن آن اکتفا نمود. لذا ایشان می فرمایند همه افراد اگر تا غروب هم نیت کنند، کفایت می کند زیرا عبادیت صوم و آنکه ما بالا جماع می توانیم بگوییم این است که باید در صوم، فی الجمله قصد قربت بشود. ایشان این مطلب را در تمام روزه ها می فرمایند چه واجب، چه مستحب، چه مضیق، و چه موسع.

ما عرض می کردیم این فرمایش ایشان محل مناقشه است برای اینکه در صوم دو شیء معتبر است یکی قصد قربت، که شما می گوئید با اجماع ثابت شده و فرض می کنیم که قبول کردیم که دلیل تعبدی شرعی بر آن نداریم ولی در صوم، قصد عنوان هم معتبر است لذا اگر کسی قصد عنوان نکرده باشد، بر او اصلاً مفهوم صوم شرعی صدق نمی کند و چنین شخصی که شما تصور نمودید که فقط آنا ما، قصد قربت داشته، قصد عنوان ندارد و لذا صوم او صحیح نمی باشد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

نهی صوم الدهر ۱۴/۱۰/۹۰

Your browser does not support the audio tag

«الثانی عشر صوم الدهر حتی العیدین علی ما فی الخبر و إن کان یمكن أن یکون من حیث اشتماله علیهما لا لکونه صوم الدهر من حیث هو.»

دوازدهم از روزه های محرم، صوم الدهر است یعنی کسی تمام روزها، حتی عیدین را، روزه بگیرد. مرحوم سید می فرمایند که ممکن است بگوییم اینکه صوم الدهر حرام شمرده شده به خاطر این باشد که اگر کسی بخواهد تمام عمر را روزه بگیرد، قهراً عیدین را هم، باید روزه بگیرد، و روزه عیدین، جزء روزه های محرم است. نه آنکه صوم الدهر، بنفسه حرام باشد. ولی می گوئیم: اولاً در روایت که می خواهد روزه های محرم را بشمارد، صوم الدهر را در مقابل عیدین، جداگانه ذکر کرده یعنی خود این صوم الدهر بنفسه حرام است نه از جهت اشتمال عیدین. اگر در مورد شخصی که تمام عمر را روزه گرفته، غیر از دو روز عیدین و دیگر هیچ استثنایی نداشته، گفتند فلان کس صائم الدهر و قائم اللیل است. آیا این درست نیست؟ شاید اینکه در روایت، این روزه جزء محرمات شمرده شده به خاطر این است که اگر بخواهد تا آخر عمر، تمام روزها را روزه بگیرد، شخص در معرض ضرر جدی است لذا حرمت بنفسه برایش قرار داده شده است. ثانیاً اینکه می گوید تا زنده ام، تمام روزها، روزه باشم، از کجا معلوم است که عیدین را هم زنده است تا آن را هم شامل باشد و به جهت اشتمالش بر عیدین حرام گردد؟ ممکن است انسان مادام العمرش، در غیر از عیدین باشد. یعنی بعد از عید فطر شروع می کند و هنوز، عید قربان نیامده، فوت می کند. حرمت صوم الدهر شامل این مصداق هم می شود در حالی که عیدین داخل در آن نیست. خلاصه اینکه ایشان می فرمایند ممکن آن یکون من حیث اشتماله علیهما، به نظر ما، با روایت تطبیق نمی کند.

ص: ۳۹۹

«یستحب الإمساك تأدبا فی شهر رمضان و إن لم یکن صوما فی مواضع»

البته به ذهن می آید که اینکه ایشان تعبیر می کنند «و إن لم یکن صوما»، چرا ما بگوییم صوم نیست تا قصد قربت صومی هم لازم نباشد. بلی صوم کامل نیست ولی امساک تادبی است لذا قصد قربت هم معتبر است.

«یستحب الإمساك تأدباً فی شهر رمضان و إن لم یکن صوما فی مواضع، أحدها: المسافر إذا ورد أهله أو محل الإقامة بعد الزوال مطلقاً أو قبله و قد أفطر» چون مسافر که وارد می شود یا قبل از ظهر وارد می شود یا بعد از ظهر وارد می شود و قبل از ورود، یا افطار کرده و یا افطار نکرده است. در سه صورت، می فرمایند صوم نیست ولی تأدباً امساک، مستحب است و اما در صورتی که قبل از ظهر وارد شود و افطار هم قبلاً نکرده باشد، واجب است روزه بگیرد و این روزه، از روزه واجب رمضان کفایت، هم می کند.

«الثانی: المریض إذا برئ فی أثناء النهار و قد أفطر و کذا لو لم یفطر إذا کان بعد الزوال بل قبله أيضاً علی ما مر من عدم صحه صومه و إن کان الأحوط تجدید النیه و الإتمام ثمّ القضاء» در مریض هم، بنابر نسبتی که به مشهور داده شده بلکه دعوی نفی الخلاف و اجماع هم کرده اند، همان صور اربعه در مسافر وجود دارد که در سه صورت، امساک تادبی مستحب است و در یک صورت که قبل از ظهر خوب شود و افطار، هم نکرده باشد، صوم، واجب است.

قبلاً عرض کردیم که آقای حکیم یک ادعایی می کنند که به نظر ما تمام نیست. ایشان می فرمایند که در آن مقداری از روز که مریض بوده ولی امساک کرده است. این امساک او، حرام بوده لذا بعید است که کسی به وجوب این روزه، در بقیه روز حکم کرده باشد مثل آنکه اگر کسی ریاءاً روزه گرفت و در اثناء روز توبه نمود دیگر نمی شود بقیه روز را نیت کند و از صوم رمضان هم کفایت نمی کند. ایشان این ادعا را می کنند ولی اینکه کلام فقها را به کجا حمل کنیم، ایشان بیان نمی کنند. البته من عرض کنم اگر این استناد به مشهور و ادعای اجماع درست باشد باید کلام آنها را حمل کنیم به صورتی که صوم مریض حرام بوده ولی حرام غیر منجز بوده است مثلاً نمی دانسته که امساک برایش ضرر دارد لذا چون حرام غیر منجز بوده، ممکن است شارع آن را قبول کند. یا بگوییم واقعاً امساک، برایش ضرر نداشته است ولی خیال می کرده که ضرر دارد و امساک کرده، بعداً در اثناء روز که حالش خوب شده، معلوم شد ضرر هم برایش نداشته است. ولی عرض کردم چه مانعی دارد ما بگوییم که صورتی هم که قطع دارد به ضرر منجز، شارع، باز آن را قبول کرده باشد؟ گاهی بعضی از محرمات مقدمه یک واجب مشروط می شود مثل گناه که مقدمه است برای توبه، توبه واجب مشروط است و مقدمه اش گناه کردن است. اینجا هم ممکن است شارع بفرماید که شخص مسافر نباید روزه بگیرد اما مسافری که روزه اش مشروع نیست حتی بالاتر، افطار برایش لازم است مثلاً برای بیماریش باید قرصی بخورد، اگر خلاف شرع کرد و در حال سفر امساک نمود، چرا روایات و ادله ای که می گوید اگر مسافر قبل از ظهر وارد شد باید روزه اش را بگیرد، شامل او نشود؟ این شمول، اشکال عقلی ندارد و خیلی خلاف تصریحات کلمات فقها و ذوق فقهاتی نیست. و اما اینکه مرحوم آقای حکیم صوم مریض را به صوم ریائی قیاس کردند، اگر در باب ریاء هم، شارع گفته باشد اگر شما قبلاً در روزه تان، ریاء کردید ولی توبه نمودید و قصد قربت کردید، بقیه را من می پذیرم، این کلام شارع، اشکال عقلی ندارد. خلاصه به مشهور نسبت داده اند و ادعای اجماع نموده اند که فقهاء حکم کرده اند که اگر مریض خوب شد، باید در یک صورتش، روزه بگیرد. ولی طبق تحقیقی که ما قائلیم و مرحوم سید هم قائل است، از آنجا که اجماع و اتفاق فقهاء در کار نیست حتی فی الشهره کلام، لذا در هیچ کدام از صور، روزه واجب نیست. بلی اگر امساک باشد، امساک تادبی است، نه به نحو وجوب.

«الثالث: الحائض و النفساء إذا طهرتا في أثناء النهار» در حائض و نفساء، تفصیل قبل از ظهر و بعد از ظهر و افطار و عدم افطار وجود ندارد بلکه الحائض و النفساء إذا طهرتا في أثناء النهار على وجه الاطلاق، امساک تأدیبی دارند.

«الرابع: الكافر إذا أسلم في أثناء النهار أتى بالمفطر أم لا» على وجه الاطلاق بودن را تصریح کرده چون در کتب قوم هم، همین گونه تصریح شده.

«الخامس: الصبی إذا بلغ في أثناء النهار» امساک تأدیبی صبی که در بین روز بالغ شده على وجه الاطلاق است. چه بلوغش قبل از ظهر باشد و چه بعد از ظهر باشد. و یا بعد از افطار باشد و یا قبل از افطار باشد.

«السادس: المجنون و المغمی علیه إذا أفقا في أثناء النهار» در اینها هم حکم مطلقا است و فرقی بین آن صور ندارد.

بعضی در یکسانی حکم مسافر و مریض ادعای اجماع نموده اند. برای بررسی این ادعا، مقداری از کلمات قوم را می خوانیم: در مدارک بعد از اینکه کلام شرائع (و يستحب الإمساك تأديبا و إن لم يكن صوما في سبعة مواطن) را نقل می کند می گوید: «ثبوت» ثبوت استحباب «ثبوت في هذه المواطن السبعة موضع وفاق و يدل عليه ايضا رواية الزهري» (۱). در ذخیره، مرحوم سبزواری می فرماید: «استحباب الإمساك في هذه المواضع السبعة مقطوع به في كلام أكثر الأصحاب بل قيل إنه موضع وفاق بينهم». بعد می گوید «و حکى عن المفيد أنه قال إذا أفطر المريض يوما من شهر رمضان ثم صح في بقية يومه و قد أكل و شرب فإنه يجب الإمساك و عليه القضاء لذلك اليوم و كذلك المسافر إذا قدم في بعض النهار إلى منزله» ایشان می گوید: بعید نیست مراد مرحوم مفید از وجب، استحباب باشد همین گونه که مرحوم شیخ طوسی وقتی می خواسته عبارت را شرح کند، فهمیده است (۲). محقق اردبیلی هم می گوید که فقها، خیلی مواقع در موارد استحباب مؤکد، کلمه وجوب را به کار می برند. قبل از این دو، مرحوم ابن ادریس می فرمایند که اگر یک شیء ای ترکش کراهت شدید داشته باشد به آن، کلمه وجوب اطلاق می کنند. در مفاتیح فیض هم هست «استحباب ثابت بالنص و الاجماع في سبعة مواطن» (۳). در مراجعه به کلمات قوم، معلوم می شود کلمات هفت نفر بر خلاف این ادعائی است که آقایان کرده اند. البته کلمات عده ای دیگر هم، خالی از ظهور در مخالفت نیست. در اقتصاد مرحوم شیخ تعبیر می کند «و أما صوم التأديب: فمثل المسافر إذا قدم على أهله في بعض النهار أمسك بقیه نهاره تأديبا». از قبل از ظهر و بعد از ظهر و افطار و غیر افطار، اسم نبرده است. «و كذلك الحائض إذا طهرت في وسط النهار، و المريض إذا برأ، و الصبی إذا بلغ، و الكافر إذا أسلم. فإن هؤلاء كلهم يمسكون بقیه نهارهم تأديبا و كان عليهم القضاء لذلك اليوم» (۴). در کافی، مرحوم ابی الصلاح هیچ تفصیلی نداده و فرموده: «فاذا قدم المسافر و برى المريض و طهرت الحائض و النفساء و بلغ الغلام و أسلم الكافر و قد بقيت من النهار بقیه أمسك كل منهم عن الطعام تأديبا» (۵). غنیه همان مطلب کافی را ذکر کرده و می گوید «هذا هو صوم التأديب» (۶). مرحوم ابن حمزه در وسیله می گوید: صوم نفل چند قسم داریم، یکی صوم ادب است و بعد یکی یکی، آنها را می شمارد «المريض إذا برئ و الكافر إذا أسلم و الحائض إذا طهرت فكلهم يمسك بقیه النهار تأديبا و يقضى» (۷). در اصباح قطب الدین کیندری آمده: «المسافر إذا قدم أهله و قد افطر و الحائض إذا طهرت و المريض إذا برئ و الكافر إذا أسلم و الصبی إذا بلغ كل منهم يمسك بقیه نهاره أدبا» (۸). اشاره السبق علماء الدین حلبی می گوید: روزه چند قسم است. یکی از اقسام، روزه ادب است که به خاطر مقابله، معلوم می شود روزه واجب نیست. می گوید روزه ادب «فامساک من اتفق بلوغه أو طهر من حیض أو غیره» حیض باشد یا نفساء باشد «أو

قدومه من سفر أو إسلامه بعد كفره أو برئه من سقمه في يوم من شهر رمضان بقيته و قضاء يوم بدله»

١- (١) - مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام، ج، ص: ٢٧٣.

٢- (٢) - ذخيره المعاد في شرح الإرشاد؛ ج، ص: ٥٢٤.

٣- (٣) - مفاتيح الشرايع، ج ١، ص ٢٨٤ .

٤- (٤) - الاقتصاد ، ص ٢٩٣ .

٥- (٥) - الكافي في الفقه ، ص ١٨٢ .

٦- (٦) - غنيه ، ص ١٤٩ .

٧- (٧) - الوسيله ، ص ١٤٧ .

٨- (٨) - اصباح الشيعة ، ص ١٣٤ .

Your browser does not support the audio tag.

«كتاب الاعتكاف و هو اللبث في المسجد بقصد العبادة بل لا يبعد كفايه قصد التعمد بنفس اللبث و إن لم يضم إليه قصد عبادة أخرى خارجه عنه لكن الأحوط الأول».

معنای اعتکاف:

در تفسیر اعتکاف تفاسیر مختلفی شده است و در آن نقض و ابرام بسیاری شده است که ورود در آن هم وقت را می گیرد و هم به جایی نوعاً نمی رسد. احتیاج هم نیست انسان از آن بحث کند، چون دخالتی در خیلی از فروع مسئله ندارد. این کلمه مسجد و امثال آن هم در مفهوم اعتکاف به معنای اعم دخالت داشته باشد، معلوم نیست. خود کلمه «فی المسجد» بلا اشکال [دلالت دارد بر این که] صحتش [=اعتکاف] توقف دارد که در مسجد باشد. البته مطلق مساجد مراد است یا مسجدی خاص، این مورد بحث است و باید مورد بحث قرار بگیرد. صرف این که کسی بخواهد در مسجد درنگ کند، درنگ به تنهایی کافی نیست بلکه یک حدی از درنگ معتبر است که سه روز کمتر نباید باشد و بیشترش هم هر مقدار شد، اشکالی ندارد. این ها جهات و تفاسیری است که خواهد آمد. کسی که در مسجد، یک زمان طولانی مثلاً یک سال ممکن است بماند _ یا اصلاً منزلش در مسجد باشد _ و خودش هم متوجه نیست که الان در مسجد است و یک سال در آنجا ماند؛ در این صورت، اعتکاف مصطلح درباره او گفته نمی شود؛ چون قصد تعبد و عبادت معتبر است و انسان به قصد عبادت باید این کار را انجام دهد [و این شخص چنین قصدی ندارد]. این ها همه مسلم است.

ص: ۴۰۲

صُور قصد قربت در اعتکاف:

چیزی که مورد بحث است، این است که قصد عبادت در این مسئله چهار تصور دارد: یکی این است که شخص اراده می کند وارد مسجد بشود یا در مسجد هست لیکن می خواهد ماندنش را ادامه بدهد، به قصد اینکه بعداً عبادتی از عبادات را انجام دهد مثلاً عمل «أم داوود» را انجام دهد. صورت دوم این است که قصد می کند که با نفس این مسجد رفتن به خدا نزدیک بشود، نه این که بعداً عبادتی را انجام بدهد. اصلاً قصدش این است که چون مسجد ثواب دارد من می خواهم یک مدت طولانی در مسجد بمانم و این ثواب را ببرم. صورت سوم این است که احد الامرین را قصد کند و بگوییم در باب اعتکاف یکی از این دو را اگر قصد کند کفایت می کند و لازم نیست من منحصرأً قصد تقرب با نفس دخول فی المسجد یا عمل أم داوود مثلاً بخواهم تقرب پیدا کنم، نه بلکه احدهما کافی است: یا این [قصد تقرب] باشد یا آن. تصور رابع هم این است که قصد هر دو معتبر باشد و انسان قصد دارد تقرب به خدا پیدا کند با بودن در مسجد و با آن عمل و عبادت دیگری که در نظر دارد. این ها احتمالات معتبر در اعتکاف می باشند.

مختار صاحب جواهر:

صاحب جواهر در این احتمالات قائل است به این که آن چه معتبر است قصد قربت اصل ورود به مسجد است که می خواهد یک مدت طولانی در مسجد بماند، انسان اگر این را قصد قربت به خداوند داشته باشد می شود: قصد الاعتکاف.

ص: ۴۰۳

دیگر غیر از این، چیز دیگری را بخواهد قصد تقرب کند به وسیله آن به خداوند، آن دیگر _ نه به عنوان تمام الشرط و نه به عنوان جزء الشرط _ معتبر نیست. تمام چیزی که در نیت معتبر است همین است که به نفس اللفظ باشد [قصد قربت به خداوند]، نه مجموع معتبر است و نه خصوص عبادت خداوند خارجاً. هیچ کدام معتبر نیستند. و برای این، دلیل معتابهی نمی آورد و می گوید: توهم نکنید که غیر از این مراد باشد. و راجع به این که احدهما و اعم کافی باشد، می گوید: کفایت نمی کند و این را اختیار می کند که احدهما کافی نیست و باید به وسیله خود لفظ انسان قصد تقرب داشته باشد. و آن دو احتمال دیگر را _ که بگوییم: آن که بخصوص شرط است عبارت از این است که بعداً یک عبادت دیگری را انجام بدهد یا مجموع الامرین شرط است _ انکار می کند؛ و این [مجموع الامرین] را خیلی بتی انکار می کند؛ ولی احدهما را هم انکار می کند ولی نه به آن محکمی. دلیلی که می آورد برای این که چیز دیگری معتبر نیست لا- جزءاً و لا- کلاً- این است که می گوید: خلاف نصوص و اطلاقات کلمات علما و بزرگان است. بعد از آن هم می گوید: بله یکی دو نفر، علامه در بعضی کتاب هایش و استاد ما کاشف الغطاء هم در کشف الغطاء و رساله اش خواسته اند بگویند: چیز دیگری [هم] معتبر است، والا مشهور ما بین علماء و مقتضای نصوص این است که چیز دیگری معتبر نباشد این خلاصه آن چیزی است که در جواهر هست.

اشکال بر طرح مسئله آقای خوئی:

آقای خوئی در اینجا بحث را به یک نحو دیگری عنوان کرده است که ما خیال نمی کنیم این بحث به این شکلی که ایشان عنوان کرده است اصلاً در کلمات قوم مطرح باشد. ایشان می فرمایند: یک بحث این است که اصلاً بودن در مسجد استحباب دارد یا نه؟ کسی بخواهد هیچ غایتی از غایات را در نظر نگیرد برای دخول در مسجد و همین که می گوید: من در مسجد باشم قربه الی الله. تقرب را می خواهد با نفس در مسجد بودن حاصل کند با قطع نظر از اینکه اعتکاف می خواهد بشود؛ مثلاً یک روز، دو روز می خواهد در مسجد بماند؛ آیا خود بودن در مسجد یکی از چیزهایی است که ثواب دارد بما هو یا نه؟ ایشان مسئله را این گونه عنوان کرده است، نه به عنوان اینکه در اعتکاف چه چیزی شرط است. و بعد از آن دلیلش را خواسته است ذکر کند.

من خیال نمی کنم که کسی تأمل داشته باشد و بحثی داشته باشد در بودن در مسجد و در ورود به مسجد که با نفس آن، کسی قصد قربت نداشته باشد، این را من خیال می کنم جزء مسلمات باشد، هم از نظر روایات روشن است و هم اصلاً ما کسی که بحثی کرده باشد در این موضوع ندیدیم. در روایات می گوید: آن کسی که زودتر داخل مسجد می شود ثواب خاصی دارد و اگر دیرتر خارج بشود ثواب خاصی دارد. نفس دیرتر خارج شدن ثواب دارد، نه اینکه دیرتر خارج بشود تا یک عبادتی انجام بدهد. این را روایت های معتبر دارند. یکی از این روایاتی که راجع به این بحث است روایتی است در کافی: «عده من اصحابنا عن احمد بن محمد بن ابن ابی عمیر عن جابر عن ابی جعفر (عَلَيْهِ السَّلَام)». مراد از جابر، جابر جعفری است عن ابی جعفر (عَلَيْهِ السَّلَام) نقل کرده است.

در این روایت جابر جعفی طبق اقرب ثقه است. بقیه اسناد هم درست هستند؛ بحث در اتصال و انقطاع این روایت است که ابن ابی عمیر در سال ۲۱۷ فوت کرده است و جابر در سال ۱۲۸، ۸۹ سال قبل از او فوت کرده است. ابن ابی عمیر آن زمان را درک نکرده است. ما استظهار کردیم که سیف بن عمیره واسطه است بین این دو و اسقاط شده است. در سیف بن عمیره هم اشکالی نیست؛ چون همین روایت را حسن بن محمود _ که هم طبقه ابن ابی عمیر است به وسیله سیف بن عمیره از جابر نقل می کند و یکی از مشایخ ابن ابی عمیر همین سیف بن عمیره است که در کافی سقط شده است. به نظر می رسد که در این روایت از این ناحیه اشکالی نیست. علاوه بر آن، طریقی هم که حسن بن محبوب عن سیف بن عمیره و او هم از جابر نقل می کند، صحیح است. در بعضی روایت های دیگر هم هست که در مسجد بودن فی نفسه مطلوب شرع است و اگر کسی قصد قربت هم بکند [نکند] اشکالی ندارد. به هر حال از این ناحیه اشکالی نیست.

استدلال به آیه شریفه برای کفایت قصد بودن در مسجد و اشکالات استدلال:

ولی بحث در این است که آن اعتکافی که نیت در آن معتبر است آیا نیت خود بودن در مسجد با قطع نظر از اینکه غایتی از غایات را شخص در نظر بگیرد کفایت می کند یا کفایت نمی کند. آقای خوئی بعد از این که این مطلب را عنوان می کنند، بعد از آن برای اثبات مختار خودش _ که خود در مسجد بودن در باب اعتکاف کفایت می کند و ثواب دارد، نیت مسجد کفایت می کند و [قصد] تقرب با خود ورود در مسجد کفایت می کند _ می فرماید: آیه قرآن در این باره هست و بعضی روایات هم مشعر می باشد. آیه قرآن _ که دیگران هم راجع به مشروعیت اعتکاف که خود اعتکاف یکی از مستحبات است به این آیه استدلال کردند. ایشان هم برای کفایت قصد تقرب با دخول در مسجد در باب اعتکاف به این آیه وَ طَهَّرْنَا بَيْتَیْ لِلطَّائِفِیْنَ وَالْعَاكِفِیْنَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ استدلال می کند. یعنی برای آنهایی که طواف انجام می دهند. «رکع السجود» یعنی آنهایی که نماز می خوانند یا آنهایی اصلاً اعتکاف می کنند. از اینجا معلوم می شود که خود به قصد اعتکاف انجام دادن _ مثلاً اگر ما همین که بخواهیم در مسجد بمانیم _ این خودش مطلوب شرع است. و بعد از آن هم ایشان به یک روایتی تمسک می کند.

این فرمایش ایشان _ و دیگران هم که [به آیه] تمسک کرده اند _ از جهاتی مورد بحث است:

اشکال اول: دلیل اخص از مدعاست؛ چون آیه راجع به مسجد الحرام است که اثبات می کند نفس ورود در مسجد الحرام و بودن در مسجد الحرام و اعتکاف در آنجا مورد عنایت الهی است؛ آیا از اینجا ما می توانیم برای همه مساجد این را اثبات کنیم؟ با این که مسجد الحرام احکام خاصه ای دارد که تعدی به جاهای دیگر نمی شود کرد. الغاء خصوصیت نمی شود کرد. شما می خواهید ادعای عام بکنید به وسیله دلیلی که در یک مورد خاصی است، در حالی که الغاء خصوصیت هم نمی شود کرد.

اشکال دوم: این است که به حسب روایات ثابت و مسلم است که بعد از ورود در مسجد الحرام سه چیز غایات مستحبه ای است که روی آن تأکید شده است: طواف، نماز، نظر به خود کعبه، این ها غایاتی هستند که به آن ها ترغیب شده است، آیا از این عبارت، [استحبابی] غیر از این غایات فهمیده می شود؟ مثلاً کسی کور است و اصلاً چشمش نمی بیند؛ آیا [عبارت] یک چنین اطلاقی دارد که بگویند: چون استثنا نکرده است کورها را و این موضوعات را استثنا نکرده است، بنابراین ما بگوییم پس ورود ولو نماز نخواند و طواف انجام ندهد و نه نظر و... که در روایات هست، [بودن در مسجد] خودش جزء مستحبات است و اطلاق گیری کنیم. بعید است یک چنین اطلاقی از اینجا گرفته بشود و بگوییم: والا آیه قرآن یک قیدی می زد. نه! متعارفاً و معمولاً کسی که وارد می شود بالأخره یا نگاه می کند یا... این طبع قضیه است. از این ناحیه مشکل است.

عمده اشکالات این است: اگر شارع رعایت عاکفین را کرد معنایش این است که عاکف بودن استحباب دارد؟ فرض کنید اگر اشخاص جا ندارند و آمدند در مسجد الحرام و همان جا را خانه خودشان قرار دادند؛ آیا از خانه قرار دادن استفاده می شود که ذاتاً جزء مستحبات است؟ شارع می گوید: شما تطیف کنید تا این ها اذیت نشوند. مثلاً اصحاب الصفة در مدینه در مسجد جا گرفته اند، آیا این معنایش این است که جا گرفتن در مسجد جزء مستحبات است. شارع می گوید:

این ها که الان آمده اند و جا گرفته اند، برای این که ارفاق به مؤمن بشود و آنها اذیت نشوند، تطیف کنید، این معنایش این نیست که بودن در آنجا استحباب دارد. کمک به مؤمن استحباب دارد ولو در یک مکان دیگری باشند. اگر بگویند: در بیرون اشخاص نشسته اند آن مکانشان را جارو کنید تا اذیت نشوند و آن مکان بیرون هم هیچ ثواب خاصی ندارد. شارع که می فرماید: تطیف کن، معنایش این نیست که آنها یک عمل مستحبی و یک عمل واجبی را انجام می دهند. ممکن است عمل آنها مباح باشد. خلاصه با اینها استدلال کردن بر این که بودن در مسجد نفساً خوب است. ولی البته ما عرض کردیم که مسئله [استحباب بودن در مسجد] جزء مسلمات است و روایات دیگری هم هست که می گوید بودن در مسجد خوب است.

بحث دیگر عبارت از این است که آیا اصلاً اطلاق دارند این گونه تعبیرات یا نه؟ شما در طواف می گوید: شرایطی دارد؛ آیا ما می توانیم شرطیت وضو را برای طواف و شرایط دیگر و خصوصیات که در طواف هست بگویم آیه می خواهد بگوید: هیچ شرطی در آن نیست. نماز شرایط دارد آیا می توان گفت: بی وضو نماز بخوان؟ در اعتکاف هم گفتیم: دلالت می کند به فرض بر استحباب؛ آیا دلالت هم می کند بر این که شرطی از شرایط نیست؟ آیه قرآن در صدد این چیزها نیست و به این ناظر نیست.

بله ما یک مطلبی را سابقاً عرض می کردیم: در آیات قرآن _ که در خیلی موارد به آن تمسک شده است _ می توان به اطلاق مقامی تمسک کرد، بگوییم: درست است که آیه قرآن در صدد اطلاق گیری و قیود و شرایط نیست ولی تا هنگام ظرف عمل باید تکلیف روشن بشود. اگر مثلاً گفتند: در فلان مکان شما باشید، الان در مقام بیان این نیست که شرایط بودن چیست تا شرایط را الان بگویید؛ ولی در ظرف عمل، تکلیف را باید روشن کند؛ اگر ذکر نشد معلوم می شود نفس آن بودن در آن هست.

در خیلی از مواردی که به اطلاقات آیه تمسک می شود، آیات در مقام اطلاق [و] قیود نیست. خارجاً خیلی از قیود ثابته ای دارد و در جاهای دیگر استثنائاتی و قیودی دارد. البته این طور نیست که آیه، آن هایی را در مقام بیانش بوده است ذکر نکرده است و کوتاه آمده است، العیاذ بالله، بلکه اصلاً در مقامش نبوده و فی الجمله بوده است. ولی تا ظرف عمل باید تکلیف تعیین بشود از نظر قیود و مستثنیات. اگر قیدی زده نشد و در مقام ترغیب به یک شیء بود، باید بگوییم: نفسش کفایت می کند تا ظرف عمل. از این راه هم ممکن است کسی بگوید که قیدی در کار نیست. در نتیجه در اعتکاف احد الامرین کافی است؛ چه شخص با نفس بودن در مسجد قصد قربت کند یا قصد قربت کند که در مسجد یکی از غایات را انجام بدهد.

(پرسش: ... پاسخ استاد:) ... همین که انسان بخواهد به قصد مدتی بماند و این را قصد بکند با هر کدام از اینها این عنوان محقق می شود. این مواردی که اصلاً توجه به این مسائل نداشته باشد و مطلقاً صرف سکنا بی در آنجا باشد ولو طول بکشد سکنی، در عرف به این اعتکاف گفته نمی شود. اشخاص می گویند نمی دانسته است این قسمتی که هست اصلاً مسجد است ... به آنها اعتکاف اصطلاحی گفته نمی شود.

بیان دلالت آیه شریفه ۹۰/۱۰/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

بیان دلالت آیه شریفه (۱):

اگر کسی به خادمش سفارش کند: اشخاصی که برای روزه به منزل می آیند و بعضی ها برای روزه می آیند و بعضی ها مثلاً برای مذاکره علمی می آیند و بعضی ها هم مهمان می شوند، این منزل را مرتب کن که به این ها هتک نشود و اذیت نشوند. آیا از این استفاده می شود که همان طور که شرکت در روزه مطلوب است و همان طور که شرکت در امور علمی دینی مطلوب است، مهمان شدن هم مطلوب است برای صاحب خانه؟ این هیچ گاه استفاده نمی شود. میزبان سفارش می کند که از مهمان ها پذیرایی بشود _ مهمان چه برای شرکت در روزه باشد که ثواب دارد یا برای مذاکره علمی که ثواب دارد باشد، یا همین طور بخواهد مهمان بشود _ هر کدام باشد پذیرایی از مهمان کار خوبی است و این مطلوب این صاحب خانه است؛ اما آیا این معنایش این است که شما هم بیایید و مهمان بشوید؟ آیا دعوت شدن به مهمانی هم در آن هست؟ نه، این در آن نیست.

پس آیه قرآن که می فرماید: خانه مرا شما تطهیر کنید برای افرادی که می آیند تا هتکی به آن ها نشود و مشکله ای نداشته باشند. و آن ها یا می آیند که طواف انجام بدهند و یا نماز بخوانند و یا می آیند که در مکه و در مسجد الحرام ساکن بشوند چون جا ندارند. همه اینها را اکرام کن با نظیف کردن مسجد تا مشکل نداشته باشند. از این استفاده نمی شود که اشخاص بیایند در مسجد الحرام و سکنی کنند به نحوی که این هم خودش یکی از مطلوبات باشد. از این عبارت چنین استفاده نمی شود، از جای دیگر باید استفاده کرد. بنابراین استدلالی که از قدیم به این آیه می کردند برای استحباب اعتکاف، هیچگونه ارتباطی به استحباب اعتکاف را ندارد؛ نه سیاقش دلالت می کند و نه هیچ چیز دیگرش.

ص: ۴۱۰

۱- (۱) _ (طَهَّرْنَا بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ).

(پرسش: ... پاسخ استاد: ... اشخاصی که یکی برای روزه، یکی برای مهمان شدن، یکی برای شرکت در جلسه می آیند، وقتی می گوید: شما وظیفه دارید از همه این ها پذیرایی کنید، از این فهمیده نمی شود که ورود همه آنها یکسان است از نظر مطلوبیت. ممکن است صاحب خانه اصلاً کراهت هم داشته باشد از وارد شدن بعضی ولی مع ذلک می گوید: چون وارد شد باید پذیرایی کرد. این دعوت به ورود نمی کند، آن را باید از خارج استفاده کرد.

دو استفاده آقای خوبی از آیه شریفه:

بنابراین این مطلبی که از قدیم استدلال کرده اند برای استحباب اعتکاف و امثال این ها این، ناتمام است. مرحوم آقای خوئی

هم به همین مطلب استدلال کرده است مع شیء زائد. ایشان علاوه بر اینکه استحباب اعتکاف را از این استفاده کرده است، فرموده اند: از آن قید و شرطی هم در اعتکاف استفاده نمی شود. پس بنابراین کسی که اعتکافی را که انجام می دهد و لبثی را که انجام می دهد _ بدون این که مثلاً دعایی بخواند و... انجام بدهد _ خود همین لبث را قربه الی الله انجام دهد ایشان می فرمایند که از این اطلاق روایت [آیه] استفاده می شود که به همین اعتکاف حاصل می شود و احکامی که برای اعتکاف بار است نسبت به این شخص هم هست، ایشان به اطلاق تمسک کرده است.

اشکال اول بر آقای خوئی:

ما عرض کردیم که غیر از آن اشکال مشترک بین ایشان و سابقین که در اصل مطلب بود، یکی دو اشکال دیگر هم به خصوص بر این استفاده ایشان به نظر می رسد: یکی این است که آنجایی که برای سیاق مثال مناسبی است این است که می گوید: طواف انجام بدهید! طواف هم شرایطی دارد؛ گفته می شود: چرا آن شرائط را نگفتید، گفته می شود: چون مقام بیانش نیست. و مثلاً گفته می شود: نماز بخوانید _ در حالی که نماز شرایط دارد مثل وضو گرفتن و رو به قبله ایستادن _ و قید نکرده است، می گویند: در مقام بیان نیست. آن گاه در اعتکاف در مقام بیان باشد و بگوید: هیچ شرطی از شروط در آن نیست؟! و اگر آقای حکیم می فرمایند از کلمات قوم استفاده می شود که اینها در اعتکاف، غیر از لبث و درنگ کردن در مسجد الحرام شرط می کنند چیز دیگری هم باید باشد و غایت دیگری هم باید در نظر گرفته شود. ایشان در مقابل این می خواهند بفرمایند اطلاق این [آیه] بوضوح _ کلمه بوضوح دارد _ دلالت می کند بر این که هیچ کدام از اینها معتبر نیست.

ص: ۴۱۱

اشکال دوم:

علاوه بر این اشکال، ما عرض می‌کنیم چون کسی که وارد بیت می‌شود _ فرض کنید استفاده استحباب هم کردیم و گفتیم همین هم دعوت است به اینکه شما هم بیایید، بیایید و اعتکاف کنید، گفتیم این را هم دلالت می‌کند _ چون ورود در آن به حسب ظاهر که با دیدن خود کعبه که یکی از مستحبات و از غایات هست _ که می‌گوید: برای طائف شصت، برای مصلی چهل، برای ناظر بیست... [ثواب] دارد _ چون چنین چیزی هست، از این ما استفاده کنیم که اگر کسی اعمی است و وارد بشود که نه نظری در کار است و نه هیچ چیز دیگر و فقط با لبث قصد قربت کرده و وارد شده است، بگوییم: این یک چنین اطلاقی دارد و می‌گوید: حتی تو هم همین مطلوبیت را داری! این اطلاق گیری راجع به این، یک مقداری مشکل است.

اشکال سوم:

اشکال دیگری را هم که ما عرض می‌کردیم این است که اگر مطلب در اعتکاف راجع به مسجد الحرام، تمام هم باشد، شما می‌خواهید بگویید در هیچ جای دیگر هم شرط و قید دیگری ندارد و به این آیه تمسک می‌کنید. این درست نیست و نمی‌شود تمسک کرد؛ چون ممکن است مسجد الحرام فرق کند با بعضی جاهای دیگر؛ چون مسجد الحرام یک اختصاصات خاصی دارد.

(پرسش:.... پاسخ استاد:)... ما می‌گوییم: ممکن است لبث برای این باشد که مقدمه است که متعارفاً نگاه بشود و این خودش یکی از مستحبات ورود در بیت است. سه چیز جزء مستحبات است که ترغیب کرده اند که اگر نگاه بکنید چه ثمره دارد، اما اگر کسی وارد می‌شود اعمی است و نگاه هم نمی‌کند و فقط قصد قربت از لبث می‌کند، این از آن استفاده نمی‌شود.

ایشان می فرمایند: «فیه دلالة واضحة علی انه بنفسه عباده مستقلة و انه مشروع لنفسه من غیر اعتبار ضم قصد عباده آخری معه، و معه لا حاجة الی التماس نص یدل علیه» این از نظر آیه. بعد از آن ایشان می فرمایند: یک روایتی هم در مسئله است که این را آقای حکیم هم دارند. منتها آقای حکیم یک فرمایش اضافی دارند که ما آن را هیچ نفهمیدیم. آقای حکیم اول استظهار می کنند که نظر فقهاء و اصحاب این است که شخص در ورودش غیر از تعبد به خود لبث، یک غایت دیگری هم در نظر بگیرد و یک مقداری از عبائر را نقل می کنند. انصافش این است به نظر ما هم اگر طبعاً کسی نگاه کند به آن عبائر، همین به نظر می آید. منتها آقای خوئی می فرمایند: این اجمال دارد، هم می سازد با این که خود لبث مطلوب باشد و هم می سازد با اینکه لبث مقدماً بعضی از غایات دیگر مطلوبیت داشته باشد. ایشان این را می فرمایند، ولی ظواهرش همانی است که آقای حکیم فهمیده است.

کلام صاحب جواهر:

خیلی عجیب است از صاحب جواهر که ایشان درباره کلام محقق می فرمایند: شما هیچ گاه خیال نکنید که مراد محقق از این تعبیر عبارت از این است که باید اعتکاف [لبث] مقدمه باشد برای غایتی از غایات، بلکه قصد قربت باید با نفس همین باشد و مطلوب بنفسه باشد، نه مطلوب مقدمی. در تحقق اعتکاف باید خود این مستقلاً نیت بشود نه به عنوان مقدمه برای یک شیء دیگر؛ کأنه آن کفایت نمی کند بلکه باید خود این [لبث] را بالاستقلال قصد داشته باشیم و محقق هم این را می فرمایند. بعد از آن می فرمایند: بله ظاهر کلام علامه در تذکره این است که به عنوان مقدمیت قصد بشود. در حالی که کلام شرایع و تذکره تفاوتی از این ناحیه ندارند که ایشان می فرمایند: تذکره ظاهراً جنبه مقدمیت دارد. عبارت شرایع این است که «اللبث المتناول للعبادة» و تذکره هم می گوید: «اللبث المخصوص للعبادة». مخصوص گفته است برای این که شرایط خاصی دارد که سه روز باید باشد و روزه باید بگیرد، مسجد باید باشد و... ولذا این قید [مخصوص] را آورده است. این را قبول کرده است از باب این که «لبث مخصوص» را آورده است که از آن در می آید که جنبه مقدمی داشته باشد؛ ولی این که کلمه مخصوص را در آن دیگری نیآورده است و «المتناول» آورده است، از این استفاده می شود خود لبث بالاصاله است نه بالمقدمیه. این را هم نفهمیدیم چگونه استظهار می کند.

ص: ۴۱۳

علی‌ای تقدیر، آقای حکیم از همه این‌ها استظهار می‌کند جنبه مقدمیتش را و این که نظر سابقین این است. و بعید هم نیست این استظهار آقای حکیم. و بعد از آن آقای حکیم می‌فرمایند: خیلی از آقایان در این تعریف، نقض و ابرام دارند و در این اشکالات هیچ کدام از آقایان این اشکال را نکرده‌اند که این قیدی که آورده‌اند، این قید معتبر نیست و لازم نیست [قید] للعباده باشد و خودش مطلوب بالذات است، از این معلوم می‌شود که اصحاب پذیرفته‌اند این مطلب را. بعد از آن می‌فرمایند: بعضی از [عبائر] صحیحه حلبی هم ظاهر در این مختار اصحاب است که یک چیز دیگری هم معتبر است و صحیحه حلبی را نقل می‌کنند. صحیحه حلبی این است: پیغمبر (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) وقتی که می‌خواست اعتکاف بکند دستور می‌داد تمام رختخوابش را جمع کنند و می‌خواست تا آخر مشغول عبادت بشود و...

اشکال بر تمسک آقای حکیم به روایت:

این چه ظهوری دارد در مطلب؟ پیغمبر (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) تمام شب را احیاء نگه می‌داشت، آیا از شرایط اعتکاف، احیاء نگه داشتن است؟ این ارتباطی به شرطیت ندارد. پیغمبر (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) وارد شده است که عبادت می‌کرد، آیا اعتکاف بدون این عبادت، آن آثار را و این حکم شرعی را ندارد؟ چیزی از این فهمیده نمی‌شود که ایشان این را استظهار کرده است. ما نفهمیدیم از کجا این استظهار در می‌آید، با اینکه قطعاً احیاء شرط نیست که پیغمبر (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) انجام می‌داد. از کجای این روایت استظهار می‌شود که خود لبث تنها کافی نیست و باید غایتی از غایات باشد و این جنبه مقدمی داشته باشد. بیانی هم ندارند.

آقای حکیم می فرمایند: بله در مقابل این روایت، یک روایت دیگری است که از آن روایت استفاده می شود اگر خود همین نفس لبث را قصد کرد، این کفایت می کند در تحقق اعتکاف و احکام اعتکاف. آن روایت، صحیحه داود بن سرحان است که آقای خوئی از آن به نحو «استشعار» تعبیر می کند: «و ثانياً الاستشعار من بعض الأخبار و عمدتها صحیحه داود بن سرحان. قال: كنت بالمدينة في شهر رمضان فقلت لأبي عبد الله (عليه السلام) إني أريد أن أعتكف، فماذا أقول و ما ذا أفرض علي نفسي فقال: لا تخرج من المسجد إلا لحاجة لا بد منها، و لا تقعد تحت ظلال حتى تعود إلى مجلسك».

بیان استدلال عبارت از این است: از صدر و ذیل روایت استفاده می شود که سائل سؤال کرده است از ماهیت اعتکاف و نیتی که انسان در اعتکاف باید بکند چیست. اگر قرار است حرف بزند چه حرفی بزند _ این یعنی کنایه از نیتی که عوام نوعاً می گویند: نماز می خوانم چهار رکعت قربه الی الله و محرم می شوم و... _ در حقیقت سوال از این است که نیت باید چگونه باشد که گاهی آن را به لفظ بیاورد، حضرت می فرمایند: که شما تصمیم داشته باشید که این متروکات اعتکاف را ترک نکنید، نیت همین است که بنایتان این باشد که از مسجد خارج نشوید، مگر برای حاجت. از این استفاده می شود که چیز دیگری معتبر نیست، همین مقدار که انسان تصمیم گرفت برود و بماند و از مسجد خارج نشود الا للحاجة، اعتکاف محقق می شود. دیگر لازم نیست غایتی از غایات را در نظر بگیرد. این استدلال.

اولاً- در فهم عبارت یک مقداری جای تأمل است و خیلی روشن نیست؛ چون یک سؤال این است که من چه بگویم و یک سؤال دیگر «و ما ذا أفرض علی نفسی» است، «ما ذا أفرض علی نفسی» یک معنایش عبارت از این است که من چه نیتی بکنم و تصمیم بگیرم و به آن ملتزم بشوم، حضرت می فرمایند: خارج نشو از مسجد و... که قهراً یعنی نیت کن که خارج نشوی، یعنی «أن تنوی أن لا- تخرج»، به قرینه این که سؤال از نیت و قصد شده است، در این صورت «أن لا تخرج» یعنی قصد عدم خروج.

یک معنای دیگر این است که در اینجا دو سؤال کرده است: یکی این که من در وقت شروع چه بگویم، دوم این که چه احکامی مترتب است بر آن، وقتی که من شروع کردم و چه چیزهایی را من باید مراعات کنم، حضرت یک چیز خیلی شاخص و روشنی را که شاید خیلی مواقع به آن توجهی نباشد بیان می کند، می فرمایند: خارج نشوید از مسجد مگر برای حاجتی و امثال آن و وقتی هم که رفتید فوری برگردید. اگر معنای دوم مراد باشد، دیگر اصلاً ربطی به مطلب ندارد و حضرت جواب دوم را داده اند و جواب اول را حضرت سکوت کرده، جوابی نداده اند. اما اگر معنای اول مراد باشد، ممکن است بگوییم که در حقیقت سؤال کرده است که من چه نیتی را بکنم و حضرت با این بیان فرموده است حرف زدن و قول لازم نیست، ولی شما نیت چنین چیزی را بکنید. یکی از این دو تفسیر را باید بکنیم، خیلی روشن نیست. خود «لا- تخرج» ظاهرش این است خارج نشو، نه نیت عدم الخروج. از این ناحیه تناسب اقتضا می کند که یکی از سؤالاتها راجع به حکم مسئله بوده است و حضرت هم حکم مسئله را فی الجمله بیان کرده اند و آن یک سؤال دیگرش را _ که آن هم اساسی است _ بیان نکرده است. از این جهت یک مقداری استبعاد دارد. اگر بگوییم سؤال اصلاً راجع به نیت است و قول، در این صورت باید یک توجهی بکنیم و بگوییم که یعنی: قصد بکنید ترک این امور را تا اعتکاف حاصل بشود. بالأخره یک نحوه خلاف ظاهری در روایت هست. از این جهت مشکل است ما تمسک کنیم. آقای خوئی هم محکم تعبیر نکرده است، استشعار تعبیر می کند. این یک جهت است.

[و ثانیاً اشکال] دوم این که آیا این اطلاق گزینی که اینجا می خواهند بکنند، از این استفاده می شود. متعارف اشخاصی که وارد می شوند در مسجد، آن هم در مسجد مدینه و امثال آن، می دانند که ثواب دارد. بعید است که سائل برایش شک حاصل شده باشد که آیا استحباب دارد ورود به مسجد یا نه. متعارفاً انسان غایتی از غایات را در نظر می گیرند. مثلاً ثواب در مسجد بیشتر از جاهای دیگر است، این را متعارف اشخاص می دانند. مراد آنهایی که شرط می کنند که باید غایتی از غایات را در نظر گرفته شود، من خیال می کنم مراد از غایت [این باشد] _ ولو غیر از واجبات خودشان را نمی خواهند بجا بیاورند و منحصراً وارد می شود تا واجبات خود را بجا بیاورد و برای این است که یک نماز خواندن در اینجا صد هزار برابر نمازهای دیگر است و روزه گرفتن ثوابش چقدر است، برای این وارد می شود _ متعارف اشخاص این را می دانند؛ پس بنابراین سؤال راجع به این مسئله نیست تا اطلاق گیری شود. آن سؤالی که از محل ابتلا است همین چیزها، لبث، است که وضع شده است، در خروج چه مقدار مجاز است؛ لذا حضرت بعضی خصوصیات را چون واضح بوده است عندالسائل بیان نکرده اند و یکی از چیزهایی که مخفی بوده است، حضرت آن را بیان کرده اند و آن این است که به مقدار ضرورت مجاز است خارج بشود برای رفع ضرورت و فوری برگردد. حضرت چیزهای دیگر را به وضوح عند السائل وا گذاشته است والا شرایط دیگری هم دارد.

... عرض ما این است مسائل دیگر روشن بوده است و حضرت فقط یک چیز را جواب داده است. خیلی از قیود دیگر هست که آنها دیگر محل ابتلای سائل نبوده است؛ مثلاً کسی که در مسجد وارد می شود، بالأخره می خواهد اعمالی را که انجام می دهد یک ثواب بیشتری داشته باشد. این متعارفش عبارت از این است که مقدمه باشد برای یک عمل دیگری غیر از خود لبث؛ چون نوعاً این را می دانند این ها ناظر [و دال بر این] می شود حضرت نمی خواهد در اینجا یک قیدی بزنند و امثال آن، فقط همین را می فرماید که خروج از اینجا چه مقدار مجاز است. بنابراین از این از روایت اطلاق گیری نمی شود کرد. آقای خوئی هم محکم بیان نکرده است و استشعار تعبیر کرده است.

کتاب الاعتکاف و هو اللبث فی المسجد بقصد العبادہ ۹۰/۱۰/۱۹

Your browser does not support the audio tag

«کتاب الاعتکاف و هو اللبث فی المسجد بقصد العبادہ» (۱)

این تعبیر یعنی این که به قصد عبادت دیگری لبث را انجام بدهد؛ نه به قصد نفس اللبث. بعد از آن می فرمایند: «بل لا یبعد کفایه قصد التبعبد بنفس اللبث». اولی طبق تعریف مشهور است و بعدی را هم خود ایشان می فرمایند که ممکن است اعم بدانیم. ما عرض کردیم اگر دلیل برای اعم بخوایم بدانیم، این از باب این نیست که اطلاقات شامل است. اطلاقات در مقام بیان این خصوصیات نیست. ولی اطلاق مقامی اقتضاء می کند که هر کدام یک از این ها [که ذکر] شد کفایت می کند چون در ظرف عمل بالآخره اگر قیودی و شرایطی باشد باید آن ذکر بشود. اگر روایت داود بن سرحان را هم کسی تمام بداند؛ از آن هم البته اطلاق می شود گرفت؛ منتها در آن ما تأمل داشتیم.

ص: ۴۱۸

۱- (۱) کتاب الاعتکاف و هو اللبث فی المسجد بقصد العبادہ بل لا یبعد کفایه قصد التبعبد بنفس اللبث و إن لم یضمّ إلیه قصد عبادہ أخرى خارجه عنه لکنّ الأحوط الأول و یصحّ فی کلّ وقت یصحّ فی الصوم و أفضل أوقاته شهر رمضان و أفضله العشر الأواخر منه و ینقسم إلی واجب و مندوب و الواجب منه ما وجب بنذر أو عهد أو یمین أو شرط فی ضمن عقد أو إجاره أو نحو ذلك و إلما ففی أصل الشرع مستحبّ و یجوز الإتیان به عن نفسه و عن غیره المیت و فی جوازه نیابه عن الحی قولان لا یبعد ذلك...

در مسئله لبث در مسجد به قصد عبادت اگر کسی می خواهد در مسجد بماند صرفاً برای این که واجب خودش را بجا بیاورد؛ این دو صورت دارد: یک صورتش عبارت از این است در مسجد می خواهد بجا بیاورد برای این که چون عمل در مسجد ثوابش چندین برابر می شود؛ اگر این باشد؛ آن تعریف مشهور این فرض را شامل می شود چون این شخص می خواهد به مسجد برود برای این که عملی را انجام بدهد. صورت دوم این است که به مسجد می رود برای این که نمازش را در مسجد بخواند چون خود لبث در مسجد ثواب دارد؛ نه برای آن اعتقادی که دارد که نماز من در مسجد چندین برابر می شود؛ بلکه برای این است که بودن در مسجد ثواب زیادی دارد.

این فرض دوم را تعریف مشهور _ که گفته اند برای عبادتی آنجا می رود _ شامل نمی شود چون ظاهرش [=تعریف مشهور] این است که عبادتی را می گوید که اگر عبادت اینجا [خارج از مسجد] بود؛ آن هدف حاصل نبود؛ در حالی که کسی که نماز خودش را چه اینجا و چه آنجا باشد می خواند و آنجا که می رود و نماز می خواند نه برای ثوابش است بلکه تصادفاً آنجا رفته است؛ می گوید: حالا که ما می رویم نماز هم بخوانیم برای این که ثواب خود لبث و در مسجد را درک کند؛ نه این که نمازش را ارتقاء دهد. چنین فرضی که کمتر اتفاق می افتد طبق نظر مشهور باید اعتکاف نباشد. مقتضای این تعریف

مشهور شامل این فرض نیست ولی ایشان هر دو فرض را شامل می دانند.

(پرسش:...پاسخ استاد:) می گویم: یک کسی که به مسجد می رود برای چه می رود؛ متعارف موارد برای این است که چون نماز در مسجد ثواب زیادی دارد می رود و بجا بیاورد؛ تعریف مشهور شامل این فرض می شود اما...

ص: ۴۱۹

(پرسش:.... پاسخ استاد:) اینهایی که می روند به مسجد نوعاً برای ثوابش نماز را بجا می آورند. متعارف مردم برای اینکه نماز در مسجد ثوابش بیشتر است آن جا بجا می آورند. می گوییم: اگر یک فرض نادری اتفاق افتاد مثل کسی که یا اصلاً نمی داند که نماز در مسجد ثوابش بالاست یا اهمیت نمی دهد به آن جهتش و هیچ توجه ندارد؛ از خود مسجد بخواهد ثواب ببرد _ که کم اتفاق می افتد _ طبق مشهور این فرض داخل نیست ولی طبق این تعریف داخل است.

«و یصح فی کل وقت یصح فیهِ الصوم و أفضل أوقاتهِ شهر رمضان»

اطلاق لفظی یا اطلاق مقامی؛ هر کدام که باشد اقتضاء می کند و از آن استفاده می شود که اعتکاف را هر زمانی که بجا آورد کفایت می کند و افضل اوقاتش شهر رمضان است. استدلالی که برای آن می آورند؛ به این روایت است: «موتَّقه السکونی عن الصادق (عَلَيْهِ السَّلَام) قال: قال رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ): اعتکاف عشر فی شهر رمضان تعدل حجَّتين و عمرتين» (۱). این روایت که روایت سکونی است از نظر سند هم اشکال ندارد. خود سکونی را شیخ توثیق کرده است. نوفلی هم که روایت می کند؛ در کامل الزیارات واقع شده است لذا پذیرفته می شود. این را آقای خویی می فرماید.

سند روایت سکونی:

ولی نظر ما این است که همین که کتاب مشهور است و به آن عمل می کنند و آن کتاب هم به وسیله نوفلی رسیده است پس این روایت معتبر است. چون این [کتاب] مورد عمل اصحاب است _ چه نوفلی ثقة باشد و یا نباشد _ چون این کتاب معتمد بین اصحاب هست؛ این کفایت می کند برای اینکه روایت را معتبر بدانیم. علاوه بر این ما می توانیم بگوییم: چون اشخاص دیگری کتاب را نقل نکردند و فقط ناقل کتاب خود نوفلی است و آن کتابی است که معمول به اصحاب بوده است و چون از طریق نوفلی اشتهاار پیدا کرده است پس اگر در جای دیگری هم نوفلی روایتی داشته باشد از این استفاده می شود که نوفلی مورد قبول اصحاب است. پس او را هم ما توثیق می کنیم؛ البته نه از باب کامل الزیارات؛ بلکه از این باب.

ص: ۴۲۰

اولاً «اعتکاف عشر فی شهر رمضان تعدل حجّین و عمرتین»؛ آیا این دلالت می کند بر اینکه سه روز هم اگر کسی اعتکاف بکند باز افضل از جاهای دیگر است؟ دلالت می کند که اگر ما در عشر یک چنین فضیلتی قائل شدیم؛ در سه روز و در هر مصداقی از آن هم می شود آن فضیلت را قائل شد؟ نه؛ از این نمی توانیم استفاده بکنیم! مضافاً به اینکه یک مرتبه ابتداءً می خواهد بیان کند _ که شما بدانید اعتکاف چقدر ثواب دارد _ و اقتضای می کند در بین ماه ها به ماه رمضان و عشر ماه رمضان؛ در این صورت ممکن است شما از آن استفاده کنید مفهوم را به نحو سالبه کلیه؛ یعنی این ثواب خاص؛ مخصوص برای عشر است و آن هم در ماه رمضان است. اما اگر می خواهد بگوید: ثواب هایی که برای ماه رمضان نوشته شده است زیاد هستند؛ یکی از آن ها اعتکاف است که مطابق با مثلاً حجّین و عمرتین است. در این صورت؛ دیگر ما مفهوم به نحو سلب کلی نمی توانیم استفاده کنیم. فی الجمله ممکن است مفهوم را بگوییم که یعنی معلوم می شود بالأخره همه اعتکافات چنین نیستند. ولی فی الجمله ممکن است در ماه رجب هم اگر کسی ده روز معتکف شود؛ آن هم همین حکم را داشته باشد و ممکن است بعضی از ماه های دیگر هم همین حکم را داشته باشند؛ یا ممکن است ماه رجب افضل هم باشد مثل عمره رجبیه که افضل از عمره رضانی است. در این صورت پس می خواسته است از خصوصیات ماه رمضان را بگوید که ماه رمضان مثلاً نمازش چه مقدار ثواب دارد؛ روزه اش چه مقدار؛ اعتکافش چه مقدار. آن گاه روایات سکونی را جدا جدا به ابواب مختلف وارد کرده اند. پس دیگر ما نمی توانیم یک مفهوم به نحو سلب کلی بگیریم که این افضل است از جاهای دیگر. ما هم عرض کردیم که فی الجمله بعضی از عبادات در غیر رمضان افضل است مثل عمره رجبیه. و مثل بعضی از اعمال خاص مستحبی که در فلان روز اگر کسی مثلاً روزه بگیرد؛ گاهی آن روز یک خصوصیتی دارد که در روز ماه رمضان آن خصوصیت نیست.

(پرسش: ... پاسخ استاد:)... آیا پیغمبر (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ) در غیر ماه رمضان هیچ اعتکافی نکرده است؛ از روایات چیزی در نمی آید.

(پرسش: ... پاسخ استاد:) نقل کرده اند ولی نقل دال بر این نمی شود که در جای دیگر این نیست. ماه رمضان خیلی از اعمال را دارد و روایت آن ها را نقل می کند؛ اگر بنا است سیره پیغمبر (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ) از اوّل تا آخر و اعمال پیغمبر (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ) را نقل کند آن گاه می توانید بگویید: این روایت چیزهای دیگر را نقل نکرده است.

«و أفضله العشر الأواخر منه»

در این مطلب این روایت نقل شده است: صحیحه ابی العباس «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَام) قَالَ اعْتَكَفَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ) فِي شَهْرِ رَمَضَانَ فِي الْعَشْرِ الْأَوَّلِ ثُمَّ اعْتَكَفَ فِي الثَّانِيَةِ فِي الْعَشْرِ الْوَسْطِيِّ ثُمَّ اعْتَكَفَ فِي الثَّلَاثَةِ فِي الْعَشْرِ الْأَوَّخِرِ ثُمَّ لَمْ يَزَلْ يَعْتَكِفُ فِي الْعَشْرِ الْأَوَّخِرِ (۱)».

از این روایت ما بخواهیم استفاده بکنیم که عشر اواخر افضل است؛ این استفاده نمی شود پیغمبر (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ) اوّل در آن دهه اوّل معتکف می شدند؛ بعد هم در دهه دوم و بعد هم عشر اواخر. اگر افضل عبارت از همان دفعه اولی که بجا آورده همان دهه آخر بود [باشد]؛ از این استفاده می شود همان دفعه اوّل هم که در عشر اوّل آورد یا سال [دفعه] دوم که در عشر ثانی آورد باز افضل عبارت از عشر آخر بود ایشان این را آورد. شاید ماه رمضان مناسب است که هر سه دهه اش بی چیز [بی اعتکاف] نماند؛ منتها [دهه] اوّل را اگر یک مرتبه [معتکف] شد و آن هم یک مرتبه؛ مناسب است بعد از آن هم همه اش... افضل باشد. این که بگوییم از اوّل کسی شروع کند و در دهه اوّل و در دهه دوم هیچ بجا نیورد اقتداءً به رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ)؛ نه؛ این نحوه اقتدا به رسول (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ) از آن استفاده نمی شود. بله بعد از این که دو مرتبه را بجا آورد؛ در دفعه سوم و چهارم به بعد؛ افضل است آخر بجا آوردن تا روزهای اوّل آوردن.

ص: ۴۲۲

(پرسش: ... پاسخ استاد:) عمل پیغمبر (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) دفعه اول و... در دهه اول و دهه دوم بجا آورده شده است. اگر صحیح هم بود ما باید به قرینه این روایات باید بگوییم: یکی دو مرتبه اش انجام می شود و بعد هر وقت می خواهد بجا بیاورد؛ در آن دهه سوم بجا بیاورد.

(پرسش: ... پاسخ استاد:) عشر اول؛ عشره دوم در استعمالات دیگر هم هست؛ می گوید مثلاً پنج روز مانده را «بقینا الی...». تا پانزده روز را «خلونا» و «مضینا» می گویند. از پانزده روز که گذشت «بقینا» می گویند. مثلاً اگر بیستم است می گویند: ده روز مانده است؛ با اینکه ممکن است نه روز مانده باشد. در تمام استعمالات هست که بیستم ماه را می گویند: ده روز مانده است؛ ماه را تمام فرض می کنند، این اختصاص هم ندارد که کسی به این تمسک کند به ... که خواسته اند بگویند همه ماه رمضان سی روزه کم تر نمی شود؛ به این ادله خواسته اند تمسک کنند. این در تمام ماه ها هست که دهه اول؛ دهه دوم؛ دهه سوم؛ تعبیر می شود و کامل فرض می کنند.

«و ینقسم الی واجب و مندوب»

می فرمایند: اعتکاف دو قسم بیشتر ندارد: واجب و مندوب، مندوب بالاصاله است و واجب هم بالعرض و با نذر و عهد و استیجار و امثال اینها واجب می شود. البته به نظر ما همان طوری که خود صوم اقسام مختلف دارد، خود اعتکاف هم که لبث در مسجد است اقسام مختلف دارد. اعتکاف بالذات مستحب است و بالعرض واجب می شود. مثلاً اگر کسی در مسجد بماند او را می گشند، در حالی که کشتنش جایز نیست، این شخص نباید خودش در مسجد بماند. او می تواند نذر کند در مسجد نباشد و یا اصلاً کون مسجدی که نتیجه اش القاء به تهلکه است حرام است. بنابراین اعتکاف به عناوین ثانویه می تواند حرام باشد، مکروه باشد، حتی می تواند مباح باشد. مصلحت عنوان ثانوی با مصلحت استحبابی گاهی برابری، در این صورت اگر نقیضین باشند، انسان هر کدامش را انتخاب کند صحیح است. این قابل تصویر است. «و ینقسم الی واجب و مندوب»؛ یعنی به اقسام خمس تقسیم می شود.

«و الواجب منه ما وجب بنذر أو عهد أو يمين أو شرط في ضمن عقد أو إجاره أو نحو ذلك و إلا ففي أصل الشرع مستحب و يجوز الإتيان به عن نفسه و عن غيره الميت و في جواز نيابه عن الحي قولان لا- يبعد ذلك بل هو الأقوى و لا يضر اشتراط الصوم فيه فإنه تبعي فهو كالصلاه في الطواف الذي يجوز فيه النيابة عن الحي».

نیابت از حی و میت در اعتکاف:

در روایات متعدد راجع به میت وارد شده است که در عبادات _ خواه عبادات بدنی باشد یا غیر بدنی _ از میت می شود نیابت کرد؛ عباداتی مثل نماز، روزه، حج، عتق، صدقه، در همه اینها می شود از میت نیابت کرد. از مجموع این گونه امور می توان استظهار کرد که از میت انسان می تواند نیابت کند. در صدقات می توان نیابت کرد؛ چه صدقاتی مثل عبادات نماز و روزه و امثال این ها باشد یا صدقات دیگری. از روایات می شود الغاء خصوصیت کرد. بحث این است که راجع به احیاء هم آیا نیابت جایز است یا نه؟

راجع به صلاه و صوم و تصدق و حج و امثال این ها روایات وارد شده است. آقای حکیم هم به وسیله همین روایات حکم می کند بر اینکه در حی هم استنابه صحیح است. اما آقای خوئی اشکال می کند و می فرمایند: این دو روایت ضعیف السنداند و یکی از این دو روایت ضعف دلالت هم دارد. ولی سید وجه کلام را ذکر نمی کند، منتها یک دفع دخلی می کند، می فرمایند: شما نگوید انسان که می خواهد اعتکافی را انجام دهد و روزه بگیرد در آن روز، این روزه نیابه از حی صحیح نیست، نه مستحبی اش و نه واجبی اش، هیچ کدام صحیح نیستند؛ ایشان می فرمایند: این را اشکال نکنید، این اشکال وارد نیست؛ برای این که استقلالاً گرچه از طرف حی صحیح نیست روزه گرفتن ولو مستحبی باشد؛ اما اگر به تبع یک شیء مشروع انسان بخواند روزه بگیرد اشکالی ندارد و در اینجا بالتبع شخص می خواهد بجا بیاورد. این فرمایش ایشان است و قبل از ایشان هم در جواهر این مطلب مذکور است.

ص: ۴۲۴

مراد ایشان _ طبق آنچه که ما می فهمیم _ یک مطلبی است ممکن، اگرچه آن را ما قبول نکنیم. یک چیز عجیبی نیست که آقای خوئی و آقای حکیم هم استعجاب می کند. روی شَمّ الفقاهه ای که خود مرحوم سید داشته است که در خیلی از موارد تعبیر می کرده است: «إِنِّي أَسْتَعِجِبُ ذَلِكَ» چنین فرموده است. در روایاتی که راجع به زیاره البیت و زیارات معصومین «علیهم السلام» وارد شده است، انسان می تواند برود و آن جا لبث کند _ چون کون در آنجا خودش جزء مستحباتی است که مطلوب شرع است _ و نیابت هم می تواند از احیاء در یک امر مستحبی انجام بدهد. پس می تواند برود و کون در عتبات انجام دهد نیابتاً، و کون در مسجد الحرام انجام دهد نیابتاً. از امثال این ها، از این که راجع به حج و راجع به چیزهای دیگر [نیابتاً] وارد شده است، بگوییم: از این ها می شود استفاده کرد مطلب را. پس اگر شخص برود در مسجد که خانه خداست و در خانه خدا یک امر مستحبی را انجام دهد، بگوییم: از این ها استفاده می شود که کلیتاً مساجد، بیت الله، بیت خداوند و مسجد خدا هستند. از این ها می شود ما بفهمیم که نیابت از حی جایز است.

البته در بعضی چیزها هست که اصلاً عرف خیلی تحاشی دارد که نیابت را بپذیرد. مثلاً زید می خواهد مورد تعذیر و حد قرار بگیرد، اگر کسی بگوید: من نیابت می کنم از او، این را عرف اصلاً زیر بار نمی رود؛ اما اگر بگوید: دین او را من از طرف او اداء می کنم، عرف هم می گوید اشکالی ندارد و می پذیرد. در این مسئله ما یک عملی که اصل مشروعیتش ثابت است؛ نیابت از متوفی جایز است و مشابهات شبیه به آن هم جایز است. در زیارت بیت الله و زیارت های ائمه «علیهم السلام» هم هست که نفس کون را انسان اگر بخواهد [نیابتاً] بجا بیاورد جایز است، مسجد هم که خانه خداست و انسان کون در آنجا را، یک امر مستحبی را می خواهد از طرف دیگری انجام بدهد، پس این هم باید جایز باشد. ایشان از این روی شَمّ الفقاهه می گوید: بعید نیست که ما بگوییم: این هم مستحب است.

البته اگر من بخواهم یک امر مستحبی را، روزه مستحبی را از طرف زید نیابت کنم، وقتی دلیلی نداشتیم _ غیر از آن دو روایتی که آقای حکیم استدلال کرده است دلیل دیگری نداریم _ آن گاه یک اشکال به نظر می رسد که شما روزه می خواهید بگیرید، روزه گرفتن چه وجهی دارد؟ ایشان می گویند: چون اگر مشروعیت خود طواف اثبات شد، نماز طواف هم به تبع آن اثبات می شود. البته ممکن است من دو رکعت نماز بخوانم در مسجد الحرام از طرف او نیابتاً، ممکن است این ثابت نشود ولی استحباب خود طواف اگر نیابتاً ثابت بشود، این کافی است؛ چون دنبال طواف توابع طواف هم به تبع طواف هست. آن گاه از آن ادله استفاده می شود که در اعتکاف هم استحباب دارد از روی شَم الفقاهه و اعتکاف هم که تبعات دارد پس همه آنها را نیابتاً از طرف او انسان می تواند انجام دهد.

(پرسش: ... پاسخ استاد:...) به ما گفته اند: شما اعتکاف بجا بیاورید؛ اعتکاف شرطش اعم است، هر کدام از اینها را بجا آورده باشد، برای مشروعیت اعتکاف کافی است؛ چون قید نکرده اند در اعتکاف به چه نحو اعتکاف بجا بیاورد. اگر روایتی گفت: شما با نیابت از دیگری می توانید اعتکاف کنید، در حالی که صومی هم هست، به هر نحو که انسان بجا آورد کافی است برای دلیل مشروعیت و برای اطلاق ادله که مشروعیت مطلب را اثبات کند. انسان می خواهد برای خودش بجا بیاورد آن صوم را یا می خواهد برای آن منوب عنه بجا بیاورد فرقی نمی کند.

(پرسش: ... پاسخ استاد:...) اگر اجماع در مسئله کسی مدعی باشد درست است ولی ما از راه نزدیک تر می خواستیم مطلب را بگوییم، ما می گوییم: اگر ما اعتکاف را اثبات کردیم، این دلیل نمی شود بر اینکه خود روزه را مستقلاً هم بشود بجا آورد ولی بالتبع اشکالی ندارد.

خلاصه این مطلب، اصلش این است که آیا ما استظهار بکنیم از آن ادله این مطلب را که کون در مسجد الحرام و مزارات و امثال اینها مستحب است و... پس بگوییم مساجد هم همان حکم را دارند؟ نه! این ملازمه ندارد، ولو به یک معنا مساجد تمامش خانه خداست. اما اگر کسی بگوید، مطلب به این وضوحی نیست، این بسته به ذوق اشخاص و امثال اینها است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

ذوق فقهاتی در نیابت از حی ۹۰/۱۰/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

ذوق فقهاتی در نیابت از حی:

نیابت از حی در اعتکاف را عرض کردیم که یک شمّ الفقاهه ای می خواهد که انسان بگوید: همان طوری که نیابت در زیارت معصومین «عَلَيْهِمُ السَّلَامُ» و... در تشرف به این اماکن مقدسه استحباب دارد، پس شخص می فهمد در یکی از اماکن مقدسه که عبارت از مسجد و مسجد الحرام است، در این ها هم اگر کسی بخواهد نیابت از حی در بودن در آنجا داشته باشد، این خودش یک مشروعیتی دارد؛ پس نیابتش هم از مشابه اش مشروع است. نیابت در حال میت بودنش _ که از بعضی از روایات استفاده می شود جایز است _ پس بگوییم در حال حیاتش هم جایز است.

صاحب جواهر و صاحب عروه راجع به خود لبث در مسجد این را اختیار کرده اند. اما راجع به روزه در آن هم که آیا مشروع است یا مشروع نیست؟ چون دلیلی نداریم بعضی ها ممکن است شبهه کنند. این را جواب می دهند بر این که اگر ما دلیلی برای خود لبث داشتیم کافی است برای اثبات لوازمش و یکی از لوازمش عبارت از روزه گرفتن است. ما راجع به صوم، دلیلی بر خلاف نداریم؛ پس اگر خود دلیل مشروعیت اعتکاف که راجع به خود لبث است ثابت شد، برای این هم که لازم اعتکاف است، کفایت می کند.

ص: ۴۲۷

(پرسش:.... پاسخ استاد:)... انسان می خواهد شاهد مشرفه برود و بماند و هم برنامه هایی که دارد اجرا کند، این استحباب دارد نیابت، از این نیابت خواسته اند مطلب را استفاده کنند، پس با ذوق فقهاتی _ اگر کسی پذیرفت _ استفاده می شود که اگر انسان برود و برنامه معمول را انجام بدهد، آنگاه چون صوم تبعی است، این خودش دلیل می شود بر مشروعیتش.

و فیه تأمل و اشکال:

این فرمایش ایشان را ما فعلاً مطمئن نیستیم، فیه «اشکالٌ و تأملٌ» هست! در این مسئله آقای حکیم اصلش را اشکال کرده است و این راه سید را قبول نکرده است. ایشان می فرمایند: ما باید ببینیم که اصلاً اطلاقاتی برای مشروعیت داریم یا نه؟ اگر داشته باشیم صوم یا امثال اینها تبعی و غیر تبعی اش فرق نمی کند، اصلی هم باشد کافی است. بعد از آن می فرمایند: ما اطلاقاتی داریم که از آنها استفاده می شود که در همه عبادات نیابت از حی جایز است و به دو روایت اشاره می کنند که آقای خوئی

هم همین دو روایت را آورده اند و قبول نکرده اند. این دو روایت، آن دو روایتی است که سید بن طاووس در کتاب خودش آورده است. (۱) آقای خوئی می فرمایند: هر دو روایت ضعیف السند هستند _ و درست هم می فرمایند _ منتها ایشان می فرمایند یکی از اینها ضعیف الدلاله هم است. آقای حکیم هم به آن روایتی که ایشان ضعیف الدلاله می دانند تمسک کرده است.

ص: ۴۲۸

۱- (۱) _ می گویند: سید بن طاووس هیچ رساله فقهی ای ننوشته است، شبهه می کرده است. فقط این رساله سلطان الوری لسکان الثری را نوشته است.

یکی از این روایت‌ها (۱) روایتی است که «الحسین ابن ابی الحسن العلوی الکوکبی فی کتاب المنسک عن علی بن ابی حمزه البطائی» (۲) روایت کرده است: «قال: قلت لأبی ابراهیم «عَلَيْهِ السَّلَامُ» أَحَجَّ وَأُصَلِّي وَأُتَصَدَّقُ عَنِ الْأَحْيَاءِ وَالْأَمْوَاتِ مِنْ قَرَابَتِي وَأَصْحَابِي؟ قَالَ: نَعَمْ تَصَدَّقُ عَنْهُ وَصَلِّ عَنْهُ وَ لَكَ أَجْرُ بَصَلْتِكَ إِيَّاهُ».

این روایت البته راجع به بحث ما، راجع به صوم نیست، مگر کسی از حج صلاه و تصدق و امثال اینها الغاء خصوصیت بکند و بگوید: صوم را هم شامل می‌شود. منتها اشکال این است که در این روایت، کوکبی توثیق نشده است. «علی بن ابی حمزه» را هم ایشان می‌فرمایند: آن هم تضعیف شده است. کتاب کوکبی هم که ایشان نقل می‌کند، از کتب مشهوره مسلم نیست که تا شهرت را بگوییم کافی است. طریق سید بن طاووس را هم ما نمی‌دانیم به کتاب چگونه است؛ بنابراین از آن ناحیه هم محل اشکال است.

اصاله الحس:

البته آقای خوئی در بعضی جاها این گونه موارد را اشکال نمی‌کند. ایشان مثلاً می‌فرمایند: طریق صدوق را ما نمی‌دانیم به فلان کتاب چگونه است، بعضی موارد ایشان دارند که اگر ما شک کنیم یک نقلی را که عن حس بوده است یا عن حدس؛ اصل عقلایی می‌گوید: به این احکام عن حس بار کنیم. در حالی که ما نمی‌دانیم آیا این مطلب اجتهادی اثبات شده است یا از راه «ثقه عن ثقه» این روایت را نقل کرده است، شک داریم. ما روی آن اصل کلی حمل به حس می‌کنیم. ایشان این را در بعضی موارد دیگر هم به این نحو استدلال کرده است.

ص: ۴۲۹

۱- (۲) _ هر دو روایت اشکال سندی دارند.

۲- (۳) _ وسائل الشیعه؛ ج، ص: ۲۷۸؛ ۱۲ باب استحباب التطوع بالصلاه و الصوم و الحج و جمیع العبادات عن المیت و وجوب قضاء الولی ما فاته من الصلاه لعذر؛ ج ۸، ص: ۲۷۶.

ما عرض می کردیم که این مطلب درست نیست. کسی که بلاواسطه يك مطلبی را نقل می کند، وقتی ما نمی دانیم عن حس است یا عن اجتهاد، در این بلا- اشکال این اصل جاری است و ما حمل می کنیم که روی اجتهاد نیست بلکه خودش حس کرده است؛ ولی مسئله ای را که صدوق می خواهد نقل کند یا ابن طاووس می خواهد نقل کند خود او ندیده است بلکه به وسائط می خواهد نقل کند و از روی وسائط به صحت این انتساب مطمئن شده است. اینکه مثلاً کوبی همین روایت را در اینجا نقل کرده است، این مبتنی است بر این که مبنای شرایط حجیت اخبار را روی مبنای اجتهاد که اقتضاء می کند بحث های مفصل را چگونه بدانیم. اگر زید مثلاً مطلبی را گفت و من خودم از او نشنیده ام، آیا حرف زید را بپذیرم یا نپذیرم. این شرایط پذیرفتن خبر که چه هست، مورد بحث است و این اجتهادی است. اجتهاد مفصل راجع به شرایط حجیت خبر است و هم بین شیعه هم بین سنی اختلاف هست. در اینجا اصل اصالة الحس جاری نیست و همه اش اجتهادی است. بله اگر اصلی به عنوان اصالة الاتحاد داشته باشیم که یعنی همه اشخاص اجتهادشان یکی است، این مطلب قابل اثبات بود، ولی قطعاً یک چنین اصلی در کار نیست! آیا سید بن طاووس مبنایش در باب حجیت خبر واحد با ما یکی است یا نه؛ ما نمی دانیم. لذا چیزی که برای خودش بینه و بین الله حجت است، برای ما هم حجت باشد نیست. پس این روایت از نظر سند اشکال دارد.

(پرسش: ... پاسخ استاد:) روی اجازات این کتاب را دیده است و از آن نقل می کند. ما نمی گوییم او جعل کرده است. یقیناً در آن کتاب دیده است. وقتی کتاب مال شخص نیست، یا باید انتساب کتاب شهرت داشته باشد یا روی اجازاتی باشد که علماء می دادند. اجازاتی که می دادند برای همین مسائل بوده است. کتابی که دست اشخاص دیگری نرسیده است، نه شیخ نقل کرده است، نه نجاشی نقل کرده و نه دیگران، به دست ایشان کتب نوادر بسیاری آمده است و طریقتشان هم هیچ معلوم نیست چگونه بوده است؛ اجازه گرفته از دیگران یا به چه روشی بوده است، آن را ما نمی دانیم. ممکن است مبنایش این باشد که بعضی ها می گویند که اگر یک کتابی را دیدیم که در پشتش نوشته اند: کتاب فلانی است همین کافی است، اگر دلیل بر خلاف نداشته باشیم. بعضی از این کتابشناس ها شنیدم این را می گویند.

(پرسش: ... پاسخ استاد:)... یکی از اجتهادات عبارت از همین است که شما پشت یک کتابی اگر دیدید نوشته شده بود این کتاب، کتاب فلان شخص است، نویسنده آن را لازم نیست بشناسید و همین نوشته پشتش کافی است. اینها می خواهند بگویند مثلاً سیره عقلاء بر این قائم است.

(پرسش: ... پاسخ استاد:)... به هر تقدیر ابن طاووس در خیلی از این کتاب ها با نظر خودش کتاب را منتسب دانسته است. ولی ما هیچ اطمینانی نداریم. دیگران هم عقیده شان همین بود ولو اهل کتاب هم بودند. همه اینها مجاهیلی است که ما نمی دانیم چیست. ایشان ممکن است انسدادی قائل بوده است در این مسائل، یا انسداد صغیر قائل بوده است و به این دلیل حجت دانسته است. هر چه هست ما نمی دانیم.

روایت دوم:

روایت دوم روایت محمد بن مروان است. روایتی است که برخلاف روایت قبلی اسم صوم را هم برده است. آقای خوئی خواسته است بگوید: از مجموع اینها استفاده می شود به طوری کلی در هر عبادتی این مطلب هست و اختصاص به [این موارد] ندارد. روایت این است: «محمد بن مروان، قال: قال أبو عبد الله «عَلَيْهِ السَّلَامُ» ما يمنع الرجل منكم أن يبزر والدیه حین و میتین، یصلی عنهما، و یتصدق عنهما، و یحج عنهما، و یصوم عنهما، فیکون الذی صنع لهما و له مثل ذلک، فیزید الله عزّ و جلّ بیره و صلته خیراً کثیراً» (۱).

این روایت اولاً اشکال سندی دارد که محمد بن مروان کیست؟ فرضاً اگر ما گفتیم: این محمد بن مروان ذهلی است، محمد بن مروان ذهلی توثیق نشده است. ایشان در کامل الزیارات موثق می دانست ولی ما کافی نمی دانیم. خود ایشان هم برگشته از این مطلب. سند عبارت از این است: «عده من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن محمد بن علی عن الحکم بن مسکین عن محمد بن مروان». حکم بن مسکین توثیق شده است. در عده من اصحابنا هم اشکالی نیست. احمد بن محمد بن خالد هم که برقی است، ولی محمد بن علی که احمد بن محمد بن خالد از او نقل می کند، ابو سمینه است که تضعیف شده است. بنابراین از ناحیه سند این روایت معتبر نیست.

ص: ۴۳۱

اگر ما الغاء خصوصیت کنیم و بگوییم از اینها استفاده می شود که حتی اعتکاف هم همین طور است؛ آقای خوئی علاوه بر این اشکال سندی، یک اشکال متنی دیگری می کند و به الغاء خصوصیت اشکال نمی کند، این را مثل اینکه پذیرفته است. ایشان می فرمایند: این روایت ظاهرش این است که «یصلی عنهما» به میتینی که در روایت وارد شده است بر می گردد و درباره میتین این مطالب را می خواهد بگوید؛ چون میت است که انسان می گوید: من می خواهم به او خدمت کنم و سؤال می کند چگونه برای او خدمت کنم، این روایت توضیح و اوضحات _ که خدمت به حی است _ نمی خواسته بدهد. خدمت کردن به حی، برّ به والدین احتیاج به بیان ندارد بلکه می گوید: شما علاوه بر برّ به والدین در حال حیات، عقب نشینی نکنید و بگویید: دیگر وظیفه ما تمام شد وقتی فوت کرد. بلکه با فوت هم می توانید برّ انجام بدهید که عبارت از این امور است. ایشان این استظهار را می کند که برّ، به اخیر، میتین است.

رد کلام آقای خویی:

در حالی که خود آقای خوئی عقیده اش این است که اگر دو جمله پشت سر هم واقع بودند و یک قیدی آمده بود _ چون مورد بحث کلی است که اگر قیدی متعقب جمل متعدده آمد به کدام برخورد کند _ در آنجایی که جمله های مستقلی باشد ایشان می فرمایند: به همان اخیر برخورد می کند، ولی اگر جملات مستقلی در کار نیست، خصوصاً در موردی که مفرد است و عطف جمله به جمله نیست، ایشان می فرمایند: اگر قیدی خورد، به هر دو می خورد، مگر یک دلیل محکمی بر خلافش باشد. این مطلب را ایشان در جای دیگری دارد. در اینجا ببینیم آیا دلیل محکمی بر خلافش هست؟ این دلیلی که ایشان استظهار می کنند به نظر ما می رسد دلیلی محکمی نیست.

حضرت می فرمایند: چه مانعی دارد که انسان حیاً و میتاً به پدر و مادر خدمت کند می شود خدمت کرد می فرماید: نماز بخواند، روزه بگیرد و امثال اینها، اینها دیگر حیات و ممات ندارد و می تواند خدمت کند.

برای اینها ما بگوییم: «ما یمنع احدکم أن یبرّ میتة اصل البر و أن یبرّ ...ه میتاً» (۱) _ در حالی که جمله هم ذکر نکرده است _ اگر این طور معنا کنیم، این ذاتاً خلاف ظاهر است. شما این را به هر کسی القاء کنید، می گوید: می خواهد بگوید: این امور عبادی را شما چه حی باشند و چه میت، شما عقب نشینی نکنید و این کار را بکنید (۲).

(پرسش: روایت از این جهت که راجع به والدین است الغاء خصوصیت نمی شود؟ پاسخ استاد: از این گونه موارد انسان الغاء خصوصیت می کند...و...)

اعتکاف غیر شیعه:

«و یشرط فی صحته أمور الأول الإیمان فلا یصح من غیره». یکی از شرایط عبادت ایمان است و از غیر مؤمن صحیح نیست. غیر مؤمن شامل همه غیر امامیه، فرق مختلف شیعه و همچنین سنی _ که خلافت بلافضل امیر المؤمنین «عَلَيْهِ السَّلَام» را قبول ندارد _ می شود و قهراً کافر را هم که نه مؤمن اند و نه مسلم، شامل می شود. هیچ کدام از اینها اعتکاف شان صحیح نیست. این که اعتکاف کافر صحیح باشد، در آن حرفی نیست؛ چون عبادات کافر باطل است اجماعاً و نصاً و فتوی و هم بودن کافر در مسجد و لبث در مسجد حرام است. اینها روشن است. ولی بحث راجع به ایمان است. کسی که پیغمبر «صَلَّى اللّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ» را قبول دارد، توحید را قبول دارد، معاد را قبول دارد؛ ولی دوازده امام «علیهم السلام» را _ که آنها وسیله نجات اند _ این را اعتراف ندارد. این چه حکمی دارد؟

ص: ۴۳۳

۱- (۵) _ [ما یمنع احدکم ان یبرّوالدیة اصل البرّوان یبرّوالدیة میتاً].

۲- (۶) _ طبعاً اگر عرضه شود به افراد معمولی غیر از این نمی فهمد که اولی می گوید «من یبرّ میت اصل البرّ» و این میتاً هست، همین برّ خاص را می گوید که «ما یمنع» که فلان کاروفلان کاروفلان کار را بکن، برای پدر و مادر در حال حیات و ممات.

آقای حکیم دعوی اجماع می کند بر اینکه ایمان شرط است. به نظرم جواهر هم این را دارد. ولی این طور نیست. همین خود شرایع که ایشان شرح شرایع را نوشته است، اسلام را شرط دانسته و می گوید: از کافر صحیح نیست. معیار برای اسلام و کفر را هم در باب نجاسات و... بیان کرده است. البته ممکن است کسی بگوید: کسی که ایمان نداشته باشد کافر هم هست. این نظریه را بعضی ها دارند، ولی محقق این نظریه را ندارد. ایشان می فرمایند: از کافر صحیح نیست. همفکر با محقق اشخاص دیگری هم هستند. این مسئله اجماعی بودنی که آقای حکیم هم در صوم دعوی اجماع کرده و هم در اینجا این را ما نمی دانیم چرا؟ آقای بروجردی تمایل دارد که ایمان شرط نباشد. آقا شیخ محمد حسین کاشف الغطاء هم صریحاً می گوید: ایمان شرط نیست. از آن طرف روایات کثیری که درباره مسئله ایمان وارد شده است آنها را چه کنیم؟

اینها می گویند: دو مطلب در اینجا هست؛ گاهی شرایط صحت نیست ولی شرایط قبول هست. عمل اینها ثواب داشته باشد که اینها به بهشت بروند و ثوابی داشته باشد، نه! اینها مترتب نمی شوند و ایمان شرط است. ولی اگر کسی واجبات را عمل کرد. واجبات عبادی را با شرایطی که ما قائلیم عمل کرد، این را بگوییم باز حکم فاقد آن عمل را دارد، این صحیح به نظر نمی رسد. مثلاً حجی آورد مطابق با حج ما، اگر یک سنی این کار را انجام داد، این آیا علاوه بر اینکه بر ترک ولایت، جهنمی است، برای این که حج را بجا نیاورده است هم جهنمی است؟ آقای بروجردی و مرحوم کاشف الغطاء می گویند: به او ثواب نمی دهند، چون شرط ثواب، ایمان است ولی یک جهنم دیگری برای ترک حج، بر او نیست، جهنمش همان ترک ولایت است یا اعمال دیگری که طبق ولایت انجام نداده است.

در روایات هم احرام سنی ها را صحیح می دانند. وقتی سؤال می کنند از ائمه «عَلَيْهِمُ السَّلَام» راجع به احرام سنی ها، می فرمایند: صحیح است؛ با اینکه احرام از عبادات است. و از روایت های حج، عتق، وقف و... استفاده می شود که اینها صحیح اند. از مجموع این روایات استفاده می شود که به دلیل ولایت نداشتنشان، به آن اعمالشان ثواب نمی دهند و در برابر عملی که انجام داده اند انتظار بهشت نباید داشته باشند؛ ولی اگر مطابق با تمام شرایطی بود که امامیه قائلند، از این ناحیه جهنم ندارند. این مثل این است که کسی اصلاً برای حج مستطیع نشده باشد و حجی به گردنش نبوده باشد. پس اگر کسی از این ها مستطیع شد و مطابق امامیه حج انجام داد مثل آن است که اصلاً مستطیع نشده باشد و حجی هم انجام نداده باشد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

اشتراط ایمان در اعتکاف ۹۰/۱۱/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

اشتراط ایمان در اعتکاف:

بحث راجع به این بود که آیا ایمان در صحت عبادات شرط است یا نه؟ آقای حکیم، هم در بحث اعتکاف و هم در بحث صوم ادعای اجماع می کنند بر اشتراط ایمان در صحت عبادت، می فرمایند: شرط صحت است للاجماع و النصوص. اما نصوص یک بحث دیگری دارد؛ ولی اجماع را ما نفهمیدیم چه نوع اجماعی است! البته فرصت نشد ما استقراء کنیم چون احتیاجی به استقراء نداشت، ولی همین دو کتابی که محل مراجعه همه ما هست، شرایع و کتاب های شهیدین _ شرح لمعه و دورس _ محل مراجعه ما است، در اینها که یک چنین چیزی نیست. اینها می گویند: شرط برای اعتکاف و صوم عبارت است از اسلام، و در تفسیر اسلام، ایمان را داخل اسلام نمی کنند. در تفسیری که در همین کتاب ها هست، مقابل اسلام خوارج و غلات و امثال اینها را ذکر می کنند، نه فرق منحرفه دیگر از اسلام را، هیچ کدام از آنها را داخل در فاقد اسلام نمی دانند، پس از کجا این دعوای اجماع را ایشان کرده اند؟ ما وجهش را نمی فهمیم. با این که این کتاب ها دم دست خود ایشان بوده است و این کتاب ها مخفی نبوده است. ما نمی دانیم ایشان روی چه وجهی این را فرموده است. بله بعضی کتاب های دیگر مثل جواهر و مثل مدارک فتوایشان این است که ایمان شرط است؛ اما نه این که دعوای اجماع کرده باشند بلکه رای خودشان این طور است. خلاصه از ناحیه اجماع نمی شود این مطلب را اثبات کرد. من حدث می زنم اصلاً شهرت هم در کار نباشد. پس از نظر اجماع مطلب تمام نیست.

ص: ۴۳۵

دلالت نصوص بر اشتراط ایمان:

اما از نظر نصوص، البته نصوص زیادی هست که از آنها استفاده می شود عمل بدون ولایت قبول نیست و باید ولایت تمام این ائمه «علیهم السلام» را داشته باشد و اعتقاد دینی ما این است که آنچه در نجات دخالت دارد، در صحت عبادات هم دخالت دارد. در معاملات دخالت ندارد، ولی در صحت عبادت دخالت دارد. بسیاری از روایات هست که شاید ابتداءً ظهورش همین

باشد. بعضی ها هم تعبیرات و لحن شدید و تندی دارند که «صلی أم زنا» اینها باهم مساوی اند. البته این تعبیرات را باید توجیه و معنا کرد. البته من سندش را مراجعه نکرده ام. اجمالاً در اینکه اعمال آنها قبول نیست، در آن حرفی نیست، و قبول نشدن مثل قبول و ردّ اجازه فضولی است که عنوان می شود آیا قبول است یا قبول نیست، قبول نیست معنایش این است که مردود است و ردّ می کنند، یعنی به درد نمی خورد. این از نظر ظهورش.

ولی در مقابلش بعضی از روایات دیگری داریم که آنها نصوصیت دارند در این که عبادات آنها هم قبول هست، قبول به معنای صحت، یعنی صحیح است. مثل احرام سنی ها در باب حج که می گوید: اینها محرم می شوند منتها به وسیله بعضی از کارها از احرام بیرون می آیند یا از این قبیل چیزها، یا جواب هایی که ائمه «علیهم السلام» می دادند راجع به سنی ها که تکلیف شان چیست. از آنها استفاده می شود که اینها محرم شده اند در اصل محرم شدن، و احرام از عبادات است.

طبق تحقیق، احرام جزء حج است نه شرط حج؛ وقتی جزء حج شد، جزء عبادت هم باید عبادت باشد. اگر شرط باشد، ممکن است توسلی باشد و عبادت نباشد؛ مثل طهارت خبیثه که شرط برای صحت نماز است و قصد قربت هم نمی خواهد و ممکن است شرط عبادت باشد مثل طهارت حدثی. هر دو نوعش ممکن است، ولی جزء حتماً باید عبادت باشد.

از استدلال در روایات بر این که احرام باید در اشهر حج باشد، به این که آیه قرآن فرموده است: «الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ» و تعیین هم شده است که اشهر معلومات عبارت است از شوال، ذیقعد و ذی حجه، گفته اند: پس بنابراین احرام حج قبل از شوال صحیح نیست، این استدلال متوقف بر این است که احرام جزء باشد؛ اما اگر شرط باشد اشکالی ندارد که انسان آن را قبلاً تحصیل کند. یا بعضی از روایاتی که می گوید: متمعی وارد مکه شده است، تکلیفش مثلاً چنین است، در حالی که هیچ کدام از طواف و... را انجام نداده است؛ ولی متمع است به معنای این است که اشتغال پیدا کرده است به تمتع و شروع کرده است تمتع را نه این که قصد کرده بود شروع کند. از اینها هم استفاده می شود که به وسیله خود احرام شروع حاصل می شود نه این که احرام مقدمه است و با طواف شروع حاصل می شود. اگر ما احرام را خارج بدانیم، اول چیزی که انسان به وسیله آن وارد تمتع می شود باید طواف باشد، و در روایات که می گوید: «متمع دخل مکه» و او هنوز طواف نکرده است، از آنها مجموعاً استفاده می شود که احرام از اجزاء حج است. مشهور هم همین را قائل اند. کاشف اللثام یاد می کند که استظهار کرده است یا احتمال داده است که احرام شرط باشد و الا- بقیه از بزرگان و خود سابقین هم وقتی که می خواهند اجزاء حج را بشمارند، یکی را احرام می شمارند و شهرت بسیار قوی هم در این است.

خلاصه از روایات استفاده می شود که سنی ها هم محرم می شوند و بعضی از امور حرام می شود در اثر همان تلبیه گفتن و امثال آن، با اینکه تلبیه جزء عبادات است، مع ذلک حکم به صحت شده است.

آنگاه آن روایات را ما چه بکنیم؟ آقایان گفته اند: مراد از قبول [نشدن] عبارت از این است که ثواب به او نمی دهند. اگر بالطبع عمل پذیرفته بشود ثوابش را هم باید به او بدهند؛ ولی اگر عمل پذیرفته نشد ثواب نمی دهند. این نمازهایی که اینها نوعاً انجام می دهند بر خلاف شیعه است _ شیعه هم اگر یک چنین نمازی بخواند قبول نیست و باطل است و تارک الصلاه حساب می شود _ ولی اگر نماز را مطابق مذهب امامیه واجد شرایط و مطابق فرمایش اهل بیت (علیهم السلام) انجام بدهند این عمل ثواب ندارد که بهشتی بشوند. (۱) ولی از جهنم نجات پیدا می کنند. مراد از صحتی که هست اعم از این است که بهشتی بشود و یا اینکه اثرش این است که در مقابل تارک که جهنم دارد آنها را در شمار تارکین صلاه ذکر نکنند و در شمار تارکین عبادت ذکر نکنند که یک عقابی هم از ناحیه این بشود و همان عقاب تارک ولایت برایشان باشد و برای اینها دیگر عقاب علی حده ای نباشد. از مجموع روایات این را قائل بشویم، اظهر به نظر می رسد.

و آن مسئله ای که اگر نماز بخواند یا زنا کند با هم مساوی اند، یا مراد عبارت از این است که شخص چه زانی باشد و چه شخص مصلی باشد، هر دو جهنمی اند، چون ولایت را تارک اند و مأمور بوده اند و انکار کرده اند، مراد این باشد نه اینکه تساوی حتی در تمام مراتب مابین اینها است، بلکه در اصل مرتبه ای که اینها اهل نجات نیستند مشترکند؛ یا مراد این است که بگوییم: چون معمول عبادات اینها بر خلاف آن عملی است که شرع فرموده است و اعمال شان اعمال باطلی است و قهراً تارک الصلاه به حساب می آیند چون صلاه باطل با ترک صلاه حکم واحد را دارند، بنابراین مثل این است که کأنه تارک صلاه باشند یا زانی باشد همه اینها شبیه به هم هستند. عبادات مهم و معمول عبادات از دست اینها خارج است؛ حج شان باطل، عمره شان باطل، صوم شان باطل، نمازشان باطل، وقتی همه عبادات اینها باطل باشد، اینها بزرگترین امور واجبه را تارک اند. این مثل این است که کسی زانی باشد و یک حرام مهمی را مرتکب شده باشد. باید گونه بیان کرد و الا ظواهر، این است که شرط صحت نیست و اگر بجا آوردند، از این ناحیه عقاب ندارند اگر مطابق امامیه بجا آورده باشند.

این راجع به ولایت. پس به نظر می رسد که ایمان شرط نباشد. بزرگان هم ظواهر کلماتشان عدم اشتراط است. صریحاً هم از متأخرین بعضی ها قائل شده اند و قول به این یک قول شذوذی در فتوا نیست.

(پرسش: ... پاسخ استاد:...) آیا تشریح هست یا نه، من نخواستم این را ذکر کنم چون آنها جاهل اند خیال می کنند همین است؛ آیا ادله تشریح این را هم می گیرد یا نمی گیرد؟ آیا مسئله را یاد نگرفته اند و در اثر این، این کار شده است؟ (پرسش: ... پاسخ استاد:) نه معلوم نیست این تشریح باشد. تشریح معلوم نیست اگر خطا کرده باشند و عن تقصیر باشد آن ادله این را بگیرد. اگر در افتاء و امثال اینها کاری کرده باشند ممکن است انسان بگوید: چرا نسبت دادی؟ اما یک چیزی که در دلش انجام داده است، این ثابت نیست که...

عقل از شرائط اعتکاف:

شرط دیگر برای اعتکاف عقل است. دلیل بر اشتراط عقل چیست؟ آقای حکیم یک کلمه فرموده است: چون در عبادت قصد معتبر است و مثل مجنون قصد ندارد. با این کلمه مطلب را تمام می کند! بحث در این است که آیا این مطلب درست است که اینها قصد اینها ندارند. در عبادت قصد معتبر است، در این شکی نیست، ولی آیا اینها قاصد نیستند؟ چرا ما بگوییم دیوانه قاصد نیست. مرحوم آقای بروجردی _ وقتی که در یک وقت درس شان بودیم _ می فرمود: اختیار را در خیلی موارد تفسیر کرده اند به «إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل»، ایشان می فرمود: این تفسیر درستی نیست، حیوانات همه متحرک بالاراده هستند، همه آنها _ مثل گربه و سگ _ اراده می کنند و اینها یک چیزی مثل سنگ و درخت و امثال اینها نیستند بلکه اینها اراده دارند. اختیار ندارند، چون اختیار عبارت از این است که شخص قوای مختلفی داشته باشد: قوه ملکوتی، قوه ناسوتی و... بعض قوای هست که انسان را تحریک می کند برای چیزهایی که صلاح نیست و یک قوه ای دیگری هست که به یک جهات معنوی تحریک می کند، اگر نیروهای مختلفی در شخص باشد و یک نیروی دیگری باشد که این فطریات را قضاوت کند که تعدیل کند، آن قوه عاقله است. آن قوای مختلف از یک طرف انسان را متمایل به یک چیز می کند، از یک طرف دیگر به جهت دیگر؛ عاطفه اقتضا می کند یک چیزی را، شهوت اقتضای یک چیزی را. یک عقلی باید باشد که اینها را تعدیل کند که تعبیر می کردند: قرآن تعبیر می کند «مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ» (۱) امشاج می فرمود: جمع مشج است و مشج به معنای مختلط است. امشاج یعنی مختلطات، چند چیز مختلط، مجموعه ای از مختلط ها در انسان جمع شده است. «فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا» (۲)

ص: ۴۳۹

۱- (۲) . انسان/۲.

۲- (۳) . همان.

هم قوه عاقله است که حکم می کند. در حیوان دیگر آن قوه عاقله کذائی نیست و همان فطریات خودش هستند که او را می کشانند به این طرف و آن طرف. در انسان نیروی دیگری خداوند قرار داده است برای تعدیل این قوا.

به هر حال تعبیر به این که قصد ندارند درست نیست. حیوان قصد دارد و یک مقدار هم درک دارد. گاهی دیوانه را اگر تهدیدش کنید می ترسد و دیگر عملی را انجام نمی دهد. حتی حیوان هم گاهی تهدید می کنید، عقب نشینی می کند، چون یک مقداری فهم در یک حدودی حتی در حیوانات و امثال اینها هست. پس این تفسیر، تفسیر درستی نیست.

(پرسش... پاسخ استاد:) ایشان می گوید که اصلاً جنون قصد ندارد، آقای حکیم دلیل آورد: چون قصد معتبر است و مجنون هم قصد ندارد بنابراین عملش باطل است قاصد نیست، کاری ندارد که تکلیف بکند یا نه، عملش صحیح است یا باطل.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

استدلال آقای خویی بر اشتراط عقل در اعتکاف ۹۰/۱۱/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

استدلال آقای خویی بر اشتراط عقل در اعتکاف:

عرض شد آقای حکیم علت این که در اعتکاف عقل شرط است، فرمودند: چون فاقد عقل قصد ندارد. ما عرض کردیم که این دلیل تمام نیست. مرحوم آقای خویی طور دیگری بحث کرده است، ایشان می فرمایند: حدیث رفع قلم دلالت می کند بر این مطلب و بر این که قلم از او برداشته شده و قصد او کلا قصد است، قصد دارد ولی از نظر حکمی حکم عدم را دارد. در حدیث رفع و طبق حدیث «عمده خطاء»، دیوانه عمدش خطاست و دیه اش بر عاقله است و قصدش حکم عدم را دارد و قصد هم در عبادات شرط است. بعد می فرمایند: در نص هم که وارد شده است که خداوند خطاب می کند به عقل و می فرماید: «بِكَ أُتِيبُ وَ بِكَ أَعَابُ»؛ ثواب و عقاب را به وسیله تو می دهم، بنابراین وقتی که عمل ثواب نداشت این نمی تواند عبادی باشد، عبادی عملی است که دارای ثواب باشد. بعد می فرمایند: توهم نشود که با حدیث رفع قلم نمی شود اثبات بطلان کرد و نقض بکنیم به صبی و بگوئیم: در صبی رفع قلم شده است، در همان روایتی که از مجنون رفع قلم شده است و صبی هم در همان روایت ذکر شده است، مع ذلك عمل صبی طبق تحقیق صحیح است، پس اگر حدیث رفع دلالت بر بطلان بکند باید صبی هم باطل باشد و چون صبی باطل نیست، این کشف می کند که حدیث رفع کاری به بطلان ندارد.

ص: ۴۴۰

ایشان می فرمایند این اشکال را کسی نکند برای این که ما در صبی می گوئیم: حدیث رفع قلم، قلم را بر می دارد چون روایات دیگری هست که از آنها استفاده می شود که عمل صبی صحیح است مثل این که در روایات هست که شما امر کنید و وادار کنید صبی را که نماز بخواند و روزه بگیرد، ایشان می فرمایند دستور تأدیب داده شده است که هفت ساله تأدیب کنید و وادارش کنید برای نماز و چون امر به امر امری است از ناحیه مولا آن گاه این صبی از ناحیه خدا مأمور به نماز خواندن

شده است، منتها امر استحبابی دارد، نه امر وجوبی. وجوب درست است برداشته شده است ولی نسبت به استحباب، ادله خاصه ای هست و حکم می کنیم به مشروعیت و صحت. ولی این معنا در مجنون یک چنین چیزی در کار نیست که ما حکم به صحت بکنیم.

جهاتی قابل بحث در استدلال آقای خوئی:

این استدلال از جهاتی قابل بحث است:

بحث اول: عبارت از این است که ایشان فرمودند: «عمده خطا و دیته علی العاقله»، در حالی که خود ایشان در کتاب الحج این استدلال را _ که برای مسئله ای که آنجا استدلال کرده بودند _ ردّ می کند و می فرمایند: تعبیر این نیست که «عمده لیس بعمد» بلکه تعبیر این است: «عمده خطا»، یعنی در جایی که خطا موضوع حکم قرار گرفته بود، صبی اگر عمد داشت همان حکمی که مترتب به خطا شده است، آن حکم درباره صبی هست؛ مثل دیه بر عاقله که اگر خطا کرد باید عاقله اش دیه بدهد، چون این حکمی است مخصوص خطا، نه این که مربوط به عدم العمد باشد. گاهی یک موردی است که مثلاً شخص با ماشین حرکت می کند و یک ماشین دیگری به این برخورد می کند، در نتیجه یک چیزی تلف شده و از بین رفته است. در این صورت این شخص عامد نیست و خطا هم نکرده است. اصلاً فعل عرفاً مستند به این نیست، در اینجا دیه بر عاقله نیست، دیه در جایی است که فعل، فعل این شخص باشد منتها فعل خطایی. مثلاً می خواسته است پرنده ای را تیر بزند ولی خطا کرده در نشانه گرفتن و درست نشانه نگرفته و به یک انسانی خورده است. در این نوع موارد دیه بر عاقله است. ایشان می فرمایند که این ناظر به مواردی که خطا موضوع حکم باشد و در جایی که مسئله خطا، موضوع حکم نیست، آن را اصلاً نمی گیرد.

ص: ۴۴۱

در بحث ما هم خطا موضوع حکم نیست بلکه عمد است و غیر عمد که اگر قصد قربت کرد عمد صحیح می شود و اگر نشد صحیح نیست. (۱) خطا و عدم الخطا اگر [موضوع حکم] بود در اینجا هم همان حکم را داشت. خلاصه این استدلالی که ایشان اینجا می کنند با مختار خود ایشان در جای دیگر سازش ندارد.

(پرسش: ... پاسخ استاد:...) همین جمله «عمده خطاء تحمله العاقله» همین که دنباله اش «تحمله العاقله» آمده است، این ضمیر یعنی همین موضوع شما «تحمله العاقله». استخدام خیلی خلاف ظاهر است معلوم می شود از اول موضوع متضیق است.

(پرسش: ... پاسخ استاد:) این قرینه است، برای این که می گوید آنجایی که خطا هست خطا هم منحصر به باب دیه است و آنجایی را متعرض است که خطا موضوع است، لذا یک معنای عام نیست که «عمده خطاء» باشد. دنبالش «تحمله العاقله» ضمیرش این مورد را می خواهد بیان بکند، این خودش قرینه است برای اینکه از اول استخدام نیست _ این را ما عرض می کردیم نه این که بیان آقای خوئی باشد _ این شاهد است بر اینکه به طور کلی نمی خواهد بگوید، بلکه راجع به مسائل دیات و امثال آن است و به عبادات و امثال اینها ربطی ندارد.

بحث دوم در کلام آقای خوئی:

در «وقد ورد فی النص ان أول ما خلق الله العقل و انه تعالى خاطبه بقوله: بك أثيب و بك أعاقب» (۲) یک نحوه تسامحی شده است و آن این است که روایت «وصیه النبی لعلی علیه السلام» در آخر من لا یحضره الفقیه که نوادر را می خواهد نقل بکند این روایت مفصل را نقل کرده است که راجع به وصیت پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) به امیر المؤمنین (علیه السلام) است. ولی خود آقای خوئی در مجمع الرجال دارد که سند این روایت را صدوق در کتب دیگرش هم نقل کرده است به تمام السند، سند منتهی می شود به دو نفر یکی به «حماد بن عمرو» عن جعفر بن محمد (علیه السلام) یکی «أنس بن محمد ابومالک» عن ابیه عن جعفر بن محمد (علیه السلام). آقای خوئی این روایت را نقل کرده است و نسبت به هر دو طریقتش، ایشان می فرمایند این روایت ضعیف است؛ «و فیہ عدہ من المجاهیل»، اشخاص ناشناسی هستند، ظاهراً رواتش عامی هم باشند چون خیلی ناشناخته اند.

ص: ۴۴۲

۱- (۱). حکم رفته روی عمد نه رفته روی عمد و عدم العمد که این جور باشد.

۲- (۲). يَا عَلِيُّ الْعَقْلُ مَا اكْتَسَبْتَ بِهِ الْجَنَّةَ وَ طُلِبَ بِهِ رِضَا الرَّحْمَنِ يَا عَلِيُّ إِنَّ أَوَّلَ خَلْقٍ خَلَقَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ الْعَقْلُ فَقَالَ لَهُ أَقْبَلْ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَذْبِرْ فَأَذْبِرْ فَقَالَ وَ عِزَّتِي وَ جَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ بِكَ آخُذُ وَ بِكَ أُعْطَى وَ بِكَ أُثِيبُ وَ بِكَ أُعَاقَبُ - من لا یحضره الفقیه، ج، ص: ۳۶۹.

پس مناسب نیست و خیلی لطفی ندارد آوردن این روایت در حالی که به مضمون این روایت، روایت صحیح السند در کافی هست، در کتاب و عقل و جهل. کافی اولین حدیثی را که نقل می کند در کتاب عقل و جهل حدیث صحیح محمد بن مسلم است. (۱) حدیث بیست و ششم هم صحیح محمد بن مسلم است، منتها قطعه ای از صحیح است. در [صفحه] بیست و ششم سهل بن زیاد در سندش هست و او اختلافی است. البته ما اشکال نمی کنیم ولی مورد اختلاف است که آیا سهل ضعیف است یا نه. ما او را هم صحیح می دانیم ولی روایتی را که مفصل در اول کتاب العقل نقل کرده است کاملاً صحیح است و هیچ گونه شبهه ای در آن نیست. در آنجا خداوند خطاب می کند به عقل و می فرماید: «إِيَّاكَ أَمْرٌ وَإِيَّاكَ أَنْهَى وَ إِيَّاكَ أُعَاقِبُ وَ إِيَّاكَ أُثِيبُ». این تعبیر در آنجا هست. پس بهتر بود که به این روایت تمسک بشود نه به روایت ضعیف السندی که خود آقای خوبی از جهات متعدد حکم به ضعف آن کرده است.

ص: ۴۴۳

۱- (۳). أَخْبَرَنَا أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ قَالَ حَدَّثَنِي عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا مِنْهُمْ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبَلْ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَمَادَبِرَ ثُمَّ قَالَ وَ عِزَّتِي وَ جَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ وَ لَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِيمَنْ أَحَبُّ أَمَا إِنِّي إِيَّاكَ أَمْرٌ وَ إِيَّاكَ أَنْهَى وَ إِيَّاكَ أُعَاقِبُ وَ إِيَّاكَ أُثِيبُ. الكافي (ط - الإسلامية)، ج، ص: ۱۰.

فرق بین صبی و مجنون در اشتراط عقل از نظر آقای خوئی و اشکال آن:

بعد از این ایشان نتیجه می گیرند که ما بین مجنون و صبی در اعتکاف فرق می گذاریم در بحث عقل. عروه هم همین را دارد که عقل را شرط کرده است، ولی بلوغ را شرط نکرده است. ایشان می فرمایند و لذا اعتکاف صبی را ما صحیح می دانیم به دلیل آن ادله دیگر، ولو در حدیث رفع هر دو مشترکند ولی دلیل های دیگری هست که ما بین این دو فرق می گذارند.

از جهاتی، هم فرمایش ایشان و هم فرمایش آقای حکیم مورد بحث است؛ حدیث رفع یا حدیث «بک أثیب و بک أعاقب» دلالت می کند بر اینکه عاقل مورد خطاب شرع است و تکلیف مربوط به عاقل است و غیر عاقل تکلیفی ندارد؛ ولی بحث عبارت از این است که در تکالیف آنچه شرط است این است که از اول خطاب تا ظرف عمل اگر کسی تمکن داشت، آن خطاب صحیح است، اما اگر شخص عاجز است به طور مطلق، از وقت خطاب تا ظرف عمل، خطاب به او متوجه نمی شود. اگر کسی جنون دارد از اول خطاب تا ظرف عمل، این مورد خطاب قرار نمی گیرد. فاقد قدرت را به حکم عقلا و شرع نمی شود تحریک کرد. البته می شود به دیوانه هم تکلیف کرد و مثل عاجز محض و غیر قادر _ مثل به آسمان پریدن _ نیست؛ ولی نه عقلا تکلیفی قائلند برای دیوانه و نه شرع.

آنچه شرط است از اول خطاب است تا ظرف عمل. تنها ظرف عمل معیار نیست. در غیر عبادات، توسلی هم چنین است. چون این بحث ها اعم است و استدلالهایی هم که هست اعم از توسلی و تعبدی است. اگر کسی می گوید این کار را مثلاً فردا انجام بدهید، این مقدماتی دارد؛ اگر فردا شخص این مقدمات را اگر انجام نداد، فردا نمی تواند آن کار را انجام بدهد؛ پس مولا می تواند او را عقاب کند؛ برای اینکه با تهیه مقدمات قادر بود که این عمل را انجام دهید، اگر انجام نداد مقدمات را و عاجز شد. درست است که خطاب در ظرف عمل نیست ولی وقتی که قدرت هست خطاب هم برای شخص هست. آنچه معیار است این است که قبلاً قدرت داشته باشد. مثلاً شخصی که می داند در تابستانها جنون پیدا می کند، این شخص در وقت جنون تکلیف ندارد و در آن هنگام خطاب برایش نیست ولی الا این که دیوانه نیست می داند که اگر در مثلاً در فلان محل بماند کشته می شود، او موظف است از آنجا برود به جای دیگر. در حالی که اگر در همان تابستان که دیوانه می شود این را می کشتند هیچ تکلیفی نداشت؛ ولی چون تکلیف قبلی داشته است برای این که شخص آنجا را ترک کند و حفظ کند جان خودش را و حفظ نکرد عقاب می شود.

آن گاه کسی راجع به مسئله اعتکاف ممکن است بگوید: چون ظاهر این ادله که تعبیر می کنند: ایمان و قصد و عقل شرط است، یعنی در تمام مدت شرط است و در همه مدت اعتکاف باید واجد چنین شرایطی باشد و اگر یک قسمش را واجد نبود صحیح نیست. ما می گوئیم: کسی که از اول که می خواسته است مشغول اعتکاف بشود عاقل بوده است و عاقل کامل هم بوده است و بعد که قصد قربت هم کرد و وارد عمل شد، حدیث رفع از روی چه جهتی این را [شامل نشود]؟ و «بک اثیب و بک اعاقب» چگونه این را [شامل نشود]؟ مثل این که در خواب در حال خواب خطاب ندارد ولی قبل از آن چون خطاب دارد، این قدرت قبلی کفایت می کند؛ بنابراین استدلال کردن برای این مطلب که در تمام مدت باید شخص عاقل باشد و اگر عاقل نبود کفایت نمی کند، این ادله برای آن کفایت نمی کند.

وجوه قابل استدلال بر عدم صحت اعتکاف مجنون:

وجه اول: یکی از وجوهی که می شود ذکر کرد عبارت از این است که دیوانه یا حرمت و یا کراهت دارد راه دادنش در مسجد و نهی شده و شارع نمی خواهد این شخص درنگ کند در مسجد. نهی ولو نهی تنزیهی است ولی در اینجا قصد قربت متمشی نمی شود و قبلش هم نمی تواند، انسان نمی تواند تقریبی پیدا کند، چون عمل قربی نیست و این لبث و درنگ کردن دیوانه در مسجد قربی نیست. از این ناحیه نمی توان حکم به صحت عبادتش کرد، بخلاف صبی که عملش قربی است. گرچه صبی هم در همین اشکال مشترک است _ البته من سندش را نگاه نکرده ام _ حتی صبی را هم می گویند: راه ندهید به مساجد. اگر در یک موارد استثنایی مثل حج و اینها وارد شده است، آن یک بحث دیگری است، آنها استثناءً چنین هستند و الا طبعاً هم دیوانه و هم صبی را فرموده اند به مسجد راه ندهید.

ص: ۴۴۵

وجه دوم: عبارت از این است که در روایات می گوید: شخص وقتی در مسجد قرار گرفت، حق ندارد خارج بشود از مسجد الا- لضروره. حرام است خارج شدنش ما در اینجا می بینیم این حکم که حرمت است، برای شیهه مجنون نیست و اینها خارج شدنشان حرام نیست. ما در اینجا دو اطلاق داریم: یکی این که بعث کرده است، بعث استجابی به اینکه شما اعتکاف انجام بدهید. یک بعث دیگر هم این است که وقتی که معتکف شدید خارج نشوید و حرام است خارج بشوید. از طرفی نسبت به دیوانه و صبی آن حرمت خروج نیست؛ پس یکی از این دو دلیل تخصیص یا تقیید خورده است. یا دلیلی که بعث می کند که شما وارد شوید، برای مکلفین است که قهراً آن دلیل دوم که می گوید: خارج نشوید تخصیصی نخورده است و به عموم یا اطلاق خودش باقی مانده است و یا آن اولی اطلاق دارد و می گوید: برای همه مطلوب است که اعتکاف انجام بدهند و این دلیل دوم تخصیص یا تقیید خورده است. پس کدام یک از این اطلاق ها زمین خورده است، ما نمی دانیم، در حالی که باید دلیل بر مشروعیت کنیم و پیدا نمی کنیم. با این بیان می شود حکم کنیم بر اینکه مشروعیت ندارد اعتکاف نه برای صبی و نه برای مجنون. خلاصه به وسیله این ادله ما می توانیم بگوییم که عقل شرط است و الا به وسیله ادله عامه ای که مثلاً حدیث رفع یا روایتی که خطاب شده است: «بک أئیب و بک أعاقب» نمی شود مختار را اثبات بکنیم.

(پرسش:... پاسخ استاد:) نه، آن دوران عبارت از این است که این دوران ما بین که یکی از دو دلیل را ما تخصیص بزنیم. در «اکرم العلماء» و «لا تکرم زیداً» ما اگر نمی دانیم که زید عالم است تا تخصیص باشد یا عالم نیست تا تخصیص باشد، در اینجا حتماً باید یکی از اینها تخصیص بخورد چون در آنجا اگر زید عالم نباشد هیچ کدام تخصیص نخورده است. ولی اینجا حتماً تخصیص خورده اند. آن ادله اولیه به نحو تخصیص است و مخصوص بالتخصیص است، نه بالتخصیص و تخصیص خورده است و مربوط به بالغین است و مکلفین است یا او اعم است و این دلیل تحریم تخصیص خورده است.

اشکال بر وجود دلیل بر صحت اعتکاف صبی ۹۰/۱۱/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

اشکال بر وجود دلیل بر صحت اعتکاف صبی:

آقای خوئی یک بیانی در آخر دارد که ایشان فرق می گذارند ما بین مجنون و صبی و می فرمایند: حدیث رفع الزام را بر می دارد و مشروعیت احتیاج به دلیل دارد و در باب صبی ما دلیل داریم؛ اما در باب مجنون دلیل نداریم، لذا حکم می کنیم به فرق بین این دو در مشروعیت و عدم مشروعیت. عبارت این است: «و بذلك افترق عن المجنون لعدم ورود مثل هذا الدلیل فيه. و لأجله بنينا فی محله علی أن عبادات الصبی شرعیه و لیست بتمرینیه، فیصح الاعتکاف منه دون المجنون». این نتیجه ای است که ایشان گرفته اند.

ما نمی دانیم آن مقدمات از کجا چنین نتیجه ای را می دهد؟ راجع به نماز توصیه شده است به ولی که شما صبی را وادار کنید به نماز خواندن در هفت سالگی. این وظیفه را آنها دارند؛ ولی این وظیفه راجع به اعتکاف نیست که شما بچه تان را وادار به اعتکاف کنید و کتک بزنید اگر اعتکاف نکرد! شما هم که می گوید مشروعیت احتیاج به دلیل دارد. دلیل راجع به نماز ثابت شده است و این یک چیزی نیست که الغاء خصوصیت بشود و بفرماید: پس در همه عبادات مشروعیت دارد و اگر ما حکم کردیم بر این که در باب نماز یک چنین چیزی وارد شده است، پس در همه موارد هم حکم بکنیم که چنین است. بخصوص راجع به صبی روایات متعدد وارد شده است که نگذارید وارد مسجد بشوند. کلمه غیر ممیز هم ندارد و کلمه صبیان را در روایات متعدد دارد؛ پس از کجا این نتیجه گیری را بکنیم که همه عباداتی را که برای بالغ مشروع است برای این هم مشروعیتی دارد. این هیچ وجهی ندارد و ما نمی دانیم وجهش چیست.

ص: ۴۴۷

آن فرمایش اولی هم که راجع به حدیث رفع آورده اند، آن هم احتیاج به یک توجیهی دارد؛ اعتکافی که استجابی است چگونه حدیث رفع را برای اعتکاف آورده اند، با این که مستحب است و این حدیث رفع ناظر به رفع الزام است. البته می شود توجیه کرد به این که ایشان می خواهد بفرماید چون بعد از این که اعتکاف را بجا آورد یک احکامی الزامی دارد، به اعتبار آن احکام ایشان خواسته اند بفرمایند: حدیث رفع جاری بشود.

کلام آقای حکیم در فرق بین مجنون و مغمی علیه و سکران:

آقای حکیم یک فرمایشی دارد که می فرمایند: در عبادات تا آخر قصد قربت معتبر است که از اول تا آخر باید عمل قربی باشد و مقرب شخص باشد، در نتیجه ایشان می فرمایند: اگر به فرض شخص قبلاً جنون ندارد خطاب به او صحیح است که به او خطاب بکنند که شما در فلان وقت باید واجد فلان خصوصیت باشید یا فاقد فلان خصوصیت باشید. می شود خطاب کرد

به کسی که اوّل عمل عاقل است. اگر کسی از اوّل خطاب تا آخر خطاب جنون داشت ماعرض می کردیم حدیث رفع این را نمی گیرد ولی اگر اوّل خطاب عاقل بود مانع ندارد حدیث رفع شاملش بشود؛ لذا در توسلیات این مطلب صحیح است. اگر کسی عاقل است و می داند اگر بماند تابستان را در یک جایی کشته می شود یا خود گرما او را تلف می کند. در این صورت الان خطاب هست که از اینجا خارج شو! اگر خارج نشد و در تابستان دیوانه شد، این عقاب را از بین نمی برد و همان خطاب صحیح است. این را ما عرض می کردیم.

آقای حکیم در عبادات یک فرمایش بخصوصی دارند، ایشان می فرمایند عبادات باید تا آخر قربی باشند. اگر چه قصد قربت در خیلی از موارد در عبادات ادامه پیدا نمی کند، مثل آنجایی که شخص روزه می گیرد و می خوابد. در حال خواب دیگر قصد قربتی ندارد ولی عبادتش صحیح است. از این بابت صحیح است که چون میزان برای قربی بودن عبادت این است که یا نیت فعلی یا فاعلی باید داشته باشد. نیت فعلی یا فاعلی باید داشته باشد و این شخصی که خواب است ولو بالفعل نیت ندارد ولی از نظر فاعلی این شخص حسن فاعلی دارد، پس قربی بودن برای او هست؛ ولی در باب مجنون او نه نیت فعلی دارد و نه نیت فاعلی. بین نائم و مجنون این تفاوت هست.

لذا ایشان ایرادی دارد به سید؛ چون سید می فرمایند: مجنون و مغمی علیه و سکران و امثال اینهایی که فعلاً فاقد عقل هستند، اینها عملشان باطل است چون عقل ندارند. ایشان می فرمایند که ماباید فرق بگذاریم بین اینها. مجنون حسن فاعلی ندارد ولی آنها را دیگر _ مغمی علیه و سکران _ حسن فاعلی دارند. مستی اش یک بحث دیگری است، به وسیله بی اطلاعی مست شده است یا... از آن ناحیه اشکال نیست بلکه از ناحیه این اشکال است که حال که مست شده است، قصد قربت بالفعل نمی آید. نیت فعلی ندارد ولی نیت فاعلی دارد.

رد کلام آقای حکیم:

ولی ما درست نمی فهمیم اینها چه فرقی دارند؟ اینکه حسن فاعلی آدم مغمی علیه حسن فاعلی دارد یا شخصی که مست است حسن فاعلی دارد. حسن فاعلی اش به اعتبار این است که یک ملکه ای در او هست که در اثر این ملکه _ اگر این مستی که عارض شده است زایل بشود _ مانع می شود از معصیت. یا در مغمی علیه ملکه ای است که زایل نشده است و اگر اغماء زائل بشود نیت می کند و اجتناب می کند از محرّمات و معاصی. در مسئله جنون، یک مرتبه جنون مستدام است و سالیان دراز دیوانه است، البته در آن بحث است، در آن ممکن است ملکه هم زایل بشود؛ ولی در کسی که جنون، جنون آنّا میا است و یک ساعت، دو ساعت مثلاً حاصل می شود _ که شما می خواهید اعم حکم را اثبات کنید _ به چه دلیل ملکه در این زایل می شود ولی در سکران زایل نمی شود. سکران هم وقتی که مست است چیزهایی را اراده می کند و فاعل بالاراده هم هست. شما می گوئید در آنجا ملکه هست ولی در اینجا ملکه نیست! ما این فارق را نمی فهمیم. خلاصه اصل فرمایش ایشان که در عبادات حسن فعلی و فاعلی معتبر است کاملاً صحیح است ولی نتیجه گیری کردن به طور کلی که مجنون را باطل بدانیم و سکران و امثال آن را صحیح بدانیم، این تفصیل را ما نمی فهمیم.

«والتعيين إذا تعدد و لو إجمالاً- و لا يعتبر فيه قصد الوجه كما في غيره من العبادات و إن أراد أن ينوي الوجه ففي الواجب منه ينوي الوجوب و في المنسوب الندب و لا يقدح في ذلك كون اليوم الثالث الذي هو جزء منه واجباً لأنه من أحكامه فهو نظير النافلة إذا قلنا بوجوبها بعد الشروع فيها و لكن الأولى ملاحظه ذلك حين الشروع فيه بل تجديد نيه الوجوب في اليوم الثالث».

تفصیل آقای حکیم راجع به مسئله تعیین:

ایشان می فرمایند: در وقتی که اعتکاف متعدد شد و چند اعتکاف به گردن شخص بود، باید تعیین کند که من این را که بجا می آورم مربوط به کدام یک از این اعتکاف ها است و الا ترجیح بلا مرجح است و هیچ کدام از اینها واقع نمی شود. این فرمایش ایشان است. آقای حکیم در اینجا یک فرمایشی دارند که ممکن است آن فرمایش ایراد باشد به متن یا ممکن است توضیحی باشد از فرمایش متن، هر دو ممکن است. ایشان می فرمایند: تعدد دو صورت دارد: یک مرتبه صرفاً دو اعتکاف واجب است و دو اعتکاف باید انجام بدهم _ البته ایشان این مثال را زده است، این مثال را من اضافه می کنم _ مثلاً کسی که نذر می کند دو مرتبه من اعتکاف انجام بدهم، در اینجا دو اعتکاف به گردنش هست چون این چنین نذر کرده است، یا نذر کرده است که اگر فرزند من خوب شد من اعتکاف انجام بدهم و یک نذر دیگری کرده است که اگر مثلاً زندانی ما نجات پیدا کرد من اعتکاف انجام بدهم؛ در اینجا به وسیله دو نذر دو اعتکاف به گردنش آمده است. در اینجا در هر دو صورت _ در صورت اول که ما ملحق کردیم و در صورت دوم که ایشان ذکر می کنند _ ایشان می فرمایند تعیین در لازم نیست چون می فرمایند: تعیین باید تعین ثبوتی داشته باشد تا به هر کدام از این واجبینی که در ذمه شخص هست اگر بخواهد بتواند رفع اشتغال بشود تا ترجیح بلا مرجح نباشد؛ اما یک چیزی که تعین ثبوتی ندارد دیگر معنا ندارد که تعیین شرط باشد.

مثل آن مثالی که ما عرض می کردیم؛ دو مرتبه نذر کرده است و در هر دو مرتبه اعتکاف به عهده اش آمده است، در این جا چون آنچه به ذمه شخص آمده است، تفاوتی ما بین یکی با دیگری نیست ولو اسباب مختلفند ولی مسبب فقط جنبه اثنیت دارد و چیز دیگری در کار نیست. همان طوری که از یک شخصی یک مرتبه یک میلیون شما قرض می کنید، فردا هم دوباره یک میلیون دیگر قرض می کنید، به زید دو میلیون بدهکار می شوید. با این که از اول یک دو میلیون قرض نمی کنید ولی هر دو حکم واحد را دارند. اگر شما بخواهید یک میلیون به زید بدهید، این طور نیست که این لغو باشد و من باید تعیین کنم که آیا این یک میلیونی را که من می خواهم بدهم از بابت آن قرضی است که دیروز گرفته ام یا قرضی است که امروز گرفته ام. آنچه در ذمه شخص می آید این است که شما دو میلیون باید بدهید، اگر از این دو میلیون یک میلیون را انسان داد، یک میلیون کسر می شود و یک میلیون در ذمه انسان می ماند.

بله اگر لون خاصی داشته باشد از آنچه به ذمه شخص آمده است، در این صورت من یک میلیونی را که داده ام مادامی که تعیین نکرده ام از چه بابت است، آن برای هیچ کدام واقع نمی شود؛ ولی در اینجا چون لون ندارد، تعیین کردن من یک تعیین بی اثر است؛ چون تعیینی ندارد تا احتیاج به تعیین داشته باشد. لذا ایشان می فرمایند در این فرض معنا ندارد ما بگوییم تعیین باید کرد؛ ولی یک مرتبه این است که به ذمه من مشغول است، یکی از بابت اجاره که اجیر شده ام و بدهکارم به زید _ حتی فرد آن طلبکار هم ممکن است یک نفر باشد _ و یکی هم نذر کرده ام یک پولی مثلاً به زید بدهم

مرحوم آقای داماد یکبار درسش فرمود: نذر را دلیل نداریم که جزء عناوین قصدی باشد. ایشان مثال می زد ظاهراً به تروک، مثلاً- شما نذر کردید که من غیبت نکنم، این نذر یادتان نبود و غیبت نکردید آیا مطلوب مولا- از بین رفته است؟ در اینجا وجداناً مطلوب مولا- از بین نرفته است. گاهی مطلوب مولا از بین می رود ولو من معذورم. مثلاً بچه مولا غرق می شود و من اطلاع ندارم، در اینجا مطلوب مولا از بین رفته است، در این موارد درست است؛ اما آیا در اینجا که می گوید شما وفا کنید به نذورتان وفا به نذر، این عبارت از این است که باید قصد اتیان هم داشته باشد و اگر کسی معذور بود در اثر عذر ترک کرد و غافل بود _ و عذر است و گناه برای او نمی نویسند _ ولی مطلوب مولا از بین رفته است؟ وجداناً این را ما می فهمیم. اگر وفای به نذر از امور قصدی باشد باید بگوییم: مطلوب مولا از بین رفته است، در حالی که این درست نیست.

آقای داماد ظاهراً این مثال را می زد: اگر من نذر کرده ام در فلان تاریخ در فلان نقطه باشم، اگر انسان در همان ساعت در آنجا قرار گرفت و از نذرش هم غافل بود؛ آیا باید بگوید که مطلوب مولا از بین رفت؟ و مثلاً انسان نذر می کند بودن در یک جایی را که منشأ نجات انسان می شود یا از فلان مشکل نجات پیدا می کند، اگر این را نذر کرد و در آنجا غافل بود از نذرش و رفت در آنجا قرار گرفت؛ آیا باید بگوید: مطلوب مولا از بین رفت؟ وجداناً این طور نیست! ما دلیل نداریم بر اینکه نذر جزء عناوین قصدیه باشد. همان متعلق نذر را اگر انسان آورد کفایت می کند. بله اگر دو تا شیء مختلف باشند که نشود تعیین کرد، آن یک بحث دیگری است ولی ذاتاً جزء عناوین قصدیه نیست که آقای حکیم این را می فرمایند این را.

(پرسش... پاسخ استاد):... او نذر را برای خدا انجام داده است و بر ذمه شخص آمده است. در این نخواستار حتماً باید قصد باشد؛ این یعنی من مدیون خداوند باشم و انسان دینش را بدون توجه اداء کرد

بعد آن ایشان می فرمایند: قصد وجه معتبر نیست. اگر خواست نیت بکند، باید واجب را نیت وجوب بکند و مستحب را نیت مستحب. اگر چه بعد از اینکه عمل را انجام داد بعضی امور واجب می شود و اعتکاف ادامه اش واجب می شود، ایشان می فرمایند: اینها را دیگر لزوم ندارند که نیت کند چون اینها یک احکامی اند که بعد از تحققش آن احکام را باید انسان نیت بکند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

شرطیت تعیین در اعتکاف ۹۰/۱۱/۱۱

Your browser does not support the audio tag

در بحث شرطیت تعیین در صحت اعتکاف، مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی فرمایشی دارند که باید یک قدری بیشتر بحث شود. هر دو فرموده اند که تعیین در جایی است که شیء ای، تعیین ثبوتی داشته باشد تا شخص، تعیین یکی از دو شیء یا یکی از اشیاء را بکند. این مطلب، کلام روشن و واضحی است ولی عمده، بحث در صغریات آن و ارتباطش به بحث جاری است. در این رابطه می گوئیم گاهی شخصی نذر می کند که دو مرتبه اعتکاف انجام بدهد که در این صورت اصلاً تعیین معقول نیست چون اگر یک شیء ای، مشخصه ای نداشته باشد، تعیین اینکه کدام را انجام می دهد معنا ندارد. لذا می گوئیم این فرض، از صوری که مرحوم سید عنوان کرده، خارج است. ولی گاهی شخص که نذر انجام دو اعتکاف نموده، بالمره نیست بلکه یک مرتبه نذر کرده که مثلاً اگر فرزند من شفاء پیدا کرد، من معتکف بشوم و یک مرتبه هم نذر نموده که اگر فلان مشکل، حل شد، من معتکف بشوم، در این صورت، آقای حکیم و آقای خوئی، هر دو بالاتفاق حکم کرده اند که چون این دو اعتکافی که این شخص باید انجام دهد، لون و مشخصه ای ندارد، لازم نیست که آن را تعیین کند زیرا آنچه به عهده شخص آمده دو اعتکاف است که هیچ لونی ندارد. البته عرض کردم که کلام مرحوم آقای حکیم در اینجا مجمل است و روشن نیست که آیا این مطلب را در مقام توضیح کلام سید بیان می کنند یا در مقام اعتراض به اطلاق کلام ایشان است و اما آقای خوئی بعد از این که همین مطلب را بیان می کنند، می فرمایند که مسلم است که سید نمی خواهد این صورت را بفرماید که اگر آقای حکیم، نقدی به کلام سید داشته باشد، ایشان می خواهد دفاع از متن بکنند. ولی به نظر ما این فرض، ظاهراً، داخل در مراد سید است. این شخص که برای دو علت مختلف، دو نذر نموده، باید تعیین کند که این اعتکاف که می خواهد انجام دهد، کدام یک می باشد. شاهد بر این مطلب هم، این است که (فارغ از صحت و عدم صحت اصل این حکم) در مسئله ی قضاء روزه های ماه رمضان اگر چند روز از روزه های ماه رمضان کسی قضاء شده باشد، مرحوم آقای حکیم می فرمایند لازم نیست که تعیین کند که این روزه، قضای روز اول یا دوم یا سوم یا .. است بلکه تعیین، معقول نیست چون لونی برای این روزه های قضائی نیست و تعیین در صورتی لازم است که تعیین ثبوتی وجود داشته باشد ولی مرحوم سید می فرمایند تعیین واجب نیست ولی اگر تعیین کند، اشکالی ندارد. از این کلام مرحوم سید استفاده می شود که ایشان قائل به معقولیت تعیین می باشد. در توضیح این معقولیت تعیین می گوئیم ممکن است نظر ایشان این باشد که می بینید در بعضی روایات،

برای تمام روزه های سی روز ماه رمضان، ثوابهای خاص و جداگانه ذکر شده است. حال اگر چند روزه ی ماه رمضان کسی قضا شد، ممکن است همین جور که در اداء آن، ثواب روزه ها با هم تفاوت دارد، قضاء آن هم، در ثواب با هم فرق داشته باشد مثلاً روزه ای که راجع به ليله القدر است را بخواهد قضاء کند ثوابش بیشتر باشد از آنکه، غیر مربوط به ليله القدر است. لذا تعیین اینکه قضاء کدام روزه ماه مبارک است معقولیت پیدا می کند. حال در این فرض وجوب دو اعتکاف به علت دو نذر مختلف، هم، که اول یک نذر کرد و به وسیله این نذر، وجوبی حادث شد. بعد از آن، دوباره یک نذر اعتکاف دیگری کرد، باز هم وجوب حادث شد می گوئیم آیا این وجوب دوم عین وجوب سابق است یا غیر وجوب سابق است؟ قطعاً غیر وجوب سابق است که اگر عین قبلی باشد یک وجوب بیشتر نیست و تعدد و غیریت جائی است که مایز و فارقى ما بین وجوبین وجود داشته باشد ولو در این حد که بگوئید آنکه در ساعت اول احداث شده، یک تکلیف است و دیگری که در ساعت دوم حادث شده، یک تکلیف دیگر است. پس از نظر وجوب، تمایز ثبوتی بین این دو وجود دارد و اما اگر متعلق ها را در نظر بگیریم، آیا متعلق دومى، عین متعلق اولی است؟ اگر این چنین باشد، اتیان دو اعتکاف لازم نیست. پس متعلق دومى، غیر متعلق اولی است و باید تمایز ثبوتی وجود داشته باشد تا گفته شود این، غیر از آن است. بنابراین مرحوم سید می فرمایند چون این فرض دوم، تعیین ثبوتی دارد، باید تعیین کند که آیا این اعتکافی را که اول واجب شده، بجا می آورم یا آنکه دوم واجب شده را بجا می آورم.

ص: ۴۵۴

پرسش: اگر این مطلب صحیح باشد در مسئله ای هم، که شخصی دو دین به یک مقدار دارد و می خواهد یکی را پرداخت کند، باید قائل شویم که باید تعیین کند که کدام دین را می خواهد پرداخت کند.

پاسخ استاد مدظله: در آن مسئله هم قائل به تعیین می شویم. اتفاقاً نظیر همین مسئله در وسیله مرحوم آقای سید ابوالحسن هست. شنیدم اصل مطلب هم از مرحوم آقای سید اسماعیل صدر بوده که یک وقتی از آقای آقا سید ابوالحسن سؤال کرده است که فرضاً یک کسی از دیگری یک پولی قرض می گیرد مثلاً یک میلیون قرض می گیرد و یک شیء ای را هم رهن می گذارد. بعد از آن دوباره یک میلیون دیگر هم قرض می گیرد ولی بدون رهن. حال وقتی که می خواهد قرضش را اداء کند، یک مرتبه می گوید من یک میلیون می دهم به عنوان اداء قرضی که در مقابل آن رهن گذاشتم. در این صورت، آن رهن هم، فک می شود و یک میلیون دیگرش می ماند و همینطور اگر بگوئید من این مبلغ را می دهم در مقابل آن یک میلیون دوم، که رهنی هم ندارد که در این صورت آن رهن باقی می ماند ولی اگر بدون اینکه اصلاً تعیین کند، یک میلیون داد، چگونه می شود؟ مرحوم آقای خوئی می فرمایند که چون قرض دوم، اثر زاید ندارد و خفیف المؤمنه است، از آن واقع می شود نه اداء قرض اول که رهن دارد ولی به نظر ما این حکم صحیح نمی باشد. چه دلیلی برای ترجیح وجود دارد؟ بلی اگر فک رهن از امور قصدی بود، چون یکی از این دو قرض، قصدی است و دیگری غیر قصدی، چون این شخص قصد نکرده، از غیر قصدی واقع می شود ولی فک رهن از امور قصدی نیست، لذا اگر انسان فقط یک میلیون قرض کرده بود و رهنی هم گذاشته بود و در هنگام اداء، هیچ توجه به رهنش نداشت، آن رهن، خود به خود فک می شود. پس فرقی بین دو قرض نیست. بلی یکی از دیگری احکام بیشتری دارد ولی آیا خفیف المؤمنه بودن و احکام کمتر داشتن سبب می شود که این اداء از آن، واقع شود؟ وجهی ندارد. بله اگر استصحاب را در شبهات حکمیه جاری بدانیم می توانیم به وسیله استصحاب بگوئیم

فك رهن نمی شود ولی مرحوم آقای خوئی استصحاب در شبهات حکمیة را جاری نمی داند و در مسئله، نه به عنوان حکم ظاهری بلکه به صورت بتی حکم می کند که اداء قرض بدون رهن، واقع می شود. ایشان در یک مسئله دیگری که قبلاً عنوان کردیم هم، همینگونه حکم نموده است، آن مسئله این است که اگر کسی یک روزه قضائی دارد که از سنوات سابق قضاء شده و یک روزه قضا هم دارد که امسال قضاء شده است. اگر روزه ای بگیرد و تعیین نکند که قضای امسال است یا قضای سنوات قبلی است. آقای خوئی می فرمایند از سنوات قبل واقع می شود چون وقوع از قضا امسال، یک اثر زائدی دارد که اگر این قضاء را امسال بجا نیاورد، كفاره هم باید بدهد ولی قضاء سنوات قبل اثر زائد ندارد و خفیف المؤمنه است لذا از آن خفیف المؤمنه واقع می شود ولی ما می گفتیم هیچ شاهی برای اینکه از سنوات سابق واقع بشود وجود ندارد بلکه می گوئیم در هر دو مسئله، ارتکاز عرفی بر خلاف فرمایش ایشان است. یعنی اگر از این شخص سؤال کنند، در آن مسئله می گوید من می خواهم رهنم، فک شود و یا می گوید می خواهم كفاره ندهم و خود ارتکاز عرفی، یکی از مرجحات ثبوتی است لذا بعید نیست حتی حکم بر خلاف نظر ایشان باشد.

خلاصه در این گونه مسائل ممکن است گفته شود که ثبوتاً محتمل است یکی معین باشد و یا ثبوتاً هر دو باطل باشد و اگر از شارع مقدس بپرسیم که در این گونه موارد تکلیف چیست؟ ممکن است شارع تعیین کرده باشد که از کدام یک واقع می شود و ممکن است بگوید از هیچ کدام واقع نشده است، لذا با وجود این احتمالات در خارج باید به اصول مراجعه کنیم که مقتضای اصول چیست؟ و درباره مقتضای اصول هم می گوییم استصحاب را در شبهات حکمیه، نمی توانیم جاری کنیم ولی قاعده اشتغال اقتضا می کند ذمه مدیون فارغ نشده باشد. البته تفصیل حکم مسئله موکول به بحث خود است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

قصد وجه در عبادات ۹۰/۱۱/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

قصد وجه در عبادات:

«و لا- يعتبر فيه قصد الوجه كما في غيره من العبادات و إن أراد أن ينوي الوجه ففي الواجب منه ينوي الوجوب و في المنسوب الندب و لا يقدح في ذلك كون اليوم الثالث الذي هو جزء منه واجبا لأنه من أحكامه».

یک بحثی که در قدیم مطرح بوده است و دیگر مسلم شده است که معتبر نیست، آن این است که در عبادات خیلی از قدما از متکلمین و فقها حکم می کردند: قصد وجه معتبر است؛ یعنی اگر واجب بود این عمل، قصد کنم که من برای وجوبش بجا می آورم و اگر مستحب بود برای استحبابش بجا می آورم. دو نوع هم می گفتند، می گفتند: قصد وجه و صفاً و غایه باشد؛ یعنی هم محرک انسان امر و جویی باشد و هم انشاء و جوب را هم شخص بکند و توصیف کند و عقد القلب داشته باشد به این که نماز می خوانم نمازی واجب.

ص: ۴۵۶

اما این دیگر بین متأخرین اعتبارش رد شده است. تنها چیزی که در عبادات معتبر می دانند این است که عمل طوری باشد که صلاحیت تقرب به مولا را داشته باشد؛ چه این تقرب قصد و جوب باشد، چه قصد مطلوبیت کلی باشد یا اصلاً قصد طلب مولا را نکرده باشد بلکه محبوبیت مولا را قصد کرده باشد یا قصد ملاک و مصلحتی را که در آن هست کرده باشد، به نحوی که به حسب بنای عقلاء و فطرت طبیعی اشخاص، تقرب به مولا را بیاورد کافی است و چیز دیگری معتبر نیست. البته اگر شک کرد که آیا قصد وجه اعتبار دارد یا ندارد، این بحثی است در کفایه مطرح شده است؛ بعضی ها گفته اند: عند الشک قاعده اشتغال جاری است. خود کفایه هم عقیده اش این است مقتضای قاعده اشتغال مراعات قصد وجه است. عده ای دیگر هم می گویند نه، اینجا جای براءت است. این یک بحث کلی است که جاهای دیگری شده است.

پس این قصد وجه معتبر نیست؛ اما اگر کسی خواست قصد وجه بکند به چه شکلی قصد بکند؟ ایشان می فرمایند: درست است که اعتکاف ابتداءً اصل اعتکاف مستحب است و بالذات استحباب دارد استحباب شأنی؛ ولی اگر قرار شد قصد وجه

بشود، آن وجه فعلی را باید قصد کند اگر بالعرض چیزی عارض نشد. اما اگر قسمی خورده بشود یا نذری کرده باشد یا شرط واقع شده بود در عقد اجاره ای، یا هر چیز دیگری که بالعرض واجب کند آن را، آن وقت قصد وجه اگر بخواهد بکند قصد وجه وجوبی می کند. این فرمایشی است که عروه دارد.

بعد از آن یک مطلبی را ایشان می فرمایند که کسی این اشکال را نکند که درست است که طبعاً واجب نیست ولی روز سوم که یک جزئی است از اجزاء اعتکاف، واجب است که شخص اعتکاف کند و نمی تواند اعتکاف را بهم بزند و این بخواهد با این قصد استحباب که در جایی است که آن امور عرضی در کار نیست، این چگونه جمع می شود با وجوبی که بعداً واجب می شود؟ ایشان می فرمایند: این به این نیت ضرر نمی زند برای این که وجوب بعدی جزء احکام اعتکاف است. کسانی که واجب می دانند قصد وجه را احکام شیء را دیگر لازم قصد کند و لازم نیست آنها را شخص بداند و قصد کند. شخص اجزاء شیء را لازم است که نیت کند ولی اگر این شیء محقق شد چه حکمی دارد، این را لازم نیست شخص بداند. شخصی که عقد و ازدواج می خواهد بکند، این باید ازدواج را بفهمد که چیست و آن را قصد کند؛ ولی ازدواج چه احکامی را دارد، این احکام را نوعاً اشخاص نمی دانند و لزوم هم ندارد بدانند. لزوم اتیان روز سوم که باید آن را بجا بیاورد، این جزء احکام اعتکاف است و جزء خود آن منوی نیست که ابتداءً انسان لازم باشد آن را بیاورد. این را ایشان می فرمایند.

تعبیر عبارت این است: «و إن أراد أن ينوی الوجه ففی الواجب منه ينوی الوجوب و فی المنسوب النذب و لا یقدح فی ذلك کون الیوم الثالث الذی هو جزء منه واجبا لأنه من أحكامه» این جزء سوم اگر واجب باشد...، این ظاهرش محل اشکال است؛ چون نمی تواند جزء شیء واجب باشد ولی کل مستحب باشد، این امکان ندارد. بلکه آن جزء ثالث هم ابتداءً واجب نیست، واجب نیست انسان این مجموع را بجا بیاورد؛ پس هیچ کدام از اجزایش هم واجب نیست بجا بیاورد و روز سوم هم لازم نیست و بعد از شروع وجوب پیدا می کند. پس در تعبیر مسامحه است.

و کلمه «لا یقدح» را آورده اند که کأَنَّهُ خواسته اند ایشان یک نحوه قدحی بیاورند و بگویند: دیگر نمی شود چنین نیتی کرد. یک چنین شبهه ای در کار نیست. بهتر این بود بگوید: «لا یلزم» در کسی که نیت می کند، نیت ما بعد را هم که چه احکامی دارد آن را هم نیت کرده باشد و نیت احکام نکردن قدحی به نیت اصلی نمی زند و شبهه ای هم در کار نیست. ایشان لحن را اگر تعبیر می کرد که «لا- یلزم» بهتر بود؛ چون یک چنین توهمی در کار نیست. ممکن است توهم لزوم بشود و بگوید چون بعداً می خواهد واجب بشود، این هم نیت کند و آنگاه ایشان بفرمایند: نه لازم نیست. البته مقصود ایشان هم همین است، ولی به عنوان اشکال ذکر می کنند، کأَنَّهُ جزء واجب بوده است، مع ذلك ما نیت نکنیم که این نمی شود. در حالی که این جزء واجب نیست اما می گوید: چون تصمیم داریم کل را بجا بیاورد و بعد از آن این جزء واجب می شود، لزومی ندارد این را از اول قصد بکنند و بگویند: من نیت می کنم که این شیء که ابتداءً مستحب است و بعد از شروع می شود واجب، این لازم نیست. لحن را اگر این گونه می فرمود بهتر بود.

به هر حال آنچه که قدماء می گفتند یا در باب قصد وجه احتمالش در کار هست این است که در شروع عمل باید انسان وجهه عمل را نیت کند که وصفاً و غایتاً باید نیت کند؛ اما بعد از شروع چه رنگی پیدا می کند عمل، این دیگر لزومی ندارد. این مربوط به ابتداء است نه برای بقیه. در مسئله اخطار و داعی که از قدیم هم مطرح بوده است که آیا اخطار معتبر است یا نه، همه اینها راجع به شروع عمل است؛ اما اگر شروع کرد عمل را، تا آخر هم آیا باید اخطار باشد نسبت به بقاء، این در کار نیست. پس لزومی ندارد که شخص در وقتی که نیت می خواهد بکند بقاء را هم در نظر بگیرد و حتی بعدش هم لازم نیست نیت کند _ یعنی همان وقتی که واجب می شود هم که بعد از دو روز است لازم نیست _ بلکه نیت همان نیت قبلی در شروع عمل است؛ اخطاراً یا داعیاً، وجهاً هر چه قائل شدیم، همه این ها در اول است. در بقیه باید آن حسن فاعلی شخص باقی باشد و آن اراده ارتکازی باقی باشد و بیشتر از این معتبر نیست. البته بهتر این است که انسان عمل را تا آخر متوجه عبادت باشد. این را ایشان دارند.

آقای خوئی تعبیر می کنند که نیت وجهی را که اشخاص معتبر می دانند در مطلوبات استقلالیه است، نه در مطلوبات ضمنیه. در آن دیگر کسی احتمال هم نداده است که در حتی در ضمنیات هم این قصد وجه لازم باشد. بهتر این بود که ایشان بگویند که بقاء هم قصد وجه لازم باشد علاوه بر حدوث، والا حدوداً اگر کسی قصد وجوب کل را کرده است، در این قصد وجوب کل، قصد وجوب ضمنی را هم کرده است و نمی تواند ضمنی را قصد نداشته باشد اما کل را قصد داشته باشد. بین حدوث و بقاء فرق است نه بین ضمنی و کل. ایشان بین استقلال و عدم استقلال فرق می گذارند ولی بهتر بود بین حدوث و بین بقاء.

«و لا یقدح فی ذلك کون الیوم الثالث الذی هو جزء منه واجبا لأنه من أحكامه فهو نظیر النافله إذا قلنا بوجوبها بعد الشروع فیها و لكن الأولى ملاحظه ذلك حین الشروع فیہ بل تجدید نیه الوجوب فی الیوم الثالث»؛ این بهتر است؛ چون ممکن است تخیل یک چنین لزومی هم انسان بکند و بگوید: باید شکل عمل همان طوری که هست در نظر بگیرد.

«و وقت النیه قبل الفجر و فی کفایه النیه فی أول اللیل کما فی صوم شهر رمضان إشکال نعم لو کان الشروع فیہ فی أول اللیل أو فی أثنائه نوى فی ذلك الوقت».

نیت قبل از وقت عمل در اعتکاف:

در اعتکاف لازم نیست انسان نیت اعتکاف را همان وقتی که روزه می گیرد _ چون روزه از اجزاء اعتکاف است _ در همان وقت مقارن، وقت طلوع فجر این نیت را کرده باشد، نه، این لازم نیست، بلکه اول شب هم که وارد مسجد شده است و تصمیم می گیرد که لبث در مسجد تا سه روز اقلأ یا بیشتر اعتکاف کند، اشکالی ندارد و لازم نیست به نحو اخطار در موقع طلوع فجر تجدید کند و نیتی داشته است همان نیت شروع، آن کفایت می کند؛ چه در اول شب یا وسط شب یا...

بحث عبارت از این است که اگر کسی می خواهد از طلوع فجر معتکف بشود تا سه روز. این شخص قبل از طلوع فجر می تواند یک نیتی داشته باشد و آن نیتش کافی است؛ حال فرض کنید وارد مسجد نشده است و می خواهد دو ساعت دیگر، اول شب می خواهد برود وارد مسجد بشود، این نیتی که قبل از ورود به مسجد در این حال می کند معتکف شدن را، آیا این کفایت می کند و دیگر لازم نیست موقع طلوع فجر، مقارن طلوع فجر نیت داشته باشد یا کافی نیست؟ یا مثلاً وارد مسجد شده است ولی نیت اعتکاف ندارد، مثلاً وارد شده است که یک نمازی بخواند و برود، منتها بنا دارد که بعداً بیاید و این اعتکاف سه روزه را انجام بدهد. نیت کرده است که اعتکاف را مقارن طلوع فجر بجا بیاورد، آیا این نیت کفایت می کند؟

ایشان می فرمایند: در ماه رمضان نیت اول شب کافی است و شخص هر وقتی از شب که نیت کند، ولو صومش متأخر است و بین نیت و منوی فاصله افتاده است، اشکالی ندارد و این کفایت می کند؛ ولی فصل بین نیت و منوی در باب اعتکاف هم مانند فصلی که بین نیت صوم و خود صوم هست، آیا جایز است یا نه، ایشان می فرمایند: «فیه اشکال».

البته در این بحث، مورد اشکال عبارت از این است که کسی اراده ارتکازی نداشته باشد در مسئله. یک بحث این است که آیا اخطار لازم است یا لازم نیست؛ مرحوم سید اخطار را لازم نمی داند مطلقاً. اشکال از این ناحیه نیست آیا اخطار لازم است عند طلوع الفجر و اخطار قبلی کفایت نمی کند، این را قائل نیست. آن معنایی که در ارتکاز هست که اگر از شخص پرسند: چکار می کنی، بگویند: دارم اعتکاف می کنم، این مسلم کفایت می کند در باب اعتکاف و اخطار لازم نیست. بحث در این است که گاهی این حالت هم در شخص نیست. انسان تصمیم می گیرد یک عملی را انجام بدهد و بعد از آن اگر در وسط های عمل از او پرسند، می گویند: نمی دانم برای چه تصمیم گرفته ام، ولی حرکتی را که کرده است از روی یک نیتی بوده است و آن نیت او را حرکت داده است، لیکن وسط های عمل نمی فهمد برای چه فلان مکان رفته است. پیش می آید که من مثلاً یک کتابی را می خواهم از مکانی بردارم از یاد می رود و فراموش می کنم برای چه آمده ام و بعد از مدتی یاد می افتد که من فلان کتاب را می خواستم بردارم یا فلان اقدام را می خواستم بکنم. آیا این کفایت می کند یا کفایت نمی کند که حتی ارتکاز هم در کار نیست. ولی چیزی که باعث لبث شده است، موجود است، آن علتی که باعث شده به اینجا بیاید موجود است؛ منتها الان در نظرش نیست که چه علتی بود و متحیر است اگر از او پرسند. آیا این کفایت می کند یا نه؟

نسبت به ماه رمضان از «لا صیام لمن لم یبیت الصیام من اللیل» (۱) استفاده کرده اند که کفایت می کند اگر از شب انسان قصد صیام کند. هر وقت از شب اگر قصد کرد در حالی که تصمیم بر خلاف نگرفته باشد و اگر با توجه تفصیلی نگویید: بگیریم یا نگیریم، این کفایت می کند. ولی در اینجا آیا اگر اول تصمیم گرفته است انجام دهد و روی همین تصمیم آمده است به مسجد، منتها وقت اذان صبح هیچ متوجه نیست برای چه آمده است و وارد مسجد شده است. ولی آن اراده اولی او را حرکت داده است، آیا این کفایت می کند یا نه؟ این را ایشان اشکال می کنند و می گویند معلوم نیست این مقدار کافی باشد.

ولی به نظر می رسد که این هم کفایت بکند. آن چیزی که در واقع عبادات ثابت است و دلیل بر آن است این است که ما عبادات را باید مثل توصلیات فرض کنیم با این تفاوت که در توصلیات قصد قربت شرط صحت عمل نیست و غرض مولا بدون قصد قربت هم حاصل است ولی در عبادات قصد قربت شرط صحت است؛ ولی در ترتب ثواب توصلی و غیر توصلی فرق ندارند و یکسان هستند. قصد قربتی که موجب ترتب ثواب یا عیبانی که موجب ترتب عقاب می شود در این جهت بین توصلی و تعبدی فرقی نیست. حال اگر در امر توصلی کسی یک چنین قصدی را کرد و برای یک قصدی حرکت کرد و بعد از آن در او اسط کار یادش نیست؛ آیا آن عمل تقرب به مولا نمی آورد؟ در حالی که به آن عمل مطلوب مولا حاصل شده است. نه تنها فقط مقدمات حاصل شده است بلکه آن ذی المقدمه هم حاصل شده است، آیا این قرب به مولا نمی آورد؟ بلا اشکال قرب به مولا می آورد. مثلاً شخصی که خوابیده است، از خواب هم بیدار بشود و جزئیات هم یادش نباشد و مطلب در دستش نباشد، اگر مطلوب مولا عبارت از این باشد که شخص در فلان نقطه باشد در حالی شخص به همین قصد هم آمده است و می خوابد، به این ثواب داده می شود و استحقاق ثواب دارد؛ همین معنا در باب عبادات هم کفایت می کند. [این] در باب توصلیات شرط سقوط امر نیست ولی شرط استحقاق ثواب هست. ولی اینجا شرط سقوط امر هم هست. این به نظر می رسد که کافی باشد. همان مقدار که نسبت به صوم در ماه رمضان حسن فاعلی هست و کفایت می کند در اینجا هم کفایت می کند. (۲) -

۱- (۱) _ کتاب الصوم - و فیه قواعد - الأولى لا صیام لمن لم یبیت من اللیل - ... هذا من النبویات المشهوره و لکن ... مستقصی مدارک القواعد، ص: ۲۳۲.

۲- (۲) _ (پرسش: ... پاسخ استاد:) آن که در توصلی معتبر است برای استحقاق ثواب، قرب به مولاست، به نحوی که خود آقای خوئی دارد: این اضافه ای به مولا پیدا کند و اگر اضافه به مولا پیدا نکند که قرب نمی آورد. در توصلی قرب می آورد برای شخص و آن این کافی اس.

Your browser does not support the audio tag

خطای در تطبیق و تقييد در قصد در عبادات:

بحث در این بود که قصد وجوب و یا قصد استحباب اگر کسی می کند و خلاف آن در می آید، در متن می فرمایند: این دو حالت دارد: یک مرتبه آن که خلافش در آمده است قیدی بوده است و شخص به نحو تقييد گفته است: این واجب باشد، در حالی که واجب نبوده است؛ یا گفته است: مستحب باشد در حالی که مستحب نبوده است. گاهی هم به نحو تقييد نیست بلکه به نحو خطا در تطبیق است. یعنی گاهی تخلف قصد است و «ما قصد لم یقع» که این یک صورت است و گاهی تخلف در قصد نیست و «ما قصد» واقع شده است؛ لیکن تخلف علم است؛ شخص یک چیزی را قصد می کند و معتقد است که مقصودش فلان صفت را دارد، در حالی که اشتباه می کرده است. اما یک مرتبه چیزی را قصد می کند و آن مقصودش واقع نمی شود.

ص: ۴۶۳

پس دو صورت دارد: صورتی که قصد کرده است و مقصود واقع نمی شود، از این به تقييد تعبیر می کنند. این صورت در عبادات باطل است. اما اگر آن را که قصد کرده بود واقع شده است ولی در عقیده ای که راجع به مقصودش داشته است اشتباه کرده است. این صورت صحیح است. یک مرتبه این است که کسی که نماز جماعت می خواهد بخواند، از اول صورت ذهنیه محرک او عبارت از این است که او زید باشد و آن تحریک کرده است که قصد کند پشت سر زید نماز بخواند، ولی آن واقع نشده است. این را می گویند: باطل است. اما یک مرتبه هم قصد کرده است پشت سر همین امامی که ایستاده است نماز بخواند و اعتقاد داشته است که اسم این امام زید است و این فلانی است، پیرمرد یا جوان، ملّا یا غیر ملّا است مثلاً. مقصودش این است که پشت سر این شخص حاضر نماز بخواند که دارای چنین اوصافی است ولی اشتباه می کرده است و چنین اوصافی در او نیست. در اینجا می گویند: صحیح است چون تخلف قصد از واقع نشده و تخلف علم از واقع شده است و این اشکال ندارد. اینجا این تفصیل را قائل شده اند.

البته در بعضی جاهای عروه و بعضی ها هم خیال کرده اند: مراد از تقييد عبارت از این است که اگر مثلاً فلان خصوصیت نبود، من انجام نمی دادم، مشروط است انجام دادنم به این که فلان خصوصیت باشد و چون خیال می کردم آن خصوصیت موجود است انجام دادم و اگر می فهمیدم که این خصوصیت نیست انجام نمی دادم. این را تفسیر تقييد ذکر کرده اند.

ص: ۴۶۴

این را مکرر عرض کرده ایم که معیار عبارت از این نیست. ممکن است شخص اگر بفهمد که آن مقصودش نیست، باز هم انجام بدهد، در حالی که صورت ذهنیه محرکه، یک شیء است که آن واقع نشده باشد. انسان می رود برای دیدن زید و بعد معلوم می شود که او عمرو است. جامع بین زید و عمرو او را حرکت نداده است بلکه سبب حرکتش همان صورت ذهنیه زید است. این مقصودش که حرکت به سوی زید است واقع نشده است. ولو اگر می فهمید عمرو است باز از او دیدن می کرد؛ ولی فعلاً علت این حرکت همان صورت ذهنیه زید است، نه جامع بین صورت زید و عمرو، بلکه جامع خاص بوده است. معیار تخلف صورت ذهنیه محرکه و یا عدم تخلف آن و فقط [تخلف] علم خارجی راجع به این که این معنایی را که من دارم دنبالش می روم چنین اوصافی را دارد که مثلاً این زید سید است یا غیر سید است یا مثلاً سنش چقدر است یا اهل فلان شهر است، اینها تخلفات علم اند، نه تخلفات قصد.

این دو قسم کردن در وجوب و استحباب هم است که اعتکاف را به قصد وجوب بجا بیاورم یا به قصد استحباب بجا بیاورم در حالی که مقصود من تخلف پیدا کرده است، این باطل است. اما اگر من آن را که امر فعلی دارد آن را می خواهم انجام بدهم، ولی یک اشتباهی درباره صفت این امر فعلی کرده ام، در اینجا می گویند: اشکالی ندارد و تخلف علم مانعی ندارد اگر تخلف قصد نباشد. این مطلبی است که در متن دارد.

کلام آقای خوبی در تقیید و خطای در تطبیق و اشکال آن:

ولی در شرح مرحوم آقای خوئی مثل جاهای دیگر می فرمایند: همه این مواردی که این آقایان به عنوان تقیید ذکر کرده اند و دو قسمش کرده اند، تقیید معنا ندارد. تقیید موردش در جای دیگر است و همه اینها راجع به مسئله خطا در تطبیق و تخلف داعی است. ایشان می فرمایند: یک مرتبه یک چیز کلی است و حصص مختلفی دارد و من این را متخصص به یک حصه ای می کنم در حالی که آن حصه واقعیت پیدا نکرده است، این تقیید است. این در کلیات درست است، ولی در امر جزئی شخصی که دو فرد ندارد، این دیگر توسعه ندارد تا به وسیله قید آن را من تضییقش کنم. آن خودش خاص است و در اینجا تقیید معنا ندارد. اما یک مرتبه شخص نماز را می خواهد به قصد اداء بخواند، این کلی نماز را انسان مقید می کند به اداء بودن، در اینجا تقیید درست است. معلوم می شود که اداء نبوده است و در آن مسئله بین الحدیثی که در *أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ (۱)* است نبوده است، در حالی که امر به این حصه مقید است. در اینجا بله تخلف درست است؛ اما در موارد دیگر مثل امام جماعتی که انسان می خواهد به او اقتدا کند، این یک جزئی خارجی است و انسان داعی اش این بوده است که زید است ولی عمرو بوده است. در این حال حرکات و سکانات او وابسته است و به وسیله او حرکت می دهد، منتها داعی اش این بوده است که زید است. اینها خطا در تطبیق و تخلف داعی است؛ نه تقیید چون امری است جزئی و در امر جزئی دیگر توسعه ای در کار نیست. بعد از آن می فرمایند: اعتکافی هم که انسان انجام می دهد یک امری است جزئی و در اینجا ما خیال می کردیم که واجب است و خلاف آن شد. اینها تخلف داعی است نه تخلف قصد.

ص: ۴۶۶

ما این فرمایش را نمی فهمیم که ایشان مقصودشان چیست. در بسیاری از موارد هم این را تکرار می کنند! شارع مقدس و آمرموضوع امرش کلی است و ذی افراد است. کُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ (۱) کلی است و قید می زند به اداء، به قضاء، اینها درست هستند؛ ولی من مکلفی که شخصاً انجام می دهم و عمل من که جزئی است. در مسئله اداء و قضاء، شارع که اداء و قضاء را انجام نمی دهد بلکه موضوع قرار می دهد برای حکم خود و ایجاب می کند؛ من خارجی که دارم امثال می کنم، عمل من جزئی است و جزئی «ما لم يتشخص لم يوجد» و این موجود خارجی است. شما در اینجا می پذیرید تقیید را و می گوید: قابل تصویر هست ولی در باب اعتکاف می گوید: قابل تصویر نیست و اعتکاف جزئی است ولی نمازی که من دارم می خوانم این کلی است! این چه فارق است ما بین این دو؟

اولاً فرق ما بین این دو چیست؟ دوماً چرا جزئی قابل توسعه نیست؟ شما می بینید که یک فلزی را به اشکال مختلف می توانید در بیاورید. این فلز جزئی را به اشکال مختلف می توانید درست کنید. موم را به اشکال مختلف می توانید در بیاورید. این عملی که قرار است صادر بشود از انسان، به اشکال مختلف می تواند صادر بشود؛ منتها به یک شکلی خاص صادر می کند و تخصص پیدا می کند با یک خصوصیت خاص. چرا این مقدور نباشد؟

ایشان یک مثالی می زند که می خواهد بفرماید که در این تقیید معنا ندارد. می گوید: مثلاً کسی را به قصد این که زید است، من می خواهم بزنم، آیا می توانم بگویم: من قید می کنم که اگر این زید بود من ضارب زید باشم و اگر نبود ضارب زید نباشم، می گوید: این تقیید معنا ندارد؛ چون اگر زید بود ضارب زید است شما هر نوع که تخیل کنید، دو قسم نمی شود. ایشان این را مثال می زنند و نقض می کنند به این که همان طور که در آنجا نمی توانید بگویید: من مقیداً به این که زید است ضارب او هستم، در اینجا هم همین طور.

ص: ۴۶۷

این یک خلط خیلی بزرگی است! یک مرتبه امر، امر غیر قصدی است مثل ضرب، ضرب زید، به قصد من وابسته نیست و هر نوع زید را قصد داشته باشم، ضرب زید حاصل می شود. ولی بحث در امور قصدی است. مثلاً در باب جماعت، نماز جماعت قصدی است. اگر چه ممکن است من با حرکات زید حرکت کنم؛ مثلاً من خودم نماز بلد نیستم من با او هم آن طور انجام می دهم؛ ولی این جماعت نیست چون در جماعت باید قصد کنم آن واحد ارتباطی را که موضوع است برای حکمی که شرع قرار داده است که عمل من چنین باشد، این را قصد کنم. این به قصد خود انسان وابسته است؛ اما ضرب و امثال آن قصدی نیست. مثلاً من می گویم: اگر تو فقیری این مال را به تو تملیک می کنم، این صحیح است اگر فقیر نبود، ملک او نمی شود. قید می زنم با اینکه قضیه جزئی است. مثلاً اگر بگوید: این زن اگر زن من است، من او را طلاق دادم، این جزئی است ولی می شود این را انجام داد؛ چون طلاق از امور قصدیه است و امور قصدیه را مانع ندارد انسان انجام بدهد. آن را که می خواهد ایجاد کند، قصد می کند یک شکل معینی را و آن شکل واقع می شود. خلاصه این که آقای خوئی در خیلی از مطالب همین اشکال را به متن دارد و بر قوم دارد این اشکال را دارد، ما نمی فهمیم این چه اشکالی است که ایشان دارند! خلط ما بین امور قصدی و قصدی ایشان کرده اند.

«الرابع الصوم فلا یصح بدونه و علی هذا فلا یصح وقوعه من المسافر فی غیر المواضع التي یجوز له الصوم فیها و لا من الحائض و النفساء و لا فی العیدین».

یکی از چیزهایی که بین امامیه مسلم است و از قدیم هم هر کتابی که ما برخورد کردیم، همه شرطیت صوم را در این اعتکاف لازم دانسته اند، در اعتکافی که موضوع احکام خاصه ای است. اما اگر کسی می خواهد مدتی، ده روز، بیست روز، یک ماه مثلاً در مسجد بماند بدون روزه، آن احکام خاصه ای که حرام است خارج شدن از مسجد و آن احکام خاصه ای که بعد از این می آیند، مترتب نیست. اما آن اعتکاف شرطش عبارت از این است که شخص روزه هم باشد، این بین امامیه اجماعی است. بنابراین چون این چنین شرطی هست، پس مواردی که فاقد شرط است، در آنها اعتکاف صحیح نیست. آن گاه پس از مسافر اعتکاف صحیح نیست. از کسی که در عیدین بخواهد اعتکاف بکند نمی تواند اعتکاف کند؛ چون صوم شرط است و اینها شرط را نمی توانند ایجاد کنند، بنابراین اعتکافشان باطل است. معمول علماء هم همین نظر را دارند.

البته بعضی ها مخالف هستند. با این اختلاف مبنایی که دارند می گویند بر اینکه صوم مستحبی از مسافر جایز است. ممکن است اینها در مسئله صوم وجوبی اعتکاف شاید بگویند: چیزی که ابتداءً واجب نیست و بعد واجب می شود آن را هم ملحق کرده باشند. ابن حمزه در وسیله و یحیی بن سعید در جامع وقتی که می خواهند شرایط اعتکاف را ذکر بکنند، یکی از شرایط را که باید حاضر باشد ذکر نمی کنند، ممکن است که مبنایشان این باشد؛ چون صوم مستحب را اشکال نمی کنند و هر دو می گویند مانعی ندارد صوم مستحب را مسافر انجام بدهد. شاید این واجب هم _ چون بعد از دو روز واجب می شود و مستقلاً نیست و بعد از شروع واجب شده است، نه ابتداءً _ شاید این را هم حکم مستحب بار کرده باشند. آنها یک چنین مطلبی را قائلند.

ولی بحث عبارت از این است اشخاصی که می گویند صوم مستحب مطلقاً جایز نیست الا بعضی از موارد خاصه، اینها معمولاً جایز نمی دانند که مسافر در غیر از آن موارد خاصه اعتکاف کند؛ موارد خاصه ای که تصریح شده است به آنها. چون شرطش مفقود است، قهراً اعتکافش هم درست نیست. ولی چند نفر از بزرگان در کتب وارد شده است که اینها قائل شده اند بر این که اعتکاف مسافر هم جایز است: یکی صاحب فقه رضوی _ هر کس که هست _ می گوید: اعتکاف برای مسافر جایز است. علی بن بابویه بر حسب نقلی که مختلف می کند او هم می گوید: جایز است برای مسافر. مقنع که در اختیار ما هم هست آن هم می گوید جایز است برای مسافر. با این که علی وجه الاطلاق مستحب یا واجب را جایز نمی دانند [برای مسافر] ولی این را به عنوان استثنا جایز می دانند.

شیخ طوسی در مبسوط حکم کرده است به جواز اعتکاف. در کتاب های دیگرش متعرض نشده است ولی در اینجا حکم کرده است به جواز اعتکاف برای مسافر و تعبیر می کند: مکروه است مسافر... مستحبی انجام بدهد، «و روی جواز» [روزه مستحبی] و جواز یعنی کراهت هم ندارد. به شیخ طوسی نسبت داده اند که قبلاً گفته است: مکروه است و در نتیجه معنایش عدم جواز است. آن گاه این دیگر نباید روی مبنای خودش حکم کرده باشد که برای مسافر جایز است. ممکن است بگوییم همان «روی» را ایشان قبول کرده است یا آن کراهتی را که ایشان می خواهند تعبیر بکنند کراهت در عبادات است که منافات با صحت عمل ندارد. به هر نحوی که هست. ممکن است آن واجب تبعی را اشکال نکنند؛ ما نمی دانیم. ابن ادریس هم غیر از موارد خاصه برای مسافر جایز می داند _ نه علی وجه الاطلاق _ و یکی از موارد خاصه همین اعتکاف است.

بحث این است که وجه کلمات این بزرگان چیست؟ علامه در مختلف می فرمایند: این از اطلاق آیه کریمه طَهَّرَا بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَ الْعَاكِفِينَ وَ الرَّكْعِ الشُّجُودِ (۱) استفاده می شود. به این ترتیب که مشروعیت برای همه است و لازمه مشروعیت کل، مشروعیت جزء هم هست، پس این جزء هم مشروع است. این تقریب اشکالش خیلی روشن و واضح است برای این که آیه قرآن هیچ قیدی ندارد و اصل صوم را هم شرط نمی کند برای اعتکاف. نه برای حاضر و نه برای مسافر و نه برای هیچ کسی صوم را شرط نمی کند و بدون صوم هم اعتکاف را به طور مطلق صحیح می داند. ولی بعد از این که به وسیله نصوص، این عام تخصیص خورد؛ حتی به لحن حکومت «لا اعتکاف الا بالصیام» تخصیص خورد، در این صورت ما باید به این خاص اخذ کنیم؛ پس اگر یک وقت شک کنیم که آیا این «لا اعتکاف بلا صیام» برای مسافر هم هست یا نه، ما باید به اطلاق این اخذ کنیم نه به اطلاق عام فوق. این چه استدلالی است که به این عام فوق تمسک کرده اند!

آقای خوئی در اینجا همین مطلب را می فرمایند تقریباً و بعد از آن یک اضافه دارند که آن اضافه را ما تعجب می کنیم چگونه این اضافه را ایشان فرموده است. ایشان نقض می کنند به آن بیان، می فرمایند: اگر چنین اطلاقی صحیح باشد که اشتراط صوم را در اعتکاف بردارد و در وقتی هم که ادله و اطلاقات اقتضا می کند که صوم صحیح نیست، باز هم اعتکاف جایز باشد پس بنابراین باید در روز عیدین هم بشود اعتکاف کرد. با این که همین بزرگانی که این مطلب را برای مسافر گفته اند در عیدین می گویند اعتکاف نمی شود کرد. می گویند: برای این نمی شود اعتکاف کرد که چون صوم از شرایط است و صوم در این مواقع جایز نیست، بنابراین اعتکافش هم صحیح نیست؛ می گوید: به همین مناط ما می گوئیم: مسافر هم صومش صحیح نیست؛ بنابراین اعتکافش هم صحیح نیست. چرا شما فرق ما بین اینها می گذارید؟ بعد از آن ایشان می فرمایند: «اللهم الا أن

یقال» که بگوییم بین این دو فرق است و آن این است که در عیدین حرمت صومش ذاتی است و مسافر حرمت صومش تشریحی است و اینها با هم فرق دارند و بعد هم می فرماید: «فتأمل».

این چه فرقی است که به عنوان «اللهم الا- أن یقال» ایشان ذکر کرده اند؟! مگر حرمت ذاتی قابل تخصیص نیست تا بگویند: اگر حرمت ذاتی باشد تمسک پیدا کنیم به اطلاق آیه شریفه و تخصیص بزیم و بگوییم: آن مخالف با آیه است نسبت به بعضی از افرادش، پس ما تخصیص می زنیم روایات را به وسیله آیه. اگر بشود تخصیص زد، بین ذاتی و غیر ذاتی چه فرقی است؟ و این همه محرمات ذاتی هستند که تخصیص خورده اند: ربا حرمت ذاتی دارد و تخصیص خورده است. دروغ گفتن حرمت ذاتی دارد و تخصیص خورده است. ایداء حرمت ذاتی دارد در بعضی جاها و تخصیص خورده است. اکل میته حرمت ذاتی دارد و تخصیص خورده است. قتل نفس حرمت ذاتی دارد و تخصیص خورده است، مثل جهادی که می کند و انسان می داند کشته می شود.

من احتمال می دهم که مثل ابن ادریس و امثال او تخصیص آیه را به وسیله روایات و امثال آن جایز نداند که این مثلا چون مخالف قرآن و امثال آن، [تخصیص به وسیله آنها را] جایز نداند. اگر با اجماع بعضی چیزها ثابت شد خیلی هایش با آنها عمل می شود. و بگوید: این آیه شریفه نسبت به یک جهتش ایشان مدعی است که ظهور قوی دارد و نسبت به چیزهای دیگری یا ساکت است و یا اگر ظهوری داشته باشد با اجماع می شود رفع ید کرد. آیه شریفه طَهَّرَا بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ (۱) را ایشان می گوید: ظهور قوی دارد برای این که تمام این طوائف حاضر، مسافر، حاجی هایی که می آیند و قصد اقامه نکرده اند را، همه را می گیرد؛ چون مسافر و غیر مسافر در این سیاق «و العاکفین» ذکر شده اند. می گویند: در مقام بیان این مطلب هست که مخاطب فرق ندارد ما بین این که مکی باشد یا حاضر یا غیر حاضر باشند، مخاطبین علی وجه الاطلاق این دستور را دارند. ولی این مخاطبین چه شرایطی دارند، عموم این به آن ناظر نیست و این را گذاشته است تا سنت بیان کند.

ص: ۴۷۲

آن گاه ایشان خواسته است بگوید: یک چنین آیه ای که در مقام بیان است، سنت نمی تواند آن را تخصیص به یک قسم دیگری بزند. آن سنت اگر اطلاقاتی دارد که می گوید: صحیح نیست روزه راجع به اعتکاف، موارد دیگری را می گوید که انسان در وطن خودش بی روزه می خواهد اعتکاف کند یا چیزهای دیگری غیر از روزه، آنها را سنت تعیین می کند که حتماً باید روزه باشند. این که از مسافر روزه صحیح نیست، این را به وسیله خود آیه می گوئیم بعضی جاها استثنا شده است. همین «لیس من البر الصیام فی السفر» که سنت است به وسیله ادله تخصیص به این خورده است و یکی از مخصصات این آیه است که در مقام بیان است. ایشان خواسته است این نحوه قائل بشود.

البته ممکن است ما بگوئیم یک چنین ظهور محکمی داشته باشد که... دلیل حاکی می گوید: «لا اعتکاف الا بالصیام» که یعنی اصلاً معتکف نیست کسی که روزه نیست، بگوئیم بر این که این مقدم باشد به گونه ای که این دلیل حاکم را کنار بزند، این درست نیست. ایشان در خیلی از موارد به اجماعات تمسک می کنند و به خبر واحدها و امثال آن در مقابل آیات قرآن قائل نیست. ایشان خواسته است بگوید: مسئله اجماعی نیست. علی بن بابویه، صدوق، شیخ علی احتمالاً، صاحب فقه رضوی به مطلب هم قائل شده اند، پس مسئله اجماعی نیست و آیه قرآن هم که اقتضا می کند، خواسته است این گونه حکم بکند بر اینکه صحیح است. ولی روی مبنای ما و متأخرین و این «لا اعتکاف الا بالصیام» و امثال اینها از ظهور آیه می شود رفع ید کرد.

Your browser does not support the audio tag

اشتراط صوم در اعتکاف:

«الرابع الصوم فلا يصح بدونه و على هذا فلا يصح وقوعه من المسافر في غير المواضع التي يجوز له الصوم فيها و لا من الحائض و النفساء و لا- في العيدين بل لو دخل فيه قبل العيد بيومين لم يصح و إن كان غافلاً حين الدخول نعم لو نوى اعتكاف زمان يكون اليوم الرابع أو الخامس منه العيد فإن كان على وجه التقييد بالتتابع لم يصح و إن كان على وجه الإطلاق لا يبعد صحته فيكون العيد فاصلاً بين أيام الاعتكاف».

یکی از چیزهایی که اختلافی نیست و اجماعی است، اشتراط صوم در صحت اعتکاف است. آن احکام مخصوصی که برای اعتکاف هست، اگر کسی صائم نباشد در روز، آن احکام مترتب نیست بر آن لبث در مسجد. بعد از این نتیجه می گیرند: بنابراین مسافر در غیر از آن مواضعی که صوم در آن جایز است، اعتکافش جایز نیست. دیروز عرض کردیم که مشهور می گویند صوم مسافر مطلقاً جایز نیست و اعتکاف را هم استثنا نمی کنند. البته چند نفر از بزرگان استثنا کرده اند؛ ولی اقوی عبارت از این است که استثنایی نشود و اشتراط صوم برای اعتکاف علی وجه الاطلاق است. در نتیجه مسافر نمی تواند اعتکاف را انجام بدهد.

آیه قرآن هم به عقیده ما _ همان طور که سابقاً هم اشاره کردیم _ معلوم نیست ترغیب به اعتکاف بکند. مثل این که اگر کسی می گوید: اشخاصی که می آیند و مهمان می شوند برای درس یا برای عبادت یا می خواهند مهمان بشوند و سکنی کنند، اگر می گوید شما تنظیف کنید که اینها ناراحت نباشند، این علامت این نیست که به مهمان شدن هم ترغیب شده است که یعنی اشخاص بیایند و مهمان بشوند. «طَهَّرْ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ...» یعنی اشخاصی که می آیند و می خواهند اعتکاف کنند و لبث کنند، شما ظاهر کنید، اما خود این، ترغیب باشد به این که مردم همه شما بیایید و لبث کنید، این نیست، تا اطلاقی از آن گرفته شود، ممکن است یک چنین اطلاقی نداشته باشد. بله اطلاق برای این که هر کسی که لبثی بکند ولو لبثش مطلوب نباشد، «طَهَّرْ» هست که آنها اذیت نشوند. خلاصه اصلاً آیه در ترغیب به اعتکافی که موضوع برای احکام خاصه ای است، ظهور ندارد به نظر ما.

ص: ۴۷۴

«لا من الحائض و النفساء»

یک توضیحی در این عبارت باید داده شود: مراد مرحوم سید از حائض و نفساء عبارت از این است که کسی خون می بیند و در حال اشتغال به آن است، اما اگر حدث حیض و نفساء در او هست، آن مورد مراد نیست. چون خود ایشان فرق گذاشته و می گوید: بقاء بر حدث حیض در شب برای شخصی و ادامه داشتن آن، این در روزه ماه رمضان اشکال دارد ولی در غیر ماه رمضان اشکالی ندارد. این را در بحث قبلی بیان کردیم، اما این که در اینجا می گوید حائض و نفساء به طور مطلق

اعتکاف می خواهد انجام بدهد _ در ماه رمضان و غیر ماه رمضان _ صومش باطل است، این کسی را می گوید که خون ببیند و در حال خون دیدن باشد و الا حدث را خود مرحوم سید می گوید بقاء بر آن در غیر ماه رمضان مانعی ندارد. مراد این است.

در اینجا آقای خوئی اشکالی کرده اند و آقای گلپایگانی هم به لحن اشکال بیان کرده اند، هر دو یک چیز را می خواهند بگویند. آقای خوئی می فرمایند این چه تفریعی است که حائض و نفساء را تفریع کرده است بر این که چون صوم مشروع نیست، بنابراین حائض و نفساء اعتکاف شان باطل است. چون صوم اگر مشروع هم بود _ مثل مستحاضه که صوم برایش مشروع است _ در او هم باز اعتکاف صحیح نیست، برای این که لبث در مسجد برای او حرام است و این اعتکاف از این شخص مطلوب نیست و صحیح نیست. مستحاضه قبل از این که غسل بکند در مواردی که جایز نیست و وارد مسجد بشود، در آن ها هم اشکال شرعی دارد لبثش و این متفرع بر این مطلب نیست. یا فرض کنید اصلاً روزه گرفتن را شارع واجب نکرده بود بر شخص، باز هم این اعتکاف جایز نبود، نه این که چون روزه است و روزه را نمی تواند بگیرد. کأنه ایشان می فرمایند: این از باب سهو قلم است.

ولی این اشکال وارد نیست! برای این که ممکن است در بعضی از موارد جایز باشد لبث در مسجد. مثلاً اضطرار سبب شده است که رفته و به مسجد پناهنده شده است. ممکن است ضرورت الزام کند شخص را که برود و وارد مسجد بشود، در این صورت لبثش حرام نیست و واجب هم هست، پس اشکالی از ناحیه لبث نیست، در حالی که اگر حائض باشد، از او روزه صحیح نیست. این که می گویند: چیزهایی که عناوین محرم دارند، مثل غضب، اگر کسی جاهل باشد به جهل قصوری و حکم را نداند یا موضوع را نداند که این غضبی است، می گویند اگر نمازی بخواند عبادتش صحیح است. پس اگر کسی نمی دانست که این ورود و لبثش در مسجد جنباً حرام است یا موضوع را نمی دانست به این که اینجا مسجد است و وارد شد به منظور اینکه عبادتی را انجام بدهد، این از ناحیه لبث مشکلی ندارد؛ ولی چون حائض و نفساء است روزه اش صحیح نیست.

(۱)

«لا من الحائض و النفساء و لا فی العیدین»

در اینجا آقای خوئی قاعده اش این بود که حاشیه ای بزنند ولی حاشیه ای نزده اند، نه در حاشیه کتاب و نه در شرح و تقریرشان، آن این است که ایشان استثنایی در باب عیدین قائلند که قاتل در اشهر حرم که وظیفه این است که در اشهر حرم روزه بگیرد و اگر روزه اش در عید قربان واقع می شود، ایشان مختارشان این بود که صحیح است. پس مناسب بود که در اینجا هم ایشان یک حاشیه ای بزنند. سید جایز نمی داند و در آن اشکالی ندارد که آن را استثنا کند، ولی آقای خوئی که قائل به استثنا هستند مناسب بود که در اینجا اشاره ای بکنند به مبنای خودشان.

ص: ۴۷۶

۱- (۱) (پرسش:... پاسخ استاد:) ایشان می گویند: سهو قلم است، این طور نیست. این ها صحیح می دانند و می گویند ملاک اگر بود و قربی هم شد. آن جنبه حرمتش تنجز ندارد و اگر در مسجد می خواهد عبادت های دیگری را انجام بدهد، می گوید این نمازش هم صحیح است یعنی در امر غضبی ولو قصد واقعی هم دراشته باشد صحیح است و اشکالی ندارد چون ملاک موجود است و آن دیگری چون تنجز ندارد مانع تقرب نمی شود.

عبارتی که در اینجا مرحوم سید دارد، یک عبارت مندمجی است. (۱) مرحوم آقا شیخ محمد رضا آل یاسین می گوید: من معنای محصلی را برای این عبارت نفهمیدم. ولی به نظر می رسد مراد روشن باشد ولو عبارت عبارت خوبی نیست. ایشان می خواهند بفرمایند: در این عیدین نه تنها در خودش اعتکاف نمی شود کرد بلکه اگر فاصله هم شد، قبل و بعدش را هم خراب می کند. قبلش را هم خراب می کند اگر فصلی واقع شد در اعتکاف. بله اگر فصل بعد از ثلاثه واقع شد و بعد از تکمیل ثلاثه، نه آن خراب نمی کند و آن روزه هایی که قبلاً گرفته است صحیح است و روزه بعدی هم ملحق می شود، منتها آن ایام عیدین فصلی است که واقع شده است بین ایام اعتکاف، در آنجا اشکالی ندارد، اما اگر دو روز بجا آورده است و سه روز هنوز تکمیل نشده است، احد العیدین فاصله شد، دیگر آن روز [قبل] هم باطل می شود و نمی شود آن دو روز را متصل کنیم به آن ما بعد عیدین و بگوییم: سه روز درست شد. این کفایت نمی کند. فرمایش ایشان این است.

البته مورد بحث در جایی که فصل واقع شده است ولی قبلاً سه روز کامل شده است، در این صورت آیا ما بعد فصل می تواند متصل بشود به ماقبل و یک متمم باشد برای آن اعتکاف قبلی یا نمی تواند متمم باشد و باید یک اعتکاف جدیدی باشد. یعنی سه روزه باشد تا اعتکاف جدیدی بشود و الا به عنوان متمم نیست. در این صورت اگر آن اعتکاف اول تمام شد، دیگر همه آن احکام اعتکاف سلب می شود و می تواند از مسجد بیرون برود. بله اگر سه روزه دوم باشد، یا دو روز باشد که باید تا سه روز هم بماند، این یک مطلب دیگری است. (۲)

ص: ۴۷۷

۱- (۲) ... و لا- فی العیدین بل لو دخل فیہ قبل العید بیومین لم یصح و إن کان غافلاً حین الدخول نعم لو نوى اعتکاف زمان یکون الیوم الرابع أو الخامس منه العید فإن کان علی وجه التقیید بالتتابع لم یصح و إن کان علی وجه الإطلاق لا یبعد صحته فیکون العید فاصلاً بین ایام الاعتکاف. العروه الوثقی (للسید الیزدی)، ج، ص: ۲۴۸.

۲- (۳) (پرسش: ... پاسخ استاد:) البته ایشان یک تفصیلی قائل است و آن این است که ببینیم متصل می شود یا نه، می گوید: یک مرتبه این است که آن را که نیت کرده است آیابه طور متصل نیت کرده است که همه مقیداً باشد و چون به نحو متصل نمی تواند بجا بیاورد آن قبلی اش هم باطل می شود، اما اگر مطلوب به نحو تقیید نبود و مثل تعدد مطلوب است، در این صورت آن اولی را باطل نمی کند و آن بقیه هم متمم قرار می گیرد برای اولی. بین آقایان مورد اختلاف است که آیا صلاحیت دارد؟

خود این که آیا اتصال معتبر است یا نه، این مورد بحث است. بحث کلی این قبلاً شد. بیشتر آقایان یا حکم کرده اند به این که اتصال معتبر است و قهراً نمی تواند آن مابعد به این ماقبلی متصل بشود و یا گفته اند مشکل است و ثابت نیست. آقای حکیم در آن بحثی که سید قبلاً بحث کرده بود _ که بعضی از مواردی که ادله خاصه ای بر اعتبار توالی هست؛ مثل شهرین متتابعین، آیا در غیر این موارد هم هست یا نه؟ _ فرمودند مشهور قائلند که در اینها هم اتصال شرط است؛ ولی مرحوم سید فرمود «فیه اشکال». آقای حکیم هم تقویت کرد که معتبر نباشد توالی، ولی در اینجا ایشان می فرمایند توالی معتبر است. آقای خوئی هم می فرمایند در باب اعتکاف توالی معتبر است روی مبنای خودشان ولو دلیل ناتمام بود ولی اشکالی ندارد در اینجا کسی این را بگوید الا این که دلیل، دلیل قاصری بود.

ولی سید چون چنین چیزی را قائل نشده است و در آن جا «فیه تأمل و اشکال» فرموده بود، از اینجا استفاده می شود که نسبت به ثلاثه، توالی را کأنه قائل است ولی اگر سه روز تمام شد و فاصله ای افتاد، در اینجا دیگر توالی معتبر نیست. نظیر حیض که سه در روز اول مشهور قائل به توالی اند ولی بعد از آن اگر موالات به هم خورد بقیه متمم قرار می گیرد نسبت به اول. ایشان مثل این که در اینجا این را قائل است که اول باید سه روز باشد و اگر نشد همه باطل اند و الحاق نمی تواند کرد ولی اگر سه روز تکمیل شد صحت الحاق دارد. (۱)

ص: ۴۷۸

۱- (۴) (پرسش:.... پاسخ استاد:) در ثلاثه یک نحوه شهرت خیلی قوی هست. در سه روز حیض و سه روز...از اینها یک نحوه اتصالی استفاده می شود در مشابهاتش... اینها مشابهات دارد. آن چیزهایی که ما به القوام شیء هستیم، در آنها هم ایشان شاید اتصال بدانند ولی که چیزی ما به القوام نیست و اختیار فرد با انسان که انتخاب بکند یا نکند، شاید اینها را ایشان فرق می خواهد بگذارد. می گویند: از مرحوم سید گاهی که می پرسیدند دلیل شما در این مطلب چیست، ایشان تعبیر می کرد: «ینی أستشم ذلک!» این چیزها را شم الفقاهه اقتضا می کند و خیلی برهان نمی شود آورد. احتمال هست که ایشان این را بگویند که چیزی که قوامش به سه روز است _ انسان می فهمد که متصل است. اما یک چیزهای دیگری که قوام به آن نیست و در اختیار خود انسان است و روشن نیست که اتصال و انفصالش، ایشان خواسته اند بگویند لازم نیست.

اما عبارتی که مندمج است این است: «بل لو دخل فيه قبل العيد بيومين لم يصح و إن كان غافلا حين الدخول» (۱)؛ یعنی قصد قربت کرده است و قبل از عید داخل شده است و اشکالی از ناحیه قصد قربت نبوده است، منتها دو روز بعد از آن برخورد کرده است به عید. در این صورت سه روز متصل به هم نیست، این را می فرمایند: آن دو روز هم هیچ حساب نمی شود و به عنوان اعتکاف روزه اش صحیح نیست. بلکه اگر این روز عیدیی که فاصله شده است بعد از سه روز یا روز چهارم یا پنجم بود — چهارم، پنجم از باب مثال است — این اشکالی ندارد و این بقیه، متمم می شود برای ما قبل. (۲)

«نعم لو نوى اعتكاف زمان يكون اليوم الرابع أو الخامس منه العيد»

این یعنی عیدی که فاصل است. در اینجا کلمه «فصل» قاعده اش این بود در همین جا درج بشود. در آن قبلی که عیدین فاصله شده است و دو روز قبل وارد شده بود، معلوم بود که یک روز دیگر هم بقیه دارد؛ ولی در اینجا که عید یوم رابع و خامس است در این معلوم نیست که یعنی عید فاصله شده است بین قبل و بعد. ولی باید این را درج کرد و بگوییم همان طوری که قبلاً صورت فصل عنوان شده بود و در کمتر از ثلاث بود، در اینجا هم فصلش که بعد از ثلاث است، چنین است. این تعبیر خوبی نیست. در ذیلش کلمه فصل را آورده است ولی قاعده اش این بود در همان اول کلمه فصل را بیاورد.

ص: ۴۷۹

۱- (۵) بل لو دخل فيه قبل العيد بيومين لم يصح و إن كان غافلا حين الدخول نعم لو نوى اعتكاف زمان يكون اليوم الرابع أو الخامس منه العيد فإن كان على وجه التقيد بالتتابع لم يصح و إن كان على وجه الإطلاق لا يبعد صحته فيكون العيد فاصلا بين أيام الاعتكاف.

۲- (۶) (پرسش: ... پاسخ استاد:) ... بلکه دومی را باید بجا بیاورد لذا رابع و خامس تعبیر کرده است. اشکال درست است.

«نعم لو نوى اعتكاف زمان يكون اليوم الرابع أو الخامس منه العيد فإن كان على وجه التقييد بالتتابع لم يصح»؛ یعنی وقتی متتابعاً قید شده است و این به طور متتابع حاصل نشده است، باطل است؛ اما اگر به نحو تقيیدی نیست بلکه به نحو التزام فی التزام است. مثل شروط که می گویند التزام فی التزام است و التزامین هست، نه التزام واحد، که در مقابلش تقيید را قرار می دهند که شرط یا قید باشد، اگر به نحو تعدد مطلوب باشد، اشکالی ندارد.

«و إن كان على وجه الإطلاق لا يبعد صحته فيكون العيد فاصلاً بين أيام الاعتكاف».

این تفریعی است که ایشان کرده است. ما عرض می کنیم: مناسب بود از اول قید می کرد، یعنی فصلی که هست، بعد از ثلاثه کامل است. چون در «اعتكاف زمان يكون الرابع» ممکن است همان چهار روز را یا پنج روز را [نیت] کرده باشد کرده باشد و بیشتر از اینها نباشد. از این ذیل جمله استفاده می شود ایشان می خواهد در فصل فرق بگذارد، در فصل بعد از ثلاثه یا فصل قبل از ثلاثه. تعبیر، تعبیر نارسایی است.

خلاصه صحت این که آیا ملحق می شود آن بعدی به قبلی یا نه؟ این مبتنی است بر این که ما توالی را معتبر بدانیم حتی در غیر ثلاثه، در بیش از ثلاثه یا نه. ما عرض می کردیم: عرف متعارف در مرکب ارتباطی یک نحوه توالی شاید بفهمد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

عدم جواز اعتكاف در کمتر از سه روز ۹۰/۱۱/۱۸

ص: ۴۸۰

در جلسه قبل اشکالی مطرح شد و آنرا هم پذیرفتیم ولی می خواهم دوباره همان مطلب اول را عرض کرده و آنرا تصحیح نمایم. مرحوم سید فرموده بود: نعم لو نوی اعتکاف زمان یکون الیوم الرابع او الخامس منه العید فان ... و ما عرض کردیم که همین کلام در وقتی که می خواهد پنج روز متصل را اعتکاف نموده و روزه بگیرد ولی روز ششم، عید است، می آید زیرا ولو درست است که در مسئله بعدی در عروه دارد که اگر کسی پنج روز را در اعتکاف روزه گرفت، باید روز ششم هم، اعتکافش را ادامه داده و روزه بگیرد ولی این مسئله در جایی است که صلاحیت اتصال بین روز پنجم و ششم را داشته باشد تا یک اعتکاف جدید بشود چون مختار مرحوم سید این است که اگر بخواهد یک اعتکاف جدید باشد باید سه روز متصل باشد و نمی تواند با دو روز متصل به انضمام روز بعد از عید به عنوان متمم، قصد اعتکاف جدید نماید. بلی اگر سه روز متصل شد، مازاد هر چقدر که باشد، اشکال ندارد که شخص اضافه نماید و همه اش جزء یک اعتکاف باشد پس اگر کسی پنج روز، روزه گرفت و روز ششم هم، عید بود و روز هفتم را، هم روزه گرفت و متصل نمود به آن پنج روز اول، این شش روز، روزه ای که در وسطش عید واقع شده، همه، به عنوان اعتکاف واحد باشد، اشکالی ندارد ولی نمی تواند اعتکافین باشد چون هر اعتکافی، در ابتداءش باید سه روز متصل باشد لذا عرض می کنیم که روز ششم عید باشد هم، همان حکم را دارد. شاید مرحوم سید از باب مثال روز چهارم و پنجم را فرموده است.

ص: ۴۸۱

شرط پنجم اعتکاف:

«الخامس أن لا یکون أقل من ثلاثة أيام فلو نواه كذلك بطل و أما الأزید فلا بأس به و إن كان الزائد یوما أو بعضه أو ليله أو بعضها و لا حد لأكثره نعم لو اعتکف خمسة أيام و جب السادس بل ذکر بعضهم أنه كلما زاد یومین و جب الثالث فلو اعتکف ثمانية أيام و جب الیوم التاسع و هكذا و فیه تأمل» .

اینکه اعتکاف اقل از سه روز، صحیح نیست مسئله ای اجماعی است که مدعی اجماع متعدد هم دارد و آن قدری هم که مراجعه کردیم، مخالفی در مسئله، ندیدیم. نصوصی هم در این مسئله هست که از آنها استفاده می شود که اعتکاف نمی تواند از سه روز کمتر باشد.

مرحوم صاحب جواهر که روایات را مطرح می کند می فرماید: دلالت می کند بر این مطلب، خبر ابی بصیر و موثق عمر بن یزید (۱)، به تبع جواهر، مرحوم حکیم در مستمسک همین گونه تعبیر نموده اند (۲) ولی مرحوم آقای خوئی از روایت ابی بصیر به صحیح و از روایت عمر بن یزید، موثق، تعبیر نموده است.

بررسی روایت ابی بصیر:

«عده من اصحابنا عن احمد بن محمد عن حسن بن محبوب عن ابی ایوب عن ابی بصیر عن ابی عبد الله علیه السلام قال: لا یكون الاعتکاف اقل من ثلاثه ایام و من اعتکف صام» (۳) .

- ١- (١) جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام؛ ج، ص: ١٦٦.
- ٢- (٢) - مستمسك، ج ٨، ص ٥٤٤.
- ٣- (٣) - جامع الاحاديث، ج ١١، ص ٧٦٩، ح ٢.

منشأ این که از این روایت در جواهر و مستمسک، خبر تعبیر شده، با اینکه در سند، کسی که در او اشکالی باشد، نیست چه می تواند باشد؟ علت این است که دو نفر از روات به عنوان ابو بصیر معروف هستند، یکی لیث بن البختری المرادی و دیگری هم یحیی بن ابی القاسم الاسدی. ابی بصیر مطلق، اسدی است که علامه، او را تضعیف کرده است (۱). حال اگر کسی استظهار کند که ابی بصیر در این روایت، ابی بصیر اسدی است، بر اساس تضعیف علامه، روایت ضعیف می شود و اگر هم، استظهاری در این جهت که کدام ابو بصیر است، نکرده باشد باز هم روایت، حکم ضعیف پیدا می کند چون در این صورت نمی دانیم ضعیف است یا غیر ضعیف. لذا صاحب جواهر از این روایت، خبر، تعبیر نموده است ولی تحقیق بسیار قوی و متقنی، سید مهدی خوانساری در رساله عدیمه النظیر فی احوال ابی بصیر طی بحث خیلی مفصل نموده است (۲). عالی ترین تحقیقات را در آنجا کرده است. البته در قاموس الرجال هم بحثی درباره ابو بصیر هست و صاحب قاموس الرجال هم می گوید: آقایان این مطالب را ذکر نکردند و ما ذکر می کنیم ولی غیر از یک مطلب، بحث چیز تازه ای ندارد (دیگران ذکر کردند که ابو بصیر سومی داریم ولی ایشان می گوید ابوبصیر سوم نداریم) ولی این رساله عدیمه النظیر را آقایان اگر حوصله کنند و مراجعه کنند، قوی است. خلاصه مطلب اینکه مرحوم خوانساری اثبات کرده که هر دو ابی بصیرها ثقه اند به خصوص ابو بصیر اسدی (برخلاف نظر مرحوم علامه که او را تضعیف کرده) و می گوید اعتبار اسدی خیلی بیشتر از مرادی است. لذا سند از این جهت صحیح است و ابو ایوب هم ابو ایوب خراز است که ابراهیم بن عیسی یا ابراهیم بن عثمان هر کدام که باشد در وثاقتش حرفی نیست (۳).

ص: ۴۸۳

۱- (۴) _ خلاصه الاقوال ، ص ۲۶۴ .

۲- (۵) - این رساله در جلد ۱۳ میراث حدیث شیعه از صفحه ۲۸۶ تا ۴۵۸ به همراه حواشی حضرت استاد مد ظله العالی توسط انتشارات دارالحدیث چاپ شده است.

۳- (۶) - رجال نجاشی ، ص ۲۰ .

«عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ إِذَا اغْتَكَفَ الْعَبْدُ فَلْيَصُمْ وَ قَالَ لَا يَكُونُ اغْتِكَافٌ أَقَلَّ مِنْ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ» (۱).

در سند این روایت بحثهایی وجود دارد:

۱- مراد از علی بن الحسن در مواردی که در اول سند در کافی قرار می گیرد (که البته مرحوم شیخ با واسطه از او نقل می کند) علی بن الحسن بن فضال است. مرحوم آقای خوئی فرموده: ان طریق الشيخ الی ابن فضال و ان کان ضعیفا الا ان طریق النجاشی صحیح و الکتاب واحد. (۲) یک کتاب از علی بن الحسن بن فضال بوده و همانی که دست مرحوم نجاشی بوده، همان، دست مرحوم شیخ نیز بوده است و این احتمال که استاد واحدی که این دو از او اجازه گرفته اند تقسیم کرده و بعضی از کتاب را به مرحوم نجاشی اجازه داده و بعضی از کتاب را به مرحوم شیخ اجازه داده است، احتمال عقلایی نیست. مسلم است که کتاب واحد را به هر دو اجازه داده است منتها دو طریق بوده یکی صحیح و دیگری ضعیف (هر چند به عقیده مرحوم شیخ، طریق صحیح است).

(پرسش: این همان تحویل سند است؟ پاسخ استاد مد ظله: لغتش را هر چه می خواهید بگویید، اشکالی ندارد. چون مرحوم آقای خوئی یک مطلب دیگری در جایی دارند که ما در آن اشکال داریم لذا آن را نمی خواهیم وارد بشوم ولی عمده این است که اگر شما به یک کتاب، طریق صحیح ندارید ولی من به این کتاب، طریق صحیح دارم، شما هم می توانید از آن نقل کنید. این مطلب را همه می گویند و اختصاص به آقای خوئی هم ندارد.)

ص: ۴۸۴

۱- (۷) - جامع الاحادیث، ج ۱۱، ص ۷۶۹، ح ۳.

۲- (۸) - موسوعه، ج ۲۲، ص ۳۵۴.

۲- بحث راجع به عمر بن یزید، مرحوم آقای خوئی بحث و تحقیق کرده است (و درست هم هست) که دو راوی به نام عمر بن یزید داریم: یکی عمر بن یزید بیاع السابری (۱) که بزاز بوده است. (به او سابری می گفته اند به خاطر نوع لباسهایی که می فروخته است (۲)) و دومی عمر بن یزید الصیقل که توثیق صریحی ندارد ولو محمد بن زیاد که به احتمال قوی ابن ابی عمیر است، کتاب او را روایت می کند ولی طریق به آن محمد بن زیاد در آن نقل هم، محل شبهه است. مراد از این عمر بن یزید، بیاع السابری است. آقای خوئی در معجم الرجال (۳) می گوید: مرحوم شیخ ذکری از اینکه عمر بن یزید صیقل کتابی داشته است، نمی کند ولی در فهرست می گوید «عمر بن یزید ثقه له کتاب» (۴) و در رجال می گوید «عمر بن یزید بیاع السابری ثقه له کتاب» (۵) که روشن می کند که مراد ایشان در این دو عنوان، یک نفر است و یک مؤید نسبی دیگری هم وجود دارد که آقای خوئی ذکر نکرده است. بعد ایشان می فرمایند اینکه جامع الروات، روایات عمر بن یزید را در ذیل عنوان صیقل نقل کرده، اشتباه است. شاید صاحب جامع الروات خیال کرده که عمر بن یزید مطلق همان صیقل است. خلاصه مراد از عمر بن یزید در این روایت بیاع السابری است که توثیق شده است لذا روایت از این جهت هم اشکالی ندارد.

ص: ۴۸۵

۱- (۹) - نسبت عمر به یزید، نسبت به جدّ است. نسب کامل او، عمر بن محمد بن یزید است. مرحوم نجاشی به عنوان عمر بن محمد بن یزید ذکر کرده ولی مرحوم شیخ بر طبق روایات به همان عنوان مشهور که از باب انتساب به جدّ است، به عنوان عمر بن یزید ترجمه کرده است.

۲- (۱۰) - السابری ضرب من الثیاب رقیق (الصحاح، ج ۲، ص ۶۷۵).

۳- (۱۱) - ج ۱۴، ص ۶۱.

۴- (۱۲) - ص ۱۱۳.

۵- (۱۳) - ص ۳۳۹.

۳_ حسن بن محبوب هم که ثقة است و از ناحیه او اشکالی نیست.

۴_ بحث در محمد بن علی، مرحوم آقای خوئی می فرمایند که ما در بعضی موارد گفتیم مراد از محمد بن علی، ابو سمینه ضعیف است ولی محمد بن علی در این سند، ابو سمینه نیست بلکه محمد بن علی بن محبوب که از اجلای علماء اشعریین است، مراد است به این قرینه که محمد بن علی بن محبوب به طور کثیر از حسن بن محبوب، روایت می کند. بنابراین، روایت موثقه است برای خاطر اینکه علی بن الحسن بن فضال، فطحی است و در بقیه هم که اشکالی نیست. ولی فرمایش ایشان قابل مناقشه است. اینکه ایشان فرمودند: مراد از محمد بن علی، محمد بن علی بن محبوب است به قرینه اکثر روایت او از حسن بن محبوب، مطلب درستی نیست زیرا هم محمد بن علی کوفی، صیرفی، روایات کثیر از حسن بن محبوب دارد و هم محمد بن علی بن محبوب. منتها روایات محمد بن علی بن محبوب از حسن بن محبوب در کتب اربعه آمده ولی در غیبت نعمانی، محمد بن علی کوفی صیرفی به طور کثیر از حسن بن محبوب روایت دارد و چون آقای خوئی در معجم الرجال از رجال روایات کتب اربعه بحث نموده، راجع به کتب دیگر، اطلاع نداشته است. لذا می گوئیم چون از نظر مروی عنه، با توجه به کثرت روایات هر دو از حسن بن محبوب، نمی توانیم تمیز داده و یکی را تعیین کنیم باید برای تمیز، راوی را در نظر گرفت در حالیکه مرحوم آقای خوئی این جهت را که باید راوی را در نظر بگیریم که بینیم آیا سابقه نقل روایت از این شخص را دارد یا نه، توجه نکرده اند. در این روایت راوی از محمد بن علی، علی بن حسن است. برای نمونه حتی یک مورد نیست که علی بن حسن از محمد بن علی بن محبوب نقل روایت کند، طبقه همه روایاتی که از محمد بن علی بن محبوب نقل روایت می کنند متأخر از علی بن حسن است بلکه می توان گفت علی بن حسن یک مقداری تقدم رتبه دارد بر محمد بن علی بن محبوب و با عده ای از مشایخ او معاصر است مثل احمد بن محمد بن عیسی، محمد بن حسین بن ابی الخطاب، احمد بن ابی عبد الله برقی و ابراهیم بن هاشم. هیچ موردی هم سراغ ندارم که مرحوم شیخ از محمد بن علی بن محبوب با واسطه نقل کرده باشد. همه جا کتاب او در دستش بوده و مستقیم از او نقل می کند در حالیکه در این روایت با واسطه علی بن حسن از او نقل نموده است. ولی علی بن حسن بن فضال در موارد متعددی از غیبت نعمانی از محمد بن علی بن یوسف نقل روایت دارد و در هدایه خصیبه از محمد بن علی آدمی یک روایت نقل می نماید بنابراین چون محمد بن علی بن یوسف و همینطور آدمی توثیق نشده، نمی توانیم روایت را موثقه قرار بدهیم لذا می گوئیم: تمسک به این روایت محل اشکال است ولی روایت ابی بصیر که طبق تحقیق صحیح است برای اثبات مسئله مورد بحث کفایت می کند.

.Your browser does not support the audio tag

«الخامس أن لا يكون أقل من ثلاثة أيام فلو نواه كذلك بطل و أما الأزيد فلا بأس به و إن كان الزائد يوماً أو بعضه أو ليله أو بعضها»

شرط پنجم صحت اعتكاف این است که کمتر از سه روز نباشد که بحث آن گذشت. مرحوم سید در ادامه، بحث اعتكاف بیشتر از سه روز را مطرح فرموده است. ایشان می فرمایند مازاد بر ثلاثة اشکالی ندارد. همچنین اگر مازاد، قسمتی از روز یا قسمتی از شب هم باشد بلا اشکال است. به این صورت که شخص نیت کند که من معتكف می شوم سه روز و نصفی یا سه روز و چهار شب و نصفی، البته این مسئله تبعیض (ازدیاد قسمتی از شب یا بعضی از روز در اعتكاف) در کلمات فقهاء، نوعاً، معنون نیست ولی بعضی عنوان کرده و اشکال نموده اند مثل مرحوم شیخ جعفر کاشف الغطاء در کشف الغطاء، ایشان می فرمایند: لایجوز ثلاثة و کسری وجه قوی (۱). از بغیه (۲) هم که رساله عملیه ایشان است نقل شده که به عدم جواز میل پیدا کرده است. در مقابل کسانی هم هستند که در کلام شان، بالصراحه یا بالاطلاق، جایز می دانند.

برای جواز تبعیض، در مستمسک و غیر آن به روایت ابی عبیده (ابو عبیده زیاد بن عیسی یا زیاد بن ابی رجاء (۳)) استدلال شده است.

ص: ۴۸۷

۱- (۱) - کشف الغطاء، ج ۴، ص ۱۰۳.

۲- (۲) ۲- بغیه الطالب فی معرفه المفروض و الواجب، و هی رساله عملیه فی الطهاره و الصلاه، شرحها ولده الشیخ موسی.

۳- (۳) - قال الشیخ زیاد بن عیسی، أبو عبیده الحذاء، و قیل: زیاد بن رجاء (رجال الطوسی، ص ۱۳۵).

بررسی سندی روایت ابو عبیده:

از نظر سند، مرحوم صاحب جواهر به این روایت «خبر ابی عبیده» می گوید (۱). تعبیر مستمسک «موثق ابی عبیده» است (۲). ولی آقای خوئی می فرمایند «معتبره ابی عبیده» (۳). البته مرحوم آقای خوئی، اگر یک روایت حسنه محکمی باشد از آن به معتبره، تعبیر می کند یا اگر در مورد روایتی، بحث باشد که آیا موثقه است یا صحیحه، معتبره، تعبیر می کند یا اگر توثیق راوی تنصیص نشده ولی توثیق او را از روی قرائن، به دست آورده باشد معتبره، می گوید ولی مرسوم نیست ایشان یک روایت را که بدون هیچ بحثی صحیحه است، تعبیر معتبره کند. با این حال، ایشان به این روایت، معتبره می گوید ولو بعدا می گوید که این روایت، صحیحه است. البته خود ایشان در بعضی جاها فرموده ما که اطلاق صحیحه می کنیم، مرادمان صحیحه به معنای مشتهر نیست بلکه به معنای معتبر یعنی قابل عمل است. حال علی ای تقدیر به نظر می رسد که نباید از این روایت به

معتبره تعبیر نمود بلکه به آن، باید صحیحه گفت زیرا این روایت دو طریق دارد. یک طریق، طریق مرحوم شیخ است که در طریقش علی بن حسن بن فضال قرار گرفته که به خاطر فطوحی بودن او، روایت، موثق می شود زیرا بقیه راویانش همگی امامی عدل هستند. طریق دوم، طریق کافی است که روایت طبق این طریق، صحیحه است و اصطلاحاً یک روایت را که هم امامی عدل، نقل کرده و هم غیر امامی موثق، نقل کرده باشد، صحیحه می گویند و از آن موثقه، تعبیر نمی کنند ولی چرا مرحوم آقای خوئی معتبره تعبیر کرده اند و از چه جهتی، شبهه داشته اند، ما نمی دانیم. روایت، بالأخره صحیحه است.

ص: ۴۸۸

-
- ۱- (۴) - جواهرالکلام، ج ۱۷، ص ۱۶۶. البته درص ۱۹۱ و ۲۰۲، تعبیر صحیحه دارد.
 - ۲- (۵) - مستمسک، ج ۸، ص ۵۴۴. البته ایشان هم در ص ۵۸۸ و ۵۸۹ تعبیر صحیحه دارد.
 - ۳- (۶) - موسوعه، ج ۲۲، ص ۳۵۵. البته ایشان هم در مواردی از جمله ص ۴۱۹، ۴۸۳ و... تعبیر صحیحه دارد.

متن روایت «... قال و من اعتكف ثلاثة أيام فهو يوم الرابع بالخيار، إن شاء زاد ثلاثة أيام آخر، و إن شاء خرج من المسجد، فإن أقام يومين بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد حتى يتم ثلاثة أيام آخر» (۱).

مرحوم حکیم در مستمسک فرموده که مفهوم ذیل «فإن أقام يومين بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد حتى يتم ثلاثة أيام آخر» این است که اگر اقامه یومین نشد، بلکه فرضاً، یک روز و نصفی شد و خواست خارج شود، مشکل و مانعی ندارد و بنابر آنچه بعداً می‌گوییم که شب هم تابع روز است پس اگر سه روز و یک قسمتی از شب شد، باز هم مشکلی ندارد و جایز است و چون این عملش صحیح بوده، بالالتزام استفاده می‌شود که اگر از اول هم، نیت کند که این چنین اعتکاف بجا بی‌آورد، مشکلی ندارد. ولی آقای خوئی اشکال فرموده و ما هم اشکال را با یک اضافه‌ای عرض می‌کنیم. آقای خوئی فرموده هر چند درست است که از مفهوم روایت استفاده می‌شود که مثلاً اگر بعد از سه روز و نیم خارج شود این اعتکاف صحیح است ولی از این صحت، نمی‌توانیم استفاده کنیم که از ابتدا هم می‌توان چنین اعتکافی را نیت کرد چون ممکن است ابتداءً لازم باشد که نیت اعتکاف سه یا چهار یا پنج روز کامل کند زیرا تلازمی که ایشان قائل شده‌اند که اگر فسخ جایز بود، ابتداءً هم جایز است، ممنوع می‌باشد. ممکن است رفع ید از یک شیئی‌ای، بقاءً جایز باشد ولی ابتداءً مشروعیت نداشته باشد تا بتوان گفت از اول هم، می‌تواند چنین نیت کند. ایشان می‌فرمایند که مشهور می‌گویند که نماز مستحبی را می‌توان بعد از آنکه یک رکعت خوانده به هم بزند ولی آیا ابتداءً می‌شود نیت کرد که نماز یک رکعتی بجا می‌آورم؟ این نیت در ابتدا جایز نیست بلکه باید در ابتدا نیت کامل بکند ولی بقاءً، در وسط کار بخواهد فسخ کند بلا اشکال است. لذا در بحث اعتکاف هم ممکن است اگر ابتداءً شخص نیت کند که سه روز و نصفی اعتکاف می‌کند، صحیح نباشد ولی بقاءً، بعد از گذشت مثلاً سه روز و نصف بتواند خارج شود و اشکالی هم نداشته باشد.

ص: ۴۸۹

اولاً، مثالی که آقای خوئی زدند مثال خوبی است. خیلی مثالهای دیگر هم به همین نحو وجود دارد مثل روزه مستحبی که می‌توان آنرا تا غروب به هم زد یا روزه قضاء واجب را می‌توان قبل از ظهر به هم زد و یا روزه‌های واجب موسع دیگر را هم تا غروب می‌شود به هم زد ولی ابتدائاً نیت کند که روزه دو ساعتی می‌گیرم، صحیح نیست. یا در عقد ازدواج دائم، شخص بگوید من یک روز ازدواج می‌کنم، این باطل است ولی اگر ازدواج کرد می‌تواند بعداً با استفاده از طلاق، ازدواج را فسخ نماید و همینطور در معاملات، اشیاء مختلفی هستند که با آنها می‌شود معامله را فسخ کرد ولی از اول بخواهد معامله را محدود کند، نمی‌شود. در تکوینات هم خیلی از امور تکوینی هستند که طبعاً باقی می‌مانند و باید عامل مزیل باشد تا آنها را از بین ببرد ولی از اول، انسان بخواهد حدّ قرار دهد تا خود به خود محدود شود، در اختیار شخص نیست. ثانیاً، مثل اینکه آقای خوئی پذیرفته‌اند که از این روایت استفاده می‌شود که فسخ جایز است ولی اصلاً از روایت جواز فسخ استفاده نمی‌شود تا نتیجه‌گیری شود که بالالتزام از اول هم جایز است. ممکن است سه روز که اعتکاف بجا آورد، خود به خود اعتکاف او تمام شده باشد. شما ببینید در حج می‌گویند که اگر کسی تقصیر یا حلق کرد، اگر بخواهد متروکات احرام را بجا بیاورد اشکالی ندارد و معنای این کلام، این نیست که می‌تواند حج خود را فسخ کند بلکه معنایش این است که چون احرامش تمام شده، هر کاری خواست انجام دهد بلا اشکال است یا می‌گویند بعد از غروب یا مغرب اگر غذا خورد، اشکالی ندارد و این نه به عنوان فسخ الصوم است بلکه چون عمل تمام شده، انجام مبطلات بلا اشکال است. حال در بحث ما هم این روایت که می‌گوید بعد از ثلاثه می‌تواند خارج شود، ممکن است در صدد این باشد که بگوید که چون عمل تمام شده خروج جایز است نه آنکه به عنوان فسخ جایز باشد. ممکن است روایت بگوید اگر بعد از اعتکاف سه روزه، کمتر از دو روز اقامه نمود، با همان روز سوم اعتکاف، خارج شده است یا ممکن است در سر روزهای کامل و غیر تنصیف شده، خارج شده باشد مثلاً سر چهار روز، خارج شده باشد. لذا می‌گوییم از این روایت استفاده نمی‌شود که بعد از سه روز اگر در بین روز خارج شد تا آن نصف هم اعتکافش باقی بوده است.

ثالثاً، آقای حکیم فرمودند که مسئله صحت اضافه نمودن قسمتی از شب را، بنابر تبعیت شب از روز می‌گوییم: احتیاج به تبعیت ندارد. از مفهوم همین روایت استفاده می‌شود که اگر اقامه دو روز کامل نشد بخواهد خارج شود اشکالی ندارد. حال اگر قبل از اینکه دو روز کامل بشود، شب شده و در نصف شب بخواهد خارج شود اشکالی ندارد. پس خود اطلاق دلیل اقتضا می‌کند بعضی از شب هم شد همین حکم وجود دارد و احتیاج به دلیل تبعیتی که بعداً بحث آن می‌آید و آن هم در موارد خاصه است نداریم چنانچه مرحوم حکیم می‌فرمود.

البته می‌گوییم ممکن است که ما با استفاده از ادله (مثل روایات مربوط به اعتکاف پیامبر(ص)) به تفصیل قائل شویم و بگوییم اعتکاف پیامبر(ص) در دهه آخر ماه مبارک رمضان چند اعتکاف نبوده است بلکه یک اعتکاف ده روزه بوده لذا اگر کسی از اول نیت کرده باشد، می‌تواند ده روز، یک ماه، یک سال، ... یک اعتکاف مستمر داشته باشد ولی اگر نیت سه روز کرد و آن اعتکاف خودش را انجام داد، دوباره اگر بخواهد نیت کند، آن اعتکاف جدید می‌شود که لااقل باید سه روز شود.

آیا از جانب اکثر برای اعتکاف حدی هست؟

مرحوم سید فرموده است: «و لا حد لأكثره». آقای حکیم برای این مطلب استدلال می‌کند به بعضی از روایات که می‌گوید اعتکاف، کمتر از سه روز نخواهد بود. ایشان می‌فرمایند اینکه تکلیف را از ناحیه اقل معلوم کرده، روشن می‌کند که اگر از ناحیه اکثر هم حدی داشت، باید بیان می‌کرد لذا از این عدم البیان استفاده می‌شود که نسبت به اکثر محدودیتی در کار نیست. ولی آقای خوئی می‌فرمایند نه این مطلب دلیل نیست، به خاطر اینکه ممکن است روایت فقط از ناحیه اقل در مقام بیان باشد نه آنکه در مقام بیان تمام جهات باشد. البته ایشان شاهد یا مثالی ذکر نمی‌کند. ولی می‌گوییم شما اگر گفتید که نماز نافله از دو رکعت کمتر نمی‌شود این کلام دلالت می‌کند که نماز نافله، مثلاً یک رکعتی نمی‌شود ولی معنایش این نیست که نماز نافله دیگر هیچ حدی ندارد. لذا این کلام با دلیل دیگری که برای اکثر در نافله حد تعیین نماید منافات ندارد.

«نعم لو اعتكف خمسة أيام وجب السادس بل ذكر بعضهم أنه كلما زاد يومين وجب الثالث فلو اعتكف ثمانية أيام وجب اليوم التاسع و هكذا و فيه تأمل» در صحیحہ ابو عبیدہ بود کہ بعد از سه روز اعتکاف اگر دو روز اقامه نمود باید روز سوم را هم بیاورد ولی مورد روایت دو روز بعد از اعتکاف اول بود، آیا می شود الغاء خصوصیت کنیم و بگوییم هر دو روزی را باید تمیم نماید خواه در اعتکاف دوم یا اعتکاف سوم یا در اعتکافهای بعدی؟ این حکم موکول است به الغاء خصوصیت یا آنگونه کہ مسالک (۱) و مدارک (۲) دارند کہ با عدم قول به فصل حکم مسئله را اثبات نموده اند. البته می گوییم: اثبات عدم قول به فصل خیلی مشکل است چون اگر مسئله از طرف تمامی فقهاء معنون شده بود و گفته بودند کہ اعتکاف دوم و سوم فرق ندارد، می توانستیم با عدم قول به فصل حکم را اثبات نماییم ولی این گونه نیست. این نحو مسائل را فقط عده ای متعرض شده اند. لذا این عدم قول به فصل فائده ای برای اثبات حکم ندارد زیرا عدم قول به فصل، به عنوان اجماع مرکب، وقتی مثمر ثمر است کہ برگشت به اجماع بسیط (قول به عدم فصل) بکند. در نتیجه می گوییم فقط اگر کسی توانست الغاء خصوصیت کند این حکم اثبات می شود.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

ص: ۴۹۲

۱- (۸) - مسالک الافهام، ج ۲، ص ۹۶.

۲- (۹) - مدارک الاحکام، ج ۶، ص ۳۱۹.

Your browser does not support the audio tag

وجوب یا عدم وجوب اعتکاف روز نهم:

بحثی که گذشت یک مقداری ناقصی داشت. بحث این بود که اگر کسی بیش از دو دفعه و دو تا سه تایی اعتکاف کرد و او در اعتکاف سومش بود و دو روز از اعتکاف سوم را هم بجا آورده است _ البته از جهتی یک اعتکاف است یعنی در حقیقت روز هشتم اعتکاف است که دو تا از سه تا را بجا آورده است و امروز با ضمیمه می شود: نه تا _ آیا این مانند همان دو روز اول و روز پنجم است که باید ضمیمه کرد و در نتیجه می شود: نهم؟ یا نه، آزاد است. همان طور که در هفتم آزاد بود، هشتم هم آزاد باشد و دیگر لازم نباشد نهم را بجا بیاورد.

یکی از جوهری که خواسته اند بگویند بر این که شخص الزامی ندارد آن روز را روزه بگیرد، این است که پیغمبر اکرام(ص) بیست روز روزه گرفته بوده است برای اعتکاف و بیست و یکم را اعتکاف نکرده بوده اند. با این که اگر قرار باشد هر دو روزی، روز سوم هم ضمیمه بشود، در هجده روز دو روز دیگرش که شده است: بیست روز، پس باید بیست و یکم هم ضمیمه بشود. این را از ما سوال کردند، ما عرض کردیم که این دو اعتکاف بوده است: دو ده تایی بوده است، نه یک بیست تایی. پیغمبر(ص) ده تایی اول را قضای اعتکاف سابق بجا آوردند و ده تایی دوم را اداء. اعتکاف در آنجا نه بعلاوه یک بوده است و آن دیگری هم نه بعلاوه یک بوده است، هر دو از هم جدا بوده اند. این، مورد بحث نیست، مورد بحث این است که از اول اگر کسی نیت کرده باشد: یک ماه در اعتکاف بماند، آیا اگر بیست روز را گرفت باید بیست و یکم اش را هم بگیرد؟ یا اگر بیست و یک روز را نیت کرده بود، آیا اگر بیست روز را گرفت ملزم است بعدی را هم بگیرد؟ اینها مورد بحث بودند. این عمل پیغمبر(ص) شاهد بر هیچ طرفی نیست.

ص: ۴۹۳

اما عدم قول به فصلی که آقایان می گفتند، ما از اول، قائلینی را که در اختیار ما بود مراجعه کردیم _ فقه رضوی و صدوق و ابن جنید و هر کسی که تا زمان شهید اول بود _ یک نفر قائل نشده بود بر این که در هشت روز باید روز نهم را هم بگیرد. در اینها بعضی اقتصار کرده بودند به همان سه روز اول و دوم را ذکر نکرده بودند. عده ای هم آن روز دوم و روز پنجم هر دو را ذکر کرده بودند. ولی یک نفر هم روز هشتم ذکر نکرده بود. اول کسی که این را عنوان کرده است شهید اول، آن هم در اواخر عمرش که دروس را می نوشته است، این را الحاق کرده است. در لمعه و غایه المراد و امثال اینها هم ذکر نکرده است. بله عده دیگری تبعیت کرده اند از شهید اول. این هیچ گونه شاهی نیست بر این که اجماعی ثابت شده بوده است و از شریعت این گونه ثابت شده بوده است که یا همان یک دفعه [اعتکاف] است یا اگر یک دفعه نشد و روز دوم شد، هر دویی این حکم را دارد. در یک ماه یا در دو ماه هم اگر انسان دو روز را بجا بیاورد، باید هر دویی سوم بشود و هیچ دویی نیست مگر این که سه بشود. یک چنین چیزی در کلام غیر از شهید اول در قبلی ها نیست.

بعضی ها هم اینجا را قیاس کرده اند به حج؛ همان طور که در حج با شروع باید تمام بشود، این هم چنین است. این دلیل صحیح نیست؛ چون اگر قرار بر قیاس باشد، به سایر مستحبات قیاس شود، نه به این یک مستحب در باب حج. وجه دیگر این است که روایات متعددی هست که از این روایات استفاده می شود که در صورت شروع اگر سه مرتبه را بجا آورده است و بعد فسخس کرد، این کفاره ندارد؛ اما اگر هنوز سه مرتبه را بجا نیاورده باشد، این کفاره دارد و باید کفاره ظاهر بدهد. آن گاه ثبوت کفاره برای ناسی برای جبران نیست بلکه برای مؤاخذه است. این مؤاخذه علامت این است که حرام است کسی که هنوز سه روزش تمام نشده است بخواهد تمام کند. این دلیل را هم گفته اند: اگر اشکال سندی در این روایت نکنیم، نهایتاً این اطلاقی است و اطلاق را به وسیله دلیل خاصی که روایت خاصی هست تخصیص می زنیم.

یک عده ای هم که اینها کم هم نیستند قائل شده اند: اصلاً اگر دومی را هم بجا آورد لازم نیست کامل بجا آورده بشود. این را سید مرتضی در ناصریات، محقق در معتبر، سبزواری در ذخیره و کفایه، علامه در منتهی، تحریر، تذکره و مختلف قائل شده اند. علامه در بعضی از کتاب هایش نسبت به قیل داده شده است که آن هم مشعر به همین مطلب است؛ مثل ارشاد که به قیل نسبت داده شده است. در قواعد تعبیر به قول کرده است. این ها قائل شده اند بر این که اصلاً واجب نیست حتی دومی را هم بجا آورده اند. عده ای هم گفته اند: اگر دومی را بجا آورد باید سومی را هم بجا بیاورد اما اولی را بجا آورد لازم نیست دومی را بجا بیاورد. این را هم جماعت زیادی قائل شده اند. این قول در بین متأخرین غلبه کرده است.

در این اقوال آنهایی که قائل شده اند به وجوب اتمام _ یا از اول یا بعد از دومی _ راجع به اشتراط گفته اند: اگر کسی شرط کرده است با خداوند: اگر مشکلی برای او پیدا شد، با اذن خداوند آزاد باشد و بتواند خارج بشود. این ها گفته اند: در اثر این اشتراط، جواز خروج هست؛ چه در همان اوائل که جایز نبود خروج و چه بعد از دومی که جایز نبود.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

وجوب اعتکاف بعد از شروع ۹۰/۱۱/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

وجوب اعتکاف بعد از شروع:

راجع به اعتکاف آیا واجب می شود با شروع یا نه؟ در مسئله اقوالی هست که هیچ کدام از آنها ندرت ندارند. عده ای قائل شده اند به وجوب: مبسوط، کافی ابو الصلاح، غنیه _ که دعوی اجماع هم کرده است _ جامع الخلاف، اشاره السبق علاء الدین حلبی. اینها قائل شده اند که با شروع لازم می شود. عده ای هم که کم هم نیستند _ یعنی در کتب زیادی است اگر عدد هم زیاد نباشد _ اینها قائل شده اند: مطلقاً در مندوب واجب نیست. این را سید مرتضی، علامه، معتبر محقق و ابن فهد در مهذب البارع و مقتصر قائل شده اند. البته همین ابن فهد در این دو کتابش به علامه نسبت داده است: قولٌ للعلامه که بعد از دو روز واجب می شود. نسبت بعد از دو روز البته جماعت کثیری قائل اند و دعوی شهرت هم نسبت به این قول سوم شده است. البته بعد از دو روز را مشکل است شهرت بگوییم، آن را نهایتاً اشهر باید تعبیر کنیم. این اقوال در مسئله هست.

ص: ۴۹۷

اما در روایات، به حسب ظواهر روایات، همان که اشهر قائل شده اند، صحیح می باشد. در وجوب با شروع عرض کردیم به «لا تُبْطَلُوا أَعْمَالَكُمْ» تمسک شده است و به ثبوت کفاره. ثبوت کفاره از این جهت است که اگر یکی از این محرمات را بجا آورد، علی وجه الاطلاق کفاره برای معتکف ثابت است. مثلاً جماع کند کفاره اثبات می شود. چون کفاره به عنوان مؤاخذه است _ نه به عنوان جبران _ و این دلیل بر حرمت فسخ و رفع ید کردن از اعتکاف است. چون بعضی اشکال کرده اند: ممکن است کفاره داشته باشد ولی حرام نباشد که آن در موارد جبران است. البته در موارد جبران هم اختیاراً جایز نیست، کفاره در مواردی است که لعذر باشد و الا- مختاراً اگر باشد، سابقاً عرض می کردیم: این مسلک مسیحی ها و بهائی ها است که هر کسی پول داشته باشد، هر گناهی را می تواند انجام دهد. چون جهنم و بهشت را می خرد و با پول مشکل حل می شود و این قانون برای افراد بی پول ها است. پس این عمداً جایز نیست، حتی در آن مواردی که جبران هست.

علی ای تقدیر اینها تمسک کرده اند به «لا تُبْطَلُوا أَعْمَالَكُمْ» که در قرآن هست و ثبوت کفاره هم که در روایات هست. شهید اول که مطابق قول اشهر بین دو روز و کمتر از دو روز تفصیل قائل بود. در غایه المراد هم اول همان اشهر را اختیار کرده است ولی در آخر بحث اعتکاف که می خواهد تمام بشود می گوید: ممکن است ما با همین ثبوت کفاره و «لا تُبْطَلُوا» قائل بشویم بر این که حرف شیخ در مبسوط درست است. بعد از آن یک «إن قلت و قلت» هم مطرح کرده است که جواب از مخالف

خواسته است بدهد. مدرک برای وجوب، این دو دلیل است.

ص: ۴۹۸

دیروز عرض شد: آیه قرآن که می فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ لَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ»، سیاق این را اگر کسی نگاه کند می فهمد، به دلیل ارتباطی که بین جمله ها است، «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ»، این است که نصفه کاره عمل را نگذارید، این مفادش همان طور که فهمیده اند، یعنی اطاعت کنید خدا و پیغمبر را و با ترک اطاعت، کارهایی را که کرده اید «هَبَاءٌ مَّثُورًا» (۱) نکنید. می خواهد بگوید اگر کسی قبول نکند پیغمبر را آن عملش دیگر هیچ است. آیات دیگری هم که هست که مفادش این است. و خود ابطال هم ظاهرش یعنی ابطال مطلق، یعنی هیچ و اصلاً کأن لم یکن بشود. و این معنا در ناقص، باطل مطلق نمی شود و آن یک مقداری را که آورده است ثواب انقیادی دارد. (۲)

و در بحث قبلی هم عرض شد که اگر به معنای این باشد که نصف شد، این را نباید رها کرد، این _ علاوه بر این که نصفه، بطلان مطلق ندارد _ باید تخصیص اکثر باشد؛ چون نادری از مستحبات اند که با شروع واجب می شوند: یکی حج است و اگر دومی داشته باشد همین در باب اعتکاف است. البته نماز مستحبی را هم بعضی از افراد نادر گفته اند که در آن هم خلافتش ثابت است.

ص: ۴۹۹

۱- (۱) _ الفرقان/۲۳.

۲- (۲) _ (پرسش:... پاسخ استاد:)...در آن هم احتمال قوی هست که واجبات مستقله مراد باشد نه ناقص. انسان یک عمل کاملی را که انجام داده است به وسیله گاهی ریا ابطالش می کند. چیزهایی که حبط عمل می شود، این مطلب راجع به آن است که یکی از آنها هم عبارت از کفر است، انسان اگر اعتقاد نداشته باشد عمل باطل می شود. اگر بعداً مرتد بشود آن اعمال دیگرش هم حبط می شود. اینها ناظر به این است.

روایت اول:

یکی از روایات، روایت زراره است. این روایت به سند کافی _ بنا بر مختار ما _ صحیح است. سهل بن زیاد ولو در طریقش هست ولی اشکالی نیست. «عده من اصحابنا عن سهل بن زیاد عن ابن محبوب» و در طریق تهذیب و استبصار این است: «علی بن الحسن عن محمد بن علی عن الحسن بن محبوب». طریق دوم را ما صحیح نمی دانیم؛ چون محمد بن علی یا ابوسمینه است و یا شخص مجهول دیگری است. ولی در آن سند اول اگر کسی در سهل اشکال نکند، روایت را باید صحیح دانست. «عن علی بن رئاب عن زراره قال: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْمُعْتَكِفِ يُجَامِعُ أَهْلَهُ قَالَ إِذَا فَعَلَ فَعَلَيْهِ مَا عَلَى الْمُظَاهِرِ» (۱). به طور کلی فرموده است: همان در روز اول هم اگر این کار را کرد کفارہ برای او هست؛ پس بنابراین همان روز اول هم بخواهد فسخ کند حرام است. در جعفریات هم دارد: «عن علی علیه السلام قال المعتكف إذا وطئ أهله و هو معتكف فعليه كفارة الظهار». این البته مؤید آن است.

روایت دوم:

روایت دیگر روایتی است که کلینی و صدوق نقل کردند: «عَمَدَةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ (۲) عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْمُعْتَكِفِ وَأَقَعَ أَهْلَهُ قَالَ هُوَ بِمَنْزِلِهِ مَنْ أَفْطَرَ يَوْمًا مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ». (۳)

ص: ۵۰۰

۱- (۳) _ الکافی (ط - الإسلامیه)؛ ج، ص: ۱۷۹؛ باب المعتکف یجامع أهله؛ ج ۴، ص: ۱۷۹.

۲- (۴) _ در اینجا فقیه هم از عبدالله بن مغیره نقل می کند.

۳- (۵) _ الکافی (ط - الإسلامیه)؛ ج، ص: ۱۷۹؛ باب المعتکف یجامع أهله؛ ج ۴، ص: ۱۷۹.

در این روایت هیچ اشکالی نیست. اگر فی الجمله کسی بخواهد اشکال کند، در سماعه بن مهران است. او هم در وثاقتش حرفی نیست، بحث در این است که آیا امامی است یا نه. احتمال اقرب این است که او امامی است. شیخ فرموده است: واقفی است. قبل از شیخ هم صدوق تعبیر واقفی کرده است. ولی اشخاص دیگری مثل نجاشی که بعد از اینها کتاب نوشته است و شیخ مفید در آن رساله عدیده اش و کَشّی در روایات... و برقی، اینها اصلاً اشاره ای نکرده اند به واقفی بودن او، با این که سماعه از معاریف است و بزرگان از او احادیث زیادی نقل کرده اند. او واقفی اگر بود، این مخفی نمی ماند. تعبیر نجاشی «ثقة ثقة» است در حالی که معمولاً این چنین تعبیر نمی کند اگر یک ثقة متعارف باشد. کتابش را هم جماعت کثیری روایت کرده اند. خیلی مورد قبول بوده است. بعضی ها هم به یک نحوی گفته اند که اصلاً در زمان حضرت صادق (ع) وفات کرده است که نجاشی این را مناقشه می کند و می گوید: او روایت از حضرت موسی بن جعفر (ع) دارد. ابن غضائری هم هیچ چیزی درباره او ذکر نکرده است. علی ای تقدیر این روایت اقل مرتبه اش این است که موثقه باشد.

روایت سوم:

روایت دیگر روایت سماعه است که در آن علی بن حسن در طریقش هست که موثقه است: «قال سألته عن مُعْتَكِفٍ وَاقِعِ أَهْلَهُ قَالَ عَلَيْهِ مَا عَلَى الَّذِي أَفْطَرَ يَوْمًا مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ مُتَعَمِّدًا عِتْقُ رَقَبِهِ أَوْ صَوْمُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ أَوْ إِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا». (۱)

ص: ۵۰۱

۱- (۶) _ تهذيب الأحكام؛ ج، ص: ۲۹۲؛ ۶۶ باب الاعتكاف و ما يجب فيه من الصيام؛ ج ۴، ص: ۲۸۷.

روایت محمد بن سنان عن عبد العلی بن أعین است. ما محمد بن سنان را ثقه می دانیم. عبد العلی بن أعین را شیخ مفید در عدیده جزء آنهایی که «لا- طعن فیهم» و جزء اعلام رؤسائی که چنین و چنان اند آورده است (۱). «قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ رَجُلٍ وَطِئَ امْرَأَتَهُ وَهُوَ مُعْتَكِفٌ لَيْلًا فِي شَهْرِ رَمَضَانَ قَالَ عَلَيْهِ الْكُفَّارَةُ قَالَ قُلْتُ فَإِنْ وَطِئَهَا نَهَارًا قَالَ عَلَيْهِ كُفَّارَتَانِ». (۲) فقیه هم به عنوان «قد روی أنه ان جامع باللیل فعليه كفاره واحده، و ان جامع بالنهار فعليه كفارتان» دارد.

روایت پنجم:

در روایت صحیحہ ابی ولاد حناط دارد: «قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ امْرَأَةٍ كَانَتْ زَوْجَهَا غَائِبًا فَقَدِمَ وَ هِيَ مُعْتَكِفَةٌ بِإِذْنِ زَوْجِهَا فَخَرَجَتْ حِينَ بَلَغَهَا قُدُومُهُ مِنَ الْمَسْجِدِ إِلَى بَيْتِهَا فَتَهَيَّأَتْ لِرُؤُوسِهَا حَتَّى وَقَعَهَا فَقَالَ إِنْ كَانَتْ خَرَجَتْ مِنَ الْمَسْجِدِ قَبْلَ أَنْ تَنْقُضِيَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَلَمْ تَكُنْ اشْتَرَطْتَ فِي اعْتِكَافِهَا فَإِنَّ عَلَيْهَا مَا عَلَى الْمُظَاهِرِ». (۳)

یعنی هنوز سه روز تکمیل نشده اگر خارج شود جایز نیست. این در حالی است که قبلاً هم اشتراط در اعتکاف نکرده باشد؛ چون بعداً خواهیم خواند که مستحب است که قبلاً شرط کند و بگوید که اگر مشکلی پیدا شد بتواند خارج بشود، یا مطلقاً بتواند خارج بشود _ علی الخلاف _ این اشتراط مجوز می شود. می گوید: اگر اشتراط نکرده خارج شود باید این حکم را دارد.

ص: ۵۰۲

۱- (۷) _ من نمی دانم ابو غالب زراری در رساله اش درباره عبد العلی بن أعین چه دارد. در آنجا ممکن است مدحی معتنا به داشته باشد.

۲- (۸) _ من لا يحضره الفقيه؛ ج، ص: ۱۸۸؛ باب الاعتكاف؛ ج، ص: ۱۸۴.

۳- (۹) _ الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج، ص: ۱۷۷؛ باب أقل ما يكون الاعتكاف؛ ج ۴، ص: ۱۷۷.

در معتبر جواب داده است که این روایات خللی در سندشان هست. علاوه بر این، اینها محمول به واجب اند، نه اعتکاف مستحب که مورد بحث ما است. ولی در اسناد اینهایی که ما خواندیم خللی نیست. به خصوص در آن آخری که صحیحه ابی ولاد حناط است، هیچ در آن بحثی نیست و محل اختلاف انظار هم نیست. ولی چیزی که به نظر می رسد _ با قطع نظر از جمع بین ادله _ این است که سؤالاتی که کرده اند که معتکفی که این کار را کرده است، احتمال بسیار قوی عبارت از این است که اصلاً سؤال راجع به کفاره است، نه اینکه سماعه بن مهران نمی دانسته است که کسی که معتکف است نباید جماع

کند. اینها جایز نیست. وجه سؤالش عبارت از این است اگر این کار را کرده است چه باید بکند. نمی خواهد بگوید: هل یجوز این کار بکند یا نه. سؤال از جواز نیست، سؤال از تبعات عمل است. (۱) - (۲)

اقتضای جمع مابین ادله:

خلاصه این روایات اگر ما ظهورشان را هم بپذیریم _ همان طوری که محقق فرموده است _ جمع بین ادله اقتضا می کند که ما یا حمل به واجب بکنیم یا بگوئیم بعد از دو روز است؛ چون تقریباً فرد ظاهرش بعد از دو روز است. مثل آن روایت ابی ولاد که صحیحه است می گوید: سه روز نشده است، این نوعاً فرد ظاهرش این است که اکثر را بجا آورده است ولی تا آخر نرسانده است. اما تازه شروع کرده باشد را هم شامل بشود باطلاق، این یک اطلاق ضعیفی است. اطلاق خیلی واضح و روشن این است که آن دو را بجا آورده باشد. آن گاه در جمع ما بین روایات ما حمل کنیم به این صورت، جمعاً یک فرد ظاهر را حفظ کردیم و یک فردی که مخفی تر بوده است را خارج کردیم. (۳)

ص: ۵۰۳

۱- (۱۰) _ (پرسش: ... پاسخ استاد:) بله اطلاق ندارد، قهراً ذاتاً تمسک کردنش محل اشکال است.

۲- (۱۱) _ (پرسش: ... پاسخ استاد:) اطلاق ندارد می خواهد بگوید کسی یک چنین خلافی انجام داده است و مفروض است که یک خلافی انجام داده است _ حال یا روز دوم بوده است یا واجب بوده است که خلاف انجام داده است یا چه بوده است _ از این دیگر اطلاق گرفته نمی شود. کفاره اش چه هست یعنی چه تبعه ای دارد.

۳- (۱۲) (پرسش: این دیگر نباید کفاره جماع راداشته باشد بلکه کفاره ترک را... پاسخ استاد:) اگر دنبالش جماع بکند همین کفاره را دارد. این اشکال عقلی ندارد ولو ترک مبطل است ولی همین که قبلاً صلاحیت داشت و برای جماع رفت، آن جماعش کفاره دارد، این اشکال عقلی ندارد ولو قبلاً هم باطل شده باشد. این برای جماع باطل کرده است و نخواسته است خودش ضبط کند. شهوت مانع شده است و او برای این، بیرون رفته است. این از لسان روایت معلوم است.

شمول حکم دو روز اول بر روز پنجم:

بحث دیگری در اینجا است که دلیل بر حرمت خروج که در صحیحہ محمد بن مسلم هم است _ که هم به طریق صحیح نقل شده است و هم به طریق موثق _ می گوید: از سه روز، دو روز را که بجا آورد، حق ندارد خارج بشود. بحث است که آیا این مخصوص برای همان روز دوم است که جایز نیست خارج بشود یا اختصاص به این ندارد؟ اگر روز پنجم هم کسی که پنج روز پشت سر هم بجا آورد، آن دومی بعد از سه را هم بجا آورد، باید آن را به شش برساند؟ مشهور ما بین علماء این است که می گویند: فرقی ندارند؛ ولی در بعضی از کتب سابقین اقتصار کرده اند و فقط روز دوم را ذکر کرده اند. از شهید اول محقق قمی نقل می کند که ایشان چنین فرموده است... که سید عمید الدین همشیره زاده علامه هم می گوید: فقط همان سه روز اول است و در روز دوم واجب است و در بقیه اشکالی ندارد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

اقوال فقهاء در مورد وجوب ادامه اعتکاف و حرمت فسخ آن ۹۰/۱۱/۲۵

Your browser does not support the audio tag

اقوال فقهاء در مورد وجوب ادامه اعتکاف و حرمت فسخ آن

در مورد حکم به وجوب ادامه اعتکاف و حرمت فسخ آن چند قول در بین فقهاء وجود دارد:

قول اول، قول به وجوب اعتکاف و حرمت فسخ آن به مجرد شروع اعتکاف است. هشت نفر از بزرگان در هشت کتاب به این قول، قائل شده اند که البته عبارت هایشان فی الجمله با هم تفاوت دارد ولی این قول، قول شاذ و نادری نیست. دلیل این قول هم همان بود که قبلاً عرض کردیم. اما قائلین:

ص: ۵۰۴

۱ و ۲ _ مرحوم شیخ در مبسوط (۱) و قطب الدین کیندری در اصباح (۲). تعبیر هر دو این است که «فإن لم يشترط وجب عليه بالدخول فيه تمام ثلاثة أيام» که با توجه به قید ان لم يشترط معلوم می شود فقط در صورت عدم اشتراط چنین نظری را قائلند (۳).

۳ _ شهید اول در غایه المراد، ایشان در ابتدا به قول اشهر (وجوب روز سوم بعد از اقامه دو روز) قائل شده است (۴). ولی در اواخر بحث اعتکاف به این قول تمایل پیدا نموده و فرموده: و يمكن تقوية مذهب المبسوط في الوجوب بالشروع. (۵)

۴ _ ابو الصلاح در کافی، تعبیر ایشان این است که «فهو بالخيار ما لم يعزم على صومه و يدخل المسجد عازماً عليه فيلزمه المضى فيه ثلاثة أيام» (۶) که موقع ورود اگر عزم دارد که روزه بگیرد، آن موقع، این حکم مترتب است پس بنا بر ظاهر عبارت ایشان اگر کسی این مسئله را نمی داند که باید سه روز متصلاً روزه بگیرد ولو به قصد اعتکاف وارد مسجد شده و

نمی خواهد خارج شود، این حکم را ندارد زیرا قید نمود که باید عازم هم باشد البته هر چند از احکام اعتکاف این است که سه روز متصلاً باید بگیرد ولی آن را هم باید قصد کند، دلیل بر آن نداریم.

ص: ۵۰۵

-
- ۱- (۱) - مبسوط، ج ۱، ص ۲۸۹.
 - ۲- (۲) - اصباح الشیعه، ص ۱۴۶.
 - ۳- (۳) - هر دو تصریح نموده اند: متی شرط المعتکف علی ربه أنه متی عرض له عارض رجوع فیه، کان له الرجوع إلا- إذا مضی یومان فإن علیه إتمام الثلاثه.
 - ۴- (۴) - غایه المراد، ج ۱، ص ۳۴۷.
 - ۵- (۵) - همان، ص ۳۵۸.
 - ۶- (۶) - الکافی فی الفقه، ص ۱۸۶.

۷ و ۸ و ۹ - غنیه (۱) و جامع الخلاف (۲) و اشارات السبق (۳) که چنین تعبیری (تقریباً) دارند «يجب بالدخول فيه المضى فيه ثلاثه أيام».

۱۰ - مرحوم ابن براج در مهذب. ایشان اول مطابق اشهر قائل است و فرموده «فإن اعتكف يومين و أراد ان يفسخ الاعتكاف لم يكن له ذلك و عليه ان يتم ثلاثه أيام، لأنه إنما يجوز له الفسخ إذا لم يتم يومين».

ولی بعد چنین می گوید: «و المندوب يجب بالدخول فيه و لا يجوز فسخه له كما لا يجوز فسخ الواجب منه» (۴).

البته خلاف و مبسوط، تعابیری دارند که به حسب ظاهر متناقض به نظر می آیند و حل آن را ما نتوانستیم پیدا کنیم و دیگران هم چیزی ذکر نکرده اند.

قول دوم، قول انکار و جواب ادامه و امکان فسخ حتی در روز سوم است. قائلین به این قول در دلیل نظر خود گفته-اند: اصل عدم تعین است. واجب شدن یک مستحبی با شروع به آن یا بعد از گذشت مقداری از زمان، خلاف قواعد اولیه است. اصل برائت هم، اقتضا می کند که واجب نشود و وجوبی بر عهده شخص نیاید. لذا قائل به وجوب ادامه، باید دلیل اقامه کند و در مورد روایاتی که قائلین به وجوب، به عنوان دلیل مطرح کرده اند، گفته اند غالباً اشکال سندی دارند و بعضی هم اشکال دلالی. لذا روایات را خوانده و اشکالات آنها را طرح نموده و به نقد آن اشکالات می پردازیم:

ص: ۵۰۶

۱- (۷) - غنیه، ص ۱۴۷.

۲- (۸) - جامع الخلاف، ص ۱۶۹.

۳- (۹) - اشاره السبق، ص ۱۱۵.

۴- (۱۰) - المهذب، ج ۱، ص ۲۰۴.

روایت محمد بن مسلم (۱) بر اساس نقل مرحوم شیخ در تهذیب و استبصار: «علی بن الحسن» که مراد علی بن الحسن بن فضال است «عن الحسن» مراد حسن بن محبوب است «عن ابی ایوب» مراد ابی ایوب خراز است. خراز صحیح تر از خراز است «عن محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السلام قال إذا اعتکف الرجل يوماً و لم یکن اشترط فله أن یخرج و أن یفسخ الاعتکاف و إن أقام یومین و لم یکن اشترط فلیس له أن یخرج و یفسخ اعتکافه حتی تمضی ثلاثه آیام» اشکال سندی کردند که علی بن الحسن، فطحی است پس روایت، حجت نیست که می گوئیم در بحث خودش، ثابت شده که روایات موثقه معتبر است مخصوصاً اینکه علی بن حسن بن فضال در درجه اول وثاقت است. لذا از این ناحیه اشکالی نیست و علاوه اگر اشکال هم از این ناحیه باشد، این روایت در فقیه به طریق صحیح (۲) نقل شده است. البته محمد بن موسی بن المتوکل که در سند قرار گرفته توثیق صریح ندارد. اگر کسی شیخوخیت در اجازات را در توثیق کافی بداند چون محمد بن موسی بن متوکل، شیخ اجازه مرحوم صدوق است، کفایت می کند ولی اگر کسی کافی ندانست، مرحوم سید بن طاووس در مورد سند یک روایت که در آن محمد بن موسی بن متوکل واقع شده، چنین تعبیر کرده است: «رواه الحدیث ثقات بالاتفاق» (۳). ایشان، دعوای اتفاق در توثیق تمام روات آن روایت نموده که یکی از آن روات، محمد بن موسی بن متوکل است. و چون در کلمات قوم به توثیق او تصریح نشده گمان می کنم مراد از اتفاق، شهادت عملی بر قبول کردن روایات اوست یعنی دیده که هیچ کسی از فقها بزرگ، مناقشه ای در روایاتی که محمد بن موسی بن متوکل در طریقتش هست، نکرده اند پس گفته او ثقه است بالاتفاق. حال اگر کسی طریق صدوق را هم دچار مشکل دانست، در نقل کلینی دیگر هیچ بحثی نیست: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ» مراد احمد بن محمد بن عیسی است و عِدَّةٌ ابن عیسی مشخص اند و همگی از ثقات اند «عن ابن محبوب عن ابی ایوب عن محمد بن مسلم» پس از نظر سندی، اشکالی در روایت نیست. از نظر دلالت هم، ظهورش قابل انکار نیست. لذا می گوئیم دلالت این روایت کامل است و مطابق این روایت هم اشهر عمل کردند.

ص: ۵۰۷

۱- (۱۱) - جامع الاحادیث، ج ۱۱، ص ۷۶۹، ح ۶.

۲- (۱۲) - و ما کان فیه عن ابی ایوب الخزاز فقد رویته عن محمد بن موسی بن المتوکل - رضی الله عنه - عن عبد الله بن جعفر الحمیری، عن محمد بن الحسین بن ابی الخطاب عن الحسن بن محبوب، عن ابی ایوب ابراهیم بن عثمان الخزاز، و یقال إنه ابراهیم ابن عیسی (من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۶۹).

۳- (۱۳) - فلاح السائل، ص ۱۵۸.

روایت ابی عبیده: این روایت ولو درباره فروع مسئله است ولی از آن، حکم اصل مسئله هم استفاده می شود. نقل تهذیب و استبصار چنین است: «علی بن الحسن عن عمرو بن عثمان عن الحسن بن محبوب عن ابی ایوب عن ابی عبیده عن ابی جعفر علیه السلام قَالَ الْمُعْتَكِفُ لَا يَشْمُ الطَّيْبَ وَلَا يَتَلَدُّ بِالرَّيْحَانِ وَلَا يُمَارِي وَلَا يَشْتَرِي وَلَا يَبِيعُ قَالَ وَمَنْ اعْتَكَفَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فَهُوَ يَوْمَ الرَّابِعِ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَ زَادَ ثَلَاثَهُ أُخْرَى وَإِنْ شَاءَ خَرَجَ مِنَ الْمَسْجِدِ فَإِنْ أَقَامَ يَوْمَيْنِ بَعْدَ الثَّلَاثَةِ فَلَا يَخْرُجُ مِنَ الْمَسْجِدِ حَتَّى يُتِمَّ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ أُخْرٍ» بعضی در این روایت اشکال سندی کرده و گفته اند علی بن الحسن بن فضال، فطحی است و روایت معتبر نیست. عرض کردیم تا زمان محقق اردبیلی این اشکال سندی مطرح بوده است. حتی استاد محقق اردبیلی، شهید ثانی هم، همین اشکال را دارد یعنی از مرحوم علامه گرفته تا شهید ثانی هر کسی این روایت را مطرح کرده، اشکال سندی نموده است ولی مرحوم محقق اردبیلی توجه کرده که بنابر نقل تهذیب و استبصار، علی بن حسن در طریقهش قرار گرفته و روایت موثقه می شود ولی بنابر طریق کلینی «عده من اصحابنا عن أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ» دیگر هیچ اشکالی وجود ندارد. و همینطور بنابر نقل فقیه هم اشکالی نیست. البته از ناحیه دلالت، مراجعه نکردم بینم اشکال کرده اند یا نه ولی یکی از اشکالات خیلی رایج در مسند مرحوم نراقی، اشکالی است که در خیلی از مباحث، آن را مطرح می کند و اینجا هم امکان طرح دارد. ایشان اخبار در مقام انشاء را اعم از حکم الزامی می داند بر خلاف متأخرین که آن را، از امر و نهی انشائی، قوی تر می دانند (البته اگر اقوی ندانیم، اضعف نمی دانیم). لذا می گوید اگر اخبار در مقام انشاء استعمال شد، دلالت بر الزام نمی کند نه در طرف اثبات (امر) و نه در طرف نفی (نهی) و اگر کلامی مردد بین اخبار و انشاء شد، نتیجه تابع اخس مقدمتین است و حکم اخبار را پیدا می کند. حال در این روایت که حضرت می گویند: «و إِنْ أَقَامَ يَوْمَيْنِ بَعْدَ الثَّلَاثَةِ فَلَا يَخْرُجُ مِنَ الْمَسْجِدِ حَتَّى يُتِمَّ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ أُخْرٍ» فلا يخرج می تواند اخبار باشد و می تواند انشاء باشد، فلا يخرج. پس دیگر دلالت بر طلب الزامی نمی کند. ولی این کلام درستی نیست، در نزد متأخرین مسلم شده که ظهور اخبار در چنین مقامی کمتر از انشاء (امر و نهی) نیست علاوه بر این با ملاحظه صدر روایت، ذیل، ظهور در الزام پیدا می کند. حضرت می گویند «و من اعتكف ثلاثة أيام فهو يوم الرابع بالخيار ان شاء زاد ثلاثة أيام آخر، و ان شاء خرج من المسجد» یعنی بر اساس خواست شخص، انتخاب هر کدام از این طرف و آن طرف برایش جایز است و اما در ذیل، مقابل این جواز می گویند «فَإِنْ أَقَامَ يَوْمَيْنِ بَعْدَ الثَّلَاثَةِ فَلَا يَخْرُجُ مِنَ الْمَسْجِدِ حَتَّى يُتِمَّ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ أُخْرٍ» که معلوم می شود الزام مراد است نه اخبار صرف. لذا می گوئیم این روایت از نظر دلالت هم کامل است.

البته قائلین به وجوب روز سوم بعد از اقامه یومین، می گویند هر چند در این روایت در مورد وجوب روز سوم اعتکاف اول، بحثی نشده ولی از اینکه حضرت فرموده اند اگر بعد از اعتکاف سه روز اول، دو روز دیگر هم اقامه نمود، روز سوم واجب می شود، بالاولویه فهمیده می شود که حکم روز سوم در اعتکاف اول نیز همین است مخصوصاً با انضمام روایاتی که می گوید اعتکاف کمتر از سه روز نمی شود.

خلاصه از ادله استفاده می شود که هم روز دوم و هم روز پنجم را اگر اقامه نمود ادامه اعتکاف در روز سوم یا روز ششم لازم است. البته از نظر اقوال هم، قائل به این قول زیاد است یا اقلأ اشهر است.

و اما راجع به اینکه آیا این حکم در هر سومین روز اعتکاف ادامه دار وجود دارد؟ بستگی به الغاء خصوصیت در روایت دارد البته چنانچه قبلاً گفتیم بعضی مثل صاحب مسالک و صاحب مدارک به عدم قول به فصل تمسک نموده اند که عرض کردیم که تا زمان شهید اول هیچ کسی اصلاً طرح این مسئله را نکرده است لذا عدم قول به فصل معنا ندارد حتی می توان گفت کسانی که نسبت به غیر از سه روز اول و سه روز دوم، سکوت نموده اند، اگر این سکوت ظهور نداشته باشد که از سه روز اول و دوم تعدی نمی کنند، ظهور در عموم و تسری به روزهای سوم اعتکاف های بعدی پیدا نمی تواند بکند.

البته بعضی خواسته اند این حکم را از روایت ابو عبیده استفاده نمایند. گفته اند حضرت که در این روایت می گویند «مَنْ اعْتَكَفَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فَهُوَ يَوْمَ الرَّابِعِ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَ زَادَ ثَلَاثَةَ أُخْرَى» یعنی روز چهارم مختار است که چهارم و پنجم و ششم را بیاورد «وَ إِنْ شَاءَ خَرَجَ مِنَ الْمَسْجِدِ» و اگر هم نخواست ادامه نداده و از مسجد خارج شود «فَإِنْ أَقَامَ يَوْمَيْنِ بَعْدَ الثَّلَاثَةِ فَلَا يَخْرُجُ مِنَ الْمَسْجِدِ حَتَّى يُتِمَّ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ أُخْرَى» گفته اند مراد از ثلاثه، سه روز دوم است. پس اگر کسی دو روز بعد از روز ششم در مسجد ماند باید روز نهم را هم بماند و به اعتکاف خود ادامه دهد. ولی این، صرف احتمال است که در قبال آن احتمال دیگری است. به اینگونه که حضرت می گویند در روز چهارم مختار است که ادامه داده و روز پنجم و ششم را هم بجا بیاورد ولی اگر روز پنجم ماند، دیگر اختیار فسخ و حق خروج ندارد. لذا می گوئیم معلوم نیست مراد از ثلاثه، ثلاثه دوم باشد بلکه شاید مراد همان ثلاثه اول باشد. خلاصه این روایت دلیلی بر مطلب نیست و الغاء خصوصیت هم نمی توانیم بکنیم و تمسک به عدم قول به فصل هم صحیح نبود.

قول سوم قول به وجوب ادامه روز سوم، فقط، است که قبلاً عرض کردیم که از بعضی از کتب استفاده می شود که وجوب ادامه فقط در سه روز اول است که اگر روز دوم کامل شد باید روز سوم هم اعتکاف را ادامه دهد ولی این حکم در سه روز دوم وجود ندارد یعنی لازم نیست اگر روز پنجم را ماند، حتماً روز ششم را هم معتکف بماند. مرحوم میرزای قمی می فرمایند (۱) که شهید اول در حاشیه «منه» دروس می فرمایند که استاد ما سید عمید الدین (همشیره زاده علامه) متمایل بود که وجوب ادامه فقط از روز دوم به سوم است اما ادامه دادن اعتکاف بعد از اقامه پنجم و رساندن آن به روز ششم لازم نیست. همچنین دو سه نفر هم از قدماء هم که متعرض این حکم شده اند فقط همان سه روز اول را گفته اند و دیگر کلامی نسبت به پنجم و ششم ندارند. آنها گفته اند «لَا تُبْطَلُوا أَعْمَالَكُمْ» و امثال آن اقتضا می کند که اگر شروع کرد، اعتکاف خود را تا آخر روز سوم ادامه دهد ولی اگر از سه روز تجاوز کرد هر کجا که خواست فسخ می کند و عمل او هم صحیح است. حداکثر می خواسته بیشتر بجا بیاورد ولی حالا کمتر بجا آورده و این ابطال عمل نیست. ولی می گوئیم اگر «لَا تُبْطَلُوا أَعْمَالَكُمْ» دلیل بر لزوم ادامه در اعتکاف های بعدی نباشد و همینطور روایت محمد بن مسلم هم شاهد نباشد چون راجع به سه روز اول است ولی صحیحه ابو عیینه حذاء دلالت می کند بر اینکه لازم است اعتکاف روز پنجم را به روز ششم برساند پس این نظر هم صحیح نمی باشد.

ص: ۵۱۰

منظور از یوم در اعتکاف ثلاثه ایام ۹۰/۱۱/۲۶

Your browser does not support the audio tag

«و اليوم من طلوع الفجر إلى غروب الحمرة المشرقيه فلا- يشترط إدخال الليله الأولى و لا- الرابعه و إن جاز ذلك كما عرفت و يدخل فيه الليلتان المتوسطان و في كفايه الثلاثه التلفيقيه إشكال»

چند بحث باید مطرح شود:

یک بحث این است که یوم به چه معنایی است؟ یوم، در استعمالات، دو معنای شایع دارد و شاید در تمام لغات اینچنین باشد: یکی به معنای روز در مقابل شب. مثل اینکه یوم و ليله تعبیر می شود. دوم به معنای ۲۴ ساعت (یک شبانه روز). مثلاً گفته می شود سال ۳۶۵ روز است. ۳۶۵ روز که می گوئیم یعنی شب داخلش نیست؟ مسلماً ۳۶۵، شبانه روز مراد است نه آنکه تنها روز، مراد باشد. حال در این بحث، مراد از یوم، یک شبانه روز است لذا تمام شبها، حتی آن شب اول هم داخل است و الا اگر روز در مقابل شب مراد باشد باید یکی از شبها را خارج بدانیم. در این مطلب حرفی نیست ولی بحثی هست که آیا استعمال یوم در هر دو معنا، به نحو حقیقت است یا اینکه معنای حقیقی اش، معنای اول (روز مقابل شب) است و معنای دوم (یک شبانه روز) مجازی است و استعمال آن بالعنايه است؟ مرحوم آقای خوئی می گویند: ان اليوم ظاهر لغه و عرفاً فی بیاض النهار فی مقابل قوس الليل ... نعم قد يستعمل فی مجموع القوسین اعنی اربعه و عشرين ساعه لقرینه خارجیه تدل علیه (۱) و مثالهایی هم برای قرائن می زنند که البته راجع به اینکه آن قرائن تمام است یا تمام نیست، باید بحث کرد که گمان می کنم سابقاً بحث نمودیم. ولی نکته ای که می خواهم عرض کنم که به طور عموم باید در هر جا آن را در نظر گرفت این است که می بینیم کلمه یوم در لغات مختلف مثل ترکی، فارسی و عربی در هر دو معنا استعمال می شود و احتمال اینکه مشترک لفظی باشد و تصادفاً در هر سه لغت این گونه استعمال شود، بسیار بسیار مستبعد است. لذا این استعمالات یا در جامع ما بین دو معنا است یا یک معنا حقیقی و دیگری مجازی است. در آیات قرآن هم یوم در هر دو معنا استعمال شده البته لیل هم در هر دو معنا استعمال شده یعنی لیل در مقابل نهار و لیل به معنای یک شبانه روز (مثل آیه راجع به حضرت زکریا که گفته رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً که در جواب آمده قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا (۲) و در آیه ای دیگر چنین تعبیر می کند قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْرًا (۳) که از آنجا که هر دو آیه در یک قصه است معلوم می شود مراد از لیل یک شبانه روز است). خلاصه شهرت بسیار قوی وجود دارد که اگر قرینه ای در کار نباشد یوم به معنای نهار (در مقابل لیل) است. البته اگر به فرض، شبهه ای هم در موارد دیگر داشته باشیم در بحث اعتکاف که اقل آن سه روز است و باید در آن صائم بود و صوم هم در روز است، یک نحوه ظهور عرفی پیدا می کند که مراد از یوم، همان روز در مقابل شب است.

ص: ۵۱۱

۲- (۲) - سوره مریم ، آیه ۱۰ .

۳- (۳) - سوره آل عمران ، آیه ۴۱ .

بحث دیگر مربوط به انتهای روز است. آقای خوئی با مشهور اختلافی دارند. ایشان می فرمایند معیار در انتهای روز، غروب آفتاب است. البته متفاهم عرفی هم به همین گونه است مگر در مقابل، تعبدی از جانب شرع شده باشد که ایشان وجود تعبد از جانب شرع را به طور کلی منکرند. البته بحث این مطلب در جای خودش گذشته که مشهور قائلند که معیار در باب آخر نماز عصر و ابتدای نماز مغرب و در باب روزه، زوال حمزه مشرقیه است. و تحقیقاً هم همین مطلب درست است. منتها در باب نماز و روزه روایت وارد شده ولی در باب اعتکاف روایتی وارد نشده ولی از اینکه از شرایط اعتکاف سه روز روزه می باشد، می توان استظهار کرد که مراد از یوم همانی است که در صوم بود که انتهایش زوال حمزه مشرقیه است. اما در مورد مبدا یوم در اعتکاف می گوئیم: آنکه به حسب معمول و در محاورات عرف گفته می شود، آن است که مبدأ روز را، از طلوع آفتاب قرار می دهند که آقای خوئی هم، همین گونه قائل است ولی در بیشتر روایاتی که در آنها تعبیر روز آمده است، مبدأ، از طلوع فجر قرار داده شده است. حال در اعتکاف از اینکه صوم جزء شرایطش است و معتکف باید سه روز روزه داشته باشد، استظهار می شود که مبدا در اعتکاف هم، طلوع فجر است.

بحث دیگر مربوط به دخول دو شب وسط در اعتکاف است. دو شب وسط با اینکه خارج از مفهوم یوم هستند ولی بنابر مشهور خیلی قوی داخل در اعتکافند. در دلیل این مطلب مرحوم آقای حکیم و دیگران گفته اند: ظهور عرفی در امور قابل استمرار، اتصال است مثل اقامه عشره ایام (۱) که شبهای وسط هم داخل است. و مرحوم آقای خوئی یک دلیل دیگر اضافه نموده است که روایاتی که در آنها گفته شده معتکف از مسجد خارج نشود مقید به روز نشده پس شبهای وسط هم داخل در اعتکافند (۲)

ص: ۵۱۲

۱- (۴) - مستمسک ، ج ۸ ، ص ۵۴۶ .

۲- (۵) - موسوعه ، ج ۲۲ ، ص ۳۵۹ .

. ولی این استدلالات، یک قدری محل تأمل است. اینکه گفته اند خروج جایز نیست، ممکن است بگوییم که خروج مادام معتکفاً جایز نیست و الا مادام العمر این گونه نیست که اگر بخواهد خارج شود جایز نباشد لذا اگر اعتکاف مختص به روز باشد، فقط وقت در روز نمی تواند خارج شود. پس بهتر بود که به روایاتی که برای جماع در اعتکاف، کفاره قائل شده، استدلال شود که در آنها آمده است که جماع در روز و شب فرق ندارد و کفاره دارد، که می توان از این روایات نتیجه گرفت که لیالی متوسط هم داخل اعتکافند و الا اگر خارج باشند نباید برای جماع در آنها کفاره قرار داده شده باشد. همچنین می توان چنین استدلال کرد که اصلاً مفهوم اعتکاف، عبارت از لبث است و استمرار و ادامه در خود لبث خوابیده است. پس چون باید مستمر باشد لیالی متوسط هم داخل در اعتکافند.

مطلبی باقی می ماند و آن راجع به تلفیق است. مرحوم سید تعبیر می کنند «و فی کفایه الثلاثه التلیقیه إشکال» مرحوم آقای خوئی می گویند: نظیر این بحث را راجع به شهران متتابعان قبلاً بحث نموده ایم. سپس سه نظریه، در دو ماه متتابع، نقل می کنند که یک نظریه از مرحوم محقق، یک نظریه از صاحب جواهر و نظریه سوم هم از شخص ثالثی است. بحثهایی در اطراف این نظرات وجود دارد که در جلسه بعد پیگیری می کنیم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

ابهام در معنای کلمه یوم ۹۰/۱۱/۲۹

ص: ۵۱۳

ابهام در معنای کلمه یوم

کلمه یوم که در باب اعتکاف و موارد دیگر وارد شده است، معانی متعددی برای این کلمه هست. و درست برای ما حل نشده است که این معانی حقیقی اند یا مجاز؟ در بعضی موارد اقتضا می کند که یک معنا بیشتر نداشته باشد و در بعضی موارد مقتضی اشتراک است، این برای ما حل نشد! برای این که ما وجداناً می بینیم که یوم هم در فارسی و هم در عربی و هم در ترکی همان حالت را دارد. لغت های دیگر را من نمی دانم، قاعدتاً آنها هم همین طور باشند که به معانی متعدد اطلاق می شوند بدون تأول و عنایت.

یک مرتبه یوم در مقابل شب است، این شایع است؛ روز یا شب، اینها در مقابل هم قرار می گیرند. صحت سلب هم ندارند که مجاز باشد. یک مرتبه مثل این است که گفته شود: چند روز این فلان چیز را لازم دارد، در این جا مراد عبارت از این نیست که روز در مقابل شب است بلکه مراد همان ۲۴ ساعت است. گاهی روز به معنای زمان اطلاق می شود. در این هم اطلاقش بالعنایه نیست و این طور نیست که تشبیهی در کار باشد. در عربی می گویند: «شَتَّانَ مَا يَوْمِي عَلَي كُورِهَا / وَ يَوْمٌ حَيَّانَ أَخِي جَابِرٍ؛ یا «یوم علی صدر المصطفی و یوم علی وجه الثری». در فارسی گفته می شود: روزی ز سر سنگ عقابی به هوا خاست؛ یا شاعر می گوید: «یک روز صرف بست دل شد به این و آن/ روز دگر به کندن دل زین و آن گذشت». در اینها، هیچ کدام، روز در مقابل شب نیست و همچنین در مقابل بیست و چهار ساعت هم نیست، به معنای یک زمان است. انسان احساس می کند که در این ادعا نمی خواهد بکند _ مثل این که رجل شجاع را انسان اسد ادعا می کند _ در اینجا در مقابل شب نیست و به معنای بیست و چهار ساعت هم نیست، بلکه یعنی زمان.

ص: ۵۱۴

این اطلاقات، هم در فارسی هست و هم در عربی و هم در ترکی. قاعدتاً باید در لغت های دیگر هم باشد. آن گاه در بعضی موارد گاهی سنخ معنا، سنخ خاصی است که با تعدد دال و مدلول، آن دال گاهی قرینه مقام می شود و کلمه تخصص به یک معنا پیدا می کند بدون این که لفظی ذکر بشود. ما یک معنای جامعی بین این ها تصور نمی کنیم، جامع ما بین روز در مقابل شب و روز به معنای بیست و چهار ساعت و روز به معنای مطلق زمان. جامعی ما بین این سه نیست که لفظ برای آن وضع شده باشد، تا این که با تعدد دال و مدلول یا با قرائن مقام یا چیز دیگر بخواهد تخصص به یک قسم خاصش بدهد و سنخه معنا سنخه معنایی نیست که قابل اینها باشد. بعضی چیزها سنخه معنایی است که قابل نیست؛ مثلاً «نهار» این طور نیست و اطلاقات متعدد ندارد. در ترکی، مثلاً در «گون» همین معانی مختلف هست و به هر سه معنا اطلاق می شود، ولی در «گونوز» یا «گوندوز» که به معنای نهار است نمی شود برای معانی مختلف اطلاق کرد و صحت سلب هم دارد.

خلاصه، این برای ما فعلاً حل نشده است. می گویند: روز در مقابل شب است و یکی از آن اطلاقات در مقابل شب بودن باشد، این قابل انکار نیست ولی در اطلاقاتی که روز به این معنا نیست هم هست بدون این که عنایتی در کار باشد.

این اشتراک لفظی در همه لغات واقع شده است و در همه خیلی غیر عادی اند برای ما و این هنوز حل نشده است. در این موارد احتیاط به نظر می رسد اگر قرینه ای در کار نباشد که مراد از روز، مقابل شب است یا زمان یا به معنای بیست و چهار ساعت است، باید رعایت احتیاط بشود. (۱)

ص: ۵۱۵

۱- (۱) (پرسش:.. پاسخ استاد) ...اگر یوم در هر دو مرادف باشد و به یک معنا باشد، نباید فرق بگذاریم. آن خصوصیتی که شما می گوئید مربوط به معنا است و اگر اتحاد معنا داشته باشند، باید در تمام الفاظ سرایت کند. اگر نهار و یوم فرقی ندارند در این معنا، چه نکته ای در یوم هست که در نهار نیست؟ باید یک تفاوت ذاتی بین این ها باشد. در هر لغتی هم همین طور است. این حل نشده برای ما.

بعضی مدعی شده اند: شب بعدی داخل است و یوم به معنای بیست و چهار ساعتی است و شب بعدی داخل یوم است. ثلاثه ایامی که در روایت وارد شده است، مبدأ یوم عبارت از همین طلوع فجر است ولی منتهای یوم غروب شمسی است که ليله متأخر هم ضمیمه می شود به آن، نه ليله متقدم. این را بعضی گفته اند. این را می گویند: مقطوع الفساد است! یکی از شواهدی که بر فساد آورده اند، روایتی است که در آن هست که مغیره می گویند: شب یک روز، متأخر است. حضرت می فرمایند: دروغ گفته اند! شب متقدم است و تمسک می کنند به عرف سازج بسیط که اصطلاحاتی خاص ندارند، می فرماید: اول ماه را به مجرد این که ماه دیده شد، می گویند: شهر شروع شد، ماه رمضان شروع شد و روزه را از اول طلوع فجر روزه می گیرند. روزه را از وقتی که آفتاب غروب کرد و شب شد می گویند: شروع شد. افراد عادی و متعارف شروع را اول حساب می کنند. چون لغت را ما باید به حوزه های علمی مراجعه نکنیم، لغت ها را باید به مکالمات عادی مردم نگاه کرد. امام _ علیه السلام _ هم به همین لغت عرب تمسک می کنند و می فرمایند: مردم چنین می گویند، پس اینها بی مورد مداخله کرده اند، این خلاف فطرت اولی است. این روایت را مثل آقای خویی و آقای حکیم یا دیگران به عنوان شاهد برای مختار خودشان آورده اند.

این که روایت ضعیف است یا نه، یک بحث دیگری است؛ ولی اصل این که این شاهد است یا نه، این شاهد نمی شود باشد! این که شب در مقابل روز اطلاق می شود، در این تردیدی نیست. یک بحثی است که آیا شب مقدم اضافه به این روز دارد یا شب مؤخر اضافه دارد به این روز. روایت می گوید شب امروز شب متقدم است نه شب متأخر. این درست است، شب جمعه، شب متقدم بر روز است، نه شب بعدی (۱). ولی بحث عبارت از این است که اگر قرار شد یوم به معنای مجموع استعمال شود _ اینها می گویند: ثانی [شب متأخر] باطل است به این دلیل و باید بحث کنیم که آیا قسم اول [شب متقدم] داخل است یا نه، در حالی که روایت با فرض این است که یوم را جدا کرده است از شب _ البته این قابل انکار نیست که شب در مقابل روز استعمال می شود _ آن گاه شب این روز، شب متقدم است یا شب متأخر، می گوید: شب متقدم است. پس در بحث ما که اگر قرار شد یوم احیاناً به معنای مجموع استعمال شود آیا آن شب اول را یا شب دوم را ضمیمه کنیم؟ نسبت به این، روایت شاهی نمی تواند باشد.

ص: ۵۱۶

۱- (۲) این که «جمعه شب» و امثال آن اخیراً خیلی استعمال می شود دوره های اول نبود و مربوط به دوره های متأخر است که معلوم نیست این را چه کسی آورده است! علی القاعده یکی از این نویسنده ها باب کرده است.

یک بحث عبارت از این است که آیا تلفیق صحیح است یا صحیح نیست؟ کسی اگر سه روز به طور ملفق اعتکاف کند _ یعنی دو روز کامل و دو نصفه روز _ آیا این در اعتکاف کفایت می کند یا نه؟ ایشان می فرمایند: فیه اشکال. قبلی ها هم اشکال کرده اند. آقای خوبی می فرمایند: تنها «فیه اشکال» کفایت نمی کند، روشن است که دو نصفه، اطلاق به یک شیء نمی شود و به سه روز اطلاق نمی شود.

تردیدی در این نیست که از کلمه روز، روز به معنای در مقابل شب _ به معنای نهار _ اگر اراده کنیم، به این سه نهار گفته نمی شود. در این بحثی نیست. کسی که تلفیق کرده باشد دو روز کامل و دو نصفه را به این یک نهار گفته نمی شود. آنهایی که خواسته اند تلفیق را بگویند، خواسته اند بگویند: مراد از یوم عبارت از بیست و چهار ساعت است و الا اگر روز در مقابل شب باشد، تلفیق کفایت نمی کند. دو نصفه روشن است که به آن گفته نمی شود: یک روز. مرحوم سید هم تردیدش از این جهت است که روز را در مقابل شب بگیریم یا در مقابل بیست و چهار ساعت. (۱)

در خیلی از موارد آقای خوبی قائل شده است به تلفیق و می گوید: این روی قرائن خارجی است. مثلاً اگر سه روز خون ببیند، ایشان می فرمایند: روی قرینه خارجی است که تلفیق باید بشود. چه قرینه خارجی ای در کار است؟ در حالی که فرض اینها تعداند. این که در باب خون دیدن از سه روز باید کمتر نباشد و از ده روز بیشتر نباشد، فاصله بیفتد یا نیفتد. اینها تعددایی است که در بعض موارد هست ولی اگر نبود، چه قرینه ای هست که در سه روز تلفیق کفایت می کند؟

ص: ۵۱۷

۱- (۳) (پرسش:... پاسخ استاد:)... چون این معنا شایع است ایشان تردید می کند که تلفیق جایز است یا جایز نیست. اگر گفتند: این کار را باید سه روز انجام بدهید و روز در مقابل شب نبود و مراد زمان بود، شما می بینید که تلفیق اراده می شود، یعنی آن مقدار مرادش هست. چون در تلفیق از وسط راهم شامل می شود.

...خلاصه در خیلی از موارد ما نمی توانیم با قرائن بگوییم که قرینه شده است بر این مطلب که بالمجاز و بالعنايه است. ایشان می خواهند این گونه موارد را بالادعا بگویند. بگویند: این سه روز خون دیدن، این در واقع سه روز خون ندیده است، ادعاءً می گوئیم: سه روز خون دیده است. ما می گوئیم: انسان می فهمد که این خون بالعنايه واقع نشده است. در این جا به معنای نهار نیست. این که گفته شود: سه نهار خون دیده است، این کلام را نمی شود در این جا به کار برد. سه یوم اطلاق می شود ولی سه نهار گفته نمی شود. اینها خودشان قرینه هستند بر این که روی قرائنی که ایشان می خواهند ذکر کنند نیست. (۱) - (۲) - (۳)

ص: ۵۱۸

-
- ۱- (۴) (پرسش:... پاسخ استاد:) ما می گوئیم: یوم به معنای ۲۴ ساعت است. این یکی از معانی رایج است و در همه لغت ها هم همین طور است، در آن لغت هایی که ما بلدیم.
- ۲- (۵) (پرسش:... پاسخ استاد:) این را ما الان ما نمی دانیم که روز به چه معنایی در این جا اراده شده است؛ آیا سه بیست و چهار ساعت است یا سه بیاض یوم است یا نصف نهار مراد است؟ ما نمی دانیم. اختلاف هم هست ما بین علما؛ شهید و علامه می گویند: سه بیست و چهار ساعت است. ما هم نتوانستیم مسئله را حل کنیم.
- ۳- (۶) (پرسش:... پاسخ استاد:) بله مشترک لفظی است. هم در فارسی و هم در عربی و هم در ترکی به این نحو است. این چگونه اشتراک لفظی در تمام لغت ها است، این خودش یک معضله است. نباید یک اشتراک لفظی در همه لغت ها باشد، مگر این که سنخ معنا باشد که یا حقیقت و مجاز باید باشد یا اشتراک معنوی. ولی از طرفی ما می بینیم که مقتضای استعمالات اشتراک لفظی باید باشد! این برای ما حل نشده است.

در اعتکاف البته چون گفته اند: سه روز بدون صوم نیست، این را می شود گفت که در این جا یک ظهوری دارد که مراد روز است. چون صوم در آن شرط است. بعید نیست که عرف در این جا استظهار کند که سه روز هست و بدون آن روزه صحیح نیست و بگوید: مراد یعنی سه روز صومی تا بشود روزه گرفت. اما جاهای دیگر یک مقداری مشکل است. (۱)

یک بحثی ضمنی آقای خویی کرده اند که قبلاً هم بحث کرده بودند، این است که ایشان در باب ماه می فرمایند: به این تناسب، اگر دو ماه گفتیم، در این تلفیق درست نیست که در نتیجه _ شاید این جمله را نفرموده اند _ اگر یک ماه گفتیم: در آن هم تلفیق درست نیست؛ باید ماه هلالی باشد و اگر سه ماه گفتیم هم همین طور است. در تمام اینها تلفیق زمان درست نیست. شهران متتابعان را ایشان فرمود بر این که باید دو ماه هلالی، رجب و شعبان مثلاً، شخص کفاراتی که هست باید داشته باشد اما اگر شصت روز روزه بگیرد و دو ماه هلالی نیز تنصیف بشود و بعضی از روزها با هم جمع بشوند، این شصت روز کفایت نمی کند. دو ماه هلالی که پنجاه و هشت روز است کفایت می کند ولی شصت روز تلفیقی کفایت نمی کند. آقای خویی این را اختیار کرد و فرمود: هیچ کس این را نگفته است.

ص: ۵۱۹

۱- (۷) (پرسش:... پاسخ استاد:) در همین هم اشکال پیدا می شود، همین خودش یکی از اشکالات است که چون روزه اشکالی ندارد می شود که شخص روزه هم گرفته باشد و مانعی هم ندارد که روزه کاملی گرفته باشد قبلاً، آن گاه اعتکافش تنصیف شود. ولی این که گفته اند: سه روز باید اعتکاف کند و روزه بگیرد، از این انسان می فهمد بر این که مراد از روزه، روز است در مقابل شب.

ما می‌گوییم خود این شاهد است بر آن است که این ادعا عرفی نیست که هیچ‌کسی آن را نگفته است. چون این یک سنخ محاسبات ریاضی مخصوصی نیست که انسان بگوید کسی این محاسبات را حساب نکرده است. اینها استعمالات فطری طبیعی بسط است که باید آن را در نظر گرفت که مردم چه می‌فهمند.

آن‌گاه ایشان بحثی روی تلفیق می‌کنند که اگر قرار شد تلفیق بکنیم بحثی در این باره کرده است. محقق هم تلفیق را مسلم قرار داده است که تلفیق صحیح است و می‌شود تلفیق کرد. منتها صاحب جواهر هم فقط تلفیق را ذکر کرده است. محقق دو قسم و دو احتمال در باب تلفیق داده است و صاحب جواهر سه قول در باب تلفیق نقل کرده است. آن‌گاه ایشان عنوان می‌کنند که این معانی مختلفی را برای تلفیق هست و نتایجش را هم ذکر می‌کنند و بعد خودشان یک مسئله‌ای را اختیار می‌کنند. در اینجا البته چون مربوط به بحث ما نیست ما وارد نمی‌شویم. به نظر ما بحث آقای خویی محل مناقشه است. منتها چون دخالتی ندارد برای بحث، ما رد می‌شویم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

مکان اعتکاف ۹۰/۱۱/۳۰

Your browser does not support the audio tag

«السادس أن يكون في المسجد الجامع فلا يكفي في غير المسجد ولا في مسجد القبيلة و السوق و لو تعدد الجامع تخير بينها و لكن الأحوط مع الإمكان كونه في أحد المساجد الأربعة مسجد الحرام و مسجد النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ) و مسجد الكوفة و مسجد البصرة»

ص: ۵۲۰

شرط ششم در اعتکاف، شرط مکان است. در هر مکانی نمی‌شود اعتکاف کرد و مکان خاصی معیار است. آن مکان خاص چه مکانی هست؟ این مورد بحث قرار گرفته است. بعضی گفته‌اند: در هر مسجدی اعتکاف صحیح است. این از ابن ابی عقیل نقل شده است. جماعت زیادی هم دعوی اجماع کرده‌اند که مسجد معتبر است و در غیر مسجد اعتکاف نمی‌شود کرد. در منتهی، تذکره، مدارک، شرح دروس آقا رضی، حدائق و غنائم، همه گفته‌اند: اجماعی است و اختلافی در این نیست. مستند می‌گوید: «اجماعاً قطعياً». جواهر می‌گوید: «اجماعاً بقسمیه».

اقوال در مکان اعتکاف

قول اول:

ولی ظاهراً این گونه نیست. شهرت است که باید مسجد باشد والا- از دو نفر از بزرگان استظهار می‌شود که اختصاص به مسجد نداشته باشد و در غیر مسجد هم استثناءً در بعضی جاها جایز باشد. یکی از اینها صاحب کتاب الفاخر ابوالفضل صابونی یا جعفری - هر دو یکی‌اند - در آن کتاب فاخر که در دست ما نیست، نقل شده است: در بیوت مکه، هر بیتی از

بیوت مکه اعتکاف می شود اعتکاف کرد و اختصاص ندارد به مسجد الحرام. این را راجع به مکه استثنا کرده اند و گفته اند: در همه جای مکه می شود اعتکاف کرد و انسان می تواند در خانه خودش هم اعتکاف کند.

مورد دوم از کتاب هایی که در دست خود ما هم هست، کافی ابو الصلاح حلبی است. ظاهر کافی ابو الصلاح حلبی هم این است که در همه جای مکه می شود اعتکاف کرد. این عبارت کافی است: «المكان مكة و مسجد النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ) و مسجد الكوفة الأعظم و مسجد البصرة دون سائر الأمكنه». از این که در همه آنها کلمه آورده است و کلمه در مکه کلمه مسجد را نیاوده است این کالصریح است که در مکه اختصاص به مسجد الحرام ندارد و همه جای مکه این حکم را دارد. پس این دو نفر قائل شده اند. روی این جهت آن طوری که این آقایان گفته اند و دعوای بلاخلاف و اجماع کرده اند، این صحیح نیست. البته در این که مسئله شهرت دارد، قابل انکار نیست.

ص: ۵۲۱

قول دوم:

قول دیگر این است که بگوییم: در هر مسجدی کفایت می کند. این قول از ابن ابی عقیل نقل شده است که می گوید: در همه مساجد می شود اعتکاف کرد و خصوصیتی مسجدی دون مسجدی ندارد. این هم در معتبر ابن ابی عقیل است که آن کتابش در دست ما نیست و از او علامه و دیگران نقل می کنند.

قول سوم:

یک قول دیگر _ که تعبیر مجمل است _ این است: آیا در مسجدی که نماز جماعت خوانده می شود معتکف شد؟ در مقابل این، گاهی در بعضی از مساجد نماز جماعت منعقد نمی شود، بگوییم آنها خارج باشند. این هم یک احتمالی است که بعضی خواسته اند بگویند. یک عبارتی است که در فقه رضوی که در آن تعبیر می کند: مسجد الحرام و مسجد الرسول و مسجد الکوفه و مسجد الجماعه. آنهای دیگر مسجد جماعه هستند و در آن سه حرفی نیست، از این [مسجد الجماعه] هم استفاده می شود که مسجد الجماعه کافی است. آن گاه در مسجد الجماعه دو نوع احتمال است: یکی این که مسجدی که نماز جماعت در آن برپا می شود و یک احتمال دیگر هم این است که مسجد الجماعه عبارت از همان مسجد جمعه باشد که جماعت مردم در آن شرکت می کنند. البته احتمال اظهر این است که مسجدی که در آن نماز جماعت خوانده می شود مراد است. این هم یک مطلبی است که در یک جایی از فقه رضوی هست.

قول چهارم:

قول دیگر این است که میزان عبارت از این است که مسجد جامع باشد _ که متن عروه این را اختیار کرده است _ این، قائل زیاد دارد. آن هایی که ما برخورد کردیم اینها هستند: شرایع، نافع، معتبر، کشف الرموز، لمعه، غایه المراد، دروس، مسائل ابن طی، جامع المقاصد، حاشیه ارشاد شهید ثانی، روضه شهید، مسالک، مدارک، جامع عباسی، مفاتیح، نخبه فیض، شرح دورس کشف الغطاء، مستند و جواهر. در ذخیره و کفایه هم مایل شده است به این مطلب. نسبت داده اند و گفته اند: در فقیه هم همین مطلب هست؛ ولی ما در فقیه یک چنین چیزی که مسجد جامع را معیار قرار داده باشد پیدا نکردیم. این مطلب را به مقنعه مفید هم نسبت داده اند.

ص: ۵۲۲

البته عبارت مقنعه مفید را ما تردید داریم که مراد همان است که آقایان می خواهند بگویند. عبارت مقنعه این است: «لا يكون الاعتكاف إلا في المسجد الأعظم». اگر این بخش فقط بود ممکن بود بگوییم: مرادش مسجد جامع است؛ چون مسجد اعظم و جامع یکی اند. ولی در ذیل دارد: «و قد روى أنه لا يكون إلا في مسجد جمع فيه نبي، أو وصي نبي و المساجد التي جمع فيها نبي أو وصي نبي فجاز لذلك الاعتكاف فيها أربعة مساجد المسجد الحرام جمع فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و مسجد المدينة جمع فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و أمير المؤمنين عليه السلام و مسجد الكوفة جمع فيه أمير المؤمنين عليه السلام و مسجد البصره جمع فيه أمير المؤمنين عليه السلام و المراد بالجمع فيما ذكرناه هاهنا صلاة الجمعة بالناس جماعه دون غيرها من الصلوات». در این جا، اول تعبیر می کند: «لا يكون الاعتكاف إلا في المسجد الأعظم» و بعد از آن وقتی که روایت را نقل می کند می گوید: در چند مکان اعتکاف است.

ما بعید نمی دانیم که ایشان می خواهند بفرمایند: مطلبی که مورد اتفاق کل است این است که باید در مسجد اعظم باشد، ولی روایاتی در مسئله وارد شده است که به وسیله آن روایات این را محدود می کنند و خود ایشان طبق همین روایات فتوا می دهند. بعید نیست ایشان هم مثل سائر قداما که بیشتر همین چهار مسجد را قائل بودند باشد. لیکن یک مقدارش به وسیله مورد اتفاق کل بودن و به وسیله روایتی که مورد عمل قریب به اتفاق اصحاب است، ایشان به ضمیمه آن روایت می گوید: «فجاز لذلك الاعتكاف فيه أربعة مساجد و المساجد التي جمع فيها نبي أو وصي نبي فجاز لذلك الاعتكاف فيها أربعة مساجد». ظاهرش این است این بخش فتوای خودش باشد؛ نه این که یعنی اگر بر فرض روایت را پذیرفتیم _ که نمی پذیریم _ این نتیجه را دارد. این خلاف ظاهر است. اصلاً خود ایشان هم قبول دارد که مساجدی که «يجوز» عبارت از این است. صدر و ذیل را اگر ملاحظه کنیم ایشان با قدمایی که چهار مسجد را گفته اند موافق است.

این قول در بین قدما مشهور بوده است. قائلین عبارت اند از: جمل العلم، خلاف، تبیان، مبسوط، اقتصاد، الجمل و العقود، استبصار فیما اختلف بین الاخبار، مراسم، مهذب، شرح جمل ابن براج، مجمع البیان، روض الجنان تفسیر ابوالفتوح، غنیه، وسیله، سرائر، اصباح، اشاره السبق، جامع الشرایع، جامع الخلاف، منتهی، تحریر، تذکره، تبصره، مختلف، ارشاد، قواعد، تلخیص، (۱) ایضاح، تنقیح، محرر ابن فهد، معالم ابن قطان، و در کنز العرفان فاضل مقداد و مختصر ابن فهد، قائل شده اند که احوط چنین است. در حدائق و غنائم و ریاض هم این را اختیار کرده اند.

این قول هم بین قدما خیلی شهرت دارد و در بین متأخرین هم جماعتی قائل شده اند. در انتصار و خلاف و شرح جمل ابن براج و غنیه دعوی اجماع به این مطلب کرده اند و تبیان و مجمع البیان و روض الجنان آنها هم کلمه عندنا را گفته اند، در مقابل سنی ها. نقل شهرت هم که زیاد شده است؛ پس اینکه این قول، بین قدما به خصوص، اقلأ شهر است، تردیدی نیست. بعضی دیگر در این چهار مسجد به جای مسجد البصره، مسجد المدائن گذاشته اند. در فقه رضوی مسجد المدائن است. صدوق هم به نظرم مسجد المدائن گفته است. علی بن بابویه پنج مسجد را قائل شده است. خلاصه این یک مسئله ای است که مورد اختلاف جدی ما بین قدما است که مسجد جامع باشد یا این چهار مسجد یا مسجدی که در آن نماز جماعت خوانده شده باشد.

روایات مسئله:

این قول مشهور بین قدما _ قول اشهر _ که اختصاص داده اند به چهار مسجد، یکی دلیلش مسئله «روی» ای است که در مقنعه شیخ مفید کرده است که آن برای ما که می خواهیم تمسک کنیم مدرک نمی تواند باشد؛ چون چیزی در دست ما نیست غیر از همین مرسله و این کفایت نمی کند. یک روایت دیگری هم هست که روایت عمر بن یزید است. به این را خواسته اند تمسک کنند برای که باید در همان چهار مسجد باشد.

ص: ۵۲۴

۱- (۱). علی رأی در این موارد فتواست.

روایت عمر بن یزید عبارت این است: «مَا تَقُولُ فِي الْاِعْتِكَافِ بِبَغْدَادَ فِي بَعْضِ مَسَاجِدِهَا فَقَالَ لَا اِعْتِكَافَ اِلَّا فِي مَسْجِدِ جَمَاعَةٍ قَدْ صَلَّى فِيهِ اِمَامٌ عَدْلٌ بِصَلَاةِ جَمَاعَةٍ وَ لَا بَأْسَ اَنْ يُعْتَكَفَ فِي مَسْجِدِ الْكُوفَةِ وَ الْبَصْرَةِ وَ مَسْجِدِ الْمَدِينَةِ وَ مَسْجِدِ مَكَّةَ» (۱).

سند روایت:

این روایت یکی از نظر سندی مورد بحث است. یکی هم از نظر دلالت که آیا برای فتوای اشهر، این کفایت می کند یا نه. از نظر سند در یکی از سندهایی که تهذیب نقل کرده است این است: محمد بن علی عن حسن بن محبوب عن عمر بن یزید. روایات بسیاری محمد بن علی بن محبوب از حسن بن محبوب روایت کرده است. روی این جهت در کتب اربعه هیچ کسی غیر از محمد بن علی بن محبوب راوی از حسن بن محبوب باشد در کار نیست. لذا این که محمد بن علی مطلق در اینجا ذکر شده است آقای خوئی فرموده است: محمد بن علی بن محبوب است پس در روایت، اشکالی از این ناحیه نیست. ایشان معتبره تعبیر می کنند. عبارتش این است: «لأنَّ المراد بمحمد بن علی الواقع فی السند هو محمد بن علی بن محبوب بقرینه روایت عن الحسن ابن محبوب و مع الغض عن ذلك فالطريق الثالث و هو طريق الصدوق صحيح قطعاً، لصحة طريقه إلى الحسن بن محبوب بلا إشكال».

ص: ۵۲۵

۱- (۲). عِدَّةٌ مِنْ أَصِحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ مَا تَقُولُ فِي الْاِعْتِكَافِ بِبَغْدَادَ فِي بَعْضِ مَسَاجِدِهَا فَقَالَ لَا اِعْتِكَافَ اِلَّا فِي مَسْجِدِ جَمَاعَةٍ قَدْ صَلَّى فِيهِ اِمَامٌ عَدْلٌ بِصَلَاةِ جَمَاعَةٍ وَ لَا بَأْسَ اَنْ يُعْتَكَفَ فِي مَسْجِدِ الْكُوفَةِ وَ الْبَصْرَةِ وَ مَسْجِدِ الْمَدِينَةِ وَ مَسْجِدِ مَكَّةَ. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج، ص: ۱۷۶؛ باب المساجد التي يصلح الاعتكاف فيها؛ ج ۴، ص: ۱۷۶.

ایشان سه طریق قائلند: یک طریق، طریق کافی است که در این طریق سهل بن زیاد هست. آقای خوبی چون اشکال می کند آن طریق را قبول نکرده است _ اما ما اشکال نمی کنیم _ یک طریق دیگر، طریقی است که شیخ نقل کرده است که در آن، علی بن الحسن عن محمد بن علی عن الحسن بن محبوب عن عمر بن یزید است. علی بن حسن، علی بن حسن بن الفضال است که از محمد بن علی نقل کرده است. محمد بن علی هم از حسن بن محبوب نقل کرده است. ایشان محمد بن علی را به قرینه مروی عنه اش می فرمایند: مراد محمد بن علی بن محبوب است؛ چون تنها روای که محمد بن علی نام دارد و از حسن بن محبوب نقل می کند همین محمد بن علی بن محبوب است که روایات زیادی هم دارد؛ پس بنابراین در آن اشکالی نیست. خود علی بن حسن بن فضال هم که ثقه است و فطحی ثقه و در طریق به کتاب هم اشکالی نیست بنابراین روایت می شود معتبر. این فرمایش ایشان است.

ولی ما قبلاً عرض می کردیم که ایشان فقط مروی عنه را در نظر گرفته و فرموده است که چون تنها کسی که از حسن بن محبوب روایت می کند محمد بن علی بن محبوب است، بنابراین محمد بن علی در اینجا همان است. ولی در هفت مورد هست که غیر از محمد بن علی بن محبوب از حسن بن محبوب روایت می کند. محمد بن علی کوفی، محمد بن علی صیرفی _ که اینها همان ابو سمینه اند که ضعیف است _ از او روایت می کند. آقای خوبی برای این که این را رد کند با مروی عنه رد کرده است، با این که اینها مشترکند. ابو سمینه هم در هفت مورد از حسن بن محبوب. محمد بن علی آدمی هم در هدایه خصیبه از حسن بن محبوب روایت می کند؛ پس راوی از حسن بن محبوب منحصر به محمد بن علی محبوب نیست تا از این نظر ما تعیین کنیم که روای او است.

از طرفی علی بن حسن که این روایت را از محمد بن علی نقل کرده است، طبقه اش تقدّم می‌یابد بر محمد بن علی بن محبوب و با بعضی از مشایخ محمد بن علی بن محبوب معاصر است _ که قبلاً عرض کردیم _ با احمد بن محمد بن عیسی و احمد بن ابی عبدالله برقی و ابراهیم بن هاشم و محمد بن حسین بن ابوالخطاب که اینها مشایخ محمد بن علی بن محبوب اند با علی بن حسن الفضال هم طبقه اند و هیچ سابقه ای ندارد که علی بن حسن بن از محمد بن علی بن محبوب روایت کرده باشد. آن چیزی که ما دیدیم، در غیبت نعمانی موارد متعددی او از محمد بن علی بن یوسف نقل کرده است. این محتمل هست. محتمل هم هست که مراد محمد بن علی مطلق همان ابو سمینه باشد که آدم معروفی بوده است و علی اطلاقه نخواسته اند بیان کنند. یا ابو سمینه است یا محمد بن علی بن یوسف. و این شناخته شده نیست. از این ناحیه نمی توان تصحیح کرد.

بله از ناحیه من لا-یحضر که در آن راوی اش محمد بن موسی بن متوکل است و از مشایخ صدوق است و او در طریقش هست می توان تصحیح کرد. البته محمد بن موسی بن متوکل را در این اصول کتب رجالیه توثیق نکرده اند؛ مثل شیخ و نجاشی و کشی و امثال اینها آن را ذکر نکرده اند؛ ولی سید بن طاووس می گوید: اتفاق هست بر وثاقت محمد بن موسی بن متوکل. من خیال می کنم که این اتفاقی که ایشان ذکر می کنند با این که اصول کتب رجالیه از آن هیچ خبری نیست، همین عمل اصحاب در نظرش بوده است. می بیند که هیچ کس روایتی را که در طریقش محمد بن موسی بن متوکل است و با اجازه او خیلی از روایات هست، علمای دیگر مناقشه نکرده اند و من بعدی ها هم عمل کرده اند به آن روایات. صدوق هم طریقش فقط به وسیله همین بوده است و طریق دیگری ندارد. از اینها معلوم می شود که محمد بن موسی بن متوکل را اینها ثقه دانسته اند. جزء مشایخ صدوق هم هست. این روایت طبق طریق فقیه یا به عقیده ما طبق طریق کافی _ که سهل بن زیاد در آن هست _ روایت، روایت معتبری است (۱)

ص: ۵۲۷

۱- (۳). (پرسش:.... پاسخ استاد:) یک سند دیگری دارد که علی بن حسن بن فضال در طریقش است که عن محمد بن علی دارد _ و سهل بن زیاد در آن نیست _ آن مورد مناقشه است.

. خلاصه این روایت از نظر سند اشکالی ندارد.

دلالت روایت:

از نظر متن، روایت می گوید: «صَلَّى فِيهِ إِمَامٌ عَدْلٌ». مراد از «إِمَامٌ عَدْلٌ» چیست؟ آن چیزی که انسان می فهمد در غیر باب نماز جماعت این است که اگر گفتند: امام عدل یا الامام، مطلق گفتند یا کلمه عدل را آوردند، مراد امام معصوم (ع) امام عصر است. اما در باب جماعت اگر گفتند: الامام یا با الف و لام یا بی الف و لام _ آن فرق نمی کند _ نوعاً مراد همان امام جماعت است. چون در این موارد مسئله جماعت است و ما بگوییم: مراد عبارت از امام معصوم است که دلیل باشد برای اینکه امام معصوم باید نماز خوانده باشد یا پیغمبر [یعنی پیشوای معصوم یا پیغمبر] یا سایر معصومین مراد این باشند، این خلاف ظاهر است؛ پس ما به این روایت نمی توانیم تمسک کنیم. به خصوص اگر تعبیر امام عدل باشد. الامام العدل اگر باشد ممکن است اشاره باشد که یعنی امام عصر، ولی امام عدل در مقابل این سنی هایی که اشکال می کرده اند، سؤال راجع به همین است که در مساجد بغداد می شود نماز خواند و اعتکاف کرد یا نه، حضرت می فرمایند: شرط اعتکاف این است که امام عدل باشد. و برای امام های اینها نمی شود اثبات کرد. و گانه این نفی است.

آن گاه می فرمایند: برای این باید شما در بغداد فایده ندارد، اگر مدینه یا مکه رفتید و امثال اینها آن جا مشکلی ندارد. می خواهد بگوید: برای این که بالأخره در آنها مسلم امام عدلی نماز خوانده اند، ولی بقیه مساجد، امام جماعت شان یا جماعت شان، صلاحیت ندارند. اینها را تخصیص به ذکر می کند و می فرماید: بله در این مواردی که بالأخره یک پیش نماز عادل در آنجا نماز خوانده است مشکلی ندارد و یک وقتی اگر مدینه رفتید، آنجا معتکف بشوید و یا در مکه و یا در کوفه یا بصره معتکف شوید.

ص: ۵۲۸

Your browser does not support the audio tag.

حکم اعتکاف در مکه

اختصاص اعتکاف به مساجد اربعه دلیل محکمی نداشت ولو بین قدما شهرت داشته است. یک مسئله ای که در عروه و در شرح عروه و در حاشیه ها من آن را ندیده ام ولی در کتاب های سابق مطرح بوده است که آیا مکه حکمش با جاهای دیگر تفاوت دارد در مسئله اعتکاف یا نه؟ دو روایت در مسئله وجود دارد. یک روایت _ که صحیحه است _ این است: «عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ الْمُعْتَكِفُ بِمَكَّةَ يُصَلِّي فِي أَيِّ بُيُوتِهَا شَاءَ وَ الْمُعْتَكِفُ فِي غَيْرِهِ لَا يُصَلِّي إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ الَّذِي سَمَّاهُ». (۱) روایت می فرماید: اگر شخص در مکه، در مسجد الحرام اعتکاف کرده باشد، این شخص نمازش را در هر جا که بخواند جایز است؛ ولی در موارد دیگر اگر در مسجدی کسی اعتکاف کرده باشد نماز را هم باید در همان مسجد بخواند. مکه با جاهای دیگر در این جهت فرق می کند.

آن گاه مقصود از این عبارت چیست؟ شیخ طوسی معنا کرده است که شخص معتکف شده است در مسجد الحرام و ضروره خارج شده است _ چون شخص اختیاراً حق ندارد نمازش را در جای دیگر بخواند؛ اما ضروره اشکالی ندارد _ آن گاه وقت نماز ظهر رسید، در جاهای دیگر فوری باید برگردد به آن محل اعتکاف خودش و در آنجا نمازش را بخواند ولی در مکه این استثناء شده است؛ اگر خروجش ضروره باشد نمازش را ضرورتی ندارد و لازم نیست برگردد و می تواند در بیوت مکه در هر جایی بخواند و در هر وقتی که وقت نماز رسید می تواند نمازش را بخواند در اول وقت. این را شیخ معنا کرده است.

ص: ۵۲۹

۱- (۱). أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنِ صَهْبَوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْمُعْتَكِفُ بِمَكَّةَ يُصَلِّي فِي أَيِّ بُيُوتِهَا شَاءَ وَ الْمُعْتَكِفُ فِي غَيْرِهِ لَا يُصَلِّي إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ الَّذِي سَمَّاهُ. الْكَافِي (ط - الإسلاميه)؛ ج، ص: ۱۷۷؛ باب المساجد التي يصلح الاعتكاف فيها؛ ج ۴، ص: ۱۷۶.

به نظر می رسد که این خیلی خلاف ظاهر باشد. به نظر ما روایت می خواهد بگوید: در جاهای دیگر، اعتکاف شرعی در مسجد است. شخص اگر یک قطعه خاصی را نیت کند که در آنجا بماند، مورد اعتکافش کل مسجد است _ مثلاً یک مسجد بزرگی است، انسان می خواهد در قسمت شرقی مسجد بماند _ در اینجا کل مسجد مورد اعتکاف است و از آنجا نباید خارج بشود. در مکه هم مورد اعتکاف شرعی کل مکه است نه مسجد الحرام. اگر قصد هم کرده باشد در مسجد الحرام بماند، شرعاً الزامی ندارد و می تواند نماز را غیر از آنجا بخواند. در کل مکه اعتکاف شرعی هست نه این که در هر بخش بخش آن؛ چه در مسجد الحرام و چه در غیر آن. در این صورت قهراً خروج از آن برای نماز هیچ اشکالی ندارد. نه تنها نماز خواندن، از تعلیل استفاده می شود که در غیر نماز هم خارج بشود مانعی نیست. روایت اول را ممکن است آن طور که مرحوم شیخ معنا

کرده است معنا کرد که نسبت به اعتکاف باید در مسجد باشد ولی نماز اعتکاف را اگر یک وقت ضرورت منشأ خروج از مسجد شد و وقت نماز شد، می شود نماز در جای دیگری خواند.

ولی روایت دوم که موثقه عبدالله بن سنان است این است: «عن عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَيِّدَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ الْمُعْتَكِفُ بِمَكَهٍ يُصَلِّي فِي أَيِّ بُيُوتِهَا شَاءَ سِوَاءَ عَلَيْهِ فِي الْمَسْجِدِ أَوْ فِي بُيُوتِهَا وَقَالَ لَمَّا يَصِلُحُ الْعُكُوفُ فِي غَيْرِهَا إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَسْجِدَ رَسُولِ اللَّهِ (ص) أَوْ فِي مَسْجِدٍ مِنْ مَسَاجِدِ الْجَمَاعَةِ وَلَا يُصَلِّي الْمُعْتَكِفُ فِي بَيْتٍ غَيْرِ الْمَسْجِدِ الَّذِي اعْتَكَفَ فِيهِ إِلَّا بِمَكَهٍ فَإِنَّهُ يَعْتَكِفُ بِمَكَهٍ حَيْثُ شَاءَ لِأَنَّهَا كُلُّهَا حَرَمُ اللَّهِ وَلَا يَخْرُجُ الْمُعْتَكِفُ مِنَ الْمَسْجِدِ إِلَّا فِي حَاجَةٍ» (۱).

ص: ۵۳۰

۱- (۲). تهذيب الأحكام؛ ج، ص: ۲۹۳؛ ۶۶ باب الاعتكاف و ما يجب فيه من الصيام؛ ج ۴، ص: ۲۸۷.

درست است که خودش نیت کرده است که در یک جای معینی نماز بخواند ولی اعتکاف شرعی اش اختصاص پیدا نمی کند. تعبیر می کند: «فَإِنَّهُ يَعْتَكِفُ بِمَكَّةَ حَيْثُ شَاءَ»؛ یعنی در هر جای مکه اعتکاف جایز است، بنابراین می شود نمازش را در غیر مسجد الحرام یا مسجد الحرام بخواند و بقیه اعتکاف در جای دیگری باشد. ظاهر این عبارت این است. اما شیخ طوسی معنا کرده است که «فَإِنَّهُ يَعْتَكِفُ بِمَكَّةَ حَيْثُ شَاءَ» یعنی «یصلی صلاه الاعتکاف بمکه حیث شاء». «یعتکف» را «یصلی صلاه المکه» معنا کرده است. آیا می شود این گونه معنا کرد؟! در حالی که بعد از آن «لِأَنَّهَا كَلَّهَا حَرَمُ اللَّهِ» دارد!

بین قدما هم دو نفر را عرض کردیم که اعتکاف را در مکه جایز می دانند: یکی ابو الصلاح حلبی است و یکی هم ابوالفضل صابونی یا جعفری است. کافی هم روایت را آورده است، محتمل است کافی هم موافق باشد با آنها. آن گاه ما توجیه بکنیم به این که خروجش اول لضروره بوده است و نماز اول وقت هم خوانده است، بگوییم: در اینجا استثنا است به این روایت! روایت چنین صلاحیتی ندارد. ظاهر روایت همان معنایی است که حلبی و صابونی و جعفری فتوا می دهند (۱) - (۲).

ص: ۵۳۱

۱- (۳). (پرسش: ... و پاسخ استاد: ...) من خیال می کنم کلمه «المعتکف بمکه» خودش ظهور دارد که یعنی احتباس شرعاً با خود مکه است؛ نه با «المعتکف فی مکه». حبس به وسیله خود مکه شده است که از مکه جای دیگری نرود. احتمال می دهم مراد از باء هم همین باشد.

۲- (۴). (پرسش ... پاسخ استاد:) اگر در یک جایی را نیت کرد، شرط تعیین نمی آورد. مثلاً روایت می فرماید: سَمَاءٌ _ که یعنی نواه _ که یعنی مکه برای او حبس است، اگر خودش نیت کرده است که در یک جایی باشد، این تعیین نمی آورد.

علی‌ای تقدیر، روایت عبدالله بن سنان را اصلاً نمی‌شود [مثل مرحوم شیخ] معنا کرد. روایت منصور بن حازم را هم بگوییم: ضروره اگر خارج شده باشد را می‌فرماید، یک معنایی بسیار خلاف ظاهر است. پس ظاهر روایت این است که در همه جای مکه اعتکاف جایز است و اگر جایی را هم که نیت کرده باشد، در همان جای معین لازم نیست بماند و می‌تواند نمازش را در مسجد الحرام بخواند یا دیگر در جاهای دیگر.

روایات اعتکاف در مسجد جامع

قول مشهور را ما نتوانستیم از نظر روایات اثبات کنیم. بعد از فخر المحققین هم اشهر خلاف آن قولی است که بین قدما مشهور بوده است. یعنی از محقق به این طرف، شروع شده است؛ ولی شهرت بعد از فخر المحققین پیدا کرده است که در مسجد جامع اعتکاف باید کرد.

روایت اول:

«عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ سُئِلَ عَنِ الْإِعْتِكَافِ قَالَ: لَا يَصْلِحُ الْإِعْتِكَافُ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، أَوْ مَسْجِدِ الرَّسُولِ (ص) أَوْ مَسْجِدِ الْكُوفَةِ، أَوْ مَسْجِدِ جَمَاعَةٍ وَتَصُومُ مَا دُمْتَ مَعْتَكِفًا» (۱). (۲)

ص: ۵۳۲

۱- (۵). عَلِيُّ بْنُ إِبرَاهِيمَ، عَنِ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ حَمَّادٍ، عَنِ الْحَلَبِيِّ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: سُئِلَ عَنِ الْإِعْتِكَافِ؟ قَالَ «لَا يَصْلِحُ الْإِعْتِكَافُ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، أَوْ مَسْجِدِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، أَوْ مَسْجِدِ الْكُوفَةِ، أَوْ مَسْجِدِ جَمَاعَةٍ، وَتَصُومُ مَا دُمْتَ مُعْتَكِفًا». الكافي (ط - دار الحديث)؛ ج، ص: ۶۷۵؛ ۷۸ - باب المساجد التي يصلح الاعتكاف فيها؛ ج ۷، ص: ۶۷۳.

۲- (۶). در این روایت ولوابرهیم بن... هست ولی صحیحه است.

در این عبارت اسمی از مسجد بصره نبرده و کلی بیان کرده است که در نتیجه مسجد بصره هم داخل می شود. ممکن است در عبارت، «مسجد جماعه» بخوانیم؛ چون جمع و جمع می گویند که مبالغه در آن «جمع» است؛ مثل تاء در علامه. در اینجا هم مسجدی که زیاد اشخاص را جمع می کند مراد باشد؛ یعنی مسجد جامع و مسجد بلدی که از هر جای شهر افراد را به آن جا می کشاند. (۱) به هر حال محتمل است مراد اقلا همان مسجد جامع باشد که روایت های دیگر هم می گویند. فتوا هم مطابق مسجد جامع است یا مراد از مسجد جماعه یعنی مسجدی که نماز جماعت در آن خوانده می شود. خیلی مسئله روشن نیست. (۲)

روایت دوم:

«علی بن الحسن بن الفضال عن محمد بن علی عن علی بن نعمان عن ابی الصباغ الکنانی عن ابی عبدالله قال سئل عن الاعتکاف». در این سند اشکالی در روایت نیست غیر محمد بن علی که در سند قرار گرفته است. این محمد بن علی، علی المظنون عبارت از ابو سمینه است. محمد بن علی کوفی در معانی الاخبار از علی بن نعمان روایات دارد و محمد بن علی کوفی همان ابو سمینه است که ضعیف است. علی بن الحسن الفضال طبقه اش با ابو سمینه می سازد که از او روایت بکنند. او محمد بن علی بن محبوب نیست. بعضی را دیده ام از محشین استبصار که ابن محبوب در پائینش نوشته اند و تفسیر کرده اند به ابن محبوب. «قَالَ سِئِلَ عَنِ الْاِعْتِكَافِ فِي رَمَضَانَ فِي الْعَشْرِ الْاَوَاخِرِ»: درباره اعتکاف در عشر اواخر سؤال کرده اند که کسی که می خواهد در دهه آخر ماه رمضان که پیغمبر اکرم (ص) اعتکاف می کرد، کأنه دهه آخر را می خواهد اعتکاف کند مکانش کجا باشد. «قَالَ إِنَّ عَلِيًّا (ع) كَانَ يَقُولُ لَا أَرَى الْاِعْتِكَافَ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَوْ فِي مَسْجِدِ جَامِعِ». (۳)

ص: ۵۳۳

-
- ۱- (۷) (پرسش... پاسخ استاد): «مسجد جماعه» دارد. این را آیا ما معنا کنیم که یعنی مسجدی که نماز جماعت در آن خوانده می شود؟ یا مسجد عده ای از افراد معنا کنیم؟! در مقابل مسجدی که دو سه نفر بیشتر نمی تواند نماز بخواند؟
- ۲- (۸) (پرسش... پاسخ استاد): ... این عطف عام به خاص است و آن دو یک تأکیدی و یک استحباب خاصی دارد و بعد از آن می گوید: یا مسجد جماعه، ای مسجد.
- ۳- (۹) وسائل الشیعه؛ ج، ص: ۵۳۹؛ ۳ باب اشتراط کون الاعتکاف فی المسجد الحرام أو مسجد النبی أو مسجد الکوفه أو مسجد البصره أو فی مسجد جامع رجلا کان المعتکف أو امرأه؛ ج ۱۰، ص: ۵۳۸

یعنی امیر المؤمنین (ع) چنین می فرمود. کأنه در غیر از این موارد اعتکاف درست نیست. البته این «فی مسجد جامع» تهذیب همین فی مسجد جامع را دارد، اما استبصار را وقتی مقابله کردیم با دو نسخه بسیار معتبر، آن ها «فی مسجد جماعه یا جماعه» دارد. البته این کتاب چاپی استبصار همان فی مسجد جامع ذکر کرده است. (۱) من احتمال می دهم که اصلاً استبصار اختلاف نسخه نداشته باشد. آن دو نسخه معتبری که ما مراجعه کردیم، مسجد جماعه یا جماعه دارند. عده دیگری که نقل می کنند مثل این که تهذیب را دیده اند و نقل کرده اند. بیشتر از کتب که این روایت را نقل کرده اند همان مسجد جامع نقل کرده اند، ولی انسان مطمئن نیست که اینها استبصار را هم دیده باشند و نسخه استبصارشان مسجد جامع بوده است. در وسائل اختلاف نسخه را نقل کرده است ولی بیان نکرده است که این اختلاف نسخه استبصار است یا اختلاف نسخه بین تهذیب و استبصار است. می گوید: به هر دو نسخه شیخ روایت را نقل کرده است. علی ای تقدیر این روایت را ما مطمئن نیستیم که نسخه مسجد جماعه است یا مسجد جامع. سند روایت هم مورد اشکال است.

روایت سوم:

روایت دیگر روایت داود بن سرحان است که دو سند دارد. یکی از آن ها سند کافی است: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَيْهَلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ سَرْحَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع)». مراد از احمد بن محمد، ابن ابی نصر بزنطی است. چون سهل در آنجایی که از احمد بن محمد نقل می کند، معمولش مراد بزنطی است. و در اینجا قرینه دیگری هم هست. بنا بر مختار ما در سهل اشکالی نیست؛ ولی مشهور تضعیف می کنند. البته این روایت را فقیه هم نقل کرده است از بزنطی و از داود بن سرحان. این طریق فقیه به بزنطی طریق معتبری است و صحیح است. پس این روایت بالأخره صحیح است ولو به اعتبار سند فقیه.

ص: ۵۳۴

۱- (۱۰) این چاپی ها یک مشکلی دارند، به خصوص چاپی هایی که نجف و آقای خراسان تصحیح های اجتهادی می کنند....

روایت این است: «لَا اِعْتِكَافَ إِلَّا فِي الْعَشْرِ الْأَوَاخِرِ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ وَقَالَ إِنَّ عَلِيًّا (ع) كَانَ يَقُولُ لَا أَرَى الْاِعْتِكَافَ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَوْ مَسْجِدِ الرَّسُولِ (ص) أَوْ فِي مَسْجِدِ جَامِعٍ وَلَا يَتَّبِعِي لِلْمُعْتَكِفِ أَنْ يَخْرُجَ مِنْ مَسْجِدِ جَامِعٍ (يا «من الْمَسْجِدِ» إِلَّا لِحَاجَةٍ لَا بُدَّ مِنْهَا ثُمَّ لَا يَجْلِسُ حَتَّى يَرْجِعَ وَالْمَرْأَةُ مِثْلَ ذَلِكَ» (۱).

این روایت هم راجع به مسجد جامع است؛ ولی ظهورش در اختصاص به مسجد جامع یک مقداری ضعیف است. چون در قبل «لَمَا اِعْتِكَافَ إِلَّا فِي الْعَشْرِ الْأَوَاخِرِ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ وَقَالَ إِنَّ عَلِيًّا (ع) كَانَ يَقُولُ لَا أَرَى الْاِعْتِكَافَ» دارد. این صدر و ذیل یک مقداری مطلب را سست می کند؛ چون در آن اولش که «لَمَا اِعْتِكَافَ إِلَّا فِي الْعَشْرِ الْأَوَاخِرِ» است که این تأکید است؛ یعنی کراهت دارد در غیر این موارد اعتکاف شود؛ آن گاه در سیاق این، تعبیر کرده است که امیر المؤمنین (ع) می فرمود: من در جای دیگر نظر به اعتکاف نمی دهم. به هر حال این روایت مسجد جامع را دارد. (۲)

(پرسش: ... اگر مطلب برای استحباب و اینها باشد این ذکر چند تا مسجد ... و بعد عام ذکر بشود... پاسخ استاد:) اشکالی ندارد. یکی از اینها چون تأکید دارد و مطلوب تر است، آنها را اختصاص به ذکر می کند و بعد هم می خواهد بگوید اختصاص به اینها هم ندارد. این برای افهام این است که آنها از یک اهمیت خاصی برخوردارند. این تقدیم یک چیزی علامت این است که اهتمام به آن دو هست.

ص: ۵۳۵

-
- ۱- (۱۱). الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج، ص: ۱۷۶؛ باب المساجد التي يصلح الاعتكاف فيها؛ ج ۴، ص: ۱۷۶.
- ۲- (۱۲). (پرسش: تعبیر «لَا أَرَى» در موارد استحباب... پاسخ استاد:) خود این «لَا أَرَى» ظهورش خیلی محکم نیست. آن گاه در ذیل هم قرار گرفته است که یعنی کأنه خیلی مناسب نمی بینم و سلیقه من این را خیلی نمی پسندد... ظهورش محکم نیست در اختصاص.

Your browser does not support the audio tag

مراد از مسجد جماعه در روایات

قولی که بعد از فخر المحققین اشتهار پیدا کرده است که مسجد جامع میزان است برای اعتکاف و متن عروه هم همین را انتخاب کرده است دلیلش، دو دلیل می تواند باشد: یکی روایات کثیره ای است که مسجد جامع را میزان قرار داده است. و آن روایاتی هم که مسجد جماعه را ذکر کرده اند، آن را هم می شود ارجاع به همان مسجد جامع داد. تقریرات آقای خوئی را دیدم که ایشان هم جماعه را _ جماعه خوانده است یا چیز دیگر _ صفت گرفته است برای مسجد. آنگاه مؤنث، صفت نمی تواند برای مذکر باشد، پس قاعدتاً ایشان هم جماعه مثل علامه خوانده است.

البته بعد از آن به نظرم آمد و تذکر هم داده شد که جمع را با جماعه با هم خلط شده است و من در این سهو کرده ام. در ذهنم هست که جماع، به جماع للکتاب گفته می شود؛ ولی در آن مبالغه نیست، به معنای شغل است یعنی کارش جمع کتاب است؛ مثل عطار و بقال و تمار. اما به معنای مبالغه ما برخورد نکردیم که آمده باشد چه بی تاء چه با تاء. ولی در عین حال ما می توانیم به عنوان اضافه و به همان معنای جامع را انتخاب کنیم، نه به عنوان صفت که آقای خوئی فرمود. دیدم محقق اردبیلی هم از جماعت همان جامع را فهمیده است و بیان نکرده است که آیا به نحو اضافه است یا توصیف. علی ای حال می شود به نحو اضافه هم بگیریم و مراد مسجد جامع باشد. چون این مطلب رایج است که اهل سنت و جماعت گفته می شود، در اینجا این جماعت عطف به جای اهل است، نه به جای سنت. عطف تفسیر «اهل»، جماعت است. جماعت یعنی عامه و توده و توده یعنی عامه مردم. مسجد جماعه یعنی مسجد توده، نه مسجد چند نفر. ظاهر کلام مسجد جماعه یعنی مسجد توده مردم و این همان عبارۀ اخرای مسجد جامع می شود، این گونه می شود آن را ارجاع داد به مسجد جامع.

ص: ۵۳۶

وجه جمع بین روایت عمر بن یزید و روایات دیگر

در مقابل این روایات، صحیحۀ عمر بن یزید است که می گوید: اعتکاف در جایی است که امام عدلی نماز جماعتی خوانده باشد. امام عدل را یا باید استظهار کنیم که مراد امام جماعت است یا استظهار نکنیم و مجمل بشود که در این صورت قهراً مجمل است و صلاحیت معارضه با طرف مقابلش را دیگر ندارد. به تقریبی استظهار کنیم و بگوییم در مقابل چیز دیگری نیست و این که امام عدل معصوم (ع) باشد نیست یا ممکن است در مقابلش بگوییم: ظاهرش عبارت از امام عدل معصوم (ع) است چون بعد از آن فرموده است که مساجد بغداد صلاحیت ندارند و در این چند مسجد اشکالی ندارد، از این که دنبال آن، موارد خاصی را ذکر کرده است و این که خصوصیت این چهار مورد این است که امام عدلی در آنجا نماز خوانده است _ نه برای این که نماز جماعتی در آن ها خوانده شده است _ این ها قرینه می شوند بر این که مراد امام معصوم (ع) باشد. و این «لا

بأس» در مقابل آن سؤالی است که کرده بود است که می گوید: مساجد بغداد صلاحیت ندارند ولی این چند مورد اشکالی ندارند، بگوییم: این قرینه است بر این که مراد امام معصوم است. عده ای هم همین طور فهمیده اند.

اگر گفتیم که مراد از این روایت امام معصوم(ع) است، ولی روایات کثیره ای وارد شده است که در آن ها مسجد الجامع تعبیر شده است. ما اگر مسجد جامع را خلاصه کنیم در مسجدی که امام معصوم(ع) در آن نماز خوانده است، این حمل مطلق به فرد نادر است، این جمع عرفی نیست. در این گونه موارد حمل به استحباب و تأکید باشد بهتر است و این یک طریق جمع ما بین این روایات است با فرض استظهار امام معصوم است. مع ذلك جمع ما بین این ادله اقتضا می کند که مطلق مسجد جامع کفایت کند. این تقریبی است که ما می توانیم بگوییم مسجد جامع معیار است، همان طوری که در متن عروه هست.

ص: ۵۳۷

یک مطلبی را آقای حکیم دارند که آقای خوئی هم بدون این که اسم ایشان را ببرند، آن را رد می کند. و رد ایشان هم کاملاً بجاست. آقای حکیم همه روایات مسجد جامع را بر گردانده اند به نماز جماعت. دلیلش را هم چنین آورده است: ما در روایت ابی الصباح کنانی در آن روایت، روایت می گوید «جامع جماعه» یک مسجدی که یک جمعی را جمع کرده باشد. آن گاه چون این قید دارد، به وسیله آن مطلقاتی که کلمه جامع دارند، همه را می گوئیم یعنی نماز جماعت. پس در جایی که نماز جماعت باشد، آن حکم را دارد و آن چند مورد هم که نماز جماعت خوانده شده است، به عنوان خاص هم افضل هست.

اشکال آقای خوئی کاملاً وارد است؛ چون «جامع جماعه» را ما نداریم و این اختلاف نسخه است که آیا «مسجد جامع» است یا «مسجد جماعه». به تعبیر ایشان هر کدام از نسخه ها هم که باشد، ارجاع می شود به مسجد جامع، به همان تقریبی که ما عرض کردیم. این را آقای خوئی به نحو توثیق قائل است ولی ما توثیق را نمی گوئیم. این اولاً، ثانیاً این است که خود روایت ابی الصباح کنانی ضعیف السند است و با روایت ضعیف السند ما اگر بخواهیم اطلاقات را تقیید کنیم، مصحح ندارد.

علاوه بر این، در کلمه مسجد جامع، اطلاق نیست و اصلاً مسجد جامع بر می گردد به مسجدی که عمومی است؛ نه این که مسجد جامع یعنی این که جمع کرده باشد عده ای را _ که در این صورت ممکن است همه را جمع کرده باشد که این یک مصداقش است یا بعضی را جمع کرده باشد که یک مصداق دیگرش است _ آن گاه تمام مسجد جامع هایی که فرد ظاهرش این است که عموم را جمع کرده باشد، ما آن را حمل بکنیم به خصوص موردی که عده ای را جمع کرده است و بگوئیم: مراد از آن، نماز جماعت است. این اصلاً جمع عرفی نیست. (۱)

ص: ۵۳۸

۱- (۱). (پرسش: ... پاسخ استاد:) بله این مطلب شما درست است که بگوئیم: جامع جماعه که یعنی جماعت عمومی... البته ایشان می خواهد بگوید: جامع اگر گفت، خود جامع در آن عموم بودن هست و آن گاه اگر جماعه آورده باشد، این نتیجه اش زیادی است، این را از این جهت ایشان قائل نشده است.

یک بحث دیگر عبارت از این است اگر ما استظهار را پذیرفتیم که مراد از امام عدل امام معصوم است _ مثل بعضی دیگر _ به همان قرینه چهار مورد دیگر، آیا اطلاقات مسجد جامع را می توانیم منزل کنیم به خصوص آن چهار پنج مورد دیگر یا نه؟ ممکن است ما بگوییم: این به یک معنا اطلاق به فرد نادر نیست. چون اشکال آقای خوبی و دیگران این بود که جمع ما بین این موارد اقتضا می کند که حمل به افضلیت بشود والا ما باید اکثر افراد را خارج کنیم. این را ممکن است ما جواب بدهیم به این که این روایتی که در اینجا هستند همه کوفی اند، حتی آن یحیی بن ابی الاعلا- رازی، کوفی رازی است، هم کوفی وهم رازی است. حلبی، داود بن سرحان، داود بن حصین و علی بن عمران، این ها همه کوفی اند. پس محل ابتلاءشان کوفه بوده است. محل ابتلا برای نوع این ها یکی محل و شهر خودشان کوفه بوده است و یکی هم برای زیارت و برای وظیفه به مکه می رفتند یا به مدینه. این دو، محل ابتلا برای اهل کوفه بوده است. در این صورت اگر بگویند شما در مسجد جامع اعتکاف کنید. مسجد جامعی که مخاطبین محل ابتلا شان هست، این معمولش همان چهار مسجد خودشان است. این را انسان تحاشی ندارد که حمل مطلق بر مقید کند؛ چون از آن افرادی که محل ابتلای سائل است اکثر افراد خارج نمی شوند. ما ممکن است این بگوییم.

از طرف دیگر ممکن است _ در آنجایی که می گفتیم می توانیم استظهار کنیم که مراد از امام عدل، امام معصوم (ع) است برای این که آن را پیاده کرده است در این چهار مورد _ بگوییم: منظور از امام عدل همان مطلق امام جماعت است؛ چون در این چهار مورد نماز جماعت صحیح خوانده شده است. ولی در موارد دیگر یک شیعه ای امام جماعت بشود و جماعت تشکیل بشود در آن دوره ها مجاز نبوده است و اجازه نمی دادند. لذا ممکن است ما بگوییم: در این موارد؛ چون نماز جماعت صحیح خوانده می شده است؛ چون بالأخره امام معصوم یا غیر معصوم در آن ها نماز خوانده اند؛ اما در اماکن دیگر در آن دوره خیلی نادر بوده است که نماز جماعتی از شیعه تشکیل بشود. آن گاه امام عدل هم طبعاً ظهورش در این که خصوص امام معصوم (ع) باشد، یک نحوه اجمالی دارد. وقتی که اجمال داشت، ما به آن روایتی که مسجد الجامع تعبیر کرده است مانعی نیست حمل کنیم. معارض قویی هم در مقابلش نیست تا بگوییم جمعاً بین الادله حمل مطلق می کنیم بر فرد نادر. در اینجا حمل بر فرد نادری هم در کار نیست و اصلاً معارض محکمی ندارد. پس به نظر می رسد که ما همان روایات جامعی که متعدد و کثیر است را اخذ کنیم. متن هم همین جامع را گفته است.

البته قدر متیقن این چند موردی است که معصوم (ع) در آن‌ها نماز خوانده است. آیا منحصر به آن چهار مورد است یا بیشتر، مورد بحث است. در اینجا تعبیری عروه دارد که به نظر ما مسامحه در تعبیر است، می‌گوید: احتیاط در این چهار مورد است. این گونه نباید تعبیر بشود. بهتر این بود که بگوید: قدر متیقن این چهار مورد است. چون گاهی مقتضای احتیاط اقتضا می‌کند که در غیر این چهار مورد، از اعتکاف خارج نشود و احکام آن را بار نکند. در بعضی موارد احتیاط اقتضا می‌کند که احکام اعتکاف بار بشود و در بعضی موارد احتیاط اقتضا می‌کند که آن احکام بار نشود. مثلاً اگر نذر کرده است که معتکف بشود، او نباید در غیر از آن چهار مسجد معتکف شود؛ اما اگر معتکف شد استحباً، در این صورت باید احکام اعتکاف صحیح را بار کند و آن کارهایی را که ممنوع است انجام ندهد. لذا بهتر این بود تعبیر «مراعات احتیاط» یا قدر متیقن را به کار می‌برد.

خلاصه به نظر می‌رسد که اقرب همان مسجد جامع باشد. بعد از فخر المحققین هم اشهر همین را گفته‌اند.

روایات مسجد جامع:

۱. روایت صحیحه حلبی: «لَا اِعْتِكَافَ إِلَّا بِصَوْمٍ فِي مَسْجِدِ الْجَامِعِ» (۱).

۲. روایت صحیحه دیگر حلبی: «عن ابی عبد الله (ع) لا-اعتكاف إلا فی المسجد الحرام أو مسجد الرسول أو مسجد الكوفه أو مسجد الجماعه». (۲)

ص: ۵۴۰

۱- (۲). من لا يحضره الفقيه؛ ج، ص: ۱۸۴؛ باب الاعتكاف.

۲- (۳). الكافي ۴: ۱۷۶-۳، الوسائل ۱۰: ۵۴۰؛ كتاب الاعتكاف ب ۳ ح ۷.

۳. روایت ابی الصباح کنانی: «لَا أَرَى الْإِعْتِكَافَ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَوْ مَسْجِدِ الرَّسُولِ أَوْ مَسْجِدِ جَامِعٍ».

البته تعبیر نسخ معتبر تهذیب، همه مسجد جامع دارد که ما مقابله کردیم؛ ولی در دو نسخه معتبر استبصار که مقابله کردیم «فی مسجد جماعه» داشت. این را هم می شود ارجاع داد به جامع.

۴. روایت صحیحه داود بن سرحان: عن ابی عبد الله (ع) انّ علیا (ع) کان یقول لا أرى الاعتكاف إلا في المسجد الحرام أو مسجد الرسول (ص) أو في مسجد جامع ولا ينبغي للمعتكف أن يخرج من المسجد (یا من المسجد الجامع) إلا لحاجه...
۵. روایت علی بن عمران: «الْمُعْتَكِفُ يَعْتَكِفُ فِي الْمَسْجِدِ الْجَامِعِ». (۱)

۶. روایت یحیی بن ابی العلاء رازی: «لَا يَكُونُ الْإِعْتِكَافُ إِلَّا فِي مَسْجِدِ جَمَاعَةٍ» (۲)

(۳)

۷. روایتی که شیخ گفته است: «رَوِيَ أَنَّهُ لَا يَكُونُ إِلَّا فِي مَسْجِدٍ قَدْ جَمَعَ فِيهِ نَبِيٌّ أَوْ وَصِيٌّ نَبِيٍّ». (۴)

۸. روایت مربوط به مطلب ابن ابی عقیل: «أَنَّهُ قَالَ الْإِعْتِكَافُ عِنْدَ آلِ رَسُولِ اللَّهِ (ص) لَا يَكُونُ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ» (۵)، و بعد هم افضل اعتكاف مواردی است. این روایت هم ممکن است ارجاع بشود به همین [مسجد جامع].

ص: ۵۴۱

۱- (۴). تهذیب الأحكام؛ ج، ص: ۲۹۰؛ ۶۶ باب الاعتكاف و ما يجب فيه من الصيام؛ ج ۴، ص: ۲۸۷.

۲- (۵). عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي الْعَلَاءِ الرَّازِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا يَكُونُ الْإِعْتِكَافُ إِلَّا فِي مَسْجِدِ جَمَاعَةٍ.

۳- (۶) الاستبصار فيما اختلف من الأخبار؛ ج، ص: ۱۲۷؛ ۷۱ باب المواضع التي يجوز فيها الاعتكاف؛ ج، ص: ۱۲۶.

۴- (۷). این روایت شاید همان روایت عمر بن یزید باشد.

۵- (۸). وَ نَقَلَ الْعَلَّامَةُ فِي الْمُخْتَلَفِ عَنِ ابْنِ أَبِي عَقِيلٍ أَنَّهُ قَالَ: الْإِعْتِكَافُ عِنْدَ آلِ رَسُولِ اللَّهِ ص لَا يَكُونُ إِلَّا فِي الْمَسَاجِدِ - وَ أَفْضَلُ الْإِعْتِكَافِ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ مَسْجِدِ الرَّسُولِ ص - وَ مَسْجِدِ الْكُوفَةِ وَ سَائِرِ الْأَمْصَارِ مَسَاجِدِ الْجَمَاعَاتِ. وسائل الشيعه؛ ج، ص: ۵۴۲؛ ۳ باب اشتراط كون الاعتكاف في المسجد الحرام أو مسجد النبي أو مسجد الكوفة أو مسجد البصرة أو في

مسجد جامع رجلا كان المعتكف أو امرأه؛ ج ۱۰، ص: ۵۳۸.

۹. روایت عمر بن یزید: «فِي مَسْجِدِ جَمَاعَةٍ قَدْ صَلَّى فِيهِ إِمَامٌ عَدْلٌ». (۱)

مطلبی که ما باید اضافه بکنیم _ و غفلت کردیم که ذکر کنیم _ این است: در روایات مسجد جامع، یک قیدی هم می زند که مسجد جامعی که یک نماز جماعت صحیحی هم خوانده شده باشد. این اشکالی ندارد که ما قید بزنیم. آقای خوبی می فرمایند: این خلاف اجماع است و ما این قید را باید حمل به استحباب بکنیم. در حالی که این حمل، لزومی ندارد. محقق اردبیلی استظهار می کند و با همین قید فتوا می دهد ولو امام عدل را منطبق کرده است به معصوم (ع).

مطلبی که من مکرر عرض کرده ام و شهید ثانی را هم دیده ام در بعضی موارد همین را می گوید، این است: در یک مطلبی که اقوال کثیری در آن هست، از این ما اجماع مرکب نمی توانیم درست کنیم. اجماع مرکب باید برگشت کند به اجماع بسیط. در مسئله ما شش هفت قول وجود دارد، اگر بگوییم: ثابت شده است که در شرع، قول هشتمی در کار نیست و اختلاف در بین این هفت قول است، اگر اصلش مسلم باشد با قطع نظر از اختیار خود این ها و مسلم باشد که از این هفت مورد خارج نیست، در این صورت اگر اجماع مرکب به اجماع بسیط ارجاع بشود، حجیت پیدا می کند. ولی در این موارد، اقوال کثیری هست و صغریا هیچ گاه به اجماع بسیط برگشت نمی کند. به تعبیر آقای شریعت اصفهانی، درباره حجیت استصحاب پنجاه و چند قول وجود دارد، این اقوال یک دفعه حادث نشده اند؛ پس بنابراین ما باید اقدم اقوال را بگیریم و بگوییم بقیه همه باطل اند، این صحیح نیست؛ چون اجماع بسیطی در کار نبوده است.

ص: ۵۴۲

۱- (۹). عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زَيْدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالًا: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ مَا تَقُولُ فِي الْإِعْتِكَافِ بِبَغْدَادَ فِي بَعْضِ مَسَاجِدِهَا فَقَالَ لَا اِعْتِكَافَ إِلَّا فِي مَسْجِدِ جَمَاعَةٍ قَدْ صَلَّى فِيهِ إِمَامٌ عَدْلٌ بِصِيْلَمَاءِ جَمَاعَةٍ وَلَا بَأْسَ أَنْ يُعْتِكَفَ فِي مَسْجِدِ الْكُوفَةِ وَ الْبَصْرَةِ وَ مَسْجِدِ الْمَدِينَةِ وَ مَسْجِدِ مَكَّةَ. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج، ص: ۱۷۶؛ باب المساجد التي يصلح الاعتكاف فيها.

بنابر این در صحیحہ عمر بن یزید مراد مسجد جامعی است که یک نماز جماعت صحیحی هم در آن خوانده شده باشد، آن گاه اگر یک مسجد جامعی چنین نبود، آن حکم را ندارد؛ پس اگر به آن قید بخورد، اشکالی ندارد. علمای دیگر هم نوعاً این روایت را قبول کرده اند. البته امام عدل را به امام معصوم حمل کرده اند؛ ولی ما توسعه می دهیم و مفاد روایت را اخذ می کنیم.

۱۰. روایت داود بن حصین: «فی المصر الذی انت فیه». (۱)

در منتهی و معتبر این روایت را نقل کرده است و یک اختلاف نقلی بین معتبر و منتهی هست. ظاهراً صحیحش آن است که در معتبر است. در منتهی عبارت این است: «لا اعتکاف إلا بصوم و فی المصر الذی أنت فیه». این جمله را آقای خوبی می فرمایند: مفادش قابل تصدیق نیست و روایت را کنار می گذارد. ولی آن چیزی که معتبر نقل کرده است، این است: «فی مسجد المصر الذی أنت فیه». اگر مسجد شهر مراد باشد _ که عبارت صحیح تر هم همین است _ آن گاه دو گونه می شود معنا کرد: یک مرتبه این است که یعنی شما در هر مسجدی که می خواهی اعتکاف کنی، مسجد شهر را در نظر بگیر و در آنجا اعتکاف کن. در این صورت هیچ تصرفی هم لازم نمی آید. «أنت فیه» هم یعنی در وقتی که اعتکاف می خواهی بکنی [در آن]؛ چون بحث در اعتکاف است.

ص: ۵۴۳

۱- (۱۰). وسائل الشیعه؛ ج، ص: ۵۴۱؛ ۳ باب اشتراط کون الاعتکاف فی المسجد الحرام أو مسجد النبی أو مسجد الکوفه أو مسجد البصره أو فی مسجد جامع رجلا کان المعتکف أو امرأه؛ ج ۱۰، ص: ۵۳۸.

یا این که «أنت فیه» یعنی در آنجایی که ساکن هستی. در این صورت، حصر اضافی است. می خواهد بگوید: در مسجد بلد شما، حکم این است. کاری ندارد که در جاهای دیگر اگر رفتید تکلیف چیست. می خواهد بگوید مسجد باید مسجد شهر باشد نه مسجد محله. هر دو محتمل است، هیچ اشکالی پیش نمی آید در اخذ به این روایت و این هم عین مسجد جامع است که در جای دیگر است. (۱)

۱۱. روایت مرسل منقول ابن جنید: «قال ابن الجنید روی ابن السعید (۲) عن ابی عبدالله (ع) جواز الاعتکاف فی کل مسجد جمع فیه (یا «جمع فیه) امام عدل صلاه جماعه (۳) و فی المسجد الذی تصلی فیه الجمعه بامام و خطبه». این بخش دوم در مقنعه هم هست: «قد روی: لا اعتکاف إلّا فی مسجد یصلی فیه الجمعه بامام و خطبه». این هم مرسل است.

بنابر این به نظر می رسد که ما همین روایت عمر بن یزید را اخذ کنیم و جامع را اخذ کنیم و این قیدی را که در مسجد جامع، نماز جماعت صحیح خوانده شده باشد. و این محل ابتلا هم هست که در همه مساجد جامع، یک نماز جماعت صحیح خوانده شده است.

ص: ۵۴۴

-
- ۱- (۱۱). (پرسش: ... پاسخ استاد:) «أنت فیه» به معنای ساکن آنجا هستی نیست که کنایه باشد بین مسافر و غیر مسافر، این درست نیست. آقای خویی این را دارند ولی آن منظور نیست. در اینجا کلمه مسجد ساقط شده است.
- ۲- (۱۲). مراد یعنی حسین بن سعید است.
- ۳- (۱۳). یا «صلاه الجمعه» اختلاف نسخه است.

مراد از «فی مسجد المصر الذی انت فیه» ۹۰/۱۲/۰۳

Your browser does not support the audio tag

مراد از «فی مسجد المصر الذی انت فیه»

روایت داود بن الحصین که در منتهی روایت کرده بود، آقای خوئی بر آن دو اشکال داشتند: یکی درباره سند بود و یکی هم راجع به دلالت. فرمودند: مفاد این روایت قابل عمل نیست لذا باید آن کنار گذاشته بشود. عرض کردیم که منشأ آن، نسخه غلطی است که در منتهی بوده است که کلمه مسجد را نداشته است. تعبیر این بوده است: در شهری که تو هستی اعتکاف باید بشود که فرمودند: این را مفادش را هیچ کسی قائل نشده و صحیح نیست؛ ولی ما عرض کردیم که نسخه معتبر کلمه مسجد دارد: «و فی مسجد المصر الذی أنت فیه». این، دو نوع معنا می شود: یکی این است که شما اگر می خواهید معتکف بشوید باید ببینید در چه مسجدی است، اگر مسجد بلد _ که مراد همان مسجد جامع است _ باشد اشکالی ندارد اما در مسجد غیر بلد نمی شود اعتکاف کرد. یک مرتبه مراد از «أنت فیه» یعنی «أنت فیه حین ترید الاعتکاف» و یک مرتبه یعنی آنجایی که تو ساکن هستی و آن وطن خودت هست. اگر این مراد باشد، این حصر، حصر اضافی می شود؛ یعنی: تو بین مسجد بلد کدام مسجد است که علی وجه الاطلاق می گویند مسجد شهر است و مسجد محله نیست، شما در آنجا باید اعتکاف را بجا بیاورید، نه در سایر مساجد. اما اگر مسافرت رفت و خواست اعتکاف بکند، به آن دیگر ناظر نیست، آن محل ابتلای متعارف که انسان در شهر خودش هست _ به خصوص در آن ایام قدیم _ آن را می خواهد بگوید. می فرماید: اگر مساجد متعدد بودند، مسجد البلد میزان است نه مسجد القبيله و مسجد محله. این مطلب را دیروز گفته بودیم، مطلبی که متعرض نشده بودیم اشکال دیگر آقای خویی بود.

ص: ۵۴۵

ایشان می فرمایند: ما نمی دانیم علامه که این جامع بزنی را که نقل می کند به چه طریقی است. این اشکال ایشان هم وارد نیست. اگر کسی یک مقداری بر خورد داشته باشد با کتب اجازات می داند که علامه اجازات متعددی داده است، یکی از آن ها اجازه کبیره است. همه سندهای اینها به اسناد معتبر منتهی می شود به شیخ. شیخ هم به سند بسیار صحیح به جامع بزنی سند دارد. پس اشکالی از این ناحیه که ما سند نداریم نیست.

اما اگر مراد از آن، نسخه معین باشد و بگوید: آن نسخه ای که دست او بوده است سند ندارد، آن اجازاتی هم که فی الحال هستند راجع به نسخه نیست. خود آقای خوئی هم می گوید: فلاں کتاب را شیخ حر مثلاً با اجازه نقل می کند، کتاب آن شخصی را که آقای خوئی می خواهد از آن نتیجه بگیرد و در اختیارش باشد، آن نسخه را شیخ حر نقل نمی کند، بلکه کلی نسخه را نقل می کند. مناقات دیگری اثبات حجیت خصوص آن نسخه را می کند. اصل این که بزنی کتابی داشته است به نام جامع، این سند معتبر دارد، اما این که این نسخه آیا همان نسخه است یا نه، این باید مقابله بشود و شهادتها باید باشد. این یک بحث دیگری است و در آن اجازات کلی به حساب نمی آیند. مثلاً از کافی که کسی نقل می کند، من کجا می دانم که

آن نسخه کافی که در دست است، همان نسخه مطابق با نسخه کلینی است. باید شواهد دیگری باشد. (۱)

ص: ۵۴۶

۱- (۱). (پرسش:... پاسخ استاد:) در این که بزنی کتابی داشته به نام جامع، طریق صحیح دارد. آیا این نسخه، آن هست یا نه؟ نسبت به خصوص این نسخه لازم نیست باشد.

سید نسب به مملوکش اذنش شرط است و اگر اذن نداد اعتکاف او صحیح نیست. البته به نظر می رسد در این موارد اذنی که شرط است، اعم از انشاء اذن است، احراز رضایت هم کافی است. اگر احراز کرد که مولایش راضی است، می تواند اعتکاف کند. مثلا- اگر خود مولا- دارد اعتکاف می کند و این هم همراهش هست، می داند او راضی است، لازم نیست مولا «اذنت» بگوید. در مواردی که اجازه دیگری شرط است در بعضی از تصرفات - مثل آن جایی که شما منزل کسی می-خواهید جای بخورید، او «اذنت» نگفته، شما علم به رضایتش دارید - این تصرفات جایز است. در این گونه مواردی هم که سیره عقلاء و بنای عقلاء حاکم است بر مطلب، اذن لازم نیست. در این اعتکاف هم که او همراه مولا می خواهد اعتکاف کند، لازم نیست اذن بگیرد؛ چون علم دارد به این که او رضای است و این کافی است. نظر سید هم که اذن تعبیر می کند جنبه کاشفیت دارد نه موضوعیت. (۲)

ص: ۵۴۷

۱- (۲). العروه الوثقی (للسید الیزدی)، ج، ص: ۲۴۹: السابع إذن السيد بالنسبه إلى مملوكه سواء كان قنا أو مدبرا أو أم ولد أو مكاتبا لم يتحرر منه شيء و لم يكن اعتكافه اكتسابا و أما إذا كان اكتسابا فلا مانع منه كما أنه إذا كان مبعضا فيجوز منه في نوبته إذا هأياه مولاة من دون إذن بل مع المنع منه أيضا و كذا يعتبر إذن المستأجر بالنسبه إلى أجيده الخاص و.....

۲- (۳). (پرسش:.... پاسخ استاد:) در معاملات این طور است [واذن موضوعیت دارد ولی] در غیر معاملات سیره عقلاء جاری است.

چه این مملوک، مملوک خالص باشد یا مدبر باشد که یعنی «أنت حرّ بعد وفاتی» و بعد از وفات آزاد خواهد شد. یا أم ولد باشد که به وسیله ولد که ارث می خواهد ببرد، او از باب ارث آزاد می شود _ أم ولد تا آزاد نشده است اذن معتبر است. یا مکاتب باشد. مکاتب دو قسم است: مکاتب مشروط و مکاتب مطلق. مکاتب مطلق هر مقدار را که مال الکتابه داد آزاد می شود. مولا با عبدش قرار می گذارد که به نسبت آن مالی که کار می کند پولش را بدهد و آزاد بشود و او نسبت پولی که تدریجاً می دهد تدریجاً آزاد می شود. این در مطلق این گونه است که اگر قید نکند هر مقدار که داد، به مقدار قرار داد آزاد می شود، اما مشروط عبارت از این است که شرط می کند تو رقی باشی مگر این که همه پولی را که قیمت تو هست تهیه کنی و بدهی، آن موقع آزادی. در مکاتب مشروط هیچ مقدارش آزاد نمی شود مادامی که پرداخت نباشد. پس اگر مکاتب مطلق باشد در حالی که هیچ مقداری نداده است، «لم یتحرر منه شیء» و اذن سید در اینجا معتبر است.

«أو أم ولد أو مكاتباً لم یتحرر منه شیء و لم یكن اعتكافه اکتساباً»

یک مرتبه این است که قبل از اعتکافش هیچ چیز او آزاد نشده است ولی خود این اعتکاف منشأ آزادی او می شود، چه آزادی نسبی و چه آزادی کل. مولا گفته است: فلان مقدار پول بدهید آزاد می شوید، یا کلش یا بعضش. عبد هم اجیر می شود برای شخصی که اعتکاف انجام بدهد و با همین نفس اعتکاف پول بیشتری به دست می آورد یا این که اگر اعتکاف کرد در آنجا، اشخاص دیگری هستند که با آنها نماز استیجاری مثلاً می خواند. در این گونه موارد که اگر اعتکافش منشأ بشود برای اکتساب، اشکالی ندارد ولو قبل از اعتکاف هیچ مقدار او آزاد نشده باشد، یا حتی تا وسط های اعتکاف هم هیچ چیز او آزاد نشده باشد و بعد از تمام شدن اعتکاف آزادی بیاید، مع ذلک این اعتکاف صحیح است؛ چون گفته اند: این مولایی که مکاتبه کرده است با عبدش و گفته است که شما کار کن، این معنایش این است که شما از هر کاری که پول به دست می آورید انجام بدهید. اگر نهی به خصوصی هم نکرده باشد که شما این راه را طی نکنید، آن اجازه عامی که داده است که کسب کند برای تهیه پول کافی است و یکی از کسب هایش هم این است که با اعتکاف کسب کند. در اینجا چون اذن در آن هست لذا مرحوم سید تعبیر می کند: «لم یکن اعتكافه اکتساباً».

«و أما إنه إذا كان مبعوضا فيجوز منه في نوبته إذا هياه مولاة من دون إذن بل مع المنع منه أيضا».

پس در دو مورد عبد اعتكافش اشكال ندارد: یکی در عبد مكاتبی است که اعتكافش اکتساب باشد. دوم: عبدی که مبعوض است. در آن مولا- با عبد قرار می گذارد که شما یک نوبت برای خودت کار کن و یک نوبت هم برای من. و این مختلف است: ممکن است یک هفته برای خودش باشد و یک هفته برای مولا، یا یک روز برای خودش و یک هفته برای مولا، یا یک هفته برای خودش و یک روز برای مولا- آن گاه در آن نوبتی که برای خود عبد است، عبد مستقل است و دیگر اذن مولا معتبر نیست. بلکه اگر نهی هم بکند نهی اش اصلا فایده ندارد؛ چون چنین حقی را ندارد. این نوع قراردادی را که مولا با عبد خودش می بندد مهائنه (۱) می گویند. در صورت مهائنه، اعتكاف شخص در نوبت خودش صحیح است.

«و كذا يعتبر إذن المستأجر بالنسبة إلى أجيره الخاص».

در بحث اجیر، همان طوری که در اجاره هم گفته اند گاهی شخص اجیر می شود به فعلی از افعال، مثل خیاطت و بنایی؛ ولی گاهی شخص نوکر انتخاب می کند که در اختیارش باشد، نه این که او را برای یک کار معینی اجیر کرده باشد که فلان کار را انجام بدهد، بلکه خودش و منافعش را در اختیار آن شخص قرار می دهد. این دومی را اجیر خاص می گویند. ایشان می فرمایند: اجیر خاص که خودش و اختیاراتش در اختیار مولا است و تمام منافعش هم در اختیار او است، این باید اذن از ناحیه مستأجر برای اعتكاف داشته باشد و الا اعتكافش صحیح نیست.

ص: ۵۴۹

۱- (۴) ۳. تهايا القوم، تهايوًا: إذا جعلوا لكل واحد هيئة معلومة، و المراد النوبه و هايئته مهائنه، و قد تبدل للتخفيف فيقال: هايئته مهاباه. و المهاباه في كسب العبد، انهما يقسمان الزمان بحسب ما يتفقان عليه، و يكون كسبه في كل وقت لمن ظهر له بالقسمه (الطريحي، فخر الدين: مجمع البحرين، مادّه «هيا».) فالمراد به في المقام «النوبه». المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الزكاه، ج، ص: ۲۴۳.

از این استفاده می شود که اگر این گونه نبود؛ بلکه او را اجاره کرده بود برای این که خیاطت کند، اگر این شخص می خواهد معتکف بشود و در همان مسجد خیاطت کند مثلاً، یا نماز استیجاری را که اجیر شده بود برای او، این نماز استیجاری را اگر در مسجد بجا بیاورد، در این گونه موارد اذن او معتبر نیست. خیلی روشن است که اگر به او بگوید من اجازه نمی دهم در مسجد نماز بخوانی، چنین حقی ندارد و مربوط به او نیست اگر در خود اجاره شرط یک چنین چیزی را نکرده باشند. اما این در جایی است که اعتکاف با آن عمل تضاد نداشته باشد.

اما اگر به نحوی باشد که اگر بخواهد معتکف بشود، دیگر نمی تواند خیاطت کند _ مثلاً در آنجا دستگاه خیاطت نیست _ در نتیجه، آن عملی که اجاره بسته بود از بین می رود، در اینجا هم چون امر به شیء را مقتضی نهی از ضد نمی دانند، حکم به صحت عمل می کنند. ولو خلاف شرع کرده است با عمل نکردن به اجاره اما اعتکافش صحیح است. آقای خوئی راه را منحصر می داند به امر ترتبی و می گوید: چون کاشفی نداریم و در عبادات باید امر باشد _ و در اینجا چون عبادت است، امر باید داشته باشد _ ما به وسیله ترتب، امر ترتبی را کشف می کنیم. لذا ایشان حکم می کند به صحت اعتکاف. و اگر کسی ترتب را قائل نباشد، ایشان می فرمایند: این اعتکاف درست نیست.

کفایت قصد ملاک در عبادات

ولی ما مکرر عرض کرده ایم که راهش منحصر به امر نیست؛ چون در خیلی از موارد از تناسب حکم و موضوع، انسان مطلوبیت را می فهمد و یا از ثواب هایی که ذکر شده است از غیر ناحیه امر، یا از اطلاعات ادله ثواب را انسان می فهمد و یا مثلاً از تعبیر فلان چیز خیر است می فهمد که لازم نیست امری باشد و ملاک کفایت می کند. آقای خوئی هم ملاک را کافی می داند الّا این که می فرمایند: کاشف ملاک منحصر به امر است. ما عرض می کردیم که کاشف ملاک در خیلی از مواقع تناسب حکم و موضوع است.

مثلاً کسی که در آب افتاده و دارد غرق می شود و من قدرت ندارم برای استنقاذ، می گوئید: ملائک موجود است یعنی مطلوبیت مولا هست و از بین نرفته است با این که من عاجزم. یا فرض کنید مولا دستور داده است جهاد بروم، اگر من جهاد نرفتم و یک غریق را نجات دادم، در این صورت من خلاف شرع کرده ام - چون جهاد مهمتر بوده و انجامش ندادم - ولی آیا مولا در این که من این غریق را نجات داده ام بی تفاوت است؟ انسان به تناسب حکم و موضوع می فهمد همان مصلحت را، چه مزاحم با یک چیز دیگری باشد و یا نباشد. در مصلحت استنقاذ غریق چه ملازم باشد با یک چیز دیگری که از بین برود و چه غیر ملازم آن باشد، مصلحت غریق در جای خودش هست. فقط در یکی از این ها مصلحتی است که لازم یک مفسده دیگری است، و الا از نظر مصلحت هیچ فرقی ندارند و ملائک در هر دو موجود است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

«إذن الزوج بالنسبه إلى الزوجه إذا كان منافيا لحقه» ۹۰/۱۲/۰۶

Your browser does not support the audio tag

«إذن الزوج بالنسبه إلى الزوجه إذا كان منافيا لحقه» (۱)

زوج باید به زوجه اجازه بدهد در اعتکاف، در فرضی که اعتکاف منافی با حق زوج باشد. شیء اگر تضاد داشته باشد با شیء دیگری، در بحث ضد گفته اند که اگر احد الضدین مأمور به باشد، ضد آخر ولو عبادی باشد دلیلی بر بطلانش نداریم. بحث مفصلی شده است که منافی دو نوع می تواند باشد: یک مرتبه منافی است که این منافی علت است برای معدوم شدن ضد خودش، در این صورت اشکال پیدا می کند و درست نیست. یک مرتبه این است که ضد ملازم با آن شیء دیگر است. در چیزهایی که متلازمان باشند، حرمت یکی سرایت به دیگری نمی کند. ولی اگر علت و معلول باشند، بغض از معلول بر روی علت می رود و به دلیل فقدان معلول، علت مبعوض می شود و این با عبادیت منافات دارد.

ص: ۵۵۱

۱- (۱) . . . و إذن الزوج بالنسبه إلى الزوجه إذا كان منافيا لحقه و إذن الوالد و الوالده بالنسبه إلى ولدهما إذا كان مستلزما لإيذائهما و أما مع عدم المنافاه و عدم الإيذاء فلا يعتبر إذنهم و إن كان أحوط خصوصا بالنسبه إلى الزوج و الوالد.

مثلاً شما در این بخش مسجد جلوس دارید و در بخش دیگر مسجد جلوس نکردید، این که شما در اینجا جلوس کردید و در جای دیگر جلوس نکردید، جلوس در اینجا علت برای ترک جلوس در جای دیگر نیست. در اینجا هر دو معلول علت ثالثه اند. یک سلسله مقدماتی پیش آمده و اراده ای برای شما حاصل شده است که آن اراده مقتضی می شود که شما در اینجا جلوس داشته باشید و در قسمت های دیگر جلوس نداشته باشید، نه این که چون من در اینجا نشسته ام پس در جای دیگر مسجد نشسته ام. این معلول علت ثالثه است، لذا صرف تضاد بین دو شیء علیت نمی آورد.

ولی این هایی که بحث کرده اند که احد الضدین علت نیست، به نحو موجه کلیه خواسته اند نفی کنند، معنایش این نیست

که سالبه کلیه را می خواهند اثبات کنند که در هیچ وقتی ضدی علت ضد دیگر نمی تواند باشد. مانع نسبت به ممنوع ضد است ولی علت برای ترک آن هم هست. این گاهی خلط می شود. مثلاً در بحث ضد اگر گفتیم: احد الضدین مانع نمی شود برای چیز دیگر، پس بنابراین بگوییم هیچ وقتی ضدیت کافی نیست [درابطال طرف دیگر].

در ما نحن فیه یکی از حقوقی که زوج نسبت به زوجه دارد حق مباشرت و حق استمتاع است. پس کسی که در مسجد قرار می گیرد، یک مرتبه علت عدم مباشرت و استمتاع، در مسجد قرار گرفتن است و آن جزء علل است یعنی به نحوی است که اگر از مسجد بیرون بیاید زوج قهراً _ در حالی که مثلاً زوج مسلوب الختیار باشد و هیچ گونه اختیاری نداشته باشد مثل جبر یا اکراهاً باشد که آن زوجه اراده داشته باشد لیکن معلول اکراه است _ زوج منشأ می شود که زوجه تسلیم بشود. و مانع این تسلیم شدن همین بودن در مسجد و لبث در مسجد است. در اینجا این بودن در مسجد علیت پیدا می کند برای ترک مطلوب الزامی مولا- ولی یک مرتبه این است که در مسجد هست ولی اگر از مسجد بیرون هم برود حاضر به تمکین نخواهد بود و زوج هم توانش نمی رسد که او را وادار به استمتاع کند، در این صورت صرفاً تضاد هست، بودن در مسجد با مطلوب مولا صرفاً تضاد محض دارد و علیتی در کار نیست. در اینجا دیگر دلیلی نیست که اذن زوج شرط باشد. زوجه خلاف شرع کرده است در عدم تمکین ولی خلاف شرع نکرده است در لبث در مسجد، تا بگوییم لبث عبادی نمی تواند باشد. این یک فرض است.

حکم خروج زوجه از منزل بدون اذن زوج از نظر آقای خوئی یک فرض دیگر مسئله این است که یکی از حقوق زوج به حسب روایات این است که زوجه از منزل خارج نشود مگر به اذن شوهر. آقای خوئی در رسائل عملیه اش و در حاشیه عروه در بعضی موارد می فرماید: خود این خروج جزء حقوق شوهر نیست اگر مزاحم با سایر حقوق شوهر نداشته باشد. مثلاً با تمتع اگر منافات داشت خروج ممنوع است والا بنفسه جزء ممنوعات و جزء حقوق شوهر باشد نیست.

این مطلب بر خلاف مشهور است. اینها قائلند: یکی از حقوق شوهر این است که از منزل خارج نشود بدون اذن شوهر. طبق قول مشهور _ که ما هم با آن موافقیم _ این است که خروج از منزل بدون اذن شوهر جایز نیست. آقای خوئی هم در اینجا این را انکار نمی کند و در تقریرات می فرمایند: تفاهم عرفی یا تناسب حکم و موضوع _ یا هر تعبیری که می کنند _ اقتضا می کند به نفس پا بیرون گذاشتن و این که آنی پا از خانه به بیرون بگذارد، این ممنوع باشد آن چیزی که استفاده می شود این خروج خیلی یسیر نیست بلکه یک خروج معتنا بهی باشد و آن البته ممنوعیت دارد و قهراً لبث در جایی که فاصله بگیرد با منزل و این کون در اماکن، مبعوض مولاست و قهراً اگر بخواهد اعتکاف کند با فاصله معتنا بهی اشکال پیدا می کند.

عبارت آقای خوئی:

«الروایات الکثیره الدالّه علی عدم جواز خروجها عن البیت بدون إذن الزوج فیما إذا كان منافياً لحقه دون غیر المنافی کالخروج الیسیر و لا- سیما نهاراً لملاقاه أیها أو أمها أو لزیاره الحرم الشریف و نحو ذلك فإنّ الاستفادة من تلك الأدله بمقتضى الفهم العرفی أنّ المحرّم لیس هو الخروج بالمعنی المصدری المتحقّق آنأ ما أعنی فتح الباب و وضع القدم خارج الدار بل الحرام هو الکون خارج البیت و البقاء فی غیر هذا المکان، فالمنهی عنه هو المکث خارج الدار عند کونه منافياً لحقّ الزوج». ایشان می فرمایند: به مناسبت فهم عرفی ما می گوئیم آنأ ما اگر خارج شد، ممنوع نیست.

ولی ما نمی فهمیم این فهم عرفی را که ایشان می فرمایند. فهم عرفی ما غیر از این است! خروج از دار آنّا ما و یسیرا چون احراز رضایت زوج هست به حسب غالب موارد، اشکالی ندارد. آن خارج از موضوع بحث است. بحث در این است که خروج بدون اذن که کاشف از عدم رضا است چه حکمی دارد _ و مراد از اذن قبلاً عرض کردیم که طریقی است یعنی کاشف از رضا باشد _ اگر بدون علم به رضا و بدون این که چیزی کشف از رضا بکند خارج بشود، این ممنوع است.

پس اگر زوج ببیند زوجه اگر پایش را بیرون بگذارد، ربوده می شود یا خطر جانی برایش دارد، راضی نمی شود بیرون برود یا خود زوجه احتمال می دهد روی همین مسائل زوج راضی نمی شود، چرا فهم عرفی جواز خروج را اقتضا کند از روایاتی که می گویند بدون اذن زوج نباید خارج بشود؟ این را فهم عرفی ما نمی فهمد! آن چیزی که فهم عرفی است این است که در خروج های معمولی چون زوج راضی است اشکال ندارد و این مطلبی خارج از موضوع است. من خیال می کنم این دو خلط شده باشند. این حکم نفس خروج در صورت عدم اذن که ممنوع است.

حکم کون و بقاء زوجه بعد از خروج

ولی اگر کسی خروجش مشکلی نداشت یا اصلاً خارج بود یا خروجش را ضرورت اقتضا می کرد و یا از نظر زوج خروج مجاز بود، بعد از خروج آیا ما دلیلی داریم که در هر مکانی که بخواهد قرار بگیرد، باید با اذن زوج باشد؟ حرمت این را مشکل است ما از اینها استفاده کنیم. بعد از خروج اگر خروج مشکلی نداشت _ یا حتی خروجش هم مشکل داشت و حرام بود _ آیا این حرام وقتی که حاصل شد، باز هم کون در هر مکانی دیگر حرام است؟ یا اکوان موارد متعدد که مجاز نیست برای این است که لازم است در خانه باشد؟ یا بنفسه در تمام اماکن اذن زوج شرط است؟ مثلاً هر دو بیرون اند یا اصلاً خانه ندارند و تمتعی هم در کار نیست، زوج اذن نمی دهد در فلان مکان باشد، آیا نفس این بودن در اماکن یکی از حقوق زوج است و در اختیار او است و در اماکن زوجه از او اجازه باید بگیرد؟ این از ادله استفاده نمی شود.

بله از آن روایاتی که می گویند اگر از خانه بیرون رفت تا برگردد در تمام این مدتی که در بیرون هست، ملائکه او را لعن می کنند؛ اما این از ادله نفس خروج بما هو هو استفاده نمی شود. آن روایات روایات خوبی اند و می توانند بگویند که در تمام این مدت خروج و بقاءش در همه اکوان مبعوض مولاست و مورد لعن است و قهراً عبادیت حاصل نمی شود. (۱) - (۲) - (۳) - (۴)

ص: ۵۵۵

۱- (۲). (پرسش:.... پاسخ استاد:) بله، در فرض این که خلاف شرع است آن ادله دلالت می کند؛ اما با فرض این که بالضروره خارج شده است یا خانه ای اصلاً ندارند بگوئیم اختیار تمام اماکن و اجازات دست شوهر است، یک چنین چیزی استفاده نمی شود.

۲- (۳). (پرسش:.... پاسخ استاد:) کسی که بدون مجوز شرعی خارج شده از بیت و فرض این است که عدم رضایت هم باقی است، در این صورت اگر بقای عدم رضایت باشد از آن ادله روایاتی که می فرماید: این هامورد لعن قرار گرفته اند می فهمیم که ممنوع است.

۳- (۴). (پرسش:.... پاسخ استاد:) اگر مشکل خروجش حل شد دیگر بقیه را ما با تناسب حکم و موضوع و امثال این ها می فهمیم که جائز است. ما نمی فهمیم آن را که ایشان می خواهد استظهار کند. بله اگر تمتع هست و اعتکاف بخواد بکند و آن تمتع طوری باشد که بالأخره دسترسی پیدا می کند به او یا اجباراً یا اکراهاً و مطلوب زوج حاصل می شود، در این صورت اعتکافش هم محرم است و هم باطل ولی اگر زن حاضر هم نیست حق شوهر را ایفا کند، شوهر بگوید: من راضی نیستم رضایت او شرط نیست.

۴- (۵). (پرسش:.... پاسخ استاد:) در جایی که خروجش را موقت اجازه داده است؛ مثلاً برای رساندن نامه به شخصی اجازه داده است و او رفته و نمی خواهد به منزل برگردد، در این گونه موارد می شود از روایات فهمید که این لعن در روایات او را شامل شود.

«إذن الوالد و الوالده بالنسبه إلى ولدهما إذا كان مستلزماً لإيذائهما و أما مع عدم المنافاه و عدم الإيذاء فلا يعتبر إذنهـم و إن كان أحوط خصوصاً بالنسبه إلى الزوج و الوالد».

می فرمایند: والد یا والده وقتی که اجازه نمی دهند برای اعتکاف، آیا اذن این ها شرط است یا نه؟ یک مرتبه این است که مخالفت ولد منشأ ایذاء پدر و مادر نمی شود مثل اینکه مخالفتش را اصلاً اطلاع پیدا نمی کنند تا ایذاء بشوند _ چون در ایذاء باید اطلاع پیدا کنند تا اذیت بشوند _ آیا این مخالفت اشکال دارد یا نه؟ در این صورت دلیل بر این که پدر و مادر اطاعات شان مثل خداوند و مثل پیغمبر و معصوم (علیهم السلام) واجب الاطاعه باشند، دلیلی بر این مطلب نیست.

اما درباره امام (ع) _ که آنها به آن علم ظاهری شان مأمورند، نه به علم باطنی شان یک مسئله دیگری است _ مثلاً اگر به حسب علم ظاهری نمی داند که این مخالفت کرده است، اگر مخالفت کند، خلاف شرع کرده است؛ چون اینها اطاعت شان واجب است. مولا نسبت به عییدش هم همین حالت را دارد. حاکم هم اگر حکم می کند به یک مطلبی، در مواردی که لزوم اتباع دارد، اگر حکم کرد ولو حاکم متوجه نشده باشد مخالفتش را او خلاف شرع کرده است. آن گاه در این موارد اگر شخص اعتکاف انجام بدهد اعتکافش باطل است.

درباره والد و والده اگر اصلاً اطلاع پیدا نمی کنند یا اگر اطلاع پیدا کنند، طوری نیست به حدّ اذیت برسد _ مثلاً می گوید: این کار را بکن چون آن کار را دوست دارد، یا می گوید: این کار را نکن، ترک یک شیء محبوبش است ولی طوری نیست که اگر این کار را نکرد ناراحت بشود _ در این گونه موارد چه حکمی دارد؟ آقایان استظهار می کنند که اگر ایذاء نباشد، نفس امر و نهی والد و والده الزام آور نیست. (لا تَقْلُ لَهُمَا أُفٌّ) (۱)

ص: ۵۵۶

را گفته اند: این کنایه است از مرتبه ضعیفه که اگر بگوییم: آف، اذیت بشود گفته اند: این از مراتب ایذاء است و ممنوع، اما این که خوشحالی او را به هر مصداقی فراهم کنی، دلیلی بر آن نداریم که لازم باشد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

روایات مسئله حق زوج بر زوجه ۹۰/۱۲/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

روایات مسئله حق زوج بر زوجه

روایات مسئله حق زوج بر زوجه زیاد هستند. ما عده ای از روایاتی که صحیح السند هستند را ذکر می کنیم: یکی صحیحه محمد بن مسلم است _ که یا صحیح السند است یا از جهتی مورد اهتمام است _ این صحیحه محمد بن مسلم در باب ۲۹ از أبواب مباشرة النساء و معاشرتهن از کتاب النکاح حدیث دوم است.

روایت اول:

«عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مَالِكِ بْنِ عَطِيَّةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ جَاءَتِ امْرَأَةٌ إِلَى النَّبِيِّ (ص) فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا حَقُّ الزَّوْجِ عَلَى الْمَرْأَةِ فَقَالَ لَهَا أَنْ تُطِيعَهُ وَ لَا تَعْصِيَهُ وَ لَا تَصَدَّقَ مِنْ بَيْتِهِ إِلَّا بِإِذْنِهِ (يا مِنْ بَيْتِهَا إِلَّا بِإِذْنِهِ) وَ لَا تَصُومَ تَطَوُّعًا إِلَّا بِإِذْنِهِ وَ لَا تَمْنَعَهُ نَفْسَهَا وَ إِنْ كَانَتْ عَلَى ظَهْرٍ قَتَبٍ وَ لَا تَخْرُجَ مِنْ بَيْتِهَا إِلَّا بِإِذْنِهِ وَ إِنْ خَرَجَتْ مِنْ بَيْتِهَا بِغَيْرِ إِذْنِهِ لَعَنَتْهَا مَلَائِكَةُ السَّمَاءِ وَ مَلَائِكَةُ الْأَرْضِ وَ مَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ حَتَّى تَرْجِعَ إِلَى بَيْتِهَا فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ أَعْظَمُ النَّاسِ حَقًّا عَلَى الرَّجُلِ قَالَ وَالِدُهُ (۱) قَالَ وَالِدَاهُ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ أَعْظَمُ النَّاسِ حَقًّا عَلَى الْمَرْأَةِ قَالَ زَوْجُهَا فَقَالَتْ فَمَا لِي عَلَيْهِ مِنَ الْحَقِّ مِثْلُ مَا لَهُ عَلَيَّ قَالَ لَا وَ لَا مِنْ كُلِّ مَائَةٍ وَاحِدَةٌ قَالَ فَقَالَتْ وَ الَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ نَبِيًّا لَا يَمْلِكُ رَقَبَتِي رَجُلٌ أَبَدًا». (۲)

ص: ۵۵۷

۱- (۱). نقل کافی «وَالِدُهُ» دارد اما نقل فقیه «وَالِدَاهُ» است و دعائم هم که به همین مضمون مرسلأ از پیغمبر (ص) نقل می کند آن هم «وَالِدَاهُ» دارد. اگر «وَالِدُهُ» هم باشد ۲ ممکن است ما آن را جنس بگیریم و بگوییم شامل پدر و مادر هر دو می شود.
۲- (۲). الکافی (ط - الإسلامیه)؛ ج، ص: ۵۰۷؛ باب حق الزوج علی المرأة؛ ج ۵، ص: ۵۰۶.

این روایت در آن بخشی که تعبیر می کند: «وَلَا تَخْرُجَ مِنْ بَيْتِهَا إِلَّا بِإِذْنِهِ وَ إِنْ خَرَجَتْ مِنْ بَيْتِهِ (يا مِنْ بَيْتِهَا) بِغَيْرِ إِذْنِهِ لَعَنَتْهَا مَلَائِكَةُ السَّمَاءِ ... حَتَّى تَرْجِعَ إِلَى بَيْتِهَا»، همان طور که عرض کردیم، از این استفاده می شود که خود تنها حدوث خروج ممنوع نیست، بعد از خروج هم اگر زوج رضایت نداشته باشد هر قدمی که بر می دارد و تمام این اقدامها بر او لعنت الهی شامل می شود و قرب الهی در کار نیست. از این استفاده می شود که بی اذن شوهر اگر کسی خارج شد و بخواهد مکث کند در یک جایی، مورد لعن الهی است و قهراً اعتکافش صحیح نیست.

البته مورد روایت در جایی است که خروجش هم ممنوع باشد. ما نمی توانیم به طور مطلق حکم بکنیم که اگر خروجش مجاز بود و یا اصلاً در خارج منزل بود، در اینجا هم نسبت به بقاء، لعن الهی شاملش بشود. مورد روایت خصوص صورتی است که عصباناً از منزل خارج شده است و بقاءً هم شوهر راضی نباشد، در این غضب و لعن الهی شاملش هست.

از «لَمَّا تَصُومَ تَطَوُّعاً إِلَّا بِإِذْنِهِ» و امثال آن هم استفاده تحریم یک مقداری مشکل است، به نحوی که ظهور در تحریم داشته باشد. مگر این که نفس در صدد زجر قرار دادن، سبب بشود که مجوز بخواهد [از عهده نهی بیرون آمدن]، آن یک بحث دیگری است که بگوییم: این از احکام عقلانی است که در حالی که نهی کند، بدون ثبوت مجوز بخواهد مرتکب بشود جایز نیست. والا- از نظر ظهور مشکل است چون بعضی از بخشهایش خیلی بعید است؛ مثل عبارت «أَنْ تُطِيعَهُ وَ لَا تَعْصِيَهُ» که این استحباب مؤکد اطاعت هست و کراهت شدید بر خلاف او عمل کردن را می گوید؛ چون معنای واجب الاطاعه بودن این نیست که شوهر اذیت بشود، بلکه اگر شوهر اصلاً اطلاع هم پیدا نمی کند که این مخالفت کرده است یا نه، باز واجب الاطاعه است و اطلاع آمر یا ناهی شرط نیست. در این فرض باید بر خلاف امر و نهی او انجام ندهد، در حالی که این زوج نسبت به زوجه یک چنین حقی به حد الزام داشته باشد بسیار بعید است. و بعید است کسی اصلاً چنین فتوایی داده باشد. بله تأکید در اطاعت دارد و در بعضی از روایات این هست که اگر قرار بود دستور سجده به کسی داده بشود برای زوج داده می شد که بر او سجده کند، از این استفاده می شود که آن اوامر و نواهی او، بسیار مناسب است که مراعات بشود. (۱)

ص: ۵۵۸

۱- (۳). (پرسش:... پاسخ استاد:) اگر تنها همین بود که می گفت بدون اذن نباید باشد، ممکن بود خود ظهور را ما قائل بشویم ولی در یک سیاقی که بعضش عبارت از استحباب مؤکد یا کراهت شدید است، به نظر ما ظهور از آن گرفته می شود. از این که چند جمله باهم باشند و باهم ظهور داشته باشند، آن گاه یکی از این ها را به دلیل خارجی خارج کنیم، در این صورت بقاءً هم هنوز ظهور باشد، این به نظر ما درست نیست و معلوم می شود که این در مقام بیان یک حقوقی است که شخص مناسب است آن هارا مراعات کند، اعم از این که به حد الزام رسیده، یا به حد استحباب مؤکد رسیده باشد و یا به حد کراهت شدید رسیده باشد. این بیشتر از این ظهور پیدا نمی کند. آن گاه قهراً ما بخش هایش را نمی توانیم بخش بخش کنیم و بگوییم: این مطلب در کدام مرتبه هست.

فقیه به طریق خود از «مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ إِنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ (ص) خَرَجَ فِي بَعْضِ حَوَائِجِهِ وَ عَهْدَ إِلَى (۲) امْرَأَتِهِ عَهْدًا أَلَّا تَخْرُجَ مِنْ بَيْتِهَا حَتَّى يَقْدَمَ قَالَ وَ إِنَّ أَبَاهَا مَرِضٌ فَبَعَثَ الْمَرْأَةَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ (ص) فَتَعَالَتْ إِنَّ زَوْجِي خَرَجَ وَ عَهْدَ إِلَيَّ أَنْ لَا أَخْرُجَ مِنْ بَيْتِي حَتَّى يَقْدَمَ وَ إِنَّ أَبِي قَدْ مَرِضَ فَتَأْمُرُنِي أَنْ أَعُودَهُ (۳) فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) لَا اجْلِسِي فِي بَيْتِكَ وَ أَطِيعِي زَوْجَكَ قَالَ فَتَقَلَّ (۴) فَأَرْسَلَتْ إِلَيْهِ ثَانِيًا بِذَلِكَ فَقَالَتْ فَتَأْمُرُنِي أَنْ أَعُودَهُ فَقَالَ اجْلِسِي فِي بَيْتِكَ وَ أَطِيعِي زَوْجَكَ قَالَ فَمَاتَ أَبُوهَا قَالَ فَمَاتَ أَبُوهَا فَبَعَثَتْ إِلَيْهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ (ص) إِنَّ أَبِي قَدْ مَاتَ فَتَأْمُرُنِي أَنْ أَصِلِّيَ عَلَيْهِ فَقَالَ لَا اجْلِسِي فِي بَيْتِكَ وَ أَطِيعِي زَوْجَكَ قَالَ فَدَفِنَ الرَّجُلُ فَبَعَثَ إِلَيْهَا رَسُولُ اللَّهِ (ص) (۵) فَبَعَثَ إِلَيْهَا رَسُولُ اللَّهِ (ص) إِنَّ اللَّهَ قَدْ غَفَرَ لَكَ وَ لَأَبِيكَ بِطَاعَتِكَ لِزَوْجِكَ» (۶).

ص: ۵۵۹

۱- (۴). حدیث پانزدهم، صحیحہ عبد اللہ بن سنان است کہ بہ طریق فقیہ صحیحہ است و کافی ہم نقل کردہ است.

۲- (۵). «عہد الی» یعنی امر کرد بر این کہ این کار را بکن، معنایش توافق کردنیست.

۳- (۶). در بعضی نقل ہا ہمین مطلب را نقل می کنند و می گوید: گفتہ است کہ از منزل خارج نشوی «بقریبٍ أو بعید». ما ہم کہ عرض می کردیم کہ باید پا ہم بیرون نگذارد، این در بعضی از نقل ہا هست، البتہ این نقل ہا برای تأیید خوب است نہ برای استدلال چون ضعیف اند.

۴- (۷). یعنی سنگین شد بر او کسالت. بہ حسب بعضی از نقل ہا حالت نزع بر او حاصل شد و از سنگین شدن، او حالت نزع پیدا کرد.

۵- (۸). این بار، پیغمبر (ص) کسی را فرستاد.

۶- (۹). من لا یحضرہ الفقیہ؛ ج، ص: ۴۴۲؛ باب حق المرأہ علی الزوج؛ ج، ص: ۴۴۰.

این روایتی را مکارم الاخلاق عن الصادق(ع) هم همین طور نقل کرده است. این روایت که خروج از بیت را به این حدّ قائل شده است، یک شبهه ای به ذهن می آید که آیا دلیل انصراف دارد از این مورد یا نه؟ ممکن است از خود سؤال و جواب و از بعضی از نقل ها که «من قریبٍ أو بعید» دارد استفاده کرد که اصلاً وقتی که خروج از بیت را راضی نباشد در هیچ شرایطی _ و این که حضرت فرموده است: «أَطِيعِي»، اطاعت کن _ از این ها معلوم می شود که دلیل اطلاق داشته است و همه فروض را شامل می شود. بحث در این است که آیا شوهر می تواند صله رحم را سلب کند؟ صله رحم جزء واجبات است، آیا «لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ» می گوید: شوهر که یک چنین حرفی را زده است، از او اطاعت کن؟!

به نظر می رسد: چون در بعضی موارد دیگر، اول مسئله نزع عنوان شده است، پس پدر در این حالت نزع یا قبل از نزع بوده است که اصلاً نمی فهمیده که چه کسی عیادت می کند. گاهی به نحوی است که او هوش و حواسش برقرار است، در این صورت اگر نیاید قطع رحم می شود و او ناراحت می شود و اگر بیاید خوشحال می شود. ولی در حالتی که حکم مردن را دارد یا حالت نزع دارد و یا قبل از نزع مرض های خیلی شدیدی دارد که اصلاً نمی تواند حرف بزند، در این صورت قطع رحم حساب نمی شود، و وقتی که قطع رحم نشد لذا حضرت در این مورد فرموده است: شوهرت را اطاعت کن. پس یکی از این بابت می تواند مورد، مصداق قطع رحم نباشد.

دوم از باب این است که در بعضی تعابیر فرموده است: «من قریبٍ أو بعید». چه بسا شوهر خطری احساس می کرده است در صورت خروج _ مثلاً زن صاحب جمالی است که بیرون رفتنش خیلی مشکل است _ در این گونه موارد اگر کسی خروج را اجازه ندهد، این قطع رحم نیست، یعنی محرم نیست. در چنین مواردی صله رحم همین است که بماند و ثوابش برای آخرت آن پدر نوشته بشود و این شخص صله رحمش همین است که حضرت فرمود: با همین کار تو او آمرزیده شد و تو. و این موارد، مصداق صله رحم است. والا- در حالت عادی اگر بگویند: من اجازه نمی دهم بروی بیرون و خطری هم متوجه به او نیست، و پدر هم ناراحت می شود اگر اولادش را نبیند، مع ذلک زوج چنین مطلبی را گفته است، در این موارد اطاعت زوج لازم نیست و معصیت خالق و قطع رحم است. (۱)

روایت سوم:

«نَهَى أَنْ تَخْرُجَ الْمَرْأَةُ مِنْ بَيْتِهَا بِغَيْرِ إِذْنِ زَوْجِهَا فَإِنْ خَرَجَتْ لَعَنَهَا كُلُّ مَلَكٍ فِي السَّمَاءِ وَ كُلُّ شَيْءٍ تَمُرُّ عَلَيْهِ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ حَتَّى تَرْجِعَ إِلَى بَيْتِهَا». (۲)

ص: ۵۶۱

۱- (۱۰). (پرسش: این روایت خروج با نهی را می گویند نه اصل خروج را ... پاسخ استاد:) این ظاهرش این است که احراز رضایت او باید بشود. ... اشکال اشکال وارد است، در این حدّش مشکل است... البته خود مسئله دو فرع داشت، در صورت نهی اش این روایت کافی است.

۲- (۱۱). من لا يحضره الفقيه؛ ج، ص: ۶؛ باب ذکر جمل من مناهي النبي ص ۱؛ ج، ص: ۳.

این حدیث مناهی که در فقیه نقل شده است، چون از نظر سند مورد اشکال است _ ولو در کتب وارد شده و ذکر کرده اند _ لذا برای تأیید خوب است.

علی ای تقدیر اصل این که خروج بدون اذن جایز نیست _ که یعنی بدون احراز رضا جایز نیست _ نه تنها در حدویش بلکه بقاء هم مادامی که عدم اذن و عدم احراز رضا هست جایز نیست. این از روایت استفاده می شود و اعتکاف هم در این صورت باطل است، ولی در همه موارد به طور کلی چنین استفاده ای نمی شود بکنیم. و این منافی کلام ماتن هم نیست، ماتن هم می گوید: در موردی که بر خلاف حقوق زوج باشد اعتکافش باطل است. حقوق زوج محدود است به یک مورد خاصی است، مثل خروج یا جایی که لبث استناد به عدم تحقق تمتع _ که یکی از حقوق زوج است _ باشد، در این موارد طبق ادله لبث حرام می شود و قهراً هم اعتکاف هم باطل می شود.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

وجوه دیگر جمع روایت عبدالله بن سنان با ادله وجوب صله رحم ۹۰/۱۲/۰۸

Your browser does not support the audio tag

وجوه دیگر جمع روایت عبدالله بن سنان با ادله وجوب صله رحم

آن صحیحی ای که فرموده بود اطاعت کن امر شوهر را و در منزل بمان، این چگونه با این که قطع رحم حرام است و صله رحم واجب، جمع می شود؟ بعضی از وجوه را ما ذکر کردیم و بعضی وجوه دیگر هم به نظر می رسد که ما آنها را هم ذکر میکنیم.

ص: ۵۶۲

وجه سوم:

یکی این است که قطع رحم ممکن است موضوعاً یا حکماً محدود باشد به مواردی که مورد روایت خارج از آنجا باشد. اگر کسی رحمی دارد که نمی دانسته است که یک چنین رحمی دارد، آیا به این قطع رحم عرفاً صدق می کند؟ مثلاً برای این که روابطی ندارد، نمی داند اصلاً یک چنین قوم و خویشی دارد یا نه، یا فرض کنید می داند چنین قوم و خویشی دارد ولی قدرت ندارد بر این که رابطه ای برقرار کند و اظهار ارادتی بکند. آیا اینها از مصادیق قطع رحم است؟ نه، این گونه موارد از مصادیق آن نیست. یا عجز حقیقی دارد یا عجز عرفی دارد که حرجی است این کار، یا یک چیز اهمی در کار است مثلاً دستور جهاد دارد که وجوب شرعی یا عقلی دارد دفاع از کشور برای او _ که در این صورت آن رابطه ای که باید داشته باشد با پدر و مادر نمی تواند داشته باشد _ آیا در این موارد هم باید بگوییم: اینها از مصادیق قطع رحماند؟!

ممکن است این موارد را بگوییم: عرف موضوعاً می گوید این قطع رحم نیست. موضوعاً قطع رحم این است که شخص بی تفاوت باشد و بین غیر رحم و رحم فرقی نگذارد. این موارد همان قطع رحم است، اما در این گونه اعذار یا در عجز حقیقی یا

عجز عرفی یا عجز شرعی و الزامات شرعی، قطع رحم محسوب نیست یا اگر قطع رحم هم باشد ادله قطع رحم از اول منصرف است از این مصادیق. حکماً ادله حرمت از این قطع رحم منصرف است. بنابراین اگر در یک جایی لازم بود که امام بفرماید: شما این کار را نکنید، این تخصیص در ادله حرمت قطع رحم نشده است، از اول آن محدود بوده است به غیر این موارد. پس این، یا به نحو خروج موضوعی است و یا به نحو خروج حکمی.

ص: ۵۶۳

یک وجه دیگر این است که اگر ما گفتیم قطع رحم انصرافی ندارد و موضوعاً هم این موارد را شامل می شود، ما دو عموم داریم: یک عموماتی که دلالت دارند که صله رحم لازم است و قطع رحم حرام، و یک عمومی هم هست که «لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ يَهِ الْخَالِقِ». عام «لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ يَهِ الْخَالِقِ»، آبی از تخصیص است، اما عمومات و جوب صله رحم آبی از تخصیص نیستند _ چون اگر روایت نبود می گفتیم: مثلاً- چون کافر است باید انسان قطع رحم کند _ ولی «لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ يَهِ الْخَالِقِ» اباء از تخصیص دارد. آن گاه اگر شارع مقدس خودش فرمود: شما اطاعت کن امر شوهرت را، دلیل «لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ يَهِ الْخَالِقِ» تخصیص نخورده است _ که اباء از تخصیص داشت _ و این خودش طاعت خداوند است نه عصیان خداوند. اما اگر قبول کردیم عمومات را و انصراف موضوعی و حکمی را نگفتیم، ادله حرمت قطع رحم تخصیص خوردهاند و این تالی فاسدی هم ندارد.

اگر شارع بگوید: نماز بخوان ولی شوهر بگوید: نماز نخوان، در اینجا ما می گوئیم: نباید اطاعت کند شوهر را چون تخصیصی وارد نشده است که شارع مقدس بفرماید: شما نماز را ترک کنید مثل مواردی که می گویند به شکل دیگری بجا بیاورید _ که حتی بنابر عدم اجزاء هم واجب است انجام بدهد _ این اطاعت خداوند است. اشکالی ندارد نماز ترک بشود روی عناوین دیگری که خداوند صلاح دانسته است. پس این روایت تخصیص می شود برای ادله قطع رحم و از این ابائی ندارد، نه برای ادله «لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ يَهِ الْخَالِقِ» تا قابل تخصیص نباشد. خلاصه این هم وجهی است که روایت صحیحه مشکلی ندارد برای عمل.

در مسئله حق پدر و مادر نسبت به شخص اگر نهی کردند یا احراز نکردیم رضایت آنها را برای اعتکاف چه حکمی دارد، آقای حکیم می فرمایند: آن طوری که قدر متیقن از ادله است، اطاعت امر والدین در جایی است که آنها اذیت بشوند و لشفقه علی الولد دستوری داده باشند و مخالفت منشأ ایذاء آنها بشود. یعنی اگر اطلاع پیدا کنند که نهیشان زمین مانده است، اذیت بشوند. ایشان می فرمایند متیقن از ادله این است و دیگر بحثی نمی کنند که چه چیزی منشأ این قیود میشود که با این قیود بگوییم: اطاعت واجب نیست و اطاعت منحصر به ایذائی است که شفق علی الولد دستوری صادر شده باشد.

آیه قرآن (لَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ)، (۱) در روایات هم بیان شده است که می فرماید: این در آن جایی است که پدر یا مادر ولد را تحت فشار می گذارد تا ولد ناراحت می شود، میفرماید: اظهار ناراحتی نکند و «أف» نگوید تا این که او اذیت بشود. در روایت می گوید: این اقل مراتب هست. در این مسئله شفق علی الولد نیست و مطلق ایذاء است که حتی می گوید با همین «أف» آنها اگر ناراحت بشوند نباید این کار را انجام دهند.

البته آیه شریفه اصلش برای وجوب اطاعت ابوبن نیست. چون آیه مخصوص برای کبیر است. مثلاً- پیرمرد شده است و لازم الرعایه است. این در غیر از موارد جوان و توانا را میفرماید. برای رعایت حال آنها عنایتی خداوند به کبیر قرار داده است. ما به طور کلی حکم تمام ابوبن را جوان و غیر را میخواهیم بدانیم. اما یک پدر چهل ساله حکمش مانند یک پیرمرد هشتاد ساله باشد، این از آیه قرآن استفاده نمی شود. این را از جاهای دیگر استفاده می کنیم.

ص: ۵۶۵

اگر ما روایاتی داشته باشیم در وجوب اطاعت ابوین، مقتضایش این می شود که بفهمند یا نفهمند اصل این است که اطاعت شوند. مثل دستور خدای تعالی و پیغمبر و مولا و امثال اینها که اگر دستوری بدهند باید در غیابشان هم اطاعت شوند، چه بدانند و چه ندانند _ البته خداوند تعالی و پیغمبرش می دانند _ و این غیر از عنوان اضرار و اذیت و ایذاء است، خودش عنوانی است که لزوم اطاعت دارد. ببینیم این را اصلاً میشود استفاده کرد یا نه؟ و آن گاه مراتبش را ببینیم که در چه حدودی است.

آیات قرآن در این باره متعدد هستند. چهار پنج آیه برّ به والدین را دستور داده اند و احسان به والدین و برّ به والدین را متذکر شده اند که به متصل به مسئله شرک به خداوند که جایز نیست، در آن موارد (بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا) را آورده است. از این معلوم میشود: این مسئله در سطح اعلا از امور مورد اعتنای شرع مطهر است که دنبال هر چهار پنج آیه همین مسئله احسان به والدین را آورده است. ولی احسان به والدین و برّ به والدین متوقف نیست بر این که هر امری که کردند انسان اطاعت کند ولو در غیابشان که متوجه نمی شوند تا اذیت بشود. یک چنین چیزی را اقتضا نمی کنند. این را باید ما از نصوصی دیگر بفهمیم. نصوص هم یکی در فقه رضوی است. این در باب هفتاد و دوم از احکام الاولاد است در این جلدی که ما فعلاً از روی بیست و ششم جامع الاحادیث آن را می خوانیم، است.

روایات مسئله اطاعت والدین:

ص: ۵۶۶

۱_ حدیث سی و یک فقه الرضا(ع) «علیک بطاعه الأب و بره و التواضع و الخضوع و...».

طاعه الأب در اینجا فرموده است، اما ام هم بالاولویه همین حکم را دارد. به اولویت ثابت از شرع او هم لازم الطاعه است در متعارف امور. مگر یک اموری که راجع به مصالح و مفاسد و امثال آن است باشد. به این روایت چون در فقه رضوی است نمی شود استناد کرد.

۲_ در عوالی، حدیث پنجاه و یک: «و فی الحدیث عنه النبی(ص) قیل یا رسول الله ما حق الوالد قال ان تطیعه ما عاش».

یعنی مادام العمر شما مطیع اش باشید. بعد از این هم راجع به والده گفته است که فرموده است: او دیگر حقش بالاتر از اینها است. این روایت هم سندش ضعیف است.

۳_ در امر به معروف جلد هیجدهم جامع الاحادیث، باب دوازدهم، حدیث نهم: «و لا تعص والدیک و إن أراد (یا أمراک) أن تخرج من دنیاک فاخرج منها».

یعنی: خلاصه صرف نظر از دنیا کن و از مال و منال و همه اینها را صرف نظر کن و همه امور دنیوی را کنار بگذار. این روایت را من فرصت نشد سندش را نگاه کنم. روایت مربوط به زید است و او معلوم نیست که کیست.

یک قسم از روایات دیگری هست که از آنها ما می توانیم وجوب اطاعت را استفاده بکنیم. این جزء مسلمات و یقینیات است که عاق والدین جهنمی است و عقوق جزء محرمات قطعی است. و در روایاتی ترک اطاعت را یا در بعضی موارد ایذاء والدین را عقوق شمرده است. بعضی از آن روایتها اینها هستند:

ص: ۵۶۷

۴_ أَبُو الْقَاسِمِ الْكُوفِيُّ فِي كِتَابِ الْأَخْلَاقِ، عَنِ النَّبِيِّ (ص) أَنَّهُ قَالَ: ثَلَاثَةٌ لَا يَحْجُبُونَ عَنِ النَّارِ الْعَاقَ لِوَالِدَيْهِ وَ الْمَيْدَمُ لِلْخَمْرِ وَ الْمَانُ بِعَطَائِهِ (۱) قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَ مَا عُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ قَالَ يَا مُرَّانَ فَلَا يُطِيعُهُمَا. (۲)

اطاعت امر آنها را نکردن عقوقی است شدید که می گوید: برای اینها دیگر آتش قطعی است و مانعی از آتش ندارند. این روایت هم در سندش ابوالقاسم کوفی است که به غلو و امثال اینها معروف است و توثیق شده نیست.

۵_ الْقُطْبُ الرَّاَوْنِدِيُّ فِي لُبِّ اللَّبَابِ، عَنِ النَّبِيِّ (ص) أَنَّهُ قَالَ: مَنْ أَسْحَطَ وَالِدَيْهِ فَقَدْ أَسْحَطَ اللَّهَ وَ مَنْ أَعْضَبَهُمَا فَقَدْ أَعْضَبَ اللَّهَ وَ إِنْ أَمْرَاكَ أَنْ تَخْرُجَ مِنْ أَهْلِكَ وَ مَالِكَ فَاخْرُجْ لَهُمَا وَ لَا تُخْزِنُهُمَا. (۳)

یعنی اگر دستور داد که دست بکش از عیالت، از مالت و امثال آن تو موظفی انجام بدهی. مثلا اگر مادر انسان با عروس نمی سازد و می گوید: طلاق بدهد، این از این قبیل است.

۶_ الْقُطْبُ الرَّاَوْنِدِيُّ فِي لُبِّ اللَّبَابِ، عَنِ النَّبِيِّ (ص) أَنَّهُ قَالَ: مَنْ آذَى وَالِدَيْهِ فَقَدْ آذَى اللَّهَ وَ مَنْ آذَى اللَّهَ فَهُوَ مَلْعُونٌ. (۴)

ص: ۵۶۸

۱- (۲) . یعنی منت بگذارد.

۲- (۳) . مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل؛ ج، ص: ۱۹۳؛ ۷۵ باب تحریم العقوق و حد ذلك؛ ج، ص: ۱۸۷.

۳- (۴) . مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل؛ ج، ص: ۱۹۳؛ ۷۵ باب تحریم العقوق و حد ذلك؛ ج، ص: ۱۸۷.

۴- (۵) . مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل؛ ج، ص: ۱۹۳؛ ۷۵ باب تحریم العقوق و حد ذلك؛ ج، ص: ۱۸۷.

در این دیگر قید ندارد که ایذاء شفقہ علی الولد باشد. راجع به خودش است. مثلاً احتیاج دارد به یک چیزی و دستور می دهد به پسر که فلان کار را بکن، پسر بی تفاوت است و ارزشی قائل نیست. در این موارد او متأذی می شود، نه برای دستورش بلکه برای شخص خودش ناراحت میشود. همه اینها را شامل می شود در حالی که شفقہ علی الولد در اینها نیست.

۷_ «أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَبِي بَنْ بِنِ عُمَانَ عَنْ حَدِيدِ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ أَدْنَى الْعُقُوقِ أَفٌّ وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ شَيْئاً أَهْوَنَ مِنْهُ لَنَهَى عَنْهُ» (۱).

یعنی همین «اف» از مصادیق عقوق است و عقوق هم محرم است. این منحصر به آیه نیست. چون عقوق، شامل پدر و مادر میشود، چه پیرمرد باشند و چه جوان، عقوق حرام است. مثلاً اگر به فشار گذاشتند پدر یا مادر شخص را، بگوید: اف! ناراحت شدم، اگر اذیت بشود پدر یا مادر به وسیله همین حرف، همین خودش مصداق عقوق است و حرام است. پس این هم از روایاتی است که دال بر حرمت مطلق ایذاء میکند ولو شفقہ علی الولد نباشد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

سند روایت «لاتعص والدیک و...» ۹۰/۱۲/۰۹

Your browser does not support the audio tag

سند روایت «لاتعص والدیک و...»

یکی از روایات مسئله، روایتی است که در بحث امر به معروف نقل شده است: لا تعص والدیک و إن أراد أن تخرج من دنیاک فاجرح منها. می فرماید: عصیان والدین جایز نیست و اطاعتش لازم است و اگر دستور دادند: از یک امر دنیوی انسان صرف نظر کند، باید از آن دست بکشد. سندش این است: مرحوم حاجی نوری از «کتاب الزهد» نقل می کند. کتاب الزهد اشخاص متعددی دارند ولی این کتاب الزهدی که حاجی نوری نقل می کند کتاب الزهد حسین بن سعید اهوازی است که در آن دارد: الحسين بن علی الکلبی عن عمرو بن خالد عن زید بن علی عن آباءه عن علی (ع) که وصیتی پیغمبر (ص) به یکی از آن اقوام خودش می کند که از جمله آنها این است که «لا تعص والدیک...».

ص: ۵۶۹

۱- (۶). الکافی (ط - الإسلامیه)؛ ج، ص: ۳۴۹؛ باب العقوق؛ ج ۲، ص: ۳۴۸.

در سند این روایت، حسین بن علی الکلبی را در هیچ جا ما پیدا نکردیم که ذکر از او شده باشد. این غلط نسخه ای است. چون کتاب الزهد و امثال آن مثل کافی نیست که همیشه مقابله شده باشد. این از نسخه های خیلی نادر است. این، «حسین بن علوان الکلبی» است که حسین بن سعید از او نقل می کند. او هم اکثر روایاتش از عمرو بن خالد است و عمرو بن خالد هم از زید بن علی نقل می کند. و این در اسانید زیاد است. گاهی هم علوان است و هم علی. یک احتمال ضعیفی هم هست که هر دو صحیح باشند. یک احتمالش هم این است که تحریف شده باشد علوان با علی. ولی این محققاً همین است - که در

جاهای دیگر هم هست _ و طریق همین طریق ابن خالد عن زید بن علی است که روایات زیادی دارد. آن گاه بحث در حسین بن علوان کلبی و در عمرو بن خالد، در هر دو بحث است.

درباره حسین بن علوان کلبی توثیقی در رجال نجاشی هست که آن عبارت یک نحوه اجمال دارد که آن توثیق آیا مربوط به حسین بن علوان است یا راجع به برادرش حسن است. تعبیر این است: الحسين بن علوان الكلبی کوفی عامی و أخوه الحسن یکنی أبی محمد ثقہ رویا عن ابي عبدالله (ع) . این ثقہ به حسن می خورد یا به حسین، این مورد بحث قرار گرفته است. آقای خوئی استظهار می کند که به حسین بر میگردد، چون معنون بالمقصود و بالاصاله حسین است و بقیه جمله معترضه است، پس به او بر میگردد.

ص: ۵۷۰

ولی به نظر ما به حسن بر میگردد، چون اگر قرار بود طبعاً صحبت بشود، باید این باشد: حسین بن علوان الکلبی کوفی عامی ثقه و أخوه الحسن یکنی ابی محمد رویا عن ابی عبد الله (ع). طریق طبیعی اش این است که اول یک چیزی که مربوط به حسین است ذکر کند و بعد از آن هم چیزی که مربوط به برادرش هست ذکر کند. و بعد آن هم بگوید: یک امر اشتراکی دارند که هر دو از امام نقل می کنند. اما اول یک بخشی راجع به حسین ذکر کند و بعد راجع به حسن و بعد دوباره یک بخشی راجع به حسین ذکر کند و بعد هم آن امر مشترک را، این خیلی غیر متعارف است در صحبت کردن. ما «ثقه» را بر میگردانیم به حسن _ همان طور که بعضی هم همین گونه فهمیده‌اند _ «کوفی عامی» خود حسین است و «یکنی ابا محمد ثقه» راجع به حسن است که هر دو مشترکند در روایت عن ابی عبد الله (ع). اگر این معنا ظاهر نباشد، آن طرفش ظهور ندارد. به هر حال یک بحث راجع به حسین بن علی کلبی است که ما می گوئیم: صحیحش حسین بن علوان الکلبی است.

بحث دیگر درباره عمرو بن خالد، ابو خالد الواسطی است. او را ابن فضال _ که خودش از علمای جرح و تعدیل است و به وثاقت کاملاً شناخته شده است _ توثیق کرده است. چون در کامل الزیارات هم هست آقای خوئی آن را هم ضمیمه می کند. وقتی که توثیق شده بود، مورد بحث است که آیا او سنی است _ شیخ طوسی میگوید: سنی و بتری است. بتریه (۱) قسمی از سنی ها هستند _ یا شیعی است؟ و یک احتمال هم هست که اصلاً او شیعی امامی باشد. آقای خوئی استظهار می کند و استدلال می کند به وجوهی که او شیعی زیدی است و البته ثقه هم هست. ایشان می فرمایند که او شیعی زیدی است و عامی بودنش درست نیست، چون خود کشی دارد: من کبار الزیدیه است، بنابراین عامی نیست و این که عامی بتری باشد درست نیست.

ص: ۵۷۱

۱- (۱). بتریه: بضم یا بفتح باء و سکون تاء و کسر را طایفه ای از زیدیه اند که مقدم داشتن مفضول بر فاضل را جایز می‌شمارند، و میگویند: أبو بکر و عمر دو امامند، اگر چه ائمت در بیعت با ایشان در صورت وجود علی علیه السلام خطا کرده اند، ولی این، خطائی است که بدرجه فسق نرسیده است. و این طایفه در باره عثمان توقف کرده، و بولایت علی امیر المؤمنین علیه السلام دعوت نموده اند، و این فرقه خروج با فرزندان علی علیه السلام را واجب می‌شمارند، و آن را از باب امر بمعروف و نهی از منکر میدانند، و امامت را برای هر یک از اولاد علی علیه السلام که با شمشیر خروج کند اثبات میکنند. و اینان اصحاب کثیر نواء، و حسن بن صالح بن حی، و سالم بن ابی حفصه، و حکم بن عتیبه، و سلمه بن کهیل ابو یحیی الحضرمی، و ابو مقدم ثابت بن هرمز حدادند. من لا یحضره الفقیه - ترجمه، ج، ص: ۵۷۲.

این استدلال اشتباه است! برای این که زیدی ها اقسام مختلفی دارند. دو فرقه که عمده زیدیه را تشکیل می دهند، یکی زیدی های سنیاند که همان زیدی های بتریاند و دیگری زیدی های شیعی اند که آنها جارودی اند. ایشان «من کبار الزیدیه» را دلیل گرفته‌اند بر این که دیگر نمی تواند سنی باشد! در حالی که سنی بتریه هم یکی از دو قسم زیاد زیدیه است. (۱) خلاصه، در این روایت عمرو بن خالد توثیق شده است. ابن فضال با این که خودش هم فطحی است _ ولی ثقه است _ او عمرو بن خالد را توثیق کرده است. ولی در سند این روایت چون حسین بن علوان کلبی است و ما نمی توانیم او را توثیق کنیم، از این ناحیه تمسک به این روایت مشکل می شود.

سند روایت ابوالقاسم الکوفی

اما روایت دیگری که «أَبُو الْقَاسِمِ الْكُوفِيُّ فِي كِتَابِ الْأَخْلَاقِ، عَنِ النَّبِيِّ (ص)» دارد که جزء عقوق قرار داده است، قهراً جزء عقوق بودن نتیجه اش حرمت قطعی است. چون قبلش تعبیر می کند هیچ چیزی مانع از عاق والدین نمی تواند باشد. و عقوق این است که «يَأْمُرَانِ فَلَا يُطِيعُهُمَا»: امر کند و او اطاعت نکند. اما از نظر سند ابوالقاسم کوفی از غلات شمرده شده است. گفته شده است که او اول، از غلات نبوده است ولی بعد از آن غالی شده است. و گفته‌اند: کتابهایش را همه از روی غلو و امثال آن تألیف کرده است. اگر او را هم کسی بتواند یک به نحوی توثیق کند _ مثل حاجی نوری که خیلی اصرار بر آن دارد _ ولی بالأخره روایت مرسله است و «عَنِ النَّبِيِّ (ص)» تعبیر دارد.

ص: ۵۷۲

۱- (۲). اینها عقیده شان نسبتاً نزدیک به شیعه است و می گویند: افضل و اولی و انسب برای خلافت امیر المؤمنین (ع) بوده است، ولی خلافت از اموری است که قابل تفویض است و امیر المؤمنین (ع) روی مصالح اسلام خلافت را تفویض کرده است به ابوبکر و عمر. پس این ها قهراً خلافت شان شرعی است و با تفویض امیر المؤمنین (ع)، والا- اولی بر استحقاق، خود امیر المؤمنین (ع) بوده است. این ها قسمی از سنی ها هستند که خیلی از معاریفشان از همین بتریه اند، مثل ابوحنیفه و... این ها از اقسام زیدی اند. یمنی ها - که در این زمان هستند- آن ها جارودی و شیعه زیدی اند.

دو تا روایت دیگر هم _ که قطب راوندی در لب اللباب نقل کرده است _ آنها هم مرسلاند. یکی از آنها این است: مَنْ أَسِيخَطَ وَالِإِدِيهِ فَقَدْ أَسِيخَطَ اللَّهَ وَ مَنْ أَعْضَبَهُمَا فَقَدْ أَعْضَبَ اللَّهَ وَ إِنْ أَمْرَاكَ أَنْ تَخْرُجَ مِنْ أَهْلِكَ وَ مَالِكَ فَخُجْ لَهُمَا وَ لَا تُخْزِنُهُمَا. قطب راوندی سندی هم برای این روایت نقل نکرده است. به احتمال قوی از طرق عامه باشد چون نبوی است و «عَنِ النَّبِيِّ (ص)» ها را نوعاً سنی ها نقل کرده اند.

روایت دیگر قطب راوندی در لب اللباب این است: الْقُطْبُ الرَّاَوْنِدِيُّ فِي لُبِّ اللَّبَابِ، عَنِ النَّبِيِّ (ص) أَنَّهُ قَالَ: مَنْ آذَى وَالِإِدِيهِ فَقَدْ آذَانِي وَ مَنْ آذَى اللَّهَ وَ مَنْ آذَى اللَّهَ فَهُوَ مَلْعُونٌ. این دلالت می کند بر این که اذیت پدر و مادر لعنت الهی را به دنبالش دارد. در این دیگر این نیست که اگر دستوری بدهد بشفقه علی الولد اگر باشد چنین حکمی را دارد. این قیدی ندارد و مطلق است که اگر یک چیزی موجب اذیت پدر یا مادر بشود لعن به دنبالش هست. اما از نظر سند روایتش ضعیف السند و مرسل است.

استفاده عموم از روایات داله بر عقوق

اما روایات متعددی که راجع به «أدنی العقوق أفّ» است، به این معنا است که شخص در مقابل فشاری که پدر یا مادر به او وارد می کنند اظهار ناراحتی کند که در نتیجه پدر و مادر ناراحت بشوند. این از کمترین مراحل عقوق شمرده شده است و عقوق مسلماً جزء محرمات است. بنابراین این که عرض می کردیم به آیه قرآن نمی شود برای مختار تمسک کرد _ چون آن مخصوص پدر و مادر پیر است و نسبت به بقیه پدر و مادرها دلیل نیست _ اما این از روایت استفاده می شود؛ چون عقوق والدین اختصاص به پدر و مادر پیر ندارد و کلی است. و بالقطع و الیقین این «اف» مصداق برای عقوق هست؛ ولی درباره پدر و مادر پیر شدیدتر است که آیه قرآن متعرض شده است، اما روایات و سنت به طور عموم تحریمش را بیان می کنند.

یکی از روایات، روایت «محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی عن محمد بن سنان عن حدید بن حکیم»، این یک سند کافی است. سند دیگر کافی این است: أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَسِّنٍ (یا مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ حَدِيدِ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ أَذْنِي الْعُقُوقِ أَفٌّ وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنَّ شَيْئًا أَهْوَنَ مِنْهُ لَنَهَى عَنْهُ.

این که از گفتن «اف» نهی شده است، چون از این دیگر پایین تر نبوده است، خواسته است مخفی تر را بگوید تا تکلیف موارد بالا-تر از آن استفاده بشود. از این روایت استفاده می شود: ایذاء به تمام مراتبش موجب حرمت است و منهی است. در آن حرفی نیست، ولی اشکال در سند است. این روایت دو سند دارد: یک سندش «أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ...» است که در این سند اشکالی نیست جز «مُحَسِّنِ بْنِ أَحْمَدَ». از «مُحَسِّنِ بْنِ أَحْمَدَ» توثیقی درباره او نیست. اگر چه اجلاء هم از او روایت دارند ولی یا یک یا دو روایت از او دارند و کثرت روایاتی راجع به او نیست. از آنهایی هم نیستند که درباره اش «لا- یرون و لا- یرسلون الا عن ثقه» بگویند، مگر یک موردی که آن را متعرض میشویم. آن کسی که کثرت روایت از او دارد و کتابش را هم روایت می کند «احمد بن محمد بن خالد برقی» است که درباره اش گفته اند: «یروی عن الضعفاء و یعتمد المراسیل». والا اشخاص دیگری مثل «احمد بن محمد بن عیسی» یک روایت ثابت است که دارد. «محمد بن حسین بن ابی الخطاب» شاید مثلاً یک یا دو روایت دارد. علی بن فضال هم دو روایت دارد. کتابش را البته برقی نقل می کند ولی او مسلکش اعمی بوده است و ما نمی توانیم اعتماد کنیم.

بله، در یک جایی در من لا یحضر ابن ابی عمیر از «مُحَسِّنِ بْنِ أَحْمَدَ» روایت دارد، در جلد چهارم من لا یحضر، ولی این غلط است، «مُحَسِّنِ بْنِ أَحْمَدَ»، حسین بن احمد بوده است. این غلطی است که در نسخه من لا یحضر هست. چون ابن ابی عمیر برای نمونه یکبار هم _ که ما سراسر روایتها را نگاه کردیم _ از او روایت ندارد غیر از همین مورد. از طرف دیگر طبقه او هم اقتضا نمی کند که ابن ابی عمیر از او روایت کند. تمام روات از او، متأخر از ابن ابی عمیر هستند. مثل احمد بن محمد بن خالد و احمد بن محمد بن عیسی که او در این طبقه است نه در طبقهای مثل طبقه ابن ابی عمیر.

همین روایت فقیه را کافی و تهذیب نقل می کنند از حسین بن احمد که حسین بن احمد منقروی است که این تصحیفی است که در «مُحَسِّنِ بْنِ أَحْمَدَ» در فقیه وارد شده است. لذا از این ناحیه، روایت را ما نمی توانیم معتبر بدانیم.

ولی روایت چون دو طریق دارد، به نظر مشهور آن طریقی هم ضعیف است ولی به نظر ما صحیح است. آن طریق این است: «محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی عن محمد بن سنان عن حدید بن حکیم». (۱) این محمد بن سنان را مشهور ضعیف می دانند و ما چون شیخ احمد بن محمد بن عیسی است و او به طور اکثار روایت کرده است و رومی او به غلو به دلیل بعضی از مسائلی بوده است که قابل درک متعارف نبوده است و ایشان آنها را دنبال می کرده است، وجه ضعفش همین است. و غلات هم چون خودشان را به او مرتبط کرده اند و از او روایات نقل می کنند، به این جهت او رومی به غلو شده است. احمد بن محمد عیسی که حساسیتش در مقابل غلات معلوم است، روایات زیادی از او دارد. ولذا ما او را ثقه می دانیم. از این ناحیه می شود اعتبار روایت را اثبات کرد.

ص: ۵۷۵

همین روایت را عیاشی در تفسیرش از حضرت صادق (ع) نقل کرده است: عَنْ حَرِيزٍ قَالَ سَمِعْتُ اَبَا عَبْدِ اللّٰهِ (ع) يَقُولُ: اُذْنِي الْعُقُوقُ. البته متأسفانه سند قبل در این جا نیست. احتمال می دهیم در این روایت عیاشی «عن حرز»، «عن حدید» باشد، حدید بن حکیمی که در آنجا بود، چون حرز و حدید در نوشتن خیلی شبیه به هم هستند.

و باز همین روایت را داود بن سلیمان الفراء عن علی بن موسی الرضا(ع) عن موسی بن جعفر عن جعفر بن محمد(ع)، این به طریق دو امام به حضرت صادق(ع) می رسد. این داود بن سلیمان الفراء را آقای خوئی به این عنوان ذکر نکرده است، ولی این داود بن سلیمان الفراء در بعضی از اسانید دیگر کنیه اش هم ذکر شده است که ابو احمد داود بن سلیمان الفراء عن الرضا(ع)، نقل می کند. و او ابو احمد داود غازی است که کنیه اش هم ابو احمد است. اصلاً کتابش را از آن نقل می کند. پس ابو احمد داود بن سلیمان عن الرضا(ع)، همین ابو احمد داود بن سلیمان الفراء است که گاهی با کلمه فراء ذکر می کنند و گاهی مختلف است. این ابو احمد داود بن سلیمان الفراء یا غازی را «تدوین رافعی» به عنوان غازی شرح حالش را مفصل نوشته است. البته یک اختلافی بین نجاشی و تدوین هست که نجاشی می گوید: داود بن سلیمان بن جعفر قزوینی است که نسخه ای از حضرت رضا(ع) نقل میکند و تدوین می گوید: داود بن سلیمان بن یوسف نسخه ای از حضرت رضا(ع) بر گرفته است. چون حضرت رضا(ع) در یکی از سفرها مختفياً مسافرت کرده بوده است به قزوین و در منزل همین داود بن سلیمان بوده است و مشایخ قزوین از حضرت سماع حدیث کرده اند.

از این قرائن تقریباً انسان مطمئن می شود که همه اینها یک نفرند. شاید چون در اجدادش هم یوسف بوده است و هم جعفر مختلف ذکر شده است. گاهی هم تلخیص یکی ذکر می شود. علی ای تقدیر چون توثیق صریحی ما پیدا نکردیم برای او، این برای تأیید خوبی است. و چون این روایت به طرق مختلف روایت شده است و یکی هم این روایت داود بن سلیمان است، اگر به فرض هم ما بعضی از اسناد را اشکال کنیم چهار پنج سند مختلف در این جا هست از اشخاص مختلف، این روایت را معتبر می کند.

و سند دیگری هم هست که «عن ابی عبدالله(ع) قَالَ لَوْ عَلِمَ اللَّهُ شَيْئًا أَذْنَى مِنْ أَفٍّ لَنَهَى عَنْهُ». تا این جا این ایذاء پدر و مادر حرام است بدون قید و شرط ذکر شده است _ غیر حالت تراحم که گاهی در تراحم اهم و مهم مطرح است _ این جزء محرمات است و اختصاصی هم ندارد به این که شفقہ علی الولد باشد که آقای حکیم می فرمایند: قدر متیقن این است که شفقہ علی الولد باشد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

روایت متعارض با روایات عقوق و سند آن ۹۰/۱۲/۱۰

Your browser does not support the audio tag

روایت متعارض با روایات عقوق و سند آن

راجع به تفسیر عقوق روایاتی را که وارد شده بود، مقداری از آن گذشت. بعضی از آقایان یک روایتی را اشاره کردند که آن معارض با این روایاتی است که قبلاً ذکر شد. این روایات را در چاپ اخیر، صلاه الجماعه، باب نه، حدیث چهار است: «سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَدَّافٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنْ إِمَامٍ لَمَّا يَأْسُ بِهِ فِي جَمِيعِ أَمْرِهِ (یا اموره) عَيَارِفٍ غَيْرِ أَنَّهُ يُسْمِعُ أَبَوَيْهِ الْكَلَامَ الْعَلِيظَ الَّذِي يَغِيظُهُمَا أَقْرَأُ خَلْفَهُ قَالَ لَأَ، تَقْرَأُ خَلْفَهُ مَا لَمْ يَكُنْ عَاقًا قَاطِعًا». (۱) این سند، در تهذیب است. سند تهذیب یک مقداری تصحیحش مشکل است، چون عمرو بن عثمان مردد است بین ثقه و غیر ثقه. محمد بن یزید را هم اصلاً نمی دانیم ثقه است یا نه؟ محمد بن عذافر البته ثقه است. خلاصه از راه سند تهذیب نمی شود روایت را تصحیح کرد. ولی این روایت را در فقیه عن عمر بن یزید نقل کرده است و سند فقیه به عمر بن یزید صحیح اعلی است، نه متعارف. پس این روایت صحیح السند است.

ص: ۵۷۷

۱- (۱). ۲۶. تهذیب الأحكام؛ ج، ص: ۳۰؛ ۳ باب أحكام الجماعه و أقل الجماعه و صفه الإمام و من یقتدی به و من لا یقتدی به و القراءه خلفهما و أحكام المؤمنین و غیر ذلک من أحكامها؛ ج ۳.

دلالت روایت این است: کسی که امام جماعت شیعه است و در اعمالش اشکالی نیست. فقط تندی با پدر و مادرش حرف می زند و آنها را عصبانی می کند. می گوید: أَقْرَأُ خَلْفَهُ قَالَ لَأَ، تَقْرَأُ خَلْفَهُ مَا لَمْ يَكُنْ عَاقًا قَاطِعًا. چون در روایات هست که نماز

جماعت اگر واقعی نباشد و این اقتداء صوری باشد، می فرماید: خود شخص قرائت را بخواند پشت سر آن امام. در این هم می خواهد بگوید: اگر ما به این شخص اقتداء کنیم، آیا پشت سر او خود ما قرائت را بخوانیم یا نه؟ یعنی اقتداء ما باطل است تا ما هم موظف باشیم به قرائت خود، یا نه. حضرت می فرماید: نخوانید، مگر این که به وسیله آن، عاق قاطع باشد نسبت به پدر و مادر. از این استفاده می شود که عقود یک معنایی است که با تندی با پدر و مادر حرف زدن و او را عصبانی کردن، مطلقش، مصداق عقود نیست. ممکن است بعضی از موارد مصداق باشد و از بعضی موارد مصداق نباشد. در این صورت قهراً با آن تفسیری که درباره «أف» شده بود _ که وارد شده بود که أف مصداق برای عقود است _ منافات پیدا می کند. و این روایت هم صحیح السند است. این را چگونه باید حل کرد؟

وجوه حل تعارض

وجه اول:

دو نوع این را می شود بیان کرد. یکی این است که مفروض کلام در روایت که سائل سؤال کرده است، در جایی است که شخص از نظر مذهب شیعه است و از نظر اعمال هم اشکالی ندارد و فقط با پدر و مادر با تندی حرف می زند و آنها عصبانی می شوند. ممکن است ما بگوییم: اگر کسی آدم خدا ترسی است و رعایت اعمال را می کند ولی با پدر و مادرش با تندی حرف می زند، این را حمل به صحت کنیم و بگوییم: نهی از منکر می خواهد بکند. چون یکی از مراحل نهی از منکر این است که انسان با تندی حرف بزند. در اینجا هم چون فرض مسئله این است که آدمی است و خیلی مواظبت دارد «فی جمیع اموره»، می خواهد بگوید: اگر به حدی است که قطع رابطه دارد با پدر و مادر، در این صورت اقتداء نکند، اما اگر احتمال می دهد که این عصبانیت برای کمک کردن به پدر و مادر است، حمل به صحت کند و نماز بخواند.

ص: ۵۷۸

یک وجه جمعش هم این است که بگوییم: عقوق مصادیق مختلف دارد. عقوق نسبت به پدر و مادر مصداقش خیلی راحت تر حاصل می شود در مقایسه با غیر. در بین والدین هم پیرمرد و پیرزن که زود متأثر می شوند و ناتوان هستند، مصداق عقوق بیشتر است تا موارد دیگر. در این گونه موارد می گوید: اقل مراتب و اهون مراتب عقوق این است که «أف» بگوید. و آیه شریفه هم ناظر به این دارد. پس یکی از مصادیق عقوق که در کمترین مراحل است راجع به پدر پیر و مادر پیر است. ولی کسی که دیرتر ناراحت می شود و توانایی بیشتری دارد و جوان است، آنها مصداق این عقوق قرار نمی گیرند. شارع خواسته است بفرماید: عقوق گاهی بعضی از مصادیقش با یک «أف» گفتن حاصل می شود که آن در موردی است آیه هم آن را فرموده است که پیرمرد و پیرزن باشند. (۱) - (۲) - (۳)

ص: ۵۷۹

۱- (۲). (پرسش: ...مقوم عقوق چیست؟ پاسخ استاد:) یک مخالفتی که تقریباً مثل این که قطع رابطه انسان داشته باشد و اصلاً مخالف او باشد. مثلاً گاهی با مادرش دشمنی می کند یا با پدرش دشمن است و هیچ اعتنایی به آن ها ندارد. فرض مسئله در این حد ها نیست. فقط می گوید: ادب را مراعات نمی کند و بی ادب است.

۲- (۳). (پرسش: ...پاسخ استاد:) این که بگوییم: اصلاً متوجه نبوده است، چرا با پدر و مادرش این گونه است و با دیگران چنین نیست؟ این یک مستبعد است که اصلاً متوجه نباشد که دارد تند حرف می زند. ولی احتمال این هست که پدر و مادرش سنی باشند، چون راجع به خودش معرفی می کند که عارف است اما درباره پدر و مادرش چیزی نمی گوید و این سکوت کرده است. با پدر و مادر سنی راحت تر می شود رفتار کرد.

۳- (۴). (پرسش: ...پاسخ استاد:) اگر متوقف باشد بر نجات پدر و مادر «لا اشکال فی احسانه». اگر پدر و مادر می خواهند غرق بشوند، انسان اگر بخواهد آن ها را از آب بگیرد ممکن است دستش و انگشتش قطع بشود. می داند که اگر بخواهند نجات بدهد پای او را برای معالجه قطع می کنند. این ها همه احسان اند... در بعضی موارد خدمت است برای این که آخرتش را می خواهد حفظ کند و می خواهد آبروی او را حفظ کند یا در دنیاو یا در آخرت. این ها هیچ اشکال ندارند؛ ما عَلی الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ.

علی‌ای تقدیر این روایتی که در موردش ایذاء، «بَغِيظُهُمَا» وارد شده است _ که بعضی از روایت‌های دیگری هم بود _ از آنها استفاده می‌شود که ایذاء محرم است و آن متوقف نیست بر تفسیر عقوق پدر و مادر که در آن ما دو احتمال را دادیم، راجع به ایذاء، ادله دیگری هستند که دلالت می‌کنند ایذاء پدر و مادر جایز نیست. ما باید بگوییم: در اینجا چه شفق‌ه علی‌الولد باشد و چه غیر شفق‌ه علی‌الولد، ایذاءش جایز نیست. (۱)

آن‌گاه در بحث خود ایذاء است. اگر من مثلاً یک کاری انجام می‌دهم، دیگری اذیت می‌شود. همه این دکان‌داری‌ها که دکان باز می‌کنند در مجاورت دیگری، آن یکی کاسبیاش کساد می‌شود. یا مثلاً طلبه‌ای درس می‌خواند و باسواد می‌شود، ممکن است رقبایش به او نرسیده باشند و همین منشأ اذیت بشود. یا مثلاً انسان گاهی در یک جایی مدرسه می‌سازد، گاهی همسایه‌ها ناراحت می‌شوند، آیا این ایذاء، حرام است؟ در خیلی مواقع بین مادر شوهر و عروس نوعاً سازگاری نیست، و مادر می‌خواهد که عروس را طلاق بدهد چون اذیت می‌شود، آیا او باید طلاقش بدهد؟ گوش نکردن او موجب ایذاء مادر است، آیا این محرم است؟

به نظر می‌رسد: نسبت به ایذاء غیر پدر و مادر _ چون ایذاء مؤمن مطلقاً حرام است _ حرام است. اگر انسان عملی را به منظور این که دیگری اذیت بشود انجام بدهد، این حرام است و جایز نیست؛ اما اگر انسان می‌خواهد مالی تهیه کند و به این منظور نیست که دیگری را اذیت کند، اما نتیجه آن این است که دیگری اذیت می‌شود، در این صورت اگر بگوییم:

ص: ۵۸۰

۱- (۵). (پرسش: ... پاسخ استاد:) ما این مورد را دو گونه توجیه کردیم و گفتیم: ممکن است ایذاء احسانی باشد. فرض مسئله ایذاء غیر احسانی است و این ایذاء غیر احسانی از روایات مختلف، از مجموع آن‌ها انسان می‌فهمد که لازم نیست شفق‌ه علی‌الولد باشد.

مثلاً- مغازه درست نکن و خودت متأدی شو! در این صورت که لازمه اش این است که دیگری ناراحت بشود، ما نسبت به غیر پدر و مادر در این موارد دلیل نداریم. (۱)

ولی درباره پدر و مادر از حقوق پدر و مادری است و یک حقوق استثنایی است که باید تحمل کند آن را. راجع به پیرمرد که آیه قرآن هم هست که حتی اف هم نباید بگویند در مقابل فشار آنها. ولی در عین حال آیا اگر گفتند به این که زنش را باید طلاق بدهد، باید طلاق بدهد؟ در این شاید سیره مسلم باشد که یک چنین چیزی وظیفه شخص نیست! آن گاه این را با ادله حرمت ایذاء و امثال آن چگونه جمع کنیم؟

دو احتمال در عدم وجوب اطاعت مطلق از والدین

احتمال اول:

من احتمال می دهم: آن ایذائی که محرم است درباره امور مادی است که انسان برای کسب یک امور مادی بخواهد عملی را انجام بدهد و پدر و مادر ناراحت بشود، یا برای راحتی خودش می خواهد یک کاری انجام بدهد، پدر و مادر ناراحت و اذیت می شوند. این جایز نیست و باید تحمل کند _ البته غیر از موارد حرج _ ولی اگر اموری را که شرع دستور می دهد ولو به حد الزام نرسد _ پدر و مادر مثلاً میگویند: نماز شب نخوان یا مثلاً روزهای جمعه مثلاً شعر بخوان که مکروه است، به جای این که تربیت دینی کنند، اینها را میگویند _ در اینگونه موارد شاید اطاعت پدر و مادر مطلوب نباشد. درباره طلاق که ابغض الاشیاء است و عرش خدا از آن می لرزد، پدر و مادر از روی حسابهای شخصی خودشان، ناراحت میشوند و می گویند: زن را طلاق بده! در اینگونه موارد که تالی فاسد دارد، ممکن است بگوییم: این ایذاء پدر و مادر اشکالی ندارد و اصلاً امر پدر و مادر در اینگونه موارد که مانع تربیت پسر میشوند، شامل ایذاء نیست.

ص: ۵۸۱

۱- (۶). (پرسش: ... پاسخ استاد:) والا- در این صورت خود من هم اذیت می شوم، در حالی که من هم مؤمنم و او هم مؤمن است، فرقی بین مانیت. بنای عقلاء هم حکمش همین است که اگر بخواهد همه اینها را تعطیل کند اگر قانون بگذرانند که هیچ کس حق ندارد مغازه و منزل تهیه کند اگر دیگری از یک جهتی ناراحت می شود! پس معلوم می شود: منظور کسی است که مؤذبی است و می خواهد دیگری را ناراحت کند و اذیت کند. این است که هم قباحت عرفی دارد و هم شرعی.

یا این که بگوییم: در بعضی از امور مثل مسئله طلاق اگر با گفته مادرها و پدرها زنهایشان را اشخاص طلاق بدهند، نظم اجتماع به هم می خورد و اصلاً زندگی فلج می شود. اگر این مطلب باشد، از اول این موارد، یا تخصصاً و یا تخصیصاً از ادله خارج است. چون پدر و مادر _ و به خصوص مادر که عاطفی است _ گاه زود عصبانی میشوند و میگویند: او را طلاق بده! خلاصه تراحم در باب طلاقها زیاد میشود. و اگر گاهی اگر طلاق بدهد حتی خود مادر هم به مشکله برخورد می کند. لذا نظام کلی اسلام و دین و قوانین کلی از بین میرود. (۱) - (۲)

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

شمول حکم نسبت به جاهل به حکم و جاهل به موضوع ۹۰/۱۲/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

«الثامن استداهه اللبث فی المسجد فلو خرج عمدا اختیاراً لغير الأسباب المبيحه بطل من غير فرق بين العالم بالحكم و الجاهل به و أما لو خرج ناسياً أو مكرها فلا يبطل و كذا لو خرج لضروره».

شمول حکم نسبت به جاهل به حکم و جاهل به موضوع

هشتمین شرطی که برای صحت اعتکاف هست این است که شخص ادامه بدهد اعتکافش را در این سه روز. اگر ادامه نداد «عن عمد و اختیار»، این، غیر از مواردی که اجازه داده شده است و بعداً ذکر می شود، باطل است. در این مسئله اختلافی نیست و شواهدی هم از روایات در این مسئله هست. بحث عمده این است: در متن می فرماید: عالم و جاهل در این حکم بطلان مشترک‌اند. چه بدانند حرام است و چه ندانند، در هر دو صورت این بطلان ثابت است. این، در صورت علم، خیلی روشن است و بحثی ندارد. بحث در صورت جهل است که آیا حکم صورت علم را دارد یا نه؟ در بطلان، بعضی از مباحث، مباحث ثبوتی و عقلی است و بعضی از جهات هم جهات اثباتی است.

ص: ۵۸۲

۱- (۷). (پرسش:... پاسخ استاد): این عقلی است که انسان این موارد را اگر بخواهد عمل کند اصلاً نظام اجتماع به هم می خورد.

۲- (۸). (پرسش:... پاسخ استاد): همه مسائل اگر مطالبی شبیه به این باشند آن ها هم همین طور هستند و از پدر و مادر لازم نیست اطاعت کند.

یکی از مباحث این است که اصلاً ادله اولیه می توانند نسبت به عالم و جاهل اطلاق داشته باشند و آنها را بگیرد یا نه؟ جهل دو گونه است: یکی جهل به موضوع است؛ یعنی شخصی که خارج می شود نمی دانسته است که از مسجد خارج شده است و حد و حدود آن مسجد را نمی دانسته است و خارج شده است به تخیل این که اینجا مثلاً مسجد نیست، ولی در مقام واقع، آن

قسمت مسجد بوده و از آن خارج شده است. این جهل، جهل به موضوع است. اما یک مرتبه جهل، جهل به حکم است. ظاهراً مراد از جهل به حکم اعم است از این که قبلاً می دانسته است و بعد فراموش کرده است که ناسی حکم باشد یا این که از اول هم حکم را نمی دانسته است و در حال هم نمی داند. هر دو ظاهراً مراد است.

اگر حکم شامل بشود جاهل به موضوع و عالم به موضوع را، این هیچ اشکال ثبوتی ندارد و جای توهم هم نیست و مشکل عقلی هم در این مسئله نیست. اگر بگویند: کسی که عالم به مسجد بودن است یا جاهل به مسجد بودن است اگر خارج شد اعتکافش باطل است. در اینجا هیچ محذور عقلی در اطلاق نیست. ولی بحث در جاهل به حکم است که آیا حکم ابطال، جاهل به حکم را شامل می شود یا نه؟ در اینجا هم در عالم به حرمت تکلیفی یا جاهل به حرمت تکلیفی، در هر دو، این حکم وضعی بطلان مترتب بشود، اشکال ثبوتی و عقلی ندارد.

آن که یک مقداری مورد بحث است و در بحث تعبدی و توصلی هم درباره آن بحث کرده‌اند این است که اگر علم به خود حکم یا جهل به خود حکم باشد _ نه به حکم دیگر _ آیا اطلاق شاملش می شود یا نه؟ مثلاً وجوب یک شیء نسبت به عالم به وجوب یا جاهل به وجوب آیا اطلاق دارد یا نه؟ و مثلاً بطلان شیء آیا نسبت به عالم به بطلان و جاهل به بطلان اطلاق دارد یا نه؟ این مورد بحث است. اما علم به یک موضوعی یا حکمی و یا جهل به یک موضوعی و حکمی موضوع قرار بگیرد برای حکم دیگر، در این هیچ محذور و مشکل عقلی در شمول در کار نیست. آن که مورد بحث است این است که خود حکمی که جعل می شود آیا اطلاق دارد که صورت علم به خودش و جهل به خودش را بگیرد یا نه؟

کلام مرحوم شیخ انصاری و مرحوم نائینی در عدم اطلاق حکم

شیخ انصاری می فرماید: اطلاق ندارد چون اول باید یک جعلی را حساب کرد و در نظر گرفت تا بعد بگویند: به این مجعول، یکی علم پیدا می کند یا یکی جهل پیدا می کند. پس در رتبه ای که ملاحظه خود مجعول می شود به حالات و عوارضش اطلاق پیدا نخواهد کرد. آقای نائینی تعبیر می کند: موضوع حکم یک تقسیماتی با قطع نظر از حکم دارد. انقسامات سابق بدون این که ملاحظه حکم بشود تقسیماتی دارد. مثل: «زید یجب اکرامه» که زید حالات مختلفی دارد: پیری، جوانی، عادل بودن، فاسق بودن، مکانی، زمانی، اینها یک تقسیمات موضوع به اعتبار حالات و خصوصیات بدون ملاحظه حکم است. در اینجا حکم اطلاق دارد نسبت به این انقسامات سابق بر حکم. ولی حکم یک تقسیمات دیگری پیدا می کند بعد از ملاحظه تحقق حکم. مثل حکم معلوم، حکم مجهول، یا موضوعی که حکمش را نمی دانیم، موضوعی که حکمش را می دانیم، موضوعی که می خواهیم به قصد امر او جا بیاوریم و مثل قصد وجه و قصد امر داشتن و علم و جهل، اینها تقسیماتیاند لاحق بر حکم. در اینجا حکم اطلاق ندارد. دلیلش این است که ایشان می فرمایند: تقابل مابین اطلاق و تقييد، تقابل عدم و ملکه است. اگر استحاله پیدا کرد تقييد، استحاله اطلاق هم به دنبالش هست. چون انسان وقتی که تصور می کند خود شیء را، بعد از این تصور باید تصور حالات لاحق را بکند؛ پس قید نمی تواند بزند و بگوید به قید علم، به قید جهل به حکم چنین حکمی هست. چون اطلاق هم با تقييد تقابلهش تقابل عدم و ملکه است، در جایی که ملکه مستحيل شد، این عدم خاصی که عدم ملکه است آن هم مستحيل می شود. درباره اصطلاح ایشان بعضی بحثها کرده اند که به نظر ما آن بحثها دخالتی در اصل مطلب ندارد که آیا این اصطلاح عدم و ملکه که ایشان به کار می برند مطابق با اصطلاح قوم است یا بر خلاف اصطلاح قوم. خیلی مواقع آقای نائینی اصطلاحاتی به کار می برد که اهل فن می گویند: اینها مطابق اصطلاحات قوم نیست.

ولی اصل فرمایش ایشان این است: یک شیء در مقام ثبوت ممکن است مخصوص باشد به یک حالت خاصی، ولی این شاید نشود آن را با یک قیدی بیان کرد. ممکن است در مقام واقع ملاک در یک قسم خاصی باشد ولی ما نتوانیم قید بزیم بر آن، در این صورت اگر کسی قید نزد، دیگر نمی توانیم تمسک به اطلاق بکنیم؛ برای این که امکان نداشت قید بزند. اطلاق در جایی صحیح است که امکان تقیید باشد و در مقام بیان هم باشد. اما اگر در مقام بیان هم باشد و نشود با لفظی قید بزند، این نمی تواند علامت اطلاق باشد. اصل مطلب ایشان این است. ایشان تحت اصطلاح می خواهد صحبت کند که مناقشاتی می شود که با اصطلاح قوم تطبیق نمی کند. (۱) در واقع آقای نائینی می فرمایند چون تقیید مستحیل است پس بنابراین اگر تقیید نکرد و در مقام بیان هم بود، این دیگر کاشفیت ندارد بر این که ملاک در همه خصوصیات قائم است، بلکه ممکن است ملاک روی قسم خاصی باشد و او نتوانسته است بیان کند.

نظر مختار در مسئله

بحث در این است که آیا این درست است که اگر تقیید استحاله داشت، استحاله اطلاق هم دارد؟ اگر تقیید را به نحو تفصیل ملاحظه کردن استحاله داشت، آیا این مانع می شود از تمسک به اطلاق؟ مثلاً در «دو تا که چهار تا است»، شما چه علم داشته باشید یا جهل داشته باشید، این اطلاق ندارد؟ و مثلاً برهان عقلی حکم می کند بر این که اجتماع نقیضین باطل است و اجتماع ضدین باطل است یا بر همان «دو تا چهار»، بر اینها اگر کسی علم داشته باشد یا نداشته باشد، آیا انسان نمی تواند بگوید: همه صور را می گیرد؟! می گوید: وقتی که متکلم الفاء می کند جمله را، بالتفصیل متوجه علم به این حکم نیست، ولی آیا بالاجمال و بالارتکاز نمی تواند این حالات را شامل بشود؟! بر این عدم شمول، یک برهانی قائم نیست. همین کسی که بالاجمال متوجه حکم است، آن موارد خاصه را هم بالاجمال تصور کرده است. آن چیزی که استحاله دارد و متوقف است که بعد از آن حکم، آن را انسان تصور کند، در علم تفصیلی است والا در اجمالی و ارتکازی، آن متوقف به این هم نیست.

ص: ۵۸۵

۱- (۱). خیلی از ما طلبه ها با اصطلاح که صحبت نشود خیال می کنیم که علمیت متوقف بر این اصطلاح است.

پس اولاً استحاله ندارد تقیید را به نحو تفصیل انسان تصور کند و تفصیلی کردنش منشأ نمیشود که اطلاق هم استحاله پیدا کند و مانع کاشفیت اطلاق بشود. ثانیاً آیا اطلاق گیری باید در همان تصور آنی که انسان تصور یک چیزی را می کند، تصور تقییدش را هم بکند تا بشود اطلاق؟ همین که جمله ای را که می خواهد بگوید، دنبال این جمله، قید نیاورد در حالی که می توانسته است بیاورد. میتوانسته است بعد از این جمله متصلاً بگوید: این مطلب واجب است، چه شما به این حرف من علم پیدا بکنید یا پیدا نکنید. بر فرض در همان وقت تصور اولی حکم نمی توانست تصور کند حالت تالیه اش را ولی در القاء کردنش دنبال همین میتوانست بگوید: شما این کار را باید بکنید چه به این حرف علم پیدا کنید و چه علم پیدا نکنید. آن گاه اگر بعد از آن جهل پیدا کرد، اطلاق این مورد را می گیرد. ثالثاً اگر گفتیم: متصل نمی تواند بیان کند، در این صورت قاعده این است که کسی که چیزی را ذکر می کند برای این که طرف مقابل استفاده بکند و لغو نباشد، این اقتضا می کند اطلاق مقامی در کار باشد و تا ظرف عمل بیان کند قیودی را که هست. بیان کند که آیا در حالات طاریه فرق می کند یا نه: حکم بطلان آیا مربوط به جاهل هم هست یا نه. یا اگر برای عالم است، عالم اقسام مختلفی دارد، علمش از چه طریق حاصل شده باشد، از طرف جفر باید باشد یا از راههای عادی. در چه روزی حاصل شده باشد. شخص قطاع باشد یا غیر قطاع، همه اینها از انقسامات لحقه است. اینها را تا ظرف عمل باید بیان کند.

آقای نائینی می فرماید: اطلاقات انقسامات را شامل نمی شود. بله به وسیله ادله دیگر می توانیم حکم به تقييد بکنیم و می توانیم به وسیله ادله دیگر حکم به اطلاق بکنیم. ایشان می فرماید: تقييد به دليل منفصل نتیجه همان تقييد متصل را دارد و اطلاق به وسیله دليل منفصل نتیجه همان اطلاق آن با دليل متصل را دارد. بعد از آن ایشان می فرماید: شمول حکم برای عالم و جاهل به وسیله اجماعی است که در کار هست که احکام مشترکند بین عالم و جاهل. دليل اجماع که دليل منفصلی است نتیجه همان اطلاقی را دارد که اطلاق نسبت به انقسامات سابقه داشت، این دليل دیگر بالنسبه به انقسامات لحقه هم همان نتیجه را می دهد. ایشان در خیلی از موارد گاهی می فرماید: ما تقييد می کنیم به وسیله نتیجه التقييد _ نه به وسیله تقييد _ چون خود تقييد ابتدایی ممکن نیست، یا نتیجه الاطلاق تعبير می کند که نتیجه آن اطلاق است.

ما می گوئیم لازم نیست که دليل اجماعی در کار باشد، اگر حکمی شارع فرمود و ما نفهمیدیم تکلیف چیست، تکلیف مردم را باید تعیین کند _ چون قاطعین اقسام مختلفی دارند _ چه قطعهایی مراد است و در چه شرایطی. این مطلب راجع به کاشفیت قطع هم نیست که بگوئیم: عقلاً _ فرقی ندارند، بلکه این اشکال ثبوتی مطلب است. خلاصه ایشان با نتیجه الاطلاق و نتیجه التقييد خواستهند حکم بکنند که احکام مشترکند مابین عالم و جاهل.

ایشان فقط راجع به جهر و اخفات استثناء قائل شده است و آن هم در باب نماز که درباره جهل به حکم جهر و اخفات است.

آقای خوئی اوسع تعبیر می کنند _ که این بهتر است _ ایشان می فرمایند: راجع به غیر ارکان استثناء شده است و تنها جهر و اخفات نیست. غیر ارکان چیزهای دیگری را هم اگر کسی جاهل به حکم باشد آنها هم استثناء شده‌اند. البته این اختلافی است که آیا غیر ارکان اگر کسی جاهل به حکمی داشت «لا- تعاد» می گیرد و یا نمی گیرد. آقای بروجردی شبهه داشت و بعضی هم شبهه کرده‌اند که «لا تعاد» امور جاهل به حکم را بخواهد بگیرد نسبت به غیر ارکان _ در ارکان که باطل است _ با «لا تعاد» باید تصحیح کنیم که حرفی دارند. علی ای تقدیر اینها گفته‌اند: ما اجماعی داریم بر اطلاق حکم در غیر ارکان، ما عرض می کردیم احتیاجی به این نیست، خودشان یا اطلاق لفظی یا اطلاق مقامی دارند و می شود تمسک کرد. (۱) این از نظر دلیل اولیه بود.

دلیل حاکم بر اطلاق حکم نسبت به جاهل

آن گاه آیا دلیل حاکمی هست که مانع این مطلب بشود و جاهل را خارج بکنند یا نه؟ دلیل حاکمی که ممکن است کسی تصور کند حدیث رفع است. حدیث رفع «رفع عن امتی تسع» که یکی از آنها «ما لا یعلمون» است. یعنی چیزهایی را که شما نمی دانید شارع برداشته است. بنابراین اگر ما نمی دانیم که آیا خروج از اعتکاف آیا مانعیت دارد و مبطل اعتکاف است یا نه؟ رفع «ما لا یعلمون» می گوید: من مانعیت این را برداشتم. می خواهیم به این حدیث ما تمسک کنیم برای رفع مانعیت. بحث در این است که اصلاً جزئیت و شرطیت و مانعیت انتزاع می شوند از این احکام تکلیفی. از امر به یک شیء مرکب، جزئیت آن اجزاء استفاده می شود که مرکب است از عده من الامور. همچنین از امر به وجود شیء مقیدی شرطیت آن شیء استفاده می شود و از امر به شیء که مقید به نفی آن شیء باشد مانعیت آن شیء استفاده می شود و منتزاع می شود. حدیث رفع که می خواهد اینها را بردارد _ جزئیت یا شرطیت یا مانعیت را _ باید منشأ انتزاعشان برداشته بشود تا اینها برداشته شوند. امر به مرکب یا امر به مقید، مقید به وجود یا مقید به عدم، چنین امرهایی باید برداشته بشوند تا بگوییم: دیگر جزئیت ندارد یا شرطیت ندارد یا مانعیت ندارد.

ص: ۵۸۸

۱- (۲). (پرسش:... پاسخ استاد):... خلاصه اشکالی ندارد و احتیاجی ندارد به آن نتیجه الاطلاق و نتیجه التقیید، احکام همه حالات را شامل است یا به اطلاق لفظی و یا به اطلاق مقامی.

آن گاه بحث در این است که اگر امر به مرکب برداشته شد که مثلاً- امر به شیء ده جزئی است _ و ما جزء دهم را شک داشتیم _ اگر شارع برداشت و فرمود: من امر به مرکب ده جزئی ندارم، در این صورت از کجا امر داشته باشد به مرکب نه جزئی که تصحیح بشود عمل با اتیان نه جزء. مرحوم آخوند در کفایه می فرماید: عرف این گونه می فهمد. کأنه جزئیت همه اشیا جزء شیء هستند و از اجزاء مرکبند مگر مثلاً در صورت جهل که آن نه جزء به جزئیت خودش تحت مأمور به باقی اند و آن جزء دهم هم در اثر جهل برداشته شده است، پس در نتیجه ما نه جزء داریم برای مأمور به نه ده جزء. ثبوتاً اگر من می دانستم ده جزء مأمور به بود و در صورت جهل نه جزء هست.

این فرمایش ایشان یک ادعایی است که بگویند: عرف می فهمد که اگر این را برداشتند، آن نه جزء تحت امر هست. چون مفهوم در «رفع ما لا- يعلمون» _ که «ما لا يعلمون» وصف است _ مفهوم یک چنین وصفی اقتضاء ندارد که بقیه اینها ثابت است. سکوت نسبت به بقیه دارد. اگر گفتیم عالم اکرامش واجب است، معنایش این است غیر عالم هیچ کسی لازم نیست اکرام بشود و انحصار به عالم است؟ این استفاده نمی شود. از آن این را ما مفهوم گیری بکنیم و بگوییم: عرف این را می فهمد، مثل این است بگویند: کسی از وصف، مفهوم به نحو سالبه کلیه مفهوم می فهمد. خود اینها این مطلب را قبول ندارند.

آقای خوئی می فرماید: مفروض کلام این است که ما نمی دانیم واجب نه جزء است یا ده جزء، خود این معنایش این است که ما ده جزء را می دانیم که واجب است و شبهه ما در دهمی است؛ پس اگر ما بخواهیم بگوییم: از کجا نه جزء واجب است، خلاف فرض مسئله است. فرض مسئله این است که ما نمی دانیم نه جزئی است یا ده جزئی. قدر متیقن نه جزء است و آن یکی مشکوک. شارع می فرماید: آن یکی را بدان که نیست. ایشان با این بیان می فرمایند: پس بنابراین در فرض اخذ شده است تعلق امر به آن نه جزء دیگر.

ولی این فرمایش اشکال دارد! اشکال این است شارع که فرموده است: شما فلان چیز را انجام بدهید و معجون ده جزئی یا نه جزئی را شما بخورید و به این امر کرده است، آن حکم انشائی است که مردد است بین نه جزء و ده جزء؛ اما در حکم فعلی که بعد از آن فرموده است: لازم نیست معجون دهم را بخورید و ما ارتباطیت را احتمال می دهیم که اگر کسی دهمی را نخورد، نه جزء دیگر همان طور که برای عالم هیچ فایده ای ندارد، برای آن جاهلی هم که در اثر جهل جزء دهمش برداشته شده است، نه جزء اش هیچ فایده نداشته باشد. حکم ما مفروض فرض نشده است، آن چیزی که متعلق علم و جهل است حکم شأنی است که مردد ما بین اقل و اکثر است. ایشان از تردد بین حکم انشائی نتیجه برای حکم فعلی خواستهند بگیرد که پس بنابراین نسبت به نه جزء دیگر امر فعلی داریم. اگر واقعاً مصلحت قائم شده باشد روی ده جزء، نه جزء دیگر نسبت به عالم لغو بی فایده و فاقد مصلحت است. نسبت به جاهل هم نه جزء دیگر بدون آن دهمی فاقد مصلحت است. این چه نوع ارتباطی است که ارتباطیت در اینجا از بین می رود و آنها می شوند ذی صلاح؟ ما این را نمی فهمیم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

امکان شمول حکم نسبت به جاهل به حکم ۹۰/۱۲/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

امکان شمول حکم نسبت به جاهل به حکم

احکام نسبت به عالم و جاهل آیا هر دو را شامل است و خود ادله اولیه اطلاقشان اقتضا می کند شمول را یا به وسیله ادله خارجی ما حکم می کنیم این حکم عالم و جاهل همه را می گیرد و یا در عالم اقسام مختلف عالم را حکم شامل می شود؟ شیخ انصاری و به تبع او آقای نائینی می فرمایند بر این که خود احکام اطلاق ندارند تا حالات طاریه بر خودش را بگیرد، آن یک جعل دیگری را می خواهد که با او اثبات بشود که این حکم اطلاق دارد و حالات طاریه را هم می گیرد. اگر گفتند: نماز واجب است با قطع نظر از این که خود حکم را ملاحظه شود، اشخاص تقسیم می شوند به مسلمان، به کافر، به رومی، به زنجی، به ایرانی و امثال اینها. نسبت به این تقسیمات اگر در مقام بیان باشد اطلاق پیدا می کند. ولی یک تقسیماتی موضوع دارد به لحاظ حکم، مثلاً- موضوعی که حکمش معلوم است یا موضوعی که حکمش مجهول است یا موضوعی که شخص منبعث از امر بشود یا غیر منبعث بشود. این موضوعات تقسیمش به لحاظ حکم است.

ص: ۵۹۰

آقای نائینی می فرمایند: این اطلاق ندارد نسبت به این حالات طاریه، حالاتی که به لحاظ حکم، اقسام پیدا می کند. دلیلش این است که چون ما اگر بخواهیم موضوع را ملاحظه کنیم و روی آن حکم را ببریم، دیگر خود حکم را نمی توانیم قید بزنیم و چون تقیید نمی توانیم بکنیم اطلاق هم که فرع امکان تقیید است امکان نخواهد داشت تا این که بگوییم: فلان چیز را ممکن بود تقیید کند و تقیید نکرد در حالی که مقام بیان هم بود بنابراین اطلاق دارد. ولی در جایی که امکان تقیید ندارد، این دیگر معنا ندارد که ما بگوییم: وقتی که تقیید نکرد پس معلوم می شود فرقی ندارد بین صورت قید یا عدم صورت قید؛ چون این دیگر هیچ وجهی برای کاشفیت ندارد. کاشف منحصر به صورتی است که امکان داشته باشد و در مقام بیان هم باشد، در این

صورت معلوم می شود اطلاق دارد. تعبیری که ایشان می کنند این است که اطلاق و تقیید تقابله تقابل ایجاب و سلب نیست که اگر در یک جایی ایجاب نشد سلب باشد. بلکه تقابله عدم و ملکه است که اگر تقیید استحاله پیدا کرد استحاله اطلاق هم پیدا میشود. خلاصه حرف ایشان این است: شرط تمسک به اطلاق این است که اگر در مقام بیان بود و می توانست قید بزند و نزد، می گوئیم پس مطلق است؛ اما در جایی که در مقام بیان بود ولی نمی توانست قید بزند، دیگر با قید نزدن، کشف اطلاق نمی توانیم بکنیم.

سه جواب از کلام مرحوم نائینی

ما عرض کردیم که این مطلب تمام نیست! برای این که اگر اطلاق متوقف باشد که تفصیلاً انسان قید بتواند بزند قید را بله تفصیلاً چون قید نمی تواند بزند پس از اطلاق هم کاشف نمی تواند باشد؛ ولی استحاله تقیید تفصیلی مستلزم استحاله اطلاق نیست. مثلاً وقتی می گوئید: «الاجتماع النقیضین محال»، این یک تقسیماتی دارد که مخاطبینی که هستید که گاهی مطلب را می دانید و گاهی نمی دانید، آیا در اینجا بگوئیم: اطلاق ندارد و اهمال دارد و مهمله است؟ من وقتی که موضوع را تصور می کنم، بالتفصیل اگر نتوانم صورت علم به حکم و جهل به حکم را تصور کنم ولی به نحو ارتکاز اجمالی مانعی ندارد که انسان آن را تصور بکند اگر چه تصور تفصیلی اش محال باشد. (۱)

ص: ۵۹۱

۱- (۱). (پرسش: ... پاسخ استاد:) عقل نظری اطلاق بر دار است. شما می گوئید اجتماع نقیضین محال است این اطلاق دارد که یعنی چه شما بدانید و چه ندانید این را. ... اطلاق معنایش همین شمول است و چیز دیگری نیست. اطلاق معنایش این است که چه بدانید چه ندانید دو دو تا چهارتاست.

آنگاه آقای نائینی می فرمایند: خود دلیل اطلاق ندارد ولی در مقام ثبوت، حکم نمی تواند مهمل باشد. دیگر در مقام ثبوت یا مصلحت هست و یا مصلحت نیست، اهمال در مقام ثبوت نیست. اما اثباتاً این لفظ هم که خودش نمی تواند کاشف باشد، پس ما به وسیله دلیل منفصلی حکم می کنیم به تقیید یا حکم می کنیم به اطلاق. آن دلیل همین نتیجه التقییدی است که به وسیله آن میشود موضوع را تقیید کرد. و یا خود موضوع اطلاق داشته باشد که این هم همان نتیجه را دارد. ایشان می فرمایند: بعضی از ادله خارجی نتیجه اطلاق یا نتیجه التقیید می شوند. آن گاه این نتیجه اطلاق یا نتیجه التقیید ممکن است قبل از این حکم مجعولی که اطلاق ندارد باشد یا بعد از آن باشد. مثلاً شخص بگوید: من هر احکامی که بعداً جعل می کنم، در آنها بین عالم و جاهل فرقی نخواهد بود. یا بعد از آن بگوید: احکامی که قبلاً جعل کرده‌ام بین عالم و جاهل فرقی نیست. یا بگوید: مخصوص به عالم است. یا مخصوص به یک قسمی از علمها است. مثلاً عالمین به جفر و رمل مراد نیست و عالمین مخصوصی مراد است که به طور متعارف فهمیده باشند. خلاصه به وسیله دلیل خارجی _ دلیل خارجی متقدم یا متأخر _ اطلاق یا تقیید فهمیده میشود که از آن به نتیجه اطلاق و نتیجه التقیید تعبیر می کند.

ما عرض کردیم که اگر از خود لفظ اطلاق فهمیده شود اشکالی ندارد. اگر به فرض با همان تصور اولی ممکن نشد، در همان جمله ای که شخص جعل می کند می تواند قیدش را بیاورد. مثلاً من میگویم: واجب است شما این کار را بکنید و حکم شما چنین است چه بدانید این حکمی را که من الان می گویم و چه ندانید. این تقیید را من می توانم بکنم، پس اگر تقیید نکردم اطلاق از آن متصلاً _ بدون این که جمله تمام شده باشد _ کشف میشود.

اگر به فرض این هم محال باشد ما عرض کردیم که احتیاج به نتیجه الاطلاق و نتیجه التقیید نیست، مولا حکمی را که بیان می کند برای اینکه لغو نباشد باید تکلیف عبد را نسبت به این حکم روشن کند تا ظرف، پس اگر هیچ چیزی نگفت معلوم می شود که در تمام فروض و انقسامات حکم ثابت است که از این به اطلاق مقامی تعبیر می کنند. پس با اطلاق لفظی یا اطلاق مقامی ما می توانیم شمول حکم را برای انقسامات لاحق حکم یا عالم و جاهل و یا برای اقسام عالم اثبات کنیم و نیازی به اجماع نداریم.

دلیل حاکم در مسئله

پس بنابراین ادله عالم و جاهل را می گیرند. بحث در این است که دلیل حاکمی بر این داریم یا نه؟ دلیل حاکمی که خواسته اند ذکر کنند حدیث رفع است. حدیث رفع را مثل مرحوم آخوند و آقای نائینی و بسیاری دیگر می گویند: اختصاص به مؤاخذه ندارد و حکم وضعی و تکلیفی را هم بر می دارد. آنگاه اگر ما شک کردیم که فلان شیء جزء واجب هست یا نه، یا شرط واجب هست یا نه، یا مانع هست نسبت به آن امر واجب یا نه، آیا به وسیله حدیث رفع ما می توانیم این را برداریم؟ بنابراین که حدیث رفع شامل بشود احکام وضعیه را گفته اند: اشکالی ندارد که با حدیث رفع ما جزئیت یا رفع مانعیت یا رفع شرطیت کنیم. چون خود این احکام وضعی به طور استقلال جعل نمی شوند و جزئیت از امری که روی مرکبی رفته است _ که این هم یکی از اجزایش هست _ منتزع می شود. شرطیت از مقید به وجودی که این قیدش هست انتزاع می شود و مانعیت از مقید به عدم امری که تقیید شده است به عدم مانعیت انتزاع می شود.

آن گاه بحث در این است: بعد از این که جزئیت به وسیله رفع منشأ انتزاعش رفع شد، پس اگر امر به مرکب از بین رفت جزئیت هم می رود و در امر به مقید هم اگر مقید به این قید از بین رفت شرطیت این هم می رود و در مقید به عدم این هم اگر از بین رفت مانعیت هم می رود. وقتی که اینها رفتند آیا ما می توانیم اثبات بکنیم که بقیه اجراء جزءاند؟ این یک تقریبی دارد که عرض خواهیم کرد. قبل از آن، بحثی مرحوم آقای خونساری در حاشیه عروه دارند که حاشیه خوبی است.

کلام مرحوم خوانساری

ایشان می فرمایند: این حدیث رفع را اگر بخواهیم در باب اعتکاف پیاده کنیم درباره جاهل و حکم بکنیم حدیث رفع امر درست می کند برای جاهل، حدیث رفع نسبت به آن وقتی که اعتکاف واجب باشد حکم دارد. نمیدانیم که آیا با بیرون رفتن از مسجد جهلاً آیا این عمل واجب به هم می خورد _ که یا واجب تعیینی است و یا واجب موسع است و یا روز سوم اعتکاف که واجب است _ میگوییم: حدیث رفع این را می گیرد؛ اما اگر هنوز واجب نشده است و قبل از روز سوم است، حدیث رفع جاری نیست تا ما رفع جزئیت و شرطیت و مانعیت بکنیم، چون حدیث رفع یک امر سنگینی را می خواهد بردارد و مستحبات سنگینی ندارند. سنگینی مربوط به واجبات است که تحمیل است. حدیث رفع این تحمیل را و این ثقل و بار را بر میدارد. در مستحب باری نیست تا بردارد. جزئیت، منتزع از وجوب را حدیث بر می دارد نه چیزهای استجابی را. این فرمایش ایشان فرمایش درستی است.

آن گاه بحثی است که حدیث رفع وقتی جاری شد، رفع جزئیت و شرطیت به این است که منشأ انتزاعش _ که امر مرکب و مقید است _ برداشته شود. پس نسبت به بقیه به چه دلیلی امر باشد. وقتی که امر به کل برداشته شد به چه دلیل نه جزء دیگرش واجب باشد؟ «ما لا یعلمون» که جمله وصفی است، وصف مفهوم ندارد تا به وسیله مفهوم وصف به نحو سالبه کلیه بگوییم: غیر از این جزء برداشته نشده است. نسبت به بقیه سکوت دارد، ما چگونه حکم بکنیم بر این که امر به بقیه هست و حکم ثابت است؟

مرحوم آخوند می فرماید: عرف می فهمد از ادله که همه جزئیت دارند به استثناء مورد جهل یا به استثناء مورد نسیان. از اینها عرف استثناء می فهمد. این فرمایش، یک ادعا است! از کجا این مطلب را عرف در واجب ارتباطی می فهمد. اگر مولا گفت: شما باید یک معجون ده جزئی را صرف کنید. آن گاه اگر گفت: یکی از اجزاء را اگر نمی دانستی من امر به آن دهمی در این صورت ندارم. وصف هم که شما قبول دارید که مفهوم ندارد. اگر کسی در حال علم این حکم را داشت و تمام ده جزء را باید بجا بیاورد تا مطلوب مولا- حاصل بشود ولی اگر یک جزء اش را ندانست شارع ممکن است اصل امرش را بالکل برداشته باشد. شارع نمیخواهد فشاری روی مکلف باشد که این فشار ممکن است به برداشتن تنها جزء دهم باشد یا به این است که به کلی برداشته باشد و یا ممکن است پنج شش جزئش را برداشته باشد.

به نظر ما راهش این نیست. حدیث رفع می گوید: «رفع عن أمتی تسعه»، این عدد مفهوم دارد. وقتی می گوید: نه چیز برداشته شده است یعنی غیر از این نه چیز برداشته نشده است. این ظهور عدد است. اما اگر گفتند زید اکرامش واجب است این نفی نمی کند عدم اکرام عمرو را، ممکن است عمرو هم واجب باشد اکرامش. اما اگر بگویند: پنج نفر اکرامش واجب از علما، انسان می فهمد که ششمی واجب نیست. پس اگر فرمودند: در امت من از این احکام نه چیز برداشته شده است، این معنایش این است دهمی ندارد. عدد مفهوم دارد. این را تمسک نمی کنند در حالی که به نظر ما این خیلی روشن تر است.

راه حل آقای خوئی برای اثبات بقاء امر نسبت به بقیه اجزاء و رد آن

آقای خوئی می فرمایند: فرض مسئله این است که ما نمی دانیم تکلیف ما به نه جزء متوجه است یا به ده جزء، این معنایش این است که نه جزء یقینی است و شک ما در دهمی است. پس اصلاً فرض مسئله عبارت از ثبوت وجوب برای نه جزء دیگر است. جواب فرمایش ایشان این است که ایشان این مطلب را در باب نسیان نمی فرمایند. در نسیان می فرمایند: ما نمی توانیم با رفع نسیان، امر را نسبت به بقیه اثبات بکنیم و می گوئیم: نسبت به آن سکوت دارد. یا در باب اضطرار اگر انسان اضطرار پیدا کرده است به حرامی، شارع با «رفع ما اضطرورا» حرمت را بر می دارد. در اضطرار می گوئید: اضطرار به حرام دارم و حرام نیست. قید موضوع حرمت است ولی خود حکم عدم حرمت است. قید موضوع حکم و خود حکم تضاد دارند یا تناقض دارند.

ص: ۵۹۶

ما اینها را این گونه حل می کنیم: قید موضوع عبارت از مطلبی ذاتی و شأنی است و من اضطرار پیدا کرده‌ام به حرمت شأنی، این اضطرار علت می شود که بالفعل حلال می شود. همین مطلب را در جهل می گوئیم. یعنی به حکم اقتضای یک شیء واجب بوده است و به وسیله جهل این می شود غیر واجب. یا به وسیله نسیان غیر واجب میشود. هر دو اینها از نظر فعلیت و از نظر شأنیّت مثل هم هستند و ثبوت شأنی کفایت می کند. پس بنابراین ممکن است امر فعلی در جاهل نداشته باشیم آن امری که ما به القوام جهل و فرض مسئله است، آن امر شأنی است و آن مقصود و مدعا را اثبات نمی کند.

آن گاه آقای خوئی بعد از این که می فرمایند ما از ادله می فهمیم که در باب جهالت بقیه امر دارد، پس جزئیّت بقیه را هم انتزاع می کنیم و بقیه محکوم به صحت میشود. ولی محکوم صحت بودن این، مادامی است، مادامی که انسان جاهل است این عملی را که انجام می دهد که مثلاً نه جزئی است، این محکوم به صحت است مادام که جاهلاً. اگر جهل مرتفع شد و بعد معلوم شد که اشتباه بوده و ده جزء داشته است، آن عمل بجا آورده مجزی نیست. ایشان می فرمایند چون حدیث رفعی که راجع به جهل هست حکومت واقعی نیست، حکومتش ظاهری است.

اصل مطلب این است که واقع منقلب نشده است و مصلحتی که روی ده جزء بوده است در این حال هم هست. نه این که مصلحت عند الجهل آمده است روی نه جزء، بلکه ملاک روی نه جزء قائم شده باشد. اگر همانی که روی ده جزء برای عالم است برای جاهل روی نه جزء قائم شده باشد، لازمه اش اجزاء است. ولی ما از ادله جهل می فهمیم که مصلحت واقع همان روی ده جزء است ولو عند الجهل امر هست که شما همان نه جزء را بجا بیاورید، ولی این امرها این طور نیست که مصلحت واقعی را تغییر داده باشد. بلکه نفس امر مصلحت دارد. مثل موارد احتیاطی که احتیاطاً انسان یک چیزی را بجا می آورد نه این که این مورد احتیاطی همان مصلحتی که روی اصل شیء هست روی این هم آمده است. بنابراین ایشان می فرمایند: چون همان مصلحت تغییر پیدا نکرده است و به دلیل اینکه احتیاط خوب است، حسن احتیاط دلالت می کند بر اینکه انقلابی نشده است. اگر انقلاب شده بود آدم جاهل همان مصلحت کامله عالم را دارد روی نه جزء دارد، در این صورت دیگر احتیاط حسنی پیدا نمی کرد و محلی برای احتیاط نمی ماند. احتیاط برای این است که آن مصلحت را چون ندارد، احتیاط حسن است و این را انسان بالفطره هم می فهمد. پس بنابراین در باب جهل انقلابی در کار نیست و تبدل مصالحی نیست. امرش امر ظاهری است و امری که کاشف باشد از بودن خود ملاک در متعلق نیست.

ما در اینجا عرض می کنیم: این کاشفیتی که آقای خوئی به وسیله این که احتیاط حسن است میکنند، این دلیل نفی انقلاب نیست که بنابراین عند الشک همان مصلحتی که برای آن ده جزء هست برای این نه جزء نیست و منقلب نشده است. شاهد برای این نمیتواند باشد برای این که ما که می خواهیم بگوییم امر روی نه جزء رفته است، به طور قطع این را نمی گوییم. اگر ما استظهار می کنیم بر این که امر روی نه جزء دیگر رفته است _ البته نه روی بیان آقای خوئی بلکه طبق بیانی که «رفع ما لا يعلمون» دلالت داشت _ این بالأخره استظهار یک مطلبی است. حتی خود ثبوت حدیث رفع قطعی نیست. و حدیث رفع یک ظاهری از ظواهر است و بیشتر از این نیست. استظهار می کنیم که نه جزء واجد ملاک است ولی قسم نمی توانیم بخوریم بر این مطلب. ما به وسیله حدیث رفع می خواهیم اینها را اثبات کنیم، خود حدیث رفع جزء ضروریات دین نیست تاماً هم سنداً هم دلالتاً حکم بکنیم. برای کسی که عمل می خواهد بکند می گوید: حکم ظاهری داریم. پس کسی می تواند بگوید بر این که به حسب حکم ظاهر انقلاب هست ولی احتیاط به این که ما تمام را بجا بیاوریم _ سوره را مثلاً شک داریم که سوره واجب است یا نه، سوره را بجا بیاوریم _ این حسنش در جای خودش محفوظ باشد. پس این را که ایشان شاهد آورده اند شاهد نیست.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

استدلال آقای خوئی بر عدم اجزاء عمل در صورت انکشاف خلاف ۹۰/۱۲/۱۵

ص: ۵۹۸

Your browser does not support the audio tag

استدلال آقای خوئی بر عدم اجزاء عمل در صورت انکشاف خلاف

آقای خوئی فرمودند: امری که متوجه جاهل به جزئی از اجزاء یا قیدی از اجزاء می شود، برای فاقد قید و فاقد جزء صحت ظاهریه درست می کند، اما صحت اجزاء نمی آورد برای این که واقع از نظر ملائک هیچ تفاوتی نمی کند در بین عالم و جاهل. آن جزء مشکوک فاقد ملائک است الا این که شخص معذور است. پس اگر علم پیدا کرد باید قضاء کند یا اعاده کند. استدلالی که می آورد _ برای این که چرا حدیث صلاحیت ندارد که تبدیل کند و حکم را به فاقد بدهد و بگوید: فاقد جزء واجد ملائک هست _ ایشان می فرمایند حسن احتیاطی که شخص بالفطره در اینگونه موارد دارد که احتیاط را مستحسن می داند، این شاهد این است که انقلابی پیدا نکرده است و ملائک حاصل نشده است و فاقد، مثل واجد نیست.

ما عرض کردیم که این شاهد بر مطلب نیست. چون اثبات این که امر متوجه به بقیه شده است، این به حسب ادله ظاهریه است. حدیث رفع را اگر از نظر سند اشکال نکنیم و از نظر دلالت تمام بدانیم و بعضی از نقضهایی که برای عموم آثار آن اشکال کرده اند را اگر ما اشکال نکنیم _ که همه اینها یک امور ظاهریه غیر قطعیند _ در این اموری که به حسب ظاهر، عمل صحیح است، احتیاط حسن است. ما می دانیم مثلاً نماز با سوره را اگر کسی بخواند در این قطعاً ملائک موجود است و فاقد سوره هم به حسب حکم ظاهری و امارات، واجد ملائک است. پس در حالی که دلیل حکم ظاهری اقتضا می کند وجدان ملائک را ولی منافات ندارد با مطلوبیت احتیاط. برای این که انسان یقین پیدا میکند ملائک تحصیل شده است. پس این دلیل نیست.

ص: ۵۹۹

آن چیزی که به نظر ما دلیل هست این است که ادله حدیث رفع غیر از مؤاخذه را نمی گیرد. عموم آثار را نمیگیرد. چون نقضها خیلی زیادند شما اگر طبعاً القاء کنید به اشخاص که در شریعت چند چیز برداشته شده است درباره جاهل و امثال آن، این یعنی عقاب و مؤاخذه اش نمیکنند. والا اگر نماز را مثلاً شخص فراموش کرد، بگوید: نماز را از شما من برداشتم و بر شما اصلاً نمازی واجب نبوده است، این درست نیست. اگر این مقدار توسعه داده شود تخصیص اکثر لازم می آید. و آن گاه جوابهایی که از تخصیص اکثر در رسائل و آقای نائینی داده اند پیش میآید که همه آنها محل مناقشه است و ما نمی خواهیم وارد بشویم. ما می گوییم: اصلاً فقط رفع مؤاخذه است و رفع حکمی در بین نیست تا این اشکال شود تا بعد بگوییم به چه مناسبت اجزاء نداشته باشد و...

سند حدیث رفع

آقای خوئی هم که حکم می کند که اجزاء نیست، یکی این است که می فرمایند: چون این حکومت، حکومت ظاهری است و واجد ملائک نبوده است تا مجزی باشد. بعد هم می فرماید: علاوه بر این حدیث رفع اشکال سندی دارد و روی این جهت ما حکم به اجزاء و صحت عمل نسبت به جاهل نمی کنیم. پس اگر کسی خارج شد و نمی دانست خروج از مسجد برای

معتكف جازب نلست؁ ما مى گوللم: ابل عمل مأمور به نلست و صحلل نلست. حلل امر ظاهرى هم برال آن نلست چون امر ظاهرى متوقف بر ابل كه ما با حدلث رفع ابل را درست كنلم و حدلث رفع را هم ابلشان مى فرمالند: اشكال سندی دارد؛ چون در سندش احمء بن محمد بن بللل قرار گرفته و آن توثلق نشده است.

ص: ٤٠٠

بله در بعضی از نسخ خصال محمد بن احمد بن یحیی به جای احمد بن محمد بن یحیی قرار گرفته است و محمد بن احمد بن یحیی ثقه است. ولی این نسخه، نسخه صحیحی نیست و نسخه صحیح همان احمد بن محمد بن یحیی است. چنانچه در فقیه هم احمد بن محمد بن یحیی واقع شده است. پس نسخه فقیه با بعضی از نسخ خصال تطابق دارد و صحیحش را دارد و بعضی از نسخ خصال هم محمد بن احمد بن یحیی دارد که آن نسخه مغلوطی است.

دلیل بر مغلوطیت را که ایشان می خواهند بیاورند این است: محمد بن احمد بن یحیی شیخ کلینی است نه شیخ صدوق. صدوق پسر او احمد را درک کرده است که همین نسخه مربوط به پسر شیخ کلینی است و آن نسخه این است: احمد بن محمد بن یحیی بن احمد بن یحیی که این راوی بنابر بعضی نسخ درست است و با شیخ بودن برای صدوق هم تطبیق می کند. ولی محمد بن احمد بن یحیی شیخ کلینی است. پس شیخ صدوق نمی تواند باشد. روی این جهت پس بنابراین روایت قابل اعتماد نیست.

علاوه بر این _ البته این را ایشان نفرموده است _ اگر ما شک هم بکنیم که کدام یک از این دو نسخه صحیح است و هیچ ترجیحی هم طرفین نداشته باشند، نتیجه تابع احس مقدمتین می شود و نتیجه عدم اعتبار روایت است. پس چه بدانیم نسخه غلط است چه شک داشته باشیم روایت معتبر نخواهد بود. این فرمایش آقای خوئی بود با این اضافه اخیری که ما کردیم. ایشان شاهی هم می آورد به این که صدوق پایبند نیست بر این که از ثقات نقل کند. در یک جای دیگری ایشان می فرمایند: صدوق از کسی که خودش تصریح کرده است که ناصبی تر از او ندیده‌ام، از او روایت نقل می کند. پس معلوم می شود صدوق اعمی است و مثل ابن ابی عمیر و صفوان و بزنطی و امثال اینها نیست که درباره آنها گفته‌اند: «لا یرون و لا یرسلون الا عن ثقات». پس از روایت صدوق ما نمی توانیم اعتبار احمد بن محمد بن یحیی را ثابت کنیم.

این فرمایش از جهاتی مورد مناقشه است. یکی این است که صدوق از آنهایی نیست که شیخ اجازه را اشخاصی قرار دهد که خودش نمی داند آیا او جاعل است یا جاعل نیست. این درباره صدوق درست نیست. این که صدوق در یک جایی روایتی را از انصب اشخاص می گوید: نقل میکنم که نظیرش را در عداوت با معصومین (ع) ندیده است، علتش این است که در یک روایتی، کرامتی از حضرت رضا(ع) از قول یک شخصی که هیچ گونه اتصالی به معصومین (ع) ندارد و انصب افراد است، از چنین شخصی نقل می کند؛ چون این خودش یک اماره عرفی است بر صحت روایت. یک کسی که دشمن کامل با شخصی دارد، اگر بخواهد به نفع او شهادت بدهد، این خیلی غیر عادی است که یک چنین شهادتی بدهد. ما مکرر عرض کرده ایم: شهادت از یک شخص عدو، از شهادت یک آدم محب و حتی ثقه معتبرتر است؛ چون این داعی دارد بر خلاف. اگر او مطلبی را گفت، انسان اطمینان پیدا می کند که مطلب را نتوانسته است انکار بکند.

درباره شیخوخت اجازه هم باید گفت: خیلی از کتابها جزء کتب مشهوره نیست که به طرق خیلی زیادی داشته باشد. مثلاً برای قرب الاسناد بخواهد از یکی اخذ کرده باشد بگوئیم: آن دلیل نیست. چون گاهی اعتمادش فقط یک طریق بیشتر نیست که اعتماد کرده است و به وسیله همین احمد بن محمد بن یحیی نقل کرده است. اصولاً اکثر روایت شخصی این ضعف سلیقه است و صدوق به عنوان کج سلیقه _ که استثنایی در بین بعضی از محدثین ذکر کرده اند _ نبوده است. صدوق جزء اینها نیست والا کتابش این مقدار معتبر و مورد توجه نبود.

مناقشه دوم این است که ایشان فرموده است: راوی آن نسخه ای که محمد بن احمد بن یحیی است در آن است نمی تواند صحیح باشد برای این که صدوق از او نمی تواند نقل کند؛ چون او شیخ کلینی است. در این کلام یکی از دو جهت خلط شده است. محمد بن احمد بن یحیی اگر در یک جایی واقع شده باشد، مراد محمد بن احمد بن یحیی بن عمران اشعری صاحب کتاب نوادر الحکمه است. این کتاب قبل از کافی مرجع شیعه برای اخذ روایات بوده است و فقها به آن مراجعه می کرده‌اند. او شیخ کلینی نیست، بلکه شیخ کلینی است. کلینی از محمد بن یحیی العطار و احمد بن ادریس که شیخش بوده اند نقل می کند از صاحب نوادر الحکمه، محمد بن احمد بن یحیی. و همچنین به وسیله سعد بن عبدالله هم در مواضعی و شاید هم به وسیله علی بن ابراهیم هم نقل کرده باشد. اگر آقای خویی می فرمایند این محمد بن احمد بن یحیی _ که صاحب نوادر الحکمه است _ شیخ کلینی است، این اشتباه است؛ چون او شیخ کلینی است و صدوق هم او را درک نکرده است بالأولویه. و این احمد بن محمد بن یحیی که در سند هست این پسر صاحب نوادر الحکمه نیست که ایشان این را پسر آن محمد بن احمد بن یحیی می داند.

و اگر مراد آقای خویی همین محمد بن یحیی العطار است که شیخ کلینی است و این احمد بن محمد بن یحیی در سند پسر همین است _ این که او شیخ کلینی است درست است _ و نسبت محمد به یحیی نسبت به جدّ است و واسطه افتاده است و این محمد بن احمد بن یحیی بوده است که شیخ کلینی است _ چون دو محمد بن احمد بن یحیی ما داریم: یکی را تلخیصاً محمد بن یحیی می گویند که همان محمد بن یحیی العطار است و یکی هم صاحب نوادر الحکمه _ اگر آقای خویی این را ادعا می کنند این مطلب نادرست است! چون احدی در کتب، عطار را نگفته است که محمد نسبت به یحیی واسطه بخورد [واسطه ذکر شود]. نه شاهی در روایات هست و نه در کلمات علما شاهی هست. هر جا احمد، پسر او را خواسته‌اند ذکر کنند، گفته‌اند: احمد بن محمد بن یحیی العطار یا احمد بن محمد بن یحیی. دیگر یک احمد دیگری در وسط، بین محمد و یحیی قرار نداده‌اند. یا محمد بن یحیی را در روایت وارد کرده‌اند. علی ای تقدیر یک تسامحی در بیان مطلب شده است. (۱)

ص: ۶۰۳

۱- (۱). (پرسش... پاسخ استاد): ما می گوییم: در این ترتیب بیانی که ایشان نقل می کند، در بیان، تسامحی در تقریب مطلب شده است والا مدعای ایشان درست است و نسخه محمد بن احمد بن یحیی صلاحیت ندارد که شیخ صدوق باشد.

ایشان می فرمایند: بعضی از نسخ خصال که احمد بن محمد بن یحیی دارد آن صحیح است نه آن نسخه دیگر آن، ایشان می فرمایند: در فقیه هم احمد بن محمد بن یحیی هست. این مطلب ایشان اشتباه است! چون در فقیه یک چنین چیزی نیست طبق آنچه که همه مراجعه کرده‌اند. این یک اشتباه واضحی است. من حدس می زنم منشأ اشتباه این است: آقای خوبی مثلاً این حدیث را به بحار مراجعه کرده است. در بحار حدیث را از خصال _ که رمزش لایم است _ نقل کرده است و از توحید صدوق _ که رمزش ید است _ اخذ کرده است. آن گاه ید تصحیف شده است به «یه» که رمز فقیه است. لذا ایشان نسبت به فقیه داده است، در حالی که در توحید صدوق است. والا هیچ وجهی ندارد برای این کلام ایشان.

علی ای تقدیر در سند ایشان مناقشه کرده‌اند. ما مناقشه سندی نمی کنیم و می گوییم: علما اخذ کردند و به آن عمل کرده‌اند از قدیم، از زمان شیخ طوسی به بعد در موارد مختلف به حدیث رفع استدلال کرده‌اند و هیچ مناقشه ای در کتب قدما که مشایخ را کاملاً می شناختند نیست. مکرر شیخ طوسی در خلاف به همین حدیث تمسک می کند و دیگران همین طور. فقط آقای خوبی اشکال میکنند. اشکالی در سند حدیث رفع نیست.

«و أما لو خرج ناسیا أو مکرها فلا يبطل و کذا لو خرج لضروره»

اگر کسی نمی دانست که خروج مبطل اعتکاف است و بدون عذر خارج شد، اعتکاف باطل می شود. اما اگر نسیاناً یا مکرهاً خارج شد باطل نمی شود. فرق بین ناسی و مکره با جاهل چیست؟ جاهل را می گویند حکم ظاهری است؛ ولی در نسیان که مراد نسیان موضوع است _ والا نسیان حکم همان مصداق برای جاهل است _ اگر نمیدانست که این جا مثلاً مسجد نیست و خارج شد، میگویند باطل نمیشود. یا اگر نسیاناً یا اکراهاً یا لضروره خارج شده باشد، می فرمایند: باطل نمی شود. این علتش چیست؟

در جاهای دیگر ذکر می کنند: در باب جهل احکام عالم و جاهل مشترک است. حدیث رفع وقتی که حکومت پیدا می کند بر ادله اولیه، ملاک تغییر پیدا نکرده است و به تعبیر آقایان حکومت، حکومت ظاهری است؛ ولی در باب مثل نسیان و ضرورت و اکراه می گویند: حکومت، حکومت واقعی است؛ یعنی اصلاً ملاک تغییر پیدا می کند و برای بقیه اجزاء ملاک قائم می شود. طبق تقریبی که در کفایه هست که امر درست می کند نسبت به بقیه و یا آن تقریبی را که ما عرض می کردیم که از آن حدیث رفع انحصار استفاده بشود. البته این امر درست کردن فرضی بود؛ چون ما از حدیث رفع، رفع مؤاخذة می فهمیم. علی ای حال فرضاً اگر امر بخواهیم درست بکنیم نسبت به نسیان و اکراه و ضرورت، عمل واجد ملاک می شود؛ نه این که فقط عذر و تنجیز دارد، بلکه واجد ملاک میشود و وقتی واجد ملاک شد قهراً عمل صحیح می شود و کشف خلافی در کار نیست. روی این جهت آقایان گفته اند: اگر نسیان یا اکراه و امثال اینها باشد، اعتکاف شخص ملاک دارد و باطل نیست.

ولی آقای خویی در اینجا اشکال می کنند و می فرمایند: امر کلی که شامل برای آن منسی یا مورد اکراه است، وقتی که رفع جزئیت یا شرطیت کردیم باید آن امر مرکب یا امر مقید را برداریم، وقتی که برداشته شود؛ دیگر برای شمولش نسبت به بقیه دلیلی نداریم. درباره جاهل دلیل داشتیم ولی در نسیان و امثال آن دلیل نداریم پس بنابراین ادله اولیه اقتضا می کند بطلان را. وقتی که این دلیل حاکم قدرت نداشت که حکومت پیدا کند بر آن و آن را تفسیر کند، لذا ما طبق قاعده باید او را باطل بدانیم. ایشان این را باطل می دانند. ما عرض کردیم که اگر ما مبنای مرحوم آخوند را بپذیریم یا مبنای دیگر را بگوییم حکم به صحت می شود کرد و اجزاء هم هست. ولی خود این مبانی درست نیستند. (۱) - (۲)

ص: ۶۰۵

۱- (۲). (پرسش:.... پاسخ استاد:) «بیطل» که آقای خویی می فرمایند درست است و طبق قاعده باید باطل باشد و ادله خاصه ای که در اضطرار ملاک را درست بکند نیست.

۲- (۳). (پرسش:.... پاسخ استاد:) با حدیث رفع نمی شود ناسی و مکره برداشت و آن ضرورت عنوان علی حده ای دارد.

آن مواردی که ربطی به حدیث رفع ندارد و مطابق فتوا داده‌اند، یکی ضرورت است و غیر از ضرورت موارد دیگری هم هستند سید هم جدا می‌کند ضرورت را از آن دو؛ شاید مسئله جدا کردن ضرورت از مکروهاً این باشد که لفظ ضرورت در روایات وارد شده است و مکروهاً در روایات وارد نشده است. والا- خود ضرورت همان طوری که آقای خویی می‌فرمایند مکروهاً را شامل هم می‌شود. در حدیث رفع «ما اضطروا» ولو در مقابل آن قرار گرفته است ولی ضرورت علی وجه الاطلاق اگر در یک جایی ذکر شد، هر دو را شامل می‌شود. ضرورت را گاهی اشخاصی برای انسان به وجود می‌آورند و انسان را در فشار قرار می‌دهند و تهدید می‌کنند و من مضطر می‌شویم، این یک مصداق اضطرار است. یک مرتبه هم کسی من را تهدید نکرده است، شرایط خارجی سبب شده است که من مضطر بشوم به این عمل. هر دو مصداق اضطرارند. البته احیاناً اکراه در مقابل اضطرار قرار می‌گیرد؛ مثل در حدیث رفع که اکراه را در مقابل اضطرار قرار داده است.

راجع به نسیان هم که صاحب جواهر تعبیر می‌کند: بلا خلاف باطل نمی‌شود، این گونه نیست. در خیلی از کتب قدماء اصلاً عنوان نکرده‌اند. این بلا- خلافتی باشد که کسی نتیجه اجماع بگیرد نیست. ولی آیا مخالف دارد یا ندارد، این فرصت نشد مراجعه بشود. مقتضای ظواهر ادله اولیه اقتضا می‌کند که کلمات اینها که می‌گویند: اگر کسی خارج شد، اعتکاف می‌شود باطل، و تفصیلی هم ذکر نکرده‌اند که عن علم باشد یا عن جهل، این اقتضا می‌کند که حتی نسیاناً هم باطل بشود.

اما در باب ضرورت، یا ضرورت عقلی است که عقلاً شخص ناچار است این کار را بکند. یا ضرورت عقلی به معنای این است که استحاله عقلی دارد که انسان نمی تواند لبت بکند. مثلاً در یک جایی تحت اختیار خودش نیست و قهراً خارج می شود. یا برای یک امری که عقل فطری حکم می کند که انسان این را باید انجام بدهد. ضرورت عقلی را به هر دو نوع می شود معنا کرد. یا حکم شرع یک حکم الزامی دارد. مثلاً شرع از انسان می خواهد که باید انجام بدهد و اجباتش را که اگر بخواهد انجام بدهد باید بیرون برود و انجام بدهد. مثلاً اگر در مسجد باشد ممکن است ضربه ای به او بزنند که منجر بشود به قتل نفس یا یک ظلم ظالمی که خیلی شدید است که لازم است انسان بخواهد دفع کند. یا به حسب الزام عقلی و شرعی نیست ولی به حسب لزوم عادی و عرفی حرج است. مثلاً بخواهد بول خودش را حبس کند یا غائطش را حبس کند برای او حرجی است. این موارد اعذار عرفیه اند. یا غسل جنابت می خواهد بکند آنها هم که اعذار شرعیه است یا استحاضه است و باید بیرون برود. اگر شخص برای این گونه موارد بیرون رفت ضروری نمی رساند. (۱)

روایات مسئله

ص: ۶۰۷

۱- (۴) (پرسش... پاسخ استاد): اگر ما تعدی کردیم در غیر موارد حرج هم می شود بیرون رفت والا اگر حرجی نیست شخص صبر بکند تا اعتکافش تمام بشود. اگر گفتیم: کراهت و امثال آن را هم شامل می شود، از حکم تعدی کردیم. این بستگی به تعدی دارد.

یکی صحیح‌ه داود بن سرحان است که کلینی نقل کرده است که در طریقه سهل بن زیاد است. صدوق هم نقل کرده است که طریقی است قطعاً صحیح. طریقی کلینی محل خلاف است که ما البته آن را صحیح می‌دانیم. «قَالَ كُنْتُ بِالْمَدِينَةِ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ فَقُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَعْتَكِفَ فَمَاذَا أَقُولُ وَمَاذَا أَفْرِضُ عَلَيَّ نَفْسِي فَقَالَ لَا تَخْرُجَ مِنَ الْمَسْجِدِ إِلَّا لِحَاجَةٍ لَا بُدَّ مِنْهَا وَلَا تَقْعُدُ تَحْتَ ظِلَالٍ حَتَّى تَعُودَ إِلَيَّ مَجْلِسِكَ».

در این روایت سؤالی که کرده است یکی این است که من چه بگویم و نیت کنم: «وَمَاذَا أَفْرِضُ عَلَيَّ نَفْسِي». ممکن است مراد این باشد که در نیت چه نیتی بکنم. و مراد از آن عبارت اول این باشد که لفظاً چگونه نیت کنم. یک احتمال دیگر این باشد که این چه حکمی از احکام را دارد. پس یکی سؤال از انعقادش باشد که به وسیله‌های واقع می‌شود و یکی هم چه حکمی مترتب می‌شود بعد از انعقاد اعتکاف. حضرت درباره سؤال از چه نیت بکنم با سکوتش فرموده است، در آن کانه چیزی معتبر نیست و آن که لازم است این است که حکم مسئله را بدانید و حکم مسئله را بیان فرموده است. در هر صورت یا از اول هر دو فرض درباره مسئله نیت و قول است یا قسم دومش، «مَاذَا أَفْرِضُ» یعنی این که اگر من این گونه عمل کردم چه وظایفی دارم که دومی سؤال از احکام باشد که حضرت جواب از احکام را داده است. اگر هر دو راجع به شروع باشد، حضرت با این جواب خواهانند بفرمایند: اینها لازم نیست و آن که لازم هست این احکام هستند که تو باید یاد بگیری. یا این که یکی راجع به احکام است که حضرت جواب دوم را داده‌اند و فرموده است: جواب اولش احتیاجی نیست. خلاصه در این روایت «إِلَّا لِحَاجَةٍ لَا بُدَّ مِنْهَا وَلَا تَقْعُدُ تَحْتَ ظِلَالٍ حَتَّى تَعُودَ إِلَيَّ مَجْلِسِكَ» دارد.

استدراک از مأمور به بودن اجزاء باقیمانده به مفهوم عدد ۹۰/۱۲/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

استدراک از مأمور به بودن اجزاء باقیمانده به مفهوم عدد

یک مطلبی که قبلاً ما عرض کردیم و بعد از تأمل به نظر رسید مطلب صحیحی نبوده است، درباره استفاده از مفهوم عدد در حدیث رفع بود. ما عرض کردیم: «رفع عن امتی تسعه»، ظهور دارد در این که این، فقط در این نه جزء است و در بیشتر از آن نیست. روی این جهت عرض می کردیم: اگر از حدیث رفع، رفع عموم آثار را بدانیم و بگوییم: جزئیت و مانعیت و شرطیت که از امور وضعی و احکام شرعیانند، اینها برداشته می شوند. آنگاه با مفهومی که عدد داشت استفاده کردیم که همان جزء منسی یا جزء مجهول یا جزء مکره علیه و یا شرط برداشته می شود، اما در یک چیزی که ده جزء دارد و در آن سوره مثلاً مشکوک است، جزئیت آن برداشته می شود ولی جزئیت نه جزء دیگر، طبق مفهوم عدد می گفتیم: باقیانند. در نتیجه کشف می شود که نه جزء دیگر مأمور به است و قهراً صحت آن استفاده می شود.

ولی این تقریب درست نیست! از این راه عمل تصحیح نمیشود. برای این که در جایی رفع صدق می کند که اقلأ رفع، مقتضی داشته باشد به این نحو که شیء را که موجود بوده است بخواهد آن را بقاء بردارد یا آن شیء مقتضی، به منزله موجود فرض شده است، رفع شود. کلمه رفع که اطلاق شده است اقلأ باید مقتضی یک شیء موجود باشد، آنگاه با حدیث رفع بگوییم: شارع این شیء مقتضی را برمی دارد، یعنی دیگر مقتضایش خارجیت پیدا نمی کند.

ص: ۶۰۹

مثلاً اگر امر شد به این که یک نماز ده جزئی _ که سوره یکی از این اجزاء است _ بجا آورده بشود. از این امر انتزاع جزئیت برای ده چیز می شود. آن گاه اگر سوره مجهول شد، جزئیت سوره برداشته می شود به تبع امر به آن مرکب. ولی آیا نسبت به جزئیت سائر اجزاء، دلیل جزئیت اطلاق دارد؟ بگوید: مثلاً تشهد جزء مأمور به است اگرچه مأمور به ده جزئی نباشد. حتی اگر مأمور به دو جزئی هم باشد آیا می گوید: یک جزء اش تشهد است؟ یک چنین ارلهای در کار نیست که بگویند: علی وجه الاطلاق رکوع جزء است اگر چه در ضمن مأمور ده جزئی باشد یا در ضمن نه جزئی باشد یا هشت جزئی باشد. اگر یک چنین اطلاقی داشتیم ما اشکالی نداشت به وسیله اطلاقات ادله جزئیت ما می گوییم: اگر جزئیت مثلاً سوره ساقط شد آن دیگر اجزاء به اطلاق جزئیتشان باقیانند. ولی از اول دلیل جزئیت رکوع و سجود و سائر اجزاء دیگر را برای یک مرکب ده جزئی حکم می کرد؛ اما اگر یکی از اجزاء ده جزئی به یک دلیلی کنار رفت، نه جزئی هم اجزاء داشته باشد یک چنین اطلاقی در دلیل نیست که ما به وسیله اطلاق ادله جزئیت بقیه را اثبات بکنیم. برای این که از اول دائره جزئیتی که اقتضا داشته است برای مأمور به بودن ده جزئی بوده است. ما اگر بخواهیم این جزئیت را برای نه جزئی هم اثبات کنیم نمی توانیم.

از اول مقتضی نداشته است تا ما بگوییم حدیث رفع، انحصار کرده است به نه جزئی که مقتضی دارد. بگوییم: برای آن شیء

که مقتضی دارد، نه مانع وجود دارد که این مقتضی را نمی گذارد به مقتضایش برسد. اما چیزی که مقتضی ندارد از اول از مقسم و از مورد رفع خارج است، پس آن اثباتاً و نفیاً از حصر خارج است.

ص: ۶۱۰

معتکف نباید از مسجد خارج بشود یا از محلی که اعتکاف کرده است. این را اصلاً مفهوم عرفی اعتکاف اقتضا می کند؛ چون اعتکاف یعنی لبثی که مدتی انسان آن را ادامه بدهد. مثلاً اگر گفته شود: فلانی مدتی معتکف شده است یعنی در آنجا قرار گرفته و از آنجا بیرون نمی آید. حبس شخص خودش را در آن محل اعتکاف است. البته بعضی از مستثنیات را دارد که با آن مستثنیات خروجش مجاز می شود و اعتکافش باطل نمی شود.

روایت اول:

داود بن سرحان می گوید: به حضرت صادق (ع) عرض کردم «إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَعْتَكِفَ فَمَاذَا أَقُولُ وَمَاذَا أَفْرِضُ عَلَي نَفْسِي فَقَالَ لَا تَخْرُجَ مِنَ الْمَسْجِدِ إِلَّا لِحَاجَةٍ لَا بُدَّ مِنْهَا وَلَا تَقْعُدْ تَحْتَ ظِلَالٍ حَتَّى تَعُودَ إِلَى مَجْلِسِكَ» (۱).

در این روایت سؤالاً و جواباً احتمالاتی هست که مقداری از آن عرض شد. آن دو بخش عبارت که در سؤال بود یکی این است که من چه بگویم. کأنه ظاهرش این است از نظر تلفظ، من چه تلفظی بکنم. دوم این که من چه نیتی بکنم. «أَفْرِضُ عَلَي نَفْسِي» یعنی در آن وقت تصمیم و نیت من بر ترک چه چیزی باشد. در این صورت هر دو اینها راجع به شروع اعتکاف است. یکی درباره تلفظ قول است و یکی هم راجع به نیت است.

ص: ۶۱۱

۱- (۱). من لا- يحضره الفقيه؛ ج، ص: ۱۸۷؛ باب الاعتكاف؛ ج، ص: ۱۸۴-الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج، ص: ۱۷۸؛ باب المعتكف لا يخرج من المسجد إلا لحاجة؛ ج ۴، ص: ۱۷۸.

احتمال دیگر این است که آن صدرش درباره قول باشد _ البته ممکن است حتی قول اعم باشد از تلفظ لفظی یا این که انسان در دلش بگوید: من خارج نمی شوم _ و راجع به شروع باشد و سؤال دومش سؤال از احکام اعتکاف باشد که من به وسیله اعتکاف چه چیزهایی را بر خودم شرعاً لازم می کنم. یعنی بعد از این که نیت کردم و شروع کردم چه چیزهایی بر من لازم می شود تا آنها را رعایت کنم. پس اولی درباره اصل نیت و تلفظ و شروع و در مقدمات شروع است. اما در دومی مراد بعد از شروع است که احکامی را سؤال کرده است. این دو احتمال در صدر روایت ممکن است داده شود.

جوابی را که حضرت می دهند ممکن است مراد جواب از احتمال اول باشد _ که سؤال از مقدمات شروع و نیت در دل یا به لفظ آوردن است _ در این صورت حضرت می فرمایند: آن که مورد نیت است این است که نیت کنی خارج نشوی از مسجد و اگر خارج شدی در زیر سقف نمیشینی تا برگردی. این بیان حضرت در واقع بیان منوی است یعنی «لا تخرج» را باید نیت کنی و این که اگر خارج شدی زیر سایه نشینی تا برگردی. این یک احتمال است.

احتمال دیگر این است که حضرت فقط صرفاً حکم مسئله را بیان کرده است که فرموده است: حکم اعتکاف این است که انسان خارج نشود مگر برای حاجتی. و اگر خارج شد زیر سقفی نشیند تا برگردد. در این صورت کأنه سؤال اول راجع به نیت بوده است که این را خود همین که جواب ندادهاوند یعنی آن احتیاجی به سؤال ندارد و در آن چیزی شرط نیست. آن که لازم است سؤال بشود و باید تو آن را بدانی این است که تکلیف بعدیات چیست. چون اعتکاف به حسب مفهوم عرفی روشن است و انسان آن را نیت می کند که مدتی در آنجا بماند. گویا درباره آن میفرماید: شما همین مقدار که مطابق عرف متعارف که هر انسانی در یک جایی می خواهد معتکف بشود و حبس بشود همین کافی است و یک چیز خاصی در آن معتبر نیست. علی ای تقدیر آن که ما می خواهیم استناد کنیم این عبارت است: اگر حاجت ضروری در کار بود، در این وقت فقط خروج جایز است و در غیر این صورت جایز نیست. اگر دلیل خارجی نباشد که در موارد دیگر هم مستثنیاتی هست ما باید مورد استثنا را منحصر کنیم به صورت ضرورت.

صحیحہ حلبی: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: لَا يَتَّبِعِي لِلْمُعْتَكِفِ أَنْ يَخْرُجَ مِنَ الْمَسْجِدِ إِلَّا لِحَاجَةٍ لَا بُدَّ مِنْهَا ثُمَّ لَا يَجْلِسُ حَتَّى يَرْجِعَ» (۱).

ما مکرر عرض کرده‌ایم که «لا ینبغی» در استعمال روایات غیر از این لا ینبغی است که در کلمات اخیر فقها رایج شده است. لا- ینبغی یعنی خلاف قانون است که گاهی به معنای خلاف قانون طبیعت است و گاهی خلاف حکم عقل است و گاهی خلاف شرع است. مصادیقش مختلف می شود که گاهی این است که قواعد عقلی اجازه نمی دهد و گاهی قواعد طبیعی اجازه نمی دهد و گاهی قاعده شرع اجازه نمی دهد یک امری را. «لا ینبغی» به جای «لا یجوز» در استعمالات روایات به کار برده می شود. در اینجا هم همین طور است.

این روایت با روایت اولی یک تفاوتی دارد: در روایت دوم این است که جلوس اصلاً نکند و جلوس را فقط در مسجدی که اعتکاف کرده است انجام دهد و در وسط راهها جلوسی انجام ندهد. در حالی که در آن روایت قبلی جلوس تحت الظلال و زیر سایه بان و امثال اینها نکند. به تناسب حکم و موضوع به نظر می رسد که اصلاً جلوسی که نهی شده است برای این است که انسان زود برگردد. این کنایه از این است که وقتی که ضرورت و قضای حاجت بر طرف شد معطل نکند و زود برگردد. این که فرموده است: زیر سایه نرود برای این است که معمولاً اگر انسان بخواهد یک جایی بنشیند می رود و در زیر سایه می نشیند و در آفتاب نمی نشیند و رفع خستگی بخواهد بکند با جلوس و امثال آن رفع میکند. پس این که فرموده است جلوس نکند معنایش این است معطل نکند و زود بیاید. والا در مواردی گاهی اگر جلوس نکند خیلی باید آرام آرام بیاید؛ چون خسته می شود. پس نمی خواهد بگوید جلوس بما هو جلوس ممنوع است. این متفاهم عرفی است از این کلمات این است که خروج از محل اعتکاف حدوثاً و بقاءً به مقدار ضرورت باشد.

ص: ۶۱۳

۱- (۲). عَلِيُّ بْنُ إِبرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَمَّا يَتَّبِعِي لِلْمُعْتَكِفِ أَنْ يَخْرُجَ مِنَ الْمَسْجِدِ إِلَّا لِحَاجَةٍ لَا بُدَّ مِنْهَا- ثُمَّ لَا يَجْلِسُ حَتَّى يَرْجِعَ وَ لَا يَخْرُجُ فِي شَيْءٍ إِلَّا لِجَنَازَةٍ أَوْ يَعُودُ مَرِيضاً وَ لَا يَجْلِسُ حَتَّى يَرْجِعَ وَ اِعْتِكَافُ الْمَرْأَةِ مِثْلُ ذَلِكَ. الكافي (ط - الإسلامية)، ج، ص: ۱۷۹.

آن گاه در اینجا یک اضافه ای دارد که می فرماید: ضرورت در بعضی از امور، ضرورت لابد منهایی _ که لزوم عقلی و شرعی باشد _ در آن حد هم لازم نیست باشد و مجاز است. می فرماید: «وَلَمَّا يَخْرُجُ فِي شَيْءٍ إِلَّا لِحَاجَتِهِ أَوْ يَعُودُ مَرِيضًا». خروج در غیر اموری که شرع اهتمام زیادی به آنها دارد جایز نیست.

«وَلَا يَجْلِسُ حَتَّى يَرْجِعَ» یعنی همان طوری که در لابد منها و در ضرورت باید برگردد و ننشیند اگر در این سنت پیغمبر(ص) که تشیع جنازه و عیادت مریض است شرکت کرد، این هم مثل آن لابد منها است، نباید بگوید: این چون لابد منه نیست، پس بنابراین من بنشینم وسط راه. میفرماید: نه این توهم نشود، در اینجا هم جایز نیست و سنت شرعی را که انجام داد باید زود برگردد.

روایت سوم:

روایتی در فقه رضوی است که مضمون همین صحیحه حلبی را دارد: «و لا ينبغي للمعتكف أن يخرج من المسجد إلا لحاجة لا بد منها و تشيع الجنازه و يعود المريض و لا يجلس حتى يرجع من ساعته و اعتكاف المرأة مثل اعتكاف الرجل».

روایت چهارم:

صحیحه عبدالله بن سنان عن ابی عبدالله(ع): «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ أَيُّوبَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ(ع) قَالَ لَيْسَ عَلَى الْمُعْتَكِفِ أَنْ يَخْرُجَ مِنَ الْمَسْجِدِ إِلَّا إِلَى الْجُمُعَةِ أَوْ جَنَازَةٍ أَوْ غَائِطٍ».

از نظر سند، مراد از احمد بن محمد، احمد بن محمد بن عیسی است. و به احتمال ضعیف احمد بن محمد بن خالد است. هر کدام باشند صحیح هستند. در آن «عده» هم سند به احمد بن محمدها هر دو درست هستند. اما از نظر دلالت، دلالت میکند که شخص نمی تواند خارج بشود مگر برای نماز جمعه که در موردی است که با اجازه امام هست (1) که واجب می شود، و برای جنازه که یک مسئله اخلاقی است و در روایت دیگری هم هست، و مگر برای غائط. البته ممکن است خودش را نگه دارد در مدت کمی که تا اواخر اعتکاف باقی مانده است، ولی اجازه داده شده است که این خودش حاجتی برای خروج است و یک ضرورت عرفی است. جمعه و آن غائط هم داخل در حاجه لابد منها است، نماز جمعه از باب وجوب شرعی است و غائط هم برای حرج شدیدی است که برای شخص ضرورت میآورد.

ص: ۶۱۴

۱- (۳). (پرسش:.... پاسخ استاد:) چون سنی ها نماز جمعه داشتند این ها را امر می فرماید که باید بروند و شرکت کنند والا شناخته می شدند... و ممکن است نماز جمعه صحیح معمولی خود ما باشد ولی احتمال قوی هست همانی باشد که محل ابتلابوده است که نماز جمعه آن ها در شهر تشکیل می شد. چون مشکل ایجاد می کرد اگر می خواستند امتناع کنند.

در اینجا جنازه هم ذکر شده است و در روایت دیگری عیادت مؤمن ذکر شده است، پس ممکن است ما بگوییم: جنازه مثال می شود برای چیزهایی که در حد جنازه ترغیب شده است در شرع. و مثل عیادت مریض که آن هم از اموری است که سنت پیغمبر (ص) است. بگوییم: تعدی می شود از جنازه و حتی عیادت مریض به یک اموری که در ردیف اینها هستند. در بعضی از فتاوا هست که برای تشیع جنازه که می خواهد برود نماز هم داخل آنها است، شرکت کند و بر میت نماز بخواند. یعنی هم در تشیع اش مجاز است و هم در نماز بر او. این را شاید از همین ها استفاده کرده اند یا از تشیع جنازه استفاده کرده اند و گفته اند: از چیزهایی که به دنبال متعارف تشیع ها هست نماز است پس استفاده جواز کرده اند یا از این که از مجموع اینها استفاده کرده اند که در امور مشابه، می شود تعدی کرد.

روایت پنجم:

«وَرَوَى عَنْ مَيْمُونِ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ كُنْتُ جَالِسًا عِنْدَ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ (ع) فَأَتَاهُ رَجُلٌ فَقَالَ لَهُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ إِنَّ فُلَانًا لَهُ عَلَيٌّ مَالٌ وَ يُرِيدُ أَنْ يَحْبِسَنِي فَقَالَ وَاللَّهِ مَا عِنْدِي مَالٌ فَأَقْضِي عَنكَ قَالَ فَكَلَّمَهُ قَالَ فَلَبَسَ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَعْلَهُ فَقُلْتُ فَقُلْتُ لَهُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ أَسَبَبٌ لِي أَنْ يَحْبِسَنِي فَقَالَ لَهُ لَمْ أَنْسَ وَ لَكِنِّي سَمِعْتُ أَبِي عَلَيْهِ السَّلَامُ يُحَدِّثُ عَنْ جَدِّي رَسُولِ اللَّهِ (ص) أَنَّهُ قَالَ مَنْ سَعَى فِي حَاجَةِ أَخِيهِ الْمُسْلِمِ فَكَأَنَّمَا عَبَدَ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ تِسْعَةَ آلَافِ سَنَةٍ صَائِمًا نَهَارَهُ قَائِمًا لَيْلَهُ» (۱).

ص: ۶۱۵

۱- (۴). من لا يحضره الفقيه؛ ج، ص: ۱۸۹؛ باب الاعتكاف؛ ج، ص: ۱۸۴.

«قَالَ فَكَلَّمُهُ» یعنی دوباره ادامه داد و صحبت‌هایی کرد با حضرت که در روایت دیگری دارد: تکلمش این بود که از حضرت خواهش می‌کند پس شما او را راضی کنید تا به من مهلت بدهد برای این که قرضش را فوری تعقیب نکند و امهال بدهد. این صحبت را میکرده است و خواست تا حرکت کند که میمون بن مهران از حضرت آن سؤال را میکند، حضرت به آن فرمایش تمسک می‌کنند و می‌فرمایند: این شخص حاجتی داشت و من خارج شدم برای حاجت او به دلیل آن ثوابی که برای حاجت مؤمن داده می‌شود.

وجه استدلال به این روایت این است: بگوییم بعضی خواسته‌ها به وسیله این، استدلال کنند برای تعدی از موارد ذکر شده و گفته‌اند: حضرت استدلال کرده است به این عبارت حاجه مؤمن. در این خوابیده است که این حاجت از امور لازمی بوده است. اگر چه مورد روایت امر لازمی بوده است تا حضرت حرکت کند. برای این که (نَظْرَةٌ إِلَى مَيْسِرَةٍ) چنین اقضایی دارد و باید مهلت بدهد. و او مهلت نداشته است و خواسته‌ها او را زندانی کنند. این کار خلاف شرع بود و حضرت لازم بود خارج بشود. اما با این حال حضرت در اینجا تعبیر نمی‌کنند چون فریضه است و لازم من خارج شدم، حضرت یک دلیل عامی را ذکر می‌کنند که مؤمن حاجت دارد و من برای حاجت مؤمن خارج شدم. حاجت مؤمن چه لازم الوفاء باشد یا لازم الوفاء نباشد، از این استفاده تعدی میشود.

ولی اشکالی که در اینجا هست گفته‌اند: این روایت اشکال سندی دارد و این مرسله است. در مشیخه فقیه سند این را که ذکر کرده است در آن، مجاهیل و ضعاف هست، پس از نظر سند قابل استناد نیست و از نظر دلالت هم قضیه فی واقعه است که ما نمی‌دانیم آیا اعتکاف حضرت واجب شده بوده و نذری بوده است تا از اول واجب باشد و یا روز سوم اعتکاف بوده است. آن گاه اگر این بود ممکن است بگوییم: اعتکاف اگر لازم شد، آن را نمی‌شود به هم زد و جایز نیست ولی حضرت خواسته‌ها برای یک امر مستحییای اعتکافشان را به هم بزنند که شاید آن مهمتر از این بوده است. پس به این روایت سنداً و متناً اشکال دارد. یک مطلبی هم در ذیل دارد که آن تعبیر به نظر می‌رسد که یا ساختگی باشد و یا اسمی که برده شده است از شخص دیگری غیر امام معصوم است و یک علیه السلام زیادی دارد و قصه مربوط به چیز دیگری است. اگر ذکر نمی‌شد خیلی بهتر بود.

تعدی از امور منصوصه به غیر منصوصه در خروج ۹۰/۱۲/۱۷

Your browser does not support the audio tag

تعدی از امور منصوصه به غیر منصوصه در خروج

در روایات، خروج شخص از محل اعتکاف برای اداء نماز جمعه یا تشیع جنازه أو غائط أو يعود مریضا که منصوصاند، آیا می شود تعدی کرد از اینها به موارد دیگر استجبایی یا استجباب مؤکد یا نه؟ این بستگی دارد به ذوق عرفی اشخاص. در این صحیحه عبدالله بن سنان که «لَيْسَ عَلَى الْمُعْتَكِفِ أَنْ يَخْرُجَ مِنَ الْمَسْجِدِ إِلَّا إِلَى الْجُمُعَةِ أَوْ جَنَازَةٍ أَوْ غَائِطٍ» دارد، ممکن است کسی بگوید: این غائط از باب مثال ذکر شده است و بول را هم شامل می شود. بنابراین اگر جنازه و امثال آن ذکر شده است، به قرینه سیاق از باب مثال است، پس قهراً ممکن است تعدی شود به صلاه جنازه و به قضاء حوائج مؤمن و امثال اینها.

ولی کلمه غائط قرینیتی ندارد. چون کلمه غائط دو نوع استعمال دارد: یکی در مقابل بول ذکر می شود که اگر مراد این باشد، از باب مثال است و قرینه می شود که خصوصیت ندارد و بول را هم شامل است. ولی به احتمال قوی مراد از کلمه غائط این نیست که «أن يخرج إلى غائط» یعنی «إلى مدفوع»، در این ظهور ندارد. همان طور که مراد معنای دیگری در این آیه قرآن هست: (أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ)، در این جا (مِنَ الْغَائِطِ) به معنای «من المدفوع»، داخل مدفوع بوده و خارج شده نیست. بلکه غائط یعنی جای پست، جای پستی برای قضای حاجت. پس در اینجا هم «أن يخرج إلى غائط» مثل «جاء من الغائط» است به احتمال اظهر، نه غائط به معنای مدفوع.

ص: ۶۱۷

البته یک مقداری مثلاً از جنازه به صلاه الجنازه میتوان تعدی کرد. به یک چیزهایی قریب به آن می شود تعدی کرد. ما اصل تعدی را می خواستیم بگوئیم، نه این که از کلمه غائطی که در اینجا هست میشود تعدی کرد. در این روایت صحیحه عبدالله بن سنان جمعه و جنازه و غائط استثنا شده است، اما عیادت مریض را استثنا نکرده است با این که صحیحه حلبی عیادت مریض را هم استثنا کرده است. از آن طرف می بینیم روایت داود بن سرحان هیچ کدام را استثنا نکرده و می گوید: «لِحَاجَةٍ لَا بُدَّ مِنْهَا». ممکن است کسی از این تعبیرها روی هم رفته درک کند چیزهایی مراد است که لزوم شرعی و لزوم عرفی دارد و به چیزهایی که ترک آن یک مقداری خلاف امور اجتماعی است تعدی بتوان کرد. مثلاً برای تشییع جنازه رفیق یا مؤمنی که فوت کرده است اگر شرکت نکند یا مثلاً اگر مریض را عیادت نکند، این خلاف امور اجتماعی باشد. ممکن است کسی بگوید: به اینها که تأکیدات زیادی شده است و از امور اخلاقی و اجتماعیانند، بتوان تعدی کرد. و مثلاً نماز میت را هم شامل باشد.

ولی مثلاً در اول وقت اگر برای یک عذری خارج شده باشد _ این در فتاوی فقها هم هست _ و بخواهد در یک جایی همان جا نماز بخواند، فتوا از قدیم این است که باید زود برگردد و در همان مسجد خودش نماز بخواند با این که نماز اول وقت می

گذرد مع ذلک به حسب فتوای سابقین که زیاد هم هست باید برگردد _ البته در آن روایت هست که إلا در مکه که در آنجا نماز را در هر جایی می تواند بخواند _ در ما نحن فیه فرض کنید از مسجدی مثلاً خارج شده برای این که در مسجد جامع نماز بخواند که ثوابش بیشتر است. از این روایات این مقدار نمی شود تعدی کرد. بله برای قضای حوائج مؤمن ممکن است بتوان تعدی کرد. برای کسی که مثلاً او را میخواهند زندانی بکنند انسان برود و مشککش را حل کند یا مثلاً برایش مهلت بگیرد، در این موارد ممکن است تعدی کرد. برای یکی از فرائض اخلاقی که در شرع خیلی تأکید شده است، میتوان تعدی کرد، نه بیشتر از این. (۱)

ص: ۶۱۸

۱- (۱). (پرسش:.... پاسخ استاد:...) از تشییع جنازه و عیادت مریض و از این گونه امور می توان تعدی کرد به امور اجتماعی.

«و لا يجب الاغتسال في المسجد و إن أمكن من دون تلويث، و إن كان أحوط».

در این عبارت اگر يك اضافهای می کرد بهتر بود. مناسب بود «و إن كان أحوط في هذه الصورة» یعنی صورتی که «أمکن من دون تلويث» باشد. چون بدون این، عبارت «لا يجب الاغتسال في المسجد» اقتضاء میکند: مطلقاً چنین باشد. «إن أمکن» فرد خفی اش است و فرد جلی هم دارد. «إن كان أحوط» اگر قید نخورد _ چون مراد ما معلوم است _ معنایش این است که در هر دو صورت چنین است. با این که در صورتی که تلويث بشود احتیاطی در کار نیست که انسان غسل را در مسجد بکند. «و إن كان أحوط» در صورتی است که «أمکن من دون تلويث». چون اگر «و إن أمکن» یا «إن أمکن الاغتسال في المسجد» بود و از اول «او» نداشت اشکالی نداشت و ما می گفتیم: «إن كان أحوط» یعنی همین صورتی است که تلويثی در کار نیست، ولی «و إن أمکن» به عنوان فرد خفی ذکر شده است. علی ای حال مراد معلوم است.

این مسئله صور مختلفی دارد. بعضی صور به نظر می رسد که خارج از کلام باشد. مثلاً در غسل جمعه یا اغسال مستحبی دیگر در حال محدث بودن هم هیچ اشکالی ندارد که شخص در مسجد باشد، یا غسل مس میت که با آن نمیشود نماز خواند ولی در مسجد بودنش اشکالی ندارد. در اینگونه اغسال، علاوه بر این که احوط نیست، واجب هم هست که در مسجد بماند. چه عذری دارد برای غسل جمعه بیرون برود؟ تلويثی هم در کار نیست و هتکی هم نیست، این چه مجوزی دارد که بیرون برود؟ ظاهراً مراد سید هم خارج از این موارد باشد. «و إن أمکن من دون تلويث» ظاهرش این است که جاهایی از بدن آلوده است _ ولو انسان بتواند بدون این که تلويث کند غسل کند _ و به نحوی بتواند انجام بدهد که مسجد نجس بشود، این در موردی است که غسل حیض یا غسل جنابت و امثال اینها در کار باشد. در غسل جنابت و غسل حیض و غسل استحاضه، در هر کدام از اینها ایشان می فرمایند: غسل واجب است و واجب نیست در مسجد باشد و خارج نشود. «و إن كان أحوط» احتیاط استحبابی است که در اینجا ایشان می کنند. همان طور که آقایان ذکر کرده اند _ و درست هم هست _ مسئله دارای صورتی است.

یک صورت این است: اگر کسی بخواهد غسل کند در مسجد، مدت زمانش کمتر است تا این که از مسجد خارج شود و غسل کند. در این صورت اهانت به مسجد نیست و مکث در مسجد را هم باید انسان تا ممکن است حفظ کند _ غیر از آن جایی که خارج از اختیارش باشد _ پس اگر ممکن باشد در مسجد غسل کند تا مدت زمانش کمتر باشد از خروج. این تعیین دارد، نه تنها احتیاط دارد بلکه اصلاً واجب است این کار را بکند.

صورت دوم: بجا آوردنش در مسجد و خروجش مساوی باشند از نظر مدت. در این صورت هم واجب است از مسجد خارج نشود و در مسجد غسل کند؛ چون مجوزی برای خروج ندارد به حسب قواعد اولی.

صورت سوم: این است که اگر بخواهد غسل کند در مسجد، طول می کشد ولی خروجش زودتر از آن است، در اینجا واجب است خروج و جایز نیست اغتسال در مسجد. پس این که ایشان کأنه علی وجه الإطلاق فرمودند: احوط این است که در مسجد بماند و غسل کند، چه صورتی را می خواهند بفرمایند؟ در بعضی از صور که ماندن در مسجد بیشتر از خروج نباشد مقتضای فتاوا این است که باید بماند چون مجوزی برای خروج نیست. ایشان فتوای به عدم وجوب داده‌اند و احتیاط استحبابی کرده‌اند که غسل بکند! (۱) - (۲)

ص: ۶۲۰

۱- (۲). (پرسش:... پاسخ استاد:) اگر غسل کند طاهر می شود. ولی اگر بخواهد حرکت کند، دو برابر باید در حالت جنابت بماند، در این صورت باید زودتر غسل بکند که کم تر مکث جنبا کرده باشد در مسجد. این را در جاهای دیگر هم گفته اند. اگر در جایی که انسان وضو بخواهد بگیرد در مسجد زودتر رفع... می شود. معیارش این است: «الضروریات تقدر بقدرها». به حکم ضرورت مجبور است انسان و اختیاری اش نیست در مسجد مکث کند تا مبعوض شارع حاصل بشود. چون این قابل تشکیک است، هر مقدار کم تر باشد باید به آن اکتفا کند. پس باید ببیند غسل کم تر وقت می برد یا خروج.

۲- (۳). (پرسش:... پاسخ استاد:) ملاک را مانمی دانیم.

من خیال می کنم نظر سید به این باشد: بگوییم بر این که در همان جایی که می تواند در مسجد زودتر غسل کند مع ذلک واجب نیست، چون سید خواسته است این، طبق فتاوی فقها باشد که در کتب شان یکی از مجوزات را غسل جنابت دانسته اند و هیچ قیدی هم نردهاند بر این که آیا اغتسال در مسجد زودتر انجام می شود یا نه. در کلمات فقهای زیادی یک چنین چیزی هست. ایشان این را بر خلاف قواعد عامه به ملاحظه فقها خواسته اند بگویند که اشتهار این فتوا مجوزی باشد برای خروج. لذا فرموده است ولو در مسجد هم بتواند غسل کند از فتاوا _ فتاوی اصلی یا قدیمی _ استفاده می شود: اگر بخواهد خارج بشود اشکالی ندارد. البته در این فرضی که بیشتر نیست احتیاط استجابی این است که در مسجد بماند و خارج نشود. این فتاوا را ایشان حجت دانسته و فرموده است: خروجش مانعی ندارد ولی احتیاط این است که خارج نشود. (۱) - (۲) - (۳)

علی ای تقدیر به نظر ما سید که این احتیاط را کرده است خواسته است از کلمات قوم این را استفاده کند، حتی در موردی که اگر در مسجد شخص بجا بیاورد، مکشش مساوی یا کمتر از مقداری است که بعد از خروج باشد مکشش طول می کشد. مع ذلک مجاز دانسته است خارج بشود. ولی به نظر می رسد در فتاوا آنهایی هم که گفته اند: برای غسل جنابت خارج بشود، متعارف را در نظر گرفته اند که وسیله ای و آبی در مسجد نبوده است که با آن غسل کنند و در مسجد مشکل پیدا می شده است. و لذا در خیلی از موارد از اینها به عنوان ضرورت مثال می زنند. لذا به نظر می رسد که باید ببیند کدام یک از این دو بیشتر طول می کشد محرم آن را ترک کند و آن که کمتر است آن را عمل کند.

ص: ۶۲۱

-
- ۱- (۴). (پرسش:... پاسخ استاد:) احد المحرمینی که ذاتاً محرم است هر کدام از این ها که کم تر باشد باید آن را انتخاب کند.
- ۲- (۵). (پرسش:... پاسخ استاد:) اگر غسل بکند زودتر در دو دقیقه جنابتش رفع می شود ولی بخواهد خارج بشود باید پنج دقیقه طول بکشد و جنباً مجوز ندارد.
- ۳- (۶). (پرسش:... پاسخ استاد:) در استحاضه کبیره و متوسطه مشکل دارد و نباید وارد مسجد بشود بدون غسل. در صغیره اشکال ندارد.

وجوب یا عدم وجوب اغتسال معتکف در مسجد ۹۰/۱۲/۲۰

Your browser does not support the audio tag

وجوب یا عدم وجوب اغتسال معتکف در مسجد

مسئله اغتسال معتکفی که جنب شده است، برای اغتسال گفته‌اند: در بیرون از مسجد جایز است. فتاوی‌ای قدماء هم در این مطلب زیاد است. در عروه تعبیر این است که احتیاط در این است که در خود مسجد شخص غسل کند و خارج نشود. آقایان حواشی زیادی در این جا دارند. و ما این را بحث کاملی نکردیم و می‌خواهیم یک مقداری بیشتر بحث کنیم. یک مرتبه در مسجد الحرام و مسجد النبی که حتی مرور از آنجا هم در حال جنابت جایز نیست معتکف بوده و جنوب شده است. یک مرتبه فرض مسئله است. یک مرتبه هم در سایر مساجد اعتکاف کرده است. چون بحث اختصاص به این دو مسجد ندارد و روی همه مبانی دو مسجد دیگر یا سه مسجد دیگر یا بیشتر، مساجد دیگری هم هستند.

در مسجد الحرام و مسجد النبی که مرور جنب هم در آنها اشکال دارد، در این جا بعضی از آقایان می‌فرمایند: اگر شخص محتلم شد باید فوری تیمم بکند. تیممی که مقدمه برای خروج از مسجد باشد و در بیرون غسل کند. اثر آن فقط مجوز عبور از مسجد است. چون مرور هم مبغوض شرع بوده است نسبت مسجدین، مانند مکشش که در جاهای دیگر هم حرام است. این تیمم مقدمه است برای این که خارج از مسجد غسل کند. این را بعضی از آقایان دارند. البته به نظر ما تیمم با خاک باید باشد و با سنگ و امثال آن جایز نیست، ولی مشهور می‌گویند: با سنگ هم می‌شود تیمم کرد. ما علی المشهور را بحث می‌کنیم که با سنگ هم بشود تیمم کرد و خارج شد از مسجد الحرام یا مسجد النبی.

ص: ۶۲۲

فروض ممکن در مسئله تیمم.

فرض اول: این در فرضی است که مقداری که تیمم طول می‌کشد بیشتر نباشد از آن مقداری که شخص بی تیمم خارج می‌شود. اگر کسی که در آنجا بوده و حالت جنابت برایش حادث شده است و نزدیک در مسجد است، اگر این بخواهد تیمم کند مقدار تیمم اش بیشتر از آن است که بی تیمم خارج بشود، چون او در مدتی که تیمم می‌کند، جنب است و وقتی تیمم تمام شد، آن گاه حکم رفع جنابت برای شخص می‌شود کرد. پس اگر زودتر توانست خارج بشود، این مقدم است و مجوزی برای تیمم نیست. مثلاً طبق عرض ما که خاک باید باشد و خاک پیدا نمی‌شود _ یا مثل این زمان که همه جا را فرش می‌کنند و او بخواهد فرش‌ها را زیر و رو کند طول می‌کشد _ این گونه مواردی که مقدار تیمم طول می‌کشد باید دید این تیمم صحیح چه مقدار طول می‌کشد، آن را باید معیار قرار بدهیم. اگر کمتر باشد، وظیفه تیمم است.

فرض دوم: شخص بداند مقدار تیمم بیشتر از این نیست که بی تیمم خارج بشود و احتمال می‌دهد که مقدار تیمم کمتر باشد،

در این صورت وظیفه این است که تیمم بکند. برای این که اگر به طور یقین برای انسان اجتناب از مَبغوض مولا ممکن نشد احتمال مقدم است بر صورتی که انسان قطع پیدا کند بر این که مَبغوض مولا حاصل خواهد شد، چون در این صورت اگر تیمم نکند جنباً خارج شده است؛ اما اگر تیمم بکند احتمال هست که یک مقداری زودتر خارج شده باشد [از مَبغوضیت مولا]، و احتمال این که زودتر خارج بشود، منجز است در این گونه مواردی که راجع به مَبغوضیت مولا است. فرض سوم: عبارت از این است که هم احتمال می دهد مقدار تیمم بیشتر طول بکشد و هم احتمال می دهد کمتر طول بکشد. در این صورت، اگر کمتر طول کشیدن مظنون باشد و ظنّش این است که اگر تیمم بکند کمتر طول می کشد و مقدار مکث کم تر می شود، در این جا ظنّ معتبر است و باید این را اختیار کند. اما اگر چنین ظنّی نداشت یا ظنّ داشت به این که مقدار تیمم بیشتر می شود یا این که مساوی باشند از نظر احتمال هر دو طرف، در این صورت اگر هر دو طرف مدتش مساوی باشند، دیگر وجهی برای تیمم نیست. چون تیمم از باب ناچاری بود والا وجهی برای چنین تیممی نیست و باید بی تیمم خارج بشود و بعد غسل کند. این فروعی است در این مسئله در باب مسجدين، مسجد الحرام و مسجد النبی. (۱) - (۲)

ص: ۶۲۳

-
- ۱- (۱). (پرسش:.... پاسخ استاد:) در این جا روایتی ندارد و این روی قواعد است. (لَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا) را می گویند: اگر یک چیز لازمی و واجبی از بین رفت، مصداق برای عدم وجدان است و آن را روی این تطبیق می کنند.
- ۲- (۲). (پرسش:.... پاسخ استاد:) اصل تیمم چقدر طول می کشد و بی تیمم بخواهد فوری خارج بشود چقدر طول می شود، این دو را باهم مقایسه می کنیم. یک مرتبه این است تیمم کمتر وقت می برد یا بیشتر نیست و احتمال کمتر هست یا احتمال طرفینی... و ظنّ داریم بر این که تیمم کمتر است، در صورت تیمم مشروع است و باید تیمم بکند و خارج شود. اما در غیر این صورت اصلاً تیمم مشروعیت ندارد.

اما در غیر مسجدین _ که آقایان می فرمایند لبش در آنجا حرام است و مرور در آن حرام نیست _ مرور طبق (إلاّ- عابری سبیل) که در قرآن هست استثنا شده است. در این جا صور متعددی هست که بعضی از آنها مورد شک است که آیا این استثنا شاملش می شود و یا نمی شود. صورت اول این است که انسان در مسیرش داخل می شود و خارج می شود. در این صورت مورد استثنا دخول و خروجی است که از یک در می آید و از در دیگری خارج می شود. صورت دوم این است که از همان یک در وارد می شود و از همان در خارج می شود. مثلاً- انسانی که می خواهد یک دیدنی از ساختمان مسجد بکند، می چرخد و دور می زند مازاً و مکثی هم نمی کند و از همان دری که وارد شده بود خارج می شود. یا مثلاً دنبال کسی می گردد و می خواهد او را در داخل مسجد پیدا کند، می چرخد و دور می زند مازاً و از همان دری که داخل شده است، خارج می شود. صورت سوم این است که دخولش در مسجد بود و در مسجد بود تا این که در آنجا جنب شد و می خواهد از مسجد خارج بشود مازاً. صورت چهارم این است که همان جا مازاً هست ولی این مرور مقدمه خروج نیست. مرور هست ولی نه مروری که از مسجد خارج بشود. اینها صور متعددی برای مرور هستند.

اگر گفتیم مرور مطلقاً در مقابل مکث است _ در غیر مسجدین _ در همه فروض مرور برای جنب مجاز می شود و مبعوضی برای مولا وجود ندارد. این مطلب اگر مفروض شد، شخص اگر جنب شد اگر بتواند در حال مرور غسل کند غسلش صحیح است؛ چون گاهی ممکن است آبی باشد و انسان سریع بتواند از زیرش ردّ بشود و غسل کند _ البته در مرور سرعت به حسب ظاهر معتبر نیست و این از اطلاق آیه شریفه چنین استفاده می شود. البته از آرامی غیر متعارف آیه شریفه انصراف دارد و لازم هم نیست سرعت بگیرد که غیر متعارف است _ چنین شخصی قهراً وقتی که غسل انجام داد دیگر از مسجد نمی تواند بیرون برود، برای این که مجوز خروج معتکف این بود که برود و غسل کند و او غسل کرده است. در این صورت شخصی که اعتکاف کرده است مرورش مقدمه برای خروج مسجد نیست. اگر ما مطلقاً گفتیم بر این که مرور برای جنب مبعوض شرع نیست ولو مروری که مقدمه برای خروج نباشد، قهراً چنین شخصی در حال مرور غسل می کند و غسلش هم صحیح است و از مسجد هم خارج نمی شود. (۱)

ص: ۶۲۴

۱- (۳) (پرسش:.... پاسخ استاد:) البته این حق ندارد که غسل نکند چون جنب شده است و بودنش در حالت جنابت در مسجد مبعوض شرع است. باید اگر مقدور باشد با آب غسل کند و اگر آب نباشد باید تیمم بکند

اما اگر مطلق مرور را کافی ندانیم و بگوییم: ماژاً مرور می کند و از آن طرف مسجد خارج می شود _ یا از در اول یا در دیگر که مورد بحث است _ و مروری است که مقدمه برای خروج است، در این صورت قهراً یک چنین غسلی در حال مرور عدم مبعوضیتاش برای مولا- ثابت نیست. اگر غسل هم بکند، چون مقدمه خروج نیست پس مبعوض مولا- حاصل است باید این زودتر خارج بشود در بیرون اغتسال انجام بدهد. برای اینکه این اغتسال مانع مبعوض مولا نمی شود. آن که مانع مبعوضیت می شود، مروری است که مرور کند و خارج بشود. در حالی که اگر مرور بکند و غسل کند _ اگر صحیح باشد _ نباید خارج بشود. این در صورتی است که مرور علی وجه الاطلاق را نگفته باشیم که مصححی برای غسل نخواهد بود و این شخص باید برود و غسل را در بیرون انجام بدهد. (۱) - (۲) - (۳)

ص: ۶۲۵

۱- (۴) (پرسش:.... پاسخ استاد:) به اعتکافش ایرادی وارد نمی کند. آن یک بحث دیگری است. اعتکاف هم چون قصد قربت می خواهد اعتکافش هم مشکل می شود مگر غفلت کند که آن یک بحث دیگری است. به مقدار ضرورت اگر البته اشکالی ندارد ولی اگر بخواهد یک مقداری آرام آرام خارج بشود اعتکافش هم باطل است.

۲- (۵) (پرسش:.... پاسخ استاد:) اما اگر مرور را کافی ندانیم این غسل مقدمه است برای این که در مسجد جنباً نباشد و مبعوض حاصل نشود؛ در اینجا باید حساب بکند بیند غسل بجا بیاورد زودتر جنابتش رفع می شود یا خارج بخواهد برود، چون هر مقداری که شخص در حال جنب بخواهد در مسجد بماند تقلیلش لازم است.

۳- (۶) (پرسش:.... پاسخ استاد:) مروری که نتیجه اش این است که ما خارج نشویم، چنین مروری فایده ای ندارد و چه بایستد و چه مرور بکند حکم واحد را دارند و تفاوتی ندارند.

کلمات برخی از این بزرگان در این مسئله:

در «و لا يجب الاغتسال في المسجد»، آقای آل یاسین یک حاشیه ای دارد و آقای کاشف الغطاء هم یک حاشیه، لیکن حاشیه آقای آلیاسین صحیح تر است. متن تعبیر می کند: اغتسال در مسجد واجب نیست اگر چه احتیاط استحبابی در اغتسال در مسجد است: «و لا- يجب الاغتسال في المسجد و إن أمکن من دون تلویث و إن كان أحوط». ایشان واجب نمی دانند ولی احتیاط استحبابی را قائل است در اغتسال. سید احتیاط کرده است در در اتیان ولی مرحوم کاشف الغطاء می فرمایند: «بل و لا يجوز» که این شخص در مسجد بماند جنباً، «إلا إذا كان زمان الغسل أقل من زمن الخروج»: مگر این که زمان غسل کمتر از زمان خروج باشد. در این صورت باید بماند و غسل بکند تا کمتر درنگ کرده باشد در مسجد. ایشان دیگر بین مسجدین و غیر مسجدین فرقی ذکر نکرده است. و بسیاری دیگر هم چیزی ذکر نکرده اند.

مرحوم آل یاسین همین مطلب را کاملش را ذکر کرده است. چون مرحوم کاشف الغطاء تعبیر می کنند: جایز نیست در این در مسجد بماند و غسل کند مگر زمانی که مقدار غسل اقل از زمان خروج باشد. این تعبیر ایشان کامل نیست چون اگر زمان غسل با زمان خروج مساوی باشند و اقل نباشد، چنین شخص معتکفی مجوز برای خروج از مسجد را ندارد. چون این خروج از مسجد برای این است که مبعوض مولا- کمتر حاصل بشود و برای همین از اعتکاف خارج می شود ولی اگر مساوی باشد، این باید در خود مسجد بماند و غسلش را در مسجد بکند. این کلام آقای کاشف الغطاء است که فقط اقل را استثنا کرده است و درست نیست. ولی مرحوم آقای آل یاسین از این جهت تعبیر خوبی دارد. ایشان دارد: «بل قد يجب». ایشان مرحوم سید احتیاط استحبابی کرده است ولی ایشان می فرمایند: در بعضی از موارد فتوا به وجوب ماندن در مسجد است و بعضی از موارد فتوا بر عدم جواز است. می فرماید: «بل قد يجب كما لو كان زمن الاغتسال فيه مساوياً لزمن الخروج أو أقصر منه». اما اگر این زمان اغتسال بیشتر طول می شود، وظیفه دارد که زودتر از مسجد خارج بشود و برود غسل را در خارج از مسجد انجام بدهد. این حاشیه مرحوم آل یاسین است که هیچ اسمی از مسجدین در کلام این دو بزرگوار نیست. اما آقای بروجردی بین مسجدین و سایر مساجد فرق گذاشته و می فرماید: «بل و لا يجوز للجنب في المسجدین مطلقاً»، یعنی کسی که در مسجد الحرام و مسجد النبی جنب شده است، بخواهد در آنجا غسل کند، چه مستلزم مکث باشد و چه مستلزم مکث نباشد، چون مطلقش مبعوض است جایز نیست غسل کند و باید خارج بشود و در بیرون غسل کند. «و في غيرهما إذا توقّف على المكث»: در غیر مسجدین اگر بخواهد غسل بکند، متوقف بر مکث باشد، این جایز نیست. اما اگر بدون مکث بتواند غسل بکند موظف است که این غسل را بکند و خارج نشود.

مرحوم آقای خوانساری، آقا سید احمد خوانساری، عین عبارت آقای بروجردی را بدون یک کلمه کم و زیاد، همان تعبیر را کرده‌اند. یکی از علائم وارستگی ایشان همین است که وقتی مطلبی را می‌بیند که در کتاب‌های دیگر درست نوشته است، عین همان را تعبیر می‌کند. اگر چه دیگران بگویند: از دیگری اخذ کرده و تابع شده است! برای این گونه اشخاص این هواها مانع نیست. ولی بعضی وقتی که مطلبی را از دیگران اخذ میکنند، عبارت یا لفظ را تغییر می‌دهند تا اشخاص خیال کنند این ابتکار خود او بوده است! ایشان را من در خیلی از موارد دیده‌ام که عین تعابیر آقای بروجردی آورده است. این روی وارستگی خاصی که ایشان داشتند بوده است. خلاصه ایشان هیچ تغییری در کلام آقای بروجردی نداده است.

مثل آقای حکیم توجهی به این که گاهی در مسجدین است و گاهی در غیر مسجدین و این که در مسجدین مرور هم اشکال دارد، به این در کلام ایشان توجهی نشده است و این طور استثنا کرده است: «بل لا يجوز فيما إذا لزم اللبث المحرم»، یعنی اگر بخواهد در مسجد غسل بکند مستلزم لبث است و مستلزم لبث محرم است و این جایز نیست. ایشان دیگر تفکیک نکرده اند بین مسجدین و سائر مساجد. این هم حاشیه آقای حکیم است.

آقای گلپایگانی یک حاشیه ای دارند که تقریباً اگر درست باشد ردّ اینها است. هم ایشان و هم مرحوم آقای خمینی (ه) هر دو تیمم را گفته‌اند که اگر در مسجدین باشد باید تیمم بکند و خارج بشود. البته تیمم گاهی ممکن است وقتش بیشتر طول بکشد تا این که بی تیمم بخواهد خارج بشود، این تفصیل را این دو بزرگوار قائل نشده اند.

مرحوم آقای خمینی فرموده‌اند: «بل لا- يجوز في المسجدین _ یعنی غسل جایز نیست _ و يجب عليه التيمم». البته این تیمم راما عرض می کنیم که باید خاک باشد ممکن است پیدا شدنش گاهی طول بکشد یا پیدا نشود، اما طبق فرمایش دیگران ممکن است تیمم ولو روی سنگ فراهم نشود، روی فرش که پهن شده است در مسجدین، ممکن است تیمم کمتر وقت ببرد از غسل. در این صورت تیمم باید انجام بدهد. «بل لا يجوز في المسجدین و يجب عليه التيمم و الخروج للاغتسال و لا يجوز في غيرهما مع استلزام اللبث»؛ یعنی در غیر مسجدین غسل جایز نیست اگر غسل مستلزم لبث باشد جایز نیست و باید بیرون مسجد غسل کند.

فرمایش آقای گلپایگانی یک چیز اضافهای که ناظر به این مطالب هم هست دارد: «بل لا- يجوز فیتیم فوراً و یخرج من المسجدین»؛ یعنی: فوری تیمم کند و از مسجدین خارج شود. ما عرض کردیم: باید مقدار را حساب کرد. گاهی جایی که انسان قرار گرفته است کنار در است مثلاً، در این صورت انسان اگر تیمم بکند طول می کشد در حالی که خروج بی تیمم زودتر از آن است، در این جا، جای تیمم نیست. «بل لا يجوز فیتیم فوراً و یخرج من المسجدین و فی غیرهما یخرج بلا تیمم و إن تمکن من الغسل بلا لبث علی الأصح»؛ یعنی: این شخص بدون تیمم خارج بشود اگرچه می توانست غسل بکند و غسل هم مستلزم لبث نبود و در حال حرکت انجام می گرفت، ولی غسل نکند و بی غسل خارج بشود.

علت این را هم خیال می کنم شاید این باشد که نظر ایشان همان باشد که ما قبلاً اشاره کردیم. آن این است که اگر شخص بخواهد آن مروری که مجاز است و مقدمه برای خروج است آن را انجام دهد، چون کسی که متمکن از غسل است _ اگر غسلش صحیح باشد _ وظیفه صحیح بوده است و این مقدمه برای خروج نخواهد بود ولو در حال مرور انجام دهد، ولی مروری است که نمی تواند بعداً خارج بشود چون غسلش صحیح است. پس ایشان خواسته‌اند بگویند: در این جا غسل صحیح نیست، چون به حساب غسل صحیح است که مقدمه خروج باشد، چون مروری مبعوض مولا نیست که مقدمه خروج باشد و این غسل اگر صحیح باشد مرورش مرور مخرج نیست، بنابراین غسل صحیح نخواهد بود و باید بی غسل خارج بشود و در بیرون غسل انجام بدهد. این را ایشان روی این مبنا، «علی الأصح» تعبیر می کنند.

وجه کلام آقای گلپایگانی و اشکال و جواب های آن ۹۰/۱۲/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

وجه کلام آقای گلپایگانی و اشکال و جواب های آن

آقای گلپایگانی فرموده است: در غیر مسجدین، اگر شخص جنب شد، بی تیمم و بی غسل خارج بشود و در خارج غسلش را بجا بیاورد. بر خلاف نظر مرحوم آقای بروجردی و مراجع دیگر که می فرمایند: اگر مستلزم مکث باشد غسل نکند والا اگر در حال مرور غسل می تواند بکند باید غسل بکند و خارج نشود. ما ما یک بحث تقریبی درباره کلام آقای گلپایگانی کردیم که وجه کلام آقای گلپایگانی شاید این باشد که در آیه قرآن آن که استثنا شده است این است که اگر ماراً باشد اشکال ندارد و ظاهر این که عبور را استثنا کرده است آن عبور و مروری است که مقدمه برای خروج از مسجد باشد. عبور را منحصر کرده است به این. بنابراین اگر شرع تصحیح کرده باشد غسل را، این شخص وقتی که غسل کرد باید بماند و بیرون نرود. از این که منحصر کرده است راه اجازه را به مروری که مقدمه خروج باشد پس معلوم می شود: اجازه این که این شخص غسل کند و بماند ندارد.

در این جا ممکن است اشکال بشود به ان بیان. آن این است که «لا- تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَ أَنْتُمْ سِیَّکَارٍ حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَ لَا جُبَّیْاً إِلَّا عَابِرِ سَبِيلٍ» می فرماید: در حال جنابت انسان نباید نزدیک به نماز بشود. نزدیک شدن یعنی در آن محل نماز قرار بگیرد. در آنجا ممنوع قرار بگیرد، این کنایه است از نبودن در مسجد تا به نماز نزدیک نشود. چون خود بودن در آن مکان یک نحوه قربی است به خود آن عمل. این کنایه است که این کار را نکنید «إِلَّا جُنْبًا عَابِرِ سَبِيلٍ». در آن آیه قرآن اصل مورد استثنا عبارت است از صورتی است که شخص در حال جنابت بخواهد باقی بماند و کون در مسجد داشته باشد. آن که مستثنی شده است حالت جنابتی است که انسان مرور می خواهد مرور بکند و برود در خارج غسل کند، این مدت در حالت جنابت است. ولی اگر کسی جنابتش رفع شد و جنباً نبود و قرب به جنب نبود، در این جا چه اشکالی دارد که غسلش صحیح باشد؟

ص: ۶۲۹

این اصلاً از مقسم (لا- تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَ أَنْتُمْ سِیَّکَارٍ حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَ لَا جُبَّیْاً إِلَّا عَابِرِ سَبِيلٍ) خارج است و قرب به صلاتش در حال جنابت نیست، چون جنابتش به وسیله همین غسل مرتفع شده است. پس قربش به وسیله جنابت نیست تا نهی او را بگیرد. بله آن مقدار مروری که جنابت رفع نشود، آن ممنوع است، چون آن مروری است که مقدمه برای خروج است. اما اگر مروری باشد که جنابت با آن رفع بشود، خود (وَ لَا جُبَّیْاً إِلَّا عَابِرِ سَبِيلٍ) آن را نمی گیرد و این را اصلاً «لا جنباً»، مقسمش نمی گیرد و «لا تقرّبوا» آن را نمی گیرد تا این که بگوییم: مورد استثنا شاملش نیست. ممکن است کسی این را توهم کند. ولی جواب می شود داد به این که حین غسل، حین تمام شدن غسل، اگر بگویید: «لا تقرّبوا» ندارد، این درست است، ولی حرکتی که می خواهد بکند تا این که برود و غسل بکند، در این حالت بالأخره او جنباً هست و در حال جنابت دارد حرکت می کند در مسجد. آیه شریفه هم به حسب این استظهار، بگوییم حرکتی را که منجر به خروج نیست، مجاز است انجام

بدهد، مجوز این حرکات چیست؟ فرضاً غسلش هم صحیح باشد و مجاز باشد، آیا جایز بوده است حرکت کند تا غسل کند. آقای گلپایگانی راجع به تصحیح غسل چیزی ندارد، ایشان می فرمایند: واجب است که خارج بشود و باید برود و در خارج غسل کند، اما این که غسلش صحیح است یا نه، ایشان چیزی بیان نکرده است. این یک تبیین.

ولی باید نکاتی را در نظر گرفت. اولاً- مراد از (لا- تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَ أَنْتُمْ سُيَّكَارِي حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَ لَا- جُنْيًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ) چیست؟ این که در مسجد نباشید مراد چیست؟ این احتمال را ما قبلاً- می دادیم که مراد این باشد که داخل مسجد نشوید، چون خود دخول در مسجد یک نحوه قربی است. اما این که اگر کسی داخل مسجد شد تکلیفش چیست، این را باید از راه تناسبات و امثال این ها باید انسان بفهمد. بگوییم: از اول مراد این نیست. پس اگر از اول نهی مورد را نگرفته بود، شخصی که می خواهد برود... آن مقداری که تفاهم عرفی هست این است که شارع مقدس نمی خواهد انسان در مسجد باشد. هر مقداری که کمتر در حالت جنابت در مسجد می تواند باشد، شخص باید آن را اختیار کند، پس اگر در حال رفتن غسل بکند، زودتر انجام می شود، این متعین میشود، اما اگر بخواهد مرور کند، چیزی که در دو دقیقه مثلاً انجام می شد، در ده دقیقه انجام می شود، بگوییم: عرف از تناسب حکم و موضوع می فهمد که یک چنین چیزی [دو دقیقه] ممنوعیتی ندارد. تفاهم این است که اگر شما می گوئید: مرور کند و برود بیرون، برای است که در این حالت نباشد، پس اگر زودتر یک کاری بکند که این حالت زایل بشود باید همان کار را بکند. جواز این را عرف می فهمد.

یا این که بگوییم: این آیه اجمال دارد. بعضی از فروض متیقن است و بعضی از فروض مشکوک است. از این موارد، محتمل است که (إلا- عابری سبیل) حرکتی را که مقدمه برای خروج نیست ولی مقدمه برای خروج از جنابت است را بگیرد _ البته آن حرکتی که مقدمه برای خروج از جنابت نباشد، آن را نمی گیرد _ اگر عبور، عبوری است که مقدمه برای خروج از جنابت است، خود «عابری سبیل» _ نه به تناسب حکم و موضوع نیست _ بگوییم: این را می گیرد. آن گاه اگر انسان در عبور همه ... را عبور می کند یا بعضش را. اگر بعضش را عبور کند و همان جا متوقف بشود، این مورد را نمی گیرد، اما اگر بعضش را عبور بکند و از آن خارج بشود، لفظ «عابری سبیل» محتمل است که این را بگیرد. وقتی که محتمل شد پس دلیلی بر این که شخص بخواهد غسل کند، به یک حرامی مبتلا خواهد شد، نداریم و مقتضای قواعد عامه عبارت از صحت غسل است. پس شخص در این موارد اگر بتواند با حرکت کردن مختصر در ضمن مرور غسل بکند، همین متعین است و از مسجد نباید خارج شود.

پس این همان میشود که آقای بروجردی و بعضی دیگر از آقایان می فرمودند که اگر بخواهد غسل کند، اگر مستلزم مکث باشد ممنوع است اما اگر در حال مرور می خواهد غسل کند که در نتیجه غسل از جنابت خارج می شود، این اشکالی ندارد. یک چنین غسلی صحیح است و این کار متعین است که انجام بدهد و باید اعتکافش را به هم نزند و خارج نشود. این چیزی است که به نظر می رسد. (۱) - (۲) - (۳) - (۴)

ص: ۶۳۱

۱- (۱) (پرسش:.... پاسخ استاد:) جایز است چون «لحاجه لا بد منها» ورود دارد بر این ادله حرمت کون در مسجد جنباً و اگر دو ساعت هم آنجا بخواهد بماند تا غسلش تمام بشود اشکال شرعی ندارد.

۲- (۲) (پرسش:.... پاسخ استاد:)... چون مسجد الحرام دو در داشته است... این به نظر می رسد که از این ناحیه اطلاق داشته باشد. اگر خارج بشود و از همان در بخواهد مرور کند و از همان در خارج بشود ولو یک در داشته باشد، این آیه این را می گیرد و اختصاص ندارد به دو در. به این هم عبور صدق می کند.

۳- (۳) (پرسش:.... پاسخ استاد:) ممکن است ما آیه شریفه را اعم بدانیم و شامل کسی که در داخل این مسجد است هم شود. ممکن است بگوییم از خود همین استفاده می شود که اگر در مسجد بود باز موظف است که نزدیک نماز نشوید یعنی قهراً در مسجد نماند و باید بروید.

۴- (۴) (پرسش:.... پاسخ استاد:) ما می گوییم اگر مروری باشد که در آن جنابت رفع نمی شود - چون مقدمه است برای این که در حال جنابت در مسجد نماند - اگر رفع نمی شود آن مرور به درد نمی خورد و باید مرور کاملی باشد که دیگر بقای جنابت نباشد. اگر مروری که با این مرور جنابتش رفع می شود و مکنی هم در کار نیست، اشکالی ندارد.

«و لا يجب الاغتسال في المسجد و إن أمكن من دون تلویت و إن كان أحوط».

در این عبارت بهتر بود سید بفرماید: «و إن أمكن من دون تلویت و مكث و إن كان أحوط». کلمه مكث را هم ایشان ذکر می کرد. چون خیلی بعید است که ایشان بفرماید: مكث برای کسی که قبلاً جنب بوده است و بخواهد برود و مكث بکند، ممنوع است، اما اگر در مسجد جنب شده باشد، مكث هم بکند، این منعی ندارد. این بسیار بعید است. خود ایشان به نظرم در جایی این را گفته‌اند که باید تیمم مثلاً در مسجد الحرام و خارج بشود. لذا به نظر می رسد که در این جا یک سبق قلمی شده است. بدون تلویت در غیر مسجدین ایشان می گوید: احتیاط عبارت از این است غسل کند. اما با داشتن مكث باز ایشان بفرمایند احتیاط این است که بماند و غسل بکند، این بسیار بعید است. عبارت دیگر ایشان هم عرض کردم «و إن كان أحوط في هذه الصورة» قاعده اش بود باشد نه علی وجه الاطلاق.

آن گاه ایشان می فرماید: شخص معتكف اگر از مسجد محل اعتكاف خارج بشود کار حرامی انجام داده است، می فرماید: معیار این است بگویند: در بیرون از مسجد انسان مانده است، اما بعضی از اعضای بدن مثل سر، دست، پا را اگر بیرون گذاشت، طبق ادله ای که لزوم لبث در مسجد را شرط می دانند، این مضر به لبث در مسجد نیست و این شخص درنگ کرده است. همان طوری که شخص جنب دستش را بخواهد بیرون ببرد، این مشکل حرمت جنابتش را حل نمی کند تا بگوید: من مكث در مسجد نکرده ام. بر این شخص مكث صدق می کند. اینها عرفیاند و روشن است. (۱) - (۲)

ص: ۶۳۲

۱- (۵) (پرسش:... مواردی را که باید از مسجد خارج بشود و نشود این اعتكافش باطل است؟ پاسخ استاد:) این کون در این مسجد بستگی دارد به این که در باب اجتماع امر و نهی چه بگوییم؟ طبق مبنای آقایان حرام است. چون کون در این مسجد، بودن در این مسجد حرام است و باید بیرون برود. مقدمه برای یک شیء دیگری هم باشد، حتی عنوان محرم هم لازم نیست داشته باشد بلکه طبق نظریه آقایان اگر یک چیزی مقدمه باشد برای یک عنوان محرمی، در همان هم قصد قربت را نمی تواند بکند و موجب بطلان می شود.

۲- (۶) (پرسش:... پاسخ استاد:) در چیزهایی که اتحاد داشته باشند یا در جایی که علیت داشته باشند، ترتب نیست. ترتب در جایی است که صرف تقارن خارجی باشد. همه آنهایی که امر به شیء نهی از ضد قائل اند یا آنهای که منکر شده اند، علیت آن موارد را انکار کرده اند. اما در جایی که علیت باشد و سبب بشود که یک واجبی از بین برود، در این موارد قبول دارند که قصد قربت نمی شود کرد با سبب از بین رفتن مطلوب مولا که یا متحد است با آن یا علت باشد برای از بین رفتن مطلوب مولا. در این فرق نمی گذارند.

«لو ارتد المعتكف في أثناء اعتكافه بطل و إن تاب بعد ذلك إذا كان ذلك في أثناء النهار بل مطلقاً على الأحوط». می فرماید: معتكف اگر وسط اعتكاف مرتد شد اعتكافش باطل است، برای این که اعتكاف حدوداً و بقاءً باید قریبی باشد و شخص مرتد عملش قریبی نیست و قهراً باطل است. توبه بعدی او هم ما سبق را تصحیح نمی کند. البته آن که مسلم در بطلان است این است که در اثنای نهار این شخص مرتد شود، ولی اگر شب مرتد شد، چه حکمی دارد، این، مورد تامل سید است؛ چون اثنای نهار یقیناً جزء اعتكاف هست و در روز روزه است پس در حال روزه اگر شخص مرتد بشود روزه اش باطل است و خود کون در مسجد هم باطل است. ولی بحث در این است که شب چه حکمی دارد؟ شبی که روزه در آن نیست، آیا این شب مقدمتاً برای این که اعتكاف استمرار پیدا کند، شب هم باید بماند یا خودش موضوعاً جزء اعتكاف واجب است. این مورد بحث است. طبق تحقیق شب و روز مقدمه برای حصول اعتكاف نیست، چون خودش جزء اعتكاف است. لذا طبق روایات، كفاره دارد اگر کسی شب جماع کند. از این استفاده می شود که خودش بما هو جزء اعتكاف است. البته سید تردید دارد و احتیاط کرده است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

عدول از اعتكافی به اعتكافی دیگر ۹۰/۱۲/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

عدول از اعتكافی به اعتكافی دیگر

«لا- يجوز العدول بالتيه من اعتكاف إلى غيره و إن اتّحدا في الوجوب و الندب و لا عن نيايه ميّت إلى آخر أو إلى حيّ أو عن نيايه غيره إلى نفسه أو العكس».

ص: ۶۳۳

در این عبارت می فرماید: عدول از هر اعتكافی به غیر آن اعتكاف جایز نیست و نمی شود عدول کرد. بین اقسام هم در این حکم فرقی نیست؛ چه هر دو اعتكاف وجوبی باشند یا هر دو ندبی باشد و یا مختلف باشند: یکی نیابی و یکی غیر نیابی و در احياء و اموات هم فرقی نمی کنند در عدم جواز عدول. چون عدل بر خلاف قواعد است و اگر دلیل خاصی نباشد مجوزی برای عدول نیست.

در این جا یک تسامحی جزئی در عبارت عروه شده است. چون ایشان در مقام استقصای فروض بر آمده اند و «عن نيايه غيره إلى نفسه أو العكس» ذکر کرده است ولی مناسب بود عدول از حی به میت را هم ذکر میکرد که این هم جایز نیست. این را ایشان ذکر نکرده است در حالی که مناسب بود فروضی را که ذکر می کنند این را هم ذکر کنند. چون اگر ذکر نکنند، اگر کسی به مبانی وارد نباشد خیال می کند: از حی به میت مراجعه جایز است، چون همه فروض را ذکر کرده و عدم جواز این فرض را ذکر نکرده است. یک مقداری تسامح در تعبیر شده است.

مرحوم آقای خوئی برای بیان این مطلب _ که از اعتکافی به اعتکاف دیگر نمی شود عدول کرد _ ایشان می فرمایند: خاصیت ارتباطیت همین را اقتضا میکند؛ چون یک مدتی که سه روز حدّش هست، بخواهد عدول بکند و تلفیق بشود از دو اعتکافی که اولش به یک نیتی داشته باشد و دومش یک نیتی دیگر، این صحیح نیست. ایشان البته توضیح نداده است که آیا مراد از ملفق این است که نصفش برای یکی و نصف دیگرش برای دیگری باشد یا عدول که می کند _ مثل جاهای دیگر متعارف _ یعنی آن قبلها هم برای معدول الیه قرار می گیرد، یعنی کلش برای معدول الیه قرار می گیرد. این را بیان نکرده است، ولی مراد این است که کلش برای معدول الیه واقع بشود. ایشان می فرمایند: این صحیح نیست؛ چون مرکب، مرکب ارتباطی است و یک چنین چیزی نمی تواند واقع بشود. آنگاه بیانی می کند که طرز آن بیان، استحاله صحت عدول را می رساند و از عدول بر خلاف قواعد بودن را نتیجه گیری می کند و می گوید: اگر نصوصی در کار باشد، این اشکالی ندارد. تقریب بیانی که می کنند اگر آن مطلب درست باشد، استثنا پذیر نیست. چون مثل این است که بگوییم: اجتماع نقیضین بر خلاف قواعد است و اگر روایتی باشد، اجتماع نقیضین را ما می پذیریم، در حالی که این را نمی شود گفت. ایشان می فرمایند: فرض مسئله این است که آن چند روز اعتکاف ارتباطی است، پس اگر بخواهد هر جزئی خارجاً محبوب مولا قرار بگیرد، به ضمیمه اجزاء دیگر باید قرار بگیرد. اولش اگر بخواهد محبوب باشد باید اواخر هم به آن ضمیمه بشود به نحو شرط متأخر و اگر آخرش بخواهد محبوب باشد باید اوائل به نحو شرط متقدم، شرط باشد. اگر اواسط بخواهد محبوبیت ذی صلاح باشد باید طرفین را به نحو شرط متقدم و متأخر واجد باشد. اگر ما فرض بکنیم که یکی از اینها به عنوان صحت واقع شده است با اینکه آن جزء دیگرش واقع نشده است، این خلاف فرض ارتباطیت است. این بیان، بیانی است که استحاله رامی رساند.

درحالی که ما می بینیم خود ایشان ذکر می کند که در مواردی، با نصوص، عدول جایز شده است. پس این تقریب ایشان به این شکل کفایت نمی کند. علت این که این استحاله ندارد، این است که ارتباطیت دلالت می کند بر این که اجزاء اولی یا اجزاء لاحق باید وجود پیدا کنند تا آن جزء دیگر اتصاف به مصلحت داشته باشد، ولی به چه دلیل باید با همان قصدی که اگر آن جزء تنها بود، انجام می داد، باید همان باشد؟ ممکن است قصد معدولالیه کفایت بکند برای انقلاب آن اولی. ممکن است همین قصد، قسمت اول را ذی صلاح بکند. این اشکال عقلی ندارد. در اشراط قصد _ شرعاً یا عرفاً یا در بعضی از موارد به نحو اشتراک _ اگر کسی بگوید: اگر نیت لاحق کرد می تواند اولی را عنوان حسن بدهد، این اشکالی ندارد. قصد باید باشد ولی قصد سابق لازم نیست، قصد لاحق هم کفایت می کند. این طرز بیانی که ایشان می کنند به عنوان کأنه این یک برهانی است که قابل تخصیص نیست، صحیح نیست.

ولی باید مقدمه ای را هم ذکر کرد. قصد لاحق کفایت کند از قصد سابق، این به حسب عرفیات در امور معمولی و در اموری قصدی، کفایت نمیکنند و درست است؛ اما اگر شرع فرمود: قصد لاحق ممکن است که سابق را مطلوب قرار بدهد، این اشکالی ندارد. مراد ایشان هم این است، ولی عبارت به نظر می رسد در افهام مطلب کافی نیست.

جواز النیابه عن أكثر من واحد

«الظاهر عدم جواز النیابه عن أكثر من واحد فی اعتکاف واحد نعم يجوز ذلك بعنوان إهداء الثواب فیصح إهداؤه إلی متعدّدين أحياءً أو أمواتاً أو مختلفین».

ص: ۶۳۵

ایشان استظهار می کند: نیابت بیشتر از یک نفر در یک اعتکاف، جایز نیست. بله اهداء ثواب، یک مطلب کلی است که می شود: انسان ثواب را تقسیم کند به اشخاص مختلف و این اشکال ندارد. به احیاء یا به اموات و یا مختلف اهداء کند، این جایز است. آن که جایز نیست، بحث نیابت است که از اکثر از واحد را می گویند: جایز نیست؛ چون ادله نیابت یک ادله ای است بر خلاف قواعد. اما اگر این توکیل بود، برای خیلی از امور احتیاج به دلیل ندارد و عرف مساعد می شود برای یک مطلبی بالمباشره یا بالتوکیل. ولی بالنیابه را انسان تنزیل کند خودش را به منزله منوب عنه، مصحح این تنزیل به حسب قواعد وجود ندارد.

مثلا اگر بگویند: شما باید نماز بخوانید، اگر خودش نماز نخواند و من به حساب او نماز بخوانم، این مثل این است که تو که مریض هستی باید غذا بخوری تا خوب بشوی، من نیابت بکنم به جای او و غذا را بخورم تا او خوب بشود. این طبق قواعد صحیح نیست. البته همین هم استثنا پذیر هست.

مرحوم آقا یوالد می فرمود: پیش آقا شیخ حسنعلی اصفهانی بودیم یک کسی که مریضی داشت آمد و گفت: فلانی مریض است. ایشان یک مقدار آبی یا یک چیز دیگری داد و پرسید: این خبر را اول چه کسی آورد؟ گفتند: فلانی! آن شیء را داد به همان شخص و گفت: شما بخورید، او خوب می شود! گفت: در این، شرط نیست که باید خود مریض آن را بخورد، دیگری هم با خوردنش سبب می شود او خوب بشود. البته یک چنین چیزی احتیاج به دلیل دارد. خلاصه در اینجا خواسته اند بگویند: نیابت بر خلاف قاعده است و یک ادله عامه ای ما باید داشته باشیم که نداریم.

بحثی آقای حکیم درباره بعضی از روایات کرده است که من متأسفانه موفق به مراجعه اش نشدم. ولی اجمالاً می توان گفت: ایشان بعضی از روایات را خواسته‌اند بفرماید: ظواهرش این است که اشتراک جایز است؛ مثل بعضی از روایاتی که می گویند: از طرف ابوین انسان اگر تصدق بدهد و حج بجا بیاورد، نماز از طرف اینها بخواند یا روزه بگیرد جایز است. این ظواهرش این است که بالاشتراک برای ابوین این کارها را انجام بدهد، نه جدا جدا. روی این ظهور می خواهند بفرمایند: این موارد ممکن است کسی از این موارد تعدی کند و بگوید در اعتکاف هم از طرف ابوین انسان معتکف بشود جایز است.

البته ما این را عرض کرده ایم که اگر شدت ظهور به نحو اطمینان باشد، آن به عنوان ظنون خاصه حجت است. و اگر ظن قوی باشد اما به حد اطمینان نرسد، آن از باب مقدمات انسداد کسی قائل باشد، باز حجت است. اما اگر یک ظنی باشد که یک مقداری از نصف بالاتر باشد _ این همان است که از آن به اشعار و ایماء تعبیر می کنند _ این را دلیل بر حجیتش نداریم. این که می گویند: خدمت به ابوین انسان انجام بدهد، هر خدمتی، آیا خدمت های مشترک مراد است؟ چون بعضی از خدمت ها جدا جدا و بعضی مشترک اند، این یک چنین ظهور معتنا به و ظهور قویی داشته باشد در این که مراد مشترک بین پدر و مادر است، ندارد. تا این که اگر بخواهد تصدق دهد هر دو را باهم تصدق بدهد. خلاصه یک چنین ظهور قویی ندارد. فوقش یک نحوه اشعاری به نظر می رسد که دلیل بر حجیت یک چنین ظهوری نداریم.

در بعضی موارد هست که می گوید: انسان اعمال را احیاءاً و امواتاً برای قرابات و اقوام و رفقا قرار بدهد، جایز است. این دیگر ظهور ندارد در این که انسان یک کاری را که انجام می دهد باید برای هم اقوام و هم احیاء از قرابات و همچنین تمام قرابات باهم انجام دهد. به این ناظر نیست. به نظر می آید: جنبه انحلالی داشته باشد که برای این حی، برای آن حی، برای آن قریب، برای این قریب و این رفیق و آن رفیق انجام بدهد. نه این که یک دفعه، همه را جمع بکند و برای همه انجام بدهد. در این هیچ ظهوری ندارد. این را آقای حکیم به عنوان ظهور استدلال کرده اند، ولی ظهور در این معنا ندارد و لذا این ادله کافی نیست.

(۱)

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

نیابت از متعدد در اعتکاف ۹۰/۱۲/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

نیابت از متعدد در اعتکاف

مسئله این که نیابت از متعدد در اعتکاف جایز نیست، بعضی از روایات بودند که از بعضی از آنها آقای حکیم استظهار شرکت کرده بودند؛ ولی ما عرض کردیم که یک چنین ظهوری در آنها نیست. آقای خوئی ظهور در عکس را ادعا کرده است، ولی ما ظهور در عکس را ادعا نمی کنیم و ظهور در آن طرفی که آقای حکیم که فرموده بودند هم ندارد.

ص: ۶۳۸

۱- (۱) (پرسش:... پاسخ استاد:) این مسلم است که انسان ثواب ها را بخواهد اهداء کند به دیگری، اگر آن طرف صلاحیت داشته باشد و مثل کفار نباشد که صلاحیت ندارند، این خیر را می تواند انسان ارجاع بدهد برای دیگری این جزء مسلمات است. روایات است یا تسلیم و اجماع و تسلیم بین طائفه مراجعه نکردم.

یک مطلبی که اضافه می شود کرد، این است: بعد از این که نیابت بر خلاف قاعده بود، به خصوص نیابت به اشتراک از چند نفر، اگر من که یک نفر هستم انجام دهم، در نامه عمل چندین نفر عمل نوشته می شود. این خیلی احتیاج به تعبد قوی دارد! چون اگر خودش انجام می داد یک عمل بود، ولی دیگری اگر انجام بدهد، برای هزاران نفر یا یک شهر یا یک مملکتی ممکن است در نامه عملشان نوشته بشود. مثل آن چه در باب زیارات واقع شده است که اگر کسی زیارت کند از مثلاً تمام یک بلد، می تواند نایب الزیاره از آنها باشد. این تفضل الهی است و اشکالی هم ندارد، ولی این، یک دلیل محکمی می خواهد.

کفایت نیت صوم مطلق در اعتکاف

بحث دیگر، این است که در اعتکاف معتبر نیست که انسان صومی که انجام می دهد به نیت اعتکاف این صوم باشد. اگر به نیت غیر اعتکاف هم صوم را بجا آورد کفایت می کند. آن که شرط است و معتبر، طبیعی صوم است. چه صوم مستحبی باشد

یا صوم واجب باشد یا صوم نیابی یا غیر نیابی، فرق نمی کنند. پس کسی که روزه استیجاری گرفته و می خواهد برود و در مسجد معتکف بشود، اشکالی ندارد و با همین روزه استیجاری هم شخص اعتکافش صحیح است. این فرمایش سید است.

دلیلی که برای این مطلب به عنوان یک دلیل محکم ذکر شده است _ که هم آقای حکیم و هم آقای خوئی ذکر کرده‌اند _ این است که جزء مقطوعات و مسلمات است که پیغمبر اکرم (ص) هم همین را انجام می دادند در ماه رمضان. در حالی که روزه واجبی بوده است بر حضرت و بر دیگران، روزه می گرفتند. پس این صومش واجب بوده است به وجوب رضانی، مع ذلک اعتکاف صحیح بوده است؛ چون صوم یکی از شرایط است و به همان محقق می شود.

ص: ۶۳۹

در این استدلال کسی ممکن است مناقشه کند. ممکن است بگوید: پیغمبر اکرم(ص) که انجام می دادند قضیه فی واقعه است. ممکن است صومی را که انسان انجام می دهد، باید نیت اعتکاف را در صوم کرده باشد و لأجل الاعتکاف باید این را قصد کرده باشد. در عبادات که می گویند: تعدد داعی اشکال ندارد و داعیین مستقلین در عبادت کافی است، ممکن است در این جا هم ما بگوییم داعیین مستقلین کفایت می کند. هم به نیت این که واجب ماه رمضان انجام بدهد و هم به نیت این که شرط اعتکاف مستحب را می خواهد انجام بدهد، بجا بیاورد. به هر دو نیت، ممکن است معتبر باشد و کفایت کند. پس به این عمل و این مطلب ثابت و مسلم، لازم نباشد که انسان قصد کند که من روزه بگیرم برای این اعتکاف، این دلیل نیست.

بله، قاعده اقتضا می کند که اعتبار نداشته باشد. یعنی بر اشتراط معنای خاصی دلیل نداریم. آن که شرط در عبادات است و لازمه عبادیت است، این است که اجزاء عبادت منبث باشند از امر، یعنی قربی باشند. آن گاه علی الخلاف است که آیا از همان امر باید منبث بشود یا از امر دیگری هم باشد کافی است. این یک بحث دیگری است. این راجع به اجزاء، ولی راجع به موانع، در موانع قصد قربت شرط نیست و مانع که حاصل نشد کافی است. چون وجودش مزاحم است، وقتی این مزاحم وجود پیدا نکرد، کافی است. شرط این است که مزاحم نداشته باشد، قهراً عملی را که به قصد قربت انسان انجام داد، صحیح است. این عدم مانع توصلی است، نه تعبدی.

راجع به شروط، در بعضی از شروط قصد قربت معتبر است و در بعضی از آن‌ها معتبر نیست. طهارات ثلاث را انسان باید به قصد قربت بجا بیاورد، چون طهارتی که از عبادات است _ به نحو غسل، وضو، تیمم _ شرط صلاه و بعضی از امور دیگر است؛ ولی طهارت خبثیه که آن هم شرط صلاه است، در آن قصد قربت لازم نیست. اگر یک شخصی حتی از حرام هم تطهیر کند. مثلاً از آبی که برای او ضرر دارد تطهیر کند، اگر این کار را کرد بدون قصد قربت و به عنوان محرم لباس یا بدنش پاک شود و نماز بخواند، هیچ اشکالی در این نماز نیست. چون شرط، معنایش این است که زمینه ای برای مقبولیت آن عمل فراهم بشود، یعنی اگر در این زمینه، یک عملی مطلوبیت پیدا کند، مصداق برای ذی صلاح می شود و صالح می شود، چه زمینه محرم باشد و چه محلل. لذا اگر دلیلی بر تغییر [تقیید] نداشته باشیم و همین مقدار که دلیل داشته باشیم که لازم است روزه بگیرد، کافی است. البته چون عبادت است باید قصد قربت کند.

این را ما علیحده عرض می کنیم: آیا در خود اجزاء هم معتبر است که منبعث باشند از امری که به کل متوجه شده است یا شرط نیست؟ خود این مورد بحث است. مثلاً گفته میشود: «أكرم العالم»، اگر این «أكرم العالم» عبادی و تعبدی بود، نه توصلی، به نحوی که اگر کسی در اکرام عالم قصد قربت نکرده باشد، امر «أكرم العالم» ساقط نشود، در این صورت اگر کسی عالم را به قصد قربت احترام کرد _ نه به عنوان علمش و نه این که چون امری هست و او عالم است و او هم امر دارد به اکرام عالم _ بلکه برای این که عالم هاشمی یا پیرمرد و چون یا خدمتگذار بود و یا به خاطر یکی از عناوین اکرامی که شرعاً ترغیب شده است، این اکرام را انجام داد، آیا این کافی است؟

مرحوم آقای داماد تمایل داشتند که همان «أكرم العالم» که امری است عبادی، کفایت می کند اگر متعلق، حسن فاعلی و فعلی داشته باشد؛ یعنی ذی صلاح باشد و او قصد قربتی در متعلق داشته باشد. لازم نیست قصد قربت به عنوان امتثال امر «أكرم العالم» باشد، بلکه به عنوان امتثال «أكرم هاشمياً» هم اگر قصد قربت کرد، آن امر «أكرم العالم» هم چون عالم هم هست ساقط می شود. ما این مطلب را به این وسعت قائل نیستیم. ما می گوییم: آن عنوانی که عبادیت به آن عنوان عبادی شده است، آن باید قصد بشود و تقرب از آن جهت باشد. چون خداوند می خواهد انسان با اکرام عالم، تقرب پیدا بکند به خداوند، پس باید عنوان عالمیت محرک او بشود، ولی عنوان این که من عالمی را که خیال می کردم زید است اکرام کردم و بعد معلوم شد عمرو بوده است، این ها از اصنافاند و لزومی ندارد که قصد قربت آن عناوین باشد. نماز بما آنه نماز از عبادات است، این را انسان باید به قصد قربت انجام دهد به عنوان نمازی تا ساقط بشود؛ ولی به عنوان این که نماز قصر است یا نماز تمام و یا نماز جهریه یا اخفاتی است و یا نماز اداء است یا قضاء است، این را عبادیت اقتضا نمی کند. مگر این که خود عنوان و متعلق از عناوین قصدیه باشد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

توضیحی در تفصیل آقای بروجردی در مسئله خروج از اعتکاف ۹۱/۰۱/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

توضیحی در تفصیل آقای بروجردی در مسئله خروج از اعتکاف

با یک نگاه متفاوتی می خواستیم یک مقداری راجع به این که خروج جزء مبطلات اعتکاف است و اگر ضروره باشد مبطل نیست، بحثی کنیم. درباره «ولا- يجب الاغتسال فی المسجد و إن أمکن من دون تلویت و إن کان أحوط» مرحوم آقای بروجردی تفصیلی در حاشیهشان قائل شدند _ که بعدیها هم همان تفصیل را ذکر کردهاند _ این است که باید بین مسجدین، مسجد الحرام و مسجد النبی، و بقیه مساجد فرق گذاشت. ایشان می فرمایند: در مسجدین مرور جایز نیست برای جنب ولی در غیر مسجدین مکث اشکال دارد نه مرور، روی این جهت در متن عروه ایشان تفصیلی قائل شدهاند. غیر از تفصیل ایشان ما یک مقدار توضیحی می خواستیم بدسیم در این مسئله. آن این است که اگر شخص در مسجد الحرام یا مسجد النبی خوابیده بود و محتلم شد، تکلیفش چیست؟ روایت هم راجع به این موضوع وارد شده است.

ص: ۶۴۲

سه صورت در این مسئله وجود دارد. در یک صورت وظیفه تیمم است که باید تیمم کند و فوری خارج بشود. یک صورت هم این است که غسل کند و بماند و خارج نشود. یک صورت دیگر این است که بی تیمم و غسل خارج بشود. سه حکم برای سه صورت هست. اگر بجا آوردن تیمم مدتش کوتاه تر از غسل و خروج بدون تیمم باشد _ مثلاً اگر بخواهد خارج بشود ده دقیقه طول می کشد ولی تیمم با دو دقیقه انجام میشود و غسل هم اگر بخواهد بکند پنج دقیقه غسل کند ولی تیمم دو دقیقه طول میکشد _ در این صورت، این تیمم را ضروره انجام می دهد و این تیمم مقدمه ای برای خروج از مسجدین است.

یک صورت دیگر این است که وظیفه غسل کردن و خارج نشدن است. آن در جایی است که زمان غسلش کمتر از زمان خروج بدون غسل است. مثلاً اگر بدون غسل بخواند خارج بشود ده دقیقه در حال جنابت باید باشد و در مسجدینی که جناباً حتی مرورش هم میغوض شرع است باید ده دقیقه در حال جنابت باشد ولی اگر غسل بکند در پنج دقیقه غسلش تمام میشود و پنج دقیقه هم در حال جنابت است. در اینجا وظیفه اش غسل است و باید خارج نشود. البته به شرط این که مدت تیمم کمتر از آن نباشد، والا اگر کمتر باشد تیمم مقدم بر غسل است. تیمم یا مساوی است با غسل از نظر مدت و یا مدتش بیشتر از غسل است، در این صورت شخص غسل می کند و خارج نمی شود.

در یک صورت هم تیمم مشروع نیست. برای این که تیمم مشروعیتش باید اقل الثلاثة از نظر وقت باشد. در غسل و خروج بدون غسل و تیمم، تیمم اقل الثلاثة اگر باشد مشروعیت دارد و واجب می شود ولی اگر اقل الثلاثة نباشد، یا مساوی با غسل است که تیممی در کار نیست و یا مساوی با خروج بدون تیمم و غسل است که در این صورت هم تیمم مشروع نیست. غسل هم اگر با خروج مقایسه شود، خروج مدتش کمتر باشد از غسل، در اینجا هم بدون غسل و تیمم باید خارج بشود. اگر مساوی بود باید غسل بکند و خارج نشود. چون وجهی برای خروج ندارد و ضرورت باید موجب خروج باشد. مثلاً اگر پنج دقیقه طول می کشد که خارج بشود و پنج دقیقه هم طول می کشد تا غسل کند، باید این پنج دقیقه را غسل کند و بماند. اما اگر بخواند غسل بکند پنج دقیقه طول می کشد و بخواند خارج بشود در سه دقیقه خارج می شود در این جا برای این که بیشتر در حال جنابت نماند وظیفه این است که بدون غسل و بدون تیمم خارج بشود. فرض مسئله هم در آن جایی است که اگر بخواند غسل کند تلویثی نمی شود تا از این ناحیه اشکال پیدا کند.

پس بنابراین این که سید می فرماید: خروج جایز است ولو غسل ممکن باشد _ و تفصیلی هم در مسئله نمی دهد _ و این که می فرماید: احتیاط این است که بماند و غسل کند، این اولاً آن گونه که عرض شد احتیاطی نیست بلکه به نحو فتوا باید ذکر بشود. علاوه بر این تفصیل در کار هست: در بعضی موارد حرام است ماندن و غسل کردن. در آن جایی که غسل کردن بیشتر از خروج باشد یا غسل کردن بیشتر از تیمم باشد، در این صورت اصلاً غسل جایز نیست و باید تیمم انجام بدهد. این تفصیل را باید نسبت به مسجدین قائل شد.

در غیر مسجدین هم معیار، آن طوری که آقای بروجردی ذکر می کند عبارت از این است چون مرور در آن اشکالی ندارد و اگر شخص بخواهد غسل کند غسل مستلزم مکث در مسجد باشد و در حال مرور بدون مکث غسل ممکن نیست، در این صورت باید خارج بشود ولو مدت خروج بیشتر از مدت غسل باشد. مثلاً در پنج دقیقه می تواند غسل کند و بماند ولی اگر بخواهد خارج بشود ده دقیقه طول می کشد، در این جا باید خارج بشود ولو ده دقیقه طول بکشد و آن پنج دقیقه ای که مستلزم مکث است برای غسل، آن را انجام ندهد، برای این که ماژاً اشکالی ندارد ولو هر مقدار طول بکشد ولی اگر بخواهد غسل بکند مستلزم مکث است و پنج دقیقه اش هم جایز نیست. البته اگر مضطر نباشد که آن بحث دیگری است. پس معیار این است که اگر مستلزم مکث باشد این شخص باید خارج بشود و یا تیمم انجام بدهد اگر غسل محذور داشت و اگر مستلزم مکث نشد غسل کند و در مسجد بماند. این تفصیلی است که به مقتضای قاعده راجع به این مسئله باید داد بین مسجدین و غیر مسجدین.

سید تعبیرش این است: «و لا- يجب الاغتسال فی المسجد و إن أمکن من دون تلویت و إن کان أحوط». ایشان علی وجه الاطلاق کأنه اغتسال را جایز می داند و میفرماید: بلکه احتیاط هم این است که اغتسال بکند در خود مسجد و خارج نشود. در این جا من خیال می کنم یک بخشی از قلم ایشان افتاده باشد. چون نسخه اصلی را که مراجعه کردم همین گونه بود؛ تعبیر باید این گونه باشد: «و إن أمکن من دون تلویت و لبث» و الا اگر مستلزم لبث بود مع ذلک ایشان بفرماید احتیاط این است که غسل کند با این که خود ایشان می فرماید: اگر ضرورت شرعی باشد نباید انسان غسل کند و باید برود و در بیرون غسلش را انجام بدهد، در غیر مسجدین لبث که علی وجه الاطلاق حرمت دارد ایشان این گونه تعبیر کرده‌اند و اسمی اصلاً از لبث نبرده‌اند، من خیال می کنم از قلم افتاده باشد.

ایشان می فرماید: احتیاط این است که غسل کند و بماند ولو ایشان می فرماید: خروج جایز است ولی اگر چه گفتیم یک مقداری هم سبق قلم شده است ولی مع ذلک چرا تفصیل را در مسئله نداده است، در حالی که صور مختلف است؟! بدون لبث ممکن است ولی اگر بخواهد غسل انجام بدهد طول می کشد و این هم در مسجدین است، در مسجدینی که باید زودتر خارج بشود چون بین لبث و مرور فرقی نیست، پس چرا ایشان تفصیل نداده است و این احتیاط چه احتیاطی است؟

من خیال می‌کنم: مراد از ضرورت خروج یک مرتبه عقلی است و به حکم عقل ضرورت دارد. مثلاً اگر انسان خارج نشود تلف می شود که شخص باید خارج بشود و در بیرون غسلش را انجام بدهد. و مثلاً به نحوی است که سرما می خورد یا آب و تیمم هیچ گونه پیدا نمیشود در مسجد. یا ضرورت، ضرورت شرعی است. مثل ماندن در حال جنابت در مسجد. ضرورت عادی که تعبیر می کنند مراد از ضرورت عادی یعنی به حسب متعارف ضرورت داشته باشد. ایشان می خواهد بگوید: ولو شرعاً و عقلاً اشکالی ندارد در مسجد بماند ولی متعارف نیست در مسجد ماندن. مثلاً شخص برای بول کردن بول کند در لوله ای در همان مسجد. ممکن است اشکالی شرعی هم نداشته باشد چون در عرف توهین بودن مختلف است. در مسجد الحرام و امثال آن ممکن است توهین باشد ولی در هر مسجدی که صیغه مسجد خوانده شده باشد، عرفها ممکن است در زمانها و مکانها تفاوت بکند. ولی این کار خلاف عادت متعارف است. عرف این را خوب نمی داند و تقبیح می کند. به حدی نیست که شرعاً حرام باشد ولی قبح عرفی دارد که انسان در مسجد بول کند ولو در لوله ای و یا غسل جنابت را خیلی مناسب نمیداند که در مسجد بخواهد انجام بدهد و رفع جنابت بکند.

به حسب عرف ایشان یک قبح عرفی را قائل شده و می فرماید: همین قبح عرفی مجوز خروج است ولی احتیاطش این است که مادامی که به حدّ شرعی نرسیده است که حرمت شرعی داشته باشد، در مسجد غسلش را بکند. ایشان خواسته‌اند فرضی را بگویند که اگر بخواهد در مسجد انجام بدهد مکثی حاصل نمی شود و تلویث مسجد هم نمی شود ولی عرف آن را رکیک می داند می فرماید: چنین شخصی مجوز خروج دارد ولی البته قطعی نیست چنین مجوز عرفی مجوز باشد، احتیاطش این است که مادامی که شرعاً حرام نباشد، در مسجد بماند و در مسجد غسل کند و اعتکافش را با خروج از بین نبرد.

البته این بستگی دارد به ذوق عرفی. اگر یک چیزی را عرف تقبیح بکند و شرع آن را حرام نداند، آیا روایتی که «حاجت» تعبیر کرده است ما می توانیم از آن حاجت تعدی کنیم و بگوییم: حتی یک چیزی که شرعاً حرام نیست ولی قباحت عرفی دارد، همین خودش یکی از حوائج است. این را سید خواسته است بگوید: این جزء حوائج است.

به نظر می رسد در حوائج چون در روایت دیگری قید خورده و فرموده است: حوائجی که لابد منها است، به نظر می رسد در یک چیزی که اگر قدرت تکوینی دارد و شرعاً هم حرام نیست ولی یک نحوه قباحت عرفی به حدّی که حیثیت شخص زیر سؤال نرود که آن هم شرعاً هم حرام بشود، این مقدار حاجه لابد منها برایش صدق نمی کند. بنابراین این را که ایشان جواز قائل شده اند و آن ادله را گرفته‌اند و فرموده‌اند بر این که احتیاط در این است که در مسجد بماند و غسل را انجام بدهد، ما این را واجب می دانیم اگر مسئله به حدّ حاجه لابد منها نباشد که در بعضی از فروضش اگر مستلزم مکث نشد، انسان غسل جنابت را در مسجد انجام بدهد و خروج حاجه لابد منها نیست. پس باید در غیر مسجدین در همان جا بماند و غسلش را بجا بیاورد. اما در مسجدین هم میزان آن است که مدتش کوتاه تر اگر باشد آن را انجام بدهد یا غسل انجام بدهد یا در بعضی از صور تیمم انجام بدهد. این چیزی است که به نظر ما میتوان گفت. (۱) - (۲)

ص: ۶۴۶

۱- (۱). (پرسش: ... از «الی غائط» می شود الغائی خصوصیت کرد به مطلق حدث؟ پاسخ استاد:) ... این خلاف ظاهر است. «الی غائط» ظاهرش همان غائط کردن است نه این که جنب شده و... این خیلی بعید است. به حال به نظر ما این تفصیل را ما باید قائل بشویم.

۲- (۲). (پرسش: اگر کسی قادر به غسل مثلاً بعضی از اجزاء باشد مثلاً می تواند سرش را در مسجد بشوید باز هم این تفصیل می آید؟ پاسخ استاد:) نه! این تفصیل نمی آید. من اگر دستم را بخواهم در مسجد بشویم این دیگر کون در مسجد نیست چون به این بالأخره خروج از مسجد صدق می کند. دستش در مسجد باشد یا سرش در مسجد باز خروج است. عرفاً بگویند چه مقدارش صدق می کند یا چه مقدارش صدق نمی کند این عرفی است و قابل بحث نیست.

توضیحی در عبارت عروه و بیان آقای خوبی ۹۱/۰۱/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

توضیحی در عبارت عروه و بیان آقای خوبی

«لضروره عقلاً أو شرعاً أو عادةً، كقضاء الحاجة من بول أو غائط، أو للاغتسال من الجنابه أو الاستحاضه و نحو ذلك». این عبارت عروه را آقای خوئی یک جور معنا کرده است، ما شاید طور دیگری معنا کنیم. «لو خرج لضروره» را که ایشان می فرماید موجب بطلان نمی شود. آن که ابتداءً به نظر می آید، این عبارت را دو نوع می شود معنا کرد: یکی این است که عقلاً یا شرعاً یا عادةً که تصریح کرده است به اینها و این «كقضاء الحاجة من بول أو غائط، أو للاغتسال» همه مثال برای ضرورت عادی است. نوع دوم این که «كقضاء الحاجة» مثال باشد برای عاده و «أو للاغتسال» عطف باشد به «خرج لضروره»، یعنی خارج شده باشد برای ضرورت که اقسام ثلاثه را دارد یا خارج شود برای غسل کردن ولو ضرورتی در کار نیست و می شود در خود مسجد هم بجا آورد مع ذلك جایز است که بجا بیاورد. خود سید هم می گوید احوط این است که بجا بیاورد و جایز است. پس در این صورت «للاغتسال» عطف است به «لضروره»، نه این که تفسیر عاده باشد.

اگر تفسیر عاده باشد به نظر می رسد که یکی از این دو جهت تفسیر برای ضرورت عادی باشد: یکی این است که خود جنب بخواهد در مسجد غسل کند یک امری است غیر متعارف و مناسب با شؤون مسجد نیست که در آنجا غسل جنابت انجام بدهند. ولو به تحریم نرسیده باشد که داخل در ضرورت شرعی باشد ولی به حسب عادت و متعارف یک چنین چیزی معمول نیست چون رکاکت عرفی دارد. یا این که بگوییم _ که شاید بهتر همین است اگر تفسیر عاده باشد _ این است که مراد از ضرورت عادی حرج است. یعنی سخت و حرجی است و در متعارف امور انسان این مقدار زحمت را انجام نمی دهد. اگر بخواهد کسی غسل بکند در مسجد و لبث و مکثی هم در کار نباشد و تلویث مسجد هم نباشد، این کار مشکلی است و اقللاً حرج شخصی هم احیاناً نباشد حرج نوعی دارد. مراد از عادةً در اینجا یعنی جزء مصادیق ضرورت عادی است و حرج است، در مقابل ضرورت شرعی و ضرورت عقلی.

ص: ۶۴۷

شاید سید هم که بعضی از خصوصیات و تفصیلات مسئله را ذکر نکرده است و به همین سیاق بول و غائط و امثال اکتفاء کرده است مرادش همین باشد، چون در مسئله حرج کسی که حبس بول بکند حرج باشد و به آن حدی که ضرر شرعی داشته باشد نرسد ولی حرج است حبس بول تا مدتی. اینها ضرورت عادیاند. این که می گوید: ضرورت عادی است و در مقابل آنهای دیگر ذکر شده معلوم می شود می خواهد بگوید از نظر جهات شرعی مشکلی ندارد، یا به دلیل این که غسل کردن کمتر وقت می برد و یا چیزهای دیگر. به هر حال شرایطی که برای تجویز غسل هست مفروغ عنه بوده است چون می خواهد در قبال آن شرعی و عقلی ذکر کند. به این معنا است که با حفظ این که جایز باشد و برای این فقط حرج باشد این مثال را ذکر کرده است. این که ایشان خیلی از فروض را ذکر نکرده و اکتفا کرده است به همین سیاق بول و غائط و امثال اینها که برای شخص

حرج است، اینها را ذکر کرده است معنایش این است که اشکال از ناحیه دیگری ندارد و فقط مسئله مشکل و زحمتی است که انسان نمی تواند آن را متحمل بشود وجود دارد. این را ما از این عبارت می فهمیم.

ولی آقای خوئی تعبیرشان این است: «و لا- فرق بمقتضی الإطلاق بین ما إذا كانت الضرورة و اللابديه عقليه كما لو مرض فتوقف علاج-جه على الخروج أو شرعيه كقضاء الحاجه لحرمة تلويث المسجد و كالاغتسال (1) بناء على عدم جواز فيه». یعنی قضای حاجت لازمه اش عبارت از این است. ما عرض کردیم که می تواند خودش را حفظ کند و تلویث مسجد هم نباشد. بول و غائط مثال است برای این که حرمت شرعی مرتکب نباشد نیست بلکه یعنی خودش را نمی تواند نگه دارد و تلویثی در کار نیست. «أو عرفیه بحيث یعد فی نظر العرف من الضروریات، كما لو قدم ضیف کریم أو ذو منصب رفیع لا بد من الخروج عن المسجد لملاقاته». به نظر می رسد همین هایی که خود ایشان مثال زده است مثال برای اقسام ثلاثه است. ما یک مثال دیگری از خارج بیاوریم که خود ایشان مثال زده باشد _ مثل ضیف و امثال آن _ تا مراد آن باشد این خلاف ظاهر عبارت است. ظاهرش این است که همین که به دنبال عادی مثال می زند، همین ها مثال برای همین مختار است. (2)

ص: ۶۴۸

۱- (۱). «و كالاغتسال بناء على عدم جواز فيه» این را مثلاً مثال زده باشد آن «بناء على عدم جواز فيه» با آن مثال ذکر شده باشد. فرقه‌های خیلی روشن و شک شرعی جایز نیست آن ذکر نکند شخص بعد یک فرقی روی بعضی از مبانی و فروض...
۲- (۲). (پرسش:.... پاسخ استاد:) خود مفهوم اعتکاف به معنای لبث است. ادله نمی خواهد، خود مفهوم لبث به معنای درنگ کردن است. لغویین هم همین جور معنا می کنند.

مسئله (۱): «لو ارتد المعتكف في أثناء اعتكافه بطل و إن تاب بعد ذلك إذا كان ذلك في أثناء النهار بل مطلقاً على الأحوط».

ارتداد معتكف

معتكف اعتكاف کرده است مسلماً ولی در وسط مرتد شده و دوباره پشیمان شده و برگشته است و مفطری از مفطرات صوم را هم بجا نیاورده است. این یک مرتبه در روز است و برمی گردد از ارتدادش، یک مرتبه در شب است. نسبت به روزش به طور قطعی و بدون تردید حکم می کنند بر این که این اعتکاف باطل است و برگشتن از ارتداد مشکل را حل نمی کند. اما اگر در شب مرتد بشود که روزه نیست و برگشت، این را علی الاحوط ایشان تعبیر می کنند. منشأ این که ایشان علی الاحوط در این جا می گوید و اما آن قسمت اولش را که بتی حکم کرده اند چیست؟

راجع به قسمت اول که بتی حکم کرده اند، آقای خوئی در بحث شرایط صحت صوم — چون شخص در روز باید روزه بگیرد — می فرماید: اسلام شرط است و شخص اگر مرتد و کافر باشد اجماعاً و ضرورتاً باطل است و صحیح نیست. ما باید بینیم مطلب آیا همین طور است یا نه؟ مرحوم سید در آنجا علی الاقوی تعبیر می کند و بتی آن را نمی گوید. آقای خوئی هم که دعوی اجماع بلکه می فرماید: ضرورت در کار است. ما مراجعه کردیم به کلمات دیگران تا بینیم آنها چه می گویند.

کلمات قوم در حکم ارتداد صائم و مقتضای قانده

شیخ طوسی در مبسوط حکم می کند بر این که اشکالی ندارد. صائم که مسلمان بود ولی مرتد شد در وسط صوم، هنوز که مفطرات را مرتکب نشده باشد برگشت، ایشان می فرماید: صومش صحیح است. عین همین تعبیر شیخ را ابن ادریس در سرائر دارد که معلوم است از همان عبارت شیخ را برداشته است. قطب الدین کیزری در اصباح همان را با یک تفاوت مختصری که به اصل مطلب ضرر نمی زند دارد. محقق در معتبر همان مطلب را با یک مختصر تفاوتی که مضر نیست دارد. یحیی بن سعید در جامع، او هم همین را دارد. شیخ طوسی در اقتصاد و در الجمل و العقود ظاهرش این است که اسلام جزء شرایط صوم نیست. اگر کسی همه آن چیزهایی را باید ترک کند، آنها را همه را ترک کرد و قصد عنوان را بجا آورد ولی مسلمان نبود ظاهرش این است که اشکالی در صومش نیست؛ چون ایشان شرایط و وجوب را ذکر می کند، بلوغ و چیزهای دیگر را ذکر میکنند ولی اسلام را جزء شرایط و وجوب ذکر نمی کند. چهار پنج شرط ذکر می کند و می فرماید: اینها همه شرایط صحت هستند و شرط صحت هم همین شرایط هستند و هیچ شرط دیگری راجع به صحت اضافه یا کم نکرده است.

متأخرین می گویند: بلوغ شرط وجوب است و اسلام شرط صحت است. اینها جدا کرده‌اند؛ ولی ایشان می گویند: بلوغ هم شرط صحت و هم شرط وجوب است. اسلام را هم نه در صحت آورده و نه در وجوب. این هم در اقتصاد شیخ و هم در الجمل و العقود شیخ است. سبزواری در کفایه، مثل این که در مسئله مردد است و می گویند: قولان در مسئله است و هیچ نظری نمی دهد. شهید اول در دروس مختار خودش این است که صحیح نیست و مبطل است اگر ارتداد پیدا کرد و اگر هم برگشته باشد فایده ندارد و این باطل شده است. ولی می فرماید: مشهور قائل به صحت اند. خود ایشان می گویند: وجه عدم الصحه است. هم راجع به مسئله قصد مفطر مبطل هست یا نه و هم این که ارتداد مفطر هست یا نه. این دو را باهم ذکر کرده و می فرماید: مشهور قائل به صحت اند و مجزی می دانند ولی ما قائل نیستیم. مسئله‌های که این اقوال در آن است ما چگونه دعوای اجماع و ضرورت بکنیم؟!

بله از قدما بعضی حکم به بطلان کرده‌اند، مثل شیخ در خلاف و مثل ابن براج در جواهر، ولی نسبت به قدما هم آنهایی که ما صریحاً پیدا کردیم زیاد نیستند. اینهایی که ما ذکر کردیم بیشتر از آنها هستند. شهید هم تعبیر مشهور کرده است. این علی‌ای تقدیر پس ما بخواهیم با اجماع و ضرورت مسئله را تمام کنیم اجماع و ضرورتی در کار نیست. بله طبق قاعده می شود این مطلب را قائل شد.

به این بیان که اجماع و ضرورت به اصل عبادی بودن صوم است که انسان برای خدا باید آن را بجا بیاورد. چون عبادی است و عبادت باید قریبی باشد. ادله دیگری که می فرماید: اعمال آنها (هَبَاءٌ مَثُورًا) و باطل است و صوم هم چون یک مرکب ارتباطی است و تمام اجزاء را باید انسان صائم باشد، اگر یک آنی انسان از حالت صومی بیرون رفت باطل میشود. همان طوری که اگر غذا را در یک آن خورد مبطل است، اگر قصد قربت هم نداشت _ چون هر یک آنش هم باید جنبه قریبی باشد _ وقتی از قربیت بیرون رفت صومش باطل است. بنابر این طبق تحقیق و نظریه مشهور متأخرین که با ارتداد قائل به بطلان هستند، به نظر می رسد همان طور که متن هم قائل است صوم باطل می شود.

اما این احتیاطی که ایشان راجع به شب کرده‌اند وجهش چیست؟ آقای حکیم ولو یک مقداری کلامشان مندمج است شاید همانی را بفرماید که آقای خوئی می‌فرماید. آقای خوئی می‌فرماید: آن دو شب وسطی در آن سه روزی که باید شخص معتکف بشود، اقل آن دو شب در بین آیا این جزء اعتکاف است یا شرط خارج از اعتکاف است؟ در اعتکاف باید سه روز از آنجا بیرون نرود و در نتیجه اگر بیرون رفت باطل است، ولی شب جزء اعتکاف نیست که قصد قربت هم در آن معتبر باشد. ایشان می‌فرماید: احتیاطی که شیخ طوسی کرده و حکم کرده است به این که ارتداد مبطل نیست، شاید مراد شیخ طوسی از عدم ابطال ارتداد این است که اگر شب مرتد بشود نه در روز. این را ایشان متمایل می‌شود و کأنه کلام شیخ طوسی را هم این‌گونه تفسیر میکند.

در حالی که عبارت شیخ طوسی هیچ‌گونه صلاحیتی ندارد که بر این تطبیق بشود. شیخ طوسی که در مبسوط به این قائل شده است، خود صوم را حکم به صحت است و اصلاً ربطی به شب ندارد. اما درباره کلام عروه که احتیاط کرده است، اصلاً وجهی بران آن ایشان ذکر نکرده‌اند. لابد نظر ایشان این بوده است ایشان [صاحب عروه] یک چنین احتیاطی را مطابق نظر شیخ کرده است که شیخ نسبت به شب می‌گفت اشکال ندارد. ولی هم کلام شیخ ربطی ندارد به شب، چون ایشان شب و روز را حکم می‌کند به صحت و هم خود عبارت عروه را نمی‌شود حمل کنیم به این که برای آن فرمایشی که شیخ دارد است که آن شبهای وسط مثلاً جزء نیست و بالتبع است و...

چون مسئله لیلتان متوسطتان را که خود عروه عنوان کرده است می گوید: اینها داخل در اعتکافاند. تصریح کرده است به جزئیت آن برای اعتکاف. پس از این باب ما بخواهیم بگوییم ایشان احتیاط کرده است درست نیست چون آنجا حتی اقوی و امثال آن هم ندارد و به طور مسلم «اللیلتان المتوسطتان» را می گوید: داخل در اعتکاف است. پس این احتیاط برای چیست؟

من احتمالی می دهم که ایشان نظرش شاید به این باشد که آن که ثابت است عبادی بودنش مثل صومی است که جزء عبادات است که انسان باید عبادیاً انجام بدهد، لذا در روز باطل میشود اگر مرتد شد، ولی عبادی بودن خود اعتکاف بما هو هو این را ایشان شاید تردید دارد. البته باید قصد بکند معتکف برای این که من بعداً عبادتی را انجام بدهم. بعید هم نیست که با لبش هم بشود و این هم کفایت بکند ولی دلیل بر این که خودش جزء عبادات باشد این را شاید ایشان تردید دارد و احتیاط می کند که ما معامله عبادات کنیم. بله قصد بکند برای این که بعداً من عبادتی انجام بدهم اما خود این لبث و بودن، جنبه عبادی اش را ایشان فتوا بدهد معلوم نیست.

عبارتهای سابقین اینها هستند:

عبارت مبسوط که سرائر هم عین عبارت مبسوط را دارد این است: «إن ارتد، ثم عاد إلى الإسلام، قبل أن يفعل ما يفطره، فلا يبطل صومه بالارتداد، لأنه لا دليل عليه». میفرماید: ما دلیلی نداریم و کأنه آنکه مبطل است و احباط، شرکی است که تا وقت مرگ ادامه داشته باشد. چون در این فرض ادامه پیدا نکرده است تا وقت مرگ و از این انحرافش برگشته است لذا ایشان می فرمایند: «لا دليل عليه». البته دیگران می گویند: لازم نیست ما آیه احباط را بگیریم تا شما بگویید آن دلیل نیست. دلیل چیز دیگری است که این از عبادات است و عبادات را باید [قربی] بجا آورد همان کافی است.

در اصباح قطب الدین کیدری «لا یبطل صومه بنفس الارتداد ما لم یفعل ما یفطره» دارد. این دیگر «لأنه لا دلیل علیه» را ندارد، ولی اصل مطلب را دارد. معتبر دارد: «لو عقد الصوم مسلماً، ثم ارتد، ثم عاد، لم یفسد صومه». می گوید: شافعی خواسته است به آیه احباط استدلال کند که ایشان می فرمایند: احباط در صورتی است که ادامه پیدا کند تا مرگ و اینجا را نمی گیرد. جامع یحیی بن سعید این است: «الصائم إذا ارتد ثم رجع إلى الإسلام لم یبطل صومه». دروس میفرماید: «فلو نوى الإفطار في الأثناء أو ارتد ثم عاد فالمشهور الإجزاء وإن أثم». یعنی در این ارتدادش گناه کرده است ولی ضرری به صومش نمی زند. خود دروس می گوید: «و الوجه الإفساد». یک جای دیگر دروس دارد: «لو ارتد المسلم في الأثناء فالوجه فساد الصوم وإن عاد خلافاً للمبسوط والمعتبر». مبسوط در یک جای دیگر راجع به اعتکاف به خصوص دارد که می گوید: «الارتداد لا یفسده فإن رجع إلى الإسلام بنی علیه». هیچ بحث این نیست که برای این که شب اگر باشد چین حکمی دارد و کاری به شب و روز ندارد.

همین که ادلهای که هست که عملی را که غیر مسلم انجام دهد این عمل قبول نیست. آیا ایمان شرط است یا نه، بحثش گذشت. ولی اصل کفر مسلم است از نظر ادله که عمل قبول نیست و قهراً چون تمام مدت را شخص باید در حال عبادت باشد و عملش عبادی باید باشد، این دیگر کفایت نمی کند، ولو ما حسن فاعلی را شرط بدانیم. آقای حکیم آن طور که در ذهنم هست یک احتمالی داده است که کفایت بکنند که چون صوم عبادی بودنش فاعلی است و شخص حسن فاعلی باید داشته باشد. حسن فاعلی را هم کافر ندارد. البته ایشان میگویند: مراد از فاعلی این است که اگر پیش بیاید متروکات را ترک بکند. یک مسئله عبارت از این است که نسبت به متروکات چگونه باشد که باید طوری باشد. که باید اگر پیش بیاید ترک بکند. یکی دیگر این است که شرایط را باید انسان دارا باشد تا اعمالش قبول بشود. این دیگر ربطی به آن نیت فاعلی کاری ندارد.

خلاصه فرقی ما بین روز و شب نمی کند. شب هم طبق آن چه که قبلاً گذشت ظاهر اعتکاف این است که تمام مدت را شخص معتکف است نه این که روزهایش را معتکف است و شب از اعتکاف خارج می شود. این شرط برای تحقق اعتکاف است. ظاهر کسی که معتکف شده و حبس شده است آن است که در کلش چنین است. مؤید این آن است که شب اگر کسی مباشرت کرد، همان چیزی که تعیین شده است برای روز همان برای شب هم هست. اینها مؤید این است که تمامش جزء اعتکاف است و شب و روز فرق ندارند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

صور عدول از اعتکافی به اعتکافی دیگر ۹۱/۰۱/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

صور عدول از اعتکافی به اعتکافی دیگر

«لا- يجوز العدول بالنیة من اعتکاف إلى غیره و إن اتحد فی الوجوب و الندب و لا عن نیابة میت إلى آخر أو إلى حی أو عن نیابة غیره إلى نفسه أو العکس».

وقتی اصل نیابت در اعتکاف را مشروع دانستیم و یک نیابت مشروعی واقع شده باشد، آنگاه شخص می خواهد از این عدول کند به فرد دیگری. این را می فرمایند: جایز نیست؛ چه معدول عنه و معدول الیه هر دو واجب باشند یا هر دو غیر واجب باشند. از حی به میت یا از میتی به میت دیگر یا از میت به حی، در تمام صور مشروع نیست. (۱) یک تسامحی در اینجا شده است که یکی از فروض مسئله را ذکر نکرده است با این که در مقام استقصاء بوده است. می فرماید: «لا يجوز العدول و إن اتحد فی الوجوب و الندب و لا- عن نیابة میت الی آخر او الی حی». در این بخش اخیر «و لا- عن نیابة میت إلى آخر أو إلى حی»، از حی نیابت کند به میتی را در اینجا ذکر نکرده و قاعده اش بود «أو العکس» را هم در اینجا ذکر کند. در نیابت از غیر به خودش و از خودش به غیر را ذکر کرده است به عنوان «أو العکس»، ولی از «عن نیابة میت إلى حی أو من حی إلى میت» را دیگر ذکر نکرده است، در حالی که مناسب بود این را هم ذکر بکند. یک نحوه تسامحی در عبارت شده است.

ص: ۶۵۴

۱- (۱) (پرسش: فقط بحث نیابت نیست. پاسخ استاد:) بله، عدول کرده باشد یا نایباً یا غیر نایباً، عن نفسه یا عن غیره، بحث کلی است.

اما اصل عدول یک مرتبه در یک مرکب استقلالی است. مثل این که زید دیونی دارد نسبت به من، من نیت می کنم ابراء کنم زید را. می خواهم یک مقداری از دیون او را ابراء کنم، بعد عدول می کنم از ابراء از این به فرد دیگری. این اشکالی ندارد. چون استقلالی است. مورد فرض در اینجا عبادات مرکبه است. مثل اعتکاف که یک امر مرکب مجموعی است و به نحو استقلالی نیست که یک روزش را برای زید بجا بیاورم و یک روزش را برای عمرو بجا بیاورم. بلکه کل را باید برای یک نفر

بجا بیاورم. آنگاه قهراً چون این از عناوین قصیده است من اول قصد کرده بودم برای زید باشد و نصفش را به این قصد آوردم، نصف دیگر را بخوادم به قصد عمرو نیت کنم، این طبق قاعده نباید صحیح باشد. دلیل خاص می خواهد اثبات کند که عدول از فردی به فرد دیگری جایز است. این درست است، لیکن چیزی که در اینجا هست عبارتی است که مستمسک دارد.

ایشان میفرماید: «و فی الجواهر بعد ما حکى عن أستاذة فی بغیة الطالب الجزم بعدم جواز العدول كما فی المتن قال (ره): و لا یخلو عن إشکال». یعنی این حرف استاد ما خالی از اشکال نیست که ایشان فرموده است: عدول جایز نیست. مرحوم آقای حکیم می فرماید: چه اشکالی در نظرش به حرف استادش آمده است؟ «و وجهه غیر ظاهر».

ولی ما وقتی مراجعه به جواهر کردیم، این با عبارت جواهر هیچ تطبیقی نمی کند. بلکه ایشان پسندیده است حرف استاد را! آن «لا- یخلو عن اشکال» راجع به چیز دیگری است. عبارت جواهر در چاپ جدیدش صفحه ۶۴۹ این است: «ما فیها» یعنی در بغیة الطالب که رساله استادش کاشف الغطاء است، «ما فیها من أنه لا یجوز العدول بالنیة عن اعتکاف إلى غیره مع اختلافهما فی الوجوب و الندب و اتحادهما و لا عن نیابة میت إلى غیره إلا إذا نوى واجبا فبان عدم وجوبه، فإن الأقوی جواز العدول إلى الندب، و لا یخلو من إشکال جید جدا، و الله أعلم». یعنی «ما فیها» «جید جدا». فرموده است: یک مرتبه این است که شخص نیت کرده به قصد کسی که در ذمه او واجبی نیست، آن گاه می خواهد از آن عدول کند و این را برای دیگری قرار بدهد. این را ایشان خواسته است تجویز کند. صاحب جواهر و کاشف الغطاء خواسته اند تجویز کنند. ولی خود کاشف الغطاء می گوید: این خالی از اشکال نیست. در موردی که قبلاً واجب به گردن شخص نیست و او به نیت واجب بجا آورده است، آن گاه عدول کرده است به فرد دیگری. در صورت بگوئیم: در این حال قصد کرده است که سراسر آن برای عمرو واقع بشود، این را ایشان گفته است اقوی جواز است؛ ولی یک مقدار «ان قلتی» در آن هست. چون اول نیت وجوب کرده بود و این نیت وجوب را ما بگوئیم می خواهد برای عمرو حساب کند، بگوئیم: حسن فعلی و فاعلی دارد، این یک مقداری تأملی دارد؛ لذا «لا یخلو من اشکال» گفته است با این که فتوا بر تجویز این مطلب است. پس او اشکال به استادش نکرده است بلکه تصدیق کرده است حرف استادش را.

بله آن فرض دیگر استثنا وجهش جای سؤال هست؛ یک چیزی را که نیت کرده بود که آن واقعیت نداشته است، آن گاه می خواهد آن را برای عمرو حساب کند. مثل این که برای عمرو به نیت وجوب بجا آورده است در حالی واجب نبوده است و او متوجه شده و نیتش را نیت استحباب کرده است. در اینجا آیا کافی است یا نه؟ در این مورد وجهی برای صحت و کفایت هست. بگوییم: آن چیزی که معتبر است اصل نیت کردن است. وقتی برای عمرو نیت کرده است چون قبلاً هم مطلوب بوده است برای عمرو و واجب اگر نبوده است، مستحب بوده و برای او فی الحال نیت استحبابی می کند، آن گاه خودبه خود مستحباً واقع می شود. البته در این یک مقداری تأمل و «لا یخلو من اشکال» هست.

من احتمال می دهم نسخه آقای حکیم غلط بوده است. چون جواهر خیلی مغلوط بوده است در چاپهای قبلی. و شاید ایشان تا «لا یخلو من اشکال» را دیده و «جید جدا» را دیگر نگاه نکرده است. چون «لا یخلو من اشکال» بعد از «اقوی» بوده است به نظر می رسد دیگری دارد اشکال می کند نه این که خودش فتوا بدهد و بعد بگوید: «لا یخلو من اشکال». آن گاه ذیل را ایشان مراجعه نکرده است.

علی‌احمال اصل کلام متن درست است و عدول بر خلاف قاعده است و در هیچ کدام از فروض نمی شود عدول کرد. در فرضی که صحیحاً یک چیزی را که نیت کرده و صحیح هم بوده است، از این صحیح به فرد دیگری ما مراجعه کنیم این صحیح نیست. می گوید: نمی شود انسان عملی را که نصفش برای زید صحیحاً واقع شده است ما نصف دیگرش را تغییر بدهیم، یا بگوییم: آن که به یک عنوانی برای زید واجب بشود در حالی که به عنوان دیگری برای زید واجب بوده است. یا از یک فرضی به فرض دیگری تبدیل بشود یا از فردی به فرد دیگری و از شخصی به شخص دیگری یا از یک فرد اعتکاف به فرد دیگر اعتکاف عدول بشود، این نمی شود.

مسئله (۳) «الظاهر عدم جواز النیابه عن أكثر من واحد فی اعتکاف واحد نعم یجوز ذلك بعنوان إهداء الثواب فیصح إهداؤه إلی متعددين أحياء أو أمواتا أو مختلفین».

النیابه عن أكثر من واحد

بعد از این که نیابت بر خلاف اصل شد، آن مقدار از نیابتی که ثابت باشد از نظر ادله این است که از طرف یک نفر بجا بیاورد. ظاهرش این است که چون خود نیابت بر خلاف قاعده است، به خصوص متعدد بودن یک خلاف قاعده دیگری دارد. یک مرتبه انسان نیت می کند که از طرف جمعی یا دو نفر یک شخصی را عتق و آزاد کند. چون دو نفر اگر مالک یک عبدند و این دو می خواهند او را آزاد کنند، بالشکر که اشکالی ندارد که آزاد کنند این را. یک شخصی هم گاهی برای دو نفر که مالک هستند، نصفش را یکی مالک باشد و نصفش را دیگری، می تواند نیت کند که از طرف هر دو اینها انجام بدهد که نصفش را به حساب یکی و نصف دیگرش را به حساب دیگری انجام بدهد. این خیلی بعید نیست.

ولی اگر یک چیزی که اصلاً قابل تشریک نیست ما با نیابت بخواهیم تشریک بکنیم درست نیست. مثلاً نماز را من بخواهم بر دو نفر بخوانم، این نمی شود نصفش برای یکی و نصفش برای یک نفر دیگر باشد. باید این نماز من، هم برای زید باشد و هم کلش برای عمرو باشد. این خیلی خلاف ظاهر است. اعتکاف هم جزء همین ها است. نمی شود نصف اعتکاف برای زید و نصف اعتکاف برای عمرو باشد. این کلش ارتباطی است و اگر هم برای زید و هم برای عمرو باشد، این خیلی خلاف ظاهر است که ما قائل بشویم. آیا دلیلی می توانیم برای این اقامه بکنیم؟

ص: ۶۵۷

یک چیزی از اول ما مثل این که بحثش را خوب نکردیم این است که اصلاً آیا اعتکاف نیابت بردار هست یا نه؟ آن چه که در این جا عنوان شده است راجع به احیاء هست والا- نیابت راجع به اعتکاف را به طور مسلم مفروض شده بود که بحثش گذشت. ولی بعداً به نظر ما آمد که از کجا ما این را استفاده کنیم؟ چون به هیچ روایتی ما راجع به اعتکاف برخورد نکردیم که نیابت بردار باشد. آن چیزی که هست چهارمورد است که روایت درباره آنها وارد شده است که نیابت در آنها هست: نماز و روزه و حج و صدقه هستند. درباره پدر و مادر عتق هم ضمیمه شده است. از پدر و مادر هم تعدی به جای دیگر نمی شود کرد. آنگاه پس ما اگر بخواهیم در اعتکاف هم آنرا قائل بشویم باید ما تعدی و الغاء خصوصیت بکنیم و بگوییم: از این که گفته‌اند شما می روید زیارت که خود کون در مکان زیارت است - و در مکانی مقدس حضور معصوم می رسید این ثواب دارد و می توانید نیابت هم بکنید از اشخاص دیگر. یا اگر حج می خواهید بروید حضور خداوند متعال می رسید که مسجد خداوند است و شما در حضور خداوند شما قرار می گیرید، می توانید نیابت برای اشخاص بکنند، در مسجد معمولی هم یا اگر اعتکاف را در مسجد الحرام قرار دادید آنجا هم اگر کسی می خواهد این را اعتکاف قرار بدهد و نیابت کند از دیگری جایز است. ما باید الغاء خصوصیت از این بکنیم. آن گاه الغاء خصوصیت که کردیم، لقائل ان یقول: همان طور که می گوئید: در حج و در مشاهد مشرفه، تشریک در نیابت از افراد متعدد جایز است، در اینجا هم همین طور قائل بشوید.

آقای خوئی در مسئله نیابت از احياء که ایشان شبهه می کند و نیابت از احياء را جایز نمی داند، ایشان می فرماید: نیابت بر خلاف قاعده است، پس جواهر که خواسته است استفاده کند از این ها [ونیابت را قائل باشد] ایشان می فرماید: ما این را از صاحب جواهر که یک چنین حرفی بزند متوقع نبودیم. مطلب بر خلاف قاعده را چگونه ایشان میگوید. ما می گوئیم: شما همان طور که اصلش را اثبات میکنید و اصل مشروعیتش را پذیرفتید در حالی که روایتی ندارید، ولی راجع به استفاده از احياء نتوانیم استفاده بکنیم، یک چنین چیزی غرابتی ندارد که ما از صاحب جواهر توقع نداشته باشیم.

به نظر می رسد که ما اگر تعدی بکنیم - که بعید هم نیست دیگران هم می گویند - احياء و اموات و تشریک و واحد و متعدد فرقی نمی کنند و جایز است. اما اگر قائل نشدیم، چون به نظرم قدما مسئله نیابت در اعتکاف اصلا مطرح نکردهاند و این در متأخرین مطرح شده، اگر کسی گفت: آنها که طرح نکردهاند و ما هم یک چنین استفاده نمی کنیم، در این صورت اصل نیابت در اعتکاف موضوعش کنار می رود. این بستگی به فهم شم الفقاهه ای است که اشخاص دارند. (۱) - (۲)

ص: ۶۵۹

۱- (۲) (پرسش:... پاسخ استاد:) می گوئیم: شمایی که قبول کردید روایتی در مسئله نیست - شما می گوئید: از آن ها این را استفاده کردیم والا دلیل دیگری ندارد - همین مطلب را چرا در این مورد نمی گوئید؟ این ها مثل هم اند و تفاوتی ندارند.

۲- (۳) (پرسش:... پاسخ استاد:) وقوف را نگوئید که اتفاقا نیابت جایز نیست. خود کل حج را بگوئید. ما عرض می کردیم در خود حج انسان نیابتی که از زیارتی که در مشاهد مشرفه زیارت می شود یا در مکه که زیارت می شود از این ها اگر تعدی کردیم و به وسیله تعدی قرار شد که تشریح اعتکاف را تصحیح کردیم تشریکش هم تصحیح می شود. خصوصیتی نیست که در یکی اقتصار کنیم و در یکی اقتصار نکنیم.

صاحب جواهر دو روایت برای این که تشریک صحیح است نقل می کند. یکی را اشکال می کند و ظاهرش این است که آن یکی دیگری را قبول کرده است که اشکال را به دومی کرده است. در حاشیه عروه هم ایشان «فیه تأمل» دارد. آقای خوئی هیچ کدام از این دو روایت را نقل نکرده و یک روایت دیگری را نقل کرده است و علتش هم این است که آن دو روایتی که آقای حکیم نقل کرده است همان روایتی است که راجع به اصل نیابت در احیاء است قبلاً ذکر شد - که یکی روایت کوکبی بود از علی بن ابی حمزه و یکی هم روایت محمد بن مروان بود - این دو روایت ضعیف السند بودند. ایشان از نظر دلالت در یکی از اینها هم اشکال کرده است. به هر حال اشکال ضعف سندی داشت. ایشان صحیحه معاویه بن عمار را ذکر کرده و جواب می دهند. این دو روایت یکی همان روایت محمد بن مروان است که آقای حکیم به آن استدلال کرده است.

(۱) روایت محمد بن مروان: «يُصَلِّي عَنْهُمَا وَ يَتَصَدَّق عَنْهُمَا وَ يَحُجُّ عَنْهُمَا وَ يَصُوم عَنْهُمَا فَيَكُونُ الَّذِي صَنَعَ لَهُمَا وَ لَهُ مِثْلُ ذَلِكَ».

(۲) روایت علی بن ابی حمزه: «قُلْتُ لِأَبِي إِبرَاهِيمَ (ع) أُحِجُّ وَ أَصِلُّ وَ أَتَصَدَّقُ عَنِ الْأَحْيَاءِ وَ الْأَمْوَاتِ مِنْ قَرَابَتِي وَ أَصِيحَابِي قَالَ (ع) نَعَمْ وَ نَحُومَا غَيْرَهُمَا».

شبيه به این روایت محمد بن مروان را آقای خوئی نقل کرده است از معاویه بن عمار که تعبیر می کند صحیحه معاویه بن عمار. درست نقطه مقابل آقای حکیم را از آن نتیجه می گیرد. آقای حکیم استظهار می کند از جمله ای که می گوید «يُصَلِّي عَنْهُمَا» که این عبارت از این است که مشترکاً بجا می آورد. آقای خوئی استظهار می کند که این انحلالی است. یعنی یک وقتی بر این بجا می آورد به تنهایی و یک وقتی هم به تنهایی برای آن.

ولی عبارت اگر کلش ملاحظه شود، این است که مثلاً- وقتی گفته شود: شما دعا برای پدر و مادرتان بکنید یا مغفرت برای پدر و مادرتان بکنید، آیا این اطلاق ندارد؟ تا هم تک تک دعا شوند و هم «اللهم مغفر لهما» گفته شود. انسان می فهمد که این اطلاق دارد در سیاقی که گفته باشند: شما حج بجا بیاورید از طرف پدر و مادر یا دعا بکنید برای پدر و مادر یا زیارت. در این سیاق اگر ذکر بشود اطلاقش شامل می شود هم صورت مجموعی را و هم صورت انحصاری. آقای حکیم ایشان می فرمایند: انحلالی خلاف ظاهر است. نمی دانیم آقای حکیم می خواهد بفرماید منحصرأً جمعی است یا اطلاق می خواهد تعبیر بکند، درست روشن نیست.

عرض ما این است که بعید نیست این روایت محمد بن مروان که اول می گوید: شما دعا برای پدر و مادرتان بکنید یا حج بجا بیاورید، اطلاقش شامل می شود هر دو را. چندتای از اینها مشروعیتشان که از خارج ثابت شده بود - مثل حج و صدقه - وقتی در یک سیاق ذکر شده باشند استفاده می شود که جایز است؛ حتی تشریکش هم جایز است. این بعید نیست از این استفاده بشود. ولی روایت بعدی که علی بن ابی حمزه که خود آقای حکیم در آن شبهه کرده است، خیلی معلوم نیست دلالت داشته باشد.

تعبیرش این است: «أَحْجُّ وَ أُصَلِّي وَ أَتَصَدَّقُ عَنِ الْأَحْيَاءِ وَ الْأَمْوَاتِ مِنْ قَرَابَتِي وَ أَصِيحَابِي». آیا اصلش را مسلم گرفته و خواسته است از فرعی سؤال بکند که تمام قوم و خویشهایی که دارم و هر چه رفیقی که دارم، از کلش سؤال می خواهد سؤال کند؟ در این خیلی ظهور ندارد. همان طور که آقای حکیم می فرماید، ممکن است راجع به اصلش سؤال بکند که من می خواهم از قوم و خویشها این اعمال را انجام دهم. از اصل اگر سؤال بشود ظهور در تشریح "تشریک" پیدا نمیکند و یا اطلاق یا ظهور اطلاقی یا نصوصی در تشریک پیدا نمی کند. علیاحال روایت علی بن حمزه ضعیف السند هم هست.

اما آن روایتی که آقای خوئی استدلال می کند، در آن کلمه دعا هم هست و ما طبق قاعده هم استفاده می کردیم که در ادله، الغاء خصوصیت از مشاهد مشرفه به همین مکان اعتکاف می کردیم. از طرف دیگر این روایت هم خالی از ظهور نیست؛ پس می شود گفت: تشریک اشکالی ندارد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

روایات دال بر جواز نیابت ۹۱/۰۱/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

روایات دال بر جواز نیابت

گفته شد: مرحوم آقای خوئی به صاحب جواهر ایراد کردند که شما وقتی می گوئید شخص از احیا هم می تواند اعتکاف کند چون حج استحبابی را می شود از احیا بجا آورد و همچنین زیارت مشاهد مشرفه را می شود بجا آورد از طرف احیا، پس اعتکاف را هم می شود نیابتاً بجا آورد. ایشان فرمودند: این قیاسی است که ما قائل نیستیم و از صاحب جواهر یک چنین چیزی انتظار نمی رفت. ما عرض کردیم: اگر این ها دلیل نباشند، خود ایشان که حکم می کند نیابت در اعتکاف صحیح است، ما هیچ دلیل عامی برای نیابت که اعتکاف را شامل بشود نداریم. روایاتی را که ایشان نقل کرده است هیچکدام دلیل عامی بر مطلب نیست. اگر شم الفقاهه اقتضا نکند که تعدی کنیم از این گونه موارد و مشابهاتی که عرف یک نحو تشابهی قائل است، اگر فهم عرفی حاصل نباشد و بگوییم در عرف یک چنین تفاهمی نیست، پس ایشان به چه حسابی اصل مشروعیت نیابت در اعتکاف را قائل شده است؟ چون ایشان احاله می کنند بحث را مفصلاً به قضای فوائت نماز، من به آنجا مراجعه کردم، چهار روایت در آنجا بود که هیچ کدام از آن ها از روایات عامه نبودند که بشود به آنها تمسک کرد برای اعتکاف.

ص: ۶۶۲

اما من خودم به خود آن روایاتی که سید بن طاوس نقل می کند که ایشان از جهت ضعف سند اعتنا ندارد مراجعه نکرده بودم که بینم آیا آنها قابل استناد هستند یا نه. وقتی که مراجعه کردم دیدم عموماتی که راجع به برای مشروعیت نیابت در اعتکاف نسبت به اموات روایات متعددی هست که بعضی از آنها قابل استناد هستند. از دو سه راه می شود به آن روایات تمسک کرد.

روایات:

روایت (۱): کتاب الصلاة، ابواب قضای صلوات، باب استحباب التطوع بالصلاة عن المیت، روایت بیست ششم این باب: «عن العلاء بن رزین فی کتابه یقضى عن المیت الحج و الصوم و العتق و فعال الخیر».

یعنی کارهای خوب از میت آورده می شود نیابتاً که اعتکاف هم یکی از آن کارهای خوب است که از میت بجا آورده شود. این یک طریق به کتاب علاء بن رزین دارد. اگر کسی یک مقداری آشنا باشد می داند که یکی از مشایخ اجازاتی که خیلی اجازات به وسیله او منتهی می شود به شیخ، سید بن طاوس است. کتاب الاجازات هم دارد. اگر مستدرک را کسی ملاحظه

کند، به وسیله مشایخی که دارد طریق خودش را به شیخ منتهی می کند به طرق مختلف. طریقه‌های زیاد دارد که منتهی می شود به کتب شیخ. شیخ هم در فهرست طریقی که به کتاب علاء بن رزین دارد طریق بسیار صحیحی است. هیچ جای شبهه ای در آن نیست.

روایت (۲) «عن حماد بن عثمان فی کتابه قال، قال أبو عبد الله (ع): «من عمل من المؤمنین عن میت عملاً أضعف الله أجره و ینعم به المیت». (۱) یعنی عمل صالح را اگر انجام بدهی اجر این را به میت داده می شود. «و عن عمر بن یزید قال، قال أبو عبد الله (ع): «من عمل من المؤمنین عن میت عملاً صالحاً أضعف الله أجره و ینعم بذلك المیت». ظاهرش این است که همین هم از کتاب حماد بن عثمان باشد. آن گاه طریق شیخ بسیار طریق صحیح است و طریقی دارد که شیخ در سید بن طاوس.

ص: ۶۶۳

۱- (۱) وسائل الشیعه؛ ج، ص: ۲۸۲؛ ۱۲ باب استحباب التطوع بالصلاه و الصوم و الحج و جمیع العبادات عن المیت و وجوب قضاء الولی ما فاته من الصلاه لعذر؛ ج ۸، ص: ۲۷۶.

روایت (۳): «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَغْفُورٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: يُقْضَى عَنِ الْمَيْتِ الْحَجُّ وَالصَّوْمُ وَالْعِتْقُ وَفِعَالُهُ (۱) الْحَسَنُ وَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ كَانَ مِنْ خَوَاصِّ الرِّضَا وَ الْجَوَادِ (ع) عَنْ أَرْبَعِينَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِ الصَّادِقِ (ع) مِثْلَهُ». (۲)

روایت (۴): «وَعَنِ الْعَبْرَنْطِيِّ وَ كَانَ مِنْ رِجَالِ الرِّضَا (ع) قَالَ: يُقْضَى عَنِ الْمَيْتِ الصَّوْمُ وَ الْحَجُّ وَ الْعِتْقُ وَ فِعْلُهُ الْحَسَنُ». «وَ عَنْ صَاحِبِ الْفَاخِرِ مِمَّا أُجْمِعَ عَلَيْهِ وَ صَحَّ مِنْ قَوْلِ الْأَيْمَةِ (ع) قَالَ: يُقْضَى عَنِ الْمَيْتِ أَعْمَالُهُ الْحَسَنَةُ كُلُّهَا». (۳) این را هم از صاحب الفاخر نقل می کند. کتاب فاخر متعلق به جعفری است. جعفری یا ابولفضل الصابونی هر دو یک نفر اند و او معاصر کلینی است. دعوی اجماع هم بر مطلب کرده است که کل اعمال حسنه را می شود بجا آورد.

در اینجا روایات بسیار زیادی هستند که همه روایات عامی هستند که از مجموع آن ها انسان مطمئن می شود. تک تک را هم اگر ما اعتبارش را اشکال کنیم ولی اگر انسان راجع به یک موضوعی از ده نفر یک مطلبی را بشنود، اگر چه اولش یک مقداری تردید دارد ولی بعد از آن مطمئن می شود. به خصوص در اینهایی که خیلی بعید است داعی باشد برای جعل.

ص: ۶۶۴

۱- (۲) یعنی کارهای خوب که دلیل عامی است.

۲- (۳) وسائل الشیعه؛ ج، ص: ۲۸۱؛ ۱۲ باب استحباب التطوع بالصلاه و الصوم و الحج و جمیع العبادات عن المیت و وجوب قضاء الوالی ما فاتته من الصلاه لعذر؛ ج ۸، ص: ۲۷۶.

۳- (۴) همان مرجع.

روایت (۵): این روایت در فقیه است. «قال ابو عبدالله (ع)» قال ابو عبدالله (ع) مَنْ عَمَلَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ عَنْ مَيِّتٍ عَمَلًا صَاحِبًا أَوْ ضَعِيفًا لَهُ أَجْرُهُ وَ نَفَعَ اللَّهُ بِهِ الْمَيِّتَ. آنهايي که مراسلات فقيه را هم كافي بدانند براي آن ها روايت خوبي است. خود اين براي تأييد خوب است. اين همان روايتي بود كه از عمر بن يزيد نقل كرديم.

روایت (۶): عده الداعي: «قال الصادق (ع) مَنْ عَمَلَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ عَنْ مَيِّتٍ عَمَلٌ خَيْرٌ عَمَلًا خَيْرًا أَوْ ضَعِيفًا اللَّهُ لَهُ أَجْرُهُ وَ نَفَعَ اللَّهُ بِهِ الْمَيِّتَ.»

روایت (۷): «عن عبد الله بن جندب قال: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى (ع) أَسْأَلُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُرِيدُ أَنْ يَجْعَلَ أَعْمَالَهُ مِنَ الصَّلَاةِ وَالْبِرِّ وَالْخَيْرِ أَثَلًا: ثَلَاثًا: ثَلَاثًا لَهُ، وَ ثَلَاثِينَ لِأَبَوَيْهِ، أَوْ يُفَرِّدَهُمَا مِنْ أَعْمَالِهِ بِشَيْءٍ مِمَّا يُتَطَوَّعُ بِهِ - وَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا حَيًّا وَ الْآخَرُ مَيِّتًا فَكَتَبَ إِلَيَّ أَمَا لِلْمَيِّتِ فَحَسَنٌ حَيًّا، وَ أَمَا لِلْحَيِّ فَلَا إِلَّا الْبِرَّ وَ الصَّلَاةَ.» (۱) تا بر را خودش انجام بدهد چون آن را خودش می تواند انجام دهد. اين راجع به پدر و مادر بود.

وَ رَوَاهُ الْحَمِيرِيُّ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جُنْدَبٍ مِثْلَهُ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ أَنَّهُ كَتَبَ إِلَى الْعَالِمِ (ع) وَ ذَكَرَ مِثْلَ السُّؤَالِ وَ الْجَوَابِ (۲). البته اين روايت نسبت به مورد بحث شاهد نيست؛ چون ظاهرش اهداء الثواب است نه نيابت. «يُرِيدُ أَنْ يَجْعَلَ أَعْمَالَهُ مِنَ الصَّلَاةِ وَالْبِرِّ وَالْخَيْرِ» كه يعني از دو ثلث باشد كه يكي مربوط به خودش و دو ثلث ديگر هم اعمال مربوط آن ها، اين ظاهرش اهداء ثواب است و به اين نمي شود استدلال كرد. (۳)

ص: ۶۶۵

۱- (۵) وسائل الشيعه؛ ج، ص: ۲۸۰؛ ۱۲ باب استحباب التطوع بالصلاه و الصوم و الحج و جميع العبادات عن الميت و وجوب قضاء الولي ما فاته من الصلاه لعذر؛ ج ۸، ص: ۲۷۶.

۲- (۶) همان مرجع.

۳- (۷) (پرسش... پاسخ استاد): اين روايات يك دفعه نبوده است. مثلاً كليني روايتي را نقل کرده است و بعد روايت های ديگري را صدوق پيدا کرده است. بعضی پيش صدوق نبوده و شيخ آن را پيدا کرده است. يا شيخ در تهذيب اول پيدا نکرده بوده است و در زيادات ذکر کرده است. يا در اين ها پيدا نکرده است و در کتابهای متأخر گاهی هست. اين احاديث يکجا دم دست نبوده است. بايد به تدريج آنجا و آنجا نسخه ها پيدا بشوند و اضافه کنیم. مثل بحار و جاهای ديگر کتابهاي پيدا شده و اضافه کرده اند. اين طور نبوده است كه اين ها شده عمداً گفته باشند: ما به اين ها اعتنا نمي كنيم و اهميت نمي دهيم و نقل نكرند. يك كسي كه مي خواهد جمع آوري كند اين طور نبوده است كه همه چيزها در ذهنش باشد. خيلي وقت ها از قلم ساقط مي شود و در جاهای ديگر مستدرک مي نويسند.

روایت (۸): «مُحَمَّدُ بْنُ مَكِّيِّ الشَّهِيدُ فِي الذِّكْرَى عَنْ يُونُسَ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ عَنِ الصَّادِقِ (ع) قَالَ يُقْضَى عَنِ الْمَيْتِ الْحَجُّ وَالصَّوْمُ وَالْعِتْقُ وَالْفِعْلُ الْحَسَنُ». (۱)

احتمال قوی هست که ذکر از کتاب یونس اخذ کرده باشد.

این ها همه طریق به کتاب... دارند. از مجموع من حیث مجموع روایات، انسان به عنوان دلیل عام مطمئن می شود برای صحتش. غیر از این، یکی دو روایت از این ها طریقه های معتبری هم دارد. دعوای اجماعی هم صاحب الفاخر کرده است که او قریب العهد به معصوماست و معاصر کلینی بوده است. می گوید: «عن المیت اعمال الحسنه کله».

آن گاه راجع به این که آیا تعدی کنیم به حی؟ این ها همه راجع به میت بود. آن دو روایتی که آقای حکیم نقل کرده بودند اشکال سندی داشت. بعضی از این روایات هم نسبت به حی نفی کرده بود. بنابراین دلیلی برای حی ما نداریم. از نظر فتوا هم مسلم نیست. از نظر روایات هم دلیلی بر آن نداریم، لذا اقوی این است که مشروعیت نداشته باشد؛ چون آن را قواعد اقتضا نمی کنند.

النیابه عن أكثر من واحد في اعتكاف واحد

مسئله (۳): «الظاهر عدم جواز النيابه عن أكثر من واحد في اعتكاف واحد نعم يجوز ذلك بعنوان إهداء الثواب فيصح إهداؤه إلى متعددين أحياء أو أمواتا أو مختلفين».

ص: ۶۶۶

۱- (۸) وسائل الشیعه؛ ج، ص: ۲۸۲؛ ۱۲ باب استحباب التطوع بالصلاه و الصوم و الحج و جمیع العبادات عن المیت و وجوب قضاء الولی ما فاتته من الصلاه لعذر؛ ج ۸، ص: ۲۷۶.

به نظر می رسد که این روایات عن میت داشته باشند وعن الاموات نداشته باشند. اموات هم اگر داشته باشند، شاید ظهورش این باشد که به نحو انحلال مراد است، یعنی از زید، از عمرو، از بکر. میت اگر جنس هم باشد جنس شامل کم و زیاد بین واحد و متعدد نیست. جنس تمام افراد را شامل است ولی افراد را شامل است نه این که فردین را شامل باشد. اگر گفتیم: الرجل، یعنی زید حکمی دارد، عمرو حکمی دارد، بکر حکمی دارد؛ اما اگر یک حکمی برای مجموع باشد، این برای زید و عمرو نیست که با همدیگر انجام داده باشند. یک حکمی اگر روی رجل آمد، رجلان را ما بخواهیم به همین حکم بکنیم درست نیست؛ چون این از مصادیق رجل نیست. الرجل ولو جنس است ولی جنس توسعه پیدا می کند بین فرد افراد نه فرد و فردین و یا افراد به نحو جمع. بلکه الرجل به نحو انحلال روی همه می آید. ممکن است کسی بگوید: بنابراین اشتراک صحیح نیست چون مواردی که ما خواندیم: همه عن میت با الف و لام یا بدون الف و لام بودند.

ولی ما می توانیم بگوییم این اشکال ندارد. اگر کسی می خواهد مثلاً اعتکاف انجام بدهد ما می گوییم: نصف اعتکاف برای زید یا ثواب نصفش برای زید و نصفش برای عمرو، نیابت این طور نیست که قابل تنصیف باشد. مثل دین صدقه نیست که انسان یک دینی را تنصیف کند. اهداء ثواب را می شود تنصیف کرد. ولی مثل نیابت در اعتکاف قابل تقسیم نیست. وقتی که می گوییم: واقع می شود یعنی کلش برای یک شخص واقع می شود. ولی اگر اطلاقش را ما بگوییم شامل می شود، این ممکن است برای دونفر واقع بشود. به این نحو که این برای زید واقع می شود چه برای عمرو هم واقع شده باشد یا واقع نشده باشد. در روایت هم هست می گوید: شما برای عموم نیت کنید و به هر کدام می توانید بگویید: من نائب الزیارة از تو بودم. کل در حساب او نوشته می شود به وسیله فرد اینها. بنابراین می توانیم بگوییم: تشریک جایز است و به آن اطلاقات و عمومات تمسک می کنیم و می گوییم تشریک جایز است و مانعی ندارد. درباره «الظاهر عدم جواز النیابة عن أكثر من واحد» به نظر می رسد هم اهداء ثواب جایز است و هم نیابت.

مسئله (۴): «لا يعتبر في صوم الاعتكاف أن يكون لأجله بل يعتبر فيه أن يكون صائماً أي صوم كان».

لازم نیست که انسان وقتی که اعتکاف می کند بگوید: این روزه را به حساب روزه اعتکافی که انجام می دهم بجا می آورم. مثلاً روزه قضایی دارد، می گوید: من روزه قضایی را انجام می دهم و هیچ نیت اعتکاف هم نکرده باشد در روزه، این کافی است. اگر روزه استجاری گرفته است و هیچ گاه در انجام دادن روزه توجه به این که اعتکاف شرطش روزه است ندارد، این لزومی ندارد باشد. اگر به آن شرائط عنوان مطلوبیت منطبق نبود باید از ناحیه خود مشروط عبادیت و مطلوبیت پیدا کند ولی اگر این شرائط عنوان پیدا کرد لازم نیست که وقت حصول شرط انسان از ناحیه مشروط قصد تقرب کند. اگر شیء خودش مطلوبیت ذاتی داشت این برای حصول شرط کافی است اگر شرط صرفاً فقط این باشد که آن شیء را عبادتاً بجا بیاوریم.

ما مکرر عرض کرده ایم که یک مرتبه آن از اجزاء عبادت است، آن اجزاء عبادت بنا بر این که امثال امر لازم است و خود امر موجود است که انسان امثال بکنند باید اجزاء از خود امر منبعث بشوند و بجا آورده شوند. اما در موانع هیچ قصد قربتی در آن ها شرط نیست. به هر جهتی این موانع حاصل نشود کافی است. چون وجودش مزاحم است، وقتی که مزاحم حاصل نشد آن شیء صحیح است. مثلاً حرف زدن مانع برای نماز است، اگر کسی وظیفه اش این بود که حرف بزند - مثلاً غیبت می کردند و او باید از غیبت جلوگیری کند - در نماز مستحبی یا در واجبی هم همین طور است مثلاً بچه ای افتاده است در حوض و او باید فریاد بزند که آن بچه را نجات دهید. اگر هیچ حرفی نزد خلاف شرع کرده است برای این که این مانع را ایجاد کند و نمازش را بهم بزند نکرد و نمازش را ادامه داد. در این صورت نمازش صحیح است. چون برای حرف زدن قصد قربت شرط نیست تا مانع وجود پیدا نکند ولو حرام بوده است ترکش و واجب بوده است آن را بجا بیاورد مع ذلک اشکالی نیست.

اما شرایط مختلف است. بعضی از شرایط عبادی است و بعضی از شرایط غیر عبادی است. طهارت خثیه که شرط برای نماز است ولی غیر عبادی است. طهارت حدثیه شرط عبادی است ولی همین عبادی بودن هم از شرایط عامه است؛ یعنی اگر این به طور عبادی حاصل شد وضوی یا غسل من اگر به قصد قربت حاصل شد، با این من می توانم نماز بخوانم. خود امری که خود وضو و غسل دارند کافی است. بله در جایی که اینها امر نداشته باشند قهراً اینها بخواهند عبادی بشود باید منبعث بشود از امر مشروط چون خود اینها عبادتند. چون فقط این است که به قصد عبادی آورده بشوند و این برای چیزهای دیگر هم کافی است. به قصد امر وضویی می آورد کافی است.

بنابراین ایشان می فرماید: چون صوم از اجزاء اعتکاف نیست و از شرایط اعتکاف است، روزه گرفتن معتکف مثل وضو گرفتن و غسل کردن برای مصلی که خارج از حقیقت نماز اند، ولی دخالت در صحتش دارد، اعتکاف هم لبث در یک جایی است و روزه گرفتن جزء آن نیست ولی این لبث اگر بخواهد عبادت حساب بشود و مطلوب شرع باشد باید روزه هم بگیرد و این شرطش هست و خارج از حقیقتش است لذا به هر عنوانی اگر انسان قصد کرد کفایت می کند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

اقوال در جواز وعدم جواز قطع اعتکاف ۹۱/۰۱/۲۱

Your browser does not support the audio tag

اقوال در جواز وعدم جواز قطع اعتکاف

مسئله (۵): «يجوز قطع الاعتكاف المندوب في اليومين الأولين و مع تمامهما يجب الثالث و أما المندوب فإن كان معينا فلا يجوز قطعه مطلقا و إلا فكالمندوب».

ص: ۶۶۹

شخصی که معتکف شده است دو حالت برای او هست: یک حالتش را که بعداً بحث می کنیم این است که شرط می کند که اگر یک عارضه ای برای من پیدا شد من بتوانم اعتکافم را فسخ کنم. ولی آنکه فعلاً در اینجا مورد بحث است این است که بدون شرط، از نظر جواز قطع و حرمت قطع چه حکمی دارد؟ سه قول در مسئله هست: یک قول که اکثریت به آن قائلند این است که تفصیل بین این که دو روز اول تمام شده باشد و بعد از تمام شدن دو روزی که روزه گرفته است باید روز سوم را هم بماند و حق فسخ ندارد و بین این که هنوز روز اول یا روز دوم هنوز تمام نشده است که در این صورت می تواند فسخ کند. این قول را اکثریت قائلند. از قداما از ابن جنید نقل شده و بعداً هم شیخ در نهاییه دارد. در بین متأخرین هم شهرت بسیار قوی دارد که تقریباً کالمسلم است. این قول اکثریت است.

ولی دو قول دیگری هست که اینها اقلیت دارند نسبت به این اکثریت. ولو در بین قداما اقلیت نبوده اند بلکه با آن در نظر گرفتن متأخرین اینها اقلیت پیدا می کنند. یکی این است که با نفس شروع واجب می شود که شخص ادامه بدهد اعتکافش را.

جماعتی هم عکس این را گفته اند؛ گفته اند: دو روز هم اگر تکمیل شد لازم نیست شخص ادامه دهد و تا آخر هم شخص مجاز است که قطع بکند. این سه قول در این مسئله هست.

آن قولی را که می گوید: واجب می شود با شروع، این را در مبسوط شیخ دارد. در غنیه دعوی اجماع هم کرده است. جامع الخلاف هم که تابع غنیه است، آنهم همین طور دارد و به نظرم دعوی اجماع هم کرده باشد. اصباح قطب الدین کیذری و اشاره السبق علاء الدین حلبی هم این را دارند. شهید اول هم در غایه المراد در اواخر کلامش متمایل شده به همین قول. مذهب ابن براج هم در آخر می گوید: با شروع لازم می شود، ولی چند سطر قبلش قائل به تفصیل شده است. ما نفهمیدیم جمع ما بین این دو عبارت را که آیا از کس دیگر می خواسته است این قول را نقل کند و سقطی شده است یا نه، ظاهر التناقض است؛ بلکه صریح در تناقض است.

ص: ۶۷۰

اما آنهایی که می گویند: تا آخر لازم نمیشود، در ظاهر ناصریات سید مرتضی هست. صریح نیست ولی همین که تعبیر می کند که با شروع لزوم پیدا نمی کند - چون اهمال کرده و بیان نکرده است که در چه وقتی واجب می شود با این که مناسب بود که بگوید - استظهار می شود که ایشان نظرش همین است که تا هر وقتی بعد از شروع اتمامی لازم نیست. ولو اسمی نبرده است از دو روز و یک روز ولی سکوتش خالی از ظهور در عدم وجوب نیست. معتبر، منتهی، تحریر، تذکره، ذخیره و کفایه قائلند که واجب نمی شود با شروع و تا آخر جایز است. ارشاد علامه می گوید: قیل به مثلاً به عدم جواز. قواعد هم می گوید قول به اینکه جایز نیست در مثلاً در روز سوم. تلخیص علامه هم مثل این که مردد است در مسئله و قول به تفصیل و قول به جواز هر دو را به قیل نسبت داده است. این سه قول در این مسئله هست و لذا شهرت را در مسئله نمی شود ادعا کرد. البته اشهر همان تفصیل است.

استدلال اول بر حرمت قطع با شروع و اشکال های آن

دلیل برای این که حرام است قطع به مجرد شروع دو دلیل آورده اند. یکی (لا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ) است که می گوید: شما اعمالتان را باطل نکنید. قهراً پس اگر کسی وسط اعتکاف بخواند به هم بزند، حق ندارد. از این استدلال بعضی جوابها داده شده و بعضی جوابها را هم می شود داد. یکی از جوابهایی که داده شده است جواب شیخ است که آقای خوئی آن را پسندیده و قبول کرده است. آن این است: ابطال در (لا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ) در عملی است که محقق شده است و بعد انسان می خواهد آن را ابطال کند؛ اما عملی که اصلاً محقق نشده است، (لا تَبْطُلُوا) اصلاً آن را نمی گیرد. این تخصصاً خارج است. مراد این است که عملی انجام شده و محقق شده است و بعد کاری انجام می دهد که حبط می شود این عمل و ثوابش از بین می رود و اصلاً بی فایده می شود. (لا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ) ناظر به این است. مثل (لا تَبْطُلُوا صِدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى) است که یعنی صدقه می دهید، جلب محبت شخص را کرده اید، یک دفعه منت می گذارید و اذیت می کنید، در نتیجه آن کالعدم می شود و دیگر کانه هیچ کاری را نکرده اید. آیه (لا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ) به منزله (لا تَبْطُلُوا صِدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى) است.

ولی به نظر می‌رسد که این اطلاق و عموم (لا- تُبْطَلُوا) اگر ما باشیم و همین کلام، عمل ناقص را هم می‌گیرد. انسان نصفه کاره هم اگر عملی را انجام بدهد که این عمل یک اثر تأهلی دارد و خاصیت دارد که اگر چیز دیگری به آن ملحق بشود بالفعل ثمر پیدا می‌کند و در این صورت اگر کسی بخواهد مثلاً بعضی از اعمال دیگری را هم انجام بدهد همین مقداری را هم که انجام داده است (هَبَاءٌ مَّنْثُورًا) می‌شود و کالعدم. چه مانعی دارد عمل را ما به عمل ناقص هم حمل کنیم. مثلاً انسان کاری را شروع کرده و یک خدمتی نصفه کاره را یک دفعه بخواهد به هم بزند این را (لَا تُبْطَلُوا أَعْمَالُكُمْ) بگیرد. چون این بالأخره عملی را انجام داده است. از این ناحیه اشکال تمام نیست. اینها همه تعبیّرات عرفیاند برای این که عملی که انجام داده شده صلاحیت داشت که با ضمیمه‌ای، یک مراتب بالا و آثار خاصی را داشته باشد، در حالی که انسان آن را کالعدم می‌کند.

اشکال دیگری که به این استدلال وارد کرده‌اند این است که تخصیص اکثر لازم می‌آید اگر مراد عبارت از این باشد که عملی را که شخص شروع کرد باید آن را ادامه بدهد، از این تخصیص اکثر لازم می‌آید برای این که تمام مستحبات غیر از حج استجبایی همه با شروع واجب نمی‌شوند. اعتکاف هم اگر باشد و این هم به آن ملحق کنیم، غالبش این گونه نیست. واجبات هم غیر از موارد خاصه، با شروعش ابطالش اشکالی ندارد اگر تعین نداشته باشند. برای این که تخصیص اکثر لازم نیاید ما باید توجیه کنیم از آن ظاهر ابتدایاش. مثلاً بگوییم: مراد از آن عمل تمام شده‌ای است که انسان یک کاری بکند که از بین برود. این مطلب درستی است که تخصیص اکثر لازم می‌آید.

ولی اصل آیه شریفه به نظر ما یک معنای دیگری دارد که آن استدلال را خراب می کند. ما می گوییم: این (لا- تُبْطَلُوا أَعْمَالَكُمْ) حکم ارشادی است. (بِأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ لَا تُبْطَلُوا أَعْمَالَكُمْ) یعنی شمایی که ایمان آورده اید و نماز خوانده اید و زحماتی کشیده اید، به هر چه که پیغمبر (ص) دستور داد عمل کنید و یک کاری نکنید تا این که زحماتی را که کشیده اید همه کالعدم بشوند. این تعبیرات برای کسی که به دین هم معتقد نباشد میشود گفت: شما آن کاری را که زحمت کشیده‌های، آن زحمت خودت را به هدر نده. نمی خواهد بگوید: شما خلاف شرع و معصیت کرده اید، بلکه این ارشاد است برای این که این کار را اگر بکنید دیگر آن عمل شما کالعدم حساب می شود و آن هدفی که داشته اید دیگر به وسیله این کار به هدف نائل نمی شوید. به نظرم عرف هم همین تعبیرات را می کند. اگر کسی خدمتی کرد گفته میشود: دیگر به آن منت و اذیت نکنید و با این عملتان را باطل نکنید. نمی خواهد بگوید: خلاف شرع است. کسی اصلاً شرعی هم قائل نباشد می خواهد بگوید: شما هم که برای جلب محبت یک خدمتی کردید و بعد اگر یک کاری بکنید مثل آتش زدن است. به نظر می رسد که ظهوری برای مولویت ندارد. (۱)

ص: ۶۷۳

۱- (۱) (پرسش:... پاسخ استاد:) ما دلیل بر این که حتماً باید به مولوی حمل کنیم هیچ شاهی نداریم. مثلاً دکتر می گوید: این و این و این را بخور چه دلیل عقلی داریم که این مولوی باشد. همین را عرف متعارف می گوید. دکتر می خواهد بگوید: تو که آمده ای برای معالجه این کارها را نکنی علاج نمی شود.

اصلاً ارتباط بین آیات شریفه را باید است. وقتی که می فرماید: (أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ)، یکی هم این است که هر عملی را که تمام کردید یا شروع کردید همان عمل را تمام کنید. این ارتباطی که به (أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ) دارد این است که اگر شما اطاعت نکنید زحمات شما هدر می رود. این تعبیر، تعبیر عرفی هم هست و مرتبط می شود (لا- تُبْطَلُوا أَعْمَالَكُمْ) به (أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ). تناسب در آیات را باید ملاحظه کرد. (۱) - (۲)

استدلال دوم بر حرمت قطع اعتکاف با شروع واشکالات آن

دلیل دیگری که به آن استدلال کرده اند روایتی است که کفار تعیین کرده است برای زنی با اجازه شوهر معتکف شده بوده است و وقتی که شوهرش از مسافرت آمده بوده است، اعتکافش را رها می کند و مباشرت واقع می شود. در اینجا برای او کفار تعیین شده است. بنابراین معلوم می شود که این کار، کار حرامی بوده است که کفار تعیین شده است. به این استدلال هم دو سه اشکال شده است.

ص: ۶۷۴

۱- (۲) (پرسش... پاسخ استاد): ولایت امیر المؤمنین (ع) در موقع صدور این آیه نازل شده بوده است و خیلی ما لزومی ندارد که ما این ها را حمل کنیم به آن مسئله دیگر که آن وقت یک عده ای انکار می کردند و خواسته است بگوید. آن انکارها و اینها مربوط به بعد است. آن موقعی که آیه نازل شد همه بخ بخ گفتند و به عنوان اینکه قبول کردیم تبریک گفتند.

۲- (۳) (پرسش: اشکال تخصیص اکثر را می شود جواب داد که حمل به کراهت است نه خارج کردن مصداق... پاسخ استاد): حمل به کراهت در آیه بسیار بعید است. (أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ) می گوید: این ها اطاعت های لزومی دارند. در این سیاق حمل به کراهت بکنیم... بحث این است که این هایی که برای وجوب استدلال کرده اند می گوید: تخصیص اکثر لازم می آید. اصلاً تخیل این مطلب هم نباید بشود که دنبال این حرف امر استحبابی باشد.

یکی این است که کفاره چه ملازمه ندارد با حرمت. اگر کفاره ملازمه داشت با حرمت، ما می توانستیم برای تحریم استدلال بکنیم ولی کفاره ملازمه‌های ندارد. بیان آقای خوئی هم این است که کسی اگر تأخیر انداخت روزه اش را تا سال دیگر، اقوی این است که کار حرامی انجام نداده است. مورد دوم محرمات احرام است که اگر دراضطرار محرمات احرام را مرتکب شد با این که وظیفه‌اش است و خلاف شرع نکرده است، مع ذلک کفاره هم دارد. پس کفاره دلیل بر تحریم نیست.

اما آن مثال اولی را که آقای خوئی مثال زد که اقوی چنین است، در اینجا نمی شود به اقوی تمسک کرد. چون در آنجا هم دلیل دیگری نیست. آنهایی که گفته اند کفاره اثبات شده است، همان کفاره دلیل بر تحریم است و شما می گوید: ما این را قبول نداریم. عین همان قبول نداریم در اینجا هم هست. در آن آنجا یک مطلب ثابتی نیست و شهرت در سقوط [ثبوت] تحریم است. ایشان همین مثال دوم را در آنجا زده است. ایشان گفته است: چون ما می بینیم که در محرمات احرام که مضطر شده باشد در آن کفاره قرار داده‌اند با اینکه حرام نیست. در آنجا هم که آقای خوئی استدلال می کند به همین مثال دوم استدلال می کند. پس مثال اول نباید ذکر بشود چون این مطلب خلاف مشهور است. این که میگوید: ما قائل شدیم به اقوی بودن، به این نمی شود استدلال کرد برای این که آنهای دیگر می گویند: نه، درست است.

در مثال دوم هم که هست خلط شده است. برای خیلی ها هم همین منشأ خلط شده است. آن چیزی که هست عبارت از این است که کفاره دو نوع است: یکی کفاره ای است که برای عقوبت است که لازمه آن تحریم است. یکی هم کفاره ای است که برای جبران است. یعنی نقصی وارد شده است و آن می خواهد جبران کند. مثل پیرمرد و مضطربین و مریضی که نمی تواند روزه بگیرد، اینها کفاره می دهند. این اشخاص درست است که خلاف شرع نکرده اند ولی کفاره، کفاره جبران است، نه کفاره عقوبت تا بگوییم: در عقوبت باید یک خلافی کرده باشند تا تعزیر بشوند.

و با فحص از موارد و با ذوق فقهی و با اشباه و نظائری که هست، مواردی جبران می شوند که اختیاراً جایز نیست و ناچار شده است به ارتکاب. کسی که ناچار است برای این که محروم نباشد یک چیزی بدل قرار گرفته است؛ اما ابتداءً یک شیء را مجاز باشد برای انجام دادن و یک کفاره ای و پولی بدهد تا مشکل حل بشود، این را عرض کردیم: اینها کار بهائی ها است که قانون را فقط برای بیچاره ها ذکر می کنند و با پول دادن می گویند مشکل حل می شود. یا مسیحی ها که در برخی موارد با پول دادن گناهان شان را می بخشند. بنابر این از این جا ما می توانیم بگوییم: با ثبوت کفاره طبعاً حرام و مبغوض هم هست و اختیاراً جایز نیست، مگر مضطر باشد و هو المطلوب که اختیاراً جایز نباشد.

لیکن اشکال دیگری آقای خوئی کرده است که آن اشکال وارد و درست است. آن این است که اگر هم ما قائل شدیم به ملازمه و گفتیم که کفاره دلالت می کند بر تحریم، اما کسی که مباشرت کرده و این کار حرام را انجام داده است کفاره داشته باشد، مواردی را هم که کفاره ندارند به این استدلال بشود برای این که چون در اینجا کفاره دارد و کفاره ملازم با تحریم است بنابراین در جایی که کفاره هم ندارد حرام است، در موارد بدون جماع اگر کسی فسخ کند اعتکاف را حرام باشد، به این نمی شود استدلال کرد. نمی شود گفت: تو کار حرامی انجام دادی چون در جماع کفاره دارد. جماع حرام است پس غیر جماع هم که با این که کفاره ندارد آن هم پس حرام است، اینها چه ارتباطی با هم دارند؟ بلکه مناسب این است که بگویید: چون کفاره ندارد پس این هم حرام نیست. اگر کسی این را می گفت، باز یک وجهی داشت ولو این هم حرف درستی نیست ولی باز یک حرفی است والا با ثبوت کفاره در یک جایی، دلیل بر تحریم مورد دیگری که کفاره ندارد باشد و بالملازمه ما این را کشف بکنیم، این ملازمه ادعای عجیب و غریبی است!

پس بنابراین هیچکدام از اینها دلیلی بر حرمت قطع نیست. (۱)

استدلال قائلین به جواز قطع اعتکاف

اشخاصی که گفته‌اند به طور کلی جایز است، چیز متنابهی برای ذکر نکرده‌اند. گفته‌اند: همان طوری که در اولش جایز است، با آنهای دیگر فرقی ندارد و تفصیل چرا بدهیم. در اولش که اصل عدم وجوب است همین اصل هم در بقیه جاری هست، چرا ما حکم به حرمت بکنیم یا تفصیلی قائل بشویم. عده‌ای به این استدلال کرده‌اند. این قابل استدلال نیست و روشن است. اگر اشکال بکنند در ادله‌ای که استدلال شده است برای تفصیل یا برای وجوب و مناقشه بکنند، آن اشکال ندارد. در ادله وجوب ممکن است مطابق همین چیزهایی که ما گفتیم اینها هم مناقشه بکنند بگویند ادله‌ای که برای وجوب اثبات کرده‌اند همه اش، (وَلَا تُبْطَلُوا أَعْمَالُكُمْ) و کفاره درست نیستند. آنگاه دلیل برای تفصیل را چرا قائل نباشند؟ این را ممکن است مثل سرائر و امثال آن که خبر واحد را حجت نمی‌دانند و بعضی دیگر مثل محقق خبر واحد را هم که حجت می‌دانند و می‌گویند: اگر مشهور طبق آن عمل نکرده باشند، به آن نمی‌شود استدلال کرد. آنگاه بگویند: درست که در اینجا روایت هست ولی مشهور بین متقدمین تفصیل قائل نشده‌اند مشهور به همین حرمت یا جواز قائل بوده‌اند. ممکن است اینها روی این مبانی گفته‌اند: پس ما به اصل مراجعه می‌کنیم و اصل اقتضا می‌کند برای این که حرام نباشد.

ص: ۶۷۷

۱- (۴) پرسش: خود مورد روایت عمل می‌کنیم... پاسخ استاد: عمل می‌کنند و فتوا هم می‌دهند به مفاد روایت.

ولی چون خود این مبانی تمام نیستند و روایت محمد بن مسلم را این که بگوییم از نظر اعتبار قابل استناد نیست، درست نباشد، اگر آن روایت قابل استناد شد _ که آن را خواهیم خواند _ باید همان تفصیل را بدهیم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

دلیل دوم بر حرمت قطع اعتکاف و روایت محمد بن مسلم ۹۱/۰۱/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

دلیل دوم بر حرمت قطع اعتکاف و روایت محمد بن مسلم

دلیل دومی که استدلال کرده بودند برای حرمت قطع اعتکاف، دلیل کفاره بر جماع بود که اشکالاتی به آن شده بود. یکی از جوابهایی که از این استدلال داده‌اند، این است که فرضاً این استدلال تمام باشد، این بالأخره یک ظهوری بیشتر نیست و ظاهر این است که مستحب هم با شروع واجب می شود _ مثل حج _ ولی در مقابلش اگر یک روایت صحیحی قرار گرفت ما باید رفع ید کنیم از این ظهور و صحیحه محمد بن مسلم بالصراحه تفصیل قائل شده است. دو روز اگر تمام شده باشد یا دو روز تمام نشده باشد در جواز و عدم جواز تفصیل قائل شده است. قهراً اگر ما باشیم و این حدیث _ و فرض کنید که ظهور آن ادله در اینکه جایز نیست تمام باشد _ ما باید رفع ید کنیم از آن ظهور به وسیله نص این دلیل. یا ما باید بگوییم بر این که آن اطلاق را تقیید کنیم و بگوییم: (لا- تُبْطَلُوا أَعْمَالَكُمْ) و یا آن روایتی که می گوید کفاره دارد صورتی را می گوید دو روز تکمیل شده باشد. این یک نوع جمع.

ص: ۶۷۸

جمع دیگر این است که ما حمل به استحباب کنیم. یعنی بعضی از افرادش استحباب و بعضی از افرادش واجب است، در نتیجه حمل به جامع بشود. یعنی شرع ترغیب کرده است برای دادن کفاره تا اینها را ترک نکنیم و فسخ نکنیم حتی در روز اول. البته روزهای اول و دوم و روز سوم تفاوتش وجوب و استحباب ترک یا کراهت فسخ و حرمت فسخ است. برای جامع باید این گونه جمع کرد.

روایت محمد بن مسلم و سند آن

این روایت در باب سوم از اعتکاف در جامع الاحادیث هست: «عده من اصحابنا عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابی ایوب عن محمد بن مسلم عن ابی جعفر (ع) إِذَا عَتَكَفَ يَوْمًا وَ لَمْ يَكُنْ اشْتَرَطَ فَلَهُ أَنْ يَخْرُجَ وَ يَفْسَخَ اعْتِكَافَهُ وَ إِنْ أَقَامَ يَوْمَيْنِ وَ لَمْ يَكُنْ اشْتَرَطَ فَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَخْرُجَ وَ يَفْسَخَ اعْتِكَافَهُ حَتَّى تَمُضِيَ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ».

این سند، سند صحیحی است. ابن محبوب همان حسن بن محبوب است. ابو ایوب خراز هم از ثقات اجلاء است. محمد بن مسلم هم معلوم است و بقیه سند، سند صحیحی است. سند دیگری هم که تهذیب نقل کرده این است: «علی بن الحسن عن الحسن عن ابی ایوب عن محمد بن مسلم». علی بن الحسن، علی بن الحسن الفضال است. حسن هم همان حسن بن محبوب

است. ابی ایوب هم که ابی ایوب خراز است. در ابن محبوب مشترک می شوند این دو طریق. در استبصار، در چاپ استبصار جلو و عقب شده است و «علی بن الحسن عن ابی ایوب عن الحسن بن محمد بن مسلم» دارد. این یقیناً اشتباه است و اشتباه هم چایی است والا- نسخه های معتبر خطی را که ما مقابله کردیم همان مطابق تهذیب حسن عن ابی ایوب دارد. ابی ایوب از مشایخ حسن بن محبوب است نه عکسش که در این چاپ استبصار هست. نسخه وسائل هم غلط بوده است که از استبصار یا تهذیب نقل کرده است که جای عن الحسن، عن الحسین دارد، آن غلط است و همان عن الحسن درست است.

ص: ۶۷۹

یک شبهه ای در این سند است که اکثر قریب به اتفاق و بعضی از محشین استبصار گفته اند: هیچ جایی چنین نیست که علی بن حسن که ابن فضال باشد مستقیم از حسن بن محبوب روایت کند. همیشه واسطه بین شان بوده است. در همین یکی دو روایت استبصار در همان بحث واسطه دارد. علی بن حسن عن محمد بن علی عن ابن محبوب یا علی بن حسن از یکی دیگر عن ابن محبوب دارد که واسطه می خورد. قهراً از این ناحیه محل شبهه است ولی به آن محکمی که بعضی محشین گفته اند نیست. غیر از این مورد، یکی دو مورد دیگری هم هست که بی واسطه علی بن حسن از حسن بن محبوب نقل کرده است. ولی علی ای تقدیر اگر بگوییم نادر است بی واسطه نقل کردن، از این ناحیه ما شبهه ای داشته باشیم در این سند ولی آن سند کافی که سند معتبری است هیچ در آن اشکالی و تاملی نیست.

روایت از نظر فقه الحدیث و دلالت

از نظر فقه الحدیث این روایت را باید معنا کرد تا ببینیم چه می خواهد بفرماید. روایت طبق نقل تهذیب _ نه نقل استبصار و کافی _ خیلی معنایی روشنی دارد و هیچ احتیاجی به تفصیل و اینها نداریم. نقل تهذیب این است: «إِذَا اغْتَكَفَ الرَّجُلُ يَوْمًا وَ إِنْ لَمْ يَكُنِ اشْتَرَطَ (۱) فَلَهُ أَنْ يَخْرُجَ وَ أَنْ يَفْسِيحَ اغْتِكَافَهُ وَ إِنْ أَقَامَ يَوْمَيْنِ وَ لَمْ يَكُنِ اشْتَرَطَ فَلَيْسَ لَهُ...» . می فرماید: اگر یک روز، دو روز باشد، یعنی تکمیل نشده باشد، دو روز ولو شرط هم نکرده باشد، بدون اشتراط هم می شود فسحش کند و خارج بشود و اشکالی نیست. اگر «وَ إِنْ لَمْ يَكُنِ اشْتَرَطَ» با آن باشد، یک بحثی است که گاهی ممکن است گفته شود: خروج اصلاً به نفس اعتکاف جایز نباشد و حتی در مستحبی در همان روز اول هم بگوییم خروج جایز نیست. عده ای به ابن قائل شده اند. ولی در عین حالی که طبعاً جایز نیست یا بدانیم، اگر شرط کرده باشد که «إِنْ عَرَضَ لِي عَارِضٌ» من بتوانم خارج بشوم، جواز خروج برایش می آید. جواز خروج را بعضی گفته اند که همان روز اول و دوم می آید و نسبت به روز سوم نمی تواند خارج بشود. بعضی هم به طور مطلق گفته اند. پس اگر «وَ إِنْ لَمْ يَكُنِ اشْتَرَطَ» باشد، ظاهراً اشتراط همان اشتراطی است که از مواردی که گفته اند: «كما يشترط المحرم»، به هر نحوی که شرط کند. در این اینجا هم استحباب دارد که شرط کند. خاصیت شرط هم این است که اجازه خروج داده می شود، یا مطلقاً اجازه خروج داده می شود یا مثلاً در روز سوم اجازه خروج داده می شود که از اینها قبلاً جایز نبودند. این درجایی است که این داشته باشد.

ص: ۶۸۰

۱- (۱) إِنْ دَارِدَ «وَ لَمْ يَكُنِ اشْتَرَطَ» نَدَارِدَ.

اما اگر إن نداشته باشد که کافی و استبصار ندارند، این را آقای خوئی این گونه معنا کرده است: «إِذَا اعْتَكَفَ يَوْمًا وَ لَمْ يَكُنِ اشْتَرَطَ» یعنی ولو این شرط نکرده بود و بر خود واجب نکرده بود به طور تعیین. بر خودش تعیین نکرده بود که من فلان روز را باید حتماً مثلاً معتکف باشم. مثلاً نذر معینی در کار نبوده است. اگر نذر معینی بود حق خروج ندارد ولی اگر نکرده بود در روز اول و دوم می تواند خارج بشود. ایشان فرموده است: معنا ندارد که بگوییم: اگر در یک روز شخص اعتکاف کرد و شرط نکرده بود می تواند خارج بشود، مفهومش این است که اگر شرط کرده باشد نمی تواند خارج بشود، در حالی که ما می گوییم: به طریق اولی در موقع شرط، می تواند خارج بشود، این مفهوم معنا ندارد. لذا آقای خوئی فرمودند که این را ما به غیر از اشتراطی که در سایر روایات هست معنا می کنیم. اشتراط به معنای دیگری که در «المؤمنون عند شروطهم» است که انسان تعهد می کند یک شیء را و تعیین می کند آن را بر خودش. مراد این است نه اشتراطی که در «کما یشرط المحرم» و در روایت های دیگر است باشد.

ولی الزامی ندارد آن طوری که آقای خوئی معنا کرده است ما معنا کنیم. ایشان ممکن است می خواهد موضوع را عدم اشتراط گرفته باشد. عدم اشتراط دو حالت و دو صورت دارد: یک مرتبه بعد از تمام شدن دو روز است که در این موقع نمی تواند شخصی که شرط نکرده است خارج بشود. یک مرتبه قبل از آن است که در این صورت می تواند خارج بشود. نباید ما مفهوم بگیریم از آن قسمت اولی، بلکه آن، مقدمه است برای تقسیم بین سه و کم تر از سه. بنابراین _ همان طوری که بعضی دیگر می گویند _ کآن بدون اشتراط این تفصیل هست که روز سوم خارج نمی تواند بشود و در دو روز می تواند بشود. اما در اشتراط دیگر تفصیلی در کار نیست و حتی سوم هم می تواند خارج بشود. بعید نیست معنایش همین باشد. قهراً در این صورت دیگر احتیاجی نداریم که این اشتراط را به غیر از اشتراطی که در سایر روایات در مسئله هست معنا کنیم. (۱) - (۲)

ص: ۶۸۱

-
- ۱- (۲) (پرسش:.... پاسخ استاد:) می گوید: کسی که اشتراط کرده است در روز اول، اشکال ندارد و خارج می شود. در روز دوم هم اشتراط نکرده باشد هکذا. اگر اشتراط کرده باشد بین روز اول و دوم فرق است و...
۲- (۳) (پرسش:.... پاسخ استاد:) اگر اشتراط هم کرده باشند درست نیست شرطی است باطل. اگر ما گفتیم در زمینه شرط به معنای تعیین، -نه شرط اصطلاحی- اگر تعیین کرده باشد که من دو روز را که بجا آوردم روز سوم من خارج بشوم و تعهد می کند اصلاً در این اعتکاف شرط باطلی است.

پس این روایت صریحاً مربوط به شخصی است که شرط کرده [نکرده] باشد _ به هر نوعی که هست _ و تفصیل قائل شده است بین اینکه تمام بشود یا تمام نشود. به وسیله این ما رفع ید می کنیم از موارد دیگر. گفته اند که این منشأ می شود و تصرف می کنیم. الا این که آنها تصرف تقیید و اطلاقی را گفته اند، ما عرض می کنیم دو گونه می شود تصرف کرد: هم می توانیم تصرف بکنیم و بگوییم مراد اعم از حرمت و کراهت، جامع مراد است و هم ممکن است تقیید بکنیم به آن صورتی که روز سوم بوده است که حرمت یا کفاره داشته است.

وجهی دیگر برای حرمت قطع اعتکاف و اشکال آن

به وجه دیگری که می شود استدلال کرد برای آنهایی که می گویند خروج جایز نیست _ غیر از روایت کفاره ای که درباره جماع ثابت شده است تا ما بگوییم این هیچ گونه نمی تواند دلیل باشد و اشکالاتی بر آن بکنیم _ روایات دیگری است که اصلاً می گوید خروج برای معتکف جایز نیست. در روز سوم جایز نیست و در روز اول و روز دوم هم جایز نیست. روایاتی که به طور کلی این را گفته اند استدلال شود. یا روایاتی که اگر چه در باب جماع وارد شده است لیکن مطلقاً می گوید که در شخص حق ندارد برود و جماع کند. روز سوم را حق ندارد را نمی گوید. پس دیگر احتیاجی نیست که ما کفاره را بگوییم تا بعد بگوییم کفاره آیا ملازمه دارد یا نه. در این روایات نهی کرده است یا جماع را یا خروج را یا چیزهای مختلفی نهی کرده است مثل دادوستد کردن را. در اینها روز اول و دوم و سومی ندارد و اطلاقات همه را می گیرد. این استدلال بهتر از استدلالی است که آنها کرده اند. ولی آنها این را استدلال نکرده اند. اگر چه آن هم جواب دارد ولی بهتر بود به این استدلال کنند تا اشکالات کمتری وارده بشود.

ولی به نظر می‌رسد این روایاتی که می‌گویند معتکف جایز نیست خارج بشود. فرض مسئله این است معتکف فسخ نکرده اعتکافش را بانیاً علی الاعتکاف می‌خواهد برود بیرون بدون عذر و دوباره برگردد و ادامه بدهد. این را حق ندارد هم در روز اول و هم در روز دوم. احتیاجی ندارد به روز سوم. درحالی که بحث ما در کسی است که فسخ می‌کند. آن ادله عامه دیگری که حکم کرده اند این است که معتکف حال کونه معتکفاً خارج شود. بعضی از آنها قید هم دارند که معتکفاً جایز نیست این کار را بکنند. مثلاً معتکف در حال اعتکافش می‌خواهد برود مباشرت کند و بعد هم برگردد. این جایز نمی‌شود اما اگر می‌خواهد فسخ کند و با فسخ از اعتکاف بیرون برود، این را ممکن است بگوییم اشکالی ندارد. عبارتش این است: «فَلَهُ أَنْ يَخْرُجَ وَيُفْسَخَ اعْتِكَافَهُ وَ إِنْ أَقَامَ يَوْمَيْنِ وَ لَمْ يَكُنْ اشْتَرَطَ فَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَخْرُجَ وَ يُفْسَخَ اعْتِكَافَهُ». بحث تفصیل راجع به فسخ اعتکاف بین یک سه روز و کمتر است. اما روایات دیگر برای افرادی هست که فسخ اعتکاف نکرده اند. از طرفی هم خود کلمه المعتکف هم ظاهرش این است که هنوز فسخ نکرده است.

بله روایتی است در بین روایات راجع به جماع که کفاره را اثبات کرده است یا تحریم کرده است، یکی همین روایت ابو ولاد حنات که ما آن را نخوانده ایم است، به آن می‌شود کسی استدلال کند. صحیحه ابو ولاد الحنات این است: «قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ امْرَأَةٍ كَانَتْ زَوْجَهَا غَائِبًا فَقَدِمَ وَ هِيَ مُعْتَكِفَةٌ بِإِذْنِ زَوْجِهَا فَخَرَجَتْ حِينَ بَلَغَهَا قَدُومُهُ مِنَ الْمَسْجِدِ إِلَى بَيْتِهَا فَتَهَيَّأَتْ لِرُجُوعِهَا حَتَّى وَقَعَهَا فَقَالَ إِنْ كَانَتْ خَرَجَتْ مِنَ الْمَسْجِدِ قَبْلَ أَنْ تَنْقُضِيَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَ لَمْ تَكُنْ اشْتَرَطْ فِي اعْتِكَافِهَا فَإِنَّ عَلَيْهَا مَا عَلَى الْمُظَاهِرِ».

به این ممکن است کسی استدلال کند و نه به هر روایاتی که کفاره را اثبات کرده است برای جماع. چون روایت های مثبت کفاره روایت های مختلفی اند، از لسان آنها نمی شود اطلاق گیری کرد ولی این را ممکن است با این که ترک استفسار فرموده است و حضرت نپرسیده اند که آیا این اعتکافش را فسخ کرد یا بدون فسخ این کار را انجام داد. ممکن است با ترک استفسار بگوئیم حکم اطلاق پیدا بکند و این روایت هر دو صورت را بگیرد.

ولی به نظر می رسد این یک اطلاق ضعیفی دارد نسبت به غیر روز سوم. چون تعبیرش این است که روز سوم تمام نشده بخواهد برود کأنه روز سوم رسیده است منتها گاهی تمام شده است و گاهی تمام نشده. بعید نیست اصلاً مفروض سؤال این است که این روز سوم بوده است که حضرت می فرمایند: برای کسی روز سوم تمام نشده و این کار کرده است، بخواهد برود، حکمش است. بعید نیست مراد این باشد. تاروز سوم مانده است ولی هنوز تتمیم نشده است. خلاصه خیلی روشن نیست «قَبْلَ أَنْ تَنْقَضِيَ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ» روز سوم را فرض کرده است منتها بین این که مضمی بشود یا تمام نشود، یا نه آن را هم فرض نکرده است. خیلی روشن نیست. بعید نیست این باشد که روز سوم شده بوده و این خلاف شرع را مرتکب شده است. (۱)

ص: ۶۸۴

۱- (۴) (پرسش:.... پاسخ استاد:) در روایت های متعدد سألته عن مثلاً فلان مسئله، انسان گیر می کند از چه جهتی مسئله را سؤال کرده است. از جوابش معلوم می شود سؤال از چه جهت بوده است. این زیاد است.

Your browser does not support the audio tag.

اعتكاف مندور

«و أما المنذور فإن كان معينا فلا يجوز قطعه مطلقا و إلا فكالمندوب».

روزه مستحبی بحش گذشت. اما روزه نذری یا هر واجب دیگری که واجب شده باشد بالعرض، این را یک مرتبه تعیینی نذر می کند که شخص فلان روز و فلان روز معین را من اعتکاف کنم، این را قهراً دیگر نمی تواند بعد از شروع به هم بزند برای اینکه آن روزه معین را اگر به هم زد و در وقتهای دیگری بجا بیاورد آن اعتکاف معین نیست و فایده ندارد. ولی اگر گفته باشد: من سه روز اعتکاف کنم، ده روز اعتکاف کنم، در این صورت اگر شروع کرد و بعد هم پشیمان شد و منصرف شد، این در روز اول یا دوم الزامی ندارد بر این که بجا بیاورد. بله روز سومش چون عمومات ادله دلالت می کنند بر این که روز سوم را باید اگر کسی شروع کرد _ ولو ابتداءً هم واجب نبود _ باید بجا بیاورد. همین تفصیل بین روز اول و دوم و روز سوم که در مندوب هست در واجب غیر معین هم هست.

من مراجعه نکردم _ علی القاعده مربوط به نصی یا چیز دیگری نباید باشد _ ولی شرایع و بعضی از کتابهای دیگر ظاهر تعبیرشان این است که بین واجب و مستحب فرق است. مطلق واجب را گفته اند. چه در آن نذر معین باشد و چه نذر غیر معین، با شروعش لازم میشود که شخص تمام کند. در واجب، تفصیلی بین معین و غیر معین نداده اند. شرایع ظاهرش و بعضی کتابهای دیگر هم همین طور است. البته بعضی کتابها ممکن است ابتداءً اشتباه بر انگیز باشند. مثل کافی ابوالصلاح که گفته است: شروع در مطلق نذر لازم است. در آنجا عنایت به این که وقتی شروع کرد باید تمام کند نیست. عنایت این بوده است که موظف است و حتماً باید شروع کند. اما در مستحب اصلاً لزومی ندارد و ممکن است هیچ گاه هم شروع نکند. ولی در واجب بالأخره باید یک وقتی شروع کند. اما وقتی که شروع کرد باید اتمام کند یا نه، به این ناظر نیست. این تعبیر گاهی غلط انداز است که انسان گاهی خیال می کند که می خواهد بگوید: با شروع لازم است اتمام بشود. در آنجا می گوید: «یجب الدخول»، نه «یجب بالدخول». آن که مورد بحث است این است که وجوب بالدخول را در واجبات بگوییم. در حدائق به مشهور نسبت داده که اینها تفصیل قائل نیستند بین مندور و غیر مندور. بین مستحبی و مندور فرق می گذارند، چه مندور، مندور مطلق باشد و چه مندور معین، هر کدام باشد فرق می گذارند. آیا همین تعبیرات در کلام هست و اشتباه شده است یا شهرتی هست، من مراجعه نکردم.

ص: ۶۸۵

علی ای تقدیر شرایع ظاهر کلامش این است که می گوید: در مستحب تفصیل هست ولی در واجب با شروع باید آن را تمام کند. وجه کلام چیست، آقای حکیم و آقای خوئی هیچ وجهی برای این فرمایش نقل نکرده اند. ولی به نظر می رسد به

خصوصاً مطابق مبنای خود آقای حکیم باید ظاهر شرایع را پذیرفت. آقای حکیم در جای دیگر می فرماید: دین فوراً فوراً لازم است که اداء بشود. یک چیزی که جنبه دینی داشت چنین است. در حج دلیل بر این که چرا حج فوری است می گوید: کلمه (لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ) معنایش این است که اشخاص مدیون حج اند و شخص مدیون باید اجازه بگیرد در تأخیر، و الا- اصل اولی فوریت است و تأخیر احتیاج به اجازه دارد. ایشان روی این جهت می فرماید: فوراً فوراً لازم است مثل همه دیون، این هم یکی از دیون است. در «لله علی کذا» در باب نذر هم شخص، مدیون می کند خودش را به خداوند، و وقتی مدیون شد مقتضای دینیت فوراً فوراً است. طبق مبنای ایشان پس در موردی که نذر کرده است فوریت لازم است ولو ابتداءً لازم نبود بدون نذر.

آقای حکیم در این بحث می فرماید: نذر شیء را تغییر نمی دهد. این مقدار تغییر در خودش است که غیر مدیون می شود مدیون و دینش می کند غیر مدیون را. بر این هر احکام دینی که هست باید بار میشود. تغییر نمی دهد یعنی موضوعش یک چیز دیگری نمیشود. مثلاً اگر نذر کرده است این کار را یک کار دیگری را به انسان تحویل بدهد نمی تواند. همانی که اگر نذر نکرده بود مستحب بود، الان که نذر کرده است می شود واجب و می شود دین و همان را باید تحویل بدهد. (۱) خلاصه آن مبنا را اگر ما پذیرفتیم این مطلب درست است. ولی اصل آن مبنا را ما نپذیریم که مقتضای دین فوری بودن است. دین حال مقتضایش فوریت است. اما اگر در مثل دین سلف که لازم نیست فوریت، حال نمی شود. شخصی که نذر می کند که این را بجا بیاورد، این را شما بگویید ظاهرش این است که این نذر، نذر فعلی است، آن یک بحث دیگری است. این می شود معین، اما اگر خودش مطلق گذاشته و به طور کلی می گوید این کار را یک ماهه یا این یک ساله انجام بدهم، کلام شرایع اقتضا می کند که در این جا لازم باشد که اگر شروع کرد باید تمام کند. این چه الزامی دارد؟ من که نذر کرده‌ام در این یک ماه فلان کار را انجام بدهم اگر امروز شروع کردم و منصرف شدم تا آن را فردا شروع کنم، ما دلیلی نداریم بر این که نذر دین را حالش می کند. دین می کند ولی دین حال نمیکنند. اگر قید فوریت زده می شد، دین حال می شود اما اگر نزد حال نمی شود. (۲) پس بنابراین این فرمایشی که در عروه می فرماید که منذور مانند مستحبی است که اگر در روز اول و دوم باشد و تعیین نکرده باشد لازم نیست بجا بیاورد و می تواند منصرف بشود. ولی بعد از دو روز تعیین پیدا می کند درست است. آن را اطلاق همان روایت شامل می شود.

ص: ۶۸۶

۱- (۱) (پرسش:.... پاسخ استاد:) با نذر فوری می شود یعنی فوراً باید شروع کند. اگر شروع کرد بخواهد به همش بزند خلاف فوریت است. دین را که شروع کرده است، منصرف بشود از اداء دین، این نمی شود.

۲- (۲) (پرسش:.... پاسخ استاد:) آیا مراد از این جمله ای که من نذر می کنم این کار را بکنم معنایش این است فوری انجام بدهم یا نه، این بستگی دارد به استظهار. به نظر ما استظهار نمی شود. موارد مختلف است. در بعضی موارد استظهار فوریت می شود و در بعضی موارد استظهار عدم فوریت می شود. بعضی موارد ممکن است استظهار تراخی بشود.

لو نذر الاعتكاف في أيام معينه و كان عليه صوم مندور أو واجب لأجل الإجاره يجوز له أن يصوم في تلك الأيام وفاء عن النذر أو الإجاره نعم لو نذر الاعتكاف في أيام مع قصد كون الصوم له و لأجله لم يجزئ عن النذر أو الإجاره.

یعنی اگر شخصی در ایام معینه نذر اعتکاف کرد و از طرف دیگر یک غیر معینی هم مندور بود یا واجب غیر معین موسعی هم بود که به وسیله اجاره اجیر شده بود، آن اجاره و معین خصوص آن ایام نبود یا نذر خصوص آن ایام نبود، در این صورت اگر شخص می خواهد در همان ایامی که اعتکاف تعیین دارد، آن روزه نذری را بگیرد یا اجاره ای را بگیرد، در این صورت می تواند اینها را انجام بدهد بدون این که نیت کند آن اعتکاف را انجام بدهد. این طبق همان مسئله ای است که در مسئله چهار گذشت که آن که در اعتکاف شرط است جزء نیست، بلکه این است که صائم باشد. شخص صوم را به هر نیتی که بیاورد اشکالی ندارد. بله اگر اعتکاف واجب و معینش به وسیله نذر تعیین پیدا کرده بود. تعیین پیدا کرده بود که من معتکف بشوم به اعتکافی که صومش را _ که از شرایطش است _ به نیت خود اعتکاف بجا بیاورم. در چنین موردی اگر کسی بخواهد این کار را نکند و بخواهد آن دو واجب موسعی را که واجب اجاره ای یا واجب نذری موسع است انجام بدهد و نیت صوم اعتکاف را هم نکند، این صحیح و مجزی نیست. ظاهر و کالصریح «لم يجزئ عن النذر أو الإجاره» این است که یعنی اصلاً به درد نذر و اجاره موسع هم نمی خورد و آن گاه کفایت نمی کند از نذر و یا از اجاره.

ولی این یک اشکال روشنی دارد که آقای گلپایگانی هم همین را اشکال کرده‌اند. چرا دیگران این اشکال را نکرده‌اند این جای تعجب است! آن این است که اگر دو نذر داشته است، یک نذر اعتکاف که معین بوده است و قید این که صومش هم برای اعتکاف باشد بوده است، شخص این واجب معین را بجا نمی آورد و واجب موسع را بجا می آورد که یک نذر دیگری کرده بوده است. مثلاً گفته بوده است که من یک روز، سه روز روزه بگیرم و این نذر موسع یا اجیر بوده است به طور کلی، در این صورت مختار خود سید این است که در مطلق واجبات حتی در عبادتش اگر مزاحم باشد با یک واجب مضیق دیگری آن واجب موسع صحت وضعی خودش را دارد. اگر چه خلاف شرع کرده است که آن واجب مضیق را بجا نیاورده است.

مثلاً لازم بود که شخص ازاله نجاست بکند از مسجد و نماز هم واجب موسع بود و تضیقی در کار نبود ولی این ازاله نجاست نکرد و در همان اول وقت نماز خواند، این خلاف شرع کرده است برای این که ازاله نجاست نکرده است ولی نمازش صحیح است. سید قائل و مشهور بین متأخرین یا تقریباً کالمسلم بین متأخرین این است که این صحیح است. ایشان چرا این را فرموده است، ما وجهش را نفهمیدیم! (۱) - (۲)

ص: ۶۸۸

۱- (۳) (پرسش:... پاسخ استاد:) اگر نیت هر دو را کرد صوم اعتکافش را کرده است و آن نیت دیگر کرده باشد اشکالی ندارد عمل صحیح است چون واجبش زمین نمی ماند.

۲- (۴) (پرسش:... پاسخ استاد:) «لم یجزئ» می گوید: مجزی نیست و از آن کفایت نمی کند. بحث اجزاء است نه این که می خواهد بگوید خلاف شرع نکرده است. «یجزئ عنه» یعنی سقوط پیدا می کند آن امرش به وسیله این یکی. (پرسش: «لم یجز» هست... پاسخ استاد:) آن را که ما دیده ایم «لم یجزئ عنه» دارد. «لم یجزئ عن النذر أو الإجاره» نسخه ای را که ما مقابله کردیم دارد. علاوه بر این اگر آن هم باشد این نیست که خلاف شرع کرده باشد. ملازم الخلاف شرع است. همان هم اگر حرام باشد و این را بجا بیاورد مبطل است. آنهایی که حکم می کنند به این بجا آوردن، این عمل حرام نیست بلکه ملازم الحرام است. البته بله اگر «لم یجزئ عنه» باشد بالمسامحه کسی بخواهد بگوید ملازم با خلاف شرع است با تسامح می شود این تعبیر را کرد ولی نسخه ای که ما مقابله کردیم با حاشیه آقای خوئی است «لم یجزئ عنه» است با یاء است. یکی از چاپ های دیگر تقریرات آقای خوئی «لم یجزئ» است اما این که الان هست «لم یجزئ» هست. عروه هم با یاء دارد.

مسئله (۷) «لو نذر اعتكاف يوم أو يومين فإن قيد بعدم الزيادة بطل نذره و إن لم يقيد صح و وجب ضم يوم أو يومين».

می فرماید: اعتكاف از سه روز کمتر نیست، اما اگر کسی نذر کرده باشد که یک روز اعتكاف کند یا دو روز اعتكاف کند، این دو صورت دارد: یک صورتش باطل است و یک صورتش صحیح است. یک مرتبه قید این است که یک روز بشرط لا و دو روز بشرط لا را انجام دهد، این را می گوید باطل است. یک مرتبه قیدی در کار نیست که در این هنگام این روزه نذری را اگر گرفت نذرش باطل نیست، لیکن چون منظور اعتكاف صحیح است اعتكاف صحیح است و شرطش این است که سه روز باشد پس باید آن یک روز یا دو روز دیگر را هم که در لفظ نیاورده بود ضمیمه کند.

شقوقی در مسئله (۷)

این مسئله شقوق مختلفی دارد که به نظر ما درست بحث نشده است کما ینبغی. البته یک نکته ای را که باید توضیح داد این است که این اعتكافی که ما می گوئیم نذر می کند مراد اعتكاف شرعی است، نه اعتكاف لغوی است. این وضوح هم دارد و احتیاج به توضیح هم ندارد. آقای خوئی گاهی مدتی بحث کرده است که اعتكاف لغوی آن هم مشهورش این است که یعنی جایز است و مستحب هم هست. مراد سید خیلی روشن است که کسی اعتكافی را که موضوعش یک احکام خاصه ای در باب اعتكاف دارد که خروج مثلاً حرام است و همه بحث می کنند مراد آن است.

ص: ۶۸۹

یک مرتبه این است که شخص نذر می کند: اعتکاف صحیح را من بجا بیاورم، لیکن اعتقادش این است که اعتکاف صحیح با یک روز یا با دو روز هم انجام می شود. آنگاه این شخص اگر نذر کند اعتکاف صحیح را با قید صحت که گاهی بالصراحه قید می زند و گاهی بالانصراف آن فهمیده می شود، در این صورت اعتکاف صحیح شرایطی دارد که باید از سه روز کمتر نباشد. لازمه این مطلب این است که درست است که شخص خودش نمی داند که منذور با چه چیزی حاصل می شود و در آن وقتی که نذر می کرد خیال می کرد با یک روز و دو روز اگر بجا بیاورد اعتکاف صحیح حاصل می شده است، ولی اشتباه کرده بود، لیکن منذورش یک عمل صحیحی هست و واقعاً واجب بوده است که این شخص سه روز را انجام بدهد ولی خودش در حین نذر خیال می کرده است که تکلیفش یک روز یا دو روز است و بیشتر از این نیست. این خطا، خطا علم است. علمش خطا کرده بوده است ولی نذرش، نذر صحیحی است و اعتکاف این یک روز و دو روز که باید در ضمن سه روز باشد را واقعاً این متوجه نبوده و خیال می کرده است که یک روز بدون ضمیمه هم کفایت می کند. منذورش امری است راجح ولو خود او آن طوری که او تخیل می کرده و پیاده می کرده است آن راجح نبوده است ولی آن که در واقع موضوع بوده است راجح هم بوده است. وقتی که متوجه بشود که یک روز و دو روز کفایت نمی کند، باید همانی را که نذر کرده است و واقعاً به ذمه خودش آورده و راجح است را بجا بیاورد، یعنی ضمیمه کند.

یک مرتبه این است که به تخیل این که اعتکاف با یک روز و دو روز صحیح است. متعلق نذر خود همان یک روز و دو روز قرار بگیرد. یعنی یک روز می خواهد قرار بدهد. منافات ندارد که اگر می فهمید... متعلق نذرش عبارت از یک روز روزه گرفتن یا دو روز روزه گرفتن است، این جهالت منشأ شده است یک چیزی را رجحان شرعی ندارد متعلق نذرش قرار بدهد. اگر می فهمید اضافه می کرد. من اگر نذر کردم امروز را که روز عید است روزه بگیرم، اگر می فهمیدم که امروز باطل است فردا را روزه می گرفتم، ولی چون نفهمیدم روزه عید قربان را نذر کردم. این را نباید بگوییم که پس صحیح ولیکن برای فردا واقع میشود. چون اگر می فهمیدم فردا را نذر می کردم. این روزه نذر باطل است.

تشخیص این خیلی مشکل است که ما بفهمیم که متعلق نذر در مواردی که قید نیاورده است لفظاً، آیا متعلق نذر عبارت از چیز صحیح است و این که ذکر کرده خطا در علم است و اشتباه کرده است صحیح را یا همین که نذر کرده و متعلق نذر شده است به نحوی است که اگر می فهمید عوض میکرد و البته خطا منشأ شده است که این را متعلق قرار داده است و الا اگر می فهمید متعلق را عوض می کرد. این تشخیص خیلی مشکل است. من خیال می کنم که اصلاً این دومی است که خطا کرده است.

دیگران هیچ کدام این تفصیل را نمی گویند. روز عید قربان است و نذر می کنم که این روز را روزه بگیرم. کمتر کسی است که اگر می فهمید حرام است باز میگفت روزه میگیرم، ولی شما می گوید اگر کسی روز عید قربان را نذر کرد روزه بگیرد این باطل است و او یک روزه باطلی را نذر کرده است. در روایات دیگری هم هست _ نه این که می خواسته است خلاف شرع انجام بدهد. اگر می فهمید آنها را ذکر نمی کرد _ حضرت نمی فرماید: یکی دیگر [حساب می شود]، مگر بعضی از موارد که مختلف است. بعضی از جاهایش روی یک جهت دیگری است. خلاصه این دو صورت باید تفکیک بشوند.

خلاصه‌هاش این شد که اگر می‌فهمید، می‌گفت بر این که سه روز باشد؛ ولی نفهمیده و گفته است: دو روز باشد، آیا این که قید نزده است انصراف پیدا می‌کند خودش به صحت، یعنی سه روز و در حقیقت ارتکازش این است که به سه روز برگشت کند، یا نه، نذرش نذر یک روز و دو روز است و خطا منشأ شده است که یک روز و دو روز را نذر کرده است و اگر می‌فهمید سه روز را نذر می‌کرد. فرض اول اگر باشد باید بگوییم اصلاً منذورش عبارت از سه روز بوده و خودش نمی‌دانسته است و خیال می‌کرده است که تحقق منذورش با یک روز و دو روز حاصل می‌شود. مثل این که اگر از اول گفته باشد: نذر اعتکاف صحیح یک روز صحیح یا دو روز صحیح را انجام می‌دهم، این خودش برگشت می‌کند به سه روز. اشتباه کرده است و خودش خیال نمی‌کند که برگشت می‌کند ولی واقعاً برگشت می‌کند. این را باید ذوق عرفی انسان بفهمد که از این تعابیر چه چیزی استفاده می‌شود، از قید صحت استفاده می‌شود یا قید ندارد و اعتقاد به صحت منشأ شده است که این نذر را چنین کرده است. قید اگر باشد از اول منذور سه روز می‌شود. قید نکرده باشد منذور همین یک روز و دو روز می‌شود لیکن خطا است.

شق سوم:

صورت دیگر این است که بشرط لا باشد. می‌گوید: به قید عدم زیادہ بجا می‌آورم. می‌گوید: من این را بجا می‌آورم و زیادہ هم بجا می‌آورم. این بشرط لا بودن دو صورت دارد: یک مرتبه این است که بشرط لا به این معناست که اگر من بخواهم با زیادہ بجا می‌آورم وفا به نذر نشده است؛ چون من گفتم یک روز و بیشتر از یک روز نه. یک مرتبه بشرط لا یعنی آنکه منطبق عنوان نذر من است به یک روز و دو روز منطبق است نه به سه روز.

ص: ۶۹۲

مثلاً اگر کسی گفت: شما یک رکوع بکنید، این دو صورت دارد: یک مرتبه این است که رکوع بشرط لا است، به این معنا که اگر سجود کرد دیگر امتثال و وفا نکرده است، چون یک رکوع بدون سجود گفته است. یک نوع بشرط لا بودن هم که لا بشرط نیست این است که گفته است رکوع بجا بیاور و رکوع یک عنوانی نیست که به مجموع رکوع و سجود صدق کند، حدّ و مرز دارد، اگر بجا آوردی یک چیز زیادی است و مبطل هم نیست. و مثلاً یک مرتبه نذر می کند انسان دو روز روزه بگیرد یا سه روز روزه بگیرد. یک مرتبه این است که نذر میکند چند روز روزه بگیرد. چند روز انطباقش به سه روز و چهار روز و دو روز مثلاً به این است که همه مصداق برای آن هستند. اگر کسی گفت: من یک روز روزه بگیرم لا بشرط از این معنا باشد که اگر چند روز دیگر هم گرفت مشکلی نداشته باشد، ولی مصداق برای این مندورش همان یک روزش است. اگر دو روز روزه گرفت یا پنج روز روزه گرفت، این پنج روزش یکی از مصادیق نیست. مثال دیگر این که اگر مولا به یکی گفت: به فقیر پول بده، اگر ده تومان یا بیست تومان پول داد، هر دو مصداق پول و مصداق واجب است. اما اگر گفت ده تومان بده به او و منظورش این نبود که بیشتر داد ضرر بزند. این بیست تومان داد، این بیست تومان مصداق برای وفا به نذر نیست، ده تومانش وفا به نذر است. آن یکی دیگرش تبرع است و اشکالی هم ندارد.

در اینجا هم شخصی که می خواهد نذر کند یک روز و دو روز را یک مرتبه به عنوان لا بشرط است. یعنی من بیش از یک روز روزه بگیرم. اقلش دو روز است که اگر من سه روز هم گرفتم مصداق برای همان مندور من است. مندور من کلی بود و اینها هم مصادیقش هستند. یک مرتبه شخص نذر که می خواهد بکند یک روز را نذر می کند. دو روز را نذر می کند که اگر سه روز یا ده روز گرفت دو روزش مصداق برای مندور است و آنهایی دیگر اصلاً مصداق نذر نیستند. ایفای به نذر به همانها است.

پس دو روز اگر بشرط لا باشد که یعنی اگر گفتند: سوم را بجا بیاورم آن نباشد. این نوع. یک نوع دیگر این است که مقدار مندورش عبارت از دو روز است و سه روز اگر بجا آورد مصداق برای مندور نیست. و مصداق مندور همان دو روز اول است.

روشن تر این است که بگوییم: یک مرتبه لا- بشرط به این معنا است که می شود حتی جامع باشد نه بشرط لا- چون مورد کلام سید لا- بشرط به آن معنایی که مجموع هم مصداق باشد نیست- اگر ما فرض کنیم کسی گفت: من چند روز را اعتکاف کنم و اقلش دو روز است. دو روز یا بیشتر من اعتکاف کنم. این چه حکمی دارد؟ این به نظر ما باطل است.

اگر آن بشرط لا باشد که باطل است و جامعی که هم با دو روز و هم با بیشتر از دو روز منطبق است، این هم باطل است. آقای خوئی می فرماید: مصداق یک شیء هست و صحیح است. خود ایشان در جای دیگری دارند- و ما هم مکرر عرض کرده ایم- قاعده اقتضا می کند باطل باشد مگر یک حدیثی بیاید تصحیح کند.

علتش عبارت از این است که شخصی که نذر کرده است، فرض این است که اعم از صحیح و فاسد را نذر کرده و گفته است بر اینکه الله علی که یا دو روز یا سه روز را من بجا می آورم که دو روزش باطل و سه روزش صحیح است. ادله نذر می گویند: آن که تو نذر کرده‌ای واجب است، نه اخص از آن و نه اعم از آن. آیا می خواهد بگوید با «اوفوا بالنذور» که تو نذر اعم را کرده‌ای ولی اخص واجب باشد بر تو؟ یعنی سه روز واجب باشد؟ این را «اوفوا بالنذور» نمی گوید. اگر بگوییم: «اوفوا بالنذور» می گوید با همان اعمیت من امضاء می کنم، این خلاف فرض شرع است. چون دو روز را شارع منبایش این نیست که امضاء کند. پس حکم به بطلان می شود. پس اگر لا بشرطی شد که اگر از او پرسند میگوید: چه دو روز چه سه روز، این باطل میشود. و اگر مهمل باشد، مثلاً دو روز را گفته است و هنوز درست فکرش را نکرده است که دو روز تنها باشد یا دو روز ضمیمه به سه بشود، این مهمل هم فائده‌های ندارد و آن هم باطل است. پس بنابراین اکثر صور باطل است. سید این تفصیل را قائل نشده است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

توضیحی بیشتر در صور مختلف اعتکاف مندور ۹۱/۰۱/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

توضیحی بیشتر در صور مختلف اعتکاف مندور

صورت اول:

کسی که نذر کرده است که یک روز یا دو روز اعتکاف انجام بدهد و مقصودش هم اعتکاف شرعی است، این را سید می فرماید: صوری دارد. لیکن ما یک مقداری اوسع می خواهیم راجع به صور بحث کنیم. یک مرتبه شخص می گوید آن اعتکاف صحیح شرعی را یک روز یا دو روز را من انجام می دهم. اگر در قصد صحت و مشروعیتی که دارای احکام خاصه است قید شد برای مندور، خود به خود و ثبوتاً این مندور شخص بشرط شیء می شود. چون صحیح بخواد باشد باید سه روز باشد و آن یک روز یا دو روز دیگر هم ضمیمه این می شود ثبوتاً. شخص وقتی که نذر می کرده است نمی دانسته است که این مندورش به چه شکلی منطبق می شود ولی بعد در ظرف عمل متوجه شد و عمل کرد بر طبق همانی که شرع گفته بود، این صحیح است و اشکالی در آن نیست، چون صحیح منعقد شده است و عملاً هم که بعداً متوجه شد صحیح بجا آورده است.

ص: ۶۹۵

صورت دوم:

صحت و مشروعیت قید مندور نیست، بلکه مندور این است یک روز یا دو روز را من بجا بیاورم. در این صورت یک روز یا دو روز مابین با سه روز است و این مابین را انسان نذر می کند. البته منشأ این نذر مابین تخیل این است که این یک روز و دو

روز، خودش مشروع است شرعاً و احکام خاصه‌های دارد. این اعتقاد حیثیت تعلیلی شده و منشأ شده است که این را نذر کند. در این مورد از اول می‌گوید من یک روز بدون زیاده را بجا می‌آورم. یک روز بدون زیاده را قید در مندور می‌کند. اما در قسم اول در مندور چنین قیدی نمی‌کند، بلکه اعتقاد خارجی اش این است. مندورش مقید به عدم زیاده نبوده است تا مندورش غیر مشروع باشد، بلکه معلومش عبارت از چیزی بوده است که خیال می‌کرده است صحیح است ولی واقعش باطل بوده است.

[اما در این صورت دوم ولو] قید عدم الزیاده در کار نبوده باشد بلکه معتقد بوده است به عدم زیاده. و اصلاً آن که مشروع است عبارت از عدم الزیاده است و مشروع بودن هم داعی شده است برای این که انسان آن را بیاورد. در این مورد تقییدی نشده است ولی بالأخره خود موضوع تخصص داشته و خاص بوده است و این امر خاص هم مشروع شرعی هم نبوده است، این باطل می‌شود. مثلاً- اگر کسی نذر کرد یک رکعت نماز بجا بیاورد ولی اثر مترتب به نماز دو رکعتی یا سه رکعتی یا چهار رکعتی می‌شود، ولی این شخص مندورش یک رکعت بود و این مشروعیت نداشت _ و قید هم نبود تا بگوییم: این یک رکعت صحیح لازمه اش این است که دو رکعت و یا سه رکعت و یا چهار رکعت بشود. این متعلق نذرش مشروعیت ندارد و ادله «أوفوا بالنذور» این را نمی‌گیرد ولو اینکه قید عدم الزیاده نشده باشد ولی ذاتاً مباین است یک رکعت با دو رکعت و از طرف دیگر او ثبوتاً و اثباتاً دو رکعت را نذر نکرده بود و قید صحیح را هم نکرده بود تا بگوییم این ثبوتاً برگشت می‌کند به بشرط شیء. این موضوع برای باطل می‌شود ولو قید عدم الزیاده نشده باشد. در عروه می‌فرماید: قید عدم الزیاده نشده باشد می‌شود صحیح. اینگونه نیست چون در اینجا قید عدم الزیاده یا قید الزیاده ثبوتی که _ لازمه اش قید ثبوتی زیاده است _ هیچ کدام نشده است پس این هم باطل است؛ چون این مندور شخص مباین با چیزی است که ذی صلاح است و چیزی هم که ذی صلاح و راجح نباشد نذر به آن منعقد نمی‌شود.

شخص نذر کرده است به قید عدم الزیاده. در این صورت اگر بجا آورد اصلاً مخالفت کرده است با خود نذر اگر با زیاده بجا آورد. ثبوتاً و اثباتاً مخالفت کرده است با خود نذر، نه با ادله «أوفوا بالنذور». چون خلاف آن چیزی را که جعل کرده و انشاء کرده بوده است انجام داده است.

صورت چهارم:

شخص از اول که می گوید: دو روز من اعتکاف می کنم از باب اقل المنذور است. منذورش این است که کمتر از دو روز نباشد. در این صورت قهراً موضوع یک معنای عامی می شود که بعضی از مصادیقش مشروع است و آن این است که بیشتر از دو روز باشد و بعضی از مصادیقش غیر مشروع است. این هم به عقیده ما باطل است. برای این که با ادله «أوفوا بالنذور» نمی توانیم این را تصحیح کنیم و روایت خاصی هم در مسئله نیست. چرا با «أوفوا بالنذور» ما نمی توانیم این را تصحیح کنیم؟ علتش این است که «أوفوا بالنذور» می گوید همانی که شما تعهد کرده‌اید همان را باید ایفاء کنید. اگر کس نذر کرد یک پولی به فقیری بدهد و دیگر قید این که فقیر متقی باشد یا غیر متقی، نکرد و تصریح کرد به این که یک فقیری باشد، مورد تعهدش قسم خاصی از فقیر نیست، شارع به آن اطلاقی که این نذر کرده است امضاء نمی کند؛ چون فقیر، در این فرض اگر تقوا نداشته باشد پول دادن به او مثلاً مصلحت ندارد و راجح نیست. شارع به اطلاق آن را امضاء نمی کند. شارع یک قسم خاصش را خواهد گفت که شما بجا بیاورید. البته اگر یک نص خاصی وارد بشود اشکالی ندارد که بگوید: شما مطلقاً نذر کردید و تخییر بین دو فرد را گفتید، من می گویم این لغو نیست. شما آن فرد راجحش را بجا بیاور. ولی چون دلیل خاصی نیست، ادله عامه می گویند آن را که تو تعهد کرده‌ای من آن را امضاء می کنم. اما در اینجا چون آن را که من تعهد کرده‌ام، ثابت شده است که شارع امضاء نکرده است و آن را که صلاحیت امضاء را دارد قسم خاصی است که آن مورد تعهد من نیست، قهراً این می شود باطل. (۱) - (۲)

ص: ۶۹۷

۱- (۱) پرسش:... پاسخ استاد: اگر منذور این اوسع از آن است که در ظرف عمل می آید آن منعقد نیست. نذری را که کرده است برای اعم از این که در ظرف عمل این راجح باشد یا در ظرف عمل مرجوح باشد از نظر این فرقی نیست و این منعقد نمی شود. پس شخص اعتکافی را که دو روز نذر می خواهد بکند، دو روز نذر بکند، اگر قید نداشته باشد رجحان پیدا نمی کند. یک دلیل خاصی هم وروایتی نیست که بگوید شما دو روز را اگر نذر کردید حتی قید صحت هم نبود و مراد اقل دو روز بود صحیح است، شما سه روز بجا بیاورید. این روایت خاصه می خواهد و ادله عامه «أوفوا بالنذور» کفایت نمی کند. تعجب از آقای خوئی است که می فرماید: یک مصداقی از منذور که راجح باشد، نذر این منعقد می شود، با این که نظیر همین را در جاهای دیگر تصریح کرده است که منعقد نمی شود. «أوفوا بالنذور» این را دلالت نمی کند. روایت خاصی هم که در کار نیست که تخصیصی بزند به آن ادله یا به وسیله آن روایت خاص آن موضوع تغییر کند.

۲- (۲) پرسش:... پاسخ استاد: آنکه تو تعهد و نذر کرده ای که برای یکی از این هزار نفر باشد، شارع بگوید: به این یکی

بده، این را «أوفوا بالنذور» نمی گوید. این تخصیص «أوفوا بالنذور» است اگر شارع گفته باشد. ممکن است بگوید ولی روایت خاصه می خواهد.

یک صورتی که آقای حکیم آن را صحیح دانسته است ولی ما صحیح نمی دانیم این است که مهمل باشد. مهمل ثبوتی باشد، نه این که در لفظ نیآورده و ثبوتاً مقید باشد. به نحوی که اگر از او پرسند: شما چه چیزی را می خواهید بگویید، آیا دو روزه را می خواهید بگویید یا سه روزه را؟ می گوید: باید فکر کنم. مثلاً در این که صحیح را میگوید یا غیر مشروع را می گوید باید فکر کنم. در ارتکازش هم نیست و قیدی هم نزده است و برای تقیید به یک جهتش او باید فکر کند. دلیلی هم نداریم. چون می گویند: آن باید متصف به رجحان باشد. فی الجملة اگر بعضی از افرادش راجح باشند ادله ای که اثبات کند شما راجح را نذر کردید نمی گیرد. چون مهمل است. یک مرتبه این مهمل بالاتکاز مقید است آن بشرط شیء است؛ ولی اگر فکر باید بکند که آیا مقیدش بکند یا نکند، این منعقد نمی شود. (۱)

مسئله (۸):

«لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام معينه أو أزيد فاتفق كون الثالث عيداً بطل من أصله و لا يجب عليه قضاؤه، لعدم انعقاد نذره لکنه أحوط».

ص: ۶۹۸

۱- (۳) (پرسش:.... پاسخ استاد:) این موضوع را که آیا کدام یک از این ها هست. بین دو وصفین بر خلاف هم باشند، این را ممکن است کسی در این صورت بگوید که اگر یکی از اینها که قید بشرط لایی زده است برای این است که آن مقصود اولی را خیال می کرده است مثلاً منطبق می شود با این بشرط لای اش. طبق این تخیل بوده است. ممکن است در اینجا بگوییم آن مقصود اولی ملاک است. این یک چیز دیگری است که ممکن گفته بشود.

در اینجا چرا باطل است؟ خواسته اند بگویند: روز سوم چون عید است، در حالی که سه روز متصل را شخص باید بجا بیاورد، پس این باطل است و این نذر، نذری است که فایده ای ندارد. ولی یک احتمالی هست که نذر فی الجمله صحیح بوده و قضاء لازم داشته باشد ولو اداء لازم نباشد. صحیح علی وجه الاطلاق نیست ولی لغو نباشد و قضاء لازم باشد. این احتمال هست. این احتمال را طبق این جهت آقای حکیم به یک نحوی بیان کرده‌اند. آقای خوئی هم به یک نحو دیگری. من هم آن فرمایش آقای خوئی در ذهنم بود و خیال می‌کنم آن درست باشد.

آقای حکیم برای این احتمال دو وجه ذکر کرده‌اند. یک وجهش را رد کرده‌اند و یک وجهش را هم مثل این که در آخر آن را ردش نکرده و تمایل پیدا کرده‌اند. وجه اول این که چرا احتیاط کند و بجا بیاورد و روزه دیگری بجا بیاورد تا سه روز بشود با این که روز سومش باطل است، قضاء کند، ایشان می‌فرماید: کسی که می‌خواهد چنین نذری کند این محتمل است که به نحو تعدد مطلوب باشد. یعنی کأنه نذر می‌کند برای این که سه روز صحیح را بجا بیاورم و سه روز صحیحی که همین امروز و فردا و پس فردا بجا بیاورم. امروز و فردا و پس فردا چون روز سومش باطل می‌شود؛ ولی اصل آن که من روز صحیح بجا بیاورم، آن باطل نیست. چون این احتمال در کار هست، پس بنابراین شاید این قضاء لازم باشد، یعنی کأنه آن دو روز باطل است و آنگاه بعد از روز عید، یک سه روزی اعتکاف بکنند. ایشان بعد می‌فرماید: این با کلمه قضاء نمیسازد. چون عبارت این است: «لا- یجب علیه قضاؤه، لعدم انعقاد نذره لکنه أحوط». ضمیر لکنه برگشت می‌کند به قضاء، یعنی لکن احتیاط در این است که قضاء کند. [در حالی که] اگر تعدد مطلوب شد قضاء نیست.

این که ایشان به این اشکال کرده‌اند که تعدد مطلوب مراد نیست. اصل این که آیا مراد سید این است؟ قطعاً مراد این نیست. چون اگر از مرحوم سید استفتاء کرده باشند یک مسئله ای را ممکن است بفرماید: احتیاط این است که قضاء کند چون من احتمال می‌دهم که آن شخصی که چنین نذر کرده است مرادش به نحو تعدد مطلوبی بوده است. در این صورت احتیاط استجابی کرده است در جواب استفتاء. این درست است؛ ولی در مسئله ای که در عروه ایشان می‌خواهد عنوان کند فروض مسئله باید حساب بشود: یک مرتبه کسی است که می‌داند به نحو وحدت مطلوب نذر می‌کند _ نه تعدد مطلوب _ همین سه روز را نذر کرده و غیر این سه روز اگر باشد اصلاً نمی‌خواهد انجام بدهد. یک صورتش این است که خودش شک می‌کند که من آن وقتی که نذر کردم آیا به نحو وحدت مطلوب بوده است یا به نحو تعدد مطلوب. این سه صورت را حکمش را باید بیان کند. حکم آن که تعدد مطلوب است این است که باید بعداً بجا بیاورد. اگر وحدت مطلوب بود باطل است. اگر محتمل بود باید بگوید فتوا بر عدم وجوب است، طبق اصالة البرائة، ولی احتیاط این است که بجا بیاورد.

اما اصل این که آقای حکیم اشکال کرده است به این فرض، این اشکال وارد نیست. چون خود قضاء به احتمال قوی تعدد مطلوب است ولو قضاء به امر جدید استفاده بشود ولی باز تعدد مطلوب است، چون فرق ما بین قضاء و كفارة این است: شما یک مرتبه می‌گویید فلان اتفاق اگر افتاد، یک روز دیگر یا یک ماه دیگر باید كفارهاش را بجا بیاورد. یک وقت هم می‌گوید: قضاءش را باید بجا بیاورد. كفارة مباین با آن شیء فائت است، ولی قضاء عبارت از همان فائت است البته در غیر وقتش. خودش کلمه قضاء که گفته است. قضاء مناسب با تعدد مطلوب است و دو مطلوب دارد: مطلوب اولی با یک خصوصیتی است و مطلوب ثانوی است که آن خصوصیت را ندارد. این یک وجه که آقای حکیم ذکر کرده اند و خودشان قبول نکرده اند. ما هم این وجه را می‌گوییم درست نیست ولی نه به آن مناطی که خودشان قبول نکرده‌اند. بلکه طبق آن مناطی که ما عرض کردیم که اینجا در مقام جواب استفتاء نیست تا ما بگوییم این احتمال هست، این در عروه است و باید شقوق مسئله بیان بشود اگر مراد این بود.

یک فرض دیگر این است که ما این احتمال ثبوتی را می دهیم که اگر کسی دو روز اعتکاف کرد اقتضاً مصلحت این باشد که روز سوم را هم بگیرد. الا این که لمانع شارع فرموده است این صحیح نیست. اگر اقتضاً باشد و مانع سبب شده باشد که شارع امر فعلی نکرده است، پس قضاء باید بشود. مثل (مَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) است که در روایات هم وارد شده است در این موارد قضاء می کند و از آن تعبیر به قضاء دارد. مثلاً- حائض را می گوید: صومش را قضاء می کند. با این که امر فعلی ندارد ولی امر شأنی و اقتضائی دارد که در اثر ابتلا به مانع فعلیت پیدا نکرده است. آنگاه قضاء تابع حکم اقتضائی است نه تابع امر فعلی.

بعد ایشان می فرمایند: دلیلی برای اثبات این مطلب ما نداریم. ما دلیل نداریم که اقتضاً صلاح، چنین چیزی هست. در هر احتمالی احتیاط های استحبابی نمی کنند. مثلاً احتمال هست که نماز شب واجب باشد. در این احتیاط را نمی گوید. باید یک مطلب معتناهی باشد. هر تصویری [تصویبی] که ملاک نیست بلکه باید یک مؤیداتی باشد تا این که شخص احتیاط

استحبابی بکند. لذا ایشان تعبیر می کند که یک چنین چیزی ثابت نیست. البته به حسب ظاهر این تعبیر آقای حکیم یک قدری تسامح دارد، چون اگر ثابت باشد، احتیاط استحبابی در آن نمی کنند و آنجا فتوا می دهند. احتیاط در همان مواردی است که ثابت نباشد. البته مراد ایشان این است که شبهه ای در این مطلب نیست که اگر دو روز را انسان بجا آورد لازم نیست روز سوم را بجا بیاورد، بدون نذر، بنابراین ایشان می فرماید: نسبت به اقتضائی دلیل نداریم و بعد می فرماید: ممکن است بگوییم نسبت به اقتضائی دلیل داریم، یعنی احتمالش هست. ایشان می فرماید: مثل حائض و مریض، همانجا هم این احتمال هست. و بعد هم «فتأمل» دارد. خلاصه عبارت آقای حکیم یک اندماجی دارد که عرض می کنم.

در این جا آقایخوئی یک فرمایشی دارد که ما آن را نمی فهمیم. ایشان می فرماید: اگر امر فعلی نشد فوتی هم در کار نیست، مثل حائض و مریض. در حالی که حائض و مریض قضاء دارند و قضاء هم برای فائت است و اصلاً باید فوت شده باشد تا قضاء کند. ایشان می فرماید: چون امر فعلی ندارد مانند آنها پس قضاء ندارد. ما این را نفهمیدیم. شاید غلطی واقع شده و سهو قلمی یا سهو بیانی شده است. ایشان خواسته است نفی اقتضاء را هم بکند، می فرمایند: اقتضاء هم در کار نیست به دلیل اینکه حکم فعلی در کار نیست. این چه استدلالی است؟! نفی حکم فعلی شده است برای نفی حکم اقتضائی! در حالی که (مَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ) امر فعلی ندارد ولی اقتضائی دارد. حائض روزه را باید قضاء کند، این امر فعلی ندارد ولی اقتضائی دارد. این چه فرمایشی است آن را نفهمیدیم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

شرایط معتبر در انعقاد نذر در اعتکاف (قابل اجراء بودن مورد نذر) ۹۱/۰۱/۲۷

Your browser does not support the audio tag

شرایط معتبر در انعقاد نذر در اعتکاف (قابل اجراء بودن مورد نذر)

«مسأله: لو نذر اعتکاف يوم قدوم زيد بطل إلا أن يعلم يوم قدومه قبل الفجر و لو نذر اعتکاف ثانی يوم قدومه صح و وجب علیه ضم یومین آخرین» یکی از شرایطی که برای انعقاد نذر معتبر است، این است که آن منذور قابل اجراء باشد. حال اگر کسی نذر کند که روزی که زید از مسافرت می آید، معتکف باشد، اگر این شخص قبل از طلوع فجر آگاه بشود که زید آمده است، همان روز را روزه می گیرد و معتکف می شود. شرط اعتکاف هم که روزه گرفتن در آن روز است، پس مشکلی وجود ندارد. نذرش هم صحیح است. ولی اگر روز آمدن زید را نداند، یوم قدوم زید را نداند، این نذر باطل است، چون این نذرش قابل امتثال نیست. مگر اینکه یوم قدوم منظورش نباشد، بلکه فردای یوم قدوم مورد نظر او باشد. امروز را نمی دانم زید می آید یا نه، امروز را نمی توانم امتثال کنم، ولی صبر کردم و زید آمد و اگر فردا را بخواهم روزه بگیرم مانعی وجود ندارد، متعلق نذر اگر فردا باشد، مانعی وجود ندارد و نذر صحیح است و باید فردا را روزه بگیرد و دو روز دیگر را هم به آن ضمیمه بکند. چون اعتکاف شرعی را نذر کرده است، قهراً باید سه روز کامل روزه بگیرد. این فرمایشی است که در متن آمده است.

ص: ۷۰۲

(پرسش از تمام شدن مسئله قبل و پاسخ استاد:) مسئله قبل تمام شد و عرض کردیم که کلام آقای خوئی (ره) تمام شد و گفتیم که ما نفهمیدیم که ایشان چه می فرمایند.

(پرسش:.... پاسخ استاد:) ما عرض کردیم که صحیح علی بن مهزیار دلالت می کند و منشأ احتیاط شده است. یک چیزی به ذهن من آمده بود که وقتی مراجعه کردم، دیدم که ایشان هم همین را می فرمایند، ولی ضمناً بیاناتی دارند که ما آن بیانات را نمی فهمیدیم والا صحیح را که من عرض کردم که ایشان چه می خواهند بفرمایند. این مطلب بر فرض این است که صحیح درست است.

مرحوم آقای حکیم (ره) در این مسئله اشکالی ندارند. ایشان می‌فرمایند که چرا نذر در اینجا مُنَجَّز و واجب الوفاء نباشد؟ هر چند که بخاطر ندانستن موضوع، انسان نتواند به نحو تفصیل به آن شیء منجز عمل بکند. مثلاً من نذر می‌کنم که از یک مجتهدی تقلید بکنم و به تفصیل نمی‌دانم که مجتهد چه کسی است و موضوع مردد بین دو نفر شد، در این صورت بنابراینکه احتیاط لازم باشد، چرا انسان بگوید که این نذر باطل است؟! انسان احتیاط می‌کند و هر دو را انجام می‌دهد. آقای حکیم (ره) می‌فرمایند که اگر نذرکننده نمی‌داند که زید کی می‌آید، ولی بالأخره می‌آید، در عرض یک هفته، یک ماه، یک سال، بالأخره خواهد آمد و انسان باید در امور تدریجی احتیاط کند و تمام اطراف شبهه را بجا بیاورد، «عملاً بالعلم الاجمالی». چرا بگوییم که این نذر باطل است و باید آن را کالعدم به حساب بیاوریم؟! این اشکال مرحوم آقای حکیم در اینجاست.

ص: ۷۰۳

مرحوم آقايخوئی(ره) هم در اینجا اشکالی دارند که خیلی طول داده اند. ایشان می فرمایند که علم اجمالی نسبت به مخالفت قطعی علت تامه است. اگر انسان نسبت به جامع بین افراد شبهه علم داشته باشد و آن جامع معلوم برای انسان باشد، مخالفت با آن جامع _ که به ترک کردن هر دو طرف شبهه محقق می شود _ به حکم عقل جایز نیست و با علم تفصیلی هیچ فرقی ندارد. و اگر یک اصلی مخالفت قطعی را اقتضاء بکند، آن اصل ساقط می شود و مورد عمل قرار نمی گیرد. اما علم نسبت به موافقت قطعی مقتضی است، یعنی اگر مانعی در کار نبود، اصلی جاری نشد، یا ذاتاً و یا در اثر ابتلاء به معارض، در این صورت مقتضی کار خودش را انجام می دهد و مخالفت جایز نمی شود حتی مخالفت احتمالی. در این صورت احتمال مخالفت هم مُنَجَز می شود، البته به نحو اقتضاء نه علیت. و اما اگر اصلی از اصول جاری شد، مانع تأثیر این مقتضی در ایجاد فعلیت میشود. بعد ایشان می فرمایند که ما در اینجا اصل استصحاب را جاری می کنیم و معارضی هم در بین نیست، پس در نتیجه آن طور که آقايحکیم(ره) فرمودند در اینجا نتیجه حاصل نمی شود، زیرا جاری شدن اصل استصحاب جلوی فعلیت مقتضی را می گیرد. این امر تدریجی اینگونه است که من قبل از طلوع فجر نمی دانم که آیا زید امروز می آید، تا من روزه بگیرم و معتکف بشوم، یا نه؟ استصحاب عدم نسبت به امر استقبالی جایز است. «لاتنقض الیقین بالشک» اعم از این است که متیقن من سابق باشد، حال باشد و یا استقبالی باشد. در اینجا استصحاب جاری است. من می گویم که این شخص تا طلوع فجر نخواهد آمد، قهراً امروز من وظیفه ندارم که روزه بگیرم و معتکف بشوم، فردا هم همینطور استصحاب می کنم، پس فردا هم همینطور... علم اجمالی من مثلاً برای یک هفته بوده است، من نذر کرده بودم که روز قدوم زید معتکف بشوم، قدوم زید هم در عرض یک هفته محقق می شود. مرحوم آقايخوئی(ره) می فرمایند که در اینجا ما شش روز را استصحاب میکنیم و هیچ اشکالی هم وجود ندارد، اما روز هفتم را دیگر نمی توانیم استصحاب بکنیم و بگوییم که زید در شش روز قبل نیامده، امروز هم نمی آید. استصحاب در روزهای قبل محذوری ندارد، اما در روز هفتم جاری نمی شود.

اینطور نیست که بگوییم به صرف اینکه چون علم اجمالی داریم، باید موافقت قطعیه بشود. بلکه موافقت قطعیه فرع این است که تعارض اصول بشود، یا اینکه مشکلی وجود داشته باشد و اصلاً اصل جاری نشود، گاهی ممکن است دو اصل جاری بشود و در نتیجه وجوب موافقت قطعیه از بین برود، ولی هر دو مطابق اصل باشد، مثلاً وقتی که یقین داریم که یکی از این دو اناء متنجس است، منتهی اناء سمت راست سابقه طهارت دارد و اناء سمت چپ سابقه نجاست دارد، در این صورت طهارت این ظرف و نجاست آن ظرف را استصحاب می‌کنیم و قهراً با این معلوم بالاجمال موافقت قطعی نمی‌کنم. این اشکالی ندارد، چون به وسیله اصل، آن مقتضی را از کار انداختیم. این امر هم گاهی به وسیله دو اصل و گاهی هم به وسیله اصول مختلف است. این فرمایش آقای خوئی (ره) است که در اینجا اشکال می‌کنند.

یک اشکالی ابتدائاً به این تقریب مرحوم خوئی (ره) وارد می‌شود و آن این است که ما بنابر فرمایش ایشان استصحاب را در شش روز جاری کردیم، ولی در روز هفتم استصحاب جاری نشد. حال سؤال ما این است که اگر استصحاب جاری نشد، چرا اصل براءت جاری نشود؟ همانطور که در روزهای قبل بالطبع لولالتعارض شما استصحاب جاری می‌کردید، ما هم در روز هفتم لولالتعارض اصل براءت را جاری می‌کنیم. منتهی به جهت اینکه ما می‌دانیم یکی از این دو اصل خلاف واقع است، در اثر تعارض این دو اصل هر دو را کنار می‌گذاریم. و محکوم بودن اصل براءت در برابر استصحاب در جایی است که هر دو در یک مورد جاری بشوند، مثل اینکه فلان چیز قبلاً واجب الاجتناب بوده، ولی الان من نمی‌دانم که واجب الاجتناب هست یا نه، استصحاب می‌گوید که واجب الاجتناب است، در مقابل، اصل براءت می‌گوید که واجب الاجتناب نیست، در این صورت استصحاب مقدم بر اصل براءت است و حکومت پیدا می‌کند. اما در صورتی که استصحاب در این اناء است و اصل براءت هم در اناء دیگر، این استصحاب بر آن اصل براءت تقدم پیدا نمی‌کند و اگر علم اجمالی پیدا بکنیم که یکی از اینها درست نیست، سقوط پیدا می‌کنند. پس این اشکال ممکن است به آقای خوئی (ره) وارد باشد که در روز هفتم استصحاب جاری نمی‌شود، ولی اصل براءت جاری می‌شود و ما دو اصل نافی داریم، نسبت به شش روز اصل نافی ما استصحاب است، نسبت به روز هفتم هم اصل نافی ما اصل براءت است، یعنی بالذات اصل نافی داریم البته لولالتعارض، این اصلها تعارض کرده و تساقط می‌کنند، پس بنابراین باید احتیاط کرد.

این اشکال ابتدائاً به ایشان وارد است. البته بر اساس بعضی از مبانی که ما آن را قبول نداریم می شود به این اشکال اینطور جواب داد که در شش روز دو اصل بلکه می توان گفت که سه اصل طولی داریم، اصل موضوعی عدم قدم زید، یعنی استصحاب عدم قدم زید، اصل عدم وجوب اعتکاف که اصل حکمی است و استصحاب می کنیم و اصل سوم هم اصل براءت از وجوب اعتکاف است که این هم اصل حکمی است.

اصل موضوعی بر اصل حکمی تقدم دارد، اصل حکمی استصحابی هم بر اصل حکمی براءتی تقدم دارد. این اصول طولی در مقابل یک معارض دارند و آن عبارت است از اصل براءت در روز هفتم، چون آنجا نه اصل موضوعی را می توانیم جاری بکنیم و بگوییم که در این هفت روز اصلاً نشده و نیست و نه اصل حکمی را جاری کرده و بگوییم که وجوب ندارد. پس یک اصل براءت در آنجا هست. آنوقت با بودن اصل حاکم نوبت به اصل محکوم نمی رسد، چه اصل حاکم با محکوم موافق باشد و چه مخالف. پس تا اصل موضوعی عدم قدم زید را داریم، نوبت به اصل عدم وجوب اعتکاف نمی رسد، با استصحاب هم نوبت به اصل براءت از وجوب نمی رسد. در مقابل آن اصل اول _ که عبارت از اصل موضوعی است _ یک اصل براءتی در روز هفتم وجود دارد که با هم تعارض می کنند، وقتی که تعارض کردند، هم اصل روز هفتم ثابت می شود و هم اصل موضوعی این شش روز دیگر. دو تا اصل دیگر هم هست، استصحاب حکمی عدم وجوب نسبت به این شش روز جاری می شود. این بر این مناسبت که ما بگوییم حکومت در اصول هست، چه موافق هم باشند و چه مخالف.

البته آقائینی (ره) می فرمایند که اگر تعارضی واقع شد، درست است که برخی از اصلها مثل اصل موضوعی حاکم بر دیگر هستند، موافقاً کان او مخالفاً، ولی در مسئله تعارض، همه با هم تساقط می کنند. آن مطلبی که ما در اصل سببی بر سببی گفتیم این است که اصل سببی مقدم بر سببی است، ولی در مواردی که با هم تعارض می کنند، یعنی اگر در یک طرف چند اصل وجود دارد و در طرف دیگر یک اصل، اصول یک طرف بیشتر باشد یا کمتر، همه اصول یک دفعه ساقط می شوند. آقائینی (ره) می فرمایند که در مقام ثبوت همه با هم ساقط می شوند. ما این را از قدیم نفهمیدیم، من الان به مطالب ایشان مراجعه نکرده ام، ما عرض می کردیم که شک ما نسبت به محکوم ملغی می شود، اگر ادله حاکم جاری باشد، بالتعبد شک در محکوم را از بین می برد، اگر اصل دوم که محکوم است بخواهد جاری بشود، موضوعش بالتعبد از بین رفته است و نمی تواند در عرض او جاری بشود. آن اصل برائتی که قبلاً جاری شد، دیگر با استصحاب حکمی بالتعبد موضوعش الغاء می شود. پس ما باید اول فرض کنیم که اصل حاکمی نیست که بالتعبد موضوع اصل محکوم موافق را از بین ببرد، بعد نوبت به تعارض برسد. آقائینی (ره) می گویند که همه با هم تساقط می کنند. ما که این را نفهمیدیم. از فرمایش ایشان قدر متیقن این مطلب استفاده می شود که استصحاب حکمی با اصل برائت حکمی با هم تساقط می کنند ولو در مقابلش یک اصل برائتی قرار گرفته باشد، هر سه با هم ساقط می شود. ما وجه فرمایش ایشان را نفهمیدیم.

شاید هم کسی مبنایش این باشد که اگر اصول متعدد داشته باشیم به صورت حاکم و محکوم، حاکم مقدم بر محکوم می شود و در تعارض با آن طرف مقابل حاکم ثابت می شود و موضوع برای محکوم می شود و اصل جاری می شود. اگر هم اصول در عرض همدیگر بودند، همه با هم تساقط می کنند.

ولی عقیده ما این است که در اصل حاکم و محکوم مخالف، اصل حاکم مقدم بر اصل محکوم است. مثلاً درجایی که یکی سابقاً نجس بوده و الان نمی دانیم که نجاستش زایل شده است یا نه، در اینجا استصحاب نجاست بر قاعده طهارت که در مقابل اوست، تقدم دارد. ولی در جایی که سابقه قبلی اش پاک بوده و الان نمی دانیم که پاک است یا نه، استصحاب طهارت بر قاعده طهارت تقدم ندارد. هم «کل شیء لک طاهر حتی تعلم انه قذر» جاری است و هم «لاتنقض الیقین بالشک». هر دو در عرض هم جاری هستند. مختار ما این است. اینکه بگوییم در یک طرف اصل برائت داریم، یا اصل حکمی _ که استصحاب عدم وجوب است _ بخواهد جاری بشود و در نتیجه بگوییم که لازم نیست امروز روزه بگیرد و اعتکاف را انجام بدهد، مختار ما این نیست و به نظر ما همه این اصول با هم تعارض و تساقط می کنند و لازم است که احتیاط شود.

سؤال: آیا اصل موضوعی هم حاکم نیست؟

پاسخ استاد: بله اصل موضوعی هم حاکم نیست، در «لاتنقض الیقین بالشک» هم می خواهد بگوید که نقض یقین به شک در اثر مخالف است، نه در اثر موافق.

ص: ۷۰۸

در مواردی که نمی دانیم یک شیئی طاهر است یا نه، هم «کل شیء طاهر» که اصل حکمی است، جاری می شود، هم استصحاب عدم ملاقات این لباس با نجس _ که اصل موضوعی است _ جاری است، هم استصحاب عدم وجوب اجتناب از این لباس جاری است. همه این اصول جاری است. فرقی ندارد که اصل موضوعی باشد، حکمی باشد، استصحاب باشد یا براءت.

درجایی که دو ظرف آب پاک دارید که یا قطعاً پاک هستند یا با قاعده طهارت وامثال اینها، یک قطره نجاست در یکی از اینها افتاد و شما نمی دانید که داخل کدامیک از اینها افتاد، در این صورت امام می فرمایند که «یهریقهما و یتیمم» میفرماید که هر دو را بریزید کنار، یعنی دو انائی که وظیفه شما این بود که با آنها معامله طهارت بکنید، الان دیگر نمی توانید با آنها معامله طهارت بکنید.

اگر آن چیزی که ما عرض کردیم نباشد، امام باید تفصیل قائل می شد که آیا هر دوی آنها بالعلم الوجدانی پاک بوده است، یا یکی از آنها بالعلم الوجدانی و دیگری با قاعده طهارت پاک بوده اند. در صورتی که یکی بالعلم الوجدانی پاک باشد و دیگری با قاعده طهارت و شما هم علم اجمالی پیدا کردید که نجاست در یکی از اینها افتاده است، لازم نیست که آب هر دو ظرف را دور بریزید «یهریقهما و یتیمم»، بلکه شما با همان ظرف آبی که علم وجدانی به طهارت آن دارید، معامله طهارت می کنید. چرا؟ برای اینکه هم استصحاب طهارت دارد و هم قاعده طهارت ولی ظرف طرف مقابل آن فقط قاعده طهارت دارد و استصحاب با قاعده طهارت طرف مقابل سقوط پیدا می کند و قاعده طهارت در این ظرف جاری است. اما امام یک چنین تفصیلی نداده است. از همینها و از مفهوم نقض _ که انجام دادن اثر مخالف است نه اثر موافق _ میفهمیم که این تعبد ناظر به آنها نیست.

(پرسش:....پاسخ استاد:) ما هم میگوییم که برائت در روز هفتم جاری نیست، عقیده ما این است که اصل برائت در روز هفتم با استصحاب در آن شش روز تعارض می کند و تساقط می کند و ما قائل به احتیاط هستیم.

(سؤال:) همین مباحث در روز یوم الشک اول ماه رمضان هم جاری است؟

(پاسخ استاد:) نه، در یوم الشک یقین داریم که فردا ماه رمضان است و باید روز بگیریم، علم تفصیلی به وجوب آن وجود دارد. اما اگر یک چیزی برای اول ماه نذر کردم، داخل در علم اجمالی می شود و باید مراعات کرد.

در ذهن من این مطلب است که همه این بحثها مبتنی بر تصویری است که آقای خوئی (ره) در مسئله بیان کرده اند و ما هم بر اساس آن اشکال می کردیم، ولی اصل کلام سید یک مطلب دیگری است که به شکل دیگری باید بحث بشود.

(سؤال:) اینها همه بر اساس مبنای قوم در نحوه تنجیز علم اجمالی است والا بر اساس نظر شما که قائل به الغاء خصوصیت از اخبار خاصه هستید، این بحثها نمی آید و آن بستگی دارد به اینکه بشود در تدریجیات الغاء خصوصیت بکنیم یا نه.

(پاسخ استاد:) بله بحث در خیلی از فروع علم اجمالی مبتنی بر الغاء خصوصیت است. این مبنایی بود که آقای داماد (ره) قائل به آن بود و ما هم پذیرفتیم، ولی می خواستیم غیر از آن مبنای راههای دیگری را بگوییم.

(سؤال:) آن استصحاب روز دوم اساساً بواسطه آن استصحاب روز اول است، آیا چنین استصحابهایی برقرار است؟ یعنی اگر بین متیقن سابق با مشکوک فاصله بیافتد، استصحاب برقرار است؟

پاسخ استاد: اشکال ندارد، از اول متیقین را بدون فاصله استصحاب می کنیم تا آخر، عین خودش را استصحاب می کنیم، استصحاب حکم ظاهری نیست، استصحاب حکم واقعی است، دیروز هم می گوییم حکم واقعی قبلاً بوده است، امروز هم می گوییم حکم واقعی قبلاً بوده، ولی نمی دانیم تا اینجا ادامه دارد یا نه؟ استصحاب در تمام این زمان کشیده شده است تا رسیده است به اینجا.

مطلب دیگری که می خواهم عرض کنم این است که اصل کلام سید و موضوع کلام ایشان درست مشخص نشده است. ایشان می فرمایند که اگر مورد نذر این باشد که اگر روزی زید آمد، من فردای آن روز را روزه بگیرم. ایشان می فرمایند که این روزه صحیح است، این نذر صحیح است و دو روز دیگر را هم باید به فردا ضمیمه بکند تا اعتکافش کامل شود. پس معلوم می شود که مراد از قدوم این است که پیش شخص بیاید و در وقت قدوم و آمدن زید شخص میفهمد که آمده است، ولی قبل از قدوم نمی داند که آن روز خواهد آمد یا نه، تا از صبحش معتکف بشود و روزه بگیرد. اشکال در ماقبل قدوم است و الا آن وقتی را که پیشش می آید، آن وقت را که می داند.

آنوقت در این فرض اگر کسی استصحاب روز اول را جاری کرد، روز دوم را هم جاری کرد تا رسید به روز ششم و در روز آخر هر چند هنوز زید را ملاقات نکرده است، ولی یقین دارد که امروز خواهد آمد و این علم هم خطا نیست، این هم مفروض است که می داند در یک روز از این هفته خواهد آمد، آن شش روز را که نیامد، پس روز هفتم قطعاً خواهد آمد، اینجا دیگر جای اصل برائت نیست، این اشکالی که بگوییم اینجا اصل برائت جاری می شود، بخاطر غفلت از این است که امروز که روز آخر است قطعاً زید خواهد آمد، بنابراین اصل برائتی نیست تا تعارض بشود با آنهای دیگر. آقای خوئی (ره) مسئله را مشکوک فرض کرده، ولی ما می گوییم که دیگر مشکوک نیست و قطعاً روزی است که باید روزه بگیرد.

شرایط معتبر در انعقاد نذر در اعتکاف (قابل اجراء بودن مورد نذر) ۹۱/۰۱/۲۸

Your browser does not support the audio tag

شرایط معتبر در انعقاد نذر در اعتکاف (قابل اجراء بودن مورد نذر)

در تفسیر مسئله نهم اشتباه شده بود و یک مقداری توضیح دادیم. موضوع مسئله این است که فرض وجود قدوم زید شده است، یعنی شخص ناذر علم به وجود قدوم زید پیدا کرده است، منتهی روزش را نمی داند. اینکه تعبیر شده «لو نذر یوم قدوم زید» و نه «لو نذر ان قدم زید» معنایش این است که می داند زید می آید، منتهی نمی داند که در چه روز می آید. پس احتمال نیامدن زید به حساب ناذر وجود ندارد. ناذر قطع به آمدن زید دارد، منتهی در بین یک هفته باشد، یا ده روز، این را نمی داند. ممکن است بین یک سال باشد یا دو سال یا بیشتر. از این ناحیه بین محصور و غیر محصور در اینجا قیدی ذکر نشده است. خوب بود که آقای حکیم (ره) می فرمودند که اگر شبهه محصوره باشد، ما می گوئیم که باید احتیاط کرد و اگر غیر محصوره شد، احتیاط لازم نیست. این تفصیل را ایشان بیان نکرده است. خوب حالا این مهم نیست. مطلب دیگر این است که ایشان می گویند که اگر روز بعد از قدوم زید را معتکف بشوم، اشکال ندارد و صحیح است. از این عبارت استفاده می شود که مفروض کلام به گونه ای است که شخص در همان روز قدوم زید، علم به آن پیدا می کند ولو اینکه قبل از طلوع فجر این علم حاصل نشده باشد. مراد این است والا اگر مراد از قدوم این باشد که نذر کرده باشد که اگر زید به شهر ما وارد شد من اعتکاف بکنم، در این صورت ممکن است که زید یک ماه وارد شهر شده باشد و این شخص اطلاع پیدا نکرده باشد. اینکه فرض کرده است که روز بعد از قدوم زید را اعتکاف بکند و هیچ اشکالی هم وجود ندارد، انسان از این احراز می کند که فرض در صورتی است که لازمه اش علم شخص به قدوم زید است، منتهی این مطلب ملازمه ندارد که از سحر علم به قدوم زید پیدا بکند، گاهی علم پیدا می کند، گاهی هم از سحر علم پیدا نمی کند.

ص: ۷۱۲

در این صورت شخص در روز اول استصحاب را جاری می کند و آن روز منقضی می شود، فردایش هم قبل از اذان صبح چون نمی دانست که آیا زید می آید یا نه، استصحاب عدم قدوم را جاری کرد و همینطور ادامه داد تا شش روز از هفت روز منقضی شد. قهراً کسی که علم به قدوم زید در این هفت روز دارد، بعد از گذشت شش روز و نیامدن زید، یقین پیدا می کند که زید در روز هفتم خواهد آمد. در این صورت آن اشکالی که ما عرض کردیم که بر اساس فرض کلام ایشان بین اصل براءت و استصحاب تعارض می شود، به وجود نمی آید و تعارضی حاصل نمی شود، زیرا اصل براءت در جایی است شخص نمی داند که آیا قدوم در روزهای قبل بوده است یا امروز. اگر قدوم در روزهای قبل بوده است، با گذشت زمان و عصیان تکلیف ساقط می شود و اگر امروز باشد، تکلیف باقی است. در اینجا اصل براءت جاری نمی شود. ولی اگر قرار شد که این شش روزی که استصحاب عدم قدوم زید جاری شده، زید نیامده باشد، که مفروض مسئله هم همین است، پس به طور قطع در روز هفتم خواهد آمد. پس اینجا جای اصل براءت نیست تا با استصحابها تعارض بکند.

سؤال: آیا می شود از قبل براءت را جاری کرد؟

پاسخ استاد: آن را بعد عرض می کنیم، آن یک دقت خاصی دارد.

پس اصل براءت در اینجا جاری نیست. در تقریرات درس آقای خوئی (ره) فرمایش ایشان نسبت به جایی که در روزهای قبل استصحاب جاری شده و در روز آخر نمی توان استصحاب را جاری کرد، سه گونه بیان شده است و این سه بیان با هم متضاد است و امکان توافق هم بین آنها نیست.

ص: ۷۱۳

یک بیان این است که در روز آخر شخص یا قاطع است به اینکه قدوم زید در قبل بوده، یا قاطع است به اینکه در بعد بوده است و اینگونه نیست که احتمال بدهیم که یا قبل بوده یا بعد. اگر قطع دارد که در قبل بوده است، استحباب جاری نیست، چون علم تفصیلی بر خلاف آن دارد. و اگر قطع دارد که امروز بوده است باز هم استحباب جاری نیست، زیرا بر اساس یقین، تکلیف دارد.

البته این بیان تمام نیست. چرا قطع پیدا بکند که قبلاً بوده است؟ یعنی قبلاً بوده منتهی برایش مخفی شده است؟ اگر اینطور باشد، با کلام سید در صدر کلام که می گوید اگر روز اول نشد، روز دوم را اعتکاف کنم، جور در نمی آید. ممکن است روز اول مخفی باشد و نفهمد، بالأخره در روز دوم وظیفه دارد یا نه؟ اینجا دو صورت وجود ندارد، یک صورت وجود دارد و آن عبارت از این است که قطع دارد و قتهای دیگر نیاورده و باید در روز بعد بیاورد.

(پرسش... پاسخ استاد:) ایشان می فرماید روز آخر قطع به احدهما پیدا می کند، روز آخر یک چنین یقینی پیدا کرده است. یعنی در روزهای قبل این مخفی بوده است و این با کلام سید جور در نمی آید. از کلام سید پیداست که در هر روز که بوده، آن روز می فهمیده است که زید آمد یا نیامد، روز دوم هم می فهمد، روز اول هم می فهمد، در همه روزها می فهمد. منتهی قبل از طلوع آفتاب نمی فهمد. این بیان با عبارت سید جور در نمی آید. این یک تعبیر در اینجا بیان شده است. حال قسمتی از عبارت را می خوانم: «فیکون جریانه فی کل واحد من الایام السابقه الی ان یقطع بالخلاف سلیمان عن المعارض فان حصل القطع فی نفس الیوم اعتکف و ان تعلق بالایام السابقه کان...» می گوید دیگر اینکه شک بکند که آیا در ایام سابق بوده یا همین امروز بوده، این دیگر تصویر نمی شود، یا آن طرفش قاطع است، یا این طرفش. ما می گوئیم دو حالت ندارد، اگر رسید به اینجا حتماً قطع پیدا می کند که در سابق نبوده است. این یک عبارت در تقریر بیان آقای خوئی (ره) بود.

عبارت دیگر در تقریر بیان ایشان این است که وقتی روز آخر رسید، علم اجمالی پیدا می کند نه علم تفصیلی. می گوید که در روز آخر علم اجمالی پیدا می کند که یا در قبل بوده یا امروز هست، نه علم تفصیلی که دو صورت داشته باشد. عبارت این است که می گوید جریان اصل در آن بعضی ها می شود. آن اصل در کجا جاری می شود؟ «استصحاب بعدم قدوم من غیر معارض لعدم جریان فی الیوم الاخیر من تلك الاطراف اذ لا اثر له بعد تحقق العلم بعدم القدوم آنذاك اما فیه او فیما قبله» می گوید: چون می داند که یا در این روز است یا در قبل امروز، استصحاب جاری نیست. «فیکون جریانہ فیما بدا فیما عدا فی ذلك الیوم سلیم عن المعارض فیجری الاستصحاب فی کل یوم الی ان یعلم بالقدوم فان علم به» آنوقت اگر علم پیدا شد، رفع ید می کند. این تعبیر که علم به تحققش دارد، یا تحققش در امروز یا «فیما قبله»، این ظاهرش عبارت از علم اجمالی است. علم اجمالی هم مانع از استصحاب است. من اجمالاً می دانم که یا قبلاً محقق شده، یا امروز که روز آخر است، در استصحاب که ما می خواهیم متیقن را بکشانیم و بیاوریم به امروز برسانیم، خلاف واقع صورت می گیرد. این هم تعبیر به علم اجمالی بود که درست نیست. علم تفصیلی داریم که در قبل وقوع زید واقع نشده است و یک صورت هم دارد.

تعبیر سوم از فرمایش آقای خوئی (ره) این است که می گوید: استصحاب اثر ندارد. این درجایی گفته می شود که شک هست، ولی خاصیتی در جاری کردن استصحاب در این مشکوک وجود ندارد. باید بگوییم که اصلاً در اینجا شکی وجود ندارد، تا استصحاب جاری شود.

(پرسش... پاسخ استاد:) از فرض سؤال ایشان معلوم می شود که هر روز که گذشت، یقین پیدا می کند که امروز نیست، چون مفروض سؤال این است. پس بر اساس مفروض کلام سید در روز آخر نمی تواند جاری کند، چون یقین دارد که آن روز، روزی است که قدوم زید حاصل می شود و روزهای قبل هم قدوم نداشته است. اینجا جای اصل برائت هم نیست تا با ادله دیگر تعارض نکند. منتهی یک سؤالی اینجا پیش می آید که آقاسیدجواد هم به آن اشاره کرد و آن این است که آیا می توان از قبل برائت را جاری کرد؟ در استصحابات و امثال آنها لزومی ندارد که همان روزی که انسان می خواهد مشغول به کار بشود، استصحاب را جاری بکند، قبلاً هم انسان می تواند نسبت به آینده استصحاب را جاری بکند. به خصوص که اینها هم استصحاب استقبالی هستند. در روزهای قبل انسان استصحاب را جاری می کند و در روز آخر هم شکی برای شخص نیست که استصحاب را جاری بکند. ولی در روزها اول چند اصل برای شخص وجود دارد، از اول تا یک روز مانده به آخر استصحاب را جاری می کند. برای روز آخر هم می توانیم اصل برائت را جاری بکنیم. هم استصحاب موضوعی که استصحاب عدم قدوم است را جاری می کنیم، هم استصحاب حکمی را که عدم وجود است را. در روز آخر نمی توانیم استصحاب را جاری کنیم، چون علم به خلاف داریم، ولی اصل برائت چه مانعی دارد؟ الان بگوییم که من نمی دانم در روز جمعه تکلیف دارم یا نه و برائت را جاری کنم. چون اگر به وسیله جریان استصحاب در روزهای قبل تکلیفها ساقط شده باشد، یقین داریم که در روز آخر قدوم زید حاصل خواهد شد، اما در روز اولی که شخص می خواهد نذر بکند و هنوز وارد عمل نشده است، این شخص می گوید که من نمی دانم که آیا در روزهای قبل باید اعتکاف بکنم و روز جمعه هیچ تکلیفی ندارم، یا روزهای قبل زید نمی آید و روز جمعه می آید تا تکلیف در آن روز برای من ثابت شود. در این صورت که شک در تکلیف است، اصل برائت را جاری می کنیم. یک اصل این است که من در روز جمعه که روز آخر است، تکلیفی ندارم و این اصل با اصول استصحاب و امثال آنها که در روزهای دیگر جاری می شود تعارض می کند. اصلها با هم تعارض می کند و تساقط می کند. پس با این بیان می توان تعارض بین اصول را تصور کرد.

ولی بحث در این است که اگر اصول بخواد قبل از ظرف عملی خود جاری شود، باید ثمره ای برای حال داشته باشد. در این صورت اشکالی ندارد که ما آن اصل را از الان جاری بکنیم. من که نذر نکرده ام اگر زید در فلان روز آمد، الان چنین تکلیفی داشته باشم. زید اگر روز جمعه بیاید که برای الان من تکلیفی ندارم، الان که نمی خواهم اعتکاف بکنم، اعتکافی که می گیرم باید همان روز بگیرم. پس جریان اصل برائت در روزهای قبل منشأ اثر نیست و در آن روز هم _ که روز آخر است _ جای جریان اصل برائت نیست، چون یقین داریم که یا قبلاً زید آمده است و یا هنوز نیامده و یقین داریم که در این روز خواهد آمد و جای برائت نیست. پس اصل برائت مجری ندارد، نه در روز اول و نه در روز آخر.

سؤال: آیا جریان اصل برائت در روز اول ثمره عملی ندارد؟

پاسخ استاد: ثمره علمی لغو است. من بدانم یا ندانم چه فایده ای دارد. باید علم من یک خاصیتی داشته باشد. البته می توان یک عده فروض نادره را فرض کرد. مثل اینکه اعتکاف در آن روز متوقف بر یک مقدماتی باشد و از حالا شروع به آن مقدمات بکنم و البته اینها خارج از مفروض است.

اما اینکه مرحوم سید(ره) می فرماید که اگر روز قبل معلوم نشد، اگر در هر روزی که واقع بشود، چه در روز اول یا دوم یا ... در روزی که وقوع زید واقع شده است، اگر شخص نذرکننده قبل از طلوع فجر علم به این وقوع پیدا نکند، ایشان می گوید که نتیجه اش بطلان نذر است. ما می گوئیم که چرا بطلان است؟ چرا باطل باشد؟ آنچه که شرط است، قدرت است. اگر کسی کشف بکند که قادر نبوده است، عاجز بوده و متوجه نبوده است که عاجز است، در آنجا ممکن است که ما بگوئیم نذرش باطل است. تازه آنهم در باب نذر به نظر ما باطل نیست. از صحیحه علی بن مهزیار استفاده می شود که اگر یک کسی به عجز خودش نسبت به موردی توجه نداشت، و نسبت به آن نذر کرد، اداء آن نذر صحیح نیست، ولی قضای آن را باید بجا بیاورد، اما اگر توجه به عجز خودش داشت، از ادله دیگر استفاده می شود که این نذر باطل است. حتی اگر شخصی عجز از مورد نذر داشته باشد، اما نداند که چه زمانی از امتثال عاجز می شود، باز هم دلیلی بر بطلان نذر او نداریم. مگر اینکه بطلان را به این معنی بگیریم که اداء آن لازم نباشد، نه بطلان صرف که حتی قضاء هم لازم نباشد.

ص: ۷۱۷

خب حالا فرض کنیم که قبول بکنیم که اگر شخصی قادر بر چیزی نبود _ ولو اینکه خیال می کرده است که قدرت دارد _ و نذر نسبت به انجام آن کرد، نذرش باطل است، ولی اینجا در این مسئله شخص قادر بوده است، منتهی قبل از طلوع نمی دانسته که امروز قدم زید واقع می شود. فو قش این است بخاطر جاری شدن اصل استصحاب برای او تنجز حاصل نشده است ولی وجوب واقعی که داشته است. این را که نمی شود انکار کرد. اگر وجوب واقعی داشته باشد، شخص می تواند با یک اعتکاف صحیح موافقت قطعی بکند، از اول وارد مسجد می شود و قبل از طلوع فجر نیت اعتکاف می کند مجزاً، منتهی به قصد قربت مطلقه نیت اعتکاف می کند. می گوید اگر زید آمد که این اعتکاف من نذری باشد و اگر نیامد، اعتکاف مستحب باشد. بعد هم اگر زید آمد، دو روز دیگر هم به آن ضمیمه می کند. اگر آنروز نشد، فردا هم همین کار را می کند تا اینکه در یکی از این روزها شخص نذر خودش را امتثال می کند. چرا ما در این مسئله حکم به بطلان بدهیم؟!

(پرسش... پاسخ استاد:) حکم ظاهری بطلان نیست، چون حکم واقعی در جای خودش ثابت است. ممکن است هر روز استصحاب جاری بشود و تکلیف بماند برای روز آخر و یقین پیدا می شود که حتماً در روز آخر امتثال هست. قبل از روز آخر هم مخالفت قطعی نشده، چون احتمال می داده که بماند برای بعد. فقط جلوی ترخیص در مخالفت قطعی او را نمی شود بجا آورد والا بقیه از اینها معذر انسان است.

ما می گوئیم که شما چرا می گوئید نذر باطل می شود؟ بگوئید که نذر صحیح است، منتهی استصحاب بکند، اگر در این روزها قدم زید روشن شد که معذور است چون قبلاً نمی داند، اگر روشن نشد هم که روز آخر را اعتکاف می کند. پس اگر شخص بخواهد احتیاط بکند، احتیاط خوبی است، از همان روز اول معتکف بشود به قصد قربت مطلقه. چون محکوم به بطلان نیست.

سؤال: قهري بودن اعتكاف در روز آخر بخاطر استصحابهای قبل، اصل مثبت نیست؟

پاسخ استاد: چرا توجه نکردید! می گویم که شش روز نیامده، قهراً روز آخر قطع دارد به آمدن. قطعاً باید در روز آخر بجا بیاورد. اینکه تا روز قبل از آخر هر روز استصحاب کرده و زید نیامده است، دیگر مسئله استصحابی در کار نیست، بلکه یقین می کند به وقوع قدوم زید در روز آخر.

سؤال: اینکه اصل براءت استصحابها را در مقام تعارض از کار بیاندازد، آیا این نمی تواند ثمره باشد؟

پاسخ استاد: نه آقا! اصل باید خودش ثمره داشته باشد. خودش ثمره ذاتی داشته باشد، آنوقت آن یکی هم ثمره ذاتی داشته باشد و بعد اصلها با هم تعارض بکنند والا اگر از اول ثمره ای نداشته باشد، موضوعی برای اثری قرار نگرفته که شارع بخاطر آن حکم بکند. مؤدای اصل باید ذی اثر باشد تا جاری شود و با اصل دیگری تعارض کند.

یک فرمایشی هم آقای گلپایگانی (ره) دارد که می گوید: کسی که چنین نذری کرده و نمی داند که زید کی می آید، باید فحص و تحقیق بکند که می آید یا نه. ما البته می گوئیم که وجوب فحص لازم نیست. دلیلی محکمی برای وجوب فحص در موضوعات حتی در شبهات وجوبیه وجود ندارد. اولاً راه دیگری _ که احتیاط باشد _ وجود دارد و لزومی برای وجوب فحص نیست، اگر هم احتیاط ممکن نباشد باز هم چرا فحص لازم باشد؟ اگر از این باب وجوب فحص را لازم بدانیم که مخالفت قطعی عملیه واقع نشود، یقیناً می دانیم که چنین مخالفتی واقع نمی شود، زیرا اگر در روزهای قبل استصحاب بکنیم و زید نیاید، در روز آخر باید اعتکاف بکند و مخالفت قطعی نکرده است. اما در موارد مخالفت احتمالی به چه دلیلی بگوئیم که اصل جاری نمی شود و وجوب فحص لازم است؟

شرایط معتبر در انعقاد نذر در اعتکاف (قابل اجراء بودن مورد نذر) ۹۱/۰۱/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

شرایط معتبر در انعقاد نذر در اعتکاف (قابل اجراء بودن مورد نذر)

در بحث امروز به برخی از حواشی که آقایان در این مسئله زده اند اشاره می کنیم:

«لو نذر اعتکاف یوم قدوم زید بطل الا أن يعلم یوم قدومه قبل الفجر»، مرحوم آقا ضیاء(ره) بر کلمه «بطل» اینطور حاشیه زده اند که «فی بطلانه نظر لإطلاق دلیله بعد تمشی القصد منه فیجب قضاؤه لو ترک لجهله»، بر اساس بحثی که ما کردیم، این حاشیه، حاشیه درستی است، منتهی راجع به اینکه اگر کسی ترک کرد، قضاء هم دارد یا نه، این بحث کلی دیگری است که ما باید بررسی کنیم که آیا ما برای «اقض ما فات» نص عموم داریم یا نه. و اگر یک چنین دلیل عامی داشته باشیم، آنچه مربوط به این مسئله است، بطلان است. و اما اینکه چگونه باید بجا بیاورد، امکان امتثال هست یا نه، دیگر وارد این بحث نشده اند.

بعد هم آقای بروجردی(ره) در حاشیه دارند که «لا وجه للحکم بالبطلان علی الإطلاق فلو أراد اعتکافه من حین القدوم و کان صام فی ذلک الیوم صحّ و وجب علیه اعتکافه و تتمیمه ثلاثه آیام». از این حاشیه استفاده می شود که ایشان قبول کرده اند که اگر مورد نذر اعتکاف از اول طلوع فجر باشد، نه از حین القدوم، در این صورت وجهی برای بطلان وجود دارد، ایشان این را قبول کردند و آقای خوئی(ره) هم به همین قائل است که اگر نذر کند که اعتکافش از وسط روز باشد، در این صورت نذرش صحیح است، ولی اگر از اول طلوع فجر نذر کرده باشد که اعتکاف بکند، این باطل است. ایشان بعداً فرض صحت را همان فرضی قرار داده که من حین القدوم باشد.

ص: ۷۲۰

اما ما عرض کردیم که در صورتی که نذر کرده باشد از اول طلوع فجر معتکف باشد، اعتکافش به قصد قربت مطلقه اشکالی ندارد. می تواند قبل از قدوم زید به قصد اعم از مستحب و واجب معتکف بشود و بعد هم معلوم می شود که مصداق واجب بوده است یا نه.

(پرسش: ... پاسخ استاد:) این یک بحث دیگری است که آیا نذر از عناوین قصدیه است یا نه؟ به عقیده ما _ بر خلاف نظر آقای حکیم(ره) _ نذر از عناوین قصدیه نیست. آقای خوئی(ره) هم بعضی جاها همین را دارند، بعضی جاها برای اشتراک قصدی می شود و الا خودش قصدی نیست. خود به خود مصداق برای منذور واقع می شود.

ما نفهمیدیم که چرا آقای خوئی(ره) می فرماید که از یوم قدوم باشد، ما عرض کردیم که به قصد قربت مطلقه می تواند قصد بکند، تفاوتش این است که آنجا به علم تفصیلی می تواند قصد بکند و اینجا به قصد قربت مطلقه.

(پرسش: ... پاسخ استاد:) عبارت آقای بروجردی(ره) همین است که اگر نذر کند که اعتکافش از اول روز باشد، به قصد قربت مطلقه بجا می آورد و وقتی سه روز تمام شد، کفایت می کند، ولی اگر نذر کرد که از وقت قدوم زید معتکف بشود، باید چهار شبانه روز اعتکاف بکند. اگر بخواهد که قطعی باشد، نصفش را به قصد قربت مطلقه شروع می کند و به نظر آقایانی که در تلفیق اشکال می کنند، اگر بخواهد که تمام بشود، باید آن نصف دیگر را هم صائم باشد، تا چهار شبانه روز بشود، سه روز و نصف اعتکاف می شود. اگر کسی وسط روز اول قصد اعتکاف کرد، تا وسط روز چهارم کافی نیست _ که سه روز کامل می شود _ دو روزش کامل است و دو روزش هم دو تا نصف. چیزی که هست باید تا آخر روز چهارم اعتکافش را تمام بکند، چون تلفیق صحیح نیست.

ص: ۷۲۱

آقای بروجردی (ره) می فرمایند که اگر از حین القدوم قصد بکند، اگر روزه گرفت، اعتکاف آن نصف روزش صحیح است، آن وقت باید بعد متمیم بکند. ولی ایشان روشن نکرده است که با سه روز و نصف تمام می شود، یا با چهار روز.

اگر تلفیق را جایز دانستیم، در سه روز و نصف تمام می شود، ولی آقای بروجردی (ره) هم در تلفیق اشکال دارند. لذا ایشان اینجا متعرض نشده و فرموده است که متمیم می کند، حال یا به نحو تلفیق، یا اینکه روز چهارم را هم کامل بکند.

ما می گوئیم که اگر اعتکاف مستحبی هم کرده باشد، برای متمیم کافی است، چه قبلش، چه بعدش کافی است که سه روز باشد. این فرمایش آقای بروجردی (ره) بود، ولی عرضی که ما داریم این است که چرا ایشان فی الجمله قائل به بطلان شده است؟ آقای حکیم (ره) هم می فرماید که «و فی اطلاقه نظر»، کأنّ بعضی از فروضش صحیح و بعضی از فروضش باطل است. آقای خمینی (ره) هم می گوید که در این صورت باطل است، چون در مسئله تلفیق سید فتوا نداد و گفت: «اشکال»، مرحوم آقای خمینی (ره) هم در آنجا همین «اشکال» را قبول کرد، حاشیه ای هم نرده است، احتمال می دهند که تلفیق صحیح باشد، احتمال هم می دهند که باطل باشد. به همین جهت این بطلانی که سید حکم کرده است، ایشان می فرمایند که معلوم نیست که باطل باشد، محتمل البطلان است. و اگر بخواهد که صحیح مسلم باشد، اول باید مقدمتاً نیت اعتکاف بکند رجاءاً، بعد از سه روز که تلفیق شد، آنجا تمامش بکند.

حال عبارت را می خوانم. ایشان می فرمایند: «علی اشکال»، یعنی اینکه می گوید: «بطل» محل اشکال است. «نشأ من صحه الاعتکاف ثلاثه ایام تلفیقاً»، که آیا این صحیح است یا صحیح نیست. اگر ما تلفیق را صحیح دانستیم — که سید هم با عبارت «اشکال» این احتمال را می دهد و ایشان هم آن را قبول کرده است — حتماً نمی توانیم بگوئیم که تلفیقش باطل است. بعد ایشان می فرماید که چون احتمال دارد که تلفیق صحیح باشد، «و الاحوط لمن نذر ذلک أن یصوم یوم احتمال قدومه مقدمه»، چون احتمال دارد که شخص در آن روز بیاید، به طور مقدمه آن روز اول را اعتکاف می کند، ولی اعتکاف منذورش از نصف روز شروع می شود، سه روز و نصف که شد، آن وقت تلفیق حاصل است و بر اساس احتمال صحت در باب تلفیق، اگر این کار را کرد عمل به احتیاط کرده است، چون تلفیق یقینی البطلان نیست، محتمل البطلان است. «أن یصوم یوم احتمال قدومه مقدمه و یعتکف من حینه»، یعنی از حین قدوم. «یعتکف من حینه فإن قدم بین الیوم یعتکف رجاءاً و یتمه ثلاثه ایام تلفیقاً»، ایشان اینطور فرموده است، ولی به نظر می رسد که این مسئله مبتنی بر صحت یا بطلان تلفیق نباشد، ممکن است کسی حکم و حتی فتوی به بطلان تلفیق بدهد، مع ذلک این مسئله را تصحیح بکند و به نحوی که ما گفتیم با قصد قربت مطلقه شروع به اعتکاف بکند و اگر در وسط روز آن شخص آمد، چون تلفیق را بنابر فرض باطل می دانیم، تا آخر روز چهارم اعتکاف را تمام می کند، چون سه روز و نصف شدن اعتکاف اشکالی ندارد، خود سید هم قبلاً ذکر کرده است، آقایان هم قبول کردند و اشکال نکردند. پس این مطلب مبتنی بر این نیست که تلفیق را صحیح بدانیم یا باطل.

آقای خوانساری(ره) می فرمایند: «لا- وجه للبطلان مع أمكان الاحتياط لجريان العلم الاجمالي في التدريجات». ایشان می فرمایند که کآن اگر علم اجمالی در تدریجات جاری نبود، در این مسئله باید حکم به بطلان بدهیم. عرض ما این است که فرض کنیم که علم اجمالی را قبول نکردیم _ که قبول هم نکردیم و با آقای خوئی(ره) موافقت کردیم که می توانیم تا روز آخر اصل را جاری کنیم و در روز آخر منجزاً بجا بیاوریم _ چه علم اجمالی را در تدریجات بپذیریم و چه نپذیریم، امکان احتیاط هست و وجهی برای بطلان نیست. حتی اگر امکان احتیاط هم نبود، باز هم وجهی برای بطلان وجود ندارد، چون آن چیزی که در نذر شرط است، قدرت واقعی بر امتثال است نه قدرت قطعی. همین که انسان رجاء بجا بیاورد و مطابق واقع باشد، کافی است. لازم نیست که احتیاط برای شخص ممکن باشد. البته به عقیده ما احتیاط در اینجا ممکن است. البته ایشان هم قائل به جریان علم اجمالی در تدریجات شدند و در بحث علم اجمالی هم گذشت که می شود اصول را جاری کرد و تا روز آخر اصل عدم قدوم را جاری کرد و لازم نیست که ما احتیاط بکنیم. ایشان روی امکان احتیاط این بیان را دارند. این بیان هم به نظر می رسد که محل مناقشه است. آقای خوئی(ره) در اینجا یک فرمایشی دارند که ما نفهمیدیم که چه هست. ایشان می خواهند بفرمایند که اگر کسی نذر کرد که از وقت قدوم زید معتكف بشود، این صحیح است، منتهی فرض کنید وقت قدوم زید وسط روز است. روزه شخص در این نصف روز صحیح نیست، ولی اعتکاف می کند و سه روز بعد را با روزه بجا می آورد. پس این شخص در این سه روز و نصف معتكف شده است که نصف روز آن بدون روزه بوده است. ایشان این را اختیار کرده است، ولی این مطلب بر خلاف نظریه آقایان دیگر است و برخلاف آن چیزی است که در خود کتاب گذشته است و ظاهراً آقای خوئی(ره) در آنجا اشکال نکرده. البته از ادله هم استفاده می شود که شخص روز اعتکاف را باید صائم باشد. شخص می تواند چهار روز معتكف باشد، پنج روز معتكف باشد، اما باید در روزی که معتكف است، روزه بگیرد و لذا در مسائل قبل گذشت که اگر کسی می خواهد چهار روز معتكف باشد و روز اول اعتکافش هم روز عید فطر است، اعتکاف روز اولش باطل است، چون نمی تواند در آن روز صائم باشد. پس چون صائم نیست، پس اعتکافش هم نسبت به آن روز باطل است و در سه روز بعدی باید اعتکاف بکند و روز اول احکام اعتکاف را ندارد. پس بنا براین اینکه ما بگوییم شخص معتكف بشود، ولی روزه نگیرد، این مخالف با این است که «لا اعتکاف إلا بصوم».

آقای بروجردی(ره) و مرحوم کاشف الغطاء(ره) هم می گویند که اگر بخواهد شخص در آن روز معتکف باشد، قبلاً باید صائم باشد که در نتیجه در آن مدت اعتکاف هم صائم بوده باشد. پس نصف روزه شخص قبل از اعتکاف است و در نصف دیگرش همراه با حالت اعتکاف. پس این عبارت آقای خوئی(ره) برای ما مندمج است و ما نمی فهمیم که ایشان چه می فرمایند!

ایشان در عبارت «بطل» ماتن دارد که «بل صبح و وجب علیه الاعتکاف من الفجر ان علم قدومه أثناء النهار»، یعنی می داند که در اثناء روز می آید، موظف است که از اول فجر اعتکاف بکند. چرا قبلاً لازم است اعتکاف بکند؟ معلوم می شود که ایشان می خواهند بفرمایند که در جایی که احتیاج به صوم است، باید از طلوع فجر شروع بشود.

عبارت این است که «بل صبح و وجب علیه الاعتکاف من الفجر ان علم بقدومه أثناء النهار...» یعنی «و إن لم يعلم بقدومه». در صدر عبارت موضوعش این است که تمام روز را قصد کرده است ولی در ذیل عبارت موضوع عوض می شود. در جمله شرطیه باید موضوع محفوظ باشد، صورت شرط ثبوت حکم و فقدان شرط نفی حکم باشد. ایشان وقتی می خواهند مفهوم را با «إلا» بیان بکنند، موضوع را عوض می کنند. یعنی کسی که علم دارد به قدوم زید از طلوع فجر اعتکاف می کند و اگر علم ندارد، فاقد شرط است، ولی مندورش عبارت از کل یوم است، «اعتکف من زمان قدومه»، اعتکافش را از زمان قدوم انجام بدهد.

در صدر عبارت موضوع این بود که شخص تمام روز را نذر کرده است، چطور ذیل موضوع عوض شد. «وإلا اعتکف من زمان قدومه و ضم إليه ثلاثة ایام نعم اذا كان من اصله الاعتکاف من الفجر بطل النذر فی هذا الفرض». البته ما عرض کردیم که از اول هم اگر باشد، نذرش باطل نیست، چون نمی داند، می تواند به قصد قربت مطلقه بجا بیاورد. خلاصه این مطلب برای ما روشن نشد که چطور اعتکاف در آن نصف روز بدون صوم متصور است. این مطلب در تقریرات درس ایشان است.

آقای سید عبد الهادی شیرازی (ره) هم مثل آقا ضیاء (ره) حاشیه ی مختصری به متن زده است. ایشان دارد که «بل الصحه لا تخلوا عن قوه». این حاشیه به اصل متن اشکالی ندارد، ولی اینکه آیا واجب است انسان احتیاط بکند، یا نکند، تصحیحش به چه نحو است، بیانی ندارند. از خصوصیات مرحوم آقای سید عبد الهادی (ره) این بود که تسلط زیادی نسبت به تفریع مسائل داشت، ولی در حاشیه بنای ایشان به اختصار است. همین مقدار که آنجا گفته «بطل»، ایشان گفته که نه خیر «صح». اما دیگر به فروض مختلف اشاره ای ندارند، اینکه آیا چگونه باید امتثال قطعی بشود، رجائی می شود؟ یا نه باید قصد قربت مطلقه بشود؟

بیان آقای کاشف الغطاء (ره) هم شبیه به بیان آقای بروجردی (ره) است، منتهی آقای بروجردی (ره) مسئله تلفیق را مجمل گذاشتند، چون متوقف بر مسئله تلفیق نبود، ایشان می فرمود که باید از صبح صائم باشد و بعد هم اعتکافش را تمام بکند. آقای کاشف الغطاء (ره) این را فقط زده است به صورت تلفیق، با اینکه متوقف بر صورت تلفیق نیست. بیان ایشان در حاشیه عبارت «بطل» این است: «الا- اذا كان صائماً ذلك اليوم فيعتكف في أثنائه و يتمه ثلاثة بناءً على كفايه التلفيق كما سبق». این دیگر مبتنی نیست که مسئله تلفیق را بیاوریم.

آقای گلپایگانی (ره) هم می فرماید: «أو يمكن له الاستعلام فيجب عليه»، یعنی واجب است استعلام بکند و این را تمام کند.
«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

شرایط معتبر در انعقاد نذر در اعتکاف (قابل اجراء بودن مورد نذر) ۹۱/۰۱/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

شرایط معتبر در انعقاد نذر در اعتکاف (قابل اجراء بودن مورد نذر)

ص: ۷۲۵

دیروز ما به فرمایش مرحوم آقای خوئی اشکالی داشتیم. آنطور که در تقریرات درس ایشان بیان شده، ایشان می فرمود که اگر شخصی نذر کرد همان ساعتی که زید می آید، اعتکاف بکند، این صحیح است، منتهی روزه را از فردای آن روز شروع می کند و اعتکاف این شخص سه روز و نصف می شود. ایشان تصریح می فرمایند که فرقی نمی کند زیاد شدن اعتکاف بر زمان روزه، قبل از روزه باشد یا بعد از آن و این اشکالی ندارد. در باب نیت هم می فرماید که اگر شخص در شب نیت کرد که از همین لحظه معتکف می شوم، با اینکه قبل از وقت روزه است، صحیح است. پس کلام سید علی اطلاقه صحیح نمی باشد. این مطلب در تقریرات ایشان بیان شده است، ولی ما عرض کردیم که از ادله استفاده می شود که آن روزی که شخص اعتکاف می کند را باید صائم باشد، «لا اعتکاف الا بصوم» و فتوی هم همینطور است و قبلاً از خود ایشان هم این بیان گذشت. شب را لازم نیست ولی روز را باید صائم باشد، لذا می گویند اگر شخص در عیدین نذر کند که سه روز را معتکف بشود و روز اول اعتکافش مصادف با روز عید باشد، نمی تواند بگوید که من معتکف می شوم و سه روز بعد از عید را هم روزه می گیرم و چهار روز معتکف بشود، این باطل است. علت بطلان هم این است که روز اولی که می خواهد معتکف بشود را نمی تواند

روزه بگیرد و از شرایط اعتکاف این است که تمام روزها را باید صائم باشد، در این مسئله اینطور حکم شده است.

پس فرمایش آقای خوئی که می فرمایند سه روز و نصف اعتکاف بکند و روزه را از فردا شروع بکند، این تمام نیست. بله اگر بخواهد که اعتکافش صحیح باشد، باید از همان روز اول شروع به روزه بکند و نصف روزه قبل از اعتکاف و نصف دیگرش را هم بعد از اعتکاف بجا بیاورد که در این صورت اشکال ندارد.

ص: ۷۲۶

این مطلب در تقریرات ایشان آمده بود و اما آن اشکالی که به عبارت ایشان به نظر ما وارد می شود این است که عرض کردیم که همانطور که شیخ انصاری فرموده است و دیگران هم اگر ذکر نکرده اند، به این جهت است که در ارتکازشان بوده، مفهومی که در قضایای شرطیه هست، باید بر همان موضوع منطوق پیاده بشود. اگر گفتیم «یجب اکرام زید إن جاءك»، مفهومی اینطور می شود که «والا- لا- یجب اکرام زید»، نه اینکه بگوییم «والا- لا- یجب اکرام عمرو». این مفهوم قضیه شرطیه نیست. زید اگر بیاید اکرامش لازم است، اگر زید نیاید اکرامش لازم نیست، این مفهوم است، اما لازم نیست که عمرو را اکرام کنیم. این مفهوم قضیه شرطیه نیست. این مطلب از مسلمات است. آنوقت آقای خوئی در حاشیه

عبارت سید که می فرمایند: صحیح نیست، می فرمایند «بل صح و وجب علیه الاعتکاف من الفجر إن علم قدومه أثناء النهار»، یعنی اگر بداند که در اثناء نهار می آید، از اول طلوع فجر باید اعتکاف بکند. فرض آقای خوئی این است که موضوع اینطور قرار گرفته که شخص نذر کرده است اگر زید بیاید، من از اول طلوع فجر معتکف بشوم، منتهی یک شرطی دارد و آنهم این است که علم به قدوم زید داشته باشد، بداند. عبارت آقای خوئی اینطور است که اگر کسی نذر کرد از اول طلوع فجر معتکف بشود در صورتی که علم به آمدن زید داشته باشد، «إن علم قدومه»، خب اعتکافش را بجا می آورد، والا اگر علم به قدوم زید ندارد، وسط روز را اگر نذر کرده باشد، صحیح است! این دو قسمت چه ربطی به یکدیگر دارند؟!

در قسمت دوم عبارت موضوع را تغییر داده ایم. موضوع قسمت اول این است که شخص نذر کرده که از اول طلوع فجر معتکف بشود در صورتی که علم به قدم زید داشته باشد. در قسمت دوم ایشان موضوع را عوض می کنند و یک حکم دیگری را ذکر می کنند. البته در تقریرات ایشان، این دو از هم جدا شده اند، یک مرتبه موضوع کسی است که نذر کرده از اول طلوع فجر معتکف بشود و یک مرتبه هم کسی است که نذر کرده است از زمان قدم زید در وسط روز معتکف بشود. دو موضوع قرار می دهد و حکم هر دو موضوع را هم بیان می کند.

ولی بعد به نظر ما آمد که مناسب نبود ایشان اینطور عبارت را پیچیده ذکر کند و به یک شکلی می توان عبارت را درست کرد. ما در عبارت ایشان از محمول قضیه کشف کردیم که موضوع عبارت است از اینکه کسی نذر کرده باشد از اول طلوع فجر اعتکاف بکند، و آن اشکال پیش آمد، ولی ممکن است ما بگوییم که آن چیزی که مقدر است، شرط است نه موضوع. موضوع این است که کسی نذر کرده آن روزی که زید می آید را اعتکاف بکند، ولی این دو حالت دارد، دو صورت دارد، از اول روز اعتکاف بکند، یا از اول قدم زید. شرط مذکور عبارت از این است که عالم باشد. اگر کسی نذرش این بود که از اول طلوع فجر اعتکاف بکند و عالم هم بود، با این دو قید، اعتکافش از اول طلوع فجر صحیح است و اگر احد الشرطین مفقود شد، اگر نذرش از اول روز نبود، اعتکافش صحیح است و باید سه روز و نصف اعتکاف بکند. و اگر شرط دوم _ که علم به قدم زید است _ مفقود بود، حکم به بطلان می کنند. پس مفهوم نسبت به فقدان احد الشرطین است. البته بعداً خود ایشان تفصیل قائل شده و می فرمایند که اگر نذر از وسط روز باشد، صحیح است، اما اگر اول روز باشد، چون نمی داند که زید می آید یا نه، باطل است.

با این تکلف می شود عبارت ایشان را درست کرد.

(پرسش: ...پاسخ استاد:) هر دو قید داخل موضوع نیست. ما می گوییم موضوع عبارت از این است که آن روز روزه بگیرد، این خودش دو صورت دارد یک مرتبه از اول روز روزه بگیرد، یکی در وسط روز آن وقت ایشان می فرمایند که اگر شخص اول روز باشد و علم داشته باشد به قدوم زید، صحیح است و اگر احد الشرطین مفقود شد، در یک فرض باطل است، در یک فرض صحیح که خود ایشان هم این را ذکر کرده است.

(پرسش: ...پاسخ استاد:) اگر در اول روز بود و علم نداشت، باطل است و اگر نذر کرده بود که از وسط روز اعتکاف بکند، صحیح است. موضوع نباید (نذر به اعتکاف از اول روز) باشد.

آقای گلپایگانی می فرمایند که اگر علم به قدوم نداشته باشد، باطل نیست و اگر می تواند استعمال بکند و علم برایش حاصل شود، ولی بالفعل نمی داند، در این صورت هم اعتکافش صحیح است. شخص اعتکاف کرده است که از اول روز روزه بگیرد و الان نمی داند که زید می آید یا نه، ولی تحقیق می کند، سؤال می کند که مثلاً کی بلیت گرفته یا نه، تلفنی با او تماس می گیرد و او هم می گوید که دارم می آیم، این صورت هم حکم علم را دارد. این مطلب را ایشان اضافه کرده و می فرمایند: «إلا أن يمكن له الاستعمال فيجب عليه و لو نذر اعتكاف حين قدومه و كان ذلك اليوم صائماً صح و جب عليه ضم ثلاثة أيام بناءً على الاشكال في التلفيق». البته ذیل عبارت، درست است و در آن حرفی نیست، ولی بحث ما در صدر کلام است که ایشان می فرمایند لازم است استعمال بشود.

(پرسش:....پاسخ استاد:) می گوید استعلام کند و واجب می شود که استعلام کند و اعتکاف کند. ایشان می فرماید که لازم نیست بالفعل علم داشته باشد. ما دوتا عرض داریم، یکی اینکه اگر بگوییم استعلام نکند، مخالفت قطعیه عملیه لازم می آید. اینجا البته لازم است که استعلام کند و اگر نکرد حتماً از بین می رود، ولی عرض کردیم که در اینجا مخالفت قطعیه عملیه لازم نمی آید، چون اگر به فرض هم همه روزها را هم ترک کرد تا روز آخر، روز آخر می فهمد که بالأخره امروز قطعاً خواهد آمد.

(پرسش:....پاسخ استاد:) اصلاً اینجا فرض علم اجمالی است، چون فرض این است که می گوید: یوم قدوم، یعنی روزی که می آید، این کار را می کنم. معلوم می شود می داند که زید می آید. اما امروز می آید؟ فردا می آید؟ پس فردا می آید؟ حال اگر استصحاب جاری کرد و تحقیق نکرد، گفت: امروز که نیامده و اعتکاف نکرد و اگر در یکی از این روزها که استصحاب کرده، زید آمد، مخالفت احتمالی کرده است، نه مخالفت قطعی.

البته ایشان که لازم المراءاه می کنند، بخاطر علم اجمالی در تدریجیات است که فرموده است که باید استعلام بکنند، بعد از استعلام هم نذرش واجب می شود. در حالی که در اینجا مخالفت قطعیه پیش نمی آید. اما به چه دلیل باید در شبهات وجوبیه احتیاط کرد؟ (احتیاط به معنای لزوم فحص است، زیرا بعد از فحص احتیاط لازم نیست، حتی اخباری هم می گوید که در شبهه موضوعیه وجوبیه لازم نیست)

دلایل مختلفی برای لزوم فحص ذکر شده و یکی از آنها این است که از بعضی از روایات ما این مسئله را به دست می آوریم و الغاء خصوصیت می کنیم. مثلاً کسی مالک درهم مغشوشی است و شک دارد که آیا اگر این درهمها را آب کند، آنچه باقی می ماند به حد نصاب زکات می رسد یا نه؟ آنجا حکم شده است که باید درهمها را آب بکند تا روشن شود که به حد نصاب رسیده است یا نه. این روایت درباره زید سائق است، ولی با الغاء خصوصیت گفته اند که دلالت بر لزوم فحص در شبهه وجوبیه.

البته در اینجا هم باید الغاء خصوصیت را تمام کرد و هم سند را صحیح دانست، در صورتی که هم سند اشکال دارد و هم الغاء خصوصیت. اگر شارع در یک امر مالی مانند زکات قائل به لزوم فحص شد، در هر علم اجمالی شبهه وجوبیه اینطور نیست و ما نمی توانیم یک قاعده کلی به دست بیاوریم. خود آقایان می گویند که شارع در فروج و دماء و اموال اهتمام خاصی دارد که در چیزهای دیگر نیست.

وجه دیگر عبارت از این است که در جایی که مخالفت کثیر واقع می شود و اوامر اولیه شارع زمین می ماند، در اینجاها اصول جاری نیست. اگر در رسائل هم وقتی شیخ در یکی از تقریباتی که برای انسداد می کند، می فرماید: در مواردی که احکام اولیه شرع به طور وافر و غیر متعارف بر روی زمین بماند، در شبهات بدویه هم باید احتیاط کرد، و جایز نیست که انسان مخالفت بکند و اینجا مجرای اصل نمی تواند باشد. مثلاً اگر ما بخواهیم در استطاعت قبل از فحص اصل برائت را جاری کنیم، اشخاص زیادی که مستطیع بودند و تحقیق نکردند، حجتشان از دست می رود. در به حد نصاب رسیدن زکات و امثال اینها هم همینطور است. همه اینها روی زمین می ماند. یا اینکه بعضی می گویند که در مهتم به شارع اصل جاری نمی شود. شارع نسبت به اینکه احکام اولیه اش زیاد روی زمین بماند، اهتمام دارد. این یک تقریب است که اگر ما اصل را جاری کنیم، این چیزها لازم می آید و بنابراین باید فحص بکنیم، آنوقت بعد از فحص برائت یا استحباب را جاری کنیم.

اگر این مطلبی که گفته شد درست باشد، شما نباید «اصاله الطهاره» را جاری کنید. میلیونها نفر از اول تا آخر عمرشان این اصل را جاری می کنند، در نتیجه در موارد بی شماری طهارت اولیه روی زمین می ماند، پس نباید بتوانیم این اصل را جاری کنیم.

(پرسش:....پاسخ استاد:) ایشان می گوید که شارع تساهل نمی کند.

(پرسش:....پاسخ استاد:) ما از ادله اصل برائت می فهمیم که شارع در تمام مشکوکات تساهل را ساری کرده است، اما ایشان می گوید نه نمی توانی در تمام مشکوکات اصل را جاری کنی، چون مذاق شارع اجازه نمی دهد که احکامش اینطور روی زمین بماند، ولی ما می گوئیم چطور در اصل طهارت میلیونها حکم اولیه که واجب الاجتناب است روی زمین می ماند و مردم اجتناب نمی کنند و شارع هم تساهل می کند؟!)

وجه ثالثی که بیان شده و مرحوم آقا شیخ عبدالکریم هم در کتاب صلاه به آن اشاره فرموده اند این است که ما یک اصول عقلیه داریم، یک اصول شرعیه. اصول عقلیه مثل قبح عقاب بلا بیان، تخییر و... اکثر اصول عقلیه قبل از تحقیق جاری نیست. البته یکی از اصول عقلیه عبارت از احتیاط است که انسان قبل از اینکه تحقیق بکند، باید احتیاط بکند و اشکالی در جریان آن نیست. اما در قبح عقاب بلا بیان که حکم عقلی است و یا تخییر اگر انسان می تواند، باید تحقیق بکند.

در اصول مرخصه، اصول عقلی قبل از فحص جاری نیست. اما اصول نقلی انصراف دارد به اینکه باید انسان قبل از اجرای اصول باید تحقیق بکند. شخص نمی تواند بگوید که من نمی دانستم و این کار را کردم، زیرا به او گفته می شود که سؤال می کردی، می توانستی سؤال بکنی. اینجا حکم جاهل را ندارد، حکم جاهل در صورتی است که شخص فحص کرده باشد و از صورت غیر فحص انصراف دارد. در شبهات تحریمیه موضوعیه ادله خاصه دلالت بر عدم لزوم فحص دارد. مثلاً شک داریم که این نجس است یا نه، این مال، مال زید است یا نه. بر اساس ادله خاصه حکم می کنیم که در این موارد تحقیق لازم نیست. ولی در شبهات حکمیه به طور کلی و شبهات موضوعیه وجوبیه باید طبق قاعده فحص کرد. مثلاً الان نمی دانیم که زکات واجب است یا نه، این شبهه موضوعیه وجوبیه است و باید تحقیق بکنیم. یا مثلاً خمس واجب است یا نه؟ حج واجب است یا نه؟ الان به حد مسافرت رسیده ام یا نه؟ در اینگونه موارد باید تحقیق کنیم. ایشان به این تقریب قائل شدند که تحقیق لازم است.

اشکال این وجه هم عبارت از این است که اگر انصرافی باشد، نسبت به مواردی است که با کمترین فحص و توجه مطلب برای انسان معلوم شود، مرحوم حاج شیخ می فرمود: اگر تو نمی دانی، اینجا در این صفحه نوشته است، چشمت را باز کن و بین، بعضی ها می گویند که علمت در جیت است. انصراف به اینگونه موارد است، اما این تحقیقی که شما می گویند،

گاهی چند روز طول می کشد، آیا نسبت به این موارد هم انصراف دارد؟ نسبت به اینها که انصراف ندارد، ولی شما می خواهید نتیجه گیری کلی بکنید و این وجه هم اخص از مدعاست.

اما عرضی که ما با آقای گلپایگانی داریم این است که اولاً چرا ایشان در بحث صلاه مسافر و امثال آن که همین وجه را ذکر می کنند، آنجا فتوی نداده اند و احتیاط می کنند، ولی در اینجا فتوی می دهند. این چه وجهی دارد برای فتوی؟ نکته دوم اینکه اگر آنجا فتوی می داد و اینجا فتوی نمی داد، باز یک حرفی بود، زیرا در بعضی موارد مخالفت‌های کثیره واقع می شود، ولی در این مورد که انسان نذری بکند و شرطش را یک امر متأخری قرار بدهد و علم هم به آن شرط پیدا نکند، خیلی نادر است که چنین مسئله ای اتفاق بیافتد. ممکن است بگوییم که شارع از مسافرت و صلاه مسافر و امثال اینها صرف نظر نمی کند، ولی در اینجا شارع صرف نظر می کند. پس این وجه، وجه تمامی نیست. و ثالثاً مختار خود شما این است که با بودن امکان علم تفصیلی، انسان می تواند از اول به همان شکلی که ما عرض کردیم، احتیاط بکند و نیازی نیست که تحقیق بکند برای به دست آوردن علم تفصیلی.

(پرسش:....پاسخ استاد:) ظاهر عبارت ایشان این است که استعلام واجب است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

شرایط نذر اعتکاف ۹۱/۰۲/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

«لو نذر اعتکاف ثلاثه أيام من دون اللیلین المتوسطین لم ینعقد». اگر کسی نذر کند که سه روز اعتکاف بکند، بدون اینکه دو شب و وسطش معتکف باشد، می فرمایند که این منعقد نمی شود.

مراد سید در عروه از اعتکاف در همه موارد، اعتکاف شرعی است که احکام خاصه ای دارد. این مطلب از اول روشن است و احتیاجی نیست که در اینجا نقد کنیم و حاشیه بزنیم که اقل از ثلاثه می شود یا نه. وقتی گفته می شود که کتاب الاعتکاف، یعنی اعتکافی که «لا-یکون اقل من ثلاثه»، یعنی اعتکاف اصطلاحی که احکام خاصه دارد، نه اعتکاف به معنای لغوی. مثل اینکه وقتی کتاب الصلاه گفته می شود، مراد صلاه شرعی است نه صلاه لغوی.

(پرسش:....پاسخ استاد:) اینکه مردم حکم مسئله را ندانند، بحث دیگری است، ولی مراد از کتاب الاعتکاف در اینجا اعتکاف اصطلاحی است که دارای احکام شرعی خاصی است.

مسئله یازده این است که «لو نذر اعتکاف ثلاثه أيام أو أزيد لم یجب إدخال اللیله الأولى فیه بخلاف ما إذا نذر اعتکاف شهر فإن اللیله الأولى جزء من الشهر». اگر کسی نذر کرد که سه روز یا بیشتر اعتکاف بکند، لازم نیست شب اول را هم اعتکاف بکند. آقایان می گویند که ظاهر روز _ در صورتی که قرینه ای در کار نباشد _ به معنای مدت زمان بین طلوع فجر یا طلوع شمس است تا آخر روز، شب داخل نیست. البته برخی اوقات روز به معنای شبانه روز استعمال شده است، ولی در این صورت قرینه می خواهد. پس اگر گفتند در روز این کار را بکنید، مراد از روز از طلوع فجر یا طلوع شمس _ علی الاختلاف _ است تا شب. قهراً اگر کسی نذر کرد از اول روز اعتکاف بکند، بیشتر از این لازم نیست، لازم نیست که شب اول را داخل بکند، البته دو شب وسط داخل است، چون اعتکاف باید متصل باشد، در نتیجه آن دو شب هم بالتبع داخل می شود. اما در صورتی که شخصی نذر کند یک ماه اعتکاف بکند، مثلاً بگوید: من این ماه رمضان را اعتکاف می کنم، یا این ماه محرم را اعتکاف می کنم، قهراً شب اول هم داخل در اعتکاف است، زیرا شروع ماه از شب اول است تا آخر سی روز یا بیست و نه روز که کامل بشود.

ص: ۷۳۴

(پرسش:....پاسخ استاد:) اگر قید کردم و گفتم که از اول شب معتکف باشم، منافاتی با اعتکاف ندارد. در کلمه اعتکاف «لبث» است، کلمه روز و شب در آن نیست، چون یکی از شرایط اعتکاف صوم است، صوم هم باید در روز باشد. اگر بگوییم که یک ماه باید فلان کار را بکنیم، نسبت ماه به شب و روز یکسان است و روز هیچ اولییتی نسبت به شب ندارد.

اینجا ایشان می فرمایند که اگر کسی نذر کرد یک ماه را اعتکاف بکند، شب اول هم جزء ماه است. این روشن است و هیچ کس از آقایان هم راجع به این مطلب حاشیه ای نرده است غیر از آقای خوئی. ایشان هم وجهی ذکر نکرده اند. آقای خوئی می فرمایند که اگر ماه گفتیم، از شب اول انصراف دارد، چون بر اساس جعل اولی، شب اول خارج است.

اگر دلیلی بر اعتبار صوم در اعتکاف نداشتیم، می گفتیم که صوم هم معتبر نیست. اگر یوم گفته می شد، شب اول از یوم خارج بود، اما در صورتی که ماه گفته شود، کدام جعلی اقتضاء می کند که شب اول به جعل اولی از ماه خارج باشد و بعد

انصراف پیدا بشود برای چیز دیگر؟ ایشان بدون اینکه وجهی ذکر نمایند، ادعای انصراف کرده اند. هیچ کس هم موافق ایشان نیست. ما هم یک وجهی پیدا نکردیم که بر فرمایش ایشان تقریب کنیم. عبارت ایشان اینطور است: «الشهر و ان كان حقیقه فیما بین الهلالین الا ان مناسبه الحکم و الموضوع تستدعی اراده البدأه من الفجر». چه حکمی این را اقتضاء می کند؟! اگر این بود که لازم بود انسان تمام مدت اعتکاف را صائم باشد. شما که این را نمی گوئید. شما می گوئید که با ادله خارج اثبات شده است که معتکف باید در روز صائم باشد. این چه قرینه تناسب حکم و موضوع می شود برای شروع از فجر؟!

(پرسش:....پاسخ استاد:) کی گفته از اول فجر باشد؟ آیا همه اشخاص از لحظه طلوع فجر شروع به اعتکاف می کنند؟ بعضی اول شب می روند، بعضی وسط روز می روند، گاهی مختلف است و همه آنها از مصادیق اعتکاف است. ایشان غلبه هم نمی گوید، تناسب حکم و موضوع می گوید، غلبه که ندارد.

«الا ان مناسبه الحكم و الموضوع تستدعی إرادة البدأه من الفجر لان هذا هو المعتبر في الاعتكاف». خود ایشان هم می گویند که در وسط روز هم می شود شروع به اعتکاف کرد و هیچ چیز در زمان شروع اعتکاف معتبر نیست. زمان شروع منوط به لفظی است که در نذر بکار رفته است، اگر گفتیم: ماه، از غروب روز قبل شروع می شود، اگر گفتیم: روز، از اول طلوع فجر یا طلوع شمس شروع می شود.

«لان هذا هو المعتبر في الاعتكاف و ما يتقوم به في أصل الشرع بحسب الجعل الاولى». کجا جعل اولی بر این مطلب هست؟! جعل اولی تابع این است که انسان از هر کجا که قصد اعتکاف کرده است، از همان وقت قصد خود، شروع به اعتکاف بکند.

(پرسش:....پاسخ استاد:) اگر لفظ روز در نذر بیاید، شب قبلی را نمی گیرد، والا اگر کسی نذر بکند که یک ساعت از شب رفته معتکف بشود، باید از همان ساعت شروع به اعتکاف بکند، اگر قصد کرده که این ماه رمضان را اعتکاف بکند، باید ببیند که ماه ظهور در چه معنایی دارد و همان را معتکف بشود، دیگر اولی و ثانوی ندارد!

«والتقديم عليه بإدخال الليله يحتاج إلى عنایه خاصه و معونه زائده كما تقدم». هیچ کس از آقایان این مطلب را نگفته است و آدم نمی فهمد که چرا ایشان این مطلب را فرموده اند، تقریبی هم نمی توانیم برای این مطلب بکنیم.

(پرسش:.... پاسخ استاد:) یک ماه سی روزه هم عبارت است از اول غروب روز آخر ماه قبل تا آخرین روز ماه. خود ایشان هم معتقد است که شهر به معنای بین الهالین است و به معنای سی روز را مجاز می دانند، ایشان نمی خواهند به آن تقریبات بگویند. اگر ماه به معنای سی روز هم باشد، روز به معنای مقابل شب نیست.

در این مسئله حرفی نیست، ایشان این را مسئله کرده است.

«لو نذر اعتکاف شهر یجزئه ما بین الهالین و إن کان ناقصاً و لو کان مراده مقدار شهر وجب ثلاثون یوما». اگر شخصی نذر کرد که یک ماه معتکف بشود، «یجزئه ما بین الهالین و إن کان ناقصاً». ظاهر این تعبیر این است که در بین الهالین هم می تواند ماه کامل سی روزه را منذور خود قرار بدهد و هم ناقصش را. ظهور فرمایش ایشان این است، البته ممکن است مراد این باشد که باید بین الهالین باشد، حتی ناقصش هم کافی است. یعنی تلفیق از دو ماه نباشد، نصف از این و نصف از آن نباشد، محرم باشد، صفر باشد، ربیع الاول باشد، هر ماهی که باشد، باید بین الهالین باشد، منتهی ناقص بین الهالین هم کافی است. این معنی ممکن است، ولی خلاف ظاهر این تعبیر است. تعبیر ایشان ظهور در این دارد که باید بین الهالین باشد و اگر ناقصش را هم انتخاب بکند، کافی است. ولی اگر مراد نذرکننده مقدار ماه بود، حتماً باید سی روز باشد. این متنی است که ایشان می فرمایند.

آقای حکیم و آقای خوئی می فرمایند که باید این سی روز بین الهالین باشد و سی روز به صورت تلفیقی کافی نیست. ایشان می فرمایند که ماه عبارت است از بین الهالین، حالا یا ناقص یا کامل، فرقی نمی کند، مُلَفَّق فایده ندارد. اما آقای خوئی یک فرمایش دیگری هم دارند که می فرمایند: ما سابقاً در شهرین متتابعین هم گفتیم که ظاهر شهر عبارت از بین الهالین است و دو تا سی روز کفایت نمی کند ولو متصل به هم باشند، باید دو ماه پشت سر هم باشد، مثلاً محرم و صفر، اما از وسط محرم تا وسط ربیع الاول کفایت نمی کند.

این مطلب ایشان بر خلاف چیزی است که دیگران می گویند. هیچ کس در مسئله شهرین متتابعین به جز ایشان به این نکته اشاره نکرده است و ما هم البته قبول نکردیم. آقای حکیم در این مسئله با آقای خوئی موافق است که تلفیق کفایت نمی کند، اما در مسئله شهرین متتابعین چیزی ندارند، دیگران هم تنبهی به این موضوع ندارند و به نظرم خود آقای خوئی هم می فرمایند که این مطلب یک چیزی است که هیچ کس قائل به آن نشده است. ما هم عرض کردیم که همین که هیچ کس این مطلب را نگفته است، قرینه بر عدم صحت آن است، زیرا پیداست که ارتکاز عرفی اولیه از لفظ شهرین متتابعین اینطور نیست.

در اینگونه موارد باید ببینیم که وجداناً معنی چیست. اگر گفتند: شما یکی از این ماهها را مثلاً اعتکاف بکنید، عبارت است از اینکه یا محرم یا صفر یا ربیع الاول و... یکی از این ماهها، اما اگر بگویند که وظیفه شما این است که یک ماه ساکت باشید، حرف نزنید، این معنایش عبارت از این است که یکی از این ماهها را باید ساکت باشید؟! اگر من بگویم که یک ماه مهمان زید بودم، آیا این مجاز است؟! آیا یک ماه در ذهن انسان معادل یکی از این ماههای هلالی یا شمسی است؟! آیا از کلمه ماه بین الهلالین به ذهن انسان می رسد؟!

انسان وجداناً می فهمد که اگر گفتند: یکی از این ماهها، مراد یکی از ماههای هلالی یا شمسی است، اما اگر گفتند: یک ماه مهمان زید بودم، معنایش این نیست که از اول تا آخر محرم _ مثلاً _ مهمان زید بودم، این عبارت از مقدار سی روز یا بیست و نه روز _ حال هر چه تفسیر بکنیم _ است. تقدیری هم در کار نیست، مجاز در حصر هم نیست، مجاز در کلمه هم نیست، بلکه لفظ مشترک است بین اینکه تلفیقی باشد یا غیر تلفیقی، چه یکی از ماههای هلالی باشد و چه معلق باشد.

مرحوم سید در متن فرمود: اگر مقدار ماه گفته شد، باید سی روز باشد. بحث در این است که چرا مقدار ماه عبارت از سی روز باشد؟

آقای حکیم در اینجا بیانی دارند که آقای خوئی آن را رد می کنند. خود آقای خوئی هم بیانی دارند که بر اساس آن متن را قبول می کنند. ایشان می فرمایند که در عرف اگر یک ماه گفته شود، یک ماه کامل فهمیده می شود، انصراف به این معنی دارد. ایشان می فرمایند که اگر یک کسی از بیستم یک ماه تا نوزدهم ماه دیگر _ که معادل یک ماه ناقص است _ در جایی بماند و بخواهد از این ماندن خبر بدهد، علی نحو الحقیقه وجداناً نمی تواند بگوید که من یک ماه در آنجا ماندم.

ایشان می فرمایند اگر ماه گفته شد و مراد از ماه قرار شد تلفیقی باشد، «لا ینسب الی الذهن الا ذلک، بحیث لا یحسن منه هذا التعبير لو کان دخوله یوم العشرین و خروجه یوم التاسع عشر من الشهر القادم مثلاً الا بنحو من العنايه، و الا فقد بقی تسعه و عشرين یوماً لا مقدار الشهر، فإنه خلاف ظاهر اللفظ بمقتضی الانصراف العرفی كما عرفت».

این بیان آقای خوئی است، ولی آقا سید ابوالحسن می فرمایند که اگر از همان روزی که در ماه اولی وارد شد، به همان روز در ماه دوم برسد، عرفاً صدق می کند که یک ماه مانده است بدون عنایت. آقای خوئی اینطور مثال می زنند که بیستم این ماه وارد شده و نوزدهم ماه بعد خارج شده، ولی ما می گوئیم که بیستم ماه اول وارد شده و بیستم ماه دوم خارج شده. ایشان مثال را عوض می کنند. اگر بیستم ماه وارد شده و بیستم ماه بعد خارج شود، امکان دارد که ماه اول

ناقص باشد و در این صورت عرفاً صدق می کند که یک ماه در آنجا مانده است. یا مثلاً وقتی گفته می شود که فلان کس درست یک ماه بعد از فلان کس فوت کرد یا به دنیا آمد به این معنی است که او در بیستم ماه ربیع الاول وفات کرده یا به دنیا آمده و دیگری هم در بیستم ربیع الثانی. این تعبیر متعارف عرفی و معمول است.

پس بنابراین به نظر ما شهر هم به بین الهلالین گفته می شود و هم مُلْفَق از دو ماه به این صورت که از ساعتی که از ماه قبل شروع شده تا همان ساعت در ماه بعدی باشد که این هم یک شهر است. مقدار شهر هم به هر دوی اینها اطلاق می شود و مجاز هم نیست. اینطور نیست که از کلمه ماه هلال به ذهنتان بیاید و و یک کلمه مقدار هم به آن اضافه بکنید، نه اینطور نیست. هم کلمه شهر و هم مقدار شهر به نصف از ماه اول تا آخر نصف ماه دوم هم اطلاق می شود.

(پرسش: ... پاسخ استاد:) ما ادعا یمان این است، آن آقای که می گوید انصراف دارد، چه دلیلی دارد؟ من هم می گویم انصراف دارد. اگر نپذیرفتید، نپذیرفتید. ما بحثی نداریم.

(پرسش: ... پاسخ استاد:) ایشان که مقدار شهر می فرمایند، ممکن است متصل باشد، ممکن است غیر متصل. ایشان مقدار شهر را اعم می گیرند از اینکه متصل باشد یا منفصل.

(پرسش: ... پاسخ استاد:) آقای خوئی مدعی اند که مقدار شهر انصراف دارد به شهر کامل، ایشان می فرمایند که عرف اینطور می فهمد که اگر مقدار یک ماه گفته شد، یعنی یک ماه کامل.

(پرسش: آیا در ماههای شمسی هم همینطور است؟ پاسخ استاد:) بله آن هم همین طور است.

این بیان آقای خوئی بود که ادعای انصراف داشت، اما آقای حکیم از باب انصراف پیش نمی آید، ایشان می فرمایند که جامع بین اقل و اکثر کأن در اینجا معقول نیست، جامع که معقول نشد، باید یکی از اینها را بگیریم، فرد ناقص عنایت می خواهد، اما فرد کامل عنایت نمی خواهد.

ایشان دو ادعا کردند: یکی اینکه جامع نمی تواند مراد باشد، دوم هم اینکه اگر جامع نباشد، ناقص عنایت می خواهد، ولی کامل عنایت نمی خواهد. هر دو مدعای ایشان محل مناقشه است. چرا نمی شود جامع اراده بشود؟! اگر به شما بگویند که باید مقداری مثلاً در اینجا اعتکاف بکنید که کمتر از ده روز نباشد، شما می گویند که هم ده روز مصداق تعهد شماست، هم یازده روز و هم دوازده روز و... تمام اینها از مصادیق تعهد شماست. چرا نتوانیم جامع بین اینها را اراده بکنیم؟! اگر اقل را بجا آوردید، کفایت می کند.

(پرسش:....پاسخ استاد:) ایشان می فرمایند کافی نیست. ایشان می فرمایند اگر گفتیم که نذر من اقلاً ده روز باشد، اگر من ده روز بجا آوردم، کافی نیست باید بیشتر از ده روز باشد. ایشان ادعا می کنند چون ده روز اقل است و آن دیگری اکثر، معقول نیست جامع مراد باشد، بنابراین من باید آن بیشتر را بجا بیاورم، نه کمتر را.

(پرسش:....پاسخ استاد:) ایشان می گویند اگر لفظ دو مصداق داشت، یک مصداق کمتر و یک مصداق بیشتر، مثلاً مقدارالشهر دو تا مصداق دارد یکی مقدار شهر ناقص بیست و نه روز است و یکی هم مقدار شهر کامل سی روز است این شخص هم نذر کرده مقدار شهر را اعتکاف بکند، ایشان می گویند که این مقدار شهر نمی تواند به معنای اطلاق خودش و اعم از هر دو معنی باشد.

چطور شما وقتی کلمه ماه گفته می شود، می گوئید که مراد اعم از شهر هلالی است، لذا اگر کلمه ماه گفته شد، می گوئید که هر کدام را بخواهد انتخاب می کند، اما با اضافه شدن کلمه مقدار به ماه فقط باید ماه کامل را اراده کرد؟! انصرافش هم درست نیست و برهان آقای حکیم را ما نمی فهمیم.

(پرسش:... پاسخ استاد:) نه بعضی جاها ممکن است کلمه ماه به سی روز... ایشان می گوید ماه به بین الهلالین است... مقدار ماه که شد کلمه مقدار که اضافه شد به ماه، ماه معنایش تغییر پیدا می کند می شود ماه کامل... این چرا آخر از کجا ما اینها را به چه بیانی؟؟؟ خب اینکه ما نمی دانیم به نظر ما اگر مرادش مقدار شهر باشد شهر هم ناقص را شامل است هم کامل را شامل است چیز است

(پرسش:... پاسخ استاد:) آن بقیه را به قصد واجب نمی تواند بجا بیاورد، مخیر است هر کدام را که خواست بجا بیاورد. اگر قصد کرد بیست و نه روز را داشت و بجا آورد، نذر ساقط است و دیگر نمی تواند قصد وجوب بکند.

(پرسش:... پاسخ استاد:) اگر نیت کرده باشد که از شهر سی روز را اراده کرده باشد که حرفی نیست، بحث در این است که خود لفظ در چه چیزی ظهور دارد. ایشان می گوید که اگر کلمه مقدار به شهر اضافه شود، مفهوم شهر عوض می شود، ما می گوئیم که چرا مفهومش عوض بشود؟! قبلاً هر مفهومی داشته، همان باقی است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

Your browser does not support the audio tag

اقوال مختلف در میزان و چگونگی نذر اعتکاف به مدت یک ماه

راجع به اینکه اگر کسی نذر بکند که یک شهر (ماه) اعتکاف بکند یا مقدار شهر چقدر است، باید بگوییم که آنچه ما به حسب استعمالات عرفی می فهمیم این است که اگر مولا به عبدش، یا شخصی به دیگری بگوید: شما یک ماه پیش من بمان، بر اساس آنچه که متفاهم عرفی است، اگر بین الهلالین یک ماه ماند، کفایت می کند، بین هلالین ناقص باشد یا کامل. اگر هم سی روز به صورت مُلَفَّق ماند، آن هم کفایت می کند. تلفیقش به این صورت است که همان روزی که از ماه اول وارد شد، تا همان روز از ماه بعد بماند، این امثال امر مولا است. اینطور نیست که به بین الهلالین اختصاص داشته باشد و یا مقدار ماه را مختص به سی روز بدانیم.

آقای خوئی برای اثبات مختار خود اینطور مثال زدند که شخصی بیستم ماه وارد شده و نوزدهم ماه بعد خارج بشود. این مثال، مثبت مدعا نیست، باید اینطور مثال می زدند که شخصی بیستم ماه داخل و بیستم ماه بعد هم خارج شده است، و اگر ماه اول ناقص بوده، آیا کفایت می کند یا نه؟ ایشان باید اینطور مثال می زدند و آن مثالی که ایشان می زنند، اصلاً مورد اختلاف و بحث نیست.

اگر ما گفتیم که به مقدار یک ماه اینجا بمانم، ایشان می فرمایند که توالی معتبر نیست. اما به نظر می رسد که اینجا هم توالی معتبر است. متفاهم عبارت از این است که شما باید به مقدار یک ماه اینجا توقف داشته باشید، معنایش این نیست که این ماندن در اقامتهای متعدد باشد، بلکه این مقدار توقف باید در یک بار ماندن باشد. سید می فرماید که اگر کسی گفت که به مقدار شهر معتکف باشم، هم می تواند تفریق بکند و هم می تواند متصل بجا بیاورد، اما اطلاق مقدار شهر _ اگر تصریح نکند _ ظاهر در این است که باید متصلاً بجا آورده شود. شما اگر بخواهید یک کاری را سی روز انجام دهید _ به خصوص در یک شیء واحد ارتباطی - ظهور در این دارد که باید متصلاً انجام شود. اما در شیء واحد استقلالی - که هر روزش یک مصلحت دارد - معلوم نیست چنین ظهور وجود داشته باشد. ما این را می فهمیم.

ص: ۷۴۳

(پرسش: ... پاسخ استاد:) همانطوری که شما یک ماه بین الهلالین را کافی می دانید، از نیمه یک ماه تا نیمه ماه بعد هم کافی است. (پرسش: مقدار منفصل که می فرمایید سی روز است، آیا دلیل تان انصراف است؟ پاسخ استاد:) اگر کسی بخواهد مقدار منفصل انجام بدهد، متعارف عرفی سی روز حساب می کند.

(پرسش: پاسخ استاد:) اگر ابتدای چهار ماه و ده روز از اول محرم باشد، تا بیست و پنجم جمادی الاول کفایت می کند، دیگر نباید بگوییم که اگر محرم ناقص بود، باید آخر عده را تا بیست و ششم بدانیم. متعارف عرف از چهار ماه و ده روز اینطور می فهمد. اگر عرف بخواهد تلفیق بکند، می گوید که در نیمه جمادی الاولى چهار ماه تمام شد، ده روز دیگر هم به آن اضافه

می کند تا به بیست و پنجم می رسد. این تفاهمی است که به هر کدام از افراد عادی بدهید، همینطور پیاده می کند و غیر از این نمی فهمد.

(پرسش: آیا کسی می گوید: سی روز نماز و روزه قضاء برای شما انجام می دهم، با توالی باید انجام می دهد؟... پاسخ استاد:) در نماز و روزه قضاء رسم نیست که با توالی باشد. چون در آنجا مسلم و معلوم است که مراد چیست، توالی معتبر نیست.

(پرسش: اول باید ده روز را حساب بکنیم، بعد چهار ماه را... پاسخ استاد:) آن چه که متعارف عرف است اینطور است که اول چهار ماه را حساب می کنند، اگر هم بخواهیم ده روز را اول حساب بکنیم، مثلاً اگر از نیمه ماه حساب بشود، ده روز اضافه می شود تا بیست و پنجم و بعد از آن چهار ماه هم به صورت تلفیقی حساب می شود. این متفاهم عرف است و فرقی هم نمی کند که ده روز را اول حساب بکنیم یا آخر. منتهی ماه ناقص را نباید یک کاری بکند که کامل حساب بکند.

ص: ۷۴۴

(پرسش:....پاسخ استاد:) نه در آن این فروضی که من می گویم (پرسش:.... یعنی ده روز را اول حساب کند پاسخ استاد:) بله نه آن ماه ناقص را نباید یک کاری بکند که آن کامل حساب کند آن جور نیست (پرسش: این مطلب در جایی است که اعتکاف در بیست و نه روز جایز باشد... پاسخ استاد:) مرحوم آقا ضیاء در بیست و نه روز حاشیه ای زده است، ولی در آنجا هم اشکال ندارد. مرحوم آقا ضیاء می گوید اگر ماه ناقص بود - ولو مختار این است که باید تکمیل کرد- ولی با همان بیست و نه روز وفای به نذر حاصل می شود و لازم نیست چیز دیگری انجام بدهد. منتهی یکی از واجبات عبارت از این است کسی که دو روز اعتکاف کرد روز سوم را اعتکاف بکند. ایشان می گوید با همین دو روز وفای به نذر حاصل می شود، منتهی واجب است روز سوم را هم بجا بیاورد.

(پرسش:....پاسخ استاد:) اینجا تبعیض در نیت نیست. اگر قبلاً شروع به اعتکاف کرده باشد دیگر نیت اعتکاف واجب نذری هم نمی کند، یک روز دیگر را ضمیمه می کند و اشکالی هم ندارد. صحت اعتکاف متوقف بر سه روز است، لازم نیست که به حساب نذر نیت بکند، عمل به نذر انجام شده است.

یک موضوعی که همه آقایان به آن اشاره کرده اند این است که اگر کسی نذر کرد یک ماه ناقصی را اعتکاف بکند، هر دو روزی که به جا می آورد را باید به روز سوم تکمیل بکند و ضمیمه کردن روز سوم از واجبات است، پس قهراً اگر ماه بیست و نه روز باشد، باید یک روز دیگر ضمیمه شود تا یک سه روز دیگر هم درست بشود و در این حرفی نیست.

خوب بحث دیگر این است که «لو نذر اعتکاف شهر وجب التتابع و أما لو نذر مقدار الشهر جاز له التفریق ثلاثه ثلاثه إلى أن یکمل ثلاثین يوماً بل لا یبعد جواز التفریق يوماً فیوماً و یضم إلى کل واحد یومین آخرین بل الأمر كذلك فی کل مورد لم یکن المنساق منه هو التتابع». ایشان می فرمایند اگر کسی نذر کرد یک ماه اعتکاف کند، تتابع لازم است. اگر مینا این باشد که در اعتکاف یک ماه، «ما بین الهلالین» لازم باشد، مسئله خیلی روشن است زیرا بین الهلالین متتابع است و انسان باید متتابعاً بجا بیاورد.

به نظر ما اگر کسی گفت: من یک ماه این کار را انجام می دهم، ظاهرش این است که یک ماه متصل باشد، حتی اگر هم بین الهلالین نباشد، نه اینکه بخواهد در یک سال یا در طول عمرش آن کار را انجام بدهد. در مقدار شهر هم ایشان می فرمایند که می تواند منفصل باشد، ولی نظر ما این است که مقدار شهر هم باید متصل باشد.

(پرسش: در اعتکاف همه ماه یک واحد ارتباطی نیست، بلکه هر سه تا سه تا یک واحد ارتباطی است... پاسخ استاد:) اگر نذر بکند که من یک ماه را معتکف بشوم، از نظر نادر یک نحوه ارتباطی در مندورش وجود دارد، ولو صحیح است که اعتکاف هست سه روز سه روز باشد، انصراف این نذر عبارت از این است و ظاهرش این است که یک ماه در تمام عمر نمی تواند باشد مگر اینکه قرینه ای وجود داشته باشد که هدف این است که به مقدار یک ماه اعتکاف انجام شود ولو اینکه منفصلاً باشد.

نظر ما این است که مقدار شهر ظاهر در این است که متصل باشد، مگر قرینه ای بر خلاف باشد. حال اگر این استظهار را نکنیم و قرار نشد که متصل بدانیم، ایشان می فرمایند که سه روز سه روز به صورت متفرق اعتکاف بکند، زیرا اعتکاف کمتر از سه روز نمی شود. مثلاً پانزده روز را در این ماه و پانزده روز را هم در ماه دیگر انجام بدهد که در این صورت کفایت می کند. بعد ایشان در ادامه می فرماید: بعید نیست بگوییم که می تواند مورد نذر یک روز یک روز باشد که سی تا یک روز به منزله سی نذر باشد. این هم جایز می شود، منتهی هر روزی که نذر می کند، چون اعتکاف کمتر از سه روز نمی شود، باید دو روز دیگر هم به آن یک روز متصل کند، یا قبل از آن یک روز یا بعد از آن، تا سه روز تشکیل شود و به تعبیر آقای بروجردی دو روز دو روز هم می شود مقدار یک ماه را نذر کرد که مجموع این دو روزها یک ماه بشود و این کفایت می کند، منتهی باید به این دو روزهای متفرق یک روز دیگر قبل یا بعدش ضمیمه بکند که در این صورت قهراً یک ماه نذرش بیشتر از یک ماه خواهد شد.

پس نذر یک ماه را به انحاء مختلف می توان انجام داد و اختصاصی ندارد که حتماً سه روز سه روز باشد. اگر قرار شد که متصل نشود و تفریق شود، شخص می تواند سه روز سه روز، یا دو روز دو روز، یا یک روز یک روز را مورد نذر قرار بدهد و همه اینها کفایت می کند.

آقای خوئی یک بحثی کرده که دیگران ندارد و آن عبارت از این است که ایشان می فرمایند اگر یک روز یک روز نذر بجا آورده شود، به توجه به ضمیمه شدن دو روز به هر یک از این روزهایی که نذر را بجا می آورد، اگر قائل به این باشیم که قصد نذر در وفای به نذر لازم نیست و انطباق خارجی با منذور کفایت می کند، در این صورت می توانیم بگوییم که مقدار سی روز اعتکاف، کفایت از بجا آوردن سی روز نذر بکند. در آن سه روزی که معتکف می شود ولو قصد نذر نداشته باشد، ولی چون منطبق بر منذور می شود، دیگر شخص لازم نیست که بیش از سی روز بجا بیاورد. ایشان می فرمایند که حق در مسئله هم همین است که قصد وفا به نذر در نذر معتبر نیست. البته ایشان دلیل محکمی هم برای مدعای خود بیان نمی کنند و می فرمایند که نذر این است که شخص انهاء بکند و انهاء هم این است که عمل خود را مطابق با آن قرار بدهد و وفای به نذر عبارت از این است که شخص عمل خود را مطابق آن نذر انجام بدهد. این فرمایش ایشان خیلی بیان کامل مطلب نیست.

آقای حکیم - برخلاف نظر ایشان - می فرمایند که نذر چون تملیک منذور به خداوند است و نذرکننده مدیون می شود، از عناوین قصديه است و باید با قصد انجام شود. اگر انسان به کسی مدیون باشد و به مقدار دین چیزی به او بدهد، وفای به دین حاصل نمی شود. نذر هم چون جنبه دین دارد (لله علی) قهراً باید عنوان قصد منطبق بر آن باشد.

مرحوم آقای داماد هم مثالهایی می زنند که از آنها استفاده می شود که اگر نذرکننده عمل مندور را بجا بیاورد ولو بدون قصد، نذر او ساقط می شود. ایشان می فرمود: فلان شخص نذر کرده است که در فلان ساعت در یک نقطه بماند، ولی یادش نبود که چنین نذری کرده است و در همان ساعت به آن نقطه آمد و قرار گرفت، آیا انسان در این مورد نمی فهمد که نذرش ساقط است؟! آیا می شود اینجا بگوییم که چون این عمل را به قصد نذر بجا نیاوردیم، پس مطلوب مولا روی زمین مانده است؟! یا مثلاً کسی نذر می کند که در فلان روز غیبت نکند، این نذر را فراموش کرده و فلان روز هم غیبت نکرد، آیا نذر او ساقط نشده است؟!

به عبارت دیگر علت اینکه در دین حکم می کنید که بدون قصد وفای به دین حاصل نمی شود، چون لفظ اشتراک دارد بین اینکه صدقه است یا وفای به دین و اگر بخواهد تعیین پیدا بکند، باید قصد بشود. اما اگر لفظ مشترک نبود، مثلاً نذر کردم که فردا این کار را انجام بدهم و بعد هم یادم رفت و آن کار را هم انجام دادم. چون در اینجا دو عنوان برای شخص منطبق نیست، خود به خود با عملی که انجام شده است، منطبق می گردد. پس در جایی که اشتراک نداشته باشیم، اگر انسان متعلق نذر را بجا آورد، نذر ساقط می شود. اما در صورتی که اشتراکی باشد، برای معین شدن عنوان، باید عنوان قصد بشود.

مثلاً وقتی من نذر کردم که به مقدار یک ماه اعتکاف بکنم، ممکن است که شروع به اعتکاف بکنم به عنوان اینکه امر مستحبی است، امکان هم دارد که به قصد انجام نذری که کرده ام معتکف بشوم. در اینجا اگر بخواهیم اعتکافمان منطبق بر عنوان مندور بشود، باید قصد عنوان نذر را بکنیم.

عقیده ما هم این است که در جایی که اشتراک نیست، لازم نیست انسان عنوان را قصد بکند، اما در جایی که مشترک است، مانند همین مورد بحث، باید اعتکاف به عنوان وفای به نذر قصد بشود، نه به عنوان تتمیم اعتکاف.

(پرسش:... پاسخ استاد:) نذر هم گاهی ممکن است به نحوی باشد دو مصداق نداشته باشد، مانند اینکه من نذر بکنم در روزه معین فلان جا باشم. در جایی مثل صدقه و امثال آن ممکن است از باب اداء دین باشد.

(پرسش:... پاسخ استاد:) در جایی که مثلاً نذر کرده است فردا را روزه بگیرد، آنجا دیگر صفت استحباب به خود نمی گیرد. مقصود در روزه معین است، اما اگر مورد نذر غیر معین باشد، در صورتی که قصد عنوان نذر را بکنم، نذری و در غیر این صورت اعتکاف مستحبی می شود.

(پرسش:... پاسخ استاد:) انسان می تواند هم مدیون به زید باشد و هم قصد بکند تبرعاً به او چیزی بدهد، این جایز است. خداوند هم همینطور است، انسان به وسیله نذر مدیون خداوند می شود، اما می توان آن عمل را نه به نیت نذر بلکه به این عنوان که عمل خوبی است انجام بدهد. پس اینجا دو مصداق وجود دارد و باید عنوان عمل مورد قصد قرار بگیرد. به نظر می رسد که آنچه که صاحب عروه در اینجا گفته است، صحیح می باشد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

تتابع در قضاء اعتکاف مندور ۹۱/۰۲/۰۹

Your browser does not support the audio tag

تتابع در قضاء اعتکاف مندور

در بحث قبلی گفتیم که شخصی نذر کرده که به مقدار یک ماه معتکف بشود، منتهی قصد می کند که یک روز را به قصد اعتکاف نذری بجا بیاورد، در این صورت قهراً دو روز دیگر باید ضمیمه بشود تا این اعتکاف صحیح باشد.

ص: ۷۵۰

بحث در این بود که آیا می شود یک روزش منطبق عنوان مندور باشد و نه سه روزش؟ آقای خوئی فرمودند که اگر نیت مندور را هم نکرده باشد آن دو روز دیگر، خود به خود منطبق عنوان مندور می شود. درباره فرمایش ایشان ما قبلاً چیزی عرض کردیم که بعد به نظر آمد که حق با آقای خوئی است و آنچه ایشان فرموده، درست است.

اگر ما یک اعتکاف مستحبی داشتیم که مشروع علی وجه الاطلاق بود، یک اعتکاف مندور هم که آن هم علی وجه الاطلاق بود، یعنی فی حدّ نفسه علی وجه الاطلاق بود و اگر بخواهیم که اعتکاف ما مصداق این باشد یا مصداق آن، این باید با نیت تعیین بشود، چون هیچکدام اولویت ندارد. مثل اینکه اگر انسان به کسی بدهکار باشد و بخواهد به او صدقه مستحبی بدهد، (ممکن است مصرف او صدقه باشد، ولی من هم به او بدهکار باشم) در این صورت باید نیت صدقه استحبابی بکند و اگر

بخواهد بدهی خود را بپردازد، باید نیت پرداخت بدهی را بکند. و اگر نیت هیچکدام را نکرد، هیچکدام واقع نمی شود، چون هر صلاحیت وقوع هر دو را دارد و انتخاب هر یک ترجیح بلامرجح است.

ولی در بعضی موارد صلاحیت وقوع هر دو وجود ندارد، مثلاً در همین اعتکاف که مستحب علی وجه الاطلاق است، از آن طرف هم نذر واجب الوفاء است علی وجه الاطلاق، ولی جمع عرفی ما بین ادله وفای به نذر و ادله استحباب یک شیء را اقتضاء می کند، برای اینکه استحباب ذاتی و وجوب عرضی است که به واسطه نذر پیدا شده است. پس بین دو اطلاق تعارض پیدا نمی شود. لذا وقتی من نذر می کنم فردا را _ که اعتکاف کردن در آن مستحب است _ معتکف بشوم، آن ادله استحباب کنار می رود و استحباب بالفعل پیدا نمی کند، بلکه واجب می شود. در صورتی هم که متوجه نبودم، غفلت داشتم و به قصد قربت نیت اعتکاف مستحب را کردم، خود به خود منطبق عنوان منذور خواهد شد، چون دلیل نداریم که نذر در همه جا باید قصد بشود، مانند مثالهایی که مرحوم آقای داماد می زدند که کسی نذر کرده در یک روزی غیبت نکند، از این نذر غفلت کرد و آن روز را هم غیبت نکرد، ایشان می فرمایند که در این صورت منطبق منذور حاصل شده است و نذر هم سقوط پیدا می کند ولو اینکه شخص متوجه نبوده است.

پس بنابراین همین فرمایشی که آقای خوئی بیان کرده اند صحیح است که اگر کسی به نیت نذر یک روز را بجا آورد و آن دو روز را نیت استحباب بجا آورد، خود به خود منطبق عنوان مندور خواهد شد، البته به شرط تحقق قصد قربت.

(پرسش: ... پاسخ استاد:) قصد قربت معتبر است و اگر اعتکاف به قصد استحباب انجام شد خود به خود مصداق واجب می شود.

(پرسش: ... پاسخ استاد:) می گویم اگر اطلاق حتی آن مورد غیر معین را هم گرفت، جمع ما بین ادله عمومات «أوفوا بالندور» و ادله استحباب این است که بگوییم این بالذات است و آن بالعرض. یکی ذاتی است یکی عرضی است. عرف هم همین جور جمع می کند.

(پرسش: ... پاسخ استاد:) در برخی موارد می گوید آنچه که من نذر کرده بودم، حاصل شد، نذر نکرده بود که با توجه انجام بدهد. اگر اینطور نذر کرده باشد، مندورش حاصل نشده است. بعضی اوقات کسی نذر می کند که من مشکل زید را حل کنم، یکی دیگر مشکل زید را حل می کند، در این صورت متعلق نذر حاصل نشده است، بلکه غرض آن شخص حاصل شده است. می گویم که این از آن قبیل نیست.

(پرسش: ... پاسخ استاد:) خود انسان از عهده خودش خارج نکرده، بلکه یکی دیگر از این بار را از دوش او برداشته است. مثل اینکه من می خواهم این مرده را غسل بدهم ولی دیگر آمد و او را غسل داد.

(پرسش: ... پاسخ استاد:) به باعثیت کاری ندارم. بعث نمی کند، ولی امر به وسیله حصول متعلق ساقط می شود، نه اینکه بگوییم: متعلق واجب مشروط است و شرطش فاقد بوده است. همین که متعلق حاصل شده است، کفایت می کند.

(پرسش:....پاسخ استاد:) اگر نذر از عناوین قصديه باشد، كفايت نمى كند. ولى دليلى بر اين مطلب نداريم.

(پرسش:....پاسخ استاد:) در قصد مخالف هم اگر قصد قربت كرده باشد، آن هم مضر نيست.

«لو نذر الاعتكاف شهراً أو زماناً على وجه التتابع سواء شَرَطَه لفظاً أم كان المنساق منه ذلك فأخل بيوم أو أزيد بطل وإن كان ما مضى ثلاثة فصاعداً و استأنف آخر مع مراعاة التتابع فيه».

كسى نذر مى كند كه يك ماه يا مثلاً ده روز را به صورت متتابع روزه بگيرد، حال يا اين متابع را بالصراحه ذكر مى كند، يا متفاهم عرفى اين باشد كه اين ده روزى كه مى خواهد بگويد، مقصود ده روز متصل است، منساق چنين باشد. اگر اين شخص يك روز يا دو روز کمتر از زمان تعيين شده بجا آورد، ايشان مى فرمايد كه دو صورت در اينجا وجود دارد: يك صورت اين است كه شخص به عنوان كلى نذر كرده است كه يك ماه را روزه بگيرد كه در اين صورت چون در منذور قيد متابع آمده است، اين منذور با قيد حاصل نشده و فاقد شرط است، بايد دوباره تمام يك ماه را استيناف بکند.

صورت دوم اين است كه بگويد: اين ماه را روزه بگيرم. در اينجا اگر يك روز يا دو روز يا بيشتر كم گذاشت، چه حكمى دارد؟

در صورت اول كه مورد نذر معين نيست، روشن است كه بايد استيناف بکند و حرفى در آن نيست.

«وإن كان معيناً وقد أخل بيوم أو أزيد وجب قضاؤه»، در صورتى كه منذور معين است، بايد قضاء كند و احوط اين است كه در قضاء هم متابع ملاحظه بشود.

ص: ۷۵۳

در این جمله «و قد أخل بیوم أو أزید و جب قضاؤه» ابتداءً دو احتمال داده می شود: یکی اینکه آن روزهایی که اخلال کرده را باید قضاء کند (یک روز یا بیشتر)، احتمال دوم اینکه باید کل و مجموع را قضاء بکند.

آقای حکیم یک بحثی راجع به این مطلب می کنند و بعد خود ایشان تقریباً یکی از این دو وجه را استظهار نموده و به ماتن اشکال می کنند.

ایشان می فرمایند که این ضمیر محتمل است که به کل برگشت بکند، یعنی «و جب قضاء الكل» و احتمال هم دارد که به بعض رجوع بکند. این در جایی است که منذور ما معین باشد، نه کلی. در این مسئله بین علماء اختلاف وجود دارد. مبسوط و تذکره می فرمایند که باید کل را قضاء بکند، مختلف و مدارک و مسالک هم می فرمایند که همان مقداری که اخلال کرده است را باید قضاء بکند.

وجه هر کدام از این دو قول هم این است که آن که قائل به این است که باید کل را قضاء کرد، می گوید که شخص نذر کرده است که متتابعاً بجا بیاورد و متتابع هم بجا نیاورده، پس عمل او باطل است و باید همه اش را دوباره بجا بیاورد.

صاحب مسالک و امثال ایشان هم می گویند که آن قسمتی را که انجام داده، متتابع بجا آورده است و بقیه را که می خواسته انجام بدهد متتابع نشده است، پس باید آن بقیه را که فاقد شرط است، قضاء کند. باید «ما اخل به» را قضاء بکند.

مرحوم صاحب جواهر هم اشکال کرده است که شرط این نیست که تتابع فی الجملة حاصل بشود، مورد نذر تتابع به تمام شهر است. آن روزهایی را هم که بجا آورده، واجد شرط نبوده است. تتابع فی الجملة حاصل شده است، ولی تتابع کل _ که شرط در منذور است - حاصل نشده است.

آقای حکیم یک تفصیلی در مسئله داده و می فرمایند یک مرتبه شخص نذر می کند که یک ماه را اعتکاف بکند و تابع قید منذور نیست، بلکه لازمه منذور است. در این صورت قهراً وقتی شخص بخواهد عمل به نذر کند، باید متتابع باشد، ولی شخص ملاحظه تابع را نکرده است، بلکه تابع خود به خود ملازم با آن است.

در این فرض ایشان می فرمایند که هر مقداری که شخص انجام داده صحیح است، چون شرطی نداشته است. آن مقداری را هم که غیر متتابع بجا آورده است را باید قضاء بکند، چون فاقد شرط هستند و قهراً باید استیناف بکند.

ولی در صورتی که نذرکننده تابع را ملاحظه کرده و نذرش را مقید به آن کرده باشد، باید کل ماه را قضاء بکند، زیرا عملش فاقد شرط بوده است و موافق منذور نمی باشد.

مطلب دیگر اینکه باید ببینیم که مراد ایشان چیست و مراد مصنف چیست. ایشان می فرمایند که بعضی از عبارت مصنف مشعر و مناسب با این است که «ما اخل به» را قضاء بکند که ایشان می فرمایند که احوط این است که قضاءش متتابعاً انجام شود. کأن سید صورتی را که اخلال به بعضی منذور شده و قرار است قضاء بشود را تعبیر به احوط می کنند والا اگر کل عمل باطل باشد و لازم باشد که همه را قضاء بکند، تردیدی نیست که باید قضاء آن متتابعاً انجام شود. این توقف در جایی حاصل می شود که لحاظ تابع نشده باشد، بلکه تابع بالملازمه باشد. ایشان در آنجا می فرمایند که آیا تلازم هم مانند شرط است که در نتیجه تابع در قضاءش هم باشد، یا نظیر شرط نیست و تابع هم در قضای آن لازم نیست. این توقف مناسب با جایی است که لازم نیست کل عمل را بجا بیاوریم، بلکه قضاء بعضی آن لازم است و تابع در منذور لحاظ نشده است، بلکه بالملازمه ثابت شده است و حال که می خواهیم آن بعضی را قضاء کنیم، آیا تابع در آن لازم است یا نه؟

ولی اگر تتابع در کل ملاحظه شده بود، لازم است که کل را قضاء بکند و جای توقف نیست، بلکه بدون تردید باید متتابعاً کل را قضاء بکند.

پس این عبارت توقف ایشان مناسب با صورتی است که شرط تتابع نشده، بلکه ملازم با تتابع است.

مراد این است ولی در ذیل عبارت به صراحت بیان شده است که مراد همان صورتی است که تتابع شرط در منذور می باشد. در آخر عبارت می فرماید: «و إن كان معینا و قد أخل بیوم أو أزید و جب قضاؤه و الأحوط التتابع فیہ أيضا و إن بقی شیء من ذلك الزمان المعین بعد الإبطال بالإخلال فالأحوط ابتداء القضاء منه». شخصی نذر کرده است که یک ماه را روزه بگیرد، بیست روز را گرفت و روز بیست و یکم را روزه نگرفت، ایشان می فرمایند که احوط این است که آن شیء قضاء شده را در همان وقت انجام بدهد. مثلاً اگر در ماه رجب نذر کرده بود، در همان ماه رجب قرار بدهد. ایشان می فرمایند که این عبارت قرینه است بر اینکه مراد این است که کل باطل شده و باید مجموع را قضاء بکند، زیرا اگر مراد این باشد که فقط همان روز بیست و یکم را قضاء بکند، خللی در روزهای باقی مانده نیست و باید اداءً انجام بدهد، دیگر وقتی باقی نمی ماند تا عمل به احتیاط بکند و آن یک روز را در همان ماه قضاء بکند. پس این عبارت متعیناً برای ما اثبات می کند که این عمل بالکل باطل فرض شده است و باید همه آن قضاء بشود، منتهی احوط این است که در همین ماه رجب شروع به قضاء آن بشود و به ماه شعبان و ماههای دیگر موکول نشود. بنابراین این عبارت صریح در صورتی است که شرط تتابع در منذور شده است. پس توقف ایشان بلاوجه و غیر ظاهر است و ما نمی دانیم که چرا ایشان توقف کرده است. این تعبیر ایشان است.

البته اینکه ضمیر به کل رجوع می کند، خیلی روشن است، زیرا ایشان در عبارتی که در آخر دارند می فرمایند که «و إن بقي شیء من ذلك الزمان المعين بعد الإبطال بالإخلال». باید یک چیزی موجود باشد تا ابطال شود. ابطال چیزی که موجود نشده است، معنی ندارد. این شخص _ فرض کنید- بیست روز روزه گرفته و روز بیست و یکم را نگرفته است. آیا می شود آن روزهایی را که نگرفته است را ابطال کرد؟! خود ابطال قرینه بر این است که آنچه که آورده شده، باطل است. «ما اخل به» را که انجام نداده است تا ما ابطال کنیم. پس ابطال بالکلیه مراد است و این خیلی روشن است و ایشان خیلی اینجا تبعید مسافت کرده است.

البته خود ایشان در فصل آخر کتاب الصوم در صوم الکفاره در مسئله سوم، درست در نقطه مقابل با اینجا فتوی داده است. در آنجا در بحث روزه (بحث روزه و اعتکاف از این جهت مشترک است) می فرمایند که اگر کسی نذر کرد که روزه بگیرد به شرط تتابع و متتابعاً روزه نگرفت، حال یا کل آن را یا بعض آن را، حال که می خواهد قضاء بکند، باید متتابعاً بجا بیاورد یا خیر؟ ایشان می فرمایند که این مسئله اختلافی است ولی به نظر ما تتابع لازم نیست، چون دلیل تتابع در قضاء که روایت «اقض ما فات كما فات» است، مرسله ای است که قابل اعتماد نمی باشد. دلیل دومی هم که برای عدم لزوم تتابع در قضاء بیان می کنند این است که ظاهر از «من فاتته فريضة فليقضها كما فات» فريضة بالذات است، نه فريضة بالعرض. قهراً لزوم تتابع در قضاء به استناد این دلیل درست نیست. اصل قضاء را هم با استناد به این دلیل نمی توان ثابت کرد، بلکه از ادله دیگر مانند اجماع و برخی ادله دیگر برای ما ثابت شده است. این روایت سنداً و دلالتاً مخدوش است لذا ما قبول نمی کنیم.

ایشان این مطلب را در صوم الکفارہ صریحاً فرموده است، ولی اینجا صریحاً به همان روایت تمسک کرده است.

مطلب دیگری که ایشان بیان کردند این بود که مراد از فریض در اینجا فریضه بالذات است، در حالی که خود ایشان در مسئله روزه مستحبی برای کسی که روزه نذری دارد، فرموده اند که هر فریضه ای بر گردن شخص باشد، نمی تواند روزه بگیرد و از نظر دلائل هم اشکال نکرده اند. ایشان فرموده است که اگر روزه نذری به گردن انسان باشد، فریضه است و حق ندارد با بودن روزه نذری، روزه مستحبی بگیرد و باطل است. در آنجا ظهور فریضه به عمومیتش فریضه بالعرض را هم می گیرد، در آنجا مناقشه نکردند و پذیرفتند، ولی اینجا مناقشه می کنند. خلاصه کلام اینکه فرمایش ایشان با هم همخوانی ندارد.

علی کل تقدیر اصل بحث ما در این دو صورت است: صورتی که شخص شرط تابع کرده است و صورتی که منذور ملازم التتابع است. آیا در در قضاء این دو صورت تابع لازم است، یا در هیچکدام لازم نیست، یا فیه تفصیل؟

(پرسش:.... پاسخ استاد:) اگر منذور کلی باشد و شرط کرده باشد که متتابعاً انجام دهد، در آن صورت اگر اخلاقی کرد، باید کل را قضاء بکند و در آن حرفی نیست، ولی باید مواردی را که قضاء شده است را باید مورد بررسی قرار بدهیم. اگر انسان نذر کند که یک نماز با وضو بخواند، ولی نماز را بدون وضو خواند و وقت هم هست، در این صورت باید اداء کند، اما بحث ما در صورتی است که قضاء بشود که باید ادله قضاء را مورد بررسی قرار بدهیم.

Your browser does not support the audio tag.

تتابع در قضاء اعتكاف مندور

«لو نذر الاعتكاف شهرا او زمانا على وجه التتابع..» در این کلمه «زماناً» علی وجه التتابع چند احتمال وجود دارد. احتمال اول اینکه «علی وجه التتابع» قید برای هر دو باشد، یعنی هم شهر علی وجه التتابع باشد و هم آن زمان. احتمال دیگر این است که قید برای اخیر باشد، منتهی اولی اعم باشد از اینکه وجه تتابع داشته باشد یا نه. احتمال سوم هم این است که اولی (شهر) بدون قید تتابع و دومی با قید تتابع باشد.

از مسئله ای که در آخر کتاب الصوم عنوان شده است استفاده می شود که در نظر ایشان چه یک شیئی قید تتابع شده باشد یا خودش ملازم التتابع باشد، در قضای هر دو صورت باید احتیاط کرد.

بحسب قواعد هم فرقی بین اعتكاف و صوم نذری تنها وجود ندارد و هر دو حکم واحد دارند، پس اگر قرار شد که در یکی از آن دو احتیاط شود، در دیگری هم باید احتیاط کرد.

ایشان در آنجا می فرماید: «اذا فاته نذر معين او المشروط فيه التتابع فالاحوط في قضائه التتابع ايضاً». در عبارت ایشان «مشروط فيه التتابع» به «نذر معين» عطف شده است. در نذر معين بما هو و قطع نظر از اینکه تتابع شرط شده باشد یا نه، احتیاط لازم است و جایی هم که تتابع در آن شرط است را عطف بر نذر معين نموده است. در این مسئله هم حکم واحد وجود دارد، در شهر چه تتابع شرط شده باشد و چه نشده باشد، حکم زمان علی وجه التتابع را دارد.

ص: ۷۵۹

آقای خوئی وفاقاً با آقای حکیم (البته در نظر آقای حکیم در جای دیگر که عبارتش را خواندیم و نه در این بحث که بر خلاف جای دیگر فرموده) فرموده است که اصل ادله اولیه قضاء را اثبات نمی کند و باید قضاء را با دلیل دیگری اثبات کنیم. مثلاً امر به نماز مانند «صل» معنایش این نیست که شما «بين الحديت» نماز بخوانید و اگر نخواندید، قضاء آن را بجا بیاورید. یک چنین دلالتی طبق تحقیق وجود ندارد و در آن حرفی نیست. پس باید دلیل دیگری بر لزوم قضاء وجود داشته باشد. ایشان می فرماید که در باب صوم و اعتكاف برای لزوم قضاء ما دلیل داریم، ولی باید دید که آیا فقط خود متعلق نذر باید قضاء بشود، یا همراه با قیود و خصوصیاتش. ایشان می فرماید که آنچه که در قضاء لازم است، ذات آن چیزی است که متعلق نذر قرار گرفته است، اما وجهی برای انجام خصوصیات آن چیز در قضاء وجود ندارد.

دلیل لفظی بر لزوم قضاء عبارت «صومٌ بدل يوم» می باشد، یعنی یک روزه بجای آن روز گرفته شود. در روایت علی بن مهزیار هم اینطور تعبیر شده است که «يصوم يوماً بدل يوم». اما باید دید که روزه با تمام خصوصیاتش باید قضاء شود، یا نه.

بعد ایشان مثال می زنند به اینکه اگر کسی نذر کرده بود که امسال تابستان چند روز روزه بگیرد، (حالا تتابع بماند، جهات دیگر را بررسی کنیم) اگر امسال تابستان روزه نگرفت، باید تابستان سال بعد روزه بگیرد؟ این احتمال که وجود ندارد. یا مثلاً نذر کرده امسال در نجف روزه بگیرد، حال اگر امسال در نجف روزه نگرفت، آیا باید دوباره برگردد به نجف و در آنجا روزه اش را قضاء بکند؟ یا مثلاً کسی نذر کرد که هنگام روزه قرآن هم بخواند و در آن وقت معین به نذرش عمل نکرد، آیا اگر بخواند بعداً قضای آن را بجا بیاورد، باید به ضمیمه روزه، قرآن هم بخواند؟ این احتمالات در کار نیست و تتابع هم به حسب قاعده مانند سایر قیود است. پس اصل متعلق نذر لازم است که قضاء بشود، اما تتابع لازم نیست. این فرمایش ایشان از نظر قواعد است.

ص: ۷۶۰

البته یک دلیل لفظی داریم که اقتضاء می کند شخص باید با تمام خصوصیات قضاء را بجا بیاورد و آن این است که «من فاتته فریضه فلیقضها کما فات». یعنی باید با همان خصوصیتی که فوت شده است، باید قضاء بجا آورده شود. ولی این روایت مرسله است و دلیل معتبر برای این نیست که بگوییم واجب با هر خصوصیتی که واجب شده است، باید قضاء بشود. آقای حکیم علاوه بر ضعف سند، اشکال دلالتی هم وارد کرده و فرموده اند که شمول فریضه نسبت به فریضه ی بالعرض، خلاف ظاهر است. البته ما عرض کردیم که این فرمایش ایشان معارض با بیان خودشان در جای دیگر است. ایشان ادعای ظهور می کنند که فریضه فقط شامل فریضه ی بالذات است و نمی تواند به این ظهورات برای اثبات ابطال استدلال کرد. به نظر ما قدر مسلم از فریضه آن چیزی که وجوبش از خداست، نه از پیامبر، فرض الله است نه فرض النبی. مراد از فریضه وجوبی است که خود قرآن واجب کرده است ولو موضوع آن را من ایجاد می کنم. به نظر می رسد که فریضه شامل چنین نذری بشود و اشکال و مانعی وجود ندارد. منتهی اشکال سندی باقی است که آقای خوئی هم به همین اشکال سندی اقتصار کرده است. اگر هم اجماع در مسئله باشد، راجع به اصل قضاء است، نه به خصوصیات آن. بنابراین ما دلیلی بر تتابع در قضاء _ که یکی از خصوصیات _ نداریم.

(پرسش:.... پاسخ استاد:) روایت می گوید همان جوری که هست، شما قضاء کنید.

(پرسش:.... پاسخ استاد:) نذر نکرده است که قضاء کند، بلکه نذر کرده در فلان وقت انجام بدهد. آن وقت هم انجام نداده، پس باید قضاء بکند. ادله قضاء هم به وسیله روایت خاصه و ادله دیگر می آید. خود دلیل نذر دلالت لزوم قضاء نمی کند. البته اگر ما گفتیم که امر به اداء، دلالت بر لزوم قضاء هم می کند، آن بحث دیگری است که ما قائل به آن نیستیم.

آقای خوئی می فرمایند چون دلیل نداریم، بنابراین لازم نیست متتابعاً بجا آورده بشود، ولی به نظر می رسد که ما باید تفکیک قائل بشویم. گاهی قیودی که مأخوذ می شود، از نظر ناذر به نحو وحدت مطلوب است و بدون آن قید متعلق نذر کالعدم به حساب می آید. مثلاً شخصی نذر می کند که ۴۰ روز متوالی برای زیارت حضرت ولی عصر (عج) به مسجد سهله برود. (حال یا توالی را شرط می کند یا به انصراف فهمیده می شود) چون در این نذر هدف زیارت حضرت است و آن هم با توالی حاصل می شود، اگر این شخص نذر خود را اداء نکرد و نوبت به قضاء رسید، باید نذرش را توالی بجا بیاورد، تا به آن هدف برسد. یا مثلاً در مواردی که شخصی نذر می کند که به روایت «من اصبح لله اربعین صباحاً» عمل بکند، که در اینگونه موارد وحدت مطلوب وجود دارد و باید با همان خصوصیات قضای آن بجا آورده شود. در برخی موارد هم به نحو تعدد مطلوب است.

(پرسش:... پاسخ استاد:) ممکن است نذرکننده تعدد مطلوب داشته باشد. ادله «اقض» دلالت می کند که لازم است در وقت دیگر بجا آورده بشود و دلالتی بر تعدد مطلوب ندارد. مطلوب شارع این است که اگر وحدت مطلوب بود و آن واحد به طور کامل بجا آورده نشد، باطل است و حکم عدم دارد. اگر نذر کرده بود ۴۰ روز به مسجد سهله برود و ۳۹ روز رفت، اصلاً عمل به نذر نشده است. چون مندور را به صورت متتابع بجا نیاورده است، باطل است و باید قضاء بکند.

(پرسش:... پاسخ استاد:) می گویند اجماع در قضاء هست، آقای خوئی هم می فرمایند که بعید نیست اجماع باشد. اگر دلیل لفظی هم تمام نباشد، بعید نیست دلیل اجماع باشد.

پس بنا بر فرض اگر وحدت مطلوب شد، و در اداء بجا آورده نشد، باطل است و از ادله ای که دلالت می کند بر اینکه اگر کسی مثلاً صوم واجب را بجا نیاورد باید قضاء بکند، فهمیده می شود که صوم باطل هم مانند این است که اصلاً صومی بجا نیاورده باشد. پس اگر وحدت مطلوب باشد، صوم متتابع مطلوب باشد، باید در قضاء هم متتابعاً بجا آورده شود و اما در صورتی که تعدد مطلوب باشد، از ادله قضاء نمی توانیم تتابع در قضاء را اثبات بکنیم و بگوییم که یک مصلحت ملزمه ای ایفاء شده است، ولی یک مصلحت ملزمه ی دیگری _ که مصلحت قید است _ روی زمین مانده است.

(پرسش:...پاسخ استاد:) من می گویم متتابع مطلوب است و اگر بدون تتابع بجا آورده شود، باطل و کالعدم است. شارع هم می گوید که چیزی را که بجا نیاموردی (کالعدم) را دوباره بجا بیاور. مثلاً اگر وضوء در صحت اداء دخالت دارد، در صحت قضاء هم دخالت دارد.

(پرسش:...پاسخ استاد:) در تعدد مطلوب ایشان دو چیز در نظرش بوده: یکی این که اعتکاف بکند و یکی هم خواسته که پشت سر هم انجام بدهد.

(پرسش:...پاسخ استاد:) در صورت تعدد مطلوب یک قسمت از مطلوب را انجام نداده است، یعنی قید مطلوب را انجام نداده است. با دلیل «صوم بدل یوم» و یا اجماع هم نمی توانیم ثابت بکنیم که در قضاء آن هم قید و هم مقید باید بجا آورده شود، نه اجماعی در کار است و نه دلیل خاصی. البته اگر دلیل «من فاتته فریضه فلیقضها کما فات» را داشتیم، می توانستیم بگوییم که آن حدّش هم فریضه است و باید قضاء بکند، ولی آن دلیل را کنار گذاشتیم.

(پرسش:... پاسخ استاد:) آنچه از سیره و از شرع استفاده می شود این است که اگر چیزی که مطلوب شارع است، فوت شد، باید در وقت دیگر بجا آورده شود، اما نظر به همه قیود و مراتب مطلوب وجود ندارد. مثلاً اگر یک روز روزه ماه رمضان انسان قضاء بشود، آن روزه ای که در ماه رمضان است، مراتب مطلوبیت بالایی دارد که از بین رفته است، حال اینطور نیست که شارع در امر به قضاء بخواهد به همه آن قیود و مراتب نظر داشته باشد.

یک بحث راجع و خوب تتابع بود، یک بحث هم عبارت از این بود که اگر کسی اداء را متتابعاً بجا نیاورد و لازم بود که قضاء بکند، آیا باید کل را قضاء بکند، یا فقط آن مقداری را که خلل وارد شده را؟ آقای خوئی می فرمایند که از این بحثی که کردیم مبنی بر اینکه دلیلی بر لزوم تتابع در قضاء نداریم، استفاده می شود که آن مقداری که باید قضاء بشود، همان مقدار «ما اخل به» است، چون آنچه که مورد اجماع است، همان مقدار «ما اخل به» است و بیشتر از آن مورد اجماع نیست. پس بنابراین چه قید تتابع شده باشد و چه نشده باشد، باید همان مقداری را که خلل واقع شده است را بجا بیاورد و کفایت می کند. ایشان اینطور تعبیر می کند:

«انك عرفت ان المستند انما هو الإجماع» اول می فرمایند آیا بینیم همه چیز باشد یا نه «المشهور هو الثانی قضاء المنذور بتمامه كما اختاره فی المتن و لكن علی ضوء ما قدّمناه فی الجبهه الأولى حول اعتبار التتابع يظهر الحال هنا أيضاً و أنه لا يجب إلّا قضاء ما أخلّ به فقط، فإنّ المستند فی القضاء لو كان دليلاً لفظياً تضمّن أنّ من فاته الاعتكاف المنذور وجب قضاؤه صحّ التمسك بإطلاق الفوت الشامل لما فات رأساً أو ما فات و لو ببعض أجزائه، باعتبار أنّ فوات الجزء يستدعي فوات الكلّ، و أتجه بالحكم حينئذٍ بقضاء المنذور بتمامه إلّا أنّك عرفت أنّ المستند إنّما هو الإجماع، و من المعلوم عدم ثبوته فی المقام، كيف و قد ذهب جماعه من الأصحاب منهم صاحب المدارك و المسالك إلى الاقتصار على قضاء ما أخلّ به و إن ذهب المشهور إلى قضاء نفس المنذور، فالمسألة خلافیه و لا إجماع فی المقام على قضاء المنذور بتمامه کی نلتزم به، فعدم القول به لقصور فی المقتضى، لا لأنّ التتابع فی البعض یغنی عن المركّب لیرد علیه ما أورده فی الجواهر من الإیراد الظاهر و هو وضوح عدم الإغناء بعد فرض ارتباطیه الأجزاء، و كون الإخلال بالبعض إخلالاً بالكلّ كما مرّ».

ما می‌گوییم که در روایت علی بن مهزیار آمده است که اگر کسی نذر کرد روز شنبه ای را روزه بگیرد و بعد مبتلا به سفر شد، یا عید شد، ایام تشریق شد و امثال آن، حضرت می‌فرماید که «قد وضع الله عنه یوماً بدل یوم» و این دلیل بر ثبوت قضاء نسبت به منذور است. حال اگر کسی آن روز را روزه گرفت، آن روزی که «وضع الله عنه» بود را روزه گرفت، آیا از روایت استفاده نمی‌شود که در این صورت هم باید قضاء آن را بجا بیاورد؟! روزه آن روز به درد نمی‌خورد، باطل است و باید قضاء کند. اگر روزه گرفته شده باطل بود، مانند این است که اصلاً روزه نگرفته است و باید قضایش را بجا بیاورد. این مطلب از همان روایت استفاده می‌شود. شما که قائل به ارتباطیت هستید و می‌گویید که اخلال به یکی از اینها موجب بطلان کل می‌شود، روزه ای که بدون تتابع باشد را کالعدم می‌دانید (ایشان قائل به وحدت مطلوب است، نه تعدد مطلوب)، کأن اصلاً روزه ای بجا نیاورده است و باید کل را قضاء بکند.

ایشان می‌فرمایند که ادله در اینجا قاصر است، ولی ما می‌گوییم که همان دلیلی که حکم کرده است به اینکه «وضع الله عنه» شامل اینجا هم می‌شود.

پس اگر تتابع به نحو وحدت مطلوب ملاحظه شده بود، کل عمل باطل است و کأن هیچ چیز بجا نیاورده شده است و باید کل را قضاء بکند، نه بعض را. ایشان می‌فرمایند آن قسمت‌هایی را که بجا آورده است را لازم نیست قضاء بکند، ولی ما می‌گوییم که از همان دلیل استفاده می‌شود که لازم است کل را قضاء بکند.

(پرسش...: پاسخ استاد:) صاحب مسالک و صاحب مدارک و مختلف که قائل شده اند که لازم نیست کل را قضاء بکند، هیچ کدام صورت بطلان را نمی گویند، بلکه آنها حکم می کنند که عمل نسبت به بعضی که همراه با تتابع بوده، صحیح است و باید آن قسمتی را که بجا نیاورده، قضاء بکند. (حال اینکه این نظر درست است یا نه، مطلب دیگری است) آنها نمی گویند که با فرض بطلان عمل، قضاء لازم نباشد، بلکه قائل به این هستند که در قسمتی که بجا آورده است، به وظیفه خود عمل نموده است و در قسمتی را هم که بجا نیاورده را باید قضاء بکند. مدعای آنها این است.

پس این مطلب اجماعی است که در لزوم قضاء حکم بطلان عمل و بجا نیوردن عمل، واحد است.

(پرسش...: پاسخ استاد:) اجماعاتی که متصل به معصوم است، میزان است. اگر حکمی از فتاوی اقدماء اثبات شود و محل ابتلاء هم باشد، کشف از ثبوت آن حکم در زمان معصوم می کند و اگر همه ی فتاوی متأخرین هم مخالف آن باشد، اشکال دارد.

«وإن كان معينا وقد أخل بيوم أو أزيد وجب قضاؤه والأحوط التتابع فيه أيضا» ایشان در معین که تعیین ذاتی دارد و ملازم با تتابع است احتیاط می کنند، چون گاهی حتی اگر انسان قید هم نیاورده باشد، خود متصل بودن دخالت در منذور دارد ولو متتابعاً گفته نشده باشد، اما اگر با فاصله های مختلف بجا آورده شود، هدف انسان حاصل نمی شود. اینکه کسی نذر کند یک ماه روزه بگیرد، گاهی غیر از مطلوبیت تک تک این سی روز، خود تتابع هم مطلوبیت علی حده دارد. لذا مرحوم سید هر دو را از باب واحد دانسته چه قید شده باشد و چه قید نشده باشد و متفاهم را هم عبارت از این دانسته که خود تتابع یک خصوصیتی دارد و لازم المراعات است. البته باید دید که آیا این خصوصیت لازم المراعات است یا نه، آیا به دلیل «من فاتته فريضه» اخذ بکنیم یا نکنیم؟ ایشان مردد بوده و احتیاط کرده است.

ولی به نظر می‌رسد که اگر ما شک کنیم که آیا غیر از مطلوب بودن کل واحد، خود تتابع هم مطلوب است یا نه، مقتضای اصل براءت عبارت از این است که تتابع معتبر نباشد و لازم هم نیست که انسان احتیاط بکند و احتیاط هم استحبابی خواهد بود.

(پرسش: ... پاسخ استاد:) محتمل است وحدت مطلوب باشد، محتمل هم هست که تعدد مطلوب باشد. راجع به قضاء اصل براءت جاری است. ایشان احتمال داده است که در اینجا غیر از وحدت مطلوب و تعدد مطلوب، خود تتابع هم در اینجا مطلوب باشد و ادله قضاء هم بگوید که غیر از زمان هر مطلوب که هست باید حاصل بشود و در نتیجه قائل به احتیاط شده‌اند.

«و إن كان معينا وقد أخل بيوم أو أزيد وجب قضاؤه و الأحوط التتابع فيه أيضا و إن بقي شيء من ذلك الزمان المعين بعد الإبطال بالإخلال». اگر شخصی نذر کرده بود ماه رجب را روزه بگیرد و پانزده روز را روزه گرفت و روز شانزدهم را نگرفت و قضاء شد. در این صورت قرار هم بر این شد که همه اش را قضاء بکند، چون آن پانزده روز هم باطل شد. ایشان می‌فرمایند که احتیاطش عبارت از این است که شروع قضاء را از روز هفدهم قرار بدهد. منذور شخص این بوده است که تمام این روزها را روزه بگیرد، اما کاری کرد که روزه‌های قبلی هم باطل شد، کأنّ هیچ روزه‌ای نگرفته است. در این صورت باید روزهای باقی مانده را دوباره شروع به گرفتن روزه بکند و باقی مانده را هم در ماه بعد بجا بیاورد. «ما لا يدرك كلة لا يترك كلة». این شخص وظیفه داشت همه ماه را روزه بگیرد، حال که همه اش نشد، باقی مانده ماه را شروع به روزه گرفت بکند و هر چند روز که باقی ماند، در ماه بعد قضاء بکند. مثل این شعر که گفته شده:

و هو أداء، لا أداء وقضاء و لا قضاء كما ارتضاه المرتضى

این شعر اشاره به جایی است که شخصی یک رکعت نماز در وقت بود و یک رکعتش هم در خارج وقت، ملفق است. آیا این اداء است یا قضاء؟ مسئله اختلافی بود.

ایشان می فرمایند که اگر شخص پانزده روز باقی مانده را شروع به روزه گرفتن کرد، کأنَّ تلفیقی است از اداء و قضاء و بعد از تمام شدن ماه رجب، باقی را در ماه دیگر قضاء می کند.

(پرسش:....پاسخ استاد:) من می گویم اگر کسی نذر کرده بود و عملش باطل شد، مانند کسی است که اصلاً از ابتداء بجا نیاورده است و هر دو حکم واحد دارند. ایشان احتیاط می کند و می گوید که از همین روزهایی که از رجب مانده است، دوباره شروع به قضاء کردن بکند و آن پانزده روزی را هم که بجا نیاورده است را هر وقت خواست قضاء بکند، چون قضاء موسع است.

ولی آقایان می گویند که تعیین ندارد که قضاء را از باقی مانده ماه شروع بکنند، زیرا تمام روزها قضاء شده است. اینکه از وسط ماه دوباره شروع به گرفتن روزه بکنند، این اداء نیست. باید شروع منذور از اول ماه رجب می شد، وسطش در زمان معینی از ماه رجب قرار می گرفت، حال که پانزده روز را بجا نیاورده است، یا پانزده روزش باطل بجا آورده شده است، این باید به کلی قضاء شده است، قضاء هم موسع است. دلیلی نداریم که بخواهیم قضاء را از وسط همین ماه شروع بکنیم، بله استحباب دارد که انسان زودتر قضاء را بجا بیاورد.

ص: ۷۶۸

Your browser does not support the audio tag.

انطباق کلی منذور بر اولین مصداق

مختصری از بحث گذشته را تکرار می کنم:

اگر کسی نذر کرده که یک مقدار زمانی را متتابعاً معتکف بشود، مثلاً ماه رجب را متتابعاً اعتکاف بکند و این اعتکاف را به طور متتابع انجام نداد، شکی نیست که خلاف شرع کرده، ادله نذر را مراعات نکرده و به منذور خودش عمل ننموده است. بحث در قضاء چنین موردی است. یک مرتبه شخص اصلاً عمل را بجا نمی آورد که حکم آن روشن است و دعوی اجماع یا غیر اجماع شده است که باید قضاء کند، ولی بحث در این است که اگر کسی یک مقدارش را متتابعاً بجا آورد و یک مقدارش دارای این خصوصیت نبود، آیا باید کل را قضاء بکند یا نه؟

آقای خوئی می فرمایند که ولو اینکه امر ارتباطی است و شرط هم شده است که متتابع بجا آورده شود، ولی در عین حال نمی توانیم بگوییم که باید همه اش را قضاء بکنند، زیرا دلیل لفظی نداریم تا به وسیله آن قضاء را اثبات کنیم، ادله خود اداء هم کفایت نمی کند، قضاء به واسطه امر جدید است، نه به همان امر اداء، بعضی روایاتی که امر جدید بر قضاء است مانند «اقض ما فات کما فات» ضعیف السند است. اگر دلیلی بر قضاء داشته باشیم، اجماع است. اجماع می گوید که باید فائت را قضاء کرد.

ایشان اینطور می فرمایند، ولی ما می گوییم که اجماع بعید نیست در جایی باشد که اصلاً عمل را بجا نیاورده باشد. (البته در خود این اجماع هم قلت و ان قلهایی وجود دارد که بعداً می آید) حال اگر علی الفرض اجماع ثابت شد، راجع به این است که اصل عمل را نیاورده باشد، ولی اگر عمل را به صورت باطل بجا آورده باشد، این مورد اجماع نیست. ایشان می فرمایند که صاحب مدارک و صاحب مسائل و عده ای دیگر قائل به این شده اند که لازم نیست کل عمل قضاء شود، قضاء فقط در همان مقداری است که رأساً ترک شده است. ایشان با این بیان اشکال صاحب جواهر را هم رد می کنند. صاحب جواهر اشکال کرده بود که در صورتی که نذرکننده نصف عمل را به صورت متتابع بیاورد و نصف دیگر را متتابع به جا نیاورد، در این صورت آن نصف اولی را هم که بجا آورده فاقد شرط است، زیرا تتابع فقط برای نصف اول نبوده است، پس کل عمل باطل است. ایشان این فرمایش صاحب جواهر را رد می کنند و می فرمایند که بر فرض اگر عمل ارتباطی باشد و به جهت فقدان شرط تتابع بگوییم که باطل است، باز هم دلیلی برای قضاء نخواهیم داشت. در صورتی که اصل عمل به صورت باطل آورده شده است، دلیلی بر ثبوت قضاء نداریم، اجماعی هم در کار نیست و مسئله اختلافی است. این فرمایش ایشان است.

البته ایشان که می فرمایند مسئله اختلافی است، وقتی ما به عبارت صاحب مدارک و مسالک و مختلف و امثال اینها نگاه می کنیم، می بینیم که می فرمایند آن قسمتی را که ترک کرده باید بجا بیاورند و آن قسمت انجام شده عمل را صحیح می دانند. نظر این آقایان اینطور است، نه اینکه عمل انجام شده را باطل بدانند و بگویند که قضاء هم ندارد. البته اگر کسی قائل به این شد که عملی باطل است و قائل به قضاء نشد، اشکال عقلی ندارد. ممکن است یک عملی باطل باشد ولی شارع قضاء را فقط مخصوص صورتی بداند که اصل عمل بجا آورده نشده است نه اینکه به صورت باطل بجا آورده شده است.

پس این اشکال عقلی ندارد، ولی بحث در این است که کلمات قوم اشاره به این دارد که اگر کسی منذور را نیاورد، باید قضاء بکند حتی در باب اعتکاف. در مسئله مورد بحث هم شخص یک شیء ارتباطی را که دارای خصوصیت تابع بوده، بجا نیاورده است، در نتیجه وقتی متعلق نذر دارای یک قیدی است، باید همراه آن قید بجا آورده شود و در غیر این صورت متعلق نذر را بجا نیاورده و باید قضاء بکند.

چطور است که آقای خوئی می فرمایند با فرض بطلان عمل انجام شده، قضاء ندارد؟! این فرمایش ایشان را ما نمی فهمیم.

لزوم قضاء کل عمل مبتنی بر این است که آن قسمت انجام شده بدون تابع را صحیح بدانیم یا نه. اگر منذور به نحو وحدت مطلوب باشد، مانند اینکه انسان نذر کند چهل روز فلان کار را بکند تا حضرت ولیعصر را زیارت کند، این نذر انحلال به دو نذر پیدا نمی کند، یک نذر است و اگر متتابعاً انجام نداد، باید قضاء بکند. اما اگر به نحو تعدد مطلوب شد، در آن صورت دلیلی نداریم که لزوم قضاء آن قسمت انجام شده را ثابت بکند. به عمومات ادله قضاء مناقشه شده است و باید ادله خاصه یا اجماع بر لزوم قضاء وجود داشته باشد و در این مورد هم اجماعی نداریم.

مسئله پانزده: «لو نذر اعتكاف أربعة أيام فأخل بالربع ولم يشترط التتابع ولا كان منساقاً من نذره وجب قضاء ذلك اليوم و ضم يومين آخرين و الأولى جعل المقضى أول الثلاثة و إن كان مختاراً في جعله أياً منها شاء».

اگر کسی نذر کرد که چهار روز روزه بگیرد و قید تتابع و امثال اینها را هم نکرد، منساق هم نبود، این سه روزی که بجا آورده آن سه روزش صحیح است و یک روزش را که متصل بجا نیاورده است، باید بجا بیاورد. منتهی گاهی وقت تعیین کرده است، مثلاً گفته در ماه رجب این چهار روز را اعتکاف بکنم و گاهی هم وقت تعیین نکرده است. در صورتی که وقت تعیین نکرده است، هر وقت بجا بیاورد، اداء است و در صورتی که وقت تعیین شده منقضی شد، باید قضاء بکند. در کتب سابق مانند شرایع و کتابهای دیگر تعبیر شده است که باید آن یک روز را قضاء بکنند. در مدارک و غیر مدارک گفته اند که مراد از قضاء در اینجا قضاء مصطلح در مقابل اداء نیست، قضاء به این معنی است که باید بجا بیاورد که در بعضی فروض به صورت اداء است و برخی فروض دیگر به صورت قضاء اصطلاحی. ایشان هم تبعاً للقوم اینگونه تعبیر کرده است. پس مراد از قضاء در اینجا مطلق اتیان است.

البته در این مسئله فرض بر این است که «بشرط لا» نباشد، یعنی نذر کرده چهار روز اعتکاف صحیح بجا بیاورد. اینطور نیست که شرط کرده باشد که فقط به همین اندازه باید اعتکاف انجام بشود که در این صورت نسبت به روز چهارم باطل خواهد بود، چون ما اعتکاف یک روزه نداریم .

(پرسش:....پاسخ استاد:) نذرش مطلق است و اگر با فاصله شد، ممکن است بگوییم که دو اعتکاف است. اگر منفصل بجا بیاورد، یک اعتکاف سه روزه داریم و یک اعتکاف یک روزه، دو اعتکاف است. اعتکاف یک روزه هم که نداریم. فرض این است که متصل انجام نداده و اگر مراد نذر کننده این باشد که به روز چهارم چیز دیگری متصل نشود، باطل است.

(پرسش:....پاسخ استاد:) اعتکافش باطل می شود. بحث در این است که این اعتکاف اگر بخواهد نسبت به یک روزش صحیح باشد، باید دو روز دیگر به آن ضمیمه بکند. در صورتی نذرش صحیح است که آن یک روز آخر «بشرط لا» نباشد. هم نذر علی وجه الاطلاق ثابت شده، هم این صورت و هم اعتکاف.

بحث دیگر در این است که نحوه ضمیمه شدن دو روز به این یک روز چگونه است، آیا اول آن یک روز منذور را انجام بدهد و بعد دو روز را به آن ضمیمه بکند؟ یا اینکه او آن دو روز را اول بجا بیاورد؟ و یا اینکه این یک روز در وسط آن دو روز قرار بدهد؟ چگونه باید این دو روز ضمیمه شود تا عمل به نذر شده باشد؟

البته باید به این نکته اشاره کرد که این دو روز که ضمیمه می شود، شرط المنذور است، نه جزء المنذور. از همان امری که به انجام منذور تعلق گرفته است، استفاده می شود که شرط منذور را هم باید بجا آورد. آقای حکیم همه اش را امر نفسی فرض کرده است.

حال بحث بین آقایان این است که آیا می توانیم این امر غیری را مقدم بکنیم یا نه. بعضی ها قائل به جواز تقدیم شده و گفته اند که می شود اول آن متمم را مقدم بداریم و آن دو روز را اعتکاف کرده و بعد از آن اعتکاف منذور را بجا بیاوریم. عده ای به این مطلب اشکال کرده و گفته اند که آن دو روز که شخص بجا می آورد، اول واجب نبوده است بجا بیاورد، ولی وقتی دو روز را بجا آورد، اگر نسبت به روز سوم نذر هم نکرده بود، باز هم لازم بود که روز سوم را هم بجا بیاورد. پس یک وجوب اسبق برای روز سوم وجود دارد و دیگر نمی توانیم وجوب دیگری به وسیله نذر نیت بکنیم، چون معلول نمی تواند دو علت داشته باشد. پس در نتیجه حکم به بطلان این کرده اند.

در مقابل این عده برخی هم قائل شده اند که اشکالی ندارد که انسان نذر به انجام واجبات بکند. یک شیء می تواند به دو ملاک مطلوب شرع باشد. اگر گفته شد که «اکرم العالم» و «اکرم هاشمياً» در صورتی که انسان یک موردی را که واجد هر دو ملاک است، بجا بیاورد، هر دو امر را امثال کرده است. این یک موضوع عرفی روشن است.

(پرسش:...پاسخ استاد:) اگر آن دو روز را از اول به نیت نذر بجا بیاورد نه به نیت استجابی، این اشکال وارد نیست. بحث در این است که آن دو روز را به نیت واجب بجا نیاورده است، بلکه به نیت مستحب بجا آورده است

پس بعضی ها اشکال کرده اند و بعضی ها هم گفته اند که اشکالی ندارد و انجام واجب به دو مناط است.

(پرسش:...پاسخ استاد:) بحث در ظهورات نیست، اینها اشکالهای ثبوتی است. مرحوم سید می فرمایند که شخص مختار است که هر کدام از این سه روز را که بخواهد، نیت مندور بکند. منتها بهتر این است که روز اول را به نیت واجب انجام بدهد. اولویتی که ایشان بیان می فرمایند به این معنی است که حتی روزه مندور را در وسط هم قرار ندهد، برای این اولویت و جوهی ذکر شده است، یکی اینکه نذر دینیت می آورد و باید فوراً ففوراً این دین را اداء کرد. آقای حکیم در بیان وجوب فوری حج می فرمایند که چون «الله علی» گفته شده است، انسان خود را مدیون خدا می کند و دین اقتضاء می کند که انسان فوراً ففوراً بجا بیاورد، مگر اینکه خود دائن اجازه به تأخیر بدهد. پس باید روز اول را مندور قرار بدهد. البته این مطلب تمام نیست.

وجه دیگر این است که سبقت در خیرات لازم است. خیرات هم مستحبی است و هم واجب و ادله سبق هم در هر دو مشترک است. البته ممکن است کسی بگوید که سبق به خیرات از امور تعبدی نیست، بلکه یک امر فطری است. وقتی انسان نمی داند که بعداً زنده است یا نیست، باید عبادت را زودتر انجام بدهد و معنایش این است که به مطلوب مولا ارزش قائل است. این یک موضوع فطری است و اگر فطری شد، بین مستحب و واجب فرق خواهد بود، اهتمام به واجب بیشتر از مستحب است. اولویت بر این است که واجب را زودتر انجام بدهیم.

البته با این وجوهی هم که ذکر شد باز هم اولویت مشکوک است، زیرا وقتی واجب شد که آن یک روز را انجام بدهد، ضمیمه کردن آن دور روز دیگر مقدمه این واجب خواهد بود. پس بجا آوردن هر دو برای امتثال امر شارع است و بین وجوب مقدمی و وجوب اصلی در این جهت هیچ تقدم و تأخری وجود ندارد، زیرا اگر وجوب مقدمی امتثال نشود، وجوب اصلی هم از بین خواهد رفت. پس از نظر اهتمام هر دو مساوی هستند. اما چون یک چنین توهماتی شده بود، ایشان یک اولییتی برای تقدم منذور بر آن دو روز قائل شده اند.

منتهی اصل بحث چیز دیگری است که آقای خوئی ابتداء یک بحثی را شروع می کنند که به نظر ما بحث تمامی است، ولی بعد به شکل دیگری بیان می کنند که بر خلاف گفته اول خودشان است.

ایشان می فرمایند که اگر کسی نذر کرد یک کاری را بجا بیاورد و منذورش کلی بود و هیچگونه قیدی هم نداشت، هر مصداقی که منطبق عنوان منذور است بجا آورده شود، انطباق قهری پیدا می شود ولو به قصد نذر هم بجا آورده نشود. (مثلاً به نیت استحباب بجا آورده باشد) آن چیزی که ذاتاً مستحب بوده است، بالعرض واجب می شود. اگر انسان آن عملی را که استحباب ذاتی دارد به نیت استحباب فعلی بجا بیاورد، اگر قصد قربت متمشی شد، مصداق برای واجب می شود. پس اگر شخص روز اول را به نیت مستحب بجا آورد، روز دوم هم همینطور، حتی روز سوم هم متوجه نبود که باید به نیت منذور بجا بیاورد و نیت استحباب کرد، خودبه خود آن روز اول که زودتر حاصل شده است، مصداق برای منذور واقع می شود. وفاء نذر با همان اولی حاصل می شود و آن دو روز دیگر هم شرط تحقق آن می شود.

ایشان اول اینطور بیان می فرمایند - و درست هم همین است - ولی بعد می فرمایند که امثال مرکبات ارتباطی به صورت دفعی است و تدرج در آن وجود ندارد. هر چند خود واجب به صورت تدریجی است، ولی تدرج مال واجب است و امثال امر وجوبی وقتی حاصل می شود که همه اوامر ضمنیه امثال شود که در این صورت امر یک دفعه ساقط شده و امثال حاصل می گردد. مثلاً در نماز امر ضمنی به رکوع و سجود و تکبیره الاحرام و تشهد و .. تعلق گرفته و امثال همه این اوامر ضمنیه در آخر نماز حاصل می شود و یک دفعه همه این اوامر ساقط شده و امثال حاصل تحقق پیدا می کند. پس بنابراین وقتی سه روز روزه گرفته می شود، نمی توان تعیین کرد که یک روز مصداق واجب و دو روز دیگر مصداق مستحب باشند. ایشان می فرمایند اصلاً قابل تعیین نیست. امثال واجب و مستحب بعد از تمام شدن سه روز یک دفعه حاصل می شود.

ولی عرض ما این است که این مطلب، مطلب تمامی نیست. درست است که تمام اجزاء واجب ارتباطی به هم مرتبط هستند و اگر کسی الله اکبر را بگوید و بقیه اجزاء را بجا نیاورد، امثال امر به صلاه را نکرده است، ولی اجزاء دیگر به نحو شرط متأخر است نه شرط مقارن به این معنی که اگر من «الله اکبر» را بگویم و در مقام ثبوت نه جزء دیگر هم هست، همین الان امثال «الله اکبر» شده است، منتهی به نحو شرط متأخر که باید سایر اجزاء هم آورده شود. البته شرطش فی علم الله حاصل است، معصوم هم به من فرموده است که شما قدرت تمام کردن این نماز را دارد، در این صورت همین الان امثال نسبت به این جزء (تکبیره الاحرام) حاصل شده است. البته اگر از اول در نذر یک قیدی زده باشم، آن بحث دیگری است، اما اگر نذر اطلاق داشت، هر روزی که جلوتر واقع شد، به هر نیتی که بجا آورده باشم، همان مصداق برای منذور خواهد بود.

لزوم ضمیمه شدن یک روز در اعتکاف نذری پنج روزه ۹۱/۰۲/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

لزوم ضمیمه شدن یک روز در اعتکاف نذری پنج روزه

«لو نذر اعتکاف خمسہ أيام و جب أن يضم إليها سادساً سواء تابع أو فرق بين الثلاثين». ایشان می فرماید اگر کسی نذر کرده بود که پنج روز صحیح را روزه بگیرد، (نه به صورتی که شرط کرده باشد بیشتر نشود و بشرط لا باشد) یک روز دیگر را باید ضمیمه بکند تا شش روز بشود. اینجا دو صورت داریم: یک صورت این است که سه روز را بجا آورد و با فاصله آن دو روز دیگر را بجا بیاورد. (مورد نذر اعم از متصل و منفصل است) در این صورت باید یک روز به آن دو روز ضمیمه بشود. این صورت روشن است، اما صورت دوم این است که پنج روز را به صورت متصل بجا بیاورد که این صورت به وضوح صورت قبلی نیست که لازم باشد یک روز را ضمیمه بکند. ظاهراً مشهور بین آقایان این است که باید یک روز ضمیمه بشود، ولی شهید ثانی در لمعه به «قیل» نسبت می دهد که لازم نیست وقتی پنج روز را به صورت متصل بجا می آورد، یک روز ضمیمه بشود. ایشان قائل را ذکر نمی کند، ولی می فرمایند که مصنف _ شهید اول _ در بعضی از تحقیقاتش به این مطلب مایل شده است. البته بنده دو کتاب دروس و غایه المراد شهید اول را که بررسی کردم، در آنجا این مطلب بیان نشده بود. ایشان ذکر نکرده است که در کدام کتاب شهید اول این مطلب بیان شده است. ایشان می فرماید که شهید اول مایل به این شده که بین مندوب و مندوب فاصله است. اگر اعتکاف مندوب بود و پنج روز را به صورت متصل بجا آورد، باید یک روز ضمیمه بکند، اما اگر نذری بود لازم نیست که یک روز ضمیمه بشود.

ص: ۷۷۶

بحث در این است که وجه این مطلب چیست که در اعتکاف مندوب ضمیمه کردن یک روز واجب نیست. آقای خوئی هم می فرمایند که: «و عن الأردبیلی: عدم وجوب ضمّ السادس لوجهين»، البته این سهو قلم است، زیرا اردبیلی در مجمع الفوائد فرموده که «لا یبعد وجوب ضم». این نظر محقق اردبیلی است.

در مستمسک این مطلب را از محقق قمی نقل کرده است. (که البته خودش هم ندیده است) این مطلب در کتاب غنائم _ که مال خود میرزای قمی است _ بیان شده است. محقق قمی دو وجه برای عدم لزوم ضمیمه کردن روز ششم بیان کرده است: وجه اول اینکه آن دلیلی که قائم بود که اگر اعتکاف پنج روز بود، باید یک روز به آن ضمیمه بکنیم، مخصوص اعتکاف مندوب است، چون می گوید که اگر روز پنجم نشده است، می تواند خارج بشود و مشکلی هم ندارد، منتهی اگر روز پنجم شد، دیگر حق خروج ندارد. پس معلوم می شود که اعتکاف مندوب فرض شده است و اگر مندوب یک حکمی داشت، ما نمی توانیم به واجب تعدی بکنیم و بگوییم که در مندوب هم همین حکم وجود دارد.

یک تعدی نسبت به اعتکاف مندوب بوده است و ما نمی توانیم الغاء خصوصیت کرده و در مندوب هم آن حکم را جاری

بکنیم. پس در اعتکاف مندوب ضمیمه کردن روز ششم لازم است، ولی در منذور چنین لزومی وجود ندارد. این یک وجه است.

وجه دوم عبارت از این است که در اعتکاف مندوب، با بجا آوردن سه روز اعتکاف محقق می شود و دلیلی نداریم که آن دور روز بعدی متمم سه روز اول باشد، پس آن دو روز بعدی جداست، وقتی هم که آن دو روز جدا شد، باید متمم آن را بیاوریم تا سه روز بشود، ولی در اعتکاف منذور مورد نذر _ که پنج روز است _ یک واحد است و لزومی ندارد که چیزی بر آن اضافه بشود. اگر مورد نذر دو اعتکاف بود، می گفتیم که اعتکاف کمتر از سه روز نمی شود، اما وقتی که مورد نذر یک اعتکاف واحد پنج روزه است، ما دلیلی نداریم که یک روز به آن ضمیمه بکنیم. این دو وجه میرزای قمی فرموده است.

ص: ۷۷۷

آقای حکیم به این دو وجه جواب داده و آقای خوئی هم جواب ایشان را رد کرده است. بنده هم چون معمولاً قبل از مراجعه به نظرات آقایان خودم یک مقداری فکر می کنم، همان مطلب آقای خوئی را با یک تفاوت هایی به نظرم می رسد درست باشد.

آقای حکیم می فرمایند که با نذر متعلق نذر یک حقیقت دیگر نمی شود. حقیقت متعلق نذر تغییر نمی کند، فقط لونها عوض می شود. پس بنابراین متعلق هر حکمی قبل از تعلق نذر دارد، عندالتعلق هم همان حکم را دارد. یکی از احکام اعتکاف این است که باید روز ششم ضمیمه بشود، وقتی اعتکاف مندوب متعلق نذر شد، رنگ و جوب به خود می گیرد، البته ممکن است یک احکام زائیدی پیدا بکنند، اما احکام قبلی کم نمی شود، همه احکام قبلی باقی است. و اما وجه دوم که گفته شد بین منذور و غیر منذور فرق است، ایشان این وجه را نقص کرده و می فرمایند که اگر شما بگویید که مورد روایت، اعتکاف مندوب است و نمی توانیم به اعتکاف منذور تعدی بکنیم، باید به چیزی ملتمز بشوید که نمی توان به آن التزام پیدا کرد و آن این است که اگر کسی دو روز اعتکاف مستحبی انجام داد، باید روز سوم را هم بجا بیاورد، ولی اگر نذر کرد که دو روز اعتکاف بکنند، دیگر لازم نیست که با روز سوم تتمیم بکنند. و شما نمی توانید به این مطلب ملتمز بشوید. پس اگر بگویید با نذر حکم قبل از نذر منذور بار نمی شود، باید اینجا هم بار نشود، در حالی که شما عدم لزوم ضمیمه شدن یک روز را در پنج روز می گوئید، ولی در دو روز قائل به این هستید که باید یک روز را ضمیمه کرد. پس این وجه که گفتید: نمی توانیم از اعتکاف مستحبی به اعتکاف نذری تعدی کرد، درست نیست. و اما اینکه گفته شد این پنج روز با نذر کردن به صورت واحد در می آید، ولی اگر متعلق نذر قرار نگیرد، واحد نیست و باید یک روز را به عنوان متمم اضافه کرد، ایشان می فرمایند که روایتی که اثبات کرده است که باید روز ششم را هم اضافه کرد، فرقی بین این دو مورد نگذاشته است. در روایت تعبیر به «ینفیه» شده است، یعنی چه واحد باشد و چه متعدد فرقی نمی کند. شما که می گوئید روایت مخصوص اعتکاف مندوب است، زیرا اشاره به جواز خروج دارد، همین مطلب در صحیحه محمد بن مسلم هم وجود دارد. در آن روایت هم بیان شده است که قبل از روز دوم می تواند از اعتکاف خارج بشود. در صحیح ابو عبیده هم همین طور است. اگر اشاره به جواز خروج را علامت استحباب بدانید، باید صحیحه محمد بن مسلم را هم مخصوص استحباب بدانیم و از استحبابی تعدی نکنیم. پس چرا در دو روز قائل به این هستید باید یک روز اضافه شود، اما در پنج روز قائل به این نیستید!؟

این اشکالی است که آقای حکیم بیان می کنند. ما هم عرایضی داریم که خیلی از آنها را هم آقای خوئی فرموده است. البته توافق نظر بوده است و آن عرایض عبارت از این است که اگر طبیعت احکامی داشته باشد و آن طبیعت متعلق نذر قرار بگیرد، همه آن احکام همراه با طبیعت خواهد بود، فوqش این است که از جانب نذر یک حکم به احکام آن اضافه می شود. ولی اگر طبیعت یک صفتی داشت که بر اساس آن صفت، حکمی برای آن طبیعت ثابت شد، در جایی که طبیعت فاقد آن صفت باشد، نمی توانیم آن حکم را برای طبیعت تثبیت بکنیم. مثلاً اگر زید فلان خصوصیت را داشت، باید به او احترام گذاشت، ولی اگر آن خصوصیت زایل شد، دیگر احترام نداشته باشد. حکمی که به طبیعت اعتکاف خورده است، در همه حالات نیست، بلکه از ادله ثابت شده است که فقط اختصاص به حالت استحبابی دارد و ما نمی توانیم آن حکم را در حالت وجوبی هم برای آن اثبات کنیم.

خود آقای حکیم در جایی که انسان بخواهد با داشتن روزه قضاء، روزه مستحبی بگیرد، فتوی می دهند که این کار مشروع نیست. ولی اگر همان روزه مستحبی را نذر بکند، همه آقایان می گویند که اشکال ندارد این روزه نذری را قبل از قضاء انجام بدهد. ایشان در روزه مستحبی فتوای بتی می دهد که جایز نیست، ولی تقدم روزه نذری بر قضاء را جایز می دانند. پس اگر بناست که یک شیء احکامی که در حالت استحبابی دارد، در حالات دیگر هم باشد، اینجا هم نباید شما فرقی بین روزه مستحب و نذری قائل می شدید. پس این مطلبی که ایشان فرموده اند، درست نیست.

اصل جواب مطلب (که آقای خوئی هم بیان کرده) این است که از جواز خروج در روایت استفاده نمی شود که مورد اختصاص به اعتکاف مندوب دارد و مندور خارج است. البته نذر معین خارج است، چون در نذر معین جواز خروج وجود ندارد، اما اگر نذر موسعی باشد و تعیین نکرده باشد که فلان روز معین را اعتکاف بکند، اطلاق روایت این مورد را هم شامل می شود. البته آقای خوئی می فرماید که از موسع، مضیق را هم می فهمیم، در نظر ایشان فرقی ندارد، ولی ما این طور نمی فهمیم، زیرا گاهی ممکن است در موسع یک تشدیداتی باشد که در مضیق نیست. گاهی ممکن است مضیق راحت تر از موسع باشد. پس اینکه شما گفتید که روایت مخصوص مندوب است و مندور خارج است، درست نیست و مندور موسع خارج نیست، البته آقای خوئی مطلق مندور را با الغاء خصوصیت داخل می دانند.

(پرسش:... پاسخ استاد:) حال اگر کسی بگوید من با شمّ الفقاهه این جور می فهمم، آن را نمی شود بحث کرد، اینها قابل بحث نیست.

پس وجه اول تمام نیست، اما وجه دومی که صاحب قوانین ذکر کرده بود این بود که با تعلق نذر، پنج روز به صورت واحد در می آید و آنچه معتبر است این است که اعتکاف نباید کمتر از سه روز باشد و در اینجا این پنج روز دو اعتکاف به حساب نمی آید، تا لازم باشد یک روز به آن ضمیمه شود، بلکه یک اعتکاف واحد است، چون در روایت نگفته است که اعتکاف سه روز است و بیشتر نیست. اگر در روایت این طور بیان شده بود که اعتکاف سه روز مانند یک نماز دو رکعتی است، در این صورت لازم بود که یک روز ضمیمه بشود، ولی روایت می گوید که اعتکاف از سه روز کمتر نباشد، یعنی هر چند روز باشد، مصداق یک اعتکاف است، نه مصداق دو اعتکاف. البته اگر کسی از ابتداء قصد این را داشت که یک اعتکاف سه روز انجام بدهد، بعد به ذهنش آمد که یک اعتکاف دیگر هم انجام بدهد، در این صورت ممکن است که بگوییم عرف این مورد را دو اعتکاف به حساب می آورد. پیغمبر اکرم(ص) اعتکاف ده روزه انجام می داد، تفاهم عرفی این است که این یک اعتکاف است، اعتکاف نباید از سه روز کمتر باشد، ولی هر مقدار بیشتر شد، آزاد است. ایشان می فرمایند که اگر مستحب بود، دو اعتکاف است و لازم است که متمم داشته باشد، ولی این طور نیست. عرف مساعد این بیان ایشان نیست. مگر لازمه نذر این است که یک اعتکاف باشد؟! ممکن است من نذر بکنم که دو اعتکاف بجا بیاورم، دو اعتکاف سه تایی، مثل اینکه من نذر بکنم به دو نفر احترام بگذارم. پس نذر دلیل بر این نیست که متعلقش یک شیء باشد. وحدت و تعدد متعلق را از جای دیگر باید فهمید و خود نذر هیچ کاره است.

پس بنابراین وجه دوم میرزای قمی که فرمودند: در نذر یک اعتکاف است و در مستحب دو اعتکاف، مطلب درستی نیست.

(پرسش:... پاسخ استاد:) ایشان می گوید که اگر نذر شد، واحد می شود و اگر نذر نشد، متعدد است. ایشان این ادعا را می کنند. و اما نقضی که آقای حکیم فرمودند مبنی بر اینکه اگر در پنج روز اعتکاف نذری ضمیمه کردن یک روز لازم نباشد، در دو روز اعتکاف نذری هم باید این طور باشد، در حالی که این گونه نیست. لقائل ان يقول که در دو روز نذری تکلیفاً لازم نیست که بجا بیاورد ولی وضعاً لازم است. آنجایی که تکلیفاً واجب است اتمام در اعتکاف مستحبی است. در اعتکاف دو روز نذری هر چند تکلیفاً واجب نیست، اما اگر بخواهد عمل را صحیح انجام بدهد، باید روز سوم را هم بجا بیاورد، از نظر وضعی «لا-یکون اقل من ثلاثه». این مسئله اعم از این است که واجب باشد یا مستحب. پس می توانیم بگوییم که تکلیفاً اگر مستحب بود، اتمامش لازم است، ولی اگر واجب شد، اتمام لازم نیست، می توان در وقت بهتر و مناسب تر اعتکاف کرد. چه مانعی دارد این طور باشد؟!

آقای حکیم خیلی مسلم گرفته بود که اعتکاف نذری دو را حتماً باید اتمام کرد. ممکن است میرزای قمی بگویند که من ملتزم به این هستم که می توان اتمام نکرد، ولی باطل است.

(پرسش:... پاسخ استاد:) از نظر تکلیفی ممکن است بگوییم که اتمام واجب نیست. روایت تکلیف را راجع به پنج تا قرار داده و ما نمی توانیم تعدی کنیم. یا فرض کنید راجع به دو تا قرار داده. آنچه مسلم است اتمام در وضع لازم است و بین تکلیف و وضع قائل به تفاوت بشویم. چرا نتوانیم بین این دو تفکیک قائل بشویم؟! آقای حکیم از کجا می فرمایند که در اعتکاف نذری دو روز تکلیف به اتمام سه روز شده است؟!

(پرسش:....پاسخ استاد:) اشکال ندارد که باطل باشد. اگر کسی نذر کرد دو روز اعتکاف بکند، بعد منصرف شد، تکلیفاً واجب نیست که اتمام بکند. معلوم نیست که مرحوم میرزای قمی وجوب تکلیفی را پذیرفته باشد، تا آقای حکیم با اعتکاف نذری دو روز به ایشان نقض وارد بکند. ایشان می توانند بگویند که در اعتکاف نذری دو روز دلیل دیگری داریم که نباید اعتکاف از سه روز کمتر باشد و در نتیجه اگر اتمام نشود، باطل است، اما در اعتکاف نذری پنج روزه این طور نیست.

به نظر می رسد که این اشکال وارد نباشد.

عبارت بعدی را می خوانم، بحثش برای فردا باشد.

«لو نذر زماناً معیناً شهراً أو غیره و ترکه نسیاناً أو عصیاناً أو اضطراراً وجب قضاؤه» این مسئله که اصل قضاء اعتکاف لازم است این باید بحث بشود که آیا دلیلی داریم که اگر اعتکاف در وقت معین از بین رفت و فوت شد قضاء لازم باشد، دلیل عام داریم، دلیل خاص داریم، چه دلیلی داریم. فردا این بحث را خواهیم داشت.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

وجوب قضاء در اعتکاف مندور ۹۱/۰۲/۱۳

Your browser does not support the audio tag

وجوب قضاء در اعتکاف مندور

بحث ما در این بود که اگر وقت اعتکاف مندور بگذرد، لازم است که قضاء آن بجا آورده شود یا نه؟

صاحب جواهر می فرمایند که بلاخلاف قضاء لازم است. صاحب مدارک هم تعبیر می کنند که نه تنها بلاخلاف است، بلکه مقطوعاً به بین اصحاب هم هست.

گاهی ممکن است یک نظری را بیش از چند نفر عنوان نکرده باشند و خلافتی هم در مسئله نباشد، این غیر از اتفاق و اجماع نظر است. اتفاق به این معنی است که یک مسئله عنوان شده است و همه توافق بر آن کرده اند. این اتفاق یک مرحله بالاتر از لاخلاف بودن است.

ص: ۷۸۲

آقای خوئی هم تعبیر می کنند که دلیل برای مسئله اجماع است.

جماعتی هم _ از جمله صاحب مدارک _ دعوای اجماع کرده اند.

صاحب مدارک کسی است که اعتنایی به اجماع منقول و شهرت ها نمی کند. پس وقتی این جماعت _ که یکی از آنها

صاحب مدارک است _ چنین ادعایی بکنند، بعید نیست که این مسئله مجمع علیه باشد.

پس اجماع دلیل بر این است که در این مسئله قضاء لازم است، ولی به ادله دیگری هم در این مسئله استدلال شده است. ایشان می فرمایند که آن ادله محل مناقشه است و اگر دلیل اجماع را نداشتیم، نمی توانستیم به وسیله آن ادله، قضاء را برای فوت اعتکاف منذور اثبات کنیم.

بعد ایشان می فرمایند که ادله ای که «یمكن التمسك به» و یا تمسك به آنها شده است، چند دلیل است: یکی مرسله نبوی و دیگری هم مرسله ای که از ائمه (ع) نقل شده است. تعبیر این دو روایت از جهت معنی به یک جا برگشت می کند، ولی لفظشان متفاوت است.

روایت نبوی می فرماید که «اقض ما فات كما فات». در مرسله معصومین هم وارد شده است که «من فاتته فريضه فليقضها».

روایت دوم دلالت بر اصل قضاء دارد، نه بر کیفیت قضاء. در روایت اول هم می توانیم «ما فات» را توسعه بدسیم و بگوییم که هم فريضه را شامل می شود و هم غیر فريضه را. اگر فريضه بود، قضاء آن واجب است و اگر مندوب بود، قضاء آن مستحب است و به طور کلی می خواهد بگوید که آن حکمی که در اداء هست، بعد از گذشتن وقت در قضاء هم هست، چه وجوب چه استحباب.

ص: ۷۸۳

(پرسش:....پاسخ استاد:) حال باید دید که آیا فریضه با مطلق واجب فرق دارد، یا نه؟ شاید کسی فرق بگذارد، ولی ظواهر فریضه عبارت از هر چیزی است که در مقابل مندوب قرار دارد.

البته گاهی تعبیر به فریضه در مقابل «فرض النبی» شده است ولی به حسب متعارف، فریضه در مقابل مندوب است.

صاحب جواهر در مقام رد بر کسی که مناقشه در وجوب قضاء کرده است، تمسک به مرسله ی «من فاتته» کرده است نه به «اقض ما فات».

البته تعبیری که صاحب جواهر می کند، به حسب آن القائی که می فرمایند، جوابش با خودش است. ولی من خیال می کنم که فرمایش ایشان یک مقدمه مطویه دارد و به خاطر وضوح بیان نشده است. ایشان می فرمایند که احتمال دارد که «من فاتته» شامل اعتکاف منذور هم بشود. سخن این است که آیا می شود در رد مناقشه طرف مقابل به احتمال استدلال کرد؟! احتمال که نمی تواند دلیل باشد. ایشان با کلمه «احتمال» تعبیر می کنند، ولی به نظر می رسد که فرمایش ایشان یک مقدمه مطویه دارد. در حقیقت ایشان می فرماید که ذاتاً محتمل است که «من فاتته» شامل اعتکاف منذور بشود و فهم اصحاب که بلاخلاف یا مقطوعاً به است، این احتمال را تثبیت می کند. ایشان در موارد دیگری هم در مناقشه در دلالات می گویند که فلان مطلب فلان جور است، «بقرینه فهم الاصحاب».

اگر این مقدمه مطویه را در نظر نگیریم، این بیان ایشان واضح البطلان است. این استدلالی است که در جواهر شده است.

آقای خوئی می فرمایند که این استدلال مخدوش است، چون این دو روایت ضعیف السند است و اگر کسی بگوید که عمل اصحاب، ضعف سند و ضعف دلالت را نفی می کند، ولی ما به طور کبری اعتقاد به این مطلب نداریم.

ایشان در جاهای دیگر هم می‌فرمایند که مشهور بین اصحاب گاهی مبناهایی دارند که ما آن مبانی را قبول نداریم، قهراً تفریعاتی هم که بر اساس آن مبانی شده است، برای ما حجت نیست.

البته ایشان در اینجا می‌فرمایند که اگر ما بر اساس مبنای خودمان هم استدلال نکنیم و بپذیریم که ضعف سند با عمل اصحاب جبران می‌شود، باز هم استدلال به این روایت مخدوش خواهد بود، زیرا نمی‌توانیم بگوییم که اصحاب به طور کلی در همه موارد قائل به وجوب قضاء شده‌اند. اگر انجبار ضعف سند را به صورت کبروی بپذیریم، ولی صغریاً اشکال ما وارد خواهد بود. مثلاً اگر کسی نذر کرده باشد که قرآن بخواند، یا دعا بخواند، هیچ احدی قائل نشده است که باید بعد از وقت انجام نذر، قضاء لازم است و در غیر صوم و اعتکاف کسی قائل به وجوب قضاء بعد از فوت منذور نشده است. این بیان اشکال ایشان بود. البته این فرمایش ایشان محل مناقشه است.

اشکال دوم ایشان این است که بر فرض ما بتوانیم ضعف سند را درست بکنیم، اما مشکل دیگر این است که «فریضه» انصراف در فریضه ای دارد که به جعل اولی فریضه باشد، نه بالعرض. آقای حکیم هم به این مطلب اشاره فرموده‌اند، ولی ایشان همچنان که دأبشان است، محکم تر از آقای حکیم بیان فرموده‌اند. ایشان می‌فرمایند که بالاتر از ظهور، بلکه انصراف فریضه در فریضه به جعل اولی است و فریضه به نذر را شامل نمی‌شود. این هم اشکال دوم ایشان بود.

عرض ما به ایشان این است که اگر فریضه را از فریضه بالعرض منصرف بدانیم، با مختار خود ایشان منافات دارد. مرحوم سید در جایی که کسی صوم واجبی دارد، صوم مستحبی را صحیح نمی‌داند، ایشان هم با مرحوم سید موافقت کرده است. در متن هم اشاره شده که فرقی نمی‌کند، قضاء باشد، نذر باشد، کفاره باشد و هر واجبی که باشد، با بودن این واجب، روزه مستحبی مشروع نیست.

البته بعضی ها عدم مشروعیت روزه مستحبی را مختص به جایی می دانند که شخص روزه قضاء داشته باشد، ولی ایشان با استناد به روایت شیخ صدوق در من لایحضر که تعبیر به «فرض» شده، می فرمایند که ما دلیل عام داریم و همه این موارد را شامل می شود، بنابراین با بودن هر فریضه ای چه بالذات و چه بالعرض، روزه مستحبی مشروع نیست.

ایشان در آنجا فریضه را شامل هر دو می داند، آقای حکیم هم از اینکه مناقشه در دلالت نمی کنند و فقط می فرمایند که روایتی در کار نیست، پیداست که ایشان هم فریضه را عام می دانند.

پس این مناقشه از ناحیه دلالت به این تقریب درست نیست.

(پرسش:....پاسخ استاد:) مقابل ذکر کردن دلیل بر این نیست که فریضه بالعرض را هم شامل بشود، زیرا امکان دارد اگر کسی فریضه بالذات داشت، مستحب مشروع نباشد، اما شخص بتواند واجب دیگر را بجا بیاورد. این تقابلی قرینه نیست.

ما اینکه ایشان می فرمایند که در انجبار ضعف سند با عمل اصحاب، صغریاً مطلب تمام نیست، چون «لم یعهد من احد..»، کسی در غیر صوم و اعتکاف قائل به قضاء نشده است، این فرمایش با فتوای خودشان مخالف است، زیرا خود ایشان در باب صلاه می فرمایند که اگر صلاه منذور فوت شد، باید قضاء بشود. متن عبارت از قضاء است، «الاقوی» هم تعبیر نمی کند، بلکه به طور مسلم حکم می فرمایند. ایشان آنجا هم حاشیه ندارند.

در باب حج در فتاوی سابق ایشان، یک مورد دیگر هم هست که وقتی سید حکم می کند به وجوب قضاء در حج منذور، ایشان هم موافقت کرده است، البته در فتاوی سابق، منتهی در چاپ اخیری که تنها با حاشیه خود ایشان است، آنجا فرموده است که احوط وجوب قضاء است، ولی اقوی این است که واجب نیست و دلیلی بر آن نداریم.

پس این طور نیست که به این محکمی گفته شود: «لم یعهد من احد»، بگوییم که فقط در صوم و اعتکاف لازم است و در غیر این دو لازم نیست.

آقا سید ابوالحسن هم در غیر صوم و اعتکاف فتوی نمی دهد، ولی احتیاط در انجام قضاء دارد. حتی در مسئله نذر زیارت، نذر قرائت قرآن، نذر دعا و امثال آن ایشان احتیاط می کند و فتوی نمی دهد. البته ما به ایشان هم عرضی داریم مبنی بر اینکه ایشان در اعتکاف مندور حکم به قضاء دارد، ولی در کتاب النذر به صورت بتی حکم به قضاء صلاه و صوم کرده و اسمی از اعتکاف نبرده است و خوب بود که اعتکاف را هم ایشان ضمیمه می کردند.

پس بیان مرحوم آقای خوئی که اشکال صغروی کردند، تمام نیست و اگر بخواهیم به عمل نکردن اصحاب قائل شویم، باید فحص کامل بشود که آیا مشهور به کلیت فتوی داده اند، یا نه؟

البته فرصت نشد که بنده بررسی بکنم، ولی در منتهی استدلالاتی شده که استفاده می شود به طور عام قضاء واجب است. در یک عبارت بیان شده است که چون این نذر واجبی است که فوت شده است، پس باید قضاء بشود. این دلیل عام است. در عبارت دیگری هم این طور بیان شده است که اعتکاف مندور، واجب عبادی است و فوت شده، پس ما باید آن را قضاء بکنیم.

این تعبیراتی است که در منتهی بیان شده است.

شهید اول هم در غایه المراد این طور تعبیر فرموده اند که آن سببی که موجب اداء شده، موجود است، پس قضاء هم لازم است. این بیان به این معنی است که وجوب قضاء به سبب امر اول است و باید قضاء انجام بشود.

یک بحثی در اصول است که آیا وجوب قضاء به سبب امر اول نسبت به اداء است، یا به واسطه یک امر جدید است؟ مسئله اختلافی است، عده ای قائلند که به وجوب قضاء به امر اول است، عده ای هم وجوب قضاء را به امر جدید می دانند.

پس طبق قواعد و ادله عام می شود گفت که وجوب قضاء اختصاص به مورد خاصی ندارد.

پس این فرمایش آقای خوئی که عمل اصحاب در کار نیست و وجوب قضاء در موارد خاص است، محل مناقشه است.

(پرسش...: پاسخ استاد:) اگر یک مسئله محل ابتلاء باشد، مثلاً یک شخصی نذر کند و در وقت نذر عمل به نذر نکند، تکلیفش چیست؟ اگر مشهور در چنین مسائلی فتوی بدهند، معلوم می شود که این مسئله از قدماء و از زمان معصوم منتقل شده است و می شود به آن تمسک کرد، منتهی باید یک قدری فحص بکنیم که آیا شهرتی دارد یا نه؟ آیا تعبیراتی شده است که انسان بفهمد وجوب قضاء عام است یا نه؟ علامه و شهید اول به وجوب قضاء فتوی داده اند و از دلیلشان هم استفاده می شود که وجوب قضاء عام است و اختصاص به مورد خاصی ندارد.

پس مناقشه مرحوم خوئی به عمل اصحاب تمام نیست و اگر بخواهیم چنین مناقشه ای داشته باشیم، باید فحص بکنیم.

بعد ایشان در دو وجهی که مرحوم صاحب جواهر بدان استدلال کرده مناقشه کرده است.

یکی عبارت از این است که در صحیح علی بن مهزیار در باب صوم درباره کسی که نذر کرده هر شبه را روزه بگیرد و یکی از این شبه ها مصادف با ایام ممنوعه شد، روز عید بود یا مسافر بود، ایام تشریق بود و یا مریض شد، در این موارد تعبیر روایت این است که اگر اداء آن ممنوع است، ولی لازم است که قضاء بکند. در اعتکاف هم ولو وجوب آن تبعی است، ولی صوم واجب است، آن وقت ما به وسیله اطلاق استفاده می کنیم که این صوم هم واجب است و قهراً اگر صوم تبعی واجب شد، کشف می کند که متبوعش هم واجب است، پس قهراً استفاده می شود که اعتکاف هم واجب است.

صاحب جواهر این طور استدلال کرده است که وقتی شما نذر اعتکاف می کنید، نذر صوم هم در آن هست. روایت هم دلالت بر این دارد که در نذر صوم، قضاء لازم است، پس در نتیجه در اعتکاف هم قضاء لازم است. این استدلال ایشان است. نذر مشروط، یا ارتکازاً یا با توجه، نذر شرطش هم هست.

البته اشکال این بیان ایشان روشن است. آیا نذر به اعتکاف، بالملازمه نذر صوم هم هست؟ اگر ما به این اطلاق قائل بشویم، خوب است، اگر در نذر تبعی واجب بود، متبوعش هم واجب است، ولی آیا کسی از این روایت این طور فهمیده است؟!

(پرسش...: پاسخ استاد:) اگر قرار بود که وضو لازم باشد، وضو به تبع نماز واجب بود. اگر وضوء واجب استقلالی باشد، این ادله دلالت بر آن نمی کند.

(پرسش...: پاسخ استاد:) این مورد مثل این است که بگوییم زید عالم است و وجوب احترام دارد، و غلام عمرو هم هست. دیگر ما دلیلی برای وجوب احترام عمرو نداریم. اگر ثابت شد که وجوب احترام زید تبعی است، نمی توان استفاده کرد که متبوع او که عمرو هست هم وجوب احترام دارد، دلیلی بر این مطلب نداریم.

(پرسش...: پاسخ استاد:) بحث در این است که وقتی کسی نذر کرده روزه بگیرد، آیا هیچ به ذهن انسان خطور می کند که اعتکاف را نذر کرده باشد و این روزه به تبع آن اعتکاف واجب شده باشد؟! این استفاده عموم را ما نمی توانیم بکنیم.

پس صاحب جواهر در صدد اثبات این مطلب بوده است که وقتی در صوم تبعی وجوب قضاء باشد، در متبوع آن هم باید قضاء واجب باشد، ولی باید به ایشان گفت: «ثبت العرش ثم انقش»

Your browser does not support the audio tag.

لزوم قضاء در اعتكاف مندور

بحث راجع به این بود که اگر اعتكاف مندور ترك شد، _ حالا لعذرٍ یا لا لعذرٍ _ قضاء دارد یا نه؟ اگر قضاء دارد، دلیلش چیست؟ سه دلیل در جواهر ذکر شده است، آقای خوئی هم دلیل دیگری ذکر کرده اند. دلیلی که آقای خوئی ذکر کرده اند، اجماع است. ایشان می فرمایند که مسئله اجماعی است و عده ای هم دعوی اجماع کرده اند که یکی از آنها صاحب مدارك است و در عین حالی که ایشان به شهرت ها و اجماعات منقول اعتنایی ندارد، ولی اینجا دعوی اجماع کرده است.

آقای خوئی می فرمایند که دلیل عمده اجماع است و ادله ثلاثه ای که در جواهر ذکر شده است، هیچ کدام دلیل نیست، فقط اجماع دلیل است و بس.

ما یک قدری گشتیم تا ببینیم که چه کسی دعوی اجماع کرده است، ولی هیچ کس را پیدا نکردیم که مدعی اجماع باشد. ایشان هم اینطور که استفاده می شود، در مسائل تبعی به مستمسک و امثال آن مراجعه می کرده است، نه اینکه به منابع دوری مراجعه کرده باشد که در دسترس ما نباشد. مدارك مورد مراجعه ایشان، همین مداركی است که در دست ماست.

بعد از فحص ما کسی را مدعی اجماع پیدا نکردیم و صاحب مدارك هم در این مسئله توقف کرده و می گوید که دلیلی بر این مسئله نداریم. البته درست است که صاحب مدارك تعبیر به «مقطوعٌ به بین الاصحاب» کرده است، ولی می گوید که ما دلیلی بر این مسئله نداریم و تا دلیلی نباشد، توقف کرده و نظریه نمی دهیم.

ص: ۷۹۰

صاحب ذخیره و کفایه _ که فاضل سبزواری _ هم فرموده اند که مسئله محل اشکال و تردید است.

این عبارت مرحوم صاحب مدارك هم که فرموده: «مقطوعٌ به بین الاصحاب» ادعای اجماع نیست _ چنانچه ایشان در موارد دیگر هم از این عبارت استفاده کرده است _ بلکه ایشان با استناد به چند کتابی که از فتاوی شهیدین و محقق و علامه در دسترس داشته است، تعبیر به مقطوعٌ به نموده است. لذا خود ایشان هم در عین بکار بردن تعبیر «مقطوعٌ به بین الاصحاب» می فرمایند که دلیلی نداریم و باید توقف بکنیم.

پس اینکه آقای خوئی فرمودند که جماعتی دعوی اجماع کرده اند و یکی از آنها صاحب مدارك است، این فرمایش ایشان از نظر ما تمام نیست.

(پرسش:....پاسخ استاد:) ایشان می فرمایند که دلیل ما عبارت از اجماع است و دلیل دیگری نداریم و جماعتی دعوی اجماع

کردند که یکی از آنها صاحب مدارک است. ولی ما کسی را پیدا نکردیم که دعوی اجماع کرده باشد، ولی ما به منابع مراجعه کردیم و تا زمان صاحب مدارک حتی یک نفر را هم پیدا نکردیم که تأمل و یا مخالفتی در این مسئله کرده باشد، از ابن جنید تا سید مرتضی و شیخ طوسی و بعد از ایشان و ... همه این مسئله را ذکر کرده و فتوی داده اند و با مراجعه به کلمات قدماء معلوم می شود که اصل این مسئله _ که اعتکاف منذور قضاء دارد _ مورد قبول شیعه و سنی بوده است. با مراجعه به اقوال و بحث هایی که شده است، انسان مطمئن می شود که این مسئله از زمان معصوم مطرح و مورد اتفاق بوده است. پس می شود از این ناحیه دعوی اجماع کرد.

ص: ۷۹۱

و اما ادله سه گانه ای که در جواهر ذکر شده است، دلیل اول عبارت از «من فاتته» می باشد که یک دلیل عام است. آقای خوئی در سند این روایت مناقشه می کند که ضعیف السند است و اصحاب هم به آن عمل نکرده اند و عمل اصحاب فقط در صوم و اعتکاف است.

حال ما به برخی از عبارات بزرگان که مطلب را به صورت کلی گفته اند، اشاره می کنیم. میرزای قمی هم از یکی از این عبارات استظهار کرده است که چون مطلب اجماعی بوده، اینطور تعبیر شده است.

علامه در منتهی می فرماید: «لو نذر اعتکاف أيام معینه فاتفق أن يكون مريضاً أو محبوساً، سقط عنه أدائه و وجب عليه قضاؤه» این عبارت اشاره به مورد بحث ما دارد. بعد هم اینطور تعلیل می آورد: «لأنَّ العبادة الواجبه بالشرع إذا تعذرت بالمرض، و وجب قضاؤها، و كذا المنذوره»، اینکه ایشان فرموده است: عبادت واجب، قضاءش واجب است، يك معنای کلی است و اختصاص به صوم و امثال اینها ندارد. بعد ایشان می فرماید: «لو أخل بالاعتكاف في المنذور و وجب عليه قضاؤه صائماً»، چون صوم شرط در اعتکاف است. «أنه نذر في طاعه أخلَّ به، فوجب عليه قضاؤه كغيره من الواجبات». در این عبارت کلی تر تعبیر کرده و فرموده است که در نه تنها در عبادات، بلکه در تمام واجبات منذوره، اگر فوت شد، قضاء لازم است.

در يك جای دیگر در منتهی هم فرموده است: «لو نذر اعتكاف شهر رمضان من سنه خمس، صحَّ نذره، فإن ترك اعتكافه عمداً أو سهواً و وجب عليه القضاء؛ لأنَّ نذره صحَّ و فرط بترکه». چون در صحت ادائی اش اشکالی وجود ندارد و عمل صحیح است، قضاء آن هم واجب است. کأن قضاء به طور عام تابع اداء است.

در کتاب تذکره هم می فرماید: «إذا نذر أن يعتكف مده معينه مقدره، فإن قيد نذره بالتتابع وجب عليه الاستئناف، لأنه لم يأت بما نذره فيجب القضاء، و يكفر متتابعاً»، چون عمل به نذر نكرده، بنابراین قضاء لازم است.

پس معلوم می شود که نذر به طور کلی _ چه اعتكاف یا غیر اعتكاف _ اگر صحیح بود، در صورت ترك منذور قضاء لازم است.

در غایه المراد هم در وجوب یا عدم وجوب قضاء در ترك منذور معین می فرماید:

چون آن چیزی که سبب وجوب اداء است، دلیل برای ثبوت قضاء است، «اما القضاء فلو جود سبب وجوب الاداء». این تعبیر اشاره به همان اختلاف معروف است که آیا ثبوت قضاء به امر جدید است، یا به امر اول که اگر دلیلی بر اداء بود، همان هم دلیل برای قضاء باشد؟

در مجمع الفائده می فرماید: در نذر معین قضاء لازم است. «الظاهر القضاء لوجوب الاعاده على الحائض و المريض بعد رفع المانع فهنا بالطريق الاولى و يؤيد وجوب القضاء في سائر المتعینات». پس اینطور نیست که ما بگوییم عمل اصحاب فقط در دو مورد صوم و اعتكاف است. این عباراتی که قرائت شد، تعبیرات عامی است که ذکر شده است.

در شرح دروس آقا رضی خوانساری هم آمده است که «لو كان الخروج عن المسجد في ثالث النذب فلا كفاره و إن وجب القضاء لأجل وجوب الاعتكاف و عدم الاتيان به في وقته صحیحاً» اگر شخصی دو روز را معتكف شده بود و روز سوم خارج شد، ایشان مدعی است که كفاره ندارد _ که آن بحث دیگری است _ ولی قضاء واجب است. البته کلی بودن این عبارت به صورت نص محل اشکال است، هر چند عبارت ظاهر در این است که هر واجبی را باید وقت خودش بجا آورد و اعتكاف هم چون واجب است، باید در وقتش بجا آورده شود و در غیر این صورت قضاء آن لازم است.

این عبارت به نصوصیت عبارات قبل نیست، ولی از تعلیل آن یک نحوه ظهوری استفاده می شود.

البته ما فرصت نکردیم که تعلیلاتی که در جاهای دیگر مانند نماز و حج و امثال آنها را ببینیم و شاید با مراجعه به آنها وسعت بیشتری از عمل اصحاب به دست بیاید. پس یک عده ی معتنی بهی به «من فاتته» عمل کرده و مطابق آن فتوی داده اند، حال چطور است آقای خوئی می فرمایند: «لم یعهد»؟

البته یک اشکال عمده وجود دارد که آقای خوئی به آن اشاره نکرده اند و آن این است که نمی توان از این فتاوی نتیجه گرفت که به روایت «من فاتته» عمل کرده و آن را معتبر دانسته اند، زیرا ممکن است به استناد دلیل دیگری فتوی داده باشند. البته اگر به این حدیث استدلال می کردند، معلوم می شد که به آن عمل کرده اند، اما اگر فتوای دلیل عام داده باشند، معلوم نیست که به استناد این حدیث بوده باشد تا این حدیث را معتبر بدانیم.

پس ما به روایت «من فاتته» تمسک نمی کنیم. مرحوم صاحب جواهر دو دلیل دیگر هم ذکر کرده است که یکی از آنها عبارت از این است که صوم شرط اعتکاف است، صوم هم بر اساس صحیحه علی بن مهزیار فتوی و نصاً قضاء دارد، بنابراین اینجا هم در اعتکاف منذور باید قضاء بجا آورد شود.

آقای خوئی می فرمایند که آنچه که بنفسه واجب است، قضاء دارد. اگر شخصی نذر کرده است که روزه بگیرد، بنفسه قضاء هم دارد، اما مورد بحث ما اعتکاف صومی است که وجوب شرطی دارد و ثبوت احدهما مستلزم ثبوت دیگری نیست تا قضاء در اعتکاف را هم اثبات بکنیم. ایشان به این هم اکتفاء نمی کند و اینطور استدلال می کند که اگر وجوب اعتکاف در اثر عجز ساقط شد، آیا ما دلیلی بر لزوم انجام قضاء داریم؟ صحیحه علی بن مهزیار قضاء را در مورد نفسی اثبات کرده است، اما اگر اعتکاف بخاطر عجز ساقط شد، این روایت باز هم قضاء را ثابت می کند؟ بالبداهه نمی شود چنین چیزی را گفت، پس تلازمی بین ثبوت و سقوط وجود ندارد.

این استدلال ایشان خیلی عجیب است. ایشان چرا اینطور استدلال کرده است!؟

اگر یک شیء با شیء دیگری ملازمه داشته باشد، نتیجه ملازمه این است که اگر لازم نبود، ملزوم هم نباشد، نه اینکه اگر لازم نبود، ملزوم باشد. سقوط احدهما مستلزم سقوط دیگری است، نه مستلزم ثبوت آن.

ایشان برای ابطال ملازمه می گویند که اگر یکی از آنها ساقط بود، باید دیگری ثابت باشد و وجداناً هم ثبوتی در کار نیست، پس ملازمه درست نیست!!

ما می گوئیم که اگر ملازمه باشد، با ساقط شدن یکی از آن دو، دیگری هم ساقط می شود، نه ثابت. ما نفهمیدیم که این چطور استدلالی است!

اصل استدلال صاحب جواهر اینطور است که اگر در یک جایی صد نفر بودند که نود و نه نفر از آنها بنفسه واجب الاحترام بودند، یکی هم که پسر یکی از این آقایان است او هم به تبع پدرش واجب الاحترام شده است. صاحب جواهر ادعا می کند که در صحیحہ علی بن مهزیار بیان شده است که شخص نذر می کند روزهای شنبه را روزه بگیرد و اطلاق این عبارت اقتضاء می کند که هم نذر بالاصاله را شامل شود و هم نذر بالتبع را. یا شخص نذر کرده است که مستقیماً روزه بگیرد، یا نذر کرده اعتکاف بکند که بالتبع روزه هم باید بگیرد. پس روایت در مطلق موارد نذر چه بالاستقلال و چه بالتبع، قضاء را ثابت می کند و در نتیجه وقتی در صومی که به تبع اعتکاف واجب شده است، قضاء ثابت باشد، در خود اعتکاف هم که متبوع صوم است، قضاء ثابت می شود.

ص: ۷۹۵

این استدلال صاحب جواهر است، اما اگر ما به وجدان مراجعه کنیم، می بینیم که چنین ظهوری از روایت علی بن مهزیار فهمیده نمی شود و یک چنین اطلاقی که منذور تبعی را هم شامل بشود، به حسب متفاهم عرفی وجود ندارد.

(پرسش: آیا عدم ذکر خصوصیات در روایت، دلالت بر این دارد که چنین اطلاقی وجود ندارد؟ پاسخ استاد:) بله، به آن نحو هم می شود اشاره کرد و خود نحوه ی سؤال هم دلالت دارد که اطلاقی که هر دو مورد را شامل بشود، وجود ندارد.

پس خلاصه مطلب این است که به این دو وجه نمی شود استدلال کرد.

اما وجه سومی که صاحب جواهر به آن استدلال کرده _ و قبل از جواهر هم در مجمع الفوائد به آن استدلال شده است _ روایاتی است که در لزوم قضاء اعمال حائض وارد شده است. روایات صحیحه و معتبر است و آقای خوئی هم می فرمایند که ما می توانیم الغاء خصوصیت بکنیم و تعمیم بدهیم ولی اصل اینکه آیا در اعتکاف منذور قضاء هست یا نه، ایشان می فرمایند که این روایات نمی تواند دلیل باشد، زیرا قضاء در این روایات به معنای لغوی است، نه اصطلاحی. قضاء در لغت عبارت از اتیان شیء است، ولی در اصطلاح، خروج بعد الوقت است. یکی مقید به وجود است و یکی مقید به عدم و ما جامعی بین وجود و عدم نداریم و ما نمی توانیم از این روایات استفاده کلی بکنیم و قضاء در اعتکاف منذور را ثابت بکنیم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

بررسی روایات مستند در ثبوت قضاء اعتکاف منذور ۹۱/۰۲/۱۷

ص: ۷۹۶

بررسی روایات مستند در ثبوت قضاء اعتکاف مندور

یکی از ادله ای که در جواهر برای لزوم قضاء در صورت ترک اعتکاف مندور به آن استدلال شده بود، روایاتی است که درباره لزوم قضاء برای اعتکافی است که در اثر حیض یا مرض ترک شده است و اطلاق این روایات، اعتکاف مندور را هم شامل می شود. البته این روایات با عدم فصل عرفی بین موارد مختلف عذر و الغاء خصوصیت عذر حیض و مرض، موارد دیگر را هم شامل می شود، مثل صورتی که نگذارند انسان اعتکاف بکند.

البته آقای حکیم الغاء خصوصیت را قبول نکرده و فرموده است که عدم القول بالفصل، غیر از قول بعدم الفصل است. اگر اجماعی بود که فصلی در کار نیست، آن وقت استدلال به مطلب تمام خواهد بود، اما اینجا عدم القول بالفصل است.

حال بررسی بکنیم که آیا از این روایات می توان لزوم قضاء در اعتکاف مندور را استفاده کرد یا نه؟ آقای حکیم وارد بحث در این دلیل نشده اند، اما آقای خوئی به صورت مفصل به این بحث پرداخته است. ایشان می فرماید که از این روایات حتی قضاء فی الجملة هم استفاده نمی شود تا ما بگوییم که عرف الغاء خصوصیت می کند، چون در برخی از اینها اصلاً تعبیر قضاء وجود ندارد، بعضی دیگر هم که تعبیر به قضاء شده است، قضاء اصطلاحی مراد نیست، بلکه مقصود از قضاء اعاده اصطلاحی است. بعد هم ایشان روایات را نقل می کنند و درباره هر یک بحث می کنند. ما هم روایات را می خوانیم و اشکالاتی را که ایشان دارند بیان می کنیم.

یکی از این روایات _ صحیحه است _ به این شرح است: «عَنْ عَائِدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي عَائِدِ اللَّهِ (ع) قَالَ إِذَا مَرَضَ الْمُعْتَكِفُ أَوْ طَمِثَتِ الْمَرْأَةُ الْمُعْتَكِفَةُ فَإِنَّهُ يَأْتِي بَيْتَهُ ثُمَّ يُعِيدُ إِذَا بَرَأَ وَ يَصُومُ».

ص: ۷۹۷

آقای خوئی می فرمایند کسی که بخواهد به این روایت استدلال کند، تعبیر «يُعِيدُ» را اعم از قضاء و اعاده گرفته است. اعاده در لغت اعم از این است که در خارج وقت باشد، یا در داخل وقت. اعاده این است که کسی یک کاری را انجام داده است، حال چه ناقص و چه کامل، بخواهد دوباره همان کار را انجام بدهد، این معنای لغوی اعاده است. اعاده گاهی در وقت است که همان اعاده اصطلاحی است و گاهی هم در خارج وقت است که مصداق اعاده لغوی است.

در این روایات می فرماید که اگر کسی مرض یا حیضی دید، ثانیاً وقتی که خوب شد، آن عملی که ناقص انجام داده را دوباره بجا می آورد. روایت به این معنی حالت قضاء را هم شامل می شود.

البته ایشان توضیحی در اینجا دارند که فقه الحدیث است و دخالتی در مختار ایشان و استدلال ایشان ندارد و آن این است که امری که در اینجا هست امر مولوی نیست که قضاء کردن واجب باشد و مورد منحصر بشود به جایی که اعتکافش واجب بوده است، چون در اعتکاف مستحب هم اگر تا آخر حالت استحباب داشت و نه اداء و نه قضائش واجب نبود، باز روایت ارشاد به

فساد عمل نموده و می فرماید که عملش را از سر بگیرد. پس امر در این روایت، امر ارشادی است به فساد عمل، مثل اینکه اگر کسی مشغول طواف بود _ چه مستحبی و چه واجب _ و مانعی از قبیل حیض و مرض پیدا شد، این عمل باطل است و باید عمل خود را از سر بگیرد. پس مراد از اعاده در این روایت، اعاده به معنای مساوق قضای مصطلح نیست که خصوص قضاء مصطلح باشد، چون حمل اعاده به قضای مصطلح، حمل مطلق بر یک فرد نادر است و آن صورتی که اعتکاف دارای وقت محدود و معینی بوده باشد و هیچ نحو وسعتی وجود نداشته باشد. البته شمول مطلق نسبت به فرد نادر اشکالی ندارد، اما حمل مطلق بر فرد نادر بسیار بعید است. مثلاً اگر حکمی برای انسان ثابت شده باشد و ما آن را حمل به خصوص خنثی بکنیم، این حمل، حمل درستی نیست. اما اگر بگوییم که اطلاق انسان شامل خنثی هم می شود، مانعی ندارد. در مورد بحث ما هم اگر اعاده را حمل بکنیم به خصوص واجب معین، لازم می آید که مطلق را بر فرد نادر حمل کنیم.

اشکال دومی که ایشان در یک روایت دیگر به آن اشاره کرده اند این است که اگر ما بخواهیم اعاده را در این روایت حمل بر قضای اصطلاحی بکنیم، باید بگوییم که روایت متعرض یک فرد بر خلاف قواعد شده است، زیرا یکی از شرایط نذر، قدرت داشتن بر عمل در ظرف خودش است و شخص هم قدرت ندارد، پس مقتضای قواعد عامه بطلان این عمل است. البته اگر یک روایت خاصه ای در موردی اثبات کرد که در عین حالی که قدرت بر عمل نبود، نذر لغو نیست و قضاء دارد، می توانیم به آن ملتزم بشویم مانند روایت علی بن مهزیار در نذر صوم، والا در جاهای دیگر بسیار بعید است که ما مطلقاً را بر فرد نادر حمل کرده و ملتزم به خلاف قواعد بشویم. به همین جهت نمی شود اعاده را در این روایت حمل بر فرد نادر کرد.

بعد ایشان این احتمال را بیان می فرماید که ما اعاده را به معنای قضای اصطلاحی نگیریم، بلکه به معنای قضای لغوی بگیریم که اعم از قضای اصطلاحی است. در روایت معنای جامع را در نظر بگیریم که هم منطبق با اداء اصطلاحی است و هم منطبق با قضای اصطلاحی. در جواب این احتمال هم می فرمایند که اداء به قید عدم خروج وقت است، قضاء هم به قید خروج وقت است و جامعی بین خروج و عدم خروج و وجود و عدم نداریم که ما لفظ را حمل بر آن بکنیم، پس بنابراین ما نمی توانیم لفظ را بر معنای اعم حمل بکنیم، یا باید به اخص _ که قضای اصطلاحی است _ حمل کنیم که حمل بر فرد نادر و خلاف قاعده است، یا باید حمل بر انجام عمل در داخل وقت بکنیم که در این صورت هم قضاء ثابت نمی شود.

البته در فرمایشات ایشان جهات متعددی مورد بحث است، یکی اینکه ایشان می‌فرمایند که اگر بخواهیم بین اداء و قضاء اصطلاحی جامعی در نظر بگیریم، لازم می‌آید که بین وجود و عدم، جامعی در نظر بگیریم. البته همانطور که ایشان می‌فرمایند، بین خروج و عدم خروج از وقت، جامعی وجود ندارد، اما می‌توانیم جامع را اتیان مقیداً بالوقت و مقیداً به عدم الوقت در نظر بگیریم، نه اینکه بخواهیم جامع را بین وجود و عدم در نظر بگیریم. این اتیان مقید به وقت و عدم وقت دو فردی است که شق ثالث هم دارد و ممکن است که اصلاً کسی اعتکاف نکند. پس اینجا هیچ محذوری در وجود جامع نداریم.

(پرسش:... پاسخ استاد:) بله لا بشرط است. خود وجود و عدم جامع ندارد، ولی چیزی که از نظر وجود و عدم، لا بشرط باشد، گاهی در صورت وجود است، گاهی هم در صورت عدم.

مثل اینکه حکمی روی انسان رفته باشد که هم پیر را شامل می‌شود، هم جوان را، هم واجد را و هم فاقد را. این اشکال عقلی ندارد که ایشان چنین اشکالی کرده‌اند.

دومین مطلب اینکه ایشان فرمودند: در صورتی که اداء را به قضاء اصطلاحی حمل بکنیم، حمل به فرد نادر می‌شود، اما ما می‌گوییم که ثبوت قضاء متوقف بر این نیست که حمل به صورت نادر پیش بیاید، بلکه ممکن است، وقت اعتکاف وسیع باشد، منتهی شخص از اول وقت شروع به اعتکاف نکرده و وقتی هم که خواست شروع به اعتکاف بکند، مانعی مانند مرض و حیض پیش آمد و زوال مانع مساوق با آخر وقت شد. در این صورت هم باید قضاء را بجا بیاورد.

مثلاً شخصی نذر کرده بود که این دهه را اعتکاف کند، سه روز گذشته بود و روز چهارم که شروع کرد به اعتکاف، مبتلا به حیض یا مریضی شد و مرض و حیضش زمانی زایل شد که وقت اعتکاف تمام شده بود. قهراً در چنین جایی باید قضاء آن را بجا بیاورد. پس لازم نیست که حتماً ما به فرد نادر _ که اعتکاف مضیق و معین است _ حمل بکنیم. یک چنین چیزی نیست.

اشکال دیگری که ایشان فرمودند این بود که حمل به قضاء اصطلاحی خلاف قاعده است، ولی چون ما اعاده را به معنای لغوی می گیریم که اعم از موسع و مضیق می شود، در نتیجه مرتکب خلاف قاعده هم نمی شویم.

روایت دوم این است:

«الثانیة صحیحہ اَبی بَصِیْرٍ عَنْ اَبی عَبْدِ اللّٰهِ (ع) فِي الْمُعْتَكِفِ إِذَا طَمِثْتُ»، ابی بصیر از حضرت سؤالی کرده و حضرت فرموده: «تَرْجِعُ اِلَى بَيْتِهَا فَاِذَا طَهَّرْتُ رَجَعْتُ فَقَضْتُ مَا عَلَيْهَا»، یعنی اگر زن معتکفه حیض شد، به خانه اش برود و اگر بعداً پاک شد، برگردد و وظیفه اش را انجام بدهد.

ایشان می فرمایند که «قَضْتُ» به معنای قضای اصطلاحی نیست، بلکه به معنای قضای لغوی است و قضای لغوی هم خصوص آن صورتی نیست که از وقت خارج شده باشد.

ایشان قبلاً فرمودند که بین خروج از وقت و عدم خروج از وقت، نمی توان جامعی فرض کرد، اما در اینجا خود ایشان تعبیری دارند که به صورت جامع بین دو حالت اداء و قضاء است، ایشان می فرمایند که «فانه بمعناه اللغوی ای مطلق الاتیان» و این «مطلق الاتیان» جامع بین اداء و قضاء است. ما نمی فهمیم چطور ایشان اینجا این جامع را فرض می کند و چند خط قبل قائل به استحاله فرض جامع می شود؟!

ص: ۸۰۱

بیان ایشان این است که کلمه «قضاء» در کتاب و سنت و لغت و امثال اینها کثیراً در مقابل اعاده استعمال نمی شود، بلکه «قضاء» به معنای جامع «مطلق الاتیان» است و اگر اتیان در وقت بود، مصداق «قضاء» است و اگر خارج از وقت هم بود، باز هم مصداق «قضاء» است. و در این روایت هم به قرینه عبارت «فَقَضْتُ مَا عَلَيَّهَا» مراد اتیان در وقت است، زیرا حضرت می فرماید آنچه وظیفه اش است را انجام می دهد و اگر مراد قضای اصطلاحی بود، اینطور تعبیر می فرمودند: «فَقَضْتُ مَا فَاتَهَا».

ما می گوئیم که مراد از عبارت اعم از قضای لغوی است، یعنی آن وظیفه ای که به گردش است را باید بجا بیاورد، یک مرتبه وظیفه عبارت از اداء و یک مرتبه هم عبارت از قضاء است. باید وظیفه ی فعلیه اش را اعم از اینکه اداء یا قضاء باشد، بجا بیاورد و حال که محذور رفع شده است، باید وظیفه اش را بجا بیاورد.

(پرسش... پاسخ استاد:) می گوید آنچه به گردش است، بجا بیاورد. یعنی مخصوص نیست به اینکه اداء یا قضاء بر گردش باشد، می گوید که اگر پاک شد، آن تکلیفی که به گردش است، انجام می دهد و تکلیف هم محدود به اداء نیست که اگر اداء نشد، دیگر تکلیفی نداشته باشد، بلکه به طور کلی وظیفه دارد و باید وظیفه خودش را انجام بدهد.

و اما روایت سومی که وارد شده این است که: «موتقه أبی بصیر عن أبی عبد الله (ع) قال: و أی امرأه كانت معتكفه ثمَّ حرمت علیها الصلاة فخرجت من المسجد فطهرت فلیس ینبغی لزوجها ان یجامعها حتی تعود الی المسجد و تقضی اعتکافها». در این روایت هم کلمه «تقضی» وارد شده است و ایشان همان اشکال سابق را مطرح کرده که نمی توان جامعی در نظر گرفت و باید معنای لغوی اراده شود.

بعد ایشان می فرمایند که علاوه بر اشکالات سابق، در این روایت مشکل دیگری وجود دارد که ما باید علمش را به اهلش رد کنیم و طبق میزان این روایت نمی تواند درست باشد، زیرا در روایت وارد شده است که «لیس ینبغی لزوجها ان یجامعها حتی تعود الی المسجد و تقضی». به عقیده آقای خوئی و عقیده ما، «لاینبغی» ها و امثال اینها ظهور در تحریم دارد، ولی آقایان نوعاً «لاینبغی» را مثل اصطلاحات امروزی به کراهت حمل می کنند. ایشان می فرمایند که علی ای تقدیر فرض روایت این است که زوج چه کراهتاً و چه تحریماً حق ندارد آن کار را بکند و از این عبارت معلوم می شود که هنوز اعتکاف از بین نرفته است. اگر اعتکاف از بین رفته، مباشرت زوج مانعی ندارد و اگر در وسط اعتکاف است، با این فاصله که ایجاد شده، چطور می شود که اعتکاف از بین نرفته باشد؟! خلاصه اینکه این روایت از مواردی است که «رد علمه الی اهل»، باید علمش را به اهلش بسپاریم و نمی توان به آن تمسک کرد.

خوب این فرمایش ایشان هم محل مناقشه است. در اینکه در بجا آوردن قضاء مواسعه است یا مضایقه یک بحث کلی مهمی در شرع وجود دارد. اگر ما قائل به مواسعه شدیم _ که نظر ما هم همین است _ چه اشکالی دارد شارع بگوید که قضاء را زودتر بجا بیاور و خوب نیست که به وقت های دیگر بگذاری؟! تأکید بر زودتر انجام دادن قضاء هیچ اشکالی ندارد و لازم نیست که بگوییم «رد علمها الی اهلها». اگر هم کسی قائل به مضایقه در انجام قضاء شد که اصلاً هیچ اشکالی متوجه نخواهد بود.

و اما اینکه گفته شد وسط اعتکاف است، می تواند تعیداً وسط اعتکاف باشد. درست است که الان اتصال وجود ندارد، ولی شارع حکم متصل را بار کرده است. در شهرین متتابعین هم همینطور است که وقتی نمی دانیم اتصال هست یا نه، شارع حکم به اتصال می کند، یا وقتی شخص یادش نبوده است که باید روزه بگیرد، چندین ساعت اصلاً یاد روزه نبوده است، بعد یک دفعه یاد روزه افتاد، حضرت می فرماید که نیت کند و مجموعاً یک روزه کامل حساب می شود. پس دیگر لازم نیست بگوییم که علم این روایت را باید به اهلش واگذار کنیم. بله اگر اشکال های قبلی وارد بود، بحث دیگری است، اما این قسمت ورودی ندارد.

خلاصه آقای خوئی این اشکالات را کردند و به نظر می رسد که اشکالات قابل دفع است و می شود با همین روایات با الغاء خصوصیت حکم مسئله را اثبات بکنیم همان طوری که محقق اردبیلی فرموده و در کلام صاحب جواهر هم هست.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

مشته شدن زمان اعتکاف _ لزوم وحدت مکان اعتکاف ۹۱/۰۲/۱۸

Your browser does not support the audio tag

مشته شدن زمان اعتکاف _ لزوم وحدت مکان اعتکاف

«و لو غُمَّت الشهور فلم يتعين عنده ذلك المعين عمل بالظنّ و مع عدمه يتخير بين موارد الاحتمال». اگر کسی نذر کرده است که اول و دوم و سوم فلان ماه را معتکف بشود و بخاطر ابری بودن هوا تشخیص داده نشد که اول و دوم و سوم ماه چه زمانی است، ایشان می فرمایند که اگر ظنی پیدا شد که چه روزهایی مطابق با نذر اوست، عمل به ظن می کند، ولی اگر ظنی در کار نبود، مخیر است که به کدام مورد تطبیق بکند.

ص: ۸۰۴

یک بحث این است که اصل عمل به ظنّ درست است یا درست نیست، بحث دوم هم این است که اگر فرض کنیم که عمل به ظن حجت است و ظنی در کار نبود، آیا مقتضای قاعده عبارت از تخیر بین افراد است یا نه؟

مشابه این مطلب را در روزه ماه رمضان داشتیم که اگر شخص زندانی بود و ماه های مختلف برای او مشته شد و نمی دانست که ماه رمضان چه زمانی است، در آنجا روایت داریم که «یتوخی»، یعنی تحصیل ظن کرده و مطابق با آن عمل می کند و اگر ظنی در کار نبود، همه موارد مساوی هستند و قهراً شخص مخیر بین همه خواهد بود.

این مطلبی است که ما تن می فرمایید، ولی بحث اول این است که آیا ظن حجت است یا نه؟ و مطلب دوم هم اینکه بر فرض حجت بودن ظن، آیا این تخیر درست است یا درست نیست؟

ما درباره محبوس عرض کردیم، اینجا هم عرض می کنیم که تخیر وجهی ندارد. اگر شخص ظنّ به چیزی پیدا نکرد و

احتیاط مطلق هم مقدور نبود، تبعیض در احتیاط بکند و اگر هم بر فرض تبعیض در احتیاط لازم یا ممکن نبود و مساوی بود، در این صورت انسان می تواند به هر یک از احتمالات اخذ بکند. اگر موردی پنجاه درصد احتمال داشته باشد، مقدم بر سی درصد و چهل درصد و ده درصد و.. است. اینطور نیست که بگوییم حال که صد در صد نشد، دیگر احتمالات همه برابر است. حکم عقل این است که اگر انسان به درجه یقینی نرسید، اخذ به ظنی بکند، اگر نشد، به شک و همین طور با سلسله مراتب باید لحاظ بشود. در اینجا اینطور فرض شده است که اگر ظنّ حاصل نشد، سایر احتمالات با هم برابرند و لذا حکم به تخییر شده است. آقای خوئی هم به تخییر اشکال نکرده است ولی تخییر محل اشکال است، اگر ظنّ حاصل نشد، چرا بگوییم مخیر بین افراد باشد؟! باید الاقوی فالاقوی را اخذ کرد.

(پرسش... پاسخ استاد:) در درجه اول باید یقین باشد، اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد، اگر برای من برائت یقینی حاصل نشد، باید برائت ظنی پیدا بکنم، اگر نشد، شکی و در این مسئله اختلافی نیست و مورد تسلیم است و لازم نیست که این چیزها را بحث بکنیم.

حال ببینیم که آیا می توان عمل به ظنّ کرد یا باید احتیاط بشود؟ عمل به ظنّ از روایت محبوس راجع به ماه رمضان استفاده شده است. اشکالی به این استدلال کرده اند _ که اشکال هم وارد است _ و آن این است که این مورد را نمی توان به محبوس راجع به ماه رمضان قیاس کرد. اگر کسی محبوس است و ماه رمضان برای او مشتبه است، بخواهد احتیاط بکند، لازم است که ماه هایی را روزه بگیرد تا احتیاط کرده باشد. در چنین موردی شارع مقدس فرموده است که به ظنّ اکتفا بشود. ولی در جایی که هوا ابری است و من نمی دانم که این سه روز کسی شروع می شود، نمی توانیم احتیاط در چنین موردی را با احتیاط شخص محبوس نسبت به ماه رمضان قیاس بکنیم. حتی اگر قیاس هم صحیح باشد، سنخیتی بین این دو مورد وجود ندارد، سمحه و سهله بودن شرع در مسئله محبوسی که ماه رمضان بر او مشتبه شده، در اینجا اقتضای توسعه نمی کند.

پس اگر قاعده اقتضای احتیاط بکند، صحیح نیست که ما به سراغ ظنّ برویم. حال ببینیم که قاعده اقتضای احتیاط می کند یا نه؟

آقای خوئی یک بیانی دارند که می فرمایند: ما اینجا می توانیم استصحاب عدم دخول آن مورد ظنّ را تا زمانی که یقین حاصل شود، جاری بکنیم.

در ماه رمضان هم همین مطلب بود که ما استصحاب بقاء عدم دخول ماه رمضان را می‌کنیم تا وقتی که یقین حاصل بشود که ماه رمضان داخل شده است.

البته تقریرات ایشان خوب بیان نشده است و از بیان فرمایش آقای خوئی قاصر است و مقرر هم عذرخواهی کرده و می‌گوید که پدرم فوت کرده بود و من با تشویش این مطالب را نوشته‌ام. مسلماً آقای خوئی نباید اینطور بیان کرده باشد و صحیحش را بنده عرض می‌کنم و آن این است که شما می‌گویید که ماه رمضان قطعاً داخل شده و خروجش مشکوک است و ما استصحاب جاری کرده و می‌گوییم که الا این ماه رمضان است. از طرفی هم یک ماهی قطعاً ماه رمضان نبوده است، ماه رمضانیت معدوم بوده است و نمی‌دانیم که این صفت «رمضان نبودن» ادامه پیدا کرده است یا با آمدن رمضان از بین رفته است؟ اینجا هم بقاء «عدم رمضان» را استصحاب می‌کنیم. استصحاب اول می‌گفت که این زمان صفت رمضانیت دارد، استصحاب دوم هم می‌گوید که این زمان صفت رمضانیت ندارد، تعارض می‌کنند و ما باید به اصل براءت رجوع بکنیم که آیا واجب است من روزه بگیرم یا نگیرم، واجب است اعتکاف بکنم یا نکنم. اصل براءت‌هایی هم که نسبت به همه ی روزها جاری می‌شود، چون مستلزم مخالفت قطعی است، تعارض کرده و ساقط می‌شوند، پس بنابراین اگر احتیاط ممکن باشد، باید احتیاط بکنیم. این فرمایش آقای خوئی است، ولی عبارتی که در تقریرات ایشان آمده است به این تعبیر است: «مقتضی الاستصحاب و إن كان هو جواز التأخیر إلى الشهر الأخير و بعده يستصحب بقاء الشهر المنذور، و لكنّه معارض بأصالة البراءة عن الوجوب فی خصوص الشهر الأخير بعد معارضه استصحاب بقاء الشهر المزبور باستصحاب بقاء عدمه».

استصحاب با اصل برائت معارضه نمی کند، استصحاب با استصحاب معارضه کرده و سقوط می کند. اصل برائت هم با اصل برائت های دیگر تعارض کرده و تساقط می کند، بعد هم باید برویم به سراغ علم اجمالی.

این تعبیر تعبیر خوبی نیست و سهو شده است.

ایشان در ادامه می فرمایند که مقتضای علم اجمالی این است که احتیاط بکنیم و اگر احتیاط مقدور نبود، اینکه باید تنزل به ظن بشود یا چیز دیگر، احتمالات مختلفی در مسئله هست. باید ببینیم که وقتی وظیفه اولیه شخص احتیاط کردن است و مقدور نشد که احتیاط بکند، چکار باید بکند؟

مرحوم شیخ انصاری می فرمایند که اگر اضطرار به واحد معین بود، نسبت به آن غیر معین اصل برائت جاری می شود و قهراً لزوم مراعات ندارد. مثل اینکه علم اجمالی داریم که یکی از این دو اناء نجس است، ولی اضطرار پیدا شد که اناء معینی از بین این دو را مصرف بکنیم. بخاطر اضطرار حکم واقعی آن ظرف معین جواز است و آن دیگری را نمی دانیم که نجس است یا نه، طرف علم اجمالی هم نیست، چون بالتفصیل جواز آن دیگری مسلم است و جواز این مشکوک. اینجا شیخ انصاری می فرمایند که اصل برائت جاری می شود.

اما اگر اضطرار نسبت به واحد لابعین بود، حکم واقعی به وسیله ادله اضطرار تخصیص نخورده است و باید امتثال شود. و چون نمی تواند رعایت قطعی بکند، باید به ظن و مراتب دیگر تنزل پیدا بکند. این فرمایش شیخ است.

مرحوم آخوند هم در کفایه می فرمایند: مخالفت قطعی حتی در صورت اضطرار به واحد لابعین هم جایز است، زیرا شارع به وسیله اضطرار به واحد لابعین اجازه انجام هر دو را داده است. بنابراین هیچ یک فعلیت ندارند و آن حکم واقعی اولی از فعلیت افتاده است، لذا مخالفت قطعی هم اشکالی ندارد، چون مخالفت قطعی با حکم شأنی کرده نه با حکم فعلی.

البته آن طوری که آقای خوئی بیان می کنند _ و درست هم هست _ حق با شیخ است.

بیان ایشان این است که متعلق اضطرار اگر حرام اولی باشد، حرمت از فعلیت می افتد، منتهی چون انسان نمی تواند متعلق را تطبیق بکند، به وسیله حکم عقل، حکم واقعی از فعلیت نمی افتد، بلکه تنجز از کار می افتد. در اضطرار به واحد لابعین، انسان مضطر به جامع است نه به هر دو، اضطرار به شرب أحد الإنائین است. شرع هم نگفته است که من اجازه مخالفت با جامع را دادم، شارع چنین چیزی نفرموده است. شارع فرموده است که اگر اضطرار به حرام پیش آمد، من حکم حرمت را برمی دارم و اجازه می دهم به فعل آن. اینجا حرام یکی از معینات است، غیر معین که حرام نیست، آن معین حرام است و مورد اضطرار هم جامع است، نه تک تک هر دو، پس شارع با ادله اضطرار از حکم معین خودش رفع ید نکرده است، منتهی عقل ما می گوید که چون نمی دانیم آن جامع مورد اضطرار به کجا منطبق است، با هر کدام که تطبیق کردید، اشکالی ندارد، پس حکم واقعی در اثر جهل از تنجز قطعی افتاده است و از موافقت قطعی اش هم رفع ید شده است، پس بنابراین باید شخص با موافقت ظنیه و با همان سلسله مراتب انجام بدهد.

یک مطلبی هم که در اینجا طرح نشده است، این است که اگر فرمایش آقای آخوند را بپذیریم و بگوییم که اضطرار به واحد لابعین منشأ می شود که حکم به کلی از فعلیت بیافتد، نه فقط تنجزش از بین برود، از فعلیت می افتد و مخالفت قطعی اش هم جایز است، این فرمایش در جایی است که قدرت تکوینی برای انجام یک کاری وجود داشته باشد، اما شخص مضطر باشد، یعنی اگر بخواهد آن کار را انجام بدهد، مثلاً پایش می شکند یا مشکلی دیگر پیدا می شود، شرع با ادله اضطرار در این موارد حکم اولی را رفع کرده و در نتیجه حکم فعلیت ندارد. ولی اگر یک امری عقلاً ممکن نبود و قدرت بر انجام آن وجود نداشت، اصلاً قابل جعل حکم نیست تا شارع حکم مجعول را بردارد.

رفع تنجز در اموری که عجز عقلی دارد، به حکم شرع نیست، بلکه عقل حکم می کند که اگر در جایی ملاک وجود داشت، ولی قدرت بر انجام آن نبود، باید با سلسله مراتب تنزل کند، اینطور نیست که بتواند مخالفت بکند. پس لزومی ندارد بحث اضطرار را در اینجا _ که خارجاً امکان عمل وجود ندارد _ مطرح بکنیم.

(پرسش: ... پاسخ استاد:) در شک در قدرت، همه آقایان می گویند که اگر انسان شک داشت که قادر بر انجام کاری است، یا نه و اگر این کار نکند، قطعاً مطلوب مولا از بین رفته است، ولی اگر انجام دهد، مطلوب مولا به دست آمده است، در چنین صورتی حتماً باید آن کار را انجام بدهد. در این بحث یک خلطی مرحوم آقای داماد می کرد و می فرمود که در شک در قدرت، باید احتیاط کنیم، چون در خارج از محل ابتلاء باید احتیاط بکنیم. و چون شک در قدرت بنابر احتیاط است و همه قبول دارند، ایشان نتیجه گیری می کرد که اگر یک انائی که مثلاً در لندن است و مورد ابتلای من نیست و اناء دیگری هم در اینجاست، چون من شک دارم که آیا قدرت امثال دارم یا نه، بر اساس قانون شک در قدرت، حتماً باید احتیاط بکنم.

ما عرض می کردیم که این مطلب راجع به شک در قدرت نیست، در جایی که من شک در قدرت دارم و اگر این کار را نکنم، مطلوب مولا از بین می رود، حق ندارم آن کار را ترک کنم، اما این مورد را نمی شود به جایی که قدرت بر انجام کاری ندارم، قیاس کرد. خلط بین این مورد شده است و گاهی انسان به یک لغت تمسک می کند، ولی مدارک لغت را حساب نمی کند.

پس در درجه اول باید احتیاط بشود و اگر از احتیاط تنزل کردیم، باید تبعیض در احتیاط بشود. (البته اسمی از تبعیض در احتیاط برده نشده است) در اثر تبعیض در احتیاط هم قهراً عمل به ظن خواهد شد. تعبیر ایشان هم این است که «عمل بالظن و مع عدمه...» و ممکن است که ما این عمل به ظن را توسعه بدهیم و ظاهراً مراد از این عمل به ظن، یعنی هر روز که مظنون است را بجا بیاورد، اما اینکه بگوییم با این تبعیض در احتیاط ظن پیدا می‌کنم، ظاهراً این مراد نیست.

به هر حال باید گفت که اگر یقین شد، به آن عمل می‌شود، در غیر این صورت تبعیض در احتیاط و هرگونه که تحصیل ظن بیشتر می‌شود، یا تفصیلاً یا اجمالاً، انسان باید آن را انجام دهد و در صورتی که نشد، سلسله مراتب بعدی را رعایت بکند.

«يعتبر في الاعتكاف الواحد وحده المسجد فلا يجوز أن يجعله في مسجدین سواء أكانا متصلین أو منفصلین».

ایشان می‌فرماید: ظاهر از اعتکاف این است که در یک مسجد باید انجام بشود، اما اگر کسی بخواهد در دو مسجد معتکف بشود، این خلاف منصرف از ادله اعتکاف است، چون ادله اعتکاف می‌گوید که انسان در یک جایی محبوس بماند. حبس شدن در یک مکان مساوق با وحدت است. اینکه من در یک مکانی باشم و بعد به یک مکان دیگری منتقل بشوم، اصلاً حبس در آن مکان نیست.

آقای خوئی علاوه بر انصراف، دو روایت را نقل کرده و می‌فرمایند: از این روایات استفاده می‌شود که اعتکاف باید در یک مسجد باشد.

یکی از روایات این است که اگر معتکف بخاطر عذری بیرون رفت، باید به همان جای اولش برگردد. از اطلاق این روایت استفاده می شود که معتکف اگر از مسجد بخاطر عذری خارج شد، حتی اگر مسجد دیگری به او نزدیک تر باشد، باید حتماً به همان مسجدی که در آن معتکف شده است، برگردد و نمی تواند ادامه اعتکاف را در مسجد دیگری بجا بیاورد. پس معلوم می شود که جامع مراد نیست، بلکه شخص مراد است.

روایت دوم عبارت از این است که می گوید: اگر وقت نماز شد، (البته در غیر مکه) برگردد به همان محلی که اعتکاف کرده بود و آنجا نمازش را بخواند، با اینکه ممکن است یک مسجد نزدیکی به او وجود داشته باشد. پس معلوم می شود که جامع معیار نیست، شخص میزان است.

این استفاده آقای خوئی درست است و این دو روایت هم شاهد است.

خوب ایشان می فرمایند که اگر دو مسجد حساب بشود، فرق نمی کند متصل باشد یا منفصل. منتهی گاهی ممکن است در عین حالی که یک قسمت به یک شخص و قسمت دیگر به شخص دیگری نسبت داده می شود، اما عرف در اثر اتصال هر دو قسمت را یک مسجد حساب می کند، در اینجا هم اشکالی ندارد که از یک قسمت به قسمت دیگر منتقل بشود.

این از این «لو اعتکف فی مسجد ثم اتفق مانع من إتمامه فیه من خوف أو هدم أو نحو ذلك بطل و وجب استیفائه أو قضاؤه إن کان واجباً فی مسجد آخر أو ذلك المسجد إذا ارتفع عنه المانع».

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

Your browser does not support the audio tag

احکام متفرقه اعتکاف

«لو اعتكف في مسجد ثم اتفق مانع من إتمامه فيه من خوف أو هدم أو نحو ذلك بطل و وجب استينافه أو قضاؤه إن كان واجباً في مسجد آخر أو ذلك المسجد إذا ارتفع عنه المانع و ليس له البناء سواء كان في مسجد آخر أو في ذلك المسجد بعد رفع المانع».

چون اعتکاف از حیث مفهوم لغوی و فتوی باید سه روز متصل باشد، اگر این اتصال از بین برود، قهراً محکوم به بطلان است. عذر و غیر عذر هم در این جهت فرقی ندارند، مقتضای قواعد عامه بطلان این اعتکاف است. منتهی در اینجا تعبیر شده است که «وجب استینافه او قضاؤه إن كان واجباً»، یا باید استیناف بکند و در وقت خودش دوباره به جا بیاورد و یا قضاء بکند.

در اینجا آقای خوئی به همان فرمایشی که قبلاً داشتند، اشاره دارند که قضاء در جایی صحیح است که موسع نباشد، معین و مضیق باشد و اگر شیء مضیق مقدور نبود، قهراً مقتضای قاعده بطلان نذر است. اگر کسی نذر مضیق را عمداً ترک بکند، نذر صحیح است و باید قضاء آن را بجا بیاورد، اما در جایی که بخاطر وجود مانع ترک شده است، اصلاً مقدور برای شخص نبوده است و طبق اشتراط قدرت در تحقق نذر، در اینجا اصلاً نذر منعقد نمی شود، تا بگوییم که قضاء دارد.

طبق قواعد اینطور است، منتهی در برخی موارد در عین حالی که مقدور نبوده، بر اساس نص نذر صحیح دانسته شده و لزوم قضاء ثابت گردیده است، مثل کسی که نذر می کند هر شنبه را روزه بگیرد و یکی از این شنبه ها مبتلا به حیض یا سفر غیر اختیاری یا ایام تشریق و عیدین و امثال اینها می شود، در آن روایت می فرماید که اداءش ساقط ولی قضائش لازم است. در این مورد به خصوص نص وارد شده است.

ص: ۸۱۳

پس این یک مطلب خلاف قاعده است و اگر کسی توانست از مورد نص به موارد دیگر تعدی بکند، می تواند بگوید که در مورد بحث ما هم قضاء لازم است، ولی اگر نتوانست از مورد نص تجاوز بکند، نمی تواند بگوید که اینجا هم قضاء صحیح است.

آنچه بیان شد، عبارةً اخرای فرمایش ایشان بود با یک مختصر توضیحی که من اضافه کردم.

اما آنچه باید گفت این است که همان اشکال سابقی که ما به ایشان کردیم در اینجا هم مطرح می شود که صحت قضاء متوقف بر این نیست که حتماً مضیق باشد و هیچ نوع توسعه ای وجود نداشته باشد، ممکن است در هنگام نذر موسع باشد، منتهی شخص در اول وقت شروع نکند و بعد از اینکه یک مقداری از وقت گذشته شروع به اعتکاف بکند، مانعی پیدا بشود و مانع وقتی زوال پیدا بکند که وقت نذر تمام شده باشد. این چنین نذری منعقد شده است چون هنگام نذر موسع بوده است،

منتهی یک مقداری که از اول وقت به تأخیر انداخته، مبتلا به مانع شده است و مانع هم دیر رفع شده است. پس صحت قضاء متوقف بر این نیست که حتماً ما در اینجا مرتکب یک خلاف قاعده بشویم.

(پرسش:... پاسخ استاد:) مقتضای اصل خود اعتکاف عبارت از این است که متصل باشد.

(پرسش:... پاسخ استاد:) خود این آقایان بین انتها و وسط فرق می گذارند، می گویند بر اینکه اگر انسان ده روز مثلاً بخواهد در یک جا بماند، اگر نیم ساعت یا ده دقیقه به آخر وقت آن محل را ترک کند، این تمام نیست، ولی وسط هایش ملحق به طرفین می شود، اغتفار عرفی دارد، نمی شود طرفینش را به آخر قیاس کرد.

ص: ۸۱۴

(پرسش:....پاسخ استاد:) اگر ادله اولیه گفتند که باید سه روز معتکف باشد، باید آخرش را هم معتکف باشد، ممکن است یک مختصراتی قابل اغتفار باشد، مانند قصد اقامه که یک ساعت و دو ساعت در وسط ها اینطور است، اما اگر بخواهد ده دقیقه کمتر باشد، کافی نیست و عرف هم مساعد نیست.

(پرسش:....پاسخ استاد:) اگر مورد خلاف قاعده بود، روایت برای تخصیص آن کفایت می کند، قاعده کلی است که عام را می شود تخصیص زد، قاعده ریاضی که نیست، عمومات قابل تخصیص است و حضرت تخصیص زده است.

«سطح المسجد و سردابه و محرابه منه ما لم يعلم خروجها و کذا مضافاته إذا جعلت جزء منه کما لو وسع فيه». این هم روشن است که پشت بام، جزء مسجد است و در اعتکاف اگر کسی به پشت بام مسجد برود، اشکالی ندارد، در زیر زمین مانعی ندارد و... مگر اینکه از ابتداء صیغه مسجد را طوری خوانده باشند که برخی از قسمت ها را جزء مسجد محسوب نکرده باشند و باید این موارد ثابت بشود والا ظواهر اقتضاء می کند که همه اینها جزء مسجد باشد و تا وقتی که تصریح نکنند، استفاد این است که همه ی اینها جزء مسجد است.

اگر هم مسجد را توسعه دادند و فضایی را به قصد مسجدیت به آن اضافه کردند، شخص معتکف می تواند به این مکان ها تردد بکند.

«إذا عين موضعاً خاصاً من المسجد محلاً لاعتكافه لم يتعين و كان قصده لغوا».

اگر کسی موضع خاصی از مسجد را برای اعتکافش تعیین بکند، آن محل خاص برای اعتکاف تعیین پیدا نمی کند، زیرا آنچه که در اعتکاف معتبر است، این است که در مسجد باشد، حالا کسی در قسمت شمالی مسجد جا گرفته و بعد جایش را عوض می کند و به قسمت جنوبی مسجد می رود و اشکالی هم ندارد.

آقای خوئی در وحدت مکانی اعتکاف غیر از ظهور و انصرافی که بیان شد، دو دلیل دیگر بیان کرده است. اگر کسی در جایی معتکف بود و به خاطر مشکلی از آنجا بیرون رفت، باید بعد از اینکه مشککش حل شد، به همانجا برگردد. اگر مراد از محل اعتکاف جنس مسجد بود، نه شخص مسجد، مسجد خاصی تعیین پیدا نمی کرد و می توانست به هر مسجدی که خواست برای ادامه اعتکافش مراجعه بکند، مثل مسئله اینجا که شمال و جنوب یک مسجد با هم هیچ تفاوتی ندارند.

پس معلوم می شود که معیار جنس مسجد است، نه شخص آن و لذا حضرت فرموده است که باید به همان مسجد رجوع کند.

(پرسش: ...پاسخ استاد:) اگر مراد جنس مسجد باشد، نباید تعیین پیدا کند و اینکه حضرت فرمود: باید به همان مسجد برگردد، معلوم می شود که آن مسجد تعیین پیدا کرده است.

حالا اگر دو قسمت طوری باشند که عرفاً واحد حساب بشوند، اشکالی ندارد والا محل اشکال است، مانند قبر هانی و مسلم که خارج از مسجد کوفه است، «قبر مسلم و هانی لیس جزء من مسد الكوفه علی الظاهر». الان هم خارج است و جزء مسجد کوفه نیست. آقای خوئی هم می فرمایند که مطمئناً این دو قبر داخل مسجد کوفه نیست، زیرا هیچ وقت طاغوت آن زمان اجازه نمی داد که در مسجد کوفه _ که انبیاء در آن دفن شده اند _ این دو را به خاک بسپارند.

«إذا شك فی موضع من المسجد أنه جزء منه أو من مرافقه لم یجر علیه حکم المسجد»، اینجا استصحاب عدم مسجدیت هست و احکام مسجدیت بار نمی شود. خب اینها بحثی ندارد.

(پرسش:....پاسخ استاد:) اگر اطمینان پیدا نشد، صرف ظنّ فایده ای ندارد و مثل سایر ظنون است. البته گاهی عرف منشأ حصول اطمینان برای انسان می شود، مثل اینکه همه مردم جایی را به عنوان مسجد در نظر می گیرند و با آن معامله مسجد می کنند.

«لا بد من ثبوت گونه مسجداً و جامعاً بالعلم الوجدانی أو الشیاع المفید للعلم أو البینه الشرعیه و فی کفایه خبر العدل الواحد إشکال».

مسجد بودن باید ثابت بشود و طریق ثبوتش یکی این موارد است: یکی علم وجدانی است، راه دیگر این است که علم وجدانی ابتدایی نیست، ولی با تحقیق از گفته دیگران برای او یقین حاصل می شود که به آن شیاع گفته می شود، یک راه هم این است که با گفته دو عادل بینه شرعیه قائم می شود بر مسجد بودن یک مکان خاص. با گفته دو عادل مسلم است که مسجد بودن برای ما ثابت می شود، اما اینکه خبر واحد عدلی کفایت می کند یا نه، محل اشکال است.

(پرسش:....پاسخ استاد:) حجیت بینه در همه جا مسلم است به غیر از بعضی از موارد نادر. در این تردیدی نیست، این مطلب اجماعی است و ظاهراً خلافتی در آن نباشد.

بحث در این است که آیا عدل واحد کافی است یا نه؟ آنطور که ما سابقاً عرض کردیم و شیخ انصاری هم فرموده است ما دلیلی برای اعتبار عدل واحد نداریم. کفایت عدل واحد به این معنی که ظنّ داشته باشیم عدل واحد درست می گوید و اطمینان به خلاف هم نداشته باشیم، در این صورت برای پذیرفتن شهادت عدل واحد دلیلی نداریم، چون بنای عقلاء فقط صورت اطمینان را می گیرد. ظنّ تا زمانی که به اطمینان نرسد، عقلاء آن را به عنوان ظنون خاصه معتبر نمی دانند، شیخ انصاری هم همین نظر را اختیار کرده است. اطمینان علم عرفی است و در اعتبار آن حرفی نیست. اما در صورتی که انسداد صغیر و کبیر در کار نباشد، بنای عقلاء عدل واحد را کافی نمی داند.

البته ما بی میل به انسداد کبیر نیستیم، اما نه در باب موضوعات، ممکن است در بعضی از موضوعات انسداد صغیر وجود داشته باشد، مانند عدالت و امثال آن که یک مورد خاصی است و ادله خاصه ای که جعل شده و حکم روی عدالت رفته است، نمی توان به حد اطمینان رسید، اینها انسداد صغیر است. ولی اینکه بگوییم در موضوعات حصول اطمینان نادر است مانند احکام، سخن درستی نیست. در احکام چون زمان زیادی فاصله شده است، هزار و چند صد سال فاصله شده است، ممکن است کسی ادعای انسداد کبیر بکند، ولی در موضوعات اینطور نیست و اگر بگوییم که در موضوعات اطمینان لازم است، هرج و مرج و اختلال نظام پیش نخواهد آمد، مگر در موضوع خاصی که اگر بخواهیم اطمینان را معتبر بدانیم، لغویت حکم لازم می آید که در آن صورت می توان ادعای انسداد صغیر کرد.

پس ما قائل به حجیت عدل واحد نیستیم، چون نمی توانیم با بنای عقلاء آن را اثبات کنیم. البته آقای خوئی مدعی شده اند که سیره عقلاء اخذ به خبر عدل واحد است.

اگر به این نظر قائل شدیم، کما اینکه بعضی غیر از ایشان هم قائل به این قول شده اند، یک اشکالی مطرح می شود و آن رادع بودن روایت مسعده بن صدقه از این سیره عقلاء است که حضرت می فرماید: «الاشیاء کلها علی ذلک حتی تستین او تقوم به البینه»، اشیاء بر اباحه است تا اینکه یا علم وجدانی برای شخص حاصل بشود و یا از خارج دو شاهد عادل شهادت بدهند تا از اباحه رفع ید بشود.

بر این روایت اشکال سندی گرفته شده است که ما اشکال را وارد نمی دانیم، چه مسعده بن صدقه با مسعده بن زبیدی که توثیق شده، یکی باشد و چه متعدد باشند، ما او را ثقه می دانیم. آقای خوئی هم می فرمایند که ما اوایل به سند مسعده بن صدقه اشکال می کردیم، ولی چون در کامل الزیارات وارد شده، لذا او را توثیق می کنیم. (البته آقای خوئی در اواخر از توثیق راوی به دلیل بودن در سند کامل الزیارات برگشته است، ولی در این بحث معلوم می شود که هنوز از نظرش برگشته است).

پس ما و آقای خوئی بحثی در سند روایت نداریم.

بحث دیگر عبارت از این است که آیا از نظر دلالت این روایت می تواند رادعیت داشته باشد، یا نه؟ آنچه به نظر می رسد و آقای خوئی هم با یک مختصر تفاوت همین مطلب را بیان فرموده اند، این است که کلمه «بینه» همین الان هم مشترک بین معنای لغوی اصلی به معنای «دلیل» و به معنای بینه شرعی به معنای دو شاهد عادل، می باشد. مثلاً گفته می شود که «هل لک بینه علی ذلک؟» یعنی آیا دلیلی داری؟ یا گفته می شود که «لیس لی بینه» یعنی دلیلی بر این مطلب ندارم. پس کلمه «بینه» به هر دو معنی اطلاق می شود. آقای خوئی هم که بی میل به این نیستند که بگویند: بینه ظهور در معنای لغوی دارد و کأن ایشان منکر حقیقت شرعی بودن بینه در دو شاهد عادل هستند.

البته ما منکر حقیقت شرعی بودن بینه نیستیم، ولی معنای لغوی را هم مهجور نمی دانیم به طوری که در آن استعمال نشود. در چند مورد هم که کلمه «بینه» استعمال شده است، ایشان حمل بر معنای لغوی دلیل می کنند.

روایت مسعده بن صدقه را هم ایشان حمل به معنای دلیل کرده و می فرمایند: اگر بینه را به معنای دو شاهد عادل بدانیم، در موارد زیادی نخواهیم توانست «اصاله الحل» را پیاده بکنیم. در این روایت که می فرماید: «حتی تستبین أو تقوم به البینه»، اگر بینه به معنای لغوی باشد، هیچ محذوری پیش نخواهد آمد و اینطور معنی می شود که یا خود شیء روشن و واضح است و یا دلیل از خارج اقامه می شود، ولی اگر ما بینه را به معنای عدلین بگیریم، در خیلی جاها می بینیم که به غیر عدلین شاهد حکم شده است و در بعضی موارد هم یک شاهد و یمین کفایت می کند و در بعضی جاها هم اقرار کفایت می کند و مقدم بر بینه هم هست، یا استصحاب حالت سابقه کفایت می کند، برای اثبات عدم اباحه لازم نیست حتماً بینه اصطلاحی باشد، بلکه راه های دیگر هم هست.

اگر ما بنای عقلاء را تمام بدانیم _ که آقای خوئی تمام می داند _ این روایت صلاحیت رادعیت نخواهد داشت، ولی ما اصل بنای عقلاء را تمام نمی دانیم.

«و الظاهر كفایه حکم الحاکم الشرعی»، ظاهر عبارت از این است که حکم حاکم شرعی کفایت می کند. در موضوعات نسبت به مرافعات و امثال اینها حکم حاکم شرعی به طور مسلم کافی است. در غیر موضوعات هم یک بحث کلی است که دامنه دار است نمی شود آن بحث را امروز و فردا بحث کرد. ما هم که می خواهیم انشاء الله اعتکاف را امسال تمام کنیم و آن بحث به این زودی تمام نمی شود.

(پرسش...: پاسخ استاد:) اگر حاکم شرعی حکم کرد بر اینکه اینجا مسجد است، باید پذیرفت.

«لو اعتکف فی مکان باعتقاد المسجديه أو الجامعیه فبان الخلاف تبین البطلان»، این هم معلوم است.

«لا فرق فی وجوب کون الاعتکاف فی المسجد الجامع بین الرجل و المرأه فلیس لها الاعتکاف فی المكان الذی أعدته للصلاه فی بیتها»، ایشان می فرمایند که مرد و زن فرق ندارند، ولو درباره زن آمده است که «مسجد المرأه بیتها»، ولی نتیجه روایت این نیست که بتواند در خانه اش اعتکاف بکند. این روایت راجع نماز می فرماید که ثوابی که باید در مسجد ببرد را به نمازی که در خانه اش می خواند، داده می شود، ولی بیت زن احکام مسجد را دارد؟! یعنی اگر حیض شد، باید از اتاقش خارج شود؟! یا نمی تواند در اتاقش مباشرت بکند؟! واضح است که مراد از روایت این نیست، بلکه اشاره به ثواب نماز او در خانه اش است.

«و لا فی مسجد القبيله و نحوها» اعتکاف زن در هیچ کدام از این مکان ها صحیح نیست و بین زن و مرد فرقی وجود ندارد. روایات هم کلی است و بعضی هایش هم راجع به شخص زن وارد شده است.

.Your browser does not support the audio tag

صحت اعتكاف صبی ممیز

«الأقوی صحه اعتكاف الصبی المميز فلا- يشترط فيه البلوغ». ما ادله ای داریم مانند: «كتب عليكم الصيام» و «إذا دخل الوقت وجب الصلوه والطهور» و.. از این ادله نمی توانیم برای مشروعیت عمل صبی استفاده بکنیم، چون این بیشتر از یک جعل ندارد. معنای «كتب عليكم الصيام» این نیست که دو جعل مستقل وجود داشته باشد، یک وجوب مقید نسبت به اشخاص بالغ و یک جعل دیگر هم مطلق باشد.

اولاً دو جعل استفاده نمی شود و اگر دو جعل هم باشد دو جعل مستقل نیست که یکی اطلاق داشته باشد و دیگری مقید باشد و بگوییم که تقیید یکی ضرری به اطلاق دیگری نمی زند، چنین چیزی نیست.

ولی گاهی غیر از این دلیل، دلیل دیگری در کار هست که می شود به اطلاق آن تمسک بکنیم و آن عبارت از این است که در برخی از ادله ثوابی برای عملی ذکر شده و مقید به چیزی هم نشده است، مثلاً بیان شده است که هر کس این کار را بکند، چنین ثوابی دارد.

البته غیر ممیز خارج است، چون ادراک نمی کند، ولی ممیز و بالغ را شامل می شود. مثلاً برای صوم مصالحي، ثواب هایی ذکر کرده اند، برای اعتكاف ثوابی ذکر شده است، بودن در مسجد، روزه گرفتن و ... انسان می تواند به اطلاق اینها تمسک بکند و دلیلی بر تقیید این ادله نداریم.

آقای خوئی اینجا بحث کرده و فرموده اند که در امثال «كتب عليكم الصيام» دو جعل وجود ندارد، منتهی ایشان این را تصور نکرده اند که ممکن است یک دلیل مطلق وجود داشته باشد که ما بتوانیم به آن تمسک بکنیم.

ص: ۸۲۱

ایشان می فرماید که ما به «كتب عليكم الصيام» تمسک نمی کنیم، بلکه برای مشروعیت اعتكاف صبی از بعضی از ادله ی خاصه ای که به پدر گفته شما بچه هایتان را به نماز خواندن امر کنید، استحباب استفاده می شود. همین امر به امر دلالت می کند که متعلق آن مطلوب و محبوب مولا است. پس از امر به امر مشروعیت اعتكاف صبی استفاده می شود.

ایشان اینطور فرموده اند و اطلاقاتی که ما گفتیم به نظرشان نیامده است، ولی به نظر ما همان اطلاقاتی که دلالت بر ثواب نماز ظهر و عصر و روزه ماه رمضان می کند، شامل صبی هم می شود.

بعد ایشان می فرمایند که ما در دو جا می توانیم قائل به اطلاق شویم، یکی در مستحبات که مانعی از اطلاق آن وجود ندارد و

حدیث رفع قلم هم وجوب را بر می دارد و با استحباب کاری ندارد و اطلاق مستحبات در جای خود محفوظ است، در واجبات هم از مواردی که به پدر دستور داده شده است که فرزندش را امر به آن بکند، می شود مشروعیت برای صبی را کشف کرد.

(پرسش:... پاسخ استاد:) ادله ای مانند «کتب علیکم الصیام» شامل صبی نمی شود، اما اطلاقاتی داریم که شامل می شود و با خصوصیت ثواب هم کاری نداریم. کلی مسئله این است که در ذکر ثواب وجوب و امثال اینها نیست تا بگوییم که یک جعل و اخبار بیشتر نیست.

به طور کلی ذکر شده است که روزه ماه رمضان چنین ثواب هایی دارد و اشاره نشده که روزه ماه رمضان برای افراد بالغ چنین است، این قید را ندارد، ما هم به اطلاقتش تمسک می کنیم. و اما وجوب روزه برای افراد بالغ را از دلیل خارج استفاده می کنیم.

ص: ۸۲۲

(پرسش... پاسخ استاد:) این ادله می گوید که هر کسی این کار را بکند، ثواب دارد. از این استفاده می شود که قید و شرطی ندارد، نه اینکه بگوییم اگر سید بود، ثواب دارد، یا اگر مجتهد بود، ثواب دارد و... همه این قیود را نفی می کنیم. با همین ذکر ثواب، بلوغ هم نفی می شود.

(پرسش... پاسخ استاد:) همین که ترغیب به یک شیء شد و قیدی آورده نشد، به این معناست که اطلاق دارد و هیچ قید و شرطی ندارد.

اگر گفتند که این کار را بکنید و قیدی بیان نکردند، معلوم می شود که تمام مصادیق آن صحیح است.

خلاصه اینکه آقای خوئی خواستند فقط از آن روایاتی که دستور دادند شما فرزندانان را وادار به نماز و روزه کنید، مشروعیت اعتکاف صبی را استفاده بکنند، ولی ما می گوئیم که از ادله مرغبه هم می توان این مطلب را استفاده کرد.

«لو اعتكف العبد بدون إذن المولى بطل و لو أعتق في أثناءه لم يجب عليه إتمامه».

اینها روشن است.

«و لو شرع فيه بإذن المولى ثم أعتق في الأثناء فإن كان في اليوم الأول أو الثاني لم يجب عليه الإتمام». اگر خودش هم شروع کرده بود لازم نمی شود تمام بکند.

«إلا أن يكون من الاعتكاف الواجب»، اعتكاف واجب را باید تمام کند.

«و إن كان بعد تمام اليومين وجب عليه الثالث و إن كان بعد تمام الخمسه وجب السادس» اینها مسائلس قبلاً گذشته است.

«إذا أذن المولى لعبده في الاعتكاف جاز له الرجوع عن إذنه ما لم يمض يومان و ليس له الرجوع بعدهما لوجوب إتمامه حينئذ و كذا لا يجوز له الرجوع إذا كان الاعتكاف واجباً بعد الشروع فيه من العبد».

اگر عبد دو روز با اذن مولی اعتکاف کرده باشد، مولی حق ندارد در روز سوم او را نهی کند و نهی او بلااثر است و وجهی را هم که ذکر کرده اند این است که «لاطاعه لمخلوق فی معصیه الخالق». پس واجب است که روز سوم را هم تمام بکند.

آقای خوئی درباره این مسئله می فرماید که کبرای «لاطاعه لمخلوق فی معصیه الخالق» درست است، ولی بحث در تطبیق این کبری به صغری است. در امثال نماز و روزه ماه رمضان و .. اگر مولی می گفت که نماز نخوان و روزه نگیر، کبرای مورد اشاره صادق بود، اما در نذر و امثال آن مانعی از نهی مولی وجود ندارد، زیرا آنطور که ما ادله نذر می فهمیم، رجحان در ظرف عمل در متعلق نذر لازم است، به این معنی که از ادله نذر استفاده می شود که نباید در نذر با هیچ ملاکی مطلوبی تراحم داشته باشد. این طور نیست که شارع با نذر بگوید یک شیء ملاک دار دیگر وجوب فعلی ندارد. نذر حق مزاحمت با چیز دیگر را ندارد. اگر در جایی نذر با ملاک دیگری مزاحمت پیدا بکند، این نذر بلاملاک است.

اگر مولی عبدش را از ادامه اعتکاف نهی می کند، معنایش این است که نذر عبد با یک شیء ملاک دار تراحم پیدا کرده است و قطع نظر از نذر باید بینیم که آن کار مطلوبیتی دارد یا نه، تا آن موقع نذر مشروعیت پیدا بکند. خود نذر «مشروع ما لم یکن مشروعاً» نیست. متعلق نذر باید مشروع باشد، تا وجوب وفا حاصل بشود و در اینجا عمل عبد لولالنذر مشروعیتی ندارد، چون مولا نهی کرده و شارع هم می گوید که نهی مولا متبع است. این فرمایش ایشان است.

ما اول باید ببینیم که مراد از عبارت «لاطاعه لمخلوق فی معصیه الخالق» چیست؟ یک معنای که احتیاج به بیان شرعی هم ندارد، این است که بگوییم اگر یک شیئی بالفعل معصیت خالق بود، بالفعل نمی تواند مأمور به خالق قرار بگیرد، یعنی یک چیزی که حرام بود، نمی تواند واجب باشد. این معنی گفتن ندارد که شارع بگوید: من به چیزی که حرام می کنم، کسی را الزام نمی کنم.

یک معنی هم عبارت از این است که اگر یک شیئی لولا این امر و نهی، معصیت خالق بود، در این صورت لاطاعه له لشخص، اطاعت آن لازم نیست. یعنی اگر یک کاری قبل از این امر مولی معصیت بود، با این امر باز معصیت خودش را دارد. این هم یک معنای دیگر است.

درباره نذر هم ملاک رجحانی را باید قبل از آمدن ملاک وجوب و فاء به نذر در نظر بگیریم. شارع هم می گوید که لولا الوجوب اگر متعلق نذر ملاک رجحانی داشت، در این صورت با نذر وجوب می آید. در باب نذر اینطور نیست که مثلاً امتثال امر مولای ظاهری با وجوب نذر تراحم پیدا کرده باشد و شارع حکم به تقدم یکی از این دو کرده باشد، بلکه مشروعیت نذر در جایی است که تراحمی با ملاک دیگر نداشته باشد. اینطور نیست که بگوییم هم این ملاک داشته باشد و هم آن و شارع هم ملاک این را اقوی دانسته باشد.

حال باید ببینیم که به کدام یک از این دو ملاک باید اخذ کرد، آقای خوئی می فرمایند که ما باید ادله اطاعت عبد از مولای ظاهری را اخذ بکنیم. ما می گوییم که به چه دلیل ما اخذ به آن بکنیم؟! اگر شارع نذر را واجب الوفاء دانسته، قهراً با آمدن این ملاک، طرف دیگر بلاملاک می شود و تراحمی پیدا نمی شود.

اگر از خارج هم روایتی آمد و گفت که به امر مولای ظاهری را باید امتثال کرد، بر دلیل نذر ورود پیدا می کند و اگر دلیلی گفت که به نذر عمل کن، ورود بر دلیل اخذ به امر مولای ظاهری پیدا می کند. ما به چه دلیلی یکی از این دو را بر دیگری مقدم می کنیم؟

آقای خوئی تصریح می کند که نذر نمی تواند تراحم پیدا بکند، ولی ما می گوئیم که نذر زمانی مشروعیت دارد که با یک ملاک دیگر تراحم پیدا نکند، اما اگر دلیل دیگری مشروعیت نذر را اثبات کرد، عمل به آن واجب می شود. هر کدام ثابت شد، موضوع دیگری را از بین می برد و وجهی ندارد که یکی را ثابت فرض کنیم و موضوع دیگری را از بین ببریم.

معروف است که صاحب جواهر به جهت ترس از تمام نشدن کتاب جواهر بخاطر استطاعت حج، نذر می کند که تا جواهر تمام نشده، عرفه را در کربلا باشد و با این نذر جلوی استطاعت را بگیرد، البته اگر ما استطاعت شرعی را در حج معتبر بدانیم. در اینجا هم آقای خوئی می فرمایند که نذر منحل می شود، زیرا نذر نمی تواند با شیء دیگری تراحم بکند و نذر صاحب جواهر بی خود است.

ما می گوئیم که اگر استطاعت شرعی معتبر باشد، همین مشکل پیدا می شود که اگر شارع گفته باشد: شما اخذ به نذر کنید، موضوع آن استطاعت شرعی از بین می رود، تراحم نمی شود. اگر هم شارع فرموده بود که شما مستطیع هستید و حج بجا بیاورید، موضوع نذر از بین می رود. رجحان متعلق ندارد، هر کدام شد موضوع دیگری را از بین می برد.

البته بعضی ها گفته اند که عمل به نذر نکند، زیرا استطاعت شرعی معتبر نیست.

در این باره که هر کدام فعلی شد، ملاک دیگر از بین می رود، آقای حکیم می فرمایند که در اینجا هر کدام سببش جلوتر است، حکم می کند که این فعلی شد و ملاک دیگری از بین می رود، بنابراین اگر کسی اول نذر کرده و بعد استطاعت حاصل می شود، این نذر جلوی استطاعت را خواهد گرفت، چون فعلیت نذر موضوع آن استطاعت شرعی را از بین می برد.

در اینجا هم اگر کسی نذر کرده بود برای اعتکاف و بعد مولا آمد و نهی از بجا آوردن اعتکاف کرد، چون نذر جلوتر بوده، موضوع اطاعت مخلوق را از بین می برد.

مثلاً اگر شما دو تا نذر کردید، اول نذر کردید این پول را بدهید به زید، بعد نذر کردید این پول را بدهید به عمرو، هر کدام از اینها که منعقد بشود، موضوع دیگری از بین می رود.

اگر شارع فرموده باشد این نذر دوم شما منعقد است، قهراً آن نذر اول موضوعش از بین می رود، زیرا نذر اول در ظرف عمل مرجوح بوده است. و اگر نذر اول را شارع حکم کرده باشد که منعقد است، نذر دوم موضوعش از بین می رود.

ولی عرف در اینجا می گوید که هر کدام را جلوتر نذر کردی، همان منعقد است و ورود پیدا می کند بر دومی.

اگر از جانب شارع بالخصوص یک روایت خاصی آمده و تصریح کرده بود که دومی منعقد است، اولی رجحانی نداشت، ولی عرف هر کدام جلوتر باشد را فعلی می داند و موضوع آن دیگری را از بین می برد و اگر این مطلب را بپذیریم، قائل به تعبیر سید خواهیم شد که فرمود: نذر منعقد است و نهی مولی منعقد نیست، «لاطاعه لمخلوق فی مصعبه الخالق».

جواز خروج معتكف جهت شهادت ۹۱/۰۲/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

«يجوز للمعتكف الخروج من المسجد لإقامه الشهاده أو لحضور الجماعه أو لتشييع الجنازه و ان لم يتعين عليه هذه الأمور».

شخص معتكف برای اموری که واجب کفای است و من به الکفایه هم موجود است و وجوب بر او تعیین ندارد، می تواند از محل اعتکاف خارج بشود و اشکالی ندارد. البته در روایات مواردی ذکر شده است که یا باید گفت استثناء است و یا اینکه مراد از «حاجه لابد منها» اعم از موارد عرفی، اجتماعی و فردی شرعی باشد. و قهراً خروج از اعتکاف برای اقامه شهادت چون واجب است ولو وجوب عینی ندارد و واجب کفای است، اشکالی ندارد. مواردی هم مانند حضور در جماعت، حضور در جمعه، تشیع جنازه، عیادت مریض منصوص روایات است.

(پرسش:.... پاسخ استاد:) اگر نماز جمعه منعقد شده باشد، ابتداءً هم جایز است شخص برود و شرکت کند. بعضی از مواردی هم که به نحوی از لوازم اجتماعی است، از روایات استفاده می شود که مجاز است و لذا تعبیر می کنند «و کذا فی سائر الضرورات العرفیه أو الشرعیه الواجبه أو الراجحه».

در عبارت «أو الراجحه» اشکال کرده اند و اشکال هم وارد است، زیرا معلوم نیست که رجحان داشتن هر چیزی کفایت کند که معتکف از اعتکاف خارج بشود. صرف اینکه نماز جماعت و جمعه و عیادت مریض و بعضی از امور غیر واجب را شرع برای معتکف جایز دانسته است، نمی توانیم بگوییم که مطلق رجحان کفایت می کند. آنها اموری هستند که قوام امور عرفی به آنهاست و شاید بتوان گفت که جزء لوازم عرفی بوده و مستثنی هستند، ولی اینطور نیست که بگوییم انجام هر چیزی که شرعاً راجح است، برای معتکف جایز است و لذا حضرت می فرماید که اگر کسی برای کار لازمی از اعتکاف خارج شد، برای نماز باید به همان محلی که معتکف بوده برگردد و چه بسا مساجدی جلوتر از آن محل وجود داشته باشد و راجح است که انسان نماز را در اول وقت بخواند و ارجح از نظر ابتدایی این است که در همان جاها نمازش را بخواند، ولی شارع اجازه نداده و می گوید که باید به محل اعتکاف برگردد. پس این مقدار شخص مجاز نیست که برای انجام هر مستحبی از اعتکاف خارج بشود.

ص: ۸۲۸

«أو الراجحه سواء كانت متعلقه بأمور الدنيا أو الآخره مما ترجع مصلحته الى نفسه أو غيره»

اگر معتکف بخواهد به عیادت مریض برود، موجب تشفی مریض می شود و امثال اینها، اشکالی ندارد.

«الضرورات العرفیه أو الشرعیه الواجبه و کذا فی سائر الضرورات العرفیه أو الشرعیه الواجبه أو الراجحه» یعنی در جایی که امری واجب باشد شرعاً، یا راجح باشد شرعاً، ولی ضرورت عرفی پیدا کرد آن هم کفایت می کند و مانعی نیست.

«و لا يجوز الخروج اختياراً بدون أمثال هذه المذكورات».

«لو أجنب في المسجد و لم يمكن الاغتسال فيه وجب عليه الخروج و لو لم يخرج بطل اعتكافه لحرمة لبثه» یا «لبثه فيه». این مسئله قبلاً به صورت مستوفی گذشته است، ولی من دوباره به صورت فشرده عرض می کنم. اگر معتکف جنب شد و غسل هم در مسجد ممکن نشد، واجب است که از مسجد خارج شود که ظاهر مفهومی عبارت از این است که اگر غسل در خود مسجد ممکن شد، لازم است که غسل بکند.

آنچه که به نظر می آید این است که یک مرتبه اعتکاف در غیر مسجدین (مسجدالحرام و مسجد النبی) و در مساجد معمولی است، یک مرتبه هم اعتکاف در مسجدین است. راجع به غیر مسجدین ممکن است که ما بگوییم که اگر شخص متمکن باشد از غسل کردن در مسجد بدون اینکه تلویث مسجد بشود بدون اینکه لبث در مسجد بشود درنگ کردن در مسجد بشود، علی کل تقدیر واجب است که از مسجد خارج بشود و بودن در مسجد برای شخص جایز نیست. حال باید دید که علت این مسئله چیست؟

ص: ۸۲۹

آقای گلپایگانی هم قبلاً این مطلب را فرموده بودند و عده ای از آقایان هم می گفتند که اگر بخواهد غسل بکند، باید توقف کند تا غسل کند، آن موقع غسل جایز نیست و باید خارج بشود. اما اگر بدون توقف در حال حرکت بتواند غسل بکند، آن غسل برایش واجب است و اشکالی نیست. آقای گلپایگانی می فرمودند که علی الاصح ولو اگر بتواند بدون مکث در مسجد غسل کند، غسل کردن جایز نیست و باید خارج بشود.

بعضی از آقایان می گویند که اگر غسل کردن مستلزم مکث شد، جایز نیست و باید خارج بشود والا غسل کند و ما عرض کردیم که آنچه از آیه شریفه استفاده می شود این است که در غیر مسجدین اگر عنوان «ماراً» شد، جایز است ولی اگر شخص بخواهد وارد مسجد بشود، اشکال دارد، ظاهر «ماراً» این است که مرور کند و از مسجد خارج بشود.

«عابری سبیل» عبارت از این است که مسجد مسیر قرار بگیرد و شخص از آنجا خارج بشود.

در مسئله اعتکاف اگر کسی بتواند موقع حرکت غسل کند، غسل که تمام شد، مجوزی برای خروج مسجد ندارد و باید در مسجد بماند، چون غسلش را انجام داده و عنوان «عابری سبیل» که جزء مستثنیات است، بر او منطبق نیست.

پس بنابراین چه شخص غسل را در حال و چه در حال سکون انجام بدهد، اگر انجام شد، بخاطر اعتکاف حق خروج از مسجد را ندارد. بنابراین شخص جنبی که «عابری سبیل» نیست باید خارج بشود و لذا فرقی نمی کند که متمکن باشد از اینکه در حال حرکت غسل بکند یا متمکن نباشد، و باید خارج بشود.

اما راجع به مسجدین سه صورت برای شخص وجود دارد: تیمم کردن، غسل کردن و خروج.

هر کدام از این سه صورت که مدت توقفش در مسجدالحرام یا مسجدالنبی کمتر باشد، باید آن را انتخاب بکند.

کون در آنجا حاصل اگر تیمم کمتر طول می کشد، زودتر تیمم بکند و خارج بشود و غسلش را بیرون انجام بدهد، چون تیمم بعد از خروج باطل می شود و باید غسل بکند. اگر خروجش زودتر تمام می شود، خارج شود و اگر غسل زودتر تمام می شود غسل کند، چون آنجا دیگر بین سکون و حرکت و اینها هیچ تفاوتی وجود ندارد، معیار عبارت از این است که هر کدام از اینها در مسجدین کمتر شد، آن را باید انتخاب کند.

مختار ما این است که تیمم باید روی خاک باشد و گاهی خاک فراهم نمی شود. آقایان می گویند که سنگ هم کافی است و گاهی می بینید فرش شده و تا شخص بخواهد سنگی پیدا کند، طول می کشد. پس هر کدام یک از اینها کمتر شد، آن را انتخاب بکند و اگر مساوی شدند، تیمم اگر مساوی با یکی از آن دو شد، تیمم مشروعیت ندارد، چون تیمم به حکم ضرورت تجویز می شود، و زمانی که ضرورت نبود، تیمم کنار می رود و اگر هم غسل با خروج مساوی شد، باید غسل بکند، زیرا با غسل دو مطلوب حاصل می شود.

شخص در اعتکاف مجاز بود که به مقدار ضرورت خارج بشود و اگر غسل بکند، چنین ضرورتی نیست و دیگر «حاجه لابدمنها» وجود ندارد و به نظر می رسد که قهراً باید غسل بکند.

«لو أجنب في المسجد و لم يمكن الاغتسال فيه وجب عليه الخروج» عرض ما این است که اگر غسل در مسجد امکان داشت، (در غیر مسجدین) باید خارج بشود و در مسجدین هم اگر خروج اقل از غسل بود، باید خارج شود و در غیر این صورت هر کدام که اقل است را باید انتخاب بکند و اگر زمان غسل و خروج مساوی بود، باید غسل را انتخاب بکند. «و وجب علیه الاغتسال» این مسئله دیگر تمام است و چیز دیگری ندارد.

«إذا غصب مكاناً من المسجد سبق اليه غيره بان ازاله و جلس فيه فالأقوى بطلان اعتكافه و كذا إذا جلس على فراش مغصوب» روایاتی در این مسئله هست و باید ببینیم ك قاعده چه اقتضا می کند.

یکی از روایاتی که در این مسئله هست و حق السبق برای اشخاص از آنها استفاده می شود این روایت است که «إحداها ما رواه الكليني بإسناده عن محمد بن إسماعيل عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: (من سبق الي موضع فهو أحق به يومه و ليله)».

آقای خوئی در اینجا می فرمایند که این روایت مشترک بین دو نفر است که هر دو از ثقات هستند، یکی محمد بن اسماعیل بن بزیع و یکی هم محمد بن اسماعیل بن میمون زعفرانی و از این ناحیه اشکالی وارد نیست.

ما هم اضافه می کنیم که منحصراً مراد محمد بن اسماعیل بن بزیع است و زعفرانی مراد نیست ولو او هم ثقة است زیرا در جاهای دیگر هم همین روایت نقل شده و تصریح به محمد بن اسماعیل بزیع شده است و لذا تردیدی نیست که مراد اوست. علاوه بر این، احمد بن محمد که در سند این روایت است و مراد احمد بن محمد بن عیسی است، از محمد بن اسماعیل بن بزیع نقل روایت می کند و کتاب او را هم احمد بن محمد بن عیسی روایت کرده است و شیخ او به حساب می آید و در اسانید هم روایات متعددی به این صورت نقل شده است. و محمد بن اسماعیل ابن میمون که در معجم الرجال ذکر شده، موارد نادری از وی نقل شده و اینچنین نیست که احمد بن محمد بن عیسی از او نقل روایت کرده باشد.

پس در این موضوع حرفی نیست، اما آقای خوئی دو اشکال کرده اند که یکی از آنها وارد است و آن این است که این روایت مرسله است، چون تعبیرش این است که محمد بن اسماعیل عن بعضی اصحابه عن ابی عبدالله علیه السلام، در بعضی از نقل ها هم اینطور بیان شده است که عن بعض اصحابه رفعه عن ابی عبدالله علیه السلام، و با این نقل مشکل بیشتر شده و ضعفش هم قوی تر می شود. حال اگر کسی می گفت که من تمام اصحاب محمد بن اسماعیل را فحص کردم و همه اجلاء هستند، حرفی بود، اما با عبارت «رفعہ» دیگر به هیچ وجه نمی توان سند را اصلاح کرد.

آقای خوئی می فرمایند از نظر دلالت هم نمی شود ملتزم به این روایت شد، زیرا مفاد این روایت این است که تا ۲۴ ساعت حق السبق برای شخص وجود دارد و احدی به این مسئله فتوی نداده است و نمی توان ملتزم به این شد.

البته مراد از حق السبق در این روایت این نیست که اگر شخص اعمالش را انجام داد و به منزلش رفت، باید از او اجازه بگیرند تا در آنجا نماز بخوانند، مانند ملک شخصی نیست، بلکه مراد این است که آیا با بودن آن شخص و عدم رفع احتیاج او، می توان جایش را گرفت یا نه؟

مراد هم این نیست که آیا مزاحم او می شود شد یا مزاحم او نمی شود؟

آقای خوئی حق سبق را اینطور معنا می کنند که مراد عبارت از این است که انسان حق ندارد او را بلند کند، ولی اگر بلند کرد، می تواند جایش بنشیند. ولی این روایت تصریح کرده است که او رفته وضو بگیرد و این شخص می خواهد آنجا بنشیند. روایت می گوید که این کار جایز نیست.

آقای خوئی می فرمایند که کسی به این مطلب قائل نشده است.

البته اینطور نیست که هیچکس قائل نشده باشد. از ذکرای شهید اول نقل شده است و در مرآه العقول هم احتمال داده که کلام ذکر درستی باشد و احتمال دیگری که داده این است که محمول به صورتی باشد که شخص احتیاج دارد یک شبانه روز نماز بخواند و این کنایه از مقدار احتیاج شخص است. شهید اول در ذکر اختیار کرده، کلینی هم که روایت را نقل کرده است، پس نمی شود گفت که احدی از علماء به این مطلب فتوی نداده است.

منتهی روایت مرسله است و نمی شود به آن عمل کرد.

یک روایت دیگری است که «طلحه بن زید عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: (سوق المسلمین کمسجدهم فمن سبق الی مکان فهو أحق به الی اللیل)» ایشان می فرمایند که سوق مسلمین مانند مسجدشان است، یعنی همینطور که در مسجد به مقدار احتیاج شخص حق سبق دارد، در بازار هم اگر کسی یک جایی را اشغال کرده و می خواهد کاسبی کند، او هم به مقدارش احتیاجش حق تقدم دارد. مقدار احتیاج هم آنطور که استفاده می شود در زمان معصوم تا غروب بوده و بعد از غروب به منزل می رفتند، یا برای نماز و امور دیگر تعطیل می شده است.

«سوق المسلمین کمسجدهم فمن سبق الی مکان من السوق» به قرینه مقام در اینجا استفاده می شود که در مسجد هم به مقداری که نماز مغرب و عشاء می خوانند، یک مقداری هم که نماز شب می خوانند، محل احتیاج است.

این روایت را آقای خوئی اینطور معنا می کنند و بعد هم می فرمایند که راجع به طلحه بن زید اشکالی نیست، چون طلحه بن زید ولو اینکه جزء امامیه نیست، جزء بطریه است که یک قسمی از سنی ها هستند که به افضلیت امیرالمؤمنین قائلند و حق خلافت را هم حق امیرالمؤمنین می دانند، منتهی می گویند که امیرالمؤمنین خلافت را به ابوبکر تفیذ کرده است و خلافت او شرعی است، پس توثیق صریحی برای طلحه بن زید وارد نشده، ولی درباره اش گفته اند که «لکن له کتاب معتمد»، کتابش، کتاب معتمد است، لذا ایشان می فرماید که ما اشکال نمی کنیم و معلوم می شود که وثاقت دارد.

ولی این یک مطلب قدری مشکل است، چون اگر ما احراز کرده باشیم که این روایت از کتاب طلحه بن زید است، شما می توانید بگویید که کتابش معتمد است، ولی از کجا می توان این مطلب را احراز کرد؟ ممکن است گاهی شخصی راجع به یک کتابی دقتی بکند و از مصادر درستی جمع آوری کند، ولی بعضی از کتابهایش اینطور نباشد. پس اگر در یک کتاب دقت شده و از مصادر معتبر جمع آوری شده باشد، دلیل نمی شود که تمام منقولاتش کتاب باشد، ممکن است شفاهیات باشد.

من به آقای آقا سیدعبدالعزیز طباطبایی گفتم که گاهی در صحبتهای آقای امینی مناقشه ای به نظرم می رسد و تصور می کنم که برخی از اطلاعاتشان خیلی محکم به نظر نمی رسد، ایشان فرمودند: بله، ولی مکتوباتش اینطور نیست، ایشان بین مکتوبات و شفاهیات ایشان فرق گذاشت، در عین حالی که ایشان از آن حافظه قوی برخوردار بود

پس آقای خوئی از این جهت روایت طلحه بن زید را تمام دانستند و دلیل سبق را هم همین روایت دانستند.

روایت سوم هم مرسله ابن ابی عمیر است که «سوق المسلمین کمسجدهم».

در این روایت دیگر تعبیر یوم و لیل و امثال آن ندارد تا احتیاج به توجیه داشته باشیم که چرا تا لیل گفته، چرا تا شبانه روز گفته.

منتهی آقای خوئی مرسله ابن ابی عمیر را قبول ندارد، آن روایت طلحه بن زید را قبول دارد ولی این روایت را قبول ندارد، ولی ما این مرسله ابن ابی عمیر را تمام می دانیم.

در مفاد این روایت آقای خوئی می فرمایند که آنچه که متیقن است این است که بلند کردن شخص از جایش اشکال دارد، اما از این عبارات استفاده نمی شود که اگر بلند کرد، نتواند در جای او بنشیند.

از همان روایتی که ایشان قبول داشت که نقل شد «من سبق الی مکان فهو أحق به الی اللیل» استفاده می شود که مزاحمت حدوداً و بقاء ممنوع است. اگر بلندش کردی، نمی توانی در جای او بنشینی.

مثل مرسله محمد بن اسماعیل بن بزیر که شخص رفته بود تا وضو بگیرد و او را از جا بلند نکرده بود، مع ذلک می گوید شما حق ندارید آنجا بنشینید ولی آقای خوئی می فرماید که شاهد بر اینکه مراد عدم جواز ازاله است، این است که غیر آن شخص بلااشکال می تواند در جای او بنشیند، این نظر ایشان است، ولی تفاهم عرفی از اینکه کسی تا شب حق دارد، «أحق به الی اللیل» معنایش این است که شما حدوداً و بقاء نمی توانید تا زمانی که رفع حاجتش نشده مزاحم او بشوید، حال چه خودش از جایش بلند شود و چه شما او را بلند بکنید.

Your browser does not support the audio tag.

بطلان اعتكاف در اثر غضب

در مسئله غسل جنب آقای حکیم و آقای خوئی و از قبلی ها هم آقا ضیاء و آقای نایینی یک تعلیقه ای دارند که ما بحثش را دیروز نکردیم. سید می فرماید: اگر برای کسی ممکن نشد که در مسجد غسل انجام بدهد، واجب است خارج بشود و اگر خارج نشد اعتکافش باطل است. آقای حکیم و آقای خوئی می فرمایند که اگر شخص خارج نشد، در دو صورت اعتکاف او باطل نیست. ایشان می فرمایند وقتی که شخص جنب شد، مأمور به خروج است و باید در مسجد نباشد و بودن در مسجد برای شرع ممدوح نیست. اعتکاف هم وقتی است که بودن در مسجد خوب باشد. در نتیجه اگر طوری است که با خروج از مسجد و غسل کردن، مدت اعتکاف _ که سه روز است _ تمام می شود، در این صورت از همان وقتی که جنب شده است، اعتکافش خاتمه پیدا کرده است، زیرا دیگر بودن در مسجد مطلوب نیست تا اعتکافش صحیح باشد. پس قهراً استثنایی از این مدت اعتکاف می خورد، سه روز اعتکاف است، مگر آن مقداری که شخص معذور است و دیگر لازم نیست. می فرمایند که درست است که شخص بعد از ماندن کار حرامی انجام داده است، ولی اعتکافش تمام شده و بعد از تمام شدن اعتکاف حرامی را انجام می دهد، اعتکافش همان نیم ساعت یا یک ساعت به آخر وقت مانده تمام شده است. این یک صورت است.

صورت دیگر جایی است که شخص مأمور به خروج از مسجد است، ولی در آخر وقت اعتکاف نیست، بلکه در وسط اعتکاف است. در این صورت مقدار خروج و غسل و برگشتن استثناء از اعتکاف است و جزء اعتکاف نیست. حال اگر کسی در این فرض بداند که مثلاً ده دقیقه، یا بیست دقیقه دیگر کنار مسجد آب می آورند و اگر هم برای تهیه آب از مسجد خارج بشود، همین مقدار طول می کشید، در چنین صورتی اگر خارج نشد و منتظر بود که آب برسد، خلاف شرع کرده است، ولی چون ماندن و رفتنش جزء مستثنای از اعتکاف است، به اعتکافش صدمه وارد نمی شود.

ص: ۸۳۷

این دو صورت را آقای حکیم و آقای خوئی بیان کرده اند.

ولی به نظر می رسد که می توان گفت: چرا وجوب خروج منشأ این باشد که اعتکاف از زمانی که وجوب خروج آمده است، محبوب شرع نباشد؟! ممکن است بگوییم که ما دلیلی بر این مطلب نداریم. یک مرتبه ما مسجدین را در نظر می گیریم که در این صورت چه «ماراً» و «عابری سبیل» و «غیر عابری سبیل» در هر دو صورت ماندن مبعوض شرع است، ولی در مساجد دیگر «عابری سبیل» و اینکه کسی بخواهد عبور بکند، مبعوض شرع و حرام نیست. اگر حرام نبودنش به مناسبات اضطرار بود، می گفتیم که در اضطرار باید به اقل اکتفا بکند و ذاتاً بودن در مسجد مبعوض است و چیزی که مبعوض است، نمی تواند اعتکاف مشروع باشد و آن وقت می گفتیم که این مدتی که مأمور به خروج است، چون بودن در مسجد محبوب شارع نیست،

لذا جزء اعتکاف حساب نمی شود. اگر این طور بود فرمایش آقایان درست بود، ولی فرض این است که «ماراً» به مناط اضطرار نیست، بلکه اختیاراً هم شخص جنب می تواند از مسجد رد بشود. حال چه مانعی دارد که ما بگوییم کسی که «عابری سیل» است، کون در مسجدش محبوب شارع است ولو جنب باشد؟! شخص می خواهد در حالی که راهش را از مسجد قرار داده، ذکر بگوید و یا اعمالی که مستحب است و نیازی به طهارت و غسل ندارد را بجا بیاورد.

بنابراین بودن در مسجد محبوب شارع است، منتهی دستور داده که شما خارج بشوید و اگر خارج نشوید، آن توقف مبعوض شارع است و این بودن در مسجد خلاف شرع است، پس کون خروجی اش محبوب شارع است، ولی کون لبثی اش مبعوض است. بنابراین دلیلی نداریم که بگوییم این مدت زمان جزء اعتکاف نیست، چون محبوب نیست تا جزء اعتکاف باشد و چون مبعوض شرع است، اعتکافش باطل است.

ص: ۸۳۸

البته این در صورتی است که غیر مسجدین باشد، اما راجع به مسجدین چون در هر دو صورت «عابری سبیل» و «غیر عابری سبیل» بودن در مسجد محبوب شارع نیست و شخص نمی تواند قصد قربت بکند، اعتکافش هم محبوب نیست. در مسجدین فرمایش آقای حکیم و آقای خوئی صحیح است و این مدت زمانی که محبوب نیست، از مقدار اعتکاف استثناء می شود. گاهی با خروج اعتکاف ختم می شود، گاهی هم خروج در وسط اعتکاف قرار می گیرد و بطلانی در کار نیست.

پس راجع به مسجدین فرمایش آقای حکیم و آقای خوئی درست است. در مسجدین همینطور است، چون زمانی که مأمور به خروج است، بودن در مسجد مطلوب نیست و نمی تواند صفت اعتکاف داشته باشد، پس چه بنشیند و چه خارج بشود، حکمش یکی است و مبطل نمی شود چون اعتکاف ختم شده یا اگر ختم نشده این مقدارش از نظر اعتکافی مستثناست. البته شخص با عدم خروج خلاف شرع و معصیت کرده است که آن یک بحث دیگری است، اما به مناط اعتکاف مستثناست و اشکالی ندارد، ولی در غیر مسجدین فرمایش آقایان محل اشکال است.

«إذا غضب مكانا من المسجد سبق إليه غيره بأن أزاله و جلس فيه فالأقوى بطلان اعتكافه» ما بر خلاف آقای خوئی با این معنی موافقیم.

«و كذا إذا جلس على فراش مغصوب» اگر کسی بر روی فرش غضبی اعتکاف کرد، یکی از مصادیق «کون فی المسجد» است، منتهی گاهی ظرف بودن مسجد بلاواسطه است و گاهی هم با واسطه و حائل است. پس در این صورت «کون فی المسجد» عنوان محرم می شود و اعتکافش هم باطل خواهد بود. نشستن روی فرش غضبی ملازم المحرم نیست، بلکه یکی از مصادیق «کون فی المسجد» است، برخلاف آقای خوئی که ایشان ادعا می کنند که نشستن بر روی فرش غضبی خارج از «کون فی المسجد» است و اینها دو موضوع جدا از هم هستند و اتحاد ندارند.

اگر شما در این مسجد بر روی فرش های غضبی نشسته باشید، نمی توانید قصد قربت بکنید و اعتکاف بکنید. در این مسئله حق با متن است و آقای خوئی هم هیچ دلیلی برای ادعای خود نمی آورند و فقط می فرمایند که نشستن بر روی فرش غضبی و بودن در مسجد اتحاد ندارند.

(پرسش:...پاسخ استاد:) مواردی مثل اینکه چیز غضبی در جیب انسان باشد از این قبیل نیست و عرف بین این دو مورد فرق می گذارد، بحث ما در جایی است که ظرف قرار می گیرد و اتصال دارد و «کون فی المسجد» حساب می شود.

ایشان بعد در یک فرضی احتیاط کرده و می فرمایند که اگر با سنگ های غضبی قسمتی از مسجد را سنگ فرش کرده بودند، یا خاک قسمتی از مسجد غضبی بود و نمی شود آنها را ازاله کرد، احوط این است که اعتکاف در چنین مکان هایی صحیح نباشد. البته ایشان تعبیر قطعی نمی کنند، چون فرض بر این است که امکان ازاله وجود نداشته باشد و در جایی که امکان ازاله نباشد، ایشان تردید می کنند که آیا عرفاً حکم تلف را دارد که فقط ضمان دارد و حکم تکلیفی ندارد یا نه حکم تلف را ندارد؟ لذا ایشان می فرمایند که احوط این است که حکم غیر تلف را به حساب بیاورد و اجتناب بکند و اگر خواست اعتکاف بکند، در قسمت های دیگر مسجد جلوس بکند.

«بل الأحوط الاجتناب عن الجلوس علی أرض المسجد المفروش بتراب مغصوب أو آجر مغصوب علی وجه لا یمكن إزالته و إن توقف علی الخروج علی الأحوط». اگر بخواهد اجتناب بکند، لازم باشد که از مسجد خارج بشود، به طوری که همه مسجد این طور باشد، احوط عبارت از این است که خارج بشود و خود این هم از اعدا است و «مما لا بد منه» است و اگر شخص مجوز شرعی نتواند درست بکند، قصد قربت نمی آید و اگر قصد قربت نیامد، اعتکافش هم صحیح نخواهد بود و باید خارج بشود.

«و أما إذا كان لابسا لثوب مغصوب أو حاملاً له فالظاهر عدم البطلان». این موارد را ایشان متحد با کون نمی دانند. اگر یک دستمالی در جیب باشد، به این تصرف در ملک غضبی گفته نمی شود و متحد با آن نیست و اشکالی ندارد ولو کار حرامی انجام داده است.

(پرسش:... پاسخ استاد:) یک وقتی من همدان بودم، مرحوم آقا سید محمد تقی خوانساری هم آنجا تشریف آورده بود، ما رفتیم برای زیارت ایشان، آقای آخوند همدانی هم چند نفری تشریف آوردند. از آقای خوانساری سؤال کرده بودند که کسی آمده آجرهای امیر نظام را غضب کرده و سقف یکی از مساجد را با آن ساخته است، نماز خواندن در این مسجد چگونه است؟ آقا سید محمد تقی فرمود: این باطل است، آقای آخوند گفت که این تصرف در عین مغصوب نیست تا باطل باشد، ایشان به شوخی فرمود: این طور که شما فتوی می دهید، خیلی مقلد پیدا می کنید، آقای آخوند چیزی نگفت و بیرون آمدیم، ایشان به بنده گفت که من تأدب کردم ولی اگر به فرض این تصرف هم باشد، با نماز من اتحاد ندارد، بنده عرض کردم که اتحاد لازم نیست، اگر تصرف باشد، علیت هم برای اینکه مانع از قصد قربت بشود، کافی است. البته تصرف نیست، انتفاع به ملک غیر است و این انتفاء می تواند به انحاء مختلف باشد و هیچ کدام هم اشکالی ندارد، آنچه که اشکال دارد، تصرف است. بعد فردا رفتیم و آقای آخوند مستمسک و حواشی آن را نگاه کرده بود که سید فرموده بود: زیر خیمه غضبی نماز خواند باطل است، «إن عد تصرفاً»، آقایان هم همه نوشته اند که «ولکنه لا یعد تصرفاً». آقای حکیم هم آنجا نوشته است که بعضی ها شاید بگویند که این اتحاد ندارد، ولی اگر تصرف باشد علیت دارد و علیت هم کافی است، همین مطلبی را که من به آقای آخوند عرض کرده بودم، دیدم که آقای حکیم هم عین همان مباحث را ذکر کرده است.

مرحوم سید راجع به خیمه که خیلی نزدیک است، تأمل فرموده بودند که «إن عد تصرفاً» و آقایان هم گفتند که تصرف نیست، ولی در سقف مسجد که من زیر آن نماز می خوانم و از آن انتفاع می برم و جلوی خاک و امثال آن را می گیرم، تصرف نیست، بلکه انتفاع از ملک غیر است و اشکالی ندارد، مثل اینکه انسان از سایه منزل کسی استفاده بکند و در سایه آن اطراق بکند. از منظره گل استفاده بکند، از بوی گل استفاده بکند، اینها تصرف نیست، بلکه انتفاع از ملک غیر است.

«إذا جلس على المغصوب ناسيا أو جاهلا أو مكرها أو مضطرا لم يبطل اعتكافه».

اگر کسی معذور در جلوس در مغصوب بود، چون ناسی بود یا جاهل بود یا مکره بود یا مضطر، در این موارد مانعی از قصد قربت شخص نیست و لذا اعتکافش باطل نیست.

این فرمایشی است که سید صاحب عروه دارد، ولی آقای خوئی یک تفصیلی قائل شده است و ما هم به شکل دیگری قائل به تفصیل هستیم.

آقای خوئی می فرماید که ناسی و مکره و مضطر از نظر حکم واقعی حرمت ندارند، حرمت فعلی ندارند، نه اینکه حرمت منجز ندارد، بلکه اصلاً بالفعل حرام نیست، پس عنوان محرم بر او منطبق نیست و قصد قربت می کند و اعتکافش هم صحیح است، ولی در صورتی که شک دارد و نمی داند که این حلال است یا حرام، ایشان می فرمایند که در این صورت این حرام واقعی است و مبعوض واقعی شرع است و در این صورت قصد قربت متمشی نمی شود. پس اعتکافش صحیح نیست. این فرمایش ایشان است.

عرض ما هم این است که در اکراه و اضطرار آن مطلب درست، زیرا شارع به مکره امر می کند که این چیز اکراهی را انجام بدهید، بالفعل خود شارع در صدد تحصیل این است و امتثال مطلوب شرع است. شارع از باب دفع افسد به فاسد می گوید که این کار را انجام بده، قصد قربت هم متمشی می شود، اضطرار هم همین طور است، مثل اینکه کسی موظف است در صورتی که مواجه با مرگ است، اکل میته بکند، این شخص می تواند برای خاطر خدا و به قصد قربت بگوید که من حاضر بودم که بمیرم، ولی چون خداوند اجازه نمی دهد، من از این میته می خورم، ولی در مسئله نسیان محبوب واقعی شرع همان امر اولی است، مثل اینکه الان زید توبه کرده و مؤمن خالص و حسابی شده است، ولی من یادم رفت که او توبه کرده و خیال کردم که او کافر مهدور الدم است و او را کشتم، این قتل مبعوض شرع است، منتهی من معذورم و تنجز ندارد. این یک بحث دیگری است. یا مثل اینکه من خیال کردم عرض کسی احترام ندارد و آبروی او را بردم، یا مال کسی را از بین بردم به خیال اینکه مالش احترام ندارد، در حالی که خیال من غلط بوده است، این موارد مبعوض مولی است. البته اگر بگوییم که در عبادات نفس قصد قربت کافی است و ولو عمل محبوبیت خارجی نداشته باشد، اشکالی نیست که بگوییم این عمل صحیح است، اما فرض ما این است که در عبادات هم حسن فعلی لازم است و هم حسن فاعلی، هم باید عمل محبوب مولی باشد و هم من قصد قربت کرده باشم، در یک چنین مواردی که انسان در اثر نسیان فردی را که جانش محترم است بکشد، یا آبروی کسی را که عرضش محترم است ببرد، یا مال کسی را که احترام دارد، از بین ببرد، معاقب نیست، ولی این موارد محبوب مولی نیست و اشخاص دیگر هم اطلاع داشته باشند و بتوانند کاری بکنند که من یک چنین وضعی برایم پیدا نشود، باید اقدام کنند و مانع از ارتکاب این اعمال بشوند.

به نظر هم می رسد که جهل و نسیان حکم واحد دارند و ایشان هم فقط مصداق جهل را شاک فرض کرده است، با اینکه مصداق روشن تر جهل، همان غافل و جهل مرکب است، در این مورد اطلاق جهل خیلی روشنتر از مورد شاک است. «أَيُّمَا رَجُلٍ رَكِبَ أَمْرًا بِجَهَالِهِ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ» راجع به همان شخصی بوده که غافل محض بوده و هیچ گونه مسئله بلد نبوده اصلاً تصورش را هم نمی کرده است. در مراحل بعد از جهل مرکب هم کسی است که علم به خلاف دارد و اینکه انسان به شاک متردد اطلاق جاهل بکند، ابعده است.

پس سید در این مسئله حکم کرده، ولی آقای خوئی تفصیل بین اقسام جهل نداده و کأنّ جاهل را منطبق بر شاک کرده است در حالی که ناسی و غافل و جاهل مرکب همه این موارد حکم واحد دارند.

(پرسش... پاسخ استاد:) اشکالی ندارد که اراده ثانوی باشد. جهاد هم بر اساس عناوین ثانویه است والا ذاتاً جایز نیست که انسان خودش را در معرض قتل قرار بدهد. اما چون امر مهم تری در کار است، شارع امر به آن می کند و انسان می تواند که قصد قربت بکند و عبادت هم هست، ثواب هم داده می شود. نه تنها حلال است، واجب هم هست.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

خروج از اعتکاف برای اداء دین و... ۹۱/۰۲/۲۶

Your browser does not support the audio tag

خروج از اعتکاف برای اداء دین و...

«إذا وجب عليه الخروج لأداء دين واجب الأداء عليه أو لإتيان واجب آخر متوقف على الخروج و لم يخرج أثم و لكن لا يبطل اعتكافه على الأقوى».

ص: ۸۴۴

اگر بودن شخص در محل اعتکاف با یک واجبی که لازم بود برای اداء آن خارج بشود، تراحم پیدا کرد و شخص خارج نشد، ایشان می فرماید که گناه کرده است و لکن صدمه ای به اعتکافش نمی خورد.

اما وجه اینکه چرا به اعتکافش صدمه ای وارد نمی شود، همان طور که آقای حکیم و آقای خوئی هم فرموده اند با یک مقدار اضافه این است که تراحم با واجب منافات با عبادت ندارد. مثلاً اگر مسجد نجس شده و تطهیرش لازم است و کسی هم می خواهد که نماز بخواند، در این صورت وظیفه دارد که نمازش را به تأخیر بیندازد و مسجد را تطهیر بکند، حال اگر این کار را نکرد و مشغول نماز شد، مشهور و مورد تسلیم بین متأخرین، صحت این نماز است و لو با ترک تطهیر _ که واجب فوری است _ گناه کرده است. البته برخی از سابقین قائل به این بودند که نماز چنین شخصی باطل است، زیرا امر به شیء مقتضی نهی از ضد است و نهی هم موجب ابطال عمل عبادی است و در اینجا چون شخص مأمور به ازاله نجاست از مسجد است، هر چه که با ازاله تراحم داشته باشد، مصاد با ازاله است و باید ترک بشود، یکی از اضداد هم نماز خواندن است، پس نماز

خواندن مورد نهی است، نهی هم موجب بطلان عبادت است.

شیخ بهایی هم فرموده است که چه امر به شیء را چه مقتضی نهی از ضد بدانیم و چه ندانیم، بطلان این عبادت ثابت است و جزء فروع این مسئله معروف نیست، زیرا عبادات مثل معاملات نیست، عبادات باید قریبی باشد و امر داشته باشد تا به وسیله آن تقرب حاصل بشود. حتی اگر امر به شیء را مقتضی نهی از ضد ندانیم، ولی ملازم با عدم امر به ضد است. به هر دو ضد که نمی شود امر داشته باشد. پس اگر امر به ازاله نجاست هست، دیگر امر به صلات نیست، عبادت هم احتیاج به امر دارد، پس در نتیجه این عبادت باطل است و از فروع مسئله امر به شیء مقتضی نهی از ضد نیست.

ص: ۸۴۵

متأخرین به فرمایش شیخ بهایی دو جواب داده اند: جواب اول اینکه ما در عبادات احتیاج به امر نداریم. عبادت باید قریبی باشد، ولی قریبی بودن گاهی با امتثال امر حاصل می شود، گاهی هم به خاطر محذوری امر وجود ندارد، اما ملائک الامر وجود دارد و شارع از این فعل خوشش می آید و لو به جهت تراحم با یک شیئی دستور داده که شما بجا نیاوردید، ولی این عمل محبوب شارع است، ملائک موجود است و به وسیله ملائک انسان تقرب به مولی پیدا می کند.

جواب دیگری که به فرمایش شیخ بهایی داده شده این است که اگر دو امر مطلق به ضدین تعلق پیدا بکند، محال است، ولی اگر امری به یکی از ضدین که اهم است (یا به هر دلیل دیگری) تعلق گرفت، و در امر دیگر گفته شد که اگر با امر اول مخالفت کردی این دومی را که مهم است بجا بیاور، از باب ترتب اشکالی ندارد. آنچه در اینجا علی وجه الاطلاق به آن امر شده، ازاله مسجد است، ولی اگر این کار را نکردی و نسبت به امر «ازل النجاسه» ممتثل نبودی، بیکار نشین و این نماز را بخوان. این بحث خیلی مفصل و طولانی است که آیا با ترتب می شود مشکل امر به ضدین را حل کرد.

آقای خوئی راه منحصر به فرد را در امثال این موارد ترتب و ملائک می داند. ایشان می فرمایند که ملائک کافی است و اگر انسان احراز کند که ملائک موجود است، کفایت می کند.

ولی یک اشکال اثباتی در مسئله هست و آن این است که ما ملائک را از راه امر کشف می کنیم و اگر ما امر ترتبی را درست نکردیم و امری در کار نبود، کاشف ملائک هم در کار نیست. به چه دلیل این امر مزاحم ملائک دارد؟! ایشان هم این اشکال را می کنند.

شیخ بهایی فرمود که این فرع متفرع بر مسئله (امر به شیء مقتضی نهی از ضد) نمی باشد و علی کل تقدیر نماز در صورت ترک ازاله نجاست از مسجد باطل است، چون امر ندارد. آقای خوئی اشکالی دیگری بر این تفریع بیان کرده و می فرمایند که نهی در اینجا موجب بطلان نماز نمی شود، زیرا نهی در اینجا نهی مقدمی است، نه بالاصاله و نهی در اینجا به خاطر این است که ضد این منهی که مأمور به است، حاصل و امتثال بشود، پس این نهی برای امتثال آن ضد اهم است، والا خود این موضوع بما هو نهی مستقل ندارد و در نتیجه نهی در اینجا تبعی است و در صورت عدم امتثال امر به اهم، امر به مهم بجا آورده می شود. آقای خوئی هم از این جهت می فرمایند که منافاتی بین امر و نهی در اینجا وجود ندارد و لو قائل به نهی بشویم، مبطل عبادت نیست، منتهی باید احراز بشود و ایشان می فرمایند که طریق احرازش فقط امر است و ما هم مکرر عرض کردیم که طریق احراز منحصر به امر نیست، در بسیاری از موارد، جملاّت خبریه ای هست که حکم می کند که نماز چیز خوبی است. برای نماز ثواب ذکر شده است و اطلاق اینها اشکال ثبوتی ندارد که بگویند به این نماز ثواب داده می شود ولو مزاحم باشد با یک واجب دیگری. در ترک واجب مزاحم عقاب هست، ولی به این نماز ثواب داده می شود، چنانکه اگر کسی بخواهد نماز بخواند و در ضمن نماز یک خلاف شرع دیگری که متحد یا ملازم با نماز هم نیست انجام دهد، در این صورت همه می گویند که نمازش صحیح است و ثوابی به نمازش داده می شود، اما عقاب نگاه به نامحرم هم به جای خود باقی است.

پس صورتی که مزاحمی وجود دارد ولی مقدماتی در کار نیست را از اطلاق دلیلی که دلالت بر ثواب می کند یا تعبیر به «الصلاه خیر موضوع» شده، تخصیص نمی خورد، در صورت وجود مزاحم هم نماز ثواب دارد و خیر است، منتهی به وسیله عمل خارج در اثر ترک آن مزاحم انسان گناهی انجام داده است و آن ربطی به نماز ندارد.

(پرسش:... پاسخ استاد:) من می گویم که برای کشف ملاک احتیاج به امر نداریم. ایشان می فرمایند که اگر قائل به ترتب نشدیم، باید از امر کشف کنیم و راه دیگری نداریم، من عرض می کنم که لازم نیست همه کشف ها به وسیله امر باشد، بعضی از جملات خبریه هم می تواند کاشف از ملاک باشد.

(پرسش:... پاسخ استاد:) من می خواهم بگویم ممکن است خود شیء خوب باشد، ولی مقارن او یک چیز حرامی انجام داده شود، چه ملازم باشد و چه غیر ملازم. منتهی نیازمند اطلاقی هستیم که مطلوب بودن این شیء را اثبات بکند و ما می گوئیم که جملات اخباری هم این مطلب را اثبات می کند، حال اگر هم مقارنش یک خلاف شرعی چه ملازم و چه مقارن انجام شده باشد، ضرری به خیریت این عمل نمی زند. ایشان می فرمایند که راه کشف نداریم، ما می گوئیم که راه کشف داریم.

این یک مطلب، مطلب دوم هم عبارت از این است که خیلی از چیزها جزء تأسیسات شرع نیست و خود عرف هم شیء واجد ملاک را تشخیص می دهد. مثلاً آدم کشی یک چیزی است که هم در نظر عرف و هم در نظر شرع مبعوض است، غضب مال مردم هم همین طور. آن وقت برخی از اعمال را اگر انسان حتی در صورت تراحم با امر دیگری انجام دهد، عملش لغو نیست، مثل اینکه انسان وظیفه دارد به جهاد برود، ولی حالی که مأمور بود به جهاد برود، به جهاد نرود و یک غریقی را نجات بدهد، آیا این انقاذ غریق یک امر لغو و کالعدم است و هیچ فایده ای ندارد؟! بلاشکال می توان گفت که این انقاذ غریق یک کار خوبی است، منتهی با ترک جهاد _ که اهم است _ خلاف شرع کرده، ولی ثواب انقاذ غریق به او داده می شود. چنین شخصی با کسی که نه به جهاد رفته و نه انقاذ غریق کرده تفاوت دارد. مقتضای بیان آقای خوئی این است که هر دو یکسان باشند، ولی ما می توانیم بفهمیم که یکسان نیستند و عرف این مطلب را می فهمد و شرع هم موافق است، حتی در بعضی از موارد غیر از بنای عقلاء، فطرت هم حکم می کند. پس طریق ثبوت ملاک منحصر به امر نیست و راه های دیگری هم وجود دارد.

پس آقای خوئی می فرمایند بر اساس امری که در اعتکاف وجود دارد، ما اعتکاف در صورت ترک امر اهم را تصحیح می کنیم، در نتیجه اگر کسی مأمور بود که برود و ادای دین بکند، ولی آن واجب فوری و اهم را زمین گذاشت، اعتکافش صحیح است.

(پرسش:....پاسخ استاد:) فرقی بین اعتکاف مستحب و واجب وجود ندارد.

بعد آقای خوئی یک فرمایش دیگری دارند که ما اگر منکر ترتب بشویم، کاشفی هم برای ملاک وجود نداشته باشد، امر به شیء را هم مقتضی نهی از ضد و نهی تبعی را هم مبطل بدانیم، با تمام این فروض باز هم می توانیم حکم به صحت اعتکاف این شخص بکنیم.

به همان دلیلی که در مسئله قبلی خواندیم مبنی بر اینکه این شخص برای اداء دین موظف بود یا مجاز بود که از اعتکاف خارج بشود، قهراً این مقداری که لازم بود خارج بشود و دین خود را اداء بکند، استثناء از اعتکاف است و جزء اعتکاف محسوب نمی شود. امر به اعتکاف در این مقدار زمان وجود ندارد، اعتکاف قبلی اش هم صحیح است و باید برود حاجت خودش را انجام بدهد و دوباره مراجعت بکند به محل اعتکاف. به این شخص نهی شده که اینجا توقف نکن و برو دین خود را اداء کن، با این نهی دیگر نمی تواند برای توقف در مسجد قصد قربت بکند، اما از تاریخی که امر به خروج شده، اصلاً جزء اعتکاف نیست. اعتکاف لازم نیست که سه روز کامل باشد، تا زمان امر به خروج که اعتکاف بود، بعد از برگشتن هم اگر وقت بود متمم اعتکاف را انجام می دهد. پس در صورتی که برای اداء دین از اعتکاف خارج نشود، درست است که خلاف شرع کرده، اما اعتکافش صحیح است، چون این مقدار از زمان جزء اعتکاف به حساب نمی آید.

ما به این فرمایش ایشان که می گویند این مدت زمان مستثنی است، دو عرض داریم، یکی اینکه قبلاً هم گفتیم که آن مقداری که بیرون مسجد است مستثنی است، ولی چرا مدتی را که در داخل مسجد است را از اعتکاف مستثنی بدانیم؟! اگر ما بگوییم که در اعتکاف شرط است که متوقف در مسجد باشد، حرکت به درد اعتکاف نمی خورد، شما می توانید بگویید که چون این شخص مأمور به حرکت بوده و حرکت هم به درد اعتکاف نمی خورد، پس بنابراین در این مقداری که مأمور به حرکت بوده است، از مقدار اعتکاف واجب خارج شده است و آن مقداری هم که در بیرون مسجد است خارج شده و همه این موارد مستثنی است، ولی خود ایشان بعد تصریح می کنند که آنچه که در اعتکاف معتبر است، اصل بودن در مسجد است و لازم نیست که شخص متوقف باشد، ما هم قائل به این هستیم که اعتکاف هنگام حرکت هم اعتکاف است و اینکه بگوییم یکی از شرایط اعتکاف قریبی بودن است و این حرکت قریبی نیست، زیرا مأمور است که خارج بشود، ما می گوییم که به چه دلیل قریبی نیست؟! این مدت بعد از امر به خروج ما دلیلی برای مبعوضیتش نداریم تا بگوییم که صفت محبویت ندارد، پس بنابراین استثناء شده است. در همین مدت شخص می تواند ذکر بگوید که مطلوب شارع است، بنابراین آنچه که مورد استثناء است، آن مقداری است که در خارج است. پس اگر انسان چیزی که می توانست جنبه عبادی داشته باشد، کاری کرد که منهی شد _ که نمی تواند مقرب باشد _ موجب بطلان است.

اشکالی دیگری که به فرمایش ایشان به نظر ما می رسد این است که ایشان علی وجه الاطلاق تعبیر فرموده است، در عبارت ایشان این طور بیان شده: «علی انه یمكن تصحیح الاعتکاف حتی علی القول بانکار الترتب و الوجه فی ذلک».

ما می‌گوییم اگر این مدت زمان استثناء هم شده باشد، آن مقداری که برای رفتن و ادای دین و برگشتن لازم است، استثناء شده است، ولی اگر یک مقداری از وقت باقی مانده باشد و انسان بخواهد اتراق بکند، در این صورت این نشستنش وجهی ندارد و استثناء نخواهد بود و این موجب ابطال اعتکاف خواهد بود. پس ایشان نباید علی‌وجه الاطلاق این مطلب را بفرمایند.

(پرسش:... پاسخ استاد:) از اطلاق بعضی از چیزها استفاده می‌شود که خروج از اعتکاف برای امور مهمه اشکالی ندارد و اعتکافش هم صحیح است، نه اینکه فقط تکلیفاً اشکالی ندارد، اعتکاف هم صحیح است، برای عیادت مرضی خارج بشود، برای نماز جمعه و امثال اینها صحیح است.

«إذا خرج عن المسجد لضرورة فالأحوط مراعاة أقرب الطرق و يجب عدم المكث بمقدار الحاجة و الضرورة».

سید در این مسئله ۳۵ یک مورد را به نحو احتیاط تعبیر می‌کند و مورد دیگر را به نحو فتوی.

اما اینکه نباید مکث بیش از حاجت و ضرورت باشد، از روایات دیگر که می‌گوید: (نشین و بیا) و یا در جایی که می‌گوید: اگر مثلاً رفتی و وقت نماز ظهر شد، زود برگرد به همان جا، از اینها استفاده می‌شود که مکث باید به مقدار حاجت و ضرورت باشد. این قسمت را ایشان فتوی داده است، ولی در جایی که شخص از محل اعتکاف خارج شد و برای برگشت دو راه داشت، ایشان با تعبیر به احوط می‌فرمایند که باید آن راه نزدیک‌تر را انتخاب بکند.

البته مراد از اقرب آن راهی است که زمان کمتری می‌برد، هرچند که مسیر طولانی‌تر باشد، ولی به خاطر سهولت راه زمان کمتری از راه دیگری می‌برد. پس باید آن راهی را انتخاب بکند که کمتر تخلف از اعتکاف بشود.

در بیان وجه احوط بودن انتخاب راه نزدیک تر، از عبارت صاحب جواهر و کاشف الغطاء این طور استفاده می شود که بر اساس روایت که می فرماید: «لا یخرج إلا لحاجه لابد منه»، خروج از مفاهیم بقاء دار نیست، برخلاف نبودن در مسجد که هم حدوث دارد و هم بقاء و در تمام لحظات باید در مسجد نباشیم، پس خروج آنی الحصول است و بقیه لحظات که من در مسجد نیستم، خروج نیست، عدم ال کون فی المسجد است، پس اشکالی ندارد که راه دورتر را برای برگشتن انتخاب بکند.

منتهی عرف متعارف از آن روایتی که می گوید بعد از اتمام کارت، حتی اگر نماز اول وقت هم بود، برگرد به محل اعتکاف، استفاده می کند که انسان اختیاراتاً نمی تواند راهی را که زمان بیشتری برای برگشت می برد را انتخاب بکند. پس می توان فتوی به عدم جواز انتخاب راه دورتر را داد.

یک تفصیلی هم در اینجا هست که آقایان به آن اشاره نکرده اند و آن این است که گاهی بعضی از راه ها هرچند زمان کمتری می برند، اما به جهت سختی راه انتخاب چنین مسیری غیرمتعارف است و طبعاً انسان به جهت سهولت امر آن راه دورتر را انتخاب می کند. در اینجا همان چیزی که انسان بالطبع انجام می دهد، اقتضاء می کند که کافی باشد، آقای خوئی هم در اینجا می فرمایند که اگر شخص رفت و حاجتش را انجام داد، لازم نیست که برای برگشتن سرعت بگیرد و یا بدود و ... چون در روایات اشاره به این جهات نشده است. در روایات بیان شده است که ننشینید، زیر سایه نروید، ولی اشاره به این مطلب نشده که باید انسان در برگشت وضع عادی خود را تغییر بدهد و سرعت بگیرد یا بدود.

پس در اینجا به نظر می رسد آن راهی که دورتر است، ولی طبع انسان آن را اختیار می کند، را بتوان اختیار کرد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

منع جلوس در خروج و بازگشت به محل اعتکاف ۹۱/۰۲/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

منع جلوس در خروج و بازگشت به محل اعتکاف

«و يجب أيضا أن لا يجلس تحت الظلال مع الإمكان بل الأحوط أن لا يمشى تحته أيضاً بل الأحوط عدم الجلوس مطلقاً إلا مع الضرورة».

یکی از وظایفی که معتکف دارد این است که اگر برای حاجتی بیرون رفت، «مع الامکان» زیر سایه بان ها ننشیند. در روایات نهی وارد شده است که نشستن تحت ظلال مع الامکان ممنوع است. شخص سؤال کرده است که: «ماذا افرضُ علی نفسی؟»، حضرت هم فرموده است که تحت ظلال ننشینی. ایشان می گوید که بدیهی است که شخص چیزی را که تحت اختیار خودش است را فرض می کند، نه مازاد بر آن امر اختیاری را. این طور تعلیل می آورد، اما این تعلیل محل اشکال است، زیرا اگر مراد از فرض این باشد که چطور نیت بکنند، اینجا انسان یک چیزی را که قدرت بر آن نداشته باشد را نمی تواند نیت و تصمیم بگیرد. البته این هم محل اشکال است، زیرا ممکن است که انسان نسبت به چیزی که قدرت بر آن ندارد هم به خیال اینکه قدرت دارد، تصمیم بگیرد.

آقا سید مهدی روحانی مرحوم از یکی از بازاری ها نقل می کرد که می گفت من یک مقدار ریاضت کشیدم و در ذهنم این بود که:

با ریاضت نی توان الله شد می توان موسی کلیم الله شد

ص: ۸۵۳

خیال کردم که من هم مثل موسی شده ام و عصایی را که در دست داشتم، پرتاب کردم. این شخص می گفت: وقتی عصا را پرتاب کردم، دیدم که عصا بر روی زمین افتاد بدون اینکه تکانی بخورد. مثل اینکه این شخص منتظر بوده که این عصا ازدها بشود!! این شخص اراده هم کرده بود که چنین اتفاقی بیافتد و تصمیم هم گرفته بود، منتهی بر اساس تخیل اینکه چنین قدرتی پیدا کرده است!

پس امکان ثبوتی دخالتی در تمشی ندارد. حال قطع نظر از این مطلب، عبارت «افرض» به معنای قصد می کنم و نیت می کنم، نیست. با این تعبیر می خواهد بگوید که چه احکامی مترتب می شود و حضرت هم می فرماید که حکمش عبارت از این است که نباید زیر سقف سایه دار بروی.

این طور نیست که توجه به احکام اعتکاف یکی از شرایط اعتکاف باشد و اگر کسی توجه به این حکم نداشت که نباید تحت ظلال باشد، اعتکافش باطل باشد. چنین شرایطی وجود ندارد. گاهی در اثر کاری که انسان انجام می دهد، احکامی مترتب می شود که در اختیارش نیست، مثلاً با ازدواج کردن برخی از زن ها بر انسان حرام ابدی می شوند. جلوس و امثال آن در اینجا حرمت تکلیفی ندارد، اگر تکلیف بود، شرطش امکان است، بلکه مراد در اینجا مع الامکان الوضعی است، چون اگر کسی که بیرون رفته است، تحت ظلال نشست، وضعاً باطل می شود نه تنها تکلیفاً، منتهی در اینجا می خواهند بگویند که بطلان وضعی اش در صورتی است که شخص امکان اجتناب داشته باشد.

بحث در این نیست که اختیار داشته باشد یا نداشته باشد، بلکه بیان اثر فعل شخص است و فرقی ندارد که متوجه باشد یا نباشد، اختیاری باشد، غیر اختیاری باشد.

پس بعید نیست که فرمایش آقای حکیم درست باشد که می فرمایند: این دلیل و دلیل هایی که می گوید: زیر سایه ننشینید، از جلوس های غیر اختیاری انصراف دارد.

«بل الأحوط أن لايمشي تحته أيضا» می فرماید که احوط این است که تحت الظلال مشی هم نکنند، از زیر سایه رد هم نشود، این هم ممنوع است.

در وسائل می فرماید که روایتی گذشت که جلوس و مرور را ممنوع کرده بود. آقای خوئی می فرمایند که به چنین روایتی برخورد نکردیم. فرمایش ایشان درست است و ما هم به چنین روایتی برخورد نکردیم. منتهی اینکه سید احتیاط کرده است، بر اساس این است که عده ای از فقهاء فتوی به این مسئله داده اند و سید مرتضی هم ادعای اجماع کرده است. سید مرتضی در انتصار می فرماید که مشی تحت الظلال اجماعاً ممنوع است و بعضی از سنی ها اشکال نمی کنند، ولی بعضی از سنی ها با ما موافق اند و ما اجماع داریم که مشی تحت الظلال ممنوع است. مرحوم سید کاظم هم بر اساس ادعای اجماع سید مرتضی و فتوی برخی از علماء احتیاط کرده اند.

گاهی برخی از فتاوی بر اساس شم الفقاهه است، مثلاً کسی بگوید که نشستن زیر سایه خصوصیتی ندارد و مشی هم همین طور است، البته این بسیار مستبعد است که کسی چنین ذوقی به خرج بدهد و جلوس تحت الظلال را با مشی تحت الظلال یکی بداند، زیرا در جلوس تحت الظلال، انسان استراحت می کند و زمان بیشتری برای رسیدن به مقصد نیاز دارد، برخلاف مشی تحت الظلال که این طور نیست.

اما اگر از فتاوی این عده از علماء برای کسی ظنّ معتابیهی بر وجود روایتی در مسئله حاصل شد، ممکن است که جای احتیاط باشد، و این بستگی به حسن ظنّ انسان دارد، اما اگر بگوییم که این عده ای از علماء با الغاء خصوصیت قائل به این نظر شده اند و ما هم این الغاء خصوصیت را صحیح نمی دانیم، در این صورت می توان بر اساس فتاوی برخی از علماء و دعوی اجماع سید مرتضی قائل به احتیاط استجابی شد.

البته اجماعات سید مرتضی به نظر نمی رسد که هیچ گونه ظن آور هم باشد، چون نوع اجماعاتی را که ایشان ادعاء می کند بر اساس قواعد و تحت القواعد است و مراد ایشان این اجماع مصطلح در نظر ما نیست، و این نوع ادعای اجماع هم ظنّ به ثبوت اجماع برای شخص نمی آورد، منتهی در این مسئله عده ای فتوی داده اند، ایشان هم فتوی داده، پس اقلّاً می توان قائل احتیاط استحبابی شد.

بعد ایشان در مطلق جلوس قائل به احتیاط وجوبی شده است. منشأ احتیاط وجوبی هم دو روایتی است که در این مسئله وجود دارد، یکی روایت داود بن سرحان است که به سند کافی سهل بن زیاد در سند آن قرار گرفته و مشهور او را ضعیف می دانند، اما ما اشکال نمی کنیم. آقای خوئی هم این روایت را صحیح تعبیر کرده است، اما علت صحتش این نیست که سهل بن زیاد را معتبر می داند، بلکه علت صحت این روایت را نقل آن در کتاب من لایحضره الفقیه به سند صحیح غیر قابل انکار تا داود بن سرحان، می داند.

روایت دیگر هم روایت حلبی است که این روایت هم طبق مختار متأخرین صحیح است ولو ابراهیم بن هاشم در سند آن هست، ولی طبق قول صحیح مورد تسلّم بین متأخرین، این روایت هم صحیح هست.

این دو روایت صحیح دلالت بر این می کند که جلوس تحت الظلال ممنوع است، اما آقای حکیم و آقای خوئی در ذیل این دو روایت توضیحی دارند که بیان آقای خوئی بهتر است و آن این است که در روایت وارد شده است که وقتی از اعتکاف برای انجام حاجت خارج شدی و حاجت خود را انجام دادی، نشین و بیا، اشاره به ظلال هم ندارد، از کلمه «ثم» که بعد از انجام حاجت به آن اشاره شده است، استفاده می شود که باید از محل اعتکاف به مقدار حاجت دور باشی و اینکه بنشین و استراحت کنی، جایز نیست. طبعاً هم اگر انسان بیشتر از حد متعارف از اعتکاف فاصله بگیرد، تخلف پیدا کرده است. این یک مانع دیگری است و ربطی به اینکه خود جلوس بما هوهو ممنوع باشد، (ولو اینکه دیرتر نرسد) ندارد. گاهی ممکن است انسان با نشستن در راه و رفع خستگی، زودتر به مقصد برسد.

ایشان می فرمایند که اگر گفتند: «کار خود را که انجام دادی، دیگر ننشین، پا شو بیا» متفاهم عرفی این است که معطل نکن، عرف این طور می فهمد.

اگر این طور معنی کنیم، دیگر ربطی به مورد بحث ما که منع جلوس بماهو هو می باشد، نخواهد داشت، لذا احتیاط وجوبی هم در کار نخواهد بود.

بعد آقای خوئی می فرمایند که «نعم فی ذیل صحیحہ الحلبی هکذا: ولایخرج فی شیء الا لجنازه او یعود مریضاً ولایجلس حتی یرجع الخ...»، ذیل صحیحہ حلبی بدون «ثم» است و اشاره ای به قبل از عمل و بعد از عمل و اینکه تحت الظلال باشد یا نباشد، ندارد، مطلق جلوس منع شده است، پس می توان با تمسک به صحیحہ حلبی مطلق جلوس را ممنوع بدانیم.

منتهی ایشان دو جواب به این برداشت می دهند، اول اینکه این روایت ذاتاً اطلاق ندارد، زیرا در مورد عیادت مریض طبیعتاً انسان یک قدری می نشیند، از مریض احوال بررسی می کند و.. پس این روایت اصلاً اطلاق ندارد و نمی توانیم بگوییم که علی وجه الاطلاق جلوس در این روایت ممنوع شده است، پس منع از جلوس در این روایت اشاره به این است که نباید زیاد معطل کرد.

اما جواب دوم اینکه ما با استناد به روایت «لاتقعد تحت الظلال» می گوییم که جلوس علی وجه الاطلاق ممنوع نیست و این استناد ما نه از باب ثبوت مفهوم و نه از باب حمل مطلق بر مقید است. ثبوت مفهوم به این معنی که بگوییم: مفهوم عبارت «لاتقعد تحت الظلال» این است که جلوس در غیر ظلال مجاز است، آقای خوئی منکر وجود چنین مفهومی به نحو سالبه کلیه است. حمل مطلق بر مقید هم به این نحو که بگوییم: موضوع یکی «مطلق جلوس» است و موضوع دیگری هم «جلوس تحت الظلال» است و مطلق را حمل بر مقید بکنیم. آقای خوئی می فرمایند که در نواهی نمی توانیم مطلق را بر مقید حمل بکنیم. اما ایشان توضیح نداده اند که چرا نمی توانیم در نواهی مطلق را بر مقید حمل بکنیم و بهتر بود که این مطلب را توضیح می دادند.

ما سابقاً عرض کردیم که حمل مطلق بر مقید در جاهایی می شود که ارتباط به مفهوم هم ندارد، مثلاً در «اعتق رقبه» و «اعتق رقبه مؤمنه» علت حمل مطلق بر مقید این است که منطوق این دو با هم منافات دارد، نه اینکه مفهوم یکی با منطوق دیگری منافات داشته باشد. منطوق «اعتق رقبه» این است که انسان مخیر است بین افراد رقبه که هر کدام را می خواهد آزاد کند، چه مؤمنه باشد و چه غیر مؤمنه، اما منطوق «اعتق رقبه مؤمنه» دلالت بر این می کند که باید رقبه مؤمنه را آزاد کند و طبق این منطوق آنچه بر انسان واجب شده، آزاد کردن رقبه مؤمنه است و ترک واجب هم جایز نیست و اگر کسی رقبه غیر مؤمنه را آزاد کرد، عمل به واجب نکرده است.

پس تخییری که از منطوق عبارت اول استفاده می شود با عدم تخییری که از عبارت دوم استفاده می شود، منافات دارد. در اینجا مشهور قائل به حمل مطلق بر مقید شده اند، بعضی هم قائل به تعدد مطلوب شده اند به این معنی که دو مطلوب الزامی وجود داشته باشد، یکی الزام به اعتاق مطلق رقبه و دیگری الزام علی حده برای اعتاق رقبه مؤمنه، برخی هم به شکل دیگری بین این دو جمع کرد و یکی را حمل بر افضل دو فرد واجب نموده اند، به این معنی که ما هوالواجب مطلق افراد رقبه است، منتهی افضل افراد واجب، رقبه مؤمنه است.

این در جایی است که عام یا مطلق، بدلی باشند، ولی اگر عام یا مطلق شمولی باشد، چه در اوامر و چه در نواهی، منطوق ها با هم منافات پیدا نمی کنند. مثلاً اگر گفته شود: «اکرم العلماء»، اکرام یک عالم کفایت نمی کند و باید به همه علماء احترام گذاشته شود. اگر یک دلیل دیگر بگویید: «اکرم العلماء العدول»، منطوق های این دو با هم منافات نخواهد داشت، اثبات احترام به علماء عدول، نفی ماعدا نمی کند، چون که صد آمد نود هم پیش ماست. نفس منطوق این دو با هم منافات ندارد، چون در یکی از این دو عبارت به صورت تعیینی تمام افراد مورد اشاره است و در دیگری هم به صورت تعیینی یک مقداری از افراد مورد نظر است. نفس این دو با هم منافات ندارند، ولی در عبارت «اکرم العلماء العدول» یک مفهوم فی الجمله ای (نه سلب کلی) وجود دارد که با منطوق «اکرم العلماء» تنافی پیدا می کند. وقتی گفته شد: «اکرم العلماء العدول»، فی الجمله استفاده می شود که حکم بر روی مطلق عالم نرفته است، ممکن است که اقسام مختلفی از عالم احترام داشته باشد و حکم منحصر به علماء عدول نباشد، عالم سید هم احترام داشته باشد، عالم پیرمرد هم احترام داشته باشد، عالمی که خدمت چشمگیری به اسلام کرده هم احترام داشته باشد، ولی اینکه بگوییم قید «عدالت» هیچ نقشی ندارد، لغویت قید لازم می آید. پس از نفس وجود قید در عام شمولی استفاده می کنیم که حکم روی مطلق نرفته است. (نفی کلی هم نمی کنیم)

در اینجا هم یک دلیل داریم که «لا-یجلس»، دلیل دیگری هم داریم که «لا-یقعد تحت الظلال»، در این صورت نمی توانیم بگوییم که فقط جلوس تحت الظلال ممنوع است به دلیل اجتهادی، ولی می توانیم استفاده بکنیم که حکم روی مطلق جلوس نرفته است که بگوییم «ای جلوس کان» ممنوع است. آن قدری که ما دلیل داریم این است که حکم روی خاص نرفته است و دلیلی برای نفی یا اثبات غیر خاص نداریم و فی الجمله می دانیم که حکم روی همه جلوس ها نرفته است و بعضی از جلوس ها فی الجمله جایز است. دلیل ما همین روایت بود که به قرینه لزوم لغویت از اطلاقش رفع ید کردیم و مقتضای اصل برائت هم برائت است.

اما ما راجع به جواب اول ایشان عرض می کنیم که در همان روایت که ایشان جلوس را از عیادت مریض لاینفک دانستند، خود ایشان هم قبول داشتند که جلوسی که راجع به تشییع جنازه است اطلاق دارد و قبل و بعدش را شامل می شود و ثانیاً ایشان می گویند که در عیادت مریض جلوس مما لا بد منه است و از عبارت «لا یجلس» که «ثم» هم ندارد استفاده می شود که غیر از جلوس ضروری عندالمریض، در هنگام رفتن و برگشتن جلوس ممنوع است. اینجا هم اطلاقش شامل است. پس به نظر می رسد که بیان ایشان محل اشکال است.

مطلب دیگر اینکه ایشان می فرمایند: «تحت الظلال» برای چه ذکر شده است؟ عرض بنده این است که یکی از مواردی که قیدی ذکر می شود، جریاً علی الغالب است، مثلاً اگر به شما گفتند که از بازار گوشت بخر، در اینجا بازار خصوصیتی ندارد، شما می توانید از جایی دورتر یا نزدیک تر از بازار هم گوشت را تهیه کنید، به حسب متعارف این طور است. در ما نحن فیه هم به حسب متعارف اگر انسان بخواهد رفع خستگی بکند، زیر سایه بانی می نشیند. یک جمع دیگر بین دو عبارت «لا یجلس» و «لا یقعد تحت الظلال» این است که «لا یقعد تحت الظلال» را حمل بر جریاً علی الغالب بکنیم. منتهی انسان مردد می شود که آیا به ظهور «لا یجلس» اخذ بکنیم و عبارت «لا یقعد تحت الظلال» را جریاً علی الغالب بدانیم یا نه؟ انسان دچار شبهه می شود، لذا احتیاط اقوی این است که «لا یقعد تحت الظلال» را جریاً علی الغالب بدانیم و مطلق جلوس را ممنوع بدانیم، منتهی فتوی دادن به این مسئله مشکل است. لذا به نظر می رسد که همین احتیاطی که سید کرده است، احتیاط خوبی است.

برخی از احکام متفرقه اعتکاف ۹۱/۰۲/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

برخی از احکام متفرقه اعتکاف

«لو خرج لضروره و طال خروجه بحيث انمحت صوره الاعتکاف بطل». اگر صورت اعتکاف از بین برود، طبعاً مفهوم عرفی اعتکاف _ که لبث در یک مکان است _ صدق نمی کند، مثل جایی که صورت نماز از بین برود. این مسئله احتیاج به تعبد شرعی ندارد، مگر اینکه دلیل خاصی یکی از مصادیق را علی رغم برهم خوردن صورت اعتکاف، به منزله اعتکاف بداند والا در حالتی که صورت اعتکاف از بین برود، مفهوم عرفی اعتکاف صدق نمی کند.

(پرسش...: پاسخ استاد:) البته یک مقدار خارج شدن منافات ندارد، مثل اینکه انسان قصد اقامه ده روز می کند و یک یا دو ساعت از محل اقامه بیرون می رود و این منافات عرفی با قصد اقامه ندارد، اما اگر بخواهد به صورت مفصل از محل اقامه خارج شود، عرفاً این خروج با قصد اقامه منافات دارد. در اعتکاف هم اگر شخصی مثلاً بعد از چند ماه خروج از محل اعتکاف بخواهد دوباره رجوع بکند، عرفاً به او معتکف گفته نمی شود و چنین اعتکافی باطل است و فقیه نباید در این موضوعات عرفیه مانند اینکه وطن کجاست و محل واحد است یا نه و امثال آن مداخله بکند. وقتی که انسان قصد اعتکاف می کند به این معنی است که سه روز در یک مکانی لبث بکند، در لبث هم یک نحوه اتصال و وحدتی معتبر است، و تعیین این اتصال و وحدت هم با عرف است. عرف گاهی از صدق وحدت ابناء دارد و گاهی ندارد و در برخی موارد که عرف ابناء دارد، اگر تنزیل باشد، اشکالی ندارد. گاهی فاصله شدن چند روز در طی یک سال عرفاً خللی به وحدت و اتصال ندارد، ولی شاید یک ساعت فاصله در طی یک روز از نظر عرف مخل به اتصال و وحدت باشد.

ص: ۸۶۰

(پرسش...: پاسخ استاد:) مواردی مثل خروج به جهت حیض و یا عیادت مریض و... در عین حالی که مضر به صورت اعتکاف است، اما از باب تنزیل اشکالی ندارد.

«لا فرق فی اللبث فی المسجد بین أنواع الكون من القيام والجلوس والنوم والمشی و نحو ذلك فاللازم الكون فيه بأی نحو كان». این مسئله بحثی ندارد، چون در مفهوم اعتکاف زائد بر کون و استمرار قید شرعی یا عرفی وجود ندارد و لذا انحاء مختلف آن فرقی نمی کند.

«إذا طُلقت المرأة المعتكفة في أثناء اعتكافها طلاقاً رجعياً وجب عليها الخروج إلى منزلها للاعتداد و بطل اعتكافها و يجب استينافه إن كان واجباً موسعاً بعد الخروج من العده و أما إذا كان واجباً معيناً فلا يبعد التخيير بين إتمامه ثم الخروج فوراً لتراحم الواجبين و لا أهميه معلومه في البين».

در این عبارتی که نقل کردیم یک تسامحی وجود دارد که شراح و محشیین هم به آن اشاره نکرده اند و آن این است که در ادامه عبارت «بطل اعتکافها» باید عبارت «إن خرج» اضافه می شد، والا نفس وجوب خارج شدن از اعتکاف موجب بطلان اعتکاف نیست، بلکه اگر خارج شد، اعتکافش باطل خواهد بود. مثلاً اگر بر کسی واجب شد که از اعتکاف برای اداء دین یا واجب دیگری خارج شود، ولی خارج نشد، در این صورت مرتکب گناه شده است، ولی اعتکافش باطل نیست. در این مسئله قاعده این بود که این طور تعبیر می شد: «بطل اعتکافها إن خرج». پس نفس وجوب تا مادامی که خارج نشده است، مبطل اعتکاف نیست.

بعد می فرمایند که اگر اعتکافش پس از خروج باطل شد، اگر مستحب بود که هیچ، ولی اگر واجب موسع بود، بعد از اتمام عده آن را بجا می آورد. اما اگر اعتکافش واجب معین بود به صورتی که اگر الا-ن طلاق داده نشده بود، لازم بود که این اعتکاف را تمام بکنند و ابطالش جایز نبود، بعید نیست که مخیر بین اتمام اعتکاف و سپس خروج برای اعتداد و خروج از اعتکاف و شروع اعتداد باشد.

اما اینکه ایشان می فرمایند: «لایبعد»، به این جهت است که در اینجا دو واجب داریم، یکی اینکه باید اعتکافش را تمام کند، مثل اینکه روز سوم اعتکاف است، یا نذر اعتکاف کرده و باید به نذرش عمل بکند، واجب دیگر هم این است که باید در خانه ی خودش عده نگه دارد. این دو واجب با هم تراحم می کنند و اهمیتی هم در این بین معلوم نیست، قهراً عقل حکم به تخییر می کند.

این بحث در طلاق رجعی بود، ولی در طلاق بائن اشکالی نیست و حتماً باید اعتکافش را تمام کند، زیرا در طلاق بائن واجب نیست که عده را در خانه شوهر نگه دارد.

یک بحثی که در اینجا هست مربوط به این است که شخصی که به طلاق رجعیه مطلقه می شود، باید عده طلاق را در خانه شوهرش سپری کند و هیچ ارتباطی به اینکه شوهر اجازه بدهد یا ندهد، ندارد و حتماً باید زمان عده اش را در خانه شوهر باشد و شوهر نسبت به این حکم اجنبی است. نسبت به اینکه شوهر در زمان عده هیچ کاره است، شهرت قوی وجود دارد، ولی یک روایت صحیحه وجود دارد که می گوید: «تخرج المرأه بإذن زوجها». اگر بخواهیم که روایت را به عده طلاق بائن حمل کنیم، حمل بر فرد غیر ظاهر خواهد بود.

در این موارد که اطلاق وجود دارد، نمی توان رجعیه را از قدر متیقن خارج کرد.

در آیه (و الْمُطَّلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ.... وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ) (۱) هم مطلق بیان شده و مقصود رجعی است نه غیر مدخوله.

ص: ۸۶۲

به مقتضای آن روایت صحیح السند، اذن شوهر لازم است، ولی مشهور مطابق آن فتوی نداده اند. و در اینگونه موارد اختلاف مبنایی است که آیا باید به روایت اخذ کرد یا به مشهور.

حال اگر قرار باشد که با اجازه جایز باشد و شوهر هم اجازه داد، مادامی که می خواهد اعتکاف بکند، اعتکافش مشروع است، چون شوهر اجازه است. خروج از اعتکاف هم «لحاجه لابد منه» است و اینجا با اجازه شوهر «لحاجه لابد منه» در کار نیست و اتمام اعتکافش واجب است و در این مسئله بحثی نیست.

بحث در این است که اگر شوهر نهی از خروج از منزل کرد به هر دلیلی، اینجا چه حکمی دارد؟

آقای حکیم در اینجا می فرمایند که اگر در روز اول و دوم نهی از ادامه اعتکاف بکند، حق دارد و اشکالی ندارد، ولی اگر اجازه داده بود، ولی روز سوم حق ندارد که منصرف شده و نهی از اتمام اعتکاف بکند، زیرا «لاطاعه لمخلوق فی معصیه الخالق»، شوهر نمی تواند منع از واجبات بکند. این مطلبی است که آقای حکیم فرموده اند.

آقای خوئی در اینجا قائل به تفصیلی هستند که من مراد ایشان را نفهمیدم که چه وجهی دارد ما قائل به این شویم که دو دلیل داریم که با هم تراحم دارند. ما سابقاً عرض کردیم که اگر دو دلیل داشته باشیم، هر کدام که واجب فعلی شد، موضوع آن دیگری را از بین می برد و تراحمی پیدا نمی شود، بلکه یکی بلاملاک می شود. اگر هر دو ملاک داشته باشند، داخل در متراحمین خواهد بود و باید اهم و مهم را در نظر گرفت، اما در اینجا تفاهم عرفی این است که آن چیزی که سبق دارد، مقدم است.

در اعتکاف هم وقتی روز سوم شد، یا اگر نذر کرده باشد، واجب است که در محل اعتکاف بماند، مگر اینکه واجبی از واجبات اقتضای خروج بکند. وقتی شوهر منع از ادامه اعتکاف بکند، چه زوجیت باشد و چه حکم زوجیت (مثل زمان عده در طلاق رجعی) ملاک وجوب اعتکاف را از بین می برد و تزاممی در بین نیست.

(پرسش:... پاسخ استاد:) اگر یک چیز واجب فعلی شد، «حاجه لابدمنه» است و اگر وجوب فعلی پیدا کرد، موضوع دیگری را از بین می برد. اتمام اعتکاف در روز سوم واجب است، اما اگر یک «حاجه لابدمنه» پیش آمد، ورود پیدا می کند، از طرف دیگر هم می توان گفت که اعتداد در منزل زوج لازم است و خروج فقط برای امر واجب جایز است.

حال باید دید که کدام یک از این دو را باید مقدم دانست؟ اگر وجوب بقاء در منزل را استصحاب بکنیم، (در صورتی که استصحاب را در شبهات حکمیة جاری بدانیم) می توان حکم به بقاء وجوب پس از طلاق نمود.

منتهی روشن نیست که چرا آقای خوئی در اینجا وجوب اتمام اعتکاف را مسلم گرفته است و برای زوج حق منع از ادامه اعتکاف را قائل نمی باشند.

(پرسش:... پاسخ استاد:) اصل کلی مسئله این است که اگر تعارض بین این دو دلیل شد، هر کدام که فعلی باشد، موضوع دیگری را از بین می برد و ما دلیلی بر فعلیت ادله اعتکاف نداریم تا موضوع طرف از بین برود.

در این مسئله آقای حکیم تعبیر به تزامم و تعارض نموده و می فرمایند که باید بقاء وجوب اعتکاف را استصحاب نمود و حکم به وجوب اتمام اعتکاف کرد.

این مسئله بین آقایان اختلافی است و این طور نیست یک طرف اجماعی باشد. عده ی معتنا بهی حکم کرده اند که باید اعتکاف را رها کرده و به منزل برای اعتداد برود. شیخ طوسی در مبسوط، ابن براج در مهذب، علامه در بعضی از کتاب هایش قائل به این نظر شده اند، حتی علامه در تذکره دعوی اجماع کرده است، ولی مسئله اجماعی نیست و عده ای مخالفت کرده و قائل به این شده اند که اگر واجب معین شد، مثل روز سوم اعتکاف یا نذر، اعتکاف مقدم است. به این نظر علامه در قواعد، شهید اول در دروس، محمد بن شجاع قطان در معالم، محقق کرکی در جامع المقاصد، شهید ثانی در مسالک و حاشیه ارشاد قائل شده اند. محقق اردبیلی هم فرموده است که «لایبعد». صاحب مدارک هم گفته است که این حرف علامه در قواعد حرف خوبی است، حرف جدش در مسالک حرف خوبی است.

خلاصه اینکه دو قول معنی به در این مسئله وجود دارد و ما دلیلی برای تقدم یکی از این دو نداریم.

بعد ایشان یک فرمایشی دارند که در صورتی که شخص معتکف برای حاجتی از اعتکاف خارج شد، دلیل اعتکاف بلاملاک می ماند، ولی اگر در طرف مقابل هم به همین صورت استثناء وجود داشته باشد، امکان دارد که بگوییم، با وجوب اعتکاف، وجوب اعتداد در بیت بلاملاک خواهد ماند. دلیل اعتداد می گوید که زن مطلقه به طلاق رجعی باید در بیت شوهرش عده نگه دارد و از آن خارج نشود الا لواجب، با این استثناء دلیل اعتکاف بر دلیل اعتداد ورود پیدا می کند و این تنبه خوبی است که آقای حکیم به آن اشاره فرموده اند، ولی آقای خوئی به این نکته توجه نفرموده است.

خروج زن مطلقه از اعتکاف برای عده نگه داشتن ۹۱/۰۲/۳۱

Your browser does not support the audio tag

خروج زن مطلقه از اعتکاف برای عده نگه داشتن

در مسئله طلاق رجعی معتکف، تذکره دعوی اجماع می کند که باید اعتکاف را رها کند و در منزل زوج اعتداد بکند. صاحب جواهر دلیل مطلب را همین دعوی اجماع علامه قرار داده و تعبیر کرده است که «یشهد له التبع»، این شاهد برای ثبوت اجماع است، من نمی دانم که ایشان چه تبعی کرده است؟! ما که به آراء قدماء مراجعه کردیم، سه نفر قبل از علامه فتوی به این مطلب داده اند، شیخ در خلاف و مبسوط، ابن براج در مهذب و محقق هم در شرایع و معتبر، بیش از این سه نفر هم کسی را قائل به این قول پیدا نکردیم. ابن براج که شاگرد و تابع شیخ است و کمتر جایی نظر مخالفی با ایشان دارد، عباراتش هم در خیلی جاها عین عبارات شیخ است. محقق هم تقریباً معاصر با علامه است و به یک معنی استاد اوست. فقط کسی را که مستقل می شود به حساب آورد شیخ است، ولی هیچکدام از قدماء را پیدا نکردیم که فتوی به این مطلب داده باشند. از ابن بابویه صدوق و پدرش هم چیزی در این باره نقل نشده است. از قدماء همچون ابن ابی عقیل، شیخ مفید، سید مرتضی، ابوالصلاح حلبی، ابن زهره، ابن حمزه، ابن ادریس، قطب الدین کبیری، علاء الدین حلبی هیچ فتوایی در کتاب هایشان وجود ندارد. این چه تبعی است که شاهد برای ثبوت اجماع است در حالی که فقط شیخ و ابن براج و محقق به این مطلب فتوی داده اند. صاحب جواهر می فرماید که اگر اجماع نباشد، این مطلب را نمی پذیریم. حتی علامه در قواعد هم بر خلاف این مطلب فتوی داده است، عده ی معتنابهی از متأخرین هم فتوی بر خلاف این مطلب داده اند، به نظر می آید که فقط کاشف الغطاء و صاحب جواهر موافق شیخ فتوی داده باشند.

ص: ۸۶۶

پس طبق قواعد و مسئله اجماع این مسئله تمام نیست.

آقای خوئی در اینجا می فرمایند اگر ما قائل به این شدیم که معتده زوجه است و در ایام اعتداد با اذن زوج می تواند در منزل زوج نباشد، (آقای خوئی بر خلاف مشهور قائل به این قول است) در این صورت باید شخص باید اعتکاف بکند و امر و نهی زوج تأثیری ندارد، زیرا زمانی قول زوج متبع است که واجبی از واجبات روی زمین نماند و ملاکی از ملاک ها فوت نشود، در اینجا هم واجب عبارت از اعتکاف کردن است، پس بنابراین زوج حقی از منع ندارد و شخص باید به اعتکافش ادامه بدهد.

اما اگر طبق نظر مشهور قائل به این شدیم که معتده زوجه نیست و بسیاری از احکام زوجیت بر او بار می شود، در این صورت ایشان می فرمایند که انسان مردد بین این دو دلیل شده و موضوع داخل در باب تراحم می شود. هر دو ملاک دارند، هم اعتکاف هم لزوم بودن در منزل زوج، اهم و مهم را هم نمی دانیم، پس بنابراین تخییری که در متن آمده است، تخییر درستی

است.

این فرمایش آقای خوئی بود که از دو جهت قابل مناقشه است: اول اینکه شما بگویید حرف زوج حقیقی متبع نیست، اما یک کسی که زوج تنزیلی است و به منزله زوج است، حرفش متبع باشد، چنین چیزی را عرف نمی پذیرد و زیادی فرع بر اصل است. طبق فرمایش ایشان خود زوج ملاک ندارد، اما کسی که به منزله زوج است و زوج تنزیلی است، ملاک دارد.

مناقشه دوم اینکه ایشان می گویند باید اهم و مهم را در نظر گرفت، در حالی که خود ایشان در دلیل اعتکاف استظهار فرمودند که هر واجب عرفی و شرعی وارد بر دلیل اعتکاف است، در جایی اعتکاف لازم است که با یک شیء ملاک دار مزاحمتی نداشته باشد. در اینجا هم فرض بر این است که اعتداد در منزل زوج ملاک دار است و در این فرض دیگر جایی برای اهم و مهم وجود ندارد و قهراً دلیل لزوم اعتداد در بیت زوج وارد بر دلیل اعتکاف خواهد بود.

ص: ۸۶۷

پس بنابراین تزاحم و تخییر و امثال اینها در کار نیست.

البته یک مطلبی که هست اینکه ما گفتیم بین دلیل زوجیت و اعتداد و دلیل اعتکاف هر کدام وجوب فعلی پیدا کرد، بر دیگری وارد می شود و داخل در باب تزاحم نیست. منتهی اینکه کدام یک بر دیگری ورود پیدا می کند، این را باید از جای دیگر کشف کرد. فی الجمله در بعضی از موارد می توان گفت که دلیل اعتکاف مقدم بر حق زوج است، مانند روایتی که اشاره به این مطلب دارد که اگر زن در ایام اعتکاف با شوهر مباشرت بکند، باید کفاره بدهد. از این روایت پیداست که این زن خلاف شرع کرده و زوج حقی برای تمتع ندارد و اگر زن به حرف زوج گوش بدهد و از اعتکاف خارج شده و با او مباشرت کند، خلاف شرع کرده و کفاره ماه رمضان را دارد. از این روایت استفاده می شود که دلیل اعتکاف در این مورد بر حق زوج ورود دارد، اما در مسئله اعتداد که شاید حکمت آن از بین رفتن تفریق و جدایی بین زن و مرد باشد، نمی توان گفت که دلیل اعتکاف ورود بر دلیل اعتداد دارد. پس می توان گفت که دلیل اعتکاف بر تمتعات در غیر ایام اعتداد، ورود دارد، بخلاف ایام اعتداد که نمی توانیم قائل به این شویم که در مقابل اعتکاف بلاملاک است.

بنابراین ما دلیلی نداریم که دلیل اعتکاف فعلیت داشته باشد و دلیل اعتداد بلاملاک باشد، پس از جای دیگر باید این مسئله را اثبات کنیم و آقای حکیم هم راجع به حکم اعتکاف استصحاب جاری می کنند که بحثش خواهد آمد.

و اینکه آقای خوئی فرق گذاشتند بین اینکه در معتده، زوجیت حقیقی وجود داشته باشد یا نه، به نظر ما چنین فرقی وجود ندارد. پس اگر زوج در مقابل واجبات حقی ندارد، به طریق اولی کسی که نزل منزله الزوج حقی نخواهد داشت.

این بحث در طلاق رجعی بود، اما در طلاق بائن «فلا اشکال»، اشکالی در این نیست که باید اعتکاف کند، زوج اجنبی محض است، حتی به منزله زوج هم نیست. «أما إذا طلقت بائنا فلا إشكال لعدم وجوب كونها في منزلها في أيام العده».

مسئله ۳۹: «قد عرفت أن الاعتكاف إما واجب معين أو واجب موسع و إما مندوب فالأول يجب بمجرد الشروع».

وجوب در واجب معین از قبل بوده و ربطی به شروع اعتکاف ندارد، در این مورد لازم است که اعتکاف را تمام بکند. «و لا يجوز الرجوع عنه و أما الأ-خيران»، اما در واجب موسع یا مندوب «فالأقوى فيهما جواز الرجوع قبل إكمال اليومين و أما بعده فيجب اليوم الثالث».

این بحث قبلاً گذشت که در مندوب و واجب موسع آیا به مجرد شروع لازم است که اعتکاف را تمام بکند یا نه. نظر ما و مختار متن این بود که باید بین روز سوم و دو روز اول قائل به تفصیل شد که در روز سوم اتمام اعتکاف لازم است، بخلاف دو روز اول.

«لكن الأحوط فيهما أيضا وجوب الإتمام». بر اساس این اختلاف نظری که در مسئله وجود دارد، باید احتیاط کرد و در واجب موسع که خیلی ها قائل به وجوب اتمام آن به مجرد شروع شده اند، احتیاط قدری قوی تر است.

«يجوز له أن يشترط حين النية الرجوع متى شاء حتى في اليوم الثالث سواء علق الرجوع على عروض عارض أو لا- بل يشترط الرجوع متى شاء حتى بلا- سبب عارض و لا-يجوز له اشتراط جواز المنافيات كالجماع و نحوه مع بقاء الاعتكاف على حاله و يعتبر أن يكون الشرط المذكور حال النية فلا اعتبار بالشرط قبلها أو بعد الشروع فيه و إن كان قبل الدخول في اليوم الثالث و لو شرط حين النية ثم بعد ذلك أسقط حكم شرطه فالظاهر عدم سقوطه و إن كان الأحوط ترتيب آثار السقوط من الإتمام بعد إكمال اليومين».

بحث دیگری که در اینجا وجود دارد، بحث اشتراط است به این معنی که همانند مُحرَم، مستحب است که معتکف شرط بکند که اگر جریانی پیش آمد، بتواند از اعتکافش بیرون بیاید و قضاء هم وجود ندارد. اصل این مسئله قطعی است، منتهی اختلاف در این است که آیا اشتراط باید به این گونه باشد که اگر مشکلی برایش پیش آمد از اعتکاف خارج بشود، یا اینکه اعم از این است و می تواند شرط کلی بکند و بگوید که من هر وقت خواستم از اعتکاف خارج می شوم.

این بحثی که مورد اختلاف است و تعابیر علماء در این موضوع مختلف است، بعضی گفته اند که اشتراط مقید به این است که عذری وجود داشته باشد، یا مشکلی عارض شود، اما بعضی هم مطلقاً اشتراط را جایز دانسته اند.

بحث دیگر این است که آیا این اشتراط اختصاص به روز اول و دوم دارد، یا در روز سوم هم بر اساس این اشتراط می توان از اعتکاف خارج شد به شکلی که دیگر قضاء لازم نباشد؟

شیخ طوسی می فرماید که خروج از اعتکاف با اشتراط اختصاص به روز اول و دوم دارد و در روز سوم فایده ای ندارد و باید اعتکاف را تمام کرد.

البته این بحث از نظر روایت روشن است و اشکالی در این نیست که صحیحه محمد بن مسلم کالصریح است در اینکه روز سوم است که بین اشتراط و غیر اشتراط فرق دارد.

بحث عمده در این است که آیا انسان می تواند اشتراط مطلق بکند یا نه. و باید روایات مسئله را بخوانیم.

یکی از روایت ها صحیحه ابی بصیر است که آقای حکیم تعبیر به خبر کرده است و علت این تعبیر هم این است که علامه ابی بصیر یحیی را تضعیف کرده است و لذا ایشان از این روایت با کلمه خبر تعبیر کرده است، ولی ثابت شده است که هر دو ابی بصیر، چه اسدی و چه مرادی، هر دو ثقه هستند و حرفی در آن نیست و این روایت صحیح السند است.

«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَدَّةٍ مِنْ أَصْبَحَانَا عَنْ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ» ابن عیسی، عن حسن بن محبوب «عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ لَمَّا يَكُونُ الْإِعْتِكَافُ أَقَلَّ مِنْ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ وَ مَنْ اعْتَكَفَ صَامًا وَ يَتَّبَعِي لِلْمُعْتَكِفِ إِذَا اعْتَكَفَ أَنْ يَشْتَرِطَ كَمَا يَشْتَرِطُ الَّذِي يُحْرِمُ»، همان طوری که محرم می تواند شرط بکند که اگر علتی پیش آمد، بتواند از احرام بیرون بیاید، معتکف هم همین طور است.

به این روایت استدلال شده است که اشتراط مخصوص صورتی است که علتی حاصل شده باشد، یا عذری داشته باشد.

روایت دوم که آقای حکیم از آن به موثقه تعبیر کرده این است: «عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ إِذَا اعْتَكَفَ الْعَبْدُ فَلْيَصُمْ وَقَالَ لَا يَكُونُ اعْتِكَافٌ أَقَلَّ مِنْ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ».

بعد حضرت به ابن یزید خطاب می کند: «وَاشْتَرَطَ عَلَيَّ رَبُّكَ فِي اعْتِكَافِكَ كَمَا تَشْتَرِطُ عِنْدَ إِحْرَامِكَ» بعد می فرماید: «أَنَّ يُحِلَّكَ مِنْ اعْتِكَافِكَ عِنْدَ عَارِضٍ إِنْ عَرَضَ لَكَ مِنْ عَلَيْهِ تَنْزِلُ بِكَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ» البته من این روایت را از استبصار خواندم، ولی یک غلطی دارد که: «كَمَا تَشْتَرِطُ عِنْدَ إِحْرَامِكَ - إِنْ ذَلِكَ فِي اعْتِكَافِكَ».

آقای حکیم و آقای خوئی این روایت را موثقه تعبیر کرده اند، منشأ این تعبیر هم این است که علی بن الحسن الفضال فطحی و موثق است، محمد بن علی، محمد بن علی بن محبوب است، حسن بن محبوب هم ثقه است، عمر بن یزید هم عمر بن یزید سابری و ثقه است، این روایت به ملاحظه علی بن حسن موثقه تعبیر شده است، ولی ما سابقاً عرض کردیم که این روایت ضعیف السند است، زیرا محمد بن علی که از حسن بن محبوب نقل می کند، ضعیف است، بخاطر اینکه سه محمد بن علی داریم که از حسن بن محبوب نقل می کنند، یکی محمد بن علی آدمی است که در کتب معمولی وجود ندارد، هدایه خصیبه یکی روایت از او دارد، یکی محمد بن علی کوفی که همان محمد بن علی صیرفی است و هر دو با هم متحدند که این ابوسمینه است و ضعیف است، یکی هم محمد بن علی بن محبوب است که ثقه است.

آن محمد بن علی که علی بن حسن بن فضال از او نقل می کند، همین کوفی صیرفی است که ضعیف است و اگر هم نگوییم که ضعیف است دلیلی بر ثقه بودن او نداریم، ولی طبقه رواه اقتضاء می کند که علی بن حسن بن فضال _ که هم طبقه با اساتید ابن محبوب است _ در موارد بسیار زیادی علی وجه الاطلاق که از محمد بن علی نقل می کند، همان ابوسمینه است. پس این روایت ضعیف است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

جواز خروج از اعتکاف در صورت اشتراط ۹۱/۰۳/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

جواز خروج از اعتکاف در صورت اشتراط

مورد بحث در این است که آیا اشتراط می تواند مجوز خروج از اعتکاف باشد یا نه؟

آیا درست است که من شرط بکنم هر وقت دلم خواست، یا عذری پیش آمد، بتوانم از اعتکاف خارج بشود یا نه؟

طبق قاعده در جایی که شخص مجاز به خروج از اعتکاف نیست، اشتراط تأثیری در جواز خروج از اعتکاف ندارد، منتهی بر اساس روایات و تسلّم بین امامیه تأثیر فی الجملة اشتراط در جواز خروج ثابت می شود. حال باید بینیم که آیا انسان می تواند شرط کند که هر وقت دلم خواست از اعتکاف خارج شوم، یا باید حتماً عذری در کار باشد.

اکثر فقهاء می فرمایند که حتماً باید عذری عارض شود و نمی توان اشتراط کرد که هر وقت دلم خواست از اعتکاف خارج بشوم. البته صاحب جواهر یا کسی دیگری به صورت عکس تعبیر نموده و فرموده است که اکثراً قائل به این هستند که می توان اشتراط به غیر عروض عذر هم نمود.

ص: ۸۷۳

علی ای تقدیر چون مسئله خلافی است، باید روایات را مورد بررسی قرار بدهیم. کسانی که وجود عذر را در اشتراط شرط نموده اند به دو دلیل تمسک نموده اند: دلیل اول اطلاق روایت محمد بن مسلم است که اشتراط را مجوز برای خروج از اعتکاف در روز سوم قرار داده و فرموده است که اگر اشتراط کرده باشد، می تواند خارج بشود، بر خلاف اینکه اشتراط نکرده باشد که جایز نیست در روز سوم از اعتکاف خارج بشود.

دلیل دیگر هم صحیحه ابو ولاد است که صریحاً بیان کرده است که وقتی زن معتکف به اذن شوهر، مطلع شد که شوهرش از سفر برگشته و از اعتکاف خارج و با وی مباشرت کرد، در صورتی که اشتراط نکرده باشد، باید برای خروج از اعتکاف کفاره بدهد بخلاف جایی که اشتراط کرده باشد. پس معلوم می شود که خود اشتراط ولو عذر شرعی وجود نداشته باشد، تأثیر در جواز خروج دارد.

البته به نظر می‌رسید که هر دو استدلال مخدوش باشد. ابتداء ما روایت اول را می‌خوانیم. در صحیح‌ه محمد بن مسلم آمده است که «قَالَ إِذَا اعْتَكَفَ الرَّجُلُ يَوْمًا وَلَمْ يَكُنِ اشْتَرَطَ فَلَهُ أَنْ يَخْرُجَ وَأَنْ يَفْسَخَ اعْتِكَافَهُ وَإِنْ أَقَامَ يَوْمَيْنِ وَلَمْ يَكُنِ اشْتَرَطَ فَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَخْرُجَ وَيَفْسَخَ اعْتِكَافَهُ حَتَّى تَمُضِيَ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ».

به اطلاق این روایت استدلال شده است که مطلق اشتراط برای جواز فسخ اعتکاف بعد از گذشت دو روز کفایت می‌کند، ولی این استدلال از دو جهت مورد تردید و تأمل است:

یکی اینکه باید بینیم که مراد از اشتراط چیست، اشتراط در همه جا به معنای اشتراط مُحرِم نیست و احتمال دارد که اشتراط در اینجا به این معنی باشد که شخص تعهدی برای اعتکاف کردن نداشته است، یک روز اعتکاف کرده است، اما بدون نذر، بدون وجوب شرعی و ... مراد این است که اگر متعهد و ملزم به اعتکاف بود، مثل اینکه نذر کرده باشد، یا قسم خورده باشد، یا اجاره ای باشد و امثال آن، لازم است که اعتکافش را انجام بدهد، اما در غیر این صورت در روز اول تعهدی و اشتراطی نسبت به ادامه اعتکاف ندارد و می‌تواند از اعتکاف خارج بشود. در صورتی هم که دو روز را به پایان رسانده باشد، ملزم است که اعتکاف را به پایان برساند. پس ممکن است مراد عبارت از این باشد که اگر شخص شرط الزام کرده باشد، نمی‌تواند از اعتکاف خارج بشود، بخلاف اینکه یک شرط خاص دیگری بکند که الزام آور نباشد، در این صورت می‌تواند از اعتکاف خارج بشود. بنابراین روایت ظهور در این ندارد که هر شرطی از شرایط باشد.

(پرسش... پاسخ استاد): در تهذیب «و إن لم یکن اشترط» دارد، ولی در کافی و فقیه «و لم یکن اشترط» است، و ظاهر این است که شخص تعهدی نداشته است، نذری نکرده بوده و ... اگر ظهوری بر این مطلب نداشته باشد، بر خلاف آن هم ظهور ندارد و اطلاق ندارد.

تردید و تأمل دوم هم عبارت از این است که اشترط را اشترط مصطلح بدانیم که همان اشترط محرم است، اما اینطور نیست که اطلاق داشته باشد و هر اشتراطی را حتی اشترط به دل بخواه را هم شامل بشود، بلکه ممکن است که اشترط معهود همان اشترط محرم باشد که صورتی است که عارضی پیدا بشود. پس نمی توان به این روایت تمسک نمود.

روایت دیگری که به آن تمسک شده است، صحیحہ ابی ولاد است. این روایت هم هرچند عذر را شرط ندانسته است، ولی دلالت بر صورتی دارد که یک داعی متعارفی عقلائی در بین باشد که عقلاء با وجود آن از مقاصد طبیعی غیرالزامی خودشان رفع ید می کنند. می توان گفت که روایت بر این صورت دلالت دارد. مورد روایت هم در جایی است که شوهر زن در سفر بوده و زن با برگشت شوهر از اعتکافش خارج شده، اما نمی توان با تمسک به این روایت مورد اشترط دل بخواهی را در جواز خروج از اعتکاف معتبر دانست. شاید بشود گفت که حتی این مقدار هم از روایت استفاده نمی شود، زیرا مورد روایت این است که اگر اشترط کرده بود، کفاره ظهار ندارد، اما اینکه مجوزی برای خروج او باشد یا نه، روایت بر این مطلب دلالتی ندارد. ما به دنبال اثبات مجوز برای خروج از اعتکاف هستیم و از روایت چنین چیزی استفاده نمی شود.

مورد روایت ابی بصیر و عمر بن یزید و امثال آنها هم عبارت از این است که «لعارض» باشد. عند عارض استحباب دارد، یا عند عارض امر شده است که انسان بجا بیاورد.

اما اینکه در غیر عارض خروج جایز است یا نه، آقای می فرمایند که دلیلی نداریم، اما باید گفت که دلیلی برای جواز خروج نداریم، چون اگر بگوییم که روایت محمد بن مسلم و روایت ابی ولاد دلیل بر جواز نیست، اصل اولی عدم جواز را اقتضاء می کند.

پس بنابراین به نظر می رسد که ما به طور مطلق نمی توانیم حکم به جواز خروج بکنیم و اکثر علماء هم به طور مطلق حکم نمی کنند. علامه در منتهی تعبیر به «لانعرف فیه خلافاً الا عن مالک» می فرمایند، و در تذکره دعوای اجماع کرده است که در صورت اشتراط به عروض عارض، خروج از اعتکاف جایز است.

«يجوز له أن يشترط حين النيه الرجوع متى شاء حتى في اليوم الثالث سواء علق الرجوع على عروض عارض أو لا- بل يشترط الرجوع متى شاء حتى بلا سبب عارض» .

عبارت آقای حکیم در اینجا خیلی مشوش است، زیرا ابتداءً خود ایشان تصریح می کنند که عارض با عذر تفاوت دارد، ولی در استدلال بر عدم اعتبار عارض به روایت ابوولاد حناط استدلال کرده و می فرمایند که از مفهوم این روایت استفاده می شود که عذر نقش دارد و نتیجه می گیرند که بدون عارض هم کافی است. ما نفهمیدیم که این چطور استدلالی است!! با اینکه ایشان تصریح می کنند که عارض و عذر متفاوت از یکدیگرند و عارض اوسع از عذر است، اما از عدم اعتبار عذر، استدلال به عدم اعتبار عارض می فرمایند.

«و لا يجوز له اشتراط جواز المنافيات كالجماع و نحوه».

مراد از اشتراط این نیست که «ای اشتراط» نقش داشته باشد، خود ایشان هم تعبیر می کنند که اینطور نیست که بتواند هر اشتراطی بکند، اطلاقی وجود ندارد.

«و لا يجوز له اشتراط جواز المنافيات كالجماع و نحوه مع بقاء الاعتكاف على حاله».

ایشان می فرمایند که «لعدم الدليل على نفوذ مثل هذا الشرط بعد ان كان مقتضى الإطلاقات حرمة المنافيات شرط أو لم يشترط» .

اگر این روایت اطلاقی داشت و در اشتراط نظر به یک شرط مخصوصی نبود، می توانستیم بگوییم که آن مواردی که ممنوع بود را شخص بتواند انجام بدهد و با اشتراط جواز حاصل بشود. درست هم همین است که نمی توان چنین اطلاقی را در نظر گرفت.

«و لا يجوز له اشتراط جواز المنافيات كالجماع و نحوه مع بقاء الاعتكاف على حاله و يعتبر أن يكون الشرط المذكور حال النيه فلا اعتبار بالشرط قبلها أو بعد الشروع فيه و إن كان قبل الدخول في اليوم الثالث».

اشترط باید در هنگام نیت اعتکاف باشد و قبل و بعد از آن کفایت نمی کند، حتی اگر قبل از دخول روز سوم هم _ که نقش در تکلیف دارد _ اشتراط بکند، باز هم کفایت نمی کند، البته از عبارات برخی از فقهاء استفاده می شود که اشتراط قبل از دخول روز سوم را کافی می دانند.

«و لو شرط حين النيه ثم بعد ذلك أسقط حكم شرطه فالظاهر عدم سقوطه».

حال اگر هنگام نیت اعتکاف، شرط کرد و بعد از آن اسقاط کرد، ساقط نمی شود، زیرا این اشتراط از احکام است. در جایی هم که انسان شک بکند آیا می توان جوازی را که شارع به او داده را اسقاط بکند یا نه، اصل اولی اقتضاء می کند که حکم باشد نه حق و نتواند آن را ساقط بشود.

اما در لزوم اشتراط حین النیه به روایاتی که اشتراط در اعتکاف را به اشتراط در محرم تشبیه کرده استناد شده است. آن روایات را دو گونه معنی کرده اند که یکی از آنها اظهار از دیگری است. یک معنی این است که تشبیه در اصل اشتراط است، به این معنی که همانگونه که اشتراط در محرم جایز است و اثر دارد، در اعتکاف هم جایز است و اثر دارد، ولی ممکن است کیفیتش در هر یک متفاوت از دیگری باشد. ولی این خلاف ظاهر است. آنچه ظهور ابتدایی دارد و همه هم همینطور فهمیده اند این است که تشبیه هم در اشتراط است و هم در کیفیت اشتراط. اشتراط محرم باید در هنگام نیت باشد و قبل و بعد از آن اثر ندارد.

آقای خوئی یک فرمایش دیگری دارند و می فرمایند که برای لزوم اشتراط حین النیه ما احتیاجی به روایت نداریم و این مطلب از خود معنای شرط _ که ارتباط است _ استفاده می شود. معنای شرط ارتباط و همراه بودن با شیء دیگر است، لذا ما می گوئیم که شروط ابتدایی کافی نیست و باید یک چیزی باشد که چیز دیگری همراه و مرتبط با آن باشد. قاموس هم شرط را همینطور معنی کرده است. پس خود مفهوم شرط اقتضاء می کند که متصل باشد نه منفصل و قبل و بعد.

ولی به نظر ما هیچ شاهی بر اینکه شرط به این معنی باشد، وجود ندارد. هیچ یک از لغویین غیر از قاموس چنین معنایی را برای شرط بیان نکرده اند، همه شرط را به معنای الزام و التزام دانسته اند، قاموس هم مطلبی بر خلاف اینها نمی گوید، بلکه می گوید که شرط الزام و التزام فی البیع و نحوه می باشد. روایات زیادی هم داریم که شرط را به معنای ارتباط ندانسته است. حتی اگر شرط را به معنای ارتباط بدانیم، باز هم تعبیر آقای خوئی برای اثبات مختارشان کفایت نمی کند، زیرا لزومی ندارد که ارتباط حتماً به صورت متقارن باشد، در اجازه مالک نسبت به بیع فضولی، اذن مالک مرتبط با بیع است، اما متأخر از بیع است، پس از مفهوم شرط حتی اگر به معنای ارتباط بدانیم، نمی توان تقارن را استفاده کرد و می تواند قبل و بعد هم باشد.

جواز خروج از اعتكاف در صورت اشتراط ۹۱/۰۳/۰۲

Your browser does not support the audio tag

جواز خروج از اعتكاف در صورت اشتراط

به حسب ظواهر نصوص، شخص معتكف اشتراط بکند که عند العذر اعتكافش را فسخ بکند، منتهی تعبیرات فقهاء مختلف است، برخی با کلمه عذر تعبیر نموده اند، برخی به عروض عارض و بعضی هم به طور مطلق جایز دانسته اند.

احتمال می دهیم که آنهایی هم که عروض عارض را ذکر کرده اند، مقصودشان همان عذر باشد، زیرا کلمه عروض عارض را ذکر کرده اند، اما از عباراتشان استفاده می شود که مقصودشان همان عذر است. مثلاً محقق در نافع می گوید که با عروض عذر جایز است که شخص اعتكافش را فسخ بکند و بعد می گوید که اگر اشتراط نکرده باشد، با عروض عارض می تواند از اعتكاف بیرون بیاید، اما قضاء دارد، اما در اینجا که اشتراط کرده است، دیگر قضاء ندارد. از این تعبیر ایشان که فرموده است در صورت عروض عارض می تواند از اعتكاف بیرون بیاید و قضاء دارد، استفاده می شود که مقصود از عروض عارض همان عذر است، زیرا اگر عذر نداشته باشد، نمی تواند از اعتكاف خارج بشود.

شیخ هم در خلاف می گوید که «المرض او نحوه». بعضی ها هم اسم باب احرام را آورده اند که بنده احتمال می دهیم همه کسانی که تعبیر به عروض عارض کرده اند، مقصودشان این است که شخص عذری داشته باشد. پس در اینجا دو قسم بیشتر نداریم، یک قسم وجود عذر است و قسم دیگر هم مطلق. البته بنده تمام تعابیر را استقصای کامل نکردم، ولی یک مقداری که بررسی کردم، به نظرم می رسد که عروض عارض در اینجا کنایه از عذر باشد.

ص: ۸۷۹

این بحث تمام شد و ما هم مطابق قول اشهر عروض عارض را در جواز ترک اعتكاف در صورت اشتراط، شرط می دانیم.

(پرسش:....پاسخ استاد:) معذور بودن به این معنی است که طبق قواعد اولی خروجش اشکالی نداشته باشد، مانند اینکه حرج یا اضطراری وجود داشته باشد.

(پرسش:....پاسخ استاد:) اگر چیزی به حد عذر نرسیده باشد، مانند تشییع جنازه، عیادت مریض و نظائر آن برای فسخ اعتكاف کفایت نمی کند. البته در برخی از امور خروج از اعتكاف جایز است، اما کفایت در فسخ نمی کند.

«و لو شرط حين النيه ثم بعد ذلك أسقط حكم شرطه فالظاهر عدم سقوطه و إن كان الأحوط ترتيب آثار السقوط من الإتمام بعد إكمال اليومين».

ما عرض کردیم که اگر انسان شک بکند که آیا با اسقاط کردن یک حکم، آن حکم ساقط شده است یا نه، اطلاق ادله

اقتضاء می کند که ساقط نشده باشد. لذا در هر جایی که شک در ساقط شدن حق یا حکمی بکنیم، اطلاقات ادله اقتضاء عدم سقوط را می کند.

آقای خوئی در این باره بحث مفصلی دارند و هیچ دلیل و برهانی هم بر مدعای خود اقامه نفرموده اند، البته به ارتکازات استدلال کرده اند که ما چنین ارتکازاتی نداریم و اگر کسی داشت، می تواند فرمایش ایشان را بپذیرد.

ایشان می فرماید که چطور حکم می کنیم که شرط در باب عقود _ مثلاً _ خیار می آورد، ولی اینجا چنین حکمی نمی کنیم.

کلمه شرط در دو جا استعمال شده است، بعضی مانند سید شرط را «التزام فی التزام» می دانند. در تعلیق _ که مبطل عقد است _ یک التزام وجود دارد، ولی این التزام معلق به یک شیء دیگر است، مثل اینکه شخص بگوید من این شیء را به ملکیت شما درآوردم به این قید که قیمت خیلی ترقی نکرده باشد. در اینجا یک التزام وجود دارد که مقید به یک قیدی شده است و ممکن است که حاصل بشود یا حاصل نشود و بر بطلان چنین عقدی دعوای اجماع شده است.

اما اگر یک التزامی مطلق باشد و اصلاً قیدی نداشته باشد و در زمینه آن یک التزام دیگر وجود داشته باشد، در این صورت می‌گویند که اگر التزام دوم عملی نشد، عقد صحیح است، ولی خیار فسخ وجود دارد. چون التزام اول مطلق است و تعلیقی ندارد، صحیح است، اما چون شرط محقق نشده است، مشروط له می‌تواند عقد را فسخ کند، مانند اینکه شخصی عیدی را بفروشد به شرط اینکه کاتب باشد و این شرط - که التزام دوم است - تخلف پیدا نکند، در این صورت خریدار خیار بر فسخ پیدا می‌کند. این «التزام فی التزام» است.

آقای خوئی می‌فرمایند که این مطلب درست نیست، زیرا معنای «التزام فی التزام» وعد است و بلاشکال متفاهم عرفی از شرط، ارتباط با مشروط است و «التزام فی التزام» یک وعدی است که وجهی ندارد لازم الوفاء و منشأ آثار باشد و خیار بیاورد.

اینکه ایشان می‌فرمایند که «التزام فی التزام» وعد است، صحیح نیست، زیرا وعد یک طرفه است، و طرف دیگر نقشی ندارد، ممکن است شخص به وعد عمل نکند و ممکن است که عمل نکند، در حالی که اینجا یک توافق طرفینی است. چطور شما می‌گویید که این حکم وعد را دارد و ارتباطی وجود ندارد؟! در حالی که التزام اولی زمینه و موضوع برای التزام دومی است، اینطور نیست که دو شیء متقارن غیر مرتبط به هم باشند، مثل اینکه انسان یک بیعی انجام بدهد و متقارن با آن نداری را نکند. اینطور نیست. پس این بیان ایشان که می‌فرمایند: وجداناً از نظر مشهور معنای وعد فهمیده می‌شود، صحیح نمی‌باشد.

خلاصه اینکه ایشان منکر قول مشهور شده و می فرمایند که شرط با ارتکاز عرفی در دو گونه محقق می شود: یک مرتبه اینطور است کسی می گوید من این کار را انجام می دهم و یک شرطی هم قرار می دهد، آن شرط اگر یک امر اختیاری باشد، بالارتکاز برگشت به التزام بقائی می کند، مثلاً وقتی من بیع می کنم، تعلیقی در کار نیست، حدوداً من ملتزم به این هستم که طرف مقابل در مقابل این ثمن مالک باشد، ولی بقاء اگر بخواهیم که این التزام ادامه پیدا نکند، باید فلان کار انجام شود، یک معنای شرط عبارت از این است. اینجا تعلیق نیست، معنایش این است که خیار در فسخ بیع وجود دارد. این معنایش جعل خیار است. ایشان می فرماید که این ارتکاز عرفی است و هیچ برهانی هم نمی آورد.

اما در فرمایش آقای خوئی نوع دوم تحقق شرط در جایی است که تعلیق بر یک امر غیراختیاری شده باشد. در التزام در نوع اول بقائی بود، اما در اینجا حدودی است، به این معنی که من _ مثلاً _ این شیء را تملیک می کنم به شرط اینکه در همین لحظه این عبد _ مثلاً _ کاتب باشد. در چنین جایی عقد به التزام طرف مقابل معلق شده است و بحث این تعلیق در باب انشاء آمده است. تعلیق اگر به امر استقبالی باشد ولو مقطوع الحصول باشد، مبطل عقد است، اما تعلیق به شیء حاصل در زمان انشاء، اگر مشکوک الحصول باشد، مبطل است، اما اگر مقطوع الحصول باشد مثل اینکه بگویم من این شیء را به شما فروختم به شرط اینکه الامن روز باشد، این تعلیق مثل لا-تعلیق است و موجب بطلان عقد نیست. در این نوع از شرط با آوردن کلمه شرط یا مثلاً- کلمه علی عقد را معلق به التزام فعلی طرف مقابل می کنیم، التزام فعلی هم که مقطوع الحصول است و دیگر خیاری در کار نیست و عقد واجب الوفاء می شود.

ایشان می فرمایند که دو معنی در باب عقود و ایقاعات وجود دارد و در این اشتراطی که در باب اعتکاف است، هیچکدام از این دو معنی وجود ندارد، بنابراین شخص نمی تواند این اشتراط را ساقط کند.

اما به نظر می رسد که اصل مطلب اینطور باشد که نتیجه شرط خیاری بودن مشروط است و این مطلب ارتباطی به اینکه آیا خود شرط را هم می شود اسقاط کرد یا نه، ندارد. آن یک بحث دیگری است و هیچ ربطی به هم ندارند. آقای خوئی به این مطلب اشاره فرموده اند که بین شرط و حصول خیار نسبتی وجود دارد، اما بحث در این است که آیا می شود این شرط را اسقاط کرد یا نه و شرط را مثل لاشرط بدانیم. این دو به هم ارتباطی ندارند که ایشان اینطور به تفصیل به آن پرداخته اند.

«كما يجوز اشتراط الرجوع في الاعتكاف حين عقد نية كذلك يجوز اشتراطه في نذر كأن يقول لله على أن أعتكف بشرط أن يكون لي الرجوع عند عروض كذا أو مطلقاً و حينئذ فيجوز له الرجوع و إن لم يشترط حين الشروع في الاعتكاف فيكفي الاشتراط حال النذر في جواز الرجوع لكن الأحوط ذكر الشرط حال الشروع أيضاً و لا فرق في كون النذر اعتكاف أيام معينة أو غير معينة متتابعه أو غير متتابعه فيجوز الرجوع في الجميع مع الشرط المذكور في النذر و لا يجب القضاء بعد الرجوع مع التعيين و لا الاستيناف مع الإطلاق».

ایشان می فرمایند از روایات استفاده می شود که شخص معتکف می تواند شرط کند که اگر مشکلی پیش آمد، بتواند اعتکافش را فسخ کند، حال یا علی وجه الاطلاق یا علی وجه خاص. در ادامه می فرمایند که همانطور که در حین اعتکاف می شود چنین شرطی کرد، در حین نذر هم شخص می تواند این شرط را بکند و این اشتراط صحیح است و لازم نیست که در حین اعتکاف دوباره این اشتراط را انجام بدهد، منتهی احتیاط در این است که هنگام اعتکاف دوباره تکرار نکند، ولی اقوی عبارت از این است که همان هنگام نذر کفایت می کند.

شرط حين النذر به سه صورت قابل تصور است:

یک صورت این است که شخص اعتکاف را تعلیق به این می کند که اگر مشکلی پیدا شد، حق فسخ داشته باشد که این همان شرط نتیجه است.

صورت دوم _ که سید هم قائل به آن شده است _ این است که شرط التزم فی التزم است. تعدد التزم است، یک التزم برای اعتکاف و یک التزم هم به اینکه معتکف حق داشته باشد در صورت بروز عارض اعتکاف را فسخ کند.

صورت سوم هم عبارت از این است که متعلق نذر مشروط است، مثل اینکه گاهی شرط وجوب است و گاهی شرط واجب، یک مرتبه قید وجوب است و گاهی قید واجب. این صورت به این معنی است که نذر هیچ قیدی ندارد، هیچ التزم دیگری در کنار این التزم نیست، ولی گاهی ملتزم امر مطلق است و گاهی هم ملتزم امر مشروط است، یعنی من ملتزم می شوم که یک چنین اعتکافی را بجا بیاورم که حق بر هم زدن آن در صورت بروز مشکل را داشته باشم، پس متعلق التزم یک چنین اعتکاف خاصی است.

این سه صورت شرط حين النذر بود.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

اشتراف فسخ اعتکاف حين النذر ۹۱/۰۳/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

اشتراف فسخ اعتکاف حين النذر

اگر در حال اعتکاف کسی شرط کرد که در صورت بروز مشکل حق فسخ اعتکاف را داشته باشد، بلا اشکال صحیح است و احکام خاصه خودش را دارد. ولی اگر کسی هنگام نذر چنین شرطی بکند، معمولاً آقایان می گویند که همان اثر اشتراف هنگام اعتکاف را دارد، منتهی سید می فرمایند که احتیاط استجابی در این است که شرط حين النذر اکتفاء نکند و هنگام اعتکاف هم دوباره نیت بکند.

ص: ۸۸۴

عرض کردیم که شرط در حال نذر به سه صورت قابل تصور است: یک صورت اینکه ما نذر را به این شرط تعلیق کرده باشیم، مثل اینکه شخص بگوید من مدیون خداوند باشم به این قید که اگر مشکلی پیدا شد، اختیار فسخ اعتکاف را داشته باشم. در اینجا مدیونیت مقید به یک قیدی شده است و کأن وحدت مطلوب است. در این صورت اگر شرط باطل بود، اصل مدیونیت و تعهد شخص هم از بین می رود.

صورت دیگر این است که اشتراف به نحو التزم تبعی باشد، التزم فی التزم باشد. در این صورت اگر اصل از بین برود، تابع هم

از بین رفته است، ولی اگر تابع مشکلی پیدا کرد، به اصل سرایت نمی کند، مثل اینکه شخص نذر می کند و بعد هم به نحو التزام تبعی حق فسخ را اشتراط می کند.

این دو صورت، هر دو به نحو تقييد نذر است، یا به نحو وحدت مطلوب یا به نحو تعدد مطلوب والتزام فی التزام.

صورت دیگر این است که شرط در متعلق نذر قرار داده می شود، چون ممکن است انسان اعتکاف مطلق را نذر بکند، ممکن هم هست که اعتکاف مشروط را نذر بکند.

آقای حکیم و آقای خوئی هر دو می فرمایند که اگر اعتکاف مشروط منذور انسان باشد، صحیح و بلا اشکال است و آنچه که مورد بحث است جایی است که اعتکاف بدون قید و شرط است، ولی خود نذر به یک نحوی قید خورده است، یا التزام دیگری علی حده حاصل شده و تعدد التزامین است، متعلق نذر مشروط نیست.

ولی آنچه که به نظر ما می رسد این است که هیچ کدام اشکال عقلی ندارد، ولی از نظر اثباتی و ادله همه اقسام اشکال دارد.

وجود اشکال اثباتی به این دلیل است که وقتی شخص نذر می کند که اگر مشکلی برایش پیدا شد، بتواند اعتکاف را فسخ کند، در این شرط نفس نیت کفایت نمی کند و با این نیت شرط الخيار حاصل نمی شود. شرط الخيار نیاز به لفظ دارد تا به وسیله ی آن انشاء شود. پس بدون ذکر لفظ این اشتراط نباید صحیح باشد، سید هم صحیح دانسته است، ولی احتیاط استجابی بر خلافش آورده است. آقای حکیم و آقای خوئی هم قطعاً صحیح دانسته اند، ولی به نظر می رسد که اصلاً صحیح نباشد و خود نیت کفایت نمی کند و فرض این است که ما از ادله اشتراط می فهمیم که نیت تنها کافی نیست و باید با یک لفظی انشاء شود.

(پرسش:....پاسخ استاد:) ارتکاز کفایت نمی کند و باید لفظ بیاورد.

پس به نظر می رسد آن احتیاط استجابی که سید بیان کرده است را اگر اقوی نگوئیم، اقلّاً باید قائل به احتیاط و جویی باشیم و شخص نباید اکتفاء به اشتراط حین النذر بکند و در وقت اعتکاف هم اشتراط را تکرار نکند. بلکه احتمال اقوی بودنش لایخلو من قوه.

«كما يجوز اشتراط الرجوع في الاعتكاف حين عقد نيته كذلك يجوز اشتراطه في نذره كأن يقول الله علي أن أعتكف بشرط أن يكون لي الرجوع عند عروض كذا أو مطلقاً».

یک فرمایشی آقای خوئی دارند که هیچ ارتباطی به بحث ندارد و آن این است که اگر شخصی شرط خیاطت بکند و یا بگوید که «علی أن تكون تخیط» مفاد این تعبیرات عبارت از جعل خیار است، به این معنی که خود خیار قید نشده است، ولی با شرط خیاطه، خیار جعل شده است.

بحث ما در این است که خود خیار جعل شده باشد و فرمایش ایشان به ما نحن فيه ارتباطی ندارد. البته شرط معانی مختلفی دارد و یکی هم این معنایی است که ایشان می فرمایند و این معنی از تأسیسات ایشان است و کس دیگری اشاره به این مطلب نکرده است.

«كذلك يجوز اشتراطه في نذره كأن يقول لله علي». اینجا هم «يقول» می گوید.

«كأن يقول لله علي أن أعتكف بشرط أن يكون لي الرجوع عند عروض كذا أو مطلقا على الخلاف و حينئذ فيجوز له الرجوع و إن لم يشترط حين الشروع في الاعتكاف فيكفي الاشتراط حال النذر في جواز الرجوع لكن الأحوط ذكر الشرط حال الشروع أيضا و لا فرق في كون النذر اعتكاف أيام معينه أو غير معينه متتابعه أو غير متتابعه فيجوز الرجوع في الجميع مع الشرط المذكور».

این تقسیمات را مرحوم محقق در معتبر بیان کرده و تفاوت هایی قائل شده است که خیلی برای ما روشن نیست، در اینجا هم ایشان می فرمایند که در جواز رجوع با شرط عند النذر، بین اقسام مختلف هیچ فرقی وجود ندارد.

«فيجوز الرجوع في الجميع مع الشرط المذكور في النذر و لا يجب القضاء بعد الرجوع مع التعين».

در این قسم دوم معتبر اختلافی دارد که اگر نذر معینی شده بود و شرط هم کرده بود و اعتكافش را فسخ کرد، ما دلیلی برای ثبوت قضاء آن نداریم و با وجود شرط مطلوبی فوت نشده است تا بخواهیم قضای آن را بجا بیاوریم.

«لا يجب القضاء بعد الرجوع مع التعين و لا الاستيناف مع الإطلاق».

اگر هم اعتکاف در ایام معینی نبود و مطلق بود، با اشتراط اگر اعتکاف فسخ شد، دیگر نیاز نیست دوباره اعتکاف بکند، اگر شرط نبود، با فسخ اعتکاف مطلوب مولی از بین رفته بود، اما با وجود اشتراط مطلوب مولی از بین نمی رود.

«لا یصح أن یشرط فی اعتکاف أن یشترط له الرجوع فی اعتکاف آخر له غیر الذی ذکر الشرط فیه».

اگر کسی الان که اعتکاف می کند، شرط کند و با خدا قرار بگذارد که در اعتکاف بعدی حق فسخ داشته باشد، صحیح نیست و به حسب روایتی که در تشبیه به باب مُحْرَم شده بود، این اشتراط به درد نمی خورد و اشکال اثباتی پیدا می کند. ما از ادله یک چنین اطلاقی را نمی فهمیم و ظاهر روایت این است که مانند در اعتکاف هم مانند مُحْرَم باید مقارن با عمل اشتراط انجام شود.

همچنین ایشان می فرمایند که من معتکف می شوم و شرط می کنم که اگر پسرم یا زید مثلاً اعتکافی کرد و مشکلی برایش پیدا شد، حق فسخ داشته باشد. در مورد اول شاید بتوان به «المؤمنون عند شروطهم» تمسک کرد، اما در این مورد به هیچ وجه چنین اشتراطی صحیح نیست. بر فرض هم که بر اساس «اوفوا بالعقود» بگوییم که در هر قراردادی چه به نفع و چه به ضرر انسان، باید مطابق آن عمل نمود، ولی در مورد دوم اینکه انسان نسبت به شخص دیگری قراردادی ببندد که برای او تکلیف بیاورد، چنین چیزی به هیچ وجه قابل قبول نیست و چنین اطلاقی وجود ندارد که بعضی ها خواسته اند بر اساس آن قائل به صحت این اشتراط بشوند.

«لايجوز التعليق في الاعتكاف فلو علقه بطل إلا- إذا علقه على شرط معلوم الحصول حين النيه فإنه في الحقيقة لا- يكون من التعليق».

ایشان می فرمایند که تعلیق در اعتکاف درست نیست، مانند اینکه شخص بگوید من اعتکاف می کنم به شرط اینکه مریضم خوب بشود، یا مسافرم از سفر بیاید، مگر اینکه تعلیق بر امر معلوم الحصول تعلق بگیرد، مثل اینکه اگر امروز روز است، من معتکف می شوم، یا اگر من ایرانی یا مسلمان هستم و امثال اینها. در این موارد هم در حقیقت تعلیق نیست، بلکه تأکید مطلب است.

در بعضی جاها مثل نذر تعلیق اشکال ندارد و نذر صحیح و روشنی که همه قبول دارند، مواردی است که انسان نذرش را معلق بر کاری مانند آمدن مسافر یا خوب شدن مریض قرار بدهد. و نذر در موارد دیگر محل خلاف است.

تعلیق در عقود بر اساس دعوی اجماع صحیح نیست، اما بحث در این است که چرا تعلیق در اعتکاف مبطل است؟ شاید بتوان گفت که منساق از عبارات روایات اعتکاف این است که اعتکاف باید منجز باشد، نه معلق.

به نظر می رسد که فتوای قطعی دادن در این مسئله درست نباشد، ولی اینکه انسان بخواهد احتیاط بکند، اشکالی ندارد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

برخی از احکام اعتکاف (مباشرت نساء و...) ۹۱/۰۳/۰۶

Your browser does not support the audio tag

برخی از احکام اعتکاف (مباشرت نساء و...)

«فصل فی أحكام الاعتكاف يحرم على المعتكف أمور أحدها مباشرة النساء بالجماع في القبل أو الدبر و باللمس و التقبيل بشهوة و لافرق في ذلك بين الرجل و المرأة فيحرم على المعتكف أيضاً الجماع و اللمس و التقبيل بشهوة و الأقوى عدم حرمة النظر بشهوة إلى من يجوز النظر إليه و إن كان الأحوط اجتنابه أيضاً».

ص: ۸۸۹

در اینکه مباشرت با جماع قبلاً- و دبراً حرام و مبطل اعتکاف است، بحثی نیست. آنچه محل اختلاف و مورد بحث است، ما دون الجماع است، مانند لمس و تقبیل به شهوت که آیا اینها هم مانند جماع حرام است یا نه؟

مشهور بین فقهاء قول به تحریم ما دون الجماع است و عده ای هم مانند شیخ طوسی در تبیان، شیخ طبرسی در مجمع البیان و قطب راوندی در فقه البرهان گفته اند که مذهب ما هم مانند ابن زید و مالک بر این است که مراد از مباشرت در آیه (وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ) (۱) جماع و ما دون جماع است، «الجماع و مادونه من قبله و غیرها».

اما عباراتی در تهذیب و استبصار هست که ظهور در این دارد که مراد از مباشرت خصوص جماع است، ولی ممکن است به قرینه فتاوی دیگر شیخ بتوان از این ظهور رفع ید کرد.

شیخ در تهذیب بعد از اینکه روایت اول جماع و کفاره را بیان می فرماید، به روایت دوم که روایت حلبی است اشاره می فرماید که در آنجا دارد که «اما اعتزال النساء فلا»، یعنی حرام نیست. شیخ اینجا می گوید که مبدا کسی خیال بکنند که این عدم حرمت با تحریم جماع منافات دارد، زیرا مراد از اعتزال النساء مخالطه و مجالسه محادثه است، «أراد بذلك مخالطتهن و مجالستهن و محادثتهن دون الجماع و الذی یحرم علی المعتکف من ذلك الجماع دون غیره حسب ما قدمناه». این عبارت تهذیب بود.

عبارت استبصار هم این است که «الْمَعْنَى فِيهِ»، یعنی در این اعتزال، «مُخَالَطَتُهُنَّ وَ مُجَالَسَتُهُنَّ دُونَ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِهِ وَطَأَهُنَّ فِي حَالِ الْإِعْتِكَافِ لِأَنَّ الَّذِي يَحْرُمُ فِي حَالِ الْإِعْتِكَافِ الْجَمَاعُ دُونَ مَا سِوَاهُ مِمَّا ذَكَرْنَاهُ». یعنی آنچه را که ما حرام می دانیم، وطی و جماع است و غیر آن حرام نیست.

ص: ۸۹۰

این عبارات خالی از ابهام نیست، ولی شیخ در کتاب های دیگرش تصریح به حرمت همه ی اینها کرده است، در تبیان هم فرموده است که مذهب ما عبارت از تحریم است.

از قدماء هم مرحوم ابوالفتوح رازی اینطور تعبیر فرموده اند که «جماع به اجماع اعتکاف را تباه کند» یعنی موجب بطلان است، «و مباشرت بدون جماع بر دو ضرب است یا غرض تلذذ بوده یا نه، اگر غرض تلذذ بود مکروه است عندنا و عند الشافعی، و اعتکاف را تباه نکند عند اکثر الفقهاء، و به نزدیک مالک تباه کند... و آنچه قصد او نه تلذذ بود مباح است». (۱)

ممکن است که ایشان آیه را حمل به کراهت کرده باشند.

حال اگر کسی به اجماع و شهرت قوی و امثال آن اکتفاء بکند، می تواند حکم به حرمت همه ی اینها بکند و حرمت را منحصر در جماع نداند، اما اگر کسی اجماع و شهرت قوی و ... را تمام نداند، به نظر می رسد که از خود آیه ی شریفه (وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ) (۲) بتوان حرمت همه ی این موارد را استفاده کرد، زیرا از این تعبیر آیه استفاده می شود که یکی از احکام اعتکاف تحریم المباشره است.

البته در معنای مباشره بین مفسرین اختلاف وجود دارد که آیا معنای آن خصوص جماع است یا اعم از جماع و ملاعبه و امثال آن. ولی به نظر می رسد که مباشره در آیه ی شریفه خصوص جماع نیست، چون جماع از احکام مسجد است، نه احکام معتکف در مسجد. کلمه «عاکفون» هم قرینه بر این است که مباشرت بالمعنی الاعم است که از احکام اعتکاف است، اما مباشرت به معنای جماع از احکام مسجد است و این مطابق با نظر مشهور است و ماتن هم قائل به حرمت مباشرت به معنای اعم شده و حق هم همین است.

ص: ۱۹۱

۱- (۲). تفسیرروض الجنان و روح الجنان، ج ۳، ص: ۵۹.

۲- (۳). (البقره، ۱۸۷).

بعد می فرماید «ولافرق فی ذلک بین الرجل و المرأه».

در این حکم بین زن و مرد فرقی وجود ندارد و برای این اشتراک ادله متعددی اقامه شده است، دلیل اول اینکه اصل اولی ثبوت احکام برای همه ی انسان هاست، الا ما خرج بالدلیل که حکمی اختصاص به زن یا مرد داشته باشد.

دلیل دوم فرمایش آقای خوئی است که آقای حکیم هم آن را رد کرده اند و آن این است که همچنانکه در «رجل شک بین الثلاثه و الاربع»، الغاء خصوصیت کرده و حکم را بین زن و مرد مشترک می دانیم، در اینجا هم بر همان ملاک می فهمیم که این حکم اختصاصی به مرد ندارد و الغاء خصوصیت می کنیم.

ما مکرر عرض کردیم که دلیل برای اشتراک در اکثر موارد چیز دیگری است که در اینجا هم به همان دلیل قائل به اشتراک حکم بین زن و مرد هستیم. آن دلیل این است که اگر در مقابل معتکف معتکفه اضافه نشود، مراد جنس است، یعنی شخصی که اعتکاف می کند، نه مردی که اعتکاف می کند. اگر کسی بخواهد به تفاهم عرفی آیه «ایها المؤمنون» را ترجمه آزاد بکند، نباید مردان با ایمان ترجمه کند، بلکه باید اشخاص با ایمان ترجمه بکند.

برای اشتراک حکم در مورد بحث بین زن و مرد به دو روایت هم استدلال شده است.

در یکی از این دو روایت آمده است که «و رَوَى الْحَلَبِيُّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ لَمَّا يَتَّبِعِي لِلْمُعْتَكِفِ أَنْ يَخْرُجَ مِنَ الْمَسْجِدِ إِلَّا لِحَاجَةٍ لَا بُدَّ مِنْهَا ثُمَّ لَا يَجْلِسُ حَتَّى يَرْجِعَ وَلَا يَخْرُجُ فِي شَيْءٍ إِلَّا لِحَاجَتِهِ أَوْ يَعُودُ مَرِيضًا وَلَا يَجْلِسُ حَتَّى يَرْجِعَ قَالَ وَ اعْتِكَافُ الْمَرْأَةِ مِثْلُ ذَلِكِ».

آقای خوئی از عبارت «اعتکاف المرأه مثل ذلک» استفاده کرده است که زن و مرد در تمام احکام مشترکند، چه احکامی که در اینجا ذکر شده و چه احکامی که اینجا ذکر نشده است، مشارالیه اوسع از مواردی است که در اینجا ذکر شده است.

در روایت داود بن سرحان حکم بر خصوص موردی که ذکر شده بود، رفته است، اما در این روایت به کل احکام اشاره شده است. ایشان می فرماید که در این روایت یک تشبیه به طور عام به کار رفته است و در نتیجه کل احکام اعتکاف بین زن و مرد مشترک است و هیچ فرقی وجود ندارد.

منتهی باید در نظر گرفت که آیا اگر زید را به اسد تشبیه کردیم، زید در همه چیز شبیه شیر است، یا فقط در مرتکبات ذهن انسان؟ آیا زید در بوی بد دهان و داشتن چنگال و شکل موهایش شبیه شیر است؟

اگر گفته شد که «الطواف بالبيت صلاه»، عرف متعارف این طور نمی فهمد که در همه احکام مثل هم باشند. بعضی از موارد هم هست که عقیده ایشان است و ذکر نکرده است مثل اینکه اگر گفتیم: زید کالاسد، ظهور در این دارد که زید در تمام اوصاف مانند اسد است، ولی ما می گوئیم که چنین ظهوری وجود ندارد، بلکه ظهور در این دارد که زید در اوصافی که در اذهان هست، مانند اسد است.

این اشکال را ما در باب «رفع مالا- يعلمون» و امثال آن نیز داشتیم که آیا مراد اثر ظاهر است، یا تمام آثار و گفتیم که اگر تشبیهی شد، ظهور در مواردی دارد که در اذهان وجود دارد.

(پرسش...: پاسخ استاد:) ما هم قائل به اشتراک هستیم، اما این روایت ناظر به اشتراک نیست و اگر کسی دلیل دیگری برای اشتراک نداشته باشد، با این روایت نمی تواند اشتراک را ثابت بکند.

«و الأقوی عدم حرمة النظر بشهوة إلی من يجوز النظر إلیه».

اگر ملامسه و ملاعبه و امثال آن نبود و از دور بخواهد با شهوت به زنش نگاه بکند، مباشرت به آن اطلاق نمی شود و حرام نیست، اما احوط این است که از این کار هم اجتناب بکند، چون بعضی ها گفته اند که تمام محرمات باب محرم بر شخص معتکف حرام است و فتوایی در اینجا هست، بعضی ها هم الغاء خصوصیت کرده اند و هر تلذذ شهوانی را جایز ندانسته اند، ولی اینجا به نحو احتیاط استحبابی اشکالی ندارد، نه احتیاط وجوبی.

«الثانی الاستمنا علی الأحوط و إن کان علی الوجه الحلال کالنظر إلی حلیته الموجب له».

بر این اساس که بعضی تمام محرمات احرام را برای معتکف جایز نمی دانند، ایشان احتیاط کرده اند و ظاهرش هم احتیاط وجوبی است، چون قائل معتنی به دارد.

(پرسش...: پاسخ استاد:) فعلاً بحث در حرمت تکلیفی است، حرمت وضعی بحث دیگری است.

ایشان می فرمایند که اگر کسی با مجوز از اعتکاف خارج شد و به نحو حلال استمنا کرد، علی الاحوط حرام است، ولی چون دلیل معتبری وجود ندارد، می شود احتیاط استحبابی کرد و احتیاط وجوبی وجهی ندارد.

«الثالث شم الطیب مع التلذذ و کذا الريحان» اینها هم همین طور است و مدارکشان شهرت فتوایی است و دلیل معتناهی ندارند، لذا اگر کسی به شهرت اعتناء نکند، قائل به احتیاط استحبابی خواهد شد.

«الثالث شم الطيب مع التلذذ و كذا الريحان و أما مع عدم التلذذ كما إذا كان فاقداً لحاسه الشم مثلاً فلا بأس به». این هم اشکالی ندارد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

تساوی زن و مرد در احکام اعتکاف و برخی دیگر از احکام اعتکاف ۹۱/۰۳/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

تساوی زن و مرد در احکام اعتکاف و برخی دیگر از احکام اعتکاف

راجع به تساوی حکم زن و مرد در باب اعتکاف آقای خوئی سه وجه ذکر کردند.

ما هم دیروز عرضی داشتیم که می خواهیم از آن عرض سابق عدوم بکنیم. ما عرض می کردیم که اگر قرینه ای نباشد، الفاظ برای جنس وضع شده است، نه خصوص مرد.

آقای خوئی هم بر اساس قاعده اشتراک بین زن و مرد فرمودند که اصل این است که اگر حکمی ثابت شود، مشترک بین مرد و زن است، مگر اینکه قرینه ای بر خلاف باشد، ولی هم فرمایش ایشان و هم عرض ما یک اشکال معتناهی دارد و آن این است که قانون اشتراکی که آقایان می گویند عبارت از این است که اگر یک حکمی بر موضوعی حمل شد، در موضوع توسعه بدهیم و مثلاً حکم را بر مرأه هم حمل بکنیم، اما محمول همان محمول است و نمی توانیم به محمول دیگری که با این محمول تماثل دارد، تعدی بکنیم، قانون اشتراک بر این دلالت نمی کند. البته اگر خود قضیه به گونه ای باشد که از ابتداء به وسیله قرائن بفهمیم که محمول اوسع است و خصوصیتی ندارد، می توان وسعت در محمول داد، مثلاً اگر گفته شد که مرد نباید جماع کند و ما با قرینه فهمیدیم که مراد از جماع ممنوع تمام تمتعات است، در اینجا ما می توانیم بر اساس قانون اشتراک این مطلق تمتعات که بر مرد حکم شده، اختصاصی به او ندارد و زن را هم شامل می شود.

ص: ۸۹۵

اما اگر چنین قرینه ای برای توسعه در محمول نبود، ما نمی توانیم محمول دیگری را بر اساس قانون اشتراک برای زن مثلاً حمل بکنیم.

در مانحن فیه می فرماید که «المعتكف لا يأتى اهله»، جایز معتكف با اهل خودش جماع کند. محمول در این قضیه _ که وطی اهل است _ یک محمول خاص به مرد است و بر زن قابل انطباق نیست، پس ما نمی توانیم از این محمول به محمول دیگری که بر زن هم منطبق بشود، تعدی بکنیم. اگر از ابتداء می توانستیم «لا يأتى اهله» را به معنای «لا يتمتع اهله» بدانیم، می توانستیم با قانون اشتراک عدم تمتع از همسر را در مرد و زن مشترک بدانیم، اما چون محمولی که در اینجا ذکر شده، یک محمول خاصی است، نمی توانیم بر اساس قاعده اشتراک تعدی از موضوع بکنیم.

البته انسان می تواند از راه دیگری بفهمد که ولو گفته شده است که مرد نباید با زنش جماع بکند، اما در این عبادت به تناسب حکم و موضوع فهمیده می شود که چون اعتکاف برای عبادت تشریح شده است و «لبث للعباده» است، عرف سنخیتی بین آن و این کارها نمی داند و مرد و زن در این نوع کارها مساوی هستند و لذا زن هم نمی تواند با همسرش جماع کند، بر این اساس می توان چنین برداشتی کرد، اما بر اساس قانون کلی اشتراک و یا قانون کلی اشتقاقی نمی توان چنین حکمی کرد.

پس به نظر می رسد نه تقریب آقای خوئی و نه تقریبی که ما می کردیم هیچکدام برای توسعه دادن محمول به زن درست نمی باشد.

آقای خوئی در فرمایش دیگری می گویند که دلیل سوم برای توسعه حرمت جماع و امثال آن برای زن صحیحه ابی ولاد حناط است که درباره خصوص زن وارد شده و اثبات کفاره برای جماع کرده است و از این روایت استفاده می شود کفاره اختصاص به مرد ندارد و بر زن هم ثابت است.

ایشان بعد به طور قاطع یک توضیحی می دهند که دیگران هم به طور قاطع خلاف آن را گفته اند و آن اینکه ایشان می فرمایند در این روایت آمده است که زن با اجازه شوهر معتکف شده و بعد وقتی بر آمدن شوهرش مطلع شده، از اعتکاف خارج شده و با او مباشرت کرده است، امام هم فرموده است که اگر اشتراتی نکرده باشد، کفاره چهار دربارہ او ثابت است. ایشان می فرمایند که مسافرت های قدیم مانند مسافرت های امروزی نبوده است و مدت زیادی طول می کشیده است و به همین جهت خروج زن از اعتکاف از اعدار عرفیه به حساب می آید، پس خروجش ممنوع نبوده است، بلکه کفاره بخاطر مباشرت اوست که جزء اعدار عرفیه به حساب نمی آید. پس کفاره برای کاری است که عذری در انجام آن نداشته است و آن مباشرت و جماع است که از متروکات احرام است. زن هم در این حکم مانند مرد است و کفاره دارد.

منتھی سؤال ما این است که شما از کجا می گوئید که خروج زن جایز بوده است؟

ایشان می فرماید که قطعاً اینطور بوده است، ولی هیچ دلیلی بر مدعای خود نمی آورند و به قطع تمسک می کنند.

فرض مسئله این است که شوهر زن غایب بوده است و ممکن است غیبت یک روز یا دو روز بوده باشد و نمی توان اینطور فرض کرد که یک ماه یا دو ماه غایب بوده است تا خروج زن از اعدار عرفیه به حساب بیاید. روایت اطلاق دارد و ما نمی توانیم این مورد را با حرج یا اضطرار - که مجوز برای خروج است - یکی بدانیم.

بر خلاف آقای خوئی، دیگران از روایت استفاده می کنند که خروج شخص به حد اعداز نبوده است و مانند جایی است که اشخاص مستحبات را رها می کنند و سراغ این کارها می روند و عارضی است که اعم از عذر است. ولی آقای خوئی می فرماید که قطعاً اینجا از موارد عذر است. ما هم با آقایان دیگر موافقیم و می گوئیم که اینطور نیست که تمام فروزش مساوق با عذر شرعی یا عرفی باشد.

پس بنابراین ما نمی توانیم با این دلیل ایشان حرمت جماع زن را مانند مرد اثبات بکنیم.

«ولافرق فی ذلک بین الرجل و المرأه فیحرم علی المعتکفه ایضا الجماع و اللمس و التقبیل بشهوه».

«و الأقوی عدم حرمة النظر بشهوه إلی من یجوز النظر إلیه و إن کان الأحوط اجتنابه ایضا» آیه شریفه (وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ) (۱) این مورد را نمی گیرد و اگر بخواهیم مباشرت را از جماع توسعه بدهیم، به مصادیق تمتعی همراه با تماس توسعه پیدا می کند، اما به تمتع با فاصله و نگاه مباشرت گفته نمی شود. «و إن کان الاحوط اجتنابه ایضا».

دیروز بنده یک عرضی داشتم، ولی تأملی در آن به نظر آمد. دیروز ما گفتیم که مراد از «باشروهن» جماع نیست، ولی به نظر رسید که این احتمال وجود دارد که مراد از مساجد در آیه، مسجد جامع نیست، و عاکف هم معتکف شرعی نیست، بلکه احتمال دارد که این آیه حکم کسانی را که در مسجد زندگی می کنند، مانند خادم مسجد و... را بیان می کند. احتمال دارد که آیه در مقام بیان این مطلب باشد که کسانی که در مسجد اقامت دارند، خیال نکنند که مسجد مانند منزل آنهاست و مباشرت در آن جایز است، بلکه آیه به کسانی که مسجد اقامتگاه آنهاست می فرماید که شما حق ندارید در مسجد مباشرت (جماع) کنید. این احتمال در آیه وجود دارد، بنابراین نمی توان مباشرت را به معنای اعم از جماع و مسجد را مسجد جامع یا یکی از مساجد چهارگانه در نظر گرفت. پس اشکالی ندارد که ما مباشرت را به معنای جماع بگیریم و در این صورت کلمه «عاکفون» قرینه بر اینکه آیه در صدد بیان احکام اعتکاف است، نخواهد بود.

ص: ۸۹۸

«الثانی الاستمناء علی الأحوط و إن کان علی الوجه الحلال کالنظر إلی حلیته الموجب له».

دومین مورد از محرمات، استمناء است، علی الاحوط. در این مورد ایشان فتوی نمی دهد.

«و إن کان علی الوجه الحلال کالنظر إلی حلیته الموجب له».

انسان می تواند _ منهای اعتکاف _ در مسجد به حلال خودش نگاه کند و انزال بشود و فوری از مسجد خارج بشود و به مجرد انزال جزء «عابری سیل» قرار بگیرد.

آقای خوئی می فرمایند که اجنباب نفس در مسجد اشکال دارد، ولی دلیل ایشان در ذهن من نیست. اما آنچه به نظر ما می رسد این است که اگر اجنباب نفس مستلزم لبث در مسجد باشد، اشکال دارد، اما اگر با نگاه به حلال خودش اجنباب کرد و بدون معطلی از مسجد خارج شد، یا در حین خروج این کار را کرد، دلیلی بر عدم جواز این کار نداریم.

یکی از مصادیق استمناء حلال همین موردی است که شخص در مسجد این کار را انجام داده است و مورد دیگر این است که شخص با مجوز از مسجد خارج شده و در خارج از مسجد با حلیله خودش استمناء بکند که اشکال ندارد. سید می فرمایند که علی الاحوط این کار حرام است و اشکال دارد. البته روایتی در این مورد وارد نشده است، روایت و آیه راجع به مباشرت وارد شده است و اگر شخص با ملاحظه و امثال آن استمناء بکند، مشمول آیه خواهد بود، اما مباشرت بر استمناء با نظر صدق نمی کند.

البته مشهور فقهاء فتوی به تحریم استمناء داده اند، سید هم بر همین اساس قائل به احتیاط شده اند. شاید فتوای به تحریم بر اساس الغاء خصوصیت از مباشرت و صدق مباشرت بر همه مصادیق تمتع باشد، ولی دلیل معتابهی برای این مسئله وجود ندارد، البته آقای خوئی خواسته اند دلیل معتابهی برای این مسئله ذکر کنند که آقایان می توانند به بیان ایشان مراجعه کنند.

احكام متفرقه اعتكاف ۹۱/۰۳/۰۸

Your browser does not support the audio tag

احكام متفرقه اعتكاف

«الثاني الاستمنا على الأحوط و إن كان على الوجه الحلال كالنظر إلى حليلته الموجب له»

مراد از بحث همان مثالی است که ایشان می زنند که شخص با نگاه استمنا کرده است و عنوان ملامسه و امثال آن بر آن صدق نمی کند و در اینجا ایشان احتیاط کرده است، اما در جایی که با ملامسه استمنا حاصل شده باشد، فتوی به حرمت داده شده بود. باید بررسی کرد که آیا با الغاء خصوصیت می توان از استمنا با ملامسه به استمنا با نظر تعدی کرد، یا نه؟ این مورد جای شبهه است و ایشان احتیاط کرده است.

استمنا در ماه رمضان حرام است، در روزه ی اعتكاف هم این حکم هست، اما معتكف شب که صائم نیست، آیا استمنا در شب حکمی دارد یا ندارد؟ ایشان احتیاط کرده است.

ایشان در اینجا یک بیانی دارد مبنی بر اینکه استمنا از نظر كفاره حکم جماع را دارد، اگر در جماع كفاره ثابت شد، استمنا هم همان حکم را دارد، قهراً كفاره دلیل بر تحریم است. این بیان ایشان است که من عبارتشان را می خوانم:

«ذكرنا في كتاب الصوم أنه يمكن استفاده الحكم على سبيل العموم بحيث يشمل المقام من موثقه سماعه المرويّه بطرق ثلاث كلها معتبره».

آن طرق ثلاث که ما بعداً هم می خوانیم یکی عبارت از طریق محمد بن علی بن محبوب است، دیگری هم از طریق احمد بن محمد بن عیسی است و یک طریق دیگر هم که حسین بن سعید است که به نام احمد معروف شده مستقیماً از عثمان بن عیسی عن سماعه نقل کرده است. این سه طریق روایت است، اما خود روایت به این شرح است: «بطرق ثلاث كلها معتبره قال: سألته عن رجل لزق بأهله فأنزله. قال: عليه إطعام ستين مسكیناً، مدّ لكل مسكین، فإنها كما تری». ایشان می فرماید چون مورد اجماع است که استمنا شخص با حلیله و زن خودش جایز است و هیچ اشکالی ندارد، پس مراد در روایت چیز دیگری است. «فإنها كما تری لم تتقید بصوم رمضان، إذن فليس من البعيد أن يقال: إنها تدلّ على أنّ في كلّ مورد كان الجماع موجباً للكفاره فالاستمنا بمنزلته و منه المقام».

ص: ۹۰۰

این فرمایش ایشان بود، اما ما می گوئیم که با علم به اینکه مراد علی وجه الاطلاق نیست و سؤال از این نیست که آیا استمنا با حلیله جایز است یا نه، پس این سؤالی که در اینجا است، مسبوق به سؤالات دیگری بوده، مثلاً سؤالاتی راجع صوم و كفاره

جماع بوده که بعد از آن شخص می پرسد که آیا اگر انزال به نحو جماع نباشد، «لِزِقِ لِأَهْلِهِ وَاسْتَمْنَى» چه حکمی دارد؟ آیا این هم حکم جماع را دارد؟ ممکن است اینطور معنی بکنیم.

ممکن هم هست که سؤالاتی راجع به اعتکاف و جماع در آن مطرح شده و به دنبال آن این سؤال بیان شده است، یا سؤالاتی راجع احرام و امثال آن.

کأنّ آقای خوئی این احتمالات را مقطوع العدم دانسته است و مخاطب به دنبال یک قاعده فقهیه بوده که مواردی در فقه کفاره دارد و حال آیا استمناء هم همین کفاره را دارد یا نه.

از کجا ایشان استظهار می کند که «لا یبعد»؟ قرینه ی قوی لازم است تا انسان چنین برداشتی بکند که اینجا شخص به دنبال تأسیس یک قاعده فقهیه بوده است.

این روایت مربوط به بحث ما نیست، مربوط به چیزی است که خود ایشان هم منکر آن شد، مورد بحث در اینجا استمناء با نظر است، نه با ملامسه، «لِزِقِ لِأَهْلِهِ وَاسْتَمْنَى».

اگر هم بگویید که استمناء با ملامسه و امثال آن حکم جماع را دارد، ولی استمنائی که با نظر باشد را چطور استفاده می کنید. خود ایشان می فرماید که استمناء با نظر حکم جماع را ندارد.

این روایتی را که ایشان فرمود سه طریق دارد، آقای خوئی ظاهراً دو طریق بیشتر ندارد، یک روایتی است در اول صفحه ۳۱۹ روایت ۹۷۶ کتاب الصوم، محمد بن علی بن محبوب... که در تهذیب نقل شده است و هیچ ربطی به مسئله ما ندارد، بعد یک روایت دیگری از احمد بن محمد نقل کرده که آن هم ربطی به بحث ما ندارد، بعد یک روایتی از محمد بن احمد _ که صاحب نوادرالحکمه است _ نقل شده که آن هم مربوط به بحث ما نیست، بعد از آن یک روایت از احمد بن محمد روایت شده که همان احمد بن محمد بن عیسی است که این روایت هم ربطی به بحث ما ندارد، بعد از آن این روایت نقل شده است که «عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ لَزِقَ بِأَهْلِهِ فَأَنْزَلَ قَالَ عَلَيْهِ إِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا مُدًّا لِكُلِّ مِسْكِينٍ». بعد هم دارد که «عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ». همین روایتی که بود دنبالش هم هست که «عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ رَجُلٍ وَضَعَ يَدَهُ عَلَى شَيْءٍ مِنْ جَسَدِ امْرَأَتِهِ فَأَذْفَقَ فَقَالَ كَفَّارَتُهُ أَنْ يَصُومَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ أَوْ يُطْعِمَ سِتِّينَ مِسْكِينًا أَوْ يُعْتِقَ رَقَبَةً».

این روایت «عنه عن احمد بن محمد» اگر ابتداءً ما بودیم و آن روایت سماعه که قبلاً خواندم، ظاهرش این است که عنه برگشت به احمد بن محمد می کند، چون قبلاً احمد بن محمد اسمش برده شده است، ولی این روایت بعدی که عنه دارد، ظاهر این عنه ها این است که مرجعشان یکی است.

حال هر چه باشد، این روایت دو طریق بیشتر ندارد و همین دو روایتی است که شیخ نقل کرده و دیگری هم در کتاب نوادر است و طریق ثالثی وجود ندارد. این راجع به سند روایت بود، اما در روایت ابی بصیر که حسین بن سعید عن القاسم عن علی عن ابی بصیر نقل کرده، روایت می کند که «عَنْ رَجُلٍ وَضَعَ يَدَهُ عَلَى شَيْءٍ مِنْ جَسَدِ امْرَأَتِهِ فَأَذْفَقَ فَقَالَ كَفَّارَتُهُ أَنْ يَصُومَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ أَوْ يُطْعِمَ سِتِّينَ مِسْكِينًا أَوْ يُعْتِقَ رَقَبَةً»، در آن روایت دیگر آمده است که «لِزَقِ بَاهِلِهِ».

«الثالث: شَمَّ الطيب مع التلذذ و كذا الريحان، و أما مع عدم التلذذ كما إذا كان فاقداً لحاسه الشم مثلاً فلا بأس به».

اگر کسی اصلاً بو را حس نمی کند، استظهار عرفی این است که اصلاً شمی در بین نیست، اما گاهی شخص حس می کند، اما از استشمام بو اذیت می شود، اشخاصی هستند که در برابر عطریات حساسیت دارند، سرگیجه می گیرند و مشکل اعصاب و روان برایشان حاصل می شود. آیا می توان گفت که عرف از این موارد انصراف دارد و متعارف استشمام به عنوان تلذذ بر این موارد صدق نمی کند؟ چطور می شود دعوی انصراف کرد؟

این مطلبی است که آقای حکیم دارند، جواهر هم دارد، ولی آقای خوئی در اینجا دو مسئله ی جدای از هم را با هم خلط کرده است.

یک مسئله این است که شخص از استشمام بو اذیت می شود، شم الطیب شامل این مورد نمی شود، مسئله دیگر این است که شخص از بو اذیت نمی شود، خوشش هم می آید، اما منظورش از استشمام بو التذاذ نیست، مثلاً غرض دیگری مانند مداوا و.. دارد.

ایشان این دو مسئله را یکی فرض کرده است، در حالی که در اولی می توان ادعای انصراف کرد، بخلاف دومی که نمی توان چنین ادعایی در آن داشت.

(پرسش:... پاسخ استاد:) تلذذ ممنوع است، شارع نمی خواهد که انسان لذت ببرد، مانند حج که تزیین ممنوع است ولو مُحَرَّم قصد زینت نداشته باشد.

وقتی که می فرماید: «لایشم الريح»، از آنجایی که اصلاً از بو آزار می بیند، انصراف دارد، اما از جایی که برای علاج استشمام می کند، اما خوشش می آید، معلوم نیست از این قسم منصرف باشد.

ایشان بیان می کنند که «ادعی فی الجواهر الانصراف إلى صورة الالتذاذ»، درست هم همین است، «و هو غیر بعید» بعد درباره قسم اول می گوید که «فهل یحرم ذلك كما هو مقتضى إطلاق الشم الوارد فی الصحیحه أو یختص بما إذا کان بداعی التلذذ».

آقای حکیم هم مطابق جواهر انصراف را به صورتی می دانند که التذاذ باشد، مانند تزیین در حج.

«الرابع البیع و الشراء بل مطلق التجاره مع عدم الضروره علی الأحوط» بیع و شراء در اعتکاف بر اساس نص روایت ممنوع است. به نظرم روایت اینطور است که «الْمُعْتَكِفُ لَا يَشْمُ الطَّيْبَ وَ لَا يَتَلَذَّذُ بِالرَّيْحَانِ وَ لَا يُمَارِي وَ لَا يَشْتَرِي وَ لَا يَبِيعُ».

بعد ایشان می فرمایند که «بل مطلق التجاره»، مطلق تجارت هم اگر ضرورتی نبود، حرام است، «علی الأحوط».

این عبارت «علی الأحوط» ایشان بعید هم نیست، زیرا متعارفاً اگر بگویند انسانی که در مسجد معتکف شده، نباید خرید و فروش بکند، کنایه از این است که باید تمام معاملات تجاری را کنار بگذارد. این احتمال عرفی، اگر نگوئیم که لایخلو من قوه، احتیاط در آن کاملاً بجاست. در تناسب حکم و موضوع، خصوصیت ها الغاء می شود و گفته می شود که شخص معتکف شده است برای عبادت و باید خرید و فروش و اجاره و ... همه این معاملات تجاری را کنار بگذارد. البته مواردی مانند قبول هبه و امثال آن را شامل نمی شود.

پس خصوصیتی در بیع و شراء نیست و «علی الاحوط لم یکن أقوی» باید از مطلق تجارت اجتناب کرد.

«و لا بأس بالاشتغال بالأموار الدنیویة من المباحات حتی الخیاطه و النساجه و نحوهما و إن كان الأحوط الترك».

ممکن است در انجام این موارد کسی به معتکف بگوید: تو به مسجد آمده ای برای عبادت، نه اینکه مشغول خیاطی و نساجی و .. بشوی.

اما اینکه بخواهیم از بیع و شراء که جنبه مبادله ای دارد به این امور که انجام کاری است برای استفاده در آینده، تعدی بکنیم، وجهی ندارد، اما احتیاط استحبابی در این است که از این امور هم اجتناب بشود و سید هم همین کار را کرده است.

البته ابن ادریس فتوی داده است که باید این امور در اعتکاف ترک بشود، زیرا شخص برای عبادت معتکف شده است.

«الأحوط الترك إلا مع الاضطرار إليها بل لا بأس بالبیع و الشراء إذا مست الحاجة إليهما للأكل و الشرب» .

اگر شخص معتکف محتاج اکل و شرب بود و راه دیگری جز بیع و شراء نداشت، منعی از آن نیست، اما اگر برایش مقذور باشد، باید وکیل بگیرد یا به راه های دیگر حوائج خود را برطرف نماید. «مع تعذر التوکیل أو النقل بغير البیع».

چون ایشان در غیر بیع هم احتیاط کرده است، اینجا فتوی می دهد که «لا بأس بالبیع و الشراء».

در اینجا آقای حکیم یک فرمایشی دارند که آقای خوئی وارد آن بحث نشده.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

Your browser does not support the audio tag

برخی از مبطلات اعتکاف

در باب منع از بیع و شراء در اعتکاف ابن ادریس می فرماید که تمام امور دنیوی ممنوع است، چون معتکف برای عبادت اعتکاف می کند و قهراً عبادت با این امور تنافی دارد.

اما آقایان دیگر می گویند که لازمه اعتکاف این نیست که از اول آن تا آخر مستقل از چیزهای دیگر باشد و خود بودن در مسجد کفایت در عبادت می کند و لازم نیست که سرتاسر مشغول به عبادت باشد، هر چند احتیاط استحبابی در این است.

«الخامس المماراه أی المجادله علی أمر دنیوی أو دینی بقصد الغلبه و إظهار الفضيله و أما بقصد إظهار الحق و رد الخصم عن الخطاء فلا بأس به بل هو من أفضل الطاعات فالمدار علی القصد و النيه فلکل امرأ ما نوى من خیر أو شر».

خوب در این مسئله هم بحثی وجود ندارد. این ممارات هم در آن روایت صحیحه ای که گذشت، بیان شده است.

«و الأقوی عدم وجوب اجتناب ما یحرم علی المحرم من الصيد و إزالة الشعر و لبس المخیط و نحو ذلك و إن کان أحوط».

ایشان می فرمایند که در بعضی از محرمات مثل شم طیب روایت داریم که حرام است، ولی وجهی ندارد که علی وجه الاطلاق تعدی از آن بکنیم و دلیل معتنابهی بر این تعدی وجود ندارد. منتهی به جهت رعایت برخی نظراتی که بیان شده است، به نظر می رسد که احتیاط استحبابی وجود داشته باشد.

البته به نظر ما در برخی موارد، بالضروره قطعی است و جای احتیاط استحبابی هم نیست، البته ایشان این جمله را ندارند که جای احتیاط استحبابی نیست، ولی چون مسئله قطعی و روشن است، اشاره به آن نکرده اند. مثلاً در روایات اینطور وارد نشده است که پیغمبر اکرم(ص) در اعتکاف مانند محرم لباس هایشان را در می آوردند و لباس های احرام می پوشیدند. و اگر چنین چیزی بود، مخفی نمی ماند.

ص: ۹۰۶

پس ما در غیر شم طیب و امثال آن، دلیلی بر تحریم موارد دیگری که بر محرم حرام است نداریم.

«لا فرق فی حرمة المذكورات علی المعتکف بین اللیل و النهار نعم المحرمات من حیث الصوم کالأکل و الشرب و الارتماس و نحوها مختصه بالنهار».

چون در شب روزه نیست، اشکالی ندارد که غذا بخورد و این موارد اختصاص به روزه دارد.

«يجوز للمعتكف الخوض في المباح».

خوض در مباح مانعی ندارد، خلافاً لابن ادریس که گفته که هیچ کار مباحی نباید انجام بدهد. و دلیلی بر این مطلب وجود ندارد.

«و النظر في معاشه مع الحاجه و عدمها».

اینها بحث معتابه ای ندارد، آنچه که بحث دارد، مسئله سوم است که می گوید:

«كل ما يفسد الصوم يفسد الاعتكاف إذا وقع في النهار من حيث اشتراط الصوم فيه فبطلانه يوجب بطلانه».

تا اینجا که روشن است مفسdat صوم، مفسد اعتكاف هم هست، یعنی اگر در روز واقع بشود.

«و كذا يفسده الجماع سواء كان في الليل أو النهار و كذا اللمس و التقبيل بشهوه بل الأحوط بطلانه بسائر ما ذكر من المحرمات من البيع و الشراء و شم الطيب و غيرها مما ذكر بل لا يخلو عن قوه و إن كان لا يخلو عن إشكال أيضا و على هذا فلو أتمه و استأنفه أو قضاة بعد ذلك إذا صدر منه أحد المذكورات في الاعتكاف الواجب كان أحسن و أولى».

آنچه بیان شده است، مواردی است که نهی از آن شده است، در لسان اخبار یا به هر تعبیر دیگر که یکی از این تعابیر تعبیر مباشره است در قرآن بیان شده و قدر متیقن از آن جماع است که نهی از آن شده است.

ص: ۹۰۷

درباره جماع خیلی روشن است که چه در جاهایی که حرمت تکلیفی هم دارد و چه در جاهایی که حرمت تکلیفی ندارد، علی وجه الاطلاق مبطل است.

حال باید بینیم که چه فرقی بین جماع و موارد دیگر وجود دارد. آقای خوئی می فرمایند که درباره جماع روایت معتبر داریم و آن روایت سماعه است که در آن اعتکاف به ماه رمضان تشبیه شده است و ما عرض کردیم که تشبیه یک شیء به شیء دیگر ظهور در این ندارد که در تمام آثار مانند هم باشند، ولی نسبت به آثار ظاهره اش ظهور پیدا می کند.

اینکه جماع مبطل روزه ماه رمضان و خلاف شرع است و هم حکم تکلیفی و هم حکم وضعی دارد، از آثار و احکام ظاهره آن است. و اگر چیزی به ماه رمضان علی وجه الاطلاق تشبیه شد، این مورد را شامل خواهد شد، اما برخی از مسائل خاص خود جماع در ماه رمضان که یک مسائل خفیه ای را نمی توانیم در اعتکاف هم قائل به آن شویم.

این فرمایش آقای خوئی است که تمسک به این روایت سماعه بن مهران دارند که «عِدَّةٌ مِنْ أَضْيَاحِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ مُعْتَكِفٍ وَقَعَ أَهْلُهُ قَالَ هُوَ بِمَنْزِلِهِ مَنْ أَفْطَرَ يَوْمًا مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ».

ایشان به این تمسک کردند، ولی به نظر ما تمسک به این روایت مشکل است، زیرا عین همین روایت با یک زیادتی روایت شده است و بعید است که دو مرتبه راجع به یک موضوع از امام سؤال کرده باشد. و هر دو هم از امام صادق (ع) روایت شده است. این روایتی که خوانده شد، «عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُغِيرَةِ عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ» است، روایت دیگری هم هست که «صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ مُعْتَكِفٍ وَقَعَ أَهْلُهُ قَالَ عَلَيْهِ مَا عَلَى الَّذِي أَفْطَرَ يَوْمًا مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ مُتَعَمِّدًا عَتَقَ رَقَبَهُ أَوْ صَوْمَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ أَوْ إِطْعَامَ سِتِّينَ مِسْكِينًا».

این روایت ناظر به کفاره است نه ناظر به مبطل بودن جماع و امثال آن. در این روایت آمده است که در فرض سؤال همان کفاره ماه رمضان ثابت است.

بنابراین ما نمی توانیم به این روایت سماعه استدلال بکنیم، چون مفصل این روایت در روایت دیگر بیان شده است.

منتهی چون مسئله اجماعی بین فریقین است و شیعه و سنی همه جماع را مبطل و مفسد می دانند و مورد اختلاف نیست، از این ناحیه اشکالی ندارد، اما اینکه کسی بخواهد به لمس و تقبیل با شهوت و ... تعدی بکند، مشکل است.

آقای خوئی و آقای حکیم یک ضابطه ی کلی تعبیر می کنند که در عبادات مرکبه و معاملات و ایقاعات بر خلاف اصل اولی که نواهی ظهور در تحریم تکلیفی دارند، در این جا ظهور در بطلان و حرمت وضعی دارند. (نسبت بین حرمت وضعی و تکلیفی عموم و خصوص من وجه است) در بعضی از موارد مثل ربا هم حرمت تکلیفی هست و هم حرمت وضعی.

ایشان می فرمایند که در معاملات و عبادات مرکبه و ایقاعات اگر نهی واقع شد، دلالت بر بطلان دارد، مثل اینکه: «نهی النبی عن بیع الغرر»، یا اگر از کلمه لا نافیة استفاده شود، یا جمله خبریه در مقام نهی باشد، تمام اینها ظهور در بطلان دارد.

این فرمایش ایشان است و بیان هم نمی کنند که چرا ما باید از ظهور اولی در این موارد عدول بکنیم و به نظر ما این یک اصل کلی درستی نیست که بگوییم در معاملات و عبادات مرکبه و ایقاعات چنین ظهور وجود دارد.

شخص محرم باید از بیست و چند چیز اجتناب بکند که از آنها نهی شده است و آقایان هم فتوی داده اند، خود این منهیات مطلوب بالذات است و محرم نباید این کارها را بکند و آقایان هم نمی گویند که احرامش باطل است. اگر هم کسی عقدی انجام بدهد، خود عقد باطل است، ولی صدمه به احرام نمی زند.

ما این را نمی فهمیم که چطور ایشان این قانون کلی را بیان می کنند و نهی از شم طیب و بیع و شراء و امثال آنها را حمل به بطلان می کنند و افراد عادی از چنین نهی اینطور برداشت نمی کنند.

«إذا صدر منه أحد المحرمات المذكورة سهواً فالظاهر عدم بطلان اعتكافه إلا الجماع فإنه لو جامع سهواً أيضاً فالأحوط في الواجب الاستئناف أو القضاء مع إتمام ما هو مشتغل به و في المستحب الإتمام».

بحث عمدی گذشت، اما اگر کسی سهواً یکی از این کارها را انجام داد، ایشان می فرمایند که فتوی این است که غیر از جماع موجب بطلان اعتکاف نیست و در جماع احتیاط می کنند که موجب بطلان است.

البته از نظر ادله اولیه _ همانطور که آقایان گفته اند _ هیچ فرقی بین جماع و سایر موارد نیست، چون اگر بگوییم که ادله اولیه ناظر به عامد است و از غیر آن انصراف دارد، فرقی بین جماع و غیر جماع وجود ندارد و اگر بگوییم که ادله هم عامد و هم غیر عامد را می گیرد و با حدیث رفع هم عموم آثار رفع می شود و بطلان هم که یکی از آثار است رفع شود، باز هم بین جماع و غیر جماع فرقی وجود نخواهد داشت.

این از نظر ادله ی اولیه است، اما ظاهر قضیه این است که اطلاق معاهد اجماعاتی که در باب جماع ذکر شده است، هیچ اسمی از صورت عمد نبرده است و یک قدری به ذهن می رسد که شاید جماع با بقیه موارد فرق داشته باشد.

جماع سهوی صوم را باطل نمی کند. در اینجا هم نمی توان فتوی به فرق بین جماع و غیر آن داد، اما جا دارد که بر اساس این اجماعات و امثال آن قائل به احتیاط شویم و ایشان هم بر همین اساس قول به احتیاط داده اند.

(پرسش...: پاسخ استاد:) از نظر حدیث رفع ما موافق شیخ هستیم که مراد رفع آثاری است که جنبه مؤاخذه ای دارد و ربطی به آثار دیگر که جنبه مانعیت دارند، ناظر نیست. از این قرینه که موارد متعدد در حدیث رفع در یک ردیف هستند، انسان می فهمد که جهل و سهو و نسیان و امثال آن نظر به عموم آثار ندارد و ناظر به رفع مؤاخذه و امثال آن است. عقیده ی ما هم همینطور است.

پس باید ببینیم که آیا ادله اولیه ظهور در صورت های نسیان و امثال آن دارد یا نه.

صاحب جواهر ادعای انصراف کرده است و آقای خوئی هم می فرمایند که اگر نهی، مولوی باشد، ممکن است بگوییم که نهی مولوی اشاره به عامد دارد، ولی بعد از اینکه ما نهی را ارشاد به فساد گرفتیم، حکم یک جمله خبریه را پیدا می کند و اگر گفته شود که با انجام یک آن فعل اعتکاف باطل است، هر دو مورد عمد و سهو را شامل خواهد شد.

به نظر ما چه امر مولوی باشد و چه ارشادی، ادله اولیه شامل خلل هایی که انسان فراموش بکند و امثال آن نمی شود و ظهور در این موارد ندارد. مانند اینکه اگر گفته شود نماز حمد دارد، سوره دارد و اگر کسی یکی از اینها را فراموش کرد، سؤال می کند که این صورت چه حکمی دارد. همین که این موارد احتیاج به سؤال دارد، دلیل بر این است که ادله اولیه ظهور در این موارد ندارد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

احکام اخلال به اعتکاف (قضاء، استیناف و...) ۹۱/۰۳/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

احکام اخلال به اعتکاف (قضاء، استیناف و...)

«إذا أفسد الاعتكاف بأحد المفسدات فإن كان واجباً معيناً وجب قضاؤه وإن كان واجباً غير معين وجب استينافه إلا إذا كان مشروطاً فيه أو في نذره ان يكون له الرجوع فإنه لا يجب قضاؤه أو استينافه و كذا يجب قضاؤه إذا كان مندوباً و كان الإفساد بعد اليومين و أما إذا كان قبلهما فلا شيء عليه بل في مشروعيه قضائه حينئذ إشكال».

در واجب معین باید قضاء بکند و این بحث قبلاً گذشت که آقای خوئی می فرمایند که دلیل عمده در این مسئله اجماع است.

اما اگر واجب غیر معین بود، و هنوز وقتش نگذشته است، می فرمایند که باید استیناف بشود، مگر اینکه در هنگام شروع یا نذر شرط رجوع کرده و یک چنین حقی برای خودش قائل شده باشد، «ان يكون له الرجوع». در چنین موردی نه قضاء دارد و نه لازم است که استیناف بکند.

شرط رجوع ناظر به این است که اگر وضعیتی برای من پیش آمد که در صورت عدم شرط حق رجوع نداشتم، بتوانم حق فسخ داشته باشم. پس صورتی که نذری نشده و به روز سوم هم نرسیده است، مورد این شرط نیست و لو از اول شرط شده است، ولی این شرط برای موقعیتی است که مشکلی عارض بشود و حق فسخ نداشته باشد، بنابراین این شرط در روزه استحبابی قبل از روز سوم ثمره ای ندارد.

ص: ۹۱۲

قضاء در جایی لازم است که مصلحتی فوت شود و در اینجا شارع ترخیصاً اجازه داده است و دلیلی بر فوت مصلحت وجود ندارد، لذا دلیلی بر قضاء نداریم.

در اعتکاف واجب هم مانند نذر و یمین و عهد و اجاره و موارد دیگر که موسع باشد، اگر شرطی شده باشد، یا مربوط به روز سوم که تضییق پیدا می شود است و یا اواخر زمان توسعه.

اما فرمایش ایشان محل مناقشه است که بگوییم در این صورتی که اگر شرط هم نمی شد، می توانست خارج بشود و یا موسع

بود و خارج شد، عمل به نذر شده است و عین آن مصلحت در اینجا هم هست، پس استیناف لازم نیست.

آقای خوئی بیان می کنند که فوت در جایی است که وفا به نذر نشده باشد و وقتی شخص مطابق شرط عمل کرد، منذور عملی شده است و وجهی برای قضاء وجود ندارد.

ولی عرض ما این است که در این صورت منذور عملی نشده است، زیرا معنای تحقق نذر شرعی این است که شخص سه روز مثلاً معتکف بشود و در طی این سه روز علی رغم اینکه می تواند اعتکاف را به هم بزند، اما سه روز را به پایان برساند. اما اگر اعتکافش را به هم زد، دلیلی نداریم که عمل به نذر شده باشد. مورد نذر این نیست که من نصف کاره منذور را به جا بیاورم.

در مورد بحث ما هم شخص معتکف شرط کرده است که حق فسخ اعتکاف را داشته باشد، اما اگر فسخ کرد، به نذرش عمل نکرده است و باید دوباره به جا بیاورد. در این مطلب بحث وجود ندارد.

ص: ۹۱۳

«و کذا یجب قضاؤه إذا کان مندوباً».

حکم این مسئله هم روشن است، زیرا بعد از دو روز تعیین پیدا می کند، اما بحث دیگر این است که آیا اگر قبل از سه روز افساد شد، قضاء مشروعیت دارد یا نه؟ در بعضی جاها ما فی الجمله دلیل داریم که قضاء مشروعیت دارد، اما دلیل معتبر عامی برای اثبات مشروعیت قضاء در مستحب نداریم.

پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم در یکی از ماه های رمضان اعتکاف انجام نداده بود و در ماه رمضان بعدی هم اداء همان سال و هم قضاء سال قبل را انجام داد و جمعاً بیست روز را معتکف شدند. در خصوص این مورد به وسیله این روایت قضاء اعتکاف مستحب ثابت می شود، اما این روایت با نص خود نمی تواند موارد دیگر را بگیرد، مگر اینکه کسی الغاء خصوصیت بکند و مواردی مانند اعمال ام داود یا ایام البیض و ... را هم شامل شود.

پس ما دلیل عام نداریم و اینطور نیست که روزها با هم تفاوت نداشته باشد و هیچ خصوصیتی یک فرد بر فرد دیگری نداشته باشد، مثلاً در نافله شب قضاء وارد شده است، اما در نوافل مبتدئه که هر ساعتی ثوابی دارد، قضاء وارد نشده است، هر چند عقلاً امکان دارد و محال عقلی نیست و ممکن است که ساعت قبلی با ساعت بعدی از نظر ثمره یکی باشد، اما قضاء مرتبه ی پایین تری است و خیلی سخت است که بتوانیم صحت چنین قضائی را از ادله خاص به موارد دیگر ثابت بکنیم، اطلاعاتی هم در مسئله وجود ندارد و مشکل است که ما غیر اعتکاف مستحب ماه رمضان، آن هم در ماه رمضان دیگر را بتوانیم اثبات بکنیم.

ص: ۹۱۴

«لا يجب الفور في القضاء و إن كان أحوط».

چون دلیل نداریم، دیگر در این مسئله بحثی نیست. بعضی از فقهاء قضاء را مضیق دانسته اند و بحث کلی اش هم شده است و دلیل معتناهی هم ندارند، منتهی چون بعضی قائل به ضیق شده اند، احتیاط استجابی در اینجا وجود دارد.

«إذا مات في أثناء الاعتكاف الواجب بنذر أو نحوه لم يجب على وليه القضاء و إن كان أحوط نعم لو كان المنذور الصوم معتكفاً و جب على الولي قضاؤه لأن الواجب حينئذ عليه هو الصوم و يكون الاعتكاف واجبا من باب المقدمه بخلاف ما لو نذر الاعتكاف فإن الصوم ليس واجبا فيه و إنما هو شرط في صحته و المفروض أن الواجب على الولي قضاء الصلاة و الصوم عن الميت لا جميع ما فاته من العبادات» خوب این مسئله «إذا مات في أثناء الاعتكاف الواجب».

بر خلاف آقای خوئی، ظاهر این است که در فرض مسئله به وسیله نذر یا چیزهای دیگر اشتغال ذمه و وجوب فعلی پیدا شده است، نه وجوب شأنی، منتهی این شخصی که اشتغال ذمه پیدا کرده است، اگر در اثناء آن بمیرد، قضاء آن لازم نیست، چون ادله قضاء راجع به صوم و صلاه است و بر لزوم قضاء اعتکاف دلیلی نداریم و لو اینکه لازمه وجوب اعتکاف، وجوب شرعی صوم است ولی این وجوب بالتبع است و واجب بالاصاله نیست و دلیلی که می گوید در صوم واجب قضاء هست، از این مورد انصراف دارد.

البته اگر شخص نذر کند که روزه بگیرد در حالی که معتکف است، چون خود روزه قصد شده است، در این مورد اگر شخص در اثناء انجام عمل از دنیا رفت، باید ولی او قضاء کند، چون ادله صوم این مورد را شامل می شود. این مطلبی است که سید می فرماید.

ص: ۹۱۵

البته آقای خوئی می فرمایند که مراد واجب بالاصاله است نه بالتبع، این تعبیر برای افهام مطلب کافی نیست. ایشان قبلاً بیان فرمودند که نذر واجب بالاصاله نیست و دلیل «من فاتته الفریضه» را ظاهر در واجب بالاصاله می دانند. سید در اینجا می فرماید که اگر شخص در اثناء اعتکاف نذری از دنیا رفت، باید ولی او قضاء بکند، آقای خوئی هم این را می پذیرند، در حالی که ایشان نذر را واجب بالتبع می دانستند و وجوب آن را فقط به وسیله اجماع ثابت می کردند و اجماع هم نسبت به ولی وجوبی ثابت نمی کند.

منتهی ما عرض می کنیم که مختار آقای حکیم و آقای خوئی در باب کسی که روزه واجب بر گردن دارد و نمی تواند روزه مستحبی بگیرد، این بود که روزه نذری را هم جزء همین واجبات می گیرند و واجب را اعم از بالاصاله و بالعرض می گیرند.

وجوب کفاره و نذر و قضاء بالاصاله نیست، بالاصاله همان روزه های ادائی است که ادله همه موارد آن را شامل می شود.

پس بنابراین اینطور نیست که با بالاصاله موارد نذری را خارج بدانیم، منتهی بحث دیگر در موردی است که شخص اصلاً عنایت و توجهی به صوم ندارد و توجه او منحصر بر اعتکاف است. در این مورد شاید کسی ادعا بکند که بین توجه و عدم توجه به صوم تفاوت وجود دارد و ادعای انصراف از مورد عدم عنایت و توجه بکند.

ولی ذوقاً به نظر ما می آید که وجهی برای انصراف وجود ندارد. مثلاً در کفاراتی که شخص متوجه آن نیست، شارع می گوید که به گردنش می آید و ولی او باید انجام بدهد و قضاء به گردنش هست و از ادله استفاده می شود که باید ولی او بجا بیاورد.

خیلی مشکل است که ما بین این دو صورت فرقی قائل بشویم.

«إذا باع أو اشتری فی حال الاعتکاف لم یبطل بیعه و شراؤه و إن قلنا ببطلان اعتکافه».

ایشان می فرمایند که در حال اعتکاف بیع و شراء باطل نیست ولو ما اعتکاف را باطل بدانیم.

بر اساس بیانی که آقای خوئی تعبیر فرموده بودند که بر خلاف اینجاست، در معاملات هم اگر مانعی از شارع فهمیده شود، ارشاد به فساد ثابت می شود، طبق نظر ایشان باید بیع و شراء باطل باشد، چون از عقود است و چون ایشان فتوی به بطلان اعتکاف دادند، باید خود بیع و شراء هم باطل باشد.

آقای خوئی پس از اینکه تحریم را استظهار می کنند، می فرمایند که بیع و شراء باطل نیست چون دلیلی بر آن نداریم. حال معلوم نیست که ایشان از کجا استظهار کرده اند که مربوط به بطلان اعتکاف است، نه بطلان بیع و امثال آن. حال اگر اخذ به این ظاهر کنیم و بگوییم حرمت تکلیفی دارد، ایشان می فرمایند که حرمت تکلیفی دلیل بر بطلان نیست، حتی طبق نظر ابوحنیفه و صاحب کفایه، دلیل بر صحت هم هست، زیرا اگر گفته شد که بیع حرام است، به این معنی است که به یک امر مقدوری حکم شده است، معنی ندارد که به چیزی که تحت قدرت نیست، نهی تعلق پیدا بکند.

بعد ایشان می فرمایند: بیعی که مورد امر و نهی قرار می گیرد، بیعی است که در اعتبار خود شخص بایع است و شخص در نفس خود اعتبار می کند و بعد هم به وسیله لفظی عملی آن را ابراز می کند. و این بیعی که در اعتبار خود اوست، ممکن است مورد امضاء شرع یا اعتبار عقلاء قرار بگیرد و ممکن است که اینطور نباشد. پس بنابراین ممکن است نیست که این بیع ها را حمل بر بیع عقلا-یی یا شرعی بکنیم و مراد بیع هایی است که به اعتبار خود شخص بیع است، نه به اعتبار عقلاء یا به اعتبار شرع.

یک مطلبی هم هست که در باب نماز جماعت از مرحوم آقای بروجردی و در تقریرات نماز جمعه آقا شیخ حسین حلی و آقای خوئی هم در اینجا فرموده اند و آن این است که در جایی که فعل دیگری تحت اختیار انسان نیست، مانند امامت جماعت _ که آقای بروجردی بیان فرموده اند _ چطور انسان ترغیب شده به امامت جماعت در حالی که قوام آن به فعل دیگری و نیت اقتداء شخص دیگر است؟ ایشان فرموده اند که موارد ترغیب در جایی است که انسان یقین بکند عده ی دیگری به او اقتداء می کنند و ثمراتی که بیان شده مترتب بر موردی شده است که شخص اطمینان دارد که اشخاص دیگری به او اقتداء می کنند.

مرحوم آقای حلی هم در مسئله نماز جمعه به عنوان مشکله به این مسئله اشاره فرموده اند که باید اشخاصی بیایند تا نماز جمعه تحقق پیدا بکند و آقای خوئی هم می فرمایند که اعتبار خداوند فعل دیگری است و در اعتبار ما نیست.

به نظر می رسد که این اشکال واضح است و چطور است که بزرگان به این اشکال توجه نکرده اند؟!

در امر به معروف و نهی از منکر چه خاصیتی وجود دارد؟ همین امر به معروف منشأ ایجاد اراده در غیر می شود و یا از نهی شما کسی منصرف از کاری می شود و همین عمل من نقش در فعل دیگری پیدا می کند.

اگر من در خانه بمانم و به مسجد و درون محراب نروم، کسی به من اقتداء نخواهد کرد و این تحت اختیار انسان است. باید ببینیم که آن چیزهایی که شارع در اعتبار خودش قائل شده، من با چه خصوصیتی اعتبار می کنم. پس اگر شرایطی را ما اعتبار بکنیم، آن اعتبار با واسطه تحت اختیار ما قرار می گیرد.

مثلاً عقلاء با این خصوصیات اعتبار می کنند، من اگر با این خصوصیات اعتبار کردم، مورد اعتبار عقلاء قرار خواهد گرفت.

پس این بیان ایشان تمام نیست و می توان گفت که تناسب حکم و موضوع اقتضاء می کند که انسان یک کار اساسی انجام بدهد و شارع از این اشتغال خوشش نمی آید و ممکن است استظهار بشود که بیع و شراء نباید کرد و اگر این نتوانستیم این استظهار را بکنیم، ممکن است بگوییم که مبطل نیست و اشاره به بطلان خودش است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

کفاره در اعتکاف ۹۱/۰۳/۱۳

Your browser does not support the audio tag

کفاره در اعتکاف

ابوحنفیه مدعی شده بود که نهی دلالت بر صحت معامله می کند و آقای خوئی جواب داده بودند که متعلق نهی عبارت از بیع انشائی است که تحت اختیار شخص و ساکت از صحت و فساد است و بر چیزی دلالت نمی کند.

البته ما عرض کردیم که اینطور نیست که طبق فرمایش آقای خوئی اعتبار عقلا و شرع تحت اختیار ما نباشد، بلکه تحت اختیار ماست و اگر انسان آنچه شرع به آن دستور داده را بجا بیاورد، اعتبار شرع را تحصیل کرده است. اگر گفتند که شما باید رضایت خدا را کسب کنید، با انجام اوامر الهی رضایت او را تحصیل خواهید کرد، ولو رضایت یک صفتی است که مربوط به خداست و تحت اختیار ما نیست، ولی با انجام اوامر الهی از جانب ما این صفت حاصل می شود.

طبق فرمایش آقای خوئی باید خیلی از مواعظی که اهل منبر نسبت به تجار دارند که معامله تان شرعی باشد و امثال آن، باطل باشد، زیرا معامله شرعی تحت اختیار انسان نیست، آنچه که تحت اختیار انسان است، معامله انشائی خود اوست.

ص: ۹۱۹

یا در عباداتی که شرع دستور به آن داده که مثلاً نماز بخوانید و امثال آن و مراد نماز صحیحی باشد که مورد رضایت و قبول شارع مقدس است، باید بگوییم که این اوامر امر و تکلیف به محال است.

اما جواب همه ی اینها این است که اگر انسان آن چیزی را که تحت اختیار اوست انجام داد، آنچه که شارع به آن دستور داده است، عملی خواهد شد. حال آنچه که به آن دستور داده شده اگر شرطش اعتبار رضایت شارع باشد، با انجام آن کار این اعتبار هم حاصل خواهد شد. اگر هم بگوییم که این کارها هیچ دخالتی در آن اعتبار ندارد، ولی انجام این کار ملازم با اعتبار شرع یا اعتبار عقلاء خواهد بود.

آقای خوئی نمی تواند منکر این مطلب باشد که متعلق امر و نهی اموری باشد که در تحت اختیار انسان است و ملازم با صحت باشد.

خلاصه اینکه این فرمایش ایشان مطلب تمامی نیست و جواب ابوحنیفه را باید از راه دیگری داد و آن عبارت از این است که در خطباتی که نهی از کاری شده است، مانند «لا یبیع الا فی ملک»، یا «نهی النبی عن بیع الغرر» و امثال آن، متعلق این خطابات عبارت از بیع عرفی است، یعنی آنچه که در عرف آن را بیع حساب می کنند و شارع از چنین بیعی که در عرف بیع است، نهی می کند، یعنی شارع از چنین بیعی که غرری است و عقلاً به آن توجه ندارند، نهی می کند، از بیع ربوی نهی می کند، هر چند عرفاً معامله است، ولی شارع آن را حرام می کند. حال اگر تحریم مولوی داشت، ممکن است این کار عرفی صحیح باشد، ممکن هم هست که باطل باشد.

ص: ۹۲۰

«إذا أفسد الاعتكاف الواجب بالجماع و لو ليلا وجبت الكفاره».

این مطلب مورد تسلّم است و از روایات هم استفاده می شود.

«و فی وجوبها فی سائر المحرمات إشکال والأقوی عدمه».

در سایر محرمات دلیلی بر اثبات کفاره وجود ندارد و فقط کفاره در جماع ثابت است. شاید توهم بشود که بر اساس روایت ابی ولاد کفاره بر خروج هم مترتب است، ولی این کفاره مترتب بر خروج نیست، بلکه مترتب بر جماع است. بر فرض اگر در سایر محرمات مانند بیع و شراء و امثال آن کفاره ثابت شود، ثبوت خروج در کفاره تمام نیست و اگر هم تمام باشد، علی کلیته تمام نیست.

در روایت کفاره بر جماع پس از خروج مترتب شده است و ما نمی توانیم ثبوت کفاره را توسعه بدهیم و برای خروج هم ثابت بکنیم.

«آق

و إن كان الأحوط ثبوتها».

البته احتیاط این است که در محرمات دیگر هم کفاره ثابت باشد.

«بل الأحوط ذلك حتى فی المندوب منه قبل تمام الیومین».

احتیاط عبارت از این است که در مستحبات هم کفاره وجود داشته باشد. مندوب بودن با ثبوت کفاره منافاتی ندارد، زیرا معنای مندوب این است که قبل از اتمام یومین می تواند اعتکاف را فسخ بکند، ولی مادامی که فسخ نکرده باشد، محرّم به جای خودش باقی است. پس اگر جماع کفاره داشته باشد، در اینجا هم کفاره ثابت است و اگر در سائر محرمات هم قائل به ثبوت کفاره شدیم، در مندوب هم تا زمانی که فسخ نکرده است، کفاره ثابت است. حکم مسئله بالاتر از احوط و فتوی است که آقای خوئی قائل به آن شده و درست هم هست.

ص: ۹۲۱

«و کفارتہ ککفارہ شہر رمضان علی الأقوی و إن کان الأحوط کونها مرتبہ ککفارہ الظہار».

این بحث قبلاً گذشته و روایات مختلف است. در بعضی از روایات کفارہ ما رمضان و در بعضی هم کفارہ ظہار ثابت شده است و جمع مابین روایات و افضل این است که ما کفارہ ظہار را ثابت بدانیم که کفارہ مرتبہ است نہ مخیرہ.

«إذا کان الاعتکاف واجباً و کان فی شہر رمضان و أفسدہ بالجماع فی النہار فعلیہ کفارتان إحداهما للاعتکاف و الثانیہ للإفطار فی نہار رمضان».

اگر کسی در ماہ رمضان معتکف بود و جماع کرد، دو عنوان بر او منطبق است کہ بہ حسب ادلہ برای ہر یک از آنها یک کفارہ ثابت است، کفارہ اعتکاف و کفارہ ماہ رمضان. در این مورد دو عنوان جمع شدہ است و اصل طبق قاعدہ ای کہ بحث آن گذشت، عدم تداخل است. همچنین اگر شخص معتکف در قضاء ماہ رمضان جماع بکند، دو کفارہ بر او ثابت است، یکی کفارہ قضاء و یکی کفارہ اعتکاف.

«و کذا إذا کان فی صوم قضاء شہر رمضان و أفطر بالجماع بعد الزوال فإنه یجب علیہ کفارہ الاعتکاف و کفارہ قضاء شہر رمضان و إذا نذر الاعتکاف فی شہر رمضان و أفسدہ بالجماع فی النہار وجب علیہ ثلاث کفارات إحداهما للاعتکاف و الثانیہ لخلف النذر و الثالثہ للإفطار فی شہر رمضان».

اگر نذر اعتکاف کردہ بود و تخلف کرد، سہ کفارہ بر او ثابت است. البتہ سید در اینجا مناسب بود کہ قیدی بیان می کرد، اما بخاطر وضوح مطلب بیان نکرده است و آن قید این است کہ شخص نذر اعتکاف در یک یا چند روز از ماہ رمضان معین کردہ باشد و مورد اعتکاف تعیین داشتہ باشد، یا اینکہ تعیین بالعرض حاصل شدہ باشد، مثل اینکہ نذر کردہ در رمضان امسال اعتکاف بکند و در روزهای آخر ماہ رمضان تعیین پیدا می کند و اگر انجام ندهد، حنث نذر حاصل می شود. یا در اول ماہ رمضان است و می داند کہ اگر اعتکاف نکند، در باقی ماہ قدرتی بر انجام آن نخواهد داشت و در این صورت ہم اگر انجام ندهد، حنث نذر می شود. مراد روشن است، منتهی تسامحی شدہ و این قید بیان نشدہ است.

پس در این صورت که هم حث نذر است، هم جماع در ماه رمضان و هم جماع در اعتکاف، سه کفاره بر شخص ثابت می شود.

«و إذا جامع امرأته المعتكفه و هو معتكف في نهار رمضان فالأحوط أربع كفارات».

اینجا هم تعبیر اکراه را نیاورده است، اما از قرینه ذیل فهمیده می شود که مراد صورت اکراه به جماع است و مناسب بود که از اول کلمه اکراه به کار برده می شد.

در این صورت هم احتیاط در این است که چهار کفاره بر عهده او باشد، دو کفاره بخاطر خودش، دو کفاره هم بخاطر اکراه زن بر جماع که باید کفاره او را هم تحمل بکند.

این بنا بر احتیاط است، ولی مشهور این نظر را تقویت می کنند که سه کفاره بر او ثابت باشد، دو تا برای خودش، یکی هم کفاره ماه رمضان زن که باید بر اساس ادله تحمل بکند.

اما دلیلی بر تحمل کفاره اعتکاف زن وجود ندارد و نمی شود تحمل کفاره اعتکاف را به تحمل کفاره ماه رمضان قیاس کرد. پس احتیاط استجابی بر ثبوت چهار کفاره است.

در شرایع قائل شده که دو کفاره بیشتر بر او ثابت نیست و اصلاً قول به سه کفاره را نقل نکرده است، کأن ایشان می گویند که معتکف بودن هر دو، فرد نادری است و قائل به انصراف از این مورد شده اند و در نتیجه مورد مسئله صورت عدم اعتکاف مرد است و به دو کفاره اکتفاء شده است.

البته به این مطلب هم جواب داده شده است که اطلاق کلام این فرد را هم شامل می شود و اینطور نیست که لفظ از هر فرد نادری انصراف پیدا بکند. مثلاً اگر گفته شد «اکرم العلماء»، اعلم علماء فرد نادر است، ولی کسی قائل به انصراف از این فرد نشده است. در این مسئله هم فرد نادر بودن اکراه شخص معتکف نسبت به زن معتکفه منشأ انصراف نمی شود و همان ثبوت سه کفاره استظهار می شود.

«وإذا جامع امرأته المعتكفه و هو معتكف في نهار رمضان فالأحوط أربع كفارات و إن كان لا يبعد كفایه الثلاث إحداها لاعتكافه و اثنتان للإفطار في شهر رمضان إحداهما عن نفسه و الأخرى تحملاً عن امرأته و لا دليل على تحمل كفاره الاعتكاف عنها و لذا لو أكرهها على الجماع في الليل لم تجب عليه إلا كفارته و لا يتحمل عنها».

هیچ کس قائل به تحمل كفاره اعتكاف نشده است، چون دلیلی بر آن نداریم، لذا اگر در شب اکراه بر جماع کند، فقط كفاره خودش ثابت است و در روز هم به همین دلیل قائل به تحمل كفاره نمی شویم.

«و لو كانت مطاوعه فعلى كل منهما كفارتان إن كان في النهار و كفاره واحده إن كان في الليل».

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریان‌های اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می‌نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

