



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir



دروس خارج فقه
سال ۹۵-۹۶

آیت الله شیخ محمد تقی شهیدی پور زنجانی

((به همراه صوت دروسی))

WWW.GHBOOK.IR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله شیخ محمد تقی شهیدی پور زنجانی ۹۵-۹۶

نویسنده:

آیت الله شیخ محمد تقی شهیدی پور زنجانی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاہت

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۱	آرشیو دروس خارج فقه آیت الله شیخ محمد تقی شهیدی پور زنجانی ۹۶-۹۵
۱۱	مشخصات کتاب
۱۱	صلا/نماز جمعه /معنای حرمت نماز جمعه و ادله قائلین به وجوب تعیینی ۹۵/۰۶/۱۵
۲۱	صلا/الجمعه/ادله قول به وجوب تعیینی /مناقشات در استدلال به آیه سوره جمعه ۹۵/۰۶/۱۶
۲۸	محرمات در شریعت/مجسمه سازی /ادله حرمت(بررسی اجماع و روایت اول) ۹۵/۰۶/۱۷
۳۸	صلا جمعه/ادله قول به وجوب تعیینی /بررسی آیه دوم و روایت اول ۹۵/۰۶/۲۰
۴۶	کتاب الصلاه/ادله وجوب تعیینی نماز جمعه /روایت اول/مناقشات ۹۵/۰۶/۲۱
۵۶	کتاب الصلاه/ادله وجوب تعیینی نماز جمعه /روایت دوم/تقریب استدلال و مناقشات ۹۵/۰۶/۲۳
۶۳	المحرمات فی الشریعه/حرمت مجسمه سازی /بررسی روایت اول و دوم ۹۵/۰۶/۲۴
۷۳	کتاب الصلاه/ادله وجوب تعیینی نماز جمعه /روایت دوم/ تقریب استدلال و مناقشات /و روایت سوم ۹۵/۰۶/۲۷
۸۱	کتاب الصلاه/ادله قول به وجوب تعیینی نماز جمعه /روایات/روایت سوم و چهارم و پنجم ۹۵/۰۶/۲۸
۸۶	کتاب الصلاه/ادله وجوب تعیینی نماز جمعه /روایات/روایت پنجم و ششم و هفتم ۹۵/۰۶/۲۹
۹۰	المحرمات فی الشریعه/حرمت مجسمه سازی /بررسی أدله روایی ۹۵/۰۶/۳۱
۱۰۲	کتاب الصلاه/ادله وجوب تعیینی نماز جمعه /روایات/ مناقشات مرحوم خویی ۹۵/۰۷/۰۳
۱۰۸	کتاب الصلاه/أقوال در حکم نماز جمعه /بررسی قول دوم و سوم ۹۵/۰۷/۰۴
۱۱۶	کتاب الصلاه/قول به عدم مشروعیت نماز جمعه /بررسی أدله ۹۵/۰۷/۰۵
۱۲۴	کتاب الصلاه/قول به عدم مشروعیت نماز جمعه در عصر غیبت /بررسی أدله ۹۵/۰۷/۰۶
۱۳۴	المحرمات فی الشریعه/مجسمه سازی و نقاشی /أدله حرمت نقاشی حیوان ذی روح ۹۵/۰۷/۰۷
۱۴۲	کتاب الصلاه/نماز جمعه -نوافل /نتیجه نهایی و بیان قول خامس-اهمیت نوافل یومیه ۹۵/۰۷/۲۵
۱۵۰	کتاب الصلاه/نوافل یومیه /اهمیت و تعداد نوافل ۹۵/۰۷/۲۶
۱۵۹	کتاب الصلاه/نوافل /عدد نوافل -کیفیت نافله عشاء ۹۵/۰۷/۲۷
۱۶۵	المحرمات فی الشریعه/لهو و غناء /حرمت استعمال آلات لهوی ۹۵/۰۷/۲۸
۱۷۳	کتاب الصلاه/نوافل یومیه /حکم نوافل در سفر ۹۵/۰۸/۰۱

- ۱۸۲ کتاب الصلاة/حکم نافله عشاء در سفر /بررسی سندی کتاب علل فضل بن شاذان ۹۵/۰۸/۰۲
- ۱۸۹ کتاب الصلاة/حکم نافله در سفر /أدله مشروعیت نافله عشاء ۹۵/۰۸/۰۳
- ۱۹۷ کتاب الصلاة/نوافل یومیه /تبعیض در اتیان نوافل ۹۵/۰۸/۰۴
- ۲۰۶ متن درس خارج فقه استاد محمد تقی شهیدی - چهارشنبه ۵ آبان ماه ۹۵/۰۸/۰۵
- ۲۱۳ کتاب الصلاة/نوافل /تعداد نوافل در روز جمعه/مشروعیت نافله یک رکعتی و چهار رکعتی ۹۵/۰۸/۰۹
- ۲۲۲ کتاب الصلاة/نوافل /مشروعیت نافله به صورت غیر دو رکعتی/بررسی سندی و دلالتی روایت مستطرفات سرائر ۹۵/۰۸/۱۰
- ۲۳۲ کتاب الصلاة/نوافل /کمیت مشروع در نوافل ۹۵/۰۸/۱۱
- ۲۴۱ محرمات/لهو /معنای لهو ۹۵/۰۸/۱۲
- ۲۵۰ کتاب الصلاة/نوافل /اتصال وانفصال بین شفع و وتر/مشروعیت قنوت در شفع ۹۵/۰۸/۱۵
- ۲۶۱ کتاب الصلاة/نوافل /استحباب قنوت در نماز شفع/قنوت دوم در وتر/استحباب غفیله ۹۵/۰۸/۱۶
- ۲۷۱ کتاب الصلاة/نوافل /استحباب نماز غفیله/ادغام نماز غفیله در نافله مغرب ۹۵/۰۸/۱۸
- ۲۷۹ محرمات/لهو و غناء /ضرب و استماع آلات لهو/أدله حرمت غناء ۹۵/۰۸/۱۹
- ۲۸۷ کتاب الصلاة/نوافل /معنای الصلاة الوسطی/خواندن نافله به صورت نشسته ۹۵/۰۸/۲۲
- ۲۹۷ کتاب الصلاة/نوافل /کیفیت نافله/استحباب تضاعف در فرض اتیان نافله جالساً ۹۵/۰۸/۲۳
- ۳۰۸ متن درس خارج فقه استاد محمد تقی شهیدی - دوشنبه ۲۴ آبان ماه ۹۵/۰۸/۲۴
- ۳۱۹ کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /ابتدا و انتهای وقت نماز ظهر ۹۵/۰۸/۲۵
- ۳۲۹ کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /حرمت تأخیر نماز از وقت فضیلت/أدله ۹۵/۰۹/۱۴
- ۳۳۵ کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /أدله حرمت تأخیر نماز از وقت فضیلت/تقویت استدلال به روایت چهارم ۹۵/۰۹/۱۵
- ۳۴۳ کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /أدله حرمت تأخیر نماز از وقت فضیلت ۹۵/۰۹/۱۶
- ۳۵۲ محرمات/اغناء /اختصاص حرمت به صورت اقتران غناء به محرمات دیگر ۹۵/۰۹/۱۷
- ۳۶۲ کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /أدله حرمت تأخیر نماز از وقت فضیلت ۹۵/۰۹/۲۰
- ۳۷۰ کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /حرمت تأخیر نماز از وقت فضیلت/وقت نماز عصر ۹۵/۰۹/۲۱
- ۳۸۰ کتاب الصلاة/حرمت تأخیر نماز از وقت فضیلت /آخر وقت نماز ظهر/آخر وقت نماز عصر ۹۵/۰۹/۲۲
- ۳۸۹ کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /آخر وقت اختیاری نماز عصر/وقت مختص و مشترک ۹۵/۰۹/۲۳
- ۴۰۰ محرمات/حرمت غناء /أدله اختصاص حرمت غناء به صورت اقتران به محرمات دیگر ۹۵/۰۹/۲۴
- ۴۰۹ کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /وقت مختص و مشترک/ ثمرات قبول به وقت مختص ۹۵/۰۹/۲۸

- ۴۲۰ ----- کتاب الصلا/اوقات نماز های یومیه /وقت مختص و مشترک/ثمرات و فروع بحث ۹۵/۰۹/۲۹
- ۴۲۷ ----- کتاب الصلا/اوقات نماز های یومیه /وقت مختص و مشترک/ثمرات/أدله قول به وقت مختص ۹۵/۰۹/۳۰
- ۴۳۷ ----- کتاب الصلا/حرمت غنا /أدله اختصاص حرمت غنا به صورت اقتران به محرمات دیگر ۹۵/۱۰/۰۱
- ۴۴۷ ----- کتاب الصلا/اوقات نماز های یومیه /أدله قول به وقت مختص ۹۵/۱۰/۰۴
- ۴۵۶ ----- کتاب الصلا/اوقات نماز های یومیه /أدله قول به وقت مختص/ادامه روایت اول/روایت دوم ۹۵/۱۰/۰۵
- ۴۶۸ ----- کتاب الصلا/اوقات نماز های یومیه /أدله قول به وقت مختص/روایت دوم/بررسی محمد بن سنان ۹۵/۱۰/۰۶
- ۴۷۸ ----- کتاب الصلا/اوقات نماز های یومیه /أدله قول به وقت مختص/نتیجه بحث ۹۵/۱۰/۰۷
- ۴۸۹ ----- محرمات/غنا /أدله اختصاص حرمت غنا به صورت اقتران به محرم آخر/معنای غنا ۹۵/۱۰/۰۸
- ۵۰۰ ----- کتاب الصلا/اوقات نماز های یومیه /وقت مختص/نتیجه أدله/أصل عملی در مسأله ۹۵/۱۰/۱۱
- ۵۱۰ ----- کتاب الصلا/اوقات نماز های یومیه /وقت مختص و مشترک/أصل عملی در مسأله ۹۵/۱۰/۱۲
- ۵۱۹ ----- کتاب الصلا/اوقات نماز های یومیه /وقت مختص و مشترک/نکات باقیمانده راجع به مرجح و أصل عملی ۹۵/۱۰/۱۳
- ۵۲۹ ----- کتاب الصلا/اوقات نماز های یومیه /آخر وقت مغرب و عشاء/بررسی اجمالی أدله أقوال ۹۵/۱۰/۱۴
- ۵۴۳ ----- محرمات/غنا /معنای غنا/شرطیت باطل بودن کلام در صدق غنا ۹۵/۱۰/۱۵
- ۵۵۳ ----- کتاب الصلا/اوقات نماز های یومیه /آخر وقت مغرب و عشاء/بررسی قول صاحب حدائق ۹۵/۱۰/۱۸
- ۵۶۰ ----- کتاب الصلا/اوقات نماز های یومیه /آخر وقت مغرب و عشاء/بررسی قول صاحب حدائق راجع به طائفه رابعه ۹۵/۱۰/۱۹
- ۵۷۲ ----- محرمات/شرطیت باطل بودن مضمون کلام در صدق غنا /بررسی أقوال ۹۵/۱۰/۲۲
- ۵۸۲ ----- کتاب الصلا/اوقات نماز های یومیه /وقت مغرب و عشاء/بررسی قول به وجوب مبادرت به مغرب قبل از سقوط شفق ۹۵/۱۰/۲۵
- ۵۹۳ ----- کتاب الصلا/وقت مغرب و عشاء /آخر وقت مغرب/ابتدای وقت عشاء ۹۵/۱۰/۲۶
- ۶۰۳ ----- کتاب الصلا/اوقات نماز های یومیه /آخر وقت مغرب/آخر وقت عشاء ۹۵/۱۰/۲۷
- ۶۱۴ ----- کتاب الصلا/اوقات نماز های یومیه /آخر وقت نماز عشاء ۹۵/۱۰/۲۸
- ۶۲۵ ----- محرمات/غنا /شرطیت باطل بودن مضمون کلام در صدق غنا/مستثنیات غنا ۹۵/۱۰/۲۹
- ۶۳۷ ----- کتاب الصلا/اوقات نماز های یومیه /انتهای وقت نماز صبح ۹۵/۱۱/۰۲
- ۶۴۸ ----- کتاب الصلا/اوقات فرائض /انتهای وقت نماز صبح/انتهای وقت نماز جمعه ۹۵/۱۱/۰۳
- ۶۶۰ ----- کتاب الصلا/اوقات الفرائض /انتهای وقت نماز جمعه ۹۵/۱۱/۰۴
- ۶۷۲ ----- کتاب الصلا/اوقات فرائض /انتهای وقت نماز جمعه ۹۵/۱۱/۰۵
- ۶۸۵ ----- محرمات/غنا و قمار /مستثنیات حرمت غنا/شطرنج ۹۵/۱۱/۰۶

- ۶۹۷ ----- کتاب الصلاة/اوقات فرائض /انتهای وقت نماز جمعه/علامات زوال شمس ۹۵/۱۱/۰۹
- ۷۰۶ ----- کتاب الصلاة/اوقات فرائض /محقق غروب شمس استتار قرص یا زوال حمزه مشرقیه ۹۵/۱۱/۱۰
- ۷۱۷ ----- کتاب الصلاة/اوقات فرائض /محقق غروب شمس/ روایات مربوط به تحقق غروب با زوال حمزه مشرقیه ۹۵/۱۱/۱۱
- ۷۲۷ ----- کتاب الصلاة/اوقات فرائض /محقق غروب شمس/مقتضای جمع بین روایات ۹۵/۱۱/۱۲
- ۷۳۷ ----- محرمات/قمار /اقسام/قسم اول و دوم ۹۵/۱۱/۱۳
- ۷۴۴ ----- کتاب الصلاة/اوقات فرائض /محقق غروب شمس/جمع بین روایات/جمع مرحوم خویی ۹۵/۱۱/۱۶
- ۷۵۱ ----- کتاب الصلاة/اوقات فرائض /محقق غروب شمس/تعارض روایات/جمع مرحوم خویی ۹۵/۱۱/۱۷
- ۷۵۹ ----- کتاب الصلاة/اوقات فرائض /محقق غروب شمس/تعارض روایات/جمع مرحوم خویی ۹۵/۱۱/۱۸
- ۷۶۶ ----- کتاب الصلاة/اوقات فرائض /محقق غروب شمس/تعارض روایات/جمع مرحوم خویی ۹۵/۱۱/۱۹
- ۷۷۴ ----- محرمات/قمار /قسم دوم لعب با آلات قمار بدون برد و باخت مالی ۹۵/۱۱/۲۰
- ۷۸۴ ----- کتاب الصلاة/اوقات فرائض /محقق غروب شمس/تعارض روایات/نظر بزرگان در جمع بین دو طائفه ۹۵/۱۱/۲۶
- ۷۹۴ ----- محرمات/قمار /قسم ثانی لعب با آلات قمار بدون رهان/أدله حرمت ۹۵/۱۱/۲۷
- ۸۰۵ ----- کتاب الصلاة/اوقات فرائض /محقق غروب شمس/جمع بین دو طائفه از روایات ۹۵/۱۱/۳۰
- ۸۱۲ ----- کتاب الصلاة/اوقات فرائض /محقق غروب شمس/جمع استاد در حل تعارض بین روایات ۹۵/۱۲/۰۱
- ۸۲۰ ----- کتاب الصلاة/اوقات فرائض /محقق غروب شمس/تعارض روایات/مرجحات و أصل عملی ۹۵/۱۲/۰۲
- ۸۲۸ ----- کتاب الصلاة/اوقات فرائض /انتهای وقت نماز مغرب و عشاء/ معیار در منتصف الليل ۹۵/۱۲/۰۳
- ۸۳۵ ----- کتاب الصلاة/اوقات فرائض /العب با آلات قمار بدون رهان-لعب با غیر آلات قمار با رهان ۹۵/۱۲/۰۴
- ۸۴۲ ----- کتاب الصلاة/اوقات فرائض /انتهای شب (طلوع فجر یا طلوع شمس) ۹۵/۱۲/۰۷
- ۸۵۰ ----- کتاب الصلاة/اوقات فرائض /انتهای شب(معیار در تعیین منتصف الليل) ۹۵/۱۲/۰۸
- ۸۵۷ ----- کتاب الصلاة/اوقات فرائض /انتهای شب/أدله روایی مشهور بر اتمام لیل با طلوع فجر ۹۵/۱۲/۰۹
- ۸۶۸ ----- کتاب الصلاة/اوقات فرائض /انتهای وقت مغرب و عشاء(منتصف الليل)/انتهای شب ۹۵/۱۲/۱۴
- ۸۷۸ ----- کتاب الصلاة/اوقات فرائض /انتهای وقت نماز مغرب و عشاء(منتصف الليل)/انتهای شب ۹۵/۱۲/۱۵
- ۸۸۷ ----- کتاب الصلاة/اوقات فرائض /وقت نماز صبح/زمان طلوع فجر صادق ۹۵/۱۲/۱۶
- ۸۹۸ ----- کتاب الصلاة/اوقات فرائض /زمان طلوع فجر صادق/طلوع فجر در لیالی مقمره ۹۵/۱۲/۱۷
- ۹۰۷ ----- محرمات/قمار /بررسی أدله حرمت لعب مع الرهان با غیر آلات قمار ۹۵/۱۲/۱۸
- ۹۱۶ ----- کتاب الصلاة/اوقات فرائض /وقت نماز صبح/طلوع فجر در لیالی مقمره ۹۵/۱۲/۲۱

- ۹۲۲ کتاب الصلاة/اوقات فرائض /اطلوع فجر در لیالی مقمره/فرع نماز در مناطق قطبی ۹۵/۱۲/۲۲
- ۹۳۲ کتاب الصلاة/اوقات فرائض /اطلوع فجر در لیالی مقمره/حکم نماز در مناطق قطبی ۹۵/۱۲/۲۳
- ۹۴۱ کتاب الصلاة/اوقات فرائض /مسائل مستحدثه ۹۵/۱۲/۲۴
- ۹۴۸ محرمات/اقمار/العرب با غیر آلات قمار مع الرهان/أدله روایی حرمت ۹۵/۱۲/۲۵
- ۹۵۶ کتاب الصلاة/اوقات فرائض /نماز و روزه در سفینه فضایی/مسأله دوم عروه ۹۶/۰۱/۰۶
- ۹۶۳ مسأله دوم عروه/خواندن نماز عصر در وقت مختص ظهر) اوقات فرائض /کتاب الصلاة ۹۶/۰۱/۰۷
- ۹۷۰ مسأله دوم و سوم عروه /اوقات فرائض /کتاب الصلاة ۹۶/۰۱/۰۸
- ۹۷۸ حکم بازی با غیر آلات قمار همراه برد و باخت و بدون برد و باخت /اقمار/محرمات ۹۶/۰۱/۰۹
- ۹۸۶ کتاب الصلاة/اوقات فرائض /مسأله دوم و سوم عروه/ثمره قول به وقت مختص و مشترک ۹۶/۰۱/۱۴
- ۹۹۵ کتاب الصلاة/اوقات فرائض /بررسی مسأله سوم صاحب عروه/ثمره قول به وقت مختص ۹۶/۰۱/۱۵
- ۱۰۰۳ محرمات/اقمار /مطالب باقیمانده راجع به قمار ۹۶/۰۱/۱۶
- ۱۰۱۰ کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /بررسی مسأله سوم و چهارم از عروه ۹۶/۰۱/۱۹
- ۱۰۱۹ کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /ادامه بررسی مسأله چهارم عروه ۹۶/۰۱/۲۰
- ۱۰۲۵ کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /ادامه مسأله چهارم از مسائل عروه ۹۶/۰۱/۲۱
- ۱۰۳۴ محرمات/اقمار /مطالب باقیمانده ۹۶/۰۱/۲۳
- ۱۰۴۲ کتاب الصلاة/اوقات فرائض /دلیل قاعده من أدرک/مسأله پنجم صاحب عروه(عدول از نماز سابق به لاحق) ۹۶/۰۱/۲۶
- ۱۰۵۱ کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /مستند قاعده من أدرک/مسأله ششم عروه ۹۶/۰۱/۲۷
- ۱۰۵۹ کتاب الصلاة/اوقات فرائض /مسأله هفتم عروه (استحباب تفریق بین دو نماز) ۹۶/۰۱/۲۸
- ۱۰۶۷ کتاب الصلاة/اوقات فرائض /نکته باقیمانده از مسأله ششم/مسأله هفتم عروه (أدله استحباب تفریق) ۹۶/۰۱/۲۹
- ۱۰۷۶ محرمات/غیبت /أدله حرمت/اکبیره بودن غیبت ۹۶/۰۱/۳۰
- ۱۰۸۶ کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /تفریق بین دو نماز/تزامم بین وقت فضیلت و نماز جماعت ۹۶/۰۲/۰۲
- ۱۰۹۵ کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /ادامه مسأله نهم عروه (تزامم بین وقت فضیلت و نماز جماعت) ۹۶/۰۲/۰۴
- ۱۱۰۵ محرمات/غیبت /تعریف غیبت ۹۶/۰۲/۰۶
- ۱۱۱۲ کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /ادامه مسأله نهم (تزامم بین وقت فضیلت و نماز جماعت) ۹۶/۰۲/۰۹
- ۱۱۲۰ کتاب الصلاة/اوقات فرائض و روایب /حکم درک یک رکعت نماز با تیمم در وقت/منتهای وقت نافله ظهر و عصر ۹۶/۰۲/۱۰
- ۱۱۲۸ منتهای نافله ظهر و عصر/تقدیم نافله بر زوال /اوقات روایب /کتاب الصلاة ۹۶/۰۲/۱۱

- ۱۱۳۷ ----- منتهای وقت نافله ظهر و عصر/تقدیم نافله ظهر و عصر بر زوال اوقات رواتب /کتاب الصلاه ۹۶/۰۲/۱۲
- ۱۱۴۹ ----- بررسی کبیره بودن گناه غیبت /غیبت /محرمات ۹۶/۰۲/۱۳
- ۱۱۵۸ ----- تقدیم نافله ظهر و عصر بر زوال اوقات رواتب /کتاب الصلاه ۹۶/۰۲/۱۶
- ۱۱۶۸ ----- وقت نافله روز جمعه /اوقات رواتب /کتاب الصلاه ۹۶/۰۲/۱۷
- ۱۱۷۵ ----- نافله روز جمعه/منتهای وقت نافله مغرب اوقات واتب /کتاب الصلاه ۹۶/۰۲/۱۸
- ۱۱۸۷ ----- وقت نافله مغرب و عشاء/وقت نافله صبح اوقات رواتب /کتاب الصلاه ۹۶/۰۲/۱۹
- ۱۱۹۶ ----- تعریف غیبت /غیبت /محرمات ۹۶/۰۲/۲۰
- ۱۲۰۳ ----- وقت نافله صبح اوقات رواتب /کتاب الصلاه ۹۶/۰۲/۲۳
- ۱۲۱۲ ----- وقت نافله صبح اوقات رواتب /کتاب الصلاه ۹۶/۰۲/۲۴
- ۱۲۲۲ ----- وقت نافله صبح اوقات رواتب /کتاب الصلاه ۹۶/۰۲/۲۵
- ۱۲۳۱ ----- منتهای وقت نافله صبح/ابتدای وقت نماز شب اوقات رواتب /کتاب الصلاه ۹۶/۰۲/۲۶
- ۱۲۴۱ ----- شرائط صدق غیبت /غیب /محرمات ۹۶/۰۲/۲۷
- ۱۲۵۰ ----- ابتدای وقت نماز شب اوقات رواتب /کتاب الصلاه ۹۶/۰۲/۳۰
- ۱۲۵۸ ----- ابتدای وقت نماز شب اوقات رواتب /کتاب الصلاه ۹۶/۰۲/۳۱
- ۱۲۶۹ ----- ابتدای وقت نماز شب اوقات رواتب /کتاب الصلاه ۹۶/۰۳/۰۱
- ۱۲۸۱ ----- درباره مرکز

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله شیخ محمد تقی شهیدی پور زنجانی ۹۶-۹۵

مشخصات کتاب

سرشناسه: شهیدی پور زنجانی، محمد تقی

عنوان و نام پدیدآور: آرشیو دروس خارج فقه آیت الله شیخ محمد تقی شهیدی پور زنجانی ۹۶-۹۵ / محمد تقی شهیدی پور زنجانی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی: سایت مدرسه فقاقت

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

مشخصات ظاهری: نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج فقه

صلا/ نماز جمعه / معنای حرمت نماز جمعه و ادله قائلین به وجوب تعیینی ۱۵/۰۶/۹۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: صلا/ نماز جمعه / معنای حرمت نماز جمعه و ادله قائلین به وجوب تعیینی

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در حکم نماز جمعه در عصر غیبت بود که چهار قول مطرح شد. قول اول وجوب تعیینی، که قول شهید ثانی در رساله صلاه جمعه است. قول دوم قول به وجوب تخییری، که مذهب مشهور متاخرین هست؛ از جمله امام قدس سره و آقای سیستانی. قول سوم قول به حرمت نماز جمعه در عصر غیبت بود که استظهارمان این بود که اگر نماز جمعه در عصر غیبت حرمت داشته باشد، حرمت تشریحیه دارد. یعنی ما بر اقامه نماز جمعه ولایت نداریم.

وجه حرمت تشریحیه نماز جمعه

وجه اینکه بر اقامه نماز جمعه ولایت نداریم این است که نماز جمعه از مناصب امام معصوم هست و با اذن او باید نماز جمعه برگزار بشود. و مثل تصدی غیر ولی می شود که فی نفسه حرمت تکلیفی ندارد؛

مثال برای تصدی غیر ولی:

۱-مادر یک فرزند بعد از فوت پدر بر فرزند ولایت ندارد، باید از حاکم شرع کسب تکلیف کند. (مگر اینکه پدر به قیمومت او در فرض فقد جد پدری وصیت کند، و الا اگر جد پدری باشد قیم شرعی اوست). حالا اگر بدون اذن حاکم شرع متصدی قیمومت این طفل یتیمش شد، اگر تصرف تکوینی در اموال طفل کند حرام تکلیفی است. اما تصرف اعتباری مثل بیع و شراء، تنها حرام وضعی است.

۲-امام جماعت اگر فاسق بود تنها جماعت باطل است و حرام تکلیفی مرتکب نمی شود. مگر این که بگوییم تسبیب کرده است مامومین را به ترک وظیفه نماز فرادی که از این جهت هم مشهور اشکال نمی کنند. می گویند فوqش مأموم قرائت را بخاطر اعتقادی که به این امام جماعت دارد، ترک می کند و این موجب بطلان نماز نیست. و لذا می گویند امام جماعت شدن شخصی که خود را فاسق می داند شرعا حرام نیست. و لو ولایت ندارد فاسق بر اقامه امامت جماعت، اما این حرمت ذاتیه و تکلیفیه که نمی آورد.

ص: ۱

ردّ وجه حرمت ذاتی

تصدی نماز جمعه بدون اذن امام هم تصدی غیر ولی است. چرا حرام ذاتی باشد؟ این که تعبیر کردند غصب منصب امام معصوم هست، غصب اعتباری است نه تکوینی؛ و غصب اعتباری دلیلی بر حرمت ندارد چون تصرف در مال الغیر نمی کند تنها متصدی منصبی شد که اهلیت آن را ندارد و بعدش هم احتیاطا نماز ظهر را می خواند.

اشکال

پس چرا در دعای صحیفه سجاده آمده: «اللهم ان هذا مقام خلفائك قد ابتزوها». یعنی کار آن ها حرام بود که غصب کردند مقام خلفاء خدا را که اقامه نماز جمعه است.

جواب

این دعا ناظر به خلفاء جور است که مانع شده بودند از این که ائمه اقامه نماز جمعه بکنند و متصدی این منصب شوند. کار آن ها حرام تکلیفی بود. اما اگر مانع نمی شدند، می رفتند در یک روستایی که امام در آنجا حضور ندارد، نائب خاص هم در آنجا ندارد، نماز جمعه برپا می کردند، معلوم نبود کارشان حرام تکلیفی باشد.

نتیجه نهایی: پس به نظر ما اگر قول ثالث را ما بپذیریم باید حرمت تشریحیه نماز جمعه را بگوییم و حرمت ذاتیه آن خلاف ظاهر است.

نظر آقای زنجانی

آقای زنجانی فرموده اند که ما شبهه حرمت ذاتیه هم داریم در نماز جمعه. هم برای امام جمعه هم برای مامومین. چون این

کارشان ممکن است غضب منصب امام معصوم باشد.

و نقل کردند که مرحوم آقای بروجردی هم احتیاط می کردند در رابطه با حرمت ذاتیه اقامه نماز جمعه و مرحوم آقای داماد به حرمت ذاتیه آن فتوی می داده.

اگر شبهه حرمت ذاتی ردّ نشود دوران الامر بین المحذورین رخ می دهد؛ یعنی نماز جمعه مردّد بین حرام ذاتی و واجب می شود. و دیگر نمی توان به این صورت احتیاط کرد که هم در نماز جمعه شرکت کنیم و هم نماز ظهر را بخوانیم. و لذا آقای زنجانی فرمودند ما احتیاط می کنیم؛ مقلدین ما یا از موضوع خودشان را خارج کنند؛ بروند سفر یا از مرجع تقلید دیگری تقلید کنند با رعایت اعلم فالاعلم. چون در این موارد احتیاط ایشان ناشی است از عدم رجوع کامل به ادله و رجوع به دیگران را اجازه می دهند.

ص: ۲

اما این شبهه را ما ضعیف می دانیم و اگر حرمتی باشد، حرمت تشریحیه است که آقای حکیم همین را در تعلیقه عروه فرمود: «الظاهر عدم مشروعیه صلاه الجمعه فی عصر الغیبه» و لذا مانعی ندارد افراد رجائاً نماز جمعه بخوانند ولی مجزی از نماز ظهر نیست.

نکته ای در رابطه با فتوای مرحوم تبریزی

قول رابع هم تفصیل بود بین اقامه نماز جمعه که واجب تخییری بود ولی بعد از این که اقامه شد با شرائط، حضور در آن واجب تعیینی است که عرض کردیم نظر مرحوم آقای خوئی و استاد همین بود و لو احتیاط واجب می کردند.

و این را هم عرض کنم: کسانی که مقلد مرحوم تبریزی هستند این احتیاط واجب از آن احتیاط های واجبی است که ایشان تخطئه غیر می کرد. یعنی می فرمود آن هایی که فتوی نمی دهند به وجوب حضور در نماز جمعه بعد از اقامه آن با شرائط اشتباه می کنند. ولی من که لازم نیست فتوی بدهم بر خلاف مشهور؛ احتیاط می کنم. کسانی که خبر ندارند که ایشان تخطئه می کرد غیر را و رأی داشت و لو طبق رأیش فتوی نداد، می توانند رجوع کنند به مراجع دیگر که مثلاً حتی نسبت به حضور بعد الاقامه قائل به وجوب تخییری هستند مثل آقای سیستانی. اما آن هایی که خبر دارند ایشان تخطئه غیر می کرد، اخیراً نظر ایشان این بود در احتیاط های واجبی که عامی بدانند که مرجعش تخطئه غیر می کند، حق رجوع به فالاعلم ندارند و باید طبق این احتیاط عمل کنند و رجوع در این احتیاط به دیگران مشکل خواهد بود.

اشاره به قائلین قول اول

بحث راجع به ادله قول اول بود؛ قول به وجوب تعیینی نماز جمعه اقامتاً و حضوراً. که قول شهید ثانی هست در صلاه الجمعه، در کتاب رساله صلاه الجمعه. و همانطور که مرحوم صاحب جواهر گفته این خلاف فرمایشات شهید ره در کتاب های دیگر است. ما به شرح لمعه هم که رجوع کردیم، ایشان در شرح لمعه صریحاً فرموده که ما قائل به وجوب تخییری نماز جمعه هستیم چون اجماع داریم، لدعواهم الاجماع علی عدم وجوبها تعیینی فی عصر الغیبه. و الا اگر اجماع نداشتیم ظاهر ادله وجوب تعیینی نماز جمعه در عصر غیبت است.

ص: ۳

صاحب مدارك، مرحوم فیض کاشانی در رساله صلاه الجمعه قائل به وجوب تعیینی شدند. در معاصرین مرحوم حاج آقا مرتضی حائری قائل به وجوب تعیینی اقامه نماز جمعه و حضور در آن بعد از اقامه هستند.

أدله قول اول

دلیل شان برخی از آیات و روایات هست؛

۱- آیه سوره جمعه

در قرآن دو آیه است که به آن بر وجوب تعیینی اقامه نماز جمعه در عصر غیبت استدلال شده است:

اولین آیه، آیه سوره جمعه است که «اذا نودی للصلاه من یوم الجمعه فاسعوا الی ذکر الله و ذروا البیع ذلکم خیر لکم ان کنتم تعلمون».

آیه دوم هم «حافظوا علی الصلوات و الصلاه الوسطی» هست که در برخی از روایات به صلاه جمعه تفسیر شده.

تقریب استدلال به آیه اول

مرحوم شهید ثانی در استدلال به این آیه شریفه فرموده اند که؛ مفسرین اجماع دارند که مراد از «فاسعوا الی ذکر الله» یا نماز جمعه است یا خطبه نماز جمعه. و لذا امر داریم به سعی بعد از شنیدن اذان روز جمعه، بشتابیم برای شنیدن خطبه های نماز جمعه و بعد شرکت در نماز جمعه و یا امر داریم به شتافتن به سمت خود نماز جمعه. و امر ظاهر است در وجوب.

مرحوم آقای حائری، حاج آقا مرتضی حائری، فرمودند به نظر ما این استدلال تمام است. چرا؟ ایشان فرمودند برای این که این آیه درست است به نحو قضیه شرطیه است، «اذا نودی للصلاه من یوم الجمعه فاسعوا الی ذکر الله» ولی ما دو قرینه داریم که مراد از این آیه این نیست که «اذا اقیمت صلاه الجمعه فاحضروا فیها». بلکه به این معنا است که هنگام دخول وقت و هنگام ظهر در روز جمعه مردم به سمت اقامه نماز جمعه بشتابند؛

ص: ۴

قرینه اول: این است که هیچ عرفی برای نداء که اذان نماز است موضوعیت قائل نیست: که اگر اذان نگویند شرط وجوب نماز جمعه محقق نشود. و ظاهر این عنوان به ارتکاز عرفی این است که «اذا دخل الوقت، اذا زالت الشمس من يوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الله».

قرینه دوم: این آیه نگفته که «اذا نودی للأذان لصلاه الجمعه». بلکه گفته: «اذا نودی للصلاه من يوم الجمعه». جنس صلاه اراده شده یعنی فرق ندارد این نداء للصلاه برای نماز ظهر باشد یا برای نماز جمعه. اگر اذان ظهر بگویند اعم از این که بخواهند نماز ظهر بخوانند یا نماز جمعه، شرط محقق می شود. و معنای چنین می شود که: اگر اذان ظهر را بگویند در روز جمعه باید بروید نماز جمعه بخوانید. حالا این اذان ظهر را برای اقامه نماز جمعه گفتند یا برای اقامه نماز ظهر گفتند در هر صورت شرط محقق می شود.

و لذا این آیه شریفه دلیل بر وجوب اقامه نماز جمعه است بر هر زمانی چه در عصر حضور چه در عصر غیبت.

تقویت استدلال با دفع دخل مقدر

اشکال: بعد ایشان می فرماید ممکن است شما به ما اشکال کنید؛ بگویید این آیه در مقام بیان شرائط صحت نماز جمعه نیست؛ این آیه در مقام ترغیب به نماز جمعه است با حفظ شرائط آن. «یا ایها الذین آمنوا اذا نودی للصلاه من يوم الجمعه» یعنی «نودی للصلاه الصحیحه» دیگه، «فاسعوا الی ذکر الله» یعنی «فاسعوا الی صلاه صحیحه یا فاسعوا الی خطبه صلاه جمعه صحیحه». اما صلاه جمعه صحیحه چیست در مقام بیان نیست. شاید نماز جمعه صحیح آن نمازی است که به اذن معصوم یا با وجود نائب خاص معصوم برگزار بشود و شامل عصر غیبت نمی شود.

جواب: ایشان در جواب فرموده است که این آیه اطلاق دارد. این آیه می گوید که «اذا نودی للصلاه من يوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الله». اگر روز جمعه شد، اذان ظهر شد، بشتابید به سوی اقامه نماز جمعه. اطلاق دارد؛ شامل عصر غیبت هم می شود که امکان اذن از امام معصوم نیست. و این اطلاق شرطیت حضور امام معصوم را نفی می کند.

نکته: اصل اولی اطلاق است: بعد ایشان درد دلی می کند. می گوید: بعضی جاها می خواهیم اطلاق گیری کنیم مثلاً بگوییم: «کتب علیکم الصیام» اطلاق دارد نسبت به این که ارتماس در ماء مبطل نیست می گویند این آیه در مقام تشریح اصل حکم است. و بعضی جاها می خواهیم اطلاق گیری بکنیم می گویند این آیه در مقام این خصوصیت این است نه سائر خصوصیات. پس کجا ما اطلاق گیری بکنیم؟ اصل، اطلاق است. از جمله در همین آیه «اذا نودی للصلاه من يوم الجمعة». و این شبهات مانع از اطلاق گیری نیست.

نتیجه: و لذا ایشان می گویند ما به این آیه شریفه تمسک می کنیم برای اثبات وجوب تعیینی نماز، اقامه نماز جمعه در عصر غیبت فضلا از حضور مؤمنین در آن.

مناقشه در استدلال به آیه

در مقابل مرحوم آقای بروجردی و مرحوم آقای خوئی اشکال هایی به استدلال به این آیه مطرح کرده اند که عرض می کنیم:

مناقشه مرحوم آقای بروجردی

آقای بروجردی فرموده باید در ابتدا به شأن نزول آیه توجه کنیم؛

شأن نزول آیه این است که دحیه کلبی از شام به مدینه آمد و مال التجاره می آورد. وقتی مدینه می آمد طبل می زد. یک روز وارد مدینه شد در حالیکه پیغمبر در حال خطبه نماز جمعه بود. مؤمنینی که در مسجد حضور داشتند یا کسانی که بیرون بودند، یک عده بخاطر خرید، یک عده بخاطر شنیدن طبل نوازی دحیه بیرون ایستادند. «و ترکوک قائما». پیغمبر هم همین جور ایستاده در حال خطبه نماز جمعه منتظر بود که این مردم برگردند نماز جمعه را شروع کند. آیه نازل شد: «اذا نودی للصلاه من يوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الله و ذروا البیع ذلکم خیر لکم ان کنتم تعلمون فاذا قضیت الصلاه فانتشروا فی الارض و ابتغوا من فضل الله». تا اینجا می رسد، «و اذا رأوا تجاره او لهوا انفضوا الیها و ترکوک قائم اقل ما عند الله خیر من اللهو و من التجاره و الله خیر الرازقین».

ص: ۶

نکته: و ترکوک قائما یعنی فی حال الخطبه؛ خطبه نماز جمعه را پیغمبر ایستاده می خواند تا زمان معاویه. معاویه تن پرور دید اگر نشسته خطبه نماز جمعه را بخواند راحت تر است. از آن به بعد خطبه نماز جمعه را خلفاء بنی امیه نشسته می خواندند.

تقریب مناقشه: ایشان می فرمایند: مراد از «فاسعوا الی ذکر الله» اکثر مفسرین هم گفتند «فاسعوا الی خطبه صلاه الجمعه» «ترکوک قائما» هم که «ترکوک قائما فی حال الخطبه». وقتی این جور شد امر کرد خدا مردم را که شتاب کنند برای ادراک خطبه پیامبر، و فرض این بوده که نماز جمعه را پیامبر با شرائطش برگزار می کرده. پیامبر نماز جمعه با شرائطش برگزار می کرده؛ مسلمین مشغول لهو و تجارت می شدند و حضور در خطبه ها را ترک می کردند لذا آیه نازل شد. همه اش مربوط به حضور مسلمین است در نماز جمعه که با شرائط اقامه شده. اما کدام نماز جمعه با شرائط اقامه می شود؟ در مقام نیست. انصراف دارد اذا نودی للصلاه من یوم الجمعه به قرینه شأن نزول به اذا نودی للصلاه الجمعه الصحیحه. وقتی در مقام بیان نبود یا استظهار کردیم کما هو الصحیح فی نظر السید البروجردی که حضور امام معصوم یا نائب خاص او شرط صحت نماز جمعه است یا اگر شک هم بکنیم می شود شک در تحقق شرط این آیه که «اذا اقيمت الجمعه بشرائطها فيجب الحضور».

بعد فرمودند که دلیل ولایت فقیه اطلاق ندارد و شامل نماز جمعه نمی شود.

(نکته : اشتباه البدر الظاهر در نقل نظر آقای بروجردی)

البدر الظاهر اشتباه کرده. از آقای بروجردی نقل کرده که امام دو صنف وظیفه دارد. صنف اول در زمانی که مبسوط الید است، می گوید «كحفظ الانتظامات الداخليه و سدّ ثغور المملكه و الامر بالجهاد و الدفاع و نحو ذلك». بعد می گوید نسبت به این صنف دلیل نداریم که در عصر غیبت به فقیه تفویض شده و صنف دوم مثل اداره اموال غُیْب و قُصَيْر، که دلیل داریم در عصر غیبت به فقیه تفویض شده و ظاهر این است که صلاه جمعه از صنف اول است که تفویض نشده است به فقیه و لا اقل من الشك. این مثالی که برای صنف اول زد در بدر الظاهر، «حفظ الانتظامات الداخليه و سدّ ثغور المملكه و الامر بالجهاد و الدفاع و نحو ذلك» اشتباه است. آقای بروجردی این ها را از صنف دوم می داند. این مثال ها از صنف دوم است که به نظر ایشان واگذار شده به فقیه در عصر غیبت. دو تا شاهد داریم:

شاهد اول این است که در صفحه ۷۴ همین البدر الظاهر می گوید سد ثغور، اداره امور مسلمین، از چیزهایی است که نمی شود مهمل گذاشت. نمی شود اسلام نسبت به اداره امور مسلمین بی تفاوت باشد. نسبت به سد ثغور بی تفاوت باشد. آن وقت چه جور می شود بعدش در صفحه ۸۱ بگوید که این ها از صنف اول هستند که مختص امام معصوم است و تفویض نشده است به فقیه؟ آن هم مثل دفاع که در هر زمانی واجب است. حفظ نظم جامعه، انتظامات داخلی.

شاهد دوم ما تقریرات دیگری است که از آقای بروجردی هست، که مرحوم حاج آقا علی صافی نوشتند به نام تبیان الصلاه در صفحه ۹۱ این مثال ها را برای صنف دوم می زند که به فقیه تفویض شده است.

ولی هر دو تقریر در این مشترکند که آقای بروجردی نماز جمعه را از صنف اول می داند. یا می شود شبهه مصداقیه اقیمت الجمعه بشرائطها یا استظهار این است که اصلا فاقد شرط است نماز جمعه در عصر غیبت. چون اذن معصوم و نائب خاص او نیست.

مناقشه مرحوم خوئی

مرحوم آقای خوئی هم می فرمایند: به نظر ما این آیه شریفه به دو دلیل دلالت بر وجوب نماز جمعه نمی کند.

مناقشه اول

فوقش این آیه به نحو قضیه شرطیه هست که «اذا اقیمت الجمعه بشرائطها وجب الحضور فیها» اما «هل تجب اقامه صلاه الجمعه؟» از این جهت که در مقام بیان نیست.

فرق بیان ایشان با آقای بروجردی این است: آقای بروجردی می فرمود اگر نماز جمعه هم بخوانند الان، معلوم نیست با شرائط باشد. چون شرط اصلیش حضور امام معصوم است. ولی آقای خوئی این را قبول ندارد. آقای خوئی شرط صحت نماز جمعه را حضور امام معصوم نمی داند. می گوید هر شخص عادل می تواند نماز جمعه اقامه کند. ولی کلام در این است که حالا اقامه نکرد، کار گناهی نکردند. اگر اقامه شد با شرائط آن وقت حضور واجب است.

ص: ۸

مؤید: بعد می فرماید که ادامه آیه مؤید حرف ماست: «و اذا رأوا تجاره او لهوا انفضوا اليها و تركوك قائما» یعنی ذم این مردم این است که بابا نماز جمعه برگزار شده شما رها می کنید می روید، مشغول لهو تجارت می شوید!!

تکمیل مناقشه اول

در کلمات مرحوم شهید ثانی و آقای حائری در ردّ این مناقشه گفته اند: در «اذا نودی للصلاه من يوم الجمعة» ندارد «اذا نودی للصلاه الجمعة» که. و شرط قضیه این می شود که اذان ظهر روز جمعه را بگویند روز. پس آقای خوئی باید جوابش را تکمیل می کرد. می گفت ظاهر «اذا نودی للصلاه من يوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الله» ظاهرش این است که نماز جمعه را مفروض الوجود گرفته. اقامه نماز جمعه را فرض گرفته است یا حداقل احتمال دارد. «اذا نودی للصلاه من يوم الجمعة» ظاهرش این است که یعنی اذا نودی للصلاه الجمعة. ظاهرش این است. یعنی اگر نماز جمعه ای برگزار شود و بگویند شرکت کنید ظاهر همان «ترکوک قائما» هم همین است که بالاخره پیغمبر داشت خطبه می خواند و نماز جمعه اقامه داشت می شد، مشکل دیگران بود که حضور پیدا نکردند.

ممکن است کسی اشکال کند به این مطلب، بگوید «اذا نودی للصلاه من يوم الجمعة» و لو یک مؤمنی می گوید مردم! بیاید نماز جمعه! آقای امام جمعه! آن چهار نفر دیگر یا آن شش نفر دیگر که همراه با امام جمعه بشوید تا اقل عدد تشکیل بشود، بابا بیاید نماز جمعه. آن وقت واجب می شود امام جمعه و آن عددی که اقل واجب هست در نماز جمعه حاضر بشوند. ولی به نظر ما نه، این هم خلاف فهم عرفی است. ظاهر فهم عرفی این است که نماز جمعه شما هم نیاید تشکیل دارد می شود و ذکر الله برگزار می شود.

و لذا از این آیه وجوب اقامه نماز جمعه را انصافاً نمی شود فهمید. این اشکال اول آقای خوئی به نظر ما با این تقریب که عرض کردیم وارد است.

صلاة الجمعة / ادله قول به وجوب تعیینی / مناقشات در استدلال به آیه سوره جمعه ۹۵/۰۶/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: صلاة الجمعة / ادله قول به وجوب تعیینی / مناقشات در استدلال به آیه سوره جمعه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در اقوال در نماز جمعه در عصر غیبت بود.

اشاره به قائلین

۱- برخی قائل به وجوب تعیینی نماز جمعه در عصر غیبت شده اند، مثل شهید ثانی در رساله صلاه جمعه با این که در کتاب های دیگر مثل مسالك، شرح لمعه، روض الجنان فرموده است چون بر عدم وجوب تعیینی نماز جمعه در عصر غیبت اجماع داریم ما به وجوب تخییری ملتزم می شویم. ولی در بین معاصرین مرحوم آقای حائری قائل به وجوب تعیینی بودند. صاحب مدارک در متاخرین قائل به وجوب تعیینی بود.

۲- قول مشهور متاخرین وجوب تخییری نماز جمعه است.

۳- قول برخی مثل سید مرتضی و سلار و ابن ادریس و در متاخرین مرحوم آقای بروجردی و مرحوم آقای حکیم حرمت نماز جمعه در عصر غیبت است.

۴- قول دیگر هم تفصیل بین اقامه نماز جمعه و حضور در نماز جمعه است که اقامه واجب تخییری است ولی بعد از اقامه با شرایط حضور در آن بر بقیه مردم واجب تعیینی می شود که نظر مرحوم آقای خوئی و استاد بود.

ادله قول اول (وجوب تعیینی)

۱- آیه سوره جمعه

مستدلین

به آیه شریفه «یا ایها الذین آمنوا اذا نودی للصلاه من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الله و ذروا السبع»: استدلال به این آیه را مرحوم شهید ثانی پذیرفت، صاحب مدارک پذیرفت، مرحوم آقای حائری در کتاب صلاه جمعه پذیرفته. مرحوم استاد ما رضوان الله علیه در شرح عروه شان هم فرموده اند به نظر ما استدلال به این آیه بر وجوب تعیینی نماز جمعه تمام هست.

تقریب استدلال

عمده استدلال این بزرگان این است که می گویند آیه به نحو قضیه حقیقه است و شرط در آیه هم این نیست که «اذا اقيمت الجمعة فاسعوا الى ذكر الله» بلکه شرطش «اذا نودی للصلاه من يوم الجمعة» است یعنی اگر اذان ظهر را در روز جمعه بگویند (و ندارد اذان نماز جمعه را بگویند) پس بشتابید به سوی ذکر خدا که نماز جمعه هست. و این اقتضاء می کند که اگر مردم نخواهند نماز جمعه هم بر پا کنند بر خلاف خواست خودشان ملزم باشند نماز جمعه را بر پا کنند تا آیه را امتثال کرده باشند.

مناقشه اول (مرحوم خوئی)

مرحوم آقای خوئی دو تا اشکال کرد؛

اشکال اول این بود؛ ظاهر آیه این است که: «اذا اقيمت صلاه الجمعة فاسعوا الى ذكر الله» و در فرضی که اقامه نشود نماز جمعه شرط در این آیه محقق نشده است.

تکمیل مناقشه اول

به نظر ما این فرمایش آقای خوئی با تتمیم و ردّ شبهات، قابل قبول است:

شبهه این بود که آیه ندارد «اذا نودی لصلاه الجمعة من يوم الجمعة» بلکه در آیه «اذا نودی للصلاه» دارد یعنی لجنس الصلاه. گفتن اذان که خصوصیت ندارد لذا مراد این می شود که با دخول وقت نماز در روز جمعه به سوی نماز جمعه بروید و لازم نیست به نماز جمعه دعوت کنند بلکه با ندای اذان که کنایه از دخول وقت است نماز جمعه واجب می شود.

جواب: به نظر ما این تعبیر «اذا نودی للصلاه من يوم الجمعة» یک تعبیر عرفی است و می شود با این تعبیر بیان کرد این که نماز جمعه بر پا شده است. این آیه که می گوید که هر گاه نداء بشود برای نماز در روز جمعه پس بشتابید به سوی ذکر خدا، متفاهم عرفی در این آیه است که مفروغ الوجود گرفته که اذان شروع نماز جمعه را سر دادند. و لا اقل من الاجمال.

شاهد: همین الان اگر به مردم بگویند ای مؤمنین! هر گاه نداء بشود برای نماز در روز جمعه بشتابید به سوی ذکر خدا و مغازه های تان را ببندید، هیچ ظهوری ندارد در این که شما اگر نماز جمعه هم یک روز تعطیل بود بروید آن روز نماز جمعه را برگزار کنید. مفروغ عنه گرفته که اذان نماز جمعه را می گویند و نماز جمعه ای برگزار می شود و ذکر الله محقق شده است بعد می گوید «فاسعوا الی ذکر الله» بشتابید تا از ذکر الله محروم نشوید.

و ذیلش هم قرینه بر همین هست «وترکوک قائما» اصلا ظاهرش این است: مفروغ عنه است که نماز جمعه ای برگزار می شود، شما محروم نکنید خودتان را از نماز جمعه.

این فرمایش آقای خوئی به نظر ما با این تکمیلی که شد قابل قبول است.

نکته: این آیه طبق این وجه اول وظیفه امام را بیان نمی کند؛ وظیفه پیامبر را بیان نمی کند. دیگران بعد از این که امام و یا پیامبر نماز جمعه برگزار کرد باید مشارکت کنند در نماز جمعه. آیه بیش از این دلالت نمی کند.

نکته ادبی: «نودی للصلاه فی یوم الجمعه» با «من یوم الجمعه» فرق نمی کند. ایشان می فرمایند که «نودی للصلاه من یوم الجمعه» بهتر از «نودی للصلاه فی یوم الجمعه» است برای تایید این مطلب که «نودی للصلاه من یوم الجمعه» یعنی نمازی که خواستگاهش روز جمعه است یعنی نماز جمعه. حالا خیلی این مطلب واضح نیست که «نودی للصلاه من یوم الجمعه» این من متعلق به صلاه باشد. و ظاهر این است که فرقی بین «نودی للصلاه من یوم الجمعه» با «نودی للصلاه فی یوم الجمعه» نیست

وجه دومی که آقای خوئی ذکر کردند این است که ایشان می فرمایند:

أمر در آیه امر استحبابی است و ما که قائلیم اگر نماز جمعه اقامه با شرائطش شود حضور در آن بر همه مردم واجب است را از روایات استفاده خواهیم کرد. چند تا شاهد ذکر می کند؛

شاهد اول

مراد از «ذکر الله» نماز جمعه نیست زیرا امر ظهور در وجوب دارد یعنی شتاب واجب است در حالیکه سیر سریع، لزومی ندارد و تا رکوع امام در رکعت اول نماز جمعه وقت هست. اگر بحث نماز جمعه است ما جوری می رویم که به رکوع امام در رکعت اول نماز جمعه برسیم. بیش از این که لازم نیست.

و مفسرین هم بعضی هایشان گفتند که مراد از ذکر نماز جمعه نیست؛ خطبه نماز جمعه است. این قرینه می شود که «فاسعوا الی ذکر الله» یعنی فاسعوا الی خطبه الجمعة.

وقتی که مراد سعی و شتاب به خطبه های نماز جمعه شد؛ ایشان می فرماید که شتاب کردن به شنیدن خطبه های امام جمعه لازم نیست بالاجماع. لذا آیه دلالت بر وجوب نمی کند.

شاهد دوم

قرینه دوم بر استحباب سعی، که آقای خوئی ذکر می کند لفظ «خیر» است که می گوید لفظ خیر ظهور دارد در این که دو چیز خوب است منتها یکی بهتر است لذا معنای آیه این می شود که سیر و شتاب کردن به ذکر الله بهتر است از شتاب نکردن. نه این که شتاب نکردن حرام است.

جواب از مناقشه دوم

ردّ شاهد اول

اگر ذکر منصرف به نماز نباشد، لااقل اطلاقش شامل نماز می شود؛ قبلش دارد نودی للصلاه، صلاه را بکار می برد، بعدش هم دارد فاذا قضیت الصلاه، و نیز در آیات هم از نماز به ذکر الله تعبیر شده، «اقم الصلاه لذكرك» چه وجهی دارد بگوییم ذکر شامل نماز نمی شود؟

و این که آقای خوئی فرمودند؛ رسیدن به نماز جمعه نیازی به سیر سریع ندارد، صحیح نیست زیرا « به سمت نماز جمعه بشتابید» بیان عرفی است از اینکه نماز جمعه از شما فوت نشود یعنی اگر نیاز به شتاب دارد بشتابید مراد از شتاب کردن یعنی سعی بکنید برسید، تلاش کنید به نماز برسید.

بر فرض مراد از «ذکرالله» خطبه ها باشد، کدام اجماع می گوید واجب نیست حضور در خطبه ها؟ آنی که واضح است این است که اگر کسی به خطبه ها نرسید نماز جمعه اش باطل نمی شود. شرط صحت نیست. اما واجب تکلیفی هم نیست این را شما از کجا ادعا می کنید؟

نتیجه: ظاهر «فاسعوا الی ذکرالله» وجوب است. وجهی ندارد ما حمل بر استحباب بکنیم.

ردّ شاهد دوم

و اما لفظ «خیر» هیچ ظهوری در استحباب ندارد و نهایت این است که هم برای وجوب و هم استحباب استعمال می شود لذا نمی تواند قرینه برای امر در «فاسعوا» که ظاهر در وجوب است، شود.

نکته: گاهی صیغه افعال در اولویت تعیینیه بکار برده می شود. اولو الارحام بعضهم اولی ببعض فی کتاب الله. و لقد علمتم انی احق بها من غیری، اولی بها من غیری. امیر المؤمنین اولی و احق به خلافت بود به نحو تعیین و به نحو لزوم نه به نحو رحجان. و للآخره خیر لك من الاولی. یعنی در تقابل دنیا و آخرت، آخرت خیر لازم است نه خیر راجح. قل اذلك خیر ام الجنة التي وعد المتقون. خیر لازم است.

نتیجه: وجه دوم که آقای خوئی فرموده تمام نیست.

مناقشه سوم (استاد)

وجه ثالثی که جایگزین این وجه ثانی می کنیم این است: به نظر ما این آیه شریفه هیچ ظهور ندارد در قضیه حقیقه الی یوم القیامه. این آیه شریفه قرینه داخلیه دارد که در مورد پیامبر و آن مشکل مسلمین بود که پیامبر را رها کردند و سراغ تجارت و لهو رفتند؛

ص: ۱۴

در آیه اول می گوید «اذا نودی للصلاه من یوم الجمعه فاسعوا الی ذکر الله و ذروا البیع» این ذروا البیع اشاره است به آن کاری که مسلمین انجام دادند که در آیه سوم هم دارد که «و اذا رأوا تجاره او لهوا انفضوا الیها و ترکوک قائما» آیه ثالثه روشن است که موردش مورد پیامبر است: «و ترکوک قائما» و ظاهر این است که این سه آیه: «اذا نودی للصلاه»، آیه دوم: «فاذا قضیت الصلاه فانتشروا فی الارض»، آیه سوم که «و اذا رأوا تجاره او لهوا» یک جا نازل شده کما علیه المفسرون. قرینه داخلیه هم همین را اقتضاء می کند و لا اقل من الاحتمال.

پس قرینه داخلیه بوده که این آیه در مورد قضیه پیامبر نازل شده و اطلاق ندارد یعنی ظهور ندارد که در زمان غیبت هم این حکم هست. شاید «یا ایها الذین آمنوا» خطاب باشد به همان مسلمین در زمان پیامبر. و این گونه خطاب کردن عرفی است و خلاف ظاهر نیست.

نگوید: در روایات داریم قرآن آیاتش تا روز قیامت ادامه دارد. «یجری مجری الشمس و القمر»

ما هم قبول داریم. و لکن باید خود آیات فی حد ذاته عموم و اطلاق داشته باشد. بله، اگر عموم و اطلاق داشت آیه، شأن نزول مقید آن نیست. اما اگر آیه اطلاق نداشت، به زور که نمی توانیم اطلاق گیری کنیم. در یک سری آیات اصلا مشخص است که مسلمین زمان پیامبر مراد هستند. «یا ایها الذین آمنوا اذا ناجیتم فقدما بین یدی نجواکم صدقه. یا ایها الذین آمنوا انفروا ثبات او انفروا جمیعا. خذوا حذرکم فانفروا ثبات او انفروا جمیعا. یا ایها الذین آمنوا قاتلوا الذین یلونکم من الکفار» این بیش از این ظهور ندارد که مؤمنین موجودین مخاطب هستند. دلیل نداریم که شامل مؤمنین الی یوم القیامه بشود. مخصوصا با آن قرینه داخلیه که عرض کردم «و ترکوک قائما»

نتیجه: لذا به نظر ما به این آیه نمی شود استدلال کرد حتی بر وجوب حضور در نماز جمعه صحیحه در عصر غیبت. و این وجه ثالث به نظر ما وجه درستی هست.

مناقشه چهارم (مرحوم بروجردی)

وجهی که مرحوم آقای بروجردی فرمود که به این سادگی از آن نمی شود گذشت؛

بعد از این که آیه را کنایه از اقامه نماز جمعه گرفتیم نه کنایه از دخول وقت، می گوئیم «اقیمت الجمعة» انصراف به «اقیمت الجمعة بشرائطها» دارد و این آیه در مقام بیان شرائط نماز جمعه نیست. شاید نصب امام معصوم شرط صحت نماز جمعه باشد.

اشکال

آیه «یا ایها الذین آمنوا» اطلاق دارد و شامل مؤمنین عصر غیبت هم می شود و از این شمول کشف می کنیم که حضور امام معصوم شرط نیست.

جواب

بر فرض آیه نسبت به مؤمنین عصر غیبت عموم داشته باشد، اما باز وجوب ثابت نمی شود چون هر امری مشروط به قدرت بر متعلقش است. مثلاً آیا خطاب «یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلاه» شامل فاقد الطهورین می شود فاقد الطهورین قادر بر نماز صحیح نیست لذا اطلاق سودی ندارد. اینجا هم همین جور. خطاب «یا ایها الذین آمنوا ان اقیمت الجمعة صحیحه فشارکوا فیها» در فرض قدرت است و ما در عصر غیبت قدرت نداریم بر مشارکت در نماز جمعه صحیحه. چون شاید شرط صحت نماز جمعه حضور امام معصوم باشد.

پس نمی توانیم به عموم «یا ایها الذین آمنوا» تمسک کنیم بگوئید شامل مسلمین عصر غیبت می شود پس شرطیت حضور معصوم را در صحت صلاه جمعه نفی کنیم. این اشکال به برخی از کلمات مرحوم آقای خوئی در بحث های آینده هم وارد می شود، به مرحوم آقای تبریزی هم این اشکال وارد می شود، می گوئیم آقا این مثل این می ماند بگویی «یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلاه» اطلاق یا ایها الذین آمنوا فاقد الطهورین را می گیرد پس کشف می کنیم که فاقد الطهورین باید نماز بخواند و لوبی وضوء و بی تیمم. این درست نیست. خب اول باید ببینیم آن صلاه شرطش چیه بعد هر تکلیفی مشروط به قدرت بر متعلقش هست و چه بسا ما قدرت بر آن نداشته باشیم.

ص: ۱۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: محرمات در شریعت / مجسمه سازی / ادله حرمت (بررسی اجماع و روایت اول)

خلاصه مباحث گذشته:

متن خلاصه ...

دو نکته

محور بحث چهارشنبه ها: بحث راجع به محرمات در شریعت است. اهم مواردی که مرحوم شیخ انصاری در مکاسب محرمه بیان کردند ان شاء الله بررسی می کنیم. مثل مجسمه سازی، غنا، غیبت، کذب. و بعد محرمات دیگری که رسم فقهاء نبود که راجع به آن ها بحث فقهی بکنند مثل حرمت حسد، حرمت تکبر، حرمت قطع رحم و امثال ذلک ان شاء الله به توفیق الهی روزهای چهارشنبه بحث می کنیم.

اهمیت بحث مجسمه سازی: ابتداء بحث مجسمه سازی را شروع کنیم که بحث بسیار مهمی هست و مبتلابه، است الان هم در رابطه با مسائل بازی اطفال، عروسک سازی، یا وسائل تفریحی جوانان، مجسمه برفی ساختن در روزهای برفی، یا در علم نیاز هست، مثل ربات ساختن، مجسمه انسان را در دانشکده پزشکی و برای تعلیم دانشجویان پزشکی ساختن که مورد نیاز آن ها هست.

ادعای اجماع بر حرمت مجسمه سازی

ادعای اجماع و عدم خلاف بر حرمت مجسمه سازی در موجودات ذی روح؛ مثل انسان، حیوان، فرشته، جن، حتی موجودات خیالی ذی روح، شده است

مرحوم شیخ انصاری که این بحث را مطرح می کند می گوید: «تصویر صور ذوات الامرواح حراماً اذا كانت الصوره مجسمه بلاخلاف فتوی و نضا و کذا مع عدم التجسم». حتی نقاشی صورت موجودات زنده، روی قالی، روی کاغذ حرام هست. ولی اینجا دیگر ادعای اجماع نمی کند. می گوید: «وفاقا لظاهر النهایه و صریح السرائر و المحکی عن حواشی الشهد و المسالک و الکفایه و مجمع البرهان». و در بین معاصرین هم مرحوم آقای خوئی فتوی می دادند که نقاشی عکس موجودات زنده و ذی روح، حالا- یا به شکل کاریکاتور یا به شکل عادی، حرام هست. عکس فتوگرافی و عکاسی اشکال ندارد؛ تصویر برداری اشکال ندارد.

ص: ۱۷

بررسی ادعای اجماع

راجع به ادعای اجماع و عدم خلاف بر حرمت مجسمه سازی که در کلمات هست به نظر می رسد قابل مناقشه باشد؛

مرحوم شیخ طوسی در کتاب تبیان که آخرین کتاب ایشان است طبق گواهی صاحب سرائر، صریحاً فرموده که مجسمه سازی لیس بمحذور، حرام نیست، و انما هو مکروه. در ذیل آیه «ثم اتخذتم العجل من بعده و انتم ظالمون». گوساله ای که سامری ساخت، مجسمه سازی بود. مرحوم شیخ طوسی می فرماید ظلم این مردم این بود که مجسمه این گوساله را خدا دانستند و الا صرف ساختن مجسمه گوساله که حرام نیست؛ ظلم نیست: «لان فعل ذلك لیس بمحذور و انما هو مکروه». بعد می گوید که این که در روایت داریم «لعن الله المصوّرین»، مراد از مصوّر مجسمه ساز نیست. مراد از مصوّر کسی است که شبّه الله بخلقه. خدا را جسم بداند. (یا حالا ما توجیه بکنیم که مثلاً «لعن الله المصوّرین» آن هایی که بت ساز هستند؛ بت سازی می کنند).

مرحوم طبرسی صاحب مجمع البیان هم در کتاب مجمع البیان همین مطلب را فرموده.

چه جور ما بگوییم لاخلاف با وجود مخالف دو انسان بزرگ در مسئله که یکی شیخ الطائفه، شیخ طوسی است.

نکته: شیخ ره در کتاب النهایه حکم به حرمت کرده است. لکن این کتاب را در ایام جوانی نوشته است ولی تبیان را، طبق گفته صاحب سرائر، در آخر عمر و در زمان پختگی نوشته است و اصل عدم اشتباه است و لذا جا برای تشکیک در حرمت مجسمه سازی هست.

نظر مرحوم تبریزی در مسأله

مرحوم استاد آقای تبریزی بخاطر اشکال در سند و یا دلالت این روایاتی که به آن بر حرمت مجسمه سازی استدلال شده است ، می فرمودند مجسمه سازی مکروه است؛ حرام نیست. در رساله فارسی شان هست. ولی این اواخر بخاطر ترس از مشهور و سعی می کردند کمتر بر خلاف مشهور فتوی بدهند و لذا در منهاج الصالحین احتیاط واجب را حفظ کردند، اما نظر فقهی شان این بود که حرام نیست.

امام قدس سره طبق مشهور می گویند مجسمه سازی حرام است. اما نقاشی را حرام نمی دانند. ایشان مطلب اضافه ای هم دارد و می فرمایند: به نظر ما فقط مجسمه سازی با دست حرام است. اما یک کارگاه بزنند، دستگاه مجسمه بسازد و این کارگرها تنها کلید برق را بزنند، دلیل بر حرمت ندارد. به این ساختن مجسمه نمی گویند. و عناوینی که در روایات آمده (مثل من مثل مثلاً و لعن الله المصوّرین) بر این فرض صادق نیست.

مثل این که: یکی با دست کتاب می نویسد، می گوید کتبه العبد الجانی. اما این هایی که چاپخانه دارند بیاید بگویند من به اندازه موه های سر تو کتاب نوشتم (به معنای استنساخ نه تألیف که اصلاً نیازی به کتاب به معنای خطاطی ندارد) چون کتاب های زیادی با دستگاه چاپ یا با کامپیوتر چاپ کرده است. این عرفی نیست.

بله اگر جایی قرینه باشد تعمیم اشکال ندارد مثل مناسبت حکم و موضوع در مثال «من کتب کتاب کفر فاقتلوه» که می فهمیم اصلاً کتاب هم خصوصیت ندارد و اگر در اینترنت هم بگذارد همین حکم را دارد.

تأثیر مبنای امام در مسائل دیگر

ای ن مبنای امام اختصاص به این بحث ندارد؛

۱- در ذبح مرغ و حیوانات دیگر با دستگاه، ایشان آنجا هم اشکال می کنند. می فرماید یک وقت آن کارگر ایستاده، این دستگاه مرغ ها را جلو می آورد آن هم چاقو را می گیرد سر مرغ را می برد، در این صورت ذبح بالید است و اشکال ندارد. یک وقت نه کارگر می ایستد کنار آن دکمه یا آن پدال، با پدال فشار می دهد این دستگاه می چرخد و آن مرغ ها با آن تیغ دستگاه ذبح برخورد می کنند و ذبح می شوند. بعضی از فقهاء مثل آقای سیستانی می گویند اشکال ندارد که این آقایی که پایش را می گذارد روی پدال بگوید بسم الله. صد تا مرغ می بینی رفتند به سمت تیغ آن دستگاه؛ سرشان بریده شد. حالا فری اوداج اربعه هم شده. مشکل نداریم. امام می فرمایند نخیر. آنی که در قرآن هست این است که ذکیتم، ذبح کنید شما. شما ذبح نکردید؛ دستگاه ذبح کرد. شما پای تان را روی دستگاه گذاشتید دستگاه ذبح کرد. این صدق ذبح بر فعل شما نمی کند الا بالعنایه و المجاز.

اما به نظر ما چه در مثال ذبح چه در مثال ساختن مجسمه، این عرفا منتسب است به این کسی که آخرین کار را انجام می دهد و پایش را روی پدال می گذارد که عرفا او ذابح است.

۲- و لذا همین اخیرا مطرح است که مرده را در دستگاه می گذارند و مرده شور، آنجا نشسته کلید برق را می زند، این دستگاه شروع به کار می کند مثل دستگاه ظرف شویی، لباس شویی. قشنگ برنامه به آن دادند. اول ماء سدر و کافور، مرحله بعد ماء قراح. بعد مرده بسته بندی شده، کفن دورش پیچیده شده، آکبند بیرون می آید. از نظر مثل آقای سیستانی و آقای تبریزی اشکال ندارد. و به نظر ما بعید نیست اشکال نداشته باشد. چون عرفا می گویند میت را شستشو داد و غسل الميت صدق می کند. حالا باید بررسی کنیم یا استظهار امام درست است یا استظهار برخی از فقهاء دیگر. مثال های عرفی را در نظر بگیرید. الان شما وارد منزل می شوید. آن هایی که ماشین ظرف شویی دارند، یا خیلی هاماشین لباس شویی دارند. حاج خانم می گوید که لباس هارا شستم، ظرف هارا شستم. آیا این صدق، عرفی است؟ به نظر ما صدق عرفی است. اما امام می فرماید نخیر. شما بفرمایید نخیر. شما لباس هارا نشستید. شما کلید برق را زدید این ماشین لباس شویی لباس هارا شست. شما این ظرف هارا نشستید. شما کلید را زدید این ماشین ظرف هارا شست. ما بعید نمی دانیم عرف بگوید نه، این خانم لباس هارا شست. این خانم ظرف هارا شست. و لذا به او می گویند چرا خوب این ظرف هارا نشستی؟ چرا خوب این لباس هارا نشستی؟

ما این مباحث را طرح می کنیم ان شاء الله نتیجه گیری های قطعی را در آخر بحث می کنیم.

ولی امام صنّع بالید مجسمه را در موجودات ذی روح حرام می دانند.

مناطِ نهی از مجسمه سازی

استظهاری که برخی آقایان ذکر کرده اند و ما بعید نمی دانیم این است که: این روایاتی که نهی از مجسمه سازی می کند مخصوصاً برخی از این ها خیلی لسانش غلاظ و شداد است که بیشترین عذاب را برای این افراد مجسمه ساز در نظر گرفته؛ در حد کفر. ما استظهار می کنیم این نهی در جو آن زمان بوده که مردم یک قداستی برای مجسمه ها قائل بودند. و لو مسلمان شده بودند اما هنوز رسوبات بت پرستی در ذهن شان بود. و زمینه بود که باز بت پرستی، روحیه بت پرستی در مردم تجدید بشود. حتی بعضی هامسلمان می شدند و از پیغمبر می خواستند اجازه بده ما مثلاً یک ماه بت پرستیم بعد در خدمت شما هستیم. این قدر وابسته به بت پرستی بودند؛ چون نحوست و برکت زندگی شان را از این بت هامی دانستند. نه این که کشته و مُرده عبادت این بت ها بودند بلکه می ترسیدند اگر بالفرض مجسمه الهه باران را نپرستد قحطی بیاید. مجسمه آن الهه طوفان را مثلاً نپرستد، طوفان بیاید. و لذا می گویند بعید نیست مربوط به جو آن روز بوده. اما الان که مردم تقدس برای بالاتر از این ها هم قائل نیستند تا چه برسد به مجسمه. دیگه آن ملاک حرمت مجسمه سازی نیست. برخی در کتاب دراسات فی المکاسب المحرمه این جور بیان کردند.

حال به بررسی روایات می پردازیم تا مقتضای آن ها را به دست آوریم؛

بررسی روایات مسأله

روایت اول

اولین روایت صحیحه محمد بن مسلم هست: «قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن تماثيل الشجر و الشمس و القمر فقال لا بأس ما لم یکن شیئا من الحيوان». سند، تمام است.

ص: ۲۱

تقریب دلالت کما ذکره الشیخ الاعظم، این است که؛ محمد بن مسلم از امام سؤال می کند از تماثل یعنی از مجسمه درخت و خورشید و ماه، امام می فرماید اشکال ندارد به شرط این که این مجسمه شیئی از حیوان نباشد. یعنی هیچ فردی و هیچ نوعی از انواع حیوان نباشد. مفهومش این است که اگر این مجسمه حیوان باشد ففیه بأس. «سألت ابا عبدالله علیه السلام عن تماثل الشجر و الشمس و القمر» اطلاق دارد. امام فرمود اگر حیوان باشد این تماثل ففیه بأس مطلقا صنعا، اقتناا. ما در مورد صنعش به اطلاق این صحیحہ تمسک می کنیم می گوئیم صنعش حرام هست.

نکته: مرحوم شیخ انصاری فرموده است: چون در قدیم مجسمه ماه و خورشید را نمی ساختند، عکس ماه و خورشید را روی لباس ها و فرش های شان می کشیدند این روایت اظهر ما فی الباب است که نقاشی موجودات ذی روح هم حرام است.

امام قدس سره به این روایت سه تا اشکال کردند؛

اشکال اول

اشکال امام این است که می فرمایند:

اولا: مشخص نیست این روایت سؤال از لعب به تماثل شجر و شمس و قمر [است] یا سؤال از اقتناء آن، یا سؤال از تزئین خانه ها به آن، یا سؤال از نماز در قبال آن، یا سؤال از ساختن آن است. لذا مجمل می شود و قابل استدلال نیست.

بلکه ایشان فرموده است: ممکن است بگوئیم وقتی می گوید «سألته عن التماثل» فرض این است که این تماثل موجود است. مثل این که می گوید سألته عن مجيء العالم الی بیتی؛ ظاهرش این است که فرض شده عالم به خانه این شخص آمده یا می آید، بعد سؤال می کند چکار بکنم؟ این هم فرض می کند تماثل یا قبلا موجود شده یا بعدا موجود می شود حالا چکار کنم در رابطه با این تماثل موجود شده. نه این که سؤال بکند اگر تماثل را ایجاد کنم حلال است یا حرام.

اشکال دوم

تعبیر «لابأس» در نفی کراهت شایع است و «فیه بأس» هم که در مفهوم روایت می آید، در مقابل آن است که ممکن است اثبات کراهت کند.

اشکال سوم

اشکال سوم ایشان راجع به آن فرمایش مرحوم شیخ است که فرمود این روایت اظهر ما فی الباب است، از این جهت که دلالت بر حرمت نقاشی موجودات ذی روح هم می کند:

ایشان می فرماید:

اولاً: کی می گوید مجسمه سازی خورشید و ماه متعارف نبود؟ اتفاقاً در تاریخ می گویند یک مجسمه های کوچکی از ماه یا خورشید درست می کردند.

ثانیاً: تمثال هم که در روایت دارد ظاهراً یعنی مجسمه؛ چون تمثال با صورت فرق می کند. تمثال یعنی آن که از ابعاد مختلف، یک شیء را نشان بدهد. و این در مورد مجسمه است که ابعاد مختلف را نشان می دهد. حالا الان می گویند تمثال مبارک حضرت آیه الله، این تحریف لغت است. تمثال یعنی نمونه و هیچوقت عکس شما نمونه شما نیست. ولی مجسمه ای که شبیه شما می سازند آن، نمونه شما است.

بعد در ادامه اشکال سوم هم فرموده است؛

که اگر کسی بگوید ذیل روایت که می گوید تمثال حیوان جایز نیست اطلاق دارد و شامل نقاشی هم می شود، به او خواهیم گفت که این صحیحه در مقام بیان عقد مستثنی که نبود. در مقام بیان عقد مستثنی منه بود: لا باس ما لم یکن شیئا من الحيوان. اما اذا كان شیئا من الحيوان ففیه باس مطلقاً حتی لو كان نقاشیا؟ در مقام بیان نیست که ما بخوایم اطلاق گیری کنیم. حتی اگر تمثال هم شامل نقاشی بشود.

نکته: این اعتراض بنا بر اطلاق مستثنی است و اگر بگوییم مستثنی تنها نقاشی را می گوید مستثنی منه بر حرمت نقاشی حیوان دلالت خواهد کرد.

مرحوم استاد فقط اشکال اول امام را مطرح کردند و توضیح دادند؛

محصل فرمایش ایشان این است که ترک استفصال در موارد حذف متعلق موجب اجمال است نه موجب عموم.

این را توضیح بدهیم:

حذف المتعلق مفید للعموم ام لا؟

یک مبنایی است در اصول که حذف المتعلق مفید للعموم ام لا؟ مثلاً در روایت داریم «أنهاکم عن الذهب و الفضه». قطعاً یک متعلق محذوفی دارد. چون ظرف طلا- فعل مکلف نیست تا قابل نهی باشد. حال متعلقش چیست؟ نهی می‌کنم شما را از استعمال ظرف طلا- و نقره، نهی می‌کنم شما را از انتفاع به ظرف طلا و نقره که آیا أنهاکم عن الذهب و الفضه مراد نهی از استعمال آن است؟ آیا مراد نهی از انتفاع از آن است؟ «انتفاع اعم از استعمال است. گاهی انسان چیزی را استعمال نمی‌کند اما انتفاع از او می‌برد. مثل شما زیر چراغ که دیگری روشن کرده مطالعه می‌کنید انتفاع می‌برید از این نور چراغ اما استعمال نمی‌کنید.» یا مراد نهی از اکل و شرب آن است؟ مرحوم استاد و مرحوم آقای صدر نظرشان این بود که حذف متعلق لایفید العموم و انما یوجب الاجمال. امام قدس سره هم در آن اشکال اول فهماندند که همین نظر را قبول دارند که حذف المتعلق یفید الاجمال. یعنی عرف متحیر می‌شود. می‌گوید آقا! من چه می‌دانم مقصود چیه. اول مقصود را من باید بفهمم بعد اطلاق گیری بکنم. من نمی‌دانم مراد چیست. در اینجا هم همین جور است.

تذکر: بحث در اثر ظاهر نیست بحث در بقیه آثار است که ظاهر نیست. آیا حذف متعلق افاده عموم می‌کند یا باعث اجمال نسبت به این آثار می‌شود.

و ما به نظرمان حق با کسانی است که می گویند حذف المتعلق مفید للاجمال. زیرا اطلاق فرع بر تمام شدن مدلول تصویری کلام است. مدلول تصویری کلام باید تام بشود؛ ناقص نباشد تا عرف اطلاق گیری کند. وقتی عرف می گوید این مدلول تصویری کلام ناقص است، یک کلمه ای از آن محذوف است، من چه می دانم چه چیزی حذف شده است، از پیش خودم که نمی توانم بگویم چه چیزی حذف شده است، باید قدر متیقن گیری بکنیم.

وجه دیگر: برای اینکه ترک استفصال امام، موجب اطلاق نیست؛ برای این که شاید سؤال محمد بن مسلم برای ما مجمل بود؛ برای امام مبین بود. اصلاً شاید محمد بن مسلم کامل برای امام مقصودش را توضیح داد.

و بالجمله: حذف متعلق مفید عموم نیست تا موجب انعقاد ظهور سؤال در اطلاق و عموم بشود؛ اجمال سؤال هم باعث نمی شود بگوییم امام یک سؤال مجملی که از آن شد جواب مطلق دادند ترک استفصال کردند و لذا ما اطلاق گیری می کنیم. مثل این که یک آقای بیاید یک سؤال مجملی از یک فقیهی بکند بگوید به زید سلام بدهم؟ آن فقیه بگوید بله به زید سلام بده. معلوم هم نیست مراد زید جاهل است یا زید عالم. بله اگر این سؤال مجمل است و فقیه هم نگوید مراد زید جاهل است یا زید عالم ترک استفصال موجب اطلاق در جواب می شود. اما به یک شرط. به شرط این که این سؤال مجمل برای آن فقیه هم که جواب می داد مجمل باشد نه فقط برای ما مجمل شده باشد. خب این سؤال محمد بن مسلم کی می گوید برای امام مجمل بود؟ شاید محمد بن مسلم موقع نقل روایت مجمل صحبت کرد. و لذا اشکال به این روایت از این جهت تمام است.

مرحوم استاد فرمودند سألته عن التماثيل مجمل است. صنع تماثيل یا اقتناء تماثيل؟ معلوم نیست.

بعد فرمودند ان قلت: اگر نهی از صنع تماثيل باشد هو المطلوب. ثابت می شود صنع مجسمه حرام است؛ در مسجحه حیوان، موجود زنده، موجود ذی روح. و اگر مراد نهی از اقتناء و یا بازی با مجسمه ذوات ارواح باشد، بالفحوی حالا که نگهداری مجسمه در مجسمه موجودات ذی روح نهی دارد، بالفحوی ساختنش هم نهی دارد. چیزی که باید از بین ببریم جایز است ایجادش کنیم؟ این عرفی نیست. پس حرمت صنع یا می شود مدلول مطابقی این حدیث یا مدلول التزامی آن. اگر نهی از تماثيل نهی از صنع باشد می شود مدلول مطابقی. اگر نهی از اقتناء باشد بالفحوی و بالدلاله الالتزامیه حرمت صنع را می فهمیم.

عدم تمامیت این وجه

مرحوم استاد جواب خوبی می دهد. می فرماید یک چیز را غفلت کردید. و آن این است که اگر مراد از این صحیحیه نهی از اقتناء تماثيل حیوان باشد قرینه قطعیه داریم که این نهی، نهی کراهتی است. چون در روایات آمده است که در منزل امام مجسمه موجودات زنده بود، امام آن را از بین نبرد. پرده کشید روی آن، نماز خواند. پس نهی از اقتناء قطعاً نهی تحریمی نیست مدلول مطابقی می شود نهی کراهتی. مدلول التزامی هم تابع مدلول مطابقی است. و لذا ایشان فرموده عمده دلیل حرمت مجسمه سازی این روایت است. این روایت هم که دلالتش ناتمام است. به نظر ما این اشکال، اشکال واردی هست.

مناقشه: اگر نهی کراهتی بود چرا امام این مکروه را مرتکب شد.

جواب: لا بد امام عذر عرفی داشت، و عذر عرفی مجوز ارتکاب مکروه توسط امام هست. اما مجوز ارتکاب حرام نیست.

بهرحال دلیل قطعی داریم اقتناء مجسمه موجودات ذی روح حرام نیست.

تذکر: اجمال موجب علم اجمالی می شود که منحل شد. یا نهی از صنع است یا نهی کراهتی از اقتناء. و چون یک طرف تکلیف نیست علم اجمالی به تکلیف پیدا نمی شود.

جواب اشکال دوم

اما راجع به این که امام فرمود مفهوم لابس، فیه بابس، ظهور در حرمت ندارد به نظر ما این خلاف فهم عرفی است. اگر گفتند لابس باکرام زید ان جائک، ان لم یهنک لابس باکرام زید ان لم یهنک، اگر اهانت نکند زید به تو لابس باکرامه عرف می گوید یعنی اگر اهانت کرد نباید اکرامش کرد. و لذا آن اشکال دوم امام به نظر ما وارد نیست.

عمده اشکال اول است. و لذا این صحیحه دلیل بر حرمت مجسمه سازی نخواهد بود.

بقیه مطالب ان شاء الله چهارشنبه هفته آینده.

صلا جمعه/ادله قول به وجوب تعیینی /بررسی آیه دوم و روایت اول ۹۵/۰۶/۲۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: صلاة جمعه/ادله قول به وجوب تعیینی /بررسی آیه دوم و روایت اول

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در وجوب نماز جمعه در عصر غیبت بود. راجع به قول اول بحث می کردیم که گفته می شد در عصر غیبت نماز جمعه واجب تعیینی است اقامه بشود و حضور در آن هم واجب تعیینی است.

عدم وجوب تعیینی نماز جمعه در عصر حضور (نظر امام قدس سره)

نکته: ادعا شده بود در عصر حضور امام معصوم تسالم بر وجوب تعیینی آن وجود دارد و اختلاف در وجوب تعیینی در عصر غیبت است. و لکن برخی از ثقات نقل کرده اند که امام قدس سره حتی در وجوب نماز جمعه در عصر پیامبر و ائمه علیهم السلام هم به عنوان واجب تعیینی اشکال می کردند و تشکیل نماز جمعه و حضور در نماز جمعه را، حتی اگر امام جمعه شخص معصوم باشد مستحب مؤکد می دانستند. و ظاهراً منشأ اشکال ایشان یک امر اعتباری بوده به این معنا که و لو ظاهر ادله وجوب تعیینی نماز جمعه در عصر حضور معصوم هست، اما عملاً این که بگوییم تمام مردها غیر بیمارها و پیرمردها و مسافرها، باید در نماز جمعه شرکت کنند با وضع تاریخی سازگار نیست؛ مسجد النبی مگر اینقدر بزرگ بود که گنجایش این همه جمعیت را داشته باشد. مگر مسجد کوفه اینقدر بزرگ بود که مردم شهر کوفه «با آن بزرگی که در تاریخ می نویسند که شهر کوفه یکی از بلاد کبیره بوده، همان طور که مرحوم آقای خوئی هم در صلاه مسافر دارند»، اگر بناء بود که حضور بر همه واجب باشد و هر کس نیاید خلاف شرع مرتکب شده باشد، این با وضع تاریخی سازگار نیست و محتمل نیست که

اینقدر اصرار به حضور تک تک مردم در عصر حضور بوده است فضلاً از عصر غیبت.

ص: ۲۷

این مطلبی است که باید در نهایت بحث آن را متعرض بشویم.

راجع به قول اول بحث می کردیم که گفته می شد که در عصر غیبت نماز جمعه واجب تعیینی است اقامه بشود و حضور در آن هم واجب تعیینی است.

بررسی نسبت قول اول به شیخ مفید ره

اولین کسی که این قول قطعا از او صادر شده شهید ثانی است در رساله صلاه جمعه. برخی این قول را به شیخ مفید نسبت داده اند. ولی ما رساله مقنعه شیخ مفید را که دیدیم، دیدیم این عبارتی که ایشان دارد ظهور در وجوب تعیینی اقامه نماز جمعه ندارد؛

تعبیر شیخ مفید در مقنعه این است که می گوید: ما از ائمه علیهم السلام روایت داریم که از این جمعه تا آن جمعه سی و پنج نماز واجب است و جماعت فقط در نماز جمعه فریضه هست به شرط این که امامی امام جمعه باشد که صفات امام جماعت را داشته باشد. بعد می گوید صفات امام جماعت این است که حر باشد، بالغ باشد، طیب ولادت داشته باشد، جذام و برص نداشته باشد» و شرائط التي تجب فیمن یجب الاجتماع معه ان یكون حرا بالغاً طاهراً فی ولادته مجنباً من الامراض الجذام البرص، مسلماً مؤمناً معتقداً للحق، مصلياً للفرض»

نکته: (نمی شود بگوییم این شرائط را گفته برای این که بگوید شرط، حضور امام معصوم است. راجع به امام معصوم که انسان این طور صحبت نمی کند. بلکه مراد او این است که شرط امام جمعه ای که با حضور او نماز جمعه واجب می شود این موارد است یعنی معصوم بودن امام جمعه شرط نیست و وقتی همچون امام جمعه ای بود « و اذا حضر الامام وجبت الجمعة علی سائر المكلفین...»)

ص: ۲۸

به نظر ما این عبارت دلالت بر وجوب نماز جمعه به شرط وجود امام جمعه عادل، ندارد تا شبیه قول شهید ثانی ره شود زیرا؛

اولاً: این عبارت با وجوب حضور بعد از اقامه آن با شرائط می سازد. چون ذیلش دارد «و يجب حضور الجمعة مع من وصفناه من الأئمة». یا آن تعبیر بود: «و اذا حضر الامام وجبت الجمعة على سائر المكلفين». و اذا حضر الامام ظاهرش این است که و اذا اقيمت الجمعة مع الامام الواجد للشرائط وجب الحضور على سائر المكلفين که می شود همان نظر مرحوم آقای خوئی که قول چهارم بود.

ثانیاً: ایشان اصلاً حکم نماز جمعه در عصر غیبت را نمی گوید. شاهد هم این عبارت است: «و يجب حضور الجمعة مع من وصفناه من الأئمة فرضاً و يستحب مع من خالفهم تقيَةً». این تعبیر ظاهر در این است که مراد امام معصوم است و مراد این نیست که نماز جمعه با عنوان تقيه با کسانی که مخالف امام جمعه عادل اند مستحب است. و ضمیر به همان ائمه بر می گردد و می خواهد بگوید مخالفین ائمه یعنی اهل سنت اگر اقامه جمعه کردند مستحب است تقيه در نماز جمعه آن ها شرکت کنید. پس این قرینه می شود که مراد از ائمه، ائمه معصومین علیهم السلام است.

و این شرائطی که ذکر می کند لازم نیست که در مورد امام معصوم باشد تا اشکال کنیم که تناسب ندارد. شیخ مفید ره این شرایط را نسبت به کسانی که در زمان امام معصوم می خواستند با اذن امام معصوم نماز بخوانند، مطرح نموده است و با این منافات ندارد که امام معصوم شرائط را می داند. شیخ مفید ره طبق موازین فقه شرائط را کشف کرده است که امام جمعه این شرائط را باید داشته باشد. و نتیجه اش این است که در عصر حضور اگر همچون امام جمعه ای بود حضور واجب است و در عصر غیبت، حضور مشروع است و مجزی از نماز ظهر است.

این بیان، بیان درستی است و می تواند نظر شیخ مفید و جوب اقامه نماز جمعه تخییرا و حضور در نماز جمعه بعد الاقامه باشد تعییناً که قول رابع هست و این ربطی به قول شهید ثانی ندارد.

أدله قول اول

۱- آیه سوره جمعه

مراد از «ذکر الله»

راجع به ادله قول اول عمده دلیل یکی آیه شریفه «فاسعوا الی ذکر الله» بود و عرض کردیم ظاهر «فاسعوا الی ذکر الله»، فاسعوا الی صلاه الجمعه است.

این که برخی احتمال می دهند «فاسعوا الی ذکر الله» یعنی فاسعوا الی النبی، «ذکرا رسولا»، خود پیامبر ذکر است، خود پیامبر ذکر الله است، ذکرا رسولا، در قرآن آمده است، خب این خلاف ظاهر است. «فاسعوا الی ذکر الله» بگوییم یعنی فاسعوا الی النبی این خلاف ظاهر است. حالا یا مراد صلاه جمعه است یا حالا اگر احتمال بدهیم حداکثر می شود خطبه صلاه الجمعه و صلاه جمعه هر دو. و ما از این جهت مشکل نداریم.

قرینت آیه ثالثه

لکن آیه ثالثه «و ترکوک قائما» ما یصلح للقرینه است که آیه اولی مربوط به شرکت در نماز جمعه پیامبر است.

این که مرحوم آقای تبریزی رضوان الله علیه فرمودند آیه ثالثه دارد و ترکوک قائما، ما به آیه اولی تمسک می کنیم: یا ایها الذین آمنوا اذا نودی للصلاه من یوم الجمعه فاسعوا الی ذکر الله، آیه اولی اطلاق دارد، شامل عصر غیبت هم می شود این فرمایش ایشان به نظر ما تمام نیست. چون عرض کردیم این سه آیه با هم نازل شده جزما علی قول المفسرین و لا اقل من الاحتمال. و وقتی آیه ثالثه یک قرینه ای داشت که مختص می کرد آن را به پیامبر خب اجمال سرایت می کند به کلام متصل به آن و هیچ ظهوری این آیه در وجوب حضور یا وجوب اقامه نماز جمعه در عصر غیبت نخواهد داشت.

ص: ۳۰

در تفسیر مجمع البیان گفته الصلاة الوسطی هی صلاه الجمعه.

دو اشکال به این استدلال متوجه هست:

اشکال اول (بررسی مراد از صلاه الوسطی)

اشکال اول این است که «حافظوا علی الصلوات و الصلاه الوسطی» در روایات معتبره به صلاه ظهر تفسیر شده است. چون در روز سه نماز واجب است: صبح و ظهر و عصر. و در برخی از روایات غیر معتبره آمده که هی صلاه العصر. حتی در یک روایتی دارد که آیه این جور نازل شده که حافظوا علی الصلوات و صلاه الوسطی و صلاه العصر. این روایت دو مشکل دارد یکی اینکه مشتمل بر قول به تحریف قرآن است و دوم این که سندا ضعیف است. روایات معتبره که حافظوا علی الصلوات و صلاه الوسطی را معنا کرده است به نماز ظهر، نگفته آیه این اضافه را دارد بلکه تنها تفسیر کرده است. حافظوا علی الصلوات و صلاه الظهر. و نقل مجمع البیان ضعیف است. سند ندارد.

اگر سند روایت مجمع البیان تمام بود بین روایات جمع می کردیم و می گفتیم مراد صلاه ظهر در روزهای دیگر و صلاه جمعه در روز جمعه است و لکن سند نقل مجمع البیان مرسل هست و اعتباری ندارد.

اشکال دوم

اشکال دوم این است که بر فرض قبول کنیم که مراد از الصلاة الوسطی نماز جمعه است اما مراد از آن صلاه الجمعه الصحیحه است نه صلاه جمعه فاسده؛ زیرا آیه در مقام تشریح نیست بلکه می گوید بر نمازها و نماز وسطی تحفظ کنید که مراد نماز جمعه صحیحه است و در مقام بیان شرایط نیست و ممکن است صلاه جمعه مشروط باشد به حضور امام معصوم یا نائب خاص ایشان. و لذا نمی شود اطلاق گیری کرد.

مرحوم آقای خوئی فرموده اند؛ لسان حافظوا، لسان أمر تاسیسی نیست. و ظهور دارد در ارشاد به این که: آن نمازهایی که ما تشریح کردیم هر گونه که امر دارد طبق امر آن عمل کنید، امرش اگر وجوبی است واجب است عمل کنید؛ امرش اگر استحبابی است مستحب است عمل کنید. مثل این که می گوید این حرف هایی که به تو گفتم حتما حفظش کن و پیگیرش باش. حرف هایی که گفته اگر واجب است، واجب است پیگیر باشد و اگر مستحب است، مستحب است پیگیر باشد.

مثل اطیعوا الله؛ چه جور اطیعوا الله ظهور دارد در ارشاد به حکم عقل به اطاعه الله؛ یعنی اطاعت در واجبات، واجب است و در مستحبات، مستحب است.

و مثل لا تتبعوا الشیطان، لا تطیعوا الشیطان، قریب به این مضمون. که ظهور در ارشاد دارد یعنی محرمات را ترک کنید؛ واجبات را انجام بدهید. شیطان می خواهد شما را از واجبات دور کند؛ به محرمات نزدیک کند. دلش می خواهد مستحبات را هم انجام ندهید؛ مکروهات را انجام بدهید.

موقعیت اشکال: فرض این است که مراد از الصلاة الوسطی، نماز جمعه است و اشکال ما (اینکه مراد، نماز وسطای صحیحه است و از حیث شرائط در مقام بیان نیست) هم یا وارد نیست و یا با اطلاقات ادله، شرطیت حضور امام معصوم و اذن امام معصوم در صحت نماز جمعه را نفی می کنیم.

جواب از اشکال مرحوم خوئی

به نظر می آید که این اشکال وارد نباشد. حافظوا علی الصلوات و الصلاة الوسطی یعنی لایفوت منکم. صلوات که ظاهرش صلوات یومیه است، از شما فوت نشود. این چه ظهوری دارد در ارشاد که بگوییم اگر مستحب است بهتر است فوت نشود؛ و اگر واجب است، حتما فوت نشود.

مانند: *الله الله في الصلاة يا الله الله في الحج*، که به این معنا است که نماز و حج را ترک نکنید و این ها از شما فوت نشود. نه اینکه ارشاد باشد، به چه دلیل ارشاد باشد وقتی که از فوت نهی می کند؟

تذکر: بله گاهی در بعضی موارد مثل: *حافظوا على صلاة الليل*، قرینه داریم و ارتکاز متشرعی وجود دارد که حفظ مستحب است و امر به حفظ وجوبی نیست. اما اگر شما خبر ندارید که فلان نماز واجب است یا واجب نیست، با همین خطاب بگوید این نماز را حفظ کنید، مثلاً نماز آیات را در هنگام حادث سماوی مخوف حفظ کنید، آیا در این صورت ظهور در وجوب ندارد؟ ظاهرش این است که نباید فوت شود.

نتیجه نهایی استدلال به آیات

پس این دو آیه شریفه دال بر وجوب نماز جمعه نبود.

روایات دال بر وجوب تعیینی نماز جمعه

روایات کثیره ای است برخی مثل شهید ثانی ره از آن ها استفاده وجوب تعیینی اقامه نماز جمعه در عصر غیبت کرده است و برخی مثل مرحوم آقای خوئی و استاد به این روایات بر وجوب حضور در نماز جمعه ای که با شرایط اقامه شده است، استدلال کرده اند لذا این روایات را بررسی می کنیم.

روایت اول

صحیح زارره: «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: فَرَضَ اللَّهُ عَلَى النَّاسِ مِنَ الْجُمُعَةِ إِلَى الْجُمُعَةِ خُمْسًا وَ ثَلَاثِينَ صَلَاةً مِنْهَا صَلَاةٌ وَاحِدَةٌ فَرَضَهَا اللَّهُ فِي جَمَاعَةٍ وَ هِيَ الْجُمُعَةُ وَ وَضَعَهَا عَنْ تِسْعَةٍ عَنِ الصَّغِيرِ وَ الْكَبِيرِ وَ الْمَجْنُونِ وَ الْمُسَافِرِ وَ الْعَبْدِ وَ الْمَرْأَةِ وَ الْمَرِيضِ وَ الْأَعْمَى وَ مَنْ كَانَ عَلَى رَأْسِ فَوْسَخَيْنِ».

ص: ۳۳

طبق مفاد روایت خداوند نماز جمعه را بر همه مؤمنین فرض کرد و فقط از نه نفر برداشت. و شهید ثانی ره فرموده است که روایت اطلاق دارد و لذا نماز جمعه واجب مطلق است و باید مقدماتش را تحصیل کرد؛ یعنی باید پنج نفر جمع شوند، یک امام عادل هم بیاید که بر خواندن خطبه نماز جمعه قدرت دارد (که خیلی ها قادرند؛ یک امر به تقوی و صلوات و سلام بر ائمه معصومین که یاد گرفتنش کاری ندارد. پس شما قادرید بر امثال این واجب مطلق؛ باید امثال کنید).

اشکال

مقدمه: از ذیل این روایت و روایات دیگر استفاده می شود که نماز جمعه بر کسی واجب است که فاصله اش به نماز جمعه بیش از دو فرسخ نباشد. مثل صحیحه دیگر زراره: «قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع الْجُمُعَةُ وَاجِبَةٌ عَلَى مَنْ إِنْ صَيَّلَى الْغَدَاةَ فِي أَهْلِهِ أَدْرَكَ الْجُمُعَةَ وَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّمَا يُصَيِّلَى الْعَصْرَ فِي وَقْتِ الظُّهْرِ فِي سَائِرِ الْأَيَّامِ كَثْرًا إِذَا قَضُوا الصَّلَاةَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ص رَجَعُوا إِلَى رِحَالِهِمْ قَبْلَ اللَّيْلِ وَ ذَلِكَ سُنَّةٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ».

نماز جمعه واجب است بر کسی که اگر نماز صبح را در خانه بخواند به نماز جمعه می رسد. کنایه از همان که کمتر از دو فرسخ به محل اقامه نماز جمعه، فاصله داشته باشد. پس نماز جمعه بر همه واجب نیست؛ بر کسی واجب است که اگر نماز صبح را بخواند، حرکت کند به نماز جمعه می رسد.

تقریب اشکال: اگر اقامه نماز جمعه واجب تعیینی باشد، بر «من کان علی رأس فرسخین» نیز نماز جمعه واجب خواهد بود زیرا معمولاً در اطراف او تعداد اقل افراد نماز جمعه یافت می شود. چرا فرمود کسی که علی رأس فرسخین است نماز جمعه بر او واجب نیست؟

این اشکال اگر تمام بشود تنها نظر شهید ثانی ره را نفی می کند و قول به وجوب الحضور بعد الاقامه مع الشرائط را نفی نمی کند. و ظهور روایت چنین می شود: کسی که علی رأس فرسخین است لازم نیست اقامه بکند و حضور هم بر او لازم نیست. اما کسی که کمتر از دو فرسخ از محل اقامه نماز جمعه فاصله دارد بر او حضور واجب می شود.

جواب اشکال

و لکن به نظر ما این اشکال به شهید ثانی هم وارد نیست؛ زیرا مراد از اینکه بر نه نفر نماز جمعه واجب نیست، نفی وجوب حضور در نماز جمعه است و بیش از این ظهور ندارد و چون صدر روایت اقامه و حضور را بر همه واجب می کند و اطلاقش من کان علی رأس فرسخین را هم می گیرد لذا بر او هم اقامه در فرض امکان اقامه، واجب می شود و ذیل روایت تنها وجوب حضور را از او بر می دارد.

مؤید: در عصر حضور ائمه ممکن است شرط صحت نماز، اذن امام معصوم باشد، و لذا کسی که دو فرسخی بود اذن امام معصوم را نداشت تا خودش نماز جمعه را بخواند. اما در عصر غیبت اگر ما به اطلاقات تمسک کردیم گفتیم نماز جمعه مشروط به اذن امام معصوم نیست، آن کسی که علی رأس الفرسخین است لازم نیست در این نماز جمعه دو فرسخی شرکت کند. اما خودش هم اگر می توانست در همان محل خودش نماز جمعه برقرار کند این هم لازم نیست؟ این استفاده نمی شود.

کتاب الصلاة/ادله وجوب تعیینی نماز جمعه /روایت اول/مناقشات ۹۵/۰۶/۲۱

Your browser does not support the audio tag

ص: ۳۵

موضوع: کتاب الصلاة/ادله وجوب تعیینی نماز جمعه /روایت اول/مناقشات

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در ادله قائلین به وجوب تعیینی نماز جمعه بود. آیات را بررسی کردیم که دلالتشان بر وجوب تعیینی تمام نبود. نوبت به روایات رسید؛ اولین روایت صحیح زراره بود.

به علت کارشکنی عربستان استاد امسال حج تشریف نبردند و در این جلسه که مصادف با عرفه بود فرمودند:

روز عرفه است. روز زیارت ابی عبدالله سلام الله علیه است. سه بار می گوئیم صلی الله علیک یا اباعبدالله! صلی الله علیک یا اباعبدالله! صلی الله علیه و آله!

ادله قول به وجوب تعیینی نماز جمعه

روایت اول

بحث راجع به نماز جمعه بود که قول اول این بود که نماز جمعه در عصر غیبت واجب تعیینی است. به روایات رسیدیم. اولین روایت، صحیح زراره بود.

در صحیح زراره آمده است: «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: فَرَضَ اللَّهُ عَلَى النَّاسِ مِنَ الْجُمُعَةِ إِلَى الْجُمُعَةِ خُمْسًا وَ ثَلَاثِينَ صِيْلَاءً مِنْهَا صَلَاةٌ وَاحِدَةٌ فَرَضَهَا اللَّهُ فِي جَمَاعَةٍ وَ هِيَ الْجُمُعَةُ وَ وَضَعَهَا عَنْ تِسْعَةٍ عَنِ الصَّغِيرِ وَ الْكَبِيرِ وَ الْمَجْنُونِ وَ الْمُسَافِرِ وَ الْعَبْدِ وَ الْمَرْأَةِ وَ الْمَرِيضِ وَ الْأَعْمَى وَ مَنْ كَانَ عَلَى رَأْسِ فَرْسَيْنِ».

تقریب استدلال

گفته اند که ظاهر فرض شدن نماز جمعه بر غیر این نه گروه، این است که اداء نماز جمعه بر هر مکلفی غیر از معذورین، واجب تعیینی است و نماز جمعه واجب مطلق می شود. و مقتضای وجوب مطلق این است که مقدمات آن اتیان شود لذا مردم باید مقدمات تشکیل نماز جمعه را فراهم کرده و نماز را اقامه کنند و بقیه هم باید حاضر شوند.

ص: ۳۶

اشکال اول این است که این صحیحه در مقام بیان شرائط صحت نماز جمعه نیست. می گوید خداوند نماز جمعه را بر همه واجب کرده است اما چه شرائطی دارد از آن ساکت است. و احتمال می دهیم حضور امام معصوم یا نائب خاص آن حضرت، شرط صحت نماز جمعه باشد، و لذا نمی شود در عصر غیبت به اطلاق این صحیحه تمسک کرد.

جواب از مناقشه اول

مرحوم آقای خوئی فرموده است: ما به اطلاق متعلق تمسک نمی کنیم بلکه به اطلاق وجوب تمسک می کنیم.

توضیح اینکه: در مثال صلاه الجمعه واجبه؛ صلاه الجمعه متعلق است که گاهی از آن تعبیر به ماده می کنند و یک وجوب هم داریم که گاهی از آن تعبیر به هیئت می کنند. ما اگر می خواستیم به اطلاق متعلق تمسک کنیم اشکال وارد بود که این صحیحه در مقام بیان شرائط متعلق نیست؛ اهمال دارد.

ما به اطلاق هیئت و وجوب تمسک می کنیم. می گوئیم صلاه الجمعه واجبه علی الناس. (الناس) جمع محلی به لام است که از ادات عموم است و دلالت بر عموم می کند لذا ناس عام وضعی است و شامل مردم در زمان غیبت هم می شود، و عام مثل مطلق نیست که بگوئیم در مقام بیان نیست. عام وُضع للبیان و نمی شود بگوئیم در مقام بیان نیست. مطلق است که می شود بگوئیم در مقام بیان نیست. عام مثل یجوز لک ان تقلد ای مجتهد که نمی توان گفت در مقام بیان نیست.

پس حضور امام معصوم شرط الوجوب نیست. اگر حضور امام معصوم شرط الوجوب بود پس چرا اطلاق در وجوب نماز جمعه منعقد شد؟

مؤید اطلاق وجوب

مؤید اطلاق وجوب این است که در صحیحہ دیگر زرارہ دارد کہ: «قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع الْجُمُعَةُ وَاجِبَةٌ عَلَيَّ مَنْ إِنْ صَلَّى الْغَدَاةَ فِي أَهْلِهِ أَدْرَكَ الْجُمُعَةَ وَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّمَا يُصَلِّي الْعَصْرَ فِي وَقْتِ الظُّهْرِ فِي سَائِرِ الْأَيَّامِ كُنِيَ إِذَا قَضَى الصَّلَاةَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ص رَجَعُوا إِلَى رِحَالِهِمْ قَبْلَ اللَّيْلِ وَ ذَلِكَ سُنَّةٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»؛ به این بیان کہ و ذلك سنہ الی یوم القیامہ، استمرار این حکم تا روز قیامت را بیان کرد. یعنی در عصر غیبت معصوم ہم این حکم مستمر است.

اشکال به جواب از مناقشہ

اشکال به فرمایش آقای خوئی این است کہ:

تقید لبی وجوب به قدرت بر متعلق

اگر شما بپذیرید کہ متعلق اطلاق ندارد و در مقام بیان شرایط صحت نیست می گوییم؛ هر وجوبی لبا مقید به قدرت بر متعلقش است. ان الصلاه كانت على المؤمنين کتابا موقوتا. آیا شما می فرمایید کہ چون مؤمنین جمع محلی به لام است و شامل فاقد الطهورین می شود پس معلوم می شود نماز بر فاقد الطهورین هم واجب هست؟ شما این را نمی فرمایید و نباید هم کسی بگوید. چون وقتی کہ صلاه مهمل است از حیث شرائط و شاید شرط صلاه، طهارت باشد، وجوب هم لبا مقید به قدرت بر متعلق است، و چنین می شود «ان الصلاه كانت على المؤمنين کتابا موقوتا اذا قدروا على الصلاه الصحيحه». و فاقد الطهورین شبہه مصداقيه قادر بر صلاه صحيحه، می شود.

اینجا هم همین است. صلاه الجمعه الصحيحه واجبه على الناس معنایش این است کہ این نماز جمعه بر همه مردم یعنی همه مردمی کہ قادرند بر اتیان این نماز جمعه واجب است.

ص: ۳۸

و فرض این است که در مقام بیان شرایط صحت نیست تا با اطلاق، شرایط مشکوک را نفی کنیم و قدرت بر متعلق را ثابت کنیم. و شاید یکی از شرایط صحت، حضور امام معصوم یا نایب خاص باشد.

محل جریان اصاله الاحتیاط در فرض شک در قدرت

به نظر مشهور شک در قدرت در جایی مجرای قاعده اشتغال و اصاله الاحتیاط است که واجب، معین است و نمی دانم قادر بر آن هستم یا نیستم. مثلاً مولی گفته اکرم زیدا العادل، نمی دانم بروم او را اکرام کنم محافظتیش اجازه ورود می دهند یا نه. اینجا می گویند احتیاط کنید.

اما یک وقت نه، واجب، مردد است بین مقدر قطعی و غیر مقدر قطعی؛ مثلاً نمی دانم مولی گفت اکرم زیدا العالم که اکرام او مقدر قطعی است. یا گفت اکرم عمرو العالم که یقیناً اکرام او مقدر نیست چون در دسترس نیست. کسی در اینجا ادعا نمی کند احتیاط، واجب است.

ما نحن فیه هم از این قبیل است. نمی دانم نماز جمعه واجب، نماز جمعه با اذن معصوم است که الآن که زمان غیبت است غیر مقدر است. یا نماز جمعه لابشرط از اذن معصوم واجب من است که الآن مقدر است. متعلق وجوب می شود مردد بین مقدر قطعی و غیر مقدر قطعی و اینجا هیچکس فکر نمی کند قائل به لزوم احتیاط بشود.

تفاوت جمع محلی به لام با ادات عموم

و این که شما فرمودید الناس جمع محلی به لام است و این ادات عموم است، درست نیست:

ما در اصول عرض کردیم جمع محلی به لام ادات عموم نیست. بله، دلالت بر جمع می کند. مثل جمع مضاف: اکرم علماء بلد که دیگر اصلاً مضاف الیه هم لام نداشته باشد. هیچ فرقی با اکرم علماء البلد از حیث جمع علماء ندارد الا این که اکرم علماء البلد ظاهرش یعنی بلد خودت در مقابل اکرم علماء بلد یعنی بلداناً. جمع محلی به لام (اکرم العلماء) هم همین است. این ادات عموم نیست، ادات جمع است. ادات عموم یعنی ادات استیعاب جمیع افراد. اشکال ندارد بگویند وقتی که اکرم العلماء گفتم من از حیث شرط عدالت و فسق در مقام نبودم شرائطش را بعداً می خواستم بگویم که شرط علمائی که باید اکرام کنی این است که عادل باشند، موالی اهل بیت باشند.

اگر بگویند اکرم کل العلماء می گویند خودت گفتی اکرم کل العلماء چه طور می گویی در مقام بیان از حیث شرایط نبودم. اما اگر بگویند اکرم العلماء، می گویند از شرایط سکوت کردی. به بیان دیگر: هرگاه بگویند مولی ما را مؤاخذه نکن، تو سکوت کردی از بیان قید زاید، و سکوت تو حجت است. این می شود اطلاق. هر کجا بگویند تو گفتی، تو گفتی اکرم کل العلماء، خودت گفتی همه علماء را اکرام کن، بعد اگر بگویند من نمی خواستم عالم فاسق را اکرام کنی؟ به او جواب می دهند پس چرا گفتی اکرم کل العلماء. به گفتن مولی احتجاج می کنند. این می شود عام وضعی.

نکته: عدم دخالت وضعی بودن عموم در استدلال مرحوم خوئی: توجه شود که استدلال مرحوم خوئی نیازی به این بیان نداشت و ایشان این را به عنوان تاکید گفت. مهم این است که ایشان گفت اهمال متعلق سرایت به حکم نمی کند لذا می توان به اطلاق حکم تمسک کرده و شرطیت حضور معصوم برای وجوب نماز جمعه را نفی کرد و جواب ما هم از بیان ایشان واضح شد که قدرت بر متعلق شرط الوجوب است دائما و شاید مراد جدی از متعلق، صلاه جمعه به اذن معصوم باشد. چون نماز با اذن معصوم، صلاه صحیحه است.

نتیجه این تفاوت

کسانی (مثل خود مرحوم خوئی و مشهور) که در فرض تعارض به عموم من وجه، عام وضعی را بر مطلق مقدم می دانند، می گویند: اکرم کل عالم بر لاتکرم الفاسق، در مورد عالم فاسق مقدم هست، چون عام وضعی اقوی ظهورا هست، مقدم است بر مطلق حکمی، که اطلاقش ناشی از مقدمات حکمت است؛ چنین کسانی به نظر ما در مثال اکرم العلماء نمی توانند بگویند بر لاتکرم الفاسق مقدم است. چون اکرم العلماء از ادات عموم نیست؛ از ادات جمع است.

ص: ۴۰

نکته: آن امری که مشکوک است این نیست که صرف حضور معصوم شرط باشد تا اگر عادل‌ی در زمان معصوم نماز را اقامه کند صحیح باشد، بلکه شبهه این است که امام جمعه باید یا معصوم باشد یا نائب خاص او. و در فرض حضور معصوم، شرط وجوب نماز جمعه محقق است اما شرط واجب این است که امام جمعه یا خود حضرت باشد یا نائب خاص حضرت. این احتمال را می‌دهیم، نه فقط بخاطر این که شرط وجوب است شاید شرط واجب هم باشد.

عدم لزوم تخصیص اکثر از تخصیص روایت به غیر زمان غیبت

اینکه اکثر مکلفین در زمان غیبت هستند، و اگر الناس را برای غیر زمان غیبت بگیریم تخصیص اکثر لازم می‌آید و مستهجن است صحیح نیست زیرا؛

اولاً- معلوم نیست اکثر ملکفین در زمان غیبت باشند. زمان حضور امام زمان را چه می‌دانیم چقدر است. شاید سال‌ها طول بکشد و بیشتر از عصر غیبت باشد. برخی از روایات ضعیفه گفته‌اند حضرت چند سال حکومت می‌کند ولی این‌ها که سند ندارد. شاید عصر حضور امام زمان هم قریب باشد هم طویل باشد ان شاء الله.

ثانیاً تخصیص اکثری که مستهجن است در قضایای خارجیه است و در قضایای حقیقیه استهجانی وجود ندارد مثلاً مولی قضیه حقیقیه گفته که نماز جمعه واجب است و شرط آن اذن معصوم است. حالا خارجاً در عصر غیبت ما اذن معصوم را نداریم و خارجاً عصر غیبت زیاد طول بکشد این که موجب استهجان نیست. یا مثلاً مولی به نحو قضیه حقیقیه بگوید اکرم کل عالم بعد بگوید که ولا تکرّم الفساق منهم، اتفاقاً علماء اکثراً بشوند فاسق العیاء بالله، این که تخصیص مستهجن نیست. مولی می‌گوید من به عنوان مولی، نه به عنوان عالم بالغیب، من چه کار کنم اکثر علماء فاسق شدند. من قضیه حقیقیه گفتم. به نحو قضیه حقیقیه هم تخصیص زدم گفتم اکرم کل عالم الا الفساق منهم. حالا در خارج اکثر علماء فاسق شدند مشکل آن‌ها است. مشکل من نیست. مشکل قانون گذاری من نیست.

اما این که آقای خوئی فرمود که ذیل صحیحه ثانیه زراره دارد و ذلك سنه الی یوم القیامه:

اولاً: خود ایشان در بحث وقوع استثناء عقیب جمله متعدده، فرموده اند که استثناء نسبت به جمله اخیر است نه نسبت به تمام جمله ها. و این عبارت هم که و ذلك سنه الی یوم القیامه کالاستثناء است، استثناء مهم نیست، مهم این است که یک ذیلی باشد که دارای قدر متیقن و مشکوک باشد، قدر متیقن از این ذیل این است که به جمله اخیر می خورد. یعنی جمله ی وَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَ إِتْمَا يُصَلِّي الْعَصْرَ فِي وَقْتِ الظُّهْرِ فِي سَائِرِ الْأَيَّامِ كَيْ إِذَا فَضُّوا الصَّلَاةَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَ رَجَعُوا إِلَى رِحَالِهِمْ قَبْلَ اللَّيْلِ.

و ذلك سنه الی یوم القیامه. شاید بخواند بفرماید این مطلب که نماز عصر را امام جمعه بلافاصله بعد از نماز جمعه بخواند سنه الی یوم القیامه. سنت ما سنه النبی است. قبلش هم مصداقی از ما سنه النبی است که و کان رسول الله انما یصلی العصر. یعنی این فعل پیغمبر سنه الی یوم القیامه.

توضیح محتوای روایت:

جمله اول: چون مستحب است آدم با آرامش به نماز جمعه بیاید لابد وسط راه هم قصد استراحت و تناول صبحانه دارد و می خواهد آن دو فرسخ را در ظرف این چند ساعت طی کند، و فقهاء حمل کرده اند این را بر اینکه فاصله شما با نماز جمعه بیشتر از دو فرسخ نباشد.

جمله دوم: پیامبر نماز عصر را در روز جمعه در وقت ظهر در سائر ایام می خواند. وقت ظهر سایر ایام اوائل اذان ظهر است. حضرت نماز عصر روز جمعه را بلافاصله بعد از نماز جمعه می خواندند. یعنی در وقتی که روزهای دیگر نماز ظهر می خواندند، روز جمعه در همان وقت نماز عصر را می خواندند. نمی گذاشتند ساعت چهار و پنج، ساعت چهار حدوداً در روزهای تابستان نماز عصر را بخوانند مثل سایر روزها. چرا؟ تا مردم بتوانند به آن دو فرسخی منزل شان قبل از این که شب تاریک بشود برگردند.

ثانیاً: خود لفظ سنت قرینه است که این فعل پیامبر را می گوید. و الا آن جمله اولی که حکم شرعی کلی بود که الجمعة واجبه علی من ان صلی الغداه فی اهله ادرك الجمعة. و این ما سنه النبی نیست.

نتیجه: به نظر ما این اشکال اول : که این روایت در صورتی قابل استدلال است که ما از خارج بفهمیم حضور معصوم یا نائب خاص او شرط صحت نماز جمعه نیست، قوی است.

پاسخ از اشکال به مؤید

اگر شما این عبارت را که و ذلك سنه الی یوم القیامه به جمله آخر هم بنزید باز وجوب نماز جمعه ثابت می شود زیرا نشان می دهد که حضور معصوم شرط صحت نماز جمعه نیست؛ چون می گوید این که نماز عصر را بلافاصله بعد از نماز جمعه بخوانند این سنتی است که تا روز قیامت باید ادامه پیدا کند. یعنی در زمان غیبت هم باید ادامه پیدا کند. پس معلوم می شود نماز جمعه در عصر غیبت هم مشروع است. تا شد مشروع، دیگر اذن معصوم شرط الواجب نخواهد بود. شرط الواجب که نبود اطلاق «صلاه الجمعة واجبه علی الناس» می گوید زمان غیبت هم نماز جمعه صحیحه بر مردم واجب است و فرض این است که صحت نماز جمعه مشروط به حضور معصوم نشد.

ردّ پاسخ

در جواب این اشکال می گوییم که و ذلك سنه الی یوم القیامه که تصریح نمی کند فی عصر الغیبه. بستگی دارد به این که آن نماز جمعه شرطش چی باشد. اگر نماز جمعه شرطش حضور معصوم یا نائب خاص او است این حکم خاص که نماز عصر را بلافاصله بعد از نماز جمعه ای که به اذن معصوم یا نائب خاص او برگزار می شود، مستمر الی یوم القیامه است.

ص: ۴۳

به تعبیر دیگر حکم با تمام قیود و شرایطی که دارد تا قیامت باقی می ماند لذا این استحباب که نماز عصر را بلافاصله بعد از این نماز جمعه بخوانند اختصاص به زمان پیغمبر ندارد. این حکم تا روز قیامت مستمر است یعنی مستحب است بعد از نماز جمعه صحیح نماز عصر را بلافاصله بخوانند. اما نماز جمعه صحیح شاید شرطش اذن امام معصوم باشد. شرطش حضور امام معصوم یا نائب خاص او باشد. و حکم هم با قیودش مستمر است و در روایت تصریح نکرد که و ذلک سنه حتی فی وقت غیبه المعصوم.

مناقشه دوم

اشکال دوم به استدلال به این صحیح زراره که دیروز مطرح کردیم این بود که؛

اگر نماز جمعه اقامه اش بر هر مکلفی واجب باشد در این صورت «من کان علی رأس فرسخین» هم باید ببیند در همان محل خودش می تواند نماز جمعه برگزار کند یا نمی تواند؟ اگر بتواند در همان محل خودش نماز جمعه بخواند باید بخواند با حضور پنج نفر یا هفت نفر از مؤمنین. و وقتی به طور مطلق بگویند کسی که در دو فرسخی است نماز جمعه از او برداشته شده، این ظهور در این دارد که از او حضور در نماز جمعه ی دو فرسخی برداشته شده است. و این نشان می دهد بحث، بحث وجوب حضور است. واجب است حضور در نماز جمعه مگر بر کسی که فاصله او با نماز جمعه دو فرسخ باشد. و الا اگر اقامه نماز جمعه بر همه واجب باشد، آن هم که در رأس دو فرسخ است بر او هم اقامه واجب است عند القدره. چه فرق می کند؟

ص: ۴۴

دیروز می خواستیم دفاع کنیم و این اشکال را جواب بدهیم ولی انصاف این است که این اشکال موجب اجمال در این صحیحه است. واقعا با توجه به این نکته عرف دیگر استظهار نمی کند که مستثنی منه وجوب تعیینی اقامه نماز جمعه باشد. نه، با توجه به این که من کان علی رأس فرسخین از وجوب حضور استثناء شده است، عرف می گوید شاید هم مستثنی منه وجوب حضور باشد. وجوب حضور در نماز جمعه بر همه ثابت است مگر این نه گروه. و لذا این اشکال دوم را ما قبول داریم و موجب اجمال این روایت می دانیم.

خلاصه: عمده اشکال در این صحیحه دو اشکال شد؛ یکی این که شاید اذن امام معصوم شرط صحت نماز جمعه باشد کما علیه السید البروجردی که اشکال اول بود. اشکال دوم هم این است که ما یصلح للقرینه داریم که این روایت حکم وجوب حضور را بیان می کند نه وجوب اقامه را.

کتاب الصلاة/ ادله وجوب تعیینی نماز جمعه / روایت دوم/ تقریب استدلال و مناقشات ۹۵/۰۶/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کتاب الصلاة/ ادله وجوب تعیینی نماز جمعه / روایت دوم/ تقریب استدلال و مناقشات

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در روایاتی بود که از آن ها وجوب تعیینی اقامه نماز جمعه در عصر غیبت استفاده شده بود. روایت اول را مطرح کردیم.

ادله قول به وجوب تعیینی نماز جمعه

روایت دوم

روایت دوم صحیحه دیگر از زراره است؛ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَلَيَّ مَنْ تَجِبُ الْجُمُعَةُ قَالَ تَجِبُ عَلَيَّ سَبْعَةٌ نَفَرٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَ لَا جُمُعَةَ لِأَقَلِّ مِنْ خَمْسَةٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ أَحَدُهُمْ الْإِمَامُ فَإِذَا اجْتَمَعَ سَبْعَةٌ وَ لَمْ يَخَافُوا أُمَّهْمَ بَعْضُهُمْ وَ خَطَبَهُمْ.

تقریب استدلال

این عبارت که فَإِذَا اجْتَمَعَ سَبْعَةٌ وَ لَمْ يَخَافُوا أُمَّهْمَ بَعْضُهُمْ وَ خَطَبَهُمْ ظهور در وجوب تعیینی دارد که اگر هفت نفر جمع بشوند و خوف از حکومت نداشته باشند (چون در آن زمان اگر شیعه نماز جمعه خصوصی می خواند چه بسا خوف این بود که عمال حکومت این را کشف کنند و به عنوان مقابله با حکومت تلقی بشو) باید نماز جمعه را اقامه کنند و اطلاق این صحیحه شامل عصر غیبت هم می شود.

ص: ۴۵

تقریب دیگر

ما تقریب واضح تری برای این صحیح به نظرمان می آید و آن این است که این صحیح نه تنها ظهور دارد در وجوب تعیینی اقامه نماز جمعه بر هفت نفر اگر جمع بشوند، یعنی وجود داشته باشند و حاضر باشند نماز جمعه بخوانند، بلکه قابل حمل بر وجوب تخیری هم نیست و نمی توانیم بگوییم روایت افضل افراد واجب را گفته است. چرا؟ برای این که در همین صحیح فرمود که و لاجمعه لاقل من خمس من المسلمین. کمتر از پنج نفر اگر بود که یکی از این پنج نفر امام است که یخطب، نماز جمعه مشروع نیست. پنج نفر که شدند که یکی امام است نماز جمعه مشروع می شود. هفت نفر که شدند واجب می شود. صحیح است یعنی عدل واجب تخیری است. و ظاهر این است که اگر هفت نفر بشوند حکم سخت تر می شود. یعنی می شود واجب تعیینی. و روایت دلالت بر وجوب تعیینی اقامه می کند چون فرموده است أمهم بعضهم و خطبهم اگر هفت نفر شدند باید یکی امام جمعه شود و خطبه بخواند. و قابل حمل بر وجوب حضور علی تقدیر الاقامه بشرائطها نیست؛ چون این روایت نمی گوید وجبت الجمعة، این روایت می گوید أمهم بعضهم و خطبهم یعنی اگر هفت نفر شدند اقامه نماز جمعه بر این هفت نفر واجب خواهد بود.

اگر کسی می گفت در فرضی که تعداد افراد پنج نفر باشند نماز جمعه اصلا واجب تخیری هم نیست، تنها مشروع است یعنی یک مستحبی است مسقط از واجب، می توانست توجیه کند و بگوید بر هفت نفر واجب تخیری می شود و فرقی با پنج نفر این است که پنج نفر اصلا وجوب ندارد لاتعینا و لاتخیرا، مستحبی است که مجزی از واجب و مسقط واجب است. ولی اگر هفت نفر شدند واجب است و به قرینه برخی از روایات حمل می کنیم بر وجوب تخیری. این می شد. اما اگر بگوییم این خلاف متفاهم عرفی است و نماز جمعه پنج نفره واجب تخیری می شود در این صورت وجوب بر هفت نفر وجوب تعیینی خواهد بود.

و حق این است که خلاف متفاهم عرفی است این کسانی که پنج نفر می شوند نماز جمعه مستحب می خوانند نسبت به نماز امروز هیچ تکلیفی نداشته باشند؛ نسبت به نماز ظهر تکلیف ندارند چون مسقط دارند و مسقط تکلیف یعنی تکلیف با وجود این مسقط فعلی نیست. و نسبت به نماز جمعه هم تکلیف ندارند چون واجب نیست. یعنی کسی نماز ظهر بر او واجب است که نماز جمعه نخواند و الا اگر نماز جمعه بخواند نماز ظهر بر او واجب نیست. پس امروز غیر از نماز عصری که بعدا واجب است و می خوانند نسبت به نماز ظهر و جمعه هیچ مصداق واجبی را اتیان نکردند. این خیلی خلاف فهم عرفی است.

تذکر: معنای مسقطیت این است که این آقایی که با پنج نفر می شوند نماز جمعه می خواند چون نماز جمعه می خواند تکلیف به وجوب به نماز ظهر اصلا در حقش فعلی نشد. معنا ندارد تکلیف به نماز ظهر در حقش فعلی بشود و عقاب نشود؛ نماز ظهر بخواند در عین حال بگویند می توانی نماز ظهر نخوانی، این که نمی شود. پس این که نماز جمعه پنج نفره خواندند و مشروع هم بود و مجزی از نماز ظهر هم بود، کشف می کند که نماز ظهر در حق این ها واجب فعلی نبود.

ظاهر عرفی این است که هر کجا نماز جمعه مشروع است، لااقل عدل واجب تخییری است. اگر گفتیم طبق روایات نماز جمعه بر مسافر مشروع است معنایش این است که نماز جمعه در مورد مسافر عدل واجب تخییری است. اگر گفتیم نماز جمعه بر زن مشروع است، معنایش این است که عدل واجب تخییری است.

مناقشه اول مرحوم خوئی

ص: ۴۷

مرحوم آقای خوئی فرموده است: این روایت اگر ناظر به شرائط واجب باشد، شرطیت حضور معصوم را با اطلاقش نفی می کند. ولی این روایت که در مقام بیان شرائط صحت نماز جمعه نیست. این روایت راجع به وجوب نماز جمعه است نه شرائط صحت نماز جمعه. مثل ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا. این که شرائط صحت نماز را بیان نمی کند، اصل وجوب نماز را بیان می کند. و لذا روایت در رابطه با شرائط صحت نماز جمعه اهمال دارد. چون اهمال دارد شاید شرط صحت نماز جمعه حضور امام معصوم یا نائب خاص او باشد. و ما در عصر غیبت نماز جمعه ای که با حضور امام معصوم یا نائب خاص او باشد نمی توانیم برگزار کنیم.

جواب مرحوم خوئی از مناقشه اول

مرحوم آقای خوئی فرموده است که این اشکال را ما می توانیم جواب بدهیم؛ بگوییم ما یک اطلاق از حیث متعلق وجوب داریم، یک اطلاق از حیث خود وجوب داریم. به لحاظ متعلق وجوب اطلاق در این صحیحه نیست. چون نسبت به شرائط صحت نماز جمعه در مقام بیان نیست. اما به لحاظ شرائط وجوب، به لحاظ من تجب علیه، که اطلاق دارد. سائل می گوید علی من تجب الجمعة؟ امام فرمود تجب علی سبعة نفر من المسلمین. اگر بناء بود شرط وجوب نماز جمعه، حضور معصوم باشد نباید وجوب را امام مطلق می گذاشت و باید قید می زدند که تجب الجمعة فی حال حضور الامام المعصوم. اصالة الاطلاق را در وجوب یا به تعبیر دیگر در من تجب علیه صلاة الجمعة جاری می کنیم. و لذا ایشان فرموده است با این بیان، این روایت دلالت بر وجوب می کند.

ص: ۴۸

آقای خوئی فرمودند ما یک اشکال دیگری به این صحیحہ داریم. اشکال ما این است: که این صحیحہ نماز جمعہ واجب را بر هفت نفر واجب کرده است؛ حال وجود هفت نفر، شرط وجوب نماز جمعہ است یا شرط صحت؟ این را بیان کنید.

اگر این صحیحہ که می گوید تجب الجمعہ علی سبعة نفر من المسلمین می خواهد شرط صحت نماز جمعہ را بگوید که اجتماع هفت نفر شرط صحت است، کاری به شرائط وجوب ندارد، در مقام بیان این که در کجا واجب است در کجا واجب نیست نبود، پس چه جور می خواهیم به اطلاق این صحیحہ تمسک کنیم بگوییم در عصر غیبت هم واجب است؟

اگر می خواهد شرائط وجوب را بگوید که ظاهر روایت همین است که در مقام بیان وجوب است. حالا- که در مقام بیان وجوب است می خواهد بگوید نماز جمعہ در فرض وجود هفت نفر واجب است؛ این لغو است چون هفت نفر عادتاً همیشه هستند مگر یک مسلمانی رفته در یک غار زندگی می کند، و در شعاع دو فرسخی اواز چهار جهت شرق و غرب و شمال و جنوب هیچ انسان مسلمانی نباشد و این هم یک فرض نادر کالمعدوم است.

جواب مرحوم خوئی از مناقشه دوم

آقای خوئی فرموده: توجیه ما نسبت به این روایت این است که بگوییم این روایت می خواهد بگوید اگر هفت نفر اجتماع فعلی پیدا کردند و نماز جمعہ را اقامه کردند در این صورت بر بقیه واجب است که در نماز جمعہ حضور پیدا کنند. اما اگر پنج نفر برای اقامه جمعہ جمع شدند حضور بر بقیه واجب نیست. و روایت نظر به وجود افراد در خارج ندارد که اگر هفت نفر وجود داشتند نماز جمعہ واجب می شود.

این فرمایش آقای خوئی به نظر ما ایراد دارد. این که ایشان فرمود: ما بخاطر این محذوری که پیدا شد در معنای روایت، این روایت را این جور معنا می کنیم که اگر هفت نفر اجتماع فعلی پیدا کردند حضور واجب می شود، این خلاف متن روایت است؛ چون محمول در روایت این است که أهمم بعضهم و خطبهم یعنی یکی امام جمعه بشود و خطبه بخواند و نماز جمعه را ایجاد کنند نه اینکه حضور پیدا کنند در نماز جمعه ی ایجاد شده. انصافاً این خلاف کالصریح این روایت است.

جواب استاد از مناقشه دوم

چه اشکالی دارد بگوئیم تجب الجمعة علی سبعة نفر من المسلمین یعنی وجود هفت نفر، منتها نه وجود تکوینی هفت نفر. بلکه وجود هفت نفر که بالقوه آمادگی نماز جمعه خواندن داشته باشند یعنی من که جزء این هفت نفر هستم اگر بروم به این شش نفر بگوئیم تشریف بیاورید در مسجد یا در منزل نماز جمعه برگزار کنیم آن ها هم بگویند می آییم.

توجه: در زمان ائمه شیعه در اقلیت بوده و عامه هم در روستا نماز جمعه نمی خواندند و در شهر هم حاضر نیست امام جمعه منصوب خلیفه را رها کند و پشت سر امام جمعه شیعه نماز بخواند. و احراز حسن ظاهر و عدالت امام جمعه هم آسان نیست و خیلی موارد امام عادل پیدا نمی شده است علاوه بر اینکه باید مسائل نماز جمعه را هم بدانند. لذا این گونه نیست که عادة هفت نفر بالقوه وجود داشته باشد.

و این اشکال آقای خوئی هم به نظر ما وارد نیست.

اما این که برخی از آقایان احتمال داده اند اقامه نماز جمعه واجب کفایی باشد، خلاف اطلاق این روایت است. واجب کفایی نیاز به مؤنه زایده دارد. ... تجب الجمعة علی سبعة نفر یعنی اذا اجتمع سبعة، و اذا اجتمع سبعة، بشرط لا از زاید نیست بلکه لا بشرط است. یعنی با هفت نفر اقامه واجب می شود. اگر ده نفر هم شدند واجب است اقامه کنند، صد نفر هم شدند واجب است اقامه کنند.

و لذا دلالت این روایت را ما قبول داریم با قطع نظر از معارض ها که بعدا بحث می کنیم.

مناقشه مرحوم بروجردی

اشکال آخر که اشکال مرحوم آقای بروجردی است این است که شاید نماز جمعه صححتش مشروط باشد به این که امام جمعه یا معصوم باشد یا ماذون خاص از قبل معصوم باشد. و این روایت که در مقام بیان شرائط صحت نماز جمعه نیست. شاید شرط صحت نماز جمعه حضور معصوم یا نایب خاص ایشان باشد.

جواب از مناقشه مرحوم بروجردی

این اشکال هم ممکن است جواب داده بشود به اینکه در روایت تعبیر دارد امهم بعضهم که ظاهرش این است که این بعض امام معصوم یا نایب خاص او نیست و حملش بر امام معصوم یا نایب خاص آن امام، خلاف ظاهر است.

روایت سوم

روایت سوم صحیحه منصور بن حازم هست: الْجُمُعَةُ وَاجِبَةٌ عَلَى كُلِّ أَحَدٍ لَمَّا يُعْذَرُ النَّاسُ فِيهَا إِلَّا خَمْسَةَ الْمَرْأَةِ وَالْمَمْلُوكِ وَالْمُسَافِرِ وَالْمَرِيضِ وَالصَّبِيِّ.

گفته می شود که این روایت دلالت دارد که جمعه بر هر کسی واجب است. هیچ کس معذور نیست در ترک نماز جمعه مگر پنج گروه: زن، عبد، مسافر، مریض و صبی. و گفته می شود که هم ظاهر الجمعة واجبه علی کل احد وجوب تعیینی است و هم به قرینه استثناء مسافر ما نمی توانیم حمل کنیم این وجوب را بر وجوب تخیری. چرا؟ برای این که دلیل داریم که مسافر نماز جمعه اش مشروع است. روایت داریم مسافر اگر در نماز جمعه شرکت کند ثوابش صد برابر نماز جمعه حاضر است. مشروع که شد یعنی عدل واجب تخیری نه مستحب. پس مسافر که استثناء شد نماز جمعه بر او واجب تعیینی نیست و الا عدل واجب تخیری هست. آن وقت مستثنی منه فرقی با مستثنی این است که مستثنی منه که غیر مسافر است نماز جمعه بر او واجب تعیینی خواهد بود.

تامل بفرمایید این دو مطلب را: یکی این که آیا استثناء مسافر این صحیحه را نص در وجوب تعیینی نماز جمعه بر غیر او، می کند؟ و علاوه بر آن آیا این صحیحه قابل حمل بر وجوب حضور علی تقدیر الاقامه بشرائطها هست یا نیست؟

المحرمات فی الشریعه/حرمت مجسمه سازی/بررسی روایت اول و دوم ۹۵/۰۶/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: المحرمات فی الشریعه/حرمت مجسمه سازی/بررسی روایت اول و دوم

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در روایات حرمت مجسمه سازی بود. روایت اول صحیحه محمد بن مسلم بود: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ تَمَائِيلِ الشَّجَرِ وَ الشَّمْسِ وَ الْقَمَرِ فَقَالَ لَا بَأْسَ مَا لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مِنَ الْحَيَوَانِ

که به مفهوم این ذیل تمسک شد که ان کان شیئا من الحيوان ففي التمثال بأس. بلکه ادعا شد که تمثال شامل عکس و نقاشی هم می شود و در روایات متعددی از نقش روی لباس به مثال تعبیر شده است. در جواب امام قدس سره، سه اشکال بر دلالت روایت بر حرمت مجسمه سازی مطرح کردند.

ادله حرمت مجسمه سازی

روایت اول

روایت اول صحیحه محمد بن مسلم بود: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ تَمَائِيلِ الشَّجَرِ وَ الشَّمْسِ وَ الْقَمَرِ فَقَالَ لَا بَأْسَ مَا لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مِنَ الْحَيَوَانِ

که به مفهوم این ذیل تمسک شد که ان کان شیئا من الحيوان ففي التمثال بأس.

در جواب امام قدس سره سه اشکال مطرح کردند:

اشکال اول

اشکال اول این بود که حذف متعلق مفید عموم نیست. سألته عن التمثال مشخص نیست که صنع تمثال را می گوید یا استعمال و نگهداری تمثال را، و چون نگهداری تمثال قطعاً حرام نیست علم اجمالی به حرمت مجسمه سازی و کراهت نگهداری تمثال پیدا می کنیم و چون یک طرف علم الزام آور نیست لذا علم اجمالی به حکم الزامی پیدا نمی کنیم.

ص: ۵۲

روایات دال بر جواز اقتناء مجسمه ذی روح

روایاتی بر این مطلب یعنی جواز نگهداری تمثال، دلالت می کند؛

روایت اول

صحیحہ محمد بن مسلم: سَأَلْتُ أَحَدَهُمَا عَنِ التَّمَاثِيلِ فِي الْبَيْتِ فَقَالَ لَمَّا بَيَّأَسَ إِذَا كَانَتْ عَنْ يَمِينِكَ وَعَنْ شِمَالِكَ وَعَنْ خَلْفِكَ أَوْ تَحْتَ رِجْلَيْكَ وَإِنْ كَانَتْ فِي الْقَبْلَةِ فَأَلْقِ عَلَيْهَا تَوْبًا.

که استدلال شده به این روایت بر این که نگهداری تمثال حرام نیست.

مناقشه در دلالت بر جواز اقتناء

این روایت مطلق است (عن التماثيل في البيت) و در خصوص تمثال حیوان نیست. و لذا اگر دلیلی، نگهداری تمثال مجسمه ذی روح را حرام کند این صحیحہ را تخصیص می زند.

جواب مناقشه

فرض این است که صحیحہ محمد بن مسلم اول «عَنْ تَمَاثِيلِ الشَّجَرِ وَالشَّمْسِ وَالْقَمَرِ فَقَالَ لَا بَأْسَ مَا لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مِنَ الْحَيَوَانِ» مردد است بین این که مراد از آن نگهداری تمثال باشد که در این صورت صحیحہ دوم محمد بن مسلم را تخصیص می زند. و یا مراد ساختن مجسمه باشد که در این صورت اطلاق صحیحہ دوم تخصیص نمی خورد. و وقتی مجمل شد می توان به اطلاق صحیحہ دوم تمسک کرد که: نگهداری تمثال مطلقاً چه ذی روح باشد و چه نباشد، جایز است. و با أخذ به اطلاق خطاب صحیحہ دوم دیگر نسبت به محتوای صحیحہ اول علم اجمالی نداریم که یا ساختن مجسمه حرام است یا اقتناء آن، تا این علم اجمالی منجز باشد. بلکه علم اجمالی داریم یا ساختن مجسمه طبق ظهور اولی خطاب، حرام است و یا اقتناء مکروه است لذا علم اجمالی به تکلیف الزامی پیدا نمی کنیم و علم اجمالی منجز نخواهد بود.

ص: ۵۳

بررسی دلالت روایت

روایت دوم در خصوص نگهداری تمثال ذوات ارواح است: روی الحمیری فی قرب الأسناد یا فی قرب الإسناد عن عبدالله بن الحسن عن جده علی بن جعفر عن اخیه موسی بن جعفر علیهما السلام سألته عن البیت قد صوّر فیهِ طیر او سمکه یلعب به اهل البیت هل تصلح الصلاه فیهِ قال لا حتی یقطع رأسه او یفسده و ان کان قد صلی فلیس علیه اعاده.

مجسمه پرنده یا ماهی مجسمه ذی روح است و حضرت فرمودند که اگر قبلاً نماز خوانده اید که اعاده ندارد. اگر بعداً می خواهید نماز بخوانید این کار را نکنید؛ بلکه ابتدا سر این مجسمه را قطع کنید بعد نماز بخوانید که حمل بر حکم استحبابی شده است. این روایت دلالت دارد بر این که نگهداری این ها در منزل حرام نیست و الا امام علیه السلام تذکر می داد که این ها را در منزل نگه ندارید.

بررسی سند روایت

مرحوم استاد در ارشاد الطالب از این روایت تعبیر به صحیحه کرده اند ولی این روایت صحیحه نیست و در سند این روایت تامل هست، چون عبدالله بن حسن توثیق ندارد؛ و لو ما تلاش کردیم بگوییم چون حمیری کتاب قرب الإسنادش را از روایات عبدالله بن حسن پر کرده و حمیری قوی بوده که به اسانید خیلی اهتمام داشتند، خیلی غیر عرفی است بگوییم یک سند ضعیف ذکر بکند نه یک بار نه دو بار، حدوداً صد بار. این کتاب را از ارزش می اندازد و این بعید هست. لذا ما به نظر ما وثاقت عبدالله بن حسن قوی است. اما مشهور در وثاقت عبدالله بن حسن اشکال می کنند.

پس روایت دوم که دلیل بر جواز اقتناء هست، به نظر مشهور ضعیف السند است. و عمده در دلیل جواز اقتناء روایت اول است.

نتیجه: این اشکال امام قدس سره (که در کلام مرحوم آقای تبریزی هم بود) به نظر ما وارد است.

اما دو اشکال دیگر در کلام امام قدس سره بود که آن ها را ما ناوارد می دانیم.

اشکال دوم و مناقشه آن

فرمودند مفهوم روایت که اذا كان تمثال الحيوان ففیه بأس ظهور در حرمت ندارد.

این فرمایش انصافاً خلاف وجدان عرفی است. اگر بگویند «اذا كان السائل فقيراً فلا بأس ان تعطيه درهما» عرف مفهوم گیری می کند که اگر سائل فقیر نبود به او کمک نکن؛ حال اگر عبد کمک کرد به سائلی که غنی است مولی احتیاج می کند و می گوید مگه به تو نگفتم «ان كان السائل فقيراً فلا بأس ان تعطيه درهما؟» لا اقل اگر ظهور در حرمت هم نداشته باشد حجت عقلائیة بر حرمت که هست. همان طور که خود امام در صیغه نهی قائلند ظهور در حرمت ندارد اما حجت عقلائیة بر حرمت است.

اشکال سوم و مناقشه آن

اشکال سوم امام این بود که عقد مستثنی اطلاق ندارد؛ عموم ندارد. مثل این می ماند که بگویند «لا آكل الطعام الا ما كان فيه ملح». معنایش این نیست که «كل طعام فيه ملح فأكله». یا مثلاً «لأقراء كتابا الا ما كتبه الفقيه» معنایش این نیست که «كل كتاب كتبه الفقيه فأنا أقرؤه».

این اشکال امام قدس سره در اصول مورد بحث قرار گرفته. برخی از بزرگان هم این اشکال را داشتند مثل صاحب کتاب بلغه الفقيه؛ مرحوم بحر العلوم. و لکن به نظر ما این اشکال وارد نیست؛

ص: ۵۵

گاهی لسان، لسانِ بیان شرطیت است و بیان شرطیت یک شرط که نفی سایر شرائط را نمی کند: مثل لا آکل من الطعام الا ما کان فیه ملح. می خواهد بگوید شرط غذایی که من می خورم این است که نمک داشته باشد. لأقراء کتابا الا ما کتبه الفقیه می خواهد بگوید شرط کتابی که من می خوانم این است که فقیه نوشته باشد. مثل لاصلاه الا بطهور. نفی سائر شرائط نمی کند.

ولی گاهی لسان، ظهور در بیان شرطیت ندارد. مثل اینکه عبد وقتی از مولی خطاب لاتکرم احدا الا من کان عالما را شنید و عالم فاسق را احترام کرد، مولی اعتراض می کند می گوید چرا عالم فاسق را احترام کردی؟ می گوید مولی! خودت گفتی. خودت گفتی لاتکرم احدا الا من کان عالما. خب می گفتی لاتکرم احدا الا من کان عالما عادلا. قید نزدی.

و مثل: لاتأکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا- ان تکون تجاره عن تراض. که انصافا عرف استفاده می کند که هر تجارت عن تراضی صحیح است و سبب جواز اکل مال غیر هست.

ما نحن فیه هم همین است. لابس ما لم یکن شیئا من الحيوان این ظاهرش این است که اگر مجسمه حیوان، تمثال حیوان باشد فقیه بآس مطلقا. اطلاق دارد.

نکته: قدر متیقن از روایت ساختن مجسمه نیست زیرا تنها یک عده مجسمه ساز هستند و بقیه مبتلا به نگهداری و بازی با مجسمه های حیوان هستند. و همان طور که ساختن شبهه حرمت دارد اقتناء هم شبهه دارد. اتفاقا شنیدم مرحوم آسید احمد خوانساری نسبت به نگهداری مجسمه هم احتیاط واجب می کرد. این طور نیست که جواز نگهداری مجسمه از واضحات باشد. و لذا اطلاق در سؤال محمد بن مسلم جا دارد.

روایت دوم (از روایات مربوط به حکم مجسمه سازی)

روایت دوم روایت محاسن هست: عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي الْحَارُودِ عَنِ الْأَصْبَغِ بْنِ نُبَاتَةَ قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع مَنْ جَدَّدَ قَبْرًا أَوْ مَثَلًا مِثْلًا فَقَدْ خَرَجَ مِنَ الْإِسْلَامِ

بررسی سند روایت

احمد بن محمد بن خالد برقی از پدرش محمد بن خالد برقی که هر دو از ثقات هستند از محمد بن سنان که بحث هست محمد بن سنان ثقة هست کما علیه السید الزنجانی؟ و یا ثقة نیست کما علیه السید الخوئی و لعله هو الصحيح؛

چون محمد بن سنان تضعیف دارد. آقای زنجانی می گویند این تضعیف ها تضعیف های اجتهادی است؛ ناشی از شبهه غلو در محمد بن سنان است. ما این را نفهمیدیم. بالاخره محمد بن سنان تضعیف شده و ظاهر تضعیف یعنی نفی وثاقت او.

محمد بن سنان را هم درست بکنید بعد دارد عن ابی الجارود. رئیس زیدیه جارودیه. او را هم درست کنید به یک نحوی که آقای خوئی قبلاً درست می کرد اما ابی الجارود عن اصبع بن نباته را نمی توان درست کرد:

زیرا محمد بن سنان که از اصحاب امام رضا علیه السلام است، نمی تواند با یک واسطه از اصبع بن نباته صحابی امیرالمؤمنین، نقل روایت بکند و این سند مشتمل بر ارسال است.

دلالت روایت در نظر امام قدس سره

امام قدس سره فرمودند به نظر ما این روایت و یک سری روایاتی که شبیه این است، راجع به بت سازی، مجسمه بت ساختن، وارد شده؛ زیرا محتمل نیست آن شخصی که آدم برفی مثلاً درست می کند، عروسک درست می کند، شکل کبوتر درست می کند بچه اش مشغول بشود یا نقاشی می کشد، نقاشی یک کبوتر می کشد، این از اسلام خارج بشود یعنی از قتل نفس محترمه گناهِش بیشتر است؟ از زنا و افعال شنیعه دیگر این گناهِش بالاتر است؟

ص: ۵۷

شبهه این روایت هم داریم. ایشان می گویند در رساله لبّ الباب قطب راوندی هست که من سحر فقد کذب علی الله و من صوّر التصاویر فقد ضادّ الله. کسی که تمثال تصویر کند با خدا ضدیت و دشمنی کرده.

در منیه المرید هم شهید ثانی از پیامبر نقل می کند اشد الناس عذابا یوم القیامه رجل قتل نبیا او قتله نبی و رجل یضل الناس بغير علم او مصوّر یصوّر التماثل اشد الناس عذابا یوم القیامه.

روایت دیگر باز ایشان ذکر می کند. می گوید در کتب عامه هست: من اشد الناس عذابا عند الله یوم القیامه المصورون.

ایشان می فرماید که استظهار ما این است که این روایات منصرف است به تصویر حالا یا مجسمه سازی یا نقاشی بت ها؛ آن بت هایی که برای پرستش می سازند که زمینه پرستش بت ها را فراهم می کنند. نه بت می سازند برای سریال. بالاخره در سریال حضرت یوسف باید نشان بدهند که زلیخا یک بتی داشت، می رفت او را پرستش می کرد. اگر مجسمه سازی حرام هم باشد اما اشد الناس عذابا یوم القیامه، خرج عن الاسلام در حق او هم بیاید بعید است.

بعد ایشان فرموده که به نظر ما یک سری روایاتی که آمده؛ مثلا ابن قدام می گوید که عن ابی عبدالله علیه السلام قال قال امیرالمؤمنین علیه السلام بعثنی رسول الله صلی الله علیه و آله بهدم القبور و کسر الصور. کسر صور یعنی شکستن بت ها. و الا مطلب مهمتر از این نبود که پیامبر حضرت علی را بفرستد (حال یا یمن یا مکه؟ ظاهرا یمن بوده) این همه مردم خلاف می کنند آن ها را نادیده بگیرند بگویند برو هر مجسمه ای که دیدی بچه ها دارند بازی می کنند در خانه ها هست این ها را بشکن. نه، ظاهرش این است که هدم صوری که یعکفون علی اصنام لهم. مراد این است.

بعد ایشان می گویند یک روایت دیگر هم هست او هم همین طور است؛ یعنی رسول الله صلی الله علیه و آله الی المدینه فقال لاتدع صورہ الا- محوتها و لا قبرا الا سویتہ و لا کلبا الا قتلته. (اینجا دارد الی المدینه: حالا این روشن نیست؛ حضرت علی به مدینه فرستاده نشد؛ پیغمبر زودتر آمدند مدینه تا حضرت علی. این الی یمن باید باشد. حالا من نمی دانم.)

لاتدع صورہ الا محوتها ایشان می فرماید مراد این است که بت ها را از بین ببر.

و لا قبرا الا سویتہ یعنی قبور را صاف کن: این ها برای فخر فروشی، قبرشان را به شکل خاصی می ساختند و مردم، بعضی از قبور را عبادتگاه قرار داده بودند. قبور کبراءشان را محل عبادت قرار داده بودند. حتی در روایت که داریم که لعن الله الیهود حیث اتخذوا قبور انبیائهم مساجد لاتتخذوا قبری قبله و لامسجدا..

و لا کلبا الا قتلته ایشان می گوید من بعید نمی داند مراد این کلب باشد نه کلب. کلب یعنی سگ هار. سگی که بیماری هاری دارند. سگ هایی که بیماری هاری دارند آن ها را بکش. ایشان این جور توجیه می کند.

به هر حال این فرمایش ایشان است که می گوید ما معتقدیم نمی شود به این طایفه از روایات استدلال کرد بر حرمت مجسمه سازی. این ها مربوط به حرمت مجسمه سازی بت ها است. بله، بت هایی که زمینه عبادت دارند نه تنها ساختنش بلکه نگهداریش هم حرام است.

مناقشه در نظر امام قدس سره

مرحوم استاد در ارشاد الطالب اشکال کردند به امام قدس سره. و ظاهرا اشکال وارد است؛

فرمودند مراد از عبارت فقد خرج من الاسلام، خروج حکمی است از اسلام نه خروج حقیقی. مانند این موارد: من اصبح لایهتّم بامور المسلمین فلیس بمسلم. من سمع رجلا ینادی یا للمسلمین فلم یجبه فلیس بمسلم. در رجلی که نقر کنقر الغراب دارد ان مات علی هذا لیموتنّ علی غیر دینی. این تعبیرات برای تاکید است، یعنی روش اسلام این نیست. نه این که واقعا از اسلام خارج شده است.

و الا این احتمالی که امام در من جدّد قبراً ذکر کردند که برخی قبور را عبادت‌تکده قرار داده بودند صحیح نیست چون بحث عبادت کردن قبور اصلاً در تاریخ ذکر نشده است و معمولاً قبرها را برای افتخار به اینکه این همه بزرگ در قبیله ما داشتیم تجدید می کردند. الهاکم التکاثر حتی زرم المقابر. مرده های مان بزرگانند. این تجدید قبرشان فخرفروشی قبائل به یکدیگر بود. روایت می گوید این کار خلاف است و صحیح نیست. این از روش اسلام خارج شده. نه این که واقعا مسلمان نیست. و من کفر فان الله غنی عن العالمین. راجع به تارک الحج گفتند کافر. کافر با خارج از اسلام خیلی فرق نمی کند. خود این آقایان گفتند کفر مراتب دارد. خروج از اسلام هم مراتب دارد. خروج حقیقی از اسلام خیلی مهم است. ولی خروج از بعض مراتب اسلام این در خیلی از مسلمین هست که از بعض مراتب اسلام خارجند.

اما راجع به روایت دیگر: من صوّر التصاویر فقد ضاّد الله. یعنی کسی که مجسمه سازی کند با خدا به رقابت برخاسته. از باب این که خدا اشیاء ذی روح را خلق می کند تو هم می خواهی بگویی انا رجل، اشیاء ذی روح را خلق کنی؟ در برخی از روایات هست که: روز قیامت می گویند مجسمه این کبوتر را کشیدی یا مران ینفخ فیه حالا این را زنده کن، و لیس بنافخ، او هم که نمی تواند زنده کند لذا عذاب می شود.

و اگر چه عروسک ساز ادعای رقابت با خدا نمی کند اما برای نهی از مجسمه سازی مقتضای بلاغت و حکمت این است که مبالغه ای بکنند تا در مردم تاثیر بگذارد. مثل این روایت که: الناظر الی شطرنج کالناظر الی عوره امه. این چه حرفیه؟ من نگاه به شطرنج می کنم شما من را تشبیه می کنی به الناظر الی عوره امه. با این مبالغه کردن ها، با این بلاغت ها باید مردم را به راه راست بیاورند. و الا اگر به مردم بیایند بگویند: خیلی مهم نیست، بدحجابی گناه صغیره است، اصرار بر آن از کبائر است، مثل خیلی گناهان صغیره، اینقدر حرام های بزرگتری هست، چسبیده اید به این حرام کوچک، این فرهنگ سبک شمردن گناه، درست نیست.

یا روایت منیه المرید: اشد الناس عذاباً یوم القیامه. این اشد الناس عذاباً ظهور در حصر که ندارد. روایات متعددی داریم این جور بیان ها در آن هست. الغیبه مثلاً اشد من الزنا. حیثی است. واقعا غیبت اشد از زنا است؟ درهم ربا عند الله اشد من سبعین زنیه کلها بذات محرم. واقعا اگر کسی تراحم بشود بگویند یا غیبت بکن یا زنا بکن، بگویند لعنت خدا بر شیطان روایت می گویند الغیبه اشد من الزنا؟ یا مثلاً تراحم شود که یک درهم ربا بخوری یا نعوذ بالله سبعین زنیه بگویند خب درهم ربا اشد عند الله؟ این گونه نیست، این ها حیثی است. این اشد الناس عذاباً یک نظر حیثی دارد.

رجلا- قتل نبیا او قتل نبی، رجل یضل الناس بغير علم، مصوّر یصور التماثل منحصر به این چهار تا هم نیست. چون در روایت قرینه نوعیه داریم. چند گروه را به عنوان این که این ها مثلاً- این گناه شان بزرگ است ذکر می کردند. نمی خواهد بگویند گناهان دیگر بزرگ نیست. گناهان دیگر مفروغ عنه بوده که بزرگ است. مثلاً زنا مفروغ عنه بوده بزرگ است.

و اما قتل نبیا ممکن است بخاطر او قتل نبی در کنار هم گفته شده است. پیغمبر یکی را بکشد این اشد الناس عذاباً است؟ چون لازم نیست کافر باشد. حدش قتل بوده. شیطان فریبش داده با یکی از محارمش نعوذ بالله زنا کرده. یا عمل شنیع انجام داده با کسی و مستحق قتل شده است.

و لذا اگر نبود ضعف سند این روایات مثل همین روایت اصبع بن نباته بعید نبود استدلال بر این ها بر حرمت مجسمه سازی. و چون این ها نقل به معنا هم می شده ما علم به استفاضه این روایات نداریم که قطع به صدور پیدا کنیم. عملاً آدم فکر می کند چهار تا روایت است. ولی ممکن است یک روایت باشد در قالب چهار نقل. که این ها نقل های مرسل و بی سند هم هست. چهارمیش هم که اصلاً روایت عامیه بود. که من اشد الناس عذاباً عند الله یوم القیامه المصرون.

و احتمال هم داشت المصورون معنای دیگر داشته باشد. مصورون یعنی آن هایی که قائلند خدا صورت دارد؛ خدا جسم است. شاید معنایش این باشد همان طور که امام فرمودند.

لذا برای حرمت مجسمه سازی به این روایات هم نمی شود استدلال کرد.

کتاب الصلاة/ ادله وجوب تعیینی نماز جمعه /روایت دوم/ تقریب استدلال و مناقشات /و روایت سوم ۹۵/۰۶/۲۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/ ادله وجوب تعیینی نماز جمعه /روایت دوم/ تقریب استدلال و مناقشات /و روایت سوم

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به ادله قول به وجوب تعیینی اقامه نماز جمعه در عصر غیبت بود. رسیدیم به روایت دوم که صحیحه زراره بود.

ادله قول به وجوب تعیینی نماز جمعه

روایت دوم

زراره سؤال کرد که نماز جمعه بر چه کسی واجب است؟ امام علیه السلام در جواب فرمودند: علی سبعة نفر من المسلمین و لاجمعه لاقل من خمسة فاذا اجتمع سبعة من المسلمین و لم یخافوا أمهم بعضهم و خطبهم.

که به نظر ما همان طور که در البدر الزاهر از مرحوم آقای بروجردی نقل شده ، این صحیحه در دلالت بر وجوب اقامه نماز جمعه اقوی الروایات است.

تقریب دلالت

هم صدر صحیحه می گوید تجب الجمعة علی سبعة نفر من المسلمین و ظاهر این جمله وجوب اداء و اقامه است، و اینکه هفت نفر شرط انعقاد نماز است. بلکه اصلا حمل این جمله بر وجوب حضور بی معنا است؛ بعد از این که نماز جمعه با شرایط آن منعقد شد واجب است بر هفت نفر که در این نماز جمعه حاضر بشوند، این معنا ندارد. پس سؤال از اصل انعقاد است. علی من تجب الجمعة؟ قال تجب علی سبعة نفر من المسلمین.

ص: ۶۲

و لکن اشکال هایی به این روایت شده بود:

مناقشه اول

صاحب جواهر فرموده است که این امر در مقام توهّم حذر است چون توهّم بود که امام جمعه باید منصوب خاص باشد، امام فرمود نخیر؛ اذا اجتمع سبعة و لم يخافوا امهم بعضهم و خطبهم و ظهور در وجوب ندارد.

جواب

این فرمایش صاحب جواهر انصافا ناتمام است زیرا؛

اولاً: به صدر صحیحہ تمسک می کنیم: علی من تجب الجمعة؟ قال تجب علی سبعة نفر من المسلمین. این لسان توهّم حذر نیست. واجب است نماز جمعه بر هفت نفر از مسلمین، بعد بگوییم این برای این است که می خواهد دفع توهّم حرمت بکند؟ این چه عرفیتی دارد؟

ثانیا: بر فرض ما به ذیل صحیحہ می خواستیم تمسک کنیم، اذا اجتمع سبعة و لم يخافوا امهم بعضهم و خطبهم، باز این اشکال درست نبود که روایت در مقام توهّم حذر است و ظهور در وجوب ندارد؛ مواردی که می گویند امر در مقام توهّم حذر، ظهور در وجوب ندارد، جایی است که فقط توهّم حذر است. اذا حللتهم فاصطادوا. اما مواردی که هم توهّم حذر است هم توهّم وجوب، اینجا ظهور در دفع توهّم حذر ندارد؛ بلکه ظهور در وجوب دارد.

مثلاً: در مورد قاعده تجاوز امام فرمود: رجل شك في الركوع بعد ما سجد فليمض. بعضی ها گفته اند در مقام توهّم حذر است، یعنی مضی و عدم اعتناء به شك جایز است چون توهّم حذر بود. در حالی که در این مثال، هم توهّم این بود که مبادا ممنوع باشد من بدون تدارک این رکوع نماز را تمام کنم و هم توهّم این بود که مبادا اگر این رکوع را تدارک کنم زیاده در رکن پیش بیاید. یعنی مضی و عدم مضی هر دو شبهه حرمت دارد و در واقع اینجا جهل به وظیفه دارد و در مقام جهل به وظیفه امام می فرماید فليمض. این ظهور در بیان وظیفه دارد.

ص: ۶۳

تطبیق بر محل بحث: اینجا هم همین است. اذا اجتمع سبعة و لم يخافوا امهم بعضهم اگر شبهه حرمت دارد که فرد غیر منصوب، در بین هفت نفر امام جمعه بشود شبهه وجوب هم دارد. مخصوصا به قرینه صدرش که می گوید تجب الجمعة علی سبعة نفر من المسلمین که اگر فقط شبهه حرمت بود باید می گفت علی من تجوز الجمعة. و لذا اینجا ظهور امر در وجوب منعقد می شود.

مناقشه دوم

مرحوم آقای بروجردی فرموده است که با این که این روایت اقوی الأدله بر وجوب تعیینی اقامه نماز جمعه، است اما به نظر ما معلوم نیست ذیل این صحیحه و حداقل جمله آخر آن، کلام امام باشد. شاید کلام و فتوای صدوق است. در اینجا مرحوم بحر العلوم هم چنین ادعایی نموده است. ایشان در البدر الزاهر نقل کردند که در پاورقی کتاب من لایحضره الفقیه نسخه چاپ هند متعرض شده اند که شاید این جمله اخیر از کلام صدوق باشد؛

شاهد اول: این که اگر این جمله ظهور داشت که ذیل صحیحه زراه است، این روایت قویه الدلاله را شهید ثانی در رساله صلاه الجمعة رها نمی کرد و نمی رفت سراغ سایر ادله که به قوت این روایت نیست.

شاهد دوم: این است که در کتاب هدایه که کتاب فتوایی صدوق است همین تعبیر آمده است، و نشان می دهد این فتوای صدوق است نه ذیل صحیحه زراه.

شاهد سوم: و اساسا کتاب فقیه کتاب فتوا بود. من لایحضره الفقیه شبیه من لایحضره الطیب زکریا رازی بود. از صدوق خواستند کتابی بنویسد برای کسانی که دسترسی به فقهاء ندارند، و او من لایحضره الفقیه را نوشت. و اساسا کتاب حدیث محض نیست. بله، کتاب فقه هم در زمان قدیم مملو از روایات بود، اما قرینه نداریم بگوییم هر مطلبی در فقیه بود این جزء حدیث است. مرحوم مجلسی اول هم در روضه المتقین در برخی از موارد این را تذکر داده است.

تذکر: اگر این ذیل کلام صدوق باشد، صدر این صحیحه از نظر آقای بروجردی مشکلی ایجاد نمی کند: برای این که تجب الجمعة علی سبعة نفر من المسلمین. مراد اقامه جمعه صحیحه است و جمعه صحیحه جز ما یا لا اقل احتمالاً، آن جمعه ای است که امام معصوم و یا نائب خاص آن حضرت امام جمعه باشد. و روایت در مقام بیان شرایط صحت نیست.

جواب

به نظر ما این اشکال هم قابل جواب است:

اولاً: اگر ذیل کلام صدوق هم باشد ظاهر صدر روایت این است که اقامه نماز جمعه واجب است و حضور معصوم هم شرط نیست زیرا اگر بناء بود شرط نماز جمعه حضور امام معصوم باشد، این تعبیر عرفی نبود و این عبارت که تجب الجمعة علی سبعة نفر من المسلمین ظهور قوی دارد در این که در این هفت نفر امام معصوم لحاظ نشده، و حمل این هفت نفر بر آن هفت نفری که در بین این ها امام بوده است عرفاً حمل بر فرد نادر است. این همه گروه های هفت نفری هست، همه این ها را خارج کنیم فقط یک گروه هفت نفری که امام در بین آن ها است بگوییم مراد، این گروه است، این اخراج اکثر افراد از آن لازم می آید. اگر حضور معصوم شرط است باید تعبیر می کردند که اگر امام اقامه الجمعة باید مردم حاضر بشوند ولی شرط صحت نماز جمعه این است که هفت نفر در نماز جمعه شرکت کنند.

تفاوت روایت اول و دوم: روایت اول انما فرض الله عز و جل علی الناس من الجمعة الی الجمعة خمسة و ثلاثین صلاة منها صلاة واحدة فرضها الله عز و جل فی جماعه و هی الجمعة شرائط نماز جمعه را که بیان نکرد. شاید یکی از شرائط نماز جمعه این باشد که به اذن امام معصوم اقامه بشود. اما در این روایت سؤال می کند بر چه کسی نماز جمعه واجب است امام می فرماید هفت نفر که باشند نماز جمعه واجب است. و شرط را تعیین می کند.

ص: ۶۵

ثانیا: ظاهر وجود فاء تفریع و وجود قید زاید و لم یخافوا در روایت «فاذا اجتمع سبعة من المسلمین و لم یخافوا امهم بعضهم و خطبهم»، این است که ذیل حدیث کلام صدوق نیست.

جواب شاهد دوم: و این که ایشان فرمود: کتاب هدایه هم همین متن را دارد؛ خود شما فرمودید که کتب قدماء متن روایات را ذکر می کرد. و در اول مبسوط دارد که ما کتاب نهاییه را که در قدیم نوشتیم بر اساس متون بود؛ تفریع فروع نکردیم. این که دلیل نمی شود پس بگوییم کتاب فقیه هم این جمله ای را که دارد ذیل حدیث نیست و فتوای صدوق هست.

مناقشه سوم

آقای بروجردی فرموده: سیره عامه که امام جمعه باید منصوب از طرف حاکم باشد این قرینه لیه متصله است که امهم بعضهم یعنی بعضی که منصوب هست؛ نه هر بعضی. و لذا امهم بعضهم بر فرض ذیل صحیحه زراره باشد، اطلاق ندارد.

جواب

اولاً: معلوم نیست سیره عامه این بوده که هیچ نماز جمعه ای بدون نصب حاکم برگزار نشود. بله امامت نماز جمعه یک منصب رسمی و حکومتی بوده و امیر خودش متصدی امامت جمعه می شده است. اما این که هیچ نماز جمعه ای بدون نصب حاکم نباشد، این ثابت نیست.

الآن هم این طور نیست که در بلاد اهل سنت امام جمعه منصوب باشد. چون یک امام جمعه ندارند. هر مسجدی یک نماز جمعه می خوانند. حالا بعضی از شهرها ممکن است امام جمعه داشته باشند؛ امام جمعه واحد ولی در مکه، مدینه هر مسجدی نماز جمعه برگزار می کنند.

ثانیا: سیره و فکر عامه قرینه بر تأویل کلام امام نمی شود و امام به فقه و سیره عامه اعتنایی نداشته اند تا فقه و سیره عامه قرینه لیه متصله برای تفسیر کلام امام باشد.

ص: ۶۶

ثالثاً: به نظر ما امهم بعضهم كالصریح است در این که اذن خاص معتبر نیست. هر گاه هفت نفر جمع شدند، یکی از این ها امام می شود و خطبه می خواند، بقیه اقتداء می کنند. این كالصریح است در این که فرق نمی کند، هر کدام از این هفت نفر بودند مهم نیست.

مناقشه چهارم (حمل روایت بر اذن عام)

این تعبیر امام که فرمودند امهم بعضهم و خطبهم در مقام اذن دادن است. حضرت در زمان خودشان چون مبسوط الید نبودند و نمی توانستند اقامه نماز جمعه کنند اذن عام می دهند که مردم نماز جمعه را اقامه کنند.

اگر بخواهیم تشبیه کنیم و المثل یقرب من وجه و یبعد من وجوه، امام قدس سره قائل بودند که نماز عید، نماز جمعه از مناصب حکومت هست و لذا اصلاً برقرار کردن نماز های عید فطر و عید قربان در مساجد را، مشروع نمی دانستند، و می گفتند رجائاً خوانده بشود. بعد از انقلاب فرمودند که هر امام جماعتی می تواند در مسجدش نماز عید فطر بخواند. این اذن عام بود و از نظرشان که بر نگشته بودند. اذن عام دادند برای تسهیل امر که هر امام جماعتی می تواند نماز عید فطر بخواند اما نماز جمعه نه، نماز جمعه را فرمودند باید با نصب حکومت باشد و الا مشروع نیست. این اذن عامی که راجع به نماز عید فطر دادند ما احتمال می دهیم امام معصوم سلام الله علیه دیدند حالا که مبسوط الید نیستند فرمودند اذا اجتمع سبعة من المسلمین و لم یخافوا امهم بعضهم و خطبهم. کانه فرمودند ما به اقامه نماز جمعه اذن عام می دهیم.

جواب

این احتمال به نظر ما خلاف ظاهر این قضیه است که قضیه حقیقیه است. سؤال زراره از قضیه حقیقیه است و ظاهر جواب امام هم این است که قضیه حقیقیه است. علی من تجب الجمعة؟ قال تجب علی سبعة نفر من المسلمین. فاذا اجتمع سبعة من المسلمین و لم یخافوا امهم بعضهم و خطبهم، این الی یوم القیامة حکم همین است. و حمل روایت بر این که منحصر به زمان امام معصوم است چون اذن در آن زمان محرز است، خلاف ظاهر این قضیه است که قضیه حقیقیه است.

این تعبیر امام که فرمودند مهم بعضی و خطبهم در مقام اذن دادن است. حضرت در زمان بسط ید که خودشان می توانستند نماز جمعه را اقامه کنند به دیگران هم اذن خاص داده اند که نماز جمعه را اقامه کنند.

جواب

این احتمال هم مخالف ظاهر روایت است و مؤید این عرض ما کلمه و لم یخافوا است. اذا اجتمع سبعة من المسلمین و لم یخافوا مهم بعضی و خطبهم اگر بناء بود امام جمعه ماذون از قبل امام باشد و اذن خاص داشته باشد، فرض خوف مطرح کردن عرفی نیست؛ چون امام اذن خاصش در زمان بسط یدش بود. و لم یخافوا یعنی چه؟ (مگر بگویید اذن عام دادند که اگر خوف ندارید یکی از شما که عادلید امام جمعه بشوید به اذن عام که آن هم عرض کردم خلاف ظاهر این خطاب است در این که قضیه حقیقه است.)

تذکر: اذن عام الی یوم القیامه عملاً یعنی اینکه اقامه نماز جمعه مشروع است و معنایش این می شود که شما طرفدار شهید ثانی می شوید و اقامه نماز جمعه در عصر غیبت را واجب می دانید، می گویید بله اذن امام معصوم هم اگر شرط بوده خود امام اذن الی یوم القیامه داده است.

و لذا به نظر ما دلالت این روایت ثانیه اقوی الدلالات هست فی حد ذاتها بر وجوب اقامه نماز جمعه. ولی معارض ها و قرائن منفصله را بعدا عرض خواهیم کرد.

روایت سوم

روایت منصور بن حازم: یَجْمَعُ (یا یَجْمَعُ) الْقَوْمُ یَوْمَ الْجُمُعَةِ إِذَا كَانُوا خَمْسَةَ فَمَا زَادَ وَ إِنْ كَانُوا أَقَلَّ مِنْ خَمْسَةٍ فَلَا جُمُعَةَ لَهُمْ وَ الْجُمُعَةُ وَاجِبَةٌ عَلَى كُلِّ أَحَدٍ لَا يُعَذَّرُ النَّاسُ فِيهَا إِلَّا خَمْسَةَ الْمَرْأَةِ وَ الْمَمْلُوكِ وَ الْمُسَافِرِ وَ الصَّبِيِّ وَ الْمَرِيضِ.

ص: ۶۸

مرحوم آقای بروجردی و مرحوم آقای خوئی فرمودند: در روایت يجب اقامه الجمعة ندارد و مطلق است و شاید مراد این باشد که يجب الحضور فی صلاه الجمعة المنعقدة بشرائطها. بعد از انعقاد نماز جمعه با شرائط، حضور واجب است. شاهد این مطلب استثناء این پنج نفر هست که این ها از وجوب حضور مستثنی هستند؛

در حق مسافر اصل وجوب تخیری ثابت است لذا اگر نماز جمعه شرکت کند نماز جمعه اش صحیح است. و از این مطلب معلوم می شود که از مسافر حضور ساقط می شود نه اصل وجوب.

و همین طور و من كان علی رأس فرسخین: که از وجوب حضور استثناء است و الا اگر اقامه نماز جمعه واجب بود کسی که در دو فرسخی است در محل خودش باید نماز جمعه را اقامه کند و استثناء معنا نداشت.

استثناء زن هم همین طور است. او هم شاهد بر این هست که مستثنی منه وجوب حضور است. برای این که نماز جمعه زن هم مشروع است ولی حضور بر او واجب نیست.

پس مصب این صحیح منصور بن حازم وجوب حضور در نماز جمعه است مگر بر این پنج نفر. آقای خوئی فرمودند ما ملتزم می شویم. آقای بروجردی ملتزم نمی شوند و می گویند اول الکلام است که نماز جمعه در عصر غیبت بدون نصب امام معصوم مشروع باشد. و لذا حضور در نماز جمعه مشروع و واجب است. و به نظر ایشان، نماز جمعه در عصر غیبت مشروع نیست.

جواب

به نظر ما این فرمایش آقای خوئی ناتمام است:

ظاهر الجمعة واجبه، این است که ایجاد نماز جمعه، واجب است. اگر گفت الکذب حرام، ظاهرش این است که ایجاد دروغ حرام است نه شنیدن دروغ. نماز جمعه واجب است ظاهرش این است که اتیان نماز جمعه واجب است؛ ایجاد نماز جمعه واجب است. نه این که نماز جمعه ای که منعقد شده، حضور در آن واجب است. پس روایت می گوید اتیان أداء نماز جمعه بر همه واجب است: اگر نماز جمعه منعقد است حضور پیدا کنید و اگر منعقد نیست بروید منعقد کنید. بله این پنج نفر مستثنی است. مسافر نه واجب است حاضر بشود در نماز جمعه نه واجب تعیینی است اقامه کند نماز جمعه را. و مستثنی منه وجوب تعیینی اقامه است، بر مسافر نماز جمعه مشروع است و واجب تخیری است اما مستثنی منه وجوب تعیینی نماز جمعه است و مسافر از این وجوب تعیینی استثناء شده است. ما نفهمیدیم این استثناءها چه قرینیتی بر این فرمایش آقای خوئی دارد.

و لذا دلالت این روایت ثالثه هم به نظر ما تام است.

کتاب الصلاة/ ادله قول به وجوب تعیین نماز جمعه /روایات/روایت سوم و چهارم و پنجم ۹۵/۰۶/۲۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/ ادله قول به وجوب تعیین نماز جمعه /روایات/روایت سوم و چهارم و پنجم

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در ادله قول به وجوب تعیین اقامه و حضور در نماز جمعه بود. آیات و روایت اول و دوم را بررسی کردیم. و مقداری در مورد دلالت روایت سوم توضیح داده شد.

ادله قول به وجوب تعیین نماز جمعه

روایت سوم

روایت سوم که به آن تمسک شده بود روایت منصور بن حازم بود: الْجُمُعَةُ وَاجِبَةٌ عَلَى كُلِّ أَحَدٍ لَا يُعَذِّرُ النَّاسُ فِيهَا إِلَّا خَمْسَةَ الْمَوَاهِ وَالْمَمْلُوكِ وَالْمُسَافِرِ وَالْمَرِيضِ وَالصَّبِيِّ.

مناقشه مرحوم خوئی

با توجه به مواردی که از حکم استثناء شده اند روایت ظهور در بیان وجوب حضور در نماز جمعه پیدا می کند و دلالتی بر وجوب اقامه ندارد و اگر نماز جمعه با شرایط اقامه شود حضور واجب می شود.

و شاهد این است که حضرت «مسافر و من کان علی رأس فرسخین و فی حال نزول مطر» را استثناء کرد در حالی که در این موارد نماز جمعه مشروع است و تنها حضور واجب نیست لذا صحیحه مربوط به وجوب حضور است.

جواب

اولاً: در این صحیحه من کان علی رأس فرسخین و نزول مطر ذکر نشده است. (و اگر من کان علی رأس فرسخین ذکر می شد شاهد مدعی شما بود زیرا اگر اقامه واجب بود این شخص هم که در دو فرسخی نماز جمعه است باید در همان مکان اقامه نماز جمعه کند).

ثانیاً: بر مسافر و مریض نه اقامه نماز جمعه واجب است و نه حضور در آن. و اینکه نماز جمعه بر افراد استثناء شده در روایت، واجب تعیینی نیست با این منافات ندارد که واجب تخییری باشد، لذا صدر روایت ظهور در وجوب تعیینی خواهد داشت و اطلاق روایت شامل انعقاد نماز جمعه هم می شود (به این معنا که ولو در زمانی که نماز جمعه اقامه نشده است باز نماز جمعه واجب است یعنی باید نماز جمعه را اقامه کنند) و قرینه ای نداریم که این روایت تنها مربوط به وجوب حضور باشد. به تعبیر دیگر واجب، مطلق است لذا تحصیل مقدمات آن من جمله جمع شدن چند نفر برای انعقاد جمعه، لازم است.

بله اگر احتمال دهیم شرط نماز جمعه حضور معصوم یا اذن او باشد و روایت در مقام بیان شرایط صحت نماز جمعه نیست در این صورت، دیگر قدرت بر نماز جمعه صحیحه احراز نمی شود. و اطلاق مقامی هم نداریم بلکه آقای بروجردی از أدله استفاده کرده اند که حضور معصوم یا نائب خاص او لازم است. و اگر در شرطیت حضور معصوم شک کنیم دیگر به این روایت نمی توانیم تمسک کنیم. اما کسی مثل مرحوم خوئی که حضور معصوم را در اقامه جمعه لازم نمی بیند، طبق این نظر روایت دال بر وجوب اقامه خواهد بود و حمل روایت بر وجوب حضور به نظر ما صحیح نیست.

پس یا شرط صحت نماز جمعه جزماً یا احتمالاً حضور معصوم است که در این صورت وجوب حضور را هم نمی توان استفاده کرد و اگر شرط صحت نباشد برای وجوب اقامه هم می توان به این صحیحه استناد کرد.

چون در روایت متعلق وجوب ذکر نشده است و حذف متعلق هم مفید عموم نیست بلکه باعث اجمال می شود لذا نمی توان به این روایت برای وجوب اقامه تمسک کرد زیرا شاید مراد اقامه جمعه باشد و شاید هم مراد حضور در نماز جمعه منعقد شده باشد.

پاسخ

تقدیر گرفتن ایجاد عرفی نیست و فعل ظهور در ایجاد دارد و به تعبیر امام اسماء اجناس ظهور در موجود دارد مثلاً النار حار نیاز نیست بگوییم النار الموجود . و کذب حرام است نیاز ندارد بگوییم ایجاد کذب حرام است. و نیز مثل لا اله الا الله که نیاز ندارد بگوییم لا وجود. نه اینکه نیاز باشد در تقدیر گرفته شود بلکه عرف این را می فهمد بدون اینکه تقدیری در کار باشد. لذا این جا مصداق بحث حذف متعلق موجب اجمال است نمی شود و در واقع حذف و تقدیری در کار نیست و متعلق واضح است.

نکته: نماز جمعه ماهیت صرف الوجودی نیست که اگر عده ای خواندند و ماهیت نماز جمعه محقق شد از دیگران ساقط شود بلکه ایجاد نماز جمعه انحلالی است یعنی ایجاد نماز جمعه بر هر فردی واجب است و در واقع هر کسی که در نماز جمعه شرکت می کنند نماز جمعه را ایجاد می کنند.

به تعبیر دیگر: نه حضور تنها و نه اقامه بلکه أداء نماز جمعه بر هر مکلفی لازم است که اگر اقامه نشده است أداء نماز جمعه به این است که اقامه کنند و اگر اقامه شده است أداء نماز جمعه به این است که در نماز شرکت کند.

نتیجه

لذا دلالت روایت سوم بر وجوب تعیینی اقامه نماز جمعه و حضور در آن تمام است.

صحيحه ابى بصير و ابن مسلم: من ترك الجمعة ثلاثا متواليات بغير علة طبع الله على قلبه

مناقشه

مرحوم خوئی فرموده اند: این روایت دلالت بر وجوب اقامه ندارد و شاید متعلق وجوب، حضور باشد یعنی من ترك الحضور کسی که سه هفته در نماز جمعه حاضر نشود منافق می شود. و این تعبیر طبع الله على قلبه برای منافقین است. اگر يك هفته نماز جمعه را ترك كند واجب را ترك کرده است و اگر سه هفته نرود به حد منافق می رسد.

جواب

به نظر ما ترك صلاة الجمعة اطلاق دارد و شامل صورتی که نماز جمعه برقرار نمی شود هم می شود؛ مثلاً وقتی تعبیر می کنند که من ترك شرب اللبن که به معنای آب دوغ است، که اگر آب باشد و دوغ هم باشد نمی تواند بگوید آب دوغ نبود تا من بخورم بلکه باید آب دوغ درست کند.

و در محل بحث هم، اگر کسی باشد که عادل باشد و عده ای نزد او بیایند و بگویند نماز جمعه بخوان و یا امام عادل نزد این افراد بیاید و دعوت به نماز جمعه کند در این دو صورت اگر اقامه نکنند عرفاً مصداق این تعبیر می شود که ترك صلاة الجمعة لذا عرفاً این روایت اطلاق دارد و فرض ترك انعقاد جمعه را هم شامل می شود.

بله شاید نفس غیبت امام معصوم علت باشد و روایت هم گفته من ترك من غير علة و مرحوم بروجردی هم می فرماید همین شك در مشروعیت می تواند علتی برای ترك باشد و شاید ترك به خاطر این شبهه ترك من غير علة باشد و شبهه مصداقیه خطاب می شود که تمسك به عام در این صورت جایز نیست. حداقل اگر اذن معصوم را شرط بدانیم واضح است که نمی توان به این روایت تمسك کرد.

ص: ۷۳

و اینکه شبهه مصداقیه است و در صدق عذر و علت شک می کنیم نظیر هم دارد مثل بحث حج که گفته اند من ترك الحج من غير عذر يعذره الله فقد تركه که در اینجا فقهاء فرموده اند تمسک به این روایت در موارد شک در عذر تمسک به عام در شبهه مصداقیه است.

نکته: طبع الله علی قلبه در عرف متشرعه ظاهر در حرمت است بلکه حرام شدید است و معنای آن این است که؛ لایهتدی بهدایه الله آدم به جایی برسد که هدایت در او تأثیر نگذارد که در ارتکاز متشرعه این معنا ظهور در حرمت دارد.

روایت پنجم

صحیحه زراره: عن أبي جعفر عليه السلام صلاة الجمعة فريضة - والاجتماع إليها فريضة مع الأيام - فإن ترك رجل من غير علة ثلاث جمع - فقد ترك ثلاث فرائض - ولا يدع ثلاث فرائض من غير علة إلا منافق.

تقریب استدلال به این صحیحه مثل تقریب استدلال به صحیحه سابقه است؛ صلاة الجمعة فريضة یعنی أداء آن فريضة است. اگر أداء نماز نیاز به اقامه نماز جمعه دارد اقامه واجب است و اگر أداء نماز جمعه نیاز به حضور دارد حضور واجب است.

مراد از تعبیر امام در روایات: ظاهر امام، امام معصوم و امام اصلی است که مرحوم بروجردی در این روایت فرموده اند و مرحوم خوئی در جاهای دیگر غیر این روایت، در مطلق روایاتی که لفظ امام است مثل شهادت عدلین عند الامام للهلال فرموده اند که امام مطلق ظهور در امام معصوم دارد امامی که امام کل حتی امام فقهاء و امام ولی امر است امام معصوم است.

ما استعمالات امام را بررسی کردیم و نتیجه گرفتیم که مراد حاکم عادل است. امام به صورت مطلق انصراف به حاکم عادل دارد. ان انفق علی زوجته و الافعلی الامام أن یفرق بینهما.

ظاهر روایت این است که آداء نماز ولو به اقامه آن واجب است. نماز جمعه فریضه است و سه جمعه سه فریضه است و نباید من غیر علّه آن را ترک کرد لذا اگر شک در شرطیت حضور معصوم کنیم شک در مشروعیت خواهد بود و ترک نماز جمعه به خاطر علّه می شود.

کتاب الصلاة/أدله وجوب تعیینی نماز جمعه /روایات/روایت پنجم و ششم و هفتم ۹۵/۰۶/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/أدله وجوب تعیینی نماز جمعه /روایات/روایت پنجم و ششم و هفتم

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به ادله وجوب تعیینی نماز جمعه در عصر غیبت بود. به روایت پنجم رسیدیم.

أدله وجوب تعیینی نماز جمعه

روایت پنجم

صحيحه زراره: عن أبي جعفر عليه السلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْجُمُعَةَ فَرِيضَةً وَالْاجْتِمَاعَ إِلَيْهَا فَرِيضَةٌ مَعَ الْإِمَامِ فَإِنْ تَرَكَ رَجُلٌ مِنْ غَيْرِ عَلَيْهِ ثَلَاثَ جُمُعٍ - فَقَدْ تَرَكَ ثَلَاثَ فَرَائِضَ - وَلَا يَدْعُ ثَلَاثَ فَرَائِضَ مِنْ غَيْرِ عَلَيْهِ إِلَّا مُنَافِقٌ.

مناقشه مرحوم خوئی

در جلسه قبل این روایت را مطرح کردیم و بحث شد که مراد صحیحه: وجوب حضور در نماز جمعه منعقد شده است که مرحوم خوئی فرمودند و یا مراد این است که آداء نماز جمعه ولو به اقامه آن واجب است.

شاهدی که می توان برای ادعای مرحوم خوئی و عدم وجوب تعیینی اقامه، ذکر کرد این عبارت است که می فرماید: وَ الْاجْتِمَاعُ إِلَيْهَا فَرِيضَةٌ مَعَ الْإِمَامِ یعنی حضور و شرکت در نماز جمعه فریضه است. پس روایت به صدد بیان وجوب حضور است.

جواب

به نظر ما صدر روایت که می فرماید: صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْجُمُعَةَ فَرِيضَةً اطلاق دارد و مراد وجوب آداء نماز جمعه است که در فرض عدم انعقاد نماز جمعه آداء نماز جمعه به انعقاد آن است. و أمّا عبارت دوم یا به این معنا است که بعد از اقامه شدن نماز جمعه، حضور در نماز جمعه واجب است. و یا بیان شرطیت می کند که نماز جمعه عبادتی گروهی و اجتماعی است و باید امامی باشد که امامت را به عهده بگیرد؛ گویا گفته است که نماز جمعه به صورت جماعت خوانده می شود و به صورت فرادا صحیح نیست.

مرحوم بروجردی فرمودند لفظ امام، ظهور در امام اصلی دارد.

و بحث نیاز به بررسی دارد و ما قبلاً که بررسی کردیم به این نتیجه رسیدیم که لفظ امام ظهور در حاکم عادل دارد ولی نیاز است دوباره روایات را بررسی کنیم: زیرا لفظ امام در برخی از روایات ظهور در امام معصوم دارد. و برخی ظهور در حاکم عادل دارد و برخی ظهور در مطلق قائد و راهنما دارد مثل امام الحاج. و گاهی به معنای امام جماعت به کار رفته است.

لذا فعلاً به عنوان اصل موضوعی بحث می کنیم تا بعد این بحث را تحقیقی دنبال کنیم؛

اگر مراد امام معصوم باشد یا قائل به اجمال شدیم و قدر متیقن امام معصوم شد نمی توان به روایت تمسک کرد.

و اگر اثبات کنیم مراد از امام، یا حاکم عادل است یا امام جمعه عادل است در این صورت دلالت روایت بر وجوب نماز جمعه در زمان حاکم عادل بنا بر معنای عادل و در فرض وجود امام جمعه عادل بنا بر معنای دوم، ثابت می شود و دیگر من غیر علّه نمی تواند شبهه دیگر شود که شاید نماز جمعه در زمان غیبت مشروع نباشد چون روایت مشروعیت را ثابت می کند و دیگر این علت و عذر نخواهد بود.

اگر امام ظهور در غیر معصوم داشته باشد خود روایت شرطیت حضور معصوم را نفی می کند و از این جهت در مقام بیان بوده لذا اگر مراد نماز صحیحه هم باشد از این حیث صحت ثابت میشود. و دیگر من غیر علّه نمی تواند مشکلی در دلالت روایت ایجاد کند.

صحيحه ابى بصير و محمد بن مسلم: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ فِي كُلِّ سَبْعَةٍ أَيَّامٍ خَمْسًا وَ ثَلَاثِينَ صَلَاةً مِنْهَا صَلَاةٌ وَاجِبَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ أَنْ يَشْهَدَهَا إِلَّا خَمْسَةً الْمَرِيضِ وَ الْمَمْلُوكِ وَ الْمُسَافِرِ وَ الْمَرْأَةِ وَ الصَّبِيِّ.

مناقشه

اولاً: ظاهر آن يشهدها وجوب حضور است نه وجوب اقامه.

ثانياً: اشكال مرحوم خویی هم وارد است که: روایت در مقام بیان شرایط صحت نماز جمعه نیست و شاید حضور معصوم شرط صحت نماز باشد در نتیجه قدرت بر نماز جمعه در زمان غیبت محرز نشده و وجوب ثابت نمی شود. مثلاً إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً به این معنا است که نماز تامه و صحيحه واجب شده و روایت در مقام بیان شرایط صحت نیست و اصل وجوب را می گوید لذا نمی توان گفت که این آیه فاقد الطهورین را هم می گیرد و او هم باید نماز بخواند.

روایت هفتم

صحيحه محمد بن مسلم و زراره: عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: تَجِبُ الْجُمُعَةُ عَلَى مَنْ كَانَ مِنْهَا عَلَى فَرْسَخَيْنِ.

مناقشه

روایت ناظر به حکم اقامه نماز جمعه نیست هر چند نفی وجوب تعیینی اقامه را نمی کند و تنها در مقام بیان وجوب حضور است و شاهد آن هم من كان منها على فرسخين است که قبلاً وجه آن را بیان کردیم که اگر انعقاد واجب باشد بر چنین شخصی هم واجب خواهد بود.

نتیجه دلالت روایات

لذا به نظر ما قول اول که قول شهید ثانی ره است فی حد نفسه صحيح است و برخی روایات دلالت قوی بر این قول دارد. و باید معارض ها را بیان کرد.

روایات معارض با روایات دال بر وجوب تعیینی اقامه نماز جمعه

مرحوم خوئی در دلالت روایات مناقشه کرد که روایات وجوب حضور را می گویند نه وجوب اقامه را.

بیان مرحوم خوئی

فرمایش مرحوم خوئی در ردّ قول اول ولو نتیجه آن اثبات وجوب حضور است:

أدله ای داریم که شاهد است نماز جمعه وجوب تعیینی ندارد: یکی روایاتی که مشروط کرده نماز جمعه را بر وجود امامی که یخطب؛

صحیححه محمد بن مسلم عن أحدهما (عليه السلام) قال: سألته عن أناس في قرية هل يصلون الجمعة جماعة؟ قال: نعم، و يصلون أربعاً إذا لم يكن من يخطب

و صحیححه الفضل بن عبد الملك قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: إذا كان القوم في قرية صلّوا الجمعة أربع ركعات، فان كان لهم من يخطب لهم جمّعوا

و موثقه سماعه عن الصادق (عليه السلام): فان لم يكن إمام يخطب فهي أربع ركعات و إن صلّوا جماعة

موثقه ابن بكير قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن قوم في قرية ليس لهم من يجمع بهم، أ يصلون الظهر يوم الجمعة في جماعة؟ قال: نعم إذا لم يخافوا

مفروض روایات این است که شخصی وجود دارد که می تواند نماز جماعت ظهر را برقرار کند یعنی امام عادل موجود است و با این حال حضرت نفرموده اند نماز جمعه بخوانند.

و اینگونه نیست که نماز جمعه خواندن سخت باشد تا بگوییم امام جماعت موجود، توان اقامه جمعه را ندارد، بلکه با اینکه توان اقامه جمعه بوده و امام عادل وجود داشته است حضرت نفرمودند که نماز جمعه باید بخوانند. و اگر اقامه واجب باشد و شخص عادل که امامت جماعت ظهر را به عهده می گیرد نماز جمعه را اقامه نکند فاسق می شود و حتی امامت جماعت ظهر را هم نمی تواند به عهده بگیرد.

پس مراد از عبارت من یخطب، امام جمعه بالفعل است نه بالقوه. یعنی اگر نماز جمعه بر پا می شود و خطبه فعلیت پیدا می کند حکم می آید که دلالت دارد بر این که اقامه، واجب تعیینی نیست.

نکته: مرحوم تبریزی زمانی در رساله خود ذکر کرده بودند که مراد از «من یخطب» امام جمعه ای است که در امر امامت جمعه قوی باشد نه اینکه هر کسی را شامل شود؛ ولی این خلاف ظاهر است و از من یخطب استفاده نمی شود. و خود ایشان هم از این معنا برگشتند.

مناقشه در بیان مرحوم خوئی

این فرمایش آقای خوئی تمام نیست:

مسائل نماز جمعه و شرایط القاء نماز جمعه چه بسا در دسترس نبوده و شخص شرایط یاد گرفتن را نداشته است لذا نگوئید چرا یاد نگرفته است در حالیکه واجب بوده است و ترک واجب موجب فسق می شود در حالیکه روایت فرض وجود امام عادل برای اقامه نماز ظهر کرده است.

و شاهد این است که این بیان مرحوم خوئی که «اگر نماز جمعه اقامه شود بر بقیه نماز جمعه واجب می شود» مفاد این روایات نیست بلکه ظاهر این است که اگر من یخطب باشد همان ها باید نماز جمعه بخوانند نه اینکه دیگران شرکت کنند. اگر من یخطب بود باید شش نفر دیگر هم بیایند نماز جمعه را اقامه کنند لذا ظهور در وجوب اقامه دارد و دلیل مرحوم خوئی تمام نشد.

المحرمات فی الشریعه/حرمت مجسمه سازی/بررسی أدله روایی ۹۵/۰۶/۳۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: المحرمات فی الشریعه/حرمت مجسمه سازی/بررسی أدله روایی

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به حرمت مجسمه سازی بود. روایات در این رابطه را مطرح می کردیم.

ص: ۷۹

نکات باقیمانده در مباحث گذشته

روایت اول (صحیح محمد بن مسلم)

در رابطه با روایت اول، صحیح محمد بن مسلم که فرمود لا بأس ما لم یکن شیئا من الحيوان اشکال دلالی کردیم؛ گفتیم مراد

از این نهی مجمل است و نمی دانیم متعلقش نگهداری و تزئین منزل با مجسمه حیوان است، یا مراد ساختن آن است و در مورد نگهداری مجسمه حیوان نص معتبر (صحیحہ علی بن جعفر) داریم که حرام نیست.

سند دیگر صحیحہ علی بن جعفر

در جلسه قبل گفتیم صحیحہ علی بن جعفر را عبدالله بن الحسن در قرب الإسناد نقل می کند ولی محاسن برقی هم به سند صحیح این را دارد که مشکلی در آن نیست.

أحادیث مورد اعتبار محاسن برقی

و این که آقای سیستانی فرمودند کتاب محاسن، کتاب مهجوری بوده است و به دست ما به طور مستفیض نرسیده است، به نظر اشکال دارد. چون این کتاب محاسن در مواردی که اضطراب متن باشد، اختلاف نسخه باشد، مشکل پیدا می کند اما در مواردی که اختلاف متن و اضطراب متن نیست، انسان وثوق پیدا می کند به این که این نسخه ای که به دست ما رسیده است نسخه معتبره ای هست. مخصوصا که در قرب الأسناد هم این روایت توسط عبدالله بن الحسن نقل شد.

وقتی دلیل معتبر بر جواز نگهداری مجسمه پیدا کردیم دیگر نمی توانیم بگوییم: «صحیحہ محمد بن مسلم اگر دلالت بر نهی از نگهداری مجسمه هم بکند بالفحوی می گوییم پس ساختن او حرام است». زیرا نگهداریش نهی دارد اما حمل بر کراهت شد و حرمت ساختن مجسمه با فحوی ثابت نمی شود.

عدم دلالت صحیحہ ثانیه بر جواز اقتناء مجسمه حیوان

اما آن روایت مطلقه ای که صحیحه ثانیه محمد بن مسلم بود که مطلق تماثل را فرمود نگهداریش جایز است، برای اثبات جواز نگهداری مجسمه حیوان، قابل استدلال نیست: چون صحیحه اولی محمد بن مسلم از دو حالت خارج نیست: یا دلالت بر حرمت ساختن مجسمه می کند که باید به آن اخذ کنیم؛ و یا نهی از نگهداری مجسمه حیوان می کند که اخص مطلق از این صحیحه ثانیه محمد بن مسلم می شود که می گوید لا بأس باقتناء التماثل. و علی ای حال به این صحیحه ثانیه نمی توانیم تمسک کنیم و بگوییم «اگر متعلق نهی در صحیحه اول اقتناء حیوان باشد صحیحه دوم اثبات جواز اقتناء می کند». زیرا با این فرض صحیحه اول اخص مطلق از صحیحه دوم می شود. و عمده صحیحه علی بن جعفر است که مشکل ما را حل می کند.

روایت دوم

روایت دوم: من جدد قبرا او مثل مثالا فقد خرج عن الاسلام بود.

دلالت

دلالتش را ما خلافا للسید الامام بر حرمت مجسمه سازی پذیرفتیم. گفتیم خرج عن الاسلام به معنای کفر نیست تا موضوع را حمل بر بت پرستی کنید. خرج عن الاسلام یعنی از روحیه مسلمانی خارج شده. مثل من مات بغير وصيه مات ميتة جاهلیه.

و در تاریخ ثابت نشده که جاهلیت تجدید قبر را برای معبد سازی و بت سازی انجام می داده است. بلکه آنچه ثابت است این است که این کار را برای فخر فروشی انجام می دادند. «الهمک التکاثر حتی زرتم المقابر»

سند

ردّ شبهه ارسال

جلسه قبل گفته شد که روایت مرسله است: از این حیث که محمد بن سنان با یک واسطه از اصیغ بن نباته نقل کرده در حالی معهود نیست که محمد بن سنان از اصحاب امام رضا از اصیغ اصحاب امیرالمؤمنین با یک واسطه، یعنی ابی الجارود، نقل کند.

ص: ۸۱

اما این اشکال وارد نیست؛ اصیغ بن نباته بعد از امیرالمؤمنین زیاد عمر کرد. نجاشی می گوید و عمر بعده. و اصحاب امام باقر و اصحاب صادق از او نقل حدیث کرده اند. و نقل حدیث ابی الجارود که از اصحاب امام باقر است از ایشان اختصاص به این حدیث ندارد. احادیث دیگر هم دارد. برای پیگیری این مطلب به معجم آقای خوئی و یا کتب اهل سنت مثل تهذیب الکمال رجوع کنید.

ضعف محمد بن سنان

اشکال در سند از ناحیه محمد بن سنان است که نجاشی تضعیفش کرده: ضعیف جدا. شیخ تضعیفش کرده: مطعون علیه ضعیف جدا. مفید در رساله عددیه تضعیفش کرده: لایختلف الإصابه فی تهمته و ضعفه. فضل بن شاذان در بعض کتبش گفته: من الکاذبین المشهورین ابن سنان و لیس بعبدالله. یعنی عبدالله بن سنان را نمی گویم محمد بن سنان را می گویم.

بله، شیخ مفید در ارشاد می گوید محمد بن سنان از خاصه امام رضا بود و ثقات امام رضا بود. اهل ورع و فقه از اصحاب امام رضا بود.

و لکن این کلام مفید در ارشاد با سخنی که در رساله عددیه آورده اند تعارض می کند و قابل استناد نمی باشد. و معلوم هم نیست کدام ها را اول نوشته است.

[نکته: مراد از محمد بن سنان، محمد بن سنان زاهری است نه محمد بن سنان برادر عبدالله بن سنان زیرا برادر عبدالله مشهور نبوده است.]

پس محمد بن سنان مشکل دارد.

ضعف ابی الجارود

ابی الجارود هم مشکل دارد؛ زیاد بن منذر همدانی یا همدانی.

آقای خوئی ابی الجارود را به دو جهت توثیق کرده است: یکی بخاطر شهادت شیخ مفید در رساله عددیه، که گفته من الاعلام الرؤساء الماخوذ عنهم الحلال و الحرام. دوم بخاطر ورودش در تفسیر علی بن ابراهیم قمی که در دیباجه تفسیر علی بن ابراهیم می گوید نحن ذاکرون و مخبرون بما ینتهی الینا و رواه مشایخنا و ثقاتنا عن الذین فرض الله طاعتنا.

ص: ۸۲

به نظر ما هر دو وجه ناتمام است؛

توجیه توثیق شیخ مفیدره

اما شهادت شیخ مفید در رساله عددیه: این تعبیر شیخ مفید برای ابی الجارود که رئیس فرقه منحرفه زیدیه جارودیه است به اینکه «من الرؤساء الاعلام الماخوذ عنهم الحلال و الحرام و الفتيا و الاحكام الذين لا يطعن عليهم و لا طريق الى ذم واحد منهم» معقول نیست. اگر می گفت ثقه است و دروغگو نیست حرفی نبود اما این که تعبیر کند به «مرجع عالیقدر جهان اسلام» در زمانی که به کلینی ثقه الاسلام می گفتند، بعید است که شامل ابی الجارود بشود. و لذا ما توجیه کردیم و گفتیم مقصود ایشان ناقل مجموع روایات محل بحث بوده است: ایشان در رساله عددیه در مقابل روایاتی که می گفت ماه رمضان همیشه سی روز است، ماه شعبان هم بیست و نه روز است؛ برای اثبات این مطلب که ماه های قمری گاهی بیست و نه روز است و همیشه سی روز نیست روایاتی ذکر می کند و می گوید روایاتی که دلالت دارد شهر رمضان قد ینقص و قد یتم این ها معتبر است و این روایات را بزرگان نقل کردند. یعنی مجموع من حیث المجموع نه تک تک این روایات. و الا نمی شود ابی الجارود را بگوید جزء رؤساء اعلام است.

ادغام کتاب تفسیر قمی با تفسیر ابی الجارود

راجع به تفسیر قمی هم اگر قبول هم کنیم که دیباجه نوشته خود علی بن ابراهیم قمی است و تفسیر قمی را معتبر بدانیم، با این حال نمی توان ابی الجارود را توثیق کرد زیرا؛

در تفسیر قمی، تفسیر ابی الجارود ادغام شده است، و اصلاً علی بن ابراهیم قمی از ابی الجارود نقل نمی کند. هر جا گفته شده: و فی روایه ابی الجارود بعدش اینگونه آمده: رجع الی تفسیر علی بن ابراهیم. متأسفانه آن کسی که این کتاب را جمع آوری کرد، امانت دار خوبی نبود. کتاب تفسیر قمی را با تفسیر ابی الجارود ادغام کرد. و قمی حتی یک مورد هم از ابی الجارود نقل نمی کند.

روایت سوم

موثقه ابی بصیر: در نقل کلینی علی بن ابی حمزه از ابی بصیر نقل می کند. اما در محاسن برقی سند تمام است. عن ابیه عن عثمان بن عیسی عن سماعه عن ابی بصیر:

عن ابی عبدالله علیه السلام قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله اتانی جبرئیل و قال یا محمد ان ربک یقرئک السلام و ینهی عن تزویق البیوت. قال ابوبصیر قلت ما تزویق البیوت؟ فقال تصاویر التماثل.

این روایت راجع به تزویق البیوت تناسبش با نگهداری مجسمه است و راجع به ساختن مجسمه سخن نمی گوید. و صحیحه علی بن جعفر که سندش هم خوب شد، دال بر جواز نگهداری مجسمه ذی روح در منزل بود: پس این روایت دلالتش ناتمام است.

روایت چهارم

صحیحه زراره عن ابی جعفر علیه السلام: لا بأس بتماثل الشجر.

تقریب استدلال

مفهوم فی الجملة در وصف

گفته می شود: وصف مفهوم فی الجملة دارد:

مثلاً- اگر گفتند و ربائکم اللاتی فی حجورکم من نسائکم اللاتی دخلتم بهن، اللاتی دخلتم بهن این مفهوم فی الجملة دارد: یعنی دختران زنانی که به آن ها دخول کردید بر شما محرم هستند. ظهور عرفی این جمله این است که شرط محرمیت ریبیه دخول به امّ است.

مثال دیگر: اکرم عالم العادل مفهوم فی الجملة دارد یعنی اکرام عالم فاسق مطلقا واجب نیست. حالا اگر هاشمی بود، یک وصف آخری داشت ممکن است واجب باشد ولی مطلقا واجب نیست. و الا گفتن عادل لغو بود. اگر اکرام عالم واجب باشد چرا گفتی عادل؟

در این روایت هم اگر بنا بود تماثل مطلقا اشکال داشته باشد چرا گفت لا بأس بتماثل الشجر. مفهوم فی الجملة این روایت و قدرمیتقن آن، این است که تماثل موجودات زنده فیه بأس.

قبلاً هم بیان کردیم که شاید مراد روایت، نگهدای تمثال موجودات زنده باشد که ما از خارج دلیل پیدا کردیم که نگهداری اینها حرام نیست. و لذا علم اجمالی تشکیل نمی شود که یا نگهداری اینها حرام است یا ساختن اینها.

نکته: عقلاء چنین تعبدی ندارند که اگر مولی گفت اکرم زیدا، و من نمی دانم مراد زید عالم است که واجب الاکرام است یا زید جاهل است که واجب الاکرام نیست. بگوییم ظهور اکرم در وجوب مشخص می کند که مراد از زید، زید عالم است.

عقلاء می گویند این خطاب مجمل بین زید عالم و زید جاهل است و اگر مراد زید جاهل است یقیناً اکرام او واجب نیست. این که بگوییم ظاهر وجوب است پس مراد زید عالم است، عمل به ظهور نیست بلکه تحمیل اهداف خودمان بر ظهورات، بلکه بر مجملات می باشد. این هم که خلاف قرآن است که فرمود: و اما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة.

روایت پنجم

عمده روایت پنجم است که سندهای مختلفی دارد. مفادش این است: من صورّ صوره کلفه الله یوم القیامه ان ینفخ فیها و لیس بنافخ.

این مفاد با متن های مختلفی نقل شده؛

۱- در مناهی النبی که روایت شعیب بن واقد از حسین بن زید است، همین متن را دارد: یعنی روز قیامت که می شود این مجسمه را می آورند می گویند ای کسی که مجسمه را ساختی در این مجسمه روح بدم. این هم که خدا نیست روح بدمد.

مناقشه اول: بعضی ها می گویند: مناهی النبی ظهور در حرمت ندارد، چون تمام نهی های پیغمبر را، اعم از نهی کراهتی و نهی تحریمی، جمع کرده است.

جواب: ولکن باید توجه داشت که فقط بحث نهی نیست بلکه در خود روایت تعبیری همچون کَلْفُ أَنْ يَنْفَخَ فِيهَا وَ لَيْسَ بِنَافِخٍ دارد که قرینه بر حرمت است.

مناقشه دوم: بعضی ها ممکن است بگویند لایکلف الله نفسا الا وسعها. یأمر ان ینفخ فیها و لیس بنافخ. أمر خداوند صرفاً برای شرمندگی شخص مجسمه ساز است و چون توان این کار را ندارد او را عذاب نمی کند.

جواب: امّا این خلاف ظاهر است و بیشتر به شوخی شبیه است تا شبهه. خدا مگر می خواهد شرمنده کند؟ ظاهر روایت این است که عذابش می کند.

شاهدش روایت بعدی است که در آن کلمه عذاب را به کار برده است:

۲-روایت خصال از محمد بن مروان: ثلاثه یعذبون یوم القیامه. یکی من صور صوره من الحیوان یعدّب حتی ینفخ فیها و لیس بنافخ.

۳-روایت عکرمه که باز در خصال است از ابن عباس قال رسول الله صلی الله علیه و آله: من صور صوره عدّب و کلف ان ینفخ فیها و لیس بفاعل.

۴-در روایت سعد بن ظریف در محاسن برقی هست: ان الذین یؤذون الله و رسوله هم المصورون یکلّفون یوم القیامه ان ینفخ فیها الروح.

۵-روایت محاسن از حسین بن منذر یا منذر: ثلاث معدّبون یوم القیامه یکی رجل صور تماثل یکلف ان ینفخ فیها و لیس بنافخ.

۶-آخرین روایت در این مورد روایت مرسله ابن ابی عمیر است. عن ابی عبدالله علیه السلام من مثل تمثالا کلف یوم القیامه ان ینفخ فیه الروح.

قوت دلالت روایت بر حرمت مجسمه سازی

کسی در دلالت این روایات بر حرمت مجسمه سازی موجودات زنده، مناقشه نکرده است.

عدم دلالت بر حرمت نقاشی

مرحوم شیخ فرموده است که این روایت دلالت بر حرمت نقاشی موجودات زنده هم می کند.

ولی انصافاً همچون دلالتی ندارد. چون ظاهر امر ان ینفخ فیها و لیس بنافخ این است که همه چیز آماده است و تنها نفخ در آن باقی مانده است. توضیح اینکه:

نقاشی که روی کاغذ کشیده شده را به دو بیان می توان داخل مدلول روایت کرد:

اول به اینکه بگوییم روز قیامت ابتدا نقاشی را به مجسمه تبدیل می کنند بعد می گویند در آن بدم. که خود شیخ ره هم این را خلاف ظاهر دانسته است و ظاهر این است که در همین چیزی که وجود دارد باید بدمد.

بیان دوم که مرحوم شیخ ره پسندیده است این است که چون نقاشی جرمی دارد و حداقل متنی دارد مثل قالی که روی آن نقاشی کشیده شده است می گویند در آن بدم.

و به نظر ما، این بیان هم عرفی نیست: کبوتری که روی فرش نقاشی شده، عرفاً جرمی ندارد و چیزی نیست تا در آن دمیده شود و آنی که جرم دارد فرش است و روایت فرض کرده که در تصویر دمیده می شود تا زنده شود نه در فرش و امثال آن.

تذکر: بله، امام هادی علیه السلام طبق آن نقل شریف در آن جلسه با خلیفه به دو عکس شیری که در آنجا بود فرمود یا اسد الله! خذ عدو الله! راوی می گوید این دو تا عکس به صورت دو تا شیر در آمدند. این افراد که امام را اذیت کردند، بلعیدند و برگشتند دو مرتبه نقش روی آن پرده شدند. آن معجزه است، آن کرامت ائمه است. اما بحث ما در ظهور روایت است و ظاهر امر ان ینفخ فیها این نیست. ظاهرش این است که مجسمه ای است که فقط روح ندارد به او می گویند روح در او بدم.

و لذا به نظر ما این روایات دلالت بر حرمت نقاشی موجودات زنده نمی کند.

نکته: لفظ «مثال» انصرافش یا لااقل شبهه انصرافش به آن نمونه ای است که سه بعدی است. و عکس نمونه نیست بلکه شبیه است.

نتیجه: و لذا ما نقاشی موجودات زنده را حرام نمی دانیم. این روایات هیچکدام شامل نقاشی نمی شود. خلافاً للشیخ الاعظم و السید الخوئی. و لکن انصاف این است: دلالت این روایات که خواندیم، امر آن ینفخ فیها و لیس بنافخ بر حرمت مجسمه سازی تمام است در موجودات زنده.

بررسی سندی

نظر مرحوم تبریزی

مرحوم استاد در ارشاد الطالب فرمودند سند اینها ضعیف است. عمل مشهور هم معلوم نیست مستند به این روایات باشد تا بگویید تصحیح سند می کند.

نظر استاد در مورد سند

روایاتی که دلالت بر حرمت می کردند شش روایت بود که با سند های مختلف ذکر شده بود و روایان هم در همه طبقات با هم فرق می کرد و روایان تا امام مختلف اند و مثلاً تعبیر «عن رجل» ندارند تا بگوییم یک روایت است. حال اینها را اگر بخواهید، برای تقویت مطلب ضمیمه کنید به آن طائفه ثانیه که چند روایت می گفت فقد خرج عن الاسلام، اشد الناس عذاباً المصورون که ما دلائلتش را تمام دانستیم؛ سندش را اشکال کردیم؛ واقعا یک انسان متعارف علم به صدور یک روایت از مجموع این روایات پیدا نمی کند؟

اعتبار مراسیل ابن ابی عمیر

بلکه به نظر ما مراسیل ابن ابی عمیر (که روایت ششم بود) معتبر است. کما علیه السید الامام و آقای سیستانی و آقای زنجانی. ما این را مفصل بحث کردیم. لایروون و لایرسلون الا- عن ثقة شیخ طوسی می گوید ابن ابی عمیر لایرسل الا عن ثقة. و این شهادت حجت است و ما علم نداریم که مراسیل ابن ابی عمیر مشتمل بر ضعاف است تا شک کنیم که آیا این مورد هم از موارد نقل از ضعاف است یا نه. چون علم به تخصیص این شهادت نداریم شبهه مصداقیه پیدا نمی کنیم.

و این که مرحوم استاد در رساله فارسی فرموده بودند مکروه است بخاطر این که سند این روایات را قبول نداشتند. فقط سند صحیحه محمد بن مسلم را قبول داشتند، آن هم که فرمودند مجمل است. خود ایشان در منهاج الصالحین که بعدا چاپ شده احتیاط واجب کرد و می فرمود ما در ایام جوانی به مجسمه سازی فتوی دادیم ولی الان احتیاط می کنیم. جرأت نمی کنیم فتوی بدهیم. و انصاف هم همین است. ما نمی گوئیم فتوی داده بشود ولی احتیاط ان لم یکن اقوی حرمت مجسمه سازی موجودات زنده است.

الاحوط الاولی آقای هاشمی

و این که بعض معاصرین مثل جناب آقای هاشمی در منهاج الصالحین جلد ۲ صفحه ۱۰ فرمودند الاحوط الاولی حرمت مجسمه سازی، ما به نظرمان نخیر. الاحوط لزوما ان لم یکن اقوی.

حکم به حلیت مجسمه سازی

و این که بعض آقایان در دراسات فی مکاسب المحرمه و همینطور در رساله استفتائات تمایل دارند که بگویند مجسمه سازی حلال است بلکه ظاهر رساله استفتائات جلد ۲ صفحه ۳۲۵ همین است که حلال می دانند، به این توجیه که:

توجیه حکم به حلیت

این روایات در زمانی بوده که تقدس قائل بودند مردم برای مجسمه ها، و مجسمه ها را نمایانگر و نماد بت می دانستند.

مناقشه در توجیه

این به نظر ما اصلا خلاف واقعیت تاریخی است: پیامبر انقلاب به پا کرد. بعد از مدتی بت ها شکسته شدند و بت پرستی در بین مسلمین از بین رفت. اگر می گوئید در هند و ژاپن بت پرستی هست الان هم هست. اگر می گوئید در آن زمان در بین مسلمین تقدس برای بت ها قائل بودند، اتفاقا در آن زمان مسلمین از بت های چوبی و سنگی رفته بودند، عدول کرده بودند، دیگر برای آن ها تقدس قائل نبودند، رفته بودند سراغ جبت و طاغوت های بشری، برای آنها تقدس قائل بودند.

خصوصاً اینکه این روایات از امام باقر و امام صادق علیهم السلام نقل شده است و سالیان زیادی از زمان بت پرستی گذشته است. مثل انقلاب که بعد از سی سال که تقدس سلطنت و سلاطین شکسته شده بخواهیم بگوییم هنوز تقدس وجود دارد. خود پیغمبر صلی الله علیه و آله با مجاهدت هایی که کرد دیگر از تقدس بت ها اثری نگذاشت. و اصلاً در تاریخ مسلمین همچون چیزی نیست که بروند در خانه های مسلمان ها مجسمه پیدا کنند بگویند دل ما برای مجسمه بت ها تنگ شده است. بدون دلیل که نمی توان روایات را توجیه کرد.

ما تعبد به نصوص داریم. ما چه می دانیم حکمت احکام چیست. خدا از ساختن مجسمه موجودات زنده طبق این روایاتی که ما وثوق به صدورشان داریم نهی کرده. الاحوط ان لم یکن اقوی حرام است. این هایی که با پلاستیک درست می کنند بعد می آورند خانه بچه به بابا می گویند: بابا در این باد کن که این بشود به شکل یک کبوتر به نظر ما این هم اشکال دارد. و نیز درست کردن آدم برفی.

راه حلال برای مجسمه سازی

بله یک راه برای مجسمه سازی وجود دارد. حالا یک تفصیلی دارد که در جلسه بعد عرض خواهم کرد.

مجسمه ناقص ساختن یک راه حل است. که حالا آقای خوئی می گوید اشکال ندارد، آقای سیستانی احتیاط می کند، ما این را بررسی می کنیم.

یک راه حل هم این است که یک کارخانه ای بزنند کودکان غیر بالغ یا مجانین در آنجا استخدام بشوند یا کفار برای این که مکلف به فروع نیستند به آن ها حقوق دهند که مجسمه را بسازند. مثل این که به بچه بگویی این غذا را بخور در حالیکه غذا نجس است که دلیلی بر حرمت ندارد چون بچه مکلف نیست و مثل اینکه بچه را برای تخلی رو به قبله بنشانیم. آن که حرام است تسبیح به حرام است و بچه که مکلف نیست تا برای او حرام باشد.

اما به نظر ما این کارها هم خلاف روح این احکام هست و لو از جهت شکلی نشود به آن ایراد گرفت.

فالاحوط ان لم یکن اقوی حرمه صنع المجسمه لذوات الارواح.

کتاب الصلاة/ أدله وجوب تعیین نماز جمعه / روایات / مناقشات مرحوم خویی ۹۵/۰۷/۰۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/ أدله وجوب تعیین نماز جمعه / روایات / مناقشات مرحوم خویی

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به اشکال های مرحوم خویی بر وجوب تعیین اقامه نماز جمعه در عصر غیبت بود.

مناقشات مرحوم خویی

مناقشه اول مرحوم خویی

با توجه به اینکه در روایات تعبیر امام یخطب آمده: اذا كان لهم امام یخطب جمّعوا و الا صلوا الظهر جماعه

از اینکه فرض شده اگر امام یخطب نبود نماز جماعت بخوانند معلوم می شود که مراد از این تعبیر صرف وجود امام عادل نیست؛ زیرا روایت فرض کرده امام عادل وجود دارد و نماز جماعت می خوانند اما امام یخطب وجود ندارد.

و اینکه بگوییم مراد از امام یخطب، کسی است که توانایی خطبه خواندن دارد، صحیح نیست زیرا نوع مردم توانایی این را دارند که حمد و ثنا و امر به تقوا و سوره بخوانند و عملاً ذکر این قید لغو و مستهجن است.

پس مراد از امام یخطب، کسی است که بالفعل خطبه می خواند.

جواب

اولاً: أقل واجبات این نیست که خطبه همراه با حمد خدا و ثناء ائمه و امر به تقوا و سوره خواندن باشد. بلکه صدق عرفی خطبه هم لازم است و باید بتواند سخنرانی کند. خطب یعنی سخنرانی کردن. لذا بخشی از نهج البلاغه را مجزا به عنوان خطبه ها آورده اند.

ص: ۹۱

و اگر خطبه هم به معنای سخنرانی نباشد اما امام یخطب ظهور در این معنا دارد.

نظیر: خود شما در بحث سفر گفته اید که دو شرط را لازم می دانیم؛ صدق عرفی سفر و اجتماع شرایط شرعی سفر؛ لذا اگر

حول شهر هشت فرسخ باشد و دور بزسد عرفاً سفر صدق نمی کند بلکه می گویند یدور حول بلده و چنین شخصی مسافر محسوب نمی شود.

و روی همین مبنا فرموده اند؛ کسی که می خواهد دو سال جایی بماند (و در اواخر کمتر از دو سال هم از ایشان نقل شد) و قصد توطن هم ندارد، عرف به این شخص مسافر نمی گوید و می گوید مقرّ او این شهر می شود و عرف کسی را مسافر می داند که از مقرّ و مسکن خود غایب باشد. (و آقای سیستانی تا یک سال و نیم ماندن را ملاک می دانند.)

ثانیاً: همه نمی توانند خطبه بخوانند؛ گاهی شخص لکنت زبان می گیرد. و بعضی اشخاص به مسائل نماز جمعه جاهل اند و جهل قصوری هم منافاتی با عدالت ندارد.

ثالثاً: توجیه آقای خوئی اصلاً قابل قبول نیست؛ مرحوم خوبی چنین می فرماید که روایاتی مثل این روایت که می فرماید: سألته عن اناس فی قریه هل یصلون الجمعة جماعه؟ قال نعم و یصلون اربعا اذا لم یکن من یخطب وجوب حضور را می گوید یعنی اگر «امام یخطب» بود و شش نفر دیگر هم در نماز جمعه شرکت کردند و اقل عددی که در نماز جمعه معتبر است محقق شد، آن گاه حضور بر دیگران حضور واجب است. در حالی که این روایات کالصریح است در اینکه؛ اگر «امام یخطب» بود مردم باید نماز جمعه بخوانند. یعنی آن اقل عددی که نماز جمعه را تشکیل می دهند آنها هم به اقامه نماز جمعه مکلفند.

و فعلیت خطبه به این معنا است که اگر مردم حاضر شوند امام جمعه آماده است و خطبه را می خواند نه اینکه به معنای اقامه شدن نماز جمعه و شروع امام در خطبه خواندن باشد.

رابعاً: این توجیهی که در این روایات ذکر کرده است و وجوب حضور را از این روایات استفاده کرده است قرینیت ندارد برای اینکه بخواهیم روایات سابق، که دلالت بر وجوب تعیینی اقامه می کرد را حمل بر (وجوب حضور بعد الاقامه بشرائطها) کنیم. زیرا برخی از آن ها کالصریح بود در اینکه أداء نماز جمعه واجب است، مثل صحیحه زراره که گفتیم اظهر روایات باب است: علی من تجب الجمعة؟ قال تجب علی سبعة نفر من المسلمین و لاجمعه لاقل من خمسة و فیهم امام یخطب فاذا اجتمع سبعة نفر و لم یخافوا أتهم بعضهم و خطبهم. و در حقیقت حمل این روایت بر وجوب حضور به معنای الغای این روایت است.

مناقشه دوم مرحوم خوئی

برخی از روایات مثل صحیحه محمد بن مسلم چنین آمده: سألت ابا عبد الله علیه السلام عن الجمعة فقال تجب علی کل من کان منها علی رأس فرسخین فان زاد علی ذلک فلیس علیه شیء. نماز جمعه بر کسی واجب است که تا نماز جمعه دو فرسخ بیشتر فاصله اش نباشد. اگر بیشتر از دو فرسخ فاصله اش بود لیس علیه شیء.

ایشان می فرماید این تعبیر روشن می کند که مراد، نفی وجوب حضور است بر آن کسی که بیشتر از دو فرسخ فاصله دارد. و الا اگر امام می خواست بحث وجوب اقامه را مطرح کند کسی هم که علی رأس فرسخین است اگر می تواند باید در همان مکان خودش نماز جمعه را اقامه کند.

اگر می خواهید بگویید خود این روایت دالّ بر وجوب حضور بعد از اقامه است خوب است اما نمی توان روایات دیگر را به سبب این روایت حمل کرد: زیرا ما دو تا حکم مستقل داریم؛ یک: اقامه نماز جمعه بر هر شخصی که قدرت دارد بر اقامه نماز جمعه بدون خوف از حکومت واجب است. دو: حضور در نماز جمعه منعقد شده برای کسی که بیش از دو فرسخ فاصله دارد با آن نماز جمعه واجب نیست. و این دو حکم با هم تنافی ندارند.

و ثمره این دو حکم اینجا ظاهر می شود که شخص دو فرسخ بیشتر با محل انعقاد نماز جمعه فاصله دارد اما قدرت ندارد در محل خود نماز جمعه اقامه کند؛ حالا یا امام عادل نیست یا امام یخطب نیست یا شش نفر دیگر گیر نمی آید. مخصوصاً در آن زمان. و اینکه شش نفر پیدا نشود فرد نادر نیست: زیرا شش تا شیعه در زمان غلبه مخالفین خیلی جاها گیر نمی آمد. همه جا کوفه نبود که مرکز تشیع بود. در خیلی از قراء و بلدان، شیعه در اقلیت بودند و در حال تقیه بودند.

مناقشه سوم مرحوم خوبی

دلیل لو کان لبان

ما در فقه دلیل خامسی وجود دارد: لو کان لبان و ایشان در فقه در موارد زیادی به آن استدلال می کند مثل أدله وجوب وفاء به عهد که با اینکه أدله لفظیه تمام است و دلالت بر وجوب می کند مثل این تعبیر که (کسی که خلف وعد کند فبمقت الله بدأ و بسخطه تعرض) ولی می فرماید اگر وفای به وعده واجب می بود مثل وجوب نماز واضح می شد چون مسأله مبتلا به و عام البلوی است و هر چند قائل به وجوب هم وجود داشته باشد اما چون واضح نیست کاشف از عدم وجود وجوب است. و این روایات حمل بر تأکّد استحباب می شود.

در محل بحث هم می فرمایند؛

اولاً: بین قدماء اصحاب اجماع بر عدم وجوب تعیینی اقامه نماز جمعه وجود دارد بلکه کسانی مثل ابن ادریس و سلار مشروعیت نماز جمعه در عصر غیبت را قبول ندارند. وجوب تعیینی از زمان شهید ثانی و صاحب مدارک مطرح شد.

سیره اصحاب ائمه در رابطه با نماز جمعه

ثانیاً: سیره اصحاب ائمه بر عدم اقامه نماز جمعه بوده است؛

شاهد اول: زراره روایت می کند که حَئِنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ عَلَى صَلَاةِ الْجُمُعَةِ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ يُرِيدُ أَنْ نَأْتِيَهُ فَقُلْتُ نَعُدُّو عَلَيْكَ فَقَالَ لَمَّا إِنَّمَا عَنَيْتُ عِنْدَكُمْ. مرحوم خوئی فرموده اند که حَئِنَا ترغیب است و با وجوب نمی سازد. ولی به نظر ما با وجوب هم می سازد. ولی بحث در این است که زراره می گوید: آنقدر امام راجع به نماز جمعه ما را ترغیب کرد که فکر کردیم از این هفته آقا می خواهند در منزلشان نماز جمعه برگزار کنند. لذا می گوید گفتیم: یا بن رسول الله! روز جمعه خدمت تان بیاییم؟ فقال لا. انما عنیت عندکم. خانه ما چرا می آید؟ بروید خانه خودتان نماز جمعه بخوانید. و همان زراره ای که از امام باقر علیه السلام نقل می کند تجب الجمعة علی سبعة نفر من المسلمین در اینجا از کلام امام صادق علیه السلام وجوب اقامه نمی فهمد.

شاهد دوم: در معتبره عبد الملك بن أعین برادر زراره چنین آمده: عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ قَالَ: مِثْلَكَ يَهْلِكُ وَ لَمْ يُصَلِّ فَرِيضَةً فَرَضَهَا اللَّهُ قَالَ قُلْتُ كَيْفَ أَصْنَعُ قَالَ قَالَ صَلُّوا جَمَاعَةً يَعْنِي صَلَاةَ الْجُمُعَةِ.

می فرماید: مثل تو فوت بکند در حالی که یک بار نماز جمعه نخوانده باشد؟ این معلوم می شود نماز جمعه اصحاب ائمه نمی خوانند. آن وقت چه جور همین اصحاب ائمه به صورت مکرر، روایات دال بر وجوب اقامه نماز جمعه را مطرح می کردند و نقل می کردند. معلوم می شود که یک خللی در ظهور این روایات هست؛ دال بر وجوب اقامه نماز جمعه نیست. بله دال بر وجوب حضور، بعد از اقامه نماز جمعه با شرایط است.

اشکال: این روایات مفادش مشارکت با عامه در نماز جمعه از باب تقیه است. و امام می فرماید چرا در نماز جمعه این ها شرکت نمی کنی؟!

بطلان نماز با عامه

جواب: آقای خوئی فرمودند به نظر ما اصلا نماز جمعه با اینها باطل است. ایشان نظر خودشان را در تفسیر روایت اعمال کردند. در نماز جماعت اینها هم که شرکت می کنید باید نماز فرادی بخوانید و حمد و سوره را و لو آهسته باید خواند: چون روایت دارد که حمد و سوره را پشت سر اینها بخوان.

اما مشهور می گویند تقیه مداراتی اقتضاء می کند نماز جماعت و نماز جمعه با اینها صحیح باشد.

ولی ما هم فکر می کنیم حق با آقای خوئی باشد: نماز جمعه با عامه باطل است و نمازهای دیگر جماعت با عامه هم اگر می شود باید حمد و سوره را هم انسان بخواند؛

در روایت صحیحه داریم یک روز امام علیه السلام به حرمان برادر دیگر زراره فرمود نماز جمعه بخوانید. زراره شنید. گفت عدو الله!! اینها دشمن خدا هستند. برویم پشت سر اینها نماز بخوانیم؟ به حرمان گفت: فکر کنم که امام صادق از تو تقیه کرده. آمد خدمت امام صادق. امام صادق فرمود دو رکعت را پشت سر اینها بخوانید، سلام ندهید، اینها که سلام نماز جمعه را دادند، دو رکعت دیگر، رکعت سوم و چهارم نماز ظهرتان را بخوانید که به اینها نشان می دهید که به اینها اقتداء کردید و الا شما دارید نماز ظهرتان را می خوانید نه نماز جمعه.

می گویند امیرالمؤمنین هم همین کار را می کرد: به گونه ای در رکعت سوم امام جماعت نماز خودش را شروع می کرد و بقیه رکعات را بعد از اتمام جماعت ادامه می داد و آن ها فکر می کردند که حضرت نماز مستحب می خواند. به این شکل حضرت هم تظاهر می کردند به این که مثلا اقتداء کردند به آنها هم این که نماز فرادی خودشان را می خواندند.

راجع به سیره اصحاب ائمه؛

اولاً: کی می گوید که نماز جمعه ولو مخفیانه برگزار نمی شده است. و اینکه در تاریخ ذکر نشده قرینه بر عدم وجود نیست (مثل اینکه کسی می پرسد مراد از السر در عبارت الهی بفاطمه و اییها و بعلها و بنیها و سر المستودع فیها چیست؟ گفته می شود اگر من و تو می دانستیم سر نمی شد). اگر بناء بود تاریخ می نوشت نماز جمعه مخفی نبود.

ثانیاً: شاید اصحاب ائمه خود را خائف می دانستند و تقیه می کردند. و شاید نصب خاص یا عام امام معصوم را در زمان حضور شرط می دانستند.

شاید بعد از دستورات ائمه، اصحاب مخفیانه نماز جمعه را اقامه می کردند. ولی مرحوم خوینی می فرماید حتی بعد از اینکه امام صادق علیه السلام زراره را حثّ بر نماز جمعه کرد و بعد از اینکه به عبد الملک فرمود *مثلک یهلک و لم یأت ...* باز هم نماز جمعه نخواندند. و این خیلی بعید است و اگر هم چنین باشد لابد احساس خوف داشته اند.

راجع به فقهاء اصحاب؛

کلمات فقهاء روشن نیست که شما می گوئید لو کان لبان و اشتهر. اختلاف بین فقهاء زیاد است. همین وجوب حضوری هم که شما می گوئید اشکال می شود که لو کان لبان. تفصیل بین وجوب حضور و وجوب اقامه در کدام از کلمات مطرح بوده؟ در بحث وجوب نماز جمعه بین فقهاء اختلاف زیادی وجود دارند و برخی می گویند چون نائب منصوب از طرف امام معصوم نیست اقامه واجب نیست و گرنه اقامه واجب تعیینی است.

کتاب الصلاة/أقوال در حکم نماز جمعه /بررسی قول دوم و سوم ۹۵/۰۷/۰۴

موضوع: کتاب الصلاة/أقوال در حکم نماز جمعه /بررسی قول دوم و سوم

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به اقوال در نماز جمعه بود.

قول اول (وجوب تعیینی اقامه نماز جمعه) قول شهید ثانی بود در رساله صلاه جمعه که صاحب مدارک هم پذیرفت. در معاصرین هم مرحوم حاج آقا مرتضی حائری رضوان الله علیه در کتاب صلاه جمعه به نحو مستوفی بحث کردند و این قول اول را پذیرفتند که ما تلاش کردیم اشکال هایی که بر این قول توسط بزرگانی مثل مرحوم آقای خوئی جواب بدهیم. و لذا تا حالا این قول اول اشکال قوی بر آن متوجه نشده است.

حال اقوال دیگر در نماز جمعه را هم بررسی می کنیم ببینیم نظر نهایی چه خواهد بود.

أقوال در نماز جمعه

قول دوم (وجوب تخییری)

قول منسوب به مشهور است که گفته اند نماز جمعه در عصر غیبت، چه اقامه آن چه حضور در آن واجب تخییری است.

أدله قول دوم

دلیل اول

عمده دلیل بر این قول، ادعای اجماع بر عدم وجوب تعیینی نماز جمعه است. خود شهید ثانی در کتاب شرح لمعه می گوید لولا دعواهم الاجماع علی عدم الوجوب التعیینی لکان القول به فی غایه القوه فلا اقل من التخییری.

مناقشه (بررسی حجیت اجماع)

انصاف این است که این اجماع اگر ثابت باشد، اجماع تبعیدی نیست؛ اجماع مدرکی است یا محتمل المدرک است لذا کاشف از رأی معصوم نیست: و ما اجماعی را قبول داریم که کاشف از ارتکاز متشرعه در زمان ائمه باشد.

مرحوم آقای بروجردی فرموده اند: اجماع قدماء در مسائل غیر تفریعیه کشف از یک نص معتبر می کند که به دست ما نرسیده است: ایشان فرموده دو دسته اجماع داریم، یکی اجماع در اصول متلقاؤ از شارع. و یکی اجماع در مسائل تفریعیه که علماء بر نص متفرع کرده اند.

ایشان می فرمود قدماء کتب شان را بر اساس نصوص می نوشتند. ولی بعدا شیخ طوسی در مبسوط فرموده است که من دیدم عامه بر شیعه تشنیع می کنند که شما قلیل الفروع هستید، من قدیم کتاب نهاییه را نوشته بودم بر اساس فروع موجوده و لکن الان مبسوط را با تفریع فروع می نویسم. فرق نهاییه با مبسوط این می شود که نهاییه بر متون روایات مشتمل است. و لذا ایشان از نهاییه شیخ به این سادگی نمی گذشت. جایی که نص معتبر نبود به متن نهاییه اهمیت می داد بر خلاف متن کتاب مبسوط که مشتمل بر مسائل اجتهادیه است.

به نظر ما این مطلب که در اصول متلقاه بگوییم متون روایات را می نوشتند و اگر نص معتبری هم نباشد خود این متن این کتب قدماء کاشف از یک نص معتبری است که به دست ما نرسیده است، این احتمالش ضعیف است؛ چون که همین نهاییه شیخ طوسی اینطور نیست که بر اساس متون روایات باشد. موارد مختلفه ای پیدا کردیم که مشخص است اینها اجتهاد شیخ طوسی و ذکر فروع جدید است. و هر چند در کتب قدماء تفریع فروع زیاد نبوده اما به معنای این نیست که همه از متون روایات باشد لذا حداقل این است که مرحوم بروجردی شاهدهی بر این مطلب ندارند که همه کتاب از نصوص باشد.

و اینکه بگوییم ما در این مسئله ای که مورد اجماع است کشف می کنیم یک نص معتبری بوده و مجمعی استناد به این نص معتبر کردند، فتوی دادند ولی این نص معتبر گم شده و نه در تهذیب است، نه در کافی است، نه در من لایحضره الفقیه است، نه در کتب استدلالیه به آن اشاره شده است. این احتمال، احتمال موهومی است.

بلکه اجماع اعتبارش بخاطر این است که در موارد نبودِ مدرک، کشف از ارتکاز قعطی متشرعه در زمان معصوم می کند.

و این هم که می گویند اجماع اگر مدرکی باشد اعتبار ندارد به این خاطر است که کاشف از ارتکاز متشرعه در زمان معصوم نیست، و شاید فقهاء بر اساس این مدارکی که از وجوه نقلیه و عقلیه در دست شان بود اجتهاد کردند، و کشف نمی کنیم مستند شان ارتکاز متشرعه در زمان ائمه بوده است.

و در اینجا انصافاً کشف از وجود ارتکاز متشرعه در زمان ائمه بر عدم وجوب نماز جمعه تعییناً، بسیار مشکل هست: زیرا اولاً اصحاب ائمه در تقيه به سر می بردند. ثانیاً و اگر نماز جمعه را واجب تعیینی هم می دانستند شاید در زمان حضور می گفتند یا خود امام یا نائب خاص او باید نماز را بخواند، و این ربطی به زمان غیبت ندارد. و ثالثاً نمی توانیم کشف کنیم که در زمانی که حکومت شرعی تشکیل می شود اصحاب چه ارتکازی داشته اند.

نتیجه: و لذا انصاف این است که این اجماع دلیل تامی نیست.

دلیل دوم (اولویت)

امام قدس سره فرمودند در زمان نبی اکرم و ائمه طاهرين عليهم السلام هم نماز جمعه واجب تعیینی نبوده است تا چه برسد به زمان غیبت.

ایشان فرموده است وجوب تعیینی نماز جمعه با تاریخ سازگار نیست؛

از جهت اقامه نقلی نداریم که غیر از پیامبر در بلاد اسلامی نماز جمعه اقامه شده باشد با اینکه پیامبر طرفداران زیادی داشت.

و از جهت حضور مردم در نماز جمعه هم، حتی حضور در نماز جمعه پیامبر از نظر تاریخی بسیار احتمالش موهوم است که بگوییم بر تک تک مردم واجب بود؛ لایعذر الناس فیها الا خمسه، آن خمسه زن ها و بچه ها و پیرمردها و بیمارها و مسافر ها باشد. بقیه همه ملتزم بودند نماز جمعه شرکت کنند؟ این با واقعیت تاریخی و محدودیت مسجد النبی و مسجد الکوفه و بزرگی شهر مدینه و شهر کوفه سازگار نیست.

ص: ۱۰۰

این فرمایش امام اگر درست باشد، نهایتاً عذرهای عرفی را هم به این عذرهای شرعی ملحق می‌کند. کسانی که عذر عرفی دارند، کشاورز است، وقت کشاورزیش رسیده، وقت آبیاری مزرعه اش رسیده، وقت بردن گوسفندها به چرا رسیده، این جور اعدار عرفی هم، موجب رفع وجوب حضور در نماز جمعه می‌شود. شبیه سوره در نماز که عذر عرفی هم مجوز ترک سوره می‌تواند باشد. اما آن‌هایی که نه عذر عرفی دارند نه عذر شرعی، روایت می‌گوید سه تا نماز جمعه را ترک کنند منافق می‌شوند. و نمی‌توان گفت که مستحب مؤکد است که منافق نشود و حمل بر استحباب بعید است.

و اینکه اگر شرکت نمی‌کردند در جامعه دینی آن روز بدنام می‌شدند چون ترک نماز جمعه علنی می‌شود و با کارهای نامشروع مخفی فرق دارد؛

این را نمی‌توان گفت چون وقتی جمعیت زیاد است خیلی شناسایی نمی‌شوند کی آمده کی نیامده. هر کی بگویند تو چرا نبودی او می‌گوید تو مرا ندیدی. خصوصاً اگر عذر عرفی را هم اضافه کنیم راه توجیه برای نیامدن باز می‌شود. پس اینکه یک عده عصیان می‌کردند دلیل بر عدم وجوب تعیینی حضور در نماز جمعه حضرت علی نمی‌شود.

نتیجه اینکه: حداکثر فرمایش ایشان در اعدار عرفی تمام بشود، کسانی که عذر عرفی داشتند نمی‌آمدند و کار و زندگی شان را برای نماز جمعه تعطیل نمی‌کردند. حالا این خالی از وجه نیست. اما آن‌هایی که عذر عرفی هم نداشتند در تاریخ ثابت نیست که نمی‌آمدند و عصیان برخی هم دلیل بر حکم شرعی نمی‌شود.

دلیل سوم

و رَوَى ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِنِّي لَأُحِبُّ لِلرَّجُلِ أَنْ لَا يَخْرُجَ مِنَ الدُّنْيَا حَتَّى يَتَمَتَّعَ وَ لَوْ مَرَّةً وَاحِدَةً وَ أَنْ يُصَلِّيَ الْجُمُعَةَ فِي جَمَاعَةٍ

ص: ۱۰۱

برخی به این روایت تمسک کرده اند بر این که حضور در نماز جمعه مستحب مؤکد هست و الا- تعبیر «أحب» از امام علیه السلام با وجوب تعیینی نمی سازد. حالا این را ما بعدا متعرض می شویم ولی اجمالا اشاره کنیم:

شاید مراد روایت این است که دوست دارم نماز جمعه اقامه شود. اما اگر اقامه شد حضور واجب است یا نه؟ نفی وجوب حضور نمی کند.

و به نظر ما تعبیر دوست داشتن برای بیان یک واجب الهی که امام یا یک فقیه بگوید من دوست دارم این کار را، کافی نیست. مثلا بگوید من دوست دارم شما نماز صبح بخوانی. باید بگوید باید نماز صبح بخوانی. و لذا ما عرض کردیم هر کجا در روایات امام علیه السلام بفرماید انی احب یا ما احب این ظهور دارد در استحباب. این با وجوب عرفا نمی سازد.

مناقشه

به نظر ما این استدلال ناتمام است:

مناقشه در سند

سند شیخ طوسی به حدیث ابن ابی عمیر ثابت نیست. و سند، مرسل به ابن ابی عمیر است. و راجع به فهرست که به احادیث ابن ابی عمیر سند صحیح ذکر می کند، این سند به نظر ما تیمنا و تبرکا است. تشریفات است. ما چه می دانیم این حدیث را از کتاب ابن ابی عمیر نقل می کند. شاید از یک کتاب دیگری نقل کرده است که در آن کتاب مرسل بوده است.

ممکن است کسی بگوید این جزء مراسیل جزمیه شیخ طوسی است. و مثل امام قدس سره سند این مراسیل جزمیه را که صدوق، شیخ طوسی و امثال این بزرگان دارند قبول می کند. و لکن ما این مطلب را قبول نداریم و اینکه شیخ طوسی گفت روی ابن ابی عمیر شاید می خواهد بگوید و فی روایه عن ابن ابی عمیر. برای ما ثابت نیست که قدماء این جور دقت می کردند که هر جا جزم دارند بگویند روی، هر جا شک دارند مثلا بگویند روی عنه.

ص: ۱۰۲

شاید روایت نظر به جایی دارد که شرایط مهیا نیست که در این صورت حضرت می فرمایند من دوست دارم. لذا نفی وجوب تعیینی اقامه و نیز حضور نمی کند.

خود اصحاب ائمه نماز جمعه نمی خواندند، خب امام مگر به عبدالملک که بروید نماز جمعه بخوانید، انک لتهلک و لم تأت بفریضه من فرائض الله یعنی صلاه الجمعه؟ مگر به زراره در آن روایت نفرمود، حثنا، زراره می گوید حثنا ابو عبدالله علیه السلام علی صلاه الجمعه فقلت نغدوا علیک؟ قال: صلوا عندکم. یعنی با این که واجب نیست و لو از این باب که شرائط خوف هست، شرائط تقیه مداراتیه هست، ولی من دوست دارم که شما در عین حالی که واجب نیست کاری بکنید که نماز جمعه را اقامه بکنید. حالا- خلاف تقیه مداراتیه است، واجب نیست اما جایز که هست. من دوست دارم نماز جمعه را بخوانید، کاری بکنید که شرائط صحتش فراهم بشود و لو شرائط وجوبش فراهم نشده. اما معنایش این نیست که اگر شرائط وجوبش فراهم شد باز من واجب نمی دانم نماز جمعه بخوانید.

همین مقدار که در زمان امام نماز جمعه واجب نبوده و شرایط وجوب نماز جمعه نبوده ولی امام ترغیب می کند به حضور در نماز جمعه، همین کافی است برای تعبیر احب. و ظهور ندارد در این که بخواهد بگوید بقیه اوامری که در روایات دیگر هست و ظاهر در وجوب بود قرینه بشود که آنها را حمل بر استحباب بکنیم.

و چه بسا ممکن است معنایش این باشد که در نماز جمعه عامه شرکت کنید از باب تقیه مداراتیه.

نکته: ما جمله انی لاحب للرجل ان یصلی الجمعه فی جماعه را از قضیه حقیقیه خارج نکردیم. حرف ما این است: می گوییم همین مقدار که در زمان ائمه فرض می شد بر افرادی واجب نبود نماز جمعه. یا بر شیعه نماز جمعه واجب نبود چون یا تقیه مداراتیه اقتضاء می کرد عدم وجوب را یا چون اقامه نمی شد واجب نبود حضور طبق نظر آقای خوئی یا چون امام معصوم حاضر بود در زمان حضور امام معصوم اذن امام معصوم یا نائب خاص او شرط وجوب باشد. بالاخره نتیجه این است که در زمان امام معصوم که زمان بسط ید امام معصوم هم نبود، نماز جمعه واجب نبود. امام در این شرائط می فرمایند احب، من دوست دارم نماز جمعه بخوانید. این دیگر قرینه عرفیه نمی شود بگوییم چرا امام فرمود احب با این که این واجب است. اما در جایی که شرائط فراهم باشد، حاکم عادل است یا نماز جمعه با شرائط اقامه شده، اینجا از این لفظ احب نمی توانیم کشف کنیم که روایاتی که ظهور در وجوب حضور در نماز جمعه ای که منعقد می شود دارد آن روایت حمل بر استحباب بشود.

قول ثالث قولی است که مرحوم آقای بروجردی اختیار کردند وفاقا للسلار و ابن ادریس که نماز جمعه در عصر غیبت حرام است. نه تنها واجب تعیینی نیست بلکه واجب تخییری هم نیست و حرام است.

البته ظاهر کلمات این بزرگان حرمت ذاتیه نیست. حرمت تشریحیه است که قبلا عرض کردیم و لذا اگر کسی رجاء بخواند بعد دو مرتبه نماز ظهر را بخواند مشکلی ندارد. و آقای حکیم صریحا گفته است که ما مشروع نمی دانیم نماز جمعه را در عصر غیبت اما رجاء می توان خواند.

استدلال کردند بر این که نماز جمعه در عصر غیبت نامشروع است به ادله ای که این ادله را ما بررسی می کنیم.

أدله قول سوم

دلیل اول

دلیل اول اجماع هست. ادعای اجماع کردند بر این که نماز جمعه بدون حضور معصوم و یا نائب خاص آن حضرت نامشروع بوده است.

مناقشه

انصاف این است همان طور که آقای خوئی دارند، استفاده اجماع تعبدی بر عدم مشروعیت نماز جمعه، کار مشکلی است. بله، نهایت ادعاء شد که اجماع بر عدم وجوب تعیینی اقامه نماز جمعه، داریم اما این که نماز جمعه نامشروع است، این در کلمات برخی از فقهاء مثل سلار و ابن ادریس است اما در کلمات خیلی ها نیست.

ظاهر کلام شیخ مفید، شیخ طوسی بلکه صریح کلام شیخ طوسی در خلاف این است که نماز جمعه شرط وجوبش حضور امام یا نائب خاص آن حضرت است اما مردم ماذونند در قری و بلد آن که امام عادل یا نائب خاص امام عادل نیست نماز جمعه را اقامه کنند و از نماز ظهر مجزی است. این را صریحا مرحوم شیخ طوسی در خلاف ذکر فرموده. و لذا این اجماع اعتباری ندارد.

ص: ۱۰۴

دلیل دوم که ذکر شده دلیل استحسانی است. گفتند اگر نماز جمعه در عصر غیبت مشروع باشد منشأ نزاع می شود. بعد می گویند اتفاقاً در زمان حدوداً هفتاد هشتاد سال قبل در کاظمین بخاطر همین نماز جمعه یک اختلافی رخ داد و عده ای کشته شدند. در زمان یکی از آقایانی که به نام خالصی بود و نماز جمعه را واجب می دانست بعد هم به ایران تبعیدش کردند.

مناقشه

این که منشأ اختلاف می شود تنها این نتیجه را می دهد که هر جا منشأ اختلاف می شود، حاکم شرع امام جمعه ای را نصب می کند و دیگران نسبت به اقامه نماز جمعه مجاز نخواهند بود.

کتاب الصلاة/قول به عدم مشروعیت نماز جمعه /بررسی أدله ۹۵/۰۷/۰۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/قول به عدم مشروعیت نماز جمعه /بررسی أدله

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به ادله عدم مشروعیت نماز جمعه در عصر غیبت بود.

قائلین به قول سوم(عدم مشروعیت نماز جمعه)

۱. سلاز در مراسم صریحاً عدم مشروعیت را فرموده است.

۲. و ابن ادریس هم در سرائر مطرح کرد بلکه ادعای عدم خلاف بین اصحاب کرد و فرمود: عندنا بلاخلاف بین اصحابنا ان من شرط انعقاد الجمعة الامام او من نصبه الامام.

۳. سید مرتضی هم در یکی از رساله هایش فرموده است: لاجمعه الامام العادل او من نصبه الامام العادل. که امام عادل در کلمات فقهاء گذشته ظاهر در امام معصوم است.

أدله قول به عدم مشروعیت نماز جمعه

دلیل اول

وجه اول ادعای اجماع بود که در سرائر مطرح شد.

مناقشه اول(عدم ثبوت اجماع)

اولا ادعای اجماع بر عدم مشروعیت ادعای غریبی هست. شاهد بر این که ما اجماع بر عدم مشروعیت نداریم:

ص: ۱۰۵

۱- کلام شیخ طوسی در خلاف. در خلاف می گوید:

من شرط انعقاد الجمعه الامام او من یامرہ الامام بذلک و متی اقیمت بغیره لم تصح و به قال الاوزاعی و ابوحنیفه. دلیلنا انه لاخلاف انها تنعقد بالامام او بامرہ و لیس علی انعقادها اذا لم یکن امام و لا امرہ دلیل. بعد می گوید: فان قيل لیس قد رویتم فی کتبکم انه یجوز لاهل القرى و السواد و المؤمنین اذا اجتمع العدد الذی تنعقد بهم ان یصلوا الجمعه؟ قلنا ذلک ماذون فیہ مرغّب فیہ فجری ذلک مجری ان ینصب الامام من ینصی بهم. و ایضا علیہ اجماع الفرقه فانهم لا یختلفون ان من شرط الجمعه الامام او امرہ فان من عهد النبی الی وقتنا هذا ما اقام الجمعه الا الخلفاء و الامراء و من ولی الصلاه فعلم ان ذلک اجماع اهل الاعصار و لو انعقدت بالرعیه لصلوها کذلک.

البته در این عبارت خلاف اضطراب وجود دارد و شاید مشتمل بر تعارض هم باشد. ولی قرائنی در آن است که نشان می دهد بر عدم مشروعیت نماز جمعه بدون امر امام یا نائب خاص آن حضرت، اجماع نداریم؛

قرینه اول: ایشان گفت بر انعقاد به امر امام و مشروعیت انعقاد نماز جمعه با امر امام اجماع داریم و در غیر مورد امر امام دلیل نداریم، نه این که اجماع بر عدم مشروعیت داریم و اگر اجماع بر عدم مشروعیت داشتیم این را می گفت.

نظیر: مرحوم شیخ در بحث مضاربه مطرح می کند که اجماع داریم بر این که مضاربه به طلا و نقره صحیح است و در غیر آن اجماع نداریم. پس باید مضاربه با طلا و نقره باشد نه با چیز دیگر؛ بعضی ها فکر کردند ایشان ادعای اجماع بر شرطیت ذهب و فضه در مال المضاربه می کند با این که ایشان می گوید: اجماع بر صحت با مضاربه به ذهب و فضه داریم و اجماع در غیر آن نداریم. چون اجماع نداریم کانه دلیلی معتبر بر صحت مضاربه در غیر ذهب و فضه نداریم، لذا ما قائل به صحت مضاربه نمی شویم. نه این که اجماع بر عدم داریم.

ص: ۱۰۶

قرینه دوم: شاهد دیگرش این است که خود ایشان پذیرفت که مردم عادی هم می توانند نماز جمعه بخوانند ولی معنایش این است که مردم اذن عام دارند. ذلک ماذون فیه مرغب فیه فجرى ذلک مجرى ان ینصب الامام من یصلی بهم.

نکته: امام و نیز سلطان عادل در کلمات قدماء مثل شیخ طوسی به معنای امام معصوم است و مرسوم نبوده که به فقهاء امام بگویند. و اینکه در عبارت خلاف نظر فقهای عامه را مطرح کرده است دلیل نمی شود مراد از امام، غیر معصوم باشد. مراد همان امام و خلیفه مسلمین است و تنها در مصداق اختلاف دارند.

۲- در نهاییه در باب صلاه جمعه:

الاجتماع فی صلاه الجمعه اذا حصل الشرائط و من شرائطه ان یکون هناك امام عادل او من نصبه الامام للصلاه بالناس و لا بأس ان یجتمع المؤمنون فی زمان التقیه بحيث لا ضرر علیهم فلیصلوا جمعه بخطبتین.

و لا بأس ان یجتمع المؤمنون، کاملاً فتوی می دهد به مشروعیت نماز جمعه بدون امر امام یا نائب خاص آن حضرت، می دهد.

باز در جای دیگر دارد که:

یحوز لفقهاء اهل الحق ان یجمّعوا بالناس فی الصلوات کلها و صلاه الجمعه ما لم یخافوا ضررا.

بیان نظر مخالف این دو کتاب در کتاب مبسوط: بله، در مبسوط یک عبارت می دارد، آن عبارت این است که الشروط الراجعه الی صحه الانعقاد اربعه: السلطان العادل او من یامرہ السلطان و العدد. اینجا سلطان عادل را شرط صحت انعقاد گرفته که عرض کردم مراد ایشان از سلطان عادل به قرینه سایر کلمات امام معصوم هست. این کلام مبسوط نظر ایشان را در مبسوط بیان می کند. ولی مخالف است با نظر ایشان در نهاییه و خلاف.

ص: ۱۰۷

علاوه بر این که این اجماع اگر هم وجود داشته باشد بر عدم مشروعیت اجماع محتمل المدرک است که دیروز توضیح دادیم.

اضطراب کلمات مرحوم بروجردی در البدر الزاهر

مرحوم آقای بروجردی این تقریرات البدر الزاهر را که دیدیم کلمات شان در اینجا مضطرب است. ادعای اجماع بر اشتراط امر امام معصوم می کنند ولی گاهی بیان شان مربوط می شود به اشتراط امر امام معصوم و یا نائب خاص ایشان نسبت به وجوب نماز جمعه. یکجا ایشان می گوید که: معلوم است که امام معصوم یا نائب خاص ایشان در نماز جمعه شرط است، اگر بناء بود شرط نباشد پس نماز جمعه بر همه واجب بود و مقدمه آن تعلم احکام نماز جمعه بود، پس تعلم احکام نماز جمعه واجب کفایی می شد و لو کان لبان. و این مطلب خالی از وجه نیست.

و لکن گاهی مطلب را عوض می کند، می گوید که شرط نماز جمعه اذن امام علیه السلام یا نائب خاص او است و به مخالفت مثل شافعی و احمد بن حنبل و مالک اعتناء نمی کنیم. چون دلیل شان معلوم است. به خلاف که مراجعه می کنیم می بینیم شافعی و احمد بن حنبل و مالک گفتند لو انعقدت الجمعة بغیر اذن الامام جاز، صحیح. ایشان در اینجا بحث را به مشروعیت نماز جمعه بدون حضور امام معصوم یا نائب خاص او برد. می گوید اجماع داریم و مخالفت اینها ضرری ندارد و مخالفت عامه هم در وجوب نبوده بلکه راجع به مشروعیت بوده است.

به هر حال؛ اگر ایشان می خواهد ادعای اجماع کند بر این که بدون حضور معصوم یا نائب خاص ایشان واجب نیست، و لو حالا- ما هنوز جازم نیستیم ولی خالی از وجه نیست. و محقق در معتبر، علامه در منتهی و تذکره صریحا گفته اند، السلطان العادل او من نضبه شرط وجوب الجمعة و هو قول علمائنا. یا هو مذهب علمائنا اجمع. اما اگر می خواهد بگوید اجماع بر شرطیت صحت حضور امام معصوم یا نائب خاص ایشان هست، ادعای اجماع به قول آقای خوئی مجازفه.

مرحوم بروجردی فرموده است: عادت مسلمین در زمان پیغمبر و ائمه بر این نبود که نماز جمعه بدون امر اینها بخوانند. پیامبر خودش نماز جمعه را منعقد می کرد. خلفاء بعد از پیامبر هم حتی امیرالمؤمنین خودشان نماز جمعه می خواندند، و تعیین امام جمعه توسط خود خلفاء بود. اینطور نبود که هر کسی صبح از خانه اش بیاید بگوید من می خواهم نماز جمعه بخوانم، مردم هم شرکت کنند. و این یک ارتکاز متشرعی به وجود آورده بود و اذهان جمیع مسلمین حتی اصحاب ائمه بر این شکل گرفته بود که اقامه نماز جمعه از مناصب حکومت هست و اگر ائمه نظر مبارک شان خلاف این می بود، باید از این ارتکاز قطعی عامه و خاصه که اقامه نماز جمعه از مناصب حکومت است، ردع می کردند.

مرحوم بروجردی می فرمایند: ما معتقدیم فقه شیعه حاشیه ای است بر فقه اهل سنت. وقتی که فقه اهل سنت می گوید نماز جمعه از مناصب حکومت است، و این مناسب ارتکاز عموم مسلمین است و ائمه هم خلافتش را نفرمودند معلوم می شود این مطلب را قبول دارند. و الا مخالفت می کردند کما این که در مسئله عول و تعصیب می بینید ائمه چقدر با نظر عامه مخالفت کردند.

بعد ایشان فرموده اگر بناء بود حضور امام یا منصوب خاص امام شرط انعقاد نماز جمعه نبود، نماز جمعه هم مثل بقیه نمازهای یومیه از ضروریات دین، می شد.

تذکر: این جمله اخیر باز بحث را به وجوب برد: زیرا اگر شرط وجوب نباشد دیگر مثل نمازهای یومیه نمی شد چون مردم حوصله ندارند چیزی که واجب نیست بروند انجام بدهند. اما صدر کلام ایشان بحث شرط صحت است.

فقهاء عامه اذن امام را شرط صحت نمی دانستند، شما چگونه می گوئید نظر عامه بر عدم مشروعیت بدون اذن امام بوده است.

نکته: مالک فقیه اهل مدینه بود. و فقه اهل سنت با مالک ترویج شد. مالک از فقهای بود که هم بنی امیه و هم بنی العباس قبولش داشتند. و فقیه بزرگ عامه مالک بوده است. بعد ابوحنیفه که تا زمانی که خودش بود یا در زندان بود یا در عزلت بود، بعد از فوتش شاگردانش معروفش کردند، یا شافعی یا احمد بن حنبل و یا دیگران اینها به اندازه مالک معروف نبودند.

مناقشه دوم

اما این که می گوئید پیامبر و خلفاء حتی امیرالمؤمنین خودشان اقامه جمعه می کرد یا امام جمعه را نصب می کردند؛

پیغمبر خودشان نماز جمعه می خواندند. اما در سایر شهرها چه می کردند ما نمی دانیم و تاریخ چیزی ننوشته. عدم الوجدان لایدل علی عدم الوجود.

بله، زمان خلفاء عادت شده، امراء امام جمعه می شدند اما امامت جمعه منصب خاصی نبود ولی عملاً امیر شهر نماز جمعه می خواند. چون امام جماعت هم بود نماز جمعه هم می خواند. البته نه این که دیگران حق امامت جماعت نداشتند. اما عادت این بوده معنایش این نیست که ارتکاز متشرعه بر شرطیت اقامه نماز جمعه توسط امام یا نائب خاص امام است.

مناقشه سوم

این که ایشان فرمودند که ائمه سکوت کردند پس معلوم می شود با فتوی عامه موافق بودند:

اولاً: اصلاً اساس فقه عامه از نظر ائمه باطل است و وقتی اصل فقه عامه بر اساس روایات ضعیفه و یا استحسان و قیاس بوده، لزومی ندارد ائمه به جزئیات پردازند.

بله اگر جایی بدعتی بوده با آن مبارزه می کردند. اما چیزی که عادت شده چه نیازی به ردع دارد در حالیکه ائمه اصلاً نماز جمعه نمی خواندند تا نیاز باشد به این جزئیات پردازند. و از سکوت ائمه مفسده ای مترتب نمی شود تا ما از سکوت شان کشف کنیم که معلوم می شود موافق بودند و الا سکوت نمی کردند. اساس امامت جمعه اینها را قبول نداشتند.

و نقض غرض به این است که شیعه در خطر انحراف قرار بگیرد. و اینجا نقض غرض نمی شود چون شیعه نماز جمعه نمی خواند و یک مشت فسقه نماز جمعه می خواندند.

ثانیاً می شود گفت ائمه خلاف این جهت شرطیت اذن حاکم یا نایب خاص حاکم را بیان کردند. اذا اجتمع سبعة نفر من المسلمین و لم یخافوا امهم بعضهم و خطبهم یعنی هر کی خواست نماز جمعه را اقامه کند. و اگر اذن معتبر بود این تعبیر مناسب نبود. البته آقای بروجردی می گوید این جمله کلام صدوق است. اما ما این را نپذیرفتیم.

دلیل سوم

آقای بروجردی فرموده اند: وزان نماز جمعه، وزان نماز عید فطر و عید اضحی هست. همان شرائط که در نماز عید وجود دارد، در اینجا هم هست. و اقامه نماز عید مسلماً از مناصب ائمه یا منسوبین خاص ائمه بوده است. و خلفاء جور که متصدی نماز عید شدند این منصب را غصب کردند.

اختصاص منصب امامت نماز عید به معصوم

بررسی دلالتی

عن عبدالله بن سنان عن ابي جعفر عليه السلام قال يا عبدالله! ما من عيد للمسلمين اضحى و لا فطر الا و هو یجدد لآل محمد صلی الله علیه و آله فیه حزن. قلت و لم؟ قال لانهم یرون حقهم فی ید غیرهم.

آقای بروجردی فرموده اند روز عید فطر می شود، همه شاد هستند ولی ائمه ناراحت هستند، چون می بینند منصب امامت عید فطر یا عید قربان را خلفاء غصب کرده اند. این دلیل بر این است که این ها منصب بوده است لذا باید ثابت بشود که امام به غیر خودش برای تصدی این منصب اذن داده است.

ص: ۱۱۱

معلوم نیست حزن ائمه به خاطر این بوده که امامت عید را دیگران متصدی می شوند شاید یوم حزن بودن به این خاطر است که ائمه می دیدند مقام امامت را غصب کردند و مسلمین را به انحراف کشاندند، برای ائمه عید نگذاشتند. و حضرت این معنا را به بهانه نماز عید مطرح نموده است، زیرا عاداتا خلفاء متصدی نماز عید می شدند و جا داشت که ائمه متصدی بشوند نه این که شرط شرعی نماز عید اقامه توسط امام معصوم بوده است. این از آن استفاده نمی شود.

بررسی سندی

روایت صحیح است و صدوق آن را با اسناد صحیح از حنان بن سدید نقل می کند: ما کان عن حنان فقد رویته عن ابی و محمد بن الحسن بن ولید عن سعد بن عبدالله و عبدالله بن جعفر الحمیری جمیعا عن محمد بن عیسی بن عبید عن حنان بن سدید. لذا سند تمام است.

دلیل چهارم

اختصاص منصب امامت نماز جمعه به معصوم

بعد ایشان فرموده است در خصوص نماز جمعه هم تعبیر به مقام خلفائک وارد شده است:

بررسی دلالت

در دعای صحیفه که حضرت در روز جمعه و روز قربان می خواندند، آمده:

(۹) اللَّهُمَّ إِنَّ هَذَا الْمَقَامَ لِخُلَفَائِكَ وَ أَصِيفِيَّائِكَ وَ مَوَاضِعِ أُمَنَائِكَ فِي الدَّرَجَةِ الرَّفِيعَةِ الَّتِي اخْتَصَصْتَهُمْ بِهَا قَدِ ابْتَرَوْهَا (این مقام را غصب کردند)، وَ أَنْتَ الْمُقَدَّرُ لِذَلِكَ، لَمَا يُعَالَبُ أَمْرُكَ (فضا و قدر تو است)، وَ لَمَا يُجَاوَزُ الْمُحْتَمُومُ مِنْ تَدْبِيرِكَ ... حَتَّى عَادَ صِفْوَتُكَ وَ خُلَفَاؤُكَ مَعْلُوبِينَ مَقْهُورِينَ مُبْتَرِينَ، يَرُونَ حُكْمَكَ مُبَدَّلًا، وَ كِتَابَكَ مَبْثُودًا، وَ فَرَائِضَكَ مُحَرَّفَةً عَنْ جِهَاتِ أَشْرَاعِكَ، وَ سُنَنَ نَبِيِّكَ مَمْرُوكَةً. (۱۰) اللَّهُمَّ الْعَنْ أَعْدَاءَهُمْ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَ الْآخِرِينَ، وَ مَنْ رَضِيَ بِفِعَالِهِمْ وَ أَشْيَاعِهِمْ وَ أَتْبَاعَهُمْ.

ص: ۱۱۲

پس معلوم می شود این منصب، خاص ائمه است که خلفاء عامه این را غصب کرده بودند.

بررسی سند

سند این جمله، صحیفه است که یک مقدار محل بحث است؛ صحیفه به قول امام تک تک کلماتش ثابت نیست که از امام سجاد علیه السلام است ولی آقای بروجردی می فرمود ما سند داریم. ما نمی دانیم سند آقای بروجردی چیست.

انصاف این است که به قول امام قدس سره، احراز این که تک تک این جمله ها از امام سجاد علیه السلام باشد مشکل است. هر چند اصل آن صحیح است و کسی جرئت ندارد در سند صحیفه سجادیه یا سند نهج البلاغه تشکیک کند اما از نظر فقهی استدلال به تک تک این جمله ها مشکل است. شاید این جمله در صحیفه سجادیه اصلیه جابجا شده.

البته بنده شخصا وثوق دارم که این متن از کلام امام است. داعی بر جعل نیست. احتمال تصحیف هم در این مطالبی که اضطراب متن ندارد، احتمال تصحیف هم نبوده است. اما استدلال علمی نمی توانم بکنم.

کتاب الصلاة/قول به عدم مشروعیت نماز جمعه در عصر غیبت /بررسی أدله ۹۵/۰۷/۰۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/قول به عدم مشروعیت نماز جمعه در عصر غیبت /بررسی أدله

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به ادله ای بود که مرحوم آقای بروجردی بر عدم مشروطیت نماز جمعه در عصر غیبت اقامه کرده بودند.

أدله عدم مشروعیت نماز جمعه در عصر غیبت

روایت حنان بن سدير

عن عبدالله بن سنان عن ابي جعفر عليه السلام قال يا عبدالله! ما من عيد للمسلمين اضحى و لا فطر الا و هو يجدد لآل محمد صلى الله عليه و آله فيه حزن. قلت و لم؟ قال لانهم يرون حقهم في يد غيرهم.

ص: ۱۱۳

ضعف سند روایت حنان بن سدير

یکی از ادله مرحوم بروجردی این روایت است که در من لايحضره الفقيه از حنان بن سدير نقل می کند.

در نسخه قدیمه من لايحضره الفقيه «عن عبدالله بن سنان» آمده است. و لکن هم کافی و هم علل الشرايع «حنان بن سدير عن

عبدالله بن دینار» دارد. و در این من لایحضره الفقیه چاپ مرحوم آقای غفاری هم در متن «عن عبدالله بن دینار» است و در پاورقی «و فی بعض النسخ عن عبدالله بن سنان» را ذکر کرده است.

مرحوم مجلسی در روضه المتقین که شرح من لایحضره الفقیه است می فرماید که این متن «عبدالله بن سنان» است ولی در بعض نسخ «عبدالله بن دینار» آمده است و هو الصحیح؛ چون معهود نیست حنان بن سدیر از عبدالله بن سنان نقل کند و عبدالله بن سنان هم از امام باقر نقل کند.

و به نظر ما، این مطلب درستی است. و وقتی عبدالله بن دینار راوی شد چون توثیق ندارد دیگر این روایت که آقای بروجردی مطرح فرمود به گمان این که سندش صحیح است، سندش صحیح نخواهد بود.

و اینکه در تهذیب چنین ذکر کرده: «عَنْ حَنَّانِ بْنِ سَدِيرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ ذُبْيَانَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ»، اشتباه کرده و یا اشتباه نساخ بوده است، و قطعاً راوی به نام عبدالله بن ذبیان وجود ندارد. این عبدالله بن دینار است: مولی عمر بن الخطاب و از فقهاء عامه ولی توثیق ندارد.

دعای صحیفه سجادیه

اما دعاء صحیفه سجادیه: اللهم ان هذا المقام مقام خلفائك و مواضع امنائك قد خصصتهم بها فی درجه عالیه قد ابتزوها

ایشان در البدر الزاهر فرموده بودند این نشان می دهد مقام امامت نماز جمعه منصب ائمه است و دیگران نمی توانند بدون اذن ائمه متصدی این منصب بشوند.

ص: ۱۱۴

ما عرض کردیم راجع به سند صحیفه همان طور که امام قدس سره در مکاسب محرمه دارند، فی الجمله وثوق به صدور این متن از امام حاصل می شود ولی تک تک جمله ها را نمی شود گفت حتماً از امام صادر شده است. مثل نهج البلاغه. این مثال را خود امام در مکاسب محرمه می زنند. و انصافاً این مطلب درستی است.

ولی از نظر فنی نمی شود سند این کتاب را تصحیح کرد؛

۱- مرحوم میرزا حسین نوری در مستدرک الوسائل شواهدی می آورند که این کتاب در زمان ائمه مطرح نبوده: می گویند اگر در زمان ائمه مطرح بود یکی از ائمه به اصحاب شان می فرمود که جد ما امام زین العابدین کتاب دعا دارد.

۲- راوی این کتاب هم متوکل بن عمر بن متوکل هست که می گویند کتاب را از یحیی بن زید در آن لحظات آخر عمرش گرفتیم. متوکل بن عمر بن متوکل توثیق ندارد. و لذا از نظر فنی نمی شود سند این کتاب را تصحیح کرد.

۳- در بحار جلد ۱۰۳ صفحه ۲۱۱ حدوداً سند هایی ذکر می کند ولی این سندها به اصل نمی رسد؛ مثلاً سند به یکی از علماء می رسد بعد قطع می شود. و تا امام سجاد علیه السلام ادامه پیدا نمی کند.

مناقشه در دلالت دعای صحیفه بر عدم مشروعیت نماز جمعه

راجع به دلالت این روایت اشکالاتی مطرح می شود:

مناقشه اول

هر چند امامت جمعه بالاصاله برای ائمه بوده، اما ائمه به شیعه اذن عام در برگزاری نماز جمعه داده اند؛

۱- صحیح زراره: اذا اجتمع سبعة نفر من المسلمین و لم یخافوا مهم بعضهم و خطبهم. که حتی اگر این ذیل را هم کلام صدوق بدانیم، صدر این حدیث: علی من تجب الجمعة؟ قال تجب علی سبعة نفر من المسلمین دلالت بر این اذن عام می کند، زیرا حمل سبعة نفر من المسلمین بر هفت نفری که امام معصوم یا نائب خاص حضرت در آن است شبیه حمل بر فرد نادر است.

ص: ۱۱۵

۲- یا صحیحہ عمر بن یزید: اذا كانوا سبعة نفر صلوا الجمعة في جماعة و يلبسوا البرد و يتكؤ على عصا او قوس و يصلی بخطبه. که در این روایت هم حمل بر هفت نفری که در بین آن ها امام معصوم یا نائب خاص است، خلاف ظاهر است.

۳- یا آن روایاتی که چنین می گفتند: اگر در قریه گروهی جمع شدند، صلوا الظهر اربعا اذا لم یکن لهم امام یخطب. اگر امامی که خطبه بخواند نداشتند مردم نماز ظهر را با جماعت بخوانند: متفاهم عرفی این است که اگر امام یخطب بود نماز جمعه بخوانند. و حمل امام یخطب، بر امام معصوم یا نائب خاص آن حضرت (که مرحوم بروجردی ادعا کرده اند) عرفی نیست: زیرا روایت می گوید که گروهی که یکجا جمع شدند، اگر امامی داشتند که خطبه می خواند، نماز جمعه بخوانند. این را بگوییم یعنی امام معصوم در بین اینها بود یا نائب خاص آن حضرت بود، این جور توجیه عرفی نیست.

و لذا ظاهر این روایات این است که امام اذن عام به شیعه داده است و مادامی که امام معصوم بسط ید ندارد اگر شیعه با شرایط صحت نماز جمعه مثل اجتماع هفت نفر و امام عادل که قدرت بر خطبه دارد نماز جمعه بخواند، مشروع خواهد بود.

مناقشه دوم

اشکال دوم اشکالی است که مرحوم آقای حائری کرده اند. فرموده اند: مراد از هذا المقام در اللهم ان هذا المقام مقام خلفائك مقام خلافت است نه منصب امامت جمعه: مقام خلافت مقامی است که مقام خلفاء خدا است و مواضع امانت خدا است. شاهدش ذیل روایت است که بحث از غصب خلافت است که خدایا ما راضی هستیم به قضا و قدر تو که ما را مظلوم قرار داده اند و حق ما را غصب کرده اند.

ص: ۱۱۶

ظاهر اللهم ان هذا المقام مقام خلفائك و اصفیائك و مواضع امنائك امامت جمعه است زیرا چنین ذکر شده: و كان من دعائه يوم الجمعة و يوم الاضحى. و قبل از این دعاء هم امام راجع به کسانی که در نماز جمعه حاضر بودند دعا کرد.

اول دعاء این است؛ اللهم ان هذا يوم مبارك ميمون و المسلمون فيه مجتمعون في اقطار ارضك. و این که و المسلمون فيه مجتمعون في اقطار ارضك، روز جمعه و روز عید قربان و روز عید فطر می باشد و اینکه ذیل مربوط به غصب خلافت می شود حتی عاد صفوتک و خلفائك مغلوبین مقهورین مبتزین بیرون حکمک مبدلاً و کتابک منبوزا و فرائضک محرفه و سنن نییک متروکه. این قرینه نمی شود که هذا المقام را به معنای مقام خلافت بگیریم.

نکته: تأیید قداوتها به خاطر رجوع به خلافت نیست بلکه می تواند به اقامه نماز جمعه و یا مواضع امنائك رجوع کند.

مناقشه سوم

مرحوم آقای حائری فرموده اند که ما قبول می کنیم که امامت جمعه توسط خلفا غصب مقام ائمه بوده است، اما این دلالت بر عدم مشروعیت نمی کند زیرا؛

در نحوه امامت جمعه دو حالت وجود دارد: گاهی به این عنوان که من خلیفه خدا و رسول خدایم، نماز جمعه می خواند که این جایز نیست. اما گاهی این ادعا را ندارد و خاضعاً خاشعاً به عنوان اینکه نماز جمعه واجب یا مستحب است، نماز جمعه می خواند که این صورت اشکالی ندارد.

مانند باب زکات که گاهی شخصی مسئول جمع آوری زکات می شود و خود را ولی امر زکات می داند که این غصب و حرام است. اما گاهی بدون اینکه ادعای ولی امری زکات کند از زکات دهنده تقاضای زکات برای رساندن به فقراء می کند و صرفاً وکیل او می شود. که این صورت جایز است.

این تقیید بلامقید است: ظهور عرفی هذا المقام مقام خلفائک که بحث نماز جمعه بوده و دعا برای نماز گزاران نماز جمعه بوده است مقام امامت جمعه است. و مقام امامت جمعه خود را خلیفه النبی بدانند، در روایت نیست.

نکته: امام در این روایت در حقیقت مصائب مختلف را بیان می کند هم غصب منصب امامت جمعه و هم غصب مقام خلافت را. و لزومی ندارد تنها در مقام بیان یک مصیبت مثل غصب خلافت باشد.

مناقشه چهارم

مرحوم حائری فرموده اند: اگر قبول کنیم منصب امامت جمعه حق امام است باز میگوییم: معنای حق امام بودن این است که مزاحمت امام جایز نیست. مثلاً می گویند مسجد حق برای مصلین است: یعنی به جای این که مصلین نماز بخوانند مصلین را راه ندهند درس برگزار بشود. مزاحمت مصلین با برگزاری مجالس که مانع از نماز باشد جایز نیست. اما اگر مزاحمتی نبود، دیگران هم می توانند از مسجد استفاده کنند.

امامت جمعه حق امام معصوم است یعنی دیگران نباید مزاحمت کنند. خلفاء مزاحمت می کردند. اما ما که مزاحمت نمی کنیم.

جواب

معنای عرفی حق فقط این نیست که لایجور المزاحمه، مگر اینکه قرینه ای بر این معنا باشد:

من سبق الی مکان فهو احق، من سبق الی سوق المسلمین فهو احق، به این معنا است که تا او راضی نباشد نمی شود در حق او تصرف کرد. بله یک جا قرینه داشته باشیم مثل مسجد که نسبت به حق مصلین، قرینه داریم که مزاحمت مصلین جایز نیست. و بیش از آن دلیل نداریم و الا در مسجد می خوابیدند، در مسجد جلسات دعاء و ذکر و درس و اینها داشتند.

نتیجه چهار مناقشه: پس این جواب های سه گانه مرحوم آقای حائری درست نشد. جواب صحیح همان جوابی است که ما عرض کردیم وفاقاً للسید الخوئی. که ما از روایات اذن عام را استفاده کردیم.

مناقشه پنجم (اثبات مشروعیت با انضمام أدله ولایت مطلقه فقیه)

امام قدس سره می فرمایند: ما قبول داریم امامت جمعه منصب امام معصوم است، و لکن هر حقی که در شؤون عامه برای امام ثابت است برای فقیه هم ثابت است مگر اینکه نص خاصی بر اختصاص داشته باشیم.

اثبات مشروعیت حتی بنا بر ولایت غیر مطلقه فقیه

نکته: مرحوم آقای بروجردی به این مطلب ملتفت بود ولی معتقد بود که دلیلی بر ولایت مطلقه فقیه نداریم. پس فرق ایشان با امام این است: امام، امامت جمعه را منصب امام معصوم می دانست منتها قائل به ولایت مطلقه فقیه بود. و می فرمود برای اقامه جمعه باید از فقیه عادل اذن گرفت.

ولی مرحوم آقای بروجردی می فرمود: ما از باب این که هرج و مرج پیش نیاید ثابت کردیم که فقیه در عصر غیبت ولایت عامه برای اداره نظام اجتماع، حفظ حدود مملکت، و برای اجراء حدود شرعی دارد. و نماز جمعه اگر برگزار نشود هرج و مرج لازم نمی آید.

انصافاً این فرمایش آقای بروجردی عرفی نیست: اگر کسی مثل مرحوم خوانساری اصل ولایت فقیه را منکر بود و حتی در اجراء حدود نسبت به ولایت فقیه مشکل داشت می توانست ولایت در امامت جمعه را نفی کند ولی کسی که مثل مرحوم بروجردی، معتقد به ولایت فقیه می باشد نمی تواند ولایت در منصب امامت را نفی کند؛ زیرا وقتی در اعظم از امامت جمعه مثل اجراء حدود و امر به جهاد، فقیه ولایت دارد عرفی نیست بگوییم در منصب امامت جمعه ولایت ندارد.

ولی ما خیلی روی این مطلب تکیه نمی کنیم. و عمدۀ وجه ما همان وجه اول است.

نکته: امام قدس سره حتی نماز عید را هم از مناصب معصوم می دانست لذا بعد از انقلاب اذن ولایی داد که هر کس که می تواند در مسجد نماز عید را اقامه کند. و قبل از انقلاب که اذن ولایی نمی داد می فرمود رجاء نماز عید را با جماعت بخوانید.

روایت علل

وجه ششم از وجوهی که مرحوم آقای بروجردی به عنوان این که نماز جمعه در غیر زمان حضور معصوم مشروعیت ندارد، ذکر کرده روایت علل هست؛

فَإِنْ قَالَ فَلِمَ صَارَتْ صَلَاةُ الْجُمُعَةِ إِذَا كَانَتْ مَعَ الْإِمَامِ رَكَعَتَيْنِ وَإِذَا كَانَتْ بِغَيْرِ إِمَامٍ رَكَعَتَيْنِ قِيلَ لِعَلِّ شَتَّى ... وَ مِنْهَا أَنَّ الصَّلَاةَ مَعَ الْإِمَامِ أَتَمُّ وَأَكْمَلُ لِعِلْمِهِ وَفِقْهِهِ وَفَضْلِهِ وَعَدْلِهِ ... از این عبارت استفاده می شود که مراد از امام، امام معصوم است زیرا در امامت جمعه عدالت کفایت می کند و سواد شرط نیست.

... فَإِنْ قَالَ فَلِمَ جُعِلَتْ الْخُطْبَةُ قِيلَ لِأَنَّ الْجُمُعَةَ مَشْهُدٌ عِيَانًا فَأَرَادَ أَنْ يَكُونَ لِلْإِمَامِ سَبَبٌ إِلَى مَوْعِظَتِهِمْ وَ تَرْغِيبِهِمْ فِي الطَّاعَةِ وَ تَرْهِيْبِهِمْ مِنَ الْمَعْصِيَةِ وَ فِعْلِهِمْ وَ تَوْقِيفِهِمْ عَلَى مَا أَرَادُوا مِنْ مَضْلَحِهِ دِينِهِمْ وَ دُنْيَاهُمْ وَ يُخْبِرُهُمْ بِمَا وَرَدَ عَلَيْهِمْ مِنَ الْأَفَاتِ (یا من الآفاق) مِنَ الْأَحْوَالِ الَّتِي لَهُمْ فِيهَا الْمَضَرَّةُ وَ الْمَنْفَعَةُ ... این فقره هم دلالت بر این دارد که مراد از امام، امام معصوم است زیرا چنین تعبیر می کند که «امام در روز جمعه خبرهای خوش و ناخوشی که از بلاد رسید را به گوش مردم می رساند» و این چنین کسی امام معصوم است که حاکم است و اخبار را به او می رسانند.

ص: ۱۲۰

آقای بروجردی می فرماید: اصلا این روایت نشان می دهد منصب بودن امامت جمعه برای امام معصوم، مفروغ عنه بوده است.

مناقشه در سند

ان شاء الله در فرصت های مناسب بحث سندی را دنبال می کنیم. اما اشاره ای می کنیم:

کتاب علل فضل بن شاذان دو مشکل دارد؛ یک مشکل را آقای سیستانی مطرح می کند که می گوید اصلا این کتاب حدیث نیست، کتاب تالیف است. و فضل بن شاذان اصلا امام رضا را ندیده است. شواهدی را هم ذکر می کند. که ما جواب دادیم. اشکال دومش اشکال آقای خوئی است. می فرماید راوی کتاب علل فضل بن شاذان علی بن محمد بن قتیبه و عبدالواحد بن عبدوست است. هیچکدام توثیق ندارند. ما در جای خودش این را جواب دادیم. در جزوه هم ان شاء الله ملاحظه می کنید.

مناقشه در دلالت

رساله علل فضل بن شاذان واضح است که فوائد احکام و حکمت ها را می گوید، نه علت ها را. فائده نماز جمعه این است که اگر امام جمعه حاکم مسلمین باشد این فوائد بر او مترتب است. قطعاً شرط نیست امام جمعه حاکم مسلمین باشد. می تواند امام مسلمین به شخص عادی بگوید تو برو نماز جمعه بخوان.

و اساساً اگر علت باشد امام هادی علیه السلام، امام عسکری علیه السلام نمی توانست نماز جمعه بخواند، چون در حصر بود، یخبرهم بما ورد علیهم من الآفاق مطرح نبود به حسب علم عادی اخبار به امام هادی و امام عسکری نمی رسید: چون در سامرا در کاروانسرای که فقراء در آن زندگی می کردند، جایشان داده بودند. یک شهر نظامی هم بود و کسی نمی توانست اخبار به این دو امام برساند. پس نمی توانستند امام جمعه بشوند؟ چون بما ورد علیهم من الآفاق نبود؟ این قابل الترام نیست.

ص: ۱۲۱

و لذا این استدلال هم ناتمام است.

دلیلی دیگر بر عدم مشروعیت نماز جمعه در عصر غیبت

مرحوم بروجردی می فرمایند: در روایات داریم که: رَوَايَةُ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ عَ كَانَتْ يَقُولُ إِذَا اجْتَمَعَ عِيدَانِ لِلنَّاسِ فِي يَوْمِ وَاحِدٍ فَإِنَّهُ يَنْبَغِي لِلْإِمَامِ أَنْ يَقُولَ لِلنَّاسِ فِي خُطْبَتِهِ الْأُولَى أَنَّهُ قَدْ اجْتَمَعَ لَكُمْ عِيدَانِ فَأَنَا أُصَلِّيهِمَا جَمِيعًا فَمَنْ كَانَ مَكَانَهُ قَاصِيًا وَ أَحَبَّ أَنْ يَنْصَرِفَ عَنِ الْآخِرِ فَقَدْ أُذِنَتْ لَهُ.

اگر روز عید با روز جمعه یکی شد، امام نماز عید را می خواند بعد اعلام می کند که مردم در آمدن به نماز جمعه آزادند. و از این معلوم می شود که امام رخصت ولایی می دهد. از این نتیجه می گیریم ولایت نماز جمعه با امام بوده و حکم شرعی نیست و الا امام معصوم نمی تواند در حکم شرعی رخصت بدهد مثلاً بگوید هر کسی خسته بود نماز صبح نخواند. پس نماز جمعه از حقوق امام معصوم است و می تواند اذن در ترک آن بدهد.

مناقشه

رخصت امام رخصت من الله است و حکم شرعی را به مردم اعلام می کند و این روایات ظهور در اذن ولایی ندارند.

روایت دعائم الاسلام

وجه هشتمی که مرحوم بروجردی نقل می کنند روایات ضعیفه است. در دعائم الاسلام آمده لاجمعه الا بامام. خود ایشان هم می گوید این روایات ضعیف السند است.

نتیجه نهایی در بحث مشروعیت نماز جمعه: هیچ دلیلی بر اشتراط اذن امام معصوم به اذن خاص در مشروعیت نماز جمعه نداریم. صحیح این است که در عصر غیبت نماز جمعه بدون اذن امام مشروع است.

مدعای ما در مورد حکم نماز جمعه این است که: الاحوط وجوبا اقامه صلاه الجمعه و يجب الحضور بعد اقامتها بشرائطها. این نظر مختار هست که ان شاء الله در جلسات بعد این نظر را دنبال می کنیم.

ص: ۱۲۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: المحرمات فی الشریعه/مجسمه سازی و نقاشی /أدله حرمت نقاشی حیوان ذی روح

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به حرمت مجسمه سازی بود. و ما بر اساس روایات مستفیضه ای که تعبیر می کردند: من صوّر صوره أمران ینفخ فیها و لیس بنافخ قائل به حرمت ساختن مجسمه شدیم.

حرمت باد کردن در مجسمه های پلاستیکی

لفظ ساختن مجسمه موضوعیت ندارد. و تعبیر(مثل مثالا) چه بسا بر همین باد کردن مجسمه پلاستیکی هم صدق کند و لذا خالی از اشکال نیست.

عدم حرمت نقاشی و مجسمه سازی با حفر

اما نقاشی موجودات ذی روح یا حالت حفر که برخی اخیرا انجام می دهند به این صورت که جای آن مجسمه را خالی می کنند، و اطرافش باقی می ماند. و از دور به عنوان مجسمه دیده می شود، در حالی که آن قسمت مجسمه خالی است، این صورت به نظر ما اشکال ندارد. بر خلاف مرحوم شیخ انصاری و آقای خوئی که این دو صورت را حرام می دانند.

أدله حرمت نقاشی

۱-حدیث مناهی النبی

مثل مرحوم آقای خوئی و شیخ انصاری به مناهی النبی استدلال کرده اند: نهی ان ینقش شیء من الحیوان علی الخاتم. پیامبراز اینکه موجود زنده ای را روی انگشتر نقاشی کنیم نهی کرد.

مناقشه سندی

سند حدیث مناهی النبی را ضعیف می دانیم: زیرا این حدیث را شعیب بن واقد از حسین بن زید روایت می کند که اولی مجهول است و حسین بن زید هم توثیق ندارد. و نیز سند صدوق به شعیب بن واقد مشتمل بر مجاهیل هست. و لذا سند، سند تمامی نیست.

ص: ۱۲۳

مناقشه دلالی

۱- حدیث مناهی النبی از امیرالمؤمنین نقل شده است و حضرت تمام نهی های پیامبر اعم از حرمتی و کراهتی را جمع کرده است و آن قدر مکروهات در آن ذکر شده که ظهور سیاقی روایت در اعم از حرمت و کراهت شده است و ظهور در حرمت ندارد. البته برخی از احادیث مستقل است و در حدیث مناهی النبی نیامده است، مثل: قال رسول الله صلی الله علیه و آله انهاکم عن الزفن و المزمار و عن الکوبات و الکبریات که این موارد ظهور در حرمت خواهند داشت.

۲- محتمل است همان طور که مرحوم استاد در ارشاد الطالب دارند: که این جمله به قرینه صدر روایت، نهی از تختم باشد به این خاتمی که نقش حیوان دارد و دیگر ربطی به حرمت نقاشی پیدا نمی کند. صدر روایت چنین است: نهی عن التختم بخاتم صفر او حدید و نهی ان ینقش شیء من الحیوان علی الخاتم.

۳- بر فرض بگوئیم نقش حیوان را بر خاتم ایجاد کردن که معمولاً- با حکاکی روی سنگ انگشتر بوده، نهی دارد. ولی نمی توان گفت: پس مطلق نقاشی حیوان نهی دارد، زیرا شاید خاتم یک خصوصیتی دارد. احکام تعبدیه است. ما نمی توانیم قیاس کنیم.

۲- موثقه أبي بصير

عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص أَتَانِي جَبْرَيْلُ وَ قَالَ يَا مُحَمَّدُ إِنَّ رَبَّكَ يُقْرِئُكَ السَّلَامَ وَ يَنْهَى عَنْ تَزْوِيقِ الْبُيُوتِ قَالَ أَبُو بَصِيرٍ فَقُلْتُ مَا تَزْوِيقُ الْبُيُوتِ فَقَالَ تَصَاوِيرُ التَّمَاثِيلِ.

تصاویر التماثیل با تماثیل فرق می کند و شامل عکس و نقاشی هم می شود.

مناقشه

این روایت یا ظهور دارد در تزئین بیوت به این تصاویر، تزویق البیوت یعنی تزئین البیوت و یا لااقل نهی خورده به نگهداری و تزئین بیوت به این تصاویر التماثیل و قرینه منفصله داریم که این ها قطعاً حرام نیست.

ص: ۱۲۴

لابأس بصنعه الصنوف التصاوير ما لم يكن مثل الروحاني. به این تقریب که روحانی یعنی موجوداتی که ذی روح هستند و مفهوم روایت این است که تصویر موجودات ذی روح اعم از مجسمه و نقاشی بأس و منع دارد.

مناقشه سندی

بارها گفته ایم که روایات تحف العقول مرسله است. و این عبارتی که در ابتدای کتاب آمده که: انی اسقطت الاسانید تخفیفاً و ایجازاً فتاملوا یا شیعه امیرالمؤمنین ما قالت ائمتکم و تلقوا ما نقله الثقات عن السادات نمی تواند موجب اعتبار کتاب شود زیرا:

اولاً- خود جناب صاحب تحف العقول (ابن شعبه حرّانی) توثیقش خیلی واضح نیست. علماء متاخر مثل صاحب وسائل او را فاضلی متبحر دانسته اند. و خیلی جرأت نداریم راجع به شخصیت مولف این کتاب حرف بزنیم.

ثانیاً: این عبارت ظهور ندارد در این که همه روایات این کتاب را ثقات نقل کردند. به شیعه نصیحت می کند: اولش گفته اسانید را اسقاط کردم، چند صفحه بعدش می گوید ای شیعه مثل مخالفین نباشید سخنان ائمه را شنیدند و عمل نکردند. شما سخنانی که ثقات از ائمه نقل می کنند عمل کنید.

مناقشه دلالی

روحانی به قول امام، مساوی با موجودات زنده و ذی روح نیست. روحانی یعنی مقدس و آنی که دنبال جسم و ماده نیست. چرا به شما روحانی می گویند؟ برای این که می گویند شما دنبال دنیا نیستید. اگر بدانند نه، ما خدایی نکرده بیشتر دنبال دنیا هستیم، پشیمان می شوند که این اسم را بر روی ما گذاشتند. روحانی یعنی موجودات دور از جسم و ماده، مثل ملائکه: شاهد برای این معنا این تعبیر است که: ان الله خلق الخلق و هو اول خلق من الروحانيين عن يمين العرش من نوره. و اینکه مراد از روحانی حیوان ذی روح باشد شاهدی ندارد.

ص: ۱۲۵

لذا این روایت می گوید عکس ملائکه را نکشید و ربطی به حرمت نقاشی حیوان ذی روح ندارد. و نهایت این است که احتمال این معنا را دارد و با آمدن احتمال استدلال باطل می شود.

۴-روایات ناهی از تمثال

من مثل مثالا فقد خرج عن الاسلام.

مناقشه

محتمل است مثال به معنای نمونه باشد که به قول مطلق بر مجسمه صدق می کند. اما به قول مطلق به نقاشی مثال نمی گویند، هر چند مثال گاهی با قرینه در مطلق تصویراستعمال می شود، ولی اطلاق غیر از استعمال با قرینه است. و با شک برائت از حرمت نقاشی موجودات زنده جاری می کنیم.

۵-روایات امر به نفخ

حدیث هایی که تعبیر می کرد: من صور صوره کلفه الله ان ینفخ فیها و لیس بنافخ مثل حدیث مناهی النبی.

مناقشه

ظاهر عرفی امر ان ینفخ فیها و لیس بنافخ این است که قابلیت نفخ روح دارد. اینکه آقای خوئی به تبع مرحوم شیخ فرمودند این نقاشی هایی که می کردند جرم داشت و این ها قابل نفخ روح بود، اینها عرفی نیست و جرمش معتد به نیست و انصراف دارد از اینکه بگوییم قابلیت دمیدن روح دارد، و نیز اخص از مدعی است زیرا الان نقاشی هایی که می کنند اصلا جرم ندارد. آن که قابلیت دمیدن روح دارد این است همه چیزش کامل است مانده روح در او بدمند. و این مجسمه است نه نقاشی.

بعضی از این روایات هم لفظ مثال دارد مثل مرسله ابن ابی عمیر، که آن اشکال بیشتری پیدا می کند.

نتیجه بحث: و لذا ما دلیلی بر حرمت نقاشی پیدا نکردیم. اصل برائت جاری می کنیم. ولی مجسمه سازی موجودات زنده حرام است.

ص: ۱۲۶

أدله مرحوم خوئی بر حرمت نقاشی

آقای خوئی فرموده نقاشی موجودات زنده حرام است و در منهاج فتوی هم داده است.

ایشان روایاتی که راجع به تصویر است؛ من صور صوره، لعن الله المصورین و حتی این روایت امران ینفخ فیها و لیس بنافخ، و لو کثیر است، می گوید ضعیف السند است.

روایت صحیحه ای که ایشان نقل می کند؛

۱- صحیحه محمد بن مسلم: عَنْ تَمَائِيلِ الشَّجَرِ وَالشَّمْسِ وَالْقَمَرِ فَقَالَ لَا بَأْسَ مَا لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مِنَ الْحَيَوَانِ كَمَا كُنَّا نَقُولُ مُؤْتَمِرِينَ وَمِنْهُمَا مَنْ كُنَّا نَقُولُ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مِنَ الْحَيَوَانِ كَمَا كُنَّا نَقُولُ مُؤْتَمِرِينَ وَمِنْهُمَا مَنْ كُنَّا نَقُولُ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مِنَ الْحَيَوَانِ كَمَا كُنَّا نَقُولُ مُؤْتَمِرِينَ وَمِنْهُمَا مَنْ كُنَّا نَقُولُ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مِنَ الْحَيَوَانِ كَمَا كُنَّا نَقُولُ مُؤْتَمِرِينَ. و متعلقش هم معلوم نیست که ساختن است یا نگهداری است که قبلاً اشکال کردیم.

۲- صحیحه بقباق عَنْ أَبِي عَزِيدٍ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَ تَمَائِيلَ فَقَالَ وَاللَّهِ مَا هِيَ تَمَائِيلُ الرَّجَالِ وَ النِّسَاءِ وَ لَكِنَّهَا الشَّجَرُ وَ شَبَّهُهُ.

اولاً تمثال بر نقاشی صادق نیست یا لا اقل شبهه دارد.

ثانیاً: این روایت حتی دلیل بر حرمت تمثال هم نمی شود. راجع به این است که جن برای سلیمان، تمثال می ساختند. امام فرمود به خدا تمثال مردها و زن ها نبود، تمثال درخت بود. این دلیل بر حرمت نمی شود تا بعد ما بگوییم شامل نقاشی هم می شود؛ شاید تمثال رجال و نساء مکروه بوده است و حضرت در روایت می خواهد بفرماید که: خدا نمی آید یک کار مکروه را به عنوان افتخار بگوید که جن ها در خدمت حضرت سلیمان بودند و کارهای مکروه را برایش انجام می دادند. این عرفی نیست.

حکم مجسمه ناقص

در حرمت مجسمه موجودات زنده فرقی نمی کند که مجسمه ناقص باشد یا کامل به شرط این که مجسمه حیوان صادق باشد؛ گاهی ناقص هست ولی مجسمه حیوان صادق نمی کند و می گویند مجسمه نیمه بدن. مثل اینکه نصفش را کشیدند و نصفش کشیده نشده است یا فقط سرش را کشیدند.

ص: ۱۲۷

ولی گاهی به مجسمه ناقص هم تمثال حیوان صدق می کند مثل اینکه مجسمه حیوان یا انسانی که نشسته است را بسازد یا نیم تنه را بسازد و روی زمین شبیه یک انسانی باشد که نشسته است. یا دست یا پا ندارد که با نبود این اعضاء باز موجود زنده صادق است. بله اگر سر نداشته باشد عرفاً تمثال الانسان مثلاً نیست، تمثال بعض الانسان است.

لذا به نظر ما انسان بی سر کشیدن حلال است واصل براءت از حرمت جاری می کنیم چون صدق نمی کند که تمثال موجود زنده را کشید. و این روایت که: امر ان ینفخ فیها و لیس بنافخ هم از این صورت انصراف دارد.

حکم ساختن یک مجسمه توسط چند نفر

نظر مرحوم تبریزی

مرحوم آقای تبریزی می فرمایند اگر دو نفر یک مجسمه کامل بسازند (مثلاً نصف آدم برفی را یکی بسازد و نصف آن را دیگری بسازد)؛

اگر اولی قصدش این بود و می دانست که دومی می آید تکمیل می کند، تعاون علی الاثم می شود و حرام است. اما اگر اولی علم نداشت که دیگری آن را تکمیل می کند نه آن اولی کار حرامی کرده نه دومی؛ برای این که فرض این است که شخص اول نمی دانست شخص دیگر مجسمه را اکمال می کند. دومی هم کارش اکمال تجسیم بود. اکمال تجسیم دلیل بر حرمت ندارد. و تنها ایجاد تجسیم، ایجاد مجسمه موجود زنده حرام است، منتها فرق نمی کند ایجاد توسط یک نفر انجام بشود یا به نحو تعاون براثم و عدوان از دو نفر صادر بشود. اما اینجا که اثم و عدوان نیست. نفر اول که نمی دانست این دومی می آید. دومی هم که مجسمه را اتمام می کند و اتمام مجسمه که حرام نیست.

ص: ۱۲۸

این فرمایش آقای تبریزی به نظر ما ناتمام است. ما برای حرمت تعاون بر گناه نیاز به آیه لاتعاونوا علی الاثم و العدون نداریم. اصلاً خود اطلاق دلیل تحریم ساخت مجسمه، شامل ساخت آن توسط یک نفر یا توسط دو نفر یا به واسطه دستگاه و ماشین، کارخانه هم می شود.

لذا آن نفر اولی که نیمی از این مجسمه برفی را ساخت او هم کارش فی علم الله، در فرض اکمال توسط شخص دیگر، حرام بوده است. چون این دو نفر مجسمه کامل را ایجاد کردند: منتها چون اولی نمی دانست اصل براءت داشت ولی دومی می داند که با این اکمالش، از او و دیگری کار حرام صادر می شود. مجسمه ساختن به این دو نفر استناد دارد که یک نفر جاهل قاصر است و دیگری متعمد و بر او منجز است.

و لذا اگر نفر اول مکلف است، نفر دوم طفل است: از نظر آقای تبریزی این تعاون علی الاثم نیست چون صدور این فعل از صبی که اثم نیست. ولی ما می گوئیم حرام است: چون این مجسمه ساختن از دو نفر صادر شد یکی شان قاصر است. که همان طفل است. (مثل این می ماند که درخت مردم را دو نفر با هم اراه می کنند. یکی از اینها قاصر است مثلاً طفل نابالغ است ولی دیگری بالغ است. اینجا تعاون علی الاثم نیست چون آن صبی اثم مرتکب نمی شود. اما صدور از این شخص بالغ بالمشار که مع غیره حرام است).

مجسمه های علمی

راجع به این مجسمه های علمی مثل این ربات ها، مثل این پلیس ها، (دو جور پلیس می سازند یکی مجسمه پلیس است، یکی عکس پلیس است، مجسمه پلیس را اگر بسازند مثل ربات می شود)، مثل این مجسمه انسان در مراکز پزشکی؛

مشهور که این‌ها را حرام می‌دانند. ولی یک شبهه‌ای وجود دارد و آن این است که بگوییم انصراف این روایات به آن مجسمه‌سازی‌هایی بوده که در آن زمان اغراض علمی بر آن مترتب نبوده است. شبهه انصراف بکنیم. چون هر خطابی که اطلاق در آن منعقد نمی‌شود. باید قابل تقیید عرفی باشد.

اسباب بازی اغراض سرگرمی است. مجسمه‌ای که برای اغراض سرگرمی ساخته می‌شود حرام است.

راجع به مجسمه‌سازی بحث تمام شد.

افعال محرمه دیگری هست. ان شاء الله بعد از دهه محرم دنبال می‌کنیم. عنوانش را عرض کنم:

استعمال آلات لهو و غنا

غنا آواز لهوی است. استعمال آلات لهو ضرب آلات لهو است و دو حکم مستقل دارد. این که مشهور می‌گویند غنای زنان در عروسی جایز است ولی آقای سیستانی احتیاط واجب می‌کند ترک بشود خود غنا است نه همراه با نواختن تار و تنبور. این دو حکم مستقل دارد. پس یک بحث راجع به آلات لهو است، یک بحث راجع به غنا است.

اما ضرب آلات لهو بحثش این است: ضرب آلات لهو به کیفیت لهویه حرام است یا مطلقاً حرام است و لو در عزای امام حسین تنبل بزنند، نی بزنند که کیفیت لهویه نیست.

بحث دیگر این است که مقصود از لهو چیست. آیا مقصود از ضرب آلات لهو به کیفیت لهویه، یعنی کیفیت مناسب شهوت جنسی که بعضی معنا می‌کنند یا نه، مراد از ضرب آلات لهو به کیفیت لهوی، کیفیتی است که موجب سرگرمی است. مثل روایات در مورد سفر صیدی که تعبیر به انما خرج فی لهو کرده‌اند. آنی که برای صید سفر می‌کند قصدش لهو است یعنی سرگرمی است. آن وقت ضرب آلات لهو به کیفیت لهویه، یعنی به نحوی که سرگرمی ایجاد کند.

ص: ۱۳۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/ نماز جمعه - نوافل / نتیجه نهایی و بیان قول خامس - اهمیت نوافل یومیه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به نماز جمعه بود.

نتیجه بحث در رابطه با حکم نماز جمعه

استظهار ما از ادله این بود که برخی از روایات وجوب تعیینی اقامه نماز جمعه را اثبات می کند و اطلاق آن شامل عصر غیبت هم می شود. و برخی از روایات وجوب حضور بعد از اقامه نماز جمعه با شرائطش را اثبات می کند. مثل وجب علی کل مسلم آن یشهدا که در صحیح محمد بن مسلم بود. یا تجب الجمعة علی من کان علی فرسخین فمن زاد علی ذلک فلیس علیه شیء. که روشن است که از وجوب حضور سخن می گوید.

و بر فرض اجماع مدعای محقق و علامه بر عدم وجوب تعیینی اقامه نماز جمعه در عصر غیبت تمام بشود اما اجماعی نداریم بر عدم وجوب حضور در نماز جمعه ای که با شرائط منعقد شده است. اتفاقاً در جواهر می گوید که مشهور دو قسمند: برخی قائل به وجوب تخییری اقامه و حضور شده اند، برخی قائل به وجوب تخییری اقامه و وجوب تعیینی حضور بعد الاقامه شده اند، قیل و هو اشهر القولین.

وجه عدم فتوا به وجوب تعیینی حضور در نماز جمعه

و لذا مقتضای قاعده التزام به وجوب تعیینی حضور هست و وجه این که انسان فتوی نمی دهد و احتیاط می کند چند چیز است:

اول: این است که گفته شده حتی وجوب تعیینی حضور در نماز جمعه هم خلاف مشهور است.

دوم: اینکه فرمایش امام و لو ما قبل سعی کردیم جواب بدهیم اما فرمایش قابل توجهی بود؛ که بگوییم حتی در زمان پیامبر و امیرالمؤمنین علیهما السلام شرکت در نماز جمعه مستحب مؤکد بوده است: (بله، اگر کسی نماز جمعه را ترک می کرد اعراضاً عن جماعه المسلمین، او بحث دیگری است. حتی در نماز جماعت داریم پیامبر کسانی را که نماز جماعت شرکت نمی کردند تهدید کرد، لأحرق علیهم بیوتهم. چون اینها بحث ترک نماز جماعت در موردشات مطرح نبود؛ شورش اجتماعی علیه اسلام بود.)

زیرا اگر حضور واجب می بود باید هر روز جمعه یک انقلاب اجتماعی رخ می داد و همه مردان شیخ کبیر و مسافر نبوده اند و از چهار طرف باید به سمت نماز جمعه می آمدند. خصوصا مسجد کوفه و شهر بزرگ کوفه که جمعیت زیادی داشت و در اوائل خلافت حضرت امیر المؤمنین که هنوز خوارج جزء یاران حضرت بودند و اکثر مردم کوفه شیعیان علی بالمعنی الاعم بودند جمعیت زیادی برای شرکت در نماز جمعه وجود داشت.

و تخلف از یک واجب اجتماعی آن هم به شکل گسترده خیلی بعید است. البته ما سعی کردیم بگویم نهایت این فرمایش این است که عذر های عرفی مثل مهمان داشتن و خسته بودن را به عذر های شرعی ملحق کنیم، ولی انصاف این است که فرمایش امام موجه است و به این سادگی نمی توان از آن گذشت.

لذا شرکت در نماز جمعه ای که با شرائط منعقد شده و حرجی و معنون به عنوان ثانوی نیست بنا بر احوط واجب است. و شخص می تواند سفر برود و ظاهر کلمات آقای خوئی این است که لازم نیست سفر شرعی و هشت فرسخی باشد بلکه سفر عرفی کفایت می کند و همینکه به بیشتر از دو فرسخی برود کافی است البته موقع اذان ظهر باید از شهر خارج شده باشد و نباید در شهر باشد.

سوم: اگر احتمال ارتکاز متشرعی بدهیم که حضور واجب نیست خطاب اگر ظاهر در وجوب هم باشد و تعبیر های غلاظ و شدادی هم داشته باشد، اما به جهت وجود این قرینه لبیه متصله دیگر ظهور فعلی احراز نمی شود. مانند اغتسل للجمعه یا اغتسل للاحرام که می گفتیم احتمال وجود ارتکاز متشرعی بر عدم وجوب، احتمال وجود قرینه لبیه متصله است و مانع از احراز ظهور می شود.

و لکن این وجه مبتنی است بر این که آیه قرآن را دلیل بر وجوب حضور ندانیم مثل آقای خوئی که معتقد بودند آیه دلیل بر وجوب تعیینی حضور نیست و ما نیز دلالت آیه را بر وجوب حضور در نماز جمعه بطور مطلق نپذیرفتیم لذا از این جهت مشکلی نداریم.

اگر آیه دلیل بر وجوب نماز جمعه باشد، گفته می شود آیه قبل از تشکیل شدن ارتکاز متشرعی آمده است و ارتکاز متشرعی مانع از ظهور اطلاقی آیه نیست.

قول خامس (وجوب اقامه در زمان تشکیل حکومت و وجوب حضور مطلقاً)

آقای صدر فرمود: نماز جمعه در زمان تشکیل حکومت اسلامی اقامه اش هم واجب است. حکومت اسلامی و حاکم عادل باید برای اقامه نماز جمعه تلاش کند. و اما حضور در نماز جمعه منعقد شده، در همه زمان ها تعییناً واجب هست.

فرق ایشان با آقای خوئی فقط در زمان تشکیل حکومت اسلامی است، که آقای صدر در این فرض اقامه را هم واجب می داند.

وجه این قول

وجهی که برای این قول به ذهن ما آمده این است که بگوییم:

ادله وجوب اقامه نماز جمعه دال بر وجوب تعیینی نماز جمعه اند. و اجماع بر عدم وجوب تعیینی اقامه دلیل لبی است و قدر متیقن از این اجماع فرضی است که حکومت اسلامی تشکیل نشده باشد. در جایی که حکومت اسلامی تشکیل بشود اجماع ثابت نیست.

مناقشه در این وجه

اما این وجه تمام نیست زیرا:

ظاهر ادله وجوب اقامه (اذا اجتمع سبعة نفر من المسلمین أمهم بعضهم و خطبهم)، وجوب علی کل مکلف است، نه وجوب علی الامام العادل. و وقتی به خاطر اجماع از وجوب اقامه بر مسلمین در زمان نبود حکومت اسلامی رفع ید کردید دیگر نمی توان ملتزم به: وجوب اقامه بر امام عادل در زمان تشکیل حکومت، شد چون این، مفاد ادله نبود.

ص: ۱۳۳

مورد صدور این روایات فرض عدم تشکیل حکومت اسلامی بوده است لذا ظاهر این است که روایات ناظر به حکم افراد اند نه حکم امام عادل. و به همین جهت عرفی نیست بگوییم تجب الجمعة علی سبعة نفر من المسلمین نسبت به فرض تشکیل حکومت اسلامی ظهورش در وجوب تعیینی است ولی در غیر فرض تشکیل حکومت اسلامی که مورد روایت است حمل بر وجوب تخییری اقامه می شود.

أصل عملی در مسأله

برخی بحث استصحاب را مطرح کرده اند که اجمالاً بحث می کنیم:

استصحاب بقاء وجوب تعیینی نماز جمعه در عصر ائمه، تا زمان غیبت نیازمند مقدماتی است:

اولاً- باید نظر امام را نفی کنیم که حتی در زمان پیامبر هم می فرمود نماز جمعه واجب تعیینی نیست، تا حالت سابقه وجود داشته باشد.

و ثانياً استصحاب در شبهات حکمیة را قبول کنیم که ما قبول نداریم.

و ثالثاً اشکال آقای خوئی را جواب بدهیم که حکم وجوب نماز جمعه انحلالی است. موجودین زمان ائمه واجب تعیینی بود نماز جمعه بخوانند این متیقن سابق است، مشکوک لاحق که وجوب تعیینی نماز جمعه است بر معدومین در زمان حضور که ما هستیم. ابقاء حکم به قیاس شبیه است تا به استصحاب. حتی همان هایی که در زمان معصومین حاضر بودند بعد زمان غیبت امام را هم درک کردند باز هر نماز جمعه در هر هفته ای واجب مستقل است. نماز جمعه هفته قبل که امام معصوم حاضر بود واجب تعیینی بود چه ربطی دارد به نماز جمعه این هفته که امام غیبت کرده است و وقایع متعدد است.

این اشکال را ما سعی کردیم در اصول بطور کلی جواب بدهیم که: جعل، عرفاً واحد است، قضیه، حقیقیه است؛ تجب الجمعة علی کل مکلف. مجعول انحلال دارد اما جعل عرفاً واحد است، قانون، واحد است.

ص: ۱۳۴

شبهه استصحاب حرمت وطی حائض که آقای خوئی آنجا هم اشکال کرد، گفت وطی حائض در حال نزول دم متیقن الحرمة است، وطی حائض بعد از انقطاع دم و قبل از غسل فرد دیگری است و حرمت دیگری دارد، استصحاب بقاء کلی حرمت این استصحاب قسم ثالث است؛ جاری نیست. ما جواب دادیم گفتیم عرفا جعل، واحد است، قانون، واحد است. عرف می گوید وطی این زن در حال حیض حرام بود شک داریم در بقاء این حرمت بعد از انقطاع دم.

بله، نسبت به وجوب حضور این اشکال آقای خوئی را قبول داریم: برای این که شاید متعلق وجوب حضور، وجوب الحضور فی صلاه جمعه عقدها الامام علیه السلام أو نائبه الخاص. که استصحاب بقاء این وجوب حضور، از متعلقش به متعلق دیگر سرایت نمی کند.

اگر راجع به اقامه هم مثل آقای بروجردی گفته شود که اقامه بر هفت نفری واجب بود که فیه امام معصوم أو نائبه الخاص، باز اشکال وارد است. چون وجوب اقامه علی کل مکلف نبود؛ آن وقت هفت نفری که یکی شان امام معصوم است نماز جمعه بر آنها واجب است. اما ما هفت نفری هستیم که در میان ما امام معصوم نیست، نائب خاص نیست. ولی مشهور می گویند زمان ائمه اقامه نماز جمعه بر هفت نفر واجب بود، استصحاب می کنیم هنوز هم بر هفت نفر اقامه نماز جمعه واجب است.

نوافل

صاحب عروه در مورد نوافل فرموده آکدها النوافل الیومیه. نوافل مستحب اند و مستحب مؤکد اتیان به نوافل یومیه هست.

اهمیت نوافل یومیه

راجع به نوافل یومیه مباحثی مطرح می شود. بحث اول این است که شکی نیست که نوافل یومیه مستحب مؤکد است.

نوافل یومیه را اسمش گذاشتند رواتب: چون هم وقت معینی دارد هم مرتب است. هر روز مقدار معینی هست.

مشهور می گویند روز جمعه نوافل بیشتر هست، در غیر روز جمعه نوافل سی و چهار رکعت هست. هشت رکعت نافله ظهر است که قبل از نماز ظهر خوانده می شود. هشت رکعت نافله عصر است که قبل از نماز عصر خوانده می شود. چهار رکعت نافله مغرب است که بعد از مغرب خوانده می شود. دو رکعت نافله عشاء است، چون نشسته است در حکم یک رکعت است. صاحب عروه می گوید و يجوز فيهما القيام بل هو الافضل و ان كان الجلوس احوط. و تسمى بالوتيره. نافله فجر هم دو رکعت است و نافله شب هم سیزده رکعت است که مجموعاً سی و چهار رکعت می شود. با هفده رکعت فرائض یومیه پنجاه و یک رکعت می شود.

راجع به استحباب و تأکد نوافل یومیه روایات متعددی است:

۱- عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانَ

قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ عَلَيْهِ مِنْ صَلَاةِ النَّوَافِلِ مَا لَا يَدْرِي مَا هُوَ مِنْ كَثْرَتِهِ كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ فَلْيَصِلْ حَتَّى لَا يَدْرِيَ كَمْ صَلَّى مِنْ كَثْرَتِهِ فَيَكُونَ قَدْ قَضَى بِقَدْرِ عِلْمِهِ قُلْتُ فَإِنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَى الْقَضَاءِ مِنْ كَثْرَتِهِ شِعْلُهُ فَقَالَ إِنْ كَانَ شِعْلُهُ فِي طَلَبِ مَعِيشَةٍ لَا بُدَّ مِنْهَا أَوْ حَاجَةٍ لِأَخٍ مُؤْمِنٍ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ وَإِنْ كَانَ شِعْلُهُ لِدُنْيَا تَشَاغَلَ بِهَا عَنِ الصَّلَاةِ فَعَلَيْهِ الْقَضَاءُ وَإِلَّا لَقِيَ اللَّهُ مُسْتَخْفًا مُتَهَاوِنًا مُضِيعًا لِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ص قُلْتُ فَإِنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَى الْقَضَاءِ فَهَلْ يَضِلُّحُ لَهُ أَنْ يَتَصَدَّقَ فَسَيَكْتُمُ لِيَأْتِيَهُ ثُمَّ قَالَ نَعَمْ فَلْيَتَصَدَّقْ بِصَدَقَةٍ قُلْتُ وَ مَا يَتَصَدَّقُ فَقَالَ بِقَدْرِ طَوْلِهِ وَ أَذْنِي ذَلِكَ مُدٌّ لِكُلِّ مِسْكِينٍ مَكَانَ كُلِّ صِيْلَاءٍ قُلْتُ وَ كَمْ الصَّلَاةِ الَّتِي تَجِبُ عَلَيْهِ فِيهَا مُدٌّ لِكُلِّ مِسْكِينٍ فَقَالَ لِكُلِّ رَكَعَتَيْنِ مِنْ صِيْلَاءِ اللَّيْلِ وَ كُلِّ رَكَعَتَيْنِ مِنْ صِيْلَاءِ النَّهَارِ فَقُلْتُ لَا يَقْدِرُ فَقَالَ مُدٌّ لِكُلِّ أَرْبَعِ رَكَعَاتٍ فَقُلْتُ لَا يَقْدِرُ فَقَالَ مُدٌّ لِكُلِّ صِيْلَاءِ اللَّيْلِ وَ مُدٌّ لِيَصَلَاةِ النَّهَارِ وَ الصَّلَاةِ أَفْضَلُ.

یک آقایی هست خیلی نافله ها را ترک کرده است، چه کند؟ می فرماید آنقدر قضاء بکند این نوافل یومیه را تا دیگر یقین پیدا نکند که قضایی به گردش باقی مانده است. عرض کردم یابن رسول الله، حالا در پرانتز بگوییم مردم نماز واجب شان را قضاء نمی کنند، حالا شما می فرمایید نوافل را قضاء کنند. حضرت فرمود اگر این که نمی تواند چون مشغول این است که زندگیش را تامین کند یا حاجت مؤمن را برآورده کند، عیب ندارد؛ قضاء نکند ولی اگر این که می گویی نمی تواند قضاء کند نوافل را، می خواهد پول روی پول اضافه کند، این نه، نوافل را قضاء کند. و الا لقی الله و هو مستخف متهاون مضیع لحرمة رسول الله صلی الله علیه و آله. قلت فانه لا یقدر علی القضاء، یابن رسول الله! نمی تواند قضاء کند نوافل را، فهل یجزی ان یتصدق؟ فمکث ملیا، امام مدتی را ساکت شدند ثم قال فلیتصدق بصدقه. حالا اگر نمی تواند قضاء کند نوافل را صدقه ای بدهد. قلت فما یتصدق؟ قال بقدر طوله. به قدر توانش صدق بدهد.

۲- صحیحہ ابن ابی عمیر: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُرَازِمٍ قَالَ:

سَأَلَ إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَابِرٍ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع فَقَالَ أَضَلَّحَكَ اللَّهُ إِنَّ عَلِيَّ نَوَافِلَ كَثِيرَةً فَكَيْفَ أَضِنَعُ فَقَالَ أَفْضَيْتَهَا فَقَالَ لَهُ إِنَّهَا أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ قَالَ أَفْضَيْتَهَا قُلْتُ لَا أَحْصِيهَا قَالَ تَوَخَّ قَالَ مُرَازِمٌ وَ كُنْتُ مَرِضْتُ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ لَمْ أَتَنَفَّلْ فِيهَا قُلْتُ أَضَلَّحَكَ اللَّهُ وَ جَعَلْتُ فِدَاكَ مَرِضْتُ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ لَمْ أُضَلِّ نَافِلَةً فَقَالَ لَيْسَ عَلَيْكَ قَضَاءٌ إِنَّ الْمَرِيضَ لَيْسَ كَالصَّحِيحِ كُلُّ مَا غَلَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ فَاللَّهُ أَوْلَى بِالْعِذْرِ فِيهِ.

توخ یعنی آنقدر قضاء کن تا دیگر یقین نداشته باشی قضائی به گردنت است.

مرازم مروی عنه ابن ابی عمیر است، مرازم بن حکیم را ما ثقه می دانیم.

ادعای آقای داماد

برخی از روایات برای تأکید استحباب نوافل فرموده که نوافل تشریحش برای این است که اگر نقصی در فرائض بود این نوافل جبران کند. آقای داماد فرموده اند این را به روایت *إِنَّ أَوَّلَ مَا يُحَاسَبُ بِهِ الْعَبْدُ الصَّلَاةُ فَإِنْ قُبِلَتْ قُبِلَ مَا سِوَاهَا* ضمیمه کنید. نماز فریضه اگر قبول بشود بقیه اعمال قبول می شود. رد بشود بقیه اعمال هم رد می شود. نوافل اهمیتش این است که شرط قبولی اعمال است: چون شرط قبولی نماز است و نماز هم قبولیش شرط قبولی سایر اعمال است.

صحیحه محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السلام: *إِنَّ الْعَبْدَ لَيُرْفَعُ لَهُ مِنْ صَلَاتِهِ نِصْفُهَا أَوْ ثُلُثُهَا أَوْ رُبُعُهَا أَوْ خُمْسُهَا فَمَا يُرْفَعُ لَهُ إِلَّا مَا أَقْبَلَ عَلَيْهِ بِقَلْبِهِ وَإِنَّمَا أَمَرْنَا بِالنَّافِلَةِ لِيَتِمَّ لَهُمْ بِهَا مَا نَقَصُوا مِنَ الْفَرِيضَةِ.*

نماز به اندازه حضور قلب در آن بالا می رود و عدم حضور قلب در فریضه با نافله جبران می شود.

مناقشه

این فرمایش آقای داماد قابل مناقشه هست: انصافاً آن ان قبلت قبل ما سواها یک مرتبه ای است از قبول غیر این مرتبه ای که در این صحیحه محمد بن مسلم می گوید.

حالا اگر کسی نوافل را ترک کند، حضور قلب هم در نماز ندارد، اما موالی اهل بیت است، نمازش مقبول نیست؟ لذا مراد در روایتی که می گوید اگر نماز ردّ شود بقیه اعمال هم ردّ می شود، کسی است که نماز را ترک می کند یا کسی که ولایت اهل بیت را ندارد. اگر کسی واقعا تارک الصلاه است ظاهر این روایات این است که روزه اش هم قبول نیست؛ نه این که روزه نگیرند. اگر روزه نگیرد عقاب می شود اما اگر بگیرد ثواب به او نمی دهند چون تارک نماز است.

ص: ۱۳۸

نماز بی حضور قلب که با نوافل جبران نشود، آن نماز، کامل نیست؛ فوqش بر آن بخشی از نماز که حضور قلب ندارد ثواب نمی دهند. اما نه این که آن لم تقبل، لم تقبل ما سواها. حالا این آقا در برخی نمازها حضور قلب نداشت و نوافل را هم نمی خواند، پس از ثواب بالمره محروم می شود؟ این فقهاً محتمل نیست.

آیا احتمال می دهید فقها اگر کسی یک نمازی، نماز صبحش را اول وقت ریائاً خواند که حداقل این است که صحیح هم اگر باشد، قبول نمی شود. روایت داریم، لایقبل منه. بعد بگویم رد ما سواها؟ این محتمل نیست و قبول در روایت معنای دیگری دارد.

و اما انما يتقبل الله من المتقين یعنی انما يتقبل الله من المؤمنين که خاصیت ایمان این است که تقوی هم دارند. و الا معنا ندارد. ان الحسنات يذهبن السيئات. نه اینکه ان السيئات يذهبن الحسنات. نظریه حبط نظریه صحیحی نیست.

ائمه هم خیلی به نوافل یومیه اهتمام داشتند. معتبره محمد بن خلاد هست که ان ابا الحسن کان اذا اغتم ترك الخمسين. وقتی که خیلی ناراحت بودند، مغموم و مهموم بودند نافله را ترک می کردند و الا ترک نمی کردند.

کتاب الصلاة/نوافل یومیه /اهمیت و تعداد نوافل ۹۵/۰۷/۲۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/نوافل یومیه /اهمیت و تعداد نوافل

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به نوافل یومیه بود. در جهت اولی تأکید استحباب نوافل یومیه را ذکر کردیم.

کلام مرحوم داماد در رابطه با اهمیت نوافل یومیه

وجهی در رابطه با تأکید استحباب، از آقای داماد نقل کردیم که فرمودند در برخی روایات مثل صحیحه ابی بصیر آمده است: إِنَّ أَوَّلَ مَا يَحَاسِبُ بِهِ الْعَبْدُ الصَّلَاةَ فَإِنْ قَبِلَتْ قَبِلَ مَا سِوَاهَا

ص: ۱۳۹

که مفهومش این است که «ان ردت ردت ما سواها» که می فهماند شرط قبولی اعمال قبولی نماز است و از طرفی دیگر روایاتی داریم مثل:

صحیحه محمد بن مسلم؛ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِنَّ الْعَبْدَ لَيُرْفَعُ لَهُ مِنْ صِيْلَاتِهِ نِصْفُهَا أَوْ ثُلُثُهَا أَوْ رُبُعُهَا أَوْ خُمْسُهَا فَمَا يُرْفَعُ لَهُ إِلَّا مَا أُقْبِلَ عَلَيْهِ بِقَلْبِهِ وَ إِنَّمَا أَمْرُنَا بِالنَّافِلَةِ لِيَتِمَّ لَهُمْ بِهَا مَا نَقَصُوا مِنَ الْفَرِيضَةِ.

معتبره زرارہ: عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِذَا مَا أَدَّى الرَّجُلُ صِلْمًا وَاحِدَةً تَامَةً قَبِلَتْ جَمِيعَ صَلَاتِهِ وَإِنْ كُنَّ غَيْرَ تَامَاتٍ وَإِنْ أَفْسَدَهَا كُلَّهَا لَمْ يُقْبَلْ مِنْهُ شَيْءٌ مِنْهَا وَلَمْ يُحْسَبْ لَهُ نَافِلَةٌ وَلَا فَرِيضَةٌ وَإِنَّمَا تُقْبَلُ النَّافِلَةُ بَعْدَ قَبُولِ الْفَرِيضَةِ وَإِذَا لَمْ يُؤَدِّ الرَّجُلُ الْفَرِيضَةَ لَمْ يُقْبَلْ مِنْهُ النَّافِلَةُ وَإِنَّمَا جُعِلَتِ النَّافِلَةُ لِيَتِمَّ بِهَا مَا أُفْسِدَ مِنَ الْفَرِيضَةِ.

که مفادش این است که: اگر در نماز حضور قلب نداشتی به همان مقدار که حضور قلب نداشتی، نماز قبول نمی شود نوافل نقص فریضه را جبران می کند.

ایشان این دو مطلب را به هم ضمیمه کرده و فرموده اند: نوافل در حق نوع مردم غیر اولیاء مخلص، شرط قبولی سایر اعمال خواهد بود که این نشانگر اهمیت بالای نوافل یومیه است.

مناقشه

و لکن این فرمایش مرحوم داماد قابل مناقشه است:

زیرا به ضرورت فقه معنای «ان قبلت قبل ما سواها» این نیست که: اگر نماز خواند ولی حضور قلب نداشت و نافله هم نخوانده بود، باقی اعمال او قبول نمی شود! بلکه حتی این نیز مورد پذیرش نیست که گفته شود: اگر کسی جاهل مقصر باشد و برخی از شرائط نماز را ترک کند، باقی اعمال او نیز قبول نشود. پس معنای این روایت یا این است که: (کسی که نماز اصلاً نمی خواند و یا نوعاً نماز را باطل می خواند، باقی اعمال او قبول نمی شود و ثواب ندارد)، و یا معنای آن این است که: (کسی که نماز او شرط عام قبولی نماز را ندارد، مانند ولایت «لم یکن بدلاله ولی الله»، تمام اعمال او حتی مستحبات و واجبات توصیئیه او نیز ثواب ندارد).

ص: ۱۴۰

بنابراین مراد از قبولی در معتبره اَبی بصیر غیر از قبولی در صحیحه محمّد بن مسلم و معتبره زراره می باشد؛ قبولی در معتبره اَبی بصیر به معنای مقبول و دارای ثواب بودن عمل است، که در مقابل آن مردود بودن و عدم ثواب می باشد.

و لکن قبولی در مثل معتبره زراره رفع عمل به عالم بالا و واجد کمال بودن آن است، که در مقابل آن ردّ و عدم ثواب نمی باشد، مانند «لا صلاه لجار المسجد إلاّ فی المسجد»؛ یعنی نماز بدون حضور قلب و بدون نافله رفع کامل نمی شود و کمال ندارد، و نهایت این است که مراد این باشد که: بر این بخش از نماز که حضور قلب نداشته است، ثواب به او داده نمی شود، نه اینکه سایر اعمال او نیز قبول نمی شود!

در مورد آیه «إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ» نیز باید گفت:

محتمل نیست که گفته شود: (اگر کسی عادل نبود و تقوی نداشت، بر اعمال نیک او ثواب داده نمی شود)؛ این مطلب با آیه «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ» تنافی دارد، بلکه مراد از این آیه شریفه یا این است که: «عمل، تنها از شخص مؤمن و واجد ایمان قبول می شود»، و یا به این معنی است که «عمل از کسی که در این عمل تقوی را رعایت کرده باشد، قبول می شود، اما کسی که در عمل خود تقوی را رعایت نکرده باشد، آن عمل مورد پذیرش قرار نمی گیرد»؛ و این مانند آن قضیه است که: شخصی نزد امام علیه السلام آمد و گفت: (دو آنار و دو نان سرقت کردم و آن را میان فقراء تقسیم کردم)، که امام علیه السلام به او اعتراض کرد که سرقت حرام است، و او در پاسخ گفت: «فمن جاء بالحسنه فله عشر أمثالها»، بنابراین اگر چه من ۴ گناه کرده ام و لکن ۴۰ ثواب نیز برده ام، پس سود و نفع برده ام! که امام علیه السلام فرمودند: «إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ»: یعنی همین إعطاء این مال به فقیر گناه است و در این عمل تقوی را رعایت نکردی.

و اینکه از قایل عمل قبول نشده است نیز یا به این جهت است که در عمل خود تقوی را رعایت نکرده بود و یا به این جهت است که مشکل ایمان داشته است.

جهت ثانیه: عدد نوافل یومیه

بنا بر مشهور عدد نوافل یومیه ۳۴ رکعت می باشد که با ضمیمه آن به ۱۷ رکعت نماز واجب، ۵۱ رکعت خواهد بود، که بر آن ادعای تسالم شده است که ما نیز مخالفی پیدا نکردیم.

اختلاف روایات

و لکن روایات چهار طائفه می باشد:

طائفه اولی:

روایاتی است که دلالت می کند بر اینکه عدد نمازهای یومیه ۵۱ رکعت است، که در نتیجه طبق این طائفه تعداد نوافل یومیه ۳۴ رکعت خواهد بود.

صحیحه فضیل بن یسار: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: الْفَرِيضَةُ وَالنَّافِلَةُ إِحْدَى وَخَمْسُونَ رَكْعَةً مِنْهَا رَكْعَتَانِ بَعْدَ الْعَتَمَةِ جَالِسًا تَعْدَانِ بَرَكْعَةٍ وَهُوَ قَائِمٌ الْفَرِيضَةُ مِنْهَا سَبْعَ عَشْرَةَ رَكْعَةً وَالنَّافِلَةُ أَرْبَعٌ وَثَلَاثُونَ رَكْعَةً.

روایت سهل بن زیاد؛ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ عَ إِنَّ أَصِيحَابَنَا يَخْتَلِفُونَ فِي صِيَمَاءِ التَّطَوُّعِ بَعْضُهُمْ يُصَلِّي أَرْبَعًا وَ أَرْبَعِينَ - وَ بَعْضُهُمْ يُصَلِّي خَمْسِينَ فَأَخْبِرْنِي بِالَّذِي تَعْمَلُ بِهِ أَنْتَ كَيْفَ هُوَ حَتَّى أَعْمَلَ بِمِثْلِهِ فَقَالَ أَصَلِّي وَاحِدَةً وَ خَمْسِينَ رَكْعَةً ثُمَّ قَالَ أَمْسِكْ وَ عَقِدْ بِيَدِهِ الزَّوَالَ ثَمَانِيَةً وَ أَرْبَعًا بَعْدَ الظُّهْرِ وَ أَرْبَعًا قَبْلَ العَصْرِ وَ رَكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْمَغْرَبِ وَ رَكْعَتَيْنِ قَبْلَ عِشَاءِ الْآخِرَةِ وَ رَكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْعِشَاءِ مِنْ قُعودِ تَعْدَانِ بَرَكْعَةٍ مِنْ قِيَامٍ وَ ثَمَانِيَةَ صَلَاةِ اللَّيْلِ وَ الْوُتْرِ ثَلَاثًا وَ رَكْعَتِي الْفَجْرِ وَ الْفَرَايِضِ سَبْعَ عَشْرَةَ فَذَلِكَ إِحْدَى وَ خَمْسُونَ رَكْعَةً.

و در برخی از روایات صحیحه می باشد که: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص يُصَلِّي مِنَ التَّطَوُّعِ مِثْلِي الْفَرِيضَةَ

ص: ۱۴۲

روایاتی است که مجموع فرائض و نوافل را ۵۰ رکعت بیان می کند؛ پس دانسته می شود که نوافل ۳۳ رکعت می باشد و الا واضح است که واجبات ۱۷ رکعت است.

صحيحه معاويه بن عمار: السَّادِسَةُ الْأَخْذُ بِسُنَّتِي فِي صَلَاتِي وَ صِيَامِي وَ صَدَقَتِي وَ أَمَّا الصَّلَاةُ فَالْخَمْسُونَ رَكْعَةً.

روایت محمد بن سنان؛ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ أَفْضَلِ مَا جَرَتْ بِهِ السُّنَّةُ مِنَ الصَّلَاةِ فَقَالَ تَمَامُ الْخَمْسِينَ .

صحيحه حنان بن سدير: قَالَ: سَأَلَ عَمْرُو بْنُ حَرْيْثٍ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ وَ أَنَا جَالِسٌ فَقَالَ لَهُ جُعِلَتْ فِدَاكَ أَخْبَرَنِي عَنْ صَيِّمَةَ رَسُولِ اللَّهِ صَ فَقَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَ يُصَلِّي ثَمَانِي رَكَعَاتِ الزَّوَالِ وَ أَرْبَعًا الْأُولَى وَ ثَمَانِي بَعِيدَهَا وَ أَرْبَعًا الْعَصِيرَ وَ ثَلَاثًا الْمَغْرِبَ وَ أَرْبَعًا بَعْدَ الْمَغْرِبِ وَ الْعِشَاءَ الْمَآخِرَةَ أَرْبَعًا وَ ثَمَانِي صَيِّمَةَ اللَّيْلِ وَ ثَلَاثًا الْوُتْرَ وَ رَكَعَتِي الْفَجْرِ وَ صَيِّمَةَ الْعِدَاةِ رَكَعَتَيْنِ قُلْتُ جُعِلَتْ فِدَاكَ وَ إِنْ كُنْتُ أَقْوَى عَلَى أَكْثَرٍ مِنْ هَذَا يُعَدُّبِي اللَّهُ عَلَى كَثْرَةِ الصَّلَاةِ فَقَالَ لَا وَ لَكِنْ يُعَدُّبُ عَلَى تَرْكِ السُّنَّةِ.

نماز وتيره در اين روايت ذكر نشده است، پس مجموعاً نمازهای يومية ۵۰ رکعت شد.

روایت مجمع البيان؛ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضِيلِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَ الَّذِينَ هُمْ عَلَى صِيَالَتِهِمْ يُحَافِظُونَ ، قَالَ أَوْلَيْكَ أَصْحَابُ الْخَمْسِينَ صَلَاةً مِنْ شَيْعَتِنَا.

معتبره حميد بن عثمان: قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ صَيِّمَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَ بِالنَّهَارِ فَقَالَ وَ مَنْ يُطِيقُ ذَلِكَ ثُمَّ قَالَ وَ لَكِنْ أَلَا أَخْبِرُكَ كَيْفَ أَصْبَحَ أَنَا فَقُلْتُ بَلَى فَقَالَ ثَمَانِي رَكَعَاتٍ قَبْلَ الظُّهْرِ وَ ثَمَانٍ بَعِيدَهَا قُلْتُ فَالْمَغْرِبُ قَالَ أَرْبَعٌ بَعِيدَهَا قُلْتُ فَالْعَتَمَةُ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَ يُصَلِّي الْعَتَمَةَ ثُمَّ يَنَامُ وَ قَالَ بِيَدِهِ هَكَذَا فَحَرَّكَهَا: قَالَ ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ ثُمَّ وَصَفَ عَ كَمَا ذَكَرَ أَصْحَابُنَا.

روایاتی که مفاد آن این است که نوافل یومیه ۲۷ رکعت است.

موثقه زراره: قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ مَا جَرَتْ بِهِ السُّنَّةُ فِي الصَّلَاةِ فَقَالَ ثَمَانُ رَكَعَاتِ الزَّوَالِ وَ رَكَعَاتِنِ بَعْدَ الظُّهْرِ وَ رَكَعَاتِنِ قَبْلَ العَصْرِ وَ رَكَعَاتِنِ بَعْدَ المَغْرِبِ وَ ثَلَاثَ عَشْرَةَ رَكَعَةً مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ وَ مِنْهَا الوُتْرُ وَ رَكَعَاتِ الفَجْرِ قُلْتُ فَهَذَا جَمِيعُ مَا جَرَتْ بِهِ السُّنَّةُ قَالَ نَعَمْ...

صحيحه أخرى لزاره: قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَ إِنِّي رَجُلٌ تَاجِرٌ أَخْتَلِفُ وَ أَتَجِرُ فَكَيْفَ لِي بِالزَّوَالِ وَ المَحَافِظَةِ عَلَيَّ صِلَاةِ الزَّوَالِ وَ كَمْ تُصَلِّي قَالَ تُصَلِّي ثَمَانِي رَكَعَاتٍ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ وَ رَكَعَتَيْنِ بَعْدَ الظُّهْرِ وَ رَكَعَتَيْنِ قَبْلَ العَصْرِ فَهَذِهِ اثْنَتَا عَشْرَةَ رَكَعَةً وَ تُصَلِّي بَعْدَ المَغْرِبِ رَكَعَتَيْنِ وَ بَعْدَ مَا يَنْتَصِفُ اللَّيْلُ ثَلَاثَ عَشْرَةَ رَكَعَةً مِنْهَا الوُتْرُ وَ مِنْهَا رَكَعَاتِ الفَجْرِ فَتَلْكَ سَبْعٌ وَ عِشْرُونَ رَكَعَةً سِوَى الفَرِيضَةِ وَ إِنَّمَا هَذَا كُلُّهُ تَطَوُّعٌ وَ لَيْسَ بِمَفْرُوضٍ إِنَّ تَارَكَ الفَرِيضَةَ كَافِرٌ وَ إِنَّ تَارَكَ هَذَا لَيْسَ بِكَافِرٍ وَ لَكِنَّهَا مَعْصِيَةٌ لِأَنَّهُ يُسْتَحَبُّ إِذَا عَمِلَ الرَّجُلُ عَمَلًا مِنَ الخَيْرِ أَنْ يَدُومَ عَلَيْهِ.

قوله «لكنها معصية» مانند «فعضی آدم ربّه فغوی» می باشد و در ادامه روایت هم فرموده است: لِأَنَّهُ يُسْتَحَبُّ که قرینه بر این معنا است.

صحيحه عبدالله بن سنان: قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ يَقُولُ لَا تُصَلِّ أَقَلَّ مِنْ أَرْبَعٍ وَ أَرْبَعِينَ رَكَعَةً قَالَ وَ رَأَيْتُهُ يُصَلِّي بَعْدَ العَتَمَةِ أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ.

وچون ۱۷ رکعت نماز فريضة است، پس ۲۷ رکعت نافله می شود.

طائفه رابعه:

روایاتی است که مفاد آن این است که نوافل یومیه ۲۹ رکعت است.

معتبره ابن بکیر: قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنِ التَّطَوُّعِ بِاللَّيْلِ وَ النَّهَارِ فَقَالَ الَّذِي يُسْتَحَبُّ أَنْ لَا يُقْصِرَ عَنْهُ ثَمَانُ رَكَعَاتٍ عِنْدَ زَوَالِ الشَّمْسِ وَ بَعْدَ الظُّهْرِ رَكَعَاتِنِ وَ قَبْلَ العَصْرِ رَكَعَاتِنِ وَ بَعْدَ المَغْرِبِ رَكَعَاتِنِ وَ قَبْلَ العَتَمَةِ رَكَعَاتِنِ وَ مِنَ السَّحْرِ ثَمَانُ رَكَعَاتٍ ثُمَّ يُوتِرُ وَ الوُتْرُ ثَلَاثُ رَكَعَاتٍ مَفْضُولَةٌ ثُمَّ رَكَعَاتِنِ قَبْلَ صَلَاةِ الفَجْرِ وَ أَحَبُّ صَلَاةِ اللَّيْلِ إِلَيْهِمْ آخِرُ اللَّيْلِ.

ص: ۱۴۴

روایت یحییٰ بن حبیب: قَالَ: سَأَلْتُ الرَّضَاعَ عَنْ أَفْضَلِ مَا يَتَقَرَّبُ بِهِ الْعِبَادُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى مِنَ الصَّلَاةِ قَالَ سِتُّ وَ أَرْبَعُونَ رَكَعَةً فَرَأَيْتُهُ وَ نَوَافِلُهُ قُلْتُ هَذِهِ رَوَايَةٌ زُرَّارَةَ قَالَ أَوْ تَرَى أَحَدًا كَانَ أَصْدَعَ بِالْحَقِّ مِنْهُ.

مرسله صدوق: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَا يُصَلِّي مِنَ النَّهَارِ شَيْئًا حَتَّى تَزُولَ الشَّمْسُ فَإِذَا زَالَتْ صَلَّى تِمَانِي رَكَعَاتٍ ... فَإِذَا فَاءَ الْفَيْءِ ذِرَاعًا صَلَّى الظُّهْرَ أَرْبَعًا وَ صَلَّى بَعْدَ الظُّهْرِ رَكَعَتَيْنِ ثُمَّ صَلَّى رَكَعَتَيْنِ أُخْرَاوَيْنِ ثُمَّ صَلَّى العَصْرَ أَرْبَعًا إِذَا فَاءَ الْفَيْءِ ذِرَاعًا ثُمَّ لَا يُصَلِّي بَعْدَ العَصْرِ شَيْئًا حَتَّى تَتَوَبَّ الشَّمْسُ فَإِذَا آبَتْ وَ هُوَ أَنْ تَغِيبَ صَلَّى المَغْرِبَ ثَلَاثًا وَ بَعْدَ المَغْرِبِ أَرْبَعًا ثُمَّ لَا يُصَلِّي شَيْئًا حَتَّى يَسْقُطَ الشَّفَقُ فَإِذَا سَقَطَ الشَّفَقُ صَلَّى العِشَاءَ ثُمَّ أَوْى رَسُولُ اللَّهِ ص إِلَى فِرَاشِهِ وَ لَمْ يُصَلِّ شَيْئًا حَتَّى يَزُولَ نِصْفُ اللَّيْلِ فَإِذَا زَالَ نِصْفُ اللَّيْلِ صَلَّى تِمَانِي رَكَعَاتٍ وَ أَوْتَرَ فِي الرَّبِيعِ الأَخِيرِ مِنَ اللَّيْلِ بِثَلَاثِ رَكَعَاتٍ ... وَ يُصَلِّي رَكَعَتِي الفَجْرِ قُبَيْلَ الفَجْرِ وَ عِنْدَهُ وَ بَعِيدَهُ - ثُمَّ يُصَلِّي رَكَعَتِي الصُّبْحِ وَ هُوَ الفَجْرُ إِذَا اعْتَرَضَ الفَجْرُ وَ أَضَاءَ حُسْنًا فَهَذِهِ صَلَاةُ رَسُولِ اللَّهِ ص الَّتِي قَبَضَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَيْهَا.

عبدالله بن زرارہ: قَالَ لِي أَبُو عَبِيدٍ اللَّهُ ع أَقْرَأُ مِنِّْي عَلَى وَالِدِكَ السَّلَامَ وَ قُلْ إِنَّمَا أَعِيبُكَ دِفَاعًا مِنِّْي عَنْكَ فَإِنَّ النَّاسَ وَ العِبَادَ يُسَارِعُونَ إِلَى كُلِّ مَنْ قَرَّبَنَاهُ وَ حَمَدْنَا مَكَانَهُ بِإِدْخَالِ الأَذَى فِيْمَنْ نُحِبُّهُ وَ نُقَرِّبُهُ إِلَى أَنْ قَالَ وَ عَلَيْكَ بِالصَّلَاةِ السُّتَّةِ وَ الأَرْبَعِينَ ... وَ لَا يَضِيحُ صَدْرُكَ وَ الَّذِي أَتَاكَ بِهِ أَبُو بَصِيرٍ مِنْ صَلَاةِ إِحْدَى وَ حَمْسِينَ وَ الأَهْلَالَ بِالتَّمَتُّعِ بِالعُمْرَةِ إِلَى الحَجِّ وَ مَا أَمَرْنَا بِهِ مِنْ أَنْ يُهَلَّ بِالتَّمَتُّعِ فَلِذَلِكَ عِنْدَنَا مَعَانٍ وَ تَصَارِيْفُ لِدَلِكِ مَا يَسْعُكُم وَ لَا يُخَالِفُ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ الْحَقُّ وَ لَا يُضَادُّهُ وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

در مورد طائفه اولی و ثانیه غیر از پناه بردن به تسالم أصحاب راهی نیست: أصحاب نافله عشاء را از نوافل و رواتب می دانند، که این موافق با طائفه اولی می شود.

اگر این تسالم نبود، جمع هایی که ذکر شده است، ناتمام است:

جمع مرحوم خوئی

مرحوم آقای خوئی فرموده است: طائفه ثانیه را حمل می کنیم بر اینکه مقصود این است که: نافله عشاء در اصل جعل نشده بود و بدل نماز وتر است و حکمت آن این است که کسانی که برای نماز شب خواب می مانند و موفق نمی شوند، قبل از خواب یک نماز و تیره خوانده باشند: تعدد برکعه مکان الوتر.

در طائفه ثانیه در حساب رکعات میان بدل و مبدل جمع نکرده است و لکن طائفه اولی در حساب میان بدل و مبدل جمع کرده است:

و روایت فضل بن شاذان شاهد بر این جمع است: ...وَ إِنَّمَا صَارَتِ الْعَمَّةُ مَقْصُورَةً وَ لَيْسَ تَتْرُكُ رَكَعَتَيْهَا لِأَنَّ الرُّكْعَتَيْنِ لَيْسَتَا مِنَ الْخَمْسِينَ وَ إِنَّمَا هِيَ زِيَادَةٌ فِي الْخَمْسِينَ تَطَوُّعًا لِيَتِمَّ بِهِمَا بَدَلُ كُلِّ رَكَعَةٍ مِنَ الْفَرِيضَةِ رَكَعَتَيْنِ مِنَ التَّطَوُّعِ...

أمّا اینکه در برخی از روایات مثل معتبره حماد گفته شده است، که پیامبر و تیره را نمی خوانده است و بعد از نماز عشاء می خوابید؛ و مثل روایت ابی بصیر: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَمَّا يَبِيتَنَّ إِلَّا بِوَتْرٍ قَالَ قُلْتُ يَغْنِي الرُّكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ قَالَ نَعَمْ إِنَّهُمَا بِرَكَعَةٍ فَمَنْ صَيَّ لَاهُمَا ثُمَّ حَدَّثَ بِهِ حَدَّثَ الْمَوْتِ مَاتَ عَلَى وَتْرٍ فَإِنْ لَمْ يَحْدَثْ بِهِ حَدَّثَ الْمَوْتِ يُصَلِّي الْوَتْرَ فِي آخِرِ اللَّيْلِ فَقُلْتُ لَهُ هَلْ صَيَّ لِي رَسُولُ اللَّهِ ص هَاتَيْنِ الرُّكْعَتَيْنِ قَالَ لَا قُلْتُ وَ لِمَ قَالَ لِأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص كَانَ يَأْتِيهِ الْوَحْيُ وَ كَانَ يَعْلَمُ أَنَّهُ هَلْ يَمُوتُ فِي هَذِهِ اللَّيْلَةِ أَوْ لَا وَ غَيْرُهُ لَا يَعْلَمُ فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ لَمْ يُصَلِّهِمَا وَ أَمَرَ بِهِمَا

آقای خوئی فرموده است: نخواندن پیامبر منافات ندارد که نافله عشاء برای عامه مؤمنین مستحب باشد که حکمت آن این است که ممکن است خواب بمانیم و یا سختمان باشد که برای نماز شب بلند شویم و لکن این حکمت در مورد پیامبر اکرم وجود نداشته است.

مناقشه

به نظر ما این جمع تمام نیست:

مرحوم نائینی و آقای خوئی و آقای تبریزی در جمع عرفی معتقدند؛ دو خطاب را باید در قوه خطاب واحد که در مجلس واحد إلقاء شده است، فرض گرفته شود که اگر از نظر عرفی تنافی داشت، تعارض مستقر خواهد بود؛

یک خطاب می گفت: کان رسول الله یصلی من التطوع مثلی الفریضه دو برابر فریضه یعنی ۳۴ رکعت نافله می خواند. و طائفه دوم می فرماید: سن رسول الله فی الصلاه خمسين رکعه؛ یعنی ۳۳ رکعت نافله، سنت پیغمبر بوده است و یا در برخی روایات تعبیر شد که پیغمبر نافله عشاء را نمی خواند و بعد از عشاء می خوابید: این دو با یکدیگر جمع عرفی ندارد و در خطاب واحد تنافی دارند؛ یعنی یک روایت می فرماید که پیامبر و تیره عشاء را ترک می کرد و لکن روایت دیگر می فرماید: پیامبر و تیره عشاء را می خوانده است!

بله، اگر گفته شود: تسالم بر تمامیت طائفه اولی می باشد، پس باید طائفه ثانیه را توجیه نمود؛ این دیگر جمع عرفی نیست. علاوه بر اینکه توجیه هم منحصر به احتمال ایشان نیست و غیر از احتمالی که آقای خوئی ذکر کرده است، احتمال دیگر هم هست.

جمع آقای داماد

آقای داماد فرموده است: روایات خمسين تقيّه صادر شده است؛ چرا که عامه معتقدند که تیره عشاء جایگزین وتر نماز شب می شود و احتمالاً عامه این مطلب را به پیامبر نیز نسبت می داده اند، البته ایشان می گویند در تاریخ این را ندیده ام ولی بعید نیست. و این یک نقصی در مورد پیامبر است که ممکن بوده است که پیامبر خواب بماند و به همین جهت نماز و تیره می خوانده است، حال اهل بیت خواسته اند از پیامبر دفاع کنند و فرموده اند: پیامبر و تیره نمی خوانده است و اینکه گفته می شود: نوافل در سنت پیامبر ۵۰ رکعت است، خواسته اند که تیره را نادیده بگیرند که عامه از آن سوء استفاده نشود؛ شاهد آن این است که در موثقه سلیمان بن خالد می گویند نافله عشاء را بخوان ولی و لا تعدّهما من الخمسين. معلوم می شود که عامه آن را جزء نوافل حساب می کردند.

ص: ۱۴۷

انصاف این است که این فرمایش ثبوتاً محتمل است و لکن این در تاریخ نیامده است، بنابراین دلیلی بر تعیین این احتمال نمی باشد و مستندی ندارد؛ و اما این و لا تعدّهما من الخمسین به زودی می آید که این ربطی به وتیره ندارد و نمازی مستقل است که دو رکعت نماز مستحبّ قیاماً است بعد از نماز عشاء، و جزء سنن پیغمبر نیست.

کتاب الصلاة/نوافل /عدد نوافل- کیفیت نافله عشاء ۹۵/۰۷/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کتاب الصلاة/نوافل /عدد نوافل- کیفیت نافله عشاء

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در عدد نوافل در روایات بود.

روایات چهار طائفه بود: طائفه اولی نوافل را ۳۴ رکعت و طائفه ثانیه ۳۳ رکعت دانستند.

جمع اول: جمع آقای خوئی ره

آقای خوئی میان طائفه اولی و ثانیه اینگونه جمع کرد که:

یا گفته شود: وتیره عشاء مجعول اصلی نیست و به جهت بدلیت برای نماز وتر جعل شده است و امام علیه السلام در طائفه ثانیه نخواستند میان بدل و مبدل منه جمع کنند.

و یا گفته شود: نماز نافله عشاء مجعول اصلی نیست: نه به خاطر بدل بودن بلکه به این جهت که نوافل دو برابر فرائض شود.

جامع بین این دو احتمال این است که مجعول اصلی نبوده است لذا طائفه اولی آن را حساب کرد و طائفه دوم آن را حساب نکرد و بین بدل و مبدل جمع نکرد.

این فرمایش را مرحوم آقای بروجردی نیز دارند.

مناقشه

و لکن به نظر ما (با قطع نظر از تسالم اصحاب بر این که مجموع فرائض و نوافل، ۵۱ رکعت است) این دو وجه جمع عرفی نیست و اگر چه به عنوان احتمال می توان مطرح نمود.

آقای خوئی فرمودند:

پیامبر نافله عشاء را نمی خواند: چرا که علم به بقاء حیات خود تا زمان ایتیان به نماز وتر داشته است و وتیره بدل وتر بوده است؛

أمّیا این مطلب صحیح نیست زیرا: اولاً: این تنافی دارد با این مطلب که ائمه علاوه بر اینکه مقتید به نماز شب بودند، مقتید به نافله عشاء هم بودند: امام رضا علیه السلام می فرماید: من مقتید به نافله عشاء هستم؛ یعنی امام نماز شب نمی خواند؟ آیا این محتمل است؟

ثانیاً: صحیحه فضیل بن یسار دلالت می کند که حضرت نافله عشاء می خوانده است، بنابراین این روایت با روایاتی که مفاد آن عدم ایتیان به نافله عشاء توسط پیامبر است، تعارض خواهد کرد

جمع دوم: از مرحوم داماد

ایشان فرمود: عامه قائل بودند که نوافل ۳۳ رکعت است که مجموع فرائض و نوافل ۵۰ رکعت است؛ حال برخی از آنان نافله عشاء را مشروع نمی دانستند و آنان که مشروع می دانستند، آن را عدل تخییری نماز وتر می دانستند، که مکلف مخیر بین وتیره و وتر می باشد. حال امام علیه السلام در این طائفه ثانیه به جهت تقیه فرموده اند: نمازهای یومیه، فرائض و نوافل آن ۵۰ رکعت بوده است، و از جهت دیگر برای اینکه عامه سوء استفاده نکنند، این مطلب را بیان کردند که: پیامبر نافله عشاء نمی خوانده است و ممکن است مطابق واقع باشد و روایات نیز در اینکه پیامبر نافله عشاء می خوانده است یا خیر، متعارض است.

مناقشه

و لکن عرض کردیم: این فرمایش ایشان شاهد و مستندی از تاریخ و عامه ندارند.

بیان آقای بروجردی

ص: ۱۴۹

آقای بروجردی فرمودند: ائمه از عامه تقیه کرده اند زیرا عامه اصلاً دو رکعت نشسته در نافه عشاء را قبول ندارند، بلکه یا اصلاً نافله عشاء را قبول ندارند و یا اگر قبول دارند: دو رکعت ایستاده یا بیشتر از دو رکعت را قائل اند.

مناقشه

و لکن عرض کردیم: طبق این کلام فقط بخشی از عامه قائلند که مجموع نوافل و فرائض ۵۰ رکعت می باشد و لکن بخش دیگری بیش از ۵۰ رکعت می دانند، بنابراین چگونه می توان طائفه ثانیه را حمل بر تقیه نمود؟! و ما به مقداری که تتبع کردیم نیافتیم که عامه قائل باشند که مجموع فرائض و نوافل ۵۰ رکعت می باشد.

وجه سوم برای جمع بین طائفه اولی و ثانیه

طائفه اولی که فرمود سنت پیامبر ۵۱ رکعت است، مراد سنت حکمی پیامبر است، که مسلمین را به تیره عشاء امر نموده اند، و طائفه ثانیه که فرمود سنت پیامبر ۵۰ رکعت است، مراد سنت عملی پیامبر است که حضرت خود نافله عشاء را نمی خوانده اند.

مناقشه

و لکن به نظر ما نیز این احتمال نیز خلاف ظاهر أدله است:

چرا که در صحیحہ فضیل بن یسار تعبیر شد: کان النبی صلی الله علیه و آله یصلی النافله مثلی الفریضه؛ عرفی نیست که پیامبر ۳۳ رکعت نافله می خوانده است و لکن گفته شود: پیامبر دو برابر فریضه (یعنی ۳۴ رکعت) نافله می خوانده است.

و اینکه گفته شود: تسامح شده است و ۳۳ رکعت در حدّ دو برابری فریضه است؛ این عرفی نیست؛ زیرا عرف که می داند عدد فرائض ۱۷ رکعت و فرد است، می فهمد که پس حضرت در شبانه روز به عدد فرد (۵۱) نماز می خوانده است، و در صحیحہ آخری فضیل بن یسار نیز به تصریح آمده است: سَنَّ رَسُولُ اللَّهِ ص النَّوَافِلَ أَرْبَعًا وَ ثَلَاثِينَ رُكُوعًا مِثْلِي الْفَرِيضَةِ.

ص: ۱۵۰

صاحب وسائل فرموده است: حضرت گاهی نافله عشاء می خواندند و گاهی نمی خواندند؛ از آن جهت که گاهی می خواندند، طائفه اولی می فرماید: نوافل ۳۴ رکعت است، و از آن جهت که گاهی نمی خواندند، طائفه ثانیه می فرماید: نوافل ۳۳ رکعت است.

مناقشه

و لکن این نیز خلاف ظاهر است: زیرا در صحیحه فضیل می فرماید: کان النبی یصلی النافله مثلئ الفریضه، کان یصلی با یصلی أحياناً نمی سازد. و در مقابل نیز می فرماید: پیامبر نافله عشاء نمی خواند، حال این دو را چگونه می توان حمل کرد بر اینکه گاهی می خواند و گاهی نمی خواند.

نتیجه بحث

به نظر ما این احتمالات اگر چه ثبوتاً محتمل است و لکن إثباتاً جمع عرفی نیست.

بنابراین باید پناه به تسالم برد، همانگونه که آقای بروجردی فرموده اند که: تا زمان امام رضا میان شیعه در عدد نوافل اختلاف بود و لکن بعد از امام رضا و با بیان ایشان این اختلاف رفع شد و فقهاء تسالم بر عدد نوافل که ۳۴ رکعت است، کردند.

علاوه بر اینکه روایات عدیده ای در استحباب نافله عشاء وارد شده است که نمی توان گفت: نافله عشاء سنت نیست! روایت می گوید که لا یبیتن إلا بوتراً که مراد از وتر نافله عشاء است.

جمع بین طائفه اولی و ثالثه

روایات طائفه ثالثه قابل توجیه است:

صحیحه زراره: إنی رجل تاجر؛ شاید امام أقل مراتب استحباب نوافل را بیان کرده است که تا با شغل تجارت او جمع بشود.

صحیحه عبدالله بن سنان: لا- تصل أقل من أربع و أربعین رکعه؛ ممکن است معنای آن این باشد که: کمتر از ۴۴ رکعت نافله نخوان، نه این که مقدار نافله همین مقدار است و بیش از این نباید بخوانی.

از طائفه ثالثه روایتی که قابل توجیه نیست، صحیحه دیگر زراره می باشد: زیرا در این صحیحه زراره از امام در مورد مقدار تمام نوافل سؤال می کند، که امام می فرماید: ۲۷ رکعت، و سپس می پرسد: هذا جمیع ما جرت به السنه؟ قال: نعم.

حال در مورد این صحیحه توجیه این است که گفته شود:

صحیحه زراره خلاف تسالم اصحاب و خلاف روایات مشهوره است، هم به شهرت روایی و هم به شهرت فتوایی. پس روایت شاذ نادر میان اصحاب ائمه بوده است.

جمع بین طائفه اولی و رابعه

روایات این طائفه نیز قابل توجیه است:

معتبره ابی بصیر: الذی یتحبّ أن لا یقصر عنه؛ این ظهور ندارد که بیش از این مستحب نیست، بلکه حداقل مستحب را بیان می کند، بنابراین لا أقل در مقام جمع، این روایت قابل حمل بر اختلاف مراتب استحباب و أقل مراتب آن می باشد. نماز عصر چهار رکعت نافله دارد و عشاء هم نافله ندارد که ۲۹ رکعت می شود.

همچنین روایت: عَنْ یَحْیٰی بْنِ حَبِیبٍ قَمَالَ: سَأَلْتُ الرِّضَاعَ عَنْ أَفْضَلِ مَا یَتَقَرَّبُ بِهِ الْعِبَادُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مِنَ الصَّلَاةِ قَالَ سِتُّ وَ أَرْبَعُونَ رَكَعَةً فَرَائِضُهُ وَ نَوَافِلُهُ این نیز کف مستحب را بیان می کند.

صحیحه عبدالله بن زراره: در این صحیحه می فرماید: إنّ لها معان و تصاریف؛ خود حضرت به عدم تنافی و وجود توجیه تصریح می کند و اینکه هر دو روایت صحیح است و این خود مؤید این است که حضرت در صدد بیان مراتب استحباب است: زراره در این اواخر پیر و مریض بوده است که حضرت کف استحباب را بیان می کند و می فرماید ۴۶ رکعت نماز بخوان، و یا شاید حضرت به جهت تقیه و حفظ زراره او را امر به أقل نوافل کرده است.

ص: ۱۵۲

در مورد طائفه رابعه نیز تنها روایتی که قابل توجیه نیست:

مرسله صدوق است که نصّ می باشد که حضرت تا انتهای عمر شریفشان همینگونه عمل می کرده اند: کان رسول الله ص لا یصلی بالنهار حتی تزول الشمس فهذه صلاة رسول الله التي قبض الله عليه

پس این روایت نیز شاذّ نادر خواهد بود، علاوه بر اینکه ما مراسیل صدوق حتی مراسیل جزمی او را معتبر نمی دانیم؛ زیرا در مورد مراسیل صدوق شهادت داده نشده است که «لا یروی و لا یرسل إلا عن ثقه» به خلاف مشایخ ثلاثه.

الجبهه الثالثه

صاحب عروه فرموده است: نماز و تیره عشاء جائز است که ایستاده خوانده شود، بلکه افضل این است و اگر چه احتیاط مستحبّ این است که نشسته خوانده شود. و نوع آقایان بر این مطلب حاشیه زده اند؛

و آقای بروجردی فرموده اند: الجلوس أحوط لا یترک. و آقای خوئی: بل الأصحّ عدم جواز القيام.

وجه افضلیت قیام در نافله عشاء

نقل شده است که علمای متقدم قائل به تعیین جلوس بوده اند و سپس افضلیت قیام مطرح شده است، و این افضلیت به جهت دو روایت می باشد:

معتبره سلیمان بن خالد؛ رَكْعَتَانِ بَعْدَ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ تَقْرَأُ فِيهِمَا مِائَةٌ آيَةٍ قَائِمًا أَوْ قَاعِدًا وَ الْقِيَامُ أَفْضَلُ وَ لَا تَعْدُهُمَا مِنَ الْخَمْسِينَ

معتبره حارث بن مغیره: وَ رَكْعَتَانِ بَعْدَ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ كَانَ أَبِي يُصَلِّيهِمَا وَ هُوَ قَاعِدٌ وَ أَنَا أُصَلِّيهِمَا وَ أَنَا قَائِمٌ

امام صادق علیه السلام فرمود پدرم امام باقر نافله ها را نشسته می خواند (چون امام باقر هم پیر شده بودند و هم سمین بودند) ولی امام صادق نافله عشاء را ایستاده می خواند (چون ایشان نحیف بود): از این استفاده می شود که انسان سالم و غیر سمین افضل این است که ایستاده بخواند.

به نظر ما این مطلب صحیح نیست و نماز نافله عشاء باید نشسته خوانده شود:

زیرا در روایت چنین آمده که: مِنْهَا رَكَعَتَانِ بَعِيدَتَا الْعَتَمَةِ جَالِسًا تُعِيدُ بِرَكَعِهِ مَكَانَ الْوُتْرِ، در حالی که اگر ایستاده خوانده شود، یک رکعت حساب نمی شود، بلکه دو رکعت حساب می شود.

و اما دو روایتی که ذکر شد: ارتباطی به نافله عشاء ندارد، بلکه یک نافله مستقلی است که در آن دارد تقرأ مأه آیه و در خود این روایت می باشد که و لا تعدّهما من الخمسين که از نوافل یومیه این را حساب نکن.

لذا به نظر ما باید نماز نافله عشاء نشسته خوانده شود. اتفاقاً در روایت ذکر شده که: كَانَ أَبُو عَبِيدٍ اللَّهُ ع يُصَلِّي رَكَعَتَيْنِ بَعْدَ الْعِشَاءِ يَقْرَأُ فِيهِمَا بِمَائِهِ آيَةٍ وَ لَا يَحْتَسِبُ بِهِمَا وَ رَكَعَتَيْنِ وَ هُوَ جَالِسٌ يَقْرَأُ فِيهِمَا بِقُلِّ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ وَ قُلِّ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ فَإِنْ اسْتَيْقَظَ مِنَ اللَّيْلِ صَلَّى صَلَاةَ اللَّيْلِ وَ أَوْتَرَ وَ إِنْ لَمْ يَسْتَيْقَظْ حَتَّى يَطْلُعَ الْفَجْرُ صَلَّى رَكَعَةً فَصَارَتْ شَفْعًا وَ اخْتَسَبَ بِالرَّكَعَتَيْنِ اللَّتَيْنِ صَلَّاهُمَا بَعْدَ الْعِشَاءِ وَ تَرَأً.

یعنی دو تا دو رکعتی می خواند: که یکی نافله عشاء و دیگری نافله دیگر است.

و همین مضمون نیز در صحیح عبد الله بن سنان آمده است: لَا تُصَلُّ أَقْلَ مِنْ أَرْبَعٍ وَ أَرْبَعِينَ قَالَ وَ رَأَيْتُهُ يُصَلِّي بَعْدَ الْعَتَمَةِ أَرْبَعِ رَكَعَاتٍ.

المحرمات في الشريعة/لهو و غناء /حرمت استعمال آلات لهوى ٩٥/٠٧/٢٨

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: المحرمات في الشريعة/لهو و غناء /حرمت استعمال آلات لهوى

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به حرمت لهو و غناء بود.

راجع به حرمت لهو: تارة از حرمت مطلق لهو بحث می شود، و تارة از حرمت لهوهای خاص مثل استعمال آلات لهوى بحث می شود.

ص: ١٥٤

عبارت شیخ ره در مکاسب

مرحوم شیخ در مکاسب فرموده است: مشهور مطلق لهو را حرام می دانند و صحیح هم مطابق مستفاد از روایات همین است:

اللَّهُ حَرَامٌ عَلَىٰ مَا يَظْهَرُ مِنَ الْمَبْسُوطِ وَالسَّرَائِرِ وَالْمَعْتَبَرِ وَالْقَوَاعِدِ وَالذِّكْرَىٰ وَالْجَعْفَرِيَّ وَغَيْرَهَا حَيْثُ عَلَّلُوا لَزُومَ الْإِتْمَامِ فِي سَفَرِ الصَّيْدِ بِكَوْنِهِ مُحْرَمًا مِنْ حَيْثُ اللَّهُو. قَالَ فِي الْمَبْسُوطِ السَّفَرُ عَلَىٰ أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ وَذَكَرَ الْوَاجِبَ وَالنَّدْبَ وَالْمَبَاحَ ثُمَّ قَالَ الرَّابِعَ سَفَرُ الْمَعْصِيَةِ وَعَدٌّ مِنْ أَمْثَلَتِهَا مِنْ طَلْبِ الصَّيْدِ لِلَّهُو

این عبارت مبسوط شاید بیش از این دلالت نکند که طلب صید به غرض لهُو حرام است نه اینکه مطلق لهُو حرام باشد. و آقای خوبی که مطلق لهُو را حرام نمی داند ملتزم شده است که سفر صید برای لهُو حرام است چون روایت داریم سفر صید مسیری است که باطل است و باطل در عرف متشرعه یعنی حرام. لذا از این عبارت مبسوط نمی توان حرمت مطلق لهُو را استفاده کرد اما از کلمات علمای دیگر می توان حرمت مطلق لهُو را استفاده کرد مثل محقق حلی در معتبر و علامه در کتبش که فرموده اند: اللُّهُو حَرَامٌ فَالسَّفَرُ لَهُ مَعْصِيَةٌ (و قَالَ فِي الْمَعْتَبَرِ قَالَ عَلَمَاءُنَا الْإِلَهِيَّ بِسَفَرِهِ كَالْمَتَنَزَّهِ بِصَيْدِهِ بَطْرًا لَا يَتَرَخَّصُ لَنَا أَنَّ الْإِلَهُو حَرَامٌ فَالسَّفَرُ لَهُ مَعْصِيَةٌ أَنْتَهَى وَ قَالَ فِي الْقَوَاعِدِ الْخَامِسِ مِنْ شُرُوطِ الْقَصْرِ إِبَاحَهُ السَّفَرُ فَلَا يَرُخَّصُ الْعَاصِيَّ بِسَفَرِهِ كِتَابُ الْجَائِرِ وَالْمَتَصِيدِ لُهُو)

ما ابتدا حرمت استعمال آلات لهُوی را بررسی می کنیم و ادله حرمت مطلق لهُو را بعداً بررسی خواهیم کرد که دلالت آن تمام نیست.

بررسی روایات مربوط به استعمال آلات لهُوی

ص: ۱۵۵

روایات مربوط به استعمال آلات لهُو زیاد است (و در ضمن آن روایاتی مطرح می شود که مربوط به حرمت مطلق لهُو می شود که آن ها را هم بررسی می کنیم):

روایت اول: روایت فضل بن شاذان

فی عیون الأخبار بأسانیده عن الفضل بن شاذان عن الرضا (ع) فی کتابه إلی المأمون قال: الایمان هو أداء الامانه و اجتناب جمیع الکبائر الشرك... و الاشتغال بالملاهی.

بررسی سند

سند این روایت به نظر ما تمام است. ما سند صدوق به کتب فضل بن شاذان را بررسی کردیم که مشتمل بر ابن عبدوس و ابن قتیبه است و هر دو قابل توثیق اند. و اینکه آقای سیستانی معتقد است: «فضل بن شاذان در زمان امام رضا علیه السلام اصلاً با امام ملاقات نکرده است لذا نمی توان گفت که فضل از امام مطلبی شنیده است و آن را نقل می کند؛ لذا کتاب علل کتاب تألیف است» این سخن شاهد تاریخی ندارد و خود فضل بن شاذان می گوید که من این ها را از امام رضا علیه السلام مرّة بعد مرّة شنیده ام. حال اشکال آقای سیستانی توسعه دارد و در همه ی نقل های فضل بن شاذان جاری است، ولی اگر اصل اشکال هم درست باشد اما در اینجا نمی آید؛ چون چه بسا فضل کتاب امام به مأموم را دیده و نقل می کند. و لازم نیست امام رضا علیه السلام را دیده باشد.

ما سند را ولو به لحاظ تکرر اسناد تصحیح کرده ایم.

بررسی دلالت

ملهی یا اسم مصدر است که در این صورت معنای (الاشتغال بالملاهی)، اشتغال به لهُو می شود و نتیجه اش حرمت مطلق لهُو است و یا اسم آلت است به معنای ما یلهی به یعنی آلات لهُوی، که نتیجه اش تنها حرمت استعمال آلات لهُو خواهد بود.

ص: ۱۵۶

به نظر ما ملاهی ظهور در مصدر میمی ندارد و ممکن است به معنای آلات لهو باشد. لذا دلالت این روایت را بر حرمت مطلق لهو نمی پذیریم.

و اینکه مرحوم شیخ فرموده اند:

ملاهی جمع ملهی که مصدر است، می باشد نه جمع ملهأه که اسم آلت است و شاهد این سخن، روایت أعمش است: وَ الْمَلَاهِي الَّتِي تَصُدُّ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مَكْرُوهَةٌ كَالْغِنَاءِ وَ ضَرْبِ الْأَوْتَارِ ؛ که در آن به غناء مثال می زند و این مثال برای لهو است نه برای آلات لهوی.

در اینجا صحیح نیست زیرا؛

این قرینه در روایت أعمش آمده نه در این روایت. و روایت أعمش هم قرینه بر روایت عیون نمی شود؛ خصوصاً این که اسم آلت بودن منحصر به وزن ملهأه نیست و خود ملهی هم می تواند اسم آلت باشد مثل مقود که اسم آلت است و به معنای (ما یوقد به) می باشد. اشکال دوم به دلالت روایت عیون بر حرمت مطلق لهو

گفته می شود: فقهِئاً قَابِلَ التَّرَامِ نِيسْتِ كِه بَكُوِيْمِ مَطْلَقِ لِهْوِ حِرَامِ بَاشِدْ؛ خِيْلِي اَز كَارِهَايِ مَا لِهْوِ اسْتِ، لِهْوِ كَارِي اسْتِ كِه مَوْجِبِ سِرْگَرْمِي اسْتِ مَثَلًا اَقَايِ خُوِيِي مَثَالِ زِدِه بِه اَيْنَكِه، تَسْبِيْحِ خُودِ رَا بَچَرخَانْدِ. وَ قَدْرِ مَتَيِّقِنِ اَز اَيْنِ رُوَايْتِ اشْتِغَالِ بِه اَلَاتِ لِهْوِ اسْتِ وَ دِلَالْتِ بَر اَيْنَكِه حِرَامِ اسْتِ وَ كَبِيْرِه اسْتِ تَمَامِ اسْتِ.

روایت دوم: روایت أعمش

وَ يَأْسِيْنَادِه عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ع فِي حَدِيثِ شَرَائِعِ الدِّينِ قَالَ: وَ الْكَبَائِرُ مُحْرَمَةٌ وَ هِيَ الشُّرُكُ بِاللَّهِ ... وَ الْمَلَاهِي الَّتِي تَصُدُّ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مَكْرُوهَةٌ كَالْغِنَاءِ وَ ضَرْبِ الْأَوْتَارِ وَ الْإِصْرَارُ عَلَى صَغَائِرِ الذُّنُوبِ

ص: ۱۵۷

سند روایت ضعیف است زیرا اسناد صدوق مشتمل بر مجاهیل است.

أما از جهت دلالت؛

اولاً (مکروهه) ظهور در حرمت دارد زیرا ملامی را در ضمن کبائر ذکر می کند و بعید است امر جایزی را در کنار کبائر ذکر کنند.

ثانیاً ما قبول داریم که به قرینه مثال به غناء، مراد از ملامی لهو است نه آلات لهو؛ ولیکن با این حال دلالت بر حرمت مطلق لهو ندارد زیرا در روایت ملامی را مقید کرده به اینکه صدّ عن ذکر الله کند و تنها در این صورت حرام است. و اینکه چه لهوی صدّ عن ذکر الله می کند و چه لهوی صدّ عن ذکر الله نمی کند را خود امام باید تعیین کند؛

مثلاً- رقص لهو است اما آیا قید صدّ عن ذکر الله را هم دارد؟ معلوم نیست. یا مثلاً کف زدن که آقای گلپایگانی می فرمود حتی اگر برای تشویق کسی هم باشد، اشکال دارد. حال بعید نیست بگوییم تشویق سخنران لغو نیست و مراسمی برای تشویق است. اما دست زدن در مجالس عروسی و شادی لهو است، اما آیا لهوی است که صدّ عن ذکر الله می کند؟ یا مثلاً انسان وقتی به سفر تفریحی می رود غصه هایش بر طرف می کند به این خاطر که لهو است و انسان را از فکر کردن باز می دارد حال آیا این هم یصدّ عن ذکر الله است. می شود هر چیزی که منشأ فکر نکردن شود بگوییم حرام است. ملامی که خدا را از یاد انسان می برد منظور لهوی است که گناه است یا انسان را به گناه می کشاند که مصداقش را امام باید تعیین کند.

ص: ۱۵۸

نتیجه: این روایت با غمض عین از ضعف سند، دلالت بر حرمت غناء و تار زدن می کند و تار زدن هم موضوعیت ندارد و به معنای ضرب آلات لهو است.

روایت سوم

... وَ رَأَيْتِ الْمَلَاهِي قَدْ ظَهَرَتْ يُمَرُّ بِهَا لَا يَمْنَعُهَا أَحَدٌ وَلَا يَجْتَرِي أَحَدٌ عَلَى مَنَعِهَا كَمَا يَكُونُ فِي ظُهُورِهَا...
عنوان که فساد آشکار می شود و روایت به صدد بیان محرمات است لذا دال بر حرمت می باشد. امّا معلوم نیست مراد از ملاهی لهو باشد شاید مراد، آلات لهو باشد. لذا تنها بر حرمت استعمال آلات لهوی دلالت می کند. و سند این روایت هم صحیح است.

روایت چهارم

اسحاق بن جریر: قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ إِنَّ شَيْطَانًا يَقَالُ لَهُ الْقَفْنَدَرُ - إِذَا ضُرِبَ فِي مَنْزِلِ الرَّجُلِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا بِالْبُرْبُطِ -
«۹» وَ دَخَلَ عَلَيْهِ الرَّجَالُ - وَضَعَ ذَلِكَ الشَّيْطَانُ كُلَّ عَضْوٍ مِنْهُ عَلَى مِثْلِهِ - مِنْ صَاحِبِ الْبَيْتِ ثُمَّ نَفَخَ فِيهِ نَفْحَةً - فَلَا يَغَارُ بَعْدَهَا حَتَّى تُؤْتِيَ نِسَاؤُهُ فَلَا يَغَارُ. بربط یعنی عود (که یکی از آلات لهو است)

سند ضعیف است چون مشتمل بر اسحاق بن جریر است که وثاقتش برای ما روشن نیست.

امّا دلالت روایت:

در مبانی منهاج الصالحین فرموده این روایت دلالت بر حرمت نمی کند و تنها اثر وضعی را بیان می کند که استعمال آلات لهو انسان را بی غیرت می کند، ولی انصاف این است که این سبک روایات، ظهورش قابل توجه است.

نکته: محتمل نیست قید (و دخل علیه الرجال) در حرمت، موضوعیت داشته باشد: زیرا در روایت منزل الرجل آمده است و آمدن مردان به پیش مردان اشکالی ندارد. و اینکه دخل علیه الرجال را بگوییم به این معنا است که گروهی این کار را می کنند باز این قید موضوعیت ندارد چون گروهی بودن و انفرادی بودن موضوعیت و دخالت در حرمت ندارد.

ص: ۱۵۹

روایت پنجم: کلب الصیداوی

عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعْيَدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ الْخَزَّازِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ كَلْبِ الصَّيْدَاوِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ
ضَرَبُ الْعِيدَانِ يُنْبِتُ النَّفَاقَ فِي الْقَلْبِ كَمَا يُنْبِتُ الْمَاءُ الْخَضِرَةَ. عود زدن موجب نفاق می شود

سند ضعیف است زیرا مشتمل بر علی بن معبد و حسن بن علی الخزاز است که توثیق ندارند. و لابد این اشکال هم طبق مطالب
مبانی منهاج، اینجا مطرح می شود که اثر وضعی را بیان کرده است و معلوم نیست هر چه موجب نفاق شود حرام باشد.

این روایت در خصوص استعمال آلات لهو است و شامل مطلق لهو نیست.

روایت ششم: موسی بن حبيب

عَنْ مُوسَى بْنِ حَبِيبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ ع قَالَ: لَا يُقَدِّسُ اللَّهُ أُمَّهَ فِيهَا بَرَبَطٌ يُقَعِّعُ وَ تَائِهَةٌ تُفَجِّعُ.

سند ضعیف است و دلالت هم تمام نیست زیرا عدم تقدیس خدا دلالت بر حرمت نمی کند.

روایت هفتم

عَنْهُ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَمَّا مَاتَ آدَمُ ع وَ سَمِيَ بِهِ إِبْلِيسُ وَ قَابِيلُ
فَاجْتَمَعَا فِي الْأَرْضِ فَجَعَلَ إِبْلِيسُ وَ قَابِيلُ الْمَعَارِيفَ وَ الْمَلَاهِي سَمَاتَهُ بِآدَمَ ع فَكُلُّ مَا كَانَ فِي الْأَرْضِ مِنْ هَذَا الضَّرْبِ الَّذِي يَتَلَدَّدُ
بِهِ النَّاسُ فَإِنَّمَا هُوَ مِنْ ذَاكَ.

سند ضعیف است زیرا عبدالله بن قاسم توثیقش ثابت نیست.

دلالت بر حرمت هم ندارد: زیرا منشأ پیدایش آلات لهو شیطان بوده است، اما هر چیزی که از شیطان است معلوم نیست حرام
باشد؛ مثلاً وسوسه از شیطان است، یا بعضی کارهای مکروه از ترغیب شیطان است، یا مثلاً کار لغو از شیطان است؛ آیا به این
معنا است که این ها حرام است؟

ص: ۱۶۰

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص أَنَّهَاكُمْ عَنِ الرَّفْنِ وَالْمِزْمَارِ وَعَنِ الْكُوبَاتِ وَالْكَبْرَاتِ. زفن در لغت به معنای رقص است. و کوبات طبل کوچک و کبرات طبل بزرگ.

معنای روایت چنین است: شما را از رقص و نی زدن و طبل زدن چه طبل بزرگ و چه کوچک، نهی می کنم.

بررسی سند

در سند نوفلی است و به نظر ما ثقه است زیرا؛

اولاً: شیخ طوسی در کتاب عده می گوید: اصحاب به روایات سکونی عمل کرده اند. و عمده روایات سکونی هم از طریق نوفلی است، لذا این جمله شاهد بر عمل به روایات نوفلی است.

ثانیاً: ابراهیم بن هاشم از نوفلی زیاد نقل می کند و ابراهیم بن هاشم از أجراء است و اول کسی است که حدیث را در قم نشر داد؛ و اگر نوفلی متهم به ضعف می بود ابراهیم بن هاشم هم متهم به ضعف می شد که از افراد ضعیف روایت نقل می کند.

سند بحث مفصلی دارد و ما قصد بحث سندی تام نداریم. کسانی مثل آقای سیستانی و آقای صدر، نوفلی را تضعیف می کنند ولی به نظر ما، کما هو المشهور و علیه شیخنا الاستاذ، نوفلی ثقه است و آقای خوبی هم از این جهت که در تفسیر قمی آمده است نوفلی را توثیق می کند.

بررسی دلالت

ما گفتیم حدیث مناهی النبی ظهور در حرمت ندارد زیرا بین نهی های کراهتی و تحریمی جمع کرده است. اما این روایت چنین نیست و امام صادق تنها یکی از نهی های پیغمبر را بیان کرده است، لذا ظهور در حرمت پیدا می کند.

ص: ۱۶۱

بقیه روایات را جلسه دیگر بررسی می کنیم.

اشاره به این مطلب که:

مشهور فقهاء از جمله آقای گلپایگانی در کتاب الشهادت تصریح کرده اند که استعمال آلات لهو اگرچه به کیفیت غیر لهوی حتّی در عزای امام حسین حرام است. رقص طبق این روایت حرام است و برخی گفته اند حتّی رقص زن برای شوهر حرام است مثل غناء که حتّی غنای زن برای شوهر حرام است.

تأمل شود که: کسانی که می گویند نواختن آلات لهوی به کیفیت لهوی حرام است لهو را به چه معنا می گیرند و چه معنایی دارد؟ شیخ ره فرموده لهو آن است که مناسب قوای شهویه است. این را باید بررسی کرد و تفاوت بین لهو و لغو را پیدا کرد.

کتاب الصلاة/نوافل یومیه /حکم نوافل در سفر ۹۵/۰۸/۰۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/نوافل یومیه /حکم نوافل در سفر

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در نوافل بود. جهاتی در این بحث مطرح شد. و به این بحث رسیدیم که آیا نافله در سفر ساقط می شود؟

شکّی نیست که نافله ظهر و عصر در سفر ساقط می شود و لکن نافله صبح و مغرب ساقط نمی شود و لکن نافله عشاء محلّ اختلاف است.

أدله سقوط نافله ظهر و عصر در سفر

صحیححه محمّد بن مسلم: عن أحدهما (عليهما السلام) قال: سألته عن الصلاة تطوّعاً في السفر، قال: لا تصلّ قبل الركعتين و لا بعدهما شيئاً نهائراً: در روز نافله نخوان

ظاهر این صحیححه و روایات مشابه آن، عدم مشروعیت نافله ظهر و عصر در سفر می باشد.

نکته: در برخی از موارد قرینه وجود دارد که مراد از سقوط عبادت، رخصت (و تخفیف استحباب) است، مانند سقوط أذان و إقامة که به معنای رخصت است، یعنی دیگر استحباب آن مؤکّد نیست (در عبادات سقوط به معنای رخصت یعنی تخفیف استحباب، و نمی شود عبادت مرخص فیه باشد اما مشروع نباشد)، و لکن در برخی از موارد سقوط به نحو عزیمت است، نه به این معنا که مبعوض است و حرام ذاتی است و نمی توان رجاء به جا آورد بلکه به این معنا است که دیگر استحباب برای آن ثابت نیست و محبوبیت ندارد، اگر چه در فرض شکّ به قصد رجاء اشکال ندارد؛

لذا اگر فرض شود کسی نذر کرده است که نافله ظهرین را در غیر سفر شرعی بجا آورد بعد مجبور شده تا شش ماه هفته ای دو روز به سفر برود، در این صورت اگر مرجع تقلید او بگوید که باید بین قصر و اتمام احتیاطاً جمع کند چون معلوم نیست بر چنین کسی کثیرالسفر صدق می کند و می گویند که کار او در سفر است یا نه. طبق این فتوا این شخص باید بین قصر و اتمام جمع کند و نوافل را هم احتیاطاً به جا آورد.

مؤید این مطلب این روایت است:

روایت ابی یحیی الحنّاط؛

قال سألت ابا عبد الله عن صلاة النافلة بالنهار في السفر فقال (عليه السلام) يا بني لو صلحت النافلة في السفر تمت الفريضة

در این روایت نهی از نافله ظهر و عصر شده است که این نشانگر سقوط آن دو به نحو عزیمت است، بنابراین نافله ظهر و عصر مشروع نخواهد بود.

وجه اینکه این روایت مؤید عدم مشروعیت می باشد نه دلیل، این است که: ابی یحیی الحنّاط توثیق ندارد.

و با دو مبنا می توان روایت را تصحیح کرد که ما این دو مبنا را قبول نداریم:

اول اینکه چون در طریق ابن ابی عمیر واقع شده است به شهادت شیخ در عده که در شأن او آورده است: عرفوا بأنهم لا یروون و لا یرسلون إلا عن ثقة وثاقت ابی یحیی الحنّاط ثابت می شود.

لکن به نظر ما تنها مشایخ بلاواسطه ابن ابی عمیر ثقة اند؛ زیرا قدر متیقن از تعبیر شیخ در عده که فرمود: عرفوا بأنهم لا یروون و لا یرسلون إلا عن ثقة، مشایخ بلاواسطه می باشد و بیش از این ظهور ندارد؛ چرا که صدق نمی کند که روی ابن ابی عمیر عن ابی یحیی الحنّاط، بلکه گفته می شود: روی ابن ابی عمیر عن حسن ابن محبوب عن ابی یحیی.

دوم اینکه حسن بن محبوب از أصحاب اجماع است که کشی در مورد آنها شهادت داده به اینکه أجمعت الاصابه علی تصحیح ما یصح عن جماعه که هجده نفر هستند و یکی از آنها حسن بن محبوب است: یعنی اگر سند تا أصحاب اجماع درست باشد بقیه دیگر مهم نیستند.

به نظر ما شهادت کشی بیش از این ظهور ندارد که اجماع بر وثاقت و جلالت و علم این افراد می باشد، نه اینکه اگر سند تا حسن بن محبوب تمام بود، واسطه میان او و امام هر که بود، مهم نیست.

نکته: لاتصلهما نهی است که عزیمت را می فهماند و دیگر مشروعیت ندارد نه اینکه استحباب غیر مؤکد دارد. اما رجاء: حتی موردی که دلیل بر استحباب ندارد بلکه دلیل بر عدم استحباب دارد را می توان رجاء خواند و همین که احتمال وجدانی و واقعی بدیم کافی است و لو أماره داریم بر عدم استحباب. و تنها نیت جزمی نمی شود کرد.

أدله عدم سقوط نافله صبح و مغرب در سفر

غیر از اطلاعات، دلیل خاص هم بر سقوط داریم.

معتبره ابی بصیر که در مورد نافله مغرب می فرماید: لا تدعهن فی سفر و لا حضر.

موثقه زراره در مورد نافله صبح: عن ابی جعفر (علیه السلام) قال: کان رسول الله (صلی الله علیه و آله) یصلی من اللیل ثلاث عشره رکعه، منها الوتر و رکعتا الفجر فی السفر و الحضر

صحیححه محمد بن مسلم: قال: قال لی أبو جعفر (علیه السلام): صلّ صلاه اللیل و الوتر و رکعتین فی المحمل

به جهت قید محمل روایت انصراف به فرض سفر دارد زیرا از محمل در سفر استفاده می شود و در داخل شهر از محمل استفاده نمی شده است.

نکته باقیمانده از جلسات قبل که اینجا به آن اشاره می‌کنیم:

این روایت (صل صلاه اللیل و الشفع و الوتر)، ندارد؛ در روایات گاهی از مجموع شفع و وتر تعبیر به وتر شده است، که بالإجماع باید مفصوله باشد، اگر چه عامه شفع را به وتر متصل می‌کنند، و لکن در روایات ما این فقط اسم گذاری است؛ الوتر ثلاث رکعات که شاید اثر شرعی هم داشته باشد که دیگر رکعت دوم شفع قنوت ندارد. و لکن ما این ثمر فقهی را قبول نداریم. و در روایات دیگر تعبیر شده است: الشفع و الوتر. دو تعبیر است و به نظر ما اثر فقهی ندارد و اطلاقات می‌گوید در شفع قنوت وجود دارد.

سید مهدی روحانی رساله ای نوشته‌اند: الوتر ثلاث رکعات؛ که آقای زنجانی نیز بر آن تعلیقه زده است؛ ایشان می‌فرماید: وتر که گفته می‌شود یک رکعت است، اصطلاح فقهاء است و یا در روایات ضعیفه آمده است و إلا در روایات وتر بر سه رکعت منفصله اطلاق شده است، بنابراین هر اثری بر وتر در روایات بیان شده است، برای هر سه رکعت می‌باشد. و این روایت می‌تواند مؤید ایشان باشد.

حکم نافله عشاء در سفر

۱- قول به عدم مشروعیت

صاحب عروه فرموده است: یسقط فی السفر نوافل الظهرین و الوتیره علی الأقوی. مشهور نیز همین مطلب را اختیار کرده‌اند. و در سرائر بر این مطلب ادعای إجماع می‌کند.

و بر این مطلب به صحیحه عبدالله بن سنان استناد می‌شود: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الصَّلَاةُ فِي السَّفَرِ رَكَعَتَانِ لَيْسَ قَبْلَهُمَا وَلَا بَعْدَهُمَا شَيْءٌ إِلَّا الْمَغْرِبَ ثَلَاثٌ.

ص: ۱۶۵

: اطلاق این روایت شامل نماز عشاء هم می شود که دو رکعت است لذا لیس قبله و لا بعده شیء

علاوه بر اینکه می توان به تعلیل در روایت ابی یحیی الحنطی نیز استناد کرد: قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ صَلَاةِ النَّافِلَةِ بِالنَّهَارِ فِي السَّفَرِ فَقَالَ يَا بَنِي لَوْ صَلَّحْتَ النَّافِلَةَ فِي السَّفَرِ تَمَّتِ الْفَرِيضَةُ.

۲- قول به مشروعیت

و لکن در مقابل، برخی قائل به مشروعیت نافله عشاء در سفر شده اند:

شیخ طوسی در نهاییه و محقق همدانی که فرموده است: اگر اجماع نباشد، نماز وتیره در سفر طبق أدله مشروع است، و آقای خوئی نیز این نظر را اختیار کرده اند و در رساله فرموده اند: سقوط نافله عشاء در سفر مبنی بر احتیاط است (و إلا طبق ظاهر أدله نافله عشاء در سفر مستحب است).

أدله قول به مشروعیت

دلیل اول

روایت صدوق از رساله علل فضل بن شاذان:

و بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ الرَّضَاعِ فِي حَدِيثٍ قَالَ: ... وَ إِنَّمَا تُرِكَ تَطَوُّعُ النَّهَارِ وَ لَمْ يُتْرَكْ تَطَوُّعُ اللَّيْلِ لِأَنَّ كُلَّ صَلَاةٍ لَا يُقَصَّرُ فِيهَا لَا يُقَصَّرُ فِي تَطَوُّعِهَا وَ ذَلِكَ أَنَّ الْمَغْرِبَ لَا يُقَصَّرُ فِيهَا فَلَا تُقَصَّرُ فِيهَا بِمَا بَعْدَهَا مِنَ التَّطَوُّعِ وَ كَذَلِكَ الْغَدَاةُ لَا تُقَصَّرُ فِيهَا فَلَا تُقَصَّرُ فِيهَا مِنْ التَّطَوُّعِ وَ إِنَّمَا صَارَتِ الْعَتَمَةُ مَقْصُورَةً وَ لَيْسَ تُتْرَكُ رَكَعَتَيْهَا لِأَنَّ الرُّكَعَتَيْنِ لَيْسَتَا مِنَ الْخَمْسِينَ وَ إِنَّمَا هِيَ زِيَادَةٌ فِي الْخَمْسِينَ تَطَوُّعًا لِيَتِمَّ بِهِمَا بَدَلُ كُلِّ رَكَعَةٍ مِنَ الْفَرِيضَةِ رَكَعَتَيْنِ مِنَ التَّطَوُّعِ.

دلالت این روایت واضح است: می فرماید نافله ظهر و عصر ساقط شد چون نماز ظهر و عصر دو رکعتی شد و نافله مغرب ساقط نشد چون نماز مغرب دو رکعتی نشد و أما نافله عشاء ساقط نشد چون نافله عشاء را بر پنجاه رکعت نافله اضافه کردند تا نوافل دو برابر فریضه شود. و جزء نوافل اصلی نیست و تطوعاً اضافه کرده اند.

ص: ۱۶۶

اشکالی که بر این روایت شده است، اشکال سندی است:

سند این روایت در مشیخه فقیه ذکر شده است: و ما کان فیہ عن الفضل بن شاذان من العلل التي ذكرها عن الرضا عليه السلام فقد رويته عن عبد الواحد بن عبدوس النيسابوري العطار - رضى الله عنه - عن علي بن محمد بن قتيبه، عن الفضل بن شاذان النيسابوري، عن الرضا عليه السلام

و در عیون أخبار الرضا سند دیگری را نیز ذکر می کند؛ و حدثنا الحاكم أبو محمد جعفر بن نعيم بن شاذان رضى الله عنه عن عمه أبي عبد الله محمد بن شاذان عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام

مناقشه سندی

در این سند دو مناقشه شده است:

مناقشه اول

این مناقشه معروفه است که صاحب مدارك نقل کرده است و آقای خوئی آن را تقویت کرده است: عبدالواحد بن محمد بن عبدوس و ابن قتیبه توثیق ندارند.

و در طریق دوم جعفر بن نعيم بن شاذان و محمد بن شاذان توثیق ندارد.

مناقشه دوم

آقای سیستانی فرموده است: کتاب علل کتاب حدیث نیست و کتاب خود فضل بن شاذان و بافته های خود ایشان است.

جواب مناقشه اول

أما مناقشه أول: سه وجه در پاسخ از آن می توان ذکر کرد؛

وجه اول

این حدیث را فقیه از کتاب علل نقل می کند و در أول فقیه می فرماید: وَ جَمِيعُ مَا فِيهِ مُسْتَخْرَجٌ مِنْ كُتُبِ مَشْهُورَةٍ عَلَيْهَا الْمَعْوَلُ وَإِلَيْهَا الْمَرْجِعُ

یعنی این روایات از هر کتابی نقل بشود، کتاب مشهور و مرجع و مورد اعتماد می باشد؛ این تأیید کتاب علل است؛ حال یا به این جهت که کتاب علل آن قدر مشهور بوده است، که دیگر نیاز به طریق نداشته است، و اگر هم نیاز به طریق هم بوده است، این تعبیر نشان می دهد که این کتاب مورد تأیید بزرگان بوده است و فرموده است: أنا أعول عليه و أرجع إليه؛ تا گفته شود: مبنای صدوق شاید تفاوت داشته است و چه بسا در تأیید کتب سهل می گرفته است، بلکه می فرماید: أصحاب به این کتب

مراجعة می کرده اند.

ص: ۱۶۷

عبدالواحد بن عبدوس

أولاً: او کسی است که شیخ صدوق بیش از صد مرتبه نام او را ذکر می کند و بعد از آن می فرماید: رضی الله عنه، و در فقیه هم بسیار از او نقل می کند و در أول فقیه هم می فرماید: هر آنچه را در این کتاب نقل می کنم، حجه بینی و بین ربی؛ این نمی تواند ثقه نباشد؛

اینکه آقای خوئی می فرماید: ترصی دال بر وثاقت نیست؛ بر گنهکار نیز ترحم می شود؛ مرحوم فلانی، خدا رحمتش کند! شیعه علی بوده است و بر او ترحم کرده است. و اما اینکه گفته می شود: عبدالواحد استاد صدوق بوده است؛ صدوق اساتید بسیاری داشته است، از جمله این اساتید که صدوق در مورد او می گوید: ما رأیت أشدّ نصباً منه. و کان یقول فی صلاته اللهم صلّ علی محمدّ خاصه

این اشکال ناتمام است: ظاهر ذکر بیش از صد مرتبه ترصی تأیید اوست، و این استاد که آقای خوئی مطرح می کند: صدوق یک روایت از او نقل می کند و آن هم در فضیلت أهل بیت علیهم السلام از باب الفضل ما شهد به الأعداء می باشد، نه نقل روایت فقهی.

علاوه بر اینکه شیخ در طریق دیگری که در کتاب فهرست به کتاب علل فضل نقل می کند، از طریق شیخ مفید عن الصدوق نقل می کند که در این طریق دیگر عبدالواحد نیست، بلکه أحمد بن إدیس قمی عن ابن قتیبه واقع شده است که از أجلاء بوده است؛ و معقول نیست که صدوق نسخه غیر مشهوره کتاب علل را برای مفید نقل کند و نسخه صحیح و مشهوره را برای خود نگهدارد!

وجه اول برای توثیق: علامه او را توثیق کرده است:

اشکال اول: و اینکه آقای خوئی فرموده است: توثیق علامه اجتهادی است و از متأخرین است و در توثیق افراد اجتهاد می کند لذا معتبر نیست.

جواب: صحیح نیست و به قول آقای سیستانی: چه تفاوتی میان توثیق شیخ و توثیق علامه است: فاصله میان شیخ با أصحاب امام صادق و امام باقر زیاد بوده است و تفاوتی میان این فاصله با فاصله علامه با ابن قتیبه نیست.

اشکال دوم: و اگر گفته شود: مطالبی در نزد شیخ بوده است که بر اساس آن توثیق کرده است ولی در نزد علامه نبوده است؛

جواب: این نیز صحیح نیست: علامه کتب رجالی بسیاری در اختیار داشته است که به دست ما نرسیده است.

اشکال سوم: و اگر بحث احتمال اجتهاد و حدس می باشد.

جواب: اولاً این احتمال اجتهاد در توثیق شیخ هم راه دارد. ثانیاً بر فرض این توثیق مبتنی بر حدس باشد اشکالی ندارد زیرا: یکی از وجوه اعتماد بر توثیق و تضعیف رجالیون این است که این افراد اهل خبره می باشند: منابعی در نزد آنان بوده است که طبق آن حکم به وثاقت و ضعف می کردند، بنابراین به آنان از باب رجوع به اهل خبره، رجوع می شود. ما ابزار اجتهاد در بحث های رجالی را نداریم تا خود به بررسی پردازیم.

وجه دوم برای توثیق: محقق همدانی فرموده است که: نجاشی می گوید: إعتمد علیه الکشی فی کتاب الرجال؛

و احتمال اینکه کشی مطلبی در مورد توثیق ابن قتیبه فرموده باشد و به ما نرسیده باشد و فقط به دست نجاشی رسیده باشد، نیست، و ظاهراً نجاشی از اکتار کشی از ابن قتیبه وثاقت او را در نزد کشی کشف کرده است، و لذا نگفته است: قال الکشی أنه معتمد علیه.

این وجه تمام نیست زیرا: اولاً خود نجاشی می فرماید: کثی بر ضعفاء بسیار اعتماد می کرده است لذا إكثار کثی موجب ثبوت وثاقت نمی شود، و گفته شد که نجاشی ظاهراً از إكثار کثی از این قتیبه وثاقت او را کشف کرده است. ثانیاً: کلام نجاشی هم دلالت بر توثیق ندارد زیرا اعتماد به معنای توثیق نیست: گاه از کسی روایت نقل می شود و لکن بر او اعتماد می شود: چرا که او انگیزه ای برای دروغگویی ندارد در حالی که این اعتماد صحیح نیست زیرا: اصلاً برخی به جهت بی انگیزگی دروغ می گویند.

پس این راه برای اثبات وثاقت به نظر ما کافی نیست.

وجه سوم برای توثیق: صدوق در عیون از کتاب محض الاسلام با سه سند که یکی اش ابن قتیبه است بگوید و الاصح عندی ما رواه ابن عبدوس عن علی بن قتیبه وقتی اصح الطرق است نشان از توثیق ابن قتیبه دارد.

کتاب الصلاة/ حکم نافله عشاء در سفر / بررسی سندی کتاب علل فضل بن شاذان ۹۵/۰۸/۰۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/ حکم نافله عشاء در سفر / بررسی سندی کتاب علل فضل بن شاذان

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به سقوط نافله عشاء در سفر بود. مشهور قائل به عدم مشروعیت شدند ولی شیخ در نهایت مشروعیت نافله عشاء را اختیار کرد و محقق همدانی فرمود لولا الاجماع قول به مشروعیت نافله عشاء حرف درستی است. برای قول مخالف مشهور به روایت فضل بن شاذان استدلال شد. دلالت روایت تمام بود و مهم سند آن بود.

مناقشات در سند کتاب فضل بن شاذان

مناقشه اول

اشکال اول این بود که در سند ابن عبدوس و ابن قتیبه وارد شده است که وثاقت آن دو ثابت نیست.

ص: ۱۷۰

راه های تصحیح سند مذکور در مشیخه، به کتاب علل فضل بن شاذان

در سندی که شیخ صدوق در مشیخه فقیه ذکر می کند، ابن عبدوس و ابن قتیبه قرار داشت که از سه راه سعی کردیم آن را درست کنیم:

وجه اول

راه اول این بود که شیخ صدوق از کتاب علل فضل بن شاذان در فقیه نقل کرده و در اول کتاب فقیه هم فرموده است که من از کتب مشهوره ای که علیه المعول و إليه المرجع، نقل می کنم.

وجه دوم (بررسی رجالی)

راه دوم این است که بگوییم؛

ابن عبدوس

وثاقت ابن عبدوس به خاطر کثرت ترصی و ترحم صدوق نسبت به او، ثابت می شود، علاوه بر اینکه أحمد بن إدريس قمی در عرض ابن عبدوس در سند وجود دارد و ابن إدريس از أجلاء است لذا می توان به این سند توجه کرد و عدم اثبات وثاقت ابن عبدوس هم مشکلی ایجاد نمی کند.

ابن قتیبه

۱- اما در مورد ابن قتیبه نقل شده که علامه او را توثیق کرده است. که باید مراجعه کنیم و ببینیم عبارت علامه چیست؟ که اگر ثابت باشد می توان به آن اعتماد کرد.

۲- اما اینکه نجاشی گفته است: إعتمد علیه الكشّی گفتیم کَشّی هم چون جمله ای ندارد و نجاشی به خاطر اینکه کَشّی از ابن قتیبه زیاد روایت نقل کرده است فرموده إعتمد علیه الكشّی. و چون کَشّی بر ضعف اعتماد می کند اعتماد او دلالت بر وثاقت ندارد و فایده ای ندارد.

۳- وجه دیگر برای توثیق ابن قتیبه که آقای زنجانی فرموده اند:

أحمد بن إدريس قمی که از أجلاء قمیین بوده است راوی کتاب ابن قتیبه بوده است. و محتمل نیست کتاب را از شخص ضعیف نقل کند.

ص: ۱۷۱

لکن این فرمایش آقای زنجانی برای ما واضح نیست:

که صرف نقل شخصی جلیل از یک کتاب دلالت بر وثاقت راوی آن داشته باشد؛ مثلاً شیخ طوسی هم در طریقه کتاب هایی است که در فهرست ذکر شده است مثل کتاب ابو الفرج اصفهانی و غیره. شاید با این نظر که اشخاص با تجمیع قرائن، خودشان به روایات صحیح پی می برند کتاب را نقل کرده است.

بله اگر شخصی جلیل القدر در موارد مختلف احکام الزامی را از شخصی غیر ثقة نقل کند با جلالت قدر او نمی سازد؛ ولی فرض محل بحث با این صورت فرق دارد که تنها یک جمله به شاگرد خود بگوید که أجزت لك أن تروی عنی جميع ما فی الكتاب و ممکن است صدها کتاب دیگر را هم اجازه کرده باشد.

لذا در مورد ابن قتیبه توقّف می کنیم.

۴- وجه دیگر برای توثیق ابن قتیبه:

شیخ طوسی راجع به ابن قتیبه فرموده است: (فاضل)؛ اما معلوم نیست هر فاضلی ثقة باشد و از این کلمه وثاقت فهمیده نمی شود. شاید به منظونات تکیه می کند ولی در عین حال انسانی فاضل است.

۵- مرحوم استاد مبنایی داشتند: مشاهیری که در مورد آن ها قدحی وارد نشده است کشف از وثاقت آن ها می کند. اگر ابن قتیبه از مشاهیر باشد این مبنای استاد را می توان تطبیق کرد.

به نظر ما باید این مبنای استاد را قید بزینم به اینکه: به حدّ وثوق برسیم که چون از مشاهیر بوده و قدحی در مورد او نیامده است پس شخص ثقة ای بوده است یا اینکه حسن ظاهر او را بفهمیم که أماره شرعیه بر عدالت است البته اگر شیعی باشد و اگر غیر شیعی باشد ولو از مشاهیر هم باشد و قدحی هم در مورد او وارد نشده باشد حسن ظاهر او نمی تواند أماره بر عدالت او شود و باید جزم به عدالت او پیدا کنیم.

ص: ۱۷۲

راه سوم این بود که صدوق در کتاب عیون أخبار الرضا کتاب محض الاسلام را که فضل بن شاذان می گوید کتاب امام رضا به مأمون است را با سه طریق نقل کرده که می گوید الاصح عندی هو ما رواه عبد الواحد بن عبدوس عن علی بن محمد بن قتیبه.

أما این کلام وثاقت راویان را ثابت نمی کند زیرا:

أصح عندی هذا الطريق به لحاظ متن است چرا که صدوق در دو نقل دیگر به لحاظ متن و محتوا ایراد داشت مثل "الفطره مدان من حنطه وصاع من الشعير والتمر والزبيب، وان الوضوء مره مره فريضة واثنتان اسباغ، وان ذنوب الانبياء صغائرهم موهوبه."

و چون نقل ابن عبدوس از ابن قتیبه خالی از این فقرات است می گوید این طریق أصح است. لذا ظهور در صحّت سند ندارد. و اگر هم بخواهد بگوید سند صحیح است باز فایده ای ندارد چون مشخص نیست تعریف صدوق از صحیح چیست و شاید ایشان موثوق الصدور را صحیح می دانند.

ما جازم به تمامیت این وجوه نیستیم اما تجمیع این قرائن بعید نیست که موجب وثوق به وثاقت ابن قتیبه می شود. و لکن ما اصراری به این مطلب نداریم.

وجه چهارم برای تصحیح سند صدوق به فضل بن شاذان: تعدد اسانید صدوق

صدوق سه سند به کتاب فضل دارد و سه سند مستقل برای انسان متعارف و ثوق آور است: سند اول در مشیخه فقیه و سند دوم در عیون أخبار الرضا و سند سوم سندی است که شیخ طوسی در فهرست می آورد در طریق صدوق به کتاب علل در ترجمه فضل بن شاذان می گوید: اخبرنا بروایاته و کتبه هذه أبو عبد الله المفيد رحمه الله، عن محمد بن علی بن الحسين بن بابويه، عن حمزه بن محمد العلوی، عن ابی نصر قنبر بن علی بن شاذان، عن ابیه، عنه.

تذکر: سند شیخ طوسی در فهرست اگر تشریفاتی هم باشد مشکلی ندارد زیرا شیخ طوسی به نسخه سند نداشته اما صدوق که این سند را گفته است، و اجازه داده است که این کتاب را نقل کنند.

سه سند مستقل است که انسان وثوق پیدا می کند که حداقل یکی از این ها مطابق واقع است.

لذا به نظر ما سند کتاب علل تمام است.

مناقشه دوم (از آقای سیستانی)

که قبلاً بررسی کردیم: مناقشه آقای سیستانی که فرموده اند فضل بن شاذان، امام رضا را درک نکرده است و قرائنی هم از خود کتاب می آورد که با شأن امام نمی سازد و بعضی تعبیر با تألیف می سازد: فان قال قائل: فاخبرني لم كلف الخلق؟ قيل لعل: فان قال فاخبرني عن تلك العلل معروفة موجودة هي ام غير معروفة ولا موجودة؟ قيل بل هي معروفة موجودة عند أهلها فان قال قائل: أتعرفونها انتم ام لا تعرفونها؟ قيل لهم منها ما نعرفه ومنها ما لا نعرفه. اگر امام معصوم مصداق معروفة عند أهلها نیست پس نزد چه کسی معروفة است. یا گاهی تکرار می کند: (فإن قال قائل قيل له). یا تعبیر می کند: (روی عن بعض الأئمة) یا تعبیر می کند: کسی که می میرد دچار جنابت می شود یعنی منی از او خارج می شود (خرج منه الجنابة): آیا صبی که غسل میت بر آن لازم است منی از او خارج می شود. یا می گوید دست زدن به بدن حیوان مرده غسل میت ندارد چون پر دارد و دست به گوشت آن نمی زنی؛ حال اگر به گوشت مرغ مرده دست بزنیم باید غسل مسّ میت کنیم. این تعبیر ها تعبیر هایی نیست که با امام سازگاری داشته باشد.

ص: ۱۷۴

بعد ایشان قرائن خارجیه می آورد که فضل از أصحاب امام رضا نیست: نجاشی و شیخ طوسی او را از أصحاب امام رضا ذکر نکرده اند، و فضل را حتی از أصحاب امام جواد هم ذکر نکرده اند بلکه از أصحاب امام هادی و عسکری دانسته اند.

این سخن در حالی است که:

در مشیخه فقیه آمده عن فضل بن شاذان عن أبي الحسن الرضا عليه السلام. و در کتاب عیون با همین سند ابن عبدوس از ابن قتیبه نقل می کند: شخص سوال می کند که این هایی که نقل می کنی از نزد خودت هست؟ می گوید نه اینها را از مولایم اَبی الحسن الرضا مره بعد مره شنیدم.

در عین حال آقای سیستانی این را قبول ندارند حال چه کسی این حرف را زده است خود فضل که می گویند فقیه متکلم جلیل القدر و بعید است دروغ بگوید لذا ایشان می گوید که کسی دیگر این حرف را اضافه کرده است.

ما قبلاً بحث کردیم و جواب دادیم؛

خلاصه جواب ما این است که فضل از امام رضا نقل کرده است و قرینه بر خلاف نداریم و ما اطمینان به صدق را شرط حجیت خبر ثقه نمی دانیم لذا مشکلی نداریم؛ شاید فضل بن شاذان نوجوان با استعدادی بوده و نیشابوری هم بوده و به طوس رفته و محضر امام را درک کرده است و می گوید مره بعد مره از امام رضا شنیدم.

به نظر ما روایات از امام است و تنها سیاق از فضل است و تألیف اوست. و در کتاب های دیگر مثل کتاب شیخ طوسی و کتاب کافی نیز اشتباهاتی وجود دارد و روایت های کذب وجود دارد: مثلاً در کافی نقل کرده: منعهم من طاعته لیطابق علمه یا مثلاً به حضرت فاطمه خطاب شده که (دوازده فرزند از تو امام اند) که با حضرت علی علیه السلام سیزده امام می شود. هیچ کتابی خالی از اشتباه نیست.

فضل بن شاذان چهار حدیث دیگر غیر از کتاب علل، که می گوید از امام رضا شنیدم، دارد.

مناقشه دیگر: آقای سیستانی فرموده اند: اینکه نجاشی دارد: قیل و روی عن الرضا: کتاب های فضل معروف بوده اگر واقعاً فضل از امام رضا روایت کرده بود نباید می گفت قیل.

لکن صدوق گفته که فضل از امام رضا روایت کرده است و صدوق از این سند اطلاع داشته است ولی نجاشی اطلاع نداشته است. این طور نیست که نجاشی أعلم از شیخ طوسی است: معلوم نیست اشتباهات نجاشی کمتر از اشتباهات شیخ طوسی باشد که آقای زنجانی هم همین را می فرمایند.

نتیجه

لذا هم متن روایت و هم سند به نظر ما صحیح است و مفادش این است که در سفر وتیره عشاء ساقط نمی شود.

روایت دوم برای اثبات مشروعیت نافله عشاء در سفر

صحیحه حلبی: قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام): هل قبل العشاء الآخرة و بعدها شیء؟ قال: لا، غیر اُنی أُصلی بعدها رکعتین و لست أحسبهما من صلاه اللیل

قبل عشاء و بعد از عشاء چیزی داریم؟ حضرت فرمود نه ولی بعد از عشاء دو رکعت نماز می خوانم و جزء نماز شب قرار نمی دهم یعنی مثل سنی ها نیستیم که این را بدل وتر نماز شب قرار دهم.

محقق همدانی: این روایت دلالت دارد که وتیره نافله عشاء نیست لذا روایت اذا صلحت النافله تمت الفریضه شامل این نافله نمی شود زیرا مراد این روایت نوافل نماز های چهار رکعتی است در حالی که در صحیحه حلبی نافله وتیره را نافله عشاء ندانسته و عشاء نافله ندارد..

ص: ۱۷۶

این سخن صحیح نیست زیرا: شاید این دو رکعت شاید مربوط به دو رکعت ایستاده باشد که جدای از دو رکعت نشسته و نافله و تیره است. و لذا نمی توان به این روایت استناد کرد.

حجال خودش از أصحاب امام صادق نیست بلکه از أصحاب امام رضا است لذا عبدالله مجهول می شود و لذا ضعف سند دارد.

کتاب الصلاة/ حکم نافله در سفر / أدله مشروعیت نافله عشاء ۹۵/۰۸/۰۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/ حکم نافله در سفر / أدله مشروعیت نافله عشاء

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در رابطه با راه های تصحیح کتاب علل فضل بن شاذان بود.

راجع به روایت فضل بن شاذان یکی از راه های تصحیح این بود که ابن قتیبه را توثیق کنیم تا مشکل حل شود:

توثیق علامه راجع به ابن قتیبه

گفتیم علامه ابن قتیبه را توثیق کرده است: جهت آن این است که علامه در قسم اول از رجال که مخصوص من یعتمد علیه است ذکر کرده می فرماید: علی بن محمد بن قتیبه و يعرف بالقتیبی النیسابوری أبو الحسن تلمیذ الفضل بن شاذان فاضل علیه اعتمد أبو عمرو الکشی فی کتاب الرجال(۱). قسم اول یعنی کسانی که به نظر علامه صحیح می باشد: یعنی امامی عدل می باشند.

راجه به توثیقات علامه بحث شده است که:

این توثیق اجتهادی است یا غیر اجتهادی که بحث آن گذشت. و لکن آقای زنجانی اشکال می کنند: علامه به طور قطع در رجال اجتهاد می کرده است، نه اینکه خبر می داده است، و احواله به این می دهند که اگر تتبع کنید می فهمید که کار علامه اجتهاد است. و اجتهاد علامه بر دیگران حجت نیست.

ص: ۱۷۷

۱- (۱) الخلاصه للحلی ص: ۹۴.

توثیق نجاشی راجع به ابن قتیبه

برخی گمان کرده اند که ابن قتیبه توسط نجاشی هم توثیق شده است، زیرا نجاشی در دو مورد مطلبی دارد که توهم این شده

که ابن قتیبہ مورد تأیید او می باشد؛

مطلب اول: نجاشی این عبارت را ذکر کرده است که : قال أبو عمرو: قال القتيبي: كان الفضل بن شاذان رحمه الله يحب العبيدي و يثنى عليه و يمدحه و يميل إليه و يقول: ليس في أقرانه مثله. و بحسبك هذا الثناء من الفضل رحمه الله (۱)؛ همین تعریف فضل در عظمت محمد بن عیسی بن عبید کافی است: اگر نجاشی اعتماد بر نقل ابن قتیبی نداشته باشد، این مطلب و تعریف از محمد بن عیسی عرفی نخواهد بود.

و لکن به نظر ما این مطلب ناتمام است:

شاید نجاشی به صدور این مدح و ثوق پیدا کرده است؛ چرا که ابن قتیبہ انگیزه ای نداشته است که مطلبی را در مدح محمد بن عیسی بن عبید از فضل بن شاذان جعل کند؛ زیرا ابن قتیبہ با محمد بن عیسی بن عبید حساب و کتابی نداشته است، و شاید به این جهت نجاشی و ثوق پیدا کرده است.

مطلب دوم: نجاشی در مورد مدح یونس بن عبد الرحمن این روایت را ذکر می کند که: و قد ورد في يونس بن عبد الرحمن رحمه الله مدح و ذم. قال أبو عمرو الكشي فيما أخبرني به غير واحد من أصحابنا عن جعفر بن محمد عنه: حدثني علي بن محمد بن قتیبہ قال: حدثني الفضل بن شاذان قال: حدثني عبد العزيز بن المهدي و كان خير قمي رأيتة و كان و كيل الرضا عليه السلام و خاصته فقال: إني سألته فقلت: إني لا أقدر على لقائك في كل وقت فعمن آخذ معالم ديني؟ فقال: خذ عن يونس بن عبد الرحمن. و هذه منزله عظيمه (۲).

ص: ۱۷۸

۱- (۲) رجال النجاشی ص: ۳۳۴.

۲- (۳) رجال النجاشی ص: ۴۴۷.

این منزلت را این قتیبی از امام علیه السلام نقل کرده است؛ ظاهر این است که نجاشی این منزلت را برای یونس قائل شده است، پس این نقل را قبول دارد.

این مطلب هم ناتمام است زیرا:

و هذه منزله عظیمه؛ یعنی این حدیث، منزلت عظیمه یونس را نزد امام نشان می دهد، و لکن حال این حدیث سنداً تمام است یا تمام نیست، در مقام بیان آن نیست.

لذا این ها دلیل بر وثاقت ابن قتیبه نیست.

إدعای آقای سیستانی

أما اینکه آقای سیستانی فرموده اند که سند صحیح نیست زیرا:

فضل بن شاذان گفته است که از امام رضا شنیده است و صدوق طبق نقل آنان، این مطلب را از فضل نقل کرده است، در حالی که محرز نیست فضل از امام رضا حدیثی نقل کرده باشد؛ زیرا فضل بعد از شهادت امام رضا هنگامی که از نیشابور به کوفه رفت، با حسن بن علی بن فضال ملاقات کرد که بعد از هفت سال از شهادت امام رضا فوت کرد، که از خود تعبیر می کند: «هو شیخ کبیر و کان یحترمنی و أنا غلام حدث»؛ حال این حدیث غلام، چگونه می تواند چند سال قبل از این ماجرا امام رضا را درک کرده باشد و از أصحاب امام رضا باشد؟!

و نیز نجاشی در مورد پدر فضل می گوید: الفضل بن شاذان بن الخلیل أبو محمد الأزدي النيشابوري (النیسابوری): کان أبوه من أصحاب یونس و روی عن أبي جعفر الثاني و قيل [عن] الرضا أيضا عليهما السلام و كان ثقة أحد أصحابنا الفقهاء و المتكلمين. و له جلاله في هذه الطائفة و هو في قدره أشهر من أن نصفه (1)، سپس می گوید: أحد أصحابنا الفقهاء و المتكلمين، و تعبیر نمی کند: و كان من أصحابنا المتكلمين، یعنی با او عطف نمی آورد و به صورت جمله مستأنفه می آورد که نشانگر این است که: از این جا در مورد خود فضل صحبت می کنم و جمله مستأنفه که مربوط به پدر فضل بود تمام شد.

ص: ۱۷۹

حال آقای سیستانی می فرماید: ثابت نیست که پدر فضل از أصحاب امام رضا باشد، چگونه پسر از أصحاب امام رضا می تواند باشد؟!

و لکن ما پاسخ می دهیم:

پدر ممکن است گرفتار مشغولیت های زندگی بوده است، سراغ امام نرفته است و لکن فضل شخص با فضیلت و با استعدادی بوده است و به سراغ امام رضا رفته است؛

و اما حدث غلام: به سن بین ۲۰ تا ۲۵ سال نیز صادق است، و استبعادی ندارد که چند سال قبل از ملاقات با ابن فضال محضر امام را درک کرده باشد؛ مثلاً در مورد علی اکبر علیه السلام تعبیر برز إلیه غلام می کنند؛ در حالی که او از امام سجاد بزرگتر بوده است که صاحب فرزند چهار ساله یعنی امام باقر علیه السلام بوده است.

این مطالب آموری نیست که در مقابل کلام فضل که می گوید این روایات را مرّه بعد مرّه از امام شنیدم مقاومت کند.

علاوه بر اینکه وثوق به صدور پیدا می شود: چه کسی در این سند دروغ گفته است! آیا چند مرتبه خطاء می شود، هم در نقل کتاب علل و هم در مشیخه صدوق؟! این روایت سه سند دارد که بعید است هر سه دروغ باشد.

نتیجه بحث در روایت علل

بنابراین به نظر ما این روایت تمام است و مقتضای صناعت این است که وتیره در سفر ساقط نشود و لکن چون خلاف مشهور است احتیاط واجب ترک آن است.

دلیل دوم محقق همدانی بر مشروعیت نافله عشاء در سفر

صحیحہ حلبی: قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام): هل قبل العشاء الآخرة و بعدها شیء؟ قال: لا، غیر أئی أصلی بعدها رکعتین و لست أحسبهما من صلاه اللیل

ص: ۱۸۰

فرموده است طبق این روایت رکعتین بعد العشاء ارتباطی به فریضه عشاء ندارد و مستقل است.

آقای خوئی فرموده است: مشخص نیست که نافله عشاء باشد، بلکه محتمل است که همان دو رکعت مستقلی باشد که در روایات دیگر به آن اشاره شد که جدای از وتیره دو رکعت دیگر هم حضرت می خواندند.

این مطلب آقای خوئی که ما هم در جلسه قبل گفتیم، مستبعد است: حضرات نافله عشاء می خوانده اند، حال حضرت این نافله عشاء را ذکر نکند و مراد آن دو رکعت مستقل باشد که من بعد از عشاء آن را می خوانم، این بعید است.

دلیل سوم

نسبت بین دو طائفه از روایات عموم من وجه است:

طائفه اول: من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر فلا يبیتن إلا- بوتر؛ مراد از وتر نافله عشاء است: در روایت علی بن ابی حمزه تصریح می کند: تعنی الركعتین بعد العشاء قال نعم. اطلاق این طائفه شامل سفر نیز می شود.

طائفه ثانیه: إذا صلحت النافه فی السفر تمّت الفریضه؛ که اطلاق آن شامل نافله عشاء نیز می شود که در سفر قصر می شود.

پس در نافله عشاء در سفر تعارض بالعموم من وجه می کنند؛ اگر تأکید من كان يؤمن بالله موجب اقوائت ظهور نشود و به این جهت مقدم نشود، تعارض خواهند کرد و رجوع به اطلاقات می شود: صحیحه فضیل بن یسار که نافله عشاء را مشروع کرده است: فی السفر و الحضر.

مناقشه اول آقای خوئی

آقای خوئی اشکال کرده و فرموده اند: به چه دلیل نماز وتر همان وتیره است، نماز وتر همان وتر در نماز شب است، و بیتوته هم یعنی صبح کردن؛ صبح نکند مگر اینکه نماز وتر را بخواند.

ص: ۱۸۱

أمّیا روایت علی بن ابی حمزه؛ این روایت ضعیف السند است؛ نه فقط به جهت علی بن ابی حمزه، بلکه مجاهیل در سند می باشد: صدوق در علل الشرایع می فرماید: حدثنا علی بن محمّد موسی بن عمران و محمّد بن ابی عبدالله مجهول می باشند.

جواب

این اشکال ناتمام است:

چرا که ظاهر لایبیتنّ این است که به خواب نرود مگر اینکه نماز وتر را بخواند، و نماز وتر در نماز شب معمولاً بعد از خواب و قبل از اذان خوانده می شود: بات به معنی أصبح و إصباح که صبح کردن باشد و یا به معنای شب را به پایان بردن نیست، در لغت نیامده است، بلکه بات یعنی دخول در لیل می باشد: کتاب العین و المحيط می گویند: البیتوته دخولک فی اللیل؛ پس فلا بیبتنّ یعنی شروع در بیتوته (در رختخواب) نمی کند، مگر اینکه نماز وتر بخواند؛

شواهد: ۱- من بات عن عشاء الآخرة إلى نصف اللیل فلا أنام الله عینه؛ این بات به معنای پایان بردن شب نیست، خود روایت تصریح به نصف اللیل می کند: کسی اگر تا نصف شب نماز را نخواند مورد نفرین قرار می گیرد.

۲- یا مثلاً در مورد کسی که چند زن دارد می گویند: فإذا بات عند واحدة بات عند الأخری؛ ۱۰ دقیقه به اذان صبح مانده برود، باتها عندها صدق می کند؟!

۳- ینبغی للرجل إذا أسنّ أن لا یبیت إلاّ و جوفه من الطعام ممتلی؛ یعنی شب را به صبح نرساند، مگر اینکه شکم او پر از غذا باشد و لو به اینکه ۱۰ دقیقه قبل از اذان صبح غذا بخورد؟!

۴- یا مثلاً در روایت مفضل آمده است: یتحب للرجل اذا اکتحل أن لا یبیت إلاّ و فی جوفه طعام

ص: ۱۸۲

۵- در صحیحہ ابن ابی عمیر از حماد است کہ: اذا بلغ الرجل خمسين سنه فلا یبیتن و فی جوفه شیء من السمن

أما (بت بمنی)؛ ظهور اطلاق آن این است کہ تمام شب در منی باشد. و لکن گاه می گوید: فلا تبیتن بمنی إلا بعد...؛ یعنی شروع در بیتوته نکن إلا بعد از این کار.

لذا به نظر ما ظاهر لا یبیتن الا بو تر نافلة عشاء است.

مناقشه دوم آقای خویی

اشکال دوم آقای خویی: حال کہ نسبت عموم من وجه شد؛ بعید نیست این طائفه دوم حاکم باشد: طائفه أول أصل مشروعیت نافلة عشاء را می گوید و لکن طائفه دوم می گوید: این نوافلی کہ مشروعیت آن را بیان کردیم، در سفر مشروع نیست؛ یعنی این طائفه دوم ناظر و حاکم بر دلیل مشروعیت نوافل است.

و به نظر ما این اشکال وارد است.

دلیل چهارم بر مشروعیت نافلة عشاء در سفر

آقای خویی فرموده اند: از صحیحہ فضیل بن یسار فهمیدیم؛ نافلة عشاء برای عشاء جعل نشده است؛ بلکه برای جبران فوت احتمالی وتر می باشد؛ تعدد بر کعه مکان الوتر. فلذا در روایات نافلة عشاء جزء نوافل حساب نشده است و آن را پنجاه رکعت شمرده اند و روایت (إذا صلحت النافلة تمت الفریضه) ناظر به همان نوافل یومیه است کہ به جهت فرائض جعل شده است.

مناقشه

این دلیل هم ناتمام است: زیرا ظاهر از صحیحہ عبد الله بن سنان "عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: الصلاة في السفر ركعتان ليس قبلهما ولا بعدهما شيء إلا المغرب ثلاث" این است کہ بعد از نماز عشاء هیچ نماز نافلة ای نیست، در حالی کہ عرفاً بر وتیره صدق می کند کہ نافلة بعد از عشاء است، حال حکمت استحباب آن چیست، از نوافل اصلیه هست یا نه، کاری به آن نداریم.

ص: ۱۸۳

آقای خوئی فرموده است: مفهوم وصف فی الجمله حجت است؛ یعنی اگر خطابی بگوید اکرم العالم العادل معلوم می شود اکرام عالم مطلقاً واجب نیست و گرنه این قید لغو می شد.

در صحیح محمد بن مسلم عن أحدهما (علیه السلام) قال: سألته عن الصلاه تطوعاً فی السفر، قال: لا تصل قبل الرکعتین و لا بعدهما شیئاً نهاراً قید (نهاراً) آمده است که وجود این قید به این معنی است که: نافله عشاء مراد نیست؛ نافله مغرب که از ابتدا ممکن نیست که مراد از این روایت باشد تا در ذیل از آن احتراز کند: زیرا نماز مغرب سه رکعت است و دو رکعتی نیست، بنابراین در صدد احتراز از نافله عشاء است؛ بنابراین این روایت خاص می باشد و اطلاعات عدم مشروعیت نافله ی نمازهای چهار رکعتی در نافله تقیید زده می شود.

و لکن آقای خوئی به جهت شهرت بر عدم مشروعیت، فتوی به استحباب و مشروعیت نمی دهند و می فرمایند: احتیاط این است که به قصد رجاء خوانده شود.

مناقشه

و لکن این مطلب ناتمام است: لغویت یک قید باید عرفی باشد؛ اگر نافله عشاء نیز در سفر ساقط باشد، آیا این خطاب لغویت عرفیه دارد؛ امام این را می فرماید: از این جهت که در شب نافله فی الجمله مشروع است؛ نافله مغرب و نافله شب مشروع می باشد؛ صحیح است که مغرب رکعتین نیست و ثلاث رکعات است و لکن ذکر قید نهاراً برای احتراز از نافله مغرب و نافله لیل لغو نیست؛ یعنی برای نمازهای در روز در سفر نافله نخوان، که ظهور آن این است که در شب فی الجمله نافله مشروع می باشد و لکن آیا نافله عشاء نیز مشروع است یا مشروع نیست، از این روایت استفاده نمی شود.

یعنی اگر در خطاب دیگر گفته شود: نافله عشاء را هم در سفر بخوان، عرفاً قید نهراً لغو و مستهجن نمی شود.

و اگر نافله صبح هم نافله شب باشد، این دیگر واضح تر خواهد بود که حضرت می خواهند احتراز از نافله صبح در سفر کند که نماز دو رکعتی است، بلکه حتی اگر نافله صبح نافله در شب نباشد و لکن صحیح است برای کسی که نماز شب را خواند است نافله صبح را بعد از نماز شب بخواند و حضرت از آن احتراز می کنند.

نتیجه بحث در حکم نافله و تیره در سفر

لذا تنها دلیل برای مشروعیت نافله عشاء در سفر روایت فضل بن شاذان است.

جهت دیگر بحث:

آیا می توان بر مقداری از این نوافل اکتفاء کرد؛ برای مثال از ۸ رکعت نافله ظهر، ۲ رکعت بخواند.

کتاب الصلاة/نوافل یومیه /تبعیض در اتیان نوافل ۹۵/۰۸/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/نوافل یومیه /تبعیض در اتیان نوافل

خلاصه مباحث گذشته:

تبعیض در نوافل

بحث در این است که آیا می توان نوافل یومیه را به طور ناقص أداء کرد؟ مثلاً نافله ظهر را به جای هشت رکعت دو رکعت بخوانیم:

أدله جواز تبعیض

مرحوم صاحب جواهر فرموده است: ما به چهار دلیل ثابت می کنیم نسبت به نوافل فریضه واحد می توان تبعیض کرد. (و نسبت به فرائض مختلف روشن است که تبعیض جایز است مثلاً نافله ظهر را بخواند و نافله عصر را نخواند)

دلیل اول: أصالة البرائة

نسبت به شرطیت انضمام بقیه نوافل در مشروعیت نافله اول، شک می کنیم لذا برائت از شرطیت جاری می کنیم؛

مناقشه اول (مبنایی)

برائت از شرطیت و جزئیت در مستحبات محل خلاف است؛

۱- آقای خوئی فرموده است در أصل استحباب، برائت جاری نمی شود مثلاً نمی دانیم آیا نماز غفیله مشروع است یا نه؟ اینجا برائت جاری نمی شود. اما با شک در شرطیت شی ای، در حقیقت در وجوب شرطی استحباب شک می کنیم و وجوب شرطی در مستحبات هم ثقل آور است و أدله برائت آن را میگیرد.

۲- ولی کسانی مثل آقای صدر قائل به انصراف در أدله برائت اند و ظاهر آن را رفع مؤاخذة می گیرند و در مستحبات أصل آن را هم اگر انجام ندهد مؤاخذة ندارد تا چه رسد مستحب را به طور صحیح انجام ندهد. لذا اگر می خواهیم احتیاط تام کنیم شرط مشکوک را باید بیاوریم و اگر احتیاط تام نمی خواهیم کنیم باید رجاء به جا بیاوریم. و برائت، اثبات عدم نیاز به قصد رجاء نمی کند زیرا اگر برائت جاری شود می گوید امر به اکثر ندارید اما ثابت نمی کند امر به نماز دو رکعتی اول مثلاً لا بشرط است. این أصل مثبت است. مثلاً برائت از شرطیت ضمیمه شدن سه نماز دو رکعتی دیگر به نماز دو رکعتی اول در نافله ظهر: می گوید شما امر ارتباطی ندارید ولی ثابت نمی کند امر به هر دو رکعت لا بشرط از انضمام، وجود دارد. این أصل مثبت است زیرا لازمه عقلی برائت از اکثر اثبات اقل لا بشرط است لذا برائت اثبات جواز قصد امر به اقل نمی کند.

۳- نظر استاد؛ ما در اصول سعی کردیم از این وجهی که آقای صدر مطرح کرده است جواب دهیم: وقتی برائت از اکثر جاری می شود عرف اتیان به اقل را کافی می داند؛ مثلاً- وقتی از شرطیت ترتیب در غسل بین طرف راست و چپ، برائت جاری کردید و ترتیب را مراعات نکردید عرف می گوید نماز صحیح است نه اینکه؛ (تنها می توانی با آن نماز بخوانی و عقاب نمی شود که چرا با غسل تام نماز نخواندی و استصحاب جنابت بعد از غسل مشکوک هم جاری می شود و حکم آن مترتب می شد: لایدخل فی المسجد که آقای صدر ظاهراً به این مطلب ملتزم شده اند، در جلد ۱ صفحه ۱۵۱)

ص: ۱۸۶

ما گفتیم عرفی نیست که نماز بتواند بخواند ولی نتواند مسجد برود. لذا لازمه براءت از اکثر این است که نماز بدون ضمیمه صحیح است و ثواب دارد. و این لازم بین است یعنی لازم عرفی و ظهور عرفی دلیل براءت، حال بالمعنی الأخص هم نباشد اشکال ندارد.

مناقشه دوم

اشکال به صاحب جواهر این است که ظاهر دلیل که فرموده نافله ظهر هشت رکعت (ثمان رکعات) است این است که باید با هم خوانده شود و ارتباطی است مثل نماز جعفر طیار که دو نماز دو رکعتی است و قطعاً ارتباطی است. و الأصل دلیل حیث لا دلیل.

دلیل دوم

همین که دو رکعت مستقل است و سلام جداگانه دارد کاشف از مشروعیت مستقله است.

مناقشه

قبول داریم که نمازها مستقل اند ولی ادعا این است که به مجموع امر شده و ظاهر امر، ارتباطی است و اجزاء به هم مرتبط اند.

دلیل سوم

نماز مستحب است و معنا ندارد گفته شود: وقتی شروع کردی باید تمام کنی.

مناقشه

تکلیفاً إتمام واجب نیست و حتی رکعت اول و بعد از تکبیر می تواند نماز را ترک کند: اما آیا وجوب وضعی هم ندارد؟ و بحث ما در وجوب وضعی إتمام است. و استحقاق ثواب تابع مشروعیت است لذا اگر کسی نماز را بشکند و ادامه ندهد دلیلی بر استحقاق ثواب ندارد. اگر کسی عملی را کامل نیاورد مستحق ثواب هم نیست.

دلیل چهارم

نکته تشریح نوافل، جبران نقص فرائض است، و با دو رکعت هم می توان مقداری از نقص فریضه را جبران کرد.

مناقشه

این ها حکمت است. و نیز ما چه می دانیم نقص با دو رکعت جبران می شود شاید با هم ارتباط دارند و مجموع جبران می کند نه هر کدام به تنهایی. مثل بعضی از قرص ها که اگر با هم خورده شود اثر می گذارد.

محقق همدانی فرموده است: با اینکه کلام صاحب جواهر ایراد دارد ولی ظاهر روایات این است که نافله های یومیه استقلالی اند زیرا برخی از روایات نافله عصر را چهار رکعت ذکر کرده اند مثلاً در معتبره زراره نافله عصر را چهار رکعت ذکر کرده است نه هشت رکعت. و نافله مغرب را هم دو رکعت دانسته است:

عَنْ زُرَّارَةَ قَالَتْ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ مَا جَزَتْ بِهِ السُّنَّةُ فِي الصَّلَاةِ فَقَالَ ثَمَانُ رَكَعَاتٍ الزَّوَالَ وَرَكَعَتَانِ بَعْدَ الظُّهْرِ وَرَكَعَتَانِ قَبْلَ العَصْرِ وَرَكَعَتَانِ بَعْدَ المَغْرِبِ وَثَلَاثَ عَشْرَةَ رَكَعَةً مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ وَ مِنْهَا الوُتْرُ وَ رَكَعَتَا الفَجْرِ قُلْتُ فَهَذَا جَمِيعُ مَا جَزَتْ بِهِ السُّنَّةُ قَالَ نَعَمْ (۱)

یا روایت دیگر که می گوید کمتر از ۲۷ رکعت نافله نخوان که مانند همین معتبره زراره می شود.

محقق همدانی فرموده است از این روایات استفاده می شود که در نافله عصر می توان به دو رکعت هم اکتفاء کرد زیرا از چهار رکعت نافله عصر تعبیر می کند که: دو رکعت بعد از ظهر و دو رکعت قبل عصر که همین فاصله انداختن نشان از استقلال آن دو نماز است.

حسین بن علوان: عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ ع أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ عَنْ كِبِدِ السَّمَاءِ - فَمَنْ صَلَّى تِلْكَ السَّاعَةَ أَرْبَعِ رَكَعَاتٍ - فَقَدْ وَاقَى صَلَاةَ الْأَوَّابِينَ وَ ذَلِكَ بَعْدَ نِصْفِ النَّهَارِ (۲).

در این روایت نافله ظهر را هم چهار رکعت کرد.

توثیق حسین بن علوان

أما راجع به سند: حسین بن علوان اختلافی است. آقای بروجردی فرموده است ضعیف است و توثیق ندارد.

ص: ۱۸۸

۱- (۱) تهذیب الأحكام، ج ۲، ص: ۷.

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۹۴.

ولی می توان او را توثیق کرد:

گفته شده که حسن بن علوان أوثق و أحمد از أخیه است و نجاشی عبارتی دارد:

الحسین بن علوان الکلبی: مولاہم کوفی عامی و أخوه الحسن یکنی أبا محمد ثقہ رویا عن أبی عبد الله علیہ السلام و لیس للحسن کتاب و الحسن أخص بنا و أولى روی الحسین عن الأعمش و هشام بن عروہ. و للحسین کتاب تختلف (یختلف) روایاتہ أخبرنا إجازہ محمد بن علی القزوینی قدم علینا سنہ أربعمائہ قال: أخبرنا أحمد بن محمد بن یحیی قال: حدثنا عبد الله بن جعفر الحمیری عن ہارون بن مسلم عنہ بہ.

آقای خویی فرمودہ (ثقة) باید بہ مترجم لہ یعنی حسین بن علوان، بر گردد ولی ما اشکال کردیم و قرائنی از رجال نجاشی ذکر کردیم کہ شاید (ثقة) برای حسن بن علوان باشد.

لذا از طرفی حسن بن علوان ثقہ است و از طرفی حسن أوثق و أحمد از أخیه است: و وقتی خودش ثقہ است و از برادرش ہم أوثق است معلوم می شود برادرش ہم ثقہ است. بلہ اگر ثابت نبود حسن بن علوان ثقہ است و ثاقت حسین ہم ثابت نمی شد و أوثقیت امری إعتباری و إضافی می شد مثل اینکه نسبت بہ دو بی سواد إطلاق می شود کہ یکی أعلم از دیگری است.

مثلاً در مورد حسن بن علی بن أبی حمزہ ہمین تعبیر آمده ولی وثاقت ثابت نمی شود. إبن غضائری چنین آورده است: الحسن بن علی بن أبی حمزہ البطائنی مولی الأنصار أبو محمد. واقف بن واقف ضعیف فی نفسہ و أبوه أوثق منه (۱).

ص: ۱۸۹

۱- (۳) ابن الغضائری ج: ۱ ص: ۵۱.

لذا به نظر ما حسن بن علوان ثقه است و سند روایت تمام است.

و مراد از أربع رکعات نماز ظهر نیست زیرا: عرفی نیست مراد از چهار رکعت که در روایت آمده و نکره هم هست نماز ظهر باشد. اگر مراد نماز ظهر است چرا نگفت صلاة الظهر و أربع رکعات تعبیر کرد: یعنی چهار رکعتی (به صورت نکره) بخواند.

موثقه سلیمان بن خالد: سه نماز دو رکعتی برای نافله عصر گفته است: ستّ رکعات رکعتان قبل العصر: این فاصله انداختن دلیل بر این است که این شش رکعت مستقل است.

مناقشه در دلیل پنجم (اشکال به اطلاق جواز تبعیض)

این فرمایش محقق همدانی به اطلاق ایراد دارد:

جواز تبعیض در نافله عصر و مغرب

بله برخی از این روایات جمع عرفی دارد. مثلاً روایتی که گفته کمتر از ۲۷ رکعت نافله نخوان که معنای آن این است که از نافله عصر چهار رکعت و از نافله مغرب دو رکعت کم شده است. یا معتبره اُبی بصیر که نافله عصر را چهار رکعت ذکر کرد. اما بیش از این دلیل نداریم.

ضمناً ما معتبره زراره را طرح کردیم چون می گفت هذا جمیع ما جرت به السنه که قابل حمل نبود و مخالف تسالم أصحاب بود. ولی روایات دیگر قابل توجیه بود و قبول کردیم و حمل بر مراتب فضل کردیم.

اما فاصله انداختن بین دو تا نماز دو رکعتی: دلیل بر جواز تفریق است نه جواز تبعیض: مثل نماز شب که پیامبر هم تفریق می کرد و جدا جدا می خواند. در نماز بودن مستقل اند نه در امر ارتباطی.

جواز تبعیض در نافله ظهر

ص: ۱۹۰

اما روايت حسين بن علوان: آن را هم قبول مي كنيم كه نافله ظهر را هم مي توان چهار ركعت خواند، اما بيشتر از اين دليل نداريم.

جواز تبعيض در نافله شب

بله نسبت به نافله شب دليل داريم كه شفع و وتر را مي توان مستقل خواند نماز شب را نخواند و تنها اين سه ركعت را خواند يا تنها نماز وتر را مي توان خواند: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِشْرَافِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ أَمَا يَرْضَى أَحَدُكُمْ أَنْ يَقُومَ قَبْلَ الصُّبْحِ - وَيُوتِرَ وَيُصَلِّيَ رَكْعَتِي الْفَجْرِ يُكْتَبَ لَهُ بِصَلَاةِ اللَّيْلِ (۱).

نكته: مراد از (يُكْتَبُ لَهُ بِصَلَاةِ اللَّيْلِ) ثواب استحقاقی است نه ثواب تفضلی.

بحث اين است كه يوتر به معنای يك ركعت است يا سه ركعت؛ كه مرحوم سيد مهدي روحاني فرموده سه ركعت است و رساله ای در اين رابطه نوشته است. يوتر يعني نماز فرد بخواند حال يك مصداق آن نماز سه ركعتی، شفع و وتر است و يك مصداق آن نماز يك ركعتی يعني وتر تنها است. و يا لاقول ظهور يوتر در خصوص يك ركعت است و بالاولويه مي گوييم شفع مي تواند عبادت مستقل باشد.

بررسی روایات در رابطه با استعمال کلمه وتر:

در حدائق ج ۶ ص ۴۲ مثل مرحوم روحانی فرموده اند كه الوتر ثلاث ركعات كه به برخی روایات تمسك می كنند:

صحيحه حنان بن سدير: عَنْ حَنَانِ قَالَ: سَأَلَ عَمْرُو بْنُ حُرَيْثٍ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ وَ أَنَا جَالِسٌ فَقَالَ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ أَخْبَرَنِي عَنْ صِدِّمَاءَ رَسُولِ اللَّهِ صَ فَقَالَ كَمَا أَنَّ النَّبِيَّ صَ يُصَلِّي تَمَانِي رَكَعَاتِ الزَّوَالِ وَ أَرْبَعًا الْأُولَى وَ تَمَانِي بَعْدَهَا وَ أَرْبَعًا الْعَصِيرَ وَ ثَلَاثًا الْمَغْرِبَ وَ أَرْبَعًا بَعْدَ الْمَغْرِبِ وَ الْعِشَاءَ الْأَخْرَةَ أَرْبَعًا وَ تَمَانِي صَلَاةَ اللَّيْلِ وَ ثَلَاثًا الْوُتْرَ وَ رَكْعَتِي الْفَجْرِ وَ صَلَاةَ الْغَدَاةِ رَكْعَتَيْنِ.

ص: ۱۹۱

معتبره أبو بصير: عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ التَّطَوُّعِ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ فَقَالَ الَّذِي يُسْتَحَبُّ أَنْ لَا يُقْصِرَ عَنْهُ ثَمَانُ رَكَعَاتٍ عِنْدَ زَوَالِ الشَّمْسِ وَبَعْدَ الظُّهْرِ رَكَعَتَانِ وَقَبْلَ العَصْرِ رَكَعَتَانِ وَبَعْدَ المَغْرِبِ رَكَعَتَانِ وَقَبْلَ العَتَمَةِ رَكَعَتَانِ وَمِنَ السَّحْرِ ثَمَانُ رَكَعَاتٍ ثُمَّ يُوْتَرُ وَالْوَتْرُ ثَلَاثُ رَكَعَاتٍ مَفْصُولَةٍ - ثُمَّ رَكَعَتَانِ قَبْلَ صَلَاةِ الفَجْرِ

سهل بن زياد از بزطی: أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصِيرٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي الحَسَنِ ع إِنَّ أَصْحَابَنَا يَخْتَلِفُونَ فِي صَلَاةِ التَّطَوُّعِ - بَعْضُهُمْ يُصَلِّي أَرْبَعًا وَارْبَعِينَ وَبَعْضُهُمْ يُصَلِّي خَمْسِينَ - فَأَخْبَرَنِي بِالَّذِي تَعْمَلُ بِهِ أَنْتَ - كَيْفَ هُوَ حَتَّى أَعْمَلَ بِمِثْلِهِ - فَقَالَ أَصَلَّى وَاحِدَةً وَخَمْسِينَ رَكَعَةً - ثُمَّ قَالَ أَمْسِكْ وَعَقِدْ بِيَدِهِ الزُّوَالَ ثَمَانِيَةً - وَارْبَعًا بَعْدَ الظُّهْرِ وَارْبَعًا قَبْلَ العَصْرِ وَرَكَعَتَيْنِ بَعْدَ المَغْرِبِ وَرَكَعَتَيْنِ قَبْلَ العِشَاءِ المَآخِرَةِ - وَرَكَعَتَيْنِ بَعْدَ العِشَاءِ مِنْ قَعُودِ تَعْدَانِ بَرَكَةٍ مِنْ قِيَامٍ - وَثَمَانُ صَلَاةِ اللَّيْلِ وَالْوَتْرُ ثَلَاثًا وَرَكَعَتِي الفَجْرِ - وَالفَرَائِضَ سَبْعَ عَشْرَةَ فَذَلِكَ إِحْدَى وَخَمْسُونَ.

ولی در روایات زیادی به یک رکعت اطلاق وتر کرده اند:

صحيحه فضيل بن يسار: رَكَعَتَانِ بَعْدَ العَتَمَةِ جَالِسًا تُعَدُّ بَرَكَةً مَكَانَ الوَتْرِ

فضل بن شاذان: الفُضْلُ بْنُ شَاذَانَ عَنِ الرِّضَاعِ فِي كِتَابِهِ إِلَى المَأْمُونِ قَالَ: وَالصَّلَاةُ الفَرِيضَةُ الظُّهْرِ أَرْبَعُ رَكَعَاتٍ - وَالعَصْرِ أَرْبَعُ رَكَعَاتٍ وَالمَغْرِبُ ثَلَاثُ رَكَعَاتٍ - وَالعِشَاءُ المَآخِرَةُ أَرْبَعُ رَكَعَاتٍ وَالعِدَاةُ رَكَعَتَانِ - هَذِهِ سَبْعَ عَشْرَةَ رَكَعَةً - وَالسُّنَّةُ أَرْبَعُ وَثَلَاثُونَ رَكَعَةً - ثَمَانُ رَكَعَاتٍ قَبْلَ فَرِيضَةِ الظُّهْرِ - وَثَمَانُ رَكَعَاتٍ قَبْلَ فَرِيضَةِ العَصْرِ - وَارْبَعُ رَكَعَاتٍ بَعْدَ المَغْرِبِ - وَرَكَعَتَانِ مِنْ جُلُوسِ بَعْدَ العَتَمَةِ تُعَدَّانِ بَرَكَةً - وَثَمَانُ رَكَعَاتٍ فِي السَّحْرِ - وَالشَّفْعُ وَالْوَتْرُ ثَلَاثُ رَكَعَاتٍ - تُسَلِّمُ بَعْدَ الرَّكَعَتَيْنِ وَرَكَعَتَا الفَجْرِ.

روایت أعمش: وَ صِيْلَاءُ الْفَرِيضَةِ الظُّهْرِ أَرْبَعٌ رَكَعَاتٍ - وَالْعَصْرِ أَرْبَعٌ رَكَعَاتٍ وَالْمَغْرِبُ ثَلَاثٌ رَكَعَاتٍ - وَالْعِشَاءُ الْآخِرَةُ أَرْبَعٌ رَكَعَاتٍ وَالْفَجْرُ رَكَعَتَانِ - فَجُمْلَةُ الصَّلَاةِ الْمَفْرُوضَةِ سَبْعٌ عَشْرَةَ رَكَعَةً - وَالسُّنَّةُ أَرْبَعٌ وَ ثَلَاثُونَ رَكَعَةً - مِنْهَا أَرْبَعٌ رَكَعَاتٍ بَعْدَ الْمَغْرِبِ - لَا تَقْصِرُ فِيهَا فِي السَّفَرِ وَالْحَضَرِ - وَ رَكَعَتَانِ مِنْ جُلُوسٍ بَعْدَ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ تُعَدَّانِ بِرَكَعَةٍ - وَ ثَمَانُ رَكَعَاتٍ فِي السَّحْرِ وَ هِيَ صِيْلَاءُ اللَّيْلِ - وَ الشُّفْعُ رَكَعَتَانِ وَ الْوَتْرُ رَكَعَةٌ - وَ رَكَعَتَا الْفَجْرِ بَعْدَ الْوَتْرِ - وَ ثَمَانُ رَكَعَاتٍ قَبْلَ الظُّهْرِ - وَ ثَمَانُ رَكَعَاتٍ (بَعْدَ الظُّهْرِ) قَبْلَ الْعَصْرِ - وَ الصَّلَاةُ تُسْتَحَبُّ فِي أَوَّلِ الْأَوْقَاتِ.

ما می گوئیم وتر دو استعمال و اطلاق دارد و ظاهر آن نماز یک رکعتی است. لذا به نظر ما ظاهر این است که اطلاق الوتر شامل خصوص یک رکعت می شود ولی احتیاط مستحب این است که شفع را هم بخواند تا از این شبهه بیرون بیاید.

متن درس خارج فقه استاد محمد تقی شهیدی - چهارشنبه ۵ آبان ماه ۱۳۹۵/۰۸/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: محرمات/لهو/استعمال آلات لهو به کیفیت غیر لهوی/معنای لهو

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به حرمت لهو بود. عرض کردیم دلیلی بر حرمت مطلق لهو نداریم و آنچه حرام است استعمال آلات لهو است.

استعمال آلات لهو به کیفیت غیر لهوی

بحث مهم این است: آیا حرمت استعمال آلات لهو مطلق است، یعنی فرق نمی کند که به کیفیت لهویه باشد یا به کیفیت غیر لهویه؟

ظاهر مشهور این است که حرمت استعمال آلات لهو مطلق است، آنچه که عرفاً از آلات لهو است مثل نی و طبل و ابزار جدید، استعمال آن مطلقاً حرام است.

ص: ۱۹۳

از جمله کسانی که صریحاً قائل به حرمت استعمال مطلقاً شده اند مرحوم خوئی است:

ذکر فتاوی منقوله از آقای خوئی ره:

۱- استعمال آلات اللهو المذكوره و أمثالها فیحرم مطلقاً، و لا یجوز حفظها، و أما إذا كانت الموسیقی بوسیله ما لیس منها فإن كان علی کیفیة المتداوله فی مجالس اللهو فاستماعها حرام و إلا فلا مانع منه (۱)، ظاهر این عبارت این است که اگر آلات لهو باشد استماع آن مطلقاً حرام است ولو غیر لهوی باشد.

٢-وسئل: هل يجوز ضرب الدفوف بالأعراس و مواليد أهل البيت عليه السّلام، و هل صحيح ضرب الدف بزواج الزهراء عليها السلام؟، فأجاب: لا يجوز، فإنّه من آلات اللّهُو(٢) ،

٣-وسأل أيضا: هناك آلات موسيقيّه مثل الطبل و المزمار و الضرب بالأوتار من ضمنها العود و البيانو هل هذه آلات لهويه، و هل صنعت اللّهُو؟، فقال: نعم و اللعب بها و العزف عليها لا يجوز،

٤-س: ما الحكم فى استخدامها فى المجالس و التعزيات و المواقب الحسينيه، ج: لا يجوز،

٥-س: هل هناك واقعا آلات غير لهويه يجوز اللعب بها أم جميع الآلات الموسيقيه لهويه، فلا يعلم أيها لهوى و أيها غير لهوى، ج: تختلف الآلات الموسيقيه فبعضها لهويه فلا يجوز استعمالها مطلقا و لا بيعها ، و لا شراؤها، و بعضها الآخر غير لهوى فلا بأس ببيعه و شرائه /و النوع غير اللّهُوى يرجع وصفه إلى أهل الخبره من العرف و كما ذكرنا سابقا الموسيقي المحرّمه هى الأغاني التى تناسب حفلات اللّهُو و الرقص مثلا- و تستعمل لها، و أما الألحان غير اللّهُويه فليست محرّمه كالتى تستعمل فى العزاء أو الحرب و ما شاكلها(٣) ،

ص: ١٩٤

١- (١) - صراط النجاه ج١ ص٣٠٧.

٢- (٢) - صراط النجاه ج١ ص٣٧٤.

٣- (٣) - منيه السائل ص ١٧١.

٦-وسئل: هل يجوز استعمال جهاز التلفزيون مع الفيديو لمشاهده المحاضرات الدينيه و المجالس الحسينيه و الأفلام المحلله، في فرض استعمال التلفزيون فقط يعدّ عرفاً آله لهو؟، فأجاب: لا- بأس بها في الفرض، فلو فرض أنه من آلات اللهو لا يجوز فتحه للمباح أيضاً(١).

البتة بعضی از استفتائات از ایشان هست که گویا مخالف با این مطالب است:

فقد سئل: هناك بعض أنواع الموسيقى التي لا يكون القصد منها الإطراب و التلهي (الموسيقى الكلاسيكية) التي يقال أنها تؤثر في هدوء الأعصاب و هي توصف في بعض الحالات للعلاج من قبل الأطباء مع العلم بأنها مما يأنس بها الكثير من الناس، و هكذا الحال في بعض الأناشيد الحماسيه الحريه التي ليس الهدف منها الطرب و ليست من مجالس أهل اللهو و الفسوق. هل يشرع الاستماع إليها؟، فأجاب: لا بأس بمثله(٢).

تعليقه مرحوم تبریزی بر صراط النجاة:

صراط النجاة: هل استعمال التلفزيون الذي يعد عرفاً آله لهو في البرامج المحلله جائز، أم إن مشاهدتها فقط هي الجائزه، من دون استعمال للتلفزيون؟

الخوئي: لو عدّ عرفاً من آلات اللهو لم يجز استعماله مطلقاً، و إن لم يعد منها عرفاً بأن يكون من الآلات المشتركه جاز استعماله في تلك البرامج

التبریزی: إذا كان الشيء من آلات اللهو، لم يجز بيعه و شراؤه، و استعماله في اللهو خاصه(٣).

ایشان در أدله حرمت استعمال آلات لهو، انصراف به استعمال لهوی دیده است: أنها کم عن الزفن و الكوبات و الكبريات شما را از نواختن نی و طبل بزرگ و کوچک نهی می کنم. مرحوم خوئی ادعا می کند که روایت اطلاق دارد و استعمال غیر لهوی هم حرام است.

ص: ١٩٥

١- (٤) - صراط النجاه ج ٢ ص ٢٨١.

٢- (٥) - صراط النجاه ج ١ ص ٣٦٩.

٣- (٦) - صراط النجاه ج ٢ ص ٢٨٣.

تذکر: استفتائاتی که شده برای سی سال پیش است که تلویزیون استعمال غالبش در حرام بوده است.

نظر استاد

به نظر ما اگر احتمال انصراف یعنی احتمال قرینه لبّیه متصله، هم بدهیم کفایت می کند و با شک، به براءت رجوع می کنیم.

بلکه یک قاعده اصولی را هم می توان در اینجا تطبیق کرد و مطلب را ثابت کرد: زیرا متعلق نهی معلوم نیست: که تلّهی است یا استعمال. و نهی به نی و طبل تعلق نمی گیرد، و حذف متعلق مفید اجمال است و إفاده عموم نمی کند زیرا دلالت تصویری تمام نیست و مقدر دارد لذا اطلاق شکل نمی گیرد.

و اثر ظاهر آلات لهو، استعمال لهوی است. لذا مدّعی مرحوم استاد (که تنها استعمال آلات به کیفیت لهوی حرام است) به نظر ما پذیرفته است.

استماع آلات لهو

اگر کسی بگوید استعمال آلات لهو مطلقاً حرام است چه به نحو کیفیت لهوی و چه غیر لهوی باشد، و شاید حکمت این بوده که شارع مطلق استعمال آلات لهو را ممنوع کند، أمّا ملازمه ای با حرمت استماع کیفیت غیر لهوی ندارد. و أما حرمت استعمال به کیفیت لهوی علاوه بر دلیل خاص، با ملازمه هم ثابت می شود: نمی شود استعمال مطلقاً حرام باشد أمّا استماع حتّی به کیفیت لهوی آن حرام نباشد.

معنای آلات لهو

۱- «ما غلب استعماله فی اللهو» که تفسیر آقای خوئی است.

۲- آنچه برای لهو آماده شده است و به طبعه برای لهو است: مثلاً تلویزیون و رادیو وسیله پخش برنامه است و برای لهو ساخته نشده است. (طبع مثل اینکه شمشیر آلت قتل است أمّا چاقو ابزار قتل نیست اگر چه در جایی استعمال غالب آن قتل شود). أمّا تناسب عرفی پیانو با لهو است لذا آلت لهو می شود.

ص: ۱۹۶

و الحاصل: حرمت استعمال آلات لهو منصرف به صورتی است که به کیفیت لهوی باشد وفقاً للاستاذ و السيد السيستاني. و اگر هم مثل آقای خوبی و گلپایگانی بگویم استعمال آلات مطلقاً حرام است دلیلی بر ملازمه بین حرمت استعمال و حرمت استماع نداریم.

معنای لهو

اگر بگویم حرمت مختص به استعمال به کیفیت لهویه است (که در آیات مشترکه چنین می گویند)، مراد از لهو چیست؟ برای روشن شدن معنای لهو کلمات أهل لغت و فقهاء را بررسی می کنیم:

کلمات أهل لغت

کتاب العين: اللُّهُؤ: ما شغلك من هوى أو طرب، و العامه تقول: تَلَهَّيْتُ. و يقال: أَلَهَيْتُهُ إِلَهَاءً، أى: شغلته (۱): چیزی که تو را مشغول و سرگرم می کند.

وفى كتاب المحيط فى اللغة: اللُّهُؤ: الصَّرْفُ عن الشَّيْءِ، لَهَوْتُ عنه (۲)

وفى معجم مقائيس اللغة: كُلُّ شَيْءٍ شَغَلَكَ عن شَيْءٍ، فقد أَلْهَأَكَ (۳)

وفى مفردات الراغب: اللُّهُؤ: ما يشغل الإنسان عما يعنيه و يهيمه، قال تعالى: إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ، وما هذه الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَ لَعِبٌ، و يقال: أَلْهَأَهُ كَذَا. أى: شغله عما هو أهم إليه، قال تعالى: أَلْهَأَكُمْ التَّكَاثُرُ، و "رجالٌ لا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَ لا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ" (۴)

وفى نهايه ابن اثير: اللُّهُؤ: اللَّعِبُ. يقال: لَهَوْتُ بالشَّيْءِ أَلْهُوُ لَهْوًا، وَ تَلَهَّيْتُ به، إذا لعبت به و تشاغلته، و غفلت به عن غيره، و أَلْهَأَهُ عن كذا، أى شغله (۵)

ص: ۱۹۷

۱- (۷) - كتاب العين؛ ج ۴، ص: ۸۷.

۲- (۸) - المحيط فى اللغة؛ ج ۴، ص: ۶۱.

۳- (۹) - معجم مقائيس اللغة؛ ج ۵، ص: ۲۱۳.

۴- (۱۰) - مفردات الفاظ القرآن ص ۷۴۸.

۵- (۱۱) - النهايه فى غريب الحديث و الأثر؛ ج ۴، ص: ۲۸۲.

کلمات اهل لغت مشکل ما را حل نکرد زیرا معنای لهو را سرگرمی گرفته اند که با موضوع حرمت سازگاری ندارد.

کلمات فقهاء

در کلمات قدماء فقهاء تفسیر واضحی ندیدیم. و تنها متأخرین به تفسیر آن پرداخته اند:

شیخ انصاری ره:

فی کتاب المکاسب بعد اختیار حرمته: لکن الإشکال فی معنی اللّهُ، فإنّه إن أُريد به مطلق اللّعب كما يظهر من الصحاح و القاموس، فالظاهر أنّ القول بحرمته شاذّ مخالف للمشهور و السیره؛ فإنّ اللّعب هی الحركه لا لغرض عقلائی (بازی بدون غرض عقلائی: اشکال این است که لهو ممکن است بازی باشد با غرض عقلائی)، و لا خلاف ظاهراً فی عدم حرمته علی الإطلاق، نعم، لو خُصّ اللّهُ بما یكون عن بَطَرٍ و فِطْرٍ بشدّه الفرح كان الأقوی تحریمه (واقعاً اگر کاری کند مثلاً جوکی بگویند که موجب شدت فرح شود آیا این حرام است؟ آیا التزام به حرمت آن بر خلاف متشرعه نیست؟)، و یدخل فی ذلك الرقص و التصفیق، و الضرب بالطشت بدل الدفّ، و کلّ ما یفید فائده آلات اللّهُ، و لو جعل مطلق الحركات التي لا یتعلق بها غرض عقلائی مع انبعاثها عن القوی الشهویه، ففی حرمته تردد، و اعلم أنّ هنا عنوانین آخرین: اللّعب و اللّغو، أمّا اللّعب، فقد عرفت أنّ ظاهر بعض ترادفهما، و لکن مقتضی تعاطفهما فی غیر موضع من الکتاب العزیز تغایرهما. و لعلهما من قبیل الفقیر و المسکین إذا اجتماعاً افترقا، و إذا افترقا اجتماعاً. و لعل اللّعب یشمل مثل حركات الأطفال الغير المنبعثه عن القوی الشهویه. و اللّهُ ما تلتذّ به النفس، و ینبعث عن القوی الشهویه، و کیف کان، فلم أجد من أفتی بحرمة اللّعب عدا الحلّی، و لعلّه یرید اللّهُ، و إلّا فالأقوی الکراهه، و أمّا اللّغو، فإن جعل مرادف اللّهُ كما يظهر من بعض الأخبار کان فی حکمه (۲). (به نظر ما این درست نیست: لغو یعنی فعل یا قول بیهوده و با لهو و لعب فرق می کند: لعب بازی ولو بازی عقلائی است و لهو هم به صدد معنایش هستیم.)

ص: ۱۹۸

۱- (۱۲) - صحاح اللغه ج ۶ ص ۲۴۸۷ و القاموس ج ۴ ص ۳۸۸.

۲- (۱۳) - کتاب المکاسب ج ۲ ص ۴۷.

اللَّهُو الذى من شأنه أن يُنسى ذكر الله تعالى و عبادته و يلهى عن اكتساب الخير و الرزق حرام سواء كان بآله أو بدونها كالرقص و بعض أنواع الصنفق (كف زدن) و اقتناء بعض الطيور للعب بها و صيد اللهُو و هذا هو المفهوم من ذم اللهُو و اللعب فى الكتاب و السنه (١).

المحقق الايروانى "قده":

أنَّ اللُّهُو عبارهُ عن حاله الالتهاء و الانشغال عن الشىء (يعنى فكر نكردن و غافل شدن) و المراد هنا حاله الالتهاء عن الله لا مجرد الانصراف الفعلى للنفس عن الله تعالى و إلا و جب أن يكون الشخص ذاكر الله تعالى دائما و هذه الحاله لا نعلم حصولها إلا فيما دلّ الدليل عليه و هو اللعب بآلات الأغانى فلعلّ لهذه الآلات جاذبه تجذب النفس إليها فتكون مولعا بها و بذلك تحتجب عن الإقبال إلى الله تعالى فلهذا حرّمها الشارع ثم الظاهر أن بين اللهُو و اللعب و اللغو عموم من وجه فاللهُو فعل النفس و اشتغالها باللذائذ الشهويّه بلا- قصد غايه و إن كانت الغايه حاصله سواء صدرت حرکه جوارحيّه من الشخص أو لا كما فى استماع آلات الأغانى قال الله تعالى ذرُّهُم فى خَوْضَةٍ هُمْ يَلْعَبُونَ- لاهيئه قلوبُهُم و اللعب هو العمد إلى حرکات جوارحيّه لغايه الالتذاذ بها بلا- قصد غايه أخرى و إن كانت الغايه الأخرى حاصله كأكثر أفراد اللعب المترتب عليه غايات عقلائيّه من فطانه النفس و جودتها و جولان الفكر و قوه الأعصاب و العضلات و اللغو الحرکات الخارجيه الخاليه عن الغايات و قد عرفت عدم الدليل على حرمة اللهُو بقول مطلق و أمّا اللعب و اللغو فهما أوضح حالا من اللهُو فى عدم الدليل على حرمتها بقول مطلق (٢).

ص: ١٩٩

١- (١٤) - انوار الفقااه المكاسب ص ٧.

٢- (١٥) - حاشيه المكاسب ج ١ ص ٤٢.

ایشان می فرماید: لهُو آن است که انسان را حتی در ارتکاز و عمق جان از خدا غافل کند زیرا التفات تفصیلیه به خداوند متعال لازم نیست و برای انسان هنگام مطالعه هم التفات تفصیلی وجود ندارد.

السید البروجردی "قده":

أن حرمة بعض أقسام اللّهُو و إن كانت قطعيه، لكن لا- يمكن الالتزام بحرمة جميع أقسامه، إذ المحرّم من اللّهُو هو ما أوجب خروج الإنسان من حالته الطبيعيه بحيث يوجد له حاله سكر لا يبقى معها للعقل حكمه و سلطنه، كالألحان الموسيقيه التي تخرج من استمعها من الموازين العقليه و تجعله مسلوب الاختيار في حركاته و سكناته، فيتحرك و يترنم على طبق نغماتها و إن كان من أعقل الناس و أمتنهم، و بالجملة: المحرّم منه ما يوجب خروج الإنسان من المتانه و الوقار قهراً، و يوجد له سكرًا روحياً يزول معه حكمه العقل بالكلية، و من الواضحات أنّ التصيد و إن كان بقصد التنزه ليس من هذا القبيل (١).

ان شاء الله کلام آقای خویی در اینکه لهُو چیست را جلسه بعد بررسی می کنیم.

کتاب الصلاة/نوافل /تعداد نوافل در روز جمعه/مشروعیت نافله یک رکعتی و چهار رکعتی ۹۵/۰۸/۰۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/نوافل /تعداد نوافل در روز جمعه/مشروعیت نافله یک رکعتی و چهار رکعتی

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به نوافل بود.

تعداد نوافل در روز جمعه

آخرین بحثی که در نوافل هست نوافل روز جمعه است.

در نوافل روز جمعه تعداد نوافل بیشتر می شود. صاحب عروه فرموده است: و أما فی يوم الجمعة فیزاد علی الست عشر أربع رکعات (٢) هشت رکعت نافله ظهر است، هشت رکعت نافله عصر است، چهار رکعت هم در روز جمعه اضافه می شود و مشهور هم همین را گفته اند.

ص: ٢٠٠

١- (١٦) - البدر الزاهر ص ٢٣٤.

٢- (١) العروه الوثقی (للسید الیزدی)، ج ١، ص: ٥١٤.

و این مطلب موافق است با صحیحہ بزنی: مَا رَوَاهُ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَ عَنِ التَّطَوُّعِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ قَالَ سِتُّ رَكَعَاتٍ فِي صِدْرِ النَّهَارِ وَ سِتُّ رَكَعَاتٍ قَبْلَ الزَّوَالِ وَ رَكَعَتَانِ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ وَ سِتُّ رَكَعَاتٍ بَعْدَ الْجُمُعَةِ فَذَلِكَ عِشْرُونَ رَكَعَةً سِوَى الْفَرِيضَةِ (۱).

طبق این روایت مجموع نوافل در روز جمعه بیست رکعت می شود: شش رکعت اول روز، شش رکعت قبل از زوال، دو رکعت هم هنگام زوال، شش رکعت هم بعد از نماز جمعه.

ولی در صحیحہ سعد بن سعد بن سعد الاشعری دارد: وَ عَنْهُ عَنِ الْبَرْقِيِّ عَنْ سَعْدِ بْنِ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرَّضَاعِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الصَّلَاةِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ - كَمْ رَكَعَةً هِيَ قَبْلَ الزَّوَالِ - قَالَ سِتُّ رَكَعَاتٍ بُكْرَةً وَ سِتُّ بَعِيدَ ذَلِكَ - اثْنَتَا عَشْرَةَ رَكَعَةً - وَ سِتُّ رَكَعَاتٍ بَعْدَ ذَلِكَ - ثَمَانِي عَشْرَةَ رَكَعَةً - وَ رَكَعَتَانِ بَعْدَ الزَّوَالِ - فَهَذِهِ عِشْرُونَ رَكَعَةً - وَ رَكَعَتَانِ بَعْدَ الْعَصْرِ فَهَذِهِ اثْنَتَانِ وَ عِشْرُونَ رَكَعَةً (۲).

این جمله که دو رکعت هم بعد از نماز عصر بخوان، در صحیحہ بزنی نبود، لذا نوافل در روز جمعه بیست و دو رکعت می شود.

صحیحہ سعید الاعرج می گوید: وَ عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ يَعْنَى ابْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ سَعِيدِ الْأَعْرَجِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنِ صَلَاةِ النَّافِلَةِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ - فَقَالَ سِتُّ عَشْرَةَ رَكَعَةً قَبْلَ الْعَصْرِ - ثُمَّ قَالَ وَ كَانَ عَلَيَّ ع يَقُولُ مَا زَادَ فَهُوَ خَيْرٌ - وَ قَالَ إِنْ شَاءَ رَجُلٌ - أَنْ يَجْعَلَ مِنْهَا سِتُّ رَكَعَاتٍ فِي صِدْرِ النَّهَارِ - وَ سِتُّ رَكَعَاتٍ نِصْفَ النَّهَارِ - وَ يُصَلِّي الظُّهْرَ - وَ يُصَلِّي مَعَهَا أَرْبَعَةً ثُمَّ يُصَلِّي الْعَصْرَ (۳).

ص: ۲۰۱

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج ۷، ص: ۳۲۳.

۲- (۳) وسائل الشیعه، ج ۷، ص: ۳۲۳.

۳- (۴) وسائل الشیعه، ج ۷، ص: ۳۲۳.

پس: روایت اول نوافل روز جمعه را بیست رکعت، روایت دوم بیست و دو رکعت، روایت سوم شانزده رکعت، دانستند.

حل تعارض بین سه روایت

پدر صدوق و مرحوم شیخ صدوق بخاطر همین تعارض بین این سه روایت ظاهراً گفته اند: این سه روایت تساقط می کنند و لذا تعداد نوافل روز جمعه هم مثل بقیه روزها است یعنی همان نوافل یومیه ثابت است.

مناقشه

این سخن وجهی ندارد زیرا می توان حمل بر مراتب استحباب کرد و خود شما هم دأب تان این است که در خطابات استحبابیه حمل بر مراتب استحباب می کنید.

حل صحیح تعارض

بهتر این است که طبق صحیحہ سعد بن سعد الاشعری گفته شود: افضل زیاد کردن شش رکعت بر نوافل یومیه که ۱۶ رکعت است می باشد، نه چهار رکعت که مشهور می گوید. و فالافضل زیاده چهار رکعت است. و آن صحیحہ سعید الاعرج که شانزده رکعت گفت، در رتبه سوم قرار می گیرد. شاید هم شاهدش این باشد: کلما زاد فهو الافضل.

نظر آقای سیستانی راجع به تبعیض در نوافل

آقای سیستانی در تعلیقه عروه راجع به تبعیض در نوافل فرموده اند:

نظر اول: در نماز شب می توان فقط شفع و وتر خواند بلکه می توان فقط وتر را خواند.

نظر دوم: بعد ایشان این طور فرموده اند: و فی نافله العصر اربع رکعات بل رکعتین: در نافله عصر می توانی چهار رکعت بلکه دو رکعت بخوانی. ولی در جاهای دیگر احتیاط واجب این است که اگر تبعیض کردی به قصد رجاء باشد. یعنی به قصد قربت مطلقه باشد، چون معلوم نیست که به عنوان نوافل یومیه پذیرفته شود. حتی اگر نافله مغرب را دورکعتی می خوانید، قصد رجاء و قصد قربت مطلقه کنید.

ص: ۲۰۲

وجه نظر اول: ظاهراً ایشان (یوتر) را در صحیحہ معاویہ بن وہب: «أَمَا يَرْضَى أَحَدُكُمْ أَنْ يَقُومَ قَبْلَ الصُّبْحِ - وَيُوتِرَ وَيُصَلِّيَ رَكْعَتِي الْفَجْرِ يُكْتَبُ لَهُ بِصِيْلَمَاءِ اللَّيْلِ» ظاهر در همان نماز و تر یک رکعتی گرفته است لذا فرموده می توان و تر را به تنهایی خواند.

اما اینکه چرا می گوید شفع و وتر را جدای از هشت رکعت نافله شب می توان خواند: شاید وجه آن این باشد که ظاهر روایت این است که نماز شب همان هشت رکعت است. شفع و وتر نماز جدایی است و ربطی به نماز شب ندارد. بعد از نماز شب مستحب است شفع و وتر بخوانیم. خود خطاب شفع و وتر ظهور در استقلال نسبت به آن هشت رکعت نماز شب دارد.

و این مطلب بعیدی هم نیست.

وجه نظر دوم:

ظاهراً وجه فرمایش ایشان این است که: در نافله عصر روایت گفت می شود چهار رکعت خواند و از این معلوم می شود که بین رکعات نافله عصر ارتباطی نیست: هشت رکعت نافله عصر که چهار تا نماز دو رکعتی می شود در روایت می گوید می توانی بر چهار رکعت اقتصار کنی؛ که با این بیان ظهور در ارتباطیت این چهار نماز نافله عصر خراب می شود و لذا اطلاقش اقتضاء می کند دو رکعت هم اگر خواندیم اشکال نداشته باشد. ولی ما در نافله مغرب جواز تبعیض نداشتیم، جواز تفریق داشتیم: که بعد از مغرب دو رکعت بخوان و قبل از عشاء هم که یک ساعت بعد می خوانید دو رکعت بخوان.

مناقشه در وجه نظر دوم

ولی انصافاً از این روایتی که می گفت نافله عصر را چهار رکعت بخوانید ما جواز اتیان به رکعتین را نمی فهمیم: اول می گفتند هشت رکعت بخوان، دلیل گفت چهار رکعت می توانی بخوانی، اما بیش از این ما بگوییم دو رکعت هم می توانی بخوانی، دلیل ندارد. و شاهد اینکه خود ایشان شش رکعت را اجازه نداده است.

نکته: راجع به نافله ظهر، روایت حسین بن علوان دلالت می‌کند بر اینکه می‌توان نافله ظهر را چهار رکعت خواند که ما پذیرفتیم، و ظاهراً آقای سیستانی در سند روایت تشکیک می‌کنند و وثاقت حسین بن علوان را ثابت نمی‌دانند لذا آن را نپذیرفته‌اند.

مسأله

يجب الإتيان بالنوافل ركعتين ركعتين إلا الوتر فإنها ركعة (۱)

این مسئله مشتمل بر فروعی است؛

فروع اول (بحث از مشروعیت نافله به صورت غیر دو رکعتی)

نافله یک رکعتی غیر از نماز وتر مشروع نیست و نیز نافله چهار رکعتی بدون سلام در رکعت دوم، غیر از نماز اعرابی مشروع نیست. این مطلب مشهور است بلکه ادعای اجماع شده است که به غیر از این دو نماز بقیه نوافل باید دو رکعتی خوانده شود.

محقق اردبیلی فرموده است: طبق اطلاقات ادله لازم نیست نماز نافله را دو رکعتی خواند: الصَّلَاةُ خَيْرٌ مَوْضُوعٍ فَمَنْ شَاءَ اسْتَقَلَّ وَ مَنْ شَاءَ اسْتَكْتَر (۲). می‌توان یک نماز یک رکعتی نافله خواند. یا حتی همین نوافل یومیه که ۳۴ رکعت اند را می‌توان مثلاً نافله ظهر را که هشت رکعت است به یک سلام خواند.

ابتدا دلیل مشهور را بررسی می‌کنیم اگر تامّ بود مقید اطلاقات می‌شود. و اگر تامّ نباشد بررسی می‌کنیم: آیا همچون اطلاقی که محقق همدانی ادعا کرده است داریم یا نه؟ اگر نه مقید ثابت شد و نه اطلاق کما علیه السید الخوئی که هر دو را انکار می‌کند، نوبت به اصل عملی می‌رسد. که آقای خوئی فرموده مقتضای اصل عملی براءت از شرطیت سلام در رکعت ثانیه در مشروعیت نافله، است. و با لحاظ اصل عملی موافق مقدس اردبیلی هستیم. ولی ارتکازی وجود دارد که با وجود آن سراغ اصل نمی‌رویم: ارتکازی وجود دارد بر اینکه نافله به صورت دو رکعتی است و نسبت به نافله یک رکعتی غیر از وتر و سه رکعتی و نافله چهار رکعتی ارتکاز ذهنی وحشت و استبعاد دارد. و این ارتکاز دلیل بر قول مشهور می‌شود.

ص: ۲۰۴

۱- (۵) العروه الوثقی (للسید الیزدی)، ج ۱، ص: ۵۱۵.

۲- (۶) مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۳، ص: ۴۷.

أجماع

مشهور أولاً به اجماع استدلال کرده اند که بر فرض ثابت باشد مدرکی است و اعتبار ندارد.

توضیحی راجع به اجماع مدرکی:

ما احراز نکردیم که أصحاب ائمه اجماع دارند تا گفته شود چه مدرکی باشد و چه نباشد همین که امام نظر أصحاب خود را تقریر کرد کفایت می کند هر چند أصحاب نظرشان بر اساس یک مستند ضعیفی باشد.

بلکه ما اجماع فقهاء متقدمین در عصر غیبت را داریم. می خواهیم از این اجماع ارتکاز متشرعه در زمان ائمه معصومین علیهم السلام را کشف کنیم. که راه آن این است که اجماع مدرکی نباشد؛ زیرا اگر مدرکی باشد و مستند به حدیثی باشد دیگر دلیل مجمعی ارتکاز متشرعه نخواهد بود. اگر ارتکاز متشرعه ثابت شود اطمینان پیدا می کنیم که در زمان معصوم چنین ارتکازی بوده است لذا رأی معصوم را کشف می کنیم. ولی اگر دلیلی در بین باشد باید به مقدار دلالت دلیل نگاه کنیم و اجماع فی نفسه برای ما تقدس ندارد.

مثلاً- فقهاء با توجه به آیه انما المشرکون نجس قائل به نجاست اهل کتاب و مشرکین شده اند. حال ما از این آیه نجاست شرعیه و فقهیه نمی فهمیم و قذارت باطنیه می فهمیم. و می گوئیم مجمعی اشتباه کردند. و ما از فرقی نیستیم که می گویند لاتجتمع امتی علی خطا، اجماع برای ما موضوعیت ندارد.

أما اگر اتصال اجماع به زمان معصوم ثابت شود ولو مستند ضعیف باشد أما تقریر امام و عدم اعتراض او کاشف از موافقت او خواهد بود.

و لذا اجماع مدرکی یا حتی محتمل المدرک معتبر نیست. و لذا باید سراغ روایات برویم؛

عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي النَّافِلَةَ - أَيْضَلُّحُ لَهُ أَنْ يُصَلِّيَ أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ لَا يُسَلِّمُ بَيْنَهُنَّ - قَالَ لَا إِلَّا أَنْ يُسَلِّمَ بَيْنَ كُلِّ رَكَعَتَيْنِ (١).

شخصی که نافله می خواند می تواند چهار رکعت بخواند بدون سلام در رکعت دوم؟ امام فرمود نخیر. باید بین هر دو رکعت سلام بدهد. و نافله در روایت مطلق است و در مقابل فریضه است و نوافل یومیه و غیر آن را شامل می شود.

مناقشه سندی

عبدالله بن الحسن توثیق خاص ندارد. فقط حمیری روایت از او را در کتاب قرب الإسناد اکتار کرده است.

آقای زنجانی یک اشکالی دارند که قابل توجه است: می فرمایند چون هدف حمیری نقل احادیث با سندهای کوتاه است و می خواهد قرب الأسناد یا الإسناد درست کند لذا اکتار از شخص ضعیف یا مجهول مشکلی ایجاد نمی کند زیرا چه بسا بهتر از این، سند نزدیک به معصوم پیدا نکرده است و اطمینان داشته که عبدالله بن حسن به جد او دروغ نمی بندد لذا وثوق به صدور پیدا کرده و این سند را ذکر کرده است. ولی اگر چنین هدفی نمی داشت اکتار روایت دلیل بر وثاقت روای نزد حمیری می بود.

انصافا این اشکال موجهی هست؛ و مانع می شود وثوق پیدا کنیم به این که حمیری جهت نقلش از عبدالله بن الحسن اعتماد به عبدالله بن الحسن بوده است.

مناقشه دلالی

اشکال دلالی این است که: این روایت می گوید: کسی که چهار رکعت نماز می خواند و در رکعت دوم سلام نمی دهد، این درست نیست. لایصلح له، یعنی این مشروع نیست. باید در هر رکعت دومی سلام بدهد. فرض کرده این شخص چهار رکعت می خواند و قصد دارد در رکعت ثانیه سلام ندهد می گوید نه، برو سلام بده. اما آن کسی که می خواهد یک رکعت، یک رکعت بخواند، چهار تا نماز یک رکعتی بخواند از کجای روایت استفاده کنیم اشکال دارد؟

ص: ۲۰۶

آقای خوئی فرموده است: به نظر من این اشکال دلالتی درست نیست؛

برای این که شما اگر می گویند این آقا نماز چهار رکعتی می خواند، پس در سؤال فرض نماز یک رکعتی نشده است. این آقا که نماز چهار رکعتی خواند بدون سلام در اثناء، امام می خواهد بگوید این نماز چهار رکعتی بدون سلام در رکعت ثانیه باطل است مگر سلام در رکعت ثانیه بدهد. این که معنا ندارد. پس این استثناء، استثناء از این فرد نیست. لا یعنی نماز باطل است. الا استثناء منقطع است. مثل: لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ ، لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَعْوًا وَ لَا تَأْتِيماً

إِلَّا قِيلاً سَلَامًا سَلَامًا : سلاما سلاما که استثناء از لغو نیست. یعنی و لکن یسمع. این نمازی که این آقا می خواند یصلی اربع رکعات بدون سلام فی الركعه الثانیه، این حکمش این است که لایجوز. الا، یعنی و لکن لابد من صلاه النافله رکعتین. الا ان یسلم بین کل رکعتین یعنی لا-یجوز هذا الصلاه و لا- بد ان یسلم بین کل رکعتین. و کسی که نماز یک رکعتی می خواند لایسلم فی الركعه الثانیه بل یسلم فی الركعه الاولى.

اشکال

به نظر ما این فرمایش آقای خوئی درست نیست. ظاهر این روایت این است که یصلی اربع رکعات اعم از این که سلام بدهد در اثناء یا ندهد. مثل نوافل الظهر ثمانیه رکعات، نافله العصر ثمان رکعات. سؤال می کند می گوید اینی که نماز چهار رکعتی می خواند که اعم است از سلام در اثناء یا عدم سلام، آیا جایز است این کیفیت را انتخاب کند، سلام ندهد در اثناء؟ حضرت می فرماید نخیر. باید سلام بدهد در رکعت ثانیه. پس ضمیر بر می گردد به این کسی که یصلی اربع رکعات. شخصی که یصلی اربع رکعات، این آقا جایز نیست یک سلام بدهد برای کل این چهار رکعت: لایصلح الا ان یسلم بین کل رکعتین، یک سلام کافی نیست برای کل چهار رکعت نماز. باید در رکعت ثانیه هم سلام بدهد. اما کمتر از این سلام داد جایز نیست؟ این را نمی گویند. حداقل را می گویند که از دو رکعت کمتر نشود و این طور نباشد رکعت دوم رد بشود و سلام ندهی. اما اگر رکعت اول سلام دادی نامشروع است؟ این را بیان نمی کند.

بله روایت نافله سه رکعتی را نفی می کند. چون می گوید باید در رکعت ثانیه سلام بدهی. اما در رکعت اولی صحیح نیست سلام بدهی؟ این را نمی گوید. و اگر رکعت اول سلام بدهد، بلند شود نماز بخواند که او می شود رکعت اول نماز بعدی.

و لذا اشکال دلالتی به این روایت تمام است.

روایت دوم (روایت ابن ادريس در سرائر از کتاب حریر)

مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ نَقْلًا مِنْ كِتَابِ حَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ فِي حَدِيثٍ وَافِصْلُ بَيْنَ كُلِّ رَكْعَتَيْنِ مِنْ تَوَافِكِكَ بِالتَّسْلِيمِ.

مناقشه سندی

آقای خوئی فرموده است: ابن ادريس نسبت به احادیث مستطرفات سرائر سند ذکر نمی کند که کتاب حریر با چه سندی به من رسیده است. شاید سند، ضعیف باشد. فقط کتاب محمد بن علی بن محبوب خوب است، چون آنجا دارد و بخط الشیخ عنده. کتاب محمد بن علی بن محبوب به خط شیخ نزد صاحب سرائر بود و شیخ هم که سند صحیح به این کتاب دارد. اما کتاب حریر این طور نیست.

تذکر: آقای خوئی در این بحث این اشکال سندی را نمی کند هنوز رجالی نشده بود. می گوید مستطرفات سرائر را ما قبول داریم. چون ابن ادريس به خبر واحد عمل نمی کند که او به خبر مستفیض و متواتر عمل می کند. پس معلوم می شود این خبر، مستفیض و متواتر بوده که از کتاب حریر نقل می کند. ولی بعدا رجالی که شد، از وسط های تنقیح، کتاب طهارت دیگر رجالی شد، از آن موقع به بعد به مستطرفات سرائر اشکال سندی می کرد.

مناقشه دلالتی

اشکال دلالتی ایشان این است: فرمودند در مستحبات ما تا حالا شنیدیم و خواندیم که اوامر حمل بر مراتب استحباب می شود: یک روایت می گوید زر الحسین علیه السلام. یک روایت می گوید زر الحسین علیه السلام مغتسلا بماء الفرات؛ تعدد مراتب استحباب است. مطلق و مقید نیستند. روش فقهاء این است. اینجا هم و افصل بین کل رکعتین بالتسلیم، حمل بر مراتب استحباب می شود. اگر اطلاقی در دلیل نافله بود وجهی ندارد تقیید بزیم به این خطاب.

ص: ۲۰۸

اشکال سندی به نظر ما وارد نیست که در جلسه بعد عرض می کنیم.

اشکال دلالتی هم ناتمام است زیرا: خود آقای خوئی در اصول گفت اگر امر به تقید برود، نه این که بگوید و زر الحسین مغتسلا، بگوید: اغتسل قبل زیاره الحسین علیه السلام، این امر رفته روی تقید، این ظهور در ارشاد به شرطیت دارد. اینجا هم دارد و افصل بین کل رکعتین من نوافلک بالتسلیم. این امر رفته روی تقید نه این که امر برود روی مقید. نه این که بیاید بگوید إئت بنافله یشتمل علی التسلیم بعد کل رکعتین. این می شود امر مقید. اینجا امر رفته روی تقید. امر رفته روی خود تسلیم فی الركعه الثانیه. امر رفته روی فصل بین کل نافله بالتسلیم فی الركعه الثانیه. خود ایشان در اصول جلد پنجم محاضرات صریحا می گوید این گونه اوامر ظهور دارد در ارشاد به شرطیت.

کتاب الصلاة/نوافل /مشروعیت نافله به صورت غیر دو رکعتی/بررسی سندی و دلالتی روایت مستطرفات سرائر ۹۵/۰۸/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کتاب الصلاة/نوافل /مشروعیت نافله به صورت غیر دو رکعتی/بررسی سندی و دلالتی روایت مستطرفات سرائر

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به کمیت مشروع در نافله بود. محقق اردبیلی فرمودند به اطلاق دلیل مشروعیت صلاه نافله، نافله را می شود یک رکعتی خواند، می شود سه رکعتی یا چهار رکعتی خواند.

مشهور در مقابل این نظر گفتند نماز نافله دو رکعتی است نه کمتر نه بیشتر مگر در موارد بسیار محدود مثل نماز وتر یا نماز اعرابی یا برخی از نمازهایی که روایت خاص و لو به سند ضعیف دارد.

استدلال کردند مشهور یکی به روایت عبدالله بن الحسن از جدش علی بن جعفر از امام کاظم علیه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي النَّافِلَةَ - أَيْ صَلُّحْ لَهُ أَنْ يُصَلِّيَ أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ لَا يُسَلِّمُ بَيْنَهُنَّ - قَالَ لَا إِلَّا أَنْ يُسَلِّمَ بَيْنَ كُلِّ رَكَعَتَيْنِ (۱).

ص: ۲۰۹

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۶۳.

که ما فعلاً در سندش مناقشه کردیم و دلالتش به نظر ما بر نفی مشروعیت بیش از دو رکعت؛ که سه رکعتی یا چهار رکعتی بخواهد نافله را بخواند تمام است. اما این که نافله یک رکعتی بخواند ظهوری در نفی مشروعیت آن نداشت؛ گفتیم وقتی که سائل سؤال می کند که آیا جایز است شخص نافله را چهار رکعت بخواند بدون سلام در رکعت دوم، امام می فرماید نه، باید در دو رکعتی سلام بدهد، یعنی نباید چهار رکعتی را با یک سلام بخواند. اما این که باید سر دو رکعتی سلام بدهد یعنی نمی تواند سر یک رکعتی سلام بدهد؟ همچون ظهوری ندارد.

أدله مشهور(بر عدم مشروعیت نافله به صورت غیر دو رکعتی)

روایت دوم

روایت دوم روایت مستطرفات سرائر بود: و مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ نَقَلًا مِنْ كِتَابِ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع فِي حَدِيثٍ وَ أَفْضَلُ بَيْنَ كُلِّ رَكْعَتَيْنِ مِنْ نَوَافِلِكَ بِالتَّسْلِيمِ (۱).

مناقشه سندی

آقای خوئی فرمود مستطرفات سرائر چون مشتمل است بر احادیثی از کتب اصحاب، که ابن ادريس گزينش کرده ولی سند را به کتب ذکر نکرده است، اعتباری به آن نیست.

مناقشه دلالی

در دلالت هم مناقشه کرد و فرمود «و افضل» امر استحبابی به یک حصه است، منافات با استحباب طبیعت ندارد. مثلاً یک دلیل می گوید که زر الحسين عليه السلام، یک دلیل می گوید زر الحسين مغتسلا بماء الفرات. دلیل دوم حمل بر مراتب استحباب می شود.

به نظر ما هر دو اشکال ایشان ناتمام است؛

جواب از مناقشه سندی

اما اشکال سندی: این را بارها عرض کرده ایم: اگر بناء باشد نداشتن سند در مستطرفات سرائر مشکل ایجاد کند، سند داشتن شیخ طوسی به کتب اصحاب که در فهرست ذکر کرده هیچ مشکلی را حل نمی کند. چرا؟ برای این که ما قرائنی داریم که سندهایی که شیخ طوسی ذکر می کرد، سندهای تشریفاتی بود. از باب تیمن و تبرک بود. نه این که به نسخه ای که نقل می کرد از آن، سند ذکر می کرد.

ص: ۲۱۰

مثلاً: حریز به شاگردش می گفت: «اجزت لک ان تروی عنی جمیع کتبی و روایاتی» همین شاگرد حریز مثلاً می آمد به شیخ طوسی می گفت «انا ایضاً اجیز لک ان تروی عنی جمیع کتب و روایات حریز» اما چه چیزی کتاب حریز است؟ چه چیزی روایات حریز است؟ خودت باید تشخیص بدهی. شیخ طوسی کتاب حریز را پیدا می کرد، اتقان نسخه را احراز می کرد و از آن نقل می کرد. نه این که نسخه کتاب حریز را به توسط این سند از حریز نقل می کرد و یک سند به این نسخه بود. این خلاف ظاهر است.

این روش، یک روشی بود برای این که ارتباط سندی قطع نشود، این روش حتی در زمان های معاصر ما هم بود. شما کتاب اربعین حدیثا امام قدس سره را اگر ملاحظه کرده باشید اول می آید سندی را که آشیخ عباس قمی وقتی که قم آمده بود و اجازه نقل حدیث به علماء و فضلاء آن روز از جمله به امام، داد؛ آنجا آورده که حدیثا شیخ عباس القمی قال حدیثا میرزا حسین نوری تا می رساند به کلینی. ولی آن حدیثی که امام نقل می کند از نسخه ای نیست که شیخ عباس قمی به او داده است، همین اصول کافی است یا فروع کافی است که در بازار هست، از همان ها ایشان نقل حدیث می کرد.

شواهدی داریم که در زمان های قدیم هم، نمی گویم همه جا، ولی خیلی از جاها همین جور بوده است و هیچ ظهوری ندارد «اخبرنا بجمیع کتبه و روایاته» در این که شیخ طوسی سند به نسخه داشته است. برخی از این شواهد را عرض می کنم:

شاهد اول: این است که شیخ طوسی در کتاب فهرست راجع به ابن فضال می گوید: علی بن الحسن بن فضال فطحی المذهب ثقہ کوفی کثیر العلم واسع الأخبار جید التصانیف غیر معاند و کان قریب الأمر إلى أصحابنا الإمامیه القائلین بالاثنی عشر. و کتبه فی الفقه مستوفاه فی الأخبار حسنه و قیل: إنها ثلاثون کتاباً منها: کتاب الطب کتاب فضل الکوفه کتاب الدلائل کتاب المعرفه کتاب المواعظ کتاب التفسیر کتاب البشارات کتاب الجنه و النار کتاب الوضوء کتاب الصلاه کتاب الحيض کتاب الزکاه کتاب الصوم کتاب الرجال کتاب الوصایا کتاب الزهد کتاب الحج کتاب العقیقه کتاب الخمس کتاب النکاح کتاب الطلاق کتاب الجنائز کتاب صفات النبی صلی الله علیه و آله کتاب المثالب أخبار بنی اسرائیل کتاب الأصفیاء. أخبرنا بکتبه قراءه علیه أكثرها و الباقی إجازة أحمد بن عبدون عن علی بن محمد بن الزبیر سماعاً و إجازة عن علی بن الحسن بن فضال(۱).

ص: ۲۱۱

ابتدا می گوید: «قیل له ثلاثون کتاباً» بعد می گوید «اخبِرنا بکتابه و روایاته فلان عن فلان عن فلان». اگر بناء بود معنای این جمله «اخبِرنا بکتابه و روایاته»، سند به تفصیل کتب، بلکه سند به تفصیل نسخ کتب بود، با قیل نمی ساخت. قیل یعنی من نمی دانم چند کتاب دارد. می گویند سی کتاب دارد.

شاهد دوم: راجع به ابوالفرج اصفهانی می گوید: أبو الفرج الأصفهانی زیدی المذهب. له کتاب الأغانی الکبیر و له مقاتل الطالبيين و غیر ذلك من الکتب. و له کتاب التزیل فی أمير المؤمنین علیه السلام و أهله و کتاب فیہ کلام فاطمه علیها السلام فی فدک اخبِرنا عنه (جماعه منهم) أحمد بن عبدون بجميع روایاته. و روی عنه الدورى (۱).

آیا واقعا شیخ طوسی کتاب اغانی را که مشتمل علی المزخرفات پیش استاد کلمه به کلمه خواند که با نسخه اصلیه مقابله کند که مثلاً این شعر «بسبع رمین الجمع أم بثمانی بدا لی منها معصم حین جمّرت بسبع رمین الجمع أم بثمانی» مطابق با نسخه اصلیه هست یا نیست؟ این احتمال صحیح نیست.

و شیخ طوسی این همه سند به این همه کتاب ذکر می کند، آیا همه این ها سند به نسخه بوده؟ حالا غیر از این غرابت شاهد هم عرض کردم: قیل له ثلاثون کتاباً.

شاهد سوم: در ترجمه یونس بن عبدالرحمن می گوید:

یونس بن عبد الرحمن مولی آل یقظین. له کتب کثیره اکثر من ثلاثین و قیل: إنها مثل کتب الحسین بن سعید و زیاده کتاب جامع الآثار و کتاب الشرائع و کتاب العلل و کتاب اختلاف الحدیث و مسائله عن أبی الحسن موسی علیه السلام. اخبِرنا بجميع کتبه و روایاته جماعه عن محمد بن علی بن الحسین عن محمد بن الحسن و عن أحمد بن محمد بن الحسن عن أبیه. و اخبِرنا ابن أبی جید عن محمد بن الحسن عن سعد بن عبد الله و الحمیری و علی بن إبراهیم و محمد بن الحسن الصفار کلهم عن إبراهیم بن هاشم عن إسماعیل بن مرار و صالح بن السندي عن یونس. و رواها محمد بن علی بن الحسین عن حمزه بن محمد العلوی و محمد بن علی ماجیلویه عن علی بن إبراهیم (عن أبیه) عن إسماعیل و صالح عن یونس. و اخبِرنا ابن أبی جید عن محمد بن الحسن عن الصفار عن محمد بن عیسی بن عیید عن یونس. و قال محمد بن علی بن الحسین: سمعت محمد بن الحسن بن الولید رحمه الله یقول: کتب یونس التي هی بالروایات کلها صحیحه یعتمد علیها إلا ما ینفرد به محمد بن عیسی بن عیید و لم یروه غیره فإنه لا یعتمد علیه و لا یفتی به (۲).

ص: ۲۱۲

۱- (۴) فهرست الطوسی ص: ۵۴۵.

۲- (۵) فهرست الطوسی ص: ۵۱۲.

ابتدا می گوید: «ابن الولید اخبارنا بجمع کتب و روایات یونس عن فلان عن فلان عن یونس». بعد می گوید: «و قال ابن الولید ما تفرد به محمد بن عیسی عن یونس فلاأرویه». شما همان جا گفتید جمع کتب و روایات یونس را ابن الولید نقل کرد با یک سند آخر غیر از سند محمد بن عیسی بن عبید، بعد می گوید ابن الولید گفت احادیث یونس که فقط محمد بن عیسی بن عبید نقل کرده است من آنها را نقل نمی کنم، مگر دیگر جایی برای ما تفرد به محمد بن عیسی عن یونس می ماند؟ اگر قرار باشد با «اخبارنا بجمع کتب و روایات یونس» ذکر سند می کنید، سند، سند صحیحی هم هست، پس جایی نمی ماند برای این که بگویید احادیثی که فقط محمد بن عیسی بن عبید نقل کرده است من آنها را نقل نمی کنم. شما همین الان گفتید جمع کتب و روایات یونس را برای من جمع این ها را با سند صحیحه نقل کردند. اینها تناقض است.

جمع روایات یونس را اینها معنا می کند یعنی جمع روایاتی که در کتاب ها هست. ما می گوئیم اجازه تیمنی و تبرکی بوده. یونس بن عبدالرحمن به چند نفر گفت. گفت «اجزت لکم ان ترووا عنی جمع کتبی و روایاتی». این، کبری. ابن الولید هم این اجازه را به دیگران داد. از جهت صغروی در کتب یک احادیثی از یونس نقل شده که فقط محمد بن عیسی بن عبید نقل کرده؛ آن «اخبارنا بجمع کتبه و روایاته» نه این که تمام این روایاتی که در دسترس هست، ما سند آخر صحیح به آن داریم. اگر این باشد که نوبت به «ما تفرد به محمد بن عیسی» نمی رسد. آن سند صحیح به جمع روایات و کتب تفصیلیه نبود. یک عنوان اجمالی بود. تیمنا و تبرکا آن عنوان اجمالی که یونس به یک فرد جلیل القدری گفت «اجزت لکم ان ترووا عنی جمع کتبی و روایاتی» او هم به ابن الولید گفت. ابن الولید هم به صدوق گفت. بالاخره تا به شیخ طوسی رسید. نه این که این طریق صحیح اعلامی، طریق به تفصیل نسخ کتب و تفصیل روایات باشد. اگر این جوری باشد، معنایش این است که تمام این روایاتی که در دسترس هست من سند صحیح اعلامی دارم. یعنی هیچکدام ما تفرد به محمد بن عیسی عن یونس نیست. پس چرا بعدش می گویی ما تفرد به محمد بن عیسی عن یونس فلاأروی؟ مگر این که حمل بر تیمن و تبرک کنیم.

اما شاهد از کلمات دیگران هم هست، اینها هم از بزرگان ما بودند؛

شهید ثانی صریحاً می گوید: اجازه علماء از باب تیمن و تبرک بوده است: اجازه شهید ثانی به محقق کرکی را ببینید! « فَرَأَيْتُ هَذَا الْجَانِبَ الْكَرِيمَ وَ أَجْزَتْهُ (أَسْبَغَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ فَضْلَهُ الْعَمِيمِ) أَنْ يَرَوْى عَنِّي جَمِيعَ مَا يَجُوزُ لِي وَ عَنِّي رِوَايَتُهُ مِنْ جَمِيعِ الْعُلُومِ الشَّرْعِيَّةِ وَ التَّفْسِيرِيَّةِ وَ الْحَدِيثِ وَ اللَّغَةِ وَ الْعَرَبِيَّةِ وَ غَيْرَهَا، وَ غَيْرَهَا مِمَّا لِلرَّوَايَةِ فِيهِ مَدْخَلٌ سَيِّمًا كُتِبَ الْحَدِيثُ الْأَرْبَعَةُ الَّتِي هِيَ عِمَادُ الْإِيمَانِ، وَ أُسَاسُ دَعَائِمِ الْإِسْلَامِ(۱) »

آخر آدم به تفصیل کتب و نسخ به این شکل اجازه می دهد؟ می گوید: هر چیزی که جایز است بر من نقل آن من هم اجازه می دهم شما نقل کنید!

شهید ثانی می گوید: من خطوط جماعتی از فضلاء را دیدم، فرزندش که به دنیا می آمد اجازه نقل حدیث به او می دادند. آیا به این معنا است که در کنار قنداقه اش نسخه این کتب را تا سقف، آخر یک کتاب و دو کتاب نیست، تا سقف کتاب می چیدند، یک کاغذ هم می گذاشتند، اجزت لک یا ولدی الرضيع ان تروی عنی هذه الکتب؟ این محتمل نیست.

ایشان می گوید سید بن طاووس به فرزندش غیاث الدین همین جور اجازه داده بود.

شهید اول از اکثر مشایخش در عراق برای اولادش که در شام به دنیا آمده بودند و قریب الولاده بودند، یعنی چند سالی بیشتر عمر نکرده بودند، اجازه نقل حدیث گرفت. گفت حالا که ما به عراق آمدیم تا اجازه نقل حدیث بگیریم، برای آن بچه سه چهار ساله مان هم اجازه نقل حدیث بگیریم. اجازه نقل حدیث یعنی به نسخ کتب این افراد از طریق این مشایخ دسترسی پیدا کردند؟

ص: ۲۱۴

علامه در اجازه به بنی زهره ببینید چی می گوید؟ در اجازه ای که در پشت کتاب قواعد قطب رازی نوشته است، می گوید «و قد أجزت له رواية هذا الكتاب بأجمعه، و رواية جميع مؤلفاتي و روایاتی، و ما أجز لي روايته، و جميع كتب أصحابنا السالفين (۱)» آیا به این معنا است که پیش استاد نسخه به نسخه بررسی کرده که این نسخه درست است یا درست نیست؟

شهید اول در اجازه به ابن خازن می گوید «فلیرو مولانا زین الدین علی بن الخازن أدام الله تعالی برکاته جميع ذلك إن شاء بهذه الطرق و غيرها ممّا یزید علی الألف، و الضابط أن یصحّ عنده السند فی ذلك بعد الاحتیاط التام لی و له (۲)» به صورت قضیه حقیقه می فرماید: هر چیزی که سندش صحیح بود به نظر او می تواند از من نقل کند. این چه جور جمع می شود با این ذهنیت که: این شاگردها می رفتند پیش اساتید، حالا یا نسخه استاد را از او می گرفتند، آن وقت این استاد یک نسخه داشته، آن هم برای خودش، چه جوری به این شاگردها می داده است؟ این که نمی شود. شاگردها نسخه خودشان را هر روز پیش استاد ببرند، از باء بسم الله تا تاء تمت، می خوانند. آخر یک کتاب را بخواند، دو کتاب را بخواند، سه کتاب را بخواند، آن هم پیش چند تا شیخ اجازه این را بخوانند؟ آخر یک شیخ اجازه هم نبوده است. اصلاً عمر کفاف می دهد؟ آیا احتمال می رود که این اجازه ها اجازه به تفصیل نسخ باشد؟ اینها اجازه تیمیه و تبرکيه بوده است.

ص: ۲۱۵

۱- (۷) خاتمه المستدرک، ج ۲، ص: ۱۹.

۲- (۸) رسائل الشهید الأول، ص: ۳۰۸.

و لذا به نظر ما اگر بناء باشد سند، مطرح باشد و ابن ادریس بخاطر بی سندی مشکل پیدا کند، آن هایی هم که سند دارند مثل شیخ طوسی مشکل شان حل نمی شود. چون سند ها تیمنا و تبرکا بوده است.

حل مطلب این است که: در اینکه این شخص کتاب را به حریر اسناد می دهد، اصاله الحس جاری می کنیم. وقتی ابن ادریس می گوید و فی کتاب حریر، شهادت می دهد این، کتاب حریر است و احتمال حس می دهیم. حس معنایش این نیست که از دست حریر این کتاب را بگیرد. حس این است که یک مقدمات قریبه ای دارد که هر کس ببیند علم عادی پیدا می کند که این نسخه، نسخه صحیحه است. و این احتمالش عرفی است. فرقی هم بین ابن ادریس و شیخ طوسی نیست.

صاحب وسائل هم به نسخه سند نداشته است:

صاحب وسائل که مشخص است از چه نسخه هایی نقل می کند، نسخه کافی که به قول آقای زنجانی نسخه مغلوته بوده، صاحب وسائل از او نقل می کند که آن غلط های در آن نسخه به وسائل منتقل شده است. و خود صاحب وسائل بعضی از کتاب هایی که الان چاپ شده مثل کتاب النوادر احمد بن محمد بن عیسی، در اول کتاب خود، نوشته است: کتاب نوادر (که در وسائل می گوید به آن سند دارم) را با دو تا نسخه ای که خطوط علماء در آن بود، آثار اتقان در آنها وجود داشت، مقابله کردم. و نسخه خوبی است؛ اگر سند به نسخه دارد، یعنی نسخه خود را با نسخه استاد مقابله کرده و استاد او هم نسخه اش را با نسخه استادش مقابله کرده و همین طور تا أحمد بن محمد بن عیسی نسخه ها مقابله شده و سند به نسخه دارد چرا می گوید این کتاب را با دو نسخه ای که خطوط علماء در آن بود و آثار اتقان داشت، مقابله کردم و نسخه خوبی است، نیازی به آن نیست وقتی سند حسّی به آن کتاب دارد. این سخن نشان از این است که به نسخه سند ندارد و از روی عجز از شناخت صحت نسخه این حرف را می زند. (مثل این می ماند که برق روشن است و می بیند زید اینجا است بعد بگوید یک احساسی به من دست داده که وقتی زید اینجا می آمد آن احساس را داشتم).

در خود وسائل در جلد سی ام می گوید: از راه قرائن کشف می کنیم که این کتاب ها برای اصحاب و مؤلفین آن است.

کسی که اهل تتبع باشد تشکیک نمی کند در این مطلب که این ها به نسخه سند نداشته اند.

بیان دیگر برای تصحیح سند روایت این است: که اگر دنبال سند هستیم می گوئیم: صاحب وسائل جمیع کتاب ها را ذکر کرده است و فرموده سند من از طریق ابن ادریس حلی به شیخ طوسی می رسد، یعنی ابن ادریس سند برای این کتاب ها ذکر کرده است و با واسطه به صاحب وسائل رسیده است. وقتی نسخه صاحب وسائل از طریق ابن ادریس بوده آیا می شود خود او بی نسخه باشد. یکی از آن کتاب ها کتاب حریر است. لذا کتاب حریر هم سند دار می شود.

لذا به نظر ما مناقشه در سند این روایت تمام نیست.

جواب از مناقشه دلالی

آقای خوئی فرمود و افصل بین کل رکعتین بالتسلیم، این مثل زر الحسین علیه السلام مغتسلا و زر الحسین؛ حمل بر مراتب استحباب می شود.

ما یک اشکالی مبنایی به آقای خوئی کردیم که شما نباید این حرف را بزنید: برای این که شما در اصول، محاضرات فی اصول الفقه جلد ۵ صفحه ۳۸۲، فرمودید که در مستحبات یک وقت امر روی حصه و مقید می رود. یک وقت امر روی تقید می رود؛ یک وقت می گویند زر الحسین و زر الحسین مغتسلا. بله، این صورت حمل بر مراتب استحباب می شود.

اما گاهی می گویند زر الحسین و لتکن مغتسلا حین زیارتک للحسین علیه السلام. شما گفتید این ظهور در تقید دارد. ظهور در بیان شرطیت دارد. ما باید اینجا قائل به شرطیت بشویم.

ص: ۲۱۷

مانحن فيه هم ظاهرش همین است؛ در محل بحث این گونه نیست که یک روایت بگوید صل النافله، یک روایت بگوید صل النافله مع التسليم فی کل رکعه. بلکه روایت چنین گفته است: «و افضل بين کل رکعتين بالتسليم». که به نظر شما ظهور در تقید دارد.

ظاهر اوامر و نواهی در مرکبات

بحث است که اگر امر یا نهی ای در مرکبات وارد شد ظهور در ارشاد به شرطیت یا جزئیت یا مانعیت دارد یا نه؟ بین مشهور و آقای خوبی اختلاف است؛

آقای خوئی کل این اوامر و نواهی را ظاهر در ارشاد به جزئیت یا شرطیت یا مانعیت می داند. مثلاً: لاتنخع ذبیحتک. ایشان می گوید ظاهرش ارشاد به مانعیت تنخیع است. تنخیع یعنی قبل از این که جان این ذبیحه در بیاید نخاعش را قطع کنید. لاتقطع رأس ذبیحتک. سرش را قبل از جان دادن بکنید. آقای خوئی می فرماید: اگر عمداً سر حیوان را قبل از جان دادن جدا کند حیوان حرام می شود. البته در مرغ از روایتی استفاده کرده اند که حرام نمی شود، ولی این کار را نکند. (و لکن لایتعمد) ولی در مورد گوسفند فرموده که لاتنخع ذبیحتک، لاتقطع رأس ذبیحتک، ارشاد به مانعیت است. اگر چه جاهل به حکم باشد حیوان حرام می شود.

اما مشهور می گویند اینها حکم تکلیفی است. حالا چرا گفتند قبل از خروج روح سر حیوان را جدا نکن؛ شاید به این خاطر بوده که حیوان کمتر زجر بکشد و یا هر جهت دیگر. مهم نیست که ملاک حکم را بدانیم یا نه. حکم تکلیفی است.

انصاف این است که ظهور این خطابات در ارشاد مشکل است و باید مناسبات حکم و موضوع را در هر جا بررسی کنیم: و در مستحبات مناسبت حکم و موضوع اقتضاء نمی کند حمل بر وحدب مطلوب کنیم، زیرا مستحبات با اختلاف مراتب زیاد داریم و نمی توان از (و افضل) ارشاد به شرطیت فصل فی کل رکعه بالتسليم را استفاده کرد.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/نوافل /کمیت مشروع در نوافل

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که آیا نافله یک رکعتی یا سه رکعتی مشروع است، یا نه؟

مشهور قائل به عدم مشروعیت شدند و به برخی روایات استدلال کردند.

أدله مشهور

روایت دوم

رسیدیم به روایت مستطرفات سرائر که داشت: وَ أَفْصَلُ بَيْنَ كُلِّ رَكَعَتَيْنِ مِنْ نَوَافِلِكَ بِالتَّسْلِيمِ (۱).

مناقشه

۱- این روایت در ذیل نوافل یوم الجمعة آمده است: وَ مِنْ كِتَابِ حَرِيْزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي بَصِيْرٍ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عِنْ إِنْ قَدَرْتَ أَنْ تُصِيْلِي يَوْمَ الْجُمُعَةِ عَشْرِينَ رَكَعَةً - فَافْعَلِي سِتًّا بَعْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ - وَ سِتًّا قَبْلَ الزَّوَالِ إِذَا تَعَالَتِ الشَّمْسُ - وَ أَفْصَلِي بَيْنَ كُلِّ رَكَعَتَيْنِ مِنْ نَوَافِلِكَ بِالتَّسْلِيمِ - وَ رَكَعَتَيْنِ قَبْلَ الزَّوَالِ - وَ سِتَّ رَكَعَاتٍ بَعْدَ الْجُمُعَةِ (۲).

ظاهر این روایت این است که همین دوازده رکعتی که گفتیم را، به صورت دو رکعتی انجام بده. و روایت مربوط به نوافل روز جمعه قبل از زوال و نوافل یومیه است؛ و روایت مطلق نوافل را شامل نمی شود و نمی توان از مورد الغاء خصوصیت کرد.

۲- شبهه دیگر این است که می گوید: «و افضل بین کل رکعتین من نوافلک بالتسلیم» یعنی نافله بیش از دو رکعتی نخوان، مثلاً نافله سه رکعتی نخوان. بین دو رکعت از نوافلت با سلام جدایی بینداز، اگر سه رکعتی بخوانم خلاف دستور عمل کرده ام اما اگر یک رکعتی بخوانم روایت ظهور ندارد در این که سلام در یک رکعتی خلاف امر به فصل در هر دو رکعت است.

ص: ۲۱۹

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۶۳.

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۷، ص: ۳۲۷.

اگر این دو اشکال را ما نادیده بگیریم انصاف این است که:

«و افضل بين كل ركعتين من نوافلك بالتسليم» ظهور در امر تعیینی دارد، ظاهر امر در «وافصل» امر وجوبی است و ترخیص در ترک ندارد و چون وجوب نفسی استقلالی که ترک آن موجب عقاب می شود در مستحبات محتمل نیست لذا حمل بر وجوب شرطی می کنیم. ما در جلسه قبل خواستیم حمل بر مراتب استحباب کنیم و فصل بین دو رکعت را مستحبی جدا بگیریم لکن این خلاف ظهور امر در وجوب است.

روایت سوم

روایت فضل بن شاذان است: **وَ يَأْسِرُنَادِهِ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ الرَّضَاعِ قَالَ: الصَّلَاةُ رَكْعَتَانِ رَكْعَتَانِ فَلِدَلِكُ جُعِلَ الْأَذَانُ مَثْنِي مَثْنِي (۱).**

راجع به سند روایت قبلاً بحث کردیم و سند به نظر ما تمام است.

مناقشه دلالی

راجع به دلالت، آقای خوئی فرموده است به خاطر تعلیل در روایت که «چون نماز دو رکعت دو رکعت بوده است اذان را هم حداقل دو تا دو تا قرار داده اند هر چند برخی فقرات چهار تا است» روایت انصراف به نوافل یومیه دارد، زیرا اذان مخصوص نماز واجب یومیه است و در نوافل اذان نداریم. (در اذان حداقل فقرات دو تا است ولی در اقامه یک فقره تنها هم داریم.)

جواب

ظاهر روایت این است که نظر به الآن دارد نظر به حالت فعلی دارد می گوید: چون حداقل نمازها دو رکعتی خوانده می شود به این علت اذان هم دو تا دو تا است. بله نمازهای واجب در اصل تشریح دو رکعت دو رکعت بوده است و پیامبر مقداری اضافه نمود و نماز مغرب را سه رکعت و نماز ظهر و عصر و عشاء را چهار رکعت کرد، و لکن ظاهر روایت این است که به حالت فعلی نظر دارد نه اصل تشریح.

ص: ۲۲۰

لذا این روایت شامل نوافل و فرائض می شود و ظهور ندارد که مختص به فرائض باشد: می گوید نماز کمتر از دو رکعت نیست لذا اذان هم کمتر از دو رکعت نیست؛ از این روایت عدم مشروعیت نماز یک رکعتی فهمیده می شود و بعید نیست که آن روایت علاوه بر تعیین حداقل، حداکثر را هم تعیین کند، و معنای روایت این باشد که: «چون نماز دو رکعت است نه کمتر نه بیشتر به همین خاطر فقرات اذان هم دو تایی است نه کمتر نه بیشتر» که در این صورت روایت مختص به نوافل می شود و عدم مشروعیت نافله به صورت غیر دو رکعتی ثابت می شود.

نظر نهایی استاد در روایت سوم

این روایت به نظر ما هم سنداً خوب است هم دلالتاً. و نظر مشهور را ما با این روایت می پذیریم.

ارتکاز متشرعه بر دو رکعتی بودن نافله

آقای خوئی در سند و دلالت این روایت مناقشه کرده اند و در بقیه روایت هم یا مناقشه سندی و یا دلالتی داشته اند لذا می فرمایند: ما دلیلی بر لزوم دو رکعتی بودن نافله، غیر از ارتکاز متشرعه نداریم.

مناقشه

انصاف این است که: ارتکاز متشرعه در این موارد چون محتمل است ناشی از فتوای فقهاء باشد، کاشف از رأی معصوم نخواهد بود و حجیت ندارد:

خصوصاً وقتی یک فقیهی که زعیم الأئمه است مثل امام قدس سره، فتوایی می دهد جامعه متحوّل می شود. حال اگر فقهاء گذشته را حساب کنیم که مردم هم متدین تر بودند و پیروی بهتری داشتند و کسی مثل شیخ طوسی که شاگردانش لااقل تا صد سال تابع او بودند فتوا می دهد، این فتوا کم کم بین متشرعه جا می افتد. و دیگر کسی نافله یک رکعتی و سه رکعت مثلاً نمی خواند لذا کودکی که می خواهد ارتکاز در او شکل بگیرد به پدر و مادر و به مردم نگاه می کند و رفته رفته ذهنیت و ارتکاز شکل می گیرد.

ص: ۲۲۱

و در مواردی که استغراب مردم به خاطر این است که چنین عملی را ندیده اند دلیل ندارد از این استغراب پیروی کنیم و مواردی وجود دارد که حتی خود آقای خوئی هم به خاطر استبعاد و استغراب مردم دست از حکم نمی کشد: مثل اقامت صلاه فی صلاه: یعنی در وسط یک نماز، نماز دیگری بخوانیم؛ مثلاً شخصی نماز ظهر می خواند و وسط نماز میتی را می آورند و عجله هم دارند. میت را جلوی او می گذارند و می گویند نماز بخوان او هم در وسط نماز در حال ایستاده نماز میت را می خواند. که این فرض به نظر آقای خوئی مشکل ندارد و مشکل تنها در مواردی است که سجده یا رکوع زیاد شود و نماز میت سجده و رکوع ندارد. (السجود زیاده فی المكتوبه که به اولویت عرفیه الركوع زیاده فی المكتوبه هم ثابت می شود) البته این مقتضای قاعده است. و الا در مورد نماز آیات دلیل داریم که در ضیق وقت، وسط نماز فریضه نماز آیات را بخوانید به نحو اقامت صلاه الآیات فی صلاه الفریضه أو بالعکس. آنجا دلیل خاص داریم.

یا حتی به نظر ما کسی نماز مستحبّ ایمائی، (بنا بر اینکه در حال اختیار می توان نماز مستحب را بدون رکوع و سجود به جا آورد) بخواند، که اینجا هم نماز صحیح است زیرا رکوع و سجود ندارد.

در این موارد حتی اگر فقیه فتوا به جواز هم بدهد مردم تعجب می کنند و می گویند این چه نمازی است. مثلاً زنی وسط نماز بچه اش گریه می کند. چند قدم جلوتر بیاید و بچه اش را بردارد و شیرش بدهد، برگردد نماز را ادامه بدهد. می گویند تو نماز می خواندی؟ یا مثلاً وسط نماز در خانه سوسکی می بیند و چند قدم جلو می رود و وسیله ای پیدا می کند تا سوسک را بکشد و دوباره نماز را ادامه می دهد. مردم می گویند عبادت می کنی یا سوسک می کشی؟! که در مورد شیر دادن بچه و کشتن مار و عقرب در وسط نماز روایت داریم ولی مردم این ها را ندیده اند و استغراب می کنند که اثری در حکم نخواهد داشت.

پس ارتکاز متشرعه دلیل در مسأله نیست و عمده دلیل ما روایت فضل بن شاذان است.

بررسی اطلاق

مقدس اردبیلی فرموده اند: نماز یک رکعتی و سه رکعتی بر اساس اطلاق مشروع است: الصلاة مثلا خیر موضوع فمن شاء استقل و من شاء استکثر، صل احدی و خمسين رکعه. احدی و خمسين رکعه اطلاق دارد: چه این پنجاه و یک رکعت بعضیش یک رکعتی باشد، بعضیش سه رکعتی باشد.

مناقشه

انصاف این است که این استدلال از این محقق بزرگ واقعا عجیب است. این روایات در مقام بیان نیستند و الا باید بگویید نماز بی وضو هم طبق این اطلاق صحیح است. روایت در مقام بیان اجزاء و شرائط نیست، و لذا اطلاق هم در ادله نیست.

أصل عملی در مسأله

اگر اطلاق که محقق اردبیلی فرمودند و مقیدات که مستند مشهور بود تمام نشد و ارتکازی که آقای خوئی مطرح کرده اند را هم قبول نکردیم: نوبت به اصل عملی می رسد؛

اختلاف است که آیا در مستحبات می شود اصل براءت جاری کرد؟

جریان براءت در مستحبات

در اصل استحباب یک نماز مثل نماز غفلیه شک کنیم، معلوم است نمی شود براءت جاری کرد: زیرا براءت عقلیه موضوعش قبح عقاب بلا بیان است و در مستحبات عقابی وجود ندارد. و موضوع براءت شرعیه و حدیث رفع مالا یعلمون چیزی است که ثقل دارد و با رفع امر ثقل آور قصد امتنان دارد و استحباب ثقلی ندارد و رفع آن در ظاهر موجب امتنان نیست، دوست دارید بخوانید، دوست دارید نخوانید.

جریان براءت در اجزاء و شرائط مستحبات

اما جریان براءت در اجزاء و شرائط مشکوک که در مستحبات، اختلاف است؛

محقق همدانی فرموده است از وجوب شرطی این جزء مشکوک براءت جاری می شود زیرا رفع ثقل می کند: مثلاً شخصی می خواهد نماز جعفر طیار بخواند، شک دارد که تسیحات شرط است که در نماز خوانده شود یا می توان بعد از نماز خواند. که اگر بعد از نماز باشد می تواند بخوابد و اذکار را بگوید و برای او آسان تر می شود و ثقلی از او برداشته می شود.

بیان آقای خوئی

آقای خوئی فرموده است که ما این فرمایش محقق همدانی را قبول داریم و براءت مشکلی ندارد. ولی باید به این نکته هم توجه داشت که استصحاب عدم شرطیت و عدم تقیید جاری نیست زیرا معارض با استصحاب عدم اطلاق است. اطلاق امر وجودی است. اطلاق یعنی لحاظ لابلشروط بودن. مثلاً شک دارد آیا نماز جعفر طیار مشروط است به اینکه تسیحات آن داخل نماز خوانده شود یا نه. که استصحاب عدم تقیید به این شرط با استصحاب عدم اطلاق نسبت به این شرط با هم تعارض می کند.

ولی براءت از بشرط شیء بودن معارض ندارد؛ چون براءت از لابلشروط بودن و اطلاق معنا ندارد زیرا اطلاق و عدم تقیید به این شرط موافق امتنان است و موجب تسهیل است و در آن توسعه وجود دارد.

لذا با تعارض دو استصحاب نوبت به خطاب مختص که اصل براءت باشد می رسد.

دو مطلب اینجا وجود دارد:

مطلب اول این است که: اختلاف است در فرضی که علم اجمالی وجود دارد و خطاب مشترک با هم تعارض می کنند آیا خطاب مختص جاری می شود یا آن هم در معارضه داخل می شود: مثلاً علم اجمالی داریم که یا این آب و یا این ثوب نجس است. اصل طهارت در آب با اصل طهارت در ثوب به عنوان خطاب مشترک با هم تعارض می کنند. و قاعده حل در خصوص آب جاری می شود و خطاب مختص است زیرا پوشیدن لباس نجس حرام نیست تا قاعده حل در آن جاری کنیم و تنها نماز خواندن با آن باطل است؛

مرحوم نائینی و نیز آقای سیستانی خطاب مختص را جاری نمی دانند. ولی آقای خوئی جاری می دانند. و به نظر ما خطاب مختص جاری می شود.

لذا جریان براءت از شرطیت در مسأله مبنایی است.

مطلب دوم این است که: استصحاب عدم اطلاق جاری نیست زیرا اصل مثبت است: این که استصحاب نماز جعفر طیار، نسبت به این شرط لا بشرط نیست می خواهد ثابت کند پس بشرط شیء است؟ این که اصل مثبت است. پس چه اثری دارد این استصحاب عدم اطلاق؟ اثر ندارد تا جاری بشود. ولی استصحاب عدم تقیید اثر دارد، اثرش نفی کلفت از ناحیه این وجوب شرطی است.

نظر آقای صدر

مرحوم آقای صدر در بحوث گفتند ما استظهارها و اثباتا حرف می زنیم. ثبوتاً بحث نمی کنیم. ثبوتاً حرف آقای خوئی معقول است ولی اثباتاً از «رفع ما لایعلمون» استظهار نمی شود که براءت در شک در جزئیت و شرطیت در مستحبات هم جاری می شود. زیرا اثر ندارد:

زیرا بعد از اجرای براءت از شرطیت این شرط مشکوک معنا ندارد بگوییم حسن احتیاط نداریم، و براءت نافعی حسن احتیاط نیست. و اگر براءت از امر به اکثر بخوهد بگوید نماز فاقد شرط، مستحب است این اصل مثبت می شود.

و لذا در نماز هم ایشان می گویند: براءت از سوره اثبات امر به اقل نمی کند لذا نمی توان به قصد امر جزمی نماز بی سوره بخوانی و باید به قصد رجاء بخوانی. به خاطر مخالفت با وجوب نماز با سوره عقاب نمی شود ولی نماز بی سوره او هم معلوم نیست صحیح باشد. براءت در واجب نفی عقاب از وجوب اکثر می کند اما در مستحب که بحث عقاب مطرح نیست و فقط می خواهیم ثابت کنیم که این نماز فاقد این شرط مشکوک مشروع و صحیح است که گفته شد اصل مثبت می شود. و لذا اصل براءت از شرطیت در مستحب جاری نیست.

ص: ۲۲۵

کسانی مثل مرحوم شیخ که ظاهر از حدیث رفع را رفع مؤاخذه می گیرند، چون در مستحبات و اجزاء و شرائط آن عقوبت و مؤاخذه وجود ندارد براءت جاری نخواهد شد.

نظر استاد

ولی ما در بحث براءت بعید ندانستیم که حدیث رفع مطلق تبعه عرفی را بر می دارد؛ (تبعه عرفی مثل اینکه اگر ملتزم هستم نماز مستحب بخوانم و شک می کنم این نمازی که خواندم با وضو بود یا نه؟ اینجا قاعده فراغ جاری می شود نه برای نفی عقاب، چون اگر باطل هم باشد عقاب نمی شوم. بلکه برای نفی تبعه؛ یعنی لازم نیست برای تحصیل ثواب نماز دوباره وضو بگیری و نماز بخوانی، بلکه همین نماز ولو فاقد شرط باشد برای تو صحیح، ولو صحیح ظاهری، است و محاسبه می شود).

براءت از وجوب شرطی شرط مشکوک هم نتیجه اش این است که آن ثوابی که به نماز صحیح می دهم به این نماز هم می دهم، تبعه وجوب شرطی این است که به نماز فاقد شرط ثواب نمی دهند.

مؤید ما مطلبی است که در اصول مطرح کردیم و اینجا مختصر اشاره ای می کنیم:

اشکال به نظر آقای صدر

به آقای صدر اشکال کردیم که اگر بگویید براءت از تقیید اثبات اطلاق نمی کند و امر به اقل لا بشرط ثابت نمی شود لوازمی دارد که قابل التزام نیست:

گاهی نماز صحیح موضوع اثر وضعی است: من یک نماز چهار رکعتی اگر در سفر بخوانم بعد از نیت اقامه عدول بکنم، وظیفه ام عوض می شود و تا آنجا هستم وظیفه ام تمام است. من با اصل براءت نماز چهار رکعتی خواندم حال اصل براءت نسبت به وضو یا غسل یا نسبت به خود نماز:

ص: ۲۲۶

مثلاً- نمی دانستم تکبیره الاحرام (الله اکبر) باید همراه با تفخیم باشد یا بدون تفخیم هم صحیح است: آقای صدر می گوید عقاب نمی شود که چرا تفخیم نکردی اما معلوم نیست نماز او صحیح باشد. لذا اثر وضعی (که اگر یک نماز چهار رکعتی خواند و از نیت اقامه عدول کرد باید نمازها را تمام بخواند) آن معلوم نیست بار شود.

و در غیر نماز هم همین طور: مثلاً- اگر در طواف شک کند که لازم است بین بیت و مقام باشد و برائت جاری کردیم: طبق نظر شما عقاب نمی شود اما معلوم نیست صحیح باشد. حال اگر بعد از طواف مشکوک بخواید تقصیر کند به مشکل بر می خورد زیرا موضوع جواز تقصیر و خروج از احرام، طواف صحیح است، و شما با برائت صحیح بودن طوافی که بین بیت و مقام نیست را ثابت نکردید. و در اینجا استصحاب بقاء احرام و بقاء حرمت تقصیر جاری می شود.

یا مثلاً- اگر شک کند که در غسل، ترتیب بین راست و چپ لازم است یا باطل است و برائت جاری کرد تنها عقاب را برمی دارد ولی ثابت نمی کند که غسل صحیح است و حدث مرتفع شده است لذا آقای صدر (در صفحه ۱۵۱ جلد ۱ بحوث فی شرح العروه الوثقی) می گوید: می تواند با آن نماز بخواند زیرا دلیلی نداریم که بگوید «الحدث يبطل الصلاة، الجنب لا یصلی» ولی نمی تواند وارد مسجد شود زیرا دلیل داریم که «الحدث يمنع من دخول المسجد، الجنب لا یدخل المسجد» و اینجا استصحاب بقاء حدث جاری می شود.

آیا واقعاً این حرف ها درست است و قابل التزام است!؟

ما در جواب از شبهه ایشان گفتیم عرف به خاطر غفلت نوعیه آثار صحیح را بر اقل بار می کند. (مثلاً با همان غسلی که در آن براءت جاری کرده نماز می خواند و وارد مسجد هم می شود). لذا اگر قرار بود این شبهه صحیح باشد باید شارع مردم را از غفلت نوعیه در بیاورد.

و لذا ما معتقدیم این مطلب آقای صدر درست نیست. براءت از اکثر اثبات اقل لایبشرط می کند. و لذا در مستحبات هم ما قائلیم اشکال ندارد و با براءت از شرطیت شرط مشکوک، صحت اقل ثابت می شود و آثار صحت بر آن مترتب می شود.

محرمات/لهو/معنای لهو ۹۵/۰۸/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: محرمات/لهو/معنای لهو

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در حرمت استعمال آلات لهو بود. بحث به اینجا رسید که ظاهر موثقه سکونی: « قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَ أَنْهَاكُمْ عَنِ الزَّفَنِ وَ الْمِزْمَارِ وَ عَنِ الْكُوبَاتِ وَ الْكَبْرَاتِ (۱) » نهی از نواختن نی و زدن طبل، به عنوان مصادیق آلات لهو بوده است؛ یعنی چون عرفاً نی و طبل بزرگ و کوچک از آلات لهو شناخته می شوند لذا نهی از این ها نهی از آلات لهو می شود.

بحث است که نهی از آلات لهو مطلق است یا مختص به استعمال آلات لهو به کیفیت لهویه است؛

فتوا به حرمت استعمال آلات لهو حتی به کیفیت غیر لهوی

از کلمات امام در استفتاءات ایشان استفاده می شود که اگر شی ای عرفاً از آلات لهو باشد استعمال به صورت غیر لهوی هم حرام است و تنها در آلات مشترکه اگر به صورت غیر لهوی باشد مشکل ندارد (که این مطلب را جلسه قبل از کلمات آقای خوبی هم استفاده کردیم):

ص: ۲۲۸

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۳۱۴.

۱- خرید و فروش آلات مختص به لهو جایز نیست و در آلات مشترکه اشکال ندارد (۱).

۲- اگر در ارتباط با موسیقی های مطرب کار نکنید مانع ندارد ولی از استعمال آلات لهو باید اجتناب نمایید اگر آلات ممحض برای لهو باشد (۲)؛ بر اساس این فتوا شرط جواز موسیقی دو چیز است: مطرب و به کیفیت لهوی نبودن و استفاده نکردن از آلات مختصه لهو.

۳- سؤال: گیتار و یا سایر وسائلی را که هم اکنون ما در منزل داریم اگر چه اصلاً از آنها استفاده نمی شود چه کنیم؟ جواب: آلات لهو را باید از بین ببرید (۳).

از استفتائات مرحوم آقای بهجت نیز همین معنا به دست می آید:

آیا موسیقی حلال وجود دارد؟ جواب: اگر با آلات لهو باشد صورت حلال ندارد. سؤال: نی زدن اگر موجب فساد نباشد، چه حکمی دارد؟ جواب: نی از آلات مخصوص موسیقی است و اشکال دارد (۴).

اشکال دارد یعنی احتیاط واجب است که مطلقاً ولو به کیفیت غیر لهوی، آلات لهو استعمال نشود. و این احتیاط در جای دیگر ذکر شده است: استعمال آلات مختص به لهو در غیر لهو بنا بر احتیاط واجب جایز نیست، و استعمال آنها در لهو مطلقاً حرام است (۵).

اشکال در این فتوا

اگر استعمال آلات لهو به صورت مطلق حرام باشد: وقتی در روایت نی و طبل را از آلات لهو شمرده است و از آن نهی کرده است پس ابزارهای امروزی مثل گیتار و سنتور... که برای موسیقی به کار می رود نیز از آلات لهو خواهد بود. آیا می توان گفت: آلاتی که در رادیو و تلویزیون استفاده می شود مطلقاً حرام است، (و تنها مثلاً استفاده از طبل هایی که در عزای امام حسین علیه السلام استفاده می شود یا آلاتی که مخصوص برنامه های حماسی ارتش است اشکال ندارد). یا نه، معنایی که از آلات لهو فهمیده ایم اشتباه است؟

ص: ۲۲۹

-
- ۱- (۲) استفتاءات (امام خمینی)، ج ۲، ص: ۱۲.
 - ۲- (۳) استفتاءات (امام خمینی)، ج ۲، ص: ۱۴.
 - ۳- (۴) استفتاءات (امام خمینی)، ج ۲، ص: ۱۷.
 - ۴- (۵) استفتاءات (بهجت)، ج ۴، ص: ۵۲۳.
 - ۵- (۶) توضیح المسائل (محشی - امام خمینی)، ج ۲، ص: ۹۱۳.

و صحیح نیست که بگوییم قبلاً که مردم ظاهر الصلاح بودند این آلات، آلات مختصه بود ولی حالا که اکثر مردم دنبال این ابزار لهو اند دیگر آلت لهو نیست، این قابل گفتن نیست.

لذا باید معنای آلات لهو و مراد از آن را جدی پیگیری کنیم.

معنای لهو

مقدمه: ما اگر هم قائل بشویم به حرمت استعمال آلات لهو مطلقاً و لو به غیر کیفیت لهویه، باز در آلات مشترکه چون بین نواختن لهوی و نواختن غیر لهوی تفصیل وجود دارد باز باید تعریف لهو را بدانیم چیست.

البته به نظر ما ظاهر «انهاکم عن المزمار و الکوبات و الکبرات» به مناسبت حکم و موضوع استعمال لهوی این ها است. وقتی که می گویند شما را از نی و طبل نهی می کنم، در عرف بیش از این ظهور ندارد چون این ها آلات لهو هستند و از جایی که مناسب با لهو نواخته نشود، شبهه انصراف دارد.

ما کلمات لغویین را در تفسیر لهو بررسی کردیم و به صدد بررسی کلمات فقهاء در مورد معنای لهو بودیم؛

کلمات فقهاء در مورد معنای لهو

مرحوم آقای بروجردی فرمودند: و حرمة بعض أقسام اللهو و إن كانت قطعية لكن لا يمكن الإلتزام بحرمة جميع أقسامه، إذ المحرم من اللهو هو ما أوجب خروج الإنسان من حالته الطبيعية، بحيث يوجد له حالة سكر لا يبقى معها للعقل حكمه و سلطنه، كالألحان الموسيقية التي تخرج من استمعها من الموازين العقلية و تجعله مسلوب الاختيار في حركاته و سكناته فيتحرك و يترنم على طبق نغماتها و إن كان من أعقل الناس و أمتهم. و بالجمله المحرم منه ما يوجب خروج الإنسان من المتانه و الوقار قهرا و يوجد له سكر روحيا يزول معه حكمه العقل بالكلية، و من الواضحات أن التصيد و إن كان بقصد التنزه ليس من هذا القبيل (۱).

ص: ۲۳۰

ظاهر این بیان این است که مراد از لَهو محرم، این معنا است و أما لَهو، معنایی اعم دارد لذا صید به غرض تنزه لَهو است أما چون موجب این حالتی که ذکر کردیم نمی شود، حرام نیست. در حالی که در روایت راجع به صید لَهوی فرموده است:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَجْزُوبٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَجْزُوبٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنِ عَبَّاسِ بْنِ عَامِرٍ عَنِ أَيَّانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنِ زُرَّارَةَ عَنِ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَمَّنْ يَخْرُجُ مِنْ أَهْلِهِ بِالصُّقُورِ وَ الْبُرَّاهِ وَ الْكِلَابِ يَتَنَزَّهُ اللَّيْلَةَ وَ اللَّيْلَتَيْنِ وَ الثَّلَاثَ هَلْ يَقْصُرُ مِنْ صَلَاتِهِ أَمْ لَا يَقْصُرُ فَقَالَ عِ إِنَّمَا خَرَجَ فِي لَهْوٍ لَا يَقْصُرُ (۱).

در این روایت، سفر کسی را که باز و سگ شکاری می برد تا برای تنزه و تفریح شکار کند را سفر لَهوی خوانده و حرام دانسته است، ولی مرحوم بروجردی این فرض را لَهو غیر محرم دانست.

وَ يَأْسِرِنَادِهِ عَنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي زِيَادٍ عَنِ جَعْفَرٍ عَنِ أَبِيهِ قَالَ: سَبَعَهُ لَا يَقْصُرُونَ الصَّلَاةَ إِلَى أَنْ قَالَ - وَ الرَّجُلُ يَطْلُبُ الصَّيْدَ يُرِيدُ بِهِ لَهْوَ الدُّنْيَا - وَ الْمُحَارِبُ الَّذِي يَقْطَعُ السَّبِيلَ (۲).

آقای بروجردی مطلق لَهو را معنا نکردند و تنها لَهو محرم را بیان نمودند.

ولی ظاهر کلام شیخ انصاری ره این بود که به صدد بیان معنای لَهو است: یک بار گفت «ما یوجب الفرح الشدید». یک بار گفت «ما یكون منبعثا عن قوى الشهويه» بعد هم فرمود: بعید نیست لَهو با لغو مترادف باشد.

ص: ۲۳۱

۱- (۸) وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص: ۴۶۱.

۲- (۹) وسائل الشیعه، ج ۸، ص: ۴۷۷.

مرحوم استاد هم عبارتی دارند که لهُو را به معنای «ما يكون منبعثا عن قوى الشهويه» می گیرند: و لا یبعد ان یعم اللعِب مثل أفعال الأطفال الناشئه عن غیر القوى الشهويه، بخلاف اللهُو، فإنه یختص بالأفعال التي یكون الداعی إليها تلك القوى، و لذا ذکر سبحانه فی قوله أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ زِينَةٌ وَ تَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَ تَكَاثُرٌ فِي الْمَآئِمَاتِ اللَّعِبِ أُولَا وَ اللهُو ثانياً وَ الزينه وَ التفاخر بالمآموال و الأولاد ثالثاً، و نظیر اللهُو اللغو، بل لا یبعد ترادفهما(۱).

مراد از قوای شهویه(در کلمات فقهاء) مطلق شهوت در مقابل غضب نیست که علماء اخلاق به هر فعلی که انسان به آن شوق دارد و خواست نفسانی او می باشد، می گویند ناشی از شهوت است و هر فعلی که از آن بدش می آید می گویند ناشی از غضب است؛ زیرا غذا خوردن هم طبق این معنا ناشی از شهوت اُکل است، باغ و بوستان رفتن، کنار دریا رفتن و امثال این موارد طبق خواست نفسانی و شهوت غیر جنسی است.

بلکه مراد و ظاهر از کلمه شهوت، شهوت جنسی است.

و این معنا را هم نمی توان بر روایات صید تطبیق کرد؛ نمی توان گفت کسی که برای تنزه و تفریح صید می کند، صید او ناشی از شهوت جنسی است و شهوت جنسی او را به سمت صید می کشاند.

برخی از آقایان در رساله استفتاءات گفته اند:

خرید و فروش و استعمال آلات لهُو و لعب که مخصوص مجالس فسق و فجور و شهوت رانی است حرام است(۲).

ص: ۲۳۲

۱- (۱۰) إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ۱، ص: ۲۴۹.

۲- (۱۱) رساله استفتاءات (منتظری)، ج ۲، ص: ۲۷۰.

مقصود از «مجالس لهو و لعب» مجالس شهوترانی و لا ابالی گری است که طبعاً موجب فساد می شود؛ و هر آهنگ و آوازی که متناسب با این گونه مجالس باشد و افراد را معمولاً به سوی مسائل جنسی و خلاف اخلاق می کشاند، مصداق موسیقی حرام می باشد (۱).

به چه دلیل ما لهو را به معنای آنچه موجب تحریک جنسی می شود، معنا کنیم. ما باید مصطلح روایات را بررسی کنیم: مثلاً در روایتی آمده است:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ رَفَعَهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص اِرْكَبُوا وَ اِرْمُوا وَ اِنْ تَرُمُوا أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ تَرْكَبُوا ثُمَّ قَالَ كُلُّ لَهْوٍ الْمُؤْمِنِ بَاطِلٌ إِلَّا فِي ثَلَاثٍ فِي تَأْدِيبِ الْفَرَسِ وَ رَمِيهِ عَنْ قَوْسِهِ وَ مُلَاعَبَتِهِ امْرَأَتَهُ فَإِنَّهُنَّ حَقٌّ أَلَا إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَيَدْخُلُ فِي السَّهْمِ الْوَاحِدِ الثَّلَاثَةَ الْجَنَّةَ عَامِلَ الْحَشْبَةِ وَ الْمُقْوَى بِهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ الرَّامِيَ بِهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ (۲).

سند این روایت ضعیف است و لکن در استدلال به استعمالات نیاز به سند صحیح نداریم. در این روایت سه چیز را لهو مؤمن دانسته است: اسب دوانی و تیر اندازی که یک نوع سرگرمی است. و ملاعبه با همسر که استعمال لهو در این مورد سوم مجازی است.

لذا برخی لهو را به مطلق خوش گذرانی معنا کرده اند نه خوش گذرانی متناسب با شهوت جنسی.

آقای سیستانی در رساله جامع در بحث امر به معروف و نهی از منکر که مصادیق محرمات را ذکر می کند، لهو را به خوش گذرانی معنا می کند و می فرماید موسیقی مناسب با مجالس لهو و لعب حرام است و فرقی نمی کند موسیقی فرحناک باشد یا غمناک.

ص: ۲۳۳

۱- (۱۲) رساله استفتاءات (منتظری)، ج ۲، ص: ۳۲۷.

۲- (۱۳) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۵، ص: ۵۰.

به نظر ما اینکه انسان هم خوش گذرانی کند و هم غمناک باشد، و هر دو در او جمع شود مشکل است و این دو اصلاً با هم جمع نمی شوند.

حال لهُو به معنای خوش گذرانی به چه معنا است؟ فرح شدید یا مطلق فرح یا فرحی که همراه با گناه باشد؟

شنیدیم آقای زنجانی فرموده اند مراد از لهُو آن مجالسی است که در آن فسق و فجور انجام می شد.

برای ما سؤال است که کجای لهُو این معنا آمده؟ مثلاً در روایت «انما خرج فی لهُو لایقصر» حتماً باید صید همراه گناهان دیگر مثل بردن بطری مشروب و رقاصه باشد تا لهُو در روایت صادق باشد. روایت نفس خروج برای صید به جهت تفریح را حرام می داند نه خوش گذرانی همراه با گناهان دیگر را.

البته این که معنای لهُو را مطلق فرح شدید یا مطلق فرح بگیریم هم بعید است و نمی توان به عموم تعلیل ملتزم شد و گفت هر سفری که هدفش تفریح یا تفریح شدید باشد، حتی اگر همراه فسق و فجور هم نباشد حرام است. و به نظر ما تعلیل در روایت عمومیت دارد یعنی «من كان سفره للهو لایقصر»

اینکه بگوییم: هر سفری که به غرض لهُو باشد حرام نیست ولی موجب قصر نیست و حکم به تقصیر ارفاقی برای مسافرهایی است که به غرض خوش گذرانی نمی روند. این مطلب خلاف تسالم نیست ولی ظاهراً مشهور به این شکل ملتزم نشده اند.

اما اینکه تفصیل بدهیم که تنزه و تفریح شدید حرام است اما اگر خفیف باشد حرام نیست مثلاً خوش گذرانی که موجب خنده و تبسم می شود حلال است ولی اگر موجب قهقهه شود حرام است، فقهِتاً قابل التزام نیست.

پس ما در تفسیر لهُو به فعل ناشی از قوای شهویه، که برخی فرموده اند دچار این مشکل هستیم که نمی توان بر روایت تطبیق کرد و گفت هر سفری که به غرض خوش گذرانی است باعث می شود نماز تمام خوانده شود. علاوه بر اینکه این معنا «خوش گذرانی» در لغت هم نیامده است و در معنای لهُو «ما یلهی الانسان» را ذکر کرده اند که به معنای سرگرمی است. مثلاً در آیه «الهاکم التکاثر» لهُو به این معنا است که تکاثر (یا به معنای دنبال ثروت اندوزی بودن و یا شمارش تعداد افراد سرشناس در قبیله) شما را مشغول کرده است و شما از یاد خدا باز مانده اید. نه اینکه به معنای خوش گذرانی باشد.

نکته: به سرگرمی به امور عقلایی مثل کار و درس و عبادت و ... لهُو گفته نمی شود، بلکه به کارهایی که غرض از آن ها تنها سرگرمی است لهُو گفته می شود.

و لذا آقای خوئی فرموده اند: نمی توان ملتزم شد که مطلق لهُو حرام است زیرا در روایات برخی مستحبات مثل تیراندازی و تأدیب فرس لهُو شمرده شده است. و نیز برخی از اموری که قطعاً مباح است لهُو است مثل بازی کردن با جابجا کردن سنگ (سنگ بازی) و چرخاندن تسبیح نه به عنوان ذکر خدا بلکه تنها برای سرگرمی، و بازی کردن با ریش خود، بازی کردن با دکه های لباس خود و امثال این ها که لهُو اند ولی مباح اند (لا دلیل علی حرمة مطلق اللهُو كما عرفت، و ستعرفه فی البحث عن حرمة اللهُو فان کثیراً من الأمور لهُو و هو لیس بحرام کاللعب بالأحجار و الأشجار و السبحة و اللحیه و أضرار الثوب و نحوها(۱)).

ص: ۲۳۵

بعد می فرماید: اگر بگوییم أمثال این موارد لهُو است یعنی مطلق سرگرمی لهُو است، ولی حرام نیست به دو مشکل بر می خوریم؛

مشکل اول؛ اینکه در روایت تعلیلی عام آورده که «انما خرج فی لهُو لایقصر» و نمی توان به عموم این تعلیل طبق این معنا ملتزم شد.

مشکل دوم: اینکه استعمال آلات مشترکه به کیفیت لهُوی حرام است معنایش این می شود که استفاده از قابلمه برای سرگرمی حرام باشد زیرا استعمال آلات مشترکه به کیفیت لهُوی است که شما لهُو را به معنای سرگرمی گرفتید و استفاده از قابلمه هم برای سرگرمی است.

آقای خوئی باز در جای دیگر می فرمایند: ضرورت فقه می گوید مطلق لهُو حرام نیست و همان مثال های سابق را تکرار می کنند. بعد می فرمایند باید روایاتی که از لهُو نهی می کنند را بر قسم خاصی از لهُو مثل غناء و نحوه حمل کرد. (مراد از نحوه هم ضرب آلات لهُو است. و غناء کیفیتی که مناسب مجالس عیاشی و کیفی و خوش گذرانی و فسق و فجور و دیگر ادامه اش هم بدهید که مجالس زنا و اینها باشد. در مورد صید لهُوی هم آقای خوئی فرموده که افرادی که صید لهُوی می کنند غرض شان سرگرمی است و انما یقصد الترف و الانس كما هو شأن الملوک و الأمراء و غیرهم من أبناء الدنیا. بعد می گوید که به نظر ما این نه تنها موجب نماز تمام است، حرام هم هست نه به خاطر روایت «انما خرج فی لهُو»، بلکه به خاطر موثقه زراره که می گوید:

عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ يَخْرُجُ إِلَى الصَّيْدِ - أَيْ يَقْضِرُ أَوْ يُتِمُّ قَالَ يُتِمُّ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِمَسِيرٍ حَقٌّ (۱).

ص: ۲۳۶

بعد آقای خوئی می گوید پس صید للهو مسیری است که حق نیست و حق به معنای باطل است و باطل هم یعنی باطل شرعی.

به نظر ما این درست نیست؛ باطل ممکن است باطل عرفی باشد نه باطل شرعی. باطل عرفی که حرام نیست. و لذا این هم دلیل بر حرمت نیست. اما نشان می دهد که معنای لهُو این معنایی که بعضی از آقایان می کنند نیست.

لذا ظاهر این است که لهُو عرفاً مطلق سرگرمی است و یا مطلق خوش گذرانی نه خوش گذرانی همراه با فعل حرام. لذا ضرب آلات لهُو برای سرگرمی حرام است. و در نتیجه اکثر این موسیقی هایی که فکر می کنیم حلال است، حرام می شود. و ما می توانیم به این ملتزم بشویم و توضیح آن را ان شاء الله در جلسه آینده عرض خواهیم کرد.

کتاب الصلاة/نوافل /اتصال وانفصال بین شفع و وتر /مشروعیت قنوت در شفع ۹۵/۰۸/۱۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/نوافل /اتصال وانفصال بین شفع و وتر/مشروعیت قنوت در شفع

خلاصه مباحث گذشته:

متن خلاصه ...

اتصال و انفصال بین شفع و وتر

بحث در این هست که آیا نماز وتر و نماز شفع که از نوافل لیل و نهار هستند، باید منفصل از هم آورده شوند یا باید متصل به هم آورده بشوند یا مخیریم بین فصل و وصل؟

مشهور گفته اند نافله شفع باید منفصل از نافله وتر آورده بشود. و لکن برخی از فقهاء قائل به تخییر شده اند در مقابل عامه که منسوب به جمهور عامه این است که قائل به وصل نماز شفع به نماز وتر هستند.

اختلاف روایات

ما به روایات که مراجعه می کنیم می بینیم سه طائفه روایت داریم:

ص: ۲۳۷

طائفه اولی

روایاتی که ظاهرشان لزوم فصل بین نماز وتر و نماز شفع است؛

مثل صحیحہ سلیمان بن خالد: وَ عَنْهُ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنِ ابْنِ مُسَيْكَانَ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: الْوَتْرُ

ثَلَاثَ رَكَعَاتٍ تَفْصِلُ بَيْنَهُنَّ - وَ تَقْرَأُ فِيهِنَّ جَمِيعاً بِقُلِّ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (۱). یعنی بعد از نماز شفع سلام می دهی.

معتبره ابی بصیر: وَ عَنْهُ (عَنْ حَمَّادٍ عَنْ شُعَيْبٍ) عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: الْوُتْرُ ثَلَاثُ رَكَعَاتٍ ثِنْتَيْنِ مَقْصُودَةً وَ وَاحِدَةً (۲).

سه رکعت نماز اسمش وتر است ولی دو رکعت شفع را از یک رکعت وتر جدا است.

صحيحه برقی از سعد بن سعد اشعری (که نجاشی و شیخ طوسی توثیقش کرده اند)؛ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَاعِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْوُتْرِ أَ فَضْلٌ أَمْ وَضَلٌ قَالَ فَضْلٌ (۳).

روایت علی بن ابی حمزه: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْفَضْلِ النَّوْفَلِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ وَ غَيْرِهِ عَنْ بَعْضِ مَشَيْخَتِهِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ أَفْضَلُ فِي الْوُتْرِ قَالَ نَعَمْ - قُلْتُ فَإِنِّي رُبَّمَا عَطِشْتُ فَأَشْرَبُ الْمَاءَ قَالَ نَعَمْ وَ انْكُحْ (۴). بین نماز شفع و نماز وتر جدایی بینداز و لو با آب خوردن و لو با نکاح کردن.

طائفه ثانیه

روایاتی که ظاهرشان این است که نماز وتر سه رکعت با یک سلام است مثل نماز مغرب؛

شیخ طوسی به اسناد خود از حسین بن سعید: وَ عَنْهُ (حسین بن سعید) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ كُرْدَوَيْهِ الْهَمْدَانِيِّ (۵) قَالَ: سَأَلْتُ الْعَبْدَ الصَّالِحَ عَنِ الْوُتْرِ فَقَالَ صَلُّهُ (۶).

ص: ۲۳۸

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۶۴.

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۶۵.

۳- (۳) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۶۵.

۴- (۴) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۶۵.

۵- (۵) [الحسین بن سعید]؛ و ما ذکرته فی هذا الكتاب عن الحسين بن سعيد فقد اخبرني به الشيخ ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان و الحسين بن عبيد الله و احمد بن عبدون كلهم عن احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد عن ابيه محمد بن الحسن بن الوليد و اخبرني به أيضا ابو الحسين ابی جید القمی عن محمد بن الحسن بن الوليد عن الحسين بن الحسن بن ابان. عن الحسين بن سعید، و رواه أيضا محمد بن الحسن بن الوليد عن محمد بن الحسن الصفار عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعید (تهذیب الأحكام، المشیخه، ص: ۶۳)

۶- (۶) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۶۶.

نکته: همیدان در یمن است و همیدان هم در ایران. حالا- کدامیک مراد است الله اعلم. آقای خوبی فرموده چون کردویه «ویه» دارد ایرانی بوده است که مطلب خوبی است.

آقای خوئی در سند این روایت مناقشه کردند.

ولی به نظر ما این روایت قابل تصحیح است؛

اما کردویه؛ ما معتقدیم مشایخ ابن ابی عمیر طبق شهادت شیخ طوسی که «لایروی و لایرسل الا عن ثقه» ثقاتند و حسین بن سعید از ابن ابی عمیر از کردویه مکرر نقل کرده است لذا کردویه ثقه است.

و خود همین راوی و مروی عنه قرینه است که این محمد بن زیاد در اینجا، محمد بن ابی عمیر است که در برخی از روایات از او به محمد بن زیاد تعبیر می شود. و لذا سند روایت تام است.

طائفه ثالثه

روایاتی که دال بر تخیر هستند؛

مثل صحیحہ یعقوب بن شعیب: وَ عَنْهُ عَنِ النَّضْرِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ شُعَيْبٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ التَّسْلِيمِ فِي رُكْعَتِي الْوَأْتِرِ - فَقَالَ إِنْ شِئْتَ سَلَّمْتَ وَإِنْ شِئْتَ لَمْ تُسَلِّمْ (١).

صحیحہ معاویه بن عمار: وَ عَنْهُ عَنِ النَّضْرِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ مَعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع [أُسَلِّمُ] فِي رُكْعَتِي الْوَأْتِرِ - فَقَالَ إِنْ شِئْتَ سَلَّمْتَ وَإِنْ شِئْتَ لَمْ تُسَلِّمْ (٢).

جمع بین روایات

مقتضای جمع بین این طوائف این است که ما امر به فصل را در طائفه اولی بر افضلیت حمل کنیم: زیرا طائفه ثالثه نص در تخیر است.

و لذا صاحب مدارک گفته است: اقوی قول به تخیر بین وصل و فصل در نماز شفع، است. و فصل افضل است.

ص: ۲۳۹

۱- (۷) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۶۶.

۲- (۸) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۶۶.

آقای سیستانی هم در تعلیقه عروه نوشته اند: بعید نیست ما قائل به جواز وصل شویم.

آقای خوئی هم فرموده اند: مقتضای صناعت همین است که ما قائل به تخییر بین وصل و فصل شویم.

و این انصافا مطلب درستی هست.

جمع شیخ طوسی (حمل بر تقیه)

این که مرحوم شیخ طوسی در تهذیب طائفه ثانیه و ثالثه را، چون موافق عامه است، بر تقیه حمل نموده اند صحیح نیست؛

زیرا حمل بر تقیه بعد از عجز از جمع عرفی است و در جایی است که دو حدیث داریم که عرف بین این ها متحیر می شود و نمی تواند جمع کند و آن دو را خیران مختلفان می بیند. و عرف دو حدیثی را که جمع عرفی دارند، مختلف نمی بیند. مختلف یعنی ناسازگار و مفسر عرفا ناسازگار با مفسر نیست. حدیث مفسر قرینه است بر حدیث مفسر نه ناسازگار با آن، نه مخالف و معارض و مختلف با آن.

عرف بین روایتی که می گوید که الوتر فصل او وصل؟ امام می فرماید «فصل»، و روایت دیگر که می گوید «صله» جمع می کند: می فهمد که «صله» در مقام توهم حظر بوده است و روایت اول را هم دال بر یک رجحانی در فصل می بیند، اینکه سؤال می کند فصل باشد یا وصل، بعد امام جواب می دهد فصل باشد نشان می دهد که تخییر نیست یا فصل مستحب است و یا واجب و مباح متساوی الطرفین نیست.

بله، اگر بین این دو روایت نتوانیم جمع عرفی کنیم و بگیم «صله» با افضل بودن فصل تنافی دارد راهی جز حمل بر تقیه که شیخ طوسی فرموده است نداریم. ولی باز قول مشهور ثابت نمی شود زیرا تنها طائفه ثانیه به خاطر موافقت عامه طرح می شود. و دو طائفه از روایات باقی می ماند که مشکلی ندارند زیرا طائفه ثالثه با طائفه اولی جمع عرفی دارد. جمع عرفی این است که طائفه اولی را که «فصل او وصل قال فصل» حمل کنیم بر استحباب فصل. چون طائفه ثالثه صریح در تخییر بود.

حالا- طائفه ثانیه در مقابل طائفه اولی و ثالثه ممکن است شاذ نادر هم بشود از باب المجمع علیه بین اصحابک یؤخذ به و یترک الشاذ النادر. اگر جمع عرفی نداشت طائفه ثانیه شاذ نادر هم هست و آن را طرح می کنیم.

مبنای جمع عرفی بودن حمل بر تقیّه

بناء بر نظر کسانی مثل صاحب کفایه و آقای سیستانی که حمل بر تقیه را از مراتب جمع عرفی می دانند، (نیاز به مرجح تبعدی خذ بما خالف العامه ففیه الرشاد نداریم) این بحث پیش می آید که ما دو نوع جمع عرفی داریم: یکی جمع عرفی به حمل بر تخیر. «افضل» را بر افضل بودن حمل کنیم. جمع عرفی دیگر این است که «صله» را یا «ان شئت فسلم و ان شئت فلا تسلم» را بر تقیه حمل کنیم؛

بر اساس این مبنا آقای سیستانی ادعایشان این است که و لو هر دو جمع عرفی هستند ولی عرف با وجود جمع عرفی اول که جمع دلالی است، سراغ جمع عرفی دوم که جمع جهتی است، نمی رود.

که این هم بعید نیست. ولی عرض ما این است که اصلاً حمل بر تقیه جمع عرفی نیست. یک نوع مرجح تبعدی است که در فرض تکافؤ خبرین نوبت به اعمال مرجح تبعدی و ترجیح خبر مخالف عامه بر خبر موافق عامه، می رسد.

اشکال: چگونه می فرمایید «الفصل أفضل» در حالی که در بعضی روایات تعبیر به «لابأس» کرده است که راجع به یک فعل أفضل این تعبیر عرفی نیست: مثلاً نماز شب ایستاده أفضل از نشسته است تعبیر کنند؛ لابأس ان تصلی صلاه اللیل و انت قائم، این عرفی نیست.

گفته می شود که در صحیحه ابی ولاد این تعبیر آمده است: لَا بَأْسَ أَنْ يُصَيِّمَ لِي الرَّجُلُ الرَّكْعَتَيْنِ مِنَ الْوَتْرِ - ثُمَّ يَنْصَرِفَ فَيَقْضِي حَاجَتَهُ (۱).

جواب این است که: آن که أفضل این است که بین شفع و وتر سلام دهد. ولی در این صحیحه راجع به این است که شخص منصرف بشود و قضاء حاجت بکند و بعد از آن نماز وتر را بخواند. که در روایت ابن ابی حمزه به این مضمون می گفت که «انی ربما عطشت و اشرب الماء قال نعم و انكح» او که افضل نیست بلکه لا بأس است. لذا با هم تنافی ندارد؛ الفصل افضل بمعنی تخلل السلام و تکبیره الاحرام لصلاه الوتر و لا بأس بفصلی که انسان منصرف بشود بعد از نماز شب برود قضاء حاجت بکند.

و لذا اقوی جواز وصل نماز شفع به نماز و تراست به این که سلام نماز شفع را ندهد و تکبیره الاحرام نماز وتر را هم نگوید که مثل نماز مغرب می شود ولی خلاف مشهور است.

مشروعیت قنوت در نماز وتر

بحث دیگر که این بحث قبلی زمینه ساز آن خواهد بود این است که آیا نماز شفع قنوت دارد یا ندارد؟

صاحب عروه می گوید؛ و يستحب فی جميعها القنوت حتی الشفع علی الأقوی فی الركعه الثانيه (۲)

آسید ابوالحسن اصفهانی فرموده اند: «الاحوط الاتیان به فیها رجاء».

آشیش عبدالکریم حائری و همین طور آشیش محمدرضا آل یاسین و آقای حکیم، هم شبیه همین را فرموده اند.

آقای گلپایگانی که احتیاط هم نکردند؛ یأتی به فیها رجاء. حتما قصد رجا بکنند. به قصد امر به قنوت در نماز شفع قنوت نگیرد.

ص: ۲۴۲

۱- (۹) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۶۴.

۲- (۱۰) العروه الوثقی (للسید الیزدی)، ج ۱، ص: ۵۱۵.

آقای سیستانی هم مشابه آقای گلپایگانی فرمودند؛ یأتی به فیها رجاء.

نکته: عدم مشروعیت به معنای مانعیت و حرمت ذاتیه نیست. لذا اگر احتمال استحباب آن داده شود اشکال ندارد به قصد رجاء انجام شود.

مشهور گفته اند: قنوت در شفع مثل بقیه نوافل مستحب است. و لکن شیخ بهائی، صاحب مدارک، مرحوم سبزواری صاحب ذخیره، صاحب حدائق، گفته اند؛ قنوت در نماز شفع مستحب نیست. دو دلیل برای عدم مشروعیت قنوت ذکر کرده اند؛

وجه عدم مشروعیت قنوت در نماز وتر

وجه اول

صحیحہ عبد اللہ بن سنان؛ وَ عَنْهُ عَنْ فَضَالَةَ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ يَغْنَى عَنِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَدِيٍّ اللَّهُ ع قَالَ: الْقُنُوتُ فِي الْمَغْرِبِ فِي الرَّكْعَةِ الثَّانِيَةِ - وَ فِي الْعِشَاءِ وَ الْغَدَاهِ مِثْلُ ذَلِكَ - وَ فِي الْوُتْرِ فِي الرَّكْعَةِ الثَّلَاثَةِ (۱)

قنوت در نماز مغرب در رکعت دوم است. در نماز عشاء و نماز صبح در رکعت دوم است. و در نماز وتر در رکعت سوم است.

ظاهر روایت این است که نماز وتر را سه رکعتی حساب کرد (حال مفصولة یا متصله مهم نیست) و گفت قنوت در نماز وتر در رکعت سوم است نه این که هم در رکعت دوم و هم رکعت سوم قنوت باشد.

وجه دوم

صاحب حدائق فرموده است؛ نماز وتر سه رکعت است و این که در کلمات فقهاء معروف شده که نماز وتر یک رکعتی است و بعد از دو رکعت شفع خوانده می شود صحیح نیست و تنها یک روایت ضعیفه دارد که روایت رجاء بن ابی ضحاک است «وَلَا يَدْعُ صَلَاةَ اللَّيْلِ وَ الشَّفْعَ وَ الْوُتْرَ (۲)». و در مقابل روایات زیادی داریم که می گوید «الوتر ثلاث رکعات».

ص: ۲۴۳

۱- (۱۱) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۲۶۷.

۲- (۱۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۸۳.

و نیز در روایات زیادی دعاهای وارد شده در قنوت وتر را بیان می کند و اگر بناء بود دو تا قنوت داشته باشد، یکی قنوت رکعت دوم که مربوط به نماز شفع است، یکی قنوت رکعت سوم، پس در این همه روایت چرا اسمی از قنوت دوم در نماز وتر (که سه رکعت است) و دعاهای آن نبرد و هیچکدام نگفتند فی القنوت الثانی من صلاه الوتر. در استدلال دوم دقت کنید: می گوید نماز وتر طبق روایات کثیره یک رکعتی نیست، سه رکعتی است. اگر بناء باشد که نماز شفع هم که جزء این نماز سه رکعتی است قنوت داشته باشد، پس نماز وتر می شود دو قنوته. و این روایاتی که می گوید در قنوت نماز وتر این دعاهای مأثور را بخوان باید قید می خورد، در قنوت دوم نماز وتر این دعای مأثور را بخوان. و حال این که هیچ قید نخورده است.

مناقشات آقای خویی

آقای خوئی فرموده است هیچکدام از این دو وجه درست نیست؛

مناقشه در وجه اول

اما وجه اول: وجه اول درست است، ظاهرش همین است که القنوت فی الوتر فی الركعه الثالثه. ولی قرینه داریم بر این که این روایت در مقام تقیه است:

مورد تقیه: در این که قنوت را مختص به نوافل جهریه کرده است تقیه کرده است: زیرا عامه می گویند قنوت در نوافل، به جز برخی نوافل، مشروع نیست. در نوافل و حتی فرائض این ها قنوت را بطور مطلق مشروع نمی دانند. برخی از روایات ما با عامه مماشات کرده است و فرموده قنوت در نمازهای جهریه مستحب است، تا در مقابل عامه خیلی تند نباشد.

مثل همین روایت عبدالله بن سنان است که نمازهای جهریه را گفت: القنوت فی المغرب فی الركعه الثانيه و فی العشاء و الغداه مثل ذلك و فی الوتر فی الركعه الثالثه؛ این روایت نمی خواهد قنوت در نمازها را مشخص کند که در چه رکعاتی وجود دارد بلکه به صدد بیان این است که در چه نمازهای قنوت وجود دارد، یعنی به نظر آقای خویی «فی المغرب» را قید مبتدا نگیرید بلکه قید خبر بگیرید.

قرینه بر حمل بر تقیه: ایشان می گوید قرینه معتبره ابی بصیر است:

وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْقُنُوتِ - فَقَالَ فِيمَا يُجْهَرُ فِيهِ بِالْقِرَاءَةِ قَالَ - فَقُلْتُ لَهُ إِنِّي سَأَلْتُ أَبَاكَ عَنْ ذَلِكَ - فَقَالَ فِي الْخُمْسِ كُلِّهَا فَقَالَ رَحِمَ اللَّهُ أَبِي - إِنَّ أَصْحَابَ أَبِي أَتَوْهُ فَسَأَلُوهُ فَأَخْبَرَهُمْ بِالْحَقِّ - ثُمَّ أَتَوْنِي شُكَاكًا فَأَقْبَلْتُهُمْ بِالتَّقِيَةِ (۱).

حضرت می فرماید: سر این که من به تو جواب دادم که نمازهای جهریه قنوت دارد این است که اصحاب پدرم معرفت داشتند به مقام پدرم و لذا سؤال شان، سؤال برای کشف حق بود. اصحاب من می آیند سؤال از من می کنند، امتحان کنند، ببینند آیا من امام هستم یا نیستم. اگر من خلاف مذهب عامه بطور صریح حرف بزنم، رسوبات ذهنی این اصحاب من، همان افکار عامه است: آقای خوئی فرموده ببینید امام هر کجا فرموده قنوت در نمازهای جهریه است مطابق تقیه است. خودش فرمود فافتیتهم بالتقيه.

حالا من اگر بخواهم ترجمه آزاد کنم و توضیح بدهیم؛ همین زراره، شاگرد حکم بن عتیبه بوده، بعد آمده خدمت امام علیه السلام. این طور نبود که اول پیرو امام باشد، هر چه امام فرمود بگوید چشم. بلکه مدام مناظره می کرد، دائم تشکیک می کرد. می گفت بَمَ عرفت ذلك؟ خود زراره می گوید، روز به روز ایمانم به امام صادق علیه السلام بیشتر شد. تا دیگر آنقدر ایمانش زیاد شده بود که یک پله هم از امام جلوتر رفته بود. می گفت کسانی که این مذهب را قائل نیستند اهل جهنم هستند، شاید تعبیر می کرد کافرند. که امام فرمود نه، این گونه نیست: این المرجئون لامر الله؟ این المستضعفون؟ این اصحاب الاعراف؟

ص: ۲۴۵

خلاصه به این صورت بوده که این ها می آمدند امام را آزمایش کنند.

و این یک روش عقلایی است مثلاً وقتی برای تبلیغ به روستا می روید اول عالم را با همان سؤال هایی که از عالم های قبلی پرسیده اند امتحان می کنند؛ اگر جواب شما مشابه جواب آن ها بود قبول می کنند ولی اگر فرق کند اگر چه صحیح باشد ولی اعتماد آن ها کم می شود. لذا انسان مجبور می شود ابتدا حرف آن گذشتگان را بگوید و آرام آرام بگوید که این نظر فقهای گذشته و مشهور است ولی برخی از مراجع فعلی نظرشان فرق می کند. مثلاً همین نماز شفع و وتر را بپرسند سلام دارد نماز شفع یا ندارد؟ بگویی نه؛ می توانی سلام بدهی می توانی ندهی طبق فتوای آقای خوئی و آقای سیستانی. می گویند مثل این که اصلاً در عمرش نماز شب نخوانده است و مسئله بلد نیست. لذا باید بیایی بگویی که بله، نماز شفع سلام دارد، نماز وتر سلام دارد، قنوت دارد. بعد آرام آرام بگویی ولی یک فتوایی هست که ما هم طبق صناعت به آنجا رسیدیم که نماز شفع را می شود به نماز وتر وصل کرد. قنوت هم ندارد. راهش این است و این روش گفتیم یک روش عقلایی است.

شما همین کتبی که علامه در فقه یا ملاصدرا در فلسفه نوشت، نگاه کنید، اول حرف مشهور را می گویند. در فقه اول حرف شیخ طوسی را می گوید بعد در ذیل کلام او، حرف خود را می زند و لذا می بینید ذیلش منافات با صدر منافات دارد. و نمی آید از اول حرف خودش را بگوید.

آقای خوئی می فرماید واقعا ما از این بزرگانی که می گویند قنوت در نماز شفع مستحب نیست، سؤال می کنیم که روایاتی که می گوید در هر نمازی چه نافله و چه فریضه قنوت وجود دارد را چه می کنید؟

جمع عرفی این است: یا حمل کنیم روایت ابن سنان را بر تقیه یا حمل کنیم بر اختلاف مراتب استحباب. بگوییم استحباب قنوت در نماز شفع کمتر از استحباب قنوت در بقیه نمازها است.

روایاتی که دلالت دارد در هر نمازی قنوت وجود دارد:

صحیح زرارہ: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع أَنَّهُ قَالَ: الْقُنُوتُ فِي كُلِّ الصَّلَوَاتِ (۱).

صحیح ابن حجاج: وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْقُنُوتِ فَقَالَ فِي كُلِّ صَلَاةٍ فَرِيضَةٍ وَ نَافِلَةٍ (۲).

صدوق از محمد بن مسلم: وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ زِيَادِ الْقَنْدِيِّ عَنْ دُرُسْتٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: قَالَ: الْقُنُوتُ فِي كُلِّ صَلَاةٍ فِي الْفَرِيضَةِ وَ التَّطَوُّعِ. وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع مِثْلَهُ (۳).

در سند روایت صدوق از محمد بن مسلم، آقای خوئی اشکال می کند ولی ما سند را تام می دانیم؛

در سند صدوق به روایات محمد بن مسلم پسر برقی و نوه برقی است که توثیق ندارند.

ما گفتیم صدوق می گوید من احادیث این فقیه را از کتب مشهوره نقل می کنم و در من لایحضره الفقیه وقتی این حدیث را نقل می کند به عنوان «و فی روایه محمد بن مسلم»، از کتاب مشهور نقل می کند؛

در حالی که اصلاً این ها صاحب کتاب نبودند. اگر هم صاحب کتاب بودند کتاب شان مشهور نبود که علیه المعول و الیه المرجع باشد. و لذا صدوق از کتاب پسر برقی و نوه برقی نقل نمی کند بلکه از کتاب خود برقی یا از کسانی که بالاتر از برقی است، نقل می کند که همه آن ها تا محمد بن مسلم ثقه اند.

ص: ۲۴۷

۱- (۱۴) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۲۶۱.

۲- (۱۵) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۲۶۳.

۳- (۱۶) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۲۶۴.

نکته: اگر بگوییم نوه برقی صاحب کتاب مشهور بوده است دلیل نمی شود که پسر برقی هم ثقه باشد.

کتاب الصلاة/نوافل/استحباب قنوت در نماز شفع/قنوت دوم در وتر/استحباب غفيله ۹۵/۰۸/۱۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/نوافل/استحباب قنوت در نماز شفع/قنوت دوم در وتر/استحباب غفيله

خلاصه مباحث گذشته:

متن خلاصه ...

بحث راجع به استحباب قنوت در نماز شفع بود، که مشهور قائل اند نماز شفع قنوت دارد.

دلیل بر عدم مشروعیت قنوت

صحیحہ عبد اللہ بن سنان

عرض کردیم از روایات استفاده شده که نماز شفع قنوت ندارد. چون در روایت صحیحہ عبد اللہ بن سنان آمده است: وَ عَنْهُ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ ابْنِ سِنَانٍ يَعْني عَبْدَ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: الْقُنُوتُ فِي الْمَغْرِبِ فِي الرَّكْعَةِ الثَّانِيَةِ - وَ فِي الْعِشَاءِ وَالْعُدَاهِ مِثْلُ ذَلِكَ - وَ فِي الْوُتْرِ فِي الرَّكْعَةِ الثَّلَاثَةِ (۱)

مناقشه مرحوم خوئی

مرحوم آقای خوئی فرموده اند؛ این روایت باید حمل بر تقیه بشود، چون ظاهر روایت این است که فقط قنوت در نمازهای جهریه است. و لذا می فرماید قنوت در مغرب در رکعت دوم است، در عشاء و نماز صبح در رکعت دوم است، در وتر در رکعت سوم است، ظاهرش این است که قنوت فقط در نمازهای جهریه است. درست است که نماز وتر، نماز جهریه به معنای ما یجب فیہ الجهر نیست ولی این مهم نیست. مهم راجع به نماز مغرب و عشاء و نماز صبح است که نمازهای جهریه یومیه اند، فقط قنوت را در آنها بیان کرد. گویا در نماز ظهر و عصر قنوت نیست. و این موافق تقیه است.

ص: ۲۴۸

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۲۶۷.

و لذا این روایت حمل بر تقیه می شود و دیگر نمی شود استدلال کرد که: روایت گفت «القنوت فی الوتر فی الرکعه الثالثه» و بگوییم که چون نماز وتر که فرمود سه رکعت است، دو رکعتش شفع است، یک رکعتش وتر است، اگر قنوت در رکعت ثالثه نماز وتر باشد، معلوم می شود که نماز شفع قنوت ندارد.

و وقتی روایت حمل بر تقیّه شد باید سراغ عمومات برویم که می گوید در هر نمازی چه نافله و چه فریضه قنوت مستحبّ است.

جواب

به نظر ما این فرمایش آقای خوئی ناتمام است. زیرا وجهی ندارد این صحیحه را حمل بر تقیه کنیم؛

ایشان «فی المغرب» را خبر می گیرید و معنای روایت این می شود که قنوت در این نمازها که نمازهای جهری اند وجود دارد و از طرفی می توانست فی المغرب را مقدم کند و بگوید «فی المغرب القنوت» ولی قنوت را مقدم کرده است و از طرفی «القنوت» الف و لام دارد که با وجود این دو جهت دلالت بر حصر قطعی می شود، تقدیم ما حقّه التأخیر و دخول الف و لام بر سر مبتدا دلالت بر حصر می کند. لذا معنای روایت چنین می شود که: قنوت تنها در نمازهای جهریه وجود دارد. طبق این احتمال که «فی المغرب» را خبر بگیریم حمل بر تقیه موجه است.

نکته: به نظر ما الفقیه زید یک تلفیقی از الف و لام و تقدیم ما حقّه التأخیر است. یعنی اگر می گفتند زید فقیه، ظهور در حصر نداشت. اما زید الفقیه، ممکن است ظهور در حصر پیدا کند. اما اگر بگویند: الفقیه زید، ظهور مسلم در حصر پیدا می کند چون دو عامل کنار هم قرار می گیرد. الفقیه زید: یعنی طبیعی فقیه موطنش در زید است. یعنی جای دیگری فقیه نداریم. فقیه زید است.

ص: ۲۴۹

این فرمایش فرمایش متینی است. فقط اشکالش این است که فی المغرب را خبر گرفته اند در حالی که فی المغرب قید موضوع است. القنوت فی المغرب، فی الركعه الثانيه؛ یعنی القنوت فی المغرب کائن فی الركعه الثانيه. قرینه این مطلب ادامه روایت است:

ظهور در حصر به این معنا که القنوت کائن فی المغرب با جمله های بعدی نمی سازد که می گویند القنوت فی العشاء و الغداه مثل ذلك. اگر قنوت منحصر در مغرب است پس چرا بعدش می گویند که در نماز عشاء و صبح و وتر قنوت وجود دارد؟ لذا ظاهر روایت این است که: قنوت در نماز مغرب، در رکعت ثانیه است (القنوت فی المغرب کائن فی الركعه الثانيه) یعنی می خواهد بگویند موطن قنوت در نماز مغرب، رکعت ثانیه است نه اینکه قنوت منحصر است به نماز مغرب.

و لذا دلالت این روایت تمام است. و وجهی هم ندارد که ما حمل بر تقيه کنیم.

سؤال: اگر بناء بود فقط موضع قنوت را بگویند، چرا این جور گفتند؟ می گفتند القنوت فی کل صلاه فی رکعتها الثانيه الا الوتر فانه فی رکعتها الثالثه. دیگر اینقدر پیچاندن نداشت:

جواب: شاید علت این که این گونه بیان کردند مماشات با عامه بوده است نه تقيه. فرق است بین تقيه و مماشات؛ مماشات یعنی واقعیت را گفته اند منتها پرده دری نکردند. درست است که هر نمازی قنوت دارد چه جهریه چه اخفاتیه، ولی امام علیه السلام در مقام بیان این جهت نبودند و لزومی ندارد یک مطلبی بگویند عامه بر افروخته بشوند.

امام در مقام بیان این بود که رکعت ثانیه در غیر نماز وتر موضع قنوت است، ولی در نماز وتر رکعت ثالثه موضع قنوت است. مثال هایی را انتخاب کرد که عامه هم قبول داشتند. لازم نبود بفرماید در نماز ظهر و عصر هم قنوت در رکعت ثانیه است، عامه بگویند ما قبول نداریم. همان مثال هایی که عامه قبول دارند مثال زدند. این مماشات است که خلاف ظاهر نیست و امری کاملاً عرفی و عقلایی است. أما تقيه این است که حرف خلاف واقع بزنیم که خلاف ظاهر است.

اشکال دیگری به آقای خوئی وارد است:

ایشان جمله اول و دوم را حمل بر تقیه کردند؛ «القنوت فی المغرب فی رکعتها الثانیه و فی العشاء و الغداه مثل ذلك» این تقیه شد. اما «و فی الوتر فی الركعه الثالثه» وجهی دارد حمل بر تقیه شود.

أما نسبت به این اشکال تشکیک داریم:

که آیا سیره عقلانیه در این گونه احادیث تبعیض در اجراء اصاله الجد است یا نه، برای ما واضح نیست که در یک فقره اجرای اصاله الجد بکنند در حالی که مقام، مقام تقیه بوده است و به لحاظ فقرات دیگر أصالهُ الجد جاری نمی شود. لذا ما اصلاً تقیه ای بودن این حدیث را قبول نداریم.

دلیل مرحوم صاحب حدائق بر عدم مشروعیت

مرحوم صاحب حدائق وجه دیگری ذکر کرد برای این که قنوت در نماز شفع مشروع نیست. فرمود: نماز وتر در روایات اعم از شفع و وتر است و در همه روایات نماز وتر سه رکعت شمرده شده است. از طرفی در روایات دعاهای قنوت نماز وتر ذکر شده است و چون نماز وتر سه رکعت است باید اشاره می کردند که در قنوت دوم این دعاها را بخوانید. ولی این گونه نگفته اند، لذا معلوم می شود وتر تنها یک قنوت دارد.

فقط در روایت رجاء بن ابی الضحاک آمده است:

در آن وقتی که من در مدینه بودم و می خواستم با امام رضا علیه السلام به طوس بیایم، امام رضا علیه السلام نماز شب می خواند نماز شفع می خواند و در رکعت دوم نماز شفع قنوت بجا می آورد و بعد سلام می داد، نماز وتر می خواند، در نماز وتر هم قنوت انجام می داد؛ ... ثُمَّ يَقُومُ فَيَصَلِّي رُكْعَتِي الشَّفْعِ - يَقْرَأُ فِي كُلِّ رُكْعَةٍ مِنْهُمَا الْحَمْدَ مَرَّةً - وَقُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ - وَيَقْنُتُ فِي الثَّانِيَةِ قَبْلَ الرُّكُوعِ وَبَعِيدَ الْقِرَاءَةِ - فَإِذَا سَلَّمَ قَامَ وَصَلَّى رُكْعَةَ الْوَتْرِ - يَتَوَجَّهُ فِيهَا وَيَقْرَأُ فِيهَا الْحَمْدَ مَرَّةً - وَقُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ - وَقُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفُلُقِ مَرَّةً وَاحِدَةً - وَقُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ مَرَّةً وَاحِدَةً - وَيَقْنُتُ فِيهَا قَبْلَ الرُّكُوعِ وَبَعْدَ الْقِرَاءَةِ... (۱)

ص: ۲۵۱

و نمی توان به این روایت تمسک کرد زیرا:

سند روایت ضعیف است و روایت نقل رجاء بن ابی ضحاک است و کلام امام نیست. و نیز در مقابل آن روایات معتبره ای قرار دارد که نماز وتر را سه رکعت دانستند.

مناقشه مرحوم خوئی

آقای خوئی می فرمایند: تنها روایت رجاء بن ابی الضحاک نیست بلکه روایات زیادی داریم که نماز وتر را در قبال نماز شفع قرار داده است حال بعضی صحیحه و برخی غیر صحیحه اند؛

مثل روایت فضل بن شاذان: وَ ثَمَانُ رَكَعَاتٍ فِي السَّحْرِ - وَ الشَّفْعُ وَ الْوُتْرُ ثَلَاثُ رَكَعَاتٍ - تُسَلِّمُ بَعْدَ الرَّكَعَتَيْنِ (۱)

روایت اعمش: وَ ثَمَانُ رَكَعَاتٍ فِي السَّحْرِ وَ هِيَ صَلَاةُ اللَّيْلِ - وَ الشَّفْعُ رَكَعَتَانِ وَ الْوُتْرُ رَكَعَةٌ (۲)

روایت فقه الرضا: تقرأ في الأولى من ركعتي الشفع سبع اسم ربك و في الثانية قل يا أيها الكافرون و في الوتر قل هو الله أحد (۳)

روایت تفسیر قمی: ... «وَ لِيَالِ عَشْرِ» قَالَ: عَشْرُ ذِي الْحِجَّةِ «وَ الشَّفْعِ» قَالَ الشَّفْعُ رَكَعَتَانِ «وَ الْوُتْرِ» رَكَعَةٌ (۴)

و نیز صحیحه فضیل بن یسار: الْفَرِيضَةُ وَ النَّافِلَةُ إِحْدَى وَ خَمْسُونَ رَكَعَةً - مِنْهَا رَكَعَتَانِ بَعْدَ الْعَتَمَةِ - جَالِسًا تُعِيدُ بِرَكَعَةٍ مَكَانَ الْوُتْرِ (۵)؛ که می گوید نافله عشاء دو رکعت نشسته است و یک رکعت محسوب می شود و به جای نماز وتر است: که در این روایت مراد وتر یک رکعتی است نه شفع و وتر با هم.

و منصرف از لفظ وتر هم در کلمات فقهاء همان نماز یک رکعتی وتر است. البته در روایات گاهی به سه رکعت شفع و وتر، وتر گفته اند اما به جهت مماشات با عامه بوده است و ظاهر لفظ وتر همان نماز یک رکعتی است.

ص: ۲۵۲

۱- (۳) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۵۵.

۲- (۴) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۵۷.

۳- (۵) الفقه - فقه الرضا، ص: ۱۳۸.

۴- (۶) تفسیر القمی، ج ۲، ص: ۴۱۹.

۵- (۷) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۴۶.

به نظر ما «وتر» در روایات دو جور استعمال دارد: نماز یک رکعتی وتر و معنای اعم که شامل شفع هم می شود. و هیچکدام خلاف ظاهر نیست. ولی ما فعلاً کاری به این بحث نداریم. و خیلی مهم نیست و عمدتاً صحیحه عبدالله بن سنان است.

إعراض مشهور از صحیحه عبدالله بن سنان

مرحوم آقای داماد فرموده اند: مشهور از این روایت اعراض کرده اند لذا اقوی همان نظر مشهور است که در نماز شفع قنوت در رکعت دوم مستحب است.

مناقشه

أولاً: اعراض مشهور برای ما ثابت نشده است و چه بسا ملتفت به این روایت نشده اند.

ثانياً: ما اعراض مشهور را موجب موهون شدن روایت نمی دانیم، كما حُقق في الاصول.

نتیجه بحث

ما در این بحث به این نتیجه رسیدیم که هر نمازی چه مستحب، چه واجب، رکعت ثانیه قنوت دارد مگر نماز شفع. که ظاهر صحیحه عبدالله بن سنان این بود که قنوت در نماز وتر در رکعت ثالثة است، یعنی در رکعت ثانیه نماز وتر، که همان رکعت دوم نماز شفع است قنوت ندارد.

و لذا احوط این است که ما در نماز شفع قنوت که می گیریم به قصد رجاء بگیریم نه به قصد امر خاص.

قنوت دوم در نماز وتر

کلام محقق در معتبر

مرحوم محقق در معتبر فرموده است: در نماز وتر ما یک قنوت دومی هم بعد از رکوع داریم. قبل از رکوع یک قنوت بعد از رکوع هم یک قنوت. دلیل بر این مطلب، این روایت است:

عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ (علی بن محمد بندار) عَنْ سَهْلٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ قَالَ حَدَّثَنِي بَعْضُ أَصْحَابِنَا قَالَ: كَانَ أَبُو الْحَسَنِ الْأَوَّلُ ع إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنْ آخِرِ رُكْعَةِ الْوُتْرِ قَالَ هَذَا مَقَامٌ مِنْ حَسَنَاتِهِ نِعْمَةٌ مِنْكَ وَ شُكْرُهُ ضَعِيفٌ وَ ذَنْبُهُ عَظِيمٌ وَ لَيْسَ لَهُ إِلَّا دَفْعُكَ وَ رَحْمَتُكَ فَإِنَّكَ قُلْتَ فِي كِتَابِكَ الْمُنَزَّلِ عَلَيَّ نَبِيِّكَ الْمُرْسَلِ ص كَانُوا قَلِيلًا مِنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ. وَ بِالْأَسْبَحِ حَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ طَالَ هُجُوعِي وَ قَلَّ قِيَامِي وَ هَذَا السَّحْرُ وَ أَنَا أَسْتَغْفِرُكَ لِذَنْبِي اسْتَغْفَارَ مَنْ لَمْ يَجِدْ لِنَفْسِهِ ضَرًّا وَ لَا نَفْعًا وَ لَا مَوْتًا وَ لَا حَيَاةً وَ لَا نُشُورًا ثُمَّ يَخْرُ سَاجِدًا (۱)

١- (٨) الكافي (ط - الإسلامية)، ج ٣، ص: ٣٢٥.

رکعت را به معنای رکوع گرفته بعد فرموده است روایت دلالت دارد که حضرت بعد از این که سر از رکوع بر می داشتند قنوت می گرفتند.

مناقشه

اولاً: سند این روایت ضعیف است. هم مرسله است: (حدیثی بعض اصحابنا) و هم (احمد بن عبدالعزیز) مجهول است و هم (سهل بن زیاد) مورد اختلاف است.

ثانیاً: «رفع راسه من آخر رکعه الوتر» شاید مراد بعد از سجده ثانیه است زیرا آخر رکعت از نظر عرفی همان سجده ثانیه است.

ثالثاً: در روایت اشاره ای نکرده که حضرت قنوت می گرفت، شاید دعا می خوانده و قنوت یک اصطلاح خاص است و هر دعایی که در نماز خوانده می شود به معنای قنوت نیست.

رابعاً: بر فرض این روایت دلالت کند بر استحباب قنوت بعد از رکوع نماز وتر، معارض با صحیحہ معاویه بن عمار است: وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَا أَعْرِفُ قُنُوتًا إِلَّا قَبْلَ الرُّكُوعِ (۱).

اشکال: ما من عام الا- و قد خص: می توان گفت که «ما اعرف قنوتا الا- قبل الركوع» عامی است که به سبب روایت دیگر تخصیص خورده است.

جواب: این مطلب صحیح است ولی بعضی از تعابیر اباء از تخصیص دارد. و اینجا از همین موارد است: بگوید قنوتی را نمی شناسم مگر قبل از رکوع که نفی صرف الوجود می کند. بعد بگوید یک مورد وجود دارد.

بله مثل نماز جمعه استثناء می شود ولی اشکالی ندارد زیرا گاهی مقید لبی واضح است مثلاً می گویند: من از هیچکس نمی ترسم. بگویند خدا را چکار می کنی؟ می گویی، بحث ما که خدا نیست. چون قرینه لبیه واضحه هست که می خواهید لاخاف احدا غیر از خدا را بگویی. اما حالا اگر بگویی من هیچکس را نمی شناسم که از او بترسم. بعد استثناء بزنی، الا فلانی و فلانی. می گویند مگر آن هایی که می ترسند، از همه می ترسند. آنها هم از یکی دو نفر می ترسند. توجه افتخاری می کردی من از هیچکس نمی ترسم؟ اینها عرفا اباء از تخصیص دارد. مگر یک قرینه لبیه واضحه باشد و از اول از آن انصراف داشته باشد.

ص: ۲۵۴

در نماز جمعه، همه کیفیت نماز جمعه را می دیدند و ائمه هم که نماز جمعه نمی خواندند، اصحاب هم نماز جمعه نمی خواندند و لذا از اول از آن انصراف دارد.

و لذا به نظر می رسد که این روایت قابل تقيید نباشد.

و لذا این فرمایش که برخی تبعاً للمحقق فی المعتمد فرموده اند صحیح نیست.

استحباب غفيله جدای از نافله مغرب

مسئله دوم: صاحب عروه فرمود: الاقوى استحباب الغفيله.

بحث است: نماز غفيله که مستحب است بين نماز مغرب و عشاء خوانده شود آیا غير از استحباب نافله مغرب است؟ که نتیجه اش این می شود ما بين مغرب و عشاء شش رکعت نماز بخوانیم. و جالب این است که از هیچ امامی و از پیغمبر هم نقل نشده که بين نماز مغرب و عشاء سه نماز دو رکعتی خوانده اند.

ولی مشهور می گویند نماز غفيله جدای از نافله مغرب مستحب است.

مستند مشهور

مستند مشهور دو تا روایت است:

روایت اول

شیخ طوسی در مصباح المتهدج می گوید: و يستحب التنفل بين المغرب والعشاء الآخرة بما يتمكن من الصلاة وهي التي تسمى ساعه الغفله فمما روى من الصلوات في هذا الوقت ما رواه هشام بن سالم عن أبي عبد الله قال من صلى بين العشاءين ركعتين قرأ في الأولى الحمد وقوله وذا النون إذ ذهب مغاضباً إلى قوله وكذلك ننجي المؤمنين وفي الثانية الحمد وقوله وعند مفاتيح الغيب لا يعلمها إلى آخر الآية فإذا فرغ من القراءة رفع يديه وقال - اللهم إني أسألك بمفاتيح الغيب التي لا يعلمها إلا أنت أن تصلي على محمد وآل محمد وأن تفعلي بي كذا وكذا وتقول اللهم أنت ولي نعمتي والقادر على طلبتي تعلم حاجتي فأسألك بحق محمد وآله عليه وعليهم السلام لما قضيتها لي وسأل الله حاجته أعطاه الله ما سأل (1)

ص: ۲۵۵

این که می گویند صلاه غفيله به خاطر این که بین نماز مغرب و عشاء ساعت غفلت است. مردم مشغول اكل و شرب و تكلم و غيبت و تهمت و اینها می شوند. پیامبر به خاطر رفع غفلت فرمود که نماز بخوانید. لذا اسم آن را نماز غفيله گذاشتند.

ابن طاووس در فلاح السائل با يك سند ضعيف (حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ يُونُسَ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ سُلَيْمَانَ الرَّازِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو جَعْفَرٍ الْحَسَنِيُّ مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ الْأَشْثَرُ قَالَ حَدَّثَنَا عَبَّادُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الصَّادِقِ ع قَالَ) این حدیث را از هشام بن سالم نقل می کند ولی آخرش این است: فَإِنَّ النَّبِيَّ ص قَالَ لَا تَتَزَكَّوْا رَكَعَتِي الْغُفْلَةَ وَهُمَا بَيْنَ الْعِشَاءِ [\(۱\)](#) سفارش کرد نماز غفيله را ترك نکنید.

بررسی سندی

سند این روایت در فلاح السائل ضعيف است. اما روایت شیخ طوسی در مصباح المتهجد مرسل است. می گوید: ما رواه هشام بن سالم.

ولی کسانی مثل امام که مراسیل جزمیه صدوق را قبول دارند، می گویند لا تغفل عن مراسیل ابن ابی عمیر، مراسیل جزمیه شیخ طوسی کمتر از مراسیل جزمیه صدوق است؟ در اینجا هم شیخ طوسی این حدیث را به هشام بن سالم اسناد جزمی داده است.

ولی ما اسناد جزمی را قبول نداریم و می گوییم چون می دانیم این حدیث مرسل است و واسطه هم ذکر نشده، اعتباری ندارد و لو مراسیل جزمی، بزرگانی مثل شیخ طوسی باشد. و عقلاء در این جا اصل جاری نمی کنند که ان شاء الله ثقه عن ثقة این خبر به او رسیده است. شاید اصلاً شیخ طوسی برایش فرق بین روی و روی عنه خیلی مطرح نبوده است. و شاید ظن نوعی، وثوق نوعی به صدور این روایت پیدا کرد و همین برای او در اسناد کافی بوده است.

ص: ۲۵۶

بله، یک وقت می گوید هذا ثقه، روی الثقات، ما قبول می کنیم. شهادت حسیه است. اما وقتی می گوید که روی هشام، مثل این که ما بگویم قال الشيخ الانصاری. شما نمی آید بگویند سندت کجاست؟ تا سند را از من نشنوید اعتماد نمی کنید.

نکته: البته شیخ طوسی در فهرست به کتاب هشام بن سالم سند صحیح دارد ولی معلوم نیست این روایت از کتاب هشام بن سالم نقل شده است، شاید از کتاب برقی نقل شده است.

نتیجه بررسی سندی

و لذا سند این روایت تمام نیست.

کلام در دلالت آن واقع می شود. که ان شاء الله جلسه بعد بحث می کنیم.

یک روایت دیگر هم وجود دارد که سنداً خوب است ولی دارد که: صلوا رکعتین بعد المغرب و لو خفیفین. که صحبتی از نماز غفیله در آن نشده است.

ان شاء الله این روایت ها را بررسی خواهیم کرد.

کتاب الصلاة/نوافل /استحباب نماز غفیله/ادغام نماز غفیله در نافله مغرب ۹۵/۰۸/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کتاب الصلاة/نوافل /استحباب نماز غفیله/ادغام نماز غفیله در نافله مغرب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به این بود که صلاه غفیله مستحب است یا نه؟

مشهور قائل به استحباب آن شده اند.

استحباب غفیله

دلیل مشهور بر استحباب غفیله

روایت اول

روایتی است که شیخ در مصباح المتهدجد نقل می کند. می گوید: رواه هشام بن سالم: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ مَنْ صَلَّى بَيْنَ الْعِشَاءَيْنِ رَكَعَتَيْنِ قَرَأَ فِي الْأُولَى الْحَمْدَ وَقَوْلَهُ وَذَا التُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِباً إِلَى قَوْلِهِ وَكَذَلِكَ تُنْجَى الْمُؤْمِنِينَ وَفِي الثَّانِيَةِ الْحَمْدَ وَقَوْلَهُ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا آخِرُ الْأَيَّهِ فَإِذَا فَرَّغَ مِنَ الْقِرَاءَةِ رَفَعَ يَدَيْهِ وَقَالَ - اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِمَفَاتِحِ الْغَيْبِ الَّتِي لَا

يَعْلَمُهَا إِلَّا أَنْتَ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ وَأَنْ تَفْعَلَ بِي كَذَا وَكَذَا وَتَقُولُ اللَّهُمَّ أَنْتَ وَلِيُّ نِعْمَتِي وَالْقَادِرُ عَلَيَّ طَلَبْتِي
تَعْلَمُ حَاجَتِي فَأَسْأَلُكَ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ عَلَيْهِ وَوَعْدِهِمُ السَّلَامَ لَمَّا فَضَيْتَهَا لِي وَ سَأَلَ اللَّهُ حَاجَتَهُ أَعْطَاهُ اللَّهُ مَا سَأَلَ (۱)

ص: ۲۵۷

۱- (۱) مصباح المتهجد، ج ۱، ص: ۱۰۶.

و همین طور فلاح السائل تالیف ابن طاووس به سند ضعیف، همین مضمون را از هشام بن سالم نقل می کند.

جبر سند با عمل مشهور

بگویم هر چند سند ضعیف است اما چون مشهور قائل به استحباب نماز غفیله شده اند، ضعف سند جبران می شود.

مناقشه کبروی

جبر ضعف سند به عمل مشهور کبرویا درست نیست.

مناقشه صغروی

این که مستند مشهور در حکم به استحباب غفیله این روایت باشد معلوم نیست و نیز در مستحبات دیگر هم عمل مشهور به روایت ثابت نمی شود زیرا شاید عمل مشهور ناشی از تسامح در ادله سنن باشد که نقل شده است مشهور قائل بوده اند: خبر ضعیف در مستحبات، مثل خبر ثقه حجت است. به خاطر روایاتی که می گوید: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع يَقُولُ مَنْ بَلَغَهُ ثَوَابٌ مِنَ اللَّهِ عَلَى عَمَلٍ - فَعَمِلَ ذَلِكَ الْعَمَلَ الْتَمَسَ ذَلِكَ الثَّوَابِ أَوْيَهُ - وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْحَدِيثُ كَمَا بَلَغَهُ (۱).

و همین طور اگر ما قائل به مسلک صاحب کفایه و مسلک آقای خوئی در دراسات شویم: که مفاد این اخبار من بلغ، استحباب عمل به عنوان ثانوی است. ما بلغ علیه الثواب فهو مستحب. باز شاید مشهور هم این را قائل بوده اند؛ هر چند ظاهر تعبیر تسامح در ادله سنن همان احتمال اول و حجیت خبر ضعیف است، و لکن محتمل است مشهور، مثل صاحب کفایه قائل به استحباب ثانوی عملی که بلغ علیه الثواب بوده اند.

استدلال به اخبار من بلغ برای اثبات استحباب غفیله

ما عرض کردیم که این دو قول هیچکدام درست نیست: و از این اخبار حتی ترغیب به احتیاط هم فهمیده نمی شود تا چه برسد به استحباب احتیاط، تا چه برسد به استحباب عمل؛

ص: ۲۵۸

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج ۱، ص: ۸۲.

مفاد این اخبار، اخبار از تفضل الهی است: مثلاً می گویند هر کسی درب خانه زید را بزند و تقاضای کمک کند ردش نمی کند؛ معنای این جمله ترغیب نیست که صبح و شب در خانه زید را بزنید و از او تقاضای کمک کنید، که چه بسا این کار او را ناراحت هم بکند، بلکه تنها خبر می دهد که او اهل تفضل است.

پس مفاد این اخبار حتی به دلالت التزامی ترغیب نیست تا بعد بحث کنیم که ترغیب ارشادی است یا مولوی و ترغیب مولوی به احتیاط است، یا به ذات عمل تا از آن استحباب عمل فهمیده شود. و لو از خارج به مناسبت حکم و موضوع بفهمیم که این کار مرغوب است. شما از خارج خدا را می شناسید که خدا کریم است و بر این عمل ثواب می دهد لذا خوب است که انسان دنبال ثواب الهی برود.

و بر فرض اگر قبول کنیم که اخبار من بلغ ترغیب به اتیان عمل می کند باز با آن استحباب غفیله ثابت نمی شود زیرا:

برخی مثل آقای زنجانی فرموده اند: اصلاً بلوغ، ظهور در بلوغ به خبر ضعیف ندارد. اگر بگویند بلغنی انک فعلت کذا، روشن نیست که شامل شایعه هم می شود. و لو گاهی در بلوغ به خبر ضعیف استعمال می شود اما در مطلق بلوغ ظهور ندارد. قدر متیقن بلوغ به خبر معتبر است.

ولی ما این را نپذیرفتیم: معتقد شدیم اطلاق بلوغ شامل بلوغ به خبر ضعیف می شود.

آقای سیستانی فرموده اند: چون در برخی از روایات این تعبیر آمده است: «بلغه شیء من الثواب علی شیء من الخیر»، موضوع در این اخبار، جایی است که یک فعلی مفروغ عنه است که خیر است، پس مستحب بودن یک فعل باید مفروغ عنه باشد. صلاه غفیله که استحبابش مفروغ عنه نیست تا به اخبار من بلغ تمسک کنیم.

ولی ما این استدلال را قبول نداریم: ما معتقدیم که برخی از این روایات تعبیر خیر دارد، لذا به اطلاق بقیه روایات که به نظر ما معتبر هستند، و لفظ خیر در آنها نیامده است، تمسک می کنیم.

نتیجه بحث این شد که: اگر اشکال ما را قبول کردید که این اخبار در مقام ترغیب نیستند و تنها در مقام بیان تفضّل الهی اند به این که اگر عمل را رجاء انجام دهد ثواب آن عمل را به او خواهند داد، استحباب عمل ثابت نمی شود. و اگر بگویید ظاهر این اخبار ترغیب است به نظر ما شامل نماز غفیله می شود و استحباب آن ثابت می شود.

نکته: این که اخبار من بلغ از تفضّل الهی خبر می دهد که اگر کسی این عمل را انجام دهد خدا به او ثواب می دهد به این معنا نخواهد بود که این عمل به قصد امر آورده شود زیرا روایت انصراف دارد به این که عمل انقیادی باشد نه این که عملی که امر ندارد را به قصد امر بیاورد زیرا این مصداق تشریح می شود و عملی که به داعی تشریح باشد ثواب ندارد.

لذا تمسک به این خطاب در مواردی که شما قصد امر جزمی به نماز غفیله کنید، تمسک به عام در شبهه مصداقیه می شود. بلکه وجدانا تا امر واصل نشود، قصد جزمی امر می شود مصداق تشریح و خلاف انقیاد است و اخبار من بلغ شامل آن نمی شود.

و اساسا به تعبیر بحوث، و ان لم یکن کما بلغه با لسان حجیت نمی سازد (تا بخواهیم از خلال آن امر به غفیله را ثابت کنیم) اماره ای را که می خواهند حجت بکنند نمی گویند هر چند این اماره دروغ باشد ولی تو به این اماره عمل کن. می آیند می گویند لا عذر لاحد من موالینا فی التشکیک فیما یروی عنا ثقاتنا. البته این را به مناسبت حکم و موضوع عرض کردیم. از باب مؤید می گوییم. و الا اگر در استفاده حجیت خبر ضعیف نداشتیم از این اخبار، حالا فو قش می گفتیم خلاف تناسب با لسان حجیت است. تضاد ندارد با لسان حجیت و ان لم یکن کما بلغه. تناسب ندارد. این را به عنوان مؤید عرض می کنیم.

مرحوم نائینی راجع به نماز غفیله می گوید: وقتی مصباح المتعجد حدیث نقل می کند که متأخر از تهذیب و استبصار است و نیز مورد عمل اصحاب است، دیگر جا ندارد تشکیک کنیم و قطعاً نماز غفیله مستحب است.

مناقشه

ما نمی فهمیم چرا جای تشکیک نیست. عمل به کتاب دعا چگونه تشکیک را از بین می برد؛ پس امروز هم به کتاب مفاتیح الجنان علماء عمل می کنند، پس بگوییم مفاتیح حجت است؟

مصباح المتعجد هم کتاب دعا بوده است علمای متعبد و متعجد مقید بودند. نماز غفیله را هم می خواندند. اگر کسی هم می خواند شاید قائل به تسامح در ادله سنن بود. این دلیل بر اعتبار نمی شود.

دلالت روایت مصباح المتعجد

مناقشه آقای خویی

راجع به دلالت این روایت مصباح المتعجد آقای خوئی فرموده اند: بر فرض سند این روایت را بپذیریم این روایت تنها نماز مستقل را در یک فرض ثابت می کند و آن صورتی است که اول نافله مغرب خوانده شده، بعد می خواهیم نماز غفیله بخوانیم که اطلاق امر شامل این صورت می شود.

اما اگر بخواهم قبل از نافله مغرب، نماز غفیله بخوانم این نماز غفیله خود به خود مصداق نافله اول نماز مغرب می شود: زیرا نماز غفیله خاص است، نماز نافله مغرب عام است، انطباق عام بر خاص قهری است. حال چرا نماز غفیله خاص است؟ چون اذکار خاص دارد، ولی نافله مغرب اذکار خاص ندارد. لذا دیگر مشروع نیست نماز دیگری خوانده شود. و لذا احوط و اولی این است که شما نماز نافله مغرب را که می خوانید، نماز غفیله را در آن ادغام کنید، یعنی به شکل غفیله بخوانید. اما اگر بخواهید بعد از نماز نافله مغرب نماز غفیله بخوانید، رجائاً بخوانید. ولی همین هم خلاف احتیاط است: چون شبهه این است که لا-تطوع فی وقت الفریضه. بعد از این که نافله مغرب را خواندید وقت نافله عشاء است. در وقت نماز عشاء نماز تطوع که دلیل خاص ندارد، چون سند این روایت مصباح المتعجد ضعیف بود، اگر صحیح بود، مشکل نبود، چون ضعیف است، اطلاق لا-تطوع فی وقت الفریضه می گوید این تطوع نهی دارد. ایشان می گوید البته ما استظهار کردیم این نهی کراهتی است، به معنای قلت ثواب در عبادات است. ولی بعضی از فقهاء گفته اند: اتیان به نماز تطوع در وقت نماز فریضه که هنوز آن را نخوانده اید حرام است. و لذا اولی و احوط استجابی این است که نماز غفیله را در نافله مغرب ادغام شود.

این بیان آقای خوئی به نظر ما ناتمام است:

اما این که ایشان فرمودند اگر نماز غفیله بخوانیم، بعدش بخوایم نافله مغرب بخوانیم درست نیست، چون انطباق قهری پیدا می کند؛

صحیح نیست؛ زیرا ظاهر در عرف متشرعی این است که نافله مغرب عنوان قصدی است و تا قصد نشود این نماز نافله مغرب باشد، نافله مغرب محقق نخواهد شد. و گرنه اگر کسی نماز زیارت، نماز تحیت مسجد و غیره را، قبل از خواندن نافله مغرب یا نافله صبح و بقیه نوافل بخواند باید انطباق قهری پیدا کند و این خلاف ارتکاز متشرعی است و نمی گویند با خواندن نماز مستحبی، مثلاً نافله مغرب را خواندی. و تعبیر خود روایات هم نافله للمغرب و نافله للعشاء بود.

و لذا اگر سند این روایت تمام باشد می توان قبل از نافله مغرب نماز غفیله را خواند.

روایت دوم (موثقه سماعه)

در موثقه سماعه تعبیر این است که فرمود: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: تَنَفَّلُوا فِي سَاعَةِ الْغَفْلَةِ وَ لَوْ بِرَكَعَتَيْنِ خَفِيفَتَيْنِ - فَإِنَّهُمَا تُورِثَانِ دَارَ الْكِرَامَةِ (۱).

قبلاً سیره متشرعه این بود که بعد از عشاء می خوابیدند و دیگر تلویزیون نبود نگاه کنند. و بین نماز مغرب و عشاء یک ساعت فاصله می شد لذا مشغول صحبت و غیره می شد و طبعاً از دنیا سخن به میان می آمد و دچار غفلت می شدند لذا اسم این ساعت را ساعت غفلت گذاشتند.

مناقشه

این روایت دلالت بر استحباب نماز غفیله در مقابل نافله مغرب نمی کند، و می گوید دو رکعت بخوانید که یک مصداقش نافله مغرب است و بر نافله مغرب منطبق می شود. و این که بخواید خصوص نماز غفیله را بگویند با آن کیفیت خاصی که دارد معلوم نیست.

ص: ۲۶۲

اگر نافله غفيله نمازی مستقل باشد، و آن را عنوان قصدي گرفتيم که انطباق قهري پيدا نمی کند: آیا می توان یک نماز به قصد هر دو خواند؟

تداخل عناوين قصديه غير متنافی

گفته می شود و مبانی مرحوم آقای خوئی هم همین است که؛

دو عنوان قصدي اگر خارجاً با هم فرقی نکنند و قابل جمع باشند را می توان با یک فعل انجام داد: مثلاً نافله مغرب با نماز غفيله اگر هر دو عنوان قصدي باشند می توان با یک فعل اتیان کرد: زیرا قابل جمع اند و کیفیتی که در نماز غفيله وارد شده ضد نافله مغرب نیست و در نافله مغرب نیامده که آیه ذالنون را نخوان یا آیه و عنده مفتح الغیب را نخوان. و مشکل عنوان قصدي بودن را حل می کنیم به اینکه قصد هر دو را داشته باشد و قصد دو عنوان در یک عمل اشکالی ندارد، مثل این که مولی گفت اکرم عالماً، اکرم هاشمیا. ما هم یک عالم هاشمی پيدا کردیم و اکرام کردیم که با یک عمل هر دو امتثال می شود. که نسبت عموم من وجه است و در این مورد بر فعل واحد منطبق شده اند. و لذا گفته اند در اینجا تداخل در مسبب یعنی تداخل در مرحله امتثال طبق قاعده است.

آقای خوئی در اغسال مثال زده؛ مثلاً غسل جمعه و غسل احرام، دو تا عنوان قصدي است. حالا شخصی روز جمعه می خواهد محرم بشود، هر دو را قصد می کند که در این صورت هر دو واقع می شوند چون نسبت عموم من وجه است. اغتسل للاحرام، اغتسل للجمعه. گاهی غسل جمعه می کنیم غسل احرام نیست، گاهی غسل احرام می کنیم غسل جمعه نیست. حالا امروز در این غسل واحد قصد هر دو را کردیم. مثل همان اکرم عالماً و اکرم هاشمیا.

بله، گاهی متفاهم عرفی این است که عنوان به شرط لا از تداخل هست. مثل نماز قضاء که نکته عرفیه اش این است که قضاء تدارک مافات است و وقتی اداء مستقل بود قضایش هم مستقل خواهد بود. اما جایی که این قرینه نیست تداخل مشکلی ندارد.

منتقی الاصول فرموده اند؛ ظاهر در این مستحبات این است که بشرط لا از تداخل است.

ولی به نظر ما همچون ظهور عامل نداریم لذا تداخل مشکلی ندارد.

نکته: در قنوت نماز غفيله دعای خاص وارد شده است؛ یکی از آن تعبیرهای خاص «علیه و علیهم السلام» است {...فَأَسْأَلُكَ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ عَلَيْهِ وَعَلَيْهِمُ السَّلَامُ لَمَّا قَضَيْتَهَا لِي... (۱)} «علیه السلام» مشکلی ندارد چون ذکر النبی است که دلیل داریم، اُمّیا راجع به «علیهم السلام» که ذکر ائمه است اگر نماز غفيله به صورت خاص ثابت نشود، بر صحت ذکر آن در نماز دلیل نداریم: چون ظاهر این فقره انشاء تحیت است و اگر قصد دعا شود دعا می شود. (بله اگر تعبیر «علیهم سلام الله» بود دعا می شد و مشکلی نداشت). و لذا آقایانی که احتیاط می کنند مثل آقای خوئی، آقای سیستانی، مرحوم آقای تبریزی، بعضی از آن ها مثل آقای سیستانی می گویند «علیه و علیهم السلام» بنا بر احتیاط با قصد دعا اتیان شود چون معلوم نیست نماز غفيله مشروعیت خاص داشته باشد.

حال اگر گفته شود: در صورتی که بخواهیم هر دو را با هم قصد کنیم: قصد نافله مغرب و قصد رجایی نافله غفيله (که استحبابش برای ما ثابت نشده است)، دعای قنوت نماز غفيله مشتمل بر جمله «علیه و علیهم السلام» است که ظاهر آن انشاء تحیت است نه قصد دعا، لذا تداخل به مشکل بر می خورد:

ص: ۲۶۴

جواب می دهیم: که می توان قصد تعلیقی کرد یعنی نیت کنیم معنایی که صحیح است که یا انشاء تحیت است و یا دعا، همان را قصد می کنیم. که با این نیت تنافی وجود نخواهد داشت.

نماز وصیت

نماز دیگر نماز وصیت است، که بین مغرب و عشاء خوانده می شود. سند آن ضعیف است و در مصباح المتعجل با رُوی آمده و رواه ندارد تا بگوییم اسناد جزمی داده است؛

رُوی عَنِ الصَّادِقِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آيَائِهِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ أَوْصِيكُمْ بِرُكْعَتَيْنِ بَيْنَ الْعِشَاءِ يَنْ يُقْرَأُ فِي الْأُولَى الْحَمْدُ وَإِذَا زُلْزِلَتْ ثَلَاثَ عَشْرَةَ مَرَّةً وَفِي الثَّانِيَةِ الْحَمْدُ مَرَّةً وَقُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ خَمْسَ عَشْرَةَ مَرَّةً فَإِنَّهُ مَنْ يُصَلِّي ذَلِكَ فِي كُلِّ شَهْرٍ كَانَ مِنَ الْمُتَّقِينَ فَإِنْ فَعَلَ ذَلِكَ فِي كُلِّ سَنَةٍ كَانَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ فَإِنْ فَعَلَ ذَلِكَ فِي كُلِّ جُمُعَةٍ مَرَّةً كَانَ مِنَ الْمُصَلِّينَ فَإِنْ فَعَلَ ذَلِكَ فِي كُلِّ لَيْلَةٍ زَاخَمَنِي فِي الْجَنَّةِ وَلَمْ يُحْصِ ثَوَابَهُ إِلَّا اللَّهُ تَعَالَى (۱)

ثواب بالایی برای این نماز ذکر می کند که اگر کسی با اخبار من بلغ آن را رجاء بخواند خوب است.

مسأله بعد این است که مراد از «الصلوة الوسطی» چه نمازی است؟

محرمات/لهو و غناء/ضرب و استماع آلات لهو/أدله حرمت غناء ۹۵/۰۸/۱۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: محرمات/لهو و غناء/ضرب و استماع آلات لهو/أدله حرمت غناء

خلاصه مباحث گذشته:

متن خلاصه ...

مقدمه: راجع به ضرب آلات لهو ما، و لو از باب احتیاط، به این نتیجه رسیدیم که ضرب آلات لهو به کیفیتی که عرفاً مصداق لهو و سرگرمی باشد، حرام هست. لزومی ندارد بگوییم مثير شهوت شیطانیه باشد یا موجب خوش گذرانی باشد یا مناسب با مجالس اهل فسوق باشد.

ص: ۲۶۵

۱- (۵) مصباح المتعجل، ج ۱، ص: ۱۰۷.

لذا تار زدن، طبل زدن به نحوی که عرفاً سرگرمی است نه حماسی که در ارتش برای تشجیع لشکر می زنند، به نظر می رسد مشمول ادله نهی از ضرب مزمار و کوبات و کبرات باشد.

البته ممکن است کسی بگوید که این حکم را در آلات مختصه قائلیم و این آلات امروز دیگر آلات مشترک اند. دلیل نداریم بر این که در آلات مشترک هم مثل آلات مختصه است تا اینقدر سخت گیری بکنیم. بله، آلات مشترک هم اگر به کیفیتی نواخته بشود که مثیر شهوت شیطانیه باشد، این قدر متیقن از حرمت است، اما صرف سرگرمی مثلاً با قابلمه، دلیل بر حرمت ندارد.

ما در اینجا نکته ای عرض می کنیم:

تشکیک در این که این آلاتی که الان هست آلات لهو باشد، این تشکیک عرفی به نظر نمی آید؛ یک زمانی تار، طبل و نی آلات لهو بوده، حالا- بیاییم بگوییم این آلات پیشرفته مثل گیتار و سنتور، آلات لهو نیست، چون انتفاع از اینها به کیفیت غیر لهویه زیاد شده، این عرفی نیست.

اگر می گوئید چون الآن استعمال غیر لهوی این آلات زیاد شده است از آلت لهو بودن بیرون آمده اند؛ می گوئیم در گذشته هم استعمال مثلاً- تار و نی در غیر لهوی زیاد بوده است با این حال آن را از آلات لهو شمرده اند. و آلت هو هم به این معنا است که بطبعه معدّ برای لهو بوده است نه اینکه در غیر لهو استعمال نمی شود. که این ابزار موسیقی هم این گونه است. مثل شمشیر که الآن برای تزئین زیاد به کار نمی رود ولی باز آلت قتل است زیرا بطبعه معدّ برای قتل است.

و لذا نقل شده از امام قدس سره اوائل انقلاب دستور دادند، تمام آلات موسیقی در رادیو و تلویزیون معدوم بشود و از بین برود. حالا بعضی از آقایان سران کشور صحبت کردند متوقف شد.

البته ما معتقدیم نواختن آلات لهو به کیفیت لهویه حرام است نه مطلقا. ولی کسانی از بزرگان در استفتائات صریحا فرموده اند: استعمال آلات لهو مطلقا حرام است و لو به غیر کیفیت لهویه. از جمله مرحوم آقای خوئی.

و از جمله امام قدس سره در استفتائاتی که از ایشان است:

۱- اگر در ارتباط با موسیقی های مطرب کار نکنید مانع ندارد ولی از استعمال آلات لهو باید اجتناب نمایید اگر آلات، ممحض برای لهو است بعد فرمودند: اگر موسیقی مطرب نمی زنید اشکال ندارد ولی از استعمال آلات لهو باید اجتناب کنید (۱).

امام از موسیقی لهوی تعبیر به موسیقی مطرب می کنند یعنی موسیقی که انسان را سبک می کند و موجب می شود یک حرکات سبکی از او صادر بشود که در حالت طبیعی آن حرکات را انجام نمی دهد.

۲- و همین طور فرموده اند: شنیدن و نواختن موسیقی مطرب حرام است و صداهای مشکوک مانع ندارد و خرید و فروش آلات مختص به لهو جایز نیست و در آلات مشترکه اشکال ندارد. (۲)

وجه این که صداهای مشکوک مانع ندارد روشن است چون اصل برائت جاری می شود چه شبهه موضوعیه باشد و چه مفهومی.

۳- و نیز فرموده اند: گیتار و یا سایر وسائل را که هم اکنون ما در منزل داریم اگر چه اصلا از آنها استفاده نمی شود، چه کار کنیم؟ امام جواب دادند: آلات لهو را باید از بین ببرید (۳).

ص: ۲۶۷

۱- (۱) استفتاءات (امام خمینی)، ج ۲، ص: ۱۴.

۲- (۲) استفتاءات (امام خمینی)، ج ۲، ص: ۱۲.

۳- (۳) استفتاءات (امام خمینی)، ج ۲، ص: ۱۷.

به نظر ما ابزارهای موسیقی معروف، عرفاً از آلات مختصه اند. و اگر چیزی از آلات مشترکه باشد و به صورت لهوی شبیه آلات مختصه نواخته شود به فحوا و مفاهم عرفی حرام است: چون نکته استعمال آلات لهو، لهوی بودن آن است.

و لذا عملاً برای ما فرقی نمی کند، چه آلات مختصه لهو چه آلات مشترکه لهو، اگر نواختنی باشد که مناسب مجالس لهو است، این اشکال دارد. ما در مطلق لهو که مصداق سرگرمی باشد، این حکم را جاری می دانیم. البته نه سرگرم شدن به مطالعه و نماز، بلکه موردی که عرفاً و به نظر عقلایی سرگرمی است که خیلی از این موسیقی هایی که زده می شود از این قبیل است.

حرمت تکلیفی و وضعی بیع و شراء آلات لهو

اما این که امام فرمودند: بیع و شرائش، تکلیفاً و وضعاً حرام است و آقای خوئی هم این را دارند:

آلات مختصه لهو قطعاً بیع و شرائش باطل هست. چون منفعت محلله مقصوده ندارد. اما حرام تکلیفی بودنش دلیل ندارد. یک کسی می رود ابزار موسیقی می خرد می خواهد خانه اش را تزئین کند یا مواد اولیه آن را بررسی کند، که دلیل بر حرمت ندارد. اما کسی که می فروشد بر او حرام است چون معمولاً افراد می خرند تا استعمال لهوی کنند لذا خلاف فحوا نهی از منکر است: اسلام گفته است اگر کسی استعمال لهوی می کند و مرتکب منکر می شود او را نهی کنید. بعد خودمان امداد رسان منکرات در جامعه شویم این خلاف فحوا نهی از منکر است.

إمحاء آلات لهو

أما محو کردن آلات لهو: اگر راه مبارزه با منکر باشد جزء مراتب نهی از منکر می شود و واجب. و گرنه دلیلی بر وجوب محو آلات حرام نداریم. مثلاً آن را در موزه و أمثال آن بگذاریم چه مشکلی دارد.

و آقای خوئی هم و لو در مصباح الفقاهه ظاهرشان این است که از حرمت تکلیفیه بیع و شراء، و نیز وجوب امحاء و اعدام سخن به میان آورده اند ولی فتاوی ایشان شبیه عرض بنده است که دلیلی بر حرمت بیع به طور مطلق و وجوب امحاء به طور مطلق نداریم.

حرمت استماع آلات لهو

شبهه

شبهه ای در رابطه با استماع مطرح است: به چه دلیل استماع ضرب آلات لهو و لو به کیفیت لهویه حرام است؟ چه ملازمه ای دارد که استعمال آلات لهو حرام است پس استماعش هم حرام است؟ چرا جاهای دیگر این ملازمه را نمی گویند:

مثال اول: رقص به نظر عده ای از فقهاء حرام است ولی ملازمه ندارد نگاه به رقص هم حرام باشد: اگر مردی می رقصد مرد دیگر به او نگاه کند یا زنی می رقصد، زن دیگر به او نگاه کند چه اشکالی دارد.

نکته: در موثقه سکونی بود: انهاکم عن الزفن. و زفن را لغت به رقص معنا کرده است. البته بعضی کتب لغت به الوطی الارض برجله، پایکوبی معنا کرده اند که مرحوم استاد می فرمود: پس معلوم نیست زفن به معنای رقص باشد شاید معنای پایکوبی باشد که یقیناً حرام نیست. و لکن ظاهراً زفن اگر به این معنا هم باشد باز مراد همان رقص است. اگر به معنای پایکوبی هم باشد اگر به نحو لهوی باشد چگونه ادعای قطع کنیم که حرام نیست.

مثال دوم: اگر شخصی دروغ بگوید آیا ملازمه دارد شنیدن آن حرام باشد. و سماعوم للکذب که در آیه قرآن آمده به معنای ترتیب اثر دارد به حرف های دروغ است نه این که صرف شنیدن آن حرام نیست.

ص: ۲۶۹

مثال سوم: بعضی از فقهاء (آقای سیستانی) فرموده اند: غیبت کردن حرام است اما دلیل ندارد استماع آن هم حرام باشد. ولی مشهور قائل به ملازمه شده اند و ما هم ملازمه را بعید نمی دانیم. البته به عنوان بودن در مجلس حرام از بعضی روایات استفاده می شود که حرام است ولی به عنوان استماع آیا حرام است یا نه، بحث است. و در هر صورت نهی از منکر واجب است مثلاً به او بگوییم غیبت نکن و اگر گوش نمی دهد و استماع را حرام ندانستیم احتیاط مستحب است که از کسی که غیبت او می شود دفاع شود.

مثال چهارم: مجسمه سازی حرام است ولی نگهداری آن حرام نیست.

مثال پنجم: فحش دادن حرام است اما شنیدن آن حرام نیست.

جواب

به نظر ما این تشکیک درست نیست:

اولاً- متفاهم عرفی از حرمت نواختن نی و طبل این است که این یک نوع لهو سمع است. یعنی از ملامتی سمع است نه ملامتی بصر. لذا ملازمه عرفیه با حرمت استماع آن دارد. بلکه سماع و به گوش خوردن اشکال ندارد. گاهی انسان از جایی رد می شود و صدایی به گوش او می رسد و یا در جایی می ماند برای انجام کاری و صدا به او می رسد این حالت غیر اختیاری اشکالی ندارد.

علاوه بر این که حرمت استماع مؤیداتی دارد مثلاً در غنا صحیحه علی بن جعفر می گوید: عن المغنی أ یجلس الیه؟ قال لا. یعنی کنار او برای استماع ننشین. وقتی استماع غنا حرام است این ملازمه عرفیه در ضرب آلات هو هم وجود دارد.

و روایتی که می گوید استماع لهو قلب را می میراند (یمیت القلب) سندش ضعیف است و دلالت بر حمت هم ندارد. و نیز روایتی که می گوید ینبت النفاق که به معنای این است که زمینه نفاق را در او فراهم می کند و با کتب منافقاً فرق می کند زیرا به این معنا است که با همین کار جزء منافقین می شود.

ص: ۲۷۰

شاید بتوان خود روایت فضل بن شاذان را دلیل بر حرمت استماع گرفت: و گفت الاشتغال بالملاهی شامل استماع هم می شود. یعنی کسی هم که به آلات لهو گوش می دهد می گویند مشغول به آلات لهو شده است.

نظر استاد در مسأله

خلاصه عرض ما این است که ضرب آلات لهو و استماع آن به کیفیتی که عرفاً بگویند سرگرمی است، نه سرود جنگی، سرود حماسی (که روح حماسی ایجاد می کند. و هر چند غرض شخصی سرگرمی باشد اما مهم غرض نوعی عرفی است) این خلاف احتیاط واجب است. و لو اثاره شهوت شیطانیه بر آن صدق نکند. و اما آلات مشترکه هم عرض کردم نگوید آلات مشترکه به غیر کیفیت لهویه حرام نیست، پس بیاییم با آلات مشترکه سرگرم بشویم، این هم اشکال دارد در صورتی که به کیفیت آلات مختصه باشد. ما می گوئیم ضرب آلات لهو به همان تناسب موسیقی لهوی و لو در آلات مشترکه باشد اشکال دارد.

اولین محرم، مجسمه سازی بود که به این نتیجه رسیدیم که حرامّ مطلقاً. دومین محرم، ضرب آلات لهو بود که به این نتیجه رسیدیم که حرام مطلقاً و لو از باب احتیاط. سومین محرم غناء است که از آن بحث می کنیم؛

غنا

عامه ظاهراً غنا را حرام نمی دانند مگر این که با محرم های دیگر مقارن باشد.

علماء شیعه ادعای اجماع بر حرمت غنا فی نفسه، فی الجملة کرد اند: اختلاف است که غنا در کلام حق هم حرام است کما علیه جماعه، یا حتماً غنا باید در کلام لهوی باشد که برخی مثل محقق ایروانی و مرحوم استاد اخیراً تمایل داشتند به این نظر که می گفتند غنا در محتوای لهوی حرام است. این اختلاف بین فقهاء شیعه هست. اما اصل حرمت غنا فی الجملة مورد اتفاق هست.

ص: ۲۷۱

فقط دو نفر از متاخرین، قائل شده اند غنا فی حد ذاته حرام نیست؛ یکی محدث کاشانی در وافی، دیگری هم محقق سبزواری نقل شده در کفایه الاحکام.

ما اول ادله علماء شیعه بر حرمت غنا را ذکر می کنیم بعد ادله محدث کاشانی و محقق سبزواری را مطرح می کنیم.

أدله حرمت غنا

در روایاتی در تفسیر آیه « وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ (۱) » فرموده اند: هو الغنا. مثل روایت کلینی از درست بن منصور از زید شحام: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ وَ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ جَمِيعاً عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ دُرُسْتِ عَنْ زَيْدِ الشَّحَامِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَمِيدٍ اللَّهَ ع عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَاجْتَنِبُوا الرَّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ فَقَالَ الرَّجْسُ مِنَ الْأَوْثَانِ الشُّطْرُنُجُ وَ قَوْلَ الزُّورِ الْغِنَاءُ (۲).

توثیق درست بن ابی منصور

درست بن ابی منصور، واقفی هست. ولی ما بعید نمی دانیم ثقه باشد به دو دلیل (۳):

ص: ۲۷۲

۱- (۴) سوره حج/آیه ۳۰.

۲- (۵) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۶، ص: ۴۳۵.

۳- (۶) درست بن ابی منصور محمد الواسطی: روی عن ابی عبد الله و ابی الحسن علیهما السلام و معنی درست ای صحیح له کتاب یرویه جماعه منهم سعد بن محمد الطاطری عم علی بن الحسن الطاطری و منهم محمد بن ابی عمیر أخبرنا الحسین بن عبید الله قال: حدثنا أحمد بن جعفر قال: حدثنا حمید بن زیاد قال: حدثنا محمد بن غالب الصیرفی قال: حدثنا علی بن الحسن الطاطری قال: حدثنا عمی سعد بن محمد أبو القاسم قال: حدثنا درست بکتابه. و أخبرنا محمد بن عثمان قال: حدثنا جعفر بن محمد قال: حدثنا عبید الله بن أحمد بن نهیک قال: حدثنا محمد بن ابی عمیر عن درست بکتابه. (رجال النجاشی/باب الدال/۱۶۲).

یکی این که ابن ابی عمیر راوی کتابش است. و شیخ طوسی در عده می گوید که ابن ابی عمیر و صفوان و بزنی ممن عرفوا بانهم لایروون و لایرسلون الا عن ثقه.

دوم: علی بن حسن طاطری راوی درست بن ابی منصور است. مرحوم آقای خوئی فرموده که ما به این جهت درست را ثقه می دانیم.

علی بن حسن طاطری کسی است که شیخ طوسی در فهرست در رابطه با او می گوید: «علی بن الحسن الطاطری: الکوفی کان واقفیا شدید العناد فی مذهبه صعب العصیبه علی من خالفه من الإمامیه. و له کتب کثیره فی نصره مذهبه و له کتب فی الفقه رواها عن الرجال الموثوق بهم و بروایاتهم فلاجل ذلك ذکرناها(۱)» آقای خوئی می فرماید: شیخ می گوید رواها عن الرجال الموثوق بهم پس مشایخ طاطری ثقات هستند و یکی از این ها درست بن ابی منصور واقفی است.

شبهه ای که ما داریم این است که طاطری به واسطه عمومیش از درست نقل می کند، آیا این تعبیر رواها عن الرجال الموثوق بهم شامل مشایخ با واسطه هم می شود؟ این خیلی برای ما روشن نیست. اگر این شبهه نبود که آقای خوئی این شبهه را قبول نکرده ظاهراً، از این راه هم می شود درست بن ابی منصور را توثیق کرد.

این راجع به این روایت. و روایات دیگری داریم که مفادش این است که غنا حرام است. ان شاء الله جلسات بعد مطرح می کنیم. بعد ببینیم چرا محدث کاشانی گفته که غنا فی حد ذاته حرام نیست؟

کتاب الصلاة/نوافل /معنای الصلاة الوسطی/خواندن نافله به صورت نشسته ۹۵/۰۸/۲۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/نوافل /معنای الصلاة الوسطی/خواندن نافله به صورت نشسته

ص: ۲۷۳

۱- (۷) فهرست الطوسی ص : ۲۷۲.

خلاصه مباحث گذشته:

متن خلاصه ...

۳- مسأله؛

الظاهر أن صلاة الوسطی التي تتأكد المحافظه عليها هي الظهر فلو نذر أن يأتي بالصلاة الوسطی فی المسجد أو فی أول وقتها مثلاً أتى بالظهر(۱)

مقدمه: این که مراد از این نماز که در قرآن به آن اشاره شده، چیست، ثمره فقهیه ندارد و تنها در نذر جاری می شود (که به قول مرحوم عراقی بر هر بَرّ و فاجری مترتب می شود) و نذر هم تابع قصد است: اگر مقصود ناذر از الصلوه الوسطی نماز ظهر است باید نماز ظهر را بخواند و اگر مقصود او نماز عصر باشد باید نماز عصر بخواند و اگر معنای عرفی این کلمه را قصد کند، باید ببیند در عرف چه معنایی دارد و در هر صورت مهم نیست این کلمه در قرآن به چه معنا می باشد. بله اگر کسی عنوان شرعی آن را قصد کند، پیدا کردن معنای این کلمه در قرآن برای او مؤثر خواهد بود.

ولی معمول این گونه است که معنای عرفی را قصد می کنند و نذر روی عنوان عرفی می رود: مثل این که برخی نذر می کنند در روز عاشوراء یا اربعین اطعام دهند. و مثلاً در ایران روز یکشنبه را اربعین اعلام می کنند ولی از نظر شرعی ثابت نشده است که یکشنبه اربعین باشد (حتی با چشم مسلح)؛ که در اینجا اربعین عرفی مهم است و آثار روی آن رفته است. و عرف همین اربعینی که اعلام شده و در آن مراسم اربعین را برگزار می کند، اربعین می داند.

ص: ۲۷۴

سید مرتضی ادعای اجماع کرده بر این که صلاه وسطی نماز عصر است؛ الصلاه الوسطی عند أهل البيت عليهم السلام، هی صلاه العصر و الحججه علی ذلك إجماع الشيعة الإمامیه علی ذلك (۱).

ولی مشهور صلاه وسطی را نماز ظهر می گیرند و به آن تصریح می کنند و مستند آن ها روایات متعدده ای است:

روایت اول: صحیحه زراره؛ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنِ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ جَمِيعاً عَنْ حَمَادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزِ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَمَّا فَرَضَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مِنَ الصَّلَاةِ... وَقَالَ تَعَالَى حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَ الصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَ هِيَ صِيَامَةُ الظُّهْرِ وَ هِيَ أَوَّلُ صَلَاةٍ صَلَّاهَا رَسُولُ اللَّهِ ص - وَ هِيَ وَسْطُ النَّهَارِ - وَ وَسْطُ صَلَاتَيْنِ بِالنَّهَارِ صَلَاةِ الْغَدَاةِ وَ صَلَاةِ الْعَصْرِ - وَ فِي بَعْضِ الْقُرَاءَةِ حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ - وَ الصَّلَاةِ الْوُسْطَى صَلَاةِ الْعَصْرِ (۲) ...

روایت دوم: معتبره ابی بصیر مرادی؛ وَ فِي مَعَانِي الْأَخْبَارِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ زَيْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي الْمَغْرَاءِ حُمَيْدِ بْنِ الْمُثَنَّى عَنْ أَبِي بَصِيرٍ يَعْني الْمُرَادِيَّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ صَلَاةُ الْوُسْطَى صَلَاةُ الظُّهْرِ - وَ هِيَ أَوَّلُ صَلَاةٍ أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ نَبِيِّهِ ص (۳).

لذا ظاهراً سید مرتضی اشتباه کرده است و تنها عامه قائل شده اند مراد از صلاه وسطی، نماز عصر است. و البته در روایت هم این مطلب آمده است و مؤید ایشان است؛

ص: ۲۷۵

۱- (۲) رسائل الشریف المرتضی، سید مرتضی، ج ۱، ص ۲۷۵.

۲- (۳) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص ۱۱، ابواب اعداد الفرائض، باب ۲، ط آل البيت.

۳- (۴) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص ۲۲، ابواب اعداد الفرائض، باب ۵، شماره ۴۴۰۸، ح ۲، ط آل البيت.

روایت اول: صدوق در فقیه؛ وَ أَمَّا صَلَاةُ الْعَصْرِ فِيهِ السَّاعَةُ الَّتِي أَكَلَ آدَمُ فِيهَا مِنَ الشَّجَرَةِ فَأَخْرَجَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنَ الْجَنَّةِ فَأَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ذُرِّيَّتَهُ بِهَذِهِ الصَّلَاةِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ اخْتَارَهَا لِأُمَّتِي فَهِيَ مِنْ أَحَبِّ الصَّلَوَاتِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ أَوْصَانِي أَنْ أَحْفَظَهَا مِنْ بَيْنِ الصَّلَوَاتِ (۱)

روایت دوم: فقه الرضا؛ قال صلاة الوسطى العصر (۲)

سند روایت دوم ضعیف است زیرا معلوم نیست فقه الرضا کتاب حدیث باشد: حال مؤلف آن کیست؟ برخی می گویند مؤلف این کتاب، شلمغانی است و برخی می گویند این کتاب، رساله والد صدوق است. و هر کدام شواهد و نقض هایی دارد.

یکی از نقض ها این است که سأل العالم با این نمی سازد که کتاب شلمغانی یا والد صدوق باشد زیرا در عصر غیبت صغری بوده اند. لذا اعتباری به کتاب فقه الرضا نیست.

مهم روایت صدوق در فقیه است که آن هم سندش ضعیف است.

روایت سوم: برخی گفته اند در ذیل صحیح زراره (که به عنوان دلیل بر این که مراد از صلاه وسطی نماز ظهر است، ذکر شد) آمده است که: وَ فِي بَعْضِ الْقُرَاءَةِ حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ - وَ الصَّلَاةِ الْوَسْطَى صَلَاةِ الْعَصْرِ (۳) ...

لکن این روایت دلیل برای قول سید مرتضی نمی شود زیرا: در ابتدا مراد از صلاه وسطی را نماز ظهر می گیرد و این که در ذیل می گویند و فی بعض القراءات مراد نسخه مغلوطة است که اعتباری به آن نیست. علاوه بر این که در بعضی نقل ها واو آمده است؛ در نقل فقیه و علل الشرایع و کافی که از وافی نقل می کند، منتهی و بعض نسخ تهذیب، واو آمده است که اگر واو باشد قرینه بر تقابل است، یعنی صلاه وسطی نماز ظهر است چون با واو عطف شده است. و نیز احتمال دارد که این ذیل کلام امام نباشد و لکن قرینه ای بر این مطلب نداریم.

ص: ۲۷۶

۱- (۵) من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۱، ص ۲۱۳.

۲- (۶) الفقه الرضا، موسسه آل البيت، ج ۱، ص ۱۴۵.

۳- (۷) وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۴، ص ۱۱، ابواب اعداد الفرائض، باب ۲، ط آل البيت.

روایت چهارم: تنها روایت تفسیر قمی می ماند که سندش هم خوب است: فَإِنَّهُ حَدَّثَنِي أَبِي عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤَيْدٍ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَرَأَ «حَافِظُوا عَلَيَّ الصَّلَاةِ - وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى صَلَّاهِ الْعَصْرِ وَ قَوْمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ (۱)»

که بدون واو است و می تواند عطف بیان از صلاه الوسطی باشد و دلیل برای سید مرتضی قرار گیرد.

ولکن انصاف این است که؛ بعد از وجود أدله بر خلاف مثل صحیحه زراره، و نقل هایی که در آن واو وجود داشت، احتمال تصحیف در این تفسیر قمی معنی به است و تفسیر قمی که به دست ما رسیده است متواتر نیست و حتی نسخ کافی که کتاب مشهور در شیعه بوده است دارای اختلاف زیاد است. لذا احتمال می دهیم در تفسیر قمی در اصل واو وجود داشته است. که در این صورت بین روایات تنافی وجود ندارد که مراد از صلاه وسطی، نماز ظهر باشد.

البته توجه شود که گاهی انسان اشتباه لفظی و کتبی می کند و اشتباه فکری نیست. مثلاً اسم کتابی را اشتباه بیان می کند. امام در مکاسب محرمه در اوائل خواسته اند از وسیله نقل کنند ولی اسم مراسم را آورده اند بعد گفته شده که این را در مراسم پیدا نکردیم اینجا اشتباه لفظی شده است.

و شاید سید مرتضی کبرایی را دیده و بر اساس آن گفته چون کبری اجماعی است پس در این مورد هم اجماع داریم؛ مثل اجماع بر جواز غسل به ماء مضاف، که محقق حلی در یکی از کتاب هایش می گوید سید مرتضی فرموده است وجه این اجماع، این است که اجماع بر اصل برائت داریم.

ص: ۲۷۷

النوافل المرتبه و غيرها يجوز إتيانها جالسا و لو في حال الاختيار و الأولى حينئذ عد كل ركعتين بركعه فيأتي بنافله الظهر مثلا ست عشره ركعه و هكذا في نافلة العصر و على هذا يأتي بالوتر مرتين كل مره ركعه (۱)

نظر مشهور این است که اتيان به نوافل به صورت نشسته ولو بدون عذر جایز است ولی افضل این است که هر دو رکعت نشسته را به جای یک رکعت ایستاده حساب کند که نماز شب ۲۲ رکعت می شود که پنج نماز دو رکعتی و دو نماز یک رکعتی می خواند. و در مسالك فرموده است: مقتضای اعتبار این است که خوابیده دو برابر نشسته حساب شود و بر این اساس فتوا می دهد؛

أتيان نافلة جالسا

أتيان نافلة به صورت نشسته، مطلقاً ولو در حال اختیار جایز است و سزاوار نیست که در آن تردید شود. و این که ابن ادریس فرموده است که جز نافلة و تیره، بقیه نوافل را نمی توان در حال اختیار به صورت نشسته خواند، اجتهاد در مقابل نص است؛

صحيحه سهل بن يسع: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَهْلِ بْنِ الْيَسَعِ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا الْحَسَنِ الْأَوَّلَ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي النَّافِلَةَ قَاعِدًا - وَ لَيْسَتْ بِهِ عَلَيْهِ فِي سَفَرٍ أَوْ حَضَرَ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ (۲).

موثقه حنان بن سدير: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَنَانَ بْنِ سَدِيرٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَ أَتُصَلِّي النَّوَافِلَ وَ أَنْتَ قَاعِدٌ - فَقَالَ مَا أَصِيَلِيهَا إِلَّا وَ أَنَا قَاعِدٌ - مُنْذُ حَمَلْتُ هَذَا اللَّحْمَ وَ بَلَغْتُ هَذَا السِّنِّ (۳). امام باقر عليه السلام هم چاق شده بودند و هم پير بودند.

ص: ۲۷۸

۱- (۹) العروه الوثقى، السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، ج ۲، ص ۱۰، شماره ۱۱۷۹.

۲- (۱۰) وسائل الشيعه، شيخ حر عاملي، ج ۵، ص ۴۹۲، ابواب احكام الملابس، باب ۴، شماره ۷۱۴۳، ط آل البيت.

۳- (۱۱) وسائل الشيعه، شيخ حر عاملي، ج ۵، ص ۴۹۱، ابواب احكام الملابس، باب ۴، شماره ۷۱۴۲، ط آل البيت.

روایت دوم برای حالت اضطرار عرفی و مشقت است ولی روایت اول مطلق است بلکه صراحت داشت که در حال اختیار هم جایز است (لیست به عله).

لذا این کلام ابن ادریس صحیح نیست که تعبیر می کند: و لا بأس أن یصلی الإنسان النوافل جالسا إذا لم یتمکن من الصلاه قائما فإن تمکن منها قائما و أراد أن یصلیها جالسا، لم یکن بذلك أيضا بأس، و جاز ذلك علی ما آورده شیخنا فی نهایته «۱» و هو من أخبار الآحاد التي لا توجب علما و لا عملا، كما آورد أمثاله إیرادا، لا اعتقادا، و الأولى عندی ترک العمل بهذه الروایه، لأنها مخالفه لأصول المذهب، لأنّ الصلاه لا تجوز مع الاختیار جالسا، إلا ما خرج بالدلیل و الإجماع، سواء كانت نافله أو فريضه، إلا الوتیره. فإن قيل: يجوز عندكم صلاه النافله علی الراحله مختارا فی السفر و فی الأمصار، قلنا: ذلك الإجماع منعقد علیه، و هو الذی یصححه (۱)

این که ایشان می فرماید خلاف اصول مذهب است وجهی ندارد؛ اگر شما روایات آحاد را قبول ندارید، اخبار تسامح در أدله سنن را که قبول دارید.

اتیان نافله مضطجعا

ما دلیلی بر جواز نافله به صورت خوابیده نداریم و تنها در مورد مریض دلیل داریم. اگر به قصد رجاء بخواند مشکلی ندارد ولی دلیل بر استحباب آن وجود ندارد.

اتیان نافله ماشیا

در مورد جواز اتیان نافله در حال حرکت، روایت وارد شده است ولی قید (فی المحمل و یا علی دابته) دارد؛ که ظاهر آن این است که در حال رفتن از راهی است. و شامل صورتی که عمداً راه می رود تا بتواند نافله را در حال حرکت بخواند نمی شود.

ص: ۲۷۹

أما اختلاف روايات که در تعادل و ترجیح به آن اشاره شده است که: صَلَّهْمَا فِي الْمَحْمَلِ وَلَا تَصْلُهُمَا إِلَّا عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ وَ
در روایت می گوید موسّع علیک بأیهما عملت؛ این مربوط به نافله فجر است که اختلاف بود که نماز را در محمل ایماً
بخواند یا روی زمین بیاید و با شرایط بخواند. این تنها دلالت دارد که فی المحمل می توانی بخوانی ولی دلالت ندارد که اگر
عمداً و بدون این که هدف خاصی از راه رفتن داشته باشد، راه برود تا بتواند نافله بخواند، نافله اش صحیح است. و دلیل
مطلقاً هم نداریم که صورت عمدی را شامل شود. و أدله شرطیت قیام برای نماز (فَإِنَّهُ لَا صِلَاءَ لِمَنْ لَا يُقِيمُ صَلَاتَهُ) (۱) اطلاق
دارد.

احتساب دو رکعت نشسته به جای یک رکعت ایستاده

مشهور گفته اند هر دو رکعت نشسته را یک رکعت ایستاده حساب کند؛

از نظر ثواب، از روایت استفاده می شود که ثواب یک رکعت ایستاده بیشتر از یک رکعت نشسته است. ولی این که بخواهیم
از نظر فقهی بگوییم مستحب است نافله ظهر را ۱۶ رکعت بخوانی، دلیلی که ذکر شده است روایاتی است:

روایت اول: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَحْرٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا
عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلٍ يَكْسُلُ - أَوْ يَضَعُ فَيَصَلِّي التَّطَوُّعَ جَالِسًا - قَالَ يُضَعَّفُ رَكَعَتَيْنِ بِرَكَعِهِ (۲).

ص: ۲۸۰

۱- (۱۳) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۶، ص ۳۲۱، أبواب التیّه، باب ۱۶، شماره ۸۰۸۲، ط آل البیت.

۲- (۱۴) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۵، ص ۴۹۳، أبواب احکام الملابس، باب ۵، شماره ۷۱۴۷، ط آل البیت.

یعنی هر یک رکعت ایستاده جایش دو رکعت نشسته قرار می گیرد که طبق این روایت نماز شب را ۲۲ رکعت می خواند؛ ۱۰ نماز دو رکعتی و دو تا نماز یک رکعتی. دلالت تام است و اطلاق آن شامل نوافل مرتبه هم می شود.

دلالت تام است ولی از نظر سندی عبدالله بن بحر توثیق ندارد مگر طبق مسلک کسانی که قائل به تعویض سند اند؛

بعد از عبدالله بن بحر، حریز است که شیخ طوسی در فهرست می گوید أخبرنا بجمع کتبه و روایاته جماعه و چند سند صحیح ذکر می کند (۱). که اطلاق این کلام شامل این روایت هم می شود و سند مشترک در فهرست جایگزین این سند ضعیف می شود.

ص: ۲۸۱

۱- (۱۵) الفهرست، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۶۳.. حریز بن عبد الله السجستانی: ثقة کوفی، سکن سجستان له کتب، منها کتاب الصلاة، کتاب الزکاه، کتاب الصوم، کتاب النوادر، تعد کلها فی الأصول، أخبرنا بجمع کتبه و روایاته الشیخ أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان المفید رحمه الله تعالی عن جعفر بن محمد بن قولویه عن أبي القاسم جعفر بن محمد العلوی الموسوی عن ابن نهیک عن ابن أبي عمير عن حماد عن حریز، و أخبرنا عده من أصحابنا عن محمد بن علی بن الحسین عن أبيه عن سعد بن عبد الله، و عبد الله بن جعفر، و محمد بن یحیی، و أحمد بن إدريس، و علی بن موسی بن جعفر کلهم عن أحمد بن محمد عن الحسين بن سعید، و علی بن حدید، و عبد الرحمن بن أبي نجران عن حماد بن عیسی الجهنی عن حریز، و أخبرنا الحسين بن عبید الله عن أبي محمد الحسن بن حمزه العلوی عن علی بن إبراهيم عن أبيه عن حماد عن حریز

مرحوم استاد ابتدا قبول داشتند و بر این نظریه مصرّ بودند ولی در این اواخر تشکیک می کردند و می فرمودند خود شیخ طوسی در تهذیب و استبصار به ضعف حدیث اذعان می کند با این که حدیث، مورد تعویض سند می باشد.

ولی ما اشکال نقضی بالاتری داریم؛

در فهرست در مورد جمیع کتب و روایات یونس بن عبد الرحمن از طریق ابن ولید، سند صحیح ذکر می کند: با این حال نقل می کند که ابن ولید می گوید: ما تفرّد به محمد بن عیسی عن یونس فلا أعمل بروایته اگر واقعاً نظریه تعویض سند درست باشد و در جمیع روایات یونس حتّی ما تفرّد به محمد بن عیسی، سند صحیح را تعویض کنیم دیگر محمد بن عیسی متفرداتی نخواهد داشت.

دو اشکال حلّی

اشکال اول: قدر متیقّن از روایات حرّیز روایات واقعیه حرّیز است نه روایات منسوبه به حرّیز: وقتی شیخ طوسی می گوید أخبرنی بجمیع روایات حرّیز یعنی در نظر او این حدیث، روایت حرّیز است.

اشکال دوم: این است که تتبع در موارد استعمال این عبارت در فهرست موجب قطع می شود که مراد از أخبرنا بجمیع کتبه و روایاته سند به جمیع کتب و روایات به صورت تفصیلی نیست زیرا در مواردی می گوید سند به من نرسیده است و با این حال این عبارت را ذکر می کند؛ مثلاً در ترجمه ابراهیم ثقفی فهرست را نگاه کنید، می گوید: إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدِ بْنِ هَلَالِ بْنِ عَاصِمِ بْنِ سَعْدِ بْنِ مَسْعُودِ الثَّقَفِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَصْلُهُ كُوفِيٌّ... وَ لَهُ مَصْنُفَاتٌ كَثِيرَةٌ مِنْهَا كِتَابُ الْمَغَازِي، كِتَابُ السَّقِيفَةِ... وَ زَادَ أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِوْنِ فِي فِهْرَسَةِ كِتَابِ الْمُبْتَدَأِ، كِتَابٌ... أَخْبَرْنَا بِجَمِيعِ هَذِهِ الْكُتُبِ أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِوْنِ عَنِ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الزَّبِيرِ... (۱)

ص: ۲۸۲

یعنی من این کتاب ها را ندیده ام ولی با این حال می گوید: أخبرنا بجمع کتبه و روایاته

در صیرافی احمد بن محمد بن نوح چنین می گوید: أحمد بن محمد بن نوح : یکنی أبا العباس السیرافی... و له تصانیف، منها کتاب الرجال الذین رووا عن أبی عبد الله علیه السلام، و زاد علی ما ذکره ابن عقده کثیرا، و له کتب فی الفقه علی ترتیب الأصول و ذکر الاختلاف فیها، و له کتاب أخبار الأبواب غیر أن هذه الکتب كانت فی المسوده و لم یوجد منها شیء، و أخبرنا عنه جماعه من أصحابنا بجمع روایاته... (۱)

و نیز راجع به عیسی بن مهران و نیز ابن ابی عمیر و راجع به علی بن حسن فضال همچون تعبیراتی آمده است که همه نشانگر این است که این عبارت سند به تفصیل روایات نیست و تنها سند به عناوین این روایات است یعنی روایات فی کتبه یا روایات عن مشایخه.

لذا این روایت اشکال پیدا کرد.

کتاب الصلاة/نوافل / کیفیت نافله / استحباب تضاعف در فرض اتیان نافله جالساً ۹۵/۰۸/۲۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/نوافل / کیفیت نافله / استحباب تضاعف در فرض اتیان نافله جالساً

خلاصه مباحث گذشته:

متن خلاصه ...

اتیان نماز مضطجعاً

راجع به نماز خوابیده در جلسه قبل عرض کردیم، دلیل بر مشروعیت نداریم. دیدیم مرحوم نائینی و برخی از بزرگان هم همین را فرموده اند.

ولی امام فرموده اند: لایخلو من وجهه که بگوییم در حال اختیار می شود نماز مستحب را خوابیده خواند.

و در میان قدماء هم فخر المحققین صاحب ایضاح الفوائد، شهید ثانی در مسالک این را فرموده اند. و جالب این است که این دو بزرگوار گفته اند نماز خوابیده هر رکعتش یک چهارم یک رکعت نماز ایستاده است. یعنی شما نماز شب خوابیده بخواهی بخوانی باید چهل و چهار رکعت بخوانی.

ص: ۲۸۳

حال شهید در مسالک مطلبی جالب فرموده است و تعبیرش این است: اگر شما طرف راست بخوابی یک چهارم، طرف چپ بخوانی یک هشتم.

این مطالب مساعد اعتبار است ولی مجرّد استحسان و اعتبار است و دلیل قانع کننده ای ندارد.

امام فقط فرموده است نماز مضطجعاً و مستلقياً مستحب است؛ مستلقى یعنی رویش به طرف آسمان است. مضطجع یعنی نه، به پهلو بخوابد. منظور امام این است که نافله در همه این حالات مستحب است. ولی این که با آن عددی که شهید ثانی ره گفت بخواند برای ما جالب بود. و البته عرض کردیم که اصل استحباب آن هم دلیل ندارد.

اتیان نافله ماشیاً

دیروز اشکال کردیم که اگر انسان عمداً بخواند در منزل قدم بزند برای اینکه نماز شب را بدون رکوع و سجود بخواند و مضطر هم نیست و هدفش صرفاً این است که در حال قدم زدن نماز شب بخواند؛ اشکال کردیم که تعبیر «الرجل یصلی علی دابته النافله، یصلی فی المحمل النافله» شاملش نمی شود.

ولکن در این مورد روایتی را محقق در معتبر از کتاب بزنی نقل می کند: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن أبی نصر البزنطی، عن حماد عن الحسين بن المختار عن أبی عبد الله علیه السلام قال: سألته عن الرجل یصلی و هو یمشی تطوعاً، قال: نعم (۱).

و هو یمشی اطلاق دارد: و لو هدفش از مشی همین باشد که می خواهد نمازش را ماشیاً بخواند. که در مشی برای رکوع و سجود ایما می کند و استقبال قبله هم شرط نیست. اگر می گفت الرجل یمشی فاراد ان یصلی تطوعاً، معنایش این گونه می شد که کار داشت راه می رفت، بعد هوس کرد نماز بخواند ولی این گونه تعبیر نکرده است و روایت اطلاق دارد.

ص: ۲۸۴

ولی مشهور ممکن است در سند این روایت مناقشه کنند. چون محقق در معتبر سندی به کتاب بزنی ذکر نمی کند. مثل مستطرفات سرائر می شود بلکه أسوأ حالاً می شود؛ چون محقق حلی زماناً متأخر است و هر چه فاصله بیشتر می شود أصالة الحس جریاننش مشکل تر می شود. لذا کسانی مثل آقای خوئی اشکال می کنند.

اما به نظر ما اصالة الحس چه در حق ابن ادریس، چه در حق محقق جاری می شود. مخصوصاً این که محقق قبل از حمله مغول به عراق و ایران بوده است، یعنی کتاب ها هنوز محفوظ بوده، و در حمله مغول کتاب های بسیاری سوخت و از بین رفت. و خیلی از کتاب ها تا زمان محقق بود. و لذا ما به این روایت اعتماد می کنیم و قبول می کنیم که انسان و لو تنها به هدف نماز ماشیاً خواندن می تواند نماز نافله را ماشیاً بخواند.

أدله مضاعف شدن نافله جالساً

بحث راجع به این بود که اگر نافله را نشسته بخوانیم آیا مستحب است دو برابر ایستاده خوانده شود، مثلاً نماز شب نشسته بیست و دو رکعت بشود یا نه؟

مشهور گفتند مستحب است دو برابر بشود. برخی از جمله آقای سیستانی مناقشه کرده اند.

مستند مشهور برخی از روایات بود. اولین روایت روایت حریز بود که در سندش مناقشه شد.

روایت دوم

روایت حمیری؛ عُبَيْدُ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْأَسْنَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ صَلَّى نَافِلَةً وَهُوَ جَالِسٌ مِنْ غَيْرِ عَلَيْهِ - كَيْفَ تُحْسَبُ صَلَاتُهُ قَالَ رَكَعَتَيْنِ بَرَكْعَةٍ (۱).

ص: ۲۸۵

سند روایت مشکل دارد زیرا وثاقت عبدالله بن حسن برای ما ثابت نشد.

روایت سوم

روایت صاحب وسائل هست از کتاب علی بن جعفر؛ عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرٍ فِي كِتَابِهِ عَنْ أَخِيهِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرِيضِ إِذَا كَانَ لَا يَسْتَطِيعُ الْقِيَامَ - كَيْفَ يُصَلِّي قَالَ يُصَلِّي النَّافِلَةَ وَهُوَ جَالِسٌ - وَيَحْسِبُ كُلَّ رَكَعَتَيْنِ بَرَكَعَهُ وَأَمَّا الْفَرِيضَةُ - فَيَحْسِبُ كُلَّ رَكَعِهِ بَرَكَعَهُ وَهُوَ جَالِسٌ - إِذَا كَانَ لَا يَسْتَطِيعُ الْقِيَامَ (۱).

فرق این روایت با روایت قرب الأسناد این است که راوی در این روایت فرض کرده لایستطیع القیام، در روایت عبدالله بن حسن در قرب الاسناد راوی فرض کرد من غیر عله، و حکم این صورت را پرسید.

راجع به سند این روایت صاحب وسائل از کتاب علی بن جعفر؛

مرحوم آقای خوئی فرموده اند ما مشکل نداریم، چون صاحب وسائل به این کتب تا شیخ طوسی سند دارد و شیخ طوسی هم به کتاب علی بن جعفر سند صحیح دارد.

تبرکی بودن اسناد صاحب وسائل

و لکن عرض کردیم؛ صاحب وسائل به عناوین کتب سند دارد نه به تفصیل و نسخ کتب؛ فرقی بین صاحب وسائل و ما وجود ندارد. تنها صاحب وسائل یک اجازه تیمّنه و تبرّکيه از اساتیدش گرفته بود و آن ها به او اجازه داده اند که جمیع کتب و روایاتی که سند آن متصل به شیخ طوسی است را نقل کند. اما اینکه کتاب علی بن جعفر نسخه صحیحه اش کدام است خود صاحب وسائل زحمت می کشید می رفت بررسی می کرد.

یکی از شاهد های این سخن، همین کتاب نوادر ابن عیسی اشعری است (که چاپ شده و صفحه اول نسخه خطیه ای که در نزد صاحب وسائل بوده و در کتابخانه آقای حکیم در نجف هست، در همین کتاب چاپ شده است) صاحب وسائل اصلاً حرف هایی که می زند کاملاً مشخص است که ایشان از روی اجتهاد کتاب را کتاب نوادر احمد بن محمد بن عیسی می داند و می گوید این نسخه صحیح است.

ص: ۲۸۶

تعبیری که می‌کند این است؛ و اعلم آنی قد وجدت لهذا الكتاب نسختين صحيحتين عليهما آثار الصحه و الاعتماد، ثم إنني تتبعت ما فيه من الأحاديث، فوجدت أكثرها منقوله في الكتب الأربعة، و أمثالها من الكتب المشهوره المتواتره، و الباقي قد روى في الكتب المعتمده ما يوافق مضمونه، فلا وجه للتوقف فيه. و قد رأيت أحاديث كثيره نقلها الشيخ، و الشهيد، و ابن طاووس، و الحميري و الطبرسي، و غيرهم، في مصنفاتهم من نوادر أحمد بن محمد بن عيسى، و تلك الأحاديث موجوده هنا. و بالجمله القرائن على اعتباره كثيره، و ليس فيه ما ينكر و لا ما يخالف الأحاديث المرويّه في الكتب الأربعة، و نحوها، و الله أعلم، حرّر «محمد الحرّ» (١).

در صفحه آخر کتاب نوادر هم اینجور می‌گوید: هذا ما وجدناه من كتاب نوادر احمد بن محمد بن عيسى في نسخه معتبره قبول بنسختين صحيحتين عليه خطوط جماعه من الفضلاء.

اگر سند حسنی به یک نسخه وجود داشت دیگر نیاز به اعمال اجتهاد و جمع قرائن نبود.

یا مثلاً صاحب وسائل در مورد مصنفات صدوق و اکثر کتب این گونه می‌گوید؛ و مصنفات الصدوق، و اکثر کتب التي ذكرناها، و نقلنا منها، معلومه النسبه إلى مؤلفيها، بالتواتر، و هي إلى الآن في غايه الشهره. و الباقي منها: علم بالأخبار المحفوفه بالقرائن. و ذكرها علماء الرجال، و غيرهم، في مؤلفاتهم. و اعتمد على نقلها علماء الأعلام. و وجدت بخطوط ثقات الأفاضل. و رأينا على نسخها خطوط علمائنا المتأخرين، و جمع من المتقدمين، بحيث لا مجال إلى الشك في صحتها، و ثبوتها عن مؤلفيها (٢). یعنی نسبت کتب به مؤلفین آن به صورت متواتر ثابت شده است ولی نسخه های کتاب ها با خطوط افاضل بوده به گونه ای که انسان در صحت نسخه شک نمی‌کند.

ص: ٢٨٧

١- (٤) النوادر (للأشعري)، ص: ١١.

٢- (٥) وسائل الشيعه، ج ٣٠، ص: ٢١٧.

روشن است که این تعبیر از کسی صادر می شود که واقع را نمی بیند و در تاریکی تجمیع قرائن می کند تا یقین به مسأله پیدا کند. و اگر مرحوم حرّ نسخه خطیه از استاد گرفته بود نیاز نداشت این گونه صحبت کند.

و لذا کتاب علی بن جعفر نزد صاحب وسائل هیچ فرقی با این کتاب علی بن جعفری که در بازار هست و ما می خریم ندارد.

اگر کتاب، کتابی مشهور باشد، شهرت کتاب موجب وثوق می شود. البته باید تتبع کرد و نسخه های مختلف را بررسی کرد و نسخه صحیح را پیدا کرد، نه این که یک نسخه را جلوی خود بگذاریم و بر اساس آن فتوا بدهیم.

و کتاب علی بن جعفر در نزد متأخرین کتاب مشهور نبوده است. نسخه کمیابی بوده که علامه مجلسی داشته و صاحب وسائل پیدا کرده و از روی آن این روایات را نوشته است؛ لذا اعتماد به نقل صاحب وسائل از کتاب علی بن جعفر مشکل است کما علیه سید السیستانی و السید الزنجانی.

روایت چهارم

روایت حسن بن زیاد صیقل: وَ عَنْهُ عَنْ فَضَالَةَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَمْرِو بْنِ مُسْكَانَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ زِيَادِ الصَّقَلِيِّ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا صَلَّى الرَّجُلُ جَالِسًا - وَ هُوَ يَسْتَطِيعُ الْقِيَامَ فَلْيُضَعِّفْ (۱).

یعنی دو برابر بخواند. روایت مختص غیر معذور است. ولی سند روایت به خاطر حسن بن زیاد صیقل ضعیف است.

نتیجه

مجموعاً چهار روایت ذکر کردیم که ضعف سند داشتند؛ اگر کسی به صدور برخی از این روایات وثوق حاصل کند که بعید نیست، مشکلی نیست. ولی اگر وثوق حاصل نشد نتیجه کلام آقای سیستانی می شود که در استحباب تضاعف نافله، در حالت اتیان نافله به صورت نشسته، تأمل کرده اند.

ص: ۲۸۸

روایتی که می توان به عنوان مؤید ذکر کرد، روایت فضل بن شاذان است: وَ فِي الْعِلَلِ وَ عُيُونِ الْأَخْبَارِ بِأَسَانِيدِهِ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ الرَّضَاعِ فِي حَدِيثٍ قَالَ: صَلَّى الْقَاعِدِ عَلَى نِصْفِ صَلَاةِ الْقَائِمِ (۱).

ما سند علل و عیون الاخبار به کتاب فضل بن شاذان را قبول داریم لذا سند به نظر ما تمام است.

اما دلالت تمام نیست؛ این که نماز شخص نشسته نصف نماز شخص ایستاده است دلالت نمی کند که برای از خارج شدن از نصف بودن، نماز را دو برابر بخوانید. تنها دلالت دارد که ثواب نماز نشسته نصف ثواب نماز ایستاده است.

و نیز راجع به روایت قرب الإسناد هم چه بسا این مناقشه بیاید که: این جمله «کیف تُحَسَّبُ صَلَاتُهُ؟ قَالَ رَكَعَتَيْنِ بِرَكَعَةٍ» به این معنا است که هر دو رکعت نشسته را برای او یک رکعت لحاظ می کنند و به او به اندازه یک رکعت ثواب می دهند و دلالت ندارد که برای این که در فرضی که نماز نشسته خوانده می شود برای زیاد شدن ثواب نافله را دو برابر بخوانی.

پس دلالت روایت قرب الاسناد با این روایت علل فضل بن شاذان مشکل پیدا کرد. و این اشکال دلالتی، نتیجه را به نفع آقای سیستانی تمام می کند، چون عدد روایاتی که ظهور دارد در اینکه مکلف دو رکعت نشسته را به جای یک رکعت ایستاده حساب کند و در نتیجه دو برابر بخواند، منحصر به سه روایت شد؛ روایت عبدالله بن بحر از حریز، روایت علی بن جعفر، روایت حسن بن زیاد صیقل. و لذا وثوق پیدا کردن به صدور برخی از این روایات مشکل می شود و اگر کسی تسامح در أدله سنن را هم قبول نداشته باشد باید احتیاطی که آقای سیستانی در مسأله کرده اند را قائل شود.

ص: ۲۸۹

تذکر: ما دنبال اثبات استحباب خاص هستیم و اینکه در روایت وارد شده «فمن شاء استقلَّ و من شاء استکثر» استحباب مطلق را ثابت می کند که سودی در محل بحث ندارد. مثل این که کسی بگوید: چون نمی توانم در یک رکعت قنوت مفصل بخوانم، در هر رکعت یک مقدار از قنوت را می خوانم چون قنوت دعا است و دعا در هر حالی مستحب است. این تشریح می شود زیرا قنوت دعای خاص است و نیازمند دلیل است. و نافله هم نماز مستحبی خاص است که نیازمند دلیل است.

روایت معارض

روایت علی بن ابی حمزه؛ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنَّا نَتَحَدَّثُ نَقُولُ مَنْ صَلَّى وَهُوَ جَالِسٌ - مِنْ غَيْرِ عَلَيْهِ كَانَتْ صَلَاتُهُ رَكَعَتَيْنِ - بِرُكْعَةٍ وَ سَجْدَتَيْنِ بِسَجْدَةٍ فَقَالَ - لَيْسَ هُوَ هَكَذَا هِيَ تَامَةٌ لَكُمْ (۱).

حضرت می فرماید اگر در حال اختیار هم نماز را نشسته بخواند این گونه نیست که دو رکعت نشسته یک رکعت ایستاده باشد بلکه برای شما که شیعه هستید و ولایت دارید، نماز نشسته هم تمام است.

شبهه این است که این روایت با روایات قبلی که می گفتند: «رکعتان برکعه»، تعارض می کند.

جمع علامه

و لذا علامه در تذکره فرموده است که تفصیل می دهیم: اگر عذر دارد می گوئیم «هی تآمّه» و اگر بدون عذر نماز را نشسته می خواند: «رکعتان برکعه» خواهد بود.

مناقشه

و لکن این جمع خلاف خود روایت علی بن ابی حمزه است چون در آن قید «من غیر علمه» آمده بود. و نیز در روایت علی بن جعفر فرمود «و هو لا یستطیع القیام» که در فرض عذر حضرت فرمود بحسب کل رکعتین برکعه.

ص: ۲۹۰

مرحوم آقای داماد می فرماید: روایت علی بن ابی حمزه مربوط به این نیست که دو رکعت نشسته یک رکعت ایستاده حساب نمی شود بلکه تمام و دو رکعت ایستاده حساب می شود؛ زیرا شبهه این بوده که در هر رکعت نماز نشسته دو تا رکوع به جا بیاورد و چهار تا سجده به جا بیاورد. و رکعت به معنای رکوع در مقابل سجده است. یعنی روای سؤال می کند که آیا در نماز نشسته می شود در هر رکعت دو رکوع و چهار سجده انجام داد، حضرت می فرماید لیس هو هکذا هی تامه لکم.

مناقشه

این احتمال، واقعاً غیر عرفی است؛ هر چند بعد از رکعتین، لفظ سجده تین آمده است ولی دلیل نمی شود مراد از رکعتین، رکوع باشد. زیرا اولاً کسی نگفته نماز نشسته دو تا رکوع و چهار تا سجده دارد. و ثانیاً ذیل روایت که می گوید «هی تامه لکم» در مقابل روایات قبلی است که می گفت: «تُحَسَبُ كُلُّ رَكَعَتَيْنِ مِنَ الصَّلَاةِ جَالِسًا بَرَكْعَةً قَائِمًا». لذا با این بیان تعارض حل نمی شود.

جمع شهید اول ره

شهید در ذکری فرموده است: جمع عرفی اقتضا می کند که بگوییم: روایت علی بن ابی حمزه جواز نشسته خواندن نافله را بیان می کند. و روایات قبلی استحباب تضعیف را بیان می کنند.

و به نظر ما این جمع، صحیح و عرفی است.

حجیت خبر ابن ابی حمزه

نکته: این جمع ها زمانی مطرح می شود که سند روایت علی بن ابی حمزه را قبول کنیم: به این خاطر که شهادت شیخ طوسی در عده که می گوید عملت الطائفه بما رواه علی بن ابی حمزه، با شهادت ابن فضال، که گفته است: کذاب متهم یا کذاب ملعون، با هم تعارض می کند. و چون این شخص در زمان امام کاظم ولو از باب حسن ظاهر، ثقه بوده است با شک در بقاء وثاقت آن، استصحاب وثاقت او جاری می شود.

برخی استصحاب و ثاقت را حجّت نمی دانند.

برخی مثل آقای سیستانی (و نیز صاحب منتقی الاصول و صاحب دراسات فی مکاسب المحرمه) ثقه بودن را مهمّ نمی دانند و وثوق به صدور را ملاک در حجّیت خبر می دانند. وقتی ثقه وجدانی فایده ندارد ثقه استصحابی هم فایده ای نخواهد داشت. ولی ما ثقه بودن را کافی می دانیم زیرا در روایت فرمود: العمری ثقه فاسمع له و اطع.

آقای سیستانی می فرماید خبر باید مفید وثوق شخصی به صدور باشد، لذا به ایشان اشکال می کردیم که شما توثیق شیخ طوسی در عده را نسبت به مشایخ صفوان و بزندی و ابن ابی عمیر قبول کردید با وجود این نقض هایی که می شود. حال شما چگونه با توثیق مشایخ این سه نفر وثوق به صدور پیدا می کنید: مثلاً این سه نفر اگر عن رجل نقل کنند چگونه وثوق به صدور پیدا می کنید. شاید جواب بدهند که انسان با همین مقدمات وثوق به صدور پیدا می کند و علم رجال هم برای این است که ما وثوق به صدور پیدا کنیم، و وثاقت شخص صرفاً طریقی برای رسیدن به وثوق به صدور است.

بله اگر بیّنه بر وثاقت بیاید غالباً وثوق نوعی به ثقه بودن حاصل می شود ولی نظر آقای سیستانی این است که حتّی اگر وجداناً هم وثاقت ثابت شود، فایده ای ندارد و مهم وثوق به صدور است. ولی ما وثاقت و استصحاب و ثاقت را کافی می دانیم.

اوقات نماز یومیّه

صاحب عروه می فرماید: فصل ۲: فی أوقات الیومیّه و نوافلها وقت الظهرین ما بین الزوال و المغرب و یختص الظهر بأوله مقدار أدائها بحسب حاله (۱).

ص: ۲۹۲

وقت نماز ظهر و عصر مبدأ و منتهی دارد؛ منتهایش مشکل دارد که غروب آفتاب است یا زوال حمزه مشرقیه است؟ اما مبدأش از نظر فقهی واضح است که زوال شمس است. اقم الصلاة لدلوك الشمس (۱) که لغت و روایات معنا کردند ای زوال الشمس. صحیحه زراره هم می گوید: إِذَا زَالَتْ الشَّمْسُ دَخَلَ الْوَقْتَانِ الظُّهْرُ وَالْعَصْرُ (۲).

زوال شمس یعنی منتصف روز: ظاهراً اگر دقیقه طلوع آفتاب را با دقیقه غروب آفتاب حساب کنید، نصف آن زمان زوال شمس می شود.

از نظر شرعی زوال شمس این است که بعد از اینکه سایه هر چیزی، مثلاً شاخص، یک میله ای می گذارید روی زمین، سایه اش هنگام ظهر به حداقل رسید، بعد که شروع می کند این سایه بالا بیاید که از او تعبیر به فیء می کنند، (چون خورشید می آید طرف مغرب و سایه این شاخص طرف مشرق می شود، به او می گویند فیء، یعنی بازگشت سایه) از وقتی که این سایه به آخرین حد کم شدن رسید بعد شروع کرد به زیاد شدن، از زمان شروع به زیاد شدن زوال محقق می شود.

در مناطق ما هیچ گاه سایه از بین نمی رود ولی در برخی مناطق که کمتر از بیست و سه و هفده درجه به خط استواء فاصله دارند مثل مکه، در دو روز از سال در زمان ظهر سایه کاملاً از بین می رود. روز هفتم خرداد و بیست و چهارم تیر، حدود ساعت دوازده و سی و پنج دقیقه.

زمان اذان ظهر مکه در این دو روز آفتاب موقع ظهر مستقیم روی زمین می تابد و سایه اشیاء از بین می رود. در این دو روز از وقتی که دومرتبه سایه پیدا می شود زوال محقق می شود. و می توان قبله را در این دو روز دقیق شناخت: به این که در این دو روز در ساعت مقرر رو به خورشید بایستید که دقیقاً روبروی کعبه خواهید بود.

ص: ۲۹۳

۱- (۱۰) إسرائ/آیه ۷۸.

۲- (۱۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۲۵.

برخی روایات وقت ظهر را بعد از یک قدم از زوال یا بعد از یک ذراع از زوال بیان کرده اند. یعنی سایه به این اندازه زیاد بشود. و یک ذراع دو قدم است. که آن روایات را جلسه بعد بررسی می کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

متن درس خارج فقه استاد محمد تقی شهیدی - دوشنبه ۲۴ آبان ماه ۹۵/۰۸/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کتاب الصلاة/أوقات نماز های یومیة /ابتدای وقت نماز ظهر

خلاصه مباحث گذشته:

متن خلاصه ...

أوقات نماز های یومیة

بحث راجع به اوقات نماز های یومیة بود. عرض کردیم مسلم است که اول وقت نماز ظهر و عصر زوال شمس است. البته برخی از روایات فرموده اند: اول وقت نماز ظهر این است که سایه به اندازه یک قدم بالا بیاید و برخی روایات دیگر گفته اند سایه به اندازه دو قدم که یک ذراع می شود بالا بیاید.

مقدمه: در روایات ما چنین وارد شده که: معیار شاخص در زمان پیامبر جدار مسجد النبى بود. قبل از این که سقف بزنند به اندازه یک قامت انسان دور مسجد دیوار کشیده بودند، و این دیوار شاخص اذان ظهر بود. لذا روایتی که می گوید اگر سایه یک قدم بالا بیاید یعنی نسبت قدم با قامت انسان که یک هفتم می شود. و اگر گفته اند قدمان و ذراع مراد دو هفتم است. قامت انسان متعارف با قدم انسان متعارف را که حساب کردند یک هفتم و دو هفتم به دست آمد.

لذا در هر شاخصی اگر سایه به حداقل رسید و شروع به زیاد شدن کرد زوال محقق می شود و اگر سایه به یک هفتم آن شاخص رسید «بلوغ الظل إلى قدم» می شود و اگر به دو هفتم آن شاخص رسید «بلوغ الظل القدمین» می شود. توجه شود، سایه ای که هنگام زوال وجود دارد محاسبه نمی شود و مراد این است که به اندازه یک هفتم یا دو هفتم شاخص بر سایه افزوده شود.

ص: ۲۹۴

ابتدای وقت نماز ظهر

در روایات گاهی می گوید نماز ظهر را عند بلوغ الظل القدم بخوانید، در برخی از روایات می گوید عند بلوغ الظل القدمین بخوانید. این روایات را مطرح کنیم بعد رابطه اش را با این روایاتی که می گوید (إذا زالت الشمس وجبت الظهر و العصر،

محل بحث

تذکر: مناطق نزدیک قطب مشکل خاص خودش را دارد؛ هم در طلوع فجر اصلاً به آن معنا سپیده صبح ندارند. هم ضوابطی که برای وقت فضیلت نماز ظهر که همان بلوغ الظل القدم یا القدمین، در آنجا نیست. یا حتی زوال حمره مشرقیه در آنجا مشکل دارد.

مثلاً در وقت نماز صبح اصلاً اینها سپیده صبح ندارند. روز اینها مثل پنج دقیقه قبل از غروب آفتاب ما است. شب اینها مثل پنج دقیقه بعد از غروب آفتاب ما است. یعنی در واقع که نگاه می کند می بیند خورشید آن ته افق در روز دائم در حال دور زدن است. بستگی دارد روز چند ساعت باشد. اگر مثلاً روزهای تابستانی باشد که گاهی تا ۲۲ ساعت هم می رسد، در این ۲۲ ساعت این خورشید دائم دور این افق، یعنی دور آن منتهالیه افق می چرخد. شب که می شود به اندازه چند درجه می رود زیر افق. ولی مثل پنج دقیقه بعد از غروب آفتاب ما است. لذا خیط ابیض من الخیط الاسود من الفجرى در کار نیست. آن وقت اینها برای روزه چه کار کنند، برای نماز چه کار کنند.

لذا بحث مناطق نزدیک به قطب را مستقل کردیم و فعلاً - خط استواء و مناطق معتدله که زمان صدور این روایات، بخش مسکونی و قابل دسترسی زمین بود است را بحث می کنیم. و روایات هم به همین بخش ناظر است.

روایت اول، معتبره اسماعیل بن عبد الخالق: وَ يَأْسِيَنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسَيْكَانَ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ عَبْدِ الْخَالِقِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ وَقْتِ الظُّهْرِ - فَقَالَ بَعْدَ الزَّوَالِ بِقَدَمٍ أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ - إِلَّا فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ أَوْ فِي السَّفَرِ فَإِنَّ وَقْتَهَا حِينَ تَزُولُ (١).

یعنی حدود یک هفتم شاخص سایه بالا بیاید.

روایت دوم، معتبره ذریح محاربی: وَ عَنْهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَةَ عَنْ ذَرِيحِ الْمُحَارِبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ قَالَ: سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ اللَّهِ أَنَسٌ وَ أَنَا حَاضِرٌ إِلَى أَنْ قَالَ - فَقَالَ بَعْضُ الْقَوْمِ إِنَّا نَصِلُ الْأُولَى - إِذَا كَانَتْ عَلَى قَدَمَيْنِ وَ الْعَصِيرَ عَلَى أَرْبَعِ أَقْدَامٍ - فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ النَّصْفُ مِنْ ذَلِكَ أَحَبُّ إِلَيَّ (٢).

فرض می کند که نماز ظهر را زمانی می خوانند که سایه دو هفتم شاخص برسد و نماز عصر را زمانی می خوانند که سایه شاخص به دو هفتم شاخص می رسد که حضرت می فرمایند نصف این حد را بیشتر دوست دارم: یعنی نماز ظهر بعد از زیاد شدن سایه شاخص به اندازه یک هفتم و نماز عصر بعد از این که سایه به اندازه دو هفتم شاخص زیاد شد، خوانده شود.

روایت سوم صحیحه فضلاء: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْفَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ وَ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ وَ بُكَيْرِ بْنِ أَعْيَنَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَ بُرَيْدِ بْنِ مُعَاوِيَةَ الْعِجْلِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ أَنَّهُمَا قَالَا وَقْتُ الظُّهْرِ بَعْدَ الزَّوَالِ قَدَمَانِ - وَ وَقْتُ الْعَصِيرِ بَعْدَ ذَلِكَ قَدَمَانِ (٣).

ص: ٢٩٦

١- (١) وسائل الشیعه، ج ٤، ص: ١٤٤.

٢- (٢) وسائل الشیعه، ج ٤، ص: ١٤٦.

٣- (٣) وسائل الشیعه، ج ٤، ص: ١٤١.

چون راوی متعدّد است و همه فاضل اند اسم این روایت را صحیحه فضلاء گذاشته اند.

روایت چهارم صحیحه زراره: وَ يَأْسِيَنَادِهِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ وَقْتِ الظُّهْرِ فَقَالَ ذِرَاعٌ مِنْ زَوَالِ الشَّمْسِ - وَ وَقْتُ العَصْرِ ذِرَاعاً مِنْ وَقْتِ الظُّهْرِ - فَذَلِكَ أَرْبَعَةُ أَقْدَامٍ مِنْ زَوَالِ الشَّمْسِ - ثُمَّ قَالَ إِنَّ حَائِطَ مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ ص كَانَ قَامَةً - وَ كَانَ إِذَا مَضَى مِنْهُ ذِرَاعٌ صَلَّى الظُّهْرَ - وَ إِذَا مَضَى مِنْهُ ذِرَاعَانِ صَلَّى العَصْرَ - ثُمَّ قَالَ أَ تَدْرِي لِمَ جُعِلَ الذَّرَاعُ وَ الذَّرَاعَانِ - قُلْتُ لِمَ جُعِلَ ذَلِكَ قَالَ لِمَكَانِ النَّافِلَةِ - لَكَ أَنْ تَتَنَفَّلَ مِنْ زَوَالِ الشَّمْسِ إِلَى أَنْ يَمْضِيَ ذِرَاعٌ - فَإِذَا بَلَغَ فَيُؤَكِّدُ ذِرَاعاً بِيَدَاتِ الْفَرِيضَةِ وَ تَرَكْتَ النَّافِلَةَ وَ إِذَا بَلَغَ فَيُؤَكِّدُ ذِرَاعَيْنِ - بَدَأَتْ بِالْفَرِيضَةِ وَ تَرَكْتَ النَّافِلَةَ (۱).

برخی مثل آقای خوئی بر اساس تعبیر «ترکت النافله» فرموده اند که دیگر نافله مشروع نیست. می توانی نماز ظهر بخوانی و اگر خواستی بعداً نافله را قضاء کن. و ظاهر روایت همین است.

روایت پنجم صحیحه عبدالله بن سنان: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ جَمِيعاً عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرِ وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ جَمِيعاً عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: كَانَ حَائِطُ مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ ص قَبْلَ أَنْ يُظَلَّلَ قَامَةً - وَ كَانَ إِذَا كَانَ الْفَيْءُ ذِرَاعاً وَ هُوَ قَدْرُ مَرِيضٍ عَنَزَ صَلَّى الظُّهْرَ - فَإِذَا كَانَ ضِعْفَ ذَلِكَ صَلَّى العَصْرَ (۲).

مريض عنز یعنی به اندازه آن جایی که یک بز قرار می گیرد و می خوابد که آن زمان این علامت ها را می فهمیدند.

ص: ۲۹۷

۱- (۴) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۴۱.

۲- (۵) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۴۲.

روایت ششم معتبره اسماعیل جعفی: وَ عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عُدَيْسٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ الْجُعْفِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى إِذَا كَانَ الْفَيْءُ - فِي الْجِدَارِ ذِرَاعًا صِلَى الظُّهْرَ - وَإِذَا كَانَ ذِرَاعَيْنِ صِلَى الْعَصْرِ - قُلْتُ الْجِدَارُ تَخْتَلِفُ مِنْهَا قَصِيرٌ وَ مِنْهَا طَوِيلٌ - قَالَ إِنَّ جِدَارَ مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى كَانَ يَوْمئِذٍ قَامَةً - وَ إِنَّمَا جُعِلَ الذَّرَاعُ وَ الذَّرَاعَانِ - لِئَلَّا يَكُونَ تَطَوُّعٌ فِي وَقْتِ فَرِيضِهِ (۱).

می فرماید: علت این که گفتند وقت نماز ظهر بعد از بلوغ سایه به ذراع است نه ابتداء اذان ظهر، این است که دیگر وقت فریضه نباشد تا بتوانی نافله ظهر را بخوانی ولی وقتی ظل به یک ذراع رسید دیگر حق نافله خواندن نداری.

مفاد روایات

از این روایات به وضوح استفاده می شود که یک وقت ابتدایی برای نماز ظهر و عصر داریم که زوال شمس است و یک وقتی هم داریم که به خاطر رعایت نافله ظهر و عصر تشریح شده است و مستحب است انسان در این وقت تا قبل از اتمام زمان مشخص شده نافله را بخواند و بعد از رسیدن این زمان نماز ظهر یا عصر را شروع کند؛

و این مطلب از خود این روایات به دست می آید:

در معتبره اسماعیل بن عبدالخالق آمده: «وقت الظهر بعد الزوال بقدم او نحو ذلك الا يوم الجمعة و في السفر فان وقتها حيت تزول الشمس» در سفر و روز جمعه چون هنگام زوال نافله نداریم لذا فرموده است اول زوال شمس وقت نماز ظهر است. (خطبه های روز جمعه جزء نماز است و وقت آن زوال شمس است)

ص: ۲۹۸

و در روایت زرارہ آمده: «تدری لم جعل الذراع و الذراعان: قلت لم؟ قال لمكان النافله» این ها همه مشخص می کند که به خاطر نوافله است. لذا اگر کسی نوافله نمی خواند بهتر است همان اول وقت نماز ظهر را بخواند و تأخیر نیندازد: استبقوا الخیرات، سارعوا إلى مغفرة من ربكم.

و اما این اختلاف در روایات که یکی می گوید «نصف ذلك احب الی» یعنی وقت نماز بعد از یک قدم باشد، با آن روایتی که می گوید «وقت الظهر قدمان» توجیهش این است که؛

بهتر این است که نوافله ظهر را تا قبل از این که سایه شاخص یک هفتم زیاد شود خوانده شود و نماز ظهر بعد از رسید سایه به یک هفتم خوانده شود. و این مرتبه اعلی فضیلت است. مرتبه بعد این است که قبل از این که سایه شاخص به دو هفتم برسد نوافله را بخواند و بعد نماز ظهر را بخواند.

اشکال: پیغمبر که مقید بود و طبق توجیه شما پیغمبر افضل را انجام نمی دادند زیرا تعبیر چنین بود: «کان اذا بلغ الظل الذراع یصلی الظهر»

جواب: پیغمبر رعایت اضعف الماموین را می کرد. همه که نمی توانند سریع نماز نوافله بخوانند. یک عده تا بیایند وضوء بگیرند، تا بروند غسل کنند، تا بیایند نماز نوافله ظهر بخوانند، چه بسا طول می کشد، بلوغ قدمین می شود. لذا پیغمبر رعایت اضعف الماموین را می کرد و دیرتر نماز جماعت ظهر را شروع می کرد.

ولی ظاهر «نصف ذلك احب الی» در معتبره اسماعیل بن عبدالخالق این است که اگر این شرائط زعامتی و اقامتی پیغمبر نبود بهتر همین بود که به اندازه یک قدم یعنی یک هفتم شاخص سایه بالا بیاید بیشتر از این صبر نکنید.

باز شواهدی بگوئیم برای این مطلب که به خاطر نافله، وقت نماز ظهر تأخیر می افتد:

روایت هفتم، عمر بن حنظله: بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ: كُنْتُ أَقِيسُ الشَّمْسَ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ -ع فَقَالَ يَا عُمَرُ أَلَا أُتْبِئُكَ بِأَيِّنٍ مِنْ هَذَا قَالَ - قُلْتُ بَلَى جُعِلْتُ فِدَاكَ قَالَ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ - فَتَقَدُّ وَقْتُ الظُّهْرِ إِلَّا أَنْ يَبْنَ يَدَيْهَا سُبْحَةً - وَ ذَلِكُ إِلَيْكَ فَإِنْ أَنْتَ خَفَفْتَ فَحِينَ تَفْرُغُ مِنْ سُبْحَتِكَ - وَإِنْ طَوَّلْتَ فَحِينَ تَفْرُغُ مِنْ سُبْحَتِكَ (۱).

راوی می گوید: خورشید را اندازه گیری می کردم تا بینم ظهر شده یا نه. حضرت فرمود به آسمان نگاه نکن، به همان زوال نگاه کن یعنی به شروع سایه اجسام. اگر شروع به زیاد شدن کرد وقت ظهر داخل شده است.

می فرماید بعد از سبحة یعنی نافله ظهر، نماز ظهر را شروع کن؛ یعنی تأخیر نماز ظهر به جهت نافله است و هر گاه نافله تمام شد نماز را شروع کن. البته اگر سایه به اندازه دو هفتم شاخص زیاد شد طبق روایات دیگر، وقت نافله ظهر تمام می شود.

روایت هشتم، موثقه محمد بن أحمد بن یحیی: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى قَالَ كَتَبَ بَعْضُ أَصْيَحَابِنَا إِلَى أَبِي الْحَسَنِ -ع- رَوَى عَنْ آبَائِكَ الْقَدَمِ وَالْقَدَمَيْنِ وَالْأَرْبَعِ - وَالْقَامَةِ وَالْقَامَتَيْنِ وَ ظِلِّ مِثْلِكَ - وَالذَّرَاعِ وَالذَّرَاعَيْنِ فَكَتَبَ -ع- لَا الْقَدَمَ وَلَا الْقَدَمَيْنِ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ - فَتَقَدُّ دَخَلَ وَقْتُ الصَّلَاةِ - وَ بَيْنَ يَدَيْهَا سُبْحَةٌ وَ هِيَ ثَمَانُ رَكَعَاتٍ - فَإِنْ شِئْتَ طَوَّلْتَ وَ إِنْ شِئْتَ قَصَّرْتَ - ثُمَّ صَلِّ الظُّهْرَ فَإِذَا فَرَعْتَ كَانَ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ سُبْحَةٌ - وَ هِيَ ثَمَانِي رَكَعَاتٍ إِنْ شِئْتَ طَوَّلْتَ - وَإِنْ شِئْتَ قَصَّرْتَ ثُمَّ صَلِّ الْعَصْرَ (۲).

ص: ۳۰۰

۱- (۷) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۳۳.

۲- (۸) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۳۴.

از این روایت به وضوح استفاده می شود که وقت نماز ظهر هنگام اذان ظهر است. علت این که به تاخیر می اندازی به خاطر این است که می خواهی نافله ظهر بخوانی.

دو مطلب

مطلب اول

آقای خویی فرموده اند پیامبر گاهی نماز ظهر و عصر را هنگام اذان ظهر می خواندند و تا بلوغ سایه شاخص به ذراع تأخیر نمی انداختند. و موثقه زراره را شاهد این مطلب گرفته اند؛

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ ص بِالنَّاسِ الظُّهْرَ وَالْعَصِيرَ - حِينَ زَالَتِ الشَّمْسُ فِي جَمَاعَةٍ مِنْ غَيْرِ عَلَيْهِ - وَ صَلَّى بِهِمُ الْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ الْآخِرَةَ - قَبْلَ سُقُوطِ الشَّفَقِ مِنْ غَيْرِ عَلَيْهِ فِي جَمَاعَةٍ - وَ إِنَّمَا فَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ ص لِتَسْبَعِ الْوَقْتُ عَلَى أُمَّتِهِ (۱).

آقای خویی می فرماید این روایت دلالت دارد که پیغمبر بدون هیچ مشکلی بعد از اذان ظهر نماز خوانده است.

مناقشه

این روایت ربطی به اذان ظهر و نماز ظهر ندارد و مربوط به بحث جمع بین نماز ظهر و عصر است؛ لذا در ادامه می گوید «و صلی بهم المغرب و العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق» قبل از سقوط شفق که وقت عشاء است، نماز مغرب و عشاء را خواند. یعنی جمع بین صلاتین کرد و تفریق نکرد. یعنی پیامبر گاهی بدون عذر بین دو نماز تفریق نمی کرد تا بفهماند جمع بین صلاتین جایز است. ظاهر روایت این را می گوید و نمی خواهد بگوید که پیامبر نافله ظهر را نمی خواندند. و این مطلب بعید است که پیامبر به دیگران سفارش کند که نافله بخوانید «الأخذ بسنتی» و بعد خود او گاهی نافله را ترک کند.

ص: ۳۰۱

بله ممکن است پیامبر در سفر بوده و نافله نخوانده است ولی این روایت قید من غیر علّه دارد، یعنی در سفر هم نبوده است.

لذا معنای روایت این است که هنگام زوال حضرت نمازها را می خواندند نه این که بدون نافله بلکه با مقدمات آن نماز را انجام می دادند مثلاً وضو گرفتن و من جمله نافله خواندن که از متعلقات نماز هستند را به همراه نماز ظهر، و نافله عصر را به همراه نماز عصر بعد از زوال می خواندند و صبر نمی کردند تا وقت فضیلت عصر بیاید و آن موقع نماز عصر را بخواند.

مطلب دوم

مطلب دیگر این است که آقای خوئی فرموده اند: بعضی از روایات گفته است وقت نماز ظهر زمانی است که سایه به حد قامت انسان برسد. بعد در مورد آن بحث کرده است.

مناقشه

فکر می کنم این مطلب اصلاً بحث نداشت. برای این که هیچ روایتی نمی گوید وقت نماز ظهر موقعی است که سایه به اندازه قامت انسان برسد، و روایات آخر وقت فضیلت نماز ظهر را می گویند. آخر وقت فضیلت نماز ظهر آن وقتی است که سایه به اندازه قامت انسان بشود. روایت منتهاالیه وقت نماز ظهر را می گوید؛ حال وقت فضیلت است یا وقت عزیمت است آن بحث دیگری است که می رسیم.

شاهد این مطلب روایت عبیس است: وَ عَنْهُ عَنْ عُبَيْسٍ عَنْ حَمَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ قَالَ: سَمِعْتُ الْعَبِيدَ الصَّالِحَ عَ وَ هُوَ يَقُولُ إِنَّ أَوَّلَ وَقْتِ الظُّهْرِ زَوَالُ الشَّمْسِ - وَ آخِرَ وَقْتِهَا قَامَةٌ مِنَ الزَّوَالِ - وَ أَوَّلَ وَقْتِ العَصْرِ قَامَةٌ وَ آخِرَ وَقْتِهَا قَامَتَانِ - قُلْتُ فِي الشَّتَاءِ وَ الصَّيْفِ سَوَاءٌ قَالَ نَعَمْ (۱). عبیس مجهول است. محمد بن حکیم هم ابن ابی عمیر از او نقل می کند لذا به نظر ما ثقه است. در این روایت آخر وقت نماز را قامه دانسته است. لذا جای این بحثی که آقای خوئی مطرح کرده اصلاً اینجا نیست.

ص: ۳۰۲

و صاحب حدائق توجیه کرده که شاید مراد از قامه، ذراع باشد؛ چون در روایت علی بن ابی حمزه آمده است: «فی کتاب علی علیه السلام القامه ذراع» حال صاحب حدائق به خاطر یک روایت ضعیف قامت را به معنای ذراع گرفت. علاوه بر این که خلاف ظاهر است بگوییم قامت در هر روایتی به معنای ذراع باشد. در خود روایتی که می گفت جدار مسجد پیامبر اندازه قامت یک انسان بود، نسبت ذراع به قامت را حساب می کرد یعنی دو هفتم.

وقت نماز ظهر در تابستان

خلاصه عرض ما این شد که از روایات استفاده می شود برای حفظ نافله ظهر و این که تطوع در وقت فریضه نشود شارع فرموده است: وقت ظهر موقعی است که ظل شاخص به یک قدم برسد یا دو قدم برسد. و روایت هم می گوید هذا فی الصیف و الشتاء واحد (۱).

ولی یک روایتی داریم می گوید در وقت قیظ یعنی در وقت شدت گرما، موقعی نماز ظهر را بخوانید که سایه به اندازه خود شاخص شده باشد: مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْكَشِّيِّ فِي كِتَابِ الرِّجَالِ عَنْ حَمِيدِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عَزْوَةَ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ قَالَ: دَخَلَ زُرَّارَةُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فَقَالَ: إِنَّكُمْ قُلْتُمْ لَنَا فِي الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ عَلَى ذِرَاعٍ وَ ذِرَاعَيْنِ - ثُمَّ قُلْتُمْ أَبْرِدُوا بِهَا فِي الصَّيْفِ فَكَيْفَ الْإِبْرَادُ بِهَا - وَ فَتَحَ الْوَاحَةَ لِيَكْتُبَ مَا يَقُولُ - فَلَمْ يُجِبْهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع بِشَيْءٍ - فَأَطْبَقَ الْوَاحَةَ وَقَالَ إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نَسْأَلَكُمْ - وَ أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِمَا عَلَيْكُمْ وَ خَرَجَ - وَ دَخَلَ أَبُو بَصِيرٍ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع - فَقَالَ إِنَّ زُرَّارَةَ سَأَلَنِي عَنْ شَيْءٍ - فَلَمْ أُجِبْهُ وَ قَدْ ضَمَمْتُ مِنْ ذَلِكَ - فَاذْهَبْ أَنْتَ رَسُولِي إِلَيْهِ فَعَلْ - صِلَ الظُّهْرَ فِي الصَّيْفِ إِذَا كَانَ ظِلُّكَ مِثْلَكَ - وَ الْعَصْرَ إِذَا كَانَ مِثْلِكَ - وَ كَانَ زُرَّارَةُ هَكَذَا يُصَلِّي فِي الصَّيْفِ - وَ لَمْ أَسْمَعْ أَحَدًا مِنْ أَصْحَابِنَا يَفْعَلُ ذَلِكَ - غَيْرُهُ وَ غَيْرَ ابْنِ بُكَيْرٍ (۲).

ص: ۳۰۳

۱- (۱۱) وَ عَنْهُ عَنِ الْمِثْمِيِّ عَنْ مَعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ أَفْضَلِ وَقْتِ الظُّهْرِ - قَالَ ذِرَاعٌ بَعْدَ الزَّوَالِ - قَالَ قُلْتُ: فِي الشِّتَاءِ وَ الصَّيْفِ سَوَاءً قَالَ نَعَمْ / وسائل الشيعة، ج ۴، ص: ۱۴۷

۲- (۱۲) وسائل الشيعة، ج ۴، ص: ۱۴۹ .

ما سند را صحیح می دانیم: قاسم بن عروه از مشایخ ابن ابی عمیر است.

ترجمه روایت: یابن رسول الله شما فرمودید نماز ظهر وقتی بخوانیم که سایه شاخص یک ذراع زیاد بشود، نماز عصر هم موقعی بخوانیم که دو ذراع سایه شاخص زیاد بشود، بعد فرمودید در تابستان ابراد کنید، چه جور ابراد کنیم؟ منتظر جواب امام بود و دفترش را باز کرد مثل یک شاگرد خاضع و خاشع، تا جواب امام را یادداشت کند. حضرت سکوت کرد، زراره هم دفتر را بست و گفت ما وظیفه مان سؤال است، شما اعلم هستید به وظیفه خودتان، جواب دادید دادید، ندادید ندادید، و رفت، حضرت وقتی ابوبصیر می آید می گوید برایم سخت بود که جواب زراره را ندادم، شما پیام من را به او برسان، لذا تابستان که می شد زراره و ابن بکیر، پسر برادرش، موقعی نماز ظهر و عصر را می خواندند که دیگر سایه به حد مثل شاخص شده بود.

این روایت با روایتی که می گفت: «فی الشتاء و الصيف سواء؟ قال نعم» تنافی پیدا می کند اما از بعضی روایات استفاده می شود که پیغمبر در قیظ یعنی در شدت حرّ، در شدت گرما می فرمود ابرودا بالصلاه، ابراد هم یعنی سایه شاخص به مثل خودش برسد؛ برابر با خودش بشود. لذا می توان این روایت را حمل کنیم بر آیامی که گرما شدید است. و این جمع به نظر ما عرفی است.

ولی به هر حال، این روایت مشکلی سر راه وقت نماز ظهر به لحاظ مبدأ ایجاد نکرد.

اما منتهای نماز ظهر چیست؟ بحث مفصل است. ان شاء الله خلاصه اش را در جلسه بعد عرض می کنیم که آیا واجب است طبق بعضی از روایات تا قبل از فوت وقت فضیلت نماز ظهر را بخوانیم و تاخیر آن و لو فوت نمی شود، عصیان است. کما افتی به جماعه کما نقل عن الشیخ الطوسی و افتی به صاحب الحدائق یا نه؟

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /ابتدا و انتهای وقت نماز ظهر

خلاصه مباحث گذشته:

روایاتی که در رابطه با ابتدای وقت ظهر مطرح شده بود را بررسی می کردیم.

بررسی روایات راجع به وقت نماز ظهر

راجع به روایات وقت نماز ظهر و عصر خلاصه عرض ما این شد که؛ برخی روایات می گوید وقت نماز ظهر زمانی است که فیء بعد از زوال به اندازه قدم انسان که نصف ذراع است، برسد و برخی روایات می گویند وقت نماز ظهر زمانی است که فیء به اندازه دو قدم برسد. و ما حمل بر مراتب فضل کردیم.

معارضه اول بین روایات

اشکال این است که از طرفی در صحیحه عبید بن زراره می گوید:

وَعَنْهُ عَنِ الْمَيْمِيِّ عَنْ مَعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ أَفْضَلِ وَقْتِ الظُّهْرِ - قَالَ ذِرَاعٌ بَعْدَ الزَّوَالِ - قَالَ قُلْتُ: فِي الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ سَوَاءٌ قَالَ نَعَمْ (۱).

و از طرفی در معتبره ضریح محاربی چنین آمده که:

سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ اللَّهُ أَنَسٌ وَ أَنَا حَاضِرٌ إِلَى أَنْ قَالَ - فَقَالَ بَعْضُ الْقَوْمِ إِنَّا نَصِيَلُ الْأُولَى - إِذَا كَانَتْ عَلَى قَدَمَيْنِ وَالْعَصِيرَ عَلَى أَرْبَعِهِ أَقْدَامٍ - فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع النُّصْفُ مِنْ ذَلِكَ أَحَبُّ إِلَيَّ (۲).

روایت اول می گوید ذراع أفضل است و این عرفاً با روایت دوم که می گوید نصف ذراع أفضل است، ناسازگار نیست؛ یعنی مثلاً یک روایت می گوید نیم ساعت بعد از اذان ظهر أفضل است و روایت دیگر می گوید یک ساعت بعد از اذان أفضل است.

ص: ۳۰۵

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۴۷.

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۴۶.

به نظر ما عرف بین این دو خطاب هم جمع می‌کند: به این که مراد روایت اول به لحاظ زمان متأخر است یعنی افضل این است که نماز را بیشتر از یک ذراع بعد از زوال، تأخیر نیندازید. و روایت دیگر می‌گوید از این بهتر این است که قبل از این که سایه به یک قدم (نصف ذراع) برسد نماز ظهر را بخوانی.

معارضه دوم بین روایات

و این جمله در صحیحہ عبید بن زرارہ کہ «قُلْتُ: فِي الشَّتَاءِ وَالصَّيْفِ سَوَاءٌ قَالَ نَعَمْ» با روایت کشی تعارض می‌کند:

مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْكَشِّيُّ فِي كِتَابِ الرَّجَالِ عَنْ حَمْدَوَيْهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَةَ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ قَالَ: دَخَلَ زُرَّارَةُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فَقَالَ - إِنَّكُمْ قُلْتُمْ لَنَا فِي الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ عَلَى ذِرَاعٍ وَ ذِرَاعَيْنِ - ثُمَّ قُلْتُمْ أبردُوا بِهَا فِي الصَّيْفِ فَكَيْفَ الْإِبْرَادُ بِهَا - وَفَتَحَ الْوَاحَهُ لِيَكْتُبَ مَا يَقُولُ - فَلَمْ يُجِبْهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع بِشَيْءٍ - فَأَطْبَقَ الْوَاحَهُ وَقَالَ إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نَسْأَلَكُمْ - وَ أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِمَا عَلَيْكُمْ وَ خَرَجَ - وَ دَخَلَ أَبُو بَصِيرٍ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع - فَقَالَ إِنَّ زُرَّارَةَ سَأَلَنِي عَنْ شَيْءٍ - فَلَمْ أُجِبْهُ وَ قَدْ ضِغْتُ مِنْ ذَلِكَ - فَادْهَبْ أَنْتَ رَسُولِي إِلَيْهِ فَقُلْ - صِلَ الظُّهْرَ فِي الصَّيْفِ إِذَا كَانَ ظِلُّكَ مِثْلَكَ - وَالْعَصِيرَ إِذَا كَانَ مِثْلِيكَ - وَ كَانَ زُرَّارَةُ هَكَذَا يُصَلِّي فِي الصَّيْفِ - وَ لَمْ أَسْمَعْ أَحَدًا مِنْ أَصْحَابِنَا يَفْعَلُ ذَلِكَ - غَيْرُهُ وَ غَيْرَ ابْنِ بُكَيْرٍ (۱).

در روایت اول می‌فرماید در شتاء و صیف با رسیدن سایه به حدّ ذراع نماز ظهر را بخوان ولی در روایت کشی می‌گوید در صیف با رسیدن سایه به حدّ خود شاخص، نماز ظهر را بخوان.

ص: ۳۰۶

دو جواب می توان به این معارضه داد:

جواب اول این که: أفضل این است که وقتی بلوغ ذراع شد نماز ظهر را بخوانی چه در زمستان و چه در تابستان، ولی به خاطر گرمای تابستان ترخیص داده اند.

جواب دوم این که: بگوئیم روایت کَشَى نقل به معنا شده است؛

در روایتی در تهذیب به سند موثق از زراره داریم:

و رَوَى سَعْدٌ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْعَبَّادِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَيُّهَا عَبْدُ اللَّهِ عَنْ وَقْتِ صَلَاةِ الظُّهْرِ فِي الْقَيْظِ فَلَمْ يُجِبْنِي فَلَمَّا أَنْ كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ قَالَ لِعَمْرٍو بْنِ سَعِيدِ بْنِ هِلَالٍ إِنَّ زُرَّارَةَ سَأَلَنِي عَنْ وَقْتِ صَلَاةِ الظُّهْرِ فِي الْقَيْظِ فَلَمْ أُخْبِرْهُ فَحَرَجْتُ عَنْ ذَلِكَ فَأَقْرَبْتُهُ مِنْهُ السَّلَامَ وَقُلْتُ لَهُ إِذَا كَانَ ظِلُّكَ مِثْلَكَ فَصَلِّ الظُّهْرَ وَإِذَا كَانَ ظِلُّكَ مِثْلَيْكَ فَصَلِّ العَصْرَ (١). قَيْظٌ به معنای شدت گرما است.

با توجه به این روایت می فهمیم که روایت کَشَى نقل به معنا شده است و بعید است دو واقعه بوده باشد و زراره دو واقعه را بیان کرده باشد. ولو اختلافاتی با هم دارد (مثل أبو بصیر و عمرو بن سعید، و قیظ و صیف) لذا اشتباه حجت به لاحتی می شود.

و اگر گفته شود احتمال تعدد واقعه وجود دارد و دو واقعه اند و هر دو حجت اند؛ در این صورت اگر نقل کَشَى و عبید بن زراره تعارض کنند و جمع عرفی نداشته باشند و حمل بر مراتب فضل نشد، روایت زراره که در خصوص اَیَّامِ قَيْظِ است حجت خواهد بود و مبتلا به معارض نیست.

ص: ۳۰۷

نکته: روایتی که از پیامبر نقل می کنند و سند آن ضعیف است: که پیامبر در ایام قیظ می فرمود: «أُبرِدُوا بِالصَّلَاةِ» معنای آن مشخص نیست: شاید به این معنا باشد که نماز بخوانید تا معنویاً خنک شوید چون إِنَّ الْقِيظَ مِنْ نَارِ جَهَنَّمَ. برای نجات از آتش جهنم که خدا فرستاده است نماز بخوانید. و شاید به این معنا باشد که با مشغول شدن به نماز و معنویت، کم حوصلگی در گرما را کم کنید. نه اینکه به معنای أَخْرُوا الصَّلَاةَ باشد. و هر چند در موثقه زراره معنای «أُبرِدُوا» معلوم است ولی در این روایت دو معنا محتمل است و روایت زراره ظهور ندارد در این که بخواهد «أُبرِدُوا بِالصَّلَاةِ» در کلام پیامبر را تفسیر کند.

تعارض روایات در ابتدای وقت عصر

در روایت محمد بن حکیم ذکر شده است: وَ عَنْهُ عَنْ عُبَيْسٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ قَالَ: سَمِعْتُ الْعَبْدَ الصَّالِحَ عَ وَهُوَ يَقُولُ إِنَّ أَوَّلَ وَقْتِ الظُّهْرِ زَوَالُ الشَّمْسِ - وَ آخِرَ وَقْتِهَا قَامَةٌ مِنَ الزَّوَالِ - وَ أَوَّلَ وَقْتِ العَصْرِ قَامَةٌ وَ آخِرَ وَقْتِهَا قَامَتَانِ - قُلْتُ فِي الشِّتَاءِ وَ الصَّيْفِ سَوَاءٌ قَالَ نَعَمْ (۱).

این روایت که می گوید: اول وقت عصر «قامه» است با روایاتی که می گوید اول وقت فضیلت عصر، رسیدن سایه به دو ذراع شاخص یعنی چهار هفتم است، تنافی دارد.

جواب

یا باید حمل بر مراتب فضل کنیم و به خاطر تسهیل امر بر مردم ترخیص داده اند.

اگر جمع را قبول نکنید هم این روایت ضعیف السند است عیسی مجهول است و هم مخالف با روایات کثیره است که وقت فضیلت نماز عصر را غیر از «قامه» معرفی کرده اند: بلغ أربعة أقدام، بلغ قدمان.

ص: ۳۰۸

نماز ظهر مسلماً تا غروب وقت دارد و أداء است.

حرمت تأخیر نماز ظهر از وقت فضیلت

و لکن شیخ مفید، شیخ طوسی، ابن براج، ابی الصلاح، صاحب حدائق فرموده اند: تأخیر نماز ظهر در حال اختیار از وقت فضیلت آن جایز نیست.

شیخ مفید در مقنعه: و لكل صلاه من الفرائض الخمس وقتان اول و آخر فالاول لمن لا عذر له و الثاني لأصحاب الأعدار.

ولا- ینبغی لأحد أن يؤخر الصلاه عن أول وقتها و هو ذاكر لها غير ممنوع منها فإن آخرها ثم اخترم فی الوقت قبل أن يؤديها كان مضيعا لها فإن بقي حتى يؤديها فی آخر الوقت أو فيما بين الأول و الآخر منه عفى عن ذنبه فی تأخيرها إن شاء الله (۱).

اگر در وقت فضیلت نماز را نخواند فاسق است ولی اگر نماز را تا آخر وقت بخواند خدا گناه او را می بخشد. و این که فرموده، ان شاء الله: ظاهراً از باب تبرک است نه تعلیق.

شیخ طوسی در تهذیب: قَدْ بَيَّنَّا فِيمَا تَقَدَّمَ أَنَّ آخِرَ الْوَقْتِ وَقْتُ لِصَاحِبِ الْعُدْرِ وَالْحَاجَةِ وَأَنَّ مَنْ لَا عُدْرَ لَهُ فَوَقْتُهُ أَوَّلُ الْوَقْتِ وَ يُؤَكَّدُ ذَلِكَ أَيْضاً مَا رَوَاهُ (۲) بعد روایات را مطرح می کند و در آخر می فرماید: وَ لَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَقُولَ إِنَّ هَذِهِ الْأَخْبَارَ إِنَّمَا تَدُلُّ عَلَى أَنَّ أَوَّلَ الْأَوْقَاتِ أَفْضَلُ وَ لَا تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ يَجِبُ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ لِأَنَّهُ إِذَا ثَبَتَ أَنَّهَا فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ أَفْضَلُ وَ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ مَنَعٌ وَ لَمَّا عُدِرَ فَإِنَّهُ يَجِبُ أَنْ يُفْعَلَ وَ مَتَى لَمْ يَفْعَلْ وَ الْحَالُ عَلَى مَا وَصَفْنَاهُ اسْتَحَقَّ اللَّوْمَ وَ التَّعْنِيفَ وَ لَمْ يَرُدْ بِالْوُجُوبِ هَاهُنَا مَا يُسْتَحَقُّ بِتَرْكِهِ الْعِقَابُ لِأَنَّ الْوُجُوبَ عَلَى ضَرْبٍ عِنْدَنَا مِنْهَا مَا يُسْتَحَقُّ بِتَرْكِهِ الْعِقَابُ وَ مِنْهَا مَا يَكُونُ الْأَوْلَى فِعْلُهُ وَ لَا يَسْتَحَقُّ الْأَخْلَالَ بِهِ الْعِقَابُ وَ إِنْ كَانَ يُسْتَحَقُّ بِهِ ضَرْبٌ مِنَ اللَّوْمِ وَ الْعَتَبِ (۳)

ص: ۳۰۹

۱- (۶) المقنعه (للشيخ المفيد)، ص: ۹۴.

۲- (۷) تهذیب الأحكام، ج ۲، ص: ۳۹.

۳- (۸) تهذیب الأحكام، ج ۲، ص: ۴۱.

این عبارت اخیر برای ما روشن نیست: اگر اولی است چگونه با وجوب می سازد. ولی در هر صورت علماء (مثل صاحب حدائق و صاحب مدارک) فرموده اند که شیخ طوسی هم قائل به وجوب اتیان به فرائض خمس در وقت اول که وقت فضیلت است، شده است مگر این که عذری داشته باشد. محدث کاشانی هم همین قول را می فرماید.

صاحب حدائق هم می فرماید: مقتضای فقه و روایات این است که بدون عذر حرام است نماز را از وقت اول تأخیر بیندازی.

باید توجه داشت که اطلاعات اولیه اقتضا دارد، نماز ظهر و عصر تا غروب آفتاب و نماز مغرب و عشاء تا نیمه شب و نماز صبح تا طلوع آفتاب، موشع باشد: **أَقِمِ الصَّلَاةَ لِإِدْلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ (۱)**، روایت قاسم بن عروه از عبید بن زراره: **قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ وَقْتِ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ - فَقَالَ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ - دَخَلَ وَقْتُ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ جَمِيعاً إِلَّا أَنْ هَذِهِ قَبْلَ هَذِهِ - ثُمَّ أَنْتَ فِي وَقْتِ مِنْهُمَا جَمِيعاً حَتَّى تَغِيبَ الشَّمْسُ (۲)**. و قاسم بن عروه چون از مشایخ ابن ابی عمیر است، به نظر ما ثقه است. و در اصل این که وقت نماز ممتد است شکی نیست و تنها بحث در این است که آیا واجب تکلیفی داریم که نماز را باید در اول وقت بخوانیم یا نه؟ که اگر روایتی ثابت نباشد، می توان برائت جاری کرد.

بررسی روایات در مسأله

و صاحب حدائق به روایاتی استناد کرده است که باید آن ها را بررسی کنیم:

روایت اول

صحیحه عبدالله بن سنان؛ **و يَأْسِرُنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ وَ فَضَالَةَ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ يَعْنِي عَبْدَ اللَّهِ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: لِكُلِّ صِيْلَمَاءٍ وَقْتَانِ وَ أَوَّلُ الْوَقْتَيْنِ أَفْضَلُهُمَا - وَ لَا يَتَّبَعِي تَأْخِيرُ ذَلِكَ عَمْداً - وَ لَكِنَّهُ وَقْتُ مَنْ شُغِلَ أَوْ نَسِيَ أَوْ سَهَا أَوْ نَامَ - وَ لَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَجْعَلَ آخِرَ الْوَقْتَيْنِ وَقْتاً إِلَّا مِنْ عُذْرٍ أَوْ عَلَيْهِ (۳)**. که دلالت آن واضح است.

ص: ۳۱۰

۱- (۹) اسراء/۷۸.

۲- (۱۰) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۲۶.

۳- (۱۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۱۹.

و در صحیح‌ه دیگر ابن سنان چنین آمده است: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ لِكُلِّ صَلَاةٍ وَقْتَانِ وَ أَوَّلُ الْوَقْتِ أَفْضَلُهُ - وَ لَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَجْعَلَ آخِرَ الْوَقْتَيْنِ وَقْتًا - إِلَّا فِي عُدْرٍ مِنْ غَيْرِ عَلَيْهِ (۱).

تقریب استدلال: صاحب حدائق فرموده است روایت دلالت بر حرمت تأخیر دارد و اما این که در روایت فرموده است: «أول الوقت أفضلهما» به این معنا نیست که آخر وقت هم فضیلت دارد ولی اول وقت بهتر است. افضلیت اول وقت قرینه بر جواز در آخر وقت نمی شود مثلاً- حضرت علی علیه السلام افضل بوده است که به معنای جواز تقدیم دیگری نیست. لذا وقت اول افضل است و وقت ثانی برای معذورین جایز و دارای فضیلت است و برای مختارین هم فضیلت دارد ولی وقت اول افضل است و باید سراغ وقت اول بروید و باید در آن وقت بخوانی.

مناقشه اول: انصاف این است که هر چند افضل گاهی در تعیین به کار می رود ولی ظهور در این دارد که غیر آن هم خوب است و تعیین را نمی رساند. بله، اگر «أول الوقت أفضلهما» از وجوب و استحباب ساکت بود می گفتیم «لا ینبغی تأخیر ذلک و لیس لأحد» ظهور در وجوب دارد لذا با «أول الوقت أفضلهما» تنافی ندارند و لکن انصاف این است که این جمله ما یصلح للقرینه است و لا أقل موجب اجمال می شود.

نکته: گاهی می گوئیم انتخاب علی افضل است که ظاهرش این است که انتخاب دیگران هم جایز است ولی گاهی می گوئیم علی افضل است که به این معنا است که تنها او باید انتخاب شود. ولی در اینجا اتیان به نماز در اول وقت می گوئیم افضل است.

ص: ۳۱۱

مناقشه دوم: برخی گفته اند: منظور این روایت از « وَ لَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَجْعَلَ آخِرَ الْوَقْتَيْنِ وَقْتاً » کسی است که وقت نماز خود را در آخر وقت قرار داده است و همیشه در آن موقع نماز می خواند. بخلاف کسی که گاهی اول وقت و گاهی در أثناء وقت و گاهی در آخر وقت می خواند.

اشکال: این احتمال عرفی نیست؛ و لاینبغی تأخیره عمداً و لیس لأحد، نماز امروز را شامل می شود و اطلاق دارد.

مرحوم خوئی فکر کرده اند: أول الوقت أفضلهما طبق استدلال صاحب حدائق معنایش این است که؛ نماز ظهر مثلاً دو وقت دارد و هر کدام از این دو وقت اول و آخری دارد و اول وقت اول بهتر از آخر وقت اول است و اول وقت دوم بهتر از آخر وقت دوم است.

چون آقای خوئی دیده اند معنا ندارد بگوئیم: وقت اول از وقت دوم أفضل است و با این حال بگوئیم وقت اول واجب است در حالی که صاحب حدائق همین را می گوید: که وقت اول أفضل از وقت دوم است با این حال لا بد من اختیاره و أفضلیت تعیینی است.

بعد اشکال کرده اند: که این معنا صحیح نیست: مراد از «أول الوقتین أفضلهما» این است که وقت اول از وقت دوم أفضل است نه این که اول وقت اول از آخر وقت اول بهتر است. و همان «أول الوقت أفضله» هم فرموده درست نیست بگوئیم وقت اول از آخرش أفضل است چون خلاف روایات است و خود روایات فرمودند از اول وقت تأخیر بیندازید و صبر کنید تا سایه به ذراع برسد و پیغمبر هم تا بلوغ ذراع تأخیر می انداخت. بعد فرموده، پس این صحیحه عبدالله بن سنان برای قول مشهور مناسب تر است.

ما حرف آقای خوئی را قبول داریم که: این دو جمله ظهور دارد در این که اول وقت از آخر وقت افضل است و لا- اقل موجب اجمال می شود. و ابتدای وقت اول افضل از آخر وقت اول است خلاف ظاهر است.

ولی اشکال این است که: صاحب حدائق این حرف را نزده است؛ ایشان می فرماید وقت دوم هم فضیلت دارد و لکن برای فضیلت همین کافی است که معذورین می توانند در این وقت نماز را بخوانند. و ما هم اضافه کردیم که مختارین هم اگر در آخر وقت نماز بخوانند درک فضیلت می کنند ولی تا می توانند باید در اول وقت نماز بخوانند و افضل را درک کنند.

اشکال به صاحب حدائق این است که: ظاهر این تعبیر «أول الوقتین أفضلهما و یا أول الوقت أفضله» استحباب است و لا- اقل موجب اجمال در نهی «لیس لأحد و لا ینبغی تأخیر ذلک» می شود و ظهور در حرمت پیدا نمی کند. علاوه بر این که لسان روایات، لسان ندب است و با تعیین سازگار نیست:

بکر بن محمد: عَنْ بَكْرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَزْدِيِّ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فَضَّلُ الْوَقْتِ الْأَوَّلِ عَلَى الْآخِرِ خَيْرٌ لِلْمُؤْمِنِ مِنْ وُلْدِهِ وَ مَالِهِ (۱)

صحیح زرارہ: عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع أَصْلَحَكَ اللَّهُ وَقْتُ كُلِّ صِيْلَمَاءٍ أَوَّلُ الْوَقْتِ أَفْضَلُ أَوْ أَوْسَطُهُ أَوْ آخِرُهُ فَقَالَ أَوَّلُهُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يُحِبُّ مِنَ الْخَيْرِ مَا يُعَجَّلُ (۲).

روایت سعد بن ابی خلف: عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي خَلْفٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى ع قَالَ الصَّلَوَاتُ الْمَفْرُوضَاتُ فِي أَوَّلِ وَقْتِهَا إِذَا أُقِيمَ حُدُودُهَا أَطْيَبُ رِيحًا مِنْ قَضِيبِ الْأَسِّ حِينَ يُؤْخَذُ مِنْ شَجَرِهِ فِي طَبِيبِهِ وَ رِيحِهِ وَ طَرَاوَتِهِ فَعَلَيْكُمْ بِالْوَقْتِ الْأَوَّلِ (۳)

ص: ۳۱۳

۱- (۱۳) ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ص: ۳۶.

۲- (۱۴) الکافی (ط - الإسلامیة)، ج ۳، ص: ۲۷۴.

۳- (۱۵) ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ص: ۳۶.

روایت عتیبه الأعمش: عَنْ قُتَيْبَةَ الْأَعْمَشِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ فَضْلَ الْوَقْتِ الْأَوَّلِ عَلَى الْآخِرِ كَفَضْلِ الْآخِرَةِ عَلَى الدُّنْيَا (۱).

صحیحہ زراره: عَنْ زُرَّارَةَ قَالَتْ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع اعْلَمْ أَنَّ أَوَّلَ الْوَقْتِ أَيْدًا أَفْضَلُ - فَعَجَّلِ الْخَيْرَ مَا اسْتَطَعْتَ - وَ أَحَبُّ الْأَعْمَالِ إِلَى اللَّهِ مَا دَاوَمَ عَلَيْهِ الْعَبْدُ وَ إِنَّ قَلَّ (۲).

این که تأخیر نماز از وقت فضیلت گناه باشد با لسان این روایات نمی سازد.

روایت دوم

روایت دوم (که صاحب حدائق به آن استدلال کرده است) روایت ربعی است؛

وَ عَنْهُ عَنْ إِسْمَاعِيلِ بْنِ سَهْلٍ عَنْ حَمَادٍ عَنْ رَبِيعٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّا لَنَقَدِّمُ وَ نُؤَخِّرُ وَ لَيْسَ كَمَا يُقَالُ - مَنْ أَخْطَأَ وَقْتَ الصَّلَاةِ فَقَدْ هَلَكَ - وَ إِنَّمَا الرُّخْصَةُ لِلنَّاسِي وَ الْمَرِيضِ - وَ الْمُدْنِفِ وَ الْمَسَافِرِ وَ النَّائِمِ فِي تَأْخِيرِهَا (۳).

مناقشه

أولاً: سند این روایت به خاطر اسماعیل بن سهل ضعیف است.

ثانیاً: چرا شما جمله را به گونه ای گرفتید که جمله « مَنْ أَخْطَأَ وَقْتَ ... » را مستقل می گیرید. بلکه جمله دوم مقول قول است و حضرت آن را رد می کنند؛ یعنی ما گاهی نماز را مقدم و گاهی مؤخر می کنیم و جمله « مَنْ أَخْطَأَ وَقْتَ الصَّلَاةِ فَقَدْ هَلَكَ - وَ إِنَّمَا الرُّخْصَةُ لِلنَّاسِي وَ الْمَرِيضِ - وَ الْمُدْنِفِ وَ الْمَسَافِرِ وَ النَّائِمِ فِي تَأْخِيرِهَا » که گفته می شود صحیح نیست. و اجمال آن هم کافی است که قابل استدلال نباشد.

البته حدود سیزده روایت دیگر است و برخی از آن ها را به این آسانی نمی توان جواب داد. و باید در جلسه ای دیگر آن را بررسی کنیم.

ص: ۳۱۴

۱- (۱۶) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۲۳.

۲- (۱۷) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۲۱.

۳- (۱۸) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۳۹.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /حرمت تأخیر نماز از وقت فضیلت/أدله

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در وقت نماز ظهر بود: مشهور قائل شده اند که جایز است اختیاراً تا نزدیک غروب آفتاب نماز ظهر تأخیر انداخته شود. ولی برخی مثل صاحب حدائق قائل شده اند که نماز ظهر دو وقت دارد یک وقت فضیلت برای افراد مختار که حق ندارند عمداً تأخیر بیندازند و وقتی دیگر که برای غیر مختارین مجاز است و نیز مختارین در صورتی که گناه کردند و در وقت اول نخواندند، نمازشان در وقت دوم مجزی است هر چند گناه کرده است. این نظر را شیخ مفید در مقنعه و شیخ طوسی در تهذیب و استبصار مطرح کرده اند.

أدله قائلین به این قول روایات بود که عمده آن را مطرح می کنیم:

روایات دال بر حرمت تأخیر نماز از وقت فضیلت

روایت اول

صحيحه عبدالله بن سنان؛ وَ يَأْسِرُنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ وَ فَضَالَةَ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ يَعْنِي عَبْدَ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: لِكُلِّ صِيْلَةٍ وَقْتَانِ وَ أَوَّلُ الْوَقْتَيْنِ أَفْضَلُهُمَا - وَ لَا يَتَّبِعِي تَأْخِيرُ ذَلِكَ عَمْدًا - وَ لَكِنَّهُ وَقْتُ مَنْ شُغِلَ أَوْ نَسِيَ أَوْ سَهَا أَوْ نَامَ - وَ لَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَجْعَلَ آخِرَ الْوَقْتَيْنِ وَقْتًا إِلَّا مِنْ عُذْرٍ أَوْ عَلَيْهِ (۱).

ما جواب دادیم که هر چند ذیل روایت ظهور در وجوب دارد ولی به قرینه تعبیر به أفضل ظهور ذیل در وجوب مختل می شود. أفضل بودن وقت اول، عرفاً قرینه بر استحباب است.

ص: ۳۱۵

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۱۹ .

روایت دوم

روایت دوم (که صاحب حدائق به آن استدلال کرده است) روایت ربعی است؛

وَ عَنْهُ عَنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ سَهْلٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ رَبِيعٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّا لَنَقَدِّمُ وَ نُؤَخِّرُ وَ لَيْسَ كَمَا يُقَالُ - مَنْ أَخْطَأَ وَقْتُ الصَّلَاةِ فَقَدْ هَلَكَ - وَ إِنَّمَا الرُّخْصَةُ لِلنَّاسِي وَ الْمَرِيضِ - وَ الْمُذْنِفِ وَ الْمُسَافِرِ وَ النَّائِمِ فِي تَأْخِيرِهَا (۱).

تقریب استدلال: امام فرمودند رخصت برای افراد معذور است یعنی غیر معذورین رخصت ندارند.

جواب: أولاً سند ضعیف است؛ اسماعیل بن سهل در آن است که مجهول است. و ثانیاً معلوم نیست این سخن که (مَنْ أَخْطَأَ وَقَتَّ الصَّلَاةِ فَقَدْ هَلَكَ - وَإِنَّمَا الرُّخْصَةُ لِلنَّاسِ مِنَ الْمَرِيضِ - وَالْمُدْنِفِ وَالْمُسَافِرِ وَالنَّائِمِ فِي تَأْخِيرِهَا) کلام امام باشد و شاید کلام دیگران باشد و امام می فرماید این حرف درست نیست (و لیس كما يقال...)

نکته: اشکال ندارد امام علیه السلام بدون عذر نماز را تأخیر بیندازد. ما دلیل نداریم هر چه مستحب است امام آن را همیشه انجام می دهد، بلکه دلیل بر خلاف آن داریم: یکی از امامان فرموده اند: من در جوانی خیلی مشغول عبادت بودم و پدرم گفت فرزندم وقتی بنده ای محبوب خدا است و ایمانش مقبول است خدا عبادت کم را هم از او قبول می کند (ان الله اذا أحب عبداً رضي منه باليسير) با این که الصلاة خیر موضوع فمن شاء استقل و من شاء استكثر.

روایت سوم

مرسله صدوق: قال الصادق ع أول الوقت رضوان الله و آخره عفو الله و العفو لا يكون إلا من ذنب (۲)

ص: ۳۱۶

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۳۹ .

۲- (۳) من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص: ۲۱۷ .

تقریب استدلال: روایت می گوید اگر تأخیر بیندازی گناه کرده ای، ولی خدا می بخشد.

جواب: ذیل روایت معلوم نیست از حدیث باشد زیرا من لا یحضره الفقیه کتاب فتوا است و گاهی صدوق روایت را توضیح می داده است. و تناسب هم این است که توضیح صدوق باشد: تناسب ندارد که حضرت خودشان بفرماید آخره عفو الله بعد جمله دوم را بگویند که العفو لا یکون الا من ذنب، و حداقل احتمال این می رود.

و توضیح صدوق هم درست نیست: زیرا نماز اول وقت انسان را به رضوان خدا می برد ولی نماز آخر وقت درجه اش پایین تر است و به رضوان خدا نمی رساند ولی خدا گناهان دیگر را می بخشد نه این که تأخیر نماز گناه است و آن را می بخشد.

علاوه بر این که ما مرسلات صدوق را قبول نداریم، هر چند اسناد جزمی داده باشد؛ خلافاً للسیّد الامام که مرسلات جزمی صدوق را قبول دارند.

نکته: عفو از ذنب ظهور در گناه و حرمت دارد. نه این که به معنای تبعه باشد: نظیر؛ لیغفر لک الله ما تقدّم من ذنبک و ما تأخّر خدا با فتح مبین خدا کاری می کند که در آینده حواشی که در جامعه در رابطه با تو وجود دارد مثل ساحر و مجنون و ... از بین خواهد رفت.

ظاهر ذنب در لسان روایات گناه است. و خدا هم که می بخشد یعنی گناه کرده ای و می بخشد.

گناهانی که خدا وعده قطعی داده است که می بخشد (مثلاً در ظهار برخی این را گفته اند که وعده قطعی به عفو داده شده است)، اگر عفو مطلق هم باشد عدالت شخص از بین می رود لذا این بحث ثمره دارد.

و یاسیناده عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن إبراهيم الكرخي قال: سألت أبا الحسن موسى ع متى يدخل وقت الظهر - قال إذا زالت الشمس فقلت متى يخرج وقتها - فقال من بعد ما يمضي من زوالها أربعة أقدام - إن وقت الظهر ضيق ليس كغيره - قلت فمتى يدخل وقت العصر - فقال إن آخر وقت الظهر هو أول وقت العصر - فقلت فمتى يخرج وقت العصر - فقال وقت العصر إلى أن تغرب الشمس - وذلك من علمه وهو تضييع - فقلت له لو أن رجلاً صلي الظهر - بعد ما يمضي من زوال الشمس أربعة أقدام - أكان عندك غير مؤد لها - فقال إن كان تَعَمَّدَ ذلك - ليخالف السنة و الوقت لم تقبل منه - كما لو أن رجلاً أخر العصر - إلى قرب أن تغرب الشمس متعمداً - من غير علمه لم يقبل منه - إن رسول الله ص قد وقت للصامات المفروضات - أوقاتاً و حد لها حدوداً في سنته للناس - فمن رغب عن سنته من سببته الموجبات - كان مثل من رغب عن فرائض الله. (۱)

ابراهیم کرخی: توثیق خاص ندارد ولی ابن ابی عمیر نه تنها روای او است بلکه کتاب او را نقل می کند، که مهمتر از نقل یک یا دو روایت است.

آقای خویی فرموده اند: روایت کسی را می گوید که نماز را إعراضاً از سنت تأخیر می اندازد و معلوم است که این کار حرام است.

به نظر ما می توان جواب دیگری داد که: روایت صرفاً عدم قبول را می گوید نه حرمت را؛ یعنی اگر کسی نماز را از وقت فضیلت عمداً تأخیر بیندازد أداء واجب کرده و گناه هم نکرده است ولی ثواب به او نمی دهند. و ثواب ندادن دلیل بر گناه بودن نمی شود.

ص: ۳۱۸

پس در واقع دو جواب می توان داد: یکی جواب آقای خوئی که ذیل روایت مؤید این جواب است: و رغبت از سنت به این معنا است که بی اعتنایی می کند و از سنت اعراض می کند. و جواب دوم هم ما دادیم که صدر روایت (لم تقبل) مؤید آن است.

نکته: کسانی که عادت کرده اند نماز شب نخوانند و بیدار هم که می شوند می گویند حال ندارم نماز شب بخوانم و یا حتی عادت کرده است نماز شب را نشسته می خواند، نه به جهت بی اعتنایی که توهین به سنت پیامبر است و قطعاً حرام است، بلکه صرفاً به جهت عادت باشد، حرمت در این صورت خلاف ضرورت دین است؛ مثلاً نکاح سنت پیامبر است و مشهور هم سنت پیامبر را تعدد زوجات می دانند، که در این مورد خلاف ضرورت دین است که ازدواج نکردن حرام باشد. لذا قابل التزام نیست و اگر مراد روایت عادت بر ترک را مطرح می کند، باید آن را توجیه کنیم.

نکته: عدم قبول در روایات ظهور در عدم صحت ندارد و با عدم ثواب هم می سازد. ولی آقای خوئی فرمودند عدم قبول ظاهر در عدم قبول در مقام امتثال است.

روایت پنجم

صحیحہ داود بن فرقد: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقِدٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّ الصَّلَاةَ - كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا قَالَ كِتَابًا ثَابِتًا - وَ لَيْسَ إِنْ عَجَلْتَ قَلِيلًا - أَوْ أَخَّرْتَ قَلِيلًا بِاللَّذِي يَضُرُّكَ مِمَّا لَمْ تَضَعْ تِلْكَ الْأَضَاعَةَ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ لِقَوْمٍ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ - وَ اتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا (۱)

ص: ۳۱۹

صاحب حدائق فرموده است: حضرت فرمود اگر مقدار کمی نماز ظهر یا عصر را دیرتر بخوانی مضرّ نیست. یعنی اگر خیلی دیر بخوانی مضرّ است. (برخی روایات گفتند بعد از این که سایه به اندازه یک قدم رسید، نماز ظهر را بخوان و برخی گفتند بعد از رسیدن سایه شاخص به حدّ ذراع نماز ظهر را بخوان. در این روایت می گوید اگر زودتر بخوانی و با شروع وقت نماز را شروع کنی و نافله نخوانی اشکال ندارد و نیز اگر کمی دیرتر هم بخوانی مشکلی ندارد. پیامبر دو هفتم شاخص می شد نماز را می خواند حال اگر به سه هفتم برسد و نماز را بخوانی اشکال ندارد ولی نگذار به چهار هفتم برسد بعد نماز را بخوانی)

انصاف این است که هر چند این فرمایش صاحب حدائق محتمل است ولی: روایت ظهور در این احتمال ندارد: معلوم نیست که روایت می خواهد بگوید تأخیر از وقت فضیلت مصداق تضييع نماز است بلکه می خواهد بگوید اگر تضييع کنی و نماز را طبق شرائط نخوانی مضرّ است نه این که اگر تأخیر بیندازی مضرّ است. و ذکر قلیلاً لغو نیست زیرا اگر تأخیر زیاد باشد و منجرّ به تهاون و اعراض از سنّت شود جایز نیست. تهاون یعنی همیشه آخر وقت می خواند و معلوم نیست بتواند نماز را بخواند یا چه بسا مشکلی پیش بیاید و نتواند نماز را بخواند. اگر عادت او بر این بود و می داند که در آخر وقت متمکن از اتیان نماز است اشکالی ندارد ولی کسی که نماز را تأخیر می اندازد و نمی داند می تواند نماز را بخواند یا نه، یا مشکلی پیش می آید و نمی تواند نماز بخواند، و گاهی نماز را فراموش می کند بخواند لذا چه بسا تجرّی صادق باشد.

و مناقشه دیگر این است که مضرّ بودن، شاید به معنای به کمال نرسیدن باشد نه این که گناه باشد و انسان را فاسق کند. ولی این احتمال با ذیل روایت که فرموده (و سوف یلقون غیاً) سازگار نیست.

روایت ششم

موثقه أبی بصیر: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ هَاشِمٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّ الْمُؤْتُونَ أَهْلَهُ وَ مَالَهُ مَنْ ضَيَّعَ صَلَاةَ الْعَصْرِ - قُلْتُ وَ مَا الْمُؤْتُونَ - قَالَ لَا يَكُونُ لَهُ أَهْلٌ وَ لَا مَالٌ فِي الْجَنَّةِ - قُلْتُ وَ مَا تَضِيْعُهَا قَالَ يَدْعُهَا حَتَّى تَضْفَرَ وَ تَغِيْبَ. (۱)

روایت راجع به نماز عصر است: تضييع نماز عصر این است که صبر کند تا آفتاب زرد می شود؛ در این روایت تضييع را معنا کرده است و روایات دیگر می گوید نباید نماز را تضييع کنید.

ان شاء الله فردا این روایت را بحث می کنیم.

کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /أدله حرمت تأخیر نماز از وقت فضیلت/تقویت استدلال به روایت چهارم ۹۵/۰۹/۱۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /أدله حرمت تأخیر نماز از وقت فضیلت/تقویت استدلال به روایت چهارم

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به این بود که برخی گفته اند: نماز های یومیه دو وقت دارد؛ یک وقت اختیاری و یک وقت اضطراری؛ و جایز نیست نماز را بدون عذر از وقت اختیاری تأخیر انداخته شود.

نکته: گفته اند وقت اختیاری نماز ظهر زمانی است که شاخص به اندازه چهار هفتم شاخص شود و اگر عمداً و بدون عذر از این زمان تأخیر انداخته شود گناه کرده اند. برخی گفته اند: اگر نماز ظهر را تأخیر بیندازد تا سایه شاخص به اندازه خود شاخص شود گناه کرده است. که نقل شده است شیخ در مبسوط این را می گوید.

ص: ۳۲۱

۱- (۶) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۵۲.

روایات مسأله را بررسی می کردیم: راجع به روایت چهارم که روایت ابراهیم کرخی بود مناسب است برگردیم و استدلال صاحب حدائق به این روایت را تقویت کنیم و حقّ مطلب را ادا کنیم:

روایت چهارم

وَيَسْأَلُهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الْكَرْخِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى عَ مَتَى يَدْخُلُ وَقْتُ الظُّهْرِ - قَالَ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَقُلْتُ مَتَى يَخْرُجُ وَقْتُهَا - فَقَالَ مِنْ بَعْدِ مَا يَمْضِي مِنْ زَوَالِهَا أَرْبَعَةَ أَقْدَامٍ - إِنَّ وَقْتَ الظُّهْرِ ضَيِّقٌ لَيْسَ كَغَيْرِهِ - قُلْتُ فَمَتَى يَدْخُلُ وَقْتُ العَصْرِ - فَقَالَ إِنَّ آخِرَ وَقْتِ الظُّهْرِ هُوَ أَوَّلُ وَقْتِ العَصْرِ - فَقُلْتُ فَمَتَى يَخْرُجُ وَقْتُ العَصْرِ - فَقَالَ وَقْتُ العَصْرِ إِلَى أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ - وَذَلِكَ مِنْ عِلِّهِ وَهُوَ تَضْيِيعٌ - فَقُلْتُ لَهُ لَوْ أَنَّ رَجُلًا صَلَّى الظُّهْرَ - بَعِيدًا مَا يَمْضِي مِنْ زَوَالِ الشَّمْسِ أَرْبَعَةَ أَقْدَامٍ - أَكَانَ عِنْدَكَ غَيْرَ مُؤَدِّ لَهَا - فَقَالَ إِنَّ كَانَ تَعَمَّدَ ذَلِكَ - لِيُخَالِفَ السُّنَّةَ وَ الْوَقْتَ لَمْ تُقْبَلْ مِنْهُ - كَمَا لَوْ أَنَّ رَجُلًا أَخَّرَ العَصْرَ - إِلَى قُرْبِ أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ مُتَعَمِّدًا - مِنْ غَيْرِ عِلِّهِ لَمْ يُقْبَلْ مِنْهُ - إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَدْ وَقَّتْ لِلصَّاحَوَاتِ الْمَفْرُوضَاتِ - أَوْقَاتًا وَحَدَّ لَهَا حُدُودًا فِي سُنَّتِهِ لِلنَّاسِ - فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِهِ مِنَ الْمُوجِبَاتِ - كَانَ مِثْلَ مَنْ رَغِبَ عَنْ فَرَائِضِ اللَّهِ. (١)

تقریب استدلال: وقت نماز زمانی که سایه شاخص به چهار قدم یعنی چهار هفتم شاخص برسد تمام می شود و وقت نماز ظهر ضیق است. و آخر وقت ظهر ابتدای وقت عصر است و نماز عصر برای معذور تا غروب آفتاب ادامه دارد ولی اگر بدون عذر باشد و اختیاریاً تأخیر انداخته شود تضييع است. (و هو تضييع یعنی اذا صدر من غير علة و ظاهرش این است)

ص: ۳۲۲

حال اگر کسی نماز ظهر را بعد از این که سایه شاخص به چهار هفتم رسید، بخواند: آیا به نظر شما نماز ظهر را ادا نکرده است؟ حضرت می فرماید: فَقَالَ إِنْ كَانَ تَعَمَّدَ ذَلِكَ- لِيُخَالِفَ السُّنَّةَ وَالْوَقْتَ لَمْ تُقْبَلْ مِنْهُ- كَمَا لَوْ أَنَّ رَجُلًا أَخَّرَ الْعَصِيرَ- إِلَى قُرْبِ أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ مُتَعَمِّدًا- مِنْ غَيْرِ عَلَيْهِ لَمْ يُقْبَلْ مِنْهُ- إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَدْ وَقَّتَ لِلصَّلَاةِ الْمَفْرُوضَاتِ- أَوْقَاتًا وَحَدًّا لَهَا حُدُودًا فِي سُنَّتِهِ لِلنَّاسِ- فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِهِ مِنَ الْمُوجِبَاتِ- كَانَ مِثْلَ مَنْ رَغِبَ عَنْ فَرَائِضِ اللَّهِ.

مناقشه در استدلال به این روایت

آقای خویی فرموده است: در این روایت، تأخیر نماز به خاطر مخالفت با سنت و اعراض از سنت و رغبت از سنت است و معلوم است که این کار حرام است.

جواب

أولاً: صاحب حدائق می تواند به صدر روایت تمسک کند مَتَى يَخْرُجُ وَقْتُهَا- فَقَالَ مِنْ بَعْدِ مَا يَمْضِي مِنْ زَوَالِهَا أَرْبَعَةَ أَقْدَامٍ وَ نِيزَ بَهِ (وَ هُوَ تَضْيِيعٌ) مِي تَوَانِدُ تَمَسُّكَ كِنْدَ (كِهْ دِر نِمَازِ عَصْرِ كُفْتِهْ اسْتِ اِكْرَ اَن رَا نَزْدِيكَ غُرُوبِ اَفْتَابِ بَخَوَانِي تَضْيِيعٌ اسْتِ) تَضْيِيعٌ اسْتِ يَعْنِي خِلَافَ مَحَافِظَتِ بَرِ صِلَوَاتِ اسْتِ: «حَافِظُوا عَلَي الصَّلَاةِ» مَحَافِظَتِ بَرِ صِلَوَاتِ وَاجِبِ اسْتِ، «إِعْرَفُوا شِيَعَتَنَا بِالمَحَافِظَةِ عَلَي الصَّلَاةِ»، وَ تَضْيِيعٌ، خِلَافَ مَحَافِظَتِ بَرِ نِمَازِ اسْتِ.

ثانياً: صاحب حدائق می تواند جواب بدهد که: کسی نماز ظهر و عصر را به هدف دهن کجی به سنت پیامبر، انجام نمی دهد و لذا طبق این معنا روایت مورد ندارد، کسی که می خواهد این کار را انجام دهد و به سنت پیامبر دهن کجی کند، اصلاً چرا نماز می خواند.

ص: ۳۲۳

حال در نماز مغرب به خاطر بدعت اُبی الخَطَّاب که نماز را بعد از پیدا شدن ستاره ها می خواند این تعبیر مورد دارد ولی در مورد نماز ظهر که همه ابتدای آن را زوال می دانند، موردی برای این معنا پیدا نمی شود.

لذا مخالفت با سنّت موضوعیت ندارد و ظاهر روایت این است که لام، لام عاقبت است مثل (فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا^(۱)) نتیجه کار این شخص و تعمیم او مخالفت با سنّت است و لام برای غایت است و مؤید آن هم این است که در ادامه من غیر علّه را آورد ولی لیخالف السنّه را ذکر نکرد.

ثالثاً: این معنایی که ایشان می فرمایند (که رغبت از سنّت پیامبر حرام است) اختصاص به سنن موجبات ندارد و شامل سنن مستحبات هم می شود، در حالی که روایت در رابطه با سنن موجبات فقط صحبت می کند. رغبت از سنّت پیامبر مثل رغبت از فرائض الله است یعنی عمداً ترک نکنید. لذا این هم مؤید صاحب حدائق است که مورد روایت را سنن موجبات یعنی سننی که اوجبها و سنن واجبه، قراد داد و اگر معنای آقای خوئی مراد روایت بود وجهی نبود مطلب را مختص به سنن موجبات کند.

مناقشه شیخ انصاری ره

این که در روایت می گوید: قُلْتُ فَمَتَى يَدْخُلُ وَقْتُ الْعَصْرِ - فَقَالَ إِنَّ آخِرَ وَقْتِ الظُّهْرِ هُوَ أَوَّلُ وَقْتِ الْعَصْرِ؛ یقیناً مراد از «أول وقت العصر» اول وقت اجزاء نیست و مراد اول وقت فضیلت است و اول وقت اجزاء از زوال شمس است لذا روایت در رابطه با وقت فضیلت صحبت می کند که آخر وقت فضیلت ظهر، اول وقت فضیلت عصر است. و ارتباطی به بحث وجوب اتیان به نماز ظهر قبل از این که سایه شاخص به چهار هفتم برسد، ندارد.

ص: ۳۲۴

قبول داریم که اول وقت عصر به معنای اول وقت فضیلت است أمّا قرینه نمی شود که مراد از آخر وقت ظهر، آخر وقت فضیلت ظهر باشد. چه اشکالی دارد آخر وقت نماز ظهر، که دیگر نمی توان اختیاراً آن را تأخیر انداخت، ابتدای وقت فضیلت عصر باشد. و ما این معنا را از روایت به دست آوردیم: روایت گفت ان كان تعمّد ذلك لم يقبل منه اگر عمداً نماز را از چهار هفتم شاخص تأخیر بیندازید مقبول نیست و آن را نمی پذیرند و مؤاخذه می شوید که چرا این کار را کردید (نه این که باطل باشد، مثل رغبت از فرائض الله که مؤاخذه دارد): لذا آخر وقت ظهر یعنی آخر وقتی که اختیاراً می تواند نماز ظهر را بخواند و تأخیر از آن جایز نیست که این زمان ابتدای وقت فضیلت عصر است و مشکلی ندارد.

و شخص هم بر فرض اگر متحیر شد، سؤال کرد که اگر بعد از رسیدن شاخص به چهار هفتم رسید آیا نماز را أداء کرده است یا نه؟ که حضرت می فرمایند این گناه است.

رفع ید از روایت به خاطر وجود قرینه

لذا انصاف این است که این روایت اقوی الروایات در دلالت بر مدّعی صاحب حدائق است ولی با دو قرینه مجبوریم از این روایت رفع ید کنیم:

قرینه اول

روایات دیگر که از آن استجاب تعجیل فهمیده می شود نه وجوب، مثل؛

روایت اول، صحیح زرارہ: وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَدِيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع أَصْلَحَكَ اللَّهُ وَقْتُ كُلِّ صَلَاةٍ - أَوَّلُ الْوَقْتِ أَفْضَلُ أَوْ وَسَطُهُ أَوْ آخِرُهُ قَالَ أَوَّلُهُ - إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ - يُحِبُّ مِنَ الْخَيْرِ مَا يُعَجَّلُ. (۱)

ص: ۳۲۵

اگر بنا بود اتیان به نماز ظهر در حال اختیار قبل از رسیدن ظلّ به چهار هفتم، واجب باشد این تعبیر عرفی نبود که إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ - يُحِبُّ مِنَ الْخَيْرِ مَا يُعَجَّلُ. لسان این روایت بیان استحباب است: اگر واجب بود تعبیر نمی کردند که خدا کار خیری که با عجله انجام شود را دوست دارد.

و مراد از اول وقت، به این قرینه که نماز عصر در ابتدای ظهر افضل نیست، ابتدای زوال نیست بلکه مراد وقت فضیلت است: ما یک وقت فضیلت و یک وقت متوسط و یک وقت آخر داریم: که ذیل می گوید بهتر است در وقت فضیلت بخوانی.

نکته: روایات مربوط به اوقات نماز مختلف بوده است و خود زراره از کسانی بوده است که درگیر این روایات بوده است. کان یصل الظهر اذا بلغ الظل مثله و کان یصل العصر اذا بلغ الظل مثلیه و زراره هم این ها را شنیده بود لذا برایش سؤال بود که در چه وقتی بهتر است نماز را بخواند. و زراره با این که وقت فضیلت را می دانست این را پرسید.

در روایتی می گوید: راوی سؤال می کند که چرا شیعیان شما این قدر اختلاف دارند وقتی وارد مسجد می شوم یکی نماز ظهر می خواند و یکی نماز عصر می خواند؛ حضرت فرمود من خودم بین آن ها اختلاف انداختم تا اختلاف پیدا کنند و دشمن حساس نشود. که حال این روایت را بعداً می خوانیم.

روایت دوم، روایت داود بن فرقد: که به نظر ما معتبره است و مثل روایت ابراهیم بن کرخی، ابن ابی عمیر از او روایت نقل می کند لذا اگر مشکل داشته باشد هر دو روایت مشکل دار می شوند.

و يَأْتِيهِ عَن سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدِ الْبُرْقِيِّ وَ الْعَبَّاسِ بْنِ الْمَعْرُوفِ جَمِيعاً
عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَةَ عَنِ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنِ وَقْتِ الظُّهْرِ وَ العَصْرِ - فَقَالَ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ - دَخَلَ وَقْتُ
الظُّهْرِ وَ العَصْرِ جَمِيعاً إِلَّا أَنْ هَذِهِ قَبْلَ هَذِهِ - ثُمَّ أَنْتَ فِي وَقْتِ مِنْهُمَا جَمِيعاً حَتَّى تَغِيَبَ الشَّمْسُ. (١)

این که فرموده أنت فی وقت منهما یعنی فی سعه منهما، که به معنای جواز تأخیر است و با تضييع بودن و رغبت از سنت بودن سازگار نیست. و عرفی نیست که اطلاق را مختص به حال اضطرار کنیم و حمل بر افراد مضطر کنیم. روایت دیگر گفت اگر «من غیر علمه» تأخیر بیندازید تضييع است و نمی توان به خاطر این روایت، روایت محل بحث را حمل بر معذورین کنیم مثلاً گفته شود: خوردن شیر حلال است بعد بگوئیم این حکم تنها برای مریض ها است، این عرفی نیست.

نکته: ثم أنت فی وقت منهما ظاهرش حکم تکلیفی است یعنی مهلت داری، نه این که به معنای حکم وضعی باشد که زمان هنوز باقی است.

قرینه دوم: فتاوی عامه

به نظر ما روایت ابراهیم کرخی ظهورش موافق با قول عامه است: که می گویند وقت نماز ظهر تا غروب آفتاب نیست و در این روایت هم می گوید وقت نماز ظهر تا زمانی است که سایه شاخص به چهار هفتم برسد و وقت نماز ظهر ضیق است و مثل نماز عصر نیست. قسمتی از روایت مطابق با فتاوی عامه است.

ص: ۳۲۷

و تسالم قطعی از أصحاب داریم که وقت نماز ظهر تا غروب آفتاب است و این روایت می گوید وقت نماز ظهر ضیق است، و این لسان موافق عامه است و شمای صاحب حدائق می خواهی توجیه کنی که به این معنا است که اختیاراً تأخیر نینداز ولی اگر تأخیر بیندازی ولو اختیاراً، قضاء نمی شود.

این کار، حمل روایت بر خلاف ظاهر است و توجیه است، ما نمی توانیم روایتی که ظهورش موافق عامه و خلاف تسالم شیعه است حمل بر خلاف ظاهر کنیم و آن را أخذ کنیم. این حمل متعین نیست و می توان حمل بر وقت فضیلت و تأکد استحباب کرد.

روایت می گوید وقت نماز ظهر تا بلوغ ظلّ به چهار قدم است و وقت نماز عصر تا غروب است؛ طبق بیان شما چه فرقی بین نماز ظهر و عصر است که نماز عصر تا غروب شمس وقت دارد ولی نماز ظهر تا چهار قدم فرصت دارد اگر وقت اختیاری را می گویند، وقت اختیاری نماز عصر هم تا غروب آفتاب نیست. و اگر وقت اضطراری را می گویند نماز ظهر هم وقت اضطراری اش تا غروب ادامه دارد.

عامه ظاهراً قائل به اربعه اقسام نیستند (الفقه علی المذاهب الاربعه، ج ۱ ص ۲۷۸، و مغنی ابن قدامه، ج ۱ ص ۲۲۵)، نوعاً می گویند وقت ظهر قبل از غروب آفتاب تمام می شود؛ حال برخی می گویند با بلوغ الظل مثله وقت نماز ظهر تمام می شود و ابو حنیفه می گویند با بلوغ الظل مثلیه وقت نماز تمام می شود. و تنها از طاووس نقل کرده اند که وقت نماز ظهر تا غروب آفتاب است مثل مشهور فقهای امامیه. مشهور عامه می گویند وقت نماز ظهر تمام می شود و فقط در کتاب مغنی ابن قدامه از مالک نقل می کند که اگر از بلوغ الظل مثله یا مثلیه عمداً تأخیر بیندازد آداء است و قضاء نیست. و این روایت در این که آخر وقت نماز ظهر را غروب آفتاب قرار نداد، موافق عامه می شود و لااقل مصداق این معتبره می شود که:

وَ يَأْسِيَنَادِهِ عَيْنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ أَيُّوبَ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ عَبْدِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَيْدٍ اللَّهُ ع قَالَ: مَا سَمِعْتُهُ مِنْي يُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فِيهِ التَّقِيَّةَ وَ مَا سَمِعْتُ مِنْي لَّا يُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فَلَا تَقِيَّةَ فِيهِ (١)

کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /أدله حرمت تأخیر نماز از وقت فضیلت ٩٥/٠٩/١٦

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /أدله حرمت تأخیر نماز از وقت فضیلت

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در رابطه با روایاتی بود که برای اثبات وجوب مبادرت به اتیان نماز ظهر در وقت فضیلت برای افراد مختار، به آن استدلال شده بود.

أدله حرمت تأخیر نماز از وقت فضیلت

روایت چهارم

به روایت چهارم رسیدیم که روایت ابراهیم کرخی بود؛

وَ يَأْسِيَنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الْكَرْحِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى ع مَتَى يَدْخُلُ وَقْتُ الظُّهْرِ - قَالَ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَقُلْتُ مَتَى يَخْرُجُ وَقْتُهَا - فَقَالَ مِنْ بَعْدِ مَا يَمْضِي مِنْ زَوَالِهَا أَرْبَعَةَ أَقْدَامٍ - إِنَّ وَقْتَ الظُّهْرِ ضَيْقٌ لَيْسَ كَغَيْرِهِ - قُلْتُ فَمَتَى يَدْخُلُ وَقْتُ العَصِيرِ - فَقَالَ إِنَّ آخِرَ وَقْتِ الظُّهْرِ هُوَ أَوَّلُ وَقْتِ العَصِيرِ - فَقُلْتُ فَمَتَى يَخْرُجُ وَقْتُ العَصِيرِ - فَقَالَ وَقْتُ العَصِيرِ إِلَى أَنْ تَعْرَبَ الشَّمْسُ - وَ ذَلِكَ مِنْ عِلِّهِ وَ هُوَ تَضْيِيعٌ - فَقُلْتُ لَهُ لَوْ أَنَّ رَجُلًا صَلَّى الظُّهْرَ - بَعِيدَ مَا يَمْضِي مِنْ زَوَالِ الشَّمْسِ أَرْبَعَةَ أَقْدَامٍ - أ كَانَ عِنْدَكَ غَيْرَ مُؤَدِّ لَهَا - فَقَالَ إِنْ كَانَ تَعَمَّدَ ذَلِكَ - لِيُخَالِفَ السُّنَّةَ وَ الْوَقْتَ لَمْ تُقْبَلْ مِنْهُ - كَمَا لَوْ أَنَّ رَجُلًا أَخَّرَ العَصِيرَ - إِلَى قُرْبِ أَنْ تَعْرَبَ الشَّمْسُ مُتَعَمِّدًا - مِنْ غَيْرِ عِلِّهِ لَمْ يُقْبَلْ مِنْهُ - إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَدَّ وَقْتَ لِلصَّامَاتِ الْمَفْرُوضَاتِ - أَوْقَاتًا وَ حِدًّا لَهَا حُدُودًا فِي سُنَّتِهِ لِلنَّاسِ - فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِهِ مِنَ الْمُوجِبَاتِ - كَانَ مِثْلَ مَنْ رَغِبَ عَنْ فَرَائِضِ اللَّهِ (٢)

ص: ٣٢٩

١- (٥) وسائل الشيعه، ج ٢٢، ص: ٢٨٥.

٢- (١) وسائل الشيعه، ج ٤، ص: ١٤٩.

در جواب از این روایت وجوهی ذکر شد. یکی از این جواب ها این است که:

مناقشه چهارم

خود این روایت طرف معارضه با برخی از روایات است که آخر وقت نماز ظهر را «بلوغ الظل مثل الشاخص، بلغ الظل قامه» دانسته اند (به قامه برسد یعنی به مقدار جدار مسجد پیامبر برسد که به مقدار قامت بوده است و شاخص زمان پیامبر بوده است)؛

۱-روایت یزید بن خلیفه:

وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ يَزِيدَ بْنِ خَلِيفَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّ عَمَرَ بْنَ حَنْظَلَةَ - أَتَانَا عَنْكَ بِوَقْتٍ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع - إِذَا لَا يَكْذِبُ عَلَيْنَا قُلْتُ ذَكَرَ أَنَّكَ قُلْتَ - إِنَّ أَوَّلَ صِيَامِهِ أَفْتَرَضَهَا اللَّهُ عَلَى نَبِيِّهِ الظُّهْرِ - وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتُدْلُواكُمُ الشَّمْسُ فَإِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ لَمْ يَمْنَعَكُمُ إِلَّا سُبْحَتُكُمْ (نافله ظهر) - ثُمَّ لَا تَزَالُ فِي وَقْتٍ إِلَى أَنْ يَصِيرَ الظُّلُّ قَامَةً - وَهُوَ آخِرُ الْوَقْتِ - فَإِذَا صَارَ الظُّلُّ قَامَةً دَخَلَ وَقْتُ الْعَصْرِ - فَلَمْ تَزَلْ فِي وَقْتِ الْعَصْرِ حَتَّى يَصِيرَ الظُّلُّ قَامَتَيْنِ - وَذَلِكَ الْمَسَاءُ فَقَالَ صَدَقَ.

سند: یزید بن خلیفه به نظر ما ثقه است زیرا صفوان از او روایاتی نقل می کند و صفوان هم از مصدق این جمله ای که شیخ طوسی فرموده است می باشد: «ممن عرفوا بأنه لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقه»

این روایت با روایت ابراهیم کرخی تعارض می کند: این روایت آخر وقت فضیلت ظهر را قامه می داند در حالی که روایت ابراهیم کرخی آخر وقت فضیلت ظهر را رسیدن سایه به اربعه اقدام می داند.

مناقشه: برخی گفته اند: این روایات را بر اختلاف مراتب فضیلت حمل می کنیم: أفضل این است که تا سایه به چهار هفتم شاخص نشده است نماز ظهر را بخواند ولی اگر تأخیر انداخت تا سایه شاخص به قامت برسد بخواند و بیشتر تأخیر نیندازد.

جواب: به نظر ما این جمع عرفی نیست؛ در روایت ابراهیم کرخی این گونه گفت: «فَقُلْتُ لَهُ لَوْ أَنَّ رَجُلًا صَلَّى الظُّهْرَ - بَعِيدَ مَا يَمْضِي مِنْ زَوَالِ الشَّمْسِ أَرْبَعَةَ أَقْدَامٍ - أَكَّانَ عِنْدَكَ غَيْرَ مُؤَدِّ لَهَا - فَقَالَ إِنْ كَانَ تَعَمَّدَ ذَلِكَ - لِيُخَالَفَ الشَّنَّهَ وَالْوَقْتَ لَمْ تُقْبَلْ مِنْهُ - كَمَا لَوْ أَنَّ رَجُلًا أَخَّرَ العَصِيرَ - إِلَى قُرْبِ أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ مُتَعَمِّدًا - مِنْ غَيْرِ عَلَيْهِ لَمْ يُقْبَلْ مِنْهُ - إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَدْ وَقَّتَ لِلصَّلَاةِ الْمَفْرُوضَاتِ - أَوْقَاتًا وَحَدَّ لَهَا حُدُودًا فِي سُنَّتِهِ لِلنَّاسِ - فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِهِ مِنَ الْمُوجِبَاتِ - كَانَ مِثْلَ مَنْ رَغِبَ عَنْ فَرَائِضِ اللَّهِ» که نمی توان حمل بر مرتبه استحباب در مقابل وقت فضیلت دیگر، کرد.

شما می گوئید این روایت ابراهیم کرخی می گوید آخر وقت نماز ظهر زمانی است که سایه به چهار هفتم برسد و این اول وقت نماز عصر است و گفتید اگر کسی متعمداً از چهار هفتم نماز ظهر را تأخیر بیندازد عمل او مقبول نیست.

خوب بیایید بین این روایت و روایت یزید بن خلیفه که می گوید «ثم لاتزال في وقت حتى يصير الظل قامه و هو آخر الوقت» جمع کنید به نظر می رسد عرفی نباشد.

البته همین روایت یزید بن خلیفه هم می تواند از أدله ای باشد که قائل به وجوب اتیان نماز در وقت فضیلت است ولی کمی توسعه هم دارد و آخر وقت نماز ظهر را زمانی می داند که سایه به اندازه شاخص برسد.

نتیجه: لذا این روایات با هم متعارض است.

بلکه ممکن است گفته شود که روایت یزید بن خلیفه صریحاً موافق عامه است، زیرا عامه وقت نماز ظهر را بلوغ الظل مثله می دانستند. و این که بخواهیم حمل بر مراتب فضیلت کنیم توجیه است و عرفی نیست.

وَيَسِينَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: أَتَى جَبْرِئِيلُ رَسُولَ اللَّهِ ص بِمَوَاقِيتِ الصَّلَاةِ - فَأَتَاهُ حِينَ زَالَتِ الشَّمْسُ فَأَمَرَهُ فَصَلَّى الظُّهْرَ - ثُمَّ أَتَاهُ حِينَ زَادَ الظُّلُّ قَامَهُ فَأَمَرَهُ فَصَلَّى العَصْرَ -

ثُمَّ أَتَاهُ حِينَ غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَأَمَرَهُ فَصَلَّى المَغْرِبَ - ثُمَّ أَتَاهُ حِينَ سَقَطَ الشَّقَقُ فَأَمَرَهُ فَصَلَّى العِشَاءَ - ثُمَّ أَتَاهُ حِينَ طَلَعَ الفَجْرُ فَأَمَرَهُ فَصَلَّى الصُّبْحَ - ثُمَّ أَتَاهُ مِنَ العَدِ حِينَ زَادَ فِي الظُّلِّ قَامَهُ - فَأَمَرَهُ فَصَلَّى الظُّهْرَ - ثُمَّ أَتَاهُ حِينَ زَادَ مِنَ الظُّلِّ قَامَتَانِ فَأَمَرَهُ فَصَلَّى العَصْرَ - ثُمَّ أَتَاهُ حِينَ غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَأَمَرَهُ فَصَلَّى المَغْرِبَ - ثُمَّ أَتَاهُ حِينَ ذَهَبَ ثُلُثُ اللَّيْلِ فَأَمَرَهُ فَصَلَّى العِشَاءَ - ثُمَّ أَتَاهُ حِينَ نَوَّرَ الصُّبْحُ فَأَمَرَهُ فَصَلَّى الصُّبْحَ - ثُمَّ قَالَ مَا بَيْنَهُمَا وَقْتُ. (۱)

روز اول هنگام زوال شمس جبرئیل به پیامبر گفت نماز ظهر بخوان و وقتی سایه به اندازه شاخص شد گفت نماز عصر بخوان. روز بعد وقتی سایه به اندازه شاخص شد جبرئیل به پیامبر گفت نماز ظهر را بخوان و وقتی سایه با اندازه دو برابر شاخص شد گفت نماز عصر را بخوان.

این روایت هم با روایت ابراهیم کرخی معارضه دارد؛ اگر تأخیر نماز ظهر تزییع باشد پس چگونه این روایت می گوید پیامبر در روز دوم نماز ظهر را زمانی خواند که سایه با شاخص برابر شده بود.

جمع مشهور

البته مشهور بین این روایات جمع کرده اند و حمل بر مراتب فضیلت کرده اند؛ آخر وقت فضیلت ظهر زمانی است که سایه شاخص به اندازه خود شاخص شود.

ص: ۳۳۲

و این جمع هم اشکال دارد زیرا: در این روایت معاویه بن وهب، بعد از رسیدن ظلّ به اندازه خود شاخص، پیامبر نماز ظهر را خواند. مشهور انتهایی زمان فضیلت را زمانی می دانند که سایه به اندازه شاخص برسد در حالی که در روایت ابتدای وقت نماز ظهر را بلوغ الظلّ قامه می دانند.

و به هر حال مشهور به خاطر اختلاف روایات حمل بر مراتب فضیلت کرده اند ولی برای ما این حمل واضح نیست.

نکته: و آخر حدیث هم که دارد «ما بینهما وقت» مجمل است چون وقت نماز صبح و مغرب و عشاء هم را مطرح می کند لذا معلوم نیست این جمله مربوط به نماز ظهر یا عصر باشد، و شاید مراد بین نماز عشاء و صبح را می گوید که مثلاً برای استراحت یا عبادت فرصت زیادی است.

آقای سیستانی در جمع بین روایات نظر مشهور را مطرح نموده اند: زیرا روایت ابراهیم کرخی اربعه اُقدام را گفت و برخی روایات بلوغ الظلّ مثله را گفته است مثل صحیح بزنظی: «سَأَلْتُهُ عَنْ وَقْتِ صِلَاةِ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ - فَكَتَبَ قَامَهُ لِلظُّهْرِ وَ قَامَهُ لِلْعَصْرِ (۱)»

ایشان دیده اند روایات با هم متعارض است لذا این جمع را قبول نکرده اند و فرموده اند وقت فضیلت نماز ظهر با رسیدن سایه شاخص به چهار هفتم شاخص تمام می شود، طبق روایت ابراهیم کرخی که بعد از حمل بر وقت فضیلت فتوا داده اند.

و لکن این مطلب هم صحیح نیست و روایات جمع عرفی به این شکل ندارد. شاید منشأ اختلاف این روایات این نبوده است که امام در مقام فتوا تقیّه می کرده است بلکه شاید منشأ اختلاف، القای خلاف بین شیعه بوده است؛

ص: ۳۳۳

در روایت معتبره اَبی خدیجه که کافی از محمد بن یحیی نقل می کند: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي هَاشِمٍ الْبَجَلِيِّ عَنْ سَالِمِ أَبِي خَدِيجَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلَهُ إِنْسَانٌ وَ أَنَا حَاضِرٌ فَقَالَ رَبِّمَا دَخَلْتُ الْمَسْجِدَ - وَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا يُصَلُّونَ الْعَصْرَ وَ بَعْضُهُمْ يُصَلِّي الطُّهْرَ - فَقَالَ أَنَا أَمَرْتُهُمْ بِهَذَا - لَوْ صَلَّوْا عَلَيَّ وَ قَتَّ وَاحِدٍ عَرَفُوا فَأَخَذُوا بِرِقَابِهِمْ. (۱)

با توجه به این مطلب دیگر جمع عرفی نمی توان کرد و می فهمیم که روایات در مقام القاء خلاف بین شیعه بوده است.

پس اشکال دیگر به روایت ابراهیم کرخی تعارض با بقیه روایات، نسبت به آخر وقت نماز ظهر بود.

و راجع به سنت پیامبر هم روایات متعارض است: در موثقه معاویه بن وهب دارد پیامبر روز اول ابتدای اذان ظهر نماز ظهر را خواند و روز دوم وقتی سایه به اندازه شاخص رسید نماز ظهر را خواند. و در روایات دیگر می گوید پیامبر وقتی بلوغ ذراع می شد (که دو قدم می شود و نسبتش با قامه دو هفتم می شود) نماز ظهر را می خواند.

مناقشه پنجم به روایت ابراهیم کرخی

مسأله نماز از مسائلی است که مردم بیشترین ابتلاء به آن را داشته اند و اگر بر غیر معذور واجب باشد که در وقت فضیلت نماز ظهر را بخواند و برای شیعه واضح نشود و مشهور فقهاء هم خلاف این را فتوا دهند، بعید است، لو کان لبان.

و شیخ طوسی و شیخ مفید، هم که قائل به وجوب اتیان نماز ظهر در وقت فضیلت شده است، می گوید عقاب نمی شود و گناهی است که خدا می بخشد و مثل سایر معاصی نیست.

ص: ۳۳۴

تذکر: ارتکاز بر عدم وجوب وجود ندارد، ولی همین که وجوب مشهور نشده است کشف می کند که حکم شرعی نیست.

روایت پنجم

صحيحه داود بن فرقد: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَزَّادٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّ الصَّلَاةَ - كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا قَالَ كِتَابًا ثَابِتًا - وَ لَيْسَ إِنْ عَجَلْتَ قَلِيلًا - أَوْ أَخَّرْتَ قَلِيلًا بِالَّذِي يَضُرُّكَ مَا لَمْ تُضَيِّعْ تِلْكَ الْأِضَاعَةَ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ لِقَوْمٍ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ - وَ اتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ عَذَابًا (۱)

بعید نیست دلالت این روایت هم فی حدّ نفسه تمام باشد.

مناقشه: و این که آقای خوئی فرموده است ما لم یضیع تلك الاضاعة اشاره به معنایی می کند که بین راوی و امام معهود بوده است، که امام می فرماید آن گونه تضييع نکن. حال این معنای معهود چه بوده است: یا معهود بوده که از غروب آفتاب تأخیر نینداز و یا این که تهاون نکن و عادت تو این گونه نشود که آخر وقت بخوانی که مصداق إعراض از سنت است.

جواب: انصاف این است که خلاف ظاهر روایت است: ظاهر این است که «ما لم یضیع تلك الاضاعة» به این معنا است که تأخیر فاحش نباشد و بعد هم آیه را مطرح می کند. این که بگوییم «أخرت قليلاً» که اشکال ندارد، در مقابل کسی است که نماز نخواند تا آفتاب غروب کند خلاف ظاهر است.

لذا انصاف این است که روایت فی نفسه دلالت دارد و لکن اشکالات قبلی به روایات ابراهیم کرخی اینجا هم می آید.

ص: ۳۳۵

روایت فقه الرضا: اعلم یرحمک الله أن لكل صلاة وقتین أول و آخر فأول الوقت رضوان الله و آخره عفو الله و نروی أن لكل صلاة ثلاثه أوقات أول و أوسط و آخر فأول الوقت رضوان الله و أوسطه عفو الله و آخره غفران الله و أول الوقت أفضله و لیس لأحد أن یتخذ آخر الوقت وقتا و إنما جعل آخر الوقت للمریض و المعتل و المسافر (۱)

روایت سند ندارد و نیز اشکالاتی که به روایت ابراهیم کرخی وارد می شود بر این روایت هم وارد می شود.

صحیحہ أبان بن تغلب: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبَ قَالَ: كُنْتُ صِلَيْتُ خَلْفَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع بِالْمَزْدَلِيَّةِ فَلَمَّا انْصَرَفَ التَّنَفَّتْ إِلَيَّ فَقَالَ يَا أَبَانَ - الصَّلَاةُ الْخَمْسُ الْمَفْرُوضَاتُ مِنْ أَقَامَ حُدُودَهُنَّ - وَ حَافِظَ عَلَى مَوَاقِيْتِهِنَّ - لَقِيَ اللَّهَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ لَهُ عِنْدَهُ عَهْدٌ يُدْخِلُهُ بِهِ الْجَنَّةَ - وَ مَنْ لَمْ يُقِمِ حُدُودَهُنَّ وَ لَمْ يُحَافِظْ عَلَى مَوَاقِيْتِهِنَّ - لَقِيَ اللَّهَ وَ لَا عَهْدَ لَهُ إِنْ شَاءَ عَذَبَهُ وَ إِنْ شَاءَ عَفَرَ لَهُ. (۲)

روایت می گوید: اگر کسی بر اوقات فضیلت محافظت کند خدا متعهد شده که او را بهشت ببرد ولی اگر محافظت نکند خداوند متعهد نمی شود؛ و این معنا دلیل نمی شود که واجب را ترک کرده است.

جواب دوم این است که بگوییم؛ مراد اوقات فضیلت نیست بلکه مراد اوقات اصل نماز است: یعنی اهتمام به وقت اصل نماز ندارد و محافظت بر نماز ندارد: شد یا نشد برایش مهم نیست و تارک الصلاة قطعی نیست گاهی داخل وقت می خواند و گاهی خارج وقت می خواند. عدم اهتمام لا اقل تجزی می شود و موجب استحقاق عقاب می شود. که خدا برای چنین کسی تعهد نداده که بهشت ببرد هر چند شاید او را ببخشد، چون شیعه اهل بیت است.

۱- (۶) الفقه - فقه الرضا، ص: ۷۱.

۲- (۷) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۰۷.

تذکر: آقای خوبی این گونه بیان کرده است که اگر در وقت فضیلت نماز را بخوانی خدا بهشت می برد. و اگر اوقات فضیلت را مراعات نکنی معلوم نیست خدا گناهان دیگر را ببخشد. ولی ما می گوئیم مراد اصل نماز است نه وقت فضیلت نماز.

روایت هشتم

صحيحه حلی: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَخْتِوِبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا صَلَّيْتَ فِي السَّفَرِ - شَيْئًا مِنَ الصَّلَوَاتِ فِي غَيْرِ وَقْتِهَا فَلَا يَضُرُّكَ. (۱)

تقریب استدلال

مفهوم روایت این است که اگر در حضر برخی نمازها را تأخیر بیندازی و در غیر وقت آن بخوانی به تو ضرر می زند. مراد قطعاً وقت فضیلت است؛ زیرا نمی توان در سفر نماز را از وقت اصلی تأخیر انداخت و در خارج وقت خواند. لذا مراد از وقت، وقت فضیلت می شود.

مناقشه اول

آقای خوبی فرموده اند: روایت نگفته «ان آخرت» بلکه گفته است «ان صلیت فی غیر وقتها» که با این هم می سازد که نماز زودتر خوانده شود. اگر در سفر برخی از نمازها را در غیر وقت خود بخواند عیب ندارد و این یک قضیه موجه جزئی است: و این بر نماز شب هم می تواند منطبق شود که در اول شب می تواند نماز شب را بخواند. لذا قدر متیقن تقدیم نماز شب است.

مناقشه دوم

آقای خوبی فرموده اند؛ قضیه شرطیه مفهوم ندارد: زیرا وقتی منطوق جمله این است که «اذا صلیت شیئا فی غیر وقتها» مفهوم جمله این است که «اذا لم تصل فی السفر شیئا من الصلوات» و سالبه به انتفای موضوع می شود نه این که مفهوم «اذا صلیت فی الحضر شیئا من الصلوات» باشد. و اگر مقصود شما مفهوم وصف است، فی الجمله است و می تواند فرق بین سفر و حضر در نماز شب باشد و می تواند فرق سفر و حضر در منقصد و حزات باشد نه حرمت؛ در حضر منقصد وجود دارد که از وقت تأخیر بیندازی ولی در سفر منقصد وجود ندارد.

ص: ۳۳۷

محرمات/غناء/اختصاص حرمت به صورت اقتران غناء به محرمات دیگر ۹۵/۰۹/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: محرمات/غناء/اختصاص حرمت به صورت اقتران غناء به محرمات دیگر

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در رابطه با حرمت غناء بود.

حرمت غناء

ادعا شد خلافاً در حرمت غناء بین فقهای امامیه نیست؛ (لا خلاف فی حرمة الغناء فی الجملة بین فقهاء الامامیه)؛

و روایات متعدده ای در رابطه با آن بود که در ضمن آیه «وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ (۱)» و آیه «وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ (۲)» وارد شده بود که به غناء تفسیر کرده اند. و نیز در صحیح محمد بن مسلم: قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ الْغِنَاءُ مِمَّا وَعَدَ اللَّهُ عَلَيْهِ النَّارَ وَ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهُوَ الْحَدِيثُ - لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ - وَ يَتَّخِذَهَا هُزُوًّا أَوْلَيْكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ (۳)

و روایات دیگری که مطرح بود از جمله روایتی که صاحب وسائل از کتاب علی بن جعفر نقل می کند: که راوی از امام کاظم سؤال کرد: قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَتَعَمَّدُ الْغِنَاءَ يُجَلِّسُ إِلَيْهِ قَالَ لَأَ (۴) نهی از نشستن در کنار شخصی که غناء می خواند جزء حرمت غناء، توجیه دیگری ندارد. و یا روایاتی که می گوید أجر المغنیه سحت (۵).

ص: ۳۳۸

۱- (۱) سوره حج/آیه ۳۰.

۲- (۲) شعراء/۷۲.

۳- (۳) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۳۰۴.

۴- (۴) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۳۱۲.

۵- (۵) وَ رُوِيَ أَنَّ أَجْرَ الْمُغْنِيِّ وَ الْمُغْنِيَّةِ سِيحَتْ. من لا- يحضره الفقيه، ج ۳، ص: ۱۷۲- سَائِلُ أَبُو الْحَسَنِ الرَّضَاعِ عَنْ شِرَاءِ الْمُغْنِيَّةِ - قَالَ قَدْ تَكُونُ لِلرَّجُلِ الْجَارِيَةُ تُلْهِيهُ - وَ مَا تَمْنُهَا إِلَّا تَمْنُ كَلْبٍ - وَ تَمْنُ الْكَلْبِ سُحْتُ وَ السُّحْتُ فِي النَّارِ. وسائل/۱۷/۱۲۵.

بررسی نظر محدث کاشانی و محقق سبزواری در مسأله

در کلمات، از جمله در کتاب مکاسب، از محدث کاشانی و محقق سبزواری نقل شده است که غناء بما هو هو حرام نیست و روایات ناهیه از غناء منصرف به متعارف در آن زمان است که مقارنات حرامی داشته است؛ مثل این که در زمان بنی امیه و

بنی عباس زن ها در حضور مرد ها غناء می خواندند و کلمات باطل می گفتند و از آلات ملامهی استفاده می شد. لذا وقتی می گویند «أجر المغنیه سحت» مراد کسانی اند که این گونه غناء می خواندند.

کلام محدث کاشانی در کتاب وافی

و لذا محدث کاشانی در وافی این گونه دارد: الذی يظهر من مجموع الأخبار الواردة فيه اختصاص حرمة الغناء و ما يتعلق به من الأجر و التعليم و الاستماع و البيع و الشراء كلها بما كان على النحو المعهود المتعارف في زمن بنى أميه و بنى العباس من دخول الرجال عليهن و تكلمهن بالأباطيل و لعبهن بالملاهي من العيدان و القضيبي و غيرها دون ما سوى ذلك كما يشعر به قوله ع ليست بالتي يدخل عليها الرجال... و على هذا فلا بأس بسماع التغنى بالأشعار المتضمنه ذكر الجنة و النار

و التشويق إلى دار القرار و وصف نعم الله الملك الجبار و ذكر العبادات و الترغيب في الخيرات و الزهد في الفانيات و نحو ذلك كما أشير إليه في حديث الفقيه بقوله ع فذكرتك الجنة و ذلك لأن هذه كلها ذكر الله تعالى و ربما تَشَعَّرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ... (١)

ص: ۳۳۹

۱- (۶) الوافی، ج ۱۷، ص: ۲۱۸.

به روایت ابی بصیر استشهد می کند که: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع أَجْرُ الْمُغْتَبِيَةِ الَّتِي تَزُفُّ الْعَرَائِسَ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ - وَ لَيْسَتْ بِالَّتِي يَدْخُلُ عَلَيْهَا الرَّجَالُ (۱): أجر مغنیه ای که در عروسی زنانه غناء می خواند اشکال ندارد. و ظاهر ذیل روایت «وَ لَيْسَتْ بِالَّتِي يَدْخُلُ عَلَيْهَا الرَّجَالُ» تعلیل است یعنی چون این زن برای بانوان غناء می خواند و جلوی مردان نمی خواند مشکل ندارد. لذا از این روایت فهمیده می شود مقارنات غناء آن را حرام کرده است و غنائی که انسان را یاد بهشت و جهنم می اندازد اشکالی ندارد. و لذا در روایت دارد «وَ سَأَلَ رَجُلٌ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ ع - عَنْ شِرَاءٍ جَارِيَةٍ لَهَا صَوْتٌ فَقَالَ مَا عَلَيْكَ لَوْ اشْتَرَيْتَهَا فَذَكَرْتُكَ الْجَنَّةَ» و بعد محدث کاشانی آیه را هم می خواند که «تَقَشَّرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ (۲)» لذا اگر غناء در مسیر ذکر خدا و یاد خدا باشد اشکالی ندارد.

کلام محدث کاشانی در کتاب مفاتیح الشرایع

در کتاب مفاتیح الشرایع محدث کاشانی این گونه گفته است:

«أقول: الذي يظهر من مجموع الأخبار الواردة في الغناء، و يقتضيه التوفيق بينها، اختصاص حرمة و حرمة ما يتعلق به من الأجر و التعليم و الاستماع و البيع و الشراء، كلها بما كان على النحو المعهود المتعارف في زمن بنى أمية، من دخول الرجال عليهن و استماعهم لصوتهن و تكلمهن بالأباطيل، و لعبهن بالملاهي من العידان و القضييب و غيرها. و بالجمله ما اشتمل على فعل محرم دون ما سوى ذلك...» (۳)

ص: ۳۴۰

۱- (۷) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۱۲۱ .

۲- (۸) زمر/ ۲۳.

۳- (۹) مفاتیح الشرائع، ج ۲، ص: ۲۱ .

محقق سبزواری در کفایه الأحكام می فرماید: ... و ثانيهما: أن يقال: المذكور في تلك الأخبار الغناء، و المفرد المعرف باللام لا يدل على العموم لغةً، و عمومه إنما يستنبط من حيث إنه لا- قرينه على إرادته الخاص، و إرادته بعض الأفراد من غير تعيين ينافي غرض الإفاده و سياق البيان و الحكمه، فلا بد من حمله على الاستغراق و العموم، و هاهنا ليس كذلك، لأن الشائع في ذلك الزمان الغناء على سبيل اللهو من الجوارى المغنّيات و غيرهنّ في مجالس الفجور و الخمر و العمل بالملاهي و التكلم بالباطل و إسماعهنّ الرجال و غيرها، فحمل المفرد على تلك الأفراد الشائعه في ذلك الزمان غير بعيد. (1)

مفرد محلی به لام دال بر عموم نیست و اطلاق را برای مفرد محلی به لام در فرضی می توانیم اثبات کنیم که به حصه و فرد خاصی انصراف نداشته باشد و غناء در آن زمان انصراف به فرد شایع داشته است؛ که زنان و کنیزانی، در مجالس فسق و فجور، با کلمات باطل غناء می خواندند و مردان هم حضور داشتند. أما اگر همچون غنایی نبود ما دلیلی بر حرمت آن نداریم. (مثلاً مولا به عبد خود بگوید: «اشتر اللحم» بعد عبد گوشت زرافه بخرد. یا مثلاً گفته است: «اشتر اللبن» بعد لبن حیوان خاصی را بیاورد و بگوید خاصیت دارد، فرد شایع از لبن، لبن گوسفند و گاو است).

مستفاد از کلام محدث کاشانی و محقق سبزواری

حرمت خود غناء نه مقارنات حرام آن

استفاده ای که از کلام این دو بزرگوار در کلمات بسیاری از فقهاء شده این است که محدث کاشانی و محقق سبزواری قائل اند غناء حرام نیست و مقارنات غناء ممکن است حرام باشد. ولی انصاف این است که ظاهر کلام محدث کاشانی و محقق سبزواری این نیست که غناء حرام نیست. اتفاقاً می گویند غنایی که مقترن به فعل های دیگر می شود خود غناء هم حرام می شود و مثلاً- اگر با ملاهی می خواند دو گناه می کند: یکی این که حرام می خواند و یکی این که غناء است. تعبیری که محدث کاشانی در دو کتاب خود می کند این است که حرمت غناء اختصاص دارد به غناء هایی که مقترن به افعال محرّمه است.

ص: ۳۴۱

محقق سبزواری هم که انصراف را مطرح کرد می گوید: غناء شایع حرام است نه این که غناء حرام نیست و مقارنات حرام است.

عدم حرمت غناء در صورت اقتران با کلام باطل

محقق ایروانی فرموده است:

محدث کاشانی و محقق سبزواری مطلب جدیدی نگفته اند. مطلبی گفته اند که ما هم قبول داریم: می گویند غناء در جایی حرام است که کلام مشتمل بر مضامین باطل و لهوی باشد که اگر به شکل غناء خوانده شود حرام است که ما هم قبول داریم. و ما اصلاً صدق غناء، بر موردی که مطلب حقی با آواز خوش خوانده می شود، را قبول نداریم.

محقق ایروانی می گوید ما در صدق غناء شک می کنیم و محدث کاشانی و محقق سبزواری می گویند که غناء صدق می کند ولی دلیل حرمت، اطلاق ندارد.

ایشان می گوید برای توضیح مطلب می گوئیم که:

غناء معنایش واضح نیست و مفهوم مجملی است و کلمات اهل لغت اختلاف دارند. لذا باید قدر متیقن گیری کنیم: و قدر متیقن جایی است که چهار چیز کنار هم جمع شود؛ مضمون کلام باطل باشد، و نیز نوع آواز مشتمل بر مدّ (کشیدن)، ترجیع (در حلق انداختن و چهچه زدن)، اطراب (یعنی شأن آن این است که شنونده را دچار سبکی و خفت کند) باشد. و در مازاد بر قدر متیقن برائت جاری می کنیم.

بعد می فرماید:

این که کسانی مثل شیخ انصاری ره می گویند؛ کیفیت صدا مهم است و اگر کیفیت صدا مناسب الحان اهل فسوق و فجور باشد، غناء می شود صحیح نیست. الحان اهل فسق و فجور مثل الحان غیر آن ها است و تنها اهل فسق و فجور، اشعاری که انتخاب می کنند اشعار باطل است و فرقی بین کیفیت آواز نیست.

ص: ۳۴۲

یعنی فرق این دو در مضمون است؛ که اگر حماسی و علمی و دینی باشد غناء نیست و همین کیفیت آواز اگر با محتوای باطل باشد غناء می شود و حرام است.

نظر محقق ایروانی را بعداً بحث می کنیم که آیا در صدق غناء (هر چند از باب قدر متیقن) محتوا دخالت دارد یا نه؟

أما یقیناً محدث کاشانی این را نمی گوید؛

ایشان می گوید محرم آخری در کنار غناء باشد و صرف شعر باطل خواندن (مثل اشعاری که در کتاب مغنی اللیب به عنوان شاهد ذکر می کردند) و تکلم به شعر لهوی حرام نیست. لذا مطلب محدث کاشانی با مطلبی که محقق ایروانی فرق می کند در حالی که محقق ایروانی ادعا کرده است که محدث کاشانی و محقق سبزواری همان حرف او را می زنند.

محقق ایروانی می گوید: به نظر من قدر متیقن از غناء، موردی است که مضمون کلام، لهوی باشد و صرف کلام باطل که حرام نیست و باید با کیفیت آواز همراه شود (مثلاً شعر در مغنی اللیب را بدون آواز بخوانیم حرام نیست). أما محدث کاشانی می گوید فعل دیگر باید حرام باشد و مراد از تکلم به اباطیل که ایشان گفته است، ترغیب به گناه و فساد است. و لذا حتی اگر بدون آواز هم بخواند حرام است؛ لذا این دو کلام فرق می کند.

بله ممکن است مقصود محقق سبزواری این باشد چون ایشان اقتران به کلام باطل را نیاورده است.

پس محدث کاشانی نظر متوسّی اختیاری کرده است: ایشان نه آنی که به او نسبت داده اند (غناء حرام نیست) را می گوید و نه نظر مشهور را (که غناء مطلقاً حرام است) می گوید؛ بلکه می گوید خود غناء حرام است منتها در صورت اقتران به محرم آخر.

لذا این اشکالی که مرحوم خوبی به محدث کاشانی کرده است که: ظاهر تحریم غناء این است که خود غناء حرام است نه این که مقارنات حرام باشد،

جوابش معلوم شد زیرا: ایشان می گوید خود غناء حرام می شود ولی در صورتی که مقترن به محرّم دیگری شود.

أدله اختصاص حرمت غناء به صورت اقتران به محرّمات دیگر

ما أدله ای که محدث کاشانی و محقق سبزواری مطرح کرده اند و یا ممکن است مطرح کنند که غناء مطلقاً حرام نیست بلکه در صورتی که مقترن به حرام دیگر باشد، حرام است را بیان می کنیم؛

دلیل اول

ادّعی انصراف أدله محرّمه غناء به فرد شایع در آن زمان، که مقترن به محرّمات آخر بوده است.

مناقشه

انصاف این است که این دلیل ناتمام است؛ وقتی دلیل می گوید «وَاجْتَنَبُوا قَوْلَ الزُّورِ - الَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ - قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ الْغِنَاءُ مِمَّا وَعَيْدَ اللَّهُ عَلَيْهِ النَّارَ وَ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ وَ مِنْ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهُوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ يَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ - قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَتَعَمَّدُ الْغِنَاءَ يُجْلِسُ إِلَيْهِ قَالَ لَأ» چه وجهی دارد ادّعی انصراف کنیم. مثل این می ماند که بگوییم ادّعی انصراف کنیم که غنایی حرام است که مقترن به شرب خمر باشد چون در آن زمان شرب خمر در کنار غناء متعارف بوده است. قضیه حقیقیه است: غناء حرام است حتّی آن مردی که برای دوستان خود غناء می خواند.

نهایت مثل محقق ابروانی بگوید غنایی لیضل عن سبیل الله است و لهو الحدیث است که مضمونش لهوی باشد. ولی این بحث دیگری است: که آیا در صدق غناء یا حرمت غناء، شرط است که محتوای آن لهوی باشد یا این گونه شرطی نداریم.

ص: ۳۴۴

فعلاً بحث ما در کلام محدث کاشانی است که می گوید غنایی حرام است که مقترن به محرم دیگر باشد.

و این که لفظ غناء کثرت استعمال در این گونه موارد دارد صحیح نیست؛

اولاً همان بی دین ها هم همیشه مجلس بزم و موادّ و زن و ... ندارند. خود آن ها تنوع طلبند، مجالس هنری تشکیل می دهند.

ثانیاً اگر کنیز مولا برای مولا بخواند و مجلس هم خصوصی باشد و کس دیگری نباشد، کجا مقترن به حرام دیگر است. فرض هم بگیری محتوای لهوی دارد که او را ترغیب به شهوت حلال می کند چون کنیز او است و با او محرم است.

نکته: قول زور یعنی کلام باطل ربطی به بحث ما ندارد: این که باید غناء در ضمن کلامی باطل و لهوی باشد و به لهُو الحدیث و لیضل عن سبیل الله، استناد می شود بحث دیگری است. محدث کاشانی می گوید اگر همان اشعار لهوی را با آواز بخواند و مقترن به حرامی نباشد، غناء محرم نخواهد بود.

مقصود از شعر لهوی

نکته: و این اشعاری که در این شبکه هایی که هست و سعی داریم استماع نکنیم ولی به گوش ما می خورد کاملاً معلوم است که لهوی است، چون شعر لهوی به این معنا نیست که بگویند برویم نعوذ بالله زنا کنیم، بلکه همین که در فراق معشوقه و یا وصال معشوقه و امید وصال شعر خوانده شود، کلام لهوی می شود.

شعر لهوی این نیست که قابل حمل بر معانی متعالی نباشد و گرنه برای هر معنای لهوی می توان معنایی متعالی درست کرد و دیگر مضمون باطل نخواهیم داشت مگر این که محتوایش این باشد که برویم فساد کنیم.

ص: ۳۴۵

تذکر: فعلاً- نظر ما به کلام محدث کاشانی است. این که غناء باید در ضمن کلام لهوی باشد را بعداً بحث می کنیم ولی محدث کاشانی می گوید اگر اشعار لهوی را با آواز خوش هم بخوانی حرام نیست و حتماً باید کنار آن فعل محرمی باشد مثل ابزار موسیقی یا زنی برای مردان آوازه خوانی کند.

خلاصه عرض ما: محدث کاشانی خود غناء را حرام می داند ولی در صورتی که مقترن به محرم دیگری باشد، نه این که خود غناء حرام نباشد و مقترنات تنها حرام باشد. وجه اول برای ایشان انصراف است که ما قبول نداریم.

دلیل دوم

روایت علی بن جعفر: وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْغِنَاءِ أَيْضُلِحُ فِي الْفِطْرِ وَالْأَضْحَى وَالْفَرْحِ يَكُونُ قَالَ لَا بَأْسَ مَا لَمْ يُزْمَرْ بِهِ (۱)

(ما لم يزمر به یا ما لم يزمر به)

در قرب الاسناد از عبدالله بن حسن از علی بن جعفر نقل می کند: عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْغِنَاءِ - هَلْ يَضُلِحُ فِي الْفِطْرِ وَالْأَضْحَى وَالْفَرْحِ - قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ مَا لَمْ يُعْصَ بِهِ (۲).

محدث کاشانی می گوید: حضرت فرمود غناء جایز است (ما لم يعص به) یعنی مادامی که مقرون به گناه نباشد، (ما لم يزمر به) مادامی که مقرون به استعمال آلات لهو مثل مزار نباشد. و چون احتمال نمی دهیم روایت مختص به ایام فطر و أضحی و ایام فرح باشد لذا عمومیت فهمیده می شود که هر غنایی که مقترن به گناه و همراه آلات لهو نباشد حلال است.

ص: ۳۴۶

۱- (۱۱) مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، ص: ۱۵۶ .

۲- (۱۲) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۱۲۲ .

۱- شیخ انصاری ره: ظاهر روایت این است که ما لم یعص بالغناء نه ما لم یعص فی جنب الغناء و مقترناً بالغناء؛ یعنی غناء مصداق گناه نباشد.

و مرحوم شیخ می گوید باید این روایت را معنا کنیم و معنا ندارد که غناء مادامی که حرام نباشد جایز است و این ضرورت به شرط محمول می شود. لذا باید توجیه کنیم که غناء مطلق صوت حسن است و امام می فرماید غناء دو قسم است: قسم حرام که همان صوت لهوی و مشتمل بر آواز مطرب و قسم حلالی که صوتی است که مشتمل بر آن نیست.

و «ما لم یزمر به» هم یعنی ما دامی که صوت حسن را با ترجیع انجام ندهند و به شکل نی نزنند، چون نی را با ترجیع می زنند، یعنی لا یرجع فیه مثل الترجیع فی المزمار. یا بگوییم مراد ما لم یتغنّ به علی سبیل اللهو است.

جواب

این توجیه خلاف ظاهر است:

أمّا این که ایشان فرمود ظاهر ما لم یعص به تحقق معصیت به خود غناء است، محدّث کاشانی هم منکر این نشد که ما لم یعص به به خود غناء تعلق بگیرد.

و أمّا این که روایت باید توجیه شود چون معنا ندارد که «الغناء حلال ما لم یکن حراماً» درست است ولی توجیه شما عرفی نیست زیرا معنا چنین می شود که: «الغناء حلال ما لم یکن غناءً»؛ غناء حلال است مگر این که غناء باشد، چون می گوید غناء به معنای صوت حسن، گاهی غناء حقیقی است و حرام است و گاهی غناء مجازی است و حلال است، مثل این می ماند که بگوییم خوردن آب حلال است مگر این که آب باشد یعنی آب حقیقی باشد، که این عرفی نیست.

ص: ۳۴۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /أدله حرمت تأخیر نماز از وقت فضیلت

خلاصه مباحث گذشته:

متن خلاصه ...

بحث در روایاتی بود که برای وجوب اتیان نماز ظهر در وقت معروف به وقت فضیلت، به آن تمسک شده بود.

أدله حرمت تأخیر نماز از وقت فضیلت

به روایت هشتم رسیدیم:

روایت هشتم

صحیحہ حلبی: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْخَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: إِذَا صَلَّيْتَ فِي السَّفَرِ - شَيْئاً مِنَ الصَّلَوَاتِ فِي غَيْرِ وَقْتِهَا فَلَا يَضُرُّكَ. (۱)

تقریب استدلال

مفهوم روایت این است که اگر در حضر نماز فریضه را در غیر وقت آن بخوانی به تو ضرر می زند؛ یعنی جایز نیست و مراد قطعاً وقت فضیلت است؛ زیرا در سفر نمی توان نماز را از وقت اصلی تأخیر انداخت و در خارج وقت خواند. لذا مراد از وقت، وقت فضیلت می شود که در سفر تأخیر زیان ندارد ولی در حضر زیان دارد یعنی جایز نیست.

آقای خوئی دو اشکال بر این مطلب ذکر کرده اند؛

مناقشه اول

آقای خوئی فرموده اند: روایت نگفته «إِنْ أُخِّرَتِ الصَّلَاةُ عَنْ وَقْتِهَا» بلکه گفته است «إِنْ صَلَّيْتَ شَيْئاً مِنَ الصَّلَوَاتِ فِي غَيْرِ وَقْتِهَا» و این شامل تقدیم هم می شود.

و روایت هم فی الجمله حکم را بیان می کند: «صَلَّيْتَ فِي السَّفَرِ شَيْئاً» نکره در سیاق نفی مفید عموم است ولی نکره در سیاق اثبات که مفید عموم نیست و فی الجمله است.

و قدر متیقن از آن نماز شب است که بر مسافر جایز و مشروع است که نماز شب را مقدم کند و اول شب بخواند.

مناقشه دوم

آقای خوئی فرموده اند؛

اگر مراد شما مفهوم شرط است؛ می گوئیم قضیه شرطیه در اینجا مفهوم ندارد: زیرا وقتی منطوق جمله این است که «اذا صلیت شیئا فی غیر وقتها» مفهوم جمله این است که «اذا لم تصل فی السفر شیئا من الصلوات فی غیر وقتها» و سالبه به انتفای موضوع می شود که دیگر معنا ندارد راجع به حکم آن صحبت کنیم. نه این که مفهوم «اذا صلیت فی الحضر شیئا من الصلوات فی غیر وقتها» باشد.

و اگر مقصود شما مفهوم وصف است؛ به این بیان که هر قید زائدی ظهور در احترازیّت دارد و گرنه لغو می شود، لذا «فی السفر» هم باید حکمش با فی الحضر فرق کند و گرنه لغو می شود؛

می گوئیم همین که در حکم تنزیهی با هم فرق کند در خروج از لغویتی ذکر قید «فی السفر» کفایت می کند؛ و معنا چنین می شود که «تأخیر نماز های فریضه از اول وقت در سفر، فی الجملة مکروه نیست ولی در حضر، تأخیر نماز مکروه است».

به نظر ما هر دو مناقشه ایشان قابل جواب است:

جواب مناقشه اول

این که ایشان فرمود «شیئا» نکره در مقام اثبات است و عمومیت ندارد:

انصافاً خلاف ظاهر است: ظاهر «اذا صلیت فی السفر شیئا من الصلوات فی غیر وقتها» عمومیت است یعنی ای شیء کان. و گرنه عرفاً لغو است و کلام فایده ای ندارد.

این معنا که: «یک نماز هایی وجود دارد که اگر در سفر در غیر وقت بخوانی مشکلی ندارد» برای مخاطب فایده ای ندارد و مهمل است. ظاهر کلام این است که می خواهند احکام را به مخاطب یاد بدهند؛ لذا این که «اگر در سفر نماز را در غیر وقت بخوانی زیان ندارد» یعنی هر نمازی که شد، و این اطلاق دارد و تقدیم و تأخیر را شامل می شود.

ایشان شیئاً را موجبه جزئیّه و مهمل گرفت: «یک سفرهایی است که اگر در سفر در غیر وقت آن بخوانی مشکل ندارد». عرف از این تعبیرها عموم را استفاده می کند:

مثلاً اگر گفته شود: «إذا تكلمت في السفر شيئاً غير ضروري فلا يضرك»: اگر در سفر کلام غیر ضروری بگویی اشکال ندارد» ظاهر آن این است که اطلاق دارد: در حضر انسان باید به کارهای خود پردازد و کلام لغو نگوید ولی در سفر انسی نیاز است و نیاز به گعده و تفریح است.

یا مثلاً- در برخی مناسبات در حضر گفته می شود قلم تکلم به کلام لهوی «الذین هم عن اللغو معرضون» رفع شده است: اذا تكلمت في بعض المناسبات شيئاً غير ضروري فلا يضرك. این که بگوییم کلام لغو فی الجملة اشکال ندارد و نگوئیم منظور کدام کلام است لغو است و فایده ای ندارد.

جواب مناقشه دوم

این که فرمود مفهوم روایت مفهوم شرط نیست را قبول داریم.

ولی مفهوم فی الجملة در وصف؛ شما خودتان قبول دارید که در مثال «اکرم العالم العادل» مفهوم فی الجملة آن این است که «عالم غیر عادل و جوب اکرام ندارد فی الجملة» و ممکن است عالم غیر عادل اگر هاشمی باشد و جوب اکرام داشته باشد و مطلقاً نمی توان گفت اکرام عالم غیر عادل واجب نیست چون مفهوم وصف فی الجملة است.

ولی این مطلب ربطی به این وجهی که شما ذکر کردید ندارد؛ زیرا شما در «لا يضرك» تصرّف می کنید. مثل این که بگوییم اکرم العالم العادل مفهوم فی الجملة دارد و همین کفایت می کند که اکرام عالم عادل و غیر عادل در حکم الزامی و غیر الزامی با هم تفاوت کند.

ص: ۳۵۰

ما باید بینیم حکمی که ظاهر خطاب است چیست، وصف ظهور دارد در این که، همان حکمی که ظاهر خطاب است، مفهوم فی الجمله دارد؛ اگر لایضرک ظاهر در نفی حرمت باشد نه کراهت، مفهوم فی الجمله آن این است که در حضر فی الجمله حرمت دارد. مفهوم فی الجمله است به معنای تصرّف در حکم نیست، بلکه حکم هر چه هست، همین حکم در بعضی موارد از آن وصف منتفی می شود. لا بأس باکرام العالم العادل ظهور در نفی حرمت دارد و مفهوم وصف این است که عالم فاسق فی الجمله حرمت دارد.

اگر «لایضرک» اعمّ باشد و شامل اضرار به حکم غیر الزامی هم بشود دیگر فرق نمی کند مفهوم شرط باشد یا مفهوم وصف. «صلاتک شیئاً فی غیر وقتها ان کان فی السفر فلا یضرک» این بیان، مفهوم شرط دارد و اگر بگوییم مراد از «لایضرک» این است که مضرّ به کمال نیست و مکروه نیست، مفهوم جمله شرطیه این می شود که مکروه است و باز حرمت ثابت نمی شود. در حالی که این جواب ما است و آقای خویی این بیان را ندارند و می خواهد بین مفهوم شرط و مفهوم وصف فرق بگذارد.

جواب ما از این روایت این است که یضرک به معنای گناه کردن نیست بلکه از مقام مؤمنین که در آیه آمده است: «و الذین هم علی صلواتهم یحافظون» پایین می آید ولی فاسق نمی شود.

ایشان برای این که بگویند مفهوم وصف فی الجمله است فرموده اند همین که در کراهت متفاوت باشند، کفایت می کند. در حالی که حتی اگر مفهوم در جمله مفهوم شرط می بود این اشکال به صاحب حدائق وارد می شد؛ با این که مفهوم شرط بالجمله است.

پس اصل اشکال چیز دیگری است و آن این که: یَضْرُکْ جامع بین کراهت و حرمت است و اعم از ضرر به کمال و ضرر به اصل الزام است. و چه مفهوم شرط و چه مفهوم وصف را مطرح کنیم حرمت ثابت نمی شود.

نکته: اگر یَضْرُکْ ظهور در یَضْرُکْ بدینک باشد نه یَضْرُکْ بکمالک، انصاف این است که معنای این که، صلاة در سفر در غیر وقت، یَضْرُکْ بدینک، همان حرف صاحب حدائق می شود و اطلاق دارد. و عرفی نیست گفته شود مراد، نماز شب که مستحب است، می باشد؛ زیرا بحث اضرار به دین است و قدر متیقن از این خطابات نماز فریضه است که مردم می خوانند.

علاوه بر این که چه بسا گفته می شود: نماز شب از اول شب مشروع است و اختصاص به سفر ندارد هر چند در حضر ترک مستحب افضل است که در آخر شب بخواند که آقای سیستانی این را می فرمایند و خالی از وجه نیست و ان شاء الله بعداً بررسی می کنیم.

روایت نهم

موثقه ابي بصير: وَ عَنْ جَمَاعَةٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَصَّالَةَ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ يَقُولُ كُلُّ سَهْوٍ فِي الصَّلَاةِ يُطْرَحُ مِنْهَا غَيْرَ أَنَّ اللَّهَ يُتَمُّ بِالنَّوَافِلِ - إِنَّ أَوَّلَ مَا يُحَاسَبُ بِهِ الْعَبْدُ الصَّلَاةَ - فَإِنْ قُبِلَتْ قَبْلَ مَا سِوَاهَا - إِنَّ الصَّلَاةَ إِذَا ارْتَفَعَتْ فِي أَوَّلِ وَقْتِهَا - رَجَعَتْ إِلَى صَاحِبِهَا وَ هِيَ بَيْضَاءُ مُشْرِقَةٌ - تَقُولُ حَفِظْتَنِي حَفِظَكَ اللَّهُ - وَ إِذَا ارْتَفَعَتْ فِي غَيْرِ وَقْتِهَا بِغَيْرِ حُدُودِهَا - رَجَعَتْ إِلَى صَاحِبِهَا وَ هِيَ سَوْدَاءُ مُظْلِمَةٌ - تَقُولُ ضَعَّفْتَنِي ضَعَّفَكَ اللَّهُ. (۱)

ص: ۳۵۲

آقای خوئی فرموده اند: در کافی و وسائل «اذا ارتفع فی أول وقتها» دارد ولی در تهذیب و حدائق «اذا ارتفع فی وقتها» دارد و چون کافی أضبط است مقدّم می شود، لذا بر مدّعی صاحب حدائق دلالت نمی کند زیرا مسلماً نماز در أول وقت لازم نیست. و صاحب حدائق نهایت می گوید نماز را تا زمانی که سایه به اندازه شاخص می رسد تأخیر نیندازید، ولی لازم نیست أول وقت خوانده شود.

بله آقای خوئی فرموده اند طبق نقل تهذیب «اذا ارتفع فی وقتها»، استدلال صاحب حدائق صحیح است چون در مقابل نماز در غیر وقت فضیلت است. ولی باز اشکال می کنیم که روایت قید «اذا ارتفع فی غیر وقتها بغير حدودها» دارد یعنی نماز فاقد شرائط صحّت باشد که حکمش معلوم است. أمّا اگر تأخیر نماز «مع حدودها» باشد، چه حکمی دارد روایت چیزی نگفته است.

جواب

راجع به این که کافی «أول وقتها» دارد؛ این أصلاً مهم نیست و مهم ذیل است که «اذا ارتفع فی غیر وقتها». و ظاهر «أول وقتها» این است که در نماز دو وقت داریم: وقت أول و وقت دوم و مراد از أول وقت، همان وقت فضیلت است که صاحب حدائق می گوید واجب است نماز در آن وقت خوانده شود. و أصلاً کاری به جمله أول نداریم و مهم جمله دوم است.

و این که آقای خوئی فرمودند کافی اضبط است درست نیست زیرا نسخ کافی مختلف است و وافی از کافی بدون «أول» نقل می کند.

خوب بود ایشان می گفت روایت مجمل است و معلوم نیست «أول وقتها» دارد یا ندارد. ولی مهمّ جمله دوم است که «فی غیر وقتها» نماز را بخواند. و جمله أول مهم نیست.

اگر این روایت در خصوص تأخیر نماز می بود بدون شک حَقُّ با صاحب حدائق می شد؛ زیرا ظاهر آن تأخیر از وقت متعارف است و خلاف ظاهر است که بخواهد بگوید نماز را تأخیر بیندازی تا قضااء شود. و عرفی نیست که بخواهد بگوید نماز را أداء بخوانید و قضااء نکنید.

و لکن این روایت در خصوص تأخیر نیامده است و أهل سنت گاهی نماز را مقدّم می کردند؛ نماز صبح را گاهی قبل از فجر صادق و نماز مغرب را قبل از اذان مغرب می خواندند و «بغیر حدودها» هم که گفته است، شاید همین را می گوید که أهل سنت با این کار خود حدود نماز را مختل می کنند.

به هر حال چون روایت ناظر به خصوص تأخیر نیست و أهل سنت مبتلا به تقدیم نماز بر وقت شرعی بودند، احتمال می دهیم عمل آن ها را نهی می کنند و روایت مربوط به کسانی است که حدود نماز را مراعات نمی کنند. که نسبت به تأخیر نماز از وقت فضیلت شبهه مصداقیه است.

روایت دهم

روایت أمالی که سند آن ضعیف است، حسین بن ابراهیم بن تاتانه مجهول است؛

وَ فِي الْمَجَالِسِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ تَاتَانَةَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى السَّابِاطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ صَلَّى الصَّلَاةَ الْمَفْرُوضَاتِ فِي أَوَّلِ وَقْتِهَا - وَ أَقَامَ حُدُودَهَا رَفَعَهَا الْمَلَكُ إِلَى السَّمَاءِ بَيْضَاءَ نَقِيَّةً - وَ هِيَ تَهْتَفُ بِهِ تَقُولُ حَفِظَكَ اللَّهُ كَمَا حَفِظْتَنِي - وَ أَسْتَدْعُكَ اللَّهُ كَمَا اسْتَدْعَيْتَنِي مَلَكًا كَرِيمًا - وَ مَنْ صَلَّىهَا بَعْدَ وَقْتِهَا مِنْ غَيْرِ عَلَيْهِ فَلَمْ يُقَمَّ حُدُودَهَا - رَفَعَهَا الْمَلَكُ سَوْدَاءَ مُظْلَمَةً - وَ هِيَ تَهْتَفُ بِهِ ضَائِعَةً كَمَا ضَاعَيْتَنِي - وَ لَمَّا رَعَاكَ اللَّهُ كَمَا لَمَمَ تَزَعْنِي - ثُمَّ قَالَ الصَّادِقُ ع إِنَّ أَوَّلَ مَا يُسْأَلُ عَنْهُ الْعَبْدُ - إِذَا وَقَفَ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ الصَّامَاتُ الْمَفْرُوضَاتُ - وَ عَنِ الزَّكَاهِ الْمَفْرُوضِ وَ عَنِ الصِّيَامِ الْمَفْرُوضِ - وَ عَنِ الْحَجِّ الْمَفْرُوضِ وَ عَنِ وَلايَتِنَا أَهْلَ الْبَيْتِ الْحَدِيثِ (١).

ص: ۳۵۴

امتیاز این روایت نسبت به روایت قبلی این است که در خصوص نماز بعد الوقت است و تقدیم نماز را شامل نمی‌شود.

صدر روایت فی اول وقتها داشت. ظاهر اول وقتها همان اول وقتی است که در روایات گفت «أول الوقت أفضلهما». و در ذیل من غیر علّه داشت و خود «من غیر علّه» نشان می‌دهد که نماز را از وقت فضیلت تأخیر بیندازی.

لذا بعید نمی‌دانیم دلالت این روایت بر مدّعی صاحب حدائق تمام باشد.

این که بگوییم مورد روایت لم یقم حدودها است ظاهر این است که خود عدم اتیان نماز در وقت مقرر مصداق اقامه بغیر حدودها است.

و نماز را اگر اول وقت بخوانی ولی اخلال به شرائط کنی باطل است، چه خصوصیت دارد که نماز را در غیر وقت بخوانی و حدود را مراعات نکنی، حدود را هر موقع مراعات نکنی، چه اول وقت و چه آخر وقت، فرق ندارد و نماز باطل است.

ولی سند روایت مخدوش است لذا دلالت این روایات بعضاً و سند برخی روایات تمام نیست.

روایت یازدهم

در نهج البلاغه: الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الطُّوسِيُّ فِي الْمَجَالِسِ بِإِسْنَادٍ تَقَدَّمَ «٣» فِي كَيْفِيَةِ الْوُضُوءِ قَالَ: لَمَّا وَلى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ع - مُحَمَّدَ بْنَ أَبِي بَكْرٍ مَضِيرَ وَ أَعْمَالَهَا كَتَبَ لَهُ كِتَابًا - وَ أَمَرَهُ أَنْ يَقْرَأَهُ عَلَى أَهْلِ مَضِيرَ وَ يَعْمَلَ بِمَا وَصَّاهُ فِيهِ - وَ ذَكَرَ الْكِتَابَ بِطَوْلِهِ إِلَى أَنْ قَالَ - وَ انْظُرْ إِلَى صِلَاتِكَ كَيْفَ هِيَ - فَإِنَّكَ إِيمَانُ لِقَوْمِكَ أَنْ تُتِمَّهَا وَ لَا تُخَفِّفَهَا - فَلَيْسَ مِنْ إِمَامٍ يُصَلِّي بِقَوْمٍ يَكُونُ فِي صِلَاتِهِمْ نُقْصَانٌ - إِلَّا كَانَ عَلَيْهِ لَا يَنْقُصُ مِنْ صِلَاتِهِمْ شَيْءٌ - وَ تَمَّتْهَا وَ تَحَفَّظَ فِيهَا يَكُنْ لَكَ مِثْلُ أُجُورِهِمْ - وَ لَا يَنْقُصُ ذَلِكَ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْئًا - ثُمَّ ارْتَقَبَ وَقْتُ الصَّلَاةِ فَصَلَّاهَا لَوْقَتِهَا - وَ لَا تُعَجِّلْ بِهَا قَبْلَهُ لِفِرَاقٍ وَ لَا تُؤَخِّرْهَا عَنْهُ لِشُغْلٍ - فَإِنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ ص عَنْ أَوْقَاتِ الصَّلَاةِ - فَقَالَ أَتَانِي جَبْرَائِيلُ ع فَأَرَانِي وَقْتُ الصَّلَاةِ - حِينَ زَالَتِ الشَّمْسُ فَكَانَتْ عَلَى حَاجِبِهِ الْمَائِمِينَ - ثُمَّ أَرَانِي وَقْتُ الْعَصِيرِ فَكَانَ ظِلُّ كُلِّ شَيْءٍ مِثْلَهُ - ثُمَّ صَلَّيْتُ الْمَغْرِبَ حِينَ غَرَبَتِ الشَّمْسُ - ثُمَّ صَلَّيْتُ الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ حِينَ غَابَ الشَّفَقُ - ثُمَّ صَلَّيْتُ الصُّبْحَ فَأَعْلَسَ بِهَا وَ النُّجُومُ مُشْتَبِكَةٌ - فَصَلِّ لِهَذِهِ الْأَوْقَاتِ - وَ الزَّمِ السُّنَّةَ الْمَعْرُوفَةَ وَ الطَّرِيقَ الْوَاضِحَ - ثُمَّ انْظُرْ رُكُوعَكَ وَ سُجُودَكَ - فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص كَانَ أَتَمَّ النَّاسِ صَلَاةً - وَ أَحْفَهْمَ عَمَلًا فِيهَا - وَ اعْلَمْ أَنَّ كُلَّ شَيْءٍ مِنْ عَمَلِكَ تَبِعَ لِصَلَاتِكَ - فَمَنْ ضَيَّعَ الصَّلَاةَ فَإِنَّهُ لِيَعْرِهَا أَضْيَعُ. (١)

ص: ٣٥٥

سند روایت هر چند نهج البلاغه است ولی تمام نیست.

دلالت هم قابل مناقشه است زیرا ممکن است امام به والی خود امر ولایی کرده و امر ولایی دلیل بر حکم شرعی نمی شود.

نتیجه بحث از حرمت تأخیر نماز از وقت فضیلت

الاقوی عدم وجوب المبادرة إلى الصلوات كصلاة الظهر و يجوز تأخيرها اختیاراً.

کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /حرمت تأخیر نماز از وقت فضیلت/وقت نماز عصر ۹۵/۰۹/۲۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /حرمت تأخیر نماز از وقت فضیلت/وقت نماز عصر

خلاصه مباحث گذشته:

متن خلاصه ...

بحث در این بود که آیا شخص مختار واجب است نماز ظهر را قبل از فوت وقت فضیلت به جا بیاورد یا نه؟ که صاحب حدائق و برخی از قدماء قائل به وجوب شدند. به برخی از روایات استدلال شد که حدوداً یازده روایت بود. که عمده این ها ضعف دلالتی داشت ولی برخی روایات بیشترین مشکل آن ضعف سند است: مثل روایت صدوق در أمالی؛

دلالت روایت أمالی بر حرمت تأخیر نماز از وقت فضیلت

وَ فِي الْمَجَالِسِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ إِبرَاهِيمَ بْنِ تَاتَانَةَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى السَّاباطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ صَلَّى الصَّلَاةَ الْمَفْرُوضَاتِ فِي أَوَّلِ وَقْتِهَا - وَ أَقَامَ حُدُودَهَا رَفَعَهَا الْمَلَكُ إِلَى السَّمَاءِ بَيْضَاءَ نَفِيَّةً - وَ هِيَ تَهْتَفُ بِهِ تَقُولُ حَفِظَكَ اللَّهُ كَمَا حَفِظْتَنِي - وَ أَسْتَوْدِعُكَ اللَّهُ كَمَا اسْتَوْدَعْتَنِي مَلَكًا كَرِيمًا - وَ مَنْ صَلَّىهَا بَعْدَ وَقْتِهَا مِنْ غَيْرِ عَلَيْهِ فَلَمْ يَقُمْ حُدُودَهَا - رَفَعَهَا الْمَلَكُ سُودَاءَ مُظْلَمَةً - وَ هِيَ تَهْتَفُ بِهِ ضَعِيفَةً ضَعِيفَةً - وَ لَمَّا رَعَاكَ اللَّهُ كَمَا لَعَمَّ تَرَعَنِي - ثُمَّ قَالَ الصَّادِقُ ع إِنَّ أَوَّلَ مَا يُسْأَلُ عَنْهُ الْعَبْدُ - إِذَا وَقَفَ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ الصَّامَاتُ الْمَفْرُوضَاتُ - وَ عَنِ الرَّكَّاهِ الْمَفْرُوضِ وَ عَنِ الصِّيَامِ الْمَفْرُوضِ - وَ عَنِ الْحَجِّ الْمَفْرُوضِ وَ عَنِ وَلايَتِنَا أَهْلَ الْبَيْتِ الْحَدِيثِ (۱).

ص: ۳۵۶

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۲۳ .

استظهار ما این بود که مراد از این روایت تأخیر از وقت کل نماز نیست بلکه ظاهر روایت تأخیر نماز از وقت فضیلت است ولو به قرینه مقابله با من صلاها فی أول وقتها. و نیز من غیر علیه هم می تواند قرینه باشد. و نیز لم یقم حدودها هم می تواند قرینه

باشد چرا که ظاهر آن این است که به خاطر همین تأخیر، حدود را اقامه نکرده است و گرنه اگر به خاطر این که وضو ندارد لم یقم حدودها باشد ربطی به وقت ندارد و فرقی ندارد اول وقت باشد یا آخر وقت، در هر صورت نماز باطل است.

و این تعبیر که «ضیعتنی ضیعک الله» ظهور در حرمت دارد؛ هم به قرینه «ضیعتنی» که خلاف حافظوا علی الصلوات است و هم خود «ضیعتک الله، لارعاک الله» نماز، نماز گزار را نفرین کند که خدا نابودت کند و خدا حفظت نکند، که در ترک مستحبّ این تعبیر عرفی نیست به کار رود.

مناقشه

مهم ضعف سند این روایت است و نیز این که لو کان لبان. و به این خاطر ما قائل به وجوب نمی شویم.

بررسی دلیل لو کان لبان بر عدم حرمت تأخیر نماز از وقت فضیلت

اشکال: چرا می گوئید لو کان لبان در حالی که؛

در قدماء شیخ مفید در مقنعه فرمود: شخص مختار واجب است در وقت اول نماز بخواند ولی اگر آخر وقت خواند خدا گنااهش را می بخشد اما آیا فاسق نیست؟ ایشان توضیح نداده است ولی ظاهر این است که فاسق است. (و طلبه فاسق به چه درد می خورد؟ نه امام جماعت می تواند بشود و نه شاهد طلاق می تواند باشد و این که گنااهش را روز قیامت می بخشند و عقاب نمی کنند درست اما شخص از عدالت ساقط خواهد شد.)

شیخ طوسی هم در تهذیب (و نیز مبسوط و اقتصاد) این نظر را دارد: و فرموده است که عقاب نمی شود و مستحق لوم است.

ابن براج در مهذب و حلبی در کافی فی الفقه همین را بیان نموده اند.

جواب

انصاف این است که با این مقدار (بان و ظهر) صادق نخواهد بود زیرا خود این بزرگان در کتاب های دیگر قائل به توسعه وقت شده اند مثلاً شیخ طوسی در کتاب های دیگر قائل به توسعه وقت برای مختار شده است.

و شیخ صدوق که در من لا یحضره الفقیه «قال الصادق ع أَوَّلُ الْوَقْتِ رِضْوَانُ اللَّهِ وَ آخِرُهُ عَفْوُ اللَّهِ وَ الْعَفْوُ لَمَّا يَكُونُ إِلَّا مِنْ ذَنْبٍ (۱)» دارد در کتاب هدایه و مقنعه وجوب مبادرت را مطرح نکرده است و اگر واجب بود مطرح می کرد.

خود قدماء ادعای شهرت بر عدم وجوب مبادرت کرده اند و لذا استدلال ما به لو کان لبان تمام است.

اختلاف قائلین به وجوب مبادرت در آخر وقت مبادرت

و همین علمایی که نام بردیم، در این که آخر وقت مبادرت به نماز چه زمانی است اختلاف دارند:

در مقنعه شیخ مفید می گوید: آخر وقت زمانی است که سایه دو هفتم شاخص شود. «و در این روزها آخر وقت دو هفتم شاخص، ۱۳:۳۴ دقیقه است»

البته شیخ مفید «عفی عن ذنبه فی تأخیره ان شاء الله» دارد، و احتمال دارد مراد ایشان تعلیق باشد که در این صورت کار مشکل تر می شود. (مثلاً از کسی سؤال کرده بودند فلانی مجتهد است یا نه؟ گفت بله ان شاء الله بعد سؤال کردند که تبرکی و تیمنی فرمودید یا تعلیق است. گفت تعلیق است.)

ص: ۳۵۸

ابن أبي عقيل فرموده است: آخر وقت اختیاری ظهر زمانی است که سایه به اندازه دو هفتم شاخص برسد.

ولی شیخ طوسی در مبسوط فرموده: ثم یشتک الوقت بعده بینه و بین العصر إلى أن یصیر ظل کل شیء مثله و روی حتی یصیر الظل أربعة أقدام، و هو أربعة أسباع الشخص المنتصب. ثم یختص بعد ذلك بوقت العصر إلى أن یصیر ظل کل شیء مثله فإذا صار كذلك فقد فات وقت العصر هذا وقت الاختیار. فأما وقت الضروره فهما مشترکان فيه إلى أن یبقى من النهار ما یصلی فيه أربع رکعات فإذا صار كذلك اختص بوقت العصر إلى أن تغرب الشمس، و فی أصحابنا من قال: إن هذا أيضاً وقت الاختیار إلا أن الأول أفضل... (۱)

سایه شاخص که در بعد از ظهر اضافه شده است به اندازه مثل خود شاخص شود. (ساعت ۱۴:۳۸ دقیقه می شود). شیخ طوسی می فرماید روایت داریم که آخر وقت اختیاری نماز ظهر چهار هفتم شاخص است (که امروز ۱۴:۰۲ دقیقه است) بعد ادامه می دهد که و فی أصحابنا من قال أن هذا أيضاً وقت الاختیار.

مذهب ابن براج فرموده است: و أول الوقت وقت من لا عذر له، و آخره وقت ذوی الاعذار (۲). که در این عبارت نهایت وقت اختیاری را مشخص نکرده است.

در کتاب اقتصاد شیخ طوسی فرموده اند: لكل صلاه من الفرائض الخمس وقتان أول و آخر: فأول الوقت هو الأفضل، و هو وقت من لا عذر له. و الآخر وقت من له عذر. فأول وقت الظهر إذا زالت الشمس، و آخره إذا زاد الفیء أربعة أسباع الشخص أو یصیر ظل کل شیء مثله. (۳)

ص: ۳۵۹

۱- (۳) المبسوط فی فقه الإمامیه، ج ۱، ص: ۷۲.

۲- (۴) المذهب (لابن البراج)، ج ۱، ص: ۷۱.

۳- (۵) الاقتصاد الهادی إلى طریق الرشاد (للشیخ الطوسی)، ص: ۲۵۶.

ظاهر أو تردید نیست بلکه تخییر بین أقل و اکثر است. به این معنا است که سعی کنید تا چهار هفتم نماز را بخوانید و اگر تأخیر افتاد اشکال ندارد.

در کافی فی الفقه حلبی: آخر وقت اختیاری ظهر را چهار هفتم می داند؛ آخر وقت المختار الأفضل أن يبلغ الظل سبعی القائم، و آخر وقت الاجزاء أن يبلغ الظل أربعة أسباعه، و آخر وقت المضطر أن يصير مثله (۱).

آخر وقت اجزاء نماز ظهر برای مختار این است که سایه به چهار هفتم شاخص برسد (که به حسب امروز ساعت ۱۴:۰۲ دقیقه می شود). بعد می فرماید: و تأخیر المختار الصلاه عن وقته الى وقت المضطر تفريط معفو عن تفريطه مؤد غیر قاضٍ، و فعلها بعد الوقت قضاء و لیست بأداء، فإذا كان كذلك لضروره فلا اثم عليه، و ان كان عن تفريط فهو مأزور، و يلزمه القضاء و التوبه من تفريطه (۲). می فرماید از لفظ آخر وقت اجزاء به اشتباه نیفتید، مقصودم این است که اگر از این وقت تأخیر بیندازید، تفريط است ولی نماز أداء است و قضاء نیست.

منشأ اختلاف، اختلاف روایات است: روایت ابراهیم کرخی أربعة أقدام داشت برخی روایات «ذراع و قامه» داشتند.

دلیلی دیگر بر عدم حرمت تأخیر

خود این اختلاف ها در روایات چه بسا قرینه بر عدم لزوم شود. برخی مثل آشیخ عبدالکریم حائری گفته اند حکم لزومی این مقدار اختلاف ندارد لذا این اختلافات قرینه بر استحباب می شود.

پاک شدن از حیض بعد از رسیدن سایه به أربعة أقدام

عدم وجوب نماز ظهر

ص: ۳۶۰

۱- (۶) الکافی فی الفقه، ص: ۱۳۷.

۲- (۷) الکافی فی الفقه، ص: ۱۳۸.

دو روایت در رابطه با زنی که از حیض پاک می شود وجود دارد (و شاید بیشتر باشد و ما دو روایت را نقل کرده ایم): مضمون آن این است که اگر زن، زمانی که سایه به چهار هفتم شاخص رسید، از حیض پاک شد دیگر لازم نیست نماز ظهر را بخواند و تنها نماز عصر را می خواند؛

۱- روایت معمر بن عمر: وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَجَّالِ عَنِ ثَعْلَبَةَ عَنِ مَعْمَرِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنِ الْحَائِضِ - تَطَهَّرُ عِنْدَ الْعَصْرِ تُصَلِّي الْأُولَى - قَالَ لَا إِنَّمَا تُصَلِّي الصَّلَاةَ الَّتِي تَطَهَّرُ عِنْدَهَا (۱)

۲- روایت فضل بن یونس: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَجْدُوبٍ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ يُونُسَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الْأَوَّلَ عَ قُلْتُ الْمَرْأَةُ تَرَى الظُّهْرَ - فَبَيْلَ غُرُوبِ الشَّمْسِ كَيْفَ تَصْنَعُ بِالصَّلَاةِ - قَالَ إِذَا رَأَتِ الظُّهْرَ بَعِيدَ مَا يَمْضِي مِنْ زَوَالِ الشَّمْسِ - أَرْبَعَةَ أَقْدَامٍ فَلَا تُصَلِّي إِلَّا الْعَصِيرَ - لِأَنَّ وَقْتَ الظُّهْرِ دَخَلَ عَلَيْهَا وَ هِيَ فِي الدَّمِ - وَ خَرَجَ عَنْهَا الْوَقْتُ وَ هِيَ فِي الدَّمِ - فَلَمْ يَجِبْ عَلَيْهَا أَنْ تُصَلِّي الظُّهْرَ - وَ مَا طَرَحَ اللَّهُ عَنْهَا مِنَ الصَّلَاةِ وَ هِيَ فِي الدَّمِ أَكْثَرَ الْحَدِيثِ (۲)

به این دو روایت صاحب حدائق هم نمی تواند تمسک کند زیرا ایشان راجع به مختار مبادرت را لازم می دانست ولی برای معذور مبادرت را لازم نمی دانست و حائض هم از افراد معذور است.

نهایت در این مورد خاص اگر بتوانیم به مضمون روایت ملتزم شویم اگر نص معتبر و اجماعی بر خلاف نباشد ما ملتزم می شویم. ولی این ربطی به بحث ما ندارد.

ص: ۳۶۱

۱- (۸) وسائل الشیعه، ج ۲، ص: ۳۶۲.

۲- (۹) وسائل الشیعه، ج ۲، ص: ۳۶۱.

أصل مطلب هم درست نیست زیرا سند این دو روایت اگر درست هم باشد، (برخی مثل شیخ انصاری مناقشه کرده اند ولی ما مناقشه نمی کنیم) با روایت صحیحہ عبد الله بن سنان معارض است:

عَنْهُ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا طَهَّرْتَ الْمَرْأَةَ قَبْلَ غُرُوبِ الشَّمْسِ - فَلْتَصِلِ الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ - وَإِنْ طَهَّرْتَ مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ فَلْتَصِلِ الْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ. (١)

و عرفاً وقتی می گوید قبل از غروب پاک شدم یعنی نزدیک های غروب پاک شده ام.

اشکال و جواب

برخی گفته اند جمع حکمی می کنیم: فلتصل الظهر به قرینه دو روایت دیگر حمل بر استحباب می شود، ولی این دو روایت جمع عرفی ندارند: روایتی می گوید وقت نماز ظهر گذشت (و خرج الوقت و هی حائض) و روایت دیگر می گوید وقت نماز ظهر باقی است. لذا در نهایت تعارض می کنند و به قواعد اولیه رجوع می کنیم.

اشکال دوم (اشکال سندی)

روایت ابن سنان که از آن تعبیر به صحیحہ کردیم اشکالی دارد که باید جواب دهیم؛

شیخ طوسی در تهذیب از علی بن حسن بن فضال نقل می کند و در اسناد شیخ به علی بن حسن فضال اشکال وجود دارد و در بقیه سند مشکلی وجود ندارد. و اشکال این است که؛

در فهرست، سند به علی بن حسن بن فضال را این گونه ذکر کرده است؛ أخبرنا بکتابه قراءه علیه أكثرها و الباقي إجازة أحمد بن عبدون عن علي بن محمد بن الزبير سماعا وإجازة عن علي بن الحسن بن فضال. (٢) علی بن محمد بن زبیر توثیق ندارد لذا آقای خوئی در سند آن اشکال کرده است و فرموده ضعیف است.

ص: ۳۶۲

۱- (۱۰) وسائل الشیعه، ج ۲، ص: ۳۶۴.

۲- (۱۱) فهرست الطوسی ص: ۲۷۳.

ولی بعداً که در رجال قوی شده، از این اشکال رفع ید کرد است و فرموده است که هر چند سند شیخ به کتب ابن فضال ضعیف است ولی نجاشی به کتب ابن فضال دو سند دارد: یک سند همین سند است که ضعیف است و سند دیگری دارد که صحیح است؛

...قرأ أحمد بن الحسين كتاب الصلاة والزكاه و مناسك الحج و الصيام و الطلاق و النكاح و الزهد و الجنائز و المواعظ و الوصايا و الفرائض و المتعه و الرجال علی أحمد بن عبد الواحد فی مده سمعتها معه و قرأت أنا كتاب الصيام علیه فی مشهد العتیقه عن ابن الزبیر عن علی بن الحسن و أخبرنا بسائر کتب ابن فضال بهذا الطريق. و أخبرنا محمد بن جعفر فی آخرین (یعنی فی رجال آخرین) عن أحمد بن محمد بن سعید عن علی بن الحسن بکتابه. (۱)

آقای خویی فرموده ما با دو مقدمه سند نجاشی را با سند شیخ طوسی تعویض می کنیم:

مقدمه اول: ظاهر این است که أحمد بن عبدون با نسخه واحده برای نجاشی و شیخ طوسی نقل می کند. و نسخه ای که به شیخ طوسی داده همان را به نجاشی داده است. و این گونه نبوده است که به یکی نسخه مغلوته بدهد و به دیگری نسخه ی بهتری بدهد.

مقدمه دوم: وقتی نجاشی می گوید أخبرنا ظاهر آن این است که به همان نسخه ای که أحمد بن عبدون به آن سند ضعیف داشت و به همان متن، این سند را دارد. و این، مطلب را تمام می کند و تعویض سند تمام می شود و این یک قسمی از اقسام تعویض سند است.

ص: ۳۶۳

لکن این استدلال مبتنی بر این است که علماء در عصر قدیم سند به نسخه داشته اند یعنی کتاب ابن فضال را کلمه به کلمه برای استاد خود می خواندند و استاد هم برای استاد خود خوانده است و هکذا. و یا نمونه برداری می کردند و چندین نمونه را می خواندند تا به صحت آن پی ببرند. (مثل کیسه برنج که چند جای آن را امتحان می کردند تا بفهمند کیسه برنج سالم است) ولی این برای ما ثابت نیست و در این جا هم می گوید اجازهً بعضها یعنی گفته است که أجزت لك أن تروی كتب ابن فضال ولی خودت کتاب های ابن فضال را از بازار تهیه کن.

جواب استاد از اشکال دوم

و لکن ما مشکل نداریم و أصالة الحس جاری می کنیم زیرا کتب ابن فضال مشهور بوده است زیرا ابن فضال در اوج وثاقت بوده است و کتاب های او را نقل می کرده اند و به کتب او اهتمام داشته اند و أصالة الحس می گوید شیخ طوسی هم از نسخه ای نقل می کند که قرائن حسیه بر انتقان آن وجود دارد.

وقت نماز عصر

مشهور: وقت اختیاری آن تا غروب آفتاب است.

برخی گفته اند نه: تا غروب آفتاب فرصت ندارد. حال به خاطر اختلاف روایات، در زمان اختیاری نماز عصر اختلاف شده است؛ در روایت ابراهیم کرخی چنین آمده است که: «وقت العصر الى أن تغرب الشمس و ذلك من علة و هو تضييع» یعنی اگر نماز عصر را اختیاریاً تا غروب آفتاب تأخیر بیندازید تضييع است. و در ذیل هم وارد شده است: «لَوْ أَنَّ رَجُلًا أَخَّرَ الْعَصِيرَ - إِلَى قُرْبِ أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ مُتَعَمِّدًا - مِنْ غَيْرِ عَلَيْهِ لَمْ يُقْبَلْ مِنْهُ - إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَدَّ وَقَّتْ لِلصَّلَوَاتِ الْمَفْرُوضَاتِ - أَوْفَاتًا وَ حَدَّ لَهَا حُدُودًا فِي سُنَّتِهِ لِلنَّاسِ - فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِهِ مِنَ السُّنَنِ الْمُوجِبَاتِ - كَانَ مِثْلَ مَنْ رَغِبَ عَنْ فَرَائِضِ اللَّهِ. (۱)»

ص: ۳۶۴

از شیخ مفید نقل شده که آخر وقت اختیاری نماز عصر زمانی است که خورشید زرد می شود؛

«اصفرار الشمس» دو معنا دارد: زردی خورشید فی حد نفسه که نزدیک غروب آفتاب می شود. و یا مراد این باشد که اشیاء در اثر انعکاس نور خورشید زرد می شود. مثلاً برگ درخت اول ظهر چون انعکاسش مستقیم تر است حالت سفیدی دارد ولی کمی که خورشید پایین تر می رود حالت زردی پیدا می شود.

سید مرتضی نقل شده که در برخی کتبش فرموده است: وقت اختیاری نماز عصر تا شش هفتم سایه شاخص است (که به وقت امروز ۱۴:۲۹ دقیقه می شود).

شیخ انصاری از «شیخ طوسی در مبسوط، ابن براج، حلبی، سلار، ابن حمزه» نقل کرده است که آخر زمان اختیاری عصر زمانی است که سایه شاخص دو برابر شود، (که به ساعت امروز ۱۳:۱۸ دقیقه می شود).

منشأ این اختلافات، اختلاف اخبار است:

مستند شیخ مفید: موثقه ابي بصير؛ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عِ إِنَّ الْمُؤْتُورَ أَهْلُهُ وَ مَالُهُ مِنْ ضَيْعِ صَلَاةِ الْعَصْرِ - قُلْتُ وَ مَا الْمُؤْتُورُ - قَالَ لَا يَكُونُ لَهُ أَهْلٌ وَ لَا مَالٌ فِي الْجَنَّةِ - قُلْتُ وَ مَا تَضْيِعُهَا قَالَ يَدْعُهَا حَتَّى تَضْفَرَ وَ تَغِيبَ. (۱)

حال آیا این روایت دلیل بر کلام شیخ مفید می شود یا نه بعداً بررسی می کنیم.

مستند سید مرتضی: صحیحہ سلیمان بن خالد؛ وَ عَنْهُ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عِ قَالَ: الْعَصْرُ عَلَى ذِرَاعَيْنِ - فَمَنْ تَرَكَهَا حَتَّى تَصِيرَ عَلَى سِتِّهِ أَقْدَامٍ فَذَلِكَ الْمُضْيِعُ. (۲)

کسی که صبر کند تا سایه شاخص به شش هفتم شاخص برسد مضیع نماز خواهد بود و تضييع هم مخالف با محافظت بر نماز است.

ص: ۳۶۵

۱- (۱۴) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۵۲.

۲- (۱۵) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۵۲.

مستند شیخ طوسی: شاید روایت منصور بن حازم باشد؛ وَ عَنْهُ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ مُتْنَى عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: صَلَّ الْعَصْرَ عَلَى أَرْبَعَةِ أَقْدَامٍ. (۱)

چهار هفتم شاخص شد باید نماز عصر را خوانده باشی.

ولی به نظر ما معلوم نیست آخر وقت اختیاری عصر را بگویند و شاید اول وقت فضیلت را می گویند.

کتاب الصلاة/ حرمت تأخیر نماز از وقت فضیلت / آخر وقت نماز ظهر / آخر وقت نماز عصر ۹۵/۰۹/۲۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/ حرمت تأخیر نماز از وقت فضیلت / آخر وقت نماز ظهر / آخر وقت نماز عصر

خلاصه مباحث گذشته:

متن خلاصه ...

بحث راجع به وجوب مبادرت به نماز ظهر و عصر قبل از خروج وقت معروف به فضیلت، بود.

قرینه بر عدم حرمت تأخیر نماز از وقت فضیلت

روایات مربوط به نماز ظهر را عمدتاً مطرح کردیم و اشکال سندی و در بسیاری موارد، اشکال دلالتی کردیم. و گفتیم: بر فرض دلالت روایات تمام شود و تعارض داخلی این روایات را هم نادیده بگیریم، می گوئیم:

قرینه اول

اولاً قرینه صارفه داریم که باید حمل بر استحباب مؤکد کنیم: مثل موثقه زراره که فرمود: وَ عَنْهُ عَنْ فَضَّالَةَ بِنِ أَيْوَبَ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ أَحَبُّ الْوَقْتِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَوْلُهُ - حِينَ يَدْخُلُ وَقْتُ الصَّلَاةِ فَصَلِّ الْفَرِيضَةَ - فَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَإِنَّكَ فِي وَقْتٍ مِنْهُمَا حَتَّى تَغِيبَ الشَّمْسُ. (۲) اگر در اول وقت نماز بخوانی بهتر است و أحب إلى الله و اگر نخوانی تا غروب فرصت داری.

ص: ۳۶۶

۱- (۱۶) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۵۲.

۲- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۲۰.

أحب الوقت لسان الزام نیست. و أنت فی وقت منهما هم با وجوب مبادرت نمی سازد.

موسی بن بکر مروی عنه صفوان است لذا ثقه می دانیم.

و مرحوم آقای خوبی از راه دیگری توثیق می کرد؛ می فرمود در تهذیب جمله ای وجود دارد (۱) که: بعد از ذکر سند «صفوان عن موسی بن بکر» و قبل از ذکر مضمون حدیث، این عبارت آمده است: «قال هذا مما لا اختلاف فيه بين أصحابنا» ایشان می فرماید این جمله را صفوان می گوید یعنی موسی بن بکر که این حدیث را نقل می کند کسی است که روایت او مورد قبول اصحاب است یعنی وثاقت او مورد اتفاق است.

این بیان عجیب است؛ این جمله کلام زراره است نه کلام صفوان، یعنی زراره می گوید: لا اختلاف بين أصحابنا أنه قال... یعنی این حدیث مسلم است. در جای دیگر از تهذیب کتاب ارث (۲)، زراره این جمله را بیان کرده است یعنی مضمون حدیث مورد اتفاق است. این چه ربطی به این دارد که صفوان این جمله را گفته باشد.

۱- (۲) الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ قَالَ دَفَعَ إِلَيَّ صِفْوَانٌ كِتَابًا لِمُوسَى بْنِ بَكْرِ فَقَالَ لِي هَذَا سَمَاعِي مِنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ وَقَرَأْتُهُ عَلَيْهِ فَإِذَا فِيهِ مُوسَى بْنُ بَكْرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: هَذَا مَا لَيْسَ فِيهِ اخْتِلَافٌ عِنْدَ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ وَعَنْ أَبِي جَعْفَرٍ أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ امْرَأَةٍ تَرَكَتْ زَوْجَهَا وَ أُمَّهَا وَ ابْنَيْهَا... (تهذیب الأحكام، ج ۹، ص: ۲۸۹).

۲- (۳) عَنْهُ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سَعِيدٍ قَالَ قُلْتُ لِرُزَّارَةَ إِنَّ بُكَيْرَ بْنَ أَعْيَنَ حَدَّثَنِي عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ أَنَّ السَّهْمَ لَا تَعُولُ قَالَ هَذَا مَا لَيْسَ فِيهِ اخْتِلَافٌ بَيْنَ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع. (تهذیب الأحكام، ج ۹، ص: ۲۴۸).

و بر فرض صفوان این را گفته باشد ربطی به توثیق موسی بن بکر ندارد چه بسا حدیثی ضعیف به جهت قرائن علم به صحت آن پیدا می کنیم که به معنای وثاقت آن شخص ضعیف نخواهد بود.

راه سوم

مرحوم استاد می فرمودند این شخص از معاریفی است که لم یرد فیه قدح که نشانه حسن ظاهر است و اگر حسن ظاهر نداشت نقل می شد. و حسن ظاهر آماره عدالت است. ما این را به اطمینان شخصی بر می گردانیم که اگر اطمینان شخصی حاصل شود مفید است و ضابطه دار نیست.

مناقشه و جواب

برخی به استاد اشکال می کردند که شخص معروف و قدرتمند عیوبش مخفی می ماند (معروفیت قدرت هم می آورد) زیرا افراد مراعات می کنند و عیوب را مطرح نمی کنند.

ولی در رجال از کسانی که از این معاریف بالاتر بودند حساب نمی بردند چه برسد به این معاریف.

قرینه دوم (لو کان لبان)

اگر مبادرت به نماز در وقت فضیلت واجب بود لبان و اشتهر.

مناقشه

برخی ایراد گرفته اند که این همه فتوای قداماء به وجوب مبادرت را نقل کردید ولی باز بان و اشتهر نشد.

بررسی کلمات

ما دوباره به کلمات مراجعه کردیم و خلاصه آن را بیان می کنیم:

سید مرتضی در کتب معروفش مثل ناصریات قائل به عدم وجوب مبادرت شده است ولی علامه از کتاب مصباح (که می گوید تألیف سید مرتضی است) نقل می کند که قائل به وجوب مبادرت شده است ولی این بعید است چون شیخ طوسی که خود قائل به وجوب مبادرت است می گوید سید مرتضی قائل به وجوب نیست و شیخ شاگرد سید است و نظر او را بهتر می داند.

ص: ۳۶۸

ابن جنید، سلار، ابن ادریس، ابن زهره، علامه، یحیی بن سعید حلّی و محقق حلّی می گویند مبادرت واجب نیست و تأخیر اختیاراً تا غروب آفتاب جایز است.

در تذکره راجع به آخر وقت عصر می گوید: «آخر وقت العصر للفضیله إذا صار ظلّ کلّ شیء مثلیه، و للإجزاء إلى الغروب عند أكثر علمائنا(۱)» البته فرقی نمی کند و اگر نماز عصر وسعت داشته باشد و تا غروب آفتاب ادامه داشته باشد ظاهر این است که در نماز ظهر هم این گونه است.

ابن ادریس و ابن زهره ادعای اجماع کرده اند ولی قطعاً این معنا مراد نیست زیرا خودشان مخالف (مثل شیخ طوسی و شیخ مفید) را نقل کرده اند و منظور شهرت است.

نتیجه

ولی همین مقدار کافی است که لو کان واجباً لبان و اشتهر؛ وقتی علامه می گوید اکثر علمائنا و ابن ادریس و ابن زهره ادعای اجماع می کنند که معلوم می شود مسأله روشن نشده است در حالی که مسأله محلّ ابتلا بوده است و اگر مبادرت واجب بود قطعاً روشن می شد.

احتیاط در مسأله

البته ما قبول داریم که احتیاط مستحبّ مؤکّد این است که نماز ظهر را در حال اختیار در وقت اول بخواند. البته ما در وقت اختیاری حداکثر را می گیریم که بلوغ الظل مثله می شود زیرا در کمتر از این روایات متعارض بود و بلوغ الظل مثله قدر متیقّن است.

شبهه

روایاتی که در رابطه با آخر وقت اختیاری نماز ظهر است از امام صادق علیه السلام است و خود حضرت در روایتی فرمود: «عَنْ سَائِلٍ أَبِي خَدِيجَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلَهُ إِنْسَانٌ وَ أَنَا حَاضِرٌ فَقَالَ رَبِّمَا دَخَلْتُ الْمَسْجِدَ - وَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا يُصَلُّونَ الْعَصْرَ وَ بَعْضُهُمْ يُصَلِّي الظُّهْرَ - فَقَالَ أَنَا أَمَرْتُهُمْ بِهَذَا - لَوْ صَلَّوْا عَلَيَّ وَ قَتِ وَاحِدٍ عَرَفُوا فَأَخَذُوا بِرِقَابِهِمْ. (۲)»

ص: ۳۶۹

۱- (۴) تذکره الفقهاء (ط - الحدیثه)، ج ۲، ص: ۳۰۸.

۲- (۵) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۳۷.

و امام صادق، أصالة الجَدِّ در کلام خود راجع به وقت فضیلت ظهر را اسقاط کرد. و روایت ابراهیم کرخی از امام کاظم علیه السلام است که أصالة الجَدِّ در کلام خود را اسقاط نکرد. و شاید همین جهت است که آقای سیستانی آخر وقت فضیلت نماز ظهر را چهار هفتم شاخص می گیرد.

جواب

و لکن این مطلب درست نیست زیرا روایاتِ امام کاظم و امام رضا هم با هم متعارض است:

۱- وَ عَنْهُ عَنْ عُبَيْسٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ قَالَ: سَمِعْتُ الْعَبْدَ الصَّالِحَ عَ وَ هُوَ يَقُولُ إِنَّ أَوَّلَ وَقْتِ الظُّهْرِ زَوَالُ الشَّمْسِ - وَ آخِرَ وَقْتِهَا قَامَةٌ مِنَ الزَّوَالِ - وَ أَوَّلَ وَقْتِ العَصْرِ قَامَةٌ وَ آخِرَ وَقْتِهَا قَامَتَانِ - قُلْتُ فِي الشِّتَاءِ وَ الصَّيْفِ سَوَاءٌ قَالَ نَعَمْ. (۱)

تهذیب از حسن بن محمد بن سماعه که سند خوب است و حسن هم ثقه است. و عبیس؛ عباس بن هشام است که نجاشی گفته است: «العباس بن هشام أبو الفضل الناشری الأسدی عربی ثقه جلیل فی أصحابنا کثیر الروایه کسر اسمه فقیل عبیس (۲)». و محمد بن حکیم هم مروی عنه بزندی و صفوان و ابن ابی عمیر است.

این روایت از امام کاظم است که با روایت ابراهیم کرخی که از امام کاظم است تعارض می کند.

صحیحه بزندی که یا از امام کاظم و یا از امام رضا نقل می کند: وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ يَعْنِي ابْنَ أَبِي نَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ وَقْتِ صَلَاةِ الظُّهْرِ وَ العَصْرِ - فَكَتَبَ قَامَةٌ لِلظُّهْرِ وَ قَامَةٌ لِلعَصْرِ. (۳)

ص: ۳۷۰

۱- (۶) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۴۸ .

۲- (۷) رجال النجاشی ص: ۲۸۰ .

۳- (۸) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۴۴ .

روایت یزید بن خلیفه هم از امام صادق علیه السلام است و نقل نمی کنیم و داخل در تعارض است.

دو روایت نقل کردیم که با روایت ابراهیم کرخی تعارض دارد یک روایت می گوید خرج وقتها بأربعة أقدام و روایت دیگر قامه را انتها می گیرد.

مگر این که گفته شود که: در روایت گفت که: « قَالَ أَبُو عَیْدٍ اللّٰهُ عَ فِی کِتَابِ عَلِیِّ عَ الْقَامَةُ ذِرَاعٌ وَ الْقَامَتَانِ الذَّرَاعَانِ (۱) » و قطعاً تا دو هفتم وقت فضیلت نماز ظهر تمام نمی شود و تا قامتان یعنی دو ذراع وقت فضیلت نماز عصر تمام نمی شود.

ولی ما این را جواب دادیم که سند ضعیف است و ثانیاً در کتاب حضرت مراد از قامه، ذراع بوده است ولی در موارد دیگر دلیل نمی شود که قامه به معنای ذراع باشد که قرینه واضحی داشت «ذراع من قامه».

خلاصه: شما گفتید روایات امام صادق به خاطر سقوط أصالة الجَدِّ ساقط شد و روایت ابراهیم کرخی بلامعارض است چون از امام کاظم است و ما گفتیم که خود این روایت هم معارض دارد. که یا باید به خاطر این اختلاف حمل بر استحباب کنیم و یا تعارض و تساقط می کنند.

کلمات قدماء در رابطه با آخر وقت اختیاری نماز ظهر

در مجموع از مرحوم شیخ مفید به دست آمد که آخر وقت اختیاری نماز ظهر دو هفتم شاخص است و در مختلف از ابن اَبی عقیل همین دو هفتم شاخص را نقل کرده است.

در تهذیب آخر وقت اختیاری را چهار هفتم دانسته است چون روایت ابراهیم کرخی را مطرح کرده است. و هم چنین در کتاب النهایة و کتاب عمل یوم و لیلۃ همین را فرموده است.

ص: ۳۷۱

و این ها که نام بردیم قائل به وجوب مبادرت در وقت اختیاری شده اند.

حلبی هم در الکافی همین چهار هفتم شاخص را گفته است. و مطلب عجیبی که دارد این است که وقت اضطراری نماز ظهر هم با رسیدن شاخص به اندازه خود شاخص تمام می شود که تا به حال ندیدیم کسی این حرف را بزند. «و آخر وقت المضطر أن یصیر الظلّ مثل الشاخص»

شیخ طوسی در اکثر کتب خود قائل به وقت اختیاری است ولی می گوید آخر وقت اختیاری زمانی است که شاخص به اندازه مثل شاخص شود. در مبسوط، اقتصاد، خلاف، جمل و عقود همین را می گوید بر خلاف تهذیب و نهایه که اربعه اقدام را می گفتند.

ابن براج در مهذب قول اخیر را می گوید: « أولها الظهر و له وقتان: أول و آخر، فالأول زوال الشمس من وسط السماء إلى جهة المغرب، و الآخر ان یصیر ظل کل شیء مثله (۱) و در ادامه می فرماید: و أول الوقت وقت من لا- عذر له، و آخره وقت ذوی الاعذار»

أقوال در رابطه با آخر وقت اختیاری نماز عصر

تذکره فرمود: اکثر علمائنا قائل به توسعه تا غروب آفتاب اند ولی جماعتی هم خلاف این را می گویند که وقت اختیاری زودتر تمام می شود. ما أقوال را بررسی کردیم:

یک قول، قول مفید است که تا اصرار شمس ادامه دارد.

قول دوم که از سید مرتضی در بعضی کتب خود نقل کرده است: رسیدن سایه به شش هفتم است. ولی در ناصریات فرموده تا وقت تا غروب ادامه دارد.

ص: ۳۷۲

قول سوم: قول شیخ در جمله ای از کتب خود (میسوط، خلاف، اقتصاد) و نیز قول ابن براج، سلار، ابن همزه، می گویند وقتی اختیاری نماز عصر زمانی تمام می شود که سایه دوبرابر شاخص شود. و مشهور در آخر وقت فضیلت عصر همین است.

قول چهارم: قول محکی از ابن ابی عقیل که سایه به چهار هفتم شاخص برسد. «فقد دخل فی وقت الآخر». در مختلف صریحاً نقل می کند که ابن ابی عقیل در مورد عصر این را گفته است.

هر کدام از این اقوال دلیل خود را دارد.

مستند قول اصرار شمس

دلیل قول شیخ مفید: موثقه ابی بصیر؛ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّ الْمُؤْتُورَ أَهْلُهُ وَ مَالُهُ مِنْ ضَيْعِ صَلَاةِ الْعَصْرِ - قُلْتُ وَ مَا الْمُؤْتُورُ - قَالَ لَا يَكُونُ لَهُ أَهْلٌ وَ لَا مَالٌ فِي الْجَنَّةِ - قُلْتُ وَ مَا تَضْيِعُهَا قَالَ يَدْعُهَا حَتَّى تَصْفَرَ وَ تَغِيبَ. (۱)

مناقشه آقای خویی

مناقشه آقای خویی: این استدلال صحیح نیست زیرا استدلال مبتنی بر این است که روایت «أو» داشته باشد و صاحب حدائق از تهذیب «أو» نقل می کند و محاسن برقی، ثواب الأعمال صدوق، من لا یحضره الفقیه هم «أو» دارد.

و به نظر ما «أو» غلط است و واو درست است؛ تهذیبی که چاپ شده و موافق نقل صاحب وسائل است و استبصار و علل الشرایع واو دارد، و همین صحیح است زیرا روایت با «أو» معنا ندارد و خورشید همیشه قبل از غائب شدن زرد می شود؛ یا زرد بشود و یا غایب شود صحیح نیست تخیر باید بین متباینین باشد.

نتیجه مناقشه (توضیح معنای روایت طبق احتمال واو)؛ حال که واو صحیح است؛ غایت وقت اختیاری، اصراری است که همراه با غیوبت باشد ولی نه غیوبت حقیقه بلکه غیوبت عنائیه: زیرا اگر غیوبت حقیقی مراد باشد به معنای ترک نماز است که فقد کفر است نه این که موتور باشد؛ موتور یعنی بهشت می برند ولی خانه ندارد و کلّ بر مردم است که همیشه درب خانه ها را می زند و کارتن خواب بهشت است. لذا مراد آخر وقتی است که تسامحاً غیوبت گفته می شود. و اگر غیوبت حقیقی مراد بود که گناه و حرام می بود بهشت نمی بردند. پس کار حلال است ولی چون ترک مستحبّ کرده است در بهشت موتور است.

ص: ۳۷۳

این فرمایش ناتمام است؛

این که بهشت می برند ولی خانه به او نمی دهند دلیل نمی شود این کار گناه نیست و با هم تنافی ندارند؛ چون گناه بزرگ که نکرده است، تنها نماز را آخر وقت خوانده است. و اشکال ندارد گناه باشد و بهشت برود شیعه گنه کار را بهشت می برند و گرنه کسی به بهشت نمی رود. و از طرفی برخی روایات هم می گفتند این گناهی است که بخشوده می شود.

نکته: روشن نیست که روایت «تصفرّ أو تغیب» باشد یا او داشته باشد مجمل است ولی این که او داشته باشد عرفی نیست را قبول نداریم: می گوید یک روز یا دو روز روزه بگیر بیان عرفی است. موتور است یعنی هر کدام از این دو پیش بیاید موتور است و اگر غیوبت عرفی شد، اشدّ است. تخییر بین اقل و اکثر ثبوتاً معقول نیست ولی اثباتاً عرفی است. صم یوماً أو یومین، تستظهر بیوم أو یومین. لذا با او و «أو» بیان عرفی است.

مناقشه استاد

به نظر ما استدلال به این روایت تمام نیست؛

اشکال اصلی به این روایت این است که: شما به چه چیزی استدلال می کنید: روایت می گوید این کار تزییع نماز است و تزییع نماز به این معنا است که «حتّی تصفرّ أو تغیب» و «حافظوا» هم ظهور در وجوب دارد و تزییع مخالف محافظت بر نماز است.

جواب این است که ما قرینه داریم که این امر وجوبی نیست:

موثقه زراره؛ وَ عَنْهُ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ أَحَبُّ الْوَقْتِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَوْلُهُ- حِينَ يَدْخُلُ وَقْتُ الصَّلَاةِ فَصَلَّ الْفَرِيضَةَ- فَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَإِنَّكَ فِي وَقْتٍ مِنْهُمَا حَتَّى تَغِيَبَ الشَّمْسُ. (۱)

ص: ۳۷۴

لذا تضييع ادعایی می شود یعنی آن قدر سهل انگاری کردی که می گوئیم تضييع است و اگر بخواهیم جمع کنیم، جمع بین روایت همین است. و اگر تساقط کنند به براءت رجوع می کنیم.

مستند قول سته اقدام

دلیل سید مرتضی در بعض کتب خود که سته اقدام فرموده اند: صحیحہ سلیمان بن خالد؛ وَ عَنْهُ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ شَلِيمَانَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْعَصْرُ عَلَى ذِرَاعَيْنِ - فَمَنْ تَرَكَهَا حَتَّى تَصِيرَ عَلَى سِتِّهِ أَقْدَامٍ فَذَلِكَ الْمَضِيعُ (۱).

کسی که صبر کند تا سایه شاخص به شش هفتم شاخص برسد مضیع نماز خواهد بود و تضييع هم مخالف با محافظت بر نماز است.

جواب این روایت مشخص شد. علاوه بر این که شاید متعلق مضیع وقت فضیلت باشد نه خود نماز.

ادامه بحث را جلسه بعد بیان می کنیم.

بحث کمی طول کشید ولی بحث مهمی است و موجب دغدغه است و البته خوب است انسان مقتید بشود و ما هم احتیاط مستحب مؤکد می کنیم که این وقت اختیاری مراعات شود.

کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /آخر وقت اختیاری نماز عصر/وقت مختص و مشترک ۹۵/۰۹/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /آخر وقت اختیاری نماز عصر/وقت مختص و مشترک

خلاصه مباحث گذشته:

متن خلاصه ...

نکته باقیمانده از بحث دیروز

ما بین روایت ابراهیم کرخی و بین صحیحہ بزندی و روایت محمد بن حکیم تعارض انداختیم گفتیم همه این روایات از امام کاظم علیه السلام است یا تنها صحیحہ بزندی از امام رضا علیه السلام است. و امام صادق اگر فرمود: من بین شیعه نسبت به اوقات نماز القاء خلاف کردم و اصاله الجد در کلمات امام صادق ساقط شد ولی روایات امام کاظم و امام رضا علیهما السلام که اصاله الجد در آن محکم است و بین اینها تعارض وجود دارد.

ص: ۳۷۵

و تعارض این بود که:

روایت ابراهیم کرخی می گوید آخر وقت نماز ظهر این است که سایه به چهار هفتم شاخص برسد. ولی صحیحه بزنی و معتبره محمد بن حکیم می گوید که آخر وقت نماز ظهر موقعی است که سایه مثل شاخص بشود و آخر نماز عصر هم موقعی است که سایه دو برابر شاخص بشود.

وجهی که قبلاً برای حلّ این تعارض گفتیم این بود که:

روایت صحیحه بزنی و معتبره محمد بن حکیم موافق عامه است و حمل بر تقیه می شود و موجب می شود روایت ابراهیم کرخی بلامعارض باشد. قبلاً از کتاب مغنی ابن قدامه و فقه علی المذاهب الاربعه نظر عامه را نقل کردیم. کلام مغنی ابن قدامه چنین است؛

«اذا صار ظل كل شيء مثله فهو آخر وقت الظهر و بهذا قال مالك و الثوري و الشافعي و الاوزاعي و نحو قال ابو يوسف و محمد و ابو ثور و داود و حكي عن مالك ان وقت الاختيار لصلاه الظهر الى ان يصير ظل كل شيء مثله و وقت ادائها الى ان يبقى من غروب الشمس قدر ما يصلى به الظهر و قال ابو حنيفة الى وقت بلوغ الظل مثليه.»

از این عبارت فهمیده می شود که جمهور عامه، آخر وقت نماز ظهر را بلوغ ظل به اندازه مثل شاخص می دانند و آخر وقت نماز عصر را به این می دانند که سایه دو برابر شاخص بشود. و این با مضمون صحیحه بزنی و روایت محمد بن حکیم مطابق است و منشأ می شود روایت ابراهیم کرخی بلامعارض بشود.

و شاید همین منشأ کلام آقای سیستانی باشد که می فرمایند: آخر وقت فضیلت نماز ظهر زمانی است که سایه به اندازه چهار هفتم شاخص برسد.

ص: ۳۷۶

و لکن مهم برای ما همانی است که عرض کردیم: قرینه داریم روایت ابراهیم کرخی نباید حمل بر لزوم بشود. قرینه هم گفتیم موثقه زراره و انه لو کان لبان است. لو کان لبان هم دوستان اشکال دارند. حق اشکال شان محفوظ است.

آخر وقت اختیاری نماز عصر

راجع به نماز عصر عرض کردیم؛ مشهور بر اساس روایاتی همچون «أحبّ الوقت أول الوقت، و اذا لم تصلّ فأنّت فی وقت منهما حتی تغیب الشمس» وقت نماز ظهر و نیز عصر را موسّع و تا غروب آفتاب می دانند. اما بین علمایی که قائل به وقت اختیاری اند، اختلاف است و چهار قول وجود دارد؛

قول اول

شیخ مفید فرمود: آخر وقت اختیاری، اصرار شمس است.

قول دوم

از سید مرتضی نقل شد که آخر وقت اختیاری برای نماز عصر این است که سایه شش هفتم شاخص بشود (و آقای سیستانی هم وقت فضیلت را همین می داند). دلیل شان هم صحیحہ سلیمان بن خالد است که ما به سید مرتضی اشکال کردیم.

قول سوم

قول شیخ است که آخر وقت اختیاری نماز عصر این است که سایه دوبرابر شاخص بشود. (و نظر مشهور در وقت فضیلت نماز عصر هم همین است). خب مستند ایشان روایت محمد بن حکیم و روایت بزندی و روایت یزید بن خلیفه است که صریحاً می گفت «آخر وقت العصر قامه»: یعنی یک قامت بعد از قامتی که برای نماز ظهر گفتند، در نتیجه آخر وقت عصر قامتان و مثلی الشاخص خواهد شد.

جواب همین است که این روایات حمل بر تقیه می شوند. و علاوه بر آن که عرض کردیم که اگر بشود باید حمل بر استحباب بکنیم بخاطر موثقه زراره و انه لو کان لبان.

ص: ۳۷۷

قولی است که مختلف الشیعه از ابن ابی عقیل نقل می کند و خیلی عجیب است: آخر وقت اختیاری نماز عصر این است که سایه به اندازه چهار هفتم شاخص بشود (ان ینتهی الظل ذراعین بعد زوال الشمس).

(در حالی که از ایشان نقل شده بود که آخر وقت نماز ظهر چهار هفتم است. سؤال: ... جواب: عبارت این است که: حکمی فی المختلف عن ابی عقیل اول وقت الظهر زوال الشمس الی ان ینتهی الظل ذراعا واحدا او قدمین. ما اشتباه کردیم؛ مختلف از ابن ابی عقیل نقل می کند که آخر نماز ظهر این است که سایه دو هفتم شاخص بشود. راجع به نماز عصر آخر وقتش این است که چهار هفتم شاخص بشود و لذا از این جهت تهافتی وجود ندارد.)

تعجب این است که این قول خلاف مشهور بین عامه و خاصه است. و کسی رسیدن سایه شاخص به چهار هفتم را آخر وقت نماز عصر ندانسته است. روایت ابراهیم کرخی هم راجع به نماز ظهر بود که آخر وقت آن چهار هفتم است.

شاید روایت منصور بن حازم دلیل ایشان باشد:

صل العصر علی اربعه اقدام؛ ولی معلوم نیست آخر وقت نماز عصر را بگوید و شاید اول وقت فضیلت عصر را می گوید که در روایات دیگر آمده است و حتی پیامبر نماز عصر را زمانی می خواند که سایه شاخص به چهار هفتم شاخص برسد.

هر چند چهار قول در رابطه با نماز عصر مطرح شده است ولی مضمون روایات از چهار وجه هم بیشتر است؛

در روایت سلیمان بن جعفر آمده است که: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعُبَيْدِيِّ عَنِ سُلَيْمَانَ بْنِ جَعْفَرٍ قَالَ: قَالَ الْفُقَيْهُ عَ آخِرُ وَقْتِ الْعَصْرِ سِتَّةُ أَقْدَامٍ وَ نِصْفٌ؛ آخر وقت نماز عصر شش و نیم هفتم شاخص است. البته سند این روایت ضعیف است.

به هر حال باز تکرار می کنیم:

در مجموع استظهار ما این است که وقت نماز ظهر و عصر موشع است و لکن احتیاط مستحب مؤکد عدم تأخیر نماز عصر از دو برابر شاخص است، چون مشهور وقت فضیلت نماز عصر را، همین می دانند، و از طرفی برخی قائلند تأخیر از وقت معروف به وقت فضیلت برای غیر معذور جایز نیست و ظاهر برخی روایات هم این گونه بود.

تذکر: ان شاء الله بحث خواهیم کرد که وقت فضیلت نماز ظهر و عصر از کی شروع می شود، صاحب عروه بعداً مطرح کرده ما هم آنجا مطرح می کنیم.

وقت مختص و مشترک

قول به وقت مختص

امر دوم راجع به این است که مشهور گفتند اول زوال به اندازه چهار رکعت وقت مختص ظهر است. آخر وقت هم به اندازه چهار رکعت وقت مختص عصر است. و بین این دو وقت، وقت مشترک است. البته این برای حاضرین است. اما برای مسافرین وقت مختص به اندازه دو رکعت می شود.

این نظر مشهور است ولی با تعبیر علمائنا بیان شده است. بعضی از کلمات صریحاً گفته اند: علیه الاجماع.

انکار وقت مختص

و لکن برخی از بزرگان گفته اند وقت مختص نداریم. از اول اذان وقت نماز ظهر و عصر شروع می شود تا غروب آفتاب. بله، بین نماز ظهر و عصر ترتیب وجود دارد و نماز عصر را باید بعد از نماز ظهر بخوانیم ولی این ربطی به این بحث وقت مختص ندارد. قول به وقت مختص آثاری دارد که باید به آن آثار ملتزم شد.

علامه و شهید اول، قول به انکار وقت مختص را به صدوق نسبت داده اند.

ص: ۳۷۹

صاحب حدائق می فرماید: صدوق وقت مختص را انکار نکرد و تنها در فقیه روایاتی را نقل کرد که ظهور در وقت مشترک دارد؛ مثل روایت قاسم بن عروه: اذا زالت الشمس دخل وقت الظهر و العصر الا ان هذه قبل هذه ثم انت في وقت منهما حتى تغرب الشمس. صدوق این روایت را نقل کرده است ولی صریحاً وقت مختص را انکار نکرده است، بلکه نسبت به نماز خواندن در آخر وقت صریحاً قائل به وقت مختص شده است؛ در احکام السهو فی الصلاة می فرماید: **وَإِنْ نَسِيَتْ الظُّهْرَ وَالعَصِيرَ ثُمَّ ذَكَرْتَهُمَا عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ فَصَلِّ الظُّهْرَ ثُمَّ صَلِّ العَصِيرَ إِنْ كُنْتَ لَمَّا تَخَافُ فَوَاتَ إِحْدَاهُمَا فَإِنْ خِفْتَ أَنْ يَفُوتَكَ إِحْدَاهُمَا فَأَبْدَأْ بِالْعَصْرِ وَ لَا تُؤَخِّرْهَا فَيَكُونَ قَدْ فَاتَتْكَ جَمِيعاً (۱)**

این عبارت را در فقیه آورده است. حال این استشهاد صاحب حدائق درست است یا درست نیست، می رسیم چون ممکن است ما هم قائل به وقت مختص در آخر وقت نباشیم ولی قائل بشویم که چون روایات می گوید در ضیق وقت باید نماز عصر بخوانی، اگر ما نماز ظهر بخوانیم نماز ظهر باطل باشد چون امر ندارد اما این به معنای قول به وقت مختص نیست. این را بعداً توضیح خواهیم داد.

در هر صورت این نسبت به صدوق داده شده و جامع المقاصد و مدارک گفته اند که والد صدوق هم وقت مختص را انکار کرده است.

فروع بحث وقت مختص

قبل از این که ادله طرفین را بگوییم، سزاوار است فروعی که بزرگان بر وقت مختص مترتب کرده اند را بگوییم تا با بصیرت وارد این بحث بشویم.

ص: ۳۸۰

۱- (۱) من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص: ۳۵۴.

اگر کسی در وقت مختص به ظهر، یعنی در همان چهار رکعت اول وقت، نماز عصر بخواند؛ یا بخاطر این که حواسش نبود و فراموش کرد، یا این که اشتبهاً تمام نماز ظهر را قبل از اذان خوانده است، بعد نماز عصر را در وقت مختص خوانده است.

بناء بر قول به وقت مختص نماز عصرش باطل است چون به وقت اخلاص وارد کرده است که در روایت استثناء شده است: لَا تَعَادُ الصَّلَاةَ إِلَّا مِنْ حَمْسِهِ - الطُّهُورِ وَالْوَقْتِ وَالْقِبْلَةِ وَالرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ. (۱)

اما اگر وقت مختص را قبول نکنیم:

برخی مثل صاحب حدائق (ظاهراً) فرموده است باز هم، نماز باطل است زیرا به ترتیب اخلاص زده اید. و این عجیب است؛ زیرا حدیث لاتعداد شامل اخلاص سهوی به ترتیب می شود. لذا نماز صحیح خواهد بود و این بحث از فروع بحث وقت مختص می شود که اگر قائل به وقت مختص باشیم نماز باطل و اگر قائل نباشیم نماز به جهت حدیث لاتعداد، صحیح است.

نکته

نماز عصر مشروط به سبق نماز ظهر است ولی نماز ظهر مشروط به لحوق نماز عصر نیست لذا اگر کسی نماز ظهر را بخواند و عمداً یا سهواً، مثلاً حائض شود، نماز عصر را نخواند؛ نماز ظهر او صحیح است.

مناقشه در فرع اول (مضمون صحیح زراره)

البته این مطلب بناء بر نظر مشهور است.

و لکن در صحیح زراره فرموده است: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَذَانَ جَمِيعاً عَنْ حَمَادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيْزٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِذَا نَسَيْتَ صَلَاةً أَوْ صَلَّيْتَهَا بِغَيْرِ وُضُوءٍ - وَ كَانَ عَلَيْكَ قَضَاءُ صَلَوَاتٍ فَاَبْدَأْ بِأَوَّلِهِنَّ - فَأَذِّنْ لَهَا وَ أَقِمْ ثُمَّ صَلِّهَا - ثُمَّ صَلِّ مَا بَعْدَهَا بِإِقَامِهِ إِقَامَهُ لِكُلِّ صَلَاةٍ وَ قَالَ - قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ وَ إِنْ كُنْتَ قَدْ صَلَّيْتَ الظُّهْرَ - وَ قَدْ فَاتَتْكَ العُدَاةُ فَذَكَرْتَهَا فَصَلِّ العُدَاةَ - أَى سَاعَةٍ ذَكَرْتَهَا وَ لَوْ بَعْدَ العَصْرِ - وَ مَتَى مَا ذَكَرْتَ صَلَاةً فَاتَتْكَ صَلَّيْتَهَا - وَ قَالَ إِذَا نَسَيْتَ الظُّهْرَ حَتَّى صَلَّيْتَ العَصْرَ فَذَكَرْتَهَا - وَ أَنْتَ فِي الصَّلَاةِ أَوْ بَعْدَ فَرَاغِكَ - فَأَنُوها الأُولَى ثُمَّ صَلِّ العَصْرَ - فَأَيُّهَا هِيَ أَرْبَعٌ مَكَانٍ أَرْبَعٌ - وَ إِنْ ذَكَرْتَ أَنَّكَ لَمْ تُصَلِّ الأُولَى - وَ أَنْتَ فِي صَلَاةِ العَصْرِ - وَ قَدْ صَلَّيْتَ مِنْهَا رَكَعَتَيْنِ (فَأَنُوها الأُولَى) - ثُمَّ صَلِّ الرُّكْعَتَيْنِ البَاقِيَتَيْنِ وَ قُمْ فَصَلِّ العَصْرَ - وَ إِنْ كُنْتَ قَدْ ذَكَرْتَ أَنَّكَ لَمْ تُصَلِّ العَصْرَ - حَتَّى دَخَلَ وَقْتُ المَغْرِبِ وَ لَمْ تَخَفْ فَوْتَهَا - فَصَلِّ العَصْرَ ثُمَّ صَلِّ المَغْرِبَ - فَإِنْ كُنْتَ قَدْ صَلَّيْتَ المَغْرِبَ فَقُمْ فَصَلِّ العَصْرَ - وَ إِنْ كُنْتَ قَدْ صَلَّيْتَ مِنَ المَغْرِبِ رَكَعَتَيْنِ - ثُمَّ ذَكَرْتَ العَصْرَ فَأَنُوها العَصْرَ (ثُمَّ قُمْ فَأَتَمِّمِها رَكَعَتَيْنِ) - ثُمَّ سَلِّمْ ثُمَّ تَصَلِّ المَغْرِبَ - فَإِنْ كُنْتَ قَدْ صَلَّيْتَ العِشَاءَ الأَخْرَةَ - وَ نَسَيْتَ المَغْرِبَ فَقُمْ فَصَلِّ المَغْرِبَ - وَ إِنْ كُنْتَ ذَكَرْتَهَا - وَ قَدْ صَلَّيْتَ مِنَ العِشَاءِ الأَخْرَةَ رَكَعَتَيْنِ - أَوْ قُمْتَ فِي الثَّالِثَةِ فَأَنُوها المَغْرِبَ - ثُمَّ سَلِّمْ ثُمَّ قُمْ فَصَلِّ العِشَاءَ الأَخْرَةَ - فَإِنْ كُنْتَ قَدْ نَسَيْتَ العِشَاءَ الأَخْرَةَ - حَتَّى صَلَّيْتَ الفَجْرَ فَصَلِّ العِشَاءَ الأَخْرَةَ - وَ إِنْ كُنْتَ ذَكَرْتَهَا وَ أَنْتَ فِي الرُّكْعَةِ الأُولَى - أَوْ فِي الثَّانِيَةِ مِنَ العُدَاةِ فَأَنُوها العِشَاءَ - ثُمَّ قُمْ فَصَلِّ العُدَاةَ وَ أَذِّنْ وَ أَقِمْ - وَ إِنْ كَانَتْ

الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ قَدْ فَاتَتَاكَ جَمِيعًا - فَاِبْدَأْ بِهِمَا قَبْلَ أَنْ تُصَلِّيَ لِمَى الْغَدَاةِ - اِبْدَأْ بِالْمَغْرِبِ ثُمَّ الْعِشَاءِ - فَإِنْ خَشِيتَ أَنْ تَفُوتَكَ الْغَدَاةُ إِنْ
بَدَأْتَ بِهِمَا - فَاِبْدَأْ بِالْمَغْرِبِ ثُمَّ الْغَدَاةِ ثُمَّ صَلِّ الْعِشَاءَ - وَإِنْ خَشِيتَ أَنْ تَفُوتَكَ الْغَدَاةُ إِنْ بَدَأْتَ بِالْمَغْرِبِ - فَصَلِّ الْغَدَاةَ ثُمَّ صَلِّ
الْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ - اِبْدَأْ بِأَوَّلِهِمَا لِأَنَّهُمَا جَمِيعًا قَضَاءٌ أَيُّهُمَا ذَكَرْتَ - فَلَا تُصَلِّيْهُمَا إِلَّا بَعْدَ شُعَاعِ الشَّمْسِ - قَالَ قُلْتُ: وَ لِمَ ذَاكَ قَالَ
لِأَنَّكَ لَسْتَ تَخَافُ فَوْتَهَا. (٢)

ص: ٣٨١

١- (٢) وسائل الشيعة، ج ٤، ص: ٣١٢.

٢- (٣) وسائل الشيعة، ج ٤، ص: ٢٩٠.

می فرماید اگر ظهر را فراموش کردی، نماز عصر خواندی، حال در اثناء نماز عصر ملتفت شدی یا بعد از نماز عصر، فائوها الاولی، نیت کن که این نمازت، نماز ظهر است. ظاهراً ارشاد است، نه این که اگر نیت نکنی نماز ظهر نمی شود. یعنی بناء بگذار که این، نماز ظهر است. اگر نیت هم نکند شبیه ابن علی الاکثر است. ابن علی الاکثر نه این که شما بناء قصدی باید بگذاری بر اکثر؛ این، بناء عملی است. بناء هم نگذاری خود به خود حکم اکثر بر آن بار می شود. شک بین سه و چهار محکوم است ظاهراً به این که رکعت چهارمی. این معنای انو علی الاربع است.

«فانما هی اربع مکان اربع» چون تو چهار رکعت به نیت نماز عصر خواندی جای چهار رکعت نماز ظهر می نشیند.

اگر به این روایت عمل شود (که صاحب عروه به آن عمل کرده است) نمازی که به عنوان نماز عصر خوانده شد، نماز ظهر محسوب می شود لذا ظاهراً دیگر فرقی بین قول به وقت مختص و انکار وقت مختص نیست، چون این صحیحه اطلاق دارد.

جواب از مناقشه

دو تا جواب اینجا مطرح می شود:

جواب اول: جواب مبنایی

جواب مبنایی این است که می گویند: این روایت اعتبار ندارد زیرا اصحاب از این صحیحه اعراض کرده اند و به مضمون این صحیحه فتوا نداده اند. (مشهور بی دین نبوده اند و بالتفات به این حدیث به آن عمل نکرده اند لذا یا سند و یا دلالت این روایت را قبول نداشته اند)

و چون اعراض ظاهراً از سند است و خللی در ظهور نبوده است زیرا دلالت نص است: حتی مثل آقای صدر که می گویند اعراض از دلالت مشکل ایجاد نمی کند و تنها اعراض از سند مشکل ساز است باز روایت حجیت نخواهد داشت. (جهت این تفصیل این است که آقای صدر می فرماید: حجیت ظهور مشروط به عدم اماره ظنیه بر خلاف نیست و عقلاء ظهوری که ظنّ نوعی به کذبش دارند را حجّت می دانند. ولی عقلاء خبر ثقه ای که ظنّ نوعی به کذبش دارند را حجّت نمی دانند و مشروط به عدم اماره ظنیه بر خلاف می دانند.)

ص: ۳۸۲

إعراض از این حدیث برای ما ثابت نیست زیرا مهم إعراض قدماء و ریش سفید های فقه است که ثابت نیست، چون إعراض این است که ملتفت به این حدیث بشوند و فتوا به خلاف بدهند. و نظر متأخرین اجتهادی است و مثل بقیه اند. (مرحوم آقای تبریزی می فرمود: یک روز صبح می آمدم. یک راننده ای رفت جلو، یک نگاهی کرد، عقب عقب برگشت. گفت نگاه کردم اگر از این طلبه های جوانی سوارت نکنم. اگر پیرمردی سوارت بکنم. خلاصه در شهرت ما سراغ پیرمردهای فقاقت می رویم.)

علاوه بر این که ما (وفاقا للسید الخوئی) اعراض از سند را هم موهن نمی دانیم؛ زیرا حجیت خبر ثقه به نظر ما مطلق است. العمری ثقتی فاسمع له و اطع اطلاق دارد یعنی و لو ظن نوعی به خطا او پیدا کنی. و این خبر العمری ثقتی را ثابت کردیم قطعی الصدور است.

آقای سیستانی وجهی دیگر در تعلیقه عروه مطرح کرده اند، و فرموده اند: شاید منشأ إعراض مشهور این باشد که معلوم نیست این جمله کلام امام باشد و شاید اجتهاد زراره باشد (یعنی و قال فاعلش زراره است: و قال زراره) و شاهد آن ما فی الجوامع الوائیه است. ما جوامع روائیه را بررسی کردیم شاهی پیدا نکردیم؛

ظاهراً ایشان به اختلاف تعبیر در این روایت نگاه کرده و منشأ تردید ایشان شده است. این روایت در کافی این گونه آمده است: «عن حماد عن حریر عن زراره عن ابی جعفر علیه السلام قال... و قال قال أبو جعفر... و قال...» «قال» که ابتدا ذکر شد یعنی قال ابوجعفر علیه السلام. و در ادامه گفت «و قال: قال ابوجعفر» که فاعل آن مشخص است. در ادامه حدیث «و قال» آمده است. و دیگر «و قال قال» نگفت. یک بار در وسط حدیث گفت «و قال قال ابوجعفر» ولی در ادامه دیگر دو بار نگفت و تنها گفت «و قال اذا نسیت الظهر»؛ لذا احتمال دارد «و قال اذا نسیت» مثل «و قال» باشد که در وسط ذکر شد. «و قال» در وسط، کلام حریر است که می گوید: و قال زراره قال ابوجعفر.

انصافاً این فرمایش آقای سیستانی خلاف ظهور است. زیرا در ذیل این صحیحه این گونه آمده است که: وَ إِنْ كَانَتْ الْمَغْرِبُ وَالْعِشَاءُ قَدْ فَاتَتَاكَ جَمِيعاً - فَابْدَأْ بِهِمَا قَبْلَ أَنْ تُصَلِّيَ الْعِدَاهُ - اِبْدَأْ بِالْمَغْرِبِ ثُمَّ بِالْعِشَاءِ - فَإِنْ خَشِيتَ أَنْ تَفُوتَكَ الْعِدَاهُ إِنْ بَدَأْتَ بِهِمَا - فَابْدَأْ بِالْمَغْرِبِ ثُمَّ الْعِدَاهُ ثُمَّ صَلِّ الْعِشَاءَ - وَ إِنْ خَشِيتَ أَنْ تَفُوتَكَ الْعِدَاهُ إِنْ بَدَأْتَ بِالْمَغْرِبِ - فَصَلِّ الْعِدَاهُ ثُمَّ صَلِّ الْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ - اِبْدَأْ بِأَوْلِهِمَا لِأَنَّهُمَا جَمِيعاً قِضَاءً أَيُّهُمَا ذَكَرْتَ - فَلَا تُصَلِّيْهُمَا إِلَّا بَعْدَ شُعَاعِ الشَّمْسِ - قَالَ قُلْتُ: وَ لِمَ ذَاكَ قَالَ لِأَنَّكَ لَسْتَ تَخَافُ فَوْتَهَا

ترجمه روایت: می گوید اگر نماز مغرب و عشاء قضاء شد قبل از نماز صبح، قضائش را بخوان، به شرط این که خوف فوت نماز صبح را نداشته باشی، اگر مغرب و عشاء را قضاء کنی می ترسی نماز صبحت فوت بشود نماز مغرب را قضاء بکن نماز عشاء را بگذار بعد از نماز صبح قضاء بکن، اگر نماز مغرب هم بخوانی می ترسی نماز صبحت فوت بشود، نماز صبح را بخوان، و بعد اول نماز مغرب را بخوان بعد نماز عشاء را بخوان.

در آخر می گوید: «قال قلت لم ذاك؟ قال لانك لست تخاف فوتها» چرا این حکم؟ گفتند: چون خوف فوت که نداری، پس اول مثلاً نماز مغرب و عشاء را بخوان بعد نماز صبح را.

شاهد کلام: در این جمله آخر «قال قلت» دارد، این قال را چه کسی گفته است؛ اگر مراد «قال حریز» باشد معنایش این است که این جمله را راوی قبل، یعنی حماد، گفته است. و اگر مراد «قال زراره» باشد، این جمله را حریز گفته است.

و چون روایت این گونه بود که: «حریر عن زراره قال قال أبو جعفر»، مقتضای سیاق روایت، این است که فاعل این قال هم زراره باشد. در حالی که طبق توجیه آقای سیستانی باید فاعل قال را حریر بگیرند که خلاف سیاق روایت است.

نتیجه مناقشه و جواب اول

و لذا به نظر ما این صحیح زراره هیچ اشکالی در سندش نیست. دلالتش هم واضح است. لذا طبق این روایت می گوییم چه قائل به وقت مختص شویم چه نشویم این نمازی که به عنوان عصر خواندیم به عنوان نماز ظهر واقع می شود و نماز صحیح است.

جواب دوم از مناقشه در فرع اول

جواب دوم این است که گفته می شود صحیح زراره شامل وقت مختص نمی شود. ناظر به وقت مشترک است.

محرمات/حرمت غناء/أدله اختصاص حرمت غناء به صورت اقترا ن به محرمات دیگر ۹۵/۰۹/۲۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: محرمات/حرمت غناء/أدله اختصاص حرمت غناء به صورت اقترا ن به محرمات دیگر

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به حرمت غنا بود. عرض کردیم محدث کاشانی قائل شده است: غنایی حرام است که مقترن به محرمات دیگر باشد، مثل استعمال آلات لهو یا غنا زنان که موجب تهییج مردان می شود و یا مشتمل به ترغیب به معاصی و منکرات است و الا اگر غنا بدون این مقارنات باشد دلیلی بر حرمت آن نداریم.

أدله اختصاص حرمت غناء به صورت اقترا ن به محرمات دیگر

دلیل اول

اولین دلیل انصراف بود. که حرمت غنا منصرف به فرد شایع در آن زمان است. کما این که مثلاً ما در زمان طاغوت تعبیر به ترانه می شد و انصراف به آن غنای شایع در آن زمان داشت و لو در لغت ترانه شامل هر آواز خوشی که شعر بخوانند می شود.

ص: ۳۸۵

مناقشه

وجهی برای انصراف دلیل حرمت غنا و روایات حرمت غنا به آن غنایی که مقترن به محرمات دیگر بوده است، وجود ندارد. و

این طور نیست که غناهای مجرد از محرمات دیگر در آن زمان فرد نادر کالمعدوم باشد که خطاب از او منصرف باشد؛ (مثلاً کنیزی برای مولای خود آواز خوش می خواند، ترغیب به منکر نمی کند. صدای زیبایی دارد، اشعاری می خواند و او لذت می برد.) لذا خطابات: اجتنوا قول الزور قال الغناء، اجر المغنیه سحت، الرجل یغنی أ یجلس الیه ؟ قال لا، به اطلاق خود باقی می باشند.

فوقش شما بگویید باید اشعاری که می خواند، اشعار لهوی و باطل باشد. و لکن این قیدی است که برخی دیگر هم می زنند. مرحوم استاد هم در بحث قضا که رسیدند این احتمال را تقویت کردند.

اما مدّعی محدث کاشانی بیش از این است: ایشان می گوید باید از خارج حرام بودن عنوان مقارن ثابت شود تا غنا هم حرام شود. در حالی که خواندن شعر لهوی بدون آواز قطعاً حرام نیست. اشعار اغانی را بخوانیم، در مغنی اشعار لهوی به عنوان استشهاد بر ادبیات ذکر شده، اساتید و شاگردان می خوانند. این که حرام نیست.

دلیل دوم

روایت علی بن جعفر: وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْغِنَاءِ أ يَصْلُحُ فِي الْفِطْرِ وَ الْأَضْحَى وَ الْفَرْحِ يَكُونُ قَالَ لَا بَأْسَ مَا لَمْ يُزْمَرْ بِهِ (۱)

(ما لم يزم به یا ما لم يزم به)

در قرب الاسناد از عبدالله بن حسن از علی بن جعفر نقل می کند: عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْغِنَاءِ - هَلْ يَصْلُحُ فِي الْفِطْرِ وَ الْأَضْحَى وَ الْفَرْحِ - قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ مَا لَمْ يُعْصَ بِهِ (۲).

ص: ۳۸۶

۱- (۱) مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، ص: ۱۵۶ .

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۱۲۲ .

ظاهر این جمله این است که غنا حلال است مگر سبب گناه بشود. یعنی غنا منشأ استعمال آلات لهو بشود تا غنا، غنای کاملی شود یا غنا سبب شود صدای زن به گوش مردها رسیده و آن‌ها را تحریک کند و یا موجب اختلاط مجلس زنان و مردان شود. الّتی یدخل علیها الرجال. ولی اگر سبب گناه نبود، غنا حرام نیست. زیرا ما لم یزمر به ظاهرش این است که اگر غنا همراه با نواختن نی نباشد حلال است.

و روایت و لو در مورد اعیاد است، اما خصوصیت ندارد نه فقہیا نه در عرف متشرعی که بگوییم غنا در عید فطر و قربان و ایام فرح حلال است فی حد ذاته ولی در ایام دیگر حرام است، این هم تفصیلی است که خلاف ارتکاز فقهاء و خلاف ارتکاز متشرعه است. لذا روایت شامل غیر اعیاد هم می شود.

نکته: تفصیل بین زف العرائس و غیر زف العرائس منصوص است و مشهور هم با استناد به روایات تفصیل داده اند: که غنای زن در مجلس عروسی با این شرط که استعمال آلات لهو نباشد و ترغیب به منکرات نکند، مردان هم صدای او را نشنوند حلال است. اما این که بگوییم در ایام فرح، آن روزی که شادیم، مسافرما از سفر برگشته، غنا مشکل نداشته باشد، اما یک روز که غصه داریم و دل ما گرفته است بگویند ایام حزن است، ایام فرح نیست، غنا حرام است؛ این فقہیا محتمل نیست.

مناقشه اول (شیخ انصاری)

بیان کردیم که مرحوم شیخ می فرمود: غنا به معنای صوت حسن است و حلال است ما لم یعص به، یعنی مادامی که آن فرد غنا که غنا لهوی است، محقق نشود، مادامی که آن صنف محرم غنا که غنا به معنای صوت حسن مشتمل بر ترجیع مطرب است نباشد، غناء حلال است.

مرحوم شیخ ظاهر «ما لم یعص به» را، تحقق عصیان به خود غنا گرفته اند نه مقارنات غنا، در حالی که ظاهر «ما لم یعص به» این است که باء، باء سببیت باشد. و معنا چنین می شود که: غناء فی حد ذاته حلال است مگر این که سبب عصیان (همان عصیان های معهود) شود.

و این فرمایش مرحوم شیخ ضرورت به شرط محمول است؛ غنا حلال است مگر عصیان باشد و حرام باشد. این که گفتن ندارد. و لذا ما عرض می کنیم این فرمایش مرحوم شیخ عرفی نیست. و ظاهر روایت این است که غنا حلال است مگر این که به بهانه غنا و به خاطر غنا حرام های دیگر را مرتکب بشوید که آن وقت غنا هم حرام می شود.

و این که غناء که معنای حقیقی آن برای غناء حرام است را به معنای صوت حسن بگیریم و از آن این معنای مسامحی و مجازی و عنایی را قصد کنیم بعد بگوییم این غنای مسامحی حلال است مادامی که فرد حقیقی آن محقق نشود، عرفی نیست.

مثل این که کسی می گوید دروغ حکمش چیست؟ بگوییم دروغ حلال است مگر آن قسم حرامش. قسم حرامش همان چیزی است که عرف دروغ حرام می داند. پس کدام دروغ حلال است؟ آن هایی که مسامحه عرف دروغ می نامد: مثل وعده هایی که آدم عمل نمی کند؛ انشاء می کند که من فردا می آیم و فردا نمی آید. خب این دروغ نیست، اگر هم عرف بگوید چرا دروغ گفتی، مسامحه می کند. دروغ در اخبار می آید، در انشاء که دروغ مطرح نیست.

بگوییم دروغ حلال است مقصودمان یک دروغ مجازی و مسامحی باشد، عرفی نیست. اینجا هم بگوییم غنا حلال است، مقصودمان آن غنای مجازی باشد که به معنای صوت حسن غیر مشتمل بر ترجیع مطرب است، عرفیت ندارد.

و این که ایشان گفتند ما لم یزمر به، یعنی غنا حلال است مادامی که به مانند مزمار که به صورت ترجیع از آن استفاده می کنند، آواز خوانده نشود و آواز، صوتِ ترمیری و ترجیعی و همراه چهچه نداشته باشد؛ نیز عرفی نیست: ما لم یزمر به به معنای ما لم یرجع فیه خلاف ظاهر است و ظاهر آن این است که غناء حلال است مگر این که با استعمال آلات لهو مثل مزمار همراه باشد.

بله، آنسب بود «الغنا لابأس به ما لم یزمر معه» گفته شود: یعنی مادامی که در کنار غنا مزمار نواخته نشود. و لکن «ما لم یزمر به» امرش دائر است که بگوییم به معنای ما لم یزمر معه است یا یک معنای غیر عرفی بکنیم. یا ایشان فرمود ما لم یزمر به ای ما لم یتغنّ به تغنیا لهویا. آیا این عرفی است: الغنا حلال ما لم یتغنّ به، غنا حلال است مادامی که غنا نباشد. طرح کردن این روایت از این جور توجیه ها راحت تر است.

نتیجه: به نظر ما این توجیه مرحوم شیخ تمام نیست.

نکته: الغنا لابأس به ما لم یوزر به، این محتمل است. امام هم احتمال دادند یعنی ما لم یعص به. اما ما لم یؤمر به اصلا معنا ندارد. ما لم یؤمر به یعنی غنا حلال است مادامی که شما امر به خواندن غناء نکنید و غناء داوطلبانه باشد. که این عرفی نیست.

قرب الاسناد ابن ادريس حلی نسخه مغلوطة ای بوده است. خود ابن ادريس می گوید من این نسخه را تصحیح نکردم؛ امانت داری کردم. و لذا خیلی نسخه قرب الاسناد نسخه متقنه ای نیست. باید یک وجه مشترکی بین نسخش گرفت. کتاب علی بن جعفر هم که ما لم یزمر به دارد. قرب الاسناد در نسخه های معروفه اش هست: ما لم یعص به. گاهی هم هست که ما لم یؤمر به. امام احتمال می دهند ما لم یعذر به باشد. نمی دانم ایشان نسخه ای پیدا کرده یا همین جوری احتمال می دهد. ما لم یوزر به یعنی با آن گناه نشود و از ریشه وزر است.

مرحوم آقای خوئی هم فرمایش مرحوم شیخ را پسندیده و فرموده اند: ظاهر از «ما لم یزمر به» این است که غنا لا باس به ما لم یکن الصوت صوتا مزماریا، ما یکن الصوت صوتا رقصیا كألحان اهل الفسوق. غناء مادامی که شبیه صدای زماری و صدای مناسب با رقص و مجالس اهل فسوق نشود، حلال است.

ایشان فرموده اگر روایت به صدد بیان «ما لم یقترن باستعمال المزمار» بود، این گونه تعبیر نمی کرد. تعبیر می کرد الغنا لا باس به ما لم یکن فی المزمار، ما لم ینفخ فی المزمار نه ما لم یزمر به.

مناقشه در این تأیید

این توجیه عرفی نیست. این که «ما لم یکن فی المزمار» نفمود پس باید بگوییم «ما لم یزمر به» یعنی صدای زماری نشنود، عرفی نیست.

این که ایشان فرموده است برای بیان حرمت غناء ما لم یقترن باستعمال المزمار، باید «الغناء لا باس به ما لم یکن فی المزمار» بگوید صحیح نیست؛ زیرا غناء را در مزمار ایجاد نمی کنند. و ظهور عرفی جمله «ما لم یزمر به» این است که به خاطر غناء مزمار نیاورند و به خاطر غناء سراغ استعمال آلات موسیقی نروند؛ (بعضی از این آوازخوان ها می گویند باید مجلس آماده باشد، تار و تنبور و اینها باشد تا صدای ما در بیاید. و لذا ما لم یزمر به یعنی بخاطر این که غناء برایش مطلوب باشد و درجه یک باشد، می گوید بیاید همراه با استعمال آلات موسیقی من آواز بخوانم. ظاهراً هم همین جور است، اینها بهتر می توانند آواز بخوانند، و با آن تار زن و تنبور زن همراهی می کنند.)

غنا حلال است مگر این که آهنگ نی با او تنظیم بشود این عرض ما است. یعنی هم زمان با غنا آهنگ نی هم نواخته بشود، غنا مقترن به استعمال آلات لهو می شود.

احتمال دیگر در معنای روایت (مناقشه ای دیگر در دلیل دوم)

اگر کسی این احتمال را مطرح کند که:

الغنا لابس به ما لم یزمر به، یعنی غناء به گونه ای نباشد که جا دارد و شائیت این را دارد که با آن آلات موسیقی نواخته شود؛ بعضی صداهای خوب، زمینه استعمال آلات موسیقی را فراهم می کند. بعضی از صداهای خوب این طور نیست: قرایی که صدایشان خوب است اما هیچ آدم را به این فکر نمی اندازند که ای کاش در کنار آن ابزار موسیقی هم می زدند. غنا به معنای صوت حسن هست. ولی بعضی از غناها، بعضی از صوت حسن ها به گونه ای است که در مورد آن گفته می شود: جای فلان تار زن، که در جامعه به عنوان هنرمند مطرح می شود، جایش خالی است که بیاید این مجلس را آراسته کند.

مناقشه در این احتمال

این احتمال خلاف ظاهر است؛ هر عنوانی ظاهر در فعلیت است. اگر گفتند الغنا لابس به ما لم یعص به ظاهرش عصیان فعلی است. الغنا لابس به ما لم یزمر به یعنی مزارم فعلی. یعنی تزمیر مزارم بالفعل، نواختن مزارم بالفعل.

و لذا به نظر ما جواب مرحوم شیخ و مرحوم آقای خوئی از این روایت ناتمام است.

تعارض نسخه ها (مناقشه ای دیگر در دلیل دوم)

اگر کسی بگوید: وقتی اختلاف نسخه شد، ما لم یزمر به در قرب الاسناد بود، در کتاب علی بن جعفر ما لم یعص به بود، چون یک روایت است دو احتمال با هم تعارض و تساقط می کنند و چه بسا نسخه سومی وجود داشته که به دست ما نرسیده و بر اساس آن نسخه استدلال فیض کاشانی ناتمام باشد.

ص: ۳۹۱

جواب این اشکال این است که:

اولاً: احتمال عرفی ندارد که یک کلمه دیگری باشد که مخلاً به استدلال فیض کاشانی باشد. اگر کلمه دیگری می بود نقل می شد. و مثلاً این که «ما لم یطرب به» باشد هیچ جا نقل نشده است. و این احتمالات موهوم و غیر عرفی است.

ثانیاً: طبق مبنای کسانی که قرب الاسناد را ضعیف می دانند و می گویند روایت عبدالله بن حسن است که توثیق ندارد، یا می گویند نسخه مغلوطنه است به خاطر حرف ابن ادریس که در بحار نقل می کند، دیگر تعارضی نخواهد بود و نسخه کتاب علی بن جعفر بدون معارض می ماند.

زیرا کتاب علی بن جعفر کتابی است که علامه مجلسی نقل می کند، وسائل الشیعه نقل می کند؛ و برخی از بزرگان مثل آقای خوبی و مرحوم استاد و مرحوم امام، معتقد اند که چون صاحب وسائل و صاحب بحار به کتاب علی بن جعفر سند دارند، روایت صحیح خواهد بود.

مناقشه دوم (امام قدس سره)

جواب دوم از این روایت علی بن جعفر، جوابی است که امام مطرح فرموده اند؛

مورد صحیح علی بن جعفر، غنا در ایام فرح هست: عید فطر و اضحی. مقتضای صناعت این است که مطلقاً را بر مقید حمل کنیم. بگوییم غنا حرام است مگر در ایام فرح. ولی هیچ کس قائل به این استثناء نشده است و خیلی بعید است که در عید قربان و فطر که برای طاعت خدا و قرب الی الله است در آن غنایی که در ایام دیگر حرام است در این ایام حلال باشد؛ لذا نمی شود مطلقاً حرمت غنا را با این روایت تقیید بزنیم.

انصاف این است که اصل این مطلب که ایشان در جواب از فرمایش خودشان فرموده اند که احتمال فرق نیست، صحیح است و فقہیاً احتمال فرق نیست بین این که غنا را در ایام عید قربان و فطر و ایام فرح تجویز کنیم، در ایام دیگر تحریم کنیم. همین مهم است.

اما این که ایشان فرمود که بعید است در عید قربان و فطر که ایام عبادت است، غنا را تجویز کنند را قبول نداریم؛ اگر تجویز غنا خلاف مرتکز فقهاء و متشرّعه نباشد چه بعدی دارد؟ اتفاقاً در روایات داریم: «ایام الفطر ایام الاکل و الشرب» و وقتی اکل و شرب می گویند بقیه تفریح های سالم کنارش وجود دارد. شارع دوست ندارد همیشه شما از معنویات غافل باشید، اما در ایام عید یک کمی تفریح هم عیب ندارد. حالا یک مقدار تفریح کنید. و لذا روزه گرفتن در آن حرام است.

پس عرض ما این است که این تفصیل هر چند احتمال فقہی ندارد اما این سخن که: ایام فطر و قربان تناسب با عبادت دارد و بعید است در این ایام غنا حلال باشد؛ را قبول نداریم. و تفصیل احتمال ثبوتی دارد.

نتیجه این که: اگر این روایت دلیل بر جواز غنا باشد، دلیل بر جواز غنا است مطلقاً و آن وقت با روایات تحریم غنا تعارض می کند.

مناقشه سوم

و لذا همان طور که مرحوم استاد فرمودند، می گوییم: اگر نتوانیم روایت علی بن جعفر را توجیه کنیم این روایت با أدله حرمت غنا تعارض می کند؛ وقتی احتمال فرق بین ایام عید قربان و بقیه ایام نبود روایت علی بن جعفر دلیل بر جواز غنا به صورت مطلق می شود و أدله حرمت غنا، حرمت در تمام ایام را ثابت می کنند لذا به نحو تباین تعارض می کنند.

روایتی که غنا را حلال می داند موافق عامه می شود و دیگری مخالف عامه می شود و مرجح در باب تعارض خبرین بعد از ترجیح به موافقت کتاب، ترجیح به مخالفت عامه است. در نتیجه کلام فیض کاشانی ثابت نمی شود.

و روایات مانعه قابل حمل بر کراهت نیستند: نمی توان گفت قول زور مکروه است زیرا غنا را از کبائر شمرده اند و لذا تعارض مستقر می شود.

علاوه بر این که ما اشکال سندی داریم؛ هم در روایت قرب الاسناد به خاطر عبدالله بن الحسن که قبلا بحث کردیم و گفتیم توثیق ندارد، و هم به خاطر کتاب علی بن جعفر که کتاب مشهور نبود و بارها گفته ایم که صاحب وسائل از طریق بزرگان سند حسنی به کتاب علی بن جعفر ندارد و بر این ادعا قرائن قطعی آورده و گفتیم سند صاحب وسائل تیمنی و تبرکی می باشد، یعنی به عناوین کتب سند داشته نه به نسخه کتاب علی بن جعفر که از این طرف و آن طرف تهیه کرده بود.

و لذا نه کتاب علی بن جعفر به سند معتبر برای ما ثابت شد بلکه یک کتاب غیر مشهوری است، چه می دانیم اصلا این حدیث در کتاب اصلی علی بن جعفر بوده یا نبوده؟ و لذا سند این روایت علی کلی السندین اشکال دارد کما هو رأی السید الزنجانی و السید السیستانی در کتاب علی بن جعفر و همین طور راجع به عبدالله بن الحسن.

اما وجه سوم برای قول فیض کاشانی ان شاء الله هفته آینده بررسی می کنیم.

کتاب الصلاة/ اوقات نماز های یومیه / وقت مختص و مشترک / ثمرات قول به وقت مختص ۹۵/۰۹/۲۸

ص: ۳۹۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاه/اوقات نماز های یومیه /وقت مختص و مشترک/ ثمرات قول به وقت مختص

خلاصه مباحث گذشته:

مشهور قائل به وقت مختص شده اند؛ بعد از اذان به اندازه چهار رکعت را مختص نماز ظهر و قبل از غروب آفتاب به اندازه چهار رکعت را مختص نماز عصر دانسته اند.

و غیر مشهور قائل اند؛ از هنگام اذان ظهر وقت نماز ظهر و عصر داخل می شود و تا غروب آفتاب وقت نماز ظهر و عصر باقی است، و تنها نماز ظهر باید قبل از نماز عصر خوانده شود.

ما قبل از این که أدله طرفین را بررسی کنیم فروعی که به عنوان ثمره نزاع مطرح می شود را عرض می کردیم؛

ثمرات نزاع در وجود وقت مختص

فرع اول

اگر در وقت مختص به نماز ظهر، سهواً نماز عصر را بخواند؛ بنا بر قول مشهور نماز باطل است چون به وقت اخلاص وارد کرده است که حدیث لاتعداد شامل آن نمی شود ولی بنا بر قول غیر مشهور تنها ترتیب را رعایت نکرده است که حدیث لاتعداد شامل آن می شود و نماز صحیح است.

مناقشه

عرض کردیم این ثمره درست است به شرطی که صحیحه زراره را قبول نکنیم که فرمود: إِذَا نَسِيَتْ الظُّهْرَ حَتَّى صَيَّأَتِ العَصْرَ فَذَكَرَتْهَا وَ أَنْتَ فِي الصَّلَاةِ أَوْ بَعْدَ فَرَغِكَ فَانَوَّهَا الْأُولَى ثُمَّ صَلَّى العَصِيرَ فَإِنَّمَا هِيَ أَرْبَعٌ مَكَانَ أَرْبَعٍ که برخی گفتند این صحیحه معرض عنه مشهور است ولی ما قبول نکردیم. و هر چند موضوع روایت، نسیان است ولی عرف خصوصیت برای آن قائل نیست خصوصاً با تعلیل «فَإِنَّمَا هِيَ أَرْبَعٌ مَكَانَ أَرْبَعٍ»

جواب مرحوم حکیم

ص: ۳۹۵

مرحوم حکیم فرموده اند: أدله عدول اطلاق ندارد و ناظر به وقت مشترک است. البته ایشان این مطلب را در جایی مطرح می کند که در أثناء نماز عصر ملتفت شود که هنوز نماز ظهر را نخوانده است و اتفاقاً وقت مختص نماز ظهر است.

ایشان فرموده است؛ اگر قائل به وقت مشترک شدیم از عصر به ظهر عدول می کند و نماز صحیح است. و اگر قائل به وقت

مختص شویم نماز باطل است، و أدله عدول، که مشهور هم در أثناء نماز به آن قائل اند و بعد از فراغ از نماز عدول را صحیح نمی دانند، مختص به وقت مشترک است و شامل وقت مختص نمی شود؛ زیرا ظاهر أدله عدول از نماز عصر به ظهر و از ظهر به عصر در أثناء نماز، که مشهور به آن قائل اند، برای جایی است که اگر ترتیب می بود نماز صحیح بود و تنها به جهت اخلال به شرطیت ترتیب دچار مشکل شده ایم. و در صورتی که نماز عصر در وقت مختص نماز ظهر خوانده شده است علاوه بر شرطیت ترتیب، مشکل وقت هم دارد، لذا اخبار عدول شامل آن نمی شود.

تبیین لبّ جواب مرحوم حکیم (عدم اطلاق أدله عدول)

اگر اشکال ایشان وارد باشد بازگشت آن به این است که؛ أدله عدول اطلاق ندارد و گرنه اگر اخبار عدول اطلاق داشته باشد، شامل این نمازی که در وقت مختص خوانده ایم هم می شود؛ چه لزومی دارد مشکل این نماز تنها اخلال به شرطیت ترتیب باشد. همین که این نماز می تواند تعبداً ظهر صحیح باشد و غیر از عدم نیت ظهر مشکل دیگری ندارد، روایت شامل آن هم می شود.

ص: ۳۹۶

نکته: اخبار عدول با حدیث لاتعداد معارضه نمی کند زیرا؛ اخبار عدول اگر نسبت به نمازی که در وقت مختص خوانده شده است اطلاق داشته باشد بر حدیث لاتعداد حاکم است زیرا حدیث لاتعداد می گوید اخلال به وقت فریض جایز نیست و اخبار عدول می گوید این نمازی که در وقت مختص خواندی نماز ظهر است که در این صورت اخلاصی به وقت صورت نگرفته است.

اشکال به جواب مرحوم حکیم (وجود اطلاق در أدله عدول)

انصافاً این اشکال در مورد صحیحه زراره وارد نیست و اگر این صحیحه زراره نبود بقیه روایات اطلاق نداشت. و تنها دلیلی که شامل عدول از نماز عصر به ظهر می شود و اطلاق دارد و شامل صورتی که نماز عصر را در وقت مختص بخواند می شود، همین صحیحه زراره است.

ابتدا روایاتی که اطلاق ندارند را بیان می کنیم تا نکته اطلاق در صحیحه زراره هم مشخص شود؛

نکته: این روایات نسبت به عدول در أثناء نماز است و اطلاق نسبت به بعد از فراغ از نماز ندارد. و تنها صحیحه زراره شامل ما بعد از فراغ از نماز هم می شود ولی اشکال مرحوم حکیم اعم بود و می فرمود حتی اگر در أثناء نماز ملتفت شوی که نماز ظهر را نخواندی و در وقت مختص باشی، نماز باطل است و اخبار عدول شامل آن نمی شود.

بررسی اطلاق اخبار عدول نسبت به وقت مختص

روایت اول

صحیحه حلبی؛ الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ الْحَلْبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يُصَلِّيَ الْأُولَى حَتَّى صَلَّى الْعَصْرَ قَالَ فَلْيَجْعَلْ صَلَاتَهُ الَّتِي صَلَّى الْأُولَى ثُمَّ يَسْتَأْنِفُ الْعَصْرَ قَالَ قُلْتُ فَإِنْ نَسِيَ الْأُولَى وَالْعَصْرَ جَمِيعاً ثُمَّ ذَكَرَ ذَلِكَ عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ فَقَالَ إِنْ كَانَ فِي وَقْتٍ لَا يَخَافُ قَوْتَ إِخْدَاهُمَا فَلْيُصَلِّ الظُّهْرَ ثُمَّ لِيُصَلِّ الْعَصِيرَ وَإِنْ خَافَ أَنْ يَفُوتَهُ فَلْيَبْدَأْ بِالْعَصِيرِ وَلَا يُؤَخِّرْهَا فَيُفُوتَهُ فَيَكُونَ قَدْ فَاتَتْهُ جَمِيعاً وَ لَكِنْ يُصَلِّي الْعَصْرَ فِيمَا قَدْ بَقِيَ مِنْ وَقْتِهَا ثُمَّ لِيُصَلِّ الْأُولَى بَعْدَ ذَلِكَ عَلَى أَثَرِهَا (١).

ص: ٣٩٧

البته این روایت شامل بعد از فراغ هم می شود و بعید نیست قدر متیقن آن بعد از فراغ باشد و با اولویت شامل اثناء هم می شود هم اولویت فتوایی دارد و هم این که عرف می گوید وقتی تمام نماز را بدون توجه خواندی و نیت نماز ظهر نکردی، به جای نماز ظهر قرار گرفت پس اگر در اثناء نماز متوجه شوی و نیت نماز ظهر کنی به طریق اولی صحیح است و به جای نماز ظهر قرار می گیرد.

ما قبول داریم این روایت شامل وقت مختص نمی شود زیرا تعبیر کرد: «رَجُلٌ نَسِيَ أَنْ يُصَلِّيَ الْأُولَى حَتَّى صَلَّى الْعَصْرَ» و برای کسی که اول اذان نماز عصر را سهواً بخواند تعبیر می کنند که «نسی الظهر فصلی العصر». ظاهر روایت این است که مشکل فراموشی نماز ظهر تا نماز عصر امتداد داشت: نسی الظهر حَتَّى صَلَّى: یعنی استمر نسیانه تا حین اتیان به نماز عصر و عرف از آن می فهمد که وقت مختص تمام شده است. لاقفل این است که اجمال دارد.

بحث در این است که می خواهیم ببینیم اشکال آقای حکیم به قصور اثباتی اخبار عدول نسبت به کسی که نماز عصر را در وقت مختص ظهر سهواً خوانده است، حال در اثناء متوجه شود یا بعد از فراغ از عمل، وارد است یا نه. که ما نسبت به این روایت بعید نمی دانیم اشکال وارد باشد.

روایت دوم

صحيحه حلبی؛ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْتِيَنَاهُ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلٍ أَمَّ قَوْمًا فِي الْعَصِيرِ - فَذَكَرَ وَهُوَ يُصَلِّي بِهِمْ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ صَلَّى الْأُولَى - قَالَ فَلْيَجْعَلْهَا الْأُولَى الَّتِي فَاتَتْهُ - وَ يَشْتَأْنِفُ الْعَصِيرَ وَ قَدْ قَضَى الْقَوْمَ صَلَاتَهُمْ. (۱)

ص: ۳۹۸

۱- (۲) وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۴، ص ۲۹۲، ابواب قبله، باب ۶۳، شماره ۵۱۸۹، ح ۳، ط آل البيت.

روشن است که شامل وقت مختص نمی شود زیرا فرض این است که مردم نماز ظهر را خوانده بودند و این امام جماعت نماز ظهر را نخوانده بود و از روی فراموشی نیت نماز عصر کرد. که حضرت می فرماید نماز عصر مأمومین صحیح است و امام جماعت هم از نماز عصر به نماز ظهر عدول می کند.

و این که برای امام جماعت وقت مختص بیشتر بگیریم و بگوییم ۵ دقیقه طول می کشد و برای مأمومین وقت مختص کمتر مثلاً ۳ دقیقه، حمل روایت بر این فرض عرفی نیست و ظاهر روایت این است که وقت مختص گذشته است و مردم نماز ظهر را خوانده اند. و معتقدم «أَمَّ قَوْمًا فِي الْعَصْرِ» به معنای وقت عصر است.

روایت سوم

وَعَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوَشَاءِ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ صِيَامَهُ - حَتَّى دَخَلَ وَقْتُ صِيَامِهِ الْآخَرِ - فَقَالَ إِذَا نَسِيَ الصَّلَاةَ أَوْ نَامَ عَنْهَا صِيَامِي حِينَ يَذْكُرُهَا - فَإِذَا ذَكَرَهَا وَهُوَ فِي صِيَامِهِ يَدَأُ بِالتَّيِّبَةِ نَسِيَ - وَإِنْ ذَكَرَهَا مَعَ إِمَامٍ فِي صِيَامِهِ الْمَغْرِبِ أَتَمَّهَا بِرُكْعَةٍ - ثُمَّ صِيَامِي الْمَغْرِبِ ثُمَّ صِيَامِي الْعَتَمَةِ بَعْدَهَا - وَإِنْ كَانَ صِيَامِي الْعَتَمَةِ وَحْدَهُ فَصِيَامِي مِنْهَا رُكْعَتَيْنِ - ثُمَّ ذَكَرَ أَنَّهُ نَسِيَ الْمَغْرِبَ أَتَمَّهَا بِرُكْعَةٍ - فَتَكُونُ صِيَامَتُهُ لِلْمَغْرِبِ ثَلَاثَ رُكْعَاتٍ - ثُمَّ يُصَلِّي الْعَتَمَةَ بَعْدَ ذَلِكَ. (۱)

معلی بن محمد: این شخص مورد بحث است و آقای خویی او را توثیق می کند و مرحوم استاد می فرمود من المشاهیر الذی لم یرد فیه قدح است و ما هم از باب کثرت روایت أجلاء از او، این شخص را قبول داریم.

ص: ۳۹۹

۱- (۳) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص ۲۹۱، ابواب قبله، باب ۶۳، شماره ۵۱۸۸، ح ۲، ط آل البیت.

روایت می گوید: دو رکعت نماز عشاء را خواند بعد یادش آمد نماز مغرب را نخوانده است که به نماز مغرب عدول می کند و بعد از آن نماز عشاء را می خواند.

این که در ابتدا فرمود: «نَسِيَ صَلَاةً حَتَّى دَخَلَ وَقْتُ صَلَاةٍ أُخْرَى» مورد روایت دخول وقت نماز دیگر است و وقت مختص را شامل نمی شود.

روایت چهارم (صحیح زراره)

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ جَمِيعاً عَنْ حَمَادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيرِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِذَا نَسَيْتَ صَلَاةً أَوْ صَلَّيْتَهَا بِغَيْرِ وُضوءٍ - وَ كَانَ عَلَيْكَ قَضَاءُ صَلَوَاتٍ فَابْتَدَأْ بِأُولَئِهِنَّ - فَأَذِّنْ لَهَا وَ أَقِمْ ثُمَّ صَلِّهَا - ثُمَّ صَلِّ مَا بَعْدَهَا بِإِقَامِهِ إِقَامَهُ لِكُلِّ صَلَاةٍ وَقَالَ - قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ وَ إِنْ كُنْتَ قَدْ صَلَّيْتَ الظُّهْرَ - وَ قَدْ فَاتَتْكَ العُدَاةُ فَذَكَرْتَهَا فَصَلِّ العُدَاةَ - أَى سَاعَةٍ ذَكَرْتَهَا وَ لَوْ بَعِيدَ العَصْرِ - وَ مَتَى مَا ذَكَرْتَ صَلَاةً فَاتَتْكَ صَلَّيْتَهَا - وَقَالَ إِذَا نَسَيْتَ الظُّهْرَ حَتَّى صَلَّيْتَ العَصْرَ فَذَكَرْتَهَا - وَ أَنْتَ فِي الصَّلَاةِ أَوْ بَعْدَ فَرَغِكَ - فَانُوهَا الأُولَى ثُمَّ صَلِّ العَصْرَ - فَإِنَّمَا هِيَ أَرْبَعٌ مَكَانَ أَرْبَعٍ - وَ إِنْ ذَكَرْتَ أَنَّكَ لَمْ تُصَلِّ الأُولَى - وَ أَنْتَ فِي صَلَاةِ العَصْرِ - وَ قَدْ صَلَّيْتَ مِنْهَا رَكْعَتَيْنِ (فَانُوهَا الأُولَى) - ثُمَّ صَلِّ الرَّكْعَتَيْنِ البَاقِيَتَيْنِ وَ قُمْ فَصَلِّ العَصْرَ - وَ إِنْ كُنْتَ قَدْ ذَكَرْتَ أَنَّكَ لَمْ تُصَلِّ العَصْرَ - حَتَّى دَخَلَ وَقْتُ المَغْرِبِ وَ لَمْ تَخَفْ فَوْتَهَا - فَصَلِّ العَصْرَ ثُمَّ صَلِّ المَغْرِبَ - فَإِنْ كُنْتَ قَدْ صَلَّيْتَ المَغْرِبَ فَقُمْ فَصَلِّ العَصْرَ - وَ إِنْ كُنْتَ قَدْ صَلَّيْتَ مِنَ المَغْرِبِ رَكْعَتَيْنِ - ثُمَّ ذَكَرْتَ العَصْرَ فَانُوهَا العَصْرَ (ثُمَّ قُمْ فَأَتَمَّهَا رَكْعَتَيْنِ) - ثُمَّ سَلِّمْ ثُمَّ تُصَلِّ المَغْرِبَ - فَإِنْ كُنْتَ قَدْ صَلَّيْتَ العِشَاءَ الآخِرَةَ - وَ نَسَيْتَ المَغْرِبَ فَقُمْ فَصَلِّ المَغْرِبَ - وَ إِنْ كُنْتَ ذَكَرْتَهَا - وَ قَدْ صَلَّيْتَ مِنَ العِشَاءِ الآخِرَةِ رَكْعَتَيْنِ - أَوْ قُمْتَ فِي الثَّلَاثَةِ فَانُوهَا المَغْرِبَ - ثُمَّ سَلِّمْ ثُمَّ قُمْ فَصَلِّ العِشَاءَ الآخِرَةَ - فَإِنْ كُنْتَ قَدْ نَسَيْتَ العِشَاءَ الآخِرَةَ - حَتَّى صَلَّيْتَ الفَجْرَ فَصَلِّ العِشَاءَ الآخِرَةَ - وَ إِنْ كُنْتَ ذَكَرْتَهَا وَ أَنْتَ فِي الرَّكْعَةِ الأُولَى - أَوْ فِي الثَّانِيَةِ مِنَ العُدَاةِ فَانُوهَا العِشَاءَ - ثُمَّ قُمْ فَصَلِّ العُدَاةَ وَ أَذِّنْ وَ أَقِمْ - وَ إِنْ كَانَتِ المَغْرِبُ وَ العِشَاءُ قَدْ فَاتَتْكَ جَمِيعاً - فَابْتَدَأْ بِهِمَا قَبْلَ أَنْ تُصَلِّيَ العُدَاةَ - ابْدَأْ بِالمَغْرِبِ ثُمَّ العِشَاءَ - فَإِنْ خَشَيْتَ أَنْ تَفُوتَكَ العُدَاةَ إِنْ يَدَأْتَ بِهِمَا - فابْدَأْ بِالمَغْرِبِ ثُمَّ العُدَاةَ ثُمَّ صَلِّ العِشَاءَ - وَ إِنْ خَشَيْتَ أَنْ تَفُوتَكَ العُدَاةَ إِنْ يَدَأْتَ بِالمَغْرِبِ - فَصَلِّ العُدَاةَ ثُمَّ صَلِّ المَغْرِبَ وَ العِشَاءَ - ابْدَأْ بِأُولَئِهِمَا لِأَنَّهُمَا جَمِيعاً قَضَاءٌ أَيُّهُمَا ذَكَرْتَ - فَلَا تُصَلِّهِمَا إِلَّا بَعْدَ شُعَاعِ الشَّمْسِ - قَالَ قُلْتُ: وَ لِمَ ذَاكَ قَالَ لِأَنَّكَ لَسْتَ تَخَافُ فَوْتَهَا. (١)

ص: ٤٠٠

هر چند در صدر «اذا نسيت الظهر حتى صليت العصر» دارد و اشکالی که به صحیحه حلبی کردیم اینجا هم می آید: که ظاهر آن این است که نماز ظهر را فراموش کردی و تا زمان اتیان به نماز عصر ادامه پیدا کرد، یعنی زمانی بود که خالی بود و می توانستی نماز ظهر را بخوانی ولی دچار نسیان شدی و این نسیان در این زمان مستمر بود. و لذا روایت از اتیان نماز عصر در وقت مختص انصراف دارد. ولی تعلیلی که دارد «فَإِنَّمَا هِيَ أَرْبَعُ مَكَانٍ أَرْبَعٍ» خصوصیت ندارد و شامل وقت مختص هم می شود.

تحفظ بر خصوصیت حکم در تعمیم تعلیل

نکته: بحثی است راجع به «أربع مکان أربع» که آیا می شود از این مورد به سایر موارد عدول کرد: مثلاً فکر می کردم نماز ظهر را نخواندم و نماز ظهر را شروع کردم بعد، وسط نماز یا آخر نماز، یادم آمد نماز ظهر را خوانده ام؛ بحث است آیا نماز ظهر به عنوان نماز عصر قبول می شود یا نه؟

صاحب عروه تفصیل داده است: اگر از باب تقیید است یعنی اگر می فهمید نماز ظهر را خوانده است دیگر نماز نمی خواند، مثلاً شبیه صاحب حدائق در ذهنش بوده و فقط می خواسته نماز ظهر را بخواند و اگر نماز ظهر را خوانده بود نمی خواست نماز عصر را بخواند، که در این صورت نماز باطل است. ولی اگر نماز ظهر را خوانده بود هم می خواست نماز عصر بخواند و این نماز چهار رکعتی را در هر صورت می خواند این خطای در تطبیق است و نماز صحیح خواهد بود.

آقای خویی فرموده است: در هر دو صورت نماز باطل است زیرا قصد نماز ظهر کرده است و نماز عصر را قصد نکرده است و نماز ظهر و عصر عنوان قصدی اند مثل این که کسی قصد بیع کند ولی اجاره واقع شود. و لذا نماز عصر واقع نمی شود. و این که کسی در اثناء نماز عصر ملتفت می شود نماز ظهر را نخوانده است می تواند به نماز ظهر عدول کند دلیل داریم.

در این بحث « فَأَيْنَمَا هِيَ أَرْبَعٌ مَكَانَ أَرْبَعٍ » مطرح می شود که؛ هر چند روایت عدول لاحق به سابق را گفته است ولی تعلیل عام است و شامل عدول از سابق به لاحق هم می شود.

جواب دادیم؛ هیچ وقت علت، حکم را عوض نمی کند و تنها مورد را از خصوصیت می اندازد. حکم در اینجا عدول از لاحقه به سابقه است: «فانوها الاولی فانما هی اربع مکان اربع». مثلاً وقتی گفته می شود: «ان جائك زید فأكرمه لأنه عالم» تعلیل این را می رساند که اگر کسی غیر از زید آمد مثلاً عمرو یا بكر آمد و عالم بودند اکرام آن ها هم واجب است ولی این که زید عالم است پس او را شهید کنیم تا عالم شهیدی داشته باشیم تغییر حکم است که از این علت فهمیده نمی شود. نباید خصوصیت حکم معلل را الغاء کرد.

ما بارها این را عرض کردیم که: «نهی النبی عن بیع السمک فی الآجام فانها غرر» گفتیم فانها غرر، تعلیل است اما تعلیل بیع است یا مبیع؟

اگر می گفت نهی النبی عن بیع السمک فی الآجام فان بیعها غرر؛ معنایش این است که نهی از بیع نه بخاطر خصوصیت بیع است؛ بخاطر این است که عقد غرری است. اجاره غرری هم همین حکم را دارد.

اما اگر بگوید نهی النبی عن بیع السمک فی الآجام فانها غرر، ای مجهول؛ معنایش این است که دیگر، این سمک در حرمت بیع خصوصیت ندارد. هر مجهولی بیعش حرام است. فرق است که تعلیل برای چی باشد و حکم چی باشد.

اینجا هم همین است؛ فانما هی اربع مکان اربع حکمش فانوها الاولی است نه فانوها الثانیه. بله، این که نماز عصر در وقت مشترک بوده یا در وقت مختص، مهم نیست. اما فانوها الاولی مهم است چون حکم است. و هیچ وقت تعلیل منشأ نمی شود حکم را عوض کنیم. حکم را حفظ می کنیم. مورد را برای این حکم از خصوصیت داشتن می اندازیم. خذ فاعتنم.

خب این فرع اول برای ثمره نزاع بین وقت مختص و وقت مشترک.

فرع دوم

فرع دوم این است: کسی نماز ظهر را به اعتقاد وسعت وقت خواند. بعد معلوم شد که در وقت مختص عصر بوده است؛ بناء بر قول مشهور که قائل به وقت مختص شده اند، این نماز باطل است، زیرا نماز ظهرش را در ضیق وقت خوانده و این وقت، وقت ظهر نبود؛ وقت عصر بود و لاتعداد شامل آن نمی شود چون به وقت اخلاص وارد کرده است. ولی بناء بر قول مخالف مشهور نماز ظهرش صحیح و نماز عصرش قضاء شده است. دقت کنید! تکرار می کنم. بناء بر قول مخالف مشهور طبق صناعت نماز ظهرش صحیح است. زیرا نماز ظهر را در وقت خواند و لو بر فرض دلیل بیاید بگوید تو باید در ضیق وقت نماز عصر بخوانی. اینجا سهوا نماز عصر نخواند و نماز ظهر خواند. چرا نماز ظهرش باطل باشد، اخلاص به وقت که نکرده است. وقت، مشترک است.

ص: ۴۰۳

حال باید بحث کنیم که بناء بر قول مشهور نماز ظهر ادائاً قبول نیست، چون وقت نماز ظهر گذشته است ولی قضائاً صحیح است و یا قضائاً هم باطل است؟ این بحثی است که ان شاء الله بعداً مطرح می کنیم.

فرع سوم

فرع سوم را هم عرض کنم: اگر کسی مطمئن است به اندازه یک رکعت نماز عصر را در وقت درک می کند باید نماز ظهر بخواند و لو بعض رکعات نماز عصر خارج وقت واقع می شود، همین که یک رکعتش داخل وقت واقع می شود کافی است. و اینجا مشکلی نیست.

ولی در جایی که اطمینان ندارد و خوف تنگی وقت دارد که حتی یک رکعت از عصر را هم نتواند در داخل وقت بخواند مشهور و غیر مشهور گفته اند که نماز ظهر را ترک می کند و نماز عصر را می خواند. حال اگر بعد از خواندن نماز عصر بفهمد برای نماز ظهر وقت باقی است چون خوف داشت و یقین نداشت که وقت تنگ باشد. در این فرض ظاهر قول مشهور این است که دیگر لازم نیست الآن نماز ظهر خوانده شود زیرا وقت مختص نماز عصر است و نماز ظهر دیگر قضاء شده و می تواند بعداً بخواند. اما بناء بر قول مخالف مشهور ظاهرش این است که وظیفه این است که نماز ظهر را بخواند چون یک رکعت داخل وقت را از نماز ظهر درک می کند.

این فرع فرع مهمی است. قبل از این که این فرع را بحث کنیم نکته ای عرض کنم تا در مورد آن فکر کنید؛

از طرفی گفته اند: اگر به اندازه پنج رکعت وقت داری، نماز ظهرت را بخوان، یک رکعت از نماز عصر را قبل از غروب درک کنی کافی است.

ص: ۴۰۴

و از طرفی در بحث وضوء گفته اند: اگر وضوء بگیری، نیم رکعت نمازت هم خارج وقت باشد درست نیست، باید بروی تیمم کنی، تیمم بکن تا بتوانی کل رکعات نماز را در وقت درک کنی، حق وضوء گرفتن نداری.

چرا در وجوب وضوء وقت اختیاری نماز را ملاک قرار دادند، گفتند اگر وقت، سعه ندارد، برای این که نماز اختیاری را در وقت بخوانی برو تیمم کن، اما در بحث ضیق وقت در نماز ظهر و عصر گفتند معیار، نماز اختیاری عصر در وقت، نیست. معیار این است که یک رکعت از نماز عصر را بخوانی. فرق بین این دو تا فرع چیست؟

این را تامل کنید! ان شاء الله فردا هم توضیح بدهیم هم جواب بدهیم.

کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /وقت مختص و مشترک/ثمرات و فروع بحث ۹۵/۰۹/۲۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /وقت مختص و مشترک/ثمرات و فروع بحث

خلاصه مباحث گذشته:

متن خلاصه ...

ثمرات نزاع در وجود وقت مختص

بحث در فروعی بود که ثمره نزاع بین نظر مشهور (که قائل به وقت مختص ظهر و عصر اند) و بین نظر مخالف مشهور بود.

فرع اول

کسی در وقت مختص ظهر اشتباهاً نماز عصر را بخواند که بنا بر قول به وقت مختص این نماز به عنوان نماز عصر قطعاً صحیح نیست و بحث در این بود؛ که آیا اخبار عدول شامل این فرض می شود تا به عنوان نماز ظهر، صحیح باشد یا نه؟ ما گفتیم صحیحه زراره هر چند موردش «إِذَا نَسَيْتَ الظُّهْرَ حَيْثُ صَلَّيْتَ الْعَصِيرَ» است که ظاهر آن این است که مختص وقت مشترک است و ظاهر آن این است که فتره ای داشته ایم که نماز ظهر را در آن فتره فراموش کردی و بعد از آن فتره متذکر شدی. و لکن تعلیل «فَإِنَّمَا هِيَ أَرْبَعٌ مَكَانَ أَرْبَعٍ» شامل وقت مختص نماز ظهر هم می شود.

ص: ۴۰۵

احتمالات در معنای تعلیل در صحیحه زراره

در تعلیل «فَإِنَّمَا هِيَ أَرْبَعٌ مَكَانَ أَرْبَعٍ» سه احتمال وجود دارد؛

احتمال اول

استظهار ما این بود که امام می فرماید: فانوها الاولى؛ نیت کن این نماز، نماز ظهر است زیرا تکویناً آنچه به جا آوردی با آنچه قرار بود به جا بیاوری و امر داشتی بیاوری در عدد رکعات یکسان اند و هر دو چهار رکعتی اند علت شده که بگوییم فانوها الاولى. و العلة تعمم لذا کسی که در وقت مختص نماز ظهر، نماز عصر می خواند این تعلیل در مورد او صادق است که یک نماز چهار رکعتی عصر خوانده و قرار بود نماز چهار رکعتی ظهر را به جا بیاورد که مأمور به بوده و محل برای نماز ظهر بوده است و چون هر دو چهار رکعتی اند نماز اول به نیت نماز ظهر قرار می گیرد.

و لذا در فقره دیگر در مورد نماز عشاء خود صحیحه زراره مستقلاً فرمود اگر در رکعت دوم بودی یا داخل رکعت سوم شدی نیت نماز عشاء کن «وَإِنْ كُنْتَ ذَكَرْتَهَا - وَقَدْ صَلَّيْتَ مِنَ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ رَكَعَتَيْنِ - أَوْ قُمْتَ فِي الثَّلَاثَةِ فَأَنُوهَا الْمَغْرِبَ»

نکته: البته فتوا این است که حتی اگر وارد رکعت چهارم شده است و هنوز رکوع نکرده است می نشیند و نیت مغرب می کند.

و لکن ما بر اساس این روایت می گوییم اگر بعد از رکوع رکعت سوم از نماز عشاء یادش آمد احتیاط این است که این نماز را قطع کند و دوباره نماز مغرب را بخواند زیرا مفهوم صحیحه زراره اقتضاء می کند که بعد از دخول در رکوع رکعت ثلثه محل عدول از بین می رود. عبارت روایت «رَكَعَتَيْنِ - أَوْ قُمْتَ فِي الثَّلَاثَةِ» است و اگر بنا بود قیام فی الرابعه مثل قیام فی الثالثه باشد و هنوز محل عدول باقی باشد ذکر «قُمْتَ فِي الثَّلَاثَةِ» لغو می شد.

احتمال دوم

احتمال دوم این است که؛ چون آنچه انجام داده ای چهار رکعت است حکمش این است که شرعاً به جای چهار رکعت ظهر قبول می شود «انما هی أربع مکان أربع شرعاً- انما هی أربع فیکون شرعاً مکان أربع» چون این نمازی که خواندی چهار رکعت است شرعاً به جای چهار رکعت نماز ظهر واقع می شود و تو هم این گونه نیت کن «فانوها الاولی». و طبق این احتمال «فانوها الاولی» به این معنا می شود که شما این نماز چهار رکعتی را به عنوان ظهر قرار بده چون شرعاً به عنوان ظهر قرار داده شده است.

ولی طبق احتمال اول «فانوها الاولی» به این معنا می شود که چون تکویناً به جای نماز ظهر چهار رکعتی نماز عصر چهار رکعتی خواندی، شرع مقدّس حکم کرده است به این که «فانوها الاولی» و تنها همین حکم، شرعی می شود. و جمله اول اخبار از واقع تکوینی است. ولی در احتمال دوم، جمله اول، بیان جعل شرعی است: چون چهار رکعت خواندی، شرعاً به جای چهار رکعت ظهر قرار می گیرد.

احتمال سوم

«انما هی أربع مکان أربع» به این معنا است که «الأربع رکعات عصر اعتبر شرعاً أربع رکعات ظهر»

در احتمال دوم «انما هی أربع» علّت برای حکم شارع قرار داده شده است «هی مکان أربع لکونها أربع» ولی احتمال سوم «انما هی أربع» علّت حکم شارع نیست بلکه تمام آن حکم شارع است که «انما هی أربع مکان أربع» شارع حکم کرده است چهار رکعت عصر تو چهار رکعت است و به جای چهار رکعت ظهر واقع می شود

تفاوت احتمال اول با احتمال دوم و سوم؛ طبق احتمال اول معنا چنین می شود که؛ چون تو به جای امثال امر چهار رکعتی، چهار رکعتی دیگری به جا آوردی همین که عدد رکعات مساوی است، سبب می شود که شارع حکم کند از لاحق به سابق عدول کنی.

أما طبق احتمال دوم و سوم خود «انما هی أربع مکان أربع» حکم شرعی است و مکان أربع شرعاً یعنی احتسب ظهراً اللّتی أربع رکعات

فرق احتمال دوم با احتمال سوم: در احتمال دوم علت حکم را هم گفته است که چون چهار رکعت است شرعاً به جای چهار رکعت محسوب می شود. ولی طبق احتمال سوم علت حکم را نگفته است.

ثمره این سه احتمال

طبق احتمال اول که استظهار ما بود؛ العلة تعمم ولی تنها برای حکم عدول از لاحق به سابق یعنی از نماز عصر به ظهر، عمومیت ثابت می شود.

طبق احتمال دوم: که «انما هی أربع مکان أربع» یعنی «اعتبر الشارع هذه الصلاة صلاة ظهر لكونها أربع رکعات» که لكونها أربع رکعات علت می شود و معمّم می شود. لذا اگر نماز ظهر را سهواً دوباره بخوانی این علت می آید و شامل عدول از سابق به لاحق هم می شود.

ولی طبق احتمال سوم: علت وجود ندارد و معلوم نیست شارع کجا حکم کرده است که نماز عصر به جای نماز ظهر قرار می گیرد. و نمی دانیم اگر در وقت مختص نماز ظهر، نماز عصر را بخوانیم آیا شارع حکم کرده است که «هذا أربع مکان أربع» یا نه. این اول کلام است و معلوم نیست.

و طبق این احتمال سوم، این جمله تعلیل نیست و تنها تطبیق کبرای تعبدیه است؛ فانوها الاولى: این نماز عصر را به عنوان نماز ظهر حساب کن. چرا؟ زیرا این نماز تو نمازی است که شارع اعتبار کرده است هی أربع مکان أربع شرعاً. أما نماز در وقت مختص ظهر هم شارع حکم کرده است که هی أربع مکان أربع یا نه؟ معلوم نیست و شاید شارع در وقت مختص این حکم را نداشته باشد و حکم تنها برای وقت مشترک باشد.

طبق احتمال سوم فرمایش آقای حکیم درست می شود که؛ از این روایت به دست نمی آید که در وقت مختص این حکم جاری شود. و تمسک به «انما هی أربع مکان أربع» برای صورت اتیان نماز عصر در وقت مختص، تمسک به خطاب در شبهه مصداقیه خطاب می شود.

احتمال سوم (که خلاف ظاهر است) منشأ می شود که تنها بر مورد روایت اقتصار کنیم زیرا هیچ تعلیلی ندارد و صرفاً حکم شارع در مورد وقت مشترک را بیان نموده است.

نظر استاد در مورد احتمالات

به نظر ما تعلیل به امر تعبدی خلاف ظاهر است و ظاهر روایت تعلیل به امر تکوینی است؛ به جای نماز ظهر اشتباهاً نماز عصر خواندی و عدد رکعات هر دو یکی است و این علت حکم به عدول شده است.

نتیجه این که: ما احتمال اول را أظهر الاحتمالات می دانیم و به این روایت در مقام تمسک می کنیم.

فرع دوم

کسی که در وسعت وقت نماز ظهر را می خواند بعد معلوم می شود در وقت مختص عصر نماز ظهر را خوانده است؛

طبق قول به وقت مختص عصر، نماز ظهر باطل است.

فرع سوم

کسی که خوف ضیق وقت دارد که پنج رکعت بیشتر تا آخر وقت نمانده باشد؛

نکته: فقهاء می فرمایند اگر به اندازه پنج رکعت فرصت دارد نماز ظهر را می خواند بعد عصر را می خواند. ما سؤالی مطرح کردیم چرا در بحث تیمم، خوف وقت اختیاری را ملاک تیمم گرفته اند «اذا خاف الوقت فلیتیمم» و لو بدانیم اگر وضو بگیریم می توانیم یک رکعت از نماز را داخل وقت درک کنیم. ولی در اینجا که روایت می گوید: «ان خاف أن تفوت العصر بدأ بالعصر» خوف وقت اضطراری را ملاک در عدم اتیان ظهر گرفته اند و فرموده اند اگر نماز عصر را می توانی ولو در وقت اضطراری درک کنی باید نماز ظهر را بخوانی و بعد عصر را بخوانی.

ص: ۴۰۹

شبهه این است که: اگر ظاهر خوف فوت وقت با فوت وقت اختیاری صادق است چرا در بحث دوم این را نگفته اید و اگر خوف فوت با وقت اضطراری صادق است چرا در بحث اول، که تیمم بدل از وضو بود، این را نگفته اید.

فعلاً نمی خواهیم جواب بدهیم و صرفاً اشکال را طرح کردیم و بعداً در فرصت مناسب جواب آن را دنبال می کنیم.

حال فعلاً فرض مسأله را این گونه قرار می دهیم که خوف دارد که به اندازه چهار رکعت بیشتر وقت نباشد؛

که بنا به وقت مختص، دیگر نمی تواند نماز ظهر را بخواند چون وقت آن گذشته است و باید نماز عصر را بخواند.

ولی بنا بر قول به وقت مشترک؛ اگر ترتیب حتمی در این وقت که ضیق وقت است، لازم است اگر نماز عصر بخواند باطل است و باید نماز ظهر را بخواند. و اگر دلیل ترتیب شامل این مورد نمی شود مخیر بین نماز ظهر و عصر است زیرا تراحم کرده اند و هر دو مساوی اند و اهمیت هیچ کدام ثابت نیست. و این ثمره نزاع بین وقت مختص و وقت مشترک می شود.

فرض این است که خوف فوت مسلماً منجز است و از روایات استفاده کردیم. و اصلاً می توانید فرض بحث را علم به ضیق وقت بگیرید تا از این جهت اشکال نکنید.

مناقشه مرحوم خوئی

مرحوم خوئی فرموده است: این ثمره را قبول نداریم زیرا ما وقت مختص را قبول نداریم و قائل به وقت مشترک ایم ولی خود دلیل شرطیت ترتیب و این که نماز ظهر باید قبل از نماز عصر باشد «إلّا أنّ هذه قبل هذه»، قرینه است. وقتی می گویند نماز ظهر باید قبل از نماز عصر باشد و به آخر وقت رسیدیم؛ اگر امر به هر دو باشد تکلیف به مالایطاق است و این که امر به نماز ظهر ثابت باشد ولی امر به نماز عصر ساقط شود خلاف ظاهر این است که ظهر قبل از عصر است، و معنای قبل از عصر بودن این است که اگر توانستی ظهر را بخوان و اگر نتوانستی بعدی را بخوان.

ص: ۴۱۰

ما این مطلب را نفهمیدیم: خود ایشان فرموده است: «إِلَّا أَنْ هَذِهِ قَبْلَ هَذِهِ» به این معنا است که نماز عصر باید بعد از نماز ظهر باشد «هذه بعد هذه» ولی لازم نیست نماز ظهر قبل از نماز عصر باشد. و اگر نماز ظهر را بخوانی و نماز عصر را نخوانی نماز ظهر صحیح است.

و این که روایت می گوید نماز ظهر باید قبل از نماز عصر باشد که معنای آن این است که نماز عصر باید بعد باشد؛ چه ظهوری دارد که اگر وقت تنگ بود باید قبلی را رها کنی و سراغ بعدی بروی. معنایش این است که شرط صحّت نماز عصر این است که بعد از نماز ظهر بخوانی و در اینجا اگر نماز ظهر نخوانم به شرط عمل نکرده ام و نماز عصر فاقد شرط می شود.

بله این که بگوییم در ضیق وقت باید نماز ظهر بخوانی یا مخیر بین ظهر و عصر هستی خلاف تسالم است، بحث دیگری است ولی دلیل شما تمام نیست.

مناقشه استاد

لذا این ثمره، ثمره خوبی است اگر نص در کار نبود: که نص خاص داریم؟

در خوف ضیق وقت «یبدأ بالعصر» که در روایت حلبی است و در سند آن محمّد بن سنان است که دیروز اشتباهاً تعبیر به صحیحه حلبی کردیم و توجه نداشتیم و غفلت کردیم و ان شاء الله در جلسه بعد راجع به محمّد بن سنان بحث می کنیم.

و راجع به خوف ضیف وقت در مورد نماز عشاء «یبدأ بالعشاء الآخره» داریم که روایت عبدالله بن سنان است و بین مغرب و عشاء، و ظهر و عصر عرفاً تفاوتی نیست.

ص: ۴۱۱

و لذا این ثمره با توجه به روایت تمام نیست.

کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /وقت مختص و مشترک/ثمرات/أدله قول به وقت مختص ۹۵/۰۹/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /وقت مختص و مشترک/ثمرات/أدله قول به وقت مختص

ثمرات نزاع در وجود وقت مختص

بحث در رابطه با ثمرات نزاع بین قول به وقت مختص و انکار وقت مختص بود و به این ثمره رسیدیم که؛

فرع سوم

اگر شخص معتقد به ضیق وقت بود، لذا نماز ظهر را ترک کرد و نماز عصر را خواند بعد متوجه شد به اندازه چهار رکعت تا غروب آفتاب وقت باقی است؛ اگر قائل به وقت مختص شویم وقت نماز ظهر گذشته است و قضاء شده است و لزومی ندارد الآن قضاء کند. ولی اگر قائل به وقت مشترک شدیم باید نماز ظهر را در این وقت باقی مانده بخواند.

مناقشه اول

این ثمره با قطع نظر از صحیحه زراره است: «اذا نسيت الظهر حتى صليت العصر فذكرت انك لم تصل الظهر فانوها الاولى فانما هي اربع مكان اربع» ولی اگر روایت را بپذیریم اطلاق آن، این فرض را شامل می شود و هر چند مورد روایت نسیان ظهر بود و در اینجا ظهر را فراموش نکرده است و تنها به خاطر اعتقاد ضیق وقت نماز ظهر را بعد از عصر می خواند، ولی عرف الغاء خصوصیت می کند که نسیان موضوعیت ندارد و به عنوان مثال برای جایی که نماز عصر به بر وجه صحیح انجام می دهیم، آورده شده است. خصوصاً این که نکته حکم را هم بیان کرد که: «فانما هي اربع مكان اربع».

ص: ۴۱۲

لذا با توجه به این صحیحه چه قائل به وقت مختص شویم و چه وقت مختص را قبول نکنیم؛ در هر صورت نماز قبلی که به عنوان نماز عصر خواند به عنوان نماز ظهر واقع می شود و در این زمان باقی مانده که با اندازه چهار رکعت است نماز عصر را می خواند و طبق هر دو قول نماز در وقت خود خوانده می شود.

مناقشه دوم

بنا بر قول به وقت مختص: ظاهر دلیل وقت مختص «مثل روایت داود بن فرقد: وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى وَ مُوسَى بْنِ جَعْفَرِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ جَمِيعاً عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّلْتِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَالٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ أَبِي يَزِيدَ وَ هُوَ دَاوُدُ بْنُ فَوْهَدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الظُّهْرِ - حَتَّى يَمْضِيَ مِقْدَارُ مَا يُصَلِّي الْمَصَلِّي أَرْبَعِ

رَكَعَاتٍ - فَإِذَا مَضَى ذَلِكَ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ - حَتَّى يَبْقَى مِنَ الشَّمْسِ مِقْدَارُ مَا يُصَلِّي أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ - فَإِذَا بَقِيَ مِقْدَارُ ذَلِكَ فَقَدْ خَرَجَ وَقْتُ الظُّهْرِ - وَبَقِيَ وَقْتُ الْعَصْرِ حَتَّى تَغِيبَ الشَّمْسُ (۱)» این است که در جایی که به اندازه چهار رکعت به غروب آفتاب مانده، در صورتی وقت مختص نماز عصر است که قبلاً نماز عصر را نخوانده باشد. و دلیل وقت مختص، از این صورت که نماز عصر را به طور صحیح خوانده است انصراف دارد. و گرنه اگر نماز عصر را به طور صحیح خوانده باشد چرا نتواند نماز ظهر را بخواند.

وقتی شامل این فرض نشد به اطلاقات «مثل روایت قاسم بن عروه یا موثقه زراره» رجوع می کنیم؛ «اذا زالت الشمس دخل وقت الظهر و العصر یا وجب الظهر و العصر ثم انت فی وقت منهما حتی تغیب الشمس» که اقتضاء می کند چهار رکعت مانده به غروب وقت نماز ظهر هم باشد.

ص: ۴۱۳

اولاً: دلیل مشهور روایت داوود بن فرقد است و بعید نیست، نسبت به جایی که این مکلف نماز عصر را قبلاً خوانده است اطلاق داشته باشد.

ثانیاً: اگر روایت از این فرض های نادر، که نماز عصر را به اعتقاد ضیق وقت یا از روی نسیان در وقت مشترک خواندیم، انصراف دارد، چرا خطاب مطلق یعنی خطاب وقت مشترک، مثل روایت قاسم بن عروه اذا زالت الشمس فقد وجبت الظهر و العصر ثم انت فی وقت منهما حتی تغیب الشمس، از این فرض انصراف نداشته باشد؟

و به قول مرحوم آقای حکیم اگر روایت داوود بن فرقد را قرینه قرار بدهیم، این روایت قرینه بر تخصیص نیست. بلکه قرینه بر این است که بگوییم مراد از روایت قاسم بن عروه بیان وقت مسامحی نماز ظهر و عصر است؛ یعنی این که می گوییم ابتدای اذان ظهر وقت نماز ظهر و عصر شروع می شود، بدون ملاحظه وقت مختص ظهر گفتیم؛ و این که گفتیم غروب آفتاب هم انتهاء وقت نماز ظهر و عصر است، بدون ملاحظه وقت مختص عصر گفتیم. جمع عرفی این است.

نه این که بگوییم روایت داوود بن فرقد این روایت قاسم بن عروه را تخصیص می زند؛ تخصیص معنایش این است که روایت قاسم بن عروه می گوید وقت نماز ظهر هم تا غروب آفتاب امتداد دارد. و روایت داوود بن فرقد می گوید تا چهار رکعت به آخر وقت، وقت نماز ظهر تمام می شود و فقط وقت نماز عصر است. این معنای تخصیص است که جمع عرفی نیست و جمع عرفی اقتضاء می کند بگوییم امام در روایت قاسم بن عروه به وقت نماز ظهر و عصر، یک نظر اجمالی کردند و در مقام بیان نبودند.

وقتی روایت در مقام بیان نیست چگونه در این فرض نادر به اطلاق روایت قاسم بن عرو ع تَمَسَّكَ كُنِمْ. لذا باید به اصل عملی رجوع کنیم. حال اصل عملی چه اقتضایی دارد بحثش مفصل است لذا بعداً مطرح می کنیم. ولی همین اندازه بدانید که استصحاب وجوب نماز ظهر در چهار رکعت باقی مانده به غروب، همیشه جاری نمی شود و مبتلا به اشکالاتی است که مرحوم آقای حکیم مطرح نموده اند و ان شاء الله بعداً بررسی می کنیم.

تذکر: ادعا شده که ضعف سند این روایت با عمل مشهور جبران شده است. ولی ما فعلاً در پی بررسی أدله مشهور نیستیم و صرفاً ثمرات نزاع بین مشهور و غیر مشهور را بررسی می کنیم.

فرع پنجم

مقدمه

مشهور می گویند: اگر کسی به خاطر اعتقاد به دخول وقت نماز ظهر را خواند ولی در واقع هنوز وقت داخل نشده بود؛ و زمانی که وقت داخل شد این شخص مشغول نماز بود، نماز ظهر او صحیح است؛ به خاطر روایت اسماعیل بن رباح؛

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ رَبَاحٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا صَلَّيْتَ وَ أَنْتَ تَرَى أَنَّكَ فِي وَقْتٍ وَ لَمْ يَدْخُلِ الْوَقْتُ - فَدَخَلَ الْوَقْتُ وَ أَنْتَ فِي الصَّلَاةِ فَقَدْ أُجْزَأَتْ عَنْكَ. (۱)

این روایت نص در این مطلب است که اگر کسی با اعتقاد به دخول وقت نماز را شروع کند، بخشی از این نماز در وقت باشد، این نماز صحیح است. نه این که وقتی متلف شد هنوز وقت داخل نشده باشد، آنقدر نماز را طول بدهد تا سلام نمازش بعد از دخول وقت باشد. این خلاف شرع است که با علم به عدم دخول وقت بخواهد نماز را ادامه بدهد. بلکه بعد از نماز فهمید که مقداری از نماز داخل وقت بوده است و یا زمانی که اذان گفته شد او در نماز متوجه شد.

ص: ۴۱۵

مشهور بر اساس این روایت فتوا داده اند ولی آقای خوئی سند این روایت را ضعیف می داند لذا فتوا نداده اند.

در سند روایت اسماعیل بن رباح است که توثیق خاص ندارد. ولی ابن ابی عمیر از او نقل می کند لذا کسانی مثل ما که وثاقت مشایخ ثلاث، که شیخ طوسی در مورد آن ها فرمود: عرفوا بانهم لایروون و لایرسلون الا عن ثقه، را قبول دارند به این روایت عمل می کنند.

علاوه بر این که در سند این روایت اصحاب اجماع هم هستند. ابن ابی عمیر جزء اصحاب اجماع است و در سند این روایت واقع شده است؛ بناء بر نظریه اصحاب اجماع که می گوید اجمعت الاصابه علی تصحیح ما یصح ما عن هؤلاء و عده زیادی از بزرگان می فرمایند؛ معنای این عبارت این است که سند تا این افراد اگر صحیح بود، اجماع علماء امامیه بر این است که این حدیث مطلقاً صحیح است یعنی لاینظر الی الواسطه بینهم و بین الامام. لذا طبق این نظر هم این روایت صحیح می شود.

پس سند به نظر ما به خاطر وثاقت مشایخ ابن ابی عمیر قابل اعتماد است.

بیان ثمره

وقتی این شخص نماز ظهر را می خواند هنوز به اندازه چهار رکعت از ابتدای اذان نگذشته است لذا بنا بر قول به وقت مختص باید صبر کند تا به مقدار چهار رکعت از ابتدای اذان بگذرد بعد نماز عصر را بخواند. روایت می گوید اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر فاذا مضی مقدار اربع رکعات دخل وقت العصر. (مگر کسی بگوید این هم انصراف دارد از این فرضی که نماز ظهر صحیحش را خوانده باشد.) ولی بنا بر قول به وقت مشترک می تواند نماز عصر را بخواند و لازم نیست صبر کند. آقای حکیم به این ثمره ملتزم شده اند.

ص: ۴۱۶

نکته: این که أربع رکعات افراد با هم فرق می کند بالأخره مضی أربع رکعات صادق است و مشکلی ندارد ولی در اینجا که قبل از اذان نماز را شروع کرده است مضی أربع رکعات صادق نیست.

و نیز توجه شود که أربع رکعات خصوصیت ندارد و باید تناسب حکم و موضوع ملاحظه شود کما این که وقت نماز عشاء بعد از گذشت سه رکعت است و حتی یضی ثلاث رکعات دارد. لذا برای مسافر وقت نماز عصر بعد از گذشت دو رکعت است. ولی در محل بحث نماز چهار رکعتی ملاک است و تنها از باب ارفاق و اجزاء این نمازی که مقداری از آن داخل وقت بوده را قبول کرده اند.

ادله قول مشهور (قول به وقت مختص)

برخی از ادله غیر از ادله رواییه ضعیف است ولی چون مطرح کردند ما هم مطرح می کنیم.

دلیل اول

صاحب مدارک فرموده است: فالأصح اختصاص الظهر من أول الوقت بمقدار أدائها، و اختصاص العصر من آخره بذلك.

لنا: على الحكم الأول: أنه لا معنى لوقت الفريضة إلا ما جاز إيقاعها فيه و لو على بعض الوجوه، و لا ريب أن إيقاع العصر عند الزوال على سبيل العمدة ممتنع، و كذا مع النسيان على الأظهر، لعدم الإتيان بالمأمور به على وجهه، و انتفاء ما يدل على الصحة مع المخالفه (1)

نماز عصر چه عمداً و چه سهواً اگر در اول اذان ظهر خوانده شود باطل است زیرا شرط ترتیب مراعات نشده است.

مناقشه

اگر قائل به وقت مختص نباشیم در فرض نسیان و حتی جهل قصوری، تنها اخلال به شرطیت ترتیب زده ایم که حدیث لاتعاد شامل آن می شود.

ص: ۴۱۷

علامه حلی در مختلف فرموده اند؛ قول به وقت مشترک مستلزم یکی از این دو محال است: اگر در زمان چهار رکعت ابتدای اذان هم نماز ظهر و هم عصر واجب باشد تکلیف مالایطاق لازم می آید و اگر بگوییم هر دو با هم واجب نیست و مخیریم که یا ظهر را بخوانیم و یا عصر را، این خرق اجماع است. (۱)

مناقشه

جواب این هم واضح است: خرق اجماع است از باب این که اخلال به شرط ترتیب است. نه از باب قول به وقت مختص. و لذا در جایی که مشکل اخلال به شرط ترتیب نبود، مثل فرض نسیان که حدیث لاتعداد هم آن را تصحیح می کند یا فرض مورد روایت اسماعیل بن رباح، دیگر خلاف اجماع نمی شود.

ص: ۴۱۸

۱- (۴) لنا: انّ القول باشتراك الوقت حين الزوال بين الصلاتين مستلزم للمحال فيكون محالا و الملازمه ظاهره، و بيان صدق المقدمه الاولى: انه مستلزم لأحد المحالين، إمّا تكليف ما لا يطاق، أو خرق الإجماع، و اللازم بقسميه باطل اتفاقا فالملزوم مثله. بيان استلزامه لأحدهما: أنّ التكليف حين الزوال إمّا أن يقع بالعبادتين معا، أو بإحدهما، إمّا لا بعينها (۴) أو بواحدة معينه: و الأول: يستلزم تكليف ما لا يطاق إذ لا يتمكن المكلف من إيقاع فعلين متضادين في وقت واحد. و الثاني: يستلزم خرق الإجماع إذ لا- خلاف بأنّ الظهر مراده بعينها حين و الثالث: يستلزم إمّا المطلوب أو خرق الإجماع، لأنّ تلك المعينه إن كانت هي الظهر ثبت الأول، و إن كانت هي العصر ثبت الثاني، و لأنّ الإجماع واقع على أنّ النبي - صَلَّى الله عليه و آله - صَلَّى الظهر أولًا، و قال: «صلوا كما رأيتموني أصلي» فلو لم يكن وقتا لها لما صحّ منه - عليه السلام - إيقاعه فيه. / مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، ج

ص: ۷، ۲

و اصل اشکال به علامه این است که؛ چه محذوری دارد که به نحو واجب موسع به نماز ظهر و عصر مشروط به ترتیب، تکلیف کنند. و واجب مضیق نیست که همین الان بخوان. مثل کسی که اول وقت وضوء ندارد. به او می گویند نماز با وضوء بخوان. وضوئش چند دقیقه طول می کشد. نگفتند در این چند دقیقه که وضوء نداری نماز بخوان. واجب موسع است. و لذا اشکالی ندارد.

دلیل سوم (روایات)

عمده همین روایات است؛

روایت اول

روایت داود بن فرقد: وَعَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى وَ مُوسَى بْنِ جَعْفَرِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ جَمِيعاً عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّلْتِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَالٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ أَبِي يَزِيدَ وَ هُوَ دَاوُدُ بْنُ فَرَقْدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الظُّهْرِ - حَتَّى يَمْضِيَ مِقْدَارُ مَا يُصَلِّي الْمَصَلِّيَ أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ - فَإِذَا مَضَى ذَلِكَ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الظُّهْرِ وَ الْعَصِيرِ - حَتَّى يَبْقَى مِنَ الشَّمْسِ مِقْدَارُ مَا يُصَلِّي أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ - فَإِذَا بَقِيَ مِقْدَارُ ذَلِكَ فَقَدْ خَرَجَ وَقْتُ الظُّهْرِ - وَ بَقِيَ وَقْتُ الْعَصِيرِ حَتَّى تَغِيبَ الشَّمْسُ (١) »

بررسی سندی

روایت مرسله است ولی از دو راه خواسته اند این سند را تصحیح کنند؛

راه اول برای تصحیح سند

این که مشهور به این روایت عمل کرده اند لذا ضعف آن جبران می شود. یک راه ادعای جبر ضعف سند به عمل مشهور.

مناقشه

و فيه المنع کبری و صغری؛

استناد قول مشهور به وقت مختص به این روایت ثابت نیست، زیرا روایات دیگری مثل روایت حلبی داریم « محمد بن سنان عن ابن مسکان عن الحلبي » و هر چند محمد بن سنان در سند است ولی معلوم نیست مشهور او را قبول نداشته اند.

ص: ۴۱۹

علاوه بر این که ما اشکال کبروی هم داریم و جبر ضعف سند به عمل مشهور را قبول نداریم؛ شاید مشهور از باب احتیاط، از باب این که وثوق نوعی را در خبر کافی می دانستند وثوق پیدا کردند.

وجه دوم برای تصحیح سند

شیخ انصاری ره فرموده است: این روایت از حسن بن علی بن فضال است که راجع به بنی فضال روایت وارد شده است: «خذوا ما رووا و ذروا ما رووا»، لذا اگر چه روایت مرسله باشد ولی به خاطر این نص ما به این روایت عمل می کنیم.

مناقشه

انصافا این فرمایش از این شیخ بزرگ قابل اغماض نیست:

اولاً: خذوا ما رووا ظاهرش این است که انحراف عقیدتی این ها مانع از اخذ به روایات این ها نشود و لذا حسن بن علی بن فضال فطحی که منحرف العقیده است و لو شخص ثقه ای است ولی روایت از سایر جهات باید واجد شرائط صحّت باشد.

ثانیا: سند خود این روایتی که ذکر فرمودید مشکل دارد: در کتاب غیبت شیخ طوسی می گوید وَ قَالَ أَبُو الْحُسَيْنِ بْنُ تَمَّامٍ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ الْكُوفِيُّ خَادِمُ الشَّيْخِ الْحُسَيْنِ بْنِ رَوْحٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ سَأَلَ الشَّيْخَ يَعْنِي أَبَا الْقَاسِمِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ كُتْبِ ابْنِ أَبِي الْعَزَاقِرِ بَعْدَ مَا ذُمَّ وَ خَرَجَتْ فِيهِ اللَّعْنَةُ فَقِيلَ لَهُ فَكَيْفَ نَعْمَلُ بِكُتُبِهِ وَ بَيُوتُنَا مِنْهَا مِلَاءٌ فَقَالَ أَقُولُ فِيهَا مَا قَالَهُ أَبُو مُحَمَّدٍ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ ص وَ قَدْ سُئِلَ عَنْ كُتْبِ بَنِي فَضَّالٍ فَقَالُوا كَيْفَ نَعْمَلُ بِكُتُبِهِمْ وَ بَيُوتُنَا مِنْهَا مِلَاءٌ. فَقَالَ ص خُذُوا بِمَا رَوَوْا وَ ذَرُّوا مَا رَأَوْا(۱)

ص: ۴۲۰

ابن ابي عزاقر، شلمغانی است که کتاب تکلیف او به مانند رساله مرجع تقلید درخانه های شیعیان موجود بود.

نه ابی الحسین بن تمام توثیق دارد، نه عبدالله کوفی که خادم حسین بن روح بود. بعضی روایات می گوید خدامنا شرار الخلق، البته سندش ضعیف است، ولی خدام ائمه که همه شان آدم های خوبی نبودند تا چه برسد به خادم حسین بن روح که در اوج تقیه بوده است. (یک شخص از همین خدام حسین بن روح به معاویه لعن کرد حسین بن روح اخراجش کرد. چرا؟ برای این که اگر بناء بود حسین بن روح، نائب خاص در مجتمع بغداد معروف بشود به این که خلفاء را لعن می کند، دیگر کار نمی توانست بکند. امام زمان علیه السلام هم بلد بود چه کسی را نائب خاصش قرار بدهد. نرفت علماء را نائب قرار بدهد. یک شخصی که بازاری بود نائب خاصش قرار داد که به او حساس نشوند. حالا این خادم، عبدالله الکوفی لابد کسی بوده دیگران به او حساس نبودند، یک آدم معمولی بود، از کجا معلوم ثقه بوده؟)

و لذا این روایت اشکال سندی دارد.

مناقشه دلالی

آقای خوئی فرموده اند: «یَمْضِی مَقْدَارُ اَرْبَعِ رُكْعَاتٍ فَاِذَا مَضَى مَقْدَارُ اَرْبَعِ رُكْعَاتٍ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الْعَصْرِ»، لا اقل با آن روایاتی که می گوید «اِذَا زَالَتْ الشَّمْسُ دَخَلَ الْوَقْتُ اِنَّ هَذِهِ قَبْلَ هَذِهِ» جمع عرفی دارد؛ روایت داوود بن فرقد می خواهد بگوید اول نماز ظهر را بخوان بعد نماز عصر. یعنی برای متعارف مردم ذکر می کند که با توجه به شرطیت ترتیب ابتدا باید نماز ظهر را بخوانند و بعد نماز عصر را بخوانند. و لذا این روایت وقت مختصی که مشهور می گوید را بیان نمی کنند و لا اقل مقتضای جمع عرفی این است که روایت را به این معنا بگیریم که در نتیجه مضمون روایت همان «اِنَّ هَذِهِ قَبْلَ هَذِهِ» می شود.

ص: ۴۲۱

ایشان می فرماید: قول به وقت مختص مبعّداتی دارد که اگر بیان شود، این جمع عرفی روشن می شود.

کتاب الصلاة/حرمت غنا /أدله اختصاص حرمت غنا به صورت اقتران به محرمات دیگر ۹۵/۱۰/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کتاب الصلاة/حرمت غنا /أدله اختصاص حرمت غنا به صورت اقتران به محرمات دیگر

أدله روایی اختصاص حرمت غناء به صورت اقتران به محرمات دیگر

بحث راجع به قول محدث کاشانی بود که فرموده؛ غنا فی حد ذاته حرام نیست مگر با یک محرم آخر مقترن باشد و استظهار کردیم که ایشان در فرض اقتران به محرم آخر ملتزم است که خود غنا هم حرام می شود نه این که غنا حلالی است که به حرام آخر مقترن شده است.

روایت اول

برای قول محدث کاشانی به روایت علی بن جعفر استدلال شد؛ و سَأَلْتُهُ عَنِ الْغِنَاءِ أَيْضًا فِي الْفِطْرِ وَالْأَضْحَى وَالْفَرْحِ يَكُونُ قَالًا لَمَّا بَأَسَ مَا لَمْ يُزَمَّرْ بِهِ (۱) در قرب الاسناد؛ مَا لَمْ يُعْصَ بِهِ (۲) داشت. و ظاهر به نظر ما هم همین است که غنا تا با ضرب آلات لهو و یا گناه دیگر همراه نشود، اشکال ندارد.

مناقشه

و لکن هم اشکال سندی کردیم.

و نیز اشکال دلالی کردیم: به این معنا که گفتیم بر فرض سند این روایت تمام بشود دلالت آن با أدله حرمت غنا متعارض است. و این ادله حرمت غنا قابل حمل بر کراهت نیست. اجتنابوا قول الزور یعنی الغناء، قابل حمل بر کراهت نیست. یا این روایت که ریان بن صلت در عیون اخبار الرضا نقل می کند؛ وَ عَنْهُمْ عَنْ سَهْلٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الرَّيَّانِ عَنْ يُونُسَ قَالَ: سَأَلْتُ الْخُرَّاسَانِيَّ عَنِ الْغِنَاءِ وَقُلْتُ - إِنَّ الْعَبَّاسِيَّ ذَكَرَ عَنْكَ أَنَّكَ تُرَخِّصُ فِي الْغِنَاءِ - فَقَالَ كَذَبَ الزُّنْدِيقُ مَا هَكَذَا - قُلْتُ لَهُ سَأَلَنِي عَنِ الْغِنَاءِ - فَقُلْتُ إِنَّ رَجُلًا أَتَى أَبَا جَعْفَرٍ صَ لَمَاتُ اللَّهُ عَلَيْهِ - فَسَأَلَهُ عَنِ الْغِنَاءِ - فَقَالَ يَا فُلَانُ إِذَا مَيَّرَ اللَّهُ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ - فَأَيُّنَ يَكُونُ الْغِنَاءُ - فَقَالَ مَعَ الْبَاطِلِ فَقَالَ قَدْ حَكَمْتَ. (۳)

ص: ۴۲۲

۱- (۱) مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، ص: ۱۵۶ .

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۱۲۲ .

۳- (۳) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۳۰۶ .

امام فرمود خودت حکم کردی که غنا باطل است و ظاهرش این است که حرام است.

وقتی این روایات تعارض کردند ما روایات محرمه غنا را ترجیح می دهیم؛

به خاطر مخالفت عامه (که مالک و شافعی قائل به حلیت غنا شده) و همین طور به خاطر موافقت با شهرت قطعیه ای که کاد ان یکون اجماعاً (غیر از فیض کاشانی هیچکس قائل به این قول نشده است که غنایی که مقترن با حرام دیگر نباشد حلال است. حتی محقق سبزواری رساله ای نوشته، رساله فی تحریم الغنا، و اثبات می کند غنا حرام است نه در خصوص جایی که مقترن به محرم آخر باشد. فقط فیض کاشانی این نظر را قائل شده که این، نظر یک فردی است از علماء متأخر که خرق اجماع نمی کند).

نکته: موافقت کتاب مرجع اول است ولی کتاب فی حد نفسه دلیل بر تحریم غنا نیست. روایات آیه را تفسیر کرده اند: اجتنبوا قول الزور قال یعنی الغنا. لذا دیگر ترجیح به موافقت کتاب نمی شود. بله اگر کتاب می گفت أخبار مرخص غنا مخالف کتاب هم می شد.

جواب

شما کلام فیض کاشانی را توجیه کردید که ایشان غنا را مطلقاً حلال نمی شود بلکه در فرضی که با حرام دیگری مقترن باشد خود غنا حرام می شود؛ لذا نسبت بین سألته عن الغنا فقال لا بأس به ما لم یزمر به یا ما لم یعص به (که مفادش همین قول فیض کاشانی است که غنایی که مقترن با گناه نباشد و با ضرب آلات لهو نباشد، حلال است) نسبت بین این روایت علی بن جعفر و اطلاقات تحریم غنا عموم و خصوص مطلق است. اجتنبوا قول الزور قال یعنی الغنا، اطلاق دارد اعم از این که مقترن با ضرب آلات لهو و حرام آخر باشد یا نباشد. روایت علی بن جعفر می گوید در خصوص غنایی که مقترن به حرام آخر نیست، مشتمل بر ضرب آلات لهو نیست ما قائل به جواز می شویم لذا جمع عرفی پیدا می کند و دیگر نوبت به ترجیح به مخالفت عامه یا نوبت به ترجیح به موافقت شهرت نمی رسد.

ص: ۴۲۳

این جواب به نظر ما درست نیست:

حمل برخی از این روایات که ناهی و محرم غنا هستند، بر خصوص غنایی که مقترن به حرام آخر باشد، عرفی نیست. «اجتنبوا قول الزور یعنی الغنا» ظاهرش این است که غنا قول زور است و این قابل حمل بر این نیست که بگوییم غنا فی حد ذاته حلال است، اگر با حرام آخر همراه شد آن وقت حرام می شود. خلاف ظاهر است که حرام دیگر منشأ شود که غنا قول زور شود.

تذکر: این که غنا باید در کلام لاهی باشد و در صدق غنا ولو فی الجملة لاهی بودن و باطل بودن مضمون کلام دخیل است بحث دیگری است که شاید ما هم ملتزم شویم. و بحث ما در این است که آیا حرمت غنا منوط به این است که با حرام دیگری مقترن شود یا نه. و قول الزور بودن عرفاً ناشی از ذات غنا است نه مقارنات آن. و سخن این است که نمی توان گفت: «غنا که قول زور است حلال است مگر این که مقترن به حرام دیگر شود و اجتنبوا قول الزور هم استحباب اجتناب را می گوید. این عرفی نیست.»

یا در همین روایت ریان بن صلت: ذکر انک ترخص فی الغنا، حضرت می فرمود کذب الزندیق ما قلت له سألنی عن الغنا فقلت ان رجلا اتی اباجعفر علیه السلام فسأله عن الغنا فقال یا فلان اذا میز الله بین الحق و الباطل فاین یكون الغنا فقال بین الباطل فقال قد حکمت: ظاهرش این است که خود غنا باطل است.

این که: «خود غنا در فرض اقتران به حرام دیگر، هم حرام می شود یا خود غنا حلال است که در کنار حرامی قرار گرفته است» تنها یک بحث تحلیلی و علمی بود و این که غنا فی نفسه حلال باشد با ظاهر و مفاد روایات دال بر حرمت سازگار نیست.

و لذا بین این روایات جمع عرفی نیست. و ما ملتزمیم اگر سند روایت علی بن جعفر درست باشد (که به نظر ما درست نیست)، با ترجیح به مخالفت عامه و موافقت شهرت قطعی (هم شهرت رواییه، هم شهرت فتوائیه) که در ادله تحریم غنا هست، ادله تحریم غنا را ترجیح می دهیم. و این روایت نمی تواند دلیل بر اختصاص حرمت غنا به صورت اقتران به حرام آخر باشد.

روایت دوم

روایت علی بن ابی حمزه بطائنی؛ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدِّهِ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمَزَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ كَسْبِ الْمُغَنِّيَاتِ - فَقَالَ الَّتِي يَدْخُلُ عَلَيْهَا الرَّجَالُ حَرَامٌ - وَ الَّتِي تُدْعَى إِلَى الْأَعْرَاسِ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ - وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مِنَ النَّاسِ - مَنْ يَشْتَرِي لَهُوَ الْحَدِيثُ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ (۱)

تقریب استدلال؛ «التي يدخل عليها الرجال» یا تعلیل است که حکم را مختص صورتی که این علت وجود دارد می کند. یا اگر تعلیل هم نباشد ظاهر آن این است که حکم حرمت مختص این صورت و این موضوع است.

مناقشه امام قدس سره

امام قدس سره فرموده اند: اگر بخواهیم به این روایت عمل کنیم که التي يدخل عليها الرجال حرام، و ظهور در حصر داشته باشد؛ در این صورت اگر یک زن آوازه خوانی در مجالس زنانه تغنی بکند، ترغیب به باطل بکند، و یا غنای او با ضرب آلات لهو همراه شود، باید بگوییم اشکال ندارد چون التي يدخل عليها الرجال حرام. و این قابل التزام نیست. لذا باید بگوییم روایت به صدد این است که بگوید این صورت از غنا حرام است و صورت دیگر که غنای در أعراس باشد حلال است «و التي تدعى بها الى الاعراس ليس به بأس» و از صورت های دیگر غنا مسکوت است.

ص: ۴۲۵

ممکن است به نفع فیض کاشانی جواب بدهیم؛ بگوییم این یک مثال عرفی برای حرام است یعنی التي یقترن غنائها بمحرم آخر حرام است و «التي یدخل علیها الرجال» یک مثال عرفی از این حرام است، لذا دیگر این اشکال امام قدس سره وارد نمی شود.

مناقشه مرحوم شیخ انصاری

مرحوم شیخ انصاری فرموده: این روایت هم اشکال سندی دارد، هم اشکال دلالی دارد؛

مناقشه سندی

اشکال سندی به خاطر علی بن ابی حمزه بطائنی است: کذاب ملعون. و مشهور اشکال می کنند ولی ما سعی کردیم از این اشکال جواب دهیم و وثاقت او را با استصحاب وثاقت ثابت کنیم.

مناقشه دلالی

ایشان فرموده اند: روایت ظهور در حصر ندارد بلکه ذیل روایت تعلیل می کند: «و هو قول الله عز و جل و من الناس من یشتری لهو الحدیث لیضل عن سبیل الله» و زنی که در مجالس زنانه غنا بخواند و غنائش لهوی باشد و متضمن اشعار لهوی باشد، مصداق آیه است.

ظاهر آیه این است که و من الناس من یشتری لهو الحدیث بر غنا منطبق می شود و این کارش موجب اضلال است یعنی چون لهو الحدیث است موجب اضلال است نه اینکه غنا مصداق تمام آیه باشد و امام بخواهد بفرماید غنا لهو الحدیثی است که اضلال عن سبیل الله دارد زیرا در این صورت شبهه مصداقیه پیش می آمد که غنا از « و من الناس من یشتری لهو الحدیث لیضل عن سبیل الله» است یا « و من الناس من یشتری لهو الحدیث لا لیضل عن سبیل الله». و این مصادره به مطلوب است.

اگر بناء باشد من الناس من یشتری لهو الحدیث هم تفصیل داشته باشد: لیضل عن سبیل الله، لا لیضل عن سبیل الله، این استدلال، عرفی نیست. سائل می گوید این غنا مصداق و من الناس من یشتری لهو الحدیث لا لیضل عن سبیل الله است. چرا شما می گوید لیضل عن سبیل الله است؟ ظاهر فرمایش امام این است که این غنا « و من الناس من یشتری لهو الحدیث» است و خصوصیت لهو الحدیث این است که لیضل عن سبیل الله است.

مرحوم شیخ فرموده است: این روایت به صدد بیان این است که غنای زن در زف العرائس حلال است به این شرط که مجلس مختلط نباشد و مردها صدای او را نشنوند و می خواهد بگوید غنا در زف العرائس به این شرط حلال است که لیست بالتی یدخل علیها الرجال، باشد.

بعد ایشان فرموده است که؛ این روایت غنا مغنیه را به اعتبار غالب در غنای مغنیه ها تقسیم می کند که مغنیه ها را برای غنا خواندن دو جا دعوت می کنند: یکی در مجالسی که مردها هم حضور داشتند. یکی در مجالسی که مختص به زن ها است. یک قسمش را امام فرمود حلال است، یک قسمش را فرموده حرام است.

ولی فرموده است؛ انصاف این است این روایت خالی از اشعار نیست که محرم در غنا خصوص آن قسمی است که یدخل فیه الرجال علی المغنیات. ولی با این مقدار که شخص منصف از اطلاعات حرمت غنا رفع ید نمی کند: اطلاعاتی که صریح در حرمت غنا مغنیه و لو برای خصوص مولایش است. که نظر ایشان به روایت سهل بن زیاد از وشاء است که می گوید: فی شراء المغنیه قد یکون للرجل جاریه تلهیه و ما ثمنها الا ثمن الکلب: جاریه برای مولایش غنا می خواند. تلهیه. امام می فرماید و ما ثمنها الا ثمن الکلب، یعنی حرام است. و این «التي یدخل علیها الرجال» نیست. بعد هم فرموده فتأمل.

دأب مرحوم شیخ این است که صاف مطلب را نمی گوید. لکن الانصاف و لکن المنصف و آخرش هم فتأمل می آورد.

نظر استاد در تأیید مناقشه دلالی مرحوم شیخ

اصل ادعای مرحوم شیخ را قبول داریم: انصافا این روایت هیچ ظهوری در حصر غنای محرم به آن قسمی که یدخل علیهن الرجال باشد، ندارد. ظاهر روایت این است که مغنیه ای که «یدخل علیها الرجال» غنایش حرام است و مغنیه ای که «تدعی الأعراس و لا یدخل علیها الرجال» و مصداق لهو الحدیث نیست، غنایش حلال است. و بقیه اقسام را بیان نکردند. بلکه به قول مرحوم شیخ ذیل حدیث که آیه را ذکر کرد مؤید این است که آن اقسام دیگر که یدخل علیها الرجال نیست ولی عرفا مصداق لهو الحدیث است حرام است، مثل این اشعاری که به مناسبت های مختلف می شنوید که ابرز مصادیق اشعار لهوی است و حرام بین است.

صحيحه ابى بصير وَ عَنْهُمْ عَنْ أَحْمَدَ عَنِ الْحَسَيْنِ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤَيْدٍ عَنِ يَحْيَى الْحَلَبِيِّ عَنِ أَيُّوبَ بْنِ الْحُرِّ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ أَجْرُ الْمُغَنِّيَةِ الَّتِي تَزُفُّ الْعَرَائِسَ لَيْسَ بِهِ يَأْسٌ - وَ لَيْسَتْ بِأَلْتِي يَدْخُلُ عَلَيْهَا الرَّجَالُ. (۱) بعض نسخ (مثل من لا يحضره الفقيه، وسائل الشيعه) «و ليست» دارد، بعض نسخ (مثل تهذيب و استبصار) «ليست» دارد.

بررسی سندی: سند روایت خوب است و مرحوم شیخ هم اشکال نمی کنند.

تقریب استدلال این است: ظاهر روایت تعلیل است: «اجر المغنيه التي تزف العرائس ليس به بأس و ليست بالتی یدخل علیها الرجال» یعنی چون زنی نیست که «یدخل علیها الرجال» باشد غنای او حرام نیست.

مناقشه شیخ طوسی در استبصار

مرحوم شیخ طوسی در استبصار سه روایت را ذکر کرده است: یکی همین روایت و دیگر روایت علی بن ابی حمزه بطائنی که قبلاً خواندیم. یک روایت سومی هم از حکم خیاط نقل کرده که بعید نیست ثقه باشد، چون مروی عنه احد المشایخ الثلاث (ابن ابی عمیر و صفوان و بزطی) اند: عَنْهُ عَنِ حَكَمِ الْحَنَاطِ عَنِ أَبِي بَصِيرٍ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْمُغَنِّيَةُ الَّتِي تَزُفُّ الْعَرَائِسَ لَا بَأْسَ بِكَسْبِهَا. (۲)

و بعد مفاد اخبار را توضیح داده است؛ فَالْوَجْهُ فِي هَذِهِ الْأَخْبَارِ الرَّخْصَةُ فِيمَنْ لَا تَتَكَلَّمُ بِالْأَبَاطِيلِ وَ لَا تَلْعَبُ بِالْمَلَاهِي مِنَ الْعِيدَانِ وَ أَشْبَاهِهَا وَ لَا بِالْقَصَبِ وَ غَيْرِهِ بَلْ يَكُونُ مِمَّنْ تَزُفُّ الْعَرُوسَ وَ تَتَكَلَّمُ عِنْدَهَا بِإِنْشَادِ الشُّعْرِ وَ الْقَوْلِ الْبَعِيدِ مِنَ الْفُحْشِ وَ الْأَبَاطِيلِ فَأَمَّا مَنْ عَدَا هَؤُلَاءِ مِمَّنْ يَتَغَنَّيَنَّ بِسَائِرِ أَنْوَاعِ الْمَلَاهِي فَلَا يَجُوزُ عَلَى حَالٍ سِوَاءِ كَانِ فِي الْعَرَائِسِ أَوْ غَيْرِهَا؛ قَصَبٌ نِيَّ اسْتِ وَ عِيدَانٌ بَرِبَطٌ اسْتِ كِه بَا چوب می ساختند ولی در آن موی اسب و أمثال آن استفاده می کردند به صورت فنی و هنری می ساختند که حالت ریتم پیدا می کرد.

ص: ۴۲۸

۱- (۵) وسائل الشيعه، ج ۱۷، ص: ۱۲۱.

۲- (۶) الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، ج ۳، ص: ۶۲.

ایشان این جور توجیه می کند که؛ غنایی حلال است که مضمونش لہوی نباشد. غنایی که مضمونش لہوی است چه در زف العرائس چه در غیر زف العرائس یا همراه با یک حرام دیگر مثل استعمال آلات لہو است، حرام است.

مناقشه امام قدس سره

امام قدس سره فرموده اند؛ اگر نسخه واو درست باشد «و لیست بالتی یدخل علیها الرجال» احتمال هایی در آن وجود دارد؛

احتمالات در جمله «و لیست بالتی یدخل علیها الرجال»

احتمال اول

جمله، جمله حالیه برای تزفّ باشد یعنی: «اجر المغنیه التي تزف العرائس لیس به بأس»، و یعنی در حالی که «لیست بالتی یدخل علیها الرجال». یعنی این مغنیه ای که در مجلس عروسی غنا می خواند، در صورتی غنایش حلال است و اجرش حلال است که این شرط را داشته باشد: لیست بالتی یدخل علیها الرجال. و طبق این احتمال این جمله تعلیل نیست.

احتمال دوم

بگوئیم این جمله به منزله تعلیل است؛ و طبق این احتمال استدلال به روایت تمام می شود زیرا ظاهر آن این می شود که غنا حرام نیست و تنها مقارنات آن حرام است: (اجر مغنیه ای که تزف العرائس حلال است، چون مغنیه ای نیست که یدخل علیها الرجال، باشد).

احتمال سوم

بگوئیم تعلیل است ولی در فرض وجود این علت خود غنا هم حرام می شود: غنایی که مقارن با دخول رجال و محرمات دیگر نباشد حلال است و اگر مقارن بود خود غنا حرام می شود.

بعد امام قدس سره فرمودند: در «و لیست» سه احتمال است و در برخی نسخه ها هم بدون واو آمده و چند احتمال دارد؛ و با وجود این احتمالات نمی توان به روایت استدلال کرد.

ص: ۴۲۹

طبق احتمال سوم خود غنا حرام است و اجرت گرفتن برای خود این غنا هم سحت و حرام می شود. ولی طبق احتمال دوم اگر غنا حلال باشد و مقارنات آن حرام باشد، اگر کسی فقط برای غنا اجیر شده باشد نباید اجری که برای غنا می گیرد حرام باشد. و وجود محرمات دیگر مشکلی برای او ایجاد نمی کند؛ مثل این که زنی که نماز می خواند با صدای بلند نماز بخواند و مردها نامحرم صدایش را بشنوند که به نظر می رسد نمازش باطل نیست زیرا ترکیب انضمامی است.

و مخصوصاً در بحث اجرت به طریق اولی حرام نیست: کسی برای خیاطت ثوب اجیر شد ولی خیاطت را در مکان غصبی انجام داد و مقترن به کار حرام شد، و یا مثلاً در شب شروع به خیاطی کرد و موجب ایذاء مؤمن شد. در اینجا اجیر مستحق اجرت است و نمی توان گفت «چون در مکان غصبی خیاطت کردی یا با آن ایذاء مؤمن کردی مستحق اجرت نیستی و اجرت برای تو حرام است». صرفاً گناه دیگری مرتکب شده است.

در اینجا هم اگر قرار است غنا حلال باشد توجیه فقهی ندارد که وقتی مقارنات حرام شد اجرت غنا هم حرام شود. لذا باید بگوییم این احتمال دوم صحیح نیست.

تأیید اصل مناقشه امام قدس سره

به نظر ما اصل این اشکال وارد است که؛ و لیست بالتی یدخل علیها الرجال شاید تقیید باشد: به این معنا که روایت راجع به غنا در زف العرائس می فرماید: مغنیه ای که لیس بأجرته بأس، آن مغنیه ای است که «لیست بالتی یدخل علیها الرجال» باشد. و گفتیم این جمله عنوان مشیر به اقتران به محرم آخر است.

مرحوم آقای تبریزی، استاد ما، فرمودند؛ ممکن است بگوییم «و لیست بالتی یدخل علیها الرجال» عنوان مشیر به آن قسم از زنان آوازه خوانی که در غیر مجلس های عروسی آواز می خوانند، باشد؛ یعنی این زن هایی که در مجالس عروسی آواز می خوانند، کارشان حلال است ولی زن هایی که در غیر زف العرائس غنا می خوانند حالا چه مقترن به محرم آخر باشد چه نباشد کارشان حرام است و دخول رجال عنوان مشیر است و موضوعیت ندارد. (عنوان مشیر مثل این که امام علیه السلام به شخص می فرماید: علیک بهذا الجالس یعنی احکام را از این فرد جالس أخذ کن که جالس بودن عنوان مشیر به آن فرد است و موضوعیت ندارد لذا اگر قائم شود هم باز علیک بهذا صادق است)

بعد هم فرموده اند: احتمال دارد «و لیست..» حال باشد که فرمایش امام هم بود.

نظر استاد راجع به فرمایش مرحوم تبریزی

انصافاً این مطلب اخیر که احتمال دارد جمله حالیه باشد احتمالی عرفی است خصوصاً در مقام جمع بین روایات این احتمال قوی می شود. ولی آن عنوان مشیر ممکن است کسی بگوید خلاف ظاهر است و ظاهر عناوین، موضوعیت است.

اما ما به جای عنوان مشیر یک نکته دیگر می گوییم؛

می گوییم این جمله ظهور در حصر و تعلیل ندارد و جمله مستأنفه است؛ «اجر المغنیه التی تزف العرائس لیس به بأس و لیست بالتی یدخل علیها الرجال»: یعنی این زنی که تزف العرائس فرق می کند با آن زن های مغنیه ای که در مجالس مختلط غنا می خوانند. اما آیا حرام منحصر است به غنای زنانی که در مجالس مختلط آواز می خوانند؟ این را که نمی گوید.

یک مثال بارز، مصداق بارز برای حرام ذکر کردن دلیل بر انحصار حرام در او نیست. (می گوید زنانی که در مجالس عروسی زنانه غیر مختلط غنا می خوانند کارشان حلال است. این ها فرق می کنند با آن زنانی که در مجالس مختلط غنا می خوانند. ابرز مصادیق حرام را گفته است. اما حرام منحصر است به آن زن هایی که در مجالس مختلط غنا می خوانند؟ حالا مردهایی که در مجالس مردانه یا مجالس مختلط غنا بخوانند، کار آنها حرام نیست؟ در مقام حصر نیست. یک فرد بارز برای حرام در مقابل این فرد حلال ذکر کرد برای این که بفهماند این فرد، حلال است.)

نتیجه بحث در دلیل سوم

و لذا این روایت قابل استدلال هم نیست.

آخرین دلیل ایشان، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص: لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَتَعَنَّ بِالْقُرْآنِ مَغْنَاهُ لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَسْتَعْنِ بِهِ وَلَا يُدْهَبُ بِهِ إِلَى الصَّوْتِ - اقرءوا القرآن بصوت حسن، است که ان شاء الله در جلسه بعد مطرح می کنیم و وارد بحث بعدی می شویم.

کتاب الصلاة/أوقات نماز های یومیه /أدله قول به وقت مختص ۹۵/۱۰/۰۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/أوقات نماز های یومیه /أدله قول به وقت مختص

أدله قول به وقت مختص

بحث راجع به روایات دال بر قول به وقت مختص برای نماز ظهر و یا نماز عصر بود.

روایت اول (داود بن فرقد)

اولین روایت، روایت داود بن فرقد بود که سند آن مرسله بود. مرحوم آقای بروجردی خواستند با عمل مشهور جبر ضعف سند کنند ولی به نظر ما تمام نیست.

مناقشه مرحوم خوئی (بیان شرطیت ترتیب نه وقت مختص)

راجع به دلالت مرحوم خوئی فرمودند: ظاهر این جمله که: « إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الظُّهْرِ - حَتَّى يَمْضِيَ مِقْدَارُ مَا يُصَلِّي المَصَلِّي أَرْبَعِ رَكَعَاتٍ - فَإِذَا مَضَى ذَلِكَ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الظُّهْرِ وَ العَصِيرِ - حَتَّى يَبْقَى مِنَ الشَّمْسِ مِقْدَارُ مَا يُصَلِّي أَرْبَعِ رَكَعَاتٍ - فَإِذَا بَقِيَ مِقْدَارُ ذَلِكَ فَقَدْ خَرَجَ وَقْتُ الظُّهْرِ - وَ بَقِيَ وَقْتُ العَصِيرِ حَتَّى تَغِيبَ الشَّمْسُ (۱) » بیان شرطیت ترتیب بین ظهر و عصر است یعنی در حال ذکر و عدم نسیان، تا نماز ظهر را نخواند تمکن فعلی ندارد تا نماز عصر را بخواند، نه اینکه چهار رکعت اول وقت مختص نماز ظهر است که اگر نماز عصر را بخواند باطل باشد یا اگر اعتقاد به دخول وقت داشت و نماز ظهر را شروع کرد و سلام نماز ظهر بعد از دخول وقت واقع شد و روایت اسماعیل بن رباح گفت نماز ظهر او صحیح است، نتواند نماز عصر را بخواند. هم قرائن روائیه منفصله و هم قرائن غیر روائیه داریم.

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۲۷.

قرائن ظهور روایت داود بن فرقد در بیان شرطیت ترتیب

قرائن روایه منفصله

روایاتی مثل روایت قاسم بن عروه که می گفتند: الْقَاسِمُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ عُيَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ وَقْتِ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ - فَقَالَ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ - دَخَلَ وَقْتُ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ جَمِيعاً إِلَّا أَنْ هَيِّدَهُ قَبْلَ هَيِّدِهِ - ثُمَّ أَنْتَ فِي وَقْتِ مِنْهُمَا جَمِيعاً حَتَّى تَغِيبَ الشَّمْسُ. (۱) کاملاً نشان می دهد که با اذان، وقت ظهر و عصر داخل می شود و تنها یکی قبل از دیگری است.

قرائن غیر روایه (مبعدات قول به وقت مختص)

قول به وقت مختص مبعداتی دارد:

مبعد اول

لازمه وقت مختص این است که اگر نماز ظهر را قبل از اذان خواند و کمی از نماز در وقت بود و طبق روایت اسماعیل بن رباح (إِسْمَاعِيلُ بْنُ رَبَاحٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا صَلَّى وَ أَنْتَ تَرَى أَنَّكَ فِي وَقْتٍ وَ لَمْ يَدْخُلِ الْوَقْتُ - فَدَخَلَ الْوَقْتُ وَ أَنْتَ فِي الصَّلَاةِ فَقَدْ أَجَزَأَتْ عَنْكَ.) (۲) گفتیم نماز او صحیح است باید صبر کند تا وقت مختص تمام شود. و التزام به این بعید است.

مبعد دوم

مراد شما از مقدار چهار رکعت که وقت مختص است، مقدار فعلی نیست زیرا چه بسا شخصی نمازش مثلاً نیم ساعت طول بکشد بلکه مهم مقداری است که مکلف به آن احتیاج دارد و حداقل زمان ملاک است. حال در ما یحتاج إليه المکلف چه چیزی معیار است: متعارف مردم یا هر شخصی جدا حساب کند که چه مقدار زمان برای خواندن چهار رکعت نماز نیاز دارد. اگر متعارف مردم معیار باشد و شخصی سریع نماز را خواند آیا نمی تواند نماز عصر را شروع کند. یا کسی که بعضی از اذکار نماز را فراموش کرده است و با حدیث لاتعداد نماز او را درست کردیم؛ این شخص باید صبر کند تا بقیه مردم که متذکر اند نمازشان تمام شود. این مطلب بعید است. و نیز اگر معیار را متعارف خود شخص بگیریم باز این اشکال می آید که اگر نماز او زودتر تمام شد باید صبر کند تا به اندازه چهار رکعت زمان بگذرد و این بعید است.

ص: ۴۳۳

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۲۶.

۲- (۳) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۰۶.

و اگر معیار را شخص مکلف می گیرید؛ همین شخص حالانش فرق می کند؛ گاهی که مشکلی ندارد با سرعت نماز را می خواند و گاهی به خاطر خستگی و لکنت زبان و علل دیگر نمازش را آرام تر می خواند.

تذکر مهم: شما نماز فعلی را در نظر نمی گیرید و نظر ما به جایی است که نماز ظهر را نخوانده و سهواً نماز عصر را خوانده است و دنبال این هستیم که ببینیم این شخص نماز عصر را در وقت مختص خوانده است یا در وقت مشترک خوانده است؛ لذا باید به صورت قضیه تعلیقیه بحث را مطرح کنیم که اگر نماز ظهر را می خواند چه مقدار طول می کشید.

اگر معیار را هر شخص به لحاظ حال فعلی او قرار دهیم و نسبت به هر مکلفی حال امروز او را حساب کنیم؛ با توجه به این معیار زمان مختص قابل محاسبه نیست و ضابط مشخصی ندارد. آیا امروز دچار نسیان می شد یا نه و حمد و سوره را فراموش می کرد یا نه؟ آیا دچار لکنت زبان می شد یا نه؟

آقای حکیم فرموده است؛ معیار حال فعلی مکلف است یعنی این شخص مکلف، در خصوص امروز برای انجام نماز ظهر چه مقدار وقت لازم دارد. حداقل زمانی که برای چهار رکعت نماز نیاز دارد، وقت مختص خواهد بود.

طبق این معیار وقت مختص ضابط مشخصی پیدا می کند: مثلاً شخص نگاه می کند می بیند امروز حال خوبی دارد و در دو دقیقه چهار رکعت را می خواند. یک روز نگاه می کند می بیند خسته است لذا در پنج دقیقه می تواند چهار رکعت را بخواند.

این مطلب هم عرفی نیست؛ زیرا معیار برای جایی است که نماز ظهر را نخوانده است و نمی دانیم اگر می خواند چه مقدار طول می کشید. لذا این که امروز چه مقدار نیاز دارد تا نماز ظهر را بخواند ضابطه معینی ندارد.

و این که وقت مختص نماز ظهر را با نماز عصری که خوانده است محاسبه کنیم و بینیم چه مقدار طول کشیده است فایده ای ندارد؛ زیرا چه بسا در نماز عصر شرائطی پیش می آید و در نماز ظهر شرائطی دیگر پیش می آید. شاید اگر از ابتدا قصد می کرد هشت رکعت نماز بخواند در روحیه اش تأثیر می گذاشت و زمان انجام نماز ظهر او متفاوت می شد. و علاوه بر این که این مطلب در نماز مغرب و عشاء نمی آید و نمی توان با نماز عشاء که خوانده است وقت نماز مختص نماز مغرب را فهمید.

و بر فرض اگر بگویید: نماز ظهر و عصر وقتش مشخص است و اگر این شخص امروز آرام نماز می خواند برای نماز ظهر هم همین گونه نماز می خواند و لذا نماز عصری که خواند معیار است و کشف می کند که نماز ظهر در امروز چه مقدار طول می کشید؛

می گوئیم: این مطلب در مورد نماز های دیگر مثل نماز مغرب و عشاء جاری نمی شود و نمی توان با نماز عشاء وقت نماز مغرب را به دست آورد.

محصل اشکال آقای خوبی این بود که: قرائن روایه منفصله و قرائن غیر روایه قرینه می شود که این روایت ظهور پیدا نکند یا حداقل ظهور روایت داود بن فرقد را حمل کنیم بر این که مراد از این که «مقدار چهار رکعت وقت بگذرد تا وقت نماز عصر برسد» این است که در حالات عادی تمکن فعلی از نماز عصر بعد از اتیان به نماز ظهر پیدا می شود.

به نظر ما این اشکال آقای خوئی قابل جواب است؛

جواب از قرائن روایه منفصله (مقتضای جمع بین روایت داود بن فرقد و قاسم بن عروه)

اما این که فرمودند: «جمع عرفی بین روایت داوود بن فرقد و روایت قاسم بن عروه اقتضاء می کند روایت داوود بن فرقد را حمل کنیم بر این که، تا نماز ظهر نخوانی در حالات عادی تمکن فعلی از نماز عصر پیدا نمی کنی»؛

می گوئیم: لم لا یعکس؟ ما دو تا روایت داریم؛ روایت داوود بن فرقد که می گوید «اذا زالت الشمس دخل وقت الظهر فاذا مضى مقدار اربع رکعات من الظهر دخل وقت العصر»، و دیگری روایت قاسم بن عروه که می گوید «اذا زالت الشمس دخل وقت الظهر و العصر جميعا الا ان هذه قبل هذه»:

چرا روایت قاسم بن عروه قرینه بشود بر این که روایت داوود بن فرقد را بر بیان شرطیت ترتیب حمل کنیم؟ لم لا یعکس؟ روایت داوود بن فرقد قرینه بشود بر این که امام علیه السلام در روایت قاسم بن عروه می خواهند بفرمایند: مثل اهل سنت فکر نکنید که می گویند وقت نماز عصر موقعی است که سایه شاخص برابر شاخص بشود یا دو برابر شاخص بشود. نخیر. اذا زالت الشمس دخل وقت الظهر و العصر جميعا. ولی نماز عصر وقتش بعد از مقدار اتیان نماز ظهر است. الا ان هذه قبل هذه. یعنی الا ان وقت هذه قبل هذه.

نظر مرحوم بروجردی (درمقتضای جمع بین روایت داود بن فرقد و قاسم بن عروه)

مرحوم آقای بروجردی فرموده اتفاقا متعین همین است که: روایت قاسم بن عروه «الا ان هذه قبل هذه» را حمل کنیم بر این که «الا ان وقت هذه قبل هذه». زیرا؛

این که نماز عصر بعد از نماز ظهر است، توضیح واضح است. آنی که روشن نبود این بود که عامه فکر می کردند وقت نماز عصر بعد از بلوغ ظل به اندازه مثل الشاخص است، به گونه ای در روایت آنها آمده که وقتی یکی از امراء یا فقهاء در منزل بعد از نماز ظهر، نماز عصر را خواند تعجب کردند و سؤال کردند این چه نمازی است؟ گفت این، نماز عصر است.

یعنی این که نماز عصر موقع ظهر خوانده شود برای عامه نامأنوس بوده است. و می گویند نماز عصر یعنی در عصر باید خوانده شود و معنا ندارد در ظهر نمازی که برای عصر است خوانده شود. و نیز نماز عشاء که وقت آن در عشاء است و معنا ندارد در مغرب، نمازی که برای زمان عشاء است خوانده شود. فکر عامه این گونه بوده است. و لذا روایت قاسم بن عروه این فکر را تخطئه می کند. پیغمبر هم بین صلاة الظهر و العصر من غیر مطر و لاسفر، جمع کرد تا بر اُمت حضرت تسهیل شود. و این که اسم آن را صلاة العصر گذاشته اند به این خاطر است که وقت فضیلت آن در عصر است و مشکلی ندارد زودتر خوانده شود. (و شما که خلیفه تان نماز جمعه را چهارشنبه خوانده است دیگر این تعلیل ها را نیاورید که چون نماز عصر است نباید در ظهر خوانده شود!!)

آقای بروجردی فرموده اند: برای از بین بردن این شبهه عامه، روایت قاسم به عروه گفت «اذا زالت الشمس دخل وقت الظهر و العصر جميعاً» بعد استثناء زد؛ فرمود «الا ان هذه قبل هذه» و این فقره اگر می خواست بگوید نماز عصر اتیانش بعد از نماز ظهر است و ترتیب معتبر است از توضیح واضح است. ولی بیان این که وقت عصر بعد از اذان ظهر شروع می شود توضیح واضح است.

استثناء منفصل خلاف ظاهر است و ظاهر در استثناء، استثناء متصل است لذا اگر بگوییم با زوال شمس وقت نماز ظهر و عصر داخل می شود لکن نماز عصر شرطش این است که بعد از نماز ظهر باشد؛ این استثناء منفصل می شود و خلاف ظاهر است ولی اگر بگوییم: با زوال شمس وقت نماز ظهر و عصر داخل می شود لکن وقت نماز ظهر قبل از نماز عصر است این استثناء، متصل می شود.

اگر روایت به صدد بیان ترتیب بود باید این گونه تعبیر می کرد: «الا ان هذه بعد هذه»، زیرا شرط صحت نماز ظهر این نیست که قبل از نماز عصر خوانده شود به گونه ای که اگر نماز عصر نخواند و قبلت صدق نکرد نماز ظهر باطل باشد و تعبیر کنند که «الا ان هذه قبل هذه». بلکه شرط صحّت نماز عصر این است که بعد از نماز ظهر خوانده شود به گونه ای که اگر نماز عصر را ابتدا خواند نماز عصر او باطل می شود یعنی شرط ما «الا ان هذه بعد هذه» است.

و خلاصه مرحوم آقای بروجردی در مقابل مرحوم آقای فرموده اند: روایت داوود بن فرقد باید قرینه بشود بر این که ما در روایت قاسم بن عروه تصرف کنیم. اگر این قرائنی که در روایت قاسم بن عروه وجود داشت برای استظهار این که مراد آن «الا ان وقت هذه قبل هذه» است، کافی نباشد؛ لاقول روایت داوود بن فرقد قرینه بر این معنا می شود.

مناقشه در فرمایش مرحوم بروجردی

این قرائن شما مخدوش است:

مناقشه در قرینه اول

این که فرمودید بیان شرطیت ترتیب و این که «الا ان صلاه العصر مشروطه بالترتیب بینهما و بین الظهر» توضیح واضح است؛ می گوییم اگر ابتدای کلام این را بگویید عرفی نیست اما برای دفع دخل اشکالی ندارد که حضرت بفرماید: ای عامه که فکر می کنید وقت نماز عصر از زمانی است که سایه شاخص مثل شاخص شود شما اشتباه می کنید. وقت نماز عصر از اذان ظهر است مثل وقت نماز ظهر و فقط فرق این دو نماز این است که نماز عصر بعد از نماز ظهر خوانده می شود. فقط از این حیث تفاوت دارند و از حیث وقت فرقی با هم ندارند. این عرفی است.

مثل این که گفته شود: مرد و زن با هم فرقی ندارند جز این که این زن است و او مرد است. این برای تأکید است و عرفی است. یا مثل این که بگوییم حضرت صدیقه طاهره در عصمت هیچ فرقی با ائمه ندارد إلا آنها إمرأه و هم رجال. آیا گفته می شود که این توضیح واضح است؟ توضیح واضح است به ساکن عرفی نیست. برای تأکید مطلب که هیچ فرقی بین این دو نیست الا این حیث، یک بیان عرفی است.

هیچ فرقی در وقت بین نماز ظهر و عصر نیست فقط فرق این دو نماز در این است که نماز عصر باید بعد از نماز ظهر باشد، فرق دیگری با هم ندارند، این کاملاً عرفی است. این توضیح واضح است، مستهجن نیست.

مناقشه در قرینه دوم

اما قرینه دوم که فرمودند؛ استثناء باید با مستثنی منه تناسب داشته باشد:

می گوییم با این بیانی که عرض کردیم تناسب کاملاً عرفی است که: وقت اذان که شد وقت نماز ظهر و عصر داخل می شود فقط نماز عصر باید بعد از نماز ظهر خوانده شود.

استثناء منقطع نیست: زیرا اگر «دخل وقت الظهر و العصر جميعا» اطلاق مقامی می داشت توهم می شد که می توان نماز عصر را هم خواند. لذا روایت می گوید هر چند وقت نماز عصر رسیده است ولی وقتی نیست که بالفعل بتوانی از آن استفاده کنی و مزاحم دارد. و این استثناء عرفی است. مثل این که گفته شود: «وقت خرید نان و حلیم رسید. الا این که اول حلیم بخر بعد نان بخر. این کاملاً عرفی است.»

و استثناء منقطع نیست زیرا اگر این جمله گفته نشود یک عده ای ممکن است توهم کنند که مخیراند که هر کدام را می خواهند اول شروع کنند.

ص: ۴۳۹

این که اگر به صدد بیان شرطیت ترتیب بودند چرا تعبیر به «إلا أنّ هذه بعد هذه» نکردند؛

می‌گوییم این جمله «إلا أنّ هذه قبل هذه» یک بیان عرفی برای بیان شرطیت ترتیب است. شما برای این که بگویید که بعد از نماز ظهر نماز عصر بخوان، نماز عصر مشروط است به این که قبلاً نماز ظهر بخوانی، یک بیان عرفی این است که بگویی «لابد ان تكون العصر بعد صلاة الظهر»، یک بیان عرفی هم این است که «نماز ظهر قبل از نماز عصر است-ألا أنّ هذه قبل هذه». اول نماز ظهر را بخوان بعد نماز عصر را.

مثل این که گفته می‌شود: اول وضوء بگیر بعد نماز بخوان؛ مگر صحت وضوء مشروط به لحوق نماز است. وضوء بگیر نماز نخوان. این که می‌گویند اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم که ظاهرش این است که یعنی اول وضوء بگیر بعد نماز بخوانید، یک بیان عرفی است که نماز مشروط به وضوء است. وضوء که مشروط به نماز نیست. اینجا هم برای این که بگویند نماز عصر مشروط به سبق نماز ظهر است می‌گویند هذه قبل هذه، اول نماز ظهر را بخون بعد نماز عصر را. و این بیان کاملاً عرفی است.

اما در عین حال این فرمایش آقای بروجردی قابل توجه است.

این که صحیحه قاسم به عروه (که به نظر ما صحیحه است، چون قاسم بن عروه، مروی عنه ابن ابی عمیر است)، دال بر وقت مشترک است، ما انصافاً تردید نداریم. آن قرائن مذکوره هم تمام نبود. ولی بحث در این است که ما دو تا ظهور داریم. ظهور صحیحه قاسم به عروه دال بر این است که وقت نماز ظهر و عصر از زوال شمس شروع می‌شود، فقط بین ظهر و عصر ترتیب است. و روایت مرسله داوود بن فرقد که ظاهرش این است که مقدار چهار رکعت اول اذان ظهر، وقت عصر نرسیده است. این دو تا ظهور که آقای خوئی فرمود ظهور روایت قاسم بن عروه مقدم است بر ظهور روایت داوود بن فرقد، آقای بروجردی بر عکس کرد، به نظر ما ظاهر این است که هیچکدام از این‌ها تمام نیست. و این دو حدیث متکافئان فی الظهور هستند.

آیا راه حل های دیگر دارد یا ندارد که اگر نداشت تعارض می کنند علی فرض تمامیه السند، بحثی است که ان شاء الله جلسه بعد دنبال می کنیم.

کتاب الصلاة/أوقات نماز های یومیه /أدله قول به وقت مختص/ادامه روایت اول/روایت دوم ۹۵/۱۰/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/أوقات نماز های یومیه /أدله قول به وقت مختص/ادامه روایت اول/روایت دوم

أدله قول به وقت مختص

بحث در ادله قول به وقت مختص بود که قول مشهور بود.

روایت اول (روایت داود بن فرقان)

به روایت داوود بن فرقان استدلال شده است؛ «إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الظُّهْرِ - حَتَّى يَمُضِيَ مِقْدَارُ مَا يُصَيِّ لِي الْمُصَيِّ لِي أَرْبَعِ رَكَعَاتٍ - فَإِذَا مَضَى ذَلِكَ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ - حَتَّى يَبْقَى مِنَ الشَّمْسِ مِقْدَارُ مَا يُصَيِّ لِي أَرْبَعِ رَكَعَاتٍ - فَإِذَا بَقِيَ مِقْدَارُ ذَلِكَ فَقَدْ خَرَجَ وَقْتُ الظُّهْرِ - وَبَقِيَ وَقْتُ الْعَصْرِ حَتَّى تَغِيبَ الشَّمْسُ (۱)»

مقتضای جمع بین روایت دال بر وقت مختص و روایت دال بر وقت مشترک

نظر مرحوم خوئی

مرحوم آقای خوئی فرمودند؛ این روایت با روایت قاسم بن عروه و امثال آن جمع عرفی دارد؛

ظاهر فی حد نفسه روایت داوود بن فرقان این است که ابتدای ظهر، وقت مختص ظهر است و قبل از غروب، وقت مختص عصر است.

و از طرفی روایت قاسم بن عروه می گوید: «إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ - دَخَلَ وَقْتُ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ جَمِيعًا إِلَّا أَنْ هَذِهِ قَبْلَ هَذِهِ - ثُمَّ أَنْتَ فِي وَقْتٍ مِنْهُمَا جَمِيعًا حَتَّى تَغِيبَ الشَّمْسُ.» (۲)

یا در صحیح زراره چنین آمده است که: «إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ دَخَلَ الْوَقْتَانِ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ - فَإِذَا غَابَتِ الشَّمْسُ - دَخَلَ الْوَقْتَانِ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ الْآخِرَهُ.» (۳)

ص: ۴۴۱

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۲۷.

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۲۶.

ایشان فرموده است که عرف بین این دو روایت جمع می کند به این که؛ روایت داود بن فرقد شرطیت ترتیب را بیان می کند و نظر به حال اختیار دارد: یعنی روایت می گوید هر چند ابتدای ظهر وقت نماز عصر هم داخل شده است ولی عملاً تا نماز ظهر را نخوانی نمی توانی نماز عصر را بخوانی و باید ترتیب را رعایت کنی. و اگر نماز عصر را سهواً و نسیاناً در اول وقت خواندی و حدیث لا تعداد آن را تصحیح کرد بحث دیگری است.

همین که در حال عمد و اختیار نمی توانی ابتدای وقت، نماز عصر را بخوانی صحیح است تعبیر کنیم «اذا زالت الشمس دخل وقت الظهر فاذا مضی مقدار اربع رکعات دخل وقت العصر». و لا اقل روایت قاسم بن عروه را قرینه بر این جمع عرفی می گیریم.

در آخر وقت هم روایت قاسم بن عروه گفت: «ثم انت فی وقت منهما حتی تغیب الشمس» می گوئیم یعنی تا غروب آفتاب برای نماز ظهر و عصر فرصت داری. ولی اگر چهار رکعت به غروب آفتاب وقت باقی مانده است و نماز ظهر را نخوانده بودی، دیگر حق نداری نماز ظهر را بخوانی؛ باید فقط نماز عصر را بخوانی که روایت داود بن فرقد بیان می کرد اما نه این که وقت ظهر حقیقتاً تمام شد، بلکه عملاً کسی که نماز ظهر را نخواند تا چهار رکعت به آخر وقت، باید نماز عصر را بخواند.

حال اگر کسی نماز عصر را قبل از نماز ظهر سهواً در وقت مشترک خوانده، دیگر نتواند در چهار رکعت مانده به آخر وقت نماز ظهر بخواند چون وقت مختص است از روایت داود بن فرقد در نمی آید و لا اقل به قرینه روایت قاسم بن عروه، روایت داود بن فرقد را حمل می کنیم بر این معنا که نظر به این صورت ندارد و ناظر است به این فرض متعارف که عملاً شما نماز ظهر و عصر را هیچکدام نخواندی و توجه هم داری، عالم عامد هستی، که متعین است که بروی نماز عصر بخوانی. و این مطلب به این معنا است که عملاً وقت نماز ظهر تمام شد. توسعه در وقت نماز ظهر تمام شد. نه این که آثار وقت مختص را بار کنیم که یکی از این آثار این بود که نماز ظهرت حتی در صورتی که نماز عصر را قبلاً خوانده ای و حدیث لا تعداد این نماز عصر را چون سهواً قبل از ظهر خوانده بودی تصحیح کرده باشد، قضاء شده است.

مرحوم آقای بروجردی نظری بر عکس نظر مرحوم خوئی فرموده اند؛

فرموده اند بر فرض اگر از روایت قاسم بن عروه و صحیح زراره استظهار کنیم که اول اذان ظهر، وقت نماز ظهر و عصر هر دو شروع می شود؛ اما روایت داوود بن فرقد قرینه می شود بر این که بگوییم مراد از «اذا زالت الشمس دخل وقت الظهر و العصر جميعا» این است که: وقت نماز عصر بعد از بلوغ الظل مثل الشاخص یا بلوغ الظل مثلی الشاخص نیست؛ مجموع نماز ظهر و عصر وقتش با اذان ظهر شروع می شود. اما این مجموع به لحاظ افراد وقتش متفاوت است، وقت نماز ظهر اول اذان است و وقت نماز عصر بعد از گذشت چهار رکعت از اذان است. این مقتضای جمع عرفی بین این دو روایت هست.

نظر استاد

به نظر ما هیچکدام از این دو جمع، عرفی نیستند. و عرف بین این دو دسته از روایات تعارض را مستقر می بیند؛

مفاد روایت داوود بن فرقد

روایت داوود بن فرقد صریحا می گوید: «اذا زالت الشمس دخل وقت الظهر فاذا مضى مقدار اربع ركعات فقد دخل وقت العصر» آقای خوئی می فرمایند مفاد این روایت این است که تا نماز ظهر را نخواندی نماز عصر را نمی توانی بخوانی و به صدد بیان شرطیت ترتیب است، لذا اگر چهار رکعت از اول وقت هم بگذرد، برای خواندن نماز عصر کافی نیست در حالی که روایت می گوید اگر به مقدار چهار رکعت زمان از زوال شمس بگذرد وقت نماز عصر داخل می شود و می توان نماز عصر را خواند. و تنها در مقدار چهار رکعت ابتدای زوال نمی توان نماز عصر را خواند.

ص: ۴۴۳

این جمع که ما بیاییم بگوییم مثل آقای خوئی، روایت قاسم بن عروه قرینه است بر تصرف در روایت داوود بن فرقد که بگوییم روایت داوود بن فرقد فقط بیان می کند که در آن چهار رکعت اول وقت، در حال عمد و اختیار نمی توانی نماز عصر را بخوانی و الا اگر سهوا نماز عصر بخوانی، حدیث لاتعاد شامل آن می شود، این خلاف فهم عرفی است.

مفاد روایت قاسم بن عروه

کما این که حمل روایت قاسم بن عروه بر آنچه که آقای بروجردی فرمودند که بگوییم فقط ناظر است به الغاء نظر عامه که می گفتند نماز عصر وقتش از زمانی شروع می شود که سایه مساوی با شاخص بشود یا دوبرابر شاخص بشود، این خلاف فهم عرفی است «اذا زالت الشمس دخل وقت الظهر و العصر جميعا الا ان هذه قبل هذه»

مرجحات در محلّ بحث

مرجّح، از موافقت کتاب که نداریم. مخالفت عامه هم که هر دو مخالف عامه اند. چون عامه معتقدند اذان ظهر وقت نماز ظهر است و وقت نماز عصر وقتی است که سایه مساوی شاخص یا دوبرابر شاخص بشود. شهرت فتوائیه که مرجح نیست. اما شهرت روائیه که ظاهرا در هیچکدام از دو طرف نیست.

أصل عملی بعد از تعارض و تساقط

و لذا به نظر ما تعارض بین این دو دسته از روایات مستقر است؛ اگر سند روایت داوود بن فرقد را ما اشکال کردیم روایت قاسم بن عروه یا صحیحه زراره بدون معارض می شود ولی اگر در سند روایت داوود بن فرقد مناقشه نکردیم و از آن دو راهی که مطرح بود سند را تصحیح کردیم، تعارض مستقر می شود و باید بعد از تعارض و تساقط به اصل عملی رجوع کنیم که مقتضای اصل عملی طبق نظر ظاهر مشهور براءت است؛ براءت از این که وقت نماز عصر بعد از چهار دقیقه از اذان ظهر شروع بشود. (مثل این که نمی دانیم شارع وقت غسل جمعه را تا اذان ظهر روز جمعه دانسته یا تا غروب آفتاب: براءت می گوید وقت غسل جمعه مقید تا اذان ظهر نیست) و این اصل عملی که مشهور ظاهرا می گویند شبهاتی دارد که ان شاء الله بعدا متعرض آن می شویم.

ص: ۴۴۴

به هر حال ما روایت قاسم به عروه و صحیح زراره را حجت بلامعارض می دانیم و مشکلی نداریم.

بررسی دلالتی روایت زراره

مناقشه مرحوم بروجردی

برخی در روایت صحیح زراره مناقشه کردند. از جمله آقای بروجردی فرموده اند؛ «اذا زالت الشمس دخل الوقتان» گفت دو وقت. معلوم می شود نماز ظهر و عصر دو وقت دارد؛ نه یک وقت. و خود این قرینه است بر این که سخن روایت داوود بن فرقد درست است. و الا اگر یک وقت بود برای نماز ظهر و عصر و آن، زوال شمس بود، باید می گفت: اذا زالت الشمس دخل وقتها نه دخل الوقتان.

جواب

این اشکال انصافاً عرفی نیست؛ دخل الوقتان، تشبیه به خاطر نوع نماز است؛ بالاخره وقت نماز ظهر اگر از اذان ظهر باشد، وقت نماز عصر هم از اذان ظهر باشد باز صحیح است که بگوییم اذا زالت الشمس دخل الوقتان.

این که آقای بروجردی می فرمایند: از این تشبیه وقتان معلوم می شود که ما دو وقت داریم، یکی وقت نماز ظهر یکی وقت نماز عصر و مجموع الوقتین از اذان ظهر است؛ منافات ندارد این مجموع الوقتین که از اذان ظهر است، نسبت به وقت نماز عصر با یک مقدار تاخیر آغاز بشود.

خلاف ظاهر است؛ دخل الوقتان یعنی وقت الظهر و العصر، و به این خاطر تشبیه گفتند که متعلق وقت یکی نماز ظهر است، یکی نماز عصر است. و ظاهر اذا زالت الشمس دخل الوقتان مجموع من حيث المجموع نیست؛ انحلالی است. یعنی اذا زالت الشمس هم وقت نماز ظهر داخل می شود هم وقت نماز عصر. شاهد این مطلب روایت قاسم بن عروه است که تعبیر می کرد جمیعاً؛ «اذا زالت الشمس دخل وقت الظهر و العصر جمیعاً»

ص: ۴۴۵

روایت دوم از أدله قول به وقت مختص، روایت حلبی است (که گاهی از آن تعبیر به صحیحه می شود. آقای خوئی هم ابتداء تعبیر به صحیحه کردند. بعد از مدتی دیدند اشتباه شده، گفتند این صحیحه نیست).

شیخ طوسی در تهذیب به اسنادش از حسین بن سعید عن ابن سنان عن ابن مسکان عن الحلبي نقل می کند. این ابن سنان محمد بن سنان است. چون عبدالله بن سنان مروی عنه ابن مسکان است نه راوی از او. حسین بن سعید از محمد بن سنان نقل می کند و محمد بن سنان راوی عبدالله بن مسکان است، عبدالله بن مسکان از عبدالله بن سنان نقل می کند. هر جا گفتند «ابن مسکان عن ابن سنان» او عبدالله بن سنان می شود و هر کجا گفتند «ابن سنان عن ابن مسکان» این محمد بن سنان می شود. و این واضح است. قال سألته، مضمرة هم هست؛

و بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ الْحَلَبِيِّ فِي حَدِيثٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ الْأُولَى وَالْعَصْرَ جَمِيعًا - ثُمَّ ذَكَرَ ذَلِكَ عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ - فَقَالَ إِنْ كَانَ فِي وَقْتٍ لَا يَخَافُ فَوْتًا إِحْدَاهُمَا - فَلْيُصَلِّ الظُّهْرَ ثُمَّ لْيُصَلِّ الْعَصْرَ - وَ إِنْ هُوَ خَافَ أَنْ تَفُوتَهُ فَلْيَبْدَأْ بِالْعَصْرِ - وَ لَا يُؤَخِّرْهَا فَتَفُوتَهُ فَتَكُونَ قَدْ فَاتَتْهُ جَمِيعًا - وَ لَكِنْ يُصَلِّي الْعَصْرَ فِيمَا قَدْ بَقِيَ مِنْ وَقْتِهَا - ثُمَّ لْيُصَلِّ الْأُولَى بَعْدَ ذَلِكَ عَلَى أَثَرِهَا. (۱)

مشهور گفته اند؛ امام فرمود اگر می دانی حداقل پنج رکعت به آخر وقت وقت است که هر دو را می خوانی. اگر خوف داری حداقل پنج رکعت را هم درک نکنی در وقت، نماز عصر را بخوان. چون اگر نماز عصر را نخوانی، نماز عصرت فوت می شود، فتکون قد فاتته جميعا. آن وقت هم نماز عصرت فوت شده هم نماز ظهرت. اول نماز عصر را بخوان بعدش نماز ظهر را بخوان.

ص: ۴۴۶

یک تقریب استدلال مشهور این است که؛ امام فرمود در این زمان که چهار رکعت به غروب آفتاب باقی مانده است، حتما نماز عصر را بخوان، اگر نماز عصر را نخوانی، بروی نماز ظهر بخوانی، نماز ظهرت هم باطل است. فتکون قد فاتتاه جمیعا. و لایوخرها فتفوته فتکون قد فاتتاه جمیعا. و بطلان نماز ظهر غیر از این که بگویم وقت نماز ظهر گذشته است، توجیه دیگری ندارد.

بلکه حتی اگر بگویم که این روایت نمی گوید: الان اگر نماز عصر را نخوانی و نماز ظهر بخوانی، نماز ظهر باطل است بلکه نماز ظهر اگر بخوانی ممکن است صحیح باشد؛ ولی این روایت می گوید نماز ظهر فوت شده است و اگر نماز عصر را نخوانی عصر هم فوت می شود و فوت نماز ظهر هیچ توجیهی غیر از گذشتن وقت آن ندارد.

مناقشه در روایت دوم

به نظر ما این روایت سنداً و دلالهً مشکل دارد؛

مناقشه دلالی

خلاصه اشکال دلالی این روایت این است که؛ این اخص از مدعا است؛

أولاً: ما ملترم می شویم که کسی که نماز عصر را نخوانده است و نماز ظهر را هم نخوانده است، چهار رکعت به غروب آفتاب که بشود حق خواندن نماز ظهر را عالماً عامداً ندارد. وظیفه اش این است که نماز عصر بخواند. و این را از روایات دیگر هم استفاده کردیم. مثل آن روایت صحیحہ عبد الله بن سنان، که می گوید اگر کسی خوف دارد که نماز مغرب و عشاء را نتواند در وقت بخواند، فلیبدأ بالعشاء، اول نماز عشاء را بخواند ثم لیصل المغرب. ما این را ملترم می شویم. ولی این اخص از مدعا است و آثار وقت مختص را بار نمی کند:

ص: ۴۴۷

اگر من قبلاً نماز عصر را سهوا خوانده باشم و حدیث لاتعداد آن را تصحیح کرد، چهار رکعت مانده به غروب آفتاب، قائلین به وقت مختص می گویند نماز ظهرت که قضاء شده، دیگه هر کی می خواهی بخوانی بخوان. آیا از صحیحه حلبی می توان این را فهمید؟ نه. صحیحه حلبی در فرضی است که نماز عصرش را نخوانده، نماز ظهرش را نخوانده، چهار رکعت هم به غروب آفتاب زمان باقی مانده است، می گوید نماز عصرت را بخوان لااقل این فوت نشود مثل نماز ظهرت که فوت شد.

ثانیاً: این چه ربطی به اول وقت دارد؟ صدوق هم نسبت به آخر وقت به این مضمون ملتزم شده است. اما در اول وقت ملتزم نشده است. ما وقت مختص عصر قائل بشویم، ملازمه دارد که وقت مختص ظهر هم قائل بشویم؟ هذا اول الکلام.

نتیجه این که: این روایت یک مطلبی را می گوید که از روایات دیگر هم استفاده می شود: «وجوب المبادره الی صلاه العصر عند ضیق الوقت». و استفاده می شود: عالم عامد که نماز ظهرش را تا آن زمان نخوانده است، نماز ظهرش فوت شده است.

نکته: روایت، فوت نماز ظهر را مفروغ عنه گرفته است: «فلیبدأ بالعصر ثم ليقض الظهر». و در ادامه هم می گوید: «فتكون قد فاتتاه جميعاً» یعنی نماز ظهرت که قبلاً فوت شد، نماز عصرت هم اگر الان نخوانی فوت می شود، و هر دو فوت شده است.

أما آیا معنایش این است که احکام متعدده ای که برای وقت مختص گفتیم، آن احکام را می شود از این روایت استفاده کرد؟ نهایت مطلبی که از این روایت استفاده می شود این است که؛ نماز ظهر در ضیق وقت، مزاحم نماز عصر نیست. و شما اضافه کنید که اگر نماز ظهر هم بخوانی، در این وقت که نماز عصر را نخواندی و باید نماز عصر بخوانی، این نماز ظهرت باطل است. فوقش این را استفاده کنید، ما در همان هم گیر داریم، می گوییم راجع به عالم عامد است.

اما بر فرض هم بگوئید در وقت مختص عصر نماز ظهر بخوانی نماز ظهرت باطل است، اما برای کسی است که نماز عصر نخوانده و این روایت در این مورد است. نماز عصر را اگر قبلا خوانده شده، این روایت شامل آن نمی شود.

و این روایت هم اصلا فرض اول وقت را شامل نمی شود؛ چون در آخر وقت نماز ظهر مزاحم نماز عصر است ولی اول وقت که نماز عصر با نماز ظهر مزاحم نیست؛ اگر نماز عصر را اشتباها هنگام اذان خواند، تا غروب آفتاب وقت دارد که نماز ظهر را بخواند و نماز عصر مزاحم نماز ظهر نیست. فقط مشکل نماز عصر اخلاص به ترتیب بود، آن هم حدیث لاتعداد شاملش می شود.

مناقشه سندی

در سند روایت محمد بن سنان واقع شده است که بحث زیادی در مورد آن است؛ برخی مثل آقای زنجانی قبول دارند و برخی مثل آقای خویی و مرحوم امام قبول ندارند.

نظریات رجالیون در مورد محمد بن سنان

محمد بن سنان توسط برخی توثیق و توسط برخی تضعیف شده است؛

تضعیفات رجالی ها در مورد محمد بن سنان

۱- نجاشی می گوید: محمد بن سنان أبو جعفر الزاهری... و قال أبو العباس أحمد بن محمد بن سعید إنه روی عن الرضا عليه السلام قال: و له مسائل عنه معروفه و هو رجل ضعيف جدا لا يعول عليه و لا يلتفت إلى ما تفرد به. (۱)

ص: ۴۴۹

۱- (۵) محمد بن سنان أبو جعفر الزاهری... و قال أبو العباس أحمد بن محمد بن سعید إنه روی عن الرضا عليه السلام قال: و له مسائل عنه معروفه و هو رجل ضعيف جدا لا يعول عليه و لا يلتفت إلى ما تفرد به و قد ذكر أبو عمرو في رجاله قال: أبو الحسن علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري (النیشابوری) قال: قال أبو محمد الفضل بن شاذان: لا أحل لكم أن ترووا أحاديث محمد بن سنان. و ذكر أيضا أنه وجد بخط أبي عبد الله الشاذاني أني سمعت العاصمي يقول: إن عبد الله بن محمد بن عيسى الملقب ببنان قال: كنت مع صفوان بن يحيى بالكوفة في منزل إذ دخل علينا محمد بن سنان فقال صفوان: إن هذا ابن سنان لقد هم أن يطير غير مره فقصصناه حتى ثبت معنا و هذا يدل على اضطراب كان و زال و قد صنف كتبنا منها: كتاب الطوائف... و مات محمد بن سنان سنه عشرين و مائتين. رجال النجاشي ص: ۳۲۸.

حال این کلام نجاشی است یا کلام ابن عقده است فرق نمی کند. بالاخره ابن عقده از ثقات أجلاء بوده هر چند زیدی است.

۲-نجاشی در ترجمه میاح مدائنی می گوید؛ ضعیف جدا له کتاب يعرف برسالة المياه و طريقها اضعف منها و هو محمد بن سنان(۱). خودش که ضعیف است طریقش اضعف است، زیرا در طریقش محمد بن سنان است. این جمله کلام خود نجاشی است.

۳-شیخ طوسی ره می گوید: محمد بن سنان: له كتب و قد طعن عليه و ضعف (۲).

۴-شیخ طوسی در تهذیب و استبصار می گوید: فَأَوَّلُ مَا فِي هَذَا الْخَبَرِ أَنَّهُ لَمْ يَزَوْهَ غَيْرُ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ وَ مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ مَطْعُونٌ عَلَيْهِ ضَعِيفٌ جِدًّا وَ مَا يَسْتَبَدُّ بِرِوَايَتِهِ وَ لَا يَشْرُكُهُ فِيهِ غَيْرُهُ لَا يَعْمَلُ عَلَيْهِ (۳)؛ استبد یعنی اختص، مستبد به رأی فحش نیست، من استبد برآیه عليك، در مقابل «اعلم الناس من جمع الناس الى علمه، ما خاب من استشار» می باشد. و من استبد برآیه أي من انفراد برآیه و عليك.

ص: ۴۵۰

۱- (۶) رجال النجاشی ص: ۴۲۴.

۲- (۷) محمد بن سنان: له كتب و قد طعن عليه و ضعف و كتبه مثل كتب الحسين بن سعيد على عددها و له كتاب النوادر. و جميع ما رواه إلا ما كان فيه تخليط أو غلو. أخبرنا به جماعة عن محمد بن علي بن الحسين عن أبيه و محمد بن الحسن عن سعد بن عبد الله و الحميري و محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين و أحمد بن محمد عن محمد بن سنان. و رواها محمد بن علي بن الحسين عن محمد بن علي ماجيلويه عن محمد بن أبي القاسم عمه عن محمد بن علي الصيرفي عن محمد بن سنان. فهرست الطوسی ص: ۴۰۶.

۳- (۸) تهذیب الأحكام، ج ۷، ص: ۳۶۱.

۵- شیخ مفید در رساله عددیه می فرماید: و هذا الحديث شاذ نادر غير معتمد عليه طريقه محمد بن سنان و هو مطعون فيه لا تختلف العصابه في تهمة و ضعفه و ما كان هذا سبيله لم يعمل عليه في الدين. (۱)

۶- کشی در رجالش از علی بن محمد بن قتیبه نیشابوری از فضل بن شاذان نقل می کند: (البته این سند، قابل مناقشه است. علی بن محمد بن قتیبه را هم قبلاً بحث کردیم. ما اشکال نمی کنیم. ولی برخی مشکل دارند) قال فضل بن شاذان لاجل لکم ان ترووا احادیث محمد بن سنان. من اجازه نمی دهم احادیث محمد بن سنان را نقل کنید.

نکته: ظاهر این جمله این است که محمد بن سنان متهم به کذب است. مثلاً روایات علی بن ابی حمزه بطائنی و امثال او مثل روایات سکونی، که قاضی عامی است را نقل می کنند و ترویج فکر آن ها نیست، و خود شیخ طوسی در عده می گوید که این ها افرادی بودند که دروغ نمی گفتند و به این خاطر به روایات آن عمل می شود و بعید است به جهت این که ترویج فکر خاصی نشود فضل بن شاذان این حرف را زده باشد.

۷- قال الکشی: ذکر حمدویه بن نصیر أن یوب بن نوح دفع إليه دفترافیه أحادیث محمد بن سنان فقال لنا: إن شئتم أن تکتبوا ذلك فافعلوا فإنی کتبت عن محمد بن سنان و لکن لا أروی لکم أنا عنه شیئا فإنه قال قبل موته: کلما حدثکم به لم یکن لم سماع و لا روایه إنما وجدته. (۲)

ص: ۴۵۱

۱- (۹) الرد علی أصحاب العدد - جوابات أهل الموصول، ص: ۲۰.

۲- (۱۰) رجال الکشی ص: ۵۰۶.

گفت من که نقل نمی کنم. دوست دارید خودتان از رویش بنویسید. محمد بن سنان به خود من، قبل از مرگش گفت: تمام این احادیثی که من برای شما نقل می کنم وجاده است. همین جوری در این دفتر این مغازه، در دفتر آن مغازه، در دفتر این کتابخانه، همین جوری دیدم و نقل کردم. نه سماع کردم از مشایخ، نه تحمل روایت کردم. و انما وجدته.

۸- کشی از عیاشی، از عبدالله بن حمدویه نقل می کند: قال محمد بن مسعود قال عبد الله بن حمدويه سمعت الفضل بن شاذان يقول: لا أستحل أن أروي أحاديث محمد بن سنان و ذكر الفضل في بعض كتبه: أن من الكاذبين المشهورين ابن سنان و ليس بعبد الله (۱). ابن سنان جزء کذاب های مشهور بود. نه کاذب بود؛ کذاب بود. آن هم نه کذاب گمنام؛ کذاب معروف.

۹- ابن غضائری هم می گوید: محمد بن سنان أبو جعفر الهمدانی مولا هم هذا أصح ما ينسب إليه. ضعيف غال يضع (الحديث) لا يلتفت إليه (۲). يضع یعنی جعل حدیث می کرد.

وجود توثیق واحد در حق محمد بن سنان

در مقابل یک توثیق داریم، توثیقی که شیخ مفید در ارشاد راجع به من روی النص علی الرضا علیه السلام دارد؛ می گوید یکی از کسانی که از امام کاظم علیه السلام نص بر امامت رضا را نقل کرده است محمد بن سنان است. و کان من خاصته یعنی از خاصه امام کاظم بود. و ثقاته و اهل الورع و العلم و الفقه من شیعته.

ما در خود شیخ مفید گیر کردیم که در آن رساله عددیه گفت: «لا-تختلف العصابه فی تهمته و ضعفه». حالا در ارشاد می گوید که انه کان من خاصه الامام الکاظم و ثقاته و اهل الورع و العلم و الفقه من شیعته.

ص: ۴۵۲

۱- (۱۱) رجال الکشی ص: ۵۰۶.

۲- (۱۲) ابن الغضائری ج: ۱ ص: ۹۲.

تامل بفرمایید این توثیق اولاً با تضعیف خود شیخ مفید چه رابطه ای دارد بعد راجع به تضعیف های دیگر تعارض می کنند یا نمی کنند؟ و چه باید کرد.

کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /أدله قول به وقت مختص/روایت دوم/بررسی محمد بن سنان ۹۵/۱۰/۰۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /أدله قول به وقت مختص/روایت دوم/بررسی محمد بن سنان

بحث راجع به روایت حلبی بود، که در سندش محمد بن سنان است.

بررسی وثاقت محمد بن سنان

تضعیفات محمد بن سنان

محمد بن سنان توسط شیخ طوسی و نجاشی و فضل بن شاذان و جمع زیادی از بزرگان تضعیف شده است، به نحوی که مجلسی ثانی، علامه مجلسی فرموده اند: المشهور علی ضعفه، مشهور قائل به ضعف محمد بن سنان شدند.

توثیقات محمد بن سنان

توثیق متأخرین مثل ابن طاووس و ابن شعبه حرّانی

متأخرین مثل ابن طاووس محمد بن سنان را توثیق کرده اند. نقل شده حرّانی صاحب کتاب تحف العقول هم او را توثیق کرده است، ولی ما پیدا نکردیم؛ و اگر هم پیدا کنیم و به مؤلف کتاب تحف العقول هم اعتماد کنیم(و توثیق متأخرین را قبول کنیم) مثل توثیق شیخ مفید در ارشاد طرف معارضه با تضعیف ها می شود.

توثیقات قدماء

أول: توثیق شیخ مفید در ارشاد

و نسبت به توثیق، موردی که در کلمات قدماء مطمئن هستیم دلالت بر توثیق می کند، کلام شیخ مفید در ارشاد است. و البته برخی از مطالب هم شبهه توثیق دارد ولی به نظر ما تمام نیست؛

دوم: توثیق شیخ طوسی (بیان آقای زنجانی)

مثلاً شیخ طوسی در کتاب الغیبه که ممدوحین از اصحاب ائمه را اسم می برد، اسم محمد بن سنان را هم می برد.

آقای زنجانی فرموده اند؛ کتاب الغیبه شیخ طوسی در سال ۴۴۴ تالیف شده و از بقیه کتب ایشان متأخر است و لذا این توثیق، آخرین نظر شیخ طوسی می شود.

مناقشه در توثیق شیخ طوسی

با مراجعه به عبارت شیخ طوسی در کتاب الغیبه می بینیم استظهار توثیق از آن مشکل است؛ زیرا در صفحه ۳۴۶ از کتاب الغیبه می گوید (۱): ذکر الممدوحین من و کلاء الائمه علیهم السلام: فمن الممدوحین حمران الاعین و منهم المفضل بن عمر و منهم المعلى بن خنیس و منهم نصر بن قابوس و منهم عبدالله بن جندب و منهم صفوان بن یحیی و اما محمد بن سنان، و اما محمد بن سنان فانه روى عن علی بن الحسین بن داوود قال سمعت ابا جعفر الثانی علیه السلام یذکر محمد بن سنان بخیر و یقول رضی الله عنه برضائی عنه فما خالفنی و ما خالف ابی قط. در ادامه باز شیخ طوسی می فرماید: و منهم عبدالعزیز بن المهتدی.

ص: ۴۵۴

۱- (۱) ذکر طرف من أخبار السفراء الذین کانوا فی حال الغیبه. و قبل ذکر من کان سفیراً حال الغیبه نذکر طرفاً من أخبار من کان یختص بكل إمام و یتولی له الأمر علی وجه من الإیجاز و نذکر من کان ممدوحاً منهم حسن الطریقه و من کان مذموماً سئئ المذهب لیعرف الحال فی ذلك... فمن المحمودین حمران بن أعین... و منهم المفضل بن عمر... [و منهم صفوان بن یحیی و زکریا بن آدم و سعد بن سعد] و منهم ما رواه أبو طالب القمّی قال: دَخَلْتُ عَلَی أَبِي جَعْفَرِ الثَّانِي ع فِي آخِرِ عُمُرِهِ فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ جَزَى اللَّهُ صَفْوَانَ بْنَ يَحْيَى وَ مُحَمَّدَ بْنَ سِنَانَ وَ زَكَرِيَّا بْنَ آدَمَ وَ سَعْدَ بْنَ سَعْدٍ عَنِّي خَيْرًا فَقَدْ وَفَوَا لِي وَ كَانَ زَكَرِيَّا بْنَ آدَمَ مِمَّنْ تَوَلَّاهُمْ. وَ خَرَجَ [فِيهِ] عَن أَبِي جَعْفَرٍ ع ذَكَرَتْ مَا جَزَى مِنْ قَضَاءِ اللَّهِ فِي الرَّجُلِ الْمُتَوَفَّى رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى يَوْمَ وُلِدَ وَ يَوْمَ يَمُوتُ وَ يَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا فَقَدْ عَاشَ أَيَّامَ حَيَاتِهِ عَارِفًا بِالْحَقِّ قَائِلًا بِهِ صَابِرًا مُحْتَسِبًا [لِلْحَقِّ] قَائِمًا بِمَا يَجِبُ لِلَّهِ وَ لِرَسُولِهِ عَلَيْهِ وَ مَضَى رَحِمَهُ اللَّهُ غَيْرَ نَاكِثٍ وَ لَمَّا مَيَّدَ اللَّهُ فَجَزَاهُ اللَّهُ أَجْرَ نَبِيِّهِ وَ أَعْطَاهُ جَزَاءَ سَيِّدِيهِ . و أما محمد بن سنان : فإنه روى عن علي بن الحسين بن داود قال: سمعت أبا جعفر الثاني ع يذكر محمد بن سنان بخير و يقول رضي الله عنه برضائي عنه فما خالفني و ما خالف أبي قط. و منهم عبد العزيز بن المهتدي القمي الأشعري

چرا راجع به محمد بن سنان نگفت و منهم؟ می گوید اما محمد بن سنان فانه زُوی عن علی بن الحسین بن داوود. اما این که این روایت، معتبره است و من این توثیق و مدح محمد بن سنان را قبول دارم؛ سخنی نگفته است.

و لذا اینکه آقای زنجانی می خواهند با این بیان بگویند شیخ طوسی از نظرش برگشته و در آخر محمد بن سنان را توثیق کرده است برای ما ثابت نیست.

و این که حدیث دال بر مدح محمد بن سنان را در کتاب الغیبه ذکر می کند دلالت بر توثیق محمد بن سنان نمی کند؛ زیرا کتاب الغیبه مقام بحث فقهی نیست بلکه مقام دفاع از حریم تشیع و امامت بوده است، لذا جا ندارد مثل فقه ریز شود و در بحث اعتقادی جای تضعیف نیست چون بحث اعتقادی است. لذا این جا تضعیف نمی کند و به بحث فقهی در تهذیب و استبصار و أمثال آن که می رسد او را تضعیف می کند. و این ها با هم تعارض ندارد و دلیل بر عدول نیست.

سوم: توثیق علامه حلی در مختلف (بیان آقای زنجانی)

آقای زنجانی فرموده اند: علامه حلی هم هر چند گاهی تضعیف کرده است ولی از نظر خود برگشته و او را توثیق کرده است؛

علامه حلی در مختلف جلد ۷ صفحه ۳۱، می گوید: لایقال که راوی این حدیث محمد بن سنان است و فیه قول، فانه یقال قد بینا رجحان العمل بروایه محمد بن سنان فی کتاب الرجال.

مناقشه در توثیق علامه حلی

ایشان در کتاب رجال خود، خلاصه الرجال، صریحا فرموده است: الوجه عندی التوقف فیما یروی فان فضل بن شاذان قال فی بعض کتبه ان من الکذابین المشهورین ابن سنان و دفع ایوب بن نوح الی حمدویه دفترافیه احادیث محمد بن سنان فقال ان شئتم ان تکتبوا ذلك فافعلوا فانی لاروی لکم عنه شیئا و نقل عنه (محمد بن سنان) اشیاء اخر ردیئه ذکرناه فی کتابنا الکبیر.

ص: ۴۵۵

علاوه بر این که همین مختلف ۱۱۵ صفحه بعد یعنی صفحه ۱۴۶ یک روایتی را از محمد بن سنان نقل می کند و می گوید:
فالجواب ضعف الروایه فان فی طریقها محمد بن سنان.

و تنها در همان یک جا رجحان عمل به روایت محمد بن سنان را بیان کرده است ولی در همه کتبش او را ضعیف معرفی می کند و مورد دیگری او را قبول نکرده است. و این یک مورد هم اشتباه کرده است که «قد بیّنا» گفته است.

جمع عرفی بین توثیقات و تضعیفات

آقای زنجانی می فرماید: با بررسی رجالی به این نتیجه رسیدیم که کلمات علماء مثل کلام شیخ طوسی، کلام علامه، کلام شیخ مفید اختلاف دارد و یک جا تضعیف می کنند و جای دیگر توثیق می کنند. حتی کشی هم یک جا محمد بن سنان را تضعیف می کند و جای دیگر می گوید که امام جواد علیه السلام و امام هادی علیه السلام از محمد بن سنان راضی شدند و او را مدح کردند. و ابن غضائری هم که علامه حلی از او ذمّ محمد بن سنان را نقل می کند شاید به این خاطر باشد که تنها کتاب مذمومین ابن غضائری به دست علامه رسیده است و اگر کتاب ممدوحین او هم به دست علامه می رسد مدح محمد بن سنان هم پیدا می شد؛

ایشان می فرماید: به نظر ما محمد بن سنان ثقه است و این اختلاف ها توجیهش این است که؛

انسان وقتی در مقام بحث از یک مطلب مستقل و اصلی است، استفراغ وسع می کند. ولی جاهایی که بحث استطرادی است بر حافظه تکیه می کند؛ و در این جا هم، این بزرگان وقتی می خواستند از محمد بن سنان به طور مستقل بحث کنند، دیدند وجهی برای تضعیفش نیست؛ توثیقش کردند. جاهای دیگر که استطرادا از محمد بن سنان بحث کرده اند تکیه بر حافظه کردند، و در ذهنشان گذشته و سابقه محمد بن سنان تداعی شده است و او را تضعیف کرده اند.

ایشان کلام آقای خوبی را شاهد می آورد:

می فرماید: خود آقای خوئی در معجم الرجال در ترجمه مفضل بن عمر و معلی بن خنیس این ها را توثیق می کند، ولی در جاهای دیگر که استطرادی بحث می کند می گوید این روایت ضعیف است لوجود مفضل بن عمرو [عمر]، و تکیه بر حافظه می کند.

این بزرگان هم تکیه بر حافظه می کردند: استطرادی که بحث می کردند ذهنیتی از گذشته نامناسب محمد بن سنان داشتند، می گفتند ضعیف. و در جایی که می خواستند بحث مستقل از محمد بن سنان کنند، بازگشتش را از آن گذشته ناپسند مطرح می کردند و می گفتند که دیگر مشکلی ندارد.

و نیز خود نجاشی را ایشان شاهد می آورد:

(توثیق نجاشی)

می فرماید: نجاشی که در ترجمه میاح مدائنی می گوید که طریقش اضعف است از خود میاح مدائنی لوجود محمد بن سنان فیه. همین نجاشی راجع به محمد بن سنان که بحث می کند، می گوید که در رجال کشی روایت کرده است: قال: کنت مع صفوان بن یحیی بالكوفه فی منزل إذ دخل علينا محمد بن سنان فقال صفوان: إن هذا ابن سنان لقد هم أن یطیر غیر مره فقصصناه حتی ثبت معنا و هذا یدل علی اضطراب کان و زال

و این تعبیر را بیان می کند: بالش را چیدم یعنی ابن سنان ثبات شخصیت نداشت، زود می خواست میل به غلو پیدا کند، هر بار که می خواست میل به غلو پیدا کند بالش را می چیدیم نمی توانست پرواز کند. فثبت معنا. خلاصه کنترلش کردیم از حد ولایت، به غلو خارج نشود.

ص: ۴۵۷

بعد نجاشی می گوید و هذا يدل على اضطراب كان و زال. این را در ترجمه خود محمد بن سنان می گوید.

معلوم می شود که اینجا چون بحث استطرادی نبوده است، بحث راجع به محمد بن سنان بوده، لذا توجه داشته که يدل على اضطراب كان و زال. ولی آن جایی که گفته: و طريق المياح اضعف منه لان فيه ابن سنان، آنجا تکیه بر حافظه کرده، تکیه بر آن حالت غلو کرده، بعد توجه نکرده که خودش جای دیگر گفته و لقد زال.

بعد آقای زنجانی فرموده اند: ما به منشأ اختلاف علماء پی بردیم که این تضعیف ها ناشی از اشکال غلو بوده است و محمد بن سنان مشکل دیگری نداشته است.

حال در مورد غلو هم آقای زنجانی می فرمودند: یکی از بزرگان حدیثی نقل می کند که متضمن نفی غلو است ولی در آن، علم غیب مطرح است. آن هایی که ضد غلو بودند گفتند راوی این حدیث خودش غالی است. یعنی کسانی مثل صدوق معتقد بودند که اول مرتبه الغلو نفی السهو و النسيان عن النبي و الأئمة عليهم السلام (و من اگر زنده بمانم ان شاء الله رساله ای در اثبات سهو و نسیان برای پیامبر و ائمه خواهم نوشت، محقق بهایی هم گفته الحمد لله که موفق نشد).

آقای زنجانی می فرمایند: این تضعیف ها ناشی از غلو است. این هم که فضل بن شاذان گفت من الكذابين المشهورين، مقصودش از کذاب این است که: این روایات غلو آمیز را که نقل می کند، مثلاً فرض کنید از بزرگانی مثل ابن ابی عمیر نقل می کند و ابن ابی عمیر که کذاب نیست. امام هم که همچون مطلبی فرموده است؛ پس معلوم می شود همین محمد بن سنان دروغ گفته است. یعنی از اثر پی به مؤثر برده است؛ از این حدیث غلو آمیز به نظر خودشان پی بردند پس این ها جعلیات همین محمد بن سنان است.

ایشان می فرماید: حال کار نداریم که خود فضل بن شاذان یکی از کسانی است که ضد و نقیض حرف زده است؛ زیرا گفته تا من زنده ام این احادیثی را که من از محمد بن سنان روایت می کنم از طرف من نقل نکنید (۱): یعنی وقتی من از دنیا رفتم نقل کنید. و اگر محمد بن سنان کذاب است نباید این گونه تعبیر کند و بگوید در زمان حیاتم از من نقل نکنید، زیرا آدم کذاب هیچ گاه نباید از او روایت را نقل کرد.

آقای زنجانی می فرماید: از این مطلب فهمیده می شود که فضل بن شاذان از محیط و جو حاکم می ترسیده است. حالا گفته الکذابین المشهورین، ما حرفی نداریم. اما وقتی می گوید که تا من زنده ام از من نقل نکنید، این خودش دلیل بر این است که آن موقع که این حرف را زده است، محمد بن سنان را آدم کذابی نمی دانسته است، چون اگر کذاب می دانست می گفت هیچ وقت نقل نکنید، نه اینکه تا زنده ام نقل نکنید.

پس این تضعیف ها ناشی از غلو است و با توثیق ها معارضه نمی کند.

چهارم: أكثر أجلاء (أحمد بن محمد بن عیسی)

آقای زنجانی می فرماید: و در توثیق محمد بن سنان أكثر اجلاء مثل احمد بن محمد بن عیسی کافی است. احمد بن محمد بن عیسی خودش ضد غلو بوده اما انصاف او اقتضاء کرده که از او روایت نقل کند و به او اعتماد کند و لو معتقد بوده که هذا کان مضطرباً ثم زال.

ص: ۴۵۹

۱- (۲) أبو الحسن علی بن محمد بن قتیبه النیسابوری قال قال أبو محمد الفضل بن شاذان ردوا أحادیث محمد بن سنان و قال: لا أحل لكم أن ترووا أحادیث محمد بن سنان عنی ما دمت حیا و أذن فی الروایه بعد موته / رجال الکشی ص: ۵۰۷.

لذا اکتار روایت اجلاء، توثیق شیخ مفید در ارشاد مفید، توثیق شیخ طوسی در کتاب الغیبه، توثیق صاحب تحف العقول، اینها کافی است. و لذا ایشان معتقد است که محمد بن سنان ثقه است.

پنجم: توثیق ابن حلیب

یک توثیقاتی هم ایشان مطرح می کند که خیلی مهم نیست:

شخصی است به نام احمد بن حلیب الکرخی که جمله ای در مورد محمد بن سنان دارد و از عبارت او استفاده می شود که تقریباً می خواهد او را توثیق کند. این شخص آدم ظاهر الصلاحی بوده و بعد انحرافات که در او پیدا شده مسئله دیگری است. آن قدر ظاهر الصلاح بوده که مردم قدح در مورد او را قبول نمی کردند. از این معلوم می شود که او شخصی نبوده که دروغ جعل کند و متظاهر به فسق باشد و الافسق او مخفی نمی ماند. او هم ظاهراً محمد بن سنان را توثیق کرده است.

ما فرصت نکردیم بیان احمد بن حلیب الکرخی در مورد محمد بن سنان را پیدا کنیم. ولی اگر هم توثیق ثابت باشد از توثیق دیگران بالاتر نیست و حکم همان ها را پیدا می کند.

بعد هم این تعابیر که در کلمات آقای زنجانی آمده است مطلب را دشوار می کند: ظاهراً او را توثیق کرده است؟ تقریباً می خواهد او را توثیق کند؟ ظاهر الصلاح بوده.

و علاوه بر این که معلوم نیست توثیق در زمانی بوده که منحرف نشده بود. و شاید در زمان انحرافش این حرف را زده است.

مناقشه در کلام آقای زنجانی

به نظر ما این فرمایشات آقای زنجانی تمام نیست؛

ص: ۴۶۰

۱- راجع به کلام شیخ طوسی در کتاب الغیبه که ایشان توثیق استفاده کرده است: گفتیم توثیق شیخ طوسی در کتاب الغیبه برای ما ثابت نشد. و اگر هم ثابت بشود با تضعیفات خودش در کتاب های دیگر تعارض می کند.

و بر فرض ثبوت توثیق کتاب الغیبه: حتی اگر آخرین کتاب شیخ طوسی باشد باز تعارض صورت می گیرد: زیرا ما دنبال تقلید از شیخ طوسی نیستیم تا آخرین نظر رساله ایشان با آخرین تجدید نظر را عمل کنیم. بحث رجالی است و وقتی در مورد یک شخص تبدل رأی صورت می گیرد و یک بار او را تضعیف و بار بعد او را توثیق می کند، برای ما وثاقت شخص ثابت نمی شود و این دو کلام را متعارض می شوند.

علاوه بر این که خود آقای زنجانی هم برایشان روشن نیست کتاب الغیبه آخرین کتاب ایشان باشد. شاید کتاب اختیار معرفه الرجال آخرین کتاب ایشان باشد که اتفاقاً آنجا هم شیخ طوسی نظریاتش را بیان می کند و هر جا سکوت بکند ظاهرش این است که قبول دارد.

۲- اما نجاشی، که فرمودید در ترجمه میاح مدائنی که بحث استطرادی است او را تضعیف می کند و در ترجمه محمد بن سنان که بحث مستقل است او را توثیق می کند:

نجاشی در خود ترجمه محمد بن سنان می گوید: «ضعیف جدا لایعول علی ما تفرد بروایته». و خود آقای زنجانی استظهار می کند کلام نجاشی است: چون به قول ایشان هیچ کجا نجاشی توثیق از ابن عقده نقل نمی کند که به او اکتفاء کند، لذا ظاهرش این است که کلام نجاشی است چون بعدش هم چیزی نگفته است. و در ترجمه میاح مدائنی هم گفت: «و طریقه اضعفه منه لان فیه محمد بن سنان»

۳- اینکه ایشان می فرمایند: یک جا بحث استطرادی می کنند یک جا بحث استقلاللی؛ چه فرق می کند و ظن هم فایده ای ندارد. بله، گاهی انسان اشتباه می کند، تکیه بر حافظه می کند اما اینکه رفع تعارض نمی کند: در ترجمه میاح مدائنی هر چی بد و ناسزا است به محمد بن سنان گفته. میاح ضعیف و طریقه اضعف منه لان فیه محمد بن سنان، بعد بگوئیم تکیه بر حافظه کرده چون بحث استطرادی بوده است! اینها که منشا رفع تعارض نمی شود.

علاوه بر این که: نجاشی چه کلامی گفت که دال بر توثیق محمد بن سنان باشد؟ غیر از اینکه گفت کلام صفوان یدل علی اضطراب کان و زال. آیا این توثیق نجاشی است؟ نجاشی اگر بگوید این کلام که از صفوان نقل می شود معنایش این است که محمد بن سنان یک اضطراب اعتقادی داشت، آن اضطراب اعتقادی برطرف شد، آیا معنایش این است که پس من محمد بن سنان را ثقه می دانم؟ مضمون این عبارت این است که اگر این کلام درست باشد ایشان از اعتقاد انحرافی برگشته است، نه این که به این معنا باشد که او را توثیق کرده است. و کسی که این کلام را می گوید و به صدد توثیق است، آیا در چند سطر قبل می گوید ضعیف لایعول علی ما تفرد بروایته! و در ترجمه میاح مدائنی می گوید و طریقه ضعیف لان فیه محمد بن سنان؟

۴- اگر این گونه باشد که محمد بن سنان یک زمانی از نظر نجاشی ضعیف بود و بعد ضعفش برطرف شد؛

اگر می گوید که: منشأ ضعف رمی به غلو است و ما با این جور تضعیف ها مشکل نداریم، بلکه گاهی ایشان تعبیر می کند که تضعیف های رجالی اجتهادی بوده و هر جا احتمال عرفی بدهیم که ناشی از رمی به غلو بوده است با توثیق تعاض نمی کند؛ اگر این را می گوید که بحث دیگری است.

ولی اگر این گونه نگویید و تضعیف نجاشی نسبت به حال سابق محمد بن سنان را قبول کردید: نسبت به روایات محمد بن سنان شبهه مصداقیه پیدا می شود و نمی دانیم این روایت در زمان استقامت او بوده است یا در زمان اضطراب او.

نتیجه بحث

نتیجه این که: تنها توثیق شیخ مفید باقی می ماند که با تضعیف خود او تعارض می کند؛ چون شخص واحد است. و اگر راجع به دو رجالی بود و یکی تضعیف می کرد و دیگری توثیق می کرد می توانستیم بگوییم شاید این تضعیف ناشی از غلو بوده است و اجتهاد کرده است و با توثیق تعارض نمی کند.

و روشن نیست ارشاد متأخر است یا رساله عددیه متأخر است. اگر هم روشن باشد ما که فرق نمی گذاریم.

و لذا یا تضعیف شیخ مفید با توثیق شیخ مفید تعارضاً تساقطاً و به تضعیف دیگران رجوع می کنیم و یا همه با هم تعارض می کنند: جمیع توثیقات و جمیع تضعیفات با هم تعارض می کنند و وثاقت محمد بن سنان ثابت نمی شود.

و للكلام تتمه. ان شاء الله جلسه بعد بحث را دنبال می کنیم.

کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه / أدله قول به وقت مختص/نتیجه بحث ۹۵/۱۰/۰۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه / أدله قول به وقت مختص/نتیجه بحث

خلاصه مباحث گذشته:

أدله قول به وقت مختص

روایت دوم (روایت حلبی)

بحث راجع به روایت حلبی بود که در سندش محمد بن سنان واقع شده بود:

و يَأْسِرُ يَأْدِهَ عَنِ الْحَسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ الْحَلْبِيِّ فِي حَدِيثٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ الْأُولَى وَالْعَصْرَ جَمِيعًا - ثُمَّ ذَكَرَ ذَلِكَ عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ - فَقَالَ إِنْ كَانَ فِي وَقْتٍ لَا يَخَافُ فَوْتِ إِحْدَاهُمَا - فَلْيُصَلِّ الظُّهْرَ ثُمَّ لْيُصَلِّ الْعَصْرَ - وَ إِنْ هُوَ خَافَ أَنْ تَقُوتَهُ فَلْيَبْدَأْ بِالْعَصْرِ - وَ لَا يُؤَخِّرْهَا فَتَقُوتَهُ فَتَكُونَ قَدْ فَاتَتْهُ جَمِيعًا - وَ لَكِنْ يُصَلِّي الْعَصْرَ فِيمَا قَدْ بَقِيَ مِنْ وَقْتِهَا - ثُمَّ لْيُصَلِّ الْأُولَى بَعْدَ ذَلِكَ عَلَى أَثَرِهَا. (۱)

ص: ۴۶۳

نتیجه وجود توثیق و تضعیف باهم (تساقط و عدم ثبوت وثاقت)

عرض کردیم؛ توثیق محمد بن سنان که عمدتاً توسط شیخ مفید در ارشاد ثابت است مبتلی به معارض است؛ زیرا خود ایشان در رساله عددیه محمد بن سنان را تضعیف کرد.

و تعارض توثیق شیخ مفید و تضعیف شیخ مفید یا منشا می شود که سایر تضعیف ها بدون معارض باشد یا اگر آنها هم طرف معارضه شوند، و تضعیف هم ثابت نشود، به هر حال وثاقت محمد بن سنان ثابت نمی شود.

و اینکه گفته می شود؛ شیخ مفید رساله عددیه را در جوانی نوشته و ارشاد را اواخر عمرش نوشته است؛

بر فرض درست باشد، تاثیری ندارد؛ زیرا فوقش معنایش این می شود که نظر شیخ مفید اجتهادا برگشته است و ما تابع نظر اجتهادی شیخ مفید نیستیم. بالاخره دو کلام متهافت از شیخ مفید صادر شده است و با هم تعارض می کنند. و وجهی برای تقدیم آخرین شهادت، بر شهادت سابقه ای که معارض است، نداریم.

بر فرض اگر شهادت شیخ مفید به وثاقت به خاطر تأخر آن بر تضعیف مقدم باشد؛ با تضعیف بقیه تعارض می کند و نتیجه عدم ثبوت وثاقت محمد بن سنان می شود.

نظر آقای زنجانی در مورد منشا تضعیفات نسبت به محمد بن سنان

آقای زنجانی فرموده اند: ما می دانیم محمد بن سنان مشکلی غیر از رمی به غلو نداشته است؛ زیرا چیزی راجع به محمد بن سنان غیر از رمی به غلو مطرح نبوده است.

و رمی به غلو هم درست نیست؛ محمد بن سنان کسی است که از اصحاب سرّ بود و یک مقدار در بیان اعتقادات خودش تهوّر داشت. و لذا در رجال کشی نقل می کند: وَجَدْتُ بِحَطِّ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الشَّاذَانِيِّ، أَنِّي سَمِعْتُ الْعَاصِمَةَ مِي، يَقُولُ إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى الْأَسَدِيَّ الْمُلَقَّبَ بِبُنَانٍ، قَالَ، كُنْتُ مَعَ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى بِالْكُوفَةِ فِي مَنْزِلٍ، إِذْ دَخَلَ عَلَيْنَا مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانَ، فَقَالَ صَفْوَانُ: هَذَا ابْنُ سِنَانَ لَقَدْ هَمَّ أَنْ يَطِيرَ غَيْرَ مَرَّةٍ فَقَصَصْنَا عَنْهُ حَتَّى تَبَّتْ مَعَنَا. وَ عَنْهُ قَالَ سَمِعْتُ أَيْضاً قَالَ، كُنَّا نَدْخُلُ مَسْجِدَ الْكُوفَةِ، فَكَانَ يَنْظُرُ إِلَيْنَا مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانَ، وَ يَقُولُ: مَنْ أَرَادَ الْمُعْضَةَ لَمَاتِ فَالَيْ، وَ مَنْ أَرَادَ الْحَلَالَ وَ الْحَرَامَ فَعَلَيْهِ بِالشَّيْخِ، يَعْنِي صِفْوَانَ بْنَ يَحْيَى. (۱)

ص: ۴۶۴

کنا ندخل مسجد الکوفه فکان ينظر الينا محمد بن سنان، معلوم می شود مکرر این کار پیش می آمده است. معضلات یعنی مشکلات، عویصات، مطالب سخت اعتقادی. محمد بن سنان می گفت: کسی که می خواهد معضلات او حل شود نزد من بیاید و جمعیت را دور خودش جمع می کرد و حرف هایی که از اسرار بود و نباید به همه کس می زد را مطرح می کرد. لذا غلات بعضی از تمایلات و سخنان او که موافق طبعشان بود را أخذ می کردند و احتمالاً چون احادیث محمد بن سنان را شاهد عقائد خود می آوردند و به اسم او مطالب را بیان می کردند، او را هم بدنام و متهم کرده بودند. نه این که محمد بن سنان غالی باشد.

و احتمال دارد برخی از مطالبی که قابل توجیه بوده را گفته است ولی ظاهر آن مطالب خلاف اعتقاد معتدلين شيعه بوده است.

در قرآن هم مطالبی هست که ظاهرش ناصحیح است: «الرحمن علی العرش استوی و جاء ربك و الملك صفا صفا» که باید توجیه بشود. و یک سری روایات هم این گونه بود و باید توجیه می شد. محمد بن سنان این روایات را مطرح می کرد و در معرض عموم می گذاشت، لذا رمی به غلو می شد.

ولی این مطلب با وثاقت او منافات ندارد: چگونه محمد بن سنان، که فقهاء أصحاب شاگردی او را می کردند، یک انسان کاذب بلکه من الکاذبین المشهورین باشد، این با عقل جور نمی آید. و حتی خود احمد بن محمد بن عیسی که خط مبارزه با غلو را رهبری می کرد بیش از چهار صد حدیث از محمد بن سنان نقل کرده است. لذا قطعاً محمد بن سنان ثقه بوده است.

بعضی آدم ها خوب اند ولی کم ظرفیت اند و وقتی وارد بحث و جدل می شوند کنترل خود را از دست می دهند و همه مطالبی که می دانند را بیان می کنند و قدرت کافی برای کتمان سر ندارند.

و لذا ائمه در برخی موارد از روایات محمد بن سنان تبری کرده اند تا هم شیعه حفظ شود و هم اسرار ائمه مخفی بماند و هم عبرتی برای محمد بن سنان و أمثال او باشد که هر مطلبی را که از اسرار است پیش کس و نا کس، حتی پیش کس ها که تحمل ندارند نگویند:

از جمله این روایات که امام علیه السلام از محمد بن سنان بدگویی کرده اند روایتی است که کشتی ذکر می کند؛

خَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ قُلُوبَةَ، قَالَ خَدَّثَنِي سَعْدُ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ هَمَّالٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيْعٍ، أَنَّ أَبَا جَعْفَرٍ (ع) كَانَ لَعَنَ صَفْوَانَ بْنَ يَحْيَى وَ مُحَمَّدَ بْنَ سِنَانَ، فَقَالَ: إِنَّهُمَا خَالَفَا أَمْرِي، قَالَ، فَلَمَّا كَانَ مِنْ قَابِلٍ، قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (ع) لِمُحَمَّدِ بْنِ سَهْلِ الْبُحْرَانِيِّ تَوَلَّ صَفْوَانَ بْنَ يَحْيَى وَ مُحَمَّدَ بْنَ سِنَانَ فَقَدْ رَضِيتُ عَنْهُمَا. (۱)

بررسی سندی: احمد بن هلال عبرتائی مورد بحث است که ثقة است یا غیر ثقة است. آقای خوئی می فرمایند ثقة است، ولی ما مشکل داریم زیرا؛

این احمد بن هلال عبرتائی همان کسی است که در لعن او توقیع وارد شد و برخی او را به غلو و برخی به ناصبی بودن متهم کردند. و خود آقای خوئی از بعضی بزرگان نقل می کند که معلوم می شود این احمد بن هلال اصلاً دین نداشته است: چه جور می شود کسی به غلو و به ناصبی بودن متهم شود ولی در عین حال ثقة باشد.

ص: ۴۶۶

لعن، به معنای طرد است. به معنای دور کردن است: لعنه أی تبرع منه. لذا روایت به این معنا می شود که، اینها از من دور هستند و با اینها هیچ نوع ارتباطی ندارم. حال یا به معنای این است که حضرت از این ها اظهار دوری می کند و لعن هم دور کردن با نفرت و بدبینی است. یا این که مصلحت در این بوده که این ها را لعن کنند، کما اینکه راجع به زراره روایاتی از این قبیل وجود دارد. ولی در هر صورت مهم این است که در سال آینده اش حضرت از او راضی می شود.

و جهت رضایت هم این بوده که معلوم نیست محمد بن سنان گناهی کرده باشد و تنها اسرار را فاش می کرده است. و اگر در مورد محمد بن سنان احتمال بدهید که گنه کار و کذاب بوده و لذا حضرت او را لعن کرده اند، أما راجع به صفوان که کسی این احتمال را نداده است. در حالی که در روایت حضرت هر دو را نهی می کند.

لذا یا لعن مصلحتی بوده است و یا این که حضرت واقعاً ناراحت بوده است چون اسرار را فاش کرده بودند و باید توبیخ می شدند؛ و لو موقع کشف اسرار شخص معذور باشد چون ظرفیتش کم است و تحملش را از دست می دهد. بعد سال دیگر اینها برگشتند و اصلاح شدند. فقد رضیت عنهما.

راه حلّی دیگر از آقای زنجانی: تعارض و تساقط قول رجالیون و اثبات و ثاقت با روایات

آقای زنجانی می فرمایند: هر چند در این روایت، محمد بن سنان مورد لعن قرار گرفته است ولی مجموع روایات و از جمله ذیل همین روایت دلیل بر وثاقت محمد بن سنان است: فقد رضیت عنهما.

ایشان می فرمایند: اگر قول رجالیون در مورد محمد بن سنان با هم تعارض کنند و وثاقت محمد بن سنان از این طریق ثابت نشود، اشکالی ندارد و ما وثاقت محمد بن سنان را از این روایات کشف می کنیم.

غیر از ذیل این روایتی که خواندیم دو تا روایت دیگر هم وجود دارد که دلالت بر وثاقت محمد بن سنان می کند:

روایت دوم: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ قُؤْلُوبِيهِ، قَالَ حَدَّثَنِي سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو جَعْفَرٍ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ رَجُلٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ دَاوُدَ الْقُمِّيِّ، قَالَ، سَمِعْتُ أَبِيًا جَعْفَرَ الثَّانِي (ع) يَذْكُرُ صَيْفُوَانَ بْنَ يَحْيَى وَ مُحَمَّدَ بْنَ سِنَانَ بِخَيْرٍ، وَقَالَ: رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا بِرِضَايَ عَنْهُمَا فَمَا خَالَفَانِي قَطُّ، هَذَا بَعْدَ مَا جَاءَ عَنْهُ فِيهِمَا مَا قَدْ سَمِعْتُهُ مِنْ أَصْحَابِنَا. (۱)

عن رجل در سند آمده و سند مرسله است.

«فما خالفاني قط» را هم باید توجیه بکنیم که عصیان از دستورات امام نکردند و با این تنافی ندارد که آن ها کشف سر کردند و امام روی مصححت یا برای این که بیشتر حواسشان را جمع کنند آن ها را لعن کرد.

نکته: ملعون بودن خیلی تند نیست: ملعون من نام وحده، ملعوم من اکل زاده وحده. یعنی از رحمت خدا دور باد! دور از رحمت خدا باد، یک نوع بار منفی که قطعاً دارد اما اینکه می گویند خیلی تند است، نه. خیلی تند نیست.

روایت سوم: عَنْ أَبِي طَالِبٍ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّلْتِ الْقُمِّيِّ، قَالَ دَخَلْتُ عَلَى أَبِي جَعْفَرِ الثَّانِي (ع) فِي آخِرِ عُمُرِهِ فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ: جَزَى اللَّهُ صَيْفُوَانَ بْنَ يَحْيَى وَ مُحَمَّدَ بْنَ سِنَانَ وَ زَكَرِيَّا بْنَ آدَمَ عَنِّي خَيْرًا فَقَدْ وَفَّوَا لِي وَ لَمْ يَذْكُرَا سَعْدَ بْنَ سَعْدٍ، قَالَ، فَخَرَجْتُ فَلَقِيْتُ مُوَفَّقًا، فَقُلْتُ لَهُ: إِنَّ مَوْلَايَ ذَكَرَ صَيْفُوَانَ وَ مُحَمَّدَ بْنَ سِنَانَ وَ زَكَرِيَّا بْنَ آدَمَ وَ جَزَاهُمْ خَيْرًا، وَ لَمْ يَذْكُرَا سَعْدَ بْنَ سَعْدٍ! قَالَ، فَعُدْتُ إِلَيْهِ، فَقَالَ: جَزَى اللَّهُ صَيْفُوَانَ بْنَ يَحْيَى وَ مُحَمَّدَ بْنَ سِنَانَ وَ زَكَرِيَّا بْنَ آدَمَ وَ سَعْدَ بْنَ سَعْدٍ عَنِّي خَيْرًا فَقَدْ وَفَّوَا لِي. (۲)

ص: ۴۶۸

۱- (۴) رجال الکشی، ص: ۵۰۲.

۲- (۵) رجال الکشی، ص: ۵۰۳.

ظاهراً سند روایت خوب است زیرا: بر سند روایت قبلی تعلیق شده است و راوی احمد بن محمد بن عیسی می شود که یکی از روایات عبدالله بن صلت قمی بوده است و عبدالله بن صلت قمی هم از ثقات است.

تعلیق سند یعنی: بخشی از سند قبلی را تکرار نمی کند و از وسط آن، سند جدید ذکر می کند. مثلاً سند قبلی این است که: عن حریر عن زراره، سند بعدی می گوید: و عن زراره. و عن زراره مرسل نیست، بلکه ظاهرش این است که همان عن حریر عن زراره است. اسم این کار تعلیق سند است. و در این جا هم ظاهراً تعلیق سند وجود دارد.

خلاصه این که: آقای زنجانی فرموده اند اگر توثیق رجالیون با تضعیف آن ها با هم تعارض و تساقط کنند، این روایات وثاقت محمد بن سنان را برای ما ثابت می کند.

مناقشه در راه حل آقای زنجانی

برای ما شبهه است که چرا یک روایت صحیح که دال بر وثاقت است و علم آور نیست، با تضعیف رجالی تعارض نمی کند؟ اگر یک حدیثی به سند معتبر بگویند محمد بن سنان ثقة، ولی عده ای از رجالیون بگویند: ضعیف جدا لایعمل بروایته فی الدین، چرا با هم تعارض می کنند. احتمال دارد راوی اشتباه نقل کرده است و احتمال دارد امام برای حفظ جان محمد بن سنان این گونه گفته است.

تذکر: اگر گفته شود که جهت تضعیف معلوم است و مستند تضعیف رجالیین رمی به غلو است و اجتهادی بوده است و اعتبار ندارد دیگر تعارض رجالیین هم حل می شود و توثیق رجالیین بدون معارض می شود. و این وجه اول بود که آقای زنجانی مطرح کردند. و ما هم جواب دادیم که معلوم نیست این تضعیف ها ناشی از غلو باشد: من الکذابین المشهورینی که فضل بن شاذان گفت چه می دانیم بخاطر رمی به غلو است. شیخ مفید که گفت لا تختلف العصابه فی تهمة و ضعفه یا شیخ طوسی گفت ضعیف جدا، نجاشی گفت ضعیف جدا، ما چه می دانیم ناشی از رمی به غلو است. آن را ما جواب دادیم.

حال آقای زنجانی می فرمایند: بر فرض تضعیف رجالین با توثیق شان تعارض و تساقط کنند این روایت معتبره دال بر وثاقت محمد بن سنان بدون معارض است. ما شبهه مان این است که اگر تضعیف رجالین فی حد نفسه معتبر باشد آیا با یک روایت معتبره دال بر وثاقت راوی طرف معارضه نمی شود؟

خلاصه عرض ما این است: روایت معتبره طرف معارضه با تضعیف ها است. و تضعیفات رجالین هم وجهی ندارد بگوئیم مسلماً ناشی از رمی به غلو است.

نکته: فضل بن شاذان از أجلاء است و این که فرموده من الكذابين المشهورين نمی شود متهم کرد که خطیب بوده و راجع به افراد زود قضاوت می کرده است.

و کشی در جاهای مختلف از فضل بن شاذان راجع به افراد مختلف نقل کرده که من الكذابين المشهورين؛

در رجال ابن داوود صفحه ۵۰۷ راجع به چهار نفر (ابوالخطاب، یونس بن ظبیان، یزید صائغ، ابو ثمینه)، گفته است: ان الكذابين المشهورين اربعة. و این چهار تا حصر نیست و رجال کشی بیش از اینها نقل کرده است:

رجال کشی در صفحه ۵۲۰ می گوید: فضل بن شاذان محمد بن بابا قمی را هم می گفت من الكذابين المشهورين.

در صفحه ۵۲۱ علی بن حسکه را گفته که این هم من الكذابين المشهورين.

در صفحه ۵۲۳ فارس بن حاتم قزوینی آن هم گفته من الكذابين المشهورين.

در صفحه ۵۰۷ می گوید من الكاذبين المشهورين ابن سنان و لیس بعدالله. عبدالله بن سنان را نمی گویم.

نکته: این جمله از فضل بن شاذان که من اجازه می دهم روایات محمد بن سنان را بعد از مرگ من نقل کنید را آقای زنجانی قرینه گرفتند که از جوّ می ترسیده است که او را متهم به غلو کنند. ولی به نظر ما این قرینیت ثابت نیست و شاید واقعاً محمد بن سنان را کذاب مشهور می دانسته است و با همین جمله خواسته این را بفهماند. یعنی: وقتی دارم می گویم تا من زنده ام از من نقل نکنید بعدش نقل کنید، این را گفتم دیگه متهم نمی شوم. همه این را می دانند که این را گفتم. گفتم تا زنده ام از من نقل نکنید. و این که بعد از مرگ من برای کسی که از این خبر وثوق پیدا می کند نقل کنید، دلیل بر تأیید او نمی شود.

نکته: اینکه فضل بن شاذان می گوید من الکاذبین المشهورین: اگر در مشهور بودن به کذب مناقشه کنید و بگویید مطمئناً خلاف واقع است دلیل نمی شود خبر دیگر او یعنی «من الکاذبین» هم خلاف واقع باشد.

و مراد از مشهور هم شهرت جهانی نیست بلکه در جوّ و محیطی که فضل بن شاذان بوده است معروف بوده است و با این منافات ندارد که در محیط أحمد بن محمد بن عیسی معروف نبوده است. و گاهی شخصی در یک شهر به بدی معروف است ولی در شهر دیگر به خوبی معروف شده است. لذا این گونه مشهور نبودن دلیل نمی شود که کلام فضل بن شاذان خلاف واقع باشد. علاوه بر این که تضعیف منحصر به فضل بن شاذان نیست.

طرف معارضه بودن اکتار أجلاء

این که احمد بن محمد بن عیسی چهار صد تا حدیث از او نقل کرده معنایش این است که او را ثقه می دانسته و عالی نمی دانسته، لذا این هم طرف معارضه می شود. و نیز حسن بن محبوب و حسین بن سعید هم به محمد بن سنان اعتماد کرده اند و ما اعتماد را قبول داریم ولی می گوئیم این توثیق ها با تضعیف عده ای دیگر، طرف معارضه می شود.

نکته: محمد بن سنانی که برادر عبدالله بن سنان است گمنام است و شاید یک روایت داشته باشد، ولی عنوان منصرف به فرد مشهور است لذا محمد بن سنان که ذکر می شود مراد برادر عبدالله سنان نیست.

بررسی توثیق احمد بن هلیل کرخی

اینکه آقای زنجانی از احمد بن هلیل کرخی نقل کرده اند که ایشان یک حرفی زده که تقریباً دلالت بر وثاقت محمد بن سنان می کند:

ص: ۴۷۱

جلسه قبل عبارت توثیق را نقل نکردیم. بررسی کردیم دیدیم ابن طاووس این را در فلاح السائل صفحه ۱۳ نقل می کند: وَ رَوَيْتُ بِإِسْنَادِي إِلَى هَارُونَ بْنِ مُوسَى التُّعْكَبَرِيِّ رَهْ بِإِسْنَادِهِ الَّذِي ذَكَرَهُ فِي أَوَاخِرِ الْجُزْءِ السَّادِسِ مِنْ كِتَابِ عَيْدِ اللَّهِ بْنِ حَمَّادِ الْأَنْصَارِيِّ مَا هَذَا لَفْظُهُ أَبُو مُحَمَّدٍ هَارُونَ بْنُ مُوسَى قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ هَمَّامٍ قَالَ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ أَحْمَدَ الْمَالِكِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَحْمَدَ بْنِ هَلِيلِ الْكَرْخِيِّ أَخْبِرْنِي عَمَّا يُقَالُ فِي مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ مِنْ أَمْرِ الْغُلُوِّ فَقَالَ مَعَاذَ اللَّهِ هُوَ وَاللَّهِ عَلَّمَنِي الطُّهُورَ وَ حَبَسَ الْعِيَالِ وَ كَانَ مُتَقَشِّفًا مُتَعَبِّدًا وَ قَالَ أَبُو عَلِيٍّ بْنُ هَمَّامٍ وُلِدَ أَحْمَدُ بْنُ هَلِيلٍ سَنَةَ ثَمَانِينَ وَ مِائَةٍ وَ مَاتَ سَنَةَ سَبْعٍ وَ سِتِّينَ وَ مِائَتَيْنِ (۱)

سند این حدیث مجهول فی مجهول است، و احمد بن هلیل کرخی هم توثیق ندارد. و با این سند ها نمی توان وثاقت را ثابت کرد.

و اما دلالت: ظاهرا غلات یک مقدار رجائشان زیاد بود. می گفتند علی روز قیامت شفیع ما است. حالا چند تا گناه هم مرتکب شویم مهم نیست. بعضی از غلات که اصلا نماز نمی خوانند. می گویند علی نماز خواند، دیگر بس است. و معروف به اباحی گری هم بودند.

در این عبارت می خواهد بگوید چگونه محمد بن سنان غالی باشد در حالی که او به من وضوء گرفتن را یاد داد و او یاد داد چگونه زخم را در خانه حبس کنم نگذارم بیرون برود. و کان متقشفا متعبدا.

سند این حدیث ضعیف است. و در مقام این است که خیلی به مظاهر دینی ملتزم بود و أهل غلو نبوده است. و اینها به نظر ما قابل اعتماد نیست.

ص: ۴۷۲

نتیجه این که دومین روایت از أدله قول به وقت مختص که روایت حلبی بود مشکل ضعف سند دارد.

روایت سوم از أدله قول به وقت مختص (روایت قاسم بن عروه)

و يَأْسِينَاهُ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدِ الْبُرْقِيِّ وَ الْعَبَّاسِ بْنِ الْمَعْرُوفِ جَمِيعاً
عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ عُيَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ وَقْتِ الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ - فَقَالَ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ - دَخَلَ وَقْتُ
الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ جَمِيعاً إِلَّا أَنَّ هَذِهِ قَبْلَ هَذِهِ - ثُمَّ أَنْتَ فِي وَقْتِ مَنُهَا جَمِيعاً حَتَّى تَغِيبَ الشَّمْسُ. (۱)

این روایت را در ذیل روایت اول به عنوان معارض بحث کردیم لذا اجمالاً به آن اشاره می کنیم:

تقریب مرحوم بروجردی

برخی مثل مرحوم بروجردی قرائنی آوردند که مراد از این روایت بیان شرطیت ترتیب نیست بلکه روایت وقت مختص را بیان می کند؛

قرینه اول این بود که: بیان شرطیت ترتیب نیاز به بیان ندارد و توضیح واضح است.

قرینه دوم این بود که: مستثنی منه در رابطه با وقت صحبت می کند لذا ظاهر در استثناء هم این می شود که در مورد وقت صحبت کند، و «الا ان هذه قبل هذه» یعنی «الا ان وقت هذه قبل هذه»

قرینه دوم این بود که: اگر می خواست ترتیب را بیان کند باید این گونه تعبیر می کرد: «الا ان هذه بعد هذه» زیرا ترتیب این است که نماز عصر را بعد از ظهر بخوانی نه اینکه نماز ظهر را حتماً بعدش نماز عصر بخوانیم و نماز ظهر قبل از نماز عصر باشد. زیرا اگر نماز ظهر خواندیم و نماز عصر را نخواندیم نماز ظهر باطل نمی شود.

ص: ۴۷۳

که ما از هر سه قرینه جواب دادیم. (۱)

نتیجه نهایی بررسی أدله قول به وقت مختص

و لذا اقوی قول به وقت مشترک من اول زوال الشمس الی غروب الشمس است.

روایت داوود بن فرقد هم سنداً ضعیف بود، اگر هم سنداً تمام می شد با روایت قاسم بن عروه تعارض می کرد و بعد از تعارض و تساقط رجوع می کنیم یا به اطلاقات یا به اصل عملی که اصل عملی اقتضاء می کند که از تعیین وقت نماز عصر بعد از چهار دقیقه از اذان ظهر، برائت جاری کنیم.

بحث تتمه ای دارد که جلسه بعد مطرح می کنیم و وارد بحث وقت نماز مغرب و عشاء می شویم که آیا تا نصف شب است یا تا اذان صبح فرصت دارد؟

محرمات/غنا/أدله اختصاص حرمت غنا به صورت اقتران به محرم آخر/معنای غنا ۹۵/۱۰/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: محرمات/غنا/أدله اختصاص حرمت غنا به صورت اقتران به محرم آخر/معنای غنا

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به این بود که آیا غنا فی حد ذاته حرام هست و لو مقترن به محرم آخر نباشد یا طبق آنچه فیض کاشانی فرمود، در فرض اقتران به محرم آخر حرام است؟ و جوهی که به نفع ایشان استدلال شده بود عرض کردیم و جواب دادیم.

أدله اختصاص حرمت غنا به صورت اقتران به محرمات دیگر

روایت چهارم

آخرین وجه ایشان روایاتی است که در ترغیب به تغنی به قرآن و تحسین صوت و ترجیح در قرائت قرآن وارد شده است؛

۱- در معانی الاخبار می گوید: وَقَالَ ص لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَتَعَنَّ بِالْقُرْآنِ (۲).

ص: ۴۷۴

۱- (۸) جلسه ۴۲. ۴/۱۰/۹۵.

۲- (۱) معانی الأخبار، ص: ۲۷۹.

۲- در مجمع البحرین این گونه نقل می کند: وَ فِي الْخَبْرِ: إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ بِالْحُزْنِ فَإِذَا قَرَأْتُمُوهُ فَابْكُوا فَإِنَّ لَمْ تَبْكُوا فَتَبَاكُوا وَ تَعْنُوا بِهِ، فَمَنْ لَمْ يَتَعَنَّ بِالْقُرْآنِ فَلَيْسَ مِنَّا (۱)

۳- در روایت علی بن ابی حمزه از ابی بصیر آمده است: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْرَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عِ إِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ - فَرَفَعْتَ صَوْتِي جَاءَنِي الشَّيْطَانُ - فَقَالَ إِنَّمَا تُرَائِي بِهَذَا أَهْلَكَ وَ النَّاسَ - قَالَ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ اقْرَأ قِرَاءَةً مَا بَيْنَ الْقِرَاءَتَيْنِ - تَسْمَعُ أَهْلَكَ وَ رَجَعُ بِالْقُرْآنِ صَوْتِكَ - فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يُحِبُّ الصَّوْتِ الْحَسِينَ يُرْجِعُ فِيهِ تَرْجِيعًا (۲)

ابو بصیر گفت خدمت امام باقر علیه السلام عرض کردم گاهی که صدایم به قرائت قرآن بلند می شود شیطان سراغ من می آید و به من می گوید که تو می خواهی پیش خانوادت و مردم ریاء کنی، حضرت فرمود: نه خیلی بلند نه خیلی آهسته، تسمع اهلک، خانوادت بشنود اما لزومی ندارد مردم کوچه هم که رد می شوند صدای تو را بشنوند، و رجع بالقرآن صوتک فان الله يحب الصوت الحسن يرجع فيه ترجيعا. وقتی قرآن می خوانی چهچه بزنی. ترجیع یعنی همین حالت رد و بازگشت صدا که به فارسی به آن چهچه می گویند.

۴- روایت مستطرفات سرائر؛ مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ نَقْلًا مِنْ كِتَابِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَبَّاسِ عَنْ حَمَادِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عِ الرَّجُلُ لَا يَرَى أَنَّهُ صَيَّعَ شَيْئًا - فِي الدُّعَاءِ وَ فِي الْقِرَاءَةِ حَتَّى يَرْفَعَ صَوْتَهُ - فَقَالَ لَا بَأْسَ إِنَّ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ ع - كَانَ أَحْسَنَ النَّاسِ صَوْتًا بِالْقُرْآنِ - وَ كَانَ يَرْفَعُ صَوْتَهُ حَتَّى يُسْمِعَهُ أَهْلَ الدَّارِ - وَ إِنَّ أَبَا جَعْفَرٍ ع كَانَ أَحْسَنَ النَّاسِ صَوْتًا بِالْقُرْآنِ - وَ كَانَ إِذَا قَامَ مِنَ اللَّيْلِ وَ قَرَأَ رَفَعَ صَوْتَهُ - فَيَمُرُّ بِهِ مَاؤُ الطَّرِيقِ مِنَ السَّاقِينِ وَ غَيْرِهِمْ - فَيَقُومُونَ فَيَسْتَمِعُونَ إِلَى قِرَاءَتِهِ (۳)

ص: ۴۷۵

۱- (۲) مجمع البحرین، ج ۱، ص: ۳۲۱.

۲- (۳) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۲۱۱.

۳- (۴) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۲۰۹.

بررسی سندی: ابن‌ادریس بخشی از کتاب‌هایی که می‌پسندید را خلاصه کرد و در آخر سرائر ذکر کرد که به آن مستطرفات سرائر گفته می‌شود. کتاب‌هایی که در مستطرفات ذکر شده است سند ندارد مگر کتاب محمد بن علی بن محبوب که می‌گوید: «و هو بخط الشيخ عندي» یعنی این کتاب به خط شیخ طوسی پیش من است. و لذا کتاب محمد بن علی بن محبوب که در مستطرفات سرائر نقل کرده معتبر است. (ابن محبوب از عباس بن معروف از حماد نقل می‌کند)

۵- در روایت دیگر است: عِدَّةٌ مِنْ أَصِيحَابِنَا عَنْ سَيْهَلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَسَنِ بْنِ شَمُونٍ قَالَ حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ النَّوْفَلِيُّ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: ذَكَرْتُ الصَّوْتِ عِنْدَهُ فَقَالَ إِنَّ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ ع كَانَ يَقْرَأُ قُرْبَمَا مَرَّ بِهِ الْمَارُّ فَصَيَّعَ مِنْ حُسْنِ صَوْتِهِ وَإِنَّ الْإِمَامَ لَوْ أَظْهَرَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئاً لَمَا احْتَمَلَهُ النَّاسُ مِنْ حُسْنِهِ قُلْتُ وَ لَمْ يَكُنْ رَسُولُ اللَّهِ ص يُصَلِّي بِالنَّاسِ وَيَرْفَعُ صَوْتَهُ بِالْقُرْآنِ فَقَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص كَانَ يُحْمَلُ النَّاسُ مِنْ خَلْفِهِ مَا يُطِيقُونَ. (۱)

راجع به تحسین صوت روایات دیگر هم هست:

۶- روایت عبدالله بن سنان: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعْبُدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ص لِكُلِّ شَيْءٍ حَلِيَّةٌ وَ حَلِيَّةُ الْقُرْآنِ الصَّوْتُ الْحَسَنُ. (۲)

تقریب استدلال به این دسته از روایات

فیض کاشانی می‌گوید: اگر محتوا باطل نباشد، غنا غیر از تحسین صوت همراه با ترجیع چیز دیگری نیست و حرام نیست: و این که اگر با آواز خوش شعر لهوی بخوانند می‌گویند غنا است ولی اگر با آواز خوش قرآن بخوانند می‌گویند غنا نیست و اسم آن را قرآن با آواز خوش می‌گذارید، صحیح نیست زیرا هر دو صورت تحسین صوت همراه با ترجیع است و غنا صادق است و لذا در روایت هم تعبیر به تغنوا بالقرآن آمد. پس غنا مطلقاً حرام نیست.

ص: ۴۷۶

۱- (۵) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۲، ص: ۶۱۵.

۲- (۶) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۲۱۱.

جواب از این مطلب این است که:

مناقشه اول

نهایت چیزی که این بیان اقتضاء دارد این است که حرمت غنا را تخصیص بزیم که غنا در غیر قرائت قرآن حرام است. و دلیل حرمت غنا هم آبی از تخصیص نیست.

و یا این که بگوییم: در صدق غنا و یا در حرمت غنا، باطل بودن مضمون کلام شرط است و چون قرآن و أمثال قرآن محتوای باطل و لهوی ندارد تغنی به آن جایز است ولی مدّعی فیض کاشانی ثابت نمی شود که غنایی که مقتدرن به محرمات آخر باشد حرام است.

مناقشه دوم

تنها در یک روایت تغنی به قرآن را حلال کرده بود: «معانی الاخبار: لیس منا من لم يتغن بالقرآن». و بقیه روایات لفظ تغنی نداشت. و تحسین صوت و ترجیع را ذکر کرده بودند و هر صوت مشتمل بر ترجیع غنا نیست. خود مشهور معنای غنا را «مد الصوت المشتمل على الترجیع المطرب» می گرفتند، نه صرف مد الصوت همراه با ترجیع. و باید مطرب شأنی هم باشد؛ یعنی به گونه ای باشد که متعارف مردم را به وجد بیاورد و حالت سبکی به متعارف مردم دست بدهد.

و تغنی به قرآن در روایت معانی الأخبار هم مسلماً به معنای غنای مصطلح نیست: زیرا یک وقت می گوید لا بأس بالتغنی بالقرآن، حرفی نیست. اما این که پیامبر صلی الله علیه و آله بفرمایند: لیس منا، کسی که مغنی قرآن نباشد، از ما نیست، این قابل گفتن نیست.

و لذا مرحوم صدوق توجیه کرده و می فرماید: لیس منا من لم يتغن بالقرآن یعنی من لم یستغن بالقرآن.

ولی به نظر می رسد این توجیه با نقل مجمع البحرین سازگار نیست: ان القرآن نزل بالحزن فاذا قرأتموه فابکوا فان لم تبکوا فتابکوا فتغنوا به فان من لم يتغن بالقرآن فلیس منا.

بلکه نهایت این است که بگوییم تغنی مجازاً در تحسین صوت به کار رفته است و معنا مجازی است: تغنوا بالقرآن، یعنی حسنوا صوتکم بالقرآن.

علاوه بر این که سند مرسله است و روایت ضعیف می باشد.

مناقشه سوم

این روایات معارض دارد:

صحیحہ عبد الله بن سنان: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ إِبرَاهِيمَ الْأَحْمَرِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَمَادٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص أَقْرَأُوا الْقُرْآنَ بِالْحَنِّ الْعَرَبِيِّ وَأَصْوَاتِهَا- وَإِيَّاكُمْ وَلُحُونَ أَهْلِ الْفِسْقِ وَأَهْلِ الْكِبَائِرِ- فَإِنَّهُ سَيَجِيءُ مِنْ بَعِيدٍ أَقْوَامٌ يَرْجِعُونَ الْقُرْآنَ- تَرْجِعِ الْعِنَاءِ وَالنُّوحِ وَالرَّهْبَانِيَّةِ- لَمَا يَجُوزُ تَرَاقِيَهُمْ قُلُوبُهُمْ مَقْلُوبَةً- وَقُلُوبُ مَنْ يُعْجِبُهُ شَأْنُهُمْ. (۱)

شما گفتید غنا فی حد ذاته حلال است زیرا در روایت، غنا به قرآن را حلال شمره است. در حالی که این روایت می گوید ترجیح غنا در قرآن حرام است لذا معلوم می شود غنا در قرآن هم حرام است.

مرسله صدوق: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ ع عَنْ شَرَاءِ جَارِيَةٍ لَهَا صَوْتٌ- فَقَالَ مَا عَلَيْكَ لَوْ اشْتَرَيْتَهَا- فَذَكَرْتُكَ الْجَنَّةَ يَعْنِي بِقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ- وَالزُّهْدِ وَالْفَضَائِلِ الَّتِي لَيْسَتْ بِعِنَاءٍ- فَأَمَّا الْعِنَاءُ فَمَحْظُورٌ. (۲)

البته «یعنی» که در روایت آمده احتمال دارد کلام صدوق باشد و اگر کلام صدوق باشد نمی توان به آن استدلال کرد.

روایت دیگر را به جایش می خوانیم که این اشکال نیاید. و لو این روایت سند ایراد دارد ولی مثل همان روایتی که خود فیض کاشانی استدلال کرد که سند ایراد داشت، می باشد. اگر سند این روایت ضعیف است سند روایتی هم که ایشان ذکر کردند ضعیف بود؛

ص: ۴۷۸

۱- (۷) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۲۱۰.

۲- (۸) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۱۲۲.

عَلَىٰ بَنِي إِبْرَاهِيمَ فِي تَفْسِيرِهِ عَنِ أَبِيهِ عَنِ سُلَيْمَانَ بْنِ مُسْلِمٍ الْخَشَابِيِّ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَرِيحٍ عَنِ عَطَاءِ بْنِ أَبِي رِيَّاحٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ - إِنَّ مِنْ أَسْرَاطِ الْقِيَامَةِ إِضَاعَةَ الصَّلَاةِ - وَاتِّبَاعَ الشَّهَوَاتِ وَالْمَيْلَ مَعَ الْأَهْوَاءِ - وَتَعْظِيمَ الْمَالِ وَبَيْعَ الدُّنْيَا بِالْدِّينِ... فَعِنْدَهَا يَكُونُ أَقْوَامٌ يَتَعَلَّمُونَ الْقُرْآنَ لِغَيْرِ اللَّهِ فَيَتَّخِذُونَهُ مَزَامِيرًا وَيَكُونُ أَقْوَامٌ يَتَفَقَّهُونَ لِغَيْرِ اللَّهِ وَيَكْثُرُ أَوْلَادُهُمُ الزِّنَا - يَتَغَنُّونَ بِالْقُرْآنِ وَيَتَهَافَتُونَ بِالْدُّنْيَا - ثُمَّ قَالَ وَذَلِكَ إِذَا انْتَهَكَتِ الْمَحَارِمُ وَاكْتَسَبَ الْمَأْثَمَ - وَتَسَلَّطَ الْأَشْرَارُ عَلَى الْأَخْيَارِ - وَيَفْشُو الْكُذِبُ وَتَظْهَرُ الْحِيَاظَةُ - وَتَفْشُو الْفِئَاقَةُ وَيَتَبَاهَوْنَ فِي النَّاسِ - وَيَسْتَحْسِبُونَ الْكُوبَةَ وَالْمَعَارِفَ - وَيُنْكِرُونَ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ إِلَى أَنْ قَالَ - فَأُولَئِكَ يُدْعَوْنَ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاءِ الْأَرْجَاسِ الْأَنْجَاسِ الْحَدِيثَ.

به اسم هنرمند، اهل ابزار آلات موسیقی را تشویق می کنند، و ينكرون الامر به المعروف و النهی عن المنکر فاولئك يدعون في ملكوت السماوات الارجاس الانجاس.

نتیجه بحث از أدله اختصاص حرمت غنا به فرض اقتران به محرمات آخر

و لذا این بحث روشن است. غنا مطلقا حرام است.

معنای غنا

نظر مرحوم ایروانی (اجمال لفظ)

مرحوم ایروانی فرموده اند: ما لفظ غنا را بررسی کردیم و معنای آن را نفهمیدیم و مجمل است. و شما هم نگردید که معنای آن را پیدا نمی کنید.

فرموده است: لذا باید قدر متیقن گیری کنیم و قدر متیقن این است که: برای صدق غنا چهار وصف در آواز باید وجود داشته باشد؛ مدّ الصوت، ترجیع الصوت، اطراب الصوت، و این که مضمون کلام لهوی باشد (نه این که منکر باشد). مازاد بر این صوتی که این چهار وصف را دارد، صوت های دیگر که فاقد یکی از این چهار وصف است مشکوک الحرمه می شود. اصل براءت جاری می کنیم.

ص: ۴۷۹

لذا اگر استاد مغنی اللیب درس می گوید و اشعار جاهلیت را می خواند و با آب و تاب هم می خواند ولی آواز ندارد حرام نیست زیرا ترغیب به منکر نیست. و این شعرهایی که در فقد معشوق می خوانند، در شوق وصال به معشوق می خوانند. اینها که ترغیب به حرام نیست. و لکن اشعار لهوی است. شعر لهوی باشد، صوت مشتمل بر مد باشد، مشتمل بر ترجیع باشد و مطرب باشد، اگر این گونه شد حرام می شود.

نکته: مطرب بودن صوت به این معنا است که شانش این باشد که خفت می آورد. و الا یک آدم بی ذوق، هرچی هنرمندها می آیند برایش برنامه اجراء می کنند این یک احساسی از خودش بروز نمی دهد. او معیار نیست. و یا یک شخصی هم ندید و بدید، هنوز هنرمند وارد صحنه نشده، این شروع کرده داد و فریاد کردن، او هم معیار نیست. معیار حد متعارف است که دچار وجد می شوند. و می گویند علامت طرب این است که این شخص بدنش را هی تکان می دهد.

بررسی معنای غنا

کلمات لغویین و فقهاء و روایات سه بخشی است که ممکن است در فهم معنای غنا مؤثر باشد لذا آن ها را بررسی می کنیم؛

کلمات أهل لغت

لغویین برای غنا تعاریف مختلفی ای طرح کرده اند:

مجمع البحرين: الغنا ككساء، الصوت المشتمل على الترجيع المطرب.

لسان العرب: الغنا من الصوت ما طُرب به.

مصباح المنير: الغنا مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب.

صحاح اللغة: الغنا من السماع.

المنجد: الغنا من الصوت ما طرب به.

در این کتاب های لغت فارسی این گونه تعریف کردند:

ص: ۴۸۰

فرهنگ عمید: غنا به کسر غین آواز خوش، سرود، آواز طرب انگیز.

منتهی الارب: غنا ککساء: آواز خوش که طرب انگیز است و سرود.

این کلمات لغویین عرب و عجم هست.

ولی عمدتاً گفتند الغنا من الصوت ما طرب به که در برخی از کتب اینجور بود از جمله قاموس المحيط هم همینجور گفته است. و بعضی ها مثل مصباح المنیر گفته اند: مد الصوت المشتمل علی الترجیع المطرب.

واقع مطلب این است که: کبرویاً قول لغوی تا علم آور نباشد، دلیل بر اعتبارش نیست و صغرویاً هم، اینها موارد استعمال را بیان می کنند و دقیق معنا را مشخص نمی سازند مثلاً می گفتند: السعدانه نبت، یا در محل بحث گفت الغنا من السماع، اینها یک معنای تقریبی می گفتند. از جهت صغروی ملتزم نبودند به اینکه جامع و مانع بیان کنند. اگر می خواستند این همه الفاظ را، جامع و مانع بیان کنند که عمر نوح می خواست. اینها برای هر کلمه ای مگر چقدر وقت می گذاشتند؛ یک معنای تقریبی ذکر می کردند و رد می شدند.

و واقعا این معانی که ذکر کردند قابل التزام نیست؛

استبعاد بودن غنا به معنای صوت مشتمل بر ترجیع مطرب

که بگوییم غنا مثلاً مرادف است با مثلاً مد الصوت یا حتی مد الصوت المشتمل علی الترجیع المطرب: زیرا این کسانی که قرآن می خوانند، مداحی می کنند، هم مد صوت دارند، صدایشان را می کشانند و هم یک مقدار چهچهه می زنند و ترجیع دارند. و هم انسان خوشش می آید و لذا یک مقدار خودش را تکان می دهد. و انسانی که به وجد می آید ابزار نمایش وجد همان حالت تکان دادن است، حال وجد ناشی از سرور یا حزن، فرقی ندارد. و قاری های قرآن هم، این مداحی های ماهر هم وقتی می خوانند انسان به وجد می آید.

و لذا ایجاد شدن خفت را از لوازم طرب شمرده اند؛ نه به معنای ذیل شدن بلکه به معنای احساس سبکی که به سبب آن بدن را تکان می دهند. و در معنای اطراب رقص وجود ندارد که انسان به رقص بیاید بلکه همین که دچار سبکی شود طرب است.

و در قرائت های خوب و مداحی های خوب قطعاً مدّ الصوت و ترجیع و اطراب وجود دارد.

و لذا بعضی از بزرگان مثل مرحوم آقای گلپایگانی مشکل داشتند؛ مداحی که شرکت می کردند یک مقدار که آوازش همراه با ترجیع می شد، تذکر می دادند و می گفتند که این آواز غنا می شود. و حال اینکه، صدق غنا بر آن عرفی نیست.

استبعاد بودن غنا به معنای آواز و سرود

و یا مثلاً در کتاب های لغت فارسی تعبیر شد: آواز، سرود، دیدم آقای گلپایگانی در کتاب الشهادات گفتند الغنا و هو سرود.

در حالی که این معنا صحیح نیست: کجا معنای غنا سرود است؟ سرود یعنی آواز. کدام عرف موافقت می کند با اینکه بگوییم هر آوازی غنا است و این روایاتی که گفتند غنا حرام است، یعنی آواز حرام است؟

مرحوم آقای خوئی تعبیرشان این است: و يعبر عنه فی لغة الفرس بکلمه دو بیت و سرود و آواز خواندن.

در حالی که غنا عرفاً با سرود و آواز صادق نیست. یعنی این روایاتی که می گفت غنا حرام است یعنی آواز حرام است؟ اینکه در عرف متشرعه قرآن را با آواز می خواندند، مسلم به این خاطر است که عرف از لفظ غنا مطلق آواز و سرود را نمی فهمد.

مرحوم امام در کتاب المکاسب المحرمه (۱) راجع به تعریف غنا از مرحوم آشیخ محمد رضا اصفهانی مطالبی را نقل می کند. بعد خود ایشان اشکالاتی را مطرح می کند؛

آشیخ محمد رضا اصفهانی خیلی ادیب بوده و کتاب وقایه الاذهان مال ایشان است.

کلام آشیخ محمد رضا اصفهانی

ایشان می گوید: الغنا صوت الانسان الذی من شأنه ایجاد الطرب لمتعارف الناس. و الطرب هو الخفه الی تعتری الانسان فتکاد ان تذهب بالعقل و تفعل فعل المسکر لمتعارف الناس: یعنی همان حالتی که مشروب ایجاد می کند، غنا هم که موجب طرب و خفت می شود آن حالت را ایجاد می کند.

بعدا عرض خواهیم کرد: امام قدس سره اشکال شان این است که آیا غنا مراتب ندارد؟ آیا باید حتماً عقل انسان را زائل کند. بله بعضی از مراتبش وجود دارد و در تاریخ هم گفتند که کنیز آن قدر آواز را خوب خواند که خلیفه گفت که بیا سوار من بشو تا تو را این طرف و آن طرف قصر ببرم. از خود بی خود شد. حالا این یک مرتبه است و البته شاید این خلیفه از اول هم بی عقل بوده، نه اینکه بخاطر آواز خواندن این کنیز بی عقل شد. ولی این مرتبه عالیه از طرب است. طرب که لزوماً به این معنا نیست.

بعد مرحوم آشیخ محمد رضا اصفهانی می گوید: ان الغنا من اظهر مظاهر الحسن.

این را عرض کنم: بحث است که در غنا حسن صوت شرط است؟ این عاشق هایی که در قهوه خانه های قدیمی یا در روستا آواز می خوانند و صدای خوشی هم ندارد اما فن آوازه خوانی را یاد گرفته و اجراء می کند، این غنا هست یا نیست؟ این محل بحث است می رسم.

ص: ۴۸۳

ایشان می گوید: غنا در آن شرط است که صدای حسن باشد و غنا از مظاهر حسن است.

آخرش هم می گوید و فذلکه القول: ان الغنا هو الصوت المتناسب الذی من شأنه ان يوجد الطرب بالحد الذی مرّ فما خرج منه فليس من الغنا فی شیء و ان كان الصائت رخيم الصوت حسن الاداء.

ایشان می گوید: هر صدای خوشی غنا نیست. غنا همینی است که من شأنه ان یطرب.

البته ایشان می گوید به نظر من، شرط غنا حسن صوت به این معنایی که می گویند که عرفا بگویند چه صدای خوبی داری نیست. بلکه همین مقدار که زیر و بم صدا متناسب باشد کافی است: كما انه من الغنا الصوت المتناسب و ان كان من ابّج ردئ الصوت. و لم یطرب بل اوجب عکس الطرب، كما قیل اذا غناني القرشی دعوت الله بالطرش. قرشی نام شخصی است که شاعر می گوید وقتی غنا می خواند از خدا می خواستم که کر و لال بوم و این صدا را نمی شنیدم.

این مطالب را کنار هم بگذارید ببینید چه نتیجه ای می گیرید: از یک طرف می گوید مطرب باشد شأناً از یک طرف می گوید صدای متناسب کافی است. بالفعل صدای خوبی نباشد و موجب طرب نشود. لذا در ادامه می فرماید: فبین کل من الغنا و صوت حسن عموم من وجه الا ان یدعی انصرافها الی ما اوجب الطرب الفعلی. مگر اینکه کسی بگوید باید مطرب فعلی باشد.

بعد می گوید که شیخ انصاری خوب گفته که: غنا آنی است که کان مناسباً لبعض آلات اللهو و الرقص. غنا آن صدایی است که متناسب است با رقص و استعمال آلات لهو.

این محصل فرمایش مرحوم آشیخ محمد رضا اصفهانی است.

خلاصه فرمایش ایشان این است که: غنا به معنای صوت متناسب و دارای زیر و بم متناسب است. ولی نظرش این شد که و لو از نظر عرف صدای خوش نباشد به این غنا می گویند. همانی که مرحوم شیخ انصاری می گفت متناسب با رقص و استعمال آلات لهو باشد.

امام به این مطالب اشکالاتی دارند. تامل کنید ان شاء الله جلسه بعد مطرح می کنیم.

کتاب الصلاة/ اوقات نماز های یومیه / وقت مختص / نتیجه أدله / أصل عملی در مسأله ۹۵/۱۰/۱۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/ اوقات نماز های یومیه / وقت مختص / نتیجه أدله / أصل عملی در مسأله

خلاصه مباحث گذشته:

متن خلاصه ...

خلاصه بحث راجع به وقت مختص این است که؛

عمده اشکال در قول به وقت مختص

به نظر ما عمده اشکال در قول مشهور اشکال سندی به روایت داوود بن فرقد و اشکال سندی و دلالی به روایت حلبی است؛

یعنی اگر روایت داوود بن فرقد سناً و لو بخاطر جبر ضعف ارسال آن با عمل مشهور تمام شود، در مجموع بعد اللتیا و التی، به ذهن مان آمد که بین روایت داوود بن فرقد و روایت قاسم بن عروه «اذا زالت الشمس دخل وقت الظهر و العصر جميعاً» و یا موثقه زراره «اذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر و العصر»، به نظر می رسد جمع عرفی وجود دارد و اینکه در جلسات قبل جمع عرفی را انکار کردیم، به نظر ناتمام می آید.

نظر ما در جلسات قبل بیشتر ناظر به این بود که روایات جمع حکمی ندارند. اما این جلسه می خواهیم بگوییم جمع موضوعی به نفع مشهور دارند، و شاید مقصود مرحوم آقای بروجردی همین بیان امروز ما است:

ص: ۴۸۵

وقتی روایت قاسم بن عروه می گوید: «هنگامی که زوال شمس می شود، وقت نماز ظهر و عصر با هم داخل می شود، ولی نماز ظهر قبل از نماز عصر است و تا غروب آفتاب این وقت ادامه دارد»،

و روایت داوود بن فرقد می گوید: «هنگام زوال شمس وقت نماز ظهر می رسد، بعد از گذشت مقدار چهار رکعت وقت نماز

عصر می رسد و تا چهار رکعت مانده به غروب آفتاب، وقت هر دو نماز باقی است، و از چهار رکعت به غروب آفتاب وقت نماز ظهر خارج می شود و وقت نماز عصر باقی می ماند»؛

عرف روایت داوود بن فرقد را تفسیر کلام کلی در روایت قاسم بن عروه می بیند و روایت قاسم بن عروه را لغو نمی داند زیرا: به قول مرحوم آقای بروجردی وقتی ذهنیت عامه این است که: «تا بلوغ ظل شاخص به اندازه شاخص وقت نماز ظهر است و وقتی سایه شاخص مساوی با شاخص شد، وقت نماز ظهر تمام می شود، وقت نماز عصر شروع می شود یا وقت نماز عصر موقعی شروع می شود که سایه دو برابر شاخص بشود. یعنی بعد از بلوغ الظل مثل الشاخص عامه می گویند وقت ظهر تمام شد و قبل از آن هم وقت عصر شروع نشده بود»

امام علیه السلام نظر عامه را با روایت قاسم بن عروه ردّ می کند و می فرماید: «اذا زالت الشمس دخل وقت الظهر و العصر جميعا ثم انت في وقت منهما حتى تغيب الشمس».

بعد در روایت داوود بن فرقد این مطلب را باز می کند؛ تفسیر و توضیح می دهد که از زوال به اندازه چهار رکعت وقت نماز ظهر است بعد وقت نماز عصر شروع می شود.

و عرف بین این دو روایت جمع می کند که: اجمال مطلب را در روایت قاسم بن عروه گفتند، به این هدف که بگویند سخن عامه صحیح نیست. (البته نه این که بیان ابهام داشته باشد بلکه به این معنا که بیان غیر مفصل و مطلق آمده که با تفسیر قابل تفصیل است) و تفصیل آن را در روایت داود بن فرقد بیان کردند.

و لذا ما به نظر ما این فرمایش آقای بروجردی عرفی آمد.

بر خلاف فرمایش آقای خوئی که بر عکس عمل کردند و فرمودند مقصود روایت داود بن فرقد ولو به قرینه روایت قاسم بن عروق بیان وظیفه فعلیه مردم است: یعنی در حال عمد و اختیار نمی توانید نماز عصر بخوانید زیرا مبتلی به مزاحم است، و در عمل باید ابتدا نماز ظهر و بعد نماز عصر را بخوانید، زیرا ترتیب شرط است. لذا اگر سهواً نماز عصر را در ابتدای وقت خواند حدیث لاتعداد شامل آن می شود و صحیح خواهد بود.

خلاصه این که در جلسه قبل خواستیم بگوییم فرمایش آقای خوئی و فرمایش آقای بروجردی با هم تکافؤ دارند و هیچ کدام عرفی نیست و مرجحی ندارد که ما یکی از این دو را بر دیگری ترجیح بدهیم. ولی بعد اللتیا و التی وقتی فکر می کنیم می بینیم همان طور که آقای بروجردی فرمودند با توجه به فقه عامه و جو فقهی بین عامه بعید نیست که حق با مرحوم بروجردی باشد. و روایت داوود بن فرقد بناثا علی تمامیه السند مفسر روایت قاسم بن عروه است.

جواب از مبعّدات قول به وقت مختص

و اما این که از آقای خوئی تقریب کردیم که وقت مختص ظهر مبعّداتی دارد، بله، این مبعّدات انصافاً وجود دارد و ما این مبعّدات را انکار نمی کنیم که می گفتیم:

ص: ۴۸۷

معیار در مقدار وقت مختص (مقداری که مکلف برای خواندن نماز ظهر به آن نیاز دارد نه مقدار بالفعل): آیا متعارف مردم اند یا متعارف این شخص؟ اگر متعارف مردم یا متعارف خود این شخص معیار باشد و این شخص زودتر از متعارف مردم یا متعارف خود، نماز را تمام کند باید صبر کند تا بقیه وقت متعارف نماز ظهر تمام شود بعد نماز عصر را شروع کند، و التزام به این بعید است.

این مبعود را آقای حکیم جواب دادند و فرمودند؛ هر روز حساب می کنیم که این شخص برای نماز ظهر چه مقدار زمان نیاز دارد.

و هر چند وقت نسبی می شود و نسبت به افراد و نیز در روزها و حالات مختلف، وقت متفاوت می شود و یک مقدار بعید است ولی این باعث نمی شود که قطع به بطلان وقت مختص پیدا کنیم. اگر این استبعاد کالقرینه المتصله می بود مانع انعقاد ظهور می شد. ولی این که برویم فکر کنیم و برایش نقض پیدا کنیم قرینه متصله و مانع انعقاد ظهور نخواهد بود. بلکه قرینه منفصله می شود که باید ظهور داشته باشد و قرینه ظاهره باشد و به حدّ حجّیت برسد تا موجب تقيید شود و صرف این که موجب استبعاد شود فایده ای ندارد.

ما عرض می کردیم که: فرض این است که این شخص نماز ظهر نخوانده، و نماز عصر خوانده است و می خواهیم ببینیم نماز عصرش در وقت مختص ظهر بود تا باطل باشد یا در وقت مشترک بود تا صحیح باشد. و معلوم نیست اگر می خواند نماز ظهر او چه مقدار طول می کشید تا وقت مختص او را مشخص کنیم:

این اشکال هم قابل جواب است: و به قول دوستان، أفعال نماز ظهر و عصر مثل هم است و همین نماز عصری که خوانده است أماره عرفیه است که برای نماز ظهر چه مقدار وقت نیاز داشته است. و در نماز عشاء هم، همان سه رکعتی که از عشاء خوانده است أماره بر این است که سه رکعت مغرب چه مقدار وقت نیاز داشته است.

بله، می ماند آن مبعده که: کسی به اعتقاد دخول وقت نماز را قبل از وقت خواند و سلام نماز ظهر او بعد از وقت واقع شد که بر اساس روایت اسماعیل بن رباح نماز او صحیح است: که در اینجا بعید است که واجب باشد این شخص صبر کند تا وقت چهار رکعت برسد. خصوصاً فرض کنید جایی که عده ای با هم مشغول نماز جماعت شدند بعد فهمیدند که تنها سلام نماز در وقت بوده است که چون وقت های افراد متفاوت است یکی می تواند نماز عصر خود را شروع کند دیگری باید مقداری صبر کند. و یا اگر نماز عصر را هم خوانده اند و بعد فهمیده اند: نماز عصر یکی صحیح است چون جوان است و وقت مورد نیاز او سه دقیقه است و نماز دیگری باطل است چون مثلاً پیر است و وقت مورد نیاز او پنج دقیقه است. این گونه حرف زدن استبعاد دارد.

و لکن عرض کردیم این بعد در حدی نیست که: قطع به بطلان این مطلب پیدا می کنیم و آقای حکیم ملتزم شده اند. اگر ما يصلح للقرینه المتصله بود، بله، مانع از انعقاد ظهور بود. شما بعد التامل و التدقیق این موارد را پیدا کردید؛ این که موجب انهدام ظهور نیست. و در حد حجیت هم که نیست تا انسان به خاطر آن از ظهور معتبر روایت، رفع ید کند.

علاوه بر این که وقتی علم اجمالی پیدا می کنیم که یکی از این دو روایت مشکل دارد، و فرض هم این است که روایت داود بن فرقد معتبر است، چه وجهی دارد که از روایت داود بن فرقد دست بکشیم نه از روایت اسماعیل بن رباح؟ این، وجه صناعی ندارد.

و لذا به نظر ما تنها اشکال، ضعف سند روایت داوود بن فرقد است: و الا این مبعدهات در حدی نیست که معتبر باشد و ما از یک ظهور معتبر رفع ید کنیم. و ملتزم می شویم حتی خرج مقدار اربع رکعات من الظهر، ملاک وقت مطلق نیست که خلاف ظاهر است بلکه وقت نسبی ملاک است که هر شخص در هر روز ببیند چه مقدار برای نماز وقت لازم دارد. و التزام به این مطلب هم، معلوم البطلان نیست.

نکته: توجه شود که در نماز ظهر در روز جمعه کسانی که می گویند: آن هایی که می گویند تا می توانی به نماز جمعه بررسی نماز ظهر را احتیاطاً نخوان، تمکن از حضور در نماز جمعه را موضوع قرار می دهند و عنوان تمکن مصادیقش متفاوت است: برای کسی که نزدیک مصلی نماز جمعه باشد مثلاً تا پنج دقیقه دیگر هم متمکن است ولی کسی که در محلی دور تر قرار گرفته است تا نیم ساعت هم ممکن است متمکن نباشد. اینجا عنوان تمکن موضوع قرار گرفته است و مشکلی ندارد.

مرجح در تعارض أدله وقت مختص با أدله وقت مشترک (استفاضه أدله وقت مشترک)

اگر روایات تعارض کردند گفته می شود که: روایات وقت مشترک مستفیض اند و وقت مشترک چندین روایت دارد: روایت قاسم بن عروه، موثقه زراره، و یک روایت دیگر هم که او هم از زراره است ولی موثقه نیست، سندش ضعیف است.

به نظر ما روایات در حدی نیست که بتوان گفت مستفیض اند زیرا؛ دو تا روایت زراره که آخرش به زراره برمی گردد و یک روایت می شود. یک روایت دیگر وجود دارد که قاسم بن عروه از عبید بن زراره نقل می کند. روشن نیست این روایات به حد استفاضه برسد.

تقدم خبر مستفیض بر غیر مستفیض

اگر به حد استفاضه برسد آن وقت می گویند این روایات قطعی الصدور است و مقدم می شوند:

آقای خوئی نظرش این است که: اگر دو خبر با هم تعارض کنند، یک خبر قطعی الصدور باشد، خبر مستفیض یعنی قطعی الصدور، خبر دیگر ظنی الصدور باشد، خبر قطعی الصدور حجت بلامعارض است زیرا خبر قطعی الصدور یعنی سنت قطعی، و خبر ظنی الصدور خبر مخالف سنت می شود که مردود است.

ما در اصول این را بحث کردیم؛ و نپذیرفتیم. گفتیم خبر قطعی الصدور از پیامبر سنت قطعی می شود. خبر قطعی الصدور از امام معصوم که سنت قطعی نیست. و اگر احتمال تقیه بدهیم و لو از باب «انا القیت الخلاف بینهم حتی لایؤخذ برقابهم»، آن وقت به چه دلیل خبر قطعی الصدور ظنی الجبهه باعث می شود خبر ظنی الصدور در مقابلش از حجیت بیفتد؟ این واضح نیست. و با حدیث پیغمبر و کلام خدا فرق می کند: کلام خدا و حدیث پیامبر قطعی الجبهه هستند؛ تقیه در آن مطرح نبوده. کتاب و سنت قطعی الجبهه هستند، بخلاف کلام امام معصوم که تقیه در آن مطرح است.

و لذا حتی اگر خبر مستفیض هم باشد و قطعی الصدور بشود، معتقدیم مرجح نیست. مخصوصا که خبر ظنی مطابق با فتوای مشهور هم هست.

نکته: تواتر با استفاضه دو فرق دارد؛ تواتر موجب قطع وجدانی می شود و استفاضه موجب علم عرفی و اطمینان می شود. و دیگر این که در تواتر عدد به اندازه ای است که اهل منطق می گویند تواطؤ بر کذب ممتنع است ولی در خبر مستفیض این گونه نیست.

مرجع بعد از تعارض و تساقط

اگر جمع بین روایت داوود بن فرقد بناء بر اعتبار و بین روایت قاسم بن عروه عرفی نبود، به چی رجوع کنیم؟

عام فوقانی

ابتدا باید به عام فوقانی و بعد به اصل عملی رجوع کنیم؛

ظاهراً عام فوقانی که اقتضاء کند بتوانیم نماز عصر را در ابتدای زوال بخوانیم، نداریم. و «اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل» عام فوقانی نیست زیرا اصلاً در مقام بیان نیست و تنها می گوید که از اذان ظهر تا نیمه شب نماز بخوان، اما کدام نماز را کی بخوان؟ در مقام بیان نیست. لذا باید به اصل عملی رجوع کنیم:

اصل عملی در اول وقت

مرحوم آقای خوئی در بحث زکات فطره یک بحث اصولی مطرح کرده که جایز در اصول خالی است، و آن این که: اگر شك کردیم مبدأ وجوب، مثلاً مبدأ وجوب زکات فطره، از غروب آفتاب شب عید است یا از اذان صبح روز عید است، آقای خوئی فرموده اند:

مبادا بگویید: براءت از موسع بودن وقت زکات فطره جاری می کنیم، زیرا: براءت از موسع بودن معنا ندارد جاری بشود، چون موسع بودن موافق امتنان است و حدیث رفع تضییق را بر می دارد نه توسعه را.

حکومت استصحاب بقاء وجوب بر براءت از شرطیت و تضییق

ص: ۴۹۲

و نیز نگویید: براءت از شرطیت این که زکات فطره باید حتما بعد از اذان صبح داده بشود جاری می کنیم، آن وقت نتیجه بگیرید که وقت زکات فطره مضیق نیست به این که بعد از طلوع فجر باشد و من مجازم همان شب عید زکاتم را اداء کنم،

زیرا؛ استصحاب عدم وجوب زکات فطره تا طلوع فجر می گوید وجوب زکات فطره تا طلوع فجر نیامده است. پس وجوب زکات فطره بعد از طلوع فجر است. و آقای خوئی استصحاب عدم حکم را قبول دارند. تا طلوع فجر استصحاب می گوید واجب نیست و بعد از آن یقین داریم واجب است. و عملاً- طلوع فجر شرط وجوب زکات فطره می شود و هر شرط وجوبی شرط واجب هم هست. وقتی بگویند اذا زالت الشمس فصل، زوال شمس شرط وجوب نماز ظهر است، شرط وجوب واجب هم هست. می شود شرط وجوب باشد شرط واجب نباشد؟ استطاعت شرط وجوب است. می شود قبل از استطاعت کسی حج بجا بیورد؟ استطاعت وقتی شرط وجوب بود پس حج قبل از استطاعت مصداق حج واجب نیست. وقتی اذان صبح شرط وجوب زکات فطره بود، دیگر زکات فطره در شب عید فطر مصداق زکات فطره واجب، نیست. لذا این استصحاب بر براءت حاکم است.

این بیان آقای خوئی در اینجا هم می آید؛ استصحاب می گوید نماز عصر واجب نشده است مگر بعد از مقدار چهار رکعت بعد از اذان ظهر. و این بر براءت از تقید نماز عصر به آن وقت مضیق (که ثابت می کند نماز عصری که سهواً در ابتدای زوال قبل از ظهر خوانده شده است صحیح است) مقدم است.

به نظر ما این بیان اصولی تمام نیست زیرا؛ یک وقت علم وجدانی و اماره داریم که اذان صبح شرط وجوب زکات فطره است. این مدلول التزامی دارد که پس وقت واجب هم از اذان صبح است. ولی استصحاب که مثبتاتش حجت نیست. استصحاب عدم وجوب زکات فطره تا طلوع فجر اثبات نمی کند که طلوع فجر شرط الواجب است. این لازم عقلی او است. لازم اینکه وجوب واقعا از اذان صبح باشد این است که اذان صبح هم شرط واجب باشد. این اصل مثبت است.

وقتی اصل مثبت بود جاری نیست. و لذا براءت از تقید این واجب به آن وقت مضیق بدون معارض جاری می شود.

اتفاقاً از جهاتی این اصل براءت از اقل و اکثر ارتباطی آسان تر است زیرا؛ من زکات فطره را که شب دادم، اذان صبح که می شود براءت از وجوب زکات فطره جاری می کنم.

فرق می کند با اینکه بدانم الان یک وجوبی هست، نمی دانم آن وجوب تعلق گرفته به نماز ده جزئی یا نماز نه جزئی: شبهه این است که براءت از وجوب اکثر با براءت از وجب اقل لابلش شرط تعارض می کند. علم اجمالی داریم یا نماز لابلش شرط از سوره واجب است یا نماز بشرط سوره و این علم اجمالی منجز است.

اما در ما نحن فیه اگر من زکات فطره را شب بدهم در اصل وجوب زکات فطره در هنگام اذان صبح شک می کنم براءت جاری می کنم. در محل بحث هم وقتی اشتبهاً شخص، نماز عصر را قبل از ظهر و در ابتدای زوال می خواند براءت از وجوب نماز عصر جاری می شود.

و این که گفته شود: من می دانم یک وجوبی آمد روی زکات فطره. اگر از اول شب آمد فقد امتثل یقیناً. اگر از اذان صبح آمد لم یمثل یقیناً. استصحاب می کنم بقاء این وجوب را؛ و منجز است.

می گوئیم: این استصحاب جامع بین ما یقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیز است: زیرا شاید این وجوب متعلقش زکات فطره از شب باشد که من امتثالش کردم. پس در یک تقدیر این وجوب قابل تنجز نیست. چون وجوبی است که یقیناً امتثال شده است قابلیت تنجز ندارد. امر دائر است در این وجوب بین وجوبی که یقیناً امتثال شده است که قابل تنجز نیست و وجوبی که امتثال نشده است. جامع بین ما یقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیز می شود. همین بیان را در نماز عصر هم می گوئیم.

این راجع به اصل برائت در اول وقت.

اما راجع به آخر وقت، کسی که سهواً نماز عصرش را در وقت مشترک خوانده، چهار رکعت به آخر وقت مانده، نماز ظهرش را می گوئید بخوانم؟ یا وقت، مختص عصر است، و بعداً قضای نماز ظهر را بخوانم؟ مقتضای اصل عملی چیست؟

ان شاء الله این را مطرح می کنیم و وارد بحث وقت مغرب و عشاء می شویم بعون الله و قوته.

کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /وقت مختص و مشترک/أصل عملی در مسأله ۹۵/۱۰/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /وقت مختص و مشترک/أصل عملی در مسأله

خلاصه مباحث گذشته:

أصل عملی در بحث وقت مختص

بحث در رابطه با مقتضای أصل عملی راجع به بحث وقت مختص و مشترک بود.

ص: ۴۹۵

أصل عملی در اول وقت

در رابطه با اول وقت، عرض کردیم؛ اصل برائت از تقید وقت نماز عصر به اینکه بعد از گذشت مقدار چهار رکعت از اذان ظهر باشد، جاری است و لذا اگر سهواً نماز عصر را در این زمان بخواند، نمازش صحیح است. چون اخلال به وقت وارد نکرده است و حدیث لاتعداد شامل آن می شود.

اصل عملی به لحاظ آخر وقت

مقدمه: ثمره قول به وقت مختص و مشترک به لحاظ آخر وقت جایی بود که شخص سهواً قبل از این که نماز ظهر را بخواند نماز عصر را بخواند که حدیث لاتعداد شامل آن می شود و نماز عصر را تصحیح می کند و مفروض هم این است که صحیحه زراره که می گفت: «فإنوها الاولی فانما هی اربع مکان اربع» معرض عنه مشهور است، لذا نماز عصر به عنوان نماز عصر صحیح شد، حال که ملتفت شده و می خواهد نماز ظهر بخواند، می گویند چهار رکعت به غروب آفتاب بیشتر وقت نداری. بناء بر قول به وقت مختص (حتی در جایی که نماز عصر را قبلاً خوانده باشی)، دیگر نماز ظهر قضاء شده است و هر زمان بخواند می تواند قضاء کند. ولی بناء بر وقت مشترک باید الآن نماز ظهر را بخواند؛ زیرا هنوز غروب آفتاب نشده و وقت نماز ظهر باقی است. حال ما شک داریم که حکم شرعی چیست، به اصل عملی رجوع می کنیم؛

استصحاب موضوعی (بقاء وقت)

مرحوم حکیم فرموده اند: استصحاب بقاء وقت، دو اشکال دارد:

مناقشه اول مرحوم حکیم (مفهومیه بودن شبهه)

ایشان فرموده است: استصحاب بقاء وقت، استصحاب در مفهوم مردد است و جاری نیست.

ص: ۴۹۶

جواب (حکمیة بودن شبهه محلّ بحث)

شبهه ای که در محلّ بحث است شبهه حکمیة است نه مفهومیة؛

برای توضیح مطلب عرض می کنیم؛

مثال شبهه مفهومیة این است که شک می کنیم غروب که در روایات مطرح شده به چه معنا است: استتار قرص خورشید و یا زوال حمرة مشرقیة؟ در این مثال استصحاب عدم غروب و بقاء نهار استصحاب موضوعی در شبهه مفهومیة است. و اشکال آن همانی است که محقق عراقی فرموده اند که این استصحاب، استصحاب فرد مردّد است؛ زیرا نمی دانم موضوع اثر آن مفهوم موسع است که یقیناً صادق است یا مفهوم مضیق است که یقیناً مرتفع است. اگر موضوع له لفظ نهار، زمان قبل از استتار قرص باشد که یقیناً مرتفع است و اگر مفهوم نهار به معنای زمان قبل از زوال حمرة مشرقیة باشد، یقیناً هنوز این عنوان باقی است. استصحاب جامع «ما وضع له لفظ النهار» استصحاب فرد مردّد می شود؛ چون «ما وضع له لفظ النهار» موضوع اثر شرعی نیست. واقع آن عنوان موضوع اثر شرعی است. واقع عنوان هم مردّد است بین آن عنوان موسع که مقطوع البقاء است، «ما قبل زوال الحمرة المشرقیة» و بین آن عنوان مضیق که مقطوع الارتفاع است، «ما قبل استتار القرص».

اما در ما نحن فیه شبهه، شبهه حکمیة است نه شبهه مفهومیة؛ نمی دانم شارع گفته است: «انت فی سعة من صلاة الظهر حتی تغرب الشمس» یا گفته «انت فی سعة من صلاة الظهر حتی یبقی مقدار اربع رکعات من غروب الشمس». در موضوع حکم شرعی به نحو شبهه حکمیة شک دارم. اینجا استصحاب بقاء وقت اصلاً توهم جریانش نیست تا بگوییم این استصحاب مفهوم مردّد است.

ص: ۴۹۷

مناقشه دوم مرحوم حکیم (عدم اثبات قدرت بر آدای نماز ظهر با استصحاب بقاء وقت)

ایشان فرموده است اگر استصحاب بقاء وقت جاری شود، قدرت بر اداء نماز ظهر را ثابت نمی کند.

جواب اول (استصحاب بقاء وقت، به ضمیمه علم به وجوب اداء در وقت، نافی شک در قدرت)

اگر استصحاب بقاء وقت جاری باشد، مثلاً در همان مثال شبهه مفهومیه غروب و مغرب و نهار که نمی دانیم تا استتار قرص است یا تا زوال حمزه مشرقیه، اگر استصحاب موضوعی جاری باشد بگوید تا قبل از زوال حمزه مشرقیه هنوز روز باقی است، دیگر یقین دارم که اگر الان نهار باقی باشد و اداء نماز ظهر واجب باشد الان، یقیناً بر آن قادرم و در قدرت شک ندارم: استصحاب موضوعی گفت «النهار باق» و شارع هم گفته است «صل فی النهار»؛ ضم الوجدان إلى الاصل می کنیم و اگر الآن صلاة ظهر فی النهار واجب باشد، معنایش این است که الآن نهار است و یقیناً قادر بر آن هستم.

جواب دوم (مجرای قاعده اشتغال بودن شک در قدرت)

بر فرض استصحاب بقاء نهار، قدرت بر آدای نماز در نهار را ثابت نکند، شک در قدرت می شود که مشهور و از جمله خود مرحوم حکیم قائلند قاعده اشتغال جاری می شود. یعنی وقتی استصحاب بقاء نهار، وجوب صلاة ظهر را ثابت کرد و ما شک در قدرت بر اتیان نماز ظهر در نهار پیدا کردیم، قاعده اشتغال جاری می شود و حکم به اتیان نماز ظهر می کند.

تنبيه: در مقام، قاعده اشتغال مجوز تاخیر عمدی نماز ظهر تا آخر وقت نیست

نکته: در جایی که شخص قبل از چهار رکعت به غروب مانده ملتفت می شود قاعده اشتغال جاری می شود و می گوید نماز بخوان. ولی اگر در وقت مشترک قبل از نماز ظهر، نماز عصر را خواند و لاتعاد هم آن را تصحیح کرد، قاعده اشتغال تجویز نمی کند که می توانی عمداً تأخیر بیندازی. بلکه تجویز تأخیر در صورتی است که استصحاب بقاء نهار ثابت کند نماز ظهری که در زمان چهار رکعت مانده به غروب خوانده می شود، در نهار واقع شده است.

و آیا این استصحاب بقاء نهار ثابت می کند که این نماز در نهار واقع شده یا نه، بحثی است که باید در اصول در بحث استصحاب در زمان و زمانیات دنبال کنیم. و بزرگان از جمله استاد مرحوم آقای حکیم (ظاهراً قائل باشد زیرا اصول ایشان بیشتر از اصول محقق عراقی متأثر است)، محقق عراقی و دیگران خواستند بگویند می شود استصحاب را به نحوی جاری کرد که اثبات کند نماز من در نهار واقع شده است. در اصول این بحث مفصل مطرح می شود و در اینجا چون شبهه حکمیه است و استصحاب بقاء وقت، از اساس باطل است دیگر مطرح نمی کنیم و در آخر وقت هم که بحث جواز تأخیر نیست و قاعده اشتغال جاری می شود.

استصحاب حکمی (استصحاب بقاء و وجوب نماز ظهر)

اما استصحاب بقاء و وجوب اداء نماز ظهر، اشکال هایی دارد:

مناقشه اول (عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه)

این استصحاب، استصحاب در شبهه حکمیه است که به خاطر معارضه با استصحاب عدم جعل زائد جاری نمی شود؛

شما در خارج شک ندارید و تنها نمی دانید وجوب اداء نماز ظهر تا غروب آفتاب است یا تا چهار دقیقه مانده به غروب آفتاب، استصحاب بقاء و وجوب نماز ظهر تا غروب آفتاب، با استصحاب عدم جعل وجوب اداء نماز ظهر در این چهار دقیقه مانده به غروب آفتاب، معارضه می کند و تساقط می کنند. كما هو الصحيح وفاقا للسید الخوئی.

ولی مشهور این اشکال را قبول ندارند.

مناقشه دوم (عدم اثبات موسع بودن متعلق وجوب)

استصحاب بقاء و وجوب نماز ظهر تا آخرین لحظه قبل از غروب آفتاب، ثابت نمی کند متعلق این وجوب موسع است؛ شاید متعلقش مضیق باشد که دیگر قابل امتثال نیست.

این را توضیح بدهیم:

بر شخصی واجب بود که غسل کند. اما نمی داند تا قبل از اذان ظهر واجب بود غسل کند، (مثلا غسل جمعه بناء بر وجوب آن) یا تا غروب آفتاب وقت داشت. و این شخص هم تا اذان ظهر غسل نکرد. در اینجا استصحاب بقاء وجوب جاری است ولی نمی گوید متعلق وجوب، «غسل الجمعة الی غروب الشمس» است. این اصل مثبت است. شاید متعلق وجوب، «غسل الجمعة قبل زوال الشمس» باشد. اگر متعلق وجوب «غسل الجمعة قبل زوال الشمس» باشد، قادر بر امتثال آن بعد از زوال نیستید. و نمی توانید بعد از اذان ظهر غسل جمعه قبل از زوال را بجا بیاورید.

و لذا استصحاب بقاء وجوب، جامع بین ما یقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیز می شود؛ زیرا اگر متعلق وجوب در مثال غسل جمعه، غسل جمعه قبل از زوال باشد الآن (یعنی بعد از زوال) قابل تنجیز نیست.

مثل اینکه شما استصحاب کنید بقاء وجوب اکرام احدهما را، در حالی که اگر زید واجب الاکرام بود دیگر قادر بر اکرام او نیستید. علم به این حکمی که مردد است بین فرد قابل امتثال و فرد غیر قابل امتثال، علم به همچون حکمی عقلا و عقلائا منجز نیست. چه برسد به استصحاب که بخواهد موجب تنجیز شود.

اگر علم به بقاء وجوب داشته باشد لازم عقلی آن با این علم وجدانی ثابت می شود. علم به بقاء وجوب مساوق است و مستلزم است به اینکه علم پیدا کنید متعلق وجوب طبیعی غسل جمعه الی غروب الشمس است. ولی استصحاب جامع وجوب که اثبات نمی کند متعلقش فرد طویل است.

ص: ۵۰۰

جواب از مناقشه دوم (لحاظ عرفی قیود متعلق و جواب به عنوان قیود نسبت)

این اشکال را ما مطرح می کردیم و در بعضی از کلمات، از جمله کلام مرحوم آقای حکیم اشاره ای به این اشکال دارد. و این اشکال، اشکالی قوی است که استصحاب بقاء جامع و جواب ثابت نمی کند متعلق و جواب چیست.

ما در مباحث استصحاب در شبهات حکمیه یک وجهی را ذکر کردیم. خیلی هم اصرار به این وجه ندارم.

و لکن ممکن ان يقال که: هر چند در جعل شارع زمان، قید متعلق باشد و قیود متعلق، موجب تعدد افراد متعلق هستند، به این بیان که؛

مثلاً- فرض کنید شارع پذیرایی را واجب کرده است و قید درجه یک و درجه دو دارد. و قیود عنوان موجب تعدد افراد می شود یعنی وقتی عنوان پذیرایی مقتید به درجه یک و مقتید به درجه دو می شود، متعلق و جواب دو فرد می شود؛ پذیرایی درجه یک و پذیرایی درجه دو. بله در وجود خارجی می توان گفت این شخص اول پذیرایی درجه یک داشت و احتمال می دهیم تنزل کرده و در آخر پذیرایی درجه دو شده است اینجا می توان وجود خارجی پذیرایی را استصحاب کرد که قبلاً این پذیرایی درجه یک بود و الآن هم کما کان. ولی متعلق و جواب که وجود خارجی نیست بلکه عنوان است و قیود عنوان موجب تعدد افراد معنون می شود. متعلق و جواب «پذیرایی درجه یک» باشد یا «پذیرایی درجه دو» اینها دو فرد از متعلق می شوند.

این مطلبی است که امام قدس سره هم در بعضی از مباحث شان دارند. این اشکال بر این اساس است که در متعلق و جواب عنوان کلی لحاظ می شود و وجود خارجی لحاظ نمی شود. لذا عنوان کلی «پذیرایی درجه یک» غیر از عنوان کلی «پذیرایی درجه دو» است. عنوان کلی «غسل جمعه قبل از اذان ظهر» غیر از عنوان کلی «غسل جمعه بعد از اذان ظهر و قبل از غروب آفتاب» است. اینها دو تا عنوان کلی هستند.

ص: ۵۰۱

و لکن وجهی که به ذهن مان می آید این است که بگوییم؛

هر چند در جعل شرعی، قیود مفرد هستند. اما عرف نظر مسامحی می کند: مثل اینکه در الماء المتغیر عرف نظر مسامحی می کند می گوید ذات این آب نجس است، تغیر، حالت است، حیثیت تغیر، تعلیلیه است. در متعلق ها و قیود متعلق هم اگر عرفاً قیود مقومه نباشد، لقائل ان یقول که عرف این قیودی که به نظر عرفی از حالات هستند، این ها را در موضوع مستصحب اخذ نمی کند. می گوید غسل جمعه قبلاً واجب بود. با اینکه شارع شاید گفته غسل الجمعة قبل الزوال واجب. قبل از زوال را قید متعلق گرفته اما عرف در مقام استصحاب در این متعلق دخالت می کند، نه این که در جعل شارع دخالت کند. جعل شارع که دست او نیست. بلکه تنها در موضوع سازی برای استصحاب دخالت می کند و می گوید غسل جمعه واجب بود، کی؟ قبل از اذان صبح. قید متعلق را عرف ظرف نسبت قرار می دهد با اینکه قید متعلق است «غسل الجمعة قبل الزوال، واجب». ولی قبل الزوال را از آنجا بر می دارد می برد قید نسبت قرار می دهد. می گوید «غسل جمعه واجب بود قبل از زوال».

این نظر مسامحی عرف را اگر بپذیریم این جواب از اشکال دوم داده می شود.

اینجا هم گفته می شود؛ نماز ظهر قبلاً واجب بود نه این که نماز ظهر مقید به وقت، واجب بود تا بگوییم آن وقت، مردد است بین وقت مضیق که دیگر قابل امتثال نیست و بین وقت موسع که قابل امتثال است تا استصحاب جامع بین ما یقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیز بشود.

ص: ۵۰۲

پس عمده در مقام اشکال اول است که این استصحاب در شبهه حکمیه است.

وقتی استصحاب جاری نشد نوبت به اصل برائت می رسد؛

برائت از وجوب مبادرت به نماز ظهر

گفته می شود که، اصل برائت اقتضاء می کند ملزم نباشیم نماز ظهر را در این چهار دقیقه مانده به غروب بخوانیم. شک دارم به این تکلیف به این نماز ظهر ادائی در این وقت تنگ، در این چهار دقیقه مانده به غروب آفتاب. اگر واقعا وقت مختص درست باشد و وقت نماز ظهر قبلا گذشته باشد دیگر قضاء شده است و وقت قضاء هم موسع است.

این اصل برائت اشکال هایی دارد:

مناقشه اول (وجود علم اجمالی)

گفته می شود: بنا بر قول به وقت مختص که نماز ظهر قضاء شده است آیا ملتمز می شوید که می توان در این چهار رکعت مانده به غروب آفتاب نماز ظهر را قضایی خواند یا ملتمز نمی شوید؛

اگر قائل نشوید و بگویید قضاء نماز ظهر باید بعد از غروب آفتاب باشد؛

چون یا به علم وجدانی معلوم شده است که قضاء باید بعد از غروب باشد و یا لاقلا در فعلیت وجوب قضاء شک داریم: شاید وجوب قضاء بعد از غروب آفتاب بیاید و این چهار رکعت مانده به غروب آفتاب، بنا بر قول به وقت مختص نه وقت اداء نماز ظهر باشد و نه وقت قضاء. و با شک به قول آقای خوئی استصحاب عدم وجوب جاری می شود.

اگر این را بگویید علم اجمالی درست می شود که؛ یا وقت مشترک صحیح است که اداء نماز ظهر در این چهار رکعت به غروب آفتاب مانده واجب است و یا قول به وقت مختص صحیح است که قضاء نماز ظهر بعد از غروب آفتاب واجب است. و این علم اجمالی منجز است. و اصل برائت از وجوب ادای نماز ظهر در این وقت باقیمانده به غروب با اصل برائت از وجوب قضا بعد از وقت با هم معارضه می کنند.

ص: ۵۰۳

و اگر بگویید که بنا بر قول به وقت مختص می توان در همین چهار رکعت مانده به غروب قضای ظهر را خواند؛

دیگر مشکلی نداریم و علم اجمالی منجز شکل نمی گیرد.

ولکن دلیلی بر این که در همین زمان می توان نماز ظهر را قضاء کرد نداریم و استصحاب عدم وجوب جاری می شود لذا علم اجمالی مطرح می شود.

انصافاً این علم اجمالی که در مستمسک مطرح شده قابل توجه است. ولی همانطور که خود ایشان گفته اند مبتنی بر این است که قائل شویم وجوب قضاء نماز ظهر بعد از غروب آفتاب است و لو قائل به وقت مختص هم باشیم.

نکته: این علم اجمالی از آن علم اجمالی هایی است که مخالفت قطعیه اش ممکن نیست؛

زیرا علم اجمالی دارد یا اداء نسبت به نماز ظهر واجب است یا بعداً قضاء آن واجب است. برای مخالفت قطعیه باید اداء نماز ظهر را الان ترک کند و اگر اداء نماز ظهر را الان ترک کند، علم تفصیلی به وجوب قضاء پیدا می کند. ترک یک طرف علم اجمالی مساوی با علم تفصیلی به طرف دیگر است لذا مخالفت اجمالی قطعیه این علم اجمالی ممکن نیست: زیرا مخالفت علم اجمالی یعنی مخالفت اجمالی، و با ترک یک طرف اجمال برطرف می شود و علم تفصیلی حاصل می شد و مخالفت، مخالفت تفصیلی می شود.

این براءت اشکال دیگری دارد که ان شاء الله جلسه بعد مطرح می کنیم.

کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /وقت مختص و مشترک/نکات باقیمانده راجع به مرجح و اصل عملی ۹۵/۱۰/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /وقت مختص و مشترک/نکات باقیمانده راجع به مرجح و اصل عملی

ص: ۵۰۴

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به اصل عملی در شک در آخر وقت بود. که آیا در چهار رکعت به غروب آفتاب مانده وقت نماز ظهر تمام شده یا وقت نماز ظهر باقی است.

عرض کردیم ثمره آن در جایی ظاهر می شود که شخص نماز عصر را در وقت مشترک سهوا خواند، حدیث لاتعداد هم تصحیحش کرد، می خواهد نماز ظهر بخواند.

نظر مرحوم حکیم راجع به اصل عملی در آخر وقت

مرحوم آقای حکیم ظاهرا این گونه فرض کرده است که: شخص موقعی متذکر می شود که به اندازه چهار رکعت یا لااقل یک رکعت به غروب آفتاب بیشتر نمانده که بناء بر قول به وقت مشترک باید سریع نماز ظهر را بخواند. ایشان فرموده چون شبهه وقت مختص بودن را می دهیم و اگر در وقت مختص باشد نماز ظهر فوت و قضاء شده، و اصراری نیست که الان نماز ظهر را بخواند و می تواند روزهای آینده بخواند، براءت از وجوب اداء نماز ظهر در این تنگی وقت جاری می کنیم.

بله، اگر قائل شویم که بناء بر قول به وقت مختص، نماز ظهر قضاء شده ولی الان نمی شود قضاء آن را خواند، و باید بعد از غروب آفتاب قضاء آن را بخوانیم، آن وقت علم اجمالی بین المتباینین می شود: یا الان وقت مشترک است پس اداء نماز ظهر در این وقت واجب است یا وقت مختص عصر است پس قضاء نماز ظهر بعد از غروب واجب است، لذا باید احتیاط کنیم؛ هم الان نماز ظهر را بخوانیم چون شاید اداء باشد و هم بعدا قضائش را بخوانیم شاید قضاء باشد.

و لکن ایشان فرموده است: وجهی ندارد بناء بر قول به وقت مختص ما بگوئیم الان نمی شود نماز قضاء ظهر را خواند. «اقض ما فات کما فات» الان صدق می کند. لذا یک نماز ظهر به نیت ما فی الذمه می خوانیم. اگر اداء است اداء باشد، اگر قضاء است قضاء باشد.

مناقشه اول (عدم ملاحظه تمام فروض مسأله)

این فرمایش آقای حکیم اولاً تمام فروض مسئله را لحاظ نکرده است. مسئله دو فرض دارد:

یک فرض همین است که در تنگی وقت متذکر شود که نماز ظهر را نخوانده است.

یک فرض این است که در سعه وقت متذکر بشود. ساعت سه بعد از ظهر سهواً نماز عصر را قبل از نماز ظهر خواند بعد متوجه شد حدیث لاتعداد گفته است نماز عصرت صحیح است نماز ظهرت را بخوان. اینجا اصل براءت جاری می کنیم از اینکه اداء نماز ظهر مقتید به اینکه حتماً قبل از رسیدن چهار دقیقه به غروب آفتاب باشد، نیست و در همین چهار دقیقه به غروب آفتاب هم بخوانید مانعی ندارد.

البته این اصل براءت مشکلاتی دارد که در بحث اقل و اکثر ارتباطی ما مطرح کردیم و سعی کردیم جواب هایی بدهیم، ولی اشکالات و جواب ها را مطرح نمی کنیم و در جزوه عربی اشاره کردیم مراجعه کنید. زیرا مربوط به فرض آقای حکیم نیست و فرض آقای حکیم برای صورتی است که در زمان چهار رکعت مانده به غروب آفتاب ملتفت می شود که ظهر را نخوانده است. که براءت می گوید لازم نیست الآن بخوانی. و حال در سعه وقت براءت جاری شود یا نشود ضرری به براءت در تنگی وقت نمی زند و جاری است.

ص: ۵۰۶

این که آقای حکیم فرمود: «اگر ما قائل شویم به اینکه بناء بر وقت مختص، قضاء نماز ظهر همین الان هم صحیح است و لو هنوز آفتاب غروب نکرده است، اصل برائت بلامعارض جاری می شود، و یک نماز به نیت ما فی الذمه می خواند، أداء است أداء باشد، قضاء است قضاء باشد و فقط بناء بر قول به اینکه قضاء نماز ظهر باید بعد از غروب آفتاب باشد، ایشان فرمود علم اجمالی منجز پیدا می کنیم»:

اگر مثل ایشان قائل شویم که: وقت نماز قضاء از زمان صدق فوت است، از آن زمانی که فوت صدق کند قضاء نماز ظهر صحیح است، بنا بر قول به وقت مختص چهار رکعت مانده به غروب آفتاب اگر نماز ظهر را نخوانده باشیم فوت الظهر صدق می کند و می توان قضای نماز ظهر را خواند. (یا بناء بر قول همه اگر نیم رکعت مانده به غروب آفتاب نه یک رکعت، چون من أدرك رکعة شامل این صورت نمی شود فوت الظهر صدق می کند و می توان قضای نماز ظهر را خواند)

و لکن باز علم اجمالی منجز داریم زیرا: مشهور می گویند أداء و قضاء عنوان قصدی هستند. مثل نماز ظهر و نماز عصر عنوان قصدی هستند. و لذا نماز ظهر و عصر دو فعل مابین هستند و لو ظاهرشان یکی است اما باطن این نماز، نماز ظهر است که با قصد تعیین می شود، باطن دیگری نماز عصر است که با قصد تعیین می شود. اینجا هم باطن یکی نماز أداء است، باطن دیگری نماز قضاء است، دو فعل مابین هستند. لذا علم اجمالی منجز شکل می گیرد که یا بر من أداء نماز ظهر در این وقت تنگ واجب است یا فعل دیگر واجب است و هو القضاء.

جمع بین منجزیت علم اجمالی و اتیان یک فعل (صرفه جویی در مقام امتثال)

و اینکه می توانم عملاً احتیاط کنم و در این تنگی وقت یک نماز به نیت ما فی الذمه بخوانم، این صرفه جویی در مقام امتثال است و ربطی به منجزیت علم اجمالی به تکلیف ندارد.

گاهی در مقام امتثال انسان می تواند یک قدر مشترکی را بیاورد؛

مثلاً شما نمی دانید که کفاره حنث عهد به عهده تان است یا کفاره حنث نذر و یمین: کفاره حنث عهد همان کفاره افطار عمدی است، «عتق رقبه او اطعام ستین مسکینا او صوم ستین یوما». کفاره حنث یمین (بلکه حنث نذر بناء بر قول صحیح خلافاً للسید الامام) عبارت است از «اطعام عشره مساکین او کسوتهم فمّن لم یجد فصیام ثلاثه ایام». ده تا فقیر به هر فقیر یک مد گندم یا ماکارانی و أمثال آن بدهد کافی است؛

این علم اجمالی منجز است و نمی توانیم بگوییم فقط ده فقیر را اطعام می کنیم، چون علم اجمالی دارید یا بر شما واجب است جامع بین «اطعام ستین مسکینا یا صوم ستین یوما» و یا بر شما واجب است جامع بین «اطعام عشره مساکین یا کسوه عشره مساکین». دو جامع داریم این دو جامع با هم مباین هستند. علم اجمالی منجز است و لو در مقام عمل اگر من به شصت فقیر هر فقیری یک مد طعام بدهم، هر دو طرف علم اجمالی را مراعات کردم. و صرفه جویی در مقام امتثال کرده ام. لازم نیست شصت روز، روزه بگیرم و ده تا فقیر را هم اطعام کنم. بلکه شصت فقیر را اطعام می کنم و می گویم اگر کفاره حنث عهد است شصت فقیر را اطعام کردم اگر کفاره حنث نذر و یمین است که در ضمن اینها ده تا فقیر را هم اطعام کردم.

صرفه جویی در مقام امتثال ربطی به اینکه علم اجمالی متردد بین المتباینین است و این علم اجمالی منجز است ندارد.

اینجا هم همین است: صرفه جویی در مقام احتیاط می شود کرد. یک نماز به نیت ما فی الذمه در همین وقت تنگ می خوانیم اداء باشد اداء می شود، قضاء باشد قضاء می شود. ولی علم اجمالی منجز داریم یا اداء بر ما واجب است در این تنگی وقت یا قضاء بر ما واجب است که فعل آخری است، عنوان آخری است.

مثل اینکه من علم اجمالی دارم یا یک نماز ظهر از من قضاء شده یا دو تا نماز عصر:

نمی توانم یک نماز به نیت ما فی الذمه بخوانم و از وجوب قضای نماز دوم براثت جاری کنم زیرا علم اجمالی بین متباینین است: یا بر من یک نماز ظهر واجب است یا چیز دیگری واجب است. نماز عصر غیر از نماز ظهر است و لو شکل ظاهری هر دو یکی است. لذا باید احتیاط کنم ولی می توانم در مقام احتیاط یک نماز چهار رکعتی به نیت ما فی الذمه و یک نماز عصر بخوانم و لازم نیست سه بار نماز بخوانم. این صرفه جویی در مقام امتثال است.

قصدی نبودن عنوان اداء و قضاء یک روز

البته این اشکال مبتنی بر این است که ما اداء و قضاء را عنوان قصدی بدانیم کما هو المشهور.

ولی به نظر ما اداء یک فریضه و قضاء آن عنوان قصدی نیست: زیرا اداء یعنی اتیان به نماز فریضه مربوط به امروز فی داخل الوقت و قضا یعنی اتیان به نماز فریضه مربوط به امروز در خارج وقت؛ لذا اگر کسی نماز صبح را با اعتقاد به این که آفتاب طلوع نکرده خواند چون خارج از وقت واقع شده است اتوماتیک قضا می شود و برعکس: اگر کسی فکر کرد آفتاب طلوع کرده و نماز قضایی خواند بعد فهمید که نماز داخل وقت بوده است اتوماتیک ادایی می شود.

بله، اگر شما اداء امروز و قضاء دیروز را حساب کنید تباین دارند:

و لذا یک وقتی اذان صبح را زود می گفتند: یکی از آقایان در حرم بلافاصله بعد از اذان صبح نماز می خواند بعد اعلام کرد که ما تمام این نمازهایی که با شما خواندیم باطل بوده و قبل از وقت بود، همه را قضاء کنید.

مرحوم آقای تبریزی فرمودند: فقط روز آخر را قضاء کنند زیرا روز اول که نماز صبح را قبل از وقت خواندند قضاء صبح بر عهده شان نبود باطل شد. اما فردای آن روز نماز صبح را به قصد اداء خواندند ولی از باب خطای در تطبیق به جای قضای صبح دیروز قرار می گیرد.

ما عرض می کردیم: عرفاً اداء امروز با قضاء دیروز متباینان هستند. می گویند تو قصد کردی نماز امروز را بخوانی. چگونه قضاء نماز دیروز می شود؟ قصد نداشتی نماز دیروز را قضاء کنی پس چگونه قضای نماز دیروز بشود.

و این که عمداً نیت قضاء کند اگر تشریح نباشد، و اول ما خلق الله او مشکل باشد که قطع از او متمشی بشود بله اشکال ندارد. ملتزم می شویم. اداء امروز و قضاء امروز عنوان قصدی نیستند.

بله اگر بگویید: قضاء نماز صبح دیروز هم یعنی نماز صبحی بخوانی خارج وقت، عنوان قصدی نیست، و لذا فرمایش آقای تبریزی درست می شود. ولی خلاف وجدان عرف متشرعی است. و الا- این نمازهای یومیه مثلاً نماز صبح که می خوانیم و قضاء نماز صبح به گردن مان است کی می گوید این قضاء نماز صبح دیروز نیست؟ اگر عنوان قصدی نباشد کی گفته این قضاء دیروز حساب نشود، اداء امروز حساب بشود؟ فرقی با قصد است: قصد می کنی اداء امروز باشد نه قضاء دیروز. و این علامت این است که ادای امروز با قضای دیروز عنوان قصدی اند.

و لذا ما این اشکال علم اجمالی منجز را مطرح نمی کنیم و اصل براءت مرحوم آقای حکیم را قبول داریم ولی کسانی که اداء و قضاء را مطلقاً می گویند متباینان و مختلفان هستند، اختلاف شان به قصد است مثل نماز ظهر و نماز عصر، اینها مشکل پیدا می کنند.

ثبوت استفاضه روایات وقت مشترک

این اصل عملی هم از باب اینکه تمرین اصول بشود عرض کردیم و گرنه وقت مشترک روایات متعدده ای دارد که ما در جلسات قبل گفتیم استفاضه ثابت نیست ولی دوباره مراجعه کردیم و روایات را جمع کردیم، حدوداً هفت روایت بود. و لکن راوی چهار تا از این روایت ها حسن بن محمد بن سماعه است. که البته سند شیخ به حسن بن محمد بن سماعه صحیح است مشکل ندارد. بعداً عرض خواهیم کرد.

ولی چهار تا روایت با یک سند است و در مستفیض و متواتر یک شرط اساسی وجود دارد که نباید فراموش بشود. و آن این که باید کل سلسله سند متعدد باشد. و الا اگر فقط راوی اخیر متعدد است، راوی اول مشترک است، ده نفر از زراره نقل کنند، این که خبر متواتر و یا مستفیض نمی شود چون آخرش به یک نفر بر می گردد. این شبهه مستفیض بودن از اینجا ناشی می شود.

ولی هر چند این گونه است و حسن بن محمد بن سماعه در سند چهار روایت وجود دارد ولی بعید نیست که بگوییم آدم مطمئن می شود که چهار بار حسن بن محمد بن سماعه، اشتباه نمی کند. چون از چهار نفر نقل می کند. و خودش هم که آدم وضاع جعلی نبوده است. ما مطمئنیم، ما علم پیدا می کنیم به اینکه وقت مشترک خبرش از امام صادر شده، اذا زالت الشمس دخل وقت الصلاتین. حال احتمال های نیش غولی را مطرح نکنید. و این را ضمیمه کنید به آن سه روایت دیگر که البته دو تا روایتش هم از زراره است، آنها سندش مشترک است، بالاخره علم عرفی به صدور این حدیث وقت مشترک، پیدا می شود.

ص: ۵۱۱

در جلسات قبل مطرح کردیم که در تعارض روایات وقت مشترک با وقت مختص اگر استفاضه روایات وقت مشترک ثابت شود مرّجح نیستند زیرا نکته ما خالف السنّه و الكتاب که مرّجح شده اند این است که علاوه بر قطعی الصدور بودن، قطعی الجبهه هم هستند ولی در روایات وقت مشترک احتمال تقيّه داده می شود: و لکن تأمّل شد که در روایات وقت مشترک احتمال تقيّه نیست زیرا هم روایات وقت مشترک و هم وقت مختص هر دو دسته خلاف تقيّه اند.

و لذا گفته می شود هم ما علم به صدور روایات وقت مشترک پیدا می کنیم هم قطعی الجبهه است، فقط ظنی الدلاله است و ما در اصول گفتیم مرجحیت کتاب و سنت برای این است که کتاب و سنت قطعی الصدور و الجبهه هستند و الا نه کتاب قطعی الدلاله است نه سنت. هر کلام معصومی که قطعی الصدور و الجبهه بود، مثل قرآن کریم به واقع طریقیّت دارد. (احکام مقدسات مثل حرمت مس کتابت موضوعیت دارد ولی قرآن برای کشف حکم الله طریقیّت دارد).

و لذا ما از این حیث بعید نمی دانیم که بگوییم روایات وقت مشترک اگر با روایت داوود بن فرقد تعارض مستقر پیدا کنند با این بیان امروز هم معلوم الصدور می شوند هم قطعی الجبهه می شوند و بعید نیست بر روایت داوود بن فرقد مقدّم شوند.

عدم ثبوت مخالفت و تعارض و شبهه مصداقیّه بودن محل بحث برای ماخالف الكتاب و السنّه

شبهه ای در محل بحث وجود دارد و آن این که: صحیحه ایوب بن حر گفت: ما خالف الكتاب و السنّه فهو مردود، ولی ما تعارض مستقرّ و مخالفت را احراز نکرده ایم: شاید جمع عرفی آقای خوئی درست باشد که اخبار وقت مشترک را مفسر خبر داوود بن فرقد قرار داد. شاید جمع آقای بروجردی درست باشد که بر عکس کرد. که البته ما آخر استظهار کردیم جمع آقای بروجردی عرفی است. ولی کسی که مردّد است مثل اینکه ما قبلا- مردد بودیم می گفتیم برای ما روشن نیست که آیا این دو حدیث، حدیث وقت مشترک و حدیث وقت مختص که روایت داوود بن فرقد است، جمع عرفی دارند یا ندارد و اگر جمع عرفی دارند جمع عرفی آقای خوئی عرفی است یا جمع آقای بروجردی عرفی است. پس اینجا احراز نکردیم که تعارض بین اینها مستقر است. شاید اینها جمع عرفی دارند ما نمی فهمیم.

همه چیزی که عرفی است مساوق نیست با اینکه بنده هم بفهمم. ممکن است واضح لنا نباشد اما عرف بین این دو حدیث جمع کند. و لذا احراز نمی کنیم که این روایت داوود بن فرقد مخالف با خیر قطعی الصدور باشد و شبهه مصداقیه ما مخالف الکتاب و السنه می شود.

و لذا این هم مزید بر علت می شود که اگر روایت داوود بن فرقد معتبر بود ما نه می توانیم جمع عرفی بکنیم و نه می توانیم روایات وقت مشترک را بخاطر قطعی الصدور بودن ترجیح دهیم.

وقت نماز مغرب و عشاء

وقت مختص

قبل از اینکه آخر وقت نماز مغرب یا آخر وقت نماز عشاء را بگوییم اشاره ای هم به وقت مختص و وقت مشترک کنیم که همان بحث های راجع به وقت مختص و مشترک در نماز ظهر و عصر در نماز مغرب و عشاء هم هست. روایت داوود بن فرقد اینجا هم می آید: که اذا مضی مقدار ثلاث رکعات من غروب الشمس فقد دخل وقت العشاء.

أول وقت نماز مغرب و عشاء

صاحب عروه به جای اینکه طبق مقتضای ترتیب بفرماید آخر وقت نماز ظهر و عصر که غروب آفتاب است، به چی محقق می شود، به استتار قرص یا به زوال حمزه مشرقیه که حدوداً یک ربع بعد از آن است، این بحث را گذاشته آینده مطرح کند. بحثی که الان مطرح می کند وقت نماز مغرب و عشاء است. و از اول وقت آن صحبت نکرده و از آخر وقت شروع کرده است.

و اول وقت روشن است که غروب آفتاب است حال علی اختلافی که غروب استتار قرص است یا زوال حمزه مشرقیه. مهم آخر وقت نماز مغرب است.

ص: ۵۱۳

اما بحث اصلی این است که آخر وقت نماز مغرب کی هست، آخر وقت نماز عشاء کی هست.

مشهور می گویند آخر وقت نماز مغرب و عشاء مطلقاً چه برای مضطربین چه برای مختارین نیمه شب است.

قول دوم قول محقق در معتبر و صاحب مدارک که: وقت مغرب و عشاء برای مختار تا نیمه شب است و بعدش قضاء می شود ولی برای مضطرب مثل حائض که تا نیمه شب پاک نشود، شخصی خواب بماند نیمه شب بیدار بشود، تا اذان صبح است. این زن هایی که ساعت دو نصف شب پاک می شود طبق این نظر که آقای سیستانی هم قبول دارد باید نماز را ادایی بخوانند.

قول سوم قول بعضی از اصحاب است که: در مبسوط نقل می کند، می گوید وقت نماز مغرب و عشاء مطلقاً و لو برای مختار تا اذان صبح است. فقط گفته اند: مختار نباید نماز را تا نیمه شب تأخیر بیندازد و تأخیر حرام است ولی اگر تأخیر انداخت نماز مغرب و عشاء او تا اذان صبح آداء است.

اقوال دیگری وجود دارد: مثلاً مرحوم شیخ فرموده است که تا سقوط شفق وقت ادامه دارد که این هم قول چهارم است.

ان شاء الله این ها در جلسه آینده با ادله اش بررسی می کنیم.

کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه / آخر وقت مغرب و عشاء/بررسی اجمالی أدله أقوال ۹۵/۱۰/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /آخر وقت مغرب و عشاء/بررسی اجمالی أدله أقوال

خلاصه مباحث گذشته:

متن خلاصه ...

منتهای وقت نماز مغرب و عشاء

بحث در منتهای وقت نماز مغرب و نماز عشاء بود.

ص: ۵۱۴

پنج قول مطرح است:

قول اول

قول مشهور است که می گویند منتهای وقت نماز مغرب و عشاء نیمه شب است.

مستند قول مشهور یکی آیه شریفه « **أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا** (۱) » است که:

غسق اللیل در لغت به شدت ظلمت معنا شده است و در صحیحه زراره (۲) آمده است که «و غسق اللیل انتصافه». و نمازی که تا نیمه شب می شود خوانند قطعاً نماز ظهر و عصر نیست. پس باید نماز مغرب و عشاء باشد. و آیه اطلاق دارد و همه مکلفین مشمول این خطابند و لو تشریفاً پیامبر مخاطب است. و همه خطابات قرآن به پیغمبر هم که خطاب می کند لولا-القرینه الخاصه، معنایش این است که باید مسلمین باید این کار را انجام دهند.

مرحوم آقای خوئی فرموده است که: اطلاق این آیه علاوه بر مختار، شامل مضطر هم می شود. و لذا اگر روایاتی وقت نماز مغرب را مثلاً تا ذهاب حمره مغربیه دانسته اند، باید حمل بر فضیلت کنیم و وجهی ندارد از آیه رفع ید کنیم.

دلیل دوم (روایات)

ایشان می فرماید: مؤید قول مشهور چند روایت است ولی ضعیف السند اند. و دلیل اصلی آیه است.

مراد ایشان از چند روایت ضعیف السند:

یکی مرسله داوود بن فرقد است:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى وَ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ أَبِي طَالِبِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّلْتِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَالٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ أَبِي يَزِيدَ وَ هُوَ دَاوُدُ بْنُ فَرْقِدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا غَابَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الْمَغْرِبِ - حَتَّى يَمْضِيَ مَقْدَارُ مَا يُصَلِّي الْمَصَلِّي ثَلَاثَ رَكَعَاتٍ فَإِذَا مَضَى ذَلِكَ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الْمَغْرِبِ وَ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ حَتَّى يَبْقَى مِنْ انْتِصَافِ اللَّيْلِ مَقْدَارُ مَا يُصَلِّي الْمَصَلِّي أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ وَ إِذَا بَقِيَ مَقْدَارُ ذَلِكَ فَقَدْ خَرَجَ وَقْتُ الْمَغْرِبِ وَ بَقِيَ وَقْتُ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ إِلَى انْتِصَافِ اللَّيْلِ. (۳)

ص: ۵۱۵

۱- (۱) اسراء/۷۸.

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۱.

۳- (۳) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۸۴.

و دیگری روایت قاسم بن عروه:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرِ عَنْ الْقَاسِمِ مَوْلَى أَبِي أَيُّوبَ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: إِذَا غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الصَّلَاتَيْنِ إِلَى نِصْفِ اللَّيْلِ إِلَّا أَنْ هَذِهِ قَبْلَ هَذِهِ (۱)

روایت سوم روایت ضحاک بن زید:

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرِ عَنِ الضَّحَّاكِ بْنِ زَيْدٍ «۲» عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي قَوْلِهِ تَعَالَى أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتُدْلُواكَ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ أَرْبَعَ صَلَوَاتٍ أَوَّلُ وَقْتِهَا زَوَالُ الشَّمْسِ إِلَى انْتِصَافِ اللَّيْلِ مِنْهَا صَلَوَاتَانِ أَوَّلُ وَقْتِهَا مِنْ عِنْدِ زَوَالِ الشَّمْسِ إِلَى غُرُوبِ الشَّمْسِ إِلَّا أَنْ هَذِهِ قَبْلَ هَذِهِ وَ مِنْهَا صَلَوَاتَانِ أَوَّلُ وَقْتِهَا مِنْ غُرُوبِ الشَّمْسِ إِلَى انْتِصَافِ اللَّيْلِ إِلَّا أَنْ هَذِهِ قَبْلَ هَذِهِ (۲)

شاید همان روایت قبلی است ولی به هر حال با این سند دیگر وارد شده است.

آقای خوئی سند این روایات را ضعیف می داند: روایت داوود بن فرقد که مرسله است و به نظر ایشان ضعف سند آن به عمل اصحاب منجبر نیست و روایت قاسم بن عروه هم به خاطر عدم توثیق قاسم بن عروه و روایت ضحاک بن زید به خاطر عدم توثیق ضحاک بن زید مشکل دارد و لذا این ها را به عنوان مؤید ذکر کرد.

ولی به نظر ما سند دو روایت اخیر خوب است: زیرا راوی از قاسم بن عروه و ضحاک بن زید، ابن ابی نصر بزنطی است طبق شهادت شیخ طوسی در عده: و هو ممن لایروی و لایرسل الا عن ثقه.

ص: ۵۱۶

۱- (۴) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۸۱ .

۲- (۵) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۵۷ .

قول دوم تفصیلی است که محقق حلی در معتبر و صاحب مدارک اختیار کرده اند و فرموده اند:

وقت نماز مغرب و عشاء مضطر تا طلوع فجر ادامه دارد ولی برای مختار تا نیمه شب ادامه دارد.

دلیل اول (صحیحہ عبد الله بن سنان)

دلیل مرحوم محقق در معتبر و صاحب مدارک عمدتاً صحیحہ عبد الله بن سنان است؛

وَعَنْهُ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ ابْنِ مُسَيْبَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنْ نَامَ رَجُلٌ أَوْ نَسِيَ أَنْ يُصَلِّيَ لَيْلَى الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ الْآخِرَةَ - فَإِنْ اسْتَيْقَظَ قَبْلَ الْفَجْرِ - قَدَرَ مَا يُصَلِّيَ لِيَهُمَا كَلْتَيْهِمَا فَلْيَصِلْ لَهُمَا - وَإِنْ خَافَ أَنْ تَفُوتَهُ إِخْرَادَهُمَا فَلْيَبْدَأْ بِالْعِشَاءِ الْآخِرَةِ - وَإِنْ اسْتَيْقَظَ بَعْدَ الْفَجْرِ فَلْيَصِلْ الصُّبْحَ - ثُمَّ الْمَغْرِبَ ثُمَّ الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ. (۱)

وَعَنْهُ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ بْنِ ابْنِ سِنَانٍ يَعْنِي عَبْدَ اللَّهِ ع عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع مِثْلَهُ

فرمود که اگر مردی خواب رفت یا فراموش کرد نماز مغرب و عشاء را بخواند ولی قبل از طلوع فجر بیدار شد به اندازه این که نماز مغرب و عشاء را قبل از طلوع فجر بخواند، یعنی چهار رکعت، سه رکعت نماز مغرب بخواند، یک رکعت نماز عشاء قبل از طلوع فجر که بقیه اش را با من ادرک درست بکند، این کار را بکند. و اگر خوف دارد که هر دو نماز را نتواند بخوند فلیداً بالعشاء، نماز عشاءش را اول بخواند. معلوم می شود که هنوز نماز مغرب و عشاء با این که چند دقیقه بیشتر به اذان صبح نمانده فوت نشده است. منتها موردش مورد نوم و نسیان است که معذورند. لذا بین مختار و مضطر تفصیل می دهیم که مختار تا نیمه شب و مضطر تا طلوع فجر فرصت دارد.

ص: ۵۱۷

صاحب مدارك می گوید: علامه حلی این مرد بزرگوار در منتهی این روایت را توجیه می کند و می فرماید: فان استيقظ قبل الفجر یعنی ان استيقظ قبل منتصف الليل.

و لكن این تفسیر بسیار بعید است: یعنی حتی مقید من فصل هم نمی تواند این روایت را تفسیر بزند زیرا الغاء عنوان فجر می شود.

دلیل دوم (معتبره ابی بصیر)

ایشان می توانست به معتبره ابی بصیر هم تمسک کند:

وَ عَنْهُ عَنْ حَمَادِ بْنِ عِيسَى عَنْ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: إِنْ نَامَ رَجُلٌ وَ لَمْ يُصَلِّ صِلَاةَ الْمَغْرِبِ وَ الْعِشَاءِ أَوْ نَسِيَ - فَإِنْ اسْتَيْقَظَ قَبْلَ الْفَجْرِ قَدَرَ مَا يُصَلِّي لِيَهُمَا كِلَيْتَهُمَا - فَلْيَصِلْ لَهُمَا وَ إِنْ خَشِيَ أَنْ تَفُوتَهُ إِحْدَاهُمَا - فَلْيَبْدَأْ بِالْعِشَاءِ الْآخِرَةِ وَ إِنْ اسْتَيْقَظَ بَعْدَ الْفَجْرِ فَلْيَبْدَأْ فَلْيَصِلْ الْفَجْرَ - ثُمَّ الْمَغْرِبَ ثُمَّ الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ - فَإِنْ خَافَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَتَفُوتَهُ إِحْدَى الصَّلَاتَيْنِ - فَلْيَصِلْ الْمَغْرِبَ وَ يَدْعُ الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ - حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ وَ يَذْهَبَ شُعَاعُهَا ثُمَّ لِيُصَلِّهَا. (۱)

منتها چرا تمسک نکرده نمی دانیم. در سندش حماد بن عیسی وجود دارد که ظاهرا او هم مشکل ندارد.

البته صاحب مدارك فقط به خبر صحیح عمل می کند. و لذا جهت عدم تمسک به این روایت این است که ابی بصیر را مردد بین ابوبصیر متهم به واقفی بودن و ابوبصیر غیر متهم به واقفی بودن می داند. و مشکل را در خود ابوبصیر می داند.

ما قبلا گفتیم ابو بصیر مردد بین یحیی بن القاسم و لیث مرادی است و لكن هر دو امامی عدل هستند. لذا این روایت به نظر ما معتبره است.

قول سوم

این است که وقت نماز مغرب و عشاء و لو برای مختار تا اذان صبح است. فقط تکلیفا جایز نیست شخص مختار نماز مغرب و عشاء را از نیمه شب تاخیر بیندازد.

ص: ۵۱۸

ظاهر صاحب عروه این قول است: چون می گوید الاقوی امتداد وقت المغرب و العشاء الی طلوع الفجر حتی للعامد و ان کان الاحوط ان یأتی بصلاه بنیه ما فی الذمه. که ظاهر عبارت بیان احتیاط مستحب می شود، چون گفته اقوی این است که نماز مغرب و عشاء حتی برای متعمد و قتش تا طلوع فجر باقی است و لو احتیاط این است که اگر بعد از نیمه شب نماز مغرب و عشاء را خواند به نیت ما فی الذمه اعم از اداء و قضاء بخواند.

و آقای سیستانی اینجا حاشیه زده اند که این احتیاط ترک نشود. احتیاط واجب کرده اند.

در بین قدماء هم به نقل شیخ طوسی در مبسوط، برخی أصحاب قائل به این قول بوده اند.

دلیل اول

یک دلیل شان ممکن است همین صحیحه عبدالله بن سنان و معتبره ابی بصیر باشد به این بیان که:

یا بگویند: نام شامل نوم اختیاری هم می شود. نام شامل صورتی که شخص عمداً می خوابد می شود و نام الرجل در فرض عمد هم صادق است.

بیان دوم این است که: بگوییم، هر چند انصراف نوم به نوم غیر اختیاری و نوم عذری است، و لکن این حکم، حکم وضعی است می گوید تا اذان صبح وقت نماز مغرب و عشاء باقی است، این نائم یا این ناسی قبل از اذان صبح که بیدار شد یا متذکر شد نماز مغرب و عشاء را قبل از اذان صبح بخواند؛ لذا عرفاً کشف می شود که وقت نماز مغرب و عشاء به عنوان حکم وضعی ممتد است و عرف این وقت را شامل مختار هم می داند.

که این وجه دوم غیر وجیه است: برای این که تفصیل در وقت اجزاء به عنوان حکم وضعی بین مختار و مضطر غیر عرفی نیست.

نکته: نوم و نسیان که در روایت آمده است خصوصیت ندارد و به عنوان یکی از مصادیق معذور ذکر شده است لذا اگر زنی حائض بود و قبل از طلوع فجر از حیض پاک شد روایت شامل او هم می شود.

دلیل دوم

یک دلیل دیگر هم ممکن است این ها ممکن است دلیل دیگری هم ذکر کنند:

وَ يَأْسِرُنَادِهِ عَيْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَالٍ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ يَعْقُوبَ الْهَاشِمِيِّ عَنْ مَرْوَانَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ عُيَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا تَفُوتُ الصَّلَاةَ مَنْ أَرَادَ الصَّلَاةَ - لَا تَفُوتُ صَلَاةَ النَّهَارِ حَتَّى تَغِيْبَ الشَّمْسُ - وَلَا صَلَاةَ اللَّيْلِ حَتَّى يَطْلُعَ الْفَجْرُ - وَلَا صَلَاةَ الْفَجْرِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ. (۱)

سند ضعیف است مگر همان کلام شیخ انصاری گفته شود که: خذوا ما رووا را به این معنا بگیریم که نگاه به واسطه بین این بنی فضال و امام نکنید. هر چی بودند قبول کنید: یعنی واسطه بین أحمد بن حسن بن علی بن فضال و امام در این روایت هر که باشد مهم نیست. که ما این استظهار را قبول نداشتیم.

دلالت: نماز روز تا غروب آفتاب فوت نمی شود، نماز لیل، نماز لیل در مقابل صلاه النهار و صلاه الفجر یعنی نماز مغرب و عشاء فوت نمی شود حتی یطلع الفجر، و لاصلاه الفجر حتی یطلع الشمس.

نکته: این که مختار تکلیفاً باید تا نیمه شب نماز مغرب و عشاء را بخواند، تسالم أصحاب وجود دارد و نیز خود «اقم الصلاه لدلوک الشمس الی غسق اللیل» حداقلش این است که بگویند: تکلیف به وجوب مبادرت به نماز مغرب و عشاء تا نیمه شب وجود دارد. و این مقدار مسلم است و از روایات استفاده می شود. و کلام در وقت اجزاء است که اگر مختار به تکلیف خود عمل نکرد آیا ملزم است بعد از نیمه شب نماز مغرب و عشاء را به نیت اداء بخواند یا بگویند حال که قضاء شد بعداً می خوانم؟ آقای خوئی می فرماید بگو حال که قضاء شد بعداً می خوانم. اما طبق قول دوم در مورد مضطر می گفت حق نداری بگویی قضاء شد. بله، مختار می گویند قضاء شد. قول سوم می گویند مختار هم نباید بگویند قضاء شد. باید بلند شود به نیت اداء نماز بخواند.

ص: ۵۲۰

قول رابع قولی است که شیخ طوسی در اکثر کتبش قائل شده و می گوید: آخر وقت نماز مغرب زوال حمزه مغربیه و غیبوت شفق است. شفق یعنی حمزه مغربیه. و هو الحمزه. و به قال ابو حنیفه و الثوری و احمد بن حنبل.

این کلام شیخ طوسی را از خلاف نقل کردیم. از ابن براج هم مشابهش نقل شده است.

و جالب این است که قید نزده اند که این وقت برای مختار است و اگر به اطلاق این عبارت شیخ طوسی در خلاف اخذ کنیم یعنی مضطر هم بعد از ذهاب حمزه مغربیه دیگر وقت مغربش فوت شده است ولی احتمال ندارد که شیخ طوسی بخواهد این را بگوید. چون در اکثر کتبش مثل مبسوط، می گوید آخر وقت مغرب برای مختار سقوط شفق است، ذهاب حمزه مغربیه است. اما المضطر فیمتد الی ربع اللیل. یک مقدار تخفیف داده است. و وقت نماز عشاء هم برای مختار تا یک سوم شب است. و برای مضطر تا نصف شب است. و در غیر مبسوط هم در اکثر کتبش شیخ همین را می گوید.

ابوالصلاح حلبی و ابن حمزه هم همین نظر را اختیار کردند.

روایت اول

دلیل مرحوم شیخ طوسی عده ای از روایات است:

(تذکر: صاحب حدائق همین روایات را مستند قرار داده برای این نظر که برای مختار وقت وجوب مبادرت به نماز مغرب تا سقوط شفق است. و لو وقت اجزاء تا نیمه شب است، مثل مشهور، اما مختار و غیر معذور گناه کرده اگر تا ذهاب حمزه مغربیه نماز مغربش را نخواند. دلیلش هم همین روایات است.

و لذا با این دید هم این روایات را نگاه کنید.)

روایت موسی بن بکر: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ عَنِ مُوسَى بْنِ بَكْرِ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع يَقُولُ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَمَّا يُصَلِّي مِنَ النَّهَارِ شَيْئًا حَتَّى تَزُولَ الشَّمْسُ - فَإِذَا زَالَتْ قَدَّرَ نِصْفَ إِصْبَعٍ صَلَّى ثَمَانِي رَكَعَاتٍ - فَإِذَا فَاءَ الْفَيْءُ ذِرَاعًا صَلَّى الظُّهْرَ - ثُمَّ صَلَّى بَعْدَ الظُّهْرِ رَكَعَتَيْنِ - وَ يُصَلِّي قَبْلَ وَقْتِ العِشَاءِ رَكَعَتَيْنِ - فَإِذَا فَاءَ الْفَيْءُ ذِرَاعَيْنِ صَلَّى العَصْرَ - وَ صَلَّى المَغْرِبَ حِينَ تَغِيْبُ الشَّمْسُ - فَإِذَا غَابَ الشَّفَقُ دَخَلَ وَقْتِ العِشَاءِ - وَ آخِرُ وَقْتِ المَغْرِبِ إِيَابُ الشَّفَقِ - فَإِذَا آبَ الشَّفَقُ دَخَلَ وَقْتِ العِشَاءِ - وَ آخِرُ وَقْتِ العِشَاءِ ثَلَاثُ اللَّيْلِ - وَ كَانَ لَا يُصَلِّي بَعْدَ العِشَاءِ حَتَّى يَنْتَصِفَ اللَّيْلُ - ثُمَّ يُصَلِّي ثَلَاثَ عَشْرَةَ رَكَعَةً مِنْهَا الوُتْرُ - وَ مِنْهَا رَكَعَتَا الفَجْرِ قَبْلَ العِدَاةِ - فَإِذَا طَلَعَ الفَجْرُ وَ أَضَاءَ صَلَّى العِدَاةَ. (۱)

در سند این روایت موسی بن بکر است که ما به خاطر این که مروی عنه صفوان است توثیقش می کنیم.

آقای خوئی هم که آن جمله تهذیب را که «هذا مما لا اختلاف فيه بين اصحابنا»، گفته کلام صفوان است و می خواهد بگوید این حدیث موسی بن بکر مورد اتفاق بین اصحاب است، یعنی موسی بن بکر کسی است که حدیثش مورد اتفاق است.

که ما قبلاً اشکال کردیم گفتیم این عبارت دلالت بر وثاقت موسی بن بکر نمی کند. (۲)

روایت دوم

روایت دوم صحیح زراره و فضیل: وَ بِالْإِسْنَادِ عَنْ حَرِيْزٍ عَنْ زُرَّارَةَ وَ الْفَضْلِ قَالَا - قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع إِنَّ لِكُلِّ صِلْمَةٍ وَقَّتَيْنِ غَيْرِ المَغْرِبِ فَإِنَّ وَقَّتَهَا وَاحِدٌ - وَ وَقَّتَهَا وَجُوبُهَا وَ وَقَّتَ قُوَّتَهَا سُقُوطَ الشَّفَقِ. (۳)

ص: ۵۲۲

۱- (۹) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۵۶.

۲- (۱۰) جلسه ۳۷-۲۲/۰۹/۹۵.

۳- (۱۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۸۷.

ذهاب حمره مغربيه يعنى اول وقت نماز عشاء است. اول وقت نماز عشاء اين روزها شش و پنج شش دقيقه است. (أذان پنج و سى دقيقه است) ديگر خيلى بايد از خدا ترسيد. اين نماز مغرب را خيلى جدى بايد گرفت.

حالا اين را عرض كنم، بعدها مطرح خواهيم كرد:

روايت سوم

روايت سوم روايت سهل بن زياد:

عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ وَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَهْرَانَ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى الرَّضَاعِ ذَكَرَ أَصْحَابُنَا أَنَّهُ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ وَإِذَا عَزَبَتْ دَخَلَ وَقْتُ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ الْآخِرَةِ إِلَّا أَنَّ هَذِهِ قَبْلَ هَذِهِ فِي السَّفَرِ وَالْحَضَرِ وَأَنَّ وَقْتَ الْمَغْرِبِ إِلَى رُبْعِ اللَّيْلِ فَكَتَبَ كَذَلِكَ الْوَقْتَ غَيْرَ أَنَّ وَقْتَ الْمَغْرِبِ ضَيِّقٌ وَ آخِرُ وَقْتِهَا ذَهَابُ الْحُمْرَةِ وَ مَصِيرُهَا إِلَى الْبَيَاضِ فِي أَفْقِ الْمَغْرِبِ. (١)

روايت چهارم

معتبره اسماعيل بن جابر:

وَ عَنْهُ عَنْ صَيْفُوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ وَقْتِ الْمَغْرِبِ - قَالَ مَا يَبِينُ غُرُوبِ الشَّمْسِ إِلَى سُقُوطِ الشَّفَقِ. (٢)

روايت پنجم

صحيحه عبدالله بن سنان:

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: وَقْتُ الْمَغْرِبِ مِنْ حِينَ تَغِيبُ الشَّمْسُ - إِلَى أَنْ تَشْتَبِكَ النُّجُومُ. (٣)

اشتباك نجوم يعنى روشن شدن ستاره ها كه همان وقت ذهاب حمره مغربيه است.

روايت ششم

آخرين روايت را هم بخوانيم:

مرسله سعيد بن جناح: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَعِيدِ بْنِ جَنَاحٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنِ الرَّضَاعِ قَالَ: إِنَّ أَبَا الْخَطَّابِ قَدْ كَانَ أَفْسَدَ عِيَامِهِ أَهْلِيلِ الْكُوفَةِ - وَ كَانُوا لَمَّا يُصَلُّونَ الْمَغْرِبَ حَتَّى يَغِيبَ الشَّفَقُ - وَ إِنَّمَا ذَلِكَ لِلْمَسَافِرِ وَ الْخَائِفِ وَ لِصَاحِبِ الْحَاجَةِ. (٤)

- ١- (١٢) الكافي (ط - الإسلاميه)، ج ٣، ص: ٢٨١ .
- ٢- (١٣) وسائل الشيعة، ج ٤، ص: ١٨٢ .
- ٣- (١٤) وسائل الشيعة، ج ٤، ص: ١٨٢ .
- ٤- (١٥) وسائل الشيعة، ج ٤، ص: ١٩٢ .

مغیره بن سعید نماز مغربش را نمی خواند تا بعد از زوال حمزه مغریه، امام می فرماید نوع مردم کوفه را به فساد کشانده، بعد از زوال حمزه مغریه تازه نماز مغرب می خوانند، نماز مغرب بعد از ذهاب حمزه مغریه مختص است به مسافر و الخائف و صاحب الحاجه.

این هم دلیل بر این که وقت نماز مغرب برای مختار تا ذهاب حمزه مغریه است.

ظاهراً ابوالخطاب می گفت افضل این است که نماز مغرب را بعد از ذهاب حمزه مغریه بخوانیم. امام فرمود او عامه اهل کوفه را افساد کرد. یعنی نماز در آن وقت (یعنی بعد از زوال حمزه مغریه) فاسد است. و مشروعیت این نماز بعد از حمزه مغریه مخصوص مسافر و خائف و صاحب الحاجه است.

روایت هفتم (دلیل وقت مضطر)

حال چرا «وقت المغرب من غروب الشمس الی ذهاب الشفق» مختص شد به مختار ولی مضطر بیشتر وقت دارد؟ چون در روایات صحیحه، مثل صحیحه عمر بن یزید آمده است:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرٍ عَنِ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ أَبَانَ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع وَقْتُ الْمَغْرِبِ فِي السَّفَرِ إِلَى ثُلْثِ اللَّيْلِ. (۱)

از این روایت معلوم می شود که بعد از ذهاب حمزه مغریه در سفر می شود نماز مغرب را خواند.

در یک روایت دیگر ربع آمده:

معتبره عمر بن یزید: وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنِ سَيْلَمَةَ بْنِ الْخَطَّابِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: وَقْتُ الْمَغْرِبِ فِي السَّفَرِ إِلَى رُبْعِ اللَّيْلِ. (۲)

ص: ۵۲۴

۱- (۱۶) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۹۳.

۲- (۱۷) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۹۴.

و لذا شیخ طوسی گفت سفر مصداقی از مصادیق عذر است. و لذا وقت نماز مغرب برای مضطربین و معذورین از جمله مسافرها تا یک چهارم شب است. دلیلش این روایت است.

این عمده دلیل قول رابع است.

قول پنجم

مرحوم شیخ مفید همین نظر شیخ طوسی را مطرح کرده ولی فرموده است که از روایات استفاده تفصیل بین مختار و مضطرب نمی کنیم. از روایات استفاده می کنیم بین مسافر و حاضر فرق است. چون در آن روایات گفت وقت المغرب فی السفر الی ثلثی اللیل یا الی ربع اللیل. مرحوم شیخ طوسی این سفر را حمل بر مثال برای مطلق عذر و لو در حضر باشد، کرد، یعنی حاجت دارد که در روایت سعید بن جناح هم بود. اما مرحوم شیخ مفید و همینطور از صدوق نقل شده، که وقت نماز مغرب برای حاضر تا سقوط شفق است، برای مسافر تا ربع لیل است.

دلیل

دلیل این قول هم معلوم شد که منشأ این نزاع این است که آیا سفر را در این روایات معتبره که «وقت المغرب فی السفر الی ثلثی اللیل» در یک روایت معتبره دیگر «الی ربع اللیل» حمل کنیم برای مثالیت مطلق عذر و لو به قرینه روایت سعید بن جناح می شود نظر شیخ طوسی یا بگوییم ظاهر روایت موضوعیت مورد است که نظر شیخ مفید و صدوق می شود.

قول ششم

(وقت نماز مغرب برای مختار: ذهاب حمزه مغربیه و برای مضطرب متعارف: ربع لیل. و برای مضطرب شدید: نیمه شب)

صاحب حدائق می گوید: نماز مغرب سه وقت دارد. ان للمغرب اوقاتا ثلاثه. وقت اول تا سقوط شفق. وقت دوم تا یک چهارم از شب. وقت سوم تا نیمه شب.

ص: ۵۲۵

وقت اول که از غروب است تا سقوط شفق، به نظر مشهور وقت فضیلت است؛ به نظر ما وقت لزوم مبادرت برای شخص مختار است.

وقت دوم: وقت دوم تا یک چهارم شب برای مضطر متعارف. یعنی اضطرار عرفی دارد. حالا مسافر است، حاجتی دارد، می خواهد به منزلش بیاید جای بهتری را برای نماز انتخاب کند، در بین راه کجا نماز بخواند، در خیابان نماز بخواند، اگر در نیمه شب بود این کار را می کرد، حال سقوط شفق شده و تا یک چهارم وقت دارد نماز را بخواند زیرا معذور متعارف است.

وقت سوم، اضطرار شدید: که تا نیمه شب فرصت دارد مثل نوم، حیض، نسیان.

دلیل: (مقتضای جمع بین روایات)

ایشان می گوید دلیل ما جمع بین روایات است؛

چند طائفه روایات داریم: یک طائفه گفت وقت نماز مغرب و عشاء تا نیمه شب است.

یک طائفه گفت وقت نماز مغرب تا یک چهارم شب است.

یک روایت گفت وقت نماز مغرب تا سقوط شفق است.

آن روایتی که گفت وقت نماز مغرب تا یک چهارم شب راجع به مسافر بود؛ فی السفر. لذا عرف این جور جمع می کند، می گوید برای مختار تا سقوط شفق؛ وقت وجوب است. اما وقت اجزاء طبق آن روایات منتصف اللیل است. برای عذرهایی مثل سفر و مانند آن، وقت نماز مغرب تا یک چهارم شب است. اما تا نیمه شب، وقت کسانی است که اضطرار شدید دارند.

اینجا این بحث با صاحب حدائق شروع می شود و با مشهور شروع می شود که چرا قول دوم را که روایت صحیحه داشت، می گفت «ان نام رجل او نسی فاستیقف قبل طلوع الفجر صلی المغرب و العشاء»، آن را راجع به مضطر نادیده گرفتید؟ بلکه چرا وقت تا طلوع فجر را نسبت به نوم الغاء خصوصیت نکردید از نوم غیر اختیاری به نوم اختیاری و شامل متعمد ندانستید؟ چرا قول دوم و سوم را مشهور عمل نکردند؟ این بحث اول ما است.

بحث دوم این است که چرا قول شیخ طوسی که مستندش روایات کثیره است، مورد عمل مشهور قرار نگرفته؟

ان شاء الله این را در جلسات بعد برای بحث صلاه مطرح می کنیم. و الحمد لله رب العالمین.

محرمات/غنا/معنای غنا/شرطیت باطل بودن کلام در صدق غنا ۹۵/۱۰/۱۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: محرمات/غنا/معنای غنا/شرطیت باطل بودن کلام در صدق غنا

خلاصه مباحث گذشته:

معنای غنا

بحث راجع به مفهوم غنا بود. و أهل لغت در معنای آن اختلاف کرده بودند و کلام شان مضطرب بود:

در قاموس گفته بود: الغنا من الصوت ما طرب به. صدایی که موجب طرب بشود.

در مصباح المنیر گفته بود: الغنا مد الصوت المشتمل علی الترجیع المطرب.

مصباح المنیر (نظر مشهور)

و مشهور در کلام فقهاء هم همین است که غنا مد صوت است که مشتمل بر ترجیع مطرب است.

مناقشه

و انصافا این کلام مصباح المنیر که مورد عمل مشهور فقهاء قرار گرفته غیر عرفی است:

زیرا گاهی اشعار لهوی و عاشقانه را با صدای خوش و آرام و بدون ترجیع و گرداندن صدا در حلق می خوانند و مستمع را تحت تأثیر قرار می دهند به گونه ای که هیچ عرفی در صدق غنا بر آن تأمیل نمی کند. و نیز گاهی مداح ها و قاری های خوش صدا مدّ صوت و ترجیع دارند و مطرب هم هست، به این معنا که انسان می خواهد خودش را تکان دهد و با این مداحی و قرآنی که خوانده می شود، همراهی کند. ولی بر آن غنا صدق نمی کند.

مجمع البحرین

و لذا در مجمع البحرین در معنای غنا چنین ذکر کرده است: الصوت المشتمل علی الترجیع المطرب او ما یسمی بالعرف غنا و ان لم یطرب.

ص: ۵۲۷

که البته با این قید «ما یسمى بالعرف غنائاً و ان لم یطرب» تعریف را خراب کرد. زیرا معنایش این است که هر چه عرف بگوید غنا، غنا است. که این معنا کردن فایده ای ندارد.

لسان العرب

در لسان العرب می گوید: کل من رفع صوته و ولاه فصوته عند العرب غناء. هر کس صدایش را بلند کند و پشت سر هم بخواند عرف عرب می گوید این غنا است.

مناقشه

این معنا هم عرفی نیست: اگر کسی با صدای بلند قرآن یا مداحی بخواند و تحسین صوت هم داشته باشد غنا صدق نمی کند. و عرف از «و اجتنبوا قول الزور یعنی الغنا» معنای اعمی که شامل قرآن خواندن با صدای زیبا هم بشود نمی فهمد. مثلاً امام زین العابدین کان احسن الناس صوتاً و وقتی قرآن می خواند سقاها دور منزل ایشان جمع می شدند، صدای قرآن ایشان را بشوند. که قطعاً عرف در اینجا نمی گوید حضرت غنا می خواند.

عدم صحّت تمسّک به کلام أهل لغت

و لذا ما معتقدیم:

تعریف های أهل لغت برای غنا از باب شرح الاسم است و تعریف جامع و مانع نیست مثل سعدانه نبت. و این مقدار معنا هم فایده ای ندارد.

علاوه بر این که: وثاقت لغویین که قول به غیر علم نگویند، برای ما ثابت نیست: لغوی دنبال تالیف یک کتاب لغت بوده، و هیچ گاه دیده نشده بگوید معنای فلان کلمه را نمی دانم و بالاخره معنایی برایش پیدا می کند و ذکر می کند. البته وثاقت به این معنا که دقیق حرف بزنند و قول به غیر علم نگویند این ها ثابت نیست هر چند خبره بوده اند. نه این که بگوییم جعل معنا می کرده اند.

ص: ۵۲۸

علاوه بر این که: کلام اهل لغت دچار اضطراب و تعارض بود و خلاف وجدان هم بود و حتی آن تعریف مصباح المنیر که مورد قبول فقهاء بود، جامع و مانع نبود. برخی از غناهای یقینی ممکن است مشتمل بر ترجیع نباشد. و برخی از مداحی ها و تلاوت قرآن هم که مشتمل بر مدّ صوت و ترجیع مطرب اند مصداق غنا نیستند.

آشیخ محمد رضا اصفهانی

مرحوم آشیخ محمدرضا اصفهانی، صاحب وقایه الاذهان که ظاهراً استاد امام هم بوده است، یک رساله ای در غنا نوشته اند و مرحوم امام مطالب ایشان را نقل کرده اند.

خلاصه این رساله این است که:

غنا آواز موزون است هر چند کسی بخواند که بد صدا و انکر الاصوات باشد. همین که فن موسیقی را یاد گرفته و با رعایت این فن شعر را با آواز متناسب می خواند غنا صدق می کند. و شاهدهی هم ذکر کرده است که شاعر چنین می گوید: «اذا غنانی القرشی دعوت الله بالطرشی» یعنی وقتی قرشی غنا می خواند می گویم خدایا! ای کاش کر بودم و نمی شنیدم. با این که آواز خوان بد صدا بوده است ولی در مورد او تعبیر به غنا کرده است.

در عین حال ایشان فرموده اند: غنا آنی است که شأنیت طرب داشته باشد. و طرب این است که عقل را زایل کند. مثل حالت مستی.

مناقشه

همان طور که امام قدس سره فرموده اند:

أولاً این حرف ها تناقض گویی است: از طرفی می گویند غنا صوت موزون است و اگر کسی صدای خوبی داشته باشد ولی موزون نخواند، هر چند طرب آور باشد ولی غنا نیست. و اگر شخصی صدای بدی داشته باشد ولی موزون بخواند، هر چند مطرب نباشد غنا صادق است. و از طرفی می گویند: غنا در جایی صادق است که شأنیت اطراب را داشته باشد و طرب هم در حدی باشد که عقل را از بین می برد.

ص: ۵۲۹

در حالی که صدای بد شائیت اطراب ندارد: زیرا ملاک در اطراب انسان های متعارف است نه کسانی که به کوچک ترین صدایی حالت طرب پیدا می کنند. کما این که انسان های بی احساس که اگر بهترین غنا را هم گوش دهد تأثیری در او نمی گذارد معیار نیست.

تعبیر ایشان این است: «الذی من شأنه ایجاد الطرب لمتعارف الناس و الطرب خفه التی تعتری الانسان و تکاد ان تذهب بالعقل و تفعل فعل المسکر لمتعارف الناس فالصوت الخالی عن التناسب لایکون غنا و ان اوجب الطرب و قصد به اللهو»

ثانیاً: همان طور که امام قدس سره فرموده اند شما برای طرب معنایی ذکر کرده اید که تحقق آن خیلی سخت است: طرب آنی است که سبب زوال عقل شود و نوع غنا ها این گونه نیست. حتی مصادیق بارز غنا هم در این حد نیست که انسان را از خود بی خود و بی عقل کند. بله انسان خوشش می آید ولی این که حرکات نامعقولی از او سر بزند معمول نیست. و نیز این تعاریف که در کلمات أهل لغت نیامده بود. این ها را از کجا در آوردید.

و انصافاً این اشکال امام وارد است.

البته فرمایش امام که فرمود: صوت بدی که موزون و متناسب است در عرف عرب غنا نیست، برای ما روشن نیست: زیرا معنای غنا مجمل است. ولی بعید نمی دانیم که بر صوت ردی موزون صادق نباشد ولی جزم به این مطلب کار مشکلی است. و لکن می گوئیم اگر شک هم کنیم و شبهه مفهومی صدق غنا بر این مورد حاصل شود می توانیم براثت از حرمت استماع صوت جاری کنیم.

و لکن امام جازم اند که عرف این صوت موزون که از فرد بد صدا است را غنا نمی داند و شاهد شعری یعنی «اذا غنانی القرشی» را این گونه جواب می دهند که استهزاء است. مثل این که به کچل بگویند ذو الفری و به انسان بخیل بگویند حاتم. به این قرشی بد صدا هم گفتند مغنی. ولی برای بنده روشن نیست. و الذی یسهل الخطب این که شبهه مفهومی هم بشود مجرای برائت است.

امام قدس سره

مرحوم امام غنا را این گونه تعریف می کند: تعریف الغناء و حدّه: فالأولی تعریف الغناء بأنّه صوت الإنسان الذی له رقه و حسن ذاتی و لو فی الجملة، و له شأنیه ایجاد الطرب بتناسبه لمتعارف الناس. (۱)

جزء اول تعریف این است که: صوت الانسان باشد؛ حال اگر یک بلبلی، یک طوطی ای صدای یک مغنی را تقلید کند یا از آبشار یا قطرات بارانف یک صدای موزونی به گوش برسد غنا صادق نیست. و مرحوم آشیخ محمد رضا اصفهانی این قید را در تعریف أخذ کردند که غنا صوت انسان است.

نکته: صوت انسان ظاهراً احتراز از صوت حیوانات و صوت مثلاً نزول مطر و رسیدن قطراب آب روی زمین است. و بعید است که بخواهیم با الصوت الانسان احتراز کنیم از صدای مثل طوطی که از صوت انسان تقلید می کند یا دستگاهی اختراع کنند که خود دستگاه صدایی شبیه صدای انسان تولید کند. زیرا این ها عرفاً غنا هستند.

شرط دوم این است که: صوت حسن باشد و صوت ردی غنا نیست. البته باید توجه داشت که همین که فی الجملة صوت، حسن باشد غنا می شود.

ص: ۵۳۱

۱- (۱) المكاسب المحرمه (للإمام الخميني)، ج ۱، ص: ۳۰۵.

نکته: امام فرمودند که غنا صوتی است که حسن ذاتی دارد و این غیر از تناسب صوت است، یعنی غیر از این که موزون است که این هم موجب یک حسنی در صوت می شود، حسن ذاتی داشته باشد و خوش صدا باشد.

شرط سوم این است که: شأئیت اطراب داشته باشد. به خاطر موزون بودن، برای متعارف مردم شأئیت اطراب داشته باشد و لو بالفعل برای کسی که بی احساس است مطرب نباشد.

نکته: مضمون کلام هم مهم نیست و مهم صوت است که شأئیت اطراب داشته باشد لذا اگر صوت شأئیت اطراب داشته باشد هر چند مضمون به گونه ای باشد که ضد حال است و عکس آن طرب عمل می کند ولی غنا صادق است. ایشان این جور معنا می کند.

بعد می فرماید: در صدق غنا مدّ الصوت و ترجیع و متناسب با مجالس و ألحان أهل فسوق بودن لازم نیست بلکه شأئیت اطراب کفایت می کند.

و اهل فسوق یک ادبیات خاصی دارند. محتوا و نیز کیفیت حرف زدن آن ها فرق می کند ولی این موجب غنا شدن نمی شود و باید مطرب باشد تا غنا صادق باشد.

این محصل فرمایش ایشان است.

بعد ایشان فرموده اند؛ این را هم بدانید واضح است که محتوا هیچ نقشی در غنا ندارد. با این کیفیت صوت شما شعر حق بخوانید یا شعر باطل و لهوی بخوانید فرق نمی کند. غنا صادق می کند «بلافرق بین ان یکون الکلام باطلا او حقا و حکمه او قرآنا او رثاء لمظلوم. و هو واضح لاینبغی التأمل فیه.»

نظر استاد در معنای غنا

معنای غنا در کلمات أهل لغت جامع و مانع بیان نشده است. و از لحاظ معنای عرفی لفظ غنا هم غیر از این که ما معنای الفاظ عربی را به طور دقیق وجدان نمی کنیم، حتی خود عرب زبان ها هم دقیق معنای لفظ غنا را نمی دانند. هر چند برخی مصادیق روشن است که مثلاً فلان آوازه خوان غنا می خواند ولی تعریفی که بتوان در مصادیق مختلف از آن استفاده کرد را نمی دانند. و لذا دست ما از عرف هم کوتاه است و باید ببینیم قدر متیقن از غنا چه مقدار است که یقیناً غنا بر آن صادق است آن را أخذ کنیم و در مازاد آن برائت جاری کنیم.

ص: ۵۳۲

شرطیت باطل بودن مضمون کلام در صدق غنا

اول از این شروع کنیم که آیا شرط صدق غنا لهوی بودن و باطل بودن مضمون کلام است؛

در مسأله سه قول وجود دارد؛

تمهید؛ ابتدای بحث عرض کنیم که هیچکس نگفته که باطل بودن مضمون کلام یعنی گناه بودن و ترغیب به منکر. بلکه یعنی اشعار عشقی، اشعار عاشقانه، عشق‌های مجازی: شعرهایی که در عشق زیارویان و أمثال آن می سرایند و حال یا معشوق فرضی یا معشوق حقیقی در رابطه با وصال و فراق او شعر می گویند. این محل بحث است که در صدق غنا شرط است یا نه. نه این که مشتمل بر گناه و ترغیب به گناه باشد.

قول اول

قول کسانی است که می گویند شرط صدق غنا این است که مضمون کلام باطل و لهوی باشد.

محقق ابروانی می گوید قدرمتیقن در صدق غنا این است. ولی بعد که توضیح می دهد می گوید: اگر محتوای کلام مهم نیست، پس چه فرقی است بین کسانی که غنا می خوانند و کسانی که غنا نمی خوانند؛ خیلی از موارد کیفیت صوت مثل هم است. و محتوا هم که شعر عاشقانه باشد یا در مورد عشق به خدا باشد در کیفیت صدا نقشی ندارد. لهو مربوط به محتوا است و به کیفیت صوت ربطی ندارد.

«ان کیفیه فی ذاتها لاتتصف باللهو و البطلان بل المدار فی الاتصاف باللهویه هو مدلول الکلام». این نظر ایشان است.

بعد راجع به مناسب بودن با الحان اهل فسوق که مرحوم شیخ فرمود ایشان هم مثل مرحوم امام اشکال کرده اند که: أَلحان أهل فسوق با أَلحان أهل طاعت فرقی ندارد. و تنها گاهی به خاطر این که لحن خاصی را أهل فسوق استعمال کرده اند به عنوان لحن أهل فسق شناخته شده است مثلاً از باب این که نوعاً داش ها دستمال یزدی دست می کردند و می چرخاندند می گویند این رفتار اهل فسوق است، ولی تسبیح چون متدینین می چرخاندند می گویند این رفتار اهل طاعت است بعد در تسبیح هم فرقی می گذارید، تسبیح ها فرق می کند، آن تسبیح داش ها یک جور بوده، تسبیح متدینین یک جور دیگر. این ها از باب این است که شما با این چیز ها مانوس شده اید و اهل فسوق یک الحانی داشتند، شما تا این لحن را می شنوید می گویند من که قبلاً یاد می آید این لحن را از اهل فسوق شنیدم، می گویی این لحن اهل فسوق است. و الا چه تناسبی دارد این لحن، لحن أهل فسوق باشد آن لحن، لحن اهل طاعت باشد. لحن ها با هم فرقی ندارد. آهنگ أهل فسوق با آهنگ أهل طاعت فرقی ندارد.

ص: ۵۳۳

تذکر: در کلمات دقت کنید زیرا این قدر هم واضح البطلان نیست. ما از افراد مختلف که وارد هم بودند زیاد شنیدیم که می گفتند بین لحن این سرودهایی که پخش می شود، با لحن این ترانه هایی که قبل از انقلاب خوانده می شد یا الان جای دیگر خوانده می شود خیلی با هم فرق نمی کند. حال گاهی مثلاً خیلی شدید می شود یک بحث دیگر است. می گویند لحن ها با هم فرق نمی کند و همه از یک علم است منتها این علم را می شود در ترانه های عاشقانه استفاده کنید که اسم آن را ترانه خوان و آوازه خوان و سرودهای آن طرف آب، می گذارند. و می شود با این علم یک چیزهایی قابل توجیه بخوانی، اشعاری را بخوانی آخرش یک یا ابالفصلی بگویی این را می گویند سرود انقلابی و مذهبی. و الا کیفیت ادعا می کنند یکی است.

مرحوم استاد هم در این دوره اخیر در بحث قضاء به همین قول اول تمایل داشت که بعد نقل می کنیم. ادعا می کنند کیفیت در غناهای محرم و مداحی و مرثی و قرائت قرآن فرق نمی کند. و خیلی از این هایی که کارشان گرفته، مراعات همان قوانین موسیقی را می کنند.

قول دوم

در مقابل قول اول می گویند اصلاً محتوای کلام هیچ نقشی در غنا ندارد و غنا کیفیت صوت است.

امام نظرشان این است و حتی می گویند واضح لاینبغی التامل فیه.

مرحوم استاد در ارشاد الطالب نظرشان این بود و می فرمودند: شاهد بر این که غنا کیفیت صوت است، این است: آدم از دور که یک صدایی می شنود می گوید این غنا است، با این که محتوی هنوز به گوشش نخورده. مواد این کلام را تشخیص نمی دهد. گاهی اصلاً یک شعری است که مشترک است. آدم نمی داند این که می گوید «من اسیر عشق تو شدم»، به کی خطاب می کند. و آخرش معلوم می شود. عرف می گوید غنا می خواند و دیگر نگاه نمی کند آخرش چی می گوید.

ص: ۵۳۴

بعد مرحوم استاد فرمودند: شاهد بر این که غنا کیفیت صوت است، موثقه عبدالاعلی است:

وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَالٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ عَبْدِ الْمَعْلَى قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْغِنَاءِ - وَقُلْتُ إِنَّهُمْ يَزْعُمُونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص رَخَّصَ - فِي أَنْ يُقَالَ جِنَّاكُمْ جِنَّاكُمْ حَيُّونَا حَيُّونَا نُحَيِّكُمْ - فَقَالَ كَذَبُوا إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِأَعْيُنٍ - لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهَا لَاتَّخِذْنَاهُ مِنْ لَمَدْنَا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ - بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ - فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَ لَكُمْ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ ثُمَّ قَالَ وَيْلٌ لِفُلَانٍ مِمَّا يَصِفُ رَجُلٌ لَمْ يَحْضُرِ الْمَجْلِسَ. (۱)

در عروسی وقتی دختر را به سمت خانه داماد می آوردند این گونه می خواندند: جئناکم حیونا حیونا نحیکم، خلاصه ما آمدیم پیش شما بیایید به ما تبریک بگویید تا ما هم به شما تبریک بگوییم. این را به عنوان غنا ذکر کرد، بعد سائل می گوید که مردم فکر می کنند پیامبر اجازه داد که این جور بگویند. فقال کذبوا... ثم قال ویل لفلان مما یصف، وای بر آن شخص که این سخنان را می گوید، رجل لم یحضر المجلس، کسی که نزد پیامبر نبود دروغ به پیامبر می بندد، این جمله ای که سائل گفت غنا، امام هم تعبیر کرد که پیامبر هم اجازه نداد، محتوایش که باطل نبود: جئناکم حیونا حیونا.

نکته: رجل لم یحضر المجلس خیلی بعید است که امام فرمود ویل لفلان مما یصف بعد راوی توضیح دهد که مراد امام از این فلان یک شخصی بود که در مجلس نبود. اگر راوی می خواست توضیح بدهد این گونه تعبیر می کرد: و اراد به رجلا- لم یحضر المجلس. لذا ظاهرش این است که ویل لفلان مما یصف. رجل لم یحضر المجلس. این شخصی است که در مجلس پیامبر نبوده است و بدون دلیل حرف می زند.

ص: ۵۳۵

مرحوم استاد در این دوره کتاب قضا و شهادات که ما حضور داشتیم، مطالبی فرمودند و ولی ظاهراً از این حرف برگشتند هر چند در این کتاب قضاء الشهادات شان که چاپ شده، این مطالب نیست و تکرار همان حرف های ارشاد الطالب است.

ایشان فرمودند: قدرمقیّن از غنا همان جایی است که محتوا لهوی باشد. و می فرمودند، گفته شده که این صداهایی که از دور به گوش می رسد نمی دانیم محتوایش چیست، و به صرف کیفیت صوت می گوییم غنا است لذا معلوم می شود محتوا دخالت ندارد: این حرف صحیح نیست زیرا این ها همان تداعی معانی است که از انس حاصل می شود. یک سری چیزها آدم چون از بس این حالت ها را شنیده، می گوید این آقا دارد غنا می خواند. مثلاً این که چند جوان نصف شب رودخانه بیایند، معلوم می شود زیارت جامعه کبیره و أمثال آن نمی خوانند بلکه شعرهای مبتذل گوش می دهند. اما اگر در یک مجلس که سیاه پوش شده بود و صدایی زیبا از آنجا از دور به گوش انسان رسید، یاد غنا می افتد؟

قول سوم

مرحوم آقای خوئی فرموده اند: گاهی کیفیت صوت به نحوی است که محتوای حق را هم می پوشاند و عرف می گوید این غنا است. گاهی محتوای باطل جزء العه می شود و این کیفیت صوت را غنائی می کنند. نمی شود یک جور حساب کرد. دو جور غنا داریم؟

غنائی که صوت حسن در حد متعارف است که وقتی با محتوای باطل و لهوی همراه می شود عرف می گوید غنا است و اگر محتوا حق باشد دیگر صدق غنا نمی کند.

و گاهی غنا صوت حسن است و از حد متعارف هم خارج می شود و شدید می شود در این صورت اگر با محتوای حق هم باشد باز غنا صادق است. یعنی کیفیت شدید صوت لهوی موجب می شود که محتوای حق فراموش شود.

ص: ۵۳۶

به نظر واقع بینانه ترین قول، همین قول می آید که گاهی صوت، حسن متعارف دارد، صوت متناسب با لهُو است، محتوا چون لهُوی است، تتمیم می شود و غنا صدق می کند. گاهی همین مقدار از صوت متناسب با لهُو در مضمون حق که خوانده می شود عرف می گوید این غنا نیست مگر ریتم را شدیدتر کنید، که محتوای حق در حاشیه قرار می گیرد و عرفاً غنا صدق می کند.

در این مطالب تأمل بفرمایید. ان شاء الله جلسه آینده ادامه بحث را مطرح می کنیم.

کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /آخر وقت مغرب و عشاء/بررسی قول صاحب حدائق ۹۵/۱۰/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /آخر وقت مغرب و عشاء/بررسی قول صاحب حدائق

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به روایات وقت نماز مغرب بود.

مبدأ نماز مغرب غروب آفتاب بود. بعداً بحث خواهد شد که مراد استتار قرص است یا زوال حمره مشرقیه. فعلاً بحث راجع به منتهای وقت نماز مغرب است. که اقوال گوناگونی را ذکر کردیم.

آخر وقت نماز مغرب و عشاء

بررسی قول صاحب حدائق

آخرین قول، قول صاحب حدائق بود که فرمود ما از روایات استفاده کردیم که نماز مغرب سه وقت دارد:

وقت اول، وقت اختیاری است که افرادی که عذر ندارند، باید نماز مغرب را در این وقت بخوانند. در روایات این وقت را بین غروب شمس تا سقوط شفق یا ذهاب حمره مغربیه گفته اند.

وقت دوم، وقت افرادی است که عذر عرفی دارند مثلاً مسافر اند و جای مناسبی برای نماز پیدا نکرده اند. معذور عرفی مجاز است تا یک چهارم شب، یعنی یک دوم نیمه شب، نماز را تأخیر بیندازد.

ص: ۵۳۷

وقت سوم، وقت افرادی است که اضطراب شدید دارند؛ مثل حائض و فاقد الماء و ناسی و نائم، که تا نیمه شب فرصت دارند.

و وقت اجزاء همین نیمه شب است و اگر کسی بر خلاف وظیفه در حال اختیار نماز مغرب را تا ذهاب حمره مغربیه نخواند، و یا کسی در سفر نماز مغرب را تا یک چهارم شب نخواند، گناه کرده اما اگر قبل از نیمه شب بخواند، قضاء نیست؛ و تنها اگر

از نیمه شب بگذرد موجب می شود نماز مغرب قضاء بشود.

نکته: گناه فوت اصل فریضه مغرب با گناه ترک مبادرت به نماز مغرب، فرق می کند و دو گناه است. و ترک اصل نماز گناه کبیره است أمّا اگر مبادرت به نماز را ترک کند گناه کبیره نیست. مثل کسی که أداء دین بر او واجب فوری است که اگر مبادرت را ترک کند (و گفته اند حتی اگر در حال نماز است و طلبکار آمد و صبر هم نمی کند باید نماز را قطع کند و دین را أداء کند و نماز محلّ به فوریت عرفیه أداء دین است) گناه کرده است، ولی اگر اصل أداء دین را ترک کرد تا از دنیا رفت گناه بزرگتری است و این دو گناه ربطی به هم ندارد.

این فرمایش صاحب حدائق را باید بیشتر بررسی کنیم. فعلاً فرمایش ایشان راجع به وقت نماز مغرب را بررسی کنیم بعد نماز عشاء را هم بررسی می کنیم.

راجع به فرمایش ایشان مطالبی وجود دارد:

عدم ملاحظه طائفه دالّ بر امتداد وقت مغرب تا طلوع آفتاب

ایشان سه تا طائفه از روایات را قبول کرده است ولی طائفه رابعه را قبول نکرده است؛

طائفه اول: وقت وجوب نماز مغرب، تا سقوط شفق است و اگر نماز مغرب تا ذهاب حمره مغریه خوانده نشد، نماز مغرب فوت شده است.

ایشان این طائفه را بر حال عمد و اختیار حمل کرده است و فرموده مراد از فوت، فوت واجب است نه فوت أداء. یعنی وجوب فوری فوت شده است. ما هم ان شاء الله این طائفه را بررسی می کنیم.

طائفه دوم: روایاتی که می گوید در سفر می توانی نماز مغرب را تا یک چهارم شب تاخیر بیندازی، که این روایات را هم ان شاء الله بررسی می کنیم.

طائفه سوم: روایاتی است که موافق با آیه اقم الصلاه لدلوك الشمس الى غسق الليل وارد شده و مفادش این است که وقت نماز مغرب و همین طور عشاء تا نیمه شب است. که ایشان این طائفه را بر وقت اجزاء به لحاظ تکلیف زمان ضرورت شدید، حمل کرده است. یعنی کسی که مثلاً حائض یا نائم و ناسی بوده است می تواند تا نیمه شب نماز را بخواند.

طائفه رابعه: روایاتی که وقت نماز مغرب و عشاء را تا طلوع فجر قرار داده است و ایشان این روایات را جداگانه مطرح کرده و فرموده است که حمل بر تقیه می کنیم.

تذکر: بحث فعلی ما در مورد این است که وقت نماز مغرب و عشاء تا نیمه شب است یا تا اذان صبح، اما این که شاید تا ربع لیل یا تا ذهاب حمره مغریه باشد را جدا مطرح می کنیم. و فعلاً روایاتی که می گوید وقت نماز مغرب و عشاء تا اذان صبح است را بررسی می کنیم که آیا معارض دارد تا حمل بر تقیه شود. که ادعای ما این است که معارض ندارد.

روایاتی که بر امتداد وقت نماز مغرب و عشاء تا طلوع فجر دلالت می کند:

یکی صحیحه عبدالله بن سنان بود: **إِنْ نَامَ رَجُلٌ أَوْ نَسِيَ أَنْ يُصَلِّيَ الْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ الْآخِرَةَ - فَإِنْ اسْتَيْقَظَ قَبْلَ الْفَجْرِ - قَدَرَ مَا يُصَلِّيهِمَا كَلْتَيْهِمَا فَلْيُصَلِّهِمَا - وَإِنْ خَافَ أَنْ تَفُوتَهُ إِحْدَاهُمَا فَلْيَبْدَأْ بِالْعِشَاءِ الْآخِرَةِ.**

و نیز معتبره ابی بصیر که به نظر ما صحیحه است: **إِنْ نَامَ رَجُلٌ وَلَمْ يُصَلِّ صِلَاةَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ أَوْ نَسِيَ - فَإِنْ اسْتَيْقَظَ قَبْلَ الْفَجْرِ قَدَرَ مَا يُصَلِّيهِمَا كَلْتَيْهِمَا - فَلْيُصَلِّهِمَا وَإِنْ خَشِيَ أَنْ تَفُوتَهُ إِحْدَاهُمَا - فَلْيَبْدَأْ بِالْعِشَاءِ الْآخِرَةِ**

روایات منحصر به این دو روایت نیست و روایات متعددی راجع به زن حائض وارد شده است؛

صحیحه عبدالله بن سنان؛ **وَعَنْهُ عَنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: إِذَا طَهَّرَتِ الْمَرْأَةُ قَبْلَ غُرُوبِ الشَّمْسِ - فَلْتَصِلْ الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ - وَإِنْ طَهَّرَتْ مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ فَلْتَصِلْ الْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ. (۱)**

آخر شب یعنی قبل از طلوع فجر: زیرا از روایات فهمیده می شود که مبدأ نهار اذان صبح و طلوع فجر است، انتهاء شب ما قبل طلوع فجر است. عرفاً هم نیمه شب هنوز نیمه شب است و نیمه دیگرش باقی مانده است. و لذا حمل آخر اللیل بر قبل از نیمه شب عرفی نیست.

تذکر: این که آقای خوئی می فرمایند لیل تا طلوع آفتاب ادامه دارد بحث دیگری است: و ما هم پذیرفتیم که شب از نظر عرف عام تا طلوع آفتاب ادامه دارد. و لذا اگر ما بودیم و ظهور عرفی، مثل آقای خوئی می گفتیم مثلاً در اقامه عشره ایام، در الحیض ثلاثه ایام، الخیار ثلاثه ایام، معیار روز است که از طلوع آفتاب تا غروب آفتاب است. ولی قبلاً بحث کرده ایم که روایت صحیحه داریم که می گوید نماز ظهر بین دو نماز در نهار است: **صلاة الغداء و صلاة العصر.** می گوید نماز عصر و نماز صبح در نهارند و نماز ظهر، بین الصلاتین فی النهار، است. یعنی نماز صبح هم در روز حساب کرده است. و فعلاً بحث در این جهت نیست. بحث این است که تا طلوع فجر مسلم شب است و ان طهرت من آخر اللیل فلتصل المغرب و العشاء.

ص: ۵۴۰

و روایت ابی الصلاح کنانی، روایت داوود دجاجی، روایت عمر بن حنظله هم شبیه همین روایت عبدالله بن سنان است.

پس این روایات مفادش این است که: حداقل برای مضطر نماز مغرب و عشاء تا اذان صبح ادامه دارد.

مشهور به این روایات فتوی نداده اند و حداکثر وقت نماز مغرب و عشاء را نیمه شب قرار داده اند.

بررسی وجه حمل طائفه رابعه بر تقیّه

و لکن کلام در این است که به چه وجهی صاحب حدائق این روایات را حمل بر تقیّه نموده است؟

اگر این روایات معارض داشت و در مقام رفع تعارض رجوع به مرجحات باب تعارض می کردیم؛ ایشان می توانستند بگویند این روایاتی که می گوید وقت نماز مغرب و عشاء تا نیمه شب است، مخالف عامه است و این روایات که می گوید وقت نماز مغرب و عشاء تا طلوع فجر است، موافق عامه است.

و لکن ما معارضی برای این روایات پیدا نکردیم؛ و حداکثر این است که یک اطلاقاتی داریم که این روایات مقید آن می شود. روایات مطلقه اعم از ضرورت و اختیار است و لذا تقیید می کنیم و می گوئیم مختص صورت اختیار است و این روایات را حمل بر صورت ضرورت می کنیم.

نسبت بین أدله دال بر امتداد وقت تا نیمه شب با طائفه رابعه

نسبت آیه با طائفه رابعه

البته ما قبول داریم که ظاهر آیه این است که نمی شود نماز مغرب و عشاء را تا بعد از نیمه شب تأخیر انداخت و لکن:

مناقشه اول (امکان حمل آیه بر صورت اختیار، كما عليه السيد الخویی)

اولاً: این آیه و نیز صحیحه زراره که گفت: «و غسق الليل انتصافه» مطلق است و قابل تخصیص به فرض اختیار است؛ و صحیحه عبدالله بن سنان چه روایتی که نوم و نسیان را ذکر کرد و چه روایت دیگر که طهارت از حیض را ذکر کرد در مورد مضطرّ است. و نتیجه این می شود که برای مضطرّین وقت تا اذان صبح ادامه دارد که محقق در معتبر و صاحب مدارک و آقای خوئی این را پذیرفته اند.

مناقشه دوم (حمل آیه بر بیان حکم تکلیفی نه وقت اجزاء، علی الأقوی)

ثانیا: بر فرض آیه تخصیص نخورد، و روایتی که می گوید تا اذان صبح نماز مغرب و عشاء فوت نشده است شامل مختار هم بشود می توان گفت آیه تکلیف را بیان می کند و وقت اجزاء را نمی گوید، که به نظر ما این جواب اقوی است: یعنی اگر ما مثل صاحب عروه گفتیم: اقوی این است که وقت نماز مغرب و عشاء حتی برای مختار تا طلوع فجر ادامه دارد، منافات با این ندارد که مختار مکلف به این باشد که نماز مغرب و عشاء را قبل از نیمه شب بخواند. آیه هم می گوید باید نماز ظهر و عصر و مغرب و عشاء را از اذان ظهر تا نیمه شب بخوانید. حال روایت هم می گوید اگر نخواندید تا نیمه شب گذشت، نماز مغرب و عشاء هنوز فوت نشده است زیرا روایت می گوید «و ان خاف ان تفوته احديهما فليبدأ بالعشاء»، که ظاهرش این است که تا اذان صبح نشده، نسبت به نماز مغرب و عشاء فوت صدق نمی کند. جمع عرفی بین آیه و روایت این است: بگوئیم فوت نماز مغرب و عشاء با طلوع فجر است و لکن آیه می گوید بر شما واجب است، وظیفه دارید، تکلیف دارد که نماز مغرب و عشاء را تا نیمه شب بخوانید. مثل این که واجب است حدوداً موقع اذان ظهر در عرفات باشیم ولی روز عرفه در حج تا قبل از غروب آفتاب هم به عرفات برویم مجزی است.

اما روایات دیگر:

نسبت روایت داوود بن فرقد با طائفه رابعه (تعارض مستقر)

داوود بن فرقد: اذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب حتى يمضي مقدار ما يصلی المصلی ثلاث ركعات فاذا مضى مقدار ذلك فقد دخل وقت المغرب و العشاء حتى يبقى من انتصاف الليل مقدار ما يصلی المصلی اربع ركعات و اذا بقى مقدار ذلك فقد خرج وقت المغرب و بقى وقت العشاء الآخرة الى انتصاف الليل.

ص: ۵۴۲

این روایت نسبت به نماز مغرب قابل حمل بر تکلیف محض نیست زیرا می گوید چهار رکعت مانده به نیمه شب وقت مغرب تمام می شود و نباید دیگر مغرب بخوانی.

مناقشه اول (امکان حمل مطلق بر صورت اختیار)

ولی این روایت غیر از این که مرسله است، دو اشکال دلالتی هم دارد:

اول این که: دلالت ندارد که حکم مضطرّ هم همین است. بله اطلاق دارد ولی اطلاق به قرینه روایات دیگر قابل حمل بر مقید است و می گوئیم مورد روایت داوود بن فرقد مختار است. لذا بین این روایت و روایاتی که می گوید وقت نماز مغرب و عشاء تا طلوع فجر ادامه دارد تعارض، مستقرّ نیست.

مناقشه دوم (اختصاص تعارض به نماز مغرب)

دوم این که: این روایت که می گوید چهار رکعت به نیمه شب وقت مغرب گذشته است و وقت عشاء تا نیمه شب است: مراد از وقت عشاء، وقت تکلیف است یا وقت اجزاء؟ نهایت به ظهور عرفی می گوئیم تا نیمه شب وقت اجزاء هم هست؛ لذا اگر دلیلی وقت اجزای نماز عشاء را برای مختار تا اذان صبح ذکر کرد می توانیم این روایت را حمل بر این کنیم که وقت امتثال تکلیف اختیاری نماز عشاء را می گوید. که اگر تکلیف را امتثال نکردی و نیمه شب شد روایات دیگر می گوید تا اذان صبح مجزی است.

به نظر ما عمده اشکال این روایت، غیر از اشکال سندی همان اشکال دلالتی اول است که نسبت روایت داوود بن فرقد با روایاتی که راجع به نائم و ناسی و حائض بود، مطلق و مقید است و تعارض مستقرّ نیست تا به مرجّحات باب تعارض رجوع کنیم.

ص: ۵۴۳

و اشکال دوم قابل جواب است؛

زیرا روایاتی که می گوید وقت نماز مغرب و عشاء تا طلوع فجر امتداد دارد مغرب و عشاء را با هم ذکر می کند و این گونه نیست که در خصوص نماز عشاء بگوید وقت امتداد دارد. در حالی که روایت داوود بن فرقد می گوید وقت مغرب قبل از چهار رکعت مانده به نیمه شب تمام می شود و دیگر مجزی هم نیست.

نسبت روایت قاسم بن عروه با طائفه رابعه

روایت قاسم بن عروه: که اذا غربت الشمس فقد دخل وقت الصلاتین الی نصف اللیل الا ان هذه قبل هذه.

به نظر ما سند این روایت خوب است.

مناقشه دلالتی (امکان حمل مطلق بر صورت اختیار)

و از نظر دلالتی روایت مطلق است و می توان بر فرض اختیار حمل کرد لذا تعارض بین این روایت و روایاتی که برای مضطربین وقت را تا طلوع فجر ممتد می دانند، مستقر نیست.

کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /آخر وقت مغرب و عشاء/بررسی قول صاحب حدائق راجع به طائفه رابعه ۹۵/۱۰/۱۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /آخر وقت مغرب و عشاء/بررسی قول صاحب حدائق راجع به طائفه رابعه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به فرمایش صاحب حدائق بود که روایات وقت نماز مغرب و عشاء را به سه طائفه تقسیم کرد. و ما فعلا از وقت نماز مغرب بحث می کنیم؛

که طائفه اولی گفت منتهای وقت نماز مغرب سقوط شفق و ذهاب حمرة مغریه است. طائفه دوم گفت منتهای وقت مغرب گذشت یک سوم و یا یک چهارم شب است و طائفه ثالثه گفت منتهای وقت نماز مغرب نیمه شب است.

ص: ۵۴۴

ما عرض کردیم ایشان طائفه رابعه را حمل بر تقیه کرد، در حالی که این طائفه رابعه در مورد مضطر می گوید وقت نماز مغرب و عشاء تا طلوع فجر امتداد دارد. وجهی نداشت که این روایات طائفه رابعه را حمل بر تقیه بکند و فقط به آن سه طائفه اول عمل کند (با این توجیه و جمع که: طائفه اولی راجع به وقت اختیاری است، طائفه ثانیه راجع به وقت اضطراری است،

طائفه ثالثه راجع به وقت اضطراری شدید است)

بررسی کلام صاحب حدائق در رابطه با حمل طائفه رابعه بر تقیّه

ایشان فرموده است که: عامه همین قول را قائلند که وقت نماز مغرب و عشاء تا طلوع فجر هست. محقق در معتبر نقل می کند که شافعی و احمد بن حنبل منتهای وقت نماز مغرب و عشاء برای مضطر را طلوع فجر می دانند. و ابوحنیفه و مالک حتی برای مختار هم انتهاء وقت نماز مغرب و عشاء را طلوع فجر می دانند.

و راجع به زنی که قبل از طلوع فجر پاک شده معتبر از شافعی و مالک و احمد بن حنبل نقل می کند که گفته اند: باید نماز مغرب و عشاء را بخواند. و روایتی از عبدالرحمن بن عوف و عبدالله بن عباس نقل کرده اند که اینها در مورد حائضی که قبل از طلوع فجر و حتی قبل از یک رکعت مانده به طلوع فجر، پاک می شود باید نماز مغرب و عشاء را بخواند.

ایشان می فرماید: مفاد روایاتی که می گوید وقت نماز مغرب و عشاء برای مضطربین تا طلوع فجر ادامه دارد موافق عامه است و به خاطر مشکلاتی باید حمل بر تقیّه کنیم؛

ص: ۵۴۵

قرائن حمل طائفه رابعه بر تقيّه

قرينه اول (مخالفت با قرآن)

این روایات با قرآن مخالف است: قرآن می گوید «اقم الصلاه لدلوك الشمس الى غسق الليل و قرآن الفجر» که در صحیحه زراره این آیه را تفسیر کرده است که مراد از غسق الليل، نصف شب است. لذا این روایات که می گوید وقت نماز مغرب و عشاء تا اذان صبح است مخالف قرآن می شود.

مناقشه (عدم مخالفت مستقرّ)

هر چند این روایات که امتداد وقت نماز مغرب و عشاء را تا طلوع فجر دانسته است موافق عامّه است ولی تا معارض قطعی نداشته باشد وجهی ندارد حمل بر تقيّه کنیم. و صرف موافق عامه بودن موجب طرح یک خبر نیست.

و این آیه شریفه مطلق است و شامل وقت اختیاری و اضطراری می شود که با آمدن این روایات که وقت را برای مضطرّین تا طلوع فجر می داند تقيید می خورد.

جواب از مناقشه

اگر بگوئید در این روایات تعبیر به «من نام أو نسی» شده است و نائم شامل نائم اختیاری و از روی عمد هم می شود. لذا طبق اطلاق این روایات، وقت اختیاری نماز مغرب و عشاء هم تا طلوع فجر ادامه پیدا می کند و لذا تعارض بین آیه و این روایات مستقرّ می شود.

اشکال به جواب

می گوئیم: اولاً- بر فرض اطلاق «من نام»، من نام باختیاره را بگیرد، باز هم مخالف بالتباین با آیه نیست. چون می توان آیه را حمل بر تکلیف محض کرد. و این که در روایتی که آیه را تفسیر می کند، تعبیر به «وَقْتَهُنَّ» کرد نص در وقت اجزاء نیست و با این می سازد که خداوند توقیت کرده که حتماً باید قبل از نیمه شب نماز مغرب و عشاء را بخوانید. یعنی وقت مبادرت تا نیمه شب است و ممکن است وقت اجزاء تا طلوع فجر باشد.

ص: ۵۴۶

ثانیا: «نام او نسی» انصراف به نوع غیر اختیاری دارد. و اطلاق «نام» در کنار «او نسی» نسبت به کسی که بعد از اذان مغرب عمدا بخوابد، مشکل است و انصراف و یا شبهه انصراف به نوم غیر عمدی دارد.

ثالثا: بر فرض «نام» شامل نوم اختیاری بشود، این فقره با آیه شریفه معارضه می کند، اما فقره دیگر «او نسی» که اختیاری نیست. و نیز صحیحه عبدالله بن سنان در مورد حائض وارد شده است و حائض مثال عرفی برای مضطر است.

لذا: ما نسبت به امتداد وقت نماز مغرب و عشاء برای خصوص مضطر تا طلوع فجر، طبق این روایات ملتزم می شویم که وقت نماز مغرب و عشاء برای مضطرب تا طلوع فجر امتداد دارد و تعارض به نحو تباین هم با این آیه شریفه و صحیحه زراره ندارد.

قرینه دوم (عدم ذکر مضمون طائفه رابعه در طوائف دیگر)

قرینه دیگری که صاحب حدائق ذکر کرده برای این که بگویند روایات راجع به امتداد وقت نماز مغرب و عشاء تا طلوع فجر را باید حمل بر تقیه کنیم این است که:

این همه روایات راجع به وقت نماز مغرب و عشاء ذکر شد: در یک طائفه گفت وقت نماز مغرب تا سقوط شفق است یک طائفه گفت تا ربع لیل است و یک طائفه گفت تا نصف لیل است. و در هیچ کدام از این روایات نگفت تا طلوع فجر ادامه دارد و اگر بنا بود وقت تا طلوع فجر امتداد داشته باشد مناسب بود در این روایات بیان شود. لذا عدم ذکر طلوع فجر در این همه روایت با این کثرت و اختلافی که دارند قرینه بر این است که تا نیمه شب وقت تمام می شود.

مناقشه (عدم ذکر طائفه رابعه در طوائف دیگر به خاطر مورد ابتلا نبودن)

این طوائف از روایات، طبق نظر مشهور وقت اختیاری را بیان کرده اند: وقت اختیاری نماز مغرب و عشاء تا نیمه شب است، وقت فضیلتش هم تا ذهاب حمره مغریه است. و منافات ندارد که وقت اضطراری نماز مغرب و عشاء تا اذان صبح باشد. و این که در این روایات وقت اضطراری را بیان نکردند به این خاطر است که محل ابتلاء عموم مردم نیست.

قرینه سوم (تعبیر روایات راجع به تأخیر از نیمه شب)

موثقه زراره

۱- در موثقه زراره چنین آمده است: (به خاطر وجود موسی بن بکر موثقه گفته می شود) وَ فِي عَقَابِ الْأَعْمِيَالِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَبِي نَضْرَةَ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: مَلَكَ مُوَكَّلٌ يَقُولُ مَنْ نَامَ - عَنِ الْعِشَاءِ إِلَى نِصْفِ اللَّيْلِ فَلَا أَنَامَ اللَّهُ عَيْنَهُ. (۱)

کسی که بخوابد و نماز عشاء را نخواند تا نیمه شب بشود، نفرین بر او باد! روز قیامت چشمانش از حول و نگرانی از عذاب جهنم به خواب نرود. فلانام الله عینیه: ان شاء الله خواب به چشمش نرود. اگر بنا باشد وقت تا اذان صبح امتداد داشته باشد چرا نخواندن نماز تا نیمه شب موجب نفرین می شود.

صحیحه حلبی

۲- و نیز در صحیحه حلبی چنین آمده است: وَ عَنْهُ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ بِنِ هَيْاشِمٍ عَنِ ابْنِ مُشِيكَانَ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْعَتَمَةُ إِلَى ثُلُثِ اللَّيْلِ - أَوْ إِلَى نِصْفِ اللَّيْلِ وَ ذَلِكَ التَّضْيِيعُ. (۲)

ص: ۵۴۸

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۱۵.

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۸۵.

می گوید نماز عشاء یا تا یک سوم شب یا حداکثر تا نصف شب است ولی نصف شب هم تضييع است، و اگر بناء باشد نماز عشاء تا اذان صبح امتداد داشته باشد چرا نیمه شب تضييع است؟

مرسله فقیه

۳- و همینطور در مرسله فقیه آمده است:

قَالَ: وَرَوَى فِي مَنْ نَامَ عَنِ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ إِلَى نِصْفِ اللَّيْلِ - أَنَّهُ يَقْضَى وَيُصْبِحُ صَائِمًا عُقُوبَةً وَإِنَّمَا وَجَبَ ذَلِكَ عَلَيْهِ - لِتَوْمِهِ عَنْهَا إِلَى نِصْفِ اللَّيْلِ. (۱)

می گوید کسی که نماز عشاء را نخواند و تا نیمه شب خواب برود، اولاً باید آن نماز عشاء را قضا کند، خود این قضاء دلیل بر این است که وقت اداء گذشته است که می گویند قضاء کند. از طرف دیگر می گویند یصبح صائماً عقوبتاً، که اگر وقت اداء باقی است چرا عقوبت می کنید؟

این ها قرائنی است که اگر نیمه شب گذشت وقت اداء گذشته است.

مناقشه در قرینه سوم

جواب از موثقه زراره (اختصاص به نوم اختیاری)

أما روایت أول: «من نام عن العشاء الآخرة» مراد نوم اختیاری است و نوم غیر اختیاری رفع القلم عن النائم در موردش جاری است. کسی که از وقت نماز واجب خواب بماند، معذور است. خدا او را خواب کرد، ما غلب الله علیه فهو اولی بالعدر.

و نوم اختیاری تا نیمه شب، اشکالی ندارد که موجب نفرین شود؛ یا از این باب که وقت مبادرت به نماز مغرب و عشاء را ضایع کردی یا حتی وقت اختیاری را ضایع کردی و امتداد وقت تا طلوع فجر برای مضطربین بود. پس این روایت دلیل نمی شود بر اینکه وقت مضطر تا طلوع فجر امتداد ندارد.

ص: ۵۴۹

جواب از صحیحہ حلبی (بیان وقت اختیاری یا وجوب مبادرت)

و اما روایت دوم؛ «و ذلک التضييع» این بیان وقت اختیاری می کند. علاوه بر این که می گوید اگر کسی نزدیک نیمه شب و چند دقیقه به نیمه شب نماز عشاء بخواند این خودش تضييع وقت نماز عشاء است، و این منافاتی با این که وقت مضطر تا طلوع فجر امتداد داشته باشد تنافی ندارد.

و حتی با این تنافی ندارد که وقت مختار هم تا اذان صبح امتداد داشته باشد لکن چون تضييع کرده است و بعد از نیمه شب خوانده است عقاب می شود. و در روایت راجع به نماز عصر هم این گونه ذکر کرد که کسی که قبل از غروب آفتاب و نزدیک غروب نماز عصر را می خواند تضييع کرده است یعنی حق نماز تضييع شده است نه این که نماز قضاء شده است.

البته ما تضييعی که در مورد نماز عصر بود را به قرینه روایات دیگر، از باب تضييع حق مستحب نماز گرفتیم. و می گفتیم ظاهر «و ذلک تضييع» حرمت تأخیر نماز عصر تا تنگی وقت است. و قرآن هم می گفت «و حافظوا علی الصلوات» یعنی نماز را تضييع نکنید.

این روایت هم می گوید اگر نماز عشاء را نزدیک نصف شب بخوانی تضييع است. فوqش می گوید حرام است. اما معنایش این نیست که وقت نماز مغرب و عشاء به لحاظ اجزاء و اداء تا طلوع فجر امتداد نداشته باشد. حداقل راجع به مضطر این روایت دلیل نمی شود که وقت مضطر تا طلوع فجر امتداد نداشته باشد.

جواب از مرسله فقیه

ضعف سند

ص: ۵۵۰

اما روایت سوم یعنی روایت فقیه: این روایت مرسله غیر جزمی است و تعبیر به «قال» ندارد تا جزمی باشد؛ لذا حتی کسانی مثل امام قدس سره که مرسلات جزمیه را قبول دارند این روایت را ضعیف می دانند.

البته سید مرتضی ادعای اجماع کرده که اگر کسی از نماز عشاء خواب بماند تا شب به نیمه برسد باید صبح روزه بگیرد. و لکن اجماع های منقول سید مرتضی قوی نیست و اعتبار ندارد؛ و خود ایشان در جا نقل شده که در غسل به ماء مضاف ادعای اجماع بر جواز کرده است. محقق حلی از ایشان نقل کرده است که وجه ادعای اجماع این است که بر اصل براءة اجماع داریم و غسل به ماء مضاف هم مجرای براءة است. و لکن اولاً استصحاب نجاست در غسل به ماء مضاف جاری است و نوبت به براءة نمی رسد. و ثانیاً ایشان به خاطر اجماعی بودن کبری یعنی اصل براءة فرموده جواز غسل به ماء مضاف هم اجماعی است. و ایشان این گونه نتیجه گیری هایی می کند.

استعمال لفظ «قضی» در اتیان به فعل نه اتیان خارج وقت

اما این که صاحب حدائق فرموده است «یقضی» قرینه بر این است که بعد از نیمه شب، نماز قضاء است:

ما قبول داریم که خیلی از موارد قضاء را برای خروج وقت تعبیر می کنند و لکن ظهور عرفی قضاء این نیست و قضاء به معنای اتیان به فعل است. و ما دو روایت پیدا کردیم که قضاء را در مورد ادای واجب در وقت به کار برده است؛

(کما این که در آیه «فلما قضی زید منها وطرا زوجناکها» و نیز آیه «فاذا قضیت الصلاة فانتشروا فی الارض» قضی به معنای قضاء کردن خارج از وقت نیست.)

مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ نَقَلًا مِنْ كِتَابِ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِذَا حَيَاءُ يَتَّقِينَ بَعْدَ حَائِلٍ - قَضَاءُ وَ مَضَى عَلَى الْيَقِينِ وَ يَقْضَى الْحَائِلُ وَ الشَّكُّ جَمِيعًا - فَإِنَّ شَكَّ فِي الظُّهْرِ - فِيمَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ أَنْ يُصَلِّيَ العَصْرَ قَضَاهَا - وَ إِنْ دَخَلَهُ الشَّكُّ بَعْدَ أَنْ يُصَلِّيَ العَصْرَ - فَقَدْ مَضَتْ إِلَّا أَنْ يَسْتَيَقِنَ - لِأَنَّ العَصْرَ حَائِلٌ فِيمَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ الظُّهْرِ - فَلَا يَدْعُ الْحَائِلَ لِمَا كَانَ مِنَ الشَّكِّ إِلَّا يَتَّقِينَ (۱).

یعنی اگر بعد از نماز عصر یقین کند نماز ظهر را نخوانده است نماز ظهر را بخواند. و اگر قبل از اینکه نماز عصر را بخواند شک کند در نماز ظهر آن را قضاء می کند.

۲- صحیحہ معاویہ بن عمار:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: لَا بَأْسَ أَنْ يُقْضَى الْمَنَاسِكُ كُلُّهَا عَلَى غَيْرِ وُضوءٍ - إِلَّا الطَّوَافُ فَإِنَّ فِيهِ صَلَاةً وَ الْوُضوءُ أَفْضَلُ (۲).

در حج می تواند جمیع مناسک را بدون وضو انجام دهد و فقط طواف باید با وضو انجام شود. قضاء مناسک یعنی الاتیان بالمناسک.

صوم عقوبتی از باب جریمه نه عذاب

و اما اینکه اگر قضاء نشده است چرا باید روزه بگیرد «یصبح صائما عقوبتا»؛

این اشکالی ندارد زیرا طبق این روایت وقت اختیاری نماز عشاء که تا نیمه شب است را مراعات نکرده است لذا هم قبل از طلوع فجر نماز عشاء را می خواند و هم به خاطر جبر آن نقص وقت اختیاری روزه می گیرد. و لذا عقوبت به معنای عذاب نیست بلکه یک جریمه و گوش مالی است تا دیگر یادش نرود.

ص: ۵۵۲

۱- (۴) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۸۳.

۲- (۵) وسائل الشیعه، ج ۱، ص: ۳۷۴.

در روایت نسیان هم داریم: کسی که صلی فی ثوب نجس نسیاناً دارد یعید صلاته و انما جعلت ذلک علیه عقوبتا لنسیانه. این هم عقوبتا لنومه.

و مهم مرسله بودن روایت است. و لذا این روایت هم دلیل نمی شود.

وجه شمول طائفه رابعه برای مختار

به نظرم روایات امتداد وقت مغرب و عشاء تا طلوع فجر قابل اخذ است. ولی در مورد شخص مختار این را نمی گوئیم.

صاحب عروه گفت الاقوی امتداد وقتها الی طلوع الفجر حتی للعامد: یا به این دلیل که «نام» اطلاق دارد و شامل نوم عمدی و اختیاری می شود که ما ادعای انصراف کردیم. و یا به خاطر روایت عبید بن زراره که در سند آن علی بن یعقوب هاشمی است و توثیق ندارد لذا ضعیف السند است:

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَحْيُوبٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ يَعْقُوبَ الْهَاشِمِيِّ عَنْ مَرْوَانَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ عَبِيدِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: لَا تَفُوتُ الصَّلَاةَ مَنْ أَرَادَ الصَّلَاةَ - لَا تَفُوتُ صَلَاةَ النَّهَارِ حَتَّى تَغِيْبَ الشَّمْسُ - وَ لَا صَلَاةَ اللَّيْلِ حَتَّى يَطْلُعَ الْفَجْرُ - وَ لَا صَلَاةَ الْفَجْرِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ. (۱)

مناقشه

این روایت اطلاق دارد و شامل متعمد هم می شود ولی سند آن ضعیف است. لذا ما وفقاً للسیّد الخوئی راجع به مضطرّ قائل به توسعه وقت تا طلوع فجر می شویم.

وجه حمل طائفه رابعه بر وقت قضایی

صاحب وسائل فرموده است: روایاتی که می گوید مضطرّ بعد از نیمه شب تا طلوع فجر نماز مغرب و عشاء را بخواند صریح در وقت اداء نیست و شاید مراد قضاء باشد؛

ص: ۵۵۳

قرینه آن معتبره ابی بصیر (و نیز صحیحہ عبد اللہ بن سنان) است: وَ عَنْهُ عَنْ حَمَادِ بْنِ عِيسَى عَنْ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: إِنْ نَامَ رَجُلٌ وَ لَمْ يُصَلِّ صِيَامَةَ الْمَغْرِبِ وَ الْعِشَاءِ أَوْ نَسِيَ - فَإِنْ اسْتَيْقَظَ قَبْلَ الْفَجْرِ قَدَرَ مَا يُصَلِّيهِمَا كِلْتَيْهِمَا - فَلْيُصَلِّهِمَا وَ إِنْ خَشِيَ أَنْ تَفُوتَهُ إِحْدَاهُمَا - فَلْيُؤَدِّ بِالْعِشَاءِ الْآخِرَةِ وَ إِنْ اسْتَيْقَظَ بَعْدَ الْفَجْرِ فَلْيُؤَدِّ بِالْفَجْرِ - ثُمَّ الْمَغْرِبِ ثُمَّ الْعِشَاءِ الْآخِرَةَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ - فَإِنْ خَافَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَتُفُوتَهُ إِحْدَى الصَّلَاتَيْنِ - فَلْيُصَلِّ الْمَغْرِبَ وَ يَدْعُ الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ - حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ وَ يَذْهَبَ شَعَاعُهَا ثُمَّ لْيُصَلِّهَا. (۱)

نماز بعد از طلوع فجر یقیناً قضا است ولی باز در این روایت تعبیر به خوف فوت می کند. و شاید کسی بگوید: قبل از طلوع فجر هم تعبیر خوف فوت قرینه بر ادایی بودن نماز نمی شود و به خاطر جمع بین این روایات و روایاتی که می گوید آخر وقت نماز مغرب و عشاء نیمه شب است باید بگوییم مراد این روایت، امر به مبادرت به قضاء است یعنی تا طلوع فجر نشده است قضای نماز را بخوان و اگر طلوع فجر شد تا طلوع آفتاب نشده است قضای نماز را بخوان.

مناقشه

و لکن این مطلب خلاف ظاهر است زیرا:

اولاً، نسبت به بعد از طلوع فجر قرینه واضحه داریم که قضاء است. ولی نسبت به قبل از طلوع فجر چنین نیست.

ثانیاً، در روایت چنین آمد که اگر بعد از طلوع فجر نماز مغرب و عشاء را می خوانی و خوف فوت داری اول نماز مغرب را بخوان بعد نماز عشاء را بخوان. و روایت در این فرض ترتیب را ملاحظه کرد. ولی نسبت به قبل از طلوع فجر گفت اول نماز عشاء را بخوان و ترتیب را ملاحظه نکرد و وجهی برای عدم ملاحظه ترتیب نیست جز این که قبل از طلوع فجر آخر وقت مغرب و عشاء است و به اندازه چهار رکعت در آخر وقت مختص نماز عشاء است، لذا باید نماز عشاء را بخواند و مغرب را ترک کند. لذا ظاهر این روایت در مورد مضطر امتداد وقت تا طلوع فجر است.

ص: ۵۵۴

البته ادعا نمی‌کنیم که صریح در اداء است ولی ظهور در اداء بودن دارد و از طرفی اخص است و لازم نیست دلیل اخص صریح باشد؛ مثل اکرم العالم العادل که صریح در وجوب نیست، یا إن أصابك ثوبك بول فاغسله مرتين صریح در وجوب غسل مرتین نیست و تنها ظهور در روجوب دارند و قابل حمل بر استحباب اند. ولی باز جمع موضوعی می‌شود و اطلاقات اغسل المتنجس را تقیید می‌زنیم و حمل بر استحباب نمی‌کنیم.

اینجا هم همین است. موضوع مضطر است که خطاب، ظهور در وجوب اداء تا قبل از طلوع فجر دارد و نمی‌توان از این ظهور رفع ید کرد و حمل بر قضاء کرد. این جمع عرفی نیست.

نتیجه بررسی طائفه رابعه

و لذا به نظر ما وقت نماز مغرب و عشاء برای مضطرّ تا طلوع فجر ادامه دارد و حمل بر تقیّه وجهی ندارد زیرا این روایات معارضی ندارد. و لذا این زن‌هایی که نیمه شب از حیض پاک می‌شوند باید بلند شوند غسل کنند نماز مغرب و عشاء را قبل از طلوع فجر بخوانند.

مطلب دوم را بیان کنیم تا روی آن فکر کنید:

صاحب حدائق فرمود: طائفه اولی که می‌گویند وقت مغرب تا سقوط شفق و ذهاب حمرة مغربیه است حمل بر وقت وجوب مبادرت به نماز مغرب در حال اختیار می‌شود.

از دو جهت باید این ادعا را بررسی کنیم:

اول این که قرینه واضحه داریم وقت تا نیمه شب ادامه دارد لذا باید این طائفه را حمل بر وقت فضیلت کنیم که مشهور از جمله مرحوم خوئی چنین می‌فرمایند.

ص: ۵۵۵

دوم این که: برخی گفته اند که طائفه اولی نص در این است که اگر نماز را در حال عمد و اختیار نخواند تا حمزه مغریه از بین برود نماز مغرب او فوت شده است «و وقت فوتها ذهاب الحمزه». در حالی که صاحب حدائق ادعا می کند که فوت نشده است و تنها مبادرت واجب را ترک کرده است.

محرمات/شرطیت باطل بودن مضمون کلام در صدق غنا/بررسی اقوال ۹۵/۱۰/۲۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: محرمات/شرطیت باطل بودن مضمون کلام در صدق غنا/بررسی اقوال

خلاصه مباحث گذشته:

شرطیت باطل بودن مضمون کلام در صدق غنا

بحث راجع به این بود که در صدق غنا لهوی بودن و باطل بودن مضمون کلام معتبر است یا نه؟

عرض کردیم سه قول در مسئله مطرح است:

قول اول (قول به شرطیت)

در صدق غنا معتبر است که مضمون کلام باطل و لهوی باشد.

محقق ایراونی این نظر را اختیار کرده و فرموده است:

ما در صدق غنا بر صوت مشتمل بر ترجیع مطرب در جایی که مضمون اشعاری که می خوانند باطل نباشد، شک داریم. بلکه معنایی که شیخ اعظم و فقهای کرده اند که غنا صرفاً کیفیت صوت است و ربطی به مضمون کلام ندارد را نمی فهمیم زیرا از کجا بفهمیم چه صوتی با الحان اهل فسوق و معاصی مناسب است. آواز اهل معاصی با آواز اهل طاعت با هم فرق ندارد و تنها اشعاری که اهل معاصی می خوانند، اشعار باطله یعنی عاشقانه و مبتذل است.

قول دوم (عدم شرطیت)

قول منسوب به مشهور که فرموده اند: غنا کیفیت صوت است، محتوای کلام دخلی در آن ندارد.

ص: ۵۵۶

امام فرمود این مطلب واضح است و قابل تأمل نیست.

مرحوم استاد هم در ارشاد الطالب همین قول را قائل شدند؛ هر چند در کتاب القضاء و الشهادات در بحث شفاهی که ظاهراً

نوار آن موجود باشد، قول اول را اختیار کردند؛ و ظاهراً از قول اول برگشتند.

قول سوم (تفصیل مرحوم خوئی)

مرحوم آقای خوئی فرمودند: گاهی شدت لهوی بودن کیفیت آواز، غلبه می کند و حتی با محتوای حق هم غنا صادق است. و گاهی کیفیت صوت شدید نیست و به تنهایی غنا بر آن صدق نمی کند و به خاطر محتوای لهوی و باطل غنا صادق می کند.

نظر استاد در شرطیت باطل بودن مضمون کلام در صدق غنا

به ظنّ ما این قول ثالث عرفی است؛ انصافاً و بالوجدان دیده می شود بین آوازهایی که معروف است آواز حرام اند و به گوش انسان خورده است و آوازهایی که محتوای اشعارشان باطل نیست، اختلاف عرفی وجود ندارد و تنها فرق در این است که در مصادیق حرام مضمون شعر لهوی و مبتذل است. ولی همین مطلب هم جای مناقشه دارد.

خلاصه عرض ما این است؛ قول دوم که قول منسوب به مشهور است و محتوای کلام را در صدق غنا مؤثر نمی دانند به وجدان عرفی ما صحیح نیست و یا لاأقل محرز نیست که عرف در صدق غنا فقط کیفیت آواز را ملاحظه کند و محتوای کلام را در نظر نگیرد. و مظنون ما این است که قول سوم عرفی باشد.

اشکال مرحوم تبریزی (صدق غنا بدون توجه به محتوا)

و همین مقدار جواب آن اشکال مرحوم استاد را می دهد؛ ایشان فرمودند انسان گاهی آوازی می شنود ولی مضمون کلام را نمی فهمد مثل این که زبان، زبانی دیگر است و یا این که از دور صدای غنا می آید و او محتوا را تشخیص نمی دهد، در این موارد عرف در صدق غنا تردید نمی کند با این که محتوا را نمی فهمد.

ص: ۵۵۷

جواب این است که: قول سوم فی الجملة منکر نشد که گاهی شدت کیفیت لهوی منشأ صدق غنا می شود و دیگر به مضمون کلام نگاه نمی کنند. لذا معنای این اشکال پذیرش قول دوم نیست.

قوی بودن اشکال مرحوم ایروانی (عدم احراز صدق غنا بر کلام غیر باطل)

بلکه به نظر ما جا دارد انسان (همانطور که خود استاد در بحث قضاء و شهادت فرموده اند) در همین مقدار هم تشکیک کند و بگوید: این که شدت کیفیت لهوی منشأ صدق غنا شود و بر اشعار حق که با کیفیت شدید لهوی خوانده می شود صادق باشد، محرز نیست. و ظنّ به آن هم فایده ای ندارد زیرا الظن لا یغنی من الحق شیئا. و ما جازم به صدق غنا بر کیفیت شدید لهوی که مضمون آن حق است نیستیم؛ زیرا غنا حتی برای عرف عرب مفهوم واضحی ندارد. چه برسد به ما که عرف عجم ایم و مرادف فارسی غنا را نمی دانیم چیست: آوازه خوانی، آواز خواندن و غیر آن، و چه بسا اصلاً مرادف فارسی نداشته باشد.

لذا ما اشکال محقق ایروانی را قوی می دانیم و صدق غنا بر شعری که محتوای باطل ندارد را احراز نمی کنیم. حال یا ظاهر در محتوای حق است و یا مثل اشعار حافظ دو وجهی است و می توان از آن معنای حق یا باطل اراده کرد.

توجه شود که: ما غنا را بررسی می کنیم و لذا جایی را فرض کنید که بدون استفاده از ابزار موسیقی صرفاً آواز می خواند. و نیز آواز زن را حساب نکنید زیرا بذاته نوعاً به خاطر صدای زیبای زن مهیج است و از این جنبه تأثیر می گذارد.

لذا فرض کنید مردی اشعار حافظ را با لحنی می خواند که با همین لحن اشعار عاشقانه را می خواند. در این مورد صدق غنا برای ما محرز نیست.

سیره استنکاریه و علاقه انسیه

و این که بگویید: اگر آواز با مجالس أهل فسوق تناسب داشته باشد غنا صدق می کند اگر چه محتوا باطل نباشد؛

می گوئیم: در این صورت هم صدق غنا احراز نمی شود زیرا احتمال می دهیم تناسب با مجالس أهل فسوق، ناشی از علقه انسیه باشد:

مثلاً- در بحث حلق لحنیه گفته شده که در ارتکاز متشرعه این است که ریش تراشی مستنکر است. در این بحث اشکالاتی مطرح شده که مثلاً چه بسا این سیره استنکاریه ناشی از فتاوا باشد. و نیز گفته شده است که نوع مردم وقتی آدم خوبی را می دیدند دارای محاسن و مثلاً- تسبیح بوده است و این در ذهنشان مانده است. و آدم هایی که ریش می تراشیدند و سبیل می گذاشتند به خاطر کارهای دیگرشان که بد بوده است مردم ذهنیت بدی نسبت به آن پیدا کرده اند.

و نیز مثل این که شخصی نقل می کرد و می گفت: ما در روستا که بودیم فکر می کردیم هر کس کت و شلوار بپوشد، فاسق فاجر است. چون ذهن شان این بود، چون زمان قدیم معمولاً کت و شلوار نمی پوشیدند الا این متجدد مآب ها که غرب زده بودند. و نیز مثل همین کروات که در خیلی از کشورها متدینین هم کروات می زنند و اصلاً بد نمی دانند. اما در محیط ما یک مقدار این حالت وجود دارد که بین کروات و بین عدم التزام به احکام دین، یک ملازمه غالبیه هست، لذا انسان ذهنیت بدی پیدا کرد است و این ذهنیت ها تاثیر می گذارد.

ص: ۵۵۹

و این که مرحوم استاد فرمود: از دور صدای آواز می شنویم و نمی دانیم چه شعری می خواند، یا از نزدیک به صدای بیگانه که شعر می خواند گوش می دهیم و در صدق غنا شک نمی کنیم؛

به این خاطر است که: گاهی کیفیت صدا باعث می شود علاقه انسیه به کار بیفتد و یاد آن اشعار متضمن فسق و فجور و متضمن لهو و لعب می افتیم که آن را هم به همین کیفیت لهویه می خوانند.

لذا ما صدق غنا بر این آواز را احراز نکرده ایم و احتمال می دهیم این کیفیت صدا به خاطر تناسب با اشعار لهوی و وجود ذهنیت نسبت به آن، غنا نامیده شود و معلوم نیست واقعاً غنا باشد و انصافاً جزم مشکل است.

لذا برای ما صدق غنا محرز نیست. مخصوصاً این تعریف هایی که کردند:

بررسی تعریف غنا به صوت مطرب

الصوت المطرب شأناً هر چند مشتمل بر ترجیع نباشد که امام تعبیر کرد؛

حال مطرب به چه معنا منظور است:

به این معنا که انسان را دچار خفت بکند: یعنی احساسات بر عقل یک مقدار چیره بشود؛ که خود امام هم فرمود این معنا مراد نیست.

یا به این معنا که رفتار انسان یک مقدار تحت تاثیر احساسات قرار بگیرد: که خیلی از این مداحی ها انسان را تحت تاثیر احساسات قرار می دهد و انسان خودش را تکان می دهد، ممکن است در اشعار غم انگیز به حالت حزن و اندوه در آید و خودش را بزند، در اشعار شادی به وجد بیاید. طرب و ما شوقاً الی البیض اطرب و لا لعباً منی و بالشیب یلعب، اصلاً طرب در آنجا یعنی همین. یعنی برای ناراحتی از عزای حسین علیه السلام دچار طرب شدم.

یا به این معنا است که اشاره شهوت کند: که همچون معنایی برای طرب ذکر نکرده اند و معلوم هم نیست غنا ملازم با اشاره شهوت جنسی باشد؛ اشعاری که در فقد معشوق می خوانند که آن شبی که مرا رها کردی کجا رفتی. ای بی وفا!، مثل «بانت سعاد؛ فقلبی الیوم متبولئمتیم إثرها، لم یفد مکیول» کی انسان را دچار شهوت می کند. بله احساساتش تحریک می شود نه این که دچار شهوت شود. البته بعضی اشعار مبتذب چه بسا انسان را دچار شهوت کند ولی قطعاً غنا ملازم با شهوت جنسی نیست.

بررسی تعریف غنا به صوت لهوی

و أما این که غنا به معنای صوت لهوی باشد؛

أولاً- اشکال محقق ایروانی قوی است که صوت لهوی به چه معنا است و با غیر لهوی چه فرقی دارد. خصوصاً با معنایی که برای لهو کردیم که آنچه موجب سرگرمی می شود لهو است (کل ما یشغل الانسان) و مجالس لهو و لعب یعنی مجالس سرگرمی. یعنی اگر کیفیت آواز موجب سرگرمی شود غنا است؛ که خیلی از آوازه ها موجب سرگرمی است در حالی که عرفاً غنا نیست.

خلاصه این که: این سخنان که، عرف می گوید غنا یعنی صوت مطرب که امام فرمود یا صوت لهوی که آقای سیستانی و مرحوم استاد بیان می کردند اینها واقعا واضح نیست. هیچکدام از اینها تعریف جامع و مانع نیست.

و ثانیاً: در صدق غنا ما تشکیک نکنیم و بگوییم بر صوت مطرب یا صوت لهوی ولو اشعار حقی بخوانند، غنا صدق می کند؛

لقائل أن یقول که: اطلاقی در دلیل حرمت غنا نداریم که شامل غنای در کلام حق هم بشود؛ زیرا عمده دلیل بر حرمت غنا روایاتی است که در تفسیر «و اجتنبوا قول الزور» و «و من الناس من یشتری لهو الحدیث» آمده که قول الزور و لهو الحدیث را به معنای غنا گرفته اند.

ص: ۵۶۱

و اشکال مرحوم شیخ انصاری همین است که؛ به قرینه اینکه قول الزور ظاهر است در اینکه مقول، زور و باطل است، و القول الزور نگفت، بلکه قول الزور گفت، یعنی گفتن کلام زور. ظاهر قول الزور این است که این سخن محتوایش زور و باطل است نه اینکه نحوه اداء این کلام باطل و لهوی است.

معنای زور

حال ببینیم معنای زور چیست؟

در مفردات راغب می گوید: زور به معنا میل است و تراور عن کھفهم ای تمیل. و قيل للكذب زور لكونه مائلا عن جهة. و سمی الصنم زورا لكون ذلك كذبا و ميلا عن الحق.

در کتاب العین هم می گوید: الزور قول الکذب و شهادة الباطل.

در کتاب المحيط می گوید: الزور وسط الصدر، و الزور میل فیه، قسمتی از سینه که در آن یک مقدار انحراف را زور می گویند. زورت الشيء عوّجته، کج کردم شیء را، و أملتة عن جهة.

پس زور به معنای انحراف شد لذا «و اجتنبوا قول الزور» به این معنا است که از قول منحرف و سخن نادرست اجتناب کنید که ظاهر آن این است که محتوای سخن نادرست است. لذا وقتی در روایت قول زور را به غنا تفسیر می کند ما یصلح للقرینه است که غنا با محتوای باطل تناسب دارد و لذا دیگر نسبت به آواز خوش و لو شأناً مطرب یا لهوی باشد ولی محتوای آن باطل نباشد، اطلاق ندارد.

مراد از کلام باطل

مراد از باطل همان طور که مرحوم ایروانی فرمود، ترغیب به گناه نیست بلکه مراد اشعار عاشقانه و اشعاری که ترغیب به لهو و عشق مجازی و فقد معشوق و وصل به معشوق می کند، است که اگر با آواز خوش خوانده شود قول الزور بر آن صدق می کند و حرام است. ولی اگر جایی محتوای کلام، حق بود و ترغیب به بهشت یا به دوری از گناه و نزدیکی به خدا می کرد، بر فرض غنا بر آن صدق کند ولی قول الزور بر آن صادق نیست و از آیه نمی توان حرمت آن را ثابت کرد. مثلاً این هایی که صوفی بودند (ما قصد ترویج این مطالب را نداریم ولی چون بحث علمی است مثال می زنیم) مجلس سماع داشتند حال نمی دانم ابزار موسیقی هم به کار می بردند یا نه. مجلس سماع یعنی مجلس آواز: حال اگر این ها بیایند اشعاری در نزدیک شدن به خدا بخوانند چون محتوا حق است قول الزور بر آن صادق نیست.

ص: ۵۶۲

باز هم تکرار می کنیم که مراد از باطل اشعاری نیست که ترغیب به گناه می کند و همین که در فراق یا وصال به معشوق شعر بگوید کفایت می کند که غنا صدق کند و قدر متیقن از غنا همین است و نمی توانیم حرمت غنا را مختص صورت ترغیب به گناه بدانیم. معمول اشعاری که غنا است این گونه است و بسیار کم اند غناهایی که ترغیب به گناه کند و مثلاً محتوایش این باشد که نعوذ بالله بیا زنا کنیم!! مثلاً شما اشعار آغانی ابوالفرج اصفهانی را بررسی کنید و ببینید کجا راجع به زن شوهر دارد شعر گفته است. و معلوم نیست شعر راجع به نامحرم بوده است شاید صیغه اش می کردند. در هر صورت بحث در این است که ترغیب به گناه خیلی جاها مطرح نیست و منتهای مطلب این است که صورت و اندام زن زیبایی را ترسیم می کند و راجع به وصف او شعر می گوید و زن خاصی هم نیست که بگوییم تشبیب است. مثلاً شواهد مغنی محتوای باطل دارد که البته اگر بدون آواز خوانده شود حرام نیست بلکه وقتی با آواز خوش همراه می شود حرام می شود.

اشکال مرحوم شیخ

و این اشکالی است که مرحوم شیخ انصاری هم مطرح نموده اند؛ ان تطبیق قول الزور علی الغنا قرینه علی کون المراد به الکلام الباطل لا کیفیه فی الصوت مطلقاً. و یؤید کون المراد بالغنا فیها هو الکلام الباطل صحیحه حماد عن ابی عبدالله علیه السلام قال سألته عن قول الزور قال منه قول الرجل للذی یغنی احسنت.

کسی غنا می خواند، همین که شما به او بگویید احسنت، این قول زور می شود و معلوم است که احسنت کیفیت آوازش لهوی نیست ولی محتوا باطل است زیرا کسی که غنا می خواند را تشویق کرد و به او احسنت گفت و متضمن مدح فاعل حرام است.

ص: ۵۶۳

این راجع به فرمایش مرحوم شیخ در رابطه با آیه و اجتناب قول الزور که به نظر ما فرمایش متینی است.

جواب مرحوم ایروانی از اشکال مرحوم شیخ

مرحوم ایروانی خودش طرفدار این است که غنا در مواردی که محتوای کلام، حق است صدقش محرز نیست. ولی بحاث است و به شیخ ره اشکال کرده است که اگر غنا در جایی که محتوای کلام حق است و با آواز مطرب یا لهوی خوانده می شود، صدق کند نباید در حرمت آن تشکیک کرد زیرا قول زور و باطل از دو چیز ناشی می شود: از محتوا، و از کیفیت؛ اگر محتوا باطل باشد که قول زور صادق است و اگر کیفیت باطل باشد باز قول زور صادق است زیرا کیفیت سخن گفتن با خود سخن گفتن در خارج اتحاد دارند، در خارج آواز با آن شعر ترکیب اتحادی دارند و یک وجود است که از محتوا و کیفیت تشکیل شده است، لذا اگر کیفیت آواز هم باطل باشد «الكلام الباطل» صدق می کند. یعنی گاهی باطل بودن کلام و سخن ناشی از محتوا است و گاهی منشأ باطل بودن کلام، کیفیت آن است.

و از صحیح حماد که آمده است: «و من قول الزور قول الرجل للمغنی احسنت» استفاده نمی شود قول زور، قولی است که محتوایش باطل باشد زیرا اثبات شیء نفی ما عده نمی کند: این که «قول الرجل للمغنی احسنت» قول زور است موجه جزئی است و اثبات نمی کند همه جا باید محتوا باطل باشد تا قول زور بشود.

خلاصه این که: مرحوم ایروانی می فرماید اگر صدق غنا بر کلام حق را قبول کنیم اشکال مرحوم شیخ وارد نمی باشد و لکن ما در صدق غنا بر موردی که محتوا باطل نیست شک داریم لذا مدّعی مرحوم شیخ را قبول داریم که غنا تنها در صورتی حرام است که محتوا هم باطل باشد.

ص: ۵۶۴

انصافاً ظاهر قول الزور این است که مقول، انحراف از حق باشد. القول الزور نگفتند، قول الزور گفتند یعنی از سخن انحرافی اجتناب کنید و ظاهر سخن انحرافی این است که محتوایش انحرافی است.

و لذا به نظر ما این اشکال مرحوم شیخ قوی است.

کلام مرحوم امام قدس سره

و امام قدس سره فرموده اند: معلوم است که غنا کیفیت صوت است و به معنای صوت مطرب است. و از طرفی ظاهر «قول زور» این است که محتوای کلام باطل باشد؛ لذا می‌گوییم امام برای «قول الزور» تطبیقی تعبیدی کرد و ما به اطلاق تطبیق ملتزم می‌شویم. و ممکن است تطبیق قرینه شود بر این که معنای «قول الزور» را حمل بر خلاف ظاهر کنیم و بگوییم هر چند ظهور آن در محتوای باطل است ولی چون امام علیه السلام غنا را که کیفیت صوت است نه محتوای باطل، بر قول زور تطبیق کرد می‌فهمیم که قول زور شامل کیفیت صوت هم می‌شود و معنایی اعم دارد.

مناقشه

این فرمایش هم ناتمام است؛ زیرا وقتی «قول الزور» ظهور در محتوای باطل داشت ما یصلح للقرینه است که محتوای باطل را در حرمت آن لحاظ کنند نه در صدق آن.

نگویید که: محتوای باطل بدون آواز خوش که حرام نیست: زیرا هر چند حرام نیست اما آیا هیچ دخالتی هم در حرمت غنا ندارد؟ این ادعای دیگری است. و در آیه ما یصلح للقرینه وجود دارد که باید محتوای آواز خوش، باطل هم باشد و گرنه مصداق قول الزور شدن آن مشکل است. و تطبیق تعبیدی هم وقتی ما یصلح للقرینه داشت دیگر اطلاق برایش منعقد نمی‌شود.

ص: ۵۶۵

که این مطلب را ان شاء الله بعدا بیشتر توضیح خواهیم داد.

و الحمد لله رب العالمین.

کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /وقت مغرب و عشاء/بررسی قول به وجوب مبادرت به مغرب قبل از سقوط شفق

۹۵/۱۰/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /وقت مغرب و عشاء/بررسی قول به وجوب مبادرت به مغرب قبل از سقوط شفق

خلاصه مباحث گذشته:

متن خلاصه ...

وجوب مبادرت به نماز مغرب قبل از سقوط شفق در حق مختار

بحث راجع به کلام صاحب حدائق بود که فرمود: بر مختار واجب است که نماز مغرب را قبل از سقوط شفق یعنی زائل شدن حمزه مغربیه بخواند.

عرض کردیم این نظر که ناشی از جمع عرفی بین روایات است، دو ایراد متقابل و متعکس دارد:

مناقشه اول

یک ایراد توسط کسانی است که معتقدند بعد از سقوط شفق نماز مغرب، مطلقا یا لاقلا برای شخص مختار قضاء می شود. که مستفاد از کلمات شیخ طوسی در کتبش همین نظر است.

می گویند: ظاهر روایات بیان وقت اجزاء است و نمی توان بر صرف تکلیف محض به وجوب مبادرت به نماز مغرب قبل از سقوط شفق، حمل کرد؛ «ان لكل صلاتین وقتین الا المغرب فان وقتها واحد و وقتها وجوبها و وقت فواتها سقوط الشفق. یا در روایت داریم: وقت صلاه المغرب من غروب الشمس الی ذهاب الحمزه أى الحمزه المغربیه.»

جواب

انصاف این است که ایراد اول تمام نیست؛ زیرا جمع بین روایات اقتضاء می کند که وقت فوت و قضاء شدن نماز مغرب حتی برای متعمد سقوط شفق نیست؛ بلکه یا نیمه شب و یا اذان صبح است. و این مطلب را با بررسی روایات ان شاء الله توضیح خواهیم داد.

ص: ۵۶۶

و یک ایراد هم از طرف مشهور به صاحب حدائق گرفته می شود که؛ ظاهر روایات و لااقل جمع عرفی بین روایاتی که می گوید: مختار می تواند نماز مغرب را عمداً تأخیر بیندازد و بعد از سقوط شفق بخواند و بین این روایت، این است که سقوط شفق را پایان وقت فضیلت نماز مغرب بدانیم.

مرحوم آقای خوئی اینجا بیان هایی دارد، ما بیان های ایشان را عرض می کنیم و بررسی می کنیم؛

۱- صراحت آیه به قرینه صحیحه زراره در امتداد وقت مختار تا نصف شب

ایشان فرموده است؛ آیه شریفه «اقم الصلاه لدلوك الشمس الی غسق اللیل» نماز های یومیه را توقیت کرده است و به قرینه صحیحه زراره که گفت «غسق اللیل منتصفه» صریح است در اینکه وقت نماز مغرب و عشاء برای مختار هم تا نصف شب امتداد دارد.

ایشان می فرماید: عمده دلیل ما آیه است و روایاتی که می گوید وقت نماز مغرب تا سقوط شفق است مخالف با صراحت آیه است و باید حمل بر وقت فضیلت کنیم.

جواب

انصافاً این آیه صراحتی در فرمایش آقای خوئی ندارد زیرا؛

اولاً: در آیه و نیز در صحیحه زراره نیامده است که وقت نماز مغرب تا نیمه شب است. شاید وقت نماز عشاء تا نیمه شب باشد ولی وقت نماز مغرب تا سقوط شفق باشد.

و آیه هم اطلاق ندارد که وقت نماز ظهر و عصر یا مغرب و عشاء چه موقع است، تا با تمسک به اطلاق آیه بگوییم وقت نماز مغرب و عشاء تا نصف شب ادامه دارد. و تنها به صورت کلی زمان این چهار نماز را مشخص می کند و در مقام بیان وقت تفصیلی این نمازها نیست. لذا با این می سازد که وقت مغرب تا سقوط شفق باشد و وقت عشاء تا نصف شب باشد.

ثانیا: آیه قابل تخصیص به مختار است؛ یعنی بر مختار مبادرت واجب باشد ولی وقت در حالات اضطرار تا نیمه شب ادامه داشته باشد. مخصوصاً که صاحب حدائق می گوید: ما به قرینه روایات آیه را حمل بر حکم وضعی و وقت اجزاء می کنیم و منافات ندارد که بر شخص مختار و غیر معذور تکلیفاً واجب باشد که نماز مغرب را قبل از سقوط شفق بخواند. و بر فرض با اطلاق آیه منافات داشته باشد با صراحت آیه که تنافی ندارد و قابل جمع عرفی است.

مخالفت روایات با روایت مفسر یا با آیه مفسر

یک نکته عرض کنم:

ایشان آیه را که مطرح می کنند می گویند معنای آیه به قرینه صحیحه زراره این است. یا صاحب حدائق هم می گفت روایاتی که می گوید وقت نماز مغرب و عشاء تا طلوع فجر ولو برای مضطرّ باقی است، مخالف آیه، به ضمیمه صحیحه زراره است.

ما حرفی نداریم صحیحه زراره را که می گفت «و غسق اللیل منتصفه» مفسر آیه قرار بدهیم. ولی روایات مخالف آیه نمی شوند. روایات دیگر مخالف صحیحه زراره می شوند نه مخالف قرآن. این را توضیح بدهیم:

در برخی موارد آیه فی حد نفسه ظهور در مطلبی ندارد و روایتی در مقام تفسیر معنا را بیان می کند: مثلاً در آیه چنین آمده است: «أوفوا بالعقود» و چون عهد اعم عقد است و می گویند عقد، عهد مشدد و طرفینی و التزام متقابل و التزام فی التزام است. لذا آیه ظهور در عهد پیدا نمی کند. ولی در صحیحه ابن سنان آمده است: «أى العهود». یا در همین محل بحث که در آیه «أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل» معنای غسق اللیل مشخص نیست؛ بعضی از أهل لغت غسق اللیل را به معنای منتصف لیل گرفته اند و بعضی دیگر به معنای «شدّة الظلمه» و بعضی دیگر به معنای «ظلمة اللیل» یعنی تاریکی شب گرفته اند و این معنای سوم با سقوط شفق می سازد زیرا با سقوط شفق شب تاریک می شود. حال در صحیحه زراره غسق اللیل را تفسیر کرده است «أى منتصفه»؛

ص: ۵۶۸

در این گونه موارد معنا ندارد روایتی که بر خلاف این تفسیر آمده است مخالف قرآن بدانیم و به جرم مخالفت با قرآن آن را طرح کنیم. بله اگر صرفاً می خواهید با این روایت آیه را تفسیر کنید مشکلی ندارد.

۲- دلالت روایات بر امتداد وقت مختار تا نصف شب

آقای خوئی فرموده اند؛ روایات هم دلالت می کند بر اینکه سقوط شفق انتهای وقت فضیلت است.

روایت اول

صحیحہ عمر بن یزید:

وَعَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى وَ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ جَمِيعاً عَنْ أَبِي طَالِبٍ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّلْتِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْجَوْهَرِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ أَكُونُ مَعَ هَؤُلَاءِ- وَ أَنْصَرِفُ مِنْ عِنْدِهِمْ عِنْدَ الْمَغْرِبِ- فَأَمُرُّ بِالْمَسَاجِدِ فَأُقِيمَتِ الصَّلَاةُ- فَإِنْ أَنَا نَزَلْتُ أَصِلِّي مَعَهُمْ- لَمْ أَسْتَطِيعْ مِنَ الْأَذَانِ وَالْإِقَامَةِ وَ افْتِتَاحِ الصَّلَاةِ- فَقَالَ إِنَّتِ مَنْزِلَكَ وَ انْزِعْ ثِيَابَكَ- وَ إِنْ أَرَدْتَ أَنْ تَتَوَضَّأَ فَتَوَضَّأْ وَ صَلِّ- فَإِنَّكَ فِي وَقْتِ إِلَى رُبْعِ اللَّيْلِ. (۱)

عمر بن یزید می گوید من با اهل سنت هستم، موقع نماز مغرب با آنها خداحافظی می کنم، و می آیم به منزل بروم که بر مساجد اهل سنت مرور می کنم که نماز مغرب می خوانند. اگر بخواهم با آنها نماز بخوانم، نمی توانم اذان و اقامه بگویم، نمی توانم تکبیره الاحرام عادی بگویم. حضرت فرمود: تو تا یک چهارم شب وقت داری. یعنی تا یک دوم نصف شب.

دلالت

آقای خوئی فرموده اند؛ خیلی واضح است که این روایت می گوید اختیاراً هم تاخیر نماز مغرب از زمان سقوط شفق که حدوداً الان ساعت شش و نیم است جایز است.

ص: ۵۶۹

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۹۶.

در سند قاسم بن محمد جوهری است:

آقای خوئی فرموده اند که؛ قاسم بن محمد جوهری، به نظر ما تنها راه توثیقش این است که در اسناد کامل الزیارات است، چون قاسم بن محمد جوهری از مشایخ مع الواسطه ابن قولویه، صاحب کامل الزیارات است.

مناقشه سندی

و لکن آقای خوئی چند سال قبل از رحلت شان رسماً اعلام کردند که از نظریه توثیق عام رجال کامل الزیارات عدول کردند و فقط قائل به توثیق مشایخ بلاواسطه ابن قولویه شدند، زیرا در این کتاب مراسیل زیاد و روایت از ضعاف زیاد است، از عائشه نقل حدیث می کند. و این مطلب، قرینه لبیه متصله یا قرینه منفصله می شود بر اینکه مراد ابن قولویه از «ما وصل الینا من طریق الثقات من اصحابنا رحمهم الله» مشایخ خود ابن قولویه است. لذا سند روایت مشکل می شود.

تأیید سند و دلالت روایت

پس به نظر سند و دلالت این روایت خوب است:

أما سند روایت:

به نظر ما قاسم بن محمد جوهری مشکل ندارد زیرا؛ ابن ابی عمیر و صفوان بن یحیی از او روایت نقل می کنند که شیخ طوسی می گوید لایروون و لایرسلون الا عن ثقه. و نیز ابن داوود قاسم بن محمد جوهری را توثیق کرده است، و لو ابن داوود را آقای خوئی می گوید جزء متاخرین است، تقریباً معاصر علامه حلی است و توثیق متاخرین اجتهادی است. و نیز حسین بن سعید از قاسم بن محمد جوهری اکتار روایت دارد که بعید نیست کاشف از این باشد که قاسم بن محمد جوهری نزد حسین بن سعید ثقه بوده است و گرنه حسین بن سعید معروف می شود به این که یکثر الروایه عن الضعفاء.

ص: ۵۷۰

بعید نیست که گفته شود فرض روایت فرض اضطرار نبوده است: حال این که نمی خواسته با اهل سنت نماز بخواند عذری بوده است ولی امام در جواب فرمود: تو تا ربع لیل وقت داری برو منزل و لباس هایت را در آور یعنی راحت باش و عجله نکن. اگر خواستی وضو بگیری وضو بگیر (مراد تجدید وضو است و گرنه اگر وضو ندارد حتماً باید وضو بگیرد) یعنی اگر می خواهی بروی با حوصله تجدید وضو کنی انجام بده و با آرامش و بدون دغدغه فوت وقت نماز بخوان زیرا تا ربع لیل فرصت داری. لذا دلالت روایت تمام است.

نکته: این که مورد روایت عذر عرفی باشد:

أولاً ثابت نیست زیرا این که نمی تواند اذان و اقامه بگوید، خوب نگوید. یا نمی تواند افتتاح الصلاة کند یعنی دستهای خود را هنگام گفتن تکبیر بالا- بیاورد خوب بیاورد و آهسته تکبیر بگوید. (افتتاح الصلاة به معنای تکبیرة الاحرام است نه فاتحة الكتاب)

ثانیاً اگر عذر عرفی را شامل این موارد بدانید می گوئیم خیلی اصرار نداریم و نهایت یک عذر و بهانه ای بوده ولی عرفی نیست که شارع با کمترین بهانه ای از یک واجبی رفع ید کند و بعد هم تعبیر کند اگر می خواهی تجدید وضو کن تا ربع لیل وقت داری. این بیان با وجوب مبادرت به نماز مغرب تا قبل از سقوط شفق انصافاً نمی سازد. و در روایت فرض نکرده که شفق رد شده است و از زمان غروب آفتاب تا شفق حدود یک ساعت زمان است و رفتن به منزل این قدر طول نمی کشیده است که فرض روایت بعد سقوط شفق باشد و بیان در روایت با وجوب مبادرت به نماز مغرب قبل از سقوط شفق منافات نداشته باشد.

این که این روایت با آن روایتی که می گوید و وقت فوتها سقوط الشفق منافات دارد یا نه، بحث دیگری است. اما انصافاً دلالت این روایت بر مدعای مشهور تمام است.

روایت دوم

صحیحه دوم عمر بن یزید:

و يَأْسِرُنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يُونُسَ وَ عَلِيِّ الصَّيْرَفِيِّ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ أَكُونُ فِي جَانِبِ الْمَضْرِبِ - فَتَحْضُرُ الْمَغْرِبُ وَ أَنَا أُرِيدُ الْمَنْزِلَ - فَإِنْ أَخَّرْتُ الصَّلَاةَ حَتَّى أُصَلِّيَ فِي الْمَنْزِلِ كَانَ أَمْكَنَ لِي - وَ أَدْرَكَنِي الْمَسَاءُ أَفَأُصَلِّي فِي بَعْضِ الْمَسَاجِدِ - فَقَالَ صَلَّى فِي مَنْزِلِكَ.

عمر بن یزید گفت من در گوشه شهر هستم، اذان مغرب می شود، می خواهم به منزل بیایم اگر نماز مغرب را تاخیر بیندازم تا در منزل نماز بخوانم برای من امکان است، یعنی راحت تر است، و ادرکنی المساء، یعنی تاریکی شب می شود در بعض مساجد نماز بخوانم؟ فرمود: نه، برو در منزل نماز بخوان. ظاهرش این است که سقوط شفق می شود: تحضر المغرب به خاطر این که شب شده بود و ادرکنی المساء یعنی زوال حمره مغربیه می شود.

امام نفرمود عجله کن و سریع برو منزل. چه بسا این شخص بین راه در چند جا توقف می کند. و امام هم نفرمود در بعض مساجد نماز بخوان. چه اشکال داشت در مساجد آن ها نماز می خواند. اگر واقعا وقت فوت نماز مغرب، سقوط شفق است، ائمه که ترغیب کرده اند: «صلوا فی مساجدهم، صلوا فی عشائهم، من صلی معهم فکانما صلی فی الصف الاول خلف رسول الله صلی الله علیه و آله.» عمر بن یزید هم طبق ترغیب ائمه رفتار می کرد و در مساجد اهل سنت نماز می خواند. لذا نماز نخواندن در مساجد آن ها عذر نیست. و امکان یعنی راحت تر هستیم که منشأ نمی شود کسی از واجب فوری رفع ید کند. این که به صرف امکان بودن منزل، شارع دست از فعلی بردارد با فوریت و جوب تنافی عرفی دارد.

ص: ۵۷۲

وَعَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَالٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ صِيَامِهِ الْمَغْرِبِ إِذَا حَضَرَتْ - هَيْلٌ يَجُوزُ أَنْ تُؤَخَّرَ سَاعَةً - قَالَ لَمَّا بَيَّأَسَ إِنْ كَانَ صَائِمًا أَفْطَرَ (ثُمَّ صَلَّى) وَإِنْ كَانَتْ لَهُ حَاجَةٌ فَصَاها ثُمَّ صَلَّى. (١)

روایت می گوید اگر روزه داره افطار کند بعد نماز بخواند، یا اگر حاجت دارد حاجت را انجام بدهد بعد نماز بخواند.

جواب

این روایت به نظر ما مخالف حرف صاحب حدائق نیست؛ واقعا افطار صائم عذر و قضاء حاجت عذر است. بله اگر بدون عذر و حاجت بگویند می توانی نماز را تأخیر بیندازی «فانك في وقت الى ريع الليل» خلاف عرفیت است، اما اگر بگویند اگر حاجت داشتی برو حاجت را انجام بده بیا نماز مغرب بخوان این اشکال ندارد. یک سری از واجبات است به صرف قضاء حاجت و جوبش بر داشته می شود. مثل سوره: سوره واجب است ولی ان كان لك حاجة تخاف فوتها می توانی سوره را ترک کنی مثلاً- بلیط اتوبوس گرفتی ساعت یک بعدازظهر باید بروی ترمینال. سوره نماز ظهر و عصر را نخوان، حاجت عرفیه است. با این که من می توانم با اتوبوس بعدی بروم، می گویند نه، شما بلیط گرفتی حاجت عرفیه داری، سوره را ترک کن. یا مثلاً در مکه بین حج تمتع و عمره تمتع که «ان عرض له حاجة خرج من مكة» با اینکه جایز نیست خروج از مکه بین عمره تمتع و حج تمتع، اما عند عروض الحاجة و لو حاجت ضروریه نباشد جایز می شود.

ص: ۵۷۳

و لذا این روایت را مناسب بود آقای خوئی ذکر نمی کرد. آن دو روایت اول خوب است.

روایت چهارم

صحیحہ اسماعیل بن ہمام؛

عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي هَمَّامِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ هَمَّامٍ قَالَ: رَأَيْتُ الرَّضَاعَ وَ كُنَّا عِنْدَهُ لَمْ يُصَلِّ الْمَغْرِبَ - حَتَّى ظَهَرَتِ النُّجُومُ ثُمَّ «۱» قَامَ - فَصَلَّى بِنَا عَلَى بَابِ دَارِ ابْنِ أَبِي مَحْمُودٍ. (۱)

امام علیہ السلام تا زوال حمرة مغربیه نماز مغرب را نخواندند. ظهور نجوم، اشتباک نجوم را به زمانی می گفتند که ذهاب حمرة مغربیه می شد.

مرحوم خوئی فرموده اند: بعید است امام به خاطر عذر نماز را تأخیر انداخته باشند و ظاهراً بدون عذر بوده است. بله امام نسبت به وقت فضیلت مقید بوده است اما این که حضرت نماز در وقت فضیلت را ترک کرده است به این معنا نیست که مضطر بوده است و حاجت عرفی داشته است. شاید به خاطر مصلحتی نماز را تأخیر انداخته باشد مثل این که می خواست به مردم یاد بدهد که نماز مغرب واجب فوری نیست.

جواب از روایت چهارم

اولاً: شاید امام علیہ السلام مسافر بوده است. «و کنا عنده» یعنی در منزل حضرت بودیم. در شهر مدینه یا در شهر طوس؟ معلوم نیست و شاید حضرت در سفر بوده است. و باید ببینیم ابن ابی محمود چه کسی است و خانه او کجاست که در روایت به آن اشاره شده است.

ثانیاً: اگر امام عذر و حاجتی داشته باشد مگر باید حتماً به مردم بگوید. شاید منتظر شخصی بوده که عجله داشت او را ببیند و او نیامد و حضرت هم صبر کرده است. و دیگر نگفته است که این کار من به خاطر این بوده که منتظر کسی بوده ام.

ص: ۵۷۴

اما این که در روایت ذکر شد «صلی بنا»: شاید همه در سفر بوده اند. و شاید همین که زودتر از امام علیه السلام نماز نخوانند یک عذر عرفی بوده باشد.

روایت پنجم

روایت داوود صرمی؛

وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ وَ عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ دَاوُدَ الصَّرْمِيِّ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي الْحَسَنِ الثَّالِثِ عَ يَوْمًا فَجَلَسَ يُحَدِّثُ حَيْثِي - غَابَتِ الشَّمْسُ ثُمَّ دَعَا بِشَمْعٍ وَ هُوَ حَايِسٌ يَتَحَدَّثُ - فَلَمَّا خَرَجْتُ مِنَ الْبَيْتِ نَظَرْتُ - وَ قَدْ غَابَ الشَّفَقُ قَبِيلَ أَنْ يُصِلَّيَ الْمَغْرِبَ - ثُمَّ دَعَا بِالْمَاءِ فَتَوَضَّأَ وَ صَلَّى. (۱)

آقای خوئی می گوید داوود صرمی از مشایخ با واسطه ابن قولویه صاحب کامل الزیارات است و هیچ راه توثیق دیگری هم ندارد. این را دیگر ما هم نمی توانیم درستش کنیم.

امام هادی علیه السلام مشغول صحبت بودند که زوال حمره مغریه شد، بعد فرمود آب بیاورید وضوء بگیرم نماز بخوانم.

در این روایت دیگر «صلی بنا» ندارد تا آقای خوبی بفرمایند که نمی شود این همه جمعیت همه شان عذر داشته باشند. در روایت اسماعیل بن همام ایشان این گونه گفت و ما هم جواب دادیم که شاید همه در سفر بودند. ولی این روایت که همه در کار نیست، خود امام این گونه عمل کرده است و یک نفر با حضرت بوده است.

جواب

معلوم نیست حضرت معذور نبوده است. گاهی ناراحتی زیاد عذر می شود. در برخی روایات است که حضرت نافله ها را جز در ناراحتی شدید ترک نمی کرد. و این که گفته شود حتماً یک مصلحتی بوده است ولی عذر عرفی نبوده است، ثابت نیست.

ص: ۵۷۵

و اصلاً گاهی تقیه بوده است: وقت مناسب بوده که حضرت جواب سؤالات شخصی را بدهند و اگر جوابش را نمی دادند ممکن بود مأمور بیاید و بگوید شما این جا چه می کنید؛ اشخاص به عنوان خیار فروش پیش امام علیه السلام می رفتند و حضرت هم به بهانه خیار خریدن جواب مسأله را می دادند. لذا در وقت نماز مغرب حضرت مطالبی که ضروری بوده را بیان کرده اند.

پس عمده همان دو تا روایت اول است.

اما این که کافی نیست و باید روایاتی که صاحب حدائق گفته آن ها را نیز بررسی کنیم؛

بررسی روایات مورد استدلال صاحب حدائق

صحیحه فضیل

آقای خویی فرموده است؛ صحیحه فضیل و زراره که آمده است: « وَ بِالْإِسْنَادِ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ وَ الْفَضِيلِ قَالَا قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع إِنَّ لِكُلِّ صَلَاةٍ وَقْتَيْنِ غَيْرِ الْمَغْرِبِ فَإِنَّ وَقْتَهَا وَاحِدٌ - وَ وَقْتَهَا وَجُوبُهَا وَ وَقْتُ فَوْتِهَا سُقُوطُ الشَّفَقِ. (۱) »

ظاهر این روایت این است که سقوط شفق باعث فوت وقت نماز مغرب می شود: حال یا بر کلام شیخ طوسی دلالت می کند که شخص مختار اگر نماز مغرب را تا سقوط شفق نخواند قضاء می شود. یا لاقلاً بر نظر صاحب حدائق دلالت می کند که واجب بود تا سقوط شفق نماز مغرب را بخوانی. ولی وقت أداء باقی است.

توجیه آقای خویی

آقای خوئی این روایت را توجیه کرده است که: ظاهر روایت این است که هر نمازی مسبوق به نافلة است: نماز صبح مسبوق به نافلة فجر است. نماز ظهر مسبوق به نافلة ظهر است. نماز عصر مسبوق به نافلة عصر است. نماز عشاء مسبوق به نافلة مغرب است. فقط این نماز مغرب است که مسبوق به هیچ نافلة ای نیست. تا اذان مغرب را بگویند بدون هیچ نافلة ای وقت فضیلت نماز مغرب شروع می شود. وقتها وجوبها یعنی دیگر نافلة ندارد که به خاطر نافلة بگویند افضل تاخیر نماز مغرب است. بعد ایشان می گوید مشابه این هم در روایات نماز جمعه است. می گوید «صلاة الجمعة من الامر المضيق لها وقت واحد حين تزول». آن هم معنایش این است که نماز جمعه بعد از اذان و قبل از نماز، نافلة ندارد.

ص: ۵۷۶

فکر کنید که آیا این توجیه موافق فهم عرفی است؟

کتاب الصلاة/وقت مغرب و عشاء / آخر وقت مغرب / ابتدای وقت عشاء ۹۵/۱۰/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کتاب الصلاة/وقت مغرب و عشاء / آخر وقت مغرب / ابتدای وقت عشاء

خلاصه مباحث گذشته:

متن خلاصه ...

بررسی روایات مورد استدلال صاحب حدائق

بحث راجع به جمع بین روایات راجع به آخر وقت نماز مغرب بود.

صحیحه فضیل و زراره

رسیدیم به روایت صحیحه زراره و فضیل: «و بِالْإِسْنَادِ عَنْ حَرِيْزٍ عَنْ زُرَّارَةَ وَ الْفَضْلِ قَالَا قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ إِنَّ لِكُلِّ صَلَاةٍ وَقْتَيْنِ غَيْرِ الْمَغْرِبِ فَإِنَّ وَقْتَهَا وَاحِدٌ - وَ وَقْتُهَا وَجُوبُهَا وَ وَقْتُ فَوْتِهَا سُقُوطُ الشَّفَقِ. (۱)»

جواب مرحوم خوئی

مرحوم آقای خوئی فرمودند؛ این صحیحه ربطی به آخر وقت مغرب ندارد تا صاحب حدائق بگوید دلالت بر وجوب مبادرت به نماز مغرب تا قبل از سقوط شفق می کند و یا شیخ طوسی بفرماید آخر وقت ادای نماز مغرب برای مختار طبق این روایت سقوط شفق است،

بلکه مفاد این صحیحه این است که: تمام نمازها قبل از خودشان وقت نافله دارند. حتی قبل از نماز عشاء وقت نافله مغرب است. اما نماز مغرب است که به مجرد اذان مغرب فعلی است و هیچ نافله ای قبل از آن نیست.

مؤید این استظهار موثقه معاویه بن وهب است: وَ يَأْسِدُنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْبٍ عَنْ أَبِي عَيْدٍ اللَّهُ قَالَ: أَتَى جَبْرِئِيلُ رَسُولَ اللَّهِ ص بِمَوَاقِيَتِ الصَّلَاةِ - فَأَتَاهُ حِينَ زَالَتِ الشَّمْسُ فَأَمَرَهُ فَصَلَّى الظُّهْرَ - ثُمَّ أَتَاهُ حِينَ زَادَ الظِّلُّ قَامَةً فَأَمَرَهُ فَصَلَّى العَصِيْرَ - ثُمَّ أَتَاهُ حِينَ غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَأَمَرَهُ فَصَلَّى الْمَغْرِبَ - ثُمَّ أَتَاهُ حِينَ سَقَطَ الشَّفَقُ فَأَمَرَهُ فَصَلَّى العِشَاءَ - ثُمَّ أَتَاهُ حِينَ طَلَعَ الْفَجْرُ فَأَمَرَهُ فَصَلَّى الصُّبْحَ - ثُمَّ أَتَاهُ مِنَ الْعَدِ حِينَ زَادَ فِي الظِّلِّ قَامَةً - فَأَمَرَهُ فَصَلَّى الظُّهْرَ - ثُمَّ أَتَاهُ حِينَ زَادَ مِنَ الظِّلِّ قَامَتَيْنِ فَأَمَرَهُ فَصَلَّى العَصِيْرَ - ثُمَّ أَتَاهُ حِينَ غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَأَمَرَهُ فَصَلَّى الْمَغْرِبَ - ثُمَّ أَتَاهُ حِينَ ذَهَبَ ثُلُثُ اللَّيْلِ فَأَمَرَهُ فَصَلَّى العِشَاءَ - ثُمَّ أَتَاهُ حِينَ نَوَّرَ الصُّبْحُ فَأَمَرَهُ فَصَلَّى الصُّبْحَ - ثُمَّ قَالَ مَا بَيْنَهُمَا وَقْتُ. (۲)

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۸۷.

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۵۷.

طبق این روایت در روز دوم تمام نمازها به جز نماز مغرب تغییر کرد. ثم قال بینهما وقت، امروز و دیروز به خاطر توسعه اختلاف پیدا کرد که اول و آخر وقت فضیلت مشخص بشود، اما وقت نماز مغرب در دو روز یکی بود که همان غروب شمس است.

این روایت ظاهر در این است که پیامبر برای هر نمازی دو وقت آورد غیر از نماز مغرب، اما این دو وقت مربوط به وقت فضیلت است. و ظاهر هم از روایات این است که فرق نماز مغرب با بقیه بخاطر مراعات نوافل است که در نماز مغرب نافله ای قبل از نماز مغرب نیست.

اشکال در جواب مرحوم خویی

انصافاً این مطالب خلاف ظاهر است؛ «ان لكل صلاة وقتين الا المغرب فان وقتها واحد و وقتها وجوبها و وقت فوتها سقوط الشفق» این را ما حمل کنیم بر اینکه نماز مغرب امتیازش این است که قبل از نماز مغرب نافله ای نیست که به خاطر نافله تاخیر نماز مغرب مستحب باشد این عرفی نیست: روایت می گوید «و وقتها وجوبها و وقت فوتها سقوط الشفق». همه نمازها دو وقت دارند، وقت فضیلت و وقت وجوب دارند اما نماز مغرب فقط وقت وجوب دارد، وقت فضیلت ندارد.

آقای خویی راجع به نماز جمعه هم گفتند که توجیه آن همین است که: قبل از نماز جمعه نافله نیست لذا در صحیح زراره آمده است: «ان صلاة الجمعة من الامر المضيق انما لها وقت واحد حين تزول»

و این هم توجیه عجیبی است روایت را کامل بخوانیم تا معنا مشخص شود؛

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَدِيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ يَقُولُ إِنَّ مِنَ الْأُمُورِ أُمُورًا مُضَيِّقَةً وَأُمُورًا مُوسَّعَةً - وَإِنَّ الْوَقْتَ وَقْتَانِ - وَالصَّلَاةُ مِمَّا فِيهِ السَّعَةُ - فَرُبَّمَا عَجَلَ رَسُولُ اللَّهِ ص وَرُبَّمَا أَخَّرَ - إِلَّا صَلَاةَ الْجُمُعَةِ - فَإِنَّ صَلَاةَ الْجُمُعَةِ مِنَ الْأَمْرِ الْمُضَيِّقِ - إِنَّهَا لَهَا وَقْتُ وَاحِدٌ حِينَ تَزُولُ - وَوَقْتُ الْعَصْرِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَقْتُ الظُّهْرِ فِي سَائِرِ الْأَيَّامِ. (۱)

۱- (۳) وسائل الشیعه، ج ۷، ص: ۳۱۶.

این چه ربطی دارد به اینکه نماز جمعه وقتش مضیق است از باب اینکه بعد از اذان ظهر و قبل از نماز جمعه نافله ای نیست، این روایت می گوید نمی شود نماز جمعه را از اول زوال عرفی تاخیر انداخت. و نماز جمعه را به مجرد زوال عرفی باید شروع کرد. البته نماز جمعه دو خطبه دارد که او هم نباید زیاد طول بکشد. ولی ربطی به این فرمایش ایشان که اینها را به عنوان شاهد برای مدعای خود ذکر می کند ندارد.

یا موثقه معاویه بن وهب: ما نفهمیدیم اصلاً وجه استشهاد ایشان به این موثقه چیست و چه قرینه ای در این موثقه است که وحدت وقت مغرب به خاطر این است که نافله ای قبل از مغرب نیست. وحدت مغرب به این خاطر است که وقت فضیلت و وقت وجوبش بر خلاف سایر نمازها، یکی است.

و لذا انصاف این است: دلالت این روایت بر اینکه وقت نماز مغرب موسع نیست، تا سقوط شفق هست نه بیشتر، فی حد ذاته تام است. وجهی ندارد ما در دلالت این روایت مناقشه کنیم.

بله، اگر قرینه قطعی داشته باشیم، در صحیح زاره و فضیل تصرف می کنیم و بر وقت فضیلت حمل می کنیم: یعنی اتیان به نماز مغرب قبل از سقوط شفق، آن قدر تأکد استحباب دارد که اگر در این زمان عمداً نخوانی گویا نماز مغرب فوت شده است. ولی نسبت به بقیه نمازها این قدر اهتمام نداده اند.

قبل از اینکه ببینیم آیا صحیح زاره و فضیل با روایات دیگر که دیروز مطرح شد جمع عرفی دارد یا با هم تعارض می کنند و بعد از تعارض به چه چیزی باید رجوع کنیم، قبل از اینکه این بحث را دنبال کنیم، بقیه روایات که مفادش این است که منتهای وقت نماز مغرب سقوط شفق است را بررسی کنیم:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ بَكْرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ سَأَلَهُ سَائِلٌ عَنْ وَقْتِ الْمَغْرِبِ - فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ فِي كِتَابِهِ لِإِبْرَاهِيمَ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَهَذَا أَوَّلُ الْوَقْتِ وَ آخِرُ ذَلِكَ غَيْبُوهُ الشَّفَقِ - وَ أَوَّلُ وَقْتِ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ ذَهَابُ الْحُمْرَةِ - وَ آخِرُ وَقْتِهَا إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ يَعْنِي نِصْفَ اللَّيْلِ. (۱)

انصاف این است که ظاهر این روایت هم این است که آخر وقت نماز مغرب، زوال حمره مغربیه است و ما تا قرینه واضحی ای بر رفع ید از این ظهور و حمل بر وقت فضیلت نداشته باشیم باید به این ظهور عمل کنیم.

روایت سهل بن زیاد

عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ وَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى الرَّضَاعِ ذَكَرَ أَصْحَابُنَا أَنَّهُ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ وَ إِذَا عَرَبَتْ دَخَلَ وَقْتُ الْمَغْرِبِ وَ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ إِلَّا أَنْ هَذِهِ قَبْلَ هَذِهِ فِي السَّفَرِ وَ الْحَضَرِ وَ أَنَّ وَقْتِ الْمَغْرِبِ إِلَى رُبْعِ اللَّيْلِ فَكَتَبَ كَذَلِكَ الْوَقْتُ غَيْرَ أَنَّ وَقْتِ الْمَغْرِبِ ضَيِّقٌ وَ آخِرُ وَقْتِهَا ذَهَابُ الْحُمْرَةِ وَ مَصِيرُهَا إِلَى الْبَيَاضِ فِي أَفْقِ الْمَغْرِبِ. (۲)

حضرت می فرماید این که اصحاب گفته اند وقت نماز مغرب تا ربع لیل است صحیح نیست بلکه وقت مغرب ضیق است و آخر وقت آن سقوط شفق و ذهاب حمره مغربیه است.

در این روایت هم مثل دو روایت قبل، حمل «آخر وقتها» بر آخر وقت فضیلت خلاف ظاهر است

ص: ۵۸۰

۱- (۴) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۷۴ .

۲- (۵) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۳، ص: ۲۸۱ .

وَ عَنْهُ عَنْ صَيْفَوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ وَقْتِ الْمَغْرِبِ - قَالَ مَا بَيْنَ غُرُوبِ الشَّمْسِ إِلَى سُقُوطِ الشَّفَقِ. (۱)

حمل این روایت هم بر زمان وقت فضیلت خلاف ظاهر است.

صحیحه جمیل بن دراج

وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَالٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ مَا تَقُولُ فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي الْمَغْرِبَ - بَعْدَ مَا يَسْقُطُ الشَّفَقُ فَقَالَ لِعَلِّهِ لَا بَأْسَ - قُلْتُ فَالرَّجُلُ يُصَلِّي الْعِشَاءَ الْأَخْرَهَ - قَبْلَ أَنْ يَسْقُطَ الشَّفَقُ قَالَ لِعَلِّهِ لَا بَأْسَ. (۲)

این روایت قطعاً مفهوم دارد که اگر لغیر عله باشد ففیه بَأْس و ظاهرش این است که تأخیر حرام است. ظاهر روایت تحدید است.

صحیحه علی بن یقظین

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ يَفْطِينٍ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ يَفْطِينٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَفْطِينٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ تُدْرِكُهُ صَيْلَةُ الْمَغْرِبِ فِي الطَّرِيقِ - أَمْ يُؤَخَّرُهَا إِلَى أَنْ يَغِيبَ الشَّفَقُ - قَالَ لَا بَأْسَ بِجَدَلِكَ فِي السَّفَرِ - فَأَمَّا فِي الْحَضَرِ فَدُونَ ذَلِكَ شَيْئاً. (۳)

در حضر قبل از سقوط شفق نماز مغرب را بخوانید. فدون ذلك شیئا یعنی قبل از سقوط شفق به مقداری، نماز مغرب را بخوانید.

بررسی جمع بین سه طائفه از روایات

پس ما با سه طائفه از روایات مواجه هستیم؛

طائفه اول: روایاتی که می گویند آخر وقت نماز مغرب سقوط شفق است.

طائفه دوم: آن روایاتی که جلسه قبل مطرح کردیم، مثل صحیحه عمر بن یزید «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ أَكُونُ مَعَ هَوْلَاءِ - وَ أَنْصِرِفُ مِنْ عِنْدِهِمْ عِنْدَ الْمَغْرِبِ - فَأَمُرُّ بِالْمَسَاجِدِ فَأُقِيمَتِ الصَّلَاةُ - فَإِنِ أَنَا نَزَلْتُ أُصَلِّي مَعَهُمْ - لَمْ أَسِئْتُمْكَ مِنَ الْأَذَانِ وَ الْإِقَامَةِ وَ افْتِتَاحِ الصَّلَاةِ - فَقَالَ أَتِ مَنَزَلَمَكَ وَ انزِعْ ثِيَابَكَ - وَ إِنِ ارْدَتَ أَنْ تَتَوَضَّأَ فَتَوَضَّأْ وَ صَلِّ - فَإِنَّكَ فِي وَقْتِ إِلَيَّ رُبِعِ اللَّيْلِ (۴)»، که ظاهرش این است که برای مختار هم وقت نماز مغرب بعد از سقوط شفق باقی است و تاخیر آن تا بعد از سقوط شفق جایز است.

-
- ١- (٦) وسائل الشيعة، ج ٤، ص: ١٩٠ .
 - ٢- (٧) وسائل الشيعة، ج ٤، ص: ١٩٦ .
 - ٣- (٨) وسائل الشيعة، ج ٤، ص: ١٩٧ .
 - ٤- (٩) وسائل الشيعة، ج ٤، ص: ١٩٦ .

طائفه سوم: که می گوید وقت نماز مغرب و عشاء تا نیمه شب توسعه دارد:

مثل مرسله داوود بن فرقد که می گوید: «اذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب حتى يمضي مقدار ما يصلی المصلی ثلاث ركعات فاذا مضى ذلك فقد دخل وقت المغرب و العشاء حتى يبقى من انتصاف الليل مقدار ما يصلی المصلی اربع ركعات و اذا بقى مقدار ذلك فقد خرج وقت المغرب و بقى وقت العشاء الى انتصاف الليل».

یا روایت قاسم بن عروه که می گوید: «اذا غربت الشمس فقد دخل وقت الصلاتین الى نصف الليل الا ان هذه قبل هذه».

و آقای خوئی به صحیحہ عبدالله بن سنان هم تمسک کرده است؛ «لکل صلاه وقتان و اول الوقتین افضلهما» به این بیان که در روایت فرمود: اول الوقتین افضلهما نه واجبهما. که البتہ این روایت با صحیحہ زراره و فضیل تخصیص می خورد زیرا گفت: لکل صلاه وقتین الا المغرب. پس صحیحہ عبدالله بن سنان را نمی شود مطرح کرد.

خروج طائفه سوم از محل تعارض

و روایت قاسم بن عروه و مرسله داوود بن فرقد هم با این تنافی ندارد که بر مختار و جوب مبادرت به نماز مغرب قبل از سقوط شفق واجب باشد هر چند وقت نماز مغرب و عشاء تا نیمه شب است و حتی نماز مختارین هم ادایی است ولی تأخیر جایز نیست و حرام است. این جمع به نظر ما عرفی است.

و لکن مهم آن دو تا طائفه اول است: که در طائفه اول که عمده اش صحیحہ زراره و فضیل است، فرمود: «و وقت فوتها سقوط الشفق». و در طائفه دوم مثل صحیحہ عمر بن یزید، امام فرمود: «انزع ثيابک و ان شئت ان تتوضأ فتوضأ فانک فی وقت الى ربع الليل».

به نظر ما این جمع عرفی که صحیحه فضیل و زراره را بر شدت تأکید استحباب حمل کنیم، بعید نیست یعنی مبادرت به نماز مغرب قبل از سقوط شفق آن قدر استحباب مؤکد دارد که از آن تعبیر کردند به وقت فوتها، وقتها وجوبها؛ چون صحیحه عمر بن یزید نص در ترخیص در تاخیر نماز مغرب تا بعد از سقوط شفق است.

لو کان لبان

علاوه بر این که قبلاً ادعایی کردیم که اگر وقت نماز مغرب تکلیفاً یا اجزاءً تا سقوط شفق می بود برای شیعه واضح می شد. مثل حرمت دروغ که برای علماء واضح شده است. نماز و اوقات نماز از اهم امور در نزد مردم بوده است و اگر چنین وجوبی می بود برای اصحاب ائمه و برای شیعه واضح می شد. لو کان لبان و اشتهر. ما نمی خواهیم ادعا کنیم که ارتکاز متشرعی وجود دارد بلکه می گوییم اگر واجب بود واضح می شد.

و نظر مشهور این است که وقت نماز مغرب و عشاء تا نیمه شب ادامه دارد و وقت فضیلت نماز مغرب تا سقوط شفق است و فرصت زیادی هم نیست: مشهور که می گویند با زوال حمرة مشرقیه وقت مغرب شروع می شود و لذا تا زمان زوال حمرة مغربیه فرصتی حدود پنجاه دقیقه وجود دارد که با کمی تساهل و تجدید وضو و آرام آرام حرکت کردن وقت تمام می شود.

بررسی مسأله در فرض تعارض

حال اگر کسی بگوید که جمع بین دو طائفه اول و دوم عرفی نیست و از «لو کان لبان» هم که خودش دلیل قوی برای حمل صحیحه زراره و فضیل بر تأکید استحباب است، غمض عین کنیم. نوبت به قواعد باب تعارض می رسد؛

لقائل ان يقول که روایات انتهاء وقت مغرب با سقوط شفق موافق با عامه است. ظاهر عامه این است که می گویند وقت نماز مغرب برای حاضر تا سقوط شفق است. هر چند برای مضطرّ تا اذان صبح وقت را باقی می دانند. مثل نماز ظهر که می گفتند وقتش تا بلوغ الظل مثل الشاخص است.

پس می توانیم این روایات طائفه ثانیه را با مخالفت عامه ترجیح بدهیم.

عام فوقانی در مسأله

اگر از این هم صرف نظر کنیم، بعد از تعارض و تساقط عام فوقانی اقتضاء می کند وقت تا نیمه شب توسعه داشته باشد؛ همین روایت قاسم بن عروه به عنوان عام فوقانی می تواند مطرح بشود: زیرا ما این روایت را از اول طرف تعارض قرار ندادیم و گفتیم قابل حمل است بر این که وقت نماز مغرب برای مختار تکلیفاً یا اجزاء تا سقوط شفق است و اگر نخواند نماز او تا نیمه شب اداء است. لذا چون قابل توجیه بود عام فوقانی می شود. پس اصل لفظی موافق با توسعه وقت نماز مغرب تا نیمه شب است.

أصل عملی

و نیز اصل عملی هم موافق با توسعه وقت تا نیمه شب است: اصل براءت، نمی دانیم ما مکلفیم به نماز مغرب قبل از سقوط شفق یا بر ما نماز مغرب تا نیمه شب موسع است. از این ضیق و تکلیف به نماز مغرب قبل از سقوط شفق براءت جاری می کنیم.

نتیجه بحث در بحث انتهای زمان مغرب

و لذا اقوی، ما علیه المشهور است که نماز مغرب وقتش تا نیمه شب موسع است.

نکته: اگر آیه مرجع باشد به نفع ما است و می گوید وقت تا نیمه شب ادامه دارد: زیرا فرض این است که صحیحه زراره که می گفت: «و غسق الليل منتصفه» طرف معارضه نبود و از طرفی هم آیه راجع به نماز مغرب چیزی نگفته است.

ابتدای وقت نماز عشاء

اما راجع به مبدأ وقت نماز عشاء مشهور گفته اند غروب آفتاب است و منتهای آن را هم نیمه شب گرفته اند. و این قول در مبدأ و منتهای مخالف دارد:

شیخ طوسی و شیخ مفید، ابن ابی عقیل، سلار، سید مرتضی در ناصریات، گفتند مبدأ نماز عشاء سقوط شفق است نه اذان مغرب.

ولی حق با مشهور است: ما قبول داریم برخی از روایات مؤید این نظر است که قبل از سقوط شفق وقت نماز عشاء نرسیده است؛

صحیحه حلبی: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْحَجَّالِ عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ عِمْرَانَ بْنِ عَلِيٍّ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ مَتَى تَجِبُ الْعَتَمَةُ - قَالَ إِذَا غَابَ الشَّفَقُ وَ الشَّفَقُ الْحُمْرَةُ - فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ «٩» اللَّهُ أَضْلَحَكَ اللَّهُ إِنَّهُ يَبْقَى - بَعِيدَ ذَهَابِ الْحُمْرَةِ ضَوْءٌ شَدِيدٌ مُعْتَرِضٌ - فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ إِنَّ الشَّفَقَ إِنَّمَا هُوَ الْحُمْرَةُ - وَ لَيْسَ الضَّوُّ مِنَ الشَّفَقِ (١)

(در بعضی از روایات گفته شده که به نماز عشاء عتمه نگویید ولی در این صحیحه تعبیر به عتمه کرده است.)

ولی این روایت را به قرینه روایات متعددی که می گوید وقت نماز عشاء از اذان مغرب است، باید بر وقت فضیلت حمل کنیم: صحیحه زراره: اذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء.

ص: ۵۸۵

موثقه زراره: صلى رسول الله صلى الله عليه و آله بالناس المغرب و العشاء قبل الشفق من غير عله فى جماعه و انما فعل ذلك ليتسع الوقت على امته.

و همينطور روايات ديگر: موثقه ديگر زراره مى گويد: الرجل يصلى العشاء الآخره قبل سقوط الشفق قال لا بأس به. پس مبدأ نماز عشاء اذان مغرب شد.

مهم منتهای نماز عشاء است که آیا منتصف الليل است و يا ثلث الليل است. صاحب حدائق مى گويد بر مختار واجب است نماز عشاء را قبل از ثلث ليل بخواند و از يك سوم شب تأخير نيندازد.

کتاب الصلاة/اوقات نمازهای يومية / آخر وقت مغرب/ آخر وقت عشاء ۹۵/۱۰/۲۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات نمازهای يومية / آخر وقت مغرب/ آخر وقت عشاء

خلاصه مباحث گذشته:

متن خلاصه ...

قبل از اين که بحث وقت نماز عشاء را دنبال کنيم مطلبی از بحث منتهای نماز مغرب باقی مانده که توضیح می دهيم:

ما دو تا مطلب گفتيم:

امتداد وقت مغرب تا بعد از سقوط شفق

مطلب اول اين بود: گفتيم و لو ظاهر طائفه ای از روايات اين است که سقوط شفق آخر وقت اختیاری نماز مغرب است و لکن چون اين حکم مبتلابه عموم مردم است، لو کان لبان و اشتهر و از عدم اشتهار اين حکم کشف می کنيم اين حکم در شرع ثابت نیست و گرنه بر شيعه مخفی نمی ماند. اين يك مطلب بود که عرض کرديم.

مطلب دوم اين بود که: گفتيم بر فرض نوبت به تعارض بين روايات برسد، روايات امتداد وقت نماز مغرب تا نيمه شب را، با مرجحيت مخالفت عامه ترجیح می دهيم.

ممکن است در هر دو مطلب مناقشه شود؛

ص: ۵۸۶

مناقشه در دليل لو کان لبان

گفته می شود که با بررسی کلمات قدماء به این نتیجه می رسیم که مشهور در قدماء این است که وقت مغرب با سقوط شفق تمام می شود. لذا در این بحث بان و اشتهر محقق شده است. و این که الآن مردم اطلاع ندارند ناشی از فتوای مشهور متأخرین است و مهم نیست.

کلمات قدماء

۱- مرحوم کلینی در کافی

ایشان بعد از این که روایت زراره و فضیل را نقل می کند که «ان لكل صلاة وقتين الا المغرب فان وقتها واحد و وقتها وجوبها و وقت فوتها سقوط الشفق»

(نکته: علامه مجلسی رضوان الله علیه در تحف العقول وقتها وجوبها را معنا می کند: ای وقتها غروب الشمس. یعنی ضمیر در «وجوبها» به قرینه سیاق به شمس بر می گردد و وجبت الشمس به معنای «غربت الشمس» است. در روایت هم داریم که «اذا وجبت الشمس فصل المغرب» یا عامه نقل کردند که «كان النبي يصلي المغرب اذا وجبت الشمس».

البته این خلاف ظاهر است که ضمیر در «وجوبها» به شمس بر گردد در حالی که بقیه ضمیرها به صلاة المغرب بر می گردد «فان وقتها واحد و وقتها وجوبها و وقت فوتها سقوط الشفق». و لذا بعید نمی دانیم، علامه مجلسی هم به عنوان احتمال ذکر کرده که این وقت به همان نماز مغرب بخورد، یعنی وقت نماز مغرب یکی است، همان وقت وجوب است، دیگر وقت فضیلت غیر از وقت وجوب ندارد. ولی ضمیر به کجا بر گردد مهم نیست.)

ایشان می گوید: «و روی ایضا ان لها وقتين آخر وقتها سقوط الشفق» که این روی هم مؤید همین است که بعد از سقوط شفق وقت مغرب تمام می شود. فقط این روایت دوم می گوید نماز مغرب دو وقت دارد: وقت اولش غروب آفتاب، وقت دومش قبل از سقوط شفق. ولی در روایت زراره و فضیل گفت وقت نماز مغرب یکی است، از غروب آفتاب تا سقوط شفق. مرحوم کلینی هم می گوید این دو روایت اختلافی ندارند زرا درست است دقیق که می شویم دو وقت است، غروب الشمس و نزدیکی سقوط شفق، ولی این قدر وقت کم است، (در این آیام سال حدود پنجاه دقیقه) تعبیر ایشان این است، می گوید غروب شمس را تا زوال حمره مشرقیه کم کنید، حدودا هفده دقیقه، از زوال حمره مشرقیه تا زوال حمره مغربیه ایشان می گوید به اندازه ای که انسان نماز مغرب و نوافل مغرب را با هدوء و آرامش بخواند بیشتر وقت نیست و قد تفقدت ذلك غیر مره، خودم تجربه کردم، و لذلك صار وقت المغرب ضيقا، برای همین وقت مغرب تنگ است، تعبیر کردند وقتها واحد.

لذا ظاهر عبارت ایشان است که ایشان هم معتقد است روایات مفادشان این است که بعد از سقوط شفق وقت نماز مغرب تمام شده است.

۲- صدوق

در هدایه

صدوق در هدایه می گوید: «وقت المغرب اضیق الاوقات و هو من حین غیوبه الشمس الی غیوبه الشفق و وقت العشاء من غیوبه الشفق الی ثلثی اللیل»

ظاهر عبارت این است که وقت واجب را می گوید زیرا عرفی نیست در رساله فقهی وقت فضیلت را بیان کند ولی وقت واجب را بیان نکند.

در فقیه

در من لا یحضره الفقیه می گوید: وَ وَقْتُ الْمَغْرِبِ لِمَنْ كَانَ فِي طَلَبِ الْمَنْزِلِ فِي سَفَرٍ إِلَى رُبْعِ اللَّيْلِ وَالْمُفِيضِ مِنْ عَرَفَاتٍ إِلَى جَمْعٍ كَذَلِكَ وَ رَوَى بَكْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ سَأَلَهُ سَائِلٌ عَنْ وَقْتِ الْمَغْرِبِ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى يَقُولُ فِي كِتَابِهِ لِإِبْرَاهِيمَ ع - فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَهَذَا أَوَّلُ الْوَقْتِ وَ آخِرُ ذَلِكَ غَيْبُوبَةُ الشَّفَقِ فَأَوَّلُ وَقْتِ الْعِشَاءِ الْآخِرَهُ ذَهَابُ الْحُمْرَةِ وَ آخِرُ وَقْتِهَا إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ يَعْنِي نِصْفَ اللَّيْلِ (۱)

در سفر که دنبال منزل هستید تا یک چهارم شب نماز مغرب وقت دارد. در عرفات که به مشعر می آید آنجا هم همین طور است. اما در جاهای دیگر، ایشان می گوید روی بکر بن محمد این روایت را که اول وقت المغرب غروب الشمس و آخره غیوبه الشفق.

۳- شیخ مفید در مقنعه

می گوید: «اول وقت المغرب مغیب الشمس و آخره اول وقت العشاء و اول وقت العشاء مغیب الشفق و آخر وقت العشاء مضی الثلث من اول اللیل».

ص: ۵۸۸

دیگه هم نگفت این وقت فضیلت است، و وقت وجوب یا وقت اداء تا نیمه شب ادامه دارد.

۴- سید مرتضی در ناصریات

می گوید: «عندنا ان اول وقت المغرب مغیب الشمس و آخر وقتها مغیب الشفق و روی ربع اللیل و حکمی بعض اصحابنا ان وقتها یمتد الی نصف اللیل».

وقتی که تا نصف شب ادامه دارد قطعاً وقت فضیلت نیست لذا مراد وقت فضیلت است، پس بقیه هم وقت اداء را می گویند.

۵- شیخ طوسی

در تهذیب

ایشان روایات را که ذکر می کند می گوید: فَهَذِهِ الْأَخْبَارُ كُلُّهَا دَالَّةٌ عَلَى أَنَّ هَذِهِ الْأَوْقَاتَ لِصَاحِبِ الْأَعْذَارِ لِأَنَّهَا مُقَيَّدَةٌ بِالْمَوَانِعِ وَ مَا يَجْرِي مَجْرَاهَا وَ الَّذِي يَكْشِفُ عَمَّا ذَكَرْنَاهُ وَ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ تَأْخِيرُ الْمَغْرِبِ - عَنْ غَيْبِ الشَّمْسِ إِلَّا عَنْ عُذْرٍ مَا ثَبَتَ أَنَّهُ مَأْمُورٌ فِي هَذَا الْوَقْتِ بِالصَّلَاةِ وَ الْأَمْرُ عِنْدَنَا عَلَى الْفَوْرِ فَيَجِبُ أَنْ تَكُونَ الصَّلَاةُ عَلَيْهِ وَاجِبَةً فِي هَذِهِ الْحَالِ وَ يَدُلُّ عَلَيْهِ أَيْضًا. (۱)

هذه الاوقات مثلاً ربع اللیل، نماز مغرب تا یک چهارم شب برای معذورین است، چون در این روایات عذرهای مطرح کردند که افراد معذور مثل مسافر و امثال ذلك تا ربع لیل مهلت داشتند.

در نهایت

در نهایت که کتاب فتوا و رساله عملیه شیخ است می گوید: « و اول وقت صلاه المغرب عند غیوبه الشمس و آخر وقت سقوط الشفق و لایجوز تاخیره من اول الوقت الی آخره الا لعذر و قد رخص للمسافر تاخیر المغرب الی ربع اللیل». راجع به نماز عشاء هم می گوید: «اول وقت العشاء سقوط الشفق و آخره الی ثلث اللیل» که بعداً مطرح می کنیم.

در خلاف

ص: ۵۸۹

۱- (۲) تهذیب الأحکام، ج ۲، ص: ۳۲.

در خلاف واضح تر گفته است: أول وقت المغرب، إذا غابت الشمس، و آخره إذا غاب الشفق و هو الحمرة، و به قال أبو حنيفة، و الثوري، و أحمد، و إسحاق، و أبو ثور، و أبو بكر بن المنذر في اختياره، و حكى أبو ثور هذا المذهب عن الشافعي، و لم يصححه أصحابه، الا أن أبا حنيفة قال: الشفق هو البياض، لكنه كره تأخير المغرب. و قال الشافعي و أصحابه: إن وقت المغرب وقت واحد، و هو إذا غابت الشمس، و تطهر و ستر العوره و أذن و أقام فإنه يبتدئ بالصلاة في هذا الوقت، فإن أصر الابتداء بها عن هذا الوقت فقد فاتته. و قال أصحابه: لا يجيئ على مذهبه غير هذا. و به قال الأوزاعي. و ذهب مالك الى أن وقت المغرب ممتد الى طلوع الفجر الثاني، كما أن وقت الظهر ممتد الى المغرب، و في أصحابنا من قال بذلك، و منهم من قال: أن وقته ممتد الى ربع الليل.

دليلنا: إن ما اعتبرناه مجمع عليه بين الفرقه المحقه انه من الوقت، و انما اختلفوا في آخره، و قد بينا الوجه فيما اختلف من الأخبار في هذا المعنى في الكتابين المقدم ذكرهما، و طريقه الاحتياط تقتضى ما قلناه، فإنه إذا صلى في هذا الوقت كان مؤدياً بلا خلاف، و اختلفوا إذا صلى بعد هذا الوقت. (١)

حكى أبو ثور هذا المذهب عن الشافعي و لم يصححه أصحابه: يعنى اصحاب شافعي اين را نپذيرفتند كه شافعي اين را مى گويد، و قال الشافعي و اصحابه ...: معلوم مى شود شافعي سخت تر گرفته است. اوائل غروب آفتاب مى گويد وقت نماز مغرب است، اگر بدون عذر تاخير بيندازد از اين وقت نماز او فوت شده است.

ص: ٥٩٠

دلیلنا: می گوید احتیاط اقتضاء می کند قبل از سقوط شفق نماز مغرب را بخوانید چون قدرمتیقن از اداء همین است، بعد از سقوط شفق مورد اختلاف است.

۶- ابوالصلاح حلبی در کافی

می گوید: و أول وقت المغرب غروب الشمس و هو أفضل و علامه غروبها اسوداد المشرق بذهاب الحمرة، و آخر وقت الاجزاء ذهاب الحمرة من المغرب، و آخر وقت المضطر ربع الليل. و أول وقت عشاء الآخرة أن يمضى من غروب الشمس مقدار صلاة المغرب، و تأخيرها الى أن تغيب الحمرة من المغرب أفضل، و آخر وقت الاجزاء ربع الليل، و آخر وقت المضطر نصف الليل... و تأخير المختار الصلاة عن وقته الى وقت المضطر تفريط معفو عن تفريطه مؤد غير قاضٍ، و فعلها بعد الوقت قضاء و ليست بأداء، فإذا كان كذلك لضروره فلا اثم عليه، و ان كان عن تفريط فهو مأزور، و يلزمه القضاء و التوبه من تفريطه. (۱)

۷- ابن حمزه در وسیله

می گوید: وقت المغرب غروب الشمس الى غروب الشفق للمختار. و الى ربع الليل لصاحب العذر.

۸- ابن سلار در مراسم

می گوید: المغرب يمتد وقته الى ان يبقى لغياب الشفق مقدار أداء ثلاث ركعات: وقت مغرب تا سه ركعت مانده به غروب شفق ادامه دارد.

بعد می گوید: و قد روی جواز تاخير المغرب للمسافر اذا جد به السير الى ربع الليل. روایت داریم که نماز مغرب را مسافری که عجله دارد و سریع می رود، تا یک چهارم شب می تواند تاخیر بیندازد.

۹- کیدری در مصباح الشیعه

می گوید: اول وقت المغرب غيبوبه الشمس و آخره غيبوبه الحمرة من ناحیه المغرب للمختار و وقت الضروره يمتد الى ربع الليل.

ص: ۵۹۱

۱- (۴) الكافي في الفقه، ص: ۱۳۷ .

گفته می شود با توجه به این نظرات فهمیده می شود که دلیل لو کان لبان صحیح نیست زیرا صغری «بان و اشتهر» محقق شده است.

جواب از مناقشه در دلیل لو کان لبان

به نظر ما: برخی مثل سید مرتضی در کتاب های دیگر خود نقل شده که قائل به امتداد وقت تا بعد از سقوط شفق شده است. و نیز بعضی از این عبارات صریح در وجوب بود ولی برخی از این عبارات صریح در وجوب نیست مثل کلام صدوق که در ذیل من لایحضره الفقیه راجع به نماز عشاء می گوید: «فاول وقت العشاء ذهاب الحمرة و آخر وقتها نصف اللیل و فی روایه معاویه بن عمار وقت العشاء الی ثلث اللیل و کان الثلث هو الاوسط و النصف هو آخر الوقت». همین صدوق در کتاب هدایه می گوید: «و وقت العشاء من غیوبه الشفق الی ثلث اللیل». همان که در من لایحضره الفقیه گفت که افضل ثلث اللیل است، در کتاب هدایه به طور مطلق گفت: و وقت العشاء من غیوبه الشفق الی ثلث اللیل. و لذا این ها انسان را متحیر می کند که نکند این ها می خواستند وقت فضیلت را بگویند. و الا معنا ندارد در کتاب هدایه بگوید وقت العشاء من غیوبه الشفق الی ثلث اللیل و در من لایحضره الفقیه که بحث استدلالی می کند می گوید و کان الثلث هو الاوسط، ثلث اللیل افضل است و الا آخر وقت نماز عشاء نیمه شب است.

وقتی در کتاب استدلالیش که حجه بینی و بین ربی است می گوید ثلث لیل، وقت افضل است بعد همین عبارت را در هدایه به طور قطعی گفته که وقت العشاء من غیوبه الشفق الی ثلث اللیل، جا می گذارد برای این که بگوییم شیخ صدوق در کتاب هدایه به صدد بیان وقت فضیلت بوده است.

ص: ۵۹۲

ما بر این مطلب اصرار نداریم: می‌گوییم اگر همه این نقل‌ها وقت و جوب را بگویند باز می‌توان گفت که بان و اشتهر محقق نشده است زیرا خود شیخ طوسی در کتاب خلاف فرمود: مختلف فیه بین اصحابنا. و وقتی شیخ طوسی می‌گوید این که بعد از سقوط شفق، وقت نماز مغرب امتداد دارد یا ندارد، اختلافی است و ما از باب احتیاط می‌گوییم بعد از سقوط شفق نماز نخوانید یعنی برای ما روشن نیست؛ قدرمتیقن گیری می‌کنیم. وقتی برای شیخ طوسی از باب احتیاط نماز مغرب قبل از سقوط شفق متعین است با این که مقتضای اصل عملی براءت است و هم در تهذیب گفت الامر دال علی الفور که مطلب درستی هم نیست: امر چه ظهوری در فوریت دارد.

این‌ها نشان می‌دهد که مطلب واقعا برای متشرّعه واضح نبوده است و بحث استدلالی جنجالی بوده است. و ما هم همین را می‌گوییم که چرا باید این مطلب که مورد ابتلاء مردم است مختلف فیه و جنجالی بشود. این مطلب به این مهمی اگر حکم شرعی بود باید برای متشرّعه واضح بشود نه مختلف فیه.

بررسی قول موافق عامه

ما قبلاً گفتیم روایاتی که می‌گوید آخر وقت نماز مغرب سقوط شفق است موافق عامه است. ولی از این عبارت‌ها پی بردیم که: مالک می‌گوید وقت تا طلوع فجر ادامه دارد با این که بقیه فقهای عامه که مشهور عامه بودند وقت را تا سقوط شفق می‌دانستند. لذا ممکن است روایاتی که می‌گوید وقت تا نیمه شب ادامه دارد را ترجیح بدهیم زیرا مخالف هر دو قول عامه است.

نصف شب که در روایت قاسم بن عروه گفته مخالف عامه است، سقوط شفق موافق مشهور عامه است ولی آن روایتی که می‌گوید نیمه شب یا حتی آن روایت ربع اللیل که ظاهر روایت ربع اللیل این است که جایز است بعد از سقوط شفق، این مخالف عامه است. هیچکدام از عامه این را نگفتند.

ص: ۵۹۳

و لذا این بیان دیروز را این جور متمیم می کنیم که روایاتی که می گوید وقت نماز مغرب تا بعد از سقوط شفق ادامه دارد مخالف عامه می شود هر چند روایاتی که می گوید وقت نماز مغرب تا سقوط شفق است، موافق جمیع عامه نیست.

اگر بگویید: مشهور عامه قائل به امتداد تا سقوط شفق شدند لذا روایات مربوط به سقوط شفق موافق مشهور عامه است.

می گوییم: با توجه به این که مالک هم در اواخر بنی امیه و هم در اوائل حکومت بنی عباس، فقیه مدینه و امام اهل سنت بوده است و از روحانیونی بوده که با همه حکومت ها می ساخته است لذا همه او را قبول داشتند و معروف بوده که فقیه عامه است. ولی ابوحنیفه بعد ها فقیه عراق شد، یا شافعی اصلاً در زمان متأخر متولد شده است و در زمان امام صادق علیه السلام نبوده است. و نیز أحمد بن حنبل هم متأخر بوده است. لذا در بحث ترجیح به مخالفت یا موافقت با عامه نمی توانیم از قول مالک بگذریم. و نمی توانیم در این که این روایات سقوط شفق موافق عامه است از فتوی مالک صرف نظر کنیم و بگوییم این موافق مشهور عامه است، موافق مالک که نیست، مالک هم سقوط شفق نمی گوید.

جمع بندی بحث در نماز مغرب

خلاصه عرض ما این است که: روایات یا جمع عرفی دارند کما ذهب الیه کثیر من الاعلام منهم سید البروجردی: که روایات دال بر ترخیص تاخیر نماز مغرب از سقوط شفق، قرینه واضحه اند بر رفع ید از ظهور روایت سقوط شفق در وجوب اند، روایات ربع اللیل را هم که کسی فتوی نداده است. ما این جمع عرفی را بعید نمی دانیم و اگر این جمع عرفی را نپذیرفتید عرض کردم تعارض و تساقط و رجوع به عام فوقانی که می گوید نیمه شب معیار است، می کنیم. یا اصل برائت که باز مقتضایش این است که سقوط شفق آخر وقت نماز مغرب نیست.

ص: ۵۹۴

مبدأ نماز عشاء را عده ای مثل مرحوم شیخ طوسی گفته اند: اول سقوط شفق. و در خلاف می گوید: اگر قبل از سقوط شفق نماز عشاء را بخوانید مختلف فیه است، بعضی ها می گویند صحیح است بعضی ها می گویند ناصحیح است، ولی اگر بعد از سقوط شفق نماز عشاء را بخوانید همه می گویند صحیح است و طریق احتیاط این است که بعد از سقوط شفق نماز عشاء را بخوانید.

ما می گوییم: این طریق احتیاط خلاف صناعت اصولیه است زیرا اصل برائت جاری می شود. ثانیاً خلاف روایات است: خود روایت می گفت پیغمبر من غیر عله نماز عشاء را اول غروب آفتاب و بلافاصله بعد از نماز مغرب خواند تا به مردم نشان بدهد که دین، آسان است و روایت معتبره است لذا نوبت به اصل عملی نمی رسد.

منتهای نماز عشاء

مهم منتهای نماز عشاء است که مورد اختلاف است: آیا نیمه شب است یا ثلث لیل است:

عبارت تذکره را بخوانیم:

أول وقت العشاء عند الفراغ من فريضه المغرب ، لكن الأفضل تأخيرها إلى سقوط الشفق... و للشيخ قول آخر: إن أول وقتها سقوط الشفق - و هو قول آخر للمرتضى، و قول الجمهور كافه - لأن جبرئيل أمر النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنْ يَصَلِيَ الْعِشَاءَ حِينَ غَابَ الشَّفَقُ، وَ فِي الْيَوْمِ الثَّانِي حِينَ ذَهَبَ ثَلَاثُ اللَّيْلِ. وَ هُوَ مَحْمُولٌ عَلَى الْإِسْتِحْبَابِ.

جمهور اهل سنت یعنی همه اهل سنت گفتند که اول وقت نماز عشاء سقوط شفق هست، بعد ایشان می گوید و لکن روایات در این باب محمول بر استحباب است.

اما راجع به آخر وقت عشاء می گوید:

و آخر وقت العشاء للفضيله إلى ثلث الليل، و للإجزاء إلى نصفه و هو قول المرتضى، و ابن الجنيد و هو أحد قولی الشافعی، و به قال ابن المبارک، و الثوری، و أبو ثور، و أحمد فی روايه... و للشيخ قول آخر: أنه ثلث الليل و هو القول الثاني للشافعی - و به قال أبو هريره، و عمر بن عبد العزيز، و مالک، و أحمد فی روايه لأن جبريل عليه السلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي الْيَوْمِ الثَّانِي حِينَ ذَهَبَ ثَلَاثُ اللَّيْلِ وَ لِأَنَّ الثَّلَاثَ مُتَيْقِنٌ، وَ الزَّائِدُ عَلَيْهِ مَشْكُوكٌ فِيهِ فَلَا يَصَارُ إِلَيْهِ. (۱)

ص: ۵۹۵

به نظر ما راجع به نماز عشاء با این که روایات متعارض است، اما قول صحیح این است که بگوییم منتهای نماز عشاء نیمه شب است. و مشهور هم به روایاتی عمل کرده اند که می گوید منتهای وقت عشاء نیمه شب است و حق با مشهور است. ولی شیخ طوسی در نهاییه و شیخ مفید منتهای را ثلث اللیل گرفته اند و صاحب حدائق هم می گوید: بر شخص مختار واجب است قبل از ثلث لیل نماز عشاء را بخواند و معذورین جایز است تا نیمه شب صبر کنند.

أدله قول مشهور (امتداد وقت عشاء تا نیمه شب)

روایات را بررسی کنیم و فعلا ادله قول مشهور را می آوریم:

روایت أول (صحیحه زراره در تفسیر آیه)

صحیحه زراره که می گفت: اقم الصلاه لدلوك الشمس الی غسق اللیل، دلوك شمس را گفت زواله، غسق اللیل را گفت منتصفه و فی ما بین دلوك الشمس الی غسق اللیل اربع صلوات خوانده می شود.

اگر ما بودیم و آیه، دلوك الشمس در زوال و نه غسق اللیل در نصف شب ظهوری نداشت زیرا: أهل لغت برای دلوك دو معنا ذکر کرده اند: زوال شمس و غروب شمس، و برای غسق سه معنا ذکر کرده اند: ابتدای تاریکی شب (یعنی بعد از زوال حمزه مغریه)، اوج تاریکی شب (یعنی نیمه شب) و انتهای تاریکی شب (یعنی طلوع فجر). و هر کدام از این معانی طرفداران خودش را دارد.

سید مرتضی هم در ناصریات مثل این که به صحیحه زراره توجه نکرده بوده و غسق اللیل را به سقوط الشفق معنا کرده است چون وقتی می گوید انتهاء وقت نماز مغرب سقوط شفق هست، می گوید دلیل ما آیه اقم الصلاه لدلوك الشمس الی غسق اللیل است و غسق اللیل غلبه الظلمه.

پس ما اگر بودیم و آیه شریفه نمی توانستیم غسق اللیل را نصف شب معنا کنیم. اما صحیحه زراره تکلیف را مشخص کرده: و غسق اللیل انتصافه.

پس این دلیل اول است که وقت نماز عشاء تا نیمه شب امتداد دارد.

روایت دوم

صحیحه بکر بن محمد: اول وقت العشاء ذهاب الحمرة و آخر وقتها غسق اللیل یعنی نصف اللیل.

ان شاء الله بقیه روایات و روایات معارضه را فردا بررسی می کنیم.

کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /آخر وقت نماز عشاء ۹۵/۱۰/۲۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /آخر وقت نماز عشاء

بحث راجع به وقت نماز عشاء بود که عرض کردیم تاره در ابتداء وقت و تاره در انتهاء وقت نماز عشاء بحث می شود.

ابتدای وقت عشاء (غروب آفتاب یا سقوط شفق)

استظهار ما این بود که ابتدای وقت نماز عشاء غروب آفتاب است:

هر چند در اینجا بزرگانی مثل مفید، سید مرتضی در ناصریات، شیخ طوسی، سلار و ابن ابی عقیل و ابن جنید قائل شده اند که ابتداء وقت عشاء سقوط شفق است.

و حتی شیخ در خلاف می گوید: «الظاهر من مذهب اصحابنا و روایاتهم ان اول وقت العشاء اذا غاب الشفق و فی اصحابنا من قال اذا غابت الشمس» که نشان می دهد این قول شاذ نبوده است ولی از این عبارت فهمیده نمی شود که این قول مشهور بوده است. و بر فرض هم قول مشهور باشد أدله آن تمام نیست؛

أدله شروع وقت عشاء با سقوط شفق

مرحوم شیخ طوسی در تهذیب روایاتی که می گوید از اذان مغرب می توان نماز مغرب و عشاء را خواند، حمل بر فرض عذر کرده است.

ص: ۵۹۷

ایشان فرموده است: وجه این حمل این است که روایات مذکور مورد عذر را بیان کرده اند:

صحيحه حلبی: «لابأس ان تعجل العشاء فی السفر قبل ان یغیب الشفق»

صحيحه ابی عبیده: کان رسول الله صلی الله علیه و آله اذا كانت ليله مظلمه و ریح و مطر صلی العشاء الآخره بعد صلاه المغرب.

مناقشه

انصافا این فرمایش تمام نیست زیرا؛ صریح موثقه ابن بکیر این بود که: صلی رسول الله صلی الله علیه و آله بالناس المغرب و العشاء قبل الشفق من غیر عله و انما فعل ذلك لیتسع الوقت علی امته. و این روایت با روایتی که شیخ طوسی نقل کرد: «کان رسول الله صلی الله علیه و آله اذا كانت ليله مظلمه» منافات ندارد؛ به این بیان که: روش پیامبر این بود که بعد از سقوط شفق نماز عشاء می خواند مگر شب های بارانی ولی گاهی، ولو حد اقل یک بار، بدون علت قبل از سقوط شفق نماز عشاء را می خواند تا به مردم نشان دهد که وقت، موسع است.

لذا جمع عرفی اقتضاء می کند که حمل بر افضلیت کنیم و بگوییم این که نماز عشاء بعد از سقوط شفق باید خوانده شود که عمدتاً در صحيحه حلبی آمد: «متی تجب العتمه قال اذا غاب الشفق» مراد از وجوب تأکد استحباب است، زیرا وجوب نص در وجوب اصطلاحی نیست مثلاً گفته می شود «غسل الجمعة واجب» که به معنای «ثابت» است. البته ما قبول داریم ظهور در وجوب مصطلح دارد ولی نص نیست که قابل حمل بر افضلیت نباشد.

انتهای وقت عشاء

أقوال

شیخ مفید در مقنعه می گوید یک سوم شب که تمام بشود وقت عشاء تمام شده است.

ص: ۵۹۸

و شیخ در خلاف می گوید: «الأظهر من مذاهب اصحابنا و من روایاتهم ان آخر وقت العشاء اذا ذهب ثلث الليل وقد رُوی نصف الليل» به نظر ما «الأظهر من مذاهب أصحابنا» مراد این است که ظاهر برای من از میان فتاویٰ اصحاب و روایات اصحاب این قول است و از آراء اصحاب این رأی برای من أظهر است. نه این که مذهب أظهر و أشهر اصحاب این است.

بله این تعبیر که «وقد روی نصف الليل» یک مقدار کم لطفی هست، کانه یک روایت شاذی هم داریم، اما بالاخره نشان نمی دهد که مذهب اشهر و اظهر اصحاب این است.

و بر فرض شهرت ثابت باشد مهم نیست زیرا بر عدم خروج وقت نماز عشاء با مضي ثلث شب، قرینه ذکر می کنیم.

صاحب حدائق می فرماید: وقت ادای نماز عشاء تا نیمه شب ادامه دارد ولی بر مختار و غیر معذور مبادرت به نماز قبل از یک سوم شب واجب است.

ابتدا ادله امتداد وقت عشاء تا نصف شب را بررسی می کنیم و بعد ادله شیخ طوسی را مطرح می کنیم:

أدله امتداد وقت عشاء تا نیمه شب

روایت أول: صحیحه زراره در تفسیر آیه

آیه «اقم الصلاه لدلوك الشمس الى غسق الليل» به ضمیمه صحیحه زراره که گفت «و غسق الليل انتصافه».

مناقشه (تقیید آیه به غیر مختار)

در جلسه قبل عرض کردیم: آیه اطلاق دارد و شامل مختار و مضطرّ می شود و می توان آن را با روایاتی که می گوید وقت نماز عشاء تا ثلث لیل است، به غیر مختار تقیید زد و گفت که مختار تا ثلث شب بیشتر وقت ندارد، و بعد از ثلث لیل نماز او قضاء است و یا مثل صاحب حدائق بگوییم أداء است ولی تا ثلث لیل وجوب مبادرت دارد.

جواب (صراحت آیه در امتداد وقت مختار تا نیمه شب)

مرحوم آقای خوئی فرموده اند:

تقیید خلاف صراحت آیه است زیرا: آیه به پیغمبر خطاب می کند و مفادش این است که وظیفه اولیه را بیان می کند نه حالات ثانویه را. و عرفی نیست که بگوییم آیه حکم مضطربین را بیان کرده است. و کانه این تفصیل بین وقت مختار و وقت مضطر در نماز عشاء، که وقت مختار تا یک سوم شب است خلاف صراحت آیه است.

پذیرش کبرای جواب (غیر عرفی بودن حمل مطلق بر صورت اضطرار)

و ما هم قبلاً مشابه همین را می گفتیم که حمل مطلق بر صورت اضطرار، عرفی نیست:

در این آیه هم نسبت به نماز عشاء این بیان جاری می شود: نماز مغرب در آیه صریحاً ذکر نشده بود ولی آخرین نماز یومیه عشاء است، لذا قدر متیقن از غسق اللیل این است که وقت عشاء تا غسق اللیل ادامه دارد و گویا گفته اند: «اقم صلاه العشاء الی غسق اللیل» بعد بگوییم این را برای مضطربین گفته اند عرفی نیست. و ما قبلاً هم این اشکال آقای خوئی را داشتیم.

اشکال در صغرای جواب (تفاوت صورت اضطرار محل بحث با اضطرارهای دیگر)

و لکن وجه این که از این اشکال رفع ید کردیم این است که: اضطرار در اینجا با اضطرارهای جاهای دیگر فرق دارد زیرا موارد اضطرار زیاد است و خیلی ها در حال سفر می باشند و جای مناسب پیدا نمی کنند که نماز عشاء را بخوانند، و خیلی ها در حضر حاجت عرفیه دارند و اضطرار در این جا مثل اکل میته نیست که موارد کمی داشته باشد. و خصوصاً اگر نظر صاحب حدائق را بگوییم که وقت مختار هم تا نیمه شب ادامه دارد و تنها بر مختار واجب است که تا ثلث شب نماز عشاء را بخواند و بر معذورین تکلیفاً هم تأخیر جایز است که واضح نیست آیه از این جمع اباء داشته باشد که با روایاتی که می گوید در موارد عدم عذر عرفی مبادرت به نماز عشاء تا یک سوم شب واجب است، آیه را تقیید بزیم به اینکه «و لکن اذا لم یکن حاجه عرفیه توجب التأخیر» اگر حاجت عرفیه ای نداشته باشی که سبب تأخیر بشود تکلیفاً لازم است قبل از یک سوم شب نماز عشاء را بخوانی.

ص: ۶۰۰

خلاصه این که تقیید آیه به این که بر مختار وجوب مبادرت تا یک سوم شب ثابت است، خلاف صراحت آیه نیست، هر چند خلاف ظاهر آیه است. و هر چند حمل خطاب مطلق بر صورت اضطرار، عرفی نیست ولی این خطاب مطلق با بقیه فرق دارد زیرا آیه موارد زیادی را شامل می شود: مسافرها، کسانی که حاجت عرفیه دارند و نیز وقت أداء برای مختار را هم در نظر گرفته است و آیه شامل آن هم می شود.

روایت دوم (صحیح بکر بن محمد)

این روایت را قبلاً ذکر کردیم: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ بَكْرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ سَأَلَهُ سَائِلٌ عَنْ وَقْتِ الْمَغْرِبِ - فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ فِي كِتَابِهِ لِإِبْرَاهِيمَ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَهَذَا أَوَّلُ الْوَقْتِ وَ آخِرُ ذَلِكَ غَيْبُوبُهُ الشَّفَقِ - وَ أَوَّلُ وَقْتِ الْعِشَاءِ الْأَخْرَجَهُ ذَهَابُ الْحُمْرَةِ - وَ آخِرُ وَقْتِهَا إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ يَعْنِي نِصْفَ اللَّيْلِ. (۱)

حالا- بر فرض این عبارت «یعنی نصف اللیل» در کلام امام باشد باز همان اشکال قبلی پیش می آید که این صحیح بکر بن محمد مثل آیه است که قابل تقیید باشد به این که: کسی که حاجت عرفیه ندارد و در سفر نیست، سریع قبل از یک سوم شب نماز عشاء را بخواند.

روایت سوم (قاسم بن عروه)

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرِ بْنِ الْقَاسِمِ مَوْلَى أَبِي أَيُّوبَ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الصَّلَاتَيْنِ - إِلَّا أَنْ هَذِهِ قَبْلَ هَذِهِ - وَإِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الصَّلَاتَيْنِ - إِلَّا أَنْ هَذِهِ قَبْلَ هَذِهِ. (۲)

ص: ۶۰۱

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۷۴.

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۸۱.

این هم همان اشکال را دارد که این اطلاق قابل تقييد است.

روایت چهارم (موثقه حسن بن محمد بن سماعه)

وَ عَنْهُ (حسن بن محمد بن سماعه) عَنِ الْحَسَنِ بْنِ هِاشِمٍ عَنِ ابْنِ مُسَيَّكَانَ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْعَتَمَةُ إِلَى ثُلُثِ اللَّيْلِ - أَوْ إِلَى نِصْفِ اللَّيْلِ وَ ذَلِكَ التَّضْيِيعُ (۱).

آقای خوئی فرموده است: این روایت دلالت می کند که تأخیر نماز عشاء تا نزدیک نیمه شب جایز است.

ولی این برای ما مفهوم نیست:

اگر آقای خوئی می فرمایند: روایت دلالت می کند که وقت اداء نماز عشاء تا نیمه شب است درست است. اما رد کلام صاحب حدائق نمی شود. بلکه مؤید کلام صاحب حدائق است چون می گوید: «و ذلك التضييع». اگر نماز عشاء را از یک سوم شب تاخیر بیندازی و قبل از نیمه شب بخوانی این تضييع است. تضييع که شد قرآن می گوید حافظوا على الصلوات یعنی لاتضيعوا.

توجه شود که آیه نمی گوید اگر تا نیمه شب نماز عشاء را نخواندی تضييع است و این معنا خلاف ظاهر است. بلکه می گوید اگر از ثلث لیل تأخیر انداختی هر چند وقت باقی است ولی این تضييع نماز است.

لذا حداقل این است که این روایت دلیل بر قول مشهور نیست زیرا «و ذلك التضييع» دارد که ما يصلح للقرینه است بر این که تأخیر از ثلث لیل جایز نیست، بلکه ما بعید نمی دانیم این جمله «و ذلك التضييع» دلیل بر قول صاحب حدائق هم باشد.

روایت پنجم (موثقه سماعه)

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ هَارُونَ بْنِ خَارِجَةَ عَنْ أَبِي بصيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَوْ لَا أَنِّي أَخَافُ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي - لَأَخَّرْتُ الْعَتَمَةَ إِلَى ثُلُثِ اللَّيْلِ - وَ أَنْتَ فِي رُخْصَةٍ إِلَى نِصْفِ اللَّيْلِ وَ هُوَ غَسَقُ اللَّيْلِ - فَإِذَا مَضَى الْعَسَقُ نَادَى مَلَكَانِ - مَنْ رَقَدَ عَنْ صَلَاةِ الْمُكْتُوبَةِ بَعْدَ نِصْفِ اللَّيْلِ - فَلَا رَقَدَتْ عَيْنَاهُ. (۲)

ص: ۶۰۲

۱- (۳) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۸۵ .

۲- (۴) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۸۵ .

پیامبر فرمود: اگر بر امت سخت نمی شود نماز عشاء را جور دیگر تشریح می کردم و وقت آن را بعد از یک سوم از شب قرار می دادم. برای اینکه فاصله بین نمازها متناسب بشود، نماز صبح با نماز ظهر خیلی فاصله دارد، نماز ظهر با نماز عصر خیلی فاصله دارد، نماز عصر با نماز مغرب خیلی فاصله ندارد، نماز مغرب و عشاء خیلی فاصله ندارد، اگر من بودم مشقت بر امت نداشت می گفتم نماز عشاء را از یک سوم شب (که الان حدود نه و نیم می شود) بخوانید.

البته این را بعدا بحث می کنیم این مصلحت تشریح است. یعنی اگر خوف مشقت بر امت نبود این جور تشریح می کردند. ولی حالا که خوف مشقت بر امت است از این مصلحت رفع ید کردیم و جور دیگر تشریح کردیم و تشریح فعلی این است که از اول غروب وقت نماز عشاء شروع می شود و وقت فضیلت هم (طبق روایات دیگر) اول سقوط شفق است. این حکم فعلی ناشی از خوف مشقت بر امت است. و ترغیب به اینکه الان نماز عشاءتان را در ثلث لیل بخوانید نیست.

خود پیغمبر هم هنگام سقوط شفق نماز عشاء می خواند. حکم فعلی بر اساس همین رعایت عدم وقوع مسلمین در مشقت تشریح شده، هم حکم فعلی وجوب که از غروب شمس است هم حکم فعلی فضیلت که هنگام سقوط شفق است و در روایات دیگر ترغیب کردند.

بعد فرمود «و انت فی رخصه الی نصف اللیل» انصافا این روایت دیگه قابل توجیه نیست و صاحب حدائق نمی تواند آن را توجیه کند زیرا نمی سازد با این که مبادرت به نماز عشاء قبل از ثلث لیل واجب باشد. و چون این روایت ظهور قوی تری دارد روایتی که می گفت «و ذلک التذییع» را حمل می کنیم بر این که وقت فضیلت نماز عشاء تزییع می شود.

و جمع بین روایات به این که: این روایت قضیه خارجی را می گوید که أنت فی رخصه و احتمال دارد مسافر بوده است ولی روایات دیگر قضیه حقیقه را بیان می کنند لذا این روایت را حمل بر معذور کنیم:

این جمع عرفی نیست و اگر به عرف این دو خطاب را بدهید جمله و ذلك التضييع را حمل بر تضييع وقت فضیلت نماز عشاء می کند.

و اگر این را قبول نکنید و بگویید برای عرف تحیر حاصل می شود به اطلاقات مثل روایت قاسم بن عروه و صحیح زراره رجوع می کنیم که می گویند وقت نماز عشاء تا نیمه شب ادامه دارد. و أصل برائت هم موافق با ما است که وقت نماز عشاء مضیق نیست.

أدله امتداد نماز عشاء تا ثلث لیل و جمع آن با روایات امتداد وقت تا نیمه شب

روایاتی که می گوید آخر وقت عشاء ثلث لیل است را هم بررسی کنیم:

روایت أول (صحیح معاویه بن عمار)

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ فِي رِوَايَةٍ أَنَّ وَقْتَ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ إِلَى ثُلُثِ اللَّيْلِ. (۱)

این روایت می گوید وقت عشاء تا ثلث لیل است که طرف معارضه با روایات دیگر است که می گفت و انت فی رخصه الی نصف اللیل: که یا این روایت را حمل می کنیم بر این که وقت فضیلت نماز عشاء تا ثلث لیل ادامه دارد کما هو الصحيح و یا این که جمع عرفی ندارند و به اطلاقات و یا أصل برائت رجوع می کنیم.

و این جمع که این روایت حکم لولایی و این که اگر مشقت امت نبود چنین حکمی ثابت بود، را می گوید و بقیه روایات حکم فعلی را می گوید صحیح نیست زیرا رها کردن حکم فعلی و بیان حکم لولایی لغو است. مثل این که بگویند مسواک زدن واجب است. و بعد بگویند مراد من حکم لولایی بود.

ص: ۶۰۴

و أما این که پیغمبر فرمود: لولا- اخاف ان اشق على امتي لا-خرت العتمه الى ثلث الليل؛ لغو نیست و می خواهد بیان کند که پیغمبر شما نسبت به شما دلسوز است و بالمؤمنین رثوف رحیم است تا یک کمی این مسلمان ها به فکر اهل بیت پیامبر باشند، این قدر ظلم نکنند. می گوید من به خاطر شما این کارها را کردم شما هم یک مقدار مراعات کنید. قل لاسئلكم عليه اجرا الا الموده فی القربى. علاوه بر این که در این روایت نمی خواهد حکم شرعی فعلی بگوید تا لغو باشد بلکه پیامبر کلامشان را مقتید آورده است که «لولا اخاف ان اشق على امتي لاخرت العتمه الى نصف الليل».

روایت دوم (موثقه معاویه بن وهب)

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: أَتَى حَبْرَيْئِيلُ رَسُولَ اللَّهِ ص بِمَوَاقِيتِ الصَّلَاةِ - فَأَتَاهُ حِينَ زَالَتِ الشَّمْسُ فَأَمَرَهُ فَصَلَّى الظُّهْرَ - ثُمَّ أَتَاهُ حِينَ زَادَ الظِّلُّ فَأَمَرَهُ فَصَلَّى الْعَصِيْرَ ثُمَّ أَتَاهُ حِينَ غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَأَمَرَهُ فَصَلَّى الْمَغْرِبَ - ثُمَّ أَتَاهُ حِينَ سَقَطَ الشَّفَقُ فَأَمَرَهُ فَصَلَّى الْعِشَاءَ - ثُمَّ أَتَاهُ حِينَ طَلَعَ الْفَجْرُ فَأَمَرَهُ فَصَلَّى الصُّبْحَ - ثُمَّ أَتَاهُ مِنَ الْعَدِ حِينَ زَادَ فِي الظِّلِّ فَأَمَرَهُ - فَأَمَرَهُ فَصَلَّى الظُّهْرَ - ثُمَّ أَتَاهُ حِينَ زَادَ مِنَ الظِّلِّ فَأَمَتَانِ فَأَمَرَهُ فَصَلَّى الْعَصِيْرَ - ثُمَّ أَتَاهُ حِينَ غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَأَمَرَهُ فَصَلَّى الْمَغْرِبَ - ثُمَّ أَتَاهُ حِينَ ذَهَبَ ثُلُثُ اللَّيْلِ فَأَمَرَهُ فَصَلَّى الْعِشَاءَ - ثُمَّ أَتَاهُ حِينَ نَوَّرَ الصُّبْحُ فَأَمَرَهُ فَصَلَّى الصُّبْحَ - ثُمَّ قَالَ مَا بَيْنَهُمَا وَقْتُ. (۱)

پیامبر دو روز با جبرئیل مواجه شد: روز اول به پیامبر گفت که حین سقوط الشفق نماز عشاء بخوان، فردا ثلث الليل که رسید به پیامبر گفت که نماز عشاء بخوان بعد گفت و ما بینهما وقت. از سقوط شفق تا ثلث الليل وقت برای نماز عشاء است.

ص: ۶۰۵

ما می‌گوییم مقتضای جمع عرفی بین این روایت و «انت فی رخصه الی غسق اللیل» این است که حمل بر فضیلت کنیم. یعنی تا ثلث اللیل وقت فضیلت عشاء باقی است. و اگر هم تعارض کنند به اصل برائت رجوع می‌کنیم.

آقای خوئی فرموده‌اند: این روایت خلاف نظر شیخ طوسی و صاحب حدائق است: چون پیغمبر در این روایت نماز عشاء را بعد از ذهاب ثلث اللیل خواند. حین ذهاب ثلث اللیل فامره فصلی العشاء. در حالی که شیخ طوسی می‌گفت قبل از اینکه یک سوم شب بگذرد نماز عشاء تمام بشود. صاحب حدائق هم همین را می‌گفت.

و لکن انصافاً و لو به قرینه روایات دیگر، ظاهر روایت قبیل ثلث لیل است: زیرا در روایات دیگر می‌گفت «وقت العشاء الی ثلث اللیل» و یا وجوب مبادرت دارد و یا حداقل این است که وقت فضیلت در این وقت است لذا معنا ندارد جبرئیل وقت فضیلت را بیان نکند و به پیامبر بگوید بعد از وقت فضیلت نماز عشاء را بخوان. لذا با توجه به این قرینه ظاهر روایت این است که قبیل خروج ثلث لیل جبرئیل نازل شد. و امر کرد که نماز عشاء را بخوان.

نکته: آقای خوئی می‌گوید قرینه بر اینکه این روایات را حمل بر وقت فضیلت می‌کنیم همان و هو تزییع آن روایت است. از این جمله معلوم می‌شود تأخیر نماز عشاء تا نیمه شب مرجوح است ولی جایز است و هو تزییع یعنی بالاغیرتاً از این کارها نکن.

ولی ما نمی‌فهمیم از کجای و هو تزییع به دست می‌آید که تأخیر جایز است. حالا مهم نیست. ما «وانت فی رخصه» که داریم و فیه غنی و کفایه.

«... و وقت المغرب سقوط القرص إلى مغيب الشفق و وقت عشاء الآخرة الفراغ من المغرب ثم إلى ربيع الليل و قد رخص للعليل و المسافر فيهما إلى انتصاف الليل و للمضطر إلى قبل طلوع الفجر...» (۱)

علیل به معنای فقیر نیست بلکه به معنای «من به علة» است یعنی کسی که یک مشکلی دارد.

این روایت ربيع لیل را می گوید که هیچ کس از فقهاء به آن فتوا نداده اند و کسی مطرح نکرده است.

و فقه الرضا هم از نظر سند مشکل دار است لذا آن را رها می کنیم.

وقت نماز صبح

بحث بعد راجع به این است که صاحب عروه می گوید ما بین طلوع الفجر الی طلوع الشمس وقت الصبح

دو بحث مهم در این جا مطرح است: بحث اول این که واضح است مبدأ نماز صبح طلوع فجر است، طلوع فجر صادق، در مقابل طلوع فجر کاذب، که یک سپیدی به شکل مثلث دیده می شود و از بین می رود و بعد از مدتی فجر صادق شروع می شود.

مراد از فجر صادق چیست؛ باید گفت که در افق سه حالت پیدا می شود، متخصصین گزارش داده اند و فیلمش هم موجود است و ما هم دیدیم، حدودا هشت دقیقه بین این سه حالت فاصله است؛

اول یک نقطه سفیدی است که حداقل با چشم دقیق دیده می شود. بعد یک خط باریک سفیدی به صورت افقی ایجاد می شود و بعد این خط باریک افقی کم کم پهن می شود، بالا می آید، در برخی از اوقات سال هشت دقیقه که از این حالت می گذرد دیگر این خط پهن دیده می شود. بین آن خط باریک و خط عریض هفت دقیقه فاصله است. که مجموعا هشت دقیقه می شود.

ص: ۶۰۷

و باید بینیم طلوع فجر کدام است. برخی از این اذان ها با برخی از این محاسبات حدود هشت دقیقه فرق می کند.

راجع به انتهای وقت صبح هم برای مختار آیا طلوع شمس است یا روشنایی هوا؟ این جا هم صاحب حدائق گفته اگر قبل از روشنی هوا، خیلی زودتر از طلوع شمس، نماز صبح را نخوانی، مشغول الذمه هستی.

محرمات/غناء/شرطیت باطل بودن مضمون کلام در صدق غنا/مستثنیات غنا ۹۵/۱۰/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: محرمات/غناء/شرطیت باطل بودن مضمون کلام در صدق غنا/مستثنیات غنا

بحث راجع به این بود که آیا در صدق غنا و یا حرمت غنا شرط است که مضمون کلام باطل و لهوی باشد یا اگر کیفیت آواز، کیفیت لهویه و مطرب باشد ولو مضمون باطل نباشد، غنا صدق می کند و حرام است.

عدم احراز صدق غنا در صورت باطل بودن مضمون کلام

ما از نظر استظهار عرفی واقعا در احراز صدق غنا در جایی که محتوای کلام، باطل نیست مشکل داریم و لو این آواز عادتاً با آوازهایی که در کلام های باطل شنیده شده است متناسب است اما صدق غنا بر آن واضح نیست. و لذا اگر ما باشیم و قاعده برائت از حرمت آن جاری می کنیم.

روایات دال بر عدم شرطیت باطل بودن کلام لهوی در صدق غنا

و لکن، الذی یسهل الخطب این است که روایت عبدالاعلی یک بیانی دارد که از آن هم می فهمیم غنا مختص به کلام باطل نیست و هم می فهمیم این غنا حرام است.

روایت عبدالاعلی

وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَالٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْغِنَاءِ - وَقُلْتُ إِنَّهُمْ يَزْعُمُونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص رَخَّصَ - فِي أَنْ يُقَالَ جِنَّاكُمْ جِنَّاكُمْ حَيُّونَا حَيُّونَا نُحْيِكُمْ - فَقَالَ كَذَبُوا إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا لِأَعْيُنٍ - لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهَا لَاتَّخِذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنَّ كُنَّا فَاعِلِينَ - بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ - فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَ لَكُمْ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ ثُمَّ قَالَ وَ وَيْلٌ لِفُلَانٍ مِمَّا يَصِفُ رَجُلٌ لَمْ يَخْضِرِ الْمَجْلِسَ. (۱)

ص: ۶۰۸

۱- (۱) وسائل الشيعه، ج ۱۷، ص: ۳۰۷.

این جمله ای که در این روایت آمده «جئناکم جئناکم حیونا حیونا نحیکم» قطعاً مشتمل بر باطل نیست. ولی تعبیر غنا در مورد

آن به کار رفت؛ ظاهراً این جمله در زلف عرائس استفاده می شده است و وقتی خانواده داماد و عروس به همدیگر می رسیدند زن ها آواز می خواندند: «جئناکم جئناکم حیونا حیونا نحیکم» و در حضور مردها بوده است به خاطر همین مشکل داشت. نه این که مراد از این جمله این باشد که: «جئناکم جئناکم یعنی جئناکم للفسق و الفجور»

عدم اطلاق در روایت (احتمال اختصاص به صورت اثاره شهوت و انجام رقص)

البته روایت اطلاق ندارد و از یک قضیه معهوده صحبت می کند و امام هم نفرمود که این جمله به صورت مطلق غنا است. ممکن است و قدر متیقن همین است که این کلام به کیفیت خوانده می شده که اثاره شهوت داشته و همراه آن رقص انجام می دادند. لذا ما قول ثالث که قول آقای خویی بود را قبول می کنیم و می گوئیم: در دو جا غنا حرام است؛ اگر محتوا باطل باشد، همین که صوت و آواز خوشی باشد که شأنیت اطراب دارد و عرفا به آن آواز لهوی می گویند، این حرام است. ولی اگر محتوای کلام، باطل نبود به این مقدار از کیفیتی که موجب اطراب است عرفا محرز نیست صدق غنا بشود، باید شأنیت اثاره شهوت و ایجاد حالت رقص داشته باشد. بستگی به کیفیت خواندن آن دارد.

ما این معنا را از این روایت استفاده کردیم و اگر این روایت و نیز روایت دیگر که راجع به تغنی به قرآن است، نبود، ما واقعا در صدق غنا در مواردی که محتوا، باطل نیست تشکیک می کردیم.

روایت راجع به تغنی به قرآن

راجع به تغنی به قرآن دو روایت ضعیف‌السند وجود دارد که به عنوان تأیید ذکر می‌کنیم:

۱- روایت عبدالله بن سنان:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الْأَحْمَرِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَمَادٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِتَّانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَهْلُ الْفِسْقِ وَأَهْلُ الْكِبَايِرِ - فَإِنَّهُ سَيَجِيءُ مِنْ بَعْدِي أَقْوَامٌ يُرْجَعُونَ الْقُرْآنَ - تَرْجِيعَ الْغِنَاءِ وَالنُّوحِ وَالرَّهْبَانِيَّةِ - لَا يَجُوزُ تَرَاقِيهِمْ قُلُوبُهُمْ مَقْلُوبَةً - وَقُلُوبٌ مَنْ يُعْجِبُهُ شَأْنُهُمْ. (۱)

۲- روایت عطاء بن ابی ریح:

وَعَنْ أَبِيهِ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ مُسْلِمِ بْنِ الْخَشَّابِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَرِيحِ الْمَكِّيِّ عَنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِي رِيَّاحٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَدِيثٍ قَالَ: إِنَّ مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ إِضَاعَةَ الصَّلَوَاتِ - وَاتِّبَاعَ الشَّهَوَاتِ وَالْمَيْلَ إِلَى الْأَهْوَاءِ إِلَى أَنْ قَالَ - فَعِنْدَهَا يَكُونُ أَقْوَامٌ يَتَعَلَّمُونَ الْقُرْآنَ لِغَيْرِ اللَّهِ - وَيَتَّخِذُونَهُ مَزَامِيرَ - وَيَكُونُ أَقْوَامٌ يَتَفَقَّهُونَ لِغَيْرِ اللَّهِ - وَتَكْتُرُ أَوْلَادُ الزَّانَا - وَيَتَغَنَّوْنَ بِالْقُرْآنِ إِلَى أَنْ قَالَ - وَيَسْتَحْسِنُونَ الْكُوبَةَ وَالْمَعَازِفَ - وَيُنْكِرُونَ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ - إِلَى أَنْ قَالَ فَأُولَئِكَ يُدْعَوْنَ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ - الْأَرْجَاسِ الْأَنْجَاسِ. (۲)

سند این سه روایت را بررسی کنیم:

راه توثیق عبدالاعلی بن اعین

راه اول: مروی عنه صفوان

سند روایت عبدالاعلی (که عبدالاعلی بن اعین است) به نظر ما خوب است؛ چون عبدالاعلی و لو توثیق خاص ندارد ولی صفوان از عبدالاعلی نقل روایت کرده است و صفوان طبق شهادت شیخ طوسی: ممن لا یروی و لا یرسل الا عن ثقه، (نقل صفوان در کافی جلد ۷ صفحه ۲۶۷) و منافات ندارد که در تهذیب هم یک روایت دیگری صفوان با واسطه ابن مسکان از عبدالاعلی نقل می‌کند زیرا طبقه صفوان به اصحاب امام صادق می‌خورده، لذا گاهی با واسطه گاهی بی واسطه نقل می‌کند و مشکل ندارد.

ص: ۶۱۰

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۲۱۰.

۲- (۳) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۳۱۰.

مرحوم آقای خوئی فرموده اند؛ به نظر ما از راه دیگر می شود عبدالاعلی بن اعین را توثیق کرد؛

و آن این است که در رساله عددیه شیخ مفید فرموده است اینها جزء فقهاء اصحاب ائمه بودند. از اعلام رؤسائی بودند، (الاعلام الرؤساء الماخوذ عنهم الحلال و الحرام و الفتیا و الاحکام الذین لایطعن علیهم و لا طریق الی ذم واحد منهم و هم اصحاب الاصول المدونه و المصنفات المشهوره).

مناقشه در راه دوم

به نظر ما این عبارت رساله عددیه بر وثاقت این افراد که یکی شان عبدالاعلی است، اصلا دلالت نمی کند:

برای اینکه هر کس به رساله عددیه رجوع کند می فهمد که شیخ مفید در این کتاب به دنبال این بحث بوده که یک عده می گفتند ماه رمضان سی روز کمتر نمی شود، ثلاثون یوما لاینقص ابدا. روایاتی را هم مطرح می کردند. شیخ مفید در این رساله عددیه می خواهد اثبات کند که شهر رمضان مثل بقیه ماه ها، گاهی بیست و نه روز و گاهی سی روز است. شیخ مفید روایات قول اول را که مطرح می کند روایت محمد بن سنان را هم می آورد: شهر رمضان ثلاثون یوما لاینقص ابدا، بعد می گوید محمد بن سنان مطعون لاریب فی تهمته (۱). و در ادامه وقتی به روایات قول مختار خود می رسد می گوید راویان این روایات از بزرگان اند و صاحب اصول مشهوره اند (۲). بعد اسم می آورد و می گوید: مثلاً- ابی الجارود از محمد بن سنان از امام صادق علیه السلام نقل می کند با این که در چند صفحه قبل محمد بن سنان را تضعیف کرده بود و ابی الجارود هم بر فرض دروغگو نباشد ولی رئیس فرقه ضالّه زیدیه جارودیه است و این تعریف ها به او نمی خورد. اینها قرینه می شود که شیخ مفید مجموع من حیث المجموع را می خواهد بگوید، یعنی در بین این روایات قول دوم، آدم های بزرگ فی الجمله و در بعضی از این روایات وجود دارند و وقتی روایات را نقل می کند گزینشی نقل نمی کند و همه را نقل می کند و مراد او این نیست که همه راویان این روایات از رؤسای اصحاب اند.

ص: ۶۱۱

۱- (۴) محمد بن سنان عن حذیفه بن منصور عن ابی عبد الله ع قال شهر رمضان ثلاثون یوما لا ینقص أبدا و هذا الحدیث شاذ نادر غیر معتمد علیه طریقه محمد بن سنان و هو مطعون فیہ لا تختلف العصابه فی تهمته و ضعفه و ما کان هذا سبیله لم یعمل علیه فی الدین. /الرد علی أصحاب العدد - جوابات أهل الموصل، ص: ۲۰.

۲- (۵) فصل و أما رواه الحدیث بأن شهر رمضان شهر من شهور السنه یكون تسعه و عشرين یوما و یكون ثلاثین یوما: فهم فقهاء اصحاب ابی جعفر محمد بن علی و ابی عبد الله جعفر بن محمد و ابی الحسن موسی بن جعفر و ابی الحسن علی بن موسی و ابی جعفر محمد بن علی و ابی الحسن علی بن محمد و ابی محمد الحسن بن علی بن محمد ص و الاعلام الرؤساء الماخوذ عنهم الحلال و الحرام و الفتیا و الاحکام الذین لایطعن علیهم و لا طریق الی ذم واحد منهم و هم اصحاب الاصول المدونه و المصنفات المشهوره و کلهم قد اجمعوا نقلا- و عملا علی أن شهر رمضان یكون تسعه و عشرين یوما. /الرد علی

علاوه بر این که خود عبدالاعلی جزء اصحاب اصول مدونه و مصنفات مشهوره نبوده است.

مناقشه در راه اول

این که صفوان از عبدالاعلی بن اعین نقل کرده است تنها یک مورد در کافی است و با یک نقل وثوق حاصل نمی شود.

جواب

این اشکال صحیح نیست زیرا کافی هیچ اختلاف نسخه ندارد. در کافی طبع دار الحدیث که عمده نسخ را جمع کرده اند اختلاف نسخه ذکر نکرده اند و همین متن را در کتاب های دیگر با همین سند نقل کرده اند که: «صفوان عن عبدالاعلی کل معروف صدقه». و لذا چون خبر ثقه است و اختلاف نسخه هم نیست و کتاب هم مثل کتاب کافی است که مورد اهتمام بوده است لذا وثوق حاصل می شود. بله ما در کامل الزیارات که مثل کافی از کتب مشهوره ای نبوده که همیشه نسخ مختلف داشته باشد، تشکیک کردیم.

ضعف سندی روایات راجع به تغنی قرآن

اما روایت راجع به تغنی به قرآن سندش ضعیف است؛

روایت عبدالله بن سنان در سندش، ابراهیم بن اسحاق الاحمری النهاوندی است که هم شیخ و هم نجاشی گفته اند: «کان ضعیفا فی حدیثه متهما فی دینه»

روایت عطاء بن ابی ریحاح هم مشتمل بر مجاهیل است.

و لذا ما این دو روایت را به عنوان شاهد آوردیم. علاوه بر این که استشهاد اگر در حد صدق لغوی باشد نیاز به صحت سند ندارد.

منتها این ها باز به عنوان تایید است و الا ممکن است شما بگویید اطلاق یک لفظ بر یک مورد اعم از حقیقت است، استعمال اعم از حقیقت است، و لذا ما این ها را به عنوان تایید ذکر کردیم اما روایت عبدالاعلی سنداً تمام است و دلالت می کند که تغنی به «جئناکم حیونا حیونا نحیکم» حرام است.

ص: ۶۱۲

و لذا حق در مسئله این است که: اگر غنا در محتوای حق و غیر باطل به کیفیت لهویه شدیدیه باشد که نوعاً مثیر شهوت و موجب ایجاد حالت رقص است، حرام است. و عمده دلیل ما در این فرض روایت عبدالاعلی است. مازاد آن را به اصل براءت رجوع می کنیم. بله، اگر محتوا باطل باشد همین که صوت حسن شأناً مطرب باشد برای صدق عرفی غنا کافی است.

اثبات عدم حرمت غنا در غیر کلام لهوی با تمسک به آیه «لهو الحدیث»

و اگر احراز کنیم که لغتاً و عرفاً غنا در کلام غیر باطل هم صدق می کند اشکال جلسه قبل مطرح می شود که:

آیه « و اجتنبوا قول الزور» و آیه « و من الناس من یشتري لهو الحدیث لیضل عن سبیل الله» نسبت به حرمت غنا اطلاق ندارد؛ زیرا ظاهر «لهو الحدیث» یعنی حدیث و سخن لهوی و باطل، است و ظاهر آن اضافه وصف به موصوف است «الحدیث اللہوی» نه اضافه ظرف به مظروف «اللہو فی الحدیث» به معنای لهو کردن در هنگام ادای یک سخن.

و به نظر ما روایاتی که در تفسیر این دو آیه وارد شده، که مراد غنا این دو آیه غنا است، نسبت به غنای در کلام غیر باطل اطلاق ندارد.

و اینکه امام قدس سره فرموده اند: واضح است که غنا کیفیت صوت است و محتوای کلام در آن نقشی ندارد لذا در روایت که این دو آیه را بر غنا تطبیق کرده است اطلاق وجود دارد و شامل غنای در کلام غیر باطل هم می شود. لذا این قرینه می شود که بگوییم لهو الحدیث اعم از این است که محتوا لهوی باشد یا کیفیت آداء کلام لهوی باشد.

بعد ایشان فرموده است (۱): نگویید که طبق این معنا که غنا لهو الحدیث است پس غنایی حرام است که لیضلّ عن سبیل الله باشد و به این هدف باشد ولی اگر انجمنی از آواز خوان ها به جهت هدایت الی سبیل الله تشکیل شود اشکالی ندارد؛

زیرا ظاهر آیه «و من الناس من یشتری لهو الحدیث لیضلّ عن سبیل الله» این است که لام، لام عاقبت است، (مثل «لدوا للموت»، یعنی متولد بشوید و عاقبت به دنیا آمدن مرگ است، «و ابنوا للخراب» ساختمان بسازید و عاقبت ساختمان ساختن خرابی آن است. «و اتخذوه آل فرعون لیكون لهم عدوا و حزنا» این لام عاقبت است).

«و من الناس من یشتری لهو الحدیث لیضلّ» یعنی کسی که لهو الحدیث را فرا می گیرد و آن را منتشر می کند نتیجه کارش اِضلال عن سبیل الله است. لهو الحدیث را یاد می گیرد تا به دیگران یاد بدهد. غنا را یاد می گیرد تا مردم را از ذکر خدا باز بدارد و به سمت لهو بکشاند، این اِضلال عن سبیل الله است. و اِضلال عن سبیل الله تنها به این نیست که عقائد مردم را منحرف کند بلکه اگر مردم را به انحراف عملی بکشاند هم اِضلال عن سبیل الله است.

توجه شود که لام عاقبت فعل را تخصیص نمی زند مثلاً لدوا للموت به این معنا نیست که شما برای موت به دنیا بیایید و به دسته دیگر بگویید لدوا للحیاء، بلکه معنایش این است که عاقبت ولادت مرگ است. و در این آیه هم معنا چنین است که عاقبت اشتراء لهو الحدیث، اِضلال عن سبیل الله است. و آیه می گوید اشتراء لهو الحدیث مساوق این است که اِضلال عن سبیل الله حاصل شود. و امام علیه السلام هم می فرمایند که غنا مصداق «اشتراء لهو الحدیث لیضلّ عن سبیل الله» و مصداق حرام و اِضلال عن سبیل الله است. و گرنه اگر کلام امام علیه السلام تنها این بود که لهو الحدیث به معنای غنا است و برخی لهو الحدیث ها اِضلال عن سبیل الله دارند راوی با امام محاجّه می کرد که این مورد اِضلال است یا نه.

ص: ۶۱۴

این فرمایش امام کاملاً متین است. اما عرض ما این است که:

شما می فرمایید غنا یقیناً بر صوت مطربی که در کلام حق است صادق است. بر فرض این محرز باشد، اما ما یصلح للقرینیه دارد چون ظاهر لهو الحدیث حدیث لهوی است یعنی حدیثی که مضمونش لهوی و باطل باشد، اما فوقش این روایاتی که راجع به اجتناب قول الزور است، راجع به و من الناس من یشتري لهو الحدیث است که تطبیق کرده بر غنا اطلاقش از کار می افتد روایات دیگر که هست:

همین روایت عبدالاعلی یا روایت کتاب علی بن جعفر: الرجل یتعمد الغنا یجلس الیه؟ قال لا یا روایت سهل بن زیاد از علی بن ریان بن صلت الاشعری القمی (که نجاشی توثیقش می کند) از یونس بن عبدالرحمن قال سألت الخراسانی علیه السلام، از امام رضا علیه السلام سؤال کردم از غنا و قلت ان العباسی ذکر عنک انک ترخص فی الغنا فقال کذب الزندیق ما هکذا قلت له سألتی عن الغنا فقلت ان رجل اتی اباجعفر علیه السلام فسأله عن الغنا فقال یا فلان اذا میز الله بین الحق و الباطل فاین یکون الغنا؟ فقال مع الباطل فقال قد حکمت. ظاهر آن این است که حضرت به خاطر این که غنا حرام است ناراحت شد و فرمود کذب الزندیق. البته در سند سهل بن زیاد است که مشهور قبول دارند؛ ما اشکال می کنیم.

نظر نهایی در شرطیّت باطل بودن محتوا در حرمت غنا

و حاصل کلامنا فی الغنا ان الظاهر حرمة الغنا و لکن اینطور نیست که اگر محتوا باطل باشد یا باطل نباشد فرق نکنند و فقط کیفیت آواز خوانی مهم باشد، که نظر امام بود. بلکه در جایی که محتوا مشترک است یا محتوا باطل نیست، یعنی محتوا اشعار عشق مجازی نیست، اشعار لهوی نیست، یا مشترک است بین عشق مجازی و عشق حقیقی اینجا قدرمتیقن این است که در صورتی که شأنیت اثاره شهوت و ایجاد حالت رقص داشته باشد هم غنا صادق است و هم حرام است و در غیر این صورت ما دلیلی بر حرمت آن نداریم.

ص: ۶۱۵

بله، عمده این سرودهایی که می خوانند از ناحیه آن تار و طنبورش مشکل پیدا می کند. حال چه می شد این تار و طنبورها را حذف می کردند، صدای خوب خدا به تو داده، با همان صدای خوب مردم را مشغول بکن، چه لزومی دارد که در کنارش تار و طنبورزن و اینها می آوری!

نکته: عبدالاعلی مول آل سام همین عبدالاعلی بن اعین است. کافی در یک جا تصریح می کند عبدالاعلی بن اعین مولی آل سام.

مستثنیات حرمت غنا

مستثنیات حرمت غنا را عرض کنیم:

حدا

اولین استثناء حرمت غنا حدا برای سوق ابل است، برای اینکه شتر را راه ببرند حدا می خوانند. مشهور گفتند این غنا حلال است. دلیل شان هم یک روایت عامیه است که در سنن بیهقی نقل می کند. می گوید که عبدالله بن رواحه برای شتر حدا می خواند و کان حسن الصوت و پیامبر هم به او اجازه داد.

مناقشه

اولا سند ضعیف است. ثانيا معلوم نیست حدا مساوق با غنا باشد.

و لذا از این استثناء بگذریم. این استثناء دلیل ندارد.

غناي زن آوازه خوان در زف العرائس

استثناء دوم: غنا زن آوازه خوان در زف عرائس؛ زف عرائس فقط یعنی آن وقتی که عروس را به خانه شوهر می خواهند ببرند. نه اینکه ده تا مجلس مقدماتی می گیرند و ده تا مجلس بعد از عروسی می گیرند، پیش پرداز و پس پرداز عروسی اینها زف العرائس نیست. فقط در همان زف العرائس استثناء غنا مغنیه مورد نظر مشهور است.

آقای سیستانی اشکال کرده اند و فرموده اند: خلاف احتیاط است.

ولی روایت صحیحه بود: صحیحه ابی بصیر: اجر المغنیه التي تزف العرائس لیس به بأس و لیس بالتی یدخل علیها الرجال.

ص: ۶۱۶

لذا سند، تمام است و دلالتش هم خوب است.

البته گفته می شود این استثناء در کلمات مشهور ذکر نشده است که باید بررسی کرد. ولی علامه و شیخ انصاری این استثناء را به مشهور نسبت داده اند.

و لذا این استثناء به نظر ما درست است. اما باید صرفاً آواز باشد نه ضرب آلات لهو. و نیز آوازش ترغیب به منکر نباشد. بله، باطل بودن مضمون طبیعی است زیرا مجلس عروسی است و خانم ها می خواهند یک مجلس شادی داشته باشند و به کسی که از بهشت و جهنم می گوید گوش نمی دهند.

نکته: قدرمقیّن از «جئناکم جئناکم» همان زف العرائس بود ولی اینها در حضور مردان نامحرم چه بسا این اشعار را می خواندند و ممکن بود پیش پرداز زف العرائس هم باشد، برای خواستگاری، برای مجالس بعد از زف العرائس، لذا حضرت فرمود که حرام است. و در این روایت غنا در زف العرائس تجویز شده است ولی در آن روایت نگفته که غنا با جئناکم جئناکم در خصوص زف العرائس بود و در حضور نامحرم هم نبود، و لذا قابل تقیید است.

غنا در قرائت قرآن

استثناء سوم: مرحوم سبزواری در کتاب ذخیره العباد می فرماید: غیر واحد من الاخبار يدل علی جواز الغنا فی القرآن بل استحبابه.

مناقشه

که این هم درست نیست. ما قبلاً جوابش را دادیم و گفتیم آنی که در روایت است تحسین صوت و یا ترجیح به قرآن است. و صدا را در حلق چرخاندن لزوماً غنا نیست، صوت حسن که غنا لزوماً نیست. در برخی از روایات هم که می گفت تغنی به قرآن نکنید. و لذا این استثناء سوم هم درست نیست.

ص: ۶۱۷

استثناء چهارم: ربما يقال که تغنى زن براى شوهرش اشکال ندارد: گفته مى شود استمتاع مرد از زن جايز است و يکى از استمتاعات غنا است، و يکى از استمتاعات هم رقص است. چه جور شما را در «انهاکم عن الزفن» از رقص نهى مى کنم، حال رقص زن براى شوهرش را استثناء مى کنم. گفته مى شود دليل استثناء رقص اين بود که استمتاع مرد از زن جايز است. خب همين بيان هم در غنا هم مى آيد.

مناقشه

اين هم درست نيست: براى اينکه؛

اولا اطلاقى در جواز استمتاع از زن به ائى وجه کان نداريم: و آيه هم گفته «فأتوا حرثکم انى شئتم» نه «فاستمتعوا من زوجتکم انى شئتم»

ثانيا بر فرض اطلاقى در جواز استمتاع هم داشته باشيم دليل حرمت غنا عرفا بر آن حکومت دارد: دليل حرمت غنا عنوان ثانوى است، و اين که استمتاع از زن جايز است، ترخيص به عنوان اولى است. مثل اينکه يک خطاب مى گويد: گوشت گوسفند جايز است يک خطاب ديگر مى گويد غضب حرام است. عنوان غضب به عنوان ثانوى حکومت دارد بر حليت لحم شاه به عنوان اولى. استمتاع از زوجه به عنوان اولى جايز است و دليل حرمت غنا يا حرمت رقص بر آن حکومت دارد.

و من هنا تبين: اينکه بعضى آمدند گفتند غنا در ذکر مدائح اهل بيت و يا مصائب اهل بيت بناء بر اينکه غنا شامل صوت موجب طرب حزين هم بشود، اشکال ندارد زيرا ادله به مدح اهل بيت يا به رثاء اهل بيت ترغيب کرده، و اطلاق دارد و لو غنا باشد. حالا- مدح اهل بيت که راحت مى تواند غنا باشد، اصلا به شکل مهيج و مطرب مى خوانند. حتى الان نبايد کسى تشکيک کند در اينکه برخى در رثاء اهل بيت چنان مى خوانند که گويا مجالس آوازه خوانى برگزار مى کنند. گاهى اينطور است. مخصوصا اگر بگويم طرب اعم از طرب شادى يا طرب اندوه و غم که مشهور مى گويند، است که در اين صورت غنا بر آن صدق خواهد کرد. البته در اين مناقشه کرديم، فقط كيفيت صوتى که در مدائح و رثاء اهل بيت به نحوى خوانده بشود که مناسب است با آن كيفيت هاى مثير شهوت، آن ها را ما حرام مى دانيم.

تبیین مما ذکرنا:

اولاً: در ترغیب به مدائح اهل بیت و رثاء اهل بیت به این نحو اطلاقی نداریم. آنی که وجود دارد ترغیب به بکاء و تباکی است. ثانیاً: بر فرض اطلاق هم داشته باشد، عنوان ثانوی حرمت غنا بر آن حاکم است.

این بحث تمام شد.

کلام در محرم دیگر که قمار است واقع می شود: بحث های جنبی مهمی دارد، حرمت شطرنج یا بحث حکم بازی با قمارهایی که در یک شهر قمار هستند ولی در شهر دیگر قمار نیستند بدون بردوباخت یا با بردوباخت، ان شاء الله در جلسات بعد این را بحث می کنیم.

کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /انتهای وقت نماز صبح ۹۵/۱۱/۰۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /انتهای وقت نماز صبح

بحث راجع به وقت نماز صبح بود.

اشاره ای اجمالی به حقیقت طلوع فجر

واضح است مبدأ نماز صبح طلوع فجر است، طلوع فجر صادق، در مقابل طلوع فجر کاذب، که یک سپیدی به شکل مثلث دیده می شود و از بین می رود و بعد از مدتی فجر صادق شروع می شود.

بحث مهم در نماز صبح تفسیر حقیقت طلوع فجر است که مرحوم صاحب عروه بعداً مطرح می کند لذا ما هم در آنجا این بحث را ان شاء الله دنبال می کنیم. اکنون به عنوان اشاره عرض می کنم تا دوستان تأمل کنند؛

طلوع فجر در شب های معمولی با طلوع فجر در شب های مهتابی بحثی متفاوت دارد؛

در شب های معمولی بحث است که: طلوع فجر به این است که سپیدی صبح، عریض شود یا یک خط باریک هم داشته باشد، کافی است؟ که اختلاف نظر در این بحث منشأ اختلاف کنونی در ساعت و زمان اوقات شرعی شده است: مثلاً بعضی از این هایی که ساعات وقت شرعی را ثبت کردند، در این روزها در وقت قم حدود نه دقیقه اختلاف دارند، و گاهی در بعضی از ایام سال یازده دقیقه اختلاف پیدا می شود. لذا با این که در وقت کسوف و خسوف در سال های بعد اختلاف پیدا نمی کنند و از نظر محاسبه وقت، دقیق هستند ولیکن اختلاف نظر در این مسأله (که طلوع فجر با پیدایش خط باریکی از سپیدی حاصل می شود یا باید این خط سپید عریض شود تا طلوع فجر محقق شود)، موجب ایجاد بخشی از اختلاف در وقت اذان صبح شده است.

و این دو احتمال ممکن است از خود روایات هم استفاده شود: خود تعبیر خیط ابيض چه بسا این احتمال اول (که خط باریکی از سپیدی ایجاد شود) استفاده شود زیرا خیط به معنای نخ است. و ممکن است احتمال دوم استفاده شود به این بیان که خیط به معنای رنگ است یعنی رنگ سفیدی، زیرا در مقابل آن خیط اُسود آمده و رنگ سیاهی که هنگام طلوع فجر است شبیه نخ نیست. و نیز در برخی روایات «اذا اعترض» دارد که طبق این احتمال دوم به این معنا است که سپیدی پهن شود. و از آقایان استفتاء که کرده اند مختلف جواب داده اند.

لذا این بحثی است که هم از جهت روایی و هم از جهت بررسی تکوینی و نظریات متخصصین جدید مناسب است بررسی شود. که ان شاء الله در بحث آینده دنبال خواهیم کرد.

راجع به شب های مهتاب هم: کسانی مثل امام قدس سره و در معاصرین آقای زنجانی معتقدند: در شب های مهتاب به خاطر غلبه نور ماه، سپیدی صبح تشکیل نمی شود. نه اینکه مثل شب های ابری از دیدن سپیدی صبح مانع داریم. بله، اگر نور ماه نبود، خیط ابيض تشکیل می شود، یعنی نور ابيض وجود تقدیری دارد.

برخی به نظر امام قدس سره اشکال می کنند که تبیین ظهور در طریقت محضه دارد. لکن امام قدس سره به این مطالب توجه دارند و اشکال ایشان این است که اصلاً در شب های مهتاب خیط ابيض یعنی ما یتین، وجود فعلی ندارد، وجود تقدیری دارد، مثل اینکه یک مرداری در داخل آب کر در زمستان باشد. اگر در تابستان می بود بو می گرفت، یا اگر یخ در این آب نمی انداختیم بو می گرفت، اما چون یخ انداختیم یا هوا سرد بود، این آب بو نگرفت. این آب که بالفعل متغیر نیست بلکه تغیر تقدیری دارد که اعتباری ندارد. اینجا هم امام می فرمایند اصلاً خیط ابيض وجود تقدیری پیدا کرده است. بله، اگر ماه نورش غالب نبود خورشید به درجه ای رسیده که بتواند سپیدی صبح ایجاد کند.

و این بحث، بحث مهمی است و به همین توضیحی که دادیم آقای زنجانی هم نظرشان مثل نظر امام هست: لذا در شب های مهتاب حدودا بیست دقیقه باید صبر کرد. حالا- غیر از آن که در ایام عادی حدودا چند دقیقه ای باید صبر کرد که مطمئن شویم سپیدی صبح با چشم عادی قابل رؤیت است، در شب های مهتاب هم باید بیشتر صبر کنیم. امام قدس سره گاهی می فرمودند بیست دقیقه، گاهی به بعضی ها می فرمودند ده دقیقه باید صبر کرد. که این بحث فقهی نیست و باید صبر کرد تا مسأله را بررسی کنیم.

اشاره اجمالی به بحث طلوع فجر در اماکن نزدیک قطب

بحث دیگری که در اینجا مطرح است و جا دارد دنبال شود، این است که:

در کشورهایی که نزدیک قطب اند اصلا شب و روزشان مثل شب و روز ما نیست. روزشان مثل حدودا نزدیکی های غروب آفتاب ما است. شب شان حدودا نزدیکی های بعد از غروب آفتاب ما است. چون در آنجا مثلا بیست و دو ساعت گاهی روز و دو ساعت شب است و در بیست و دو ساعت روزشان خورشید را در گوشه افق می بینند نه در بالای سر. در شب خورشید آرام آرام چند درجه زیر افق می رود و دو ساعتی زیر افق می ماند و چه بسا شعاعش هم در شب دیده می شود و تنها خورشید دیده نمی شود. نه روز روشنایی شدید دارد و نه شب تاریکی شدید دارد و لذا خیط ابيض و أسودی پیدا نمی شود.

و چون بالأخره حکم شیعیان ساکن در آن مناطق باید مشخص شود و جواب سؤالات آن ها داده شود باید این بحث را دنبال کرد.

ص: ۶۲۱

اگر گفته شود که نمازشان را نزدیکی طلوع آفتاب بخوانند، برای روزه به مشکل برخورد می کنند. اگر می گوید هوا روشن تر بشود، که هوا در شب آن ها کلا روشن است. بله بیست دقیقه بعد از نیمه شب روشن تر می شود، اما طلوع فجر ندارند، طلوع فجر به معنای آنکه یتین لکم الخیط الایض من الخیط الاسود من الفجر ندارند. و اینها یکی از مشکلات فقهی است که برای فقه المتغربین این بحث اخیر لازم است بررسی بشود.

این عنوان بحثی است که دوست داشتم خدمت دوستان عرض کنم که در رابطه با آن کار شود و فتاوی را در این رابطه پیدا کنند و همین طور بحث های جدیدی که در این رابطه شده است را جمع آوری کنند.

منتهای وقت نماز صبح

اما فعلا بحث ما راجع به منتهای وقت نماز صبح است.

قول غیر مشهور (اسفار صبح و طلوع حمرة مشرقیه)

مرحوم شیخ در خلاف فرموده اند؛ اول وقت صلاه الفجر؛ لا خلاف فیه انه حین یطلع الفجر الثانی، فإما آخر الوقت فعندنا أن وقت المختار الی أن یسفر الصبح و وقت المضطر الی طلوع الشمس، و به قال الشافعی و جمیع أصحابه. و ذهب الإصطخری من أصحابه إلی أنه إذا أسفرت وقت الصبح. و قال أبو حنیفه و أصحابه: أن الوقت ممتد الی طلوع الشمس من غیر تفصیل. دلیلنا: طریقہ الاحتیاط فان ما اعتبرناه لا خلاف بین الأمة أنه من الوقت و ما زاد علیه لیس علیه دلیل أنه وقت الاختیار، و قد بینا الوجه فیما اختلف من أخبارنا فی کتابین المقدم ذکرهما(۱)

إسفار یعنی وقتی هوا روشن تر می شود به سفیدی می زند و این سفیدی طرف شرق بر فضا غلبه می کند و بعضی از آن تعبیر به طلوع حمرة مشرقیه کرده اند: یعنی وقتی که سرخی خورشید به سمت شرق می زند.

ص: ۶۲۲

گفته اند که وقت مختار برای نماز صبح با طلوع حمزه مشرقیه یا به تعبیر شیخ اسفار صبح تمام می شود.

نکته: قول محل بحث اسفار است «و الصبح اذا أسفر» نه اصفرار؛ و اسفار به این معنا است که همان روشنائی که در ابتدای اذان صبح در شرق پدید می آید بر فضا غلبه کند. که تقریباً نیم ساعت بعد از اذان صبح می شود. البته طلوع حمزه مشرقیه متاخرتر است، که بعداً عرض خواهیم کرد.

أدله

دلیل مرحوم شیخ طوسی و بزرگانی مثل ابن ابی عقیل، ابن حمزه در وسیله، که این نظر را قائل شده اند، عده ای از روایات است؛

روایت اول (صحیحہ حلبی)

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَدِيٍّ عَنِ اللَّهِ ع قَالَ: وَقْتُ الْفَجْرِ حِينَ يَنْشَقُّ الْفَجْرُ - إِلَى أَنْ يَتَجَلَّلَ الصُّبْحُ السَّمَاءَ - وَلَا يَنْبَغِي تَأْخِيرُ ذَلِكَ عَمْدًا - لَكِنَّهُ وَقْتُ لِمَنْ شُغِلَ أَوْ نَسِيَ أَوْ نَامَ. (۱)

وقت نماز صبح از زمان طلوع فجر است تا زمانی که صبح در آسمان جل بیندازد. تجلل یعنی همان بروز و این که صبح آسمان را سپید کند، و شاید اصلش از جُل باشد.

«لاینبغی» ظهور در حرمت دارد. و آقای خویی هم همین را دارند. و در روایت هم زراره از این لفظ حرمت را فهمید:

عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: لَمَا يَنْبَغِي نِكَاحُ أَهْلِ الْكِتَابِ قُلْتُ جُعِلَتْ فِدَاكَ وَ أَيْنَ تَحْرِيْمُهُ قَالَ قَوْلُهُ وَ لَا تُمَسِّكُوا بَعْضَ الْكُوفِرِ. (۲)

ص: ۶۲۳

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۰۷.

۲- (۳) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۵، ص: ۳۵۸.

روایت دوم (روایت یزید بن خلیفه)

وَعَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ يَزِيدَ بْنِ خَلِيفَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: وَقْتُ الْفَجْرِ حِينَ يَبْدُو حَتَّى يُضِيَءَ. (۱)

وقت فجر از زمان طلوع فجر تا زمان اضاءه صبح، یعنی روشن شدن فضا و هوا ادامه دارد.

یزید بن خلیفه: از مشایخ صفوان است که شیخ طوسی می گوید که لایروی و لایرسل الا عن ثقه.

روایت سوم (صحیحہ عبد الله بن سنان)

وَعَنْهُ عَنِ النَّضْرِ وَفَضَالَةَ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ يَعْنِي عَبْدَ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: لِكُلِّ صِلْمَةٍ وَقْتَانِ وَ أَوَّلُ الْوَقْتَيْنِ أَفْضَلُهُمَا - وَقْتُ صَلَاةِ الْفَجْرِ حِينَ يَنْشَقُّ الْفَجْرُ - إِلَى أَنْ يَتَجَلَّلَ الصُّبْحُ السَّمَاءَ - وَ لَا يَتَّبِعِي تَأْخِيرُ ذَلِكَ عَمْدًا - وَ لَكِنَّهُ وَقْتُ مَنْ شُغِلَ أَوْ نَسِيَ أَوْ سَهَا أَوْ نَامَ - وَ وَقْتُ الْمَغْرِبِ حِينَ تَجِبُ الشَّمْسُ - إِلَى أَنْ تَشْتَبِكَ النُّجُومُ - وَ لَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَجْعَلَ آخِرَ الْوَقْتَيْنِ وَقْتًا - إِلَّا مِنْ عُذْرٍ أَوْ مِنْ عِلَّةٍ. (۲)

وقت نماز صبح تا زمانی است که سپیدی صبح فضا را روشن می کند.

مناقشه

البته این روایت قابل جواب است: هر چند ظاهر جملات این است که مختار باید اول وقت و قبل از این که هوا روشن شود نماز صبح را بخواند ولی جمله «اول الوقتین افضلهما» اقوی ظهورا است و لأقل ما يصلح للقربیه است در اینکه می خواهد بگوید استحباب مؤکد دارد نه اینکه واجب است.

ما این جمله «اول الوقتین افضلهما» را ظاهر در بیان وقت فضیلت نمی دانیم تا این روایت دلیل بر قول مشهور شود، بلکه مجمل می دانیم: جمله «لیس لأحد» ظاهر در وجوب دارد و اگر جمله «اول الوقتین افضلهما» وقت فضیلت را بگوید باز می توان بر این ظهور تحفظ کرد که شخص مختار لازم است و باید وقت أفضل را انتخاب کند ولی این جمله «اول الوقتین افضلهما» به خاطر انس ذهنی که در عدم وجوب پیدا کرده است ما يصلح للقربیه می شود و موجب اجمال می شود: چون «اول الوقتین افضلهما» به «و لیس لأحد ان يجعل آخر الوقتین وقتا» وصل شده است، عرف می گوید من نمی فهمم مستحب مؤکد بگوید این روایت یا می خواهد بگوید اول الوقتین افضلهما و شخصی که معذور نیست نباید این وقت افضل را ترک کند.

ص: ۶۲۴

۱- (۴) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۰۷.

۲- (۵) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۰۸.

نکته: آخر الوقتین یعنی الوقت الآخر که می شود وقت ثانی.

روایت چهارم (موثقه عمار)

سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَالٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى السَّابَاطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الرَّجُلِ إِذَا غَلَبَتْهُ عَيْنُهُ أَوْ عَاقَهُ أَمْرٌ أَنْ يُصَلِّيَ الْمَكْتُوبَةَ مِنَ الْفَجْرِ مَا بَيْنَ أَنْ يَطْلُعَ الْفَجْرُ إِلَى أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ وَ ذَلِكَ فِي الْمَكْتُوبَةِ خَاصَّةً فَإِنْ صَلَّى رَكَعَةً مِنَ الْغَدَاةِ ثُمَّ طَلَعَتِ الشَّمْسُ فَلَيْتَمَّ وَ قَدْ جَازَتْ صَلَاتُهُ. (۱)

روایت می گوید اذا غلبته عينه او عاقه امر یعنی اگر عذری بود، نماز صبح را تا طلوع آفتاب تاخیر بینداز نه مطلقاً.

مناقشه

آقای خویی فرموده اند: دلالت این روایت قابل مناقشه است: چون «عاقه امر» به معنای «منعه امر» است و محتمل است شامل امرهایی که عذر عرفی نیست مثل تجارت، بشود.

جواب از مناقشه

و لکن این روایت دلیل بر این نیست که اتیان نماز در وقت فضیلت مستحب است و واجب نیست؛ زیرا روایت تنها می گوید که اگر این گونه شد و نمازت را تأخیر انداختی باید نمازت را قبل از طلوع فجر بخوانی. اما آیا می توان نماز را در حال اختیار تأخیر انداخت یا نه؟ این از روایت استفاده نمی شود.

و لذا به قول صاحب حدائق ما که نمی گوئیم با تأخیر نماز صبح تا زمان طلوع حمره مشرقیه، نماز صبح قضاء می شود بلکه می گوئیم مختار و غیر معذور خلاف شرع عمل کرده است و نباید نماز را تا این وقت تأخیر می انداخت. اما حالا که تأخیر انداخت وقت ادای نماز باقی است. لذا این روایت وجوب مبادرت به نماز صبح را نفی نمی کند.

ص: ۶۲۵

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ يَأْسِنَادُهُ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ لَيْثِ الْمُرَادِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع فَقُلْتُ مَتَى يَحْرُمُ الطَّعَامُ - عَلَى الصَّائِمِ وَ تَحِلُّ الصَّلَاةُ صِيَامَهُ الْفَجْرِ - فَقَالَ إِذَا اعْتَرَضَ الْفَجْرُ فَكَانَ كَالْقَبْطِيَّةِ الْبَيْضَاءِ - فَتَمَّ يَحْرُمُ الطَّعَامُ عَلَى الصَّائِمِ وَ تَحِلُّ الصَّلَاةُ صِيَامَهُ الْفَجْرِ - قُلْتُ أَفَلَسْنَا فِي وَقْتٍ إِلَى أَنْ يَطْلُعَ شُعَاعُ الشَّمْسِ - قَالَ هِيَ هَاتِ أَيْنَ يُذْهَبُ بِكَ تِلْكَ صَلَاةُ الصَّبِيَّانِ. (۱)

موقعی که سپیدی صبح معترض شود، وقت اذان صبح می شود. (البته باید بحث کنیم که مراد از معترض شدن خط باریک افقی است یا خط پهن عمودی)

و کان كالقبطيه البيضاء، یعنی مثل لباس قبطیه، سفید بشود. تِلْكَ صَلَاةُ الصَّبِيَّانِ: صبیان یعنی آن هفت ساله تا زمان قبل از بلوغ، که برای تربیت آن ها قبیل طلوع شمس بیدارشان می کنند و تمرینی نماز می خوانند تا یاد بگیرند.

مناقشه

این روایت قابل استدلال برای هر دو قول می باشد و دو جور به آن استدلال شده است: یک نحوه استدلال این است که بعضی گفته اند: تِلْكَ صَلَاةُ الصَّبِيَّانِ یعنی صلاه بالغین این نیست. بالغین باید نماز را زودتر بخوانند. نحوه دیگر این است که بعضی ها که طرفدار مشهورند گفته اند: روایت می گوید مؤمن شأْنُشْ أَجَلٌ از این کارها است. این کار بچه ها است یعنی خلاف فضیلت است و انسان مؤمن که فهمیده است نماز را به این وقت تأخیر نمی اندازد.

برای ما واضح نیست کدام استظهار درست است و بعید نیست بگوئیم که این روایت مجمل است.

ولی هر چند در دلالت چند روایت آخر مناقشه کردیم اما ظهور روایت صحیحہ حلبی و یزید بن خلیفه کافی است. لذا از یک طرف ظاهر این روایات و جوب به مبادرت به نماز صبح تا قبل از غلبه سپیدی صبح در افق و یا لأقل قبل از طلوع حمره مشرقیه است، از طرف دیگر سیره متشرعه در این زمان این است که نمازهایشان را قبیل طلوع آفتاب می خوانند. بینیم با این روایات چه باید کرد و آیا می توان این روایات را توجیه کرد تا عمل متشرعه صحیح باشد یا نه.

ص: ۶۲۶

نکته: در موثقه معاویه بن وهب راجع به پیغمبر صلی الله علیه و آله وارد شده است که یک روز حین طلوع فجر جبرئیل گفت نماز بخوان یک روز هم حین نور الصبح و در آخرش گفت بینهما وقت. ولی شاید ضمیر به نماز عشاء بخورد. و معلوم نیست ظهور در وجوب داشته باشد که امت پیغمبر هم واجب باشد از حین نور الصبح تأخیر نیندازند.

نکته: نور الصبح همین یضی در این روایت یا يتجلل الصبح السماء است.

أدله قول مشهور (طلوع شمس)

أدله مشهور در مقابل این روایات را نیز بررسی کنیم؛

دلیل اول (روایت علی بن یعقوب هاشمی)

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَالٍ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ يَعْقُوبَ الْهَاشِمِيِّ عَنْ مَرْوَانَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: لَا تَفُوتُ الصَّلَاةَ مَنْ أَرَادَ الصَّلَاةَ - لَا تَفُوتُ صَلَاةَ النَّهَارِ حَتَّى تَغِيْبَ الشَّمْسُ - وَ لَا صَلَاةَ اللَّيْلِ حَتَّى يَطْلُعَ الْفَجْرُ - وَ لَا صَلَاةَ الْفَجْرِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ. (۱)

مناقشه

اولا: سند این روایت ضعیف است. علی بن یعقوب هاشمی مجهول است.

ثانیا: ما هم می گوئیم فوت نمی شود، نماز صبح تا قبل از طلوع آفتاب فوت نمی شود اما قابل حمل و تقیید است بر اینکه بر مختار واجب است قبل از روشن شدن هوا نماز صبح را بخواند.

دلیل دوم (روایت موسی بن بکر)

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةَ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: وَقْتُ صَلَاةِ الْغَدَاةِ - مَا يَبْنِي طُلُوعَ الْفَجْرِ إِلَى طُلُوعِ الشَّمْسِ. (۲)

ص: ۶۲۷

۱- (۸) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۵۹.

۲- (۹) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۰۸.

ما سند این روایت را قبول داریم: موسی بن بکر از مشایخ صفوان است که لایروی الا عن ثقه.

مناقشه

ولی دلالت آن مثل دلالت روایت قبل قابل مناقشه است که این روایت قابل تقیید است: وقته ما بین طلوع الفجر الی طلوع الشمس و لکن یجب علی المختار غیر المعذور بعذر عرفی المبادره.

یعنی اگر ظهور اولی در توسعه را قبول کنیم با این تقیید منافات ندارد و ما من مطلق الا و قد قید، تخصیص اکثر هم لازم نمی آید: زیرا مختار هم وقتش توسعه دارد و مراد از مضطرّ هم اضطراری مثل اضطرار به اکل میته نیست بلکه مراد عذرهای عرفی و عناوین ثانوی است که ممکن است شامل خیلی از افراد شود: مثل این که خواب مانده، تطهیرش طول کشیده، راننده ماشین می گوید به مسجد برسیم بعد نکه بداریم، اینها عذر عرفی است و این تقیید، مستهجن نیست.

دلیل سوم (استدلال مرحوم خوئی)

آقای خوئی می فرمایند: طلوع الحمره المشرقیه که در کلمات فقهاء بود، در روایات نیامده است و عناوین «یتجلل الصبح السماء، نور الصبح، یضئ» مبهم و مقول به تشکیک اند و بعد از اذان صبح سپیدی صبح که در مشرق است آرام آرام بالا می آید تا طلوع شمس، و «یتجلل» بر هر زمان نسبت به زمان بعد صدق می کند. لذا این عناوین مثل طلوع و غروب آفتاب و زوال شمس و نصف لیل و سپیدی صبح، دقیق نیست. و اگر بیان حد و جوب بود، باید حدّی دقیق ذکر می کرد. لذا یک بیان برای وقت فضیلت است که اگر حدّ آن دقیق هم نباشد مهم نیست.

ایشان می گوید: البته در یک روایتی لفظ حمره به کار رفته است؛

ص: ۶۲۸

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ يَقُطِينٍ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ عَنِ عَلِيِّ بْنِ يَقُطِينٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَ عَنِ الرَّجُلِ لَمَّا يُصَلِّي لِمَى الْغَدَاةِ - حَتَّى يُسَيِّفَ وَ تَظْهَرَ الْحُمْرَةُ وَ لَمْ يَزَكَّعْ رُكْعَتِي الْفَجْرِ - أَوْ يَزَكَّهُمَا أَوْ يُؤَخِّرُهُمَا قَالَ يُؤَخِّرُهُمَا. (۱)

این روایت لفظ حمره دارد. می گوید شخصی نماز صبحش را نخوانده، تا حمره مشرقیه ظاهر شده، نافله فجر را بخواند یا نماز صبحش را بخواند؟ امام می فرماید نه، نماز صبحش را بخواند.

آقای خوئی می فرمایند: این هم به نظر ما اشعار دارد به اینکه وقت فضیلت فوت شده است زیرا: ظاهر این سؤال این است که راوی معتقد بود اگر به اندازه دو رکعت مانده به طلوع حمره مشرقیه می شود نافله فجر را خواند که عملاً نماز صبح می شود بعد از طلوع حمره مشرقیه. سؤالش این است که طلوع حمره مشرقیه شد چه کنیم؟ ولی اگر دو رکعت مانده بود به طلوع حمره مشرقیه اطلاق سؤال سائل این است که آنجا می دانستم چه کار کنم، نافله فجر را می خواندم که عملاً نماز صبحش می شد بعد از طلوع حمره مشرقیه.

مناقشه

این استدلال ناتمام است:

اولاً: «تجلل الصبح السماء» برای بیان حدّ وقت واجب، عرفی است: یعنی هوا عرفاً روشن و سفید بشود و همان سفیدی طلوع فجر در کل فضا عرفاً پخش بشود. و ساعت های قدیم را همین گونه تعیین می کردند: تری الابل مواضع اخفافها؛ می گوید از مزدلفه موقعی می توانی کوچ کنی به منا که شتر جای پایش را ببیند. مقصود از شتر البته باید صاحب الابل باشد، یعنی خودت جای پایت را ببین. دقیق می شود مشخص کرد چه دقیقه ای چه ثانیه ای.

ص: ۶۲۹

ثانیاً: مگر بقیه عناوین فقهی حد معین دارد؟ و این دلیل نمی شود از آن عنوان دست برداریم.

و در روایت حمزه هم نگفته است که چرا تأخیر نماز صبح را تأخیر انداخته است. شاید معذور بوده است.

و لذا به نظر می رسد که روایات ظاهرش همین قول شیخ طوسی در خلاف است که واجب است مختار قبل از روشن شدن هوا مبادرت به اتیان نماز صبح کند.

دلیل لو کان لبان هم در جلسه بعد مطرح می کنیم.

کتاب الصلاة/اوقات فرائض /انتهای وقت نماز صبح/انتهای وقت نماز جمعه ۹۵/۱۱/۰۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات فرائض /انتهای وقت نماز صبح/انتهای وقت نماز جمعه

بحث راجع به وقت نماز صبح بود.

قول شیخ طوسی در انتهای وقت نماز صبح (اسفار الصبح)

مرحوم شیخ طوسی فرمود: شخص مختار تا هنگام روشن شدن هوا، به تعبیر ایشان اسفار الصبح، می تواند نماز صبح را تاخیر بیندازد، اما هوا که روشن و سفید شد، وقت مختار تمام می شود. و وقت نماز صبح برای مضطرین مثل نائم و ناسی تا طلوع آفتاب ادامه دارد.

مناقشه مرحوم خوئی

مرحوم آقای خوئی فرمودند: به قرینه روایاتی می فهمیم که اسفار الصبح، برای بیان وقت فضیلت است:

آقای خوئی روایاتی مثل صحیحہ علی بن یقظین یا روایاتی که عنوان «تجلل الصبح السماء» یا عنوان «تور الصبح» را موضوع قرار داده بود را قرینه گرفته است که مراد روایات دیگر بیان وقت فضیلت است؛

مناقشه اول

ایشان فرموده است: صحیحہ علی بن یقظین قرینه است بر اینکه می شود نماز صبح را از طلوع حمزه مشرقیه تاخیر انداخت؛

ص: ۶۳۰

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ يَقْظِينَ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ عَنِ عَلِيِّ بْنِ يَقْظِينَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَ عَنِ الرَّجُلِ لَمَّا بَصَّ لَمَّى الْغَدَاةَ - حَيْثُ يُسَيِّفُ وَ تَظْهَرُ الْحُمْرَةُ وَ لَمْ يَزْكَعْ رُكْعَتَيْ الْفَجْرِ - أَيْزُكُهُمَا أَوْ يُؤَخِّرُهُمَا قَالَ

چون علی بن یقظین از امام سؤال کرد که حمزه مشرقیه طلوع کرده و ما هم نافله فجر را نخواندیم، چه کنیم؟ امام می فرماید دیگر نافله فجر را نخوان، نماز صبح بخوان.

آقای خوئی می فرمایند: معلوم می شود در ارتکاز علی بن یقظین این بوده که اگر قبل از طلوع حمزه مشرقیه دو رکعت وقت داشتیم نافله فجر بخوانیم می توانستیم نافله فجر بخوانیم و طبعاً نماز صبح بعد از طلوع حمزه مشرقیه، که مدتی قبل از طلوع آفتاب است، واقع می شد

جواب

به نظر ما چنین مطلبی از سؤال علی بن یقظین فهمیده نمی شود؛ علی بن یقظین در فرضی که طلوع حمزه مشرقیه شده سؤال می کند که نافله فجر را نخواندیم، چه کنیم؟ اما در فرضی که طلوع حمزه مشرقیه نشده و مقدار دو رکعت به طلوع حمزه مشرقیه باقی مانده است معلوم نیست در ارتکازش این بوده که حتماً می توانستیم نافله فجر را بخوانیم و ملازمه ای ندارد. تنها از یک فرضی که قابل بیان بود و عرفی بود سؤال کرد تا ببیند حکم این صورت چگونه است.

و یک فرض هم این است که مقدار دو رکعت به طلوع حمزه مشرقیه باقی مانده باشد که شاید از همین جواب امام که، حتماً نماز صبح بخوان و دیگر نافله فجر نخوان، می فهمید که در این صورتی هم که دو رکعت به طلوع حمزه مشرقیه باقی مانده است باز وظیفه این است که نماز صبح بخوانی نه نافله فجر، کما اینکه عرفاً این گونه فهمیده می شود.

ص: ۶۳۱

و نیز آقای خوئی فرموده اند: «تجلل الصبح السماء» به معنای روشن شدن صبح، مبهم است و امر مبهم نمی تواند حدّ برای امر واجب قرار بگیرد لذا معلوم می شود برای بیان وقت فضیلت است که ابهام حدّ مهم نیست.

جواب

به نظر ما عنوان «تجلل الصبح السماء» اصلاً مبهم نیست: قبل از طلوع آفتاب ابتدا هوا آبی است بعد سفید و روشن می شود و با سفید شدن هوا «تجلل الصبح السماء، اضاء الصبح، نور الصبح» محقق می شود.

و اگر می گوئید حدود شرعیه باید با دقیقه و ثانیه مشخص شود؛ می گوئیم کجا این کار را کرده اند تا بخواهیم بگوئیم اینجا هم باید این گونه باشد: مثلاً حدّ شرعی مصیره یوم یا حتی فرسخ حدّ دقیقی ندارند.

تقویت مناقشه

بهتر بود ایشان برای مدّعی خود به صحیحه عبدالله بن سنان تمسک می کرد و به قرینه این روایت، روایات دیگر که ظاهر در وجوب است را حمل بر استحباب می کرد:

وَ عَنْهُ عَنِ النَّضْرِ وَ فَضَالَةَ عَنْ ابْنِ سِنَانٍ يَعْنِي عَبْدَ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: لِكُلِّ صَلَاةٍ وَقْتَانِ وَ أَوَّلُ الْوَقْتَيْنِ أَفْضَلُهُمَا - وَقْتُ صَلَاةِ الْفَجْرِ حِينَ يَنْشَقُّ الْفَجْرُ - إِلَى أَنْ يَتَجَلَّلَ الصُّبْحُ السَّمَاءَ - وَ لَا يَتَّبِعِي تَأْخِيرُ ذَلِكَ عَمْدًا - وَ لَكِنَّهُ وَقْتُ مَنْ شُغِلَ أَوْ نَسِيَ أَوْ سَهَا أَوْ نَامَ - وَ وَقْتُ الْمَغْرِبِ حِينَ تَجِبُ الشَّمْسُ - إِلَى أَنْ تَشْتَبِكَ النُّجُومُ - وَ لَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَجْعَلَ آخِرَ الْوَقْتَيْنِ وَقْتًا - إِلَّا مِنْ عِذْرٍ أَوْ مِنْ عِلَّةٍ. (۱)

زیرا در این روایت آمده است: «اول الوقتين افضلهما» و ایشان در بحث نماز ظهر (۲) صریحاً فرمودند که این روایت و لو در آن جمله «و ليس لاحد ان يجعل آخر الوقتين وقتا لا ينبغي تاخير ذلك عمدا» آمده است ولی جمله «اول الوقتين افضلهما» قرینه واضحی است بر اینکه مراد استحباب است.

ص: ۶۳۲

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۰۸.

۲- (۳) موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۱، ص: ۹۲.

البتة ما معتقدیم صحیحہ عبداللہ بن سنان مجمل است و ظهور در وجوب و استحباب ندارد، به این بیان کہ:

جمله «لیس لأحد ولا ینبغی» ظهور در وجوب دارد و اگر جمله «اول الوقتین افضلہما» وقت فضیلت را بگوید باز می توان بر این ظهور تحفظ کرد کہ شخص مختار لازم است و باید وقت افضل را انتخاب کند ولی این جمله «اول الوقتین افضلہما» بہ خاطر انس ذهنی کہ در عدم وجوب پیدا کرده است ما یصلح للقرینہ می شود و موجب اجمال می شود.

مناقشہ استاد در ردّ قول شیخ طوسی

بہ نظر ما برای رد کلام شیخ طوسی دو راه وجود دارد:

مناقشہ اول (لو کان لبان)

استدلال بہ «لو کان لبان» در این مسأله مطرح نشدہ و جا داشت کہ بیان شود و این دلیل واقعاً دلیل مهمی است کہ اگر واقعاً بر مختار واجب بود کہ نماز صبح را قبل از سفید شدن هوا بخواند، لبان و اشترہ، در حالی کہ مردم از این حکم خبر ندارند. و اگر در این زمان بہ خاطر فتوای مشہور مردم از وجوب بی خبر اند، ولی در بین قدماء شیخ طوسی و ابن ابی عقیل و ابن حمزہ و در متاخرین صاحب الحدائق این فتوا را دارند و خود ہمین کہ وجوب بیان شد ولی برای متشرعہ واضح نشد، قرینہ عرفیہ است کہ حمل بر استحباب شود.

تقویت مناقشہ

و این دلیل را مستحکم می کند مبنایی کہ بارها عرض کردہ ایم کہ؛ احتمال ارتکاز متشرعی معاصر ما یصلح للقرینہ برای رفع ید از ظهور است؛

برای تقریب بہ ذہن مثالی بزیم: شما بعد از شرکت در درس یک استاد حوزه کہ اخلاقی ہم ہست می گوئید: استاد ما گفت کہ «من نماز شب را بر طلبہ ہا واجب می دانم» ولی ہم شما می فہمید این وجوب، اخلاقی و برای تأکد استحباب است و ہم کسانی کہ این جملہ را از شما می شنوند این را می فہمند. لذا نیازی نیست کہ گویندہ این جملہ این را اضافہ کند کہ: مراد از وجوب در کلام استاد ما، وجوب فقہی نیست بلکہ وجوب اخلاقی و تأکد استحباب است. و بقیہ ہم کہ از شما می شنوند عرفی نیست کہ ہنگام نقل این مطلب برای دیگران، این قید را کنارش ذکر کنند؛ زیرا ہمین نکتہ ای کہ شما فہمیدید وجوب نماز شب بر طلبہ ہا وجوب اخلاقی است بندہ ہم در ارتکازم می یابم و این مطلب را می فہمم و دیگران ہم ہمین طور اند.

در روایات هم همین گونه است: راوی خودش را ملزم نمی‌داند قرائن لیبیه متصله و قرائن نوعیه و ارتکاز متشرعی را که موجب تقیید اطلاق و رفع ید از ظهور اولی است، بیان کند؛ زیرا همه عقل دارند و متوجه می‌شوند. لذا بعد که در کتاب نوشته می‌شود کم کم این ارتکازات کم رنگ می‌شود. بعد که به دست ما می‌رسد می‌بینیم در کتاب نوشته است: «غسل الاحرام واجب، غسل الجمعة واجب» می‌گوییم نکند وجوب، وجوب فقهی است. اما در زمان معصوم چه بسا ارتکاز متشرعی بر عدم وجوب فقهی بود، از غسل الجمعة واجب، ثبوت به معنای استحباب می‌فهمیدند.

لذا احتمال می‌دهیم که جملاتی مثل «تلك صلاة الصبيان» به معنای خلاف استحباب مؤکد بودن باشد که ارتکاز آن را می‌فهمیده و سؤال شخص هم از محدوده استحباب مؤکد بوده است. و احتمال عرفی این معنا کافی است که دیگر به ظهور اولی این خطابات تمسک نکنیم.

این وجه اول که به نظر ما وجه تامی است.

مناقشه دوم

وجه دوم این است که: در صحیح زراره و فضیل چنین آمده است: وَبِإِسْنَادٍ عَنْ حَرِيْزٍ عَنْ زُرَّارَةَ وَ الْفَضِيْلِ قَالَا قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع إِنَّ لِكُلِّ صَلَاةٍ وَقْتَيْنِ غَيْرِ الْمَغْرَبِ فَإِنَّ وَقْتَهَا وَاحِدٌ - وَ وَقْتَهَا وَجُوبُهَا وَ وَقْتٌ فَوْتَهَا سُقُوطُ الشَّفَقِ. (۱)

راجع به نماز مغرب قبلاً بحث کردیم که: آیا «وقتها واحد» حمل بر وجوب اتیان نماز مغرب قبل از سقوط شفق می‌شود یا حمل بر فضیلت شدید می‌شود.

این روایت راجع به غیر نماز مغرب گفت: «ان لكل صلاة وقتين»؛ لذا گفته می‌شود که استثناء نماز صبح از این جمله عرفی نیست زیرا پنج نماز در شبانه روز داریم که نماز مغرب را هم استثناء زد، که خود این استثناء هم قرینه بر این است که روایت در مقام بیان است. لذا قوت ظهور در شمولیت نسبت به نماز صبح پیدا می‌کند. و این که بخواهیم کارخانه ای با فقه برخورد کنیم که ما من عام الا و قد خص، صحیح نیست و تخصیص و تقیید باید عرفی باشد.

ص: ۶۳۴

اگر ظهور عام اقوی از ظهور خاص در وجوب باشد، عرفی نیست خاص، عام را تخصیص یزند:

مثل اینکه بگویند لابس بترک اکرام هؤلاء الاربعه، و به زید و عمرو و بکر و خالد اشاره کند، خطاب دیگر بگوید اکرم زیدا، ممکن است کسی بگوید ما من عام الا و قد خص، و لذا اکرام زید واجب است. ولی این عرفی نیست زیرا لابس بترک اکرام هؤلاء در حالی که به آن چهار نفر که یکی شان زید است اشاره می کنی، ظهور قوی تری در عدم وجوب اکرام زید از ظهور اکرم زیدا در وجوب، دارد.

و لذا ما بعید نمی دانیم این وجه دوم هم درست باشد: نتیجه این می شود که نماز صبح هم دو وقت دارد که مراد ظاهراً وقت فضیلت و وقت أداء است. و اگر وقت فضیلت نماز صبح تا اسفار الصبح باشد پس وقت ادای آن تا طلوع آفتاب ادامه دارد. این بیان مقتضای جمع عرفی بین این روایات و روایات مربوط به اسفار الصبح می شود.

و اگر اشکال کنید که: می توان به گونه ای گفت که استثنایی هم لازم نیاید و این روایت قرینه بر حمل روایات دیگر بر استحباب نشود:

بگوییم: نماز مغرب را اگر کسی عمداً تا سقوط شفق نخواند قضاء است و نماز صبح را اگر تا طلوع حمره مشرقیه نخواند قضاء نیست و تنها مبادرت به نماز صبح تا قبل از طلوع حمره مشرقیه واجب باشد.

جواب می دهیم که: این تفصیل را کسی قائل نشده است نه شیخ طوسی و نه صاحب حدائق این را قبول ندارند. و لذا خلاف تسالم أصحاب و اجماع مرکب است.

شیخ طوسی «حتی یسفر الصبح» را گفت و طلوع حمره مشرقیه را قائل نشد. اسفار مدتی قبل از طلوع آفتاب است. و طلوع حمره مشرقیه نزدیک طلوع آفتاب است که در تعبیرات عامیه به نماز در این وقت، نماز لب طلایی گفته می شود.

بله اگر کسی اجماع مرکب را حجت نداند می تواند ملتزم شود که: نماز مغرب فرقتش با نماز صبح این است که اگر عمداً نماز مغرب را تا طلوع شفق نخوانی نماز مغرب قضاء می شود اما در نماز صبح، نظر صاحب حدائق را می پذیریم که اگر عمداً نماز صبح را از سفیدی هوا تاخیر بیندازی، گناه کردی ولی نماز صبحت قضاء نشده است.

و لکن می توان گفت که: این خلاف آن ادله ای است که در بحث نماز مغرب ذکر کردیم و می گفت وقت اداء نماز مغرب برای مختار هم بعد از سقوط شفق باقی است. فانک فی وقت منهما الی ربع اللیل که در صحیحہ عمر بن یزید بود و باید این روایات را کنار هم بگذاریم.

نتیجه نهایی در بحث انتهای وقت نماز صبح

و لذا الاقوی جواز تاخیر صلاه الفجر الی قبیل طلوع الشمس، ولی احتیاط مستحب مؤکد برای افرادی که عذر ندارند، این است که نماز صبح را تا سفید شدن هوا تأخیر نیندازند. و چه خوب بود بزرگان ما این را در رساله های عملیه ذکر می کردند؛ زیرا خیلی ها و نیز خود ما مدت ها غافل بودیم و فکر می کردیم تنها بحث وقت فضیلت مطرح است و چیز دیگری در کار نیست در حالی که بزرگانی گفته اند وقت نماز صبح برای مختار تا روشن شدن هوا است. یا مثلاً وقت نماز مغرب برای مختار تا سقوط شفق است. اگر انسان این ها را بداند بیشتر اهمیت می دهد و واقعا هم باید بیشتر اهمیت بدیم.

أصل عملی در مسأله انتهای وقت نماز صبح

اگر کسی به اصل عملی بخواهد تمسک کند اصل عملی هم موافق با نظر مشهور است: براءت از وجوب اداء نماز صبح قبل از سفید شدن هوا جاری می شود لذا تا طلوع شمس وقت است.

معنای طلوع شمس

معنای عرفی طلوع شمس این است که خود خورشید و لو مقداری از آن بالا بیاید. ولی تاج خورشید جزء خورشید نیست؛ و مراحل طلوع خورشید به این شکل است که قبل از اینکه خورشید بالا بیاید اول حمره مشرقیه که سرخ رنگ است در مشرق پدید می آید. بعد لحظاتی قبل از طلوع آفتاب شعاع خورشید بالا می آید و بعد تاج خورشید (که می گویند یک هاله ای است که به خورشید وصل است و دور خورشید است)، و بعد خود خورشید بالا می آید. و ظاهر غروب آفتاب هم این است که کل خورشید غروب کند.

انتهای وقت نماز جمعه

آخرین بحث راجع به اوقات فرائض، وقت نماز جمعه است.

راجع به وقت نماز جمعه پنج قول مطرح است؛

قول اول (مشهور: رسیدن سایه به مثل شاخص)

مشهور گفته اند: تا وقتی که سایه برابر شاخص بشود.

در منتهی المطلب علامه می گوید که و هو مذهب علمائنا اجمع. و ادعای اجماع می کند.

قول دوم (ابتدای عرفی زوال)

قولی است که ابوالصلاح حلبی و ابن زهره در غنیه اختیار کردند بلکه ابن زهره گفته علیه الاجماع؛

که وقت نماز جمعه مضیق است، تا اذان ظهر را بگویند در اول عرفی زوال، باید خطبه های نماز جمعه شروع بشود و نماز جمعه هم بلافاصله خوانده بشود. حدوداً یک ساعت بیشتر نشود. که آقای سیستانی هم همین نظر را انتخاب کردند. (وقتها من حين الزوال الى ان يمضى مقدار ادائها مع الخطبتين و الاذان و لا يتسع الوقت اكثر من ذلك).

لذا طبق این قول خطبه نباید خیلی طول بکشد.

قول سوم (تا غروب آفتاب)

وقت نماز جمعه موشع است و تا غروب آفتاب ادامه دارد. ابن ادریس در سرائر این را انتخاب می کند. می گوید «اذا خیف خروج وقت صلاه الكسوف، فالواجب التشاغل بصلاتها و ترك صلاه الجمعة في اول الوقت فان وقتها لا يفوت الا اذا بقي من النهار مقدار اربع ركعات». وقت نماز جمعه مثل وقت نماز ظهر است. مقدار چهار رکعت به غروب آفتاب بماند، وقت نماز ظهر که تمام می شود وقت نماز جمعه هم تمام می شود.

شهید در دروس می گوید وقت الجمعة وقت الظهر باسره. و در بیان هم همین را فرموده است.

طبق این قول طول دادن خطبه ها اشکالی ندارد؛ یک امام جمعه ای بود مرحوم شد، دو ساعت خطبه هایش طول می کشید. اعتراض کردند که نظر امام که این نیست، شما چقدر طول می دهی؟ ما هم گفتیم یک قولی وجود دارد که وقت نماز جمعه تا غروب آفتاب ادامه دارد، آن مرحوم گفت من هم طرفدار این قول هستم.

قول چهارم (ساعه من النهار)

نقل شهید در ذکری از جعفری (که یکی از فقهاء بوده): و قال الجعفی: وقتها ساعه من النهار، لما روی عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «وقت الجمعة إذا زالت الشمس و بعده بساعه»^(۱).

این که این قول با قول دوم چه فرقی می کند بعداً بیان می کنیم. و نیز این که مراد از «ساعه» چیست را بعداً بیان می کنیم.

قول پنجم (تا دو هفتم شاخص)

قول مجلسی اول و دوم و صاحب حدائق رضوان الله عليهم اجمعین است که گفتند وقت نماز جمعه از اذان ظهر است تا دو هفتم شاخص.

ص: ۶۳۸

۱- (۵) ذکری الشیعه فی أحكام الشریعه، ج ۴، ص: ۱۳۲.

هیچ روایتی و لو روایت ضعیف السند بر قول مشهور نداریم. حال چگونه شده که مشهور به این فتوی دادند؟

استدلال مرحوم خوئی

مرحوم آقای خوئی فرموده اند: برای قول مشهور وجهی پیدا کردیم و ما هم همین قول را قبول داریم؛

روایاتی که دلیل بر قول دوم است که وقت نماز جمعه مضیق است یا قول چهارم که قول جعفری بود یا قول پنجم که دلیل بر قول مجلسی اول است، این ها را رد می کنیم و از طرفی ثابت می کنیم مقتضای اطلاق بعضی از أدله نماز جمعه این است که نماز جمعه تا غروب ادامه دارد که همان قول دوم است که شهید اول در دروس گفت یا در بیان گفت ابن ادریس در سرائر گفته است. مقتضای اطلاقات اولیه این است؛

صحیحہ فضل بن عبدالمکمل می گوید: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَيَّانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ الْفَضْلِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ إِذَا كَانَ قَوْمٌ فِي قَرْيَةٍ صَلَّوْا الْجُمُعَةَ أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ - فَإِنْ كَانَ لَهُمْ مَنْ يَخْطُبُ لَهُمْ - جَمَعُوا إِذَا كَانُوا خَمْسَ نَفَرٍ - وَإِنَّمَا جُعِلَتْ رَكَعَتَيْنِ لِمَكَانِ الْخُطْبَتَيْنِ. (۱)

اگر مردم در قریه ای بودند و من یخطب لهم داشتند، خطیب نماز جمعه داشتند، نماز جمعه بخوانند، اطلاق دارد نگفته ساعت دوازده و ربع، نگفته ساعت یک و ربع، ساعت معین نکرده، اطلاق دارد.

ولکن چون یقین داریم که این اطلاق مراد نیست. باید تقیید بزیم. و تقیید یتقدر بمقدار الضروره.

پس کلام ایشان دو مقدمه دارد:

ص: ۶۳۹

مقدمه اول: اطلاق بعضی از ادله نماز جمعه اقتضاء می کند که وقت نماز جمعه تا غروب آفتاب ادامه داشته باشد.

مقدمه دوم: چون این اطلاق قطعاً مراد نیست (با توضیحی که خواهد آمد) باید این اطلاق را تقیید بزینم و قدرمتقین از تقیید به مقدار ضرورت این است که بعد از بلوغ الظل مثل الشاخص دیگر وقت نماز جمعه تمام می شود چون اگر وقت نماز جمعه تا این زمان تمام نشود باید بگوییم تا غروب آفتاب ادامه دارد و این خلاف دلیل قطعی است. اما بیشتر از این تقیید بزینم و بگوییم مثلاً وقت نماز جمعه مضیق است یا بلوغ سبعی الشاخص این تقیید بلاوجه است.

سؤال از آقای خوئی این است که چرا این اطلاق قطعاً مراد نیست. شهید اول که گفت وقت نماز جمعه تا غروب آفتاب است، ابن ادریس هم همین را گفت، چه مشکلی پیدا کردند که شما می گوید اطلاق مراد نیست.

ایشان می گوید اطلاق دو تا مشکل دارد:

اول این که: تقریباً تسالم اصحاب بر خلاف این مطلب است. علامه هم ادعای اجماع کرد، یعنی به خلاف ابن ادریس در سرائر اعتناء نکرد. کأنه مرتکز متشرعه این بوده که نماز جمعه مثل نماز ظهر نیست که وقتش تا غروب آفتاب ادامه داشته باشد. پس تسالم اصحاب بر خلاف این امتداد وقت نماز جمعه تا غروب آفتاب موجب تقیید این اطلاق می شود.

مشکل دوم این است که: با قطع نظر از تسالم هم می بینیم در زمان پیامبر و ائمه علیهم السلام معهود نبود که نماز جمعه را دیر وقت بخوانند با اینکه مشاکلی مثل سفر، مرضی، جنگ و أمثال این ها پیش می آمد. نماز ظهر تاخیر می افتاد اما هیچ دیده نشده نماز جمعه را با تاخیر برگزار کنند بگویند به علت مشکلات نماز جمعه این هفته با دیرتر برقرار می شود. این هم دلیل بر عدم اطلاق است.

وقتی اطلاق نداشت یعنی اطلاق باید تقیید بخورد، قدرمتیقن از تقیید، تقیید به این است که تا سایه برابر شاخص نشده نماز جمعه بخوانید.

مناقشه

واقعا این فرمایش ناتمام است.

اولا سیأتی ان شاء الله که قول دوم، قول به ضیق وقت ظاهر ادله است. وجوهی که ایشان ذکر کرده برای رد این قول ان شاء الله خواهیم گفت درست نیست.

ثانیا اطلاقی نداریم و «فان كان لهم امام يخطب لهم جمعوا» در مقام بیان نیست و اصل وجوب نماز جمعه را می گوید: که اگر امام جمعه ای داشتند که بر خطبه خواندن نماز جمعه قدرت دارد بخوانند اما نماز جمعه شرائط صحتش چیست، در مقام بیان این نیست. و یکی از شرائط نماز جمعه شاید رعایت وقت باشد.

علاوه بعد از اینکه شما می گوید:

معهود نیست نماز جمعه تا غروب آفتاب خوانده بشود چون تسالم اصحاب بر این مطلب است و این کاشف از عدم اطلاق است و عدم معهودیت قرینه متصله است مثل اینکه الان بگویند باید نماز جمعه بخوانید در حالی که معهود بین مردم این است که نماز جمعه اوائل اذان است. اشکال این است که اگر معهود این است معنا ندارد بگوئیم اطلاق منعقد شده است.

دومین وجه برای عدم معهودیت، عدم معهودیت بین اصحاب پیامبر و اصحاب ائمه بود، عدم معهودیتها قبل الغروب لا فی زمان النبی و لا فی زمان الائمة علیهم السلام. اشکال این است که این عدم معهودیت یعنی ارتکاز متشرعه. خود ایشان بیان کرد از مرتکرات متشرعه این بود. و مرتکز متشرعه یعنی قرینه لیبیه متصله، مانع از انعقاد است نه مقید منفصل تا بگوئید الضرورات تتقدر بقدرها.

ص: ۶۴۱

و لذا این استدلال ایشان ناتمام است.

ما معتقدیم اگر نوبت به اصل عملی هم برسد چون در مشروعیت نماز جمعه با تاخیر اطلاق نداریم، قدرمتیقن از رفع ید از وجوب تعیینی نماز ظهر این است که ما نماز جمعه را در اول وقت بخوانیم. اگر به ما بگویند صم ستین یوما، ندانیم عدل آن اطعام ستین مسکینا شیعیاً هست یا اطعام ستین مسکینا و لو سنیا، اینکه جای اصل براءت نیست. اینجا ما باید بگوییم اطلاق صم ستین یوما محکم است، قدرمتیقن از خروج از این اطلاق در وجوب تعیینی اطعام ستین مسکینا شیعیاً است. اینجا قدرمتیقن از رفع ید از ظهور وجوب نماز ظهر در هر روز این است که در روز جمعه نماز جمعه در اول وقت بخوانیم.

و ان شاء الله در جلسه آینده روایات وقت نماز جمعه را بیان می کنیم تا روشن بشود که قول دوم مقتضای صناعت است و الحمد لله رب العالمین.

کتاب الصلاة/اوقات الفرائض /انتهای وقت نماز جمعه ۹۵/۱۱/۰۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات الفرائض /انتهای وقت نماز جمعه

أقوال در انتهای وقت نماز جمعه

بحث راجع به وقت نماز جمعه بود. عرض کردیم که؛

مشهور گفتند وقت آن تا رسیدن سایه به اندازه شاخص (که این روزها ساعت سه و شش دقیقه است) باقی می ماند.

نظر ابوالصلاح حلبی این بود که وقت نماز جمعه مضیق است، و باید اول زوال، خطبه ها را بخوانند و بعد فوراً به فوریت عرفیه نماز جمعه را بخوانند. که آقای سیستانی هم همین نظر را انتخاب کرده و می گوید: اگر در اول اذان ظهر عرفاً، خطبه ها را شروع کنند و چهل دقیقه بیشتر طول ندهند بعد نماز جمعه را بخوانند مجزی است. و اگر یک ساعت و ربع (یعنی هفتاد و پنج دقیقه) تاخیر بیفتد نماز جمعه قطعاً مجزی نیست. بین چهل دقیقه و یک ساعت و ربع احتیاط وجوبی است که به این نماز جمعه اکتفا نشود.

ص: ۶۴۲

قول دیگر هم قول به سعه وقت نماز جمعه تا غروب آفتاب بود.

قول جعفری هم این بود که ساعتی وقت دارد. که آقای زنجانی هم همین نظر را انتخاب کردند و فرمودند وقت نماز جمعه یک ساعت است و مراد از یک ساعت یک دوازدهم روز است. و این مطلب را از روایات استفاده کرده اند. و طبق این معنا وقت یک ساعت در زمستان کمتر از یک ساعت در تابستان خواهد شد.

علامه مجلسی هم گفتند که به مقدار دو هفتم شاخص (حدوداً ساعت دو دقیقه به دو) وقت نماز جمعه می گذرد.

أدله قول مشهور (رسیدن سایه به اندازه شاخص)

استدلال مرحوم خوئی

مرحوم آقای خوئی فرموده اند؛ به نظر ما قول مشهور درست است زیرا اطلاق نماز جمعه می گوید نماز جمعه موسع است: «فاذا كان لهم امام يخطب لهم جمعوا» منتها چون اطلاقش قابل التزام و معهود نیست و تقریباً تسالم بر خلاف آن داریم، این اطلاق را به مقدار ضرورت تقیید می کنیم و می گوئیم: بعد از بلوغ سایه به اندازه شاخص دیگر نماز جمعه مشروع نیست. اما قبل از آن داخل در اطلاقات است، زیرا روایاتی که دلیل بر قول دوم است و می گوید وقت نماز جمعه مضیق است و نیز روایاتی که دلیل بر قول چهارم است و می گوید نماز جمعه به اندازه «ساعه من النهار» وقت دارد را، رد می کنیم لذا اطلاقات مقید دیگری غیر از بلوغ سایه به اندازه شاخص پیدا نمی کنند؛

مناقشه مرحوم خوئی در روایات قول دوم

ایشان می فرماید؛ روایات قول دوم روایاتی است که ظاهر اولی آن این است که وقت نماز جمعه مضیق است مثل:

ص: ۶۴۳

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَبْدِ بْنِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلَانَ عَنْ حَمَادِ بْنِ عِيسَى وَ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ رَبِيعِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ فَضْلِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِنَّ مِنَ الْأَشْيَاءِ أَشْيَاءَ مُوسَّعَةً وَأَشْيَاءَ مُضَيَّقَةً فَالصَّلَاةُ مِمَّا وَسَّعَ فِيهِ تَقَدُّمَ مَرَّةٍ وَتَوَخَّرَ أُخْرَى وَالْجُمُعَةُ مِمَّا ضَيَّقَ فِيهَا فَإِنَّ وَقْتَهَا يَوْمَ الْجُمُعَةِ سَاعَةٌ تَزُولُ وَ وَقْتُ الْعَصْرِ فِيهَا وَقْتُ الظُّهْرِ فِي غَيْرِهَا. (١)

وقت نماز جمعه آن لحظه ای است که زوال شمس می شود و این وقت، مضیق است و وقت نماز عصر در روز جمعه آن زمانی است که سایه به دوهفتم شاخص برسد و مثل وقت نماز ظهر در بقیه روزها است. روزهای دیگر وقت نماز عصر دیرتر است ولی مردم که به نماز جمعه می آیند نماز عصر را بخوانند و دنبال امور زندگی خود بروند.

صحیحه زراره هم مفادش همین است:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَدِيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ يَقُولُ إِنَّ مِنَ الْأُمُورِ أُمُورًا مُضَيَّقَةً وَأُمُورًا مُوسَّعَةً - وَإِنَّ الْوَقْتَ وَقْتَانِ - وَالصَّلَاةُ مِمَّا فِيهِ السَّعَةُ - فَرُبَّمَا عَجَلَ رَسُولُ اللَّهِ ص وَرُبَّمَا أَخَّرَ - إِلَّا صَلَاةَ الْجُمُعَةِ - فَإِنَّ صَلَاةَ الْجُمُعَةِ مِنَ الْأَمْرِ الْمُضَيَّقِ - إِنَّمَا لَهَا وَقْتُ وَاحِدٍ حِينَ تَزُولُ - وَ وَقْتُ الْعَصْرِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَقْتُ الظُّهْرِ فِي سَائِرِ الْأَيَّامِ. (٢)

در صحیحه ابن مسکان آمده:

وَ عَنْهُ عَنِ النَّضْرِ عَنِ ابْنِ مُسِيكَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ: وَقْتُ صَلَاةِ الْجُمُعَةِ عِنْدَ الزَّوَالِ - وَ وَقْتُ الْعَصْرِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ - وَقْتُ صَلَاةِ الظُّهْرِ فِي غَيْرِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ - وَ يُسْتَحَبُّ التَّكْبِيرُ بِهَا. (٣)

ص: ۶۴۴

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۷، ص: ۳۱۶.

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۷، ص: ۳۱۶.

۳- (۳) وسائل الشیعه، ج ۷، ص: ۳۱۷.

صحیحہ حلبی ہم می گوید:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: وَقْتُ الْجُمُعَةِ زَوَالُ الشَّمْسِ - وَ وَقْتُ صِيَامِ الظُّهْرِ فِي السَّفَرِ زَوَالُ الشَّمْسِ - وَ وَقْتُ الْعَصْرِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فِي الْحَضَرِ - نَحْوُ مَنْ وَقْتُ الظُّهْرِ فِي غَيْرِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ. (۱)

مرحوم آقای خوئی فرموده اند: استدلال به این روایات برای اثبات قول به تضییق وقت نماز جمعه صحیح نیست زیرا؛

مناقشه اول (عدم امکان امتثال در اول زوال حقیقی)

ظاهر تضییق، تضییق حقیقی است نه تضییق عرفی و مسامحی؛

مثلاً در لفظ «عشرة أيام» می گویند ظاهر آن ده روز حقیقیه است لذا اگر کسی از ده روز به مقدار ده دقیقه کمتر در شهری بماند اقامه مسامحیه می شود و مسامحات عرفی اعتبار ندارد. و در صدق عناوین باید دنبال تطبیق حقیقی باشیم.

و در محل بحث هم در عبارت «ان وقت الجمعة ضیق» تضییق حقیقی ظاهر این لفظ است و این ظاهر قابل التزام نیست؛ چون نوعاً مردم نمی توانند دقیق تشخیص بدهند زوال شمس چه زمانی است و معمولاً یک دقیقه دو دقیقه می گذرد تا علم به زوال شمس پیدا کنند لذا وجوب مبادرت به نماز جمعه یا خطبه نماز جمعه در اول وقت برای عامه مردم زوال قابل امتثال نیست. بله، پیغمبر اکرم با وحی و بیان جبرئیل عالم می شد یا خود پیامبر عالم به غیب بود اما ما مردم عادی که علم غیب نداریم باید یکی دو دقیقه بگذرد تا علم به زوال پیدا کنیم. و با گذشت چند دقیقه دیگر تضییق حقیقی محقق نخواهد شد.

لذا نتیجه می گیریم که: مراد از این وقت بیان حکم استحبابی است نه بیان حکم وجوبی، و این مشکل تنها در حکم وجوبی می آید.

ص: ۶۴۵

و این را با صوم قیاس نکنید: زیرا صوم امری عدمی است که می تواند با امساک یک دقیقه قبل از شروع وقت و امساک یک دقیقه بعد از غروب آفتاب به عنوان مقدمه علمیه، امساک حقیقیه را احراز کند. اما نماز جمعه امری وجودی است و نمی توان در اول زوال کاری کرد که تزییق حقیقی و اول زوال بودن نه دیرتر و نه زودتر احراز شود.

جواب اول (صدق عرفی اول زوال بر تأخیر کم)

ما قبول داریم که نظر تسامحی عرف معتبر نیست ولی در اینجا معنای عرفی اول زوال دقیقاً منطبق است و مسامحه عرفی در تطبیق نشده است زیرا اختلاف و تأخیر به مقدار یسیر مانع از صدق عرفی مبادرت به نماز جمعه در اول زوال نیست و عرفاً «قام امام الجمعة خطیبا اول الزوال» صدق می کند و این صدق عرفی، قابل تشکیک نیست.

جواب دوم (لغویت اراده اول زوال حقیقی چه در حکم وجوبی و چه استحبابی)

همین که شما فرمودید که امثال امر به اقامه نماز جمعه در اول زوال حقیقی عاداتاً ممکن نیست قرینه می شود که مراد از «اول زوال» اول عرفی باشد زیرا؛ اگر امثال این امر ممکن نیست فرقی ندارد حکم وجوبی باشد یا استحبابی و در حکم استحبابی هم امثال ممکن نخواهد بود و استحباب هم لغو است. لذا عدم امکان امثال مبرر حمل اول زوال بر اول عرفی می شود نه این که حکم را استحبابی بگیریم.

جواب سوم (امکان امثال در اول زوال حقیقی)

علاوه بر این که امثال امر به نماز جمعه در اول زوال حقیقی ممکن است: به این نحو که خطبه را در زمان مشکوک شروع کند و مقدار واجب خطبه مثل امر به تقوا را زمانی بگوید که یقین به دخول وقت پیدا کند. در زمان شک استصحاب عدم زوال جاری می شود و با یقین به زوال، اول حقیقی زوال محقق می شود. مثل طلوع فجر که امری دقیق است و مکلف در ماه رمضان استصحاب عدم طلوع فجر در زمان شک جاری می کند و همین که یقین به طلوع فجر پیدا شود امساک را شروع می کند.

اشکال دوم مرحوم خوئی این است که: روایاتی وجود دارد که مضمون آن خلاف تضییق نماز جمعه است و حتی معلوم می شود تضییق عرفی و مسامحی یعنی اول زوال مسامحی هم واجب نیست؛

صحیحہ عبد اللہ بن سنان (شروع نماز جمعه با فاصله از زوال)

وَ عَنْهُ عَنِ النَّضْرِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص يُصَلِّي الْجُمُعَةَ - حِينَ تَزُولُ الشَّمْسُ قَدَرِ شِرَاكٍ - وَيَخْطُبُ فِي الظِّلِّ الْأَوَّلِ - فَيَقُولُ جَبْرَائِيلُ يَا مُحَمَّدُ - قَدْ زَالَتِ الشَّمْسُ فَأَنْزِلْ فَصَلِّ - وَ إِنَّمَا جُعِلَتِ الْجُمُعَةُ رَكْعَتَيْنِ مِنْ أَجْلِ الْخُطْبَتَيْنِ - فَهِيَ صَلَاةٌ حَتَّى يَنْزِلَ الْإِمَامُ. (۱)

تقریب استدلال به روایت: در این روایت می گوید که حضرت حین زوال نماز جمعه نمی خواند بلکه منتظر می ماند تا به اندازه شراک (یعنی بند کفش که تقریباً به اندازه عرض یک انگشت بود) سایه اضافه شود بعد نماز جمعه را می خواندند. و این روایت با ضیق عرفی مسامحی هم نمی سازد.

جواب (شروع خطبه ها قبل از زوال)

معنای صحیحہ این است که نماز جمعه پیامبر بعد از زوال با فاصله بوده است نه این که خطبه ها را با فاصله از زوال شروع کردند: و یخطب فی الظل الأول یعنی حضرت خطبه ها را در سایه اول می خواندند و به أثناء خطبه که رسیدند جبرئیل می گفت: قد زالت الشمس فأنزل فصل که ظاهر آن این است که در أثناء خطبه های نماز جمعه زوال می شد. و مشهور قائلند شروع در خطبه های نماز جمعه لازم نیست بعد از اذان باشد، منتها یک بخشی از خطبه ها بعد از اذان باشد. مثل بعض اهل سنت نباشد که گفتند کل خطبه ها هم قبل از اذان بود اشکال ندارد.

ص: ۶۴۷

و قائلین به تضییق نمی گویند که خود نماز جمعه باید در اول زوال خوانده شود بلکه می گویند در اول زوال خطبه ها را شروع کنید و زیاد طول ندهید و نماز تأخیر فاحش از اول زوال نداشته باشد مثلاً آقای سیستانی می فرمایند یک ساعت و ربع طول نکشد حداکثر چهل دقیقه ای تمام شود.

و نماز جمعه ای که پیامبر بعد از خطبه ها می خواند وقتی بود که سایه به اندازه عرض یک انگشت بعد از زوال اضافه شده بود که کسی منکر آن نیست: زیرا معیار جدار مسجدالنبی بوده است که به اندازه قامت انسان بوده است و اگر عرض یک انگشت را با قامت انسان نسبت سنجی کنیم مقدار زمانی خیلی کمی می شود مثلاً ده دقیقه و یا پنج دقیقه بعد از زوال سایه به اندازه عرض یک انگشت می شود.

و خطبه های پیغمبر اکرم خیلی طول نمی کشیده است مثلاً خطبه شعبانیه یکی از خطبه های نماز جمعه حضرت است که خیلی طولانی نیست. و این گونه نبوده که حضرت سیاست های جهانی روم و ایران را بررسی کند. و اگر واقعا پیامبر مسائل سیاسی را در خطبه دوم نماز جمعه مطرح می کرد مسلمانان که روی کلمات پیامبر خیلی حساس بودند نقل می کردند. تنها در روایت امام رضا است که در مورد نماز جمعه می گوید: «و یخبرهم بما ورد علیهم من الآفاق بما فیهم المضره و المنفعه» یعنی مطالبی که برای مسلمین سودمند و نافع است را بیان کنند: که با گفتن چند جمله که «ای مسلمین از این حادثه ای که پیش آمد عبرت بگیرید مرگ در انتظار است» به مضمون این روایت هم عمل می شود.

وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَرَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الصَّلَاةِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ - فَقَالَ نَزَلَ بِهَا جَبْرَائِيلُ مُضَيِّقَهُ - إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَصَلِّ لَهَا - قَالَتْ: إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ - صَلِّتُ رَكَعَتَيْنِ ثُمَّ صَلَّيْتُهَا - فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ أَمَا أَنَا - فَإِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ لَمْ أَبْدَأْ بِشَيْءٍ قَبْلَ الْمَكْتُوبَةِ. (۱)

تقریب استدلال به روایت: راوی می گوید به امام عرض کردم که من دو رکعت می خوانم بعد نماز روز جمعه را می خوانم، حضرت تنها در جواب فرمودند که من این طور نیستم و فرمود کار تو جایز نیست لذا فهمیده می شود تأخیر نماز جمعه از اول زوال جایز است. چون اگر حرام بود امام به او متذکر می شد. این ها نشان می دهد که در نماز جمعه تضییق عرفی نیست.

جواب

اولاً: در کافی محمد بن ابی عمیر دارد که ظاهراً اشتباه باشد: چون محمد بن ابی عمیر معروف، راوی امام صادق علیه السلام نیست. لذا روای محمد بن ابی عمر طیب است که توثیق ندارد و سند روایت ضعیف است.

ثانیاً: این روایت ربطی به نماز جمعه ندارد و مربوط به صلاه یوم الجمعة است و لو نماز ظهر باشد: قبل از نماز جمعه خطبه هست ولی قبل از نماز ظهر روز جمعه نافله نست و به همین خاطر که بعد از زوال و قبل از نماز در روز جمعه نافله نیست حضرت فرمود تا اذان می شود نماز ظهر را می خوانم. و لذا روایت مربوط به این بحث است و به نماز جمعه و خطبه های نماز جمعه ربطی ندارد.

ص: ۶۴۹

ثالثاً: خواندن دو رکعت نماز قبل از شروع خطبه‌ها منافاتی با تضييق عرفی ندارد تا بگوییم امام گفت این کار جایز است ولی من انجام نمی‌دهم پس تضييق عرفی لازم نیست.

مناقشه سوم (حمل بر وقت فضیلت به قرینه تضييق در نماز ظهر روز جمعه)

آقای خوئی فرموده‌اند: تضييق در روایات اختصاص به نماز جمعه ندارد:

در برخی روایات در مورد نماز ظهر در روز جمعه تضييق به زوال بیان شده است [مثل موثقه سماعه: «وقت الظهر يوم الجمعة حين تزول الشمس»]

و در برخی روایات درباره نماز در روز جمعه، اعم از نماز ظهر و نماز جمعه، تضييق به زوال وارد شده است. [مثل صحیحه عبدالله بن سنان: «اذا زالت الشمس يوم الجمعة فابدأ بالمكتوبه» که آقای خوئی فرموده شامل نماز ظهر و نماز جمعه می‌شود ولی به نظر ما قدر متیقن آن نماز ظهر است زیرا اصحاب نماز جمعه نمی‌خواندند و اگر هم می‌خواندند غالب آن‌ها خودشان نمی‌خواندند بلکه در نماز جمعه شرکت می‌کردند. و روایت هم خطاب به عام مردم است و این که بگوییم روایت خطاب به امام جمعه است و معنای روایت این است که به امام جمعه بگویید خطبه را طول ندهد و زود نماز را بخواند خلاف ظاهر است و ظاهر این است که مراد از مکتوبه، نماز ظهر است. و نیز مثل صحیحه حریر «اما انا فاذا زالت الشمس يوم الجمعة بدأت بالفريضة» که آقای خوئی فرموده شامل نماز ظهر و نماز جمعه می‌شود ولی به نظر ما تنها نماز ظهر را می‌گوید زیرا امام صادق علیه السلام نماز جمعه نمی‌خواندند چون در حال تقیه بودند و اگر می‌خواندند نقل می‌شد.]

پس در مورد نماز ظهر در روز جمعه هم تضييق به زوال وارد شده است و چون در نماز ظهر تضييق حقيقي و نیز عرفي وجود ندارد و تضييق به معنای ديگري است قرينه می شود که تضييق در مورد نماز جمعه هم به معنای ديگري است؛

و آن این است که چون در بقیه آیام به خاطر این که بعد از زوال و قبل از نماز ظهر نافله وجود دارد وقت فضیلت وسعت داده شده تا نافله ها هم خوانده شود ولی روز جمعه چون نافله ها قبل از زوال خوانده می شود و بعد از زوال نافله نیست لامحاله وقت فضیلت مضیق است. و این مطلب از خصائص روز جمعه است و ربطی به خصوص نماز جمعه ندارد. خلاصه این که این روایات دلیل بر تضييق در وقت نماز جمعه نیستند تا بعد از گذشت زمان به مقدار ادای آن، وقت تمام شود.

جواب (عدم قرینیت روایات نماز ظهر روز جمعه برای روایات نماز جمعه)

ما روایاتی که راجع به نماز ظهر در روز جمعه وارد شده است را قبول داریم که تضييق به زوال راجع به وقت فضیلت است ولی ربطی به صحیحه فضیل و ربعی بن عبدالله ندارد و قرینه بر حمل تضييق در روایات مربوط به نماز جمعه بر وقت فضیلت نمی شود زیرا لازم نیست همه روایات یک مطلب را بگویند. روایاتی که شما مطرح کردید یا مربوط به نماز ظهر روز جمعه بود و یا قدر متیقن آن نماز ظهر روز جمعه بود و ربطی به تضييق در نماز جمعه که در صحیحه ربعی و زراره ذکر شده بود ندارد.

ص: ۶۵۱

در روایت ربعی به این مضمون ذکر شد که: «الصلاه مما وسع فيه و الجمعة مما ضيق فيها فان وقتها يوم الجمعة ساعه تزول» که الجمعة را در مقابل الصلاة گذاشت لذا ظاهر از «الجمعه» نماز جمعه است و این که حمل کنیم بر روز جمعه که شامل نماز ظهر و نماز جمعه شود تا قرینیت درست شود، خلاف ظاهر است.

جواب از أصل استدلال مرحوم خوئی (موافقت اطلاقات با قول دوم)

علاوه بر این که دلیل مشروعیت نماز جمعه اطلاق ندارد زیرا روایت «اذا كان لهم امام يخطب لهم جمعوا» در مقام بیان شرایط نماز جمعه نیست تا نسبت به آن اطلاق داشته باشد لذا أصل لفظی می گوید: «اذا زالت الشمس و جب الظهر» یعنی هنگام زوال نماز ظهر واجب می شود و اطلاق دارد. قدر متیقن از تقیید نماز جمعه ای است که در اول زوال خوانده می شود. و نسبت به نماز جمعه ای که مثلاً به قول آقای سیستانی یک ساعت و ربع بعد از زوال خوانده می شود شک در مشروعیت داریم و نمی توان اطلاق را تقیید زد. بله قبول داریم أصل عملی براءت است ولی با وجود أصل لفظی نوبت به أصل عملی نمی رسد.

و لذا اقوی به نظر ما همین نظر دوم است. لا اقل من الاحتياط.

نکته: دلیل لو كان لبان در محل بحث جاری نمی شود زیرا این دلیل راجع به مسائلی جاری می شود که محل ابتلاء باشند مثل نماز های روزانه که مبتلا به مردم است. و نماز جمعه این گونه نبوده است و شیعیان در عصر غیبت نماز جمعه نمی خواندند و تنها در زمان صفویه خوانده شد و بعد از آن هم به ندرت خوانده می شد و حتی در زمان آل بویه که شیعه قدرتمند بود و در بغداد علناً لعن می کردند، که مورخ عامی می گوید برای من خیلی تلخ بود زمانی که دیدم در مجامع، علنی لعن می کنند، نماز جمعه نمی خواندند. و حتی نقل کرده اند که وقتی نماز جمعه را به امام رضوان الله علیه پیشنهاد کردند فرمودند که دأب شیعه این نبوده است که نماز جمعه بخوانند و وقتی از قم و تهران به امام اصرار کردند، ایشان پذیرفت. (و شاید بعد از پذیرش راضی بود و نمی خواهم بگویم بعدها هم امام موافق نبود، زیرا نماز جمعه فوائد و برکاتی داشت)

دلیل قول جعفری:

یکی روایت مصباح المتهجد شیخ طوسی است؛

وَرَوَى حَرِيْزٌ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ أَوَّلُ وَقْتِ الْجُمُعَةِ سَاعَةٌ تَزُولُ الشَّمْسُ إِلَيَّ أَنْ تَمُضِيَ سَاعَةٌ تُحَافِظُ عَلَيْهَا فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ لَا يَسْأَلُ اللَّهُ تَعَالَى عَبْدٌ فِيهَا خَيْرًا إِلَّا أَعْطَاهُ اللَّهُ (١)

آقای خوئی فرموده اند که: سند این روایت خوب است زیرا: هر چند صدوق این روایت را مرسل آورده است ولی شیخ طوسی این روایت را در مصباح المتهجد به نقل از حریز ذکر می کند. و شیخ طوسی در فهرست می گوید «أخبرنا بجميع كتب حريز و رواياته» و طریق صحیح ذکر می کند و این طریق اختصاص به کتاب تهذیب و استبصار ندارد. مصباح المتهجد هم گفته روی حریز لذا داخل در " و رواياته " می شود.

در پاورقی موسوعه به آقای خوئی اشکال کرده اند که: در نماز غفيله راجع به روایت مصباح المتهجد از هشام، فرمودید این حرف درست نیست.

ولی این اشکال صحیح نیست زیرا: در فهرست راجع به هشام «له أصل أخبرنا به فلان عن فلان» داریم ولی «أخبرنا بجميع كتبه و رواياته» نداریم. لذا اشکال آقای خوئی درست است که از کجا معلوم این روایتی که مصباح المتهجد از هشام در نماز غفيله روایت کرده است از کتابی بوده که در فهرست ذکر کرده است که ما به آن سند داریم. شاید در کتاب دیگری از هشام نقل شده باشد و معلوم نیست در آن اصلی که در فهرست ذکر کرد باشد. ولی در محل بحث راجع به حریز «أخبرنا بجميع كتبه و رواياته» داریم و این روایت هم جزء روایات حریز است. و لذا آقای خوئی می گویند سند این روایت درست است.

ص: ۶۵۳

و دلیل دیگر مرسله صدوق است:

وَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع - وَقْتُ صَلَاةِ الْجُمُعَةِ - يَوْمَ الْجُمُعَةِ سَاعَةٌ تَزُولُ الشَّمْسُ وَ وَقْتُهَا فِي السَّفَرِ وَالْحَضَرِ وَاحِدٌ ۲ وَ هُوَ مِنَ الْمُضَيَّقِ وَ صَلَاةُ الْعَصْرِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فِي وَقْتِ الْأُولَى فِي سَائِرِ الْأَيَّامِ (۱)

مناقشه مرحوم خوئی

آقای خوئی فرموده اند:

أولاً: ساعت در زمان ائمه به معنای کنونی، یعنی شصت دقیقه، نبوده است. بلکه به معنای مقداری از زمان است که بر قول مشهور هم منطبق می شود و از اول زوال تا بلوغ الظلّ مثله، که این روزها از حدود دوازده و بیست دقیقه تا پانزده و شش دقیقه ادامه دارد، هم مقداری از زمان است.

ثانیاً: روایت که نمی گوید وقت واجب تمام می شود بلکه می گوید اول وقت یعنی وقت اول تا این مقدار تمام می شود. و اگر وقت فضیلت تمام شود وقت وجوب باقی است و منافاتی با قول مشهور ندارد.

در مورد این مطلب تأمل کنید. در جلسه بعد نکته مختصری عرض می کنیم و وارد بحث زوال و علامات زوال می شویم. و نیز بحث می کنیم که غروب با استتار قرص حاصل می شود و یا با زوال حمره مشرقیه. که بحث مهمی است.

کتاب الصلاة/اوقات فرائض /انتهای وقت نماز جمعه ۹۵/۱۱/۰۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات فرائض /انتهای وقت نماز جمعه

بحث راجع به وقت نماز جمعه بود.

انتهای وقت نماز جمعه

که عرض کردیم پنج قول در آن وجود دارد و اظهر قول دوم است که وقت نماز جمعه تضییق عرفی دارد. یعنی به قول آقای سیستانی حدود چهل دقیقه خطبه های نماز جمعه بیشتر طول نکشد، بلافاصله بعدش نماز جمعه خوانده بشود. بیش از این بر مشروعیت نماز جمعه دلیل نداریم.

ص: ۶۵۴

۱- (۸) من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص: ۲۲۲.

أدله قول چهارم (ساعة من النهار)

مرحوم شهید اول در ذکری از جعفری که یکی از فقهاء امامیه است، نقل کرده که ایشان گفته اند: معیار برای وقت نماز جمعه ساعت است. و به برخی روایات استناد داده شده است (مانند روایت حریرِ اَوَّلُ وَقْتِ الْجُمُعَةِ سَاعَةٌ تَزُولُ الشَّمْسُ إِلَى أَنْ تَمْضِيَ سَاعَةٌ تُحَافِظُ عَلَيْهَا فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ لَا يَسْأَلُ اللَّهُ تَعَالَى عِبْدًا فِيهَا خَيْرًا إِلَّا أَعْطَاهُ اللَّهُ (۱)) و آقای زنجانی هم همین نظر را انتخاب کرده اند.

مناقشه مرحوم خوئی

آقای خوئی فرموده اند:

مناقشه اول (تطبیق معنای ساعه بر قول مشهور)

ساعت در زمان ائمه و روایات مثل روایت مصباح المتعجد «اول وقت الجمعة ساعه تزول الشمس الى ان تمضي ساعه» به معنای کنونی، یعنی شصت دقیقه، نبوده است. بلکه به معنای مقداری از زمان است که بر قول مشهور هم منطبق می شود و از اول زوال تا بلوغ الظلّ مثله، که این روزها از حدود دوازده و بیست دقیقه تا پانزده و شش دقیقه ادامه دارد، هم مقداری از زمان است.

جواب

به نظر ما این ایراد قابل جواب است؛

جواب استاد (شک در تطبیق معنای ساعه بر قول مشهور)

وجدانا درست است که ساعت به معنای شصت دقیقه نیست و اصطلاح مستحدث است. ولی این که ساعه را بر بلوغ الظلّ مثله منطبق کنید که در زمستان حدود سه ساعت طول می کشد و در تابستان بیش از این مقدار می شود، عرفی نیست و اگر کسی مثلاً در این مقدار طولانی به منزل رود و برگردد خیلی بعید است که «أذهب إلى البيت ساعه و أرجع» صدق کند. و حداقل صدق ساعه بر آن مشکوک است.

ص: ۶۵۵

آقای زنجانی فرموده اند؛ درست است که ساعت شصت دقیقه نیست اما از روایات استفاده کردیم که یک دوازدهم روز است و در زمان آنمه حقیقت شرعیه داشته است. و با این بیان آقای زنجانی هم می شود این اشکال آقای خوئی را جواب داد.

لذا نباید نماز جمعه خطبتا و صلواتا از یک دوازدهم روز بیشتر بشود. که البته یک دوازدهم روزهای تابستانی بیشتر از یک دوازدهم روزهای زمستانی است.

دلیل وجود معنای تعبدی برای ساعه

ایشان برای نظر خودشان به روایاتی استدلال می کنند:

۱- روایت خصال

وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكَّلِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ السَّعْدِ أَبِي أَبِي أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبُرْقِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِيانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَاعَاتُ اللَّيْلِ اثْنَتَا عَشْرَةَ سَاعَةً - وَ سَاعَاتُ النَّهَارِ اثْنَتَا عَشْرَةَ سَاعَةً - وَ أَفْضَلُ سَاعَاتِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ أَوْقَاتُ الصَّلَاةِ - ثُمَّ قَالَ ع إِنَّهُ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ - فَتُنْتَحَى أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَ هَبَّتِ الرِّيَّاحُ - وَ نَظَرَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَى خَلْقِهِ - وَ إِنِّي لَأُحِبُّ أَنْ يَصْرِعَ عَدُوِّي عِنْدَ ذَلِكَ إِلَى السَّمَاءِ عَمِلٌ صَالِحٌ نَعَمَّ قَالَ عَلَيْكُمْ بِالِدُّعَاءِ - فِي أَذْيَارِ الصَّلَوَاتِ فَإِنَّهُ مُسْتَجَابٌ. (۱)

بررسی سندی

سند این روایت از نظر آقای خوئی اشکال دارد ولی از نظر آقای زنجانی صحیح است. ما به لحاظ محمد بن موسی متوکل و هم به لحاظ علی بن حسین السعدآبادی سند را تصحیح کردیم؛

محمد بن موسی متوکل: از مشایخ صدوق است که کثیراً صدوق راجع به او گفته «رضی الله عنه» و نمی شود که صدوق به یک فاسق فاجر این همه به طور مکرر «رضی الله عنه» بگوید. «رضی الله عنه» غیر از خدا از گناهانش بگذرد است و معنای بالاتری دارد. و هواس پرتی خلاف اصل عقلایی است و نسبت به آن أصاله السلامه جاری می شود. علاوه بر این که مشکل این شخص که محتمل است عدم تحرّز از کذب و قول به غیر علم و این گونه موارد است و محتمل نبوده که محمد بن موسی بن متوکل بیماری نسیان گرفته باشد.

ص: ۶۵۶

علی بن حسین السعدآبادی هم: وجوهی در وثاقتش ما در اصول ذکر کردیم که تکرار نمی کنیم.

نکته: چون بحث تبعدی است نه مفهوم عرفی، و آقای زنجانی می خواهد ادعای حقیقت شرعیه کند باید بحث سندی کند.

۲-روایت ابی هاشم

وَ عَنِ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ شُمُونَ عَنْ أَبِي هَاشِمِ الْخَادِمِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الْمَاضِي ع لِمَ جُعِلَتْ صَلَاةُ الْفَرِيضَةِ - وَ السُّنَّةُ خَمْسِينَ رُكْعَةً لَا يُزَادُ فِيهَا وَ لَا يُنْقَصُ مِنْهَا - قَالَ لِأَنَّ سَاعَاتِ اللَّيْلِ اثْنَتَا عَشْرَةَ سَاعَةً وَ فِيهَا بَيْنَ طُلُوعِ الْفَجْرِ إِلَى طُلُوعِ الشَّمْسِ سَاعَةٌ - وَ سَاعَاتِ النَّهَارِ اثْنَتَا عَشْرَةَ سَاعَةً - فَجَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ سَاعَةٍ رُكْعَتَيْنِ - وَ مَا بَيْنَ غُرُوبِ الشَّمْسِ إِلَى سُقُوطِ الشَّفَقِ غَسَقٌ - فَجَعَلَ لِلْغَسَقِ رُكْعَةً. (۱)

شبيهه روایت قبلی است.

۳-روایت ابن طاووس در جمال الاسبوع

حَدَّثَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ وَهْبَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو حَزْنٍ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ حَمْدَانَ الْقُشَيْرِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ زَكَرِيَّا الْغَلَابِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرِ بْنِ عَمَارَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ع وَ عَنْ عُثْبَةَ بْنِ الرَّبِيعِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَيْدِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ صَلَّى أَرْبَعَ رُكْعَاتٍ يَوْمَ الْجُمُعَةِ قَبْلَ الصَّلَاةِ يَقْرَأُ فِي كُلِّ رُكْعَةٍ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ عَشْرَ مَرَّاتٍ.... وَ قَالَ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ أَرْبَعٌ وَ عِشْرُونَ سَاعَةً يُعْتَقُ اللَّهُ تَعَالَى لِصَاحِبِ هَذِهِ الصَّلَاةِ فِي كُلِّ سَاعَةٍ لِكِرَامَتِهِ عَلَى اللَّهِ سَبْعِينَ أَلْفَ إِنْسَانٍ قَدِ اسْتَوْجَبُوا النَّارَ مِنَ الْمُؤَحِّدِينَ يُعْتَقُهُمُ اللَّهُ تَعَالَى مِنَ النَّارِ وَ لَوْ أَنَّ صَاحِبَ هَذِهِ الصَّلَاةِ أَتَى الْمَقَابِرَ فَدَعَا الْمَوْتَى أَجَابُوهُ بِإِذْنِ اللَّهِ لِكِرَامَتِهِ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى... قَالَ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ ع وَ هَذِهِ الصَّلَاةُ يُقَالُ لَهَا الْكَامِلَةُ (۲)

ص: ۶۵۷

۱- (۳) وسائل الشيعه، ج ۴، ص: ۵۲.

۲- (۴) جمال الأسبوع بكمال العمل المشروع، ص: ۳۰۰.

یعنی روز دوازده ساعت است شب هم دوازده ساعت است.

۴-روایت آنس

وَعَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْعَطَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مُضَيْعَبٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ الْبَامَلِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ دِينَارٍ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى قَالَ: إِنَّ لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ وَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ أَرْبَعٌ وَعِشْرُونَ سَاعَةً - لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي كُلِّ سَاعَةٍ - سِتُّمِائَةٍ أَلْفٍ عَتَيْقٍ مِنَ النَّارِ. (۱)

شب جمعه و روز جمعه که خصوصیت ندارد. هر روز و هر شبی این طور است.

چهار روایت با این مضمون وارد شده است که ممکن است گفته شود این مضمون استفاضه هم پیدا می کند.

این که بگوییم: مراد از دو روایت اخیر که أربع و عشرون ساعه داشت ساعت به معنای شصت دقیقه است؛ خلاف ظاهر است. علاوه بر این که می توان به قرینه دو روایت اول این دو روایت را تفسیر کرد که ساعات النهار اثنا عشره ساعه و ساعات الليل اثنا عشره ساعه.

اشکال به جواب آقای زنجانی

ما قبول داریم که در این روایات امام علیه السلام ساعات روز را دوازده قسم کرد، ساعات شب را دوازده قسم کرد و لکن ظهوری ندارد در اینکه ساعت در زمان ائمه ظهور در این یک دوازده روز یا یک دوازدهم شب داشته است. و یا این روایات ظهوری ندارد که حاکم بر لفظ ساعت در روایات دیگر باشد.

ساعت در روایات در برهه ای از زمان نیز استعمال شده است و ما روایاتی را نقل کردیم:

مثل روایه أحمد بن إسحاق فسكت ساعه ثم قال (۲)، و معتبره أبي بصير... فوضع أبو عبد الله (عليه السلام) يده على جبهته ساعه ثم رفع رأسه (۳)، و فی روایه آخری عنه... فنكس رأسه ساعه - ثم قال... (۴)، و فی روایه حکیم بن حکم الصیرفی قال: سمعت أبا الحسن (عليه السلام) فقال لا بأس ما تصلح به مالک - ثم سكت ساعه ثم قال... (۵)، و فی روایه ابي حنيفة... فوقف علينا ساعه - ثم قال (۶)، و فی روایه علی بن جعفر عن أخيه قال: سألته (عليه السلام) عن الرجل يخطئ في قراءته هل يصلح له أن ينصت ساعه و يتذكر قال لا - بأس قال و سألته عن رجل يخطئ في التشهد و القنوت هل يصلح له أن يردد حتى يتذكر و ينصت ساعه و يتذكر قال لا بأس أن يردد و ينصت ساعه حتى يذكر (۷) و فی روایه آخری: أطرق ساعه ثم رفع رأسه (۸)،

ص: ۶۵۸

۱- (۵) وسائل الشیعه، ج ۷، ص: ۳۸۰.

۲- (۶) - وسائل الشیعه ج ۶ ص ۵۰۲.

۳- (۷) - وسائل الشیعه ج ۹ ص ۲۸۹.

٤- (٨) - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٤٧.

٥- (٩) - وسائل الشيعة ج ١٨ ص ٩٦.

٦- (١٠) - وسائل الشيعة ج ١٨ ص ٤٤٠.

٧- (١١) - بحار الانوار ج ٨٥ ص ١٩٣.

٨- (١٢) - بحار الانوار ج ٩١ ص ٢٩١.

و مؤید ابهام عرفی ساعت، این روایت است: موثقه زراره است: هل يجوز ان يتمتع الرجل من المرأه ساعه او ساعتين؟ فقال الساعه و الساعتان لا يوقف على حدهما. متعه می کنی دیگه نگو ساعه، ساعتین، الساعه و الساعتان لا يوقف على حدهما و لكن اليوم و الیومین و اللیله و أشباه ذلك (۱).

این ها نشان می دهد که در زمان ائمه، ساعت یک حد عرفی واضح نداشته است. در حالی که یک دوازدهم روز را می توان تعیین کرد. و با شک احتیاط و یا استصحاب بقاء مدت جاری می شود.

بله ساعت یک معنای تقریبی عرفی داشته است لذا تعبیر به ساعه أو ساعتین یا تعبیر به نصف ساعه شده است ولی حد دقیق مثل یک دوازدهم روز نداشته است. لذا به نظر ما ساعت به معنای برهه معتدّه من الزمان است و مقول به تشکیک است، از چند دقیقه می گویند سکت ساعه تا مثلا چهل دقیقه می گویند خطب ساعه اما دیگه نصف روز سخنرانی بکند بگوید سکت ساعه این یا صادق نبود عرفا یا مشکوک الصدق است و عند الشک و الاجمال به همان اطلاق اولی و جوب تعیینی نماز ظهر رجوع می کنیم. ما باید یقین کنیم به مشروعیت نماز جمعه تا از این اطلاق رفع ید کنیم.

به نظر ما عرفا ساعت در زمان ائمه حد معینی نداشته است اما منافاتی هم با قول به تضییق عرفی ندارد.

نکته: در روایت سیاری ساعات شبانه روز را ۲۵ ساعت دانسته است:

وَعَنْهُ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنِ السَّيَّارِيِّ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ أَبِي قُرَّةَ رَفَعَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سِئِلَ عَنِ الْخَمْسِينَ وَالْوَاحِدَةَ رَكْعَةً - فَقَالَ إِنَّ سَاعَاتِ النَّهَارِ اثْنَا عَشْرَةَ سَاعَةً - وَ سَاعَاتِ اللَّيْلِ اثْنَا عَشْرَةَ سَاعَةً وَ مِنْ طُلُوعِ الْفَجْرِ إِلَى طُلُوعِ الشَّمْسِ سَاعَةً - وَ مِنْ غُرُوبِ الشَّمْسِ إِلَى غُرُوبِ الشَّفَقِ غَسَقٌ - فَلِكُلِّ سَاعَةٍ رَكْعَتَانِ - وَ لِلْغَسَقِ رَكْعَةٌ (۲)

ص: ۶۵۹

۱- (۱۳) - وسائل الشیعه ج ۲۱ ص ۵۸.

۲- (۱۴) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۴۸.

ساعات روز دوازده تا، ساعت شب هم دوازده تا، مابین الطلوعین هم یک ساعت، می شود بیست و پنج ساعت.

صلوات یومیه فریضه و نافله پنجاه و یک رکعت است، این روایت هم می گوید ساعات نهار دوازده تا، ساعت لیل دوازده تا، ما بین الطلوعین هم یک ساعت، و لکل ساعه رکعتان می خواهد این پنجاه رکعت را درست کند، دو ضرب در بیست و پنج می خواهد بکند، پنجاه بشود، و للغسق رکعه، یک رکعت هم که برای غسق است می شود پنجاه و یک رکعت.

منتها سندش ضعیف است و شاید هم ساعت بین الطلوعین را دو بار حساب کرده و به عنوان آن دوازده ساعت روز هم تکرار شده است، ولی این بعید است. ظاهرش این است که بیست و پنج ساعت حساب کرده که گفته فلکل ساعه رکعتان تا بخواند ضرب در آن بیست و پنج ساعت بکند بشود پنجاه رکعت و للغسق رکعه بشود پنجاه و یک رکعت.

پس عمده اشکال به این روایت اشکال سندی است.

به هر حال خلاصه عرض ما این است که این روایات ظهور عرفی در این ندارد که بخواند ساعت در روایات را شرعاً به یک دوازدهم روز یا یک دوازدهم شب تعریف کند.

تفاوت معنای تعبدی ساعه با معنای تعبدی نهار

در بحث نماز صبح در نهار: برای ما روشن نبود که عرفاً مبدأ روز از طلوع آفتاب شروع می شود یا از طلوع فجر آغاز می شود. و روایتی که گفت «صلاة الغداة فی أول النهار» برای ما معنا را روشن کرد و فهمیدیم که شارع نهار را از طلوع فجر حساب کرده است.

اما در این بحث: برای ما روشن است که ساعت به معنای یک دوازدهم نبوده است. و توجیه این روایت این است که بگوییم حکومت شرعیه دارد و این روایت هم در حکومت شرعیه ظهور ندارد.

آقای خوئی فرموده اند؛ روایت که نمی گوید وقت واجب تمام می شود بلکه می گوید اول وقت یعنی وقت اول تا این مقدار تمام می شود. و ان لكل صلاة وقتین، و وقت أول وقت فضیلت است و اگر وقت فضیلت تمام شود وقت وجوب باقی است و منافاتی با قول مشهور ندارد.

جواب از مناقشه دوم

بعید نیست که بگوییم حمل بر وقت فضیلت خلاف ظاهر است. و این روایت مثل این می ماند که بگوییم «اول وقت صلاه الظهر ساعه نزول الشمس الی ان تغرب الشمس» که ظاهر آن این است که می خواهد مبدأ وقت نماز ظهر و منتهای وقت نماز را بیان کند. اینجا هم همین گونه است: «اول وقت الجمعة ساعه نزول الشمس الی ان تمضی ساعه»، ظاهرش این است که آخر وقت نماز جمعه را بیان می کند نه آخر وقت اول را که وقت فضیلت است. این بعید نیست بگوییم خلاف ظاهر است.

این که در ذیل روایت می گوید این وقتی است که دعا مستجاب می شود دلیل بر این نیست که صدر روایت هم آداب و مستحبات را بیان می کند (أَوَّلُ وَقْتِ الْجُمُعَةِ سَاعَةٌ تَزُولُ الشَّمْسُ إِلَيَّ أَنْ تَمُضِيَ سَاعَةٌ تُحَافِظُ عَلَيْهَا فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ لَا يَسْأَلُ اللَّهُ تَعَالَى عَبْدٌ فِيهَا خَيْرًا إِلَّا أَعْطَاهُ اللَّهُ (۱)) این حمل عرفی نیست و ظاهر صدر روایت بیان حکم شرعی الزامی است.

بر فرض هم تردید کنیم (که روایت نهایت وقت اول نماز جمعه را می گوید که وقت فضیلت است یا نهایت وقت اصلی نماز جمعه را می گوید) و روایت مجمل شود روایت از کار می افتد ولی همان بیانی که در قول ثانی داشتیم که ظاهر ادله این است که وقت نماز جمعه ضیق عرفی دارد و نباید زیاد تاخیر انداخت محکم است.

ص: ۶۶۱

اما کلام مجلسی اول و دوم که گفتند منتهای وقت نماز جمعه این است که سایه دو هفتم شاخص بشود؛

عمده دلیلی که می شود برای این بزرگان آورد این است که بگوییم:

قدرمیتقن از مشروعیت نماز جمعه همین مقدار است زیرا در روایت داریم وقت نماز عصر روز جمعه، وقت نماز ظهر در بقیه روزها است. با ضمیمه به این مطلب که وقت نماز ظهر در بقیه روزها ذراع، یعنی دو هفتم شاخص است. وقت فضیلتش این بود و پیغمبر هم این موقع نماز می خواند. و دیگر نماز جمعه بعد از دو هفتم شاخص دلیل بر مشروعیت ندارد و لذا اگر نماز جمعه را بعد از بلوغ الظل سبعی الشاخص بخوانیم نباید به او اکتفاء کنیم چون اطلاق دلیل می گوید اذا زالت الشمس وجبت الظهر، و ما دلیل بر مشروعیت این نماز جمعه با تاخیر نداریم.

مناقشه

جواب این فرمایش این است که: این استدلال که وقت نماز عصر روز جمعه همان وقت نماز ظهر در بقیه روزها است، به عنوان وقت فضیلت قبول داریم اما نه دلیل می شود بر اینکه مشروعیت نماز جمعه تمام شده است نه دلیل می شود بر اینکه مشروعیت نماز جمعه تا این وقت ادامه دارد و ساکت است. و ما باید به بقیه ادله رجوع کنیم.

و ما می گوییم وقت نماز جمعه ضیق دارد، قدرمیتقن این است که در اوائل ظهر عرفی خطبه ای در حدود به قول آقای سیستانی چهل دقیقه بیشتر نشود. دقیقه شمار که ما نداریم، حدوداً بیش از چهل دقیقه نشود که عرفاً منافات با مبادرت عرفیه به نماز جمعه نداشته باشد. لذا نماز جمعه خیلی زودتر از بلوغ سبعی الشاخص تمام می شود و بلوغ سبعی الشاخص حدوداً ساعت دو است.

ما معتقدیم طبق قول دوم خیلی زودتر از دو هفتم شاخص نماز جمعه باید تمام شود باید حدود ساعت یک و ربع نماز جمعه تمام بشود. بعدش تعقیبات نماز را می خوانند، نافله نماز عصر یا نافله روز جمعه را می خوانند.

اتفاقاً روایت که می گفت پیامبر سریع نماز جمعه را می خواند، جبرئیل می گفت که زالت الشمس فانزل فصل بعدش لابد مسلمان ها می نشستند ذکر می گفتند.

و این که فاصله نمی انداختند یعنی آن فاصله ای که روزهای دیگه می انداختند نمی انداختند نه اینکه هیچ تعقیبات نمی خواندند. به هر حال منتهای وقت فضیلت نماز عصر در روز جمعه بلوغ سبعی الشاخص است این دلیل نمی شود که نماز جمعه را تا آن موقع می شود طول داد.

و لذا ما به نظرم ان الاحوط ان لم یکن اقوی، همان قول ثانی است.

و مؤید این قول ثانی این موثقه عمار است:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ نَادَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقٍ عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: وَقْتُ صَلَاةِ الْجُمُعَةِ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ شِرَاكٌ أَوْ نِصْفٌ... (۱)

این روایت را گذاشتیم آخر بحث بگویم تا دیگر هیچکس اشکال نکند. چون آقای خوئی می فرمود آن روایات دیگر راجع به نماز در روز جمعه است که شامل نماز ظهر هم می شود ولی این روایت که وقت صلاه الجمعه دارد و وقت صلاه الجمعه ظاهر وقت صلاه الجمعه این است که در مقابل نماز ظهر است و شامل وقت نماز ظهر روز جمعه نمی شود. این کلمه با الصلاه فی یوم الجمعه، صلاه یوم الجمعه فرق می کند.

ص: ۶۶۳

توجه شود که سایه اول اذان ظهر خیلی دیر جلو می رود. تازه ساعت دو به دو هفتم شاخص می رسد و اجتهاد در مقاب نص که نمی کنیم. روایت می گوید وقت صلاه الجمعه اذا زالت الشمس شراک او نصف. شراک آن بند کفش است که تعبیر کردند به اندازه عرض اصبع.

در صحیحہ عبد اللہ بن سنان ہم بود:

وَ عَنْهُ عَنِ النَّضْرِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص يُصَلِّي الْجُمُعَةَ - حِينَ تَزُولُ الشَّمْسُ قَدَرَ شِرَاكٍ - وَيَخْطُبُ فِي الظِّلِّ الْأَوَّلِ - فَيَقُولُ جِبْرِئِيلُ يَا مُحَمَّدُ - قَدْ زَالَتِ الشَّمْسُ فَأَنْزِلْ فَصَلِّ - وَ إِنَّمَا جُعِلَتِ الْجُمُعَةُ رَكْعَتَيْنِ مِنْ أَجْلِ الْخُطْبَتَيْنِ - فَهِيَ صَلَاةٌ حَتَّى يَنْزِلَ الْإِمَامُ. (۱)

ظل اول یعنی سایه ای که قبل از اذان ظهر وجود دارد و همین سایه است که هنگام اذان موجود است و بعد از اذان بر آن افزوده می شود و در مقابل فیء است که بازگشت سایه است. چون بعد از اذان ظهر فیء است. قبل از اذان ظهر ظل است. حضرت قبل از زوال خطبه ها را شروع می کرد.

نظر نهایی استاد در بحث انتهای وقت نماز جمعه

الاحوط ان لم یکن اقوی المبادره الی صلاه الجمعه قبل مضی وقت فوریت عرفیه، و حتی تاخیر تا رسیدن به دو هفتم شاخص اشکال دارد تا چه برسد به قول مشهور که می گفتند تا بلوغ ظل شاخص وقت است.

وقت فضیلت نماز های یومیه

مرحوم صاحب عروه در ادامه این بحث، وقت فضیلت نماز ها را بیان کرده است و ما قبلاً این بحث را مطرح کردیم لذا تکرار نمی کنیم و وارد مسأله اول می شویم.

ص: ۶۶۴

مسئله يك متضمن تعريف زوال شمس و تعريف غروب شمس و تعريف طلوع فجر است.

اما زوال شمس که واضح است: سایه شاخص اگر هنگام ظهر منعدم شده، شروع به زیاد شدن به سمت شرق می کند. اگر زائل نشده و از بین نرفته بلکه به حداقلش رسیده، شروع به زیاد شدن به سمت شرق کند.

در مکه دو روز در سال، سایه منعدم می شود چون خورشید بالای سر شهر مکه می آید و کاملاً سایه منعدم می شود. که در أمثال این موارد، زوال آن موقعی است که سایه از سمت شرق ایجاد بشود و زیاد بشود. از وقتی که ایجاد شد زوال شمس محقق می شود. در کشور ما هیچ روزی از سال سایه از بین نمی رود؛ به حداقل خودش می رسد. بعد شروع می کند از سمت شرق زیاد شدن که به او زوال می گویند.

برای زوال سه علامت ذکر کرده اند: یکی از این علامت ها این است که دایره هندیه بگذاریم. می گویند ادق العلائم است. حالا این دایره چرا شد دایره هندیه، نشد دایره سنديه؟ گفتند از هند یاد گرفتند. در هند می خواستند شمال را تعیین کنند چون دین نداشتند از این دایره هندیه استفاده می کردند. ابوریحان بیرونی کشف کرد، و بین مسلمین آورد و مسلمین هم برای منتصف النهار استفاده کردند.

يك مختصری راجع به این توضیح بدهیم. بعد وارد بحث مهم اینکه آیا نماز ظهر و عصر تا استتار قرص وقت دارد یا تا زوال حمره مشرقیه و همین طور نماز مغرب از زوال حمره مشرقیه است یا از استتار قرص، شویم.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: محرمات/غنا و قمار /مستثنیات حرمت غنا/شطرنج

مطلب راجع به بحث غنا باقی مانده که بیان می کنیم و وارد بحث دیگر می شویم:

حلّ تعارض بین الغنا حرام و حسنوا أصواتکم بالقرآن

راه حلّ شیخ انصاری ره: تقدّم حکم الزامی بر غیر الزامی در تعارض

راجع به غنا در قرائت قرآن مرحوم شیخ فرموده است که؛

نسبت بین اطلاق دلیل تحسین صوت در قرآن که مستحب است با دلیل حرمت غنا و لو عموم من وجه است، یک دلیل می گوید حسنوا اصواتکم بالقرآن، اطلاق دارد، سواء كان بالغنا او بغیر الغنا، یحرم الغنا هم اطلاق دارد سواء فی القرآن او فی غیر القرآن و لکن عرف حکم الزامی را بر حکم غیر الزامی مقدم می کند. مثلاً اجابت دعوت مؤمن مستحب است. یستحب اجابه دعوه المؤمن، یستحب قضاء حاجه المؤمن. اگر مؤمنی به حرام دعوت کرد، دلیل حرمت این فعل مقدم بر دلیل استحباب اجابت دعوت مؤمن است.

مناقشه مرحوم خوئی (تقدّم حکم الزامی در موارد وجود مقید برای حکم غیر الزامی)

مرحوم آقای خوئی اشکال کرده و فرموده اند:

قیاس، مع الفارق است: در اجابت دعوت مؤمن، ما مقید داریم: «لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق» اما در مورد تحسین صوت به قرآن مقید نداریم که «حسنوا اصواتکم بالقرآن من غیر غنا». بله آن روایتی بود که تغنی به قرآن را تحریم کرد: «ویتغنون بالقرآن اولائك یدعون فی ملکوت السموات الانجاس» و لکن سند آن ضعیف بود و لذا دلیل تحسین صوت به قرآن اطلاق دارد و شامل غنایی خواندن قرآن هم می شود. و وجهی ندارد بگوئیم دلیل تحریم غنا بر او مقدم است. بلکه نسبت، عموم من وجه است.

ص: ۶۶۶

مناقشه در کلام مرحوم خوئی

و این که ایشان فرمود این را با استحباب اجابت دعوت مؤمن قیاس نکنید زیرا شامل محرمات نمی شود چون در آنجا مقید داریم که «لاطاعه لمخلوق فی معصیه الخالق»؛

جناب آقای خوئی بینکم و بین الله این «لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق» اگر نبود (کما اینکه سندش ظاهراً ضعیف است، ما که گشتیم سند تامی بر آن پیدا نکردیم)، شما قائل می شدید حرمت مثلاً غنا با استحباب اجابت دعوت مؤمن تعارض می کند؟ یک مؤمنی می گوید دلم گرفته، شما هم که جزء تواین اول انقلاب هستی، اول آوازه خوان بودی. اجابت دعوت مؤمن که مستحب است بیا برای ما یک آوازی بخوان، «لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق» هم سندش ضعیف است، شما ملترم می شوید که تعارض و تساقط می کنند؟

استحباب اجابت دعوت مؤمن انصراف دارد به اینکه در چهارچوب احکام الهی باشد نه تعدی از احکام الله. و لذا این بیان درست نیست که شما می فرمایید چون مخصص داریم، که لاطاعه لمخلوق فی معصیه الخالق، قائل به تقدّم حرمت می شویم.

راه حلّ مرحوم خوئی: ترجیح یحرم الغنا با مخالفت عامه

آقای خوئی فرموده است که نسبت بین دو دلیل عموم من وجه است لذا تعارض و تساقط می کنند، و به اصل برائت از حرمت غنا در قرآن رجوع می کنیم. البته چون عامه قائل به جواز غنا هستند، دلیل حرمت غنا از باب مخالفت عامه بر دلیل حسنوا اصواتکم بالقرآن، ترجیح پیدا می کند. و اگر این مرجّح نبود تعارض و تساقط می کردند و به برائت از حرمت از تغنی به قرآن مراجعه می کردیم.

ص: ۶۶۷

و قیاس محل بحث با مثل حلیت لحم شاه و حرمت لحم جلال یا حرمت لحم مغصوب هم قیاس مع الفارق است: حلیت لحم شاه از اول ظهورش در حلیت لحم شاه بماهو هو است، یعنی می خواهد بگوید گوشت گوسفند جزء گوشت های حرام به عنوان اولی، مثل گوشت خوک، نیست. و اطلاقی نسبت به این عناوین ثانویه ندارد تا با دلیل حرمت لحم جلال یا حرمت غضب تعارض کند.

مناقشه در رجوع به مرجحات، طبق مبانی مرحوم خوئی (عدم تعارض دو اطلاق)

این فرمایش آقای خوئی به نظر ما ناتمام است:

جناب آقای خوئی اگر بنا باشد دلیل استحباب تحسین صوت به قرآن با دلیل حرمت غنا تعارض کند شما در اصول صریحاً فرمودید در تعارض دو خطاب مطلق، نمی توان به مرجحات رجوع کرد؛ فقط در تعارض دو عام وضعی می توان به مرجحات رجوع کرد. ما در اینجا دو مطلق داریم نه دو خطاب عام وضعی: یحرم الغنا و یستحب التحسین الصوت بالقرآن، و شما در اصول فرمودید که اطلاق از شئون ظهور خطاب نیست. عرف دو خطاب مطلق را که به عموم من وجه تعارض می کنند جزء خبرین مختلفین نمی داند. چون اختلاف دو اطلاق بازگشتش به اختلاف دو ظهور در کلام نیست. اطلاق حکم عقل است، ناشی از مقدمات حکمت است که برای خطاب ظهور ایجاد نمی کند تا ظهور این خطاب با ظهور آن خطاب دیگر معارضه کند و مصداق «یأتی عنکم خبران مختلفان» یا «یأتی عنکم خبران متعارضان» بشود.

و در فقه هم مشی شان بر همین است، در کتاب الحج در فصل فی اقسام الحج مسئله دو صریحا این را بیان فرمودند و در مصباح الاصول که صفحه ۴۳۹ در بحث تعارض این را مطرح فرمودند.

ص: ۶۶۸

ما نحن فيه هم از همین قبیل است. گاهی تعبیر ایشان این است که می گوید اطلاق، ظهور خطاب نیست، گاهی تعبیر می کند (کما اینکه در کتاب الحج اینطور تعبیر کرده است) که اطلاق، ظهور ناشی از سکوت است یعنی ناشی از عدم الیابان است. عدم الیابان که حدیث نیست عدم الحدیث است. بخلاف عام وضعی که بیان است. اگر می گفت یحرم کل غناء خطاب دیگر می گفت یستحب کل تحسین صوت بالقرآن، دو تا بیان با هم معارض بودند. اما اطلاق اگر ظهور هم باشد که بعدها مرحوم آقای خوئی قائل بود منشأ ظهور است اما ظهور سکوتی است، عدم الیابان ظهور در اطلاق داشت، عدم الیابان که جزء حدیث نیست امر عدمی است.

مناقشه استاد در مبنای مرحوم خوئی (تعارض دو اطلاق)

ما البته به آقای خوئی اشکال کردیم که: عرفاً مقدمات حکمت حیثیت تعلیلیه است، منشأ می شود خطاب مطلق، ظهور پیدا کند. عرفاً یحرم الغنا ظهور دارد در حرمت غنا لابلشرط از هر قید زائدی. این ظهور خطاب است. منتها منشأ این ظهور، عدم الیابان است.

و الا لازمه اش این است که: در متباینین هم بگوئید اینها خبرین متعارضین و مختلفین نیستند. «اکرم العالم، لاتکرم العالم» اینها هم خبرین مختلفین نیستند: زیرا اگر اطلاق نداشت و هیچکدام در مقام بیان نبود، اکرم العالم قدرمتیقنش عالم عادل بود، لاتکرم العالم قدرمتیقنش عالم فاسق بود، و با هم تعارض نداشتند و تعارض ناشی از اطلاق است.

امام رضوان الله علیه و قدس الله نفسه الزکیه، به یکی از بستگان شان فرموده بودند برو طلبه بشو، من بدترین افراد را در این صنف روحانیت دیدم و بهترین افراد را هم در این صنف روحانیت دیدم، حالا این مطلب چقدر انگیزه ایجاد می کند که او برود طلبه بشود نمی دانم، در هر صورت این دو تا کلام مهمل می شود: العالم واجب الاحترام فی الجملة، العالم لیس بواجب الاحترام فی الجملة، که تعارض ندارند. و تعارض از اطلاق دو خطاب ناشی می شود.

و این که بگوییم در متباینین طبیعت عالم أمر و نهی دارد و با این جا فرق می کند صحیح نیست زیرا در مورد عامین من وجه هم می توان گفت طبیعت مثلاً غنا حرام است یا طبیعت تحسین صوت به قرآن حرام است.

مناقشه در رجوع به مرجحات در عامین من وجه

پس این تفصیل را ما نپذیرفتیم و لکن این به معنای تایید رجوع به مرجحات نیست: ما در اصول عرض کردیم که ظاهر رجوع به مرجحات که در مورد خبرین مختلفین است، این است که با ترجیح یک خبر به سبب مخالف عامه، خبر دیگر را ترک و رها می کنیم. و این از عامین من وجه انصراف دارد زیرا در عامین من وجه ما هر دو خبر را نسبت به مورد افتراق باقی می گذاریم و ترک نمی کنیم و تنها در مورد اجتماع به موافق عامه عمل نمی کنیم. و به این ترک أحد الخبرین و ترکته نمی گویند بلکه قیده است. لذا دلیل مرجحات شامل تعارض به عموم وجه نیست و فرقی ندارد عام ما وضعی باشد و یا به اطلاق ثابت شده باشد. و ما احراز نکردیم ملاک ترجیح شامل عامین من وجه بشود.

و لذا این بیان آقای خوئی تمام نیست.

راه حلّ استاد: عنوان اولی و ثانوی بودن به جهت مناسبات حکم و موضوع

به نظر ما عرف، دلیل تحسین صوت به قرآن را با دلیل حرمت غنا، همانطور که در جلسه قبل عرض کردیم، عنوان اولی و ثانوی می بیند. یعنی دلیل تحسین صوت به قرآن، ظاهرش این است که من حیث انه تحسین الصوت ترغیب شده ایم و انصراف به این دارد.

ص: ۶۷۰

مناقشه نکنید در اینکه غنا مثل تحسین صوت عنوان اولی است. بحث در مناسبات حکم و موضوع است. یعنی عرف وقتی می گویند زیبا کردن صدا در قرآن خوب است یک جای دیگر می گویند غنا و آواز لهوی حرام است عرف می گویند دلیل حسّینوا أصواتکم از حیث حسن صوت می گویند و عنوان تغنی عنوان دیگری است. مثل حلیت أكل لحم میتة که از حیث أكل لحم میتة می گویند حرام است و در موارد اضطرار به أكل لحم میتة، حکم از حیث دیگری یعنی اضطرار حلال می شود لذا مقدم می شود.

مثل اینکه در روایات داریم: النظر الی عوره الکافر کالنظر الی عوره الحمار. سندش هم ظاهراً خوب است. ولی مشهور فتوی نداده اند. حالا یکی بیاید بگوید که خوب شد، این هایی که می روند خارج، دیگر راحت هستند، این استخرهای مختلط مثل اینکه در یک استخر مختلط با حمار کسی برود. بحث در این است: اگر کسی این را بگوید، می گویند نظر من حیث انه نظر حلال است، و نسبت به نظر توأم به شهوت رانی اطلاق ندارد. این یک عنوان دیگری است. فوقش این روایت می گویند بله در حد اینکه داری نگاه می کنی احترام ندارد. اما دیگر خوش انصاف! چرا خیره شدی؟

و نظر ملازمه غالبیه با شهوت رانی ندارد. و در روایت هم فرض فتاء کافرة نشده است که ملازمه غالبیه محقق شود.

و لذا ما معتقدیم استحباب تحسین صوت و لو به قرینه دلیل تحریم غنا انصراف دارد به اینکه می خواهد از حیث تحسین صوت ترغیب کند.

حلّ تعارض بین حرمت رقص و غنا و جواز استمتاع از زوجه

ص: ۶۷۱

و همین طور در مورد «انهاکم عن الزفن» این را عرض کنیم:

کسی بگوید با دلیل استمتاع از زن تعارض می کند، استمتاع از زن اطلاق دارد و لو به اینکه رقصش را نگاه کند لذت ببرد لذا با حرمت رقص تعارض می کند.

جواب این است که «انهاکم عن الزفن» که کل لغویین معنا کردند الزفن هو الرقص، اگر انصراف نداشته باشد به مناسبت حکم و موضوع از رقص زن برای شوهرش، باید ملترم به حرمتش شویم: زیرا اولاً دلیل مطلقى بر جواز استمتاع نداریم. اگر هم دلیل بر جواز استمتاع اطلاق داشته باشد باز عرف جمع می کند که دلیل جواز استمتاع، استمتاع من حیث هو هو را حلال می کند. و وظیفه مرد را می گوید که استمتاع جایز است. لذا اطلاق «انهاکم عن الزفن» شامل رقص زن برای شوهر هم خواهد شد.

و نیز در تغنی زن برای شوهر هم این بیان می آید که حرمت غنا از غنای زوجه لزوجها انصراف ندارد لذا تغنی زن برای شوهر هم حرام است.

رقص بعید نیست به مناسبت حکم و موضوع انصراف داشته باشد و شامل رقص زن برای شوهرش نشود زیرا عرف ملاک حرمت رقص را لهُو می داند. لاقلاً شبهه انصراف دارد از رقص الزوجه لزوجها. اما رقص الزوج لزوجته، معلوم نیست، و اطلاق دارد انهاکم عن الزفن. و بعضی ها حتّی در مورد رقص زوجه برای شوهر هم ادعای اطلاق کردند. مرحوم آقای بهجت احتیاط واجب می کرد که زن هم برای شوهرش رقص نکند.

به نظر ما در مورد رقص مرتکز متشرعه از حرمت رقص جوری است که مناسبت حکم و موضوعش در مرتکز متشرعه شامل رقص زن برای شوهر نمی شود. چون مطلوب از زوجه تمتع است. اما ما این انصراف را در حرمت غنا نمی بینیم. بالاخره اجتنوا قول الزور یعنی الغنا اطلاق دارد و لو غنا زوجه برای زوج.

راجع به بحث قمار، بحث های مهمی مطرح است که در زمان کنونی زیاد محل ابتلاء شده است؛

شطرنج

یکی از مباحث، بازی با شطرنج است؛ الان این بحث مهم مطرح است که روایات زیادی که داریم از بازی شطرنج نهی می کند. آیا انصراف دارد به اینکه شطرنج «بما هو مصداق لآله القمار» مورد نهی قرار گرفته؟ آلت قمار یعنی آلتی که منفعت غالبه اش برد و باخت مالی با آن است. اگر به عنوان آلت قمار بودن حرام باشد ادعا می شود که در این زمان دیگر از آلت قمار خارج شده است و به عنوان یک بازی فکری شده است. یا این که چنین انصرافی ندارد و اطلاق دلیل حرمت شطرنج شامل فرضی که شطرنج آلت قمار نیست هم می شود.

۱- حرمت شطرنج به خاطر قمار بودن

فتوای امام قدس سره

امام قدس سره در اواخر عمرشان فرمودند؛ اگر احراز شود که شطرنج از آلت قمار خارج شده، یعنی منفعت غالبه اش برد و باخت مالی با آن نیست، دیگر اطلاق دلیل حرمت لعب به شطرنج، شامل بازی شطرنج امروز نمی شود. اگر شک کنیم بقاء آلت قمار را در مورد شطرنج استصحاب می کنیم

مرحوم استاد و آقای سیستانی هم موافق امام هستند؛

فتوای مرحوم تبریزی

مرحوم استاد در صراط النجاه با استادش، مرحوم خویی مخالفت کرده است. استفتاء کرده اند و آقای خویی جواب داده است و آقای تبریزی هم تعلیقه زده است؛

۱- استفتاء: قبل وفاه الامام الخميني الراحل رضوان الله عليه نقل عنه فتوى بجواز لعب الشطرنج فنرجوا ايضاحا لمسئله مهمه و هي انكم تعتبرونها من الكبائر بينما الامام رضوان الله عليه جوزها.

الخوئی قدس سره: لم يقل احد بحليه لعب الشطرنج بقول مطلق و انما الكلام فيما اذا لعب به لا مع المراهنه بل لتلويح النفس و الاقوى عندنا الحرمه مطلقا و لو من دون المراهنه.

التبریزی قدس سره: اذا احرز خروجها عن آليه القمار فلا بأس.

۲-سؤال دیگر: المعروف ان لعبه الشطرنج خرجت عن كونها آله القمار فصارت في جميع انحاء العالم مجرد لعبه للتسلية و الرياضه فهل تبقى على الحرمه؟

الخوئی قدس سره: نعم تبقى على الحرمه.

التبریزی قدس سره: اشتهاه خروجها عن آليه القمار لا يکفي في جواز اللعب بها ما لم يحصل العلم بذلك.

ما یک عرضی خدمت استاد داریم:

مبنای مرحوم تبریزی در قمار

مرحوم استاد در مراهنه و برد و باخت می فرمود: مراد از برد و باخت، که شرط صدق قمار است، برد و باختی است که بین طرفین می باشد نه اینکه شخص ثالث جایزه تعیین می کند. مثلاً دو تیم فوتبال بازی می کنند، آن باشگاه یا فدراسیون می گوید هر تیمی برنده شد این جام طلا را به او می دهیم، این رهان نیست.

مرحوم استاد می فرمودند: ظاهر دلیل قمار که مراهنه است (یعنی برد و باخت مالی) این است که یکی برد و دیگری ببازد. نه اینکه مثلاً یکی جام طلا را ببرد، و دیگری نبرد. چیزی را نمی بازد، چیزی را از دست نمی دهد.

مناقشه در فتوای مرحوم تبریزی بر اساس مبنای ایشان

خدمت استاد عرض می کنیم؛ اگر ملاک صدق قمار، برد و باختی است که بین طرفین باشد، الان دیگر شطرنج مطمئناً این گونه نیست که هر کی باخت به آنی که برنده شده پول یا شیرینی و بستنی بدهد.

ص: ۶۷۴

نمی‌گوییم در عالم این گونه نیست. ممکن است برای هر چیزی برد و باخت وجود داشته باشد، مثلاً برای این که ناهار امروز در مهمانی، چلوکباب است یا آش است، مهمان‌ها هم با هم مسابقه برد و باخت بگذارند، و هر چیزی را می‌شود با آن برد و باخت کرد. لذا مهم این است که منفعت غالبه اش برد و باخت مالی شود که شطرنج قطعاً این گونه نیست. لذا اگر نظر استاد این بود که اگر شطرنج از آلیت قمار خارج بشود و علم پیدا کنیم دیگر شطرنج حرام نیست، الان دیگر نباید حرام باشد.

فتوای آقای سیستانی

آقای سیستانی فرمودند: اگر در کل دنیا دیگر شطرنج از آلیت قمار خارج بشود و این را احراز کنیم حلال است. اما در بقیه آلات قمار، ایشان می‌گفت عرف بلد مهم است. مثلاً در مورد بیلارد بین در قم منفعت غالبه اش برد و باخت مالی است یا نه؟ کاری به تهران تا چه برسد به کشورهای دیگر نداشته باشد. هر بلدی باید عرف خودش را ببیند. اما در مورد شطرنج و همین طور نرد، که در روایات ذکر شده است باید کل دنیا را در نظر بگیریم. و اگر احراز نکردیم استصحاب می‌شود که هنوز آلت قمار است.

آقای سیستانی می‌فرمایند: نهی از لعب به شطرنج اطلاق دارد. فقط انصراف دارد از جایی که در کل دنیا از آلیت قمار خارج شده باشد. اما بقیه عناوین مثل بیلارد در روایات که نیامده است و به این عنوان حرام نشده است بلکه به عنوان کلی لعب به آلات قمار حرام شده است. و لعب به آلات قمار نسبت به هر شهری انحلالی است، و در شهر ما آلت قمار نیست. مثل ربا در مکیل و موزون نسبت به هر شهری انحلالی است. گردد در این شهر موزون است و زیادی حرام می‌شود ولی در یک شهر دیگر معدود است و ربا حرام نمی‌شود. بیلارد هم همین گونه است. اما نهی از شطرنج و نرد اطلاق دارد، فقط انصراف دارد از جایی که احراز کنیم در تمام دنیا از آلیت قمار خارج شده و ایشان می‌گویند قطعاً این را احراز نمی‌کنیم و لذا فتوی به حرمت می‌دهد.

ص: ۶۷۵

در مقابل این نظریه کسانی می گویند: روایاتی که از شطرنج نهی می کند اطلاق دارد و در برخی روایات شطرنج را بازی مجوس ها دانسته است. نهی عن اللعب بالشطرنج: که آقای خوبی ادعا کرده است این عنوان، عنوانی مستقل است و اطلاق دارد: سواء بقى آله للقمار أم لا. گفته است بازی شطرنج حرام است. و در دراسات فى المكاسب المحرمه هم گفته اند همین نظر درست است. و در زمان قدیم هم شطرنج بازی پادشاهان بوده است که به خاطر پول نبوده و محتاج پول نبوده اند بلکه بازی می کردند تا با غلبه بر طرف مقابل او را کوچک کنند.

البته این ادعایی است که باید از جهت تاریخی بررسی شود که آیا در زمان ائمه هم شطرنج بازی بدون برد و باخت بوده است و این بحث مهمی است که باید دنبال شود.

مباحث مهم قابل طرح در بحث قمار

بازی شطرنج با کامپیوتر

یکی از فروع این بحث بازی شطرنج با کامپیوتر و رقیب فرضی است. که این هم بحث مهمی است که برخی می گویند اطلاق دلیل لعلب به شطرنج شامل این صورت هم می شود و باید این را هم بحث کنیم.

بحث دیگر که آن هم مهم است این است که آیا در قمار لعب اخذ شده است یا برد و باخت مالی و لو مصداق بازی نباشد قمار است؛

بلیط بخت آزمایی

یک زمانی قبل از انقلاب بلیط بخت آزمایی مطرح شد که یکی از علماء، که خدا او را رحمت کند، به نام مرحوم آمیرزا ابوالفضل زاهدی فتوا به حلیت آن داد و در آن جو هم خیلی سنگین برایش تمام شد. لابد نظر ایشان این بود که بلیط بخت آزمایی مصداق قمار نیست چون در مفهوم قمار بازی و لعب نهفته است. بقیه مثل امام، آقای خوئی می فرمودند نه، اینها مصداق برد و باخت است و قمار بر آن صادق است.

مرحوم آقای تبریزی در ارشاد الطالب همان نظر مرحوم آقای زاهدی را تقویت کردند، ایشان اسم نبردند ما می گوییم موافق به نظر ایشان است. فرموده اند: انصراف دارد یا محتمل هست لااقل که قمار متقوم به لعب باشد. بلیط بخت آزمایی مشکل قمار را ندارد، مشکل دیگری را دارد که بعداً مطرح می کنیم.

پیامک پولی برای شرکت در قرعه کشی

و این بحث در این برنامه هایی که الآن رایج است مطرح می شود که مسابقاتی که علمی یا غیر علمی اند ولو به این که مثلاً یک پیامک بزن یا یک شماره ای را پیامک کن که این پیامک هزینه دارد و مخابرات مثلاً هزار تومان پول کم می کند و به حساب این برنامه می ریزد ولی به خاطر این پیامک در قرعه کشی برنامه شرکت می کنم و ممکن است ده ها میلیون برنده شود. آیا این قمار است یا نه؟ باید این را دنبال کنیم.

یا مثلاً در بعضی از معاملات جدیده، این چیزهای در بسته که می فروشند، مثل لپ لپ، که بستگی دارد یا شانس یا بخت که در او چیزی باشد یا نباشد کم باشد یا زیاد باشد که اشکال قمار مطرح می شود. چون اگر اشکال بیع مجهول باطل است مطرح باشد، مهم نیست، ولی قمار هم باطل است هم حرام است تکلیفاً و این کار را مشکل می کند.

و لذا ابتداء تعریف قمار را ببینیم چیست. بعد ادله حرمت قمار را از کتاب و سنت بررسی کنیم و بعد اقسام قمار که آیا برد و باخت مالی و لو به غیر آلات قمار حرام است یا حرام نیست؟ بازی تفریحی با آلات قمار بدون برد و باخت مالی حلال است یا حرام است که مرحوم آقای خوانساری در جامع المدارک در این مطلب تشکیک می کند و می گوید ادله دال بر حرمت شامل بازی بدون برد و باخت مالی حتی در آلات قمار نمی شود. البته ایشان فتوی به حلیت که نمی دهد، فرد محتاطی بود. در ادله مناقشه می کند. اینها بحث هایی است که در جلسات آینده بررسی کنیم.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات فرائض /انتهای وقت نماز جمعه/علامات زوال شمس

قبل از اینکه بحث راجع به زوال شمس را دنبال کنیم، خلاصه ای از وقت نماز جمعه عرض کنم؛

نکاتی راجع به انتهای وقت نماز جمعه

امام قدس سره در تحریر فرموده اند: اقوی این است که وقت نماز جمعه تا رسیدن سایه به دو هفتم شاخص یعنی دو قدم، امتداد دارد؛ ولی احتیاط مستحب این است که در اوائل عرفیه زوال خوانده بشود. فتوای شان با فتوی مرحوم مجلسی موافق شده است.

مرحوم حاج آقا مرتضی حائری همان عرائض ما را فرموده اند که: ظاهر صحیحه ربعی و فضیل که (ان الجمعة مضیقه) همین است که اوائل عرفی باید نماز جمعه برگزار شود. ولی یک تعبیری دارند که این تعبیر به نظر ما سهو القلم است. می گوید: «اگر چه احتیاط این است که بیش از قدمین طول ندهند» به فرمایش امام قضیه، بر عکس است. زیرا شما فتوا می دهید که اوائل زوال عرفی نماز جمعه خوانده شود و نباید تا قدمین تأخیر بیفتد و نماز جمعه وقتش مضیق است و باید قبل از ساعت یک نماز جمعه تمام شود. بعد می گوید احتیاط مستحب این است که از ساعت دو که زمان بلوغ قدمین است که سایه دو هفتم شاخص است تاخیر نیفتد. این عبارت، عبارت اشتباهی است.

به هر حال ما اصل فرمایش آقای حائری را که اقوی این است که در اوائل عرفیه زوال نماز جمعه خوانده شود قبول داریم. همان که آقای سیستانی هم فرمودند. حدودا سه ربع، ایشان تعبیر کردند چهل دقیقه خطبه ها طول بکشد بعدش هم بلافاصله نماز جمعه بخوانند. و این مقدار که یقینا مجاز هستیم که کل خطبه ها و نماز، یک ساعت طول بکشد با آن روایت الی تمضی ساعه هم جور می آید.

ص: ۶۷۸

ولی دلیل ما صرفا صحیحه ربعی و فضیل است. البته برای نفی قول مشهور که می گفتند تا بلوغ ظل به اندازه شاخص وقت هست، از روایت مصباح المتعجد هم کمک گرفتیم که الی تمضی ساعه، چون می گفتیم یقینا عرف، از اذان ظهر تا ساعت سه را در این روزها یا در ساعت چهار را در روزهای تابستانی بیش از الی تمضی ساعه می داند. ولی «الی ان تمضی ساعه» با بلوغ قدمین هم جور می آید چون ساعت عرفیه شصت دقیقه که نبوده و این هم یک دوازدهم روز معلوم نیست باشد.

البته در بحار از بصائر الدرجات و از مناقب ابن شهر آشوب نقل می کند که امام حسن عسکری علیه السلام به علی بن مهزیار فرمودند که برای من یک ساعتی بیاورید که ساعات را تنظیم کنم و علی بن مهزیار یک ساعتی خدمت حضرت برد و بنا شد آن ساعت را مثلا نصب کنند، ساعت شنی می گفتند، یک شن افتاد و یکی گفت هشت، امام فرمودند هشت یعنی ثمانیه؟ آن

آقا گفت نعم، که امام از علم غیب شان کمک نگرفتند و اظهار نکردند که ما عالم به جمیع لغات هستیم، فرمودند هشت، ثمانیه؟ او هم گفت نعم، بعد هم یک جمله فارسی او حرف زد باز امام سؤال کرد معنایش این است؟ او هم گفت بله.

و لکن ما نمی دانیم، واقعا این ساعتی که زمان امام هادی علیه السلام و امام عسکری علیه السلام آورده شد، چی بوده، ساعت شنی را مثلا- چگونه تنظیم می کردند؟ حال ساعت های آبیاری را تنظیم می کردند: یک ظرفی که ته آن سوراخ بود را می گذاشتند و آب ظرف قطره قطره چکه می کرد و در زمان معینی تمام می شد که این روش برای آبیاری مفید است. مثلاً اگر یک بار ظرف خالی شود زمان آب نفر اول تمام می شود و اگر دو بار خالی شود زمان آب نفر دوم تمام می شود. اما با این چه جوری می خواستند بیست و چهار ساعت شبانه روز را تنظیم کنند، این را نمی دانم، آن وقت ساعت آبی نگفتند، اینها گفتند ساعت شنی، فسققت حصاه فقال هشت، فقال علیه السلام هشت، ثمانیه؟ قال نعم.

ص: ۶۷۹

به هر حال در زمان امام صادق علیه السلام قطعا این نبود و این روایاتی که خواندیم در زمان امام عسکری بوده است.

البته این بحث، بحث دامنه داری است ما نمی توانیم فعلا- با اطلاعات کم وارد این بحث بشویم. در زمان امام صادق علیه السلام این ساعت شنی هم نبوده است. به هر حال ما ظهور الی ان تمضی ساعه را نمی دانیم چیست؟ ولی مسلم ساعت به معنای بلوغ الظل مثله نیست؛ کمتر از آن است. عمده دلیل ما بر قول به ضیق وقت همین صحیحه ربعی و فضیل است.

اما آنچه که ما در کنار این بحث گفتیم اینها قابل مناقشه است:

قدر شراک (برای بیان انتهای وقت، یا معرفت زوال شمس؟)

مثلا موثقه عمار که گفت وقت نماز جمعه حین زالت الشمس و شراک او نصف است، شراک او نصف، به نظر می رسد که این برای معرفت زوال شمس بوده است: مصباح المنیر نقل می کند که پیامبر نماز ظهر را موقعی خواند که زالت الشمس و بلغ الظل شراک. یعنی سایه به اندازه عرض این بند کفش اضافه شد. رسیدن زیادی سایه به اندازه بند کفش نسبت به شاخص که به اندازه قامت انسان است خیلی سریع محقق می شود. برای سلام و علیک امام جمعه و اینها هم البته با شعارهای کنارش کافی نیست تا چه برسد که دو خطبه بخوانند. لذا مسلم این مقدار برای معرفت یقینی وقت بوده است. و لذا ما به این روایت استدلال نمی کنیم.

تمسک به اطلاقات

این مطلبی هم که گفتیم: در فرض شک در مشروعیت نماز جمعه با تاخیر، باید به اطلاق «اذا زالت الشمس وجب الظهر و العصر» رجوع کنیم، این را طبق مبنای اعلام گفتیم. اما خودمان این حرف ها را قبول نداریم. یک توضیح مختصری بدهم:

ص: ۶۸۰

در فقه مشی برخی از فقهاء مثل آقای خوئی این است، مثلاً در صلاه مسافر، می گویند هر کجا شک در صدق سفر شرعی به نحو شبهه حکمیه شک کنیم به اطلاقات وجوب نماز تمام، رجوع می کنیم. یعنی به اطلاق آن روایاتی که می گوید که نماز در شبانه روز پنجاه و یک رکعت است، هفده رکعتش فریضه است. یا روایاتی که می گوید «ان الله فرض الصلاه رکعتین رکعتین فاضاف رسول الله صلی الله علیه و آله رکعتین». یا مثلاً در مورد نماز جماعت آقای خوئی فرمودند که اگر در مشروعیت نماز جماعتی شک کنیم مثل اینکه کسی اول نماز می گوید شاید وسط نماز نیت فرادی بکنم، آقای خوئی می گوید ما اطلاقی بر مشروعیت این جماعت در نصف نماز که از اول تردید دارید که ادامه بدهید یا نه، نداریم، لذا مرجع «لاصلاه الا بفاتحه الكتاب» است که ظاهرش این است که هر نماز گزار خودش باید حمد و سوره را بخواند.

بلکه اگر از اول قصد جزمی هم داشتید که تا آخر نماز جماعت را ادامه بدهید ولی در اثناء نماز تصمیم گرفتید نیت فرادی کنید، تا حالا آنچه خواندید بر اساس لاتعداد تصحیح می شود، و دلیل بر مشروعیت این جماعت نیمه کاره نداریم. لذا اگر بعد از رکوع قصد عدول کردی ترک حمد و سوره عن عذر می شود و لاتعداد شاملش می شود ولی اگر قبل از رکوع قصد فرادا کردی باید حمد و سوره را از اول بخوانی.

مناقشه استاد (عدم انعقاد اطلاق در موارد وضوح مقید)

به نظر ما هیچکدام از اینها اطلاق ندارد: در مورد صلاه مسافر چون مشروعیت نماز قصر از فی الجمله از واضحات بوده و عامه هم نماز قصر در سفر را هر چند واجب نمی دانند ولی مشروع می دانند، لذا برای أدله تمام اطلاقی منعقد نمی شود تا در صورت شک در صدق سفر شرعی به آن تمسک کنیم.

و در زمانی که این روایات از امام صادق وارد شده که الصلاه احدی و خمسون رکعه، ان الله فرض الصلاه رکعتین رکعتین فاضاف اليهما رسول الله رکعتین، برای متشرعه مشروعیت قصر در سفر واضح بوده است. و لذا اصلا اطلاق منعقد نمی شود تا دلیل قصر فی السفر مخصص منفصل شود و در موارد شک در تخصیص زاید به این عام فوقانی رجوع کنیم.

یا در مثال نماز جماعت، وقتی امام می فرماید لاصلاه الا بفاتحه الكتاب مشروعیت نماز جماعت واضح بوده؛ اطلاق ندارد که بگوید حتی اگر بروی و اقتداء هم بکنی کافی نیست باید خودت حمد و سوره بخوانی تا ما بگوییم مخصص منفصل داریم، قدرمتیقن از مخصص منفصل که نماز جماعت است جایی است که کل نماز را به جماعت بخوانی. اینطور نیست.

در ما نحن فیه هم همین است: مشروعیت نماز جمعه از واضحات بوده است. وقتی امام می فرماید که اذا زالت الشمس وجب الظهر و العصر، اصلا قرینه لبیه متصله دارد که وجبت الظهر الا من صلی الجمعه صلاه مشروعیه. ما شک می کنیم که نماز جمعه در فرض تاخیر از اول زوال عرفی آیا نماز جمعه مشروعیه است یا نیست نمی توانیم به اطلاق اذا زالت الشمس وجبت الظهر و العصر تمسک کنیم. و لذا می توانیم به اصل براءت تمسک کنیم: نمی دانیم آیا با تاخیر نماز جمعه از اول وقت، نماز ظهر واجب تعیینی می شود یا بین نماز ظهر و نماز جمعه با تاخیر مختیریم. دوران امر بین تعیین و تخیر است، براءت جاری می کنیم. فقط دلیل ما بر وجوب رعایت اول وقت زوال عرفی، صحیحه ربعی و فضیل است. و اگر در دلالت آن مناقشه شود ما از این قول دست بر می داریم.

صاحب عروه سه علامت ذکر کرده است:

علامت اول (زیاد شدن سایه بعد از رسیدن به کمترین مقدار)

علامت اول علامت عرفیه است. و آن این است که سایه شاخص شروع کند به سمت شرق زیاد بشود. خورشید وقتی طلوع می کند سایه اش به سمت غرب است و یک سایه طولانی به سمت غرب دارد و همین طور که خورشید بالا می آید آن سایه طولانی کم می شود. وقتی خورشید بالای سر این شاخص برسد سایه یا معدوم می شود اگر مکان از مناطق نزدیک به خط استوا باشد و یا مثل منطقه ما سایه به کمترین حد خود می رسد. و بعد این سایه شروع به زیاد شدن به سمت شرق می کند و برخی از این سایه تعبیر به فیء یعنی رجوع سایه می کنند. قبل از ظهر رفت سایه بود و بعد از ظهر بازگشت سایه است. از وقتی که سایه شروع به زیاد شدن می کند زوال محقق می شود.

علامت دوم

علامت دوم این است که گفتند دقیق به سمت جنوب بایستید، وقتی احساس کردید خورشید سمت ابروی راست تان قرار گرفته است زوال محقق می شود. چون زوال یعنی افتادن خورشید به سمت غرب. خورشید از خط نصف النهار بیفتد به سمت غرب. زوال یعنی میل، یعنی انحراف، یعنی انحراف الشمس الی الجانب الغربی.

این علامت هم که خیلی علامت سختی است. تقریبی می شود فهمید. ولی اگر محقق شود دیگر یقین به دخول ظهر پیدا می کنید.

یک مطلبی عرض کنم:

محقق در شرائع گفته مکلف به سمت قبله بایستد. و این اشتباه است زیرا قبله در برخی مناطق جنوب است. در وسط عراق که محقق زندگی می کرده، ظاهراً اینطور بوده که سمت جنوب به سمت قبله بوده است. و لکن در خیلی از کشورها و حتی در خود عراق در جنوب و شمال عراق اینطور نیست. قبله از جنوب انحراف دارد گاهی به سمت چپ، گاهی به سمت راست.

علامت سوم که علامت ادقاء است این است که دائرة هندیه درست کنید. در برخی از کتاب ها الدائرة الهندسیه گفته اند که این اشتباه است. مگر دائرة، غیر هندسیه هم دارد؟ این الدائرة الهندیه است که در خیلی از کتاب ها همین تعبیر آمده است.

این دائرة هندیه این است که انسان یک زمین مسطحی را پیدا کند (با همین وسائل بنایی مثل شاقول می شود کامل مشخص کرد) بعد یک دائرة ای بکشد هر چی بزرگتر باشد بهتر است. مرکز این دائرة یک شاخصی بگذارد که نوکش تیز باشد. این شاخص هم کج نباشد، آن را با شاقول بنایی تنظیم کنید. در کلمات قدماء گفتند این شاخصت هم مخروطی مثل کله قند باشد. ولی نه، مهم این است که نوک تیز باشد تا بتوانید سایه را در محیط این دائرة علامت گذاری بکنید. نوکش تیز باشد، مثل میخ، و لازم نیست یک میخ های بزرگ بیاورید که گفتند بهتر این است که به اندازه مثلا نصف قطر این دائرة باشد.

این شاخص نوک تیز را مرکز دائرة قرار می دهید و مدتی مانده به اذان ظهر می بینید این سایه دارد با محیط این دائرة تلاقی می کند. منتظر می نشینید تا آن سایه به آن خط محیط دائرة رسید، یک علامت بگذارید. چون سایه دقیق مشخص است و یک خط باریکی است. علامت که گذاشتید بروید نماز ظهر و عصرتان را بخوانید با آرامش بعد دو مرتبه باید. وقتی می آید هنوز سایه سمت شرق به محیط شرق دائرة نرسیده.

بعد شما می نشینید می بینید این سایه دارد نزدیک آن خط محیط دائرة در سمت شرق می شود، تا با آن تلاقی کرد آنجا هم یک علامت می گذارید. الان دو تا علامت پیدا کردید. یک علامتی که قبل از ظهر در غرب گذاشته بودید، یک علامت هم الان در شرق گذاشتید. یک خط کش بر می دارید بین این دو علامت یک خط مستقیم می گذارید. آن مرکز دائرة که شاخص گذاشته بودید از آنجا یک خطی می آورید به وسط این خطی که بین العلامتین گذاشتید، آن خطی که کشیدید، دقیقاً خط نصف النهار است. امروز که نماز ظهر و عصرتان را خواندید تمام شد، فردا می خواهید اذان ظهر را ببینید، اگر این سایه از آن خط نصف النهار برود به سمت شرق اذان ظهر شده است. پس فردا هم همین طور، تا عمر دارید می توانید از همین دائرة با همان خط نصف النهاری که درست کردید استفاده کنید.

مرحوم فیض کاشانی گفته که این علامت باید یک مقدار تعدیل بشود.

ما نفهمیدیم چه نیازی به تعدیل است: اگر مراد این است که در کل سال دقیق نیست شاید مدار خورشید تغییر کند چه تاثیری در این دارد. مدار خورشید تغییر کند بالا-خره شب و روز که کوتاه و بلند می شود ولی نیمه اول روز با نیمه دوم روز که اختلاف نمی کند. نیمه اول روز با نیمه دوم روز مساوی هستند. فرق نمی کند. از هر کجا مدار خورشید باشد، بالاخره و لو روز کوتاه بشود، روز بلند بشود وسطش این خط نصف النهار است. هر روز می خواهید به قول مرحوم آشیخ حسن کاشف الغطاء به زن ها که مامومش بودند از آنها می پرسید می گفت سایه رسیده به آن خط یا نرسیده؟ آنها هم می گفتند الان رسید بلند می شد نماز می خواند.

مناقشه صاحب جواهر در علامت سوم

صاحب جواهر گفته من قبول ندارم: برای اینکه این کار دقیق، کار عرفی نیست. ائمه به عرف ارجاع دادند.

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى رَفَعَهُ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ جُعِلْتُ فِدَاكَ مَتَى وَقْتُ الصَّلَاةِ - فَأَقْبَلَ يَلْتَفِتُ يَمِينًا وَشِمَالًا كَأَنَّهُ يَطْلُبُ شَيْئًا - فَلَمَّا رَأَيْتُ ذَلِكَ تَنَاوَلْتُ عُدًّا - فَقُلْتُ هَذَا تَطْلُبُ قَالَ نَعَمْ - فَأَخَذَ الْعُودَ فَنَصَبَ بِحِيَالِ الشَّمْسِ - ثُمَّ قَالَ إِنَّ الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ كَمَا نَ الْفَيْءِ طَوِيلًا - ثُمَّ لَمَّا يَزَالُ يَنْقُصُ حَتَّى تَزُولَ فَإِذَا زَالَتْ زَادَتْ - فَإِذَا اسْتَبْتَتِ الزِّيَادَةَ فَصَلِّ الظُّهْرَ - ثُمَّ تَمَهَّلْ قَدْرَ ذِرَاعٍ وَصَلِّ العَصْرَ. (۱)

امام علیه السلام فرمود اذا استبتتها یعنی اذا استبتت الزیاده، زیاده ظل را هر وقت کشف کردی، استبانة زیاده، روشن شد زیاده ظل.

ص: ۶۸۵

روایت علی بن ابی حمزه هم همین را می گوید.

باید عرف بگویند زیاد شدن سایه روشن شد. مثل هلال که گفته می شود عرفی نیست با تلسکوپ یا با هواپیما ماه را رؤیت کنید.

بعد ایشان فرموده که: آن زیاد عرفیه ظل، استبانة زیادة الظل، بر اساس این خط نصف النهار که در این دایره هندیه درست می شود بعد از گذشت مدتی از سایه است لذا خلاف احتیاط است که شما زودتر از تبیین عرفی زیادة ظل نماز ظهر و عصر بخوانید. قاعده اشتغال داریم، استصحاب عدم دخول وقت داریم.

جواب

به نظر ما این اشکال صاحب جواهر درست نیست: زیرا این همه ادله راجع به «زالت الشمس» داریم و زالت الشمس معنایش هم این است که مالت الشمس الی جانب الغرب، حالا یک روایت می گوید علامت این زوال استبانة زیادة الظل است که این یک علامت است و یک علامت دیگری که دقیق است و نیاز به کار تخصصی دارد دایره هندیه است، چه مشکلی دارد؟ طریق علمی برای کشف زوال شمس است و این بحث با بحث هلال فرق می کند: زیرا زوال شمس یعنی وقوع شمس در جهت غرب و اگر سایه از خط نصف النهار به سمت شرق این دایره بیاید و عرف ملتفت شود می گوید زاد الظل.

بله، اگر مرادتان این است که با تلسکوپ بخواهید زیادة الظل را تشخیص بدهید قبول نیست، زیادة یک هزارم میلی متری، بله، قطعا او کافی نیست و مثل هلال می شود. اما بحث در این است که دایره هندیه همان زوال عرفی را برای شما یقینی می کند. و این اشکال ندارد.

ص: ۶۸۶

عمده بحث در مقام منتهای وقت نماز ظهر و عصر یا منتهای وجوب صوم است که مبدأ نماز مغرب و عشاء هم هست که آیا استتار قرص است یا زوال حمرة مشرقیه؟

صاحب شرائع ظاهراً نظرش این است که می گوید يعرف الغروب باستتار القرص و قيل بزوال الحمرة المشرقية و هو الأشهر. ولی همین محقق حلی در معتبر این قول دوم را به معظم اصحاب نسبت می دهد.

ولی مسلماً قول به اینکه غروب عبارت از زوال حمرة مشرقیه است اجماعی نیست، و برخی از بزرگان از جمله نقل شده است از صدوق، از شیخ طوسی در مبسوط، اینها قائل شدند که استتار قرص کافی است.

ما در این بحث که منشأ این اختلاف، اختلاف روایات است، قول و استدلال دو محقق را مطرح می کنیم: یکی محقق همدانی که قائل به این است که انتهاء وقت زوال حمرة مشرقیه است و دیگری هم قول و استدلال مرحوم آقای خوئی که قائل است به اینکه استتار قرص کافی است.

کتاب الصلاة/اوقات فرائض /محقق غروب شمس استتار قرص یا زوال حمرة مشرقیه ۹۵/۱۱/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات فرائض /محقق غروب شمس: استتار قرص یا زوال حمرة مشرقیه

محقق غروب: استتار قرص یا زوال حمرة مشرقیه

بحث راجع به این بود که غروب به استتار قرص خورشید در افق محقق می شود و یا با زوال حمرة مشرقیه است؛

أقوال در مسأله

مرحوم محقق در معتبر می فرماید: روایات زوال حمرة مشرقیه، زیاد است و علیه عمل الأصحاب. ولی در شرایع می گوید: و يعرف الغروب باستتار القرص و قيل بذهاب الحمرة و هو الأشهر: ظاهر تعبیر أشهر این است که قول دیگر هم مشهور است ولی این قول مشهور تر است.

ص: ۶۸۷

و این دو عبارت با هم تنافی دارد: زیرا در معتبر می گوید زوال حمرة مشرقیه مورد عمل اصحاب است یعنی نوع اصحاب به روایات استتار قرص عمل نکرده اند ولی در شرایع می گوید قول به استتار قرص هم بین اصحاب مشهور است.

ما در بین قدماء نمی توانیم شهرت قاطعه بر زوال حمرة مشرقیه را ادعا کنیم زیرا قول به اینکه غروب به استتار قرص است قول شاذی نبوده است: صدوق، سید مرتضی، شیخ طوسی در مبسوط قائل به این قول شده اند هر چند شیخ طوسی در خلاف قائل به تحقق غروب به زوال حمرة مشرقیه شده است.

منشأ اختلاف، اختلاف روایات است. ما در طرح بحث و بررسی روایات دو نماینده انتخاب کرده ایم: یکی محقق همدانی که نماینده مشهور است که غروب را به زوال حمزه مشرقیه می دانند. و مرحوم خوئی که نماینده قول به تحقق غروب به استتار قرص است. و در ضمن بیان روایات نظرات این دو نماینده را هم بیان می کنیم تا نظر آقای را اختیار کنیم.

مرحوم خوئی که قائل است غروب به استتار قرص است که این روزها حدود ۱۶ دقیقه است و گاهی تا بیست دقیقه می رسد منافاتی با این ندارد که فتوا نمی دهد و احتیاط می کند. و در نظر است که مرحوم بهجت فتوا می دهند. و امام قدس سره ظاهر عباراتشان این است که طبق مشهور فتوا می دهند ولی در برخی مسائل احتیاط واجب کرده اند و این ها را باید با هم جمع کرد: مثلاً- بیتوته در منی که یا از اول شب تا نیمه شب باشد یا از نیمه شب تا طلوع شب باشد (که امام قدس سره می فرمایند اختیاراً باید نیمه اول را درک کنی) در این جا فرموده اند باید نسبت به غروب شمس احتیاط شود ولی در اوقات صلاة فتوا داده اند که اول شب زوال حمزه مشرقیه است و احتیاط نکرده اند.

صاحب عروه فرموده است:

فرموده که غروب به این است که حمزه مشرقیه از بالای سر زائل شود ولی احتیاط این است که صبر شود تا از تمام ربع فلک در طرف شرق، حمزه زائل شود نه این که فقط از بالای سر زائل شود، زیرا وقتی حمزه از بالای سر زائل می شود هنوز در برخی از مناطق شرق حمزه مشرقیه دیده می شود. لذا صبر کنیم حمزه مشرقیه از کل شرق زائل شود. فلک چهار قسم است که یک قسم آن شرق است. (نکته: غروب و مغرب یک چیز است)

آقای خوبی می فرماید: این قول، قول نادری است و قائل آن معلوم نیست ولیکن صاحب عروه احتیاط مستحب می کند.

امام قدس سره نکته ای می فرمایند: حمزه مشرقیه اصلاً از بالای سر زائل نمی رود بلکه از مشرق زائل می شود و از بالای سر عبور نمی کند بلکه ابتدای طلوع آفتاب حمزه ای در مشرق است که آرام آرام از بین می رود و یک حمزه دیگری در مغرب به وجود می آید و این طور نیست که حمزه مشرقیه از بالای سر مثل ابر رد شود و به سمت غرب برود. بله وقتی خورشید غروب می کند لحظاتی بعد ابتدای مشرق سیاهی می زند و غلبه می کند و موجب می شود که حمزه مشرقیه از بین برود.

ایشان فرموده است که این روایت که فرموده است: **وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَيْهَلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: وَقْتُ سِقُوطِ الْقُرْصِ وَ وُجُوبِ الْإِفْطَارِ (مِنَ الصِّيَامِ) أَنْ تَقُومَ بِحِدَاءِ الْقِبْلَةِ - وَ تَتَفَقَّدَ الْحُمْرَةَ الَّتِي تَزْنَعُ مِنَ الْمَشْرِقِ - فَإِذَا جازَتْ قَمَّةَ الرَّأْسِ إِلَى نَاحِيَةِ الْمَغْرِبِ - فَقَدْ وَجَبَ الْإِفْطَارُ وَ سَقَطَ الْقُرْصُ. (۱)**

ص: ۶۸۹

را باید توجیه کنیم و چنین چیزی نداریم.

این مطلب نیاز به تجربه و کار کارشناسی و تخصصی دارد. لذا ما سراغ بحث فقهی می رویم.

روایاتی که ظاهر در کفایت استتار قرص است را مطرح می کنیم و بعد روایاتی که مفادش لزوم ذهاب حمزه مشرقیه است را بررسی می کنیم:

روایات مربوط به کفایت استتار قرص

روایات مربوط به استتار قرص خیلی زیاد است و ما برخی از آن ها را بیان می کنیم:

الروایه الاولى: صحیحہ عبد اللہ بن سنان عن ابي عبد اللہ علیہ السلام، قال: سمعته يقول: وقت المغرب إذا غربت الشمس فغاب قرصها(۱).

الروایه الثانيه: صحیحہ زرارہ عن ابي جعفر علیہ السلام قال: إذا زالت الشمس دخل الوقتان: الظهر و العصر، و إذا غابت الشمس دخل الوقتان: المغرب و العشاء(۲).

الروایه الثالثه: روایه محمد بن عیسی عن یونس عن یزید بن خلیفہ، قال: قلت لأبي عبد اللہ (علیه السلام) إنَّ عمر بن حنظلہ أتانا عنک بوقت، فقال أبو عبد اللہ (علیه السَّلام) إذا لا یکذب علينا قلت: قال: وقت المغرب إذا غاب القرص إلا أنَّ رسول اللہ صلَّی اللہ علیہ و آله کان إذا جدَّ به السير آخر المغرب و یجمع بينها و بین العشاء، فقال: صدق(۳).

یزید بن خلیفہ به نظر ما ثقہ است زیرا صفوان از او روایت نقل می کند.

الروایه الرابعه: صحیحہ زرارہ عن ابي جعفر علیہ السَّلام قال: وقت المغرب إذا غاب القرص، فإن رأیته بعد ذلك و قد صلَّیت أعدت، و مضى صومک، و تکفَّ عن الطعام إن كنت أصبت منه شيئاً(۴).

ص: ۶۹۰

۱- (۲) - وسائل الشیعه ج ۴ ص ۱۷۸.

۲- (۳) - وسائل الشیعه ج ۴ ص ۱۲۵.

۳- (۴) - وسائل الشیعه ج ۴ ص ۱۳۳.

۴- (۵) - وسائل الشیعه ج ۴ ص ۱۷۸.

الروايه الخامسه: موثقه زيد الشَّحَام، قال: قال رجل لأبي عبد الله عليه السَّلام: أوخَّر المغرب حتى تستبين النجوم؟ فقال: خطَّابيه؟، إنَّ جبرئيل نزل بها على محمَّد صلَّى الله عليه وآله حين سقط القرص (١).

الروايه السادسه: موثقه إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «سألته عن وقت المغرب، قال: ما بين غروب الشمس إلى سقوط الشفق (٢).

الروايه السابعه: صحيحه صفوان بن مهران الجمال قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إن معي شبه الكرش المنشور فأؤخر صلاه المغرب حتى عند غيبوبه الشفق ثم أُصليهما جميعاً يكون ذلك أرفق بي، فقال: إذا غاب القرص فصل المغرب فإنما أنت و مالك لله (٣). يعني وقتى قرص غائب شد نماز بخوان و مال خود را به خدا بسپار.

شبه كرش منشور: كرش شكنبه شتر و گوسفند و گاو است كه جمع و جور كردن آن سخت است يعنى من بساط پهن کرده ام و سخت است كه اين ها را جمع كنم و بروم نماز بخوانم. احتمال دارد كه مراد شترها باشند كه مثل شكنبه حيوان پخش اند و جمع كردن آن ها سخت است. اگر بخواهى سريع بردارى داخل آن به زمين مى ريزد.

و اين كه صفوان دست فروش باشد بعيد است زيرا مى گويد الجمال و شغل او اين بوده است. ولى اگر دست فروش بوده مى گويد جمع كردن بساط سخت است. حضرت مى فرمايد وقتى قرص غائب شد نماز بخوان و مال خود را به خدا بسپار.

الروايه الثامنه: مرسله جزميه الصدوق قال: قال أبو جعفر عليه السَّلام: وقت المغرب إذا غاب القرص، و قال أيضاً: و قال الصادق عليه السَّلام: إذا غابت الشمس فقد حلَّ الإفطار و وجبت الصلاه، و إذا صلَّيت المغرب فقد دخل وقت العشاء الآخره إلى انتصاف الليل (٤).

ص: ٦٩١

١- (٦) - وسائل الشيعه ج٤ ص١٩١ و ١٩٠.

٢- (٧) - وسائل الشيعه ج٤ ص١٨٢.

٣- (٨) - وسائل الشيعه ج٤ ص١٩٣.

٤- (٩) - وسائل الشيعه ج٤ ص١٧٩.

الروایه التاسعه: روايه مرسله داود بن فرقد عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله (عليه السّلام) إذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب (۱).

الروایه العاشره: روايه عبيد بن زرارہ عن أبي عبد الله عليه السّلام، قال: سمعته يقول: صحبني رجل كان يمسى بالمغرب و يغلس بالفجر، و كنت أنا أصلي المغرب إذا غربت الشمس و أصلي الفجر إذا استبان الفجر، فقال لي الرجل: ما يمنعك أن تصنع مثل ما أصنع، فإنّ الشمس تطلع على قوم قبلنا و تغرب عنّا و هي طالعه على قوم آخرين بعد؟ فقلت: إنّما علينا أن نصلّي إذا وجبت الشمس عنّا، و إذا طلع الفجر عندنا، و على اولئك أن يصلّوا إذا غربت الشمس عنهم (۲)،

سند روایت مجهول است.

امام عليه السلام می فرماید در سفر با من کسی هم سفر شد و نماز مغرب را تأخیر می انداخت ولی من تا غروب می شد نماز مغرب را می خواندم. این شخص به من گفت چرا زود نماز می خوانی! خورشید از افق ما پنهان شده است ولی هنوز هست و بر مردم دیگر می تابد. امام علیه السلام فرمود: وظیفه ما این است که وقتی خورشید از افق ما پنهان شد نماز مغرب را بخوانیم.

این شخص می گفت هنوز خورشید از زمین غائب نشده است و تنها از ما غائب شده است و زمین را مسطح فرض می کردند و فکر می کردند خورشید باید به جایی برسد که از همه غائب شود و فکر می کردند که وقتی شب می شود کسی در عالم خورشید را نمی بیند. در روایت داریم که وقتی خورشید بر ما طلوع می کند بر برخی دیگر غروب می کند. و نیز وارد شده است که: انما علیک مشرقک و مغربک

ص: ۶۹۲

۱- (۱۰) - وسائل الشیعه ج ۴ ص ۱۸۴.

۲- (۱۱) - وسائل الشیعه ج ۴ ص ۱۷۹.

الروایه الحادی عشر: مرسله علی بن حکم: وَ عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَمَّنْ حَدَّثَهُ عَنْ أَحَدِهِمَا ع أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ وَقْتِ الْمَغْرِبِ فَقَالَ إِذَا غَابَ كُرْسِيُّهَا - قُلْتُ وَ مَا كُرْسِيُّهَا قَالَ قُرْصُهَا - فَقُلْتُ مَتَى يَغِيبُ قُرْصُهَا قَالَ إِذَا نَظَرْتَ إِلَيْهِ فَلَمْ تَرَهُ. (۱)

مثل این که این راوی و سواس شده که دوباره سؤال می کند: به خاطر اختلافی که در ذهنش بوده که غروب با استتار قرص است یا ذهاب حمره مشرقیه، ذهبت پیدا کرده و لذا سؤال را تکرار می کند.

الروایه الثانی عشر: أمالی صدوق: وَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى جَمِيعاً عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ عَنْ مُوسَى بْنِ يَسَارِ الْعَطَّارِ عَنِ الْمَسْعُودِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبَ عَنِ الرَّبِيعِ بْنِ سُلَيْمَانَ وَ أَبَانَ بْنِ أَرْقَمَ وَ غَيْرِهِمْ قَالُوا أَقْبَلْنَا مِنْ مَكَّةَ حَتَّى إِذَا كُنَّا بِوَادِي الْأَخْضَرِ إِذَا نَحْنُ بِرَجُلٍ يُصَلِّي وَ نَحْنُ نَنْظُرُ إِلَى شُعَاعِ الشَّمْسِ - فَوَجَدْنَا فِي أَنْفُسِنَا فَجَعَلَ يُصَلِّي - وَ نَحْنُ نَدْعُو عَلَيْهِ (حَتَّى صِلَى رُكْعَةً وَ نَحْنُ نَدْعُو عَلَيْهِ) وَ نَقُولُ هَذَا مِنْ شَبَابِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ - فَلَمَّا أَتَيْنَاهُ إِذَا هُوَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ ع فَزَلْنَا فَصَلَّى لِنَا مَعَهُ وَ قَدْ فَاتَتْنَا رُكْعَةٌ - فَلَمَّا قَضَى بَيْنَا الصَّلَاةَ قُمْنَا إِلَيْهِ - فَقُلْنَا جُعِلْنَا فِدَاكَ هَذِهِ السَّاعَةَ تُصَلِّي - فَقَالَ إِذَا غَابَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ الْوَقْتُ. (۲)

أبان و دوستانش می گویند از مکه گذشتیم و به وادی اخضر رسیدیم و دیدیم شخصی نماز مغرب می خواند در حالی که شعاع شمس در افق بود هر چند خورشید غائب شده بود. و نحن ندعو عليه ظاهراً به این معنا است که دعا می کردیم خدا هدایتش کند و می گفتیم حتماً این مرد، جوانی از اهالی مدینه است که ولایت اهل بیت را ندارد و تابع مخالفین است. وقتی که به او رسیدیم دیدیم که امام صادق علیه السلام است و سریع پیاده شدیم و اقتدا کردیم و یک رکعت از ما فوت شد. وقتی نماز را تمام کردیم گفتیم: فدایت شویم آیا در این زمان نماز می خوانی؟ حضرت فرمود وقتی خورشید غائب شود وقت داخل می شود.

ص: ۶۹۳

۱- (۱۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۸۱ .

۲- (۱۳) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۸۰ .

از این روایت فهمیده می شود که شعار عامّه بوده است که به مجرد استتار قرص نماز می خواندند لذا هر کسی را می دیدند که این گونه رفتار می کند می گفتند از عامّه است. مثلاً اگر کسی نماز عصر را در وقت فضیلت بخواند اگر او را شناسید فکر می کنید که از اهل تسنن است. حالی این که آیا مستحب است وقت فضیلتی که شعار اهل سنت شده است مراعات کنیم یا نه در جای خود بحثش می آید.

و تقیّه هم نبوده است و در بیابان بوده است و أصالة الجَدِّ محکم است. البته محقق همدانی حمل بر تقیّه می کند.

و این که فهمیده می شود که شعار شیعه هم این بوده که تأخیر می انداخته اند: شاید از باب احتیاط مستحب یا از باب أفضل بودن انتظار تا ذهاب حمزه مشرقیه بوده است و دلیل نمی شود که حکم شرعی الهی این باشد که نمی توان به مجرد استتار قرص نماز مغرب را خواند.

الروایة الثالثة عشر: در کتاب أمالی: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى الْخَثْعَمِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص يُصَلِّي الْمَغْرِبَ - وَ يُصَلِّي مَعَهُ حَتَّى مِنَ الْأَنْصَارِ يُقَالُ لَهُمْ بَنُو سَلَمَةَ - مَنَازِلُهُمْ عَلَى نِصْفِ مِيلٍ فَيُصَلُّونَ مَعَهُ - ثُمَّ يَنْصَرِفُونَ إِلَى مَنَازِلِهِمْ وَ هُمْ يَرَوْنَ مَوَاضِعَ سَهَامِهِمْ. (۱)

هر میلی دو کیلومتر است: هر فرسخی ثلاثة أميال است و طبعاً هر میلی، دو کیلومتر می شود. حدوداً هر میلی هزار و هشتصد متر می شود. منازل این ها نهصد متر با مسجد فاصله داشته است. وقتی نماز مغرب را می خواندند به منزل می رفتند که نهصد متر با مسجد فاصله داشته است. و تیر را به هدف می انداختند جای افتادن تیر را می دیدند یعنی هنوز هوا تاریک نشده بود. که الآن وقتی اذان مغرب را می گویند دیگر جای تیر دیده نمی شود چه برسد به این که نماز مغرب را بخوانیم و نهصد متر هم راه برویم و بعد تیر بیندازیم و بخواهیم جای افتادن تیر را بفهمیم.

ص: ۶۹۴

الروايه الرابعه عشر: موثقه سماعه: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْحَسَنِ وَ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ هِلَالٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الْمَغْرِبِ إِنَّا رُبَّمَا صَلَّيْنَا- وَ نَحْنُ نَخَافُ أَنْ تَكُونَ الشَّمْسُ خَلْفَ الْجَبَلِ- أَوْ قَدْ سَتَرْنَا مِنْهَا الْجَبَلُ قَالَ- فَقَالَ لَيْسَ عَلَيْكَ صُعُودُ الْجَبَلِ. (١)

نماز مغرب را می خوانیم و می ترسیم خورشید پشت کوه باشد؛ حضرت می فرماید چرا بالای کوه می روید.

روایتی دیگر هم شبیه این روایت است:

وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ أَبِي أُسَامَةَ أَوْ غَيْرِهِ قَالَ: صَعِدْتُ مَرَّةً جَبَلَ أَبِي قُبَيْسٍ وَ النَّاسُ يُصَيِّمُونَ الْمَغْرِبَ فَرَأَيْتُ الشَّمْسَ لَمْ تَغِبْ- إِنَّمَا تَوَارَتْ خَلْفَ الْجَبَلِ عَنِ النَّاسِ- فَلَقِيتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع فَأَخْبَرْتُهُ بِذَلِكَ- فَقَالَ لِي وَ لِمَ فَعَلْتَ ذَلِكَ بِئْسَ مَا صَنَعْتَ- إِنَّمَا تُصَلِّيْهَا إِذَا لَمْ تَرَهَا خَلْفَ جَبَلٍ غَابَتْ أَوْ غَارَتْ- مَا لَمْ يَتَجَلَّلْهَا سَحَابٌ أَوْ ظُلْمَةٌ تُظِلُّهَا- وَ إِنَّمَا عَلَيْكَ مَشْرِقُكَ وَ مَغْرِبُكَ- وَ لَيْسَ عَلَى النَّاسِ أَنْ يَبْحَثُوا. (٢)

وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبِي أُسَامَةَ زَيْدِ الشَّحَامِ

می گوید مردم نماز می خواندند من بالای کوه ابی قبیس رفتم و دیدم خورشید هنوز غائب نشده است و پشت کوه است. حضرت فرمود: چرا بالای کوه رفتی! همین که در مشرق و مغرب خودت خورشید غائب شود کافی است.

این دو روایت مشکله ای شده است و محقق همدانی می گوید که استتار قرصی ها هم این را قبول ندارند که با استتار قرص پشت کوه می شود نماز مغرب را خواند.

ص: ۶۹۵

۱- (۱۵) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۹۸ .

۲- (۱۶) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۹۸ .

البته آقای خوئی روایت را توجیه کرده است: که آماره بر غروب شمس وجود داشته است. و یا این که در شرائط عادی خورشید را نینیم آماره تعیّدی است که خورشید غائب شده است. مثل ذبح حیوانات که می گوید مثل خوارج نباشید که بر خود سخت گرفتند و لازم نیست سؤال کنید که آیا این حیوان را ذبح کرده ای یا نه.

آقای خوئی روایت زید شحام را نتوانسته توجیه کند: زیرا در روایت می گوید بودن خورشید پشت کوه مهم نیست و مشرق و مغرب خودت مهم است. ولی ایشان می گوید روایت ضعیف السند است و ما از این جهت مشکلی نداریم.

در هر صورت روایات دیگر مربوط به تحقق غروب با استتار قرص زیاد است و غیر از تواتر اجمالی روایات صحیحه هم داشت. و روایت اخیر که یک مطلب نادرستی داشت سند آن ضعیف است زیرا شیخ از ابی اسامه زید شحام نقل می کند و مرسل است و در نقل صدوق هم مفضل بن صالح ابی جمیل است که ضعیف جداً.

در مقابل این روایات، روایاتی داریم که ظاهر در این است که غروب با زوال حمره مشرقیه محقق می شود؛

روایات مربوط به تحقق غروب با زوال حمره مشرقیه

روایت اول

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: وَقْتُ سُقُوطِ الْقُرْصِ وَوُجُوبِ الْإِفْطَارِ مِنَ الصِّيَامِ - أَنْ تَقُومَ بِحِذَاءِ الْقِبْلَةِ وَتَتَفَقَّدَ الْحُمْرَةَ - الَّتِي تَرْتَفِعُ مِنَ الْمَشْرِقِ - فَإِذَا جَازَتْ قِمَّةَ الرَّأْسِ إِلَى نَاحِيَةِ الْمَغْرِبِ - فَقَدْ وَجَبَ الْإِفْطَارُ وَسَقَطَ الْقُرْصُ. (۱)

ص: ۶۹۶

مسند ی ابن ابی عمیر که راوی بعدی ارسال کرده است. و امام قدس سره می فرماید که اصحاب به مراسیل ابن ابی عمیر عمل کرده اند و طبق نظر ایشان این روایت چون از مراسیل او نیست به آن عمل نمی کند. ولی ما فرقی بین مراسیل و غیر مراسیل نمی دانیم: لایروی و لایرسل إلا عن ثقة

ما سند این روایت را قبول داریم و مثل امام تنها مراسیل او را به این خاطر که نجاشی گفته است که طائفه به مراسیل او عمل کرده اند، معتبر نمی دانیم. بلکه ما شهادت شیخ طوسی در عدّه را ملاک قرار می دهیم که لایروی و لایرسل إلا عن ثقة.

و دلالت روایت هم تمام است. لذا بحث جدی لازم است که چگونه بین این طائفه و طائفه قبل جمع کنیم.

روایت دوم

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ وَ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ بُرَيْدِ بْنِ مُعَاوِيَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِذَا غَابَتِ الْحُمْرَةُ مِنْ هَذَا الْجَانِبِ يَعْنِي مِنَ الْمَشْرِقِ - فَقَدْ غَابَتِ الشَّمْسُ مِنْ شَرْقِ الْأَرْضِ وَ غَرِبَهَا (۱)

وقتی حمزه مشرقیه از بین برود خورشید از شرق و غرب زمین غائب شده است. و این که می بینم خورشید زیر افق رفت می فهمیم که مراد روایت این است که غروب شمس در عرف شارع با زوال حمزه مشرقیه است با این که عرف زوال را به استتار قرص می داند. و حمزه مشرقیه به خاطر نور خورشید است که از پشت زمین و زیر افق بر جو زمین می تابد و جو زمین را روشن می کند.

ص: ۶۹۷

مرحوم خوئی فرموده است: این روایت با روایات سابقه تعارض ندارد، زیرا می گوید من هذا الجانب یعنی من المشرق: که بر فرض «یعنی من المشرق» کلام امام باشد نه راوی، مشرق حقیقی ابتدای طلوع آفتاب است نه ربع الفلک، و وقتی خورشید غروب می کند هم زمان سیاهی در مشرق پدید می آید و اگر محل طلوع خورشید را علامت گذاری کنید می بینید که هنگام غروب از محل طلوع خورشید سیاهی بالا می آید و ملازم با استتار قرص است.

انصاف این است که این غیر عرفی است: اولاً اگر «یعنی من المشرق» کلام راوی هم باشد أصالة الحس جاری می کنیم که از کلام امام این را فهمیده است. و ثانیاً اگر این کلام هم نبود ما هم همین را می فهمیدیم که من هذا الجانب یعنی من جانب المشرق و ظهور عرفی همین را می گفت. و ثالثاً این که مراد را مشرق حقیقی و محل طلوع خورشید بگیریم تدقیق است و عرفی نیست. و لذا انصاف این است که ظهور عرفی همان است که مشهور فهمیده اند.

ولی اشکال این است که چرا بین این روایت و روایات طائفه اول جمع عرفی نمی کنید که:

زوال حمرة مشرقیه أماره قطعی بر استتار قرص است: گاهی در طرف مغرب ابر است و گاهی خورشید پشت کوه می رود لذا وقتی حمرة مشرقیه زائل می شود یقین پیدا می کنیم که استتار قرص صورت گرفته است.

کتاب الصلاة/اوقات فرائض /محقق غروب شمس / روایات مربوط به تحقق غروب با زوال حمرة مشرقیه ۹۵/۱۱/۱۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات فرائض /محقق غروب شمس / روایات مربوط به تحقق غروب با زوال حمرة مشرقیه

ص: ۶۹۸

بحث راجع به روایات در رابطه با این بود که آیا غروب شمس که انتهاء روز و ابتداء شب است، به استتار قرص است یا به زوال حمرة مشرقیه؟

دو طائفه از روایات مطرح شده است:

طائفه اولی روایات کثیره ای بود که مفادش این است که وقت نماز مغرب با غروب شمس است یا در برخی از روایات گفته اند به استتار قرص خورشید است.

طائفه ثانیه روایاتی است که از آن استظهار شده است که وقت نماز مغرب و ابتدای شب زوال حمرة مشرقیه است. این روایات را بیان می کنیم و بعد فرمایش بزرگان در رابطه با جمع بین دو طائفه را بیان می کنیم؛

روایات مربوط به تحقق غروب با زوال حمرة مشرقیه

روایت اول

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَبْدِ مَنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى بْنِ عَبْدِ عَمْرِو بْنِ أَبِي عَمْرٍو عَنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: وَقْتُ سُقُوطِ الْقُرْصِ وَوُجُوبِ الْإِفْطَارِ مِنَ الصَّيَامِ - أَنْ تَقُومَ بِحِذَاءِ الْقِبْلَةِ وَتَتَفَقَّدَ الْحُمْرَةَ - الَّتِي تَزْتَفِعُ مِنَ الْمَشْرِقِ - فَإِذَا جَازَتْ قِمَّةَ الرَّأْسِ إِلَى نَاحِيَةِ الْمَغْرِبِ - فَقَدْ وَجَبَ الْإِفْطَارُ وَسَقَطَ الْقُرْصُ. (١)

این روایت را جلسه قبل بیان کردیم. نکته ای راجع به این روایت بگوییم:

عدم گذشتن حمره مشرقیه از قمه الرأس

همانطور که از امام نقل کردیم و مرحوم آقای بروجردی هم در کتاب تبیان الصلاه (که تقریر درس صلاه ایشان است) مطرح فرمودند: ما چیزی به نام گذشتن حمره مشرقیه از قمه الرأس نداریم؛

طبق سؤالی که از متخصصین شد که هم در مناطق مختلف تجربه کرده اند و هم با بحث های علمی آن آشنا هستند: حمره مشرقیه در مشرق شمس تشکیل می شود ولی نه در مشرق حقیقی بلکه با فاصله ای دورتر از مشرق شمس، و مقداری از افق بالاتر و مقداری از افق دورتر تشکیل می شود و بعد از مدتی زائل می شود. این سرخی دقیقاً بالای مشرق حقیقی شمس نیست زیرا خورشید در زمستان از جنوب شرقی طلوع می کند ولی در هنگام غروب این طور نیست که متقابل با آن یعنی در شمال غربی غروب کند تا سرخی خورشید در حال غروب به همان مطلع شمس حقیقی منعکس شود. بلکه در جنوب غربی غروب می کند و لذا روز ما کوتاه است. بخلاف تابستان که خورشید از شمال شرقی طلوع می کند و در شمال غربی غروب می کند که روزها بلند است.

ص: ۶۹۹

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۱۰، ص: ۱۲۴.

حمره هم که تشکیل می شود از منتهای افق فاصله دارد و انتهای افق سرخ نیست ولی سیاه هم نیست که مرحوم خویی فرمودند یک سیاهی، هم زمان با غروب آفتاب در همان مطلع حقیقی شمس شروع می شود و این خط سیاه بالا می آید و باعث می شود حمره مشرقیه از بین برود. با این که می فرمایند ما این را تجربه کردیم، ولیکن ظاهراً این گونه نیست.

و در حسّ ما این طور نیست که این سرخی بالا بیاید و از سر ما به سمت غرب برود، بلکه این رنگ سرخ آرام آرام کم رنگ می شود تا مضمحل می شود. و همین کم رنگ شدن هم ضابطه خاصی ندارد که بگوییم در این ثانیه سرخی از بین رفت.

این سرخی در سمت بعد از مدتی در حسّ ما از بین می رود و در سمت غرب، سرخی تشکیل می شود.

و این نکته را هم عرض کنم:

ملازمه بین گذشتن حمره مشرقیه از قَمَّةُ الرَّأْسِ و از ربع الفلک

صاحب عروه فرمود: اقوی این است که وقتی حمره مشرقیه از قَمَّةُ الرَّأْسِ بگذرد شب محقق می شود و احوط مستحب این است که صبر کند تا این حمره از تمام ربع الفلک زائل شود؛

معلوم شد که این فرمایش اشتباه است: زیرا اگر حمره مشرقیه از قَمَّةُ الرَّأْسِ بگذرد دیگر حمره از تمام ربع فلک گذشته است و تمام شده است و این دو با هم مساوی اند. و قَمَّةُ الرَّأْسِ آخرین مرحله ای است که سرخی از بین می رود.

کشف اللثام هم خوب متوجه شده است: در کشف اللثام اتفاقاً همین تعبیر را می کند. می گوید وقتی که از قَمَّةُ الرَّأْسِ زائل شد از کل ربع الفلک مشرق زائل شده است، نه اینکه مثل صاحب عروه و نیز مرحوم خویی، بگوییم بعد از آن، هنوز از تمام ربع الفلک مشرق زائل نشده است احتیاط مستحب این است که چند دقیقه صبر کند.

و این مطلب علمی و مساعد اعتبار هم می باشد: وقتی نور خورشید در قسمت پایین تر وجود دارد چگونه در قسمت بالاتر که بالای سر ما هست از بین رفته است. الاقرب یعنغ الأبعد.

روایت دوم

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ وَ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ بُرَيْدِ بْنِ مُعَاوِيَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِذَا غَابَتِ الْحُمْرَةُ مِنْ هَذَا الْجَانِبِ يَعْنِي مِنَ الْمَشْرِقِ - فَقَدْ غَابَتِ الشَّمْسُ مِنْ شَرْقِ الْأَرْضِ وَ غَرَبَهَا (۱)

به نظر ما سندش خوب است چون ابن ابی عمیر از قاسم بن عروه روایت نقل می کند ما ثقه می دانیم.

تقریب استدلال: می گوید وقتی حمره از جانب مشرق غائب شود، این به معنای غائب شدن خورشید از شرق زمین و غرب زمین است. مراد از شرق و غرب زمین یعنی همین مکانی است که شما در آن واقع شده اید، رب المشارق و المغارب. هر مکانی مشرق و مغربی دارد. یعنی در این مکان نه شما، بلکه هیچکس نمی تواند خورشید را ببیند، نه پشت کوه و نه در کویر.

روایت سوم

ما رواه ابن أشيم عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: وقت المغرب إذا ذهب الحمرة من المشرق، و تدرى كيف ذلك؟ قلت: لا، قال: لأن المشرق مطلق (۲) على المغرب هكذا و رفع يمينه فوق يساره فإذا غابت هاهنا ذهب الحمرة من هاهنا (۳).

حضرت دست راست خود را بالای دست چپ قرار دادند و فرمودند مشرق مشرف بر مغرب است. وقتی خورشید در مغرب غائب شود حمره هم در مشرق از بین می رود.

ص: ۷۰۱

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۷۲.

۲- (۳) - فی النهایه لابن اثیر: اطل: اشرف.

۳- (۴) - وسائل الشیعه ج ۴ ص ۱۷۳.

توضیح این مطلب این است که: خورشید که از افق ما غائب می شود، نورش بر جو زمین می تابد. تابش نور خورشید بر جو زمین باعث می شود که جو زمین از دید ما در قسمت مشرق سرخ بشود، و از این معنا تعبیر عرفی می کنند که مشرق مطل بر مغرب است. وقتی که این سرخی مشرق از بین رفت کشف می کند که آن خورشید دیگر آن قدر دور شده است که دیگر حتی نورش بر قسمت مشرق هم نمی تابد.

تابش نور در مشرق که منتهالیه افق است برای ما محسوس تر است. بالای سر ما از نظر دید ما خیلی مرتفع است. دید ما این است. وقتی که نزدیک غروب می شود شما قشنگ خورشید را می بینید و خیلی راحت فکر می کنید خورشید بغل دستت است اما وقتی بالای سر است می گویی چقدر خورشید دور است. این دید حسی ما است. و الا چه فرق می کند، خورشید که دور و نزدیک نمی شود. جهتش این است که نور خورشید بالای سر ما آن سرخی که برای ما محسوس باشد ایجاد نمی کند. ولی در آن افق مشرق که انتهای افق است، دید ما نسبت به او خیلی آسان هست و ما راحت می توانیم ببینیم و سرخی او را کامل می توانیم احساس کنیم.

روایت چهارم

علی بن الحارث عن بكار عن محمد بن شريح عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن وقت المغرب، فقال: إذا تغيرت الحمرة في الافق و ذهبت الصفرة و قبل أن تشتبك النجوم (۱)

ص: ۷۰۲

سند به خاطر علی بن حارث و بکار ضعیف است.

وقت مغرب آن وقتی است که حمزه در افق تغییر پیدا می کند یعنی سرخی و حمزه مشرقیه از بین می رود.

روایت پنجم

ما رواه علی بن یعقوب الهاشمی عن مروان بن مسلم (وثقه النجاشی) عن عمّار عن أبي عبد الله (عليه السلام): إِنَّمَا أَمَرْتُ أَبَا الْخَطَّابِ أَنْ يَصَلِّيَ الْمَغْرِبَ حِينَ زَالَتِ الْحَمْرَةُ مِنْ مَطْلَعِ الشَّمْسِ، فَجَعَلَ هُوَ الْحَمْرَةَ الَّتِي مِنْ قَبْلِ الْمَغْرِبِ، وَكَانَ يَصَلِّيَ حِينَ يَغِيبُ الشَّفَقُ (۱)

علی بن یعقوب هاشمی مجهول است. و مروان بن مسلم ثقه است و نجاشی او را توثیق می کند.

حضرت می فرماید: به ابوالخطاب گفتم نماز مغرب را وقتی بخوان که حمزه مشرقیه زائل بشود، ابوالخطاب موقعی نماز مغرب را خواند که حمزه مغربیه زائل می شد، یعنی هنگام سقوط شفق. امر هم ظهور در وجوب دارد.

روایت ششم

ما فی الکافی عن محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین عن ابن ابي عمیر عن إسماعیل بن ابي ساره عن أبان بن تغلب قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): أي ساعه كان رسول الله صلى الله عليه و آله يوتر؟ فقال: على مثل مغيب الشمس إلى صلاة المغرب (۲)

سند به نظر ما خوب است چون اسماعیل بن ابی ساره مروی عنه ابن ابی عمیر است.

حضرت می فرماید که پیامبر نماز وتر را قبل از طلوع فجر به اندازه فاصله بین استتار قرص تا نماز مغرب، که حدود یک ربع می شود، می خواند. که معنای این روایت این است که نماز مغرب به مجرد استتار قرص خوانده نمی شود بلکه با فاصله از استتار قرص خوانده می شود و فاصله هم غیر از زوال حمزه مشرقیه چیز دیگری نیست.

ص: ۷۰۳

۱- (۶) - وسائل الشیعه ج ۴ ص ۱۷۶.

۲- (۷) - وسائل الشیعه ج ۴ ص ۱۷۴.

موثقه یونس بن یعقوب قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) متى الإفاضه من عرفات؟ قال: إذا ذهب الحمرة يعني من الجانب الشرقي (۱).

وقوف به عرفات در روایات حتی غربت الشمس دانسته شده است، و موثقه یونس بن یعقوب توضیح می دهد می گوید اذا ذهب الحمرة من الجانب الشرقي. درست است این در مورد وقوف به عرفات است اما نشان می دهد که غروب شمس در عرف شارع، ذهاب حمرة مشرقیه است.

موثقه یعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال لي: مسوا بالمغرب قليلا، فإن الشمس تغيب من عندكم قبل أن تغيب من عندنا (۲).

مسی از تمسیه، تمسیه یعنی شب کردن: نماز مغرب را اول غروب آفتاب نخوانید بلکه یک مقدار صبر کنید و بعد از شب بخوانید زیرا شما فکر می بینید که خورشید غائب شده است در حالی که در درد واقع بین ما هنوز خورشید غائب نشده است و آن مرتبه از غیوبت شمس که اثر شرعی دارد حاصل نشده است. یعنی غیوبت شمس مراتب دارد: وقتی خورشید از افق پایی می رود یک مرتبه از آن محقق می شود که غیوبت عرفی این مرتبه است. و مرتبه دیگر زمانی است که خورشید آن قدر پایین رود که دیگر نورش هم بر مشرق نتابد که این غیوبت شرعی است. لذا حضرت می فرماید مقداری صبر کنید. و صبر به یک مقدار توجیه دیگری غیر از زوال حمرة مشرقیه ندارد.

صحيحه بكر بن محمد الأزدي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سأله سائل عن وقت المغرب، قال: إن الله تعالى يقول في كتابه لإبراهيم عليه السلام فلما جنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي وَ هَذَا أَوَّلُ الْوَقْتِ، وَ آخِرُ ذَلِكَ غَيْبُوهُ الشَّفَقِ، وَ أَوَّلُ وَقْتُ الْعِشَاءِ الْآخِرِ ذَهَابُ الْحَمْرَةِ، وَ آخِرُ وَقْتُهَا إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ يَعْنِي نِصْفَ اللَّيْلِ (۳).

۱- (۸) - وسائل الشيعه ج ۱۳ ص ۵۵۷.

۲- (۹) - وسائل الشيعه ج ۴ ص ۱۷۶.

۳- (۱۰) - وسائل الشيعه ج ۴ ص ۱۷۴.

تقریب استدلال این است که ستاره عادتاً به مجرد غروب آفتاب دیده نمی شود بلکه باید زوال حمره مشرقیه هم بشود.

روایت دهم

روایه محمد بن علی قال: صحبت الرضا (علیه السلام) فی السفر فرأیته یصلی المغرب إذا أقبلت الفحمة من المشرق یعنی السواد (۱).

محمد بن علی مجهول است.

می گوید در سفر همراه آقا علی بن موسی الرضا علیه السلام بودم، دیدم حضرت آن وقتی که سیاهی از مشرق می آید نماز مغرب را می خواند. البته نمی گوید سرخی بالای سر بیاید بلکه می گوید سرخی از بین رفت و سیاهی آمد. و اگر اول وقت شرعی غروب شمس بود معنا نداشت حضرت صبر کند.

روایت یازدهم

روایه سلیمان بن داود عن عبد الله بن وضاح قال: کتبت الی العبد الصالح (علیه السلام) یتواری القرص ویقبل اللیل ثم یرید اللیل ارتفاعاً وتستتر عنا الشمس وترتفع فوق اللیل (هكذا فی الاستبصار وفی الوسائل، ولكن فی التهذیب: فوق الجبل) حمرة ویؤذن عندنا المؤذنون فأصلی حینئذ وأفطر إن كنت صائماً أو أنتظر حتی تذهب الحمرة التي فوق اللیل (هكذا فی الاستبصار وفی الوسائل، ولكن فی التهذیب: فوق الجبل)، فکتب الی أری لك أن تنتظر حتی تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطه لدینک (۲).

خورشید متواری می شود و شب می آید بعد شب بالا می آید و خورشید پنهان می شود و حمره ای در آسمان پدید می آید و أهل سنت أذان مغرب را می گویند. آیا نماز بخوانم یا صبر کنم تا آن حمره ای که در آسمان است از بین برود؟ (در تهذیب فوق الجبل دارد و با توجه به قرائن لابد جبل هم در مشرق بوده است.) حضرت در جواب فرمودند: من برای تو می بینم صبر کنی تا حمره زائل بشود.

ص: ۷۰۵

۱- (۱۱) - وسائل الشیعه ص ۱۷۵.

۲- (۱۲) - وسائل الشیعه ج ۱۰ ص ۱۲۴.

سلیمان بن داوود بن منقری توسط نجاشی توثیق شده است. ولی علامه از ابن غضائری نقل کرده که گفته سلیمان بن داوود ضعیف جدا لایلتفت الیه یوضع کثیرا علی المهمات. یعنی در کتاب های مهم خیلی وضع حدیث کرد.

بررسی حجیت تضعیفات ابن غضائری در نقل علامه حلی

کسانی که نقل علامه را نسبت به کلام ابن غضائری قبول دارند و تضعیف ابن غضائری را هم قبول دارند مخصوصا اینجا که بحث جعل است نه بحث ضعیف، می گوید جعل می کرد: تضعیف ابن غضائری با توثیق نجاشی تعارض می کنند.

اینی هم که گفتند ابن غضائری منفی گرا بود، همه را تضعیف می کرد، این را هم که جواب دادند، آقای سیستانی فرموده است: شما عینک منفی زدی (مثل این که شخصی شیطان را در خواب دید و او را زیبا یافت. گفت ما هرچی عکس از تو دیدیم بد قیافه بود، گفت قلم در دست دشمن است) و ابن غضائری آن قسم ضعیفان دست علامه حلی افتاده، و قسم ثقاتش به دست علامه حلی نیفتاده است. و تضعیف های او بیشتر از تضعیف های دیگران نیست.

و لذا ما یک اشکال اساسی می کنیم: می گوئیم ابن غضائری رجال داشت، توثیقاتش معتبر است، تضعیفاتش هم معتبر است، ولی شیخ طوسی در فهرست گفت: أحمد بن الحسین بن عبید الله كان له كتابان، ذكر في أحدهما المصنفات وفي الآخر الأصول، غير أن هذين الكتابين لم ينسخهما أحد من أصحابنا واخترم (أى مات فجعه، ولعله كناية عن موته في أيام شبابه) هو "ره" وعمد بعض ورثته إلى إهلاك هذين الكتابين وغيرهما من الكتب على ما حكى بعضهم (1).

ص: ۷۰۶

ابن غضائری جوان بود و با فوت ناگهانی از دنیا رفت و ورثه او تمام کتاب هایش را از بین بردند آن وقت علامه حلی چه جور کتاب ابن غضائری دستش رسیده است. و این کتابی که دست علامه رسیده است آیا اعتبار دارد؟ چون کتاب کم یاب است و لاأقل شیخ طوسی آن را پیدا نکرده است آن وقت ما بیاییم در حق علامه حلی اصالة الحس جاری کنیم.

بله، برخی از تعبیرهای نجاشی با این کلماتی که از ابن غضائری در رجال علامه نقل شده است یک جور است و معلوم می شود که نجاشی از کلمات ابن غضائری بی اطلاع نبوده است. ولی نه از این باب که کتابش را دیده بلکه احتمال دارد که شفاهاً از استادش شنیده هر چند کتاب ابن غضائری از بین رفته است. ابن غضائری هم شاگردی نجاشی بوده است و با هم پیش پدر ابن غضائری درس می خواندند و چون نجاشی خوش حافظه بوده است حرف هایی که بین او و ابن غضائری رد و بدل شده است یادش مانده و به صورت جزمی هم نقل کرده است. و شهادت علامه حلی به این شکل است که در کتاب ابن غضائری این گونه آمده است که أصالة الحس در حق او جاری نمی شود زیرا ما برای کتابی اعتبار قائلیم که کتاب مشهور باشد و وقتی کتابی از بین رفته است دیگر اعتباری نخواهد داشت. و شاید هم یک مسموعاتی از ابن غضائری وجود داشته است که نجاشی آن را جمع کرده است مثل مستدرکات کتاب علی بن جعفر که از جاهای مختلف جمع کرده اند و این کتاب به این شکل نبوده است. و لذا تضعیف ابن غضائری از این جهت مشکل دارد.

راجع به دلالت این روایت:

دلالت این روایت بر ذهاب حمرة مشرقیه به این نحو است که خود راوی می گوید قرص متواری می شود ولی هنوز حمرة باقی است. و این حمرة، حمرة مشرقیه است که حضرت می فرماید منتظر باشد تا حمرة از بین برود.

و این که بگوییم: شاید امام می خواسته بگوید این کار مستحب است، این خلاف ظاهر تعبیر در روایت است که: «اری لک ان تنتظر حتی تذهب الحمرة. و تاخذ بالحائطه لدینک» یعنی کاری بکن که دینت محفوظ بماند و با این کار دینت محفوظ می ماند.

و این که امام علیه السلام صریحاً فرمود که «لايجوز صلاة المغرب قبل ذهاب الحمرة المشرقية» به خاطر تقیه بوده است. و همین مقدار هم که گفته است سنگین است.

و لذا دلالت این روایت هم تمام شد.

این ملخص استدلال به این روایات یازده گانه بر قول به ذهاب حمرة مشرقیه برای تحقّق غروب شمس است.

لذا طائفه اولی دال بر کفایت استتار قرص، و طائفه ثانیه دال بر لزوم زوال حمرة مشرقیه است و با هم تعارض می کنند. بینم از این دو طائفه و جمع بین آن ها نظر مشهور به دست می آید که محقق همدانی و مرحوم آقای بروجردی هم قائل شده اند که وقت نماز مغرب با زوال حمرة مشرقیه است. و یا این که نظر غیر مشهور و مرحوم خوئی به دست می آید که استتار قرص کافی است.

کتاب الصلاة/اوقات فرائض /محقق غروب شمس/مقتضای جمع بین روایات ۹۵/۱۱/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات فرائض /محقق غروب شمس/مقتضای جمع بین روایات

ص: ۷۰۸

انتهای وقت نماز ظهر و عصر(استتار قرص یا ذهاب حمرة مشرقیه)

بحث در این بود که انتهای وقت نماز ظهر و عصر استتار قرص خورشید است یا زوال حمرة مشرقیه است. این بحث در ابتدای نماز مغرب و نیز در انتهای وجوب صوم هم تأثیر دارد.

عرض کردیم مشهور قائل اند که انتهای وقت نماز ظهر و عصر زوال حمرة مشرقیه است ولی نظری وجود دارد که آقای خوئی می فرماید آن هم مشهور بوده ولی أقل شهرة بوده است که معیار استتار قرص خورشید است. و استتار بین یک ربع تا بیست دقیقه زودتر از زوال حمرة مشرقیه محقق می شود.

منشأ اختلاف، وجود دو طائفه از روایات بود: طائفه اولی ظاهر و برخی نص بود که استتار قرص کافی است. و مفاد طائفه ثانیه این است که باید زوال حمزه مشرقیه بشود.

کلام سه نفر از علماء را در جمع بین دو طائفه نقل کنیم:

جمع محقق همدانی ره (حکومت طائفه ثانیه بر طائفه اول)

نظر محقق همدانی موافق مشهور است که باید زوال حمزه مشرقیه شود.

محقق همدانی ره فرموده است: انکار این که ظاهر لفظ غروب در روایات، استتار قرص خورشید از افق است، مجازفه است. ولی این اخبار نص نیست و قابل حمل است. و شارع در طائفه ثانیه فرموده است که مراد از غروب شمس، معنای عرفی غروب یعنی استتار قرص نیست:

غروب شمس مراتبی دارد: یک مرتبه آن این است که خورشید از چشم پنهان شود که مرتبه عرفی غروب است. و مرتبه عالیّه آن این است که خورشید دیگر بر جوّ زمین هم نتابد. و شارع در طائفه دوم گفته است که مراد من از غروب خورشید، این مرتبه عالیّه است و باید سرخی در جانب شرق از بین برود تا صدق کند که خورشید از شرق و غرب این منطقه غائب شده است. و حکمت قرار دادن این مرتبه از غروب شمس به عنوان معیار، این است که خیلی پیش می آید که مردم اشتباه می کنند و فکر می کنند استتار قرص صورت گرفته است مثلاً هوا ابری است و یا خورشید پشت کوه رفته است. ولی زوال حمزه مشرقیه علامت قطعیه بر استتار قرص است. لذا شارع معیار را زوال حمزه مشرقیه قرار داده است.

ایشان فرموده است: این جمع عرفی در برخی از روایات جاری نمی شود: در برخی روایات تعبیر به «أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ وَقْتِ الْمَغْرِبِ فَقَالَ إِذَا غَابَ كُرْسِيُّهَا - قُلْتُ وَ مَا كُرْسِيُّهَا قَالَ قُرْصُهَا - فَقُلْتُ مَتَى يَغِيبُ قُرْصُهَا قَالَ إِذَا نَظَرْتُ إِلَيْهِ فَلَمْ تَرَهُ. (۱)» که کالنص در این است که خود خورشید غائب شود و حمل بر مرتبه عالیه از غروب شمس، عرفاً بعید است.

حمل روایات غیر قابل توجیه بر تقیّه

ایشان فرموده است: برای این دسته از روایات توجیه دیگری داریم و آن حمل بر تقیّه است: برای عامّه طبق اخباری که به آن ها رسیده بود واضح بود که پیامبر هنگام غروب خورشید نماز مغرب را می خواند و آن قدر واضح بود که قدح در این مطلب سخت تر از این بود که در خلفاء قدح شود و لذا امام علیه السلام تقیّه کرده اند.

ایشان شواهدی را برای حمل بر تقیّه ذکر می کنند:

شواهد حمل بر تقیّه

مرسله علی بن حکم (سؤال از امر واضح)

روایت «أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ وَقْتِ الْمَغْرِبِ فَقَالَ إِذَا غَابَ كُرْسِيُّهَا - قُلْتُ وَ مَا كُرْسِيُّهَا قَالَ قُرْصُهَا - فَقُلْتُ مَتَى يَغِيبُ قُرْصُهَا قَالَ إِذَا نَظَرْتُ إِلَيْهِ فَلَمْ تَرَهُ. (۲)» یکی از شواهد تقیّه است:

زیرا خود سائل سؤال را تکرار کرد و با این که غائب شدن قرص خورشید واضح است ولی باز سؤال می کند که غائب شدن قرص چه زمانی است. و این نشان می دهد که ابهامی در مسأله به خاطر این اختلاف فقهی ائمه با عامه، ایجاد شده بود لذا سؤال کرد. و اگر این ابهام نبود معنا نداشت که سؤال کند کی خورشید غائب می شود و معنای غائب شدن قرص چیست. یعنی ذهبتیت و زمینه ابهام برای سائل به وجود آمده بود و نشانگر جوّ اختلافی است که این گونه سؤال می کند.

ص: ۷۱۰

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۸۱.

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۸۱.

شاهد دیگر روایت آمالی صدوق است:

أَيَّانِ بْنِ تَغْلِبَ عَنِ الرَّبِيعِ بْنِ سُلَيْمَانَ وَ أَيْيَانَ بْنِ أَرْقَمَ وَ غَيْرِهِمْ قَالُوا أَقْبَلْنَا مِنْ مَكَّةَ حَيْثَى إِذَا كُنَّا بِوَادِي الْأَخْضَرِ إِذَا نَحْنُ بِرَجُلٍ يُصَلِّي وَ نَحْنُ نَنْظُرُ إِلَى شُعَاعِ الشَّمْسِ - فَوَجَدْنَا فِي أَنْفُسِنَا فَجَعَلَ يُصَلِّي - وَ نَحْنُ نَدْعُو عَلَيْهِ (حَتَّى صَلَّى رُكْعَةً وَ نَحْنُ نَدْعُو عَلَيْهِ) وَ نَقُولُ هَذَا مِنْ شَبَابِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ - فَلَمَّا أَتَيْنَاهُ إِذَا هُوَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ ع فَزَلْنَا فَصَيَّرْنَا مَعَهُ وَ قَدْ فَاتَتْنَا رُكْعَةٌ - فَلَمَّا فَضَيْنَا الصَّلَاةَ قُمْنَا إِلَيْهِ - فَقُلْنَا جُعِلْنَا فِدَاكَ هَذِهِ السَّاعَةَ تُصَلِّي - فَقَالَ إِذَا غَابَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ الْوَقْتُ. (١)

آبان و دوستانش می گویند از مکه گذشتیم و به وادی اخضر رسیدیم و دیدیم شخصی نماز مغرب می خواند در حالی که شعاع شمس در افق بود هر چند خورشید غائب شده بود. و نحن ندعو عليه ظاهراً به این معنا است که دعا می کردیم خدا هدایتش کند و می گفتیم حتماً این مرد، جوانی از اهالی مدینه است که ولایت اهل بیت را ندارد و تابع مخالفین است. وقتی که به او رسیدیم دیدیم که امام صادق علیه السلام است. تعجب کردیم و سریع پیاده شدیم و اقتدا کردیم و یک رکعت از ما فوت شد. وقتی نماز را تمام کردیم گفتیم: فدایت شویم آیا در این زمان نماز می خوانی؟ آخه حالا وقت نماز مغرب است؟! حضرت فرمود وقتی خورشید غائب شود وقت داخل می شود.

این روایت نشان می دهد که: جوّ شیعی نمی پذیرفت که یک شیعه مقارن غروب آفتاب و استتار قرص نماز بخواند. ولی باز حضرت تقیّه کرد که با غروب خورشید وقت داخل می شود.

ص: ٧١١

ایشان می گوید: جوّ شیعه را ببینید که آن قدر سنگین است که وقتی می بینند کسی با غروب خورشید نماز می خواند دست به نفرین بر می دارد (حال ما احتراماً گفتیم نفرینش این بود که دعا می کند خدا هدایتش کند). آیا این جوّ را غیر از ائمه به وجود آورده بودند. لذا این قرینه می شود که این روایاتی که می گوید با غروب شمس وقت مغرب داخل می شود، حمل بر تقیّه شود.

روایت عبدالله بن وضّاح (تعبیر به الحائطه لدینک)

شاهد دیگر روایت عبدالله بن وضّاح است:

کتبت الى العبد الصالح (عليه السلام) يتوارى القرص ويقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعا وتستتر عنا الشمس وترتفع فوق الليل (هكذا في الاستبصار وفي الوسائل، ولكن في التهذيب: فوق الجبل) حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فأصلى حينئذ وأفطر إن كنت صائماً أو أنتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الليل (هكذا في الاستبصار وفي الوسائل، ولكن في التهذيب: فوق الجبل)، فكتب إلى أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطه لدینک (۱).

روشن است که حضرت ذهاب حمرة مشرقیه را معیار قرار داد. و تعبیر «الحائطه لدینک» نشانگر جوّ تقیّه ای است. جوّ به گونه ای بوده است که حضرت نمی توانسته است حکم واقعی را واضح بیان کنند و گرنه معنا ندارد امام علیه السلام بحث از احتیاط در شبهه حکمیه کنند. معلوم می شود که حضرت می خواهند با کمترین محذور و با بیانی لطیف که اصطکاک با عامّه ایجاد نکند می خواهد حکم واقعی را بیان کند.

حمل طائفه أولى بر تقیّه بدون توجه به معارضه (عدم جریان أصله الجدّ با وجود من يتقى منه)

ص: ۷۱۲

بعد ایشان فرموده است: غیر از این که مقتضای جمع عرفی بین این دو طائفه این است که طائفه اولی را در مواردی که قابل جمع عرفی نیست حمل بر تقیه کنیم می‌گوییم: حتی اگر طائفه اولی به تنهایی بود و طائفه ثانیه نبود تا با آن معارضه کند باز أصالة الجَدِّ در طائفه اولی جاری نبود زیرا أصالة الجَدِّ با وجود من یتقی منه جاری نمی‌شود. در جایی که محل تقیه است أصالة الجَدِّ جریان ندارد.

بنده مثالی بزنم: سَهْلُ بْنُ زِيَادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ رِفَاعَةَ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي الْعَبَّاسِ بِالْحِيرَةِ فَقَالَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِي الصِّيَامِ الْيَوْمَ فَقُلْتُ ذَاكَ إِلَى الْإِمَامِ إِنْ صُمْتُ صُمْنَا وَإِنْ أَفْطَرْنَا أَفْطَرْنَا فَقَالَ يَا غُلَامُ عَلَيَّ بِالْمَائِدَةِ فَمَا كَلْتُمْ مَعَهُ وَ أَنَا أَعْلَمُ وَاللَّهِ أَنَّهُ يَوْمٌ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ فَكَأَنَّ إِفْطَارِي يَوْمًا وَقَضَاؤُهُ أَيْسَرُ عَلَيَّ مِنْ أَنْ يُضْرَبَ عُنُقِي وَلَا يُعْبَدَ اللَّهُ. (۱)

امام علیه السلام پیش خلیفه عباسی تشریف بردند و خلیفه پرسید که امروز را چه می‌کنی؟ حال یوم الشک بوده یا روز آخر ماه رمضان بوده (که مشهور این احتمال دوم را می‌گویند) مهم نیست در هر صورت خلیفه عباسی آن روز را عید اعلام کرده بود. خلیفه عباسی که از هلال ماه سؤال کرد حضرت فرمود ذاک إلى الإمام ان شئت صمنا و إن أفطرتنا أفطرتنا: که نمی‌توان در این أصالة الجَدِّ را جاری کرد هر چند ذیل روایت که قرینه بر تقیه است برای غلام بیان نمی‌شد. وقتی ظالم در مقابل است و اگر سخن حق بگویی گردنت را می‌زند دیگر در سیره عقلائیة جای اجرای أصالة الجَدِّ نیست.

ص: ۷۱۳

ایشان می گوید: عامّه تحمّل نمی کردند که کسی بگوید نمی شود نماز مغرب را موقع استتار قرص خواند و با وجود این جوّ سنگین از امام سؤال می کنند لذا أصالة الجَدّ در کلام امام علیه السلام جاری نمی شود.

مثالی دیگر عرض کنیم: فرض کنید در مکه و مدینه کسانی که آمرین به منکر و ناهین از معروف اند و مزدور اند اگر از شما سؤال کنند که چرا فلان کس را لعن می کنید بعد شما بگویید که نه ما لعن نمی کنیم. این جا أصالة الجَدّ جاری نمی شود و هیچ عاقلی این جا حرفی نمی زند که برای خود و دیگران مشکل ایجاد کند.

خود این که ائمه در طائفه ثانیه حدّ غروب را زوال حمزه مشرقیه قرار داده اند مثل روایت برید، مدارا با عامّه است و مستقیم با احادیث پیامبر خدا که عامّه نقل می کردند تعارض و اصطکاک ندارد.

این محضّل فرمایش محقّق همدانی است.

مناقشه در کلمات محقّق همدانی

فعلاً مناقشات تفصیلی را بیان نمی کنیم و بعداً ذکر می کنیم. تنها این مناقشه را بیان کنیم که:

این که ایشان گفت: اگر ما بودیم و روایات طائفه اولی، أصالة الجَدّ را جاری نمی کردیم؛

این مطلب در جایی است که از امام سؤال کنند و امام مجبور به جواب دادن باشد نه در جایی که حضرت ابتدای به ساکن مطلبی را بیان می کند. و برخی از روایات ابتدای به ساکن بوده است:

مثل صحیحہ عبد اللّٰه بن سنان عن ابي عبد اللّٰه عليه السّلام، قال: سمعته يقول: وقت المغرب إذا غربت الشمس فغاب قرصها(۱)

ص: ۷۱۴

و صحیحہ زرارہ عن اَبی جعفر علیہ السَّلام قال: إذا زالت الشمس دخل الوقتان: الظهر و العصر، و إذا غابت الشمس دخل الوقتان: المغرب و العشاء(۱).

و مثل روایہ محمد بن عیسی عن یونس عن یزید بن خلیفہ، قال: قلت لأبی عبد اللہ (علیہ السلام) إنَّ عمر بن حنظلہ أتانا عنک بوقت، فقال أبو عبد اللہ (علیہ السَّلام) إذا لا یکذب علینا قلت: قال: وقت المغرب إذا غاب القرص إلَّا أنَّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ کان إذا جدَّ به السیر آخر المغرب و یجمع بینها و بین العشاء، فقال: صدق(۲) و یزید بن خلیفہ کہ از شیعیان خالص بوده است.

و مثل صحیحہ صفوان (قلت لأبی عبد اللہ (علیہ السلام): إن معی شبه الكرش المنشور فأؤخر صلاة المغرب حتی عند غیوبه الشفق ثم أصلیہما جمیعاً یکون ذلک أرفق بی، فقال: إذا غاب القرص فصل المغرب فإنما أنت و مالک لله(۳)) آیا امام مجبور بود این گونه صحبت کند. می توانست بگوید: لا تؤخر صلاة المغرب و چه لزومی داشت کہ بگوید: اذا غاب القرص فصل المغرب. و الضرورات تتقدّر بقدرها. این کہ از باب مرجحات باب تعارض حمل بر تقیه کنیم بحثی نیست. ولی شما می گوید کہ اگر معارض هم نبود حمل بر تقیه می شد و ما به این حرف اشکال می کنیم.

أما جمع ایشان را در انتهای بحث بررسی می کنیم.

جمع مرحوم خوئی

مرحوم خوئی با این کہ شدیداً به نظرات محقق همدانی عنایت دارد و می گوید کلمات ایشان مشکلات زیادی را حلّ می کند ولی در این جا نظری بر خلاف ایشان داده اند:

ص: ۷۱۵

۱- (۷) - وسائل الشیعه ج ۴ ص ۱۲۵.

۲- (۸) - وسائل الشیعه ج ۴ ص ۱۳۳.

۳- (۹) - وسائل الشیعه ج ۴ ص ۱۹۳.

مرحوم خوئی تک تک روایات طائفه ثانیه را بررسی کرده اند:

روایت اولی مرسله ابن ابی عمیر

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَبْدِ بْنِ أَصِيحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي عُبَيْدِ اللَّهِ قَالَ: وَقْتُ سُقُوطِ الْقُرْصِ وَوُجُوبِ الْإِفْطَارِ مِنَ الصَّيَامِ - أَنْ تَقُومَ بِحِذَاءِ الْقَبْلَةِ وَتَتَفَقَّدَ الْحُمْرَةَ - الَّتِي تَرْفَعُ مِنَ الْمَشْرِقِ - فَإِذَا جَازَتْ قِمَّةَ الرَّأْسِ إِلَى نَاحِيَةِ الْمَغْرِبِ - فَقَدْ وَجَبَ الْإِفْطَارُ وَسَقَطَ الْقُرْصُ. (۱)

ایشان فرموده است:

مناقشه سندی (سهل بن زیاد و مرسله بودن)

اولاً سند روایت ضعیف است و ما نتوانستیم سهل بن زیاد را توثیق کنیم. و مرسله هم هست بلکه مرسله نیست و راوی بعدی اسم او را ذکر نکرده است و ابن ابی عمیر اسم آن را گفت. آقای خوئی نظر خودش را با نظر امام اشتباه گرفته است. امام قدس سره می گوید من تنها مراسیل ابن ابی عمیر را قبول دارم زیرا حرف شیخ در عده ناشی از اجتهاد در کلام کشی در اصحاب اجماع است و مهم کلام نجاشی است که سکن الأصحاب إلى مراسيله، و عن ذكره مراسيل دیگری است. ولی آقای خوئی که قبول ندارد که بین مراسیل و مسانید فرق دارد. ایشان هر چند منکر توثیق عام در مشایخ ابن ابی عمیر چه در مراسیل و چه در مسانید، است ولی دلیل بر توثیق عام را کلام شیخ طوسی در عده می داند: لایروون و لایرسلون إلا عن ثقه. لذا این که بگوییم مرسل نیست و مسند است که طبق نظر شما فرق نمی کند.

ص: ۷۱۶

آقای زنجانی طبعاً دو اشکال را قبول نمی کنند زیرا: سهل بن زیاد را توثیق می کنند و مشایخ ابن ابی عمیر را ثقات می دانند.

مناقشه اول در دلالت (خلاف وجدان بودن مضمون روایت)

آقای خوئی فرموده اند: اولاً مضمون در روایت ابن ابی عمیر خلاف وجدان است:

قبل از زوال حمزه مشرقیه به افق نگاه کنید. در مشرق یک سرخی وجود دارد و آرام آرام کم می شود تا از بین می رود و هیچ گاه این سرخی از بالای سر رد نمی شود. بله سرخی در مشرق تمام می شود و در مغرب به وجود می آید. لذا قطع به بطلان مضمون این روایت داریم و به حدیثی که قطع به بطلان مضمونش داریم نمی توانیم عمل کنیم.

آقای خوئی این مطلب را در مواردی تطبیق کرده اند: مثلاً در باب دیات مشهور می گویند قطع بیضه ی چپ دو سوم دیه دارد و قطع بیضه ی راست یک سوم دیه دارد. و مستند آن روایتی است که می گویند اسپرم و ولد از بیضه ی چپ است. آقای خوئی می فرماید قطعاً مضمون این حدیث باطل است و از لحاظ علمی خلافش ثابت شده است. لذا می فرماید دیه بیضه چپ هم یک سوم است.

جواب از مناقشه دلالتی

اولاً: ما احساس نمی کنیم که حمزه از بالای سر عبور نمی کند، ولی برهان علمی همین را می گوید که سرخی هنگام غروب در مشرق است و هر چه خورشید از افق پایین می رود سرخی مشرق جلو تر می آید و به جای آن سیاهی می آید زیرا دیگر نور نمی تابد. و این که ما سرخی را نمی بینیم به این خاطر است که نور انعکاس پیدا نمی کند تا ما بینیم ولی نور بر جو زمین می تابد و سرخی ناشی از عامل مجهولی نیست و ناشی از تابش نور خورشید است.

ص: ۷۱۷

ثانیاً: این بیان یک بیان مسامحی است: همین که سرخی در جانب مشرق تمام شد و در جانب مغرب به وجود آمد عرف چنین تعبیری می کند و بیان عرفی مسامحی است که خورشید از این طرف به آن طرف رفت. و این مقدار بیان مسامحی در روایات وجود دارد. و دلیل نمی شود که روایت را طرح کنیم.

مناقشه دوم در دلالت

مرحوم خوئی می فرماید: «اذا سقط القرص» به این معنا است که از دید پنهان شود که قبل از ذهاب حمزه پنهان شده است. و اگر معنای دیگری دارد که إحاله به مجهول است.

جواب

امام علیه السلام توضیح داد که سقوط قرص یک مرتبه عرفیه دارد که با استتار قرص حاصل می شود و یک مرتبه عالیه دارد که ما این را اعتبار کردیم و این مرتبه با ذهاب حمزه حاصل می شود و ما این را سقوط قرص می دانیم.

نتیجه بحث از روایت اول

لذا به نظر ما هم دلالت روایت تمام است و هم سند روایت تمام است اگر سهل بن زیاد توثیق شود و مراسلات و مسانید ابن ابی عمیر درست شود کما هو الصحيح.

محرمات/قمار/أقسام/قسم أول و دوم ۹۵/۱۱/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: محرمات/قمار/أقسام/قسم أول و دوم

بحث راجع به حرمت قمار بود.

أقسام قمار

قمار دارای چهار قسم است و قدر متیقن آن از حیث حرمت تکلیفی و وضعی، قسم اول است که لعب، با برد و باخت مالی باشد و لعب هم با آلات معدّ برای قمار باشد: مثلاً با تخت نرد همراه با رهان و برد و باخت مالی بازی کنند که هم لعب مع الرهان است و هم مورد لعب، آلات قمار است. این صورت قدر متیقن از حرمت غنا تکلیفاً و وضعاً است:

ص: ۷۱۸

برخی از افعال تنها حرام وضعی اند یا تنها حرام تکلیفی اند ولی قمار هر دو را دارد: بازی قمار حرام تکلیفی است و پولی هم که از این راه به دست می آید حرام وضعی است.

البته قدر متیقن این است که بازی با آلات قمار حرمت تکلیفی دارد. اما آیا نفس قرارداد بستن بر لعب به آلات قمار هم حرام است یا نه، باید بعداً بحث کنیم. و ما فعلاً قدر متیقن از حرمت را بیان می کنیم: لعب مع الرهان با آلات قمار.

قسم اول: لعب مع الرهان با آلات قمار

وجه شك در حرمت قمار در غير لعب

لفظ لعب: برای احتراز از چیزهایی است که عرفاً لعب نیست و مشتمل بر بازی نیست. ما تبعاً لشیخنا الأستاذ قدس سره، در صدق عرفی قمار در مواردی که برد و باخت است اما عرفاً لعب و بازی صدق نمی کند مناقشه می کنیم. مثلاً در مسابقات علمی که عرفاً بازی نیست، حتی اگر بازنده پولی بدهد در صدق قمار شك داریم.

وجه شك در حرمت قمار بدون رهان یا رهان از شخص ثالث

و نیز باید مع الرهان باشد: توجه شود که اگر شخص ثالث جائزه تعیین کند رهان نیست. رهان که در لغت مقامره را به همراهه معنا کرده اند قدر متیقن این است که برنده از بازنده چیزی دریافت کند. و در قرآن هم که فرموده است: **إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعِدَاوَةَ وَالْبُغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْمِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ (۱)** نکته اش این است که شخص بازنده، مال خود را باخته است لذا کینه شخص برنده را به دل می گیرد. لذا اگر شخص ثالثی جائزه را تعیین کند کینه به وجود نمی آید. بله برد و باخت به معنای بردن و نبردن صدق می کند ولی قدر متیقن از قمار جایی است که بازنده، مالی را از دست می دهد یعنی از او مال را می گیرند و به برنده می دهند. و در مازاد بر این در صدق قمار شك می کنیم و می توانیم برائت جاری کنیم.

ص: ۷۱۹

نکته: شرط بندی بر پیش بینی بازی دیگران و برنده و بازنده آن بازی، لعب نیست. و ما در صدق قمار مناقشه می کنیم و نمی خواهیم بگوییم جمیع عناوین فقهیه این جا منتفی است لذا شاید اُکل مال به باطل صدق کند و حرام وضعی باشد مثل این که یک شیء بی ارزش را به دیگری بفروشی. ولی بحث این است که قمار نیست که حرام تکلیفی باشد و از این جهت حرام وضعی هم باشد.

گرفتن پول برای شرکت در مسابقه

اگر برای شرکت در این مسابقه اجرتی تعیین شود ربطی به رهان ندارد. منتها مسؤول برگزاری مسابقه از همین هزینه ها به برنده جایزه می دهد و به نظر ما تبعاً لشیخنا الأستاذ اشکالی ندارد.

بلیط بخت آزمایی

این که مرحوم خوبی در مصباح الفقاهاه فرموده قسم أول یعنی اللعب مع الرهان بآلات القمار شامل بلیط بخت آزمایی می شود درست نیست:

چون عرفاً بلیط بخت آزمایی مشتمل بر لعب نیست و قمار بر آن صدق نمی کند: که افراد، بلیطی را که سریال و کدی روی آن نوشته شده است را می خرند و بعد در قرعه کشی شرکت می کنند. ما نمی گوییم قطعاً قمار نیست، اگر شک هم کنیم برائت جاری می شود.

وجه عدم صدق قمار بر بازی فوتبال

و أمّا بازی فوتبال: وجه این که بر بازی فوتبال قمار صدق نمی کند این است که معنای رهان این است که تیم مغلوب به تیم غالب پولی بدهد در حالی که در فوتبال متعارف این است که فدراسیون پولی می دهد نه تیم مغلوب. و عرفاً هم فوتبال آلت قمار نیست زیرا آلت قمار آنی است که بازی بدون برد و باخت با آن نادر کالمعدوم باشد، در حالی که در فوتبال، بازی بدون برد و باخت نادر کالمعدوم نیست و نهایت فوتبال از آلات مشترک می شود. و بازی مشترک که هم با آن قمار بازی می کنند و هم بدون قمار بازی می کنند، آلت قمار نیست.

لذا اگر برد و باخت توسط دو تیم صورت بگیرد و بگویند تیم بازنده پول سالن فوتبال را بدهد و یا بستنی بخرد: این از حیث لعب به آلات قمار حرام نیست و داخل در قسم های دیگر می شود.

نکته: جائزه باید یک شیء با ارزش مثل پول یا جنس یا خدمت با ارزش باشد.

قسم دوم: لعب با آلات قمار بدون برد و باخت

بنا بر این که شطرنج هنوز آلت قمار است: آیا اگر بدون برد و باخت و به قصد تفریح باشد تکلیفاً حرام است. بحث مهمی است و مرحوم نراقی در مستند الشیعه فرموده است که خلافتی بین علمای شیعه در حرمت آن نیست هر چند عامه اختلاف دارند. و مشهور بین فقهای معاصر هم حرمت است. بلکه ما مخالفی پیدا نکردیم و تنها مرحوم آقای خوانساری در جامع المدارک در أدله آن تشکیک کرده اند ولی فتوا به حلیت قسم دوم نداده اند.

معنای آلت قمار

عرض کردم: آلت قمار، آلاتی است که متعارف از آن بازی با برد و باخت است و بازی بدون برد و باخت مالی نادر کالمعدوم است و لذا در این قسم دوم بحث شروع می شود که اگر با تخت نرد به قصد تفریح و سرگرمی بدون برد و باخت بازی کنند، حرام است؟

آلات قمار مثل آلات لهو و آلات قتل است: ممکن است با چاقو هم سر را ببرند ولی چون استعمال مشترک دارد آلت قتل نیست ولی شمشیر و خنجر آلت قتل است چون عرفاً معدّ برای قتل است. ولی چاقو هر چقدر بزرگ هم باشد آلت قتل نیست مگر این که قداره و قمه شود. تبر آلت قتل نیست.

ص: ۷۲۱

توجه شود که: در قتل عمدی ما یقتل مثله موضوعیت دارد که اگر تبر را به پای کسی بزیند ما یقتل مثله نیست ولی اگر به سمت قلب کسی بزیند ما یقتل مثله است و حتی اگر سنگ بزرگی را به سر کسی بزیند موضوع محقق می شود. ولی در بحث آلات قمار دنبال آلت قمار هستیم که به این معنا است که عرفاً معدّ برای برد و باخت مالی است.

ملاک صدق آلت قمار: عرف عام یا عرف محلّ

در این قسم دوم این اختلاف وجود دارد که: آلت قمار بودن را عرف عام تعیین می کند یا عرف محلّ: و آقای سیستانی این نظر دوم را انتخاب کرده اند: مثلاً در قم که بازی بیلارد چون معمولاً بدون برد و باخت است آلت قمار نیست ولی مثلاً در استانبول اگر معمولاً با برد و باخت باشد بیلارد آلت قمار می شود.

و در بحث مکیل و موزون نیز فقهاء چنین بحثی را مطرح کرده اند که: ربای معاوضی تابع عرف محلّ است: اگر در قم تخم مرغ و گردو را کیلویی بفروشند اگر یک کیلو تخم مرغ رسمی را با دو کیلو تخم مرغ ماشینی معاوضه کنی ربا می شود. ولی اگر در جایی عددی می فروشند اگر ده تخم مرغ رسمی را در مقابل بیست عدد تخم مرغ ماشینی معاوضه کنی ربا نیست. که می گویند انحلالی است و عرف هر محلّی جدا سنجیده می شود که معدود معامله می شود یا به صورت مکیل و موزون معامله می شود.

البته این اشکال وجود دارد که چرا عرف عام ملاک نباشد: شما در «سجود علی ما ینبت من الأرض» که از آن «ما یلبس أو یؤکل» استثناء شده است این حرف را نزده اید که این شیء در قم مثلاً خوردنی است ولی در تهران مثلاً خوردنی نیست ولی کسی معیار عرف محلّ را بیان نکرده است. این را بیان کردیم تا روی آن فکر کنید. لذا فعلاً سراغ بحث کبروی می رویم:

نظر مرحوم شیخ انصاری: عدم شمولیت أدله نسبت به قسم دوم

مرحوم شیخ انصاری ابتدا در شمول أدله نسبت به این قسم دوم مناقشه می کند:

دلیل اول

اطلاق قمار در روایات شامل لعب به آلات قمار بدون برد و باخت هم می شود.

ما در تقریب این ادعا دو مطلب را نیاز داریم: اول کبرایی که بر حرمت قمار دلالت کند و دوم این که از نظر لغوی، ثابت کنیم قمار به معنای لعب مع الرهان نیست بلکه به معنای مطلق لعب به آلات قمار است.

اما راجع به کبرای حرمت قمار، گفته می شود که روایات عدیده ای داریم:

روایت اول (صحیحہ معمر بن خلاد)

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَمَّرِ بْنِ خَلَادٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: النَّزْدُ وَالشُّطْرُنْجُ وَالْأَرْبَعَةُ عَشْرَ بِمَنْزِلِهِ وَاحِدَةٍ - وَكُلُّ مَا قَوْمَرٍ عَلَيْهِ فَهُوَ مَيْسِرٌ. (۱) به ضمیمه این که قرآن هم می گوید: «إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيُضِدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ (۲)» یعنی

روایت گفت که آلات قمار میسر هستند و آیه هم می گوید از میسر اجتناب کنید: یعنی از آلات قمار اجتناب کنید و این اطلاق دارد. لذا ظاهر روایت این است که از قمار در مورد آلات قمار اجتناب کنید.

فرض این است که متعارف در تخت نرد این است که با برد و باخت مالی بازی می شود و شخصی بدون برد و باخت مالی با آن بازی می کند. و کل ما قومر علیه یعنی هر چه که به صورت متعارف با آن قمار می شود میسر است.

ص: ۷۲۳

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۳۲۳.

۲- (۳) مائده/۹۱.

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَبْدِ بْنِ أَصِيحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ سَيِّفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ زِيَادِ بْنِ عَيْسَى قَالَ: سَيَأْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنْ قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ فَقَالَ كَأَنَّ قُرَيْشًا تُقَامِرُ الرَّجُلَ بِأَهْلِهِ وَ مَالِهِ - فَهَاهُمْ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَنْ ذَلِكَ. (۱)

این روایت دلالت ندارد زیرا قیدی دارد: با مال و أهل قمار می کردند یعنی نعوذ بالله بر سر زنان هم قمار می کردند. یا این که مال می دادند و اگر تمام می شد ناموس خود را می داد. و لذا شاید از جهت قمار با أهل مشکل داشته باشد.

أما صغرای حرمت قمار: که آیا مطلق قمار با آلات قمار، مصداق قمار می باشد یا نه؛

مرحوم شیخ اشکال کرده است که: صدق قمار بر مطلق لعب به آلات قمار مشکوک است:

«قامر الرجل» در لغت واضح نیست که به معنای لعب به آلات قمار باشد. در قاموس می گوید: «قامر الرجل: راهنه فغلبه و هو التغامر» یعنی رهان داشته است. أقرب الموارد: «قمر الرجل قمرًا: راهنه».

بله در برخی کلمات مطلق لعب به آلات قمار را، قمار گرفته اند: مثلاً در مجمع البحرین می گوید: «القمار بالكسر المقامرة. و تقامروا: لعبوا بالقمار، و اللعب بالآلات المعده له على اختلاف أنواعها نحو الشطرنج و النرد و غیر ذلك، و أصل القمار الرهن على اللعب بالشيء من هذه الأشياء، و ربما أطلق على اللعب بالخاتم و الجوز (۲)» ولی در ادامه چنین فرموده است که «و أصل القمار» لذا بعید نیست بگوئیم معنای فارسی قمار، برد و باخت با آلات قمار است.

ص: ۷۲۴

۱- (۴) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۱۶۴.

۲- (۵) مجمع البحرین، ج ۳، ص: ۴۶۳.

و اگر کسی اشکال کند که قمار در لعب به آلات قمار بدون برد و باخت هم استعمال شده است: مرحوم شیخ فرموده است استعمال اعم از حقیقت است. و استعمال اخیانی با قرینه ملازم با ظهور اطلاقی قمار نسبت به لعب به آلات قمار، نیست.

بعد ایشان مناقشه کبرویه کرده است که: ممکن است گفته شود اطلاقات حرمت قمار منصرف به فرد غالب است که در آن برد و باخت وجود داشته است.

بعد فرموده است: این اشکال کبروی که قمار از لعب بدون برد و باخت انصراف دارد شامل روایاتی که از خود آلات قمار نهی می کنند هم می شود: لذا اگر در روایت شطرنج و نرد آمده باشد می توان ادعای انصراف به موارد غالب که مع الرهان بوده است، کرد.

کتاب الصلاة/اوقات فرائض /محقق غروب شمس /جمع بین روایات /جمع مرحوم خویی ۹۵/۱۱/۱۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات فرائض /محقق غروب شمس /جمع بین روایات /جمع مرحوم خویی

خلاصه مباحث گذشته:

محقق غروب شمس (استتار قرص یا زوال حمره مشرقیه)

تعارض روایات

بحث در تعارض دو طائفه از روایات بود، در مورد این که آخر وقت نماز ظهر و عصر و اول وقت نماز مغرب و عشاء، استتار قرص خورشید است یا زوال حمره مشرقیه است.

جمع مرحوم خویی

مرحوم خویی فرمودند: به نظر ما جمع عرفی اقتضا می کند که بگوئیم استتار قرص کافی است و روایات زوال حمره مشرقیه را باید توجیه کنیم: زیرا روایات استتار قرص، صریح در کفایت استتار قرص است و قابل حمل بر زوال حمره مشرقیه نیستند.

این که در روایت آمده است:

وَ عَنْهُ عَنِ الْمِثْمِيِّ عَنْ أَبَانَ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ الْفَضْلِ الْهَاشِمِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص يُصَلِّي الْمَغْرِبَ - حِينَ تَغِيْبُ الشَّمْسُ حَيْثُ يَغِيْبُ حَاجِبُهَا. (۱)

ص: ۷۲۵

که در تهذیب این گونه نقل می کند و در استبصار می گوید: «حتیٰ یغیب حاجبها». این تعبیر که وقتی ابروی خورشید غائب می شد حضرت نماز مغرب را می خواند قابل حمل براین نیست که مراد زوال حمزه مشرقیه است که یک ربع بعد از استتار قرص است.

مناقشه در روایات طائفه ثانیه

ایشان فرموده است: لذا باید روایات مربوط به زوال حمزه مشرقیه را توجیه کنیم؛

روایت اول

هم در سند و هم در دلالت مناقشه کرد. ما اشکال سندی را به لحاظ سهل بن زیاد پذیرفتیم ولی اشکال دلالی را قبول نکردیم.

روایت دوم

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَىٰ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ وَ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ بُرَيْدِ بْنِ مُعَاوِيَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِذَا غَابَتِ الْحُمْرَةُ مِنْ هَذَا الْجَانِبِ يَعْنِي مِنَ الْمَشْرِقِ - فَتَقَدُّ غَابَتِ الشَّمْسُ مِنْ شَرْقِ الْأَرْضِ وَ غُزِبَهَا (۱)

مستدلّ مثل محقق همدانی گفت که اگر زوال حمزه مشرقیه بشود خورشید از شرق و غرب زمین غائب شده است و وقت نماز مغرب هم همین زمان است.

مرحوم خوئی فرموده است: اولاً سند این روایت ضعیف است: قاسم بن عروه توثیق ندارد. ثانیاً: ما مضمون این روایت را قبول داریم ولی اشکال ما به مشهور این است که إِذَا غَابَتِ الْحُمْرَةُ مِنْ هَذَا الْجَانِبِ يَعْنِي مِنَ الْمَشْرِقِ را مشرق مسامحی محاسبه می کنند در حالی که مشرق، ظهور در مشرق حقیقی دارد یعنی در همان جایی که خورشید طلوع می کند، نه این که مراد ربع الفلک باشد. و بالوجدان و با تجربه ای که ما کردیم به مجرد استتار خورشید سیاهی ای در مطلع شمس پدید می آید و به مرور این سیاهی زیاد می شود و حمزه در مشرق از بین می رود. یعنی وقتی از مشرق حقیقی حمزه از بین برود و خط سیاه تشکیل شود غروب خورشید هم محقق می شود و ربطی به این که حمزه از بالای سر یا از ربع الفلک زائل بشود ندارد.

ص: ۷۲۶

امام علیه السلام با توجه به این که زمین کروی بود و بین نقطه مشرق و مغرب تقابل است، وجود سیاهی در مطلع شمس را قرینه بر استتار قرص گرفته اند. با توجه به این که خود استتار قرص به خاطر وجود کوه و ابر و مانند آن قابل تشخیص نیست لذا وجود سیاهی در مطلع حقیقی شمس را کاشف از استتار قرص قرار داده اند. لذا این روایت ادلّ بر کفایت استتار قرص است.

بعد ایشان فرموده است: اگر این بیان را نپذیرید و بگویید ظاهر روایت زوال حمره از مشرق عرفی است؛ مفاد روایت از قول مشهور هم بالاتر می شود زیرا مشهور می گویند از قمه الرأس حمره زائل شود هر چند در گوشه مشرق، حمره باقی باشد.

مناقشه در کلام مرحوم خوئی نسبت به روایت دوم

۱- اما این که اگر بیان ما را نپذیرید این روایت از قول مشهور هم بالاتر می شود و همان قولی می شود که معروف نبود و صاحب عروه در مورد آن احتیاط کرد:

این درست نیست: عرض کردیم که زوال حمره از جانب مشرق و ربع الفلک ملازم با زوال حمره از قمه الرأس است و صاحب عروه هم اشتباه کرده است که این دو را ملازم نگرفته است. این گونه نیست که سرخی از بالای سر از بین برود ولی در گوشه های مشرق که از خورشید دور تر است سرخی باقی باشد. و سیاهی که در مشرق حقیقی به وجود می آید در آخر به بالای سر می رسد و سرخی در نهایت از بالای سر از بین می رود. لذا این روایت دلیل بر قول مشهور می شود نه بر قولی که اوفق به احتیاط است که آقای خوئی فرموده است لم يعرف قائله.

ص: ۷۲۷

۲- أمّیا فرمایش دیگر ایشان که فرمودند: مراد از «من هذا الجانب یعنی المشرق» مراد مشرق حقیقی است و مقارن با غروب آفتاب سیاهی در مشرق حقیقی به وجود می آید:

اولاً: سیاهی ای که ایشان می گوید خلاف تجربه است. بله حمزه مشرقیه با خط افق فاصله دارد ولی به مجرد استتار قرص خط سیاه در مطلع الشمس محقق نمی شود و خلاف وجدان است. و حمزه مشرقیه دقیقاً بالای مطلع الشمس نیست. شما هنگام غروب آفتاب ملاحظه کنید که این طور نیست یک خط سیاه بالای مطلع حقیقی شمس به مجرد استتار قرص پدید بیاید و نمی دانیم مرحوم خوبی چگونه این را تجربه کرده اند. بله بین بخشی که حمزه مشرقیه تشکیل می شود و بین انتهای خط افق فاصله است که رنگش مثل بقیه رنگ آسمان است و کدر است.

بخشی که حمزه مشرقیه است با بخشی که مطلع الشمس است فاصله دارد. و مطلع الشمس این روزها در جنوب شرقی است ولی حمزه در جنوب شرقی نیست. و اصلاً این تصوّر درست نیست که به مجرد استتار قرص سرخی در مطلع الشمس به سیاهی تبدیل می شود.

ثانیاً: این دقت ها غیر عرفی است که بگوییم مراد از مشرق، خط باریک در انتهای افق و در جایی است که خورشید در صبح طلوع کرد. ظاهر این است که مشرق، کل ربع الفلک است.

ثالثاً: طبق بیان شما چرا امام فرمود «اذا غابت الحمزه من هذا الجانب فقد غابت الشمس من شرق الأرض و غربها»: این تأکید نشان می دهد که ممکن است قبل از زوال حمزه، خورشید از غرب زمین غروب نکرده باشد و تنها از شرق زمین غروب کرده باشد یا بر عکس، روشنایی در شرق زمین وجود دارد و خورشید هنوز از شرق زمین غروب نکرده است و خورشید موقعی از شرق زمین و غرب زمین غروب می کند که سرخی آن در مشرق از بین برود چون اثر خورشید هنوز روی مشرق وجود دارد و حمزه مشرقیه اثر وجود خورشید است.

لذا ظاهر روایت این است که می خواهد حدی را برای غروب شمس بیان کند و اگر اینی بود که آقای خوئی فرموده اند که غروب شمس ملازم با سیاهی در مشرق حقیقی زمین است، نیازی به این تعبیر نبود. و ظاهر این تعبیر این است که تا حمزه مشرقیه وجود دارد، خورشید کاملاً غروب نکرده است و روایت می خواهد یک مرتبه ای از غروب شمس را موضوع برای احکام قرار دهد و آن این که آن قدر پنهان شود که دیگر نورش هم بر مشرق نتابد. و انصاف این است که این روایت ظاهر در کلام مشهور است.

اگر بنا بود امام بیان کنند که غروب خورشید با سیاهی در نقطه حقیقیه مطلع شمس ملازمه دارد این تأکید که: اذا غابت من شرق الأرض و غربها برای چه بود؟ لذا این روایت می خواهد بگوید که تا حمزه مشرقیه است خورشید به طور کامل پنهان نشده است و عرف عام فکر می کند خورشید پنهان شده است. اگر استتار قرص کافی بود می گفت: غابت الشمس من غرب الأرض. آقای خوئی سیاهی در مشرق را ملازم با سقوط قرص می داند. و ایشان می گوید سقوط قرص من شرق الأرض و غربها به این معنا است که از منطقه شما خورشید غائب شود و گرنه زمین کروی است و هر آن یک جا طلوع و یک جا غروب می کند. یعنی وقتی سیاهی در مشرق ایجاد می شود خورشید حتی از پشت کوه و پشت ابر هم غائب شده است. ما می گوئیم این خلاف ظاهر است و ظاهر مشرق در روایت، مشرق عرفی است نه خط سیاه در مطلع الشمس بر فرض اگر هنگام استتار قرص تشکیل شود. و نیز اگر حضرت می خواست این را بفرماید چرا فرمود من شرق الأرض و غربها؟ عرف که معنای غیوبت خورشید را می داند و می داند اگر پشت کوه قرار بگیرد خورشید غروب نکرده است خصوصاً برخی موارد یک ساعت زودتر از غروب خورشید پشت کوه می رود. پس چه لزومی داشت حضرت این جمله را با این قید اضافی بفرمایند. لذا ظاهر این است که روایت می خواهد نکته ای اضافی بیان کند که اگر خورشید بر جو زمین بر مشرق بتابد هنوز غروب نکرده است و این دقیقاً همان نظر مشهور است.

۳- و اما این که ایشان فرمودند روایت ضعیف السند است:

می گوئیم قاسم بن عروه ثقه است زیرا از مشایخ ابن اُبی عمیر است و از مشاهیری است که لم یرد فیه قدح که طبق مبنای استاد از امارات وثاقت است.

وجود اشکال دیگر در دلالت روایت دوم بر لزوم زوال حمزه مشرقیه

بله اشکال دیگری به روایت مطرح شده است: احتمال دارد این تعبیر در روایت از باب اماره ظاهریّه باشد: یعنی برای وجود علمی غروب شمس ضابط تعیین شده است، یعنی هر گاه حمزه مشرقیه زائل شود یقیناً خورشید غروب کرده است و در قدیم ساعت نبوده است که لحظه غروب آفتاب را بدانند و نمی توانند بفهمند خورشید غروب کرده است و لذا وقتی حمزه زائل می شد یقین به غروب پیدا می کردند. نه این که ذهاب حمزه مشرقیه سبب ثبوتی برای غروب آفتاب باشد بلکه اماره اثباتیه است یعنی صددرصد یقین پیدا می کنیم که غروب شده است. بله گاهی در زمین مسطح است و خورشید را در افق می بیند و نیاز به اماره نداریم ولی در خیلی از اماکن که کوهستانی است یا هوا ابری است انسان شک می کند و نیازمند اماره است.

این اشکال شبیه این است که: اگر کسی به شما بگوید: «اذا استطعمک زید فهو جائع» یعنی زید عقیف النفس است و اگر تقاضای غذا کند یقیناً گرسنه است هر چند ممکن است تقاضا نکند و گرسنه هم باشد.

جواب مرحوم خوئی از این اشکال

مرحوم خوئی فرموده است: یا اشکال ما را قبول می کنید که مراد از مشرق، مشرق حقیقی است. و اگر قبول نکنید با این اشکال شما نمی توان نظر مشهور را باطل کرد زیرا ظاهر این روایت مقارنت است:

ص: ۷۳۰

در مثال «اذا استطعمك زيد فهو جائع» قرینه داریم. تقاضای غذا که دلیل بر گرسنگی نیست و تنها کاشف از گرسنگی است. ولی در روایت محل بحث، ظاهر آن مقارنت است یعنی با همین زوال حمزه مشرقیه آفتاب از شرق و غرب زمین غروب می کند. و زوال حمزه مشرقیه سبب این مرتبه از غروب شمس است. و غروب شمسی هم داریم که عرفی است و مقداری قبل از زوال حمزه مشرقیه است ولی شارع مرتبه دیگری را سبب دخول وقت مغرب قرار داده است.

تقویت جواب مرحوم خوئی

به نظر ما: اگر این جمله «من شرق الأرض و غربها» نبود و تنها این گونه بود که «اذا ذهب الحمزه من هذا الجانب فقد غابت الشمس» واقعاً این اشکالی که کرده اند که شاید زوال حمزه مشرقیه کاشف از غروب شمس باشد اشکال قوی ای بود: زیرا برای عرف روشن است که زوال حمزه مشرقیه معلول غروب شمس است. و فهم عرف قرینه بر این است که مراد کاشف از غروب شمس است و سبب واقعی غروب مراد نیست. مثلاً اگر به عرف بگویند اگر اتاق گرم شود معلوم می شود که بخاری روشن شده است: هیچ کس نمی گوید گرما سبب روشن شدن بخاری است. و در این جا هم وقتی گفته می شود: اگر حمزه از مشرق از بین برود خورشید غروب کرده است که مردم می فهمند غروب خورشید قبل از ذهاب حمزه مشرقیه است. عرف می داند زوال حمزه مشرقیه معلول غروب شمس است و معلول کاشف از علّت است. فقط مشکل در این روایت این ذیل است که «من شرق الأرض و غربها». و جالب این است که در در نقل دیگر در تهذیب: فقد غربت الشمس من شرق الأرض دارد که دیگر دلالت آن بر نظر مشهور روشن است زیرا فقد غربت الشمس نگفت. یعنی تا زوال حمزه مشرقیه نشود خورشید از مشرق غروب نکرده است و تنها از مغرب غروب کرده است و سرخی دلیل بر وجود خورشید است.

به تعبیر مرحوم بروجردی این روایت مفسر روایات غروب شمس است که می گوید مراد از غروب شمس این مرتبه از روایات است. البته با روایتی که می گوید: «حیث یغیب حاجبها» معارض می کند ولی انکار دلالت این روایت برید بر نظر مشهور صحیح نیست. و حق با مرحوم بروجردی و امام قدس سرهما است. و معارضه را در پایان بررسی روایات بررسی می کنیم.

کتاب الصلاة/اوقات فرائض /محقق غروب شمس /تعارض روایات/جمع مرحوم خویی ۹۵/۱۱/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات فرائض /محقق غروب شمس /تعارض روایات/جمع مرحوم خویی

خلاصه مباحث گذشته:

محقق غروب شمس (استتار قرص یا زوال حمرة مشرقیه)

بحث در روایاتی بود که ظاهر آن این بود که معیار دخول لیل زوال حمرة مشرقیه است و مرحوم خویی خواستند از این روایات جواب دهند:

توجیه مرحوم خویی نسبت به روایات زوال حمرة مشرقیه

دو روایت را مطرح کردیم که:

روایت اول

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي عُبَيْدِ اللَّهِ قَالَ: وَقْتُ سُقُوطِ الْقُرْصِ وَوُجُوبِ الْإِفْطَارِ مِنَ الصَّيَامِ - أَنْ تَقُومَ بِحِدَاءِ الْقِبْلَةِ وَتَتَفَقَّدَ الْحُمْرَةَ - الَّتِي تَرْتَفِعُ مِنَ الْمَشْرِقِ - فَإِذَا جَازَتْ قِمَّةَ الرَّأْسِ إِلَى نَاحِيَةِ الْمَغْرِبِ - فَقَدْ وَجَبَ الْإِفْطَارُ وَسَقَطَ الْقُرْصُ. (۱)

روایت اول مرسله ابن ابی عمیر بود که به نظر ما دلالت آن تمام بود.

روایت دوم (برید بن معاویه)

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ وَالحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عَزْوَةَ عَنْ بُرَيْدِ بْنِ مَعَاوِيَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِذَا غَابَتِ الْحُمْرَةُ مِنْ هَذَا الْجَانِبِ يَعْنِي مِنَ الْمَشْرِقِ - فَقَدْ غَابَتِ الشَّمْسُ مِنْ شَرْقِ الْأَرْضِ وَغَرِبَتْهَا (۲)

ص: ۷۳۲

مرحوم خوئی فرمودند: مراد این است که بعد از استتار قرص، در مشرق حقیقی نه در مشرق عرفی که ربع الفلک است، خط سیاهی پدید می آید که این خط سیاه مساوق با استتار قرص است و ربطی به زوال حمزه مشرقیه، که یک ربع بعد از استتار قرص رخ می دهد، ندارد. و مشرق ظاهر در مشرق حقیقی است.

مناقشه در توجیه مرحوم خوئی

ما عرض کردیم این فرمایش ناتمام است: روایت می گوید «غابت الحمزه» و ما در خط مشرق حقیقی حمزه ای نداشتیم که زائل شود بلکه قبول داریم که آن منطقه سیاه است و اصلاً حمزه مشرقیه فوق سماء است نه منتها إلیه افق شرعی. ولی روایت می گوید اذا غابت الحمزه یعنی قبل از استتار قرص حمزه باشد که با استتار قرص از بین برود و در مشرق شمس حمزه نیست که با استتار از بین برود.

و واقعاً عجیب است: اگر خورشید را می بینیم که پنهان شده است که دیگر نیاز نداریم خط سیاه را ببینیم و اگر می ترسیم خورشید پشت کوه پنهان شده باشد، خورشید پشت کوه که نمی تواند حتی قبل از استتار، سرخی در مشرق ایجاد کند تا بگوییم زمانی که خورشید زیر افق برود سرخی در مشرق به خط سیاه تبدیل می شود. خورشید پشت کوه به خاطر کوه تنها بالای مشرق را روشن می کند و منتها إلیه افق شرعی را روشن نمی کند. شما اگر یک کره درست کنید و یک چراغ قوه هم کنار کره قرار دهید و حاجبی قرار دهید باعث می شود که نور چراغ قوه به بالای سر این کره بتابد نه به منتها إلیه افق شرقی کره. و فرض این است که خورشید به خط افق غربی نزدیک شده است که دیگر نمی تواند خط منتها إلیه افق شرقی را سرخ کند. و به نظر ما این ها غیر عرفی است.

و عرض کردیم قرینه واضحی بر این که معنای روایت این نیست که مرحوم خوئی فرموده اند: تعبیر روایت به «غابت الشمس من شرق الأرض و غربها» است که در تهذیب تنها «غابت من شرق الأرض» تعبیر کرد. که ظاهر مشرق، مشرق عرفی در مقابل مغرب و جنوب و شمال است که ربع الفلک است نه این که مراد مشرق حقیقی باشد. لذا ظاهر روایت این است که زوال حمرة مشرقیه بشود و با زوال آن از غرب زمین خورشید مستتر شده است و در شرق هم تا حمرة مشرقیه وجود دارد معلوم می شود که هنوز خورشید به طور کامل غائب نشده است.

و معلوم است که مراد از شرق و غرب، همین مکان خود ما است که افق شرقی و افق غربی دارد. و مردم فقط غروب خورشید از غرب را می بینند و روایت می گوید این اشتباه است و باید غروب خورشید از شرق را هم بینید.

لذا انصاف این است که روایت دوم هم ظاهر در مسلک مشهور است.

روایت سوم (مرسله ابن آشیم)

ما رواه ابن آشیم عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: وقت المغرب إذا ذهب الحمرة من المشرق، و تدرى كيف ذلك؟ قلت: لا، قال: لأن المشرق مطلقاً (۱) على المغرب هكذا و رفع يمينه فوق يساره فإذا غابت هاهنا ذهب الحمرة من هاهنا (۲).

مرحوم خوئی فرموده اند: روایت مرسله است و بر مسلک مشهور هم دلالت نمی کند و بر مسلک ما دلالت می کند:

زیرا روایت می گوید مشرق مطلق بر مغرب است و وقتی خورشید غروب کرد خط باریک سیاه در مشرق حقیقی زمین به وجود می آید و این ربطی به ربع الفلک و ذهاب الحمرة من قمة الرأس ندارد. هر وقت استتار قرص بشود خط سیاهی در مطلع حقیقی شمس پدید می آید و این دو ملازمه دارند و ما این را تجربه کرده ایم. و مطلع بودن هم به معنای مشرف بودن است.

ص: ۷۳۴

۱- (۳) - فی النهایه لابن اثیر: اطل: اشرف.

۲- (۴) - وسائل الشیعه ج ۴ ص ۱۷۳.

انصافاً این مطلب ایشان تمام نیست:

قبول داریم روایت مرسله است ولی دلالت تمام است:

زیرا ظاهر مشرق، مشرق عرفی است نه مشرق حقیقی و دقی. علاوه بر این که در مشرق حقیقی اصلاً حمره ای نیست که با استتار قرص از بین برود. بلکه یک خط تیره ای است که فاقد حمره است ولی ذهبت الحمره نیست.

ظاهر تعبیر مشرق مشرف بر مغرب است یعنی: خورشید اگر زیر افق هم برود بر جو و به قول امروزی ها بر اتمسفر زمین می تابد. اگر با هواپیما به آسمان رفته باشید می بینید که ابرها اوائل غروب سرخ اند. مشرق مطلق بر مغرب است یعنی جو زمین در مشرق طبعاً به نظر حسی ما بالای مغرب است و لذا وقتی خورشید از پشت افق خیلی دور نشده است جو زمین را در مشرق سرخ می کند. وقتی که خورشید در مغرب غائب شود حمره مشرقیه هم از مشرق زائل می شود یعنی آن غائب شدن خورشیدی موضوع برای نماز مغرب است که منشأ ذهاب حمره مشرقیه بشود.

نقطه پایین ذهاب حمره ندارد که با استتار قرص سرخی موجود از بین برود. این ها از اوهام است. بلکه تاریکی وجود دارد ولی قبلش سرخی وجود نداشته است که از بین برود و به سیاهی تبدیل شود.

روایت چهارم (روایت محمد بن شریح)

علی بن الحارث عن بکار عن محمد بن شریح عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن وقت المغرب، فقال: إذا تغيرت الحمرة في الافق و ذهبت الصفرة و قبل أن تشتبك النجوم (1) علی بن حارث و بکار ضعیف اند.

ص: ۷۳۵

می گوید زمانی وقت مغرب می شود که حمره در افق به سیاهی تبدیل شود و قبل از اشتباک نجوم یعنی قبل از سقوط شفق و حمره مغربیه: یعنی صبر نکنید ذهاب حمره مغربیه بشود.

مرحوم خوئی فرموده اند: که جواب ما روشن است که تغیر حمره بر ذهاب حمره مشرقیه توقّف ندارد و با استتار قرص، حمره در مطلع حقیقی شمس از بین می رود و به سیاهی تبدیل می شود و تغیر حمره که به معنای تغیر و ذهاب حمره از ربع الفلک نیست.

مناقشه

به نظر ما این هم غیر عرفی است: زیرا تغیرت الحمیره فی الافق به معنای ذهبت الحمیره عن الافق است نه این که یک خط سیاه که عرض کردیم قبل از استتار قرص در مشرق حقیقی زمین وجود دارد، تشکیل شود و ظاهر تغیرت الحمیره، ذهاب حمره مشرقیه است و به این معنا نیست که سرخی شدید به سرخی ضعیف تبدیل شود بلکه به این معنا است که سرخی از بین برود. و ذهاب صفره دقیقاً معنایش مشخص نیست. ولی تغیرت الحمیره معنایش مشخص است. ذهاب صفره قبل از استتار قرص صورت می گیرد: اوائل روز خورشید حالت سفیدی دارد و بعد نزدیک غروب آفتاب حالت زردی پیدا می کند و بعد از غروب آفتاب حمره پیدا می شود و لف و نشر مشوش می شود و گرنه آقای خوئی هم نمی تواند این روایت را توجیه کند.

روایت پنجم (علی بن یعقوب هاشمی)

ما رواه علی بن یعقوب الهاشمی عن مروان بن مسلم (وثقه النجاشی) عن عمّار عن أبي عبد الله (عليه السلام): إنّما أمرت أبا الخطّاب أن يصلّي المغرب حين زالت الحمرة من مطلع الشمس، فجعل هو الحمرة التي من قبل المغرب، و كان يصلّي حين [يغيب الشفق \(1\)](#)

ص: ۷۳۶

وثاقت علی بن یعقوب هاشمی ثابت نیست.

مغیره بن سعید أبا الخطّاب معتقد بود که فضیلت دارد و یا باید نماز مغرب را بعد از ذهاب حمرة مغربیه خواند. امام می فرماید من به او گفتم که وقتی نماز بخوانید که حمرة از مطلع الشمس زائل شود. مشهور گفته اند که امام فرمود که وقتی حمرة از مشرق زائل شد نماز بخوان و او اشتباه یا خیانت کرد و سراغ حمرة مغربیه رفت. پس معیار زوال حمرة مشرقیه است.

مرحوم خوئی جواب خود را تکرار می کند که: ما هم مفاد این روایت را قبول داریم ولی ذهاب حمرة از مطلع الشمس حقیقی مقارن با استتار قرص است.

مناقشه

که ما هم جواب دادیم که مراد زوال حمرة از مشرق عرفی است چون در مقابل أبا الخطّاب، زوال حمرة در مغرب عرفی را ملاک قرار داد.

روایت ششم

ما فی الکافی عن محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین عن ابن أبی عمیر عن إسماعیل بن أبی ساره عن أبان بن تغلب قال: قلت لأبّی عبد الله (علیه السلام): أی ساعه کان رسول الله صلی الله علیه و آله یوتر؟ فقال: علی مثل مغیب الشمس إلی صلاه المغرب (۱).

آقای خوئی فرموده است: اسماعیل بن أبی ساره ضعیف است چون توثیق ندارد.

ولکن ما چون معتقدیم ابن أبی عمیر لایروی و لایرسل ألاً عن ثقه که شهادت شیخ طوسی در عده است، اسماعیل بن أبی ساره را ثقه می دانیم.

سؤال می کند که پیغمبر چه زمانی نماز وتر را می خواند: حضرت نمی توانست مثلاً بگوید یک ربع قبل از اذان صبح بخواند لذا فرمود قبل از اذان صبح به فاصله ای که استتار قرص تا نماز مغرب دارد که حدوداً یک ربع می شود.

ص: ۷۳۷

مرحوم خوئی جواب داده اند که: وقت شرعی نماز مغرب را نمی گوید بلکه می گوید پیغمبر نماز مغرب را با فاصله از استتار قرص می خوانده است و نگفته است من غروب الشمس إلى وقت صلاة المغرب بلکه گفته است من غروب الشمس إلى صلاة المغرب و نماز مغرب را شاید پیغمبر با یک ربع فاصله می خواند. نماز مغرب متعارف با فاصله بوده است. از این روایت استفاده می شود که پیامبر نماز مغرب را به طور متعارف با تأخیر می خوانده است اما نه تأخیر خیلی زیاد.

اگر اشکال کنید که این اختصاص به نماز مغرب ندارد و نماز های دیگر را هم با تأخیر می خواند پس چرا نماز مغرب را معیار قرار داد؟

می گوئیم: در نماز های دیگر فاصله زیادتر بوده است و تأخیر یک ربعی بین استتار قرص و نماز مغرب بوده است.

به نظر ما اشکال آقای خوئی خالی از وجه نیست چون نفرمود که «علی مثل مغیب الشمس ألی وقت صلاة المغرب». و اگر به طور متعارف نماز مغرب را با فاصله ده دقیقه می خوانده اند حدّ معینی وجود داشته است و امام هم به همین متعارف ارجاع می دهند و مشکلی ندارد.

روایت هفتم

مؤثقه یونس بن یعقوب قال: قلت لأبی عبد الله (علیه السلام) متى الإفاضه من عرفات؟ قال: إذا ذهب الحمرة یعنی من الجانب الشرقی (۱).

مرحوم خوئی اصلاً این روایت را مطرح نکرده است و شاید فکر کرده است روایت راجع به وقوف به عرفات است. ولی در روایات وقوف به عرفات مثل صحیحہ معاویه بن عمار آمده است که پیامبر بعد از غروب شمس از عرفات کوچ کرده است و ظاهر این روایت این است که غروب شمس را معنا می کند.

ص: ۷۳۸

و شاید آقای خویی این روایت را باز چنین معنا می کنند که مراد مشرق حقیقی است که ملازم با استتار قرص است.

مناقشه

و جواب ما هم روشن شد که ظاهر جانب شرقی مشرق عرفی است علاوه بر این که در مشرق حقیقی شمس حمزه ای نیست که با استتار قرص از بین برود.

روایت هشتم

موتَّقه یعقوب بن شعیب عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال لي: مسوا بالمغرب قليلا، فإنَّ الشمس تغيب من عندكم قبل أن تغيب من عندنا(۱).

یعنی شب کنید به نماز مغرب مختصری و نماز مغرب را یک مقدار از مساء تأخیر بیندازید زیرا خورشید نزد شما زودتر غروب می کند تا در نزد ما. که مشهور گفته اند که روایت می گوید با استتار قرص نماز نخوانید و یک مقدار صبر کنید و این معنایی جز صبر تا زوال حمزه مشرقیه ندارد.

أمّا این که معنای این جمله که «تغیب من عندکم قبل أن تغیب من عندنا» چیست: ما احتمال می دهیم به این معنا باشد که: شما فقط به غرب نگاه می کنید ولی دید ما وسیع تر است و به مشرق هم نگاه می کنیم و وقتی حمزه در مشرق است می گوئیم هنوز خورشید غروب نکرده است.

مرحوم خویی جواب می دهند که: مقضای کروی بودن زمین این است که طلوع و غروب به حسب بلدان مختلف است و ما نفهمیدیم که چرا حضرت این تعبیر را می کند «تغیب من عندکم قبل أن تغیب من عندنا» و مناسب بود اگر این روایت صادر شده است، راوی بگوید معیار ما شهر خود ما است و ما کاری به شهر شما نداریم. لذا می فهمیم که در روایت خللی است و اضطراب متن دارد.

ص: ۷۳۹

و شاید این گونه بوده است که خورشید در پشت کوه است و شما نمی بینید لذا یک مقدار صبر کنید تا خورشید از پشت کوه هم برود. و این که حضرت فرمود «قبل أن تغيب من عندنا» شاید منطقه سکونت حضرت جایی بوده که خورشید دیرتر غروب می کرده است و حضرت فرموده است که شاید خورشید پشت کوه باشد شما هم کمی صبر کنید.

کتاب الصلاة/اوقات فرائض /محقق غروب شمس/تعارض روایات/جمع مرحوم خویی ۹۵/۱۱/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات فرائض /محقق غروب شمس/تعارض روایات/جمع مرحوم خویی

خلاصه مباحث گذشته:

متن خلاصه ...

بحث راجع به روایاتی بود که از آن استظهار شده بود که وقت نماز مغرب زوال حمزه مشرقیه است. و مرحوم خویی خواستند از همه این روایات جواب بدهد. به روایت هشتم رسیدیم:

توجیه مرحوم خویی نسبت به روایات زوال حمزه مشرقیه

روایت هشتم

مؤتقه يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال لي: مسوا بالمغرب قليلاً، فإنّ الشمس تغيب من عندكم قبل أن تغيب من عندنا(۱).

بر این که مفاد این روایت زوال حمزه مشرقیه است به این استدلال شد که حضرت به تمسیه امر کرد و تمسیه از مساء گرفته شده و به معنای تأخیر یک شیء به داخل شب است: مَسِيَ به: أخره إلى المساء و مسوا بالمغرب قليلاً یعنی مختصری نماز مغرب را به شب تأخیر بیندازید. مشهور گفته اند که تأخیر توجیهی جز تأخیر تا زوال حمزه مشرقیه ندارد. یا می شود ابتدای غروب آفتاب نماز مغرب را خواند و یا باید تا یک ربع صبر کنیم تا زوال حمزه مشرقیه بشود و تأخیر پنج دقیقه که تأخیر قليلاً است محتمل فقهی نیست لذا توجیه فقهی تأخیر، تأخیر تا زوال حمزه مشرقیه است. و لازمه امر به تمسیه قليلاً، این است که تا زوال حمزه مشرقیه تأخیر انداخته شود هر چند دقیقاً بیان نشد که زوال حمزه مشرقیه بشود.

ص: ۷۴۰

۱- (۱) - وسائل الشیعه ج ۴ ص ۱۷۶.

مناقشه مرحوم خویی در دلالت روایت بر قول به زوال حمزه مشرقیه

مرحوم خوئی اشکال کرده و فرموده اند: این روایت قابل استدلال نیست؛

أولاً: ما معنای این روایت را نمی فهمیم: «فإنَّ الشمس تغیب من عندكم قبل أن تغیب من عندنا» چه معنایی دارد. زیرا مهم این است که در شهر این سائل خورشید غروب کند و شهر دیگر و افق دیگر ملاک نیست. لذا باید روایت را توجیه کنیم که لابد شهر سائل و شهر امام هم افق بوده است و امام علیه السلام دیدند که شهر این سائل کوهستانی است و ممکن است خورشید پشت کوه برود و آن ها ملتفت نباشند که خورشید هنوز پشت کوه است لذا حضرت توجه می دهند که خورشید در شهر شما پشت کوه می رود ولی ما خورشید را می بینیم لذا نماز را تأخیر بیندازید. و طبق این معنا روایت دلیل بر قول به کفایت استتار قرص است.

و نتیجه این اشکال این است که امام علیه السلام به خاطر احتیاط، به تأخیر نماز مغرب امر کرد زیرا ممکن است خورشید در شهر سائل پشت کوه باشد و استتار قرص از افق حاصل نشده باشد.

ثانیاً: روایت می گوید: «مَسُوا قَلِيلاً» و چه اشکالی دارد این کار مستحب باشد. شما می گوئید واجب است و قائل به وجوب به این شکل نداریم لذا حمل بر تأخیر تا زوال حمره مشرقیه می کنیم. اما چرا مستحب نباشد.

جواب

به نظر ما این دو وجه اشکال دارد:

أما وجه دوم: اگر تعلیل نبود مشکلی نبود ولی وجه دوم با تعلیل نمی سازد که «فإنَّ الشمس» این که خورشید هنوز غروب مطلق نکرده است با این نمی سازد که بخواهد بگوید پس تمسیه مستحب است.

ص: ۷۴۱

أما وجه أول: خلاف ظاهر است و ظاهر «تغيب الشمس من عندكم»، غروب عرفی است و پشت کوه رفتن که غروب نیست. و اگر این مطلب را می خواست بگوید می گفت: «فإنَّ الشمس يستتر فی بلدكم عن عیونکم قبل غروبها لمكان الجبل فإنَّ الجبل یستر الشمس فی بلدكم قبل غروبها».

و غابت الشمس به معنای غربت الشمس است. و تغیب من عندکم یعنی تغیب فی بلدکم نه این که به معنای تغیب عنکم باشد. لذا ظاهر این تعبیر، غروب شمس است و با این معنا که کوه در شهر شما مانع دید است ولی در شهر ما کوه نیست با این تعبیر نمی سازد.

و این شخص هر چند کوفی است و کوفه کوه ندارد ولی معلوم نیست این شخص در کجا ساکن بوده است و شاید در مکانی کوهستانی ساکن بوده است.

مناقشه استاد در دلالت روایت بر قول مشهور

لذا ما اشکال آقای خویی را قبول نداریم ولی انصاف این است که روایت مجمل است: و این که «تغیب من عندنا» را به معنای این که: در نظر ما أهل بیت غروب معنای دیگری غیر از معنای رایج غروب شمس دارد، بگیریم هر چند ممکن است ولی روایت ظهور در این معنا ندارد و این تعلیل موجب اجمال روایت شده است.

روایت نهم

صحیحہ بکر بن محمّد الأزدی عن أبی عبد الله علیه السّلام، قال: سأله سائل عن وقت المغرب، قال: إنَّ الله تعالى يقول فی کتابه لإبراهیم علیه السّلام فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي وَ هَذَا أَوَّلُ الْوَقْتِ، وَ آخِرُ ذَلِكَ غَيْبُوهُ الشَّفَقِ، وَ أَوَّلُ وَقْتُ الْعِشَاءِ الْآخِرَهُ ذَهَابُ الْحَمْرَةِ، وَ آخِرُ وَقْتُهَا إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ يَعْنِي نِصْفَ اللَّيْلِ (۱).

ص: ۷۴۲

شخص از وقت مغرب سؤال کرد حضرت در جواب آیه را بیان کردند و فرمودند این اول وقت است. مستدلّ می گفت که هنگام استتار قرص ستاره ها دیده نمی شود بلکه بعد از زوال حمزه مشرقیه ستاره ها پدیدار می شوند.

مناقشه مرحوم خوئی

مرحوم خوئی جواب خوبی داده اند: بعد از استتار قرص هم ستاره دیده می شود و برخی از ستاره ها قبل از استتار قرص هم دیده می شوند. البته ستاره اعم از ستاره و سیاره است و سیاره زهره در بعضی از فصول سال دیده می شود. و «جَنّ علیه اللیل» که به معنای شب شدن و گسترده شدن تاریکی و این که شب روشنائی را پوشاند، است؛ محل بحث است که با استتار قرص است یا با زوال حمزه مشرقیه حاصل می شود. و این معنا بر هر دو قابلیت تطبیق دارد زیرا با استتار قرص یک مرتبه ای از تاریکی حاصل می شود و با زوال حمزه مشرقیه مرتبه دیگری حاصل می شود و با زوال حمزه مغربیه مرتبه دیگری از تاریکی محقق می شود. لذا اگر می خواهید بگویید که معنای این جمله ظلمت لیل است باید قائل به ذهاب حمزه مغربیه شوید زیرا بعد از ذهاب حمزه مشرقیه هنوز ظلمت لیل محقق نشده است. لذا «جَنّ علیه اللیل» معنایی دارد که می تواند بر استتار قرص هم منطبق شود.

و بر فرض ظهور داشته باشد در این که بعد از زوال حمزه مشرقیه تاریکی فرا می رسد چون نص نیست با روایاتی که صریح در کفایت تحقّق استتار قرص است از این ظهور دست می کشیم.

ص: ۷۴۳

لذا به نظر ما این روایت بر قول مشهور دلالت نمی کند و اشکال مرحوم خوئی در این روایت وارد است.

روایت دهم

روایه محمد بن علی قال: صحبت الرضا (عليه السلام) في السفر فرأيته يصلى المغرب إذا أقبلت الفحمة من المشرق يعنى السواد (۱).

محمد بن علی مجهول است.

مشهور می گویند که سیاهی مشرق به معنای زوال حمره مشرقیه است.

مناقشه مرحوم خوئی

مرحوم خوئی می فرماید: سند ضعیف است و دلالت را ما هم قبول داریم ولی به مجرد استتار قرص، سیاهی در مشرق حقیقی شمس محقق می شود. و لازم نیست سیاهی تا قمه الرأس برسد تا أقبلت الفحمة، صدق کند. أقبل زید به این معنا نیست که به سینه انسان بچسبد بلکه همین که از راه دور می آید أقبل صدق می کند.

جواب

به نظر ما: معنای عرفی أقبلت الفحمة من المشرق این است که حمره مشرقیه از بین برود. علاوه بر این که ما در حال بررسی هستیم که آیا از نظر علمی قبل از غروب آفتاب یک سرخی وجود دارد که با استتار قرص خورشید آن سرخی از بین می رود و به سیاهی تبدیل می شود حال نه سیاهی مثل ذغال بلکه به این معنا که سرخی نیست و تیره می شود. و از کارشناسان سؤال کرده ایم و دوستان را فرستاده ایم و ظاهراً مجبوریم خود ما هم برویم و بررسی کنیم.

و تعبیر به فحمة هم با این نمی سازد که قبل از استتار قرص سرخی باشد و با استتار قرص سرخی از بین برود و تیره شود.

مناقشه دیگر در دلالت روایت بر قول مشهور

ص: ۷۴۴

ممکن است غیر از این اشکال مرحوم خوبی که به نظر ما ناتمام بود اشکال دیگری شود که:

شاید امام علیه السلام از باب افضلیت و یا از باب احتیاط تا زوال حمره مشرقیه صبر کرد: یا تأخیر مستحب بوده است و یا روایت طریقه احتیاط را بیان می کند که به غرب نگاه نکنید زیرا ممکن است خورشید پشت ابر یا کوه برود و خطا کنید لذا به شرق نگاه کنید. و خودشان هم از این باب که از علم غیب کمک نمی گرفتند احتیاط می کردند و یا از این باب که به مردم این را بیاموزند و سنّت شود، نماز را تأخیر می انداختند. و لذا دلیل بر این نیست که وقت واقعی مغرب زوال حمره مشرقیه است.

تقیّد امام علیه السلام نشان از یک امر شرعی دارد و شاید این امر شرعی حکم ظاهری باشد. و فرأیته یصلی المغرب نسبت به یکبار دیدن، عرفی نیست.

لذا دلالت این روایت بر قول مشهور ثابت نمی شود.

روایت یازدهم

روایه سلیمان بن داود عن عبد الله بن وضاح قال: کتبت الى العبد الصالح (علیه السلام) یتواری القرص ویقبل اللیل ثم یزید اللیل ارتفاعا وتستتر عنا الشمس وترتفع فوق اللیل (هكذا فی الاستبصار وفی الوسائل، ولكن فی التهذیب: فوق الجبل) حمره ویؤذن عندنا المؤذنون فأصلی حیئنذ وأفطر إن كنت صائما أو أنتظر حتی تذهب الحمرة التي فوق اللیل (هكذا فی الاستبصار وفی الوسائل، ولكن فی التهذیب: فوق الجبل)، فکتب إلى أری لك أن تنتظر حتی تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطه لدینک(۱).

سند روایت را ما تصحیح کردیم و لذا مهم دلالت است که تضارب آراء است:

ص: ۷۴۵

برای این روایت سه معنا ذکر شده است:

معنای اول: معنایی است که مشهور بیان کرده اند و محقق همدانی هم شدیداً دفاع می کند: فرض این روایت این است که استتار قرص صورت گرفته است. و امام می فرماید صبر کن تا حمزه از بین برود. و این که تعبیر به احتیاط می کند برای این است که مستقیماً با عامه درگیر نشود و صریحاً حکم واقعی را بیان نکند.

مناقشه مرحوم خوئی

معنای دوم: در مقابل مرحوم خوئی و مرحوم حکیم و آقای سیستانی اعتراض کرده اند:

مرحوم خوئی فرموده اند: روایت ظهوری در معیار بودن زوال حمزه مشرقیه ندارد زیرا راوی نگفت که تغرب الشمس بلکه گفت: يتوارى القرص و يقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعاً و تستتر عنا الشمس: یعنی ما نمی بینیم اما خورشید غروب کرده است معلوم نیست. و یزید اللیل ارتفاعاً یعنی شب رو می آورد و تاریکی بیشتر می شود و خورشید هم از ما پنهان می شود و مؤذنون عامه اذان می گویند و امام علیه السلام هم فرض نکرد که علم به استتار قرص وجود دارد و شاهد این که علم به استتار قرص فرض نشده است و شک در استتار قرص وجود دارد تعبیر به احتیاط است که در موارد شک در حکم است و مناسب نیست امام در شبهه حکمیه احتیاط واجب کند. امام علیه السلام که احتیاط واجب نمی کند و احتیاط واجب به معنای جهل به حکم است لذا باید شبهه موضوعیه باشد.

خلاصه حرف مرحوم خوئی این است که: راوی فرض استتار قرص نکرد. خصوصاً طبق نقل تهذیب که حمزه فوق جبل آمده است که قرینه بر استتار قرص نیست و تنها علامت شک در استتار قرص است و می توان گفت راوی در استتار قرص شک داشته است. و استعمال لفظ احتیاط قرینه بر ادعای ما است و اگر حکم واقعی بود این تعبیر را نمی آورد.

ص: ۷۴۶

و این را به نفع آقای خویی اضافه می کنیم که: و اساساً آری لک آن تأخذ بالحائطه لدینک اشعار دارد به این که این کار مستحب است.

بعد در آخر مطلب ایشان فرموده اند: و این که برخی می گویند تأخیر نماز تا زوال حمزه مشرقیه شعار و رمز شیعه بوده است را ما هم منکر نیستیم و روایتی هم مؤید این است که می گفت دیدیم جوانی نمازش را موقع استتار قرص می خواند و فکر کردیم از عامه است و نحن ندعو علیه، ولی دلیل بر وجوب نیست مثل قنوت که شعار شیعه است ولی واجب نیست.

وجه احتیاط مرحوم خویی در مسأله

ایشان می گوید: می گویند که مشهور زوال حمزه مشرقیه را می گویند ولی شهرت برای ما ثابت نیست ولیکن به خاطر ادعای شهرت ما احتیاط می کنیم. ولی صاحب وسائل احتیاط را یک طرفه حساب کرده است و گفته قول به تأخیر تا زوال حمزه مشرقیه موافق احتیاط است در حالی که این احتیاط نسبت به نماز مغرب و صوم صحیح است. ولی نسبت به نماز ظهر و عصر احتیاط در عدم تأخیر از استتار قرص است.

کتاب الصلاة/اوقات فرائض /محقق غروب شمس/تعارض روایات/جمع مرحوم خویی ۹۵/۱۱/۱۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات فرائض /محقق غروب شمس/تعارض روایات/جمع مرحوم خویی

خلاصه مباحث گذشته:

متن خلاصه ...

محقق غروب شمس در روایات

خلاصه توجیه مرحوم خویی نسبت به روایات زوال حمزه مشرقیه

بحث راجع به این بود که وقت نماز مغرب زوال حمزه مشرقیه است یا استتار قرص است. فرمایش مرحوم خویی را بیان کردیم و خلاصه آن این بود که:

ص: ۷۴۷

این روایاتی که مفاد آن این است که: إِذَا غَابَتِ الْحُمْرَةُ مِنْ هَذَا الْجَانِبِ يَغْنَى مِنَ الْمَشْرِقِ - فَقَدْ غَابَتِ الشَّمْسُ مِنْ شَرْقِ الْأَرْضِ وَ غَزَبَهَا(۱) یا روایت محمد بن عبید (ظاهراً محمد بن علی که در کتب است تصحیف محمد بن عبید است هر چند محمد بن عبید هم توثیق ندارد): صحبت الرضا (علیه السلام) فی السفر فرأیته یصلی المغرب إذا أقبلت الفحمة من المشرق یعنی السواد(۲):

ایشان فرموده است که ما بررسی کردیم و دیدیم: هنگام استتار قرص این حالت پیش می آید یعنی هم حمزه از جانب مشرق حقیقی از بین می رود و هم سیاهی به وجود می آید لذا این روایات دلیل بر قول ما می شود نه این که بر قول مشهور دلالت کند.

عرض ما به مرحوم خوئی این بود که: آنچه شما تجربه کرده اید ظاهراً مطابق واقع نیست و اشتباهی شده است.

مناقشه در این جمع بر اساس بررسی تجربی

و به دوستان سپردیم که مسأله را بررسی کنند و به آن ها هم اکتفا نکردیم و دیروز خود ما برای بررسی رفتیم و آنچه به دست آوردیم این است که:

اولاً: قبل از استتار قرص، موقعیت حمزه در مشرق حقیقی نیست و با آن فاصله دارد و لکن این مهم نیست.

ثانیاً: باریکه ای از فضا که به انتهای افق وصل است قبل از استتار قرص سیاه کم رنگ است و یک ربع قبل از استتار قرص بالاتر از این سیاهی خط باریکی از حمزه وجود دارد که قبل از استتار قرص شروع به کم شدن می کند ولی هنگام استتار قرص این حمزه از بین نمی رود بلکه حمزه بالاتر می آید. و سیاهی کم رنگ که رنگ ابری دارد و آبی رنگ است بالاتر می آید و ابتدا انسان فکر می کند که قبل از استتار قرص، این حمزه آرام آرام از بین می رود ولی بعد از استتار قرص این حمزه وجود دارد ولی بالاتر آمده است.

ص: ۷۴۸

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۷۲.

۲- (۲) - وسائل الشیعه ص ۱۷۵.

و لذا سؤال ما از مرحوم خوبی این است که مقصود شما از این که مراد از مشرق خصوص موضع طلوع شمس و غروب شمس است چیست؟ و ایشان بر این مطلب اصرار دارد و می فرماید: در روایت عمار سابطی تعبیر به مطلع الشمس می کند که به معنای محل حقیقی طلوع شمس است، و تعبیر به مشرق نمی کند.

که اشکال ما این است که اصلاً حمره در مطلع حقیقی شمس نیست.

بعد ایشان فرمود: به مقتضای کروی بودن زمین، مشرق مشرف بر مغرب است و ارتفاع حمره از نقطه مشرق ملازم با استتار قرص است:

اشکال ما این است که: ارتفاع حمره و بالا آمدن حمره که در روایت نیامده است و در روایت غابت الحمرة آمده است:

ارتفاع حمره به این معنا که حمره قبل از استتار قرص آرام آرام تحت تأثیر سیاهی اطراف و سیاهی زیر آن، کم می شود و هنگام غروب آفتاب حمره کم شده و بالاتر آمده است، محسوس است و به لحاظ تجربی صحیح است. ولی این معنای محسوس با «علت الحمرة» می سازد در حالی که در روایت «غابت الحمرة و ذهب الحمرة» آمده است.

و لذا این تعبیری که ایشان فرموده است و گاهی هم تعبیر می کند: مقتضای کروی بودن زمین این است که حمره قبیل استتار در مشرق باشد و به مجرد استتار خورشید حمره آرام آرام بالا می آید و از بین می رود؛

صحیح نیست و اشکال می کنیم: اگر شروع از بین رفتن حمره را حساب می کنید که قبل از استتار قرص است و اگر از بین رفتن کامل حمره را می گوئید که یک ربع بعد از استتار قرص است. پس در زمان استتار قرص چه چیزی ملازم استتار قرص است.

یا در روایت اُقبلت الفحمة ایشان می گوید: (صحبت الرضا (علیه السلام) فی السفر فرأیته یصلی المغرب إذا أُقبلت الفحمة من المشرق یعنی السواد): «الدلالة قاصره إذ الفحمة إنما تقبل عند سقوط القرص و استتاره كاقبال البياضه عند الطلوع، فلدى غروب الشمس ترتفع الحمرة من نقطه المشرق تدريجاً و يتبعها السواد مباشرة كما يقضى به الحسّ و التجربة. إذن فالملازمه إنما هی بین إقبال الفحمة و بین الاستتار لا بینه و بین الزوال عن قمة الرأس کی تدل علی القول الأشهر، بل هی فی الدلالة علی القول المشهور أظهر حسبما عرفت (۱)»: حمرة قبل از استتار قرص شیئا فشیئا از بین می رود نه این که هنگام غروب شمس این اتفاق بیفتد. اُقبلت الفحمة اگر به معنای شروع سیاهی که قبل از استتار قرص است و اگر به معنای زیاد شدن سیاهی و از بین رفتن حمرة است که یک ربع بعد از استتار قرص حاصل می شود.

لذا این مطالبی که ایشان فرموده است تجربه کرده ایم، خود ما هم به لحاظ تجربی بررسی کردیم و به بررسی های دوستان اکتفا نکردیم و دیدیم که تجربه خلاف فرمایش مرحوم خوبی است.

بله این که مطرح شد حمرة از قمة الرأس تجاوز نمی کند درست است. حمرة بعد از مدّتی محو می شود زیرا حمرة رنگی است که ناشی از شکسته شدن نور خورشید است و در بالای سر ما شکسته شدن نور مشخص نیست و تنها در افق مشخص است. و حمرة مغربیه هم قبل از ذهاب حمرة مشرقیه وجود دارد و این گونه نیست که بعد از ذهاب حمرة مشرقیه، حمرة مغربیه ایجاد شود. ولی روایت مرسله ابن اُبی عمیر مقطوع البطلان نیست و تعبیر عرفی است. و به نظر ما تعبیر روایت هم روشن می شود:

ص: ۷۵۰

بحذاء القبله یعنی پشت به قبله. و جازت قمه الرأس یعنی حمره دیگر این جا نیست و در طرف مغرب وجود دارد. و ذهن عرفی این گونه بوده است و حضرت هم طبق همین ذهن عرفی مطلب را بیان کرده است. و بنا نیست که ائمه فلکیات را یاد مردم بدهند و مردم خودشان این ها را یاد می گیرند. اسلام به صدد تربیت مردم است و بنا نیست که علم به مردم یاد بدهد هر چند مطالبی علمی هم وجود دارد ولی هدف اصلی قرآن و سنت این نبوده است.

روایت یازدهم (ادامه بحث)

به صحیححه عبدالله بن وضّاح رسیدیم:

روایه سلیمان بن داود عن عبد الله بن وضاح قال: كتبت الى العبد الصالح (عليه السلام) يتوارى القرص ويقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعا وتستتر عنا الشمس وترتفع فوق الليل (هكذا في الاستبصار وفي الوسائل، ولكن في التهذيب: فوق الجبل) حمره ويؤذن عندنا المؤذنون فأصلى حينئذ وأفطر إن كنت صائما أو أنتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الليل (هكذا في الاستبصار وفي الوسائل، ولكن في التهذيب: فوق الجبل)، فكتب إلى أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطه لدينك (1).

معنای روایت

در این روایت اختلاف شده که مراد آن چیست:

نظر محقق همدانی

محقق همدانی فرمود که دلالت این روایت روشن است: راوی فرض کرده است که استتار قرص صورت گرفته است و سؤال می کند که صبر کنم تا حمره از بین برود یا نمازم را بخوانم و مراد از حمره هم حمره مشرقیه است نه حمره مغربیه؛ زیرا سؤال از ذهاب حمره مغربیه که بعد از نماز عشاء است عرفی نیست چون رقیب استتار قرص، زوال حمره مشرقیه است نه زوال حمره مغربیه، لذا مراد از حمره زوال حمره مشرقیه است.

ص: ۷۵۱

و مرحوم حکیم فرموده است: أقوى این است که این روایت می خواهد حرف خطّابیه را بگوید لذا نمی شود به این روایت عمل کرد.

تقریب مرحوم حکیم این است که: شاید جبل در مغرب بوده است و راوی هم سؤال می کند که آیا صبر کنم حمزه مغربیه از بین برود. حضرت می فرماید صبر کن تا حمزه از بین برود که موافق قول خطّابیه می شود. لذا روایت قابل عمل نیست.

مناقشه

انصافاً این مطلب خلاف ظاهر است: حمزه مغربیه این قدر پیچاندن ندارد و با این تعبیر راوی تناسب ندارد. مناسب بود برای بیان این معنا راوی می گفت آیا نماز را قبل از سقوط شفق بخوانم یا بعد از سقوط شفق بخوانم و این که این همه تعبیر می کند و با آن بخواهد بگوید آیا نماز را قبل از سقوط شفق بخوانم یا نه، عرفی نیست. این همه مقدمه برای رساندن این مطلب عرفی نیست.

نظر مرحوم خویی

آقای خویی فرموده است که: لفظ احتیاط با شبهه حکمیه تناسب ندارد لذا مورد روایت، شبهه موضوعیه است:

مناقشه

می گوئیم: این چه قرینه ای است: لفظ احتیاط در روایات به معنای احتیاط مصطلح نیست: أخوک دینک فاحتط لدینک یعنی فاحتفظ دینک و احتاط یعنی دور دینش دیوار کشید تا دینش محفوظ بماند. و در این روایت تأخذ بالحائطه لدینک یعنی برای تو این گونه می بینم که دینت را حفظ کنی که ربطی به احتیاط مصطلح در شبهات حکمیه ندارد و قرینه نمی شود.

و انصافاً فرمایش محقق همدانی عرفی است و با تجربه ما هم مطابق است: اگر خورشید پشت کوه پنهان می شد و جبل در مغرب بود می گفت یتواری الشمس خلف الجبل و لاندري أ غاب أم لا؟ و این همه تعبیر عرفی نیست: یتواری القرص یعنی قرص خورشید پنهان می شود که ظاهرش این است که از کل افق پنهان می شود. و شب بالا می آید. و مؤذّنون نه فقط یک مؤذّن یا بعضی از مؤذّن ها، اذان می گویند چون اهل سنت با استتار قرص اذان می گفتند و این ها بر اوقات نماز محافظت می کنند و نسبت به استتار قرص تکیه می کنند. و خورشید از ما پنهان می شود. این که این همه جمله گفت که ظهور در غائب شدن خورشید داشت را کنار بگذاریم و به خاطر یستر عنّا که گفته از ما پنهان شده است بخواهیم شبهه موضوعیه بگیریم صحیح نیست.

این که می گوید یتواری القرص به قول مطلق ظاهرش این است که جبل در مشرق بوده است و اگر استتار قرص خلف الجبل بود تعبیر به یتواری القرص خلف الجبل اولی بود. و امام هم صریح فرمود استتار قرص باطل است و ذهاب حمره مشرقیه شرط است و به قول محقق همدانی در بیان حکم واقعی مامشات کرد و صریح نگفت که حرف عامه باطل است.

لذا به نظر ما دلالت روایت بر نظر مشهور تمام است و سند آن هم تمام است.

نظر آقای سیستانی

آقای سیستانی که استتار قرص را کافی می دانند ولی احتیاط واجب می کنند که تا زوال حمره مشرقیه برای نماز صبر شود، راجع به روایت عبدالله بن وضاح می گوید:

روایت مضطرب المتن است و برخی از تعبیرات با استتار قرص و برخی با زوال حمره مشرقیه مناسبت دارد. و چون ملاک حجیت خبر را وثوق شخصی به صدور می دانیم و در این جا وثوق به صدور پیدا نمی کنیم لذا روایت از حجیت می افتد.

و ایشان در برخی موارد از این نکته استفاده می کند:

مثلاً روایت ابن ابی عمیر از زرارہ «الصلاة فی وبره فاسد لا یقبل الله تلک الصلاة حتی یصلی فی غیرها» می گوید متن مضطربی دارد و وثوق شخصی به آن پیدا نمی کنم و لذا معتبر نیست و نتیجه می گیریم که فقط در حرام گوشت هایی که سباع و درنده اند نمی شود نماز خواند. و دلیل بر حرمت نماز در پوست مار یا پوست تمساح این روایت است که حجّت نیست لذا مشکلی ندارد.

یا مثلاً راجع به إنما هی أربع مکان أربع ایشان می فرمود وثوق به صدور از جانب امام پیدا نمی کنم.

ص: ۷۵۳

یا مثلاً روایت عمار می گوید اگر کسی وظیفه داشت نشسته نماز بخواند ولی تکبیر نماز را ایستاده گفت باید نمازش را اعاده کند. در حالی که فتوا این است که تا می تواند ولو به تکبیر باید نماز ایستاده خوانده شود و اگر تکبیر را ایستاده نگوید نمازش باطل است. در این جا هم ایشان فرموده است من وثوق به صدور پیدا نمی کنم: زیرا خلاف مرتکز است و عیار سابطی هم از این نقل های خلاف مرتکز زیاد دارد وثوق به صدور پیدا نمی کنم.

در این جا هم فرموده است من وثوق به صدور پیدا نمی کنم: یک جا می گوید: «یتواری عنّا القرص» که ظاهرش استتار قرص است و صبر کردن با زوال حمزه مشرقیه می سازد. و در جای دیگر می گوید: «یزید اللیل ارتفاعاً» که ظاهرش این است که شب شده است و در عین حال حضرت فرمود صبر کن که صبر کردن با نظریه ذهاب حمزه مغربیه می سازد.

مناقشه

ما وجهی برای این که وثوق به صدور حاصل نشود نمی بینیم و روایت اضطراب متن ندارد: «یرتفع اللیل ارتفاعاً» خصوصاً در زمانی که برق نبوده است با استتار قرص صادق است ولو هنوز حمزه مشرقیه باقی باشد. در روستاها همین که هوا تاریک می شود می گفتند که شب شد به منزل برویم. و این جمله به این معنا نیست که شب بشود و تاریک بشود.

و ارتفاعاً نشانه تاریکی شدید نیست بلکه با این هم می سازد که سیاهی ای که قبل از غروب آفتاب بود بالاتر بیاید. صمت صوماً یعنی یک روز کی گرفتیم نه این که حتماً به معنای صوم عظیمی گرفتیم، باشد.

علاوه بر این که ما وثوق شخصی به صدور را شرط نمی دانیم و «العمری ثقتی فاسمع له و أطع فإنه الثقة المأمون» که می گوید خبر ثقه حجّت است.

محرمات/قمار /قسم دوم لعب با آلات قمار بدون برد و باخت مالی ۹۵/۱۱/۲۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: محرمات/قمار /قسم دوم: لعب با آلات قمار بدون برد و باخت مالی

خلاصه مباحث گذشته:

قسم دوم: لعب با آلات قمار بدون برد و باخت مالی

بحث راجع به اقسام اربعه در بحث قمار بود. به قسم دوم یعنی لعب با آلات قمار بدون برد و باخت مالی، رسیدیم.

أدله حرمت قسم دوم

برای حرمت لعب با آلات قمار بدون برد و باخت مالی، دو وجه ذکر شده است:

دلیل اول

وجه اول این بود که: دلیل تحریم قمار شامل آن می شود، چون قمار در لغت به اللعب بالآلات القمار معنا شده است.

مناقشه در دلیل اول

این وجه به نظر ما ناتمام است؛

مناقشه صغروی (عدم شمولیت لفظ قمار نسبت به قسم دوم)

أولاً اشکال صغروی دارد یعنی قمار بر بازی بدون برد و باخت مالی صدق نمی کند و یا حداقل صدق آن مشکوک است:

به این تقریب که: قمار در فارسی مرادف با برد و باخت است. و در لغت؛ در قاموس و در أقرب الموارد و مجمع البحرین و نیز کتاب های جدید مثل المنجد، قمار را به همراهه معنا کرده اند که به معنای برد و باخت است. و اگر در صدق قمار بر بازی بدون برد و باخت شک هم کنیم مجرای اصل براءت است و حرمت ثابت نمی شود.

ص: ۷۵۵

مرحوم شیخ انصاری در تایید این اشکال فرموده است: بر فرض لفظ قمار در مورد بازی با آلات قمار بدون برد و باخت استعمال شود و قائل شویم که استعمال علامت حقیقت است باز می گوئیم که حقیقت با انصراف تنافی ندارد:

توضیح فرمایش ایشان این است:

اگر استعمال لفظ قمار در بازی با آلات قمار بدون برد و باخت احراز شود:

أولاً: مشهور قائلند که استعمال اعم است حقیقت است. و تنها از سید مرتضی نقل شده است که استعمال را از باب أصالة الحقیقه، علامت حقیقت می گیرد. مثلاً اگر بدانیم که «رأیت أسداً» در مورد رجل شجاع به طور صحیح استعمال شده است و نمی دانیم مجازی است یا استعمال حقیقی است، أصل عقلایی می گوید که استعمال را بر معنای حقیقی حمل کنیم.

و لکن مشهور به این سخن اشکال کرده اند که: أصالة الحقیقه به أصالة الظهور بر می گردد و در مواردی جاری می شود که مراد استعمالی معلوم نباشد. لذا وقتی ما مراد متکلم را از جمله «رأیت أسداً فی الحمام» فهمیدیم که مراد آن رجل شجاع است دیگر دلالت نمی کند که این استعمال حتماً باید حقیقی باشد. شاید استعمال مجازی باشد.

أساساً أصالة الظهور در مواردی جاری می شود که مراد متکلم را ندانیم، نه این که مراد را بدانیم ولی ندانیم که استعمال به نحو مجازی است یا به نحو حقیقی است.

ثانیاً: اگر کسی مسلک سید مرتضی را قبول کند و أصالة الحقیقه را اصلی عقلایی مستقل از أصالة الظهور بداند، باز مرحوم شیخ می فرماید: حقیقت با انصراف تنافی ندارد مثلاً معنای حقیقی لفظ حیوان اعم از انسان است ولی از انسان انصراف دارد. یا مثلاً معنای حقیقی مالایوکل لحمه شامل انسان هم می شود ولی از انسان انصراف دارد.

ص: ۷۵۶

لذا در محل بحث هم می‌گوییم: شاید لفظ قمار انصراف به فرد غالب یعنی لعب با آلات قمار با برد و باخت مالی، داشته باشد.

ما این فرمایش مرحوم شیخ را قبول داریم که باید ظهور اطلاق لفظ ثابت شود. و در محل بحث، ظهور اطلاق قمار در مطلق لعب و لو بدون برد و باخت مالی معلوم العدم است و یا حداقل مشکوک است. و شک در انصراف لفظ به معنای شک در انعقاد ظهور اطلاق است. لذا باید به اصل عملی که برائت است رجوع کنیم.

مناقشه کبروی (عدم شمولیت أدلیه تحریم نسبت به قسم دوم)

ثانیاً: اشکال کبروی دارد یعنی ما اطلاق در دلیل تحریم قمار نسبت به این قسم پیدا نکردیم.

توضیح این که: ما دلیلی که ظاهر در تحریم قمار به عنوان قمار باشد نداریم. دو روایت داریم؛

دلیل اول بر حرمت قمار

وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ صَيْفَوَانَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا قَالَ: لَا تَصْلُحُ الْمُقَامَرَةُ وَ لَا النَّهْبَةُ. (۱)

سند روایت خوب است. ولی اشکال دلالی این است که لا تصلح ظهور در حرمت ندارد.

مرحوم آقای خوئی که این اواخر می‌فرمود لا يصلح ظهور در حرمت دارد چون لا يصلح یعنی این کار قابل نیست انجام بشود، این عمل شرعاً قابل انجام شدن نیست: گاهی یک چیزی تکویناً قابل انجام شدن نیست و گاهی تشریحاً، و لا يصلح أن تفعل کذا یعنی شرعاً این کار قابل انجام دادن نیست.

ولی فرمایش مرحوم خوبی ناتمام است: خود ایشان هم در ابتداء در جلد ۳ موسوعه و جلد ۱۳ موسوعه فرمودند که لا يصلح ظهور در حرمت ندارد. بعدها نظرشان عوض شد. لذا در این جلد‌های اخیر جلد ۲۷ و جلد ۳۲ نظرشان این شد که لا يصلح ظهور در حرمت دارد. ولی ما تابع آن فکر قدیم مرحوم آقای خوئی هستیم. لا يصلح اعم از حرمت و کراهت است و معنای آن این است که شایسته نیست این کار انجام شود نه این که قابل انجام شدن نیست.

ص: ۷۵۷

و این که در روایت در کنار مقامره، النهبه آورده شده است که حرام است: مشکلی ندارد که در مورد حکم الزامی تعبیری کنند که اعم از الزامی و غیر الزامی باشد و لازم نیست مخاطب همه جا متوجه الزامی بودن بشود. مثل این که بگویند لایصلح للرجل این یلیس الحریر که اشکالی ندارد. و نهبه به معنای سلب اموال مردم است که شامل دزدی و غارت و شیخون زدن در جنگ ها می شود. و این که یک فعل حرامی را در کنار یک فعل دیگری قرار دهند دلیل بر حرمت آن نمی شود.

البته در این جا به مناسبت حکم و موضوع و ارتکاز متشرعه بر این که قمار نمی تواند حلال باشد، ظهور در حرمت تقویت می شود. لذا عمده اشکال اول است که لفظ قمار و مقامره بر لعب با آلات قمار بدون برد و باخت نمی شود.

دلیل دوم بر حرمت قمار

دلیل دوم، تمسک به أدله ای است که از لعب با آلات قمار نهی می کند. و این دسته از روایات زیاد است. مثلاً در روایات زیادی از نرد و شطرنج نهی می کند. و نیز روایت معمر بن خلاد در مورد مطلق آلات قمار وارد شده است:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَمَّرِ بْنِ خَلَادٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: النَّزْدُ وَالشُّطْرُنْجُ وَالْأَرْبَعَةُ عَشَرَ بِمَنْزِلِهِ وَاحِدَةً - وَكُلُّ مَا قُومَرَ عَلَيْهِ فَهُوَ مَيْسِرٌ. (۱)

که با ضمیمه این روایت به آیه شریفه «انما الخمر و الميسر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه» حرمت ثابت می شود.

ص: ۷۵۸

پس بحث را برای تکمیل، تکرار می‌کنم: دو دلیل برای حرمت لعب با آلات قمار بدون برد و باخت ذکر شده:

دلیل اول این است که قمار حرام است و قمار مطلق بازی با آلات قمار است.

دلیل دوم این است که روایات از لعب با آلات قمار نهی کرده است که مطلق است یعنی اگر بر لعب به آلات قمار، قمار هم صدق نکند و بازی بدون برد و باخت باشد باز نهی وجود دارد.

ما دلیل اول را قبول نکردیم: چون وجه اول اشکال صغروی داشت: صدق قمار بر بازی بدون برد و باخت یا مشکوک است یا اگر جرأت کنیم معلوم العدم است. و اشکال کبروی هم داشتیم که ما اطلاق در تحریم قمار نداریم. صحیحه محمد بن مسلم: لا تصلح المقامرة و لا النهبه ظهور در حرمت ندارد.

البته روایت سهل بن زیاد هم هست: وَعَنْهُمْ عَنْ سَهْلٍ عَنِ الْوُشَاءِ عَنِ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ الْمَيْسِرُ هُوَ الْقِمَارُ. (۱)

ظاهر این روایت این است که میسر خود لعب است نه آلات قمار. لذا این روایت به ضمیمه آیه قرآن که از میسر نهی می‌کند دلیل بر حرمت قمار می‌شود.

که البته این روایت هم همان اشکال صغروی صدق قمار بر بازی بدون برد و باخت را دارد. علاوه بر این که سند مشتمل بر سهل بن زیاد است و ضعیف است. و نیز روایات متعدده ای داریم که میسر را به آلات قمار تفسیر کرده اند و شهرت روایه دارد. و این قرینه می‌شود که در روایت سهل بن زیاد تصرف کنیم و بگوییم المیسر هو القمار بیان مسامحی است و مراد المیسر هو آلات القمار است و ارتکاب میسر و نزدیک شدن به میسر به این است که ما با این آلات قمار، قمار بازی کنیم.

ص: ۷۵۹

نسبت به دلیل دوم که می گفت: روایاتی میسر را به آلات قمار تفسیر کرده اند و آیه هم می گوید اجتنبوا المیسر یعنی نزدیک آلات قمار نشوید یعنی با آلات قمار بازی نکنید.

می گویم: برخی روایات میسر را به نرد و شطرنج تفسیر کرده اند که این روایات قابل استدلال نیست زیرا شاید نرد و شطرنج خصوصیت داشته باشد کما این که مرحوم خوئی فرموده اند بازی با نرد و شطرنج حرام است هر چند دیگر آلت قمار نباشند و با آن برد و باخت مالی نشود.

و برخی روایات میسر را به معنای مطلق آلات قمار گرفته اند: مثل صحیحہ معمر بن خلاد (که نجاشی او را توثیق کرده است و ثقه است) النرد و الشطرنج و الاربعه عشر بمنزله واحده و کل ما قورم علیه فهو میسر. و مثل روایت عمر بن شمر عن جابر: وَعَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ النَّضْرِ عَنْ عَمْرِو بْنِ شَمْرِ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: لَمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ ص إِنَّمَا الْحُمْرُ - وَ الْمَيْمِزُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ - رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا الْمَيْمِزُ - فَقَالَ كُلُّ مَرَا تُقْوِمَر بِهِ حَتَّى الْكِعَابُ وَ الْجُوزُ - قِيلَ فَمَا الْأَنْصَابُ قَالَ مَا ذَبَحُوا لِآلِهَتِهِمْ - قِيلَ فَمَا الْأَزْلَامُ قَالَ قَدَّاحُهُمُ الَّتِي يَسْتَقْسِمُونَ بِهَا. (۱)

نکته: میسر به معنای آلت قمار است و آلت قمار حرام است به مناسبت حکم و موضوع در آلات قمار، به معنای حرمت بازی با آن ها است نه این که نگاه به آلات قمار حرام باشد.

ص: ۷۶۰

این روایت هم ناتمام در مطلب است:

أولاً سند روایت ضعیف است.

ثانیاً: مرحوم شیخ فرموده است که این أدله اطلاق ندارد و امر به اجتناب از آلات قمار و نیز نهی از لعب به آلات قمار به غالب انصراف دارد که لعب به آلات قمار مع الرهان است.

بعد مرحوم شیخ فرموده است دلیل ما بر حرمت لعب به آلات قمار بدون رهان، چند تا روایت است:

أدله مرحوم شیخ انصاری بر حرمت لعب به آلات قمار بدون رهان

روایت اول (أبی ربیع شامی)

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي مَعَانِي الْأَخْيَارِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعِيدٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكِّلِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ خَالِدِ بْنِ جَرِيرٍ عَنْ أَبِي الرَّبِيعِ الشَّامِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سُئِلَ عَنِ الشُّطْرُنِجِ وَ النَّزْدِ فَقَالَ لَمَا تَقَرَّبُوهُمَا - قُلْتُ فَالْغِنَاءُ قَالَ لَمَا خَيْرَ فِيهِ لَمَا تَقَرَّبَهُ الْحَدِيثُ. (١)

مرحوم شیخ فرموده است: ادعای انصراف در این روایت بعید است.

مناقشه

واقعاً این عجیب است و ما فرق بین این روایت و روایات دیگر را نمی فهمیم: و اجتنابوا که در آیه آمده بالاتقربوا که در این روایت آمده است یک معنا دارند و این گونه نیست که لاتقربوا شامل لعب بدون رهان بشود ولی اجتنابوا انصراف داشته باشد. اجتنابوا هم به این معنا است که نزدیک نشوید. و نزدیک نشوید هم به این معنا است که اجتناب کنید.

مناقشه در ادعای انصراف

و حق این است که وجهی برای این انصراف نیست نه این روایت و نه در روایات دیگر: زیرا بازی با آلات قمار بدون برد و باخت نادر کالمعدوم نیست. أمراء و سلاطین و مرفهین که گیر فلان مبلغ پول نیستند برای تفریح قمار بازی می کنند.

ص: ۷۶۱

و اینکه بعضی ها گفتند:

انما یرید الشیطان لیوقع بینکم العداوه و البغضاء فی الخمر و المیسر در مورد برد و باخت مالی صادق است زیرا عداوت و بغضاء از برد و باخت مالی ناشی می شود و الا اگر تفریح کنند و دوستانه با هم بازی کنند که عداوتی ایجاد نمی شود.

صحیح نیست زیرا:

اولاً: آیه مفهوم ندارد و نهایت حکمت را می رساند. علاوه بر این که ما به آیه انما الخمر و المیسر رجس من عمل الشیطان فاجتنبه تمسک می کنیم که این ذیل در آن نیست.

ثانیاً: در آیه و یصدکم عن ذکر الله هم بود و بازی با آلات قمار صد عن ذکر الله می کند.

ثالثاً: بازی با آلات قمار هم ممکن است موجب عداوت و بغضاء بشود. حرص می زند تا شاه را یا وزیر را تصاحب کند. خود این ممکن است منشأ عداوت و بغضاء بشود.

نکته: در «انهاکم عن الزفن و المزمار» ما گفتیم که شبهه انصراف به نواختن آلات لهو به کیفیت لهوی دارد و این شبهه به خاطر مناسبت حکم و موضوع بود. ولی در محل بحث چنین مناسبتی وجود ندارد و لذا اجتناب از میسر اطلاق دارد.

بررسی وثاقت اَبی ربیع شامی

ابی الربیع شامی نامش خلیل بن اوفی است و چهار وجه برای وثاقتش ذکر می شود:

وجه اول (نقل اصحاب اجماع از اَبی ربیع)

شہید در شرح ارشاد فرموده است: حسن بن محبوب و عبدالله بن مسکان از اصحاب اجماع هستند، و از ابوالربیع شامی روایت نقل کرده اند.

مناقشه

ما قبول نداریم اصحاب اجماع از هر کس نقل کنند، این ثقہ است. بلکه اجماع داریم بر وثاقت خود این اصحاب اجماع.

ص: ۷۶۲

یا حداکثر اجماع داریم احادیثی که اینها در سندش هستند صحیح است. اینجا باید ببینیم در سند این روایت ابی الیبع شامی اصحاب اجماع هستند یا نیستند. بله گاهی اصحاب اجماع از او نقل حدیث کرده اند، همان حدیث هایی که نقل کردند فوqش او صحیح می شود. و در این روایت حسن بن محبوب نقل می کند از خالد بن جریر از ابی الربیع شامی؛ مستقیم نقل نمی کند. و روشن نیست که مشهور توثیق را شامل نقل با واسطه بدانند ولی اگر بدانند عیب ندارد ولی ما این را قبول نداریم و تنها آن جمله را دلیل بر وثاقت خود اصحاب اجماع می دانیم. البته خالد بن جریر ثقه است، کشی توثیقش کرده، بحث ما در ابوالربیع شامی است.

وجه دوم

وجهی است که شیخ حر عاملی در امل الآمل می گوید: که آقا شیخ مفید در ارشاد، ابن شهر آشوب در معالم العلماء، طبرسی در أعلام الوری یا إعلام الوری می گوید امام صادق علیه السلام چهار هزار صحابی داشت، کلهم ثقات.

البته چیزی که ما در رجال دیدیم، در رجال شیخ طوسی است سه هزار و دویست و بیست و پنج اصحاب برای امام صادق شمرده شده است، که یکی از اینها ابوالربیع شامی است. و شیخ طوسی می گوید من هر چیزی را که ابن عقده نام برده نام می برم، ابن عقده هم در رجالش گفته که امام صادق چهار هزار اصحاب داشت. البته کلهم ثقات را ابن عقده نگفته و فقط می گوید چهار هزار اصحاب داشت. کلهم ثقات را شیخ مفید و ابن شهر آشوب گفته اند. می گویند ابوالربیع شامی هم طبق شهادت شیخ طوسی در رجال جزء اصحاب امام صادق علیه السلام بوده، لذا ثقه است.

ص: ۷۶۳

واقعا عجیب است! درست است شیخ مفید در ارشاد دارد، انکار نمی کنیم. ولی ظاهرا یک جنبه تبلیغاتی دارد. و الا معنا ندارد این حرف. کلهم ثقات مگر می شود که چهار هزار اصحاب داشته باشد و همه ثقه باشند. اگر رجال شیخ طوسی را می گویند سه هزار و دویست و بیست و پنج اصحاب برای امام صادق شمرده است که یکی شان ابوجعفر منصور دوانیقی است. و با تلاشی که کرده و امام کاظم علیه السلام را اضافه کرده و منصور دوانیقی را اضافه کرده است توانسته این تعداد از اصحاب را ذکر کند.

و این وثاقت کی واقعا معنا ندارد و انسان علم به خلاف دارد. و این شبیه تایید اصحاب پیغمبر و نظریه عدالت صحابه است. خود شیخ طوسی یک عده از اصحاب امام صادق را تضعیف می کند. مثل ابراهیم بن ابی حبه حارث بن عمر بصری، عمرو بن جمیع خودش تضعیف می کند.

وجه سوم (از رجال تفسیر قمی)

وجهی است که آقای خوئی ذکر کرده: فرموده اند در این شخص از رجال تفسیر قمی است که در اول کتاب گفته است همه راویات ثقه اند.

این را هم که ما جواب دادیم: دیباجه اصلا معلوم نیست مال علی بن ابراهیم قمی باشد. و این تفسیر هم مشتمل است بر چند تا کتاب تفسیر و با کتب دیگر مثل تفسیر ابی الجارود مخلوط شده است.

وجه چهارم (مشهور بودن کتاب ابی ربیع شامی)

وجهی است که ما اختیار کردیم: صدوق احادیث را از کتاب ابوالربیع شامی نقل می کند چون سند روایت را در مشیخه ذکر کرده و در اول فقیه می گویند آنچه من نقل می کنم از کتب مشهوره ای است که علیه المعول و الیها المرجع. و شهادت می دهد ابوالربیع شامی کتابی دارد که مشهور است.

برخی به صورت کلی اشکال کرده اند که:

درست است شیخ صدوق گفته کتب مشهوره ای که الیه المعول و علیه المرجع و لکن علم به خطا داریم. از باب غلبه گفته. برای اینکه مواردی هست شیخ صدوق نقل می کند قطعا آن کتاب ها مشهور نبوده است. مثل مطالبی که از اسماء بنت عمیس و ابی سعید خدری نقل می کند. یا از شعیب بن واقد در خبر نواهی، خبر وصیه النبی که روایت حماد بن عمرو و انس هست، نقل می کند از محمد بن قاسم استرآبادی، احمد بن محمد بن سعید همدانی، اینها قطعا کتاب مشهور نبودند.

که این اشکال به نظر ما وارد نیست:

زیرا بر فرض این ها کتاب مشهور نبوده اند ولی دلیل نمی شود به صرف وجود چند مورد از عام دست بکشیم و ما من عام الا و قد خص. و موارد نقض آن قدر زیاد نیست که پی ببریم عبارت صدوق اشکالی داشته است و لذا ظهور کلام شیخ صدوق را أخذ می کنیم و می گوئیم روایات ابی ربیع شامی معتبر است.

کتاب الصلاة/اوقات فرائض /محقق غروب شمس/تعارض روایات/نظر بزرگان در جمع بین دو طائفه ۹۵/۱۱/۲۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات فرائض /محقق غروب شمس/تعارض روایات/نظر بزرگان در جمع بین دو طائفه

محقق غروب شمس

تعارض روایات

بحث راجع به روایات مربوط به وقت نماز مغرب بود که دو طائفه از روایات با هم تعارض کردند. طائفه اولی دال بر این بود که وقت نماز مغرب از استتار قرص است. طائفه ثانیه مفادش این بود که وقت نماز مغرب از زوال حمره مشرقیه است.

ص: ۷۶۵

خلاصه کلام محقق همدانی: روایات استتار قرص اگر قابل حمل بر زوال نباشد، بر تقیه حمل می شود

نظر محقق همدانی (حمل روایات غیر قابل توجیه از طائفه اولی بر تقیه)

مرحوم محقق همدانی فرمود:

طائفه ثانیه مقدم است و طائفه اولی یا با روایات طائفه ثانیه تفسیر می شوند که مراد از غروب شمس مرتبه ای از غروب شمس است که با زوال حمره مشرقیه حاصل می شود. و اگر قابل توجیه نباشند حمل بر تقیه می کنیم: مثل سقط القرص، غاب کرسیها و یا روایاتی که می گفت شعاع خورشید بود، دیدیم امام نماز مغرب می خواند. یعنی اساسا اصاله الجد در این ها

جاری نیست. چون با وجود جوّ تقيه اصاله الجد جاری نمی شود و لو معارضی هم وجود نداشته باشد.

نظر مرحوم خوئی (حمل روایات صحیح السند طائفه ثانیه بر ذهاب حمزه مقارن با استتار قرص)

مرحوم آقای خوئی بر عکس نظر محقق همدانی فرمودند:

طائفه اولی مقدم است. و طائفه ثانیه برخی ضعیف السند است و برخی ضعیف السند با مضمون باطل اند مثل مرسله ابن ابی عمیر، و برخی هم ضعیف الدلاله است و ممکن است مراد از ذهاب حمزه در آن ذهاب حمزه ای باشد که مقارن با استتار قرص خورشید رخ می دهد.

مناقشه استاد (ظهور ذهاب حمزه در ذهاب کامل)

ما عرض کردیم:

این مطلب فی الجمله درست است که آن حمزه ای که قبل از غروب آفتاب دیده می شود هنگام غروب آفتاب از بین رفته و لکن باز حمزه ای بالاتر از آن تشکیل شده، بدون هیچ گونه فاصله زمانی، آن حمزه سابقه بر استتار قرص عملاً تمام می شود ولی هم زمان با تمام شدن آن یک حمزه ای بالاتر از آن شکل می گیرد و ظاهر عرفی ذهاب حمزه از مشرق این است که آن حمزه هم از بین برود. ظاهر این روایات این است بلکه شاید صریح صحیحه عبدالله بن وضاح باشد.

ص: ۷۶۶

بلاشکال قبل از غروب آفتاب یک حمزه ای نه در مشرق حقیقی بلکه با فاصله ای حدوداً چهل درجه از مشرق حقیقی وجود دارد. و گفتیم ابتداء افق یک حالت تاریکی کم رنگ وجود دارد که شبیه ابر آبی می ماند، یک خط باریکه ای هست از سیاهی کم رنگ که به آبی رنگ بیشتر نزدیک است، بالاتر از آن قبل از استتار قرص یک حمزه ای هست که شیئا فشیئا این حمزه از طرف مشرق و از زیر جمع می شود، کم می شود اما نابود نمی شود، نزدیکی های استتار قرص حمزه بالا آمده، انسان ابتداء فکر می کند حمزه دارد از بین می رود اما نزدیکی های استتار قرص که می شود می بیند حمزه بالا آمده و آن حمزه، حمزه مشرقیه است، ذهب الحمزه عرفا یعنی ذهاب حمزه بطور مطلق از جانب مشرق عرفی. و این خلاف فرمایش آقای خوئی است.

راجع به صحیحه عبدالله بن وضاح هم که آقای خوئی حمل بر احتیاط در شبهه موضوعیه کرد که ما جواب دادیم.

دلیلی دیگر بر قول مشهور (روایت جارود)

روایتی که مناسب بود آقای خوئی مطرح کند روایت جارود است:

وَ عَنْهُ عَنِ ابْنِ رِبَاطٍ عَنْ جَارُودٍ أَوْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي سَمَالٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمَزَةَ عَنْ جَارُودٍ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع يَا جَارُودُ يُنْصِي حُونَ فَلَا يَقْبَلُونَ - وَإِذَا سَمِعُوا بِشَيْءٍ نَادَوْا بِهِ أَوْ حَدَّثُوا بِشَيْءٍ أَدَاعُوهُ - قُلْتُ لَهُمْ مَسُوا بِالْمَغْرِبِ قَلِيلًا - فَتَرَكُوهَا حَتَّى اسْتَبَكَ النَّجُومُ - فَأَنَا الْآنَ أُصَلِّيهَا إِذَا سَقَطَ الْقُرْصُ. (۱)

گفته می شود این روایت موافق با نظر مشهور است:

امام علیه السلام می فرماید من به أصحاب گفتم که نماز مغرب را مقداری از شب تأخیر بیندازید ولی برخی از أصحاب یعنی خطابی، آن قدر تأخیر انداختند تا ذهاب حرمة مغربیه شد. من الآن هنگام سقوط قرص نماز مغرب می خوانم.

ص: ۷۶۷

گفته می شود که صدر روایت قرینه بر این است که ذیل تقیّه است:

چون حدثوا بشیء اضاعوه ، سخنی که به مردم می گویند این ها تقیّه را مراعات نمی کنند، فاش می کنند و خلاف کتمان سر عمل می کنند و عامه حسّاس می شوند، لذا امام می فرماید من مجبور می شوم عملاً از سخن خودم رفع ید بکنم و به خاطر تقیّه نماز مغرب را هنگام غروب آفتاب بخوانم.

مناقشه

از این روایت هم جواب می دهیم که:

ممکن است امام از باب استحباب یا احتیاط امر کرده اند و طبق این نقل حضرت در مقام بیان این نیست که قلت لهم مسوا بالمغرب قليلاً أمر وجوبی بود یا استحبابی بود. بلکه یک نقل تاریخی است که حضرت می فرماید من به أصحاب این گونه گفتم و نمی خواهد بگویند شما هم همان کار را انجام دهید تا بگوئیم ظهور در وجوب دارد.

البتّه ظاهر اذا سمعوا بشیء نادوا به او حدثوا بشیء اضاعوه، یعنی حرفی می زنند خلاف تقیّه است، یعنی سخنانی را پخش می کنند که خلاف تقیّه است و لکن از جهت دیگر منشأ سوء استفاده خطایه هم می شود.

البتّه روایت نهایت ظهور در اعتبار زوال حمره مشرقیه ندارد اما ظهور در ذهاب قرص هم ندارد، شاید امام از باب تقیّه، انا الان، در یک فتره ای از باب این که دفع شبهه بشود، نمازشان را هنگام سقوط قرص می خواندند. مسوا بالمغرب قليلاً مخالف تقیّه بود اما فاش نکرده بودند و وقتی فاش کردند و منشأ حساسیت شد، برای مبارزه با این حساسیت امام مجبور شدند طبق این توجیه ما نماز مغرب را هنگام سقوط قرص بخوانند. خطایه با افراط خودشان حساسیت را زیاد کردند.

ص: ۷۶۸

و مهم این است که روایت جارود مشتمل بر مجهول است و سند، ضعیف است.

اشاره ای اجمالی به بحث:

تا به حال دو طائفه از روایات را نقل کردیم و دلالت هر دو طائفه را قبول کردیم. دلالت طائفه اولی، مخصوصاً آن روایاتی که مثل روایت اسماعیل بن فضل هاشمی که می گفت کان رسول الله صلی الله علیه و آله یصلی المغرب حین یغیب الشمس حیث یغیب حاجبها، دلالتش بر این که استتار قرص کافی است و طائفه ثانیه هم دلالتش بر این که زوال حمزه مشرقیه لازم است، ما دلالت هر دو دسته از روایات را فعلاً پذیرفتیم.

اما قبل از این که جمع بندی کنیم کلمات بزرگان را نقل داریم می کنیم. رسیدیم به کلام سوم که کلام مرحوم آقای بروجردی است:

نظر مرحوم بروجردی

مرحوم آقای بروجردی قول مشهور را انتخاب کرده و فرموده است:

ظاهر روایت برید بن معاویه در طائفه ثانیه که می گفت اذا غابت الحمزه من هذا الجانب یعنی المشرق فقد غابت الشمس من شرق الارض و غربها، این است که با این که زمین کروی است اما یک مناطق است اطراف ما که عرفاً با ما هم سطح هستند (و هم سطح به این معنا است که اگر در جایی بدون پستی و بلندی مثل دریا بروید و به کشتی در دریا نگاه کنید، زمانی که این کشتی به جایی می رسد که بعد از آن دیگر با چشم مسلح هم قابل دیدن نیست و این به خاطر کروی بودن زمین است. آن نقطه با ما هم سطح است و از آن نقطه به بعد با ما هم افق نیست).

روایت برید بن معاویه می گوید مراد از استتار قرص و غروب شمس این است که خورشید از آن کشتی که در دورترین نقطه دید شما و در جانب قرار گرفته است، هم غروب کند. و اذا غابت الحمزه من هذا الجانب می گوید وقتی حمزه مشرقیه را شما نمی بینید معنایش این است که این خورشید نه تنها از افق شما بلکه از افق غرب شما، که همان دورترین نقطه دید ما نسبت به کشتی در غرب است، هم غائب شده است. یعنی ذهاب حمزه مشرقیه ملازم با غروب خورشید من شرق أرض و غرب أرض است. و غرب یعنی غربی که عرفاً متساوی السطح با منطقه ما است.

ص: ۷۶۹

بعضی از تلامذه ایشان در تعلیقه عروه در تایید این فرمایش آقای بروجردی فرموده اند:

ممکن است آن روایت که می گفت مسوا بالمغرب قلیلا- فان الشمس تغیب من عندکم قبل ان تغیب من عندنا، همین را بگویند؛ یعنی ما در غرب شما واقع شده ایم، الشمس تغیب من عندکم که در شرق ما هستید قبل ان تغیب من عندنا، موقعی شما نماز بخوانید که غابت الشمس من عندنا که در غرب شما هستیم و خود ما هم صبر می کنیم تا خورشید در شهری که در غرب ما هست غروب کند. و این گونه بین روایات جمع کرده اند.

در تقریرات مرحوم آقای بروجردی فرموده اند: این که در کلمات بعض اعلام آمده که مراد از ذهاب حمرة از مشرق، ذهاب حمرة از مشرق حقیقی است که مقارن با استتار قرص رخ می دهد، این خلاف ظاهر است. و شبیه همین فرمایش آقای خوئی را مثل این که کس دیگری هم گفته بوده. آدرس که می دهند به مرحوم آشیخ عبدالکریم حائری آدرس دادند ولی آقای حائری که این جور نمی گویند. آقای حائری مثل مشهور سخن می گویند و مطالب ایشان را نقل خواهیم کرد. حالا یک قائلی بوده است. ایشان می گویند ظاهر ذهبت الحمرة این است که حمرة بطور کامل از شرق زائل بشود.

مناقشه

این فرمایش آقای بروجردی به نظر ناتمام می آید:

اولاً: آن روایت اسماعیل بن فضل هاشمی که می گفت حیث یغیب حاجبها این عرفا کالنص است در این که ناپدید شدن ابروی خورشید یعنی قسمتی از محیط خورشید و کمانه بالای خورشید، کافی است. چون هنگام غروب ما آن قرص خورشید را می بینیم، اطرافش تیره است، آن خط خورشید بالای سر خورشید حاجب می شود و تا حاجب غائب می شد پیغمبر نماز مغرب را می خواند. و قطعاً عرفی نیست که حمل بر زوال حمرة مشرقیه کنیم.

ص: ۷۷۰

ثانیا: فرمایش شما از نظر علمی هم مشکل دارد: فاصله بین غروب آفتاب و زوال حمزه مشرقیه حدودا یک ربع است، در حالی که فاصله بین غروب آفتاب ما و غروب آفتاب در نقطه هم سطح در غرب ما کمتر از این مقدار زمان است.

قطعا ملازمه نیست بین آنچه که ایشان فرموده که زوال حمزه مشرقیه یک ربع بعد از غروب آفتاب ما رخ می دهد با استتار قرص خورشید از یک شهر غربی که با شهر ما تساوی سطح دارد عرفا، یعنی کرویت زمین مانع دید بین شهر ما و شهر غربی نباشد. قطعا این طور نیست.

یکسان بودن درجه نسبت به خط استواء ربطی به تساوی سطح ندارد. تساوی سطح مربوط به خط طول زمین است؛ خط نصف النهار. یعنی با همان شهری که در دوری از خط استواء با هم مشترکیم. (این را برای این می گویم که نزدیکی به خط استواء و دوری از خط استواء مؤثر است در این که شب زودتر برسد یا دیرتر برسد و لذا خط استواء خودمان را با این شهر غربی مساوی قرار می دهیم که فقط اختلاف و فاصله بین غروب آفتاب در شهر ما با غروب آفتاب در شهر غربی ناشی است از حرکت زمین و کرویت زمین نه چیز دیگر)

درجات طول نهار را خود زمین شناس ها اندازه گیری کردند، گفتند هر درجه حدودا صد کیلومتر است. این جور در ذهنم است. درجات را به لحاظ خط زمان (طول) حساب می کنیم. تحقیق بکنید! اگر ما اشتباه می کردیم بعدا مطرح کنید. قطعا فاصله زمانی غروب خورشید برای ما و غروب برای کشتی در نقطه هم سطح ما، کمتر از فاصله زمانی غروب خورشید و زوال حمزه مشرقیه است. و این را هم می توانید تجربه کنید، می توانید سؤال کنید.

این راجع به فرمایش آقای بروجردی که به نظر ما این توجیه درست نبود و حل مشکل تعارض نتوانست بکند.

نکته: توجیه ما از غابت الشمس من شرق الارض و غربها همان توجیهی است که بعد در کلام آقای حائری هم خواهد آمد که می گوید غابت الشمس من شرق الارض و غربها یعنی از غرب شما، خورشید غائب شده، بگذارید اثر خورشید و شعاع خورشید از شرق هم غائب بشود. و این خلاف فرمایش آقای بروجردی است که می گوید خورشید از شرق غائب شده است بگذارید از آن غرب، از آن کشتی فرضی که آخرین نقطه در غربی است که متساوی السطح با شما است، غائب بشود که در آن هنگام حمزه مشرقیه هم زائل می شود.

کلام چهارم هم کلام مرحوم آقای حائری است. کلام پنجم هم مربوط به مرحوم نائینی است. این دو کلام را هم بگوییم، چون بحث، بحث مهمی بود زمینه تفصیل در بحث داشت، ما کلمات این بزرگان را متعرض شدیم و بعد نتیجه گیری می کنیم ان شاء الله.

نظر مرحوم حائری در جمع بین روایات (روایات زوال حاکم و مفسر روایات استتار)

ایشان فرموده است: روایات طائفه ثانیه می گوید غروب شمس معنای عرفیش مراد نیست بلکه مراد از آن در کلام شارع این است که جرم خورشید پنهان شود و اثر آن در شرق هم از بین برود.

مناقشه اول

بعد ایشان می گوید ان قلت لم لایعکس؟:

بیاید بگویید روایات طائفه اولی که می گوید اذا غابت الشمس دخل وقت صلاه المغرب قرینه می شود روایت طائفه ثانیه را حمل کنیم بر حکم ظاهری بر این که اماره در فرض شک در سقوط قرص، ذهاب حمزه مشرقیه است، چون خیلی جاها مانع بود، کوه بود، ابر بود، احراز سقوط قرص از افق مشکل بود، گفتند اماره آن ذهاب حمزه مشرقیه است.

ص: ۷۷۲

جواب

ایشان در جواب می گوید:

اغلب این روایات طائفه ثانیه از حمل بر اماریت اباء دارند. ظاهر اذا ذهب الحمرة من هذا الجانب، فقد غابت الشمس من شرق الارض و غربها تقارن است نه اماریت ذهاب حمرة.

و لذا ما روایات طائفه ثانیه را حاکم قرار می دهیم بر آن روایاتی که تعبیر به غروب شمس کرده.

مناقشه دوم

اگر کسی بگوید:

این همه روایت راجع به این که غروب شمس وقت نماز مغرب است، همه این ها خلاف ظاهر در آن مرتکب بشویم؟ شبیه آن اشکالی که در اصول مطرح شده است: می گویند مثلاً ده تا عام داریم، یک خاص، می گویند این جمع، عرفی نیست که ده تا خلاف ظاهر را ما مرتکب بشویم به خاطر یک عمل به خاص. عموم با تکرار قوت پیدا می کند.

اینجا هم بعضی ها ممکن است بگویند این همه روایت راجع به غروب شمس بدون قرینه، این ها را همه توجیه کنیم مراد غروب شمس است به مرتبه عالیه آن، این عرفی نیست.

جواب

ایشان جواب می دهد که:

روایات طائفه ثانیه هم زیاد است.

مناقشه سوم

ایشان فرموده بعضی از روایات طائفه اولی قابل توجیه نیستند:

سقط القرص، غاب کرسیها، متى یغیب قرصها قال اذا نظرت الیه فلم تره، یا صحیحه زراره که می گوید وقت المغرب اذا غاب القرص فان رأیته بعد ذلك و قد صلیت اعدت الصلاه (که با زوال حمرة مشرقیه نمی سازد زیرا زوال حمرة مشرقیه اشتباه نمی شود)

روایت ابان بن تغلب مگه نمی گفت امام صادق موقعی نماز خواند و قد کنا نری شعاع الشمس، اشعه خورشید را بالای سرمان می دیدیم، فقط خورشید غائب شده بود.

یا اسماعیل بن فضل هاشمی: کان رسول الله صلی الله علیه و آله یصلی المغرب حین تغیب الشمس حین یغیب حاجبها. این را

مگر می شود حمل کرد بر ذهاب حمره مشرقیه؟ تا ابروی خورشید می رفت زیرا فاق، پیغمبر شروع به نماز مغرب خواندن می کرد. این را حمل کنیم بر یک ربع دیرتر، موقع زوال حمره مشرقیه؟

ص: ۷۷۳

یا روایت محمد بن یحیی خثعمی، می گوید پیغمبر نماز می خواند، چهار رکعت نافله هم می خواندند، بعد می رفتیم حدودا نهصد متر، نصف میل، به منازل مان که می رسیدیم، جای تیرهایمان را می دیدیم یعنی هوا روشن بود.

جواب

ایشان می فرماید این روایات را من توجیه نمی کنم:

فقط این روایات اصالة الجدد در آن محکم نیست زیرا أمارات تقیه در آن وجود دارد. لابد یک اماره همانی است که گفت و کنا ندعوا علیه و نقول هذا من شباب اهل المدینه، یکی هم همین روایت جارود: اذا سمعوا شیئا نادوا به او حدثوا بشیء اضعوه.

یکی از اصحاب خیلی بزرگوار امام صادق ظاهرا علیه السلام یک تقاضایی از حضرت داشت که مطالب را به ما بفرمایید یا متصدی امامت بشوید، قیام به امر بکنید، الان جزئیات یادم نیست، امام فرمود که شما اسرار ما را فاش می کنید، آیا چیزی هست به شما گفته باشم به کسی نگفته باشید؟ عرض کرد نه. هر چی شما فرمودید من رفتم گفتم. این گونه بوده است.

بعد ایشان می فرماید با وجود این تصریح در این روایات بر تقیه دیگر عرف در این روایات أصالة الجدد جاری نمی کند.

روایت محمد بن یحیی خثعمی را هم می گوید با ذهاب حمره تنافی ندارد و نهصد متر فاصله زیادی نیست.

و لذا ایشان می گوید اقوی قول مشهور است.

آخرین کلام، کلام مرحوم نائینی است ان شاء الله جلسه بعد دنبال می کنیم.

محرمات/قمار /قسم ثانی لعب با آلات قمار بدون رهان/أدله حرمت ۹۵/۱۱/۲۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: محرمات/قمار /قسم ثانی: لعب با آلات قمار بدون رهان/أدله حرمت

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در قمار بود. به قسم دوم که لعب با آلات قمار بدون برد و باخت بود رسیدیم.

ص: ۷۷۴

قسم دوم: لعب با آلات قمار بدون برد و باخت مالی

مرحوم شیخ در اطلاق أدله حرمت لعب با آلات قمار نسبت به لعب بدون رهان مناقشه کردند. ولی به روایات خاصه ای

أدله مرحوم شیخ انصاری بر حرمت لعب به آلات قمار بدون رهان

روایت اول (أبی ربیع شامی)

أَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَجْجُوبٍ عَنْ خَالِدِ بْنِ جَرِيرٍ عَنْ أَبِي الرَّبِيعِ الشَّامِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ سَيْئِلٌ عَنِ النَّزْدِ وَالشُّطْرَنْجِ قَالَ لَا تَقْرُبُهُمَا قُلْتُ فَالْغِنَاءُ قَالَ لَا خَيْرَ فِيهِ لَا تَفْعَلُوا قُلْتُ فَالنَّبِيدُ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ص عَنْ كُلِّ مُسْكِرٍ وَكُلِّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ قُلْتُ فَالظُّرُوفُ الَّتِي يُصْنَعُ فِيهَا قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ص عَنِ الدُّبَاءِ وَالْمَرْفَةِ وَالْحَنْتَمِ وَالنَّقِيرِ قُلْتُ وَمَا ذَاكَ قَالَ الدُّبَاءُ الْقَرْعُ وَالْمَرْفَةُ الدَّنَانُ وَالْحَنْتَمُ جِرَارُ الْأُرْدُنِّ وَيُقَالُ إِنَّهَا الْجِرَارُ الْخَضِرُ وَالنَّقِيرُ خَشَبٌ كَانَ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ يَنْقُرُونَهَا حَتَّى يَصِيرَ لَهَا أَجْوَافٌ يَنْبُدُونَ فِيهَا (١)

مناقشه دلالی

عرض کردیم: کسی که در اطلاقات دیگر مناقشه می کند و می گوید انصراف به فرد متعارف دارد که بازی با رهان است وجهی ندارد که در این روایت مناقشه نکند. و فرقی بین این روایت و روایات دیگر نیست.

مناقشه سندی

علاوه بر این که این روایت سنداً اشکال دارد:

و در جلسه قبل تلاش کردیم ابی ربیع شامی را از طریق توثیق کنیم و مرحوم شیخ حرّ عاملی در أمل الآمل همین طریق را پیموده است: که شیخ صدوق در أول فقیه می گوید: احادیثی که در این کتاب نقل می کنم از کتب مشهوره ای استخراج شده است که علیه المعول و إلیه المرجع. و یکی از کسانی که احادیث را از او نقل می کند، طبق سندی که در مشیخه فقیه ذکر کرده است، ابو ربیع شامی است لذا شهادت می دهد که ابو ربیع شامی کتابی دارد که مشهور بوده است.

ص: ۷۷۵

ولی اشکال این مطلب این است که: احراز نکردیم که صدوق از کتاب ابو ربیع شامی این روایت را نقل کرده است: زیرا در مشیخه چنین می گوید: و ما کان فیہ عن اَبی الرِّبِیعِ الشَّامِیِّ فقد رویتہ عن اَبی - رضی اللہ عنہ - عن سعد بن عبد اللہ، عن محمّد بن الحسین بن اَبی الخطّاب، عن الحکم بن مسکین، عن الحسن بن رباط، عن اَبی الرِّبِیعِ الشَّامِیِّ (۱).

در سند سعد بن عبدالله و محمد بن حسین بن اَبی الخطّاب و هم ظاهراً حسن بن علی بن رباط صاحب کتاب اند و ممکن است مرحوم صدوق روایات اَبی ربیع شامی را از کتاب این سه نفر نقل کند نه این که از کتاب خود اَبی ربیع شامی نقل کند. و منافاتی با شهادت در ابتدای کتاب فقیه ندارد که احادیثی که نقل می کنم مستنبط از کتب مشهوره است. لذا راهی برای توثیق اَبی ربیع شامی پیدا نکرده ایم.

بدء سند به اَبی ربیع شامی دلیل نمی شود که از کتاب او نقل کرده است. بله شیخ طوسی در تهذیب شهادت داده است که من بدء سند به صاحب کتاب می کنم ولی صدوق چنین شهادتی نداده است.

روایت دوم (تحف العقول)

مرحوم شیخ برای حرمت لعب به آلات قمار بدون رهان به روایت تحف العقول هم تمسک کرده است:

الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ شُعْبَةَ فِي تَحْفِ الْعُقُولِ عَنِ الصَّادِقِ ع ... وَ ذَلِكَ إِنَّمَا حَرَّمَ اللَّهُ الصَّنَاعَةَ الَّتِي هِيَ حَرَامٌ كُلُّهَا - الَّتِي يَجِيءُ مِنْهَا الْفَسَادُ مَحْضًا نَظِيرَ الْبَرَابِطِ - وَ الْمَزَامِيرِ وَ الشُّطْرُنِجِ وَ كُلِّ مَلْهُوٍّ بِهِ - وَ الصُّلْبَانِ وَ الْأَصْنَامِ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ - مِنْ صِنَاعَاتِ الْأَشْرِبَةِ الْحَرَامِ - وَ مَا يَكُونُ مِنْهُ وَ فِيهِ الْفَسَادُ مَحْضًا - وَ لَا يَكُونُ مِنْهُ وَ لَا فِيهِ شَيْءٌ مِنْ وَجُوهِ الصَّلَاحِ - فَحَرَامٌ تَعْلِيمُهُ وَ تَعَلُّمُهُ وَ الْعَمَلُ بِهِ وَ أَخْذُ الْأَجْرِ عَلَيْهِ - وَ جَمِيعُ التَّقَلُّبِ فِيهِ مِنْ جَمِيعِ وَجُوهِ الْحَرَكَاتِ كُلِّهَا - إِلَّا أَنْ تَكُونَ صِنَاعَةً قَدْ تَتَصَرَّفُ إِلَى جِهَاتِ الصَّنَائِعِ - وَ إِنْ كَانَ قَدْ تَتَصَرَّفُ بِهَا - وَ يُتَنَاوَلُ بِهَا وَجْهٌ مِنْ وَجُوهِ الْمَعَاصِي - فَلِعَلِّهِ مَا فِيهِ مِنَ الصَّلَاحِ - حَلَّ تَعْلُمُهُ وَ تَعْلِيمُهُ وَ الْعَمَلُ بِهِ - وَ يَحْرُمُ عَلَى مَنْ صَرَفَهُ إِلَى غَيْرِ وَجْهِ الْحَقِّ وَ الصَّلَاحِ - فَهَذَا تَفْسِيرُ بَيَانِ وَجْهِ اِكْتِسَابِ مَعَايِشِ الْعِبَادِ - وَ تَعْلِيمِهِمْ فِي جَمِيعِ وَجُوهِ اِكْتِسَابِهِمْ

...

ص: ۷۷۶

۱- (۲) من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص: ۴۹۸.

در این روایت شطرنج را ما یجی ء منه الفساد محضاً دانسته و جمیع تصرّف در آن را حرام دانسته است.

مناقشه

ولکن جواب این است که:

اولاً: این مختص شطرنج است و احتمال خصوصیت در شطرنج می دهیم که لعب به شطرنج مطلقاً حرام باشد کما این که جمعی از فقهاء فرموده اند.

ثانیاً: روایت فرض کرد که هیچ صلاحی در آن نباشد و فساد محض باشد و این اول کلام است که لعب بدون رهان با آلات قمار فساد محض داشته باشد و وقتی می توان با آن بدون برد و باخت مالی بازی کرد چرا فساد محض داشته باشد.

ثالثاً: سند روایت ضعیف است: تحف العقول سند ندارد. خود مؤلف کتاب را شیخ حرّ عاملی در تذکره المتبحرین توثیق کرده است، که از متأخرین است و اگر توثیقش مفید باشد تنها صاحب کتاب توثیق می شود. ولی کتاب سند ندارد و مشتمل بر مراسیل است.

و این که در اول کتاب گفته است: فاقبلوا ما رواه الثقات عن الأئمة السادات علیهم السلام، گفتیم ظهور در توثیق جمیع روایات تحف العقول ندارد بلکه یک نصیحت کلی است که می گوید ای شیعیان مانند عامه نباشید که سخنان ائمه را شنیدند و پشت گوش انداختند. شما آنچه را ثقات از سادات نقل می کنند بشنوید و عمل کنید. و این که هر چه در کتاب می گویم از ثقات است معلوم نیست.

روایت سوم (أبی الجارود)

روایت دیگر که شیخ ره به آن استدلال کرده است روایت أبی الجارود است:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ أَبِي الْجَارُودِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ - وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ - فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ قَالَ أَمَّا الْخَمْرُ فَكُلُّ مُسْكِرٍ مِنَ الشَّرَابِ - إِلَى أَنْ قَالَ وَ أَمَّا الْمَيْسِرُ فَالْتَّرْدُ وَالشُّطْرُنْجُ - وَ كُلُّ قِمَارٍ مَيْسِرٌ وَ أَمَّا الْأَنْصَابُ - فَالْأَوْثَانُ الَّتِي كَانَتْ تَعْبُدُهَا الْمُشْرِكُونَ - وَ أَمَّا الْأَزْلَامُ - فَالْأَقْدَاحُ الَّتِي كَانَتْ تَسْتَقْسِمُ بِهَا الْمُشْرِكُونَ - مِنَ الْعَرَبِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ - كُلُّ هَذَا بَيْعُهُ وَ شِرَاؤُهُ - وَ الْإِنْتِفَاعُ بِشَيْءٍ مِنْ هَذَا حَرَامٌ مِنَ اللَّهِ مُحَرَّمٌ - وَ هُوَ رَجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ - وَ قَرَنَ اللَّهُ الْخَمْرَ وَ الْمَيْسِرَ مَعَ الْأَوْثَانِ. (۱)

ص: ۷۷۷

بعد ایشان فرموده است: این روایت کل انتفاع به میسر که آلت قمار است را تحریم کرده است. و روشن است که مراد از میسر خود آلت قمار است نه لعب به آلات قمار زیرا می گوید بیع و شراء و انتفاع به میسر حرام است و بازی با آلات قمار قابل بیع و شراء نیست.

انصافاً دلالت روایت تمام است.

مناقشه سندی

ولی سند تفسیر قمی ضعیف است: زیرا ابی الجارود که در تفسیر قمی ذکر می شود جزء تفسیر نیست و طبقه او به علی بن ابراهیم قمی نمی خورد. به این معنا که در تفسیر قمی هر جا از ابی الجارود نقل کرد بعد از آن گفت: «رجع إلی تفسیر علی بن ابراهیم» لذا معلوم می شود که این را به تفسیر قمی اضافه کرده اند و جزء تفسیر قمی نیست. و تفسیر ابی الجارود یک تفسیر مستقلی است و اگر سند آن تمام بود مشکلی نداشتیم ولی ابی الجارود رئیس فرقه جارودیه است و هیچ توثیقی ندارد و تنها شیخ مفید در رساله عددیه گفته است که برخی از فقهای اعلام بودند که مومنین حلال و حرام را از آن ها أخذ می کردند و مواردی را نام برده است. و ما بارها عرض کرده ایم که قرائنی در رساله عددیه است که این شهادت شیخ مفید، شهادت من حیث المجموع است و محتمل نیست که ابی الجارود که رئیس فرقه مضلّه جارودیه است این صفات در حق او بیان شود که: «الفقهاء الأعلام، المأخوذ منهم الحلال و الحرام، و الذین لا یطعن علیهم بشیء» لذا این تعبیر ظهور در جمیع افرادی که نامبرده شده ندارد.

روایت دیگر که شیخ ره به آن استدلال کرده است:

وَقَالَ عَلِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: كُلَّمَا أَلْهَى عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ فَهُوَ مَيْسِرٌ. (۱)

در کنار آن موثقه سماعه را هم ذکر کرده است:

وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَالٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عُقْبَةَ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ سِئِلَ عَنِ الشُّطْرُنِجِ - وَعَنْ لُعْبَةَ شَيْبِ بْنِ أَبِي نُورٍ لَهَا لُعْبَةُ الْأَمِيرِ - وَعَنْ لُعْبَةَ الثَّلَاثِ فَقَالَ - أَرَأَيْتَكَ إِذَا مَيَّزَ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ مَعَ أَيِّهِمَا تَكُونُ - قَالَ مَعَ الْبَاطِلِ قَالَ فَلَا خَيْرَ فِيهِ. (۲)

روایت اول غیر از ضعف سند که اُمالی پسر شیخ طوسی با سند ضعیف نقل می کند، قطعاً باید بر کراهت حمل شود زیرا خیلی از امور دنیوی بلکه امور مستحب مثل همبستر شدن با همسر که در روایات مصداق لهو المومن شمرده شده است، داخل در این روایت می شود. و خود قرآن می فرماید دنیا لعب و لهو است. و هر چه که ملهی از ذکر الله باشد حرام نیست.

و روایت دوم تنها می گوید باطل است ولی ثابت نمی کند هر باطلی حرام است. و باطل عرفی حرام نیست و ظاهر روایت بیان باطل عرفی است.

نظر مرحوم خوانساری

و لذا مثل مرحوم خوانساری در جامع المدارك اشکال کرده اند که: دلیلی بر لعب بدون برد و باخت با آلات قمار پیدا نکردیم. و ایشان انصراف مرحوم شیخ را قبول کرده اند و در این روایات هم مناقشه کرده اند. البته یک سری مناقشات ایشان ناتمام است. مثلاً در روایت ابي الجارود گفته است که روایت بیع و شراء را حرام کرده است و ربطی به لعب ندارد در حالی که ذیل روایت آمده است که کل انتفاع به آن حرام است. بله اشکال سندی اگر می کردید درست بود.

ص: ۷۷۹

۱- (۴) الفصول المهمه فی اصول الأئمه - تکمله الوسائل، ج ۲، ص: ۲۴۲.

۲- (۵) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۳۱۹.

اما این که از ایشان معروف شده است که ایشان شطرنج بدون برد و باخت را حلال می دانند صحیح نیست و ایشان در جلد ششم جامع المدارک صفحه ۱۰۵ صریحاً فرموده اند که کسی که با شطرنج بازی کند فاسق است.

و این که در جلد سوم اشکال کرده اند، در مطلق لعب به آلات قمار بدون برد و باخت مناقشه کرده اند نه در خصوص شطرنج. و این اختصاص به ایشان ندارد و معاصرین هم فرموده اند. مثلاً آقای وحید نسبت به حرمت لعب بدون برد و باخت با آلات قمار احتیاط واجب کرده اند و فرموده اند این احتیاط در مورد نرد و شطرنج و أربعة عشر مؤکد است. البته ایشان استظهار نکرده اند که شطرنج خصوصیت داشته باشد و لذا فتوا به حرمت شطرنج بدون رهان نداده اند.

آقای سیستانی در غیر نرد و شطرنج احتیاط واجب می کند ولی در مورد نرد و شطرنج می گوید بازی ولو بدون رهان حرام است زیرا نص خاص داریم.

و لکن در استفتائات گفتند حرمت لعب به شطرنج و نرد و لو بدون رهان تا موقعی است که احراز نکنیم شطرنج و نرد از آلیت قمار در کل دنیا خارج شده اما اگر یک روزی احراز بکنیم، ایشان می گوید الان محرز نیست، الان استصحاب آلیت قمار دارد، اگر احراز کنیم یک روزی در کل دنیا نرد و شطرنج از آلیت قمار خارج شده آن وقت بازی بدون برد و باخت با اینها جایز می شود.

و لذا ما دو مرحله اینجا باید بحث کنیم:

اطلاق أدله حرمت

یک مرحله این که: به نظر ما این احتیاط ها وجهی ندارد زیرا ظاهر أدله این است که لعب به آلات قمار و لو بدون رهان حرام است و أدله اطلاق دارد: اجتنبوا المیسر که در روایات به کل ما قورم علیه تفسیر شد شامل مطلق لعب می شود زیرا اثر ظاهر از آلات قمار لعب با آن است چه با برد و باخت و چه بدون برد و باخت مالی. و در موثقه سکونی به لعب تصریح شده که لعب به نرد و شطرنج حرام است. و لعب اطلاق دارد چه لعب مع الرهان چه لعب بدون رهان.

و لذا به نظر ما وجهی در مناقشه در ادله حرمت لعب به آلات قمار نیست و شامل لعب بدون رهان می شود.

اشکال: ما در مورد آلات لهو گفتیم ممکن است جزما یا احتمالا قائل به انصراف بشویم بگوییم انهاکم عن المزمارة منصرف است به ضرب لهوی مزمارة؛ به تناسب آن چهار مورد: المزمارة، الکوبات، الکبرات، الزفن که اینها لهوی بودند. اشکالی که به ما می شود در اینجا که لم لایقال بمثله فی المقام؟ نهی از آلات قمار هم قدرمتیقنش نهی از لعب قماری و بردوباختی است و بیش از این ظهور ندارد.

جواب: ظاهر نهی این است که به اثر ظاهر تعلق می گیرد. اثر ظاهر در آلات قمار لعب به آن است. اگر الان مولی به عبدش بگوید از آلات قمار اجتناب کن بعد عبد هر شب با دوستانش برای تفریح با آلات قمار بدون رهان بازی کند آیا عقلاء این عبد را معذور می دانند. خیر عقلاء می گویند اطلاق دارد. مخصوصا آن روایاتی که لعب در آن ذکر شده و از لعب بالشطرنج و النرد نهی می کند که اطلاق دارد: لعب مطلقا چه لعب مع الرهان چه لعب بدون رهان.

نرد و شطرنج

مرحله دوم بحث راجع به نرد و شطرنج است که بحث مهمی است.

مهم در بحث در نرد و شطرنج این است که تا خروج از آلیت قمار احراز نشود در حرمت آن شکی نیست: البته مثل حاج آقای وحید احتیاط واجب کردند اگر بدون بردوباخت مالی باشد لعب به نرد و شطرنج فرمودند فتوی به حرمت نمی دهیم احتیاط واجب مؤکد می کنیم. ولی به نظر ما لاینبغی الاشکال. مخصوصا که نهی از لعب به نرد و شطرنج دلیل خاص دارد. تا خروجش از آلیت قمار احراز نشود استصحاب می کنیم هنوز آلت قمار است و اثبات می شود حرمت لعب به آن و لو بدون بردوباخت.

ص: ۷۸۱

بعضی از آقایان دیدم گفتند و دون اثباته خرط القناه: یعنی اثبات این که شطرنج از آلیت قمار خارج شده است خیلی دشوار است مخصوصاً با آن سابقه ذهنی.

نکته: این سابقه های ذهنی در نظر عرف مؤثر است. الان شما می روید به یک شهری که یک روستایی به آن وصل شده. هنوز هم مردم می گوید شهر کذا، روستای کذا با اینکه شهرداری آنجا قانون شهر را پیاده می کند اما عرف اسم روستا را می گوید. شهر کوفه با اینکه وصل به نجف است، اصلاً هیچ انسان احساس نمی کند وارد شهر دیگری می شود. شهر ری انسان احساس نمی کند از تهران به شهر دیگری می رود. و لذا بعضی ها ممکن است در ذهن شان بیاید یک شهر شده است. نخیر. آن سابقه ذهنی عرف تاثیر می گذارد که هنوز عرف بگوید اینها دو شهر هستند، به هم وصل شدند. برخی از شهرهای شمال به هم وصل شدند اما دو شهر هستند. سابقه ذهنی این را باعث می شود. اما شما این پردیسان قم را بگویید، فاصله دارد از قم ولی چون جدید الاحداث است، عنوان مستقلی در برابر قم ندارد به نظر ما عرف می گوید جزء شهر قم است. عرف می گوید ایشان در شهر قم زندگی می کند. وقتی از پردیسان خارج شد می گوید از قم خارج شدیم.

و لذا سابقه ذهنی شطرنج که حالت قمار است تاثیر می گذارد که هنوز هم عرف بگوید آلت قمار است. ولی اگر یک روزی احراز کردیم آلت قمار نیست باید بحث کنیم که آیا نرد و شطرنج موضوعیت دارد یا این که بما هما آله القمار از آن ها نهی شده است.

مرحوم آقای خوئی در استفتائات فرموده شطرنج و نرد موضوعیت دارد. در صراط النجاه تصریح می کند، می گوید:

إذا خرجت الآله المعده للقمار كالنرد و الشطرنج عن كونها آله بان تصير مثلا من آلات الرياضة فهل يجوز حين ذاك اللعب بدون رهان؟ الخوئی: لا يجوز مطلقا. التبریزی: اذا خرج عن كونه آله قمار بحيث لا يقامر به اصلا و لو فی بلد ما فلا بأس باللعب به بلارهان.

مرحوم آقای تبریزی بر خلاف نظر استدلالی شان در ارشاد الطالب (۱) که صریحا فرمودند نرد و شطرنج لعب به آنها تعبدا حرام است مطلقا. ولی در فتوای فقهی شان مثل امام فتوی دادند. آقای سیستانی هم همینطور مثل امام و آقای تبریزی فتوی دادند. گفتند اگر یک روزی شطرنج از آلیت قمار بالمره خارج بشود در همه جای دنیا و این را احراز کنیم، بازی با شطرنج و نرد جایز می شود ولی تا احراز نکردیم همه شان می گویند هم امام فرمودند، هم آقای تبریزی فرمودند، هم آقای سیستانی فرمودند استصحاب آلیت قمار جاری است.

آقای سیستانی در بقیه آلات قمار می گویند معیار بلد مکلف است. بیلارد در شهر خودت بین آلت قمار هست یا نیست؛ کار نداشته باش به استامبول. اگر آلت قمار نیست در شهر خودت بازی بدون بردو باخت با آن حلال است. در شطرنج می گویند نه، کل دنیا باید حساب بشود از آلیت قمار خارج بشود. اگر روایت خاص دارد موضوعیت دارد مثل آقای خوئی بگویند نرد و شطرنج مطلقا حرام است و لو از آلیت قمار خارج شده باشد و اگر طریقت دارد برای مثال به آلت قمار پس چه فرق می کند با بقیه آلات قمار؟ این یک شبهه ای است که بعدا بحث می کنیم.

ص: ۷۸۳

اما فعلا اصل کبرای این بحث را که آیا نرد و شطرنج موضوعیت دارد برای حرمت لعب و لو آلت قمار نباشد یا از باب مثالیت برای آلات قمار است؟

برخی گفته اند که نرد و شطرنج مثال برای آلت قمار نیست زیرا روایات نرد و شطرنج روایات غلاظ و شداد است و احتمال خصوصیت می دهیم:

معتبره مسعده بن زیاد: سئل عن الشطرنج فقال دعوا المجوسيه لاهلها لعنها الله.

موثقه سکونی: نهی رسول الله عن اللعب بالشطرنج و النرد.

معتبره حماد: انی اقعده مع قوم يلعبون بالشطرنج و لست العب بها و لكن انظر فقال ما لك و لمجلس لاينظر الله الى اهله.

مستطرفات سرائر از جامع بزندی نقل می کند که ما به نظر ما صحیح است چون اصله الحس می گوید که مثل شیخ طوسی که از جوامع روایه نقل می کرد، ابن ادريس هم از جوامع روایه نقل می کند و اصله الحس جاری می شود چون شاید جزء کتب مشهوره بوده.

عن ابی بصیر عن ابی عبدالله علیه السلام قال بیع الشطرنج حرم اكل ثمنه سحت و اتخاذا كفر و اللعب بها شرك و السلام على الالهی بها معصیه، و كبره موبقه و الخائض فیها یده، كالخائض فی لحم الخنزیر لاصلاه له حتى يغسل یده كما يغسلها من مس لحم الخنزیر و الناظر اليها كالناظر فی فرج امه و الالهی بها و الناظر اليها فی حال ما يلهى بها و السلام على الالهی بها فی حالته تلك فی الاثم سواء، و من جلس على اللعب بها فقد تُبوا مقعده من النار و كان عيشه ذلك حسرہ علیه فی القيامه و اياك و مجالسه الالهی و المغرور بلعبها فانها من المجالس التي باء اهلها بسخط من الله يتوقعونه فی كل ساعه فيعمك معهم.

گفته می شود که با وجود این روایات غلاظ و شداد می شود بگوییم یک روزی دیگر لعب به شطرنج حلال است؟

کتاب الصلاة/اوقات فرائض /محقق غروب شمس /جمع بین دو طائفه از روایات ۹۵/۱۱/۳۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات فرائض /محقق غروب شمس /جمع بین دو طائفه از روایات

تعارض روایات در محقق غروب شمس

بحث در محقق غروب شمس بود و این که اول نماز مغرب استتار قرص است یا زوال حمزه مشرقیه است. نظر بزرگان را بیان می کردیم.

نظر مرحوم نائینی (زوال حمزه مشرقیه)

آخرین کلام، کلام مرحوم نائینی است:

ایشان فرموده است که زمان مغرب با زوال حمزه مشرقیه است که نظر مشهور است، و روایاتی که بر خلاف این دلالت می کند پنج طائفه اند که از این ها جواب می دهیم:

توجیه روایات مخالف و یا حمل بر تقیه

طائفه اول: روایاتی است که زمان نماز مغرب را غائب شدن شمس می دانند.

ایشان فرموده است: روایات طائفه ثانیه این روایات را تفسیر کرده اند که وقتی حمزه از جانب مشرق زائل شود خورشید از شرق و غرب غائب شده است به این معنا که اثر خورشید هم از شرق زائل شود. و قبول داریم ظهور غائب شدن شمس در استتار قرص است ولی اگر شارع غروب شمس را به این مرتبه خاصه تفسیر کند خلاف فهم عرفی نیست زیرا حمزه مشرقیه از توابع قرص خورشید است.

طائفه ثانیه: روایاتی مثل روایت: وَعَنْ جَعْفَرِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَيْدَةَ عَائِدَةَ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ صَحِبْتَنِي رَجُلٌ كَانَ يُمَسِّي بِالْمَغْرِبِ وَ يُغْلَسُ الْفَجْرَ - وَ كُنْتُ أَنَا أُصَلِّي الْمَغْرِبَ إِذَا عَرَبَتِ الشَّمْسُ - وَأُصَلِّي الْفَجْرَ إِذَا اسْتَبَانَ لِي الْفَجْرُ - فَقَالَ لِي الرَّجُلُ مَا يَمْنَعُكَ أَنْ تَصْنَعَ مِثْلَ مَا أُصْنَعُ - فَإِنَّ الشَّمْسَ تَطْلُعُ عَلَيَّ قَوْمَ قَبْلَنَا - وَ تَغْرُبُ عَنَّا وَ هِيَ طَالِعَةٌ عَلَيَّ مَرَّةً آخِرِينَ بَعْدُ - قَالَ فَقُلْتُ إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نُصَلِّيَ - إِذَا وَجَبَتِ الشَّمْسُ عَنَّا وَ إِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ عِنْدَنَا - لَيْسَ عَلَيْنَا إِلَّا ذَلِكَ - وَ عَلَيَّ أَوْلَيْكَ أَنْ يُصَلُّوا إِذَا عَرَبَتْ عَنْهُمْ. (۱)

ایشان فرموده است: این طائفه هم با روایات زوال حمزه مشرقیه تفسیر می شود. رجل از اول شب که زوال حمزه مشرقیه است تأخیر می انداخت. یمسی بالمغرب را که امام علیه السلام نفی کرد به این معنا است که به مجرد غروب آفتاب از شرق و غرب زمین نماز را می خوانم ولی آن شخص نماز را از این زمان هم به تأخیر می انداخت.

طائفه سوم: روایاتی که از فعل امام حکایت می کند مثل روایت ابان بن تغلب و جماعتی: وَعَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى جَمِيعاً عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ عَنْ مُوسَى بْنِ يَسَارِ الْعَطَّارِ عَنِ الْمَسْمُودِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ أَبِيانِ بْنِ تَغْلِبِ بْنِ الرَّبِيعِ بْنِ سُلَيْمَانَ وَ ابْنِ أَرْقَمٍ وَ غَيْرِهِمْ قَالُوا أَقْبَلْنَا مِنْ مَكَّةَ حَتَّى إِذَا كُنَّا بِوَادِي الْأَخْضَرِ إِذَا نَحْنُ بِرَجُلٍ يُصَلِّي وَ نَحْنُ نَنْظُرُ إِلَى شَمَاعِ الشَّمْسِ - فَوَجِدْنَا فِي أَنْفُسِنَا فَجَعَلَ يُصَلِّي - وَ نَحْنُ نَدْعُو عَلَيْهِ (حَتَّى صَلَّى رَكَعَهُ وَ نَحْنُ نَدْعُو عَلَيْهِ) وَ نَقُولُ هَذَا مِنْ شَبَابِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ - فَلَمَّا أَتَيْنَاهُ إِذَا هُوَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ ع فَزَلْنَا فَصَلَّيْنَا مَعَهُ وَ قَدْ فَاتَتْنا رَكَعُهُ - فَلَمَّا قَضَيْنَا الصَّلَاةَ قُمْنَا إِلَيْهِ - فَقُلْنَا جُعِلْنَا فِدَاكَ هَذِهِ السَّاعَةَ تُصَلِّي - فَقَالَ إِذَا غَابَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ الْوَقْتُ. (۱)

مرحوم نائینی فرموده است: این طائفه قابل توجه نیست و تنها راه حمل بر تقیه است: خود روایت قرینه دارد که نماز قبل از زوال حمزه مشرقیه شعار عامه بوده است که آن ها تعجب کردند و فکر کردند امام علیه السلام از جوانان عامه است.

ص: ۷۸۶

طائفه چهارم: روایاتی صریح بیان کرده اند که غروب شمس استتار قرص است: مثل وَ عَنهُ عَنِ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَمَّنْ حَدَّثَهُ عَنْ أَحَدِهِمَا أَنَّهُ سِئِلَ عَنْ وَقْتِ الْمَغْرِبِ فَقَالَ إِذَا غَابَ كُرْسِيُّهَا - قُلْتُ وَ مَا كُرْسِيُّهَا قَالَ قُرْصُهَا - فَقُلْتُ مَتَى يَغِيبُ قُرْصُهَا قَالَ إِذَا نَظَرْتَ إِلَيْهِ فَلَمْ تَرَهُ. (۱)

ایشان فرموده است: این روایت را هم نمی توانیم توجیه کنیم ولی همین که در این روایت امام علیه السلام در مقابل تکرار سؤال سائل قرار گرفته است و به دنبال فرار از جواب است و در آخر هم فرمود فلم تره و نمی خواست جواب دهد و مجبور شد. و احتمال دارد که مراد از اذا نظرت إليه نظر به قرص با توابع آن که اثر آن است، باشد. ولی این احتمال خلاف ظاهر است و ظاهر این است که در این روایت تقیه صورت گرفته است.

طائفه پنجم: روایاتی که می گوید وقت مغرب بین غروب شمس تا سقوط شفق است.

ایشان فرموده است: این طائفه هم قابل تفسیر است و غروب شمس را به مرتبه ای از غروب شمس که زوال حمزه مشرقیه است تفسیر می کنیم.

ایشان فرموده است که محصل مطالب ما این شد:

ما هیچ معارضه ای بین روایات نمی بینیم: برخی روایات قابل تفسیر اند و برخی از این روایات قابل تفسیر نیستند ولی قرینه بر این که در مقام تقیه است در آن وجود دارد و ظاهر در تقیه است و نوبت به أصالة الجد نمی رسد تا با روایات مربوط به زوال حمزه مشرقیه تعارض کند.

ترجیح با مخالف عامه در صورت تعارض

ص: ۷۸۷

و اگر کسی بگوید أصله الجدم محکم است و توجیه آن هم عرفی نیست لذا معارضه وجود دارد: می‌گوییم روایات زوال حمزه مشرقیه چون مخالف عامه است را ترجیح می‌دهیم.

و این که ترجیح به مخالفت عامه در مقبوله عمر بن حنظله متأخر از ترجیح به صفات راوی است را قبول داریم ولی در مقام هر دو دسته از روایات از جهت سندی مساوی اند و این طور نیست که راویان یک دسته أفقه یا أعدل یا أصدق باشند.

نظر استاد در بحث جمع بین روایات

به نظر ما هر چند برخی از استدلال‌های مرحوم نائینی و محقق همدانی و مرحوم حائری و مرحوم بروجردی ناتمام است ولی أصل مدعا به نظر ما صحیح است و حق با نظر مشهور است که وقت نماز مغرب زوال حمزه مشرقیه است:

قابلیت برخی روایات استتار قرص برای تفسیر با روایات زوال حمزه مشرقیه

زیرا روایات استتار قرص:

۱- برخی قابل تفسیر اند مثل اذا غابت الشمس و اذا سقط القرص؛ استتار قرص و شمس مراتبی دارد و شارع فرموده است مراد ما از استتار شمس این مرتبه از استتار شمس است که شعاع و اثر خورشید هم از جانب شرق از بین برود و خورشید از شرق زمین هم غروب کند.

و در صورتی که عرف از پذیرش یک تفسیر ابراء نمی‌کند و خلاف ارتکاز عرف نیست جمع، عرفی خواهد بود: در این جا اگر این دو دسته روایت را به عرف بدهید و کنار هم بگذارید عرف بین این دو دسته روایت جمع می‌کند و از تفسیر ابراء نمی‌کند. مثل این که عرف ابتدای روز را طلوع آفتاب بداند و کسی بگوید اگر هوا روشن شد روز شده است که عرف می‌گوید نظر این آقا این است که وقتی هوا روشن شود روز محقق می‌شود.

ص: ۷۸۸

۲- برخی از روایات قابل حمل نیستند ولی نوعاً ضعیف‌السند اند:

روایت اول: مرسله علی بن حکم: وَ عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَمَّنْ حَدَّثَهُ عَنْ أَحَدِهِمَا ع أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ وَقْتِ الْمَغْرِبِ فَقَالَ إِذَا غَابَ كُرْسِيُّهَا - قُلْتُ وَ مَا كُرْسِيُّهَا قَالَ قُرْصُهَا - فَقُلْتُ مَتَى يَغِيبُ قُرْصُهَا قَالَ إِذَا نَظَرْتَ إِلَيْهِ فَلَمْ تَرَهُ. (۱)

علی بن حکم عَمَّنْ حَدَّثَهُ مرسل است. و عادهً محتمل نیست که علی بن حکم با یک متن هم با واسطه از امام نقل کند و هم از خود امام نقل کند و لذا یک سند بیشتر نیست و لا اقل شبه ارسال دارد.

روایت دوم: روایت ابان بن تغلب است که می گفت دیدیم امام علیه السلام قبل از غائب شدن شعاع شمس نماز مغرب می خواند. این روایت أمالی صدوق هم مشتمل بر مجاهیل است.

ضعف مضمون برخی از روایات

۳- برخی روایات مضموناً قابل التزام نیست: موثقه سماعه است که سند آن خوب است. ولی در روایت می گوید ما خوف داشتیم که خورشید خلف الجبل باشد ولی امام علیه السلام فرمود صعود خلف الجبل لازم نیست و مضمون این روایت به قول صاحب حدائق قابل التزام نیست که استتار خلف الجبل کفایت کند و قائلین به استتار قرص می گویند باید از افق خورشید غائب شود. و این که مرحوم خوئی فرموده است شاید أماره شرعیه وجود داشته است خلاف ظاهر است و اگر أماره شرعیه وجود داشت در روایت ذکر می کرد. و اگر خوف داریم خورشید پشت کوه است باید انتظار بکشیم که خورشید غائب شود.

ص: ۷۸۹

بقیه روایات قابل حمل است حتی صحیحہ اسماعیل بن فضل هاشمی که می گفت یصلی المغرب حیث یغیب حاجبها: این روایت می گوید زمانی که خورشید دیده نمی شد پیامبر نماز می خواند و روایات دیگر می گویند زمانی خورشید دیده نمی شود که اثر خورشید در شرق هم زائل شود.

حیث یغیب حاجبها به این معنا است که پیامبر نماز مغرب را سریع می خواندند یعنی بر خلاف نماز ظهر که نافله دارد و نماز را با تأخیر می خوانند در نماز مغرب پیامبر با داخل شدن وقت، نماز مغرب را می خواندند و صبر نمی کردند.

روایات زوال حمزه مشرقیه صریح است در این که زوال حمزه لازم است. در صحیحہ عبدالله بن وضاح اگر قرار بود استتار قرص کافی باشد راوی گفت یتواری الشمس و یقبل اللیل (آقای سیستانی یتواری عنّا الشمس نقل کرده است در حالی که روایت عنّا ندارد.) که صریح در این است که استتار قرص شده است و امام علیه السلام می فرماید صبر کن.

به نظر ما جمع عرفی بین این روایات معتبره از طائفه اولی با طائفه ثانیه این است که بگوییم زوال حمزه مشرقیه لازم است.

عرفی نبودن جمع دیگران

ثانیاً: بر فرض بگویید این جمع عرفی نیست:

حداقل جمع دیگران هم عرفی نیست:

مثلاً- مرحوم خوبی روایات طائفه ثانیه را بر این حمل می کند که مراد از زوال حمزه، زوال بعض حمزه که مقارن با استتار قرص است می باشد که این عرفی نیست.

یا این که برخی روایات زوال حمزه را حمل بر علامت کرده اند که این هم صحیح نیست زیرا:

روایت عبدالله بن وضّاح می گوید ما می دانیم خورشید پنهان شده است و استتار قرص به نظر عرفی فرض شده است و نمی توان صحیحه عبدالله بن وضّاح را بر علامیت زوال حمزه مشرقیه حمل کنیم. امام فرمود تأخذ بالحائطه لدینک یعنی دور دینت را دیوار بکش و دین خود را حفظ کن. نه این که در شبهه موضوعیه استتار قرص احتیاط کن.

یا روایت برید بن معاویه که می گفت: اذا غابت الحمزه من الشرق غابت الشمس من شرق الارض و غربها: اگر علامت است و معیار غروب شمس است می فرمود فقد غربت الشمس چرا گفت غربت الشمس من شرق الأرض و غربها. این قید ها می گوید غروب شمس به تنهایی کافی نیست و باید از شرق و غرب خورشید غروب کند.

لذا یا جمع ما را که موافق مشهور است حتّی در حیث یغیب حاجبها عرفی می دانید و یا جمع های دیگر هم عرفی نیست و دو طائفه از روایات تکافؤ می کنند و نوبت به مرجّحات می رسد و طائفه ثانیه مخالف تسالم عامّه است و لذا طائفه ثانیه را با مخالفت با عامّه ترجیح می دهیم.

نکته

در کتاب مبانی منهاج الصالحین فرموده اند: ما روایات ترجیح به مخالفت عامه و نیز موافقت کتاب را صحیح نمی دانیم و تنها مرجّح معتبر، أحدثیت است و خبری که از امام اخیر صادر شود بر معارض هایی که از امام سابق صادر شده است مقدم است. ولی در این جا ترجیح به أحدثیت مورد ندارد و نمی توان به صورت کلی یک طائفه را أحدث از دیگری دانست.

ایشان طبق مبانی رجالی خود صحبت کرده است که: عمر بن حنظله (خذ بما خالف العامّه-ما خالف العامه ففیه الرشاد) توثیق ندارد و روایت قطب راوندی (ما وافق أخبار العامه فیؤخذ و ما خالف أخبار العامه فیترک) سندش ضعیف است زیرا در سند آن سید أبو البرکات است که توثیق ندارد و فقط صاحب وسائل از او تعریف کرده است و از متأخرین است که تعریف او اعتبار ندارد.

ص: ۷۹۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات فرائض /محقق غروب شمس /جمع استاد در حل تعارض بین روایات

نظر استاد در جمع بین روایات معارض در بحث محقق غروب شمس

بحث راجع به نظر مختار در رابطه با تعارض بین دو طائفه از روایات بود. طائفه اولی بر کفایت استتار قرص دلالت داشت و طائفه ثانیه بر لزوم زوال حمره مشرقیه دلالت داشت.

ما در جلسه قبل عرض کردیم که روایات صریحه در طائفه اولی ضعیف السند است و روایات صحیح از طائفه اولی قابل حمل بر یک مرحله از استتار خورشید است یعنی مراد از غیوبت شمس، غیوبت شمس با توابع آن که ضوء آن است، می باشد.

بررسی روایات کفایت استتار قرص

۱-مرسله علی بن حکم

ذکر حدیث به صورت مسند در أمالی صدوق

مراجعه کردیم و دیدیم روایت علی بن حکم که از آن تعبیر به مرسله کردیم در کتاب أمالی صدوق مسنداً از داوود بن فرقد نقل شده است: وَ مِنْهُ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبِي يَسْأَلُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ مَتَى يَدْخُلُ وَقْتُ الْمَغْرِبِ فَقَالَ إِذَا غَابَ كُرْسِيُّهَا - قَالَ وَ مَا كُرْسِيُّهَا قَالَ قُرْصُهَا - قُلْتُ مَتَى يَغِيبُ قُرْصُهَا قَالَ إِذَا نَظَرْتَ إِلَيْهِ فَلَمْ تَرَهُ (۱)

پدر داوود بن فرقد گمنام است ولی مهم نیست زیرا خود داوود در مجلس حاضر بوده است و شنیده است و شهادت می دهد.

ص: ۷۹۲

۱- (۱) بحار الأنوار، ج ۸۰، ص: ۵۶.

صراحت روایت در کفایت استتار قرص

لذا یک روایت صحیح در طائفه اولی وجود دارد که صریح در این است که وقت نماز مغرب استتار قرص است و قابل حمل بر زوال حمره مشرقیه نیست.

حمل روایت بر تقیه

لکن برخی از بزرگان فرموده اند که: در این روایت علائم تقیه وجود دارد و معلوم می شود که سائل اصرار داشت از امام جواب بگیرد و امام علیه السلام نمی خواست جواب بدهد ولی با اصرار زیاد جواب می دهد لذا دیگر أصالة الجِدِّ در آن جاری نیست.

مناقشه: عدم وجود قرینه برای حمل بر تقیه

ولی به نظر ما این اشکال وارد نیست: سائل اصراری نداشت و سؤال می کند که وقت نماز مغرب چه زمانی است. حضرت می فرماید زمانی که کرسی خورشید غائب شود. سؤال می کند که چه زمانی کرسی خورشید غائب می شود حضرت جواب می دهد که زمانی که قرص خورشید غائب شود. و در ذهن راوی شبهه بوده است که مراد از غیوبت خورشید غیوبت جرم آن است یا باید نور اطراف آن هم غائب شود لذا سؤال می کند و حضرت جواب می دهد که اذا نظرت إلیه فلم تره. و علائم تقیه در روایت وجود ندارد. لذا این روایت فی حدّ ذاته بر کفایت استتار قرص دلالت می کند و صریح است و قابل توجیه نیست.

۲- صحیحہ اسماعیل بن فضل هاشمی

وَعَنْهُ عَنِ الْمِثْمِيِّ عَنْ أَبَانَ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ الْفَضْلِ الْهَاشِمِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص يُصَلِّي الْمَغْرِبَ - حِينَ تَغِيبُ الشَّمْسُ حَيْثُ يَغِيبُ حَاجِبُهَا. (۱)

ص: ۷۹۳

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۸۲ .

آقای خویی فرمودند این روایت صریح در کفایت استتار قرص است. ولی به نظر ما روایت نصّ نیست و همان طور که در وافی دارد که: «لعل المراد بحاجبها ضوءها الذی فی نواحیها فإن حجاب الشمس یقال لضوئها و حاجبها لنواحیها و فی بعض النسخ حین یغیب حاجبها (۱)» شاید مراد از حاجب، ضوء خورشید باشد که بعد از غروب بالای خورشید پدیدار می شود و با زوال حمره مشرقیه از بین می رود. و این نور زردی، که بالای خورشید است غیر از حمره مغربیه است که حالت سرخی دارد.

در لسان العرب می گوید: حاجب الشمس ناحیه منها و ازهری هم حاجب را به طرف الشمس معنا کرده است: طبق تفسیر لسان العرب و ازهری حاجب به معنای بخشی از محیط خود خورشید است که مانند کمانه و ابرو است. و لکن احتمال دارد کلام وافی درست باشد که مراد از حاجب شمس ضوء شمس باشد که بعد از غروب دور خورشید تشکیل می شود. و همین که احتمال آمد و صریح نشد قابل توجیه خواهد بود.

بررسی روایات لزوم زوال حمره مشرقیه

نتیجه این که اگر طائفه ثانیه قابل توجیه باشد که حمل بر علامت کنیم حق با نظر مشهور می شود:

و به نظر ما در بین طائفه ثانیه روایتی که قابل حمل بر علامت نیست صحیحه عبدالله بن وضّاح است و بقیه روایات قابل حمل بر علامت است:

۱-مرسله ابن ابی عمیر

وَ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: وَقْتُ سَيْقُوطِ الْقُرْصِ وَ وَجُوبِ الْإِفْطَارِ (مِنَ الصَّيَامِ) أَنْ تَقُومَ بِحِذَاءِ الْقِبْلَةِ - وَ تَتَفَقَّدَ الْحُمْرَةَ الَّتِي تَرْتَفِعُ مِنَ الْمَشْرِقِ - فَإِذَا جَازَتْ قِمَّةَ الرَّأْسِ إِلَى نَاحِيَةِ الْمَغْرِبِ - فَقَدْ وَجَبَ الْإِفْطَارُ وَ سَقَطَ الْقُرْصُ. (۲)

ص: ۷۹۴

۱- (۳) الوافی، ج ۷، ص: ۲۵۸.

۲- (۴) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۷۳.

که روایت صحیحہ داوود بن فرقد کہ صریح در کفایت استتار قرص است می تواند قرینه شود بر این که این مرسله علامت را بیان می کند زیرا در برخی مناطق خورشید پشت کوه قرار می گرفت و انتهای افق تیره بود یا ابر بود و افراد به اشتباه می افتادند لذا حضرت فرمود اگر حمزه مشرقیه از بین رفت مسلم استتار قرص شده است.

۲- روایت برید بن معاویه

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ وَ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ بُرَيْدِ بْنِ مُعَاوِيَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِذَا غَابَتِ الْحُمْرَةُ مِنْ هَذَا الْخِائِبِ يَعْنِي مِنَ الْمَشْرِقِ - فَقَدْ غَابَتِ الشَّمْسُ مِنْ شَرْقِ الْأَرْضِ وَ غَرَبَهَا (۱)

که ممکن است حمل بر امارت شود یعنی معیار هر چند غروب شمس است ولی چون انسان شک می کند و معمولاً هوا یا ابری است یا این که کوه مانع دید است لذا می گوید اگر حمزه مشرقیه از بین برود قطعاً استتار قرص صورت گرفته است و یقین به استتار پیدا می کنید. نه این که لازم است انتظار بکشید تا حمزه مشرقیه از بین برود.

یا روایت ابن اشیم که می گفت: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ أَشِيمٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ سَجَعْتُهُ يَقُولُ وَقْتُ الْمَغْرِبِ إِذَا ذَهَبَتِ الْحُمْرَةُ مِنَ الْمَشْرِقِ - وَ تَدْرِي كَيْفَ ذَلِكَ قُلْتُ لَا - قَالَ لِأَنَّ الْمَشْرِقَ مُطَّلٌ عَلَى الْمَغْرِبِ هَكَذَا - وَ رَفَعَ يَمِينَهُ فَوْقَ يَسَارِهِ - فَإِذَا غَابَتْ هَاهُنَا ذَهَبَتِ الْحُمْرَةُ مِنْ هَاهُنَا. (۲)

ص: ۷۹۵

۱- (۵) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۷۲ .

۲- (۶) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۷۳ .

می تواند حمل بر امارت شود که اماره غروب شمس زوال حمزه مشرقیه است. و زوال حمزه مشرقیه از نتایج غروب شمس است و قرینه قطعه بر غروب شمس است. روایت ظهور در امارت ندارد ولی قابل حمل بر امارت است.

۳- صحیحہ عبد اللہ بن وضاح

از طرفی صحیحہ داوود بن فرقد را داریم و از طرفی صحیحہ عبد اللہ بن وضاح را داریم که هر دو صریح است و قابل توجیه نیست: وَ عَنْهُ عَنْ شَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ وَضَّاحٍ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى الْعَبِيدِ الصَّالِحِ عِيتَوَارَى الْقُرْصُ - وَيُقْبَلُ اللَّيْلُ ثُمَّ يَزِيدُ اللَّيْلُ ارْتِفَاعًا - وَ تَسْتَبِيرُ عَنَّا الشَّمْسُ وَ تَرْتَفِعُ فَوْقَ اللَّيْلِ حُمْرَهُ - وَ يُؤَذِّنُ عِنْدَنَا الْمُؤَذِّنُونَ أَفَاصِلِي حِينِنْدٍ - وَ أَفْطِرُ إِنْ كُنْتُ صَائِمًا - أَوْ أَنْتَظِرُ حَتَّى تَذْهَبَ الْحُمْرَةُ الَّتِي فَوْقَ اللَّيْلِ - فَكَتَبْتُ إِلَيْ أَرَى لَكَ أَنْ تَنْتَظِرَ حَتَّى تَذْهَبَ الْحُمْرَةُ - وَ تَأْخُذَ بِالْحَائِطِ لِدِينِكَ. (۱)

اگر صحیحہ عبد اللہ بن وضاح مجمل شود یا ظهور داشته باشد مشکلی نداریم و ما هم قائل به کفایت استتار قرص می شویم:

اضطراب متن صحیحہ

آقای سیستانی فرمود صحیحہ عبد اللہ بن وضاح مجمل است زیرا سؤال راوی مضطرب است زیرا از طرفی می گوید: تستر عن الشمس که با این می سازد که می خواهد ببیند استتار قرص سبب نماز مغرب است یا زوال حمزه لازم است. و از طرفی می گوید یقبل اللیل، یزید اللیل ارتفاعا: لیل به معنای ظلمت است و وقتی می گوید هوا تاریک شد و تاریکی بیشتر شد یعنی حمزه مشرقیه هم از بین رفته است. پس سؤال باید از ذهاب حمزه مغربیه باشد که قول خطایه است.

ص: ۷۹۶

اگر این فرمایش را قبول کنیم: حتی اگر خبر ثقه را حجت بدانیم و نگوییم خبر موثق الصدور حجت است باز با مجمل شدن سؤال سائل، جواب امام علیه السلام هم مجمل می شود و قابل استدلال نیست. و نیازی به این نیست که بگوییم ما خبر موثق الصدور را حجت می دانیم و وثوق به صدور این روایت پیدا نمی کنیم.

مناقشه

ولی انصاف این است که این اشکال آقای سیستانی وارد نیست: اگر می خواست از این سؤال کند که صبر کند و نماز مغرب را بعد از ذهاب حمرة مغربیه بخواند نیازی به این تفصیل نبود و می گفت «هل اصلی عند دخول الليل أو انتظر حتى يسقط الشفق» و دیگر ابهام نداشت که بخواهد از این کلمات مکرر استفاده کند: «یتواری القرص، یقبل اللیل، یزید اللیل ارتفاعاً، تستر عن الشمس، یؤذن عندنا المؤذنون. نه فقط یک مؤذن بلکه مؤذن ها». و مفاد این تعابیر این است که غروب آفتاب محقق شده است. یقبل اللیل یعنی از نظر عرفی شب آمد. و سؤال از حمرة مغربیه اصلاً عرفی نیست و نیازی به این همه تعبیر ندارد.

کما این که فرمایش آقای خوبی هم که شبهه مصداقیه استتار قرص گرفته اند به این خاطر که شاید خورشید پشت کوهی که در طرف مغرب است پنهان شده باشد و امام هم تعبیر به الحائطه لدینک کرد که شاهد شبهه مصداقیه بودن است. این هم عرفی نیست زیرا:

اگر بنا بود کوه در مغرب باشد و احتمال می داد خورشید پشت کوه باشد عرفی نیست که بگوید خورشید پنهان می شود (یتواری القرص) بدون این که فرض کند کوهی در مغرب وجود داشته است. اگر عمود کلام این است که خورشید پشت کوه پنهان شده باشد این را بیان می کرد. نه این که به صورت مطلق تمام جملات را بیان کند و تنها در جمله ای جدا بگوید و ترتفع فوق الجبل حمرة و در این جمله هم نمی گوید ترتفع فوق الجبل حمرة فی جانب المغرب.

ظهور آن قدر قوی است که جمع عرفی یا معلوم العدم است و یا احراز نمی شود و باید احراز کنیم که عرف بین این دو خطاب جمع می کند. و به قول مرحوم خوئی اگر در یک مجلس این دو را به عرف بدهند آن دو را با هم جمع کند و تنافی نبیند.

اما این که امر است و حمل بر استحباب کنیم با لسان احتیاط نمی سازد. احوطهم لدین الله یعنی أحفظهم لدین الله. احتیاط به معنای حفظ کردن دین است.

رجوع به ظواهر بعد از تعارض نصین و تساقط

و وقتی جمع عرفی ممکن نشد نوبت به مرجحات باب تعارض می رسد. اگر مرجح نداشته باشیم و تساقط کنند: ادعا می شود که تعارض نصین منشأ سقوط نصین می شود و باید به خطباتی که ظهور دارد رجوع کنیم:

توضیح این که: اگر خطابی گفت اکرم العالم و خطاب دیگر گفت یجب اکرام العالم و خطاب دیگر هم گفت لایجب اکرام العالم؛ در این فرض برخی از معاصرین و از جمله آقای صدر ره فرموده اند که اکرم العالم با یجب اکرام العالم که معارضه ندارد زیرا متوافقین اند. و تنها با لایجب اکرام العالم معارضه دارد که خود لایجب با یجب معارض دارد. حجیت ظهور منوط به عدم ورود نص معتبر بر خلاف است. و اگر نص معتبر بر خلاف بیاید بر حجیت ظهور وارد است و با هم تعارض ندارد لذا بین اکرم العالم که دلیل مورود است و بین لایجب اکرام العالم که دلیل وارد است معارضه نیست و معارضه بین یجب و لایجب است و این دو با هم تعارض می کنند.

و این که یجب را کنار زدیم و بعد از تساقط از اکرم العالم استفاده و جوب کردیم مشکلی ندارد و مقتضای صناعت همین است چون طرف معارضه نبود. مثل عام فوقانی یجب اکرام العالم که با لاتکرم العالم الفاسق طرف معارضه نیست و لاتکرم با یجب اکرام العالم الفاسق تعارض می کنند و با تساقط به عام فوقانی رجوع می کنیم.

این بحث به عنوان یک بحث کبروی جایش در این جا نیست. ولی ما این کبری را بعید نمی دانیم ولی استدلال عرفی می کنیم و استدلال عقلی نمی کنیم و صحیح هم نیست زیرا ممکن است حجیت اکرم العالم عند العقلاء مشروط به عدم نص معتبر فی حدّ ذاته باشد. و «لایجب اکرام العالم» نص معتبر فی حدّ ذاته است هر چند بالفعل مبتلا به معارض شده است. لذا باید ارتکاز عقلاء را نگاه کنیم و ببینیم آیا عقلاء که به عام فوقانی رجوع می کنند در تعارض نصین هم ظاهر را مرجع قرار می دهند. و این بحث، بحث مشکلی است و ما این بحث را محضر آقای زنجانی مطرح کردیم و ایشان فرمودند که این مطلب عرفی نیست.

تطبیق کبری بر مقام این است که: صحیحہ عبد الله بن وضّاح نصّ در لزوم زوال حمره مشرقیه است و صحیحہ داود بن فرقد نص در کفایت استتار قرص است. و این دو نص با هم تعارض می کنند و تساقط می کنند و بعد به خطابات دیگر که ظاهر است رجوع می کنیم و خطابات ظاهر از دو طائفه جمع عرفی دارد و روایات زوال حمره مشرقیه مفسّر روایات غروب شمس است.

اگر این کبری را مثل آقای زنجانی قبول نکردیم یا بعد از تعارض نصین گفتیم جمع عرفی بین خطابات متعین نیست نوبت به اصل عملی می رسد. آیا اصل عملی در این جا احتیاط است یا براءت است؟

ولی به نظر ما صحیح‌ه عبدالله بن وضاح مرجحیت مخالفت با عامه دارد و أدله مرجحیت مخالفت با عامه را معتبر می دانیم لذا قائل به لزوم زوال حمزه مشرقیه می شویم.

کتاب الصلاة/اوقات فرائض /محقق غروب شمس/تعارض روایات/مرجحات و أصل عملی ۹۵/۱۲/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات فرائض /محقق غروب شمس/تعارض روایات/مرجحات و أصل عملی

ابتدای وقت نماز مغرب و عشاء

تعارض روایات

عرض کردیم در روایات استتار قرص یک روایت صحیح‌ه و صریح‌ه پیدا کردیم که قابل توجیه نیست و آن روایت صحیح‌ه داوود بن فرقد است: وَ مِنْهُ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبِي يَسْأَلُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ مَتَى يَدْخُلُ وَقْتُ الْمَغْرِبِ فَقَالَ إِذَا غَابَ كُرْسِيُّهَا - قَالَ وَ مَا كُرْسِيُّهَا قَالَ قُرْصُهَا - قُلْتُ مَتَى يَغِيبُ قُرْصُهَا قَالَ إِذَا نَظَرْتَ إِلَيْهِ فَلَمْ تَرَهُ (۱)

داوود بن فرقد توسط نجاشی توثیق شده است و می گوید سمعت ابي يسمع یعنی در مجلس حاضر بودم و می شنیدم لذا نیازی به توثیق پدر داوود نداریم.

در مقابل در طائفه ثانیه که دال بر لزوم زوال حمزه مشرقیه است عرض کردیم ظاهراً روایت عبدالله بن وضاح کالصریح در عدم کفایت استتار قرص است و قابل حمل بر امارت نیست.

حال اگر این دو طائفه با هم تعارض و تساقط کنند به بقیه ظهورات رجوع می کنیم که نظر ما این بود که استتار شمس حمل بر مرتبه خاصی از استتار یعنی زوال حمزه مشرقیه می شود.

ص: ۸۰۰

۱- (۱) بحار الأنوار، ج ۸۰، ص: ۵۶.

عام فوقانی در فرض تعارض و تساقط

اگر کسی گفت این جمع عرفی بین ظهورات برای ما واضح نیست: یا کبری برای ما واضح نیست که بعد از تعارض نصّین، ظهور مرجع باشد. یا از جهت صغری نمی دانیم که جمع عرفی این است که غروب شمس را بر مرتبه خاصی از آن یعنی زوال حمزه مشرقیه حمل کنیم یا زوال حمزه مشرقیه را حمل بر امارت کنیم.

در این صورت نوبت به رجوع به عام فوقانی می‌رسد: که ممکن است ادعا شود آیه «أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ» عام فوقانی است:

آقای خویی می‌فرماید: عرف نظر دارد و طلوع شمس را ابتدای روز و غروب شمس را ابتدای لیل می‌داند لذا این آیه عام فوقانی می‌شود.

ولی به نظر ما مبدأ نهار و لیل انصافاً واضح نیست و معلوم نیست عرف در ابتدا و انتهای روز ارتکاز واضحی داشته باشد: شاید عرف ابتدای روز را روشن شدن هوا و انتهای روز را تاریک شدن هوا بداند. واضح نیست که عرف مقدار کمی قبل از طلوع آفتاب که هوا روشن است را شب حساب کند. یا مقدار کمی بعد از استتار قرص که هوا روشن است را شب حساب کند.

لذا این آیه نمی‌تواند عام فوقانی باشد و باید به اصل عملی رجوع می‌کنیم:

(نکته: توجه شود که فعلاً با کسانی بحث می‌کنیم که می‌گویند برای ما واضح نیست که این دو طائفه جمع عرفی دارند یا ندارند و نیز ترجیح به مخالفت عامه را هم قبول نمی‌کنند و مثل صاحب مبانی منهاج الصالحین در سند آن مناقشه می‌کنند.)

أصل عملی در مسأله

در رابطه با أصل عملی سه مبنا وجود دارد:

مبنای أول

نسبت به نماز ظهر و عصر براءت از تضييق وقت جاری می کنیم و می توانیم نماز را بین استتار قرص و زوال حمرة مشرقیه بخوانیم. ولی نسبت به نماز مغرب و عشاء استصحاب عدم وجوب جاری می شود که مرحوم خوئی فرمود استصحاب عدم وجوب مانع از جریان براءت می شود لذا بین استتار و زوال حمرة نمی توانیم نماز مغرب و عشاء را بخوانیم.

تذکر: مرحوم خوئی در بحث زکات فطره تصریح کرد که وقتی می گوییم وجوب بعد از زوال حمرة می آید ثابت می شود که واجب هم بعد از زوال حمرة است. که البته ما اشکال می کردیم که این أصل مثبت است ولکن ما فعلاً مبانی را بررسی می کنیم و کاری به صحت و سقم این مبانی نداریم.

نسبت به روزه، استصحاب بقاء وجوب امساک جاری می شود چون استصحاب در شبهه حکمیه را قبول داریم.

أصل عملی در مسأله طبق مبنای أول

لذا طبق این مبنای أول همه أصل ها جاری می شوند و با هم معارضه ندارند و لذا همه چیز به نفع مشهور تمام شود.

کما این که اگر استصحاب در شبهات مفهومی را جاری بدانیم استصحاب بقاء نهار جاری می شود و باز نظر مشهور ثابت می شود.

مبنای دوم

مثل مرحوم خوئی بگوییم براءت از وجوب اتیان نماز ظهر و عصر در وقت قبل از استتار قرص جاری می کنیم لذا می توان بین استتار و زوال حمرة نماز ظهرو عصر را بخوانیم. و استصحاب عدم وجوب نماز مغرب هم می گوید نماز مغرب را نمی توانی بخوانی. ولی در صوم آقای خوئی می گوید که من استصحاب در شبهات حکمیه را قبول ندارم لذا استصحاب وجوب را قبول ندارم و براءت از وجوب امساک بین استتار و زوال را جاری می کنم.

ص: ۸۰۲

که مبنای ما است: می‌گوییم براءت از وجوب تقدیم نماز ظهر و عصر قبل از استتار جاری است و براءت از وجوب تأخیر نماز مغرب به بعد از زوال حمرة، جاری می‌شود و استصحاب عدم وجوب حاکم بر این براءت نیست.

أصل عملی در مسأله طبق مبنای دوم و سوم

طبق مبنای دوم و سوم براءت‌ها با هم تعارض می‌کنند و احتیاط لازم می‌شود به این بیان که؛

طبق مبنای دوم که مبنای مرحوم خوئی است: أصل براءت از وجوب تقدیم نماز ظهر و عصر بر استتار، با أصل براءت از وجوب امساک بعد از استتار تعارض می‌کند. و این که امساک بعد از استتار لازم نباشد ولی بتوانیم نماز ظهر و عصر را بخوانیم خلاف علم اجمالی است.

و نیز طبق مبنای سوم: براءت در نماز ظهر که می‌گویید می‌توانی نماز ظهر و عصر را بعد از استتار قرص بخوانی با براءت در نماز مغرب و عشاء که می‌گویید می‌توانی نماز مغرب را قبل از زوال حمرة مشرقیه بخوانی تعارض می‌کند و این خلاف شرع بین است. لذا علم اجمالی موجب تعارض دو أصل می‌شود و باید احتیاط کرد.

از اول براءت از تضييق نماز ظهر و عصر به قبل از استتار با أصل براءت از وجوب تأخیر نماز مغرب به بعد از زوال حمرة مشرقیه با هم تعارض دارند. و علم اجمالی تدریجی است که منجز است.

تذکر: فرض این است که براءت از تضييق جاری می‌شود و نظر مشهور و مختار این است که براءت از تضييق جاری می‌شود و هر چند اشکال‌هایی مطرح شده‌اند اما در اصول در بحث أقل و اکثر ارتباطی در تنبیهی مستقل این را بحث کرده‌ایم و اشکال‌ها را جواب داده‌ایم و به نظر مشهور رسیده‌ایم که أصل براءت صحیح است.

ولی همه این مطالب با غمض نظر از ترجیح صحیحہ عبد اللہ بن وضّاح به خاطر مخالفت عامّه است. و ما کبرویاً روایات ترجیح به مخالفت عامه را قبول داریم زیرا:

اولاً پنج روایت در این رابطه داریم که ضعف سند عند بعض یا عند الكل دارند ولی مستفیض است و انسان اطمینان به صدور پیدا می کند.

ثانیا: مقبوله عمر بن حنظله را تصحیح کردیم زیرا یزید بن خلیفه که جزء مشایخ صفوان است روایتی در وثاقت عمر بن حنظله نقل کرده است: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ يَزِيدَ بْنِ خَلِيفَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّ عُمَرَ بْنَ حَنْظَلَةَ - أَتَانَا عَنْكَ بِوَقْتٍ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع - إِذَا لَمَّا يَكْذِبُ عَلَيْنَا قُلْتُ ذَكَرَ أَنَّكَ قُلْتَ - إِنَّ أَوَّلَ صِيَامِهِ افْتَرَضَهَا اللَّهُ عَلَى نَبِيِّهِ الطُّهْرُ - وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ فَإِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ لَمْ يَمْنَعَكَ إِلَّا سَبْحَتَكَ - ثُمَّ لَا تَزَالُ فِي وَقْتٍ إِلَى أَنْ يَصِيرَ الظُّلُّ قَامَةً - وَ هُوَ آخِرُ الْوَقْتِ - فَإِذَا صَارَ الظُّلُّ قَامَةً دَخَلَ وَقْتُ الْعَصْرِ - فَلَمْ تَزَلْ فِي وَقْتِ الْعَصْرِ حَتَّى يَصِيرَ الظُّلُّ قَامَتَيْنِ - وَ ذَلِكَ الْمَسَاءُ فَقَالَ صَدَقَ. (۱)

و این که راجع به وقت دروغ نمی گوید امّا شاید در رابطه با بحث ربا مثلاً دروغ بگویند عرفی نیست. و ظاهر این است که خود عمر بن حنظله را توثیق می کند.

روایت قطب راوندی (ما وافق أخبار العامه فيؤخذ و ما خالف أخبار العامه فيترك) هم که در سند آن سید ابوالبرکات است: بعید نیست که سند مکرر به کتب صدوق باشد و انسان علم به وثاقت ایشان پیدا کند ولی ما در روایت قطب راوندی تأمل داریم زیرا صاحب وسائل رساله ای پیدا کرده است «رساله فی اختلاف أحادیث أصحابنا للقطب الراوندی» و این رساله از رساله های معروفه نیست و روایات آن هم در کتب معروفه نیامده است.

ص: ۸۰۴

آقای خویی می فرماید صاحب وسائل به کتب تا قطب راوندی سند دارد و قطب راوندی هم تا صدوق سند دارد.

ولی ما قبول نداریم و قرائنی در خود همین رساله قطب راوندی پیدا کردیم که این کتاب معنعن به دست صاحب وسائل نرسیده است زیرا می گوید: «رأیت له رسالَهُ» که ظاهر در این است که اتّفاقی بوده است یعنی پیدا کردم و اگر از استاد خود گرفته بود تعبیر به رأیت نمی کرد. علاوه بر این که قرائنی وجود دارد که صاحب وسائل اجتهادی کتاب ها و نسخه ها را پیدا می کند. یک رساله ای پیدا می کند می بیند در آن خطوط علماء است و متن آن هم متن خوبی است لذا می گوید این کتاب درست است. به طور مثال کتاب النوادر أحمد بن محمد بن عیسی اشعری را نگاه کنید و ببینید چگونه آن را تأیید می کند و در آن اصلاً از این حرف نمی زند که این را از استادم أخذ کردم و تنها می گوید این را پیدا کردم و در آن خطوط علماء بود و با بعض نسخ مقابله کردم و دیدم خوب است. مرحوم نوری می فرماید: یتشَبَّثُ لِإثباتِ الکتبِ بأدلهِ ضعیفه

ترجیح روایات استتار با شهرت

أما مرجح برای داوود بن فرقد و روایات استتار قرص، شهرت ذکر می شود: حدود ۱۴ روایت است و گفته می شود که شهرت دارد ولی روایات طائفه ثانیه از روایات طائفه اولی کمتر بود.

مناقشه

جواب این است که: اولاً برخی از روایات طائفه اولی قابل تفسیر بودند و ما باید روایاتی که صریح بودند و طرف معارضه بودند را حساب کنیم نه روایاتی که قابل تفسیر اند. ثانیاً در صورتی شهرت مرجح است که طرف مقابل آن شاذ نادر باشد و طائفه ثانیه حدود ده روایت بود که شاذ نادر نمی شود.

ص: ۸۰۵

نکته اول (ملازمه بین ابتدای وقت مغرب و انتهای وقت ظهرو عصر)

اگر وقت نماز مغرب زوال حمزه مشرقیه شود: (کما این که نظر مشهور است و در بین معاصرین امام قدس سره در بحث نماز فتوا داده اند و احتیاط واجب نکرده اند. هر چند در بحث میبت به منی احتیاط واجب کرده است. و آقای زنجانی هم به زوال حمزه مشرقیه فتوا می دهد.)

این که وقت نماز مغرب زوال حمزه مشرقیه باشد که مشهور فتوا می دهند در مورد نماز ظهر و عصر هم آخر وقت زوال حمزه مشرقیه است و طبق نظر مشهور عمداً هم می توان نماز را تا زوال حمزه مشرقیه به تأخیر انداخت. در صحیحه زراره تصریح کرده است که وقت نماز ظهر و عصر تا غروب شمس است و وقت نماز مغرب و عشاء از غروب شمس تا انتصاف لیل است. لذا هر چه در رابطه با اول نماز مغرب و عشاء گفتیم شامل انتهای وقت نماز ظهر و عصر هم می شود.

لذا مقتضای صناعت این است که قائل شویم زوال حمزه مشرقیه آخر وقت نماز ظهر و عصر و ابتدای وقت نماز مغرب است ولی به صورت قطعی نمی گوئیم و با احتیاط واجب این مطلب را به پایان می بریم.

نکته دوم (نقض بهبهانی ره به مشهور نسبت به معنای طلوع شمس)

مرحوم وحید بهبهانی مایل شده است که استتار قرص زمان وقت نماز مغرب است. و به مشهور نقضی کرده است که: اگر غروب شمس به این است که زوال حمزه مشرقیه زائل شود و به خود خورشید اکتفا نمی کنید و می گوئید اثر آن هم باید زائل شود در طلوع خورشید و طلعت الشمس هم باید بگوئید که اگر اثر خورشید در مغرب ظاهر شود خورشید طلوع کرده است.

جواب می دهیم که: این دو به هم ربطی ندارند و شارع در مورد غروب شمس مرتبه خاصی را در نظر گرفته است و در ظهور عرفی غروب تصرّف کرده است ولی در طلوع خورشید در ظهور عرفی تصرّف نکرده است لذا به همان ظهور عرفی خطاب تمسک می کنیم.

نکته: ما ترجیح به صفات راوی را قبول نداریم و دلیل آن مقبوله عمر بن حنظله و مرفوعه زراه است: مرفوعه زراه سند ندارد و عوالی اللالی از کتاب علامه نقل می کند و در کتب علامه هم نیامده است. و مقبوله عمر بن حنظله هم مربوط به قضا و حکم قاضی است و ترجیح به صفات راوی هم مربوط به قاضی است ولی در ادامه سراغ مستند قاضی ها می رود: «ینظر إلی روایتهم عنیا» که همان روایات باشد و مرجحات روایات را ذکر می کند لذا ترجیح به صفات راوی برای قضات است و ربطی به روایات ندارد با این که ذیل مرجحات روایات را بیان می کند و مخالفت عامه از مرجحات حدیث است و مختص به قضای قاضی نیست. علاوه بر این که عرض کردیم در طائفه اول صحیحه داود بن فرقد مهم است و بقیه قابل تفسیر بودند.

ملاک در تعیین نصف لیل

بحث در منتهای وقت نماز مغرب و عشاء که نصف شب است در این است که نصف شب را چگونه تعیین کنیم: صاحب عروه می گوید روشن نیست که آیا از غروب آفتاب تا طلوع فجر حساب می شود یا تا طلوع آفتاب حساب می شود که در برخی از ایام سال یک ساعت و نیم بین طلوع فجر و طلوع آفتاب فاصله است لذا این دو فرض حدود سه ربع با هم تفاوت دارد. و اگر بین غروب آفتاب و طلوع آفتاب حساب کنیم دوازده ساعت بعد از اذان ظهر نیمه شب می شود و مرحوم خوبی نظرشان این است. ولی اگر طلوع فجر را ملاک قرار دهیم حدود سه ربع زودتر نیمه شب می شود.

صاحب عروه احتیاط کرده است ولی مشهور فائند که چون انتهای شب طلوع فجر است و طلوع فجر مبدأ روز است قائل به قول دوم شده اند.

آقای خوئی برای نظر خودش به أدله ای تمسک کرده است: دلیل اول رجوع به عرف است که از نظر عرفی با طلوع فجر روز حاصل نمی شود و دلیلی هم نداریم که شارع در لیل و نهار تصرّف کرده است.

کتاب الصلاة/اوقات فرائض /منتهای وقت نماز مغرب و عشاء/ معیار در منتصف اللیل ۹۵/۱۲/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات فرائض /منتهای وقت نماز مغرب و عشاء/ معیار در منتصف اللیل

نکات باقیمانده از بحث مبدأ نماز مغرب

عرض کردیم مبدأ نماز مغرب زوال حمزه مشرقیه است به خاطر صحیحه عبدالله بن وضاح که آن را بر روایات معارض آن به خاطر مخالفت عامه ترجیح دادیم. بلکه روایات معارض که ظاهر در کفایت استتار قرص شمس بود اکثراً قابل توجیه بود که مراد از استتار قرص مرتبه ای از استتار قرص است. حتی این روایت صحیحه که می فرماید: وَ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَتْ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع وَقْتُ الْمَغْرِبِ إِذَا غَابَ الْقُرْصُ - فَإِنْ رَأَيْتَهُ بَعْدَ ذَلِكَ وَ قَدْ صَلَّيْتَ أَعَدَّتْ الصَّلَاةَ الْحَدِيثَ (۱).

که برخی فکر می کنند این روایت صریح است در این که وقت نماز مغرب غروب آفتاب است. زیرا اگر قرص خورشید به همراه نور آن غائب شود دیگر فرض نمی شود که دوباره خورشید دیده شود و زوال حمزه مشرقیه اشتباه ناپذیر است و اشتباه تنها نسبت به غائب شدن قرص به تنهایی، معنا دارد.

ص: ۸۰۸

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۶۷.

که به نظر ما اگر صریح هم بود به خاطر مخالفت عامه آن آن را طرح می کردیم ولی این روایت صراحت ندارد زیرا قضیه فرضیه است و انسان گاهی اشتباه می کند و گاهی هوا آن قدر تاریک می شود که انسان فکر می کند زوال حمزه مشرقیه شده است و شب شده است بعد می فهمد هنوز شب نشده است. در روایتی صحیحه داریم: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْمٍ صَامُوا شَهْرَ رَمَضَانَ فَعَشَتِيهِمْ سَحَابٌ أَسْوَدٌ عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ فَظَنُّوا أَنَّهُ لَيْلٌ فَأَفْطَرُوا ثُمَّ إِنَّ السَّحَابَ انْجَلَى فَإِذَا الشَّمْسُ فَقَالَ عَلَى الَّذِي أَفْطَرَ صَبِيحًا ذَلِكَ الْيَوْمِ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ - أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ فَمَنْ أَكَلَ قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ اللَّيْلُ فَلَعْنَةُ قَضَائِهِ لَأَنَّهُ أَكَلَ مُتَعَمِّدًا (۱). یعنی کما این که در این روایت ذکر شده است ممکن است ابرهای سیاهی وجود داشته باشد که انسان فکر کند زوال حمزه مشرقیه صورت گرفته است و شب شده است.

یا روایت خثعمی که بنی سلمه بعد از نماز پیامبر نهصد متر راه می رفتند و وقتی به خانه می رسیدند جای تیرها در دیوار را می

دیدند یعنی هوا این قدر روشن بود. گفته می شود این روایت صریح در این است که استتار قرص ملائک است زیرا اگر زوال حمزه مشرقیه شرط باشد و پیغمبر نماز بخواند و بنی سلمه نهصد متر راه هم بروند دیگر هوا تاریک می شود و جای تیرها هم معلوم نمی شود:

و لکن می گوئیم این روایت علاوه بر این که سند آن را برخی ضعیف می دانند، ولی به نظر ما چون محمد بن یحیی خثعمی مروی عنه ابن ابی عمیر است با سند مشکل نداریم. ولی می گوئیم دلالت روایت بر کفایت استتار قرص نه تنها صریح نیست بلکه دلالت بر کفایت استتار قرص هم نمی کند زیرا:

ص: ۸۰۹

۱- (۲) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۴، ص: ۱۰۰.

نهد متر راه حدود ده دقیقه طول می کشد و هوا هم این قدر تاریک نمی شود که دیگر موضع سهام را نبینند و این را هم در نظر داشته باشید که الآن اذان را فکر می کنم کمی دیرتر می گویند. و این را هم نگفته اند که بنی سلمه با اُسب بودند یا پیاده بودند. علاوه بر این که در قدیم چشم ها به تاریکی عادت داشته است و خصوصاً اگر شبی بوده است که مهتاب بوده است مطلب روشن تر می شود.

منازل آن ها تا مسجد پیامبر نصف میل یعنی نهصد متر بوده است وقتی به خانه هایشان می رسیدند آن جایی که روزها تیراندازی کرده بودند و جای تیرها در دیوار مانده بود را می دیدند یعنی هوا هنوز این قدر تاریک نشده بود. و ظاهر روایت این است که موضع تیرها هم کنار منازلشان بوده است.

و بر فرض اگر صریح هم باشد با روایت عبدالله بن وضّاح معارض می کند و مخالفت عامّه مرجّح صحیحه عبدالله بن وضّاح خواهد بود.

منتهای وقت مغرب (معیار در تعیین منتصف اللیل)

مشهور گفته اند منتهای مغرب که منتصف اللیل است نصف بین غروب شمس که با زوال حمزه مشرقیه محقّق می شود تا طلوع فجر است.

مرحوم خوئی فرموده اند: منتصف اللیل از غروب شمس است و غروب را به استتار قرص می دانم، تا طلوع شمس.

کلام علامه مجلسی در تعیین معنای لیل و نهار

نکته: مرحوم مجلسی در بحار جلد هشتاد صفحه ۷۴ مفصّل بحث کرده است و قائل شده است اول شب غروب شمس است و آخر شب طلوع فجر است.

ص: ۸۱۰

ایشان تعبیری جالب دارند: اعلم أن بعض أصحابنا في زماننا جددوا النزاع القديم الذي كان في بعض الأزمان السابقة و اضمحل لوضوح الحق فيه و اتفق الخاص و العام فيه على أمر واحد و هو الخلاف في معنى الليل و النهار شرعا و عرفا بل لغه هل ابتداء النهار من طلوع الفجر أو طلوع الشمس و عندنا أنه لا يفهم في عرف الشرع و لا في العرف العام و لا بحسب اللغه من اليوم أو النهار إلا ما هو من ابتداء طلوع الفجر و لم يخالف في ذلك إلا شردمه قليله قد انقضوا. نعم بعض أهل الحرف و الصناعات لما كان ابتداء عملهم من طلوع الشمس قد يطلقون اليوم عليه و بعض أهل اللغه لما رأوا هذا الإصلاح ذكروه في كتب اللغه و يحتمل أن يكون كلاهما بحسب اللغه حقيقه و كذا المنجمون قد يطلقون اليوم على ما بين الطلوع إلى الغروب و على ما بين الطلوع إلى الغروب و على ما بين الغروب إلى الغروب و على ما بين الزوال إلى الزوال و كذا النهار على المعنى الأول و الليل على ما بين غروب الشمس إلى طلوعها. (۱)

ثمرات بحث از معنای لیل و نهار

نکته: ثمره این بحث تنها در نماز مغرب و عشاء ظاهر نمی شود بلکه این که اول روز طلوع فجر است یا طلوع آفتاب است در موارد دیگر هم ثمره دارد: مثلاً در بحث اقامه عشره أيام آقای زنجانی می گوید محتمل است ۲۴۰ ساعت مراد باشد. ولی مشهور می گویند مراد ده روز است هر چند ده شب نشود لذا این که ده روز اقامه داشته است یا نه به ابتداء و انتهای شب بستگی دارد. یا در بحث حیض که اقل آن ثلاثه أيام است: آقای زنجانی سه روز را ۷۲ ساعت می گیرند که به نظر ما در بحث حیض همین درست است. ولی مشهور سه روز کامل را محاسبه می کنند و شب را محاسبه نمی کنند لذا این بحث ثمره دارد. و نیز در بحث خیار حیوان ثلاثه أيام این ثمره مترتب می شود.

ص: ۸۱۱

مرحوم خویی مستند های خود را ذکر می کند و مستند های مشهور را ردّ می کند.

عمده استدلال ایشان فهم عرفی و ردّ استدلال مشهور است: ایشان می گوید از نظر عرف مسلم طلوع فجر منتهای شب نیست.

ایشان می فرماید دو روایت ضعیفه هم مؤید ما است:

مؤیدات

روایت اول (عمر بن حنظله)

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع فَقَالَ لَهُ زَوَالُ الشَّمْسِ - نَعْرِفُهُ بِالنَّهَارِ فَكَيْفَ لَنَا بِاللَّيْلِ - فَقَالَ لِلَّيْلِ زَوَالُ كَزَوَالِ الشَّمْسِ - قَالَ فَبِأَيِّ شَيْءٍ نَعْرِفُهُ قَالَ بِالنُّجُومِ إِذَا انْحَدَرَتْ. (۱)

یعنی ستاره هایی که هنگام غروب آفتاب طلوع می کنند وقتی به بالای سر شما رسیدند و به طرف غرب متمایل شدند منتصف اللیل محقق می شود.

ایشان فرموده است: نیمه بین غروب آفتاب و طلوع آفتاب است که این ستاره از بالای سر ما رد می شود زیرا مدار این ستاره مدار خورشید است و گرنه علامت زوال شب نمی شود.

ایشان فرموده است از این روایت می فهمیم که معیار زوال لیل ستاره ای است که دو ویژگی داشته باشد اول این که با غروب شمس طلوع کند نه ستاره ای که چند ساعت بعد از غروب شمس طلوع می کند. دوم این که در وسط شب هم در وسط آسمان باشد یعنی مدار آن همان مدار خورشید باشد و معیار آن ستاره ای که در ابتدای شب وسط آسمان است هم نیست.

حرکت خورشید و ستاره آن هم در یک شب برای ما محسوس نیست بلکه حرکت برای زمین است و ما فکر می کنیم خورشید یا ستاره ها یا ماه حرکت می کنند.

ص: ۸۱۲

اگر مدار ستاره غیر از مدار خورشید باشد شب ها فرق نخواهد کرد: زیرا این که شب ها در زمستان و تابستان کوتاه و بلند می شود اختلاف مدار خورشید است که گاهی بالای خط استواء است و گاهی بالای خط استواء است. لذا اگر مدار ستاره در زمستان همان مدار خورشید در تابستان باشد، موجب کوتاهی شب می شود.

و ما فکر کردیم و فهمیدیم که حقّ همین است که مرحوم خوبی فرموده است که مدار ستاره باید مدار خورشید باشد تا شب و روز که نسبت به خورشید سنجیده می شود نسبت به ستاره هم یکسان شود. در شب که خورشید غائب است اگر ده ساعت طول می کشد باید برای ستاره هم همین گونه باشد.

لذا این روایت دلیل می شود که معیار انحدار نجوم از غروب آفتاب تا طلوع شمس است و گرنه این علامت درست در نمی آید.

ایشان سند را ضعیف می داند ولی ما سند را صحیح می دانیم.

ولی دلالت این روایت مشکل دارد و وثوق نوعی به خلل در این روایت وجود دارد زیرا ستاره ای که در مدار خورشید باشد و با غروب خورشید طلوع کند پیدا نکردیم ما یک نجم هم پیدا نکردیم با این که در روایت تعبیر به نجوم کرده است.

روایت دوم

مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ نَقَلًا مِنْ كِتَابِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْحُسَيْنِ عَنِ أَحْمَدَ الْقَرَوِيِّ عَنْ أَبِيانٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: دُلُّوكُ الشَّمْسِ زَوَالُهَا وَغَسَقُ اللَّيْلِ بِمَنْزِلِهِ الزَّوَالِ مِنَ النَّهَارِ. (۱)

این روایت هم زوال لیل را به زوال نهار تشبیه کرده است.

ص: ۸۱۳

اشکال این روایت ضعف سند است و أحمد قروی توثیق ندارد. و این که آقای خوئی فرموده است ابن ادریس به کتاب محمد بن علی بن محبوب سند ندارد صحیح نیست زیرا ابن ادریس وقتی به این کتاب می رسد می گوید و هو بخطّ الشیخ عندی و شیخ طوسی هم به این کتاب سند دارد و سند شیخ طوسی کافی است.

به لحاظ دلالت ممکن است کسی مناقشه کند که معلوم نیست تنزیل روایت از جمیع جهات باشد: شاید می خواهد بگوید همان طور که زوال نهار مبدأ نماز ظهر و عصر است غسق اللیل هم مبدأ نماز شب و منتهای نماز مغرب و عشاء است. اما این که غسق اللیل چه زمانی باشد را بیان نمی کند.

آقای خوئی فرموده است که ما از این جهت استفاده می کنیم که غسق به معنای شدت ظلمت است و شدت ظلمت در شب هم منتصف اللیل است زیرا در روایات گفته اند غسل اللیل منتصف اللیل. و شب هم از سایه ای که توسط خورشید ایجاد می شود تشکیل می شود. لذا وسط سایه تاریک ترین قسمت سایه است.

ولکن این مطلب خیلی برای ما واضح نیست زیرا دقت عقلی نباید بکنیم و به طور عرفی تاریکی نیمه شب با تاریکی یک ساعت قبل از آن یا یک ساعت بعد از آن فرق نمی کند و همه شدت ظلمت است. ما قبول داریم که روایت غسق اللیل را به منتصف اللیل تفسیر کرده است ولی از کجا معلوم منتصف اللیل بین غروب آفتاب تا طلوع شمس است شاید نظر مشهور درست باشد زیرا در هر دو صورت شدت ظلمت لیل صدق می کند. آن منتصف ما بین غروب الشمس الی طلوع الشمس فقط غسق اللیل نیست؛ اطرافش هم یک ساعت قبل، یک ساعت بعد هم غسق اللیل است. شارع می گوید منتصف اللیل، شاید حرف مشهور درست باشد.

و لذا این مؤیدها را قبول نداریم.

مشهور به آیاتی استدلال کرده اند که در این جلسه اجمالاً به آن اشاره می کنیم:

آیه اول: انا انزلناه فی ليله القدر سلام هی حتی مطلع الفجر. یعنی مطلع الفجر، شب قدر، تمام می شود، شب تمام می شود. نه این که شب هست سلام نیست، تخصیص زدیم، این خلاف ظاهر است.

و اللیل اذا ادبر و الصبح اذا اسفر. شب می رود صبح می آید. و اینکه صبح بعد از طلوع شمس است را هیچ کس نمی گوید. و الصبح اذا اسفر یعنی آشکار بشود. آشکاری صبح به طلوع فجر است.

و اللیل اذا عسعس و الصبح اذا تنفس. صبح را در مقابل لیل قرار داده است.

کتاب الصلاة/اوقات فرائض / لعب با آلات قمار بدون رهان- لعب با غیر آلات قمار با رهان ۹۵/۱۲/۰۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات فرائض / لعب با آلات قمار بدون رهان- لعب با غیر آلات قمار با رهان

قسم دوم: لعب با آلات قمار بدون برد و باخت مالی

بحث راجع به این بود که ظاهر أدله این است که لعب به آلات قمار بدون رهان حرام است.

حکم شطرنج بعد از خروج از آلتیة للقمار

و در مورد شطرنج اختلاف است که بعد از خروج از آلتیة قمار آیا حرمت باقی می ماند یا نه؟

نظر مرحوم خوئی (حرمت)

مرحوم خوئی فرمودند:

حرمت شطرنج دائر مدار صدق آلتیة قمار نیست و نص خاص از لعب به شطرنج نهی کرده است و روایاتی را خواندیم که نهی غلیظ و شدید داشت. از جمله در جامع بزنطی نقل شد که به نظر ما معتبر است ولی مرحوم خوئی معتبر نمی دانند ولی ایشان به روایات دیگر که نهی از شطرنج و نرد در آن مطرح شده است تمسک می کنند.

ص: ۸۱۵

نظر برخی بزرگان (عدم حرمت)

در مقابل امام قدس سره، آقای سیستانی و مرحوم استاد فرموده اند:

عرفاً از نهی از لعب به شطرنج اطلاق استفاده نمی شود زیرا شطرنج در آن زمان آلت برای قمار بوده است لذا به ذهن می زند که وجه نهی به خاطر آلت قمار بودن شطرنج بوده است. و اگر از آلت قمار خارج شد دیگر نهی اطلاقی ندارد و آن را شامل نمی شود.

تأیید قول به حرمت (آلت قمار نبودن شطرنج در زمان ائمه)

برخی در تأیید فرمایش مرحوم خوئی گفته اند:

شطرنج در زمان ائمه هم آلت قمار نبوده است و امراء و سلاطین با آن بازی می کردند و این ها برد و باخت مالی نمی کردند. و اگر این روایات خاص نبود می گفتیم اگر برد و باخت مالی با شطرنج هم بشود قمار بر آن صادق نیست و یک نوع مسابقه علمی و فکری است و مثل این است که دو نفر سر کشیدن بهترین نقاشی یا بهترین خطاطی با هم مسابقه می دهند و هنر خود را بروز می دهند که قمار بازی نیست. یا فوتبال یک کار فنی است. ولی در قمار بحث شانس مطرح است ولی در شطرنج نیاز به هنر و فکر دارد و شانس نقش اصلی را بر عهده ندارد. و مثل فوتبال بازی و خوش نویسی و نقاشی است. ولی چون روایت گفته است بازی با شطرنج حرام است ما ملتزم می شویم.

البته این مطلب که در کتاب استدلالی مطرح کرده اند غیر از آنی است که در استفتائات ذکر کرده اند که موافق با نظر امام قدس سره است.

ص: ۸۱۶

به نظر ما این مطلب درست نیست:

از کجا می‌گویید که شطرنج در زمان ائمه آلت قمار نبوده است و متفاهم عرفی این است که شطرنج ابزار قمار بازی بوده است و شما باید این را ثابت کنید که آلت قمار نبوده است و ما می‌گوییم احتمال این که نهی از شطرنج به خاطر صدق آلت قمار بودن است کافی است که به اطلاق نتوانیم تمسک کنیم.

علاوه بر این که برای پادشاهان هم لذت بخش بوده است که طرف مقابل پولی را پرداخت کند هر چند نیازی به پول ندارند. و گفتیم متفاهم عرفی این است که شطرنج یک نوع قمار است و در روایات در عداد آلات قمار ذکر شده است مثل «الزُّدُ وَ الشُّطْرُنْجُ وَ الْأَرْبَعَةُ عَشَرَ بِمَنْزِلِهِ وَ أَحَدَهُ وَ كُلُّ مَا قُومِرَ عَلَيْهِ فَهُوَ مَيْسِرٌ». و نرد و اربعه عشر یقیناً قمار است، و درست نیست بگوییم شطرنج بازی قمار نیست و یک نوع مسابقه هنری است.

لذا ما فرمایش مرحوم استاد و آقای سیستانی را وفاقاً للسیّد الامام بعید نمی‌دانیم:

که اگر شطرنج عرفاً دیگر آلت قمار نباشد (که عرض کردیم سابقه آلت قمار بودن شطرنج باعث می‌شود که به آسانی خروج شطرنج از آلیت قمار را احراز نکنیم)، دیگر حرام نخواهد بود و نمی‌توان به روایات تمسک کرد هر چند لسان روایات غلاظ و شداد باشد زیرا لسان غلاظ و شداد دلیل نمی‌شود از موضوع آن رفع ید کنیم و شاید این لسان مربوط به شطرنج بما هو آله القمار باشد.

جریان استصحاب حرمت لعب با شطرنج

ولی ما اشکالی به امام قدس سره و آقای سیستانی که استصحاب در شبهات حکمیه را قبول دارند، داریم:

در فرضی که شطرنج از آلت قمار خارج می شود: اگر نهی به ذات شطرنج تعلق گرفته باشد هم چنان نهی باقی است و اگر نهی به شطرنج به خاطر آلت قمار تعلق گرفته باشد آلت دیگر مرتفع شده است و با شک شما که استصحاب در شبهات حکمیه را قبول دارید باید استصحاب را جاری کنید زیرا یقین به حدوث نهی داریم و شک در بقاء نهی دارید. آیا استظهار می کنید که نهی از شطرنج به معنای نهی از شطرنج بما هو آله القمار است که این سخت است و نمی توان گفت ظاهر دلیل این است که اگر آلت قمار نبود حرام نیست. نهایت این است که بگویید نهی از شطرنج بیش از این ظهور ندارد که زمانی که آلت قمار است حرام است و بعد از خروج از آلت شک در حرمت پیدا می کنیم نه این که حجت بر زوال حرمت از آن داشته باشیم.

و در استصحاب موضوع به نظر عرفی باید باقی باشد و موضوع جعل مهم نیست مثل الماء المتعیر نجس که بعد از زوال تغیر استصحاب جاری می شود چون عرف معروض نجاست را ماء می داند. لذا هر چند موضوع حکم، لعب با آلات قمار بود ولی عرف ذات شطرنج را معروض مستصحب می بیند.

بله کسانی مثل مرحوم استاد و ما که استصحاب در شبهات حکمیه را جاری نمی دانند می توانند براءت جاری کنند.

مناقشه (عدم جریان استصحاب در شطرنج های جدید)

ان قلت: شطرنج های قدیم استصحاب حرمت لعب دارند. ولی شطرنج های جدید مثل شطرنج های کامپیوتری که از اول ساختش مشکوک است که آلت قمار است یا نه، حالت سابقه یقینی ندارد.

ص: ۸۱۸

قلت: عرف طبیعت شطرنج را موضوع حرمت می بیند: طبیعی شطرنج حرام بود و الآن استصحاب می کنیم که طبیعی شطرنج حرام است. و گرنه این اشکال در استصحاب آئیت قمار جاری می شود زیرا شطرنج های جدید از اول حدوث مشکوک است که آلت قمار است در حالی که امام قدس سره فرمود استصحاب آئیت قمار جاری می شود باید احراز شود که از آئیت قمار خارج شود تا حلال شود. و این نقضی بر امام قدس سره و آقای سیستانی می شود.

بررسی کلام آقای سیستانی (تفصیل بین موارد منصوص و سایر آلات قمار)

راجع به کلام آقای سیستانی که راجع به شطرنج و نیز نرد که منصوص اند فرمودند باید از کل دنیا از آئیت قمار خارج شود ولی در بقیه آلات قمار که منصوص نیستند مثل بیلارد، عرف بلد ملاک است (یعنی متعارف از کسانی که با آن بازی می کنند در این شهر به چه شکل است).

می گوئیم:

۱- اگر شطرنج خصوصیت ندارد و آلت قمار بودن مهم است: چرا عرف بلد را ملاک قرار می دهید اگر در اکثر بلدان آلت قمار باشد کفایت می کند ولو در بلد ما آلت قمار نبود. کما این که در مکیل و موزون این را می گوئیم که اگر در اکثر بلدان مکیل و موزون باشد ولی در شهر ما مکیل و موزون نباشد، کفایت می کند. این ها با «لایسجد علی ما یلبس أو یؤکل» چه فرق می کند.

لذا به نظر ما معیار متعارف بلدان در عالم است. و اگر خروج شطرنج از آئیت قمار در متعارف بلدان احراز نشود استصحاب بقاء آئیت للقمار می کنیم. و گفتیم گذشته سیاه شطرنج در عدم احراز خروج از آئیت للقمار تأثیر دارد.

البته لعب به شطرنج شبهه انصراف دارد که طرف مقابل شما انسان باشد و شامل بازی های کامپیوتری نشود ولی همان طور که آقای سیستانی احتیاط کرده اند جای احتیاط دارد که اطلاق لعب به شطرنج اینجا را هم شامل شود.

۲- و اگر شطرنج خصوصیت دارد مثل آقای خویی مطلقاً قائل به حرمت شوید.

و اگر به خاطر آلت قمار بودن حرام است مثل بقیه آلات قمار عرف بلد را ملاک قرار دهید. چه فرقی بین شطرنج و سایر آلات قمار وجود دارد که این گونه تفصیل داده اید.

قسم سوم: لعب با غیر آلات قمار با برد و باخت مالی

مثال های زیادی دارد: وزنه برداری، کشتی گیری، خروس جنگی، مسابقه پرش و ...

مرحوم شیخ انصاری فرموده است:

ظاهر این است که بازی با برد و باخت در غیر آلات قمار حرمت تکلیفی و وضعی دارد و فرموده اند که مرحوم بحر العلوم در مصابیح الاحکام فرموده است: لاخلاف فی حرمته و فساد. و فرموده اند ایشان درست فرموده اند لذا بازی با برد و باخت در غیر آلات قمار حرام است و تنها مثل اسب دوانی و تیراندازی از موارد منصوص، استثناء شده اند.

أدله حرمت بازی با غیر آلات قمار با برد و باخت مالی

در مهذب، تنقیح، مسالک و تذکره ادعای اجماع شده است و مرحوم شیخ می فرماید: «و هو الحجّة» ولی مرحوم خویی فرموده است اجماع مدرکی است و حجت نیست. صاحب جواهر هم این اجماع را قبول نکرده است. و فرموده است بعید نیست بگوئیم لعب با برد و باخت با غیر آلات قمار حرمت وضعی دارد و سبب ملکیت نمی شود ولی حرمت تکلیفی ندارد.

ص: ۸۲۰

با قطع نظر از اجماع أدله دیگر شیخ ره عبارتند از:

دلیل اول

عرفاً قمار صدق می کند زیرا قمار به معنای برد و باخت مالی است و در صدق قمار لازم نیست آلات قمار هم وجود داشته باشد.

مناقشه امام قدس سرّه

فرموده است: به چه دلیل می گویند قمار یقیناً بر برد و باخت مالی در غیر آلات قمار صادق است. و فرموده است که ما جزم داریم که بر مسابقه خوش نویسی و آواز خوانی و مسابقه دوندگی، در صورتی که با برد و باخت مالی باشد قمار صدق نمی کند. و کلمات اهل لغت مختلف است: برخی مطلق لعب مع الرهان را قمار دانسته اند و برخی لعب با آلات قمار را، قمار دانسته اند لذا نمی توان به آن استناد کرد.

بررسی مناقشه امام قدس سره

این نقض امام قدس سره به مسابقه خوش نویسی و مسابقه صوت و دویدن، ممکن است جواب داده شود که شاید در مفهوم قمار لعب أخذ شده باشد نه لعب به آلات قمار بلکه لعب به هر شی ای مثل لعب با گردو که از آلات قمار نیست. لذا نمی توان خوش نویسی را که لعب نیست با مواردی که لعب است قیاس کرد. و مواردی که ایشان به عنوان نقض آورده اند لعب و بازی نیست.

و لکن انصاف این است که همان طور که امام قدس سره فرمودند صدق قمار بر لعب به آلات قمار محرز نیست و شاید لعب با آلاتی که تعارف اللعب به مع الرهان در صدق آن دخیل باشد.

دوری بودن شرطیت لعب با آلات قمار در صدق قمار

ص: ۸۲۱

ان قلت: این بیان شما دوری است: شما می گوید آلات قمار؛ حال اگر در صدق قمار، لعب با آلت قمار شرط باشد دور پیش می آید: اول باید شطرنج آلت قمار باشد تا بازی با آن قمار شود و تا بازی با آن قمار نباشد آلت قمار نمی شود. مثلاً شطرنج زمانی آلت قمار می شود که بازی با آن مع الرهان متعارف باشد. یعنی اول باید شطرنج آلت قمار باشد تا بازی با آن قمار باشد و تا بازی با آن قمار نباشد آلت قمار نمی شود. که در جلسه دیگر این را بررسی می کنیم.

کتاب الصلاة/اوقات فرائض /منتهای شب (طلوع فجر یا طلوع شمس) ۹۵/۱۲/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات فرائض /منتهای شب (طلوع فجر یا طلوع شمس)

خلاصه مباحث گذشته:

منتهای شب (معیار در تعیین منتصف اللیل)

بحث راجع به این بود که منتهای شب طلوع فجر است یا طلوع شمس است که طبعاً در شناخت نیمه شب مؤثر خواهد بود که بین غروب آفتاب و طلوع فجر است که نظر مشهور است یا میان غروب آفتاب یا طلوع شمس است که نظر مرحوم خوئی و مرحوم استاد است.

مرحوم خوئی (طلوع شمس)

دلیل (استظهار عرفی)

مرحوم خوئی فرمودند که: استظهار عرفی ما این است که معیار شب و روز عرفاً طلوع شمس است که تا وقتی که طلوع نکرده است عرف می گوید شب است و وقتی طلوع می کند عرف می گوید روز است.

علاوه بر این که در روایات غسق اللیل به منتصف اللیل تفسیر شده است و غسق اللیل به معنای اوج ظلمت شب است. و اوج ظلمت شب نیمه شب ما بین غروب خورشید و طلوع خورشید است. زیرا خورشید که غروب می کند به تدریج هوا تاریک می شود و وقتی به نقطه وسط میان غروب و طلوع خورشید می رسد، ما در دورترین نقطه نسبت به خورشید هستیم و در عمق سایه خورشید وارد می شویم و اوج ظلمت شب این موقع است. و غسق اللیل هم همین است که در روایات به منتصف اللیل تفسیر شده است.

ص: ۸۲۲

علاوه بر این که روایات گفته اند زوال النهار، وسط النهار و منتصف النهار اذان ظهر است یعنی نیمه اول روز تمام می شود و وارد نیمه دوم می شویم و اگر نیمه اول روز را از اذان صبح تا اذان ظهر حساب کنیم از نیمه دوم بزرگتر می شود و دیگر وسط النهار نخواهد بود.

بعد فرموده است: دو روایت داریم که سند آن ضعیف است و لذا به عنوان مؤید ذکر می کنیم:

روایت اول

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ أَنَّهُ سَأَلَ أَيُّهَا عَبْدَ اللَّهِ ع فَقَالَ لَهُ زَوَالُ الشَّمْسِ - نَعْرِفُهُ بِالنَّهَارِ فَكَيْفَ لَنَا بِاللَّيْلِ - فَقَالَ لِلَّيْلِ زَوَالُ كَزَوَالِ الشَّمْسِ - قَالَ فَبِأَيِّ شَيْءٍ نَعْرِفُهُ قَالَ بِالنُّجُومِ إِذَا انْحَدَرَتْ. (۱)

ما سند این روایت را قبول داریم.

دلالت روایت: امام علیه السلام فرمود نیمه شب به انحدار نجوم فهمیده می شود. مرحوم خویی فرموده اند که ستاره ها پخش اند، در شرق، غرب، جنوب و شمال: برخی از ستاره ها در روز در افق بوده است و ما نمی دیدیم و یک ساعت بعد از غروب آفتاب از افق غائب می شود. و برخی از ستاره ها بعد از ساعت ها از غروب آفتاب تازه از مشرق طلوع می کند و بعد از اذان صبح هنوز بالای سر ما است. لذا معیار ستاره هایی است که مقارن با غروب آفتاب طلوع می کنند.

بعد ایشان فرموده است: ستاره هایی که همزمان با غروب آفتاب طلوع می کنند فرق می کنند و باید مدار این ستاره ها هم با مدار خورشید متحد باشد: شما نگاه کنید علت این که شب های زمستان طولانی و شب های تابستان کوتاه است به خاطر مدار خورشید است: خورشید در شب یلدا بیست و سه درجه و نیم زیر خط استواء است و در مدار رأس الجدی است و لذا قطب جنوب شش ماه روز است و نیم کره جنوبی تابستان است و روز آن خیلی بلند است ولی نیم کره شمالی که ما در آن هستیم روزش کوتاه و شب آن بلند است. و قطب شمال در این وقت شش ماه شب است.

ص: ۸۲۳

و خورشید در طولانی ترین روز تابستان بیست و سه درجه و نیم بالای خط استواء است. و لذا قطب شمال شش ماه روز است ولی قطب جنوب شش ماه شب است. و مقدار روشنای نیم کره شمالی در تابستان زیاد است و مقدار تاریکی آن کم است لذا وقتی زمین می چرخد زودی تاریکی تمام می شود.

پس مدار خورشید باعث طولانی و کوتاه شدن شب ها می باشد؛ حال اگر مدار ستاره با مدار خورشید فرق کند و مدار ستاره بخواهد بر عکس مدار خورشید عمل کند یعنی در شب های زمستان که طولانی است ستاره همزمان با غروب آفتاب طلوع کند ولی چند ساعت قبل از حَتّی اذان صبح غروب کند. این فایده ای ندارد.

آقای خویی با این بیان می فرمایند که: معیار ستاره ای است که هنگام غروب آفتاب طلوع می کند و مدار آن همان مدار خورشید باشد که با غروب شمس طلوع و با طلوع شمس غروب کند. و با این بیان نظر ایشان به دست می آید که معیار منتصف اللیل انحدار همچون نجومی است که باید طلوع شمس در نظر گرفته شود.

مناقشه

آقای خویی اشتباه کرده است: ایشان یک فهم عرفی داشته است و ما هم آن را تأیید کردیم ولی در محاسبه اشتباه کرده است؛ فرض کنید در شب یلدا که خورشید بیست و سه درجه و نیم زیر خط استواء و در مدار رأس الجدی است حال اگر مدار ستاره همان مدار خورشید باشد، اگر فاصله میان طلوع تا غروب خورشید ده ساعت باشد باید فاصله میان طلوع و غروب ستاره هم ده ساعت باشد در حالی که شب های زمستان چهارده ساعت است.

ص: ۸۲۴

لذا باید می گفتید مدار ستاره در مدار متعکس مدار خورشید باشد: یعنی روز ستاره باید مثل شب خورشید باشد نه مثل روز خورشید. یعنی به گونه ای که فاصله بین طلوع و غروب ستاره مثل فاصله میان غروب و طلوع خورشید باشد. و این در صورتی است که مدار متعکس باشد و ستاره در شب یلدا در مدار رأس السرطان باشد.

وقتی این گونه شد فقط باید تجربه کرد. و به قول برخی از علمای گذشته که به این مطالب آشنا بوده اند مثلاً در رسائل آل طوق قطیفی که باید ستاره در منزلی رقیب منزل خورشید باشد و خودشان گفته اند که این تجربی است. در قدیم بهترین راه شناخت ستاره ها بوده اند مثلاً به اعرابی گفتند که چگونه است که بر احوال نجوم آگاهی داری؟ او گفت چگونه می شود که کسی آدرس خانه خودش را نداند.

علامه مجلسی در بحار جلد هشتاد از صفحه صد و سی و چهار این روایت را خوب بحث کرده است. چون اوائل غروب آفتاب در مشرق ستاره دیده نمی شود کما این که نزدیکی های طلوع آفتاب در مغرب ستاره دیده نمی شود بلکه این ها تقریبی است و لذا معلوم نیست که امام علیه السلام به کدام امر معهود بین مردم اشاره می کند: آیا مراد آن ستاره هایی است که با غروب آفتاب طلوع و با طلوع آفتاب غروب می کنند یا نه. که گفتیم دقیقاً هم در لحظه غروب آفتاب قابل شناسایی نیست. و حال که تقریبی شد اختلاف بین قول مرحوم خوئی و مشهور حداکثر سه ربع است (اگر فرض کنیم که فاصله بین طلوع فجر و طلوع خورشید یک ساعت و نیم باشد). و این اختلاف فاصله مضرّ به نظر مشهور نیست و با مقدار تقریبی و تخمینی که در این روایت آمده منافات ندارد.

لذا انصاف این است که این روایت نظر مشهور را رد نمی کند.

روایت دوم

مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ نَقْلًا مِنْ كِتَابِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ الْقُرَوِيِّ عَنْ أَبِيانٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: ذُلُّوكُ الشَّمْسِ زَوَالُهَا وَغَسَقُ اللَّيْلِ بِمَنْزِلِهِ الزَّوَالِ مِنَ النَّهَارِ. (۱)

روایت أحمد قروی که ضعف سند داشت.

مناقشه

دلالت آن هم ضعیف بود زیرا روایت نگفت غسق اللیل چه زمانی است و ممکن است بین غروب شمس و طلوع فجر باشد.

بررسی استظهار عرفی

به نظر ما استدلال ایشان به عرف صحیح است و شکی نیست که عرف بعد از طلوع فجر لیل را صادق می داند و روز را صادق نمی داند. این که شیخ طوسی در خلاف فرمودند که عامه اهل علم می گویند که لیل تا طلوع فجر است: می گوئیم عرف عام که این گونه نیست و اینکه اهل علم گفته اند مهم نیست. و عرف هم منحصر به متدینین نیست اگر کسی به عرف عام کوچه و بازار بگوید وقتی شب تمام شد بیا تا پول تو را بدهم، اگر اذان صبح برای گرفتن پول بیاید می گوید هنوز روز نشده است.

عرف این را می فهمد و عرف در طول تاریخ در همه بلاد همین بوده است و مردم کاری به اذان صبح ندارند اگر اروپا و جاهای دیگر بروید شب را تا طلوع فجر نمی بینند.

و این که آقای خویی فرمود منتصف النهار و وسط النهار حرف خوبی است که باید دو نیمه با هم مساوی باشد و فهم عرفی خوبی است. و تنها باید أدله مشهور را جواب دهیم.

ص: ۸۲۶

ولی استدلال ایشان به غسق اللیل تمام نیست و غسق اللیل به معنای تاریکی شب است و منتصف اللیلی که مرحوم خوئی فرموده اند با یک ساعت قبل از آن فرق محسوس ندارد لذا برخی غسق اللیل را به معنای سقوط شفق گرفته اند.

عرفاً و حتی علماً وقتی می گویند شب شد معنایش این است که خورشید در سمت دیگر می تابد و چون خورشید بزرگتر از زمین را نور می دهد عملاً طرف دیگر زمین سایه ای مثل حالت مخروطی به وجود می آید و مثل قیفی است که دهانه بزرگ آن به سمت افق است و وقتی زمین می چرخد شب شروع می شود و همین که داخل قیف رفتیم دیگر به لحاظ تاریکی فرقی با وسط قیف عرفاً و عقلاً وجود ندارد.

ولی فهم عرفی را که ما قبول داریم کافی نیست و باید ببینیم از روایات به دست می آید که حقیقت شرعیّه و یا متشرعیّه ای وجود داشته است یا نه.

بررسی أدله مشهور

لذا باید أدله مشهور را بررسی کنیم:

عرف عام

برخی ادعای عرف عام می کند که برای ما این مطلب واضح نیست: علامه مجلسی در بحار می گوید: لا يفهم فی عرف الشرع و لا- فی العرف العام و لا بحسب اللغه من اليوم أو النهار إلا ما هو من ابتداء طلوع الفجر و لم يخالف فی ذلك إلا شذمه قلیله قد انقضوا. (۱)

شاید عرف عامی که ایشان می گویند عرف عامی است که مقدّسین اطراف ایشان بیان می کردند. و این زمان با آن زمان فرقی ندارد و ما از عرف عام این را نمی فهمیم که با طلوع فجر شب تمام شود.

ص: ۸۲۷

ما به نظر مرحوم خویی و مرحوم استاد تمایل داریم و معتقد ایم دلیل شرعی بر تعیّد به این که منتهای شب طلوع فجر است تمام نشده است و بر فهم عرفی باقی می مانیم لذا از همین الآن جواب أدله مشهور را می دهیم.

آیات

آیاتی که مشهور به آن استدلال کرده اند:

انا انزلناه فی ليله القدر...سلام هی مطلع الفجر: صاحب جواهر می گوید: این مطلب صحیح نیست که گفته شود بعد از مطلع فجر باز شب قدر است ولی سلام تا مطلع فجر است و بعد از آن تمام می شود:

مناقشه

جواب این است که استعمال علامت حقیقت نیست: لیل دو استعمال دارد؛

گاهی در مقابل صبح می گویند که مستعمل فیه آن ما یقابل الصبح است مثل آیه دیگری که مشهور به آن استدلال کرده اند: واللیل اذا عسعس و الصبح اذا تنفس. صبح به معنای أعم، جزئی از شب است ولی وقتی در مقابل شب قرار می گیرد شب در معنای أخص استعمال می شود مثل فقیر و مسکین که فقیر عند الاطلاق أعم از مسکین است ولی وقتی در مقابل هم ذکر کنند معنای أخصی دارد و لیل و صبح هم همین گونه است که اذا اجتماعا افترقا. ولی لیل به طور مطلق شامل صبح هم می شود.

ولی لیل در مقابل نهار این طور نیست، فمحونا آیه اللیل و جعلنا آیه النهار مبصره که ظاهر آیه النهار مبصره، خورشید است.

خلاصه این که استعمال با قرینه مقابله منافات با این که ظهور اطلاقی لیل شامل ما بین طلوعین شود ندارد و لذا جواب از اکثر آیات که در جواهر ذکر کرده است داده می شود:

ص: ۸۲۸

فَأَسْرَ بِأَهْلِكَ بِقَطْعِ مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ: که باز می گوئیم در این جا لیل در مقابل صبح است و قرینه مقابله وجود دارد.

أَنْتُمْ لَتَمْرُونَ عَلَيْهِمْ مُصْبِحِينَ وَبَالِيلٌ أَفْلا تَعْقِلُونَ: که استدلال می کنند که لیل در مقابل صبح است و لذا معنایش این است که لیل تا طلوع فجر است. که در این آیه هم همان جواب را می دهیم. و ما ملتزم می شویم که در هر کجا قرینه مقابله بود ما این ظهور را قبول می کنیم.

مشهور به قرینه مقابله شب را تا طلوع فجر می دانند ولی ما می گوئیم این استدلال تمام نیست.

فَالِقِ الْأَصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا- وَ الْفَجْرَ وَ لَيَالٍ عَشْرًا- سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَ قَبْلِ غُرُوبِهَا وَ مِنْ آثَاءِ اللَّيْلِ

کتاب علیکم الصیام آیاماً معدودات که مسلم مراد از یوم طلوع فجر است به خاطر آیه «کلوا و اشربوا حتّی یتبین لکم الخیط الأبیض من الخیط الأسود من الفجر» که یوم در اینجا در معنای اوسع که از طلوع فجر است استعمال شده است. و ما منکر نیستیم ولی بحث در ظهور اطلاق لیل و نهار است.

بعضی از الفاظ معنای موسّع و مضیق دارند.

بررسی استدلال شیخ طوسی ره

مرحوم شیخ طوسی به آیه «اقم الصلاه طرفی النهار و زلف من اللیل» استدلال کرده که آخر شب طلوع فجر است: فرموده است اجماع داریم که مراد از نماز در طرفی النهار نماز صبح و نماز عصر است. در حالی که در صحیح زراره مراد از نماز در طرفی النهار را نماز صبح و نماز مغرب می گیرد.

ص: ۸۲۹

ایشان فرموده است وقتی یک طرف نماز عصر شد که در روز است پس باید طرف دیگر هم که نماز صبح است داخل در روز باشد و گرنه خلاف وحدت سیاق می شود.

جواب این است که: در روایت نماز در طرفی النهار را به نماز صبح و مغرب تفسیر کرده است و قضیه بر عکس است یعنی نماز مغرب که طرف النهار است خارج از نهار است باید بگوییم نماز صبح هم که طرفی النهار است خارج از نهار است.

کتاب الصلاة/اوقات فرائض /منتهای شب(معیار در تعیین منتصف اللیل) ۹۵/۱۲/۰۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات فرائض /منتهای شب(معیار در تعیین منتصف اللیل)

خلاصه مباحث گذشته:

منتهای شب (معیار در تعیین منتصف اللیل)

بحث راجع به این بود که منتصف اللیل چه موقع است: ما بین غروب آفتاب و طلوع آفتاب است که نظر مرحوم خوئی و مرحوم استاد قدس سرهما، است. و یا ما بین غروب آفتاب و طلوع فجر است که نظر مشهور است و شیخ طوسی ره در خلاف فرمود نظر عامه اهل علم است.

بررسی أدله مشهور

مشهور غیر از ظهور عرفی به آیات و روایات استدلال کرده اند.

عمده آیات (قرینه مقابله بین لیل و صبح)

آیاتی که مشهور به آن استدلال کرده اند عمدتاً به قرینه مقابله بین شب و صبح در لیل به معنای أخص (که با طلوع فجر تمام می شود) ظهور پیدا کرده است مثل «واللیل اذ أدبر و الصبح اذا أسفر». ولکن منافاتی با این ندارد که ظهور اطلاق لیل شامل بعد از طلوع فجر هم می شود که بالوجدان چنین ظهوری وجود دارد.

ص: ۸۳۰

آیه قم اللیل

أما برخی از آیات مثل این آیه: «قم اللیل إلاً قليلاً نصفه أو انقص منه قليلاً أو زد عليه و رتل القرآن ترتيلاً» که گفته اند مسلم است که پیامبر صلی الله علیه و آله مخاطب بود که تا طلوع فجر بیدار بماند و عبادت کند و گرنه بعد از طلوع فجر و ادای نماز صبح پیامبر نمازی نمی خواند. لذا معلوم می شود مراد از شب در این آیه شب تا طلوع فجر است.

جواب از این آیه این است که: استعمال اعم از ظهور اطلاقی است: اگر مراد از لیل در آیه به خاطر وجود قرینه لیل تا طلوع فجر باشد دلیلی ندارد که بگوییم در مواردی که قرینه نیست هم در این معنا ظهور دارد.

علاوه بر این که لزومی ندارد بگوییم مراد لیل تا طلوع فجر است: مگر خدا فرمود قم اللیل کله و اگر ما بین طلوعین داخل در شبی باشد که پیامبر امر به قیام للصلاه ندارد، مشکلی ایجاد نمی کند.

آیه اقم الصلاه طرفی النهار

به آخرین آیه رسیدیم: «اقم الصلاه طرفی النهار» که شیخ طوسی ره فرمود اجماع داریم که مراد از «اقم الصلاه طرفی النهار» نماز صبح و نماز عصر است و چون نماز عصر داخل نهار است ظاهر این است که نماز صبح هم که طرف دیگر نهار است داخل در نهار است.

ظاهراً در کلام شیخ ره اشتباه شده است و ایشان می خواسته به آیه «حافظوا علی الصلوات و الصلاه الوسطی» استدلال کند که در صحیح زاره مراد از «الصلاه الوسطی» نماز ظهر دانسته شده است که بین دو نماز در روز واقع شده است که اگر به این استدلال کند قابل توجیه است. ولی ظاهر استدلال ایشان که ادعای اجماع نسبت به این که مراد از طرفی النهار نماز صبح و عصر است جزاف است و چه طور می شود بر خلاف روایت صحیح که خود شیخ ره نقل کرده است اجماع بر این مسأله داشته باشیم. و شبیه این ادعای اجماع در کلام قاضی ابن براج در جواهر الفقه مطرح شده اس که ظاهراً اشتباه شده است و ظاهراً مقصود همان «حافظوا علی الصلوات و الصلاه الوسطی» است؛

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيْزِ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَمَّا فَرَضَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مِنَ الصَّلَاةِ - فَقَالَ خَمْسُ صَلَوَاتٍ فِي اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ - فَقُلْتُ هَلْ سَمَّاهُنَّ اللَّهُ وَ بَيَّنَّهِنَّ فِي كِتَابِهِ قَالَ نَعَمْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى لِنَبِيِّهِ صِ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتُدْلِكَ الشَّمْسُ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَ دُلُّوكَهَا زَوَالِهَا - وَ فِيمَا بَيْنَ دُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ أَرْبَعُ صَلَوَاتٍ - سَمَّاهُنَّ اللَّهُ وَ بَيَّنَّهِنَّ وَ وَفَّتَهُنَّ - وَ غَسَقُ اللَّيْلِ هُوَ انْتِصَافُهُ - ثُمَّ قَالَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى وَ قُرْآنَ الْفَجْرِ - إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً فَهَيْدَهُ الْخَامِسَهُ - وَ قَالَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى فِي ذَلِكَ أَقِمِ الصَّلَاةَ طَرْفِي النَّهَارِ وَ طَرْفَاهُ الْمَغْرِبُ وَ الْعُدَاهُ وَ زُلْفَا مِنَ اللَّيْلِ وَ هِيَ صَلَاةُ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ - وَ قَالَ تَعَالَى حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَ الصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَ هِيَ صَلَاةُ الظُّهْرِ وَ هِيَ أَوَّلُ صَلَاةٍ صَلَّاهَا رَسُولُ اللَّهِ ص - وَ هِيَ وَسْطُ النَّهَارِ - وَ وَسْطُ صَلَاتَيْنِ بِالنَّهَارِ صَلَاةُ الْعُدَاهُ وَ صَلَاةُ الْعَصْرِ - وَ فِي بَعْضِ الْقِرَاءَةِ حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ - وَ الصَّلَاةِ الْوُسْطَى صَلَاةُ الْعَصْرِ وَ قَوْمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ... (۱)

ما قبلاً۔ می گفتیم کہ این صحیحہ زرارہ قرینہ واضحہ است بر این کہ نہار در عرف متشرعی از طلوع فجر بودہ است زیرا میگوید: الصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَ هِيَ صَلَاةُ الظُّهْرِ... وَ هِيَ وَسْطُ النَّهَارِ وَ وَسْطُ صَلَاتَيْنِ بِالنَّهَارِ صَلَاةُ الْعُدَاهُ وَ صَلَاةُ الْعَصْرِ . ولی دیدیم کہ این استدلال قابل مناقشہ است: زیرا این صحیحہ زرارہ مشتمل بر دو کلام متہافت است؛

ص: ۸۳۲

از طرف دیگر در روایت جمله «أقم الصلاة طرفي النهار» را به نماز صبح و مغرب تفسیر می کند که ظاهر سیاق این است که همان طور که نماز مغرب طرف خارج و مرز بیرون از نهار است، نماز صبح هم مرز بیرون از نهار باشد و خلاف ظاهر است که نماز مغرب طرف خارج از نهار باشد ولی نماز صبح طرف داخل در نهار باشد.

اگر مقصود مرحوم شیخ طوسی استدلال به این جمله «حافظوا على الصلوات و الصلاة الوسطی» باشد (که ما بعید نمی دانیم) که مراد از الصلاة الوسطی، بالاجماع و طبق این روایت صحیح، نماز ظهر است و نماز ظهر هم وسط دو نماز در نهار است: ما فعلاً به این فقره اشکال نداریم.

ولی اگر مقصود ایشان جمله «أقم الصلاة طرفي النهار و طرفاه المغرب و الغداه» باشد: اگر مراد نماز مغرب و صبح باشد که ظاهر روایت هم همین است که می خواهد درباره نماز صبح صحبت کند. نماز صبح را در طرف اول نهار و نماز مغرب را در طرف آخر نهار بخوان و وقتی نماز مغرب طرف خارج از نهار است ظاهر سیاق این است که نماز صبح هم که طرف دیگر نهار است خارج از نهار است.

علاوه بر این که در این روایت این بیان می آید که: در این روایت نهار به معنای اعم به کار رفته است ولی از ظهور عرفی و متشرعی کشف نمی کند که هر کجا نهار ذکر شود از ابتدای طلوع فجر مراد باشد. اگر نهار در صوم شهر رمضان از طلوع فجر باشد آیا دلیل می شود که نهار در همه جا از طلوع فجر باشد. این گونه نیست و شواهدی بر خلاف این نقل کردیم: مثل این که در روایات تعبیر به وسط النهار و منتصف النهار کرده اند و عرفی نیست که نیمه اول از طلوع فجر باشد و از نیمه دوم یک ساعت و نیم بیشتر باشد.

ما نمی‌گوییم حتماً ابتدای نهار طلوع شمس است لاقلاً در این نظر مشهور تشکیک می‌شود.

اگر بگویید که: در این روایت نگفت «و طرفاه صلاه المغرب و صلاه الغداه» بلکه «و طرفاه وقت المغرب و الغداه» مراد است یعنی مراد از مغرب اذان مغرب و مراد از غداء وقت اذان صبح است. لذا دیگر مشکلی ندارد که بگوییم اذان صبح و اذان مغرب مرز نهار و لیل است که مرز دقیق نهار می‌شود.

می‌گوییم: این احتمال که مراد طرفاه وقت المغرب و المغداه باشد صحیح نمی‌باشد و خلاف ظاهر است زیرا آیه قرآن می‌گوید در دو طرف نهار نماز بخوان و بحث روایت راجع به نماز خواندن است. لذا روایت می‌گوید نماز مغرب را در طرف نهار بخوان و چون نماز مغرب خارج از نهار خوانده می‌شود، خلاف ظاهر است که نماز صبح داخل نهار باشد.

عمده اشکال این است که:

وقتی این دو فقره را به عرف بدهیم، عرف می‌گوید یک جا عنایت صورت گرفته است و ما ادعای مجاز نمی‌کنیم: گاهی لفظی که انصراف به معنای مشهور دارد را در معنای غیر مشهور استعمال می‌کنید که این مجاز نیست ولی خلاف ظاهر انصرافی است و به قرینه نیاز دارد. در این جا هم می‌گوییم یا در روایتی که تعبیر به وسط النهار کرده است و نهار را در معنای اوسع استعمال کرده است عنایتی شده است و یا این که اگر در تعبیر وسط النهار عنایت نشده است و در معنای ظاهر عرفی عام یا متشرعی خود استعمال شده است پس در اقم الصلاه طرفی النهار عنایتی شده است که در طرف مغرب خارج نهار و در طرف صبح داخل نهار را لحاظ کرده اند. ولی این که کجا عنایت بوده است و کجا عنایت نبوده است روشن نیست.

اگر این اشکال را قبول نکنید و اصرار کنید و بگویید که تنافی بین صدر و ذیل این روایت صحیح نیست و یا لا اقل ذیل صحیح است که می گوید «وَسَطَ صَيِّمَاتَيْنِ بِالنَّهَارِ صَلَاةِ الْغَدَاةِ وَ صَلَاةِ الْعَصْرِ» قرینه است که مراد از طرفاه المغرب و الغداه وقت نماز مغرب و نماز صبح است باز می گوئیم که این یک استعمال است و استعمال های دیگری مثل انتصف النهار است که گفتیم خلاف ظاهر است نصف اول را بیشتر از نصف دوم بگیریم. و استعمال اعم از ظهور اطلاق است لذا باید به ظهور اطلاق رجوع کنیم.

ظهور انصرافی با بحث حقیقت و مجاز فرق می کند: مثلاً زید منصرف به فرد مشهور است ولی به این معنا نیست که اگر به زید غیر مشهور زید گفته شود، مجازاً استعمال شده باشد. زید لفظ مشترک است. و در محل بحث هم می گوئیم بین معنای مضیق و موسع اشتراک لفظی وجود دارد. مثل تهران که هم اسم شهر است و هم اسم استان است که اگر انصراف به شهر داشته باشد استعمال آن در استان مجاز نخواهد بود.

روایات مربوط به غلس در نماز صبح

یکی دیگر از أدله مشهور این است که: در روایات وارد شده است که غلس در نماز صبح مستحب است و اول اذان صبح نماز را بخوانید و نگذارید هوا روشن شود زیرا اول طلوع فجر زمانی است که ملائکه شب و ملائکه روز هر دو به نماز خواندن شما شهادت می دهند:

و فِي الْمَجَالِسِ وَ الْأَخْبَارِ بِإِسْنَادِهِ الْأَتَمِّ عَنْ رُزَيْقٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ كَانَ يُصَلِّي الْغَدَاةَ بَعَثَ عِنْدَ طُلُوعِ الْفَجْرِ الصَّادِقَ - أَوَّلَ مَا يَبْدُو قَبْلَ أَنْ يَشْتَعِرَ - وَ كَانَ يَقُولُ وَ قُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً إِنَّ مَلَائِكَةَ اللَّيْلِ تَصْعَدُ - وَ مَلَائِكَةُ النَّهَارِ تَنْزِلُ عِنْدَ طُلُوعِ الْفَجْرِ - فَأَنَا أَحَبُّ أَنْ تَشْهَدَ مَلَائِكَةُ اللَّيْلِ وَ مَلَائِكَةُ النَّهَارِ صَيِّمَاتِي - وَ كَانَ يُصَلِّي الْمَغْرِبَ عِنْدَ سِقُوطِ الْقُرْصِ - قَبْلَ أَنْ تَظْهَرَ النُّجُومُ. (۱)

ص: ۸۳۵

۱- (۲) وسائل الشیعه، العلامة الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص ۲۱۳، أبواب المواقیت، ب ۲۸، ح ۳، ط آل البیت.

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ أَخْبِرْنِي عَنْ أَفْضَلِ الْمَوَاقِيتِ - فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ قَالَ مَعَ طُلُوعِ الْفَجْرِ - إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا يَعْنِي صَلَاةَ الْفَجْرِ تَشْهَدُهُ مَلَائِكَةُ اللَّيْلِ وَ مَلَائِكَةُ النَّهَارِ - فَإِذَا صَلَّى الْعَبْدُ صَلَاةَ الصُّبْحِ مَعَ طُلُوعِ الْفَجْرِ - أُثْبِتَ لَهُ مَرَّتَيْنِ تُثْبِتُهُ مَلَائِكَةُ اللَّيْلِ وَ مَلَائِكَةُ النَّهَارِ. (۱)

مرحوم خوئی از این روایت جواب داده اند که: قطعاً یک عنایتی در این روایت وجود دارد و گر نه لازمه شهود ملائکه شب و ملائکه روز این است که در لحظه اول طلوع فجر دقیق، نماز صبح را بخواند و چه کسی در آن اول طلوع فجر نماز صبح را می خواند.

و اگر بخواند اشکال دارد زیرا به زودی خواهد آمد که بهترین اذان در کشور ما که در آن احتیاط شده است اذانی است که مؤسسه لواء اعلام کرده است و در همین اذان هم دقیق که شدیم دیدیم چند دقیقه زودتر می گویند و اذان دقیق، مطابق با جامعه اسلامی آمریکای شمالی بود که می گویند خورشید باید پانزده درجه نزدیک افق شود. مؤسسه لواء شانزده درجه و مؤسسه ژئوفیزیک هفده و هفت درجه حساب می کنند و سالهای قبل نوزده و چهار درجه حساب می کردند و ده دقیقه زودتر اذان می گفتند و تحقیق کردند و فهمیدند که زودتر اذان می گفتند و یکی از ائمه جماعت حرم اعلام کرد که هر چه با من نماز خواندید قضاء کنید. رادیو هم قبلاً اعلام می کرد که نماز صبح را چند دقیقه تأخیر بیندازید و می گفت که اذان را به خاطر روزه زودتر می گوئیم ولی الآن یادشان رفته و دیگر اعلام نمی کنند که نماز را تأخیر بیندازید.

ص: ۸۳۶

۱- (۳) وسائل الشیعه، العلامة الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص ۲۱۲، أبواب المواقیت، ب ۲۸، ح ۱، ط آل البیت.

و خواهیم گفت که سرّ اختلاف این است که در مشرق سه حالت دارد و حالتی که لواء ادّعا می کند در شانزده درجه می شود ولی ما می گوئیم باید پانزده درجه شود زیرا قبل از آن سیاهی کم رنگ می شود و عرفاً سفیدی نمی شود که در روایت تعبیر به قبطیه بیضاء لباس سفید قبطی کرده است.

لذا مرحوم خوبی می فرماید که شما چگونه می خواهید اول اذان صبح دقیق، نماز صبح را بخوانید. لذا عنایتی در روایت شده است و مراد اوائل طلوع فجر است. لذا روایت مجمل می شود که یا ملائکه لیل مقداری دیرتر می روند و یا ملائکه نهار مقداری زودتر می آیند.

کتاب الصلاة/اوقات فرائض/منتهای شب/أدله روایی مشهور بر اتمام لیل با طلوع فجر ۹۵/۱۲/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات فرائض/منتهای شب/أدله روایی مشهور بر اتمام لیل با طلوع فجر

خلاصه مباحث گذشته:

منتهای شب

أدله مشهور بر اتمام لیل با طلوع فجر

بحث در ادله مشهور بود بر این که لیل تا طلوع فجر است و منتصف اللیل ما بین غروب آفتاب تا طلوع فجر است. به برخی روایات استدلال کردند:

روایت اول: روایات مربوط به ملائکه لیل و نهار

روایاتی که مفادش این است که ملائکه شب هنگام طلوع فجر کارشان تمام می شود و بالا می روند و ملائکه نهار کارشان شروع می شود؛

و فِي الْمَجَالِسِ وَ الْأَخْبَارِ بِإِسْنَادِهِ الْأَتْبَعِ عَنْ رُزَيْقٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ كَانَ يُصَلِّيُ الْعِدَاةَ بَعْلَسَ عِنْدَ طُلُوعِ الْفَجْرِ الصَّادِقِ - أَوَّلَ مَا يَبْدُو قَبْلَ أَنْ يَسْتَعْرِضَ - وَ كَانَ يَقُولُ وَ قُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا إِنَّ مَلَائِكَةَ اللَّيْلِ تَصْعَدُ - وَ مَلَائِكَةُ النَّهَارِ تَنْزِلُ عِنْدَ طُلُوعِ الْفَجْرِ - فَأَنَا أَحِبُّ أَنْ تَشْهَدَ مَلَائِكَةُ اللَّيْلِ وَ مَلَائِكَةُ النَّهَارِ صِيْلَاتِي - وَ كَانَ يُصَلِّي الْمَغْرِبَ عِنْدَ سِقُوطِ الْقُرْصِ - قَبْلَ أَنْ تَظْهَرَ النُّجُومُ. (۱)

ص: ۸۳۷

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۱۳.

مُحَمَّدٌ نُ: الْحَسَنُ ن: شَاهِدُهُ ع: أَحْمَدُ نُ: مُحَمَّدٌ ع: أَحْمَدُ نُ: مُحَمَّدٌ نُ: أَحْمَدُ نُ: نَصْرُ ع: عِنْدَ الرَّحْمَنِ نُ: سَالِمٌ ع: اشْحَاؤُ نُ: عَمَّا

قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ أَخْبِرْنِي عَنْ أَفْضَلِ الْمَوَاقِيتِ - فِي صِيَامِهِ الْفَجْرِ قَالَ مَعَ طُلُوعِ الْفَجْرِ - إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً يَعْنِي صِيَامَهُ الْفَجْرِ تَشْهَدُهُ مَلَائِكَةُ اللَّيْلِ وَ مَلَائِكَةُ النَّهَارِ - فَإِذَا صَلَّى الْعَبْدُ صَلَاةَ الصُّبْحِ مَعَ طُلُوعِ الْفَجْرِ - أُثْبِتَ لَهُ مَرَّتَيْنِ تُثْبِتُهُ مَلَائِكَةُ اللَّيْلِ وَ مَلَائِكَةُ النَّهَارِ. (۱)

بررسی جواب های مرحوم تبریزی از روایات ملائکه شب و روز

جواب اول (ضعف سند)

که مرحوم استاد جواب دادند که:

اولاً: هر دو روایت ضعیف السند است. روایت رزق که سند ندارد. و اما روایت اسحاق بن عمار در سندش عبدالرحمن بن سالم است که نجاشی و غیر نجاشی او را تضعیف کرده است. بله، بزنی از او نقل حدیث کرده و لکن ما قائل به وثاقت مشایخ بزنی نیستیم. چون آنچه که شیخ در کتاب عده فرموده که عرفوا بانهم لایروون و لایرسلون الا عن ثقه، اجتهاد مرحوم شیخ از کلام کشی راجع به أصحاب اجماع است که از کلام کشی در مورد أصحاب اجماع توثیق مشایخ أصحاب اجماع را فهمیده است: اجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح عن هؤلاء. و این اجتهاد درست نیست.

صدوق این روایت اسحاق بن عمار را از غیاث بن کلوب نقل کرده که آن هم وثاقتش ثابت نیست.

جواب دوم (نزول زود هنگام ملائکه نهار)

اما اشکال دلالی: ایشان فرمودند که ملائکه النهار شیفت اصلی شان روز است، دلیل نمی شود که زودتر از روز به زمین نازل نشوند، یک ساعت و نیم قبل از طلوع شمس که هنوز شب است، ملائکه النهار می آیند، و گرنه اگر شب با طلوع فجر تمام بشود ملائکه اللیل هم باید بروند. لذا معلوم می شود لیل هنوز باقی است منتها ملائکه النهار برای این که از فیوضات بین الطلوعین در زمین بهره مند بشوند یک ساعت و نیم زودتر از شیفت روزشان سر کارشان حاضر شدند.

ص: ۸۳۸

جواب سوم (عدم ارتباط بین شیفت کاری ملائکه لیل و نهار و معنای لیل و نهار)

ثانیا: زمان شیفت کاری ملائکه چه ملائکه لیل و چه ملائکه نهار ربطی به ظهور عرفی لیل و نهار در موضوع احکام شرعی ندارد و شیفت کاری امری تکوینی است و این که ملائکه شیفت شب، ساعت کاری شان تا طلوع فجر است، ملائکه شیفت روز ساعت کاری شان از طلوع فجر است، دلیل نمی شود که از ظهور عرفی لیل و نهار در موضوع احکام شرعی رفع ید کنیم.

اشکال به جواب اول (عدم ضعف روایت اسحاق بن عمار)

به نظر ما اشکال سندی مرحوم استاد به روایت اسحاق بن عمار تمام نیست:

برای این که از طرفی عبدالرحمن بن سالم توسط نجاشی تضعیف ندارد، بله، ابن غضائری تضعیف کرده ولی کتاب ابن غضائری ثابت نیست. لذا خوب می فرمودید لم یثبت وثاقته نه این که ثبت تضعیفه.

و از طرفی ما شهادت شیخ طوسی در عده که راجع به بزنتی و صفوان و ابن ابی عمیر گفت عرفوا بانهم لایروون و لایرسلون الا عن ثقه، را قبول داریم و دلیل نداریم که این جمله، اجتهاد شیخ طوسی از کلام کشی است (که مرحوم آقای خوئی هم در کتاب معجم الرجال بر این مطلب اصرار دارند). و در شهادتی که شیخ طوسی داده، اصالة الحس جاری می شود و تا علم به خلاف پیدا نکنیم حجت است.

علاوه بر این که: سند ثواب الاعمال مشکلی ندارد زیرا هر چند غیاث بن کلوب توثیق خاص ندارد ولی شیخ طوسی در عده آن را در کنار روایات عامه مثل سکونی و ایوب بن نوح گذاشته است. و این ها عده ای از عامه اند که أصحاب به روایاتشان عمل کرده اند.

بله، شبهه ای وجود دارد که: شیخ طوسی این ها را توثیق نکرده و تنها گفته که اگر ما در اخباری که از ائمه است حکم یک مطلبی را پیدا نکردیم، لم یوجد ما یخالف او یوافق، به روایات عامه مثل سکونی و غیاث بن کلوب رجوع می کنیم: «لقول الصادق علیه السلام اذا نزلت بکم حادثه لاتجدون حکمها فیما روی عنا فانظروا الی ما رووه عن علی علیه السلام». تعبیر نکرد که حتما باید این راوی عامی ثقة باشد. در واقفی و فطحی گفت: «اذا کان متحرجا عن الکذب و ان کان منحرفا فی اعتقاده» اما در عامی نگفت اذا کان متحرجا عن الکذب، استدلال کرد به قول الصادق علیه السلام انظروا الی ما رووه عن علی.

و لکن قرینه لبیه وجود دارد زیرا: حرف شیعه غیر متحرز از کذب را ما قبول نمی کنیم، بعد سنی ای که کاذب است و از دروغ پرهیز نمی کند در فرض فقدان نص از ائمه متأخرین به روایت او از علی علیه السلام عمل کنیم.

در «فانظروا الی ما رووه عن علی» سه احتمال وجود دارد: یا انصراف دارد بما رواه ثقاتهم یا این که اگر انصراف ندارد مطلق است و شامل افرادی که متحرز از کذب نیستند هم می شوند. و اگر تعبد است پس باید نگاه کنیم فانظروا الی ما رووه عن علی صادق است یا نه. ولی این دو احتمال عرفی نیست و عرف از این تعبیر توثیق سکونی را، توثیق غیاث بن کلوب را، توثیق ایوب بن نوح را و امثال آن را، استظهار می کند.

اشکال به جواب دوم

اما اشکال دلالی مرحوم استاد:

اشکال اول انصافا وارد نیست: ظاهر این روایت این است که اگر من نماز صبحم را تأخیر بیندازم تا هوا روشن شود دیگر ملائکه لیل نیستند تا گواه نماز خواندن من باشند و شیفتشان تمام می شود. اگر شیفت ملائکه لیل تا طلوع شمس است و از طرفی می گویند ملائکه نهار هم زودتر می آیند پس اگر پنج دقیقه به طلوع آفتاب هم نماز بخوانم هر دو شاهد نماز خواندن من خواهند بود. پس چرا عجله کنیم نماز صبح را اول وقت بخوانیم. خود این ظاهر است در این مطلب که در این روایت منتهای شب طلوع فجر و مبدأ نهار طلوع فجر حساب شده است.

و این که مرحوم خوبی فرمودند که: اول طلوع فجر که می خواهم با احتیاط در تأخیر، نماز صبح را بخوانم یا شیفت ملائکه لیل تمام شده و دیگر نیستند که گواهی دهند و یا این که شیفت ملائکه نهار شروع نشده و ملائکه نهار نیستند لذا این که در روایت فرض شده هم ملائکه لیل و هم ملائکه نهار در این وقت حضور دارند یک تسامحی صورت گرفته است: یا ملائکه نهار زودتر آمده اند و یا این که ملائکه لیل دیرتر می روند.

می گویم این یک بیان عرفی است برای این که منتهای شب طلوع فجر است: همین که بگویند اول اذان صبح نماز صبح بخوان تا ملائکه شب ببینند ملائکه روز هم ببینند چون ملائکه لیل، در حال صعود هستند شیفت شان تمام شده، ملائکه نهار هم در حال نزول هستند شیفت شان شروع شده این بیان عرفی است برای این که طلوع فجر منتهای لیل است، طلوع شمس مبدأ نهار است. ظاهرش این است.

بله، معلوم می شود که بعد از طلوع فجر هم هنوز ملائکه اللیل کاملاً از زمین صعود نکردند که نتوانند نماز ما را ببینند ولی دلیل نمی شود که ملائکه اللیل شاید زود دارند می روند. ظاهرش این است که ملائکه اللیل تا طلوع شمس نیستند چون تا طلوع شمس لیل باقی نیست، و از این ظهور نمی شود رفع ید کرد.

لذا از این روایت فهمیده می شود که در بحث ملائکه اللیل و ملائکه النهار لیل به معنای مضیق است که شامل بعد از طلوع فجر نمی شود و نهار هم به معنای موسع است که از طلوع فجر نهار است.

نکته: این که بین الطلوعین نه روز است نه شب، مطلب نادرستی است. فعلاً- بحث ما در او نیست و خلاف آیات و روایات است: خلاف آیه «یولج اللیل فی النهار و یولج النهار فی اللیل» و خلاف آیه «و جعلنا اللیل و النهار خلفه» است. فعلاً بحث ما در او نیست؛ او بحث بعدی است. فعلاً بحث ما در این است که دو نظر است: یک نظر مشهور که منتهای شب طلوع فجر است و اول روز طلوع فجر، نظر دیگر هم نظر مرحوم خوئی و استاد که منتهای شب طلوع شمس است و مبدأ روز طلوع شمس. که ما می گویم ظاهر این روایت این است که در این روایت ملائکه اللیل که صعود می کنند حساب کرده طلوع فجر منتهای شب است، ملائکه النهار هم که موقع طلوع فجر می آیند ظاهرش این است که طلوع فجر مبدأ نهار است.

بله، این اشکال اخیر مرحوم استاد که فرمود: فوqش این روایت دلالت می کند که در بحث صعود ملائکه اللیل و نزول ملائکه النهار، معیار طلوع فجر است، ولی دلیل نمی شود که سایر احکام شرعیه که بر لیل و نهار بار شده، منتهای لیل در آنجا هم طلوع فجر است یا مبدأ نهار طلوع فجر است. مگر این که استعمالات دیگر را هم ضمیمه کنیم و لکن مشکل ما این است که در استعمالات دیگر گاهی مثل انتصف النهار آمده است و ما در آنجا می بینیم انتصاف النهار ما بین طلوع الشمس و غروب الشمس لحاظ شده است.

پس عمده اشکال که ما فعلا قبول کردیم این است که: روایات ملائکه اللیل و ملائکه النهار دلیل نمی شود که ظهور عام لیل و نهار این است که در حقیقت شرعیه باشد در این که شب یعنی تا طلوع فجر، روز یعنی از اول طلوع فجر.

روایت دوم (یحیی بن اکثم)

روایت دوم روایتی است که صدوق در فقیه از یحیی بن اکثم نقل می کند:

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَكْثَمِ الْقَاضِي أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا الْحَسَنِ الْأَوَّلَ عَ عَنْ صَلَاةِ الْفَجْرِ - لِمَ يُجْهَرُ فِيهَا بِالْقِرَاءَةِ وَ هِيَ مِنْ صَلَوَاتِ النَّهَارِ - وَ إِنَّمَا يُجْهَرُ فِي صَلَاةِ اللَّيْلِ - فَقَالَ لِأَنَّ النَّبِيَّ ص كَانَ يُعَلِّسُ بِهَا فَقَرَّبَهَا مِنَ اللَّيْلِ (۱)

که می گوید از امام کاظم علیه السلام سؤال کرد چرا حمد و سوره در نماز صبح را با صدای بلند می خوانند؟ جواب داد که چون پیامبر در تاریکی شب و ابتدای طلوع فجر نماز صبح می خواند که نزدیک شب بود، فقربها من اللیل. اگر شب تا طلوع شمس می بود خوب بود امام علیه السلام جواب بدهند صلاه الفجر من صلوات اللیل. تا طلوع شمس لیل باقی است.

ص: ۸۴۲

مرحوم آقاى خوئى فرموده است: دلالت اين روايت را قبول داريم ولى سند آن ضعيف است.

جواب دوم (تقيه)

استاد فرمودند كه: ما روايت را قبول نداريم؛ غير از ضعف سند، امام عليه السلام شايد محذور داشت اعتراض كند به يحيى بن اكثر قاضى جور كه بگويند نخير اين مطلب تو درست نيست. لذا امام جواب ديگرى داد.

مناقشه در جواب دوم

انصافاً اين خلاف ظاهر است و اگر سند روايت تمام بشود، دليل مى شود كه صلاه الفجر من صلاه النهار است. و جهتش اين است كه امام تعليل آورد: فقربها من الليل نه فقط سكوت كرد؛ تايبه كرد. و اين صرف سكوت نيست كه بگويم محذور داشت كه حضرت كلام يحيى بن اكثر را انكار كند. و أصاله الجَدِّ محكم است.

روايت سوم (صحيحه زراه): صلاه الظهر وسط صلاتين بالنهار

روايت سوم صحيحه زراه است كه با ديد جديد بررسى مى كنيم:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيْزِ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَمَّا فَرَضَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مِنَ الصَّلَاةِ - فَقَالَ خَمْسُ صَلَوَاتٍ فِي اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ - فَقُلْتُ هَلْ سَمَّاهُنَّ اللَّهُ وَ بَيَّنَّهِنَّ فِي كِتَابِهِ قَالَ نَعَمْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى لِنَبِيِّهِ صِ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتَذُكَّرَ بِهَا وَ تَذُكَّرَ بِهَا زَوَالِيهَا - وَ فِيمَا بَيْنَ ذُلُوعِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ أَرْبَعُ صَلَوَاتٍ - سَمَّاهُنَّ اللَّهُ وَ بَيَّنَّهِنَّ وَ وَقَّتَهُنَّ - وَ غَسَقَ اللَّيْلِ هُوَ انْتِصَافُهُ - ثُمَّ قَالَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى وَ قُرْآنَ الْفَجْرِ - إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً فَهَذِهِ الْخَامِسَةُ - وَ قَالَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى فِي ذِكْرِكَ أَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَ طَرَفَاهُ الْمَغْرِبِ وَ الْغَدَاةَ وَ زُلْفَا مِنَ اللَّيْلِ وَ هِيَ صَلَاةُ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ - وَ قَالَ تَعَالَى حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَ الصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَ هِيَ صَلَاةُ الظُّهْرِ وَ هِيَ أَوَّلُ صَلَاةٍ صَلَّاهَا رَسُولُ اللَّهِ ص - وَ هِيَ وَسْطُ النَّهَارِ - وَ وَسْطُ صَلَاتَيْنِ بِالنَّهَارِ صَلَاةُ الْغَدَاةِ وَ صَلَاةُ الْعَصْرِ - وَ فِي بَعْضِ الْقِرَاءَةِ حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ - وَ الصَّلَاةِ الْوُسْطَى صَلَاةُ الْعَصْرِ وَ قَوْمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ... (۱)

ص: ۸۴۳

گفته می شود که این واضح الدلاله است بر این که نماز صبح جزء صلوات نهاریه است. صلاه ظهر وسط الصلاتین بالنهار است. دو نماز در روز داریم، نماز صبح، نماز عصر که نماز ظهر بین این دو نماز در روز واقع شده است.

مناقشه اول (مرحوم خوئی): صدر روایت قرینه بر تجوز در ذیل

آقای خوئی فرمودند: ما قرینه بر خلاف داریم و قرینه این است که قبل از این جمله امام فرموده اقم الصلاه طرفی النهار و طرفه المغرب و الغداه. طرفین نهار نماز مغرب و نماز صبح است، که ظاهر این جمله هم این است که همان طور که نماز مغرب، طرف اخیری است که خارج از نهار است، نماز صبح هم طرف اولی است که خارج از نهار است. و خلاف ظاهر است که بگوئیم طرفین نهار، طرف اخیرش خارج از نهار و طرف اول آن داخل نهار است. این خلاف وحدت سیاق است. لذا می فهمیم که در «و هی وسط الصلاتین بالنهار» تجوزی به کار رفت، به علاقه مجاورت و مشارفت مجاز گویی کردند چون برای نماز صبح تا طلوع آفتاب وقت دارد، آقای خوئی فرموده نوعاً هم مردم نزدیکی طلوع آفتاب نماز صبح شان را می خوانند، پنج دقیقه قبل از طلوع آفتاب را به علاقه مجاورت و مشارفت در حکم بعد از طلوع آفتاب حساب کردند گفتند نماز صبح نماز روز است. چون نوع مردم هم در روز نماز می خوانند یعنی پنج دقیقه به روز حقیقی که طلوع شمس است. و لذا ایشان این جور توجیه کردند.

مناقشه دوم: اجمال روایت

ما در جلسه قبل ادعا کردیم که احتمال دارد که هر کدام قرینه بر دیگری شود و تجوزی که آقای خوبی فرموده اند متعین نیست لذا روایت مجمل می شود.

ص: ۸۴۴

و لکن به نظر می رسد که از این ادعای اجمال می شود جواب داد که:

ذیل روایت که می گوید وسط الصلاتین بالنهار نص است در این که امام نماز صبح را صلاه النهار دانسته است. حال استعمال، حقیقی است مجازی است بحث دیگری است، اما در این که نماز صبح را نماز نهار دانسته نص است.

صورت اول (نقل و هما المغرب و الغداه)

اما صدر روایت: اقم الصلاه طرفی النهار، اگر حدیث نداشت: و هما صلاه المغرب و الغداه، داشت: و هما المغرب و الغداه که در نقل کافی، فقیه، علل الشرائع، تهذیب، صلاه ندارد، بر خلاف نقل معانی الاخبار که در بحار هم نقل می کند از معانی الاخبار دارد: و هما صلاه المغرب و الغداه، اگر صلاه نداشته باشد، به نظر ما واضح است که ذیل: وسط الصلاتین بالنهار مقدم است بر این صدر. زیرا صدر روایت می گوید اقم الصلاه طرفی النهار طرف اول نهار هنگام اذان صبح فرا می رسد، و طبیعی است وقتی طرف اول نهار موجود بشود یعنی صبح بشود نماز ما واقع می شود بعد از طرف اول نهار، طرف اخیر نهار هم که مغرب است وقتی محقق می شود به ما می گویند نماز بخوان طبیعی است که نماز که می خوانیم بعد از نهار است.

اصلا قرینه لبیه دارد که نماز مغرب بعد از نهار واقع می شود چون طرف اخیر نهار که آمد نهار تمام شده، تازه می گویند اقم الصلاه یعنی بعد از آن نماز بخوان ولی در طرف اول نهار وقتی محقق می شود می گویند نماز صبح بخوان تازه نهار محقق شده و لذا طرف اول نهار که شد، اذان صبح که شد، می گویند اقم الصلاه صلاه می شود در نهار، صلاه صبح، طرف اخیر که مغرب است می گویند اقم الصلاه خود بخود نماز مغرب می شود بعد از خروج نهار. این یک چیز طبیعی است. و هیچ منافات ندارد با این که مرز اولش، طرف اولش وقت صبح است، وقت آخرش مغرب است و لذا طبق این نقل اصلا بین صدر و ذیل تنافی نیست.

صورت دوم (نقل و هما صلاه المغرب و الغداه)

و اگر بگویید: شاید نقل معانی الاخبار درست باشد و هما صلاه المغرب و الغداه و اگر صلاه المغرب و الغداه باشد ظاهرش این است که نماز مغرب طرف النهار است، و نماز مغرب طرف خارج است آن وقت يك طرف دیگرش که نماز صبح است اگر او بشود طرف داخل این خلاف ظاهر است.

جواب می دهیم می گوئیم:

اولاً: نقل صدوق متعارض است. خود صدوق در معانی الاخبار گفته و وقتها صلاه المغرب و الغداه، در علل و فقیه گفته و وقتها المغرب و الغداه، وقتی يك راوی دو نقل متعارض داشت نقلش از اعتبار ساقط می شود و به نقل کلینی و شیخ رجوع می کنیم که گفته اند و وقتها المغرب و الغداه. و ظاهراً سند یکی است.

ثانیا: بر فرض باشد «وقتها صلاه المغرب و الغداه و طرفاه صلاه المغرب و الغداه»: قطعاً در آن عنایت اعمال شده است زیرا نماز صبح که طرف روز نیست؛ وقت نماز صبح طرف روز است، نماز مغرب که طرف اخیر نهار نیست؛ وقت نماز مغرب طرف اخیر نهار است. قرینه عرفیه دارد که مراد از «و طرفاه صلاه المغرب و الغداه» این است که «و طرفاه وقت صلاه المغرب و الغداه» و شروع وقت نماز صبح طلوع فجر است و شروع وقت نماز مغرب هم غروب شمس است.

نتیجه این که طبق این نقل هم باز هم تعارضی با ذیل ندارد.

ثالثاً: بر فرض شما بگویید ظهور اولی طرفاه صلاه المغرب و الغداه در این است که همان طوری که نماز مغرب طرف خارج از نهار است پس صلاه الغداه هم طرف خارج نهار است و نهار از طلوع شمس حساب می شود ولی عرف ظهور «صلاه الظهر وسط الصلاتین بالنهار و هما الغداه و العصر» را أقوى از ظهور صدر روایت می بیند. یعنی بر فرض این ظهور در صدر روایت فی حد نفسه وجود داشته باشد ولی انصافاً شما این دو جمله را به عرف بدهید يك جا بگویید اقم الصلاه طرفی النهار، طرفین نهار نماز صبح و نماز مغرب است، از آن طرف بگویید نماز صبح نماز در نهار است، عرف این را اظهر می داند که نماز صبح نماز در نهار است.

ص: ۸۴۶

اشکال دیگر این است که در همین ذیل دارد که الصلاه الوسطی هی صلاه الظهر و هی وسط النهار و وسط صلاتین بالنهار، گفته می شود کی نماز ظهر وسط النهار است؟ وقتی که طلوع شمس مبدأ نهار باشد و الا اگر طلوع فجر مبدأ نهار باشد که اذان ظهر که وسط النهار نیست، وسط النهار یعنی دقیق وسط در حالی که اگر طلوع فجر مبدأ نهار باشد یک ساعت و نیم اضافه می شود به نصف اول نهار آن وقت وسط النهار می شود چهل و پنج دقیقه قبل از اذان ظهر. خود این ذیل مشتمل بر تهافت است.

جواب از مناقشه سوم

جواب می دهیم که: بعد از این که مستهجن است شارع در یک جمله بگوید صلاه الظهر وسط النهار و بعد بگوید و صلاه الظهر وسط الصلاتین بالنهار الغداه و العصر، مرادش از نهار در وسط النهار ما بین طلوع الشمس تا غروب شمس باشد و مرادش از وسط صلاتین بالنهار الغداه و العصر نهاری باشد که مبدئش طلوع فجر است تا نماز صبح بشود نماز بالنهار. این مستهجن است. پس نهار در هر دو تعبیر به یک معنا است. وقتی به یک معنا شد، صلاه الظهر وسط النهار عرف می گوید این وسط مسامحی است، وسط غیر دقی است چون راه دیگری برای شناخت وسط النهار نبود غیر از زوال الشمس، تسامح عرفی می کنند نیمه روز اذان ظهر را می گویند وسط النهار. عرف رائج هم بود، منتصف النهار، وسط النهار. و لذا قرینه می شود نهار که استعمال شده مسلم در این ذیل در آن نهاری که مبدئش طلوع فجر است و لذا گفتند صلاه الغداه صلاه النهار.

نکته: این عرفی نیست که بگوییم نوع مردم نماز صبح شان را آخر وقت می خوانند لذا به علاقه مجاورت و مشارفت به نماز صبح نماز در نهار گفتند. مردم نوعاً مقید بودند اول وقت نماز می خواندند.

این قرینه می شود که نهار یعنی طلوع فجر و مسامحه در آن وسط النهار است. وسط مسامحی است.

و لذا دلالت این روایت را بر این که نهار از طلوع فجر است ما می پذیریم ولی اشکالات دیگری هست که جلسه بعد بیان می کنیم.

کتاب الصلاة/ اوقات فرائض / منتهای وقت مغرب و عشاء(منتصف الليل)/ منتهای شب ۹۵/۱۲/۱۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/ اوقات فرائض / منتهای وقت مغرب و عشاء(منتصف الليل)/ منتهای شب

خلاصه مباحث گذشته:

منتهای لیل (معیار در تعیین منتصف الليل)

بحث راجع به روایاتی بود که مشهور از آن استفاده کردند که منتهای لیل طلوع فجر است و از طلوع فجر روز و نهار آغاز می شود.

عمده استدلال شان به صحیحه زراره بود که فرمود صلاة الظهر وسط الصلاتین بالنهار صلاة الغداه و صلاة العصر.

و همینطور معتبره اسحاق بن عمار که مفادش این بود که نماز صبح را در تاریکی اول طلوع فجر بخوانید که ملائکه اللیل هنگام بازگشت به آسمان و ملائکه النهار هنگام نزول به زمین هستند، تا هر دو بر نماز خواندن شما گواهی دهند.

که به نظر ما دلالت صحیحه زراره تمام بود.

و اینکه استاد وفاقا للسید الخوئی فرمودند:

باید از ظهور این وسط صلاتین بالنهار در اینکه نماز صبح جزء صلاة نهاریه است، رفع ید شود زیرا ظهور صدر صحیحه که فرموده است «و طرفاه المغرب و الغداه» طرفین روز، مغرب و صبح هستند، نماز مغرب طرف خارج نهار است و اگر وقت نماز صبح بخواهد جزء نهار باشد طرف داخل نهار می شود و این خلاف وحدت سیاق است و این صدر اقوی ظهور است و عرف توجیه نمی کند این صدر را که بگوید مغرب طرف خارج باشد و لکن صبح طرف داخل و جزء نهار باشد و لکن حمل ذیل (وسط صلاتین بالنهار) بر معنای اعم نهار که مبدئش طلوع فجر است به عنوان یک معنای مجازی، عرفی است.

و یا به تعبیر مرحوم آقای خوئی ذیل که می گوید وسط صلاتین بالنهار، نهار مبدئش همان طلوع شمس است و اینکه نماز صبح را گفته اند نماز نهاریه، چون نوعاً نماز صبح شان را قریب طلوع آفتاب می خواندند، به علاقه مشارفت و مجاورت گفته اند صلاه الغداه صلاه بالنهار.

ما عرض کردیم انصافاً این مطالب خلاف ظاهر است:

اینکه در روایت گفته اند صلاه الظهر وسط صلاتین بالنهار صلاه الغداه و صلاه العصر، این اقوی ظهوراً است در اینکه نماز صبح صلاه النهار است ولی صدر که می گوید طرفین نهار مغرب و صبح است محتمل است که مراد وقت نماز مغرب و وقت نماز صبح باشد که طبق این احتمال، اذان صبح اول وقت نهار است، اذان مغرب هم آخر وقت نهار و طبیعی است نمازی که بعد از اذان صبح که طرف اول نهار است می خوانیم داخل در نهار می شود و باز طبیعی است نماز مغربی که بعد از تحقق طرف آخر نهار که اذان مغرب است می خوانیم خارج از نهار خواهد بود.

لذا ما دلالت این صحیحه زراره را بلکه دلالت معتبره اسحاق بن عمار را می پذیریم ولی:

اشکال ما این است که استعمال نهار در این دو روایت در معنای اعم یعنی از طلوع فجر تا غروب آفتاب، عرفاً از ظهور متشرعی لفظ لیل و نهار در اینکه منتهای لیل طلوع فجر و مبدأ نهار، طلوع فجر است، کشف نمی کند و استعمال اعم است و بر خطابات دیگر که لفظ لیل و نهار در آن به کار رفته است هم حکومت ندارد که بگویند مراد ما از نهار در آن روایات آن است که مبدئش طلوع فجر است و مراد ما از لیل در سایر روایات آن است که منتهایش طلوع فجر است.

و لذا ما به ظهور عرفی باید رجوع کنیم. ظهور عرفی، امروز و بلکه مطمئناً در گذشته قبل از اسلام در لیل و نهار این بوده است که بعد از طلوع فجر هم تا تاریکی شب است لیل باقی است و نهار شروع نشده است.

به نظر ما آن هایی که قائل به استصحاب قهقرایی و یا به تعبیر دیگر اصاله الثبات در ظهورات اند که می گویند سیره عقلاء بر این است که آن معنایی که عرف امروز از یک لفظ می فهمد در زمان شارع هم همان معنا را می فهمیدند، مقتضای صناعت این است که مثل آقای خوئی و آقای تبریزی فتوی بدهد.

ولی مشکل این است که ما استصحاب قهقرایی و اصاله الثبات در لغت را قبول نداریم و سیره عقلائیه را احراز نکردیم ایم لذا می گوییم یا اطمینان داریم این معنایی که امروز از این لفظ می فهمیم در زمان صدور روایات هم همین معنا را می فهمیده اند و یا این که احتمال عقلائی می دهیم که معنا مختلف باشد که در این صورت راهی برای دفع این احتمال نداریم:

و می گوییم احتمال این که ظهور متشرعی لفظ لیل در این که منتهایش طلوع فجر است وجود دارد. و چگونه انسان این احتمال را ندهد در حالی که شیخ طوسی، شیخ الطائفه در کتاب خلاف گفت علیه عامه اهل العلم، عامه اهل علم گفته اند منتهای شب طلوع فجر است، مبدأ روز طلوع فجر است. و لذا نوبت به شک می رسد. شک می کنیم در اینکه ظهور لفظ لیل در زمان شارع چه بود، ظهور لفظ نهار چه بود. چه باید بکنیم در هنگام شک این را عرض خواهیم کرد.

ولی قبل از اینکه مقتضای قاعده را در فرض شک در معنای لیل و نهار عرض کنم، دو مطلب را اینجا مطرح کنیم:

نکته اول

مطلب اول این است که:

مرحوم آقای خوئی فرمودند مبدأ نهار و منتهای لیل طلوع شمس است و به بعضی از روایات که از زوال شمس به انتصاف النهار تعبیر کردند استدلال کرد:

در صحیحہ حلبی می گوید: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ يَخْرُجُ مِنْ بَيْتِهِ يُرِيدُ السَّفَرَ وَ هُوَ صَائِمٌ - قَالَ فَقَالَ إِنْ خَرَجَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَنْتَصِفَ النَّهَارُ - فَلْيُفْطِرْ وَ لِيَقْضِ ذَلِكَ الْيَوْمَ - وَ إِنْ خَرَجَ بَعْدَ الزَّوَالِ فَلْيَتِمَّ يَوْمَهُ (۱)

یا در صحیحہ محمد بن مسلم: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا سَافَرَ الرَّجُلُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ - فَخَرَجَ بَعْدَ نِصْفِ النَّهَارِ فَعَلَيْهِ صِيَامُ ذَلِكَ الْيَوْمِ - وَ يَعْتَدُ بِهِ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ الْحَدِيثَ (۲)

ایشان فرموده است: انتصاف نهار هنگام زوال توجیهی ندارد جز اینکه مبدأ نهار طلوع شمس باشد و الا نصف النهار چهل و پنج دقیقه حدودا قبل از اذان ظهر می شود: یک ساعت و نیم ما بین الطلوعین طول می کشد، نصف آن هم، یعنی از طلوع فجر را تا غروب شمس دو نیم بکنیم حدودا چهل و پنج دقیقه به اذان ظهر مانده می شود انتصاف النهار.

ص: ۸۵۱

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۱۰، ص: ۱۸۵.

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۱۰، ص: ۱۸۵.

به نظر ما این مطلب، مطلب تازه ای نیست:

شکی نیست که عرف عام انتصاف النهار را به زوال الشمس منطبق می کند. چون ذهن عرف عام این است که مبدأ نهار طلوع شمس یا روشن شدن هوا در دقائقی قبل از طلوع آفتاب است. انتصاف النهار را امام بیان کرد برای فهم مخاطب که مخاطب زوال الشمس می فهمید. ما که در این بحث نداریم. بحث در این است که شارع تعبد کرده است که صلاه الغداه صلاه بالنهار، عرف شارع را فهمیدیم. مشهور این را می گویند.

عرف آن زمان ممکن است از شارع متأثر باشد و نهار را طلوع الفجر بدانند ولی هنوز هم می گویند منتصف النهار مراد عرفی از آن زوال شمس است و لو به نحو تسامح در منتصف النهار. و این مقدار تسامح قابل اغماض است. نصف النهار غیر از زوال شمس علامت دیگری نداشت. چهل و پنج دقیقه قبل از اذان ظهر چه علامتی دارد که به او بگویند منتصف النهار؟ یک تعبیر عرفی بود، رایج بود و همه می فهمیدند که انتصف النهار یعنی زالت الشمس.

بحث در این است که آیا در عرف شارع که منشأ ظهور متشرعی می شود، نهار از طلوع فجر است؟ مشهور می گویند این روایات: ملائکه اللیل در هنگام اذان صبح صعود می کنند و ملائکه النهار در هنگام اذان صبح نزول می کنند یا نماز صبح صلاه بالنهار، اینها کشف از عرف شارع می کند و لذا این بیان مرحوم آقای خوئی تمام نیست.

اشکال ما به مشهور این است که با دو تا روایت نمی شود عرف شارع و ظهور متشرعی را کشف کرد. بله، موجب اجمال می شود و لو به خاطر شهرت فقهیه و فتواییه نسبت به اینکه آخر شب و ابتداء روز طلوع فجر است.

ص: ۸۵۲

نکته دوم (لیل و نهار نبودن بین الطلوعین)

مطلب دوم این است که:

برخی که مرحوم شیخ طوسی در خلاف نقل کرده گفته اند ما بین الطلوعین نه روز است نه شب. و لذا هر جا بحث نهار است، از طلوع شمس حساب می کنیم، هر جا بحث لیل و منتصف اللیل است، از طلوع فجر حساب می کنیم. دعوا نداریم. لیل تا طلوع الفجر، منتصف اللیل از غروب آفتاب تا طلوع فجر. هر جا هم بگویند نهار، منتصف النهار، از طلوع شمس حساب می شود.

بعد مرحوم شیخ اشکال می کند می گوید این خلاف آیات هست:

یولج اللیل فی النهار و یولج النهار فی اللیل. یولج اللیل فی النهار یعنی شب را داخل روز می کند. یولج النهار فی اللیل نهار را داخل شب می کند. اگر ما بین الطلوعین نه روز است نه شب پس یولج النهار فی اللیل و یولج اللیل فی النهار یعنی چه؟

و جعلنا اللیل و النهار خلفه. خلفه یعنی جایگزین دیگری، جانشین او، پشت سر او.

شما امشب و فردا شب را در نظر بگیرید! قرآن می گوید که ان جعل الله علیکم اللیل سرمدا فمن یأتیکم بضیاء ان جعل النهار ضیاء فمن یأتیکم بلیل تسکنون فیه، در مقابل سرمد بودن و همیشگی بودن لیل و نهار، می فرماید که شب را داخل در روز کردیم یعنی بین دو تا روز شب فاصله شده است و روز را هم داخل شب کردیم یعنی بین دو تا شب فاصله شده است که شما در روز کار کنید و در شب استراحت کنید. و لذا ظاهر یولج اللیل فی النهار این است که نهار داخل در شب می شود و الا اگر فاصله بیفتد بین شب و روز که یولج اللیل فی النهار نیست، یولج النهار فی اللیل نیست.

ص: ۸۵۳

ما شما را ارجاع می دهیم به عرف بی سواد. عرف بی سواد ممکن است بگوید منطقه مشکوکه داریم ولی بگوید واقعا بین الطلوعین شب نیست، روز هم نیست، این عرفی نیست.

أدله لیل و نهار بودن بین الطلوعین

و دلیل این جماعت که قائل شدند بین الطلوعین نه روز است و نه شب است چند روایت است:

روایت اول

روایت صدوق: وَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ شَمُونٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الْمَاضِي ع لِمَ جُعِلَتْ صِيَامَةُ الْفَرِيضَةِ - وَالسُّنَّةُ خَمْسِينَ رُكْعَةً لَا يَزَادُ فِيهَا وَلَا يُنْقَصُ مِنْهَا - قَالَ لِأَنَّ سَاعَاتِ اللَّيْلِ اثْنَتَا عَشْرَةَ سَاعَةً وَفِيهَا بَيْنَ طُلُوعِ الْفَجْرِ إِلَى طُلُوعِ الشَّمْسِ سَاعَةٌ - وَ سَاعَاتِ النَّهَارِ اثْنَتَا عَشْرَةَ سَاعَةً - فَجَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ سَاعَةٍ رُكْعَتَيْنِ - وَ مَا بَيْنَ غُرُوبِ الشَّمْسِ إِلَى سُقُوطِ الشَّفَقِ عَسَقٌ - فَجَعَلَ لِلْعَسَقِ رُكْعَةً (١).

این ظاهرا احادی و خمسین رکعه باید باشد، وجهش را خواهم گفت.

امام فرمود دوازده ساعت روز، ما بین الطلوعین هم یک ساعت، شب هم دوازده ساعت، مجموعا می شود بیست و پنج ساعت. و هر ساعتی دو رکعت نماز دارد، می شود پنجاه رکعت. بعد فرمود ما بین غروب آفتاب تا سقوط شفق هم غسق هست، برای غسق اللیل هم یک رکعت قرار دادند، آن پنجاه رکعت با این یک رکعت می شود چقدر پنجاه و یک رکعت.

پس ساعات روز شد دوازده ساعت، ساعت شب هم دوازده ساعت، ما بین الطلوعین هم جداگانه حساب شد یک ساعت، معلوم می شود ما بین الطلوعین نه روز است نه شب.

ص: ۸۵۴

روایت عمر بن ابان ثقفی: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ فِي تَفْسِيرِهِ، عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبَانَ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَبَانَ الثَّقَفِيِّ قَالَ: سَأَلَ النَّصْرَانِيَّ الشَّامِيَّ الْبِقَرَعَ عَنْ سَاعِهِ مَا هِيَ مِنَ اللَّيْلِ وَ لَأ هِيَ مِنَ النَّهَارِ أَيُّ سَاعَةٍ هِيَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ مَا بَيْنَ طُلُوعِ الْفَجْرِ إِلَى طُلُوعِ الشَّمْسِ قَالِ النَّصْرَانِيُّ إِذَا لَمْ يَكُنْ مِنْ سَاعَاتِ اللَّيْلِ وَ لَأ مِنْ سَاعَاتِ النَّهَارِ فَمِنْ أَيِّ سَاعَاتِ هِيَ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ مِنْ سَاعَاتِ الْجَنَّةِ وَ فِيهَا تَفِيقُ مَرَضَانًا فَقَالَ النَّصْرَانِيُّ أَصَبْتَ (١)

اصل مطلب این است که امام علیه السلام تشریف بردند به مکان آن نصرانی که معروف بود که مسیحی ها جمع می شوند نزد او و او اخبار غریبه به آنها می گوید. سؤال کرد که شما از علماء امت اسلام هستید یا از جهال شان؟ حضرت فرمود از جهال شان نیستم. بعد سؤال هایی کرد.

روایت سیاری: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنِ السِّيَّارِيِّ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ أَبِي قُرَّةَ رَفَعَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سُئِلَ عَنِ الْخُمْسِينَ وَ الْوَاحِدَةِ رُكْعَةً - فَقَالَ إِنَّ سَاعَاتِ النَّهَارِ اثْنَتَا عَشْرَةَ سَاعَةً - وَ سَاعَاتِ اللَّيْلِ اثْنَتَا عَشْرَةَ سَاعَةً وَ مِنْ طُلُوعِ الْفَجْرِ إِلَى طُلُوعِ الشَّمْسِ سَاعَةٌ - وَ مِنْ غُرُوبِ الشَّمْسِ إِلَى غُرُوبِ الشَّفَقِ غَسَقٌ - فَلِكُلِّ سَاعَةٍ رُكْعَتَانِ - وَ لِلْغَسَقِ رُكْعَةٌ. (٢)

این روایت هم شبیه روایت اول است.

گفته می شود که این روایات بر سایر روایات حاکم است. حتی آن روایاتی که می گوید ساعات الليل و النهار اربع و عشرون ساعه، ساعات شب و روز بیست و چهار ساعت است، زیرا قید می خورد که یک ساعت بیست و پنج هم داریم، ساعت بیست و پنج ما بین الطلوعین است.

۱- (۴) مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۳، ص: ۱۶۵.

۲- (۵) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۴۸.

اولاً: این سه روایت ضعیف السند است.

نگویید سه روایت است زیرا روایت سوم شاید مطابق با روایت اول باشد.

سه تا روایت، آن هم سند ابن ابی قره و ابی هاشم خادم و روایت دوم هم عمر بن ابان ثقفی، ضمناً سیاری راوی روایت سوم، آن شخص غالی کذاب است که احادیث تحریف کتاب را او جعل کرده. واقعا وثوق به صدور به دست می آید؟!

مخصوصاً این که با روایات دیگر مخالف است و با کتاب هم مخالف است: و جعلنا الليل و النهار آیتین فمحونا آیه الليل و جعلنا آیه النهار مبصره: فمحونا آیه الليل بساعه الصبح، ثم بعد ساعه جعلنا آیه النهار مبصره، این تحریف قرآن می شود یا تفسیر قرآن؟ و هو الذی جعل الليل و النهار خلفه لمن اراد ان يذكر او اراد شكورا. خلفه یعنی عدم الفصل. و آیه لهم الليل نسلخ منه النهار. نسلخ منه النهار: نهار را از شب بیرون می کشیم نه اینکه شب را از نهار بیرون می کشیم. و شما طبق این معنا نهار را که از صبح می کشید. یولج الليل فی النهار و یولج النهار فی الليل هم که شیخ طوسی استدلال کرد.

یک مطلبی آقای خوئی در اشکال به این روایتی که گفت و للغسق رکعه فرموده است: این قابل تحمل نیست (در روایت اول و سوم) غسق را هم ساعت قرار داد، ما بین غروب الشمس الی سقوط الشفق، آن هم شد ساعت؟!

این اشتباه است. در روایت نگفت او ساعت است. روایت گفت شبانه روز با ما بین الطلوعین بیست و پنج ساعت. منتها یک امتیازی برای ما بین غروب الشمس الی سقوط الشفق که جزء ساعات شب است، یک امتیاز ویژه ای قرار دادند نه اینکه ساعت دیگری است که آقای خوئی فکر کرده و اشکال کرده. نه از این جهت نمی شود به روایت اشکال کرد.

اشکال به روایت این است که اولاً ضعف سند است. ثانیاً: مخالفت با آیات و روایات است که می گوید ساعات اللیل و النهار اربع و عشرين ساعه. اینها عرفاً قابل توجیه نیست که ما بیایم بگوییم نه، بیست و پنج ساعت، یک ساعت ما بین الطلوعین را حساب نکردیم.

مناقشه سوم

ثالثاً: شاید ساعات اللیل و النهار عندالله همین باشد. و ما کاری به لیل و نهار عندالله نداریم بلکه به لیل و نهار عندالناس کار داریم. عرف باید ببینیم چی می گوید. و الا در روایت داریم: کسی که ازدواج می کند و می خواهد مهر زنش را ندهد فهو عندالله زان، چه کار داریم به زنا عندالله. ما زنا عند العرف را می گوییم حد دارد، زنا عندالله خودش و خدایش می داند و این آقا. فهو عندالله زان. عندالله را ما کار نداریم، مفاهیم عرفی است، باید ببینیم مفهوم عرفی لیل و نهار چیست. و این روایت ظهور ندارد که شب و روز عرفی را تفسیر می کند، یک بیان ما وراثی است که خلاف ظهورات است. ما تابع ظهورات هستیم.

و لذا این مطلب دوم هم درست نیست.

نتیجه بحث

ما عرض کردیم که به نظر ما حق با مرحوم آقای خوئی و استاد است، الا-ن هم می گوییم اما طبق مبنای مشهور که قائل به استصحاب قهقرایی هستند اما ما چون استصحاب قهقرایی را قبول نداریم، و بیننا و بین الله احتمال می دهیم در عرف متشرعه لیل وقتی می گفتند تا طلوع فجر می فهمیدند، نهار که می گفتند از طلوع فجر می فهمیدند. و لذا نوبت شک می رسد و باید به اصل عملی رجوع کنیم که با توجه به اختلاف اصل عملی در موارد و به خاطر فتوای مشهور، ما احتیاط می کنیم که هم قول مشهور و هم قول مخالف مشهور مراعات شود و نتیجه احتیاط در موارد مختلف، مختلف است.

ص: ۸۵۷

یک توضیح مختصری راجع به این بحث می دهیم و وارد بحث طلوع فجر می شویم.

کتاب الصلاة/اوقات فرائض /منتهای وقت نماز مغرب و عشاء(منتصف الليل)/منتهای شب ۹۵/۱۲/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات فرائض /منتهای وقت نماز مغرب و عشاء(منتصف الليل)/منتهای شب

خلاصه مباحث گذشته:

منتهای شب

احتمال وجود حقیقت متشرعی برای لفظ لیل و نهار

بحث راجع به مفهوم شب و روز به اینجا رسید که و لو ظهور عرف عام روشن است که تا طلوع فجر شب تمام نمی شود، حالا یا تا طلوع آفتاب شب صادق است یا نزدیکی طلوع آفتاب که هوا تاریک است. و لکن مجموعه ای از روایات و کلمات فقهاء خلاف این را به لحاظ عرف متشرعی در زمان شارع بیان می کند و در ظهور عرفی متشرعی لفظ لیل و نهار تردید داریم. روایات را مطرح کردیم.

مفاد برخی روایات هم این است که: آخر الليل اگر زن از حیض پاک شد نماز مغرب و عشاء را بخواند، که در این روایت آخر الليل را بر قبل از طلوع فجر منطبق کرد: إِذَا طَهَّرَتِ الْمَرْأَةُ قَبْلَ غُرُوبِ الشَّمْسِ فَلْتَصِلِ الظُّهْرَ وَالْعَصِيرَ وَإِنْ طَهَّرَتْ مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ فَلْتَصِلِ الْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ.

یا در روایت دیگر دارد که: کان یصلی رسول الله صلی الله علیه و آله صلاة اللیل فی آخر اللیل. انی اقوم آخر اللیل و اخاف الصبح. اذا قام الرجل من اللیل فظن ان الصبح قد ضاع فاوتر ثم نظر فرأى ان علیه لیلا. می گوید شخصی نگران بود که اذان صبح شود، فقط نماز وتر خواند بقیه نماز شب را نخواند، بعد نگاه کرد دید شب هنوز باقی است.

ص: ۸۵۸

شیخ طوسی هم در خلاف گفت: علیه عامه اهل العلم و عامه اهل علم می گویند طلوع فجر منتهای شب است، برخی مثل اعمش قائل شدند که منتهای شب طلوع شمس است و اینها منقرض شدند. همان که علامه مجلسی در بحار می گفت که نسل قائلین به اینکه شب تا طلوع شمس است منقرض شده، شیخ طوسی هم در خلاف این را مطرح کرده. البته نمی خواهیم بگوییم این ادعا درست است. و هم در عامه و هم در خاصه این قول وجود دارد، ولی با وجود این مطالب انصافا جزمی که آقای خوئی و استاد قدس سرهما دارند که ظاهر لفظ لیل تا طلوع شمس است، ظاهر لفظ نهار از طلوع شمس تا غروب شمس است این نهایت شجاعت است که انسان جزما اینجور استظهار کند.

و لذا اگر مجموع آن استعمالات در کتاب و سنت و ثوق آورد به اینکه ظاهر لفظ لیل در عرف متشرعی تا طلوع فجر بوده،

مطلب حل است و نظر مشهور تثبیت می شود. اما اگر وثوق پیدا نکردیم ما دیگر استظهار اینکه در عرف متشرعی لیل تا طلوع شمس بوده انصافاً دونه خرط القتاد و لذا نوبت به شک می رسد؛

مقتضای أصل عملی

در مورد منتصف اللیل اگر شک بکنیم و طبق صناعت بخوایم حرف بزنیم، نه اینکه بخوایم احتیاط واجب بکنیم که انصافاً جای احتیاط واجب همین جاها هست، مقتضای صناعت این است که حق با آقای خوئی و مرحوم استاد هست؛ اصل برائت می گوید که می شود نماز مغرب و عشاء را در این چهل و پنج دقیقه اختلاف میان مشهور و خلاف مشهور که مشهور می گویند حدوداً نیمه شب ساعت یازده و ربع است ولی مخالفین مشهور می گویند حدوداً ساعت دوازده است. اصل برائت می گوید که می شود در این سه ربع نماز مغرب و عشاء بخوانید.

ص: ۸۵۹

این برای کسی است که از اول قادر و ملتفت بود و اصل تکلیف به نماز مغرب و عشاء در حقش منجز شد. ولی کسی که تا نیمه شب به نظر مشهور که مثلاً ساعت یازده و ربع می شود، عذری مثل حیض، نوم، نسیان داشت که اصل تکلیف در حق او منجز نشد، برائت می گوید لانزم نیست عجله کنی و نماز مغرب و عشاء را زود بخوانی بلکه می توانی بعد از ساعت دوازده بخوانی.

علم اجمالی تدریجی بین حکم معذور و غیر معذور در نماز

آن وقت کسی که علم دارد در آینده به این عذر مبتلا می شود یک علم اجمالی تدریجی برای او شکل می گیرد که یا من در حال اختیار باید قبل از ساعت یازده و ربع نماز مغرب و عشاء را بخوانم اگر حرف مشهور درست باشد که می گویند نیمه شب یازده و ربع تمام می شود و یا اگر حرف غیر مشهور درست باشد تا دوازده وقت نماز مغرب و عشاء باقی باشد، در آن حالات عذر نمی توانم اصل برائت از وجوب أداء جاری کنم. و چون به نظر ما علم اجمالی تدریجی منجز است باید احتیاط کرد. ولی عادتاً چه کسی همچون علم اجمالی تدریجی پیدا می کند؟!

علم اجمالی تدریجی بین حکم میت به منا و نماز

در میت به منی بله، مقتضای اصل برائت این است که تا نیمه شب به نظر مشهور بیتوته کنید کافی است؛ لازم نیست تا ساعت دوازده بیتوته کنید در منی، تا همان یازده و ربع کافی است. از این جهت اصل برائت در آنجا به نفع مشهور است. آن وقت این اصل برائت که به نفع مشهور است، در بحث بیتوته در نیمه اول شب یازدهم و دوازدهم در منی، معارضه می کند با اصل برائتی که در نماز مغرب و عشاء بود که می گفت می توانی تا بعد از ساعت یازده و ربع نماز مغرب و عشاء بخوانی. اگر نیمه شب ساعت یازده و ربع است، پس اصل برائت که می گوید می توانی نماز مغرب و عشاء را تا بعد از یازده و ربع بخوانی خلاف واقع است. اگر نیمه شب ساعت دوازده است، پس اصل برائتی که در منی می گوید که تا یازده و ربع بیتوته کافی است، سه ربع از بیتوته را از شما ساقط کرده و مخالفت با تکلیف به وجود می آید.

و لکن یک مطلبی از آقای خوئی و استاد بگویم، هم آقای خوئی هم استاد در بحث منی موافق مشهورند:

می گویند نیمه شب در لیالی مبیت به منی تا طلوع فجر حساب می شود نه تا طلوع شمس. و لذا آنجا آقای خوئی و استاد هم با مشهور موافقت، ما هم می گوئیم نتیجه این است که بیتوته حتی به نظر آقای خوئی و استاد تا یازده و ربع بیشتر لازم نیست و می گویند هر چیزی جای خود را دارد، بیتوته در منی آقای خوئی گفته تا طلوع فجر نیمه شب را حساب کنیم ولی نماز مغرب و عشاء را گفته تا طلوع شمس حساب کنیم.

البته ما قبول نکردیم و گفتیم که:

در لیالی مبیت به منی روایات می گویند: بعد از اذان صبح بیتوته لازم نیست حتی کسی که نیمه اول را درک نکند در منی، بخواهد نیمه دوم را درک کند، تا طلوع شمس لازم نیست بماند، تا طلوع فجر بماند کافی است. اما چه ربطی دارد به تعیین نیمه شب؟ اگر نیمه شب ساعت دوازده است ما بین طلوع الشمس و غروب الشمس، چرا در لیالی به مبیت به منی نیمه شب را عوض کنیم. تنها دلیل داریم که برای بیتوته نیمه دوم اذان صبح که گفتند تکلیف بیتوته نداریم چرا در موضوع منتصف الليل تصرف کنیم.

و لذا ما این مطلب اول را از آقای خوئی و استاد قبول نکردیم.

حالا- برای اینکه حق مراجع آداء شود، چون ما به همه قدس الله اسرارهم احترام قائلیم و کلام مرحوم خوبی را مطرح کردیم کلام امام قدس سره را هم مطرح کنیم:

ص: ۱۶۱

امام در نماز مثل مشهور می فرمایند که نیمه شب ما بین غروب شمس و طلوع فجر است. اما در لیالی مبیت به منی احتیاط می کنند و می فرمایند احتیاط واجب این است که برای بیتوته نصف اول تا ساعت دوازده بمانید احتیاطا با اینکه ایشان نیمه شب را ساعت یازده و ربع می داند. که البته این که یک جا فتوا داده اند و یک جا احتیاط کرده اند با هم سازگاری ندارد.

تعارض اصول

مطلب دوم این است که بنا بر اصل عملی ما قبول می کنیم، براءت در لیالی مبیت به منی اقتضاء می کند که ما تا ساعت یازده و ربع بیشتر لازم نیست بیتوته کنیم در نیمه اول، چون ما استصحاب در شبهات حکمیه را که قبول نداریم استصحاب وجوب بیتوته تا ساعت دوازده جاری نمی شود لذا اصل براءت جاری می کنیم بیش از ساعت یازده و ربع لازم نیست در منا بمانیم.

آن وقت چون مطلب اول را هم از آقای خوئی قبول نکردیم اصل براءت جاری می کنیم، تعارض می کند با اصل براءت در نماز مغرب و عشاء که توضیح دادیم. چون نیمه شب یا ساعت یازده و ربع است پس چرا اصل براءت در نماز مغرب و عشاء جاری کردی گفتی می توانی نماز مغرب و عشاءت را تاخیر بیندازی، اگر نیمه شب ساعت دوازده است، پس چرا در لیالی مبیت به منی براءت جاری می کنی ساعت یازده و ربع از منی خارج می شوی؟ جمع بین این دو براءت می شود ترخیص در مخالفت قطعی علم اجمالی.

وجود عام فوقانی در بیتوته به منا

اما در لیالی مبیته به منی ما عام فوقانی داریم. عام فوقانی می گوید لاتبت بغیر منی؛ و اصل برائت جایی جاری است که دلیل و عام فوقانی نداشته باشیم. عام فوقانی می گوید تمام شب باید بیتوته در منا بیتوته کنی، دلیل منفصل مجمل آمد گفت بیتوته در نیمه اول کافی است، نیمه اول مجمل است، نمی دانیم تا ساعت یازده و ربع است یا تا ساعت دوازده، در شبهه مفهومیه مخصص منفصل باید به عام فوقانی رجوع کرد. مراد شارع معلوم نیست، نمی دانیم شارع که می گفت لیل، منتصف اللیل عرف آن روز چه می فهمید، آیا منتصف ما بین غروب الشمس الی طلوع الشمس می فهمید که آقای خوئی می گویند یا منتصف غروب الشمس الی طلوع الفجر می فهمید که مشهور می گویند. باید به عام فوقانی رجوع کنیم. آنجا جای اصل برائت نیست.

این یک چکیده ای است از بحث اصل عملی که خواستیم اصول فراموش تان نشود. ولی مقتضای احتیاط واجب این است که در همه موارد بین نیمه شب مشهور و نیمه شب آقای خوئی احتیاط کنیم.

یک نکته هم عرض کنم در ادامه بحث اصل عملی، که ناقص نماند:

استصحاب موضوعی در شبهه مفهومیه لیل و نهار

اگر عام فوقانی داشتیم که مانع از جریان استصحاب است ولی اگر عام فوقانی نداشتیم کسانی که استصحاب موضوعی در شبهات مفهومیه را قبول دارند، استصحاب بقاء لیل تا طلوع شمس، استصحاب عدم نهار قبل از طلوع شمس، موافق قول آقای خوئی می شود که لیل تا طلوع شمس ادامه دارد. وقتی لیل با اصل تا طلوع شمس شد منتصف این لیل مشخص می شود و ضم الوجدان الی الأصل می کنیم و اصل مثبت نیست. و می توان عدم منتصف اللیل را استصحاب کرد که باز نظر مرحوم خوئی ثابت می شود.

راجع به طلوع فجر صاحب عروه گفته که ابتداء وقت نماز صبح طلوع فجر صادق است.

ما یک فجر صادق و یک فجر کاذب داریم: فجر کاذب این است که یک نوری به شکل عمودی در افق در مشرق پدید می آید که می گویند حالت مثلث پیدا می کند که قاعده مثلث در افق است ولی دو ساقش مرتفع است و مایل هم هست. فجر کاذب یک نوری است به شکل عمودی؛ متصاعد. فجر صادق نوری است به شکل افقی؛ معترض یعنی هم خط با افق. بعد از مدتی فجر صادق پدید می آید. علت اینکه آن فجر را گفتند فجر کاذب چون برخی آن را مبدأ صبح می دانند و دروغ است؛ شده فجر کاذب.

فجر صادق معنایش روشن است: تبين الخيط الابيض من الخيط الاسود، اما اختلاف تجربی پیش آمده. جهتش این است که سه حالت در هنگام فجر صادق پدید می آید.

من متن مطلبی که برخی از افرادی که کارشناس هستند بیان کرده اند را می خوانم: فجر کاذب: نوری مثلث مانند می باشد که قاعده آن نزدیک افق قرار گرفته و ساق های آن معمولاً به صورت مایل به سمت آسمان کشیده شده و به دم گرگ تشبیه شده. در روایت داریم ذنب السرحان. کارشناس ها فجر کاذب را می شناسند و با فجر صادق اشتباه نمی کنند.

سه حالت مربوط به طلوع فجر صادق

پدیده های مرتبط به طلوع فجر صادق سه پدیده است:

۱- ابتداء نور ضعیفی در شرق مشاهده می شود، نور ضعیفی است در مشرق در همان مطلع الشمس ولی اینقدر این نور ضعیف است که حتی خط افق هم شناسایی نمی شود؛ آن خط افق متمایز نمی شود. ۲- با ازدیاد تدریجی آن نور، خط افق قابل تشخیص می شود.

در حالت اول شما نمی توانید بگویید اینجا خط افق است، بالاتر از آسمان است، اما در حالت دوم خط افق آن سیاهی ای که پایین افق است با آن نور بالای افق متمایز می شود، خط افق را شناسایی می کنید. مرز بین افق و بالای آن که نورانی است.

۳- با افزایش مستمر نور، نوار سفید رنگی بر افق شرقی گسترده می شود. این را بدانید! ما چیزی در صبحگاه به نام خط باریک سفید اصلاً نداریم. اینکه در قرآن فرموده است الخیط الابيض و برخی اشتباه کردند فکر کردند در ابتداء صبحگاه یک خط باریک افقی سفید تشکیل می شود، بعد این خط باریک عریض می شود، به شکل نوار سفید می شود، ابتدا. اصلاً از ابتداء روشنایی عریض است، یک هاله بیضی شکل است. این سه حالت شدت نور و ضعف نور هست. حالت اول: آنقدر نور در این هاله بیضی شکل در مشرق ضعیف است که حتی خط افق هم شناسایی نمی شود. در حالت دوم این نور آن هاله بیضی شکل زیاد می شود؛ خط افق شناسایی می شود. حالت سوم: آنقدر آن هاله بیضی شکل زیاد می شود که عرف می گوید سپیدی صبح.

اختلاف بین آن حالت اول و حالت سوم در برخی از کشورهای اروپایی حدوداً بیست دقیقه است، اما در عرف ما حدوداً نه دقیقه است. کارشناس ها بر این مطلب هیچ اختلاف ندارند. بحث در این است که خیط ابیض چیست؟ کارشناس تجربی هیچ مشکلی ندارد؛ می گوید من این تجربه را دارم. و لذا در بم در تاریخ حدوداً هیجده بهمن کارشناسی که کردند بین آن حالت اول که پنج و یک دقیقه و نیم بوده و حالت دوم پنج و سه دقیقه و نیم بوده و حالت سوم که پنج و هشت دقیقه و نیم بوده، هفت دقیقه فاصله بوده بین حالت اول و حالت سوم. ولی الان که ما بررسی کردیم همین اذان ژئوفیزیک را بزنید با اذان لواء، نه دقیقه فاصله است. ژئوفیزیک بر اساس همان حالت اول اذان می گوید. می گوید بالاخره افق فرق کرد اما مؤسسه لواء، آن حالت سوم را در نظر می گیرند، می گویند موضوع در روایات سپیدی صبح است، روایات را هم می خوانیم و انصافاً هم حق با اینها است.

باید رفت تجربه کرد ولی ما با این فیلمی که دیدیم باز مطمئن نیستیم به این اذان لواء. اینها می گویند شانزده درجه خورشید به افق نزدیک بشود آن حالت سوم به وجود می آید. حالت اول هفده درجه و هفت دقیقه، یعنی هفت دهم درجه، به وجود می آید. بعد از نه دقیقه این روزها، شانزده درجه خورشید نزدیک افق می شود. ما بررسی کردیم هیچ چیزی دیده نمی شود: صبر کردیم از پنج و بیست و هفت دقیقه روز شنبه هفته قبل (۷/۱۲/۹۵) تا پنج و سی و دو دقیقه که حدوداً چهار دقیقه، پنج دقیقه صبر کردیم تا احساس کردیم این حالت سوم به وجود آمد. در این فیلم عرض می کنم خودم مستقیم ندیدم. و قبلاً که اذان بر اساس نوزده درجه و چهار دهم می گفتند، بعداً خیلی پیشرفت کردند رساندند به هفده و هفت دهم، تازه آن موقع هم می گفتند احتیاط کنید، روزه تان را امساک کنید ولی نمازتان را تاخیر بیندازید، این دومی را فراموش کردند که نماز را تاخیر بیندازید و اذان می گویند و خیلی ها را می بینید که نماز می خوانند.

ما به ادله که مراجعه می کنیم به نظرمان هیچ اختلافی نیست. اینکه بعضی از این آقایان گفتند روایات مختلف است، بعضی ها حالت اول را می گویند، بعضی ها حالت دوم را می گویند، بعضی ها حالت سوم را می گویند، نخیر. نه قرآن نه روایات هیچ اختلافی ندارند. بیش از حالت سوم ظهور ندارند بلکه ظهور آیه و روایاتی واضح در آن حالت سوم است. خود خیط ایض اصلاً آن حالت اول و دوم ایض نیست؛ تاریکی کم رنگ است، روشن می شود مثل شب های مهتاب. روشن می شود یعنی از تاریکی کم می شود اما خیط ایض تشکیل نمی شود. و هر نوری خیط ایض نیست و باید عرفاً ایض بگویند.

در روایت هم دارد که می گوید: الصُّبْحُ هُوَ الَّذِي إِذَا رَأَيْتَهُ كَانَ مُعْتَرِضاً - كَأَنَّهُ بِيَاضِ نَهْرِ سُورَاءَ. در برخی روایات دارد: كَالْقَبْطِيَةِ الْبِيضَاءِ. مجلسی اول در لوامع صاحبقرانی می گوید وقت نماز صبح وقتی است که سفیدی صبح در عرض افق ظاهر شود و خوب روشن شود، سفیدی مانند سفیدی جامع مصری که بسیار سفید می باشد، كَالْقَبْطِيَةِ الْبِيضَاءِ. قبطیه بیضاء معنایش این است که شدیداً سفید باشد و یا مانند نهر حله باشد. می گوید در سحری از حله عبور کردیم و نهر فرات چنان ظاهر بود از جانب مغرب که گمان می کردیم صبح از جانب مغرب طالع شده است. یعنی نهر سُورَاءَ به سمت مغرب شان بود. فکر می کردند طلوع فجر آنجا است. تا کسی نبیند وجه تشبیه را خوب نمی یابد. روایات تشبیه کرده طلوع فجر را به بیاض نهر سُورَاءَ، به بیاض قبطیه بیضاء.

و لذا ان شاء الله مختصری از این روایات را می خوانیم. به نظر ما فجر صادق این حالت ثالثه است. و باید بینیم در فرض شك أصل عملی چیست.

کتاب الصلاة/اوقات فرائض/وقت نماز صبح/زمان طلوع فجر صادق ۹۵/۱۲/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات فرائض/وقت نماز صبح/زمان طلوع فجر صادق

خلاصه مباحث گذشته:

زمان طلوع فجر صادق

بحث راجع به این بود که در طلوع فجر آیا صرف روشن شدن بخشی از افق شرقی کافی است و لو صدق سپیدی صبح نکند و یا لازم است به حدی برسد که عرفاً الخیط الابیض صدق کند؟ و این، منشأ اختلاف در اذان ها شده است.

مبنای زمان اذان رسمی

شورایی هست به نام شورای تقویم؛ خود این ها هم اختلاف دارند. اکثریت شان فعلاً بر این نظرند که همان تغییر در روشنایی افق شرقی یعنی تغییر لون، کافی است. که عرض کردم در بم در هیجده بهمن رصد کردند ساعت ۵:۰۱:۳۰ احساس شد که افق شرقی روشن تر شده است و اذان رادیو و تلویزیون بر اساس همین معیار است. در ساعت ۵:۰۳:۳۰ خط افق متمایز شد و تا ساعت ۵:۰۸:۳۰ آن روشنایی محو و مبهم بود.

ص: ۸۶۷

ساعت ۵:۰۸:۳۰ ادعا شد که عرفاً سفیدی صبح آشکار شده است، که برخی از کارشناسان شورای تقویم سفیدی صبح را لازم دانسته اند و این ساعت دوم را انتخاب کرده اند و معتقدند که قبل از آن عنوان فقهی لون ابیض و القبطیه البیضاء یا بیاض النهر السوراء صدق نمی کند. ولی ما فیلم را با دستگاه های پیشرفته تر که روشن تر است نگاه کردیم و دیدیم تا حدوداً ساعت

۵:۱۲ دقیقه سفیدی صدق نمی کند. آنها نوشته بودند ما اصلاً یک چیزی به نام خیط یعنی نخ یا ریسمان سفید در فضا نداریم، همان روشنایی یواش یواش تبدیل می شود به سفیدی ولی این فیلم را که ما دیروز با دقت نگاه کردیم در ساعت حدوداً ۵:۱۲ دقیقه سریع یک خط سفید از پایین افق بالا می آید که خیلی فاصله ندارد، یعنی حدوداً پنج دقیقه از آنچه که همین نظر اخیر قائل هستند می گذشت. حالا یا این فیلم نشان نمی دهد یا عرفاً تا پنج و دوازده دقیقه نشده باشد سفیدی صدق نمی کند، به هر حال سفیدی را قبل از آن احراز نکردیم.

عدم وجود تحدید کامل در معانی عرفی

نکته: رنگ سیاه تا سفید مرز دقیق ندارد: به این معنا که اگر یک رنگ سیاه بگذارید این طرف و یک رنگ سفید کامل بگذارید آن طرف و بین این دو رنگ سیاه و سفید رنگ هایی که سیاهیش کمتر است آن طرف، و رنگ هایی که سفیدیش کمتر است در طرف دیگر بگذارید و بینهما متوسطات، می رسید به آن وسط فرق بین سیاه و سفید دقیق نیست که بگویید این آخرین رنگ سیاه است و این اولین رنگ سفید است. مثلاً می گوئید کوچک و میانسال و بزرگ: که نمی توان تعیین کرد از چه روزی میانسال می شوید و از چه روزی بزرگ می شوید. این ها اصلاً تحدید عرفی دقیق ندارند.

ص: ۸۶۸

و در بعضی مصادیق سیاهی و سفیدی، آن قدر اختلاف ظریف است که دیگر عرف معلوم نیست در مقام وضع لفظ سفید و سیاه برای این مرز فکری کرده باشد.

در بحث افق هم همین است. واقعا نمی شود دقیق گفت که این ثانیه سفیدی، صادق است قبلش سفیدی صادق نیست. بله، آنی که ما می توانیم بگوییم قبلش صدق نمی کند که: تبین لنا الخیط الابيض.

و این که طلوع فجر با تغییر لون باشد یا با تبیض لون، بحث مهمی است: زیرا بین این دو، اختلاف زمان وجود دارد و گاهی در برخی مکان ها مثل اروپا تا ۴۰ دقیقه اختلاف وجود دارد چون از ما به قطب نزدیک تر اند. (که در جلسه قبل گفتیم ۲۰ دقیقه و اشتباه بیان کردیم)

ظهور أدله در لزوم تبیض لون

این که اکثریت شورای تقویم حالت اول یعنی تغییر لون را معیار قرار داده اند خلاف أدله می باشد:

آیه قرآن

آیه قرآن هم می گوید: حتی یتبین لكم الخیط الابيض: که خیط به هر معنایی باشد باید رنگ سفید صدق کند و با تغییر لون و این که سیاهی کم رنگ شود، رنگ سفید صدق نمی کند.

دو نکته پیرامون آیه:

نکته اول: بعضی گفته اند تشبیه به خیط و ریسمان به خاطر شکل ریسمان نبوده است بلکه تنها از حیث رنگ تشبیه صورت گرفته است و در لغت بدت الخیط الأسود به این معنا است که شب فرا رسید. و در مورد خیط أبيض اگر بگویید مانند ریسمان است ولی خیط أسود که مانند ریسمان نیست.

که می گوییم:

اولاً ما بررسی که کردیم دیدیم هنگام طلوع فجر یک رنگ سفید سریع بالا می آید و نوار سفیدی می شود که می شود با تسامح اسم آن را خیط أبيض گذاشت و قبل از اسلام هم تعبیر به خیط أبيض می کردند.

ص: ۱۶۹

ثانیاً این که در مورد خیط اَسود مماثلت شکلی با ریسمان وجود ندارد درست است ولی می توان گفت که استعمال خیط در مورد سیاهی به قرینه مقابله بوده است: چون در مورد اَبیض تعبیر به خیط کردند دیگر در مورد اَسود هم همین تعبیر را آوردند.

نکته دوم: در درّ المنصور دارد که وقتی عدی بن حاتم مسلمان شد پیامبر به او فرمود نمازهای پنجگانه را بخوان، ماه رمضان هم کل و اشرب حتی یتبین لک الخیط الابيض من الخیط الاسود. عدی هم خیلی انسان منزهی بود و تا آخر از وفاداران به امیرالمؤمنین بود. آمد در خانه پیامبر یا رسول الله! من رفتم یک موی سیاه و یک موی سفید پیدا کردم و در خانه گذاشتم و شب نگاه می کنم که چه زمانی رنگ موی سیاه از رنگ موی سفید متمایز می شود که دیگر امساک کنم، ولی می بینم که نشد.

می گویند پیامبر ضحک حتی بدت نواجده، دندان های مبارک پیامبر از شدت تبسم آشکار شد. بعد فرمودند مراد از خیط ابيض و خیط اسود این نیست، قرآن می گوید من الفجر. ألم اقل لك من الفجر؟ انما هو ضوء النهار من ظلمه الليل.

روایات

زیرا ظاهر روایات این است که باید فضای افق شرعی سفید شود نه این که رنگش روشن تر شود و سیاهی شدید به سیاهی ضعیف و کم رنگ تبدیل شود. مثلاً اگر یک انسان سیاه پوست را حمام برود و کیسه و سفیداب بکشد از سیاهی او کاسته می شود ولی لون ابيض صدق نمی کند بلکه لونی است که سیاهی آن کمتر از سیاهی قبل است. و به نظر ما روایات هم خلاف این استظهار نیست:

ص: ۸۷۰

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ لَيْثِ الْمُرَادِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع فَقُلْتُ مَتَى يَحْرُمُ الطَّعَامُ - عَلَى الصَّائِمِ وَ تَحِلُّ الصَّلَاةُ صِيَامَهُ الْفَجْرِ - فَقَالَ إِذَا اعْتَرَضَ الْفَجْرُ فَكَانَ كَالْقَبْطِيَّةِ الْبَيْضَاءِ - فَتَمَّ يَحْرُمُ الطَّعَامُ عَلَى الصَّائِمِ وَ تَحِلُّ الصَّلَاةُ صِيَامَهُ الْفَجْرِ - قُلْتُ أَ فَلَسْنَا فِي وَقْتٍ إِلَى أَنْ يَطْلُعَ شُعَاعُ الشَّمْسِ - قَالَ هِيَ هَاتِ أَيْنَ يُذْهَبُ بِكَ تِلْكَ صَلَاةُ الصَّبَّانِ. (١)

معترض شدن فجر در مقابل فجر کاذب است که مستطیل می شود.

فکان کالقبطیہ البیضاء. (مرحوم مجلسی اول گفت من در مکه دیدم لباس هایی که مصری ها می پوشیدند؛ لباس به شدت سفیدی بود.) و بر تغییر لون افق قبطیہ بیضاء صدق نمی کند.

روایت دوم: روایت علی بن مهزیار

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ قَالَ كَتَبَ أَبُو الْحَسَنِ بْنُ الْحُسَيْنِ إِلَى أَبِي جَعْفَرِ الثَّانِي ع مَعِيَ - جُعِلْتُ فِدَاكَ قَدْ اخْتَلَفَ مَوْلَاكَ فِي صِيَامِهِ الْفَجْرِ - فَمِنْهُمْ مَنْ يُصَلِّي - إِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ الْأَوَّلُ الْمُسْتَطِيلُ فِي السَّمَاءِ - وَ مِنْهُمْ مَنْ يُصَلِّي إِذَا اعْتَرَضَ فِي أَسْفَلِ الْأُفُقِ وَ اسْتَبَانَ - وَ لَسْتُ أَعْرِفُ أَفْضَلَ الْوَقْتَيْنِ فَأُصَلِّي فِيهِ - فَإِنْ رَأَيْتَ أَنْ تُعَلِّمَنِي أَفْضَلَ الْوَقْتَيْنِ وَ تُحَدِّثَنِي لِي - وَ كَيْفَ أَصْنَعُ مَعَ الْقَمَرِ وَ الْفَجْرِ لَا تَبَيِّنْ مَعَهُ - حَتَّى يَحْمَرَ وَ يُضِيحَ وَ كَيْفَ أَصْنَعُ مَعَ النِّعَمِ - وَ مَا حَدُّ ذَلِكَ فِي السَّفَرِ وَ الْحَضَرِ فَعَلْتُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ - فَكَتَبَ ع بِحُطْبِهِ وَ قَرَأْتُهُ الْفَجْرُ يَرْحِمُكَ اللَّهُ - هُوَ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ الْمُعْتَرِضُ - وَ لَيْسَ هُوَ الْأَبْيَضُ صِيَامًا - فَلَا تُصَلِّ فِي سَفَرٍ وَ لَا حَضَرٍ حَتَّى تَبَيِّنَهُ - فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَجْعَلْ خَلْقَهُ فِي شُبُهَةٍ مِنْ هَذَا - فَقَالَ وَ كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمْ - الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ فَالْخَيْطُ الْأَبْيَضُ هُوَ الْمُعْتَرِضُ - الَّذِي يَحْرُمُ بِهِ الْأَكْلُ وَ الشَّرْبُ فِي الصَّوْمِ - وَ كَذَلِكَ هُوَ الَّذِي يُوجِبُ بِهِ الصَّلَاةُ. (٢)

ص: ٨٧١

١- (١) وسائل الشيعه، ج ٤، ص: ٢٠٩.

٢- (٢) وسائل الشيعه، ج ٤، ص: ٢١٠.

در سند روایت آقای خوبی به خاطر وجود سهل و حصین اشکال کرده است. حال یک عده در مورد سهل می گوید که «الأمر فی السهل سهل» ولی حصین توثیق ندارد و لکن ادعا می شود که در این روایت تصحیف صورت گرفته است و ابوالحسن بن حصین تصحیف ابوالحصین بن حصین است که در رجال توثیق شده است.

این روایت دارد ابوالحصین بن حصین. و رواها الشيخ باسناده عن الحصین بن ابی الحصین. که این شخص توثیق ندارد ولی در رجال ابو الحصین بن الحصین را توثیق کرده. و ظاهراً این ها یک نفر هستند. بعید است با این اسم های سخت دو نفر باشند. اگر کسی وثوق پیدا کند حالا یا با تعدد سند وثوق به صدور پیدا کند یا وثوق پیدا کند که این ها یک نفر هستند، الحصین بن ابوالحصین همان ابوالحصین بن حصین است مشکل سند حل می شود.

بررسی دلالی

اینجا ممکن است اشکال شود که:

این روایت موافق با همان تغیر لون است زیرا مسلماً فجر کاذب سفیدی نیست و تغیر لون است در حالی که در روایت تعبیر به «أبيض صعدا» کرد و در مقابل به فجر صادق «أبيض معترض» یعنی افقی تعبیر کرد.

می گوئیم:

در این روایت أبيض را در فجر کاذب استعمال کرده است و ظهور ندارد که بخواهد معنای فجر صادق بین تغیر لون یا تبیض لون را توضیح بدهد. و فجر کاذب هم تبیض به نحو مجاز دارد.

روایت سوم: صحیحه زراره

وَ يَأْسِرُنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَدِيدٍ وَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيْسَى عَنْ حَرِيْزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص يُصَلِّي رُكْعَتِي الصُّبْحِ وَ هِيَ الْفَجْرُ - إِذَا اعْتَرَضَ الْفَجْرُ وَ أَضَاءَ حُسْنًا. (1)

ص: ۸۷۲

اضاء حسنا یعنی روشن بشود، اضاء حسنا ضوء پیدا کند ضوئاً حسناً.

البته ممکن است کسی بگوید پیغمبر آن وقت نماز می خواند، دلیل نمی شود زودتر از این نشود نماز خواند.

ولی به هر حال ظاهر این اضاء حسنا با همین تبیضی که ما عرض کردیم مساعد است و نمی تواند دلیل قول مقابل باشد.

روایت چهارم: صحیحہ علی بن عطیہ

وَ يَأْسَنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَطِيَّةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: الصُّبْحُ هُوَ الَّذِي إِذَا رَأَيْتَهُ كَانَ مُعْتَرِضًا - كَأَنَّهُ بَيَاضُ نَهْرِ سُورَاءِ (۱)

نهر سؤراء حالا یا نهر فرات است در بین دجله و بابل یا انشعابی از نهر فرات است. می گویند آن قدر سفیدیش چشم را می زند، که مرحوم مجلسی اول گفت، تا آدم نبیند متوجه نمی شود. که این هم مناسبتش با همان تبیض لون است نه تغیر لون. و معترض در مقابل فجر کاذب است که فجر مستطیل و متصاعد الی السماء است.

روایت پنجم: صحیحہ حلبی

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعًا عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْخَيْطِ الْأَبْيَضِ - مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ - فَقَالَ بَيَاضُ النَّهَارِ مِنْ سَوَادِ اللَّيْلِ - قَالَ وَ كَانَ بِلَالٌ يُؤَذِّنُ لِلنَّبِيِّ ص - وَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ وَ كَانَ أَعْمَى يُؤَذِّنُ بِلَيْلٍ - وَ يُؤَذِّنُ بِلَمَالٍ حِينَ يَطْلُعُ الْفَجْرُ - فَقَالَ النَّبِيُّ ص إِذَا سَمِعْتُمْ صَوْتَ بِلَالٍ - فَدَعُوا الطَّعَامَ وَ الشَّرَابَ فَقَدْ أَصْبَحْتُمْ. (۲)

در این روایت هم تعبیر به بیاض النهار کرد که به معنای سفیدی روز است نه سیاهی کم رنگ.

ص: ۸۷۳

۱- (۴) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۱۰.

۲- (۵) وسائل الشیعه، ج ۱۰، ص: ۱۱۱.

وَ فِي الْمَجَالِسِ وَ الْأَخْبَارِ بِإِسْنَادِهِ الْأَتِيِّ عَنْ رُزَيْقٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ كَانَ يُصَلِّي الْعِدَاهُ بَعْلَسَ عِنْدَ طُلُوعِ الْفَجْرِ الصَّادِقِ - أَوَّلَ مَا يَبْدُو قَبْلَ أَنْ يَسْتَعْرِضَ - وَ كَانَ يَقُولُ وَ قُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا إِنَّ مَلَائِكَةَ اللَّيْلِ تَصْعَدُ - وَ مَلَائِكَةُ النَّهَارِ تَنْزِلُ عِنْدَ طُلُوعِ الْفَجْرِ - فَأَنَا أَحِبُّ أَنْ تَشْهَدَ مَلَائِكَةُ اللَّيْلِ وَ مَلَائِكَةُ النَّهَارِ صِيْلَمَاتِي - وَ كَانَ يُصَلِّي الْمَغْرِبَ عِنْدَ سِقُوطِ الْقُرْصِ - قَبْلَ أَنْ تَظْهَرَ النُّجُومُ. (۱)

معصوم علیه السلام نماز صبح شان را در غلس، در تاریکی شب می خواندند، اول طلوع فجر قبل ان يستعرض.

بعضی ها گفته اند که: این روایت همان تغییر لون را می گوید زیرا تعبیر به «قبل ان يستعرض» کرد.

می گوئیم: یک معترض داریم یک مستعرض داریم. این ها با هم خلط نشود. اعتراض البیاض یعنی سفیدی صبح افقی شد در مقابل فجر کاذب که عمودی است. استعرض البیاض یعنی توسعه پیدا کرد بیاض در افق یعنی هوا سفید شد، فضا سفید شد.

امام به مجرد اعتراض فجر، به مجرد فجر معترض نماز صبح می خواندند قبل از این که سفیدی استعراض و توسعه پیدا کند لذا با هم تنافی ندارند.

روایت هفتم: معتبره ابی بکر حضرمی

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ سَيِّفٍ عَنْ أَبِي بَكْرِ الْحَضْرَمِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع فَقُلْتُ مَتَى أَصَلِّي رَكَعَتِي الْفَجْرِ - فَقَالَ حِينَ يَعْتَرِضُ الْفَجْرُ - وَ هُوَ الَّذِي تُسَمِّيهِ الْعَرَبُ الصَّدِيعَ. (۲)

صدیع یعنی ظرف شکافته شده. افق شکافته می شود. ولی روایت نگفته است که وقتی افق شکافته می شود سفیدی بالا می آید یا سیاهی کم رنگ می آید. بله شکافته شده با آن تغییر لون افق شرقی هم می سازد ولی اطلاق ندارد که به اطلاقش تمسک کنیم. و باید ببینیم فجر در جمله «حین یعترض الفجر» به چه معنا است و عرب به چه چیزی صدیع می گوید.

ص: ۸۷۴

۱- (۶) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۱۳.

۲- (۷) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۶۸.

بستگی دارد فجر چی باشد. اگر فجر به مجرد تغییر لون صدق کند با او هم می سازد. تغییر لون هم شکافت ایجاد می کند در افق شرقی. ولی ما می گوئیم ظهوری در این ندارد.

روایت هشتم: صحیحه حلبی

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: وَقْتُ الْفَجْرِ حِينَ يَنْشَقُّ الْفَجْرُ - إِلَى أَنْ يَتَجَلَّلَ الصُّبْحُ السَّمَاءَ - وَلَا يَتَّبِعِي تَأْخِيرُ ذَلِكَ عَمْدًا - لَكِنَّهُ وَقْتُ لِمَنْ شُغِلَ أَوْ نَسِيَ أَوْ نَامَ. (۱)

در این روایت هم مثل روایت قبل باید بینیم مراد از فجر در «ینشق الفجر» چیست. ما می گوئیم از روایات قبضه البیضاء، بیاض نهر سؤراء، آیه الخیط الابيض فهمیدیم نور سفید، طلوع فجر است.

تذکر: فجر کاذب فجر نیست مثل روحانی نما که روحانی نیست. و بحث در فجر صادق است که آیا تغییر لون است یا تبیض لون است.

نتیجه بحث

پس به نظر ما هیچ تنافی بین این روایات نیست. روایات مثل آیه شریفه ظاهرند در این که باید عرفا بیاض النهار، سپیدی صبح صدق کند. صرف تغییر لون که سپیدی نیست.

نکته: اختلاف ما با لواء این است که سفیدی صبح کی محقق می شود. و الا آن ها هم می گویند سپیدی صبح در مقابل تغییر لون که مؤسسه ژئوفیزیک می گوید. آن قدیم که نوزده درجه و چهار دهم، آن زمان ایرج ملک پور بود، او تقویم را تنظیم کرده بود که او اصلا خیلی عجیب بود.

(آن وقت ما نوجوان بودیم پدر ما خدا رحمتش کند اصرار داشت که نماز را بخوان چرا دچار وسواس هستی. فکر می کرد ما وسواس داریم. ما یک ربع صبر می کردیم بعد نماز می خواندیم، می گفتیم ما مطمئن نیستیم. که بعدا هم در سال هفتاد و دو بود یا هفتاد و سه، اعلان کردند و یکی از آقایان ائمه جماعات حرم بعد از نماز صبح گفت تا حالا هر چه نماز صبح پشت سر ما خواندید قضا کنید چون رفتیم تحقیق کردیم این وقتی که اذان می گفتند و نماز می خواندیم طلوع فجر نشده بود. تازه بعدش هم عرض کردم طلوع فجر را خوب ندیده بودند، گفتند حالا- که دیگر نمی شود دیرتر از این اذان بگوئیم و مردم سحری می خورند روزه هایشان خراب می شود گفتند صبر کنید نماز را دیرتر بخوانید.)

ص: ۸۷۵

و عجیب است گاهی می بینید یک شهر بزرگ مثل تهران شمالش با جنوبش اختلاف افق دارد. گاهی مناطق مرتفع، هر چی شما بالاتر از سطح دریا باشید و هوا هم سردتر باشد زودتر سفیدی صبح را می بینید. روستایی که بالاتر است از دریا که زودتر سفیدی صبح را می بینند در زمستان ممکن است هوا گرم باشد دیرتر بینند. و گاهی دو روستای هم جوار وجود دارد که یکی ارتفاعش از سطح دریا بیشتر است و زودتر سفیدی را می بیند ولی در تقویم برای یک منطقه یک وقت برای اذان معین می کنند. این از مشکلات است.

اذانی که مدّ نظر ما است حدود پنج دقیقه بعد از شروع اذان لواء است و ما در این مطلب موافق شدیم با تقویم جامعه اسلامی آمریکای شمالی.

مقتضای اصل عملی در مسأله

اگر شک بکنیم، یک وقت شما استصحاب در شبهات مفهومی را قبول دارید استصحاب موضوعی می گوید هنوز شب باقی است، هنوز طلوع فجر نشده است.

اگر استصحاب در شبهات مفهومی را قبول نکردیم کما هو الصحيح نوبت به اصل حکمی می رسد.

اما در شبهات حکمی ما نسبت به روزه اگر نوبت به اصل حکمی برسد اصل براءت داریم. در این هشت دقیقه سریع سحری بخور، اصل براءت می گوید امساک واجب نیست.

راجع به نماز صبح اصل عملی (طبق ظاهرا نظر امام و صریح نظر آقای خوئی) این است که حق نداری نماز صبح را زودتر بخوانی برای این که استصحاب عدم وجوب داری، استصحاب می گوید واجب نیست نماز صبح. استصحاب عدم وجوب، استصحاب عدم امر می گوید این نماز امر ندارد؛ مطابق با امر نیست. و لذا مشکل حل است.

اما ما یک اساسی را بناء کردیم که در این جا با مشکل مواجه می شویم:

گفتیم هیچ اشکالی ندارد در این موردی که شک داریم در حدوث وجوب نماز صبح اصل برائت از شرط واجب جاری کنیم. بگوییم:

من شک دارم بالاخره که شرط صحت نماز صبح این است که بعد از هشت دقیقه انتظار باشد یا همین پنج و یک دقیقه و نیم می شود نماز صبح را بخوانیم. ما در بحث های گذشته گفتیم: اصل برائت از شرطیت نماز صبح می گوید می توانی الان رجائا نماز صحت را بخوانی.

شبهه بحث زکات فطره که نمی دانستی زکات فطره از شب واجب می شود یا از اذان صبح. می گفتیم همان شب برو زکات فطره بده اصل این است که مشروط نیست زکات فطره به این که بعد از اذان صبح بدهی؛ اصل برائت از شرطیت زاید جاری می کنیم.

ولی آقای خوئی می فرمود:

در اینجا استصحاب عدم وجوب حاکم است. استصحاب عدم وجوب می گوید شرط وجوب از طلوع فجر است پس شرط واجب هم طلوع فجر است.

اینجا هم شرط وجوب می شود تبیض افق شرط واجب هم می شود تبیض افق. آقای خوئی طبق بیانش این جور می شود و لذا زودتر نمی توانی نماز بخوانی. ظاهر کلام امام در لیالی مقمره هم همین است می گویند استصحاب حکمی می گوید نمی توانی نماز بخوانی.

اما با این بیان ما:

برائت از وجوب امساک در صوم می گوید می توانی در این هشت دقیقه بخوری، برائت از اشتراط نماز صبح به این که باید صبر کنی تا هشت دقیقه می گوید می توانی الان نماز صبح بخوانی، و این قابل التزام نیست و این دین مجوسی هم نیست تا دین مسلمانی. و لذا این برائت ها تعارض می کند و باید احتیاط کرد. ترخیص در مخالفت قطعی علم اجمالی لازم می آید. با این دو تا برائت یقینا خلاف شرع مرتکب می شویم. چون یا طلوع فجر پنج و یک دقیقه و نیم است پس نباید الان سحری بخوریم، آن اصل برائت در صوم دروغ می گوید و یا طلوع فجر ساعت پنج و مثلاً هشت دقیقه و نیم است یا پنج و دوازده دقیقه است پس نباید الان نماز بخوانیم.

در جایی که وضوء گرفتیم به ماء مشکوک البولیه و المائیه استصحاب می گوید بدنت پاک است ولی حدث باقی است آنجا به مخالفت قطعیه تکلیف نمی افیم چون شاید این مایع آب باشد بدنم پاک است. استصحاب حدث هم که من را به خلاف تکلیف نمی اندازد فو قش یک بار دیگر می روم وضوء می گیرم، احتیاط می کنم. استصحاب حدث بر فرض آن مایع آب باشد که خلاف تکلیف نیست؛ خلاف ترخیص است، تجدید وضوء می کنم. اما دو براءت در محل بحث مرا به مخالفت با تکلیف مبتلا می کنند. و لذا مقتضای اصل عملی احتیاط می شود.

هذا تمام الکلام فی هذا البحث. اما الکلام فی الجبهه الثانيه لیالی مقمره. بحث، بحث مهمی است. محقق همدانی می گوید شب های مهتاب باید صبر کنی تا هوا بالفعل روشن بشود. بیست دقیقه حدودا باید بعد از اذان صبر کنی. امام هم که همین جور فرمود. در معاصرین هم که آقای زنجانی نظرشان این است. ولی مشهور معاصرین قبول ندارند.

کتاب الصلاة/اوقات فرائض/زمان طلوع فجر صادق/طلوع فجر در لیالی مقمره ۹۵/۱۲/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات فرائض/زمان طلوع فجر صادق/طلوع فجر در لیالی مقمره

خلاصه مباحث گذشته:

زمان طلوع فجر صادق

طلوع فجر در لیالی مقمره

بحثی در رابطه با طلوع فجر در لیالی مقمره مطرح است و آن این که:

در لیالی مقمره به خاطر غلبه نور ماه، سفیدی صبح هنگام اذان صبح دیده نمی شود بلکه حدود بیست دقیقه بعد از اذان صبح کل فضا روشن می شود و مشخص می شود که این روشنایی صبح است که بر نور ماه غلبه پیدا کرده است.

یعنی عملاً- در لیالی مقمره ما خیط ایضی را هیچوقت نمی بینیم نه اول اذان نه بیست دقیقه بعد. بیست دقیقه بعد دیگر خیط ایضی نیست. مگر این که بگوییم غلبه روشنایی فضا در کل مشرق بر نور ماه نامش بشود خیط ایض و الا سفیدی صبح که در شب های دیگر دیده می شد در شب های مهتاب با تاخیر هم دیده نمی شود.

ص: ۸۷۸

نظر محقق همدانی (عدم تحقق سفیدی در لیالی مقمره هنگام اذان)

محقق همدانی فرموده است شب های مهتاب نماز صبح را با تأخیر خواند زیرا در فقه گفته ایم که عناوین ظهور در فعلیت دارند: مثلاً- در بحث تغیر آب به اوصاف نجس گفتیم، اگر شما رنگ سرخ پاکی را در آب بریزید آب مطلق است و لکن

رنگ سرخی در این آب مطلق ریختید بعد مقداری خون نجس در این آب ریختید که اگر این رنگ سرخ را نیم ساعت قبل در این آب نریخته بودید این خون رنگ این آب را تغییر می داد و او را نجس می کرد اما دیگر این آب نجس نمی شود چون صدق نمی کند الدم النجس غیر لونه، بلکه رنگ این آب با آن صیغ احمر سرخ شد و عرفاً این خون در اشتداد حمزه ما مؤثر نبوده و لذا این آب پاک است. یا مثلاً اگر در آب میته طاهری بیندازید که آب در اثر آن متعفن شود اگر میته نجسی را در این آب بیندازید و بوی متعفن جدیدی در آب احساس نشد این جا صدق نمی کند که میته نجس بوی آب را تغییر داد و تغییر فعلی صدق نمی کند و موضوع منجسیت آب تغییر فعلی بو یا رنگ یا مزه آن به اوصاف نجس است، لذا این آب نجس نمی شود. با این که این میته اگر در آبی غیر متعفن قرار می گرفت مطمئناً آب را متعفن می کرد و موجب نجاست آب می شد.

اینجا هم همینطور است: اگر شب مهتاب نبود یا در شب مهتاب ماه گرفتگی و خسوف صورت می گرفت، سفیدی صبح در افق متشکل می شد ولی فعلاً نور ماه غلبه کرده است و مانع از سپیدی صبح شده است لذا طلوع فجر تأخیر پیدا می کند.

ایشان فرموده است نگوید که:

تبیین مثل علم، ظهور در طریقت محضه دارد و موضوعیت ندارد و اگر از راه دیگر طلوع فجر احراز شود مشکلی وجود ندارد. و لذا در هوای ابری طبق محاسبات نجومی مطمئن می شوید که سپیده صبح پشت ابر است، مشکل نداریم نماز می خوانیم با این که تبیین خیط ایض نکردیم. اینجا هم پشت این مهتاب، سپیده صبح وجود دارد.

جواب (عدم وجود نور سفید)

زیرا می گوئیم:

ما مثال ابر را قبول داریم که اگر مانع باشد هر چند تبیین نباشد می توان نماز خواند ولی قیاس، مع الفارق است: در لیالی مقمره اصلاً نور ماه جلوی تشکل خیط ایض را می گیرد نه این که جلوی تبیین آن را بگیرد و مثل ابر نیست. مثلاً در روز عرفی نیست که گفته شود ماه و ستاره نور دارد و وقتی خورشید هست غلبه نور خورشید نور ستاره ها و ماه را مستهلک می کند. لذا در روز عرفاً ضوئی برای ستاره و ماه وجود ندارد نه این که وجود دارد ولی مانع داریم.

شما اگر در روز یا در شب یک نورافکن قوی روشن کنید بعد یک لامپ ضعیفی هم روشن کنید که اصلاً وجودش کالعدم است، بعد می گوئید من نور این لامپ را می بینم؟ اصلاً این لامپ در جایی نورش عرفاً موجود می شود که اطراف تاریک باشد.

امام قدس سره فرموده اند که این مطلب کاملاً متین است و آقای زنجانی هم تایید کردند و فرمودند این مطالب درست است.

و لذا اشکالی که آقای خوئی می کند به محقق همدانی که تبیین ظهور در طریقت محضه دارد، جواب می دهند می گویند ما هم قبول داریم تبیین ظهور در طریقت محضه دارد و لذا در جایی که ما بدانیم پشت ابر سپیدی صبح دمیده است نماز صبح می خوانیم. اما در شب های مهتاب این طور نیست. شب های مهتاب به خاطر غلبه نور ماه اصلاً نور ضعیف خورشید که از شانزده درجه افق می خواهد جو مشرق را روشن کند، جو مشرق روشن هست با نور ماه. الضوء لایتضوء ثانیاً. روشن را که نور ضعیف روشن نمی کند.

بله، ضوء تقدیری داریم: که اگر نور مهتاب نبود یا همین شب های مهتاب خسوف می شد، سفیدی ایجاد می شد.

استدلال امام قدس سره به روایت علی بن مهزیار در تأیید قول محقق همدانی

امام قدس سره به روایات هم استدلال کرده اند:

مثل روایت علی بن مهزیار: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ قَالَ كَتَبَ أَبُو الْحَسَنِ بْنُ الْحَصِينِ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي ع مَعِيَ - جُعِلَتْ فِدَاكَ قَدْ اخْتَلَفَ مَوْلُوكَ فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ - فَمِنْهُمْ مَنْ يُصَلِّي - إِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ الْأَوَّلُ الْمُسْتَطِيلُ فِي السَّمَاءِ - وَ مِنْهُمْ مَنْ يُصَلِّي إِذَا اعْتَرَضَ فِي أَسْفَلِ الْأُفُقِ وَ اسْتَبَانَ - وَ لَسْتُ أَعْرِفُ أَفْضَلَ الْوَقْتَيْنِ فَأُصَلِّي فِيهِ - فَإِنْ رَأَيْتَ أَنْ تُعَلِّمَنِي أَفْضَلَ الْوَقْتَيْنِ وَ تَحَدَّهُ لِي - وَ كَيْفَ أَصْنَعُ مَعَ الْقَمَرِ وَ الْفَجْرِ لَا تَبَيِّنْ مَعَهُ - حَتَّى يَحْمَرَ وَ يُصْبِحَ وَ كَيْفَ أَصْنَعُ مَعَ الْغَيْمِ - وَ مَا حَيْدُ ذَلِكَ فِي السَّفَرِ وَ الْحَضَرِ فَعَلْتُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ - فَكَتَبَ ع بِخَطِّهِ وَ قَرَأَتْهُ الْفَجْرُ يَرْحِمُكَ اللَّهُ - هُوَ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ الْمُعْتَرِضُ - وَ لَيْسَ هُوَ الْأَبْيَضُ صِدْءًا - فَلَا تُصَلِّ فِي سَفَرٍ وَ لَا حَضَرٍ حَتَّى تَبَيِّنَهُ - فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَجْعَلْ خَلْقَهُ فِي شُبْهَةِ مَنْ هَذَا - فَعَالَ وَ كَلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمْ - الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ فَالْخَيْطُ الْأَبْيَضُ هُوَ الْمُعْتَرِضُ - الَّذِي يَحْرُمُ بِهِ الْأَكْلُ وَ الشُّرْبُ فِي الصَّوْمِ - وَ كَذَلِكَ هُوَ الَّذِي يُوجِبُ بِهِ الصَّلَاةَ. (۱)

امام قدس سره فرموده اند این روایت مدّعی ما را ثابت می کند: در روایت علی بن مهزیار از لیلی مقمره سؤال می کند. و در جواب حضرت فرمودند که در لیلی مقمره باید خیط ابيض را تبیین کنی.

ص: ۸۸۱

بعد ایشان فرمودند حالا- اگر کسی شک هم بکند مقتضای استصحاب موضوعی و حکمی این است که نمازش را تاخیر بیندازد. استصحاب موضوعی یعنی استصحاب موضوعی در شبهه مفهومیه: استصحاب عدم طلوع فجر. خود ایشان هم توجه دارند که این استصحاب در شبهه مفهومیه است و لذا فرمودند علی خدشه فیه. ولی استصحاب حکمی (یعنی استصحاب عدم امر به نماز صبح تا بیست دقیقه بعد از اذان رسمی) را خدشه نکردند.

ما با این که اشکال محقق همدانی و امام را قوی می دانیم و عملاً هم احتیاط کردیم و می کنیم و لکن بعید نمی دانیم که فرمایش مشهور درست باشد.

نکته (نظر مشهور در مسأله)

امام از محقق همدانی نقل می کنند و خودشان هم تایید می کنند که ظاهر مشهور این است که موافق با ما هستند یعنی موافق هستند که در لیالی مقمره باید صبر کرد. ولی به نظر ما چنین نیست و مشهور عناوین کلی را گفتند، و شما آن را بر مبنای خودتان تطبیق می کنید. پس مشهور در لیالی مقمره نظر خاصی ندادند.

ولی مشهور معاصرین از کسانی که متعرض لیالی مقمره شدند مثل آقای خوئی و آقای تبریزی و آقای سیستانی و امثالهم، این است که بین لیالی مقمره و غیر آن تفصیل نمی دهند. اولین کسی که ما دیدیم مطرح کرده محقق همدانی است. قبلاً هم ممکن بود حدس بزنند که با وجود این نور شدید ماه سفیدی صبح که دیده نمی شود.

نکته

بعد از بیست دقیقه تازه آن سفیدی شبیه سفیدی روزهای دیگر را نمی بینند، بلکه فضا بیشتر از نور ماه روشن می شود و لذا می گویند صبح شده است:

و لذا این اشکال مطرح می شود که: خیط ایض که هنگام اذان نبود، به نظر محقق همدانی و امام بعد از بیست دقیقه هم خیط ایض نیست پس نماز نخوانیم.

و جوابش این است که: اگر خیط ایض را اعم بگیریم و به معنای نور سفید نه فقط نوار سفید، بگیریم کما این که خیط أسود به معنای نوار سیاه نیست، بعد از بیست دقیقه فاصله از اذان، نور سفید در کل فضا پخش می شود و فجر محقق می شود. علاوه بر این که اگر خیط ایض هم صدق نکند مقتضای اصل عملی این است که تا وقتی که یقین پیدا کنیم صبح شده است نماز را تأخیر بیندازیم و با سفید شدن فضا یقین به تحقق صبح پیدا می کنیم.

مقتضای اصل عملی به نظر استاد

البته ما می گوئیم فی حد ذاته اصل براءت جاری می شود. مثل امام قائل نمی شویم که استصحاب عدم وجوب نماز صبح تا بیست دقیقه بعد از اذان صبح می گوید حق نداری نماز صبح بخوانی، نخیر. براءت از اشتراط نماز صبح به این که حتما بیست دقیقه بعد از اذان صبح باشد جاری می کنیم، رجائاً نماز می خوانیم در این بیست دقیقه. معذر داریم. زیرا استصحاب عدم وجوب، تقید واجب را به بعد از بیست دقیقه از اذان صبح ثابت نمی کند و اصل مثبت است. لذا براءت از اشتراط نماز صبح به تاخیر بیست دقیقه ای در لیالی مقمره جاری می کنیم.

ولی مشکل ما این است که با براءت از وجوب امساک در صوم معارضه می کند: براءت از وجوب امساک می گوید در این بیست دقیقه می توانی سحری بخوری. براءت از وقت نماز صبح هم می گوید می توانی در این بیست دقیقه نماز صبح بخوانی. این می شود مخالفت قطعی علم اجمالی. بالاخره یا طلوع فجر موقع اذان رسمی است پس نباید سحری بخورم یا بیست دقیقه با تاخیر است پس نباید نماز بخوانم.

بله، این تعارض برای کسانی است که قادر بر صوم هستند. اما یک آقایی که از ابتداء زخم اثنی عشر داشته می گوید حالا فعلا- که زخم اثنی عشر داریم نه تابستان نه زمستان، ما طرف علم اجمالی نیستیم. شما هر کدام طرف علم اجمالی هستید خودتان احتیاط کنید. حرف منطقی هم می زند. اگر نوبت به اصل عملی برسد همین است.

مناقشه در دلالت روایت علی بن مهزیار بر قول محقق همدانی

اما راجع به روایت سهل بن زیاد ما نفهمیدیم امام چه جوری فرمودند اظهر از بقیه روایات در مختار ایشان است. امام فرمود لاتصل حتی تبینه، تا احراز نکنی خیط ایض را نماز نخوان اما خیط ایض چطور احراز می شود؟ آن زمان احرازش مشکل بود ولی الان مشکل نیست. آن زمان ساعت نداشتند نمی توانستند محاسبه کنند که قبل از شب های مهتاب ساعت مثلا پنج و ربع اذان بوده حالا- هم همان ساعت پنج و ربع است. می رفتند افق را می دیدند. شب های مهتاب از کجا بفهمند سپیده صبح شده؟ باید صبر کنند تا هوا تغییر پیدا کند. امام هم فرموده صبر کن تا احراز کنی صبح شده. روایت علی بن مهزیار بر فرض سهل بن زیادش مشکل نداشته باشد به نظر ما دلالت بر نظر امام وفاقا للمحقق الهمدانی، نمی کند و این روایت، کلی گفته که وظیفه ظاهری این است که خیط ایض را احراز کنی اما کی احراز می شود؟ الان احرازش بنا بر قول مشهور آسان است. حالا خیط ایض چیه؟ باید برویم سراغ اطلاقات. روایت سهل بن زیاد مطلب جدیدی نمی گوید. بله، راجع به اطلاقات باید بحث کنیم. اطلاق کلوا و اشربوا حتی یتبین لکم الخیط الایض.

ما بعید نمی دانیم حق با مشهور باشد خلافاً للمحقق الهمدانی و السید الامام.

توضیح بدهم:

نظر استاد (وجود خیط ابيض هنگام اذان و عدم تمیز آن)

راجع به اطلاقات: كلوا و اشربوا حتی یتبین لكم الخیط الابيض، فصار كالقبطیه البيضاء، بیاض نهر سؤراء:

امام به آنها هم استشهاد کردند محقق همدانی هم به آنها استشهاد کردند گفتند بیست دقیقه صبر کنید تا بیاض نهر سؤراء آشکار بشود. موجود بشود قبلش اصلاً موجود نیست. می گوئیم چرا، موجود است، متمیز نیست. فرق است بین عدم تمیز سپیدی صبح ناشی از خورشید و بین عدم تشکل آن. مثال بزیم:

مثال اول

شما سیر زیادی خوردید، دهان تان بوی سیر می دهد، اگر هر در جایی از اسپری قوی سیر استفاده کنی و فضا را آلوده کنی این جا این گونه نیست که دهان شما بوی سیر ندهد بلکه بوی سیر دهان شما متمیز از بوی سیر فضا نیست.

مثال دوم

شما قبل از این که در این آب حوض خون بریزید، آمدید فضا را سرخ کردید، یعنی یک نورافکن های قرمز رنگ گذاشتید، اینجا این آب حوض رنگ سرخ گرفت یا نگرفت بر اثر خون؟ قطعاً گرفت، منتها از رنگ سرخ فضا تمیز ندارد.

مثال سوم

شما با ماهی های مختلف در اطراف حوض فضا را متعفن کردید و لکن یک مرده نجسی هم داخل حوض است او هم موجب تغییر بوی حوض شده است.

مانحن فیه از این قبیل است. مانحن فیه خورشید در جوافق شرقی تاثیر گذشته است، منتها شما آمدید یک نور قوی انداختید در افق شرقی که آن نور ضعیف در مقابل این نور قوی متمیز نیست نه این که موجود نیست.

ص: ۸۸۵

خیط أسود در طلوع فجر دخالت ندارد و مهم خیط أبيض است که وقتی خورشید به پانزده یا شانزده درجه زیر افق برسد محقق می شود. و توجه شود که ما در مقابل محقق همدانی و مرحوم امام نمی گوییم که شکل خیط ابیض علامت رسیدن خورشید به شانزده درجه افق است تا بعد محقق همدانی و امام بفرمایند که حمل خیط ابیض بر علامت به درجه قرب خورشید به افق، خلاف ظاهر است. ما هم قبول داریم که ظاهر این است که موضوعیت دارد. و لکن عرف می گوید موضوعیت برای واقع سپیدی است و لو مقهور نور قوی ماه باشد.

قرینه عرفیه اش هم این است که عرف می گوید خورشید دارد نزدیک می شود به افق و این سپیدی صبح تاثیر نزدیکی خورشید است. نمی خواهیم بگویم علامت دارد سپیدی صبح برای اقتراب خورشید تا اشکال کنید. می خواهیم بگویم نکته اقتراب خورشید به افق، تاثیر می گذارد.

در مثال ضوء القمر که ما در تایید نظر امام و محقق همدانی مثال می زدیم می گفتیم که در روز نمی گویند تبین ضوء القمر با این که قمر در افق هست در برخی از شب های ماه، از روز حتی از همین موقع ها (ساعت ۱۰ صبح) ماه هست ولی دیده نمی شود که به خاطر غلبه ضوء شمس است. و تبین لك ضوء القمر نمی گویند، ما این را قبول داریم. و لکن عرفا در روز اصلا قمر، ضوء ندارد، عرف می گوید ماه نور ندارد ولی خورشید هم نور ندارد؟ این عرفی است؟ خورشید که نزدیک افق می شود نورش در افق شرقی منعکس نمی شود؟ این عرفی نیست. منعکس می شود و لکن چه کنیم که نور قوی ماه انعکاس نور خورشید را در افق شرقی به ما منعکس نمی کند. و لذا نور خورشید متمیز نیست چون نور قوی ماه افق شرقی را روشن کرد.

راجع به آن بحث تغییر تقدیری هم که محقق همدانی مثال زد گفت آن رنگ سرخ که در آب ریختیم مانع از استناد تغییر است به آن خون که بعدا می ریزیم:

درست نیست. عرفا آنجا تغییر، تقدیری نیست. این خون وصف این آب را تغییر داد عرفا و آب قاهر نیست، غالب نیست بر این خون. شاهدش این است که آن حوض بغلی که رنگ قرمز در او نریخته بودیم چنان از رنگ خون که کمتر از این مقدار خونی است که در این حوض اول ریختیم متاثر شد که رنگ سرخش کاملا دیده می شود. عرف می گوید که خون در این حوض اول هم رنگ این آب را قرمز کرده منتها قرمزی این رنگ پاک مانع از دید است و لذا در آنجا هم ما به تغییر فعلی معتقدیم.

ولی بر فرض آنجا قائل نشویم تشبیه مقام به آنجا مع الفارق است. و باید مقام را تشبیه کنیم به آنجایی که فضا را به نورافکن های سرخ رنگ، سرخ کردیم. عینک قرمز دادیم به افراد، همه می آیند اینجا می گویند همه چیز سرخ است، این آب هم سرخ است، این آب سفید زلال هم سرخ است. دیگر خبر ندارند که این آب به خاطر انداختن خون در آن سرخ شده است. مانحن فیه تقریبا تشبیه این مثال است.

و لذا لایبعد که در لیالی مقمره فرقی با لیالی غیر مقمره نباشد و ان کان الاحتیاط لاینبغی تر که.

محرمات/قمار/بررسی أدله حرمت لعب مع الرهان با غیر آلات قمار ۹۵/۱۲/۱۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: محرمات/قمار/بررسی أدله حرمت لعب مع الرهان با غیر آلات قمار

خلاصه مباحث گذشته:

ص: ۸۸۷

لعب مع الرهان با غیر آلات قمار

بحث راجع به قمار بود. به قسم سوم یعنی لعب مع الرهان با غیر آلات قمار رسیدیم.

احتمال دخالت لعب با آلات قمار در صدق قمار

صاحب جواهر ره فرمود:

دلیلی بر حرمت لعب با غیر آلات قمار ولو مع الرهان نداریم و تنها حرام وضعی است یعنی مالک رهان نمی شود ولی حرام نیست که موجب فسق شود زیرا معلوم نیست که قمار صادق باشد و شاید قمار لعب به آلات معدّه برای قمار باشد نه لعب به مطلق آلات مع الرهان.

در جواب از این فرمایش گفته شده است که:

أخذ الشيء في تعريف نفسه می شود و دور لازم می آید: مثلاً اگر کسی بخواهد با بیلیارد بازی با برد و باخت مالی انجام دهد،

باید اول بیلیارد آلت قمار باشد تا بازی با آن با برد و باخت، قمار شود. و تا بازی با آن مصداق قمار نشود بیلیارد آلت قمار نمی شود و دور لازم می آید.

جواب

این اشکال وارد نیست و لفظی است:

ممکن است کسانی مثل مرحوم شیخ که وفاقاً لصاحب الجواهر در صدق قمار اشکال می کنند بگویند مراد از قمار، بازی با برد و باخت است با آلاتی که لعب با رهان با آن ها متعارف است، می باشد: اللعب مع الرهان بآلات تعارف اللعب بها مع الرهان. أما بازی با چیزهایی که متعارف نیست با آن برد و باخت مالی کنند مصداق قمار نباشد. لذا اگر بازی بیلیارد ولو با برد و باخت در ابتدا قمار نباشد ولی این بازی وقتی متعارف می شود که با آن برد و باخت مالی شود قمار می شود.

بله ممکن است شما ادّعی و جدان عرفی کنید که: قمار مثل قتل است: در قتل کشتن با آلات قتل أخذ نشده است و اگر با یک سنگ کسی را بکشد قتل صدق می کند و متفاهم عرفی از مقامره این است که بازی با برد و باخت کرد و در آن بازی با آلت قمار نیامده است. ولی این یک مصادره وجدانی است. و برای ما واضح نیست که در جایی که لعب هم صدق می کند ولی آلت قمار نیست قمار صدق کند و احتمال می دهیم که در صدق قمار، بازی با آلات قمار دخالت داشته باشد و مثلاً اگر با ماشین مسابقه دهند دیگر مقامره صادق نباشد با این که لعب مع الرهان است ولی عرف نمی گوید این ها قمار بازی می کنند.

بله اگر با چیزی شبیه آلات قمار که از سنخ آن ها است لعب مع الرهان انجام دهند بعید نیست که قمار صادق باشد. مثلاً ورق بازی قمار است و به جای ورق از کارتن و سکه استفاده کنند که سنخ آن همان سنخ آلات قمار است. و اگر از سنخ آن نباشد حداقل به صورت مطلق نمی توان گفت که قمار صادق است.

احتمال دخالت لعب بودن در صدق قمار

مرحوم استاد تفصیل داده و فرموده اند:

اگر بازی صدق کند قمار است و اگر بازی صدق نکند قمار نیست: گاهی تعبیر به لعب نمی کنند مثل بلیط بخت آزمایی که عرف نمی گوید قمار بازی می کند. یا مثلاً بر مسابقه خوش نویسی و رانندگی و امثال آن که لعب نیست قمار بازی صدق نمی کند.

ص: ۸۸۹

مطلب ایشان خوب است و واقعاً عرف به خرید و فروش بلیط بخت آزمایی قمار نمی گویند. البته برخی قائل اند قمار صادق است و در قمار لعب أخذ نشده است و از این جهت حرام می دانند. ولی وجه این که عده ای در بلیط بخت آزمایی اشکال کرده است این است که در مقابل خرید بلیط، عوض نداریم و خود بلیط چیزی نیست و صرفاً سند برای شماره رمزی است که برای آن قرعه کشی می شود. ما وارد بحث بلیط بخت آزمایی فعلاً نمی شویم و بعداً بحث می کنیم و بحث مستقلاً دارد.

مرحوم خوئی فرموده است که بلیط بخت آزمایی مصداق قمار است و در قمار لعب و از آلات قمار بودن معتبر نیست.

که عرض کردیم این مطلب برای ما واضح نیست و عرفاً صدق قمار بر مطلق لعب با غیر آلات قمار ولو با برد و باخت، محرز نیست فضلاً از این که لعب صدق نکند.

سائر أدله بر حرمت تکلیفیه لعب مع الرهان به غیر آلات قمار

آیات

آیه اول

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ »

تقریب استدلال

امام قدس سره فرموده اند:

ظاهر آیه این است که اکل کنایه از تحصیل مال به باطل است و لذا معنای آیه این می شود که: «لا-يجوز تحصیل المال بالأسباب الباطله» و یکی از اسباب باطله تحصیل مال با برد و باخت مالی است زیرا شکی نیست که برد و باخت مالی ولو در غیر آلات قمار سبب باطل است: «لأسبق الألفی خفّ أو نصل أو حافر». و آیه ظاهر در حکم تکلیفی است.

ص: ۸۹۰

و لذا اما قدس سره می فرمایند: در روایت هم داریم که: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدِّهِ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ سَيِّفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ زِيَادِ بْنِ عَيْسَى قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ - فَقَالَ كَانَتْ قُرَيْشٌ تُقَامِرُ الرَّجُلَ بِأَهْلِهِ وَ مَالِهِ - فَهَاهُمْ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَنْ ذَلِكَ. (۱)

که ظاهرش این است که خدا از خود قمار بازی نهی کرد نه از مصرف کردن مالی بعد از برد و باخت نهام الله عن ذلك یعنی از این فعل نهی کرد.

مناقشه

این فرمایش امام قدس سره انصافاً خلاف ظاهر است:

ظاهر آیه ارشاد به عدم تملک مال به سبب باطل عرفی است: زیرا مراد از اکل تملک و استیلاء است که تعبیر به زمین خواری می کنند و می گویند مال مردم، خوردن ندارد و ممکن است فرش یتیم را برداشته و اصلاً خوردنی نیست. لذا اکل به معنای استیلاء بر مال دیگران است. و نهی از استیلاء ارشاد به حکم وضعی است که مالک نمی شوی. و اگر نهی تکلیفی باشد، نهی تکلیفی از استیلاء است که مصداق غصب است و اگر رضایت طرف مقابل را احراز کنیم دیگر مصداق غصب نخواهد بود.

نکته: حرمت در معاملات فاسده و محرّمه

امام قدس سره فرموده اند:

در معاملات فاسده مثل معامله غرری یا معامله بر شی ای که مالیت ندارد، بیع باطل است ولی به این عنوان که ثمن ما لیس بمال است حرام نیست. ولی معاملات محرّمه مثل أجز الزانیه، ثمن الخمر، ثمن المغنیه، ثمن القمار و أمثال آن بما هو هو حرام است هر چند طرف مقابل راضی باشد و إلا اکثر زانی ها با رضایت به زانیه پول می دهند یا کسانی که آوازه خوان ها را به عروسی دعوت می کنند به مغنیه ها با طیب نفس پول می دهد ولی به این عنوان که اجرا او است که امام قدس سره می فرماید هر چند راضی باشد ولی حرام است: ثمن المغنیه سحت یا أجز الزانیه سحت.

ص: ۱۹۱

این بحثی است که ظاهراً از مختصات نظر امام قدس سره است.

و این را هم در نظر داشته باشید که اگر طرف مقابل به عنوان ثمن مال را بدهد مشهور می گویند دیگر غصب نیست زیرا طیب نفس مستقل دارد. مثل این که آقای سیستانی می فرماید که بانک های خصوصی که صاحبان آن مالک اند و مثل بانک های دولتی مجهول المالک نیست که امرش به ید حاکم شرع باشد، اگر ربا بدهند و حال صاحب بانک فکر کند که شرط شده است در حالی که ما با او چنین شرطی نکرده ایم تا کار حرامی مرتکب شده باشیم و یا حتی اگر شرط کنیم که به ما سود بدهد و کار حرامی مرتکب شویم، ولی چون این ها راضی اند ولو از این باب که مردم استقبال کنند و پول خود را به بانک بیاورند تا بانک خصوصیشان تعطیل نشود، گرفتن سود مشکلی ندارد. ولی امام ره می فرماید حرام است چون ربا است ولو طیب نفس داشته باشد. و در قمار هم نظر ایشان همین است که بعداً این نظر را دنبال می کنیم.

پس «لاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل» ظهور ندارد در این که تحصیل مال و بازی با برد و باخت حرام است و گرنه لازمه آن این است که هر سبب باطلی مثل معامله غرری حرام تکلیفی باشد و این عرفی نیست.

آیه دوم

«إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَ الْبُغْضَاءَ فِي الْحُمْرِ وَ الْمَيْسِرِ وَ يَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَ عَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ»

تقریب استدلال

که گفته اند العله تعمم و بازی با برد و باخت مالی سبب عداوت و بغضاء است.

ص: ۸۹۲

به نظر می رسد این استدلال تمام نباشد:

زیرا علّت فقط اثاره عداوت و بغضاء نیست بلکه صدّ عن ذکر الله هم در آیه ذکر شده است. و قطعاً عداوت و بغضاء حکمت است و جزء الحکمه است زیرا برخی موارد عداوت و بغضاء وجود ندارد. و اگر شک کنیم که جزء الحکمه یا جزء العله هست یا تمام الحکمه و العله، باز نمی توانیم به آن تمسک کنیم.

آیه سوم

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

تقریب استدلال

یکی از مثال های ازلام این است که شتری را ده نفری می خریدند آن را تکه تکه می کردند و تیراندازی می کردند و تیر به هر قسمت برخورد می کرد همان قسمت برای او می شد که لعب با آلات قمار نبوده است و مورد آن شتر است لذا شبیه به لعب با غیر آلات قمار با رهان می شود. و تیر انداختن از آلات قمار نیست.

مناقشه

ولی انصافاً تنقیح مناط مشکل است و شاید انصاب و ازلام مفاسدی داشته است و به آن خاطر از آن نهی کرده اند. تعدی و تنقیح مناط تا به ظهور عرفی در مثالیت بر نگردد سخت است مثل رجل شکّ بین الثلاث و الأربع که مثال برای انسان است. ولی ازلام ظهور در مثالیت برای مطلق برد و باخت مالی با غیر آلات قمار، ندارد.

روایات دالّ بر حرمت لعب مع الرهان به غیر آلات قمار

مرحوم شیخ به روایات تمسک کرده است:

روایت اول

وَعَنْ يَاسِرِ الْخَادِمِ عَنِ الرَّضَاعِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَيْسِرِ قَالَ التَّفَلُّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ - قَالَ الْخُبْرُ وَ التَّفَلُّ - مَا يُخْرَجُ بَيْنَ الْمُتْرَاهَيْنِ مِنَ الدَّرَاهِمِ وَ غَيْرِهِ. (۱)

ص: ۸۹۳

از میسر که در قرآن حرام شده است سؤال می کند حضرت می فرماید تفل از هر چیزی و تفل مالی است که بین متراهنین خارج می شود یعنی برد و باخت مالی که می شود میسر صدق می کند و تعبیر به آلات قمار نکرد و مطلق است.

روایت دوم

معتبره معمر بن خلاد: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَمَّرِ بْنِ خَلَادٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: النَّزْدُ وَالشُّطْرُنْجُ وَالْأَرْبَعَةُ عَشْرَ بِمَنْزِلِهِ وَاحِدَةٌ - وَكُلُّ مَا قَوْمَرٍ عَلَيْهِ فَهُوَ مَيْسِرٌ. (۱)

کُلُّ شَيْءٍ قَوْمَرٍ عَلَيْهِ مَطْلُوقٌ اسْت: تعارف القمار به یا قومر علیه به نحو قضیه اتفاقیه.

مناقشه در دو روایت

انصاف این است که استدلال به این دو روایت تمام نیست:

أما روایت یاسر خادم:

ظاهرش این است که مال میسر است و ما حرفی نداریم و باید از آن مال اجتناب کرد. ولی آیا مسابقه هم حرام است. از روایت استفاده نمی شود. و این که می گوید میسر از عمل شیطان است پس مراد مال نیست می گوییم نه، چنین نیست و مثل تعبیر الخمر من عمل الشیطان است. و یا بگوییم أخذ مال از عمل شیطان است ولی دلیل نمی شود که مسابقه مثلاً رانندگی یا خوش نویسی فی حدّ نفسه حرام باشد.

و أما روایت معمر بن خالد:

این روایت هم مال را میسر دانسته است و نگفته است که کل لعب قومر علیه بلکه ما قومر علیه میسر دانسته شده است. و دلیل نمی شود که اگر پول را نگیرد نفس بازی با قرارداد برد و باخت مالی حرام باشد.

ص: ۸۹۴

و روایت هم نگفت کل ما قومر به و اگر هم این گونه باشد ظهور ندارد در این که شامل صورت قومر به اتفاقاً هم بشود بلکه قومر به عرفاً که آلات قمار باشد و شامل امثال مسابقه رانندگی و خوش نویسی نمی شود.

روایت سوم

که عمده دلیل بزرگان از جمله مرحوم شیخ اعظم و مرحوم خوئی و مرحوم استاد است:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْعَلَمَاءِ بْنِ سَيَابَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ شَهَادَةِ مَنْ يَلْعَبُ بِالْحَمَامِ - قَالَ لَا بَأْسَ إِذَا كَانَ لِمَا يُعْرَفُ بِفِسْقٍ - قُلْتُ فَإِنَّ مَنْ قَبَلْنَا يَقُولُونَ قَالَ عُمَرُ هُوَ شَيْطَانٌ - فَقَالَ سُبْحَانَ اللَّهِ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ - إِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَنْفُرُ عِنْدَ الرَّهَانِ - وَ تَلْعَنُ صَاحِبَهُ مَا خَلَا الْحَافِرَ وَ الْخَفَّ وَ الرَّيشَ وَ النَّصْلَ - فَإِنَّهَا تَخْضُرُهُ الْمَلَائِكَةُ - وَ قَدْ سَابَقَ رَسُولُ اللَّهِ ص أَسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ وَ أَجْرَى الْخَيْلِ. (۱)

تقریب استدلال

ظاهر روایت این است که ملائکه هنگام رهان قهر می کنند و کوچ می کنند و صاحب آن را لعن می کنند و لعن ظاهر در حرمت است.

مناقشه

به این تقریب اشکال شده است که:

مناقشه سندی

اولاً این روایت از علاء بن سیابه است که توثیق ندارد. در من لایحضره الفقیه می گوید قال الصادق علیه السلام و به صورت مرسل نقل می کند ولی صدوق در جای دیگر من لایحضره الفقیه سند ذکر کرده است و طریق به علاء بن سیابه هم این است که «و ما كان فيه عن العلاء بن سيابه فقد رويته عن أبي - رضي الله عنه - عن سعد ابن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن عليّ الوشاء، عن أبان بن عثمان عن العلاء بن سيابه» (۲)

ص: ۸۹۵

۱- (۴) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۴۱۳ .

۲- (۵) من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص: ۵۱۵ .

سند روایت طبق نظر مشهور ضعیف است زیرا علاء بن سیابه توثیق ندارد.

جواب از مناقشه سندی

ولی ما آن را توثیق می‌کنیم زیرا از مشایخ ابن ابی عمیر است و آقای خویی هم می‌فرمایند در تفسیر قمی آمده است و از این راه او را توثیق می‌کنند.

مناقشه دلالی

اما اشکال دلالی: گفته شده که لعن ملائکه که از لعن خدا و پیغمبر بالاتر نیست: «لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صِ ثَلَاثَةً - الْأَكِلَ زَادَهُ وَحَدَهُ وَ الرَّاكِبَ فِي الْفَلَاءِ وَحَدَهُ - وَ النَّائِمَ فِي بَيْتٍ وَحَدَهُ» (۱) یا «ملعون من نام وحده» که یا ملعون خدا و یا پیامبر و یا فرشتگان است. یا در مورد دواب آمده است که: «قَالَ عَلِيُّ ع فِي الدَّوَابِّ لَمَّا تَضَرَّبُوا الْوُجُوهُ وَ لَمَّا تَلَعْنُوهَا فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَعَنَ لَاعِنَهَا:» که به معنای دور از رحمت خدا بودن است و به معنای عذاب الهی نیست.

کتاب الصلاة/اوقات فرائض /وقت نماز صبح/طلوع فجر در لیالی مقمره ۹۵/۱۲/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات فرائض /وقت نماز صبح/طلوع فجر در لیالی مقمره

خلاصه مباحث گذشته:

طلوع فجر در لیالی مقمره

بحث راجع به لیالی مقمره بود.

زمان لیالی مقمره

برخی فکر می‌کنند لیالی مقمره لیالی البیض یعنی شب ۱۳ و ۱۴ و ۱۵ ماه است در حالی که مراد شب‌هایی است که غلبه نور ماه مانع از تبیین سفیدی صبح می‌شود. و گاهی حتی شب سیزدهم در شب‌های زمستان، هنگام طلوع فجر ماه غروب کرده است. لذا لیالی مقمره بین تابستان و زمستان فرق می‌کند. آقای زنجانی هم فرموده اند از شب دوازدهم تا شب بیست و پنجم از لیالی مقمره است زیرا لیالی مقمره در ایام سال مختلف است و ایشان خواسته به گونه ای بگویند که همه را شامل شود.

ص: ۸۹۶

۱- (۶) وسائل الشیعه، ج ۵، ص: ۳۳۳.

ما بیان محقق همدانی و امام ره را مطرح کردیم و کلام مرحوم خویی را بیان کردیم و با این که در نظر ما کلام محقق

همدانی قوی می رسید و می رسد تلاش کردیم از این بیان محقق همدانی جواب دهیم. و خلاصه جواب ما این بود که: در شب های مهتاب سفیدی صبح تشکیل می شود ولی نور ماه مانع از تمیز آن است.

ولی مطلب به این سادگی نیست. ما باز بحث را تکرار می کنیم زیرا مهم است و در این جلسه قصد دفاع از محقق همدانی داریم زیرا مطلب ایشان را کمی ساده گرفتیم در حالی که اشکال ایشان، اشکالی قوی است:

ابتدا کلام مرحوم خوئی را به طور کامل بیان می کنیم:

نظر مرحوم خوئی در ردّ نظر محقق همدانی

مرحوم خوئی در ردّ نظر محقق همدانی فرموده اند:

ضوء قمر مانع از رؤیت است و مانع از مرئی نیست. و تبیین به معنای رؤیت موضوعیت ندارد بلکه طریقت دارد و مهم تشکیل سفیدی صبح است و غبله نور ماه، تنها مانع از فعلیت رؤیت است و نقش مهتاب مثل نقش روشنایی شهرها است که مانع از رؤیت طلوع فجر است. و قصور در رائی و ناظر است نه در مرئی إلیه و منظور إلیه.

بعد ایشان فرموده است که:

قیاس این بحث به تغییر تقدیری مع الفارق است زیرا:

در تغییر تقدیری که «اگر تابستان بود آب حوض بوی میته را به خود می گرفت» درست است و ما هم می گوئیم نجس نمی شود زیرا موضوع تغییر است و صادق نیست ولی این چه ربطی به نور مهتاب دارد که مانع از دیدن خیط أبيض است و مانع از تشکل خیط أبيض نیست.

ص: ۸۹۷

به نظر ما فرمایش محقق همدانی قوی تر از این است که بخواهیم با این مقدار از اشکال، کلام او را رد کنیم. و به مرحوم خوبی عرض می کنیم که:

أولاً: این که فرمودید: «نور ماه شبیه نور در شهرها است که مانع از رؤیت است و مانع از مرئی نیست»؛ قیاس مع الفارق است زیرا اگر کمی از فضای محدود شهرها بالاتر بروید کاملاً سفیدی صبح را می بیند و این نور مصنوعی بر جو زمین غالب نیست.

بله، اگر فرض کنید که قمری مصنوعی ساخته شود که بر جو زمین مسلط باشد این شبیه محل بحث می شود و تنها چون فرضی و غیر واقعی است، از خارج احتمال نمی دهیم که شارع فریضه را تابع آن قرار دهد و لذا ربطی به نور ماه که نور طبیعی است ندارد.

ثانیاً: این که فرمودید: نور مهتاب مانع از رؤیت است نه مانع از تشکّل سفیدی صبح، قابل اشکال است:

اگر سفیدی صبح به معنای مقداری از نور خورشید باشد حرف شما درست است. و لکن گفته می شود که ظاهر خیط الأیض من الخیط الأسود من الفجر، به معنای منعکس شدن نور خورشید بر جو افق شرعی است:

مثلاً اگر گفته شود هر گاه نور چراغ قوه باغبان را دیدی صدقه بده. حال اگر باغبان در روز بیاید و یادش رفته باشد خاموش کند چراغ قوه نور دارد و مثل شب است ولی چون فضا روشن است نور چراغ قوه در فضا انعکاس ندارد و در شب های مهتاب هم که فضا روشن است نور چراغ قوه انعکاس ندارد و تبیین نور چراغ قوه صدق نمی کند.

و مشکل همین است که بخشی که قرار بود توسط نزدیک شدن خورشید به افق روشن شود قبلاً توسط ماه روشن شده بود و نور خورشید هیچ تأثیری در آن بخش نگذاشت. انعکاس نور خورشید یعنی نور خورشید در افق شرعی تأثیر بگذارد و تأثیر گذاشتن به این است که از تاریکی آن بکاهد و در شب های مهتاب تاریکی با نور خورشید کاسته نمی شود بلکه قبل از آن با نور ماه تاریکی کم شده بود.

بله اگر همان لحظه ماه گرفتگی شود مثل شب های اول ماه می شود. ولی این دلیل نمی شود که خیط ابيض وجود دارد.

نقض ها را با نقض های بیشتر بیان می کنیم:

نقض اول: یک نقضی به نور ماه در روز کردیم که ماه در روز طلوع می کند و محسوس نیست ولی خورشید چنان نور دارد که ماه را نمی بینیم با این که ماه نور دارد. و تبیین موضوعیت ندارد ولی طریقت به چیزی دارد که قابلیت برای تبیین حسّی دارد. در شب های مهتاب نقطه مرکزی که قرار بود در شب های دیگر روشن شود قابل تبیین حسّی نیست نه به این خاطر که خیط اُسود در کنار آن نیست. و این احتمال وجود دارد که شارع چیزی که قابلیت سفیدی صبح برای تبیین حسّی دارد را ملاک قرار داده باشد. و قبلاً هم همین طور حساب می کردند و مردم به افق نگاه می کردند و صبر می کردند تا افق تغییر کند. الآن ما ساعت را معیار قرار می دهیم و می بینیم در شب های دیگر در ساعت ۵:۳۰ طلوع فجر بوده الآن هم باید این زمان باشد.

ص: ۸۹۹

نقض دوم: نور ماه در شب اول، این نقض اثر شرعی دارد:

علت این که نور ماه در شب اول قابل رؤیت است این است که:

وقتی خورشید غروب می کند در شب هایی که ماه سی روزه باشد چون ماه معمولاً حدود یک ساعت در افق می ماند چون فاصله آن با خورشید زیاد است و بزرگ هم هست راحت تر دیده می شود ولی در شب های اول ماه که ماه قبل آن بیست و نه روز بوده و چشم های ضعیف خیلی اوقات آن را نمی بیند چگونه می شود که دیده می شود؟

بعد از غروب آفتاب که نور خورشید از بین می رود اگر هلال با نقطه غروب خورشید فاصله داشته باشد قابل رؤیت است و هر چه به نقطه غروب خورشید نزدیک شود نور آن کمتر می شود تا دیگر قابل رؤیت نمی شود. و این که وسط روز نمی توان خورشید را نگاه کرد ولی اول و آخر روز می توان خورشید را نگاه کرد این است که نور خورشید کم می شود. هر چه خورشید و ماه بالا بیایند نورشان بیشتر می شود و هر چه اول و آخر افق بروند نورشان کمتر می شود.

شما که می گوئید نور ماه مانع از رؤیت خیط ابيض است، نور خورشید هم مانع از رؤیت نور ماه است، با این که طبق محاسبات علمی اگر خورشید نبود نور ماه قابل دیدن بود و خود شما فرمودید که رؤیت هلال طریقت محضه دارد. و در رؤیت هلال با این که به تصریح مرحوم خوبی طریقت محضه دارد ولی طریقت محضه برای قابلیت بیاض برای رؤیت حسّی دارد و فرمایش محقق همدانی این است که در فرضی که نور ماه زیاد است به خاطر غلبه نور مهتاب فضای افق شرقی آن قدر روشن است که نور خورشید هیچ تأثیری نمی گذارد مثل برخی ستاره ها مثل ستاره قطبی که شب و روز هستند ولی در روز پیدا نیستند و این به خاطر این است که نور خورشید مانع است لذا اگر بگویند: اذا تبین لك ضوء الكواكب القطبیّه شامل ستاره در روز نمی شود.

ثالثاً: شما به محقق همدانی اشکال کردید که مقام را به تغییر تقدیری نباید قیاس کرد؛

مقصود محقق همدانی از تغییر تقدیری مثال آب در زمستان نیست و معلوم است که آب در زمستان با بوی میته به زودی تغییر نمی کند. و مثال محقق همدانی جایی است که آب با رنگ سرخ، سرخ شده است یا قبلاً با میته طاهر بوی آب تغییر کرده است. شما می توانستید اشکال کنید که این بحث را به تغییر تقدیری قیاس نکنید زیرا: تغییر به معنای حدوث حالت جدید در رنگ یا بوی آب است و این جا حدوث حالت جدید صورت نگرفته است زیرا آب سرخ بود و خون رنگ آن را عوض نکرد. ولی موضوع در لیالی مقمرة، تغییر نیست بلکه بیاض النهار موضوع است که عرفاً شکل گرفته است.

و لکن محقق همدانی هر دو صورت یعنی تغییر و بیاض النهار را، تقدیری می داند و شما هر دو صورت را فعلی می دانید. محقق همدانی می گوید الخیط الأبیض من الخیط الأسود به این معنا است که افق شرعی روشن تر شود، در حالی که در لیالی مقمرة افق شرقی روشن تر نمی شود.

ما شاهدی به نفع محقق همدانی آوردیم:

گفتیم اگر آبی زلال بود اگر یک مقدار خون در آن ریختید سریع رنگ می گیرد ولی آبی که زلال نیست مثل آب فرات که در بعضی از ایام سال خیلی گلالود است، و زیر آفتاب رنگ گرفته است (مرحوم استاد می فرمود: اگر این آب فرات در عراق نبود که مسلم است از نظر اسلام که طاهر و مطهر است و سواسی ها می گفتند این، آب نیست) اگر همان مقدار خون در همان مقدار آب بیفتد رنگش تغییر نمی کند. و شما نمی گوید که خون، آب حوض یا آب فرات را تغییر داد.

لذا این مقدار جواب از مرحوم خویی برای کلام محقق همدانی کافی نیست.

خلاصه اشکال ما به آقای خویی این است که:

همان مرکزی که شب های غیر مهتاب روشن است در شب های مهتاب قبل از طلوع فجر روشن است و نور خورشید تأثیری نمی گذارد.

و مثالی که ایشان زده اند که: اگر عینک سرخ بگذاری و آب ملوث به لون دم را سرخ بینی؛

می گوئیم: در این مثال تغییر حاصل شده است مثل این که عینک دودی می زنی و هیچ چیزی را نمی بینی نه این که هیچ چیز نیست.

بله مثال هایی که ما می زدیم: دهانش را با گاز شیمیایی به گونه ای کرد که بوی سیر دهد بعد سیر که خورد دیگر بوی جدیدی نمی دهد. و در این جا الکلام الکلام و محقق همدانی می تواند بگوید که «تبیین ریحه» صدق نمی کند.

کتاب الصلاة/اوقات فرائض /طلوع فجر در لیالی مقمره/فرع نماز در مناطق قطبی ۹۵/۱۲/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات فرائض /طلوع فجر در لیالی مقمره/فرع: نماز در مناطق قطبی

خلاصه مباحث گذشته:

طلوع فجر در لیالی مقمره

بحث در لیالی مقمره به اینجا رسید که عرض کردیم طبق صناعت فرمایش محقق همدانی و امام قدس سره فرمایشی قوی است: چون در شب های مهتاب به خاطر روشنایی افق، خورشید واقعاً تغییری در افق ایجاد نمی کند. نه این که تغییر موجود می شود و ما احساس نمی کنیم و این هم نه به خاطر این است که در لیالی مقمره اطراف افق شرقی سیاهی نیست، روشنایی هست. این مهم نیست. بر فرض اطراف را ما اصلاً توجه نکنیم، خود آن افق شرقی که روزهای قبل در هنگامی که خورشید به شانزده درجه افق می رسید روشن می شد امروز که شب مهتاب است ساعت ها قبل روشن بوده است و باید خورشید نزدیک تر بیاید تا بتواند آنجا را روشن تر بکند.

ص: ۹۰۲

بررسی دلالت روایت علی بن مهزیار

و امام قدس سره فرمودند روایت سهل بن زیاد هم همین را می گوید. چون سهل بن زیاد از علی بن مهزیار نقل می کند که به

امام علیه السلام نوشتیم که در شب های مهتاب نور ماه باعث می شود که لایتین الفجر حتی یحمرّ. فجر آشکار نمی شود مگر هنگام سرخی جوّ. امام هم فرمود کتب علیه السلام الفجر هو الخیط الابیض المعترض و لاتصل الفجر حتی تبینه.

که البته ما عرض کردیم الان هم عرض می کنیم که این روایت از بیان این اختلاف بین محقق همدانی و مشهور ساکت است.

تابع این است که ما فجر را چه بدانیم؟

اگر معتقد باشیم که فجر در لیالی مقمره تشکیل می شود و لکن دیده نمی شود به قول آقای خوئی مشکل رایی است نه مرئی، علی بن مهزیار می گوید در شب های مهتاب که طلوع فجر برای ما تنها بعد از سرخی هوا آشکار می شود چه کنیم؟ امام علیه السلام که می فرماید نماز نخوانید حکمی ظاهری است زیرا واقعاً در طلوع فجر شك داریم.

و اگر معتقد باشیم که در لیالی مقمره أصلاً فجر تشکیل نمی شود و واقعاً روشنایی صبح هنگامی بود که هوای صبح سرخ می شد، در این صورت جواب امام علیه السلام حکم واقعی است که تا هوا روشن نشده است وقت نماز داخل نشده است.

و لذا این روایت قابل استدلال بر هیچکدام از دو طرف نیست.

و تعجب است که نقل شده برخی گفته اند که ما روایتی مخالف نظر امام ره پیدا کردیم و همین روایت علی بن مهزیار را مطرح کردند؛ در حالی که خود امام ره به این روایت بر مدّعی خود استدلال می کند و متوجّه این روایت بوده است.

در عین حالی که ما معتقدیم که نظر امام هم از این روایت ظاهر نیست: امام علیه السلام لبّ مطلب را بیان کرد که وظیفه ظاهریه شما این است که تا یقین به طلوع فجر پیدا نکنید، نماز صبح نخوانید، ظن به طلوع فجر کافی نیست. مخاطب حکم شرعی ظاهری اش را فهمید و همین کافی است. اتفاقاً در آن زمان ها بیش از این نمی شد فهمید و چاره ای جز این نبود زیرا مثل الآن ساعت نداشته اند که زمان طلوع فجر را با ساعت تشخیص دهند.

خیط ابيض به معنای روشنایی صبح در لیالی مقمره هم مفروض است. و در لیالی مقمره طبق نظر صحیح خیط ابيض به معنای نوار سفید رنگ نداریم. ولی همان طور که خیط أسود به معنای سیاهی شب است خیط ابيض هم به معنای سفیدی روز است که در لیالی مقمره با تأخیر محقق می شود.

و طبق مقتضای صناعت حق با محقق همدانی و امام است. ولی اشکالی که وجود دارد این است که: متفاهم عرفی به مناسبت حکم و موضوع چه بسا این بوده که خورشید به جایی برسد که لو خلی و نفسه تأثیر گذار بر افق باشد. حالا اگر افق روشن است این مشکل خورشید نیست، این مشکل این است که شب روشن است و الا این خورشید همان کاری که شب های دیگر می کرد امروز هم همان کار را می کند و تناسب اوقات، عرفاً این است که مثلاً زوال شمس وقت نماز ظهر و عصر است، غروب شمس وقت نماز مغرب و عشاء است، منتصف اللیل وقت نماز شب است، طلوع فجر را هم عرف این گونه می فهمد که ناشی از رسیدن خورشید به نزدیکی های افق است. و بعید نیست به خاطر تناسب حکم و موضوع بگوییم ظاهر طلوع فجر یعنی سپیدی صبح لولا غلبه ضوء القمر و لکن این مطلب یک استظهاری است که بر خلاف قاعده اولیه است. چون قاعده اولیه اقتضاء می کند که عناوین ظهور در فعلیت داشته باشند و ما معتقدیم که در لیالی مقمره عنوان روشنایی صبح محقق نمی شود.

مثلاً اگر شما بگویید: اگر رنگ سفید روی این کاغذها دیده شد، این کاغذها را نگه بدار، کاغذها نوعاً فرض کنید که زردرنگ هستند، تا یک رنگ سفید و لو کم رنگ روی آن بکشید معلوم می شود اما یک کاغذی است آن قدر سفید است که این رنگ سفیدی که شما به طور ضعیف در دست تان است روی آن می کشید هیچ مشخص نمی شود با این که همین رنگ را ریختید روی آن کاغذهای زرد، سفیدی اش آشکار شد اما روی این می ریزید سفیدی اش آشکار نمی شود باید زیادتر بریزید چند قطره دیگر بریزید تا سفیدی اش آشکار بشود. که سفیدی این رنگ در این کاغذی که ذاتاً سفید بوده است؛ برای دیدن قابلیت ندارد. مشکل این نیست که ما رؤیت را برایش موضوعیت قائل بشویم. قابلیت رؤیت حسیه که موضوعیت دارد، رؤیت موضوعیت ندارد. و اینجا قابلیت رؤیت نیست. و تنها می توان مناسبت حکم و موضوع را مطرح کرد.

و لذا الاحوط الذی لاینبغی تر که این است که نماز صبح در لیالی مقمره با زمان روشن شدن هوا تأخیر انداخته شود. و امام ره هم قبلاً فتوای به تأخیر می دادند ولی نقل شده است که بعدها احتیاط واجب کردند. تأخیر نماز صبح است در لیالی مقمره تا زمانی که هوا مقداری روشن بشود. امام هم قبلاً فتوی می دادند به تأخیر و لکن نقل شد که بعدها احتیاط واجب کردند.

نکته ای در مورد علم اجمالی در لیالی مقمره

در مورد علم اجمالی گفتیم که علم اجمالی داریم که یا باید مثلاً ساعت پنج و ربع امساک بشود اگر نظر مشهور درست باشد یا

نماز صبح باید پنج و نیم خوانده بشود با تأخیر یک ربع، اگر نظر محقق همدانی درست باشد. لذا اصل برائت از وجوب امساک در ساعت پنج و ربع با اصل برائت از وجوب تأخیر نماز تا پنج و نیم با هم تعارض می کند.

ص: ۹۰۵

یک علم اجمالی دیگر هم که منجز و منشأ احتیاط است این است که:

بنا بر این که نیمه شب از غروب آفتاب تا طلوع فجر باشد شک می کنیم که: آیا نظر مشهور در لیالی مقمره درست است و نباید نماز مغرب و عشاء را از مثلاً ساعت یازده و ربع تأخیر بیندازیم یا نظر محقق همدانی درست است که در لیالی مقمره بیست دقیقه طلوع فجر تأخیر می افتد و در نتیجه نیمه شب ده دقیقه دیرتر می شود و می توان نماز را تا یازده و بیست و پنج دقیقه تأخیر بیندازیم. که در این جا براءت از وجوب مبادرت جاری می کنیم و می گوئیم می توان بعد از ساعت یازده و ربع تا ده دقیقه بعد از آن نماز را خواند.

از طرفی دیگر در مورد نماز صبح هم شک می کنیم که نظر مشهور درست است که می توان در لیالی مقمره هنگام اذان رسمی نماز صبح را خواند یا نظر محقق همدانی درست است که باید تا بیست دقیقه نماز صبح را تأخیر بیندازیم که اصل براءت می گوید تأخیر واجب نیست و می توانی در این بیست دقیقه نماز صبح را بخوانی.

این دو اصل با هم معارض می کنند زیرا علم داریم کسی که نماز مغرب را بعد از ساعت یازده و ربع می خواند و نماز صبح را هنگام اذان رسمی می خواند مخالفت قطعی کرده است زیرا یا نظر مشهور درست است و نباید نماز مغرب را از ساعت یازده و ربع تأخیر می انداخت و یا نظر محقق همدانی درست است و نباید نماز صبح را هنگام اذان رسمی می خواند.

البته این علم اجمالی اخیر که گفتیم طبق نظر کسانی که نیمه شب را ما بین غروب آفتاب تا طلوع آفتاب می دانند مثل مرحوم آقای خوئی و استاد شکل نمی گرفت. چون طلوع فجر هر کی مهم نیست. این ها منتصف الليل را ما بین غروب شمس و طلوع شمس می دانند. که برخی از روایات هم مؤید این ها بود.

حالا- ما آن موقع در تایید نظر مشهور خیلی روایت خواندیم و احتیاط کردیم ولی گفتیم استعمال اعم از حقیقت است، نمی شود جازم شد. لیل و نهار دو استعمال دارد، روایات زیادی داریم موافق مشهور اما یک سری روایات هم موافق این است که آخر شب طلوع شمس است، این ها را نخواندیم. فقط اشاره کنم به یک روایتش:

قَالَ وَ رَأَيْتُ فِي كِتَابِ مَسْجِدَةِ بْنِ زِيَادٍ مِنْ أَصُولِ الشَّيْخِ فِيمَا رَوَاهُ عَنِ الصَّادِقِ عَنْ أَبِيهِ ع قَالَ: اللَّيْلُ إِذَا أَقْبَلَ - نَادَى مُنَادٍ بِصَوْتٍ يَسْمَعُهُ الْخَلَائِقُ - إِلَّا الثَّقَلَيْنِ يَا ابْنَ آدَمَ إِنِّي خَلَقْتُ جَدِيدًا - إِنِّي عَلَى مَا فِيَّ شَهِيدٌ فَخُذْ مِنِّي - فَإِنِّي لَوْ طَلَعَتِ الشَّمْسُ لَمْ أَرْجِعْ إِلَى الدُّنْيَا - وَ لَمْ تَزِدْ فِيَّ مِنْ حَسَنِهِ - وَ لَمْ تَسْتَعْتِبْ فِيَّ مِنْ سَيِّئِهِ - وَ كَذَلِكَ يَقُولُ النَّهَارُ إِذَا أَدْبَرَ اللَّيْلُ. (۱)

این هم موافق نظر آقای خوئی است: معنایش این است که تا طلوع شمس نشده من هستم، وقتی طلوع شمس شد من می روم دیگر من را نمی بینید.

و لذا بنا بر این نظر که منتصف الليل ما بین غروب شمس الی طلوع الشمس است، آن علم اجمالی که عرض کردیم، پیش نمی آید. علم اجمالی در صورتی پیش می آید که منتصف الليل تحت تاثیر طلوع فجر باشد.

ص: ۹۰۷

و لذا ما کلا- این روایات مختلف را که دیدیم و استعمال هم که اعم از حقیقت است، در آن مسئله وفاقا للسید الصدر فی تعلیقه المنهاج احتیاط کردیم و فتوی طبعاً طبق فرمایش آقای خوئی و استاد برای ما سخت است. کما این که فتوای طبق مشهور سخت است. و بهترین راه این است که انسان احتیاط کند و الاحتیاط طریق النجاه.

مسائل مستحده

آخرین مطلب در این بحث یک سری مسائل مستحده راجع به اوقات الصلاه است که در کتب فقهیه متداوله مطرح نیست و لکن هم بحث های فنی دارد و از فروع های به روز و نو است.

اوقات نماز در مناطق قطبی

در مناطقی که نزدیک قطب هستند، گاهی شب شان بیست و دو ساعت و روزشان دو ساعت است و گاهی بر عکس. سوئد این طور است. مناطق بالاتر از سوئد، یعنی مناطقی که ۶۶ درجه و نیم از خط استواء بالاترند، در ایامی از سال شب و روز ندارند، همه اش شب یا همه اش روز است. چون ملحق به قطب است. در حرکت انتقالی زمین، خورشید نسبت به بعضی مناطق زمین مثل بالای سوئد، طلوع و غروب و شب و روز ندارد.

این که می گویند قطب شش ماه شب است شش ماه روز است مراد قطب مرکزی و اطراف نزدیک آن است که خورشید حرکت رحبیه دارد و دور سر یعنی دور افق می چرخد نه بالای سر. و الا مناطقی هستند بالای ۶۶ درجه و نیم از خط استواء که خیلی از ایام سال شب و روز دارند، بعضی از ایام سال که مثلا خورشید می رسد به برج رأس السرطان یا پایین می آید و به برج رأس الجدی می رسد آن وقت است که شب و روز ندارند. خورشید به اوج رسیده حالا یا اوج حضیض، رأس الجدی یا اوج صعود، رأس السرطان. ولی آن مناطقی که پایین تر از ۶۶ درجه و نیم هستند همیشه شب و روز دارند. اما گاهی شب شان بیست و دو ساعت روزشان دو ساعت، گاهی بر عکس است و روزشان دو ساعت است، در زمستان روزشان دو ساعت است.

ص: ۹۰۸

آن جایی که شب و روز دارند مثلا بیست و دو ساعت روز است، خورشید دور افق شان نزدیک آن منتهی الیه افق است و فکر می کنید خورشید می خواهد غروب کند، بیست و دو ساعت در افق است و می چرخد. آن دو ساعت شب خورشید می رود بغل گوشه افق که اگر با هواپیما یک مقصدار بالاتر برویم خورشید را می بینیم. و لذا روز آنها مثل چند دقیقه به غروب آفتاب ما است، شب آنها مثل چند دقیقه بعد از غروب آفتاب است. نه شب شان شب است نه روزشان روز است. اگر شنیدید که وقتی در اروپا یک روز آفتابی می شود همه بیرون می آیند تا زیر آفتاب بروند به خاطر این است که آفتاب نمی بینند.

آنها اصلا طلوع فجر به این معنای مرسوم ما ندارند. روزشان نزدیک غروب آفتاب ما است و شب شان نزدیک بعد از غروب آفتاب ما است. برخی از مناطق شان اصلا حمزه مشرقیه ندارد یا اگر حمزه مشرقیه بعضی از مناطق داشته باشد چندین ساعت طول می کشد. فعلا- مشکل ما در طلوع فجر است. *یتبین الخیط الابيض من الخیط الاسودى* در کار نیست. چگونه مشخص بشود که هوا تاریک بود روشن تر شد. حالا- اگر بیست دو ساعت شب باشد در زمستان، آن هم همین است. بیست و دو ساعت شب است اما مثل پنج دقیقه بعد از غروب آفتاب ما است. یعنی خورشید چند درجه زیر افق است. این طور نیست که بگویید شانزده درجه فاصله دارد با افق. به صورت کج زیر افق است، یواش یواش بالا می آید و همان بالا نزدیک خط منتهی الیه افق می ماند و می چرخد تا غروب کند.

و لذا آقای سیستانی فرموده اند در این مناطق نماز را نزدیک طلوع آفتاب بخوانند. با این جواب مشکل نماز حل می شود ولی در مورد روزه مشکل باقی می ماند که طلوع فجر چه زمانی است. در شب هایی که کوتاه است مثلاً دو ساعت است، حالا می گوئیم که یک ساعت اول را غذا بخورند یک ساعت دوم امساک می کنند زیرا طلوع فجر از نیمه شب زودتر نیست. اما در شب هایی که بیست و دو ساعت شب است، یعنی دوازده دوم شب را احتیاط کنند؟ این که خیلی مشکل است.

من فکر می کنم متفاهم عرفی این است که نسبت را بین طلوع فجر و کل شب در شهرهایی که خیط ایض دارند، ملاحظه کند، شهرهایی که خیط ایض دارند، البته منحصر به بلاد متعده نیست که نزدیک به خط استواء هستند، دوازده ساعت روز دوازده ساعت شب، نه، آن هایی که روزشان و شب شان مختلف است آخرین منطقه ای که بالاخره شب و روزشان مختلف است اما خیط ایض دارند، نسبت را به آنها بسنجند. حالا یک ساعت و نیم ما بین الطلوعین نسبتش با چهارده ساعت شب چقدر می شود؟ حدودی حساب کنند و مراعات کنند. متفاهم عرفی این است و ما نمی خواهیم استحسان و قیاس کنیم.

و عجیب است ما نمی دانیم چه جور بعضی ها از این فتواها می دهند. گفتند نگاه کنند ببینند شهرهای متعارف روزشان چند ساعت است. مثلاً روزشان دوازده ساعت است، این ها روزشان و لو بیست و دو ساعت است، آفتاب بالای سرشان، سفره افطار را پهن می کنند زیرا طبیعت به فرد متعارف انصراف دارد.

ما هم گفتیم اگر این گونه باشد:

اولاً: زمانی هم که شب دو ساعت است باید بگویید که امساک چند ساعت از روز هم لازم است.

ثانیا اگر می گویید طبیعت به فرد متعارف انصراف دارد پس در مورد اِغسلوا وجوهکم هم بگویید که اگر کسی هیکل درشتی داشت و صورت او مثلاً دو برابر متعارف بود دیگر لازم نیست که کل صورت را بشورد. و این حرف ها گفتن ندارد و وجوهک هر وجهی را به تناسب خودش شامل می شود.

خود مناطق قطب که شب و روز ندارند، حالا آن مرکز قطب شش ماه روز است شش ماه شب است و آن شش ماه که روز است هر بیست و چهار ساعت خورشید یک بار مثل سنگ آسیاب دور زمین می چرخد یعنی آن منتهی الیه افق را می بینند خورشید می رود، می رود دور این زمین می چرخد باز به همان جا بر می گردد. بیست و چهار ساعت را می توانند تشخیص بدهند همین جور با حرکت خورشید یعنی حرکت زمین به دور خودش اما در آنجا طلوع و غروب در کار نیست.

امام قدس سره فرمودند کل یوم و نهار بحسبه: روز مناطق قطب شش ماه طول می کشد، شش ماه شش ماه، در کل سال پنج نماز بر آنها واجب است. در آن شش ماه که روز است سه ماهش که گذشت واقعاً زوال شمس می شود. زیرا زوال یعنی منتصف ما بین طلوع الشمس و غروب. نماز ظهر و عصر می خواند و این وقت نماز ظهر و عصر سه ماه طول می کشد. بعد که غروب آفتاب می شود آن هم تا آخر شب تا طلوع آفتاب شش ماه وقت دارید.

اما روزه: روزه اصلاً واجب نیست چون معنا ندارد که به انسان امر کنند که شش ماه یا یک ماه کل ماه رمضان غذا نخورد. اما ره معتقد است که هر جایی روز و شب مخصوص خود را دارد در کرات دیگر مثلاًض ماه پانزده روز، روز است و پانزده روز شب است و شب کره ماه با شب کره زمین فرق می کند. قطب هم شش ماه روز و شش ماه شب است. لذا امام ره می فرمایند اگر شب و روز نداشت مثل این که سوار هواپیما از شرق به غرب حرکت کنی و حرکت آن مساوی حرکت زمین باشد به گونه ای که گویا خورشید همیشه در حال طلوع است. امام ره می فرمایند این این حرام است زیرا زوال شمس و غروب شمس نداری و تفویت واجب می شود.

و لذا امام در مورد قطب شمال و جنوب می فرمایند: سفر به آنجا اشکال ندارد زیرا در آنجا یک شبانه روز دارید و اطلاق نماز این است که در آنجا پنج نماز در کل سال بخوان.

در مقابل این نظر، نظر مرحوم آقای خوئی است. فرمودند سفر به قطب شمال و قطب جنوب حرام مؤکد است: برای این که واجب تفویت می شود؛ نماز صبح باید بین الطلوعین باشد، نماز ظهر و عصر بین الزوال و الغروب باشد، شرط واجب است، نماز عمود دین است و شرط صحت آن، مراعات وقت است. شما می روید قطب شمال، نماز واجب را تفویت می کنید، روزه واجب را تفویت می کنید و این گناه است.

حالا اگر مضطر به رفتن به قطب شمال شدیم حکمش چیست در جلسه بعد بررسی می کنیم.

کتاب الصلاة/اوقات فرائض /طلوع فجر در لیالی مقمره/حکم نماز در مناطق قطبی ۹۵/۱۲/۲۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات فرائض /طلوع فجر در لیالی مقمره/حکم نماز در مناطق قطبی

خلاصه مباحث گذشته:

محقق همدانی ره و نیز مرحوم امام ره فرمودند: در لیالی مقمره باید نماز را از اذان رسمی تأخیر انداخت زیرا در لیالی مقمره به دلیل غلبه نور ماه، خیط ابيض در افق شرقی قابلیت برای تبیین ندارد و فجر در افق تشکیل نمی شود.

نکته باقیمانده راجع به لیالی مقمره

دلالت روایت علی بن مهزیار بر خلاف نظر امام ره

بعضی از تلامذه امام ره در کتاب تفصیل الشریعه، کتاب الصلاة، بحث لیالی مقمره را که مطرح کرده اند به امام ره اشکال کرده اند که روایت علی بن مهزیار که امام ره برای نظر خود به آن استدلال کرد، به دو قرینه بر خلاف نظر امام ره دلالت می کند:

ص: ۹۱۲

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ قَالَ كَتَبَ أَبُو الْحَسَنِ بْنُ الْحُصَيْنِ إِلَى أَبِي جَعْفَرِ الثَّانِي ع مَعِيَ - جُعِلَتْ فِدَاكَ قَدْ اخْتَلَفَ مَوْلَاكَ فِي صِيَمَةِ الْفَجْرِ - فَمِنْهُمْ مَنْ يُصَلِّي - إِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ الْأَوَّلُ الْمُشْتَطِيلُ فِي السَّمَاءِ - وَ مِنْهُمْ مَنْ يُصَلِّي إِذَا اعْتَرَضَ فِي أَسْفَلِ الْأُفُقِ وَ اسْتَبَانَ - وَ لَسْتُ أَعْرِفُ أَفْضَلَ الْوَقْتَيْنِ فَأُصَلِّي فِيهِ - فَإِنْ رَأَيْتَ أَنْ تُعَلِّمَنِي أَفْضَلَ الْوَقْتَيْنِ وَ تُحَدِّثَنِي لِي - وَ كَيْفَ أَصْبَحَ مَعَ الْقَمَرِ وَ الْفَجْرِ لَا تَبَيِّنَ مَعَهُ - حَتَّى يَحْمَرَ وَ يُضْبِحَ وَ كَيْفَ أَصْبَحَ مَعَ الْعَيْمِ - وَ مَا حَدُّ ذَلِكَ فِي السَّفَرِ وَ الْحَضَرِ فَعَلْتُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ - فَكَتَبَ ع بِخَطِّهِ وَ قَرَأَتْهُ الْفَجْرُ يَزْحَمُكَ اللَّهُ - هِيَ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ الْمُعْتَرِضُ - وَ لَيْسَ هُوَ الْأَبْيَضُ صِيَمًا - فَلَا تُصَلِّ فِي سَفَرٍ وَ لَا حَضَرٍ حَتَّى تَبَيِّنَهُ - فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَجْعَلْ خَلْقَهُ فِي شُبُهَةِ مِنْ هَذَا - فَقَالَ وَ كُلُوا وَ

اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ - الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ فَأَلْخَيْطُ الْأَبْيَضُ هُوَ الْمُعْتَرِضُ - الَّذِي يَحْرُمُ بِهِ الْأَكْلُ وَالشَّرْبُ فِي الصَّوْمِ - وَكَذَلِكَ هُوَ الَّذِي يُوجِبُ بِهِ الصَّلَاةُ. (۱)

قرینه اول

سائل فجر را غیر از تبیین قرار دارد و خود امام علیه السلام هم این را تأیید کردند؛ سائل گفت: و الفجر لا یتبین که ظهور دارد در این که فجر گاهی هست ولی تبیین ندارد و امام علیه السلام هم فرمود: الفجر هو الخيط الأبيض فلا تصلى الفجر حتى تبينه و بین فجر و تبیین فرق گذاشت. لذا صحیح نیست بگوییم فجر همان تبیین است بلکه تبیین طریق به فجر است.

قرینه دوم

ص: ۹۱۳

امام علیه السلام در شب هایی که ابری است فرمود: لا تصلی الفجر حتی تبینه که مسلّم حکم ظاهری است زیرا ابر مانع از طلوع فجر نیست و تنها مانع از احراز است. و این که با یک کلام بخواهد نسبت به شب های ابری حکم ظاهری را بگوید و نسبت به لیالی مقمره حکم واقعی را بگوید عرفی نیست.

مناقشه

ما قبول کردیم که این روایت فی حدّ ذاته دلالت بر فرمایش امام ره نمی کند ولی ظهور در ردّ نظر ایشان هم ندارد:

مناقشه در قرینه اول

زیرا قرینه اول که ذکر شد: بین تبین به معنای تمیّز، و تشکّل سفیدی صبح که امام ره تعبیر به الامتیاز النفس الأمری می کنند، و بین تعبیر حتی تبینه که تبین مکلف است، خلط شده است و این دو با هم فرق می کند. تبینی که امام ره می فرمایند در لیالی مقمره با تأخیر محقق می شود تبین به معنای تمیّز نفس الأمری است یعنی در شب های مهتاب افق شرقی مثل بقیه آسمان در کل شب روشن است و خورشید افق شرعی را روشن تر نکرد و صحیح است که گفته شود در افق تبین نشد. و این با تبین به معنای انکشاف برای مکلف فرق می کند. و هیچ قرینه ای در روایت نداریم که بین تبین به معنای اول و بین طلوع فجر فرق گذاشته شده است زیرا سائل می گوید الفجر لا یتبّین که دلیل بر این نیست که فجر وجود دارد. بلکه فجر برای ما منکشف نمی شود و طلوع فجر محتمل است و تبین برای ما طریق است و با تبین نفس الأمری فرق می کند که به معنای قابلیت تبین داشتن است.

ص: ۹۱۴

حاصل اشکال این است که: در روایت بین فجر و تبیین برای مکلف فرق گذاشته شده است ولی امام ره فجر را مساوی با انکشاف برای مکلف نمی داند بلکه امتیاز نفس الأمری سفیدی صبح از سیاهی را فجر می داند. و این حرف درستی است.

مناقشه در قرینه دوم

و قرینه دومی هم که ایشان ذکر کرد صحیح نیست:

چه اشکالی دارد که امام علیه السلام وظیفه فعلیه مکلف را بیان کنند؛ تا برای توی مکلف طلوع فجر مشخص نشود وظیفه فعلیه تو این است که نماز صبح نخوانی و این وظیفه فعلیه گاهی به خاطر حکم ظاهری است، در موارد شب های ابری، و گاهی به خاطر حکم واقعی است مثل شب های مهتاب.

مثل این که کسی حسّ شامه اش کار نمی کند و سرماخوردگی دارد و لذا شک می کند که آیا خمر به سرکه تبدیل شده است یا نه. و گاهی حسّ شامه اش سالم است و سرما خوردگی مثلاً ندارد، می بینید که خمر تغییری کرده است و با ابزارهای علمی می توان تشخیص داد که تبدیل به سرکه شده است که اگر کسی از هر دو سؤال کند و جواب بدهند که: لا تشر به حتّی تُبیین أنّه خمر که نسبت به فرض اول حکم ظاهری است و نسبت به فرض دوم حکم واقعی است که تا خلّ عرفی نشود هنوز نجس است و خلّ آزمایشگاهی کافی نیست. که این بیان اشکالی ندارد و عرفی است.

و اگر اشکال در این حدّ بود که این روایت ظاهر در فرمایش امام ره نیست خوب بود و خود امام ره هم به این روایت به عنوان تأیید استناد می کنند و ما هم همین را می گوییم. و دلیل اصلی ایشان اطلاقات است.

ص: ۹۱۵

البته ما عرض کردیم که اگر مناسبت حکم و موضوع را مطرح کنیم (البته با تقریبی جدید از مناسبت حکم و موضوع) که:

عرفاً بقای سفیدی صبح مستند به دو چیز است: ضوء قمر و قرب شمس به گونه ای که اگر هر کدام از بین برود دیگری تأثیر می گذارد.

مثل دو داعی مستقل که اگر مثلاً داعی قریبی بود که روز جمعه غسل کند و چون هوا گرم بود داعی پیدا کرد که در آب سرد برود و با این دو داعی وارد آب سرد شود که مشهور می گویند غسلش صحیح است.

اینجا هم بقاء این سفیدی صبح اگر عرف ملتفت شود به این که خورشید هیچ فرقی با شب های دیگر ندارد و به افق نزدیک شده است و اگر یک لحظه ماه گرفتگی شود سفیدی صبح آشکار می شود که این منشأ این می شود که عرف بگویند این سفیدی صبح در افق شرقی تحت تأثیر دو عامل است.

و ما به خاطر مناسبت حکم و موضوع بعید نمی دانیم که بگوییم همین مقدار کافی است ولی این یک نوع ادعا و مصادره در مقابل فرمایش محقق همدانی و امام ره است که می گویند عرفاً در شب های مهتاب تغییری در افق شرقی ایجاد نمی شود. و اگر استظهار ما از أدله این باشد که رنگ افق شرقی عوض شود، واقعاً رنگش عوض نشده است.

ما هم می گوئیم اگر تغییر موضوع حکم باشد تغییر واقعاً حاصل نشده است ولی بعید نیست که گفته شود که قمر و شمس هر کدام علت مستقل برای سفیدی صبح است هر چند ماه از شب موجود بود دیگر خورشید تأثیری در سفیدی صبح نگذاشته است. و ما نمی گوئیم عرفاً تغییر صدق می کند بلکه می گوئیم مناسبت حکم و موضوع این گونه است. و مرز بین استحسان و استظهار ظریف است لذا ما می گوئیم الأحوط تأخیر نماز در لیالی مقمره است.

حکم نماز در مناطق قطبی

راجع به فروع مستحده اولین فرع نماز در مناطق قطبی است:

نود درجه قطب که مرکز قطب است، شش ماه شب و شش ماه روز است. صاحب عروه چهار نظر را ذکر کرده است:

قول اول (رعایت بلاد متعارفه)

نظر خود صاحب عروه این است که: بلاد متعارفه را مراعات کنیم و نماز را بر اساس بلاد متعارفه تنظیم کنیم.

مناقشه

أولاً اشکال می شود که: چه دلیلی دارد که بلاد متعارفه را ملاحظه کنیم با این که در روایت دارد که: انما علیک مشرقک و مغربک

ثانیاً بلاد متعارفه هم به لحاظ خط عرض و هم به لحاظ خط طول یکنواخت نیستند: برخی مناطق یازده ساعت روز و سیزده ساعت شب است و برخی برعکس. برخی از بلاد متعارفه که از خط استواء دورتر می شوند هفت ساعت روز و بقیه شب است و برخی مناطق برعکس است و هفت ساعت شب است و بقیه روز است. لذا به صورت کلی گفتن که بلاد متعارفه ملاک است مشکلی را حل نمی کند. معیار طلوع و زوال و غروب کدام منطقه است. در هر لحظه خورشید از یک جا طلوع می کند و از یک جا غروب می کند.

اطلاق اذا طلعت الفجر يجب صلاه الفجر، أقم الصلاه لدلوك الشمس إلى غسق الليل شامل مناطق قطبی نمی شود زیرا در قطب، طلوع فجر و دلوك شمسی نداریم. لذا می گوئیم چرا به مناطق متعارفه ارجاع می دهید.

قول دوم (سقوط تکلیف مشروط به اوقات)

در مناطق قطبی تکلیف چه به نماز و چه به روزه ساقط است؛ زیرا لیل و نهار و طلوع فجری ندارند. و اذا طلعت الفجر فصلّ مثل اذا استطعت فحجّ است که اگر استطاعت نباشد وجوب حجّ ثابت نمی شود.

صاحب عروه فرموده است که: این وجه بعید است. و شاید به این جهت است که دینی که در آن نماز و روزه نباشد دین نیست. و این را بعداً در کلام آقای خوبی مطرح می کنیم.

قول سوم (سقوط تکلیف به روزه و بقای تکلیف به نماز در پنج وعده)

احتمالی که مرحوم امام فرمودند أقرب الاحتمالات است: تکلیف به روزه ندارند زیرا نمی شود شش ماه روزه باشند. ولی نماز دارند و هر سال باید پنج نماز بخوانند زیرا یک شبانه روز بیشتر ندارند: روزشان شش ماه طول می کشد و شبشان هم شش ماه طول می کشد و منتصف النهار هم بعد از گذشت سه ماه محقق می شود.

صاحب عروه فرموده است که: این فرض هم بعید است.

و این حرف درست است زیرا شش ماه روز مجازی است و حقیقتاً روز نیست و ظاهر نهار و لیل این است که جزئی از سنه است نه این که لیل و نهار تمام سال باشد.

نکته: امام ره فنی بحث کرده است و تنها راجع به نماز این را می گوید: می فرماید اطلاق یوم و ليله قضیه حقیقه است و شامل أهالی قطب هم می شود. و خود شما هم می گوید که شش ماه شب است و شش ماه روز است و تعبیر به روز و شب می کنید که معلوم می شود که تعبیر مجازی نیست. و لذا اطلاقات شامل آن می شود. ولی ایشان در سایر احکام می فرماید: احکامی که مقدار زمان در آن أخذ شده است که علامت آن این است که تلفیق می کنیم مثل سه روز حیض که از ظهر امروز تا ظهر روز چهارم سه روز، سه روز کامل می شود و در مناطق قطبی هم همین گونه حساب می کنیم که هفتاد و دو ساعت بشود.

و نیز ایشان می توانند در إقامة عشره آیام، عدّه، خیار ثلاثه آیام همین حرف را بزنند که در این ها مقدار مهم است و تلفیقی کافی است. لذا در مناطق قطبی هم مقدار را حساب می کنیم.

امام ره فرموده است که بیتوته با زن می ماند که موضوعش لیل است ولی احتمال ندارد که شش ماه که شب است با زن باشد. و این که بگوییم زن قطبی حقّ بیتوته ندارد خلاف ظاهر است. ظاهر عرفی این است که مقدار زمان بیتوته کند مثلاً اگر شب دوازده ساعت است در آنجا هم به اندازه دوازده ساعت پیش زنش بیتوته کند.

خلاف ظاهر عرفی یوم و لیل است و ظاهر عرفی یوم و لیل این است که جزئی از سال است نه اینکه یوم و لیل تمام سال باشند. ظاهر یوم آنی است که با حرکت وضعی زمین حاصل می شود نه آنی که با حرکت انتقالی زمین حاصل می شود.

قول چهارم (معیار بودن بلد سابق در اوقات)

معیار بلد سابق است: مثلاً اگر از شهر قم به قطب رفته است بر اساس افق قم نماز می خواند.

مناقشه

صاحب عروه می گوید این فرض هم محتمل است. و واقعاً هم در حدّ احتمال است و ضعیف است. و استصحاب هم جاری نیست زیرا موضوع عوض شده است و موضوع طلوع فجر بود و الان دیگر طلوع فجر ندارد.

قول پنجم (حرمت رفتن و ماندن در مناطق قطبی برای مختار)

مرحوم خوئی فرموده اند هیچ کدام از این چهار قول درست نیست و قول صحیح این است که بگوییم:

شرع مقدّس نماز را بر همه بدون استثناء واجب کرده است: ان الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً، الصلاة عماد دینکم، بنی الاسلام علی خمس الصلاة و الصوم و الزکاه و الحج و الولاية؛ پایه اسلام نماز و روزه است و نمی توان گفت اهلّی قطب نماز ندارند. و این که فقراء زکات و حج ندارند و مریض ها صوم ندارند بگوییم اهلّی قطب هم نماز و روزه نداشته باشند خلاف ظاهر است زیرا: در خطابات ان استطعت فحج آمده است یا گفته اگر به نصاب نرسید زکات نده. ولی ظاهر أدله نماز این است که نماز عماد دین است.

ص: ۹۱۹

و لذا آقای خوئی فرموده است: این که بگوییم چون شرط وجوب نمازها مثل طلوع فجر و زوال شمس و غروب شمس در قطب حاصل نمی شود لذا نماز بر اهالی قطب واجب نیست، قابل گفتن نیست و دین منهای نماز دین نیست.

و واقعاً هم وجدان متشرعی همین را می گوید و وجدان متشرعی از همین أدله استفاده شده است.

نتیجه این که: چون طلوع فجر و زوال و غروب شرط صحّت نماز است و در قطب نمی توان شرائط صحّت نماز را مراعات کرد لذا رفتن به قطب حرام است؛ ألم تکن أرض الله واسعاً فتهاجروا. در روایت داریم که شخصی می خواست به جایی برود که برف بوده است و آب نبوده است که حضرت می فرماید: به جایی که دینش را از بین می برد (یوبق دینه) نرود.

حکم مضطرّ

ولی اگر مضطرّ است که به مناطق قطبی برود یا مضطرّ است که در مناطق قطب بماند: تکلیف به أداء ساقط می شود زیرا بر شرط نماز که وقت باشد قادر نیست و وقتی ۲۴ ساعت گذشت قضای پنج نماز به عهده اش می آید لذا بعد از گذشت ۲۴ ساعت شروع کند به خواندن نماز قضاء و لازم نیست سریع بخواند چون قضاء موسّع است. و این شخص مثل فاقد الطهورین می شود.

حکم رفتن به کره ماه

و مرحوم خوئی فرموده اند: از این مطالب ظاهر می شود که رفتن به کره ماه هم حرام است زیرا این که ماه پانزده روز، روز و پانزده روز شب دارد که روز و شب نیست. و تمسّک به سیروا فی الأرض هم دلیل بر ارتکاب هر خلاف شرعی نمی شود و (مثل این می ماند که: شخصی خانه ارثی را غصب کرده بود و به برادرش نمی داد. به او گفتند چرا ارث را تقسیم نمی کنی؟! او هم گفت به خاطر روایت نبوی که: من سعاده المرء سعه داره)

دو اشکال به مرحوم خوئی مطرح می شود:

مناقشه اول

مناقشه ای که برخی در تعلیقه عروه مطرح کرده اند که: این که قطب رفتن حرام باشد خلاف شریعت سهله و سمحه است. خدا این همه امکانات را در قطب قرار داده است و لذا خلاف منابع طبیعی است که خدا برای استفاده مردم در قطب قرار داده است. و لذا در قطب رفتن و در قطب ماندن حرام نیست.

و برای نماز هم هر ۲۴ ساعت را تقسیم می کنیم و نماز می خوانیم.

جواب

این اشکال فنی نیست: اگر نرفتن به قطب یا رفتن از آنجا حرجی نباشد چه اشکالی دارد رفتن و ماندن در آنجا حرام باشد. و خلاف شریعت سهله و سمحه نیست. و این که منابع طبیعی دارد چه ربطی به ما دارد و آیا خدا منابع طبیعی را قرار داده است که ما نمازمان را ترک کنیم؟!

مناقشه دوم

می گوییم: ظاهر انصرافی أدله اوقات نماز این است که وقت باشد: ظاهر «أقم الصلاة لدلوك الشمس، و اذا زالت الشمس وجب الصلاتان» این است که: زمانی که در بلد تو دلوك شمس و زوال شمس باشد در این هنگام نماز بخوان و دلیل اوقات نماز نسبت به مناطق قطب اطلاق ندارد. بله دلیل وجوب (الصلاه عماد دینکم) نسبت به مناطق قطب اطلاق دارد.

و وقتی دلیل شرطیت شامل أهالی قطب نشد دیگر لزومی ندارد که بگوییم باید أهالی قطب این شرط را مراعات کنند و جایی بروند که بتوانند نماز را در طلوع فجر و زوال و غروب بخوانند.

کتاب الصلاة/اوقات فرائض/مسائل مستحدثه ۹۵/۱۲/۲۴

موضوع: کتاب الصلاه/اوقات فرائض /مسائل مستحدثه

خلاصه مباحث گذشته:

مسائل مستحدثه

ادامه بحث از حکم نماز و روزه در مناطق قطبی

بحث در قطب شمال و جنوب بود که شش ماه روز و شش ماه شب است.

مرحوم خوئی فرمودند: چون نماز بر همه مکلفین واجب است و شرط صحّت نماز و روزه، وقت است لذا عقلاً حرام است انسان در قطب بماند زیرا سبب تفویت نماز و روزه واجب می شود. و اگر مضطرّ به ماندن در قطبین بود تکلیف به أداء ساقط می شود ولی باید قضای نماز را به جا بیاورد.

ما اشکال کردیم که: این فرمایش مبتنی بر این است که دلیل شرطیت وقت در نماز، اطلاق داشته باشد و شامل مواردی که شب و روز ندارند هم بشوند در حالی که انصافاً یا مطمئن ایم به این که خطاب اقم الصلاه لدلوك الشمس انصراف به جایی دارد که دلوك شمس و غسق لیل وجود دارد و یا لااقل شبه انصراف وجود دارد و لذا صحیح است که بگوییم اطلاق در دلیل شرطیت نماز به وقت ثابت نیست هر چند اصل تکلیف به نماز ثابت است. و از شرطیت وقت در مناطق قطبی برائت جاری می کنیم. و لذا انسان در هر ۲۴ ساعت پنج نماز می خواند و ادایی هم هست. لذا نسبت به نماز دلیلی بر حرمت مسافرت یا وجوب هجرت نداریم.

و چون در روایت آمده است که مثل نماز مثل شستشوی پنج بار در شبانه روز در نهر است که باعث می شود اوئاخ انسان از بین برود، احتیاط این است که پنج نماز را بر ۲۴ ساعت توزیع کند نه این که پنج نماز را با هم بخواند. و نماز وقتی واجب شد در ۲۴ ساعت واجب شده است و محتمل نیست که در یک سال پنج نماز بخواند و از این انصراف دارد.

ص: ۹۲۲

حکم روزه در مناطق قطبی

بله نسبت به روزه چون قوامش به امساک در نهار شهر رمضان است شبه، قوی تر است: زیرا مبدأ وجوب روزه دخول شهر رمضان است و طلوع فجر قید واجب است و نمی توان گفت قید واجب منصرف به جایی است که نهار باشد زیرا قوام عرفی صوم به امساک در نهار است. لذا گفته می شود اگر می توانند کوچ کنند، در ماه رمضان کوچ کنند.

ولی هم آقای سیستانی و هم مرحوم امام فرموده اند که مسافرت واجب نیست: آقای سیستانی فرموده اند بعداً قضای آن را به

جا بیاورد ولی مرحوم امام قضاء را هم واجب ندانسته اند.

دو وجه برای عدم وجوب ادایی روزه

و شاید وجه عدم لزوم مسافرت این است که؛ در شهری که زندگی می کنیم نمی توانیم روزه بگیریم و این که واجب باشد برای روزه گرفتن به جای دیگر برویم دلیل ندارد. مثلاً کسی که در منطقه گرمسیر زندگی می کند و هوا آن قدر گرم است که نمی تواند روزه بگیرد و حرجی است دلیلی نداریم که اگر کوچ کردن حرجی نیست، رفتن به مناطق معتدل یا مسافرتی که موجب قصر است، واجب باشد.

و شاید وجه عدم لزوم مسافرت این باشد که: ظاهر «كلوا و اشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود» این است که روزه مشروط به شرط متأخری مثل طلوع فجر است هر چند وجوب از شب می آید. و وقتی شرط متأخر یعنی طلوع فجر در مناطق قطبی محقق نمی شود دیگر وجوب از اول ثابت نمی شود. و فرض این است که «كتب عليكم الصيام» به وجوب صوم شهر رمضان تفسیر شده است که مشروط به شرط متأخر طلوع فجر است.

ص: ۹۲۳

و هلال ماه حداقل در برخی ماههای رمضان قابل رؤیت است. علاوه بر این که معنا ندارد بگوییم ماه رمضان ندارند و خداوند ۱۲ ماه قرار داده است «ان عده الشهور عند الله اثنا عشر» و نمی توان گفت نه برج و نه ماه ندارند. منتها بگوییم چون هلال را نمی بینند به هلال مناطق نزدیک اکتفا کنند؛ اگر نگوییم برای کل زمین رؤیت هلال در یک شهر کافی است حال با تفصیلی که در آن وجود دارد.

امام ره قضا را واجب نمی دانند و شاید به این خاطر باشد که وقتی أداء واجب نبود دیگر فوت صدق نمی کند تا قضا واجب باشد.

آقای سیستانی قضا را واجب می دانند به این خاطر که از أدله تعدد مطلوب استفاده می شود: صوم شهر رمضان و صوم ثلاثین يوماً؛ و تعدد مطلوب از این آیات استفاده می شود: و لتكملوا العده، که ظاهر آن این است که هدف نهایی صوم شهر کامل است. یا آیه کتب علیکم الصیام.

مناقشه فنی در این دو وجه

لذا فرمایش آقای سیستانی اقرب است و قضا واجب است. بلکه از نظر فنی ممکن است از دو وجهی که برای عدم وجوب أداء گفته شد، جواب داده شود؛

وجه اول این بود که: در مکان خودش نمی تواند روزه بگیرد و دلیل بر وجوب سفر به مکانی که بتواند روزه بگیرد نداریم؛

اطلاق دلیل همین را اقتضاء می کند؛ گاهی شخص مریض است و نمی تواند روزه بگیرد که المریض لایسعه الصوم. ولی گاهی روزه بر او در این شهر حرجی است ولی در شهر سردسیر حرجی نیست که اطلاق دلیل می گوید روزه واجب است، مگر این که خودش را داخل در عنوان مسافر کند.

و تفکیک بین نماز که کوچ کردن واجب نیست و بین روزه که کوچ کردن واجب است، اشکالی ندارد و مفاد أدله همین است.

اما وجه دوم که طلوع فجر شرط متأخر است و ایجاد آن لازم نیست؛

خالی از وجه نیست ولی نه از باب برهان عقلی، زیرا برهان عقلی اقتضا نمی کند که در جایی که می توانی طلوع فجر را تحصیل کنی باز هم بگوئیم طلوع فجر شرط متأخر است زیرا شرط متأخر برای جایی است که امکان تحصیل ندارد ولی در جایی که امکان تحصیل وجود دارد اشکالی ندارد طلوع فجر قید واجب باشد. لذا مشکل عقلی ندارد ولی شبهه انصراف عرفی که در باب نماز بود در این جا هم مطرح می شود که کلوا و اشربوا حتی یتبین لکم الخیط الأبیض انصراف دارد به جایی که این شخص خیط أبيض و لیل «أتموا الصیام إلى اللیل» دارد. و لذا ادای روزه واجب نیست ولی قضای روزه واجب است.

این محصل عرض ما در حکم نماز و روزه در قطبین بود.

فرع دوم از مسائل مستحدثه اوقات صلاه

هم در تحریر جلد دوم و هم در منهاج الصالحین آخر جلد اول ذکر شده است؛

نماز صبح را در قم می خوانی و سوار هواپیمایی می شوی که مثلاً به سمت استانبول می رفت و در آنجا تازه طلوع فجر محقق می شود که این صورت خارجاً هم ممکن است؛

در این صورت امام ره و آقای سیستانی فرموده اند که واجب نیست دوباره نماز صبح خوانده شود زیرا یکبار نماز صبح را با طلوع فجر در قم خواندی. آقای خوبی و مرحوم استاد فرموده اند که احتیاط واجب این است که یک بار دیگر نماز را بخوانی و شاید به خاطر اطلاق أقم الصلاه للذک الشمس و قرآن الفجر، اذا دخل الوقت فصل است. ولی انصاف این است که اطلاعات از فرض غیر متعارف انصراف دارد. مخصوصاً در صحیح هاشم بن سالم آمده است که: انما کلفهم فی الیوم و اللیله خمس صلوات و هم یطیقون علی أكثر من ذلک: خدا در شبانه روز پنج نماز واجب کرده است نه بیشتر، با این که می توانستند بیشتر بخوانند.

شاید اشکال شود که چرا در روزه غیر از این را گفتید که ظاهراً امام ره هم غیر از این را می گوید؛ فرض کنید در بیروت که حدود دو ساعت با افق مشهد تأخیر دارد، اگر هلال شوال را در شب جمعه در بیروت دیدید و با هواپیما به مشهد آمدی و گفتند که هلال را پیدا نکردیم می گویند باید روزه بگیرد با این که در بیروت سی روز روزه گرفته است و ماه هم از سی روز بیشتر نمی شود.

که می گوئیم اشکال ندارد و این دو مسأله قابل جمع است: در مورد ماه رمضان دلیل داریم که من شهد منکم الشهر فليصمه و دلیلی که می گوید ماه رمضان یا هر ماهی سی روز بیشتر نمی شود ذات ماه را می گوید و نظر به انتقال مکلف از شهری به شهر دیگر ندارد و این بر خلاف بحث طلوع فجر است که اطلاق آن فرد ثانی از طلوع فجر در استانبول را شامل نمی شود.

در مورد مریض و مسافر گفتند و لتكملوا العده عددی که بر او واجب می شود را باید قضا کند که اگر مریض بود و از بیروت به مشهد آمد باید ۳۱ روز را قضا کند.

و جالب این است که گاهی برعکس می شود:

۲۸ روز روزه می گیرد و شب ۲۹ رمضان به بیروت می رود و در بیروت اعلام کردند که هلال دیده شده است و این شخص ۲۸ روز روزه گرفت که اشکالی ندارد و عده این شخص ۲۸ روز است. حال احتیاط می کنند که یک روز روزه بگیرد زیرا شاید «لتكملوا العده» شاید به این معنا باشد که حداقل ماه را روزه گرفته باشی و حداقل ماه ۲۹ روز است.

ولی به هر حال قیاس روزه به نماز صحیح نیست و حق با آقای سیستانی و امام ره است که الأظهر عدم وجوب تکرار صلاه الصبح. زیرا اذا طلعت الفجر فصل الصبح از نماز دوم در استانبول انصراف دارد.

فرع سوم

اگر نماز صبح را در قم نخواند تا آفتاب طلوع کرد و سریع به استانبول رفت و آنجا هنوز آفتاب طلوع نکرده بود: امام ره فرموده است که نماز ادائی است و بر هر کس حرج نداشته باشد واجب است این کار را انجام دهد ولی ضرر مالی رافع تکلیف نیست مگر این که از ضرر مالی به حرج بیفتد.

آقای سیستانی می فرماید: احتیاط واجب این است که نماز را به نیت ما فی الذمه بخواند و معلوم نیست نمازش ادایی باشد؛ معنایش این است که اگر آفتاب غروب کرد و به استانبول رفت باید احتیاط کند و هم دو نماز دو رکعتی بخواند چون شاید نمازش ادائی باشد و او مسافر است. و شاید نمازش قضایی باشد لذا باید دو نماز چهار رکعتی هم بخواند، البته می تواند این نماز را بعداً بخواند.

به نظر ما فرمایش مرحوم امام ره صحیح است زیرا فاتحه فریضه صدق نمی کند. و حدیث ردّ شمس همین است که وقتی خورشید غروب کرد حضرت صلی الله علیه و آله ردّ الشمس کرد تا امام علی علیه السلام نماز ادایی بخواند.

فرع چهارم

اگر هواپیمایی سوار شوید و از شرق به غرب بروید و آن قدر سرعت آن زیاد است که مساوی با حرکت زمین است به گونه ای که خورشید در همان حالت طلوع باقی می ماند:

ص: ۹۲۷

امام ره و مرحوم خویی فرموده اند: این سفرها حرام است زیرا شما در بلادی قرار داری که لیل و نهار دارد و شما واجب را تفویض می کنید. و موضوع تکلیف این است که در بلدی باشی که لیل و نهار دارد و این موضوع محقق است.

امام ره فرموده اند که اگر کسی قائل به جواز همچون سفری شود دیگر نماز نه آداء و نه قضاء بر آن واجب نیست.

و لکن به نظر ما این فرمایش وجهی ندارد زیرا اگر فرض شود من مضطرّ به پرواز باشم یعنی پرواز برای من جایز باشد، من فاتته فریضه فلیقضها شامل آن می شود.

فرع بعد: ایستگاههای فضایی که گفته می شد هر شبانه روز ۱۸ بار دور زمین می چرخد یعنی ۱۸ بار اوقات نماز دارد.

محرمات/قمار /لعب با غیر آلات قمار مع الرهان/أدله روایی حرمت ۹۵/۱۲/۲۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: محرمات/قمار /لعب با غیر آلات قمار مع الرهان/أدله روایی حرمت

خلاصه مباحث گذشته:

لعب مع الرهان با غیر آلات قمار

بحث راجع به این بود که راهنه و برد و باخت مالی با غیر آلات معده للقمار حرام تکلیفی است یا تنها حرمت وضعی دارد. صاحب جواهر فرمود حرمت تکلیفی ندارد. ولی ادعای اجماع بر حرمت تکلیفی آن شده بود.

أدله روایی حرمت

روایت سوم (لعن ملائکه)

عمده استدلال به روایت عبدالرحمن بن سیابه بود:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْعَلَمَاءِ بْنِ سَيَابَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ شَهَادَةِ مَنْ يَلْعَبُ بِالْحَمَامِ - قَالَ لَا بَأْسَ إِذَا كَانَ لِمَا يُعْرَفُ بِفِسْقٍ - قُلْتُ فَإِنَّ مَنْ قَبَلْنَا يَقُولُونَ قَالَ عُمَرُ هُوَ شَيْطَانٌ - فَقَالَ سُبْحَانَ اللَّهِ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ - إِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَنْفُرُ عِنْدَ الرَّهَانِ - وَ تَلْعَنُ صَاحِبَهُ مَا خَلَا الْحَافِرَ وَ الْخُفَّ وَ الرَّيشَ وَ النَّصْلَ - فَإِنَّهَا تَحْضُرُهُ الْمَلَائِكَةُ - وَ قَدْ سَأَلَ رَسُولُ اللَّهِ ص أَسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ وَ أُجْرَى الْخَيْلِ (۱).

ص: ۹۲۸

۱- (۱) وسائل الشيعه، العلامة الشيخ حرّ العاملي، ج ۲۷، ص ۴۱۳، كتاب الشهادات، باب ۵۴، ح ۳، ط آل البيت.

مناقشه سندی

عبدالرحمن بن سیابه توثیق ندارد و تنها در تفسیر قمی آمده است که به نظر ما مهم نیست زیرا گفته ایم که معلوم نیست دیباجه از علی بن ابراهیم قمی باشد و شاهد آن این است که در دیباجه که می گوید ما از ثقات نقل می کنیم، در آخر دیباجه چنین تعبیر می کند که: حدّثنا ابوالفضل العباس حدّثنا علی بن ابراهیم قمی: که معلوم نیست قائل این کلام کیست: علی بن حاتم قزوینی یا شخص دیگر. و نیز این کتاب تنها تفسیر قمی نیست و تفسیر دیگر هم در این کتاب آمده است که البته قدر متیقن آن این است که تفسیر ابي الجارود و تفسیر علی بن ابراهیم قمی است.

جواب از مناقشه سندی

ولی چون ابن ابي عمير از او نقل می کند ما او را ثقه می دانیم.

مناقشه دلالی

لعن ملائکه دلیل بر حرمت نیست و لعن ملائکه به این معنا است که نفرین می کنند که از رحمت خدا دور باشد ولی ثابت نمی شود که مستحقّ عذاب الهی است؛ در لغت برای لعن معانی ای ذکر می کند که اعم از حرمت است و روایات هم گاهی لعن را در مکروهات به کار برده است؛

لعن در لغت

در کتب لغت چنین آمده است:

۱- مفردات راغب:

اللَّعْنُ: الطرد والإبعاد علی سبیل السخط، و ذلك من الله تعالى فی الآخرة عقوبه، و فی الدنیا انقطاع من قبول رحمة و توفیقه، و من الإنسان دعاء علی غیره: به دور کردن یک فرد لعن می گویند. گاهی عشیره ای فردی را طرد می کردند و به او لعین می گفتند. و گاهی طرد به این خاطر است که آن قبیله آن فرد را در شأن خود نمی بینند و لذا او را طرد می کنند. و لعین را عقاب نمی کردند ولی او را در جمع خودشان راه نمی دانند.

اللام والعین و النون أصلٌ صحیحٌ يدلُّ على إبعادٍ و إطرادٍ. و لعنَ اللهُ الشَّيْطَانَ: أبعده عن الخير و الجَّه. و يقال للذُّب لعین، و الرُّجُل الطَّرِيد لعین.

۳-در صحاح:

اللَّعْنُ: الطَّرْدُ و الإبعادُ من الخير: ولی به معنای عذاب نیست.

۴-بله در کتاب العین می گوید:

اللَّعْنُ: التعذیب، و المُلْعَنُ: المعذب، ولی در عین حال می گوید: و اللَّعِينُ المشتوم المسبوب، لَعْنَتُهُ: سببته. و به معنای ناسزا گفتن گرفته است. و لازمه حرام بودن استحقاق عقاب اخروی است نه ناسزا گفتن ملائکه. لذا ناسزا گفتن ملائکه نسبت به کسی که مرانه انجام می دهد دلالت بر حرمت نمی کند.

۵-نهایه ابن اثیر:

و أصل اللَّعْنُ: الطَّرْدُ و الإبعادُ من الله، و من الخلق السَّبِّ و الدَّعَاء: و به معنای طرد از رحمت است

۶-که در کتاب مجمع البحرین همین گونه معنا کرده است:

و اللعن: الطرد من الرحمه...و اللعن: الإبعاد، و كانت العرب إذا تمرد الرجل منهم أبعده منهم و طرده لثلا- تلحقهم جرائره فيقال لعن بني فلان.

گفته می شود که لعن به لحاظ لغت به معنای طرد و دور کردن از رحمت و ناسزا گفتن است که با حرمت ملازمه ای ندارد.

لعن در روایات

برخی از روایات هم تعبیر به لعن و ملعون کرده است در حالی که مورد روایت از مکروهات است؛

روایت اول

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ يَأْسِينَاهُ عَنْ حَمَادِ بْنِ عَمْرٍو وَ أَنَسِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ آبَائِهِ فِي وَصِيَّتِهِ النَّبِيِّ ص لِعَلِيٍّ ع قَالَ: يَا عَلِيُّ لَعَنَ اللَّهُ ثَلَاثَةً أَكَلَ زَادَهُ وَحَدَهُ- وَ رَاكَبَ الْفَلَاهُ وَحَدَهُ- وَ النَّائِمَ فِي بَيْتٍ وَحَدَهُ. (۱)

ص: ۹۳۰

قَالَ وَقَالَ ع مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ وَضَعَ رِدَاءَهُ فِي مُصِيبِهِ غَيْرِهِ. (۱)

جزع و فزع ولو در مصیبت دیگران قطعاً حرام نیست و آنی که محل بحث است این است که زخم به خودش وارد کند یا موهای خود را بکند.

أَحْمَدُ بْنُ فَهْدٍ فِي عُدَّةِ الدَّاعِي عَنْ عَبْدِ الْمُؤْمِنِ الْأَنْصَارِيِّ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى ع قَالَ: الْمُؤْمِنُ أَخُو الْمُؤْمِنِ لِأَبِيهِ وَ أُمِّهِ - مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ اتَّهَمَ أَخَاهُ - مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ عَشَّ أَخَاهُ - مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ لَمْ يَنْصَحْ أَخَاهُ - مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ اخْتَجَبَ عَنْ أَخِيهِ - مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ اغْتَابَ أَخَاهُ. (۲)

وَ عَنْهُمْ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ وَ غَيْرِهِ رَفَعُوهُ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع مَلْعُونٌ مَنْ تَرَأَسَ مَلْعُونٌ مَنْ هَمَّ بِهِ - مَلْعُونٌ مَنْ حَدَّثَ نَفْسَهُ بِهَا. (۳)

دنبال ریاست رفتن به خاطر ریاست در دین مذموم است.

وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: مَنْ اسْتَوَى يَوْمَهُ فَهُوَ مَغْبُوتٌ - وَ مَنْ كَانَ آخِرَ يَوْمِيهِ خَيْرَهُمَا فَهُوَ مَغْبُوتٌ - وَ مَنْ كَانَ آخِرَ يَوْمِيهِ شَرَّهُمَا فَهُوَ مَلْعُونٌ - وَ مَنْ لَمْ يَرَ الزِّيَادَةَ فِي نَفْسِهِ فَهُوَ إِلَى النُّقْصَانِ - وَ مَنْ كَانَ إِلَى النُّقْصَانِ فَالْمَوْتُ خَيْرٌ لَهُ مِنَ الْحَيَاةِ. (۴)

-
- ۱- (۷) وسائل الشیعه، العلامة الشیخ حرّ العاملی، ج ۲۰، ص ۴۴۱، أبواب ما یحرم بالمصاهره ونحوها، باب ۱۴، ح ۲، ط آل البيت.
 - ۲- (۸) وسائل الشیعه، العلامة الشیخ حرّ العاملی، ج ۱۲، ص ۲۳۱، أبواب احکام العشره فی السفر والحضر، باب ۱۰۱، ح ۵، ط آل البيت.
 - ۳- (۹) وسائل الشیعه، العلامة الشیخ حرّ العاملی، ج ۱۵، ص ۳۵۱، باب وجوبه، باب ۵۰، ح ۶، ط آل البيت.
 - ۴- (۱۰) وسائل الشیعه، العلامة الشیخ حرّ العاملی، ج ۱۶، ص ۹۴، بقیه ابواب جهاد النفس وما یناسبه، باب ۹۵، ح ۵، ط آل البيت.

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ عُثْمَانَ الْكَرَّاجِكِيُّ فِي كِتَابِ كَنْزِ الْفَوَائِدِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ بْنِ شاذَانَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ سَمِعْتُ الصَّادِقَ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ يَقُولُ فِي حَدِيثٍ يَا يُونُسُ مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ آذَى جَارَهُ- مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ رَجُلٌ يَبْدُوهُ أَخُوهُ بِالصُّلْحِ فَلَمْ يُصَالِحْهُ- مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ حَامِلُ الْقُرْآنِ مُصَيَّرٌ عَلَى شَرْبِ الْخَمْرِ- مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ عَالِمٌ يُؤْتَمُّ سُلْطَانًا جَائِرًا- مُعِينًا لَهُ عَلَى جَوْرِ- «٢» مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مُبْغِضٌ عَلَى بْنِ أَبِي طَالِبٍ ع- فَإِنَّهُ مِمَّا أَبْغَضَهُ حَتَّى أَبْغَضَ رَسُولَ اللَّهِ ص- وَ مَنْ أَبْغَضَ رَسُولَ اللَّهِ ص لَعَنَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ- مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ رَمَى مُؤْمِنًا بِكُفْرٍ- وَ مَنْ رَمَى مُؤْمِنًا بِكُفْرٍ فَهُوَ كَقَاتِلِهِ- مَلْعُونَةٌ مَلْعُونَةٌ امْرَأَةٌ تُؤْذِي زَوْجَهَا أَوْ تَعْتَمُهُ- وَ سَيِّعِيدَةٌ سَعِيدَةٌ امْرَأَةٌ تُكْرِمُ زَوْجَهَا وَ لَا تُؤْذِيهِ- وَ تُطِيعُهُ فِي جَمِيعِ أَحْوَالِهِ إِلَى أَنْ قَالَ- مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ قَاطِعٌ رَحِمٍ- مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ صَدَّقَ بِسِحْرِ- مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ قَالَ الْإِيمَانَ قَوْلًا بِلَا عَمَلٍ- مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ وَهَبَ اللَّهُ لَهُ مَالًا- فَلَمْ يَتَصَدَّقْ مِنْهُ بِشَيْءٍ أَوْ مَا سَمِعْتَ أَنَّ النَّبِيَّ ص قَالَ- صِدْقُهُ دِرْهَمٌ أَفْضَلُ مِنْ صِيَامِهِ عَشْرٍ لِيَالٍ- مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ ضَرَبَ وَالِدَهُ أَوْ وَالِدَتَهُ- مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ عَقَّ وَالِدَيْهِ- مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ لَمْ يُوقِّرِ الْمَسْجِدَ. (١)

تعظیم مسجد واجب نیست. بله هتک حرمت مسجد حرام است ولی تعبیر به عدم توقیر به جای هتک، عرفی نیست.

روایت دوازدهم

أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبِ الطَّبْرِسِيُّ فِي الْإِحْتِجَاجِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ الْكَلِينِيِّ رَفَعَهُ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَنَّهُ طَلَبَ مِنَ الْعَمْرِيِّ أَنْ يُوصِلَهُ إِلَى صَاحِبِ الزَّمَانِ ع- فَأَوْصَلَهُ وَ ذَكَرَ أَنَّهُ سَأَلَهُ فَأَجَابَهُ عَنْ كُلِّ مَا أَرَادَ- ثُمَّ قَامَ وَ دَخَلَ الدَّارَ قَالَ فَذَهَبْتُ لِأَسْأَلَ- فَلَمْ يَسْمَعْ وَ مِمَّا كَلَّمَنِي بِأَكْثَرِ مَنْ أَنْ قَالَ- مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ أَخَّرَ الْعِشَاءَ إِلَى أَنْ تَسْتَبِكَ النُّجُومُ- مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ أَخَّرَ الْعِدَاءَ- إِلَى أَنْ تَنْقُضِيَ النُّجُومُ وَ دَخَلَ الدَّارَ. (٢)

ص: ٩٣٣

١- (١١) وسائل الشيعه، العلامة الشيخ حرّ العاملي، ج ١٦، ص ٢٨٠، باب وجوبهما وتحريم تركهما، باب ٤١، ح ٧، ط آل البيت.

٢- (١٢) وسائل الشيعه، العلامة الشيخ حرّ العاملي، ج ٤، ص ٢٠١، أبواب المواقيت، باب ٢١، ح ٧، ط آل البيت.

گفته می شود که این روایات تنها در این ظهور دارد که حضرت آن ها را نفرین کرده است و یا بیان می کند که از رحمت خدا دور است. ولی ثابت نمی کند که گناه است و عقاب دارد.

خلاصه این که نه در لغت و نه در روایات لعن ظهور در عقاب و حرمت ندارد، مخصوصاً لعن ملائکه که ظریف اند و تاب دیدن کارهای مکروه را هم ندارند.

جواب از مناقشه دلالی (ظهور متشرعی لعن در حرمت)

ولی انصاف این است که: این تعبیر ها در عرف متشرعی ظهور در حرمت دارد. و ممکن است انسان متدین عادل کار مکروهی انجام دهد و هر مکروهی هم جایز است و معنا ندارد او را لعن کنند. گاهی فعل ملعون است و گاهی جسد ملعون است و گاهی شخص ملعون است و قرینه داریم. ولی گاهی شخص ملعون است و قرینه نداریم که در عرف متشرعی ظهور در حرمت دارد: انّ الملائکه تنفر عند الرهان و تلعن صاحبه و ظاهر لعن ملائکه فضلاً از لعن پیغمبر و خدای متعال، در حرمت است و حداقل عقلاء احتجاج می کنند: امام قدس سره بیانی دارند که ظهور امر در حرمت نیست ولی عقلاء در موارد امر مولا- احتجاج می کنند و حجّت عقلائیّه است و این جا هم بعید نیست این را بگوییم که وقتی روایت می گوید که ملائکه صاحب رهان را لعن می کند عقلاء مستحقّ عقاب خواهی بود و حجّت عقلائی است که دیگر عموم دلیل برائت نمی تواند رادع آن باشد.

این عمده دلیل ما بر حرمت شرط بندی است.

نکته: و معیار در حرمت، رهان و برد و باخت است و صدق لعب لازم نیست. بله ما در بحث قمار این را گفتیم که مرحوم استاد در صدق قمار، لعب را شرط می داند ولی در حرمت رهان، صدق لعب لازم نیست و شرط بندی کننده ملعون ملائکه است.

رهان در صورتی است که بازنده به برنده چیزی بدهد ولی اگر شخص ثالث جایزه بدهد جزماً یا احتمالاً رهان صدق نمی کند که در صورت شک براءت جاری می کنیم.

اگر بگویند که شرط شرکت در این بازی این است که مقداری پول بدهند و بعد کسی که این بازی را برگزار می کند بگوید من به برنده جایزه می دهم که مشکلی ندارد: انما يحلل كلام و يحرم كلام. ولو پول آن را از خود شرکت کنندگان به بهانه ای گرفته اند.

ولی اگر با خود مؤسسه شرط بندی کنند حرام است مثلاً: قراردادی با مخابرات بسته اند که هر کس با این شماره در فلان ساعت زنگ بزند قیمت بیشتری از او بگیرد بعد اعلام می کنند که ما قرعه کشی می کنیم و به اسم هر کسی آمد به او جایزه می دهیم که این شرط بندی با مؤسسه است که به قید قرعه از او جایزه بگیرد. مثلاً ده هزار تومان با تلفن زدن به او می دهید و شرط می کنید و لذا اگر قرعه به نام شما در نیامد و به شما جایزه را ندادند شما شکایت می کنید.

فعلاً به این نتیجه رسیدیم که رهان که امروز به شرط بندی و قرارداد برد و باخت مالی معنا می کنند ولو صدق قمار نکند حرام تکلیفی است.

اما راجع به پولی که گرفته می شود که آیا مطلقاً حرام است یا در آن تفصیل است که روایاتی دارد و بحث جدیدی است که بعد مطرح می کنیم: امام ره در مثل ثمن الخمر و أجر المغنیه فرموده اند که اگر صاحب مال که پول را می دهد راضی هم باشد باز حرام است.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات فرائض/نماز و روزه در سفینه فضایی/مسأله دوم عروه

خلاصه مباحث گذشته:

مسائل مستحدثه اوقات صلاه

نماز و روزه در سفینه های فضایی

آخرین مسائلی که از مسائل مستحدثه اوقات صلاه مانده است این است که:

اگر شخصی در این سفینه های فضایی قرار بگیرد که با سرعت زیاد دور زمین حرکت می کند به گونه ای که در ۲۴ ساعت دو روز و دو شب دارد و گاهی بیشتر و تا هفت روز و هفت شب هم گفته شده است. بحث این است که این شخص چه وظیفه ای دارد؛ آیا برای هر طلوع فجر و زوال شمس و غروب شمسی نماز واجب می شود تا اگر در ۲۴ ساعت دو شب و دو روز داشته باشد ده نماز بر او واجب باشد.

در این مسأله اختلاف است؛

امام قدس سره فرموده اند:

در ۲۴ ساعت بیش از پنج نماز نداریم لذا این شخص در یکی از این طلوع فجرها نماز صبح و در یکی از این زوال شمسها نماز ظهر و عصر و در یکی از این غروب شمسها نماز مغرب و عشاء را می خواند. و حتی بعید نیست در طلوع فجر اول نماز صبح را بخواند و با زوال شمس نماز ظهر را بخواند و نماز عصر را هم بخواند و بعد از غروب آفتاب نماز مغرب را بخواند و نماز عشاء را بخواند. و در طلوع فجر روز بعدی نماز صبح و در زوال شمس آن نماز عصر و در غروب شمس آن نماز عشاء را بخواند. البته احتیاط این است که این گونه خوانده نشود و ترتیب مراعات شود و نماز ظهر را بعد از نماز صبح بخواند و وقتی نماز ظهر را می خواند نماز عصر را هم بخواند.

ص: ۹۳۶

مرحوم خوئی تفصیل داده اند؛

اگر حرکت این سفینه دو برابر زمین باشد که عملاً ۲۴ ساعت دو روز و دو شب می شود: أظهر این است که واجب است ده نماز بخواند.

ولی اگر حرکت این سفینه بسیار سریع باشد که هر سه ساعت یک بار دور زمین می چرخد و عملاً هر سه ساعت یک شبانه روز بشود، اثبات وجوب نماز بر او به این نحو که هر سه ساعت پنج نماز واجب بشود، مشکل است و احتیاط این است که در هر ۲۴ ساعت پنج نماز بخواند. (و أما إذا كانت سرعتها ضعف سرعه الأرض، فعندئذ - بطبیعه الحال - تتم الدورة فی کل اثنی عشر ساعه و فی هذه الحاله هل یجب علیه الإتیان بصلاه الصبح عند کل فجر و بالظهرین عند کل زوال و بالعشائین عند کل غروب؟ فیہ وجهان الأحوط بل الأظهر الوجوب نعم لو دارت حول الأرض بسرعه فائقه بحیث تتم کل دوره فی ثلاث ساعات مثلاً أو أقل، فعندئذ إثبات وجوب الصلاه علیه عند کل فجر و زوال و غروب بدلیل مشکل جداً، فالأحوط الإتیان بها فی کل أربع و عشرین ساعه (۱))

و لکن این که ایشان فرموده اند أحوط این است که در هر ۲۴ ساعت پنج نماز بخواند: این احتیاط نیست بلکه قدر متیقن است زیرا شما گفتید اثبات وجوب برای هر طلوع فجر و زوال و غروبی مشکل است.

بله اگر می فرمودید أدله طلوع و غروب شامل این فرض نمی شود باید می گفتید سفر به این نحو حرام است ولی در این جا نفرمودید که سفر حرام است و وجهی هم ندارد زیرا طلوع و غروب دارد.

ص: ۹۳۷

و نیز اشکال می شود که:

چه فرقی بین دو طلوع و غروب و هفت طلوع و غروب می باشد. اگر طلوع فجر از این موارد انصراف دارد فرقی بین دو و هفت نیست و اگر انصراف ندارد در هر دو صورت باید با طلوع و غروب نماز واجب شود و تفصیل وجهی ندارد و در فرضی که در هر سه ساعت یک بار دور زمین می چرخد احوط این نیست که پنج نماز در هر ۲۴ ساعت بخواند.

آقای سیستانی هم نظیر این کلام را بیان کرده اند که:

و أما إذا كانت سرعتها ضعف سرعه الأرض، فعندئذ بطبيعته الحال تتم الدورة في كل اثنتي عشر ساعة، و في هذه الحالة هل يجب عليه الإتيان بصلاته الصبح عند كل فجر، و بالظهرين عند كل زوال، و بالعشائين عند كل غروب؟ فيه وجهان: الأحوط الوجوب.

و لو دارت حول الأرض بسرعه فائقه بحيث تتم كل دوره في ثلاث ساعات مثلاً أو أقل، فالظاهر عدم وجوب الصلاه عليه عند كل فجر و زوال و غروب، و الأحوط حينئذ الإتيان بها في كل أربع و عشرين ساعه بنيه القربه المطلقه، مراعيأ وقوع صلاه الصبح بين الطلوعين، و الظهرين بين زوال و غروب بعدها، و العشائين بين غروب و نصف ليل بعد ذلك. (۱)

تنها آقای خوئی در فرض اول فرمودند اظهر این است که برای هر طلوع فجر نماز صبح بخواند ولی آقای سیستانی فرمودند احوط این است که برای هر طلوع فجر نماز بخواند.

به نظر ما حق با امام قدس سره می باشد زیرا:

أدله ای که می گوید هنگام طلوع فجر یا زوال شمس یا غروب شمس نماز بخوان به طلوع و زوال و غروب عادی انصراف دارد و لذا دلیلی نداریم که این شخص در سفینه فضایی حتی در فرضی که در ۲۴ ساعت دو بار دور زمین می چرخد، باید برای هر طلوع و هر زوالی و هر غروبی نماز بخواند.

ص: ۹۳۸

توجه شود که:

این که در صحیح هشام آمده است: أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدِ الْبُرْقِيِّ فِي الْمَحَاسِنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَا كَلَّفَ اللَّهُ الْعِبَادَ إِلَّا مَا يُطِيقُونَ إِنَّمَا كَلَّفَهُمْ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ خَمْسَ صَلَوَاتٍ وَ كَلَّفَهُمْ مِنْ كُلِّ مِائَتِي دَرَاهِمٍ خَمْسَةَ دَرَاهِمٍ وَ كَلَّفَهُمْ صِيَامَ شَهْرِ فِي السَّنَةِ وَ كَلَّفَهُمْ حَجَّةً وَاحِدَةً وَ هُمْ يُطِيقُونَ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ الْحَدِيثُ (۱).

دلیل ما نیست زیرا:

اولاً این شخص در سفینه فضایی دو روز و دو شب دارد و هر دوازده ساعت یک یک یوم و یک لیله دارد لذا انما کلفهم فی الیوم و اللیله خمس صلوات صادق می شود.

ثانیاً این روایت در مقام بیان حکم شرعی و تشریح و قانون گذاری نیست بلکه این را بیان می کند که خداوند متعال به حداکثر توان مردم تکلیف نکرده است بلکه در تکلیف تسامح کرده است و با این که می توانستند بیشتر از پنج نماز بخوانند ولی خداوند تنها پنج نماز را واجب کرد.

شبه آنچه در بحث تلقیح مصنوعی مطرح است که: اگر تخمک را از زنی بگیرند و در داخل رحم زن دیگر پرورش دهند و بچه به دنیا بیاید. پدر معلوم است که صاحب نطفه است (و این که این کار حرام است یا نه بحث دیگری است) شرعاً و عرفاً پدر صاحب نطفه است (خلاقاً للسید الحکیم قدس سره که می فرمایند این شخص بی پدر است. ولی این صحیح نیست و در عرف عقلاء، پدر را صاحب نطفه می دانند و مؤید آن این است که: زنی با شوهر خود همبستر شد و این زن با دختری مساحقه کرد و نطفه شوهر را به آن دختر منتقل کرد و دختر حامله شد که روایت می گوید پدر این نوزاد صاحب نطفه است.)

ص: ۹۳۹

۱- (۳) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱، ص ۲۸، ابواب مقدمه العبادات، باب ۱، شماره ۳۷، ط آل البیت.

أما بحث است که مادر در این مثال چه کسی است آیا صاحب تخمک مادر است و یا صاحب رحم مادر است:

مرحوم خوئی و استاد فرموده اند که: صاحب رحم مادر است زیرا قرآن می گوید: *إِن مَّهَاتِهِمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ* یعنی مادرانشان کسانی اند که این ها را زاییده اند لذا معلوم می شود مادر کسی است که نوزاد را به دنیا می آورد که صاحب رحم نوزاد را به دنیا می آورد. (اگر تخمک را در دستگاه پرورش بدهند ایشان می گویند که این نوزاد بی مادر است)

در حالی که این استدلال عرفی نیست زیرا: آیه در مقام تشریح نیست و یک امر تکوینی غالبی را بیان می کند که وقتی ظهر می کنی و به زن خود می گویی *ظَهْرَكَ عَلَيَّ كَظَهْرِ أُمِّي* اثر ندارد و مادر تنها کسی است که انسان را به دنیا آورده است.

ما نحن فيه هم همین گونه است و *إِنَّمَا كَلَفَهُمْ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ خَمْسَ صَلَوَاتٍ* در مقام تشریح نیست که قانون بدهد که در هر ۲۴ ساعت تنها پنج نماز واجب است بلکه در مقام بیان مطلب دیگری است.

بلکه دلیل ما این است که:

در دلیل وجوب نماز صبح هنگام طلوع فجر اطلاق نسبت به طلوع فجر های غیر طبیعی وجود ندارد. و از طرفی می دانیم در هر ۲۴ ساعت قطعاً پنج نماز واجب است و وجوب مازداد بر آن مشکوک است لذا برائت جاری می کنیم. لذا نتیجه همان فرمایش امام قدس سره می شود که می تواند یکی از این طلوع فجر ها را برای نماز صبح و یکی از زوال شمس ها را برای نماز ظهر انتخاب می کند و یکی از زوال شمس ها را برای نماز عصر انتخاب می کند ولی باید نماز عصر بعد از نماز ظهر خوانده شود و ترتیب مراعات شود.

ص: ۹۴۰

و این که نماز صبح در این ۲۴ بخواند ولی در طلوع فجر نخواند بلکه هر موقع خواست بخواند عرفی نیست و محتمل نیست و لااقل خلاف احتیاط است. فرض این است که طلوع فجر شرط نماز صبح است و متمکن از رعایت آن است.

نکته: اگر سفینه هر ۴۸ ساعت یک بار دو زمین بچرخد ممکن است ملتزم شویم تنها در این ۴۸ ساعت پنج نماز واجب است.

نسبت به حکم روزه:

برای کسی که کثیر السفر است و یا سفر او سفر معصیت است و باید ماه رمضان را روزه بگیرد در حالی که در یک ماه شصت روز و شصت شب دارد، مسأله مشکل است و به نظر می رسد به اندازه سی روز روزه بگیرد و بیشتر از این دلیلی بر روزه گرفتن نداریم که باید شصت روز، روزه بگیرد و من شهد منکم الشهر فليصمه أصل وجوب روزه را بیان می کند و اطلاقی نسبت به این فرض ندارد. و کوتاه شدن روز اشکالی ندارد مثل بعضی مناطق که روزی کوتاه و شب هایی طولانی دارند. مقتضای احتیاط کامل این است که در تمام این شصت روز، روزه بگیرد.

مسأله دوم از مسائل اوقات صلاه

صاحب عروه می فرماید:

المراد باختصاص أول الوقت بالظهر و آخره بالعصر و هكذا في المغرب و العشاء عدم صحه الشريكه في ذلك الوقت

مع عدم أداء صاحبه فلا مانع من إتيان غير الشريكه فيه كما إذا أتى بقضاء الصبح أو غيره من الفوائت في أول الزوال أو في آخر الوقت و كذا لا مانع من إتيان الشريكه إذا أدى صاحبه الوقت فلو صلى الظهر قبل الزوال بظن دخول الوقت فدخل الوقت في أثنائها و لو قبل السلام حيث إن صلاته صحيحه لا مانع من إتيان العصر أول الزوال...

ص: ۹۴۱

مراد از وقت مختص ظهر این است که نمی توان نماز عصر را در این زمان بخوانیم ولی می توانیم قضای نماز صبح را در این وقت بخوانیم و این مطلب واضح است.

صاحب عروه می فرماید: اگر کسی نماز ظهر را به اعتقاد دخول وقت، قبل از اذان ظهر خواند و سلام نماز داخل وقت قرار گرفت این نماز به خاطر روایت اسماعیل بن رباح محکوم به صحت است:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ رَبَاحٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا صَلَّيْتَ وَ أَنْتَ تَرَى أَنَّكَ فِي وَقْتٍ وَ لَمْ يَدْخُلِ الْوَقْتُ - فَدَخَلَ الْوَقْتُ وَ أَنْتَ فِي الصَّلَاةِ فَقَدْ أَجْزَأَتْ عَنْكَ (۱).

و لذا می توان بعد از نماز ظهر بلافاصله نماز عصر را خواند زیرا مراد از وقت مختص این است که نماز عصر مزاحم نماز ظهر نمی شود.

به نظر صاحب عروه دو اشکال شده است:

مناقشه مرحوم خوئی

اسماعیل بن رباح توثیق ندارد و سند روایت ضعیف است.

جواب

به نظر ما این اشکال طبق مبنای صحیح (خلافاً للسیّد الخوئی) قابل تصحیح است زیرا مشایخ ابن ابی عمیر را طبق شهادت شیخ طوسی ثقه اند و اسماعیل بن رباح از مشایخ ابن ابی عمیر است.

مناقشه دوم

شما قائل به وقت مختص هستید و به روایت داوود بن فرقد تمسک می کردید که به مقدار چهار رکعت بعد از اذان، وقت نماز عصر داخل می شود:

ص: ۹۴۲

۱- (۴) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص ۲۰۶، ابواب اعداد الفرائض، باب ۲۵، شماره ۴۹۳۲، ح ۱، ط آل البیت.

وَعَنْهُ عَنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عَيْسَى وَ مُوسَى بْنِ جَعْفَرِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ جَمِيعاً عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّلْتِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ أَبِي بَرِيدٍ وَ هُوَ دَاوُدُ بْنُ فَرْقِدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الظُّهْرِ - حَتَّى يَمُضِيَ مِقْدَارُ مَا يُصَلِّي الْمَصَلِّي أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ - فَإِذَا مَضَى ذَلِكَ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ - حَتَّى يَبْقَى مِنَ الشَّمْسِ مِقْدَارُ مَا يُصَلِّي أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ - فَإِذَا بَقِيَ مِقْدَارُ ذَلِكَ فَقَدْ خَرَجَ وَقْتُ الظُّهْرِ - وَ بَقِيَ وَقْتُ الْعَصْرِ حَتَّى تَغِيبَ الشَّمْسُ. (١)

لذا طبق این روایت وقت نماز عصر داخل نشده است. بله اگر وقت مختص را قائل نباشید این حرف درست است ولی با قول به وقت مختص طبق روایت داوود بن فرقد این اشکال وارد است. جلسه بعد این مطلب را بررسی می کنیم.

مسئله دوم عروه (خواندن نماز عصر در وقت مختص ظهر) / اوقات فرائض / کتاب الصلاة ١٠٧/٠١/٩٦

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مسئله دوم عروه (خواندن نماز عصر در وقت مختص ظهر) / اوقات فرائض / کتاب الصلاة

خلاصه مباحث گذشته:

اوقات نماز های یومیه

مسئله دوم صاحب عروه (خواندن نماز عصر در وقت مختص ظهر)

بحث راجع به مسئله دوم بود که صاحب عروه فرمود:

المراد باختصاص أول الوقت بالظهر و آخره بالعصر و هكذا في المغرب و العشاء عدم صحه الشريكه في ذلك الوقت

مع عدم أداء صاحبته فلا- مانع من إتيان غير الشريكه فيه كما إذا أتى بقضاء الصبح أو غيره من الفوائت في أول الزوال أو في آخر الوقت و كذا لا مانع من إتيان الشريكه إذا أدى صاحبه الوقت فلو صلى الظهر قبل الزوال بظن دخول الوقت فدخل الوقت في أثنائها و لو قبل السلام حيث إن صلاته صحيحه لا مانع من إتيان العصر أول الزوال (٢)

ص: ٩٤٣

١- (٥) وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ٤، ص ١٢٧، ابواب اعداد الفرائض، باب ٤، شماره ٤٦٩٨، ح ٧، ط آل البيت.

٢- (١) العروه الوثقی، السيد الیزدی، ج ١، ص ١٣.

مراد از وقت مختص ظهر این است که اگر نماز ظهر را نخوانده ای حق ندادی نماز عصر را بخوانی یا در وقت مختص عصر اگر نماز عصر را نخوانده ایم باید نماز عصر را بخوانیم و حق ندادیم نماز ظهر را بخوانیم و نماز عصر قضا شود.

و نتیجه می گیرند که اگر وقت مختص ظهر است و نماز ظهر را خوانده ایم (مثل این که به اعتقاد دخول وقت نماز ظهر را

شروع کردیم و سلام نماز در وقت بود و بعد از نماز فهمیدیم تنها سلام نماز در وقت بوده است که طبق روایت اسماعیل بن رباح این نماز ظهر صحیح است زیرا بعضی از آن داخل وقت بوده است) لزومی ندارد صبر کنیم تا چهار رکعت از اذان ظهر بگذرد تا نماز عصر را شروع کنیم.

بررسی مستند صاحب عروه

ما عرض کردیم:

چون مشهور در قول به وقت مختص به روایت داوود بن فرقد استناد کرده اند (که البته مرسله است و ما این روایت را قبول نکردیم ولی مشهور به خاطر اعتماد قدماء بر آن، روایت را معتبره می دانند) در این روایت صریحاً گفته بود که وقت نماز ظهر بعد از اذان ظهر شروع می شود و بعد از گذشت مقدار چهار رکعت، وقت نماز عصر شروع می شود:

وَعَنْهُ عَنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى وَ مُوسَى بْنِ جَعْفَرِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ جَمِيعاً عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّلْتِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَالٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ أَبِي يَزِيدَ وَ هُوَ دَاوُدُ بْنُ فَرْقَدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الظُّهْرِ - حَتَّى يَمْضِيَ مِقْدَارُ مَا يُصَلِّي الْمُصَلِّي أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ - فَإِذَا مَضَى ذَلِكَ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ - حَتَّى يَبْقَى مِنَ الشَّمْسِ مِقْدَارُ مَا يُصَلِّي أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ - فَإِذَا بَقِيَ مِقْدَارُ ذَلِكَ فَقَدْ خَرَجَ وَقْتُ الظُّهْرِ - وَ بَقِيَ وَقْتُ الْعَصْرِ حَتَّى تَغِيبَ الشَّمْسُ. (1)

ص: ۹۴۴

۱- (۲) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص ۱۲۷، ابواب اعداد الفرائض، باب ۴، شماره ۴۶۹۸، ح ۷، ط آل البيت.

و شاید صاحب عروه می گوید:

روایت از همچون فرضی که قبل از دخول وقت نماز ظهر را شروع کردیم و سلام نماز ظهر داخل وقت بود، انصراف دارد و در این جا نیازی به مضیّ اربع رکعات برای دخول وقت نماز عصر ندارد و روایت از این فرض منصرف است.

ولی منشأ این انصراف معلوم نیست و شاید شارع وقت نماز عصر را بعد از گذشت چهار رکعت از اذان ظهر قرار داده باشد البته اگر مسافر بود وقت نماز عصر بعد از گذشت مقدار دو رکعت است و مناسبت حکم و موضوع اقتضا می کند که اربع رکعات در این روایت به لحاظ غالب بوده است که در حضر بوده اند و اگر کسی در سفر بود ظهور عرفی این است که مقدار دو رکعت بگذرد. ولی وجهی ندارد که بگوییم روایت داوود بن فرقد، از فرضی که نماز را قبل از دخول وقت می خواند و سلام نماز در وقت واقع می شود و روایت اسماعیل بن رباح می گوید: فقد أجزأت عنك، انصراف دارد و در این فرض همین مقدار برای دخول وقت نماز عصر کافی است. (مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَخْبُوبٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ رِيَّاحٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: إِذَا صَلَّيْتَ وَ أَنْتَ تَرَى أَنَّكَ فِي وَقْتٍ وَ لَمْ يَدْخُلِ الْوَقْتُ - فَدَخَلَ الْوَقْتُ وَ أَنْتَ فِي الصَّلَاةِ فَقَدْ أَجْزَأَتْ عَنْكَ. (۱))

این مطلب که: روایت داوود بن فرقد انصراف داشته باشد به این که مقداری از وقت بگذرد که نماز ظهر صحیح بخوانید؛ (و البته نماز ظهر صحیح بالفعل خواندن مهم نیست و اگر مقدار چهار رکعت از اذان ظهر بگذرد هر چند نماز ظهر خوانده نشده باشد ولی وقت نماز عصر داخل می شود و وقت مختص می گوید اگر به مقدار چهار رکعت در حضر و مقدار دو رکعت در سفر گذشت هر چند نماز را نخوانده باشی وقت نماز عصر داخل می شود. و این ثمره هم دارد.)

ص: ۹۴۵

۱- (۳) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص ۲۰۶، ابواب اعداد الفرائض، باب ۲۵، شماره ۴۹۳۲، ح ۱، ط آل البیت.

عرض ما این است که وجه این ادعای انصراف چیست. و روایت اسماعیل بن رباح می گوید نمازی که خوانده ای مجزی است ولی نمی گوید نماز عصر را همین الآن شروع کنی. و روایت داوود بن فرقد می گوید نمی توانی الآن بخوانی و باید به مقدار چهار رکعت بگذرد. و این که مقدار اربع رکعات در همه جا لازم نیست و در سفر مقدار دو رکعت کافی است، دلیل نمی شود که در این فرض که تنها سلام نماز در وقت بوده و نماز ظهر صحیح است در دخول وقت عصر کفایت کند.

لذا مرحوم حکیم فرموده اند: احتیاط واجب این است که این شخص صبر کند تا مقدار چهار رکعت از اذان ظهر بگذرد و بعد نماز عصر را بخواند.

البته ما که قائل به وقت مختص نیستیم مشکلی نداریم و به صاحب عروه اشکال می کنیم که شما که قائل به وقت مختص هستید به چه دلیلی ادعای انصراف می کنید.

صاحب عروه در فرضی که این شخص نماز ظهر را نخواند و بعد نماز عصر را شروع کرد (حال یا فکر کرد نماز ظهر را خوانده است یا فکر می کرد وقت داخل شده است و نماز ظهر را خواند و تمام نماز ظهر حتی سلام نماز قبل از وقت بود و بعد نماز عصر را خواند) در این صورت نماز عصر باطل است چون در وقت مختص خوانده شده است و اخلال به شرطیت وقت، معفو نیست و حدیث لاتعداد شامل اخلال به وقت نمی شود: لاتعداد الصلاة إلا- من خمس: الوقت و القبلة و الركوع و السجود و الطهور و اگر در وقت مشترک این شخص نماز عصر را سهواً قبل از نماز ظهر می خواند اخلال به شرطیت ترتیب بود و مشکلی نداشت. مگر این که به عنوان نماز ظهر صحیح باشد.

مرحوم بروجردی فرموده اند:

باید تفصیل دهیم که نماز عصری که این شخص خوانده است:

اگر سریع نماز عصر را خواند و تمام آن در وقت مختص بود، این نماز عصر باطل است.

ولی اگر بخشی از آن در وقت مشترک قرار بگیرد روایت اسماعیل بن رباح شامل آن می شود و نماز صحیح می شود. و معمولاً این گونه است: زیرا یک مقدار قنوت می گیرد و برخی اذکار مستحبه را می گوید و یک مقدار در أثناء مکث می کند و لذا نماز عصر حداقل به مقدار سلام نماز از أربع رکعات بیشتر می شود.

بله مدلول مطابقی روایت اسماعیل بن رباح کسی است که در تشخیص وقت اشتباه می کند و این شخص چه بسا در تشخیص وقت نماز عصر اشتباه نکرده است و تنها فکر می کرده است نماز ظهرش را خوانده است ولی عرفاً این خصوصیتی ندارد. علاوه بر این که گاهی کسی که فکر می کند وقت داخل شده است هم در دخول وقت ظهر اشتباه می کند و هم در وقت نماز عصر دچار اشتباه می شود.

صاحب عروه می فرماید:

کسی نماز ظهر را نخوانده است و سهواً مشغول نماز عصر می شود: اگر در وقت مختص باشد نماز عصر او باطل است چون به شرطیت وقت اخلال وارد کرده است ولی اگر در وقت مشترک باشد نماز عصر به جای نماز ظهر قرار می گیرد ولی مشهور قائلند که این نماز به عنوان نماز عصر صحیح است و حدیث لاتعداد می گوید به شرطیت ترتیب اخلال وارد کردی و اشکالی ندارد. ولی صحیحه زراره می گوید این نماز عصری که خواندی نیت کن نماز ظهر بشود «فانوها الأولى فإنما هی أربع مکان أربع» و صاحب عروه بر اساس مفاد این روایت، بر خلاف مشهور نماز عصر را به عنوان نماز ظهر قبول می کند.

ص: ۹۴۷

راجع به صحیحه زرارہ «فإنما هی أربع مکان أربع» مطالبی است کہ عرض می کنیم:

مطلب أول

مشهور در مورد کسی کہ در أثناء نماز عصر یادش بیاید کہ نماز ظهر را نخوانده است، پذیرفته اند کہ به نماز ظهر عدول می کند و روایاتی هم داریم کہ می گویند اگر در أثناء نماز عصر ملتفت شدی کہ نماز ظهر را نخوانده ای به نماز ظهر عدول کن. ولی بعد از فراغ از نماز مشهور فتوا نداده اند کہ از نماز عصر به نماز ظهر عدول کن و این به معنای اعراض مشهور از صحیحه زرارہ است و بعید است کہ صاحب عروه اعراض مشهور را موهن نداند. و لذا بسیاری از علمایی کہ بر عروه تعلیقہ زده اند اشکال کرده اند کہ این صحیحه زرارہ به خاطر اعراض أصحاب قابل عمل نیست.

البته ما اعراض مشهور را موهن نمی دانیم و لذا می توانیم به این روایت عمل کنیم. و این کہ آقای سیستانی در تعلیقہ عروه فرموده اند: معلوم نیست این فقره حدیث از امام باقر علیه السلام باشد و شاید فتوای زرارہ باشد خلاف ظاهر است:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنْ حَمَادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِذَا نَسَيْتَ صَلَاةً أَوْ صَلَّيْتَهَا بِغَيْرِ وُضوءٍ - وَ كَانَ عَلَيْكَ قَضَاءُ صَلَوَاتٍ فَاَبْدَأْ بِأُولَئِهِنَّ - فَأَذِّنْ لَهَا وَ أَقِمْ ثُمَّ صَلِّهَا - ثُمَّ صَلِّ مَا بَعْدَهَا بِإِقَامِهِ إِقَامَهُ لِكُلِّ صَلَاةٍ وَ قَالَ - قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ وَ إِنْ كُنْتَ قَدْ صَلَّيْتَ الظُّهْرَ - وَ قَدْ فَاتَتْكَ العُدَاةُ فَذَكَرْتَهَا فَصَلِّ العُدَاةَ - أَيَّ سَاعَةٍ ذَكَرْتَهَا وَ لَوْ بَعِيدَ العَصْرِ - وَ مَتَى مَا ذَكَرْتَ صَلَاةً فَاتَتْكَ صَلَّيْتَهَا - وَ قَالَ إِذَا نَسَيْتَ الظُّهْرَ حَتَّى صَلَّيْتَ العَصْرَ فَذَكَرْتَهَا - وَ أَنْتَ فِي الصَّلَاةِ أَوْ بَعْدَ فَرَاعِكَ - فَأَنْوِهَا الأُولَى ثُمَّ صَلِّ العَصْرَ - فَإِنَّمَا هِيَ أَرْبَعُ مَكَانٍ أَرْبَعٍ - وَ إِنْ ذَكَرْتَ أَنَّكَ لَمْ تُصَلِّ الأُولَى - وَ أَنْتَ فِي صَلَاةِ العَصْرِ - وَ قَدْ صَلَّيْتَ مِنْهَا رَكْعَتَيْنِ (فَأَنْوِهَا الأُولَى) ثُمَّ صَلِّ الرَّكْعَتَيْنِ البَاقِيَتَيْنِ وَ قُمْ فَصَلِّ العَصْرَ - وَ إِنْ كُنْتَ قَدْ ذَكَرْتَ أَنَّكَ لَمْ تُصَلِّ العَصْرَ - حَتَّى دَخَلَ وَقْتُ المَغْرِبِ وَ لَمْ تَخَفْ فَوْتَهَا - فَصَلِّ العَصْرَ ثُمَّ صَلِّ المَغْرِبَ - فَإِنْ كُنْتَ قَدْ صَلَّيْتَ المَغْرِبَ فَقُمْ فَصَلِّ العَصْرَ - وَ إِنْ كُنْتَ قَدْ صَلَّيْتَ مِنَ المَغْرِبِ رَكْعَتَيْنِ - ثُمَّ ذَكَرْتَ العَصْرَ فَأَنْوِهَا العَصْرَ (ثُمَّ قُمْ فَأَنْوِهَا رَكْعَتَيْنِ) - ثُمَّ سَلِّمْ ثُمَّ تُصَلِّ المَغْرِبَ - فَإِنْ كُنْتَ قَدْ صَلَّيْتَ العِشَاءَ الأَخْرَةَ - وَ نَسَيْتَ المَغْرِبَ فَقُمْ فَصَلِّ المَغْرِبَ - وَ إِنْ كُنْتَ ذَكَرْتَهَا - وَ قَدْ صَلَّيْتَ مِنَ العِشَاءِ الأَخْرَةَ رَكْعَتَيْنِ - أَوْ قُمْتَ فِي الثَّالِثَةِ فَأَنْوِهَا المَغْرِبَ - ثُمَّ سَلِّمْ ثُمَّ قُمْ فَصَلِّ العِشَاءَ الأَخْرَةَ - فَإِنْ كُنْتَ قَدْ نَسَيْتَ العِشَاءَ الأَخْرَةَ - حَتَّى صَلَّيْتَ الفَجْرَ فَصَلِّ العِشَاءَ الأَخْرَةَ - وَ إِنْ كُنْتَ ذَكَرْتَهَا وَ أَنْتَ فِي الرَّكْعَةِ الأُولَى - أَوْ فِي الثَّانِيَةِ مِنَ العُدَاةِ فَأَنْوِهَا العِشَاءَ - ثُمَّ قُمْ فَصَلِّ العُدَاةَ وَ أَذِّنْ وَ أَقِمْ - وَ إِنْ كَانَتْ المَغْرِبُ وَ العِشَاءُ قَدْ فَاتَتْكَ جَمِيعاً - فَاَبْدَأْ بِهِمَا قَبْلَ أَنْ تُصَلِّيَ العُدَاةَ - اِبْدَأْ بِالمَغْرِبِ ثُمَّ العِشَاءَ - فَإِنْ حَشِيتَ أَنْ تَفُوتَكَ العُدَاةُ إِنْ يَدَأَتْ بِهِمَا - فَاَبْدَأْ بِالمَغْرِبِ ثُمَّ العُدَاةَ ثُمَّ صَلِّ العِشَاءَ - وَ إِنْ حَشِيتَ أَنْ تَفُوتَكَ العُدَاةُ إِنْ يَدَأَتْ بِالمَغْرِبِ - فَصَلِّ العُدَاةَ ثُمَّ صَلِّ المَغْرِبَ وَ العِشَاءَ - اِبْدَأْ بِأُولَئِهِمَا لِأَنَّهُمَا جَمِيعاً قَضَاءُ أَيُّهُمَا ذَكَرْتَ - فَلَا تُصَلِّهِمَا إِلَّا بَعْدَ شُعَاعِ الشَّمْسِ - قَالَ قُلْتُ: وَ لِمَ ذَاكَ قَالَ لِأَنَّكَ لَسْتَ تَخَافُ فَوْتَهَا. (۱)

ص: ۹۴۸

یعنی حریز ابتدا از زرارہ نقل می کند کہ امام باقر علیہ السلام چنین فرمود و در ادامہ می گوید و قال أبو جعفر و أبو جعفر را ذکر می کند و در ادامہ می گوید «و قال اذا نسيت الظهر...» و أبو جعفر را ذکر نمی کند لذا شاید ضمیر «قال» زرارہ باشد و زرارہ این گونه گفته باشد و لذا احتمال قوی دارد این قسمت فتوای زرارہ باشد و معلوم نیست ضمیر قال به امام علیہ السلام برگردد. و شاید منشأ اعراض مشہور ہمین بودہ است کہ معلوم نیست این فقرہ کلام امام علیہ السلام باشد.

به نظر ما این فرمایش ناتمام است:

زیرا ظاہر فقرات این است کہ این جملہ حدیث امام علیہ السلام است و ظاہر این است کہ همان کسی کہ گفت و قال أبو جعفر، همان کس می گوید «و قال». و قرینہ ما ذیل روایت است: آخرین حکمی کہ امام بیان می کند این است کہ: فَإِنْ كُنْتَ قَدْ نَسَيْتَ الْعِشَاءَ الْمَآخِرَةَ - حَتَّى صَيَّيْتُ الْفَجْرَ فَصَلِّ الْعِشَاءَ الْمَآخِرَةَ - وَإِنْ كُنْتَ ذَكَرْتَهَا وَأَنْتَ فِي الرَّكْعَةِ الْأُولَى - أَوْ فِي الثَّانِيَةِ مِنَ الْعِدَاهِ فَاَنْوِهَا الْعِشَاءَ - ثُمَّ قُمْ فَصَلِّ الْعِدَاهِ وَ أَدِّنْ وَ أَقِمْ - وَإِنْ كَانَتِ الْمَغْرِبُ وَ الْعِشَاءُ قَدْ فَاتَتْكَ جَمِيعًا - فَاَبْدَأْ بِهِمَا قَبْلَ أَنْ تُصَلِّيَ الْعِدَاهِ - اِبْدَأْ بِالْمَغْرِبِ ثُمَّ الْعِشَاءَ - فَإِنْ حَشِيتَ أَنْ تَفُوتَكَ الْعِدَاهُ إِنْ يَدَأْتُ بِهِمَا - فَاَبْدَأْ بِالْمَغْرِبِ ثُمَّ الْعِدَاهُ ثُمَّ صَلِّ الْعِشَاءَ - وَإِنْ حَشِيتَ أَنْ تَفُوتَكَ الْعِدَاهُ إِنْ يَدَأْتُ بِالْمَغْرِبِ - فَصَلِّ الْعِدَاهُ ثُمَّ صَلِّ الْمَغْرِبَ وَ الْعِشَاءَ - اِبْدَأْ بِأُولَئِهِمَا لِأَنَّهِمَا جَمِيعًا فَصَاءَ أُيْهِمَا ذَكَرْتَ - فَلَا تُصَلِّيْهُمَا إِلَّا بَعْدَ شُعَاعِ الشَّمْسِ - قَالَ قُلْتُ: وَ لِمَ ذَاكَ قَالَ لِأَنَّكَ لَسْتَ تَخَافُ فَوْتَهَا. کہ در این جملہ آخر قال قلت با توجیہ ما از حریز است یعنی حریز می گوید قال زرارہ قلت للإمام و لم ذاک. ولی آقای سیستانی باید بگوید فاعل قال شخص قبل از حریز یعنی حماد بن عیسی است کہ خلاف ظاہر است بگوییم حماد می گوید قال حریز قلت لزارارہ و لم ذاک.

تأمل کنید که بر فرض این روایت تمام شود چرا صاحب عروه در جایی که نماز عصر را در وقت مختص ظهر خوانده باشیم به این روایت تمسک نکرد که این نماز عصر به جای نماز ظهر حساب می شود.

مسئله دوم و سوم عروه / اوقات فرائض / کتاب الصلاة ۹۶/۰۱/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسئله دوم و سوم عروه / اوقات فرائض / کتاب الصلاة

خلاصه مباحث گذشته:

اوقات نماز های یومیه

مسئله دوم و سوم صاحب عروه

بحث راجع به مسئله دوم و سوم از عروه بود:

صاحب عروه فرموده اند:

مراد از وقت مختص این است که مثلاً در وقت مختص ظهر عمداً نمی شود نماز عصر را خواند و در وقت مختص عصر هم عمداً نمی توان نماز ظهر را خواند و اگر عمداً در وقت مختص خوانده شود باطل است.

ثمره دیگر این است که: زنی که ابتدای وقت پاک بود و بعد از گذشت چهار رکعت از اول وقت حیض شد تنها نماز ظهر با قضا می کند و نماز عصر قضا ندارد حتی اگر از ابتدا می داند که بعد از گذشت چهار رکعت از اذان ظهر حیض می شود وظیفه او این است که نماز ظهر را بخواند. و اگر آخر وقت زنی از حیض پاک شود و به اندازه چهار رکعت به غروب آفتاب فرصت داشته باشد وظیفه او این است که نماز عصر را بخواند و نماز ظهر او قضا ندارد. مراد از وقت مختص این است.

در حقیقت این معنا قول به وقت مختص نیست و قائلین به وقت مشترک نیز همین را می گویند.

ص: ۹۵۰

و لذا برای روشن شدن مطالب عروه، آن ها را بررسی می کنیم:

ایشان در فرضی که شخصی نماز عصر را قبل از نماز ظهر می خواند فرموده است: اگر عمداً باشد باطل است زیرا به ترتیب اخلال وارد کرده است ولی اگر سهواً باشد؛

مشهور می گویند اگر نماز عصر را در وقت مختص ظهر بخواند باطل است زیرا اخلال به شرطیت وقت است و حدیث لاتعداد شامل آن نمی شود. و اگر نماز عصر را در وقت مشترک بخواند حدیث لاتعداد شامل آن می شود و نماز صحیح است و به

عنوان نماز عصر تلقی می شود.

ولی صاحب عروه می فرماید: روایت صحیحه داریم که: إِذَا نَسِيتَ الظُّهْرَ حَتَّى صَلَّيْتَ العَصْرَ فَذَكَرْتَهَا - وَ أَنْتَ فِي الصَّلَاةِ أَوْ بَعْدَ فَرَاعَتِكَ - فَأَنْوِهَا الأُولَى ثُمَّ صَلِّ العَصِيرَ - فَإِنَّمَا هِيَ أَرْبَعٌ مَكَانَ أَرْبَعٍ (۱). و در مسأله سوم این را به صراحت بیان کرده است که چه در وقت مختص ظهر و چه در وقت مشترک نماز عصر را بخواند به نماز ظهر عدول می کند و فرقی ندارد در أثناء نماز متوجه شود و یا بعد از نماز یادش بیاید.

بله اگر در نماز عشاء بود و در رکعت آخر متوجه شد که نماز مغرب را نخوانده است نماز عشاء محکوم به بطلان است زیرا داخل رکوع رکعت رابعه شده است و محلّ عدول به نماز مغرب گذشته است و فرقی ندارد که نماز عشاء را در وقت مختص خوانده باشد یا در وقت مشترک خوانده باشد.

در مقابل این فرمایش مطالبی بیان شده است که بیان می کنیم:

ص: ۹۵۱

۱- (۱) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص ۲۹۱، ابواب اعداد الفرائض، باب ۶۳، شماره ۵۱۸۷، ح ۱، ط آل البیت.

مستند صاحب عروه در این که این شخص مطلقاً یعنی چه در أثناء ملتفت شود و چه بعد از نماز ملتفت شود، از نماز عصر به نماز ظهر عدول می کند: صحیحه زراره و روایت حلبی است و مشهور از این دو روایت اعراض کرده اند و اعراض موهن حجیت خبر است.

آقای سیستانی فرمودند: ما وجه دیگری غیر از اعراض أصحاب ذکر می کنیم:

أما روایت حلبی دلالتش تمام است ولی در سند آن محمد بن سنان است لذا نمی توانیم به آن اعتماد کنیم:

الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ سِنَانَ عَنِ ابْنِ مُسَيْكَانَ عَنِ الْحَلْبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يُصَلِّيَ الْأُولَى حَتَّى صَلَّى الْعَصْرَ قَالَ فَلْيَجْعَلْ صِلَاتَهُ الَّتِي صَلَّى الْأُولَى ثُمَّ لَيْسَ تَأْنِفِ الْعَصْرَ قَالَ قُلْتُ فَإِنْ نَسِيَ الْأُولَى وَالْعَصْرَ جَمِيعًا ثُمَّ ذَكَرَ ذَلِكَ عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ فَقَالَ إِنْ كَانَ فِي وَقْتٍ لَا يَخَافُ فَوْتٍ إِحْدَاهُمَا فَلْيُصَلِّ الظُّهْرَ ثُمَّ لْيُصَلِّ الْعَصْرَ وَإِنْ هُوَ خَافَ أَنْ يَفُوتَهُ فَلْيَبْدَأْ بِالْعَصْرِ وَلَا يُؤَخِّرْهَا فَتُوتَهُ فَيَكُونَ قَدْ فَاتَتْهُ جَمِيعًا وَلَكِنْ يُصَلِّي الْعَصْرَ فِيمَا قَدْ بَقِيَ مِنْ وَقْتِهَا ثُمَّ لْيُصَلِّ الْأُولَى بَعْدَ ذَلِكَ عَلَى أَثَرِهَا. (۱)

اگر نماز ظهر را فراموش کرد و نماز عصر را خواند نمازی که خوانده است را به عنوان نماز ظهر قرار می دهد و عصر را از ابتدا شروع می کند.

و أما صحیحه زراره عن أبي جعفر عليه السلام:

ممکن است عبارتی که در این روایت آمده است فتوای زراره باشد که در جلسه قبل بیان کردیم.

لذا فرموده است باید به قاعده اولیه رجوع کنیم: اگر بعد از نماز عصر ملتفت شود به این که نماز ظهر نخوانده است حدیث لاتعداد این نماز عصر را تصحیح می کند و لذا نماز ظهر را می خواند ولی اگر در أثناء ملتفت شود به نماز ظهر عدول می کند و مشکلی ندارد. و اگر قائل به وقت مختص ظهر بودیم ممکن بود بگوییم نماز عصری که در وقت مختص خوانده است باطل است ولی ما قائل به وقت مختص نیستیم و می گوییم از ابتدای اذان ظهر وقت نماز ظهر و عصر داخل می شود و تنها ترتیب شرط است.

ص: ۹۵۲

و راجع به فرضی که صاحب عروه فرمود که اگر بعد از رکوع رابعه عشاء ملتفت شد نماز او باطل است؛

ایشان فرموده این نماز باطل نیست و حدیث لاتعداد شامل اثناء نماز هم می شود: در اثناء نماز موقعی ملتفت شده است به این که نماز مغرب را نخوانده است که کار از کار گذشته است و راهی برای عدول نیست لذا حدیث لاتعداد شامل آن می شود و لذا این نماز صحیح است و بعد از این نماز، نماز مغرب را می خواند.

به نظر ما این مطالب ایراد دارد:

اما راجع به روایت حلبی درست است که در سند محمد بن سنان است و اشکال سندی وارد است.

و توجه شود که در سندی صحیح همین مضمون روایت حلبی نقل شده است ولی برای این که اشتباه پیش نیاید عرض می کنیم که فرق این روایت با روایت حلبی این است که:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلٍ أَمَّ قَوْمًا فِي الْعَصْرِ - فَذَكَرَ وَ هُوَ يُصَلِّي بِهِمْ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ صَلَّى الْأُولَى - قَالَ فَلْيَجْعَلْهَا الْأُولَى الَّتِي فَاتَتْهُ - وَ يَسْتَأْنِفُ الْعَصْرَ وَ قَدْ قَضَى الْقَوْمُ صَلَاتَهُمْ. (۱)

ظاهر «فذكر و هو يصلي بهم» این است که در اثناء نماز یادش بیاید. و لذا سند این روایت خوب است ولی ربطی به بحث ما که بعد از فراغ از نماز عصر متذکر می شود ندارد.

اگر بعد از فراغ از نماز عصر متذکر شود دلیلش همین روایت محمد بن سنان است.

ص: ۹۵۳

۱- (۳) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص ۲۹۲، ابواب اعداد الفرائض، باب ۶۳، شماره ۵۱۸۹، ح ۳، ط آل البیت.

و لکن اشکال سندی به صحیحه زراره وارد نیست زیرا خلاف ظاهر است که بگوییم جمله مذکور فتوای زراره است که دیروز این را بیان کردیم و امروز هم برای توضیح عرض می‌کنیم؛

طبق فرمایش آقای سیستانی روایت این گونه است که: حمّاد عن حرّیز عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال اذا نسيت (که این فقره از حدیث مربوط به بحث ما نیست) و بعد از دو سطر می‌گوید: و قال قال أبو جعفر یعنی حرّیز می‌گوید که قال زراره قال أبو جعفر عليه السلام و در ادامه می‌گوید: «و قال»؛ نظر آقای سیستانی این است که اگر دو بار تکرار می‌شد قال زراره قال أبو جعفر می‌شد ولی چون قال تکرار نشده است شاید حرّیز می‌گوید و قال زراره.

ما دیروز عرض کردیم که این قال تکرار نشده است تا به آخر حدیث می‌رسد که: قال قلت و لم ذاک؛ که طبق معنای احتمالی ایشان باید بگوییم معنا این است: قال حرّیز قلت لزاره، اگر سخن قبل از زراره است کسی که دلیل می‌خواهد باید حرّیز باشد که از زراره دلیل می‌خواهد و کسی که تعبیر به قال حرّیز می‌کند خود حرّیز نیست لذا باید حمّاد این تعبیر را آورده باشد. و این که حمّاد را در این روایت داخل کنیم خیلی خلاف ظاهر است زیرا از ابتدا حمّاد را در متن روایت داخل نکردیم و خود شما هم فرمودید که دو تا قال داریم حرّیز می‌گوید که قال زراره قال أبو جعفر عليه السلام. ظاهر این است که متن این حدیث متنی است که حرّیز بیان می‌کند لذا فاعل قال زراره می‌شود و مشکلی پیش نمی‌آید.

و لذا خیلی خلاف ظاهر است که بگوییم فقره محل بحث فتوای زراره است.

بله اعراض اصحاب حرف متینی است و گفته شده در متأخرین تنها فیض کاشانی صاحب مفاتیح، و صاحب عروه این فتوا را داده اند و قدماء چنین فتوایی نداده اند. که این اعراض منشأ احتیاط می شود ولی به قول آقای خوبی مقتضای صناعت این است که طبق صاحب عروه فتوا دهیم و اشکال آقای سیستانی وارد نیست.

و اگر اشکال آقای سیستانی وارد باشد که صحیحه زراره فتوای زراره باشد و روایت حلبی هم سندش ضعیف است؛ اگر در أثناء نماز ملتفت شود نماز ظهر را نخوانده است چه دلیلی وجود دارد که از نماز عصر به نماز ظهر عدول کند؟ تنها یک روایت معتبره وجود دارد و آن صحیحه حلبی که به اسناد ابن ابی عمیر بود می باشد؛

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَشِينَادِهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلٍ أَمَّ قَوْمًا فِي الْعَصْرِ - فَذَكَرَ وَ هُوَ يُصَلِّي بِهِمْ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ صَلَّى الْأُولَى - قَالَ فَلْيَجْعَلْهَا الْأُولَى الَّتِي فَاتَتْهُ - وَ يَسْتَأْنِفُ الْعَصْرَ وَ قَدْ قَضَى الْقَوْمُ صَلَاتَهُمْ. (1)

و این روایت نسبت به نمازی که در وقت مختص ظهر خوانده شود اطلاق ندارد زیرا ظاهر روایت این است که در وقت مشترک نماز عصر را خواند و فرض شده که مأمومین قبلاً نماز ظهر را قبلاً خوانده بودند و در نماز عصر به امام جماعت اقتدا کرده اند که امام علیه السلام می گوید نماز مأمومین صحیح است و امام جماعت به نماز ظهر عدول می کند. لذا این روایت نسبت به وقت مختص اطلاق ندارد.

ص: ۹۵۵

۱- (۴) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص ۲۹۲، ابواب اعداد الفرائض، باب ۶۳، شماره ۵۱۸۹، ح ۳، ط آل البیت.

بله ممکن است آقای سیستانی بفرمایند که من قائل به وقت مختص نیستم ولی این بحث دیگری است. ولی از نظر فنی دیگر اطلاقی نسبت به عدول از نماز عصر به نماز ظهر حتی در أثناء نماز در جایی که نماز عصر را در وقت مختص ظهر شروع کنیم پیدا نکردیم و تنها اطلاق صحیحه زراره است که آقای سیستانی در آن اشکال کرد.

مطلب دوم

آقای حکیم فرموده اند:

حتی اگر صحیحه زراره را که مؤید به روایت حلبی است را قبول کنیم، اگر کسی در وقت مختص ظهر نماز عصر را بخواند باید بگوییم نماز عصر باطل است زیرا: صحیحه زراره نماز عصری را به عنوان ظهر قبول می کند که از سائر جهات واجد شرائط است و تنها مشکل آن این است که نیت نماز عصر کرده ای. و نماز عصری که در وقت مختص خوانده می شود فاقد شرطیت وقت است مثل نمازی که فاقد شرط وضو است که نمی تواند به عنوان نماز ظهر واقع شود. و چه در أثناء ملتفت شویم و چه بعد از فراغ از نماز فرقی ندارد.

انصافاً این اشکال مرحوم حکیم صحیح نمی باشد زیرا؛

اگر نمازی بعد از حکم به این که نماز ظهر است مشکل آن برطرف نشود مثلاً فاقد وضو باشد لغو است که «إنما هی أربع مکان أربع» شامل آن بشود. ولی اگر بعد از حکم به این که نماز ظهر است مشکل آن برطرف شود چرا اطلاق این روایت شامل آن نشود زیرا نماز ظهر است که در وقت خودش خوانده شده است و نماز عصر نیست.

بلکه این که آقای حکیم معتقد است برای تصحیح این نماز حتماً باید وسط نماز یا بعد از نماز، نیت کند که این نماز، ظهر است (تا بعد اشکال کنند که ابتدا باید این نماز از سائر جهات تصحیح شود تا بتوانم نیت کنم که این نماز، ظهر است)، خلاف ظاهر است و «فانوها الاولی» ظهور در ارشاد دارد به این که این نمازی که تو خواندی نماز ظهر است (لذا طبق این معنا دفع اشکال اوضح می شود به این که این نماز، نماز عصر نیست بلکه نماز ظهر است و در وقت خودش خوانده شده است و تو اشتباه در تطبیق کرده است که قصد نماز عصر کرده ای.) زیرا تعلیل می کند که «إنما هی أربع مکان أربع». و ظهور عرفی «فانوها الاولی» در این نیست که به دست خودت می باشد که اگر نیت کنی ظهر می شود و اگر نیت نکنی عصر می ماند، این خلاف ظاهر است. «فانوها الاولی» مثل روایاتی است که می گوید: «من قدم مکه و قد فاته الموقفان یجلعها عمره - بینی علی الأربع» خلاف ظاهر است که گفته شود تا نیت نشود عمره نمی شود، بلکه ارشاد به این است که احرام تو به عمره تبدیل شد.

بله در أثناء نسبت به آینده باید نیت شود ولی بحث در گذشته است که اگر نیت ظهر نکنم ظهر نمی شود که می گوئیم این خلاف ظاهر است: من اشتباهاً نیت عصر کردم و شارع هم می گوید انما هی أربع مکان أربع تو اشتباهاً نیت عصر کردی مهم نیست. و اشکال ندارد «انما هی أربع مکان أربع» مخصوص قاعده لاتعاد باشد.

مطلب سوم

راجع به صحیحه زراره ممکن است گفته شود این روایت مبتلا به معارض است:

و بِالْإِسْنَادِ عَنِ ابْنِ مُسَيْكَانَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ زِيَادِ الصَّيْقَلِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ الْأُولَى - حَتَّى صَلَّى رَكَعَتَيْنِ مِنَ الْعَصْرِ - قَالَ فَلْيَجْعَلْهَا الْأُولَى وَ لِيَسْتَأْنِفِ الْعَصْرَ - قُلْتُ فَإِنَّهُ نَسِيَ الْمَغْرِبَ - حَتَّى صَلَّى رَكَعَتَيْنِ مِنَ الْعِشَاءِ ثُمَّ ذَكَرَ - قَالَ فَلْيَتِمَّ صَلَاتَهُ ثُمَّ لِيَقْضِ بَعْدَ الْمَغْرِبِ قَالَ قُلْتُ: لَهُ - جُعِلْتُ فِدَاكَ قُلْتَ حِينَ نَسِيَ الظُّهْرَ ثُمَّ ذَكَرَ - وَ هُوَ فِي الْعَصْرِ يَجْعَلُهَا الْأُولَى ثُمَّ يَسْتَأْنِفُ - وَ قُلْتَ لِهَذَا يَتِمُّ صَلَاتُهُ [ثُمَّ لِيَقْضِ] بَعْدَ الْمَغْرِبِ - فَقَالَ لَيْسَ هَذَا مِثْلَ هَذَا - إِنَّ الْعَصْرَ لَيْسَ بَعْدَهَا صَلَاةٌ وَ الْعِشَاءُ بَعْدَهَا صَلَاةٌ. (۱)

صحیحه زراره راجع به نماز مغرب و عشاء می گفت: اگر کسی نماز مغرب را فراموش کرد تا این که دو رکعت از نماز عشاء را خواند نیت نماز مغرب می کند و بعد نماز عشاء را می خواند.

ولی این روایت حکم را به گونه ای دیگر بیان کرده است و در این روایت بین نماز عشاء و عصر فرق گذاشته است به این که بعد از نماز عصر نماز نیست لذا عدول جایز است ولی بعد از نماز عشاء نافله است لذا به نماز مغرب عدول نکن.

ص: ۹۵۷

۱- (۵) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص ۲۹۳، ابواب اعداد الفرائض، باب ۶۳، شماره ۵۱۹۱، ح ۵، ط آل البیت.

این روایت با فقراتی که راجع به نماز عشاء است در صحیح زراره اختلاف به تباین دارد و این که صاحب وسائل این گونه حمل کرده است که: روایت حسن بن زیاد صیقل بر تنگی وقت حمل می شود عرفی نیست زیرا با تعلیل امام علیه السلام نمی سازد که بین نماز عشاء و نماز عصر فرق است نه این که در نماز عصر ما فرض سعه وقت کرده ایم و در نماز عشاء فرض ضیق وقت کرده ایم. و لذا این توجیه درست نیست.

عمده اشکال به این روایت ضعف سند به خاطر حسن بن زیاد صیقل است. أمّا کسانی که اسناد کافی را قبول دارند یا حسن بن زیاد صیقل را از مشاهیر می دانند سند روایت تصحیح می شود و در نتیجه این دو روایت با هم تعارض می کند.

حکم بازی با غیر آلات قمار همراه برد و باخت و بدون برد و باخت / قمار / محرمات ۹۶/۰۱/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم بازی با غیر آلات قمار همراه برد و باخت و بدون برد و باخت / قمار / محرمات

خلاصه مباحث گذشته:

قمار

قسم ثالث: بازی با غیر آلات قمار همراه با برد و باخت مالی (جمع بندی بحث)

عرض کردیم بازی همراه با برد و باخت مالی در غیر آلاتی که قمار با آن متعارف است، مثل لعب به آلات قمار حرام است، یعنی هر نوع شرط بندی مالی و این که شرط بندی شود برنده از بازنده چیزی را بگیرد حرام است؛

۱- دلیل اول: بر حرمت روایت علاء بن سیابه بود که:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْعَلَمَاءِ بْنِ سَيَّابَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ شَهَادَةِ مَنْ يَلْعَبُ بِالْحَمَامِ - قَالَ لَا بَأْسَ إِذَا كَانَ لِمَا يُعْرَفُ بِفِسْقٍ - قُلْتُ فَإِنَّ مَنْ قَبَلْنَا يَقُولُونَ قَالَ عُمَرُ هُوَ شَيْطَانٌ - فَقَالَ سُبْحَانَ اللَّهِ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ - إِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَنْفُرُ عِنْدَ الرَّهَانِ - وَ تَلْعَنُ صَاحِبَهُ مَا خَلَا الْحَافِرَ وَ الْخُفَّ وَ الرَّيشَ وَ النَّصْلَ - فَإِنَّهَا تَخْضُرُهُ الْمَلَائِكَةُ - وَ قَدْ سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ ص أَسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ وَ أُجْرَى الْخَيْلَ (۱).

ص: ۹۵۸

۱- (۱) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۷، ص ۴۱۳، ابواب صفات القاضی، باب ۵۴، شماره ۳۴۰۸۷، ح ۳، ط آل البیت.

۲- دلیل دوم: به روایت حسین بن علوان استدلال شده است: قال رسول الله ص لاسبق إلا فی حافر أو نصل أو خف

گفته شده است که: مفاد روایت این است که برد و باخت که از آن به سبق تعبیر می کنند، جز در اسب دوانی و تیر اندازی

جایز نیست.

راجع به این روایت که بر حرمت مسابقه همراه با برد و باخت مالی در غیر تیر اندازی و اسب دوانی به آن استدلال شده است، اشکال می شود؛

اشکال سندی این که:

هر چند حسن بن علوان توثیق دارد ولی حسین بن علوان توثیق ندارد.

و لکن این اشکال قابل جواب است:

ما قبلاً متعرض این بحث شده ایم که می شود حسین بن علوان را نیز توثیق کرد زیرا راجع به حسین بن علوان تعبیر می شود که آنچه اوثق منه که ظهور دارد در این که خود حسین بن علوان هم ثقه است ولی برادرش از او اوثق است و خلاف ظاهر است که نسبت به شخص غیر ثقه و ضعیفی گفته شود که برادرش از او اوثق است خصوصاً این که برادر حسین از ثقات است: گاهی دو نفر ضعیف و بد و بدتر مطرح است مثل این که گفته شود مأمون از متوکل بهتر است یعنی متوکل بدتر از مأمون است، مأمون شیعه بود ولی متوکل سنی متعصب و ضدّ اهل بیت بود. یا گاهی نسبت به دو پیرمرد می پرسند که شما کوچکتری یا رفیقت، و او می گوید من کوچکترم: که این گونه تعبیرها می شود ولی ظهور عرفی این که شخص ثقه ای را که حسن بن علوان است را با برادرش مقایسه کنند و بگویند حسن از حسین اوثق است این است که حسین هم ثقه است لذا بعید نیست سند روایت تصحیح شود.

ص: ۹۵۹

أما اشكال دلالی این است که:

معلوم نیست «لاسبق» به سکون باء باشد و شاید «لاسبق» باشد؛ فرق بین سبق به سکون باء و سبق این است که سبق به سکون باء نفس مسابقه است و سبق عوض و جایزه است لذا اگر «لاسبق» باشد چون فعل نیست و به معنای لاعوض و لا جائزه است ظهور در حرمت نخواهد داشت، و شاید ارشاد به عدم نفوذ باشد که فرمایش صاحب جواهر می شود که برد و باخت مالی با غیر آلات قمار حرام تکلیفی نیست ولی باطل وضعی است.

اگر اشکال شود که در این جا علم اجمالی داریم:

یا «لاسبق» به سکون باء است و برد و باخت مالی به غیر آلات قمار حرام تکلیفی است و یا «لاسبق» است و باطل وضعی است و علم اجمالی منجز است.

جواب می دهیم که:

این علم اجمالی منحلّ است زیرا ما علم تفصیلی و یا به تعبیر دیگر حجت تفصیلی بر بطلان وضعی برد و باخت مالی با غیر آلات قمار داریم و این مورد بحث نیست و آنچه مورد بحث است حرمت تکلیفی است. لذا علم اجمالی منحلّ می شود و اصل براءت جاری می شود.

لذا فعلاً تنها دلیلی که بر حرمت تکلیفی پیدا کردیم همان روایت علاء بن سیابه است.

۳-دلیلی دیگری بر حرمت تکلیفی برد و باخت مالی با غیر آلات قمار ذکر می شود؛

روایت معتبره معمر بن خلّاد: کل ما قومر علیه فهو میسر

گفته می شود:

این روایت اطلاق دارد و شامل برد و باخت مالی با غیر آلات قمار دارد و وقتی میسر شد قرآن می گوید از میسر اجتناب کنید لذا حرام تکلیفی است.

ص: ۹۶۰

جواب این است که:

«ما قומר علیه» عوض است و «ما قומר به» آلات است: و هر کدام را بگویید ربطی ندارد که برد و باخت مالی حرام باشد و میسر یا عوضی است که برای به دست آوردن آن تلاش می کنند که می گوید از آن اجتناب کنید یعنی آن را نخورید که بحثی در آن نیست و ثابت نمی کند که بازی هم حرام تکلیفی است.

و اگر مراد از «ما قומר علیه» آلات باشد (که البته خلاف ظاهر است و آلات ما قומר به اند) ظاهر آن ما قומר علیه عرفاً است یعنی آنچه قمار با آن متعارف است و به نظر عرفی به قول مطلق گفته می شود: هذا مما یتقامر به. و لذا شامل غیر آلات قمار نمی شود.

۴-بله در روایت جابر آمده است که القمار کل ما قומר علیه حتی الکعب و الجوز و در خصوص غیر آلات قمار هم این تعبیر به کار رفته است:

به نظر ما روایت جابر اشکال سندی دارد و رجال آن توثیق ندارند و اگر سند ضعیف باشد استعمال ادعایی ارزش ندارد.

و نیز دلالت آن هم اشکال دارد زیرا شاید در آن زمان کعب و جوز جزء آلات قمار بوده است و معنای آلت قمار این نیست که گردو را برای صبحانه نخورند بلکه به این معنا است که در محدوده بازی با آن قمار بازی می شود و روایت می گوید که تنها شطرنج که مجسمه بت ها است میسر نیست بلکه گردو هم که محصول طبیعی است اگر با آن برد و باخت مالی شود میسر است و از عمل شیطان است.

ص: ۹۶۱

نکته: کعب: پای گوسفند استخوانی دارد که محور حرکت است و به آن قاپ می گویند و با آن برد و باخت می کردند و جزء آلات قمار است.

و این که کله پزی ها از این کعب ها زیاد دارند و دور می ریزند باعث نمی شود که دیگر از آلات قمار نباشد بلکه همین که در بازی به نحو قمار استفاده می شود از آلات قمار حساب می شود.

لذا احتمال دارد کعب و جوز از آلات قمار بوده اند و نمی توان گفت که این روایت شامل غیر آلات قمار هم می شود.

لذا این دلیل هم تمام نشد و تنها دلیل بر حرمت شرط بندی که برنده طبق قرارداد از بازنده وجهی را دریافت می کند روایت علاء بن سیابه است.

گفتیم که حرمت وضعی و این که جز در حافر و خف و ریش و نصل ملکیت حاصل نمی شود، مسلّم است و نیازی به بحث ندارد و ما در روایات مختلفی این مطلب را مشاهده می کنیم: که برخی مثل مرحوم خوئی و مرحوم استاد، ادعا کردند که قمار صادق است ولی ما تبعاً للسیّد الامام اشکال کردیم. و لکن همین روایاتی که می گفت: لاسبق إلا فی خف أو حافر أو نصل. إن الملائكة لتحضر عند الرهان و تعلن صاحبه ما خلا الحافر و الخف و النصل که این ها دلیل بر حرمت وضعیه اند.

اگر لاسبق به سکون باء باشد و لاسبق هم نباشد متفاهم عرفی از نهی تکلیفی از برد و باخت مالی در غیر موارد استثناء شده این است که نمی شود عوض را تملک کرد و اکل مال به باطل است: وقتی می گویند برد و باخت مالی جایز نیست مگر در این چند مورد، معنای عرفی آن این است که اگر برد و باخت مالی کردید و مال را بر خلاف طیب نفس صاحب مال تصاحب کردید مصداق اکل مال به باطل است و حرمت وضعی جای تشکیل ندارد که بخواهیم بحث کنیم.

روایتی است که محل بحث واقع شده که مراد از آن چیست؛

صحيحه محمد بن قيس: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ بْنِ عَقِيلٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع فِي رَجُلٍ أَكَلَ وَأَصْحَابٌ لَهُ شَاهٍ - فَقَالَ إِنَّ أَكَلْتُمُوهَا فَهِيَ لَكُمْ - وَإِنْ لَمْ تَأْكُلُوهَا فَعَلَيْكُمْ كَذَا وَكَذَا - فَقَضَى فِيهِ أَنَّ ذَلِكَ بَاطِلٌ - لِمَا شِئِيَ فِي الْمُواكَلَةِ مِنَ الطَّعَامِ - مَا قَلَّ مِنْهُ وَمَا كَثُرَ وَمَنَعَ غَرَامَتَهُ مِنْهُ. (۱)

شخصی می گوید: اگر این گوسفند را خوردید نوش جان شما و اگر نخورید باید این مقدار پول را پرداخت کنید.

گفته می شود که از این روایت استفاده می شود که این کار حرام نبود و تنها اثر وضعی ندارد و اگر حرام بود امام علیه السلام نهی می کرد که این کار را نکنید نه این که تنها بگوید باطل است.

جواب این است که: اولاً معلوم نیست که این مورد جزء این قمار بازی باشد و حرام باشد، بلکه می گوید اگر این را خوردید مال شما باشد یعنی هبه همراه با تعلیق است و اگر نخورید شما باید این مقدار خسارت به من بدهید، که معلوم نیست قمار بازی باشد و روشن نیست مصداق رهان باشد مثل این که کسی کالایی را می فروشد و می گوید هر کسی بیشتر خرید کند امتیاز بیشتری دارد و به او جایزه می دهیم و چه بسا خود کالا را گران تر می فروشند که این قمار نیست.

ص: ۹۶۳

۱- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۲۳، ص ۱۹۲، أبواب جعاله، باب ۵، ح ۱، ط آل البیت.

مشکل این روایت این است که در هبه تعلیق بوده است «إن أكلتموها فهي لكم» و تعلیق در هبه مبطل است. حال اگر این شخص به این نحو می گفت که تعلیق نباشد: این گوسفند برای شما به شرطی که این را بخورید که هبه مشروطه می شود و ملتزم شوید که اگر نخوردید این مقدار پول به من بدهید که این اشکال شرعی ندارد. لذا روایت یک مشکل وضعی دارد و آن تعلیق در هبه است که تکلیفاً حرام نیست و تنها باطل است.

پس اشکال به این مطلب (که این روایت حرمت تکلیفی را بیان نکرد و تنها حرمت وضعی را بیان کرد پس معلوم می شود که برد و باخت مالی حرمت تکلیفی ندارد)، این است که:

أولاً- مورد روایت ربطی به برد و باخت مالی ندارد. ثانیاً امام علیه السلام در مقام بیان این نبود که این فعل تکلیفاً هم حرام است یا نه و تنها حکم وضعی را در روایت بیان کرد. و این که تنها حکم وضعی را بیان کرد و حکم تکلیفی را بیان نکرد دلیل بر این نیست که حرمت تکلیفی ندارد؛ مثل این که گفته شود که بیع ربوی در مکیل و موزون باطل است و روایت بگوید لا یصح الربا فیما یکال أو یوزن، که با خطاب حرمت تکلیفی را بیان نکرده اند ولی در خطابات دیگر حرمت تکلیفی را بیان کرده اند که مشکلی ندارد. و در این روایت به صدد بیان بطلان وضعی بوده است چون مالک این گوسفند می خواست خسارت بگیرد و امام علیه السلام فرمود حقّ نداری این خسارت را بگیری و بحث قضاوت بود که اختلاف بر سر این بود که مالک می گفت این ها نتوانستند این گوسفند را بخورند و باید خسارت بدهند که امام می فرماید لازم نیست خسارت دهند. و حرمت تکلیفی را با خطابات دیگر بیان می کنند و لازم نیست همه احکام را در یک جا بیان کنند.

و لذا این بحث به نظر ما روشن است و حکم قسم ثالث یعنی برد و باخت مالی در غیر آلات قمار یعنی مطلق شرط بندی و این که بخواهند طبق قرارداد از شخص بازنده به شخص برنده پولی بدهند، روشن شد که تکلیفاً حرام است و وضعاً هم باطل است.

حال اگر شخص بازنده به دادن پول راضی باشد آیا تصرف در این مال برای شخص برنده جایز است یا نه. این را بعداً بررسی خواهیم کرد.

قسم رابع: بازی با غیر آلات قمار بدون شرط برد و باخت مالی

مثل این که در غیر موارد منصوصه مسابقه می دهند و برد و باخت مالی در کار نیست مثل بازی کامپیوتری.

ادعای اجماع بر حرمت شده است. در ریاض می فرماید که اکثر فقها قائل به حرمت اند که معنایش این است که کشتی گیری ولو بدون برد و باخت حرام است.

بعض عبارات تذکره این است:

مسألة و لا تجوز المسابقة على المصارعة لا بعوض و لا بغير عوض عند علمائنا اجمع

مسألة لا تجوز المسابقة على رمى الحجارة باليد و المقلاع و المنجنيق سواء كان بعوض او بغير عوض عند علمائنا

مسألة لا تجوز المسابقة على المراكب و السفن و الطيارات و الزبازب عند علمائنا

مسألة و لا تجوز المسابقة على مفاتحه الغنم و مهارشه الديكة لا بعوض و لا بغير عوض (۱)

ظاهر مسالك این است که میل به جواز دارد. مرحوم محقق سبزواری هم می فرماید و هو الأوجه

انصاف همین است که جایز است زیرا:

أولاً- این اجماعی که ادعا شده منقول است و محصل نیست. و بر فرض هم محصل باشد این اجماع تعبدی نیست و مدرکی است و عمده دلیل آن هم «لا سبق إلا- فی خف أو حافر أو نصل أو ريش» است که سبق را اعم از برد و باخت مالی و اصل مسابقه می دانند: یعنی سبق را به سکون بآ می خوانند و لاسبق نمی خوانند و ثانیاً می گویند سبق به سکون بآ برد و باخت مالی نیست بلکه نفس مسابقه دادن و بردنده و بازنده داشتن است.

ص: ۹۶۵

خلاصه این که: هیچ دلیلی بر حرمت مطلق مسابقه در غیر آلات قمار نداریم زیرا اگر لاسبق به سکون بآید باشد باز بعید نیست که سبق به معنای برد و باخت مالی باشد.

در روایات محرم می گوید: المحرم لا یصارع مخافه أن یسقط منه شعر أو یصیبه جراح: و این گونه که شما فرمودید و مسابقه را حرام کردید محرم خصوصیت ندارد و مسابقه کشتی مطلقاً حرام است و ذکر این قید لغو می شد، لذا معلوم می شود این کار فی حدّ نفسه جایز است و تنها برای محرم حرام است.

نتیجه این که قسم رابع اشکال ندارد و حلال است.

در جلسه بعد نکاتی پیرامون این بحث بیان می کنیم و وارد بحث بعدی که حرمت غیبت و بهتان و استثناءات آن می شویم.

کتاب الصلاة/اوقات فرائض /مسأله دوم و سوم عروه/ثمره قول به وقت مختص و مشترک ۹۶/۰۱/۱۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات فرائض /مسأله دوم و سوم عروه/ثمره قول به وقت مختص و مشترک

ثمره قول به وقت مختص و مشترک طبق نظر صاحب عروه

بحث در مورد فرمایش صاحب عروه در مسأله دوم و سوم بود.

خلاصه فرمایش ایشان این شد که: ما هر چند قائل به وقت مختص هستیم ولی در عمل با قائلین به وقت مشترک فرقی نداریم زیرا ثمره ای بر قول ما به وقت مختص بار نمی شود مگر در جایی که مکلف در ابتدای وقت به اندازه چهار رکعت متمکن از نماز باشد و بعد عاجز شود: مثل زنی که پاک بوده و بعد از گذشت چهار رکعت از اذان ظهر حیض می شود. یا مثل کسی که بعد از گذشت چهار رکعت از اذان ظهر دچار جنون و یا اغماء می شود.

ص: ۹۶۶

که در این موارد، طبق قول به وقت مختص فقط نماز ظهر را باید قضا کند ولی طبق قول به وقت مشترک بحث می شود که آیا نماز ظهر را قضا کند یا نماز عصر را و یا هر دو را قضا کند و یا این که در قضا کردن یکی از آن دو مختیر است.

مناقشه در فرمایش صاحب عروه

این فرمایش ناتمام است؛

مناقشه اول

شما که قائل به وقت مختص برای ظهر یا برای مغرب، می باشید ثمره، مختص به این فرضی که ذکر کردید نمی باشد بلکه

ثمره دیگری نیز بدون اشکال دارد و آن این که: اگر مسافر نماز عشاء را سهواً قبل از نماز مغرب بخواند و بعد از سلام نماز متوجه شد؛ اگر صاحب عروه در این فرع قائل به بطلان این نماز عشاء شود نشان می دهد که ثمره قول به وقت مختص را پذیرفته است؛ زیرا اگر سه رکعت اول، وقت مختص نماز مغرب باشد که نظر مشهور است و صاحب عروه به خاطر روایت مرسله داوود بن فرقد آن را قبول کرد، نماز عشاء قبل از وقت خوانده شده است. و تنها کسی می تواند نماز را تصحیح کند که قائل به وقت مختص نباشد.

صاحب عروه این را مطرح نکرد و بحث را روی نماز ظهر و عصر و نماز عشاء در حضر برد و دید که قول به وقت مختص و مشترک ثمره ای پیدا نمی کند زیرا:

صاحب عروه نسبت به نماز ظهر و عصر بررسی کرد که اگر کسی در وقت نماز ظهر، نماز عصر را بخواند و کل نماز عصر در وقت مختص باشد؛ صاحب عروه فرموده مشهور قائل به بطلان آن می باشند ولی من به خاطر صحیح زراره (فانوها الاولى انما هی اربع مکان اربع) آن را صحیح می دانم و فرموده است که نماز عصر به عنوان نماز ظهر حساب می شود چه در أثناء نماز ملتفت شوی و چه بعد از نماز التفات حاصل شود. و لذا وقتی روایت چنین می گوید دیگر نماز باطل نخواهد بود زیرا نماز عصر دیگر نماز ظهر می شود که در وقت خودش خوانده شده است.

و در مورد نماز عشاء هم بررسی کرد که:

اگر کل نماز را بخواند و بعد متوجه شود در این صورت لااقل یک رکعت از نماز عشاء در وقت نماز عشاء است و طبق روایت اسماعیل بن رباح اگر بخشی از نماز داخل وقت خوانده شود و بعد از نماز ملتفت شود نماز صحیح است و نماز عشاء هم یک رکعت آن در وقت مشترک واقع می شود و صحیح است.

و اگر بعد از رکوع رکعت رابعه ملتفت شود که نماز مغرب را نخوانده است: صاحب عروه فرموده است ما در این جا نماز را باطل می دانیم و فرقی ندارد که در وقت مختص باشد و یا در وقت مشترک باشد. و لذا صاحب عروه دیگر ثمره ای برای قول به وقت مختص پیدا نکرده است جز مثال زنی که اول اذان پاک است و بعد از تمام شدن وقت مختص نماز، حیض می شود.

در حالی که اگر نماز عشاء مسافر را فرض می کرد ثمره جاری می شد: زیرا نماز عشاء مسافر دو رکعت است و تمام آن در وقت مختص خوانده می شود و انما هی أربع مکان أربع هم در اینجا جاری نمی شود. و لذا مناسب بود این ثمره را ذکر کند.

و ثمره دیگر این که یک رکعت از نماز عشاء تمام را قبل از وقت بخواند و سه رکعت آن را در وقت مختص بخواند که این صورت هم نماز باطل است زیرا هیچ مقدار در وقت مختص خوانده نشده است و نماز عشاء چهار رکعت و نماز مغرب سه رکعت است و انما هی أربع مکان أربع در این فرض هم جاری نمی شود.

ص: ۹۶۸

مرحوم نائینی و آقای حکیم و آقای سیستانی و نیز امام ره با دیدی دیگر به صاحب عروه اشکال کرده اند: که اگر کسی بعد از رکوع رکعت رابعه عشاء ملتفت شود که نماز مغرب را نخوانده است نماز قابل تصحیح است؛

مرحوم نائینی در وجه قابلیت تصحیح این نماز فرموده است:

حدیث لاتعداد اختصاص به بعد از فراغ از نماز ندارد و شامل اثناء نماز هم می شود. و تعبیر لاتعداد الصلاه در مقابل تعاد الصلاه می باشد که در روایات زیادی در اثناء نماز تعبیر به «تقطع الصلاه و تعیدها» شده است یعنی اعاده نماز را حتی بر اثناء نماز اطلاق کرده اند که عملاً استیناف نماز می شود.

و لکن این مقدار کافی نیست و مشهور نمی گوید حدیث لاتعداد در اثناء نماز جاری نمی شود. (هر چند در کتاب مبانی منهاج الصالحین در مورد جریان حدیث لاتعداد در اثناء نماز تشکیک شده است.)؛ لذا اگر در رکعت دوم متوجه شود که در رکعت اول ستر عورت نداشته است اشکالی ندارد و حدیث لاتعداد آن را تصحیح می کند.

و مشکل اساسی این است که حدیث لاتعداد شامل ملتفت حال الخلل نمی شود و باید در هنگام اخلال غفلت وجود داشته باشد و ظاهر حدیث لاتعداد این است که شخصی، عملی را به این اعتقاد که صحیح است انجام داد بعد فهمید که صحیح نبوده است. حال که کشف خلل می شود عقل می گوید نماز را اعاد کن ولی شرع می گوید اعاده لازم نیست. لذا در مورد جاهل متردد که نمی داند این دو سوره را با هم بخواند چون این دو سوره یک سوره است مثل فیل و قریش و الضحی و الم نشرح، یا این که نه، این دو سوره جدا هستند و اگر بخواند دو سوره در نماز خوانده است و او رجاء هر دو را خواند؛ که اگر دو سوره در حکم یک سوره نبودند باید نمازش را اعاده کند زیرا در وقت خواندن سوره اضافی، متردد بوده است و غافل نبوده است.

در محل بحث هم صاحب عروه می فرماید: بعد از رکوع رکعت رابعه ملتفت می شوی که نماز عشایی می خوانی که نماز مغرب قبل از آن نیست و شرط نماز عشاء این است که نماز مغرب قبل از آن باشد و حدیث لاتعداد ترتیب را نسبت به گذشته تصحیح می کند ولی ترتیب را نسبت به آینده که التفات حاصل می شود تصحیح نمی کند.

کلام آقای سیستانی

آقای سیستانی در جواب فرموده اند:

حدیث لاتعداد اختصاص به غیر ملتفت ندارد و شامل مطلق معذور می شود مخصوصاً ذیل حدیث که قاعده عامه است: السنه لاتنقض الفریضه. و کسی که وارد رکوع رکعت رابعه شده است دیگر مضطر است و راهی ندارد و یا باید نمازش را باطل کند و اعاده کند و یا اینکه بگوییم اعاده لازم نیست که حدیث لاتعداد می گوید.

مثلاً اگر کسی شروع به نماز کرد و مهرش را از دست داد یا فکر می کرد مهر دارد بعد در نماز دید که چیزی همراه ندارد تا با آن نماز بخواند؛ در این فرض فرموده است که این نماز بدون سجده بر چیزی که سجده بر آن صحیح است هم صحیح می باشد و بر فرش سجده می کند و لازم نیست نماز را اعاده کند: زیرا اخلال به شرائط شرعی سجود عمدی نیست و این شرط هم که سجده بر أرض باشد جزء فرائض نیست و از سنت است و حدیث لاتعداد شامل آن می شود.

مثالی که ما اضافه می کنیم این است که: کسی در حمام لنگی به خود بسته بود و مشغول نماز بود و لنگ او در أثناء نماز از او جدا شده و از دسترس او خارج می شود و دیگر ساتری برای نماز ندارد و اگر برگردد و بخواهد ساتر پیدا کند نمازش پشت به قبله می شود و باطل می شود، لذا با همین وضع نماز می خواند و حدیث لاتعداد آن را شامل می شود.

ص: ۹۷۰

انصافاً این فرمایش عرفی نیست؛ زیرا وقتی اول وقت است و می تواند نماز را به هم بزند و نماز دیگری با شرائط بخواند عرف او را مضطرّ نمی بیند و حدیث لاتعداد اگر شامل مضطر بشود تنها مضطر به ترك واجب را شامل می شود و فرض این است که واجب، صرف الوجود نماز از اول وقت تا آخر وقت است نه نماز در این وقت. لذا انصاف این است که حدیث لاتعداد از این فرض انصراف دارد که ملتفت به خلل است و مضطر تا آخر وقت نیست و تنها شامل غافل و مضطرّ در تمام وقت می شود. و السنه لاتنقض الفریضه مقرون به کلمه لاتعداد الصلاه است که انصراف دارد.

البتّه نتیجه این می شود که:

زنهایی که در أثناء نماز متوجه می شوند که موهایشان بیرون بوده است به مقداری که مخل به نماز است (البتّه به نظر ما اگر مقدار کمی از موها در هنگام نماز بیرون باشد موجب بطلان نماز نمی شود زیرا دلیلی بر اشتراط ستر شعر به این مقدار نداریم و همین که ولیضربن بخمرهنّ بجیوبهنّ صدق کند کافی است یعنی همین که به طور متعارف خمار را دور سرش می اندازد ولو مقداری از موها دیده شود نماز صحیح است.): از نظر صاحب عروه و آقای خوئی و آنی که ما عرض می کنیم وقتی ملتفت شد نمازش محکوم به بطلان است ولی طبق نظر آقای سیستانی چادر را جلو می آورد و موهایش را می پوشاند و نماز را ادامه می دهد. ولی گفتیم که لازمه فرمایش ایشان این است که نماز در حمام را هم تصحیح کنیم.

لذا به نظر ما حدیث لاتعداد شامل نماز عشاء بعد از این که در اثناء نماز عشاء ملتفت به نسیان نماز مغرب شده است نمی شود.

کلام امام قدس سره

امام قدس سره وجه دیگری ذکر کرده اند:

فرموده اند: ما دلیلی بر ترتیب کل نماز عشاء بر کل نماز مغرب نداریم و الا آن هذیه قبل هذیه یعنی ماهیت نماز عشاء باید بعد از ماهیت نماز مغرب باشد و بعد از رکوع رکعت رابعه ماهیت نماز عشاء شکل گرفته است و مثل کسی می ماند که حمد و سوره را نخوانده است و وارد رکوع شده است که گفته می شود وقت حمد و سوره خواندن گذشت؛ در این جا هم وقت ترتیب قبل از رکوع رکعت رابعه است و بعد از رکوع رکعت رابعه به شرطی ترتیب خلل وارد شده است و حدیث لاتعداد آن را شامل می شود و دیگر بعد از رکوع و در زمان التفات اخلال ایجاد نمی شود. و این خلل نسیاناً بوده که حدیث لاتعداد آن را شامل می شود.

مناقشه در فرمایش امام ره

و لکن این خلاف ظاهر است و ظاهر إلا آن هذیه قبل هذیه این است که کل نماز عشاء ملاک در ترتیب است زیرا نماز عشاء اسم برای مجموع این چهار رکعت است نه اینکه صرفاً اسم برای ماهیت نماز عشاء باشد. مثل این که بگویند نماز عشاء مشروط به وضوء است که رکعت رابعه هم مشروط به وضوء است.

نتیجه این که این ثمره همان طور که صاحب عروه فرمودند نباید ذکر شود.

ثمره دیگر مذکور در کلام صاحب عروه

صاحب عروه فرموده تظهر ثمره وقت المختص: در مورد زنی که پاک بود و بعد از گذشت وقت مختص ظهر حیض شد که فرموده است تنها نماز ظهر را قضا می کند.

ص: ۹۷۲

به نظر ما این ثمره هم صحیح نیست زیرا قائلین به وقت مشترک هم می گویند تنها نماز ظهر قضا شود زیرا دلیل ترتیب بین نماز ظهر و عصر اطلاق دارد و شامل این زنی که تنها به اندازه نماز ظهر پاک است هم می شود لذا این زن نسبت به نماز عصر متمکن نیست تا قضای نماز عصر بر او واجب باشد: زیرا نماز عصر بدون نماز ظهر فاقد شرط ترتیب است و اگر نماز ظهر بخواند نماز عصر فوت می شود. و این مطلب را از روایات هم می توان استفاده کرد که بعد اشاره می کنیم.

مناقشه در ثمره دیگر مذکور در کلام صاحب عروه

و همین طور این که صاحب عروه فرموده است:

ثمره قول به وقت مختص و مشترک این است که اگر چهار رکعت مانده به انتهای وقت، از حیض پاک شود نماز اول نه آداء و نه قضاء واجب نیست و تنها نماز عصر را می خواند.

به نظر ما این هم ثمره وقت مختص نیست و طبق قول به وقت مشترک هم همین گونه است: زیرا در روایات آمده است که اگر خوف ضیق وقت هم داشت واجب است نماز اول را رها کرده و نماز دوم را بخواند:

موثقه ابي بصير: وَ عَنْهُ عَنْ حَمَادِ بْنِ عِيسَى عَنْ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنْ نَامَ رَجُلٌ وَ لَمْ يُصَلِّ صِلَاءَ الْمَغْرِبِ وَ الْعِشَاءِ أَوْ نَسِيَ - فَإِنْ اسْتَيْقَظَ قَبْلَ الْفَجْرِ قَدَرَ مَا يُصَلِّي لِيَهُمَا كِلْتَيْهِمَا - فَلْيُصَلِّ لَهُمَا وَ إِنْ خَشِيَ أَنْ تَفُوتَهُ إِحْدَاهُمَا - فَلْيُؤَدِّ بِالْعِشَاءِ الْآخِرَةِ وَ إِنْ اسْتَيْقَظَ بَعْدَ الْفَجْرِ فَلْيُؤَدِّ الْفَجْرَ - ثُمَّ الْمَغْرِبَ ثُمَّ الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ - فَإِنْ خَافَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَتَفُوتَهُ إِحْدَى الصَّلَاتَيْنِ - فَلْيُصَلِّ الْمَغْرِبَ وَ يَدْعُ الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ - حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ وَ يَذْهَبَ شُعَاعُهَا ثُمَّ لِيُصَلِّهَا. (۱)

ص: ۹۷۳

معتبره ابن مسکان که به همین مضمون است: وَ عَنهُ عَنِ فَضَالَةَ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنْ نَامَ رَجُلٌ أَوْ نَسِيَ أَنْ يُصَلِّيَ الْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ الْآخِرَةَ - فَإِنْ اسْتَيْقَظَ قَبْلَ الْفَجْرِ - قَدَرَ مَا يُصَلِّيهِمَا كِلْتَيْهِمَا فَلْيُصَلِّهِمَا - وَإِنْ خَافَ أَنْ تَفُوتَهُ إِحْدَاهُمَا فَلْيَبْدَأْ بِالْعِشَاءِ الْآخِرَةِ - وَإِنْ اسْتَيْقَظَ بَعْدَ الْفَجْرِ فَلْيُصَلِّ الصُّبْحَ - ثُمَّ الْمَغْرِبَ ثُمَّ الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ. (۱)

بقیه روایات را بعداً بیان می‌کنیم.

فرمایش مرحوم خویی

مرحوم خویی فرموده اند:

اگر روایت هم نبود باز مقتضای ترتیب همین بود که نماز دوم را بخواند و معنای ترتیب بین دو نماز چهار رکعتی، تقسیط وقت بر دو نماز است که اگر برای نماز اول وقت نیست باید نماز دوم خوانده شود. و الا باید یا بگوییم در این وقت باقیمانده هشت رکعت نماز بخوان که تکلیف به مالایطاق است و یا باید بگوییم مخیری که یا نماز ظهر بخوانی و یا نماز عصر بخوانی که این خلاف ترتیب است.

مناقشه

این مطلب عجیبی است و ما نفهمیدیم: وقتی می‌گویند ابتدا نماز ظهر را بخوانید و بعد نماز عصر را بخوانید و بین این دو ترتیب باشد و تنها به اندازه چهار رکعت وقت باقی مانده باشد: وقتی شرط نماز عصر این شد که بعد از نماز ظهر باشد مقتضای قاعده این می‌شود که نماز ظهر خوانده شود زیرا شرط صحت عصر این است که بعد از ظهر خوانده شود ولی شرط صحت ظهر این نیست که بعدش نماز عصر خوانده شود. لذا اگر نماز عصر را بخوانیم نماز عصر هم باطل می‌شود زیرا فاقد شرط ترتیب است. لذا اگر روایت نمی‌گفت که در ضیق وقت نماز دوم را بخوان نمی‌توانستیم طبق صناعت و قاعده بگوییم می‌توان نماز دوم را بخوانیم.

ص: ۹۷۴

۱- (۲) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص ۲۸۸، أبواب المواقیات، باب ۶۲، ح ۴، ط آل البیت .

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/ اوقات فرائض / بررسی مسأله سوم صاحب عروه / ثمره قول به وقت مختص

اوقات نماز های یومیه

بررسی مسأله سوم صاحب عروه

ثمره قول به وقت مختص (عدم وجوب قضای نماز بر حائض در فرض وسعت وقت برای یک نماز)

بحث در فرمایش صاحب عروه بود که فرمودند:

ثمره قول به وقت مختص درجایی ظاهر می شود که زنی پاک بود و بعد از گذشت چهار رکعت از اذان ظهر حیض شد که طبق نظر ما که قول به وقت مختص است فقط نماز ظهر را قضا می کند و نماز عصر قضا ندارد. و اگر چهار رکعت مانده به آخر وقت از حیض پاک شود فقط نماز عصر را می خواند و اگر نخواند تنها نماز عصر را قضا می کند.

مناقشه (عدم اختصاص این حکم به قول به وقت مختص)

ما اشکال کردیم که این مطلب مبتنی بر قول به وقت مختص نیست و طبق قول به وقت مشترک هم باید همین را گفت. و این مطلب را هم از روایات می توان استفاده کرد که می گوید بر حائض قضای نماز واجب نیست. و هم مفاد قاعده ترتیب بین نماز ظهر و عصر همین است: به این بیان که در ابتدای وقت که زن بیش از چهار رکعت وقت ندارد اگر بخواهد نماز عصر بخواند فاقد شرط ترتیب است لذا قادر نیست نماز عصر را به طور صحیح بخواند و تنها بر نماز ظهر قادر است. تکلیف به ادای نماز عصر ندارد و تکلیف به قضای نماز عصر هم خلاف اصل اولی است زیرا فوت صادق نیست.

ص: ۹۷۵

قبل از این که روایات را مطرح کنیم، مرحوم حکیم مطالبی دارند که بیان می کنیم؛

فرمایش مرحوم حکیم (وجوب قضا بر حائض در فرض مذکور در صورت ترک نماز به جهت تراحم)

مرحوم حکیم فرموده اند:

۱- گاهی این زن می دانست که بعد از گذشت چهار رکعت از اذان ظهر حیض می شود:

در این صورت اشکالی نیست که بنا بر قول به وقت مختص باید خصوص نماز ظهر را بخواند زیرا وقت نماز عصر داخل نشده است و وقت عصر بعد از گذشت چهار رکعت داخل می شود که او حائض است.

و أما طبق قول به وقت مشترک:

اگر گفتیم اطلاقی در دلیل ترتیب نداریم که شامل این فرض شود و أدله ترتیب بین نماز ظهر و عصر انصراف به جایی دارد که هر دو واجب باشد: اذا دخل الوقت وجب الظهر و العصر الا أن هذه قبل هذه؛ طبق این بیان بین نماز ظهر و عصر تراحم رخ می دهد و دو واجب متراحم می شود و احکام تراحم را جاری می کنیم: اگر مساوی بودند مخیر ایم و اگر یکی اهم یا محتمل الأهمیه بود مقدم می شود و گفته می شود که نماز ظهر نماز وسطی است و اهم و یا محتمل الأهمیه است و مقدم می شود.

و اگر قائل شویم که أدله ترتیب شامل این فرض هم می شود کما هو صحیح؛ زیرا اطلاقات ترتیب حکم وضعی را بیان می کند که شرط صحت نماز عصر این است که بعد از نماز ظهر خوانده شود. و إلا أن هذه قبل هذه ظاهر در این است که نماز عصر مشروط به سبق نماز ظهر مطلقاً، می باشد؛ طبق این بیان بر این زن نماز ظهر متعین می شود زیرا اگر نماز عصر را بخواند فاقد شرط ترتیب می شود و باطل می شود.

ص: ۹۷۶

حال بنا بر قول به وقت مشترک وقتی نماز ظهر را از باب تخییر یا تعیین خواند بعید نیست که بگوییم نماز عصر را بعد از طهارت از حیض، قضا کند زیرا نماز عصر طبق قول به وقت مشترک واجب شد و با زوال شمس وقت عصر هم داخل شد و نماز عصر هم واجب شد و تنها به خاطر تراحم حکم کردیم که نماز ظهر را تعییناً یا تخییراً بخواند و ملکف در ترک نماز عصر معذور است ولی صدق فوت نماز عصر می کند و باید قضا کند.

لذا باید تفصیل بدهیم که اگر می دانست که بعد از گذشت چهار رکعت از اذان ظهر حیض می شود:

بنا بر قول به وقت مختص نماز ظهر بر او واجب است و نماز عصر واجب نیست و تنها نماز ظهر را می خواند و نماز عصر هم قضا ندارد زیرا قبل از واجب شدن نماز عصر حائض می شود.

و طبق قول به وقت مشترک:

اگر گفتیم ترتیب در این فرض هم لازم است باز نماز ظهر واجب است و نماز عصر واجب نیست زیرا نماز عصر صحیح خواندن غیر مقدور است و قضا هم ندارد زیرا در داخل وقت از انجام نماز صحیح عاجز بود.

اما بنا بر این که ترتیب بین نماز ظهر و عصر در این حال ساقط است و دلیلی بر لزوم ترتیب در این فرض نداشته باشیم و این زن از باب تعیین یا تخییر نماز ظهر را خواند، در این فرض بعید نیست که قضای نماز عصر بر این زن واجب باشد. و تراحم به جهت ضیق وقت است و مثل این می ماند که دو نفر در حال غرق شدن می باشند و فرصت برای نجات هر دو غریق وجود ندارد.

۲- و گاهی زن علم به زمان حیض شدن ندارد و به صورت ناگهانی حیض می شود و فرض این است که این زن نماز ظهر را نخوانده است:

طبق قول به وقت مختص تنها نماز ظهر بر او واجب می شود و قضا می کند. و طبق قول به وقت مشترک تفصیل مذکور می آید که اگر ترتیب شرط نباشد باید نماز ظهر و عصر را قضا کند ولی اگر ترتیب شرط باشد تنها نماز ظهر را قضا می کند و نماز عصر قضا ندارد.

و تنها فرق این فرض با صورت قبلی این است که در فرض اول وظیفه فعلیه او این است که در چهار رکعت اول وقت نماز ظهر را بخواند ولی در این فرض چون علم به طرّو حیض ندارد نماز ظهر را نمی خواند و لذا قضای نماز ظهر در صورتی که نخوانده باشد بر او واجب می شود.

این محصل فرمایش ایشان در این فرع است. و بعد وارد فرع بعدی می شوند که صاحب عروه هم مطرح کرده اند که در أثناء وقت مشترک به اندازه چهار رکعت وقت دارد مثلاً در أثناء وقت دختری بالغ شد و به اندازه چهار رکعت وقت دارد و بعد از آن حیض می شود که آقای حکیم مطالبی دارند که بیان خواهیم کرد.

بررسی فرمایش مرحوم حکیم (عدم تحقّق: ترک نماز به جهت تراحم، به خاطر اطلاق أدله شرطیت ترتیب)

أما راجع به أصل فرمایش آقای حکیم:

به نظر ما أصل مدّعی ایشان قابل قبول است که: اگر قائل به وقت مشترک شویم و دلیلی بر ترتیب در این فرض نداشته باشیم تراحم بین دو واجب رخ می دهد و این زن نماز ظهر را می خواند و نماز عصر را عن عذر نمی خواند و بنا بر مسالک معروفه در تراحم چون تکلیف به نماز عصر فعلی بوده است زیرا اشتغال به أحد الضدّین در باب تراحم مانع از فعلیت امر به ضدّ دیگر نمی باشد، لذا وجوب نماز عصر در حقّ این زن ثابت بوده است و باید نماز عصر را قضا کند. و این که در روایات گفته اند بر زن حائض لازم نیست نمازها را قضا کند ظاهر در این است که نمازهایی که از خواندن آن عاجز بوده و أداء واجب نبوده است را لازم نیست قضا کند. اگر عاجز از امتثال نماز به خاطر حیض بود قضا واجب نیست ولی اگر عاجز از انجام نماز عصر نبود و تنها به خاطر تراحم آن را انجام نداد أدله عدم وجوب نماز بر حائض از این صورت انصراف دارد و لذا قضای نماز عصر واجب است.

و لکن مهم این است که دلیل شرطیت ترتیب اطلاق دارد و این فرض را هم شامل می شود. و روایاتی هم در مقام وجود دارد که مطرح می کنیم.

و جوب قضا طبق تمام مبانی در تراحم

در باب تراحم مسالک مختلفی داریم. در فرضی که این زن نماز ظهر را تعییناً یا تخییراً می خواند و نماز عصر را ترک می کند فی حد ذاته نماز عصر بر او واجب است و تنها در ترک آن معذور است و فرض این است که تضاد دائمی نیست بلکه اتّفاقی است و در این جا مشکل پیش آمده است. و مثال واقعی برای این فرض این است که فرض کنید زن در زمان ماه گرفتگی به اندازه دو رکعت وقت دارد که یا نماز صبح یا نماز آیات را بخواند و تنها به اندازه دو رکعت وقت دارد و ترتیب بین آن دو لازم نیست و او نماز یومیّه را به خاطر اهمّیت مقدّم کرد. بحث در این است که آیا باید نماز آیات را قضا کند؟ و در باب تراحم دو خطاب فعلی نیست یعنی منجز نیست و شارع او را عقاب نمی کند ولی تکلیف انشایی به نماز آیات شامل او می شود.

بله در باب تراحم مسالک دیگری وجود دارد که با اشتغال به واجب اهم یا مساوی کشف می شود که اصلاً تکلیف به واجب دیگر به خاطر وجود مزاحم نداشته ایم لذا فوت صدق نمی کند.

و لکن این هم قابل جواب است زیرا فوت به معنای از دست دادن مصلحت است و در ارتکاز متشرّعی این زن مصلحت را از دست می دهد. نماز آیات عبادت خداست و مصلحت دارد و مصلحت از این زن فوت می شود و لذا در مورد زن حائض دلیل خاص داریم که قضای نماز واجب نیست و گرنه اطلاق من فاته فریضه فلیقضها شامل او می شود. و ما نحن فیه اگر می گوئیم دلیل لا-تقض الحائض الصلاه، اطلاق دارد که بحث دیگری است و فرض این است که می گوئیم لا-تقض الحائض الصلاه نسبت به زنی که می تواند نماز بخواند و تنها به خاطر تراحم نماز را ترک می کند اطلاق ندارد و از این فرض انصراف یا شبهه انصراف دارد لذا من فاته فریضه شامل آن می شود. و شاهد این مطلب این است که اگر این زن به اندازه دو رکعت وقت دارد که حیض شود و می خواهد نماز آیات بخواند و نماز واجبی هم به گردن او نیست و مشغول انقاذ غریق شد و دیگر فرصت برای نماز آیات پیدا نکرد وجهی ندارد که بگوئیم بر این زن قضای نماز آیات واجب نیست. بله اگر در دلیل لا-تقض الحائض الصلاه اطلاق وجود داشته باشد ما قبول می کنیم که قضا واجب نیست ولی همچون اطلاق ما نداریم.

روایت اول: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ يُونُسَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: وَإِذَا رَأَتِ الْمَرْأَةُ الدَّمَ - بَعْدَ مَا يَمْضِي مِنْ زَوَالِ الشَّمْسِ أَرْبَعَةَ أَفْدَامٍ - فَلْتُمْسِكْ عَنِ الصَّلَاةِ - فَإِذَا طَهَّرَتْ مِنَ الدَّمِ فَلْتَقْضِ صِلَاةَ الظُّهْرِ - لِأَنَّ وَقْتَ الظُّهْرِ دَخَلَ عَلَيْهَا وَهِيَ طَاهِرَةٌ - وَخَرَجَ عَنْهَا وَقْتُ الظُّهْرِ وَهِيَ طَاهِرَةٌ - فَصَيَّعَتْ صِلَاةَ الظُّهْرِ فَوَجِبَ عَلَيْهَا قَضَاؤُهَا. (۱)

ظاهر این روایت این است که: اگر زنی نماز را قبل از حائض شدن تضييع کند و بعد حائض شود قضا بر او واجب است. ممکن است بگوئیم از این روایت استفاده شود که در مورد تراحم که نماز ظهر را می خواند و نماز عصر را نمی خواند چون نماز را تضييع نکرده است قضای نماز بر او واجب نیست. بلکه تعبد خاصی است که ممکن است ما به آن ملتزم شویم.

روایت دوم: وَعَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبَائِبٍ عَنْ أَبِي الْوَرْدِ قَالَ: سَأَلْتُ أَيَّامًا جَعْفَرَ عَنِ الْمَرْأَةِ الَّتِي تَكُونُ فِي صِلَاةِ الظُّهْرِ - وَقَدْ صَلَّتْ رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ تَرَى الدَّمَ - قَالَ تَقُومُ مِنْ مَسْجِدِهَا وَلَا تَقْضِي الرُّكْعَتَيْنِ - وَإِنْ كَانَتْ رَأَتْ الدَّمَ وَهِيَ فِي صِلَاةِ الْمَغْرِبِ - وَقَدْ صَلَّتْ رَكْعَتَيْنِ فَلْتَقُمْ مِنْ مَسْجِدِهَا - فَإِذَا تَطَهَّرَتْ فَلْتَقْضِ الرُّكْعَةَ الَّتِي فَاتَتْهَا مِنَ الْمَغْرِبِ. (۲)

۱- (۱) وسائل الشیعه، العلامة الشیخ حرّ العاملی، ج ۲، ص ۳۵۹، أبواب المواقیات، باب ۴۸، ح ۱، ط آل البيت .

۲- (۲) وسائل الشیعه، العلامة الشیخ حرّ العاملی، ج ۲، ص ۳۶۰، أبواب المواقیات، باب ۴۸، ح ۳، ط آل البيت .

در سند روایت اَبی الورد است و ضعیف است. و مضمون این روایت هم قابل الترام نیست زیرا بین نماز ظهر و مغرب تفصیل داده است که: اگر دو رکعت نماز ظهر را می خواند بعد حیض می شود قضا ندارد ولی اگر دو رکعت نماز مغرب را می خواند بعد حیض می شود قضا می کند و تعبیر این است که فلیقض رکعه اللتی فاتتها من المغرب و قطعاً أصحاب از این روایت اعراض کرده اند.

روایت سوم: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: فِي امْرَأَةٍ دَخَلَ عَلَيْهَا وَقْتُ الصَّلَاةِ وَهِيَ طَاهِرَةٌ - فَأَخْرَبَتِ الصَّلَاةَ حَتَّى حَاضَتْ - قَالَ تَقْضِي إِذَا طَهَّرْتِ. (۱)

در مورد زنی است که نمازش را از اول وقت تأخیر می اندازد تا حیض می شود لذا شامل زنی که نماز ظهر را در اول وقت می خواند و بعد حیض می شود نمی شود و این زن نماز عصر را تأخیر نینداخت.

روایت چهارم: وَ عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ جَمِيلٍ عَنْ سَيِّمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ امْرَأَةٍ صَلَّتْ مِنَ الظُّهْرِ رَكْعَتَيْنِ - ثُمَّ إِنَّهَا طَمِثَتْ وَ هِيَ جَالِسَةٌ - فَقَالَ تَقُومُ مِنْ مَكَانِهَا وَ لَا تَقْضِي الرَّكْعَتَيْنِ. (۲)

این روایت هم می گوید نماز ظهر قضا ندارد و اطلاق دارد چه اول وقت نماز می خواند و چه آخر وقت نماز می خواند. ولی روایت بعد خصومت بین روایات را برطرف می کند.

ص: ۹۸۱

-
- ۱- (۳) وسائل الشیعه، العلامة الشیخ حرّ العاملی، ج ۲، ص ۳۶۰، أبواب المواقیت، باب ۴۸، ح ۴، ط آل البیت .
 - ۲- (۴) وسائل الشیعه، العلامة الشیخ حرّ العاملی، ج ۲، ص ۳۶۰، أبواب المواقیت، باب ۴۸، ح ۶، ط آل البیت .

روایت پنجم: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبِيعٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ: أَيْمًا امْرَأَهُ رَأَتْ الطُّهْرَ - وَ هِيَ قَادِرَةٌ عَلَى أَنْ تَغْتَسِلَ فِي وَقْتِ صَلَاةٍ - فَفَرَّطَتْ فِيهَا حَتَّى يَدْخُلَ وَقْتُ صَلَاةٍ أُخْرَى - كَانَ عَلَيْهَا قِضَاءُ تِلْكَ الصَّلَاةِ الَّتِي فَرَّطَتْ فِيهَا - وَإِنْ رَأَتْ الطُّهْرَ فِي وَقْتِ صَلَاةٍ فَقَامَتْ فِي تَهَيُّئِهِ ذَلِكَ - فَجَازَ وَقْتُ صَلَاةٍ وَ دَخَلَ وَقْتُ صَلَاةٍ أُخْرَى - فَلَيْسَ عَلَيْهَا قِضَاءٌ وَ تُصَلِّي الصَّلَاةَ الَّتِي دَخَلَ وَقْتُهَا (۱)

اگر پاک شود و بتواند نماز را با غسل در وقت بخواند و نخواند، قضا دارد. و اگر فرصت نداشت که غسل کند و نماز بخواند دیگر قضای نماز لازم نیست و تنها برای نماز بعدی غسل می کند و نماز می خواند.

نتیجه این که این روایات خلاف قاعده ای که ما استفاده کردیم نیست.

نکته: قطعاً برای زنی که آخر وقت پاک می شود مقدمه نمازش طهارت از حدث است و باید آن را در نظر بگیریم. ولی نسبت به زنی که بعد از اذان ظهر حیض می شود بحث است که این زن که می توانست قبل از اذان وضو بگیرد و اول اذان نماز را بخواند ولی این کار را نکرد و بعد از اذان اگر وضو بگیرد به اندازه چهار رکعت وقت ندارد بحث است که وظیفه او چیست. از این روایات چیزی استفاده نمی شد و مقضای قاعده اولیه این است که نماز را قضا کند زیرا می توانست نماز ظهر را ولو با وضو گرفتن قبل از وقت بخواند و اطلاعاتی که می گوید بر حائض قضای نمازها واجب نیست همان طور که توضیح دادیم شامل این فرض نمی شود.

ص: ۹۸۲

۱- (۵) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۲، ص ۳۶۰، أبواب المواقیف، باب ۴۸، ح ۶، ط آل البیت .

آخرین فرعی که در مسأله سوم مطرح است این است که: صاحب عروه می فرماید اگر در أثناء وقت مشترک به اندازه چهار رکعت وقت داشته باشد حکم چیست. مثلاً- دختری در أثناء وقت بالغ شود و بعد از گذشت مقدار چهار رکعت حیض می شود.

این فرع را مطرح می کنیم و وارد مسأله چهارم می شویم.

محرمات/قمار /مطالب باقیمانده راجع به قمار ۹۶/۰۱/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: محرمات/قمار /مطالب باقیمانده راجع به قمار

مطالب باقیمانده راجع به قمار

مطالبی راجع به قمار باقی مانده که عرض می کنیم؛

مطلب اول

قمار را به چهار قسم تقسیم کردند؛ قسم اول لعب به آلات قمار همراه با برد و باخت مالی که یقیناً حرام بود. قسم دوم بازی با آلات متعارفه قمار بدون برد و باخت مالی که حرام بود کما ادعی علیه الاجماع. قسم سوم بازی با غیر آلات قمار همراه با برد و باخت مالی که از روایت «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ سَيَابَةَ قَالَ: ...أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ- إِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَنْفُرُ عِنْدَ الرَّهَانِ- وَ تَلْعَنُ صَاحِبَهُ مَا خَلَا الْحَافِرَ وَ الْخُفَّ وَ الرَّيشَ وَ النَّضْلَ- فَإِنَّهَا تَحْضُرُهُ الْمَلَائِكَةُ...» (۱) استفاده شد که بازی با غیر آلات قمار همراه با برد و باخت مالی حرمت تکلیفی دارد مثل کشتی گیری همراه با این شرط که بازنده به برنده پولی بدهد.

ولی حرام وضعی بودن قسم سوم مسلم است و حتی صاحب جواهر که در حرمت تکلیفی آن اشکال کرده است حرمت وضعی را قبول کرده است زیرا در روایت صحیحه حفص بن البختری آمده است که: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: لَا سَبَقَ إِلَّا فِي خُفٍّ أَوْ حَافِرٍ أَوْ نَضْلٍ يَعْنِي النَّضَالَ. (۲)

ص: ۹۸۳

۱- (۱) وسائل الشیعه، العلامة الشیخ حرّ العاملی، ج ۲۷، ص ۴۱۳، کتاب الشهادات، باب ۵۴، ح ۳، ط آل البيت .

۲- (۲) وسائل الشیعه، العلامة الشیخ حرّ العاملی، ج ۱۹، ص ۲۵۲، کتاب السبق والرمایه، باب ۳، ح ۱، ط آل البيت .

که سند تمام است. البته چون مشخص نیست که لاسبق به سکون باء است یا به فتح باء است باید به قدر متیقن أخذ شود.

مرحوم صاحب مسالك فرموده اند مشهور به فتح باء خوانده اند. و لکن باید احتمال لاسبق به سکون باء را هم در نظر گرفت؛

اگر به سکون باء باشد به این معنا است که مسابقه نیست که ظاهر در این است که اصل مسابقه حرام است که حرمت تکلیفی می شود. و اگر به فتح باء باشد عوض نیست به این معنا است که عوض و جایزه مشروع نیست و باطل است. تعیین جایزه باطل است.

لذا نسبت به حکم تکلیفی نمی توان به این روایت استناد کرد و قدر متیقن این است که بطلان وضعی فهمیده می شود زیرا لاسبق به سکون باء به معنای مسابقه هم حرمت تکلیفی را می رساند و هم حرمت وضعی را می رساند و اکل مال به باطل می شود زیرا در مقابل چیزی پول می گیرد که نهی دارد. و اگر به فتح باء باشد تنها بطلان وضعی فهمیده می شود.

قسم رابع: مسابقه در غیر آلات قمار بدون برد و باخت مالی: مثل مسابقه کشتی، شنا، مشاعره، خطاطی و ...

مرحوم شیخ انصاری فرموده اند که مشهور گفته اند مسابقه در غیر اسب دوانی و تیر اندازی حرام است و مرحوم علامه حلی در تذکره بارها فرموده است که علیه علمائنا أجمع. و برخی به أدله حرمت قمار استناد کرده اند که قمار به معنای مسابقه و برد و باخت است چه برد و باخت مالی باشد و چه برد و باخت اعتباری باشد: که می خواهند ببینند کدام یک بیشتر شعر حفظ اند یا کدام یک خط بهتری دارند. و به صحیح حفص بن البختری استدلال کرده اند که: لاسبق إلفی خف أو حافر أو نصل. و گفته اند که لاسبق یعنی لامسابقه و ظاهر نهی حرمت است.

ولی همان طور که شهید ثانی ره در مسالک فرموده اند این بیان تمام نیست؛

أما روایت حفص بن بختری: شهید ثانی ره فرموده اند که مشهور به فتح باء خوانده اند که در این صورت لاسبق به معنای لاعوض خواهد بود و فرض ما این است که بدون شرط برد و باخت مالی مسابقه بدهند و عوضی در کار نباشد.

نگویید که علم اجمالی داریم که لاسبق یا به فتح است و یا به سکون باء و علم اجمالی منجز است: زیرا گفتیم که این علم اجمالی منحل شده است و مسابقه با شرط برد و باخت باطل است بلکه از روایت علاء بن سیابه استفاده کردیم که حرام تکلیفی است. لذا نسبت به صرف مسابقه بدون برد و باخت مالی شک بدوی در حرمت داریم و اصل برائت از حرمت آن جاری می کنیم.

ثانیاً بر فرض لاسبق به سکون باء باشد روشن نیست که ظهور عرفی آن در مطلق مسابقه چه با برد و باخت مالی و چه بدون برد و باخت مالی باشد. و ما ادعا نمی کنیم که غلبه استعمال و یا غلبه وجود باعث انصراف می شود تا اشکال شود که غلبه ای وجود ندارد، هر چند ظاهر کلام شیخ ره این است که غلبه را منشأ انصراف می داند. ولی ما در صدق عرفی سبق در زمان ائمه نسبت به مسابقه بدون برد و باخت شک داریم و احتمال می دهیم شبیه مالایوکل لحمه باشد که از انسان انصراف دارد. بله ریشه لغوی سبق، استباق، تسابق و مسابقه مطلق است ولی لفظ سبق شبهه انصراف دارد.

ثالثاً: بر فرض لاسبق به سکون باء باشد و شامل مطلق مسابقه چه با عوض و چه بدون عوض بشود می گوئیم: سیره قطعیه متشرعه این بوده است که در مباحات بدون برد و باخت مسابقه می گذاشتند. و در روایت صحیحه داریم المحرم لایصارع مخافه أن یسقط منه شعر أو یصیبه جراح، که در حال احرام کشتی نگیرید آن هم به خاطر این که مویتان بریزد یا بدنتان زخمی شود که در احرام مشکل است. و اگر مصارعه به عنوان مسابقه حرام بود عرفی نبود که بگویند المحرم لایصارع. ولی این در مورد مصارعه است و می توان گفت در مصارعه دلیل بر جواز داریم ولکن این ها قرینه عرفیه یا ما یصلح للقرینه است بر این که در عرف متشرعه مطلق مسابقه بدون برد و باخت مالی حرام نبوده است. البته فسوق هم مطلقاً حرام است و در حال احرام هم حرام است و حرمت شدیدتری دارد ولی این جا دلیل و قرینه داریم و لذا در مورد المحرم لایصارع چون دلیل نداریم ظاهر در این است که مصارعه در غیر احرام حرام نیست و لذا در ذیل تعلیل کرد که مخافه أن یسقط منه شعر.

در مورد بیع معاطاتی هم در کلمات ادعای شهرت و اجماع شده است که باطل است ولی سیره قطعیه متشرعیه بر بیع معاطاتی وجود دارد. و واقعاً هم شهرت وجود دارد. نکاتی در ذهن فقهاء بوده است که به خاطر آن ها این گونه گفته اند. در این جا هم به خاطر لاسبق اِلا فی خف أو حافر أو نصل گفته اند مسابقه جایز نیست و توجه نداشته اند که سیره قطعیه متشرعیه بر جواز مسابقه در غیر آلات قمار و بدون برد و باخت مالی بوده است.

و این که قمار بر صرف مسابقه صدق می کند مجازفه است و قمار یا برد و باخت مالی است و یا لعب با آلات معدّه برای قمار است. و جلسه مشاعره و مسابقه شنا عرفاً قمار نیست.

راجع به قمار که کل ما قومر علیه فهو میسر حتّی الکعب و الجوز گفتیم سند آن ضعیف است. علاوه بر این که چه بسا کعب و جوز در آن زمان از آلات قمار بوده است. و آلت قمار آنی است که بازی با برد و باخت مالی با آن متعارف است.

و این که گفته شود لاسبق ظهور در تحریم ندارد را قبول نداریم زیرا سبق فعل مکلف است و نهی ظاهر در تحریم است. و وقتی لا بر سر فعل مکلف می آید ظهور در حرمت دارد.

و احتمال ارتکاز متشرعی بر عدم حرمت برای ما کافی است؛ بارها عرض کرده ایم که اگر خطابی مثل اغتسل للجمعه بود ولی احتمال عرفی بدهیم که این خطاب همراه با ارتکاز متشرعی بر عدم وجوب بوده است نمی توان از این خطاب وجوب استفاده کرد زیرا احتمال ارتکاز متشرعی به معنای احتمال قرینه متصله است که مانع از انعقاد ظهور خطاب در حکم الزامی می شود.

در قدیم به عنوان شرکت های هرمی مطرح بوده و اسم های مختلفی بر آن می گذارند ولی روح همه یک چیز است و آن این که:

مشتری جدید برای این شرکت مشتری های جدیدی را پیدا می کند و هر مشتری جدید مشتری های جدیدی پیدا می کند لذا می گویند هرمی یا شبکه ای. و شرکت به مشتری اول بابت پیدا کردن مشتری های جدید با واسطه یا بی واسطه سود می دهد. ما معتقدیم که این کار نه قمار است و نه اکل مال به باطل. حال آیا مفاسد اقتصادی بر آن مترتب می باشد یا نه، مطلبی نیست که در بحث فقهی دنبال کنیم.

و ما این فعل را فی حد ذاته حساب می کنیم که می شود داخل در عناوین فقهیه قرار دارد حال یا شرط در ضمن بیع می شود و مشتری اول می گوید من این کالا را می خرم به این شرط که هر مشتری جدید با واسطه یا بی واسطه پیدا کردم به من سود بدهی. و این شرط ضمن بیع است که وجوب وفاء دارد. و این شرط غرری نیست و اگر غرری باشد مهم نیست زیرا معلوم بودن عوضین کفایت می کند و غرری بودن شرط مهم نیست و اگر در ضمن خرید کالا شرط کنید تا مشکل شما حل نشده است فلان مبلغ را به شما بدهد مشکلی ندارد.

و و این که شرط باعث می شود اشخاص جنس را گران تر یا ارزان تر بخرند اشکالی ندارد. مثل خانه ای که یک میلیون اجاره آن است به خاطر شرط قرض قیمت اجاره را پایین می آورید. و گاهی به خاطر شرط اجاره را بالا می برید. که این اولاً غرر و جهل موجب خطر نیست و اگر غرر هم باشد مبطل نیست و باید به مجهول شدن عوضین برگردد که در این جا به مجهول بودن عوضین بر نمی گردد.

پس نه مشکل مقتضی دارد یعنی عنوان فقهی شرط ضمن البیع بر این شرکت های هرمی صادق است و نه مشکل صدق قمار را دارد و عرف به آن قمار نمی گویند و نه مشکل اکل مال به باطل را دارد زیرا وقتی با هم عقد می بندند با این شرط که سود ببرند اکل مال به باطل نخواهد بود.

و این را با بلیط های بخت آزمایی قیاس نکنید زیرا در بلیط های بخت آزمایی عوضی در کار نبود ولی در شرکت های هرمی و بازار یابی شبکه ای کالایی می خرد ولی به خاطر شرط ضمن عقد گران تر می خرد.

برخی از بزرگان مثل آقای سیستانی که احتیاط واجب می کنند به این خاطر نیست که این قرارداد ها را باطل می دانند بلکه به این خاطر است که منشأ سود استفاده اشخاص می شود و مفسد اقتصادی ایجاد می شود و فی الجمله نمی توان انکار کرد که این راه باید کنترل شود و گرنه موجب مفسد اقتصادی می شود. و تعبیر ایشان این است که ما نمی خواهیم راه برای تصحیح این قرارداد ها را به مردم نشان بدهیم. و گرنه از نظر فقهی نمی توان به این قرارداد ها ایراد فقهی گرفت.

چند سال قبل در اهواز گروهی به نام سید معروف بودند و سه میلیون می گرفتند یک ماشین شش میلیونی را سه ماه می فروختند و اگر سه ماه بعد خود ماشین را خواستی ماشین را می دهیم و اگر ماشین را نخواستی عوض ماشین و شش میلیون را می دهیم. نمی شود گفت این خرید و فروش ایراد شرعی دارد. ولی وقتی آقای سیستانی مطلع شدند فرمایش ایشان این بود که این نوع قرارداد ها منشأ مفسد اقتصادی است زیرا این مقدار پول که می دهند قطعاً از پول بقیه اشخاص می دهند و افرادی که ابتدا ثبت نام کرده اند شش میلیون را می گیرند ولی نفرات آخر به این سود نمی رسند.

ولی ما ملزم نیستیم که در بحث فقهی مفساد اقتصادی را مدّ نظر قرار دهیم و باید ولات امر نظر دهند و دخالت کنند. و گرنه گران فروشی از نظر فقهی اشکالی ندارد یا مؤسسه قرض الحسنه کار خوبی است ولی گاهی همین دو موجب مفساد اقتصادی می شود.

مطلب سوم

بعضی از بازی های کامپیوتری اخیراً مطرح شده است مثل کلاش آف که بحث بود قمار است یا قمار نیست. آقایان معمولاً یا احتیاط واجب کردند که این کار را نکنند و یا فتوا دادند.

شبهه ای که مطرح بود این است که برنده ای ندارد که پولی از بازنده بگیرد ولی جواب این است که لازم نیست برنده ای باشد که پولی از بازنده بگیرد و همین که یک چیزی را ولو در عالم اعتبار مجازی تصاحب می کند که می تواند با آن پول تهیه کند و فضایی را تصاحب می کند و این را به دیگران می فروشد و یا زمینه قرار می دهد برای بردن های بعدی و در نهایت سود کند که اطلاق أدله قمار آن را می گیرد. لذا با برد و باخت حرام است و بدون برد و باخت هم حرام است زیرا آلت قمار شده است. و بازنده در این بازی کسی است که فضای مجازی را از دست می دهد.

مطلب چهارم

آقای سیستانی در کل مواردی که بحث شد: شرکت های هرمی، بازی هایی که عرفاً قمار است، شرط بندی ها؛ فرموده اند چون نوعاً بازنده به پرداخت این پول به برنده راضی است حتی اگر او شرعاً مستحق نباشد. چون اجباری نیست و بازی دوستانه است، لذا می توان این پول را طبق رضای طرف مقابل این پول را بگیریم و حتی ایشان این مطلب را در سود های بانکی در بانک های خصوصی مطرح کرده اند زیرا مالک خاص دارد و خودشان راضی اند حتی اگر شرعاً مستحق سود نباشیم و معمولاً مجبور نیستند و از باب طیب نفس مستقل حتی علی تقدیر عدم استحقاق شرعاً، می توان این سود را گرفت.

و نهایت این قرارداد اگر با قصد جدی باشد حرام است ولی گرفتن سود جایز است زیرا طرف مقابل مجبور نیست و ظهور در طیب نفس مستقل دارد. ولیکن این مطلب اشکالاتی دارد که در جلسه آینده مطرح می کنیم.

کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /بررسی مسأله سوم و چهارم از عروه ۹۶/۰۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /بررسی مسأله سوم و چهارم از عروه

اوقات نماز های یومیه

مسأله سوم از مسائل عروه

فرصت داشتن بر یک نماز در أثناء وقت

آخرین نکته ای که در مسأله سوم از مسائل اوقات عروه مانده است این است که:

اگر مکلف تنها به اندازه چهار رکعت در أثناء وقت، فرصت برای نماز خواندن دارد مثل این که دختری أثناء وقت بالغ می شود و بعد از گذشت چهار رکعت حیض می شود یا پسری بالغ می شود و بعد از گذشت چهار رکعت مبتلا به إغماء و یا جنون می شود:

وظیفه فعلیه نسبت به نماز

بحث اول این است که کدام نماز را باید بخواند:

نظر صاحب عروه(تخیر)

صاحب عروه فرموده است که مخیر است که نماز ظهر یا عصر بخواند.

این فرمایش صاحب عروه مبتنی بر دو مطلب است؛

اول این که ترتیب در این حال شرط نباشد اذا زالت الشمس وجب الظهر و العصر إلا أن هذه قبل هذه ظاهر در این است که جایی ترتیب معتبر است که هر دو نماز واجب باشد و بتوانی هر دو نماز را بخوانی و گرنه دلیلی بر لزوم ترتیب بین نماز ظهر و عصر نیست.

دوم این که: اختیار نماز ظهر اهم یا محتمل الأهمیه نباشد. و گرنه اگر بگوییم نماز ظهر طبق روایات نماز وسطی است که قرآن می فرماید: حافظوا علی الصلوات و الصلاة الوسطی که منشأ علم به اهمیت نماز ظهر یا احتمال اهمیت نماز ظهر می شود.

اگر در یکی از این دو مطلب با صاحب عروه مخالفت کنیم تخییر ثابت نخواهد شد:

یا در مطلب اول مناقشه کنیم و بگوییم؛

دلیل ترتیب بین نماز ظهر و عصر اطلاق دارد: *إلا أن هذه قبل هذه*؛ ذات نماز عصر مشروط است به این که بعد از نماز ظهر باشد ولو در این فرضی که در اثناء وقت است و تنها به اندازه یک نماز فرصت دارد. لذا اطلاق دلیل می گوید باید نماز ظهر بخوانی زیرا اگر نماز عصر بخواند نماز عصر فاقد ترتیب است.

و یا در مطلب دوم مناقشه کنیم و بگوییم؛

بر فرض اطلاق در دلیل شرطیت ترتیب نداشته باشیم ولی بگوییم نماز ظهر اهم و یا محتمل الأهمیه است لذا مقدم می شود و دیگر تخییری که صاحب عروه گفته است ثابت نمی شود.

نظر برخی دیگر (تعیین نماز عصر)

برخی گفته اند: در این وقت که به اندازه چهار رکعت فرصت دارد باید نماز عصر بخواند زیرا در روایات وارد شده است که اگر خوف داری که نماز عصر فوت شود، نماز ظهر را رها کن و نماز عصر را بخوان.

این مطلب هم درست نیست زیرا؛

روایاتی که می گوید در خوف فوت نماز عصر، نماز عصر بخوان و نماز ظهر را قضا کن مربوط به خوف ضیق تکوینی است که چهار رکعت به انتهای وقت نماز، زمان باقی مانده است:

در روایت حلبی می گوید: *وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ فِي حَدِيثٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ الْأُولَى وَالْعَصِيرَ جَمِيعًا - ثُمَّ ذَكَرَ ذَلِكَ عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ - فَقَالَ إِنْ كَانَ فِي وَقْتٍ لَا يَخَافُ فَوْتِ إِحْدَاهُمَا - فَلْيُصَلِّ الظُّهْرَ ثُمَّ لْيُصَلِّ الْعَصِيرَ - وَإِنْ هُوَ خَافَ أَنْ تَفُوتَهُ فَلْيَبْدَأْ بِالْعَصْرِ - وَلَا يُؤَخِّرْهَا فَتَفُوتَهُ فَتَكُونَ قَدْ فَاتَتْهُ جَمِيعًا - وَ لَكِنْ يُصَلِّي الْعَصْرَ فِيمَا قَدْ بَقِيَ مِنْ وَقْتِهَا - ثُمَّ لْيُصَلِّ الْأُولَى بَعْدَ ذَلِكَ عَلَى أَثَرِهَا. (۱)*

و موردش ضیق تکوینی وقت است که هنگام غروب آفتاب نماز می خواند.

و در روایت ابی بصیر این گونه آمده است که: وَ عَنْهُ عَنْ حَمَادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: إِنْ نَامَ رَجُلٌ وَ لَمْ يُصَلِّ صَلَاةَ الْمَغْرِبِ وَ الْعِشَاءِ أَوْ نَسِيَ - فَإِنْ اسْتَيْقَظَ قَبْلَ الْفَجْرِ قَدَرَ مَا يُصَلِّيهِمَا كِلْتَيْهِمَا - فَلْيُصَلِّ لِهَيْمًا وَ إِنْ خَشِيَ أَنْ تَفُوتَهُ إِحْدَاهُمَا - فَلْيُيَدِّدْ بِالْعِشَاءِ الْآخِرَةِ وَ إِنْ اسْتَيْقَظَ بَعْدَ الْفَجْرِ فَلْيُيَدِّدْ بِالْفَجْرِ - ثُمَّ الْمَغْرِبِ ثُمَّ الْعِشَاءِ الْآخِرَةَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ - فَإِنْ خَافَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَتَفُوتَهُ إِحْدَى الصَّلَاةَيْنِ - فَلْيُصَلِّ الْمَغْرِبَ وَ يَدْعُ الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ - حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ وَ يَذْهَبَ شِعَاعُهَا ثُمَّ لِيُصَلِّهَا. (۱)

و یا در صحیح ابن سنان شبیه همین روایت آمده است: وَ عَنْهُ عَنْ فَضَالَةَ عَنِ ابْنِ مُسَيْكَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: إِنْ نَامَ رَجُلٌ أَوْ نَسِيَ أَنْ يُصَلِّيَ الْمَغْرِبَ وَ الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ - فَإِنْ اسْتَيْقَظَ قَبْلَ الْفَجْرِ - قَدَرَ مَا يُصَلِّيهِمَا كِلْتَيْهِمَا فَلْيُصَلِّ لِهَيْمًا - وَ إِنْ خَافَ أَنْ تَفُوتَهُ إِحْدَاهُمَا فَلْيُيَدِّدْ بِالْعِشَاءِ الْآخِرَةِ - وَ إِنْ اسْتَيْقَظَ بَعْدَ الْفَجْرِ فَلْيُصَلِّ الصُّبْحَ - ثُمَّ الْمَغْرِبَ ثُمَّ الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ. (۲)

که مورد این روایات ضیق تکوینی وقت است و ربطی به اثناء وقت ندارد که به خاطر امری عارضی ضیق وقت حاصل شده است.

مقتضای اطلاقات شرطیت ترتیب، این است که اگر نماز عصر بخوانید باطل است و لذا وظیفه این است که نماز ظهر خوانده شود.

ص: ۹۹۲

-
- ۱- (۲) وسائل الشیعه، العلامة الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص ۲۸۸، أبواب المواقیت، باب ۶۲، ح ۳، ط آل البيت .
 - ۲- (۳) وسائل الشیعه، العلامة الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص ۲۸۸، أبواب المواقیت، باب ۶۲، ح ۴، ط آل البيت .

حکم قضا کردن نماز دیگر

بحث دوم این است که آیا قضای نماز دیگر بر این مکلف واجب است یا نه؛

اگر این مکلف مشمول أدله ای می باشد که می گوید قضا ندارد مثل زنی که در أثناء وقت بالغ شد و بعد حیض شد که نماز ظهر را می خواند و نماز عصر قضا ندارد زیرا الحائض لا تقضى الصلاة اطلاق دارد. و نیز اگر دچار اغماء و یا جنون شد زیرا مغمی علیه و مجنون قضا ندارد.

ولی اگر بعد از خواندن نماز ظهر فاقد الطهورین شد چون دلیلی بر عدم وجوب قضا بر فاقد الطهورین نداریم باید رجوع به اطلاقات اولیه کنیم که در آن دو مبنا است:

یک مبنا این است که موضوع وجوب قضا فوت فریضه فعلیه است و در محل بحث این شخص از اتیان نماز ظهر عاجز شد و فریضه فعلیه نداشته است لذا من فاتته فریضه فلیقضها شامل او نمی شود.

مبنای دوم مبنایی است که ما اختیار کردیم: من فاتته فریضه شامل این شخص می شود زیرا دو مشکل مطرح است یکی از ناحیه فوت و دیگری از ناحیه فریضه:

اگر گفته شود:

معلوم نیست فوت صدق کند و فوت محرز نیست چون نمی دانیم ملاک ملزومی در حق او وجود داشته است و به قول آقای خوبی کاشف از ملاک ملزم، خطاب امر است.

جواب می دهیم که:

فوت تابع ملاک ملزم نیست. فوت به معنای از دست دادن مصلحت است و عرف متشرعی می گوید هر انسانی محتاج به عبادت خداوند می باشد و لذا اگر نتواند عبادت کند عبادت از او فوت شده است و جایی فوت صدق می کند که احتیاج نداشته باشد مثل این که در هوای سرد نیازی به کولر نداریم و اگر کولر نباشد چیزی از او فوت نمی شود. ولی در مورد عبادت خدا نمی توان گفت که شخص حتی حائض و فاقد الطهورین محتاج عبادت خدا نیست. لذا عنوان فوت صادق است.

أما این که مرحوم خوئی فرمودند:

هر چند فوت صادق باشد ولی فوت الفریضه صادق نیست؛

جوابش این است که:

خود آقای خوئی در بحث استحباب اعاده نماز فرادا فرموده اند: این که در روایات وارد شده که مستحب است نمازی که فرادا خوانده ای با جماعت اعاده کنی: (و يجعلها فریضه ان شاء) آقای خوئی در اصول فرموده اند ظاهر فریضه ذات فریضه است نه فریضه فعلیه و انصافاً مطلب درستی است و ما از روایات استفاده کردیم که وقتی می گویند من فاتته فریضه، مراد فریضه فعلیه نیست بلکه عنوان مشیر به فرائض الهیه است.

و لذا در روایت آمده است: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ صَلَّى بِغَيْرِ طَهْوَرٍ - أَوْ نَسِيَ صِلَوَاتٍ لَمْ يُصَلِّهَا أَوْ نَامَ عَنْهَا - فَقَالَ يَقْضِيهَا إِذَا ذَكَرَهَا - فِي أَيِّ سَاعَةٍ ذَكَرَهَا مِنْ لَيْلٍ أَوْ نَهَارٍ - فَإِذَا دَخَلَ وَقْتُ الصَّلَاةِ وَ لَمْ يُتِمَّ مَا قَدَّمَ فَاتَهُ - فَلْيَقْضِ مَا لَمْ يَتَخَوَّفْ أَنْ يَذْهَبَ وَقْتُ هَذِهِ الصَّلَاةِ - الَّتِي قَدْ حَضَرَتْ وَ هَذِهِ أَحَقُّ بِوَقْتِهَا فَلْيُصَلِّهَا - فَإِذَا قَضَاهَا فَلْيُصَلِّ مَا فَاتَهُ مِمَّا قَدْ مَضَى - وَ لَا يَنْطَوِّعُ بِرُكْعَةٍ حَتَّى يَقْضِيَ الْفَرِيضَةَ كُلَّهَا. (۱)

که در انتها گفته است فریضه را قضا کند که ظاهر در این است که مراد فریضه شأنیه است ولو بالفعل واجب نباشد زیرا نائم و ناسی که تکلیف ندارد ولی روایت می گوید نماز را قضا کند. (و يجعلها فریضه ان شاء) که در بحث استحباب اعاده نماز فرادای به جماعت مطرح است هم به این معنا است که: يجعلها صلاه الظهر الأدائیة. نه این که این نماز واجب بالفعل است بلکه مستحب است ولی ذات این نماز، نماز فریضه است. و ظاهر أدله تعبیر به فرائض این است که مراد ما قدره الله است ولو بالفعل نائم یا فاقد الطهورین بود و فعلی نبود.

ص: ۹۹۴

۱- (۴) وسائل الشیعه، العلامة الشیخ حرّ العاملی، ج ۸، ص ۲۵۷، أبواب المواقیت، باب ۶۲، ح ۴، ط آل البیت .

لذا طبق این بیان معتقدیم: مقتضای قاعده اولیه این است که: کسی که تنها به اندازه چهار رکعت نماز در اثناء وقت، فرصت دارد نماز ظهر را می خواند و اطلاق من فاتته فریضه فلیقضها می گوید نماز را قضا کند. و تنها در جایی که ظهور دلیل می گوید مثلاً الحائض لاتقضی الصلاه، المغمی علیه لاتقضی الصلاه به مقتضای اطلاق دلیل می گوئیم قضا واجب نیست ولی در مورد فاقد الطهورین که همچون اطلاقى نداریم باید قضای نماز را به جا بیاورد.

آقای حکیم در فرع مذکور فرموده اند:

بنا بر سقوط ترتیب بین نماز ظهر و عصر و عدم احتمال اهمیت در نماز ظهر تخیر ثابت است ولی هر کدام را نخواند باید قضا کند. و بنا بر این که نماز ظهر اهم است باید نماز ظهر را بخواند ولی چون به خاطر تراحم نماز ظهر را انتخاب کرد باید نماز عصر را قضا کند و من فاتته فریضه فلیقضها شامل آن می شود.

این مطلب راجع به من فاتته فریضه فلیقضها درست است ولی اشکال این است که:

ایشان اطلاق الحائض لاتقضی الصلاه را در نظر نگرفته اند و هر چند تراحم وجود دارد ولی در هر صورت به خاطر حیض نماز دوم را نخواند. و این با مثالی که می زدیم فرق می کند که زنی اول وقت پاک بود و مشغول انقاذ غریق شد و بعد از آن حیض شد که باید نماز را قضا کند و الحائض لاتقضی الصلاه از این فرض انصراف دارد زیرا وقت برای نماز خواندن داشت و به خاطر انقاذ غریق نماز نخواند. ولی در محل بحث دو نماز بر این زن واجب بود ولی طهر او به اندازه چهار رکعت بیشتر نیست لذا اطلاق الحائض لاتقضی الصلاه شامل او می شود.

در این مثال نماز ظهر و عصر به نظر ما ترتیب معتبر است لذا اصلاً متمکن از نماز عصر نیست و لذا قطعاً مشمول الحائض لاتقضى الصلاة است. مثالی دیگر می‌زنیم که در آن ترتیب معتبر نیست و آن جایی که تنها به اندازه دو رکعت نماز وقت دارد یا باید نماز صبح بخواند و یا نماز آیات و وقت، ضیق است که اگر می‌داند حیض می‌شود نماز یومیه را می‌خواند و می‌گوییم در این صورت هم الحائض لاتقضى الصلاة جاری می‌شود و دلیلی نداریم که نماز آیات را قضا کند.

اگر مسلک آقای خوئی را بگوییم که:

در صورت تزاحم، واجب دیگر امر فعلی ندارد و لذا فریضه فعلیه صادق نیست و من فاتته فریضه شامل آن نمی‌شود و واضح است که قضا ندارد.

ولی می‌گوییم حتی بنا بر مسلک ما، (که ظاهراً مسلک مرحوم حکیم است) که من فاتته فریضه شامل فریضه شأیه هم می‌شود، اطلاق الحائض لاتقضى الصلاة شامل این فرض هم می‌شود و هیچ انصرافی از این فرض ندارد.

دقت شود که در مثال انقاذ غریق، می‌توانست نماز بخواند و چیزی که سبب ترک واجب شد انقاذ غریق بود و به خاطر حیض فوت نشد. و این با جایی که به خاطر حیض دو نماز را نمی‌تواند بخواند فرق می‌کند.

لذا با دو بیان گفته می‌شود که نماز دوم که حائض فرصت نداشت آن را بخواند قضا ندارد:

بیان اول بیان آقای خوئی بود که من فاتته فریضه ظاهر در فریضه فعلیه است که شامل این زن نمی‌شود. که ما این بیان را قبول نکردیم.

بیان دوم این بود که الحائض لا تقضى الصلاة شامل او می شود.

ولی فاقد الطهورین (که به اندازه چهار رکعت در أثناء وقت واجد طهورین است) فرق می کند که حتی مرحوم خوئی که می گفت من فاتته فریضه فلیقضها مختص فریضه فعلیه است می گوید فاقد الطهورین باید نماز را قضا کند زیرا از این صحیحه زراره الغاء خصوصیت می کند که می گفت: من نسی الفریضه أو نام عنها. و فاقد الطهورین عرفاً مثل نائم است و فرقی ندارد.

مسأله چهارم

صاحب عروه فرموده اند: إذا بقى مقدار خمس ركعات إلى الغروب قدم الظهر و إذا بقى أربع ركعات أو أقل قدم العصر و فى السفر إذا بقى ثلاث ركعات قدم الظهر و إذا بقى ركعتان قدم العصر و إذا بقى إلى نصف الليل خمس ركعات قدم المغرب و إذا بقى أربع أو أقل قدم العشاء و فى السفر إذا بقى أربع ركعات قدم المغرب و إذا بقى أقل قدم العشاء و يجب المبادره إلى المغرب بعد تقديم العشاء إذا بقى بعدها ركعه أو أزيد و الظاهر أنها حينئذ أداء و إن كان الأحوط عدم نيه الأداء و القضاء (۱).

اگر به اندازه چهار رکعت به غروب آفتاب مانده است باید نماز عصر را بخواند و نماز ظهر قضا می شود ولی اگر به اندازه پنج رکعت به غروب مانده ابتدا نماز ظهر می خواند و نماز عصر را می خواند و قاعده من أدرك شامل او می شود.

و فرموده است: در نماز مغرب و عشاء اگر به اندازه پنج رکعت تا نیمه شب وقت باشد باید نماز مغرب را بخواند و دو رکعت از نماز عشاء را در وقت درک می کنی و نماز قبول است. ولی اگر تنها به اندازه چهار رکعت فرصت باقی است باید نماز عشاء را داخل وقت بخوانی و نماز مغرب قضا می شود.

ص: ۹۹۷

۱- (۵) العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۲، ص ۲۶۰، ط جماعه المدرسین.

مرحوم آشیخ علی جواهری در تعلیقه عروه فرموده اند:

در فرضی هم که چهار رکعت وقت باقی است قاعده من ادرک جاری می شود و باید نماز مغرب را خواند.

به نظر ما حق با صاحب عروه است و نظر مشهور هم همین است:

و سرّ فرق این است که: به نظر ما دلیل قاعده من ادرک تسالم اصحاب است و روایتی که هست سندش ضعیف است و راجع به دلیل آن بحث خواهیم کرد. و موضوع قاعده کسی است که مضطرّ به عدم ادراک تمام رکعات نماز است ولی یک رکعت را درک می کند. در نماز ظهر و عصر که به اندازه پنج رکعت فرصت باقی است این قاعده موضوع دارد زیرا اگر قائل به وقت مختص عصر شویم یک رکعت به وقت مختص وقت باقی است و قاعده من ادرک هم نسبت به نماز ظهر و هم بعد از این که نماز ظهر را خواندیم، نسبت به نماز عصر موضوع دارد. و اگر به وقت مختص هم قائل نشویم و بگوییم تا غروب آفتاب وقت نماز ظهر باقی است، باز قاعده من ادرک موضوع دارد زیرا یا اول نماز ظهر می خوانیم که یک رکعت برای نماز عصر باقی می ماند و یا نماز عصر را اول می خوانیم که باز یک رکعت برای نماز ظهر وقت داریم.

اما در مورد نماز مغرب و عشاء قاعده اولیه این است که نماز عشاء خوانده شود زیرا چهار رکعت بیشتر باقی نمانده است و دلیل اولی می گوید اگر خوف فوت نماز عشاء داری باید ابتدا عشاء را بخوانی. و وقتی نماز عشاء خوانده شود دیگر وقت تمام می شود و قاعده من ادرک موضوع ندارد. و نمی توان از قاعده من ادرک مجوز تفویت وقت اختیاری نماز عشاء را بگیریم و قاعده من ادرک همچون اطلاقی ندارد و می گوید اگر مضطرّ به عدم ادراک تمام رکعات در وقت شدی جاری می شوم. و ما مضطرّ نیستیم زیرا نماز عشاء را در وقت درک می کنیم و نماز مغرب را هم حتی یک رکعت از آن را در وقت درک نمی کنیم لذا نه نماز عشاء و نه مغرب موضوع برای قاعده من ادرک نمی شوند.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /ادامه بررسی مسأله چهارم عروه

اوقات نماز های یومیه

ادامه مسأله چهارم از مسائل عروه

صاحب عروه در مسأله چهارم از مسائل اوقات مطالبی را فرمود که محصل آن این بود:

اگر شخص حاضر قبل از غروب آفتاب به اندازه پنج رکعت وقت داشته باشد ابتدا نماز ظهر و بعد نماز عصر را می خواند و لو سه رکعت نماز عصر بعد از غروب آفتاب واقع می شود. و نیز مسافر اگر به اندازه سه رکعت تا غروب آفتاب، وقت داشته باشد ابتدا نماز ظهر و بعد نماز عصر را می خواند.

ولی در نماز مغرب و عشاء: شخص حاضر اگر به اندازه پنج رکعت وقت دارد ابتدا مغرب و بعد عشاء را می خواند. ولی اگر به اندازه چهار رکعت تا نیمه شب فرصت دارد باید نماز عشاء را بخواند و نماز مغرب قضا می شود و جای تطبیق قاعده من أدرك نیست.

و شخص مسافر اگر به اندازه چهار رکعت تا نیمه شب فرصت دارد ابتدا نماز مغرب و بعد نماز عشاء را می خواند ولی اگر به اندازه سه رکعت فرصت دارد اگر نماز مغرب را بخواند نماز عشاء قضا می شود لذا ابتدا نماز عشاء را می خواند و بعد نماز مغرب را می خواند و چون یک رکعت از نماز مغرب در وقت است ادایی است و قضا نیست که بتواند آن را تأخیر بیندازد. ولی احتیاط مستحب این است که نیت ما فی الذمه کند.

بررسی مسأله چهارم

ص: ۹۹۹

حکم شخص حاضری، که پنج رکعت تا غروب آفتاب فرصت دارد

اما این که پنج رکعت مانده به غروب آفتاب ابتدا نماز ظهر و بعد عصر را می خواند کسی مخالفت نکرده است. و تنها شبهه ای وجود دارد که باید جواب داد:

شبهه این است که: بحث نماز ظهر و عصر با بحث وضو چه فرقی دارد؟؛

طبق قاعده اولیه که از روایات استفاده شد: اگر خوف فوت نماز عصر وجود داشته باشد باید نماز عصر خوانده شود و اگر

نماز ظهر خوانده شود بخشی از نماز عصر خارج از وقت خوانده می شود که طبق قاعده اولیه جایز نیست. در جواب گفته می شود که قاعده من أدرك وقت را توسعه می دهد و می گوید من أدرك ركعه من الصلاة في الوقت فقد أدرك الوقت كله

ولی در موردی که وقت تنگ است و اگر وضو بگیرد مقداری از نماز خارج از وقت قرار می گیرد می گویند باید تیمم کنند، هر چند اگر وضو بگیرد و نماز بخواند و یک رکعت داخل وقت بخواند صحیح است و این بحث دیگری است. و نمی گویند: «قاعده من أدرك توسعه می دهد و هر چند قاعده اولیه این است که باید به خاطر خوف فوت وقت تیمم کند ولی قاعده من أدرك می گوید وقت باقی است و باید وضو بگیرد.»

جوابی که به این شبهه می دهیم این است که:

در مثال وضو ما طبق قاعده اولیه، مصداق قاعده اولیه نیستیم زیرا آیه می گوید: اذا قمتم إلى الصلاة فلم تجدوا ماء فتيمموا مقتضای آیه این است که در فرض ضیق وقت تیمم کنم تا بتوانم نماز را در وقت بخوانم. ابتدا باید برای قاعده من أدرك مصداق درست کنیم و موضوع محقق شود تا سراغ قاعده برویم. وظیفه ما طبق آیه شریفه و طبق روایت اذا خاف الوقت فليتيمم، تیمم است. و ظاهر اذا قمتم إلى الصلاة نماز أدائه است.

ص: ۱۰۰۰

ولی در نماز ظهر و عصر ما موضوع برای قاعده من ادرک می باشیم زیرا در فرضی که پنج رکعت به غروب مانده است اگر قائل به وقت مختص باشیم یک رکعت از نماز ظهر در وقت مشترک و یک رکعت از نماز عصر هم در وقت خوانده می شود. و اگر نهایتاً گفته شود که ابتدا نماز عصر بخوان باز یک رکعت فرصت باقی است لذا برای نماز ظهر قاعده من ادرک جاری می شود. لذا چه ترتیب را مراعات کنیم و ابتدا ظهر بخوانیم و یا ابتدا عصر را بخوانیم در هر دو صورت قاعده من ادرک موضوع دارد. و اگر قائل به وقت مشترک هم بشویم کل نماز ظهر در وقت می شود و نماز عصر یک رکعتش در وقت می باشد. لذا هر کاری کنیم موضوع برای قاعده من ادرک می باشیم ولی در مثال وضو اگر به جای وضو تیمم کنیم دیگر موضوع برای قاعده من ادرک نخواهیم بود زیرا کل نماز داخل وقت خوانده می شود.

و چون نسبت به نماز ظهر و عصر در هر صورت موضوع قاعده من ادرک هستیم زیرا به اندازه پنج رکعت فرصت باقی است و دلیل شرطیت هم اطلاق دارد، نتیجه این می شود که ابتدا نماز ظهر را بخواند و بعد نماز عصر را بخواند.

من هنا تبیین که: در فرضی که چهار رکعت به نیمه شب مانده است صاحب عروه نفرمود اول نماز مغرب را بخوان و یک رکعت از نماز عشاء را در وقت درک می کنی و قاعده من ادرک داری؛ زیرا بنا بر قول به وقت مختص عشاء، دیگر وقت مغرب گذشته است و نماز مغرب مصداق من ادرک نیست. و بنا بر قول به وقت مشترک، مقتضای قاعده اولیه که از روایات استفاده کردیم (ان خاف أن تفوته العشاء بدأ بالعشاء) این است که ابتدا عشاء را بخواند زیرا خوف فوت آن را دارد. و ابتدا باید من ادرک موضوع داشته باشد در حالی که طبق قاعده اولیه باید نماز عشاء را بخواند که کل آن در وقت است و نماز مغرب هم هیچ مقداری از آن در وقت نیست تا قاعده من ادرک شامل آن بشود.

حکم مسافری که سه رکعت به نیمه شب فرصت دارد

اما در فرضی که مسافر سه رکعت وقت دارد صاحب عروه فرمودند نماز عشاء را می خواند و بعد نماز مغرب را می خواند و أداء است. سه مبنا وجود دارد که باید آن را بررسی کنیم؛

مبنای اول مبنای صاحب عروه است که قائل به وقت مختص نسبی است:

معنای وقت مختص عشاء این است که نباید نماز مغرب را در این وقت مزاحم نماز عشاء قرار بدهی و اگر نماز عشاء بر عهده تو بود نباید نماز مغرب مزاحم شود. ولی اگر قبلاً نماز عشاء را سهواً یا عذراً خوانده بودی ولو یک رکعت به نیمه شب مانده باشد می تواند نماز مغرب را بخواند و أدائی است. صاحب عروه از روایت مرسله داوود بن فرقد این معنا را استفاده کرده است که مراد از وقت مختص این است که در وقت مختص، نماز مغرب مزاحم نماز عشاء نمی شود.

طبق این مبنا صاحب عروه می فرماید:

وقتی سه رکعت تا نیمه شب مانده است و مسافر است اگر نماز مغرب را بخواند نماز عشاء فوت می شود لذا حق ندارد نماز مغرب را بخواند و باید نماز عشاء را بخواند و وقتی نماز عشاء را خواند یک رکعت فرصت دارد که نماز مغرب را می خواند و قاعده من أدرک نماز مغرب را تتمیم می کند و می گوید نماز مغرب أداء است و نمی تواند آن را تأخیر بیندازد.

مبنای دوم مبنای وقت مشترک است (نظر ما و سید خوئی و مرحوم استاد):

که گفته می شود تا نیمه شب وقت نماز مغرب و عشاء است ولی گفتیم در تنگی وقت باید نماز عشاء را بخواند و حفظ عشاء مقدم بر نماز مغرب است، و این را از روایات (إن خاف أن تفوته العشاء بدأ بالعشاء) و یا از مناسبات حکم و موضوع (که آقای خوئی فرمودند مقتضای ترتیب، تقسیط است که نتیجه آن این است که در آخر وقت نماز عشاء را بخواند) استفاده کردیم.

ص: ۱۰۰۲

طبق این مبنا نتیجه چنین می شود که:

نماز عشاء را می خواند و یک رکعت از نماز مغرب را در وقت درک می کند که قاعده من أدرك جاری می شود.

مبنای سوم قول به وقت مختص است مطلقاً:

یعنی حتی در فرضی که نماز عشاء خوانده شده باشد وقت مختص وجود دارد و در چهار رکعت به نیمه شب مانده، نماز مغرب قضا می شود، که نظر مشهور است.

طبق این مبنا گفته می شود:

در فرضی که سه رکعت به نیمه شب باقی مانده و شخص مسافر است چرا باید نماز عشاء خوانده شود که نماز مغرب قضا شود و چه ترجیحی دارد زیرا اگر مغرب هم خوانده شود نماز عشاء قضا می شود.

آقای خوئی خواسته اند طبق این مبنای سوم از این شبهه جواب دهند که:

طبق این مبنا هم نماز عشاء مقدم است و خوب بود ایشان به روایات استناد می کرد که ان خاف أن تفوته العشاء بدأ بالعشاء. ولی ایشان علی القاعدة مشی کرده است که: طبق نظر قائلین به وقت مختص مطلق، تنها یک رکعت از وقت مغرب باقی مانده است و اگر نماز مغرب بخواند یک رکعت از آن در وقت خوانده شده است و دو رکعت آن وقت تعبدی با قاعده من أدرك دارد. ولی اگر نماز عشاء را بخواند کل آن در وقت حقیقی است. و اشکالی نیست که اولویت با رعایت وقت اختیاری حقیقی عشاء است. بله طبق این مبنا وقتی نماز عشاء را بخواند دیگر وقت باقی مانده وقت نماز مغرب نیست و نماز مغرب قضا شده است.

اشکال این بیان مرحوم خوئی این است که:

ص: ۱۰۰۳

شرط نماز عشاء این است که بعد از نماز مغرب باشد و باید این مشکل ترتیب هم حل شود. و در این بحث ایشان این مشکل را مطرح نکرده است ولی در قبل طبق مبنای وقت مختص نسبی و وقت مشترک این را مطرح کرده است:

ایشان از دو راه خواسته اند مشکل ترتیب را حل کنند:

جواب اول این است که:

اطلاقی در دلیل شرطیت ترتیب نداریم زیرا روایت قاسم بن عروه و سهل بن زیاد (که ایشان سندشان را ضعیف می داند) که در آن دو آمده است: اذا زالت الشمس دخل وقت الظهر و العصر جميعاً إلا أن هذه قبل هذه (و از روایت سهل بن زیاد نماز مغرب و عشاء هم فهمیده می شود) که این عبارت در فرض سعه وقت است و شامل ضیق وقت که مسافر به اندازه سه رکعت فرصت دارد، نمی شود زیرا هر کدام را بخواند دیگری قضا می شود لذا دو نماز مستقل می شوند و وقتی اطلاق نداشت اولویت مذکور بدون مشکل می شود.

جواب دوم این است که:

بر فرض دلیل شرطیت ترتیب اطلاق داشته باشد ولی الصلاة لا تسقط بحال می گوید رعایت ادای نماز در وقت مقدم بر سایر شرائط از جمله شرطیت ترتیب است.

انصافاً این فرمایش ناتمام است؛

اما جواب اول ایشان صحیح نیست زیرا:

أولاً: إلا أن هذه قبل هذه اطلاق دارد.

ثانياً: بر فرض اطلاق نداشته باشد و دو واجب مستقل بشوند اولویتی وجود ندارد زیرا احتمال اهمیت نماز مغرب را هم می دهیم و می توانیم کل این سه رکعت را در وقت ولو به ضمیمه قاعده من أدرك، بخوانیم و صرف این که کل نماز عشاء در وقت اختیاری خوانده می شود موجب اهمیت آن نمی شود. و ملاکات در دست ما نیست که بگوییم اهمیت آن ثابت است.

ص: ۱۰۰۴

و جواب دوم هم صحیح نیست:

الصلاه لاتسقط بحال نسبت به نماز مغرب و عشاء چه فرقی دارد: امر دائر بین این است که نماز مغرب حفظ شود ولو به برکت قاعده من أدرك، و نماز عشاء فوت شود و یا نماز عشاء حفظ شود و نماز مغرب فوت شود. و باید یکی از دو نماز فدای دیگری شود و الصلاه لاتسقط بحال در این فرض اثری ندارد و موجب ترجیح نماز عشاء بر نماز مغرب نمی شود. نهایت این است که از الصلاه لاتسقط بحال استفاده کنیم که در جایی که یک نماز است و اگر بخواهم این نماز را در وقت بخوانم باید بعضی شرائط را کنار بزنم، آن شرط کنار می رود تا وقت حفظ شود. ولی در این جا دو نماز است و باید وقت یکی از دو نماز را فدای وقت دیگری کنیم و الصلاه لاتسقط بحال نمی گوید که وقت یک نماز را فدای دیگری کن.

لذا این بیان تمام نیست و تنها دلیل روایات است که می گوید ان خاف أن تفوته العشاء بدأ بالعشاء.

کتاب الصلاه/اوقات نماز های یومیه /ادامه مسأله چهارم از مسائل عروه ۹۶/۰۱/۲۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاه/اوقات نماز های یومیه /ادامه مسأله چهارم از مسائل عروه

اوقات نماز های یومیه

ادامه مسأله چهارم از مسائل عروه

حکم مسافر در فرضی که سه رکعت به نیمه شب مانده

نظر صاحب عروه

بحث به این جا رسید که صاحب عروه فرمودند؛

اگر در سفر سه رکعت به نیمه شب مانده باشد و مکلف نماز مغرب و عشاء را نخوانده باشد باید ابتدا نماز عشاء را بخواند و یک رکعت از نماز مغرب در وقت خوانده می شود و با قاعده من أدرك سه رکعت بعد هم درست می شود.

ص: ۱۰۰۵

صاحب عروه فرمود: این نماز مغرب ادایی است ولو احتیاط مستحب این است که یتیت ما فی الذمه کند.

استدلال مرحوم خوئی در تأیید این نظر

و مرحوم خوئی هم کلام ایشان را تأیید کرد که امر دائر بین این است که مکلف نماز مغرب را بخواند و کل نماز عشاء فوت شود و یا عشاء را بخواند که در وقت می شود و بعد نماز مغرب را بخواند که با قاعده من أدرك نماز ادایی می شود. و بدون

اشکال عقل می گوید صورت دوم متعین است و تنها شرطیت ترتیب می ماند که می گوییم دلیل شرطیت ترتیب نسبت به این حال اطلاق ندارد و اگر اطلاق هم داشته باشد دلیل «الصلاه لا ترک بحال» حاکم بر آن است زیرا نماز مغرب چه ابتدا خوانده شود و چه بعد از نماز عشاء، در هر صورت فوت نمی شود ولی اگر نماز مغرب خوانده شود و ترتیب حفظ شود نماز عشاء فوت می شود. و ادای نماز عشاء در وقت اهم از حفظ ترتیب بین نماز مغرب و عشاء است زیرا الصلاه لا ترک بحال به این معنا است که نماز در وقت در هیچ حالی ترک نمی شود و در نتیجه بر سائر شرائط مقدم می شود.

استدلال استاد در تأیید نظر صاحب عروه

ما أصل این مدعا را پذیرفتیم و گفتیم:

اگر قائل به وقت مختص مطلق برای نماز عشاء شویم در این صورت امر دائر بین این است که نماز مغرب را بخوانیم و عشاء فوت شود و یا عشاء را بخوانیم و مغرب فوت شود. و از روایات استفاده کردیم که در تراحم بین مغرب و عشاء در آخر وقت، نماز عشاء مقدم است (بدأ بالعشاء).

ص: ۱۰۰۶

ولی اگر گفتیم ما دلیلی بر وقت مختص مطلق نداریم و قائل به وقت مشترک و یا مثل صاحب عروه قائل به وقت مختص نسبی شدیم نتیجه این می شود که نماز مغرب علی ای حال أداء است؛ چه ابتدا مغرب را بخواند و چه بعد از عشاء بخواند که قاعده من أدرك جاری می شود. ولی اگر ابتدا نماز مغرب را بخواند نماز عشاء فوت می شود. که ما گفتیم روایاتی که می گوید اگر نماز مغرب را بخوانی نماز عشاء فوت می شود باید نماز عشاء را بخوانی، حکم را مشخص کرده است.

مناقشه در استدلال مرحوم خوئی

ولی مرحوم خوئی خواستند علی القاعده مطلب را حل کنند و فرمودند: اگر نماز عشاء را بخوانیم أداء است و اگر مغرب را بخوانیم آن هم أداء می شود ولو أداء اضطراری من أدركی. و این بر این که اول نماز مغرب را بخوانیم و نماز عشاء کلاً فوت شود مقدم است.

سؤالی که از ایشان می شود که چگونه علی القاعده نماز عشاء مقدم است در حالی که ترتیب هم شرط است؟

ایشان فرموده که دلیل شرطیت ترتیب هم شامل این فرض نمی شود و اطلاق ندارد ولی ما این را قبول نداریم و می گوئیم اطلاق دارد.

و نیز فرمودند اگر اطلاق هم داشته باشد باز «الصلاه لاتسقط بحال» حاکم بر اطلاق شرطیت ترتیب است؛

مستند «الصلاه لاتسقط بحال»

که ما در این مطلب هم اشکال داریم: ایشان باید توضیح می دادند که مراد از الصلاه لاتسقط بحال کدام روایت است؛

روایت اول

یک روایت در باب استحاضه داریم که می فرماید:

وَعَنْ عَدِّهِ مَنِ أَضْحَانَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ جَمِيعًا عَنْ حَمَادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيْزٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لَهُ النَّفْسَاءُ مَتَى تُصَلِّيُّ فَقَالَ تَقْعُدُ بِقَدْرِ حَيْضَةٍ هَا وَ تَسْتِظْهُرُ بِيَوْمَيْنِ فَإِنْ انْقَطَعَ الدَّمُ وَإِلَّا اغْتَسَلْتَ وَ احْتَشْتِ وَ اسْتَنْفَرْتِ وَ صَلَّتِ فَإِنْ جَازَ الدَّمُ الْكُرْسُفَ تَعَصَّبْتِ وَ اغْتَسَلْتَ ثُمَّ صَلَّتِ الْغَدَاةَ بِغُسْلٍ وَ الظُّهْرَ وَ الْعَصِيْرَ بِغُسْلٍ وَ الْمَغْرِبَ وَ الْعِشَاءَ بِغُسْلٍ وَ إِنْ لَمْ يَجْزِ الدَّمُ الْكُرْسُفَ صَلَّتِ بِغُسْلٍ وَاحِدٍ قُلْتُ وَ الْحَائِضُ قَالَ مِثْلُ ذَلِكَ سِوَاءَ فَإِنْ انْقَطَعَ عَنْهَا الدَّمُ وَ إِلَّا فَهِيَ مُسْتَحَاضَةٌ تُصَيِّغُ مِثْلَ النَّفْسَاءِ سِوَاءَ ثُمَّ تُصَلِّيُّ وَ لَا تَدْعُ الصَّلَاةَ عَلَيَّ حَالِ فَإِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى قَالَ الصَّلَاةَ عِمَادًا دِينِكُمْ. (۱)

ص: ۱۰۰۷

مستحاضه كثره غسل كند و نماز صبح را بخواند و غسل كند و نماز ظهر و عصر را بخواند و غسل كند و نماز مغرب و عشاء را بخواند و پنبه را عوض كند. و بعد مي گويد و لاتدع الصلاه بحال فان رسول الله قال الصلاه عماد دينكم.

اگر مراد ايشان اين روايت است انصافاً اين روايت در مقام وعظ است و در مقام تشريع نيست و ظهور در اين دارد كه مستحاضه مبدا به لحاظ سختي كار تن به انجام وظيفه ندهد؛ مثل كسي كه بيمار است و دستش شكسته است و بايد وضوي جبيره بگيرد و با زحمت نماز بخواند و كار او سخت است كه اگر گفته شود كه بايد وضو بگيرد و نماز بخواند و لايدع الصلاه بحال، ظهور ندارد در اين كه وقت، مقدم بر سائر شرائط است.

روايت دوم

بله، ما به صحيحه عبدالله بن سنان استدلال كرديم:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ مِنَ الصَّلَاةِ الرُّكُوعَ وَ السُّجُودَ - أَلَا تَرَى لَوْ أَنَّ رَجُلًا دَخَلَ فِي الْإِسْلَامِ - لَأَيْحَسُنُ أَنْ يَقْرَأَ الْقُرْآنَ أَجْزَأَهُ أَنْ يُكَبِّرَ وَ يُسَبِّحَ وَ يُصَلِّيَ. (۱)

مي گويد خداوند ركوع و سجود را در نماز فرض کرده است و شاهد آن اين است كه اگر مكلف نمي توانست قرائت را انجام دهد نماز ساقط نيست و بايد تسبيح به جاي قرائت انجام دهد. ولي اگر انسان از ركوع و سجود به جميع مراتب آن عاجز شود نماز ساقط است كه ظاهر آن اين است كه فريضه بر سنت مقدم است و وقت فريضه است: أقم الصلاه لدلوك الشمس إلى غسق الليل و بر ترتيب كه سنت است مقدم است.

ص: ۱۰۰۸

۱- (۲) وسائل الشيعه، العلامة الشيخ حرّ العاملي، ج ۶، ص ۴۲، أبواب الاستحاضه، باب ۲، ح ۱، ط آل البيت .

و لذا اگر مقصود مرحوم خوئی این روایت باشد خوب است و ثابت می کند که باید نماز عشاء خوانده شود هر چند ترتیب مراعات نمی شود. و لکن نیازی به این نداریم و روایت بدأ بالعشاء کفایت می کرد.

مطالب باقی مانده

در این مسأله سه مطلب را مطرح می کنیم و وارد مسأله بعد می شویم؛

مطلب اول

کسی که مسافر نیست و چهار رکعت به نیمه شب فرصت دارد وظیفه دارد نماز عشاء را بخواند. حال اگر این شخص ابتدا نماز مغرب را بخواند آیا نماز مغرب این شخص صحیح است؟ این فرع ظاهراً مطرح نشده است ولی مقتضای صناعت این است که این نماز مغرب صحیح باشد زیرا امر به اتیان نماز عشاء که مقتضی نهی از ضدّ نیست و اطلاق دلیل نماز مغرب أداء یا قضاءً شامل این نماز می شود و این نماز مغرب یا أداء است و یا قضاء است و صحیح است. و دلیل نداشتیم که ترك المغرب بلکه می گوید بدأ بالعشاء و اگر هم ترك المغرب باشد ارشاد به حکم عقل است که واجب اهم را انجام بدهد و ظهور در نهی از این نماز ندارد. لذا بدأ بالعشاء ظهور در نهی از نماز مغرب ندارد. مثل این که به کسی که مشغول نماز مستحب بود و نماز واجب او فوت می شد گفته شود که نماز را رها کن و نماز واجب را بخوان که ارشاد به ترك نماز مستحب مقدمه برای انجام واجب است و عرفاً ظهور در نهی از نماز مستحبی ندارد.

بله در روایت محمد بن سنان از حلبی چنین آمده است که: **وَ يَأْسِنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ الْحَلْبِيِّ فِي حَدِيثٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ الْأُولَى وَالْعَصِيرَ جَمِيعًا - ثُمَّ ذَكَرَ ذَلِكَ عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ - فَقَالَ إِنْ كَانَ فِي وَقْتٍ لَا يَخَافُ فَوْتِ إِحْدَاهُمَا - فَلْيَصِلْ الظُّهْرَ ثُمَّ لْيَصِلْ الْعَصِيرَ - وَإِنْ هُوَ خَافَ أَنْ تَفُوتَهُ فَلْيَبْدَأْ بِالْعَصِيرِ - وَ لَا يُؤَخِّرْهَا فَتَفُوتَهُ فَتَكُونَ قَدْ فَاتَتْهُ جَمِيعًا - وَ لَكِنْ يُصَلِّي الْعَصْرَ فِيمَا قَدْ بَقِيَ مِنْ وَقْتِهَا - ثُمَّ لْيَصِلْ الْأُولَى بَعْدَ ذَلِكَ عَلَى أَثَرِهَا. (۱)**

ص: ۱۰۰۹

۱- (۳) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص ۱۲۹، أبواب الاستحاضه، باب ۲، ح ۱۸، ط آل البیت .

اگر خوف فوت نماز عصر داشتی نماز عصر را بخوانید و گرنه هم نماز ظهر و هم نماز عصر فوت شده است.

ممکن است کسی بگوید اگر نماز ظهر بخوانی در حکم فوت است زیرا روایت می گوید اگر نماز عصر را تأخیر بیندازی هر دو نماز از تو فوت شده است یعنی اگر الآن نماز ظهر بخوانی کالعدم است.

می گوئیم در کجای این روایت آمده است که در این حال که نماز عصر نمی خواند نماز ظهر را می خواند و این نماز ظهر محکوم به بطلان است. بلکه می گوید نماز ظهر فوت شده است و وقتش تمام شده است زیرا الآن وقت مختص نسبی عصر است لذا اگر نماز ظهر خوانده شود از فوت نماز نجات پیدا نمی کنیم. و نهایت این است که این نماز ظهر قضای مافات است و بحث در این است که به نیت الذمه بخواند ولی اگر به نیت ادایی هم بخواند خطای در تطبیق است. و هر چند نباید این کار را می کرد ولی حال که نماز ظهر را مقدم کرد چه اشکالی دارد که صحیح باشد.

در این جا هم این شخصی که باید نماز عشاء را می خواند ولی نماز مغرب را بخواند نماز مغرب او صحیح است حال یا آداء و یا لأقل قضاء از مافات خواهد بود و بعد نماز عشاء او هم صحیح است زیرا قاعده من أدرک دارد.

توجه شود ما که قائل به وقت مشترک هستیم این روایت محمد بن سنان را ضعیف می دانیم ولی کسی که این روایت را قبول دارد و قائل به وقت مختص نسبی است ملتزم می شود که نماز ظهرش فوت می شود ولی دلیل نمی شود که نماز ظهر باطل است و قضای مافات نمی تواند باشد.

در تعلیقه عروه مرحوم آسید ابوالحسن اصفهانی به صورت و یحتمل و مرحوم آشیخ محمد رضا آل یاسین به صورت الأحوط راجع به مسافری که تا نیمه شب سه رکعت فرصت دارد فرموده اند:

باید یک رکعت نماز مغرب بخواند و بعد از سجده دوم برخیزد و نماز عشاء را دو رکعتی بخواند و بعد از نماز عشاء که وقت تمام شده است دو رکعت نماز مغرب را ادامه می دهد و طبق قاعده من أدرک نماز مغرب در وقت می شود.

وجه این مطلب چیست؟

اقحام صلاه فی صلاه

اولاً این مطلب را باید بعد از پذیرش کبرای جواز اقسام صلاه فی صلاه بحث کنیم، زیرا گفته می شود این حکم مصداق این کبریا است. اقسام در روایتی صحیح در مورد نماز آیات منصوص است که شخصی مشغول نماز آیات بود و متوجه می شود که وقت نماز یومیه ضیق است که نماز یومیه را می خواند و بعد ادامه نماز آیات را انجام می دهد و آن را تکمیل می کند. ولی در جاهای دیگر اقسام منصوص نیست. ولی برخی از بزرگان مثل مرحوم نائینی و همین مطلبی که از آسید ابوالحسن اصفهانی نقل شده است گفته اند که اقسام جایز است.

مناقشات در جواز اقسام

ولی به نظر ما به سه بیان اقسام صلاه فی صلاه جز در مورد منصوص جایز نیست؟

مناقشه اول

بیان اول: این نماز متخلل و مقحمه سلام دارد و همین السلام علیکم کلام آدمی است و ذکر الله و ذکر الرسول نیست و تنها در آخر نماز مجوز داریم که آن را بگوییم و لذا این کلام عمدی مبطل نماز مغرب است: اذا تکلمت فأعد الصلاه.

ص: ۱۰۱۱

بیان دوم این است که: این رکوع و سجودی که در نماز عشاء آورده می شود زیاده در نماز مغرب است.

نگویید که زیاده متقوم به قصد جزئیت است و ما قصد جزئیت نداریم لذا عرفاً زاد رکوعاً فی صلاه المغرب صدق نمی کند زیرا جواب می دهیم که این حرف درست است و لذا ما زیادی رکوع و سجود مطرح می کنیم زیرا در رکوع و سجود دلیل خاص داریم که سجود حتی اگر به قصد جزئیت نباشد زیاده در فریضه است و بالأولویه رکوع هم اگر به قصد جزئیت نباشد زیاده در فریضه است: در روایت داریم که آیه سجده دار در نماز واجب نخوانید زیرا سجده زیاده در فریضه است. (فإن السجود زیاده فی المكتوبه) به این که در سجده تلاوت قصد جزئیت نمی شود.

بیان سوم: بیانی است که ممکن است بگوییم:

که اقسام خلاف ارتکاز متشرعی است: این کار شعبده بازی است یا نماز است.

اگر در این بیان سوم اشکال نشود که ناشی از فتاوا و عدم تعارف این گونه نمازها می باشد از بیان اول و دوم اوسع است زیرا بیان سوم شامل نماز میت هم می شود ولی دو بیان قبل شامل نماز میت نمی شود و آقای خوئی باید بپذیرد که می تواند نماز میت را در نماز واجب داخل کرد و اشکالی ندارد.

البته ما به بیان سوم خیلی اکتفا نداریم زیرا معلوم نیست این گونه ارتکازها ناشی از ارتکاز متصل به معصوم باشد. لذا اقسام نماز میت نباید مشکل داشته باشد. و موالات در نماز از باب صدق عرفی نماز است و اگر در نماز دعای کامل بخواند اشکالی ندارد و نماز میت از دعای کامل کمتر است.

و این که برای هر دو نماز یک سلام بدهد صحیح نیست زیرا تداخل در سلام خلاف قاعده است.

حال بنا بر جواز اتمام صلاه فی صلاه می گوییم: این که احتیاط کرده اند دو وجه ممکن است داشته باشد؛

وجه اول

رعایت ترتیب: و الضرورات تتقدر بقدرها، اگر الآن نماز عشاء را بخوانی صددرصد ترتیب را رها کرده ای لذا احتیاط این است که یک رکعت از نماز مغرب خوانده شود تا این مقدار از ترتیب مراعات شود و بعد از آن چاره ای نیست.

نماز عشاء باید بعد از کل مغرب باشد و انحلال ندارد که باید بعد از رکعت اول مغرب باشد و باید بعد از رکعت دوم مغرب باشد و هر چند کل اجزاء نماز عشاء مشروط به سبق مغرب است ولی شرط یک چیز بیشتر نیست و آن سبق نماز مغرب است. لذا چه اصلاً نماز مغرب را نخوانیم و یا یک رکعت از نماز مغرب را بخوانیم و بعد نماز عشاء را بخوانیم ترتیب را مراعات نکرده ایم.

وجه دوم که وجیه تر است این است که:

با این کار هم نماز مغرب و هم نماز عشاء ادایی می شود زیرا اگر ابتدا نماز عشاء خوانده شود نماز مغرب در وقت مختص عشاء می شود و قضا می شود. لذا یک رکعت از نماز مغرب را می خوانند و در وقت مشترک است و بعد نماز عشاء را می خوانند و بعد دو رکعت دیگر را خارج وقت انجام می دهد و قاعده من أدرك من أدرک شامل آن می شود. که این وجه در صورتی که قائل به وقت مختص مطلق شویم وجه خوبی است ولی آسید ابوالحسن قائل به وقت مختص مطلق نیست.

ص: ۱۰۱۳

أصل این بحث مبتنی بر قاعده من أدرك بود ولی این قاعده دلیل معتبری ندارد و تنها دلیلش ادّعی تسالم أصحاب است. و در جلسه بعد روایات آن را بررسی می کنیم.

محرمات/قمار/مطالب باقیمانده ۹۶/۰۱/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: محرمات/قمار/مطالب باقیمانده

مطالب باقی مانده راجع به قمار

حکم صورت رضایت مالک به تصرّف در مال حرام در قمار و ربا و أمثال آن

نظر آقای سیستانی

بحث راجع به قمار بود. مطلبی را در پایان بحث، از آقای سیستانی نقل کردیم که: ولو قمار حرام تکلیفی و باطل است و اگر برنده شویم، شرعاً مستحقّ عوض نیستیم، ولی اگر بدانیم شخص بازنده راضی به تصرّف ما در این عوض می باشد تصرّف اشکالی ندارد.

و شبیه این مطلب را در قرض های ربوی مطرح کرده اند که در بانک های خصوصی وقتی شرط سود می شود شرط سود بدون شک حرام است (حال چه به اسم قرض باشد و چه به اسم قرض نباشد و به اسم های دیگر باشد ولی واقع آن قرض با سود باشد یعنی پول را در بانک می گذارد و سود می گیرد). ولی چون می دانیم صاحبان بانک طبق قوانین خودشان به ما سود می دهند و به ظهور عرفی یا اطمینان راضی هستند ولو شرعاً مستحقّ نباشیم، گرفتن سود جایز است هر چند مالک نمی شویم و آخر سال لازم نیست خمس آن را بدهیم. و با بانک دولتی فرق می کند زیرا مجهول المالک است و نیاز به اذن حاکم دارد.

و برای این که در بانک خصوصی از جهت تکلیفی هم به مشکل بر نخوریم فرموده اند هنگامی که پول را در بانک می گذارید قصد شرط و أخذ التزام نشود و خودم را نسبت به سود طلبکار محسوب نکنم و انشاء شرط نکنم. و داعی این که این بانک سود بیشتری می دهد مهم نیست و مهم این است که انشاء شرط نشود.

ص: ۱۰۱۴

در مقابل این فرمایش دو نظر وجود دارد؛

نظر امام ره

در مواردی که در روایات عنوان خود ربا، قمار، أجر الغنی، أجر الزنا سحت تلقی شده است و عوض به عنوان خودش تحریم شده است، حتی اگر کسی که ربا مثلاً به ما می دهد راضی باشد ولی باز به عنوان ثانوی ربا حرام است و ربطی به بحث عنوان طیب نفس صاحب مال ندارد و عنوانی دیگر است.

نظر مرحوم خوئی

صاحب عروه در اجاره فاسده می فرماید:

وقتی کسی برای حمل مشروب الکلی اجیر می شود اگر کسی که به اجیر پول می دهد عالم است که عقد اجاره شرعاً باطل است دیگر معنا ندارد که إعطاء اجرت را منوط به استحقاق شرعی کند زیرا می داند شرعاً مستحق نیست لذا إعطاء در این فرض مشروط به استحقاق شرعی نیست و لذا اگر اجیر در اجرت تصرف کرد ضامن نیست. و لازمه این فرمایش این است که کسی که اجرت را گرفته است جواز تصرف هم دارد ولی صاحب عروه این را نگفته است.

مرحوم خوئی اشکال کرده اند که:

أقسام رضایت در تصرف

قسم اول و دوم: رضایت به عنوان استحقاق شرعی و رضایت به عنوان وفای به عقد

کسی که اجرت می دهد ولو می داند اجاره باطل است ولی به عنوان وفای به عقد اجاره پول را می دهد. یا مثلاً مشتری خمر می داند که شرعاً، بیع خمر باطل است ولی به عنوان وفای به عقد و به این عنوان که ثمن خمر است پول را می دهد مثل بقیه مردمی که کاری به دین ندارند که به عنوان مایستحقه الطرف الآخر پول را پرداخت می کنند. لذا می شود به عنوان مایستحقه شرعاً پول را ندهند ولی چون به عنوان وفای به عقد و به عنوان مایستحقه الطرف الآخر واقعاً بدهند و چون او مستحق نیست تصرف در این مال حرام بشود.

ص: ۱۰۱۵

قسم سوم: رضایت مستقل از استحقاق شرعی و عقد

بله، اگر صاحب مال بگوید حتی اگر واقعاً هم مستحق نبودی که این مال را بگیری من راضی هستم این پول را بدهم این اشکالی ندارد ولی اکثر موارد در معاملات ولو طرفین عالم به فساد باشند، به عنوان وفای به عقد پول را پرداخت می کنند نه به عنوان رضایت مستقل با قطع نظر از استحقاق. بله چون عالم به فساد شرعی می باشند با قطع نظر از استحقاق شرعی پول را پرداخت می کنند.

و بانک خصوصی هم همین گونه است که می گوید قرارداد بسته ایم و هر چند می داند شرعاً این قرارداد باطل است ولی به عنوان وفای به قرارداد پول را می دهد. بله اگر به او بگویی که اگر این قرارداد نه شرعاً و نه عرفاً و نه واقعاً صحیح نباشد باز راضی هستی که این پول را استفاده کنم و او گفت راضی ام، تصرف از نظر مرحوم خوبی اشکالی ندارد ولی از نظر مرحوم امام اگر ربا و عوض القمار و أمثال آن باشد باز حرام است.

نظر استاد (صحت نظر مرحوم خوبی)

به نظر ما لایحل مال امری مسلم إلا بطیب نفسه شامل فرض رضایت مستقل هم می شود و فرمایش امام ره قابل مناقشه است زیرا أجر المغنیه سحت و ثمن الزانیه سحت، ظهوری در این ندارد که بخواهد بگوید اگر صاحب مجلس که به معنی پول می دهد حتی اگر بگوید ولو شما مستحق نباشید مال خودم هست و می خواهم در اختیار شما قرار دهم حال یا انشاء هبه کند و یا اباحه تصرف کند، باز تصرف در این مال حرام باشد و خلاف ظاهر عرفی است که از أجر المغنیه سحت بفهمیم که حرمت مستقله ای دارد.

ص: ۱۰۱۶

بله برخی فقهاء در قاضی جور گفته اند که این خانه ای که غاصب از شما گرفته است به شما برگرداند باز به عنوان ما یأخذہ بحکمہم فإنما أخذ سحتاً و ان کان حقاً ثابتاً: که در اینجا دلیل خاص داریم که با این عنوان حرام است مگر این که مضطرّ باشید و قاضی عدل نباشد که بحث دیگری است. ولی أجر المغنیہ سحت در این مطلب ظهور ندارد.

و ممّا یؤکّد علی ذلک این است که لقائل أن یقول که وقتی این شخص نه به عنوان ما یستحقّه شرعاً و نه به عنوان وفای به عقد بلکه به طور مستقلّ رضایت دارد که مغنی در پول تصرف کند هر چند عقد داعی او باشد، دیگر عنوان أجر المغنیہ صدق نمی کند. و حداقل این است که دلیل حرمت اطلاق ندارد.

عنوان های آخر مشوّق به حرام، ربطی به تصرف در این پول ندارد مثل این که برای منبر در مجلس ترحیم شهید پول می گیرد که مردم تقبیح می کنند که مردم چون می دهند و او پول می گیرد. که ممکن است عنوان ثانوی پیدا کند ولی پولی که می گیرد حرام نیست. علاوه بر این که پول گرفتن مغنی تشویق به حرام نیست. لذا فرمایش امام ره قابل مناقشه است.

و نیز اشکال آقای خوئی به آقای سیستانی وارد است و اکثر کسانی که خلاف می کنند و آوازه خوان می آورند و پول می دهند می دانند که این کار حرام است و مغنی شرعاً مستحقّ نیست و مجبور هم نیست که به او پول بدهد ولی به عنوان وفای به عقد این پول را می دهند لذا حرام می شود. و رضای مستقلّ این است که به عنوان وفای به عقد هم نباشد.

بله اگر رضای مستقل را احراز کردیم اشکالی ندارد و این هایی که در بانک خصوصی پول می دهند باید ببینیم آیا به عنوان وفای به قرارداد پول می دهند که نمی شود پول را گرفت یا این که رضای مستقل دارند و حتی اگر قرارداد هم در کار نبود طبق قوانین خودشان سود می دادند که دیگر گرفتن سود اشکالی ندارد.

در بحث قمار هم همین گونه است که اگر به عنوان وفای به عقد پول را بدهد گرفتن آن جایز نیست. ولی گاهی به عنوان وفای به قرارداد پول نمی دهد و نهایت عقد داعی می شود که الآن طیب نفس داشته باشد ولی وفای به عقد عنوان تقییدی نمی شود، که در این صورت گرفتن پول اشکالی ندارد.

لذا فرمایش آقای سیستانی و نه فرمایش امام ره به اطلاقه تمام نیست و همانی که آقای خویی و مرحوم استاد قائل بودند صحیح است.

موارد استثناء شده از رهان (خف و حافر و نصل)

آخرین مطلب بحث از موارد استثناء شده از حرمت شرط بندی است؛

بعد از این که ثابت شد که رهان و قرارداد شرط بندی مطلقاً حرام است. و این غیر از بیع به این شرط است که اگر قرعه به نام من آمد به من جایزه بدهید که رهان بر آن صادق نیست مثلاً چایی می خرد و می گوید اگر قرعه به نام من درآمد جایزه من را بدهی. که این هبه مشروطه یا بیع مشروطه یا صلح مشروطه است و بحث جدا دارد.

و شرط بندی و عقد رهان تنها در خف و حافر و نصل جایز است: و نوعاً فقهاء و لغویون گفته اند که: «خف» یعنی شتر و فیل و «حافر» اسب و بغل و حمار. و منظور ذو خف و ذو حافر و ذو نصل است. و به اسب حافر می گویند چون وقتی راه می رود زمین را می شکافد و حفر می کند.

ص: ۱۰۱۸

در کلمات نوعاً گفته اند که هدف از تجویز سبق و رمایه این است که مردم در جنگ مهارت پیدا کنند و مرحوم محقق در شرایع به این مطلب تصریح می کند.

دو مطلب در این جا مطرح می شود:

تعدی به مرکب و ابزار جنگی جدید

مطلب اول این که آیا می توان به ماشین های جنگی و سلاح های جنگی جدید تعدی کرد: که نوع معاصرین تعدی کرده اند چون هدف از سبق و رمایه آشنایی با ابزار جنگی است لذا عرف الغاء خصوصیت می کند. مرحوم خویی چنین تعبیر می کنند: کتاب السبق و الرمایه ؛ (مسأله ۵۳۹): لا بد فیهما من إيجاب و قبول، و إنما یصحان فی السهام، و الحراب، و السیوف، و الإبل، و الفیله، و الخیل، و البغال، و الحمیر و لا یبعد صحه المسابقه فی جمیع الآلات المستعمله فی الحرب کالآلات المتداوله فی زماننا. (۱)

آقای سیستانی شبیه همین مطلب را دارند: السبق هو المعامله علی إجراء الخیل و ما شابهها فی حله السباق لمعرفة الأجود منها و الأفرس من المتسابقین، و الرمایه هی المعامله علی المناضله بالسهام مثلما لیعلم حذق الرامی و معرفته بواقع الرمی، و فائده العقدين بعث النفس علی الاستعداد للقتال و الهدایه لممارسه النضال فی الحرب دفاعاً عن النفس و الدین و العرض و المال... مسأله ۵۶۷: یصح العقدان فی السهام و الحراب و السیوف و الإبل و الفیله و الخیل و البغال و الحمیر، و لا یبعد صحتهما فی جمیع الآلات المستعمله فی الحرب و منها الآلات المتداوله فی زماننا. (۲) (۳)

ص: ۱۰۱۹

-
- ۱- (۱) منهاج الصالحین (للخوئی)، ج ۲، ص ۱۱۹ .
 - ۲- (۲) منهاج الصالحین (للسیستانی)، ج ۲، ص ۱۷۳ .
 - ۳- (۳) منهاج الصالحین، للسیستانی، ج ۲، ص ۱۵۹ .

مطلب دوم مطلبی است که آقای صدر در تعلیقه منهاج جلد ۲ صفحه ۱۵۴ مطرح کرده اند که: وقتی نکته سبق و رمایه در قدیم استعداد قتال است در این روز دیگر موضوعیت ندارد و اسب دوانی و تیراندازی تفریح و ورزش شده است. و می فرماید اقرب این است که دلیل اطلاق ندارد و شامل این زمان نمی شود که دیگر این ها از ابزار جنگی خارج شده است.

انصافاً اگر قرینه ای در این روایات بود که نکته این استثناء تمرین جنگی است فرمایش آقای صدر ره عرفی بود ولی ما قرینه لفظیه پیدا نکردیم و تنها در کلمات فقهاء مطرح شده است. و حکم هم دایره مدار حکمت نیست مثل نماز در سفر که حکمت قصر شدن نماز خستگی است ولی اگر با هواپیما هم مسافرت کند و خسته نشود باز نماز قصر است. لذا این اشکال پیش می آید که موارد استثناء شده همچنان جایز است و حکمت مقید نیست و تضییق نمی کند تا دیگر این موارد جایز نباشد.

در ذهن آقای صدر ره نکته ای وجود دارد و آن این که گاهی عرف از عنوان، مثالیّت می فهمد مثلاً وقتی گفته می شود درهم و دینار زکات دارد مثال برای نقد رایج است لذا احتیاط واجب می کنند که نقد رایج هم زکات دارد و نقد رایج آن زمان درهم و دینار بوده است و نقد رایج الآن تومان و دینار است و در موارد زیادی بر این نکته ثمره بار می کند ولی نوعاً ایشان احتیاط واجب می کند.

و در این جا هم اگر گفته شود که خف و حافر و نصل ظهور عرفی در مثالیّت برای مرکب حرب و آلت حرب دارد انصافاً فرمایش خوبی می شود ولی ما همچون ظهوری نه در این مثال و نه در مثال درهم و دینار نمی فهمیم. لذا لایبعد که جواز مسابقه در اسب دوانی و مانند آن نسبت به امروزی که از آلیت حرب خارج شده است، اطلاق داشته باشد.

اما این که آیا می شود به ماشین آلات جنگی تعدی کرد:

بعید نیست زیرا این مطلب را بارها عرض کردیم و آقای داماد هم این مطلب را ذکر کرده اند که ظهور عرفی حکمت در این است که معمم است. و بعید هم نیست که حکمت بودن فهمیده شود. و این حکمت در تیراندازی خیلی عرفی است مثل این که مولا می گوید: در شب کسی را نگذار پیش من بیاید زیرا تاریک است و شناخته نمی شوند و چه بسا سوء قصد داشته باشند. و این را به عنوان حکمت ذکر می کند. حال اگر در روز هوا تاریک شد و حالت شب به وجود آمد عرف تعدی می کند. و مثال فقهی این است که در روایت آمده است که خداوند متعال میته را حرام کرد لما فيه من فساد الأبدان. و هروئین قطعاً موجب فساد بدن است و می گویند میته موجب فساد بدن است و حرام شده است و هروئین و شیشه که قطعاً بدن را فساد می کند حرام نباشد!

و لذا بعید نیست که حکمت جواز مسابقه اسب دوانی و تیراندازی موجب تعمیم نسبت به ابزار آلات جدید جنگی می شود. و عرف می فهمد که نکته تجویز، آمادگی برای جنگ است.

هر چند ما اصراری به این مطالبی که می گوییم نداریم و فعلاً به صدد ترسیم اصل بحث هستیم زیرا این بحث نوعاً در فقه مطرح نشده است و به صورت فتوا مطرح شده است و این که نسبت به مسابقه اسب دوانی در امروز اطلاق وجود نداشته باشد را تنها در کلام مرحوم صدر بود و نیاز به بحث دارد. و ما راجع به این که حکمت مضیق باشد اشکال کردیم ولی بعید نمی دانیم که در این جا حکمت معمم باشد.

ص: ۱۰۲۱

و در جلسه بعد وارد بحث غیبت و بهتان می شویم که خیلی محل ابتلاء است.

کتاب الصلاة/اوقات فرائض /دلیل قاعده من أدرك /مسأله پنجم صاحب عروه(عدول از نماز سابق به لاحق) ۹۶/۰۱/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات فرائض /دلیل قاعده من أدرك /مسأله پنجم صاحب عروه(عدول از نماز سابق به لاحق)

اوقات نماز

ادامه مسأله چهارم عروه

دلیل قاعده من أدرك

بحث به مناسبت راجع به این واقع شد که دلیل قاعده من أدرك چیست.

تسالم أصحاب

ظاهراً بین أصحاب تسالم است که اگر کسی یک رکعت از نماز را در وقت درک کند واجب است که این نماز را به صورت ادایی انجام دهد و شارع در وقت توسعه اضطراریه داده است و شکی نیست که اختیاراً کسی نمی تواند نماز را تا یک رکعت به آخر وقت مانده، تأخیر بیندازد ولی اگر تأخیر انداخت ولو عمداً، این قاعده شامل آن می شود. البته قدرمتیقن جایی است که عمداً تأخیر نیندازد بلکه سهواً یا اضطراراً باشد. ولی به نظر ما، و لعله المشهور، اگر کسی عمداً هم تأخیر بیندازد هر چند معاقب است ولی موضوع قاعده من أدرك می شود.

و لکن غیر از تسالم أصحاب دلیل روایی آن را بررسی می کنیم؛

یک عده روایت مرسله و یک روایت معتبره ذکر شده است:

روایت معتبره عمار ساباطی

روایت معتبره روایت عمار ساباطی است: وَ يَأْسِنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَالٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَيْدِ بْنِ صَيْدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ السَّابِاطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: فَإِنْ صَيَّ لِي مِنَ الْغَدَاةِ رُكْعَةً ثُمَّ طَلَعَتِ الشَّمْسُ - فَلَيْتِمَ الصَّلَاةَ وَ قَدْ جَازَتْ صَيِّ لِمَاتُهُ - وَ إِنْ طَلَعَتِ الشَّمْسُ قَبْلَ أَنْ يُصَيَّ لِي رُكْعَةً فَلْيَقْطَعْ الصَّلَاةَ - وَ لَا يُصَلِّ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ وَ يَذْهَبَ شُعَاعُهَا. (۱)

ص: ۱۰۲۲

تقریب استدلال این است که: حضرت فرمود اگر یک رکعت از نماز صبح را قبل طلوع شمس درک کند نمازش را تمام کند.

مناقشه دلالتی

این روایت نمی تواند دلیل قاعده من أدرك باشد زیرا قاعده من أدرك می گوید اگر یک رکعت وقت داری باید نماز بخوانی و این نماز أداء است ولی این روایت فرض کرده است که این شخص یک رکعت خوانده است و اتفاقاً خورشید طلوع کرد و روایت هم نمی گوید نمازش أداء است بلکه می گوید باید نماز را به پایان برساند در مقابل این که اگر یک رکعت نخوانده است نماز را قطع کند و صبر کند تا شعاع خورشید تمام شود تا نهی از نماز در ابتدای طلوع آفتاب از بین برود. یعنی اگر یک رکعت را خوانده ای، نصفش را خوانده ای و نصف دیگر را بخوان تا تمام شود ولی اگر یک رکعت نخوانده ای نماز را قطع کن تا شعاع خورشید از بین برود. و نهی از نماز در ابتدای طلوع آفتاب و در انتهای غروب آفتاب در برخی روایات ذکر شده است و برخی قائل به حرمت اند ولی مشهور فقهای امامیه قائل به کراهت اند؛ (مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَسْنَدُهُ عَنِ الطَّاطِرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ وَعَلِيِّ بْنِ رَبَاطٍ عَنِ ابْنِ مُسَيْكَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا صِيَامَ بَعْدَ الْفَجْرِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ - فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ إِنَّ الشَّمْسَ - تَطْلُعُ بَيْنَ قَرْنَيْ الشَّيْطَانِ وَ تَغْرُبُ بَيْنَ قَرْنَيْ الشَّيْطَانِ - وَقَالَ لَا صِيَامَ بَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّى تُصَلِّيَ الْمَغْرِبَ) (۱)

ص: ۱۰۲۳

۱- (۲) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص ۲۳۴، أبواب المواقیت، باب ۳۸، ح ۱، ط آل البیت .

لذا نمی توان این روایت را بر قاعده من أدرك حمل کرد و از نماز صحیح به بقیه روایات تعدی کرد.

روایات مرسله

بله روایات مرسله بر قاعده من أدرك دلالت می کنند؛

مُحَمَّدُ بْنُ مَكِّيٍّ الشَّهِيدُ فِي الذُّكْرِ قَالَ رَوَى عَنِ النَّبِيِّ ص أَنَّهُ قَالَ: مَنْ أَدْرَكَ رُكْعَةً مِنَ الصَّلَاةِ فَقَدْ أَدْرَكَ الصَّلَاةَ. (۱)

قَالَ وَ عَنْهُ ع مَنْ أَدْرَكَ رُكْعَةً مِنَ الْعَصْرِ - قَبْلَ أَنْ يَغْرُبَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الْعَصْرَ. (۲)

مناقشه سندی

سند این روایات ضعیف است و نمی تواند دلیل قاعده قرار بگیرند.

نتیجه بحث

نتیجه این که عمده تسالم أصحاب است که اگر کسی این تسالم را به اجماع برگرداند و اجماع را هم مدرکی یا محتمل المدرک کند دیگر جوابی نمی توان داد.

ما تسالم را بالاتر از اجماع می دانیم و از آن وثوق پیدا می کنیم. لذا ما قاعده من أدرك را استناداً به تسالم أصحاب قبول کردیم.

نکته

توجه شود که این قاعده تأخیر اختیاری را تجویز نمی کند هر چند اگر عمداً تأخیر انداخت این قاعده شامل او می شود.

و این که مرحوم خوبی فرموده اند قاعده من أدرك در جایی صادق است که دنبال آن بدوی و تنها به مقدار یک رکعت به آن بررسی لذا شامل تأخیر عمدی نمی شود؛

صحیح نمی باشد و من أدرك صدق می کند مثلاً اگر کسی عمداً تا سال آخر عمر استادی در درس شرکت نکند این تعبیر که «أدرکته فی آخر سنه عمره» صدق می کند. و تسالم منشأ اعتبار این روایات می شود لذا عنوان من أدرك موضوعیت پیدا می کند علاوه بر این که تسالم هم بر عنوان من أدرك است که به نظر ما بر تأخیر اختیاری صادق است.

ص: ۱۰۲۴

۱- (۳) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص ۲۱۸، أبواب المواقیات، باب ۳۰، ح ۴، ط آل البیت .

۲- (۴) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص ۲۱۸، أبواب المواقیات، باب ۳۰، ح ۵، ط آل البیت .

ما اجمالاً به بحث های قاعده من ادرک اشاره کردیم و فرعی دیگر نیز هست که قبلاً اشاره کردیم؛ کسی که اگر تیمم کند کل نماز را در وقت درک می کند و اگر وضو بگیرد یک رکعت خارج وقت قرار می گیرد و نیاز به قاعده من ادرک پیدا می کند، باید تیمم کند چون با قطع نظر از قاعده من ادرک وظیفه این شخص تیمم است و با تیمم هم دیگر موضوع برای قاعده من ادرک نخواهد بود. بلکه اگر عمداً وضو بگیرد موضوع قاعده من ادرک می شود و نمازش صحیح است.

فرع جدیدی مانده است که مطرح می کنیم تا روی آن تأمل کنید؛

در فرضی که با تیمم هم تنها سه رکعت را درک می کند و با وضو دو رکعت را در وقت درک می کند وظیفه چیست.

این فرع در کلمات مطرح نیست ولی آقای خوئی فرموده اند: در هر حال، چه وضو بگیرد و چه تیمم کند، قاعده من ادرک مورد نیاز است لذا اطلاق دلیل شرطیت وضو: اذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم و أیدیکم إلى المرافق می گوید باید وضو بگیرد.

ما شبهه ای را مطرح می کنیم ولی جواب نمی دهیم؛

مفاد قاعده من ادرک چیست: می گوید الضروره تقدّر بقدرها و به اندازه ضرورت اشکال ندارد خارج وقت باشد یا این که اگر یک رکعت داخل وقت بود دیگر فرقی ندارد همه رکعات باقیمانده خارج وقت باشد یا بعض رکعات خارج وقت باشد و می توان عمداً در فرضی که سه رکعت فرصت دارد و یک رکعت خارج وقت است نماز را تأخیر بیندازد تا تنها به اندازه یک رکعت باقی بماند و بعد نمازش را بخواند.

ص: ۱۰۲۵

قاعده من أدرك منها توسعة اضطرارية می دهد وگرنه دلیل وقت لغو می شود که می گوید مثلاً تا غروب شمس فرصت داری.

مسأله پنجم (عدول از نمازی به نماز دیگر)

مسأله لا يجوز العدول من السابقة إلى اللاحقة و يجوز العكس فلو دخل في الصلاة بنيه الظهر ثم تبين له في الأثناء أنه صلاها لا يجوز له العدول إلى العصر بل يقطع و يشرع في العصر بخلاف ما إذا تخيل أنه صلى الظهر فدخل في العصر ثم تذكر أنه ما صلى الظهر فإنه يعدل إليها (۱)

عدم جواز عدول از سابق به لاحق

صاحب عروه فرموده اند:

اگر کسی نماز ظهر بخواند و در أثناء نماز ظهر فهمید که نماز ظهر را قبلاً خوانده است؛ در این صورت نمی تواند از ظهر به عصر عدول کند زیرا عدول از سابقه با لاحقه دلیل ندارد و تنها بر عدول از لاحقه به سابقه دلیل داریم (فانوها الاولى و فأتوها ظهراً) لذا نماز محکوم به بطلان است و باید نماز را قطع می کند و نماز ظهر را شروع می کند.

این فرمایش علی القاعده است زیرا عنوان نماز ظهر و عصر قصدی است و این شخص هم قصد نماز ظهر داشت و این که نماز ظهر یا عصر را قصد نکنیم و خود به خود یا با عدول نیت در أثناء، نماز ظهر یا عصر شود نیاز به دلیل خاص داریم و تنها بر عدول از لاحقه به سابقه دلیل داریم که عدول در أثناء مصحح است.

(وجوه صححت نماز سابق)

تفصیل بین خطای در تطبیق و تقیید

ص: ۱۰۲۶

این فرمایش باید توضیح داده شود:

ایشان در مسأله سی مسائل از احکام النیه بین خطای در تطبیق و تقیید تفصیل داده است که شخصی که نماز ظهر را قبلاً خوانده بود و فکر کرد نماز ظهر را نخوانده و نیت نماز ظهر کرد و در أثناء نماز یادش آمد که نماز ظهر را خوانده است؛ اگر از باب خطای در تطبیق است نمازش به عنوان نماز عصر علی القاعده صحیح است و اگر تقیید است نمازش باطل است و خطای در تطبیق این است که اگر این شخص می دانست نماز ظهر را خوانده است الآن نماز عصر را می خواند یا می گذاشت بعداً بخواند یا اصلاً نمی خواند. اگر می دانست الآن نماز عصر واجب است و نماز ظهر را خوانده است، نماز عصر را می خواند پس در واقع این شخص قصد امتثال امر فعلی دارد و خطای در تطبیق دارد که نماز ظهر را قصد کرده است و مقصود اصلی او امتثال امر فعلی بوده است که فی علم الله به نماز عصر تعلق گرفته است. ولی اگر تقیید باشد یعنی اگر می دانست نماز ظهر را خوانده است الآن نماز عصر را نمی خواند، نماز باطل می شود. و مناسب بود این تفصیل را در این بحث ذکر می کرد.

مناقشه در تفصیل

مرحوم خوئی در همان مسأله به این تفصیل اشکال کرده است که:

خطای در تطبیق در عناوین قصدیه معنا ندارد زیرا مقوم عنوان قصدی، قصد است و وقتی قصد نماز عصر نکرده ای و قصد نماز ظهر کرده ای و نماز ظهر مباین با نماز عصر است، ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد نماز عصر تا قصد نشود واقع نمی شود؛ مثل این که پدری به پسرش می گوید که به زید قرض بده و فکر کرد که پدر به او گفت به زید هبه کن و هبه بر او واجب شده است و این پسر هم خطای در تطبیق کرد و پول را به زید هبه کرد که در این صورت نمی توان گفت این پول قرض می شود چون خطای در تطبیق است و پسر قصد امتثال امر فعلی پدر داشت و هیچ گاه حاضر به هبه به زید نبود ولی فکر می کرد امر پدر به هبه است. عنوان قصدی قوامش به امر است و در این فرض هبه واقع می شود.

ص: ۱۰۲۷

بله در همین مثال هبه گاهی پسر قصد «ما أمر به أبی» می کند و قصد هبه نمی کند ولی فکر می کند که مأمور به، هبه است که این خطای در اعتقاد است و تقارن قصد با خطای در اعتقاد است و مشکل ندارد و مشکل در جایی است که خطای در اعتقاد را منشأ قصد قرار دهیم و آن امر اشتباه را نیت کنیم: مرحوم خوئی مثال می زند که شما فکر می کردید از طرف زید أجبیر شده اید بعد که نماز خواندید فهمیدید که از طرف عمرو أجبیر بوده اید که گاهی در تقارن اعتقاد است یعنی قصد در هنگام نماز افراغ ذمه من استأجرت عنه بوده است ولی در کنارش اعتقاد اشتباهی وجود داشته که من استأجرت عنه زید بوده است. ولی اگر واقعاً قصد کند که از طرف زید نماز می خوانم بعد فهمید که باید از طرف عمرو نماز می خواند این نماز از زید واقع می شود.

انصافاً تقارن در خطای در اعتقاد نادر است و معمولاً انسان قصد می کند مثلاً اگر می داند نماز ظهر را نخوانده است قصد نماز ظهر می کند نه این که بگوید قصد امتثال أمر فعلی می کنم که فکر می کنم به نماز ظهر تعلق گرفته است، و عوام الناس قصد نماز ظهر می کنند.

و انصافاً این اشکال مرحوم خوئی قوی است. و این که بعضی ها می گویند عقلاء به قصد اولی اعتناء می کنند و قصد ثانوی را الغاء می کنند دلیل ندارد و چه کسی می گوید عقلاء قصد ثانوی را الغاء می کنند مثل مثال هبه که عقلاء می گویند عنوان هبه را قصد کردی که قصد ثانوی است و هبه واقع می شود با این که قصد اولی امتثال أمر پدر بود.

لذا کلام صاحب عروه در مقام تام است.

شمول حدیث لاتعداد نسبت به نماز سابق

مطلبی در این بحث باقی مانده است:

برخی گفته اند: علی القاعده این نمازی که به قصد ظهر خواندیم و فهمیدیم نماز ظهر را خوانده ایم، باطل است ولی حدیث لاتعداد می گوید این نماز صحیح است و نیاز به اعاده ندارد.

مناقشه

ولی به نظر ما این دلیل تمام نیست:

زیرا باید عرفاً اعاده صدق کند و اگر نماز ظهر را قطع کند و نماز عصر را بخواند صدق نمی کند که نماز عصر را اعاده کرد بلکه می گویند نماز عصر را خواند زیرا اعاده تکرار عملی است که متحد الذات است و ذات این نماز، نماز ظهر است و خواندن نماز عصر، نماز جدیدی است و تکرار نماز قبل نیست و می گویند إئت بصلاه العصر و نمی گویند أعد صلاه العصر. و لاتعداد الصلاه در مقابل أعد الصلاه است و در این جا أعد الصلاه صدق نمی کند.

شمولیت تعلیل «انما هی أربع مکان أربع» در مقام

بله ممکن است وجه دیگری برای صحت این نماز ذکر شود که:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ:.... قَالَ إِذَا نَسَيْتَ الظُّهْرَ حَتَّى صَلَّيْتَ الْعَصْرَ فَذَكَرْتَهَا - وَ أَنْتَ فِي الصَّلَاةِ أَوْ بَعْدَ فَرَاغِكَ - فَأَنْوِهَا الْأُولَى ثُمَّ صَلِّ الْعَصْرَ - فَإِنَّمَا هِيَ أَرْبَعٌ مَكَانَ أَرْبَعٍ... (۱)

در این صحیحه امام علیه السلام تعلیل کرد که «انما هی أربع مکان أربع» و علت موجب تعمیم می شود لذا این نماز ظهر هم أربع که مکان أربع رکعات نماز عصر واقع می شود.

ص: ۱۰۲۹

۱- (۶) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص ۲۹۱، أبواب المواقیات، باب ۶۳، ح ۱، ط آل البیت .

و لکن این وجه هم صحیح نمی باشد زیرا:

علت موجب تعمیم می شود ولی حکم تغییر نمی کند: إن جائك زید فأکرمه فإنه عالم که می توان از زید تعدی کرد ولی حکم اکرام را که نمی توان تغییر داد. و در این روایت حکم فانوها الاولی است نه فانوها الثانیه لذا هر نماز مترتبی که شبیه ظهر و عصر بود این حکم در مورد آن جاری است و این حکم مختص نماز ظهر و عصر نمی باشد ولی نمی توان حکم را تغییر داد و گفت: فانوها الثانیه. تعلیل تنها این را می گوید که حکم فانوها الاولی نسبت به ظهر و عصر خصوصیت ندارد.

و ما بارها عرض کرده ایم که اگر مثلاً از بیع سمک در آجام نهی کرده باشد به این تعلیل که لائنه غرر، باید بررسی کنیم که تعلیل برای چه می باشد و زیرا تعلیل تنها از مورد الغاء خصوصیت می کند و حکم را با تعلیل نمی توان تغییر داد:

اگر مراد این باشد که بیع سمک نهی دارد زیرا سمک غرر است، به این معنا خواهد بود که از بیع هر چه که غرر است نهی داریم ولی حکم نهی از بیع است و سمک موضوعیت ندارد.

ولی اگر مراد این باشد که بیع سمک نهی دارد چون بیع سمک غرر است: که به این معنا خواهد بود که بیع سمک مورد تعلیل است لذا هر غرری چه بیع و چه غیر بیع اگر غرری باشد نهی دارد.

آخرین مطلبی که در جلسه بعد بررسی می کنیم این است که:

اگر کسی مسافر بود و نماز ظهر شکسته را شروع کرد و بعد فهمید که باید تا ده روز بماند و تنها چهار رکعت به آخر وقت مانده است، این شخص چه وظیفه ای دارد.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/ اوقات نماز های یومیه / مستند قاعده من أدرك / مسأله ششم عروه

اوقات نماز های یومیه

راجع به قاعده من أدرك نکاتی باقی مانده که مناسب است بیان کنیم؛

در کلمات فقهاء قاعده من أدرك بیان شده است:

مرحوم شیخ در خلاف می فرمایند:

مسأله ۱۱ [حکم من أدرك من الوقت رکعه]: إذا صلی من الفجر رکعه ثم طلعت الشمس أو صلی من العصر رکعه و غابت الشمس، فقد أدرك الصلاة جميعها فی الوقت، و هو ظاهر مذهب الشافعی و هو قول ابن خیران من أصحابه و به قال أحمد و إسحاق و عامه الفقهاء.

و ذهب طائفه من أصحاب الشافعی إلى أنه يكون مدرکا للركعه الاولى فی وقتها و قاضيا للآخري فی غير الوقت. و قال المرتضى رحمه الله من أصحابنا: أنه يكون قاضيا لجميع الصلاة.

دلیلنا: إجماع الفرقة المحقه، فإنهم لا يختلفون فی أن من أدرك رکعه من الفجر قبل طلوع الشمس يكون مؤديا فی الوقت، و انما اختلفوا فی أن هذا هل هو وقت اختيار، أو وقت اضطرار، فأما أنه وقت الأداء فلا خلاف بينهم فيه. (۱)

در مبسوط هم راجع به نماز عصر فرموده است:

فإن لحق برکعه من العصر قبل غروب الشمس لزمه العصر کلها. و يكون مؤديا لها لا قاضيا لجميعها و لا لبعضها علی الظاهر من المذهب (۲)

ایشان در خصوص نماز صبح و نماز عصر این ادعا را مطرح کرده است. ولی آیا راجع به نماز ظهر و مغرب در فرضی که پنج رکعت به انتهای وقت مانده است هم قاعده من أدرك می گوید ابتدا نماز ظهر و مغرب را بخوان. این مطلب در کلمات این بزرگان نیست.

ص: ۱۰۳۱

۱- (۱) الخلاف، الشيخ الطوسی، ج ۱، ص ۲۶۸.

۲- (۲) المبسوط فی فقه الإمامیه، الشيخ الطوسی، ج ۱، ص ۷۲.

در مختلف با این که قاعده من أدرك را قبول کرده است ولی صریحاً فرموده است که اگر پنج رکعت به غروب آفتاب وقت باقی است باید نماز عصر را بخواند. و شاید قاعده من أدرك را در مورد نماز آخر یعنی نماز عصر و عشاء و صبح قبول دارد، نه نماز ظهر که بعد آن عصر است یا نماز مغرب که بعد از آن نماز عشاء است؛

مسأله: لو ضاق الوقت عن الفريضة و تمكن من صلاة ركعة منها في الوقت وجبت عليه تلك الفريضة. و هل يكون مؤدياً لها أجمع، أو قاضياً لها أجمع، أو مؤدياً لتلك الركعة و قاضياً لباقيها؟. قال الشيخ: بالأول، قال: و في أصحابنا من قال: يكون قاضياً لجميعها. و نقله في الخلاف عن السيد المرتضى. و منهم من قال: يكون قاضياً لبعضها. فأمّا أنّ لحق أقل من ركعة فإنه لا يكون أدرك الصلاة، و يكون قاضياً بلا خلاف بينهم... لنا: قوله تعالى «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ». و هو يدلّ على وجوب الصلاة الى حد الغسق، خرج عنه ما إذا لحق أقل من ركعة للإجماع، فيبقى الباقي على عمومه.

و ما رواه عمار الساباطي، عن أبي عبد الله - عليه السلام - عن الرجل إذا غلبته عينه أو عاقه أمر أنّ يصلّي الفجر ما بين أنّ يطلع الفجر الى أنّ تطلع الشمس و ذلك في المكتوبه خاصه، فإن صلّى ركعة من الغداه ثمّ طلعت الشمس فليتمّ الصلاة و قد جازت صلاته، و ان طلعت الشمس قبل أنّ يصلّي ركعة فليقطع الصلاة و لا يصلّي حتى تطلع الشمس و يذهب شعاعها.

و أمّا كون الصلاة أداء، فلما رواه الأصمغ بن نباته قال: قال أمير المؤمنين - عليه السلام -: من أدرك من الغداه ركعة قبل طلوع الشمس فقد أدرك الغداه تامّه. (1)

ص: ۱۰۳۲

مختلف برای قاعده من أدرك استدلال می کند:

۱- یکی به آیه شریفه اقم الصلاة لعلو الشمس إلى غسق الليل استدلال می کند: که اطلاق دارد و شامل فرضی که یک رکعت هم درک شود می شود و می گوید اقم الصلاة. و این که اطلاق آن شامل کمتر از یک رکعت هم می شود درست است ولی با اجماع خارج شده است.

این استدلال ناتمام است زیرا ظاهر آیه این است که نماز را قبل از غسق الليل بخوانیم و اگر تنها یک رکعت به آخر وقت مانده است دیگر از اتیان تکلیف عاجز خواهیم بود و آیه شامل این صورت نمی شود.

۲- به روایت عمار سبابی استدلال کرده است که جلسه قبل مطرح کردیم:

و يَأْتِيَنَاهُ عَمْرُو بْنُ مُحَمَّدٍ بَيْنَ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَالٍ عَنْ عَمْرٍو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَيْدِقِ بْنِ صَيْدَقَةَ عَنْ عَمَارِ السَّاباطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: فَإِنْ صَلَّى مِنَ الْغَدَاةِ رُكْعَةً ثُمَّ طَلَعَتِ الشَّمْسُ - فَلَيْتِمَ الصَّلَاةَ وَقَدْ حَازَتْ صَلَاتَهُ - وَإِنْ طَلَعَتِ الشَّمْسُ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ رُكْعَةً فَلْيَقْطَعْ الصَّلَاةَ - وَ لَا يُصَلِّ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ وَ يَذْهَبَ شُعَاعُهَا. (۱)

سند این روایت ضعیف است زیرا در سند علی بن خالد است که توثیق ندارد.

۳- به روایت أصبغ بن نباته استدلال کرده است:

وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى جَمِيعاً عَنْ عَمْرٍو بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي جَمِيلَةَ الْمُفَضَّلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ طَرِيفٍ عَنِ الْأَصْبَغِ بْنِ نُبَاتَةَ قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع مَنْ أَدْرَكَ مِنَ الْغَدَاةِ رُكْعَةً قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ - فَقَدْ أَدْرَكَ الْغَدَاةَ تَامَةً. (۲)

ص: ۱۰۳۳

۱- (۴) وسائل الشیعه، العلامة الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص ۲۱۷، أبواب المواقیات، باب ۳۰، ح ۳، ط آل البيت .

۲- (۵) وسائل الشیعه، العلامة الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص ۲۱۷، أبواب المواقیات، باب ۳۰، ح ۲، ط آل البيت .

که سند این روایت هم ضعیف است و در سند ابی جمیل مفضل بن صالح است که تضعیف شده است. و مورد روایت هم نماز صبح است.

-عمده دلیل که مرحوم خوبی هم فرموده است تنها دلیل قاعده من ادرک است، روایت موثقه عمّار است که سند آن هم خوب است:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَالٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنِ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَال: فَإِنْ صَلَّى رُكْعَةً مِنَ الْعَدَاةِ ثُمَّ طَلَعَتِ الشَّمْسُ - فَلَيْتَمَّ وَ قَدْ جِازَتْ صَلَاتُهُ. (۱)

مرحوم خوبی در رابطه با این موثقه مطالبی را مطرح کرده است و اشکالاتی که ذکر کردیم در کلام ایشان ذکر شده است و خواسته اند جواب بدهند؛

اشکال اول: مورد روایت نماز صبح است و احتمال خصوصیت برای نماز صبح داده می شود.

جواب: نماز صبح خصوصیت ندارد بلکه اسوأ حالاً است زیرا یک رکعت از نماز صبح را که در وقت درک می کنیم یک رکعت بعد مصادف با طلوع شمس می شود که نماز مکروه است.

اشکال دوم (که جلسه قبل به آن اشاره کردیم): روایت نمی گوید اگر به اندازه یک رکعت وقت بود سریع نماز را بخوان بلکه می گوید نمازی که شروع کرده ای تمام کن (ان صلی رکعه فلیتم)

جواب: ظاهر «فلیتم الصلاة و قد جازت صلاته» این است که این نماز به صورت ادایی می باشد و که معنایش این است که وقت باقی است و ظاهر قضیه شرطیه این نیست که اگر این مطلب اتفاق افتاد که یک رکعت از نماز صبح را خواندید و بعد اتفاقاً آفتاب زد حکمش چیست بلکه این قضیه شرطیه به نحو قضیه حقیقه است و ظاهر آن این است که وقت نماز صبح برای کسی که یک رکعت از نماز صبح را قبل از طلوع شمس درک کند توسعه پیدا می کند و وقت ادایی اضطراری می شود و گرنه تعبیر به و قد جازت صلاته نمی کردند که به این معنا است که نماز صحیح است و تام است و به همان معنایی که متوقع بود واقع می شود و متوقع این بود که ادایی واقع شود. و لذا این که بگوییم این نماز قضا است یا تلفیق از أداء و قضاء است خلاف ظاهر أدله است.

ص: ۱۰۳۴

به نظر ما اشکال فنی به فرمایش آقای خوبی وارد است:

عرض کردیم که حتی سید مرتضی که گفته است کل نماز صبح که یک رکعت آن قبل طلوع شمس درک می شود قضا است نگفته است که لازم نیست الآن بخوانید بلکه باید الآن خوانده شود و کل آن قضا می شود چون نتیجه تابع اخصّ مقدمتین است. و لذا تسالم وجود دارد و مؤید این تسالم این است که عامه فقهای اهل سنت هم قائل به قاعده من أدرك اند. و از ائمه نه تنها خلاف آن صادر نشده است بلکه این احادیث به عنوان مؤید آن صادر شده است و این موجب وثوق می شود به این که در زمان ائمه این قاعده مطرح بوده است. و اگر این قاعده در زمان ائمه بین شیعه و عامه مطرح بوده است هر چند مدرکی باشد ولی معتبر است و این که اجماع مدرکی را معتبر نمی دانیم به این خاطر است که اجماع در زمان غیبت کشف از نظر اصحاب ائمه در زمان ائمه نمی کند. و گرنه اگر نظر اصحاب ائمه در زمان ائمه را بفهمیم و حال آن که ردعی صورت نگرفته باشد بلکه مؤید هایی هم صادر شده باشد معتبر خواهد بود. لذا وثوق به قاعده من أدرك پیدا می شود.

ولی اگر این تسالم را نادیده بگیریم از نظر فنی اشکالی هایی وجود دارد که عرض می کنیم. بلکه در تسالم هم می توان اشکال کرد که تسالم در مورد نماز صبح و نماز عصر بود و نهایت نماز عشاء هم به آن دو ملحق شود. ولی تسالم در مورد نماز ظهر و مغرب در فرضی که پنج رکعت به انتهای وقت مانده است ثابت نیست و روایتی هم نداریم.

ص: ۱۰۳۵

و این که مرحوم خوئی فرمود: نماز صبح أسوأ حالاً است و احتمال خصوصیت ندارد:

صحیح نیست و احتمال می دهیم که نماز صبح و عصر خصوصیت داشته باشند زیرا بعد از نماز صبح و عصر نماز دیگری نیست و آخرین نماز اند و لذا نمی توان به نماز ظهر و مغرب تعدی کرد.

شبهه این است که: به قول علامه در مختلف، شاید این، وقت عصر باشد.

راجع به وجه ثانی که مرحوم خوئی فرمود قضیه حقیقه است:

اشکال می شود که از کجای این قضیه حقیقه استفاده می شود که اگر یک رکعت تا طلوع آفتاب مانده است واجب است نماز صبح را بخواند. این روایت می گوید اگر یک رکعت از نماز را خواندی واجب است نماز را ادامه بدهی و جازت صلاته یعنی نمازش صحیح است و به این معنا نیست که وقع صلاته آداء، و نماز صحیح است به این معنا نیست که نماز آداء است.

و فلیتم الصلاه در مقابل یقطعها است و به معنای آدایی بودن نماز نیست و هر چند یقطعها در روایت دیگر بود ولی نیازی به این ذیل نداریم و متفاهم عرفی از خود این روایت این است که اگر نیم رکعت را درک کند این حکم فلیتم الصلاه را ندارد و أمر به اتمام نماز ندارد یعنی نماز را قطع می کند و این نیم رکعت قد جازت صلاته ندارد.

انصافاً این که بخواهیم از این روایت بفهمیم این نماز صبحی که یک رکعت آن قبل از طلوع شمس است، آداء است و مبادرت به آن واجب است در غایت اشکال است.

لذا عمده به نظر ما تسالم است و بعید نمی دانیم در کل نمازها تسالم وجود داشته باشد.

و تعبیری در خلاف است که شاید از خلاف نباشد: مسأله ۱۱ حکم من أدرك من الوقت ركعه ولی در ادامه می گوید: اذا صَلَّى من الفجر ركعه أو صَلَّى من العصر ركعه و راجع به بقیه نمازها چیزی نگفته است.

در مختلف، مطلق بود و اختصاص به نماز خاصی نداشت: لو ضاق الوقت عن الفريضة و تمكّن من صلاه ركعه منها في الوقت و جب عليه تلك الفريضة.

و لذا ما بعید نمی دانیم تسالم أصحاب هم أعم از نماز صبح و عصر باشد هر چند احتیاط این است که در پنج رکعت به غروب آفتاب دو نماز را به نیت ما فی الذمه بخواند زیرا به قول مختلف احتمال دارد نماز اول عصر باشد و دومی ظهر باشد. البته در نماز مغرب و عشاء که عدد فرق می کند اگر پنج رکعت به نیمه شب ماند است راهی برای احتیاط تام نیست و با نیت ما فی الذمه احتیاط انجام نمی شود.

ما در این جا خواستیم اشکالات بحث را مطرح کنیم و غرض این بود که مستند قاعده من أدرك را مورد بررسی قرار دهیم.

مسأله ششم از مسائل عروه

إذا كان مسافرا و قد بقي من الوقت أربع ركعات فدخل في الظهر بنيه القصر ثمّ بدا له الإقامة فنوى الإقامة بطلت صلاته و لا يجوز له العدول إلى العصر فيقطعها و يصلى العصر و إذا كان في الفرض ناويا للإقامة فشرع بنيه العصر لوجوب تقديمها حينئذ ثمّ بدا له فعزم على عدم الإقامة فالظاهر أنه يعدل بها إلى الظهر قصرا (۱)

ص: ۱۰۳۷

۱- (۷) العروه الوثقی، السيد محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۲، ص ۲۶۱، ط جماعه المدرسين.

اگر مسافر در چهار رکعت به غروب مانده مشغول نماز ظهر شود و بعد قصد اقامه کند در این صورت از نماز ظهر دو رکعتی به نماز عصر چهار رکعتی نمی تواند عدول کند زیرا عدول از سابقه به لاحقیه دلیل ندارد.

حال اگر چهار رکعت مانده به غروب شروع به خواندن نماز عصر کرد و از نیت اقامه عدول کرد در این جا از نماز عصر به نماز ظهر دو رکعتی عدول می کند.

مناقشه در کلام صاحب عروه

این اشکال را ما در ذهن داشتیم و دیدیم مرحوم خوئی هم این اشکال را مطرح کرده اند:

دلیل بر عدول از لاحقیه به سابقه مختص به جایی است که وظیفه مکلف اتیان به سابقه بوده است و از روی نسیان نماز عصر را شروع کرد و لذا می گوید از نماز عصر به ظهر عدول کن.

و این کسی که در آخر وقت مشغول نماز عصر شد و از نیت اقامه عدول کرد وظیفه اش نماز عصر بود، نه نماز ظهر. و نیت اقامه کاشف نیست؛ اگر قصد اقامه عشره آیام کردیم و فراموش کردیم نماز ظهر و عصر را بخوانیم و قضا شد ولی بعد از قصد اقامه برگشتیم که در این صورت باید قضای نماز را به صورت تمام به جا بیاوریم زیرا مادامی که قصد اقامه داریم وظیفه واقعیه، تمام خواندن نماز است و عدول قاطع من حین است نه این که کاشف باشد از این که از ابتدا نماز تمام نبوده است. بلکه عدول بعد از رباعیه تامه اثر ندارد و اگر یک نماز چهار رکعتی خوانده شد دیگر عدول اثر ندارد ولی اگر قبل از خواندن نماز چهار رکعتی عدول کردیم وظیفه به قصر تبدیل می شود ولی از این به بعد وظیفه قصر می شود و در قبل وظیفه او تمام بوده است.

ص: ۱۰۳۸

و دلیل عدول از لاحق به سابق برای جایی است که از ابتدا وظیفه او نماز ظهر بود و فراموش کرد: اذا نسیت الظهر فصلیت العصر فذکرت فانوها الاولی که به این معنا است که نانوها ما وجب اولاً. و در محل بحث بعد از عدول از نیت اقامه وظیفه عوض می شود و قبلاً وظیفه من ظهر نبوده است. لذا باید نماز عصر را قطع کنم و نماز ظهر را شکسته بخوانم.

اگر گفته شود: در حال تشهد نماز عصر اگر عدول کنم و با سلام نماز ظهر واقع شود نماز عصر را هم می خوانیم ولی طبق قول به عدم عدول اگر نماز را بشکنند و عصر را شروع کند نماز ظهر او قضا می شود.

می گوئیم: اشکالی ندارد زیرا مقتضای قاعده و صناعت همین است و چاره ای نیست.

ما راجع به حکم تکلیفی بحث نکرده ایم که آیا می تواند نیت اقامه یا نیت عدول از اقامه کند و این بحث دیگری است. بحث بعد وقت فضیلت نماز است.

کتاب الصلاة/اوقات فرائض /مسأله هفتم عروه (استحباب تفریق بین دو نماز) ۹۶/۰۱/۲۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات فرائض /مسأله هفتم عروه (استحباب تفریق بین دو نماز)

اوقات نماز های یومیه

مسائل عروه

نکته باقیمانده راجع به فرع ششم

فرع ششم این بود که شخصی در سفر نیت اقامه کرده است و نماز ظهر و عصر را هم نخوانده و می داند چهار رکعت بیشتر به غروب آفتاب نمانده است لذا نماز عصر را شروع می کند و قبل از این که وارد رکوع رکعت سوم بشود از نیت اقامه عدول می کند.

ص: ۱۰۳۹

ما گفتیم عدول از این نماز عصر به نماز ظهر دو رکعتی صحیح نیست (خلافاً لصاحب العروه) و باید نمازش را بشکنند و اگر سه رکعت به آخر وقت فرصت دارد نماز ظهر را شروع کند و بعد نماز عصر را بخواند.

ولی این مطلب در فرضی که اگر نمازش را بشکنند بیش از دو رکعت تا غروب آفتاب فرصت ندارد، نمی آید:

زیرا وقتی نماز عصر چهار رکعتی را شروع می کند و در رکعت دوم از نیت اقامه عدول کرد هر چند نمی تواند به ظهر عدول کند ولی اگر نمازش را قطع کند باز باید نماز عصر را بخواند لذا در این حال ترتیب بین ظهر و عصر جزماً ساقط است زیرا

متمکن از رعایت ترتیب نیست. لذا همین نماز عصر را که به عنوان چهار رکعتی شروع کرده است در فرض عدول از نیت اقامه، نماز را قصری تمام می کند. و نماز تمام و قصر خلافاً للسید المیلانی قدس سره عنوان قصدی نیست بلکه اختلاف واقعی دارند؛ لذا اگر کسی نماز ظهر را با نیت اقامه شروع کند و قبل از این که وارد رکوع رکعت سوم شود از نیت اقامه عدول کند وظیفه این است که همین نماز را که به عنوان چهار رکعتی شروع کرده است به عنوان قصر قرار دهد. و یا بر عکس، نماز شکسته را شروع می کند و نیت اقامه نداشت و قبل از سلام نماز دو رکعتی، نیت اقامه کرد که در این صورت همین نماز را تمام قرار می دهد و دو رکعت دیگر می خواند.

لذا در محل بحث همین نماز عصری که چهار رکعتی شروع کرد چون در رکعت دوم از نیت اقامه عدول کرد باید به عنوان نماز عصر قصری قرار دهد و سلام دهد و چون ما قائل به وقت مختص عصر نیستیم می گوییم دو رکعت نماز ظهر قصری را بخواند.

ص: ۱۰۴۰

خلاصه این که: اگر با قطع کردن نماز عصر به اندازه سه رکعت وقت دارد باید نماز عصر را قطع کند و اول ظهر و بعد عصر را می خواند. ولی اگر به اندازه دو رکعت بیشتر وقت ندارد همین نماز عصری که به عنوان تمام شروع کرد نماز عصر قصری قرار می دهد و بعد از آن نماز ظهر را می خواند.

مسأله هفتم عروه (استحباب تفریق بین دو نماز)

يستحب التفریق بين الصلاتين المشترکتين في الوقت كالظهرين والعشائين و یکفی مسماہ و فی الاکتفاء به بمجرد فعل النافله وجه إلا أنه لا یخلو عن إشکال (۱)

مشهور قائلند که تفریق بین نماز ظهر و عصر و بین نماز مغرب و عشاء مستحب است و جمع بین دو نماز مکروه و مرجوح است. بحث شده است که تفریق بین نماز ظهر و عصر به مقدار اتیان به نوافل عصر و تفریق بین نماز مغرب و عشاء به اتیان به نوافل مغرب صدق می کند یا نه. و خیلی از فقهاء فرمود اند صدق می کند و صاحب عروه هم به همین فتوا می دهد (یکفی مسماہ)

این مطلب غیر از بحث رعایت اوقات فضیلت نماز است که استحباب آن از مسلمات است: مستحب است نماز مغرب عند غروب الشمس و عشاء عند سقوط الشفق و زوال حمرة مغریه، نماز ظهر را قبل از رسیدن سایه به دو هفتم شاخص بخوانیم.

و بحث در این است که اگر مثلاً ساعت چهار بعد از ظهر بخوایم نماز ظهر و عصر را بخوانیم. و نماز ظهر را می خوانیم و فرض هم کنید که نافله عصر را نمی خوانیم یا مسافر هستیم و نافله ساقط است و یا روز جمعه است و بین نماز جمعه و عصر نافله ای نیست، که این جا اثر ظاهر می شود و ظاهر مشهور این است که مستحب است کمی صبر کند زیرا تفریق بین نماز ظهر و عصر مستحب است، با این که وقت فضیلت ظهر گذشت و چه بسا وقت فضیلت عصر هم گذشته باشد ولی جمع بین دو نماز مرجوح است.

ص: ۱۰۴۱

۱- (۱) العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۲، ص ۲۶۱، ط جماعه المدرسین.

لذا امر به اتیان فرائض در وقت فضیلت برای اثبات نظر مشهور کافی نیست. (و البته برخی از محشّین عروه مثل مرحوم خوئی استحباب تفریق را به عنوانه قبول نکرده اند و در أدله آن اشکال کرده اند.)

أدله استحباب تفریق بین دو نماز

برای فتوای مشهور به عده ای از روایات استدلال شده است؛

روایت شهیدره در ذکری

مُحَمَّدُ بْنُ مَكِّيِّ الشَّهِيدُ فِي الذُّكْرِ نَقَلَ مِنْ كِتَابِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِتَّانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص كَانَ فِي السَّفَرِ - يَجْمَعُ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ وَالظُّهْرِ وَالْعَصْرِ - إِنَّمَا يَفْعَلُ ذَلِكَ إِذَا كَانَ مُسْتَعْجِلًا قَالَ - وَقَالَ ع وَ تَفْرِيقُهُمَا أَفْضَلُ. (۱)

بررسی دلالت

دلالت روایت تمام است: تفریقهما أفضل اطلاق دارد و شامل جایی که نماز را با تأخیر می انداخت می شود و این روایت مربوط به وقت فضیلت نیست. پیامبر صلی الله علیه و آله در مزدلفه با تأخیر دو ساعته نماز مغرب و عشاء را می خواند (کان یجمع بینهما فی المزدلفه)

بررسی سند

مرحوم خوئی فرموده اند که شهید در ذکری سندی به کتاب ابن سنان ذکر نکرده است و سند مجهول است. (شبه اشکالی که در مستطرفات سرائر دارد)

و ممکن است ادعا شود که اطمینان به اشتباه شهید اول پیدا می شود زیرا نمی شود چنین حدیثی که باید از متقدمین به متأخرین برسد، باشد و نه کلینی و نه صدوق و نه شیخ این حدیث را نیآورده باشند.

این اشکال مرحوم خوئی به نظر ناتمام می آید:

ص: ۱۰۴۲

۱- (۲) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص ۲۲۰، أبواب المواقیات، باب ۳۱، ح ۷، ط آل البیت .

أما این که شهید ره به کتاب ابن سنان طریق ذکر نکرده است:

أولاً خود مرحوم خوئی در ابتدای بحث طهارت به روایات شهید ره از کتب أصحاب مثل کتب عیسی بن قاسم، عمل می کرد ولی بعداً از این نظر برگشت.

ثانیاً اگر شهید اول ره سند هم ذکر می کرد سند به نسخه نبود لذا ذکر سند و عدم ذکر آن تأثیری ندارد؛ شهید ثانی مطرح کرده است که شهید اول برای نوزادهای خودش اجازه نقل حدیث می گرفت و وقتی هم به دیگران اجازه می داد اجازه ای عام می داد: أجزت له أن یروی جمیع ما صحّ لی روایت و این طور نبوده است که نسخه کتاب مثلاً عبدالله بن سنان را بیاورند و بگویند این را از استادم گرفته ام و استادم هم از استادش تا به شیخ طوسی برسد و من هم همین نسخه را به شما می دهم.

بلکه عناوین زیادی از کتب مطرح بوده است و اجازه نقل حدیث می گرفتند و خود به بازار می رفتند و نسخه هایی را پیدا می کردند و با قرائن مطمئن می شدند که این نسخه ی معتبره از کتاب عبدالله بن سنان است.

و اگر می گویند شاید شهید ره اجتهاد کرده است می گوئیم أصالة الحس این احتمال را نفی می کند.

پس عرض ما این است که ذکر سند و عدم ذکر سند تأثیری ندارد و ما احتمال می دهیم شهید اول که کتاب عبدالله بن سنان به دستش رسیده است قرائن حسییه و قریب به حس بوده است و وثوق پیدا کرده است که این نسخه معتبره است مثلاً خطوط علماء بر این نسخه بوده که صاحب وسائل به عنوان یکی از راهها ذکر می کند.

ص: ۱۰۴۳

أما این که مرحوم خوبی فرمودند اطمینان داریم اشتباهی رخ داده است؛

می‌گوییم شما تا آخر عمر به کتاب علی بن جعفر که صاحب وسائل نقل می‌کند، استدلال می‌کنید با این متن حدیث در کافی و تهذیب و فقیه نیامده است با این که صاحب وسائل گفته است رواه علی بن جعفر فی کتابه. و می‌گفتید صاحب وسائل به این کتب سند دارد و اتفاقاً سند هم از شهید اول می‌گذشت.

مگر نمی‌شود کتاب ابن سنان به شهید برسد ولی متن حدیث در کافی و استبصار و تهذیب به علتی نیامده باشد مثل این که این مطلب را از مسلمات می‌دانستند. و خیلی از احادیث در مدینه النبی صدوق بوده است که کتاب کبیر است و تا زمان شهید بوده است و بعد گم شده است.

احتمال شهرت در این کتاب می‌دهیم و این احتمال موهوم نیست و عقلایی است. تا زمان صاحب وسائل کار ما مشکل است زیرا صاحب وسائل متأخر بوده است کتب زمان صاحب وسائل الآن موجود است زیرا خود ایشان کتبش را وقف امام رضا علیه السلام کرده است ولی فاصله شهید تا ما خیلی زیاد است و حوادثی که بر شیعه بعد از شهید اول پیش آمده باعث شد که خیلی کتاب‌ها از بین برود لذا احتمال عقلایی می‌دهیم که برخی کتب در دست علماء مثل محقق، علامه، شهید اول بوده است. و وقتی شهید اول این رجل متقی و عالم می‌گوید در کتاب ابن سنان این روایت بوده است احتمال عقلایی که این کتاب به طرق حسیه به دستش رسیده است. مهم این است که احتمال عقلایی حس بدھیم که یکی شهرت کتاب است و یکی مقدمات قریبه به حس مثل وجود خطوط علمای گذشته بر یک نسخه که موجب وثوق می‌شود.

ص: ۱۰۴۴

لذا دلالت و سند این روایت فی نفسه تمام است و فی حدّ ذاته ثابت می کند که تفریق افضل است.

در نقل از کتاب نیاز به سند نداریم ولی این با نقل حدیث مرسل فرق دارد و قبلاً بحث کردیم و گفته ایم که با تتبعی که شده است علم اجمالی داریم که بزرگانی مثل صدوق همان سند هایی که در جای دیگر بود و از نظر ما ضعیف است حذف می کرد و می گفت قال رسول الله و معلوم نیست بر قال عنایتی باشد و شاید قال با رُوی فرق نداشته باشد. علاوه بر این که در روایات مرسل سیره عقلائیه ای اثبات نکردیم که اگر کسی از شیخ انصاری مطلبی را مرسلان نقل کند که قال الشيخ الانصاری، بناء عقلاء این باشد که انشاء الله این حرف از ثقه نقل کرده است تا به شیخ انصاری برسد. بلکه می گویند ایشان شیخ انصاری را ندیده است و باید سند داشته باشد و سند را هم ذکر نکرده است لذا نمی دانیم معتبر است یا نه. ولی در مورد وصول کتاب به افراد بحث ارسال نیست بلکه بحث این است که وقتی گفته می شود این کتاب برای شیخ انصاری است قرائن قریب به حس را می بینید مثل خط علماء یا خط شیخ انصاری، و احراز می کنید که این کتاب برای شیخ انصاری است و نقل می کنید. در این جا چرا اخبار به عنوان اخبار ثقه حجّت نباشد.

موثقه زراره

وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ يَعْنِي ابْنَ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَحْيَى الْكَاهِلِيِّ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ أَصُومُ فَلَا أَقِيلُ حَتَّى تَزُولَ الشَّمْسُ - فَإِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ صَيَلْتُ نَوَافِلِي ثُمَّ صَيَلْتُ الظُّهْرَ - ثُمَّ صَيَلْتُ نَوَافِلِي ثُمَّ صَيَلْتُ العَصِيرَ ثُمَّ نَمْتُ - وَ ذَلِكَ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ النَّاسُ فَقَالَ يَا زُرَّارَةُ - إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ الوَقْتُ - وَ لَكِنِّي أَكْرَهُ لَكَ أَنْ تَتَّخِذَهُ وَقْتًا دَائِمًا. (۱)

ص: ۱۰۴۵

۱- (۳) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص ۱۳۴، أبواب المواقیت، باب ۵، ح ۱۰، ط آل البیت .

در سند روایت عبدالله بن یحیی الکاهلی است که قابل توثیق است:

وجه أول: مروی عنه صفوان، بزندی و ابن أبی عمیر است که شیخ طوسی در حق آن ها گفته است: انهم عرفوا بأنهم لایروون و لایرسلون إلا عن ثقه.

وجه دوم: نجاشی در مورد او می گوید: کان وجهاً عند أبی عبدالله علیه السلام و وصّی به علی بن یقظین فقال إضمن لی عبدالله الکاهلی و عیاله أضمن لك الجنة؛ وقتی نجاشی این گونه تعبیر می کند که نزد امام علیه السلام وجه است قطعاً ثقه است.

و این که آقای خویی می فرماید از رجال کامل الزیارات است و ابن قولویه در ابتدای کتاب گفته است ما در این کتاب از ثقات نقل می کنیم: مربوط به مبنای قدیم ایشان است که بعد عدول کرد و تنها مشایخ بلاواسطه ابن قولویه را توثیق می کند و کاهلی از مشایخ بدون واسطه نیست.

بررسی دلالت

أما دلالت روایت:

راوی می گوید: روزه می گیرم و تا اذان ظهر خواب نمی روم و بعد از اذان ظهر نافله ظهر و بعد نماز ظهر و بعد نافله عصر و بعد نماز عصر و می خواهم بخوابم در حالی که هنوز مردم نمازشان را نخوانده اند. (و این فرض ممکن است زیرا گاهی مردم نماز ظهر را هم نمی خوانند و کمی تأخیر می اندازند و بلوغ سبعی الشاخص یک ساعت و اندی بعد از اذان ظهر است). امام علیه السلام می فرماید: من دوست ندارم این را کار دائم خودت قرار دهی: یعنی دوست ندارم همیشه بین نماز ظهر و عصر جمع کنی.

ص: ۱۰۴۶

انصافاً دلالت این روایت اشکال دارد؛

زیرا شاید حضرت مراعات حال زراره را کرده است زیرا این کار خلاف روش عامه است و زراره شخص معروفی بود و اگر همیشه این گونه نماز می خواند عامه حساس می شدند و می گفتند که وقت عصر هنوز نرسیده است. لذا حضرت می فرماید: **اگره لک یعنی برای تو کراهت دارم که این کار را دائماً انجام بدهی زیرا اگر همیشه انجام بدهی مشار بالبنان می شوی ولی اگر گاهی این کار را انجام بدهی خیلی حساس نمی شوند.**

اشکال دیگری که به هر دو روایت وارد است این است که:

با روایات دیگر معارض اند که می گویند بعد از نافله ظهر نماز عصر بخوان زیرا بین نماز ظهر و عصر تنها نافله عصر است که فاصله می اندازد. حال اگر نافله نخواندی مثل این که در سفر بودی، این فاصله هم از بین می رود. و گرنه ظاهر برخی روایات این است که فضیلت عصر بعد از نماز ظهر شروع می شود حال اگر نافله داشت نافله بخوان و اگر نافله نداشت خود عصر را بخوان.

کتاب الصلاة/اوقات فرائض /نکته باقیمانده از مسأله ششم/مسأله هفتم عروه (أدله استحباب تفریق) ۹۶/۰۱/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات فرائض /نکته باقیمانده از مسأله ششم/مسأله هفتم عروه (أدله استحباب تفریق)

نکته باقیمانده از مسأله ششم عروه

قبل از این که بحث مستند فتوای مشهور به استحباب تفریق بین نماز ظهر و عصر و بین نماز مغرب و عشاء بررسی کنیم نکته ای را راجع به مسأله ششم بیان می کنیم:

بحث در این بود که اگر مسافر نیت اقامه نکرده بود و چهار رکعت به آخر وقت فرصت داشت وظیفه این است که نماز ظهر دو رکعتی و عصر دو رکعتی را بخواند. حال اگر در أثناء نماز ظهر نیت اقامه کرد نمازش را قطع می کند و نماز عصر چهار رکعتی می خواند.

ص: ۱۰۴۷

و اگر نیت اقامه داشت و در چهار رکعت به آخر وقت مانده نماز عصر را شروع کرد و بعد از نیت اقامه برگشت، گفتیم اگر به اندازه سه رکعت فرصت دارد باید نماز را قطع کند و نماز ظهر و عصر شکسته بخواند هر چند یک رکعت از نماز عصر در خارج وقت واقع می شود.

بحثی که در کتاب الصلاة مطرح نشده است این است که:

آیا در فرع اول (مسافری که نیت اقامه نکرده بود) جایز است در حال اختیار نیت اقامه کند که نماز ظهر فوت شود و تنها نماز عصر را بخواند. و یا در فرع دوم (مسافری که نیت اقامه کرده است) که فرصت برای نماز ظهر و عصر چهار رکعتی ندارد آیا عقلاً واجب نیست از نیت اقامه عدول کند تا بتواند نماز ظهر و عصر دو رکعتی را در وقت بخواند.

مرحوم خوئی در صلاه مسافر فرموده اند:

در فرع دوم که نیت اقامه کرده است و اتفاقاً وقت تنگ شده است و نمی تواند نماز ظهر چهار رکعتی بخواند، عدول از نیت اقامه واجب نیست؛ زیرا این شخص موضوع برای خطاب «الحاضر یصلّ الظهر أربع رکعات ثم یصلّ الظهر أربع رکعات» است و می گوید من نمی توانم و وقت برای نماز ظهر چهار رکعتی و نماز عصر چهار رکعتی ندارم که وظیفه او این می شود که نماز عصر را بخواند و نماز ظهر را قضا کند. و عقل نمی گوید که واجب است خودت را از موضوع این تکلیف که قادر بر اتیان آن نیستی خارج کنی. مثل زوجی که از انفاق عاجز است که واجب نیست خود را از موضوع وجوب انفاق خارج کند.

ص: ۱۰۴۸

ولی در فرض اول که مسافر است واجب است نماز ظهر و عصر را قصرأً بخواند و باید این تکلیف را امتثال کند و نمی تواند نیت اقامه کند زیرا عنوان خطاب «المسافر یصلّ الظهر و العصر قصرأً» بر او منطبق است و بر امتثال آن قادر است و اگر امتثال نکند عقل او را مستحقّ عقاب می داند.

به نظر ما باید تفصیل داد:

در قصر و تمام دو مبنا داریم:

مبنای اول این است که هر مکلفی چه حاضر و چه مسافر، مأمور به جامع بین نماز تمام در حضر و نماز قصر در سفر است. که این نظر بحوث است و این طور از أدله استظهار می کند و شاهد استظهار این است که انسان که در ابتدای وقت در وطن است نماز چهار رکعتی می تواند بخواند اما لازم نیست و مجاز است سفر برود و نماز دو رکعتی بخواند که معنایش تخییر است و گرنه مجاز نبود مسافرت کند و نمازش را شکسته بخواند.

مبنای دوم: عنوان مسافر و حاضر موضوع تکلیف اند و قید متعلّق تکلیف نیستند که موضوع تنها مکلف باشد بلکه المکلف الحاضر موضوع وجوب اتمام و المکلف المسافر موضوع وجوب قصر است.

نتیجه این دو مبنا این می شود که:

طبق مبنای اول که مکلف به جامع هستیم در هر دو فرع عقل می گوید عاجز از یک عدل واجب تخییری باید عدل دیگر را انتخاب کند. و لذا در فرع دوم اگر می تواند از نیت اقامه عدول کند واجب است عدول کند تا عدل دیگر را انجام دهد. مثلاً کسی از منزل بیرون می رود و به نزدیکی حدّ ترخص رسیده است و چهار رکعت به انتهای وقت بیشتر فرصت ندارد که در این فرض واجب است کمی جلو برود تا به حدّ ترخص برسد و نماز او شکسته شود تا بتواند نماز ظهر و عصر را قصرأً در وقت بخواند.

ص: ۱۰۴۹

أما طبق مبنای دوم در فرع اول هم که نیت اقامه نکرده است اشکالی ندارد نیت اقامه کند و خودش را از موضوع وجوب قصر خارج کند و در موضوع وجوب تمام داخل کند.

مثل این که شخصی ازدواج نکرده است و پول هم ندارد که طبق مبنای مرحوم خوئی علی القاعده نباید ازدواج کند زیرا مکلف به انفاق می شود که قادر بر آن نیست و نباید خود را در موضوع تکلیفی کند که عاجز از آن است. (در حالی که طبق مبنای دوم ازدواج اشکالی ندارد زیرا اشکالی ندارد خود را در موضوع تکلیفی داخل کند که عاجز از امتثال آن است و شارع نگفته است که خود را در موضوع این تکلیف که از آن عاجزی داخل نکن) ولی اگر ازدواج کرده است و قدرت بر انفاق ندارد واجب نیست طلاق دهد.

و تفویت ملاک را باید از خطاب احراز کنیم و در این جا خطاب می گوید تو موضوع وجوب تمام هستی و در خطاب دیگر هم می گوید اگر بر هر دو فرصت نداری ابتدا نماز عصر را بخوان و بعد نماز ظهر را قضا کن.

و ما قبلاً هم مبنای اول را استظهار می کردیم و شاهد آن هم این بود که کسی که ابتدای وقت در وطن است می تواند به سفر برود و نمازش را قصری بخواند و این علامت تخییر است.

مرحوم خوئی فرموده اند:

کسی که کل وقت در وطن است یا کل وقت در سفر است تکلیف تعیینی دارد ولی کسی که ابتدای وقت در وطن است و در أثناء وقت سفر می رود نمی توان گفت که تکلیف تعیینی دارد و نباید سفر برود. و خواسته اند از این اشکال فرار کنند لذا فرموده اند که این شخصی که ابتدا در وطن است و بعد سفر می رود مکلف به جامع است تا وقتی که به سفر می رود، و وقتی مسافر شد دیگر وجوب تخییری به وجوب تعیینی قصر تبدیل می شود. و اگر دوباره به وطن برمی گردد باز وجوب تخییری باقی است تا آخرین حالی که بر او مستقر می شود که دیگر وجوب تعیینی مناسب حال آخر ثابت می شود. مثلاً اگر در وطن بود و به سفر رفت و تا آخر وقت مسافر است آخرین حال او مسافر بودن است لذا تکلیف تعیینی به قصر دارد.

به نظر ما، انصافاً این مطلب عرفی نیست.

ادامه بحث پیرامون مسأله هفتم عروه (استحباب تفریق بین دو نماز)

مشهور قائلند تفریق بین نماز ظهر و عصر و بین نماز مغرب و عشاء، به عنوان تفریق مستحب است؛

أدله استحباب تفریق

أدله استحباب تفریق را بررسی می کردیم: روایت شهید ره در ذکری را خواندیم و به موثقه زراره رسیدیم:

روایت دوم

وَعَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ يَعْنِي ابْنَ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَحْيَى الْكَاهِلِيِّ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ أَصُومُ فَلَا أَقِيلُ حَتَّى تَزُولَ الشَّمْسُ - فَإِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ صَيَلْتُ نَوَافِلِي ثُمَّ صَيَلْتُ الظُّهْرَ - ثُمَّ صَيَلْتُ نَوَافِلِي ثُمَّ صَيَلْتُ العَصِيرَ ثُمَّ نَمْتُ - وَ ذَلِكَ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ النَّاسُ فَقَالَ يَا زُرَّارَةُ - إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ الوَقْتُ - وَ لَكِنِّي أَكْرَهُ لَكَ أَنْ تَتَّخِذَهُ وَقْتًا دَائِمًا. (١)

مناقشه

اشکالی در دلالت این روایت بر استحباب تفریق بیان کردیم.

اشکال دیگری که به این روایت وارد است این است که: شاید، اگر دلیل معارضی پیدا نکنیم، بگوییم روایت وقت فضیلت را بیان می کند که وقت فضیلت نماز عصر این است که بعد از بلوغ سایه به اندازه مثل شاخص خوانده شود که عادتاً روش پیامبر بود و از این جهت حضرت فرمود: أکره لک. و از این روایت استفاده نمی شود در فرضی که نماز را مثلاً ساعت پنج بعد از ظهر می خواند این جا هم جمع بین دو نماز مکروه است.

روایت سوم

وَعَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي بَشِيرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ مَيْسِرَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فِي طُولِ النَّهَارِ - لِلرَّجُلِ أَنْ يُصَلِّيَ الظُّهْرَ وَ العَصِيرَ - قَالَ نَعَمْ وَ مَا أَحَبُّ أَنْ يَفْعَلَ ذَلِكَ فِي كُلِّ يَوْمٍ. (٢)

ص: ١٠٥١

١- (١) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ٤، ص ١٣٤، أبواب المواقیت، باب ٥، ح ١٠، ط آل البیت .

٢- (٢) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ٤، ص ١٢٨، أبواب المواقیت، باب ٤، ح ١٥، ط آل البیت .

گفته شده که این روایت دلیل بر استحباب تفریق است.

مناقشه

جواب این است که:

سند روایت ضعیف است و معلوم نیست أحمد بن ابی بشر کیست و وثاقت او احراز نشده است.

دلالت روایت هم تمام نیست:

زیرا شاید روایت مربوط به وقت فضیلت است و شاید اتیان به نماز ظهر در وقت فضیلت و اتیان به نماز عصر در وقت فضیلت که مسلم مستحب است اقتضا کند که نماز عصر را بعد از بلوغ الظل مثل الشاخص بخوانیم که سنت پیامبر بوده است و رعایت این امر موجب تفریق می شود. اما اگر در غیر وقت فضیلت نماز را بخوانیم باز تفریق مستحب باشد از این روایت استفاده نمی شود.

و احتمال دارد این روایت از باب تقیه باشد و به شخص راوی ترغیب به تقیه مداراتی در اوقات نماز می کند.

مرحوم خوئی اشکال دیگری بیان کرده اند که:

این شخص نمی خواست نافله عصر را بخواند و تنها گفت که نماز ظهر و عصر را می خوانم و اگر نافله عصر را بخواند معلوم است که مرجوح است.

این اشکال وارد نیست:

زیرا در روایت نیامده است که این شخص نمی خواست نافله ظهر و عصر را بخواند و تنها گفته است نماز ظهر و عصر را با هم می خواند و نیامده است که قصد نداشته که نافله ظهر و عصر را بخواند.

روایت چهارم

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: شَهِدْتُ صَلَاةَ الْمَغْرِبِ لَيْلَةَ مَطِيرَةٍ - فِي مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ ص - فَجِئْتُ كَأَنَّ قَرِيبًا مِنَ الشَّقِيقِ تَارُوا وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ - فَصَلَّوْا الْمَغْرِبَ ثُمَّ أَمْهَلُوا النَّاسَ حَتَّى صَيَلُوا رُكْعَتَيْنِ - ثُمَّ قَامَ الْمُنَادِي فِي مَكَانِهِ فِي الْمَسْجِدِ فَأَقَامَ الصَّلَاةَ - فَصَلَّوْا الْعِشَاءَ ثُمَّ انْصَرَفَ النَّاسُ إِلَيَّ مَنَازِلِهِمْ - فَسَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ ذَلِكَ - فَقَالَ نَعَمْ قَدْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَ عَمِلَ بِهِذَا. (۱)

ص: ۱۰۵۲

در شب بارانی مردم نزدیک به سقوط حمره مغریه نماز مغرب را خواندند و بعد دو رکعت نافله خواندند و بعد نماز عشاء را خواندند. عبدالله بن سنان از جمع بین نماز مغرب و عشاء تعجب می کند و از امام علیه السلام سؤال می کند و حضرت می فرماید اشکالی ندارد و حرام نیست. و این ارتکاز عبدالله بن سنان نشان می دهد که این عمل نزد متشرّعه مرجوح بوده است.

مناقشه

أولاً در سند روایت سهل بن زیاد است.

ثانیاً نماز مغرب را از اول مغرب تأخیر انداختند که خلاف فضیلت است و شاید عشاء را هم قبل از سقوط شفق خوانده باشند زیرا سریع نماز مغرب و عشاء را خوانده اند و نگفته است که تفریق بین نماز مغرب و عشاء به این عنوان مستحب است. و این روایت، عدم رعایت وقت فضیلت را می رساند و معلوم است که مکروه است و پیامبر در شب بارانی وقت فضیلت را رعایت نمی کرد.

روایت پنجم

وَعَنْهُ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي يَحْيَى بْنِ أَبِي زَكَرِيَّا عَنْ الْوَلِيدِ بْنِ أَبِيانٍ عَنْ صِهْمَانَ الْجَمَّالِ قَالَ: صَيَّ لِي بِنَا أَبُو عَدِيْدِ اللَّهِ عِ الْظُهْرَ وَالْعَصْرَ - عِنْدَ مَا زَالَتِ الشَّمْسُ بِأَذَانٍ وَإِقَامَتَيْنِ - وَقَالَ إِنِّي عَلَى حَاجَةٍ فَتَنَفَّلُوا. (۱)

بعد از نماز عصر نافله عصر قضا است. و حضرت نماز ظهر و عصر را خواندند و گفتند شما که حاجت ندارید و فرصت دارید نافله عصر را بخوانید.

از این روایت معلوم می شود که امام علیه السلام به خاطر حاجت بین دو نماز جمع کرد و اگر حاجت نباشد جمع بین دو نماز مکروه است.

ص: ۱۰۵۳

۱- (۴) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص ۲۱۹، أبواب المواقیات، باب ۳۱، ح ۲، ط آل البیت .

امام علیه السلام نافله عصر را ترک کرد که معلوم است مکروه است و به خاطر حاجت نافله را ترک کرد و این ربطی به استحباب تفریق ندارد.

روایت ششم

وَ يَأْسِرَانِدِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِذَا كَانَ فِي سَفَرٍ - أَوْ عَجَلَتْ بِهِ حَاجَةٌ يَجْمَعُ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ - وَ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ الْآخِرَةَ قَالَ - وَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَا بُأْسَ أَنْ تُعْجَلَ الْعِشَاءُ الْآخِرَةَ - فِي السَّفَرِ قَبْلَ أَنْ يَغِيبَ الشَّفَقُ. (۱)

روایت می گوید که پیامبر در سفر یا در حاجت بین دو نماز جمع می کرد که معلوم می شود اگر سفر یا حاجت نباشد جمع بین دو نماز مکروه است.

مناقشه

جوابی که داده شده و ما قبول نداریم این است که:

وجه کراهت جمع، ترک وقت فضیلت است و ذیل روایت هم می گوید که قبل از ذهاب حمزه مغریه می توانید در سفر نماز عشاء را بخوانید. اگر مغرب را تأخیر انداخته شود وقت فضیلت مغرب و اگر عشاء مقدم شود وقت فضیلت عشاء از دست می رود. لذا کراهت جمع بین دو نماز بعنوانه را نمی رساند.

به نظر ما این جواب طبق مبنای مرحوم خوئی درست نیست:

زیرا روایت ظهر و عصر را هم مطرح کرده است در حالی که مرحوم خوئی فرموده است اگر کسی نماز ظهر را خواند و نافله عصر را هم خواند مستحب است همان ابتدای زوال نماز عصر خوانده شود. در حالی که در روایت می گوید پیامبر تنها در سفر و عند الحاجة نماز را جمع می کرد. و معنای جمع این نیست که نافله ها را نخواند و وقتی نافله ها هم خوانده شود و متصل به هم باشد صدق می کند که بین نماز ظهر و عصر جمع کرد.

ص: ۱۰۵۴

لذا دلالت برخی از این روایات بر این که تفریق بین دو نماز مستحب است و جمع مرجوح است انصافاً قابل مناقشه نیست مثل روایت شهید ره در ذکری که دلالت و سند آن تمام بود. و برخی دیگر از روایات هم می فهمانند که پیامبر عند الحاجة و فی السفر بین نماز ظهر و عصر جمع می کرد که ظاهر آن این است اگر سفر و حاجت نباشد جمع بین ظهر و عصر مکروه است.

روایات معارض

و لکن روایاتی زیادی داریم که می گوید وقتی نماز ظهر و نافله عصر را خواندی عصر را بخوان. و دلالت می کند که فاصله بین نماز ظهر و عصر به خاطر نافله عصر است (إنما هی سبحتک)

وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ ذَرِيحِ الْمُخَارِبِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ مَتَى أُصَلِّي الظُّهْرَ - فَقَالَ صَلِّ الزَّوَالَ ثَمَانِيَةً ثُمَّ صَلِّ الظُّهْرَ - ثُمَّ صَلِّ سُبْحَتَكَ طَالَتْ أَوْ قَصُرَتْ ثُمَّ صَلِّ الْعَصْرَ. (۱)

وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ مِسْمَعِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ قَالَ: إِذَا صَلَّيْتَ الظُّهْرَ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الْعَصْرِ - إِلَّا أَنْ يَبِينَ يَدَيْهَا سُبْحَةً - فَذَلِكَ إِلَيْكَ إِنْ شِئْتَ طَوَّلْتَ وَإِنْ شِئْتَ قَصُرْتَ. (۲)

وَعَنْهُ عَنِ جَعْفَرِ عَيْنِ مَنَّانِ الْعَطَّارِ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ عُثْمَانَ الرَّوَاسِيِّ عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ - فَصَلِّ ثَمَانَ رَكَعَاتٍ ثُمَّ صَلِّ الْفَرِيضَةَ أَرْبَعًا - فَإِذَا فَرَعْتَ مِنْ سُبْحَتِكَ قَصُرَتْ أَوْ طَوَّلْتَ فَصَلِّ الْعَصْرَ. (۳)

ص: ۱۰۵۵

-
- ۱- (۶) وسائل الشيعه، العلامة الشيخ حرّ العاملي، ج ۴، ص ۱۳۲، أبواب المواقيت، باب ۵، ح ۳، ط آل البيت .
 - ۲- (۷) وسائل الشيعه، العلامة الشيخ حرّ العاملي، ج ۴، ص ۱۳۲، أبواب المواقيت، باب ۵، ح ۳، ط آل البيت .
 - ۳- (۸) وسائل الشيعه، العلامة الشيخ حرّ العاملي، ج ۴، ص ۱۳۴، أبواب المواقيت، باب ۵، ح ۱۱، ط آل البيت .

و لذا از روایات می فهمیم که پیامبر برای رعایت حال مردم نماز عصر را عند بلوغ الظل مثله می خواند ولی وقت نماز عصر از زمانی شروع می شود که نافله ظهر و نماز ظهر و نافله عصر خوانده شود.

جمع بین روایات

و لذا قرینه می شود که:

روایاتی که می گفت پیامبر عند الحاجة و السفر بین دو نماز جمع می کرد یا می گفت تفریق أفضل است معنایش این است که: نافله بخوان و نافله را ترک نکن و پیامبر برای رعایت حال مردم وقتی سایه به دو هفتم شاخص می رسید نماز ظهر می خواند و وقتی سایه به اندازه مثل شاخص می رسید نماز عصر را می خواند، اما دلیل نمی شود که وقت فضیلت ظهر از دو هفتم شاخص شروع بشود بلکه وقت فضیلت از ابتدای ظهر شروع می شود و وقت فضیلت عصر هم بعد از نافله عصر شروع می شود و روایاتی که می گوید التفریق أفضل ناظر به این است که نافله بخوان و نافله را ترک نکن. لذا ما وفاقاً لجماعه من الفقهاء این فتوای مشهور را قبول نداریم و می گوئیم تفریق بین ظهر و عصر با نوافل أفضل است ولی در سفر که نوافل ساقط است و یا نمی خواهد نافله بخواند أفضل این است که بلافاصله بعد از نماز ظهر، عصر را بخواند (إن هی إلا سبحتک) و از روایت استفاده کردیم که اول وقت أفضل است، سارعوا إلى مغفره من ربکم.

محرمات / غیبت / أدله حرمت / کبیره بودن غیبت ۹۶/۰۱/۳۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: محرمات / غیبت / أدله حرمت / کبیره بودن غیبت

خلاصه مباحث گذشته:

ص: ۱۰۵۶

غیبت

بحث راجع به غیبت است. احکامی در این بحث مطرح می شود که به نظر ما هم مهم است و هم محل ابتلاء است؛ از جمله این که: آیا استماع غیبت مثل خود غیبت حرام است یا نه. (که برخی مثل مرحوم خوئی و آقای سیستانی می گویند حرام نیست). و یا این بحث که آیا شنونده غیبت، واجب است از مغتاب دفاع کند، و یا بحث از مستثنیات غیبت که مشهور نصح مستشیر و یا توقف امر به معروف و نهی از منکر را و یا ابطال یک سخن باطل در امور دینی را و غیبت شخص مظلوم از ظالم و غیبت شخص متجاهر به فسق را از مستثنیات غیبت ذکر کرده اند.

حرمت غیبت

ابتدا راجع به اصل حرمت غیبت بحث می کنیم:

به قول مرحوم شیخ در مکاسب أصل حرمت مسلم است و با أدله أربعه ثابت شده است.

البته این که دلیل عقل حرمت غیبت را به صورت مطلق برساند برای ما روشن نیست. بله کتاب و سنت و اجماع بر حرمت غیبت وجود دارد ولی عقل از باب ظلم در جایی غیبت را تقبیح می کند که موجب ضرر مهمی بر غیبت شونده شود و با یک سخن گفتن علیه شخصی، او را از هستی ساقط کند که دیگر نتواند در این شهر زندگی کند و آبروی اجتماعی او از بین برود که این ظلم عقلی و عقلایی است و معتاب کافر هم باشد باز این بحث پیش می آید که آیا می شود شخص کافری که خطری بر اسلام و مسلمین ندارد و زندگی خودش را می گذراند با یک ذکر عیب او، که از نظر اجتماع عیب است و او را در جامعه بی آبرو می کند عقلاً مجاز هستیم این کار را انجام دهیم یا نه.

ص: ۱۰۵۷

شما گفته اید حرمت غیبت مختص به مسلم بلکه مختص به مؤمن است خلافاً للمحقق الأردبیلی که فرمود حرمت غیبت از حقوق مسلم اعم از موافق و مخالف است ولی مشهور این را هم قبول نکرده اند و گفته اند که حرمت غیبت از حقوق مؤمنین و شیعیان است. در حالی که اگر قرار است دلیل عقل بر حرمت غیبت باشد نباید اختصاص به مسلم داشته باشد و این بحث جا دارد که اگر غیبتی عقلاً ظلم باشد (هر غیبتی عقلاً و عقلاً ظلم نیست مثلاً اگر کسی نماز نخواند و یا گناهی کرد اگر آن را مطرح کنیم شرعاً حرام است ولی اگر عقلاً حرام باشد غیبت است) اختصاص به مؤمنین ندارد و ظلم به هر انسانی حرام است. آبرو ریختن یعنی از هستی اجتماعی ساقط کردن و دلیل عقل بر حرمت غیبت به صورت مطلق نیست. و اگر دلیل عقل بلکه به تعبیر بهتر، دلیل عقلایی بر حرمت در جایی باشد مثل جایی که از هستی اجتماعی طرف را ساقط کند، باید بحث کنیم که آیا از حقوق مؤمنین است یا ظلم به هر کسی حرام است ولو کافر باشد.

أدله حرمت غیبت

این مطالب را بعداً مطرح می کنیم، و فعلاً می گوئیم که اصل حرمت غیبت به کتاب و سنت و اجماع ثابت است؛

آیات

۱- عمده آیه در سوره حجرات است: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ (۱)

ص: ۱۰۵۸

و ما قصد بحث مفصل نداریم و لذا وارد بحث تفسیر آیه و وجه تشبیه غیبت مؤمن به اکل لحم برادر میت نمی شویم.

۲- آیه دیگر که به آن استدلال شده است: لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَ كَانَ اللَّهُ سَمِيعاً عَلِیماً (۱)

به نظر ما استدلال به این آیه صحیح نیست زیرا؛

این که جهر به سوء غیبت است در این آیه نیست. علاوه بر این که لایحبّ الله هم ظهور در حرمت ندارد و خدا دوست ندارد اعم از این است که حرام یا مکروه باشد مثل إن الله لایحبّ جوانی که بیکار است. بلکه گاهی می گوید خدا این شخص را دوست ندارد که ممکن است گفته شود اگر این کار حرام نبود چرا این شخص را دوست ندارد ولی وقتی می گوید خدا بیکاری را دوست ندارد اعم از حرمت و کراهت می شود. و اگر امام علیه السلام بگوید من این کار را دوست ندارم نوعاً ظهور در این دارد که مکروه است و گرنه اگر حرام می بود امام علیه السلام به این اکتفاء نمی کرد.

۳- وَ نِيلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ

دلالت این آیه بر حرمت غیبت تمام نیست زیرا:

همزه و لمزه صیغه مبالغه است و ممکن است چیزی صیغه مبالغه آن حرام باشد لذا به مناسبت این بحث می گوئیم؛

برخی از فقهاء گفته اند که تصریح بما يستقبح ذکره حرام است به خاطر این روایت معتبره: إن الله یبغض کل فحاش بذیء لایبالی بما قال أو قیل فیه: معنای فحش سبّ نیست بلکه فحش به معنای استعمال الفاظ زشت است. ما خلافاً للسیّد الخوی و الشیخ الاستاذ و اللسیّد السیستانی (که مطلقاً ذکر این الفاظ را حرام دانسته اند مگر زوج و زوجه در حال ملاعبه و امثال آن نه در حال حرف عادی زدن به خاطر قیام سیره بر این کار و یا به این خاطر که این روایت از این مورد انصراف دارد.) گفتیم این روایت صیغه مبالغه است و ممکن است اعتیاد به این صفت حرام باشد. در این جا هم صیغه مبالغه آمده است.

ص: ۱۰۵۹

و نیز همز و لمز به معنای طعن و تنقیص دیگران است که یکی به معنای تنقیص در حضور است و دیگری تنقیص در غیاب است ولی غیبت اعم از تنقیص است و ممکن است در ذکر عیب دیگران قصد تنقیص وجود نداشته باشد و غیبت تنها کشف عیب مستور است هر چند قصد تنقیص در کار نباشد.

تذکر: روایت می گوید خدا شخصی که فحاش بذی است را دوست ندارد که دلالت بر حرمت می کند زیرا روایت گفته است که خداوند این شخص را دوست ندارد.

۴- إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (۱)

گفته شده که غیبت کردن اشاعه فحشاء است.

و لکن این صحیح نمی باشد زیرا:

اشاعه فحشاء این است که خود فحشاء در جامعه گسترش پیدا کند و آیه ظهوری بیش از این ندارد. و تنها شامل کسانی که حبّ عملی دارند که فحشاء در بین مؤمنین شیوع پیدا کند، می شود.

بله اگر شأن نزول را در نظر بگیریم که قضیه إفک بوده است و شیوع فحشاء به معنای انتشار خبر فحشاء راجع به مؤمنین شود درست است ولی اخص از مدعا است زیرا فحشاء یعنی گناه بزرگ و هر غیبتی شیوع فحشاء نیست.

بله در صحیح محمد بن حمران این آیه را بر این عنوان تطبیق کرده است که:

وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ قَالَ فِي مُؤْمِنٍ مِمَّا رَأَتْهُ عَيْنَاهُ وَ سَمِعَتْهُ أُذُنَاهُ - فَهُوَ مِنَ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ - الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (۲)

ص: ۱۰۶۰

۱- (۳) نور/سوره ۲۴، آیه ۱۹.

۲- (۴) وسائل الشیعه، علامه شیخ حر عاملی، ج ۱۲، ص ۲۸۰، ابواب احکام العشره، باب ۱۵۲، شماره ۱۶۳۰۵، ح ۶، ط آل البیت.

هر کسی در رابطه با مؤمن چیزی بگوید که دیده است یا شنیده است مصداق این آیه است که این دلیل خوبی است ولی دیگر استدلال به آیه نیست بلکه استدلال به روایتی است که در تفسیر آیه وارد شده است.

نتیجه این که تنها آیه دال بر حرمت غیبت آیه سوره حجرات بود.

روایات

روایاتی زیادی بر حرمت غیبت دلالت می کند هر چند اکثراً ضعیف السند اند ولی روایات معتبره هم داریم:

صحیحہ سلیمان بن خالد: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنِ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِي كَهْمَسٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص الْمُؤْمِنُ مَنْ اتَّيَمَّنَهُ الْمُؤْمِنُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ - (وَالْمُسْلِمُ) مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ يَدِهِ وَلِسَانِهِ - وَالْمُهَاجِرُ مَنْ هَجَرَ السَّيِّئَاتِ وَتَرَكَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ - وَالْمُؤْمِنُ حَرَامٌ عَلَى الْمُؤْمِنِ أَنْ يَظْلِمَهُ - أَوْ يَخْذُلَهُ أَوْ يَغْتَابَهُ أَوْ يَدْفَعَهُ دَفْعَهُ. (۱)

روایت سهل بن زیاد: وَعَنْهُمْ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ مِثْنَى الْحَنَاطِ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةِ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ هُوَ عَيْنُهُ وَ مِرَاتُهُ وَ دَلِيلُهُ - لَا يَخُونُهُ وَ لَا يَخْدَعُهُ وَ لَا يَظْلِمُهُ وَ لَا يَكْذِبُهُ وَ لَا يَغْتَابُهُ. (۲)

روایت سکونی: وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص الْغِيْبَةُ أَسْرِعُ فِي دِينِ الرَّجُلِ الْمُسْلِمِ مِنَ الْأَكْلِهِ فِي جَوْفِهِ. (۳) (ظاهراً آكله به معنای جزام است)

ص: ۱۰۶۱

-
- ۱- (۵) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۲، ص ۲۷۸، ابواب احکام العشره، باب ۱۵۲، شماره ۱۶۳۰۰، ح ۱، ط آل البيت.
 - ۲- (۶) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۲، ص ۲۷۹، ابواب احکام العشره، باب ۱۵۲، شماره ۱۶۳۰۲، ح ۳، ط آل البيت.
 - ۳- (۷) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۲، ص ۲۸۰، ابواب احکام العشره، باب ۱۵۲، شماره ۱۶۳۰۶، ح ۷، ط آل البيت.

موثقه ابي بصير: وَ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص سَبَابُ الْمُؤْمِنِ فُسُوقٌ وَ قِتَالُهُ كُفْرٌ - وَ أَكَلُ لَحْمِهِ مَعْصِيَةٌ لِلَّهِ وَ حُرْمَةُ مَالِهِ كَحُرْمَةِ دَمِهِ. (۱) (که اكل لحم به معنای غیبت کردن است)

وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ: مَنْ عَامَلَ النَّاسَ فَلَمْ يَظْلِمْهُمْ - وَ حَدَّثَهُمْ فَلَمْ يَكْذِبْهُمْ - وَ وَعَدَهُمْ فَلَمْ يُخْلِفْهُمْ كَانَ مِمَّنْ حَرَّمَتْ غَيْبَتَهُ - وَ كَمَلَتْ مُرُوءَتُهُ وَ ظَهَرَ عَدْلُهُ وَ وَجَبَتْ أُخُوَّتُهُ. (۲)

ممکن است کسی بگوید که:

این روایت حرمت غیبت را محدود کرده است زیرا مفهوم دارد و می گوید کسی که این گونه است غیبتش حرام است (و ممکن است کسی بگوید این روایت غیبت متجاهر به فسق را حرام می داند در حالی که این صحیح نیست زیرا چه بسا کسی اهل ظلم یا کذب یا خلف وعده باشد ولی متجاهر به فسق نباشد).

ممکن است جواب بدهیم که:

این شرط برای مجموع این چند جزء است و برای خروج از لغویت این شرط فی الجمله مؤثر است یعنی کسی که این گونه نیست در حرمت غیبت آن تفصیل است ولی اگر این گونه باشد دیگر در حرمت غیبت آن تفصیل نیست.

و این که گفته شود جمله شرطیه مفهوم دارد درست است ولی مفهوم، انتفای مجموع این جزء ها عند انتفای شرط است نه انتفای هر جزء به نحو انحلال.

ص: ۱۰۶۲

۱- (۸) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۲، ص ۲۸۱، ابواب احکام العشره، باب ۱۵۲، شماره ۱۶۳۰۸، ح ۹، ط آل البیت.

۲- (۹) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۲، ص ۲۷۹، ابواب احکام العشره، باب ۱۵۲، شماره ۱۶۳۰۱، ح ۲، ط آل البیت.

مشهور گفته اند غیبت از گناهان کبیره است که باید بحث کنیم. و نیز اصل این که گناه به کبیره و صغیره تقسیم می شود را باید بحث کنیم:

بحث کبروی (تقسیم گناه به کبیره و صغیره)

مشهور می گویند ذنوب به کبائر و صغائر تقسیم می شود و کبائر منافی با عدالت است و صغائر اگر به حد اصرار برسد منافی با عدالت است ولی ابن ادریس فرموده است کبیره و صغیره نداریم و گناه خدا هر چه باشد بزرگ است. بله گناه کبیره و صغیره نسبی داریم مثلاً شرک نسبت به قتل بزرگ است و قتل نسبت به شرک صغیر است ولی گناه صغیره به صورت مطلق نداریم. و آقای خوئی که این مسلک را قائل است از آیه: *إن تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه جواب داده است که مراد کبائر نسبی است، و هر گناهی در رابطه خدا بزرگ است.*

و ایشان فرموده است بر فرض دو گونه گناه داشته باشیم در اثر با هم فرقی ندارند و هر دو منافی عدالت اند زیرا عدالت یک معنای عرفی است و به معنای استقامت در جاده شریعت است و عدل فی دینه به این معنا است که کج و معوج در مسائل دینی حرمت نمی کند. و کسی که گناه می کند اعوجاج دارد.

این، یک بحث کبروی است و ما در بحث اجتهاد و تقلید این را بحث کردیم و به آن اشاره ای می کنیم:

این که بگوییم گناه کبیره و صغیره نداریم خلاف ظاهر أدله است از جمله همین آیه شریفه که ظاهر آن این است که گناهان کبائر و صغائر دارند و حمل بر کبیره نسبی نیازمند قرینه است و نیز مثل روایت: *لاصغیره مع الاصرار و لا کبیره مع الاستغفار.* و در روایت راجع به عدالت داریم که *یعرف باجتنباب الکبائر که مرحوم خوئی این گونه توجیه کرده است که اجتناب کبائر کاشف از عدالت است ولی این خلاف ظاهر است.*

و عرض ما این است که ظاهر روایات و آیات این است که تفصیل گناه به کبیره و صغیره را قبول کنیم. و اما این که ارتکاب گناه صغیره مخلّ به عدالت است را نپذیرفتیم: هم ادعای ارتکاز متشرعی کردیم که در ارتکاز متشرعی وقتی می گفتند شخصی عادل است این را نمی فهمیدند که هیچ گناهی نکنند زیرا احکام زیادی مثل شهادت عدلین در قضا و طلاق و هلال، عدالت امام جماعت و قاضی و .. بر عدالت مترتب شده است و اگر معنای عدالت ترک جمیع گناهان باشد معنایش این است که اکثر احکام دین تعطیل شود. علاوه بر این که همین روایت که می گوید يعرف باجتناب الكبائر دلیل این سخن است یعنی حتی اگر يعرف بارتکاب الصغائر باشد ولی هم که کبائر را انجام ندهد عادل است.

بحث صغروی (کبیره بودن غیبت)

و اما بحث صغروی که آیا غیبت از کبائراست یا از صغائراست:

مشهور گفته اند که غیبت از کبائر است و به برخی روایات استدلال کرده اند:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ فِي الْمَحْزَلِ وَالْأَخْبَارِ بِإِسْنَادِهِ الْأَتَى عَنْ أَبِي ذَرٍّ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى فِي وَصِيَّتِهِ لَهُ قَالَ: يَا أَبَا ذَرٍّ إِيَّاكَ وَالْغَيْبَةَ - فَإِنَّ الْغَيْبَةَ أَشَدُّ مِنَ الزَّنا قُلْتُ وَ لِمَ ذَاكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ - قَالَ لِأَنَّ الرَّجُلَ يَزْنِي فَيَتُوبُ إِلَى اللَّهِ - فَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِ وَالْغَيْبَةُ لَمَّا تُغْفَرُ حَتَّى يَغْفِرَهَا صَاحِبُهَا - يَا أَبَا ذَرٍّ سَبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ وَ قِتَالُهُ كُفْرٌ - وَ أَكُلُّ لَحْمِهِ مِنْ مَعْاصِي اللَّهِ - وَ حُرْمَةُ مَالِهِ كَحُرْمَةِ دَمِهِ - قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَ مَا الْغَيْبَةُ - قَالَ ذِكْرُكَ أَخِيكَ بِمَا يَكْرَهُ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ - فَإِنْ كَانَ فِيهِ الَّذِي يُذَكَّرُ بِهِ - قَالَ اعْلَمْ أَنَّكَ إِذَا ذَكَرْتَهُ بِمَا هُوَ فِيهِ - فَقَدْ اغْتَبْتَهُ وَ إِذَا ذَكَرْتَهُ بِمَا لَيْسَ فِيهِ فَقَدْ بَهْتَهُ. (١)

ص: ١٠٦٤

١- (١٠) وسائل الشيعة، شيخ حر عاملی، ج ١٢، ص ٢٨١، ابواب احكام العشرة، باب ١٥٢، شماره ١٦٣٠٨، ح ٦، ط آل البيت.

گفته اند که یکی از راههای تشخیص کبیره بودن این است که بگویند این گناه از فلان گناه کبیره بدتر است. و در این جا هم تعبیر شده که غیبت از زنا بدتر است و زنا قطعاً از کبائر است.

این استدلال ناتمام است؛

اولاً سند روایت مشتمل بر مجاهیل است و ضعیف می باشد.

ثانیاً در خود روایت قرینه داریم که غیبت اشدّ حیثی است و از این حیث که توبه در زنا نیاز به استحلال ندارد و توبه در غیبت نیاز به استحلال از مغتاب دارد غیبت اشدّ است. و إلا هیچ متفقّه و نیمچه فقیهی پیدا نمی شود که بگوید در باب تزاحم بین زنا و غیبت از باب ترجیح اهمّ، زنا مقدم می شود.

دلیل دوم این است که یکی از علائم کبیره بودن این است که:

أوعد الله علیه النار باشد و در روایت داریم که ما أوعد الله علیه النار فهو من الكبائر. و بر غیبت هم در قرآن وعده جهنّم داده نشده است ولی گفته شده که همین که در روایت بگوید کافی است:

وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ قَالَ فِي مُؤْمِنٍ مَرَاةً عَيْنَاهُ وَ سَمِعَتْهُ أُذُنَاهُ - فَهُوَ مِنَ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ - الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (۱)

ما اجمالاً قبول داریم؛ زیرا ما أوعد الله علیه النار شامل جایی که قرآن وعده عذاب داده است ولی مصداق آن را در روایت مطرح کرده است، می شود و عرفاً ما أوعد الله علیه النار بر آن صدق می کند و ما أوعد الامام علیه النار نیست.

ص: ۱۰۶۵

۱- (۱۱) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۲، ص ۲۸۰، ابواب احکام العشره، باب ۱۵۲، شماره ۱۶۳۰۵، ح ۶، ط آل البیت.

چه بسا کسی فَنَى و ملا لعتی بر خورد کند و بگوید که این روایت چون به آیه استناد می کند موردش جایی است که با غیبت اشاعه فحشاء می شود یعنی عیب دینی یعنی ارتکاب حرام و یا ترک واجب، را بگوییم ولی اگر عیب عرفی را بگوییم مثلاً بگوییم فلانی بد اخلاق و تندخو، پول دوست، بخیل، مقام پرست و کودن است دیگر اشاعه فحشاء نیست و لذا این نوع غیبت حرام است و الغیبه أن تقول فی أخیك ما ستره الله علیه اطلاق دارد و شامل این فرض می شود زیرا عیب او و کودنی او مثلاً مخفی است ولی چون اشاعه فحشاء نیست کبیره نیست و لذا کبیره نبودن این فرض جای تأمل دارد.

عمده بحث این است که بینیم غیبت به چه معنا است: آیا به معنای ذکرک أحاك بما یکرهه است یا به معنای أن تقول فی أخیك ما ستره الله علیه که عیب مستور است می باشد.

کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /تفریق بین دو نماز/تزامم بین وقت فضیلت و نماز جماعت ۹۶/۰۲/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /تفریق بین دو نماز/تزامم بین وقت فضیلت و نماز جماعت

اوقات نماز های یومیه

ادامه مسأله هفتم عروه (استحباب تفریق بین دو نماز)

راجع به این که وقت فضیلت نماز عصر از چه زمانی شروع می شود؛

استحباب تفریق به جهت خواندن نوافل

در جلسه قبل گفتیم که بعد از این که انسان نماز ظهر را خواند وقت فضیلت عصر شروع می شود لذا جمع بین نماز ظهر و عصر خلاف فضیلت نیست و از روایات که می فرمود: «إن هی إلا سبحتک» همین را استظهار کردیم که بعد از این که نماز ظهر خوانده شد، وجه تأخیر نماز عصر و تفریق بین ظهر و عصر، استحباب نوافل عصر است و اگر مثل سفر یا روز جمعه نوافل ساقط بود و یا مکلف نمی خواست نافله نماز عصر بخواند، می خواستیم وفاقاً للسید الخویی بگوییم که تأخیر نماز عصر و تفریق بین ظهر و عصر، فضیلت ندارد و این که مشهور می گویند تفریق بین نماز ظهر و عصر مستحب است به این شکل دلیل ندارد.

ص: ۱۰۶۶

به نظر می آید روایتی وجود دارد که به خاطر آن روایت باید از آن مطلبی که گفتیم دست برداریم.

بله اگر ما باشیم و روایاتی که مطرح کردیم همین مطلبی که در قبل گفتیم به دست می آید. مثل:

وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ ذَرِيحِ الْمُخَرَّبِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ مَتَى أُصَلِّي الظُّهْرَ - فَقَالَ صَلَّى

الرَّوَالِ ثَمَانِيَةً ثُمَّ صَلَّى الظُّهْرَ - ثُمَّ صَلَّى سُبْحَتَكَ طَالَتْ أَوْ قَصُرَتْ ثُمَّ صَلَّى العَصْرَ. (١)

وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَيْهَلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ مِسْمَعِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ قَالَ: إِذَا صَلَّيْتَ الظُّهْرَ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ العَصْرِ - إِلَّا أَنْ يَبْنَ يَدَيْهَا سُبْحَةً - فَذَلِكَ إِلَيْكَ إِنْ شِئْتَ طَوَّلْتَ وَإِنْ شِئْتَ قَصَّرْتَ. (٢)

وَعَنْهُ عَنِ جَعْفَرِ عَيْنِ مُشَيِّ العَطَّارِ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ عُثْمَانَ الرَّوَّاسِيِّ عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا زَالَتْ الشَّمْسُ - فَصَلِّ ثَمَانَ رَكَعَاتٍ ثُمَّ صَلَّى الفَرِيضَةَ أَرْبَعًا - فَإِذَا فَرَعْتَ مِنْ سُبْحَتِكَ قَصَّرْتَ أَوْ طَوَّلْتَ فَصَلِّ العَصْرَ. (٣)

وَبِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى قَالَ كَتَبَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا إِلَى أَبِي الْحَسَنِ ع - رُوِيَ عَنْ آيَائِكَ القَدَمِ وَ القَدَمَيْنِ وَ المَارُوعِ - وَ القَامَةِ وَ القَامَتَيْنِ وَ ظِلِّ مِثْلِكَ - وَ الدَّرَاعِ وَ الدَّرَاعَيْنِ فَكَتَبَ ع - لَا القَدَمِ وَ لَا القَدَمَيْنِ إِذَا زَالَتْ الشَّمْسُ - فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الصَّلَاةِ - وَ بَيْنَ يَدَيْهَا سُبْحَةٌ وَ هِيَ ثَمَانُ رَكَعَاتٍ - فَإِنْ شِئْتَ طَوَّلْتَ وَإِنْ شِئْتَ قَصَّرْتَ - ثُمَّ صَلَّى الظُّهْرَ فَإِذَا فَرَعْتَ كَانَ بَيْنَ الظُّهْرِ وَ العَصْرِ سُبْحَةً - وَ هِيَ ثَمَانِي رَكَعَاتٍ إِنْ شِئْتَ طَوَّلْتَ - وَإِنْ شِئْتَ قَصَّرْتَ ثُمَّ صَلَّى العَصْرَ. (٤)

ص: ١٠٦٧

- ١- (١) وسائل الشيعة، العلامة الشيخ حرّ العاملي، ج ٤، ص ١٣٢، أبواب المواقيت، باب ٥، ح ٣، ط آل البيت.
- ٢- (٢) وسائل الشيعة، العلامة الشيخ حرّ العاملي، ج ٤، ص ١٣٢، أبواب المواقيت، باب ٥، ح ٤، ط آل البيت.
- ٣- (٣) وسائل الشيعة، العلامة الشيخ حرّ العاملي، ج ٤، ص ١٣٤، أبواب المواقيت، باب ٥، ح ١١، ط آل البيت.
- ٤- (٤) وسائل الشيعة، العلامة الشيخ حرّ العاملي، ج ٤، ص ١٣٤، أبواب المواقيت، باب ٥، ح ١٣، ط آل البيت.

سند این روایت مرسل است زیرا ظهور ندارد که محمد بن أحمد بن یحیی شهادت به جواب امام علیه السلام می دهد و ظهور در خبر مستقلّ ندارد بلکه شاید محمد بن أحمد بن یحیی به استناد به خبر بعض اصحاب و کسی که نقل می کند، می گوید. بله اگر می گفت: «فکتب و رأیت جوابه بخطّه» خوب بود که در برخی روایات این گونه آمده است.

حال اگر گفته شود که ظهور نقل در این است که اخبار از صدور سؤال و جواب می دهد و أصله الحس هم محکم است از ارسال خارج می شود ولی ما همچون ظهوری را احراز نکردیم.

لکن مضمون مجموع روایات یک چیز است که مرحوم خوبی طبق همین مضمون فرمودند بعد از نماز ظهر وقت فضیلت عصر شروع می شود و اگر نافله عصر داشتی نافله عصر بخوان و اگر نافله نداشتی و یا نخواستی بخوانی نماز عصر را بخوان و تأخیر نینداز. و ما هم همین را بیان می کردیم.

استحباب تفریق به جهت رعایت وقت فضیلت

ولی روایتی معتبره وجود دارد که ظاهر آن این است که امام علیه السلام وقت فضیلت را «ان هی إلا سبحتک» قرار نداده بلکه وقت فضیلت را برای نماز ظهر قدمان یعنی دو هفتم شاخص و برای نماز عصر اربعه اقدام یعنی چهار هفتم شاخص، قرار داده است:

روایتی که شیخ طوسی به اسنادش از حسین بن سعید نقل می کند: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ جُعِلَتْ فِدَاكَ رَوَى أَصْحَابُنَا - عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ أَنَّهُمَا قَالَا - إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الصَّلَاتَيْنِ - إِلَّا أَنْ يَبِينَ يَدَيْهَا سُبْحَةً - إِنْ شِئْتَ طَوَّلْتَ وَ إِنْ شِئْتَ قَصَّرْتَ - وَ رَوَى بَعْضُ مَوَالِيكَ عَنْهُمَا - أَنْ وَقْتُ الظُّهْرِ عَلَى قَدَمَيْنِ مِنَ الزَّوَالِ - وَ وَقْتُ العَصْرِ عَلَى أَرْبَعَةِ أَقْدَامٍ مِنَ الزَّوَالِ - فَإِنْ صَالَيْتَ قَبْلَ ذَلِكَ لَمْ يُجْزِكَ - وَ بَعْضُهُمْ يَقُولُ يُجْزَى وَ لَكِنَّ الفُضْلَ فِي انْتِظَارِ القَدَمَيْنِ وَ الأَرْبَعَةِ أَقْدَامٍ - وَ قَدْ أُحْبِبْتُ جُعِلَتْ فِدَاكَ أَنْ أُعْرِفَ - مَوْضِعَ الفُضْلِ فِي الوَقْتِ - فَكَتَبَ القَدَمَانِ وَ الأَرْبَعَةَ أَقْدَامٍ صَوَابٌ جَمِيعاً. (۱)

ص: ۱۰۶۸

۱- (۵) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص ۱۴۸، أبواب المواقیت، باب ۸، ح ۳۰، ط آل البیت.

عبدالله بن محمّد مشترک بین ثقه و غیر ثقه است و صاحب مدارک در روایاتی که متضمّن عبدالله بن محمد است اشکال کرده است زیرا چهار تا عبدالله بن محمّد تا داریم:

۱- عبدالله بن محمّد حَضِیْنِیْ اَهْوَازِیْ که ثقه است. ۲- عبدالله بن محمّد حَجَّالْ که ثقه است. ۳- عبدالله بن محمّد اَهْوَازِیْ که احتمال دارد غیر از حَضِیْنِیْ باشد توثیق ندارد. ۴- عبدالله بن محمّد بن علی بن عباس.

البته هر چند مرحوم خوئی فرموده است که چهار نفر اند ولی به نظر ما اَهْوَازِیْ همان حَضِیْنِیْ اَهْوَازِیْ است که ثقه است لذا سه نفر می شوند و همین که یک نفر غیر ثقه باشد برای اشکال کافی است.

همان طور که مرحوم خوئی در کتاب خود دارند، عبدالله بن محمّد بن علی بن عباس از معاریف نیست و در کتب اربعه از او حدیثی نقل نکرده اند و نیز از عبدالله بن محمّد اَهْوَازِیْ اگر غیر از حَضِیْنِیْ اَهْوَازِیْ باشد در کتب اربعه حدیثی نقل نکرده اند. و لذا انصراف عبدالله بن محمّد که حسین بن سعید از او نقل می کند و خود حسین بن سعید اَهْوَازِیْ است، به عبدالله بن حَضِیْنِیْ اَهْوَازِیْ و یا به عبدالله بن محمد بن حَجَّالْ است لذا بعید نیست روایت معتبره باشد.

أما دلالت روایت:

ظاهر این است که از سه قولی که مطرح شده است حضرت قول سوم را تأیید کردند. و معلوم می شود که «إن هی الا سبحتک» در مقام جمع عرفی به این معنا است که تأخیر لازم نیست و جایز است نماز عصر را زودتر بخوانیم و عامّه اشتباه می کنند که باید نماز را تا بلوغ الظل مثل الشاخص تأخیر بیندازند. ولی فضیلت هم این است که سایه به اندازه چهار هفتم شاخص برسد. البته این وقت فضیلت تا بلوغ الظل مثل الشاخص امتداد دارد.

ص: ۱۰۶۹

البته باز این روایت نظر مشهور را ثابت نمی کند که:

می گفتند تفریق بین دو نماز افضل از جمع است زیرا این روایت مربوط به وقت فضیلت نماز ظهر و عصر است و اگر کسی ساعت پنج بعد از ظهر نماز بخواند روایت دلالتی ندارد که تفریق در این صورت هم مستحب باشد.

دلیل صدق تفریق با اتیان نماز دو رکعتی

بحث دیگری که مطرح است این است که:

اگر تفریق بین دو نماز مستحب باشد مستند مشهور که گفته اند اگر دو رکعت بین دو نماز خوانده شود تفریق بین دو نماز صدق می کند، چیست. برای این مطلب به روایت استدلال کرده اند:

وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الْخَطَّابِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَيْفٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ عُمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ إِذَا جَمَعْتَ بَيْنَ صَلَاتَيْنِ فَلَا تَطَوُّعَ بَيْنَهُمَا. وَرَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى مِثْلَهُ (۱)

وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنِ ابْنِ فَضَالٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ عُمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع يَقُولُ الْجَمْعُ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ إِذَا لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمَا تَطَوُّعٌ - فَإِذَا كَانَ بَيْنَهُمَا تَطَوُّعٌ فَلَا جَمْعَ. (۲)

ظاهر این است که این دو روایت یک حدیث است که نقل به معنا شده است.

گفته اند مفاد روایت این است که اگر بین دو نماز نافله بخوانی دیگر بین دو نماز جمع نکرده ای و بین دو نماز تفریق کرده ای.

ص: ۱۰۷۰

۱- (۶) وسائل الشیعه، العلامة الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص ۲۲۴، أبواب المواقیات، باب ۳۳، ح ۲، ط آل البیت.

۲- (۷) وسائل الشیعه، العلامة الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص ۲۲۴، أبواب المواقیات، باب ۳۳، ح ۳، ط آل البیت.

این روایت اشکال سندی دارد:

محمد بن حکیم توثیق خاص ندارد ولی چون از مشایخ صفوان، بزندی و ابن اُبی عمیر است ما از این جهت مشکلی نداریم. ولی در سند یک روایت محمد بن موسی قرار دارد که نجاشی می گوید: محمد بن موسی بن عیسی ابو جعفر الهمدانی السمان، ضعفه القمیون بالغلو، و کان ابن الولید یقول: إنه کان یضع الحدیث، و الله أعلم (۱). در سند روایت دیگر سلمه بن خطاب است که او را هم نجاشی تضعیف کرده است.

و با وجود دو سندی که هر کدام یک روای دارد که نجاشی آن را تضعیف کرده است و ثوق مشکل است.

مناقشه دلالتی

از نظر دلالت ممکن است گفته شود که:

این روایت معلوم نیست که امر تکوینی را بیان کند که هر کجا بین نماز ظهر و عصر نافله بخوانی بین دو نماز جمع نکرده ای. بلکه شاید حکم شرعی را می گوید که استحباب جمع بین صلاتین هر کجا باشد شرطی دارد و آن این است که نافله ساقط شده باشد و اگر نافله بین دو نماز ساقط نشده باشد در آن جا جمع بین دو نماز مستحب نیست.

إِذَا جَمَعْتَ بَيْنَ صَلَاتَيْنِ فَلَمَّا تَطَوَّعَ بَيْنَهُمَا: هر کجا بین دو نماز خواستی جمع کنی جایی است که بین دو نماز نافله ساقط شده باشد. یا در روایت دیگر می گوید: الْجَمْعُ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ إِذَا لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمَا تَطَوُّعٌ - فَإِذَا كَانَ بَيْنَهُمَا تَطَوُّعٌ فَلَا جَمْعَ هَر كَجَا نَافِلَه بَیْن دُو نَمَاز مَسْتَحَب بَاشَد اَیْن جَا از مَوَارد اسْتِحْبَاب جَمْع بَیْن صَلَاتَیْن نَیْسْت. و هَر جَا كَافْتَنَد جَمْع رَسولِ اللهُ بَیْن صَلَاتَیْن و جَمْع مَسْتَحَب شَد بَدَانِید جَائِی اَسْت كَه نَافِلَه سَاقَط شَدَه اَسْت مِثْل نَمَاز دَر سَفَر و یا نَمَاز و عِشَاء دَر مَزْدَلَفَه.

ص: ۱۰۷۱

و این مطلب ربطی به بیان امر تکوینی ندارد که هر کجا نافله بین دو نماز بخوانی تفریق حاصل می شود و جمع محقق نمی شود. و مخصوصاً روایت دوم معلوم نیست این را بگویند. و فلا جمع ظهور ندارد در این که «لم يتحقق خارجاً» مراد باشد بلکه شاید مراد «فلا يستحب الجمع» باشد و روایت مجمل می شود. علاوه بر این که سند آن هم اشکال داشت.

نتیجه این که: تفریق بین صلاتین بر فرض استحباب تابع صدق عرفی است و با دو رکعت نافله و حتی با نافله مغرب تفریق صدق نمی کند.

مسأله هشتم عروه

قد عرفت أن للعشاء وقت فضيله و هو من ذهاب الشفق إلى ثلث الليل و وقتا أجزاء من الطرفين و ذكروا أن العصر أيضا كذلك فله وقت فضيله و هو من المثل إلى المثليين و وقتا أجزاء من الطرفين لكن عرفت نفي البعد في كون ابتداء وقت فضيلته هو الزوال نعم الأحوط في إدراك الفضيله الصبر إلى المثل. (۱)

روشن است که وقت فضیلت نماز عشاء از زمانی است که ذهاب حمزه مغریه می شود و تا یک سوم شب ادامه دارد. صاحب عروه می فرماید وقت عصر هم از زمانی است که سایه شاخص به مثل می رسد و تا مثلین ادامه دارد و بعد می فرماید که قبلاً گفتیم که این نظر مشهور است ولی به نظر ما وقت فضیلت عصر از زوال شروع می شود و شاید ایشان به این سبب گفتند که به آن اشکال کردیم.

ص: ۱۰۷۲

۱- (۹) العروه الوثقی، السيد محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۲، ص ۲۶۲، ط جماعه المدرسین.

مسأله نهم (تراحم بین وقت فضیلت و نماز جماعت)

يستحب التعجيل في الصلاه في وقت الفضيله و في وقت الاجزاء بل كلما هو أقرب إلى الأول يكون أفضل إلا إذا كان هناك معارض كانتظار الجماعه أو نحوه

بحثی مطرح است که در تراحم وقت فضیلت و درک نماز جماعت کدام مقدم است؛

مقتضای قاعده

أصل أولى این است که:

اگر وقت فضیلت با انتظار جماعت فوت می شود وقت فضیلت مقدم می شود به خاطر نصوص کثیره ای که اهتمام به اوقات فضیلت را بیان می کند و این که اگر نماز را از وقت فضیلت تأخیر بیندازد مضیع نماز است «فذلك المضیع» حتی صاحب حدائق به خاطر لسان این روایات، قائل به وجوب رعایت وقت فضیلت شد. أما اگر ابتدای وقت فضیلت است و با انتظار جماعت، در أثناء وقت فضیلت و یا قبل از فوت وقت فضیلت، نماز جماعت شروع می شود؛ بدون اشکال انتظار برای نماز جماعت أفضل است زیرا بین درک وقت فضیلت و جماعت تنافی نیست. و أصحاب أئمة هم همین کار را می کردند و صبر می کردند با پیغمبر نماز بخوانند با این که پیامبر نماز ظهر را زمانی می خواندند که سایه به اندازه دو هفتم شاخص برسد و نماز عصر را زمانی می خواندند که سایه به اندازه چهار هفتم شاخص می رسید. و حتی در شدت غیظ و هوای خیلی گرم، گاهی سایه تا دو برابر شاخص می رسید.

مقتضای روایات

مشهور قائل شده اند که:

انتظار جماعت هر چند باعث فوت وقت فضیلت شود مقدم است و ظاهر کلام صاحب عروه همین است. دلیل این فتوا، روایت جمیل بن صالح است؛

ص: ۱۰۷۳

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ جَمِيلِ بْنِ صَالِحٍ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ أَيُّهُمَا أَفْضَلُ - يُصَلِّي الرَّجُلُ لِنَفْسِهِ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ -
أَوْ يُؤَخَّرُ قَلِيلاً وَ يُصَلِّي بِأَهْلِ مَسْجِدِهِ - إِذَا كَانَ إِمَامَهُمْ قَالَ - يُؤَخَّرُ وَ يُصَلِّي بِأَهْلِ مَسْجِدِهِ إِذَا كَانَ [هُوَ] الْإِمَامَ. (۱)

به نظر می رسد که این روایت قابل استدلال نیست و سنداً و دلالتاً مشکل دارد؛

مناقشه

مناقشه سندی

اما سند روایت: صدوق سند ذکر نمی کند.

برخی برای تصحیح سند گفته اند که شیخ طوسی ره با واسطه از ابن ولید کتاب جمیل بن صالح را نقل می کند و صدوق ره به جمیع کتب و روایات ابن ولید سند صحیح دارد و خود صدوق ره شاگرد ابن ولید است و لذا مشکل حل می شود: ابن ولید کتاب جمیل بن صالح را نقل کرده است و شیخ طوسی هم گفته است که ما از طریق ابن ولید به واسطه ابن ابی جید کتاب جمیل بن صالح را نقل می کنیم و قطعاً ابن الولید هر کتابی را روایت کرده است شیخ صدوق ره تحمّل حدیث کرده است.

جواب این است که شیخ ره در فهرست می گوید له أصل أخبرنا به ابن ابی جید عن جمیل بن صالح، از کجا معلوم که این حدیث در أصل جمیل بن صالح باشد و شاید در کتابی از جمیل بن صالح نقل شده باشد و هیچ ربطی به أصل جمیل بن صالح نداشته باشد زیرا مرسل است.

و ما مراسیل صدوق را معتبر نمی دانیم. بله اگر بگویند و فی کتاب جمیل بن صالح، أصاله الحس جاری می کنیم و می گوئیم کتاب با قرائن حسیه به دست او رسیده است. ولی در محل بحث معلوم نیست که این حدیث از کتاب باشد و صرف احتمال این که شاید از کتاب باشد کفایت نمی کند. و اگر به صرف احتمال این که شاید از کتاب باشد باید در همه مراسل صدوق بگوئیم معتبر است و اگر صدوق مثلاً بگوید قال ابو عبدالله باز این احتمال می آید که شاید از کتاب نقل کرده است.

ص: ۱۰۷۴

۱- (۱۰) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۸، ص ۳۰۸، أبواب المواقیت، باب ۹، ح ۱، ط آل البیت.

مرحوم خوئی فرموده اند: این روایت در مورد امام جماعت است که مستحب است تأخیر بیندازد تا مردم به فیض جماعت برسند ولی در مورد مأوم چیزی نمی گوید بلکه روایت مفهوم دارد: یصلی بأهل مسجده اذا كان امامهم. یعنی اگر امام است این را می گویم.

اشکال دیگر این است که روایت می گوید: «يؤخرها قليلاً» و اول وقت زوال است و تأخیر قلیل از اول وقت، نهایت تا دو هفتم شاخص می شود و تأخیر تا پنج بعد از ظهر تأخیر قلیل نیست.

لذا مقتضای قاعده تفصیل است بین این که وقت فضیلت را ولو در آخر آن درک می کند که انتظار جماعت مستحب است و یا این که وقت فضیلت را اصلاً درک نمی کند که انتظار جماعت مستحب نیست.

کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /ادامه مسأله نهم عروه (تزامم بین وقت فضیلت و نماز جماعت) ۹۶/۰۲/۰۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /ادامه مسأله نهم عروه (تزامم بین وقت فضیلت و نماز جماعت)

خلاصه مباحث گذشته:

ادامه مسأله نهم (تزامم بین وقت فضیلت و نماز جماعت)

بحث راجع به مسأله نهم بود:

يستحب التعجيل في الصلاة في وقت الفضيله و في وقت الاجزاء بل كلما هو اقرب إلى الأول يكون أفضل إلا إذا كان هناك معارض كانتظار الجماعة أو نحوه

صاحب عروه بحث التزامم بين وقت فضیلت و ادراك جماعت را در مسأله سیزدهم هم مطرح کرده است: مسأله قد مر أن الأفضل في كل صلاة تعجيلها فنقول يستثنى من ذلك موارد ... السادس لانتظار الجماعة إذا لم يفض إلى الإفراط في التأخير

ص: ۱۰۷۵

و این مطلب قابل بحث است و مرحوم حکیم فرموده است حتی اگر منجر به افراط در تأخیر نماز از وقت فضیلت شود باز انتظار جماعت أفضل است.

مشکل این است که اگر علی القاعده بحث کنیم، و با قطع نظر از روایت جمیل بن صالح بحث کنیم (مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ يَأْسِرُنَادِهِ عَنْ جَمِيلِ بْنِ صَالِحِ بْنِ أَنَسٍ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ أَيُّهُمَا أَفْضَلُ - يُصَلِّي الرَّجُلُ لِنَفْسِهِ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ - أَوْ يُؤَخَّرُ قَلِيلًا وَ

يُصَلِّي بِأَهْلِ مَسْجِدِهِ - إِذَا كَانَ إِمَامَهُمْ قَالَ - يُؤَخَّرُ وَ يُصَلِّي بِأَهْلِ مَسْجِدِهِ إِذَا كَانَ [هُوَ] الْإِمَامَ. (۱)) که مختص امام جماعت است و ممکن است امام جماعت مستحب باشد نماز را تأخیر بیندازد تا جمع کثیری به او اقتدا کنند ولی برای مأموم مستحب باشد نماز را بدون تأخیر در ابتدای وقت بخواند و احتمال خصوصیت در مورد امام جماعت می دهیم. علاوه بر این که مورد روایت تأخیر یسیر است و سند آن هم اشکال داشت.

شبهه شرکت نکردن در نماز جماعت به جهت رعایت وقت فضیلت

اگر علی القاعده بحث کنیم؛

مرحوم خوئی و مشابه آن آقای سیستانی فرمودند که: اگر انتظار نماز جماعت منجر به فوت وقت فضیلت شود، وقت فضیلت مقدم است.

و این را هم ضمیمه کنیم که وقت فضیلت نماز عشاء بعد از زوال حمره مغربیه و حدود ۵۰ دقیقه بعد از اذان مغرب است و اتفاقاً صاحب عروه در مسأله ۱۳ یکی از استثنائات استحباب درک اول وقت را چنین بیان می کند: الحادی عشر العشاء تؤخر إلى وقت فضيلتها و هو بعد ذهاب الشفق بل الأولى تأخير العصر إلى المثل و إن كان ابتداء وقت فضيلتها من الزوال

ص: ۱۰۷۶

۱- (۱) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۳۰۸، ابواب صلاه الاستسقاء، باب ۹، شماره ۱۰۷۴۷، ح ۱، ط آل البیت.

و نتیجه این می شود که: در این نماز جماعت هایی که برقرار می شود نماز مغرب را بخوانیم و افضل این است که نماز عشاء را تا ذهاب حمرة مغریه تأخیر بیندازیم و با جماعت نخوانیم. بلکه اگر بگوییم وقت فضیلت نماز ظهر طبق روایت صحیحه، موقعی است که سایه دو هفتم شاخص شود و وقت فضیلت نماز عصر، زمانی است که سایه چهار هفتم شاخص شود و قبل از آن نماز ظهر و عصر فضیلت ندارد (القدمان و أربعه أقدام صواب جمعاً) معنایش این است که نماز جماعت ظهر و عصر هم در ابتدای زوال افضل نباشد و افضل این باشد که نماز تأخیر انداخته شود و تأخیر نماز بر نماز جماعتی که در ابتدای وقت خوانده می شود، مقدم باشد.

و نیز این مسلم است که نافله مانع از فضیلت مبادرت به نماز است و در این نمازها که امام جماعت نماز ظهر را و نماز عصر را سریع می خواند و فرصت برای نافله پیدا نمی شود تأخیر افضل می شود و امام جماعت هایی که نافله ظهر و نافله عصر را بخوانند نادر اند.

نتیجه این می شود که رعایت درک فضیلت وقت، مانع از ادراک نماز جماعت می شود. و در نماز صبح هم مشکل دخول وقت وجود دارد و ده دقیقه ای در لیالی عادی و بیست دقیقه ای در لیالی مقمره جهت احتیاط، تأخیر می اندازد و نتیجه ی این ها ترک نماز جماعت می شود و این یک شبهه ای است.

جواب مرحوم حکیم از این شبهه

مرحوم حکیم شبهه را از اساس برطرف کرده و فرموده است:

ص: ۱۰۷۷

تأخیر نماز برای درک نماز جماعت حتی اگر منجر به فوت وقت فضیلت شود باز مقدم است زیرا روایات به ثواب نماز جماعت خیلی تأکید کرده اند.

بررسی أهم در صورت تراحم بین نماز جماعت و وقت فضیلت با ملاک ثواب

ما باید ثواب درک وقت فضیلت و ثواب درک نماز جماعت را بررسی کنیم و هر کدام بیشتر بود همان أفضل است.

نکته: البته در واجب و مستحب این گونه نیست که اگر ثواب مستحب به مقداری باشد ثواب واجب بیشتر باشد. بلکه ممکن است چون واجب است و فریضه است ثوابش کمتر باشد مثل بدء به سلام که مستحب است و ثواب آن از جواب سلام که واجب است بیشتر است و می گویند جواب سلام وظیفه ات بوده است و خدا رثوف است و حال یک ثواب هم برای این واجب قرار داده است.

ولی در مستحب عرفی نیست که مستحب أفضل، ثوابش از مستحب مفضول کمتر باشد هر چند احتمال عقلی دارد که چیزی که مستحب أفضل است چون رغبت نوعیه دارد نیازی به زیاد کردن ثواب آن نباشد مثل اتیان نساء در شب اول ماه رمضان. و گاهی مستحبی غیر أفضل است ولی چون رغبت نوعیه به آن وجود ندارد ثواب آن زیاد می شود مثل این که در روایت آمده است که: قطعه خبزی در مکان غیر نظیف پیدا شد و حضرت آن نان را شست و به دست عبد خود داد و فرمودند این را نگه دار تا بعد از تطهیر برگردم و آن را بخورم و وقتی از تطهیر برگشتند، دیدند که عبد نان را خورده است که حضرت فرمود تو آزدای، این قطعه خبز وارد شکم کسی نمی شود مگر این که اهل بهشت است که در این جا رغبت نوعیه وجود ندارد که قطعه خبزی که در محل غیر نظیف پیدا شده است خورده شود.

ص: ۱۰۷۸

لذا این احتمال ثبوتی وجود دارد ولی در نماز جماعت و در رک وقت فضیلت نکته عرفیه ای وجود ندارد که افضل، ثوابش از مفضول کمتر باشد.

و این که رجاء در ابتدای وقت نماز فرادا بخوانم و در نماز جماعت هم شرکت کنم ولو از باب صلاه معاده جماعه که مستحب است: بر فرض استحباب شرکت در نماز جماعت شامل این نمازی که قبلاً فرادا خوانده شده با علم به این که جماعتی برگزار می شود، بشود فرضی است که برای برخی مکلفین فایده دارد ولی ما می خواهیم مسأله را برای کسی که تنها می خواهد یک بار نماز بخواند و قصد تکرار نماز ندارد، بررسی کنیم که چنین شخصی وقت فضیلت را انتخاب کند و یا نماز جماعت را مقدم کند.

روایات مربوط به ثواب نماز جماعت

لذا روایات را بررسی می کنیم: روایات جماعت این گونه وارد شده است:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الصَّلَاةُ فِي جَمَاعَةٍ تَفْضُلُ عَلَى كُلِّ صَلَاةٍ الْفُرْدِ بِأَرْبَعٍ وَعِشْرِينَ دَرَجَةً تَكُونُ خَمْسًا وَعِشْرِينَ صَلَاةً. (۱)

این روایت می گوید که نماز جماعت ۲۴ پله از نماز فرادا بالاتر است لذا بیست و پنج برابر نماز فرادا می شود. سند این روایت تمام است.

روایات دیگری داریم که سند آن ضعیف است ولی اخبار تسامح در أدله سنن می گوید که هر چه ثواب در حدیث ضعیف برسد آن ثواب داده می شود ولو همان طور که گفته شده نباشد:

ص: ۱۰۷۹

۱- (۲) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۸۵، ابواب صلاه الجماعه، باب ۹، شماره ۱۰۶۷۵، ح ۱، ط آل البیت.

وَيَا شَيْبَانَةَ عَنْ شُعَيْبِ بْنِ وَاقِدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ زَيْدٍ عَنِ الصَّادِقِ عَنِ آيَاتِهِ ع فِي حَدِيثِ الْمَنَاهِي قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص وَ مَنْ مَشَى إِلَى مَسْجِدٍ يُطَلَّبُ فِيهِ الْجَمَاعَةُ - كَانَ لَهُ بِكُلِّ خَطْوَةٍ سَبْعُونَ أَلْفَ حَسَنَةٍ - وَ يُرْفَعُ لَهُ مِنَ الدَّرَجَاتِ مِثْلُ ذَلِكَ - فَإِنْ مَاتَ وَ هُوَ عَلَى ذَلِكَ - وَ كَلَّ اللَّهُ بِهِ سَبْعِينَ أَلْفَ مَلَكٍ - يَعُودُونَ فِي قَبْرِهِ وَ يُبَشِّرُونَهُ - وَ يُؤْنَسُونَ فِي وَحْدَتِهِ - وَ يَسْتَغْفِرُونَ لَهُ حَتَّى يُبْعَثَ. (١)

هر گامی که برای نماز جماعت بر می دارد هفتاد هزار ثواب برای او نوشته می شود. البته این روایت در مورد رفتن به سوی مسجد برای نماز جماعت است.

الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ شُعْبَةَ فِي تَحْفِ الْعُقُولِ عَنِ الرَّضَاعِ فِي كِتَابِهِ إِلَى الْمَأْمُونِ قَالَ: وَ الصَّلَاةُ فِي الْأَوْقَاتِ - وَ فَضْلُ الْجَمَاعَةِ عَلَى الْفَرْدِ - بِكُلِّ رَكْعَةٍ أَلْفًا رَكْعَةً - وَ لَمَّا تُصَلِّي خَلْفَ فَاجِرٍ - وَ لَمَّا تَقْتَدِي إِلَّا بِأَهْلِ الْوَلَمَاءِ - وَ لَمَّا تُصَلِّي فِي جُلُودِ الْمَيْتَةِ وَ لَمَّا جُلُودِ السَّبَاعِ. (٢)

برخی سند احادیث تحف العقول را معتبر می دانند چون در ابتدای کتاب عبارتی دارد: فتلقوا ما نقله الثقات که ما در آن مناقشه کردیم. روایت می گوید هر رکعت جماعت نسبت به فرادا دو هزار برابر است.

صاحب عروه در فضیلت نماز جماعت دو روایت دیگر ذکر می کند:

وَيَا شَيْبَانَةَ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنِ عَلِيِّ بْنِ مَهْرِيَّارٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمَارَةَ قَالَ: أُرْسِلْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الرَّضَاعِ أَسْأَلُهُ - عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي الْمَكْتُوبَةَ وَحْدَهُ فِي مَسْجِدِ الْكُوفَةِ - أَفْضَلُ أَوْ صَلَاتُهُ فِي جَمَاعَةٍ - فَقَالَ الصَّلَاةُ فِي جَمَاعَةٍ أَفْضَلُ. (٣) محمد بن عماره توثیق ندارد.

ص: ۱۰۸۰

-
- ۱- (۳) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۸۷، ابواب صلاه الجماعه، باب ۱، شماره ۱۰۶۸۱، ح ۷، ط آل البيت.
 - ۲- (۴) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۹۰، ابواب صلاه الجماعه، باب ۱، شماره ۱۰۶۹۲، ح ۱۸، ط آل البيت.
 - ۳- (۵) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۵، ص ۲۴۰، ابواب احكام المساجد، باب ۳۳، شماره ۶۴۴۲، ح ۴، ط آل البيت.

صاحب عروه می فرماید نماز در مسجد کوفه بینیم چه مقدار ثواب دارد که ثواب نماز جماعت از آن افضل است:

وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ وَ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَيْهَلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْخَرَّازِ عَنْ هَارُونَ بْنِ خَارِجَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ لِي يَا هَارُونَ بْنَ خَارِجَةَ كَمْ بَيْنَكَ وَ بَيْنَ مَسْجِدِ الْكُوفَةِ - يَكُونُ مِيلًا قُلْتُ لَا قَالَ - فَتَصَيَّمِي فِيهِ الصَّلَوَاتِ كُلَّهَا قُلْتُ لَا - قَالَ أَمَا لَوْ كُنْتُ بِحَضْرَتِهِ - لَرَجَوْتُ أَنْ لَا تَفُوتَنِي فِيهِ صِيَامًا - وَ تَدْرِي مَا فَضْلُ ذَلِكَ الْمَوْضِعِ - مَا مِنْ عَبْدٍ صَالِحٍ وَ لَا نَبِيٍّ - إِلَّا وَ قَدْ صَيَّمِي فِي مَسْجِدِ كُوفَانَ - حَتَّى إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص لَمَّا أَسِيرَى اللَّهُ بِهِ - قَالَ لَهُ جَبْرَائِيلُ أَ تَدْرِي أَيْنَ أَنْتَ السَّاعَةَ - يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنْتَ مُقَابِلُ مَسْجِدِ كُوفَانَ - قَالَ فَاسْتَأْذِنَ لِي رَبِّي حَتَّى آتِيَهُ فَأَصَيَّمِي رَكَعَتَيْنِ - فَاسْتَأْذَنَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فَأَذِنَ لَهُ - وَ إِنَّ مِثْمَتِيهِ لَرُوضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ - وَ إِنَّ وَسِيَطَهُ لَرُوضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ - وَ إِنَّ مِوْخَرَهُ لَرُوضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ - وَ إِنَّ الصَّلَاةَ الْمَكْتُوبَةَ فِيهِ لَتَعْدِلُ بِأَلْفِ صَلَاةٍ - وَ إِنَّ النَّافِلَةَ فِيهِ لَتَعْدِلُ بِخَمْسِمِائَةِ صَلَاةٍ - وَ إِنَّ الْجُلُوسَ فِيهِ بِغَيْرِ تِلَاوَةٍ وَ لَا ذِكْرِ لِعِبَادَةٍ - وَ لَوْ عَلِمَ النَّاسُ مَا فِيهِ لَأَتَوْهُ وَ لَوْ حَبَّوْا. (۱)

در سند روایت سهل بن زیاد و محمد بن عبدالله بن خزاز است که توثیق ندارند.

صاحب عروه چنین استدلال می کند که: نماز فریضه در مسجد کوفه برابر با هزار نماز فریضه در غیر مسجد کوفه است و نماز جماعت از نماز در مسجد کوفه افضل است.

ص: ۱۰۸۱

۱- (۶) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۵، ص ۲۵۲، ابواب احکام المساجد، باب ۴۴، شماره ۶۴۶۹، ح ۳، ط آل البیت.

روایت دومی که صاحب عروه به آن استدلال می کند همان روایتی است که معروف است و در رساله ها هم ذکر شده است:

الشَّهِيدُ الثَّانِي فِي رَوْضِ الْجَنَانِ، نَقْلًا عَنْ كِتَابِ الْإِمَامِ وَالْمَأْمُومِ لِلشَّيْخِ أَبِي مُحَمَّدٍ جَعْفَرِ بْنِ أَحْمَدَ الثَّمَمِيَّ بِإِسْنَادِهِ الْمُتَّصِلِ إِلَى أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص أَنَانِي جَبْرَيْلُ مَعَ سَبْعِينَ أَلْفَ مَلَكٍ بَعْدَ صَلَاةِ الظُّهْرِ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ إِنَّ رَبُّكَ يُقْرُوكَ السَّلَامَ وَ أَهْدِي إِلَيْكَ هَدِيَّتَيْنِ لَمْ يُهْدِيَهُمَا إِلَيَّ نَبِيٌّ قَبْلَكَ قُلْتُ مَا الْهُدَيَّتَانِ قَالَ الْوَتْرُ ثَلَاثُ رَكَعَاتٍ وَ الصَّلَاةُ الْخَمْسُ فِي جَمَاعَةٍ قُلْتُ يَا جَبْرَيْلُ وَ مَا لَأُمَّتِي فِي الْجَمَاعَةِ قَالَ يَا مُحَمَّدُ إِذَا كَانَا اثْنَيْنِ كَتَبَ اللَّهُ لِكُلِّ وَاحِدٍ بِكُلِّ رَكَعَةٍ مِائَةً وَ خَمْسِينَ صِلَاةً وَ إِذَا كَانُوا ثَلَاثَةً كَتَبَ اللَّهُ لِكُلِّ مِنْهُمْ بِكُلِّ رَكَعَةٍ سِتِّمِائَةَ صِلَاةٍ وَ إِذَا كَانُوا أَرْبَعَةً كَتَبَ اللَّهُ لِكُلِّ وَاحِدٍ بِكُلِّ رَكَعَةٍ أَلْفًا وَ مِائَتَيْنِ صِلَاةٍ وَ إِذَا كَانُوا خَمْسَةً كَتَبَ اللَّهُ لِكُلِّ وَاحِدٍ بِكُلِّ رَكَعَةٍ أَلْفَيْنِ وَ أَرْبَعِمِائَةَ صِلَاةٍ وَ إِذَا كَانُوا سِتَّةً كَتَبَ اللَّهُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ بِكُلِّ رَكَعَةٍ أَرْبَعَةَ أَلْفٍ وَ ثَمَانِمِائَةَ صِلَاةٍ وَ إِذَا كَانُوا سَبْعَةً كَتَبَ اللَّهُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ بِكُلِّ رَكَعَةٍ تِسْعَةَ أَلْفٍ وَ سِتِّمِائَةَ صِلَاةٍ وَ إِذَا كَانُوا ثَمَانِيَةً كَتَبَ اللَّهُ تَعَالَى لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ تِسْعَةَ عَشَرَ أَلْفًا وَ مِائَتَيْنِ صِلَاةٍ وَ إِذَا كَانُوا تِسْعَةً كَتَبَ اللَّهُ تَعَالَى لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ بِكُلِّ رَكَعَةٍ سِتَّةً وَ ثَلَاثِينَ أَلْفًا وَ أَرْبَعِمِائَةَ صِلَاةٍ وَ إِذَا كَانُوا عَشْرَةَ كَتَبَ اللَّهُ تَعَالَى لِكُلِّ وَاحِدٍ بِكُلِّ رَكَعَةٍ سَبْعِينَ أَلْفًا وَ أَلْفَيْنِ وَ ثَمَانِمِائَةَ صِلَاةٍ فَإِنْ زَادُوا عَلَى الْعَشْرِ فَلَوْ صَارَتْ بِحَارِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ كُلِّهَا مِدَادًا وَ الْأَشْجَارُ أَقْلَامًا وَ الثَّقَلَانِ مَعَ الْمَلَائِكَةِ كُتُبًا لَمْ يَقْدِرُوا أَنْ يَكْتُبُوا ثَوَابَ رَكَعَةٍ وَاحِدَةٍ يَا مُحَمَّدُ تَكْبِيرُهُ يُدْرِكُهَا الْمُؤْمِنُ مَعَ الْإِمَامِ خَيْرٌ لَهُ مِنْ سِتِّينَ أَلْفِ حَجَّةٍ وَ عُمْرَةٍ وَ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَ مَا فِيهَا سَبْعِينَ أَلْفَ مَرَّةٍ وَ رَكَعَةُ يُصَلِّيُهَا الْمُؤْمِنُ مَعَ الْإِمَامِ خَيْرٌ مِنْ مِائَةِ أَلْفِ دِينَارٍ يَتَصَدَّقُ بِهَا عَلَى الْمَسَاكِينِ وَ سَيَّجِدُهُ يَسْجُدُهَا الْمُؤْمِنُ مَعَ الْإِمَامِ فِي جَمَاعَةٍ خَيْرٌ مِنْ عِتْقِ مِائَةِ رَقَبَةٍ (١)

ص: ١٠٨٢

که اگر دو نفر در نماز جماعت باشند هر رکعتی صد و پنجاه نماز حساب می شود و نگفت هر رکعتی صد و پنجاه رکعت حساب می شود و عملاً هر رکعتی سیصد رکعت می شود. و وقتی جماعت به ده نفر می رسد هفتاد و دو هزار و هشتصد نماز برای او نوشته می شود و اگر از ده نفر بگذرد دیگر ثواب آن قابل محاسبه نیست.

لابد صاحب عروه از باب تسامح در أدله سنن این روایت را قبول می کند و خصوصاً این که این روایت از نبی صلی الله علیه و آله است و ما بلغه النبى در مورد آن صدق می کند و قدرمیتقن از اخبار تسامح در أدله سنن است.

نتیجه بررسی روایات ثواب نماز جماعت

به نظر ما:

روایت بیست و پنج برابر، سندش معتبر بود. و این روایات سند ندارد و ما اخبار تسامح در أدله سنن را دلیل بر حجیت خبر ضعیف نمی دانیم. بلکه دلیل بر إعطاء ثواب می دانیم از جایی که خبر معتبر معارض دارد انصراف دارد و در این جا خبر معتبر گفت که نماز جماعت بیست و پنج برابر نماز فرادا است نه این که دو هزار برابر باشد.

فرق است بین جایی که امکان تقیید اطلاق باشد مثل این که گفته باشد ثواب زیارت امام حسین علیه السلام حج است که جنس حج را می گوید و در جایی دیگر تعداد حج را بیان می کند. ولی در این جا در هر دو حدیث عدد را مشخص کرده است لذا تعارض وجود دارد.

و این با غمض عین از نظر آقای سیستانی است که این روایات مربوط به جایی است که بلغه خبر صحیح نه این که خبر ضعیف آمده باشد. و آقای زنجانی هم قبلاً همین اشکال را می کردند ولی ظاهراً از این اشکال عدول کردند که تعبیر در برخی روایات عنوان من بلغ، نیست بلکه تعبیر به من سمع کرده است که شامل خبر ضعیف هم می شود. البته این اشکال که من بلغ شامل خبر ضعیف نمی شود را ما جواب دادیم. و نیز اشکال دیگر آقای سیستانی را جواب دادیم که در روایت آمده است من بلغه شیء من الثواب علی شیء من الخیر که باید خیر بودن محرز باشد. که اگر این اشکال وارد هم باشد در این جا مشکلی نداریم زیرا خیر بودن نماز جماعت محرز است.

ص: ۱۰۸۳

لذا عمده اشکال همین بود که عرض کردیم که از اخبار تسامح در أدله سنن حجیت خبر ضعیف را نفهمیدیم و بلوغ ثواب هر چند منشأ إعطاء ثواب می شود ولی اولاً از این جایی که خبر صحیح ثواب مبین با آن را بگوید انصراف دارد و ثانیاً إعطاء ثواب تفضلی برای ترغیب مردم، افضلیت فقهیه درست نمی کند و افضلیت فقهیه نیازمند دلیل معتبر است.

اما روایت مسجد کوفه غیر از ضعف سند، معارض هم دارد که البته در سند آن محمد بن سنان است:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي ثَوَابِ الْأَعْمَالِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرُّضَاعَ يَقُولُ الصَّلَاةُ فِي مَسْجِدِ الْكُوفَةِ فَرْدًا - أَفْضَلُ مِنْ سَبْعِينَ صَلَاةً فِي غَيْرِهِ جَمَاعَةً. (۱)

در مقابل آن روایت که می گفت نماز جماعت از نماز در مسجد کوفه افضل است این روایت می گوید نماز فرادا در مسجد کوفه افضل از نماز جماعت است.

روایات مربوط به ثواب در رک وقت فضیلت

اما روایات راجع به وقت فضیلت:

روایات ثواب معینی ذکر نشده است و ما در روایات ثواب معینی پیدا نکردیم.

ولی باید توجه شود که:

گاهی انتظار جماعت موجب تضييع نماز می شود و مکلف داخل در روایاتی می شود که می گوید اگر کسی نماز ظهر را از چهار هفتم شاخص و نماز عصر را از شش هفتم شاخص تأخیر بیندازد فذلک المضييع، و به آقای حکیم می گوئیم که این غیر از وقت فضیلت است و تراحم بین نماز جماعت و تضييع نماز است. این بحث را در جلسه بعد دنبال می کنیم.

ص: ۱۰۸۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: محرمات/غیبت/تعریف غیبت

خلاصه مباحث گذشته:

غیبت

تعریف غیبت

بحث راجع به حرمت غیبت بود. به تعریف غیبت رسیدیم:

از غیبت در کتب لغت تعریف های مختلفی شده است و در برخی روایات هم آن را تعریف کرده اند:

کتب لغت

لسان العرب:

الغَيْبَةُ: مِنَ الْعَيْبِ بِهِ. وَ الْغَيْبَةُ: مِنَ الْاِغْتِيَابِ. وَ اِغْتَابَ الرَّجُلُ صَاحِبَهُ اِغْتِيَابًا إِذَا وَقَعَ فِيهِ، وَ هُوَ أَنْ يَتَكَلَّمَ خَلْفَ إِنْسَانٍ مَسْتَوْرٍ بِسَوْءٍ، أَوْ بِمَا يَعْظُمُ لَوْ سَمِعَهُ وَ إِنْ كَانَ فِيهِ، فَإِنْ كَانَ صَدَقًا، فَهُوَ غَيْبُهُ؛ وَ إِنْ كَانَ كَذِبًا، فَهُوَ الْبُهْتُ وَ الْبُهْتَانُ؛ كَذَلِكَ جَاءَ عَنِ النَّبِيِّ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ، وَ لَا يَكُونُ ذَلِكَ إِلَّا مِنْ وَرَائِهِ، وَ الْاسْمُ: الْغَيْبُ (۱)

مصباح المنير:

(اِغْتَابَهُ) (اِغْتِيَابًا) إِذَا ذَكَرَهُ بِمَا يَكْرَهُ مِنَ الْعَيْبِ وَ هُوَ حَقٌّ وَ الْاسْمُ (الغَيْبَةُ) (۲)

این تعریف ها اشکال دارد:

اما تعریف مصباح المنير:

این اشکال را دارد که غیبت را مختص به ذکر عیبی کرد که شخص مغتاب خوشش نیاید در حالی که غیبت از نظر عرفی اعم است و برخی از افراد به برخی از عیوب افتخار می کنند و برخی از گناهان را کمال می دانند و مثلاً سر مردم کلاه گذاشتن و فریب دادن مردم را هنر و زرنگی می بینند در حالی که عرفاً غیبت است. و در روایات هم عنوان منحصر به غیبت نیست و عنوان اذاعه سر هم آمده است و بر صدق عیب ولو شخص مغتاب خوشش بیاید اذاعه سر صادق است: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَيَّانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ عَوْرَةِ الْمُؤْمِنِ عَلَى الْمُؤْمِنِ حَرَامٌ - فَقَالَ نَعَمْ قُلْتُ أَعْنَى سَفَلِيهِ - فَقَالَ لَيْسَ حَيْثُ تَذْهَبُ إِنَّمَا هُوَ إِذَاعُهُ سِرِّهِ. (۳)

- ۱- (۱) لسان العرب، ابن منظور، ج ۱، ص ۶۵۶.
- ۲- (۲) المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، احمد بن محمد الفیومی، ج ۱، ص ۴۵۸.
- ۳- (۳) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲، ص ۳۷، ابواب آداب الحمام، باب ۸، شماره ۱۴۱۰، ح ۲، ط آل البیت.

حال اگر کسی از فحشا و منکر ابایی ندارد ولی عیب علنی ندارد آیا بیان عیب او غیبت نیست؟

اشکال دیگر تعریف مصباح المنیر این است که: این تعریف شامل عیب مشهور هم می شود: حال یا عیب ظاهر فی حدّ ذاته است مثل این که شخصی کچل است و بیان عیب هم به خاطر تنقیص نیست بلکه برای معرفی او است آیا در این صورت غیبت صدق می کند، حداقل این است که تعمیم غیبت به ذکر عیب مشهور و غیر مستور، خلاف روایات و خلاف قدر متیقن از غیبت و خلاف عنوان اذاعه سرّه است (نه این که عنوان اذاعه سرّ مفهوم داشته باشد که اگر اذاعه غیر سرّه باشد حرام نباشد بلکه می گوییم به این عنوان هم نمی توانیم تمسک کنیم که بگوییم حرام است)

أما تعریف لسان العرب:

هو أن يتكلم خلف إنسان مستور بسوء، أو بما يُعْمَهُ لو سمعه وإن كان فيه

أو بما يغمه لو سمعه برای چیست: عطف به او ظاهر در این است که ممکن است ما یغمه لو سمعه سوء نباشد ولی اگر او بشنود ناراحت می شود که عرف به این غیبت نمی گویند:

مثلاً- اگر بگوییم فلان شخص نماز شب می خواند ناراحت می شود حال یا به خاطر خدا ناراحت می شود و یا این که می ترسد مردم با فهمیدن کرامت های او، سر او را شلوغ کنند: که در این صورت غیبت صدق نمی کند.

و یا چیزی است که او عیب می داند ولی عرف عیب نمی داند مثلاً شخصی عیب می داند که مجتهد نباشد ولی نفی اجتهاد از او عرفاً عیب نیست (و به قول مرحوم خوئی اجتهاد امر آسانی نیست و تنها افراد انگشت شماری به آن می رسند) و همه لازم نیست مجتهد باشند و اجتهاد مقام بالایی است: که در این صورت هم غیبت صدق نمی کند.

بله اگر ملازم با بیان بلاهت او باشد: آن قدر درس خوانده است که اگر در این زمان طولانی به اجتهاد نرسیده باشد ملازم با کودن بودن او است که این عیب می شود. ولی نفی اجتهاد به نظر ما ملازم با کودن بودن نیست. ولی اگر برخی کمالات را نفی کنیم که ملازم با کودن بودن باشد عیب است ولی اگر ملازم با کودن بودن نباشد هر چند او عیب می داند ولی اشکالی ندارد.

تعریف غیبت در روایات

أما راجع به روایات

روایت اول

روایت وصیت پیامبر به اباذر: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ فِي الْمَجَالِسِ وَ الْأَخْبَارِ بِإِسْنَادِهِ الْأَتِي عَنْ أَبِي ذَرٍّ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى فِي وَصِيَّتِهِ لَهُ قَالَ: يَا أَبَا ذَرٍّ إِيَّاكَ وَالْغَيْبَةَ - فَإِنَّ الْغَيْبَةَ أَشَدُّ مِنَ الزَّنَا قُلْتُ وَ لِمَ ذَاكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ - قَالَ لِأَنَّ الرَّجُلَ يَزْنِي فَيَتُوبُ إِلَى اللَّهِ - فَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِ وَالْغَيْبَةَ لَا تُغْفَرُ حَتَّى يَغْفِرَهَا صَاحِبُهَا - يَا أَبَا ذَرٍّ سَبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ وَقِتَالُهُ كُفْرٌ - وَ أَكَلُ لَحْمِهِ مِنْ مَعَاصِي اللَّهِ - وَ حُرْمَةُ مَالِهِ كَحُرْمَةِ دَمِهِ - قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا الْغَيْبَةُ - قَالَ ذِكْرُكَ أَخَاكَ بِمَا يَكْرَهُ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ - فَإِنْ كَانَ فِيهِ الَّذِي يُذَكَّرُ بِهِ - قَالَ اعْلَمْ أَنَّكَ إِذَا ذَكَرْتَهُ بِمَا هُوَ فِيهِ - فَقَدْ اغْتَبْتَهُ وَإِذَا ذَكَرْتَهُ بِمَا لَيْسَ فِيهِ فَقَدْ بَهْتَهُ. (۱)

(تعبیر در این روایت اختصاص به روایت شیعه ندارد و در سنن بیهقی جلد ۱۰ صفحه ۲۴۷ نیز این تعبیر وجود دارد که غیبت ذکرک أخاک بما یکره است.)

ذکرک أخاک بما یکرهه (که در أمالی شیخ طوسی است) و یا ذکر أخاک بما یکره و یا بما یکره (که رد وافی و وسائل است.)

ص: ۱۰۸۷

۱- (۴) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۲، ص ۲۸۱، ابواب احکام العشره، باب ۱۵۲، شماره ۱۶۳۰۸، ح ۹، ط آل البیت.

اگر بما یکرهه یا بما یکره باشد یعنی سخنی بگوییم که خوشایند او نیست و شامل عیب و غیر عیب می شود.

و اگر بما یکره باشد یعنی ذکر عیب و مکروه یعنی عیب ولی از این حیث که مستور باشد یا نباشد اطلاق دارد.

و چون روایت مجمل است قدر متیقن این است که بما یکره باشد و عیب صدق کند و شخص غیبت شونده هم بدش بیاید: زیرا نسبت عموم من وجه است زیرا ما یکرهه مختص ذکر عیب نیست ولی باید شخص از او بدش بیاید و ما یکره مختص عیب است.

و لکن از این جا نسبت به مورد افتراق ها علم اجمالی شکل می گیرد: مورد افتراق ذکرک أ خاکک بما یکرهه: ذکر ما لیس بعیب که یکرهه المغتاب و مورد افتراق ذکرک أ خاکک بما یکرهه: ذکر عیبی که لایکرهه المغتاب است. علم اجمالی پیدا می کنیم که یکی از این دو مورد افتراق حرام است. انحلال این علم اجمالی را بعداً عرض می کنیم.

نکته ی دیگری که در این روایت است این است که:

در روایت نگفته است که در غیاب او سخن بگوید لذا مرحوم استاد فرموده اند حرمت غیبت أعم است و چه پشت سر او و چه در جلوی روی او باشد حرمت غیبت شاملش می شود لذا هر چند ایذاء نباشد و مثلاً او از غیبت کردن در جلوی رویش اذیت نمی شود ولی غیبت است و حرام است.

لفظ غیبت که انصافاً شامل جلوی رو نمی شود. مگر این که ملا-ک غیبت شامل این صورت شود و بعید نیست زیرا عرفی نیست که بگوییم ملاک غیبت این است که پشت سر شخص حرف بزنیم در حالی که او نمی تواند از خودش دفاع کند. بلکه عرف حرمت غیبت را به ملا-ک آبرو ریزی می داند. علاوه بر این که اطلاق روایت اذاعه سرّه این جا محکم است و شامل سخن در جلوی رو می شود.

وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَيَابَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ الْغَيْبَةُ أَنْ تَقُولَ فِي أُخَيْكَ مَا سَتَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ - وَ أَمَّا الْأَمْرُ الظَّاهِرُ مِثْلَ الْحِدَّةِ وَالْعَجَلَةِ فَلَا - وَ الْبُهْتَانُ أَنْ تَقُولَ فِيهِ مَا لَيْسَ فِيهِ. (۱)

این روایت از غیبت تعریف روشنی کرده است. و ظهور عرفی ما ستره الله علیه عیب است و شامل کسی که نماز شب می خواند و کسی از نماز شب او اطلاع ندارد نمی شود. لذا در این روایت عیب بودن سخن و مستور بودن آن در غیبت دخیل دانسته شده است.

یک بحث اصولی مطرح است: اگر شبهه مصداقیه عیب داشتیم و نمی دانیم مستور است یا مشهور است و حالت سابقه آن را نمی دانیم که از ابتدا مستور بوده است یا مشکوف بوده است، آیا می توانیم برائت جاری کنیم؟ روی آن فکر کنید. دلالت روایت تمام است.

از لحاظ سندی: عبدالله بن سیابه توثیق ندارد و کثیر الروایه نیست و حدود ۳۶ روایت دارد و شیخ در رجال می فرماید: عبد الرحمن بن سیابه: الكوفي البجلي البزاز: مولى، أسند عنه، من أصحاب الصادق ع، رجال الشيخ (۲): حال این أسند عنه یا أسند عنه به چه معنا است. برخی گفته اند یعنی حدیث مسند از پیامبر نقل کرده است و این تعبیر در کتب عامه هم آمده است. آقای خوئی فرموده اند که ما معنای این جمله را نفهمیدیم. و بخی رساله نوشته اند که مراد از این اسند عنه چه می باشد و ما نیز فعلاً به نتیجه قاطعی نرسیدیم و بررسی کامل نکرده ایم. به هر صورت تأثیری در بحث فقهی ما ندارد.

ص: ۱۰۸۹

۱- (۵) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۲، ص ۲۸۸، ابواب احکام العشره، باب ۱۵۴، شماره ۱۶۳۲۵، ح ۲، ط آل البیت.

۲- (۶) معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال، سید ابوالقاسم خوئی، ج ۱۰، ص ۳۶۰، شماره ۶۳۹۳.

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ عَنْ دَاوُدَ بْنِ سَرْحَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْغَيْبِ - قَالَ هُوَ أَنْ تَقُولَ لِأَخِيكَ فِي دِينِهِ مَا لَمْ يَفْعَلْ - وَتَبْتَ عَلَيْهِ أَمْرًا قَدْ سَتَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ - لَمْ يَقُمْ عَلَيْهِ فِيهِ حَدٌّ. (۱)

غیبت به معنای اعم هم داریم که شامل تهمت هم می شود و این روایت ابتدا مصداق بهتان را ذکر کرده است و بعد مصداق غیبت را ذکر کرده است که آن تثبث یعنی تنشر علیه امرأ قد ستره الله علیه. از این روایت استفاده می شود که اگر حد بر کسی جاری شد دیگر غیبت او حرام نیست.

نکته ای که این روایت دارد این است که قید «فی دینه» دارد:

یعنی اگر گفته شود فلانی بخیل است یا فلانی کودن است حرام نباشد زیرا به دین او لطمه نمی زند. ولی این قابل التزام نیست و اگر این قید هم باشد از باب ذکر مورد اهم است زیرا در روایت عبدالله بن سیابه که البته سند آن مشکل داشت گفت امر ظاهر مثل حده و عجله غیبت نیست و حده و عجله امر دینی نیست ولی چون ظاهر است غیبت نیست ولی اگر امر باطن بود همین دو مورد غیبت می بود.

ولی به این روایت اشکال سندی شده است زیرا معلی بن محمد در سند روایت است لذا ضعیف است و اختصاص غیبت به ذکر عیب های دینی را نمی توان از این روایت استفاده کرد.

ص: ۱۰۹۰

۱- (۷) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۲، ص ۲۸۸، ابواب احکام العشره، باب ۱۵۴، شماره ۱۶۳۲۴، ح ۱، ط آل البیت.

به نظر ما سند روایت قابل تصحیح است: و آقای خویی در پاورقی مصباح الفقاهه گفته اند که معلی بن محمد ضعیف است ولی بعد ها به خاطر این که در تفسیر قمی است ایشان را توثیق می کردند. ولی ما تفسیر قمی را دلیل بر توثیق رجال تفسیر نمی دانیم ولی باز وثاقت معلی بن محمد را به خاطر اکثر روایت اجلاء بعید نمی دانیم: کلینی ۵۰۰ روایت از معلی بن محمد نقل می کند و در ابتدای کافی گفته است: ای برادر من به من گفتی دوست دارم کتابی بنویسی که مشتمل بر آثار صحیحی از صادقین باشد تا به آن عمل کنم. من این کتاب کافی را نوشتم و ارجوان اکنون کما توخیت و با این بیان ۵۰۰ روایت را از معلی بن محمد نقل کند و او را ثقه نداند.

اما این که سهل بن زیاد دو هزار روایت در کافی از او نقل شده ولی باز ثقه نمی دانیم به این خاطر است که توثیق سهل معارض دارد و نمی گوئیم کافی او را ثقه نمی دانست. ولی توثیق معلی بن محمد معارض ندارد و این عبارت نجاشی: کان مضطرب المذهب و الحدیث و کتبه قریبه دلیل بر تضعیف نیست زیرا اضطراب در مذهب با وثاقت منافات ندارد. و اضطراب در حدیث هم با وثاقت منافات ندارد زیرا به معنای نوسان حدیث است و گاهی حدیث با متن قوی و گاهی حدیث با متن منکر و غریب و غیر قابل قبول نقل می کرده است و این احادیث منکره کم هم نبوده است و گرنه زراره هم احادیث منکره به شکل نادر دارد. و مؤید وثاقت او این است که نجاشی می گوید کتب او قریب است یعنی متن خوبی دارد.

لذا بعید نیست که از اکثر روایت کلینی از معلی بن محمد وثاقت او را بفهمیم و سند را تصحیح کنیم. برخی هم مثل مرحوم نائینی تمام روایات کافی را معتبر می دانند.

شرائط صدق غیبت

به نظر ما از نظر عرفی صدق غیبت مشروط به شرائطی است:

شرط اول

سخن مشتمل بر عیب باشد: عیب دینی یا عرفی. و ذکر بیماری مثل این که گفته شود فلانی سرطان دارد غیبت نیست. ولی اگر گفته شود فلانی ایدز دارد عرفاً عیب است هر چند بعد آن را توجیه کنیم که این بیماری به خاطر تزریق آمپول آلوده بوده است. حتی نسبت یک شخصی که بگوییم خانواده خوبی ندارد یا برادر او چنین است.

لذا چیزی که عرفاً عیب نیست اطلاق غیبت شامل او نمی شود.

و ذکر عیب ولو بدون قصد تنقیص غیبت است هر چند قصد کمک به او را داشته باشد، مثلاً عیب را می گوید و بعد می گوید او را دعا کنید.

کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /ادامه مسأله نهم (تزامم بین وقت فضیلت و نماز جماعت) ۹۶/۰۲/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /ادامه مسأله نهم (تزامم بین وقت فضیلت و نماز جماعت)

خلاصه مباحث گذشته:

ادامه مسأله نهم (تزامم بین وقت فضیلت و نماز جماعت)

يستحب التعجيل في الصلاة في وقت الفضيله و في وقت الاجزاء بل كلما هو أقرب إلى الأول يكون أفضل إلا إذا كان هناك معارض كانتظار الجماعة أو نحوه - قد مر أن الأفضل في كل صلاة تعجيلها فنقول يستثنى من ذلك موارد ... السادس لانتظار الجماعة إذا لم يفض إلى الإفراط في التأخير

ص: ۱۰۹۲

نظر صاحب عروه

بحث راجع به این بود که صاحب عروه فرمود:

تأخیر نماز از اول وقت برای انتظار جماعت و یا انتظار حضور در مسجد، فضیلت دارد مگر این که منجر به افراط در تأخیر نماز بشود.

نظر مرحوم حکیم

مرحوم حکیم اعتراض کردند که: حتی اگر منجر به افراط در تأخیر شود ثواب عظیم نماز جماعت منشأ می شود که تأخیر برای درک این ثواب عظیم اولی از اتیان به نماز در وقت فضیلت باشد.

نظر مرحوم تبریزی

مرحوم استاد مشابه همین فرمایش مرحوم حکیم را بیان کرده اند: که ما باید در دو مقام بحث کنیم؛

مقام اول تأخیر نماز از اول وقت در جایی که قبل از فوت وقت فضیلت نماز جماعت برقرار می شود:

که در این صورت شکی نیست که تأخیر نماز برای درک نماز جماعت اولی است زیرا در روایت وارد شده است که نماز جماعت بیست و پنج برابر نماز فرادا است: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْتِيَنَاهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤَيْدٍ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَيَّانٍ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الصَّلَاةُ فِي جَمَاعَةٍ تَفْضُلُ عَلَى كُلِّ صَلَاةٍ الْفَرْدِ بِأَرْبَعٍ وَعِشْرِينَ دَرَجَةً تَكُونُ خَمْسًا وَعِشْرِينَ صَلَاةً. (۱)

ولی در مورد نماز اول وقت همچون تعبیراتی نداریم و تنها می گوید:

وَ عَنِ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنِ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنِ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع أَصْلَحَكَ اللَّهُ وَقْتُ كُلِّ صَلَاةٍ - أَوَّلُ الْوَقْتِ أَفْضَلُ أَوْ وَسْطُهُ أَوْ آخِرُهُ قَالَ أَوْلَاهُ - إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ - يُحِبُّ مِنَ الْخَيْرِ مَا يُعَجَّلُ. (۲)

ص: ۱۰۹۳

۱- (۱) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۸۵، ابواب صلاه الجماعه، باب ۱، شماره ۱۰۶۷۵، ح ۱، ط آل البيت.

۲- (۲) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص ۱۲۲، ابواب المواقی، باب ۳، شماره ۴۶۸۳، ح ۱۲، ط آل البيت.

و يَأْتِيَنَاهُ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ وَ فَضَالَةَ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ يَغْنِي عَبْدَ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: لِكُلِّ صِيَامٍ وَقْتَانِ وَ أَوَّلُ الْوَقْتَيْنِ أَفْضَلُهُمَا - وَ لَمَّا يَنْبَغِي تَأْخِيرُ ذَلِكَ عَمِيداً - وَ لَكِنَّهُ وَقْتُ مَنْ شُغِلَ أَوْ نَسِيَ أَوْ سَهَا أَوْ نَامَ - وَ لَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَجْعَلَ آخِرَ الْوَقْتَيْنِ وَقْتاً إِلَّا مِنْ عُدْرٍ أَوْ عَلَيْهِ (١).

این روایات دلیل بر افضلیت نماز اول وقت بر نماز جماعت نیست.

یا مثلاً در نماز صبح داریم که در ابتدای طلوع فجر نماز بخوانید تا ملائکه لیل و ملائکه نهار هر دو آن را ثبت کنند که عملاً ثوابش معادل ثواب دو نماز می شود که قابل مقایسه با ثواب نماز جماعت نیست که حداقل بیست و پنج برابر ثواب نماز فرادا است.

مقام دوم این است که نماز جماعت منشأ فوت وقت فضیلت شود؛

- که در این جا مرحوم خویی در فضیلت درک جماعت اشکال کرده اند و فرموده اند:

روایات فضیلت نماز جماعت، انصراف به نماز جماعت هایی دارد که در وقت فضیلت خوانده می شده است. و متعارف در زمان ائمه و در زمان کنونی همین است. و در روایات برای تأخیر نماز تعابیر تنیدی آمده است و تأخیر نماز را تضييع نماز دانسته اند و برخی از فقهاء مثل صاحب حدائق به خاطر همین تعبیرات فرمودند واجب تکلیفی است که مختار در همین وقت معروف به وقت فضیلت نماز بخواند.

- ولی مرحوم استاد این را قبول نکرده اند و فرموده اند:

اگر تضييع نماز عصر مثلاً به به این باشد که نزدیک غروب آفتاب نماز جماعت برقرار شود قبول داریم. ولی این که شش هفتم شاخص بگذرد اشکالی ندارد و صحیحه سلیمان بن خالد: وَ عَنْهُ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْعَصْرُ عَلَى ذِرَاعَيْنِ - فَمَنْ تَرَكَهَا حَتَّى تَصِيرَ عَلَى سِتِّهِ أَقْدَامٍ فَذَلِكَ الْمُضَيِّعُ (٢). این روایت باید حمل بر تضييع وقت فضیلت شود نه این که بر تضييع وقت نماز حمل شود زیرا تضييع وقت نماز به این است که يدعها حَتَّى تَصِفَّرَ وَ تَغِيبَ یعنی خورشید زرد شود و در شرف غائب شدن باشد. لذا اگر نماز فرادا را رها کند که بعد از اصفرا شمس نماز جماعت را بخواند قبول داریم که تضييع است و نماز فرادا مقدم است.

ص: ۱۰۹۴

۱- (۳) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص ۱۱۹، ابواب المواقیت، باب ۳، شماره ۴۶۷۵، ح ۴، ط آل البیت.

۲- (۴) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص ۱۵۲، ابواب المواقیت، باب ۹، شماره ۴۷۷۷، ح ۲، ط آل البیت.

و این که مرحوم خوئی فرمودند: أدله فضیلت نماز جماعت انصراف به نماز های متعارف دارد که نماز را در وقت فضیلت می خواندند و جهی ندارد زیرا همه نماز جماعت ها در مساجد نبوده است بلکه در خانه هم نماز جماعت خوانده می شده است و اهل و فرزند و یا دوست مأوموم می شدند و أدله فضیلت نماز جماعت هم اطلاق دارد و شامل این موارد هم می شود.

لذا مرحوم استاد می فرماید: به نظر ما حتی اگر به افراط در تأخیر منجر شود باز أفضل این است که صبر شود تا نماز با جماعت خوانده شود، مگر این که تزییع نماز صورت بگیرد.

ایشان می فرماید: ما در تأخیر نماز اول وقت برای درک فضیلت نماز در مسجد هم همین را می گوئیم که تأخیر أفضل است: زیرا أقل مساجد، مسجد بازار است که دوازده برابر نماز فرادا است و نماز در مسجد قبیله ۲۵ برابر نماز در خانه است و در مورد رعایت وقت فضیلت چنین تعابیری وارد نشده است و این قدر ثواب نگفته اند:

مؤثقه سکونی؛ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ يَسِينَةَ عَنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ حَسَّانَ عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ النَّوْفَلِيِّ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ ع قَالَ: صَلَاةٌ فِي بَيْتِ الْمَقْدِسِ تَعْدِلُ أَلْفَ صَلَاةٍ - وَ صَلَاةٌ فِي الْمَسْجِدِ الْأَعْظَمِ مِائَةَ صَلَاةٍ - وَ صَلَاةٌ فِي مَسْجِدِ الْقَبِيلَةِ خَمْسُ وَ عِشْرُونَ صَلَاةً - وَ صَلَاةٌ فِي مَسْجِدِ السُّوقِ اثْنَتَا عَشْرَةَ صَلَاةً - وَ صَلَاةٌ الرَّجُلِ فِي بَيْتِهِ وَحْدَهُ صَلَاةً وَاحِدَةً. (۱) (ظاهراً مراد از مسجد اعظم مسجد جامع است و گرنه در مورد نماز فریضه در مسجد الحرام و مسجد النبی و مسجد الکوفه و بیت المقدس وارد شده که نماز در آن معادل حج است و نافله در آن معادل عمره است.)

ص: ۱۰۹۵

۱- (۵) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۵، ص ۲۸۹، ابواب احکام المساجد، باب ۶۴، شماره ۶۵۷۳، ح ۲، ط آل البیت.

این محصل فرمایش مرحوم استاد می باشد.

نظر استاد مدّ ظلّه

ولی این مطلب برای ما خالی از اشکال نیست؛

همان طور که مرحوم خویی و آقای سیستانی دارند، فضیلت تأخیر نماز از وقت فضیلت برای درک جماعت، برای ما ثابت نیست زیرا:

روایاتی که می گوید «صلاه جماعه تعدل خمساً و عشرین جماعه» ناظر به ذات نماز است یعنی نماز جماعت با قطع نظر از امتیازات دیگر با نماز فرادای دیگر با قطع نظر از امتیازات دیگر حساب شده است مثل این روایت که می گوید: فضل العالم علی العابد کفضل القمر علی سائر النجوم فی ليله البدر؛ که اگر عالمی باشد که چند مسأله یاد گرفته باشد و در مقابل عابدی باشد که آورع و اتقی الناس باشد این روایت شامل آن نمی شود که این عالم فضیلت بیشتری داشته باشد. در محل بحث هم نماز جماعت فی نفسه و جدای از امتیازات دیگر از نماز فرادا فی نفسه بالاتر است ولی اگر نماز فرادا امتیازات دیگری داشته باشد مثل این که در نماز فرادا حضور قلب بیشتری داشته باشد به خاطر شرائطی که در مسجد وجود دارد که باعث می شود حضور قلب را از دست بدهد مثل وجود صور ارواح و مجسمه ها، معلوم نیست این نماز فرادا که با حضور قلب است ۲۵ مرتبه کمتر از نماز جماعت بدون حضور قلب باشد. لذا در این جا هم می گوئیم معلوم نیست نماز جماعتی که در وقت فضیلت خوانده نمی شود ۲۵ برابر نماز فرادایی باشد که در وقت فضیلت خوانده می شود.

و معنای ان الله يحب من الخیر عاجله نیز حیثی است یعنی وقتی دو چیز خیر اند و من جمیع الجهات مساوی اند خدا عاجل را دوست دارد ولی اگر متأخر اشدّ خیراً باشد مثل نماز شب قبیل طلوع فجر، خدا آن را هم دوست دارد و برای درک فضیلت متأخر مثل همین نماز شب مجبوریم تأخیر بیندازیم و افضل تأخیر است نه این که ابتدای شب خوانده شود.

ص: ۱۰۹۶

و سارعوا إلى مغفرة من ربكم متعلق آن مسارعت به مغفرت خدا است نه این که اگر واجب یا مستحب موسیعی بود سریع تر آن را انجام دهیم بلکه به این معنا است که بر هم دیگر پیشی بگیرید و به سمت مغفرت خدا بشتابید و گاهی مغفرت خدا در تأخیر یک فعل است مثل نماز شب قبل از طلوع فجر. یا مثل نماز عشاء که مغفرت خدا در این است که بعد از ذهاب حمزه مغریه خوانده شود.

خلاصه این که: در تراحم بین نماز جماعت و وقت فضیلت دلیلی بر استحباب درک جماعت ولو منجر به فوت وقت فضیلت شود، نداریم ولی اگر قبل از فوت وقت فضیلت نماز جماعت خوانده شود تأخیر نماز اشکالی ندارد.

نکته باقیمانده از بحث استحباب تفریق بین دو نماز

نکته ای هم از بحث قبل مانده است که مطرح می کنیم؛

صاحب عروه فرمود که تفریق بین دو نماز افضل است که مرحوم خویی فرمود فیه اشکال و آقای سیستانی فرمود لم یثبت استحباب التفریق بعنوانه.

برخی به ما اشکال کرده اند که:

وقتی شما روایت ذکری را سنداً و دلالتاً قبول کردید چرا ملتزم به استحباب تفریق نمی شوید.

و آقای خویی با این که روایات استحباب تفریق را قبول کرد ولی معارض پیدا کرد و فرمود: «إن هی إلا سبحتک» قرینه بر خلاف بلکه معارض با این روایاتی است که می گوید تفریق افضل است (به این بیان که فاصله بین نماز ظهر و عصر به جهت نافلة است و اگر نافلة نمی خوانی یا مثل سفر نافلة ساقط است نماز عصر را بدون فاصله بخوان و تفریق افضل نیست و استحباب تفریق به خاطر نافلة است)؛

ص: ۱۰۹۷

ولی شما این معارضه را قبول نکرديد و فرموديد:

أولاً: اگر این روایات که می گفت «إن هی إلا سبحتک یا شرع لمکان النافله» تمام شود جمع عرفی دارد و کشف می شود که التفریق أفضل به این خاطر که نافله بین دو نماز خوانده شود گفته شده است و تعارض ندارند و وجهی برای این تعارض نیست. (مرحوم خوئی به جهت معارضه فتوا نداده اند ولی عام فوقانی بعد از تعارض را بیان نکرده اند و شاید در نظر مبارک ایشان این بوده که إن الله یحب من الخیر عاجله عام فوقانی است.)

ثانیاً: در مقابل این روایات «إن هی إلا سبحتک یا شرع لمکان النافله» روایتی است که صحیحه است:

و یأیدیه عن الحسین بن سعید عن عبد الله بن محمد قال: کتبتُ إلیه جعلتُ فداک روای أصیحابنا- عن أبی جعفر و أبی عبد الله ع أنهما قالا- إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتین- إلا أن بین یدیهما سبحة- إن شئت طولت و إن شئت قصرت- و روای بعض موالیک عنهما- أن وقت الظهر علی قدمین من الزوال- و وقت العصر علی أربعه أقدام من الزوال- فإن صلیت قبل ذلک لم یجزک- و بعضهم یقول یجزی و لکن الفضل فی انتظار القدمین و الأربعه أقدام- و قد أخبیت جعلتُ فداک أن أعرف- موضع الفضل فی الوقت- فکتب القدمان و الأربعه أقدام صواباً جميعاً. (۱)

که سه قول را نقل می کند و امام علیه السلام القدمان و أربعه أقدام را صواب معرفی می کند. و روایت إن هی إلا سبحتک را ترجیح نمی دهد که معنایش این است که روایت إن هی إلا سبحتک بیان جواز می کند نه استحباب در مقابل عامه که می گفتند تأخیر نماز عصر واجب است این روایت می گوید تأخیر نماز عصر واجب نیست و تقدیم نماز و خواندن آن قبل از بلوغ الظل مثله، جایز است.

ص: ۱۰۹۸

۱- (۶) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص ۱۴۸، ابواب المواقیت، باب ۸، شماره ۴۷۷۰، ح ۳۰، ط آل البیت.

لذا عرض ما این می شود که حال که به خاطر این روایت صحیحه، روایت إن هی إلا سبحتک حمل بر ترخیص شد دیگر تعارض و یا جمع عرفی برطرف شد و التفریق أفضل باقی می ماند و إن هی إلا سبحتک هم می گوید تقدیم نماز عصر جایز است که منافات با استحباب تفریق ندارد. و این اشکالی است که به ما می شود.

و جواب ما این است که:

ما معتقدیم التفریق أفضل در ارتکاز متشرعی در آن زمان ظهور بیش از این نداشت که جمع بین دو نماز به این است که نماز در غیر وقت فضیلت، خوانده شود به این که عصر مقدم شود و یا ظهر مؤخر شود و این خلاف فضیلت است و التفریق أفضل در مقابل جمع است که در روایت دارد که جمع رسول الله بین صلاتین من غیر مطر و لا-سفر. لذا تفریق بیش از این ظهور ندارد که اتیان هر نمازی در وقت فضیلت آن أفضل است لذا ما هم مثل آقای خویی و آقای سیستانی می گوییم استحباب تفریق فی نفسه ثابت نشده است و تنها به جهت رعایت وقت فضیلت مستحب است.

مسأله دهم عروه

يستحب الغسل بصلاه الصبح أى الإتيان بها قبل الأسفار فى حال الظلمه

این مسأله را قبلاً بحث کردیم و روایت وارد شده که اگر در ابتدای طلوع فجر نماز صبح را بخوانی هم ملائکه لیل و هم ملائکه نهار آن نماز را ثبت می کنند که دلیل بر افضلیت نماز صبح در این وقت است.

مسأله یازدهم عروه

كل صلاه أدرك من وقتها فى آخره مقدار ركعه فهو أداء و يجب الإتيان به فإن من أدرك ركعه من الوقت فقد أدرك الوقت لكن لا يجوز التعمد فى التأخير إلى ذلك

ص: ۱۰۹۹

این مسأله را هم قبلاً بحث کردیم.

فصل سوم عروه: اوقات رواتب

ما این فصل را زیاد بحث نمی کنیم و از لابلاي بحث های گذشته مقداری روشن شد.

روایت می گوید: وقتی شما دو هفتم شاخص شد دیگر نافله ظهر را نخوان و نماز ظهر را بخوان و وقتی چهار هفتم شاخص شد نافله عصر را نخوان و نماز عصر را بخوان و این را قبلاً بحث کردیم و تکرار آن لازم نیست.

مهم در اوقات الرواتب این است که وقت نماز شب را بحث کنیم که وقت نماز شب برای حاضر از ابتدای شب است کما علیه جماعه کالسید السیستانی و یا از نیمه شب است. در جلسه بعد این را بحث می کنیم و بعد احکام اوقات را دنبال می کنیم.

کتاب الصلاة/اوقات فرائض و رواتب /حکم درک یک رکعت نماز با تیمم در وقت /منتهای وقت نافله ظهر و عصر ۹۶/۰۲/۱۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات فرائض و رواتب /حکم درک یک رکعت نماز با تیمم در وقت /منتهای وقت نافله ظهر و عصر

خلاصه مباحث گذشته:

اوقات نماز های یومیه

مسأله یازدهم عروه

کل صلاة أُدرک من وقتها فی آخره مقدار رکعه فهو أداء و يجب الإتيان به، فإن من أدرک رکعه من الوقت فقد أدرک الوقت لکن لا يجوز التعمد فی التأخیر إلى ذلك

مشروعیت نمازی که یک رکعت از آن با تیمم در وقت قرار می گیرد

فرعی در فرمایش مرحوم خوئی در ذیل قاعده من أدرک در مسأله یازدهم عروه، مطرح شده است:

اگر کسی وضو بگیرد یک رکعت از نماز را هم در وقت درک نمی کند و اگر تیمم کند یک رکعت را در وقت درک می کند. آیا واجب است تیمم کند و نماز ادایی بخواند و یا واجب نیست؛

ص: ۱۱۰۰

مناقشه در مشروعیت

ممکن است گفته شود که در این حال، دلیلی بر مشروعیت تیمم نداریم زیرا این شخص مریض نیست تا آیه (إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى

أَوْ عَلَى سَيْفٍ أَوْ حَيَاءٍ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمْ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا) شامل او شود و به ملاک ضیق وقت می خواهد تیمم کند و ملاک ضیق وقت در جایی است که این شخص بتواند کل نماز را در وقت درک کند که در صحیحه زراره تعبیر می کند اذا خاف الوقت فليتمم. (مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا قَالَ: إِذَا لَمْ يَجِدِ الْمَسَافِرُ الْمَاءَ فَلْيَطْلُبْ مَا دَامَ فِي الْوَقْتِ - فَإِذَا خَافَ أَنْ يَفُوتَهُ الْوَقْتُ - فَلْيَتَيَمَّمْ وَ لِيُصَلِّ فِي آخِرِ الْوَقْتِ - فَإِذَا وَجِدَ الْمَاءَ فَلَا قَضَاءَ عَلَيْهِ وَ لِيَتَوَضَّأْ لِمَا يَسْتَقْبِلُ (۱)) ولی اگر وقت ضیق است و با تیمم هم کل رکعات در وقت درک نمی شود دلیلی بر مشروعیت تیمم نداریم.

اثبات مشروعیت با قاعده من أدرك

و این که قاعده من أدرك در وقت توسعه می دهد:

عدم وجود اطلاق در دلیل این قاعده

جواب داده می شود که اطلاق در قاعده من أدرك نسبت به این فرض نیست زیرا دلیل قاعده من أدرك موثقه عمار سبابی است (و بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَعْجُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَالٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَيْدِقِ بْنِ صَيْدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ السَّاباطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: فَإِنْ صَلَّى مِنَ الْعِدَاةِ رُكْعَةً ثُمَّ طَلَعَتِ الشَّمْسُ - فَلَيْتَمَّ الصَّلَاةَ وَ قَدْ حَازَتْ صِلَاتُهُ - وَ إِنْ طَلَعَتِ الشَّمْسُ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ رُكْعَةً فَلْيَقْطَعْ الصَّلَاةَ - وَ لَا يُصَلِّ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ وَ يَذْهَبَ شُعَاعُهَا (۲)) که ظاهرش این است که صلی رکعه من الغداه حسب وظیفته، أما این که وظیفه اش وضو بود یا تیمم، در مقام بیان آن نیست.

ص: ۱۱۰۱

-
- ۱- (۱) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۳، ص ۳۶۶، ابواب التیمم، باب ۱۴، شماره ۳۸۸۳، ح ۳، ط آل البيت.
 - ۲- (۲) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص ۲۱۷، ابواب المواقیف، باب ۳۰، شماره ۴۹۶۱، ح ۳، ط آل البيت.

ممکن است کسی بگوید باید ببینیم که از قاعده من ادرک چه چیزی استفاده می کنیم:

اگر تنزیل در وقت استفاده شود به این معنا که من ادرک بعض الوقت فقد ادرک تمام الوقت؛ طبق این معنا اگر کل وقت را درک می کردیم وظیفه ما این بود که حال که نمی توانیم وضو بگیریم تیمم کنیم لذا در فرضی که جزئی از وقت را درک می کند گویا تمام وقت را درک کرده است لذا باید تیمم کنیم.

و اگر تنزیل به لحاظ رکعت استفاده شود یعنی من ادرک رکعه من الصلاه فقد ادرک الصلاه؛ طبق این معنا مراد از رکعه من الصلاه، یک رکعت مشروع است و اول کلام است این شخصی که یک رکعت از نماز را با تیمم درک می کند یک رکعت مشروع را درک کرده باشد.

و ظاهر تنزیل، تنزیل رکعت است نه تنزیل جزء وقت به منزله تمام وقت.

دوری بودن اثبات مشروعیت با قاعده من ادرک

و این که بخواهیم با قاعده من ادرک مشروعیت تیمم را اثبات کنیم دوری است زیرا هر کدام بر دیگری توقف دارد:

زیرا قاعده من ادرک متوقف بر این است که این رکعت با تیمم مشروع باشد (زیرا درک یک رکعت غیر مشروع مثلاً بدون وضو و تیمم فایده ندارد و باید یک رکعت مشروع باشد تا قاعده من ادرک شامل آن شود) تا ادراک رکعه مشروع صدق کند و قاعده من ادرک موضوع پیدا کند.

و از طرف دیگر مشروعیت تیمم به خاطر ضیق وقت، متوقف بر جریان قاعده من ادرک است و گرنه تیمم برای درک یک رکعت مثل تیمم برای درک نیم رکعت از نماز می شود که غیر مشروع است و قاعده من ادرک می خواهد یک رکعت نماز با تیمم در وقت را مشروع کند.

خلاصه این که: قاعده من أدرك متوقف بر تحقق موضوع و مشروعیت یک رکعت با تیمم است و مشروعیت یک رکعت با تیمم هم متوقف بر شمول قاعده من أدرك نسبت به آن است.

جواب مرحوم خوئی از اشکال دور

مرحوم خوئی دو جواب داده اند؛

جواب اول

اگر پنج دقیقه به غروب آفتاب وقت بود و با تیمم کل چهار رکعت در وقت خوانده می شد اذا خاف الوقت فلیتیمم شامل او می شد و حال هم که دو دقیقه تا غروب آفتاب فرصت باقی است مشروعیت تیمم ادامه پیدا می کند. (و هذه الوظيفة باقية إلى أوان بقاء مقدار الركعة، إذ لم يطرأ ما يوجب ارتفاعها، أو انقلابها إلى وظيفة أخرى (۱)).

جواب دوم

الصلاة لا تسقط بحال: این شخصی که یک رکعت با تیمم فرصت دارد اگر تیمم کند می تواند نماز ادایی بخواند و ادای نماز هیچ گاه از مکلف ساقط نمی شود. و الصلاة لا تسقط بحال مربوط به أداء است.

انصافاً هر دو جواب ناتمام است:

مناقشه در جواب اول

در جلد ۱۰ موسوعه صفحه ۱۵۸ در بحث تیمم صریحاً فرمودید:

اگر پنج دقیقه به غروب آفتاب مانده است و اگر تیمم کند می تواند کل نماز را در وقت بخواند باید تیمم کند (به خاطر آیه شریفه: اذا قمتم إلى الصلاة و كنتم مرضى فتمموا یعنی اگر برای ادای نماز در وقت قیام کردید و نتوانستید برای آن وضو بگیرید تیمم کنید و روایت صحیحه: اذا خاف الوقت فلیتیمم.) ولی اگر وقت کمتر باشد و با تیمم سه رکعت و با وضو یک رکعت از نماز را درک می کند و فوت یک رکعت از نماز عصر قطعی است: شما فرمودید این جا باید وضو بگیرید زیرا مقتضای اولیه این است که تکلیف ساقط است ولی دلیل ثانوی یعنی قاعده من أدرك توسعه می دهد و لذا دلیل شرطیت وضو می گوید باید وضو بگیرد لذا وظیفه عوض شده است.

ص: ۱۱۰۳

و غیر از این فرمایش، این مطلب که چیزی پیش نیامده تا وظیفه عوض شود صحیح نیست زیرا حالت عوض شده است و قبلاً پنج دقیقه تا غروب فاصله بود و با تیمم کل رکعات نماز در وقت درک می شد و الآن دو دقیقه وقت باقی است و کل رکعات نماز با تیمم در وقت درک نمی شود و لذا حالت جدیدی است و استصحاب بقاء مشروعیت تیمم هم استصحاب در شبهات حکمیه انحلالیه است و دلیل مشروعیت برای کسی بود که کل رکعات نماز را با تیمم درک کند. لذا اصل براءت می گوید نماز با تیمم در فرضی که یک رکعت را با تیمم درک می کند، واجب نیست و اگر هم بخواند استصحاب بقاء حدث و عدم طهارت، حکم به بطلان نماز می کند.

مناقشه در جواب دوم

أولاً: این عبارت الصلاة لاتسقط بحال از روایتی در باب استحاضه اقتباس شده است: لاتدع الصلاة بحال و بارها عرض کرده ایم که این عبارت و عطف است یعنی سختی نماز بر مستحاضه با انجام وظیفه مستحاضه باعث نشود که نمازش را رها کند و این روایت در مقام تشریح نیست تا بخواهد شامل ما نحن فیه شود.

ثانياً: لاصلاة إلا بطهور حاکم بر الصلاة لاتسقط بحال است؛ و لذا خود مرحوم خوئی فرمود که بر فاقد الطهورین ادای نماز واجب نیست. و این به جهت حکومت است و لاصلاة إلا بطهور می گوید نماز بی طهور اصلاً نماز نیست.

جواب استاد از اشکال دور

لذا با این بیان مرحوم خوئی مشکل حل نشد ولی انصاف این است که مدّعی آقای خوئی صحیح است زیرا این که بگوییم این شخص که می تواند با تیمم یک رکعت از نماز را در وقت درک کند بر او نماز واجب نیست و براءت جاری کنیم و یا استصحاب عدم طهارت جاری کنیم و بگوییم این نماز محکوم به بطلان است، خلاف اطلاق أدله بدلیت تیمم است مثل صحیح حلی: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَلِيٍّ الْحَلَبِيِّ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ يَمُرُّ بِالرَّكِيَّةِ وَ لَيْسَ مَعَهُ دَلْوٌ قَالَ لَيْسَ عَلَيْهِ أَنْ يَدْخُلَ الرَّكِيَّةَ لِأَنَّ رَبَّ الْمَاءِ هُوَ رَبُّ الْأَرْضِ فَلْيَتَيْمَمْ (۱). شخصی از بیابان عبور می کرد و دلوی همراه ندارد تا آب بکشد که امام علیه السلام فرمود لازم نیست درون چاه برود و خدای آب خدای خاک هم هست و لذا تیمم کند. که ظاهر روایت این است که در فرضی که نسبت به وضو مشکل پیدا می کنیم بدل اضطراری آن تیمم است. و در روایت دیگر آمده است: یکفیک عشر سنین یعنی خاک برای کسی که عذر در استعمال آب دارد تا ده سال هم بدل قرار می گیرد. و این شخص هم در استعمال آب عذر دارد و فرصت ندارد تا یک رکعت را با وضو در وقت درک کند و گرنه وظیفه او این بود که وضو بگیرد و یک رکعت را در وقت درک کند.

ص: ۱۱۰۴

و دوری که در این جا لازم می آید دور معی است:

یعنی هر شی ای بر وجود شیء آخر ولو در طول آن توقّف دارد مثل این که می خواهید عدالت زید و عالم بودن زید را استصحاب کنید و موضوع مرکب از علم و عدالت است و هر دو مشکوک اند و لذا هر کدام از استصحاب عدالت و استصحاب عالم بودن زید متوقّف بر دیگری است و بدون دیگری اثر ندارد و لغو است. و لکن دو معی است یعنی هر کدام بر وجود تعلیقی دیگری توقّف دارد یعنی استصحاب عدالت زید می گوید: ای استصحاب علم زید آیا تو ولو در طول جریان من جاری می شوی. استصحاب علم زید هم در طول جریان عدالت زید جاری می شود لذا استصحاب عدالت و استصحاب علم جاری می شود. و دور معی اصلاً دور نیست و ما یتوقّف علیه چیز دیگری است و وجود تعلیقی است مثل این که عمرو رفتن به خانه میزبان را متوقّف بر آمدن زید کند و زید هم رفتن به خانه میزبان را متوقّف بر آمدن عمرو کند که در این مثال آمدن زید بر آمدن فعلی عمرو با قطع نظر از آمدن زید توقّف ندارد بلکه بر قضیه شرطیه توقّف دارد: اذا جاء عمرو یجیء زید و این قضیه شرطیه صادق است.

در این جا هم همین گونه است: وقتی اطلاق بدلیت تیمم در فرضی که قاعده من أدرك ولو در طول دلیل بدلیت تیمم می آید، اشکالی ندارد.

اوقات رواتب

راجع به اوقات نوافل نماز های یومیه چون بحث، بحثی فنی و مورد نزاع است و ثمره عملیه هم دارد این را بحث می کنیم که نافله نماز های یومیه تا چه زمانی امتداد دارد؟

ص: ۱۱۰۵

در این که نافله ظهر و عصر تا چه زمانی امتداد دارد سه قول مطرح است:

أقوال

قول اول: که قول مشهور است که مرحوم خوئی اختیار کرده است: نافله ظهر تا بلوغ ذراع یعنی دو هفتم شاخص و نافله عصر تا بلوغ ذراعین یعنی رسیدن سایه به اندازه چهار هفتم شاخص، امتداد دارد.

قول دوم: (قول شیخ در خلاف، محقق در معتبر، علامه در بعض کتبش) وقت نافله ظهر تا بلوغ الظل مثل الشاخص و وقت نافله عصر تا بلوغ الظل مثلی الشاخص است.

قول سوم: (قول صاحب عروه که مرحوم فاضل نراقی در مدارک پذیرفته است و مرحوم استاد هم همین قول را انتخاب کرده است) نافله ظهر و عصر تا غروب آفتاب ادامه دارد. (البته به شرطی که نماز ظهر را نخواند ولی اگر نماز ظهر را بخواند نافله ظهر قضا می شود)

دلیل قول اول

روایات می گوید وقتی سایه به اندازه ذراع شد ترک نافله و بدأت بالفریضه (و بِإِسْنَادِهِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ وَقْتِ الظُّهْرِ فَقَالَ ذِرَاعٌ مِنْ زَوَالِ الشَّمْسِ - وَ وَقْتُ العَصْرِ ذِرَاعاً مِنْ وَقْتِ الظُّهْرِ - فَذَاكَ أَرْبَعَةُ أَقْدَامٍ مِنْ زَوَالِ الشَّمْسِ - ثُمَّ قَالَ إِنَّ حَائِطَ مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ ص كَانَ قَامَةً - وَ كَانَ إِذَا مَضَى مِنْهُ ذِرَاعٌ صَلَّى الظُّهْرَ - وَ إِذَا مَضَى مِنْهُ ذِرَاعَانِ صَلَّى العَصْرَ - ثُمَّ قَالَ أَ تَدْرِي لِمَ جُعِلَ الذِّرَاعُ وَ الذِّرَاعَانِ - قُلْتُ لِمَ جُعِلَ ذَلِكَ قَالَ لِمَكَانِ النَّافِلَةِ - لَكَ أَنْ تَتَنَفَّلَ مِنْ زَوَالِ الشَّمْسِ إِلَى أَنْ يَمْضِيَ ذِرَاعٌ - فَمَاذَا بَلَغَ فَيُؤَكِّ ذِرَاعاً يَدَأُ بِالفَرِيضَةِ وَ تَرَكَتِ النَّافِلَةَ. (1)) و برای نافله عصر هم گفته شده که وقتی سایه به اندازه دو ذراع شد نافله را ترک کن و نماز عصر را شروع کن.

ص: ۱۱۰۶

۱- (۵) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص ۱۴۱، ابواب المواقیت، باب ۹، شماره ۴۷۴۳، ح ۳، ط آل البیت.

محقق در معتبر می گوید:

در روایت علی بن حنظله آمده است که الذراع قامه و الذراعان قامتان یعنی این که بعد از زوال شمس تا یک ذراع صبر می کردند و نافله می خواندند و بعد فریضه ظهر را می خواندند، مراد از ذراع قامه است.

تذکر: در روایت داریم که دیوار مسجد النبی به اندازه قامت یک انسان بود و شاخص همین دیوار بود. و ذراع دو هفتم قامت و قدم یک هفتم قامت است لذا مراد از قامت این است که سایه به اندازه مثل شاخص برسد و مراد از ذراع این است که سایه به اندازه دو هفتم شاخص برسد و مراد از قدم این است که سایه به اندازه یک هفتم شاخص برسد.

و واقعاً این استدلال عجیب است:

زیرا اولاً این روایت علی بن حنظله ضعف سند دارد و شما در رجال سختگیری می کنید که باید خبر امامی عدل باشد.

ثانیاً این روایت دلیل نمی شود که در همه جا مراد از ذراع، قامت باشد و در همین صحیحه زراره، هم قامت و هم ذراع در مقابل هم ذکر شده است و نمی توان گفت معنای ذراع همان قامت است:

مرحوم شهید ثانی در شرح لمعه دلیل دیگری آورده است:

که متناسب با فعل نبی و ائمه این بوده است. البته نافله را جدا جدا می خواندند و آخرین نافله ظهر را که می خواندند نماز ظهر را شروع می کردند. و باید بگوییم نافله ظهر تا هفت هفتم شاخص ادامه دارد زیرا نماز ظهر پیغمبر و ائمه زمانی بود که سایه هفت هفتم شاخص می شد و نماز عصر زمانی بود که سایه چهارده هفتم یعنی دو برابر ظل شاخص می شد.

و این هم برای ما عجیب است و تاریخ مشخص نیست و مبهم است:

اولاً خود اهل سنت گفته اند که پیغمبر اذا بلغ الظل مثله نماز عصر را می خواند نه این که اذا بلغ الظل مثليه نماز عصر بخواند. و در روایات معتبره ما هم این گونه آمده است که اذا بلغ الظل ذراعاً صلى الظهر و اذا بلغ ذراعين صلى النبي العصر. و بلوغ الظل مثله و بلوغ الظل مثليه دليل ندارد که پیامبر در این موقع نماز ظهر و عصر می خواند.

ثانیاً دلیلی نداریم که پیامبر نافله را متصل به نماز فریضه می خواند. حضرت نافله را در حجره می خواند و نماز فریضه را در مسجد می خواندند و مردم علم غیب نداشتند که پیامبر تا نافله ظهر تمام می شود به مسجد می آید و نماز فریضه ظهر را می خواند، این ها دعوی بدون حجت قطعیه است.

منتهای نافله ظهر و عصر / تقدیم نافله بر زوال / اوقات رواتب / کتاب الصلاه ۹۶/۰۲/۱۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: منتهای نافله ظهر و عصر / تقدیم نافله بر زوال / اوقات رواتب / کتاب الصلاه

خلاصه مباحث گذشته:

اوقات رواتب

ادامه مسأله اول (منتهای نافله ظهر و عصر)

وقت نافله الظهر من الزوال إلى الذراع و العصر إلى الذراعين أي سبعي الشاخص و أربعة أسباعه بل إلى آخر وقت إجزاء الفريضتين على الأقوى و إن كان الأولى بعد الذراع تقديم الظهر بعد الذراعين تقديم العصر و الإتيان بالنافلتين بعد الفريضتين فالحدان الأولان للأفضليه و مع ذلك الأحوط بعد الذراع و الذراعين عدم التعرض لنيه الأداء و القضاء في النافلتين (۱)

ص: ۱۱۰۸

۱- (۱) العروه الوثقى، سيد محمد كاظم يزدى، ج ۱، ص ۵۲۳.

بحث راجع به این بود که نوافل ظهر و عصر تا چه زمانی امتداد دارد:

قول اول: که قول مشهور است که مرحوم خوئی اختیار کرده است: نافله ظهر تا بلوغ ذراع یعنی دو هفتم شاخص و نافله عصر تا بلوغ ذراعین یعنی رسیدن سایه به اندازه چهار هفتم شاخص، امتداد دارد.

قول دوم: (قول شیخ در خلاف، محقق در معتبر، علامه در بعض کتبش) وقت نافله ظهر تا بلوغ الظل مثل الشاخص و وقت نافله عصر تا بلوغ الظل مثلی الشاخص است.

قول سوم: (قول صاحب عروه که مرحوم فاضل نراقی در مدارک پذیرفته است و مرحوم استاد هم همین قول را انتخاب کرده است) نافله ظهر و عصر تا غروب آفتاب ادامه دارد. (البته به شرطی که نماز ظهر را نخواند ولی اگر نماز ظهر را بخواند نافله ظهر قضا می شود)

دلیل قول اول

مرحوم خوئی فرمودند حق با مشهور است که نافله ظهر تا بلوغ ظل به یک ذراع و نافله عصر تا بلوغ ظل به دو ذراع بیشتر وقت ندارد: چون روایات صحیحه داریم که: (و یَسْئَلُهُ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ وَقْتِ الظُّهْرِ فَقَالَ ذِرَاعٌ مِنْ زَوَالِ الشَّمْسِ - وَ وَقْتُ العَصْرِ ذِرَاعاً مِنْ وَقْتِ الظُّهْرِ - فَذَاكَ أَرْبَعَةُ أَقْدَامٍ مِنْ زَوَالِ الشَّمْسِ - ثُمَّ قَالَ إِنَّ حَائِطَ مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ ص كَانَ قَامَةً - وَ كَانَ إِذَا مَضَى مِنْهُ ذِرَاعٌ صِلَى الظُّهْرَ - وَ إِذَا مَضَى مِنْهُ ذِرَاعَانِ صِلَى العَصْرِ - ثُمَّ قَالَ أَ تَدْرِي لِمَ جُعِلَ الذَّرَاعُ وَ الذَّرَاعَانِ - قُلْتُ لِمَ جُعِلَ ذَلِكَ قَالَ لِمَكَانِ النَّافِلَةِ - لَكَ أَنْ تَتَنَفَّلَ مِنْ زَوَالِ الشَّمْسِ إِلَى أَنْ يَمْضِيَ ذِرَاعٌ - فَإِذَا بَلَغَ فَيُؤَكِّدُ ذِرَاعاً بَدَأَتْ بِالْفَرِيضَةِ وَ تَرَكَتِ النَّافِلَةَ) (۱)

ص: ۱۱۰۹

۱- (۲) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص ۱۴۱، ابواب أبواب المواقی، باب ۸، شماره ۴۷۴۳، ح ۳، ط آل البیت.

موثقه عمار سباطى: (مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَيْدِقٍ عَنْ عَمَارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: وَقْتُ صَلَاةِ الْجُمُعَةِ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ شَرَاكَكَ أَوْ نِصْفٌ - وَقَالَ لِلرَّجُلِ أَنْ يُصَلِّيَ مِنَ الزَّوَالِ - مَا بَيْنَ زَوَالِ الشَّمْسِ إِلَى أَنْ يَمْضِيَ قَدَمَانِ - فَإِنْ كَانَ قَدْ بَقِيَ مِنَ الزَّوَالِ رُكْعَةٌ وَاحِدَةٌ - أَوْ قَبْلَ أَنْ يَمْضِيَ قَدَمَانِ - أَتَمَّ الصَّلَاةَ حَتَّى يُصَلِّيَ تَمَامَ الرَّكَعَاتِ - فَإِنْ مَضَى قَدَمَانِ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ رُكْعَةً - يَدَأُ بِالْأُولَى وَ لَمْ يُصَلِّ الزَّوَالِ إِلَّا بَعْدَ ذَلِكَ - وَ لِلرَّجُلِ أَنْ يُصَلِّيَ مِنْ نَوَافِلِ الْأُولَى مَا بَيْنَ الْأُولَى إِلَى أَنْ تَمْضِيَ أَرْبَعَةُ أَقْدَامٍ - فَإِنْ مَضَتْ الْأَرْبَعَةُ أَقْدَامَ - وَ لَمْ يُصَلِّ مِنَ النَّوَافِلِ شَيْئًا فَلَا يُصَلِّيَ النَّوَافِلَ وَ إِنْ كَانَ قَدْ صَلَّى رُكْعَةً فَلْيَتِمَّ النَّوَافِلَ حَتَّى يَفْرُغَ مِنْهَا - ثُمَّ يُصَلِّيَ الْعَصْرَ وَقَالَ لِلرَّجُلِ أَنْ يُصَلِّيَ - إِنْ بَقِيَ عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنْ صَلَاةِ الزَّوَالِ - إِلَى أَنْ يَمْضِيَ بَعْدَ حُضُورِ الْأُولَى نِصْفَ قَدَمٍ - وَ لِلرَّجُلِ إِذَا كَانَ قَدْ صَلَّى مِنْ نَوَافِلِ الْأُولَى شَيْئًا - قَبْلَ أَنْ تَخْضُرَ الْعَصْرُ - فَلَهُ أَنْ يُتِمَّ نَوَافِلَ الْأُولَى - إِلَى أَنْ يَمْضِيَ بَعْدَ حُضُورِ الْعَصْرِ قَدَمٌ - وَقَالَ الْقَدَمُ بَعْدَ حُضُورِ الْعَصْرِ - مِثْلُ نِصْفِ قَدَمٍ بَعْدَ حُضُورِ الْأُولَى فِي الْوَقْتِ سَوَاءً) (١)

نكته: اين موثقه مضطرب المتن است و مرحوم خويى مجبور شده است كه متن را تصحيح كند: فإن كان قد بقى من الزوال صحيح نیست و من الذراع درست است: يعنى اگر نوافل را نخواندى و تنها يك ركعت تا ذراع و دو هفتم شاخص وقت باقى است. و نیز اين كه گفته است: و للرجل أن يصلى من نوافل الاولى اشتباه است و نوافل العصر صحيح است.

ص: ١١١٠

اما کلام محقق در معتبر که فرمود نافله ظهر تا رسیدن شاخص به مثل شاخص و نافله عصر تا رسیدن شاخص به اندازه دو برابر شاخص امتداد دارد:

دلیل اول و مناقشه در آن

دلیل آن روایت علی بن حنظله است که سند آن ضعیف است:

(الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ خَلِيلِ الْعَبْدِيِّ عَنْ زِيَادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فِي كِتَابِ عَلِيِّ ع الْقَامَةُ ذِرَاعٌ وَ الْقَامَتَانِ ذِرَاعَانِ. (۱))

علاوه بر این که این روایت قامت را تفسیر کرده است و ذراع را تفسیر نکرده است یعنی اگر در جایی قامت را به کار بردیم و گفتیم اذا مضى من الزوال قامه صل الظهر و اذا مضى قامتان صل العصر، منظورمان ذراع بوده است. مثلاً وقتی گفته می شود الفقاع خمر یعنی فقاع احکام خمر را دارد و با الخمر فقاع تفاوت داد.

روایت دیگری هم ایشان از علی بن حنظله نقل می کند؛

(وَعَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ لَهُ أَبُو بَصِيرٍ كَمْ الْقَامَةُ - قَالَ فَقَالَ ذِرَاعٌ إِنَّ قَامَةَ رَجُلٍ رَسُولِ اللَّهِ ص كَانَتْ ذِرَاعاً) (۲))

که در معتبر «قامه رجل» نقل کرده است ولی روایت به این شکل بی معنا است و نمی توان گفت اندازه قدم پیامبر یک ذراع بوده است بلکه ظاهراً مراد رجل است یعنی بار اندازه روی شتر پیامبر به اندازه یک ذراع بوده است لذا این استدلال معتبر هم تمام نیست.

ص: ۱۱۱۱

۱- (۴) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص ۱۴۷، ابواب مواقیت، باب ۸، شماره ۴۷۶۶، ح ۲۶، ط آل البیت.

۲- (۵) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص ۱۴۵، ابواب مواقیت، باب ۸، ح ۱۶، ط آل البیت.

برخی به نفع محقق در معتبر، به اطلاقات استدلال کرده اند و ذراعین را بر مراتب استحباب حمل می شود زیرا در باب مستحبات مطلق بر مقید حمل نمی شود بلکه بر مراتب استحباب حمل می شود.

مناقشه

و لکن:

اولاً دلیلی نداریم که نسبت به وقت نافله اطلاق داشته باشد و تنها دلیل بر تشریح نافله و ترغیب به نوافل و تعداد آن داریم و یا برخی روایات در مقام بیان وقت فرائض بوده است و در ضمن آن به نوافل هم ترغیب شده است. و این مطلب را مرحوم خوئی هم بیان کرده اند.

أما «و إن شئت قَصِّیرت و إن شئت طَوَّلت» نیز اطلاق ندارد و شامل تطویل زیاد و تا غروب آفتاب نمی شود بلکه تطویل متعارف را می گوید که تا بلوغ ذراع و ذراعین بیشتر طلوع نمی کشد و روایت ناظر به حیث تطویل است و ناظر به حیث خروج وقت نوافل نیست.

ثانیاً بر فرض اطلاق داشته باشیم این که گفتید در مستحبات مطلق را بر مقید نباید حمل کرد به صورت کلی صحیح نیست بلکه اگر مثبتین بودند مطلق را بر مقید حمل نمی کنیم مثل زر الحسین علیه السلام و زر الحسین علیه السلام فی یوم العرفه یا مغتسلاً. ولی اگر یکی مثبت و دیگری نافی بود مطلق بر مقید حمل می شود مثل زر الحسین علیه السلام و لاتزر الحسین علیه السلام و أنت محدث. و أوامر شرطیه در مستحبات ظهور در تقیید مستحبات دارد به این که مشتمل بر آن شرط باشند. و در صحیح زراره و موثقه عمار گفت: لک أن تتنفل فاذا بلغ ذراعاً بدأت بالفريضة و ترکت بالنافله، که منشأ حمل مطلق بر مقید می شود.

ص: ۱۱۱۲

ثالثاً و اگر واقعاً دلیل بر قول محقق در معتبر را تمسک به اطلاقات می دانید چرا قول معتبر را قبول می کنید بلکه قول صاحب عروه و مرحوم استاد را بگویید که می گویند وقت نافله تا غروب آفتاب ادامه دارد و چرا مختص به رسیدن سایه به مثل یا مثلی الشاخص می کنید.

دلیل قول سوم

از این جا گفته می شود که: طبق اطلاقات، وقت نوافل تا غروب آفتاب امتداد دارد؛

و مرحوم استاد فرموده اند در موثقه اُبی بصیر وارد شده است که: (وَعَنْهُ عَنْ وَهَيْبِ بْنِ حَفْصٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الصَّلَاةُ فِي الْحَضَرِ ثَمَانِي رَكَعَاتٍ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ - مَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ أَنْ يَذْهَبَ ثَلَاثُ الْقَامَةِ - فَإِذَا ذَهَبَ ثَلَاثُ الْقَامَةِ يَدَأْتُ بِالْفَرِيضَةِ) (۱)

و دو سوم شاخص بیشتر از چهار هفتم شاخص است که با ذراع و ذراعین فرق دارد.

لذا ایشان فرموده است روایاتی که می گفت «اذا بلغ فيؤك ذراعاً بدأت بالفريضة و تركت النافله» از باب مراتب استحباب است یعنی اولی این است که نافله ظهر را تا سایه به دو هفتم شاخص نرسیده بخوانی ولی اگر نخواندی تا رسیدن سایه به دو سوم شاخص فرصت داری.

مرحوم استاد فرموده اند: نگویند که به چه دلیل می گویند تا غروب آفتاب وقت نافله ادامه دارد زیرا وقتی این دو روایت در کنار هم قرار گرفت و همدیگر را شکاندند و روایتی که نهی ترک نافله دارد بر مراتب استحباب حمل شد، و موثقه اُبی بصیر هم ظهور ندارد در این که از اتیان به نافله بعد از بلوغ سایه به دو سوم شاخص نهی می کند.

ص: ۱۱۱۳

خلاصه این که روایات ناهیه که صحیحه زراره و موثقه عمار بود با موثقه ابی بصیر حمل بر مراتب استحباب شد و موثقه ابی بصیر هم تنها یک فرد افضل را می گوید و نهی ندارد و صرفاً گفته است بدأت بالفریضه و نگفته است ترک النافله، یعنی بدء به فریضه اولی است. نتیجه این که وقتی روایات مقیده دیگر صلاحیت تقیید نداشت به اطلاقات مثل صحیحه ذریح محاربی رجوع می کنیم (وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ ذَرِيحِ الْمُخَذَرِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ مَتَى أَصَلِّي الظُّهْرَ- فَقَالَ صَلِّ الزَّوَالَ ثَمَانِيَهُ ثُمَّ صَلِّ الظُّهْرَ- ثُمَّ صَلِّ سُبْحَتَكَ طَالَتْ أَوْ قَصُرَتْ ثُمَّ صَلِّ العَصْرَ). (۱)

متی اصلی الظهر: راوی از وقت سؤال می کند لذا از حیث وقت نوافل اطلاق دارد، و از طرفی هم روایات ناهیه از نافله بعد از بلوغ الظل ذراعا توسط موثقه ابی بصیر بر مراتب فضل حمل شد و موثقه ابی بصیر از نافله بعد از بلوغ الظل ثلثی القامه نهی نمی کند لذا وقت نافله تا غروب آفتاب ادامه دارد.

مناقشه

به نظر ما فرمایش مرحوم استاد قابل مناقشه است:

راجع به موثقه ابی بصیر احتمال قوی می دهیم که مراد از «بدأت بالفریضه» فریضه عصر باشد. طبق روایتی که می گفت اذا بلغ ذراعین صلّ العصر، و دو سوم شاخص حدوداً همان ذراعین و چهار هفتم شاخص می شود و بقیه کسر اعشاری می شود که بیان آن عرفی نیست.

و أصلاً ما معتقدیم روایت که گفت «الصلاه فی الحضر ثمان رکعات» معلوم نیست نوافل را بگوید و شاید نماز ظهر و عصر را می گوید که در حضر هشت رکعت و در سفر قصر می شود.

ص: ۱۱۱۴

۱- (۷) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص ۱۳۲، ابواب مواقیت، باب ۵، ح ۳، ط آل البیت.

حال اگر گفته شود بعید است و مطلب واضح بوده است و نیاز به گفتن نداشته لذا لابد روایت نوافل را می گوید، باز می گویم که شاید مراد از بدآت بالفریضه نماز عصر باشد و به قرینه سایر روایات روشن نیست که نماز ظهر را بگوید بلکه به این معنا است که نوافل را رها کن و فریضه را بخوان و طبعاً نماز فریضه الآن نماز عصر است و روایت مفروغ عنه گرفته که این شخص نماز ظهر را خوانده است و بعد از این که چهار هفتم شاخص شد جنس نوافل بما فیه نوافل عصر، وقتش می گذرد و باید سراغ جنس فرائض بروی که طبق روایات دیگر نماز فریضه ای که الان وقت آن است نماز عصر است. ما این احتمال را می دهیم.

حال اگر اشکال کنید که این احتمال خلاف ظاهر است و ظاهر روایت همانی است که مرحوم استاد فرمودند که مراد از بدآت بالفریضه این است که وقتی دو سوم شاخص شد دیگر نافله ظهر را نخوان و خود فریضه ظهر را بخوان:

می گویم:

اولاً ظاهر این روایت که می گوید بدآت بالفریضه، نهی از نافله است و ظاهر آن این است که حدّ اقصای نافله را بیان می کند و لذا مقتید اطلاقات می شود. البته این که حدّ اقصای نافله ظهر دو سوم شاخص باشد را کسی مطرح نکرده است ولی ظاهر روایت همین است.

ثانیاً صحیحه ذریع محاربی اطلاق ندارد زیرا ظاهر آن این است که در ابتدای زوال، نافله و نماز را می خواند: صلّ الزوال یعنی صلّ عند الزوال. و متعارف نیست که نماز و نافله تا غروب آفتاب و یا حتی تا بلوغ الظل مثله طول بکشد. بله اگر نوافل را دیر شروع کند ممکن است تا غروب ادامه پیدا کند ولی روایت می گوید صلّ عند الزوال و شامل صورتی که با تأخیر نافله می خواند نمی شود و خود سبحتک ظاهر در این است که فاصله بین ظهر و عصر را خود نافله ایجاد کرده است و چهار هفتم شاخص حدود دو ساعت و اندی بعد از زوال است که زمانی نسبتاً طولانی است.

ثالثاً روایت از وقت نوافل سؤال نکرد بلکه از وقت نماز ظهر سؤال کرد که متی اصلی الظهر.

لذا به نظر ما صحیحه ذریح محاربی ظهوری در اطلاق ندارد و اگر هم مطلق باشد روایت اُبی بصیر حدّ اقصای آن را ذکر کرده است.

فالأظهر ما عليه المشهور وفقاً للسيد الخوي من أن وقت نافله الظهر بعد البلوغ الظل ذراعاً ينتهي. و بعد از این وقت نافله ظهر مشروع نیست مگر این که رجاء خوانده شود. و برای قصد جزمی باید نماز ظهر خوانده شود و بعد قضای آن را به جا آورد البته لا تطوع فی وقت الفریضه دلالت می کند که بهتر این است که بعد از نماز عصر، نافله ظهر را قضا کند تا مصداق تطوع در وقت فریضه نباشد.

مسأله دوم (تقدیم نافله ظهر و عصر بر زوال)

المشهور عدم جواز تقدیم نافلتی الظهر و العصر فی غیر یوم الجمعة علی الزوال و إن علم بعدم التمكن من إتيانها بعده لكن الأقوى جوازه فیهما خصوصاً فی الصورة المذكورة (۱)

أقوال

در مسأله سه قول مطرح است:

قول اول قول مشهور است که تقدیم نافله ظهر و عصر بر زوال را در غیر روز جمعه جایز نمی دانند هر چند بدانید بعد از اذان متکن از اتیان نافله ظهر و عصر نیستید.

قول دوم قول صاحب عروه است که جمعی از متأخری المتأخرین هم قائل شده اند: که تقدیم مطلقاً جایز است.

قول سوم تفصیل مرحوم شیخ است که: اگر کاری داری که بعد از اذان نمی توانی بخوانی تقدیم جایز است.

مرحوم خوئی نوعاً تمایل به خلاف مشهور دارد و در این جا هم به خاطر صحیحه اسماعیل بن جابر قائل به قول سوم شده است:

ص: ۱۱۱۶

(مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْسِدُنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنِّي أَشْتَغَلُ - قَالَ فَاصْبِرْ كَمَا نَصِيحٌ صَلَّى سِتَّ رَكَعَاتٍ - إِذَا كَانَتِ الشَّمْسُ فِي مِثْلِ مَوْضِعِهَا صِيَامًا الْعَصْرِ - يَعْنِي ارْتِفَاعَ الضُّحَى الْأَكْبَرِ وَاعْتَدَّ بِهَا مِنَ الزَّوَالِ) (۱)

راوی می گوید من مشغول کاری هستم حضرت فرمود فاصنع كما تصنع یعنی همان کاری که می کنی انجام بده یعنی به کارت ادامه بده.

مرحوم خوئی فرموده اند: معنای روایت این است که حال که تو مشغولی حکم تو این است. از اذان ظهر تا وقت نماز عصر چهار هفتم شاخص می گذرد. نقطه مقابل وقت نماز عصر قبل از زوال یعنی چهار هفتم شاخص قبل از زوال را حساب کن و نماز نافله ظهر را بخوان.

وجه این که صاحب عروه قائل به جواز تقدیم مطلقاً شده است این است که معتقد است که روایت مطلقه داریم.

لذا بحث در دو مقام واقع می شود که مشهور که قائل به عدم جواز تقدیم هستند اولاً صحیحه اسماعیل بن جابر را چه می کنند. ثانیاً با روایات مطلقه چه می کنند.

منتهای وقت نافله ظهر و عصر / تقدیم نافله ظهر و عصر بر زوال / اوقات رواتب / کتاب الصلاة ۹۶/۰۲/۱۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: منتهای وقت نافله ظهر و عصر / تقدیم نافله ظهر و عصر بر زوال / اوقات رواتب / کتاب الصلاة

خلاصه مباحث گذشته:

اوقات رواتب

نکته باقیمانده از مسأله اول (منتهای وقت نافله ظهر و عصر)

ص: ۱۱۱۷

۱- (۹) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص ۲۳۲، ابواب مواقیت، باب ۳۷، ح ۴، ط آل البیت.

راجع به فرع گذشته در رابطه با وقت نافله ظهر و عصر مطالبی مانده که عرض می کنیم و بعد وارد بحث تقدیم نافله ظهر و عصر بر زوال می شویم؛

امتداد نافله ظهر و عصر تا ذراع و ذراعین

گفتیم ظاهر أدله این است که وقت نافله ظهر تا دو هفتم شاخص و وقت نافله عصر تا چهار هفتم شاخص است و به برخی از

روایات از جمله صحیحه زراره تمسک کردیم:

(و بِإِسْنَادِهِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ وَقْتِ الظُّهْرِ فَقَالَ ذِرَاعٌ مِنْ زَوَالِ الشَّمْسِ - وَ وَقْتُ العَصْرِ ذِرَاعاً مِنْ وَقْتِ الظُّهْرِ - فَذَلِكَ أَرْبَعَةُ أَقْدَامٍ مِنْ زَوَالِ الشَّمْسِ - ثُمَّ قَالَ إِنَّ حَائِطَ مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ ص كَانَ قَامَةً - وَ كَانَ إِذَا مَضَى مِنْهُ ذِرَاعٌ صَلَّى الظُّهْرَ - وَ إِذَا مَضَى مِنْهُ ذِرَاعَانِ صَلَّى العَصْرَ - ثُمَّ قَالَ أَ تَدْرِي لِمَ جُعِلَ الذَّرَاعُ وَ الذَّرَاعَانِ - قُلْتُ لِمَ جُعِلَ ذَلِكَ قَالَ لِمَكَانِ النَّافِلَةِ - لَكَ أَنْ تَتَنَفَّلَ مِنْ زَوَالِ الشَّمْسِ إِلَى أَنْ يَمْضِيَ ذِرَاعٌ - فَمَاذَا بَلَغَ فَيُؤَكِّدُ ذِرَاعاً بِأَلْفَرِيضَةِ وَ تَرَكَتِ النَّافِلَةَ وَ إِذَا بَلَغَ فَيُؤَكِّدُ ذِرَاعَيْنِ - بَدَأَتْ بِأَلْفَرِيضَةِ وَ تَرَكَتِ النَّافِلَةَ) (۱)

و گفتیم ظاهر روایت این است که بعد از گذشت ذراع وقت نافله ظهر گذشته است و مشروع نیست.

و این که بگوییم:

روایت در این مطلب ظهور ندارد، و شاید از باب این باشد که نافله ظهر با وقت فضیلت ظهر مزاحمت پیدا می کند که اتیان به نماز مستحب در وقت فضیلت نماز فریضه یا حرام و یا مکروه است. (و این بحث را بعداً مطرح می کنیم و به علمای شیعه یا اکثر علمای شیعه نسبت داده شده که تطوع در وقت فریضه را نامشروع می دانند و مرحوم شیخ در کتبش دارد و علمای دیگر هم ذکر کرده اند ولی ما خواهیم گفت که تطوع در وقت فریضه مکروه است) گفته می شود که امام علیه السلام شاید به خاطر نهی از تطوع در وقت فریضه فرموده است که بدآت بالفریضه و ترکت النافله.

ص: ۱۱۱۸

۱- (۱) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص ۱۴۱، ابواب مواقیت، باب ۸، شماره ۴۷۴۳، ح ۳، ط آل البیت.

این مطلب انصافاً خلاف ظهور اطلاقی صحیح است:

اطلاق ترک نافلة اقتضا می کند که نماز نافلة مشروع نباشد و این که به خاطر ترک تطوع فرموده باشد نافلة را ترک کن و به این ملاک بوده است، نیازمند قرینه است. و شاهد عرض ما موثقه اسماعیل جعفری است:

(وَعَنْهُ عَنِ الْمِشْمِيِّ عَنْ أَبَانَ عَنْ إِسْمَاعِيلَ الْجُعْفِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: أَ تَدْرِي لِمَ جُعِلَ الذَّرَاعُ وَالذَّرَاعَانِ - قَالَ قُلْتُ: لِمَ قَالَ لِمَكَانِ الْفَرِيضَةِ - لِنَّمَا يُؤْخَذُ مِنْ وَقْتِ هَذِهِ وَ يُدْخَلُ فِي وَقْتِ هَذِهِ) (۱)

روایت می گوید: این که خداوند نافلة ظهر را تا دو هفتم شاخص و نافلة عصر را تا چهار هفتم شاخص قرار داده است به خاطر فریضه ظهر و عصر بوده است تا از وقت یکی در وقت دیگری داخل نکنند یعنی قبل از بلوغ ذراع وقت نافلة و بعد از بلوغ ذراع وقت فریضه است و ظاهر آن این است. لِنَّمَا يُؤْخَذُ مِنْ وَقْتِ هَذِهِ وَ يُدْخَلُ فِي وَقْتِ هَذِهِ: برای این که در وقت نافلة و وقت فضیلت ظهر تداخل نشود حد مائز ذراع بود و قبلش وقت نافلة و بعدش وقت فریضه ظهر است که ظاهر آن این است که وقت نافلة تا ذراع است.

بله در روایت دیگر اسماعیل جعفری که موثقه است تعلیلی ذکر کرده است؛

(وَعَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عُذَيْسٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ الْجُعْفِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِذَا كَانَ الْفَنَىءَ - فِي الْجِدَارِ ذِرَاعاً صِلَى الظُّهْرَ - وَ إِذَا كَانَ ذِرَاعَيْنِ صِلَى الْعَصْرِ - قُلْتُ الْجِدْرَانِ تَخْتَلِفُ مِنْهَا قَصِيرٌ وَ مِنْهَا طَوِيلٌ - قَالَ إِنَّ جِدَارَ مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ ص كَانَ يَوْمَئِذٍ قَامَةً - وَ إِنَّمَا جُعِلَ الذَّرَاعُ وَالذَّرَاعَانِ - لِنَّمَا يَكُونُ تَطَوُّعٌ فِي وَقْتِ فَرِيضَةٍ) (۲)

ص: ۱۱۱۹

۱- (۲) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص ۱۴۶، ابواب مواقیت، باب ۸، ح ۲۱، ط آل البیت.

۲- (۳) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص ۱۴۸، ابواب مواقیت، باب ۸، ح ۲۸، ط آل البیت.

یعنی ذراع را برای این قرار داده اند تا قبل از ذراع نافله ظهر خوانده شود و بعد از ذراع نافله خوانده نشود تا تطوع در وقت فریضه محقق بشود.

ممکن است این روایت مستند قرار بگیرد که این مطلبی که بیان شد صغرا برای کبرای تطوع در وقت فریضه است لذا اگر در کبرای تطوع در وقت فریضه قائل به کراهت شدیم و این که تطوع در وقت فریضه نامشروع نیست و تنها اقل ثواباً است در این جا هم ملتزم می شویم که بعد از بلوغ ذراع، نافله ظهر اقل ثواباً است و نامشروع نیست.

جواب این است که:

شاید این بیان، حکمت برای توقیت نافله ظهر باشد و اطلاق روایات جاری است. و هر چند در تطوع در وقت فریضه نهی حمل بر کراهت شود دلیل نمی شود که نهی در اتیان به نافله ظهر بعد از بلوغ سایه به ذراع نیز حمل بر کراهت شود زیرا روایت ظهور در علت ندارد تا بعد بگوییم اگر ظهور در علت داشت گاهی افضل تأخیر فریضه است زیرا نماز جماعت با تأخیر و مثلاً در سه هفتم شاخص برقرار می شود (که تأخیر به خاطر نماز جماعت افضل است زیرا وقت فضیلت ظهر از دو هفتم شاخص تا چهار هفتم شاخص امتداد دارد و فوت نمی شود) که تطوع در وقت فریضه در این صورت اشکال ندارد زیرا به خاطر درک فضیلت نماز جماعت، نماز را تأخیر انداختیم. و لکن این حکمت حکم است و اطلاق روایات می گوید وقت نافله ظهر تا ذراع و دو هفتم شاخص است.

حال شاید گفته شود که صحیحه زراه اطلاق ندارد زیرا می گوید اذا بلغ فیؤک ذراعا بدأت بالفریضه و شامل فرضی که فریضه ظهر را نمی خواهیم بخوانیم و مستحب است صبر کنیم با جماعت بخوانیم، نمی شود.

ص: ۱۱۲۰

أما موثقه اسماعيل بن جعفي اطلاق دارد: لَيْلًا يُؤَخِّدُ مِنْ وَقْتِ هَيْدِهِ وَيُدْخِلُ فِي وَقْتِ هَيْدِهِ: که می گوید وقت نافله با وقت فریضه نباید تداخل کند لذا شارع بلوغ ذراع را معیار قرار داده است. و هر چند شاید لئلا یؤخذ حکمت باشد ولی از این که تعبیر به «وقت هیده» کرده است معلوم می شود که نافله ظهر هم وقت دارد. و حکمت می تواند مکرر باشد و حکمت به معنای وجه غالب است.

ما معتقدیم اطلاقی در أدله نافله ظهر و عصر نداریم که بگوید وقت نافله تا غروب آفتاب امتداد دارد و کسی که ادعای امتداد می کند نیازمند اثبات اطلاق است.

امتداد وقت نافله تا غروب آفتاب

مرحوم داماد وجهی صناعی و فنی برای امتداد وقت نافله ظهر و عصر تا غروب آفتاب، ذکر کرده اند؛

و البته این مطلب مبتنی بر این است که قضا عنوان قصدی نباشد و همان نماز در خارج وقت اسمش قضا باشد که ما هم همین را قائلیم که ادای نماز صبح امروز و قضای نماز صبح امروز عنوان قصدی نیست (هر چند ادای نماز صبح امروز و قضای نماز صبح دیروز به خاطر متعلقش دو چیز است).

طبق این مبنا مرحوم داماد فرموده اند:

نماز نافله ظهر تا غروب آفتاب امر دارد و صحیح است و بعد از بلوغ ذراع وقت فضیلت آن تمام می شود؛

ایشان فرموده اند: ما مبنایی داریم که اگر به یک فعلی در یک زمان امر کردند مثل صل صلاة الفجر بین الطلوعین، اگر خطابی دیگر نیاید که بگوید يجب قضاؤه اذا فات، شاید وحدت مطلوب داشته باشد و نماز صبح در ما بین الطلوعین مطلوب باشد و أصلاً قضا ندارد. ولی اگر دلیل ثانوی آمد که اقض ما فات کما فات معلوم می شود که طبیعی نماز صبح ملاک دارد و نماز صبح در ما بین طلوعین ملاک دارد و تعدد ملاک داریم: در نتیجه یک امر به طبیعی نماز صبح چه در داخل وقت و چه در خارج وقت داریم و یک امر هم به نماز صبح در داخل وقت داریم و تعدد مطلوب است.

ص: ۱۱۲۱

عرف می گوید وقتی کسی بگوید روز جمعه به ما مهمانی بده و بعد بگوید اگر جمعه نشد یک روز دیگر بده ولی تا می شود جمعه مهمانی بده که عرف از این تعدّد مطلوب می فهمد. یا مثلاً می گوید نان سنگک بگیر اگر نان سنگک نبود نان بگیر که عرف تعدّد مطلوب می فهمد که اصل نان گرفتن مطلوب و نان سنگک گرفتن مطلوب دیگر است و عرفی نیست که بگویم ترک نماز صبح در داخل وقت باعث می شود نماز خارج وقت به وصف خارج وقت بودن ملاک جدید پیدا کند. و این مطلب درست است.

این مطلب را آقای حکیم هم در مستمسک دارند و بر آن ثمره بار می کند و می خواهیم بینیم ثمره ای که مرحوم حکیم بر آن بار کرده است درست است یا نه:

ایشان فرموده است که ما امر به طبعی نماز صبح را کشف می کنیم و بعد از طلوع آفتاب اگر شک کنیم طبعی نماز را به جا آوردیم یا نه، قاعده اشتغال جاری می شود: یقین داشتیم که به طبعی نماز صبح و به نماز صبح در داخل وقت امر داشتیم و محل طبعی نماز نگذشته است لذا اشتغال جاری می شود مگر این که دلیل خاص بگوید به این شک اعتنا نکن ولی برائت از وجوب قضاء به این بیان که قضاء به امر جدید است و ما شک در فوت داریم صحیح نیست زیرا با دلیل بر وجوب قضاء، امر به طبعی نماز صبح را کشف می کنیم.

ما این ثمره را انکار کردیم که:

قبول داریم ملاک در طبعی نماز صبح است ولی شارع به خاطر مصالحی اراده خودش را این گونه تنظیم می کند که من اراده کردم نماز را داخل وقت بخوانید و اراده کردم هر کسی نمازش را در وقت انجام نداد در خارج وقت قضا کند. عرف ملاک را کشف می کند که طبعی نماز صبح ملاک دارد ولی آیا کشف می شود که اراده هم به طبعی تعلق گرفته است و از ابتدای اذان صبح دو اراده دارد و اصلاً تعدّد اراده به قول آقای سیستانی معلوم نیست عرفی باشد. مولا وقتی می گوید نان بخر و تا می شود نان سنگک بخر، عرفی نیست که دو اراده داشته باشد و از اول بگوید دو تکلیف داری باید نان سنگک بخری و باید نان بخری، بلکه عرفی این است که نان سنگک بخر و اگر نان سنگک نشد یک نان دیگر بخر.

و قطعاً وقتی امر به قضاء می شود عرف نمی پذیرد که فوت ادا برای قضا از باب کفاره ملاک درست می کند. قضا کفاره نیست بلکه برای تدارک مقدار ممکن از ملاک در طبیعی فعل است.

مرحوم داماد همین مطلب را در بحث نافله ظهر و عصر پیاده کرده است که:

تا وقتی امر به قضا نداشته باشیم وحدت و تعدد مطلوب فهمیده نمی شود ولی وقتی امر به قضای نوافل ظهر داشته باشیم معلوم می شود یک امر به طبیعی نوافل ظهر داریم و یک امر به نوافل ظهر قبل از بلوغ ذراع داریم. و این که کشف کنیم طبیعی نافله ظهر بعد از بلوغ ذراع است یا قضا است مهم نیست زیرا أداء و قضاء عنوان قصدی نیست لذا این بحث ثمره ندارد.

انصافاً این فرمایش ناتمام است زیرا:

دلیل بر قضای نوافل ظهر بعد از بلوغ ذراع نداریم. بلکه تا نماز ظهر خوانده نشود معلوم نیست امر به نوافل ظهر وجود داشته باشد و شاید مانعی از وجود امر باشد: بدآت بالفریضه و ترک النافله و أصل، عدم مشروعیّت و عدم استحباب بعد از بلوغ سایه به ذراع و قبل از اتیان به فریضه ظهر است.

مرحوم استاد برای اثبات این که طبیعی نافله ظهر تا غروب آفتاب امر دارد به صحیحه ذریح محاربی تمسک کرده اند:

(و عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ ذَرِيحِ الْمُخَارِبِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ مَتَى أُصَلِّي الظُّهْرَ - فَقَالَ صَلِّ الزَّوَالَ ثَمَانِيَةَ ثُمَّ صَلِّ الظُّهْرَ - ثُمَّ صَلِّ سُبْحَتَكَ طَالَتْ أَوْ قَصُرَتْ ثُمَّ صَلِّ العَصْرَ.) (۱)

ص: ۱۱۲۳

۱- (۴) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص ۱۳۲، ابواب مواقیت، باب ۵، ح ۳، ط آل البیت.

برخی مطلبی گفتند و با مراجعه دیدیم این مطلب درست است و آن این که به نوافل ظهر در روایات اطلاق صلاه الزوال می شود:

در همین موثقه عمار چنین آمده است:

(مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقٍ عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: وَقْتُ صَلَاةِ الْجُمُعَةِ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ شِرَاكًا أَوْ نِصْفًا - وَقَالَ لِلرَّجُلِ أَنْ يُصَلِّيَ الزَّوَالَ - مَا بَيْنَ زَوَالِ الشَّمْسِ إِلَى أَنْ يَمْضِيَ قَدَمَانِ - فَإِنْ كَانَ قَدْ بَقِيَ مِنَ الزَّوَالِ رَكْعَةٌ وَاحِدَةٌ - أَوْ قَبْلَ أَنْ يَمْضِيَ قَدَمَانِ - أَتَمَّ الصَّلَاةَ حَتَّى يُصَلِّيَ تَمَامَ الرَّكْعَاتِ - فَإِنْ مَضَى قَدَمَانِ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ رَكْعَةً - يَدَأُ بِالْأُولَى وَ لَمْ يُصَلِّ الزَّوَالَ إِلَّا بَعِيدَ ذَلِكَ - وَ لِلرَّجُلِ أَنْ يُصَلِّيَ مِنَ نَوَافِلِ الْأُولَى مَا بَيْنَ الْأُولَى إِلَى أَنْ تَمْضِيَ أَرْبَعَةُ أَقْدَامٍ - فَإِنْ مَضَتْ الْأَرْبَعَةُ أَقْدَامَ - وَ لَمْ يُصَلِّ مِنَ النَّوَافِلِ شَيْئًا فَلَا يُصَلِّيَ النَّوَافِلَ وَ إِنْ كَانَ قَدْ صَلَّى رَكْعَةً فَلْيَتِمَّ النَّوَافِلَ حَتَّى يَفْرُغَ مِنْهَا - ثُمَّ يُصَلِّيَ الْعَصْرَ وَ قَالَ لِلرَّجُلِ أَنْ يُصَلِّيَ - إِنْ بَقِيَ عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنَ صَلَاةِ الزَّوَالِ - إِلَى أَنْ يَمْضِيَ بَعْدَ حُضُورِ الْأُولَى نِصْفُ قَدَمٍ - وَ لِلرَّجُلِ إِذَا كَانَ قَدْ صَلَّى مِنَ نَوَافِلِ الْأُولَى شَيْئًا - قَبْلَ أَنْ تَخْضُرَ الْعُضَيْرُ - فَلَهُ أَنْ يُتِمَّ نَوَافِلَ الْأُولَى - إِلَى أَنْ يَمْضِيَ بَعْدَ حُضُورِ الْعُضَيْرِ قَدَمٌ - وَ قَالَ الْقَدَمُ بَعْدَ حُضُورِ الْعُضَيْرِ - مِثْلُ نِصْفِ قَدَمٍ بَعْدَ حُضُورِ الْأُولَى فِي الْوَقْتِ سَوَاءً) (۱)

می گوید اگر صلاه زوال را تا دو هفتم شاخص نخواندی دیگر نماز ظهر و نافله عصر و نماز عصر را بخوان و بعد از نماز عصر صلاه زوال را بخوان. که مراد از صلاه الزوال نافله ظهر است.

ص: ۱۱۲۴

۱- (۵) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص ۲۴۵، ابواب مواقیت، باب ۴۰، ح ۱، ط آل البيت.

روایت دیگری که کیفیتِ صلاه الزوال را از امام علیه السلام سؤال می کند:

(مَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحُسَيْنِ الطَّوِيلِ عَنْ أَبِي دَاوُدَ الْمُشْتَدِّ عَنْ مُحَسِّنِ الْمَيْمَنِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: يُقْرَأُ فِي صِلَاءِ الزَّوَالِ فِي الرَّكْعَةِ الْأُولَى الْحَمْدُ - وَقُلُّهُ اللَّهُ أَحَدٌ - وَفِي الرَّكْعَةِ الثَّانِيَةِ الْحَمْدُ وَ قُلُّهُ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ - وَفِي الرَّكْعَةِ الثَّلَاثَةِ الْحَمْدُ وَقُلُّهُ اللَّهُ أَحَدٌ - وَآيَةُ الْكُرْسِيِّ وَفِي الرَّكْعَةِ الرَّابِعَةِ - الْحَمْدُ وَقُلُّهُ اللَّهُ أَحَدٌ - وَآخِرُ الْبَقَرَةِ آمَنَ الرَّسُولُ إِلَى آخِرِهَا - وَفِي الرَّكْعَةِ الْخَامِسَةِ الْحَمْدُ وَقُلُّهُ اللَّهُ أَحَدٌ - وَالْخَمْسُ آيَاتٍ مِنْ آلِ عِمْرَانَ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ - إِلَى قَوْلِهِ إِنَّكَ لَا تُخَلِّفُ الْمِيعَادَ وَفِي الرَّكْعَةِ السَّادِسَةِ الْحَمْدُ وَقُلُّهُ اللَّهُ أَحَدٌ - وَثَلَاثُ آيَاتٍ الشُّحْرَهَ إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ - إِلَى قَوْلِهِ إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ وَفِي الرَّكْعَةِ السَّابِعَةِ الْحَمْدُ وَقُلُّهُ اللَّهُ أَحَدٌ - وَالآيَاتُ مِنْ سُورَةِ الْأَنْعَامِ وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ - إِلَى قَوْلِهِ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ وَفِي الرَّكْعَةِ الثَّامِنَةِ الْحَمْدُ وَقُلُّهُ اللَّهُ أَحَدٌ - وَآخِرُ سُورَةِ الْحَشْرِ مِنْ قَوْلِهِ لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ إِلَى آخِرِهَا فَإِذَا فَرَعَتْ فَقُلِ اللَّهُمَّ مَقْلَبَ الْقُلُوبِ وَالْأَبْصَارِ - ثَبَّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ - وَ لَا تُرْغِ قَلْبِي بَعِيدٍ إِذْ هِيَ دِينِي - وَ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ سَبْعَ مَرَّاتٍ - ثُمَّ تَقُولُ أَسْتَجِيرُ بِاللَّهِ مِنَ النَّارِ سَبْعَ مَرَّاتٍ.) (١)

ص: ١١٢٥

(وَعَنْهُ عَنْ صَيْفُوَانَ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَتْ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ مَا جَرَتْ بِهِ السُّنَّةُ فِي الصَّلَاةِ - فَقَالَ ثَمَانُ رَكَعَاتِ الزَّوَالِ وَ رَكَعَاتِ بَعْدَ الظُّهْرِ - وَ رَكَعَاتِ قَبْلَ العَصِيرِ وَ رَكَعَاتِ بَعْدَ المَغْرِبِ - وَ ثَلَاثَ عَشْرَةَ رَكَعَةً مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ - مِنْهَا الوُتْرُ وَ رَكَعَاتِ الفَجْرِ - قُلْتُ فَهَذَا جَمِيعُ مَا جَرَتْ بِهِ السُّنَّةُ قَالَ نَعَمْ فَقَالَ أَبُو الخَطَّابِ أَمْ فَرَأَيْتِ إِنْ قَوِيَ فَرَادٌ - قَالَ فَجَلَسَ وَ كَانَتْ مُتَّكِنًا فَقَالَ إِنْ قَوِيَتْ فَصَلِّهَا - كَمَا كَانَتْ تُصَلَّى وَ كَمَا لَيْسَتْ فِي سَاعِهِ مِنَ النَّهَارِ - فَلَيْسَتْ فِي سَاعِهِ مِنَ اللَّيْلِ - إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ وَ مِنْ أَنَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ (١)

لذا «صل الزوال ثمانیه» به معنای نوافل ظهر می شود و ما قبول می کنیم.

حال مرحوم استاد می فرمایند که در این روایت ذریح محاربی (که صلّ الزوال به معنای نوافل ظهر است) برای نافله وقت تعیین نشد و اطلاق دارد لذا تا غروب آفتاب فرصت دارد و روایات مقید هم جوابش داده شد که بر مراتب استحباب حمل می شود لذا به اطلاق رجوع می کنیم.

اشکال ما این است که هر چند صلاه الزوال اسم برای نوافل ظهر است ولی عند الاطلاق انصراف به این دارد که نوافل ظهر مقارن با زوال خوانده شود. و لأقل این روایت در مقام بیان وقت نوافل نیست و راوی سؤال می کند «متی أصلی الظهر» و از وقت نماز ظهر سؤال می کند. و ادعای اطلاق روایت نسبت به امتداد وقت نوافل تا غروب آفتاب، مشکل است.

ص: ۱۱۲۶

۱- (۷) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص ۶۰، ابواب وجوب الصلاه، باب ۱۴، شماره ۴۵۰۴، ح ۳، ط آل البيت.

مرحوم استاد ترک‌النافله را بر مراتب استحباب حمل کردند که افضل بدء به فریضه است ولی اتیان به نافله ظهر بعد از دو هفتم شاخص مشروع است.

می‌گوییم: اگر نافله ظهر را بخوهد بعد از بلوغ دو هفتم شاخص بگذارد باز در این جا بگویند نافله ظهر را بخوان و امر کند عرفی نیست زیرا این که مشروع بودن را با لسان امر و ترغیب ذکر کنند با این که افضل مبادرت به فریضه است، عرفی نیست.

به نظر ما:

اگر ظهور روایات مقیّده را در تحدید وقت نافله ظهر اشکال کنیم که بدآت بالفریضه و ترک‌النافله شاید از باب امر به اهم باشد نه از باب ارشاد به عدم مشروعیت نافله ظهر، در این صورت ما نیازی به اطلاق نداریم و آقای خوئی و مرحوم استاد هم نیاز به اطلاق ندارند و براءت کافی است: چون شک می‌کنیم نافله ظهر به وقت محدودی مقیّد است یا نه که ما تبعاً للسیّد الخویی و الشیخ الاستاذ اصل براءت از شرط مشکوک در مستحب را برای رسیدن به ثواب مستحب پذیرفتیم خلافاً للبحوث.

از برخی روایاتی که مربوط به تقدیم نافله ظهر و عصر بر زوال است ممکن است استفاده شود که وقت نافله تا غروب ادامه دارد زیرا تعبیر می‌کنند که نماز تطوّع مثل هدیه است و إن شئت قدّمت و إن شئت أخرت که تقدیم به این است که قبل از زوال بخوانیم و تأخیر به این است که نزدیک غروب آفتاب بخوانیم. لذا ابتدا اصل فرع تقدیم نافله ظهر و عصر بر زوال را بررسی می‌کنیم تا ببینیم روایات آن دلالت بر تقدیم می‌کنند یا نه و اگر دلالت بر تقدیم کرد ببینیم آیا بر این مطلب محل بحث هم دلالت دارد یا نه.

ص: ۱۱۲۷

ادامه مسأله دوم (تقدیم نافله ظهر و عصر بر زوال)

راجع به تقدیم نافله ظهر و عصر بر زوال شمس سه قول است:

قول اول: مطلقاً تقدیم جایز است. قول دوم: مطلقاً جایز نیست که نظر مشهور است. قول سوم تفصیل که مرحوم شیخ مطرح کرده است و مرحوم خوئی پذیرفته است.

دلیل قول به تفصیل

دلیل قول به تفصیل را بررسی می کردیم:

صحیحہ اسماعیل بن جابر: (مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْتِيَنَاهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عِ إِنِّي أَشْتِغَلُ - قَالَ فَاصْنَعْ كَمَا نَصْنَعُ صَلِّ سِتَّ رَكَعَاتٍ - إِذَا كَانَتِ الشَّمْسُ فِي مِثْلِ مَوْضِعِهَا [من] صَلَاةِ الْعَصْرِ - يَعْنِي اِرْتِفَاعِ الضُّحَى الْأَكْبَرِ وَ اِغْتَدَّ بِهَا مِنَ الزَّوَالِ) (۱)

در برخی کتب فاصنع کما تصنع دارد و ما جلسه قبل این گونه خواندیم. ولی در استبصار و تهذیب و وسائل فاصنع کما تصنع دارد یعنی ما این کار را می کنیم شما هم همین کار را انجام بده.

مرحوم خوئی فرموده اند: در فرضی که اشتغال و کار دارد تقدیم نوافل بر زوال تجویز شده است و ما در همین حد ملتزم می شویم.

یک اشکال این است که این روایت در رابطه با نماز ظهر است آن هم نه کل هشت رکعت بلکه تنها شش رکعت آن، لذا نمی توان به طور مطلق بگوییم که تقدیم نوافل چه ظهر و چه عصر جایز است.

اشکال دیگر اشکال مرحوم استاد است که فرموده اند: شما «فی مثل موضعها من صلاة العصر» را قبل از زوال و نقطه مقابل سایه در هنگام وقت عصر معنا می کنید در حالی که شاید روایت می خواهد بگوید که اگر موقع اذان کار داشتی و نافله نخواندی صبر کن و موقع نماز عصر که خورشید در وقت نماز عصر است نماز عصر را بخوان و بعد شش رکعت بخوان و این روایت اصلاً مربوط به تأخیر نافله ظهر است نه مربوط به تقدیم نافله ظهر. و فی مثل موضعها من صلاة العصر یعنی خورشید در حدود موضعش در وقت نماز عصر باشد.

ص: ۱۱۲۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی کبیره بودن گناه غیبت / غیبت / محرمات

خلاصه مباحث گذشته:

بررسی کبیره بودن گناه غیبت

بحث صغروی (کبیره بودن غیبت)

آیه اشاعه فحشاء

البته این که غیبت از کبائر است برای ما ثابت نشد مگر در جایی که مصداق آیه شریفه باشد که: (إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (۱)

یعنی: اولاً ذکر عیب نشر و اشاعه آن باشد نه این که صرفاً ذکر عیب نزد خواص باشد که موجب شیوع و انتشار آن نمی شود.

ثانیاً آن عیب باید گناه بزرگ باشد و گرنه صدق فاحشه بر آن محرز نیست و فواحش ظاهر در گناهان بزرگ است.

اگر کسی راجع به یک مؤمن شایع می کند که او مرتکب گناهان بزرگ می شود و این را منتشر می کند مصداق آیه شریفه می شود.

و لذا این که مرحوم شیخ انصاری فرموده اند: این که در کبیره بودن غیبت تشکیک شود ناشی از وسوسه است؛

می گوئیم: فی الجمله کبیره بودنش مسلم است ولی این که به طور مطلق کبیره باشد برای ما مسلم نیست.

آیه غیبت

بله اگر آیه شریفه (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَ لَا تَجَسَّسُوا وَ لَا يُعْتَبَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَوْ يُحِبُّ أَوْ يُكَلِّمَ لِحْمِ أَخِيهِ مِمَّا فَكَرَهُمْ مَوْهٌ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ) (۲) وعید به عذاب و آتش جهنم داده بود مصداق «الكبائر كل ما أوعده الله عليه النار» می شد و کبیره بودن ثابت می شد ولی از آیه وعید به عذاب را نمی فهمیم و تنها غیبت را به خوردن گوشت برادر مؤمن تشبیه می کند که باعث اشمزاز است و وعید به عذاب نمی دهد که روز قیامت غیبت کننده را در جهنم می سوزانند و گوشت مرده به او می دهند تا بخورد. و لذا این که مرحوم شیخ خواسته از این آیه هم کبیره بودن را اثبات کند به نظر ما صحیح نیست.

۱- (۱) نور/سوره ۲۴، آیه ۱۹.

۲- (۲) حجرات/سوره ۴۹، آیه ۱۲.

أما أكل ميتة از كبائر باشد و لذا با تشبیه کبیره بودن غیبت هم ثابت می شود، باید بررسی شود و فعلاً در ذهنم نیست که اكل ميتة از كبائر باشد (ابتدای منهاج الصالحین را نگاه کنید که در آنجا كبائر را ذکر می کند)، و اگر از كبائر باشد روایت از این جهت تشبیه نمی کند بلکه از جهت اشمئزاز تشبیه را انجام می دهد لذا در ادامه می فرماید: فکرمتموه که وجه تشبیه را ذکر می کند: یعنی همان گونه که از خوردن گوشت مرده بدتان می آید از غیبت کردن هم بدتان بیاید.

خیانت بودن غیبت

و این که مرحوم شیخ می فرمایند: غیبت، خیانت است و خیانت از كبائر است.

صحيح نیست زیرا هر غیبتی عرفاً مصداق خیانت نیست و خیانت يك مفهوم عرفی است و در مقابل امانت است. بله اگر کسی سزای پیش شما گذاشت و شما آن را فاش کردی إنما المجالس بالأمانه می گوید سزای دیگران را اگر عیب هم نباشد حرام است نزد دیگران بیان شود. أما مطلق غیبت عرفاً خیانت باشد اول کلام است و آبروی مؤمن را چه کسی پیش ما امانت گذاشته است تا بگوییم غیبت خیانت است.

بله خداوند عرض مؤمن را مثل مال او محترم شمرده است: آیا غضب مصداق خیانت است؟ هر تصرف در مال و عرضی خیانت محسوب نمی شود که بگوییم عرض مؤمن امانت خدا است و غیبت خیانت در امانت است مثلاً اگر کسی به ماشین کسی تکیه دهد با این که غضب است ولی خیانت محسوب نمی شود و احترام عرض هم مثل احترام مال است و در مورد عرض هم خیانت صدق نمی کند.

ص: ۱۱۳۰

و روایتی که می گوید غیبت اشد از زنا است را جواب دادیم که اشد حیثی است یعنی صاحب زنا توبه می کند و خدا توبه اش را قبول می کند ولی صاحب غیبت گناهش با توبه بخشیده نمی شود و نیاز به رضایت مغتاب هم دارد و لذا در باب تراحم کسی قائل نشده است که انجام غیبت بر انجام زنا مقدم شود و لذا کبیره بودن از روایتی که می گوید غیبت اشد از زنا است هم استفاده نمی شود.

روایت حرمت بهشت بر مغتاب

و کبیره بودن غیبت از روایت ذیل هم ثابت نمی شود؛

(الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ فِي كِتَابِ الزُّهْدِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلْوَانَ عَنْ عَمْرِو بْنِ خَالِدٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنِ آبَائِهِ عَنِ النَّبِيِّ ص قَالَ: تَحْرِمُ الْجَنَّةُ عَلَى ثَلَاثَةٍ عَلَى الْمَنَّانِ - وَعَلَى الْمُغْتَابِ وَعَلَى مُدْمِنِ الْخَمْرِ) (۱)

(نکته: منان یعنی کسی که سر مردم منت می گذارد و حرام است زیرا منت موجب اذلال مؤمن است و اذلال مؤمن حرام است و مراد از منت این معنا است و اگر بدون اذلال باشد حرام نیست. مثلاً این که گفته اند اگر کسی آب وضو را به شما می دهد ولی منت می گذارد مراد منتی است که مصداق اذلال است که تحمل آن از باب لاجرح و نیز از باب روایت ان الله فوض إلى المؤمن امورها كلها و لم يفوض إليه أن يذل نفسه، لازم نیست.)

تحرم الجنة على الثلاث: خداوند بهشت را بر غیبت کننده حرام کرده است لذا معلوم می شود غیبت از کبائر است زیرا ما أوعد الله عليه النار فهو من الكبائر.

ص: ۱۱۳۱

اشکال می کنیم که:

اولاً سند روایت ضعیف است و ما عمرو بن خالد را نمی شناسیم ثانیاً روایت مصداق ما أوعد الله علیه النار نمی شود و تنها مصداق أوعد الامام است. مگر این که ملا-ک دیگری را بیان کنید که بهشت بر مرتکب صغیره حرام نمی شود که حرف خوبی است. ولی مهم ضعف سند روایت است.

لذا عمده دلیل بر کبیره بودن غیبت روایت صحیحه محمد بن حرمان است: (وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ قَالَ فِي مُؤْمِنٍ مَا رَأَتْهُ عَيْنَاهُ وَ سَمِعَتْهُ أُذُنَاهُ - فَهُوَ مِنَ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ - الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ - وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ فِي الْأَمَالِي عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُمْرَانَ عَنِ الصَّادِقِ ع مِثْلَهُ) (۱)

بحث کبروی (تقسیم گناه به کبیره و صغیره)

بحث کبروی راجع به این که آیا کبیره و صغیره داریم و آیا ارتکاب صغیره مخل به عدالت است یا نه محل بحث آن در این جا نیست ولی اجمالاً عرض می کنیم:

به نظر ما مطلب مشهور درست است و این که مرحوم خوئی فرموده اند کبائر و صغائر نداریم و همه معاصی کبائر اند و تنها برخی از برخی اکبر اند و کبیره بودن نسبی است. و این که فرموده اند بر فرض کبائر و صغائر داشته باشیم عدالت به معنای استقامت در جاده شریعت است و مرتکب کبیره و صغیره در جاده شریعت استقامت ندارد و انحراف عملی پیدا کرد و عناوینی که در روایات ذکر شده است: آن تعرفوه بالستر و العفاف، مأموناً، خیراً و أمثال آن بر او صادق نیست، لذا عدالت ندارد.

ص: ۱۱۳۲

۱- (۴) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۲، ص ۲۸۰، ابواب احکام العشره، باب ۱۵۲، ح ۶، ط آل البیت.

ما این فرمایش آقای خوئی را در بحث اجتهاد و تقلید بیان کردیم و نقد کردیم که:

اما تقسیم کبائر به صغائر و کبائر انصافاً ظاهر از آیات و روایات است:

۱- إن تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم

۲- در صحیحہ ابن ابی عمیر دارد که: لا کبیره مع الاستغفار و لا صغیره مع الاصرار

۳- در صحیحہ ابن ابی یعفور: و يعرف (یعنی عادل) باجتنب الکبائر

۴- صحیحہ زراره: من أقام علی الکبائر فهو کافر (البته کافر در این روایت به قرینه سایر روایات - مثل الاسلام ما علیه الناس، الاسلام شهاده أن لا إله إلا الله و التصدیق برسول الله، الايمان ما وقر فی القلوب - در مقابل مسلم نیست بلکه در مقابل مؤمن عادل و مطیع است. معتزله می گفتند مرتکب کبائر مسلمان نیست و ابی ابی الحدید که معتزلی است می گوید مرتکب کبیره کافر است و مسلمان نیست لذا معاویه را کافر می داند. و نیز خوارج و أصحاب جمل را مسلمان نمی داند و تنها أصحابی که پیامبر فرموده است که این ها اهل بهشت اند از برهان لم کشف می کنیم که این ها توبه کرده اند مثل عشره مبشره که طلحه و زبیر در بین آن ها است و خلیفه سوم را جزو افرادی ذکر می کند که وعده بهشت به آنها داده شده است.)

۵- صحیحہ سلیمان بن خالد: (مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ - وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ* الْكَبَائِرُ فَمَا سِوَاهَا قَالَ - قُلْتُ دَخَلَتِ الْكَبَائِرُ فِي الْإِسْتِثْنَاءِ قَالَ نَعَمْ) (۱)

ص: ۱۱۳۳

۱- (۵) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۵، ص ۳۳۳، ابواب جهاد نفس، باب ۴۷، ح ۱، ط آل البیت.

۶- صحیحہ محمد بن ابی عمیر: من اجتنب الكبائر من المؤمنین لم یسأل عن الصغائر

۷- صحیحہ یونس: أصحاب الكبائر اذا اقيم عليهم الحد مرتین قتلوا فی الثالثه: (نکته: حدّ به قرینه أصحاب کبائر و به قرینه این که حدّ در روایات اعم است در این جا هم مراد، اعم از حدّ و تعزیر است. روایت می گوید اگر أصحاب کبائر دو بار تعزیر یا حدّ بر آن ها جاری شود در بار سوم کشته می شود مثل این که دو باره بدون عذر روزه خواری کرد که برای بار سوم حکمش قتل است. این حدیث بحث هایی دارد: که شاید مراد از حدّ، حدّ شرعی باشد و شامل تعزیر نشود. ولی وارد این بحث نمی شویم و می خواهیم بگوییم أصحاب الكبائر در مقابل أصحاب الصغائر داریم.)

نتیجه این که از روایات استفاده می شود که گناهان به دو دسته کبیره و صغیره تقسیم می شود.

بررسی فاسق بودن مرتکب صغیره

اما راجع به این که ارتکاب صغائر تا به حدّ اصرار نرسد به عدالت لطمه نمی زند، نظر مشهور است ولی مرحوم خویی مرتکب صغیره را فاسق می داند و امام قدس سره هم می فرماید احتیاط این است که تا مرتکب صغیره توبه نکرده است احکام عدالت را مترتب نکنید.

آدله مشهور بر تعریف عدالت به خصوص اجتناب از کبائر

دلیل اول

صحیحہ ابن ابی یعفور: يعرف باجتناب الكبائر (محمّد بن علی بن الحسین یاسیناده عن عبید الله بن ابی یعفور قال: قلت لابی عبید الله ع بهم تعرف عدالة الرجل - بین المؤمنین حتی تقبل شهادته لهم و علیهم - فقال ان تعرفوه بالستر و العفاف - و کف البطن و الفرج و الید و اللسان - و يعرف باجتناب الكبائر - التي أوعد الله علیها النار من شرب الخمر - و الزنا و الربا و عقوق الوالدین - و الفرار من الرخيف و غیر ذلك - و الدلالة علی ذلك - (أن يكون سائرًا) لجميع عبوبه - حتی یحرم علی المؤمنین ما وراء ذلك - من عثراته و عبوبه و تفتيش ما وراء ذلك - و یجب علیهم تزكيتہ و اظهار عدالته فی الناس - و یكون منه التعاهد للصلوات الخمس - إذا واطب علیهن - و حفظ مواعیتهن بحضور جماعه من المؤمنین - و أن لا يتخلف عن جماعتهم فی مصلاهم إلا من عله - فإذا كان كذلك لازماً لمصلاه - عند حضور الصلوات الخمس - فإذا سئل عنه فی قبيله و محلته - قالوا ما رأينا منه إلا خيراً - مواظباً علی الصلوات - متعاهداً لأوقاتها فی مصلاه - فإن ذلك یجيز شهادته و عدالته بین المؤمنین - و ذلك أن الصلوة ستر و كفارة للدنوب - و ليس یمكن الشهادة علی الرجل بانه یصلی - إذا كان لا یحضر مصلاه - و يتعاهد جماعه المؤمنین - و إنما جعل الجماعه و الاجتماع إلى الصلاه - لکنی يعرف من یصلی ممن لا یصلی - و من یحفظ مواعیت الصلاه ممن یضیع - و لو لا ذلك لم یمكن أحد أن يشهد علی آخر بصلاح - لأن من لا یصلی لا صلاح له بین المؤمنین - فإن رسول الله ص هم بأن یحرق قوماً فی منازلهم - لتزكيتهم بحضور جماعه المؤمنین - و قد كان فیهم من یصلی فی بیته فلم یقبل منه ذلك - و کیف یقبل شهادته أو عدالة بین المؤمنین - ممن جرى الحكم من الله عز و جل و من رسول ص - فی الحرق فی جوف بیته بالنار و قد كان یقول لا صلاه لمن لا یصلی فی المسجد مع المؤمنین إلا من عله) (۱)

١- (٦) وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي، ج ٢٧، ص ٣٩٢، ابواب شهادات، باب ٤١، ح ١، ط آل البيت.

اشکال می شود که اجتناب کبائر اماره بر عدالت و معرف عادل بودن است (العداله يعرف ب..) ولی این که ثبوتاً عدالت به چه معناست در خود روایت آمده است که: آن تعرفوه بالستر و العفاف که شامل اجتناب از صغائر هم می شود.

دلیل دوم

قرآن می گوید (إِنْ تَجْتَبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نَكُفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ نُدْخِلْكُمْ مَدْخَلًا كَرِيمًا) (۱): که نكفر عنكم سيئاتكم با این نمی سازد که شخص فاسق باشد و بگوید ندخلکم مدخلاً کریمًا.

تأیید دلیل دوم

انصافاً این وجه، وجه خوبی است به این بیان که: وقتی عرف این آیه را می بیند، و نیز آیه دیگر که می گوید (فَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَّاعِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (۳۶) وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كِبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشِ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ (۳۷) وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْزَهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ (۳۸)) (۲) که ظاهر آن این است که ویژگی انسان های عادل را بیان می کند که از کبائر اثم اجتناب می کنند. عرف می گوید نمی شود کسی فاسق باشد ولی ندخلکم مدخلاً کریمًا در مورد او صادق باشد و نیز می گوید وقتی کسی مصداق آیه دوم شد او هم عادل است و دیگر فاسق نیست.

آیه دیگر: (وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى (۳۱))

الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كِبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشِ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى (۳۲)) (۳) که روایت در ابتدا می گوید و یجزی الذین أحسنوا بالحسنى و بعد این ها را با اجتناب کبائر توصیف می کند.

ص: ۱۱۳۵

۱- (۷) نساء/سوره ۴، آیه ۳۱.

۲- (۸) شوری/سوره ۴۲، آیه ۳۷.

۳- (۹) نجم/سوره ۵۳، آیه ۳۱.

لذا این که مرتکب صغیره فاسق باشد خلاف مدلول التزامی این آیات است و لا اقل مردمی که این آیات را شنیده اند جوّ متشرعی برایشان به وجود آمده بود که کسی که در این آیات داخل است فاسق نخواهد بود و جوّ متشرعی قبول نمی کند که کسی که: ندخلکم مدخلاً کریماً یا یجزی الذین أحسنوا بالحسنى در مورد او جاری می شود فاسق باشد و نباید شهادت او را قبول کرد و نباید پشت سر او نماز خواند.

لذا این مطلب مشهور را درست می دانیم.

دلیل سوم

نکته دیگر این است که:

طبق تعریف مرحوم خوئی تنها افراد اندکی از مردم عادل اند با این که در شرع احکام زیادی بر عدالت مترتب شده است: مثل نماز جماعت که فضیلت زیادی دارد، یا شهادت که باید شاهدین عادل باشند.

و عادل یعنی انسان مستقیم و درست و کسی که در جاده شرع استقامت دارد و این که هر روز از جاده کج برود و دائم استغفار کند باعث نمی شود عادل شود تا بگوییم اگر مرتکب صغیره هم فاسق باشد باز افراد زیادی برای عادل بودن وجود دارد، و گرنه مرتکب کبیره هم اگر استغفار کند عادل باید بشود.

و روایتی که می گوید لا کبیره مع الاستغفار یعنی کبیره با توبه از بین می رود ولی احکام عادل بر کسی مترتب می شود که در راه دین مستقیم باشد و لذا کسی که ابتدای بلوغ او است و گناه نکرده است عادل نیست و با یک روز به این خاطر که فرصت گناه و زمینه گناه محقق نبوده است عدالت ثابت نمی شود.

ص: ۱۱۳۶

مشهور عدالت را ملکه نفسانیه می داند ولی مرحوم خوینی عدالت را وصف عملی و به این می داند که شخص مستقیم و درست باشد که این اختلاف ثمره عملی ندارد و صرفاً اختلاف تعریفی است. زیرا مشهور وصف نفس و ملکه نفسانی می داند مثلاً کسی که ملکه سخاوت دارد به آسانی می بخشد ولی کسی که سخی نیست از جانش پول را جدا می کند و می دهد. و لذا عادل کسی است که وقتی به گناه می رسد به راحتی گناه را ترک می کند. که ما اشکال کردیم که عدالت به این نیست و هر چند گناه را به سختی به خاطر عذاب جهنم یا شوق بهشت، ترک کند باز عدالت صادق است. و لازم نیست عادل با آسایش گناه را ترک کند و لذا ملکه عدالت لازم نیست ولی باید عملاً استقامت در جاده شریعت داشته باشد نه این که گناه پیش نیامده است. عادل کسی است که کف نفس کند و عقیف باشد.

لذا کسی که کبیره را انجام می دهد و استغفار می کند گناه کبیره اش با استغفار پاک می شود ولی عادل نمی شود و عادل کسی است که اگر زمینه گناه هم به وجود بیاید باز گناه نمی کند.

لذا به نظر ما در این که غیبت مطلقاً از کبائر باشد اشکال وجود دارد و لذا بحث کبروی را مطرح کردیم و در جلسه بعد تعریف غیبت را دنبال می کنیم.

تقدیم نافله ظهر و عصر بر زوال / اوقات رواتب / کتاب الصلاه ۹۶/۰۲/۱۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقدیم نافله ظهر و عصر بر زوال / اوقات رواتب / کتاب الصلاه

ص: ۱۱۳۷

خلاصه مباحث گذشته:

تقدیم نوافل ظهر و عصر بر زوال

بحث راجع به این بود که تقدیم نوافل ظهر و عصر بر اذان ظهر جایز است یا نه؟

برخی مثل صاحب عروه، به خاطر روایات قائل به جواز تقدیم شده اند و به مشهور نسبت داده شده که قائل به عدم جواز تقدیم اند حتی اگر مکلف بداند که بعداً متمکن از نافله ظهر و عصر نخواهد بود.

جواز تقدیم در فرض اشتغال

مرحوم خوینی فرموده اند: ما قائل به قول متوسط می شویم که قول شیخ طوسی ره است که:

اگر می داند که بعد از اذان به خاطر کاری، برای خواندن نافله ظهر و عصر تمکن ندارد، تقدیم مشروع است و گرنه تقدیم مشروع نیست و دلیل این مطلب این روایت است:

صحيحه اسماعيل بن جابر: (مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَسْتَنَادُهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ إِنِّي أَشْتِغَلُ - قَالَ فَاصْبِرْ كَمَا نَصِيحٌ صَلَّى سِتَّ رَكَعَاتٍ - إِذَا كَانَتِ الشَّمْسُ فِي مِثْلِ مَوْضِعِهَا صَلَاةَ الْعَصْرِ - يَغْنِيهِ ارْتِفَاعُ الضُّحَى الْأَكْبَرِ وَاعْتِدَابُهَا مِنَ الرَّوَالِ) (١)

مرحوم خویی فرموده اند:

این روایت در فرض اشتغال فرمود که وقتی خورشید بالا آمد و به اندازه چهار هفتم شاخص تا اذان ظهر فاصله دارد إِذَا كَانَتِ الشَّمْسُ فِي مِثْلِ مَوْضِعِهَا صَلَاةَ الْعَصْرِ نافله را بخوان.

مرحوم استاد می فرماید:

معنای این روایت این است که اگر کار داشتی و گرفتار بودی صبر کن، نماز عصر را که خواندی بعد از آن شش رکعت نافله به عنوان نافله ظهر بخوان و إِذَا كَانَتِ الشَّمْسُ فِي مِثْلِ مَوْضِعِهَا صَلَاةَ الْعَصْرِ یعنی وقتی خورشید به حدود موضعش در هنگام نماز عصر رسید نافله ظهر را بخوان.

ص: ۱۱۳۸

۱- (۱) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص ۲۳۲، ابواب مواقیات، باب ۳۷، ح ۴، آل البيت.

این فرمایش استاد خلاف ظاهر است:

زیرا اگر فرمایش مرحوم استاد، مرادِ إِذَا كَانَتْ الشَّمْسُ فِي مِثْلِ مَوْضِعِهَا صَلَاةَ الْعَصْرِ بود تعبیر از وقت نماز عصر به این بیان که فی مثل موضعها من صلاه العصر غیر عرفی بود و می توانست این گونه بگوید که: «اذا كان بعد أربعة أقدام من الزوال».

و لذا فی مثل موضعها من صلاه العصر ظاهر در این است که می خواهد بگوید: شبیه آن زمانی که خورشید در وقت نماز عصر است، باشد. و شبیه آن یعنی قرینه سازی می کند و نقطه تقابل ایجاد می کند که گاهی در موضعها من صلاه العصر است و گاهی در مثل موضعها من صلاه العصر است.

و مؤید این کلام ادامه روایت است:

فرموده است: يَغْنَى از تَفَاعِ الضُّحَى الْأَكْبَرِ که یعنی از کلام امام علیه السلام نیست زیرا در لغت عربی هر گاه می خواهد کلام خود را تفسیر کند اَعْنَى می گوید و یعنی به معنای یقصد و یرید است که از خود متکلم عرفی نیست لذا راوی این را گفته است. البته در زبان فارسی متکلم برای تفسیر کلام خود از کلمه یعنی استفاده می کند ولی در عربی عرفی نیست. ولی همین که راوی هم این را گفته باشد کافی است: و ضحی به معنی چاشت است که در ابتدای چاشت خورشید یک ارتفاعی دارد و با زیاد شدن آن ضحی الاکبر صدق می کند و تعبیر به ضحی برای قبل از ظهر است و برای بعد از ظهر تعبیر به عشیه می کنند و عشیه او ضحاها به معنای قبل از ظهر و بعد از ظهر است.

ص: ۱۱۳۹

و مؤید دیگر این است که:

در ادامه هم چنین می گوید که: **وَ اعْتَدَّ بِهَا مِنَ الزَّوَالِ** و اگر بعد از نماز عصر نافله ظهر را بخوانیم شبیه ندارد و یا أداء و یا قضای نافله ظهر است و بعید نیست که این جمله هم قرینه باشد بر این که روایت می گوید قبل از اذان ظهر شش رکعت بخوان و این را به حساب نماز زوال بگذار.

عمده حرف و تکیه ما، کلمه مثل است که به معنای شبیه است نه این که به معنای حدود باشد. و اگر به معنای حدود باشد می شد با بیان های عرفی واضح تری این معنا را رساند.

و لکن ما قبول داریم که استدلال به این صحیحه بر مطلق حکم به جواب تقدیم عند الاشتغال درست نیست زیرا:

اولاً شامل نافله عصر نمی شود و ثانیاً تنها شش رکعت را گفته قبل از اذان بخوان و دو رکعت دیگر را نگفته است.

جواز تقدیم مطلقاً

صاحب عروه برای جواز تقدیم نوافل ظهر و عصر بر اذان ظهر به عده ای از روایات می تواند استدلال کند:

۱- صحیحه محمد بن عذافر: **(وَ بِإِشْنَانِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَدَّافٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع صَلَاةُ التَّطَوُّعِ بِمَنْزِلَةِ الْهَدْيَةِ مَتَى مَا أُتِيَ بِهَا قُبِلَتْ - فَقَدِّمُ مِنْهَا مَا شِئْتَ وَ أَخَّرْ مِنْهَا مَا شِئْتَ)** (۱)

گفته می شود که صلاه التطوع هر چند اعم از نوافل یومیه است و نماز های مستحب بی نام یعنی مبتدئه (در مقابل رواتب) را شامل می شود ولی به قرینه تقدم منها ما شئت و آخر منها ما شئت معلوم می شود که مراد نوافل یومیه است زیرا رواتب موقت به وقت خاصی است و غیر رواتب وقت خاصی ندارد.

ص: ۱۱۴۰

۱- (۲) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص ۲۳۳، ابواب مواقیت، باب ۳۷، ح ۸، ط آل البیت.

لذا روایت می گوید نافله یومیه مثل هدیه است که هر مقدار را دوست داشتی جلوتر انجام بده و هر مقدار دوست داشتی را دیرتر انجام بده. و به این روایت هم برای تقدیم و هم برای تأخیر نوافل تمسک می شود.

۲- قاسم بن ولید غسانی: (وَ عَنْهُ عَنْ عَمَّارِ بْنِ الْمُبَارَكِ عَنْ ظَرِيفِ بْنِ نَاصِحِ بْنِ الْقَاسِمِ بْنِ الْوَلِيدِ الْغِفَارِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَجِلْتُ فِدَاكَ صِيَامَ النَّهَارِ - النَّوَافِلُ كَمْ هِيَ قَالَ سِتُّ عَشْرَةَ رُكْعَةً - أَيُّ سَاعَاتِ النَّهَارِ شِئْتَ أَنْ تُصَلِّيَهَا صَلَّيْتُهَا - إِلَّا أَنَّكَ إِنْ صَلَّيْتُهَا فِي مَوَاقِئِهَا أَفْضَلُ) (۱)

انصافاً دلالت واضح است ولی مشکل سند آن است که مشتمل بر مجاهیل است: عمار بن مبارک عن قاسم بن ولید غسانی

۳- مرسله علی بن حکم؛ (وَ عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ لِي صِيَامَ النَّهَارِ سِتُّ عَشْرَةَ رُكْعَةً أَيُّ النَّهَارِ شِئْتَ - إِنْ شِئْتَ فِي أَوَّلِهِ وَإِنْ شِئْتَ فِي وَسْطِهِ وَإِنْ شِئْتَ فِي آخِرِهِ) (۲)

ظاهر روایت این است که این شئت فی اولیه به معنای اول نهار است و حمل آن بر اول زوال عرفی نیست. و روایت مرسله است که اعتبار ندارد.

۴- (وَ عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ سَيِّفِ بْنِ عَبْدِ الْأَعْلَى قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ نَافِلَةِ النَّهَارِ - قَالَ سِتُّ عَشْرَةَ رُكْعَةً مَتَى مَا نَشِئْتَ - إِنْ عَلِيَ بْنِ الْحُسَيْنِ ع كَانَتْ لَهُ سَاعَاتٌ مِنَ النَّهَارِ - يُصَلِّي فِيهَا فَإِذَا شَعَلَهُ ضَيْعُهُ أَوْ سُلْطَانٌ قَضَاهَا - إِنَّمَا النَّافِلَةُ مِثْلُ الْهَدِيَّةِ مَتَى مَا أُتِيَ بِهَا قُبِلَتْ) (۳)

ص: ۱۱۴۱

-
- ۱- (۳) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص ۲۳۳، ابواب مواقیت، باب ۳۷، ح ۵، ط آل البیت.
 - ۲- (۴) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص ۲۳۳، ابواب مواقیت، باب ۳۷، ح ۶، ط آل البیت.
 - ۳- (۵) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص ۲۳۳، ابواب مواقیت، باب ۳۷، ح ۷، ط آل البیت.

برخی نسخ سیف بن عبد الأعلى دارد که ظاهراً اشتباه است و سیف عن عبد الأعلى درست است.

دلالت این روایت هم تمام است زیرا از نوافل ظهر و عصر سؤال می کند و حضرت می فرماید هر گاه حال داشتی بخوان.

اشکالی که به این روایت می شود این است که:

شاید مقصود این باشد که هر روزی که حال داشتی متی ما نشطت، نوافل ظهر و عصر را بخوان و هر روز حال نداشتی نخوان. نه این که هر زمانی در روز ولو ساعت هشت صبح حال داشتی نافله را بخوان. و لذا در ادامه دارد که حضرت وقتی گرفتاری داشت نافله را نمی خواند و قضای آن را می خواند. و تعبیر به هدیه به این جهت است که تو را مؤاخذه نمی کنند که چرا هدیه را نیاوردی و هر گاه هدیه را ببری اشکال ندارد.

نکته: برای جواز تقدیم نیاز به نصّ خاص داریم و تعبیر به متی ما نشطت نمی تواند جواز تقدیم را برساند و اطلاق فایده ندارد زیرا انصراف به نماز نافله مشروعه دارد که باید نافله در وقت خود و بعد از زوال تا غروب خوانده شود. و هر وقت به معنای هر روز می تواند باشد.

۵- (عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ قَالَ: نَوَافِلُكُمْ صَدَقَاتُكُمْ فَقَدْ مَوْهَا أَنِّي شِئْتُمْ) (۱)

گفته می شود به قرینه تقدیم، مراد از نوافل، نوافل یومیه است نه نوافل مبتدئه.

ص: ۱۱۴۲

اشکال می شود که:

مراد از قدّموا معلوم نیست تقدیم بر وقت باشد بلکه شاید مراد تقدیم برای عالم آخرت است: وقتی کسی می میرد اهل او می گوید ماذا خلّفت و ملائکه می گوید ماذا قدّمت. لذا روایت به این معنا است که هر روزی که خواستی نافله بخوانید خوب است ولی نافله مشروعه و اگر وقت دارد باید وقت آن هم مراعات شود.

و لکن مهم نیست زیرا روایت قاسم بن ولید غسانی در دلالت صریح و مرسله علی بن حکم ظاهر در جواز تقدیم است.

و این که دلالت دو روایت اخیر را خدشه کردیم به این خاطر بود که کسی نگوید: چهار روایت داریم و وثوق به صدور پیدا می کنیم مخصوصاً شاید روایت عبدالأعلی توثیق شود زیرا شاید مراد از آن عبدالأعلی بن أعین معروف باشد که توثیق دارد و صفوان از او نقل حدیث می کند.

حمل مطلق از روایات بر مقید

مرحوم خوئی فرموده اند:

بر فرض دلالت و سند روایات تمام شود صحیحه اسماعیل بن جابر صلاحیت تقیید دارد.

ولی این فرمایش صحیح نیست:

زیرا از این روایت نمی توان مفهوم گیری کرد زیرا منطوق آن فرض اشتغال است و شما از این روایت مفهوم می گیرید که اگر کار پیش نیاید دیگر مشروعیت ثابت نیست و ایشان می فرماید مفهوم به قرینه فاء فهمیده می شود: فاصنع یعنی حال که تو کار داری پس همان کاری را انجام بده که ما انجام می دهیم.

انصاف این است که: فاء ظهور در مفهوم ندارد که اگر این گونه نباشد تقدیم نافله ظهر و عصر بر اذان مشروع نیست: مثل این که کسی از شما پرسد قبل از اذان گرفتاری دارم و نمی توانم نافله ظهر را بخوانم و شما بگویید فاصنع كما أصنع که این می سازد با این که این کاری که پیشنهاد می کنید کار غیر متعارف باشد و کاری باشد که فالأفضل است و فعل اول که شخص گفت نمی توانم انجام دهد أفضل باشد و همین در تعبیر به فاء کافی است. لذا اگر سند و دلالت تمام باشد ما به اطلاق بقیه روایات أخذ می کنیم.

ص: ۱۱۴۳

و این بحث ما ربطی به بحث اصولی که مرحوم خوئی اشاره می کند ندارد:

ایشان فرموده اند: در خطابات مطلق و مقید در مستحبات، حمل مطلق بر مقید را قبول نداریم و حمل بر مراتب استحباب می شود مگر این که خطاب مقید نافی باشد که خطاب مطلق را تقیید می زند و مطلق بر مقید حمل می شود: زر الحسین علیه السلام و لاتزر الحسین علیه السلام محدثاً. و اینجا هم مرحوم خوئی می فرماید باید مطلق را بر مقید حمل کنیم.

حرف ما این است که این روایت نافی نیست و با بیان ترغیب به فرد فالأفضل هم می سازد.

بله روایت دیگری غیر از صحیحہ اسماعیل بن جابر داریم که سند آن ضعیف است:

(مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ عِيسَى عَنْ يَزِيدَ بْنِ ضَمْرَةَ اللَّيْثِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُشَلِّمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنِ الرَّجُلِ يَسْتَعِجِلُ عَنِ الزَّوَالِ - أَيْ عَجَلُ مِنْ أَوَّلِ النَّهَارِ قَالَ نَعَمْ - إِذَا عَلِمَ أَنَّهُ يَسْتَعِجِلُ فَيَعَجَلُهَا فِي صَدْرِ النَّهَارِ كُلِّهَا) (۱)

این روایت واقعاً مفهوم دارد و قبلاً گفتیم که مراد از زوال، صلاه الزوال یعنی نافله ظهر است لذا روایت نسبت به نماز عصر اطلاق ندارد. ولی سند آن ضعیف است و برید بن ضمیره لیثی مجهول است.

لذا اشکال اساسی به صاحب عروه این است که آن دو روایتی که به آن استدلال می کنید سنداً ضعیف است.

مؤید و مؤکد این که تقدیم جایز نیست این است که:

ص: ۱۱۴۴

۱- (۷) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص ۲۳۲، ابواب مواقیت، باب ۳۷، ح ۱، ط آل البیت.

مرحوم خوبی فرموده اند جایی سراغ نداریم که ائمه نافله را قبل از اذان ظهر خوانده باشند و اگر بنا بود مشروع شود حداقل یک بار این کار را می کردند. و این مطلب از روایات هم استفاده می شود؛

(وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ يَقُولُ كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَ لَا يُصَلِّي مِنَ النَّهَارِ حَتَّى تَزُولَ الشَّمْسُ - وَ لَا مِنْ اللَّيْلِ بَعْدَ مَا يُصَلِّي الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ - حَتَّى يَنْتَصِفَ اللَّيْلُ) (۱)

حضرت بعد از طلوع آفتاب تا ظهر نماز نمی خواندند.

(وَ يَأْتِيَنَاهُ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ يَقُولُ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَ لَا يُصَلِّي مِنَ النَّهَارِ شَيْئاً حَتَّى تَزُولَ الشَّمْسُ فَإِذَا زَالَ النَّهَارُ قَدَرَ نِصْفِ إِضْبَعٍ صَلَّى ثَمَانِي رَكَعَاتٍ الْحَدِيثُ) (۲)

به نظر ما استدلال مرحوم خوبی تمام نیست:

از این روایات استفاده می شود که ائمه نوافل را مقدم نمی کردند و این به معنای مشروع نبودن تقدیم نیست بلکه میزان تقیید و اهتمام به فضیلت وقت نافله ظهر و عصر را بیان می کند که همیشه در وقت خود می خواندند.

مگر این که گفته شود که:

این روایات می گوید ما مقدم نمی کنیم ولی روایت دیگر می گفت فاصنع کما نضنع یعنی ما هم گاهی مقدم می کنیم لذا با هم تعارض می کنند.

ص: ۱۱۴۵

۱- (۸) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص ۲۳۰، ابواب مواقیف، باب ۳۶، ح ۵، ط آل البیت.

۲- (۹) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص ۲۳۱، ابواب مواقیف، باب ۳۶، ح ۷، ط آل البیت.

جواب این است که:

این ها با هم تعارض ندارند زیرا فاصنع کما نصنع در فرض اشتغال بود و خاص است. و خود مرحوم خوئی هم پذیرفت. و لذا این روایات که می گوید پیغمبر و ائمه نافله را بر اذان ظهر مقدم نمی کردند دلیل نمی شود که مشروع نیست.

بله می توان چنین گفت که:

اطلاق دو روایت قابل التزام نیست زیرا اگر بخواهیم به اطلاق صحیحه محمد بن عذافر عمل کنیم که *صَلَاةُ التَّطَوُّعِ بِمَنْزِلَةِ الْهَدِيَّةِ مَتَى مَا أَتَى بِهَا قَبْلَتْ* به این معنا خواهد بود که قبل از روز هم می توان نافله ظهر را خواند حتی نافله ظهر فردا را امشب می توان خواند و لذا اگر مرحوم صاحب عروه بگوید به این روایت تمسک می کنیم که سند آن خوب است:

جواب می دهیم که این روایت اطلاق دارد و می توان امروز نوافل روز بعد را هم خواند لذا قرینه می شود که این روایت راجع به تقدیم زمانی نیست بلکه محتمل است که به این معنا باشد که: نماز نافله مثل هدیه است و هر مقدار انجام دهی قبول می شود و هر مقدار که حال داری زود بخوان و هر مقدار که حال نداری بعداً بخوان و زود خواندن به معنای مقدم کردن بر وقت نیست.

و نیز روایت در خصوص نافله ظهر و عصر نیامده و مطلق است و اگر قرار باشد بر جواز تقدیم دلالت کند باید در نافله مغرب و نافله عشاء هم قائل به جواز تقدیم شوید در حالی که شما تنها در نافله ظهر و عصر قائلید. لذا معلوم می شود که روایت به معنای دیگری است که بیان کردیم.

ص: ۱۱۴۶

و لذا ما هم مثل مشهور معتقدیم که تقدیم نوافل ظهر و عصر بر اذان ظهر جایز نیست و تنها تقدیم شش رکعت از نافله ظهر بر زوال عند ارتفاع الضحی الاکبر را پذیرفتیم و باقی را قبول نکردیم.

وقت نافله روز جمعه / اوقات رواتب / کتاب الصلاه ۹۶/۰۲/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وقت نافله روز جمعه / اوقات رواتب / کتاب الصلاه

خلاصه مباحث گذشته:

اوقات رواتب

مسأله سوم صاحب عروه (وقت نافله روز جمعه)

نافله یوم الجمعه عشرون رکعه و الأولى تفریقها بأن یأتی ستا عند انبساط الشمس و ستا عند ارتفاعها و ستا قبل الزوال و رکعتین عنده (۱)

بحث راجع به نوافل روز جمعه است:

جواز تقدیم نافله روز جمعه بر زوال

مشهور قائل به جواز تقدیم آن بر زوال شده اند و این مطلب از روایات مختلفی استفاده شده است. و صاحب عروه فرموده است:

نافله روز جمعه بیست رکعت است که بهتر است به این نحو بخواند؛ شش رکعت را ابتدای طلوع آفتاب که خورشید بالای آسمان منبسط می شود بخواند و وقتی خورشید بالا می آید شش رکعت را بخواند و نزدیک زوال هم شش رکعت بخواند و هنگام زوال هم دو رکعت بخواند که مجموعاً بیست رکعت می شود. این که فرموده ستا قبل الزوال و رکعتین عند الزوال به این معنا است که نزدیکی های زوال شش رکعت و هنگام زوال دو رکعت بخواند.

أدله

دلیل صاحب عروه برخی از روایات است:

۱- صحیحہ بزندی: وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَنِ التَّطَوُّعِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ - قَالَ سِتُّ رَكَعَاتٍ فِي صَيْدْرِ النَّهَارِ - وَ سِتُّ رَكَعَاتٍ قَبْلَ الزَّوَالِ - وَ رَكَعَتَانِ إِذَا زَالَتْ - وَ سِتُّ رَكَعَاتٍ بَعْدَ الْجُمُعَةِ - فَذَلِكَ عِشْرُونَ رَكَعَةً سِوَى الْفَرِيضَةِ (۲)

۱- (۱) العروه الوثقی، سید محمد کاظم یزدی، ج ۱، ص ۵۲۴.

۲- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۷، ص ۳۲۳، أبواب صلاه الجمعه، باب ۱۱، ح ۶، ط آل البيت.

أصل جواز تقدیم بعض نوافل روز جمعه بر زوال از این روایت استفاده می شود ولی کیفیتی که صاحب عروه فرمود از این روایت استفاده نمی شود زیرا می گوید: وَ سِتُّ رَكَعَاتٍ بَعْدَ الْجُمُعَةِ.

تذکر: ما فعلاً- مجموع روایات را که قدر مشترک آن این است که نوافل روز جمعه را ولو فی الجمله می توان قبل از زوال خواند، بیان می کنیم و در ضمن بررسی می کنیم که آیا کیفیتی که صاحب عروه فرموده است از این روایات استفاده می شود یا نه.

نکته: با جمع بین روایات کیفیت مخصوصی که در روایات ذکر شده است بر جواز و یا افضلیت حمل می شود و مشروعیت نافله روز جمعه مختص به این کیفیت نیست و وجه این که بر جواز حمل شده است روایت بعدی است:

۲- صحیحہ علی بن یقظین: وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ عَنِ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَظْقِينَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَنِ النَّافِلَةِ - الَّتِي تُصَلَّى يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَقَتَ الْفَرِيضَةِ - قَبْلَ الْجُمُعَةِ أَفْضَلُ أَوْ بَعْدَهَا - قَالَ قَبْلَ الصَّلَاةِ (۱).

نافله ای که در روز جمعه در وقت فریضه خوانده می شود قبل از نماز جمعه خوانده شود افضل است. و از تعبیر به وقت فریضه فهمیده می شود که خواندن نافله در وقت فریضه مشروع است و لذا روایاتی که می گوید قبل از وقت فریضه یعنی قبل از زوال، نافله روز جمعه را بخوانید حمل بر رخصت می شود.

۳- صحیحہ سعد بن سعد الأشعری: وَ عَنْهُ عَنِ الْبُرْقِيِّ عَنِ سَعْدِ بْنِ سَعْدِ بْنِ الْأَشْعَرِيِّ عَنِ أَبِي الْحَسَنِ الرُّضَاعِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الصَّلَاةِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ - كَمْ رَكَعَةً هِيَ قَبْلَ الزَّوَالِ - قَالَ سِتُّ رَكَعَاتٍ بُكْرَةً وَ سِتُّ بَعْدَ ذَلِكَ - اثْنَتَا عَشْرَةَ رَكَعَةً - وَ سِتُّ رَكَعَاتٍ بَعْدَ ذَلِكَ - ثَمَانِي عَشْرَةَ رَكَعَةً - وَ رَكَعَاتَانِ بَعْدَ الزَّوَالِ - فَهَذِهِ عَشْرُونَ رَكَعَةً - وَ رَكَعَتَانِ بَعْدَ الْعَصْرِ فَهَذِهِ اثْنَتَانِ وَ عَشْرُونَ رَكَعَةً (۲).

۱- (۳) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۷، ص ۳۲۲، أبواب صلاه الجمعه، باب ۱۱، ح ۳، ط آل البيت.

۲- (۴) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۷، ص ۳۲۳، أبواب صلاه الجمعه، باب ۱۱، ح ۵، ط آل البيت.

این روایت نافله روز جمعه را ۲۲ رکعت می‌داند و اصل این که نافله روز جمعه قبل از زوال خوانده می‌شود از این روایت استفاده می‌شود هر چند کیفیت صاحب عروه استفاده نمی‌شود و تنها می‌گوید شش رکعت را ابتدای روز و شش رکعت بعد از آن و شش رکعت دیگر بعد از آن خوانده می‌شود ولی زمان را دقیقاً مشخص نکرده است.

۴- صحیحہ سعید الأعرج یا سعد الأعرج: وَ عَنْهُ عَنِ الْحُسَيْنِ يَعْنِي ابْنَ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْرَةَ عَنْ سَعِيدِ الْأَعْرَجِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ صَلَاةِ النَّافِلَةِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ - فَقَالَ سِتُّ عَشْرَةَ رَكْعَةً قَبْلَ الْعَصْرِ - ثُمَّ قَالَ وَ كَانَ عَلَيَّ ع يَقُولُ مَا زَادَ فَهُوَ خَيْرٌ - وَقَالَ إِنْ شَاءَ رَجُلٌ - أَنْ يَجْعَلَ مِنْهَا سِتَّ رَكَعَاتٍ فِي صَدْرِ النَّهَارِ - وَ سِتَّ رَكَعَاتٍ نِصْفَ النَّهَارِ - وَ يُصَلِّيَ الظُّهْرَ - وَ يُصَلِّيَ مَعَهَا أَرْبَعَةً ثُمَّ يُصَلِّيَ الْعَصْرَ (۱)

این روایت تعداد نافله را ۱۵ رکعت بیان کرده است لذا در عدد و کیفیت با نظر صاحب عروه فرق می‌کند. بله به لحاظ عدد با صحیحہ بزنطی سازگار است ولی به لحاظ کیفیت با آن سازگاری ندارد.

۵- وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ عَنِ مُوسَى بْنِ بَكْرِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: صَلَاةُ التَّطَوُّعِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ إِنْ شِئْتَ مِنْ أَوَّلِ النَّهَارِ - وَ مَا تُرِيدُ أَنْ تُصَلِّيَهُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ - فَإِنْ شِئْتَ عَجَلْتَهُ فَصَلَّيْتَهُ مِنْ أَوَّلِ النَّهَارِ - أَى النَّهَارِ شِئْتَ قَبْلَ أَنْ تَزُولَ الشَّمْسُ.

ص: ۱۱۴۹

۱- (۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۷، ص ۳۲۳، أبواب صلاه الجمعه، باب ۱۱، ح ۷، ط آل البيت.

نکته: مرحوم خوئی به عبارتی در تهذیب استناد کرده است و گویا کتاب موسی بن بکر طبق شهادت صفوان مورد اتفاق اصحاب است زیرا در روایت این گونه وارد شده است:

حَمَّيْدُ بْنُ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ قَالَ دَفَعَ إِلَيَّ صِفْوَانُ كِتَابًا لِمُوسَى بْنِ بَكْرٍ فَقَالَ لِي هَذَا سَمَاعِي مِنْ مُوسَى بْنِ بَكْرٍ وَقَرَأْتُهُ عَلَيْهِ فَإِذَا فِيهِ مُوسَى بْنُ بَكْرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ هَذَا مِمَّا لَيْسَ فِيهِ اخْتِلَافٌ عِنْدَ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ وَعَنْ أَبِي جَعْفَرٍ أَنَّهُمَا سُئِلَا عَنْ امْرَأَةٍ... (۱)

مرحوم خوئی فرموده اند که: قال هذا مما ليس فيه اختلاف عند أصحابنا: فاعل قال صفوان است که می گوید کتاب موسی بن بکر مورد اختلاف بین اصحاب نیست.

این مطلب خلاف ظاهر است و فاعل قال زراره است و هذا اشاره به حدیث دارد و زراره گفته است که این حدیث راجع به ارث مورد اتفاق اصحاب است و شاهد این که این جمله به حدیث مربوط است و به کتاب موسی بن بکر نظر ندارد روایت دیگری است که تهذیب نقل می کند:

عَنْهُ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سَعِيدٍ قَالَ قُلْتُ لِرُزَّارَةَ إِنَّ بُكَيْرَ بْنَ أَعْيَنَ حَدَّثَنِي عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ أَنَّ السَّهْمَ لَا تَعُولُ قَالَ هَذَا مَا لَيْسَ فِيهِ اخْتِلَافٌ بَيْنَ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع. (۲)

ص: ۱۱۵۰

۱- (۶) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۲۶، ص ۱۳۲، أبواب میراث أبوین و أولاد، باب ۱۸، ح ۳، ط آل البیت.

۲- (۷) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۲۶، ص ۷۲، أبواب موجبات ارث، باب ۶، ح ۳، ط آل البیت.

که در این جا ابتدا حدیث را می آورد و بعد عبارت هذا ما لیس فی اختلاف را می آورد.

بله مرحوم خوئی می گوید از این جهت که موسی بن بکر در تفسیر قمی وارد شده است قبول می کنیم. ولی ما این وجه را قبول نداریم و به نظر ما موسی بن بکر به این خاطر که از مشایخ صفوان است و شیخ طوسی گفته است لایروی و لایرسل إلا عن ثقه، قبول می کنیم.

بررسی دلالت

این روایت می گوید کل نوافل جمعه و تمام ۲۲ رکعت را می توان قبل از زوال خواند لذا موافق با نظر صاحب عروه نیست.

نکته: خود لفظ عَجَلْتَه ممکن است ظهور داشته باشد که أفضل تأخیر است زیرا به معنای از وقت خودش جلوتر خواندن است. لذا افضلیت تقدیم از این روایت استفاده نمی شود اما این که أفضل این است که نوافل جمعه در وقت خودش خوانده شود ممکن است به عبارت إن شئت عَجَلْتَه تَمَسَّكْ شود که تعجیل به معنای زودتر خواندن امری قبل از وقت خودش است و نیز به روایت صحیحہ علی بن یقظین می توان تَمَسَّكْ کرد که سؤال می کند که نوافل وقت فریضه را بهتر این است که قبل از نماز جمعه بخوانی که در روایت نوافل را به نوافل وقت فریضه توقیت کرد.

نتیجه بحث از أدله جواز

ما دلیل واضحی بر کیفیتی که صاحب عروه پیدا نکردیم جز این که مشهور به این مطلب قائل شده اند و فتوای مشهور موضوع تسامح در أدله سنن را محقق می کند. البته این بحثی است که در اصول مطرح شده که آیا فتوای مشهور می تواند من بلغ را محقق کند که گفتیم بعید نیست اخبار تسامح در أدله سنن شامل فتوای فقیه فضلاً از فتوای مشهور، بشود ولی اخبار تسامح در أدله سنن نمی تواند دلیل بر استحباب شود.

ص: ۱۱۵۱

ما روایاتی که نگاه کردیم مؤیدی برای فتوای مشهور پیدا نکردیم و صحیحه سعد بن سعد با کیفیتی که صاحب عروه فرمود تفاوت داشت: در روایت تعبیر به بعد ذلک می کند و زمان را مشخص نمی کند و عدد نافله هم ۲۲ می شود.

البته در مصباح المتهجد رکعتان بعد العصر را ذکر نکرده است:

ثُمَّ تَصَلِّي نَوَافِلَ يَوْمِ الْجُمُعَةِ عَلَى مَا وَرَدَتْ بِهِ الرَّوَايَةُ عَنِ الرَّضَاعِ أَنَّهُ قَالَ تَصَلِّي سِتَّ رَكَعَاتٍ بُكْرَةً وَ سِتَّ رَكَعَاتٍ بَعْدَهَا اثْنَتَا عَشْرَةَ وَ سِتَّ رَكَعَاتٍ بَعْدَ ذَلِكَ ثَمَانَ عَشْرَةَ وَ رَكَعَتَيْنِ عِنْدَ الزَّوَالِ وَ يَتَّبِعِي أَنْ يَدْعُو بَيْنَ كُلِّ رَكَعَتَيْنِ بِالذُّعَاءِ الْمَرْوِيِّ... (۱)

ولی ظاهراً سقط شده است زیرا بدون این دو رکعت، ۲۲ رکعت کامل نمی شود. علاوه بر این که عدم ذکر با ذکر تعارض نمی کند و تعارض در صورتی است که ظاهر روایت این باشد که هر چه هست نقل می کند و بیش از این نیست. و در هر صورت از لحاظ کیفیت، با کیفیتی که صاحب عروه ذکر کرد مطابقت ندارد.

نکته: (مراد از رکعتان عند الزوال)

مرحوم خوئی فرموده اند:

این که در روایت آمده است و رکعتان عند الزوال مراد عند الشك في الزوال است و اگر زوال احراز شود تطوع در وقت فریضه می شود که نهی دارد لذا اگر علم به دخول زوال وجود داشته باشد دیگر نباید نافله خواند و باید فریضه را مقدم کرد. زیرا صحیحه عبد الله بن سنان می گوید: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَيَّانٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَأَبْدَأُ بِالْمَكْتُوبَةِ. (۲) و صحیحه حریز می گوید: وَ عَنْ حَرِيزٍ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ أَمَا أَنَا إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ - يَدَأْتُ بِالفَرِيضَةِ وَ أَخْرَتُ الرَّكَعَتَيْنِ إِذَا لَمْ أَكُنْ صَائِمًا لِيَهُمَا (۳). لذا معلوم می شود که مراد از رکعتان عند الزوال وقتی است که توقع این است که زوال شمس شود ولی هنوز علم حاصل نکرده ایم.

ص: ۱۱۵۲

۱- (۸) مصباح المتهجد، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۴۷.

۲- (۹) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۷، ص ۳۱۹، أبواب صلاه الجمعه، باب ۸، ح ۱۵، ط آل البيت.

۳- (۱۰) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۷، ص ۳۲۰، أبواب صلاه الجمعه، باب ۸، ح ۲۰، ط آل البيت.

انصافاً این مطلب خلاف ظاهر است زیرا:

صحیحہ بزنی تعبیر به رکعتان بعد الزوال کرد که قابل توجیه نیست و ظهور در این دارد که بعد از زوال نافله را بخواند و صحیحہ سعد بن سعد هم و رکعتان اذا زالت داشت.

و لذا جمع عرفی اقتضا می کند که رکعتان بعد از زوال جواز را می گوید ولی ائمه فرموده اند که افضل تقدیم فریضه است و نهایت این است که تعارض رخ می دهد. یعنی یا باید رکعتان بعد الزوال و رکعتان اذا زالت را حمل بر رخصت کنیم و یا قائل به تعارض شویم و به اطلاقات رجوع کنیم و این وجهی که مرحوم خوئی فرموده اند عرفی نیست.

بله با صحیحہ علی بن یقظین منافات ندارد که می گوید سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَ عَنِ النَّافِلَةِ - الَّتِي تُصَلَّى يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَقَتَ الْفَرِيضَةِ - قَبْلَ الْجُمُعَةِ أَفْضَلُ أَوْ بَعْدَهَا - قَالَ قَبْلَ الصَّلَاةِ (۱) که قابل حمل بر این است که قبل از این که زوال بشود بخوان، مقارن با دخول وقت فریضه و حوالی اذان ظهر نافله را بخوان تا اول زوال فریضه را بخوانی لذا تصلی یوم الجمعة وقت الفریضه به معنای قریب وقت الفریضه می شود و قابل حمل است ولی عرض من این است که مرحوم خوئی با رکعتان بعد الزوال که در صحیحہ بزنی بود یا با رکعتان اذا زالت چه می کند و در جمعی که ایشان کرده اند جمیع روایات لحاظ نشده است.

مسأله چهارم (وقت نافله مغرب)

مشهور گفته اند بعد از ذهاب حمزه مغربیه وقت نافله مغرب می گذرد و باید نماز عشاء خوانده شود.

ص: ۱۱۵۳

۱- (۱۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۷، ص ۳۲۲، أبواب صلاه الجمعة، باب ۱۱، ح ۳، ط آل البیت.

ولی مرحوم خویی قبول نکرده اند و فرموده اند دلیلی بر این مطلب نداریم و همان طور که شهید در ذکری و صاحب مدارک و کاشف اللثام گفته اند نافله مغرب تا نیمه شب ادامه دارد.

صاحب جواهر فرموده است: حق با مشهور است و نافله مغرب تنها تا ذهاب حمرة مغربیه ادامه دارد؛

دلیل اول

پیغمبر و ائمه علیهم السلام نافله مغرب را بعد از ذهاب حمرة مغربیه نمی خواندند.

مناقشه

جواب داده شده که این دلیل تنها افضلیت خواندن نافله مغرب قبل از ذهاب حمرة مغربیه را می رساند و دلیل بر عدم مشروعیت بعد از ذهاب حمرة نیست.

دلیل دوم

ایتیان به نافله مغرب انصراف به این دارد که بعد از نماز مغرب باشد نه این که با فاصله زیاد باشد.

مناقشه

جواب این است که انصراف ندارد و چه بسا نماز مغرب را نزدیک سقوط حمرة می خواند و نافله مغرب را هم بعد از آن می خواند. و علاوه بر این که بین نماز مغرب و نافله مغرب موالات شرط نیست و روایاتی که بر نافله مغرب تأکید می کنند اطلاق دارند.

نافله روز جمعه/منتهای وقت نافله مغرب /اوقات واتب /کتاب الصلاه ۹۶/۰۲/۱۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: نافله روز جمعه/منتهای وقت نافله مغرب /اوقات واتب /کتاب الصلاه

خلاصه مباحث گذشته:

اوقات رواتب

نکته باقیمانده از مسأله سوم

مطلبی راجع به بحث دیروز عرض کنیم:

راجع به روایات «رکعتان بعد الزوال» که در برخی روایات فرمود اگر دو رکعت روز جمعه را تا زوال نخواندی بعد از زوال

نماز فریضه را بخوان:

مرحوم داماد فرموده اند:

من تعارض را قبول دارم:

ص: ۱۱۵۴

زیرا مفاد برخی روایات «رکعتان بعد الزوال» است مثل صحیحہ سعد بن سعد و یعقوب بن یقطين (۱) و بزنی که تعبیر «رکعتان اذا زالت الشمس و رکعتان بعد الزوال» دارد و در صحیحہ سلیمان بن خالد تعبیر «و رکعتان عند الزوال» دارد.

در مقابل روایاتی است که خلاف این مطلب را بیان می کند:

صحیحہ علی بن جعفر: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعَمْرِكِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَكَعَتَيْ الزَّوَالِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ - قَبْلَ الْأَذَانِ أَوْ بَعْدَهُ قَالَ قَبْلَ الْأَذَانِ (۲)

موثقه سلیمان بن خالد: مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ نَقْلًا مِنْ نَوَادِرِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصِيرٍ الْبَزْنَطِيِّ عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ بْنِ عَمْرٍو عَنِ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَيُّمَا أَفْضَلُ - أَوَّلُهُمُ الرَّكَعَتَيْنِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ - أَوْ أُصَلِّيَهُمَا بَعْدَ الْفَرِيضَةِ - قَالَ تُصَلِّيَهُمَا بَعْدَ الْفَرِيضَةِ (۳)

صحیحہ بزنی: وَ مِنْ كِتَابِ جَمَاعِ الْبَزْنَطِيِّ صَاحِبِ الرِّضَاعِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الزَّوَالِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ مَا حَيْدُهُ - قَالَ إِذَا قَامَتِ الشَّمْسُ فَصَلَّ رَكَعَتَيْنِ - فَإِذَا زَالَتْ فَصَلَّ الْفَرِيضَةَ سَاعَةَ تَزُولُ - وَإِذَا زَالَتْ قَبْلَ أَنْ تُصَلِّيَ الرَّكَعَتَيْنِ - فَلَا تُصَلِّيَهُمَا وَابْتِدَأَ بِالْفَرِيضَةِ - وَ أَقْضِ الرَّكَعَتَيْنِ بَعْدَ الْفَرِيضَةِ (۴)

ایشان فرموده است که: این دو طائفه از روایات با هم تعارض می کنند و طائفه اولی باید بر تقیته حمل شود:

ص: ۱۱۵۵

۱- (۱) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۷، ص ۳۲۴، ط آل البيت.

۲- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۷، ص ۳۲۲، أبواب صلاة الجمعة، باب ۱۱، ح ۲، ط آل البيت.

۳- (۳) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۷، ص ۳۲۶، أبواب صلاة الجمعة، باب ۱۱، ح ۱۴، ط آل البيت.

۴- (۴) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۷، ص ۳۲۶، أبواب صلاة الجمعة، باب ۱۱، ح ۱۶، ط آل البيت.

زیرا در روایات قرینه داریم که عمل عامه را مشخص می کند که بعد از زوال روز جمعه و قبل از اقامه دو رکعت نماز می خواندند و به همین جهت:

در صحیح حرز می گوید: « وَعَنْ حَرِيزٍ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ أَمَّا أَنَا إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ - بَدَأْتُ بِالْفَرِيضَةِ وَ أَخْرْتُ الرُّكْعَتَيْنِ إِذَا لَمْ أَكُنْ صَلَّيْتُهُمَا (۱) » أما أنا: یعنی من این گونه هستم ولی باقی این گونه نیستند.

هم چنین در موثقه محمد بن مسلم (به خاطر این که در سند حسن بن محمد بن سماعه است تعبیر به موثقه می کنیم) می گوید: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الطَّاطِرِيِّ وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ جَمِيعاً عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَةَ عَنْ عَلَاءٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: قَالَ لِي رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ يَا أَبَا جَعْفَرٍ - مَا لِي لَا أَرَاكَ تَتَطَوَّعُ بَيْنَ الْأَذَانِ وَالْإِقَامَةِ - كَمَا يَضِيغُ النَّاسُ فَقُلْتُ إِنَّا إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَتَطَوَّعَ - كَانَ تَطَوُّعُنَا فِي غَيْرِ وَقْتِ فَرِيضَةٍ - فَإِذَا دَخَلَتِ الْفَرِيضَةُ فَلَا تَطَوُّعَ (۲)

این فرمایش، خوب است ولی اشکالی که می توان به آن گرفت این است که:

اگر جمع عرفی بین روایات وجود داشته باشد نوبت به حمل بر تقیه می رسد:

موثقه محمد بن مسلم اصلاً مربوط به نافله یوم الجمعة نیست بلکه عامه بعد از اذان چه اذان صبح و چه ظهر و چه مغرب، بلافاصله دو رکعت نماز به عنوان تطوع می خوانند و نافله صبح و ظهر و مغرب نیست.

ص: ۱۱۵۶

۱- (۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۷، ص ۳۲۰، أبواب صلاه الجمعة، باب ۸، ح ۲۰، ط آل البيت.

۲- (۶) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۲۷، أبواب مواقیت، باب ۳۵، ح ۳، ط آل البيت.

أما صحیحہ حریز اگر چه در مورد نافله یوم الجمعہ است ولی لفظ «أما أنا» دلالت ندارد کہ این روش امام، بر خلاف روش عامہ بوده است بلکه محتمل است کہ مراد این باشد کہ روش من این گونه است و مقید ام کہ این کار را انجام دهم ولی من اصرار ندارم کہ شما نیز این گونه عمل کنید بلکه جایز است کہ بعد از زوال بخوانید. یعنی تعبیر «أما أنا» قابل حمل بر أفضلیت است کہ روایات «رکعتان بعد الزوال» قرینہ بر حمل طائفہ مقابل، بر أفضلیت است.

لذا روایت محمد بن مسلم کہ در مورد نافله روز جمعہ نیست و روایت حریز ہم قابل حمل بر أفضلیت است لذا وجہی برای حمل بر تقیہ نیست.

علاوہ بر این کہ «رکعتان بعد الزوال» صریح در بعد از زوال و قبل از صلاہ فریضہ نمی باشد بلکه قابل حمل بر بعد از صلاہ می باشد و فقط در روایت سهل بن زیاد می گوید: «رکعتان اذا زالت الشمس ثم صل الفريضة» کہ صریح در این است کہ نافله قبل از فریضہ خواندہ شود ولی این روایت قابل حمل بر رخصت است و روایتی کہ می گوید «أما أنا» دال بر أفضلیت خواندن نماز فریضہ بعد از اذان است.

منتہای وقت نافله مغرب

أدلة امتداد تا ذهاب حمرة مغربہ

مشہور فرمودہ اند: منتہای وقت نافله مغرب ذهاب حمرة مغربہ است.

صاحب جواهر رہ بر این مطلب أدلہ ای ذکر کردند کہ برخی را مطرح کردیم و عمدہ آن این بود کہ:

دلیل أول

روایت تعبیر بہ «و رکعتان بعد المغرب» می کند کہ ظاہر در بعدیت قریب است و فصل طویل را شامل نمی شود. مثل این کہ بگویند بعد از نماز سفرہ را پهن کنید.

ص: ۱۱۵۷

جواب این است که:

أولاً اگر نزدیک سقوط شفق نماز مغرب را بخواند و با فاصله کم نافله مغرب را بخواند فصل طویل ندارد ولی نافله بعد از سقوط شفق قرار می گیرد. ثانیاً اگر قرینه نباشد به این معنا نیست که فاصله زیاد نیندازید مثل «و طواف بعد الحج» که طواف نساء طواف بعد الحج است ولو یک یا دو هفته فاصله بیفتد.

دلیل دوم

صاحب جواهر به این هم استدلال کرده است که:

وقت المغرب ضیق است و وقتی وقت فریضه مغرب ضیق باشد به طریق اولی وقت نافله مغرب هم ضیق است.

جواب این است که:

أولاً وقت مغرب ضیق است بر فضیلت حمل شد لذا مشکلی ندارد که وقت فضیلت نافله مغرب هم ضیق باشد. ثانیاً این که وقت فریضه مغرب ضیق است دلیل نمی شود که وقت نافله مغرب هم ضیق باشد و شاید شارع در وقت نافله مغرب تسهیل کرده است که هر وقت خواستی نافله مغرب را بخوانید.

دلیل سوم

مرحوم محقق حلی برای تأیید نظر مشهور وجه دیگری ذکر کرده است:

وقتی که سقوط شفق و ذهاب حمره مغریه شد وقت فضیلت نماز عشاء می رسد و لا تطوع فی وقت الفریضه: در وقت فضیلت نماز فریضه نباید تطوع انجام داد.

این فرمایش هم اشکال صغروی و هم کبروی دارد:

أما اشکال صغروی این است که:

معنای لا-تطوع فی وقت الفریضه این است که انسان به فریضه مبادرت کند و به خاطر نافله، فریضه را تأخیر نیندازد ولی اگر تأخیر فریضه به خاطر ادراک نماز جماعت مستحب باشد دیگر نماز تطوع با نماز فریضه مزاحمت نمی کند لذا دیگر این جا تطوع نهی ندارد. و این را هم از روایات استفاده کردیم که تطوع در وقت فریضه زمانی نهی دارد که فریضه را رها کنیم و

سراغ نماز تطوع برویم ولی در فرض انتظار برای نماز جماعت تطوع اشکالی ندارد.

ص: ۱۱۵۸

اشکال کبروی این است که:

تطوع در وقت فریضه حرام نیست بلکه مکروه است به این معنا که اقل ثواباً می باشد نه این که نامشروع باشد.

نکته ای راجع به تطوع در وقت فریضه

در باب صوم از مسلمات فقه است که: کسی که روزه قضا بر گردنش ثابت است مجاز نیست روزه مستحبی بگیرد لا تطوع لمن علیه الفرض ولی جزئیات این مطلب مورد نزاع است که: مراد از فرض، خصوص صوم قضاء است و یا اعم از هر صوم واجب تعیینی ولو صوم کفاره است.

و یا بحث شده است که: مراد از صوم تطوع چیست که این مورد اختلاف است و قدر مسلم این است که: شخصی که روزه قضا بر گردن دارد مجاز نیست که روزه مستحب بگیرد و روزه مستحب باطل است. ولی اگر بخواهد روزه قضای دیگران را بگیرد با این که خودش روزه قضا دارد، آقای سیستانی فرموده اند: این صورت اشکال ندارد زیرا این صورت تطوع نیست و قضاء صوم دیگران صوم شهر رمضان است که ذاتاً و شأناً فریضه الله است نه این که ذاتاً تطوع باشد و اگر چه این قضاء صوم بر این شخص واجب نیست.

هم چنین اگر شخصی روزه مستحب با نذر بگیرد برخی مانند آقای خویی می فرمایند: این اشکال ندارد زیرا به مجرد نذر این صوم از تطوع خارج شده و واجب می شود یعنی عنوان نذر بر عنوان تطوع ورود دارد. و به همین جهت آقای خویی مثل حیل ربا، برای روزه استجاری حیلی مطرح کرده اند که نهی نداشته باشد: کسی که برای صوم قضای دیگران اجیر می شود به جهت وجوب وفای به اجاره این صوم واجب خواهد بود و دیگر تطوع نخواهد بود یعنی این شخص دیگر متطوع نیست بلکه عامل به واجب می باشد و اگر چه در فرض عدم اجاره، قضای صوم دیگران تطوع می باشد.

ص: ۱۱۵۹

و لکن امام قدس سره با هر دو مطلب مخالف است:

قضای صوم دیگران صوم تطوع است زیرا قضای صوم دیگران بر این شخص واجب نیست و وجوب وفای به اجاره موجب خروج عنوان قضاء صوم غیر، از استحباب نمی شود. آنچه واجب شد عنوان وفای به اجاره بود و ربطی به عنوان صوم قضای عن الغیر ندارد. لذا صوم قضا چه از باب اجاره و چه از باب نذر واجب شود از تطوع بودن خارج نمی شود.

این اجمالی از بحث لا تطوع لمن علیه الفرض در باب صوم بود.

در باب نماز هم شبیه این روایات آمده است که: لا تطوع فی وقت الفریضه:

شیخ مفید، شیخ طوسی، علامه در جمله ای از کتبش، صریح محقق حلی در معتبر این است که صلاه تطوع در وقت فریضه حرام است و می گوید هذا مذهب علمائنا. ولی شهید اول و ثانی گفته اند صلاه تطوع در وقت فریضه جایز است. و در درس می گوید این قول أشهر است و جای تعجب است که محقق حلی در معتبر این گونه می گوید و در درس این گونه می گوید و شاید دروس علمای زمان خودش را دیده است.

أدله عدم جواز تطوع در وقت فریضه

مشهور در استدلال بر عدم جواز تطوع در وقت فریضه، به روایاتی استدلال کرده اند:

روایت اول، صحیح زراره:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنِ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ أَنَّ سَائِلَ عَنْ رَجُلٍ صَلَّى بِغَيْرِ طَهْوَرٍ - أَوْ نَسِيَ صِلَوَاتٍ لَمْ يُصَلِّهَا أَوْ نَامَ عَنْهَا - فَقَالَ يَقْضِيهَا إِذَا ذَكَرَهَا - فِي أَيِّ سَاعَةٍ ذَكَرَهَا مِنْ لَيْلٍ أَوْ نَهَارٍ - فَإِذَا دَخَلَ وَقْتُ الصَّلَاةِ وَ لَمْ يُتِمَّ مَا قَدْ فَاتَهُ - فَلْيَقْضِ مَا لَمْ يَتَخَوَّفْ أَنْ يَذْهَبَ وَقْتُ هَذِهِ الصَّلَاةِ - الَّتِي قَدْ حَضَرَتْ وَ هَذِهِ أَحَقُّ بِوَقْتِهَا فَلْيُصَلِّهَا - فَإِذَا قَضَاهَا فَلْيُصَلِّ مَا فَاتَهُ مِمَّا قَدْ مَضَى - وَ لَا يَتَطَوَّعُ بِرُكْعِهِ حَتَّى يَقْضِيَ الْفَرِيضَةَ كُلَّهَا (۱)

ص: ۱۱۶۰

۱- (۷) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۸، ص ۲۵۷، أبواب قضاء الصلوات، باب ۲، ح ۳، ط آل البيت.

کسی که نماز قضا دارد نباید یک رکعت نماز مستحب بخواند. البته گفته اند که مورد این فریضه اگر چه من کان علیه صلاه القضاء می باشد ولی به طریق اولی این حکم در مورد من کان علیه صلاه الأداء ثابت خواهد بود زیرا وقت صلاه قضاء موسع است در حالی که وقت صلاه أداء مضیق است.

روایت دوم: شهید در ذکری می فرماید:

روی زراره فی الصحیح عن اَبی جعفر علیه السلام: «قال رسول الله صَلَّى الله عليه و آله: إذا دخل وقت صلاه مكتوبه، فلا صلاه نافله حتى يبدأ بالمكتوبه» (۱)

روایت سوم: ابن ادریس در مستطرفات سرائر از کتاب حریر:

مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ نَقَلًا مِنْ كِتَابِ حَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: لَا تُصَلِّ مِنَ النَّافِلَةِ شَيْئًا فِي وَقْتِ الْفَرِيضَةِ - فَإِنَّهُ لَا تُقْضَى نَافِلَةٌ فِي وَقْتِ فَرِيضَةٍ - فَإِذَا دَخَلَ وَقْتُ الْفَرِيضَةِ فَأَبْدَأْ بِالْفَرِيضَةِ (۲)

این روایات از صلاه نافله در وقت فریضه أداء و قضاء نهی می کند و مراد مشهور از حرمت، حرمت تشریحی است به این معنا که این نافله امر ندارد و تشریح می باشد نه این که حرام باشد.

بررسی سندی

راجع به سند ابن ادریس به کتب اصحاب قبلاً بحث کردیم که فرقی بین ابن ادریس (که حدود ۱۰۰ سال با شیخ طوسی ره دارد) و شیخ طوسی نیست و همان أصالة الحسینی که راجع به شیخ طوسی نسبت که کتبی که از آن روایت نقل می کند، جاری می کنیم راجع به ابن ادریس هم جاری می کنیم کما علیه السید الزنجانی.

ص: ۱۱۶۱

۱- (۸) ذکری الشیعه، شهید اول، ج ۲، ص ۴۲۲.

۲- (۹) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۲۸، أبواب مواقیت، باب ۳۵، ح ۸، ط آل البیت.

بله روایت ذکری سنداً ناتمام است زیرا صحیح عند الشهد الأول ملازم با صحیح عندنا نیست مثل این که شخصی می گوید: این مرجع واجب التقلید است و سپس از او می پرسیم چرا واجب التقلید است او می گوید او آورع است و تقلید از مرجع آورع واجب است ولی ما با او مخالفیم زیرا تقلید از أعلم واجب است نه از آورع و ما مقلد این شخص در این فتوی نیستیم.

حال شاید شهید اول در صحت خبر قائل به توسعه بوده است:

زیرا هر چند شهید ره با سنی و واقفی و فطحی مشکل داشت، و شیعی عدل را مطرح می کرد ولی خیلی واضح نیست که در راوی شیعی چه قدر سخت می گرفت ولی با استدلال هایی که از أمثال ایشان شده است که إن جائکم فاسق فتبینوا بعید نیست که اینها دنبال این بوده اند که امامی ای باشد که فاسق نباشد و این که مرحوم خوئی می گوید این ها و علامه أصله العدالتی بوده اند درست نیست و خود این ها می گویند باید پشت سر کسی نماز بخوانیم که شاهد عادل بر عدالت او شهادت دهد و شهود بر عدالت را مطرح کرده اند.

و لذا مظنون به ظن قوی برای ما این است که مبنای شهید اول از مبنای ما اَضیق بوده و تنها خبر امامی عدل را قبول می کرده است زیرا أمثال ایشان به ان جائکم فاسق فتبینوا استدلال می کردند و می گفتند: و أی فسق أعظم من ترک الولاية، و لذا می گفتند خبر عامی معتبر نیست و امامی اثنی عشری هم اگر فاسق باشد این بیان در حق او جاری می شود. لذا مظنون به ظن قوی این است که صحیح عند الشهد الأول صحیح عندنا هم هست ولی فعلاً ما جازم نیستیم.

ص: ۱۱۶۲

ولکن روایت اول و سوم کافی است و لکن به نظر ما تطوع در وقت فریضه به خاطر برخی از روایات جایز است:

أدله جواز تطوع در وقت فریضه

روایت اول: صحیحہ محمد بن مسلم (خبر امامی عدل): وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عِ إِذَا دَخَلَ وَقْتُ الْفَرِيضَةِ - أَتَنَفَّلُ أَوْ أُبَدَأُ بِالْفَرِيضَةِ - قَالَ إِنَّ الْفَضْلَ أَنْ تَبْدَأَ بِالْفَرِيضَةِ وَ بِهَذَا الْإِسْنَادِ مِثْلُهُ وَ زَادَ وَ إِنَّمَا أُخِّرَتِ الظُّهْرُ ذِرَاعًا مِنْ عِنْدِ الزَّوَالِ - مِنْ أَجْلِ صَلَاةِ الْاَوَّابِينَ (۱)

یعنی شروع در فریضه فضیلت دارد یعنی واجب نیست. و این که گفته اند نماز ظهر را دو هفتم شاخص تأخیر بیندازید به خاطر این که به صلاه اوابین نائل شوید و نوافل ظهر را بخوانید. و صدر این روایت مطلق می باشد و مختص نافله ظهر نیست و امام بعد از این مطلب یک مطلب جدید در خصوص نماز ظهر بیان می کند که اشتباه نشود که پس چرا فضل در نماز ظهر بعد از ذراع است که تذکر می دهد که نماز ظهر خصوصیت دارد ولی در غیر آن مثل نماز مغرب وقتی اذان گفته می شود افضل این است که نماز فریضه را بخوانید و نیز در نماز عشاء هم فضل این است که ابتدا عشاء خوانده شود.

روایت دوم: موثقه سماعه: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي الْمَسْجِدَ - وَقَدْ صَلَّى أَهْلُهُ أَوْ يَتَّبِعُهُ بِالْمَكْتُوبَةِ أَوْ يَتَطَوَّعُ - فَقَالَ إِنْ كَانَ فِي وَقْتِ حَسَنٍ - فَلَا بَأْسَ بِالتَّطَوُّعِ قَبْلَ الْفَرِيضَةِ - وَإِنْ كَانَ خِافَ الْفَوْتَ مِنْ أَجْلِ مَا مَضَى مِنَ الْوَقْتِ - فَلْيَبْدَأْ بِالْفَرِيضَةِ وَ هُوَ حَقُّ اللَّهِ ثُمَّ لِيَتَطَوَّعَ مَا شَاءَ - أَلَا هُوَ مُوسَعٌ أَنْ يُصَلِّيَ الْإِنْسَانُ - فِي أَوَّلِ دُخُولِ وَقْتِ الْفَرِيضَةِ النَّوَافِلَ - إِلَّا أَنْ يَخَافَ فَوْتَ الْفَرِيضَةِ وَ الْفَضْلَ - إِذَا صَلَّى الْإِنْسَانُ وَحْدَهُ - أَنْ يَبْدَأَ بِالْفَرِيضَةِ إِذَا دَخَلَ وَقْتُهَا - لِيَكُونَ فَضْلُ أَوَّلِ الْوَقْتِ لِلْفَرِيضَةِ - وَ لَيْسَ بِمَحْظُورٍ عَلَيْهِ أَنْ يُصَلِّيَ النَّوَافِلَ - مِنْ أَوَّلِ الْوَقْتِ إِلَى قَرِيبٍ مِنْ آخِرِ الْوَقْتِ (۲)

ص: ۱۱۶۳

- ۱- (۱۰) وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملي، ج ۴، ص ۲۳۰، أبواب مواقيت، باب ۶، ح ۲، ط آل البيت.
- ۲- (۱۱) وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملي، ج ۴، ص ۲۲۶، أبواب مواقيت، باب ۳۵، ح ۱، ط آل البيت.

طبعاً کسانی که دنبال خبر امامی عدل اند یا مطلقاً و یا در جایی که با خبر امامی عدل معارض بشود، می گویند خبر عامی معتبر نیست و لذا اگر موثقه سماعه با خبر های صحیح معارض شود طبعاً یک عدّه مثل آقای زنجانی می گویند معتبر نیست ولی ما وفاقاً للمشهور بین المتأخرین موثقه را در حدّ صحیحه می دانیم لذا اگر تعارض کنند هر دو تساقط می کنند لذا این روایت در حجّیت در حدّ یک صحیحه است.

روایت می گوید فضل این است نه این که واجب باشد و محظور نیست که نوافل بخواند تا نزدیک به آخر وقت و بعد در آخر وقت فریضه را بخواند.

و لذا جمع عرفی بین روایات اقتضاء می کند که تطوّع در وقت فریضه مرجوح باشد مگر در جایی که مستحبّ نیست الآن فریضه را شروع کنیم مثل این که برای ادراک جماعت، فریضه را تأخیر انداخته شود. و یا برای این که اذان مثل اذان اعلام تمام شود و بعد نماز جماعت یا نماز فرادا بخوانیم.

روایتی دیگر از پیامبر در مزدلفه می ماند که حضرت نماز نافله مغرب را بعد از عشاء می خواندند یعنی اول عشاء را با تأخیر دو ساعته می خواندند و بعد نافله مغرب را می خواندند. که باید ببینیم آیا دلیل می شود نافله مغرب قبل از عشاء مشروع نباشد. که جواب آن این است که دلیل بر نامشروع بودن نافله مغرب قبل از عشاء ولو چند ساعت بعد از مغرب، نمی شود و حضرت افضل را انتخاب کردند. این را جلسه بعد بررسی می کنیم.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: وقت نافله مغرب و عشاء/ وقت نافله صبح / اوقات رواتب / کتاب الصلاه

خلاصه مباحث گذشته:

اوقات رواتب

ادامه مسأله چهارم (وقت نافله مغرب)

وقت نافله المغرب من حين الفراغ من الفريضة إلى زوال الحمرة المغربية

مرحوم خوئی و استاد فرمودند: ولو مشهور گفته اند که نافله مغرب تا ذهاب حمرة مغربیه وقت دارد ولی اطلاق أدله اقتضا می کند که وقت نافله مغرب تا نیمه شب ادامه داشته باشد.

مرحوم خوئی به اطلاق أدله تمسک کردند و صحیحه أبان بن تغلب را به عنوان مؤید ذکر کرده اند:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرٍ عَنِ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنِ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبٍ قَالَ: صَلَّيْتُ حَلْفَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عِ الْمَغْرِبِ بِالْمُزْدَلِفَةِ - فَلَمَّا انْصَرَفَ أَقَامَ الصَّلَاةَ - فَصَلَّى الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ لَمْ يَرْكَعْ بَيْنَهُمَا - ثُمَّ صَلَّيْتُ مَعَهُ بَعْدَ ذَلِكَ بِسَنَةِ فَصَلَّى الْمَغْرِبَ - ثُمَّ قَامَ فَتَنَفَّلَ بِأَرْبَعِ رَكَعَاتٍ - ثُمَّ أَقَامَ فَصَلَّى الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ الْحَدِيثَ (۱).

امام علیه السلام در مزدلفه یک سال بلافاصله بعد از نماز مغرب نماز عشاء را خواندند و سال بعد بعد از نماز مغرب، نافله مغرب را خواندند و بعد نماز عشاء را خواندند. و وقتی انسان از عرفات پیاده یا با شتر بعد از غروب آفتاب به سمت مزدلفه می رود حدود دو ساعت طول می کشد تا به مزدلفه برسد. و لذا این روایت شاهد بر این است که نافله مغرب قبل از نماز عشاء و لو ذهاب حمرة مغربیه شده باشد مشروع است.

ص: ۱۱۶۵

۱- (۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۲۴، أبواب مواقیت، باب ۳۳، ح ۱، ط آل البيت.

بله این که أفضل این است که بعد از نماز عشاء خوانده شود اشکالی ندارد و امام اقل ثواباً را به خاطر مصلحتی و لو بیان ترخیص و جواز، انتخاب کردند. علت این که می گویم أفضل این است که نافله مغرب را بعد از نماز عشاء بخواند صحیحه عبسه بن مصعب است: وَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صِفْوَانَ عَنِ ابْنِ مُسِيكَانَ عَنْ عَبْسَةَ بْنِ مُصَيْبٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّكَعَاتِ - الَّتِي بَعْدَ الْمَغْرِبِ لَيْلَةَ الْمُزْدَلِفَةِ - فَقَالَ صَلَّيْتُهَا بَعْدَ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ أَرْبَعِ رَكَعَاتٍ (۱).

ظاهر صلّها بعد العشاء این است که افضل است.

خلاصه این که مرحوم خوئی و استاد ابتداءً به اطلاق أدله نافله مغرب تمسّك کرده اند و بعد به صحیحه أبان بن تغلب تمسّك کرده اند ولی به نظر ما مهم صحیحه أبان می باشد و إلا- اطلاق أدله نافله مغرب واضح نیست و خود آقای خوئی در مورد اطلاق أدله نافله ظهر و عصر به حسب وقت، اشکال کردند. و لذا ادّعی اطلاق در أدله نافله مغرب هم مشکل است.

و این عبارت که: *أَرْبَعُ رَكَعَاتٍ بَعِيدَ الْمَغْرِبِ - يَا حَارِثُ لَا تَدَعُهُنَّ فِي سَيْفَرٍ وَلَا حَضَرٍ* (۲) این در مقام بیان از حیث وقت نیست بلکه در مقام بیان اهتمام به نافله مغرب می باشد لذا معنا چنین می شود که لاتدعن مع الشرائط که محتمل است یکی از این شرایط قبل از ذهاب حمرة مغریه باشد.

ص: ۱۱۶۶

-
- ۱- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۴، ص ۱۴، أبواب وقوف بالمشعر، باب ۶، ح ۲، ط آل البیت.
۲- (۳) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص ۴۸، أبواب اعداد الفرائض، باب ۱۳، شماره ۴۴۸۱، ح ۹، ط آل البیت.

و بر فرض دلیلی بر سعه وقت نافله مغرب تا نیمه شب نباشد باید به اصل عملی رجوع کنیم و ما در مستحبات مقتضای اصل را برائت از وجوب شرطی این وقت خاص می دانیم وفاقاً للسیّد الخویی و الشیخ الاستاذ و خلافاً لجماعه منهم السید الصدر که قائل اند برائت در مستحبات و شرائط آن اثر جاری نیست چون اثر عملی ندارد و اگر رجاء نماز خوانده شود نیاز به امر نیست و اگر قصد امر جزمی مقصود است حتی بعد از جریان اصل برائت، چون علم نمی آورد، قصد امر جزمی نمی توان کرد.

البته ممکن است گفته شود که حضرت در مزدلفه نافله مغرب را که بعد از ذهاب حمره مغربیه خواند، قضا کرد ولی این احتمال خلاف متفاهم عرفی است که امام علیه السلام نافله مغرب را که بعد از نماز مغرب و قبل از نماز عشاء خواندند به نیت قضا خواندند چون تطوع در وقت فریضه می شود. و ظاهر این است که نیت اداء کردند و مزدلفه هم عرفاً خصوصیت ندارد.

مسأله پنجم

فرع اول (منتهای وقت نافله عشاء)

وقت نافله العشاء و هی الوتیره یمتد بامتداد وقتها و الأولى کونها عقبیها من غیر فصل معتد به

این نظر صاحب عروه موافق مشهور است.

نظر صاحب جواهر

ولی صاحب جواهر فرموده است:

ظاهر تعبیر از نافله عشاء به این که «رکعتین بعد العشاء» باشد بعدیت عرفیه است و شامل فاصله طویل نمی شود.

نظر مرحوم خوئی

مرحوم خوئی فرموده است:

بعید نیست که روایاتی که می گوید «رکعتین بعد العشاء» از انفصال طویل و تأخیر فاحش منصرف باشد ولی دلیل منحصر به این عبارت نیست و دلیل هایی داریم که لفظ «بعد» در آن نیامده است مثل صحیح زراره: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْتِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يَبْتَئِنُّ إِلَّا بِوَثْرٍ. (۱)

ص: ۱۱۶۷

و در روایت دیگر، وتر به وتیره عشاء تفسیر شده است بنابراین انفصال طویل میان نماز عشاء و وتیره اشکال ندارد.

و فرموده اند: لکن نباید از نیمه شب تأخیر بیندازد زیرا بعید نیست که منتهای وقت نافله عشاء نیمه شب باشد ولو منتهای وقت خود نماز عشاء مطلقاً یا للمضطرّ تا طلوع فجر باشد زیرا که مفاد فلا یبیتن بیتوته قبل از نیمه شب است و کسی که تا ساعت یک نصف شب بیدار بماند و دو رکعت نافله عشاء بخواند و بخوابد نمی گویند قبل از بیتوته نافله را خواند. بیتوته، خواب در شب و همان متعارف بین مردم که قبل از نیمه شب می خوابند است و خواب سحر گاهی بیتوته نیست. و در خود روایات بیتوته در منا، بیتوته بر نیمه اول اطلاق شده است: إن بتّ فی منی فلا بأس أن ینتصف اللیل و أنت فی غیر منی.

بررسی نظر مرحوم خوئی

۱- اما این که فرمودند رکعتین بعد العشاء منصرف به این است که بین نماز عشاء و نماز وتیره فصل طویل نشود:

به نظر ما وجهی برای انصراف رکعتین بعد العشاء به عدم فصل طویل ندارد و مثل طواف بعد الحجّ است که فقیهی ملترم نشده است که نباید میان آخرین مناسک حجّ و طواف نساء فصل طویل بشود لذا این روایت اطلاق دارد و فصل طویل را هم شامل می شود.

و ظاهر «بعدیت» ترتیب است و فوریت را نمی رساند. کما این که در مثال إلا أن هذه قبل هذه ترتیب فهمیده می شود و دالّ بر فوریت نیست.

بله، در مقام بیان زمان، ظاهر از «بعدیت و قبلیت» عدم فصل طویل است: اگر بگویند قبل از ظهر بیا و او شب آمد نمی گویند قبل از ظهر آمد. یا اگر بگویند بعد از ظهر بیا و او شب بیاید نمی گویند بعد از ظهر آمد. ولی اگر بگویند بعد از این که چک تو وصول شد بیا با هم معامله کنیم و او ده روز بعد از وصول چک بیاید این جا صدق می کند که بعد از وصول چک آمده است و اگر قرینه خاصه نباشد بعدیت، تنها ظهور در ترتیب دارد.

ص: ۱۱۶۸

۲- اما این که ایشان فرمود روایت لایبیتن إلا بوتر اطلاق دارد:

بله قبول داریم که اطلاق دارد ولی به شرطی که وتر به معنای وتیره باشد و خود شما فرمودید که وتر ظهور در وتر نماز شب دارد و گفته اید روایتی که وتر را در فلا-یبیتن إلا- بوتر به وتیره عشاء تفسیر می کند سندش ضعیف است و اکثر رواه آن مجهول اند و صدوق در علل الشرایع نقل می کند: وَ عَنْ عَلِيٍّ ابْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ عَنْ عَمِّهِ الْحُسَيْنِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمَزَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يَبِيتَنَّ إِلَّا بِوَتْرٍ - قَالَ قُلْتُ: تَعْنِي الرُّكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ - قَالَ نَعَمْ إِنَّهُمَا بَرَكَةٌ - فَمَنْ صَلَّى هُمَا ثُمَّ حَدَّثَ بِهِ حَدَّثَ مَاتَ عَلَى وَتْرٍ - فَإِنْ لَمْ يَحِدِّثْ بِهِ حَدَّثَ الْمَوْتِ يُصَلِّي الْوَتْرَ فِي آخِرِ اللَّيْلِ - فَقُلْتُ هَلْ صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ ص هَاتَيْنِ الرُّكْعَتَيْنِ قَالَ لَا - قُلْتُ وَلِمَ قَالَ لِأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص كَانَ يَأْتِيهِ الْوَحْيُ - وَ كَمَا يَعْلَمُ أَنَّهُ هَلْ يَمُوتُ فِي هَذِهِ اللَّيْلَةِ أَمْ لَا - وَ غَيْرُهُ لَا يَعْلَمُ فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ لَمْ يُصَلِّ لِهَمَا وَ أَمَرَ بِهِمَا. (۱)

بله انصافاً لایبیتن بوتر ظاهر در این است که قبل از بیتوته نماز وتر را بخواند. و وقتی می گویند لایبیتن الرجل إلا علی کذا به این معنا است که قبل از دخول در بیتوته این کار را انجام دهد نه این که قبل از تمام شدن بیتوته انجام دهد و ما نماز وتر از نماز شب را در آخر بیتوته شب می خوانیم لذا مراد از روایت وتیره عشاء می شود. مثل فلاینامن إلا بوتر یعنی قبل از خواب و قبل از دخول در خواب وتر را بخواند. و عرفی نیست که گفته شود: من یحب بطنه فلا یبیتن إلا علی سحور. و روایات زیادی داشتیم که مؤید این مطلب است و عرف استفاده می کند که قبل از شروع بیتوته این کار را انجام دهد مثل این روایت: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: تَرَكْتُ الْعِشَاءَ مَهْرَمَةً - وَ يَتَّبِعِي لِلرَّجُلِ إِذَا أَسَنَّ أَنْ لَمَّا بَيْتٌ - إِلَّا وَ جَوْفُهُ مِنَ الطَّعَامِ مُمْتَلِئٌ. (۲) لذا اگر سحری بخورد و تا نیم ساعت به اذان صبح گرسنه بماند و سحری بخورد این حکم را امتثال نکرده است.

ص: ۱۱۶۹

۱- (۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۹۶، أبواب اعداد فرائض، باب ۲۹، ح ۸، ط آل البیت.

۲- (۶) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۲۴، ص ۳۳۳، أبواب آداب المائدة، باب ۴۸، ح ۲، ط آل البیت.

لذا این معنا قرینه می شود که مراد از نماز وتر، نافله عشاء است که در کلمات فقهاء به وتیره عشاء تعبیر شده است. لذا ما این استدلال را تمام می دانیم ولی مرحوم خوئی نباید قبول می کرد و اگر از نظر سابق عدول کرده است باید وجه عدول را بیان می کرد.

و این که فرموده در روایات وتر به وتیره عشاء تفسیر شده است قابل تمسک نیست زیرا روایت ضعیف السند است و باید مثل ما می گفت که ظهور فلا یبیتنّ إلا بوتر در این است که حدوث بیتوته باید بعد از وتر باشد که طبعاً نماز وتر عشاء می شود نه نماز وتر نماز شب. و خود پیامبر قبل از اذان صبح نماز وتر نماز شب را می خواند و لذا این تعبیر مربوط به نماز وتر نماز شب نمی باشد و مراد وتیره عشاء است.

راجع به بیتوته در منی تعبیر به «إن بات فی منی» و تعبیر به «لایبیت بمنی إلا و قد فعل کذا» در تعبیر اول با فعل ماضی تعبیر کرد و به این معنا است که اگر بیتوته اول شب محقق بشود بعد از نیمه شب می تواند از منا خارج شود و قیاس مقام به بحث بیتوته در منی قیاس مع الفارق است.

۳- اما این که مرحوم خوئی فرمودند: بعد از نیمه شب نمی توان نافله عشاء را خواند:

بعید نیست روایات از نافله عشاء بعد از نیمه شب انصراف داشته باشد ولی دلیل ایشان که لایبیتنّ إلا بوتر به این معنا است که قبل از بیتوته باید نماز شب بخواند، قانع کننده نیست.

زیرا کسی اشکال می کند که: در روایات داریم اگر در شب ۱۱ و ۱۲ اول شب تا نیمه شب داخل منا بودی: فلا بأس أن تبیت فی غیر منی و برای بعد از نیمه شب هم تعبیر به بیتوته کرده است.

ص: ۱۱۷۰

ولی انصاف این است که ظهور اطلاقى لایبیتنّ إلّا بوتر این است که قبل از تحقّق عرفی بیتوته نماز نافله عشاء را بخواند و تنها دلیل داریم که ابتدای شب لازم نیست نافله را بخواند ولی این که تا اذان صبح می تواند نافله بخواند خلاف ظهور اطلاقى لایبیتنّ است.

فرع دوم

صاحب عروه فرموده است:

و إذا أراد فعل بعض الصلوات الموظفه فی بعض الليالی بعد العشاء جعل الوتیره خاتمتها

بعد از نماز عشاء نماز مستحبّ اشکالی ندارد خوانده شود و اولی این است که آخرین نمازی که می خوانی نماز وتیره عشاء باشد.

ظاهراً دلیل این مطلب صحیحه زراره است:

و يَأْتِيهِ عَنْ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيْزِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِذَا اجْتَمَعَ عَلَيْكَ وَتْرَانٍ وَ ثَلَاثَةٌ أَوْ أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ - فَاقْضِ ذَلِكَ كَمَا فَاتَكَ - تَفْصِلُ بَيْنَ كُلِّ وَتْرَيْنِ بِصَلَاةٍ - لَا تُقَدِّمَنَّ شَيْئاً قَبْلَ أَوَّلِهِ الْأَوَّلِ فَالْأَوَّلِ - تَبْدَأُ إِذَا أَنْتَ قَضَيْتَ صَلَاةَ لَيْلَتِكَ ثُمَّ الْوَتْرَ - قَالَ وَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (لَا وَتْرَانٍ) فِي لَيْلِهِ إِلَّا وَ أَحَدُهُمَا قَضَاءٌ وَقَالَ إِذَا وَتَرْتَ مِنْ أَوَّلِ اللَّيْلِ وَقُمْتَ مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ فَوَتْرُكَ الْأَوَّلِ قَضَاءٌ - وَ مَا صَلَّيْتَ مِنْ صَلَاةٍ فِي لَيْلَتِكَ كُلِّهَا - فَلْتَكُنْ قَضَاءً إِلَى آخِرِ صَلَاتِكَ - فَإِنَّهَا لَيْلَتُكَ وَ لِيَكُنْ آخِرُ صَلَاتِكَ وَ تَر لَيْلَتِكَ. (۱)

و لیکن آخر صلاتک وتر لیلتک دلیل فرمایش صاحب عروه است.

در حالی که معنای روایت بر اساس متن کامل روایت، این نیست که نماز وتیره آخرین نماز باشد بلکه به این معنا است که: آخرین نمازی که در شب خوانده می شود قضاء نماز وتر شب های سابق نباشد بلکه نماز وتر امشب باشد و در ابتدای روایت هم گفت اگر دو نماز وتر می خوانی اولی را قضاء و آخری را أداء قرار بده.

ص: ۱۱۷۱

۱- (۷) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۸، ص ۱۶۶، أبواب بقیه الصلوات المندوبه، باب ۴۲، ح ۵، ط آل البیت.

وقت نافله الصبح بین الفجر الأول و طلوع الحمرة المشرقیه و يجوز دسها فی صلاه اللیل قبل الفجر و لو عند النصف بل و لو قبله إذا قدم صلاه اللیل علیه إلا أن الأفضل إعادتها فی وقتها

در رابطه با نافله فجر تأکید زیادی شده است: و قرآن الفجر که در برخی تفاسیر به نافله فجر تفسیر شده است.

مشهور و صاحب عروه فرموده اند: وقت نافله فجر از فجر اول تا طلوع حمرة مشرقیه است و طلوع حمرة مشرقیه حدود یک ربع تا بیست دقیقه قبل از طلوع آفتاب است.

این بحث دو قسمت دارد: مبدأ نافله صبح و منتهای نافله صبح. اما به لحاظ مبدأ نافله صبح؛

صاحب عروه فرموده است:

مبدأ نافله نماز صبح از طلوع فجر است و اگر می خواهید قبل از فجر بخوانید، نافله فجر را آخر نماز شب بخوانید و لو نماز شب در ابتدای شب و قبل از نیمه شب باشد (که برخی اختیاراً و برخی در صورت عذر مثل سفر و پیری قائل به جواز خواندن نماز شب در ابتدای شب، شده اند) ولی افضل این است که در این صورت نافله صبح در وقتش اعاده شود.

مرحوم خوئی فرموده اند:

۱- به لحاظ اول وقت ما قبول داریم که اگر نافله فجر کنار نماز شب خوانده شود اتیان آن در شب اشکال ندارد و ایشان به روایات استدلال کرده اند:

صحیحہ بزندی: وَ يَأْتِيَانِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ ع رَكْعَتِي الْفَجْرِ - أُصَلِّيهِمَا قَبْلَ الْفَجْرِ أَوْ بَعْدَ الْفَجْرِ فَقَالَ - قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع أَحْسُ بِهِمَا صَلَاةَ اللَّيْلِ - وَ صَلَّيْهِمَا قَبْلَ الْفَجْرِ. (۱)

ص: ۱۱۷۲

۱- (۸) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۶۵، أبواب مواقیت، باب ۵۰، ح ۶، ط آل البیت.

«احش» از حشو می آید و به معنای داخل کردن است: یعنی نافله فجر را کنار نماز شب قرار بده و صلحاً قبل فجر یعنی در این صورت می توانی قبل از فجر نافله فجر را بخوانی.

صحيحه زراره: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ عَنِ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنِ زُرَّارَةَ عَنِ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَكْعَتِي الْفَجْرِ قَبْلَ الْفَجْرِ أَوْ بَعْدَ الْفَجْرِ - فَقَالَ قَبْلَ الْفَجْرِ إِنَّهُمَا مِنْ صِلَاءِ اللَّيْلِ - ثَلَاثَ عَشْرَةَ رَكْعَةً صِلَاءِ اللَّيْلِ - أَمْ تُرِيدُ أَنْ تُقَاسِمَ لَوْ كَانَ عَلَيْكَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ أَمْ كُنْتَ تَطْوَعُ إِذَا دَخَلَ عَلَيْكَ وَقْتُ الْفَرِيضَةِ - فَأَبْدَأُ بِالْفَرِيضَةِ. (۱)

نافله فجر از نوافل شبانه است و نماز شب ۱۳ رکعت است.

این دو روایت راجع به جواز دس نافله فجر در نماز شب است.

۲-ولی اگر کنار نماز شب خوانده نشود باید نافله را قریب به اذان صبح خوانده شود به گونه ای که «نافله فجر» عرفاً صدق کند (در حالی که صاحب عروه می گفت اگر نافله صبح کنار نماز شب خوانده نشود باید بعد از طلوع فجر خوانده شود) و نافله فجر بدون دس در نماز شب یا با فصل طویل از نماز شب جایز نیست مگر در قریب به طلوع فجر زیرا در فرض تقدیم فاحش از اذان صبح دیگر نافله فجر و قرآن الفجر صادق نخواهد بود. و مؤید آن روایت محمد بن مسلم است که سند آن ضعیف است:

وَ عَنْهُ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَمَزَةَ بْنِ بَيْضٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنِ أَوَّلِ وَقْتِ رَكْعَتِي الْفَجْرِ - فَقَالَ سُدُسُ اللَّيْلِ الْبَاقِي. (۲)

ص: ۱۱۷۳

-
- ۱- (۹) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۶۴، أبواب مواقیت، باب ۵۰، ح ۳، ط آل البیت.
 - ۲- (۱۰) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۶۵، أبواب مواقیت، باب ۵۰، ح ۵، ط آل البیت.

سدس الليل الباقي: يك ششم آخر شب را آقای خویی این گونه حساب می کند که: شب بین غروب آفتاب و طلوع آفتاب است و اگر شب دوازده ساعت باشد يك ششم آن دو ساعت می شود و لذا تقریباً يك ساعت قبل از اذان صبح می شود زیرا يك ساعت بین الطلوعین است و يك ساعت قبل بین طلوعین است. این فرمایش را جلسه بعد بررسی می کنیم.

تعريف غيبت / غيبت / محرمات ۹۶/۰۲/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعريف غيبت / غيبت / محرمات

خلاصه مباحث گذشته:

غيبت

تعريف غيبت

بحث راجع به تعريف غيبت است. در كلمات اهل لغت غيبت این گونه تعريف شده است:

مصباح المنير: (اغْتَابَهُ) (اغْتَابًا) إِذَا ذَكَرَهُ بِمَا يَكْرَهُ مِنَ الْعُيُوبِ وَ هُوَ حَقٌّ وَالْإِسْمُ (الْغَيْبَةُ) (۱)

قاموس: غابه أي عابه و ذكره بما فيه من السوء

نهایه ابن اثیر: أن يذكر الإنسان في غيبته بسوء مما يكون فيه

و چند روایت هم در تعريف غيبت وارد شده است:

۱- روایت وصیت پیامبر به ابازر: مُحَمَّدٌ بْنُ الْحَسَنِ فِي الْمَجَالِسِ وَالْأَخْبَارِ بِإِسْنَادِهِ الْأَتِي عَنْ أَبِي ذَرٍّ عَنِ النَّبِيِّ ص فِي وَصِيَّتِهِ لَهُ قَالَ: يَا أَبَا ذَرٍّ إِيَّاكَ وَالْغَيْبَةَ - فَإِنَّ الْغَيْبَةَ أَشَدُّ مِنَ الزُّنَا قُلْتُ وَ لِمَ ذَاكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ - قَالَ لِأَنَّ الرَّجُلَ يَزْنِي فَيَتُوبُ إِلَى اللَّهِ - فَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِ وَالْغَيْبَةُ لَا تُغْفَرُ حَتَّى يَعْفَرَهَا صَاحِبُهَا - يَا أَبَا ذَرٍّ سَبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ وَقِتَالُهُ كُفْرٌ - وَ أَكُلُّ لَحْمِهِ مِنْ مَعَاصِي اللَّهِ - وَ حُرْمَةُ مَائِهِ كَحُرْمَةِ دَمِهِ - قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَ مَا الْغَيْبَةُ - قَالَ ذِكْرُكَ أَخَاكَ بِمَا يَكْرَهُ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ - فَإِنْ كَانَ فِيهِ الَّذِي يُذَكَّرُ بِهِ - قَالَ أَعْلَمُ أَنَّكَ إِذَا ذَكَرْتَهُ بِمَا هُوَ فِيهِ - فَقَدْ اغْتَابْتَهُ وَ إِذَا ذَكَرْتَهُ بِمَا لَيْسَ فِيهِ فَقَدْ بَهْتَهُ. (۲)

ص: ۱۱۷۴

۱- (۱) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، احمد بن محمد الفيومي، ج ۲، ص ۴۵۸.

۲- (۲) وسائل الشيعه، شيخ حر عاملي، ج ۱۲، ص ۲۸۱، ابواب احكام العشره، باب ۱۵۲، شماره ۱۶۳۰۸، ح ۱، ط آل البيت.

۲- روایت عبد الرحمن بن سيابه: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ

سَيَابَهُ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ الْغَيْبُ أَنْ تَقُولَ فِي أَخِيكَ مَا سَتَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ - وَ أَمَّا الْأَمْرُ الظَّاهِرُ مِثْلَ الْحِدَّةِ وَالْعَجَلِ فَلَا - وَ الْبُهْتَانُ أَنْ تَقُولَ فِيهِ مَا لَيْسَ فِيهِ. (۱)

۳- روایت داوود بن سرحان: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ الْوَشَّاءِ عَنِ دَاوُدَ بْنِ سَرْحَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْغَيْبِ - قَالَهُ هُوَ أَنْ تَقُولَ لِأَخِيكَ فِي دِينِهِ مَا لَمْ يَفْعَلْ - وَ تَبَثَّ عَلَيْهِ أَمْرًا قَدْ سَتَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ - لَمْ يُقَمَّ عَلَيْهِ فِيهِ حَدٌّ. (۲)

برای تحقیق در مفهوم غیبت برخی امور را باید بررسی کنیم:

مطلب اول (اختصاص غیبت به عیوب دینی)

قید «فی دینه» در روایت داوود بن سرحان

روایت داوود بن سرحان قید «فی دینه» و نیز قید «لَمْ يُقَمَّ عَلَيْهِ فِيهِ حَدٌّ» را دارد و غیبت را مختص ذکر عیوب دینی می کند. (نکته: اگر عبارت روایت داوود بن سرحان «أَنْ تَقُولَ لِأَخِيكَ فِي دِينِكَ» بود مراد برادر دینی می شد ولی تعبیر به «أَنْ تَقُولَ لِأَخِيكَ فِي دِينِهِ» دارد که مراد عیب دینی می شود.)

در مقابل این روایت، روایت عبد الرحمن بن سیابه را داریم که ظاهر آن این است که بیان عیوب عرفی هم، غیبت است زیرا تعبیر می کند که حَدَّتْ و عجله چون امر ظاهر است غیبت نیست که معنایش این است که اگر امر ظاهر باشد غیبت است و حَدَّتْ و عجله از عیوب عرفی است.

ص: ۱۱۷۵

۱- (۳) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۲، ص ۲۸۸، ابواب احکام العشره، باب ۱۵۴، شماره ۱۶۳۲۵، ح ۲، ط آل البیت.

۲- (۴) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۲، ص ۲۸۸، ابواب احکام العشره، باب ۱۵۴، شماره ۱۶۳۲۴، ح ۱، ط آل البیت.

اگر سند روایت عبد الرحمن بن سیابه درست بود می گفتیم روایت داوود بن سرحان فرد أهم را ذکر کرده است و این فرد اشد حرمه است و اگر گفته شود که این جمع عرفی درست نیست و هر دو غیبت را تعریف می کنند و با هم اختلاف دارند اگر تساقط هم می کردند به معنای عرفی غیبت رجوع می کردیم که مختص عیوب شرعی نیست: مثل این که گفته شود به فلان دختر بی اختیار تجاوز جنسی شده است که بلا اشکال غیبت است خصوصاً اگر در مقام تنقیص باشد و با این حرف بخواهد بگوید که این دختر مشکل دارد.

ولکن اشکال این است که سند روایت عبد الرحمن بن سیابه ضعیف است زیرا ابن سیابه توثیق ندارد ولی روایت داوود بن سرحان مشکل سند آن معلی بن محمد بود که توثیق شد: مرحوم خوئی به خاطر ورود در تفسیر قمی ثقه می داند و مرحوم استاد معلی بن محمد را از معاریفی که قدحی در مورد آن ها وارد نشده است می داند که کشف می کنیم که ثقه اند و ما هم از تعبیر نجاشی «و کتبه قریبه» وثاقت را به دست آوردیم و اگر به عنوان مؤید هم قبول کنید کافی است و مهم این است که در کافی قریب به ۵۰۰ حدیث از معلی بن محمد نقل می کند و عرفی نیست که در ابتدای کافی بگوید: امیدوارم که کتابم مشتمل بر آثار صحیحه از صادقین علیهم السلام و به این کتاب عمل شود و ۵۰۰ حدیث از معلی بن محمد نقل کند در حالی که او را قبول ندارد.

لذا روایت داوود بن سرحان معتبره شد و روایت عبدالرحمن بن سیابه ضعیف است و مقتضای صناعت این است که بگوییم شارع غیبت را مختصّ عیوب دینی کرده است ولی ارتکاز متشرّعه از این اباء دارد که غیبت مختصّ عیوب دینی باشد.

عمومیت اذاعه سره

و اگر هم بگویید غیبت نیست و ارتکاز قبول نشود می گوییم: در صحیحہ عبدالله بن سنان چنین آمده است که: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيَسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: قُلْتُ لَهُ عَوْرَةُ الْمُؤْمِنِ عَلَى الْمُؤْمِنِ حَرَامٌ - قَالَ نَعَمْ قُلْتُ يَعْنِي سِيْفَلْتَهُ - قَالَ لَيْسَ حَيْثُ تَذْهَبُ إِنَّمَا هُوَ إِذَاعُهُ سِرِّهِ. (۱) که اذاعه سرّ اعم از سرّ دینی و عیب دنیوی است و به قرینه عورت مراد از سرّ، عیب خواهد بود و نماز شب خواندن عورت نیست.

پس ما ملتزم می شویم که ذکر عیب دنیوی دیگران حرام است. البته به شرطی که عیب بودن آن محرز باشد مثلاً. این که در تاریخ می نویسند فلان آقا معتاد بود و مشغول ترک اعتیاد بود، این مثال در زمان قدیم عرفاض بیان عیب نیست زیرا اعتیاد در ۵۰ سال قبل اعتیاد عرفاً عیب نبود خصوصاً اگر گفته شود که مشغول ترک اعتیاد است. هر چند الآن اگر کسی معتاد بشود عیب عرفی است. یا مثل اینکه گفته شود که فلاّنی سواد خواندن و نوشتن ندارد که عیب است ولی اگر گفته شود فلاّنی مجتهد نیست عیب نیست و این که خودش ناراحت شود اشکالی ندارد. (او فکر می کند مجتهد است ولی مجتهد نیست و افراد غیر مجتهد خودشان را راحت مجتهد می دانند و مجتهدین حقیقی اند که در اجتهاد خود شکّ می کنند زیرا کلمات شیخ انصاری را می فهمند که جواب از آن مشکل است أمثال مرحوم استاد که با آن عمق فقاہت می گوید: من باور نداشتم مجتهد هستم و به تازه گی باورم شده که مجتهد ام. لذا تعبیر لیس بمجتهد عیب نیست) و اگر شبهه مصداقیه عیب هم باشد أصل براءت جاری می شود. ولی توجّه شود که این مقضای بحث فقهی است و معذوریت را ثابت می کند و مبادا موجب ترویج غیبت شود.

ص: ۱۱۷۷

۱- (۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۲، ص ۲۹۴، أبواب احکام العشره، باب ۱۵۷، ح ۱، ط آل البیت.

نکته: جالب این است که امام قدس سره قائل شده اند که احکامی که بر غیبت بار شده است اعم از غیبت بالمعنی الأخص و غیبت است و اگر گفتند صاحب الغیبه یتغفر للمغتاب شامل بهتان می شود و غیبت معنای اعمی دارد.

مطلب دوم (بررسی اعتبار قصد تنقیص در صدق غیبت)

اختلاف است که در صدق غیبت قصد تنقیص معتبر است یا نه؛

برخی مثل مرحوم شیخ انصاری، مرحوم خوئی و نیز مرحوم استاد فرموده اند که غیبت، چه به قصد تنقیص باشد و چه به قصد دلسوزی باشد، صادق است: مثل این که بگویند زید گرفتار فلان گناه شده برای او دعا کنید.

امام قدس سره قصد تنقیص مغتاب را در صدق غیبت شرط می داند و می فرماید شهید ثانی ره در کشف الریبه همین را دارد: هو ذکر الإنسان حال غیبت بهما یکره نسبه الیه مما یعدّ نقصاناً فی العرف بقصد الانتقاص و الذم. البته بعد شهید ثانی ره می گویند: از مستثنیات غیبت این است که وقتی بایع جاریه را می فروشند عیب های جاریه را به مشتری بگویند در حالی که اگر قصد تنقیص شرط باشد این مورد تخصّصاً باید خارج باشد.

به هر حال امام قدس سره قصد تنقیص را معتبر می داند و توضیح می دهند که:

اگر مریضی را دکتر ببرید و بگویند که این شخص، این مریضی را دارد و آن مرض عیب عرفی باشد در این صورت عرف نمی گویند غیبت صورت گرفت و آیه هم که تشبیه به خوردن گوشت برادر مؤمن می کند، شبیه آن در غیبت این است که مغتاب را تنقیص کند. لا یحبّ الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم: که ذکر سوء و جهر به سوء عبارت آخرای عیب جوئی است. ویل لكل همزه لمزه که در خود لغت به تنقیص معنا کرده است. الذین یحبون أن تشیع الفاحشه فی الذین آمنوا لهم عذاب ألیم: که حبّ شیوع فاحشه بدون قصد تنقیص که سازگار نیست و کسی که دلسوزی می کند حبّ شیوع فاحشه در مؤمن ندارد.

ص: ۱۱۷۸

بله برخی از روایات منشأ توهم عدم دخالت قصد تنقیص شده است:

صحيحه هشام: وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ قَالَ فِي مُؤْمِنٍ مَا رَأَتْهُ عَيْنَاهُ وَ سَمِعَتْهُ أُذُنَاهُ - فَهُوَ مِنَ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ - الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (۱)

که گفته می شود من قال فی مؤمن اطلاق دارد و شامل صورت عدم قصد تنقیص می شود.

امام قدس سره فرموده اند:

این جمله انصراف دارد به این که با قصد تنقیص باشد و اگر هم اطلاق داشته باشد بین دو ظهور: ظهور آیه و ظهور روایت، تعارض رخ می دهد؛ ظهور آیه این است که قصد تنقیص وجود دارد و ظاهر روایت هم این است که مصداق حقیقی برای آیه ذکر می کند. ظهور آیه این است که سخن او به قصد تنقیص است و دوست دارد که آبروی مردم را ببرد لذا ظهور آیه اقتضا می کند که من قال فی مؤمن تقييد به موردی بخورد که قصد تنقیص وجود دارد تا حبّ شیوع فاحشه در مؤمنین صدق کند. و نهایت این است که این دو ظهور تراحم دارند و وقتی تراحم داخلی و بین صدر و ذیل یک کلام حاصل شد دیگر مانع از انعقاد ظهور اطلاق در کلام می شود.

ایشان فرموده اند که:

اشکال نکنید که روایاتی که می گفت: «أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه» مطلق است و قصد تنقیص ندارد.

ص: ۱۱۷۹

زیرا جواب می دهیم که این روایات غیبت را تفسیر می کند و نمی توان معنای عرفی غیبت را نادیده بگیریم و در مقام بیان این جهت است که ذکر عیب مستور، غیبت است و ذکر عیب مشهور، غیبت نیست و نمی خواهد بگوید که در مورد ذکر عیب مستور، غیبت صادق است ولو عرف آن را غیبت نداند و در بیان شرط است که عیب باید مستور باشد.

و اما در مورد روایت ذکرک أحاك بما يُكره یا يُكره: ایشان می فرماید: اگر بما يُكره (چیزی که مکروه و بد است) باشد به معنای بدگویی و عیب جویی است یعنی قصد تنقیص دارد و اگر بما يُكره (چیزی که آن شخص از آن بدش می آید) باشد باز انصراف به ذکر با قصد تنقیص دارد زیرا ذکر عیب مریض نزد طیب ما يُكره عرفی، نیست و ما يُكره عرفی از ذکر عیب نزد طیب انصراف دارد.

نتیجه این که: در صدق غیبت قصد تنقیص و عیب جویی لازم است.

البته بعید می دانیم امام قدس سره ذکر عیب دیگران ولو به قصد تنقیص نباشد را حلال بداند و ممکن است ایشان می گوید غیبت نیست نه این که حلال است و شاید از باب اذاعه سرّه یا اذلال مؤمن یا هتک حرمت مؤمن حرام باشد و حرمت مؤمن از حرمت کعبه بالاتر است.

اما این که ایشان می فرماید که بدون قصد تنقیص غیبت صدق نمی کند؛

انصافاً عرفاً غیبت صدق می کند در موردی که شخصی برای دفاع از خودش می گوید من تنها نبودم و فلانی هم در این گناه با من شریک بود یا این که بدون قصد تنقیص برای گرم کردن مجلس پرونده دیگران را بیان کند.

و أكل لحمه و آبرو بردن طرف مقابل صدق می کند و مراد از حبّ شیوع فاحشه، حبّ عملی است یعنی کاری می کند که آبروی مؤمن از بین می رود ولو قصد تنقیص ندارد. مثلاً- به کسی می گویند اگر عیوب را ذکر کنی به تو پول می دهیم یا تهدید می کنند که اگر عیوب را نگویی آبروی تو را می بریم که با این که قصد تنقیص وجود ندارد ولی غیبت صادق است.

لذا به نظر ما هم وجداناً غیبت صادق است و هم اطلاق روایات شامل آن می شود: أن تقول فی أخیک ما ستره الله علیه.

و ذکرک أخطاک بما یُکره یا یکره هر چند سند آن ضعیف است ولی دلالت آن خوب است و به معنای ذکر عیب دیگران است.

مطلب سوم

اگر شخص مغتاب به غیبت راضی باشد آیا غیبت جایز است؟

وقت نافله صبح / اوقات رواتب / کتاب الصلاه ۹۶/۰۲/۲۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: وقت نافله صبح / اوقات رواتب / کتاب الصلاه

خلاصه مباحث گذشته:

اوقات رواتب

ادامه مسأله ششم (ابتدای وقت نافله صبح)

صاحب عروه در مسأله ششم فرمود:

وقت نافله الصبح بین الفجر الأول و طلوع الحمرة المشرقیه و يجوز دسها فی صلاه اللیل قبل الفجر و لو عند النصف بل و لو قبله إذا قدم صلاه اللیل علیه إلا أن الأفضل إعادتها فی وقتها

وقت نافله صبح از فجر کاذب تا طلوع حمرة مشرقیه ادامه دارد؛ فجر کاذب در روایات ذکر نشده است و معلوم نیست صاحب عروه از کجا فجر کاذب را استفاده کرده است.

ایشان در ادامه فرموده است: ادخال نافله صبح در نماز شب ولو ابتدای شب و قبل از نصف شب باشد، جایز است.

ص: ۱۱۸۱

نظر مرحوم خوئی

ادخال نافله نماز صبح، در نماز شب دلیل روایی دارد:

صحيحه بزندی: وَ يَأْتِيَنَاهُ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَضْرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ ع رَكَعَتِي الْفَجْرِ - أَصَلِّيَهُمَا قَبْلَ الْفَجْرِ أَوْ بَعْدَ الْفَجْرِ فَقَالَ - قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع أَحْسَبُهُمَا صَلَاةَ اللَّيْلِ - وَ صَلَّهُمَا قَبْلَ الْفَجْرِ. (۱)

صحيحه زراره: وَ يَأْتِيَنَاهُ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ عَنِ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنِ زُرَّارَةَ عَنِ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَكَعَتِي الْفَجْرِ قَبْلَ الْفَجْرِ أَوْ بَعْدَ الْفَجْرِ - فَقَالَ قَبْلَ الْفَجْرِ إِنَّهُمَا مِنْ صَلَاةِ اللَّيْلِ - ثَلَاثَ عَشْرَةَ رَكَعَةً صَلَاةَ اللَّيْلِ - أَمْ تُرِيدُ أَنْ تُقَاسِمَ لَوْ كَانَ عَلَيْكَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ أَ كُنْتَ تَطَوُّعُ إِذَا دَخَلَ عَلَيْكَ وَقْتُ الْفَرِيضَةِ - فَأَبْدَأُ بِالْفَرِيضَةِ. (۲)

و در این مطلب بحثی نیست.

أما اگر همراه نماز شب خوانده نشود یا باید نافله فجر را بعد از طلوع فجر خوانده شود و یا قبیل طلوع فجر خوانده شود و گرنه دیگر نافله فجر صدق نخواهد کرد بلکه نافله شب خواهد شد. و فرموده است مؤید این مطلب، روایت محمد بن مسلم است که سند آن محمد بن حمزه بن بیض است که به خاطر آن سندش ضعیف شده است: وَ عَنْهُ عَنِ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ حَمَزَةَ بْنِ بِيضٍ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنْ أَوَّلِ وَقْتِ رَكَعَتِي الْفَجْرِ - فَقَالَ سُدُسُ اللَّيْلِ الْبَاقِي. (۳)

ص: ۱۱۸۲

-
- ۱- (۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۶۵، أبواب مواقیت، باب ۵۰، ح ۶، ط آل البیت.
 - ۲- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۶۴، أبواب مواقیت، باب ۵۰، ح ۳، ط آل البیت.
 - ۳- (۳) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۶۵، أبواب مواقیت، باب ۵۰، ح ۵، ط آل البیت.

ایشان در وجه تأیید، فرموده است: انتهای شب با طلوع خورشید است و اگر شب دوازده ساعت باشد یک ششم آن دو ساعت می شود و یک ساعت و ربع تا یک ساعت و نیم ما بین طلوعین است و بقیه دو ساعت، قبل طلوع فجر می شود یعنی سه ربع تا نیم ساعت قبل از طلوع فجر می توان نافله فجر را خواند.

مرحوم خوئی در ادامه فرموده اند:

اگر قبیل طلوع فجر، نافله فجر را بخواند اشکالی ندارد و دلیل آن صحیحه زراره است:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَتْ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عِ الرَّكْعَتَانِ اللَّتَانِ قَبْلَ الْغَدَاةِ - أَيْنَ مَوْضِعَهُمَا فَقَالَ قَبْلَ طُلُوعِ الْفَجْرِ - فَإِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الْغَدَاةِ. (۱) این روایت نه تنها جواز تقدیم نافله صبح بر طلوع فجر را می رساند بلکه افضلیت آن را هم می رساند و موضع نافله فجر را مشخص می کند.

البته ایشان فرموده اند: دو روایت صحیحه دیگر هم داریم که از آن ممکن است افضلیت تأخیر نافله فجر از طلوع فجر استفاده شود:

صحیحه عبدالرحمن بن حجاج: وَعَنْهُ عَنِ صَيْفُوَانَ وَ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ صَيِّلَهُمَا بَعْدَ مَا يَطْلُعُ الْفَجْرُ. (۲)

صحیحه یعقوب بن سالم: وَعَنْهُ عَنِ ابْنِ مُسَيْكَانَ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ سَالِمِ السَّبْرَازِيِّ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ صَيِّلَهُمَا بَعْدَ الْفَجْرِ وَ اقْرَأُ فِيهِمَا - فِي الْأُولَى قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ - وَ فِي الثَّانِيَةِ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ. (۳)

ص: ۱۱۸۳

-
- ۱- (۴) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۶۵، أبواب مواقیت، باب ۵۰، ح ۷، ط آل البیت.
 - ۲- (۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۶۷، أبواب مواقیت، باب ۵۱، ح ۵، ط آل البیت.
 - ۳- (۶) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۶۷، أبواب مواقیت، باب ۵۱، ح ۶، ط آل البیت.

این دو روایت امر می کند که نافله فجر را بعد از طلوع فجر بخوان و صحیحه زراره گفت این موضعها که امام فرمود قبل طلوع الفجر و تعارض و تساقط می کنند. مرحوم خوئی فرموده اند ما تعارض و تساقط را قبول نداریم. (و بر فرض تساقط کنند مرحوم خوئی با امر به نافله فجر قبل از اذان صبح به معنای مشروع بودن آن مشکلی ندارد و این تعارض، اگر مشکلی داشته باشد با افضلیت دارد.)

ولی آقای خوئی فرموده اند: تعارض هم نمی کنند زیرا:

اولاً شاید این دو صحیحه راجع به فریضه فجر باشند یعنی نماز صبح را بعد از طلوع فجر بخوان و ضمیر ذکر نشده است. بله مرحوم شیخ طوسی و أصحاب حدیث این دو روایت را در نوافل ذکر کرده اند ولیکن فهم آن ها برای ما حجت نیست و شاید این دو روایت صحیح ناظر به فریضه باشند.

و ثانیاً بر فرض این دو روایت در مورد نافله صبح باشد صحیحه زراره صریح در افضلیت تقدیم است لذا قرینه می شود که این دو روایت را بر جواز حمل کنیم.

مناقشه

انصاف این است که تا این جا، این فرمایش اشکال دارد:

أما وجهی که ایشان به عنوان مؤید ذکر کردند صحیح نیست زیرا:

این روایت قطع نظر از ضعف سند، ظاهر آن، یک ششم «شب تا طلوع فجر» است نه «شب تا طلوع شمس». و هر چند ما انتهای شب را با طلوع شمس بدانیم ولی نوافل و فرائض بر شب و روزی توزیع شده اند که حد آن طلوع فجر است و این را نمی شود انکار کرد. حال شما در بحث های دیگر تأمل دارید که طلوع شمس آخر شب است و یا طلوع فجر آخر شب است و استظهار شما این است که طلوع شمس آخر شب است خلافاً للمشهور، أما وقتی راجع به نوافل شب و روز صحبت می شود، ظاهر در «شب تا طلوع فجر» است.

ص: ۱۱۸۴

و صحیحه که می گفت: «إنهما من نافلة الليل» آیا صحیح است که بگوییم شبهه بوده که نافلة فجر، نافلة ی «روز بعد از طلوع آفتاب» است! بلکه نافلة شب یعنی «نافله شب تا قبل از طلوع فجر» و گرنه نافلة شب تا طلوع شمس گفتن ندارد و معلوم است که وقت نافلة صبح بعد از طلوع شمس نیست.

أما نسبت به دلیل اصلی هم دو اشکال وجود دارد:

اشکال اول این است که: در نافلة الفجر نیامده است که مقارن با فجر باشد بلکه نافلة صلاه فجر است که اسم آن را نافلة فجر گذاشته است یعنی نافلة ای که مربوط به فریضه صبح است و ربطی به فجر ندارد مثل نافلة مغرب و نافلة ظهر و نافلة عصر و تیره العشاء که به معنای نافلة فریضه مغرب و فریضه ظهر و نافلة فریضه عصر و نافلة فریضه عشاء است و در روایات این نوافل به فریضه اضافه شده است. وقتی گفته می شود «نافله الفجر» بیش از این ظهور ندارد که نافلة نماز صبح مراد است که هر زمانی می توان خواند.

و اگر می گویند که نافلة الفجر به معنای نافلة زمان فجر باشد نه نافلة صلاه الفجر می گوئیم که مسامحه عرف فایده ندارد و عرف دقیق به نافلة قبل از طلوع فجر نافلة فجر نمی گویند بلکه نافلة سحر خواهد بود. و ظاهر نافلة الفجر این است که مقارن حقیقی فجر، نافلة را بخوانیم. و گرنه نافلة لیل را باید بتوانیم قبیل غروب آفتاب بخوانیم یا نافلة ظهر را قبل از اذان ظهر بخوانیم و بگوییم نافلة الظهر است.

اشکال دوم این است که:

ص: ۱۱۸۵

شما فرمودید این دو روایت با صحیح زراره تعارض ندارد زیرا شاید دو روایت مربوط به نماز صبح باشد:

می‌گوییم آیا کسی توهم می‌کند و احتمال می‌دهد که نماز صبح را باید قبل از طلوع فجر بخواند که حضرت می‌فرماید: «صلَّهما بعد الفجر». چه اهل سنت و چه شیعه، بعد از فجر صادق نماز صبح را می‌خوانند لذا توهمی نبوده تا حضرت بفرماید صلَّهما بعد الفجر. و این که فجر کاذب را با فجر صادق اشتباه می‌کنند بحث دیگری است.

اما این که فرمود: این دو دسته جمع عرفی دارد و صلَّهما بعد الفجر را بر ترخیص حمل می‌کنیم و صحیح زراره، صلَّهما قبل الفجر را بر افضلیت حمل می‌کنیم؛

عرفی نیست زیرا در هر دو امر وجود دارد و اگر توهم حظر وجود دارد که نافله فجر را قبل از اذان صبح بخواند و بعد از اذان صبح نباید بخواند، توهم لزوم هم وجود دارد که باید نافله را بعد از طلوع فجر بخواند و قبل از اذان فجر احتمال می‌دهد که نافله فجر مشروع نباشد زیرا عامه، نافله فجر را بعد از اذان می‌دانند و می‌گویند نباید نافله فجر را قبل از طلوع فجر خواند.

بله جواب سوم مرحوم خوئی صحیح می‌باشد که:

وقتی عامه تقدیم نافله فجر بر اذان صبح را مشروع نمی‌دانستند این دو صحیح «عبدالرحمن بن حجاج و یعقوب بن سالم» را بر تقیه حمل می‌کنیم و قرینه حمل بر تقیه روایت علی بن ابی حمزه است که ما با استصحاب وثاقت قبول کردیم: زیرا شیخ طوسی در عده می‌گوید: عملت الطائفه بما رواه علی بن ابی حمزه البطائنی. و این بحث مربوط به بعد از وقف است و بحث در این است که واقفی بودن مانع از اخذ حدیث نیست اذا كان متحرراً عن الكذب و علی بن ابی حمزه شخص منحرفی بود و در کتاب الغیبه دارد که أصابه فتنه و یا این که حب دنیا باعث شد که امامت امام رضا علیه السلام را انکار کند زیرا سی هزار درهم نزد او بود و اگر اقرار به امامت امام رضا می‌کرد باید این پول را به او می‌داد لذا ادعا کرد که امام کاظم علیه السلام زنده است و در ابتدا گفت که بعد از هفت ماه بر می‌گردد و وقتی این مدّت گذشت و بر نگشت امام رضا علیه السلام فرمود: فما استبان لكم كذبه.

در مقابل ابن فضال می گوید کذاب ملعون. و فما استبان لكم كذبه را هم در کنار این جمله قرار دهید. البته توجیه این کلام این است که این حرف بطائنی که امام کاظم زنده است و بعد از هفت ماه بر می گردد دروغ است.

و ما گفتیم تضعیف ابن فضال با توثیق شیخ طوسی تعارض می کند و چون وثوق به حسن ظاهر و وثاقت علی بن ابی حمزه در سابق داشته ایم وثاقت او را استصحاب می کنیم.

وَعَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع مَتَى أُصَلِّي رُكْعَتِي الْفَجْرِ - قَالَ فَقَالَ لِي بَعْدَ طُلُوعِ الْفَجْرِ - قُلْتُ لَهُ إِنَّ أَبَا جَعْفَرٍ ع أَمَرَنِي - أَنْ أَصَلِّيَهُمَا قَبْلَ طُلُوعِ الْفَجْرِ - فَقَالَ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ إِنَّ الشَّيْعَةَ أَتَوْا أَبِي مُسْتَرْشِدِينَ - فَأَقْتَاهُمْ بِمِرِّ الْحَقِّ وَ أَتَوْنِي شُكَاكًا فَأَقْتَيْتُهُمْ بِالتَّقِيَّةِ. (۱)

حضرت می فرماید: وقتی از پدرم از زمان نافله فجر سؤال می کردند دنبال کشف حق بودند و لذا امام باقر علیه السلام تقیه نکرد و مَرَّ حَقَّ را بیان کرد. ولی من ابتدای کارم هست و شیعه که هنوز به اطمینان نرسیده که امام بعدی چه کسی است برای این که آزمایش کند که امام بعدی، امام صادق علیه السلام است یا زید بن زید بن علی بن حسین است شاکّ پیش من می آمدند. و نه فقط پیش امام معصوم، بلکه پیش مدّعی های دیگر هم می رفتند و آن ها را هم آزمایش می کردند.

(یا مثلاً- زمان امام کاظم علیه السلام که فرزند سوم امام صادق بود همین آزمایشات صورت می گرفت که برخی اسماعیل فرزند اول را قبول کردند و اسماعیلیه شدند و اسماعیل زمان امام کاظم از دنیا رفت ولی اسماعیلیه او را زنده می دانند و می گویند ظهور خواهد کرد. فرزند دوم امام صادق عبدالله أفتح است که یک عده فطحی شدند که او هم زیاد عمر نکرد و حدود هفتاد روز عمر کرد. بعد از عبدالله أفتح همه به امام صادق برگشتند یا از فطحی بودن دست برداشتند و توبه کردند به این خاطر که پیش عبدالله أفتح می رفتند و از او سؤال می کردند و می دیدند که چیزی نمی داند ولی پیش امام صادق علیه السلام می رفتند و می دیدند که بحر علم است، و یا مثل عمّار ساباطی امام کاظم علیه السلام را امام هشتم می دانستند و کسانی که بر فطحی بودن باقی ماندند از این دسته است که امام کاظم را امام هشتم می دانند.)

ص: ۱۱۸۷

۱- (۷) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۶۴، أبواب مواقیت، باب ۵۰، ح ۲، ط آل البیت.

و لذا امام صادق علیه السلام را آزمایش کردند و امام هم درست جواب داد ولی با شکل بندی تقیه جواب داد که بعد از طلوع فجر نماز بخوان. زیرا نماز نافله فجر بعد از طلوع فجر را که فرد مشروع است بیان کرد و افضل را بیان نکرد، و تقیه در این امور آسهل است.

(مثل این که وقتی برای تبلیغ ماه رمضان به شهرها و روستاها می روید: روزهای اول پیرمردهای مسأله دان که سالهای متمادی مسأله یاد گرفته اند اگر سؤال کنند که آیا می توان غسل جمعه را شب شنبه قضا کرد یا باید شنبه بعد از طلوع فجر قضا کرد. اگر فتوای آقای سیستانی را برایش بگویی که از ابتدای شب شنبه می توانی غسل جمعه کنی. فکر می کنند که حاجاقا مسأله بلد نیست و دیگر تا آخر ماه رمضان هر چه بگویی گوش نمی کنند. ولی اگر ابتدا فتوای مشهور را بگویی که بعد از طلوع فجر روز شنبه قضای غسل را به جا بیاورید درست گفته اید.)

خلاصه این که: «صلَّهما بعد الفجر» حمل بر تقیه می شود و افضل این است که قبل از طلوع فجر نافله فجر را بخواند. و این که نافله صبح بعد از اذان صبح قضا باشد محتمل نیست.

نظر استاد

حال بحث در این است که: این که می گوئیم قبل از طلوع فجر نماز نافله فجر افضل است قبل از طلوع فجر به چه مقدار صادق است. روایاتی داریم که می گوید نافله فجر را قبل از فجر بخوان؛

صحيحه محمد بن مسلم: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْتِنَاهُ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَثْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ يَقُولُ صَلَّى رَكْعَتِي الْفَجْرِ قَبْلَ الْفَجْرِ وَ بَعْدَهُ وَ عِنْدَهُ. (١)

ص: ١١٨٨

١- (٨) وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملي، ج ٤، ص ٢٦٨، أبواب مواقيت، باب ٥٢، ح ١، ط آل البيت.

صحيحه زراره: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عِ الرَّكْعَتَانِ اللَّتَانِ قَبْلَ الْغَدَاةِ - أَيْنَ مَوْضِعُهُمَا فَقَالَ قَبْلَ طُلُوعِ الْفَجْرِ - فَإِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الْغَدَاةِ. (۱)

قبل از طلوع فجر، انصراف به قبل قریب دارد و شامل فصل طویل نمی شود و لذا دلیلی بر مشروعیت خواندن نافله فجر قبل بعید طلوع فجر نداریم. همان که گفتند که نیم ساعت قبل از اذان صبح اگر نافله را بخواند عرفاً صلّهما قبل طلوع الفجر صادق است.

تذکر: در جمله «نوافل المغرب بعد المغرب» گفتیم ظهوری در بعدیت قریب ندارد و شامل فصل طویل می شود و تنها ترتیب را می رساند که بر خلاف نوافل ظهر که قبل از نماز ظهر است، نوافل مغرب بعد از نماز مغرب است و در تحدید زمانی ظهور ندارد ولی در محل بحث صلّ رکعتی الفجر قبل الفجر و بعده و عنده ظهور در تحدید زمانی دارد و لذا دلیلی بر مشروعیت نافله فجر در قبل بعید فجر نداریم و اطلاقی در أدله هم نداریم که بگوییم وقت نافله فجر از ابتدای شب است.

منتهای وقت نافله صبح

اما راجع به منتهای وقت نافله فجر صحیحه علی بن یقین می گوید:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْسِنَادُهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ يَقْتِينٍ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ عَنِ عَلِيِّ بْنِ يَقْتِينٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَ عَنِ الرَّجُلِ لَمَّا بَصَّ لَمَى الْغَدَاةِ - حَتَّى يُسَيِّفَ وَ تَظْهَرَ الْحُمْرَةُ وَ لَمْ يَزْكَعْ رَكْعَتِي الْفَجْرِ - أَيْزْكَعُهُمَا أَوْ يُؤَخِّرُهُمَا قَالَ يُؤَخِّرُهُمَا. (۲)

ص: ۱۱۸۹

-
- ۱- (۹) وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملي، ج ۴، ص ۲۶۵، أبواب مواقيت، باب ۵۰، ح ۷، ط آل البيت.
 - ۲- (۱۰) وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملي، ج ۴، ص ۲۶۶، أبواب مواقيت، باب ۵۱، ح ۱، ط آل البيت.

حمره مشرقیه ظاهر شده و نافله فجر را نخوانده است: حضرت امر کرد که نافله فجر را تأخیر بیندازد.

مرحوم خوئی فرموده است: از این روایت استفاده می شود که ارتکاز سائل این بوده که تا طلوع حمره مشرقیه برای نافله فجر فرصت دارد.

به نظر ما: اگر دو رکعت به طلوع حمره مشرقیه مانده باشد و نافله فجر را بخواند نماز صبح بعد از طلوع حمره مشرقیه می شود: از روایت استفاده نمی شود که این فرض هم مشروع است. راوی سؤال کرد که شخصی از خواب بیدار شد و طلوع حمره مشرقیه شده بود در حالی که نافله صبح را نخوانده بود این شخص چه کند. و حکم صورتی که دو رکعت مانده به طلوع حمره مشرقیه بیدار شود را بیان نکرد و شاید حکم این صورت این باشد که نافله فجر را نخواند زیرا نماز صبح را نباید از طلوع حمره مشرقیه ولو به لحاظ وقت فضیلت تأخیر انداخت.

ما از ارتکاز سائل نمی توانیم استفاده کنیم که دو رکعت قبل از طلوع حمره مشرقیه، نافله فجر مشروع است. ولی روایاتی داریم که وقت فضیلت صبح را به طلوع حمره مشرقیه تحدید می کند که به ضمیمه آنچه در نافله ظهر و عصر بود که لا تطوع فی وقت الفریضه، به مناسبت حکم و موضوع استفاده می شود که اگر دو رکعت به طلوع حمره مشرقیه مانده است نافله صبح را نخواند و نماز صبح را بخواند.

وقت نافله صبح / اوقات رواتب / کتاب الصلاه ۹۶/۰۲/۲۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: وقت نافله صبح / اوقات رواتب / کتاب الصلاه

خلاصه مباحث گذشته:

اوقات رواتب

ص: ۱۱۹۰

ابتدای وقت نافله صبح

بحث راجع به وقت نافله صبح از حیث مبدأ و منتهای وقت بود:

راجع به مبدأ وقت، مشهور و نیز صاحب عروه، قائل شدند: کسی که نافله صبح را همراه نماز شب نمی خواند مبدأ نافله فجر از فجر کاذب است و تا طلوع حمره مشرقیه ادامه دارد.

نظر آقای سیستانی

مبدأ نافله فجر از ابتدای وقت نماز شب است هر چند نماز شب خوانده نشود. وقتی به اندازه خواندن نماز شب از ابتدای وقت نماز شب گذشت وقت نافله فجر شروع می شود. و ایشان قائل است که وقت نماز شب حتی در حال اختیار از ابتدای شب شروع می شود و معنایش این می شود که حدود ده دقیقه بعد از نماز مغرب می تواند نافله صبح را بخواند و این، مطلب بعیدی است ولی ظاهر کلام ایشان همین است.

ما وجهی برای فرمایش ایشان پیدا نکردیم زیرا روایات تعبیر به «احش بهما صلاه اللیل» دارد یعنی نافله فجر را در کنار نماز شب قرار بده و خود نماز شب را مطرح کرد و وقت نماز شب را مطرح نکرد.

و اگر ایشان می فرماید: «صلّهما قبل الفجر» اطلاق دارد و از ابتدای شب «قبل الفجر» صادق است:

می گوئیم: این مطلب بعید است و اگر مطلق باشد وجهی برای تقیید آن به بعد از مضی مقدار رکعات نماز شب وجود ندارد و باید از ابتدای اذان مغرب بتوان نافله صبح را خواند.

و ایشان فرمود ابتدا نماز شب بخواند و بعد نافله صبح را بخواند و کسی هم نگفته است که نافله صبح باید بعد از نماز شب باشد (و مشهور هم می گویند اگر نماز شب را بخوانی می توانی نافله فجر را بعد از نماز شب هر زمانی که باشد، بخوانی و اگر نماز شب را نخوانی از ابتدای طلوع فجر کاذب می توانی نافله فجر را بخوانی). بلکه ایشان می فرماید به اندازه وقت نماز شب در ابتدا استثناء می شود: «مبدأ وقتها أول وقت صلاه اللیل بعد مضی مقدار یفی بأدائها».

با توجه به روایت محمد بن مسلم که وقت نافله فجر را بیان کرد می‌گوییم: ابتدای شب تا طلوع فجر را، محاسبه می‌کنیم و مثلاً اگر دوازده ساعت باشد دو ساعت قبل از طلوع فجر، وقت نافله فجر است البته برای کسی که نماز شب نخواند و این قید را توضیح خواهیم داد.

روایت محمد بن مسلم

وَ عَنْهُ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَمَزَةَ بْنِ بَيْضٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنِ أَوَّلِ وَقْتِ رَكْعَتِي الْفَجْرِ - فَقَالَ سُدُسُ اللَّيْلِ الْبَاقِي. (۱)

می‌گوییم ابتدای شب تا طلوع فجر را، محاسبه می‌کنیم و مثلاً اگر دوازده ساعت باشد دو ساعت قبل از طلوع فجر، وقت نافله فجر است البته برای کسی که نماز شب نخواند و این قید را توضیح خواهیم داد.

بررسی سندی

در سند روایت محمد بن مسلم «محمد بن حمزه بن بیض» است که گفته شده است توثیق ندارد ولی در استبصار بر خلاف تهذیب «مخلمد بن حمزه بن بیض» نقل کرده است؛ مخلمد بن حمزه بن بیض در تهذیب و استبصار مروی عنه صفوان است. روایتی وجود دارد که صفوان می‌گوید من از محمد بن مسلم به واسطه مخلمد بن حمزه بن بیض نقل می‌کنم. که صفوان و بزنتی و ابن ابی عمیر ممن عرفوا بأنهم لا یروون و لا یرسلون إلا عن ثقه در مورشان توسط شیخ وارد شده است لذا مشایخ صفوان توثیق می‌شوند.

ولی مشکل این است که:

ص: ۱۱۹۲

شاید نسخه تهذیب یعنی محمّد بن حمزه صحیح باشد و محمد بن حمزه در رجال شیخ طوسی ترجمه شده است: الحنفی الکوفی: و وقتی در تهذیب «محمّد بن حمزه» آمده است و در رجال هم «محمّد بن حمزه» را ذکر کرده است چگونه بگوییم استبصار درست نقل کرده است تا با توثیق مشایخ صفوان مشکل را حلّ کنیم.

جواب این است که:

اگر در رجال شیخ طوسی مخدّد ترجمه شده بود می گفتیم این ها دو برادر اند ولی در رجال شیخ عنوان مخدّد ذکر نشده است و تنها محمّد بن حمزه ترجمه شده است. و در این جا استبصار مخدّم و در تهذیب محمّد گفته است و در یک روایت دیگر، هم تهذیب و هم استبصار هر دو مخدّد ذکر کرده اند و فقط همین دو روایت از این شخص نقل شده است، و خیلی بعید است که این دو راوی را داشته باشیم و هر دو از محمد بن مسلم نقل کنند ولی رجال شیخ تنها از محمّد یاد کند و اسمی از مخدّد نبرد لذا قرینه می شود که یا محمّد تصحیف مخدّم است و یا برعکس ولی وثوق حاصل می شود که این دو، یک نفر اند و اگر یک نفر باشند صفوان با نقلش از مخدّد بن حمزه این شخص را توثیق کرده است لذا سند با این بیان تصحیح می شود.

بررسی دلالی

و دلالت آن هم خوب است:

زیرا ظاهر کما این که مرحوم استاد در کتاب خود فرموده اند این است که لیل تا طلوع فجر حساب می شود لذا حدود دو ساعت قبل از طلوع فجر وقت نافله فجر شروع می شود (البته استاد سند روایت را قبول ندارند ولی ما سند را تمام می دانیم و می شود به مضمون روایت فتوا داد) نه این که تا طلوع شمس محاسبه شود که آقای خوئی فرموده اند.

ص: ۱۱۹۳

و در این جا اشکالی پیش می آید که:

این روایت می گوید: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنْ أَوَّلِ وَقْتِ رَكَعَتِي الْفَجْرِ - فَقَالَ سُدُسُ اللَّيْلِ الْبَاقِي با روایات دیگر که می گفت: احش بهما صلاه اللیل حشواً مثبتین اند و چرا ملتزم شدید که دسّ نافله فجر در نماز شب باعث می شود که از ابتدای وقت نماز شب، می توان نافله فجر را خواند زیرا خلاف روایت محمد بن مسلم است و نهایت روایات احش بهما صلاه اللیل حشواً، به اطلاق می گفت که هر گاه نماز شب خواندی ولو در ابتدای شب، نافله فجر را بخوان و این روایت می گوید أَوَّلِ وَقْتِ رَكَعَتِي الْفَجْرِ - فَقَالَ سُدُسُ اللَّيْلِ الْبَاقِي. لذا این روایت اطلاق روایت احش بهما صلاه اللیل حشواً را تقیید می زند.

بر فرض در جایی که نماز شب می خوانیم و قبل از سدس الباقی باشد با هم تعارض کنند، تساقط می کنند و باید به اصل اولی رجوع می کنیم که مرحوم خوبی فرمود نافله الفجر ظهور در نافله ی قریب به فجر دارد ولی ما گفتیم «نافله الفجر» چنین ظهوری ندارد و شاید مراد از «نافله الفجر» نافله صلاه الفجر باشد.

و لکن می گوئیم اطلاق در أدله نافله فجر نیست که از اول شب را شامل شود: صلّ بهما قبل طلوع الفجر نسبت به قبل بعید، اطلاق ندارد.

بله اگر کسی بگوید وقتی ما دلیل بر خلاف پیدا نکردیم به اصل براءت رجوع می کنیم و در مورد تعارض، تمسکاً به اصل براءت، نافله فجر را بعد از نماز شب می خوانیم:

می گوئیم ما با جریان براءت مشکلی نداریم ولی کسانی که براءت در مستحبات را قبول ندارند چه می کنند.

بعد از تعارض اگر اصل برائت را قبول نداشتیم و یا مثل آقای خوبی گفتیم که «صلّ قبله» ظهور در قبل قریب دارد یا نافله الفجر ظهور در قبل قریب دارد و گرنه نافله الفجر صدق نمی کند، که دیگر به اصل برائت نمی توان رجوع کرد زیرا آقای خوبی دلیل لفظی اقامه می کند که نافله فجر قبل از قریب به طلوع فجر مشروع نیست.

و فقط ایشان به اطلاق احش بهما صلاه اللیل حشواً تمسّک کرد کما علیه المشهور، که اگر ما سند روایت محمد بن مسلم را تمام بدانیم و با احش بهما تعارض کند: کسی که می گوید اصل اولی عدم مشروعیت نافله فجر است باید به اصل اولی رجوع کند که نافله الفجر و قبل الفجر صدق نمی کند. ولی ما می توانیم به اصل برائت رجوع کنیم و با اصل برائت مشکل را حلّ کنیم.

وجه شروع نافله صبح از فجر کاذب

مشهور گفته اند وقت نافله فجر از طلوع فجر کاذب است:

وجه این کلام برای ما روشن نشد و سدس اللیل الباقی مساوق با طلوع فجر کاذب نیست و حدود دو ساعت قبل از اذان صبح است و مشهور آخر شب را طلوع فجر می دانند نه طلوع شمس.

ولی ممکن است توجیهی برای کلام مشهور ذکر شود که:

مشهور میان «صلّهما قبل الفجر» و «صلّهما بعد الفجر» جمع کرده اند که خطاب اول را بر قبل از فجر صادق و خطاب دوم را بر بعد از فجر کاذب حمل کرده اند.

و لکن این جمع، عرفی نیست:

زیرا ظاهر «الفجر» فجر صادق است. در روایات طلوع فجر تعریف کردند که فجر، بیاض معترض است و می گوید فجر صادق را با فجر کاذب اشتباه نگیر ولی ظهور عرفی فجر در فجر صادق است.

ص: ۱۱۹۵

راجع به منتهای وقت نافله فجر مشهور قائل شده اند که تا طلوع حمزه مشرقیه ادامه دارد:

صحیحہ علی بن یقظین (امتداد نافله صبح تا طلوع حمزه مشرقیه)

مستند آن صحیحہ علی بن یقظین است: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ يَقْظِينَ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ عَنِ عَلِيِّ بْنِ يَقْظِينَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَنِ الرَّجُلِ لَا يُصَلِّيُ الْعِدَاةَ - حَتَّى يُسْفِرَ وَ تَظْهَرَ الْحُمْرَةُ وَ لَمْ يَزَكَعْ رَكَعَتِي الْفَجْرِ - أَيْزُكَعُهُمَا أَوْ يُؤَخَّرُهُمَا قَالَ يُؤَخَّرُهُمَا. (۱)

که مفادش این بود که اگر کسی تا طلوع حمزه مشرقیه نافله صبح را نخواند نافله صبح را از نماز صبح تأخیر بیندازد.

و ظاهر یؤخرهما انصافاً ارشاد به عدم مشروعیت نافله فجر بعد از طلوع حمزه مشرقیه است.

بررسی مناقشه آقای سیستانی

و این که آقای سیستانی فرموده اند تا طلوع آفتاب وقت نافله فجر ادامه دارد:

از این روایت استفاده نمی شود زیرا یؤخرهما افضلیت را، که بهتر باشد الآن نماز صبح خوانده شود، نمی رساند و افضلیت خلاف ظاهر است و یؤخرهما به تأخیر امر می کند و از این که نافله فجر خوانده شود نهی می کند و ظاهر نهی عزیمت است نه کراهت و رخصت. یؤخرهما ارشاد به عدم مشروعیت نافله فجر بعد از طلوع حمزه مشرقیه دارد.

استدلال مرحوم خوئی به «صلاه الفجر» و «قبل الفجر»

مرحوم خوئی در وجه این که نافله فجر تا طلوع حمزه مشرقیه ادامه دارد فرمودند:

صلاه الفجر یعنی نافله در هنگام فجر نه نیم ساعت بعد از طلوع فجر. لذا نمی توان بعد از طلوع حمزه نافله فجر را خواند. و روایتی که می گفت قبل الفجر و عنده و بعده شامل بعدیت و قبلیت طویل نمی شود یعنی نافله باید حوالی اذان صبح خوانده شود. و قبل از طلوع حمزه مشرقیه هم هر چند نافله الفجر صدق نمی کند ولی در صحیحہ علی بن یقظین در ارتکاز سائل این بود که می شود نافله فجر را قبل از طلوع حمزه مشرقیه خواند و امام هم ارتکاز سائل را تأیید کرد و تنها برای بعد از طلوع حمزه مشرقیه فرمود: یؤخرهما.

ص: ۱۱۹۶

و لکن این وجه هم ناتمام است:

بر فرض مراد از «نافله الفجر» نافله صلاه فجر نباشد که ما احتمال می دادیم، و نافله وقت فجر باشد: در صدق نافله الفجر همین کافی است که مبدأ وقت نافله فجر از طلوع فجر است مثل نافله الظهر و صلاه الظهر که مبدأ نافله ظهر، وقت ظهر است و مبدأ وقت نافله مغرب، مغرب است و خود شما فرمودید که وقت نافله مغرب تا نیمه شب ادامه دارد و نگفتید که نافله المغرب انصراف به حوالی مغرب دارد. و لذا انصرافی وجود ندارد و معنای عرفی نافله الفجر این است که مبدأ نافله فجر از زمان فجر باشد.

تذکر: صحیحہ علی بن یقظین است موردش کسی است که فریضه صبح را نخوانده است. و بحث ما در کسی است که می خواهد قبل از فریضه صبح نافله صبح را بخواند که مشهور می گویند تا طلوع حمره وقت دارد. و در خود صحیحہ آمده است بعد از فریضه صبح می توانی نافله صبح را بخوانی و نگفت که بعد از طلوع شمس بخوان.

ما در بدآت بالفریضه و ترک النافله می گفتیم وقتی سایه به اندازه ذراع شد نافله مشروع نیست و باید فریضه ظهر خوانده شود. و می گفتیم که اطلاقی نداریم که بخوایم بین نماز ظهر و قبل از فریضه عصر، نافله ظهر را بخوانیم. ولی در این جا اطلاق وجود دارد که: یؤخرهما که می گوید از نماز صبح تأخیر بینداز یعنی هر زمان می خواهی بخوان.

مناقشه دوم در صحیحہ علی بن یقظین (وجود معارض)

در مقابل صحیحہ علی بن یقظین، روایاتی وجود دارد؛

وَعَنْهُ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْعَلَاءِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع الرَّجُلُ يَقُومُ وَقَدْ نَوَّرَ بِالْغَدَاةِ - قَالَ فَلْيَصِلْ
السَّجْدَتَيْنِ اللَّتَيْنِ قَبْلَ الْغَدَاةِ - ثُمَّ لِيُصَلِّ الْغَدَاةَ. (۱)

اگر شخص از خواب بیدار شود و ببیند که صبح روشن شده است: حضرت می فرماید ابتدا نافله صبح را بخواند و بعد نماز صبح را بخواند.

گفته می شود: روشن شدن صبح ملازم با ظهور حمزه مشرقیه است لذا این روایات با هم تعارض می کند: روایت علی بن یقطين با روایت حسین بن ابی العلاء

جواب از مناقشه دوم

در جواب گفته می شود که روایت حسین بن ابی العلاء سنداً و دلاله اشکال دارد:

مناقشه در سند روایت معارض

قاسم بن محمد، مردّد بین اصفهانی و جوهری است و قاسم بن محمد اصفهانی توثیق ندارد. قاسم بن محمد جوهری توسط ابن داوود حلّی توثیق شده است ولی ابن داوود از متأخرین است و توثیقات ایشان، مثل توثیقات علامه که اجتهادی است، اعتبار ندارد.

مرحوم خویی در این بحث فرموده است که قاسم بن محمد جوهری در رجال کامل الزیارات است و چون مروی عنه حسین بن سعید، قاسم بن محمد جوهری است معلوم می شود که قاسم بن محمد در این روایت همان جوهری است. و در اول کامل الزیارات گفته است: که ما «ما وصل إلینا من طریق الثقات من أصحابنا» را نقل می کنیم و لکن مرحوم خویی از مبنای توثیق عامّ در رجال کامل الزیارات عدول کردند و تنها مشایخ بلاواسطه ابن قولویه را توثیق کرد و قاسم بن جوهری از رجال بلاواسطه نیست.

ص: ۱۱۹۸

۱- (۳) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۶۷، أبواب مواقیت، باب ۵۱، ح ۴، ط آل البیت.

به نظر ما جواب از این اشکال این است که:

قاسم بن محمد جوهری مروی عنه ابن ابی عمیر و صفوان از مشایخ ثقات است لذا قابل توثیق است: در کافی باب مولد امیر المؤمنین علیه السلام حدیث ۶ و در تهذیب تفصیل أحكام نکاح جلد هفتم حدیث ۱۱۳۵. البته آقای خوبی شهادت شیخ طوسی در عده را که ابن ابی عمیر و صفوان و بزنی لایروون و لایرسلون إلا عن ثقه، را قبول ندارد ولی ما از اشکالات ایشان در اصول در بحث برائت جواب دادیم لذا سند این حدیث تمام است و اشکال سندی وارد نیست.

مرحوم استاد فرموده است:

قاسم بن محمد جوهری از مشاهیری است که لم یرد فیه قدح

توضیح مبنای استاد این است که:

مشاهیر افرادی بودند که اگر مشکل و قدحی داشتند از چشم رجال که نقاد بودند، مخفی نمی ماند و حال که کسی قدحی در مورد این افراد ذکر نکرده است حسن ظاهر این افراد کشف می شود و حسن ظاهر آماره عدالت است و عدالت متضمن وثاقت و تحرّز از کذب است.

به ایشان اشکال شد که: بر فرض از عدم ذکر قدح، اطمینان شخصی به حسن ظاهر پیدا شود (زیرا این فرمایش استاد قاعده تعیّدیه نیست و اطمینان شخصی است) ولی این مطلب در مورد غیر امامیه اثنی عشری جاری نیست زیرا حسن ظاهر و آماره بودن آن بر عدالت در این مورد مطرح نیست.

ایشان پاسخ دادند که: ما بیان خود را تغییر می دهیم: از عدم ذکر قدح در مورد مشاهیر ولو غیر امامی، مستقیم وثاقت و تحرّز از کذب را کشف می کنیم و حسن ظاهر را از واسطه گری انداختند.

ص: ۱۱۹۹

ما البتة إكثار روایت أجلاء از يك شخص در أحكام الزامیه فقهیه را قبول داریم که موجب علم به وثاقت این شخص نزد أجلاء می شود. فرق إكثار با مبنای استاد را خواهیم گفت.

اشکال دلالی را در جلسه بعد مطرح می کنیم.

وقت نافله صبح / اوقات رواتب / کتاب الصلاه ۹۶/۰۲/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: وقت نافله صبح / اوقات رواتب / کتاب الصلاه

خلاصه مباحث گذشته:

اوقات رواتب

منتهای وقت نافله صبح

بحث راجع به منتهای وقت نافله صبح بود که مشهور قائل شدند تا طلوع حمره مشرقیه ادامه دارد ولی برخی مثل آقای سیستانی وفاقاً للشهید الأول فی الذکری فرموده اند: وقت نافله فجر تا طلوع آفتاب وقت دارد.

مشهور به صحیحہ علی بن یقظین استدلال کرده اند که: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ يَظِينٍ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ يَظِينٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَنِ الرَّجُلِ لَمْ يُصَلِّ الْعِدَاةَ - حَتَّى يُسْفِرَ وَ تَطْهَرَ الْحُمْرَةَ وَ لَمْ يَرْكَعْ رَكَعَتِي الْفَجْرِ - أَوْ يَرْكُعَهُمَا أَوْ يُؤَخِّرَهُمَا قَالَ يُؤَخِّرُهُمَا. (۱)

اگر تا طلوع حمره مشرقیه نافله صبح را نخواندی نافله صبح را تا بعد از نماز صبح تأخیر بینداز.

أدله امتداد وقت نافله صبح تا طلوع آفتاب

در مقابل این روایت، روایاتی ذکر شده است:

دلیل اول

روایت حسین بن ابی العلاء بود: وَ عَنْهُ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْعَلَاءِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عِ الرَّجُلِ يَقُومُ وَ قَدْ نَوَّرَ بِالْعِدَاةِ - قَالَ فَلْيُصَلِّ السَّجْدَتَيْنِ اللَّتَيْنِ قَبْلَ الْعِدَاةِ - ثُمَّ لِيُصَلِّ الْعِدَاةَ. (۲)

ص: ۱۲۰۰

۲- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۶۷، أبواب مواقیت، باب ۵۱، ح ۴، ط آل البیت.

گفته شده است که روشن شدن صبح «تنور الغداه» ملازم با ظهور حمره مشرقیه است.

این صحیحه می گوید با طلوع حمره مشرقیه باز می توانی نافله صبح را بخوانی، ولی صحیحه علی بن یقظین می گوید نافله را تأخیر بیندازد و بعد از نماز صبح بخواند، لذا با هم تعارض می کنند؛

جمع عرفی این است که بگوئیم افضل این است که بعد از طلوع حمره مشرقیه نافله صبح را نخوانید و فریضه صبح را بخوانید و بعد از فریضه، نافله صبح را بخوانید و صحیحه ابی العلاء را بر رخصت حمل کنیم که جایز است بعد از طلوع حمره مشرقیه و قبل از این که نماز صبح را بخوانی، نافله صبح را بخوانی.

اگر هم گفته شود که هر دو امر می کنند: یکی می گوید «یصلهما» و دیگری می گوید «یؤخرهما» و این قابل جمع عرفی نیست و لذا تعارض و تساقط می کنند باید به اطلاق اولی رجوع کنیم:

که آقای خوبی فرمود: بعد الفجر در روایت «قبل الفجر و عنده و بعده» ظهور در بعدیت قریب و حوالی طلوع فجر دارد لذا وقت نافله تا طلوع آفتاب ادامه ندارد و اصل اولی عدم مشروعیت نافله فجر بعد از طلوع حمره مشرقیه می شود.

ولی ما این ظهور را قبول نکردیم و گفتیم «بعد الفجر» اطلاق دارد و عرفاً تا طلوع آفتاب «بعد الفجر» صدق می کند لذا فرمایش آقای سیستانی ثابت می شود.

مناقشه

ولکن مشکل این است که نور الغداه به معنای طلوع حمره مشرقیه نیست، بلکه قبل از طلوع حمره مشرقیه، هوا روشن می شود و صحیحه حسین بن ابی العلاء می گوید وقتی هوا روشن شد می توانی نافله صبح را بخوانی و صحیحه علی بن یقظین می گوید به این شرط که طلوع حمره مشرقیه نشده باشد لذا جمع عرفی دارند و تعارض نمی کنند.

ص: ۱۲۰۱

لذا با استدلال به صحیحہ حسین بن ابی العلاء نظر مشهور ابطال نمی شود.

شہید اول رہ در ذکری به روایت دیگری برای امتداد وقت نافله صبح تا طلوع آفتاب نیز استدلال کرده است.

دلیل دوم

صحیحہ سلیمان بن خالد: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ عَنِ هِشَامٍ عَنِ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّكَعَتَيْنِ قَبْلَ الْفَجْرِ - قَالَ تَرَكَهُمَا حِينَ تَتْرُكُ الْغَدَاةَ إِنَّهُمَا قَبْلَ الْغَدَاةِ (۱)

شہید اول رہ روایت را این گونه معنا می کند (و صاحب وسائل نیز این معنا را در حاشیہ وسائل ذکر کرده اند (۲): تا تاتی بنافله الفجر حين ترك الغداه یعنی تا زمانی که اگر دیگر نماز صبح را نخوانی نماز صبح ترك می شود وقت نافله ادامه دارد: یعنی تا زمان فوت فریضه صبح که دو رکعت مانده به طلوع آفتاب است، وقت نافله صبح ادامه دارد. (اتفاقاً در صحیحہ فضلاء راجع به قاعده حیلوله شبیه این تعبیر (زمان فوت و ترك فریضه) آمده است: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنِ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنِ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ حَمَادٍ عَنِ حَرِيزٍ عَنِ زُرَّارَةَ وَ الْفَضْلِ عَنِ أَبِي جَعْفَرٍ عَنِ فِي حَدِيثٍ قَالَ: مَاتِي اسْتَيْقَنْتُ أَوْ شَكَّكَتَ فِي وَقْتِ فَرِيضِهِ أَنَّكَ لَمْ تُصَلِّهَا - أَوْ فِي وَقْتِ فَوْتِهَا أَنَّكَ لَمْ تُصَلِّهَا صَلَّيْتَهَا - وَ إِنَّ شَكَّكَتَ بَعْدَ مَا خَرَجَ وَقْتُ الْفَوْتِ وَ قَدْ دَخَلَ حَائِلٌ - فَلَا إِعَادَةَ عَلَيْكَ مِنْ شَكِّ حَتَّى تَسْتَيْقِنَ - فَإِنْ اسْتَيْقَنْتَ فَعَلَيْكَ أَنْ تُصَلِّيَهَا فِي أَيِّ حَالِهِ كُنْتَ (۳): وقت فوت فریضه زمان ضیق وقت است که اگر فریضه را نخوانی فریضه فوت می شود.)

ص: ۱۲۰۲

۱- (۳) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۶۶، أبواب مواقیت، باب ۵۱، ح ۲، ط آل البيت.

۲- (۴) لعل المراد حين تقدر على ترك الغداه و تاخیرها و ذلك قبل الفجر أو بعده قبل أن يتضيق وقت الصبح. فتدبر (منه) قده).

۳- (۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۸۳، أبواب مواقیت، باب ۶۰، ح ۱، ط آل البيت.

و در ادامه روایت حضرت تعلیل کرد که «انهما قبل الغداء» معنا ندارد نافله صبح را بعد از نماز صبح بخوانی. بلکه نافله صبح قبل از نماز صبح است.

مناقشه مرحوم خوئی

آقای خوئی به شهید اول ره اشکال کرده اند که:

جمله «ترکعهما حین ترک الغداء» پنج نقل دارد:

۱- نسخه اول: «ترکعهما حین ترک الغداء» که خود شهید اول در ذکری به آن اشاره می کند: قد روی سلیمان بن خالد، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الركعتين قبل الفجر؟ قال: «ترکهما- و فی خط الشيخ: ترکعهما- حین ترک الغداء، انهما قبل الغداء» (۱)

تهذیب به خط شیخ نزد شهید اول موجود بود و بعد به شهید ثانی ره رسید و بعد به صاحب معالم رسید و در منتقى الجمان تصریح می کند که تهذیب به خط شیخ نزد من است.

۲- نقل دوم: «ترکعهما حین ترک الغداء» که مرحوم فیض کاشانی در کتاب معتصم الشیعه نقل کرده است.

آقای خوئی فرموده اند: اگر یکی از این دو نقل ثابت شود «ترکعهما حین ترک الغداء» ترکهما حین ترک الغداء» مدعی شهید اول ره ثابت می شود: معنای «ترکعهما حین ترک الغداء» این است که: آخر وقت نافله فجر همان آخر وقت فریضه فجر است و معنای «ترکعهما حین ترک الغداء» این است که: تا زمانی که وقت برای فریضه صبح باقی است برای نافله صبح هم وقت باقی است.

ولی ثابت نیست که این دو نقل درست باشد و سه نقل دیگر نیز وجود دارد:

۳- «ترکعهما حین تنزل الغداء»: یعنی نافله فجر را تا زمان نزول غداه اتیان می کنی و نزول نماز صبح معلوم نیست به چه معنا است: اول وقت نماز صبح است. شبیه آنچه در صحیح زراره تعبیر کرد که وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَكْعَتَيْ الْفَجْرِ قَبْلَ الْفَجْرِ أَوْ بَعْدَ الْفَجْرِ - فَقَالَ قَبْلَ الْفَجْرِ إِنَّهُمَا مِنْ صِيْلَاءِ اللَّيْلِ - ثَلَاثَ عَشْرَةَ رَكْعَةً صِيْلَاءِ اللَّيْلِ - أَمْ تُرِيدُ أَنْ تُقَايَسَ لَوْ كَانَ عَلَيْكَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ أَمْ كُنْتَ تَطَوُّعٌ إِذَا دَخَلَ عَلَيْكَ وَقْتُ الْفَرِيضَةِ - فَأَبْدَأُ بِالْفَرِيضَةِ (۲) یعنی در این جا هم می گوید در زمانی که وقت غداه حلول می کند نافله صبح را بخوان و چون سؤال از رکعتین قبل الفجر بود لذا معنا این می شود که وقت نافله صبح تا اذان صبح ادامه دارد. و شاید هم روایت بگوید که امام علیه السلام سائل را رد می کند که: نافله را قبل از فجر نخوان و از اذان صبح به بعد نافله فجر را بخوان و مضمون آن شبیه روایاتی است که تعبیر به «صلهما بعد الفجر» می کردند. که طبق این احتمال هم استدلال شهید اول ره تمام نمی شود و امتداد وقت نافله فجر تا طلوع آفتاب استفاده نمی شود.

١- (٦) ذكرى الشيعة، شهيد اول، ج ٢، ص ٣٧٩.

٢- (٧) وسائل الشيعة، الشيخ الحر العاملي، ج ٤، ص ٢٦٤، أبواب مواقيت، باب ٥٠، ح ٣، ط آل البيت.

این نقل سوم را منتقی الجمان جلد ۱ صفحه ۴۵۰ مطرح می کند و قبل از این حدیث، حدیث دیگری نقل می کند و در آخر آن می گوید متن این حدیث مضطرب است ولی این حدیث به خط شیخ است. و حدیث بعد همین حدیث است که: «ترکعهما حین تنزل الغداه».

۴- «ترکعهما حین تترك الغداه»: خود شهید اول در ذکری گفت که در تهذیب به خط شیخ این گونه است و در تهذیبی هم که الآن چاپ شده است به همین شکل است و در وسائل هم همین گونه نقل می کند.

که طبق این احتمال هم مدّعی شهید اول تمام نمی شود زیرا به این معنا است که: بعد از این که نماز صبح را ترک کردی یعنی وقتش فوت کرد و آفتاب طلوع کرد می توانی نافله فجر را بخوانی ولی بین الطلوعین که هنوز فریضه صبح را ترک نکرده ای نباید نافله صبح را بخوانی.

۵- نقل استبصار: «ترکعهما حین تنور الغداه»: یعنی نافله فجر را در هنگام نورانی شدن صبحگاه اتیان کن.

طبق این معنا هم مدّعی شهید اول ثابت نمی شود زیرا این روایت با حرف ما تنافی ندارد و مدّعی ما این است که بعد از طلوع آفتاب دیگر نافله را نخوان.

خلاصه این که مرحوم خوبی می فرمایند این روایت پنج نقل دارد و دو نقل اول مدّعی شهید اول را ثابت می کند ولی معلوم نیست این دو نقل ثابت باشد.

جواب از مناقشه مرحوم خوبی

انصاف این است که:

شهید اول در ذکری فرمود: «بخطّ الشيخ» که نقل چهارم بود: «ترکعهما حین تترك الغداه».

و نقل منتقی «ترکعهما حین تنزل الغداه» انصافاً معنای واضحی ندارد و این معنا که وقت غده نزول و حلول کرد، عرفی نیست. و به احتمال قوی نساخ منتقی الجمان اشتباه کرده اند زیرا منتقی الجمان به خطّ صاحب معالم به ما نرسیده است. ولی شهید اول به این حدیث استدلال کرد و در تهذیب حدیث به همین شکل آمده است «ترکعهما حین تترك الغداه»، و هر کس هم بیان کرده به همین شکل بیان کرده است لذا به نظر می رسد نقل چهارم معتبر است.

و اما نسخه استبصار نیز وثوق نداریم که نسخه صحیح آن چه بوده است و این که چند نسخه استبصار را پیدا کرده اند و آن را چاپ کرده اند و به دست ما داده اند که حجت شرعی نیست و باید وثوق پیدا کنیم و ما بعد از اختلاف نقل ها وثوق پیدا نمی کنیم ولی شهید اول در ذکری می گوید «ترکعهما حین ترک الغداه» به خط شیخ طوسی وجود دارد و به آن استدلال می کند و نمی توان گفت که مستنسخ ذکری اشتباه کرده است.

و اما این که مرحوم خوئی فرموده است نقل رابع هم مدّعی شهید را ثابت نمی کند:

صحیح نیست زیرا «ترکعهما حین ترک الغداه» به این معنا است که تا زمانی که اگر نماز صبح را نخوانی دیگر نماز صبح ترک می شود نافله را بخوان یعنی تا زمان فوت نماز صبح، وقت نافله صبح ادامه دارد یعنی دو رکعت قبل از طلوع آفتاب را برای خود نماز صبح قرار بده، و غیر از این معنایی که بیان کردیم و صاحب وسائل در حاشیه وسائل مطرح نمود معنای عرفی دیگری نداریم.

لذا به نظر ما دلالت این روایت تمام است.

ولی دلالت صحیحه علی بن یقظین هم تمام بود که بعد از حمره مشرقیه نافله فجر را تأخیر بیندازد و بعد از فریضه فجر بخوان لذا باید بین این دو روایت جمع کنیم:

آقای سیستانی می فرماید افضل بعد از طلوع حمره مشرقیه این است که ابتدا فریضه خوانده شود و بعد نافله فجر خوانده شود ولی قبل از طلوع آفتاب هم می تواند ابتدا نافله فجر و بعد فریضه فجر را بخواند و مشروع است.

ص: ۱۲۰۵

احتمالاً ایشان هم، صحیحہ سلیمان بن خالد را قبول کرده است ولی بین این صحیحہ و صحیحہ علی بن یقطین به این نحو جمع کرده است.

ولی به نظر ما این جمع عرفی نیست زیرا یکی امر و دیگری نهی می کند: «إئت بهما، لاتأت بهما» و جمع عرفی ندارد لذا تعارض و تساقط می کنند و ما که قائل به عام فوقانی بودیم (صلّهما قبل الفجر أو عنده أو بعده) بر اساس اطلاق «بعد الفجر» می گوئیم تا طلوع آفتاب وقت نافله صبح ادامه دارد.

و ما به خاطر اصل اولی با فتوای مشهور مخالفت می کنیم و مثل شهید اول در ذکری می گوئیم وقت نافله صبح تا طلوع آفتاب امتداد دارد.

تذکر: ما در «قبل الفجر» گفتیم که شامل ابتدای شب نمی شود ولی تا یک ساعت «قبل الفجر» صادق است و لذا «بعد الفجر» هم تا یک ساعت و ربع بعد از اذان صبح صادق است.

بررسی دلالت مرسله اسحاق بن عمّار

روایت دیگر مربوط به منتهای وقت نافله صبح، روایت مرسله اسحاق بن عمّار است:

وَعَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَمَّنْ أَخْبَرَهُ عَنْهُ قَالَ: صَلَّى الرَّكْعَتَيْنِ مَا بَيْنَكَ - وَ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ الضُّوءُ حِذَاءَ رَأْسِكَ - فَإِنْ كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأَبْدَأُ بِالْفَجْرِ. (۱)

دو رکعت نافله فجر را تا زمانی می توانی بخوانی که نور شب در مقابل تو باشد ولی اگر نور شب از بین رفت و هوا روشن شد دیگر نافله فجر بخوان و فریضه فجر را بخوان.

ص: ۱۲۰۶

۱- (۸) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۶۷، أبواب مواقیت، باب ۵۱، ح ۷، ط آل البیت.

سند این روایت ضعیف است و مرحوم خویی فرموده اند اگر سند روایت خوب بود با بقیه روایات معارضه می کرد زیرا اَنْ يَكُونَ الضُّوْءُ حِذَاءَ رَأْسِكَ قَبْلَ از طلوع حمرة مشرقیه است بلکه بعید نیست بگوئیم قبل از روشن شدن هوا است.

و برای ما خیلی روشن نیست و بیان مجملی است و شاید اَنْ يَكُونَ الضُّوْءُ حِذَاءَ رَأْسِكَ مساوی با طلوع حمرة مشرقیه باشد که منافات با نظر مشهور ندارد ولی با مذهب شهید اول در ذکری منافات دارد. البته اگر معارضه هم ایجاد می شد ما به اطلاق «بعده» رجوع می کنیم که شامل نافله صبح تا قبیل طلوع آفتاب می شود.

ولی این که افضل چیست: صحیحه زراره می گفت افضل این است که نافله فجر قبل از اذان صبح خوانده شود و بعد از اذان فجر ابتدا فریضه را بخوان. و ابدأ بالفریضه بر مراتب فضل حمل می شود زیرا روایات دیگر می گفت تا زمانی که تنور صبح نشده است نافله صبح را می توانی بخوانی. و خود صحیحه علی بین یقین دلالت دارد که بعد از طلوع حمرة مشرقیه یؤخرهما دارد و ظاهر آن این است که ارتکاز سائل بر این که می تواند قبل از طلوع حمرة مشرقیه، نافله صبح را قبل از فریضه بخواند تأیید کرده است که حمل بر مراتب استحباب حمل می شود. و سکوت امام علیه السلام بیش از این دلالت ندارد که خواندن نافله فجر قبل از طلوع حمرة مشرقیه فضیلتی دارد ولی این که افضل باشد را نمی رساند. و شاید افضل این باشد که بعد از اذان صبح ابتدا فریضه صبح و بعد نافله صبح را بخوانیم که مفاد صحیحه زراره است.

در جلسه قبل مطلبی بیان کردیم که: روایت محمد بن مسلم می گوید وقت نافله فجر سدس آخر شب است و اشکال کردیم که کسی که نماز شب را قبل از این زمان می خواند نمی تواند نافله فجر را بخواند.

ولی این اشکال جواب داده می شود به این بیان که: در موثقه زراره می گوید: وَ يَأْتِيَنَاهُ عَنْ صَيْفَوَانَ عَنْ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ يَقُولُ إِنِّي لَأُصَلِّي صَلَاةَ اللَّيْلِ وَ أَفْرُغُ مِنْ صَلَاتِي - وَ أُصَلِّي الرَّكَعَتَيْنِ فَأَنَامُ مَا شَاءَ اللَّهُ - قَبْلَ أَنْ يَطْلُعَ الْفَجْرُ - فَإِنْ اسْتَيْقَظْتُ عِنْدَ الْفَجْرِ أَعَدْتُهُمَا. (۱)

بعد از نصف شب بلند شو و صلّ ثلاث عشر ركعات ۱۳ ركعت نماز شب بخوان و نماز شب ۱۳ ركعت نیست و دو ركعت آخر نافله فجر است و امام عليه السلام می فرماید: من این کار را انجام می دهم و می خوابم و بعد از طلوع فجر أعدتھما که بر استحباب اعاده حمل می شود.

از این روایت معلوم می شود که نافله فجر بعد از نیمه شب، در کنار نماز شب مشروع است و اختصاصی به سدس آخر شب ندارد.

منتهای وقت نافله صبح / ابتدای وقت نماز شب / اوقات رواتب / کتاب الصلاة ۹۶/۰۲/۲۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: منتهای وقت نافله صبح / ابتدای وقت نماز شب / اوقات رواتب / کتاب الصلاة

خلاصه مباحث گذشته:

اوقات رواتب

منتهای وقت نافله صبح

راجع به منتهای وقت نافله صبح عرض کردیم:

اگر صحیحه علی بن یقطين بدون معارض باشد ظاهر صحیحه این است که بعد از طلوع حمره مشرقیه مشروع نیست که نافله صبح را قبل از فریضه صبح بخوانیم. و عمده اشکال این بود که صحیحه سلیمان بن خالد در مقابل آن قرار دارد و مرحوم شهید به آن استدلال کرد که وقت نافله صبح تا طلوع آفتاب ادامه دارد:

ص: ۱۲۰۸

۱- (۹) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۶۸، أبواب مواقیت، باب ۵۱، ح ۹، ط آل البیت.

شهید اول چنین فرمود: قد روی سلیمان بن خالد، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الركعتين قبل الفجر؟ قال: «تتركهما» و

فی خط الشیخ: ترکعهما- حین ترک الغداه، انهما قبل الغداه»(۱)

ظاهراً مراد ایشان این است که هر چند خط شیخ «ترکعهما» است ولی این اشتباه است و معنا ندارد لذا ابتدا «ترکهما» نوشته است و بعد «بخط الشیخ ترکعهما» را ذکر کرده است:

«ترکهما حین ترک الغداه» معنایش روشن است: وقتی که دیگر نمی توانی فریضه صبح را بخوانی، نافله صبح را هم نمی توانی بخوانی یعنی وقت نافله صبح مثل فریضه صبح تا طلوع آفتاب ادامه دارد و انصافاً این معنا بعید نیست.

ولی اگر خط شیخ را در نظر بگیریم که «ترکعهما حین ترک الغداه» است باید معنای ظاهری برای خط شیخ پیدا کنیم و ما همانند صاحب وسائل در حاشیه وسائل این گونه معنا کردیم که: «ترکعهما إلی حین تفوت الغداه» یعنی نافله صبح را تا لحظ ای که دو رکعت به طلوع آفتاب باقی مانده بخوان که اگر در این زمان فریضه صبح را نخوانی نماز صبح فوت می شود. و لذا مثل شهید اول امتداد وقت نافله فجر تا طلوع آفتاب را استظهار کردیم.

ولی انصاف این است که این معنا هر چند محتمل است و معنای صحیحی غیر از این معنا، محتمل نیست ولی در حد استظهار عرفی، نیست و عبارت ابهام و پیچیدگی دارد. و صرف این که این عبارت در معنای دیگر محتمل نیست باعث نمی شود که ظهور در این معنای محتمل پیدا کند.

أصل این حدیث از شیخ در تهذیب و استبصار نقل شده است و در هر دو «ترکعهما» دارد.

ص: ۱۲۰۹

ولی کلام در این است که دلیلی نداریم که بگوییم «ترکعهما» تصحیف «ترکعهما» است و نیز این که «ترکعهما» معنایی جز این معنا ندارد باعث نمی شود که ظهور در این معنا پیدا کند مثل این که کسی بگوید زید در خانه است و بدانیم زید معروف در خانه نیست که تصحیح این کلام این است که مقصود از این کلام، زید غیر معروف است: در این جا ظاهر زید، زید معروف است و حمل زید بر زید غیر معروف خلاف ظاهر است و این که زید معروف در خانه نیست شاید کاشف از اشتباه این شخص باشد و می خواست بگوید که عمرو در خانه است یا بگوید زید در خانه نیست.

لذا هر چند معنای صحیح دیگری ندارد ولی ما ملزم نیستیم کلام را بر خلاف معنای ظاهر آن معنا کنیم و یا کلام مجمل را به گونه ای معنا کنیم که تصحیح شود بلکه اگر ظهور باشد به آن عمل می کنیم و اگر ظهوری نبود به آن عمل نمی کنیم.

اگر خود ما از امام علیه السلام کلامی می شنیدیم چون احتمال خطا در امام نیست قطع به مراد پیدا می کردیم. ولی اگر با واسطه ثقه کلام امام علیه السلام به ما رسیده باشد: وثاقت راوی موضوع حجیت ظهور را درست می کند و وقتی کلام ظهور ندارد موضوع محقق نمی شود و ما ملزم نیستیم کلام دیگران را توجیه کنیم، بلکه ما تعبد شده ایم که به ظهور کلام عمل کنیم و اگر کلام ظهور در معنایی نداشت به آن عمل نمی کنیم:

مثل این که حدیثی می گوید: «الکَرَّ الف و مائتا رطل» که گفته اند مراد ۱۲۰۰ رطل عراقی است و حدیثی دیگر می گوید: «الکَرَّ سِت مائه رطل» که گفته اند مراد ۶۰۰ رطل مکی است که دو برابر رطل عراقی است و حتی در بحوث فی شرح عروه الوثقی از این معنا دفاع کرده است؛

که در این جا ما اشکال کردیم که «الکَرَّ الف و مائتا رطل» ظهور در رطل عراقی ندارد و یا «الکَرَّ ست مائه رطل» ظهور در رطل مکی ندارد و تنها به این خاطر که هر دو کلام تصحیح شود این گونه معنا کرده اید در حالی که لزومی ندارد کلام را به هر نحوی که شده تصحیح کنیم و شاید مراد از رطل در هر دو رطل عراقی باشد و این دو خبر با هم معارض باشند.

و لذا از مطلب دیروز که بر اساس استظهار «ترکعهما حین تترک الغداه» بود صرف نظر می کنیم و میل داریم بگوییم این حدیث در حدّ ظهور نیست هر چند مضمون است که مراد همان باشد که شهید اول می گوید ولی الظنّ لایغنی من الحقّ شیئاً، و لذا مقتضای صناعت عمل به صحیحه علی بن یقظین است که حدّ نافله فجر را تا طلوع حمره مشرقیه قرار داده است و اگر کسی بعد از این زمان نافله فجر را می خواند قصد رجاء کند و قصد امر جزمی نکند.

مطلب آخر در این بحث

مرحوم خوئی فرموده اند:

ظاهر صحیحه علی بن یقظین این است که اگر دو رکعت هم به طلوع حمره مشرقیه باقی مانده است می توان نافله فجر را خواند هر چند فریضه فجر از طلوع حمره مشرقیه تأخیر می افتد زیرا ظاهر ارتکاز سائل این است که مشکل برای نافله فجر این است که طلوع حمره مشرقیه شود که امام هم تأیید کرد و فرمود «یؤخرهما» ولی اگر طلوع حمره مشرقیه نشده است ظاهر سکوت امام در مقابل ارتکاز سائل این است که اشکالی ندارد نافله فجر خوانده شود.

ص: ۱۲۱۱

ما قبلاً عرض کردیم که این مطلب صحیح نیست. این نکته هم وجود دارد که: شاید مرتکز سائل این بود که نافله ای که مزاحم وقت فضیلت فریضه باشد، مشروع نیست و لذا فرض را جایی برد که حمره مشرقیه طلوع کرده است و وقت فضیلت نماز صبح دیگر تمام شده است و سؤال می کند که در این زمان چه کنم.

از کجا معلوم که ارتکاز سائل این بوده که قبل از طلوع حمره مشرقیه، خواندن نافله صبح قبل از فریضه صبح جایز است هر چند دو رکعت به طلوع حمره مشرقیه باقی مانده باشد؟ بلکه شاید ارتکاز این بوده که در وقت فضیلت نماز صبح، خواندن نافله صبح مشروع نیست و فرض کرد جایی را که وقت فضیلت نماز صبح گذشته باشد لذا از این صحیح ارتکاز سائل استفاده نمی شود که دو رکعت باقی مانده به طلوع حمره مشرقیه، خواندن نافله فجر مشروع است حتی اگر فریضه فجر به بعد از طلوع حمره می افتد. و این اشکالی است که مرحوم استاد به مرحوم خوئی وارد کرده اند و اشکال بر مرحوم خوئی وارد است.

استحباب اعاده نافله فجر

وقت نافله الصبح بین الفجر الأول و طلوع الحمره المشرقیه و یجوز دسها فی صلاه اللیل قبل الفجر و لو عند النصف بل و لو قبله
إذا قدم صلاه اللیل علیه إلا أن الأفضل إعادتها فی وقتها

کسی که نافله فجر را در کنار نماز شب و قبل از وقت نافله فجر بخواند افضل این است که نافله را در وقت خودش اعاده کند.

این مطلبی است که مشهور به آن قائل اند و دلیل این مطلب دو روایت معتبره است:

ص: ۱۲۱۲

صحيحه حمّاد: وَ يَأْسِنَادِهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع رَبِّمَا صَلَّيْتُهُمَا وَ عَلَيَّ لَيْلٌ - فَإِنْ قُمْتُ وَ لَمْ يَطْلُعِ الْفَجْرُ أَعَدْتُهُمَا. (١)

امام عليه السلام می فرماید: چه بسا در اثناء شب دو رکعت نافله فجر را می خوانم و بعد که بر می خیزم و می بینم که هنوز طلوع فجر نشده است نافله فجر را اعاده می کنم؛ که از این روایت فهمیده می شود اعاده مستحب است.

موثقه ابن بکیر: وَ يَأْسِنَادِهِ عَنِ صَيْفَوَانَ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع يَقُولُ إِنِّي لَأَصِلُّ صِيْلَةَ اللَّيْلِ وَ أَفْرُغُ مِنْ صَلَاتِي - وَ أَصَلِّي الرَّكَعَتَيْنِ فَأَنَامُ مَا شَاءَ اللَّهُ - قَبْلَ أَنْ يَطْلُعَ الْفَجْرُ - فَإِنْ اسْتَيْقَظْتُ عِنْدَ الْفَجْرِ أَعَدْتُهُمَا. (٢)

دلالت این دو روایت اشکالی دارد:

این دو روایت در مورد کسی است که بعد از نافله فجر خواب برود و شامل استحباب اعاده در حق کسی که خواب نرفته است نمی شود و ما احکام تعبّدی را نمی دانیم که چگونه است و احتمال دارد خصوصیتی داشته باشد.

مسأله هفتم

إذا صلى نافله الفجر في وقتها أو قبله و نام بعدها يستحب إعادتها

صاحب عروه در این جا قید «نام بعدها» را ذکر کرد و دلیل این مطلب دو روایت بالا می باشد ولی مورد هر دو روایت، نوم قبل از طلوع فجر و بیدار شدن قبل از طلوع فجر است: فَإِنْ قُمْتُ وَ لَمْ يَطْلُعِ الْفَجْرُ - فَإِنْ اسْتَيْقَظْتُ عِنْدَ الْفَجْرِ. و شخصی که بعد از طلوع فجر بیدار می شود اصل استحباب نافله فجر در مورد او مشکوک است و روایت شامل او نمی شود.

ص: ۱۲۱۳

۱- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۶۷، أبواب مواقیت، باب ۵۱، ح ۸، ط آل البیت.

۲- (۳) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۶۸، أبواب مواقیت، باب ۵۱، ح ۹، ط آل البیت.

وقت نافله اللیل ما بین نصفه و الفجر الثانی و الأفضل إتیانها فی وقت السحر و هو الثلث الأخير من اللیل و أفضله القریب من الفجر

ابتدای وقت نماز شب

اولین بحث این است که: اول وقت نماز شب منتصف اللیل است یا ابتدای شب؟

مشهور مبدأ نماز شب برای غیر ذوی الأعذار (پیرمرد، مسافر، مریض) را از نیمه شب می دانند ولی جماعتی من جمله آقای سیستانی، قائل شدند که برای مختار هم نماز شب از ابتدای شب مشروع است:

أدله مشروعیت نماز شب از ابتدای شب

دلیل اول

اطلاقات که در آن نافله لیل مقید به بعد از نیمه شب نشده است:

(يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ (۱) قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا (۲) نِصْفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا (۳) أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَ رَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا)

نکته فقه القرآن: این که «قلیلاً» تکرار شده است شاید به این خاطر باشد که: «قم اللیل إلا قلیلاً» به لحاظ شب های متعدد باشد یعنی هر شب برای نماز شب بیدار بشود مگر برخی از شب ها. یعنی در کل زندگی اگر گاهی برای نماز شب بیدار نشوی مجاز هستی مثل شب های جنگ و شب های بیماری: یعنی همه شب ها وجوب ندارد. و در ادامه لیل را توضیح می دهد.

آیه قرآن اطلاق دارد و نگفت نیمه دوم شب برای نماز شب قیام کن. و قم اللیل یعنی: کن قائماً باللیل، و اگر به این معنا هم باشد که در شب از خواب بلند شو، با این هم می سازد که یک ساعت بعد از نماز مغرب و عشاء بخوابد و بلند شود و شق ثالث محتمل نیست: یعنی یا از ابتدای شب می توان نماز شب را خواند و یا از نیمه شب وقت نماز شب شروع می شود ولی احتمال این که بعد از نماز مغرب و عشاء وقت نماز شب داخل شود مطرح نیست.

جواب این است که:

آیه به لحاظ وقت نماز شب در مقام بیان نیست. و بر فرض اطلاق داشته باشد مشهور ادعا کرده اند که این اطلاق، مقید دارد؛ موثقه زراره: وَ يَأْسِدُنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَحْمَدَ وَ عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِنَّمَا عَلَى أَحَدِكُمْ إِذَا انْتَصَفَ اللَّيْلُ أَنْ يَقُومَ - فَيَصِلِّيَ صِلَاتَهُ جُمْلَةً وَاحِدَةً ثَلَاثَ عَشْرَةَ رُكْعَةً - ثُمَّ إِنْ شَاءَ جَلَسَ فَدَعَا وَ إِنْ شَاءَ نَامَ - وَ إِنْ شَاءَ ذَهَبَ حَيْثُ شَاءَ. (۱)

مشهور چنین استدلال می کنند که روایت قید «اذا انتصف الليل» را ذکر می کند و مفهوم دارد لذا قبل از انتصاف شب، امر به نماز شب نداریم.

دلیل دوم

موثقه سماعه: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا بَأْسَ بِصَلَاةِ اللَّيْلِ فِيمَا بَيْنَ أَوَّلِهِ إِلَى آخِرِهِ - إِلَّا أَنْ أَفْضَلَ ذَلِكَ بَعْدَ انْتِصَافِ اللَّيْلِ. (۲)

نماز شب از اول شب تا آخر شب اشکال ندارد ولی افضل این است که بعد از نیمه شب باشد. سند و دلالت این روایت اشکالی ندارد.

دلیل سوم

معتبره محمد بن عیسی: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ أَسْأَلُهُ يَا سَيِّدِي رُؤْيَ عَنْ جَدِّكَ أَنَّهُ قَالَ - لَا بَأْسَ بِأَنْ يُصَلِّيَ الرَّجُلُ صَلَاةَ اللَّيْلِ فِي أَوَّلِ اللَّيْلِ - فَكَتَبَ فِي أَيِّ وَقْتٍ صَلَّى فَهُوَ جَائِزٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ. (۳)

ص: ۱۲۱۵

- ۱- (۴) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۶، ص ۴۹۵، أبواب تعقیب، باب ۳۵، ح ۲، ط آل البیت.
- ۲- (۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۵۲، أبواب مواقیت، باب ۴۴، ح ۹، ط آل البیت.
- ۳- (۶) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۵۳، أبواب مواقیت، باب ۴۴، ح ۱۴، ط آل البیت.

محمد بن عیسی پدر احمد بن محمد بن عیسی است که نجاشی می گوید: کان شیخ القمیین و وجه الأشاعره. و اشاعره أصالَه از یمن بودند و بعد به کوفه رفتند و بعد به قم آمدند و مهمان مردم قم شدند. و ظاهر تعبیر به «شیخ القمیین و وجه الأشاعره» این است که حسن ظاهر داشته است که آماره بر عدالت است و به انسان فاسق چنین تعبیری نمی کنند. قم مرکز نواصب بود و اشعری ها به قم آمدند و ولایت اهل بیت را در قم گسترش دادند.

دلیل چهارم

روایت حسین بن علی بن بلال: وَ بِإِشْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مَهْزِيَّارٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ بِلْعَالٍ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ فِي وَقْتِ صَلَاةِ اللَّيْلِ - فَكَتَبَ عِنْدَ زَوَالِ اللَّيْلِ وَ هُوَ نِصْفُهُ أَفْضَلُ - فَإِنْ فَاتَ فَأَوَّلُهُ وَ آخِرُهُ جَائِزٌ. (۱)

مخالفین مشهور مثل آقای سیستانی «فان فات» را این گونه معنا می کنند که: اگر می توانی نیمه شب به بعد بخوان و اگر نمی توانی در نیمه شب نماز بخوانی اول و آخر شب، نماز مشروع است.

ولی اشکال می شود که:

ظاهر «فان فات» این است که: إن مضي نصف الليل و فاتك صلاة الليل. و ادامه روایت: «فأوله و آخره جائز» یعنی بعد از نیمه شب وقت مشخصی ندارد و هر کی شد می توانی نماز شب را بخوانی.

ولی انصاف این است که:

این معنا عرفی نیست زیرا هر چه به صبح برسیم نماز شب أفضل می شود لذا استظهار مخالفین مشهور، عرفی است که اگر نماز شب در نیمه شب از توفوت می شود از نماز شب دست بردار و اول و آخر شب، نماز مشروع است و ان فات به مناسبت حکم و موضوع یعنی ان کان یفوت.

ص: ۱۲۱۶

۱- (۷) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۵۳، أبواب مواقیت، باب ۴۴، ح ۱۳، ط آل البیت.

مشهور می گویند: فَإِنْ فَاتَ يَعْنِي إِنْ كُنْتَ نَائِمًا فِي الْمَسْجِدِ بَعْدَ أَنْ يَنْقَضَ زَمَانُ خَوَانِدِي جَائِزٌ أَسْتَأْذِنُكَ. ولی مخالفین مشهور می گویند این خلاف ظاهر است و «فإن فات» به معنای فإن كان يفوت است یعنی اگر اول شب بود و خسته بودی و گفتی اگر بخوابم، نیمه شب بیدار نمی شوم در این صورت اول و آخر شب، نماز شب جایز و مشروع است. و به نظر ما این استظهار خلاف مشهور، عرفی تر است زیرا طبق قول مشهور معنا چنین می شود که بعد از نیمه شب هر موقع نماز بخوانی جایز است در حالی که هر چه دیرتر نماز شب خوانده شود بهتر است. و نیز ظاهر این است که ضمیر در «أوله» به لیل بر می گردد، و اگر معنای مشهور را بگوییم که: فَإِنْ مَضَى مُنْتَصَفُ اللَّيْلِ وَفَاتَكَ صَلَاةُ اللَّيْلِ: معنا ندارد که بگوییم اول شب جایز است و این قرینه می شود که مراد «فإن كان سيفوت» است یعنی اگر نماز شب در نیمه شب از تو فوت خواهد شو بدان که نماز شب در اول شب و در آخر شب برای تو مشروع است و لذا از نماز شب در اول شب دست بردار.

و اطلاق روایت اقتضا می کند که برای مختار هم جایز باشد.

دلیل پنجم

محقق همدانی فرموده است روایت می گوید:

صَحِيحُهُ يَعْقُوبُ بْنُ سَالِمٍ: وَعَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِيَّاطٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَخَافُ الْجَنَابَةَ فِي السَّفَرِ أَوْ الْبُرْدِ - أَيْ يُعَجِّلُ صَلَاةَ اللَّيْلِ وَالْوُتْرَ فِي أَوَّلِ اللَّيْلِ قَالَ نَعَمْ. (۱)

ص: ۱۲۱۷

۱- (۸) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۵۲، أبواب مواقیت، باب ۴۴، ح ۱۰، ط آل البیت.

می ترسد جنب شود و هوا سرد و نصف شب غسل جنابت برای نماز شب سخت است (ولی برای نماز صبح هوا کمی گرم تر می شود و کمی آسان تر می شود) و حال غسل جنابت در سرما را ندارد که حضرت می فرمایند می توانی ابتدای شب، نماز شب را بخوانی.

محقق همدانی فرموده است: جنابت مسوِّغ تقدیم نماز بر وقتش نمی شود و اگر معذور باشد نهایت این است که تیمم کند. مثل نماز واجب که این گونه نمی گوئیم.

مناقشه

جواب این است که:

در نماز واجب دلیل نداریم ولی در مورد نماز شب این روایت می گوید: خوف جنابت، در جایی که هوا سرد است یا در سفر هستی و از غسل جنابت دچار سختی می شوی، مسوِّغ تقدیم نماز شب در ابتدای شب می باشد.

لذا عمده دلیل برای جواز تقدیم نماز شب بر نصف لیل حتی برای مختار، موثقه سماعه و صحیحه محمد بن عیسی است.

جواب مشهور در مقابل این دو روایت را جلسه بعد بیان خواهیم کرد.

شرائط صدق غیبت / غیب / محرّمات ۹۶/۰۲/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرائط صدق غیبت / غیب / محرّمات

خلاصه مباحث گذشته:

غیبت

شرائط صدق غیبت

بحث راجع به غیبت مؤمن بود. به اموری که در صدق غیبت شرط است رسیدیم؛

أمر سوم (بررسی شرطیت عدم رضایت در صدق و یا حرمت غیبت)

أمر سوم این است که: آیا نارضایتی غیبت شونده در صدق غیبت دخالت دارد؟

در برخی از روایات ممکن است توهم شود که شرط صدق و یا حرمت غیبت این است که غیبت شونده از آن ناراضی باشد مثل روایت «ذکرک أخاک بما یکرهه» که در أمالی شیخ طوسی این گونه نقل شده است.

حال اگر شخصی از عیبی بدش نمی آید و یا آن را عیب نمی داند و به آن افتخار می کند و یا انسان بی تفاوتی است و از انتشار عیب نزد مردم ناراحت نمی شود، آیا غیبت صدق می کند؟

به نظر می رسد عرف در صدق غیبت، ناراحت شدن غیبت شونده را شرط نمی کند. و روایات هم اطلاق دارد: «أن تقول فی أخیک ما ستره الله علیه»

عدم دلالت بما یکرهه یا بما یکره بر عدم صدق غیبت در صورت رضایت

و «ذکرک أخاک بما یکرهه» ظهور در کراهت فعلیه ندارد و شاید مراد کراهت شأئیه باشد یعنی مذکور چیزی است که شأناً موجب ناراحتی مغتاب است یعنی عیب است و این که استثنائاً مغتاب ناراحت نمی شود مهم نیست. کما این که اگر شخصی با مدح ناراحت می شود، عرفاً «ذکرک أخاک بما یکرهه» از آن منصرف است. و ظاهر ما یکرهه یعنی یکرهه شأناً: یعنی عیبی که شأئیت این را دارد که انسان از آن بدش بیاید حال یا یکرهه نشره یا یکرهه وجوده و ظاهر ذکرک أخاک بما یکرهه، این است که وجود عیب را کراهت دارد.

(مثلاً اگر برخی را به خاطر کمالی مدح کنیم ناراحت می شوند که چه بسا از نشر آن ناراحت می شوند و چه بسا از وجود آن هم ناراحت اند: اگر به برخی بگویند که شاعر است ناراحت می شود و می گوید مقام فقهی ما را زیرا سؤال بردی. یا اگر بگویی زبان خارجی بلد است از نشر آن و چه بسا از وجود این وصف در خود ناراحت است در حالی که از نظر عرف، این وصف ناپسند نیست. گاهی وصفی ناپسند نیست ولی شخص از آن ناراحت است مثل این که زنی زیبا است و ناراحت است چون به او آزار می رسانند و یا در خانه بر او سخت گیری می شود و نمی گذارند هر کجا می خواهد برود با این که زیبایی وصف کمال است. حال اگر کسی بگوید فلانی زیبا است یا شاعر است نمی توان گفت که این شخص با این سخن غیبت کرد لذا نشان می دهد «ذکرک بما یکرهه» به این معنا است که: «ما من شأنه أن یکرهه الانسان»)

و اگر «ذکر أخاک بما یُکره» باشد که در برخی نسخ آمده است ممکن است ما یُکره عرفاً مراد باشد که با عیب مساوی است.

حکم شکّ در صدق غیبت در فرض رضایت غیبت شونده

اگر کسی در موردی که مغتاب ناراحت نمی شود بلکه خوشش می آید، در صدق غیبت شک کند؛

روایتی که می گوید: «من قال فی مؤمن ما رأته عیناه و سمعته اذناه» اطلاق دارد و شامل این صورت هم می شود که مؤمن بدش نمی آید. و نیز صحیححه عبدالله بن سنان که می گفت: «عوره المؤمن علی المؤمن حرام اذاعه سرّه» اطلاق دارد و تعبیر به اذاعه سرّه شامل این فرض می شود زیرا سرّ در مقابل جهر است و این عیب که از نشر آن ناراحت نمی شود، جهر نیست و فاش نشده است و فعلاً عیب شایع نیست: «أسرّوا قولکم أو اجهروا به».

روایتی که می گوید: «من قال فی مؤمن ما رأته عیناه و سمعته اذناه فهو من الذین قال الله عزّ و جلّ - إن الذین یحبون أن یتشیع الفاحشه فی الذین آمنوا لهم عذاب الیم» مسلماً آیه مصداق غیبت و ابرز مصادیق غیبت را می گوید. بله اذاعه سرّه شاید غیبت نباشد ولی حرمت را در این فرض ثابت می کند.

عدم سقوط حرمت غیبت با اسقاط حقّ و رضایت

شکی نیست که غیبت حدّ اقلّ به نظر مشهور که می گویند غیبت کننده باید از غیبت شونده حلالیت بطلبد، حقّ الناس است، ولی هر حقّ الناسی قابل اسقاط نیست مثل این که «حقّ المؤمن علی المؤمن أن یدفنه» و حقّ مؤمن این است که تشریح نشود و دفن شود و مؤمن نمی تواند از حقّ خود بگذرد که او را تشریح کنند و او را دفن نکنند. و معنای حقّ این نیست که قابل اسقاط است و این اصطلاحی جدید از فقهاء است بلکه حقّ چیزی است که جنبه مصلحت ذوالحق در آن رعایت شده است و اینکه بتواند حق خود را اسقاط کند خلاف اطلاق حقّ است و اطلاق دلیل «حقّ المؤمن علی المؤمن أن لا یغتابه» این است که این حقّ مؤمن است چه او راضی شود که حقّ او را رعایت نکنیم و چه راضی نشود.

حال این که بعد از این که او را غیبت کردیم شارع گفته باید استحلال کنیم بحث دیگری است.

مثالی برای عدم سقوط حرمت با اسقاط حقّ: حرمت نگاه به زن نامحرم از باب حقّ او و احترام اوست و لذا می گویند «لا حرمة لנساء أهل الذمّة أن ينظر إلى شعورهنّ و أیدیهنّ» و نیز در مورد زنان مبتدله «ممن اذا نهين لا ینتهین» دارد که «لابأس أن ینظر إلى شعورهنّ فإنهم اذا نهوا لا ینتهین» از این أدله استفاده شده است که ملاک حجاب و ملاک حرمت نظر به زنان احترام آنان است حال اگر زنی بگوید من از احترام خودم صرف نظر کردم و به من نگاه کنید باعث نمی شود که نگاه کردن جایز باشد: «إنّ الله فوّض إلى المؤمن أمورها کلها و لم يفوّض إليه إن یدلّ نفسه» حرمت اذلال مؤمن از باب حقّ مؤمن است و اذلال غیر مؤمن حرام نیست ولی حقّی است که خود مؤمن نمی تواند آن را ساقط کند.

أمر رابع در صدق غیبت (مستور بودن عیب)

علماء مثل شیخ انصاری، مرحوم خوئی و مرحوم استاد فرموده اند:

أدله لزوم مستور بودن عیب در صدق غیبت

شرط صدق غیبت این است که: موردی که ذکر می کنیم عیب مستور باشد و گرنه عرفاً غیبت صدق نمی کند و برخی از أهل لغت هم تعبیر به انسان مستور کرده بودند، و روایت داوود بن سرحان هم تعبیر کرد: أن تقول فی أخیک ما ستره الله علیه کرد و روایت عبدالله بن سیابه شبیه این تعبیر را داشت.

و روایت أبان بن تغلب نیز این قید را بیان می کند:

وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عَمْرِو بْنِ أَبِي عَمْرٍو عَنْ أَبِي إِيَّانٍ عَنْ رَجُلٍ لَمَّا نَعَلَّمَهُ إِلَّا يَحْيَى الْمَازِرُقَ قَال: قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ ع مَنْ ذَكَرَ رَجُلًا مِنْ خَلْفِهِ بِمَا هُوَ فِيهِ - مِمَّا عَرَفَهُ النَّاسُ لَمْ يَغْتَبَهُ - وَ مَنْ ذَكَرَهُ مِنْ خَلْفِهِ بِمَا هُوَ فِيهِ - مِمَّا لَمْ يَعْرِفَهُ النَّاسُ اغْتَابَهُ - وَ مَنْ ذَكَرَهُ بِمَا لَيْسَ فِيهِ فَقَدْ بَهْتَهُ. (۱)

ص: ۱۲۲۱

۱- (۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۲، ص ۲۸۹، أبواب احکام العشره، باب ۱۵۴، ح ۳، ط آل البیت.

بررسی سندی روایت أبان بن تغلب:

به نظر ما تعبیر «عن رجل لا يعلمه إلا يحيى الأزرق» شك دار است و اگر جازم بود چرا چنین تعبیر کرد. أبان می گوید من از شخصی نقل می کنم که نمی دانم او کسی باشد غیر از يحيى الأزرق، یعنی گمان دارم که او يحيى الأزرق است و کسی دیگر نبود و اگر یقین داشت چرا چنین تعبیری آورد مثلاً. اگر کسی یقین دارد الآن نهار است تعبیر نمی کند که «فی زمان لأعلمه إلا-النهار». و نیز مثل این که گفته شود: من شخصی را دیدم و فکر نمی کنم کسی باشد إلا فلانی و او این طور گفت. که همین تعبیر یعنی یقین ندارید و گرنه می گفتید فلانی این طور گفت. لذا این تعبیر ظهور در اسناد جزمی ندارد هر چند جمود بر لفظ این معنا را می رساند که: نعلمه يحيى الأزرق. و حداقل اگر احتمال این مطلب را بدهید کافی است که روایت از ارسال خارج نشود.

بررسی دلالت روایت أبان بن تغلب:

در این روایت صریحاً فرمود اگر مما عرفه الناس باشد غیبت نیست و اگر مما لا يعرفه الناس باشد غیبت است.

در تفسیر عیاشی هم از عبدالله بن سنان نقل می کند که: الغيبة أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه

نتیجه: تا این جا چندین روایت مطرح شد لذا اجمالاً وثوق به صدور حاصل می شود علاوه بر این که سند برخی روایات مثل روایت داوود بن سرحان خوب بود.

روایت معارض

بله روایتی در احیاء العلوم غزالی از عائشه نقل شده است:

«دخلت علينا أمراه فلما ولت أمأت بیدی إنها قصيره فقال صلى الله عليه و آله اغتبتها». که طبق این روایت بیان عیب غیر مستور هم غیبت است.

ص: ۱۲۲۲

و لکن سند این روایت ضعیف است و نیز با روایت دیگر معارضه می کند که: و أما الحدّ و العلجّه فلا یعنی عیب ظاهر غیبت نیست. و بعد از تعارض به ظهور اولی غیبت رجوع می کنیم که بر ذکر عیب آشکار صدق نمی کند.

و اگر در صدق مفهوم غیبت بر ذکر عیب آشکار و غیر مستور شک کنیم اصل برائت جاری می کنیم و اذاعه سرّه دیگر در اینجا صدق نمی کند زیرا عیب مستور و آشکار است. و تنقیص معلوم نیست حرام باشد. و این که بگوییم اگر ذکر عیب ظاهر به قصد تنقیص باشد غیبت است و اگر به قصد تنقیص نباشد غیبت نیست عرفی نیست و در این روایت هم نیامده است که عائشه به قصد تنقیص این جمله را گفت و از این گونه تنقیص ها در بین متشرّعه خیلی وجود دارد مثل این که به کسی که به مطب دکتری رفته است گفته شود فلانی دیپلم هم ندارد و شما رفته ای از او نسخه دارو می گیری. که این تنقیص است و قصد تنقیص هم وجود دارد. دلیل نداریم هر قصد تنقیصی حرام است بلکه آن چه حرام است دلیل کردن و نیز إهانت به مؤمن است. و اگر قصد تنقیص حرام هم باشد غیبت نخواهد بود و عنوان مستقلّی می شود.

نظر امام قدس سره (خروج تخصیصی ذکر عیب مستور از غیبت)

امام قدس سره فرموده اند:

مفهوم غیبت متقوّم به ذکر عیب مستور نیست و در کلمات أهل لغت نیامده است که عیب مستور باشد بلکه تعبیر به انسان مستور کرده اند که در مقابل متجاهر به فسق است: لذا ممکن است غیبت حرام مختصّ به انسان عفیف و مستور باشد و ربطی به این ندارد که اگر عیبی از انسان غیر متجاهر به فسق را پخش کردند و مثلاً فیلم کار او را در فضای مجازی پخش کردند و آبروی او را بردند که هر چند عیب مستور نیست ولی چون انسان مستور است غیبت صادق است و در مفهوم غیبت نیامده است که عیب مستور ذکر شود.

بله روایت عبدالله بن سنان که از تفسیر عیاشی نقل کردیم و روایت عبدالرحمن بن سیابه چنین تعبیر داشت که: أن تقول فی أخیك ما ستره الله علیه یا روایت داوود بن سرحان چنین تعبیر کرد که: أن تقول لأخیك فی دینه ما لم یفعل و تبثّ علیه أمرا قد ستره الله علیه و لم یقم علیه فیہ حدُّ؛ که تعبداً می گوئیم ذکر عیب مکشوف لدى الناس حرام نیست نه این که غیبت نیست و لذا عیب مستور از أدله حرمت غیبت تخصیص خورده است نه این که تخصیصاً خارج باشد و لذا شاید ذکر عیب مستور مکروه باشد ولی حرام نیست.

و این بحث که ذکر عیب مستور غیبت است و حرام نیست یا غیبت نیست ثمره دارد:

اگر بگوییم مستور بودن در عنوان غیبت دخیل است، شک به نحو شبهه مفهومی خواهد شد و اصل برائت جاری می شود. ولی اگر بگوییم مستور بودن در مفهوم غیبت دخیل نیست چون اصل غیبت بودن محرز است شبهه مفهومی مخصوص منفصل (که می گوید ذکر عیب مکشوف حلال است) خواهد شد که باید به عمومات حرمت غیبت مراجعه کنیم.

امام قدس سره می فرماید:

من قبول دارم که ذکر عیب مکشوف لدى الناس تخصیصاً حلال است هر چند غیبت باشد. البته این احتمال وجود دارد که: مراد از أن تقول فی أخیك ما ستره الله علیه مستور تکوینی در مقابل مکشوف تکوینی باشد مثلاً- برص و کچل بودن عیب مکشوف است هر چند با عمامه سر خود را می پوشاند و بالفعل مستور است و کسی نمی داند. یا کسی که نابینا است و عینک دودی می گذارد و کسی متوجه نمی شود که او نابینا است. ولی برخی از عیوب مستور تکوینی است مثل فیلمی که از کار کسی پخش می شود که مستور تکوینی است.

ص: ۱۲۲۴

امام قدس سره می فرماید:

این احتمال وجود دارد که مراد از ما ستره الله علیه ذکر عیب مستور تکوینی ولو مکشوف بالفعل باشد، حرام است ولی انصافاً اطلاق دلیل می گوید ذکر عیب مستور بالفعل حرام است و ظاهر هر عنوانی در فعلی بودن است. بالآخره خداوند عیب این شخص را ستر نکرد و اگر می خواست می توانست کاری کند که این عیب مستور بماند مثلاً به دل آن شخص بیندازد که فیلم را پخش نکند.

خلاصه این که امام قدس سره می فرمایند ظاهر آن تقول فی أخیك ما ستره الله علیه این است که غیبتی که ذکر عیب مستور بالفعل باشد حرام است و لذا اگر بگویی فلانی برص دارد در حالی که او عمامه می گذارد و مستور بالفعل است ستره الله علیه صادق است و ذکر این عیب حرام خواهد بود. و کسی که عیب مخفی اش آشکار می شود لم یستره الله علیه صدق می کند و حرام نخواهد بود.

ثمره نزاع امام قدس سره با مشهور در کلام امام قدس سره نیامده است و ما ذکر کردیم که:

اگر فحص کردیم و شبهه باقی ماند که آیا بر این مقدار از اشتها عیب نزد مردم، عرفاً عیب صدق می کند یا نه که شبهه مفهومی غیبت می شود و برائت جاری می کنیم ولی امام قدس سره می فرمایند مسلماً غیبت است و مخصّص منفصل مجمل است که به عام رجوع می کنیم.

مراد از عیب غیر مستور

مراد از عیب مکشوف:

مسلماً مکشوف لدی جمیع الناس نیست و لذا اگر کسی در شهری معروف شود که انسان بدی است و بعد به شهر دیگر می رود و در آنجا زندگی می کند هر چند به عنوان های دیگر مثل ظلم به مؤمن و اذلال مؤمن شکی نیست که این کار حرام است ولی بحث این است که آیا به عنوان حرمت غیبت حرام است یا نه؟

ص: ۱۲۲۵

امام قدس سره فرموده اند:

لعلّ الأقرب و لو به مناسبات حکم و موضوع این است که پخش عیب او در میان مردم شهر جدید حرام است، بلکه اگر در أغلب بلاد این شخص بدنام است و تنها در این شهر گمنام است اگر بدی او گفته شود صدق می کند سخنی گفته ای که ستره الله علیه فی هذا البلد و لذا ایشان می گوید ملاک این است که مستمع بداند یا نه: اگر مستمع این عیب می داند بیان آن اشکالی ندارد ولی اگر مستمع این عیب را نداند غیبت صادق خواهد بود.

بعد امام قدس سره به صورت إلا أن يقال نظر نهایی خود را مطرح می کنند:

که انصاف این است که وقتی عیب پیش عدد معتنا بهی فاش شد عرف می گوید این عیبی که ستره الله باشد نیست بلکه می گوید مما عرفه الناس است و عرفه الناس معنایش این نیست که مخاطب هم بداند بلکه عرف به قول مطلق می گوید هذا مما عرفه الناس.

لذا نظر نهایی ایشان این است که هر کجا احراز کنیم که عرف می گوید هذا مما عرفه الناس و انکشف عند الناس ولو مخاطب نداند گفتن آن به این مخاطب اشکالی ندارد.

طبق این نظر اگر هفتاد درصد مردم، بدی را بدانند و یا اگر توسط افراد گنه کار غیبت برای هفتاد درصد مردم فاش شد ما می توانیم برای سی درصد دیگر این عیب را فاش کنیم زیرا دیگر ما عرفه الناس شد و ما ستره الله نیست.

این بحث مشکل است هر چند ظاهر مشهور همین است که اگر عیبی عرفاً ما ستره الله نیست و ما عرفه الناس است (همین که امام قدس سره در ضمن إلا أن يقال تمایل داشتند قبول کنند) در این جا صحیح است عیبی که در بین هفتاد درصد مردم منتشر است در بین بقیه مردم منتشر کنیم. که هر چند نظر مشهور است ولی قابل بررسی است لذا در سال بعد إن شاء الله این بحث را ادامه خواهیم داد.

ص: ۱۲۲۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ابتدای وقت نماز شب / اوقات رواتب / کتاب الصلاه

خلاصه مباحث گذشته:

اوقات رواتب

ابتدای وقت نماز شب

بحث راجع به وقت نماز شب بود که از ابتدای شب شروع می شود یا از نیمه شب شروع می شود؛ که مشهور گفته اند وقت نماز شب از نیمه شب شروع می شود.

أدله مشروعیت نماز شب از ابتدای شب

ولی از برخی روایات که عمده آن دو روایت است، استفاده می شود که وقت نماز شب مطلقاً (برای مختار و غیر مختار) از ابتدای شب است:

موثقه سماعه: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا بَأْسَ بِصَلَاةِ اللَّيْلِ فِيمَا بَيْنَ أَوَّلِهِ إِلَى آخِرِهِ - إِلَّا أَنْ أَفْضَلَ ذَلِكَ بَعْدَ انْتِصَافِ اللَّيْلِ. (۱)

معتبره محمد بن عیسی: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ أَسْأَلُهُ يَا سَيِّدِي رُوِيَ عَنْ جَدِّكَ أَنَّهُ قَالَ - لَا بَأْسَ بِأَنْ يُصَلِّيَ الرَّجُلُ صَلَاةَ اللَّيْلِ فِي أَوَّلِ اللَّيْلِ - فَكَتَبَ فِي أَيِّ وَقْتٍ صَلَّى فَهُوَ جَائِزٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ. (۲)

مناقشه

در جواب از این استدلال که مورد قبول برخی از فقهاء، مثل آقای سیستانی، قرار گرفته است و فتوا هم داده اند که وقت نماز شب از ابتدای شب است، وجوهی ذکر شده است؛

مناقشه اول

این قول خلاف اجماع است لذا اطلاق روایات با اجماع تفیید می خورد؛

ص: ۱۲۲۷

صاحب جواهر می فرماید:

(و) وقت (صلاه اللیل بعد انتصافه) بلا خلاف محققٌ أجده؛ إذ ما حکى عن الهدایه من أنّ وقتها الثلث الأخير محتمل لإرادته الأفضل، كالنصوص الموقّته لها بالآخر أو السحر أو الثلث الباقي أو نحو ذلك، جمعاً بينها و بین ما دلّ علی النصف بشهاده ما فی بعضها من أنّ «أحبّ صلاه اللیل إليهم علیهم السلام آخر اللیل» و نحو ذلك، فلا بأس حينئذٍ بدعوى الإجماع فی المقام، كما فی المعتمر و المدارك و عن المرتضى و الخلاف و المنتهى و غيرها؛ لشهادته التتبع له، و هو الحجّه (۱).

می فرماید اجماع داریم که وقت نماز شب از نیمه شب است و تتبع هم شهادت می دهد که این اجماع که در کلمات ادعا شده است مطابق واقع است.

جواب

این اجماع اگر ثابت هم شود و اجماع محصل هم باشد، مدرکی است و اعتبار ندارد.

و بارها عرض کرده ایم که: یک اجماع در أصحاب ائمه داریم که اگر مدرکی هم باشد حجت است زیرا اگر امام علیه السلام أصحاب خود را بر رأیی فقهی می دیدند و مخالف بودند حتماً مطرح می کردند که این رأی فقهی درست نیست هر چند این کار در برخی موارد لزومی ندارد مثل ما نحن فیه که اگر أصحاب ائمه نماز شب را از نیمه شب مشروع بدانند و قبل از آن مشروع ندانند، خلاف شرعی مرتکب نمی شوند و نهایت این است که نماز شب را قبل از نیمه شب نمی خواندند ولی به حساب احتمالات اگر أصحاب ائمه قائل می شدند که وقت نماز شب از نیمه شب است و امام علیه السلام ردع نمی کردند: منشأ می شد که انسان وثوق پیدا کند که رأی آن ها موافق رأی امام علیه السلام است. ولی ما نظر أصحاب ائمه را احراز نکردیم بلکه فقهای عصر غیبت گفته اند که وقت نماز شب از نیمه شب است و فتوای آن ها کاشف از رأی معصوم نیست مگر این که هیچ دلیلی جز ارتکاز متشرّعه بر آن وجود نداشته باشد که در این صورت ارتکاز متشرّعه کاشف از رأی معصوم خواهد شد، در حالی که ما نحن فیه این گونه نیست و ممکن است مستند به روایات و یا أصاله الإحتیاط (قدر متیقّن از وقت نماز شب، بعد از نیمه شب است) باشد.

ص: ۱۲۲۸

مرسله صدوق: قَالَ (مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ) وَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ وَقْتُ صَلَاةِ اللَّيْلِ مَا بَيْنَ نِصْفِ اللَّيْلِ إِلَى آخِرِهِ. (۱)

گفته می شود این روایت صریح در این است که وقت نماز شب از نیمه شب است.

جواب

مرحوم خوئی فرموده است مشکل تنها سند این روایت است.

ولی به نظر ما غیر از ضعف سند، اشکال دلالتی هم دارد زیرا وقتی موثقه سماعه و صحیحه محمد بن عیسی می گوید اول شب نماز شب جایز است، این مرسله را بر وقت فضیلت حمل می کنیم.

و یا این که می گوئیم واقعاً وقت نماز شب از نیمه شب است ولی تعجیل مشروع شده است؛ مثل این که وقت غسل جمعه روز جمعه است ولی در روز پنجشنبه فی الجمله مشروع است مثل این که خوف دارد در روز جمعه دسترسی به آب نداشته باشد و به این تعجیل «عجله عن وقته» گفته می شود. در این جا هم بگوئیم شارع وقت نماز شب را از نیمه شب قرار داده است ولی برای تسهیل امر بر مکلفین می گوید تعجیل از وقت و خواندن در ابتدای شب جایز است.

هر چند از نظر فنی وقت چیزی جز زمان مشروعیت نیست و اگر از ابتدای شب نماز شب مشروع باشد وقت نماز شب زودتر خواهد شد ولی از نظر تشریفاتی اشکالی ندارد که حکم اولی وقت این گونه باشد ولی برای تسهیل حکمی ثانوی آورده شود که تعجیل و تقدیم بر اول وقت حتی در حال اختیار، اشکال ندارد.

ص: ۱۲۲۹

لذا اگر سند هم تمام شود، دلالت این روایت هم قابل جواب است.

مناقشه سوم

صحیحه زراره مقتید این روایات است:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَ إِني رَجُلٌ تَاجِرٌ أَخْتَلِفُ وَ أَتَجِرُ- فَكَيْفَ لِي بِالزَّوَالِ وَ الْمُحَافَظَةِ عَلَى صِيْلَاهِ الزَّوَالِ- وَ كَمْ تُصِيْلِي قَالَ تُصِيْلِي ثَمَانِي رَكَعَاتٍ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ- وَ رَكَعَتَيْنِ بَعْدَ الظُّهْرِ وَ رَكَعَتَيْنِ قَبْلَ العَصْرِ- فَهَذِهِ اثْنَا عَشْرَةَ رَكَعَةً- وَ تُصِيْلِي بَعْدَ المَغْرِبِ رَكَعَتَيْنِ- وَ بَعْدَ مَا يَنْتَصِفُ اللَّيْلُ ثَلَاثَ عَشْرَةَ رَكَعَةً- مِنْهَا الوُتْرُ وَ مِنْهَا رَكَعَاتُ الفَجْرِ- فِتْلِكَ سَبْعٌ وَ عِشْرُونَ رَكَعَةً سِوَى الفَرِيضَةِ- وَ إِنَّمَا هَذَا كُلُّهُ تَطَوُّعٌ وَ لَيْسَ بِمَفْرُوضٍ- إِنَّ تَارِكَ الفَرِيضَةِ كَافِرٌ- وَ إِنَّ تَارِكَ هَذَا لَيْسَ بِكَافِرٍ وَ لَكِنَّهَا مَعْصِيَةٌ- لِأَنَّهُ يُسْتَحَبُّ إِذَا عَمِلَ الرَّجُلُ عَمَلًا مِنَ الخَيْرِ أَنْ يَدُومَ عَلَيْهِ. (١)

به امام عليه السلام عرض می کند که من تاجر هستم و زیاد سفر می کنم یعنی برای من التزام به همه مستحبات سخت است و مقداری که باید به آن مواظبت کنم چه مقدار است که حضرت می فرماید علاوه بر نافله ظهر و عصر و مغرب، سیزده رکعت هم بعد از نیمه شب بخوان که دو رکعت آخر آن نافله فجر است.

گفته می شود این روایت نماز شب را به بعد از نیمه شب تقیید زد.

جواب

جواب این است که وقتی عرف این خطاب را کنار موثقه سماعه می گذارد این خطاب را بر مراتب فضیلت حمل می کند که نماز شب بعد از نیمه شب خیلی فضیلت دارد و منافاتی ندارد که نماز شب از ابتدای شب مشروع باشد و در خود موثقه سماعه هم گفت که أفضل این است که نماز شب بعد از انتصاف لیل خوانده شود.

ص: ۱۲۳۰

۱- (۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۵۹، أبواب مواقیت، باب ۱۴، ح ۱، ط آل البیت.

موثقه زراره است: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي أَحْمَدَ وَ عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِنَّمَا عَلَيَّ أَحَدِكُمْ إِذَا انْتَصَفَ اللَّيْلُ أَنْ يَقُومَ - فَيَصِلُ لِي صِلَاتُهُ جُمْلَةً وَاحِدَةً ثَلَاثَ عَشْرَةَ رَكْعَةً - ثُمَّ إِنْ شَاءَ جَلَسَ فَدَعَا وَ إِنْ شَاءَ نَامَ - وَ إِنْ شَاءَ ذَهَبَ حَيْثُ شَاءَ. (۱)

گفته می شود که امام علیه السلام قیام زد و فرمود بعد از نیمه شب، به نماز شب سیزده رکعتی که دو رکعت آن نافله فجر است امر استحبابی دارید که مفهوم آن این است که قبل از نیمه شب همچون امری ندارید.

جواب

جواب این است که:

اولاً شاید نیمه شب شرط مشروعیت نماز شب سیزده رکعتی با هم و جمله واحده باشد ولی دلالتی ندارد که اصل نماز شب بدون دو رکعت نافله فجر را نمی توان از اول شب خواند و تنها مفهوم آن این است که قبل از نیمه شب امر به نماز سیزده رکعتی جمله واحده ندارید.

ثانیاً این روایت ظهور ندارد که نماز شب از اول شب مشروع نیست بلکه روایت در مقام این است که نماز در شب آن مقداری که به عنوان مستحب مؤکد بر هر مؤمن لازم است و به عنوان نوافل همراه با فرائض به آن ترغیب شده است این است که سیزده رکعت نماز بخوانید و بیش از نماز شب سیزده رکعتی که دو رکعت آن نافله فجر است اصرار نداریم در شب انجام دهید و شب زنده داری را از شما توقع نداریم، و در مقام بیان این نیست که قبل از نیمه شب نخوانید و اذا انتصف الليل نمی خواهد مفهوم گیری کند که قبل از نیمه شب مشروع نیست بلکه مراد این است که ما بعد از نیمه شب بیشتر از این از شما نمی خواهیم و انتظار نداریم که بلند شوید و ساعت ها عبادت کنید: «و بالأسحار هم يستغفرون» توهم این بود که سحرها بلند شوند و ساعت ها عبادت کنند. و پیغمبر هم حدود نیمی از شب بیدار بود ولی ما از شما توقع نداریم این گونه باشید. و پیغمبر، سیزده رکعت را با هم و به صورت جمله واحده که آسان است، نمی خواند، بلکه چهار رکعت نماز شب می خواند و استراحت می کرد و دوباره بلند می شد و چهار رکعت می خواند و استراحت می کرد و در آخر شب هم شفع و وتر و نافله فجر را می خواند. و حضرت می فرماید ما از شما توقع نداریم که جدا جدا نماز شب را بخوانید بلکه همین که نیمه شب بلند شوید و هم را با هم بخوانید کافی است و بیش از این از شما نمی خواهیم.

ص: ۱۲۳۱

و این که قید «اذا انتصف الليل» را ذکر کرد به خاطر این بود که متعارف این است که بعد از نیمه شب نماز شب می خوانند.

ثالثاً بر فرض جمله شرطیه مفهوم داشته باشد در مستحبات، مطلق بر مقید حمل نمی شود: روایتی می گوید از ابتدای شب نماز شب جایز است و در این روایت می گوید بعد از نیمه شب بخوانید که جمع عرفی اقتضا می کند که «اذا انتصف الليل» ترغیب به فرد افضل باشد. به عبارت دیگر «اذا انتصف الليل» ظهور در عدم مشروعیت قبل از نیمه شب پیدا می کند ولی نص داریم که قبل از نیمه شب نماز شب مشروع است لذا روایت حمل بر افضلیت می شود.

مناقشه پنجم

به روایت محمد بن سنان استدلال می شود:

و بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ لَا يَسْتَيْقِظُ مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ - حَتَّى يَمْضِيَ لِدَلِكِ الْعَشْرِ وَالْخَمْسِ عَشْرَةَ - فَيَصِي لِي أَوَّلَ اللَّيْلِ أَحَبُّ إِلَيْكَ أَمْ يَقْضِي قَالَ لَا - بَلْ يَقْضِي أَحَبُّ إِلَيَّ - إِنْ أَيْزَرَهُ أَنْ يَتَّخِذَ ذَلِكَ خُلُقًا وَ كَانَ زُرَّارَهُ يَقُولُ كَيْفَ تُقْضَى صَلَاةٌ لَمْ يَدْخُلْ وَقْتَهَا - إِنَّمَا وَقْتُهَا بَعْدَ نِصْفِ اللَّيْلِ. (۱)

سند روایت محمد بن سنان است و ضعیف است. نکته: «تقضى صلاة» یا «تقضى صلاة»

سؤال می کند که آخر شب یعنی نیمه دوم شب، برای نماز شب بیدار نمی شود و ده پانزده روز به همین منوال می گذرد. شما بیشتر دوست دارید که اول شب نماز را بخواند یا قضای آن را به جا بیاورد. که حضرت می فرماید قضا کردن پیش من محبوب تر است و دوست ندارم که اخلاقش این شود: حال یا اخلاقش این شود که نماز شب را نخواند و قضایش را بخواند را دوست ندارم و بهتر این است که نیمه دوم شب بیدار شود. معنای دیگر این است که اگر حضرت بفرمایند که اول شب نماز بخوان باعث می شود این شخص به این کار عادت کند (و «ذلك» یعنی «الایمان بها فی أول الليل») لذا بهتر است که قضا کند.

ص: ۱۲۳۲

زراره می گفت: چگونه می شود انسان نمازی را بخواند که وقت آن داخل نشده است.

و به این روایت هم استدلال می شود که نماز شب از ابتدای شب مشروع نیست.

لذا روایاتی که می گوید نماز شب از اول شب مشروع است یا باید بر غیر مختار مثل مسافر و پیرمرد، حمل شود یا این که تعارض و تساقط می کنند و به أدله اولیه رجوع می کنیم که می گوید وقت نماز شب از نیمه شب است: همان اطلاقاتی که قابل جمع عرفی است و اقتضا می کند که وقت نماز شب از نیمه شب باشد ولی چون نصّ نیست عام فوقانی قرار می گیرد:

توضیح این که:

سه طائفه از روایات داریم:

طائفه اولی ظاهر در این است که وقت نماز شب از نیمه شب است مثل صحیح زراره «إنی رجل تاجر... و بعد ما ینتصف اللیل ثلاث عشر رکعه» که قابل حمل بر فرد افضل است زیرا سؤال می کند که کیف تصلّی شما چگونه نماز می خوانید و حضرت می فرماید نماز نافله این است و من این گونه نماز می خوانم.

طائفه ثانیه موثقه سماعه و معتبره محمد بن عیسی است که نصّ در جواز نماز شب از اول شب است.

طائفه ثالثه روایت محمد بن مسلم است که می گوید نماز شب قبل از نیمه شب مشروع نیست.

طائفه ثانیه و ثالثه نصّ اند و بعد از تعارض و تساقط به طائفه اولی که عام فوقانی است رجوع می کنیم ظاهر در این است که وقت نماز شب از نیمه شب است و نصّ نیست که با طائفه ثانیه و ثالثه طرف معارضه باشد.

ص: ۱۲۳۳

روایتی دیگر شبیه این روایت محمد بن سنان می باشد:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنَّ رَجُلًا مِنْ مَوَالِكَ مِنْ صَلْحَانِهِمْ - شَكَرًا إِلَيَّ مَا يَلْقَى مِنَ النَّوْمِ - وَقَالَ إِنِّي أُرِيدُ الْقِيَامَ بِاللَّيْلِ فَيُعَلِّبُنِي النَّوْمَ - حَتَّى أَصْبِحَ فَرُبَّمَا قَضَيْتُ صَلَاتِي الشَّهْرَ الْمُتَابِعَ - وَ الشَّهْرَيْنِ أَصْبِرُ عَلَى ثِقَلِهِ فَقَالَ قَرُّهُ عَيْنٍ وَاللَّهِ - قَرُّهُ عَيْنٍ وَاللَّهِ وَ لَمْ يُرْخِصْ فِي النَّوَافِلِ أَوَّلَ اللَّيْلِ - وَقَالَ الْقَضَاءُ بِالنَّهَارِ أَفْضَلُ.

یکی از صلحا از خواب که مانع از بیدار شدن برای نماز شب است به من شکایت کرد که باعث می شود دو ماه نماز شب قضا شود و دو ماه پشت سر هم نماز شب را قضا می کنم. که حضرت می فرماید: قَرُّهُ عَيْنٍ وَاللَّهِ یعنی نماز شب باعث نورانی شدن چشم انسان است. و حضرت اجازه نداد که این شخص ابتدای شب نماز شب را بخواند. و حضرت فرمود این که شب بخواند و روز قضا کند بهتر از این است که ابتدای شب نماز شب بخواند.

(الْقَضَاءُ بِالنَّهَارِ أَفْضَلُ: در مقام بیان این نیست که بگویند اگر می خواهی نماز شب را قضا کنی بگذار شب بعد قضا کن و روز قضای آن را انجام نده، ظاهراً نه فقهِیاً فیما نعلم این را کسی گفته است و نه سیاق این را می رساند. البته این احتمال باید بیشتر بررسی شود).

گفته می شود که طبق روایت محمد بن سنان و صحیححه معاویه بن وهب، قضا از نماز شب در ابتدای شب افضل است.

خلاصه وجه خامس این است که:

ص: ۱۲۳۴

به دو بیان در ردّ قول به کفایت نماز شب از ابتدای شب برای مختار، استدلال می شود:

بیان اول این که: امام علیه السلام قضای نماز شب را از ادای آن در اول شب أفضل دانست و نمی شود قضا که فوت وقت است از ادای نماز که وقت حفظ می شود، أفضل باشد. لذا معلوم می شود نماز شب در ابتدای شب، موجب اخلال به وقت نماز شب می شود.

بیان دوم این است که: زراره گفت: « كَانَتْ زُرَّارَةُ يَقُولُ كَيْفَ تُقْضَى صَلَاةُ لَمْ يَدْخُلْ وَقْتُهَا »

بقیه مطالب را در جلسه بعد بیان می کنیم.

ابتدای وقت نماز شب / اوقات رواتب / کتاب الصلاة ۹۶/۰۲/۳۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ابتدای وقت نماز شب / اوقات رواتب / کتاب الصلاة

خلاصه مباحث گذشته:

اوقات رواتب

ابتدای نماز شب

بحث در این بود که در حال اختیار وقت نماز شب از ابتدای شب شروع می شود یا از نیمه شب شروع می شود. مشهور قائل شدند که وقت نماز شب از نیمه شب شروع می شود ولی برخی قائل شدند وقت نماز شب از ابتدای شب شروع می شود. البته کسانی که می گویند از ابتدای شب می توان نماز شب را خواند معمولاً می گویند بعد از نماز مغرب و عشاء خوانده شود که بعداً عرض خواهیم کرد.

آدله مشروعیت نماز شب از ابتدای شب

مشهور به عده ای از روایات استدلال کردند و مخالفین مشهور هم به دو روایت موثقه سماعه و معتبره محمد بن عیسی استدلال کردند:

موثقه سماعه: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: لَا بَأْسَ بِصَلَاةِ اللَّيْلِ فِيمَا بَيْنَ أَوَّلِهِ إِلَى آخِرِهِ - إِلَّا أَنْ أَفْضَلَ ذَلِكَ بَعْدَ انْتِصَافِ اللَّيْلِ. (۱)

ص: ۱۲۳۵

معتبره محمد بن عیسی: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ يَا سَيِّدِي رُوِيَ عَنْ جَدِّكَ أَنَّهُ قَالَ - لَا بُاسَ بِأَنْ يُصَلِّيَ الرَّجُلُ صَلَاةَ اللَّيْلِ فِي أَوَّلِ اللَّيْلِ - فَكَتَبَ فِي أَيِّ وَقْتٍ صَلَّى فَهُوَ جَائِزٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ. (۱)

مناقشات

مشهور در مقابل این دو روایت معتبره وجوهی ذکر کردند و به وجه پنجم رسیدیم:

مناقشه پنجم

در دو روایت آمده است که قضا افضل است:

روایت محمد بن سنان: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانَ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ لَا يَسْتَيْقِظُ مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ - حَتَّى يَمْضِيَ لِدَلِكِ الْعَشْرِ وَالْخَمْسَ عَشْرَةَ - فَيُصَلِّيَ أَوَّلَ اللَّيْلِ أَحَبُّ إِلَيْكَ أَمْ يَقْضِي قَالَ لَا - بَلْ يَقْضِي أَحَبُّ إِلَيَّ - إِنْ أَكَرَهُ أَنْ يَتَّخِذَ ذَلِكَ خُلُقًا وَ كَانَ زُرَّارُهُ يَقُولُ كَيْفَ تُقْضَى صِلَاةٌ لَمْ يَدْخُلْ وَقْتَهَا - إِنَّمَا وَقْتُهَا بَعْدَ نِصْفِ اللَّيْلِ. (۲)

صحيحه معاويه بن وهب: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنَّ رَجُلًا مِنْ مَوَالِيكَ مِنْ صِلْحَانِهِمْ - شَكََا إِلَيَّ مَا يَلْقَى مِنَ النَّوْمِ - وَقَالَ إِنِّي أُرِيدُ الْقِيَامَ بِاللَّيْلِ فَيَعْلِينِي النَّوْمُ - حَتَّى أَصْبِحَ فَرُبَّمَا قَضَيْتُ صَلَاتِي الشَّهْرِ الْمُتَتَابِعَ - وَ الشَّهْرَيْنِ أَصْبِرُ عَلَى ثِقَلِهِ فَقَالَ قَرُّهُ عَيْنٍ وَ اللَّهُ - قَرُّهُ عَيْنٍ وَ اللَّهُ وَ لَمْ يُرْخِصْ فِي النَّوَافِلِ أَوَّلَ اللَّيْلِ - وَقَالَ الْقَضَاءُ بِالنَّهَارِ أَفْضَلُ.

گفته می شود (غیر از کلام زراره که صریحاً می گوید وقت نماز شب از نیمه شب است، ولی چون فتوای زراره است برای ما حجت نیست)، صدر روایت صریحاً می گوید: «يقضى أحب إلي» و یا در روایت دوم می گوید: «القضاء بالنهار أفضل» و بزرگانی مثل مرحوم خوئی فرموده اند که: معقول نیست قضا از ادا افضل باشد لذا ادا طبعی نماز شب به همراه حفظ وقت است ولی قضا، نماز شب با فوت وقت باشد و این عبارت نشان می دهد که نماز شب قبل از نیمه شب خارج از وقت است و جز در موارد اضطرار صحیح نیست.

ص: ۱۲۳۶

- ۱- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۵۳، أبواب مواقیت، باب ۴۴، ح ۱۴، ط آل البيت.
- ۲- (۳) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۵۶، أبواب مواقیت، باب ۴۵، ح ۷، ط آل البيت.

لذا این دو روایت، با موثقه سماعه و معتبره محمد بن عیسی تعارض می کنند:

اگر روایاتی که بعداً خواهیم گفت (که پیرمرد و مسافر و أمثال آن مانعی ندارد نماز را در ابتدای شب بخوانند) منشأ انقلاب نسبت بین این دو طائفه شود: یعنی یک طائفه موثقه سماعه و معتبره محمد بن عیسی است که به طور مطلق می گوید تقدیم نافله لیل در اول لیل جایز است ولی طائفه دیگر صحیحه معاویه بن وهب و روایت محمد بن مسلم است که می گوید: «القضاء بالنیهار أفضل» یعنی ادای نماز شب قبل از نیمه شب ادای قبل از وقت است و صحیح نیست لذا نسبت بین این دو طافه تباین است حال اگر با طائفه سوم که تقدیم نماز شب بر اول شب را در خصوص معذورین تجویز می کند انقلاب نسبت درست کردیم (یعنی موثقه سماعه و معتبره محمد بن عیسی را بر فرض اضطرار حمل کرده در نتیجه موثقه سماعه و معتبره محمد بن عیسی که طائفه اول بود اخص مطلق نسبت به طائفه دوم می شود و طائفه دوم را تقیید می زند) و این را جمع عرفی دانستیم از این راه جمع عرفی می کنیم، که نظر مرحوم خوئی است شبیه این که خطابی می گوید اکرم العالم و خطابی دیگر می گوید لا-تکرم العالم و نسبت بین این دو تباین است و خطاب سوم می گوید لا-تکرم العالم الفاسق که خطاب سوم ابتدا اکرم العالم را تخصیص می زند و بر عالم عادل حمل می کند و مقدار حجیت آن اکرم العالم العادل می شود و لذا اخص مطلق از خطاب لا-تکرم العالم می شود.

ص: ۱۲۳۷

اگر به این انقلاب نسبت قائل نشدیم و موثقه سماعه و معتبره محمد بن عیسی با روایت محمد بن مسلم و صحیحہ معاویہ بن وہب تعارض کردند تساقط می کنند که اگر مرجحیت شهرت را هم نپذیریم مهم نیست و به عام فوقانی رجوع می کنیم که صحیحہ زراره است «إني رجل تاجر... بعد ما ينتصف الليل» و ظاهر در این است که وقت نماز شب از نیمه شب است و نصّ نیست و قابل حمل بر استحباب و افضلیت است.

جواب از مناقشه پنجم

به نظر ما این مطلب ناتمام است زیرا:

مبنای این استدلال این است که ممکن نیست قضا از ادا افضل باشد و همیشه ادا از قضا افضل است. اما اگر بگوییم یک ادا و یک قضا و یک تعجیل داریم مثلاً غسل جمعه در روز جمعه ادا است و در روز پنجشنبه برای کسی که خوف فقدان آب دارد تعجیل است و در روز شنبه، قضا است و چه اشکالی دارد که قضا از تعجیل افضل باشد. یعنی در مثال محلّ بحث نماز شب سه درجه داشته باشد: درجه اول برای نماز شب در وقت از نیمه شب تا طلوع فجر که نماز شب در وقت است و نماز شب درجه دوم برای نماز شب بعد از طلوع فجر است که قضا می شود، و نماز شب درجه سوم برای نماز شب قبل از نیمه شب است که تعجیل و اتیان عمل قبل از وقت از باب عجله است.

چه اشکالی دارد که نماز قضا از این حیث که فاقد وقت تام (که بین نصف لیل تا طلوع فجر است و وقت تام نماز شب است و ملاک نماز شب در آن به صورت کامل استیفا می شود) است درجه دو باشد اما چون بعد از نیمه شب است وقت ناقص نماز شب، که از نیمه شب تا آخر عمر است، را دارد. ولی نماز شب قبل از نیمه شب هیچ کدام از وقت تام و ناقص را ندارد لذا نماز شب در اول شب، نماز شب درجه سه شد و «القضاء بالنهار افضل» شد.

ص: ۱۲۳۸

و حکمت تشریح تعجیل این است که:

اگر تنها ادای از نیمه شب تا طلوع فجر و قضای بعد از طلوع فجر را تشریح می کرد عده ای دیگر نماز شب نمی خواندند زیرا عده ای از نیمه شب تا طلوع فجر خواب اند و نمی توانند در این وقت بخوانند و نسبت به قضا هم یک عده همت نماز قضا ندارند و می گویند آن قدر نماز قضا بر گردن ما وجود دارد که دیگر حساب آن از دست ما رفته است و آب از سر ما گذشته است و تا آخر عمر هم برای قضا وقت دارد و دائم نماز شب هم از او فوت می شود و مردم قضای نماز واجب را به این زودی انجام نمی دهند و داعی نفسانی بر قضای نماز شب های زیاد در انسان های متعارف ضعیف است. نماز درجه یک را خیلی افراد حال ندارند انجام دهند ولی اگر بگویند امشب که می توانی نماز شب بخوانی نماز شب را بخوان و بعد بخواب که اگر جایز باشد خیلی افراد انگیزه خواندن نماز شب را پیدا می کنند و شارع هم می خواهد به هر بهانه ای ما را بهشتی کند.

نماز شب قبل از نیمه شب ملاک وقت را ندارد و بی وقتی است و ملاک وقت بعد از نیمه شب است. اما خود بی وقتی هم مثل بی نظمی برخی افراد، یک جور وقت است به این معنا اشکالی ندارد ولی به لحاظ ملاکات این نماز شب در ابتدای شب مصداق اتیان الصلاه فی وقت الأولى نیست بلکه مصداق تعجیل الصلاه عن اول وقتها، است.

ص: ۱۲۳۹

و لذا این که زراره گفت «و کیف تقضی صلاه لم یدخل وقتها» با این که زراره آفته اولین و آخرین شمرده شده است جوابش این است که نماز شب اول شب مصداق تعجیل است نه مصداق ادا یا قضا.

لذا اگر اجماع بر خلاف این مطلب نباشد این مطلب وجیه است که طبق موثقه سماعه و معتبره محمد بن عیسی وقت نماز شب از ابتدای شب است.

مناقشه ششم

ولکن استدلالی بر تقیید موثقه سماعه و معتبره محمد بن عیسی شده است که این دو روایت مختص معذورین است، که این را هم جواب می دهیم:

روایاتی داریم که نماز شب در اول شب را در خصوص معذورین تجویز کرده است لذا گفته می شود این روایات مفهوم دارد که برای مختار این کار صحیح نیست؛

مورد اول: روایاتی که راجع به مسافر آمده است:

صحیحہ ابی نجران: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْسِنَادُهُ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ فِي حَدِيثٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَنِ الصَّلَاةِ بِاللَّيْلِ - فِي السَّفَرِ فِي أَوَّلِ اللَّيْلِ فَقَالَ إِذَا خِفْتَ الْفَوْتَ فِي آخِرِهِ. (۱)

موثقه سماعه: وَ يَأْسِنَادُهُ عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مَهْرَانَ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا الْحَسَنِ الْأَوَّلَ ع عَنْ وَقْتِ صِلَاةِ اللَّيْلِ فِي السَّفَرِ - فَقَالَ مِنْ حِينَ تُصَلِّي الْعَتَمَةَ إِلَى أَنْ يَنْفَجِرَ الصُّبْحُ. (۲)

صحیحہ حلبی: وَ يَأْسِنَادُهُ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ خَشِيَّتَ أَنْ لَا تَقُومَ فِي آخِرِ اللَّيْلِ - أَوْ كَانَتْ بِكَ عَلَيْهِ أَوْ أَصَابَكَ بَزْدٌ - فَصَلِّ وَ أَوْتِرْ فِي أَوَّلِ اللَّيْلِ فِي السَّفَرِ. (۳)

ص: ۱۲۴۰

-
- ۱- (۴) وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملي، ج ۴، ص ۲۵۱، أبواب مواقيت، باب ۴۴، ح ۷، ط آل البيت.
 - ۲- (۵) وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملي، ج ۴، ص ۲۵۱، أبواب مواقيت، باب ۴۴، ح ۵، ط آل البيت.
 - ۳- (۶) وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملي، ج ۴، ص ۲۵۰، أبواب مواقيت، باب ۴۴، ح ۲، ط آل البيت.

صحيحه ليث مرادى: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ لَيْثِ الْمُرَادِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الصَّلَاةِ فِي الصَّيْفِ - فِي اللَّيَالِي الْقِصَارِ صَلَاةَ اللَّيْلِ فِي أَوَّلِ اللَّيْلِ - فَقَالَ نَعَمْ نَعَمْ مَا رَأَيْتَ وَ نَعَمْ مَا صَنَعْتَ يَعْنِي فِي السَّفَرِ -

قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَخَافُ الْجَنَابَةَ - فِي السَّفَرِ أَوْ فِي الْبُرْدِ فَيَعْجَلُ صَلَاةَ اللَّيْلِ - وَ الْوُتْرَ فِي أَوَّلِ اللَّيْلِ فَقَالَ نَعَمْ. (١)

قيد يَعْنِي فِي السَّفَرِ محتمل است كلام صدوق باشد. و صدر این روایت هم در مورد سفر است.

این روایات در مورد مسافر تقدیم نماز شب بر نصف لیل را تجویز کرده است. که نشان می دهد در حال اختیار در حضر نمی شود نماز شب را در ابتدای شب خواند و گرنه تقیید به سفر لغو می شد.

مورد دوم روایاتی است که در مورد جنابت وارد شده است:

صحيحه ليث مرادى: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ لَيْثِ الْمُرَادِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الصَّلَاةِ فِي الصَّيْفِ - فِي اللَّيَالِي الْقِصَارِ صَلَاةَ اللَّيْلِ فِي أَوَّلِ اللَّيْلِ - فَقَالَ نَعَمْ نَعَمْ مَا رَأَيْتَ وَ نَعَمْ مَا صَنَعْتَ يَعْنِي فِي السَّفَرِ -

قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَخَافُ الْجَنَابَةَ - فِي السَّفَرِ أَوْ فِي الْبُرْدِ فَيَعْجَلُ صَلَاةَ اللَّيْلِ - وَ الْوُتْرَ فِي أَوَّلِ اللَّيْلِ فَقَالَ نَعَمْ. (٢)

صحيحه يعقوب بن سالم: وَ عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِيَّاطٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَخَافُ الْجَنَابَةَ فِي السَّفَرِ أَوْ الْبُرْدِ - أَيْ يُعْجَلُ صَلَاةَ اللَّيْلِ وَ الْوُتْرَ فِي أَوَّلِ اللَّيْلِ قَالَ نَعَمْ. (٣)

ص: ١٢٤١

-
- ١- (٧) وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملي، ج ٤، ص ٢٥٠، أبواب مواقيت، باب ٤٤، ح ١، ط آل البيت.
 - ٢- (٨) وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملي، ج ٤، ص ٢٥٠، أبواب مواقيت، باب ٤٤، ح ١، ط آل البيت.
 - ٣- (٩) وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملي، ج ٤، ص ٢٥٢، أبواب مواقيت، باب ٤٤، ح ١٠، ط آل البيت.

در خصوص خوف جنابت حال در سفر یا در هوای سرد، نماز شب در ابتدای شب را تجویز کرده است. شخص می‌تسید که بخوابد و جنب شود و این گونه نیست که نتواند غسل کند یا حرجی باشد که تیمم مشروع باشد و با تیمم نماز شب را بخواند بلکه بر غسل قادر است و برای نماز صبح غسل می‌کند ولی در نیمه شب در هوای سر حال ندارد غسل را انجام دهد.

مورد سوم روایاتی است که راجع به شیخ و پیرمرد وارد شده است:

صحيحه أبان بن تغلب: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ صِهْفَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبَ قَالَ: خَرَجْتُ مَعَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ فِيمَا بَيْنَ مَكَّةَ وَالْمَدِينَةِ - فَكَانَ يَقُولُ أَمَا أَنْتُمْ فَشَبَابٌ تُؤَخَّرُونَ - وَأَمَا أَنَا فَشَيْخٌ أُعْجَلُ - فَكَانَ يُصَلِّي صَلَاةَ اللَّيْلِ أَوَّلَ اللَّيْلِ. (۱)

امام صادق علیه السلام می‌فرماید شما جوان هستید و بعد از نیمه شب نماز شب را خواهید خواند ولی من پیر شده‌ام و در برخی روایات از خود به «شیخ کبیر» تعبیر کرده‌اند در حالی که سن وفات امام صادق علیه السلام ۶۵ بوده است که اگر آخرین سال زندگی حضرت این روایت وارد شده باشد از خود تعبیر به شیخ کبیر می‌کنند.

مورد چهارم روایاتی است که راجع به دختر جوان که قضای نماز شب موجب ضعف او می‌شود نماز شب در ابتدای شب را تجویز کرده است:

صحيحه معاوية بن وهب: عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنَّ رَجُلًا مِنْ مَوَالِيكَ مِنْ صِلَحَائِهِمْ شَكَأَ إِلَيَّ مَا يَلْقَى مِنَ النَّوْمِ وَقَالَ إِنِّي أُرِيدُ الْقِيَامَ إِلَى الصَّلَاةِ بِاللَّيْلِ فَيَغْلِبُنِي النَّوْمُ حَتَّى أَصْبِحَ وَرُبَّمَا قَضَيْتُ صِلَاتِي الشَّهْرِ مُتَّابِعًا وَالشَّهْرَيْنِ أَصْبِرُ عَلَى ثِقَلِهِ فَقَالَ قَرُّهُ عَيْنٌ لَهُ وَاللَّهِ قَالَ وَلَمْ يُرَخِّصْ لَهُ فِي الصَّلَاةِ فِي أَوَّلِ اللَّيْلِ وَقَالَ الْقَضَاءُ بِالنَّهَارِ أَفْضَلُ قُلْتُ فَإِنَّ مِنْ نِسَائِنَا أَبْكَارًا الْجَارِيَةَ تُحِبُّ الْخَيْرَ وَاهْلَهُ وَتَحْرِيصُ عَلَى الصَّلَاةِ فَيَغْلِبُهَا النَّوْمُ حَتَّى رُبَّمَا قَضَتْ وَرُبَّمَا ضَمَعَتْ عَنْ قَضَائِهِ وَهِيَ تَقْوَى عَلَيْهِ أَوَّلَ اللَّيْلِ فَرَخِّصْ لَهُنَّ فِي الصَّلَاةِ أَوَّلَ اللَّيْلِ إِذَا ضَعْفْنَ وَضَيَعْنَ الْقَضَاءَ. (۲)

ص: ۱۲۴۲

۱- (۱۰) وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملي، ج ۴، ص ۲۵۴، أبواب مواقيت، باب ۴۴، ح ۱۸، ط آل البيت.

۲- (۱۱) الكافي، الشيخ الكليني، ج ۳، ص ۴۴۷.

جاریه به معنای آمه نیست بلکه به معنای دختر جوان است و در مقابل غلام یعنی پسر جوان است.

دخترهای بکر یعنی جوان. حضرت فرمود اگر به خاطر ضعف قضای نماز شب را تضييع می کنند در ابتدای شب نماز شب را بخوانند.

وقتی که روز می شود دیگر حال خواندن نماز قضا ندارد مثل کسانی که قبل از حجّ خمس را دست گردان می کنند و همه اموال را پاک می کنند ولی وقتی به حجّ می رود و بر می گردد و یک ریال هم خمس نمی دهد. قبل از حجّ احساس می کند که باید حجّ او درست باشد و از این هم ترسیده که اگر لباس غضبی باشد حجّ باطل است و همسرش برایش حرام می شود که اموالش را با دست گردان تخمیس می کند و وقتی بر می گردد دیگر خبری از خمس نیست. در این جا هم وقتی شب است می گوید بقیه نماز شب می خوانند چرا من نماز شب نخوانم ولی وقتی روز می شود دیگر حواسش به بازی های روزانه خودش است و دیگر حال خواندن نماز قضای شب را ندارد.

و ضعف در این روایت «ضعفن عن القضاء» تنها ضعف جسمی نیست بلکه شامل ضعف معنوی هم می شود که اگر اسم قضا روی نماز بیاید نماز را نمی خواند و برخی در مقابل نماز قضاء ضعف معنوی دارند و امروز و فردا می کنند و دیگر آن را نمی خوانند.

مورد پنجم خوف فوت نماز شب در وقت خودش است:

صحیحه ابي بصير: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ عَنِ الْحَسَنِ عَنِ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنِ شُعَيْبٍ عَنِ أَبِي بَصِيرٍ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا خَشِيتَ أَنْ لَا تَقُومَ آخِرَ اللَّيْلِ - أَوْ كَانَتْ بِكَ عَلَيْهِ أَوْ أَصَابَكَ بَرْدٌ - فَصَلِّ صَلَاتَكَ وَ أَوْتِرْ مِنْ أَوَّلِ اللَّيْلِ. (۱)

ص: ۱۲۴۳

۱- (۱۲) وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملي، ج ۴، ص ۲۵۲، أبواب مواقيت، باب ۴۴، ح ۱۲، ط آل البيت.

البته این مورد پنجم اشکال دارد زیرا در روایت دیگری که عین همین روایت است، قید «فی السفر» آمده است:

صحيحه حلبی: وَ يَأْتِيهِ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ خَشِيَّتَ أَنْ لَا تَقُومَ فِي آخِرِ اللَّيْلِ - أَوْ كَانَتْ بِكَ عَلَّةٌ أَوْ أَصَابَكَ بَرْدٌ - فَصَلِّ وَ أَوْتِرْ فِي أَوَّلِ اللَّيْلِ فِي السَّفَرِ. (۱)

در نقل صدوق که صحیح‌ه حلبی است قید «فی السفر» ذکر شده است ولی در صحیح‌ه ابی بصیر که در تهذیب ذکر شده، این قید نیامده است. و این که بگوییم این قید کلام صدوق است صحیح نیست زیرا این قید را ذکر می‌کند و نمی‌گوید که این قید را من اضافه می‌کنم و از کلمه «یعنی» هم استفاده نکرده است که قرینه باشد که این قید کلام صدوق است.

محصل این استدلال این شد که:

پنج یا چهار مورد پیدا شد که امام علیه السلام خواندن نماز شب در ابتدای شب را تجویز کرد ولی در موارد خاص تجویز کرد که مفهوم دارد و مفهومش این است که در غیر این موارد تقدیم نماز شب بر نصف شب و خواندن آن در ابتدای شب جایز نیست و اگر مطلقاً تقدیم جایز باشد الغاء عنوان لازم می‌آید که خلاف ظاهر است.

اگر به مفهوم شرط قائل شویم که در برخی روایات جمله شرطیه وجود داشت: مشهور می‌گویند شرط، مفهوم مطلق دارد: ان كان العالم عادلاً - فأكرمه مفهومش این است که آن لم یكن عادلاً فلا یجب اكرامه که خطاب اكرم العالم را تقيید می‌زند و اگر وصف باشد مفهوم فی الجملة دارد اكرم العالم العادل یعنی اكرام عالم مطلقاً واجب نیست ولی شاید اكرام عالم هاشمی ولو عادل نباشد واجب باشد؛

ص: ۱۲۴۴

۱- (۱۳) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۵۰، أبواب مواقیت، باب ۴۴، ح ۲، ط آل البیت.

لذا ما در اصول به آقای خوینی که فرمود: با مفهوم اکرم العالم العادل، اکرم العالم را تخصیص می‌زنیم، اشکال کردیم که مفهوم وصف فی الجملة است و نمی‌توان اکرم العالم را تقیید زد. اکرم العالم العادل می‌گوید اکرام عالم مطلقاً واجب نیست ولی نسبت به اکرام عالم هاشمی اطلاق اکرم العالم شامل او می‌شود و وجوب اکرام دارد. اکرام عالمی که نه عادل است و نه هاشمی است و هیچ امتیازی ندارد که بدیل عادل باشد، واجب نیست. ولی اکرام عالم عادل و عالم هاشمی که محتمل است هاشمی بودن در وجوب اکرام بدیل عادل بودن باشد، وجهی ندارد از وجوب اکرام نسبت به عالم هاشمی رفع ید کنیم.

لذا اگر در روایات نماز شب وصف وجود داشته باشد ما فی الجملة می‌فهمیم که استحباب نماز شب از ابتدا شب، مطلقاً ثابت نیست. بله استحباب نماز شب در ابتدای شب، منحصر به این موارد نیست و ممکن است موارد دیگری هم باشد که نماز شب در ابتدای شب مستحب باشد ولی به طور مطلق نمی‌توان گفت که تقدیم برای همه جایز است.

قبل از این که ادعای مفهوم شرط یا وصف در این روایات را بررسی کنیم نکته‌ای را بیان می‌کنیم که:

شرط و وصف اگر در کلام سائل باشد مفهوم ندارد و تنها قید در کلام امام علیه السلام مفهوم فی الجملة دارد و اگر قید در کلام سائل بود و امام علیه السلام قید را تکرار کرد چون در کلام سائل بود، مفهوم پیدا نخواهد کرد.

نکته دیگر این که:

اگر از حمل مطلق بر مقید، حمل حکم در خطاب، بر بیان حکم ثانوی و مضطرّ و معذور لازم بیاید، این حمل عرفی نخواهد بود و خلاف طریقه محاوره است که حکم اضطراری را در غالب حکم اولی بیان کنند. مثلاً اگر بگویند یجوز شرب الماء بعد در خطاب دیگر بگویند اذا كان مضطراً این حکم ثابت است، در این صورت حمل مطلق بر مقید عرفی نیست.

ص: ۱۲۴۵

بله اگر غالباً مضطربند مثل اضطراب به ذبح هدی در خارج منا: در اینجا حمل مطلق بر مقتید اشکال ندارد: خطاب اول می گوید اذبح فی خارج المنی بعد در خطابی دیگر بگویند اذبح فی خارج المنی اذا كنت مضطرباً که خطاب اول اشکالی ندارد بر صورت اضطراب حمل شود زیرا غالب حجاج، از ذبح در منی مضطرب اند.

ابتدای وقت نماز شب / اوقات رواتب / کتاب الصلاة ۹۶/۰۳/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ابتدای وقت نماز شب / اوقات رواتب / کتاب الصلاة

خلاصه مباحث گذشته:

اوقات رواتب

ابتدای وقت نماز شب

أدله مشروعیت نماز شب در اول شب

بحث در این بود که در دو روایت موثقه سماعه و معتبره محمد بن عیسی جواز تقدیم نماز شب بر نصف شب و خواندن آن در ابتدای شب وارد شده بود:

موثقه سماعه: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا بَأْسَ بِصَلَاةِ اللَّيْلِ فِيمَا بَيْنَ أَوَّلِهِ إِلَى آخِرِهِ - إِلَّا أَنْ أَفْضَلَ ذَلِكَ بَعْدَ انْتِصَافِ اللَّيْلِ. (۱)

معتبره محمد بن عیسی: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ أَسْأَلُهُ يَا سَيِّدِي رُوِيَ عَنْ جَدِّكَ أَنَّهُ قَالَ - لَا بَأْسَ بِأَنْ يُصَلِّي الرَّجُلُ صَلَاةَ اللَّيْلِ فِي أَوَّلِ اللَّيْلِ - فَكَتَبَ فِي أَيِّ وَقْتٍ صَلَّى فَهُوَ جَائِزٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ. (۲)

مناقشه (تقیید روایات مطلق با روایات خاصه)

ولی گفته شده بود که باید آن را با مفهوم روایاتی که در حالات خاصه (مثل سفر، پیرمرد، خائف جنابت) تقدیم نماز شب را تجویز کرده اند، تقیید بنیم.

ص: ۱۲۴۶

- ۱- (۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۵۲، أبواب مواقیت، باب ۴۴، ح ۹، ط آل البیت.
- ۲- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۵۳، أبواب مواقیت، باب ۴۴، ح ۱۴، ط آل البیت.

جواب

به نظر ما با بررسی روایات فهمیده می شود تقیید موثقه سماعه بر معذورین جمع عرفی نیست. لذا ابتدا روایات را بررسی می کنیم؛

بررسی روایات خاصه

مورد اول (سفر)

ابتدا روایات جواز تقدیم نماز شب در سفر را بررسی می کنیم:

۱- موثقه سماعه: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا الْحَسَنِ الْأَوَّلَ عَ عَنْ وَقْتِ صَلَاةِ اللَّيْلِ فِي السَّفَرِ - فَقَالَ مِنْ حِينَ تُصَلِّي الْعَتَمَةَ إِلَى أَنْ يَنْفَجِرَ الصُّبْحُ. (۱)

از وقت نماز شب در سفر سؤال می کند که حضرت جواب می دهد از وقتی که نماز عشاء را می خوانی تا اذان صبح وقت دارد.

نکته

کسانی مثل رساله جامع آقای سیستانی که می گویند می توان نماز شب را از ابتدای شب خواند ولی قید زده اند که بعد از نماز عشاء خوانده شود دلیلشان این روایت است: «من حین تُصَلِّي العتمه» یعنی از زمانی وقت نماز شب شروع می شود که نماز عشاء را خوانده باشی. ولی کسانی که اشکال می کنند می گویند شاید عبارت «من حین تُصَلِّي العتمه» باشد، یعنی از زمانی که نماز عشاء به طور متعارف خوانده می شود یعنی بعد از ذهاب حمزه مغربیه، نماز شب خوانده می شود.

ولی انصاف این است که قدر متیقن این است که بعد از نماز عشاء باشد حتی اگر عبارت روایت «من حین تُصَلِّي العتمه» باشد، نه این که اگر وقت متعارف نماز عشاء رسید و قصد خواندن نماز عشاء ندارید نماز شب را قبل از نماز عشاء بخوانید، و این خلاف ظاهر است.

ص: ۱۲۴۷

۱- (۳) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۵۱، أبواب مواقیت، باب ۴۴، ح ۵، ط آل البیت.

اگر کسی بگوید:

این روایت دلالت دارد که در سفر مبدأ نماز شب از ابتدای شب است و مفهوم آن این است که در حضر وقت نماز شب از ابتدای شب نیست:

جواب می دهیم که:

قید در سؤال سائل مفهوم ندارد. اگر در کلام امام علیه السلام می آمد می گفتیم اگر این قید در حکم دخیل نبود ذکر آن لغو می شود ولی قید در این روایت در کلام سائل آمده است.

۲- صحیحہ محمد بن حمران: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُمْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ صَلَاةِ اللَّيْلِ أُصَلِّيَهَا أَوَّلَ اللَّيْلِ - قَالَ نَعَمْ إِنِّي لَأَفْعَلُ ذَلِكَ - فَإِذَا أَعْجَلَنِي الْجَمَّالُ صَلَّيْتُهَا فِي الْمَحْمَلِ. (۱)

محمد بن حمران می گوید من ابتدای شب نماز شب را می خوانم. حضرت می فرماید من هم ابتدای شب می خوانم. اگر جمّال عجله کند پیاده نمی شوم و نماز شب را در محمل می خوانم: که معلوم می شود موردش، سفر است که حضرت در محمل نماز خواند.

جواب این است که:

این روایت مفهوم ندارد و تنها حکایت فعل است: حضرت می فرماید من هم همین کار را می کنم بعد فرمود اگر جمّال عجله کند در محمل نماز شب را می خوانم که مفهوم ندارد. و این عبارت را برای احتراز از حالت حضر ذکر نکرد بلکه برای این نکته این عبارت را بیان کرد که بگوید اگر جمّال عجله کند من در محمل نماز شب می خوانم و در روی زمین نمی خوانم.

ص: ۱۲۴۸

۱- (۴) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۵۲، أبواب مواقیت، باب ۴۴، ح ۱۱، ط آل البیت.

۳- صحیحہ ابی نجران: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ فِي حَدِيثٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَنِ الصَّلَاةِ بِاللَّيْلِ - فِي السَّفَرِ فِي أَوَّلِ اللَّيْلِ فَقَالَ إِذَا خِفْتَ الْفُوتَ فِي آخِرِهِ. (۱)

۴- صحیحہ حلبی: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنْ خَشِيتَ أَنْ لَمْ تَقُومَ فِي آخِرِ اللَّيْلِ - أَوْ كَانَتْ بِكَ عِلَّةٌ أَوْ أَصَابَكَ بَرْدٌ - فَصَلِّ وَ أَوْتِرْ فِي أَوَّلِ اللَّيْلِ فِي السَّفَرِ. (۲)

در این دو روایت هم قید «فی السفر» ذکر شده است: در صحیحہ ابی نجران این قید در سؤال سائل آمده است.

ولی در صحیحہ حلبی قید «فی السفر» در کلام امام علیه السلام آمده است ولی قبلاً گفتیم که همین روایت را ابوبصیر بدون این قید نقل کرده است و به قول آقای خوئی ما احتمال نمی دهیم این ها دو روایت باشند و لذا روایت مجمل می شود. و این که مرحوم استاد فرموده اند چه اشکالی دارد که دو روایت باشد، خلاف وثوق نوعی است و دلیل حجیت خبر ثقه شامل آن نمی شود.

مرحوم خوئی فرموده اند:

این دو روایت دلیل بر این است که مطلق مسافر حق ندارد نماز شب را در ابتدای شب بخواند بلکه در فرضی نماز شب را می خواند که إِذَا خِفْتَ الْفُوتَ فِي آخِرِهِ وَ يَا خَشِيتَ أَنْ لَمْ تَقُومَ فِي آخِرِ اللَّيْلِ - أَوْ كَانَتْ بِكَ عِلَّةٌ أَوْ أَصَابَكَ بَرْدٌ صادق باشد و مطلق سفر مجوز تقدیم نماز شب در ابتدای شب نیست. لذا این روایات، اطلاعات جواز تقدیم نماز شب در سفر را تقیید می زند و این اطلاعات بر خوف فوت، حمل می شود.

ص: ۱۲۴۹

۱- (۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۵۱، أبواب مواقیت، باب ۴۴، ح ۷، ط آل البیت.

۲- (۶) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۵۰، أبواب مواقیت، باب ۴۴، ح ۲، ط آل البیت.

نهایت این است که در حضر هم این قید را بزنیم یعنی کسی که در حضر است و اگر بخواهد خوف دارد تا اذان صبح بیدار نشود برای او هم نماز شب در ابتدای شب مشروع است. از تقیید جواز تقدیم نماز شب در سفر به جایی که خوف دارد خواب برود و نماز شب او فوت شود بالأولویه کشف می کنیم که اگر در حضر هم تقدیم نماز شب در ابتدای شب جایز باشد در فرضی است که خوف دارد خواب برود. لذا موثقه سماعه مقید به فرض خوف فوت می شود و در این صورت تقدیم نماز شب در اول شب جایز است. چرا به این مقدار از موثقه سماعه و معتبره محمد بن عیسی رفع ید کنیم زیرا فرض این است که قید «فی السفر» مفهوم ندارد که بگوید حضر با سفر فرق می کند زیرا در صحیحه ابی نجران این قید در کلام سائل بود و قید در صحیحه حلبی هم به خاطر عدم وجود این قید در صحیحه ابوبصیر، ثابت نشد.

مورد دوم (شبهای کوتاه تابستان)

صحیحه لیث مرادی: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ لَيْثِ الْمُرَادِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الصَّلَاةِ فِي الصَّيْفِ - فِي اللَّيَالِي الْقِصَارِ صَلَاةَ اللَّيْلِ فِي أَوَّلِ اللَّيْلِ - فَقَالَ نَعَمْ نَعَمْ مَا رَأَيْتَ وَ نَعَمْ مَا صَنَعْتَ يَعْنِي فِي السَّفَرِ -

قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَخَافُ الْجَنَابَةَ - فِي السَّفَرِ أَوْ فِي الْبُرْدِ فَيَعَجِّلُ صَلَاةَ اللَّيْلِ - وَ الْوُتْرَ فِي أَوَّلِ اللَّيْلِ فَقَالَ نَعَمْ. (۱)

ص: ۱۲۵۰

گفته می شود: امام علیه السلام در خصوص شب های کوتاه تابستان تقدیم نماز شب را تجویز کرد.

جواب این روایت هم روشن شد زیرا:

قید «اللیالی القصار» در کلام سائل ذکر شد و در کلام امام علیه السلام این قید أخذ نشد و تنها گفت «نعم». و سائل شبهه داشته است و نمی توانسته چه کند و این قید نشان ارتکاز نیست.

و بر فرض مماشاتاً قبول کنیم این روایت مفهوم دارد:

مفهوم این است که در شب هایی که کوتاه نیست «نعم ما صنعت» نیست و تنها در شب های کوتاه «نعم ما صنعت» است. ظهور عرفی این روایت این است که خوف فوت است و گرنه شب کوتاه تابستان با شب بلند زمستان عرفاً فرقی ندارد. لذا تقدیم در لیالی قصار انصراف به فرض خوف فوت دارد.

بعید نیست از این روایت استفاده شود که در شب های تابستان که شب ها کوتاه است تقدیم از قضا افضل است نه این که از نماز شب در آخر شب افضل باشد.

صدوق همین روایت را که نقل کرده است در ادامه گفته است:

«یعنی فی السفر» که این معنا است که در شب های کوتاه تابستان در سفر تقدیم جایز است و تقدیم در حضر حتی در لیالی قصار جایز نیست. و لکن یا ظاهر این تعبیر این است که نظر صدوق است زیرا صدوق تصریح کرده است که تقدیم نماز شب در حضر مشروع نیست و اگر هم ظهور نداشته باشد در این که کلام صدوق است حداقل روایت مجمل است و احتمال دارد کلام صدوق باشد. و دأب صدوق این بوده است که حدیث را کم و زیاد می کرده است و واقعاً همین گونه بوده است و شواهد زیادی هم دارد که حدیث هایی را نقل می کند و متن را عوض می کند و شاید توجیه ایشان این است که آن متن حدیث قابل قبول نیست لذا باید حدیث این گونه باشد.

ص: ۱۲۵۱

اگر کلام امام علیه السلام بود «أعنى» می گفت لذا مؤید این است که کلام امام علیه السلام نیست حال آیا کلام راوی و لیث مرادی است که أصاله الحس جاری می شود یا صدوق «یعنی فی السفر» را گفته است که اجتهاد کرده است این مرد است.

لذا وقتی نقل صدوق مجمل شد، نقل شیخ طوسی در تهذیب و استبصار که این قید «یعنی فی السفر» را ندارد بدون معارض می شود.

مورد سوم (خوف جنابت)

صحیح لیث مرادی: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ لَيْثِ الْمُرَادِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الصَّلَاةِ فِي الصَّيْفِ - فِي اللَّيَالِي الْقِصَارِ صَلَاةَ اللَّيْلِ فِي أَوَّلِ اللَّيْلِ - فَقَالَ نَعَمْ نَعَمْ مَا رَأَيْتَ وَ نَعَمْ مَا صَنَعْتَ يَعْنِي فِي السَّفَرِ -

قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَخَافُ الْجَنَابَةَ - فِي السَّفَرِ أَوْ فِي الْبُرْدِ فَيَعَجِّلُ صَلَاةَ اللَّيْلِ - وَ الْوُتْرَ فِي أَوَّلِ اللَّيْلِ فَقَالَ نَعَمْ. (۱)

قید «یخاف الجنابه» در کلام سائل است و مفهوم ندارد و امام علیه السلام فرمود این فرضی که شما مطرح کردید اشکال ندارد و مفهوم ندارد که غیر از این فرض اشکال دارد.

مورد چهارم (شیخ)

صحیح ابان بن تغلب: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَادَانَ عَنْ صِهْبَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبٍ قَالَ: خَرَجْتُ مَعَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ فِيمَا بَيْنَ مَكَّةَ وَ الْمَدِينَةَ - فَكَانَ يَقُولُ أَمَا أَنْتُمْ فَشَبَابٌ تُؤَخَّرُونَ - وَ أَمَا أَنَا فَشَيْخٌ أُعَجَّلُ - فَكَانَ يُصَلِّيُ صَلَاةَ اللَّيْلِ أَوَّلَ اللَّيْلِ. (۲)

ص: ۱۲۵۲

۱- (۸) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۵۰، أبواب مواقیت، باب ۴۴، ح ۱، ط آل البیت.
۲- (۹) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۵۴، أبواب مواقیت، باب ۴۴، ح ۱۸، ط آل البیت.

مورد این روایت سفر است ولی مفهوم ندارد:

روایت می گوید شما جوانید تأخیر می اندازید و من پیرام عجله می کنم و دلیل نمی شود که اگر جوان اول شب نماز شب بخواند نامشروع است بلکه با این می سازد که شما جوانید و تأخیر می اندازید ولو به خاطر افضلیت، ولی من پیرام و خسته می شوم. و حداقل با توجه به موثقه سماعه (که می گفت ابتدای شب می توان نماز شب خواند ولی آخر شب افضل است) جمع عرفی اقتضا می کند که این روایت بر استحباب حمل شود.

مورد این روایت شیخ در سفر است و این که مشهور گفته اند شیخ ولو در حضر می توان ابتدای شب نماز شب را بخواند از این روایت استفاده نمی شود.

مورد پنجم (دختر جوانی که نسبت به قضا ضعف دارد)

صحيحه معاوية بن وهب: عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنَّ رَجُلًا مِنْ مَوَالِيكَ مِنْ صِلَحَانِهِمْ شَكَا إِلَيَّ مَا يَلْقَى مِنَ النَّوْمِ وَقَالَ إِنِّي أُرِيدُ الْقِيَامَ إِلَى الصَّلَاةِ بِاللَّيْلِ فَيُعَلِّبُنِي النَّوْمَ حَتَّى أُضَيِّحَ وَرُبَّمَا قَضَيْتُ صِلَمَاتِي الشَّهْرَ مُتَّابِعًا وَ الشَّهْرَيْنِ أَصْبِرُ عَلَى ثِقَلِهِ فَقَالَ قَرُّهُ عَيْنٍ لَهُ وَاللَّهِ قَالَ وَ لَمْ يُرَخِّصْ لَهُ فِي الصَّلَاةِ فِي أَوَّلِ اللَّيْلِ وَقَالَ الْقَضَاءُ بِالنَّهَارِ أَفْضَلُ قُلْتُ فَإِنَّ مِنْ نِسَائِنَا أَبْكَارًا الْجَارِيَةَ تُحِبُّ الْخَيْرَ وَ أَهْلَهُ وَ تَحْرِيصُ عَلَى الصَّلَاةِ فَيُعَلِّبُهَا النَّوْمَ حَتَّى رُبَّمَا قَضَتْ وَ رُبَّمَا ضَمَعَتْ عَنْ قَضَائِهِ وَ هِيَ تَقْوَى عَلَيْهِ أَوَّلَ اللَّيْلِ فَرَخَّصَ لَهُنَّ فِي الصَّلَاةِ أَوَّلَ اللَّيْلِ إِذَا ضَعْفَنَ وَ ضَيَّعَنَ الْقَضَاءَ. (١)

ص: ١٢٥٣

مرحوم خوئی در بقیه موارد مثل لیالی قصار و خوف جنابت می فرمودند که وقت توسعه دارد ولی در این مورد فرموده اند که از باب تعجیل است زیرا از عبارت «إِذَا ضَعُفَ وَ ضَيَّعَ الْقَضَاءُ» معلوم می شود که قضا از تقدیم نماز شب افضل است لذا معلوم می شود نماز شب در اول شب ادایی و در وقت نیست و گرنه معنا ندارد که قضا از ادا افضل باشد لذا معلوم می شود نماز شب در ابتدای شب از باب تعجیل است.

به نظر ما اصل فرمایش مرحوم خوئی خوب است و در برخی موارد مثل سفر از باب توسعه وقت است و ظاهر این روایت تعجیل است زیرا می گوید اگر این دختر بچه ها ضعف از قضا دارند ابتدای شب نماز شب را بخوانند.

و لکن آنچه مربوط به بحث ما می شود این است که بگوییم: نهایت، این روایت می فهماند که جواز تقدیم نماز شب در ابتدای شب مختص کسی است که از قضا کردن نماز شب ضعف دارد و حال ندارد بعداً نماز شب را قضا کند و دچار سهل انگاری می شود.

أرجح به نظر ما این است که:

عرفی نیست این قیدها شرط مشروعیت باشد بلکه بیان عرفی برای این است که قضا افضل است و این که بگوید در صورتی نماز شب در ابتدای شب مشروع است که نسبت به قضا کردن حال نداشته باشی، عرفی نیست. البته قبلاً قید زدیم که مشروعیت در صورتی است که خوف دارد نیمه شب برای نماز شب بیدار نشود ولی نسبت به این که حال ندارد در روز قضا را انجام دهد یک بیان عرفی است که اگر حال داری روز قضا را بخوانی قضا کردن مقدم است.

صحيحه أبي بصير: وَ يَأْسِيَنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ عَنْ الْحَسَنِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا خَشِيتَ أَنْ لَا تَقُومَ آخِرَ اللَّيْلِ - أَوْ كَانَتْ بِكَ عَلَيْهِ أَوْ أَصَابَكَ بَرْدٌ - فَصَلِّ صَلَاتَكَ وَ أُوْتِرْ مِنْ أَوَّلِ اللَّيْلِ. (١)

به نحو جمله شرطیه می گوید که اگر خوف داری آخر شب بیدار نشوی یا بیماری داشتی ابتدای شب نماز شب را بخوان.

گفته می شود این روایت مفهوم دارد که اگر این شرایط نبود حق نداری ابتدای شب نماز شب را بخوانی.

جواب از این استدلال این است که:

عرف بین این روایت و موثقه سماعه (که تقدیم نماز شب در ابتدای شب را به صورت مطلق تجویز می کند) جمع می کند و این روایت را بر مراتب استحباب حمل می کند: یعنی نماز شب از ابتدای شب مشروع است ولی در صورتی که این شرایط موجود باشد به این کار ترغیب و تشویق می شوید و اگر این شرایط نبود ما شما را تشویق به این کار نمی کنیم نه این که جایز نیست.

صحيحه حلبی: وَ يَأْسِنَادِهِ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنْ خَشِيتَ أَنْ لَا تَقُومَ فِي آخِرِ اللَّيْلِ - أَوْ كَانَتْ بِكَ عَلَيْهِ أَوْ أَصَابَكَ بَرْدٌ - فَصَلِّ وَ أُوْتِرْ فِي أَوَّلِ اللَّيْلِ فِي السَّفَرِ. (٢)

آخرین روایت، روایت علل است:

وَ يَأْسِيَنَادِهِ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ عَنِ الرَّضَاعِ فِي حَدِيثٍ قَالَ: إِنَّمَا جَازَ لِلْمُسَافِرِ وَ الْمَرِيضِ - أَنْ يُصَيِّمًا صِيَامَهُ اللَّيْلَ فِي أَوَّلِ اللَّيْلِ - لِاشْتِغَالِهِ وَ ضَعْفِهِ وَ لِيُحْرَزَ صَلَاتَهُ - فَيَسْتَرِيحَ الْمَرِيضُ فِي وَقْتِ رَاحَتِهِ - وَ لِيَسْتَعْمَلَ الْمُسَافِرُ بِاشْتِغَالِهِ وَ ارْتِحَالِهِ وَ سَفَرِهِ. (٣)

ص: ۱۲۵۵

۱- (۱۱) وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملي، ج ۴، ص ۲۵۲، أبواب مواقيت، باب ۴۴، ح ۱۲، ط آل البيت.

۲- (۱۲) وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملي، ج ۴، ص ۲۵۰، أبواب مواقيت، باب ۴۴، ح ۲، ط آل البيت.

۳- (۱۳) وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملي، ج ۲، ص ۲۵۰، أبواب مواقيت، باب ۴۴، ح ۳، ط آل البيت.

أما سند روایت:

آقای سیستانی فرموده اند که کتاب علل فضل بن شاذان کتاب تألیف است و نظر خود فضل است و فضل أصلاً امام رضا علیه السلام را درک نکرده است ولی مرحوم خوبی فرمودند که من این گونه نمی گویم ولی سند آن ابن عبدوس و قتیبی دارد و ضعیف است. ولی ما رساله ای نوشتیم و سعی کردیم از هر دو اشکال جواب دهیم لذا بعید نمی دانیم که روایت علل سنداً تام باشد.

أما دلالت روایت:

می گوید جایز شد مسافر و مریض ابتدای شب نماز شب بخوانند تا مریض نماز شب بخواند و استراحت کند و مسافر هم نماز شب بخواند و دنبال کارهای سفر برود.

که مفهوم روایت این است که تقدیم نماز شب در ابتدای شب مطلقاً جایز است و گرنه قید به للمسافر و المریض لغو می شد. «إنما» این معنا را می رساند که جواز تقدیم برای مسافر و مریض به خاطر این حکمت است: «لاشتغاله و ضعفه».

اگر نقل عیون درست باشد که به جای «جاز للمسافر»، «وجب علی المسافر» دارد: «...فَإِنْ قِيلَ فَلِمَ وَجِبَ عَلَى الْمُسَافِرِ وَالْمَرِيضِ أَنْ يُصَلِّيَا صَلَاةَ اللَّيْلِ فِي أَوَّلِ اللَّيْلِ قِيلَ لِاشْتِغَالِهِ وَضَعْفِهِ لِيُحَرِّزَ صَلَاتَهُ فَيَسْتَرِيحَ الْمَرِيضُ فِي وَقْتِ رَاحَتِهِ وَ يَشْتَغَلَ الْمُسَافِرُ بِاشْتِغَالِهِ وَازْتِحَالِهِ وَ سَفَرِهِ...»^(۱)

دیگر بر مفهوم دلالت ندارد و «وجب» یعنی مستحب است برای مریض و مسافر در ابتدای شب نماز شب بخوانند و برای دیگران مستحب نیست و از باب تعجیل مشروع است.

و نقل فقیه و عیون أخبار الرضا «جاز لمسافر و المریض» ثابت نیست و اگر ثابت شود مفهوم فی الجملة دارد: نه به خاطر کلمه «انما» زیرا این کلمه برای بیان و حصر حکمت است (حکمت جواز تقدیم برای مسافر و مریض فقط این است که مسافر به کار هایش پردازد و مریض استراحت کند) بلکه به خاطر این که گفت جاز للمسافر و المریض و اگر برای همه جایز می بود چرا این قید را اضافه کرد. و لکن مفهوم فی الجملة فقط اطلاق را از بین می برد: اکرم العالم العادل نسبت به اکرم العالم تنها می گوید اکرام عالم مطلقاً واجب نیست نه این که وجوب اکرام عالم منحصر به عالم عادل است. در این جا هم برای مسافر و مریض تقدیم مطلقاً جایز است ولی برای غیر این دو عند خوف الفوت فی آخر اللیل تقدیم جایز است.

ص: ۱۲۵۶

لذا لولا الاجماع، قول آقای سیستانی به جواز تقدیم نماز شب در ابتدای شب حتی در حضر، عند خوف فوت صلاه اللیل فی آخر اللیل أقوى است. و لذا این بحث را به پایان می رسانیم.

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

