



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی



عزیز ما صاب  
الربا

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir



سال ۹۶

دروس خارج فقه

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 ۹۶

نویسنده:

آیت الله شیخ محمد تقی شهیدی پور زنجانی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاہت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

## فهرست

۵	فهرست
۷	آرشیو دروس خارج فقه آیت الله شیخ محمد تقی شهیدی پور زنجانی ۹۶
۷	مشخصات کتاب
۷	۹۶/۰۶/۱۹
۱۷	موضوع: وقت نافله شب / اوقات رواتب / کتاب الصلاه ۹۶/۰۶/۲۰
۲۸	موضوع: وقت نماز شب / اوقات رواتب / کتاب الصلاه ۹۶/۰۶/۲۱
۳۹	موضوع: وقت نماز شب / اوقات رواتب / کتاب الصلاه ۹۶/۰۶/۲۲
۵۰	موضوع: تأخیر نماز برای صاحبان عذر / اوقات رواتب / کتاب الصلاه ۹۶/۰۶/۲۵
۵۹	موضوع: وجوب تأخیر نماز برای صاحبان عذر / اوقات رواتب / کتاب الصلاه ۹۶/۰۶/۲۶
۷۰	موضوع: عمل جاهل مقصر/ نذر تطوع در وقت فريضة / اوقات رواتب / کتاب الصلاه ۹۶/۰۶/۲۷
۸۱	موضوع: کراهت نافله مبتدئه در اوقات پنج گانه / اوقات رواتب / کتاب الصلاه ۹۶/۰۷/۱۵
۹۳	موضوع: بررسی کراهت نوافل مبتدئه/ احکام رواتب / کتاب الصلاه ۹۶/۰۷/۱۶
۱۰۵	موضوع: بررسی کراهت نافله مبتدئه در اوقات پنج گانه / اوقات رواتب / کتاب الصلاه ۹۶/۰۷/۱۷
۱۱۶	موضوع: کراهت نافله مبتدئه در اوقات پنج گانه / اوقات رواتب / کتاب الصلاه ۹۶/۰۷/۱۸
۱۳۰	موضوع: حکم ظنّ به دخول وقت / احکام اوقات / کتاب الصلاه ۹۶/۰۷/۲۲
۱۴۰	موضوع: طرق اثبات دخول وقت / احکام اوقات / کتاب الصلاه ۹۶/۰۷/۲۳
۱۵۰	موضوع: طرق اثبات دخول وقت / احکام اوقات / کتاب الصلاه ۹۶/۰۷/۲۵
۱۶۱	موضوع: طرق اثبات دخول وقت / احکام اوقات / کتاب الصلاه ۹۶/۰۷/۲۹
۱۷۱	موضوع: طرق اثبات دخول وقت / احکام اوقات / کتاب الصلاه ۹۶/۰۷/۳۰
۱۸۱	موضوع: طرق اثبات دخول وقت / اذان مؤذن / احکام اوقات / کتاب الصلاه ۹۶/۰۸/۰۱
۱۹۲	موضوع: مسأله سوم و چهارم عروه / احکام اوقات / کتاب الصلاه ۹۶/۰۸/۰۶
۲۰۴	موضوع: اعتبار ظنّ به دخول وقت در فرض تعسر علم در أول وقت / احکام اوقات / کتاب الصلاه ۹۶/۰۸/۰۷
۲۱۵	موضوع: اعتبار ظنّ به دخول وقت در فرض تعسر علم در أول وقت / احکام اوقات / کتاب الصلاه ۹۶/۰۸/۰۸
۲۲۴	موضوع: مسأله ۶ و ۷ و ۸ عروه / احکام اوقات / کتاب الصلاه ۹۶/۰۸/۰۹

موضوع: مسأله دهم و یازدهم / احکام اوقات / کتاب الصلاه ۹۶/۰۹/۰۴ - ۲۳۵

موضوع: مسأله یازدهم / موارد جواز عدول در نمازها / احکام اوقات / کتاب الصلاه ۹۶/۰۹/۰۵ - ۲۴۲

درباره مرکز: ۲۵۳

سرشناسه: شهیدی پور زنجانی، محمد تقی

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

۹۶/۰۶/۱۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: وقت / اوقات / کتاب الصلاه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در اوقات نمازها بود که ابتدا اوقات فرائض یومیه بحث شد و بعد استاد وارد بحث اوقات نوافل شدند و مسائل عروه مربوط به وقت نافله ظهر و عصر و وقت نافله مغرب و عشاء و وقت نافله صبح را بررسی کردند. در ادامه استاد وارد بحث وقت نافله شب شدند و حدود چهار جلسه در رابطه با ابتدای وقت نماز شب و أدله مشروعیت نماز شب از ابتدای شب بحث کردند.

[تذکر مقرر؛ سعی بر آوردن روایت به صورت کامل است و مقداری که استاد در کلاس درس می خوانند زیرا آن خط کشیده می شود و اگر روایتی بدون خط بود یعنی استاد تمام روایت را خوانده اند.]

قبل از این که بحث احکام اوقات را شروع کنیم، چند فرع نسبتاً مهم باقیمانده از اوقات نوافل را، بحث می کنیم؛

اوقات رواتب

وقت نافله شب

فرع اول (وقت فضیلت نماز شب)

نظر صاحب عروه

راجع به وقت فضیلت نماز شب، صاحب عروه در مسأله ۸ فرموده است:

مسأله 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

به نظر ایشان از نیمه شب وقت مشروعیت نماز شب شروع می شود. و از قسمت سوم شب و یک سوم آخر شب، مرتبه فضیلت نماز شب شروع می شود و افضل از این وقت، این است که نماز شب قریب به طلوع فجر خوانده شود.

أدله

استدلال ایشان به مثل صحیحه مرازم است؛

ص: ۱

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ هَارُونَ عَنْ مُرَازِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قُلْتُ لَهُ مَتَى أُصَلِّي صَلَاةَ اللَّيْلِ - فَقَالَ صِيَلَهَا آخِرَ اللَّيْلِ - قَالَ فَقُلْتُ فَإِنِّي لَمَّا أَسْتَتِبُهُ - فَقَالَ تَسْتَتِبُهُ مَرَّةً فَتَصِيَلُهَا وَ تَنَامُ فَتَقْضِيهَا - فَإِذَا اهْتَمَمْتَ بِقَضَائِهَا بِالنَّهَارِ اسْتَتَبْتَهَا. (۱)

و نیز در موثقه زراره آمده است؛

وَ عَنْهُ عَنْ صَيْفَوَانَ عَنْ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ مَا جَرَتْ بِهِ السُّنَّةُ فِي الصَّلَاةِ - فَقَالَ ثَمَانُ رَكَعَاتِ الزَّوَالِ وَ رَكَعَاتِ بَعْدَ الظُّهْرِ - وَ رَكَعَاتِ قَبْلَ العُضَيْرِ 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 فَرَأَيْتَ إِنْ قَوِيَ فَرَادَ - قَالَ فَجَلَسَ وَ كَانَ مُتَكِنًا فَقَالَ إِنْ قَوِيَ فَصَلَّهَا - كَمَا كَانَتْ تُصَلَّى وَ كَمَا لَيْسَتْ فِي سَاعِهِ مِنَ النَّهَارِ - فَلَيْسَتْ فِي سَاعِهِ مِنَ اللَّيْلِ - إِنْ اللّٰهُ يَقُولُ وَ مِنْ آتَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ (۲)

در صحیحه اسماعیل بن سعد اشعری چنین آمده است؛ وَ عَنْهُ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ سَعْدِ الأشْعَرِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الحَسَنِ الرِّضَاعَ عَنْ سَاعَاتِ الوُتْرِ - قَالَ أَحَبُّهَا إِلَيَّ الفَجْرُ الأوَّلُ - وَ سَأَلْتُهُ عَنْ أَفْضَلِ سَاعَاتِ اللَّيْلِ قَالَ الثُّلُثُ البَاقِي الحَدِيثِ. (۳)

و در روایتی دیگر فرموده است: ثلاث عشر ركعة في السحر؛ (نافله فجر را داخل در نماز شب کرده اند لذا سیزده ركعت شده است.)

ص: ۲



- ١- (١) وسائل الشيعة، الشيخ الحر العاملي، ج ٤، ص ٢٥٦، أبواب مواقيت، باب ٤٥، ح ٦، ط آل البيت.
- ٢- (٢) وسائل الشيعة، الشيخ الحر العاملي، ج ٤، ص ٦٠، أبواب اعداد فرائض، باب ١٤، ح ٣، ط آل البيت.
- ٣- (٣) وسائل الشيعة، الشيخ الحر العاملي، ج ٤، ص ٢٧٢، أبواب مواقيت، باب ٥٤، ح ٤، ط آل البيت.

صاحب عروه سحر را ثلث آخر شب دانسته است و این وقت فضیلت نماز شب است و صحیحه مرازم می گوید افضل این است که در آخر شب، نماز شب بخواند.

مناقشه

اشکالی که به صاحب عروه می شود این است که؛

این مطلب، خلاف صحیحه حلبی است که نقل می کند؛ پیامبر صلی الله علیه و آله وقتی نیمه شب می شد بلند می شد و وضو می گرفت و چهار رکعت نماز شب را می خواند [و حتی در برخی نقل ها دارد که وقتی یک سوم شب می گذشت (یعنی در ابتدای دو سوم شب) چهار رکعت اول را می خواند] و بعد کمی استراحت می کردند و دوباره بلند می شدند و چهار رکعت دوم را می خواندند.

صحیحه حلبی؛ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى إِذَا صَلَّى الْعِشَاءَ الْمَآخِرَةَ - أَمَرَ بِوُضُوئِهِ وَ سَوَاكِهِ - فَوَضِعَ عِنْدَ رَأْسِهِ مُحْضَرًا فَيَرُقُدُ مَا شَاءَ اللَّهُ - ثُمَّ يَقُومُ فَيَسْتَاكُ وَيَتَوَضَّأُ وَيُصَلِّي أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ - ثُمَّ يَرُقُدُ ثُمَّ يَقُومُ فَيَسْتَاكُ - وَيَتَوَضَّأُ وَيُصَلِّي أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ - ثُمَّ يَرُقُدُ حَتَّى إِذَا كَانَ فِي وَجْهِ الصُّبْحِ - قَامَ فَأَوْتَرَ ثُمَّ صَلَّى الرَّكَعَتَيْنِ - ثُمَّ قَالَ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ - قُلْتُ مَتَى كَانَ يَقُومُ قَالَ بَعْدَ ثُلُثِ اللَّيْلِ. (١) (وضوء: یعنی آب وضو)

یعنی حضرت نزدیکی طلوع فجر نماز شفع و وتر را می خواندند و بعد نافله فجر را می خواندند.

ص: ۳

---

۱- (۴) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۷۰، أبواب مواقیت، باب ۵۳، ح ۲، ط آل البیت.

اگر امام علیه السلام نمی فرمود: «و لکم فی رسول اللہ أسوه حسنه» ممکن بود گفته شود این شیوه از مختصات پیامبر است ولی با این جمله عمومیت برای همه فهمیده می شود و با این فتوای صاحب عروه که «أفضل این است که نماز شب در آخر شب اتیان شود» تناسب ندارد زیرا این روایت می گوید شما راه پیامبر را دنبال کنید.

جواب از مناقشه

جواب اشکال، این است که؛

مقتضای جمع عرفی این است که بین تفریق نماز شب و ادای نماز شب با هم فرق گذاشته شود؛ اگر شخصی همه نماز شب را با هم می خواند و بین رکعات آن جمع می کند افضل این است که آخر شب بخواند ولی اگر متفرقاً می خواند کاری که پیامبر می کرد افضل است. و در صحیحہ حلبی می گوید پیامبر تفریق می کرد و نماز شفع و وتر به آخر شب می افتاد.

مؤید این جمع، موثقه ابن بکیر است؛ وَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَيْفَوَانَ عَنْ ابْنِ بُكَيْرٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع مَا كَانَ يُحْمَدُ الرَّجُلُ أَنْ يَقُومَ مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ - فَيُصَلِّيَ صَلَاتَهُ ضَرْبَةً وَاحِدَةً ثُمَّ يَنَامُ وَ يَذْهَبَ. (۱)

ستوده نیست که آخر شب بیاید و نماز شب در آخر شب یکجا و ضربه واحده خوانده شود. یعنی افضل تفریق است و تفریق همان کاری است که پیامبر می کرد.

وجه عدم دلالت هم این است که شاید «ما كان يجهد الرجل» باشد که در برخی نقل ها آمده است؛ یعنی کار سختی نیست که این کار را انجام دهد و نمی گوئیم این کار را انجام دهید. ولی عدم دلالت این روایت مهم نیست و ما مقتضای جمع بین صحیحہ حلبی و روایات دیگر را این مطلب می دانیم و این موثقه را به عنوان مؤید ذکر کردیم.

ص: ۴

---

۱- (۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۷۱، أبواب مواقیت، باب ۵۳، ح ۵، ط آل البیت.

فرع دوم (طلوع فجر أثناء نماز شب)

دو مطلب از صاحب عروه

صاحب عروه فرموده است (این فرمایش ظاهر مشهور نیز هست)؛

مطلب اول: اگر کسی چهار رکعت از نماز شب را بخواند و اذان صبح شود، بقیه نماز شب را مخففاً بخواند.

مطلب دوم: و اگر نماز شب را یا چهار رکعت قبل از اذان صبح خوانده نشد، نماز شب قضا می شود.

هر دو مطلب اشکال دارد؛

مناقشه در مطلب اول

مناقشه اول: ضعف سند أدله

أما مستند مطلب اول روایت ضعیفه ای است که هم در فقه الرضا آمده است و هم روایت ابی جعفر الأحول است که هر دو ضعیف اند؛

روایت فقه الرضا؛... فإن قمت من الليل و لم يكن عليك وقت بقدر ما تصلى صلاة الليل على ما تريد فصلها و أدرجها إدراجاً و إن خشيت مطلع الفجر فصل ركعتين و أوتر في الثالثة فإن طلع الفجر فصل ركعتي الفجر و قد مضى الوتر بما فيه و إن كنت صليت الوتر و ركعتي الفجر و لم يكن طلع الفجر فأضف إليها ست ركعات و أعد ركعتي الفجر و قد مضى الوتر بما فيه و إن كنت صليت من صلاة الليل أربع ركعات قبل طلوع الفجر فأتَم الصلاة طلع الفجر أم لم يطلع و إن كان عليك قضاء صلاة الليل فقامت و عليك من الوقت بقدر ما تصلى الفاتحة من صلاة الليل و صلاة ليلتك فابدأ بالفاتحة... (۱)

روایت ابی جعفر الأحول: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي الْفَضْلِ النَّحْوِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرِ الْأَحْوَلِ مُحَمَّدِ بْنِ النُّعْمَانِ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا كُنْتَ أَنْتَ صَلَّيْتَ أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ مِنْ صَلَاةِ اللَّيْلِ - قَبْلَ طُلُوعِ الْفَجْرِ فَأَنْتَ الصَّلَاةَ طَلَعَ أَمْ لَمْ يَطْلَعْ. (۲)

ص: ۵

۱- (۶) الفقه - فقه الرضا، ص: ۱۳۹ .

۲- (۷) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۶۰، أبواب مواقیت، باب ۴۷، ح ۱، ط آل البیت.

فقه الرضا معلوم نیست کتاب حدیث باشد بلکه کتابی است که در فقه تألیف شده است و برخی مثل آقای سیستانی معتقد اند که این کتاب، همان کتاب شلمغانی است و برخی معتقد اند که کتاب پدر صدوق است.

و در سند روایت ابی جعفر الأحول نیز «أبو الفضل النحوی» است که توثیق ندارد.

اگر سند خوب باشد یا از باب تسامح در أدله سنن تصحیح شود، دلالت آن مشکل ندارد؛

زیرا این شبهه که: «أتمّ الصلاه ظهور ندارد در این که أداء است و محتمل است که قضایی باشد که نهی ندارد بر خلاف آن که نماز شب بعد از دخول وقت صبح خوانده شود که نهی دارد و مصداق لا تطوع لمن علیه الفریضه است.»

خلاف ظاهر است: و ظاهر این است؛ «فأتمّ الصلاه كما بدأت» یعنی به همان نحوی که نماز می خواندی و شروع کردی، که أداء بود، تمام کن.

علاوه بر این که، این شبهه ثمره عملی هم ندارد زیرا؛ قضا و أداء عنوان قصدی نیستند و بالآخره أمر به اتمام وجود دارد هر چند استظهار ما این است که أمر، ادایی است.

مشکل تنها در سند روایت است و عمل مشهور جبر سند نمی کند خصوصاً این که در مستحبات است و شاید عمل مشهور از باب تسامح در أدله سنن باشد.

مناقشه دوم: عدم دلیل بر مخففتاً خواندن

اشکال دوم به صاحب عروه این است که؛

ظاهر عبارت ایشان این است که مشروعیت به این است که مخففتاً بخواند؛ به این که سوره را نخواند یا قنوت را مختصر بخواند یا اصلاً نگیرد، و این مطلب صحیح نیست زیرا در روایت نیامده است و این مطلب دلیل ندارد.

بر فرض سند روایت ابی جعفر الأحول تمام باشد کما این که مشهور تمام دانسته اند؛ مرحوم خویی فرموده است باز اشکال دیگری وجود دارد و آن وجود معارض است؛

روایت یعقوب بزّاز: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ يَعْقُوبَ الْبَزَّازِ قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَقُومُ قَبْلَ الْفَجْرِ بِقَلِيلٍ - فَأَصِلِي أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ - ثُمَّ أَتَخَوَّفُ أَنْ يَنْفَجِرَ الْفَجْرُ - أَبْدَأُ بِالْوَتْرِ أَوْ أُتِمُّ الرِّكَعَاتِ - فَقَالَ لَا بَلْ أُوتِرُ وَ آخِرَ الرِّكَعَاتِ - حَتَّى تَقْضِيَهَا فِي صَدْرِ النَّهَارِ. (۱)

راوی می گوید چهار رکعت نماز شب خوانده ام و می ترسم اذان صبح شود آیا نماز شب را ادامه دهم یا نماز شفع و وتر را قبل از اذان صبح بخوانم؟ حضرت می فرماید ادامه ندهید و نماز شفع و وتر را بخوان و بقیه را در صدر نهار بخوان.

و این روایت با روایت ابی جعفر الأحول که می گفت؛ «فَأَتِمَّ الصَّلَاةَ طَلَعَ أَمْ لَمْ يَطْلُعْ» معارض است.

البته آقای خویی فرموده اند که سند این روایت هم ضعیف است زیرا در سند آن محمد بن سنان است ولی اگر اشکال سندی بخواهیم بگیریم سند روایت ابی جعفر الأحول هم اشکال دارد و اگر بحث تسامح در أدله سنن است و اشکال سندی نمی گیریم دو روایت با هم معارض اند.

جواب از مناقشه سوم

این اشکال آقای خویی ناتمام است زیرا؛

مورد این روایت فرق می کند و روایت یعقوب بزّاز نمی گوید که چهار رکعت نماز شب خواندم بعد صبح طلوع کرد بلکه می گوید خوف دارم اذان صبح شود یعنی هنوز اذان صبح نشده است و می ترسم اگر چهار رکعت دیگر را بخوانم و بعد بخواهم نماز شفع و وتر را بخوانم، نماز شفع و وتر به بعد از اذان صبح بیفتد. نماز شفع و وتر را قبل از اذان صبح بخوانم یا نماز شب را ادامه دهم و نماز شفع و وتر را بعد از اذان صبح بخوانم. امام علیه السلام در این فرض، فرمود نماز شفع و وتر قبل از طلوع فجر مقدم است بر این که نماز شب را ادامه دهی.

ص: ۷

و این با روایت ابی جعفر الأحول فرق می کند که ظاهر آن این است که بعد از خواندن چهار رکعت فجر طلوع کرده است «طلع الفجر» و دیگر فرصتی برای خواندن نماز شب وجود ندارد.

لذا این روایات با هم تعارضی ندارند. لاًقل مورد روایت یعقوب بزّاز اخصّ است و در جایی است که هنوز طلوع فجر نشده است و می توانم نماز شفع و وتر را قبل از طلوع فجر بخوانم. ولی فرض روایت ابی جعفر الأحول این نیست که می شود نماز شفع و وتر را قبل از طلوع فجر خواند؛ بلکه یا ظاهر است در این که بعد از چهار رکعت نماز شب طلوع فجر شده است و یا لاًقل مطلق است و قابل جمع عرفی است.

#### مناقشه در مطلب دوم

أما راجع به مطلب دوم که صاحب عروه فرمود: اگر چهار رکعت نماز شب را نخوانده است نماز شب را رها کند و نافله صبح و فریضه صبح را بخواند و بعد نماز شب را قضا کند و أفضل این است که عند ارتفاع النهار قضا کند. و عبارت مطلق است و شامل صورتی که هنگام اذان صبح از خواب بیدار شد نیز می شود.

این مطلب هم اشکال دارد زیرا در برخی روایات صریحاً آمده است که اگر نماز شب نخواندی و هنگام اذان صبح از خواب بیدار شدی ابتدا نماز شب بخوان و بعد نماز صبح را بخوان؛

صحیحہ سلیمان بن خالد؛ عَنْهُ عَنِ الْبُرْقِيِّ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع رَبِّمَا قُمْتُ وَ قَدْ طَلَعَ الْفَجْرُ فَأَصَيْلِي صِيْلَاءَ اللَّيْلِ وَ الْوُتْرَ وَ الرَّكْعَتَيْنِ قَبِيلَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَصَيْلِي الْفَجْرَ فَقَالَ قُلْتُ أَفْعَلُ أَنَا ذَا قَالَ نَعَمْ وَ لَا يَكُونُ مِنْكَ عَادَةً (۱). (وتر وقتی مطلق می آید یعنی سه رکعت که شامل شفع و وتر می شود)

ص: ۸

شاید وجه این که صاحب عروه به مفاد این صحیحه فتوا نداده این باشد که؛ این مطلب که امام علیه السلام برای نماز شب خواب بماند را خلاف اصول مذهب دانسته است.

### اشکال

ولی به نظر ما خیلی واضح نیست که منافی با اصول مذهب باشد. شرایط بیماری و خستگی مفرط وجود دارد و ائمه برای مردم اسوه هستند. تا مردم هم اگر یکبار از نماز شب خواب ماندند فکر نکنند عذاب نازل شده است بلکه این، امری است که ممکن است برای اولیاء الله و بزرگان اتفاق بیفتد. اتفاقاً در روایت داریم که پیامبر و اصحاب در جنگ، برای نماز بیدار نشدند «أنا أنیمک و أنا أوقظک» در روایت دارد که تا مردم هم یاد بگیرند چه کنند یعنی پیامبر برای مردم الگو بودند.

### جواب دوم از مناقشه

اشکال دومی که در نظر صاحب عروه بوده است این است که؛

شاید این روایت را با برخی روایات معارض دیده است زیرا در برخی روایات صریحاً گفته اند که نماز صبح را بخوان؛

صحیحه اسماعیل بن جابر؛ وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَوْتَرُ بَعْدَ مَا يَطْلُعُ الْفَجْرُ قَالَ لَا. (۱)

نماز شفع و وتر را بعد از طلوع فجر بخوانم. حضرت فرمود: خیر.

در صحیحه سعد بن سعد چنین دارد که؛ وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْبُرْقِيِّ عَنْ سَعْدِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرَّضَاعِ قَالَ: سَأَلْتُهُ - عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ فِي بَيْتِهِ وَ هُوَ يُصَلِّي - وَ هُوَ يَرَى أَنَّ عَلَيْهِ لَيْلًا ثُمَّ يَدْخُلُ عَلَيْهِ الْآخِرُ مِنَ النَّبَابِ - فَقَالَ قَدْ أَصْبَحْتَ هَلْ يُصَلِّي الْوَتْرَ أَمْ لَا أَوْ يُعِيدُ شَيْئاً مِنْ صَلَاتِهِ قَالَ يُعِيدُ إِنْ صَلَّاهَا مُصْبِحاً. (۲)

ص: ۹

۱- (۱۰) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۵۹، أبواب مواقیت، باب ۴۶، ح ۶، ط آل البیت.

۲- (۱۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۵۹، أبواب مواقیت، باب ۴۶، ح ۷، ط آل البیت.



فکر می کند شب ادامه دارد و شخصی به او می گوید «قد أصبحت» یعنی صبح به خیر. اذان صبح شده بود. حضرت می فرماید اگر نماز شب را بعد از اذان صبح خوانده است همان نماز شب را که فکر می کرد قبل از اذان می خواند بعد فهمید بعد از اذان خوانده است باید اعاده کند.

گفته می شود که: صحیحہ سلیمان بن خالد که می گفت اشکالی ندارد بعد از اذان صبح نماز شب خوانده شود طرف معارضه با این دو روایت است.

مرحوم خوئی در اینجا فرموده است که قبول دارم این دو روایت با هم تعارض می کنند. ولی در مقام سه خطاب داریم و انقلاب نسبت رخ می دهد و نتیجه انقلاب نسبت این می شود که اگر شخص تا اذان صبح خواب بماند می تواند هنگام اذان صبح نماز شب را بخواند. ولی اگر خواب نبود و سهل انگاری کرد تا اذان صبح شد در این صورت نمی تواند نماز شب را بعد از اذان صبح بخواند. یعنی تنها مجوز خواندن نماز شب بعد از نماز شب خواب ماندن است.

**موضوع: وقت نافله شب / اوقات رواتب / کتاب الصلاة ۲۰/۰۶/۹۶**

Your browser does not support the audio tag

اوقات رواتب

وقت نماز شب

ادامه مطلب دوم صاحب عروه (خواندن نماز شب بعد از طلوع فجر)

بحث در این بود که کسی بعد از طلوع فجر می خواهد ابتدا نماز شب ولو قضاء بخواند و بعد نماز صبح بخواند. مشهور گفته اند؛ این مکروه است و روایات می گوید ابتدا نماز صبح را بخوان و بعد نماز شب را قضا کن. و صاحب عروه نیز همین را انتخاب کرد.

ص: ۱۰

مناقشه (وجود روایات مخالف)

اشکال شد که در برخی روایات مثل صحیحہ سلیمان بن خالد، چنین آمده است که «اگر نماز شب نخواندی و هنگام اذان صبح از خواب بیدار شدی ابتدا نماز شب بخوان و بعد نماز صبح را بخوان»، [صحیحہ سلیمان بن خالد؛ عَنْهُ عَنِ الْبَرْقِيِّ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع رَبَّمَا قُمْتُ وَ قَدْ طَلَعَ الْفَجْرُ فَأَصَلِّي صِيْلَاءَ اللَّيْلِ وَ الْوَتْرَ وَ الرَّكْعَتَيْنِ قَبْلَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَصَلِّي الْفَجْرَ قَالَ قُلْتُ أَفَعَلُ أَنَا ذَا قَالَ نَعَمْ وَ لَا يَكُونُ مِنْكَ عَادَةٌ (۱)]

جواب از مناقشه (معارضه روایات مخالف با روایاتی دیگر)

و گفته شد که شاید صاحب عروه این روایت را با روایاتی (مثل صحیحہ اسماعیل بن جابر و صحیحہ سعد بن سعد) که می گوید بعد از طلوع فجر نماز صبح را بخوان، معارض دیده است.

اشکال در جواب (انقلاب نسبت بین سه طائفه و عدم معارضه)

ولی مرحوم خوئی معارضه را قبول نکرده اند و فرموده اند: سه طائفه از روایات داریم که بین آن ها انقلاب نسبت پیدا می شود؛

طائفه اولی

روایاتی است که می گوید نماز شب بعد از نماز صبح اتیان شود.

۱- صحیحہ اسماعیل بن جابر؛ وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ حَمَادٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ أَوْ تَرُبَعًا مَّا يَطَّلَعُ الْفَجْرُ قَالَ لَا. (۲)

۲- صحیحہ سعد بن سعد؛ وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْبُرْقِيِّ عَنْ سَعْدِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرُّضَاعِ قَالَ: سَأَلْتُهُ - عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ فِي بَيْتِهِ وَ هُوَ يُصَلِّي - وَ هُوَ يَرَى أَنَّ عَلَيْهِ لَيْلًا ثُمَّ يَدْخُلُ عَلَيْهِ الْآخِرُ مِنَ الْبَابِ - فَقَالَ قَدْ أَصْبَحْتَ هَلْ يُصَلِّي الْوَتْرَ أَمْ لَا أَوْ يُعِيدُ شَيْئًا مِنْ صَلَاتِهِ قَالَ يُعِيدُ إِنْ صَلَّاهَا مُصْبِحًا. (۳)

ص: ۱۱

۱- (۱) تهذیب الأحكام، ج ۲، ص: ۳۳۹.

۲- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۵۹، أبواب مواقیت، باب ۴۶، ح ۶، ط آل البیت.

۳- (۳) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۵۹، أبواب مواقیت، باب ۴۶، ح ۷، ط آل البیت.

این دو روایت صحیحه، از طائفه اولی اند که از انجام نماز شب قبل از انجام نماز صبح نهی می کنند.

طائفه ثانیه

روایاتی که اتیان به نماز شب را بعد از طلوع فجر و قبل از اتیان به نماز صبح تجویز می کنند.

۱- صحیحہ عمر بن یزید؛ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْسِدُنَادِهِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ عَمْرِو بْنِ عَثْمَانَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ جَمِيعاً عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اَلْفَرِّحِ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اَللّٰهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ صِلَاةِ اللَّيْلِ وَالْوَتْرِ بَعْدَ طُلُوعِ الْفَجْرِ - فَقَالَ صَلَّاهَا بَعْدَ الْفَجْرِ - حَتَّى يَكُونَ فِي وَقْتِ تَصَلَّى اَلْغَدَاةِ فِي آخِرِ وَقْتِهَا - وَلَا تَعْمَدُ ذَلِكَ فِي كُلِّ لَيْلَةٍ - وَقَالَ أَوْتِرَ أَيْضاً بَعْدَ فَرَاغِكَ مِنْهَا. (۱)

نماز شب را بعد از طلوع فجر بخوان تا حدی که نماز صبحت فوت نشود. ولی این کار را هر شب تکرار نکن.

۲- صحیحہ اسماعیل بن سعد اشعری؛ وَ يَأْسِدُنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ سَعْدِ الْأَشْعَرِيِّ فِي حَدِيثٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرَّضَاعَ عَنِ الْوَتْرِ بَعْدَ الصُّبْحِ - قَالَ نَعَمْ قَدْ كَانَ أَبِي رُبَّمَا أَوْتَرَ بَعْدَ مَا انْفَجَرَ الصُّبْحُ. (۲)

۳- صحیحہ جمیل بن دراج؛ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْسِدُنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَرَ الزِّيَّاتِ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الْأَوَّلَ ع عَنْ قَضَاءِ صِلَاةِ اللَّيْلِ - بَعْدَ الْفَجْرِ إِلَى طُلُوعِ الشَّمْسِ - فَقَالَ نَعَمْ وَ بَعْدَ الْعَصْرِ إِلَى اللَّيْلِ - فَهُوَ مِنْ سِرِّ آلِ مُحَمَّدٍ الْمَخْزُونِ. (۳)

ص: ۱۲

- 
- ۱- (۴) وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملي، ج ۴، ص ۲۶۱، أبواب مواقيت، باب ۴۸، ح ۱، ط آل البيت.
  - ۲- (۵) وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملي، ج ۴، ص ۲۶۱، أبواب مواقيت، باب ۴۸، ح ۲، ط آل البيت.
  - ۳- (۶) وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملي، ج ۴، ص ۲۷۳، أبواب مواقيت، باب ۵۳، ح ۱، ط آل البيت.

نکته: مناسب بود مرحوم خوئی روایت سوم را ذکر نمی کرد زیرا در روایت ندارد که نماز شب را قبل از نماز صبح بخواند. و جهت سؤال این بوده است که عامه بعد از نماز صبح تا طلوع آفتاب، نماز خواندن را ممنوع می دانند و می گویند: «ان الشمس اذا طلعت تطلع بقرنی الشیطان» و نیز بعد از نماز عصر تا غروب آفتاب نماز خواندن را ممنوع می دانند و می گویند؛ «و اذا غربت تغرب بقرنی الشیطان» و این را به عنوان روایت از پیامبر بیان می کردند.

این صحیحه جمیله بن درّاج شاید می گوید که اگر نماز صبح را خواندی و می خواهی نماز شب را قضا کنی، لازم نیست منتظر بمانی تا طلوع شمس شود و در روایت ندارد قبل از اذان صبح بخوان.

شاهد این مطلب این است که می گوید: بعد از نماز عصر نیز تا شب می توانی نماز شب را قضا کنی. «و بَعْدَ الْعَصْرِ إِلَى اللَّيْلِ فَهُوَ مِنْ سِرِّ آلِ مُحَمَّدٍ الْمُخْرُوجِ» یعنی فتوای عامه درست نیست. مورد سؤال نماز شب بوده است «سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الْأَوَّلَ عَ عَنْ قَضَاءِ صَلَاةِ اللَّيْلِ - بَعْدَ الْفَجْرِ إِلَى طُلُوعِ الشَّمْسِ» و امام راجع به آن سخن گفته اند.

ولی دو صحیحه اول به عنوان طائفه ثانیه خوب است.

پس تا به حال دو طائفه ذکر کرد؛ طائفه اولی روایاتی است که از انجام نماز شب بعد از اذان صبح و قبل از خواندن نماز صبح منع کرد و طائفه ثانیه تجویز کرد. نسبت بین این دو طائفه، تباین است و مرحوم خوئی فرموده است طائفه ثالثه موجب انقلاب نسبت می شود؛

۱- صحیحہ سلیمان بن خالد؛ عَنْهُ عَنِ الْبُرْقِيِّ عَنْ صَيْفُوَانَ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ سَيْلِمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع رَبِّمَا قُمْتُ وَقَدْ طَلَعَ الْفَجْرُ فَأَصَلَّيْتُ صِلَاةَ اللَّيْلِ وَالْوَتْرَ وَالرَّكْعَتَيْنِ قَبْلَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَصَلَّيْتُ الْفَجْرَ قَالَ قُلْتُ أَفَعَلَ أَنَا ذَا قَالَ نَعَمْ وَلَا يَكُونُ مِنْكَ عَادَةٌ (۱).

مورد، موردی است که امام علیه السلام فرمود من بعد از اذان صبح از خواب بیدار می شوم و ابتدا نماز شب و وتر و نافله فجر را می خوانم و بعد نماز فجر را می خوانم

۲- صحیحہ عمر بن یزید نیز مشابه این است؛ وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْبُرْقِيِّ عَنِ الْمَرْزُبَانِ بْنِ عِمْرَانَ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَقَوْمٌ وَقَدْ طَلَعَ الْفَجْرُ- فَإِنِ أَنَا بَدَأْتُ بِالْفَجْرِ صَلَّيْتُهَا فِي أَوَّلِ وَقْتِهَا- وَإِنِ بَدَأْتُ بِصَلَاةِ اللَّيْلِ وَالْوَتْرِ- صَلَّيْتُ الْفَجْرَ فِي وَقْتِ هَوْلَاءِ- فَقَالَ ابْدَأْ بِصَلَاةِ اللَّيْلِ وَالْوَتْرِ وَلَا تَجْعَلْ ذَلِكَ عَادَةً (۲).

موقعی بیدار می شوم که اذان صبح شده است: اگر ابتدا نماز صبح را بخوانم نماز صبح در اول وقت می شود ولی اگر نماز شب را بخوانم، نماز صبح در وقتی که آقایان عامه با تأخیر نماز می خوانند، خوانده می شود. که حضرت می فرماید نماز شب را بخوان و بعد نماز صبح را بخوان ولی این کار را عادت خود قرار ندهی و سعی کن نماز شب را در وقت خود بخوانی.

ص: ۱۴

۱- (۷) تهذیب الأحکام، ج ۲، ص: ۳۳۹.

۲- (۸) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۶۲، أبواب مواقیت، باب ۴۸، ح ۵، ط آل البیت.

مرحوم خوئی می فرماید؛ این طائفه ثالثه در خصوص کسی که خواب بماند و بعد از اذان صبح بیدار شود امر به تقدیم نماز شب کرد. این طائفه از طائفه اول که از نماز شب قبل از نماز صبح نهی می کرد اخص مطلق است. و جمع عرفی اقتضا می کند که مطلق را بر مقید حمل کنیم و می گوئیم طائفه اول که منع می کرد برای کسی است که قبل از اذان صبح بیدار بوده است ولی اگر خواب بوده است امر به تقدیم نماز شب بر نماز صبح دارد و نهی ندارد.

مرحوم خوئی می فرماید ما انقلاب نسبت را قبول داریم و در اصول نیز بیان کرده ایم؛

اگر سه خطاب بیاید؛ «اکرم العالم، لاتکرم العالم، اکرم العالم العادل»؛ دو خطاب اول متباین اند ولی خطاب سوم اخص مطلق از خطاب دوم است و آن را تخصیص می زند و نتیجه این می شود که؛ لا-تکرم العالم الفاسق و حال این خطاب دوم بعد از حمل بر خصوص عالم فاسق، نسبت به خطاب اول از تباین انقلاب پیدا کرده و اخص مطلق می شود. لذا خطاب اول را تقیید زده و موجب حمل آن بر خصوص عالم عادل می شود.

در اینجا هم به همین شکل است و طائفه ثالثه در خصوص کسی که قبل از اذان صبح خواب مانده، خواندن نماز شب قبل از نماز صبح را تجویز بلکه امر و ترغیب کرده است. لذا مانعه را حمل بر کسی می کنیم که قبل از اذان صبح بیدار بوده است و طائفه مجوّزه را بر کسی که قبل از نماز صبح خواب مانده است حمل می کنیم.

این فرمایش مرحوم خوئی که مبتنی بر انقلاب نسبت است: ابتدا اشکالی که خود ایشان مطرح کرده است و بعد جواب داده است را بیان می کنیم و بعد اشکالات دیگر را بیان می کنیم.

مناقشه مرحوم خوئی در انقلاب نسبت (وجود دو معارض برای طائفه ثالته)

ایشان فرموده است؛ ربما يقال که این طائفه ثالته مبتلا به معارض است و معارض آن دو روایت است؛

معارض اول

۱- صحیحہ عبد اللہ بن سنان؛ وَ عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ بَنِي إِثْيَاسَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَيَّانٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ إِذَا قُمْتَ وَ قَدْ طَلَعَ الْفَجْرُ فَأَبْدَأْ بِالْوَتْرِ - ثُمَّ صَلِّ الرَّكْعَتَيْنِ ثُمَّ صَلِّ الرَّكْعَاتِ إِذَا أَصْبَحْتَ. (۱)

اگر از خواب بیدار شدی و اذان صبح گفته بودند فقط نماز شفع و وتر را زودتر بخوان و بعد نماز صبح را بخوان و بعد از نماز صبح، هنگامی که هوا روشن شود، قضای نماز شب را بخوان. در حالی که طائفه ثالته می گفت: کل نماز شب را قبل از نماز صبح بخوان.

جواب

مرحوم خوئی جواب داده اند که:

صحیحہ سلیمان بن خالد (طائفه ثالته) با صحیحہ عبد اللہ بن سنان جمع عرفی دارد و ما قائل به تخییر می شویم؛ یعنی کسی که تا اذان صبح خواب مانده است، می تواند نماز شفع و وتر را قبل از نماز صبح بخواند و بعد نماز شب را هنگام روشن شدن هوا قضا کند. و می تواند طبق صحیحہ سلیمان بن خالد، کل نماز شب را قبل از نماز صبح بخواند. مثل این که در همان مثال انقلاب نسبت، خطاب چهارمی داشته باشیم که بگوید: اکرم العالم العادل أو أعطه درهماً (یا أو تصدق علی الفقیر) که حمل بر تخییر می شود و جلوی انقلاب نسبت را نمی گیرد. بله اگر بین خطاب سوم و خطاب دیگر تعارض مستقر بود تساقط می کند ولی اگر بین خطاب سوم و خطاب دیگر غیر مستقر بود و جمع عرفی داشتند مشکلی پیش نمی آید.

ص: ۱۶

---

۱- (۹) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۵۹، أبواب مواقیت، باب ۴۶، ح ۹، ط آل البیت.

۲- روایت مفضل بن عمر؛ وَ عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ زُرْعَةَ عَنِ الْمُفْضَلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَقُومُ وَ أَنَا أَشُكُّكَ فِي الْفَجْرِ - فَقَالَ صَلَّى عَلَيَّ شُكُّكَ - فَإِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ فَأَوْتِرْ وَ صَلِّ الرَّكْعَتَيْنِ - وَ إِذَا أَنْتَ قُمْتَ وَ قَدْ طَلَعَ الْفَجْرُ فَأَبْدَأْ بِالْفَرِيضَةِ - وَ لَا تُصَلِّ غَيْرَهَا فَإِذَا فَرَغْتَ فَمَاقِضِ مَا فَاتَكَ - وَ لَا يَكُونُ هَذَا عَادَةً - وَ إِيَّاكَ أَنْ تُطَلَعَ عَلَيَّ هَذَا أَهْلَكَ - فَيَصِلُونَ عَلَيَّ ذَلِكَ وَ لَا يُصَلُّونَ بِاللَّيْلِ. (۱)

یعنی وقتی بیدار شدی و دیدی اذان صبح را گفته اند نماز صبح را بخوان و مبادا نماز شب را الآن قضا کنی. وقتی نماز صبح را خواندی نماز شب را قضا کن ولی عادت به خواب ماندن تا اذان صبح هم نکن. و به زن و بچه ات هم نگو که خواب ماندم و نماز شب را قضا کردم که باعث می شود آن ها هم نماز شب نخوانند. (می گویند بابای ما بعد از این همه درس و بحث و خدا و پیغمبر و سهم امام خوردن نماز شبش این گونه قضا می شود دیگر حساب ما پاک است. دروغ نگو ولی لازم نیست هر حرف راستی را بزنی. انسان وقتی این روایات را می بیند واقعاً غصه اش می شود که این روایات چه می گوید و ما در چه شرایطی هستیم.)

جواب

مرحوم خوئی می فرماید انصافاً دلالت این روایت با صحیحہ سلیمان بن خالد معارض است ولی در سند مشکل داریم و مفضل بن عمر را قبول نداریم. و جالب این است که مفضل بن عمر که صاحب کتاب توحید مفضل است را در معجم الرجال توثیق می کند. ولی در این بحث گفته است ما مفضل را قبول نداریم؛

ص: ۱۷

۱- (۱۰) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۶۲، أبواب مواقیت، باب ۴۸، ح ۴، ط آل البیت.



زیرا هر چند شیخ مفید توثیق می کند و می گوید از شیوخ اصحاب امام صادق علیه السلام بود: «کان من خاصته و بطانته و ثقاته» ولی این توثیق شیخ مفید با تضعیف نجاشی معارض است: «مفضل بن عمر أبو عبد الله و قیل أبو محمد الجعفی کوفی فاسد المذهب مضطرب الروایه لا یعبأ به. و قیل إنه کان خطایا(۱)» و ابن غضائری نیز او را تضعیف کرده است: «المفضل بن عمر الجعفی أبو عبد الله: ضعیف متهافت مرتفع القول خطابی. و قد زید علیه شیء کثیر و حمل الغلاه فی حدیثه حملا عظیما. و لا یجوز أن یکتب حدیثه(۲)».

و لذا ایشان فرموده است؛ وثاقت مفضل ثابت نیست بلکه تضعیف نجاشی را بیشتر قبول داریم زیرا نجاشی أهل تناقض گویی نیست ولی شیخ مفید تناقض گویی دارد نه در خصوص مفضل بلکه در موارد دیگر مثل محمد بن سنان: که در کتاب ارشاد می گوید «کان من خاصه الامام الرضا و ثقاته و بطانته» ولی در رساله عددیه می گوید «مطعون جدا لایعمل بروایت». و بر فرض ترجیحی نداشته باشد تعارض و تساقط می کنند.

ولی با توثیق مفضل بن عمر در معجم الرجال که بعد از این بحث ها نوشته شده است نتیجه بحث عوض می شود و طائفه ثالثه مبتلا به معارض می شود.

مناقشه استاد در انقلاب نسبت

قبل از این که کلام مرحوم خوئی راجع به مفضل بن عمر در معجم بیان کنیم و حال مفضل را بررسی کنیم، این بحث فقهی را تکمیل کنیم؛

ص: ۱۸

---

۱- (۱۱) رجال النجاشی، شیخ النجاشی، ج ۰، ص ۴۱۷.

۲- (۱۲) ابن الغضائری ج: ۱ ص: ۸۷.

ما کلام ایشان در معجم را بعید نمی دانیم که مفضل بن عمر ثقه باشد که در نتیجه طائفه ثالثه مبتلا به معارض می شود و انقلاب نسبت به هم می خورد. ولی اگر نتیجه ای که مرحوم خوئی گرفته اند صحیح باشد و انقلاب نسبت معارض نداشته باشد؛

اولاً: این نکته را باید توجه کرد که انقلاب نسبت نباید موجب حمل بر فرد نادر شود. طائفه ای که می گوید نماز شب را بعد از اذان صبح نخوان را مختص موردی کردید که بیدار بوده است و نماز شب را نخوانده است در حالی که عرفی نیست کسی بخواند نماز شب را بخواند و أهل نماز شب باشد به گونه ای که حتی بخواند نماز شب را بعد از اذان صبح قضا کند و بیدار هم بوده باشد ولی نماز شب را نخوانده باشد؛ حمل مطلق بر این فرض، حمل بر فرد نادر است.

و ثانیاً: این تفصیل بین کسی که قبل از اذان صبح بیدار شده است و به خاطر عذری نماز شب نخوانده است و بین کسی که موقع اذان صبح از خواب بیدار شده است، نه مُفتی به است و نه عرفی است.

لذا تعارض میان این سه دسته از روایات مستقر است و مقتضای عام فوقانی که می گوید: «لا تَطَوَّعَ فِي وَقْتِ الْفَرِيضَةِ» این است که نماز شب بعد از اذن صبح مکروه است و نمی گوئیم نامشروع است بلکه أفضل این است که ابتدا نماز صبح بخواند و سپس نماز شب را قضا کند.

بررسی رجالی مفضل بن عمر (صاحب توحید مفضل)

اما راجع به مفضل بن عمر که بحث مهمی است و روایاتی در فقه دارد که مورد بحث است.

مرحوم خوئی فرموده است که توثیقات و تضعیفات راجع به مفضل معارض اند ولی روایاتی راجع به مدح مفضل داریم که بلیغ است و از این روایات نمی شود گذشت؛

۱- روایت موسی بن بکر؛ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ، قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ خَلْفٍ، قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حَسَّانَ الْوَاسِطِيُّ، قَالَ حَدَّثَنِي مُوسَى بْنُ بَكْرٍ، قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ (ع) يَقُولُ: لَمَّا أَنَا مَوْتُ الْمَفْضَلِ بْنِ عُمَرَ، قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ كَانَ الْوَالِدُ بَعْدَ الْوَالِدِ، أَمَا إِنَّهُ قَدْ اسْتَرَاخَ. (۱)

امام کاظم علیه السلام بعد از این که موت مفضل را شنیدند فرمودند برای من مثل پدر بود.

۲- روایت بشیر دهان؛ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ، عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ مُحَمَّدِ الْبَصْرِيِّ، قَالَ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، عَنْ يَسِيرِ الدَّهَّانِ، قَالَ، قَالَ أَبُو عَازِمٍ عَنِ اللَّهِ (ع) لِمُحَمَّدِ بْنِ كَثِيرِ الثَّقَفِيِّ، مَا تَقُولُ فِي الْمَفْضَلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ مَا عَسَيْتُ أَنْ أَقُولَ فِيهِ، لَوْ رَأَيْتُ فِي عُنُقِهِ صَيْلِيًّا وَفِي وَسْطِهِ كُسْتِيحًا لَعَلِمْتُ عَلَى أَنَّهُ عَلَى الْحَقِّ، بَعِيدَ مَا سَمِعْتُكَ تَقُولُ فِيهِ مَا تَقُولُ، قَالَ، رَحِمَهُ اللَّهُ لَكِنْ حُجْرُ بْنُ زَائِدَةَ وَعَامِرُ بْنُ حِذَاعَةَ أَتْيَانِي فَشَتَمَاهُ عِنْدِي، فَقُلْتُ لَهُمَا لَا تَفْعَلَا فَإِنِّي أَهْوَاهُ، فَلَمْ يَقْبَلَا فَسَأَلْتُهُمَا وَ أَخْبَرْتُهُمَا أَنَّ الْكَفَّ عَنْهُ حَاجَتِي! فَلَمْ يَفْعَلَا، فَلَا غَفَرَ اللَّهُ لَهُمَا، أَمَا إِنِّي لَوْ كَرَّمْتُ عَلَيْهِمَا لَكَرَّمْتُ عَلَيْهِمَا مِنْ يَكْرَمُ عَلَيَّ، وَ لَقَدْ كَانَ كُنِّيُّ عَزَّةً فِي مَوَدَّتِهِ لَهَا أَصْدَقَ مِنْهُمَا فِي مَوَدَّتِهِمَا لِي، حَيْثُ يَقُولُ:

أَمَا إِنِّي لَوْ كَرَّمْتُ عَلَيْهِمَا لَكَرَّمْتُ عَلَيْهِمَا مِنْ يَكْرَمُ عَلَيَّ. (۲)

آقای محمد بن کثیر راجع به مفضل چه می گویی. گفت اگر صلیب هم به گردنش آویزان کند می دانم منحرف نشده است بعد از این تعریفهای شما از او. حضرت فرمود رحمه الله. بعد فرمود ولی این دو نفر پیش من آمدند و از او بدگویی کردند. به آنها گفتم به مفضل بن عمر توهین نکنید. من او را دوست دارم. از آنها خواهش کردم و گفتم تقاضا می کنم راجع به مفضل چیزی نگویید ولی قبول نکردند. و خدا نیامرزد این دو نفر را که از مفضل بدگویی می کردند.

ص: ۲۰

۱- (۱۳) رجال الکشی، ص: ۳۲۱.

۲- (۱۴) رجال الکشی، ص: ۳۲۱.

روایاتی دیگر نیز در جلالت مفضل وجود دارد.

البته روایاتی نیز در ذمّ مفضل وجود دارد ولی مرحوم خویی روایات مادحه را ترجیح می دهند.

**موضوع: وقت نماز شب / اوقات رواتب / کتاب الصلاه ۲۱/۰۶/۹۶**

Your browser does not support the audio tag

اوقات رواتب

وقت نماز شب

ادامه مطلب دوم صاحب عروه (خواندن نماز شب بعد از طلوع فجر)

انقلاب نسبت و عدم معارضه طائفه اولی و ثانیه

بحث به اینجا رسید که مرحوم خویی راجع به کسی که نماز شبش به این خاطر که خواب مانده است فوت شده است و موقع نماز صبح بیدار شده است؛ فرمود ما به برکت انقلاب نسبت بین طوائف روایات جمع عرفی کردیم و نظر ما این شده است که این شخص که نماز شبش به خاطر خواب فوت شده است وقتی هنگام طلوع فجر از خواب بیدار می شود نماز شب را می خواند و بعد نماز صبح را می خواند و این نماز شب مکروه نیست بلکه به آن ترغیب نیز شده است.

ما عرض کردیم: کبرای انقلاب نسبت بر فرض درست باشد تطبیق آن بر مقام اشکال هایی دارد که در جلسه قبل به آن اشاره کردیم.

مناقشه در کبرای انقلاب نسبت

اما کبرای انقلاب نسبت را نیز قبول نداریم زیرا؛

جمع عرفی تابع ظهور استعمالی خطاب ها می باشد و اگر ظهور استعمالی خطاب، اخص از یک خطاب دیگر بود که از متکلم واحد صادر شده است بین آن دو جمع عرفی می کنیم که مراد از خطاب عام و مطلق غیر از این خطاب خاص و مقید بود.

ولی اگر نسبت بین ظهور دو استعمالی خطابی عموم و خصوص مطلق نباشد بلکه مثل اکرم العالم و لانکرّم العالم تباین باشد ما با خطاب سوم یعنی اکرم العالم العادل، مقدار حجّیت لاتکرّم العالم را به عالم فاسق مضیق کردیم، ولی ظهور استعمالی آن مضیق نمی شود و همچنان ظهور استعمالی بین دو خطاب اول تباین است لذا انقلاب نسبت بین این سه خطاب جا ندارد وفاقاً للسیّد الامام و السیّد الصدر قدس سرهما.

تساوی انقلاب نسبتی با نظر مخالف در نتیجه

و لکن در خیلی از موارد نتیجه عرض ما با مسلک انقلاب نسبت یکی است زیرا بر فرض بگوییم اکرم العالم با لاتکرم العالم تعارض و تساقط می کنند چون کبرای انقلاب نسبت را قبول نداریم ولی به خطاب اکرم العالم العادل که طرف معارضه نیست می توانیم فتوا دهیم.

بله نسبت به اکرام عالم فاسق نتیجه فرق می کند؛ قائلین به انقلاب نسبت، فتوای به حرمت می دهند زیرا می گویند بین این سه خطاب جمع عرفی کردیم و به خطاب لاتکرم العالم نسبت به عالم فاسق عمل می کنیم ولی ما می گوییم نسبت به عالم فاسق بین خطاب اکرم العالم و لاتکرم العالم، تعارض وجود دارد. ولی خطاب سوم مشکلی ندارد و می توانیم به مضمون آن فتوا بدهیم.

در محلّ بحث نیز با این که کبرای انقلاب نسبت را قبول نداریم، اما اگر صحیحه سلیمان بن خالد (سَلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع رَبِّمَا قُمْتُ وَ قَدْ طَلَعَ الْفَجْرُ فَأُصَلِّي صَلَاةَ اللَّيْلِ وَ الْوُتْرَ وَ الرَّكْعَتَيْنِ قَبْلَ الْفَجْرِ ثُمَّ أُصَلِّي الْفَجْرَ قَالَ قُلْتُ أَفَعَلُ أَنَا ذَا قَالَ نَعَمْ وَ لَا يَكُونُ مِنْكَ عَادَةً) که از طائفه ثالثه است مشکل دیگری نداشته باشد و معارضه اش با روایت مفضل بن عمر، با تضعیف مفضل، حلّ شود ما اگر کبرای انقلاب نسبت را قبول نکنیم مشکلی پیش نمی آید.

دو مناقشه اصلی در جمع بین روایات

مشکل ما این است که:

اولاً- خود صحیحه سلیمان بن خالد از طائفه ثالثه، طرف معارضه با روایت مفضل بن عمر است که بحث رجالی آن را مطرح خواهیم کرد.

و ثانیاً فرض متعارف از ترک نماز شب برای کسی که مقید است نماز شب بخواند و می خواهد هنگام اذان صبح ابتدا نماز شب بخواند و بعد نماز صبح را بخواند، این است که ترک نماز شب به خاطر خواب ماندن بوده است و نمی شود این فرض متعارف را خارج کرد.

و توجه شود که استهجان خروج فرض متعارف به این معنا نیست که فرض باقی مانده و غیر متعارف نادر کالمعدوم است تا برخی اشکال کنند که نادر کالمعدوم نیست و برخی عذر دارند و نماز شب نمی خوانند، بلکه می گوئیم نفس خروج فرض متعارف استهجان دارد. و لذا جمع مذکور عرفی نیست و تعارض مستقر است.

بررسی رجالی مفضل بن عمر

اما بحث راجع به روایت مفضل بن عمر که در نقطه مقابل صحیح سلیمان بن خالد است و دقیقاً می گوید اگر خواب ماندی و هنگام اذان صبح بیدار شدی ابتدا فریضه را بخوان؛

نظر مرحوم خوئی در فقه

مرحوم خوئی در فقه فرمود سند روایت مفضل ضعیف است.

خلاصه نظر مرحوم خوئی در رجال

ولی در رجال فرمود به نظر ما مفضل ثقه است. خلاصه فرمایش مرحوم خوئی در رجال این است که؛

هر چند کلمات رجالی ها با هم متعارض است ولی روایات مادحه در مورد مفضل بن عمر آن قدر زیاد است و در بین آن ها روایات صحیحه هم هست که منشأ می شود به جلالت قدر مفضل مطمئن شویم.

و روایات ذمه عمدتاً ضعیف السند است و هر چند سند برخی از آن ها هم تمام است ولی توجه آن این است که ذمه مفضل شبیه ذمه است که از زراره و محمد بن مسلم کرد و بعد به او پیغام داد که: انما أعيبك من به خاطر دفاع از تو و حفظ تو این کار را کردم مثل حضرت خضر که سفینه را برای دفاع از اهل سفینه سوراخ کرد.

یا بگوئیم روایات ذمّ در زمان امام صادق و از زبان امام صادق علیه السلام نقل شده است ولی روایات مدح از زبان امام کاظم و امام رضا علیهما السلام نقل شده است و نهایت این است که مفضل بن عمر در زمان امام صادق علیه السلام مشکلی داشته و بعد برطرف شده است. حال مشکل چه بوده است؛ ظاهراً مشکل این بوده است که مفضل دنبال این بوده است که اسماعیل بن جعفر امام شود و امام صادق به این راضی نبود و لذا از مفضل بدگویی کرد. ولی بعد از فوت اسماعیل در زمان امام صادق علیه السلام، مفضل برگشت، و قائل به امامت امام کاظم علیه السلام بود و لذا بعد از وفات امام صادق علیه السلام هیچ ذمی از امام کاظم و امام رضا علیهما السلام صادر نشده است بلکه مدح صادر شده است و لذا در جلالت قدر مفضل تشکیک نمی‌کنیم.

و بعد ایشان می‌گویند: کفی فی جلالته که امام صادق کتاب توحید را برای او بیان کرد. مرحوم استاد نیز مطالب مرحوم خوئی را قبول کرده و قائل به وثاقت مفضل شده‌اند.

بررسی نظر مرحوم خوئی

مناقشه در کتاب توحید مفضل

باید عرض کنیم که:

اولاً؛ این تأکید که کاشف از جلالت قدر مفضل بن عمر، این است که امام صادق علیه السلام کتاب توحید را برای او بیان کرده است به نظر ما این مطلب صحیح نیست زیرا:

اولاً؛ مفضل با یکی از زنادقه وارد بحث شد و طرف مقابل در وجود خدا تشکیک کرد و مفضل عصبانی شد و او گفت مگر تو از اصحاب امام صادق علیه السلام نیستی؟ ما وقتی با امام صادق بحث می‌کنیم با ما تندی نمی‌کند. مفضل خدمت امام رسید و اظهار ناراحتی کرد. امام علیه السلام فرمود چند روزی اینجا بیا تا در رابطه با توحید برای تو صحبت کنیم. این دلیل بر جلالت قدر مفضل نمی‌شود: مفضل به یک دعوا با یکی از زنادقه مبتلا شد و بهترین فرصت بود که امام در رابطه با توحید برای او صحبت کند.

ثانیاً؛ این کتاب آن قدر اتقان متن ندارد که بگوییم حتماً این کتاب از امام صادق علیه السلام است و مطالبی نامأنوس و مضطرب در آن وجود دارد که باید توجیه شود و ما وارد بحث آن نمی شویم. و آن قدر متقن نیست که بگوییم همین که این را به مفضل القاء کرد دلیل بر وثاقت باشد و این کتاب از مفضل است و مفضل خود محل بحث است و کتاب نیز مثل قرآن نیست که خود دلیل بر حقیقت خود باشد.

بررسی روایات ذمّ کننده مفضل بن عمر

اما راجع به روایات، این مطلب آقای خویی انصافاً درست است که روایات ذمّ از امام صادق علیه السلام نقل شده است؛

روایت اول

صحیحہ اسماعیل بن جابر؛ حَدَّثَنِي حَمِيدُ بْنُ نَصِيرٍ، قَالَ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ يَزِيدَ، عَنِ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ وَ حَمَادِ بْنِ عَثْمَانَ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ، قَالَ، قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: آيَةُ الْمُفْضَلِ قُلْ لَهُ يَا كَافِرُ يَا مُشْرِكُ مَا تُرِيدُ إِلَيَّ ائْتِي تَرِيدُ أَنْ تَقْتُلَهُ. (۱)

عرض کردم در روایات دیگر نیز هست که مفضل در کنار اسماعیل بود و از منقطعین و خصیصین اسماعیل بود؛

و روایتی وجود دارد که کشی نقل می کند: جَبْرِيلُ بْنُ أَحْمَدَ، قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى، عَنْ يُونُسَ عَنْ حَمَادِ بْنِ عَثْمَانَ، قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ لِلْمُفْضَلِ بْنِ عَمَرَ الْجُعْفِيِّ يَا كَافِرُ يَا مُشْرِكُ مَا لَكَ وَ لَائِنِي! يَعْنِي إِسْمَاعِيلَ بْنَ جَعْفَرٍ، وَ كَانَ مُنْقَطِعاً إِلَيْهِ يَقُولُ فِيهِ مَعَ الْخَطَائِبِ، ثُمَّ رَجَعَ بَعْدُ. (۲)

یعنی مفضل بن عمر از خصیصین اسماعیل بود و بعد از امام صادق علیه السلام مثل خطایبیه قائل به امامت اسماعیل بود ولی بعد، از این نظر برگشت.

ص: ۲۵

۱- (۱) رجال الکشی، ص: ۳۲۳.

۲- (۲) رجال الکشی، ص: ۳۲۱.





این که مفضل دوست داشت اسماعیل بعد از امام صادق علیه السلام امام شود اشکالی نداشت. ولی این که حضرت به او بگوید «یا کافر یا مشرک» نشان از خبث باطن مفضل دارد.

روایت دوم

معتبره علی بن حکم از مفضل بن عمر نقل می کند؛ کان یبشیر أبا الخطاب و فلاناً أنکما لمن المرسلین [حَدَّثَنِي حَمِيدٌ وَ إِبْرَاهِيمُ ابْنَا نَصِيرٍ، قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عِيْسَى، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ، عَنِ الْمُفْضَلِ بْنِ عُمَرَ، أَنَّهُ كَانَ يُشِيرُ أَنْكَمَا لِمَنِ الْمُرْسَلِينَ. (۱)]

(ابوالخطاب مغیره بن سعید که رئیس فرقه ضاله خطابییه است که امام لعنشان می کرد و بعد ها در یک درگیری در کوفه با أصحابش کشته شد)

در کشی از بعض کتب غلات بدتر از این مطلب را نقل می کند؛

قَالَ الْكُشِّيُّ: وَ ذَكَرَتِ الطَّيَّارَةُ الْعَالِيَةُ فِي بَعْضِ كُتُبِهَا عَنِ الْمُفْضَلِ: أَنَّهُ قَالَ لَقَدْ قُتِلَ مَعَ أَبِي إِسْمَاعِيلَ يَعْْنِي أبا الْخَطَّابِ سَبْعُونَ نَبِيًّا كُلُّهُمْ رَأَى وَ هَلَكَ نَبِيًّا فِيهِ (۲)

کسی که ابو الخطاب و رفیقش را از مرسلین می داند باید به او خطاب یا زندیق و یا مرتد کرد و «یا کافر و یا مشرک» برای او سهل است زیرا او خاتمیت برای پیغمبر اکرم را منکر است.

روایت سوم

حَدَّثَنِي الْحَسَنُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ بُنْدَارِ الْقُمِّيِّ، قَالَ حَدَّثَنِي سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي خَلْفِ الْقُمِّيِّ، قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ وَ الْحَسَنُ بْنُ مُوسَى، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسِيكَانَ، قَالَ، دَخَلَ حُجْرُ بْنُ زَائِدَةَ وَ عَامِرُ بْنُ جَدَاعَةَ الْمَازِدِيُّ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فَقَالَا- جَعَلْنَا فِدَاكَ، إِنَّ الْمُفْضَلِ بْنَ عُمَرَ يَقُولُ إِنَّكُمْ تَقْسِدُونَ أَرْزَاقَ الْعِبَادِ! فَقَالَ: وَ اللَّهُ مَا يَقْسِدُ أَرْزَاقَنَا إِلَّا اللَّهُ وَ لَقَدْ احْتَجْتُ إِلَى طَعَامِ لِعِيَالِي فَصَاقَ صِدْرِي وَ أَبْلَغْتُ إِلَى الْفِكْرِ فِي ذَلِكَ حَتَّى أَحْرَزْتُ قُوَّتَهُمْ فَعِنْدَهَا طَابَتْ نَفْسِي، لَعَنَهُ اللَّهُ وَ بَرِيءٌ مِنْهُ، قَالَا أَ فَتَلْعُهُ وَ تَبْرَأُ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ فَالْعَنَاهُ وَ ابْرَأْ مِنْهُ بَرِيءٌ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ مِنْهُ. (۳)

ص: ۲۷

۱- (۴) رجال الکشی، ص: ۳۲۳.

۲- (۵) رجال الکشی، ص: ۳۲۴.

۳- (۶) رجال الکشی، ص: ۳۲۳.

این دو نفر خدمت امام علیه السلام رسیدند و گفتند؛ مفضل بن عمر می گوید رزق مردم در دست شماست. امام فرمود مقدر ارزاق ما هم خداوند است. بعد حضرت فرمود؛ من تازگی برای خانواده نیازمند غذا شدم متحیر ماندم چه کنم. بعد راهی پیدا کردم تا غذا تهیه کردم و آرامش پیدا کردم. بعد حضرت مفضل را لعن کردند.

این روایاتی است که در ذمّ مفضل بن عمر وارد شده است.

مرحوم خوئی فرموده است:

این روایات صلاحیت مقاومت در برابر روایات مادحه که کثیر و بلیغ است و در بین آن صحاح نیز هست را ندارد و باید روایات ذم کننده را توجیه کنیم که: روایات ذمّ برای ابتدای امر او و در زمان امام صادق علیه السلام بوده است و این ذمّ در آن موقع یا مفضل مشکلی داشته است و بعد حل شده است و یا مشکلی نداشته است و حضرت برای حفظ جان مفضل از دشمن مثل زراره او را ذمّ کرده است. بعد مرحوم خوئی شروع به ذکر روایات مادحه می کنند.

نکته: امام صادق علیه السلام روایات مادحه نیز دارد ولی بیان مرحوم خوئی این است که نهایت این است که روایات ذامه و مادحه ای که از امام صادق علیه السلام نقل شده است تعارض کنند ولی روایات مادحه از امام کاظم و امام رضا علیهما السلام که دیگر معارض ندارد. و معیار هم حال فعلی افراد است و نباید در بررسی روات حساب کنیم که راوی از روز اول که به دنیا آمده است چگونه بوده است. بلکه وقتی می گوییم ثقه است یعنی آن وقتی که ما دیدیم ثقه بوده است.

و اگر هم این شخص ثقه، قبلاً روایت یا کتاب نادرستی تألیف کرده باشد بعد از وثاقتش آن را درست می کند. مفضل بن عمر هم زمان امام صادق آدم خوبی بوده است و این که در فتره ای از زمان دچار مشکل شده است ایرادی ندارد زیرا وقتی آدم خوبی بوده است نگفته است که به روایات قبلی من عمل نکنید.

بررسی روایات مدح کننده مفضل بن عمر

۱- روایت موسی بن بکر؛ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ، قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ حَلَفٍ، قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حَسَّانَ الْوَاسِطِيُّ، قَالَ حَدَّثَنِي مُوسَى بْنُ بَكْرٍ، قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ (ع) يَقُولُ: لَمَّا أَتَاهُ مَوْتُ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ، قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ كَانَ الْوَالِدُ بَعْدَ الْوَالِدِ، أَمَا إِنَّهُ قَدْ اسْتَرَاحَ. (۱) (احتمالاً حدیث از امام رضا علیه السلام است.)

می گویند: مفضل بن عمر آن قدر عاشق امام بود که وقتی برای امام علیه السلام ماهی می خرید سرهای ماهی را که نمی خوردند جمع می کرد و به بازار ماهی فروش ها می برد و می فروخت و با آن برای امام ماهی می خرید. لذا تعبیر این است که والد بعد از والد، یعنی مثل پدر دلسوز بود و بعد از پدر خودم او برای من پدری کرد. و مفضل زمان امام صادق مرد کاملی بوده است.

۲- روایت بشیر دهان؛ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ، عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ مُحَمَّدِ الْبُضْرِيِّ، قَالَ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، عَنْ يَسِيرِ الدَّهَّانِ، قَالَ، قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) لِمُحَمَّدِ بْنِ كَثِيرِ الثَّقَفِيِّ، مَا تَقُولُ فِي الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ مَا عَسَيْتُ أَنْ أَقُولَ فِيهِ، لَوْ رَأَيْتُ فِي عُنُقِهِ صَيْلِيًّا وَفِي وَسْطِهِ كُسْتِيحًا لَعَلِمْتُ عَلَى أَنَّهُ عَلَى الْحَقِّ، بَعِيدَ مَا سَمِعْتُكَ تَقُولُ فِيهِ مَا تَقُولُ، قَالَ، رَحِمَهُ اللَّهُ لَكِنْ حُجْرُ بْنُ زَائِدَةَ وَ عَامِرُ بْنُ جِدَاعَةَ أَتَيَانِي فَسَمِعْتَاهُ عِنْدِي، فَقُلْتُ لَهُمَا لَا تَفْعَلَا فَإِنِّي أَهْوَاهُ، فَلَمْ يَقْبَلَا فَسَأَلْتُهُمَا وَ أَخْبَرْتُهُمَا أَنَّ الْكُفَّ عَنْهُ حَاجَتِي! فَلَمْ يَفْعَلَا، فَلَا غَفَرَ اللَّهُ لَهُمَا، أَمَا إِنِّي لَوْ كَرُمْتُ عَلَيْهِمَا لَكَرُمْتُ عَلَيْهِمَا مِنْ يَكْرَمُ عَلَيَّ، وَ لَقَدْ كَانَ كَثِيرٌ عَزَّهُ فِي مَوَدَّتِهِ لَهَا أَصْدَقَ مِنْهُمَا فِي مَوَدَّتِهِمَا لِي، حَيْثُ يَقُولُ:

ص: ۲۹

أَمَا إِنِّي لَوْ كَرَّمْتُ عَلَيْهِمَا لَكَرَّمْتُ عَلَيْهِمَا مَنْ يَكْرُمُ عَلَيَّ. (۱)

۳-روایت هشام بن أحمد: فقال نعم و الله المفضل بن عمر الجعفی يقولها و يكررها انما هو والد بعد والد حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدٍ، قَالَ حَدَّثَنِي سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْقُمِّيُّ، قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَحْمَدَ، عَنْ أَسِيدِ بْنِ أَبِي الْعُلَاءِ، عَنْ هِشَامِ بْنِ أَحْمَرَ، قَالَ، دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) وَ أَنَا أُرِيدُ أَنْ أَسْأَلَهُ عَنِ الْمُفْضَلِ بْنِ عَمَرَ، وَ هُوَ فِي ضَيْعِهِ لَهُ فِي يَوْمِ شَدِيدِ الْحَرِّ وَ الْعَرْقِ يَسِيلُ عَلَى صِدْرِهِ، فَأَبْتَدَأَنِي فَقَالَ: نَعَمْ وَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، الْمُفْضَلُ بْنُ عَمَرَ الْجَعْفِيُّ، حَتَّى أَحْصَيْتُ نَيْفًا وَ ثَلَاثِينَ مَرَّةً يَقُولُهَا وَ يُكْرِرُهَا، قَالَ: إِنَّمَا هُوَ وَالِدٌ بَعْدَ وَالِدٍ.

قَالَ الْكَشِيُّ: أَسَدُ بْنُ أَبِي الْعُلَاءِ يَزُورُ الْمَنَاقِبَ، لَعَلَّ هَذَا الْخَبَرَ إِنَّمَا رُويَ فِي حَالِ اسْتِقَامَةِ الْمُفْضَلِ قَبْلَ أَنْ يَصِيرَ خَطَايَاً.

هشام می گوید بر امام صادق وارد شدم و می خواستم راجع به مفضل بن عمر سؤال کنم؛ از این جمله معلوم می شود که مفضل از کسانی بوده است که شخصیت جنجالی داشته است.

کشی در این روایت مناقشه کرده است و گفته است که راوی در روایت اسد بن ابی العلاء است که احادیث منکر را نقل کرده است. و گفته است که شاید هم قبل از این که مفضل جزء خطابیة بشود امام علیه السلام این گونه فرموده است. یعنی کشی پذیرفته است که مفضل یک زمانی جزء پیروان ابا الخطاب مغیره بن سعید شده است. این نکته را در ذهن داشته باشید.

ص: ۳۰

۴- و حکى نصر بن الصباح، عن ابن أبى عمير بإسناده، أن الشيعة حين أحدث أبو الخطاب ما أحدث خرجوا إلى أبى عبد الله ع فقالوا: أقم لنا رجلاً نرفع إليه فى أمر ديننا و ما نحتاج إليه من الأحكام. قال: لا تحتاجون إلى ذلك، متى ما احتاج أحدكم عرج إلى و سمع منى و ينصرف، فقالوا: لا بد. فقال: قد أقمتم عليكم المفضل اسمعوا منه و اقبلوا عنه، فإنه لا يقول على الله و على إلا الحق، فلم يأت عليه كثير شىء حتى شنعوا عليه و على أصحابه، و قالوا أصحابه لا يصلون، و يشربون النبيذ، و هم أصحاب الحمام، و يقطعون الطريق و المفضل يقربهم و يدنيهم. (۱)

أهل كوفه بعد از جریان اَبالخطاب مبلغى خواستند، حضرت گفت هر موقع نیاز شد بیایید گفتند نه باید کسی را داشته باشیم. حضرت مفضل را معرفی می کند.

از این روایت فهمیده می شود که مفضل جزء خطایه نبوده است و بعد شایع شده که جزء خطایه است زیرا با آنها رفت و آمد می کرد. و تحلیل شخصیت او این است که دافعه نداشته است و با همه خوب بوده است و در تاریخش هست که با کفتر بازها و دزد ها، و حتّی با شراب خوارها مماشات می کرده است. و شیعه هایی که خیلی معتقد بودند که خط قرمزها را باید مراعات کرد از مفضل ناراحت بودند. این مطلب از کل زندگی مفضل بن عمر به دست می آید.

(و این جریان را نقل می کنند که امام صادق علیه السلام نامه نوشت که فلان مقدار پول نیاز است و فلان چیز و فلان چیز را بخرید. مفضل بن عمر به دنبال کفتر بازها فرستاد و تا زراره و بقیه که به آن ها گفتم پول جور کنید گفتند فعلاً نداریم بعداً تهیه می کنیم، تا این ها ناهارشان تمام نشده است پول را جور کنید. کفتر بازها هم سریع از این طرف و آن طرف پول جور کردند و آوردند از کفتر بازها در خواست کرد و آنها قبل از این که ناهار زراره تمام شود پول زیادی را آماده کردند و پیش مفضل بن عمر گذاشتند و هنوز ناهار زراره تمام نشده بود. و به زراره گفت که ما به این کفتر بازها نیاز داریم. که روایتش را بعداً نقل می کنیم.)

ص: ۳۱

این روایات را کشتی نقل می کند و ما این روایات را از معجم رجال حدیث جلد ۱۹ صفحه ۳۲۱ این ها را نقل می کنیم.

## موضوع: وقت نماز شب / اوقات رواتب / کتاب الصلاه ۲۲/۰۶/۹۶

.Your browser does not support the audio tag

اوقات رواتب

وقت نماز شب

ادامه بحث از مطلب دوم صاحب عروه

بحث راجع به این مطلب بود که صاحب عروه فرمودند اگر کسی قبل از طلوع فجر چهار رکعت از نماز شب را نخواند، بعد از طلوع فجر ابتدا نماز صبح را می خواند و بعد نماز شب را قضا می کند.

روایاتی معارض این مطلب بیان شد که می گفت ابتدا نماز شب بخواند و بعد نماز صبح بخواند. مرحوم خوئی فرمودند سه طائفه از روایات داریم و طائفه سوم نسبت تباین بین طائفه اول و دوم را مرتفع می کند و نتیجه بحث تفصیل در مسأله می شود بین کسی که قبل از طلوع فجر بیدار بوده که ابتدا نماز صبح را می خواند و بین کسی که قبل از طلوع فجر خواب بوده است که ابتدا نماز شب را می خواند.

در ادامه اشکال شد که روایت مفضل بن عمر با طائفه سوم معارضه دارد و با این معارضه انقلاب نسبت و در نتیجه تفصیل مذکور کنار می رود. لذا بحث به بررسی روایت مفضل بن عمر و صلاحیت این روایت برای معارضه کشیده شد.

بررسی رجالی مفضل بن عمر

نظر مرحوم خوئی

بحث راجع به مفضل بن عمر به اینجا رسید که:

وجود روایات مادحه

مرحوم خوئی فرموده است: به نظر ما مفضل از اَجَلَاء و ثقات است و روایات زیادی در مدح او صادر شده است که هشت روایت است و برخی از این ها صحیحه است مثل؛

ص: ۳۲

معتبره یونس بن یعقوب؛ عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ: أَمَرَنِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع أَنْ آتِيَ الْمُفَضَّلَ وَ أَعَزِّيَهُ بِإِسْمَاعِيلَ وَ قَالَ أَقْرَبُ الْمُفَضَّلَ السَّلَامَ وَ قُلْ لَهُ إِنَّا قَدْ أَصَبْنَا بِإِسْمَاعِيلَ فَصَبْرُنَا فَاصْبِرْ كَمَا صَبْرُنَا إِنَّا أَرَدْنَا أَمْرًا وَ أَرَادَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ

این روایت نشان می دهد که مفضل خیلی به امام علیه السلام نزدیک بوده است و امام به مفضل محبت داشته است که در وفات فرزند خودش کسی را فرستاد و گفت به او بگو که صبر کن.

و در روایت دیگر که در اختصاص شیخ مفید است:

و روی الشيخ المفید بسنده الصحیح، عن عبد الله بن الفضل الهاشمی، قال: كنت عند الصادق جعفر بن محمد ع، إذ دخل المفضل بن عمر، فلما بصر به ضحك إليه، ثم قال: إلی یا مفضل، فو ربی إنی لأحبك و أحب من یحبك، یا مفضل لو عرف جمیع أصحابی ما تعرف ما اختلف اثنان. (۲)

توجیه روایات ذامه

در مقابل روایات ذامه وجود دارد که اکثراً ضعیف السند است و برخی صحیح است که باید علم آن را به خود اهل بیت واگذار کنیم و شاید به خاطر نکته حفظ مفضل بن عمر از کید اعداء این روایت صادر شده است و شاهد آن این است که این روایات تنها از امام صادق علیه السلام است و از امام کاظم و رضا علیهما السلام صادر نشده است.

بررسی قول رجالیون

ص: ۳۳

---

۱- (۱) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۲، ص: ۹۲.

۲- (۲) معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال، ج ۱۹، ص: ۳۲۸.



قول رجالیون را نیز مرحوم خوئی بررسی کرده است که؛

امّا قول ابن غضائری که گفت: «ضعیف متهافت القول»؛ می‌گوییم که کتاب ابن غضائری ثابت نیست و نجاشی می‌گوید کتاب ابن غضائری از بین رفت و این که علامه در خلاصه، مطالبی را به اسم ابن غضائری نسبت به مفضل بن عمر، نقل می‌کند این مطالب ثابت نیست بعد از این که نجاشی می‌گوید بعضی از ورثه ابن غضائری کتاب‌های او را تلف کردند. و البته خود ابن غضائری شخص جلیل‌القدری است.

أما کَشّی، تعبیرش این بود که خطّابی شد. و مرحوم خوئی می‌فرماید: ما شاهدی بر مطلب کَشّی پیدا نکردیم که از کجا کَشّی فهمیده است مفضل خطّابی شده است. بلکه شاهدی داریم که خطّابی نشده است زیرا نجاشی در مورد مفضل می‌گوید: «و قیل کان خطّابیا» و تعبیر به «قیل» مشعر به ضعف این قول است.

نتیجه بحث مرحوم خوئی راجع به قول رجالیون

و لذا مرحوم خوئی می‌فرماید: توثیق شیخ مفید در ارشاد، و توثیق شیخ طوسی بلامعارض است. توثیق شیخ طوسی به این نحو است که در کتاب الغیبه مفضل را جزء ممدوحین قرار دارد و در تهذیب هم حدیثی از مفضل بن عمر نقل می‌کند که در سند آن محمد بن سنان است و وقتی اشکال می‌گیرد می‌گوید «در سند آن محمد بن سنان است» و نمی‌گوید «در سند آن مفضل بن عمر است» که معلوم می‌شود با مفضل بن عمر مشکلی ندارد. و این توثیقات با تضعیفی معارض نیست زیرا گفتیم تضعیف ابن غضائری ثابت نشد و خود نجاشی هم مفضل بن عمر را تضعیف نکرد.

انصاف این است که این فرمایش مرحوم خوبی تا اینجا قابل قبول نیست؛

عدم نیاز کلام کَشی به شاهد

اما این که شاهی بر مطلب کَشی و خطابی شدن مفضل، پیدا نکردیم؛

أولاً: می گوئیم مگر در موارد دیگر که به کلام نجاشی و شیخ طوسی و کَشی استناد می کنید دنبال شاهد می گردید، بلکه شما بر شهادت این بزرگان اعتماد می کنید و أصاله الحسن جاری می کنید.

وجود شاهد بر غالی بودن مفضل در رجال کَشی

و ثانیاً این که می گوئید شاهی ذکر نکرد درست نیست: زیرا کَشی روایاتی را ذکر کرد که مفادش این بود که مفضل بن عمر با خطابه بوده است که قبلاً خواندیم و باز اشاره می کنیم که در این روایات حرف های غلوّ آمیز نقل شده است؛

در همین رجال کَشی است که : علی بن حکم می گوید؛ مفضل بن عمر به ابوالخطاب و شخصی دیگر می گفت «انکما لمن المرسلین».

یا این روایت که از معاویه بن وهب و اسحاق بن عمار نقل می کند که:

وجدت بخط جبرئیل بن أحمد الفاریابی فی کتابه، حدثنی محمد بن عیسی، عن ابن أبی عمیر، عن معاویه بن وهب، و إسحاق بن عمار، قال: خرجنا نرید زیاره الحسین ع، فقلنا لو مررنا بأبی عبد الله المفضل بن عمر فعساه یجی ء معنا، فأتینا الباب فاستفتحناه فخرج إلینا فأخبرناه، فقال: استخرج الحمار فأخرج، فخرج إلینا و ركب و ركبنا، و طلع لنا الفجر علی أربعة فراسخ من الکوفه، فنزلنا فصلینا، و المفضل واقف لم ینزل ینزل یصلی، فقلنا: یا أبا عبد الله لا تصلی؟ فقال: صلیت قبل أن أخرج من منزلی.

شب حرکت کردیم که از کوفه به کربلا برویم و سراغ مفضل رفتیم و او را با خود بردیم وقتی چهار فرسخ از کوفه دور شدیم موقع اذان شد. یعنی اوائل شب حرکت کردند که بعد از این زمان اذان داخل شده است. می گوید نماز صبح را خواندیم ولی مفضل پیاده نشد و گفت نماز را در منزل خواندم. که این حرف غلات است که نماز مهم نیست و مهم حبّ علی و اولاد علی است و این حرف غلات است که محبت علی علیه السلام را کافی می دانند.

عدم اشعار «قیل» در کلام نجاشی به ضعف قول

أما این که مرحوم خوئی فرمودند: نجاشی گفته است: «و قیل کان خطایا» و این تعبیر مشعر به ضعیف بودن است؛

صحیح نیست. و اشعاری ندارد بلکه این مطلب برای نجاشی ثابت نشده است لذا این تعبیر را کرده است. هر چند ضعیف بودن مفضل برایش ثابت شده است. و شاید هم قائل این قول را نمی دانسته است و دلیل نمی شود که این قول را قبول ندارد.

عدم مخالفت «فاسد المذهب مضطرب الروایه» با وثاقت

در ادامه مرحوم خوئی فرموده است که نجاشی تعبیر به «فاسد المذهب مضطرب الروایه»؛

فساد مذهب مخّل به وثاقت نیست. و نیز اضطراب حدیث مخّل به وثاقت نیست و برخی افراد احادیث مضطرب دارند یعنی احادیث آن ها با مبانی مذهب سازگار نیست ولی خودشان آدم ثقه ای هستند و گاهی از این جور افراد تعبیر به «یعرف حدیثه و ینکر» می کنند. و مضطرب الروایه غیر از مضطرب الحال است. روایات او مضطرب است مثل ضعیف الروایه، ولی این که خود او نیز ضعیف است را بیان نکرد.

و لکن باید بگوییم که: نجاشی صریحاً گفت «لایعتمد علی حدیثه» و با وجود این تعبیر، نباید به تعبیر مضطرب الروایه اکتفا کرد خصوصاً این که می گوید؛ «و قد ذکر له مصنفات لایعول علیها، یا این که: مضطرب الروایه لایعاباً به» یعنی به خود او اعتنا نمی شود نه این که به روایه او اعتنا نمی شود و ضمیر به مفضل رجوع می کند نه به روایه.

لذا استناد مرحوم خوبی به توثیق شیخ مفید و شیخ طوسی و ابن شهر آشوب که از متأخرین است، و می گوید تضعیف ابن غضائری ثابت نیست و نجاشی هم خود او را تضعیف نکرده است ضحیح نیست زیرا نجاشی خود او را تضعیف کرده است. و اصلاً تعبیر به «مضطرب الروایه» بعید نیست برای مواردی باشد که می خواهند بگویند موثوق به و قابل اعتماد نیست. هر چند ما اصراری به این کلمه نداریم ولی کلمات دیگر رسا هستند.

عدم فرق بین روایات مادحه و ذامه

اما روایات؛ ما فرق بین روایات ذامه و مادحه را نفهمیدیم که مرحوم خوبی می فرماید؛

اکثر روایات ذامه را ضعیف السند اند و برخی از آن ها معتبر اند که علم آن را به اهلش واگذار می کنیم. ولی روایات مادحه کثیره اند و در آن ها روایات صحیح هم هست. لذا مقدم می شوند.

در حالی که روایات مادحه کمتر از روایات ذامه اند زیرا روایات مادحه هشت مورد و روایات ذامه نه مورد اند. چه فرقی دارند در حالی که هر دو بر روایات ضعیف و صحیح مشتمل اند. و اتفاقاً برخی از روایات مادحه بحث جدی دارد؛ مثلاً روایتی از اختصاص شیخ مفید بود که انتساب این کتاب به شیخ مفید محل مناقشه است و برخی مثل آقای زنجانی انتساب این کتاب به شیخ مفید را ثابت نمی دانند.

احتمال این که روایات ذامه برای حفظ جان مفضل بن عمر صادر شده باشد تا دشمن بگوید مفضل محبوب امام نیست بلکه مبعوض امام است و به مفضل آسیب نرسانند، این احتمال مرّیح باب تعارض نیست. علاوه بر این که این احتمال در روایات مادحه نیز هست که امام از او تعریف کرد تا شیعیان خالص به او آسیب نرسانند زیرا مفضل در معرض آسیب دو گروه بود: هم مخالفین و هم شیعیان خالص که با مفضل مخالف بودند.

و تعبیر «أعیبک دفاعاً منی عنک» برای زراره است و در مورد مفضل وارد نشده است تا قرینه بر جمع بین دو دسته روایات شود.

وجه صحیح در اثبات وثاقت مفضل

تنها وجهی که به نظر ما وجیه است و باعث می شود جلالت و وثاقت مفضل بن عمر را بعید ندانیم این است که؛ روایات مادحه علاوه بر امام صادق، از امام کاظم و امام رضا علیهما السلام نیز صادر شده است ولی روایات ذامه تنها از امام صادق علیه السلام صادر شده است.

و احتمال قوی وجود دارد یک زمانی که مفضل با اسماعیل بود که خطایه طرفدارش بودند و آن ها را ترویج می کرد امام صادق در آن زمان مفضل را قدح کرده است ولی بعد از وفات اسماعیل، از مفضل مشکل خاصی غیر از غلوی که به او نسبت می دهند، شنیده نشده است. و امام کاظم علیه السلام از او تعریف کرده است: «و کان الوالد بعد الوالد» یا بعد از وفات اسماعیل، با این که پسر امام صادق بوده است ولی حضرت برای مفضل تسلیت فرستاده است که «فاصبر کما صبرنا».

لذا بعید نمی دانیم از مجموعه این روایات استفاده شود که حالت اخیر مفضل بن عمر حالت استقامت بوده است نه حالت انحراف. و شاهد آن روایت از امام کاظم است که سند آن هم صحیح بود «کان الوالد بعد الوالد» و لذا این تضعیف ها اعتباری ندارد زیرا به لحاظ حال ابتدای او که «کان خطایا» درست است زیرا یک زمانی با خطایه بود. و اّتهام به غلو به خاطر افکار مفضل بوده است و مشکلی ندارد زیرا محمد بن مسلم را نیز به غلو متّهم کرده اند و زود به غلو متهم می کردند. مشکل خطّابی بودن و طرفدار فرقه ابوالخطاب مغیره بن سعید بودن است که فرقه ضاله ملعونه بودند که ظاهر روایات این است که یک زمانی با خطایه بوده است ولی بعد از آنها جدا شده است و شاهد آن حدیثی است که از امام کاظم علیه السلام است.

روایتی از امام کاظم علیه السلام که سند آن به نظر ما خوب است زیرا خالد بن نجیح مروی عنه صفوان و ابن ابی عمیر است و ثقه است؛ وَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ قُلُوبِيهِ، قَالَ حَدَّثَنِي سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنِ الْبَرْقِيِّ، عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عَيْسَى، عَنْ خَالِدِ بْنِ نَجِيحِ الْجَوَّانِ، قَالَ، قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ (ع) مَا يَقُولُونَ فِي الْمَفْضَلِ بْنِ عَمَرَ قُلْتُ يَقُولُونَ فِيهِ هَبْهُ يَهُودِيًّا أَوْ نَصْرَانِيًّا وَ هُوَ يَقُومُ بِأَمْرِ صَاحِبِكُمْ، قَالَ: وَيَلَهُمْ مَا أَخْبَثَ مَا أَنْزَلُوهُ! مَا عِنْدِي كَذَلِكَ وَ مَا لِي فِيهِمْ مِثْلُهُ.

امام سؤال کرد که مردم راجع به مفضل بن عمر چه می گویند؟ خالد می گوید گفتم که می گویند فرض کن یهودی یا مسیحی باشد در هر حال به آقا خدمت می کند. یعنی در قالب تعریف بدترین ذم را از مفضل کرده اند. حضرت می فرماید؛ وای بر این ها خیلی خباثت در این حرفی که زده اند به خرج داده اند. مفضل نزد من این گونه نیست و من مثل مفضل بن عمر در بین این ها ندارم.

روایت «كان الوالد بعد الوالد» نیز از امام کاظم علیه السلام بود. لذا اگر بشود از این راه که زمان امام کاظم علیه السلام، مفضل صالح بوده است و اگر مشکلی داشته است برطرف شده است، مفضل را توثیق کرد و اطمینان به وثاقت پیدا کرد خوب است و گرنه انصاف این است که با جوهی که مرحوم خوئی ذکر کرده اند اثبات وثاقت مفضل بن عمر مشکل خواهد بود.

و این که شاید روایت مفضل برای زمانی است که مفضل مشکل دار بوده است لذا نمی توان به روایت مفضل تمسک کرد؛ صحیح نیست زیرا اگر بعداً مفضل درست شده باشد و حدیث نادرستی از او نقل شده باشد مقتضای تدبیر این است که به مردم اعلام کند که حرف هایی که قبلاً زده ام اعتبار ندارد.

لذا ما توثیق مفضل را به وجهی که ذکر کردیم بعید نمی دانیم، و چون قبلاً با خطایه بوده است و خطایه هم از غلات اند تضعیف نجاشی مدرکی می شود و از اعتبار می افتد.

نکته: این که چرا روایتی نداریم که مثل سید حمیری هر دو حال او را با هم ذکر کند و تنها یا او را مدح و یا او را ذمّ می کنند می گوییم؛ راجع به سید حمیری، چون همزمان هم مشروب می خورد و هم در مدح اهل بیت شعر می گفت لذا می گفتند؛ ان ضلّ له قدم ثبت له قدم آخری؛ یعنی اگر مشروب می خورد در عین حال محبّ اهل بیت نیز هست و این را هم ببینید. ولی مفضل چون در جوانی طرفدار گروهک ها شده است و بعد توبه کرده است لذا حال که آدم خوبی شده است جا ندارد که حالت سابقه او ذکر شود و تا آخر عمر به سر او بزنند و او را ذمّ کنند.

تأخیر نماز تا زمان زوال عذر

مسأله بعد که مسأله مهمی است؛

نظر صاحب عروه (وجوب تأخیر در غیر تیمّم)

مسأله ۱۵؛ يجب تأخیر الصلاة عن أول وقتها لذوی الأعداء مع رجاء زوالها أو احتمالها فی آخر الوقت ما عدا التیمم كما مر هنا و فی بابه ...

صاحب عروه فرموده است؛ اگر کسی اول وقت عذری غیر از فقدان ماء داشت در صورتی که امید دارد عذرش برطرف شود، حق ندارد نماز اضطراری بخواند مثلاً اگر اول وقت لباس پاک نداشت باید صبر کند.

مناقشه مرحوم خوئی

مرحوم خوئی فرموده اند؛

نسبت به زمان تعلق حکم واقعی یعنی امر واقعی اضطراری، تابع عجز از صرف الوجود در تمام وقت است زیرا ظاهر امر اضطراری این است که در فرض عجز از واجب است و وقتی صرف الوجود واجب بود عجز از صرف الوجود لازم است. و وقتی می گویند: «من لم يقدر فليصل في الثوب النجس» یا «من لم يقدر فليصل جالساً» ظاهر در این است که: «کسی که بر صرف الوجود نماز اختیاری قادر نیست نماز اضطراری را بخواند» و فرقی بین تیمم و غیر تیمم نخواهد بود.

و ظاهر «فلم تجدوا ماء فتيمموا» این است که «فلم تجدوا ماءً لأداء الصلاة الواجبه» و گرنه اگر کسی در آخر وقت آب پیدا می کند یا مریضی او خوب می شود و می تواند وضو بگیرد حق ندارد ابتدای وقت تیمم کند و نماز بخواند. ظاهر دلیلی که می گوید «من لم يجد ماءً أي لم يتمكن من الوضوء لفقدان الماء أو لمرض فليتيمم» این است که قادر بر نماز با وضوی در تمام وقت نباشد.

ولذا موضوع امر واقعی اضطراری عجز از صرف الوجود واجب اختیاری است.

و به نظر ما، انصافاً حرف متینی است و لأقل دلیل امر اضطراری بیشتر از این ظهور ندارد و اطلاق دلیل شرطیت شرط اختیاری محکم است و قدرمتیقن از رفع ید از شرطیت شرط اختیاری این است که در تمام وقت از شرط اختیاری عاجز باشد.

نکته: اذا قمتم إلى الصلاة در آیه ( يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَمَاطَّهَرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) بیان عرفی است برای این مطلب که وقتی آب نیست تیمم کنید و «اذا قمتم إلى الصلاة» ارشاد به شرطیت وضو برای نماز عند التمكن است، و ظاهر «فلم تجدوا ماءً» این است که «لم تتمكنوا من الوضوء للصلاة الواجبه» یعنی اگر قادر بر صرف الوجود نماز واجب با وضو، نباشید امر به تیمم دارید. و گرنه اگر به ظاهر آن جمود کنیم در صورتی که بدانیم پنج دقیقه دیگر آب پیدا می شود یا مریضی خوب می شود باید بتوانیم تیمم کنیم و صبر لازم نباشد در حالی که کسی این را نمی گوید.



یا این که در روایت آمده است: «المريض يصلی جالساً» که ظاهر عرفی آن کسی است که در تمام وقت از نماز ایستاده عاجز است. متفاهم عرفی این است و اگر اجمال داشت به اطلاق دلیل شرطیت قیام تمسک می کنیم و قدرمتیقن از رفع ید از شرطیت قیام، صورتی است که از قیام در کل وقت عاجز باشیم.

و جوب تأخیر در خصوص تیمم نسبت به حکم ظاهری

أما نسبت به حکم ظاهری، مرحوم خوئی فرموده است؛

الآن اول وقت است و نمی توانم نماز ایستاده بخوانم و می خواهم نماز بخوانم و بخوابم. أمر واقعی به صلاه عن جلوس، تابع عجز از صرف الوجود واجب اختیاری است ولی وقتی احتمال می دهیم که عجز از قیام، تا طلوع آفتاب باقی بماند استصحاب بقای عجز می کنیم لذا عجز از صرف الوجود را با استصحاب استقبالی اثبات کرده و أمر به صلاه عن جلوس ثابت می شود. بله اگر کشف خلاف شود باید اعاده کرد ولی اگر شخص خوابید و کشف خلاف برای او حاصل نشد اعاده هم لازم نیست.

البته اعاده در صورت کشف خلاف برای جایی است که به ارکان اخلال وارد شود لذا در مثال نماز در ثوب متنجس با کشف خلاف، اعاده لازم نیست زیرا ترک شرط عن عذر بوده است و حدیث لاتعاد جاری می شود. ولی در تیمم، شارع استصحاب استقبالی را الغاء کرده است «المسافر یطلب الماء مادام فی الوقت فاذا خاف الوقت فلیتیمم» و لذا أمر تیمم أصعب از بقیه أعدار است نه این که أسهل باشد کما این که صاحب عروه فرموده است.

و لذا مرحوم خوئی می فرماید؛ أمر واقعی اضطراری تابع عجز از صرف الوجود واجب اختیاری است ولی عند الشک فی بقاء العذر إلى آخر الوقت استصحاب استقبالی جز در تیمم، جواز بداء را ثابت می کند و با کشف خلاف، در صورتی که مثل صلاه عن جلوس باشد و اخلال به ارکان زده باشد واجب اعاده می شود.

Your browser does not support the audio tag

اوقات رواتب

تأخیر نماز تا زمان زوال عذر

نظر صاحب عروه (وجوب تأخیر در غیر تیمم)

صاحب عروه در مسأله پانزدهم فرمود:

يجب تأخیر الصلاه عن أول وقتها لذوی الأعذار مع رجاء زوالها أو احتمالها في آخر الوقت ما عدا التيمم كما مر هنا و في بابه ...

كسانی که ذوی الأعذار هستند ولی احتمال می دهند عذرشان در أثناء وقت برطرف شود باید نمازشان را تا آخر وقت تأخیر بیندازند و تنها فاقد الماء اگر علم ندارد که در آخر وقت آب پیدا می کند جایز است تیمم کند.

نظر مرحوم خوئی

مرحوم خوئی فرمودند: اتفاقاً قضیه برعکس است و در مورد فاقد الماء دلیل داریم: المسافر يطلب الماء ما دام في الوقت فاذا خاف الوقت فليتيمم. ولی در سایر أعدار دلیلی بر وجوب تأخیر نداریم.

مناقشه در نظر مرحوم خوئی

البتة راجع به این فرمایش مرحوم خوئی عرض می کنیم که:

اختصاص وجوب تأخیر در تیمم به فاقد الماء

در مورد فاقد الماء دلیل داریم که وجوب صبر دارد زیرا می گوید: «المسافر يطلب الماء في الوقت» ولی راجع به سایر أسباب مشروعیت تیمم دلیل نداریم مثلاً اگر شخصی مریض باشد و آب برای او ضرر داشته باشد دلیل نداریم که باید تا آخر وقت صبر کند و الغای خصوصیت نیز مشکل است و جزم به عدم خصوصیت نداریم. پس دلیل داریم که تیمم به خاطر فقد الماء، در أول وقت مشروع نیست ولی به خاطر سایر أعدار دلیل خاصی نداریم مثل بقیه أعدار مثل این که به خاطر مریضی می خواهد نماز را نشسته بخواند.

ص: ۴۳

مناقشه در استصحاب استقبالی

این که مرحوم خوبی فرمود که مثلاً مریض که می خواهد نمازش را نشسته بخواند اگر احتمال استمرار عذرش را تا آخر وقت می دهد استصحاب استقبالی نسبت به عجز تا آخر وقت جاری کند و مشروعیت نماز نشسته را با استصحاب که حکم ظاهری است ثابت می کند. بله اگر در أثناء وقت فهمید که عذرش برطرف شده است حکم ظاهری مقتضی اجزاء نیست و اگر خلل در ارکان نماز ایجاد شده باشد باید نماز را اعاده کند. ولی می تواند با استصحاب استقبالی در ابتدای وقت نماز نشسته بخواند و بخوابد تا کشف خلاف نشود.

این مطلب مرحوم خوبی مبتنی بر قبول استصحاب استقبالی است که دو اشکال به آن شده است؛

#### مناقشه اول

اشکال اول اشکال مبنایی است؛ از صاحب جواهر و بعضی معاصرین در کتاب المباحث الاصولیه، نقل شده است که استصحاب استقبالی مشمول دلیل استصحاب نیست زیرا ظاهر دلیل این است که «كنت علی یقین من طهارتك فشککت». یقین به طهارت گذشته یقین سابق است و شک در طهارت فعلیه وجود دارد. ولی در استصحاب استقبالی این گونه نیست و شک در وجود فعلی متیقن نداریم بلکه متیقن ما الآن است و در وجود متأخر آن در آینده داریم.

#### جواب از مناقشه اول

این اشکال مبنایی را ما در اصول جواب دادیم که؛

هر چند مورد استصحاب، استصحاب فعلی است ولی از أدله استصحاب یک قاعده عامه انتزاع شده است: «فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشک أبداً» که قاعده عامه است و شامل استصحاب استقبالی نیز می شود.

#### مناقشه دوم

بله طبق نظر کسانی (مثل صاحب کفایه و محقق اصفهانی و بحوث و نیز خود مرحوم خوبی) که می گویند تعبیر به نقض جایی صادق است که حیث حدوث و بقاء یقین و شک را لحاظ نکنیم: اگر بگوییم «یقین به حدوث و شک در بقاء» دیگر نقض معنا ندارد زیرا یکی به حدوث و دیگری به بقاء تعلّق دارد و مثل این است که گفته شود: «یقین به عدالت زید را با شک در فسق عمرو نقض بکن یا نکن» که این دو ربطی به هم ندارند و ناقض و منقوض باید بر مورد واحد توارد کنند تا نقض صدق کند. (وقتی می خواهید با قیچی طناب را نقض کنید باید قیچی را روی طناب بیاورید نه این که طناب طرف راست اتاق است بعد در طرف چپ اتاق قیچی را باز و بسته کنید). مصحح استعمال نقض این است که حیث حدوث و بقاء را در متعلّق یقین و شک لحاظ نکنیم تا با هم مغایر نشوند.

این بیان، استصحاب استقبالی را دچار مشکل می کند زیرا؛

در استصحاب استقبالی باید حیث حدوث و بقاء را در متعلق یقین و شک لحاظ کنیم. نسبت به استصحاب فعلی می توانستیم حیث حدوث و بقاء را در متعلق یقین و شک لحاظ نکنیم و می گفتیم «کنت علی یقین» من قبلاً- می دانستم وضو دارم. در حالی که اگر حیث حدوث را در متعلق یقین لحاظ کنیم باید بگوییم «من الآن یقین دارم که قبلاً- وضو داشتم» لذا حیث حدوث را لحاظ نمی کنیم و یقین را با صیغه ماضی به کار می بریم و لذا صحیحه زراره می گوید: کنت علی یقین یعنی تو قبلاً- یقین به طهارت داشتی. پس در استصحاب فعلی حیث حدوث و بقاء را که لحاظ نمی کنیم یقین را به صیغه ماضی و شک را به صیغه حالی بیان می کنیم.

حال در استصحاب استقبالی چه باید کرد؛ الآن می دانم که از نماز ایستاده عاجزم و شک دارم که تا غروب عاجز خواهم بود یا نه؛ اگر بگوییم «الآن یقین دارم که از نماز ایستاده عاجزم و بعداً شک دارم که عاجز دارم یا نه؟»، اگر بعداً شک می کنی پس الآن شک نداری و استصحاب جاری نمی شود. لذا باید بگوییم: «الآن یقین دارم که از قیام عاجزم و الآن شک دارم که بعداً عاجز خواهد بود یا نه» و در متعلق شک بقاء و استمرار عجز از قیام در مستقبل لحاظ شد و گرنه تهافت می شود که بگوییم «الآن یقین دارم که از قیام عاجزم و الآن شک دارم که از قیام عاجزم یا نه».

نتیجه این که متعلق یقین، عجز فعلی از قیام و متعلق شك، استمرار عجز از قیام تا غروب آفتاب و بقای عجز است. در حالی که خود شما گفته اید اگر بخواهیم حیث حدوث و بقاء را در متعلق یقین و شك لحاظ کنیم صدق نقض به مشکل بر می خورد.

ولی این اشکال به ما وارد نیست زیرا:

گفته ایم هر چند حیث حدوث و بقاء را در متعلق یقین و شك لحاظ کنیم باز صدق نقض عرفی است و صحیحه اولای زراره نیز می گوید: «فإنه علی یقین من وضوئه» نمی گوید «کان علی یقین» بلکه می گوید «علی یقین» یعنی همین الآن یقین دارد به این که وضو داشت؛ یعنی به حدوث وضوی خود در گذشته یقین دارد و نهی از نقض عملی یقین به حدوث یک شیء با شك در بقاء آن اشکالی ندارد زیرا حدوث و بقای شیء واحد است و مانعی از صدق نقض نیست. لذا استصحاب استقبالی را ما قبول داریم.

مناقشه سوم

اشکال دوم، در خصوص مواردی است که بخواهیم با استصحاب استقبالی، امر به فعل واجب اضطراری را ثابت کنیم؛ مثلاً در روز عید قربان که پیرمرد ها و زن ها می خواهند رمی جمره کنند و می بینند خیلی شلوغ است و نمی دانند بعداً خلوت می شود یا نه. آیا می توانند نائب بگیرند؟ مرحوم خوئی فرموده است اگر ابتدای روز عاجز بود با استصحاب استقبالی عجز تا غروب را ثابت می کند و نائب گرفتن جایز است. و امر ظاهری به استنباه درست می شود و شخص عاجز بعد به خیمه های منی می رود و استراحت می کند و لازم نیست از کسی پرسد که جمره خلوت شد یا خلوت نشد.

ص: ۴۶

اشکال دوم این است که: موضوع أمر به واجب اضطراری مثل استنابه، عجز از صرف الوجود واجب اختیاری است و ما نمی دانیم این شخص از صرف الوجود عاجز است یا عاجز نیست. شاید فی علم الله همین الآن هم قادر بر صرف الوجود باشد بله عجز از رمی جمره در این ساعت دارد ولی عجز از صرف الوجود معلوم نیست و حالت سابقه متیقنه ندارد.

مثلاً اگر مولا به عبد بگوید «اگر قادر باشی فردا نان بخری فعلیک کذا»، در ساعت دوازده شب عبد حساب می کند و می بیند تمام نانوائی ها بسته است و می داند که فردا نانوائی ها باز می شود و می تواند نان بخرد؛ اگر به این عبد بگوییم آیا بر خرید نان در فردا قادر هستی، جواب مثبت می دهد با این که الآن قادر نیست. قادر بر خرید نان در شب نیست ولی بر صرف الوجود خرید نان در روز که واجب است، قادر است و در همان شب صادق است که این عبد بر خرید نان در روز قادر است. و در مثال حج نیز اگر فی علم الله چند ساعت دیگر جمره عقبه خلوت می شود و پیرمرد می تواند راحت رمی جمره را انجام دهد اگر کسی از پیرمرد بپرسد که آیا شما بر «رمی جمره عقبه در روز عید» قدرت داری؟ می گوید بله توان دارم، زیرا هنوز روز عید تمام نشده است. آنچه از آن عاجز هستم رمی جمره در ابتدای روز است. پس اگر فی علم الله در آخر روز خلوت شود در همین ابتدای روز هم می گوید بر صرف الوجود رمی جمره قادر هستم زیرا یک فرد از آن مقدور است.

لذا اگر فی علم الله بعداً متمکن شود پس الآن صادق است که بر صرف الوجود قادر است، معلوم نیست حالت سابقه عجز از صرف الوجود باشد تا بقای عجز را استصحاب کنیم . بله یقین فعلی به عجز از این فرد دارد ولی آنچه مهم است یقین به عجز از صرف الوجود واجب است. و در نماز هم واجب ما صرف الوجود نماز است و قادر بر صرف الوجود نماز ایستاده باید نماز را ایستاده بخواند و عاجز از صرف الوجود نماز ایستاده، باید نماز را نشسته بخواند و معلوم نیست این شخص از صرف الوجود نماز ایستاده، عاجز باشد.

لذا حق با صاحب عروه است که گفت: «يجب تأخير الصلاة عن أول وقتها لذوى الأعذار مع رجاء زوالها أو احتمالها فى آخر الوقت ما عدا التيمم» با این حاشیه که در تیمم هم تأخیر واجب است.

صاحب عروه در ادامه مسأله پانزدهم می فرماید؛

ادامه مسأله پانزدهم عروه

...و كذا يجب التأخير لتحصيل المقدمات الغير الحاصله كالطهاره و الستر و غيرهما و كذا لتعلم أجزاء الصلاة و شرائطها بل و كذا لتعلم أحكام الطوارئ من الشك و السهو و نحوهما مع غلبه الاتفاق بل قد يقال مطلقا لكن لا وجه له و إذا دخل فى الصلاة مع عدم تعلمها بطلت إذا كان مترلزلا و إن لم يتفق و أما مع عدم التزلزل بحيث تحقق منه قصد الصلاة و قصد امتثال أمر الله تعالى فالأقوى الصحه نعم إذا اتفق شك أو سهو لا يعلم حكمه بطلت صلاته لكن له أن يبنى على أحد الوجهين أو الوجوه بقصد السؤال بعد الفراغ و الإعادة إذا خالف الواقع و أيضا يجب التأخير إذا زاحمها واجب آخر مضيق كإزاله النجاسه عن المسجد أو أداء الدين المطالب به مع القدره على أدائه أو حفظ النفس المحترمه أو نحو ذلك و إذا خالف و اشتغل بالصلاه عصى فى ترك ذلك الواجب لكن صلاته صحيحه على الأقوى و إن كان الأحوط الإعادة

عقلاً ابتدای اذان باید مقدماتی از نماز که حاصل نیست حاصل کنیم و مقدمه واجب عقلاً واجب است.

و جوب تأخیر نماز جهت تعلّم احکام

و نیز تأخیر نماز برای تعلّم اجزاء و شرایط نماز، و نیز تعلّم احکام شکّیات در صورتی که غالباً احکام شکّ اتّفاق می افتد، واجب است. بله اگر از احکام شکّی باشد که غالباً اتّفاق نمی افتد مثل شکّ بین دو و سه و چهار، تعلّمش واجب نیست.

فرمایش صاحب عروه ادامه دارد که: اگر غلبه اتّفاق نسبت به احکام شکّ و سهو بود و تعلّم نکردی و نماز را شروع کردی نمازت باطل است در صورتی که نماز با حال تزلزل باشد یعنی ملتفت هستی و متزلزلی که اگر احکام شکّ پیش آمد چه کنم، هر چند احکام شکّ برای تو اتّفاق نیفتد.

این فرمایش صاحب عروه قابل مناقشه است؛

مناقشه

تعلّم احکام نماز گاهی مقدمه وجودیه است؛ یعنی اگر یاد نگیرم نمی توانم نماز بخوانم مثل تعلّم حمد، که وجوب این احکام عقلاً واجب است.

اما اگر تعلّم احکام و شرایط نماز، مقدمه وجودی نباشد ممکن است نماز صحیح بخوانم ولی اگر یاد نگیرم احراز نمی کنم که نماز صحیح خوانده ام: مثلاً پدرش به او روش نماز صحیح را یاد داده است و او، همان را می خواند و دنبال خواندن رساله نمی رود؛ در این صورت چه وجهی دارد که نمازش را تأخیر بیندازد. نمازش را رجاء در ابتدای وقت می خواند. بله اگر احتمال دهد که این نمازش در واقع صحیح نباشد و تا آخر وقت هم دنبال یادگیری احکام نماز نرود متجزی است ولی وجهی برای بطلان نمازش ندارد. یا کسی که احکام شکّ و سهو را یاد نمی گیرد و نماز می خواند؛ چه لزومی دارد نماز را تأخیر بیندازد؟

ص: ۴۹



ظاهراً مشکل صاحب عروه این است که قطع فریضه را مطلقاً حرام می داند؛

گاهی از ابتدا معلوم نیست نماز صحیح است یا نه، مثلاً نمی دانی تکبیر نماز را درست گفتی یا نه (مثلاً با لهجه می گوید یا راء تکبیر را تفخیم نمی کند و شک دارد صحیح است یا نه) نهایت این است که این نماز از ابتدا منعقد نمی شود و با علم به بطلان اعاده می کند.

ولی اگر تکبیر را صحیح گفته باشد و احکام مربوط به ادامه نماز را یاد نگیرد؛ شاید این گونه نماز خواندن مبطل فریضه باشد و شاید فعل مشکوک مصداق قطع فریضه و ابطال فریضه باشد که حرام است و این فعل، مستند به ترک تعلم است و در آن معذور نیست.

احکام شک و سهو هم همین گونه است که اگر تعلم نشود و احتمال ابتلاء به آن را بدهیم؛ شاید مبتلا شویم و هنگام ابتلاء کاری کنیم که مصداق ابطال فریضه است.

اگر وجه ایشان همین باشد که ظاهراً همین باشد می گوئیم؛

چرا این را مقید به غلبه اتفاق کردید، اگر احتمال عقلایی ابتلاء هم داده شود کافی است زیرا تعلم واجب باشد هر مسأله ای را که انسان احتمال عقلایی دهد که به آن مبتلا می شود و در وقت ابتلاء امکان تعلم آن نیست واجب است الآن تعلم کند. در وقت ابتلاء چه بسا غافل است و چه بسا امکان تعلم نیست لذا اطلاق دلیل «هَلَّا تَعَلَّمْتَ» محکم است.

و این که در رساله ها نوشته اند: «مسائلی که انسان غالباً به آن محتاج است واجب است انسان یاد بگیرد» مسامحه دارد و مسائلی که احتمال عقلایی بدهد که برایش اتفاق می افتد و اگر الآن یاد نگیرد در وقت خودش یا عاجز و یا غافل از تعلم می شود باید یاد بگیرد.

و استصحاب عدم ابتلاء اگر جاری شود در فرض غلبه اتفاق نیز جریان دارد زیرا غلبه اتفاق علم به اتفاق نیست. علاوه بر این که شارع با «هلما تعلّمت» استصحاب و هر اصل عملی که منجر به ترک تعلّم شود را الغاء کرده است و لذا استصحاب نمی تواند عذر باشد.

تنها راه خلاصی از فرمایش صاحب عروه این است که بگوییم قطع فریضه حرام نیست و نهایت این است که در نماز به مسأله ای که حکم آن را نمی دانم مبتلا می شوم و نمازم را قطع می کنم که دلیلی بر حرمت آن ندارم. می توانم همان موقع نماز را قطع کنم و مسأله را یاد بگیرم و یا نمازم را از نو شروع کنم. و لذا این فرمایش صاحب عروه مبتنی بر قول به اطلاق حرمت قطع فریضه است که ما قبول نداریم.

ولی کسانی که حرمت قطع فریضه را قبول دارند دچار مشکل می شوند؛ و آن این که حتی اگر به آن مسأله مبتلا نشوند نماز اول وقت آن ها مصداق تجزّی است زیرا ممکن است با این نماز به خلاف شرع و ابطال فریضه که حرمتش منجز است مبتلا شود و با این کار، تجزّی حاصل می شود و فعل متجزّی به بنا بر این که قبیح است که هست: اشکال مهم این است که به قول محقق عراقی، این شخص مثل کسی است که اعتقاد دارد این آب غصبی است و وضوی با این آب حرام است و با این حال وضو گرفت، چگونه می خواهد این وضو مقرب إلى الله باشد با این که این وضو، مصداق تجزّی مبعوض است و خدا نسبت به تجزّی بغض دارد و فعلی که مصداق تجزّی و مبعوض است نمی تواند به عنوان عبادت تلقّی شود.

Your browser does not support the audio tag

ادامه مسأله پانزدهم عروه

وجوب تأخیر نماز برای صاحبان عذر

بحث راجع به مسأله پانزدهم بود که صاحب عروه فرمود؛

يجب تأخیر الصلاه عن أول وقتها لذوی الأعذار مع رجاء زوالها أو احتمالها في آخر الوقت ما عدا التيمم كما مر هنا و في بابه

که ما نظر صاحب عروه را قبول کردیم بلکه گفتیم در تیمم هم اگر احتمال زوال عذر بدهد باید تیمم را تأخیر بیندازد و شاهد آن صحیح زراره است: «وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا قَالَ: إِذَا لَمْ يَجِدِ الْمَسَافِرُ الْمَاءَ فَلْيَطْلُبْ مَا دَامَ فِي الْوَقْتِ - فَإِذَا خَافَ أَنْ يَفُوتَهُ الْوَقْتُ فَلْيَتَيَّمْ - وَ لِيُصَلِّ فِي آخِرِ الْوَقْتِ الْحَدِيثَ (۱)»

وجه استثنای تیمم

و این که صاحب عروه فرموده است «تیمم ولو با رجای زوال عذر، در ابتدای وقت جایز است» به دلیل روایاتی است که مفاد آن این است که: اگر کسی تیمم کرد و نماز را شروع کرد و بعد از دخول در رکوع یا بعد از فراغ از نماز آب پیدا کرد: «صحت صلاته یا لایعید صلاته» و لذا فرموده است که این روایات شاهد بر این است که مبادرت به خواندن نماز با تیمم جایز است که فرض شده است بعد از دخول در رکوع یا خروج از نماز اگر آب پیدا کند، اعاده لازم ندارد.

مناقشه

که ما جواب می دهیم:

این روایت در مقام بیان این که مجوز دخول این شخص در نماز چه چیزی بود، نیست. بلکه در مقام بیان این است که بعد از وجدان آب، اعاده لازم است یا لازم نیست. و فرض شده است که این شخص طبق مجوز شرعی نمازش را شروع کرده است و قدر متیقن آن، فرض یأس از پیدا کردن آب است یعنی با فرض یأس وارد نماز شد و بعد از دخول در رکوع یا بعد از نماز آب پیدا کرد و تفصیل این بحث در محل خودش ذکر شده است.

ص: ۵۲

۱- (۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۳، ص ۳۸۴، أبواب تیمم، باب ۲۲، ح ۲، ط آل البیت.

مطلب دوم که محل بحث بود این بود که صاحب عروه فرمود:

و كذا يجب التأخير لتحصيل المقدمات الغير الحاصله كالطهاره و الستر و غيرهما و كذا لتعلم أجزاء الصلاة و شرائطها بل و كذا لتعلم أحكام الطوارئ من الشك و السهو و نحوهما مع غلبه الاتفاق بل قد يقال مطلقاً لكن لا وجه له و إذا دخل في الصلاة مع عدم تعلمها بطلت إذا كان مترزلاً و إن لم يتفق و أما مع عدم التزلزل بحيث تحقق منه قصد الصلاة و قصد امتثال أمر الله تعالى فالأقوى الصحة نعم إذا اتفق شك أو سهو لا يعلم حكمه بطلت صلاته لكن له أن يبنى على أحد الوجهين أو الوجه بقصد السؤال بعد الفراغ و الإعادة إذا خالف الواقع

تعلّم احكام نماز حتّى مسائل شك و سهو لازم است و اگر بدون تعلّم احكام وارد نماز شود، نمازش باطل است.

البته ایشان در صورت غلبه اتفاق این را فرموده اند و صرف احتمال ابتلاء را کافی نمی دانند ولی ما در این شرط اشکال کردیم که این شرط وجهی ندارد و وجوب تعلّم مطلق است و به مجرد احتمال عقلائی ابتلاء، تعلّم واجب می شود «هلاً تعلّم حتّى عملت».

بطلان عمل جاهل مقصر ملتفت

أما این که صاحب عروه فرموده است: اذا دخل في الصلاة مع عدم تعلمها بطلت اذا كان مترزلاً «یعنی اذا كان ملتفتاً» و إن لم يتفق؟

این یک مطلبی است که صاحب عروه در بحث اجتهاد و تقلید در مسأله ۱۶ نیز صریحاً بیان کرده است که:

عمل الجاهل المقصر الملتفت باطل و إن كان مطابقاً للواقع و أما الجاهل القاصر أو المقصر الذي كان غافلاً حين العمل و حصل منه قصد القربة فإن كان مطابقاً لفتوى المجتهد الذي قلده بعد ذلك كان صحيحاً و الأحوط مع ذلك مطابقتة لفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده حين العمل

ص: ۵۳

می فرماید: عمل جاهل مقصّر ملتفت باطل است هر چند مطابق واقع باشد و جاهل قاصر یا مقصّر غافل حال عمل، اگر قصد قربت از او متمسّی شود و عملش مطابق فتوای مجتهدش باشد، صحیح است. و طبعاً باید تا آخر عمل غافل باشد تا صاحب عروه بگوید عمل صحیح است.

مناقشه (عدم وجه برای بطلان)

محشّین عروه معمولاً اشکال کرده اند که بطلان، چه وجهی دارد؛ چرا اگر عمل جاهل مقصّر مطابق واقع باشد باطل باشد. مگر قصد قربت از او متمسّی نمی شود؛ می گوید ان شاء الله نمازم درست است و واقعاً هم نمازش مطابق رساله عملیه است.

جواب

توجیه مرحوم شیخ انصاری

مرحوم شیخ انصاری در رسائل وجهی ذکر می کند که اگر صحیح باشد فرمایش صاحب عروه متین است. ایشان فرموده است:

مکلفی که نماز می خواند باید قاصد امتثال امر واقعی علیّی تقدیر باشد نه قاصد امتثال امر واقعی علیّی تقدیر خاص و جاهل مقصّر ملتفت یک جور نماز می خواند و احتیاط نمی کند لذا قاصد امتثال امر خدا علیّی تقدیر نیست بلکه علیّی تقدیر مطابقه العمل المأنتی به با واقع قصد امتثال دارد و این برای قصد قربت کافی نیست.

مناقشه

ولی این کلام مرحوم شیخ اشکال دارد؛ قصد قربت یعنی اضافه العمل إلى الله ولو به اضافه ی رجائیة و قصد امتثال امر علیّی تقدیر چه لزومی دارد. عمل مطابق واقع باشد و داعی او بر این عمل خدا باشد و اگر داعی، خدا نبود که نماز می خواند بله داعی الهی مراتب دارد و داعی الهی این شخص جاهل مقصّر ملتفت، ضعیف است، ولی در هر صورت داعی الهی است. علاوه بر این که صاحب عروه نظر مرحوم شیخ را قبول ندارد و قصد رجاء را در تمسّی قصد قربت کافی می داند.

ص: ۵۴

پس چرا صاحب عروه عمل جاهل مقصر ملتفت هر چند مطابق واقع باشد باطل دانست.

اینکه مراد از بطلان این باشد که عقلاً مجزی نیست مراد صاحب عروه نیست و در یک مسأله دیگر به آن اشاره شده است: مسأله هفت از مسائل اجتهاد و تقلید «عمل العامی بلا تقلید و لا احتیاط باطل» که به «لیس بمجزی عقلاً» معنا کرده اند یعنی این مکلف معذور نیست ولی تعبیری که در این جا کرده اند این است که عمل جاهل مقصر ملتفت باطل است هر چند مطابق با واقع باشد و عمل جاهل مقصر غافل حین عمل اگر قصد قربت از او متمشی بشود و مطابق واقع باشد صحیح است یعنی صحیح واقعی را می گوید پس وقتی می گوید عمل جاهل مقصر ملتفت باطل است ولو مطابق واقع باشد در آنجا هم باطل واقعی را می گوید و گرنه مناسب بود بگوید «الّا اذا انکشف مطابقه للواقع أو لفتوی من یقلده»

توجیه مرحوم خوئی

قبل از این که وجهی که برای کلام صاحب عروه به ذهنمان می آید عرض کنیم و جواب دهیم فرمایش مرحوم خوئی در این بحث را بیان می کنیم؛

مرحوم خوئی در این بحث فرموده اند؛ مراد صاحب عروه از «بطلت» در همین مسأله ۱۵ کتاب الصلاه این است که «لایجزی عقلاً»، و شاهد بر این معنا این است که خود صاحب عروه در ذیل این مسأله این گونه دارد که: «نعم إذا اتفق شک أو سهو لا یعلم حکمه بطلت صلاته لکن له أن یبنی علی أحد الوجهین أو الوجوه بقصد السؤال بعد الفراغ و الإعادة إذا خالف الواقع» یعنی اگر مسائل نماز را یاد نگرفت ولی در أثناء نماز حکم شکی در رکعات برایش پیش آمد و چون مسأله را یاد نگرفته نمی داند چه کند که بناء را بر یک طرف می گذارد و بعد از نماز سؤال می کند؛ اگر بفهمد درست بوده، و گرنه نمازش را اعاده می کند. و این شاهد بر این است که صاحب عروه بطلان را بطلان ظاهری و عقلی می گیرد نه بطلان واقعی.

ص: ۵۵

و شاهد دوم مرحوم خوبی همان مسأله ۱۶ اجتهاد و تقلید است؛ که صاحب عروه فرموده است اگر جاهل عملی انجام دهد و مطابق واقع باشد مجزی باشد.

مناقشه

عرض کردیم که مسأله ۱۶ راجع به جاهل قاصر غافل است که اگر مطابق واقع باشد مجزی است نه جاهل مقصر ملتفت. و این مطلبی هم که در ادامه مسأله ۱۵ ذکر شده است «نعم اذا اتفق شك أو سهو...» راجع به جاهل مقصر غیر متزلزل است نه راجع به جاهل مقصر متزلزل و ملتفت؛ زیرا می گوید: «إذا دخل في الصلاة مع عدم تعلمها بطلت إذا كان متزلزلاً و إن لم يتفق و أما مع عدم التزلزل بحيث تحقق منه قصد الصلاة و قصد امثال أمر الله تعالى فالأقوى الصحة نعم إذا اتفق شك أو سهو لا يعلم حكمه بطلت صلاته لكن له أن يبنى على أحد الوجهين أو الوجوه بقصد السؤال بعد الفراغ و الإعادة إذا خالف الواقع» و عبارت «نعم إذا اتفق شك أو سهو» مربوط به «و أما مع عدم التزلزل» می شود یعنی مربوط به جاهل مقصر غیر ملتفت بحث می کند (مراد از متزلزل، غیر ملتفت است). اگر به فتوای صاحب عروه اشکال دارید، اشکال کنید ولی نمی توان توجیه کرد که مراد از بطلان در کلام صاحب عروه بطلان عقلی است.

توجیه استاد

چرا صاحب عروه می گوید عمل جاهل مقصر ملتفت باطل است؟ توجیهی که ما کردیم این بود که می گفتیم؛

ایشان بر خلاف صاحب کفایه که تجزی را عنوان قصد می داند، تجزی را عنوان عمل و مقبوح عمل می داند یعنی کسی که به گوش دشمن مولا سیلی بزند و فکر می کند پسر مولا است، این فعل او به عنوان ثانوی تجزی، مبعوض و قبیح است و انصاف این است که همین گونه است؛ آیا مولا نسبت به فعلی که به عنوان تجزی انجام می شود می تواند بغض نداشته باشد؟ کافری را به این خیال که امام معصوم است به قتل برساند آیا این فعل به عنوان ثانوی هتک مولا و تجزی بر مولا قبیح نیست!!

ص: ۵۶

و شاید مبنای صاحب عروه هم همین باشد که: تجزی عنوانی است که بر فعل منطبق است و فعل را قبیح می کند و وقتی قبیح شد مبعوض مولایی است که حکیم است و مولای حکیم نمی تواند نسبت صدور قبیح از عبدش بی تفاوت باشد. این فعل، قبیح فعلی دارد و قبیح فعلی به این معنا است که به عنوان ثانوی معنون به عنوان هتک مولا و تجزی بر مولا است. قبیح فاعلی به معنای سوء سریره که از ابتدای زندگی وجود داشته است.

هر چند حرام قانونی نیست ولی مبعوض مولا است که این مقدمه اول است و مقدمه ثانیه این است که: فعلی که مبعوض مولا است صلاحیت مقریبت ندارد. و مقدمه ثالثه هم این است که تجزی اقسامی دارد و یک قسم آن مخالفت قطعی است و قسم دیگر ارتکاب فعلی است که مؤمن از عقاب ندارد مثل ارتکاب شبهه حکمیه قبل از فحص؛ مثلاً نمی داند فلان سوره سجده دار است یا نه، با این حال در نماز می خواند و بعد از خواندن نماز می پرسد که این سوره ای که خوانده شد آیه سجده واجب که ندارد؟ که اگر چه سوره، سجده واجب نداشته باشد ولی این نماز مصداق فعلی بود که مؤمن از عقاب ندارد و فرض این است که خواندن سوره سجده دار در نماز حرام است. و فی علم الله اگر چه حرام نبود ولی فعل شخص مبعوض و مبعود از مولا بود و لذا صلاحیت تقرّب را ندارد.

و با این سه مقدمه گفته می شود اگر فعلی در نماز انجام شد که مصداق تجزی بود و لو تجزی به ارتکاب شبهه بدویه قبل از فحص باشد، اگر مطابق با واقع هم باشد و صحیح هم باشد به خاطر این تجزی، مشکل مقریبت پیدا می کند.



صاحب عروه این مطلب را در مقام پیاده می کند که: این شخصی که جاهل مقصیر ملتفت است چگونه می خواهد نماز بخواند؟ با این کارش خودش را در چیزی که مؤمن از عقاب ندارد زیرا اگر به ظن در این که سجده ثانیه را آورده یا نه مبتلا شود و نمی داند حکم ظن در سجده ثانیه چیست؛ تدارک کند یا نکند؛ مشهور می گویند ظن در افعال ملحق به شک است و تدارک کند. برخی از بزرگان از جمله مرحوم بروجردی علی ما بیالی، می گویند که ظن در افعال مثل ظن در رکعات معتبر است و تدارک نمی خواهد.

و این شخص هم نمی داند مرجع تقلیدش چه می گوید و احتمال می دهد با تکبیر نماز، به ظن در افعال نماز مبتلا شود. این شخص خودش را وارد فضایی کرد که مؤمن از عقاب ندارد زیرا در صورت ابتلای به ظن در افعال یا نماز را قطع می کند که مشکل حرمت قطع فریضه را دارد و یا بر یکی از دو احتمال بنا می گذارد که باز شاید کاری که می کند مصداق قطع فریضه باشد مثلاً تدارک را انتخاب می کند در حالی که شاید مرجع تقلید بگوید که تدارک لازم نیست و ظن در افعال معتبر است لذا تدارک سجده زیاده در سجده و زیاده مبطله است و مصداق ابطال فریضه است. حال اگر نظر مرجع تقلید این بود که تدارک لازم است فعل این شخص از تجزی خارج نمی شود.

مناقشه

این وجه دو اشکال دارد؛

اشکال اول را در جلسه قبل عرض کردیم که دلیلی بر حرمت ابطال فریضه نداریم، غیر از اجماع که دلیل لئی است. و این مواردی که انسان مسأله یاد نمی گیرد و بعد در نماز مبتلا می شود و ممکن است با این کار نمازش را ابطال کند خارج از قدرمتیقن ابطال فریضه است.

ص: ۵۸

اشکال دوم: نهایت این است که: عملی که انسان احتمال منجز حرمت را می دهد مصداق تجزی است ولی شروع در نماز مصداق تجزی نیست؛ نماز را به رجاء این که مبتلا به این حادثه نشوم شروع می کنم که ترک تعلم تجزی است و بعد اگر به این حادثه و ظنّ به سجده ثانیه مبتلا- شوم و بنا را بر أحد الطرفين بگذارم با این که احتمال می دهم این کار مصداق ابطال فریضه باشد، این هم مصداق تجزی است و لکن اگر اتفاق نیفتاد و به رجاء عدم اتفاق نماز را شروع کرد چرا مصداق تجزی باشد و صاحب عروه می گوید: «و إن لم یتفق».

در عبادات خیلی سخت گیری نشده است؛ در یک موردی علت تامه حرام را ایجاد کرد و امام علیه السلام فرمود احرام تو صحیح است؛

صحیحه عبد الصمد بن بشیر؛ رجل أعجمی ای پول پیدا کرد ولی احکام حج را تعلم نکرد «لم یسأل أحداً» به مسجد شجره آمد و در لباس مخیط محرم شد. أصحاب اُبی حنیفه دور او جمع شدند و می خواستند لباس او را پاره کنند و از زیر پای او بیرون بکشند و به او گفتند حجت باطل است و باید یک شتر کفاره بدهی. امام صادق علیه السلام در آنجا تشریف داشت و فرمود حجت صحیح است و کفاره هم نداری و لباس هایت را نیز از بالای سرت در بیاور.

طبق این اشکال های اصولی که می کنید باید حج این اعرابی را باطل بدانید زیرا خود محرم شدن علت تامه حرام و لبس المخیط محرم است زیرا در حالی که لباس مخیط بر تن داشت لثیک را گفت. جاهل مقصّر بود «و لم یسأل أحداً». این که شاید این شخص التفات نداشته باشد در حالی که نظر صاحب عروه به صورت التفات بوده است، می گوییم: اگر قرار است این اشکال عقلی را که مطرح شد صحیح باشد دیگر فرقی بین جاهل مقصّر ملتفت یا جاهل مقصّر غافل نیست زیرا در هر صورت مقصّر است و عمل او از مولا مبعّد است.

لذا معلوم می شود این قدر سختگیری لازم نیست. و ما نحن فیه که با ترک تعلّم تجرّی کرد مثل این است که شخصی نذر می کند نماز واجب را با جماعت بخواند که اگر در خانه نماز فرادا بخواند و در جماعت شرکت کند (نمی خواهیم بگوییم این مثال نقضی می شود زیرا ممکن است کسی بگوید این نماز باطل است) طبق مرتکبات چرا این نماز باطل است. بله با این نماز دیگر نمی تواند وفای به نذر کند زیرا موضوع برای نماز جماعت خواندن نمی ماند ولی حث نذر با ترک نماز جماعت خواندن است نه با نماز فرادا خواندن.

حرف ما این است که در ارتکاز عقلایی بیش از این در صحت عبادت معتبر نیست، این شخص را بالاخره داعی الهی به سمت نماز کشانده است؛ حال ندارد رساله را مطالعه کند مخصوصاً این رساله هایی که الفاظش سنگین است و حوصله ندارد با تلفن مسأله را از روحانی محلّ پرسد و می گوید اخلاقش تند است و جواب سربالا می دهد. این شخص جاهل مقصر ملتفت است ولی بی دین که نیست. چرا نماز این شخص مبعّد از مولا باشد؟ بله ترک تعلّم او مبعّد از مولا است که البته واجب طریق است و واجب نفسی نیست. بالاخره اگر نماز صحیح نخواند مستحقّ عقاب است ولی این نمازی که می خواند چرا مصداق عبادت نباشد با این که اطلاقات أدله آن را شامل می شود.

بر فرض این بیان ما تمام شود اخص از مدّعا است زیرا گاهی عمل مصداق تجرّی نیست مثلاً در روزه شک داری که ارتماس در آب مبطل روزه است یا نه و ارتماس در آب می کند و بعد سؤال می کند: اگر مقلّد آقای سیستانی باشد که ارتماس را نه حرام و نه مبطل نمی داند. و اگر مقلّد آقای زنجانی باشد هر چند ارتماس حرام است ولی مبطل نماز نیست. لذا روزه اش دیگر مصداق تجرّی نمی شود. یا مثلاً در نماز نمی داند ضحک بدون صوت مبطل نماز است یا نه؟ نماز را شروع کرد و از او ضحک بدون صوت عمدی صادر شد این مصداق تجرّی می شود ولی نمازی که می خواند مصداق تجرّی نمی شود.

این بیان صاحب کفایه در این مثال‌ها جاری نیست بلکه در مثال‌هایی می‌آید که خود نماز، شبهه این است که مصداق ابطال فریضه باشد مثل ظنّ به افعال که احتمال می‌دهد خود تدارک سجده ثانیه مصداق زیاده سجده باشد که به نظر ما اگر این مسأله اتفاق نیفتد هیچ وجهی برای بطلان نمازش نیست.

تکمیل مثال‌های عروه

خواندن نماز بدون احراز طهارت

دو مورد دیگر نیز هست که خوب بود صاحب عروه آن را مطرح کند؛

یکی این که در صحّت وضو یا غسل شک دارد و نماز می‌خواند و می‌گوید بعداً مسأله آن را می‌پرسم؛ این صورت مشکلی دیگر دارد زیرا در موثقه مسعده بن صدقه وارد شده است که نماز بی طهارت حرام ذاتی است؛

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ أَنَّ قَائِلًا قَالَ لِجَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ع- جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنِّي أَمُرُّ بِقَوْمٍ نَاصِبِيهِ- وَ قَدْ أُقِيمَتْ لَهُمُ الصَّلَاةُ وَ أَنَا عَلَى غَيْرِ وُضوءٍ- فَإِنْ لَمْ أَدْخُلْ مَعَهُمْ فِي الصَّلَاةِ- قَالُوا مَا شَاءُوا أَنْ يَقُولُوا- أَفَأَصِلِّي مَعَهُمْ ثُمَّ أَتَوَضَّأُ إِذَا انْصَرَفْتُ وَ أَصَلِّي- فَقَالَ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ ع سُبْحَانَ اللَّهِ- أَمَا يَخَافُ مَنْ يُصَلِّي مِنْ غَيْرِ وُضوءٍ- أَنْ تَأْخُذَهُ الْأَرْضُ خَسْفًا. (۱)

در این روایت می‌گوید من وضو ندارم و وقتی اذان می‌گویند در مسجد با قوم ناصبیه هستیم؛ آیا همراه این‌ها نماز بخوانم و بعد به منزل می‌روم و نماز را اعاده می‌کنم؟ که حضرت می‌فرماید؛ آیا نمی‌ترسد کسی که نماز بی وضو می‌خواند که زمین او را بلعد. که ظاهر آن این است که حرام است و بر عمل مباح و نیز مکروه خسف الأرض نمی‌کنند که در حق هارون و سفیانی وارد شده است.

ص: ۶۱

۱- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱، ص ۳۶۸، أبواب وضوء، باب ۲، ح ۱، ط آل البیت.

و لذا شبهه این است که: کسانی که طهارت را احراز نمی کنند، نماز خواندنشان خالی از اشکال نیست. و موضوع در روایت «من یصلی من غیر وضوء» است و قید علم ندارد که «و هو یعلم أنه لیس علی وضوء» و انصراف به فرض علم به وضو نداشتن، وجهی ندارد. شارع می گوید نماز بی وضو خواندن حرام است و این که ارتکاز قبول نمی کند ناشی از تعلّم احکام و عدم تعلّم فتوای معروف در این مورد است. و شبهه حکمیه قبل از فحص است و استصحاب می گوید با این وضوی مشکوک طهارت پیدا نکردی.

أدای فریضه بدون یقین

مورد دوم که مناسب بود صاحب عروه بیان کند و بحث جدی است این است که:

در روایت صحیحہ خزّاز آمده است: وَ عَنْ سَعْدِ بْنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مُوسَى عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَثْمَانَ الْخَزَّازِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قُلْتُ لَهُ كَمْ يُجْزَى فِي رُؤْيِهِ الْهِلَالِ - فَقَالَ إِنَّ شَهْرَ رَمَضَانَ فَرِيضَةٌ مِنْ فَرَائِضِ اللَّهِ - فَلَا تُؤَدُّوا بِالْتَّظْنِيِّ - وَ لَيْسَ رُؤْيُهُ الْهِلَالِ أَنْ يَقُومَ عِدَّةٌ - فَيَقُولُ وَاحِدٌ قَدْ رَأَيْتُهُ وَ يَقُولُ الْآخَرُونَ لَمْ نَرَهُ - إِذَا رَأَهُ وَاحِدٌ رَأَهُ مِائَةً وَ إِذَا رَأَهُ مِائَةً رَأَهُ أَلْفٌ - وَ لَمَّا يُجْزَى فِي رُؤْيِهِ الْهِلَالِ إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي السَّمَاءِ عِلَّةٌ - أَقَلُّ مِنْ شَهَادَةِ خَمْسِينَ - وَ إِذَا كَانَتْ فِي السَّمَاءِ عِلَّةٌ - قُبِلَتْ شَهَادَةُ رَجُلَيْنِ يَدْخُلَانِ وَ يَخْرُجَانِ مِنْ مِصْرٍ. (۱)

ماه رمضان یعنی صوم ماه رمضان، فریضه الله است لذا این فریضه الله را با ظنّ و گمان أداء نکنید. یعنی اگر یوم الشکّ اول ماه رمضان گمان دارید که اول ماه رمضان شده است نباید روزه بگیرید.

ص: ۶۲

۱- (۳) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۰، ص ۲۸۹، أبواب احکام شهر رمضان، باب ۱۱، ح ۱۰، ط آل البیت.

و العله تعمّم؛ یعنی کُلّ فریضه من فرائض الله حکمها أن لا يؤدّی بالتظنّی؛ و لذا تا یقین به این که فریضه الله است پیدا نکنی و یقین به دخول وقت پیدا نکنی صاحب عروه فرمود اگر به رجای دخول وقت نماز بخواند و بعداً کشف شود که وقت داخل شده بود نماز صحیح است؛ سؤال می کنیم که وقت نماز فریضه الله هست یا نه؟ اگر فریضه الله است، این روایت می گوید فرائض الله را باید با علم در حال عمل و أداء انجام دهید. مثل ابتدای ماه رمضان که ظنّ به دخول وقت و دخول شهر رمضان کافی نبود و روایت لا تؤدّوا بالتظنّی را بیان کرد، در نماز هم نسبت به اجزاء و شرایط نماز که یقین نداریم و بخواهیم به صرف احتمال وجدان شرط، نماز را أداء کنیم آیا مصداق فلا تؤدّوا بالتظنّی نیست؟

### موضوع: عمل جاهل مقصر / نذر تطوّع در وقت فریضه / اوقات رواتب / کتاب الصلاه ۲۷/۰۶/۹۶

.Your browser does not support the audio tag

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در کلام صاحب عروه بود که فرمود عمل جاهل مقصر ملتفت در صورت مطابقت با واقع نیز باطل است. در علّت بطلان مناقشه شد و در ادامه سه توجیه برای بطلان ذکر شد. و این مطالب بر این اساس بود که مراد از عدم تزلزل، عدم التفات باشد.

اوقات رواتب

ادامه بحث از مسأله ۱۵ عروه

يجب تأخير الصلاه عن أول وقتها لذوى الأعذار ... و كذا لتعلم أجزاء الصلاه و شرائطها بل و كذا لتعلم أحكام الطوارئ من الشك و السهو و نحوهما مع غلبه الاتفاق بل قد يقال مطلقاً لكن لا وجه له و إذا دخل فى الصلاه مع عدم تعلمها بطلت إذا كان متزلزلاً و إن لم يتفق و أما مع عدم التزلزل بحيث تحقق منه قصد الصلاه و قصد امتثال أمر الله تعالى فالأقوى الصحة نعم إذا اتفق شك أو سهو لا يعلم حكمه بطلت صلاته لكن له أن يبنى على أحد الوجهين أو الوجوه بقصد السؤال بعد الفراغ و الإعادة إذا خالف الواقع

ص: ۶۳

مطالبی از این مسأله باقی مانده است که بیان می کنیم؛

۱- بطلان عمل جاهل مقصر ملتفت

اگر جاهل مقصر که احکام نماز را یاد نگرفته است متزلزل یعنی ملتفت باشد نمازش باطل است.

احتمالی دیگر در معنای تزلزل

یک احتمال در کلام صاحب عروه وجود دارد که مراد از متزلزل کسی است که نمی تواند قصد عنوان نماز یا قصد امتثال امر

کند. زیرا در ذیل مسأله گفته است که اگر متزلزل نبود به گونه ای که عنوان صلاه و نیز امتثال امر خدا را قصد کرد، نمازش صحیح است و گویا متزلزل کسی است که قصد امتثال یا قصد صلاه نمی کند؛ شاهد این معنا این است که صاحب عروه در جلد ۳ از عروه الوثقای محشّی صفحه ۳۲۱ مسأله ۱۸ گفته است؛ «کما أن بطلان الصلاه إنما يكون إذا كان متزلزلاً بحيث لا يمكنه قصد القربة»

مناقشه در وقوع این معنا

ولی واقع مطلب این است که فرضی که شخص، نتواند قصد نماز یا قصد قربت کند یکاد يلحق بأنياب الأقوال؛ چگونه می شود جاهل مقصر ملتفت رکوع و سجود انجام دهد ولی قصد نماز نکند، یا قصد نماز داشته باشد ولی قصد قربت نداشته باشد؛ مگر قصد قربت غیر از این است که محرّک و داعی او بر انجام او بر انجام این نماز داعی الهی باشد؛ اگر داعی الهی ندارد چرا رکوع و سجود می کند و نمی رود بخوابد.

و لذا این فرض که حال جاهل مقصر ملتفت به نحوی باشد که عنوان نماز را قصد نکند یا محرّکش به سمت نماز قصد الهی نباشد لعلّه لا يتفق أبداً، و لکن اگر همچون فرضی واقع شد، روشن است که فرمایش صاحب عروه متین است زیرا نماز نیازمند قصد نماز و قصد قربت است و با نبود یکی از این دو طبعاً نماز باطل می شود.

ص: ۶۴

راجع به صحیحہ اَبی ایوب ابراهیم بن عثمان الخزاز که در جلسه قبل مطرح کردیم؛

وَعَنْ سَعْدِ بْنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مُوسَى عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُثْمَانَ بْنِ الْخَزَّازِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قُلْتُ لَهُ كَمْ يُجْزَى فِي رُؤْيِهِ الْهَلَالِ - فَقَالَ إِنَّ شَهْرَ رَمَضَانَ فَرِيضَةٌ مِنْ فَرَائِضِ اللَّهِ - فَلَا تُؤَدُّوا بِالتَّظْنِيِّ - وَ لَيْسَ رُؤْيُهُ الْهَلَالِ أَنْ يَقُومَ عِدَّةً - فَيَقُولَ وَاحِدٌ قَدْ رَأَيْتُهُ وَ يَقُولَ الْآخَرُونَ لَمْ نَرَهُ - إِذَا رَأَهُ وَاحِدٌ رَأَهُ مَائَةٌ وَ إِذَا رَأَهُ مَائَةٌ رَأَهُ أَلْفٌ - وَ لَا يُجْزَى فِي رُؤْيِهِ الْهَلَالِ إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي السَّمَاءِ عِلَّةً - أَقْلٌ مِنْ شَهَادَةِ خَمْسِينَ - وَ إِذَا كَانَتْ فِي السَّمَاءِ عِلَّةً - قُبِلَتْ شَهَادَةُ رَجُلَيْنِ يَدْخُلَانِ وَ يَخْرُجَانِ مِنْ مِصْرٍ. (۱)

بیان شبهه

عرض کردیم که یک شبهه قوی از این صحیحہ تولید می شود که هر چه فریضه الله است باید هنگام آداء به آن جازم باشید و با ظنّ فضلاً از شک، نمی شود فریضه الله را آداء کرد و لذا آخر شعبان که یوم الشک است فرمود؛ نباید با ظنّ در ثبوت هلال صوم را آداء کرد زیرا فریضه الله است.

گفته می شود که این ملاک در نماز هم می آید و وقتی در حصول شرط نماز مثل وقت و وضو، شک کنیم چون وقت و وضو فریضه من فرائض الله است لذا حکم «فلا تؤدّوا بالتظنّی» بر آن جاری می شود و هر چند بعداً معلوم شود که نماز واجد شرط بوده است ولی هنگام نماز، این نماز که فریضه الله است با تظنّی آداء شده است نه با تبیین.

ص: ۶۵

۱- (۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۰، ص ۲۸۹، أبواب احکام شهر رمضان، باب ۱۱، ح ۱۰، ط آل البیت.



این شبهه قوی است ولی می توان دو جواب داد؛

جواب اول از شبهه

جواب اول این است که:

تظنی کما این که بعض اهل لغت گفته اند، ممکن است به معنای اتباع ظن و اعتماد به ظن باشد و عمل به احتیاط مصداق اتباع ظن نیست، بلکه اتباع ظن این است که بر اساس ظن حکم کنید که مثلاً امروز ماه رمضان است ولی اگر صوم را رجاء قصد کنید که اگر شهر رمضان بود به صوم شهر رمضان موفّق شوم، دیگر اتباع ظن صدق نمی کند؛ (مثلاً به رجای این که هنوز فامیل در قید حیات است به حساب او پول بفرستید که اتباع ظن نیست). و لذا معنای روایت این می شود که با حکم به این که امروز اول ماه رمضان است روزه نگیرید و اگر رجاء بگیرید کاری به آن نداریم، لذا روایت نهی از احتیاط و رجاء نمی کند.

جواب دوم از شبهه

بر فرض تظنی به معنای ظن باشد نه اتباع ظن، باز جواب دیگری می دهیم. مقدمه عرض می کنیم که: ظاهر ظن، احتمال راجح است «فإن ظننت أنه أصابه و لم يتيقن» و این که آقای سیستانی ظن را در لغت عربی به اعتقاد جازم ناشی از مناشئ غیر عقلایی معنا می کنند و آن را در مقابل علم به معنای تبیین و بصیرت و لو از طرق عقلایی غیر مفید علم، قرار می دهند، خلاف ظاهر است.

جواب دوم این است که:

این که صحیحه بخواهد از احتیاط و رجاء در تکالیف دینی نهی کند و بگوید اگر شک داری چیزی واجب است یا نه، انجام ندهید و اگر شک دارید عمل شما صحیح است یا نه، رجاء انجام ندهید؛ این مطلب عجیبی است که نه فقهاء به آن ملتفت شده اند و نه مطابق با مرتکز عقلایی و متشرعی است و این استیحا ش می تواند کالقرینه المتصله باشد بر این که بگوییم مراد صحیحه این است که ماه رمضان را با ظن اثبات نکنید و «لاتؤدوا» ای «لاتثبتوا»، و در خود سؤال می گوید؛ «بکم یتثبت شهر رمضان و کم یجزئ» یعنی با چند شاهد ماه رمضان را اثبات کنیم که حضرت این جمله را می فرماید که: «ان شهر رمضان فریضه من فرائض الله فلا تؤدوا بالتظنی» که طبق احتمال دوم معنای این جمله این می شود که: ماه رمضان را با تظنی و ظن اثبات نکنید که در نتیجه ی این اثبات، روزه خواهید گرفت. این که تعبیر به «لاتؤدوا» کردند به این خاطر است که به دنبال اثبات أداء هم هست.

و این احتمال که ادای ظنی کفایت نمی‌کند و یقین به أداء لازم است صحیح نیست زیرا در یوم الشک، روزه ی رجائی اشکالی ندارد زیرا یا روزه ماه رمضان نیست که اشکالی ندارد و یا روزه ماه رمضان است که گرفتم و روایت راجع به ثبوت ماه رمضان است و مربوط به آخر ماه رمضان نیست لذا تعبیر می‌کند که «فلاتؤدوا بالتظنی» یعنی صوم رمضان را با ظن أداء نکنید و یوم الشک روزه نگیرید. عقلاء، امثال یقینی را در موارد اشتغال یقینی می‌دانند و در یوم الشک اشتغال یقینی وجود ندارد.

و این احتمال که باید سؤال کند و یقین کند، صحیح نیست زیرا می‌تواند رجاء روزه بگیرد و عرف؛ چه عرف متشرعی و چه عرف عام (که با فرائض عقلایی قیاس می‌کند)، در این که رجاء و احتیاط در انجام فرائض الله جا نداشته باشد استیحاş می‌کنند؛ مثلاً احتمال می‌دهید مال شما متعلق خمس باشد، احتمال می‌دهید مال شما متعلق زکات فطره باشد بگوییم فلاتؤدی بالتظنی و ابتدا باید جزم به وجوب پیدا کنید بعد أداء کنید؛ که این خلاف ارتکاز عرفی و متشرعی است و لو کان لبان؛ فقیهی از فقهاء به این حدیث برای این معنا تمسک نکرده است.

لذا مراد از «فلاتؤدوا بالتظنی» این است که: «لاتثبتوا شهر رمضان بالظن فتؤدوه» و شهادت شهود نیز به این نیست که یک نفر بگوید ماه را دیدم. تعلیل معمم است و بقیه فرائض هم همین گونه است. و در مقابل فرائض عرفیه صحبت می‌کند.

۳- وجوب تأخیر نماز در فرض مزاحمت با واجب مضیق

و در ذیل مسأله ۱۵ راجع به این مطلب صحبت می کند که؛ و أيضا يجب التأخير إذا زاحمها واجب آخر مضيق كإزالة النجاسة عن المسجد أو أداء الدين المطالب به مع القدرة على أدائه أو حفظ النفس المحترمه أو نحو ذلك و إذا خالف و اشتغل بالصلاه عصي في ترك ذلك الواجب لكن صلاته صحيحه على الأقوى و إن كان الأحوط الإعادة

اگر نماز در ابتدای وقت با واجب فوری مزاحم شد و واجب فوری را عصیان کرد و نماز خواند؛ امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص نیست و نماز صحیح است هر چند در ترک ضد واجب عصیان کرد و این مطلب در اصول بیان شده و واضح است.

مسأله ۱۷ صاحب عروه

إذا نذر النافلة لا- مانع من إتيانها في وقت الفريضة و لو على القول بالمنع هذا إذا أطلق في نذره و أما إذا قيده بوقت الفريضة فأشكال على القول بالمنع و إن أمكن القول بالصحح لأن المانع إنما هو وصف النفل و بالنذر يخرج عن هذا الوصف و يرتفع المانع و لا يرد أن متعلق النذر لا بد أن يكون راجحاً و على القول بالمنع لا رجحان فيه فلا ينعقد نذره و ذلك لأن الصلاة من حيث هي راجحه و مرجوحيتها مقيدة بقيد يرتفع بنفس النذر و لا يعتبر في متعلق النذر الرجحان قبله و مع قطع النظر عنه حتى يقال بعدم تحققه في المقام

جواز اتيان نافله مندور در وقت فريضة

ما قبلاً راجع به نافله در وقت فريضة صحبت کردیم. مشهور می گویند: مشروع نیست «لاتطوع في وقت الفريضة».

در این مسأله صاحب عروه بر اساس نظر مشهور راه حلی ارائه می دهد که نماز نافله را نذر کنیم مثلاً نماز جعفر طیار را نذر کنیم که با نذر واجب شود و دیگر «لاتطوع في وقت الفريضة» شامل او نمی شود.

ص: ۶۸

کسی می گوید که باید تفصیل داد که:

اگر نذر، مطلق بود «لله علی أن أصلی صلاه الجعفر» و مقید به «قبل صلاه الصبح» نبود متعلق نذر صحیح و نذر منعقد می شد و عملاً متعلق نذر از عنوان «تطوع» خارج می شد و می توانست نماز جعفر طیار را قبل از نماز صبح بخواند.

ولی اگر از ابتدا نذر کند که «لله علی أن أصلی صلاه جعفر قبل صلاه الصبح» دیگر این نذر باطل است و این مطلبی است که بسیاری از بزرگان از جمله محقق همدانی فرموده اند. زیرا متعلق نذر باید راجح باشد و فرض این است که نماز جعفر طیار بعد از طلوع فجر و قبل از نماز صبح منهی عنه است و مشروع نیست. بله اگر مقید نبود، اطلاق رفض القيود است و نماز جعفر راجح است ولی مقیداً مشروع نیست.

جواب صاحب عروه (وجود مقتضی رجحان در نذر مقید و ارتفاع مانع با نذر)

صاحب عروه در جواب می فرماید؛ هر چند این مطلب، خالی از وجه نیست و لکن می گوئیم؛

متعلق نذر باید در ظرف خودش راجح باشد و لازم نیست در رتبه سابقه راجح باشد و لذا زن حائض نذر می کند که در هفته دیگر کنس مسجد کند که هر چند الآن حائض است و نمی تواند مسجد را جارو کند و متعلق نذر در این زمان راجح نیست ولی در ظرف نذر کنس مسجد راجح است زیرا در آن وقت از حیض پاک می شود.

و این شخص که می گوید؛ «لله علی أن أصلی صلاه جعفر قبل صلاه الفجر» صلاه جعفر مقتضی رجحان را دارد که عمومات است «الصلاه خیر موضوع» و مانعی قبل از نذر داشت که عنوان «لا تطوع لمن علیه الفریضه» و وقتی وجوب وفای به نذر می آید این مانع را بر می دارد و صلاه جعفر دیگر تطوع نیست و با رفتن مانع، مقتضی رجحان تأثیر خودش را می گذارد؛ المتقضى للرجحان موجود و بوجوب الوفاء بالنذر ارتفاع المانع.

به نظر ما این فرمایش صاحب عروه متین است و شبیه این است که:

مالک یک حوض می گوید من راضی نیستم در این حوض، کسی وضو بگیرد یا غسل کند مگر این که بر او واجب باشد. ما هم نذر می کنیم که از این حوض، وضو بگیریم یا غسل کنیم. و با همین وجوب وفای به نذر، مانع که غضب است برطرف می شود و تحت رضای مالک قرار می گیرد. وضو فی حد نفسه راجح است و مانع از رجحان عنوان غضب است و فرض این است که مالک گفته است کسی که وضو بر او واجب باشد راضی هستم از این حوض وضو بگیرد و با همین وجوب وفای به نذر مانع که عدم رضای مالک بود برطرف شد و به رضای مالک تبدیل شد.

این که محقق همدانی در کلمات خود فرموده اند که دلیل وفای به نذر مشرع نیست درست است ولی به اینجا ربط ندارد زیرا ما نمی خواهیم از خود دلیل وفای به نذر مشروعیت را ثابت کنیم زیرا دوری است و ابتدا باید عمل، مشروع و راجح باشد تا وجوب وفای به نذر جاری شود، و لکن در ما نحن فیه ما به «فِ بِنْدَرِک» تمسک نمی کنیم بلکه به عمومی که می گوید نماز مستحب است تمسک می کنیم. و مانع عنوان تطوع بود که با دلیل وجوب وفای به نذر مانع را تکویناً از بین بردیم. چه اشکالی دارد کما این که در مثال غضب مانع را با وجوب وفای به نذر، تکویناً از بین می بریم.

یک وقت دلیل می گوید صوم در سفر مشروع نیست و صوم در سفر را نذر می کنیم و می خواهیم با عموم وفای به نذر ثابت کنیم که صوم در سفر مشروع است، این صورت اشکال دارد ولی اگر دلیل دیگری غیر از عموم وجوب وفای به نذر، بیاید و رجحان صوم در سفر را در حال نذر اثبات کند مشکلی ندارد. در صوم مندور در سفر دلیل خاص داریم که اگر صوم مندوب در سفر را نذر کنی صحیح است. در ما نحن فیه هم بر رجحان متعلق نذر یعنی نماز جعفر طیار دلیل داریم و دلیل عموم وجوب وفای به نذر نیست بلکه دلیل عمومات استحباب صلاه جعفر طیار است و با عموم وجوب وفای به نذر، مانع را که تطوع در حال فریضه است تکویناً از بین بردیم زیرا وفای به نذر مصداق تطوع نیست.

با عموم استحباب صلاه جعفر طیار گفتیم که مستحب است مگر این که مصداق تطوع باشد و دلیل وجوب وفای به نذر می گوید اگر من بیایم دیگر این نماز، تطوع نیست بلکه واجب و وظیفه است و عنوان مخصص عنوان تطوع است که بعد از وجوب وفای به نذر تکویناً از بین می رود.

اشکال نکنید که هنوز هم تطوع است که این اشکال امام ره است. اگر قبول کنید که بعد از وجوب وفای به نذر این نماز جعفر طیار مصداق تطوع نیست مانع برطرف شده است. و وجوب وفای به نذر می گوید باید متعلق نذر راجح باشد و لکن در ظرف وجوب وفای به نذر نه قبل از وجوب وفای به نذر، منتها دلیل وجوب وفای به نذر نمی تواند اثبات رجحان کند زیرا اثبات موضوع حکم با خود حکم می شود و با حکم نمی توان اثبات موضوع کرد ولی ما با دلیل آخر رجحان را اثبات می کنیم و دلیل آخر این است که هر نماز جعفر طیاری مستحب است مگر این که مصداق عنوان تطوع باشد و اگر وجوب وفای به نذر بیاید دیگر مصداق تطوع نیست و مانعی از شمول دلیل وجوب وفای به نذر نسبت به این نماز نداریم.

مناقشه امام ره و آقای سیستانی در جواز اتیان نافله مندور در وقت فریضه

بله امام ره و آقای سیستانی اشکال کرده اند که:

عنوان تطوع، یعنی مانع، همچنان بر نماز جعفر طیار منطبق است و اگر این عنوان منطبق باشد حتی در فرض اول که نماز جعفر طیار را به صورت مطلق و غیر مقید به این که بعد از طلوع فجر و قبل از نماز صبح باشد، نذر می کرد باز این اشکال می آید که نماز جعفر طیار قبل از نماز صبح صحیح نیست زیرا هنوز تطوع است.

وجه مناقشه امام ره

اشکال امام قدس سره این است که؛

و جوب به عنوان «وفای به نذر» تعلق گرفته است و وجوب از این عنوان به عنوان «صلاه جعفر طیار» سرایت نمی کند و هنوز هم صلاه جعفر طیار مستحب است و آنی که واجب است عنوان «وفای به نذر» است و ظاهر «لاتطوع فی وقت الفریضه» این است که عنوان نمازی که مستحب بود در وقت فریضه نامشروع است.

جواب از مناقشه امام قدس سره

جواب این است که:

این کلام عرفی نیست و وقتی وفای به نذر بر نماز جعفر طیار منطبق شد عرفاً نماز جعفر طیار ادای مستحب نیست بلکه ادای واجب است و لذا اگر به کسی که نذر کرده نماز شب بخواند بگویند این قدر به مستحبات نپرداز (برخی هستند که مقید به واجبات اند و با مستحبات ضداند) می گوید این مستحب نیست و این نماز شب بر من واجب است و این بحث ها که وجوب به عنوان وفای به نذر تعلق می گیرد و به عنوان نماز جعفر طیار سرایت نمی کند بحث اصولی است و عرف ادای نماز مندور را ادای واجب می بیند و بعد از نذر، واجب می داند این نماز را بخواند و عرف عنوان تطوع را بر آن صادق نمی بیند.

ص: ۷۲

و فرمایش آقای سیستانی این است که:

فريضة به معنای فريضة شأنيه و آنی که ذاتاً فريضة است هر چند فعلاً واجب نباشد؛ مثلاً طفل ممیز اگر نماز صبح بخواند آدای فريضة می کند هر چند بر او بالفعل واجب نیست و نیز اگر نماز خوانده شده به صورت فرادا، با جماعت اعاده شود، هر چند بالفعل واجب نیست ولی فريضة بر آن صادق است. و تطوع هم به این معنا است که شارع آن را فريضة قرار نداده است هر چند بالفعل بر تو به خاطر وفای به نذر واجب باشد. و بر این بیان ثمراتی بیان کرده است.

جواب از مناقشه آقای سیستانی

به نظر ما این فرمایش خلاف ظاهر است و ظاهر تطوع، تطوع بالفعل است. و لا تطوع لمن عليه الفريضة به این معنا است که: نمازی که با قطع نظر از این نهی، مشروع و مستحب بود ما از اتیان آن نماز مستحبّ لولا هذا النهی، در وقت فريضة نهی کردیم لذا نماز جعفر طیار اگر نذر شود نماز مستحبّ لولا النهی از تطوع لمن عليه الفريضة نیست بلکه نماز واجب است زیرا وفای به نذر واجب است.

نظر نهایی استاد

لذا به نظر ما حق با صاحب عروه است کما عليه السيد الخویی و بعید نیست بگوئیم با نذر یا اجاره می توان عنوان «لا تطوع فی وقت الفريضة» را تکویناً برداشت و در نتیجه این فعل مصداق آدای واجب شود.

تنبيه؛ يك مسأله ديگر از مسائل اوقات رواتب باقی مانده است که راجع به «مشروعیت نماز مستحب بعد از نماز صبح تا طلوع آفتاب و بعد از نماز عصر تا غروب آفتاب» در جلسه بعد مطرح می کنیم. و در ادامه بحث احکام اوقات مطرح خواهد شد.



Your browser does not support the audio tag

- اوقات رواتب

- مسأله ۱۸ عروه (حکم نافله مبتدئه در اوقات پنج گانه)

- نظر مشهور (کراهت)

- ظهور عبارت مقنعه در حرمت

- نظر صاحب عروه (عدم کراهت)

- معنای کراهت عبادت

- اقلیت ثواب

- مناقشه

- انطباق عنوان ثانوی مکروه بر فعل

- مناقشه

- انطباق عنوان راجح بر ترک

- مناقشه

- روایات مانعه از نوافل مبتدئه

- روایت اول

- مناقشه سندی مرحوم خوئی

- مناقشه دلالی مرحوم خوئی

- جواب از مناقشه سندی

- جواب از مناقشه دلالی

خلاصه مباحث گذشته:

متن خلاصه ...

اوقات رواتب

مسأله ۱۸ عروه (حکم نافله مبتدئه در اوقات پنج گانه)

صاحب عروه فرموده است:

النافله تنقسم إلى مرتبه و غيرها الأولى هي النوافل اليومية التي مر بيان أوقاتها و الثانية إما ذات السبب كصلاه الزياره و الاستخاره و الصلوات المستحبه في الأيام و الليالي المخصوصه و إما غير ذات السبب و تسمى بالمبتدئه لا إشكال في عدم كراهه المرتبه في أوقاتها و إن كان بعد صلاه العصر أو الصبح و كذا لا إشكال في عدم كراهه قضائها في وقت من الأوقات و كذا في الصلوات ذوات الأسباب و أما النوافل المبتدئه التي لم يرد فيها نص بالخصوص و إنما يستحب الإتيان بها لأن الصلاه خير موضوع و قربان كل تقى و معراج المؤمن فذكر جماعه أنه يكره الشروع فيها في خمس اوقات أحدها بعد صلاه الصبح حتى تطلع الشمس. الثاني بعد صلاه العصر حتى تغرب الشمس. الثالث عند طلوع الشمس حتى تنبسط. الرابع عند قيام الشمس حتى تزول. الخامس عند غروب الشمس أى قبيل الغروب و أما إذا شرع فيها قبل ذلك فدخل أحد هذه الأوقات و هو فيها فلا يكره إتمامها و عندى في ثبوت الكراهه في المذكورات إشكال

ص: ۷۴

نافله سه قسم است:

۱-قسم أول، نافله مرتبه است که همان نوافل يوميه است و وقت آن ها قبلاً بيان شد.

۲-نافله غير مرتبه گاهى سبب خاصى دارد که قسم دوم از نوافل می شود مثل نماز استخاره که به سبب استخاره مستحب می شود و مثل نماز زیارت که به سبب زیارت مستحب می شود. و از همین قسم دوم است نماز هایی که در روزها و شب های معینی مستحب می شود که غير مرتبه اند ولی ذات سبب اند و هر وقت که سبب آن محقق شد مستحب است خوانده شود.

۳-قسم سوم نافله غير مرتبه ای است که ذات سبب نیستند و از آن تعبیر به نافله مبتدئه می شود (الصلاه خير موضوع فمن شاء استقل و من شاء استکثر) انسان دوست دارد نماز مستحب بخواند که نه نافله يوميه است و نه سبب خاصى دارد.

مشهور فرموده اند:

خواندن نماز های قسم سوم یعنی نوافل مبتدئه در پنج وقت مکروه است :

۱-بعد از نماز صبح تا طلوع آفتاب،

۲- بعد از نماز عصر تا غروب آفتاب،

۳- هنگام طلوع خورشید تا زمانی که نور خورشید منبسط شود،

۴- نزدیک زوال شمس و اذان ظهر که عرفاً خورشید بالای سر است تا زوال حاصل شود (عند قیام الشمس حتی تزول)

۵- نزدیک غروب آفتاب (قُبیل الغروب)

نکته؛ قسم دوم شامل قسم پنجم هم می شود ولی به این خاطر جدا ذکر شده است که بعضی در قسم پنجم قائل به کراهت اند ولی در قسم دوم قائل به کراهت نیستند و یا به این خاطر است که قسم پنجم اشد کراهتاً است.

بله اگر در قسم دوم مراد از «بعد صلاه العصر» بعد از اتیان صلاه عصر حتی تغرب الشمس باشد مورد افتراق قسم پنجم این می شود که اگر کسی نماز عصر نخوانده است ولو به این خاطر که نماز بر او واجب نبوده است و مثلاً زنی بوده که حائض بوده است و نیم رکعت به غروب آفتاب پاک شده است و می تواند نماز مستحبی بخواند که قسم پنجم شامل حال او می شود ولی قسم دوم در حق او جاری نمی شود. با بررسی روایات فرق این اقسام بهتر معلوم می شود.

ص: ۷۵

مشهور قائل به کراهت نافله مبتدئه در این پنج وقت شده اند بلکه ادعای اجماع بر آن شده است؛ در جواهر چنین فرموده است: المسأله الخامسه يكره النوافل المبتدأه عند طلوع الشمس و عند غروبها كما هو المشهور بين الأساطين من المتقدمين و المتأخرين شهره عظيمه كادت تكون إجماعاً، بل هي كذلك في الغنيه و المحكى عن الخلاف و ظاهر التذکره، بل في جامع المقاصد و المحكى عن المنتهى أنه مذهب أهل العلم (۱) (أنه مذهب أهل العلم یعنی اختصاص به شیعه پیدا نمی کند).

ظهور عبارت مقنعه در حرمت

بلکه ما در مقنعه شیخ مفید عبارتی یافتیم که ظاهر آن حرمت است:

و لا بأس أن يقضى الإنسان نوافله بعد صلاه الغداه إلى أن تطلع الشمس و بعد صلاه العصر إلى أن يتغير لونها بالاصفرار. و لا يجوز ابتداء النوافل و لا قضاء شیء منها عند طلوع الشمس و لا عند غروبها. (۲)

نوافل مبتدئه و قضای نوافل، هنگام طلوع شمس که مورد سوم بود و هنگام غروب شمس که مورد پنجم بود جایز نیست.

نظر صاحب عروه (عدم کراهت)

صاحب عروه فرموده است:

از حرمت آن صحبت نکنید و ما در کراهت این موارد نیز اشکال داریم؛ ایشان روایات مانعه را مثل صاحب وسائل بر تقیه حمل می کنند.

معنای کراهت عبادت

حال این که مشهور قائل به کراهت اند مراد از کراهت چیست؛

در اصول عرض کرده ایم که کراهت عبادت به این معنا که ترغیب به ترک شویم با عبادت آن سازگار نیست زیرا عبادت یعنی آنچه محبوب مولا و مقرب به مولا است؛ ولو نهی کراهتی باشد و مثلاً- از صوم یوم عاشوراء نهی کراهتی شویم دیگر نمی تواند عبادت شود. بله اگر بگویند ثواب صوم یوم عاشوراء از صوم روزهای دیگر کمتر است، اشکالی ندارد ولی نهی از صوم یوم عاشوراء (لا-تصم فی یوم عاشوراء) یا نهی از نافله مبتدئه هنگام غروب و طلوع خورشید با عبادی بودن این موارد سازگار نیست.



و لذا اگر نَصِی بر مشروعیت عباداتی مثل صوم یوم عاشوراء و نوافل مبتدئه در اوقاتی که نامبرده شد، داشته باشیم قرینه بر این است که نهی، ارشاد به أَقلیت ثواب است.

مناقشه

حال آیا این جمع عرفی است یا عرفی نیست فیه اشکال؛ روایت می گوید: لاتفعل و این که بگوییم به معنای أَقل ثواباً است عرفی نیست. بله این که بگوییم ارشاد است به این که؛ «عملی که آن را تکرار نمی کنی و اگر الآن مثلاً- نماز نخوانی یک ساعت دیگر نمی خوانی بهتر است بعداً بخوانی و نماز هنگام طلوع آفتاب أَقل ثواباً است»؛ این بیان امکان دارد ولی نیاز به قرینه واضحه دارد.

انطباق عنوان ثانوی مکروه بر فعل

مرحوم داماد در کتاب الصلاه فرموده اند:

أقلیت ثواب خلاف مفاد أدله است و لذا توجیه ما این است که یک عنوان ثانوی مکروه بر این عمل منطبق است؛ نافله مبتدئه هنگام طلوع شمس به عنوان اولی که عبادت خدا است محبوب است ولی بر این عمل عنوانی ثانوی منطبق است که مکروه است. حال این عنوان ثانوی چیست؛ از روایات استفاده می شود که شیطان دوست دارد در این زمان مردم سجده کنند تا بگوید برای من سجده می کنند. یا صوم یوم عاشوراء به عنوان صوم محبوب است ولی به عنوان ثانوی تشبیه به بنی أمیه (تبرکت به بنی أمیه) مکروه است.

مناقشه

و لکن انصافاً این بیان قابل قبول نیست زیرا اگر عنوان ثانوی مکروه بر این فعل منطبق است تراحم ملاکی رخ می دهد و باید ملا-ک اولی محبوب با ملا-ک ثانوی مبغوض سبک و سنگین شود و أقوى الملا-کین مقدم شود و حکم بر اساس أقوى الملاکین جعل می شود؛ زیرا یک فعل است و در مقام تراحم یا مولا اکنون دوست دارد این کار انجام شود یا دوست ندارد، و نمی شود هم زمان یک فعل را هم دوست داشته باشد و هم دوست نداشته باشد؛ مثلاً اگر مولا تشنه است و اگر به او آب بدهی عنوانی ثانوی دارد که در این جا هم می گوییم الآن مولا- دوست دارد که برای او آب ببری یا نه؟ اگر دوست دارد دیگر نهی معنا ندارد.

این که صاحب کفایه فرموده اند؛ گاهی بر ترک، عنوانی راجح و اقوی منطبق می شود مثلاً ترک صوم یوم عاشوراء معنون به عنوان مخالفت با بنی امیه می شود و ترک نوافل مبتدئه در اوقات مذکور، معنون به مخالفت با شیطان می شود (دل شیطان را که دوست دارد مردم در این هنگام نماز بخواند و او به أعوان و انصارش بگوید «هم سجداً لى»، بسوزانیم).

#### مناقشه

می گوئیم؛ در این صورت هم بیان سابق می آید که در مقام تزاحم، مولا اکنون کدام یک را دوست دارد و مولا فعلاً چه می خواهد؛ مولا- در روز عاشوراء روزه گرفتن را دوست دارد یا روزه نگرفتن را دوست دارد یا فرقی برای او ندارد؛ اگر روزه بگیریم حال مولا- أحسن است که دیگر نهی معنا ندارد و اگر روزه نگیریم حال مولا- أحسن است که دیگر با عبادت صوم سازگاری ندارد؛ چه عبادتی است که وقتی انجام ندهیم مولا خوشحال است. نوافل مبتدئه نیز همین گونه است.

ملا- کی که موجب حبّ فعلی و محبوبیت فعلی نیست چه عبادتی است؛ مثل یک مولایی که چلو کباب را خیلی دوست دارد ولی چون چربی خورش بالا است گفته است برای من این غذا را نیاور. که در این فرض آوردن این غذا موجب تقرب به مولا نمی شود.

لذا به نظر ما یا باید توجیه به حمل بر اقلیت ثواب شود اگر جمع عرفی باشد و یا تعارض مستقر است و باید راه حلّ دیگری پیدا کرد.

لذا سراغ روایات مانعه از نوافل مبتدئه می رویم تا آن ها را بررسی کنیم و بینیم کدام یک از این جمع ها قابل قبول است؛ نهی از نوافل مبتدئه را حمل بر اقلیت ثواب کنیم یا کلام مرحوم داماد را بگوئیم که عنوان ثانوی مبعوض بر فعل نوافل مبتدئه منطبق است و یا کلام صاحب کفایه را بگوئیم که عنوان راجح محبوب بر ترک نوافل مبتدئه منطبق می شود؛

تذکر؛ صاحب کفایه بر هر یک از فعل و ترک یک عنوان را منطبق می‌داند که عنوان منطبق بر ترک أرجح است نه این که فعل و ترک هر کدام دو قسم باشد: مثلاً صوم یوم عاشوراء به قصد تشبیه به بنی‌امیه و بدون قصد تشبیه، و ترک صوم یوم عاشوراء به قصد مخالفت بنی‌امیه و ترک آن بدون قصد مخالفت. این یک وجه دیگری است که می‌تواند مشکل را حل کند ولی خلاف ظاهر روایات نوافل مبتدئه است.

روایات مانعه از نوافل مبتدئه

مرحوم خوئی چهار روایت را ذکر می‌کند بعد در سند یا دلالت آن مناقشه می‌کند و می‌گوید دیگر دلیلی معتبر بر نهی از نوافل مبتدئه در اوقات مذکور نداریم تا سراغ جمع بین عبادت و نهی برویم.

چهار روایتی که مرحوم خوئی ذکر کرده است را بیان می‌کنیم و بعد هشت روایت دیگر که ایشان مطرح نکرده است و برخی صحیح‌السند است را بیان می‌کنیم؛

نکته؛ اشکالی که به صاحب عروه و برخی از فقهاء می‌شود این است که این روایات اختصاصی به نوافل مبتدئه ندارد و نوافلی که ذات سبب اند را نیز شامل می‌شود مگر نماز طواف که روایت می‌گوید: «فصلها فی أی وقت شئت». لذا در روایات به این نکته هم توجه داشته باشید.

روایت اول

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْتِيَنَاهُ عَنِ الطَّائِرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمَزَةَ وَعَلِيِّ بْنِ رَبَاطٍ عَنِ ابْنِ مُسِيكَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: لَا صَلَاةَ بَعْدَ الْفَجْرِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ - فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ إِنَّ الشَّمْسَ - تَطْلُعُ بَيْنَ قَرْنَيْ الشَّيْطَانِ وَ تَغْرُبُ بَيْنَ قَرْنَيْ الشَّيْطَانِ - وَ قَالَ لَا صَلَاةَ بَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّى تُصَلِّيَ الْمَغْرِبُ. (۱)

ص: ۷۹

---

۱- (۳) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۳۵، أبواب مواقیت، باب ۳۸، ح ۱، ط آل‌البیت.



خورشید بین دو شاخ شیطان طلوع می کند و بین دو شاخ شیطان غروب می کند.

علی بن حسن طاطری؛ طاطره یک پارچه ای بوده است که علی بن حسن بایع آن بوده لذا به این لقب معروف شده است. این شخص واقفی متعصبی است ولی ثقه است.

مناقشه سندی مرحوم خویی

مرحوم خویی فرموده اند؛ در حدائق تعبیر به موثقه محمد بن حلبی کرده است ولی این اشتباه است و سند شیخ طوسی به طاطری ضعیف است و مشتمل بر علی بن محمد بن زبیر القرشی و احمد بن عمرو کیسیه هندی، و این دو مجهول اند.

مناقشه دلالی مرحوم خویی

بعد فرموده است تعلیل «إِنَّ الشَّمْسَ - تَطْلُعُ بَيْنَ قَرْنَيْ الشَّيْطَانِ وَ تَغْرُبُ بَيْنَ قَرْنَيْ الشَّيْطَانِ» هم قابل التزام نیست و خلاف واقع است و خیال پردازی و افسانه بافی است و قطع داریم که از امام معصوم صادر نمی شود.

به نظر ما این اشکال مرحوم خویی وارد نیست؛

جواب از مناقشه سندی

اما اشکال سندی وارد نیست: زیرا احمد بن عمرو کیسیه مهم نیست زیرا سند، عدل دارد؛ در فهرست می گوید؛

علی بن الحسن الطاطری؛ الکوفی، کان واقفیا، شدید العناد فی مذهبه، صعب العصبیه 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، منها کتاب الحیض، و کتاب المواقیت، و کتاب القبله، و کتاب فضائل أمير المؤمنين علیه السلام، و کتاب الصداق، و کتاب النکاح، و کتاب الولایه، و کتاب المعرفه، و کتاب الفطره، و کتاب حجج الطلاق، و قيل إنها أكثر من ثلاثین کتابا، أخبرنا بها كلها أحمد بن عبدون عن أبي الحسن علی بن محمد بن الزبیر القرشی عن علی بن الحسن بن فضال، و أبي الملك أحمد بن عمر بن کیسیه (قرائت استاد؛ کیسیه) النهدي (یا هندی) جميعا عنه. (1)

ص: ۸۰

لذا از ناحیه احمد بن عمرو مشکلی نیست و اما مشکل مجهول بودن علی بن محمد بن زبیر القرشی می ماند.

دقت شود که ما از فهرست نقل کردیم و در مشیخه تهذیب همین است که مرحوم خویی نقل کرده است و تنها أحمد بن عمرو بن کیسیه را گفته است و علی بن الحسن بن فضال را نگفته است ولی خود شیخ در مشیخه تهذیب می گوید این، مختصر است و مفصل در فهرست است و در فهرست اسم دو نفر را آورده است.

فقط مشکل از ناحیه علی بن محمد بن زبیر قرشی است که به نظر ما می توان به یک نحو حل کرد؛

شیخ طوسی وقتی بدء سند به شخصی می کند یعنی از کتاب آن نقل می کند و خود ایشان در مشیخه تهذیب این را بیان کرده است که ما وقتی بدء سند می کنیم به این معنا است که از کتاب او نقل می کنیم. و روایت محل بحث، از طاطری نقل شده است و سندی که شیخ به کتاب طاطری در فهرست نقل می کند قرینه داریم که تشریفات است زیرا در همین جا هم نقل می کند که قیل إنها أكثر من ثلاثین کتاباً یعنی همه این کتاب ها به دست شیخ طوسی نرسیده است و گرنه تعبیر به قیل نمی کرد بعد می گوید أخبرنا بها کلها و روشن است اگر به نسخ سند داشت و أخبرنا بها کلها صحیح باشد باید نسخ در پیش او باشد و تعبیر به قیل در مورد کتب، صحیح نیست. و تعبیر به أخبرنا بما وصل إلّیّ نکرده است تا بگوییم تعبیر به قیل مجموعه کتب او را گفته است و أخبرنا بها، کتبی که به او واصل شده است را بیان می کند. ظاهر قیل إنها أكثر من ثلاثین کتاباً این است که من اطلاع ندارم نه این که من حال ندارم به آنچه طریق معتبر به آن دارم نگاه کنم، و این تعبیری است که در مواردی مختلفی دارد و حتی گاهی تعبیر می کند که غیر از این کتاب به دست ما نرسیده است و باز این تعبیر أخبرنا بها کلها را ذکر می کند.

ما قرائن متعدّده ای ذکر کرده ایم که با وجود این همه کتاب در فهرست و و این همه طریق، عرفی نیست بگوییم همه این طریقها، طریق به نسخ این کتب بوده اند یعنی شیخ طوسی حسّاً نسخ کتب را پیش استاد درس گرفته است یا این کتب را از استادش گرفته است و لذا حسّاً به دست او رسیده است؛ این خلاف ظاهر است این همه کتاب که برخی هم مفصّل است مثل آغانی ابوالفرج اصفهانی که اشعار مبتذل عرب را بیان می کند که عرفی نیست بگوییم شیخ طوسی حسّاً این نسخ را پیش استاد درس گرفته است و استادش گفته درست است و یا پیش استاد رفته است و نسخ کتب را از او گرفته است. این ها عرفی نیست.

قرائن ما همین تعبیر به قیل در مورد کتب و بعد تعبیر به أخبرنا بجمع کتبه است که چندین بار این را تکرار کرده است. و دیگری تعبیری است که در مورد یونس بن عبدالرحمن دارد که:

یونس بن عبد الرحمن : مولى آل يقطين له كتب كثيرة أكثر من ثلاثين كتاباً، وقيل إنها مثل كتب الحسين بن سعيد و زیاده، و له كتاب جامع الآثار، و كتاب الشرائع، و كتاب العلل، و كتاب اختلاف الحديث و مسائله عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام، أخبرنا بجمع كتبه و روایاته جماعه عن أبي جعفر بن بابويه عن محمد بن الحسن، و عن أحمد بن محمد بن الحسن عن أبيه عنه، و أخبرنا بذلك ابن أبي جيد عن محمد بن الحسن عن سعد، و الحمیری، و علی بن إبراهیم، و محمد بن الحسن الصفار، کلهم عن إبراهیم بن هاشم عن إسماعیل بن مرار و صالح بن السندي عنه، و رواها أبو جعفر بن بابويه عن حمزه بن محمد العلوی، و محمد بن علی ماجیلویه عن علی بن إبراهیم عن أبيه عن إسماعیل، و صالح عنه، و أخبرنا بذلك ابن أبي جيد عن ابن الوليد عن الصفار عن محمد بن عيسى بن عبيد عنه، و قال أبو جعفر بن بابويه سمعت ابن الوليد رحمه الله يقول كتب يونس بن عبد الرحمن التي هي بالروایات كلها صحيحه يعتمد عليها إلا ما ينفرد به محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس و لم يروه غيره فإنه لا يعتمد عليه و لا يفتى به. (۱)

ص: ۸۲

می گوید: آخریناً بجمع کتبه و روایات فلانی از شیخ مفید از صدوق از ابن ولید. و بعد می گوید: و قال ابن ولید ما تفرّد به محمد بن عیسی عن یونس فلا أعتمد علیه

همزمان می گوید تمام کتاب ها و روایات یونس را ابن ولید نقل کرد و من توسط شیخ مفید از شیخ صدوق به آن دست یافته ام. و بعد می گوید ابن ولید گفت: آنچه محمد بن عیسی متفرّداً از یونس نقل می کند قابل اعتماد نیست؛ کدام متفرّداً؟ شما می گوید جمع کتب یونس بن عبدالرحمن سند صحیحی دارد که در آن محمد بن عیسی نیست بعد چگونه می گوید ما تفرّد به محمد بن عیسی عن یونس فلا أعتمد علیه.

این نشان می دهد که این ها تیمناً و تبرّکاً بوده است و همین را برای خروج از ارسال کافی می دانسته اند. حال بود و نبود این سند ضعیف تأثیری ندارد وقتی که ذکر سند تیمناً و تبرّکاً بوده است. مهم این است که شیخ طوسی این کتاب را به طاطری اسناد داده است و أصاله الحسن جاری می شود زیرا مقدمات قریبه به حسّ پیش می آید که افرادی که با خطوط بزرگان آشنایی دارند تشخیص دهند که این خطّ برای فلان عالم است و همین مقدمات قریب به حسّ برای اسناد جزمی کافی است. و اگر سند شیخ طوسی صحیح هم بود تیمناً و تبرّکاً بود و تأثیری ندارد.

جواب از مناقشه دلالی

و أما راجع به این که «تطلع بین قرنی الشیطان و تغرب بین قرنی الشیطان» خلاف وجدان است؛

ما نمی توانیم بگوییم و قابل تشخیص نیست و ما نمی دانیم برنامه عالم ملکوت و غیب چیست و شاید چیزی باشد که ما نمی فهمیم و قطع به بطلان این مطلب پیدا نمی کنیم. بله اگر بگویید این مطلب موافق عامه است و به این خاطر درست نیست بحث دیگری است. لذا به نظر ما این روایت هم سند و هم دلالت آن مشکلی ندارد.

ص: ۸۳

Your browser does not support the audio tag

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در خواندن نافله مبتدئه در پنج وقت بود که مشهور قائل به کراهت آن شده بودند. در رابطه با معنای کراهت نافله نیز بحث شد و سه وجه بیان شد.

اوقات رواتب

ادامه مسأله ۱۸ (کراهت نافله مبتدئه در اوقات پنج گانه)

روایات مانعه

بحث راجع به قول مشهور بود که نوافل مبتدئه در پنج وقت مکروه است و عمدۀ ی این اوقات؛ هنگام طلوع شمس و هنگام غروب شمس است و عرض کردیم که ظاهر مفید در مقنعه این است که خواندن نافله در این وقت را حرام می داند.

سید مرتضی نیز در انتصار چنین تعبیر می کند؛

و مما انفردت به الإمامیه: کراهیه صلاه الضحی، و إن التنفل بالصلاه بعد طلوع الشمس الی وقت زوالها محرم إلا فی یوم الجمعة خاصه. و الوجه فی ذلك: الإجماع المتقدم، و طریقہ الاحتیاط، فإن صلاه الضحی غیر واجبه عند أحد و لا حرج فی ترکها، و فی فعلها خلاف، بل تكون بدعه و يلحق به إثم، فالأحوط العدول عنها. (۱)

ایشان تعبیر به حرمت می کند و گویا از منفردات امامیه این است که در غیر روز جمعه از طلوع آفتاب تا وقت زوال نماز مستحبی را حرام می دانند ولی در روز جمعه حرام نمی دانند؛ که اگر مراد ایشان، نوافل مرتبه باشد حرفی نیست، زیرا نوافل مرتبه و یومیّه در روز جمعه قبل از زوال خوانده می شود ولی در غیر روز جمعه بعد از زوال خوانده می شود. ولی اگر مراد نوافل مبتدئه باشد مطلب عجیبی است و خلاف نظر مشهور است زیرا مشهور قائل به مشروعیت علی کراهیه است و حرام نمی دانند همان طور که شیخ ره در تهذیب و استبصار دارد.

ص: ۸۴

---

۱- (۱) الانتصار فی انفردات الإمامیه، ص: ۱۵۹.

عمده این بود که روایات را بررسی کنیم؛

روایت اول روایت حلبی بود:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الطَّاطِرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمَزَةَ وَ عَلِيِّ بْنِ رَبَاطٍ عَنِ ابْنِ مُسَيْكَانَ عَنْ مُحَمَّدِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: لَا صَلَاةَ بَعْدَ الْفَجْرِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ - فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ إِنَّ الشَّمْسَ - تَطْلُعُ بَيْنَ قَرْنَيْ الشَّيْطَانِ وَ تَغْرُبُ بَيْنَ قَرْنَيْ الشَّيْطَانِ - وَ قَالَ لَا صَلَاةَ بَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّى تُصَلِّيَ الْمَغْرِبُ. (۱)

عرض کردیم بعید نیست سند آن تمام باشد و عمده اشکال این بود که سند شیخ به طاطری متضمن علی بن محمد بن زبیر قرشی است که توثیق ندارد و ما عرض کردیم که این جهت هم اشکالی ایجاد نمی کند؛

چون شیخ طوسی بدء سند به طاطری کرده است و خود او گفته است که بدء سند به کتب می کنم و خود ایشان می گوید کتب طاطری موثوق بها است.

و از طرف دیگر؛ این که طریق شیخ به کتاب طاطری ضعیف است به نظر ما مهم نیست زیرا ما قرائنی پیدا کردیم که شیخ طوسی عادةً یک اجازه نقل حدیث تشریفاتی از مشایخ خود گرفته است یعنی بدون این که مشایخ، نسخ کتاب یک شخصی را در اختیار شیخ طوسی بگذارند یا شیخ طوسی آن نسخ را پیش استاد قرائت کند، استاد به او گفته است: «أجزت لك أن تروی عني جميع كتب فلان و رواياته» بعد خود شیخ طوسی سراغ کتاب ها رفته است و کتاب ها را با قرائن حسیه پیدا کرده است که این نسخه برای این شخص صاحب کتاب است و اجازه نامه ی خود را بر آن منطبق کرده است. همین اجازه هایی که در نقل حدیث در قرون اخیره مطرح است و شهید ثانی ره می فرماید این اجازه ها تشریفاتی است.

و ما شواهدی در کتاب فهرست برای این مطلب پیدا کردیم که در جلسه قبل به آن اشاره کردیم و در این جلسه نیز چند شاهد دیگر ذکر می کنیم؛

۱- مرحوم شیخ طوسی در فهرست در ترجمه علی بن ابراهیم قمی می گوید؛

علی بن ابراهیم بن هاشم؛ القمی، له کتب، منها کتاب التفسیر، و کتاب الناسخ و المنسوخ، و کتاب المغازی، و کتاب الشرائع، و کتاب قرب الإسناد، و زاد ابن الندیم، کتاب المناقب، و کتاب اختیار القرآن و روایاته، أخبرنا بجمیعها جماعه عن أبی محمد الحسن بن حمزه العلوی الطبری عن علی بن ابراهیم، و أخبرنا بذلك الشيخ المفید رحمه الله عن محمد بن علی بن الحسين بن بابویه عن أبیه، و محمد بن الحسن، و حمزه بن محمد العلوی، و محمد بن علی ماجیلویه عن علی بن ابراهیم إلا حدیثاً واحداً استثناء من کتاب الشرائع فی تحریم لحم البعیر و قال لا أرویه لأنه محال، و روى أيضا حدیث تزویج المأمون أم الفضل من أبی جعفر محمد بن علی الجواد علیه السلام، رویناه بالإسناد الأول. (۱)

ابتدا می گوید «له کتب» و بعد می گوید «و زاد ابن ندیم کتاب المناقب و کتاب اختیار القرآن» ظاهر «زاد ابن ندیم» این است که من اطلاع ندارم ولی در ادامه می گوید «أخبرنا بجمیعها جماعه» بعد می گوید: «الّا حدیثاً واحداً» این به چه معناست؟ کآنه این مشایخ روایت با این اجازه نقل کتب و روایات یک شخص، می خواسته اند یک نوع تأیید ضمنی هم نسبت به آن شخص داشته باشند، غیر از اعتمادی که نوعاً به این مستجیز داشته اند. البته گاهی هم در اجازه شهید اول به ابن خازن دارد که برای فرزند تو که خردسال است اجازه نقل حدیث می دهم ولی نوعاً یک نوع اعتماد به مستجیز هم هست، و یک نوع اعتماد به شخصی که استاد نقل کتب و روایات او را اجازه می دهد، نیز هست و لذا گاهی می گویند أخبرنا بذلك إلا حدیثاً واحداً گفت: من فقط یک حدیث را نقل نمی کنم. ابن ولید ظاهراً یا برخی از بزرگان دیگر گفته بودند که این حدیث را که علی بن ابراهیم قمی نقل می کند، ما نقل نمی کنیم ولی بقیه مطالبش را قبول داریم و نقل می کنیم.

ص: ۸۶

به هر حال تعبیر به «و زاد ابن الندیم» نشان می دهد که آن کتاب هایی که ابن الندیم اضافه کرد شیخ طوسی نسخ آن کتاب ها را پیش این اساتید نخوانده بود و گرنه نیازی به «و زاد ابن الندیم» نداشت؛ زیرا اگر شیخ مفید این کتاب ها را تفصیلاً و با نسخه صحیح به شیخ طوسی بیان کرده است و شیخ مفید هم از صدوق و صدوق هم از پدرش یا ابن ولید و او هم از علی بن ابراهیم همین گونه بیان کرده است دیگر نیازی ندارد سراغ این تعبیر برود و دست به دامان ابن الندیم شود.

۲- یا مثلاً در ترجمه علی بن حسن بن فضال می گوید؛

علی بن الحسن بن فضال : فطحی المذهب ثقه کوفی کثیر العلم واسع الروایه و 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، و کتاب فضل الکوفه، و کتاب الدلائل و کتاب المعرفه، و کتاب المواعظ، و کتاب التفسیر، و کتاب البشارات، و کتاب الجنه و النار، و کتاب الوضوء، و کتاب الصلاه، و کتاب الحيض، و کتاب الزکاه و کتاب الصوم، و کتاب الرجال، و کتاب الوصایا، و کتاب الزهد، و کتاب الحج و کتاب العقیقه، و کتاب الخمس، و کتاب النکاح، و کتاب الطلاق، و کتاب الجنائز، و کتاب صفات النبی صلی الله علیه و آله و کتاب المثالب، و کتاب أخبار بنی اسرائیل و کتاب الأصفیاء، أخبرنا بجميع کتبه قراءه علیه أكثرها و الباقی إجازه أحمد بن عبدون عن علی بن محمد بن الزبیر سماعاً و إجازه عنه. (۱)

ص: ۸۷



«قیل إنها ثلاثون کتاباً. أخبرنا بجميع کتبه قرائتاً علیه أكثرها و الباقی اجازة» اکثر آن پیش ابن فضال قرائت شده است ولی برخی هم اجازة شده است و قرائت نبوده است؛ لذا معلوم می شود اجازة هم می تواند باشد و اجازة یعنی همین که بگوید «أجزت لك أن تروی عنی جميع روایاتی و کتبی» و یا به تعبیر علامه حلّی ره که گاهی تعبیر می کند: «أجزت لك أن تروی عنی کل ما صحّت لی روایتة».

در این جا هم همین گونه است که با این که می گوید «قیل إنها ثلاثون کتاباً» باز تعبیر می کند که «أخبرنا بجميع کتبه قرائتاً علیه اکثرها و الباقی اجازة».

و این همه قرینه باعث می شود که احراز ظهور نکنیم در این که این اجازة ها و تعابیر به «أخبرنا بجميع کتب و روایاته» به این خاطر بوده است که نسخ این کتاب ها که شیخ طوسی از آن نقل می کند از طریق اساتید به دست او رسیده باشد و این طریق صحیح به نسخ کتب بوده باشد؛ حالا به عنوان کتب مهم نیست ولی به نسخ کتب طریق صحیح داشته باشد ادّعی بزرگی است.

و أصالة الحس جاری می شود و کتب معتبر می شود؛ در زمان شیخ طوسی کتاب طاطری کتاب معروفی بوده است «کُتبه موثوق بها» و اگر در أصالة الحس اشکال شود در کل نقل شیخ طوسی این اشکال پیش می آید و باید از طریق دیگری مثل انسداد مشکل را حل کنیم. ما باید به نسخه علم پیدا کنیم ولی نسبت به نقل شیخ طوسی و حتی نقل ابن ادریس در سرائر که از کتاب بزرگان بی سند نقل می کند، أصالة الحس جاری می کنیم. بله اگر علم پیدا کنیم کتاب، کتاب شاذّ نادری بوده است أصالة الحس جاری نمی شود ولی اگر احتمال دهیم که کتاب، کتاب معروفی بوده باشد و نسخه آن متداول بوده است در این صورت أصالة الحس جاری می شود.

عبد الله بن جعفر الحمیری : القمی یکنی أبا العباس ثقه، له كتب منها كتاب الدلائل، كتاب الطب، و كتاب الإمامه، و كتاب التوحيد و الاستطاعه و الأفاعیل و البداء، و كتاب قرب الإسناد، و كتاب المسائل و التوقيعات، و كتاب الغیبه، و مسائله عن محمد بن عثمان العمر کی [ی]، و غیر ذلك من روایاته و مصنفاته و فهرست كتبه، و زاد ابن بطه، كتاب الفتره و الحیره، و كتاب فضل العرب، أخبرنا بجميع كتبه و روایاته الشيخ المفید رحمه الله عن أبي جعفر ابن بابويه عن أبيه، و محمد بن الحسن عنه، و أخبرنا بها ابن أبي جيد عن ابن الوليد عنه. (1)

«له كتب» و كتب او را اسم می برد و بعد می گوید: «و زاد ابن بطه كتاب الفتره و الحیره و كتاب فضل العرب» و در ادامه می گوید: «أخبرنا بجميع كتبه و روایاته الشيخ المفید عن الصدوق عن أبيه و ابن ولید عنه»؛ «و زاد ابن بطه...» در این عبارت چه معنا دارد؟ این جمله به این معنا است که شیخ خبر ندارد و گرنه این تعبیر را نمی کرد؛ ولی با این حال می گوید «أخبرنا بجميع كتبه و روایاته» و این تعبیر به این خاطر است که شیخ مفید وقتی اجازه نقل احادیث و كتب حمیری را می داده است كتاب ها و نسخه صحیحه این كتاب ها را به مرحوم شیخ نداده است تا از روی آن استنساخ کند یا آن را بر استاد خود قرائت کند، بلکه به شیخ گفته است که: «أجزت لك أن تروی عنی جميع كتب و روایات الحمیری»؛ یعنی از همین کتبی که بین علماء متداول است.

ص: ۸۹

و این که بگوییم «آخرنا بجمع کتبه و روایاته» مراد کتب و روایاتی است که برای شیخ ثابت است و در مقابل «و زاد ابن البّطّه» است که کتاب هایی را بیان می کند که برای شیخ ثابت نیست و آخرنا شامل این کتاب ها نمی شود؛

صحیح نیست زیرا طبق این بیان، ضرورت به شرط محمول می شود؛ معنا این گونه می شود که «آخرنا بجمع کتبه و روایاته که برای من ثابت است» در حالی که تازه می خواهد با این طریقی که ذکر می شود ثابت شود.

اگر کتب حمیری بین شیخ مفید و شیخ طوسی مشخص است و شیخ مفید نسخ این کتب را قرائتاً یا سماعاً، تحویل شیخ طوسی داده است پس کتاب هایی که ابن بطّه اضافه کرده است یا خوانده اند یا نخوانده اند؛ اگر نخوانده اند معلوم می شود نیست و اگر خوانده اند پس چرا تعبیر می کند که «زاد ابن بطّه».

۴- در ترجمه عیسی بن مهران در فهرست می گوید؛

عیسی بن مهران المعروف بالمستعطف ؛ یکنی أبا موسى، له كتاب الوفاء تصنیفه، أخبرنا به جماعه عن التلعكبري عن ابن همام عن أحمد بن محمد بن موسى النوفلي عنه، و ذکر له ابن النديم من الكتب، كتاب مقتل عثمان، و كتاب الفرق بين الآل و الأمه، و كتاب المحدثين، و كتاب السنن المشتركة و كتاب الوفاء، و كتاب الكشف، و كتاب الفضائل، و كتاب الديباج، أخبرنا بكتبه أحمد بن عبدون عن أبي الحسن منصور بن علي القزاز بدار القز عن عیسی بن مهران المستعطف، و له كتاب المهدي عليه السلام. (۱)

ص: ۹۰

ابتدا می گوید و له کتاب الوفاه و بعد می گوید «ذکر له ابن الندیم من الکتب» و چندین کتاب را نام می برد و بعد می گوید؛ «أخبرنا بکتبه»؛ که شیخ طوسی یک کتاب را ذکر کرد و بقیه را ابن الندیم گفته است ولی در آخر تعبیر جمع می آورد «أخبرنا بکتبه»؛ این سندی که ذکر می شود اگر به نسخ کتب است پس چه نیازی است بگوید «و ذکر له ابن الندیم من الکتب».

نتیجه

لذا به نظر ما این ها حداقل ما يصلح للقرینه است که ظهور «أخبرنا بکتبه و روایاته» در اخبار به نسخ نسبت به تفصیل کتب که مورد ادّعی برخی بزرگان مثل مرحوم خوئی است ثابت نشود که بگوییم هر کجا شیخ طوسی و نیز صاحب وسائل، علامه مجلسی و فیض کاشانی سند ذکر می کنند یعنی به نسخ این کتب سند دارند، کأنه این نسخه کتاب را از استاد خود گرفته است و استاد او هم از استاد دیگر گرفته است تا به مؤلف خود برسد.

اگر بخواهیم راجع به صاحب وسائل نیز شاهد بیاوریم دیگر نقض خیلی زیاد است زیرا خود صاحب وسائل تصریح به خلاف کرده است و ما راجع به شیخ طوسی حرف می زنیم و گرنه راجع به صاحب وسائل این ادّعی مرحوم خوئی قرینه بر خلاف وجود دارد و خطّ صاحب وسائل در اول کتاب نوادر أحمد بن محمد بن عیسی اشعری است که می گوید: «وجدت هذه النسخه و علیها خطوط العلماء فلا بأس بالاعتماد علی هذه النسخه» اگر این نسخه یداً بید از طریق ثقات به او رسیده است چرا این گونه حرف می زند؟ در آخر وسائل هم می گوید: اعتماد ما بر کتب یکی به این خاطر است که خطوط علماء گاهی دیده شده است و قرائن آن کتاب را تأیید کرده است.

ص: ۹۱

و این که بگوئیم صاحب وسائل خطوط علماء را به عنوان مؤید ذکر کرده است می گوئیم؛ ذکر مؤید بدون ذکر دلیل جفا است و در ابتدای کتاب نوادر به خط صاحب وسائل قریب به این مضمون نوشته شده است که: وجدت هذه النسخة و علیها خطوط العلماء و قابلتها مع نسختين آخرین فلا بأس بالاعتماد علیها؛ می توانید این کتاب را نگاه کنید که هم نسخه اصلی آن در نجف و هم نسخه چاپ شده آن موجود است.

وقتی ثقات نقل کرده اند و نسخه حساً رسیده باشد چه نیازی است که تکلف کنم و اکل من الففا کنم و بگویم خطوط علماء بر آن وجود دارد.

روایت دوم

روایت طاطری؛ وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَيْكِينٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا صَلَاةَ بَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّى تُصَلِّيَ الْمَغْرِبُ وَ لَا صَلَاةَ بَعْدَ الْفَجْرِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ. (۱)

محمد بن سیکین را نجاشی توثیق کرده است. در این روایت اشکال اسناد شیخ به کتاب طاطری وجود دارد. مرحوم خویی دیگر به این روایت اشکال دلالی نکرده است زیرا «الشمس تطلع بین قرنی الشیطان» در این روایت نیامده است و تنها گفته است که اسناد شیخ به کتاب طاطری ضعیف است.

نکته: این روایت می گوید تا طلوع شمس نخوانید ولی روایات دیگر مقتید کرده است که «یذهب شعاعها» یعنی طلوع شمس و مقداری بعد از آن که شعاع خورشید از بین برود و نور خورشید منبسط شود نیز همین حکم را دارد.

روایت سوم

ص: ۹۲

---

۱- (۷) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۳۵، أبواب مواقیت، باب ۳۸، ح ۲، ط آل البیت.

روایتی که سرائر از جامع بزنطی نقل می کند. نقل سرائر با نقل وسائل فرق می کند و مرحوم خوئی از وسائل نقل می کند؛

مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ نَقَلًا مِنْ جَمَاعِ الْبَزَنْطِيِّ عَنِ عَلِيِّ بْنِ سَلْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضِيلِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ فِي حَدِيثٍ أَنَّهُ صَلَّى الْمَغْرِبَ لَيْلَهُ فَوْقَ سَيْطِحٍ مِنَ الشُّطُوحِ - فَقِيلَ لَهُ إِنَّ فُلَانًا كَانَ يُفْتِنِي عَنْ آبَائِكَ ع - أَنَّهُ لَا بَأْسَ بِالصَّلَاةِ بَعْدَ طُلُوعِ الْفَجْرِ إِلَى طُلُوعِ الشَّمْسِ - وَبَعْدَ الْعَصْرِ إِلَى أَنْ تَغِيبَ الشَّمْسُ - فَقَالَ كَذَبَ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى أَبِي أَوْ قَالَ عَلَى آبَائِي. (١)

وَ عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سَلْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضِيلِ الْبُصْرِيِّ قَالَ نَزَلَ بِنَا أَبُو الْحَسَنِ ع بِالْبَصْرَةِ ذَاتَ لَيْلِهِ فَصَلَّى الْمَغْرِبَ فَوْقَ سَيْطِحٍ مِنَ الشُّطُوحِ فَسَجَّعْتُهُ يَقُولُ فِي سُجُودِهِ بَعْدَ الْمَغْرِبِ اللَّهُمَّ الْعَنِ الْفَاسِقِ بْنِ الْفَاسِقِ فَلَمَّا فَرَغَ مِنْ صَلَاتِهِ قُلْتُ لَهُ أَضِلَّحَكَ اللَّهُ مِنْ هَذَا الَّذِي لَعْنَتُهُ فِي سُجُودِكَ فَقَالَ هَذَا يُؤَنِّسُ مَوْلَى ابْنِ يَقِطِينَ فَقُلْتُ لَهُ إِنَّهُ قَدْ أَضَلَّ خَلْقًا مِنْ مَوَالِيكَ إِنَّهُ كَانَ يُفْتِنُهُمْ عَنْ آبَائِكَ ع أَنَّهُ لَا بَأْسَ بِالصَّلَاةِ بَعْدَ طُلُوعِ الْفَجْرِ إِلَى طُلُوعِ الشَّمْسِ وَبَعْدَ الْعَصْرِ إِلَى أَنْ تَغِيبَ الشَّمْسُ فَقَالَ كَذَبَ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى أَبِي أَوْ قَالَ عَلَى آبَائِي وَ مَا عَسَى أَنْ يَكُونَ قِيمَهُ عِنْدَ مَنْ أَهْلِ السَّوَادِ وَ عَنْهُ عَنْهُمْ ع مَنْ لَبَسَ سِرَاوِيلَهُ مِنْ قِيَامٍ لَمْ تُقْضَ لَهُ حَاجَةٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ (٢) این روایت کامل تر از روایت قبل است.

ص: ٩٣

- 
- ١- (٨) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ٤، ص ٢٣٩، أبواب مواقیت، باب ٣٨، ح ١٤، ط آل البیت.  
٢- (٩) السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ٣، ص: ٥٨٠.

آقای خویی فرموده است سند این روایت ضعیف است زیرا ابن ادریس به جامع بزندی و کتاب های دیگر در مستطرفات سرائر طریق نقل نمی کند و تنها راجع به کتاب محمد بن علی بن محبوب تعبیر می کند که «و هو بخطّ الشیخ عندی» ولی جامع بزندی این گونه نیست. علاوه بر این که در سند این روایت «علی بن سلمان و محمد بن فضیل» است که توثیق ندارند.

جواب

و مناقشه سندی مرحوم خویی چند بعد دارد؛

یکی این که ابن ادریس به جامع بزندی سند ندارد که با عرائض قبلی ما حل می شود و در خاطر ام است که آقای زنجانی همین که احتمال دارد کتاب های منقول از ابن ادریس ولو بی سند، از کتب مشهوره باشد (بلکه جامع بزندی قطعاً از کتب مشهوره بوده است)، کافی است و نیازی به سند نداریم و اگر سند هم بود مشکل حل نمی شود زیرا تشریفات است و سند به نسخ کتب نیست.

و اما علی بن سلمان (یا در سرائر دارد علی بن سلیمان)؛ مروی عنه بزندی است و بزندی مستقیم از علی بن سلمان نقل کرده است و ما مشایخ بزندی را خلافاً للسیّد الخویی، ثقه می دانیم.

و اما محمد بن فضیل که مرحوم خویی ضعیف می داند؛ سرائر می گوید: «محمد بن فضیل البصری» و صاحب وسائل مختصر کرده است و «البصری» را حذف کرده است و خود مرحوم خویی قبول دارد که این شخص ثقه است زیرا این شخص «محمد بن قاسم بن فضیل بن یسار التّهدی» است که معروف به «البصری» است و صدوق هم تعبیر به «البصری» می کند و نجاشی هم او را توثیق می کند.

ایشان مناقشه دلالی نیز می کنند که؛ شاید این که می گوید نماز مغرب را بالای پشت بام خواندند، مربوط به این بحث است که نماز واجب صبح و عصر را تأخیر بیندازند و نماز صبح را نزدیک طلوع آفتاب و نماز عصر را نزدیک غروب آفتاب بخوانند و بگویند فرق ندارد و وقت فضیلت را نادیده بگیرند. و قرینه این مطلب این است که حضرت بعد از نماز مغرب این صحبت را کردند.

جواب

ولی این مناقشه دلالی مرحوم خوبی عجیب است؛

زیرا زمان سؤال و جواب بعد از نماز مغرب بوده است ولی چه ربطی به این دارد که بگوییم مضمون صحبت و لعن در روایت به خاطر نادیده گرفتن وقت فضیلت نماز صبح و عصر بوده است. و این که یونس وقت فضیلت نماز صبح را منکر بوده باشد در أحوالاتش نوشته نشده است.

بله این مناقشه دلالی درست است که بگوییم؛ چون روایت در مورد یونس بن عبدالرحمن وارد شده است قرینه است که حمل بر تقیه شود زیرا یونس از أجلاء است و روایات در ذم او تقیه صادر شده است و این اشکال خوبی است.

لذا به نظر ما هم سند این روایت و هم دلالت این روایت قابل قبول است.

روایت چهارم

مکاتبه علی بن محمد بن بلال؛ وَ يَسْتَدِينُهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ بِلَالٍ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ فِي قَضَاءِ النَّافِلَةِ - مِنْ طُلُوعِ الْفَجْرِ إِلَى طُلُوعِ الشَّمْسِ - وَ مِنْ بَعْدِ الْعَصْرِ إِلَى أَنْ تَغِيْبَ الشَّمْسُ - فَكَتَبَ لِي يَجُوزُ ذَلِكَ إِلَّا لِلْمُقْتَضَى فَأَمَّا لِغَيْرِهِ فَلَا. (۱)

ص: ۹۵



ظاهر روایت این است که قضای نافله در این وقت اشکال ندارد، ولی نافله مبتدئه در این دو وقت جایز نیست.

مناقشه دلالتی مرحوم خوئی

مرحوم خوئی فرموده است؛ سند روایت خوب است و علی بن بلال ثقه است. ولی اشکال دلالتی دارد؛ «إلا للمقتضی» به چه معنا است، این، عبارت غلطی است و می گوید قضای نافله جایز است و ربطی به بقیه نوافل ندارد.

جواب

انصافاً این اشکال دلالتی وارد نیست زیرا هر چند استعمال «مقتضی» معهود نیست ولی به این قرینه که سؤال از قضاء نافله است ظاهر در این است که نافله جایز نیست مگر برای کسی که می خواهد قضا کند «فأما لغيره فلا» أما کسی که می خواهد نافله مبتدئه بخواند جایز نیست و روایت ظهور دارد در این که خواندن نافله مبتدئه در این دو وقت جایز نیست.

مرحوم خوئی فرموده اند؛ هر چهار روایت ایراد داشت لذا دیگر لازم نیست از معارض بحث کنیم و دلیلی بر کراهت بر اتیان نوافل مبتدئه در اوقات خاص نداریم.

که به ایشان می گوئیم؛ بر فرض این چهار روایت نادرست باشد، روایات دیگری نیز در این رابطه داریم که در جلسه بعد بحث خواهیم کرد و وارد بحث احکام اوقات خواهیم شد.

**موضوع: بررسی کراهت نافله مبتدئه در اوقات پنج گانه / اوقات رواتب / کتاب الصلاة ۱۷/۰۷/۹۶**

Your browser does not support the audio tag

اوقات رواتب

ادامه مسأله ۱۸ عروه (کراهت نافله مبتدئه در اوقات پنج گانه)

بحث در نافله مبتدئه در پنج وقت بود که مشهور قائل به کراهت بودند.

بررسی روایات

مرحوم خوئی در رابطه با کراهت اتیان نافله مبتدئه «بعد از نماز صبح تا طلوع آفتاب و بعد از نماز عصر تا غروب آفتاب»، چهار روایت را بیان کرد و اشکال سندی و دلالتی کردند و فرمودند دیگر کراهت نماز در این دو وقت ثابت نشد.

ص: ۹۶

و أما کراهت نافله مبتدئه در سه وقت دیگر (قبیل طلوع الشمس، قبیل غروب الشمس، قبیل زوال الشمس) روایات دیگری دارد که ایشان بیان کرده و جواب داده است.

۱- روایات راجع به «بعد از نماز صبح تا طلوع آفتاب و بعد از نماز عصر تا غروب آفتاب»

ابتدا راجع به دو وقت اول «بعد از نماز صبح تا طلوع آفتاب و بعد از نماز عصر تا غروب آفتاب» صحبت می کنیم؛

مناقشه مرحوم خوئی در دلالت روایات بر کراهت

مرحوم خوئی در این چهار روایت اشکال سندی و دلالتی کرد ولی به نظر ما هیچ کدام وارد نبود؛ مثلاً روایت محمد حلبی هم سند و هم دلالت آن تمام بود و این که در روایت آمده بود؛ «إن الشمس اذا طلعت تطلع بقرنی الشیطان» و مرحوم خوئی فرمودند این مطلب مقطوع البطلان است و این شبیه سخنان عامه است و معلوم می شود امام هم که این مطلب را بیان کرده است از روی تقیه بوده است و گرنه زمین که کروی است همیشه در یک جایی طلوع و زوال و غروب آفتاب وجود دارد لذا هیچ گاه نباید نماز مستحبی بخوانیم زیرا قرنی الشیطان همیشه وجود دارد.

جواب

ولی انصافاً این بیان ناتمام است:

زیرا اگر این بیان از امام صادر شود قابل توجیه است زیرا از امور معنوی است و این که هر کجا خورشید طلوع می کند نسبت به آنجا، آن زمان، زمان عبادت نباشد؛ تعبیر عرفی این مطلب این است که بگویند: «ان الشمس اذا طلعت تطلع بقرنی الشیطان» برای این که شیطان در آن زمان تأثیر معنوی دارد به این خاطر که خورشید پرستان این زمان را مناسب پرستش خورشید می دانند و پرستش خورشید بازگشتش به پرستش شیطان است زیرا شیطان آن ها را فریب می دهد که غیر خدا را عبادت کنند و تعبیر عرفی این عمل «تطلع بقرنی الشیطان و تغرب بقرنی الشیطان» است. هر کجا که طلوع شمس می شود همان جا کراهت می آید و در جاهای دیگر کراهت ثابت نمی شود.

ص: ۹۷

علاوه بر این که روایات دیگری داریم و روایات منحصر به این چهار مورد نیست (و البته ممکن است مرحوم خویی در سند آن ها هم مناقشه کند)؛

و بِالْإِسْنَادِ عَنِ ابْنِ مُسَيْكَانَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ زِيَادِ الصَّقِيقَلِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ الْأُولَى - حَتَّى صَلَّى رَكَعَتَيْنِ مِنَ الْعَصْرِ - قَالَ فَلْيَجْعَلْهَا الْأُولَى وَ لِيَسْتَأْنِفِ الْعَصْرَ - قُلْتُ فَإِنَّهُ نَسِيَ الْمَغْرَبَ - حَتَّى صَلَّى رَكَعَتَيْنِ مِنَ الْعِشَاءِ ثُمَّ ذَكَرَ - قَالَ فَلْيَتِمَّ صَلَاتُهُ ثُمَّ لِيَقْضِ بَعْدَ الْمَغْرَبِ 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 الْمَغْرَبِ - فَقَالَ لَيْسَ هَذَا مِثْلَ هَذَا - إِنَّ الْعَصْرَ لَيْسَ بَعْدَهَا صَلَاةٌ وَ الْعِشَاءُ بَعْدَهَا صَلَاةٌ. (۱)

روایت محمد بن سنان از ابن مسکان؛ محمد بن سنان از نظر مرحوم خویی ضعیف است و توثیق حسن بن زیاد صیققل هم ثابت نیست.

خلاصه این روایت این است که؛ امام علیه السلام در این روایت فرق گذاشت که اگر در أثناء نماز عصر فهمید که نماز ظهر را نخوانده است به نماز ظهر عدول می کند و بعد نماز عصر را می خواند ولی اگر در أثناء نماز عشاء ملتفت شد که نماز مغرب را نخوانده است ابتدا نماز عشاء را می خواند و به نماز مغرب عدول نمی کند و بعد نماز مغرب را می خواند. راوی می پرسد نماز عصر با عشاء چه فرقی دارد؟ حضرت فرمود؛ این دو با هم فرق دارد زیرا بعد از نماز عصر تا غروب آفتاب دیگر نمازی نیست و اگر از نماز عصر به نماز ظهر عدول نکنند می خواهد بعد از نماز عصر نماز ظهر را بخواند ولی بعد از نماز عشاء، نماز وجود دارد و اشکالی ندارد که بعد از نماز عشاء، نماز مغرب را بخواند.

ص: ۹۸

---

۱- (۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۹۳، أبواب مواقیت، باب ۶۳، ح ۵، ط آل البیت.

ظاهر روایت این است که بعد از نماز عصر تا غروب آفتاب دیگر نمازی نیست و نمازی فضیلت ندارد و از نماز عصر تا غروب آفتاب نهی داریم.

ولی سند این روایت، حتّی به نظر ما ضعیف است زیرا اگر محمد بن سنان را کسی توثیق کند، باز حسن بن زیاد صیقل مجهول باقی می ماند.

و لکن در همان روایت سابقه هیچ کدام از اشکال سندی و دلالتی درست نبود لذا دلالت روایات بر نهی از نماز نافله مبتدئه «بعد از نماز عصر تا غروب آفتاب و بعد از نماز صبح تا طلوع آفتاب» تمام است و باید سراغ معارض ها برویم.

نکته

روایت اطلاق دارد و نهایت این است که این روایت تقيید زده می شود و نماز قضاء استثناء می شود (يقضیها متی ذکر). و حکمت عدول در نماز عصر، این است که بعد از نماز عصر، نماز نیست و نماز ظهر هم نماز قضا نیست تا بگوئیم تخصیص خورده است و لذا مکروه است و تنها نماز قضا استثناء شده است. بله راجع به نماز آیات هم روایت وارد شده که می توان بعد از نماز عصر خواند و این مورد هم تخصیص خورده است؛

صحیحه زراره؛ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ يَأْسِنَادُهُ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ أَنَّهُ قَالَ: أَرْبَعُ صَلَوَاتٍ يُصَلِّيهَا الرَّجُلُ فِي كُلِّ سَاعَةٍ - صَلَاةٌ فَاتَّيَكَ فَمَتَى مَا ذَكَرْتَهَا أَدَيْتَهَا - وَ صَلَاةٌ رَكَعَتَيْ طَوَافِ الْفَرِيضَةِ - وَ صَلَاةُ الْكُسُوفِ وَ الصَّلَاةُ عَلَى الْمَيِّتِ - هَذِهِ يُصَلِّيْ لِيَهِنَّ الرَّجُلُ فِي السَّاعَاتِ كُلِّهَا. (۱) این روایت در مورد قضای نماز واجب است که در هر وقت می توان خواند در مقابل نماز واجب آدایی که وقت خاصی دارد.

ص: ۹۹

---

۱- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۴۰، أبواب مواقیت، باب ۳۹، ح ۱، ط آل البیت.

این موارد تخصیص خورده است ولی اطلاق روایت حسن بن زیاد صیقل می گوید بعد از نماز عصر، نماز نیست.

لذا باید روایات معارض را بررسی کنیم که آیا بر عدم کراهت نافله مبتدئه «بعد از نماز عصر تا غروب آفتاب و بعد از نماز صبح تا طلوع آفتاب» دلالت می کند یا نه؟ بحث روایات معارضه را در انتهای بحث، بیان می کنیم.

۲- روایات راجع به (قبیل طلوع الشمس، قبیل الغروب)

اما راجع به دو قسم دیگر (قبیل طلوع الشمس، قبیل الغروب)؛ این دو قسم مضمون برخی روایات است؛

۱- صحیح محمد بن مسلم؛ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: يُصَلِّي عَلَى الْجَنَازَةِ فِي كُلِّ سَاعَةٍ - إِنَّهَا لَيْسَتْ بِصَلَاةِ رُكُوعٍ وَ سُجُودٍ - وَ إِنَّمَا تُكْرَهُ الصَّلَاةُ عِنْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَ عِنْدَ غُرُوبِهَا - الَّتِي فِيهَا الْخُشُوعُ وَ الرُّكُوعُ وَ السُّجُودُ - لِأَنَّهَا تَعْرُضُ بَيْنَ قَرْنَيْ شَيْطَانٍ - وَ تَطْلُعُ بَيْنَ قَرْنَيْ شَيْطَانٍ. (۱)

معنای روایت؛ نماز میت چون رکوع و سجود ندارد هر وقت می توانید بخوانید و نمازی که عند طلوع الشمس و عند غروب الشمس مکروه است، نمازی است که رکوع و سجود دارد؛ و مکروه بودن به این خاطر است که خورشید بین دو شاخ شیطان طلوع می کند و بین دو شاخ شیطان غروب می کند.

نکته؛ در روایت است که نماز میت «إنما هی دعاء» - إنما هی استغفار» و نماز میت نماز نیست دعاء و استغفار است و اگر به آن نماز می گویند مسامحه می گویند.

ص: ۱۰۰

---

۱- (۳) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۳، ص ۱۰۸، أبواب صلاه الجنازه، باب ۲۰، ح ۲، ط آل البيت.

تقریب استدلال؛ این روایت بر کراهت نافله «قبیل طلوع الشمس إلى الطلوع و قبیل الغروب إلى الغروب»، دلالت می کند. دو مورد قبلی موردش موسّع و از بعد نماز عصر و بعد نماز صبح بود ولی این دو مورد محدود تر است.

و توجه شود که نسبت به قضای نوافل دلیل مخصّص داریم ولی اطلاق روایت، نافله مبتدئه را شامل می شود.

نکته؛ «عند» یعنی هنگام عرفی که همان قبیل و حوالی طلوع می شود و ما «عند» حقیقی نداریم که نماز در آن خوانده شود. و توجه شود که در این روایت «حتّی تنبسط یا یذهب شعاعها» ندارد ولی در روایتی دیگر «حتّی یذهب شعاعها» دارد که بیان خواهیم کرد.

کلام مرحوم خوئی (ظهور «یکره» در کراهت)

مرحوم خوئی فرموده اند؛ اگر دلالت این روایت تمام شود از آن کراهت استفاده می شود زیرا تعبیر به «یکره» می کند و از این تعبیر حرمت استفاده نمی شود و لکن مضمون روایت قابل التزام نیست زیرا تعلیل آن مقطوع البطلان است و شبیهه مجعولات عامه است. بعد فرموده اند: اگر دلالت را تمام بدانیم این روایت معارض دارد.

مناقشه (ظهور یکره در خصوص عبادات در حرمت تشریحی)

این که فرمود معارض دارد، ما نیز معارض را قبول داریم و بعداً بیان خواهیم کرد. أما راجع به این که ایشان فرمود تعبیر به «یکره» دلیل بر عدم حرمت است؛ می گوئیم این تعبیر در عبادات ظاهر در حرمت است. بله در أفعال تکوینی اگر بیاید ما قبول داریم که ظاهر در کراهت است؛ یکره اکل لحم الفرس، هر چند برخی بزرگان مثل آقای سیستانی و آقای زنجانی فرموده اند که یکره در لسان روایات ظهور در حرمت دارد ولی ما این را نفهمیدیم و تنها در یک روایت، تعبیر به «یکره» در حرمت استفاده شده است «کان علی یکره کذا و لم یکن علی علیه السلام یکره الحلال» کأنه چیزی که مکروه باشد نمی تواند حلال باشد؛ که از این مطلب جواب دادیم که در این روایت، کراهت در کراهت شدید استعمال شده است ولی دلیل نمی شود در موارد دیگر نیز کراهت به معنای کراهت شدید باشد و ظهور اطلاق «یکره» کراهت شدید باشد.

به هر حال استعمال کراهت در عبادات به معنای حرمت است زیرا کراهت به معنای ناخوشایند بودن یک عمل است و این معنا با عبادت نمی سازد (چگونه می خواهی قربۀ الی الله نماز بخوانی) و حرمت تشریحیه در اثبات حرمت عبادت کافی است و گرنه مرحوم خوئی می فرماید؛ نماز حائض و صوم یوم عید هم حرمت ذاتیه ندارد و آقایان می خواهند بگویند نماز هنگام طلوع آفتاب حرمت تشریحیه ندارد و تنها کراهت به معنای قلت ثواب دارد. ولی به نظر ما ظاهر روایت این است که نماز هنگام طلوع مکروه است و حمل بر اقلیت ثواب نیاز به قرینه دارد.

اما این که مرحوم خوئی فرمودند: تعلیل قابل التزام نیست؛ قبلاً جواب دادیم. لذا دلالت این روایت فی حد ذاته بر کراهت نافله در دو وقتی که ذکر شد «عند طلوع الشمس و عند غروب الشمس» تمام است.

۲- صحیحہ حلبی؛ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ عَثْمَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَلِيٍّ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: لَا بَأْسَ بِالصَّلَاةِ عَلَى الْجَنَائِزِ حِينَ تَغِيْبُ الشَّمْسُ وَ حِينَ تَطْلُعُ إِنَّمَا هُوَ اسْتِغْفَارٌ. (۱)

مضمون این روایت، همان مضمون صحیحہ محمد بن مسلم است.

۳- روایات راجع به (قبیل الزوال)

و اما صورت دیگر «عند الزوال» دلیل بر کراهت آن این روایت است؛

۱- صحیحہ عبدالله بن سنان؛ وَ عَنْهُ عَنْ فَضَّالَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: لَمَّا صَلَّاهُ نَضِيفَ النَّهَارِ إِلَّا يَوْمَ الْجُمُعَةِ. (۲)

ص: ۱۰۲

---

۱- (۴) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۳، ص ۱۰۸، أبواب صلاه الجنائز، باب ۲۰، ح ۱، ط آل البيت.

۲- (۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۷، ص ۳۱۷، أبواب صلاه الجمعة، باب ۸، ح ۶، ط آل البيت.

تقریب استدلال؛ گفته شده است که این روایت دلالت می کند که خواندن نافله در نصف النهار یعنی زوال، مکروه است.

مناقشه

دلالت این روایت ناتمام است زیرا استثنای یوم الجمعہ دلالت روایت را مشتبه می کند و شاید مراد این باشد که نافله مرتبه قبل از زوال جز در روز جمعہ، نداریم. یا ناظر به خود نماز فریضه باشد که فقط روز جمعہ است که نماز فریضه را بلافاصله بعد از زوال و اذان ظهر می خوانند و خطبتین هم جزئی از نماز محسوب می شود. ولی در روز های دیگر خلاف فضیلت است و ابتدا نافله ظهر خوانده می شود و خود پیامبر نیز صبر می کردند تا یک هفتم شاخص و طبق برخی روایات دو هفتم شاخص برود و بعد نماز را می خواندند.

لذا این روایت در نفی نافله مبتدئه، ظهور ندارد و دلالت آن روشن نیست و گرنه در کراهت نافله مبتدئه فرقی بین روز جمعہ و غیر روز جمعہ وجود ندارد. روایت معلوم نیست چه می گوید. و نصف النهار خود زوال است نه قبیل زوال. و در ابتدای زوال نوافل ظهر و عصر و نماز فریضه قرار دارد.

عمده روایات همین موارد بود که بیان کردیم. و برای کراهت نماز نافله هنگام زوال روایت دیگری نیز وجود دارد؛

روایت شعیب بن واقد؛ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ شُعَيْبِ بْنِ وَاقِدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ آبَائِهِ ع فِي حَدِيثِ الْمَنَاهِي قَالَ: وَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ص عَنِ الصَّلَاةِ عِنْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ - وَ عِنْدَ غُرُوبِهَا وَ عِنْدَ اسْتِوَائِهَا. (۱)

ص: ۱۰۳

---

۱- (۶) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۳۶، أبواب مواقیت، باب ۳۸، ح ۶، ط آل البیت.



روایت سلیمان بن جعفر جعفری؛ وَ فِي الْعَلَمِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ مِاجِيلَوِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى الْعَطَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَشْبَاطِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ جَعْفَرِ الْجَعْفَرِيِّ قَالَ سَمِعْتُ الرِّضَاعَ يَقُولُ لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ أَنْ يُصَلِّيَ إِذَا طَلَعَتِ الشَّمْسُ - لِأَنَّهَا تَطْلُعُ بِقَرْنَيْ شَيْطَانٍ - فَإِذَا ارْتَفَعَتْ وَ صَفَتْ فَارْقَهَا - فَتُسْتَحَبُّ الصَّلَاةُ ذَلِكَ الْوَقْتُ وَ الْقَضَاءُ وَ غَيْرُ ذَلِكَ - فَإِذَا انْتَصَفَ النَّهَارُ قَارَنَهَا - فَلَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ أَنْ يُصَلِّيَ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ - لِأَنَّ أَبْوَابَ السَّمَاءِ قَدْ غُلِّقَتْ - فَإِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ وَ هَبَّتِ الرِّيحُ فَارْقَهَا. (۱)

شیطان هنگام طلوع کنار خورشید می آید و وقتی می خواهد زوال شود باز شیطان در کنار خورشید می آید. اذان ظهر که می شود شیطان کنار می رود.

هر چند سند روایت ضعیف است ولی شاید مشهور به آن استدلال کرده باشند بر این که قبیل زوال شمس خواندن نماز نافله مبتدئه مکروه است. این روایت در علل است.

روایات دیگر هم وجود دارد که دیگر بیان نمی کنیم.

نکته: در کافی روایتی از ابراهیم بن هاشم نقل می کند و مرسل جزمی است که کسانی که مراسیل جزمیه را قبول دارند این روایت از مراسیل جزمی است علاوه بر این که در کافی است ولی ما این دو ملاک را در تصحیح سند، قبول نداریم؛ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ رَفَعَهُ قَالَ: قَالَ رَجُلٌ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ الْحَدِيثُ الَّذِي رَوَى عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَ أَنَّ الشَّمْسَ تَطْلُعُ بَيْنَ قَرْنَيْ الشَّيْطَانِ قَالَ نَعَمْ إِنَّ إِبْلِيسَ اتَّخَذَ عَرْشاً بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ فَإِذَا طَلَعَتِ الشَّمْسُ وَ سَجَدَ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ النَّاسُ قَالَ إِبْلِيسُ لِشَيْطَانِيهِ إِنَّ بَنِي آدَمَ يُصَلُّونَ لِي. (۲) حضرت در این روایت، معنای «تطلع بین قرنی الشیطان» را بیان می کنند.

ص: ۱۰۴

۱- (۷) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۳۷، أبواب مواقیت، باب ۳۸، ح ۹، ط آل البیت.

۲- (۸) الکافی، الشیخ الكلینی، ج ۳، ص ۲۹۰.

این راجع به روایاتی که مجموعاً بر نهی از نافله در پنج وقت دلالت می‌کرد. بله روایات عند الزوال ضعیف بود و شاید مشهور تسامح در أدله سنن را توسعه داده‌اند و اینجا هم جاری کردند یا خیلی گیر سند نبوده‌اند.

قبل از بیان معارض این روایات، اشکالی به صاحب عروه است که بیان می‌کنیم؛

اختصاص روایات به فرض شروع نماز در اوقات مذکوره

صاحب عروه فرمود: در این روایات اشکال داریم و حمل بر تقیه می‌کنیم و کراهت نماز در این اوقات قابل اشکال است ولی اگر مکروه باشد شامل جایی که نماز را شروع کرده‌ام و وسط نماز غروب و طلوع شمس پیش آمد، نمی‌شود.

مناقشه

ولی به نظر ما روایت مطلق است و فرقی نمی‌کند؛ هر چند قبل از طلوع آفتاب شروع داد و آنقدر طول داد تا آفتاب طلوع کرد. مثلاً در روایت داریم: «لا یصلی الرجل و بحذائه إمرأه تصلی»؛ حال اگر در رکعت آخر نماز، زنی آمد و کنار و یا جلوی مرد مصلی، نماز خواند که اینجا نماز رجل باطل می‌شود (که در عروه هست و آقای خوئی و سیستانی هم بیان کرده‌اند) زیرا روایت ارشاد به مانعیت است که مرد نباید در جایی نماز بخواند که در کنارش زنی نماز بخواند. (و جالب است که می‌گویند صلاه أعم از صحیح و فاسد است و لذا اگر دختر بچه‌ای در کنار مردی مشغول نماز خواندن شد، نماز این مرد باطل است. البته شاید گفته شود که بر دختر نابالغ «إمرأه» صدق نمی‌کند. ولی فرض کنی اگر إمرأه‌ای آمد که نمازش باطل بود باعث شود نماز مرد هم باطل شود.)

ص: ۱۰۵

در محل بحث هم بقاء، نماز نافله با اوقات مذکوره مقارن می شود.

بررسی روایات معارض

اما راجع به معارض ها؛ عمده معارض این روایت است؛

صدوق در کتاب کمال الدین و تمام النعمه از چهار نفر از مشایخش (محمد بن أحمد شیبانی، علی بن أحمد بن محمد دقاق، حسین بن ابراهیم مؤدب، علی بن عبدالله وراق رضی الله عنهم) از ابوالحسین محمد بن جعفر أسدی نقل می کند؛ (و ابوالحسین از اجلّاء است؛ هم نجاشی می گوید «کان ثقه»، و هم شیخ در کتاب الغیبه می گوید: کان فی زمان السفراء المحمودین أقوام ثقات ترد علیهم التوقیعات منهم ابوالحسین محمد بن جعفر الأسدی).

در این روایت دارد که توقیعی از امام علیه السلام آمد؛

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ الشَّيْبَانِيُّ وَ عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ الدَّقَاقِ وَ الْحُسَيْنُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ هِشَامِ الْمُؤَدَّبِ وَ عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْوَرَّاقُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ قَالُوا حَدَّثَنَا أَبُو الْحُسَيْنِ مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرِ الْأَسَدِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: كَانَ فِيمَا وَرَدَ عَلَيَّ مِنَ الشَّيْخِ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَثْمَانَ قَدَسَ اللَّهُ رُوحَهُ فِي جَوَابِ مَسْأَلِي إِلَى صَاحِبِ الزَّمَانِ عَ أَمَّا مَا سَأَلْتُ عَنْهُ مِنَ الصَّلَاةِ عِنْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَ عِنْدَ غُرُوبِهَا فَلَيْتَ كَمَا يَقُولُونَ إِنَّ الشَّمْسَ تَطْلُعُ بَيْنَ قَرْنَيْ الشَّيْطَانِ وَ تَغْرُبُ بَيْنَ قَرْنَيْ الشَّيْطَانِ فَمَا أَرْغَمَ أَنْفَ الشَّيْطَانِ أَفْضَلَ مِنَ الصَّلَاةِ فَصَلَّاهَا وَ أَرْغَمَ أَنْفَ الشَّيْطَانِ وَ أَمَّا مَا سَأَلْتُ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الْوَقْفِ عَلَيَّ نَاحِيَتَنَا وَ مَا يُجْعَلُ لَنَا ثُمَّ يَحْتَاجُ إِلَيْهِ صَاحِبُهُ فَكُلُّ مَا لَمْ يُسَلِّمْ فَصَاحِبُهُ فِيهِ بِالْخِيَارِ وَ كُلُّ مَا سَلَّمَ فَلَا خِيَارَ فِيهِ لِصَاحِبِهِ احتاج إليه صاحبه أو لم يحتج افتقر إليه أو استغنى عنه و أمّا ما سألته عنه من أمر من يسئ تجل ما في يده من أموالنا و يتصرف فيه تصرفه في ماله من غير أمرنا فمن فعل ذلك فهو ملعون و نحن خصيه ماؤه يوم القيامة فقد قال النبي ص المسيء تجل من عترتي ما حرم الله ملعون على لساني و لسان كل نبي فمن ظلمنا كان من جملة الظالمين و كان لغنه الله عليه لقوله تعالى ألا لغنه الله على الظالمين....(١)

ص: ١٠٦

توقیع امام حجت علیه السلام آمد که اگر عامه راست می گویند که: «الشمس تطلع بین قرنی الشیطان و تغرب بین قرنی الشیطان» و این مطلب درست است؛ چه چیزی بهتر از نماز برای ارغام انف شیطان است؟! پس نماز بخوان و بینی شیطان را به خاک بمال.

سند و دلالت روایت خوب است و لکن در خصوص «صلاه عند طلوع الشمس و عند غروبها» است و این روایت متعرض سه قسم دیگر نشده است.

نکته؛ مرحوم محقق در معتبر حرف عجیبی دارد؛ می گوید معلوم نیست این کلام برای امام علیه السلام باشد و شاید این توقیع را محمد بن عثمان عمری این را گفته است و فتوا داده است. در حالی که متن روایت واضح است که از امام حجت است؛

لا یحلّ ما أحد إلا بطیبه نفسه فكیف بمالنا- بعد تعبیر می کند که ما عترت هستیم؛ این لسان عمری نیست و لسان حجت علیه السلام است، و چه گونه شده است که محقق روایت را ندیده است. لذا دلالت و سند مشکلی ندارد.

### موضوع: کراهت نافله مبتدئه در اوقات پنج گانه / اوقات رواتب / کتاب الصلاه ۱۸/۰۷/۹۶

Your browser does not support the audio tag

اوقات رواتب

ادامه مسأله ۱۸ عروه (کراهت نافله مبتدئه در اوقات پنج گانه)

بررسی روایات معارض با نهی

بحث در روایاتی بود که از خواندن نافله مبتدئه در پنج وقت نهی کرده بود.

صحیححه ابي جعفر أسدی

در مقابل این روایات، چند روایت است که عمده آن صحیححه ابي جعفر أسدی می باشد که در جلسه قبل مطرح کردیم البته در خصوص نافله خواندن هنگام طلوع آفتاب و هنگام غروب آفتاب بود؛ که امام علیه السلام فرمود اگر این حرف درست است که «الشمس تطلع بین قرنی الشیطان و تغرب بین قرنی الشیطان»، مناسب است برای ارغام انف شیطان نماز بخوانیم نه این که نماز را ترک کنیم.

ص: ۱۰۷

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ الشَّيْبَانِيُّ وَ عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ الدَّقَّاقِ وَ الْحُسَيْنُ بْنُ إِبرَاهِيمَ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ هِشَامِ الْمُؤَدَّبِ وَ عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْوَرَّاقِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ قَالُوا حَدَّثَنَا أَبُو الْحُسَيْنِ مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرِ الْأَسَدِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: كَانَ فِيمَا وَرَدَ عَلَيَّ مِنَ الشَّيْخِ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَيْرَانَ قَدَسَ اللَّهُ رُوحَهُ فِي جَوَابِ مَسْأَلِي إِلَى صَاحِبِ الزَّمَانِ عَ أَمَّا مَا سَأَلْتُ عَنْهُ مِنَ الصَّلَاةِ عِنْدَ طُلُوعِ

الشَّمْسِ وَ عِنْدَ غُرُوبِهَا فَلَيْتُنَّ كَمَا قَالُوا إِنَّ الشَّمْسَ تَطْلُعُ بَيْنَ قَرْنَيْ الشَّيْطَانِ وَ تَغْرُبُ بَيْنَ قَرْنَيْ الشَّيْطَانِ فَمَا أَرْغَمَ أَنْفَ الشَّيْطَانِ أَفْضَلَ مِنَ الصَّلَاةِ فَصَلَّاهَا وَ أَرْغَمَ أَنْفَ الشَّيْطَانِ وَ أَمَّا مَا سَأَلْتُ عَنْهُ... (۱)

مناقشه محقق داماد (عدم دلالت روایت بر نفی کراهت)

مرحوم داماد فرموده اند؛

این روایت دلیل بر نفی کراهت نماز نافله در هنگام طلوع و غروب آفتاب نمی شود و شاید سائل از امام عصر سلام الله علیه سؤال کرد که: «برخی برای کراهت نماز نافله هنگام غروب و طلوع آفتاب توجیهی ذکر کرده اند که الشمس تطلع بین قرنی الشیطان و تغرب بین قرنی الشیطان» آیا این توجیه درست است؟ حضرت جواب می دهند که: «نه، صحیح نیست؛ اگر این توجیه صحیح می بود نتیجه آن نهی از نماز خواندن نمی شود بلکه بهتر بود نماز بخوانیم» و امام علیه السلام فرمودند حکم کراهت نافله در دو وقت مذکور درست نیست، بلکه شاید مراد روایت این است که، این توجیه درست نیست و لذا با روایات دالّ بر کراهت، معارض نیست و به همین جهت، ما قائل به کراهت نافله مبتدئه در کل این پنج وقت می شویم.

ص: ۱۰۸

---

۱- (۱) کمال الدین و تمام النعمه، ج ۲، ص: ۵۲۰.

این فرمایش مرحوم داماد ناتمام است؛

زیرا در ذیل روایت ذکر می کند که «فصلها و أرغم أنف الشيطان» امر می کند که در این دو وقت نماز بخوان، در حالی که شما می گوئید نهی از نماز در این دو وقت ثابت است و امام علیه السلام تنها با وجهی که برای کراهت و نهی ذکر شده بود، مخالف بودند.

مناقشه استاد (اختصاص معارض به بعض أقسام)

و لکن این روایت تنها راجع به دو قسم «عند طلوع الشمس و عند غروب الشمس» است و با روایاتی که راجع به أقسام دیگر است معارضه ندارد لذا تنها روایاتی که راجع به این دو قسم است را بر تقیه حمل می کنیم؛ چون قول به کراهت نماز عند طلوع الشمس و عند غروب الشمس، به این تعلیل که «الشمس تطلع بين قرني الشيطان و تغرب بين قرني الشيطان» قول عامه است.

و در نتیجه روایت معاویه بن عمار یا علی بن بلال (۱) که از «صلاه نافله بعد از نماز فجر تا طلوع آفتاب و نماز نافله بعد از نماز عصر تا غروب آفتاب» نهی می کرد با روایت أسدی معارضه ندارد. البته روایت محمد حلبی تعلیل داشت «لَا صَلَاةَ بَعْدَ الْفَجْرِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ - فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ إِنَّ الشَّمْسَ - تَطْلُعُ بَيْنَ قَرْنَيْ الشَّيْطَانِ وَ تَغْرُبُ بَيْنَ قَرْنَيْ الشَّيْطَانِ - وَ قَالَ لَا صَلَاةَ بَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّى تُصَلِّيَ الْمَغْرِبُ. (۲)» ولی صحیحه معاویه بن عمار «لَا صَلَاةَ بَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّى تُصَلِّيَ الْمَغْرِبُ وَ لَا صَلَاةَ بَعْدَ الْفَجْرِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ. (۳)» که روایت دوم باب بود تعلیل نداشت لذا از این صحیحه معاویه نمی توان دست برداشت.

ص: ۱۰۹

۱- (۲) كَتَبْتُ إِلَيْهِ فِي قَضَاءِ النَّافِلَةِ - مِنْ طُلُوعِ الْفَجْرِ إِلَى طُلُوعِ الشَّمْسِ - وَ مِنْ بَعْدِ الْعَصْرِ إِلَى أَنْ تَغِيبَ الشَّمْسُ - فَكَتَبَ لَا يُجُوزُ ذَلِكَ إِلَّا لِلْمُقْتَضَى فَأَمَّا لِغَيْرِهِ فَلَا.

۲- (۳) وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملي، ج ۴، ص ۲۳۵، أبواب مواقيت، باب ۳۸، ح ۱، ط آل البيت.

۳- (۴) وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملي، ج ۴، ص ۲۳۵، أبواب مواقيت، باب ۳۸، ح ۲، ط آل البيت.

بله چند روایت ضعیف‌السند از عایشه نقل شده که: «وَعَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنْ أَبِي نُعَيْمٍ عَنْ عَبْدِ الْوَاحِدِ بْنِ أَيْمَنَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهُ دَخَلَ عَلَيْهَا يَسْأَلُهَا عَنِ الرَّكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْعَصْرِ - قَالَتْ وَالَّذِي ذَهَبَ بِنَفْسِهِ يَغْنِي رَسُولَ اللَّهِ ص - مَا تَرَكَهُمَا حَتَّى لَقِيَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ - وَحَتَّى ثَقُلَ عَنِ الصَّلَاةِ - وَكَانَ يُصَلِّي كَثِيرًا مِنْ صَلَاتِهِ وَهُوَ قَاعِدٌ - فَقُلْتُ إِنَّهُ لَمَّا وُلِّي عُمَرَ نَهَى عَنْهُمَا - قَالَتْ صَدَقْتَ وَ لَكِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص - كَانَ لَا يُصَلِّي لِيَهُمَا فِي الْمَسْجِدِ مَخَافَةَ أَنْ يَثْقُلَ عَلَى أُمَّتِهِ - وَ كَانَ يُحِبُّ مَا خَفَّ عَلَيْهِمْ. (۱)» پیامبر بعد از نماز عصر نافله می خواندند «کان یصلی رکعتین خفیتین» تا بر اُمت ثقیل نشود، و لکن این روایات اعتبار ندارد تا بخواید با روایات دال بر کراهت معارضه کند.

لذا از نظر فنی، نهی از نافله متبذئه در این دو وقت یعنی «بعد از نماز صبح تا طلوع آفتاب و بعد از نماز عصر تا غروب آفتاب» قابل جواب نیست.

جواب

و آنچه به ذهن خطور می کند این است که سیاق همه ی این روایات ناظر به این بود که «الشمس اذا طلعت تطلع بین قرنی الشیطان و اذا غربت تغرب بین قرنی الشیطان» و عامه به همین خاطر از نماز نافله در این اوقات نهی می کردند بلکه حرام می دانستند و الآن هم حرام می دانند؛ بگویم وقتی سیاق روایات یک سیاق است و از طرفی صحیحه اُبی جعفر اُسدی این مطلب را که «الشمس اذا طلعت تطلع بین قرنی الشیطان و اذا غربت تغرب بین قرنی الشیطان» تکذیب می کند؛ دیگر عقلاء اُصالة الجد را حتی در روایت معاویه بن عمار که مربوط به «صلاة نافله بعد از نماز فجر تا طلوع آفتاب و نماز نافله بعد از نماز عصر تا غروب آفتاب» می شود، جاری نمی کنند.

ص: ۱۱۰

تنها توجیه این است و نتیجه آن، اثبات فرمایش صاحب عروه می شود که «لا یخلو القول بالکراهه فی هذه الأوقات عندی من إشکال» که مرحوم خوئی هم تأیید کرده است.

نکته تکمیلی؛ و در مورد زوال هم تعبیر این بود که شیطان کنار خورشید قرار می گیرد «قارنها» و بعید نیست که بگوییم سیاق روایات، سیاق واحد است و لذا کراهت ثابت نمی شود.

فقط نماز نافله بعد از صلاه فجر تا طلوع شمس و بعد از صلاه عصر تا غروب شمس معارض فنی ندارد ولی لایبعد آن یقال که سیاق روایات، سیاق واحد است و أصله الجدد دیگر حتی در این طائفه از روایات مثل صحیحہ معاویه بن عمار جاری نمی شود.

و اگر نهی در روایت معاویه بن عمار که مربوط به دو قسم «صلاه نافله بعد از نماز فجر تا طلوع آفتاب و نماز نافله بعد از نماز عصر تا غروب آفتاب» است، بر تقیّه حمل نکردیم؛ باید به قلت ثواب قائل شویم زیرا فقہیاً کسی قائل به حرمت در این دو قسم نیست و سید مرتضی بحثش این بود که بعد از طلوع آفتاب تا زوال، خواندن نافله حرام است و مقصودش مشخص نیست و شاید مراد ایشان نوافل مرتبه باشد که نباید از طلوع آفتاب تا زوال خواند؛ زیرا کسی منکر عدم کراهت خواندن نافله متبذئه در اوقاتی که ایشان ذکر کرد، نیست. و در روایتی هم نیامده است لذا باید کلام سید مرتضی را توجیه کنیم.

و عبارت شیخ مفید هم این بود که؛ «و لا بأس أن یقضی الإنسان نوافله بعد صلاه الغداه إلى أن تطلع الشمس و بعد صلاه العصر إلى أن یتغیر لونها بالاصفرار. و لا یجوز ابتداء النوافل و لا قضاء شیء منها عند طلوع الشمس و لا عند غروبها. (۱)» که این هم خلاف صحیحہ ابی جعفر الأسدی بود و ربطی به این دو قسم که در روایت معاویه بن عمار آمده است ندارد.

ص: ۱۱۱



و لذا نسبت به «بعد از صلاه عصر تا غروب آفتاب و بعد از صلاه فجر تا طلوع آفتاب» کسی قائل به عدم مشروعیت نماز نشده است و باید کراهت بر قلت ثواب حمل شود.

و قلت ثواب به این معنا است که چون شما دائم الصلاه نیستی و همیشه نماز نمی خوانی؛ لذا این نمازی را که حال و حوصله داری بخوانی و می خواهی بخوانی، بگذار در وقت دیگر بخوان و این نماز بدل عرفی محسوب می شود؛ و گرنه نماز انحلالی است و بدل عقلی ندارد یعنی در هر زمان مستحب است که یا اتیان می شود و یا ترک می شود. و بدل عقلی مثل صلاه فی الحمام؛ که صرف الوجود نماز واجب است و می تواند در غیر حمام صرف الوجود را انجام دهد، ولی نماز مستحب انحلالی است ولی می توان بدلی عرفی ذکر کرد که چون همیشه نماز بخوانی در وقت دیگر بخوان.

### حکم زمان قضای فرائض

در قضای فرائض چند روایت داریم؛ که می گوید صبر کن تا شعاع خورشید بگذرد بعد قضا کن. «فَإِنْ صَلَّى مِنَ الْغَدَاةِ رُكْعَةً ثُمَّ طَلَعَتِ الشَّمْسُ - فَلَيْتَمَّ الصَّلَاةَ وَقَدْ حَازَتْ صِلَاتَهُ - وَإِنْ طَلَعَتِ الشَّمْسُ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ رُكْعَةً فَلْيَقْطَعْ الصَّلَاةَ - وَلَا يُصَلِّ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ وَيَذْهَبَ شُعَاعُهَا (۱)»

معارض این روایات صحیحه حماد بن عثمان است که می گوید: نماز قضای فرائض را در هر ساعتی که می خواهی قضا کن؛ این روایت تصریح به عموم می کند و نمی شود توجیه کرد. «و بِإِسْنَادِهِ عَنْ حَمَادِ بْنِ عُمَيْرَانَ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ رَجُلٍ فَاتَّهُ شَيْءٌ مِنَ الصَّلَاةِ - فَذَكَرَ عِنْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ أَوْ عِنْدَ غُرُوبِهَا - قَالَ فَلْيَصَلِّ حِينَ يَذُكُرُ (۲)» یعنی لازم نیست صبر کند تا شعاع خورشید از بین برود و خورشید منبسط شود بلکه اگر ابتدای طلوع خورشید یادت آمد که نمازت قضا شده است نماز را قضا کن.

ص: ۱۱۲

۱- (۷) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۱۷، أبواب مواقیت، باب ۳۰، ح ۳، ط آل البیت.

۲- (۸) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۴۰، أبواب مواقیت، باب ۳۹، ح ۲، ط آل البیت.

لذا یا روایت «حتیٰ یذهب شعاعها» حمل بر افضلیت می شود؛ افضل این است که صبر کنی تا ذهاب شعاع شود و نهی ای از قضاء کردن نماز در این هنگام نداری زیرا امر می کند «فلیصل اذا ذکر» و لازم نیست حتماً شخص را به فرد افضل سوق دهند. و یا این است که روایت دلیل می شود که روایاتی که می گفت صبر کن تا شعاع خورشید برود، را حمل بر تقیه کنیم و این روایات مجمل نیست.

حکم زمان قضای نوافل

أما راجع به قضای نوافل هم روایت داریم؛

صحیحہ حسان بن مهران؛ که نجاشی می گوید: ثقه ثقه أصح من صفوان؛ این صفوان، صفوان بن یحیی نیست که از اصحاب اجماع و قلیل النظیر است. بلکه این شخص صفوان بن مهران است که جمال بوده است و شترهایش را به خلیفه اجاره داد.

مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سَيِّفٍ عَنْ حَسَّانَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْقَضَاءِ النَّوَافِلِ - قَالَ مَا بَيْنَ طُلُوعِ الشَّمْسِ إِلَى غُرُوبِهَا. (۱)

صحیحہ حسین بن ابی العلاء؛ و عنه عن فضالة بن أيوب و عن القاسم بن محمد جميعاً عن الحسين بن أبي العلاء عن أبي عبد الله قال: أقض صلاة النهار أي ساعة - شئت - من ليل أو نهار كل ذلك سواء. (۲)

صحیحہ جمیل؛ و بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن إبراهيم عن محمد بن عمر الزيات عن جميل بن دراج قال: سألت أبا الحسن الأول ع عن قضاء صيلاه الليل - بعيد الفجر إلى طلوع الشمس قال نعم - و بعيد العصر إلى الليل فهو من سر آل محمد المخزون (۳)؛ سر است یعنی نگویید تا مجبور شویم تقیه کنیم.

ص: ۱۱۳

- 
- ۱- (۹) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۴۲، أبواب مواقیت، باب ۳۹، ح ۹، ط آل البیت.
  - ۲- (۱۰) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۴۳، أبواب مواقیت، باب ۳۹، ح ۱۳، ط آل البیت.
  - ۳- (۱۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۴۴، أبواب مواقیت، باب ۳۹، ح ۱۴، ط آل البیت.

مسأله ۱ (حکم اخلال به وقت نماز به سبب ظنّ به دخول وقت)

از این بحث می گذریم و وارد بحث احکام اوقات می شویم؛

فصل ۴ فی أحكام الأوقات ؛ ۱ مسأله: لا يجوز الصلاة قبل دخول الوقت فلو صلى بطلت و إن كان جزء منها قبل الوقت و يجب العلم بدخوله حين الشروع فيها و لا يكفي الظن لغير ذوى الأعدار نعم يجوز الاعتماد على شهادة العدلين على الأقوى و كذا على أذان العارف العدل و أما كفايه شهادة العدل الواحد فمحل إشكال و إذا صلى مع عدم اليقين بدخوله و لا شهادة العدلين أو أذان العدل بطلت إلا إذا تبين بعد ذلك كونها بتمامها فى الوقت مع فرض حصول قصد القربة منه

نظر اول (بطلان نماز)

صاحب عروه فرموده است: وقت از ارکان نماز است و اخلال به وقت ولو در بعض نماز سهواً هم باشد، موجب بطلان نماز است؛

و این مطلب صحیح است زیرا وقت فریضه الله است و در قرآن آمده است و در حدیث لاتعاد آمده است که؛ وَفِي الْخِصَالِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسِهِ - الطُّهُورِ وَ الْوَقْتِ وَ الْقِبْلَةِ وَ الرُّكُوعِ وَ السُّجُودِ - ثُمَّ قَالَ ع الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ وَ التَّشَهُدُ سُنَّةٌ - وَ التَّكْبِيرُ سُنَّةٌ وَ لَا يَنْقُضُ السُّنَّةُ الْفَرِيضَةَ. (۱) که معلوم می شود وقت، فریضه است و اخلال به فریضه مبطل فریضه است.

ص: ۱۱۴

و در روایات دیگر نیز آمده است مثل موثقه ابی بصیر: وَ يَأْسِرُنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْمِيثِمِيِّ عَنِ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ عَنِ أَبِي بَصِيرٍ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ صَلَّى فِي غَيْرِ وَقْتٍ فَلَا صَلَاةَ لَهُ. (۱)

در صحیحہ حلبی عبارتی دارد؛

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْسِرُنَادِهِ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَخْيُوبٍ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا صَلَّيْتَ فِي السَّفَرِ - شَيْئاً مِنَ الصَّلَوَاتِ فِي غَيْرِ وَقْتِهَا فَلَا يَصُرُّكَ. (۲)

اشتباه نشود که: مراد از وقت در «فی غیر وقتها» وقت واجب نیست تا دلالت کند که نمازی که قبل از وقت خوانده می شود صحیح است، بلکه ظاهر آن وقت فضیلت است. و این که مرحوم شیخ طوسی فرموده اند؛ مراد قضای نمازها است خلاف ظاهر است زیرا فرقی بین سفر و حضر در قضا کردن نماز وجود ندارد.

مطلبی دیگر که صاحب عروه در مسأله اول از احکام اوقات بیان کرده است این است که:

هنگام شروع در نماز باید به دخول وقت عالم باشید؛ قطعاً مراد صاحب عروه از این وجوب، وجوب ظاهری است زیرا در مسائل بعد، تصریح می کند که اگر با شک در دخول وقت نماز بخواند بعد کشف شود که نمازش در وقت بوده است نمازش صحیح است. بله اگر دخول وقت احراز نشود قاعده اشتغال و استصحاب عدم دخول وقت موجب حکم به بطلان ظاهری این نماز می شود.

ص: ۱۱۵

- 
- ۱- (۱۳) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۱۶۸، أبواب مواقیت، باب ۱۳، ح ۷، ط آل البیت.
  - ۲- (۱۴) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۱۱۵، أبواب مواقیت، باب ۱، ح ۲۷، ط آل البیت.

ولی ممکن است کسی بگوید که اگر احراز دخول وقت نکنیم و نماز بخوانیم نماز، باطل واقعی است به خاطر صحیحه ابی یعقوب الخزاز؛ «وَعَنْهُ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مُوسَى عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ إِبرَاهِيمَ بْنِ عُثْمَانَ الْخَزَّازِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: إِنَّ شَهْرَ رَمَضَانَ فَرِيضَةٌ مِنْ فَرَائِضِ اللَّهِ - فَلَا تُؤَدُّوا بِالتَّطَنِّي (۱)» فریضه الله را با ظن و گمان و احتمال أداء نکنید که ارشاد به مانعیت است لذا اگر صوم یوم الشک را رجاء به نیت صوم رمضان به جا بیاورید مشهور می گویند باطل است و باید احراز کنید امروز روز اول ماه رمضان است تا نیت صوم ماه رمضان کنید و گرنه باطل می شود.

که این روایت را قبلاً نیز بیان کردیم و از آن جواب دادیم و صرفاً در این جا قصد اشاره به آن را داشتیم تا روی آن تأمل بیشتری شود.

نظر دوم (عدم بطلان نماز)

صاحب عروه فرموده اند؛ ظنّ به دخول وقت کافی نیست؛ این مطلب مقتضای قاعده است؛ شک در حجّیت ظنّ مساوق قطع به عدم حجّیت آن است «إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنَى مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً». مشهور نیز همین را قائلند و ادّعی اجماع بر این مطلب شده است ولی صاحب حدائق از کلام شیخ مفید در مقنعه و کلام شیخ طوسی در نهاییه استظهار کرده است و نیز به صاحب ذخیره العباد مرحوم محقق سبزواری، نسبت داده است که؛ به ظنّ به دخول وقت می توان اعتماد کرد.

و خود صاحب حدائق نیز می گوید این مطلب را به دو دلیل قبول می کند؛

ص: ۱۱۶

---

۱- (۱۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۰، ص ۲۵۶، أبواب احکام شهر رمضان، باب ۳، ح ۱۶، ط آل البیت.

روایت اسماعیل بن رباح: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ 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 أَجَزَأَتْ عَنْكَ. (۱)

صاحب حدائق می فرماید؛ «و أنت تری» شامل ظن هم می شود. بله این روایت در خصوص جایی است که بخشی از نماز داخل وقت باشد و اگر سلام نماز داخل وقت باشد کافی است.

### مناقشه دلالی اول

اشکال عمده این استدلال این است که ظاهر تعبیر به «تری» این است که به معنای «أعتقد» است و شامل ظن نمی شود.

### مناقشه سندی

اما از نظر سندی؛ مرحوم خوئی فرموده اند سند ضعیف است؛ زیرا اسماعیل بن رباح توثیق ندارد.

### جواب اول از مناقشه سندی

ولی برخی خواسته اند توثیق کنند زیرا جزء اصحاب امام صادق علیه السلام است و شیخ مفید در ارشاد فرموده است که «امام صادق علیه السلام ۴۰۰۰ نفر اصحاب داشت که ثقات بودند» و مسلم اسماعیل بن رباح داخل در این چهار هزار نفر می باشد. مرحوم شیخ حرّ عاملی در أمل الآمل این مطلب را تأیید کرده است و محدّث نوری گفته است که این مطلب صحیح است و یک توثیق عام برای اصحاب امام صادق علیه السلام است.

### اشکال در جواب اول

ولی این مطلب قابل قبول نیست؛ چهار هزار صحابی کجا برای امام صادق علیه السلام نقل شده است؛ مواردی که شیخ طوسی نقل کرده و استقصاء کرده است چهار هزار نفر نمی شود آن هم همه ثقات باشند و علاوه بر این که ظاهر این تعبیر شیخ مفید این است که امام علیه السلام شاگردان دیگری نیز داشته است که غیر ثقات بوده است.

ص: ۱۱۷

مسلماً این مطلب خلاف واقع است؛ حال چگونه شده است که شیخ مفید این جمله را فرموده است ما نمی دانیم و الله أعلم؛ مصلحتی بوده است، توریه کرده است چون بحث دفاع از مذهب است یک توجیهی می کند.

یکی از علمای نجف با مرحوم حکیم خیلی بد بود و پشت سر ایشان حرف می زد و لذا مطرود بود. ولی نقل می کردند ه وقتی بین دولت بعث عراق با آقای حکیم اختلاف شد و پیش این آقا رفتند تا علیه آقای حکیم حرفی بگیرند، ایشان گفته بود که اختلاف ما و آقای حکیم طلبگی است و ایشان زعیم مسلمین است و ما از ایشان حمایت می کنیم.

گاهی بحث داخلی و بحث رجال و فقه است: ثقة، ضعیف؛ ولی گاهی بحث دفاع از مذهب است که گاهی اقتضا می کند که انسان الفاظ مجمل یا موسّیعی بیان کند؛ مراد از أصحاب کسی است که ولو یک سؤال در یک روزی از امام پرسیده است و چهار هزار نفر یعنی در این حدود. و ثقات اند یعنی انسان های فاسد نیستند، آدم کش نیستند. و گرنه توجیه دیگری نمی شود کرد که بگوییم چهار هزار تا آن هم همه ثقة باشند. منبع شیخ طوسی، کتاب ابن عقده است و اگر ابن عقده به چهار هزار می رساند شیخ طوسی ذکر می کرد. (رجال شیخ طوسی لم یرو عنهم هم دارد)

جواب دوم از مناقشه سندی

به نظر ما اسماعیل بن رباح از راه دیگر که وفاقاً للسیّد السیستانی و السید الزنجانی انتخاب کردیم قابل توثیق است (البته قبل از این بزرگان هم عده ای مثل مرحوم صدر قائل بودند)؛ این شخص جزء مشایخ ابن ابی عمیر است هر چند مرحوم خوبی قبول ندارد و می گوید شهادت شیخ طوسی به خاطر اشتباهی است که در فهم أصحاب اجماع که در کلام کشی است پیش آمده و کلام کشی را که می گوید؛ «أجمعت الإصابه» اشتباه فهمیده است که مراد آن «لایروون إلا عن ثقة»، در حالی که این تعبیر اجماع بر خوب بودن خود آن هجده نفر است نه این که وسائط تا امام علیه السلام ثقة هستند؛ و شاهد بر این که منشأ اشتباه شیخ طوسی کلام کشی است این است که شیخ طوسی می گوید «بزنطی، صفوان و ابن ابی عمیر و أضرابهم» که «أضرابهم» کسی غیر از أصحاب اجماع نیست.

ص: ۱۱۸

ولی این مطلب درست نیست زیرا از کجا می دانیم مرحوم شیخ در فهم کلام کثی دچار اشتباه شده است. و کی گفته نمی دانیم مراد از «أضرابهم» چه کسانی بوده است، بلکه برخی را می دانیم؛ برخی از افراد در روات بوده اند که ملتزم بوده اند که فقط از ثقات نقل کنند؛ اسم می برند؛ جعفر بن بشیر را مطرح می کنند، برخی طاطری را مطرح می کند و خود مرحوم خوئی نجاشی را مطرح می کند و لذا شهادت شیخ طوسی به این که «إنهم عرفوا بأنهم لایروون و لایرسلون إلا عن ثقه» معتبر است. حال برخی از موارد نقض، پیدا کرده اند که بحثش را مفصل بیان کرده ایم و آقای زنجانی در رساله ای این نقض ها را جواب داده اند و وارد بحث مفصل نمی شویم.

به نظر ما این روایت معتبره است و لذا مضمون این روایت را قبول داریم چون مشایخ ابن ابی عمیر را ثقات می دانیم خلافاً للسید الخویی و الشیخ الاستاذ و خلافاً للسید الامام که می فرمود: مراسیل ابن ابی عمیر معتبر است ولی مسانید او معتبر نیست زیرا ایشان در این بحث به کلام شیخ طوسی اعتماد نمی کرد و کلام نجاشی که می گوید «و لأجل ذلك اعتمدوا یا سکنوا إلی مراسیله» را تمسک می کند. ولی می گوئیم وجهی ندارد که کلام شیخ طوسی را نادیده می گیرید و صرفاً به کلام نجاشی اعتماد می کنید. أصلاً خود شیخ طوسی می گوید: الطائفه بین مراسیل هولاء و مسانیدهم لأنهم عرفوا بأنهم لایروون و لایرسلون إلا عن ثقه. ما فقط مشایخ بلاواسطه این سه نفر ثقه اند و در این جا بلا واسطه است و لذا این روایت معتبر است.



و به مضمون روایت ملترم می شویم که اگر کسی با اعتقاد به دخول وقت یا حجت بر دخول وقت داخل نماز شد و وقتی متوجه شد که وقت داخل شده بود «دخل الوقت و أنت فی الصلاه» نماز صحیح است و اشکال ما به صاحب حدائق این است که «و أنت تری» شامل ظنّ نمی شود.

#### مناقشه دلالی اول

اشکال عمده این استدلال این است که ظاهر تعبیر به «تری» این است که به معنای «أعتقد» است و شامل ظنّ نمی شود.

#### مناقشه دلالی دوم

مرحوم خوئی به صاحب حدائق اشکال دیگری کرده اند که؛

بر فرض این روایت و تعبیر «و أنت تری» شامل ظنّ شود روایت نمی گوید که با چه مجوّز شرعی وارد شدی. می گوید اگر وارد نماز شدی و نمی گوید چگونه وارد نماز شدی با مجوّز یا بدون مجوّز. و شاید مطلق ظنّ مجوّز نباشد و تنها ظنّ در حال عذر مثل ابری بودن هوا، مجوّز باشد و روایت در مقام بیان از این جهت نیست که مجوّز شرعی ات چیست و در مقام بیان این است که «اگر بعداً کشف شد که وقت داخل نشده بود و تنها در آخر نماز وقت داخل شده بود»

#### جواب از مناقشه دلالی دوم

ولی به نظر ما این اشکال، خلاف ظاهر عرفی است؛ اگر این گونه تعبیر می کرد که: «اذا صلّیت و تظنّ أنّک فی وقت» در این جا عرف انصافاً استفاده می کرد که مطلق ظنّ مجوّز دخول در نماز می شود. و اشکال ما این است که تری ظهور در شمول نسبت به ظنّ ندارد و لذا روایت تمام نیست.

بر فرض روایت اسماعیل بن رباح شامل ظنّ هم بشود، معارض دارد؛

صحيحه؛ مُحَمَّدُ بْنُ مَكِّيٍّ الشَّهِيدُ فِي الذِّكْرِ عَنِ ابْنِ أَبِي قُرَّةَ يَأْتِينَاهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى ع فِي الرَّجُلِ يَسْمَعُ الْأَذَانَ فَيَصَلِّي الْفَجْرَ - وَ لَا يَدْرِي أَطْلَعَ أَمْ لَا - غَيْرَ أَنَّهُ يَظُنُّ لِمَكَانِ الْأَذَانِ أَنَّهُ طَلَعَ - قَالَ لَا يُجْزِيهِ حَتَّى يَعْلَمَ أَنَّهُ قَدْ طَلَعَ. (١)

فوقش این روایت مقتید روایت اسماعیل بن رباح می شود.

جواب

مرحوم صاحب حدائق به این روایت توجه داشته است و این گونه جواب داده اند که؛ این روایت قابل عمل نیست زیرا روایاتی داریم که اذان عارف به وقت معتبر است و در روایت هم می گوید این شخص اذان را می شنود.

اشکال

اشکال این است که: در روایت فرض نشد که اذان شنیده شده، اذان شخص عارف به وقت بوده است: کسی اذان می گوید و در ذهن خود می گوید کسی بی جا اذان نمی گوید. و لذا وجهی ندارد قائل به معارضه نشویم.

بقیه روایات روز شنبه بیان خواهد شد.

**موضوع: حکم ظنّ به دخول وقت / احکام اوقات / کتاب الصلاة ۲۲/۰۷/۹۶**

Your browser does not support the audio tag

احکام اوقات

مسأله ۱ (حکم اخلال به وقت نماز به سبب ظنّ به دخول وقت)

فصل ۴ فی أحكام الأوقات ؛ ۱ مسأله: لا يجوز الصلاة قبل دخول الوقت فلو صلى بطلت و إن كان جزء منها قبل الوقت و يجب العلم بدخوله حين الشروع فيها و لا يكفي الظن لغير ذوى الأعدار نعم يجوز الاعتماد على شهادة العدلين على الأقوى و كذا على أذان العارف العدل و أما كفايه شهادة العدل الواحد فمحل إشكال و إذا صلى مع عدم اليقين بدخوله و لا شهادة العدلين أو أذان العدل بطلت إلا إذا تبين بعد ذلك كونها بتمامها فى الوقت مع فرض حصول قصد القرية منه

ص: ۱۲۱

بحث در مسأله اولی از احکام اوقات بود نه صاحب سرود فرمود: صن به دحوں و ص جر در حاں عدد، معبر نیست.

قائلین به کفایت ظنّ به دخول وقت

صاحب حدائق فرمود؛ در مدارک می گوید که «لا-أعلم فيه مخالفاً»، ولی این گونه نیست و ظاهر کلام شیخ مفید و شیخ طوسی این است که در دخول وقت، به ظنّ اکتفا کرده اند؛

شیخ مفید

عبارت مرحوم شیخ مفید؛ و لا يجوز لأحد أن يصلی شيئاً من الفرائض قبل وقتها و لا يجوز له تأخيرها عن وقتها. و من ظن أن الوقت قد دخل فصلی ثم علم بعد ذلك أنه صلی قبله أعاد الصلاة إلا أن يكون الوقت دخل و هو فی الصلاة لم يفرغ منها بعد فيجزیه ذلك. و لا يصلی أحد فرضاً حتى يتيقن الوقت و يعمل فيه على الاستظهار.<sup>(۱)</sup>

صاحب حدائق فرموده است؛ شیخ مفید تحصیل ظنّ به دخول وقت را لازم می داند. و این روایت را که «إذا صليت و أنت ترى أنه دخل الوقت» این گونه ترجمه کرده است که: «من صلی و هو یظنّ أنه دخل الوقت».

مرحوم صاحب حدائق فرموده: از عبارت معلوم می شود که ایشان ظنّ را معتبر دانسته است.

مناقشه

ولی این مطلب خلاف ظاهر است و ظاهر این است که ظنّ را در اعتقاد مخالف واقع به کار برده است؛ گاهی تعبیر به ظنّ می کنند و می گویند: «گمان می کرد این گونه است» یعنی اشتباه می کرد. و این تعبیر عرفی است و ظنّ، به معنای احتمال راجح نیست بلکه به معنای جهل مرکّب است که وقتی کسی جهل مرکّب داشته باشد وقتی کشف خلاف می شود می گوید: «من گمان داشتم که وقت داخل شده است».

ص: ۱۲۲

---

۱- (۱) المقنعه (للشیخ المفید)، ص: ۹۴.

تعبیر شیخ طوسی در نهاییه این است که: «ولا يجوز لأحد أن يدخل في الصلاة إلا بعد حصول العلم بدخول وقتها أو أن يغلب على ظنه ذلك» (۱): باید یا علم به دخول وقت داشته باشیم و یا ظنّ متأخم به علم داشته باشد.

مناقشه

ایشان مطلق ظنّ را نمی گوید و تنها ظنّ متأخم به علم و ظنّ غالب را بیان می کند که همان اطمینان است که ما می گوئیم.

صاحب حدائق

به هر حال جواز دخول در نماز با ظنّ، کلام خود صاحب حدائق لاأقل است و ایشان ظنّ به دخول وقت را وفاقاً لصاحب الذخیره، معتبر می دانند ولو شیخ مفید و شیخ طوسی ظنّ را معتبر ندانند.

أدله کفایت ظنّ به دخول وقت

استدلال صاحب حدائق به روایاتی از جمله روایت اسماعیل بن رباح بود؛

دلیل اول (روایت اسماعیل بن رباح)

روایت اسماعیل بن رباح: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْسِرُنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ رَبَاحٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: إِذَا صَلَّيْتَ وَأَنْتَ تَرَى أَنَّكَ فِي وَقْتٍ وَلَمْ يَدْخُلِ الْوَقْتُ - فَدَخَلَ الْوَقْتُ وَأَنْتَ فِي الصَّلَاةِ فَقَدْ أَجْرَأَتْ عَنْكَ. (۲)

صاحب حدائق می گوید؛ تعبیر «تری» به معنای «تظنّ» است و اعم از علم و ظنّ نیست. لذا روایت اسماعیل بن رباح در خصوص ظنّ وارد شده است.

مناقشه

اشکال به ایشان این است که: اولاً ظاهر عرفی تعبیر «تری» به معنای «تعتقد» است و ثانیاً نهایت این است که شامل ظنّ و علم می شود و اطلاق دارد نه این که مختص به ظنّ باشد تا نتیجه بگیرید که این روایت مخصّص اطلاقاتی است که در رابطه با دخول وقت می گوید باید تحصیل علم کرد و نتیجه تخصیص، این می شود که ظنّ هم کافی است.

ص: ۱۲۳

۱- (۲) النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، ص: ۶۲.

۲- (۳) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۰۶، أبواب مواقیت، باب ۲۵، ح ۱، ط آل البیت.

دلیل دوم (روایات راجع به اعتبار اذان مؤذن)

اما دلیل دیگر صاحب حدائق، تمسک به روایاتی است که راجع به اذان مؤذنین وارد شده است و ایشان فرموده است اذان مؤذن مفید علم نیست و تنها مفید ظن است.

مناقشه

جواب این است که راجع به اذان مؤذنین باید بعداً بحث شود؛

زیرا برخی مثل آقای سیستانی می فرمایند: اذان مؤذن اگر مفید وثوق و اطمینان نباشد حجت نیست و این روایاتی که راجع به اذان مؤذنین وارد شده است که «إنهم أشد مواظبة على الوقت» قضیه خارجیه است و می فرماید که این مؤذن ها خیلی در رعایت وقت مقیداند یعنی از اذان این ها اطمینان به دخول وقت حاصل می شود. لذا در مساجد آن زمان به خاطر تقیید اذان گوها، با اذان گفتن اطمینان به دخول وقت حاصل می شده است.

برخی هم می گویند: ظاهر روایات این است که اذان مؤذن عارف به دخول وقت حجت است که این هم دلیل بر حجیت مطلق ظن به دخول وقت نمی شود و تنها خصوص اذان مؤذن عارف به وقت را حجت می داند.

أدله عدم كفايت ظن به دخول وقت

روایتی در ردّ کلام صاحب حدائق ذکر شده است؛

دلیل اول (روایت مستطرفات سرائر)

روایت در مستطرفات سرائر از نوادر بنظری است؛ مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ نَقَلًا مِنْ كِتَابِ نَوَادِرِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصِيرِ الْبَزْنَطِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَجَلَانَ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ إِذَا كُنْتَ شَاكِلًا فِي الزَّوَالِ فَصَلِّ رَكَعَتَيْنِ - فَإِذَا اسْتَيْقَنَتْ أَنَّهَا قَدْ زَالَتْ بَدَأْتَ بِالْفَرِيضَةِ. (۱)

ص: ۱۲۴

۱- (۴) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۷۹، أبواب مواقیت، باب ۵۸، ح ۱، ط آل البیت.

ابن شهر آشوب راجع به عبدالله بن عجلان می گوید که از خواص أصحاب امام صادق علیه السلام است. اتفاقاً کشی دو روایت نقل می کند و روایت دوم آن سنداً تمام است و دلالت بر جلالت عبدالله بن عجلان می کند.

تنها مشکل این روایت این است که مستطرفات سرائر از نوادر بزنی نقل می کند و برخی مثل مرحوم خویی می گویند که ابن ادریس سند خود به کتاب را ذکر نکرده است؛ که قبلاً این را جواب دادیم که حتی اگر سند را ذکر می کرد چون سند تبرکاً و تیمناً ذکر می شود فایده ای ندارد و مهم اجرای أصالة الحسن در اسنادی است که ابن ادریس به مؤلف کتاب می دهد و می گوید: «و ما استطرفناه من کتاب البزنی».

نکته: روایت در کافی هم ذکر شده است ولی چون تعبیر به «فضاله أو محمد بن سنان» دارد و ممکن است از محمد بن سنان باشد لذا روایت مستطرفات سرائر را مطرح کرده اند.

تقریب استدلال؛

این روایت می گوید: اگر در زوال شکّ داری دو رکعت مستحبّ بخوان و هر گاه یقین پیدا کردی فریضه را شروع کن. روایت دلالت دارد که باید یقین به دخول وقت پیدا کنید و ظنّ را کافی نمی داند.

مناقشه

صاحب حدائق به زبان حال می گوید: ما من عام الا و قد خصّ: روایت اسماعیل بن رباح در خصوص ظنّ بود لذا نتیجه چنین می شود که «إذا استيقنت أو ظننت».

کلام صاحب حدائق که می گوید این اطلاق قابل تقیید است، کلام خوبی است.

بررسی تقریب مرحوم خویی از مناقشه

ص: ۱۲۵

ظاهراً آقای خوئی در کلام صاحب حدائق دقت نکرده است که در شرح کلام صاحب حدائق این گونه فرموده اند که: صاحب حدائق می گوید این روایت تنها حکم شک و حکم یقین را بیان می کند: شک این حکم را دارد و یقین این حکم را دارد و راجع به ظنّ صحبت نمی کند و بعد اشکال کرده است که اولاً شکّ شامل ظنّ هم می شود و ثانیاً مفهوم «اذا استیقنت» این است که اگر یقین نداشتی نماز نخوان و ظنّ هم داخل در این مفهوم می شود.

در حالی که صاحب حدائق می گوید من قبول دارم که اطلاق روایت حکم ظنّ را بیان می کند ولی می فرماید روایت اسماعیل بن رباح این روایت را تقیید می زند.

بله اگر صاحب حدائق این حرف را زده بود که روایت عبدالله بن عجلان أصلاً حکم ظنّ را بیان نکرده است این اشکال جا داشت که اطلاق شکّ شامل ظنّ هم می شود. ولی اشکال دوم مرحوم خوئی جا ندارد زیرا مفهوم جمله شرطیه ثانیه با مفهوم جمله شرطیه اولی تعارض می کند؛

اگر می گوئید شکّ شامل ظنّ هم می شود مشکلی ندارد ولی اگر می گوئید شکّ شامل ظنّ نمی شود ولی مفهوم جمله اذا استیقنت شامل ظنّ می شود؛ می گوئیم این مطلب صحیح نیست زیرا اگر شکّ داخل در جمله شرطیه اولی نیست پس داخل در مفهوم جمله شرطیه اولی می شود و در نتیجه مفهوم جمله شرطیه اول با مفهوم جمله شرطیه دوم تعارض می کند و دیگر نمی توان گفت که به مفهوم جمله ثانیه تمسک می کنیم. لذا تنها باید یک اشکال کنید که شکّ شامل ظنّ هم می شود ولی اگر این اشکال را سلّمنا کنید و آن را کنار بگذارید دیگر اشکال دوم وارد نیست.

نکته: مرحوم استاد می فرمودند اگر جمله شرطیه دوم با فاء به کار رود دیگر هیچ کاره است و فاء جمله شرطیه دوم را تابع می کند و جمله شرطیه اول منطوقاً و مفهوماً همه کاره است. و در این روایت فاء آمده است لذا بر ضرر آقای خوئی می شود زیرا طبق نظر استاد فاء اگر بر سر جمله شرطیه دوم بیاید او را تابع جمله شرطیه اولی می کند و دیگر مفهوم ندارد. مرحوم استاد می فرمودند اگر مثلاً روایت بگوید: «اذا كان الدم أقل من الدرهم فصل فيه فاذا كان أكثر من الدرهم فلاتصل فيه» جمله شرطیه ثانیه هیچ کاره است و جمله شرطیه اول همه کاره است و مفهوم اذا كان الدم أقل من الدرهم فصل فيه این می شود که «اذا لم يكن الدم أقل من الدرهم فلاتصل فيه» و مفهوم جمله شرطیه اول شامل فرضی که دم مساوی درهم است می شود و دیگر با مفهوم جمله ثانیه تعارض نمی کند.

اگر آقای خوئی مثل استاد می فرمودند که فاء اگر بر سر جمله ثانیه بیاید آن را بدون مفهوم می کند این مطلب، مخالف نظر مرحوم خوئی می شود و حرف صاحب حدائق ثابت می شد زیرا مفهوم جمله شرطیه اولی همه کاره می شود که «اذا لم يكن شاكاً فلا تنتظر» که شامل ظنّ و یقین می شود. و اگر فاء و او فرقی نداشته باشد باز مفهوم جمله شرطیه اول با مفهوم جمله شرطیه دوم تعارض می کند و دیگر مرحوم خوئی نمی تواند بگوید ما به مفهوم جمله شرطیه دوم استدلال می کنیم.



علاوه بر این که گفتیم صاحب حدائق اصلاً نگفته است که روایت شامل ظنّ نمی شود بلکه اطلاق روایت را با روایت اسماعیل بن رباح تقیید می زند.

دلیل دوم (روایت علی بن مهزیار)

روایت دیگر که بر ضرر صاحب حدائق استفاده می شود؛

روایت علی بن مهزیار؛ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ قَالَ كَتَبَ أَبُو الْحَسَنِ بْنُ الْحُصَيْنِ 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 تَحُدَّهُ 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 قَرَأْتُهُ الْفَجْرُ يَزْحَمُكَ اللَّهُ - هُوَ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ الْمُعْتَرِضُ - وَ لَيْسَ هُوَ الْأَبْيَضُ صِدْعًا - فَلَا تُصَلِّ فِي سَفَرٍ وَ لَا حَضَرٍ حَتَّى تَبَيِّنَهُ - فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَجْعَلْ خَلْقَهُ فِي شُبْهَةِ 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 الشُّرْبُ فِي الصَّوْمِ - وَ كَذَلِكَ هُوَ الَّذِي يُوجِبُ بِهِ الصَّلَاةَ. (۱)

راجع به طلوع فجر است که تا طلوع فجر را تبیین نکنی نمی توانی نماز بخوانی؛ گفته اند تبیین یعنی علم و روایت می گوید باید به طلوع فجر علم پیدا کنید.

ص: ۱۲۸

۱- (۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۱۰، أبواب مواقیت، باب ۲۷، ح ۴، ط آل البيت.

ما سعی کردیم سند روایت را تصحیح کنیم؛

این روایت دو سند دارد؛ سهل بن زیاد و دیگری الحصین بن أبی الحصین: ما گفتیم از این دو سند وثوق به صدور پیدا می کنیم علاوه بر این که گفته ایم بعید نیست الحصین همانی باشد که شیخ در رجال ترجمه کرده است به «أبی الحصین بن الحصین» و بعید است که این ها دو نفر باشند زیرا اسم های نامأنوسی است آن هم هر دو از أصحاب امام جواد علیه السلام باشند: «الحصین بن أبی الحصین و أبی الحصین بن الحصین».

مناقشه

مشکل در دلالت این روایت است و ممکن است صاحب حدائق جواب دهد که: حَتَّى تَبَيَّنَهُ يَعْنِي حَتَّى يَتَبَيَّنَ الْخَيْطَ الْأَبْيَضَ فِي الْأَفْقِ؛ بحث علم شخصی نیست بلکه بحث لیالی مقمره و شب های ابری است که باید طلوع فجر در افق محسوس شود و خیط أبيض شکل بگیرد.

و اگر هم کسی بگوید: اطلاق «حَتَّى تَبَيَّنَهُ» می گوید که علم پیدا کردن لازم است؛

صاحب حدائق جواب می دهد که بر فرض اطلاق، روایت اسماعیل بن رباح این روایت را تقیید می زند که حَتَّى تَبَيَّنَهُ بَعْلَمَ أَوْ بَطَّنَ.

دلیل سوم (روایت علی بن جعفر)

مُحَمَّدُ بْنُ مَكِّيٍّ الشَّهِيدُ فِي الذُّكْرِ عَنْ ابْنِ أَبِي قُرَّةَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى ع فِي الرَّجْلِ يَسْمَعُ الْأَذَانَ فَيَصَلِّي الْفَجْرَ - وَ لَا يَدْرِي أَمْ لَمْ لَا - غَيْرَ أَنَّهُ يَطُنُّ لِمَكَانِ الْأَذَانِ أَنَّهُ طَلَعَ - قَالَ لَا يُجْزِيهِ حَتَّى يَعْلَمَ أَنَّهُ قَدْ طَلَعَ. وَ رَوَاهُ عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرٍ فِي كِتَابِهِ (١)

ص: ۱۲۹

---

۱- (۶) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۸۰، أبواب مواقیت، باب ۵۸، ح ۳، ط آل البیت.

روایت علی بن جعفر که سند آن کتاب علی بن جعفر است که بعداً به مناسبت عرض خواهیم کرد که صاحب وسائل نقل می کند. و آقای خوئی هر جا که صاحب وسائل از کتاب علی بن جعفر نقل کند تعبیر به صحیحه علی بن جعفر می کند زیرا صاحب وسائل سند حسینی به این کتاب دارد ولی ما اشکال کردیم که سند صاحب وسائل تبرّکی است و یک سند کلی دارد که آن را بر کتاب هایی که در بازار پیدا کرده است تطبیق می کند و این کتاب علی بن جعفر را از بازار پیدا کرده است و این کتاب از کتب مشهوره در زمان صاحب وسائل نبوده است و نادر بوده است و مثل کتب اربعه نیست که زمان صاحب وسائل رواج داشته باشد چون زمان صاحب وسائل با الآن خیلی اختلاف ندارد و بسیاری نسخ خطی در آن زمان الآن باقی مانده است و بسیاری از نسخه های صاحب وسائل موجود است که برخی به خط ایشان است. و لذا اگر کتب مشهوره بود قبول می کردیم.

مناقشه

صاحب حدائق جواب داده است که این روایت با روایات کثیره معارض است که می گوید اذان مؤذن معتبر است و لذا نمی شود به این روایت عمل شود.

جواب

ما به این روایت اشکال کردیم که در روایت اذان مؤذنین ندارد بلکه می گوید یسمع الاذان و شاید همسایه او اذان می گوید و این اذان مؤذنی که شغلش اذان گفتن است و عارف به اوقات است، نیست و کسی که اذانش معتبر است اذان مؤذنی است که عارف به اوقات است و لذا این روایت با روایات دیگر معارض نیست و این روایت می گوید صرف سماع اذان کافی نیست و باید علم پیدا شود.

ص: ۱۳۰

و جالب است که در روایت می گویند که «و هو یظنّ أنه قد طلع الفجر» امام می فرماید با این که ظنّ به دخول وقت دارد نماز را نخواند تا علم به طلوع فجر پیدا کند و این روایت مخالف صریح نظر مرحوم صاحب حدائق است که در جلسه قبل اشاره کردیم.

کلام در طرق اثبات دخول وقت واقع می شود که صاحب عروه فرموده است؛ یکی از آن ها بینه است و دیگری اذان عارف عدل است و در اثبات وقت با خبر عدل واحد اشکال است. و لذا در این جا سه بحث داریم: حجّیت بینه که از مسلمّات است و در جزوه عربی أدله آن را ذکر کرده ایم ولی بحث نمی کنیم و به جزوه مراجعه کنید. عمده بحث دو مورد دیگر است که آیا خبر ثقه را قبول کنیم و دیگر اذان عدل عارف به دخول وقت است. که در جلسه دیگر بحث می کنیم.

### موضوع: طرق اثبات دخول وقت / احکام اوقات / کتاب الصلاة ۹۶/۰۷/۲۳

Your browser does not support the audio tag

#### احکام اوقات

#### مسأله أول (طرق اثبات دخول وقت)

بحث راجع به طرق اثبات دخول وقت بود: علم وجدانی به نظر مشهور هم شامل قطع و هم شامل اطمینان می شود و اولین طریق بعد از علم وجدانی، بینه بر دخول وقت است و حجّیت بینه در موضوعات مورد تسالم است.

#### اطمینان

راجع به مطلب أول که «علم به دخول وقت أعم از قطع وجدانی و اطمینان است» توضیحی می دهیم و بعد وارد طرق تعیّدیّه می شویم؛

#### مناقشه در حجّیت اطمینان

مناقشه ای در حجّیت اطمینان مطرح شده است که محقق عراقی هم در تعلیقه عروه دارد و بعض معاصرین هم در کتاب المحکم، مطرح کرده اند که؛

ص: ۱۳۱

از نظر عرفی، اطمینان با وجود این که مقرون به احتمال خلاف است علم نخواهد بود و ظنّی است که قریب به علم و احتمال غالب است و از ظنّ بودن خارج نمی شود و لذا می گویند یک یا دو درصد احتمال خلاف با اطمینان منافات ندارد و لذا گفته می شود دلیلی بر حجّیت اطمینان نداریم و لذا در نجاست با احتمال های ضعیف و یک یا دو درصدی، بنای بر طهارت گذاشته می شود و در خود صحیحه زراره دارد: لعله شیء اوقع علیک این احتمال که در أثناء نماز این قطره خون روی لباس افتاد ضعیف است ولی حضرت فرمود این احتمال وجود دارد و لذا وجهی ندارد نماز را اعاده کنی.

و این شبهه خالی از وجه نیست؛ تا انسان احتمال خلاف در نفس خود می دهد نمی توان به صرف ضعف احتمال، به این احتمال توجه نکرد. مثلاً- یک درصد احتمال می دهم اذان ظهر نشده است چرا اعتنا نکنم. و لذا اگر یک دانه گندم نجس شده باشد و در بین مقداری گندم مثلاً هزار دانه گندم مشکوک باشد نمی توان گندمی از آن را خورد زیرا احتمال دارد که همان گندم نجس باشد.

و این که بنای عقلا- بر این است که به احتمال های ضعیف اعتنا نکنند؛ می گوئیم احتمال هایی که منجز تکلیف و منشأ اثر است مثلاً- علم اجمالی به تکلیف در شبهه غیر محصوره پیدا کردیم، بله در این جا اعتنا نمی کنند مثلاً خبر رسیده است که یک نفر در جاده تهران تصادف کرد و احتمال دارد که فامیل او بوده است که در این جا عقلایی نیست که رفتار غیر عادی نشان دهد به این احتمال که شاید فامیل من باشد. اما در مواردی که تکلیف یقینی است و شک در امتثال داریم و مثلاً می خواهیم با آب وضو بگیریم و صد آب بود و شخصی به جای یک آب، آب مضاف قرار داد، نمی توان از این آبها وضو گرفت هر چند احتمال مضاف بودن هر آب یک صدم است. در اینجا شک در امتثال است و باید احراز امتثال کنیم.

و لذا این که به اطمینان اعتماد کنیم به این معنا که احتمال خلاف می دهیم و مثلاً احتمال می دهیم که این ساعت جلو باشد ولی ضعیف و مثلاً یک درصد است، این باعث می شود که به دخول وقت یقین نکنیم و لذا منشأ این می شود که در موارد شک در امتثال در اعتماد به اطمینان، احتیاط کنیم.

بله یک فرد غیر عادی است و نوع مردم قطع پیدا می کنند ولی او قطع پیدا نمی کند و مردم از او تعجب می کنند که این احتمال را از کجا پیدا کرد: که در اینجا قطع نوعی، معتبر است و احتمال خلاف موهوم اشکالی ندارد. ولی احتمالی که نوع عقلاء آن را تصدیق می کنند ولو ضعیف باشد، معتبر است.

مثلاً در همین باب نجاست؛ امام قدس سره در فرانسه که بودند دست خیس به درب حمام می گذاشتند با این که ایشان أهل کتاب را نجس می دانستند و فتوا به نجاست می دادند، با این که احتمال دست خیس نگذاشتن أهل کتاب به درب حمام خیلی ضعیف است ولی دأب بزرگان همین بوده است؛ مثلاً در زمین هایی که پر از برف بود راه می رفتند و لباسشان پر از گل و برف می شد و کلاب هم در همان اطراف پرسه می زدند که در این موقعیت می گفتند یقین نداریم سگ ها از همین جایی که ما رد شدیم، عبور کرده باشند و مرحوم آقای گلپایگانی می فرمودند شاید سگی که از اینجا عبور کرده است گِل به پای او چسبیده بوده است. این احتمال های ضعیف خوب است و مانع از علم به نجاست می شود. چه طور به این احتمال های ضعیف ترتیب اثر می دهید ولی در جاهای دیگر به این احتمال های ضعیف ترتیب اثر نمی دهید؛ و آقایان نمی گویند که در موضوع نجاست قطع أخذ شده است.

و سیره عقلائیّه است که اگر جایی عقلا- قطع پیدا می کنند و قطع نوعی وجود دارد ولی من احتمال موهوم می دهم به این احتمال توجه نمی شود. ولی اگر این احتمالی است که نوع عقلا- این احتمال را تصدیق می کنند و می گویند این احتمال وجود دارد سیره عقلا بر عدم اعتنا وجود ندارد. و تفصیل الکلام فی محلّه. و گفتیم که تنها ما این اشکال را مطرح نکرده ایم و محقق عراقی در تعلیقه عروه در حجّیت اطمینان و از معاصرین هم در کتاب المحکم این اشکال را مطرح کرده اند و مطلب قابل توجهی است.

طرق تعبّدی اثبات دخول وقت

أما راجع به طرق تعبّديه اثبات دخول وقت:

بینه

عرض کردیم بر حجّیت بینه در موضوعات تسالم است به شرطی که مستند بینه حسّ باشد نه این که با محاسبات علمی به آن رسیده باشند. مثلاً بگویند من اذان مسجد را شنیدم که بینه بر اذان مسجد می شود نه بر دخول وقت، یا شاخص گذاشته باشد و زوال شمس را دیده باشد یا سپیدی صبح را دیده باشد. ولی اگر بدانیم کسی افق را ندیده و چون اعتقاد دارد اذان صبح ساعت پنج صبح است می گویند اذان صبح شده است که در این صورت قول او اعتبار ندارد و در وقت اذان صبح هم چند نوع است: اذان صبح ژئوفیزیک، لواء، اذان صبح مسلمانان آمریکای شمالی. و لذا این که در روایت در باب صوم هم که داریم اگر مشغول خوردن بودید بعد فهمیدید که اذان صبح شده بود، روزه صحیح است به شرط این که فحص کرده باشید: که فحص این است که «قام فلم یر شیئاً» یعنی افق را دید بعد فهمید که صبح نشده است. ولی اگر ساعت را دید که چهار صبح است و سحری خورد بعد فهمید که ساعت خراب شده و ساعت پنج صبح بوده و اذان گذشته است که در این صورت روزه باطل است.

ص: ۱۳۴

علی القاعده روزه در هر دو صورت باطل است زیرا اکل عمدی است و سهواً نبود زیرا فکر می کرد وقت نشده است و غذا خورد که این فرض اکل عمدی است یعنی از روی فراموشی نیست بلکه به خیال این که وقت نشده، بوده است و در خود روایت هم دارد: که اگر افرادی فکر می کردند شب شده است و افطار کردند بعد معلوم شد افطار نشده است باید روزه را قضا کنند لأنهم أكلوا متعمداً أكل عمدی بوده است یعنی از روی فراموشی نیست. پس علی القاعده روزه باطل است و دلیل مخصّص تنها در مورد «قام فلم یر شیئاً» وارد شده است.

اینجا هم همین است و بیّنه باید حسّی خبر دهد. و اگر مستند بیّنه حسّی نباشد یا لا اقل بیّنه مجملی است که شاید مستندش حسّی نباشد، اعتبار ندارد. مثلاً اگر بیّنه بگوید امروز ۲۴ محرم است این بیّنه هلال را ندیده است بلکه بر اساس تقویم می گوید و کسی هم که می گوید اذان شده است با توجه به رادیو گفته است.

دلیل حجّیت مطلق بیّنه

أصل حجّیت بیّنه اگر مستند به حسّ باشد بین فقهاء مسلمّ است ولی در دلیل حجّیت بیّنه گیر کرده اند که چه دلیل مطلق پیدا کنند؛

۱- الغای خصوصیت از مورد ثبوت هلال

موارد متفرّقه داریم: مثلاً در ثبوت هلال، شهادت عدلین حجّت است که می شود گفت عرف الغاء خصوصیت می کند و می گوئیم در وقت نماز هم حجّت است و شهادت عدلین در هلال با شهادت عدلین در دخول وقت تفاوتی ندارد.

۲- فحوای عرفی قضاوت با بیّنه

به نظر ما دلیل عام بر حجّیت این است که بیّنه در باب قضا حجّت است: «إنما أفضی بینکم بالبینات»: بیّنه یعنی شهادت عدلین با آن فصل خصومت می کردند و قصاص می کردند و حدّ شرب خمر، سرقت را اجرا می کردند و حقوق مالی را اثبات می کردند. حال که در حقوق الناس بیّنه حجّت است خلاف فحوای عرفی است که در احکام شرعی حجّت نباشد.

ص: ۱۳۵



بله احتمال عقلی وجود دارد که در باب قضا چاره ای نیست و باید فصل خصومت شود و مشکلات اجتماعی را باید حل کرد و نمی شود که مردم اختلاف کنند و قاضی بگوید من قطع ندارم و لذا با یمین منکر فصل خصومت می شود. این احتمال وجود دارد که به خاطر این که غرض شارع فصل خصومت است بینه را حجت قرار داده است ولی در احوال شخصیّه اگر بینه حجت نباشد اختلالی در نظام اجتماع حاصل نمی شود. لذا برخی گفته اند با فحوای این خطاب نمی توان حجت بینه در موضوعات را اثبات کرد.

ولی به نظر ما همان گونه که محقق همدانی دارد، عرف می گوید این امور حقوق الناس که مهم است و برخی از این ها اصلاً فصل خصومت نیست و اجرای حدّ شرب خمر و قذف است، ما به فحوای عرفی می گوییم: بینه ای که در حقوق الناس قضاوت می کنند با آن سایر موضوعات شرعیه نیز اثبات می شود.

نکاتی که برای خصوصیت حجت بینه در باب قضاوت گفته می شود عقلاً درست است ولی عرف استفاده می کند که بینه به واقع طریقت دارد و همین طریقت در موضوعات دیگر وجود دارد.

۳- لفظ بینه

مرحوم خوئی فرموده اند؛ ما اصلاً به خود لفظ بینه تمسک می کنیم که پیامبر فرمود: إنما أفضى بينكم بالبينات و مسلم شهادت عدلین از بینات بود و بینه به معنای ما بین الواقع است «إني على بینه من ربّي» و لذا معلوم می شود شهادت عدلین، ما بین الواقع است. مرحوم خوئی فحوای را مطرح نکرد و قبول ندارد. محقق همدانی به فحوای تمسک کرد.

ص: ۱۳۶

این فحوا را اگر نپذیریم و اشکال کنیم به نظر ما این بیان مرحوم خوئی اشکال دارد زیرا «إنما أفضی بینکم بالبیّنات» از امام صادق علیه السلام نقل شده است که پیامبر این گونه فرمودند و بینه در زمان امام صادق علیه السلام ظهور در شهادت عدلین پیدا کرده بود که با ملاحظه استعمالات روایی معلوم می شود، و شاید پیامبر فرموده اند «إنما أفضی بینک بشهاده عدلین» و امام صادق علیه السلام نقل به معنا کرده اند و از اصطلاح زمان خود استفاده نموده اند و نقل به معنا اشکالی ندارد و لزومی ندارد همان لفظ را بگوید و از اصطلاح زمان خود برای بیان کلام پیامبر استفاده نکند.

یمین طریق به واقع نیست و تنها منشأ قضاوت می شود و یمین منکر باعث می شود که به نفع منکر حکم کنند و دعوی مدعی ثابت نشود. بلکه اگر یمین به مدعی رد شد، قول مدعی با یمین ثابت می شود ولی مبین واقع نیست و لذا تعبیر کرد «بالبیّنات و الأیمان». و چون فرض این است که طرفین دعوا دارند و لذا هر چند اقرار هم منشأ قضاوت می شود و زمانی که شخص اقرار می کند دیگر خصومتی نیست. و نمی توان گفت که چون قضاوت بر اساس اقرار هم هست پس بینه شامل اقرار هم می شود: بینه در زمان امام صادق ظهور در شهادت عدلین دارد و این که اقرار را نگفته اند شاید مفروغ عنه باشد و یا چون در دعوا اقرار متعارف أحد الطرفین متعارف نیست آن را نگفته اند.

علاوه بر این که: بر فرض پیامبر این جمله را فرموده باشند که «إنما أفضی بینک بالبیّنات» باز می گوییم: در مقام بیان این نیست که مطلقاً مبین واقع است و شاید شهادت عدلین تنها در باب قضا مبین واقع باشد.

مرحوم صدر دلیلی دیگر بر حجیت مطلق بینه اقامه کرده اند؛

تردید نیست که ائمه بلکه پیامبر، لفظ بینه را بر شهادت عدلین تطبیق کرده اند و از طرفی ارتکاز عقلاء بر حجیت شهادت عدلین است و لذا وقتی عقلاء می شنود که شرع مقدّس هم به شهادت عدلین تعبیر به بینه کرد و بینه هم به معنای ما بین الواقع است، عقلاء آن را حمل بر ارتکاز خود می کنند و می گویند شهادت عدلین مطلقاً حجّت است زیرا ارتکاز عقلاء شهادت عدلین را مطلقاً حجّت می دانند.

نظر ایشان این است که اگر مطلبی که موافق ارتکاز عقلایی است از شارع صادر شد عقلاء از آن لفظ اطلاق می فهمند. مثلاً در روایت می گوید: اسأل فلان: مدلول خطاب این است که سؤال کن و سؤال هم از شخص زنده می شود، جوابت بدهد و عمل کن. و لذا مرحوم خوئی فرموده اند این خطاب شامل رجوع به اموات نمی شود. ولی مرحوم صدر فرموده اند که این مطلب موافق با ارتکاز عقلاء در باب حجیت قول خبره است؛ عقلاء در حجیت قول خبره حیات را شرط نمی دانند و لذا تا این جمالات را می شنوند که «فاسألوا أهل الذکر، فاسألوا زراره»، بر ارتکاز عام خود حمل می کنند و دیگر برای حیات مسئول خصوصیت قائل نیستند.

اینجا هم همین گونه است. بله اگر بحث تعیّد بود می گفتیم که شاید بینه بر شهادت عدلین در باب قضاوت منطبق است ولی چون با ارتکاز عام عقلایی موافق است عقلاء از این خطاب توسعه می فهمند که موافق با ارتکاز خودشان است.

ایشان می فرماید عکسش هم همین گونه است که اگر ارتکاز عقلاء محدود بود ولی لفظ شارع عام بود اینجا هم خطاب با ارتکاز تقیید زده می شود. مثلاً همین شهادت عدلین شامل دو عادللی که حفظ و ضبطشان خوب نیست و دچار فراموشی شده اند: مثلاً صبحانه می خورد بعد می گوید یادم نیست چه خورده ام، هم می شود که ارتکاز عقلا موجب تقیید می شود.

یا این که در روایات لفظ یننه بر شهادت عدلین اطلاق شده است عقلا می گویند معلوم می شود شارع با ما همسویی دارد و ما شهادت عدلین را در همه جا حجّت می دانیم.

#### مناقشه

این بیان هم ناتمام است زیرا بر فرض سیره عقلایی را بر حجّیت خبر ثقه یا یننه ولو وثوق پیدا نکنیم و ظنّ بر خلاف داشته باشیم، را احراز کنیم؛ ولی این مبنا درست نیست که اگر دلیل امضا مضیق بود چون ارتکاز موسّع است عقلاء دلیل امضاء را توسعه می دهند؛ مگر عقلاء احتمال نمی دهند که این خطاب و امضاء محدود باشد و شارع نمی خواهد حجّیت مطلق را امضا کند. بله اگر از سکوت بخواهید امضاء را بفهمید حرف دیگری است و در بحث حجّیت خبر ثقه بحث می کنیم، ولی ما قبول نداریم که عقلاء از این خطاب که مضیق است، توسعه را بفهمند. مثلاً امام افراد را به زراره و ابوبصیر ارجاع داد و این ها زنده بودند؛ کجا عقلا از این خطاب می فهمند که فتوای مجتهد ولو میّت، حجّت است.

ارتکاز عقلاء می تواند به مثابه قرینه متّصله باشد و تقیید بزند زیرا عقلا استنکار می کنند و باور نمی کنند که شارع بخواهد با اذا شهد عدلان برؤیه الهلال أمر الامام بافطار ذلك اليوم، شهادت عدلین غیر ضبط را حجّت قرار دهد و این موجب انصراف می شود و انصراف سهل است ولی این که خطاب مضیق را توسعه بدهیم مشکل است.

آیا وقتی که گفتند از زراره سؤال کن و هر چه که گفت عمل کن معنایش این می شود که ولو میّت باشد قولش حجّت است؟ واقعاً عرف از این خطابی که أصحاب را به زراره ارجاع داده است می فهمیم که از هر کسی که اهل خبره است می توان فتوا را أخذ کرد؟؛ ولو زن باشد، بیچه باشد، مرده باشد، ولو نعوذ بالله کافر باشد زیرا عقلاً در ارتکاز خود بین زن و بیچه و مسلمان و کافر فرق نمی گذارند و مثلاً پزشک مسلمان یا کافر باشد اگر خبره ثقه باشد را کافی می دانند.

کلام در این است که این دلیل که در خصوص ارجاع به مجتهد مرد مسلمان زنده است آقای صدر می گوید عرف از آن استظهار توسعه می کند ولی این گونه نیست و ما این را نمی فهمیم و نمی توان در موارد امضای بعض سیره ادعا کرد که عرفاً تمام سیره امضاء شده است.

نتیجه بحث

لذا تا به حال نتیجه گرفتیم که تنها دلیل ما بر حجّیت بیّنه، همان فحوای عرفی «انما أقضی بینکم بالبیّنات» است که محقق همدانی فرموده اند و بیان آقای خویی و آقای صدر هم ثابت نشد و می توانیم، به روایات در موارد متفرقه نیز استدلال کنیم؛ در ثبوت هلال، در روایت مسعده بن صدقه که ما خلافاً للسید الصدر و السید السیستانی ثقه می دانیم، در روایت دارد که «الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا - یعنی حلال است - حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ تَقَوْمٌ بِهِ الْبَيِّنَةُ» بیّنه بر حرمت مسموع است یعنی بیّنه بر وجوب مسموع نیست. و عرض کردیم که در زمان امام صادق علیه السلام با توجه به تشعب و روایات زیادی که پیدا کردیم؛ بیّنه ظهور در شهادت عدلین در مقابل علم وجدانی، داشته است و لذا تعبیر می کند که «حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ أَوْ تَقَوْمٌ بِهِ الْبَيِّنَةُ»

ص: ۱۴۰

أما راجع به خبر ثقه:

صاحب عروه می فرماید: «و فی کفایه الخبر العدل الواحد اشکال» لزومی ندارد که عدل واحد را بگویید. اگر می خواهد اشکال کند و احتیاط واجب کند باید بگوید و فی کفایه خبر الثقه الواحد اشکال، زیرا بحث در این است که آیا خبر ثقه ولو عادل نیست، در موضوعات حجّت است یا نه؟ عدم معتنا بهی از فقهاء از جمله مرحوم خوئی و استاد و آقای صدر گفته اند خبر ثقه در موضوعات حجّت است در مقابل ظاهر مشهور بین متقدمین و لعل المتأخرین این است که خبر ثقه مادامی که موجب اطمینان نشود حجّت ندارد و علیه السید الامام و السید السیستانی. دلیل حجّیت خبر ثقه را در جلسه بعد بحث می کنیم. و این بحث، بحث مهمی است.

### موضوع: طرق اثبات دخول وقت / احکام اوقات / کتاب الصلاة ۹۶/۰۷/۲۵

Your browser does not support the audio tag

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در طرق اثبات دخول وقت بود. طریق اول احراز علم وجدانی به دخول وقت بود و طریق دوم قیام بینه بر دخول وقت بود در صورتی که احتمال عقلایی بدهیم، که مستند به حسّ است.

احکام اوقات

مسأله اول (طرق اثبات دخول وقت)

لا- يجوز الصلاة قبل دخول الوقت فلو صلى بطلت و إن كان جزء منها قبل الوقت و يجب العلم بدخوله حين الشروع فيها و لا يكفى الظن لغير ذوى الأعدار نعم يجوز الاعتماد على شهادة العدلين على الأقوى و كذا على أذان العارف العدل و أما كفايه شهادة العدل الواحد فمحل إشكال و إذا صلى مع عدم اليقين بدخوله و لا شهادة العدلين أو أذان العدل بطلت إلا إذا تبين بعد ذلك كونها بتمامها فى الوقت مع فرض حصول قصد القرية منه

ص: ۱۴۱

طریق سوم إخبار ثقه از دخول وقت است؛

خبر ثقه

صاحب عروه راجع به إخبار ثقه از دخول وقت فرموده است: «فيه اشکال».

ولی برخی مثل مرحوم خویی، مرحوم استاد و مرحوم صدر قائل به حجیت خبر ثقه در موضوعات مطلقاً شده اند. و ممکن است برخی به بعض روایات خاصه در مقام در بحث دخول وقت استدلال کنند که خبر ثقه در بحث دخول وقت حجّت است.

أدله حجّیت خبر ثقه در موضوعات

أما أدله حجّیت خبر ثقه در موضوعات به صورت مطلق، أموری است؛

دلیل اول (سیره عقلائیّه)

دلیل اول سیره عقلائیّه است که مرحوم خویی فرموده اند: بنای عقلا بر اعتماد به خبر ثقه است ولو مفید اطمینان و وثوق نباشد و این سیره اختصاص به احکام ندارد و در موضوعات نیز جاری است؛ اگر مولا به عبدش بگوید: «إن جائك زيد فأكرمه» و ثقه ای به او بگوید: «جاء زيد» ولی عبد مولا از زید پذیرایی نکند، مولی عبد را مؤاخذه می کند که فلان انسان راستگو خبر داد که زید آمده است و من هم به تو گفته بودم که «إن جائك زيد فأكرمه» پس چرا پذیرایی نکردی؟! و از او نمی پذیرد که بگوید: من احتمال خطا و اشتباه این شخص راستگو در این خبر را می دادم زیرا چند روز پیش خبری به ما داد و اشتباه بود و گفتم شاید امروز هم اشتباه کرده است. عقلا این حرف را نمی پذیرند.

ایشان فرموده است؛

بله، عقلا در أغراض شخصیه، دنبال وصول به واقع می باشند و اعتماد آنان بر خبر ثقه به مقداری است که آنها را به واقع می رساند و لذا اگر واقع برایشان مهم باشد احتیاط کرده و به خبر ثقه عمل نمی کنند.

ص: ۱۴۲

و لکن در اغراض مولویه که مقام احتجاج است به خبر ثقه اعتماد می کنند؛

مثلاً؛ همین عبد که مولی به او گفته است: «إن جائك زيد فأكرمه» به این که به او ناهار چلو کباب بدهی. و این عبد به ثقه می گوید چلو کباب بخر و مقابل زید بگذار و ثقه بعد از رفت و برگشت گفت چلو کباب را خریدم و مقابل زید قرار دادم. فرض کنید این عبد و ثوق پیدا نکرد و احتمال داد که این ثقه اشتباه کرده است که به رستوران اعتماد کرده و به جای چلو کباب به او چلو مرغ داده اند که زید آن را دوست ندارد و لکن اگر بعداً کشف شود که این ثقه اشتباه کرده بود و چلو مرغ بوده است این عبد خود را در مقابل مولی معذور می داند که من قصوری مرتکب نشدم یعنی هم مولا بر عبد احتجاج می کند و هم عبد بر مولا احتجاج می کند.

این مدّعی این بزرگان است که قائلند سیره عقلائیه بر حجّیت خبر ثقه است هر چند مفید و ثوق نشود.

مناقشه اول (عدم اعتماد عقلا بر خبر ثقه غیر مفید و ثوق نوعی)

ولی این دلیل ناتمام است؛

انصاف این است که ما همچون مطالبی را در سیره عقلائیه احراز نکردیم که عقلا در مقام احتجاج اگر و ثوق نوعی هم از خبر پیدا نکنند به خبر ثقه بلکه به قول خیره اعتماد کنند؛

مثلاً؛ مولی فرزند خود را نزد عبدی گذاشت و به سفر رفته است، و پسر خود این عبد مریض می شود و به نزد پزشک می برد، حال پزشک که ثقه است نسخه ای می دهد و عبد این نسخه را از داروخانه که آن نیز ثقه است می گیرد و لکن احتمال عقلایی داد که اشتباهی رخ داده است و یا پزشک و یا داروخانه اشتباه کرده و این دارو، داروی درمان این فرزند نیست و می تواند با چند سؤال بفهمد که پزشک یا داروخانه اشتباه کرده است یا نه. در این فرض که اغراض شخصیه است شما معتقدید که به دنبال و ثوق و اطمینان می باشد و احتیاط می کند.

ص: ۱۴۳



و لکن ادّعی شما این است که اگر همین قضیه برای پسر مولی اتّفاق بیفتد، عبد احتیاط نمی کند و تعیّد می کند به کلام پزشک و داروخانه ولو ظنّ به خلاف آن داشته باشد مثلاً شخص مجهولی می گوید فکر نمی کنم این دارو، داروی مریض شما باشد. ولی عبد توجّه نمی کند و دارو را به پسر مولا می دهد و مریضی پسر مولا شدید می شود. در اینجا مولی به او می گوید: بی انصاف در مورد پسر خودت احتیاط کردی و از پزشک و یا داروخانه سؤال کردی تا مطمئن شوی بعد دارو را به او بدهی، ولی در مورد پسر من احتیاط نکردی. و فرض کنید که احتمال مرگ نیست و تنها یک ماه در خانه بستری می شود.

کی عقلاء در أغراض شخصیه غرضشان وصول به واقع است ولی در مقام احتجاج تعیّداً به خبر ثقه یا به قول طیب ثقه عمل می کنند ولو ظنّ به خلاف داشته باشند و وثوق پیدا نکنند.

ما انکار قطعی نمی کنیم ولی برای ما ثابت نیست که عقلاء در مقام احتجاج تعیّداً به خبر ثقه عمل کنند. بلکه وثوق پیدا می کنند و عمل می کنند.

مثلاً: به زید بدهکار هستی و از شخص ثقه می پرسی که منزل او کجاست؟ می گوید؛ همین طبقه است. اگر وثوق پیدا نکنی این پول ده میلیونی را به صاحب این منزل تحویل نمی دهی؛ زیرا شاید این ثقه اشتباه کرده است. کما این که اشتباه، بسیار اتّفاق می افتد. ولی حال اگر مولی ده میلیون را به این عبد داده است که به طلبکار بدهد، آیا اگر عبد وثوق پیدا نکند ده میلیون را تحویل صاحب منزل می دهد و مولی او را مؤاخذه نمی کند؟! (امور مهم مثل حفظ جان فرق می کند ولی مال از نظر عرف عقلا و شرع از امور مهمه نیست.)

بله بعید نیست که در مقام احتجاج وثوق نوعی کافی باشد ولو وثوق شخصی حاصل نشده باشد؛ به این صورت که نوع مردم از این خبر وثوق پیدا می کنند ولی این شخص دیر باور است زیرا احتجاج باید به امری باشد که بین موالی و عبید و بین مردم منضبط باشد و خبر ثقه مفید وثوق نوعی منضبط می باشد. در حالی که وثوق شخصی منضبط نیست و نوع مردم وثوق پیدا نمی کنند.

مثلاً: اگر مغازه دار ثقه بگوید که این شخص که اسمش را می گویی در این منزل می نشیند، بعد بچه کوچکی می گوید: معلوم نیست خونه اینجا باشد و شاید این مغازه دار ثقه، اشتباه کرده است این بچه که ثقه نیست و نگفت قطعاً اشتباه کرده است بلکه صرفاً تشکیک کرد؛ در این فرض که وثوق نوعی سلب می شود، برای ما ثابت نیست که عقلاً به این خبر اعتماد کنند.

خبر ثقه معمولاً وثوق برای نوع مردم می آورد ولی مرحوم خوئی و مرحوم استاد می فرمایند: خبر ثقه حجّت است ولو ظنّ نوعی به خلاف آن پیدا شود. بله فقط آقای صدر می فرمایند: در فرض ظنّ نوعی به خطای ثقه، خبر ثقه حجّت نیست.

در مقام احتجاج به نظر ما بعید نیست معیار نوع باشد زیرا شخص منضبط نیست.

مناقشه دوم (وجود رادع)

بر فرض خبر ثقه در سیره عقلاً حجّت باشد ولی این سیره ردع شده است روایات متعدّدی داریم که در آن شرط کرده است که شاهدین عدلین شهادت بدهند:

۱- روایت مسعده بن صدقه: «الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البينة»؛

ص: ۱۴۵

ظاهر بینه یعنی شهادت عدلین؛ اگر خبر ثقه بر حرمت کافی می بود، تعبیر به «حتی تقوم به البینه» عرفاً لغو بود چرا که بینه یعنی عدلین ثقتین که به معنای این است که شهادت ثقه واحد کافی نیست.

۲- روایت عبدالله بن سلیمان: «کل شیء حلال حتی یجیء شاهدان یشهدان أن فیہ المیتة»

و روایات دیگری نیز می باشد که گفته دو شاهد عادل باید خبر دهند و در موارد خاصه وارد شده است که در آینده ذکر خواهیم کرد.

جواب

در پاسخ از رادعیت روایت مسعده بن صدقه گفته شده است؛

جواب اول

أولاً: این روایت ضعیف السند است زیرا مسعده بن صدقه توثیق ندارد.

جواب دوم

ثانیاً: با یک خبر نمی توان از بنای عام عقلاء ردع کرد باید رادع با مردوع تناسب داشته باشد؛ امام علیه السلام در ردع قیاس احادیث بسیاری بیان کرده است تا ردع جا بیفتد و به گوش نوع مردم برسد و مردم یادشان نرود.

جواب سوم

ثالثاً: مرحوم آقای خویی فرموده است؛ بینه به معنای شهادت عدلین نیست بلکه به معنای ما یبین الواقع است: «حتی تأتیهم البینه»، پس مفاد روایت مسعده بن صدقه این است که «حتی یتبین لک غیر ذلک» یعنی حرمت وجداناً ثابت شود و یا «تقوم به البینه» یعنی «ما یبین الواقع» بر آن قائم شود و ما یبین الواقع می تواند اقرار و یا خبر ثقه باشد.

اشکال در جواب اول

و لکن به نظر ما این اشکالات ناتمام است؛

أما اشکال اول که روایت مسعده ضعیف است؛

سه وجه در توثیق مسعده بن صدقه

ظاهراً مسعده بن صدقه ثقه است زیرا:

۱-أجلاء أصحاب در أحكام الزامیه فقیهیه از او نقل روایت کرده اند نه در احکام غیر الزامیه و استحبابی و نه در تاریخ و عقاید که برای حصول علم نقل روایت می کنند. مانند حمیری که از أجلای قمیین است اکثر از مسعده دارد و اگر مسعده ثقه نبود کتاب خود را با این همه نقل از شخص ضعیف موهوم نمی کرد.

۲-و آقای خوئی نیز در اواخر قائل به وثاقت مسعده شدند چرا که در تفسیر قمی وارد شده است و رجال تفسیر قمی ثقه می باشند زیرا در دیباچه تفسیر گفته است آنچه که ثقات نقل کرده اند می آورم. ولی ما این را قبول نداریم و می گوئیم تفسیر قمی مشتمل بر چند کتاب تفسیر است و معلوم نیست که دیباچه از خود علی بن ابراهیم قمی باشد و شاید شخص دیگری نوشته باشد زیرا وقتی دیباچه تمام می شود می گوید؛ حدّثنا ابوالفضل العباس قال حدّثنا علی بن ابراهیم قمی که قائل حدّثنا ابوالفضل العباس معلوم نیست و خود ابوالفضل العباس معلوم نیست چه کسی است. شاید این دیباچه را همین راوی متأخر نوشته باشد که نمی دانیم چه کسی است.

۳-مرحوم بروجردی راه دیگری داشت و می فرمودند؛ مسعده بن صدقه با مسعده بن زیاد یکی است و مسعده بن زیاد قطعاً توثیق دارد.

برخی آقایان کتابی در «فی اتحاد مساعد» دارند و گفته اند چهار مسعده داریم؛ مسعده بن صدقه، مسعده بن زیاد، مسعده بن مسمع، مسعده بن یسع. شواهد همانگونه که بر وحدت مساعد می باشد شواهد بر تعدّد نیز می باشد چرا که تعبیری که در مورد هر یک شده است غیر از تعبیری است که در مورد دیگری می باشد به یکی گفته اند بصری و به دیگری تعبیر دیگری کرده اند. لذا به نظر ما سند روایت خوب است.

علاوه بر این که:

اگر سند روایت هم ضعیف باشد؛ مجرد احتمال صدور این روایت ضعیف، کافی است در عدم احراز امضای سیره عقلائی؛ زیرا وجود خبر ضعیف محتمل الصدور مانع از احراز امضای سیره می باشد.

اشکال در جواب دوم

اما اینکه گفتید تناسب رادع و مردوع لازم است؛

۱- ما متوجه نشدیم که این رادع باید چه مقدار قوی و متعدّد باشد که شما قانع شوید. این رادعی است که مشهور به آن ملتزم شده اند و حجّیت خبر ثقه در موضوعات را منکر شده اند انکار مشهور نشانگر این است که این رادع به گوش آنان رسیده است.

و این مطلب را نباید با قیاس، مقایسه کرد زیرا قیاس بدعت بود و نفوذ در شیعه کرده بود و دین را در معرض اضمحلال قرار داده بود و أبان قیاس کرد و امام علیه السلام فرمود: «إن السنّه اذا قیست بحق الدین» لذا باید در مبارزه با چنین بدعتی که دین را مضمحل می کرد ردع تکرار شود.

و اما حجّیت خبر ثقه در موضوعات که نوع آن مفید و ثوق نوعی است که حجّت می باشد و فقط گاهی به جهت شبهات مفید و ثوق نیست؛ عمل به این مقدار موجب اضمحلال دین نیست که کثیراً ما ردع کند بلکه یک خبر در مواردی که مشهور به مضمون خبر عمل کرده اند کافی است.

تذکر؛ در وجه قبلی می گفتند که خبر مسعده ضعیف است که جواب دادیم بر فرض ضعیف باشد احتمال ردع با این خبر را می دهیم. در اشکال دوم می گوید حتّی اگر روایت صحیح باشد رادع و مردوع تناسب ندارد که جواب می دهیم چرا کافی نیست.

ص: ۱۴۸

برخی از روایات ما رادع از سیره عقلائیة است؛

مثلاً خیار رؤیت مطابق سیره عقلائیة نیست مثلاً چند سال پیش باغی را دیده است و حال از بایع می خرد و متوجه می شود که در گوشه باغ درختان کم است که آن را ندیده بود که این جا حق فسخ دارد. این باغ معیوب نیست و تنها درختانش کم است و شاید وضعش از باغ های دیگر هم بهتر باشد ولی خیار رؤیت وجود دارد که خلاف سیره عقلاء است و دلیل آن یک روایت است و فقهاء به جهت یک روایت قائل به خیار رؤیت بر خلاف سیره عقلائیة شده اند. با یک روایت دست از سیره عقلائیة دست بر می دارید، حال در اینجا اشکال می کنید.

۲- جواب اخیر ما به این که تناسب بین رادع و مردوع با ذکر یک حدیث حفظ نمی شود، این است که ما تنها یک حدیث نداریم بلکه روایت عبدالله بن سلیمان و یک سری روایات در موارد مختلفه وجود دارد که این را هم کنار هم نگاه کنید و تنها حدیث مسعده بن صدقه را نگاه نکنید.

اشکال در جواب سوم

اما این که مرح.م خوبی فرمودند؛ بینه به معنای شهادت عدلین نیست و بلکه به معنای ما بین الواقع است.

به ایشان اشکال می شود که در زمان امام صادق علیه السلام بینه به معنای شهادت عدلین شده بود و حقیقت متشرعیه شده بود. روایات متعدده ای داریم و ما در جزوه عربی نوزده روایت را ذکر کردیم که ظاهر در این است که بینه یعنی شهادت عدلین، من جمله؛

۱- اذارأیتم الهلال فأفطروا او شهد علیه بینه عدل من المسلمین (۱).

ص: ۱۴۹

۱- (۱) - وسائل الشیعه ج ۱۰ ص ۲۸۸.

۲- و لم تجتکم فیہ بینہ رؤیہ فلا تصوموا(۱۱).

۳- رجل كان له مال فأدانه بغير بينه، يقول الله عزوجل ألم أمرك بالشهادة(۱۲): کسی که دینی بدون بینہ به کسی قرض داد خدا می گوید تقصیر خودت است زیرا من گفتم که شاهد بگیرید و کتابت کنید. و آیه می گوید عدلین شاهد باشند.

۴- لأن إقرارها على نفسها بمنزلة البینه(۱۳): شما می گوید بینہ به معنای ما یبین الواقع است در حالی که در این روایت می گوید اقرار به منزله بینہ است

۵- انما جعلت البینه فی النکاح من أجل الموارث(۱۴).

۶- ان البینه بینہ الرجل ولا تقبل بینہ المرأه(۱۵).

۷- ان قامت لها بینہ عدل(۱۶).

۸- ان كان لها بینہ فشهدت(۱۷).

۹- أ رأیت إن أقامت بینہ الی کم کانت تحتاج؟، فقلت شاهدین(۱۸).

۱۰- إن کانت علیه بینہ عادلہ(۱۹).

۱۱- الرجل یأتی القوم فیدعی دارا فی أیدیهم ویقیم البینه ویقیم الذی فی یدہ الدارالبینه أنه ورثها عن أبیه قال: أكثرهم بینہ یتحلف وتدفع الیه(۱۰).

۱۲- اقام کل واحد منهما بینہ سواءً فی العدد(۱۱).

۱۳- أ لک بینہ او برهان(۱۲).

نوزده روایت است که ظاهر در این است که بینہ به معنای شهادت عدلین آمده است.

أصلاً این روایت که می گوید: «حتی یتبین لک غیر ذلک أو تقوم به البینه» فرق یتبین با تقوم به البینه، عرفاً چیست. اگر بینہ ما یبین الواقع است، أبرز مصادیق آن علم وجدانی است، حال خود به خود استبانہ شود یا با تحقیق استبانہ شود چه فرقی دارد.

ص: ۱۵۰

۱- (۲) - وسائل الشیعه ج ۱۰ ص ۲۹۸.

۲- (۳) - وسائل الشیعه ج ۱۸ ص ۳۳۸.

۳- (۴) - وسائل الشیعه ج ۱۹ ص ۲۳۸.

- ٤- (٥) - وسائل الشيعة ج ٢٠ ص ٩٩.
- ٥- (٦) - وسائل الشيعة ج ٢٠ ص ٢٩٩.
- ٦- (٧) - وسائل الشيعة ج ٢٢ ص ٢٢٦.
- ٧- (٨) - وسائل الشيعة ج ٢٢ ص ٤٢٨.
- ٨- (٩) - وسائل الشيعة ج ٢٦ ص ٢١٤.
- ٩- (١٠) - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ٢٤٥.
- ١٠- (١١) - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ٢٥٠.
- ١١- (١٢) - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ٢٥٤.
- ١٢- (١٣) - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ٢٧٨.



به نظر ما این اشکال وارد نیست و رادعیت این روایت و بقیه روایات تام است.

## موضوع: طرق اثبات دخول وقت / احکام اوقات / کتاب الصلاة ۲۹/۰۷/۹۶

Your browser does not support the audio tag

### احکام اوقات

مسأله اول (طرق اثبات دخول وقت)

لا- يجوز الصلاة قبل دخول الوقت فلو صلى بطلت و إن كان جزء منها قبل الوقت و يجب العلم بدخوله حين الشروع فيها و لا يكفى الظن لغير ذوى الأعدار نعم يجوز الاعتماد على شهادة العدلين على الأقوى و كذا على أذان العارف العدل و أما كفايه شهادة العدل الواحد فمحل إشكال و إذا صلى مع عدم اليقين بدخوله و لا شهادة العدلين أو أذان العدل بطلت إلا إذا تبين بعد ذلك كونها بتمامها فى الوقت مع فرض حصول قصد القرية منه

خبر ثقه

أدله حجيت خبر ثقه در موضوعات

بحث راجع به حجيت خبر ثقه در دخول وقت بود که عرض کردیم:

ظاهر مشهور این است که خبر ثقه در موضوعات به طور مطلق حجيت ندارد و نیاز به شهادت عدلين است.

دلیل اول (سیره عقلا)

در مقابل مرحوم خوئی و استاد و مرحوم صدر به خاطر سیره عقلا- قائل به حجيت خبر ثقه در مطلق موضوعات از جمله در مورد دخول وقت می باشند و ما عرض کردیم ثابت نیست که سیره عقلا- خبر ثقه را ولو در فرضی که مفید و ثوق نباشد، حجيت بدانند و به آن اعتماد کنند.

مناقشه دوم (وجود رادع)

بر فرض این را قبول کنیم روایت مسعده بن صدقه رادع از این سیره است؛

روایت مسعده بن صدقه: «و عن علي بن إبراهيم عن هارون بن مسلم عن مسعده بن صدقه عن أبي عبد الله قال سمعته يقول كمل شئ هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه- فتدعه من قبل نفسك- و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقة- أو المملوك عندك و لعله حر قد باع نفسه- أو خدع فبيع قهراً- أو امرأه تحتك و هي أختك- أو رضى يعتك و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك- أو تقوم به البيئه.» (1)

۱- (۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۷، ص ۸۹، أبواب ما یکتسب به، باب ۴، ح ۴، ط آل البیت.

یک اشکال مرحوم خویی این بود که بین، «ما یبیین الواقع» است نه بینه ی اصطلاحی، و شامل خبر ثقه هم می شود، که ما جواب دادیم.

اشکال دیگر ایشان این است که نسبت بین بینه و خبر ثقه عموم من وجه است؛

خبر ثقه به طور مطلق حجّت نیست و در مرافعات و در اخبار بر خلاف قاعده ید نیاز به بینه داریم و لذا روایت که می گوید: «حتّی تقوم به البینه» این گونه نیست که صد در صد مخالف حجّیت خبر ثقه باشد، این روایت شامل مرافعات و شامل قاعده ید هم می شود که در خود روایت بود که: «أو عبد یبع لعله مملوک أو ثوب لعله سرقه» که خلاف قاعده ید است و در اینجا امام علیه السلام فرمود که باید بینه بر خلاف قاعده ید جاری شود تا قاعده ید از کار بیفتد.

و لذا این طور نیست که خبر ثقه صد در صد در موضوعات حجّت باشد تا بگوییم این روایت که گفته است باید بینه قائم شود، حجّیت خبر ثقه را الغاء کرده است، بلکه خبر ثقه فی الجمله یعنی در غیر مرافعات و موارد قاعده ید، حجّت است و لذا از این روایت مسعده بن صدقه که می گوید بینه نیاز است الغای حجّیت خبر ثقه لازم نمی آید مگر این که بخواهید به اطلاق روایت تمسک کنید و روایت نصّ در الغای حجّیت خبر ثقه نیست زیرا برخی از موارد مثل مرافعات است که خبر ثقه حجّیتی ندارد ولی بینه در آنجا حجّت است.

اطلاق روایت مسعده که می گوید: الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ - أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ، اقتضا می کند که خبر ثقه ی بر خلاف قاعده حلّ حجّت نباشد مطلقاً ولو مورد مرافعات نباشد و بینه لازم است و در جای خود گفته شده است که با اطلاق نمی توان ارتکاز و بنای عقلاء را ردع کرد مثل «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ، لَا تَقِفْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» و با اطلاق نمی توان بناهای عقلاهی را ردع کرد زیرا عقلاء اطلاق و عموم را که بر خلاف بنای عقلاهی است را از بنای خود منصرف می بینند و تقیید می زند و باور نمی کنند که شارع بخواهد با این اطلاق و عموم از بنای عقلاء ردع کند.

جواب این فرمایش مرحوم خوئی این است که:

مورد روایت مسعده مرافعات نیست: یک یا دو مثال آن قاعده ید دارد: ثوب و عبد، و گرنه مثال های دیگر مورد قاعده ید نیست و در مثال های قاعده ید نیز فرمایش شما اول کلام است: اگر خبر ثقه در موضوعات حجت باشد چه فرق می کند ولو بر خلاف قاعده ید باشد. و ما مقتیدی نداریم که دلالت کند خبر ثقه بر خلاف قاعده ید حجت نیست.

بله در بحث مرافعات بینه می خواهیم و خبر ثقه حجت نیست ولی مورد روایت مسعده مرافعات نیست.

لذا به نظر ما رادعیّت روایت مسعده بن صدقه قوی است و همین طور روایت عبدالله بن سلیمان: « وَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْكُوفِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ النَّهْدِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ أَبِي بَانَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الْجُبْنِ قَالَ كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ - حَتَّى يَجِيئَكَ شَاهِدَانِ يَشْهَدَانِ أَنَّ فِيهِ مَيْتَةً. » (۱)

دلیل دوم (سیره متشرّعه)

برای اثبات حجت خبر ثقه به سیره متشرّعه نیز استدلال شده است که به خبر ثقه اعتماد می کنند و سیره متشرّعه به برهان إنّ از نظر شارع کشف می کند که شارع با آن ها موافق بوده است و گرنه معنا ندارد که این سیره بر عمل به خبر ثقه مستمرّ باشد، و با سیره عقلائیّه فرق می کند که نیاز داریم امضای آن را احراز کنیم.

برخی از آقایان از جمله صاحب تقریرات مباحث الاصول در تعلیقه کتاب می گویند که ما سیره عقلائیّه در عمل به خبر ثقه قبول نداریم و دلیل ما سیره متشرّعه است.

ص: ۱۵۳

---

۱- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۲۵، ص ۱۱۸، أبواب الأطمعه المباحه، باب ۶۱، ح ۲، ط آل البیت.

سیره متشرّعه اگر در احکام محرز باشد ولی در موضوعات محرز نیست. فقهاء به أخبار عمل می کردند ولی آیا در موضوعات ولو به صدق این شخص ثقه و ثوق پیدا نکنند، عمل می کنند؟ این مطلب اول کلام است. و خود ایشان هم در قیام سیره متشرّعه بر عمل به خبر ثقه در موضوعات تشکیک می کند.

دلیل سوم (روایات متفرّقه)

دلیل سوم روایات متفرّقه است؛ برخی که مهم تر است را بیان می کنیم؛ مشکل این روایات وجود معارض است:

۱- صحیحہ حمیری: .. الْعُمَرِيُّ ثَقِيٌّ - فَمَا أَدَى إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُؤَدِّي - وَ مَا قَالَ لَكَ عَنِّي فَعَنِّي يَقُولُ فَاسْمَعْ لَهُ وَ أَطِعْ - فَإِنَّهُ الثَّقَةُ الْمَأْمُونُ... (۱)

گفته می شود روایت اطلاق دارد و شامل موضوعات نیز می شود زیرا ظاهر روایت این است که وثاقت عمری منشأ تصدیق اوست و فرقی ندارد که عمری احکام شرعی را از امام علیه السلام نقل کند و یا موضوع شرعی را نقل کند و یا یک موضوع تکوینی را بیان کند که خودم دیدم که در این آب یک قطره خون افتاد.

به نظر ما روایت اطلاق ندارد و شاید نقل از امام، موضوع وجوب اطاعت از ثقه است. بله نقل از امام مختص احکام شرعی نیست ولی ظاهر در نقل مواقف امام علیه السلام می باشد چه بیان احکام شرعی و چه بیان احکام ولایی، ولی نقل موضوع تکوینی که دیدم این آب نجس شد مشکل است که از این روایت حجّیت و لزوم تصدیق آن را استفاده کرد.

دقت شود که وثاقت افراد موضوع محض نیست و موضوعی است که در طریق کشف حکم شرعی کلی قرار دارد که این روایات ثقه بوده اند و بحث ما در موضوعات تکوینی محضه است که مثلاً در این آب خون افتاد یا اذان ظهر شد یا نه؟ و بر فرض این روایت اطلاق داشته باشد روایت مسعده بن صدقه می تواند آن را تقیید بزند.

ص: ۱۵۴

۱- (۳) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۲۷، ص ۱۳۸، أبواب صفات القاضی، باب ۱۱، ح ۴، ط آل البیت.

بعضی بزرگان از جمله آقای سیستای می گویند: امام در این روایت جعل منصب می کند و می گوید عمری ولیّ توست و به عنوان نایب خاص از طرف من منصوب است: که ما سعی داشتیم این اشکال را جواب دهیم که ظاهر روایت این است که بحث وجوب اطاعت ولیّ امر نیست که بگوییم امام علیه السلام را عمری را ولیّ امر مسلمین قرار داد و وجوب اطاعت برای او جعل کرد.

ما احتمال خصوصیت نقل کلام امام علیه السلام را می دهیم که با خبر ثقه تنها کلام امام علیه السلام ثابت شود زیرا در احکام اگر خبر ثقه حجّت نباشد و بینة لازم باشد انسداد فقه لازم می آید و احکام شرع بر مردم مخفی می شود ولی در موضوعات اگر تنها به علم و بینة عمل کنند انسداد لازم نمی آید بلکه مقتضای تسهیل این است که خبر ثقه حجّت نباشد مثلاً مرحوم آقای حکیم فرموده اند که شخصی پیش من آمد و گفت: من خودم دیدم فضله موش داخل این شکر ها بود و آب کردند و تبدیل به قند کردند. ایشان هم گفتند برای شما حجّت است و باید اجتناب کنید ولی نقل تو برای ما حجّت نیست زیرا ثقه واحد بود. در این مثال اگر خبر ثقه حجّت می بود خلاف تسهیل بود.

۲- صحیحہ معاویہ بن وہب: وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ الْمِثْمِيِّ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ وَ غَيْرِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي جُرْذِ مَاتَ فِي زَيْتٍ مَا تَقُولُ فِي بَيْعِ ذَلِكَ - فَقَالَ بَعُوهُ وَ بَيْنَهُ لِمَنْ اشْتَرَاهُ لِيَسْتَصْبِحَ بِهِ. (۱)

ص: ۱۵۵

---

۱- (۴) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۷، ص ۹۸، أبواب ما یکتسب به، باب ۶، ح ۴، ط آل البیت.

روایت می گوید: اگر بایع گفت این زیت نجس است مشتری باید قبول کند: این مطلب دلیل بر حجیت خبر ثقه نیست و تنها دلیل بر این است که إخبار بایع از نجاست زیت مسموع است و به همین جهت در روایت فرض نکرد که بایع ثقه است و شاید إخبار بایع اقرار تلقی شود و لذا ربطی به حجیت خبر ثقه ندارد.

۳- صحیحہ حفص بن بختری: وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبُخْتَرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الرَّجُلِ يَشْتَرِي الْأَمَةَ مِنْ رَجُلٍ - فَيَقُولُ إِنِّي لَمْ أَطَاهَا - فَقَالَ إِنْ وَثِقَ بِهِ فَلَا بَأْسَ بِأَنْ يَأْتِيَهَا الْحَدِيثُ. (۱)

فروشنده ی أمه می گوید که من با این أمه کاری نکردم و لذا نیازی به استبراء ندارد، حضرت فرمودند: اگر این شخص بایع موثوق است یعنی ثقه است حرف او مسموع است.

امام علیه السلام در این روایت در خصوص بایع که ذوالید است، فرمود اگر ثقه است قولش را قبول کن.

مهم این است که این بایع ذوالید است و استصحاب عدم وطی أمه توسط بایع موافق با قول بایع است و لذا نمی توان از این مورد به موارد دیگر تعدی کرد.

ظاهر «وثق به»، وثق بهذا الرجل است نه وثق بخبر هذا الرجل، و اگر وثق به، به معنای وثوق به خبر باشد که ملاک را وثوق به خبر قرار داده است اشکال دیگری می شود ولی ظاهر این است که وثوق به این شخص را مطرح می کند.

ص: ۱۵۶

---

۱- (۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۸، ص ۲۶۰، أبواب بیع الحيوان، باب ۱۱، ح ۲، ط آل البیت.

۴- موثقه سماعه: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَخِيهِ الْحَسَنِ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ تَزَوَّجَ جَارِيَةً أَوْ تَمَتَّعَ بِهَا- فَحَدَّثَهُ رَجُلٌ ثِقَةً أَوْ غَيْرَ ثِقَةٍ فَقَالَ- إِنَّ هَذِهِ امْرَأَتِي وَ لَيْسَتْ لِي بَيْنَهُ- فَقَالَ إِنْ كَانَ ثِقَةً فَلَا يَقْرُبَهَا- وَإِنْ كَانَ غَيْرَ ثِقَةٍ فَلَا يَقْبَلُ مِنْهُ. (۱)

شخصی به دیگری گفت این دختر زن من است ولی بینه ندارم: امام علیه السلام فرمود اگر این شخص ثقه است حرفش را قبول کند و با این زن نزدیکی نکند و از او جدا شود.

جواب این است که مورد روایت، مورد مرافعه است یعنی این زن انکار می کند که من زن آن مرد نیستم و گرنه چگونه با مرد دیگر ازدواج کرده است لذا باید روایت بر استحباب حمل شود چرا که به طور قطع خبر ثقه در منازعات حجّت نیست.

ثانیاً شاید در فروج که امر آن مهم است امام علیه السلام احتیاط کرد که اگر این شخص ثقه است احتیاطاً از این زن دوری کن، و نمی توان گفت خبر ثقه در موضوعات مطلقاً حجّت است.

۵- صحیحہ علی بن یقطين: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدِّهِ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ يَقِطِينَ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ يَقِطِينَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَ عَمَّنْ يَلِي صَدَقَةَ الْعُشْرِ عَلَى مَنْ لَا بَأْسَ بِهِ- فَقَالَ إِنْ كَانَ ثِقَةً فَمَرُّهُ يَضَعُهَا فِي مَوَاضِعِهَا- وَإِنْ لَمْ يَكُنْ ثِقَةً فَخُذْهَا مِنْهُ وَ ضَعُهَا فِي مَوَاضِعِهَا. (۲)

ص: ۱۵۷

۱- (۶) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۲۰، ص ۳۰۰، أبواب عقد النکاح و اولیاء العقد، باب ۲۳، ح ۲، ط آل البیت.

۲- (۷) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۹، ص ۲۸۰، أبواب المستحقین للزکات، باب ۳۵، ح ۱، ط آل البیت.

حضرت نسبت به شخصی که متولّی زکات است می فرماید اگر ثقه است به او اعتماد کن و زکات را به او بده و بگو زکات را در مصرف شرعی خرج کن و اگر ثقه نیست زکات را از او بگیر و خودت در مصرف شرعی مصرف کن.

گفته می شود که امام علیه السلام فرمود به متولّی زکات که ثقه است اعتماد کن که معلوم می شود وثاقت دخالت دارد.

جواب این است که: از این روایت استفاده می شود که متولّی زکات باید ثقه باشد؛ یعنی جریان أصالة الصّحّه در فعل وکیل در زکات و خمس مشروط به وثاقت او می باشد و نمی توان به غیر ثقه داد و این مطلب، ربطی به حجّیت خبر ثقه در موضوعات ندارد.

و این مطلب محل بحث است؛ در عروه مسأله ای را مطرح می کند که: شخصی می گوید من فقیرم به من زکات بدهید یا من سید فقیرم به من سهم سادات بدهید؛

صاحب عروه می گوید اگر این شخص را نمی شناسید راهش این است که پول را به او بدهی و بگویی: شما از طرف من وکیل هستید که این پول را به مصرف شرعی خود برسانید و این شخص هم قبول می کند و مصرف شرعی آن را خودش می داند که در اینجا أصالة الصّحّه جاری می شود و صاحب عروه فرموده خوب است و این شخص وکیل شما شد و أصالة الصّحّه در فعل وکیل جاری می کنیم.

آقای خوئی فرموده است: شرط أصالة الصّحّه این است که ندانم عمل طرف مقابل چیست ولی در این جا که فعل او را می دانم و در کیفیت عمل او شکی ندارم و می دانم که این شخص برای خود پول را بر می دارد، چگونه أصل صحت را جاری کنم.



خلاصه این که اگر این روایت را در نظر بگیریم، تعیّداً مطلبی دیگر را بیان می کند که شرط جریان أصاله الصّحه در فعل وکیل در ادای زکات یا خمس این است که ثقه باشد و مطلب خوبی است ولی به هر حال ربطی به حجّیت خبر ثقه در موضوعات ندارد.

یک فرض این روایت هم ممکن است این باشد که:

در اصل این که او زکات را به دیگران بدهد شک می کنیم و أصاله الصّحه در جایی است که اصل عمل و إعطای زکات به دیگران محرز باشد و ما در صحت آن شک کنیم و در این روایت اصل عمل مشکوک است و احتمال می دهیم که زکات را أداء نکنند. که طبق این احتمال حضرت فرمود که اگر اصل عمل وکیل مشکوک باشد ولی ثقه باشد به او اعتماد کن، بر خلاف آقای سیستانی که می گوید اگر وکیل ثقه باشد ولی اصل عمل او مشکوک باشد به او نمی توان اعتماد کرد.

که طبق این احتمال، روایت مطابق فتوای جمعی از بزرگان از جمله آقای خوئی می شود که وکیل اگر از عمل به مورد وکالت خبر دهد، قولش مسموع است. البته صاحب عروه و آقای خوئی وثاقت را هم شرط نکرده اند ولی این روایت کار را سخت کرده و شرط کرده است که باید ثقه باشد لذا این روایت سخت گیری می کند و توسعه نمی دهد.

نتیجه این که: این روایت حجّیت خبر ثقه در موضوعات را نمی گوید. نهایت دلالت می کند که شرط جریان أصاله الصّحه در وکیل و شرط قبول قول وکیل در اصل وقوع عمل، وثاقت وکیل می شود.

صاحب عروه می فرماید: قول وکیل در اجرای طلاق و نکاح مسموع است ولو ثقه نباشد و آقای خوبی هم فرموده صحیح است. و آقای سیستانی اشکال کرده اند که حتی اگر ثقه باشد تا به حرفش و ثوق پیدا نکنی در قبول قول وکیل اشکال است. و این روایت مربوط به این بحث است و در خصوص وکیل است البته در خصوص وکیل در زکات و خمس، و ربطی به محل بحث ندارد.

۶- صحیحہ بزندی: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرُّضَاعَ عَنِ الرَّجُلِ يَصِيدُ الطَّيْرَ - يُسَاوِي دَرَاهِمَ كَثِيرَةً وَهُوَ مُسْتَوِي الْجَنَاحِينَ - فَيَعْرِفُ صَاحِبَهُ أَوْ يَجِيئُهُ فَيَطْلُبُهُ مَنْ لَا يَتَّهَمُهُ - فَقَالَ لَا يَحِلُّ لَهُ إِمْسَاكُهُ يَرُدُّهُ عَلَيْهِ - فَقُلْتُ فَإِنْ صَادَ مَا هُوَ مَالِكٌ لِحَاجَتِهِ - لَا يَعْرِفُ لَهُ طَالِبًا قَالَ هُوَ لَهُ. (۱)

کسی پرنده ای را شکار کرد که گران قیمت است و شخصی که لا یتهمه یعنی ثقه است گفت این پرنده برای من است که حضرت فرمود باید پرنده را به این شخص ثقه برگردانی.

لذا اگر گوسفندی را خریدید و شخصی گفت که این گوسفند برای من است و از من دزدیده شده است و این شخص ثقه هم هست که روایت می گوید یردّ علیه. البته مورد روایت صید است و شامل این فرض نمی شود.

لذا روایت أخص از مدعی است و موردش صید است و شامل موارد نزاع نمی شود. صید مال بلامنازع است که امام فرمود اگر ثقه است از او قبول کن. مال بلا منازع یعنی مالی که شخص می گوید برای من است ولی بقیه می گویند ما نمی دانیم: مثلاً مالی روی زمین افتاده بود و شخصی گفت برای من است و بقیه گفتند ما نمی دانیم که روایت می گوید این مال برای آن شخص است.

ص: ۱۶۰

---

۱- (۸) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۲۳، ص ۳۸۸، أبواب الصيد، باب ۳۶، ح ۱، ط آل البیت.

علاوه بر این که تعبیر «لا یَتَّهَمُهُ» به معنای وثاقت نیست تا بگوید خبر ثقه در موضوعات حجّت است، بلکه تنها می گوید مورد اتهام نیست.

۶- صحیح هاشم: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ وَكَلَّ آخَرَ- عَلِيٌّ وَكَالَهُ فِي أَمْرٍ مِنَ الْأُمُورِ- وَ أَشْهَدَ لَهُ بِذَلِكَ شَاهِدَيْنِ- فَقَامَ الْوَكِيلُ فَخَرَجَ لِأَمْرٍ- فَقَالَ اشْهَدُوا أَنِّي قَدْ عَزَلْتُ فَلَانًا عَنِ الْوَكَالَةِ- فَقَالَ إِنْ كَانَ الْوَكِيلُ أَمَضَى الْأَمْرَ- الَّذِي وَكَلَّ فِيهِ قَبْلَ الْعَزْلِ- فَإِنَّ الْأَمْرَ وَقَعَ مَاضٍ عَلَيَّ مَا أَمَضَاهُ الْوَكِيلُ- كَرِهَ الْمُوَكَّلُ أُمَّ رَضِي- قُلْتُ فَإِنَّ الْوَكِيلَ أَمَضَى الْأَمْرَ قَبْلَ أَنْ يَعْلَمَ الْعَزْلَ- أَوْ يُبْلَغَهُ أَنَّهُ قَدْ عَزَلَ عَنِ الْوَكَالَةِ- فَالْأَمْرُ عَلَيَّ مَا أَمَضَاهُ قَالَ نَعَمْ- قُلْتُ لَهُ فَإِنْ بَلَغَهُ الْعَزْلَ قَبْلَ أَنْ يُمَضَى الْأَمْرَ- ثُمَّ ذَهَبَ حَتَّى أَمَضَاهُ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ بِشَيْءٍ- قَالَ نَعَمْ إِنَّ الْوَكِيلَ إِذَا وَكَّلَ- ثُمَّ قَامَ عَنِ الْمَجْلِسِ فَأَمَرَهُ مَاضٍ أَبَدًا- وَ الْوَكَالَةُ ثَابِتَةٌ حَتَّى يُبْلَغَهُ الْعَزْلَ عَنِ الْوَكَالَةِ- يَثْبُتُ بِبُلْغِهِ أَوْ يُشَافَهُ بِالْعَزْلِ عَنِ الْوَكَالَةِ.

اگر در طلاق یا بیعی و کیل دیگری بودید و موکل، شما را عزل کرد، تا شخص ثقه، خبر عزل موکل را به شما نرساند هر تصرفی که انجام دهید نافذ است.

روایت را در جلسه بعد بررسی می کنیم.

**موضوع: طرق اثبات دخول وقت / احکام اوقات / کتاب الصلاة ۳۰/۰۷/۹۶**

Your browser does not support the audio tag

احکام اوقات

مسأله اول (طرق اثبات دخول وقت)

لا- يجوز الصلاة قبل دخول الوقت فلو صلى بطلت و إن كان جزء منها قبل الوقت و يجب العلم بدخوله حين الشروع فيها و لا يكفي الظن لغير ذوى الأعذار نعم يجوز الاعتماد على شهادة العدلين على الأقوى و كذا على أذان العارف العدل و أما كفايه شهادة العدل الواحد فمحل إشكال و إذا صلى مع عدم اليقين بدخوله و لا شهادة العدلين أو أذان العدل بطلت إلا إذا تبين بعد ذلك كونها بتمامها فى الوقت مع فرض حصول قصد القرية منه

ص: ۱۶۱

روایات دال بر حجیت خبر ثقه در موضوعات

بحث در دلیل سوم بر حجیت خبر ثقه در موضوعات بود؛ روایات متفرقه ای وجود داشت که به آنها بر حجیت خبر ثقه استدلال کرده بودند؛

۷- صحیح هاشم: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ

وَكُلَّ آخَرَ- عَلَى وَكَالِهِ فِي أَمْرٍ مِنَ الْأُمُورِ- وَ أَشْهَدَ لَهُ بِذَلِكَ شَاهِدَيْنِ- فَقَامَ الْوَكِيلُ فَخَرَجَ لِأَمْضَاءِ الْأَمْرِ- فَقَالَ اشْهَدُوا أَنِّي قَدْ عَزَلْتُ فَلَانًا عَنِ الْوَكَالَةِ- فَقَالَ إِنْ كَانَ الْوَكِيلُ أَمْضَى الْأَمْرِ- الَّذِي وَكَّلَ فِيهِ قَبْلَ الْعَزْلِ- فَإِنَّ الْأَمْرَ وَقَعَ مَاضٍ عَلَيَّ مَا أَمْضَاهُ الْوَكِيلُ- كَرِهَ الْمُوَكَّلُ أُمَّ رَضِي- قُلْتُ فَإِنَّ الْوَكِيلَ أَمْضَى الْأَمْرِ قَبْلَ أَنْ يَعْلَمَ الْعَزْلَ- أَوْ يَبْلُغَهُ أَنَّهُ قَدْ عَزَلَ عَنِ الْوَكَالَةِ- فَالْأَمْرُ عَلَيَّ أَمْضَاهُ قَالَ نَعَمْ- قُلْتُ لَهُ فَإِنْ بَلَغَهُ الْعَزْلَ قَبْلَ أَنْ يُمَضَّيَ الْأَمْرَ- ثُمَّ ذَهَبَ حَتَّى أَمْضَاهُ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ بِشَيْءٍ- قَالَ نَعَمْ إِنْ الْوَكِيلَ إِذَا وَكَّلَ- ثُمَّ قَامَ عَنِ الْمَجْلِسِ فَأَمْرُهُ مَاضٍ أَبَدًا- وَ الْوَكَالَةُ ثَابِتَةٌ حَتَّى يَبْلُغَهُ الْعَزْلَ عَنِ الْوَكَالَةِ- يَثْبِقُهُ يَبْلُغُهُ أَوْ يُشَافَهُ بِالْعَزْلِ عَنِ الْوَكَالَةِ.

روایت می گوید: اگر در طلاق یا بیع، وکیل دیگری بودید و موکل، شما را عزل کرد، تا زمانی که شخص ثقه، خبر عزل موکل را به شما نرساند هر تصرفی که انجام دهید نافذ است.

تقریب استدلال: اگر خبر ثقه حجت نبود عرفی نبود که شرط انعزال وکیل، بلوغ عزل به خبر ثقه باشد. هر چند از نظر فنی ممکن است ایراد گرفته شود که خبر ثقه در اینجا قائم مقام قطع موضوعی شده است: خبر ثقه که از عزل خبر می دهد اثر موضوعی دارد و آن انعزال وکیل است ولی انصاف این است که خبر ثقه ای که قائم مقام قطع موضوعی شده است بگوییم قائم مقام قطع طریقی محض نمی شود بعید است.

اشکال اول: بیش از این نمی فهمیم که خبر ثقه در عزل و کیل حجت و طریق معتبر است ولی بین و کیل و سایر موضوعات احتمال فرق وجود دارد و نمی توان از مورد روایت به سایر موارد تعدی کرد.

اشکال دوم: چه اشکال دارد که کاشفیت ناقصه و کشف ظنی خبر ثقه منشأ شود که شارع یک حکم موضوعی و اثر موضوعی مثل انزال و کیل جعل کند ولی خبر ثقه منجز و معذر برای اثر خود واقع و آثار طریقی محض نباشد. و این که این مطلب بعید و احتمال موهوم است باعث نمی شود که قطع به عدم پیدا کنیم.

۸- موثقه یا به تعبیر بهتر معتبره اسحاق بن عمار؛ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَةَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ كَانَتْ لَهُ عِنْدِي دَنَانِيرٌ - وَكَانَ مَرِيضًا فَقَالَ لِي إِنْ حَدَّثَ بِي حَدِيثٌ - فَأَعْطِ فُلَانًا عَشْرِينَ دِينَارًا - وَ أَعْطِ أَخِي بَقِيَّةَ الدَّنَانِيرِ فَمَاتَ وَ لَمْ أَشْهَدْ مَوْتَهُ - فَأَتَانِي رَجُلٌ مُسْلِمٌ صَادِقٌ فَقَالَ لِي - إِنَّهُ أَمَرَنِي أَنْ أَقُولَ لَكَ انْظُرِ الدَّنَانِيرَ - الَّتِي أَمَرْتُكَ أَنْ تَدْفَعَهَا إِلَيَّ أَخِي - فَتَصَدَّقَ مِنْهَا بِعَشْرَةِ دَنَانِيرٍ - أَقْسَمَهَا فِي الْمُسْلِمِينَ وَ لَمْ يَعْلَمْ أَخُوهُ أَنَّ عِنْدِي شَيْئًا - فَقَالَ أَرَى أَنْ تَصَدَّقَ مِنْهَا بِعَشْرَةِ دَنَانِيرٍ (۱)

رجل مسلم صادقی گفت که دوست شما که وصیت کرد بیست دینار از دنانیر را به زید و بقیه را به برادرش بدهی؛ این دوست شما قبل از موت به من گفت که به شما بگویم ده دینار از این بیست دیناری که قرار بود به برادرت بدهی، صدقه بده. حضرت فرمود حرف رجل مسلم صادق را قبول کن.

ص: ۱۶۳

۱- (۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۹، ص ۴۳۳، أبواب الوصایا، باب ۹۷، ح ۱، ط آل البيت.

تقریب استدلال: رجل مسلم صادق به این معنا نیست که به صدق او علم داریم بلکه به معنای صادق فی حدّ ذاته است و ممکن است در اینجا اشتباه کرده است ولی امام خبر او را حجّت دانست با این که فرض نشده است که وثوق حاصل شده است بلکه فرض این است که این مکلف شک دارد که قول رجل صادق حجّت است یا نه؟ البته ممکن است شک او به این خاطر باشد که وصیت قابل تغییر نباشد ولی این احتمال، بعید است و اطلاق روایت فرضی را که این مکلف شک دارد که آیا این رجل مسلم صادق اشتباه می کند یا نه، را نیز شامل می شود.

مناقشه: این روایت شاید از بهترین روایاتی باشد که به آن بر حجّیت خبر ثقه استدلال می شود ولی نسبت به کل موضوعات اطلاق ندارد و نمی توان در اخبار ثقه به هلال و نجاست به آن استدلال کرد: در مواردی که اهمّیت آن از مورد روایت بیشتر نیست تعدّی می توان کرد و در نجاست اهمّیتش بیشتر است و احتمال می دهیم که شارع نمی خواهد نجاست زود ثابت شود. و با احتمال خصوصیت، نمی توان به غیر مورد روایت تعدّی کرد. و وصیّت حق الناس است و وصی شونده و وصیت کننده هر دو ذی حق اند و با دخول وقت تفاوت دارد. و چه بسا وقت که فریضه الله است با خبر ثقه ثابت نشود.

روایات دالّ بر عدم حجّیت خبر ثقه در موضوعات

مشکل اصلی این است که روایات دیگری داریم که ظاهر در عدم حجّیت خبر ثقه در موضوعات است:

ص: ۱۶۴

۱- وَ يَأْسِيَنَاهُ عَنْ حَرِيْزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ تَرَكَ مَمْلُوكًا بَيْنَ نَفَرٍ - فَشَهِدَ أَحَدُهُمْ أَنَّ الْمَيِّتَ أَعْتَقَهُ - فَقَالَ إِنْ كَانَ الشَّاهِدُ مَرَضِيًّا لَمْ يَضْمَنْ - وَ جَازَتْ شَهَادَتُهُ فِي نَصِيْبِهِ - وَ اسْتُسْعِيَ الْعَبْدُ فِيْمَا كَانَ لِلْوَرَثَةِ. (۱)

فرض روایت این است که شخصی چند وارث دارد و از دنیا می رود و یکی از ورثه می گوید که پدر من این عبد را آزاد کرد. که حضرت می فرماید اگر این وارث مرضی یعنی ثقة است حرف او در نصیب خود او قبول می شود و اثر ثقة بودن این وارث این است که ضامن سهم بقیه ورثه نیست و عبد کار می کند و سهم ورثه را می دهد ولی اگر مرضی و ثقة نبود باید از جیب خودش سهم بقیه ورثه از این عبد را، پرداخت کند.

تقریب استدلال: اگر خبر ثقة مثل بیئنه، در موضوعات حجّت می بود باید حرف او نسبت به تمام عبد قبول شود نه این که تنها در سهم خودش قبول شود. و تنازع نیست و در روایت فرض نشده است که بقیه ورثه انکار می کنند.

پس خبر ثقة اینجا تأثیری ندارد مگر به لحاظ ضمان: که اگر ثقة است ضامن حصه بقیه ورثه نیست و خود عبد باید کار کند و سهم بقیه ورثه را بدهد ولی اگر ثقة نیست خودش باید سهم ورثه را از جیب خودش بدهد.

البته مورد روایت خاص است و شاید این مورد خصوصیت داشته باشد ولی نتیجه بحث این می شود که اگر در موردی دلیل نداشتیم نمی توانیم بگوییم خبر ثقة حجّت است زیرا روایات مختلف است.

ص: ۱۶۵

---

۱- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۹، ص ۳۲۴، أبواب الوصایا، باب ۲۶، ح ۲، ط آل البیت.

کلام وارث نسبت به سهم خودش اقرار است و نسبت به سهم بقیه ورثه خبر ثقه است. اگر بینه قائم می شد که میت این عبد را آزاد کرده است شهادت بینه نسبت به سهم تمام ورثه ثابت می شد.

۲- صحیححه بزنی؛ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرِ عَنْ الرِّضَا ع قَالَ: سَأَلَهُ صَفْوَانٌ وَ أَنَا حَاضِرٌ- عَنْ رَجُلٍ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ وَ هُوَ غَائِبٌ فَمَضَتْ أَشْهُرٌ- فَقَالَ إِذَا قَامَتِ الْبَيِّنَةُ أَنَّهُ طَلَّقَهَا مُنْذُ كَذَا وَ كَذَا- وَ كَانَتْ عِدَّتُهَا قَدْ انْقَضَتْ- فَقَدْ حَلَّتْ لِلْأَزْوَاجِ- قَالَ فَالْمُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجُهَا- فَقَالَ هَذِهِ لَيْسَتْ مِثْلَ تِلْكَ- هَذِهِ تَعْتَدُ مِنْ يَوْمِ يَبْلُغُهَا الْخَبْرُ لِأَنَّ عَلَيْهَا أَنْ تُحَدَّ. (۱)

مردی می گوید که من زرم را چند ماه پیش طلاق داده ام که امام فرمود: اگر بینه یعنی شهادت عدلین داشته باشد که طلاق در زمان قبل بوده است کشف می شود که عده طلاق تمام شده است ولی اگر بینه بگوید شوهر این زن چند ماه قبل از دنیا رفت از امروز باید عده طلاق نگه دارد. و این فرق بین عده طلاق و عده وفات است.

بحث در این است که حضرت فرمود:

اذا قامت البینه و بینه یعنی شهادت عدلین، و اگر خبر ثقه کافی است معنا ندارد که بگوید دو نفر شهادت دهند. البته این روایت در مورد طلاق است که طلاق با خبر ثقه ثابت نمی شود.

۳-روایت معتبره؛ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّ عَلِيًّا ع كَانَ يَقُولُ لَا أُجِيزُ فِي الْهَلَالِ إِلَّا شَهَادَةَ رَجُلَيْنِ عَدْلَيْنِ. (۲)

ص: ۱۶۶

۱- (۳) وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملي، ج ۲۲، ص ۲۲۷، أبواب العدد، باب ۲۶، ح ۷، ط آل البيت.

۲- (۴) وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملي، ج ۱۰، ص ۲۸۶، أبواب احكام شهر رمضان، باب ۱۱، ح ۱، ط آل البيت.



یعنی شهادت عدل واحد در هلال کافی نیست و اگر شهادت عدل واحد کافی بود چرا تعبیر به شهادت عدلین کرد؟! الغای شهادت عدلین لازم می آید اگر یک عدل کافی باشد.

نتیجه و جمع بندی بحث

در مجموع این روایات متفرقه انصافاً دلیل معتبر قانع کننده ای که خبر ثقه به طور مطلق در موضوعات حجّت باشد که شامل دخول وقت هم باشد نداریم و لذا فی ثبوت دخول الوقت بخبر الثقة اشکال ما لم یفد الوثوق: اگر خبر ثقه مفید وثوق شخصی باشد بلا اشکال در سیره عقلائیّه حجّت است و اگر مفید وثوق نوعی باشد هم بعید نیست بگوییم خبر ثقه ای که مفید وثوق نوعی است در مقام احتجاج بین مولا- و عبد حجّت است ولی این غیر از کلام آقای خوئی است که خبر ثقه در موضوعات مطلقاً ولو ظنّ به خلاف داشته باشیم تعبداً حجّت است.

خبر ثقه فی حدّ ذاته مفید وثوق است ولی مواردی که شبهه ایجاد می شود و وثوق حاصل نمی شود کم نیست.

روایتی در خصوص اخبار به دخول وقت

در مورد دخول وقت روایتی وجود دارد که شاید برای حجّیت خبر ثقه در اخبار به دخول وقت به آن استدلال شود؛

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي عُيُونِ الْأَخْبَارِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ (أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْقَزْوِينِيِّ) عَنْ أَبِيهِ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى الْفَضْلِ بْنِ الرَّبِيعِ - وَهُوَ جِائِسٌ عَلَى سَيْطِحٍ فَقَالَ لِي - اذْنُ مِنِّي فَدَنَوْتُ مِنْهُ حَتَّى حَاذَيْتُهُ - ثُمَّ قَالَ لِي أَشْرَفَ إِلَى الْبَيْتِ فِي الدَّارِ - فَأَشْرَفْتُ فَقَالَ لِي مَا تَرَى فِي الْبَيْتِ - قُلْتُ ثُوبًا مَطْرُوحًا فَقَالَ انظُرْ حَسِينًا فَتَأَمَّلْتُهُ وَنَظَرْتُ فَتَيَقَّنْتُ - فَقُلْتُ رَجُلٌ سَاجِدٌ إِلَى أَنْ قَالَ - فَقَالَ هَذَا أَبُو الْحَسَنِ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ ع - إِنِّي أَتَفَقَّدُهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ - فَلَمْ أَجِدْهُ فِي وَقْتٍ مِنَ الْأَوْقَاتِ - إِلَّا عَلَى الْحَالِهِ الَّتِي أُخْبِرُكَ بِهَا - إِنَّهُ يُصَلِّي الْفَجْرَ فَيَعْقُبُ سَاعَهُ فِي دُبُرِ صَلَاتِهِ - إِلَى أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ - ثُمَّ يَسْجُدُ سَجْدَةً فَلَا يَزَالُ سَاجِدًا حَتَّى تَزُولَ الشَّمْسُ - وَقَدْ وَكَّلَ مَنْ يَتَرَصَّدُ لَهُ الرَّوَالِ - فَلَسْتُ أَدْرِي مَتَى يَقُولُ الْغُلَامُ - قَدْ زَالَتِ الشَّمْسُ إِذْ وَثَبَ - فَيَتَبَدَّى الصَّلَاةَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُحَدِّثَ وَضُوءًا فَأَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَنْمَ فِي سُبُجُودِهِ وَ لَا أَعْفَى - وَ لَا يَزَالُ إِلَى أَنْ يَفْرُغَ مِنْ صَلَاةِ الْعَصْرِ - فَإِذَا صَلَّى الْعَصْرَ سَجَدَ سَجْدَةً فَلَا يَزَالُ سَاجِدًا - إِلَى أَنْ تَغِيبَ الشَّمْسُ - فَإِذَا غَابَتِ الشَّمْسُ وَثَبَ مِنْ سَجْدَتِهِ فَصَلَّى الْمَغْرِبَ - مِنْ غَيْرِ أَنْ يُحَدِّثَ حَدَثًا - وَ لَمَّا يَزَالُ فِي صَلَاتِهِ وَ تَعْقِيبِهِ إِلَى أَنْ يُصَلِّيَ الْعَتَمَةَ - فَإِذَا صَلَّى الْعَتَمَةَ أَفْطَرَ عَلَى شِوَاءِ يُؤْتَى بِهِ - ثُمَّ يَحْدُدُ الْوُضُوءَ ثُمَّ يَرْفَعُ رَأْسَهُ فَيَنَامُ نَوْمَهُ خَفِيفَةً - ثُمَّ يَقُومُ فَيَجِدُّ الْوُضُوءَ - ثُمَّ يَقُومُ فَلَا يَزَالُ يُصَلِّي فِي جَوْفِ اللَّيْلِ حَتَّى يَطْلُعَ الْفَجْرُ - فَلَسْتُ أَدْرِي مَتَى يَقُولُ الْغُلَامُ - إِنَّ الْفَجْرَ قَدْ طَلَعَ إِذْ وَثَبَ هُوَ لِصَلَاةِ الْفَجْرِ - فَهَذَا دَأْبُهُ مُنْذُ حَوْلَ إِلَيَّ الْحَدِيثِ (١).

ص: ١٦٧

بعض راویان این روایت مجهول اند و از نظر فقهی سند ضعیف است ولی متن، متنی است که من احتمال دسّ و تزویر نمی دهم.

ولی استدلال به این روایت، بر این که امام تعبداً به قول غلام اعتماد می کرد صحیح نیست زیرا شاید امام از قول او وثوق پیدا می کرد و یا این که چون امام در زندان بوده است عذر داشته است و ظنّ به دخول وقت در حال عذر حجّت شده است. و شاید امام علیه السلام از علم غیب استفاده کرده باشند ولی ظاهر روایت این است که از اخبار این شخص نماز را شروع می کنند.

لذا از روایت استفاده نمی شود که اخبار ثقه بر دخول وقت حجّت است.

اذان مؤذن

صاحب عروه می فرماید: اگر مؤذن عارف و عادل باشد اذانش حجّت بر دخول وقت می شود.

اشکال این است که در کدام روایت لفظ عدل آمده است؛

یا مثل آقای سیستانی بگویید اذان مؤذن حجّت تعبّدی نیست و اطلاقی در أدله آن نیست و وثوق لازم است که قریب به ذهن ما هم هست.

و اگر مثل مشهور می گوید اذان مؤذن حجّت تعبّديه است ولو وثوق پیدا نکنیم؛ این استدلال باید بر اساس روایات باشد و در روایات عدل نیامده است بلکه اذان مؤذنین عامه را مطرح کرده اند که عامه عادل نیستند.

بله ممکن است مقصود صاحب عروه از عدل، عدل لغوی باشد و عدل لغوی به این معنا است که انسان مستقیمی است و دروغ گو نیست ولو مخالف باشد. البته بعید است که مقصود صاحب عروه از عدل این معنا باشد ولی در روایات این معنا آمده است؛ در باب هلال دو روایت داریم که از عدل، عدل فی دینه به ذهن تبادر می کند؛

ص: ۱۶۸

معتبره محمد بن قیس؛ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ يُوسُفَ بْنِ عَقِيلٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع إِذَا رَأَيْتُمُ الْهَلَالَ فَافْطُرُوا- أَوْ شَهَدَ عَلَيْهِ عَدْلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَإِنْ لَمْ تَرَوْا الْهَلَالَ إِلَّا مِنْ وَسْطِ النَّهَارِ أَوْ آخِرِهِ- فَاتَّمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ- وَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَعُدُّوا ثَلَاثِينَ لَيْلَةً ثُمَّ افْطُرُوا. (۱)

تعبیر عدل من المسلمین دارد که چه بسا کسی بگوید من المسلمین می خواهد توسعه دهد که لازم نیست شیعه باشد.

روایت دوم از این روایت واضح تر است؛

معتبره ابی بصیر؛ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَادٍ عَنْ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الْيَوْمِ الَّذِي يُقْضَى مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ- فَقَالَ لَا تَقْضِهِ إِلَّا أَنْ يُثْبِتَ شَاهِدَانِ عَدْلَانِ- مِنْ جَمِيعِ أَهْلِ الصَّلَاةِ مَتَى كَانَ رَأْسُ الشَّهْرِ وَ قَالَ لَا تَصُمْ ذَلِكَ الْيَوْمَ الَّذِي يُقْضَى- إِلَّا أَنْ يُقْضَى أَهْلُ الْأَمْصَارِ فَإِنْ فَعَلُوا فَصَمُّهُ. (۲)

یوک الشک اول ماه رمضان را روزه نگرفتیم که امام می فرماید قضا ندارد. مگر این که شاهدان عدلان من جمیع اهل الصلاه شهادت دهند.

من جمیع اهل الصلاه یعنی از فرق مسلمین و عدل بودن یعنی از نظر عرفی ولو در دین خودش عدل باشد مثل برخی از اصحاب که شیعه نبوده اند ولی روش آنها در دین خودشان صحیح بود و مثل کسانی نبودند که در دین خود عدل نبودند. این شبهه ای است که مطرح می شود و برخی از آقایان از مرحومین این را در کتاب الاجتهاد و التقليد مطرح کرده اند که عدل اختصاص به عدل شیعی ندارد. البته به این دو روایت استدلال نکرده اند ولی این را مطرح کرده اند.

ص: ۱۶۹

۱- (۶) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۰، ص ۲۷۸، أبواب احکام شهر رمضان، باب ۸، ح ۱، ط آل البیت.

۲- (۷) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۰، ص ۲۹۲، أبواب احکام شهر رمضان، باب ۱۰، ح ۱، ط آل البیت.

مثلاً کسانی که با خلیفه سوم درگیر شدند همه شیعه نبودند و خلیفه آن‌ها را ایذاء کرد. ابوذر شیعه بود ولی بعضی از این‌ها شیعه نبودند ولی در منهج خود عدل بودند و اهل دروغ و ظلم نبودند.

به نظر ما این احتمال شاهد قطعی ندارد: و «شاهدان عدلان من جمیع أهل الصلاه» شاید به لحاظ اماکن مختلف می‌گوید و به معنای من جمیع الأمصار باشد، یعنی تنها به شهر خودت نگاه نکن. و بحث است که شهادت عدلین در شهرهای دیگر کافی است یا نه زیرا اختلاف افق داریم و این روایت از روایاتی است که ممکن است بگوییم اختلاف افق مهم نیست. در جای دیگر هم اگر دو نفر عادل گفتند ما ماه را دیدیم کافی است.

روایت قبلی هم شاید همین را بخواهد بگوید «شاهدان عادلان من المسلمین». و لذا ظهور اولی عدل، عدل به قول مطلق است یعنی همانی که در روایات نماز جماعت داریم: ان كان اماماً عدلاً فلا تقرأ خلفه اگر امام عادل بود حمد و سوره بخوان و اقتدا کن. و در روایت عدل را معنا کرده است: و يعرف باجتناوب الكبائر و أن يكون من أهل ال و العفاف.

و لو این احتمال وجود دارد که مراد از عدل در برخی موارد مثل شهادت عدلین در باب هلال، عدل فی دینه باشد ولی این احتمال شاهد قطعی ندارد. لذا به صاحب عروه اشکال می‌کنیم که شما گفتید اذان مؤذن عارف عدل و ظاهر عدل یعنی عدل شیعی، در حالی که خود روایات می‌گوید اگر مؤذن عامی هم باشد قولش مسموع است.

Your browser does not support the audio tag

## احکام اوقات

مسأله اول (طرق اثبات دخول وقت)

بحث در حجیت طرقي بود که برای احراز دخول وقت مطرح شد: ما از این طرق علم وجدانی به دخول وقت و بینة حسیه بر دخول وقت را قبول کردیم و در حجیت خبر ثقه اشکال کردیم.

## اذان مؤذن

البته اگر ثابت شود که اذان مؤذن عارف به اوقات حجّت است که صاحب عروه قائل است دیگر تشکیک و احتیاط صاحب عروه در حجیت خبر ثقه یا عدل نسبت به دخول وقت وجهی ندارد زیرا مؤذن بودن چه خصوصیتی دارد؟ مؤذن هر روز اذان می گفت حجّت بود ولی امروز سرما خورده است و اذان نمی گوید و تنها می گوید وقت نماز داخل شده است آیا در این فرض قول او حجّت نیست؟!

و فرض این است که مخبر ثقه در مورد دخول وقت یعنی کسی که عارف به وقت است و گرنه ثقه نمی شود و معنای ثقه متحرّز از کذب نیست بلکه به این معنا است که کارش مطمئن و مورد اعتماد است. مثلاً طیب ثقه: به این معنا است که مورد اعتماد است نه اینکه نماز شب او ترک نمی شود و دروغ نمی گوید بلکه علاوه بر این که دروغ نمی گوید در تشخیص هم قابل اعتماد است.

تعبیر صاحب عروه عادل است و در عادل ثقه هم نهفته است و وقتی می گویند خبر عادل حجّت است یا حجّت نیست، مراد خبر عادل است که مورد اعتماد است و گرنه شخصی که اوقات نماز را نمی شناسد و نمی داند طلوع فجر و زوال شمس به چه معنا است و تنها ثقه است قابل اعتماد نیست.

ص: ۱۷۱

این که مؤذن از بیت المال پول بگیرد و از طرف دولت مأمور باشد و اذان شغل او باشد دخالتی در حجیت قول او ندارد. و مؤذن بودن علامت مورد اعتماد بودن در دخول وقت است، علاوه بر این که مؤذن بودن مراتب دارد و شما نگفتید مؤذن درجه یک باشد بلکه اگر مؤذن اصلی نبود و مؤذن درجه دو را برای اذان گفتن قرار دهد فرض این است که صاحب عروه اذان او را معتبر می داند که می گوئیم اذان خصوصیتی ندارد و تنها از دخول وقت خبر می دهد.

لذا کسی مثل صاحب عروه که اذان مؤذن عارف به دخول وقت را حجّت می داند نباید حجیت خبر ثقه ای که مؤذن نیست را انکار کند و اذان چه خصوصیتی دارد جز این که اذان گو خبر از دخول وقت می دهد؟

ولی به نظر ما باید بحث کنیم و روایات را بررسی کنیم و خواهیم گفت که اذان مؤذن ولو عارف به دخول وقت باشد حجت تعبدی نیست و باید از اذان او وثوق حاصل شود کما علیه السید الامام احتیاطاً و السید السیستانی فتوی. طبعاً طبق بیان ما اشکال در حجیت خبر ثقه واضح است زیرا در حجیت اذان مؤذن عارف نیز اشکال داریم.

روایات راجع به اذان مؤذن

روایت اول

صحيحه ذريح محاربي: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْسِرُنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ ذَرِيحِ الْمُحَارِبِيِّ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع صَلَّى الْجُمُعَةَ بِأَذَانِ هُوَلَاءِ - فَإِنَّهُمْ أَشَدُّ شَيْءٍ مُوَاطَبَةً عَلَى الْوَقْتِ. (١)

ص: ١٧٢

---

١- (١) وسائل الشيعة، الشيخ الحر العاملي، ج ٥، ص ٣٧٨، أبواب الأذان و الاقامه، باب ٣، ح ١، ط آل البيت.

می فرماید: نماز جمعه را با اذان این ها بخوان، این ها خیلی مواظب بر وقت هستند؛ این تعلیل که این ها خیلی بر نماز مواظب اند به خاطر این است که این ها در مورد تشخیص اوقات نماز ثقه اند و العله تعمم و لذا هر کسی که در تشخیص اوقات نماز ثقه باشد به او اعتماد می شود.

نکته: این که در روایت صلّ الجمعة کرده است و نماز جمعه را مطرح کرده است به این خاطر است که نماز جمعه واجب مضیق است «إِنَّ مِنَ الْأَشْيَاءِ أَشْيَاءَ مُوسَّعَةً وَأَشْيَاءَ مُضَيَّقَةً فَالصَّلَاةُ مِمَّا وَسَّعَ فِيهِ تَقَدُّمُ مَرَّةٍ وَتُؤَخَّرُ أُخْرَى وَ الْجُمُعَةُ مِمَّا ضَيَّقَ فِيهَا فَإِنَّ وَقْتَهَا يَوْمَ الْجُمُعَةِ سَاعَةٌ تَزُولُ وَ وَقْتُ الْعَصْرِ فِيهَا وَقْتُ الظُّهْرِ فِي غَيْرِهَا(۱)» بلافاصله بعد از اذان ظهر باید خطبه مختصر نماز جمعه خوانده شود و بعد نماز جمعه خوانده شود ولی نماز ظهر موسع است و عملاً هم تأخیر می انداختند و ابتدا نافله می خواندند و بعد نماز ظهر را می خواندند.

به نظر ما: این روایت تنها یک قضیه خارجی را بیان می کند و امام با این بیان خواستند بفرمایند که اذان این ها موجب وثوق می شود و با این بیان، برای مؤمنین هم ایجاد وثوق کردند و شبیه این، در روایات دیگر وجود دارد؛

در حجّ مواردی است که به اخبار دیگران نیاز داریم که امام می فرماید «صل هؤلاء فإنهم لا يكذبون» از خود مردم آنجا پیرس که مثلاً وادی محسّر کجاست، یا این گوسفند، گوسفندی است که در عرفات برده شده است زیرا مستحب است گوسفندی قربانی شود که «عرّف به» عرفات را دیده باشد، که امام می فرمایند از خود این مردم پیرس، این ها دروغ نمی گویند که ظاهر در تعبیر به حجّیت قول این ها نیست بلکه می خواهند این مطلب را بیان کنند که وثوق به صدق این ها وجود دارد و شما هم وثوق پیدا کنید.

ص: ۱۷۳

در روایات تیمم نیز حضرت می فرمایند سراغ آب نرو و تیمم کن زیرا «إني أخاف عليك اللص، إني أخاف عليك السبع» در این روایت هم با همین بیان می خواهند ایجاد خوف کنند. در این روایت محل بحث هم با همین بیان می خواهند ایجاد وثوق کنند.

در روایت موثقه اسحاق بن عمار که قبلاً بیان کردیم و در آن رجل مسلم صادقی خبر می آورد که وصیت شخصی در لحظه مرگ تغییر کرده است آن را قبول کنید؛ نیز این احتمال وجود دارد که شاید امام با این بیان وثوق پیدا کردند که اگر رجل مسلم صادقی این خبر را بیان می کند شواهد صدق دارد و وثوق حاصل می شود و برای شما هم اگر وثوق حاصل شد عمل کن و معلوم نیست بخواهد بگوید که تعبداً قول شخص صادق و ثقه حجت است.

در اینجا هم معلوم نیست بخواهد تعبداً اذان مؤذن را حجت کند. و روایت با قضیه خارجی سازگار است و اگر قضیه خارجی شود دیگر اطلاق ندارد و شاید مورد، موردی بود که عادتاً وثوق حاصل می شده است امام وثوق پیدا می کرد و این وثوق را به دیگران منتقل کرد و دیگران هم با اعتماد امام، وثوق پیدا کردند؛ شاید وثوق شخصی پیدا می شده است و احتمال این که این اذان اشتباه باشد احتمال موهومی بوده است که به آن اعتنا نمی شود.

روایت دوم

صحيحه حلبی: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْخَيْطِ الْأَبْيَضِ - مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ - فَقَالَ بَيَاضُ النَّهَارِ مِنْ سَوَادِ اللَّيْلِ - قَالَ وَ كَانَ بِلَمَالٍ يُؤَدُّنُ لِلنَّبِيِّ ص - وَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ وَ كَانَ أَعْمَى يُؤَدُّنُ بِلَيْلٍ - وَ يُؤَدُّنُ بِلَمَالٍ حِينَ يَطْلُعُ الْفَجْرُ - فَقَالَ النَّبِيُّ ص إِذَا سَمِعْتُمْ صَوْتَ بِلَالٍ - فَدَعُوا الطَّعَامَ وَ الشَّرَابَ فَقَدْ أَصَبَحْتُمْ. (۱)

ص: ۱۷۴

---

۱- (۳) وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملي، ج ۱۰، ص ۱۱۱، أبواب ما يمسك عنه الصائم، باب ۴۲، ح ۱، ط آل البيت.



دو نفر اذان می گفتند: بلال و ابن امّ مکتوم. حضرت فرمودند وقتی صوت بلال را شنیدید طعام را رها کنید: یعنی اذان ابن ام مکتوم معتبر نیست بلکه اذان بلال معتبر است.

اشکال ما اینجا هم مطرح است که شاید پیامبر از اذان بلال وثوق پیدا می کرد و با بیان مذکور برای مؤمنین نیز افاده وثوق کرد و این که مرحوم خوئی می فرماید این روایت واضح الدلاله بر حجّیت اذان عارف به اوقات است را قبول نداریم و واضح الدلاله که نیست بلکه أصل دلالت هم شبهه دارد. احتمال خطای بلال ضعیف و موهوم است اگر فردی بسیار مقتید باشد وثوق پیدا می کنیم و احتمال خطا ضعیف می شود که لایعتدّ به و ما هم به خبر ثقه ای که مفید وثوق است عمل می کنیم هر چند اطمینان را فی حدّ ذاته حجّت نمی دانیم ولی به وثوق و اطمینان ناشی از خبر ثقه عمل می کنیم و حجّت است.

بر فرض قبول کنیم که روایت دلالت می کند که وثوق نوعی کافی است، که همین هم از روایت استفاده نمی شود و شاید وثوق شخصی پیدا می کردند، ولی به معنای حجّیت اذان عارف مطلقاً ولو مفید وثوق شخصی یا نوعی نباشد، نیست.

نکته: در صحیح حمیری تعلیل ذکر شده است که فاسمع له و اطع فإنه ثقه: یعنی کل ثقه یسمع قوله ولی در این روایت تعلیل ذکر نشد که فإنه المؤذن العارف، و گرنه ما مشکلی نداشتیم و تعلیل معمم است. ممکن است بلال در اوج عارف بودن و ثقه بودن بوده است که وثوق پیدا می شده است.

پیامبر نمی خواهد بخش نامه کند که از خبر من وثوق پیدا کنید بلکه خود به خود از خبر ایشان وثوق پیدا می کردند و پیامبر هم بلال را می شناختند و از اذان بلال وثوق پیدا می کردند؛

برای وضوح بیشتر می گوئیم؛ بحثی است که: علمای اعلام در تشخیص عبارت های وقف نامه ها و وصیت نامه ها اظهار نظر می کنند که مثلاً نسل بعد نسل یا هذا وقف لأولادی یعنی چه؟ و در آخر کتاب الوصایا این ها ذکر می شود و بحث می شود؛

برخی از جمله آقای سیستانی فرموده اند حرف های ما برای مردم حجیت ندارد تنها ما بیان می کنیم که معنای این کلمه این است و مردم وثوق پیدا می کنند و این جا جای این حرف که قول خبره حجّت تعبدی است نیست بلکه یک مفهوم عرفی است که فقیه مثل بقیه مردم است و اگر مردم جور دیگری فهمیدند به تشخیص خود باید عمل کنند منتها ما این طور فهمیدیم و معنا می کنیم، مردم هم از این وثوق پیدا می کنند. جالب این است که گاهی حتی در موضوعات تکوینی اظهار نظر می کنند مثلاً آقای سیستانی می گویند جدّه قبل از میقات است و لذا از جدّه می توان با نذر محرم شد، و خودشان هم قبول دارند که حرفشان در باب تشخیص موضوع حجّت نیست ولی خودشان علم حاصل کرده اند و آن را بیان می کنند و مردم وثوق پیدا می کنند و عمل می کنند.

برخی از بزرگان از این هم فراتر رفته اند: آقای زنجانی یکی زمانی فرمودند: مرجع تقلید چه حقی دارد که بگوید اگر کسی سه روز سفر رود کثیر السفر است و اگر یک روز برود کثیر السفر نیست، اگر دو سال در جایی بماند عرفاً مستوطن است و مسافر نیست و نمازش تمام است. بلکه فقیه باید به مردم واگذار کند و مثلاً بگوید: هر کسی کارش سفر کردن است نمازش تمام است و دلیل آن این است که أربعه یتّمون فی سفر کانوا أو حضر لأنهم عملهم، شما و مردم نسبت به صدق کثیر السفر بر سه روز سفر در هفته علی حدّ سواء هستید.

البته ما اشکال کردیم که اگر این گونه باشد، می بینیم علماء که بیان می کنند این همه اختلاف نظر است حال اگر به مردم واگذار کنند خیلی اختلاف حاصل می شود. اشکال دیگر این که مرجع تقلید مرجع در تشخیص مفاهیم عرفی نیز می باشد زیرا مفاهیم عرفی نیاز به کارشناسی دارد و الآن نیاز به اعمال خیرویت دارد. و فقیه تنها فقیه در اصول فقه و رجال نیست بلکه فقیه در تشخیص مفاهیم عرفیه نیز می باشد و عوام به عنوان اهل خبره در تشخیص مفاهیم به فقیه رجوع می کنند.

و همین بیان را در رابطه با فرمایش آقای سیستانی در بحث عبارت های در باب وقوف و وصایا بیان کرده ایم.

خلاصه سخن این که: گاهی خود مراجع اعتراف دارند که سخن ما حجت تعیدی نیست و تنها با این بیان ما وثوق پیدا می کنند که ما درست می گوئیم و عمل می کنند وقتی مراجع این گونه اند پیامبر نمی توانست این گونه باشد که از اذان بلال وثوق پیدا می کرد و به مردم می گفت که با اذان بلال امساک کنید و با سخن پیامبر مردم هم وثوق پیدا می کردند.

این روایت که صحیحه حلبی است دو نقل دیگر هم دارد:

مرسله صدوق: وَقَدْ أَدَّنَ رَسُولُ اللَّهِ ص فَكَانَ يَقُولُ أَشْهَدُ أَنَّي رَسُولُ اللَّهِ وَ قَدْ كَانَ يَقُولُ فِيهِ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ لِأَنَّ الْأَخْيَارَ قَدْ وَرَدَتْ بِهِمَا جَمِيعًا وَ كَانَ لِرَسُولِ اللَّهِ ص مُؤَدِّنَانِ أَحَدُهُمَا بِلَالٌ وَ الْأُخْرُ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ - وَ كَانَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ أَعْمَى وَ كَانَ يُؤَدِّنُ قَبْلَ الصُّبْحِ ٩٠٦- وَ كَانَ بِلَالٌ يُؤَدِّنُ بَعْدَ الصُّبْحِ فَقَالَ النَّبِيُّ ص إِنَّ ابْنَ أُمِّ مَكْتُومٍ يُؤَدِّنُ بِاللَّيْلِ فَإِذَا سَمِعْتُمْ أَذَانَهُ فَكُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى تَسْمَعُوا أَذَانَ بِلَالٍ فَغَيَّرَتِ الْعَامَّةُ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ جِهَتِهِ وَ قَالُوا إِنَّهُ ع قَالَ إِنَّ بِلَالًا يُؤَدِّنُ بِاللَّيْلِ فَإِذَا سَمِعْتُمْ أَذَانَهُ فَكُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى تَسْمَعُوا أَذَانَ ابْنِ أُمِّ مَكْتُومٍ (١)

ص: ١٧٧

عامه با بلال مشکل داشتند زیرا بلال با جریان حاکمیت آن زمان همراهی نکرد لذا روایت را علیه بلال جعل کردند.

در کافی از موسی بن بکر نقل می کند که به نظر ما ثقه است زیرا صفوان از او نقل می کند:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: أَذَّنَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ لَصِيْلَمَةَ الْغَدَاةِ وَ مَرَّ رَجُلٌ بِرَسُولِ اللَّهِ ص وَ هُوَ يَتَسَحَّرُ فَدَعَاهُ أَنْ يَأْكُلَ مَعَهُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَدْ أَذَّنَ الْمُؤَذِّنُ لِلْفَجْرِ فَقَالَ إِنَّ هَذَا ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ وَ هُوَ يُؤَذِّنُ بِلَيْلٍ فَإِذَا أَذَّنَ بِلَالٌ فَعِنْدَ ذَلِكَ فَأَمْسِكَ. (۱)

ابن امّ مکتوم اذان گفت بعد این رجل آمد که برای نماز بیاید دید پیامبر سحری می خورد لذا گفت اذان فجر گفته شده است پیامبر جواب داد که این اذان ابن امّ مکتوم است که قبل از طلوع فجر اذان می گوید و جالب این است که هر چه ابن امّ مکتوم شب اذان می گفت پیامبر می گفت کاری به کارش نداشته باشید و بگذارید حال خوشش باقی باشد.

روایت سوم

محمد بن خالد قسری که توثیق ندارد؛ و یاسناده عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم و الحسين بن سعيد عن محمد بن أبي عمير عن حماد بن عثمان عن محمد بن خالد القسيري قال: قلت لأبي عبد الله ع أخاف أن نصلي لي يوم الجمعة - قبل أن تزول الشمس فقال - إنما ذلك على المؤذنين. (۲)

ص: ۱۷۸

۱- (۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۹۸، أبواب الصیام- الفجر ما هو، باب ۰، ح ۱، ط آل البیت.

۲- (۶) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۵، ص ۳۷۹، أبواب الأذان و الإقامه، باب ۳، ح ۳، ط آل البیت.

به نظر ما دلالت آن تام است و قضیه حقیقه است و اگر سند روایت خوب می بود دلالت آن تام است. روایات دیگر قضیه خارجی بود.

#### روایت چهارم

محمد بن عبدالله بن زراره: وَ يَأْتِيَنَاهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ عَيْسَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْهَاشِمِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنْ عَلِيٍّ ع قَالَ: الْمُؤَذِّنُ مُؤْتَمَنٌ وَ الْإِمَامُ ضَامِنٌ. (۱)

اگر سند این روایت هم خوب بود دلالت تمام بود.

اشکالی که می توان بیان کرد این است که: المؤذن مؤتمن گاهی وظیفه مؤذن را بیان می کنند و گاهی وظیفه مردم را بیان می کنند؛ گاهی به مردم خطاب می کنند که به مؤذن اعتماد کنید زیرا مؤذن مؤتمن است. ولی اگر خطاب به مؤذن باشد که ای مؤذن! مردم به تو اعتماد دارند و تو أمين مردم هستی لذا بر وقت مواظبت کن. مثل این که خطاب به طلبه ها می گویند ای طلبه ها مواظب باشید مردم به شما توجه دارند و اعتماد دارند، برای مردم دقیق مسأله را بیان کنید که نمی خواهید وظیفه مردم را بگوییم که مردم به حرف طلبه ها تعبداً گوش دهند.

البتة بعید نمی دانیم که مراد از مؤتمن، ممن ینبغی أن یؤمن علی دخول الوقت باشد و ظهور اطلاقی همین است ولی احتمال خلاف هم دارد که بگوید مؤذن باید امانت دار باشد، و نص نیست.

#### روایت پنجم

روایت عیاشی: مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ الْعَيَّاشِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ سَعِيدِ الْمَاعَرِجِ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ وَ هُوَ مُغْضَبٌ - وَ عِنْدَهُ جَمَاعَةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا وَ هُوَ يَقُولُ - تُصَلُّونَ قَبْلَ أَنْ تَزُولَ الشَّمْسُ - قَالَ وَ هُمْ سُكُوتٌ قَالَ فَقُلْتُ أَصْلَحَكَ اللَّهُ - مَا نُصَلِّي حَتَّى يُؤَذِّنَ مُؤَذِّنٌ مَكَّهُ قَالَ فَلَا بَأْسَ - أَمَا إِنَّهُ إِذَا أَدَّنَ فَقَدْ زَالَتِ الشَّمْسُ الْحَدِيثُ. (۲)

ص: ۱۷۹

۱- (۷) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۵، ص ۳۷۸، أبواب الأذان و الإقامة، باب ۳، ح ۲، ط آل البیت.

۲- (۸) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۵، ص ۳۸۰، أبواب الأذان و الإقامة، باب ۳، ح ۹، ط آل البیت.

جماعتی از أصحاب نشسته اند و حضرت با عصبانیت می فرماید قبل از اذان نماز می خوانید؟ آنها هم سکوت کردند و حرفی برای خود نداشتند ولی سعید أعرج گفت که گروه ما (یعنی به این جماعت که شما از آنها ناراحتید کار ندارم) نماز نمی خوانیم مگر این که مؤذن مکه اذان بگوید که حضرت فرمود اشکالی ندارد. ولکن این روایت قضیه خارجییه است و امام وثوق به مؤذن مکه داشت که به موقع اذان می گوید.

و أما سند روایت: صاحب حدائق می فرماید الخبر صحیح لكون الكتاب من الأصول المعتمدة؛ و واقعاً هم همین طور بود کتاب تفسیر عیاشی کتاب معتمدی بود و مؤلف جلیل القدری است ولی شخصی در ابتدای کار به خاطر حجم زیاد کتاب سند را حذف کرد تا کتاب مختصر شود و کتابی مرسل شد. تحف العقول ظاهراً این طور نیست و از ابتدا بی سند نوشته شده و خود ابن شعبه حرّانی گفته است که من برای اختصار سند را حذف کردم.

مسأله دوم صاحب عروه

مسأله إذا كان غافلاً عن وجوب تحصيل اليقين أو ما بحكمه فصلی ثمّ تبين وقوعها في الوقت بتمامها صحت كما أنه لو تبين وقوعها قبل الوقت بتمامها بطلت و كذا لو لم يتبين الحال و أما لو تبين دخول الوقت في أثنائها ففي الصحه إشكال فلا يترك الاحتياط بالإعادة

صاحب عروه می فرماید: اگر از دخول وقت و از وجوب تحصيل یقین به دخول وقت غافل بود بعد فهمید تمام نماز در وقت بوده است نمازش صحیح است و اگر تمام آن در وقت نبود یا علم نداشت که مقداری داخل وقت بود یا نه، نمازش باطل است ولی اگر بفهمد که در اثنای نماز وقت داخل شده است در صحت اشکال است.

ص: ۱۸۰

وجه اشکال صاحب عروه در جمله «أما لو تبين دخول الوقت في أثنائها ففي الصلحه إشكال» چیست؟

در روایت اسماعیل بن رباح داشت که «إذا صليت و أنت ترى أنك في وقت فدخل الوقت و أنت في الصلاة فقد أجزأك» بحث این است که و «و أنت ترى أنك في وقت» شامل غافل می شود یا نه؟ صاحب عروه شبهه کرده است ولی برخی مثل امام فرموده اند که معلوم است و أنت ترى شامل این مورد نمی شود زیرا تری یعنی معتقد به دخول وقت است نه این که غافل باشد. لذا باید بگوییم «ففي الصلحه اشكال بل منع»

نکته: کسی که در حال نماز نسبت به دخول وقت غافل بود؛ صاحب عروه فرمود اگر بعد از نماز شك کند که کل نماز او در وقت بود یا نه نمازش باطل است و لکن وجهی برای تصحیح در این فرض وجود دارد؛

صاحب عروه در جریان قاعده فراغ احتمال التفات حال العمل را فتویٰ یا احتیاطاً شرط می کند ولی کسانی مثل محقق عراقی و نائینی و آقای سیستانی که قاعده فراغ را ولو با علم به غفلت حال العمل، جاری می دانند این نماز را باید تصحیح کنند و قاعده فراغ را جاری کنند زیرا نمازی خواند و در هنگام نماز شك نسبت به دخول وقت نبود بلکه غافل بود و بعد از نماز شك کرد.

و این که اصل وجوب معلوم نیست نه این که واجب مشکوک باشد، می گوییم؛ اگر وقتی که ملتفت شد یقین به دخول وقت دارد که علم به امر دارد و اگر موقعی که ملتفت شد در دخول وقت شك دارد باز هم اشکال ندارد زیرا بالأخره یقین به دخول وقت پیدا می کند و شك دارد امری که ده دقیقه دیگر یقینی الوجود است امتثال شد یا نه؟ و کل ما شککت فیه مما قد مضی فأمضه كما هو شامل این صورت هم می شود.

صاحب عروه می گوید: الآن که شك در دخول وقت دارم نمی توانم نماز را بخوانم حال چگونه می خواهید نماز گذشته را تصحیح کنید ولی جواب می دهیم که اشکالی ندارد مثلاً کسی که بعد از نماز ظهر در وضوء شك دارد نماز ظهر او قاعده فراغ دارد ولی با این وضو نمی تواند نماز بخواند. در این جا هم الآن نمی تواند نماز عصر را بخواند و شك در دخول وقت دارد ولی چه ربطی به جریان قاعده فراغ در نماز ظهر دارد، شك در نماز ظهر دارد و قاعده فراغ جاری می شود.

بله اگر علم به غفلت حال العمل را مانع از جریان قاعده فراغ بدانید در اینجا قاعده فراغ جاری نخواهد شد.

**موضوع: مسأله سوم و چهارم عروه / احکام اوقات / کتاب الصلاة ۹۶/۰۸/۰۶**

Your browser does not support the audio tag

احکام اوقات

مسأله سوم عروه

ادامه مطلب دوم (وقوع بعض نماز خارج از وقت)

بحث راجع به این بود که:

حکم دخول در نماز با یقین

اگر یقین به دخول وقت کند و نماز بخواند و بعد از نماز بفهمد که وقت داخل نشده بود نماز باطل است ولی اگر بفهمد بخشی از نماز داخل وقت بوده است طبق روایت اسماعیل بن رباح نمازش صحیح است: إِذَا صَلَّيْتَ وَ أَنْتَ تَرَى أَنَّكَ فِي وَقْتٍ وَ لَمْ يَدْخُلِ الْوَقْتُ - فَدَخَلَ الْوَقْتُ وَ أَنْتَ فِي الصَّلَاةِ فَقَدْ أَجَزَأَتْ عَنْكَ. (۱)

حکم نماز خوانده شده با أماره معتبره بر دخول وقت

أما اگر أماره معتبره بر دخول وقت قائم شود و با أماره نماز خوانده شود و بعد از نماز بفهمد که وقت داخل نشده است؛

ص: ۱۸۲

---

۱- (۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۰۶، أبواب المواقیت، باب ۲۵، ح ۱، ط آل البیت.

نظر صاحب جواهر

صاحب جواهر فرموده است:

به نظر ما می شود به اجزای حکم ظاهری از حکم واقعی تمسک کرد و بگوییم این نماز صحیح است: در فرضی که کل نماز



قبل از وقت بوده است اجماع داریم که نماز باطل است ولی در فرضی که بعض نماز قبل از وقت بوده است اجماعی نداریم و لذا به قاعده اجزای حکم ظاهری از حکم واقعی تمسک می کنیم و روایت اسماعیل بن رباح نیز شامل قیام آماره معتبره می شود و اختصاص به یقین وجدانی ندارد.

مناقشه

به نظر ما این فرمایش صاحب جواهر اشکال دارد؛

أما اقتضای امر ظاهری نسبت به اجزاء:

این مطلب خلاف اطلاق دلیل حکم واقعی است: اطلاق دلیل حکم واقعی می گوید اگر در وقت نماز نخواندی نماز را اعاده کن و اجزاء را نفی می کند.

و أما روایت اسماعیل بن رباح:

شبهه اش این است که ظاهر «و أنت تری: تو می بینی»، «أنت تعلم» می باشد و به معنای «و أنت تظن» نیست: اگر با اعتماد به اذان مؤذن نماز را خواندیم با این که علم نداشتیم و شک داشتیم و احتمال می دادیم این مؤذن اشتباه کرده است: آیا در اینجا صدق می کند که نماز خواندیم در حالی که می دیدیم که وقت داخل شده است؟

بله اگر آماره را قائم مقام علم موضوعی می دانید اذان مؤذن عارف و بینه تعبداً رؤیت و علم می شود ولی ما أمارات را قائم مقام علم موضوعی نمی دانیم و حتی در بینه قبول نداریم که اعتبار علم شده است و تعبیر به بینه به این خاطر نیست که «أعتبر علماء و میناً للواقع» بلکه از این باب که غالباً شهادت عدلین علم آور است اسم آن را بینه گذاشته اند و بیش از این دلیل نداریم و دلیل نداریم که شارع بینه را علم به واقع قرار داده است. و در اذان مؤذن که از بینه مشکل تر است و هیچ دلیلی نداریم که اذان مؤذن علم به واقع است. و کسانی که اذان مؤذن عارف را معتبر می دانند می گویند به گردن مؤذن است و روایت می گوید: «انما ذلك على المؤذنين» أما اذان مؤذن تعبداً علم به واقع است؟ بر این مطلب دلیلی نداریم.

ص: ۱۸۳

نگویید از یقین به دخول وقت، الغای خصوصیت می کنیم: زیرا عالم به دخول وقت تمکن از احتیاط ندارد ولی بینه بر دخول وقت یا اذان مؤذن نسبت به دخول وقت، مجال احتیاط را از بین نمی برد و شاید شارع در مورد یقین به دخول وقت برای تسهیل امر بر مکلفین چنین حکمی را داده است و لذا در غیر یقین وجدانی، دلیل بر اجزاء نداریم.

و این مطلبی است که فقهاء در باب صوم مطرح نموده اند؛

که اگر به افق نگاه کنی و ببینی که طلوع فجر نشده است یا طلوع فجر محرز نیست، و سحری بخوری، اگر بعداً هم کشف خلاف شود مجزی است ولی اگر در اطاق نشسته بودی و یقین به عدم طلوع فجر داشتی یا استصحاب کردی یا مثلاً با تکیه بر ساعت سحری خوردی بعد فهمیدی ساعت خراب بوده است و بعد فهمیدی که هنگام طلوع فجر سحری خورده ای باید روزه را قضا کنی. اطلاق دلیل واقعی می گوید «من أفطر فی شهر رمضان فعلیه قضاء ذلک الیوم». و این مطلب در اذان صبح مفتی به است.

و راجع به اذان مغرب هم روایت معتبره داریم که اگر کسی به خاطر آبری بودن هوا فکر می کرد شب شده است و روزه اش را باز کرد بعد فهمید که هنوز آفتاب غروب نکرده است روزه اش باطل است: روایت می گوید «علیه قضاء ذلک الیوم لأنه أفطر متعمداً».

در نماز هم اطلاق دلیل حکم واقعی می گوید باید بعد از دخول وقت نماز بخوانید.

اگر در دلیل حکم واقعی اطلاقی نبود و نوبت به اصل عملی می رسید ما گفتیم اصل عملی برائت است بر خلاف آقای خویی که قاعده اشتغال می گرفت. ولی فرض این است که در دلیل اطلاق داریم و اطلاق دلیل می گوید که باید بعد از زوال شمس نماز بخوانی و اگر زودتر بخوانی باید نماز را اعاده کنی و روایت اسماعیل بن رباح تنها در مورد «و أنت تری» می باشد.

و لذا تعدی از یقین به دخول وقت به فرض حجت معتبره خالی از اشکال نیست. مقتضای اطلاق حکم واقعی این است که باید کل نماز در وقت باشد: «اذا زالت الشمس وجبت الظهر و العصر - من صلی فی غیر وقت أعاد الصلاه»

تذکر؛ فکر نمی کنم کسی توهم کند که من أدرك شامل این فرض شود که یک رکعت را بعد از اذان خوانده است و بقیه قبل از اذان بوده است زیرا روایات من أدرك «موثقه عمار: من أدرك ركعه من الغداه ثم طلعت الشمس» برای آخر وقت بود و بر فرض این عنوان باشد که «من أدرك ركعه من الصلاه فقد أدرك الصلاه»، ظاهر آن آخر وقت است زیرا آقایی که قبل از وقت نماز را شروع کرده است بعد از وقت أدرك كل الصلاه در حق او صدق می کند و من أدرك ركعه من الصلاه یعنی تنها به اندازه یک رکعت فرصت دارد و بیشتر از این وقت ندارد در حالی که در محل بحث به اندازه کل نماز وقت دارد. و «من أدرك ركعه» غیر از عبارت «من كانت ركعه من صلاته فی الوقت» است، أدرك یعنی فقط به این مقدار رسید و بیشتر از این نرسید.

مسأله چهارم (عدم امکان تحصیل علم به دخول وقت در ابتدای وقت)

إذا لم يتمكن من تحصیل العلم أو ما بحكمه لمانع فی السماء من غيم أو غبار أو لمانع فی نفسه من عمى أو حبس أو نحو ذلك فلا یبعد كفايه الظن لكن الأحوط التأخیر حتی یحصل یقین بل لا یترك هذا الاحتیاط

اگر در ابتدای دخول وقت امکان تحصیل یقین به دخول وقت ندارد حال یا به خاطر موانع نوعیه مثل این که هوا ابری باشد یا به خاطر موانع شخصییه مثل این که این شخص نابینا و یا زندانی باشد، هر چند می تواند آن قدر صبر کند تا یقین به دخول وقت پیدا کند؛ در این فرض که امکان تحصیل یقین نیست؛

مشهور فرموده اند:

در این صورت ظنّ به دخول وقت، معتبر است و مکلف می تواند بر اساس ظنّ به دخول وقت نماز بخواند.

در مقابل این قول (که ادّعی اجماع بر آن شده است ولی قدرمتیقّن این است که مشهور است) دو قول مطرح شده است:

قول اول:

این است که ظنّ مطلقاً معتبر نیست چه در فرض وجود موانع شخصیه و چه در فرض وجود موانع نوعیه:

این قول را علامه در مختلف از ابن جنید این گونه نقل می کند: و قال ابن الجنید: ليس للشاك يوم الغيم ولا غيره أن يصلي إلا عند يقينه بالوقت، و صلاته في آخر الوقت مع اليقين خير من صلاته في أوله مع الشك (۱)

صاحب مدارك هم به همین قول تمایل دارد زیرا می گوید: و المسأله محل تردد، و قول ابن الجنید لا يخلو من قوه. (۲)

قول دوم:

که در مقابل مشهور است تفصیل بین موانع نوعیه است که ظنّ در فرض وجود آن، حجّت است ولی در فرض وجود موانع شخصیه، ظنّ حجّت نیست و باید صبر کند تا یقین به دخول وقت پیدا کند. جمعی از اعلام از جمله مرحوم خوئی و امام ره این قول را انتخاب کرده اند و به نظر ما حقّ با همین قول اخیر است.

أدله مشهور بر اعتبار ظنّ به دخول وقت هنگام تعسر علم

مشهور به عده ای از روایات استدلال کرده اند:

موثقه سماعه

وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الصَّلَاةِ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ - إِذَا لَمْ يُرِ الشَّمْسُ وَ لَا الْقَمَرُ وَ لَا النُّجُومُ - قَالَ اجْتَهِدْ رَأْيَكَ وَ تَعَمَّدِ الْقِبْلَةَ جُهْدَكَ. (۳)

ص: ۱۸۶

۱- (۲) مختلف الشيعه في أحكام الشريعة، ج ۲، ص: ۴۷.

۲- (۳) مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام، ج ۳، ص: ۹۹.

۳- (۴) وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملي، ج ۴، ص ۳۰۸، أبواب القبلة، باب ۶، ح ۲، ط آل البيت.

سماعه می گوید: در شب و روز در حالی که نه خورشید را و نه ماه را و نه ستاره ها دیده نمی شود و هوا شدیداً ابری است و می خواهیم در شب یا روز نماز بخوانیم چه کنیم؟ حضرت جواب می دهد که: اجْتَهِدْ رَأْيَكَ وَ تَعَمَّدِ الْقِبْلَةَ جُهْدَكَ

تقریب استدلال این است که:

فرض سائل عدم تیسیر یقین به دخول وقت است. درست است که امام علیه السلام بحث قبله را پیش کشیدند ولی فرض سائل این است که آن قدر هوا ابری است که نه خورشید را و نه ماه و نه ستاره ها دیده نمی شوند و می خواهیم در شب یا روز نماز بخوانیم، یعنی نمی توانیم وقت نماز را تشخیص دهیم امام فرمود اجتهد رأیک و بعد فرمود تعمد القبلة جهدک راجع به قبله هم تلاش خود را انجام بده تا قبله را پیدا کنی. ولی اجتهد رأیک راجع به دخول وقت است زیرا سؤال مربوط به همین است.

بررسی سند موثقه سماعه

صاحب المدارک گفته است که این روایت ضعیف السند است و آقای خویی ظاهراً به کلام صاحب مدارک نظر دارد و می فرماید: فکر کنم مشکل این ها با عثمان بن عیسی است که در این سند است و بعد شروع می کند راجع به وثاقت عثمان بن عیسی صحبت می کند، در حالی که این گونه نیست و صاحب مدارک و نیز شهید ثانی، مقدس اردبیلی و صاحب معالم از اتباع علامه حلی اند و با هر خبر موثقه مشکل دارند:

این بزرگان می گویند: غیر امامی عدل ولو متحرز از کذب باشد فاسق است و «إن جئکم فاسق نبأ فبینوا» در حق غیر امامی صادق است و أی فسق أعظم من ترک الولایه.

ص: ۱۸۷

با وجود این مبنا، صاحب مدارک معمولاً اشکال می‌کند: می‌گوید «روایه سماعه و فیه أنّ راویه سماعه و عثمان بن عیسی و هما واقفیان»، لذا مشکل صاحب مدارک عثمان بن عیسی و عدم ثبوت وثاقت او نیست بلکه مشکل این است که همه قبول دارند که عثمان بن عیسی واقفی است بلکه سماعه واقفی است و صاحب مدارک با واقفی بودن مشکل دارد.

در جایی که خبر موثق معارضی از خبر امامیه دارد مرحوم شیخ طوسی در کتاب العده می‌گوید طائفه امامیه برای خبر موثقی که در مقابلش خبر امامی عدل است ارزشی قائل نیستند و طائفه امامیه به این خبر موثق عمل نمی‌کنند بلکه به خبر امامی عدل عمل می‌کنند، منتها شیخ طوسی در عده گفته است: اگر خبر امامی عدل نداشتیم مما یوافقه أو یخالفه، به خبر موثقه عمل می‌کنیم ولی صاحب مدارک این مقدار هم قبول ندارد و می‌گوید اگر خبر موافق یا مخالفی از خبر امامی عدل نداشتیم باز به خبر موثق عمل نمی‌کنیم.

عرض کردم که این مبنای علامه حلّی است و اگر در رجال علامه حلّی، قسم الثقات و الضعاف را نگاه کنید هر کسی که مذهبش مشکل دارد را در قسم ضعاف قرار می‌دهد. صاحب مدارک هم همین گونه است.

حال راجع به عثمان بن عیسی مرحوم خوبی زحمت کشیده و خواسته ثابت کند که هر چند شیخ الواقفه است ولی ثقه است و وثاقت منافات ندارد با این که کسی شیخ الواقفه باشد. شیخ طوسی در کتاب العده می‌گوید: عملت الطائفه بما رواه عثمان بن عیسی بعد تعلیل را که ذکر می‌کند، می‌گوید: چون این‌ها متحرّز از دروغ گفتن بودند: لکونه متحرّجاً فی روایتیه موثقاً فی أمانته. (و إذا کان الراوی من فرق الشیعیه مثل الفطحیه، و الواقفه، و الناوسییه و غیرهم نظر فیما یرویه: فإن کان هناك قرینه تعضده، أو خبر آخر من جهه الموثوقین بهم، و جب العمل به. و إن کان هناك خبر آخر یخالفه من طریق الموثوقین، و جب إطراح ما اختصوا بروایتیه و العمل بما رواه الثقه. و إن کان ما رووه لیس هناك ما یخالفه، و لا یعرف من الطائفه العمل بخلافه، و جب أيضا العمل به إذا کان متحرّجاً فی روایتیه موثقاً فی أمانته، و إن کان مخطئاً فی أصل الاعتقاد. و لأجل ما قلناه عملت الطائفه بأخبار الفطحیه مثل عبد الله بن بکیر و غیره، و أخبار الواقفه مثل سماعه بن مهران، و علی بن أبی حمزه و عثمان بن عیسی و من بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال، و بنو سماعه، و الطاطریون و غیرهم فیما لم یکن عندهم فیه خلافه (۱))

ص: ۱۸۸

کشی هم در أصحاب اجماع وقتی به أصحاب امام کاظم و امام رضا علیهما السلام می رسید و أصحاب این دو امام را ذکر می کند می گوید: سته نفر یکی از آنها فضاله بن ایوب است بعد می گوید: «و قال بعضهم مکان فضاله بن ایوب، عثمان بن عیسی». (عثمان بن عیسی واقفی است و از أصحاب امام کاظم علیه السلام می شود حال چگونه از أصحاب امام کاظم و رضا علیهما السلام شمرده شده است؟) به هر حال، محلی که عثمان بن عیسی را ذکر می کند، محل ذکر أصحاب اجماع است، أصحاب اجماع یعنی کسانی که بسیار مورد اطمینان اند و بعد به جای یکی از أصحاب اجماع، عثمان بن عیسی را نام می برد آیا کشی او را در أصحاب اجماع جای می دهد در حالی که عثمان بن عیسی ضعیف باشد و اعتراضی هم نمی کند؟ این صحیح نیست؛ مثلاً شما اگر مراجع را اسم می برید به جای یکی از مراجع بخواهید شخص دیگری را نام برید مثلاً آخوند روستا را اسم نمی برید بلکه کسانی را اسم می برید که در مظان باشند.

یعنی از این جمله کشی فهمیده می شود که عثمان بن عیسی شخص بزرگ و مورد اعتمادی است منتها بحث این است که از أصحاب اجماع می باشد یا نه. و لذا انصافاً ظاهر عبارت کشی این است که عثمان بن عیسی را توثیق می کند.

نکته: واقفه از اعدای امام رضا علیه السلام بودند و از امام رضا روایت نقل نمی کردند و امام رضا این ها را لعن می کرد و در بین شیعه ممتوره بودند یعنی کلابی که باران دیده اند و همه از آنها اجتناب می کنند که مبادا رطوبت اینها به بدن برسد.

به نظر ما سند روایت مشکلی ندارد و خبر موثق را حجّت می دانیم زیرا العمری ثقتی فاسمع له و أطلع فأنه ثقة: ظاهر ثقة یعنی متحرّز از کذب است.

و این که آقای زنجانی می فرمایند:

تعبیر به ثقة در عرف روایات و کلمات علماء به معنای امامی عدل بوده است و به کسی که در مذهبش مشکلی داشته تعبیر به ثقة نمی کردند.

ما این را نفهمیدیم و خلاف ظاهر است. فقط در کتاب عدّه به خاطر وجود قرینه این طور است که ثقة را در امامی عادل استعمال کرده است؛

در کلام شیخ طوسی در بحث: سوت الطائفة بین مراسیل ابن اُبی عمیر و صفوان و بزنتی و مسانید غیرهم، قرینه وجود دارد که مراد از ثقة، امامی عدل است زیرا می گوید خبر موثق با خبر امامی عدل تعارض نمی کند و طائفة امامیه وقتی به خبر موثق عمل می کردند که موافق یا مخالف آن از خبر امامی عدل وجود نداشته باشد. بعد می گوید اگر خبری مسند بود و خبری مرسل بود شاید راوی خبر مرسل امامی عدل نباشد ولی راوی خبر مسند امامی عدل است؛ در اینجا می گوید اگر ارسال کننده کسی مثل ابن اُبی عمیر و صفوان و بزنتی باشد مراسیل این ها مثل مسانید غیر اینها می شود زیرا می دانیم این ها از غیر موثوق به یعنی از غیر امامی عدل نقل نمی کنند و لذا سوت الطائفة بین مراسیلهم و مسانید غیرهم، ولی اگر ارسال کننده این گونه نیست و معلوم نیست که فقط از امامی عدل نقل می کند به خبر مسند عمل می کنیم لما ذکرناه که خبر امامی عدل با خبر غیر امامی عدل تعارض نمی کند.

ص: ۱۹۰



یا در عبارت دیگر دارد که:

(و إذا كان الراوى من فرق الشيعة مثل الفطحية، و الواقفه، و الناوسيه و غيرهم نظر فيما يرويه: فإن كان هناك قرينه تعضده، أو خبر آخر من جهة الموثوقين بهم، و جب العمل به. و إن كان هناك خبر آخر يخالفه من طريق الموثوقين، و جب إطراح ما اقتصوا بروايته و العمل بما رواه الثقة. و إن كان ما روه ليس هناك ما يخالفه، و لا يعرف من الطائفة العمل بخلافه، و جب أيضا العمل به إذا كان متحرّجا في روايته موثوقا في أمانته، و إن كان مخطئا في أصل الاعتقاد. و لأجل ما قلناه عملت الطائفة بأخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير و غيره، و أخبار الواقفه مثل سماعه بن مهران، و على بن أبي حمزه و عثمان بن عيسى و من بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال، و بنو سماعه، و الطاطريون و غيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلافه<sup>(۱)</sup>)

این افرادی که امامی عدل نیستند ولی متحرّجا فی قوله است اگر خبری گفتند: فإن كان من طريق الموثوق بهم خبر يخالفه أو يوافق فلا يعمل بخيره، اگر این هایی که امامی عدل نیستند و مثلاً واقفی یا فطحی اند خبری دهند و در مقابل خبر موافق یا مخالف از امامی عدل داشته باشیم، اعتنایی به خبر این واقفی ها و فطحی ها نمی کنیم؛ با این که راجع به این فطحی ها گفت که متحرّز از کذب اند و ثقة اند در مقابل گفت که اگر خبر ثقة ای بر خلاف آن بیاید: لذا مراد از ان كان من طريق الموثوق بهم مطلق متحرّز از کذب نیست بلکه امامی عدل مراد است. ولی در جاهای دیگر مثلاً از عمار ساباطی تعبیر به ثقة کرده است با این که امامی عدل نیست. و لذا این گونه نیست که هنگام اطلاق ثقة، امامی عدل مراد باشد.

ص: ۱۹۱

ولی در روایات ثقه به معنای مورد اعتماد است فإنه الثقة المأمون: مأمون یعنی چه؟ یعنی در خبر مورد اعتماد است نه این که در هر چیزی (حتی اعتقادش) مورد اعتماد باشند: مثلاً آیا در تجارت مورد اعتماد اند و اگر سرمایه به او بدهی گولش نمی زنند؟ خیلی از افراد مورد اعتمادی که عادل اند بر شکست می شوند و تو را هم بر شکست می کنند. الثقة المأمون که با «فاسمع له و أطع، ما قال لك فعنی يقول، ما أذى إليك فعنی يؤذى» تناسب دارد این است که در قولش ثقه و مورد اعتماد است نه این که در تشخیصش مورد اعتماد باشد.

و لذا این روایت شامل خبر موثق هم می شود و گر نه اگر ثقه منحصر به امامی عدل باشد که آقای زنجانی می گویند، در این صورت دلیل بر حجیت خبر موثق چیست؟ شیخ طوسی در عده گفته است که طائفه فی الجمله به خبر موثق عمل کرده اند. طائفه به معنای تسالم أصحاب که نیست عده ای از علماء عمل کرده اند و این مدرک شرعی نمی شود که بگوییم خبر موثق حجّت است.

بررسی دلالت موثقه سماعه

صاحب حدائق فرموده است:

روایت ربطی به دخول وقت ندارد بلکه مربوط به ظنّ به قبله است: تعمّد القبلة بجهدك. برای این که کلام صاحب حدائق را محکم کنیم می گوییم: حتی ممکن است کسی بگوید که اگر ما يصلح للقرینه هم باشد و قرینه واضحه نباشد، کافی است که خطاب را مجمل کند: عرف می گوید ما نفهمیدیم: سائل گفت نماز در شب و روز در موقعی که نه خورشید و نه ماه و نه ستاره ها را نمی بینیم و امام جواب داد که «اجتهد رأیک وَ تَعَمَّدِ الْقِبْلَةَ جُهْدَكَ» شاید امام بحث قبله را فهمید و این گونه جواب داد.

ص: ۱۹۲

ولی به نظر ما این مطلب درست نیست:

زیرا اگر قصد سائل معرفت دخول وقت نبود و تنها می خواست بگوید که من قبله را تشخیص نمی دهیم: چرا فرض نماز در شب و روز می کند؟ باید بگوید من در بیابان مسافرم و راهی برای تشخیص قبله ندارم مگر این که بینم خورشید کدام طرف است، و گرنه اگر در شهر خودت هستی یا جایی مهمان هستی و هوا ابری است می توانی از مردم سؤال کنی که قبله کدام طرف است زیرا مردم قبله را تشخیص داده اند و محراب مسجد و مقابر مشخص است. و لذا خلاف ظاهر است که بگوییم این روایت راجع به قبله است.

و بعید نیست که تعبیر «تعمّد القبلة بجهدك» برای تشخیص قبله نباشد بلکه برای تشخیص دخول وقت باشد زیرا وقتی انسان قبله را تشخیص دهد اگر دقیق شود بالأخره نور ضعیفی از خورشید را می تواند پیدا کند. در زمستان یا پاییز که هوا ابری است و خورشید در جنوب است، نگاه کنیم می بینیم که خورشید مثلاً متمایل به غرب است و تشخیص ولو ظنی می دهیم که زوال شمس شده است ولی اگر قبله را تشخیص ندهیم چگونه می توانیم که غرب کجاست؟ شرق کجاست؟ جنوب کجاست؟ در جایی که هوا ابری است معیاری نداریم تا این ها را تشخیص دهیم. و شاید تعمّد القبلة بجهدك برای این است که مقدمه برای تشخیص زوال شمس شود که بفهمیم خورشید به طرف غرب متمایل شده است.

و لأقل این است که نمی توانیم بگوییم در خصوص تشخیص قبله است و سؤال را نمی شود بر فرض غیر متعارف و نادر حمل کرد و این بیان هم خیلی باید الکن باشد که سائل به طور واضح مطلب خودش را نگوید. اگر می خواهی قبله را تشخیص دهی چرا از نماز در روز و شب سؤال می کنی؟ بگو در بیابان هستم و هیچ راهی برای تشخیص قبله ندارم. اگر هوا ابری نبود چگونه می خواست قبله را تشخیص دهد که حال در فرض ابری بودن هوا گیر کرده باشد؟ ظاهر روایت این است که تنها تشخیص قبله را نمی گوید و تشخیص وقت هم هست. حال اجتهاد رأیک را جلسه بعد بررسی می کنیم.

ص: ۱۹۳

Your browser does not support the audio tag

## احکام اوقات

مسأله چهارم (عدم امکان تحصیل علم به دخول وقت در ابتدای وقت)

إذا لم يتمكن من تحصیل العلم أو ما بحكمه لمانع في السماء من غيم أو غبار أو لمانع في نفسه من عمى أو حبس أو نحو ذلك فلا يبعد كفايه الظن لكن الأحوط التأخير حتى يحصل اليقين بل لا يترك هذا الاحتياط

بحث راجع به حجّیت ظنّ به دخول وقت در فرض وجود مانع برای تحصیل یقین، بود که مشهور قائل شدند اگر مانعی وجود داشت که نمی توانستی در أوائل وقت یقین به دخول وقت پیدا کنی تحصیل ظنّ کافی است:

أدله مشهور بر اعتبار ظنّ به دخول وقت هنگام تعسر علم

روایت اول: موثقه سماعه

دلیل اول موثقه سماعه بود: «وَعَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الصَّلَاةِ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ - إِذَا لَمْ يُرَ (الكافي: لم تُرَ) الشَّمْسُ وَ لَا الْقَمَرُ وَ لَا النُّجُومُ - قَالَ اجْتَهَدُ رَأْيَكَ وَ تَعَمَّدِ الْقِبْلَةَ جُهْدَكَ. (۱)»

بررسی سندی

صاحب مدارك اشكال کرد که خبر موثق، به نظر ما حجّت نیست ولی ما عرض کردیم که فرقی در حجّیت خبر بین خبر موثق و صحیح نیست و صحیحه حمیری که می گوید: «العمری و ابنه ثقتان فاسمع لهما و أطمع فإنهما ثقتان مأمونان» ظاهر در این است که «كل من كان موثوقاً في نقله و مأموناً في نقله فقولته معتبر».

ص: ۱۹۴

۱- (۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۳۰۸، أبواب القبلة، باب ۶، ح ۲، ط آل البيت.

مگر اشکال آقای زنجانی را مطرح کنیم که ثقه در عرف روایات و کلمات قدماء به معنای امامی عدل بوده است؛

که ما، هم رجال نجاشی و هم رجال شیخ و هم فهرست شیخ را بررسی کردیم و در موارد زیادی تعبیر کرده اند که این شخص عامی یا واقفی است ولی ثقه است. ما حدود هشت مورد را پیدا کردیم:

۱- رجال النجاشی ص ۲۱: إبراهيم بن أبي بكر محمد بن الربيع، ثقه هو و أخوه إسماعيل بن أبي السمال، روي عن أبي الحسن موسى عليه السلام و كانا من الواقفه،

۲- رجال النجاشی ص ۲۴: إبراهيم بن صالح الأنماطی الأسدی ثقہ روى عن أبى الحسن و وقف،

۳- رجال النجاشی ص ۴۰: الحسن بن محمد بن سماعه من شیوخ الواقفه كثير الحديث فقیه ثقہ و كان يعاند فی الوقف و يتعصب.

۴- رجال النجاشی ص ۱۳۲ حمید بن زیاد كان ثقہ واقفا، وجها فيهم.

۵- رجال النجاشی ص ۴۴۴ يحيى بن سالم الفراء كوفى، زيدي، ثقہ.

۶- فهرست الشيخ الطوسى ص ۱۵ إسحاق بن عمار الساباطى ، له أصل، و كان فطحيا إلا أنه ثقہ و أصله معتمد عليه.

۷- فهرست الشيخ الطوسى ص ۲۸ أحمد بن محمد بن سعيد المعروف بابن عقده و أمره فى الثقه و الجلاله و عظم الحفظ أشهر من أن يذكر، و كان زيديا جاروديا على ذلك مات.

۸- على بن الحسن بن فضال فطحى المذهب ثقہ كوفى كثير العلم واسع الروايه.

آقای زنجانی بیشتر به کلمات قدماء نظر داشته است که ثقہ در کلمات آنها به معنای امامی عدل بوده است و روایات را هم حمل بر همین معنا کرده است و گرنه دلیلی در خود روایات وجود ندارد که ثقہ به معنای امامی عدل باشد. معنای عرفی ثقہ هم یعنی «من يعتمد عليه» و امامی عدل در آن مطرح نیست.

ص: ۱۹۵

اما راجع به دلالت آن:

صاحب حدائق اشکال دلالتی کرده بود که: اگر بحث وقت است چرا امام علیه السلام می گوید: و تعمّد القبلة بجهدك. لذا معلوم می شود که بحث وقت نبوده است و روایت مربوط به قبله است. اگر احتمال هم بدهیم که مصبّ این حدیث تحصیل ظنّ به قبله بوده است کافی است که نتوانیم در بحث ظنّ به دخول وقت، به آن استدلال کنیم.

و این اشکال هر چند خالی از وجه نیست ولی همانطور که مرحوم داماد و مرحوم خویی و بزرگان دیگر مطرح کرده اند:

اگر بنا بود از کیفیت تحصیل علم به قبله سؤال کند این پیچ و خم ها لازم نبود: «سؤال از نماز شب و روز در حالی که خورشید و ستاره و ماه دیده نمی شود»؛ اگر در وطن خود یا شهری آباد است تشخیص قبله نیازی به خورشید و این ها ندارد و فرض هم نکرد که در بیابان است.

خورشید برای زوال شمس است و نجوم هم برای تشخیص نیمه شب است. و در کنار این که خورشید دیده نمی شود ماه دیده نمی شود ستاره دیده نمی شود این را می گوید که شب و روز هم مشخص نیست و اگر ستاره یا روشنایی ماه را می دید می فهمید که شب شده است.

اگر آن قدر هوا تاریک و ابری است که دقیق معلوم نمی شود که چه موقع شب شد و چه موقع روز شد و چه موقع زوال شد چه موقع نیمه شب شد چه موقع طلوع فجر شد، هر چند تاریکی شب و اوج روشنایی روز معلوم می شود ولی روز شدن و زوال و شب شدن و نیمه شب و طلوع فجر تحصیل علم به آن ممکن نیست؛ چه بسا امام علیه السلام در این فرض فرموده اند که: اجتهد رأیک. ما می خواهیم بگوییم اجمال ندارد و ظهور دارد هر چند احتمال خلاف هم داده شود. و اگر نوبت به اجمال برسد مشکل پیدا می کنیم.

عرض کردم یا این است که تعمد القبله برای این است که قبله را هم تشخیص دهد و بر اساس قبله احساس کند خورشید ولو به نور ضعیف پشت ابر کجا واقع شده است و زوال را تشخیص دهد و یا نهایت بگویم امام تفضلاً بحث تشخیص قبله را هم بیان فرمود نه این که تنها محور این حدیث تشخیص قبله باشد. و این عرفی نیست که ما بگوییم سؤال این شخص، فقط این بوده است که در بیابانم و راهی برای تشخیص قبله ندارم؛ اگر این مورد سؤال بود سکوت از این مطلب به این مهمی عرفی نیست.

اما راجع به تعبیر اجتهاد رأیک: آیا به معنای تحصیل ظنّ است یا مراد تحصیل علم است؟

انصاف این است که ظاهر این تعبیر تحصیل ظنّ است و این تعبیر در زمان ائمه متأخرین ظهور در تحصیل ظنّ داشته است و تعبیر به لفظ اجتهاد ابتدا مذموم بوده است:

در تفسیر نعمانی چنین آمده است: وأما الرد علی من قال بالاجتهاد فانهم یزعمون أن کل مجتهد مصیب (۱)، و در روایتی چنین آمده است: "ولو كان الله رضى منهم اجتهادهم وارتیائهم..." (۲)،: اگر خدا راضی بود که این ها اجتهاد کنند و تحصیل رأی کنند این طور می کرد، یعنی خدا راضی نیست. وقال الشيخ الطوسی "ره" فی کتابی العده والخلاف وكذا ابن ادریس "ره" فی السرائر: وأما القیاس والاجتهاد فمحظور فی الشریعه استعمالهما (۳)، استعمال قیاس و اجتهاد در شریعت ممنوع است. وحكى عن الشافعی أنه قال فی کتاب الرساله: ما القیاس أ هو من الاجتهاد ام هما مفترقان؟، قلت: هما اسمان لمعنی واحد: شافعی با قیاس موافق نبود لذا سؤال بیان می کند که آیا قیاس همان اجتهاد است یا چیز دیگری است و جواب می دهد که قیاس و اجتهاد یک چیز است. لذا اجتهاد و رأی به معنای تحصیل ظنّ بوده است. لذا شخصی از امام سؤال می کند که «أرأیت» و امام ناراحت می شوند و می فرمایند ما که أصحاب رأی نیستیم.

ص: ۱۹۷

۱- (۲) - وسائل الشیعه ج ۲۷ ص ۵۶ ابواب صفات القاضی باب ۶ ح ۳۸.

۲- (۳) - وسائل الشیعه ج ۲۷ ص ۵۰ ابواب صفات القاضی باب ۶ ح ۳۲.

۳- (۴) - العده ص ۷۳۴، الخلاف ج ۶ ص ۲۱۵، السرائر ج ۲ ص ۱۷۰.

أَمَّا اجتهاد لغوی که در جمله «أعینونی بورع و اجتهاد و عفه و سداد» آمده است به معنای اجتهاد عملی است ولی اجتهاد مصطلح در زمان أئمه متأخرین به معنای تحصیل ظنّ است.

در رابطه با تحصیل ظنّ به قبله یا تحصیل ظنّ به وقت، هم تعبیر «اجتهاد» آمده است.

ولی مورد روایت سماعه موانع نوعیه است؛ لذا مشهور نمی توانند در اعم از موانع شخصیه و نوعیه به این روایت استدلال کنند. بله اگر لم یر الشمس باشد موانع شخصیه را هم شامل می شود ولی ظاهر این است که لم یر الشمس است. و حداقل محتمل است که لم یر باشد و قدر متیقن موانع نوعیه می شود.

حال چرا ظاهر این است که «لم یر الشمس یا لم تر» مراد باشد؟ زیرا جواب امام به مخاطب بود: اجتهاد رأیک و اگر بنا بود شخص خاصی مطرح باشد یعنی «إذا لم یر الشخص الشمس» مراد باشد؛ مناسب بود امام بفرماید: «یجتهد رأیه و یتعمد القبلة جهده»، لذا معلوم می شود که سؤال، کلی است نه اینکه «إذا لم یر الرجل الشمس» تا امام جواب دهند «یجتهد رأیه». لذا این قرینه می شود که سؤال از شخص غائب فرضی، نبود و گرنه مناسب بود که امام در جواب بفرماید همان رجلی که سؤال کردی یجتهد رأیه. و «إذا لم تر» غلط است و مسلّم اذا لم تر صحیح است زیرا معنا ندارد که به امام خطاب کند که «موقعی که شما خورشید را نمی بینی». و مراد روایت مرأه هم نیست زیرا این هم عرفی نیست که سؤال کند اگر زنی خورشید را ندید چه کند.



نکته: فعل مقدم بر فاعل مؤنث مجازی مقدم است: طلعت الشمس، طلعت الشمس لذا احتمال لم يُر الشمس وجه دارد.

عمده همین روایت است که اگر قبول کردید فبها وگر نه روایات دیگر دارای مناقشه است. و ما در این روایت ما ممکن آن یقال را مطرح کردیم ولی شبهه اجمال در روایت ضعیف و موهون نیست و به قول آقای زنجانی شبهه ای نیست که اگر مطرح کنیم ما را از مدرسه بیرون کنند.

تحصیل ظنّ اقوی لازم است ولی تشخیص علم لازم نیست.

اگر روایت برای قبله باشد نمی توان به وقت تعدی کرد زیرا:

قبله را با صبر نمی توان حلّ کرد ولی در وقت اگر مقصداری صبر شود یقین به دخول وقت پیدا می شود. بله گاهی اگر صبر کنم ممکن است آفتاب بزند ولی فرض مشهور اینجاست که اگر صبر کنم یقین به دخول وقت با تأخیر پیدا می کنم که می گویند لازم نیست تحصیل یقین کنی و با تحصیل ظنّ می توانی نماز بخوانی.

شبهه ی دیگری که در این روایت مطرح است این است که:

سائل فرض کرد که جوّ مظلمی وجود دارد که نه شمس و نه ماه و نه ستاره معلوم نیست: یعنی این آقا از تشخیص شب و روزش هم عاجز است یعنی همان طور که احتمال می دهد بین الطلوعین باشد احتمال می دهد بین زوال و غروب باشد، که اگر مراد از روایت را این فرض بدانیم دیگر ربطی به بحث ما ندارد، ولی انصاف این است که روایت از این جهت مطلق است و شامل کسی که می تواند تا یک ساعت یا دو ساعت دیگر یقین به دخول وقت پیدا کند.

بله خورشید را نمی بینیم ولی حدس یقینی می زنیم که بعد از یکی دو ساعت خورشید به سمت غرب حرکت می کند و یقیناً بین زوال و غروب است ولی از فیض نماز اول وقت محروم شده ایم.

روایت دوم

روایاتی داریم که در موانع نوعی مثل ابر شخص روزه دارد می توان به ظنّ به غروب آفتاب اعتماد کند و روزه اش را افطار کند. و وقتی در صوم ظنّ به دخول لیل عند وجود مانع نوعی، حجت است برای نماز مغرب و عشاء هم حجت خواهد بود و عرف بین حکم صوم و صلاه ملازمه می فهمد و تفکیک حکم این دو را بعید می بیند:

صحيحه زراره: وَ يَأْسِيَنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ يَعْنَى ابْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي حَدِيثٍ أَنَّهُ قَالَ لِرَجُلٍ ظَنَّ أَنَّ الشَّمْسَ قَدْ غَابَتْ - فَأَفْطَرَ ثُمَّ أَبْصَرَ الشَّمْسَ بَعْدَ ذَلِكَ - قَالَ لَيْسَ عَلَيْهِ قَضَاءٌ. (۱)

کسی گمان کرد که شب شده و روزه اش را خورد وقتی روزه اش را خورد دید که خورشید بالا آمد روایت می گوید قضا ندارد. در این روایت در فرض ظنّ به غروب شمس حضرت اشکال نکرد که چرا روزه ات را خوردی لذا معلوم می شود که می توان با ظنّ به دخول وقت روزه را باز کرد. و روایت مربوط به ابری بودن هوا و موانع نوعیه است زیرا ظاهر این که «أبصر الشمس بعد ذلك» یعنی ابر کنار می رود و خورشید دیده می شود

ص: ۲۰۰

---

۱- (۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۰، ص ۱۲۶، أبواب ما یمسک عنه الصائم، باب ۵۱، ح ۲، ط آل البیت.

به نظر ما این استدلال درست نیست زیرا؛

أولاً: استعمال ظنّ در جایی که اعتقاد انسان خلاف واقع باشد و جهل مرکب است، استعمالی عرفی است و در احتمال راجح ظهور ندارد: گمان می کرد شب شده است و روزه اش را خورد بعد فهمید هنوز شب نشده است. «گمان می کردم و ظنّ» در احتمال راجح ظهور ندارد و شاید به معنای اعتقاد باشد. بله اگر ظنّ به معنای احتمال راجح باشد معلوم می شود که این ظنّ حجّت است.

ثانیاً: این که فرض می کنید مانع نوعی یا شخصی وجود دارد، واضح نیست و در روایت چیزی نگفته است و تنها می گوید «گمان کرد آفتاب غروب کرد» و گاهی انسان کم دقتی می کند و همین طوری گمان حاصل می شود با این که مانع شخصی و نوعی هم وجود ندارد. لذا باید به این روایت برای حجّت ظنّ به دخول وقت مطلقاً تمسک کنید که خلاف روایات دیگر است که می گفت اگر ظنّ پیدا کند نباید نماز بخواند و روزه اش را افطار کند و مشهور هم به این خاطر به این روایت استدلال کرده اند که مورد آن را فرض وجود مانع از تحصیل علم، گرفته اند.

ثالثاً: راجع به این که می گوید «لیس علیه قضاء» معارض دارد:

معتبره أبي بصير و سماعه: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ وَ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي قَوْمٍ صَامُوا شَهْرَ رَمَضَانَ - فَعَشِيَهُمْ سَحَابٌ أَسْوَدٌ عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ - فَرَأَوْا أَنَّهُ اللَّيْلُ فَأَفْطَرُ بَعْضُهُمْ - ثُمَّ إِنَّ السَّحَابَ انْجَلَى فَإِذَا الشَّمْسُ - فَقَالَ عَلَى الَّذِي أَفْطَرَ صِيَامٌ ذَلِكَ الْيَوْمِ - إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ - فَمَنْ أَكَلَ قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ اللَّيْلُ - فَعَلَيْهِ قِضَاؤُهُ لِأَنَّهُ أَكَلَ مُتَعَمِّدًا. (۱)

ص: ۲۰۱

---

۱- (۶) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۰، ص ۱۲۱، أبواب ما یمسک عنه الصائم، باب ۵۰، ح ۱، ط آل البیت.

أبر سیاهی آمد و باور کردند که شب شد. کسانی که عجول بودند افطار کردند بعد ابر سیاه کنار رفت ناگهان دیدند خورشید بالای آسمان است.

دو روایت دیگر هم شبیه صحیحه زراره است که جواب آن ها هم روشن شد:

۱- صحیحه دیگر زراره: وَ عَيْنُ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنِ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ حَرِيرٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَتْ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَ وَ قَتُّ الْمَغْرِبِ إِذَا غَابَ الْقُرْصُ - فَإِنْ رَأَيْتَ بَعْدَ ذَلِكَ وَ قَدْ صَلَّيْتَ أَعِدَّتِ الصَّلَاةَ - وَ مَضَى صَوْمُكَ وَ تَكْفُّ عَنِ الطَّعَامِ إِنْ كُنْتَ أَصَبْتَ مِنْهُ شَيْئًا. (۱)

روایت می گوید نماز را اعاده می کنی که مربوط به فرض کشف خلاف است. ولی مشهور می گویند با ظنّ به دخول وقت ظاهراً می توانی نماز بخوانی و در اینجا نمی گوید نمی توانستی به حکم ظاهری نماز بخوانی «رأيت بعد ذلك و قد صليت».

جواب این است که در روایت فرض عدم تمکن از تحصیل علم نشد و نیز فرض ظنّ به دخول وقت نشد و شاید علم به مغرب پیدا شده باشد.

۲- روایت ابي الصباح کنانی: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضِيلِ عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلٍ صَامٍ - ثُمَّ ظَنَّ أَنَّ الشَّمْسَ قَدْ غَابَتْ - وَ فِي السَّمَاءِ غَيْمٌ فَأَفْطَرَ - ثُمَّ إِنَّ السَّحَابَ انْجَلَى فَإِذَا الشَّمْسُ لَمْ تَغِبْ - فَقَالَ قَدْ تَمَّ صَوْمُهُ وَ لَا يَقْضِيهِ. (۲)

این روایت که ممکن است برای حجیت ظنّ به دخول وقت به آن استدلال کنند:

ص: ۲۰۲

۱- (۷) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۱۷۴، أبواب مواقیت، باب ۱۶، ح ۱۷، ط آل البيت.

۲- (۸) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۰، ص ۱۲۳، أبواب ما یمسک عنه الصائم، باب ۵۱، ح ۳، ط آل البيت.

جواب این است که اولاً سند آن قابل بحث است زیرا محمد بن فضیل مجهول است یا مشترک بین ثقه و غیر ثقه است. علاوه بر این که استعمال ظنّ در مواردی که اعتقاد جازمی که بعد کشف خلاف می شود متعارف است و به معنای این است که فکر می کردم و گمان می کردم این گونه است. وقتی استعمال در این مورد متعارف شد شاید امام از این کلام فهمید که او می گوید که اعتقاد پیدا کردم ولی اعتقادش مخالف واقع بوده است.

علاوه بر این که وقتی در خصوص ظنّ به دخول وقت نیست و اطلاق است، قابل تقیید با روایاتی است که می گوید ظنّ حجت نیست و تحصیل یقین به دخول وقت لازم است.

روایت سوم

روایاتی که در صیاح دیگ، آواز خروس وارد شده است؛

روایت حسین بن مختار که به نظر ما معتبره است زیرا شیخ مفید در ارشاد او را توثیق کرده است و ایشان را از خاصه امام رضا علیه السلام شمرده است و سند صدوق به حسین بن مختار صحیح است؛

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْمُخْتَارِ قَالَ: قُلْتُ لِلصَّادِقِ عِ إِنِّي مُؤَدِّنٌ - فَإِذَا كَانَ يَوْمٌ غَيْمٍ لَمْ أَعْرِفِ الْوَقْتَ - فَقَالَ إِذَا صَاحَ الدِّيَكُ ثَلَاثَةَ أَصْوَاتٍ وَلَاءٍ - فَقَدْ زَالَتِ الشَّمْسُ وَ دَخَلَ وَقْتُ الصَّلَاةِ. (۱)

اگر خروس سه بار پشت سر هم آواز خواند اذان ظهر شده است و برو اذان را بگو.

امام در روز ابری به سه بار آواز خروس پشت سر هم اکتفا کرد با این که آواز خروس موجب ظنّ ضعیف می شود.

ص: ۲۰۳

---

۱- (۹) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۱۷۰، أبواب المواقیت، باب ۱۴، ح ۱، ط آل البیت.

جواب این است که: امام در مورد آواز خروس فرموده است در هنگام عذر نوعی حجت است ولی شاید امام دیده است که وقت شناسی این حیوانات از وقت شناسی انسان بیشتر باشد و لذا آن را حجت کرده است و دلیل نمی شود هر ظنی حجت باشد. و حرف ما این است که این مورد، طریقی تعبدی است و دلیل نمی شود که هر ظنی معتبر است.

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْفَرَّاءِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ لَهُ رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِنَا رَبُّمَا اشْتَبَهَ الْوَقْتُ عَلَيْنَا - فِي يَوْمِ الْغَنَمِ فَقَالَ تَعْرِفُ هَذِهِ الطُّيُورَ - الَّتِي تَكُونُ عِنْدَكُمْ بِالْعِرَاقِ يُقَالُ لَهَا الدِّيَكَةُ - فَقُلْتُ نَعَمْ قَالَ إِذَا ارْتَفَعَتْ أَصْوَاتُهَا وَتَجَاوَبَتْ - فَقَدْ زَالَتِ الشَّمْسُ أَوْ قَالَ فَصَلِّهِ. (۱)

این پرنده هایی که در عراق دارید و اسمش خروس است را می شناسی؟ (گویا در مدینه زیاد نبوده است) گفت بله. حضرت فرمود: اگر صدای این ها برخاست و با هم دیگر آواز خوانی کردند زوال شمس حاصل شده است. جواب این هم مشخص شد.

مرحوم نراقی در مستند حرف عجیبی زده است: صیاح دیکه سه بار پشت سر هم، حجت معتبره است حتی اگر تمکن از تحصیل علم به وقت داشته باشی، زیرا جواب امام مطلق است هر چند مورد سؤال غیم است. و سند روایت هم خوب است.

اشکال این است که جواب ما یصلح للقرینه دارد؛ وقتی در سؤال فرض شده که هوا ابری است امام علیه السلام در مورد سؤال سائل این حرف را زد و لذا اطلاق ندارد.

ص: ۲۰۴

---

۱- (۱۰) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۱۷۱، أبواب المواقیت، باب ۱۴، ح ۵، ط آل البیت.

Your browser does not support the audio tag

## احکام اوقات

ادامه مسأله چهارم (عدم امکان تحصیل علم به دخول وقت در ابتدای وقت)

إذا لم يتمكن من تحصیل العلم أو ما بحكمه لمانع فی السماء من غیم أو غبار أو لمانع فی نفسه من عمی أو حبس أو نحو ذلك فلا یبعد كفايه الظن لكن الأحوط التأخیر حتى یحصل الیقین بل لا یترك هذا الاحتیاط

بحث در قول مشهور بود که گفتند اگر تحصیل علم به دخول وقت در ابتدای وقت، ممکن نباشد جایز است که با ظنّ به دخول وقت نماز را در ابتدای وقت بخواند.

## أدله قول مشهور

روایاتی مطرح شد که عمده آن موثقه سماعه بود. ولی روایات دیگری نیز مطرح شده که به نظر ما ایراد دارد؛

## روایت چهارم

موثقه بکیر بن أعین: وَ عَنْهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَةَ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنَّي صَلَّيْتُ الظُّهْرَ فِي يَوْمٍ غَيْمٍ فَأَنْجَلْتُ - فَوَجَدْتُني صَلَّيْتُ حِينَ زَالَ النَّهَارُ - قَالَ فَقَالَ لَا تُعَدُّ وَلَا تُعَدُّ.

بکیر می گوید: در یک روز ابری نماز ظهر را خواندم و بعد ابر کنار رفت و متوجه شدم نماز بعد از زوال بوده است امام فرمود نمازت را اعاده نکن ولی دفعه دیگر این کار را نکن.

تقریب استدلال مشهور به این موثقه این است که:

امام که فرمود اعاده نکن شاهد بر این است که کار او درست بود و جایز بود که به ظنّ اعتماد کند و لذا این، قرینه می شود که «و لا تعد» را بر کراهت حمل کنیم: گاهی انسان می گوید این کاری که کردی عیب ندارد ولی دیگر از این کارها نکن یعنی این کاری که انجام دادی حلال بوده است ولی چون مکروه است دیگر انجام نده.

ص: ۲۰۵

اشکالی که به استدلال به این روایت گرفته شده است این است که:

شاید «و لا تعد» به این خاطر گفته شده است که منکشف شد نماز این شخص داخل وقت بوده است و از باب این که آن ظنّ حجت باشد، نبوده است. «لا تعد» یعنی دیگر این کار را تکرار نکن زیرا معلوم نیست بعداً واقع کشف شود. این بار از ظنّ

تبعیت کردی و اتفاقاً مطابق واقع درآمد و نمازت در وقت بود ولی دیگر این کار را نکن. لذا گفته شده است دلالت این روایت بر خلاف قول مشهور بیشتر است.

انصافاً اگر فرض این روایت حصول ظنّ به دخول وقت باشد اشکال مذکور اشکالی قوی است:

یعنی اگر ظاهر روایت این بود که بکیر بعد از حصول ظنّ به دخول وقت نماز ظهر را خواند، وجهی ندارد که نهی از عود به این کار، بر نهی کراهتی حمل شود و ظاهر آن نهی الزامی است و شما می‌خواستید لا تُعَد را قرینه بگیری که لا تُعَد کراهتی است، ولیکن این قرینیت ثابت نیست.

و لکن به قول مرحوم خوئی از کجای این روایت استظهار شده است که بکیر ظنّ به دخول وقت پیدا کرد، شاید بکیر در دخول وقت شک داشته و نماز خوانده است و لذا روایت نفیاً و اثباتاً خارج از محل بحث است.

اگر در روایت فرض می‌شد که ظنّ حاصل شده است مشهور می‌گفتند که امام علیه السلام با تعبیر «لا تُعَد» از اعتماد به ظنّ نهی نکرد، مخالف مشهور می‌گفت با این تعبیر امام از اعتماد به ظنّ نهی کرد.

اما اگر مورد سؤال حصول ظنّ نباشد: اطلاق روایت از نماز قبل از دخول وقت نهی می‌کند ولی دلیلی که می‌گوید ظنّ در فرض عذر معتبر است مخصّص این اطلاق می‌شود.



لذا این موثقه دلیل بر قول مشهور نمی شود زیرا فرض ظنّ در مورد آن مطرح نشده است علاوه بر این که گفته است «و لا تعد» یعنی دیگر این کار را تکرار نکن و شاید صحیح بودن این نماز به خاطر این باشد که فهمیدی نماز را در وقت و بعد از زوال خواندی، و قول مخالف مشهور هم از این روایت به دست نمی آید زیرا اطلاق دارد که قبل از یقین به دخول وقت نماز نخوان و قابل تقیید به أدله حجّیت ظنّ در هنگام عذر است.

در روایت فرض نشد که ظنّ به دخول وقت دارد: اگر بنا بود بکیر بن أعین در اینجا بر اساس فقیه بودنش برخورد کند اگر یقین به دخول وقت داشته و فکر می کرده است وقت داخل شده است و نمازش را شروع کرد؛ در این صورت دیگر جای سؤال نبود زیرا یقین به دخول وقت داشته است و بعد هم یقینش مطابق واقع بوده است. لذا یقین به دخول وقت را نمی توان گفت. روایت اطلاق دارد و فرض شک و ظنّ را شامل می شود.

قضیه خارجیّه است و در قضیه خارجیّه اطلاق معنا ندارد و لذا ترک استفصال در جواب امام می شود که آن هم قابل تقیید است.

این که شأن بکیر أجلّ است از این که بدون حصول ظنّ به دخول وقت نماز را شروع کند: چرا؟ آیا به این خاطر که فقیه است و حکم ظنّ را می داند که برای دخول در نماز شک کافی نیست و باید ظنّ پیدا کند؟ اگر حکم ظنّ را می داند پس چرا سؤال می کند؟ لذا همین که سؤال کرده است معلوم می شود حکم را نمی داند و حال با شک یا ظنّ به دخول وقت نماز را رجاء به قصد قربت خوانده است و بعد سؤال کرده است که این نماز چه حکمی دارد. و لذا معلوم نیست که بکیر فرض ظنّ به دخول وقت را بکیر مطرح نموده باشد و فرض شکّ خارج از روایت باشد و در نتیجه می گوئیم این روایت اطلاق دارد و فرض شک و ظنّ را شامل می شود و أدله حجّیت ظنّ این روایت را تقیید می زند و در نتیجه این روایت نه قول مشهور و نه مخالف مشهور را ثابت نمی کند.



در اینجا هم موسع علیک به این معنا است که نگران نباشید، خدا خودش مشکل ایجاد کرد و هوا ابری شد و خودش راضی است که نماز اول وقت را ترک کنید. نه این که جایز است راهی دیگر برای مبادرت به نماز استفاده کنید و آن اعتماد به ظن است، این مطلب از روایت استفاده نمی شود.

موسع علیک بایه عملت آیا به این معنا است که می توانی به هیچ کدام عمل نکنی؟ نه به این معنا نیست بلکه به این معنا است که بدل دارد. و بدیل در محل بحث این است که شما باید از باب وجوب یا تأکد استحباب، نماز را در وقت اختیاری می خواندید، حال شارع توسعه داده است و می گوید این کار لازم نیست و می توانید رجاء نماز را در ابتدای وقت بخوانید بلکه می توانی نماز را در این فرض تأخیر بیندازی تا ابر کنار رود و یقین به دخول وقت پیدا کنی.

سند تفسیر نعمانی بر عده ای از ضعاف مشتمل است لذا ضعیف است و مهم بحث دلالتی بود که عرض کردیم.

#### نتیجه بحث

روایات تمام شد و تنها روایتی که قابل استدلال بود موثقه سماعه بود که اگر دلالت آن تمام شود تنها اعدار نوعیه را شامل می شود لذا قول مشهور که ظن در فرض عدم تمکن تحصیل علم به دخول وقت در ابتدای وقت، مطلقاً حجت است درست نیست بلکه باید بین موانع نوعیه و شخصیه تفصیل دهیم كما علیه السید الامام و السید الخویی.

ولی مسأله خالی از اشکال نیست زیرا انصاف این است که ما تلاش کردیم که قرائنی اقامه کنیم که بگوییم موثقه سماعه مربوط به ظن به دخول وقت است:

می گوید نماز در شب و روز در حالی که خورشید و ماه دیده نمی شود: ماه هم در تشخیص وقت خیلی دخالت نداشت ولی از باب این که هم جوار با خورشید است آن را ذکر کرد و مهم خورشید است، ستاره ها هم دیده نمی شوند.

گفتیم اگر از ظنّ به قبله سؤال می کرد باید فرض می کرد که در بیابان هستم و امکان تحصیل علم به قبله نیست، چه کنم؟ امام هم جواب می داد که اجتهد رأیک و تعمد القبلة بجهدک.

ولکن سؤال با شک در اوقات نماز تناسب دارد و در همین روایتی که در تفسیر نعمانی بود چنین می گوید که: الشمس اللتی جعلها دلیلاً علی اوقات الصلاه.

ولی ما در باب ظهور شبهه ای داریم که مشکل ایجاد می کند و آن شبهه این است که:

ظهور باید به حدّی برسد که فی حدّ ذاته و با قطع نظر از قرائن منفصله، برای نوع وثوق آور باشد که مراد متکلم این است و احتمال راجح و نود درصدی ظهور نیست بلکه باید احتمال راجح به گونه ای باشد که وثوق نوعی به مراد متکلم حاصل شود و در مقام احتجاج وثوق نوعی مهم است و وثوق شخصی مهم نیست. این برای ما شبهه است ولی شنیدم که مبنای آقای زنجانی همین است.

بله أصله التتابق بین مراد استعمالی و مراد جدّی أصل عقلایی دیگر است که ما آن را بیان نمی کنیم بلکه می گوئیم در مراد استعمالی باید وثوق نوعی به مراد متکلم حاصل شود.

و در این روایت ما وثوق نوعی به مراد استعمالی پیدا نمی کنیم و شاید یک خللی در نقل روایت به وجود آمده باشد و نقل راوی مضطرب است. درست است که در بحث تشخیص قبله ظهوری ندارد و قرائنی بر خلاف آن وجود دارد ولی از طرف دیگر سائل برای تشخیص اوقات نماز هم می توانست بیان واضح تری را انتخاب کند مثل همین روایاتی که می گفت آسمان ابری است و نتوانستیم یقین به دخول وقت پیدا کنیم، ولی این که بگوید: سألته عن صلاه باللیل و النهار و لم یر الشمس و لا القمر و لا النجوم این بیان برای بیان عدم امکان تحصیل علم به اوقات نماز، واضح نیست هر چند با بررسی دقّی می فهمیم که معنای این جمله غیر از این نباید باشد ولی آیا احتمال خلل در نقل این راوی نسبت به سؤال خودش به وجود نمی آید؟ و آیا این خطاب ظهوری دارد که فی حدّ نفسه موجب وثوق نوعی به مراد استعمالی سائل و امام علیه السلام شود؟

شبهه این است و ما بعید نمی دانیم با توجه به قرائنی که بیان کردیم وثوق برای مردم حاصل شود ولی فی النفس شیء: همین که اینجا هم مسأله را طرح می کنیم و از جمعیت صدای اعتراض بلند می شود ممکن است کسی این را مؤید بگیرد که برای نوع، وثوق حاصل نمی شود که مراد از این حدیث چیست و لذا در مسأله اشکال می کنیم و أحوط این است که حتی در صورت وجود عذر نوعی اگر ممکن است صبر کند تا یقین به دخول وقت پیدا کند و بعد نماز بخواند هر چند این قول خلاف مشهور بلکه خلاف اجماع منقول باشد ولی ما احتیاط کردیم و نگفتیم این قول صحیح است. مشهور هم معلوم نیست به این روایت به تنهایی تمسک کرده باشند و شاید به مجموع استدلال کرده باشند.

مسأله پنجم (تبدیل یقین به دخول وقت به شک در اثنای نماز)

إذا اعتقد دخول الوقت فشرع و فی أثناء الصلاة تبدل یقینه بالشک لا یکفی فی الحکم بالصحة إلا إذا کان حین الشک عالماً بدخول الوقت إذ لا أقل من أنه یدخل تحت المسأله المتقدمه من الصحة مع دخول الوقت فی الأثناء

صاحب عروه می فرماید: اگر ابتدای وقت یقین به دخول وقت داشت ولی در اثنای نماز، یقینش زائل شد؛ وجود یقین به دخول وقت در ابتدای نماز در حکم به صحت کافی نیست زیرا قاعده یقین در موارد شک ساری دلیل بر اعتبار ندارد.

وجود یقین به دخول وقت در زمان شک

بله اگر در هنگام شک، یقین به دخول وقت دارد یعنی مثلاً در رکعت چهارم نماز ظهر یقینش زائل شد که از اول نماز وقت داخل شده، ولی در همین هنگام که در رکعت چهارم است، یقین دارد که وقت داخل شده است؛ صاحب عروه فرموده است در این فرض مشکلی نداریم و لا أقل روایت اسماعیل بن رباح شاملش می شود: اذا صلیت و أنت تری أنك فی وقت و لم یدخل الوقت فدخّل الوقت و أنت فی الصلاة فقد أجزأت عنک

ص: ۲۱۱

نظر مرحوم خوئی (جریان قاعده فراغ)

مرحوم خوئی فرموده است:

ما روایت اسماعیل بن رباح را قبول نداریم ولی در اینجا به دلیل جریان قاعده فراغ در سه رکعتی که گذشت، نمازش صحیح است. صاحب عروه هم فرمود لاأقل روایت اسماعیل بن رباح جاری می شود و قاعده فراغ را هم جاری می داند.

مناقشه اول (عدم شك در کیفیت عمل)

در این کلام دو اشکال است:

اول این که: شما که معتقدید شك باید به فعل مکلف برگردد نه به امر خارج از فعل مکلف، چرا این را بیان می کنید؟: اگر می دانید به سمت معینی نماز خواندید ولی نمی دانید این سمت معین، قبله بوده است یا نه، چون در کیفیت عمل خودت شك نداری قاعده فراغ جاری نمی شود.

هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشكك: أذكریت، نسبت به عمل مطرح است: انسان نسبت به عمل خودش در زمان عمل، اذکر است تا الآن که شك دارد. ولی اگر کیفیت عمل خود را بداند و در آن شك نداشته باشد و تنها شك او مثلاً این باشد که این جهت معینه، قبله است یا نه، در این صورت اذکریت حال عمل معنا ندارد زیرا نسبت انسان به آن، چه در زمان عمل و چه الآن، علی حد سواء است.

ما به مرحوم خوئی می گوییم که اینجا هم همین گونه است هر چند می توان فرض نادری تصور کرد که نمی داند نمازش را ده دقیقه قبل شروع کرد که نمازش داخل وقت نبوده است یا پنج دقیقه قبل شروع کرده است که نمازش داخل وقت بوده است و صورت عمل مشکوک است: یعنی الآن قطعاً وقت داخل شده است ولی نمی داند رکعاتی که قبل از این وقت است را چه موقع خوانده است. و لکن این فرض، متعارف نیست و فرض متعارف این است که نمی داند ساعت ده دقیقه به دوازده اذان است یا پنج دقیقه به دوازده اذان ظهر است و الآن چهار دقیقه به دوازده است و یقیناً وقت شده است: اگر ده دقیقه به دوازده اذان ظهر است در وقت نماز خوانده است ولی اگر پنج دقیقه به دوازده اذان ظهر بوده است نمازش در وقت نبوده است و لذا شك به امری خارج از فعل مکلف بر می گردد و نباید قاعده فراغ را جاری کنید.

ص: ۲۱۲

صاحب عروه این مطلب را قبول ندارد و می گوید هر چند شک به لحاظ قید به امری خارج از فعل مکلف تعلق می گیرد ولی تقید در اختیار مکلف است؛ وقت و قبله در اختیار مکلف نیست ولی کون الصلاه فی الوقت و کون الصلاه إلی القبلة در اختیار مکلف است و به نظر ما حق با صاحب عروه است و «شک فی ما مضی» صدق می کند.

مرحوم خوئی می فرماید: چون امر به نماز در الآن محرز است چون موقع شک، عالم به دخول وقت هستی لذا از این حیث که امر مولا را احراز نکردی اشکال نمی کند. بله شرط جریان قاعده فراغ احراز امر مولا است و بدون آن قاعده فراغ جاری نمی شود ولی ایشان تصریح می کند که اینجا یقین به امر فعلی به نماز دارم.

اشکال ما به ایشان این است که قاعده فراغ عمل مکلف را تصحیح می کند و شک در این که وقت اذان ظهر چه موقع بوده است، خارج از اختیار مکلف است.

مناقشه دوم (عدم اذکریت در موارد علم به بطلان منشأ یقین)

به مرحوم خوئی عرض می کنیم که:

صاحب عروه روایت اسماعیل بن رباح را قبول دارد ولی شما که این را قبول نداری و تنها قاعده فراغ را دلیل می دانید:

شما در قاعده فراغ اذکریت را مطرح می کنید و گاهی این مکلف، می داند که منشأ اعتقادش به دخول وقت منشأ صحیحی نبود؛ ساعت را دید و فکر می کرد ساعت سالم است ولی آخر نماز یا بعد از نماز فهمید این ساعت خراب بوده است و منشأ یقین او اشتباه بوده است، هر چند شاید یقین او مطابق واقع بوده است. یا مثلاً کسی گفت اذان و او فکر کرد که این شخص می گوید اذان شده است. بعد نماز را شروع کرد ولی بعد از او پرسید که چه گفتی؟ گفت من سؤال کردم که اذان شد یا نه؟

ص: ۲۱۳

در این موارد اذکریت حال العمل جاری نمی شود؛ اگر بداند منشأ یقینش منشأ صحیحی نبوده است اذکریت حال العمل پیش نمی آید و در نتیجه قاعده فراغ جاری نمی شود.

لذا به نظر ما، اگر کسی روایت اسماعیل بن رباح را قبول ندارد و یا بعد از نماز شک کند و احتمال دهد که کل نمازش قبل از وقت بوده است که تنها محل جریان قاعده فراغ است و از مورد روایت اسماعیل بن رباح خارج است، باید همان قیدی که مرحوم بروجردی زده است را بیان کند که: «قاعده فراغ جاری می شود به شرطی که احتمال بدهد مناشئ یقینش صحیح بوده است»: یعنی به گونه ای باشد که اگر آن مناشئ که از آن غافل شده است، الآن هم برایش حاصل شود ممکن است برایش یقین حاصل شود.

لذا شرط جریان قاعده فراغ این است که علم به خطای منشأ یقین نداشته باشد بلکه احتمال دهد منشأ یقین اگر الآن هم برای او با همه ی خصوصیات حاصل شود باز هم یقین پیدا کند. در این صورت قاعده فراغ جاری می شود.

ولی به هر حال، ما که روایت اسماعیل بن رباح را قبول داریم به نظر ما کلام صاحب عروه صحیح است.

**موضوع: مسأله ۶ و ۷ و ۸ عروه / احکام اوقات / کتاب الصلاة ۹۶/۰۸/۰۹**

Your browser does not support the audio tag

احکام اوقات

مسأله ششم

إذا شك بعد الدخول في الصلاة في أنه راعى الوقت و أحرز دخوله أم لا فإن كان حين شكه عالماً بالدخول فلا يبعد الحكم بالصحة و إلا وجبت الإعادة بعد الإحراز

صاحب عروه فرموده اند: اگر مکلف بعد از شروع نماز شک کند که احراز دخول وقت کرد و وارد نماز شد یا نه؟ بعید نیست که حکم به صحّت نماز شود به شرط این که الآن عالم به دخول وقت باشد؛ اول نماز معلوم نیست وقت داخل شده است ولی احتمال این که این شخص ابتدای نماز دخول وقت را احراز کرده باشد، وجود دارد و لذا قاعده فراغ نسبت به ابتدای نماز جاری می شود و نسبت به الآن هم که احراز دخول وقت کرده است.

ص: ۲۱۴

حتّی اگر الآن یقین کند که ابتدای نماز وقت داخل نشده بود با این که می داند الآن وقت داخل شده است، منتها شک می کند که با غفلت وارد نماز شده است یا با یقین به دخول وقت وارد نماز شد؛ چون صحیحه اسماعیل بن رباح می گوید اگر یقین داشتی که وقت داخل شده و نماز خواندی بعد فهمیدی که نمازت در وقت نبوده است اگر مقداری از نمازت در وقت بود، نمازت صحیح است لذا اگر با یقین وارد نماز شده باشد نمازش طبق روایت اسماعیل بن رباح صحیح است و اگر با



غفلت وارد نماز شده باشد نمازش باطل است و با شك در صحت و فساد نماز، قاعده فراغ جاری می شود و می گوید بگوان شاء الله با یقین وارد نماز شدی و نماز را تصحیح می کند.

مسأله هفتم

إذا شك بعد الفراغ من الصلاة في أنها وقعت في الوقت أو لا فإن علم عدم الالتفات إلى الوقت حين الشروع وجبت الإعادة و إن علم أنه كان ملتفتا و مراعيها له و مع ذلك شك في أنه كان داخلا أم لا بنى على الصحة و كذا إن كان شاكا في أنه كان ملتفتا أم لا هذا كله إذا كان حين الشك عالما بالدخول و إلا لا يحكم بالصحة مطلقا و لا تجرى قاعده الفراغ- لأنه لا يجوز له حين الشك الشروع في الصلاة فكيف يحكم بصحة ما مضى مع هذه الحالة

اگر بعد از نماز شك کند که آیا نماز داخل وقت بود یا نه؛ و فرض این است که شك در کل نماز دارد که داخل وقت بوده است یا نه؛

ص: ۲۱۵

عدم جریان قاعده فراغ در فرض شك در وجود أمر

صاحب عروه تفصیل داده است که: اگر هنگام التفات و حصول شك، عالم به دخول وقت باشد، قاعده فراغ جاری می شود ولی اگر در هنگام التفات، در دخول وقت شك دارد قاعده فراغ جاری نمی شود زیرا اگر الآن بخواهد نماز را شروع کند، مجاز نیست حال چگونه حکم به صحت این نمازی که با این حالت خوانده شده، بشود؟!

مناقشه

مرحوم امام و مرحوم بروجردی و مرحوم خوئی و آقای سیستانی اشکال کرده اند که؛

این مطلب وجهی ندارد؛ در موارد زیادی قاعده فراغ در عمل گذشته جاری می شود ولی اگر الآن بخواهد همان را انجام دهد صحیح نیست زیرا شك در اثنای عمل می شود مثلاً قاعده فراغ در نمازی که شك دارید با وضو خواندید یا نه جاری می شود با این که نمی توان نماز دیگری خواند و باید وضو گرفت زیرا مکلف نسبت به وضو شك فعلی دارد.

و لذا مرحوم امام و مرحوم بروجردی و آقای سیستانی گفته اند: در این فرض هم قاعده فراغ جاری می شود.

مرحوم خوئی فرموده اند:

وجهی دیگر برای عدم جریان قاعده فراغ در محل بحث وجود دارد و بعید نیست نظر صاحب عروه به این وجه بوده باشد: شرط جریان قاعده فراغ این است که احراز کنم که فعلاً أمر وجود دارد و در عمل خودم شك داشته باشم و لذا در هنگام التفات، که یقین به دخول وقت ندارم، در أمر فعلی به نماز شك دارم و قاعده فراغ جاری نخواهد شد.

جواب این است که؛

ما این شرط را قبول نداریم که باید در أمر فعلی به عمل شك داشته باشیم که صحیح انجام دادیم یا نه؛ بلکه اگر در وجود أمر، فعلاً و مستقبلاً شك داشته باشیم قاعده جاری نمی شود ولی اگر می دانم در مستقبل و مثلاً ده دقیقه دیگر وقت داخل می شود و أمر فعلی به نماز خواهم داشت، در این فرض جریان قاعده فراغ لغو نیست.

ص: ۲۱۶

تذکر: شک در استطاعت، شک در صحت حج نیست و حج غیر مستطیع باطل نیست. لذا این مطلب ما در مثال هایی می آید که اگر این عمل قبل از وقت باشد باطل است و اگر بعد از وقت باشد صحیح است ولی الآن معلوم نیست وقت داخل شده است ولی بعداً وقت داخل می شود.

و توجه شود: فرقی ندارد که فاصله بین شک و یقین به دخول وقت قلیل باشد یا زیاد: مثلاً اگر در عملی شک کنم که در وقت بود یا نه ولی تا یکسال دیگر یقین به وقت پیدا می کنیم ولی نمی دانیم که وقت از قبل از این عمل داخل شده است یا یکسال دیگر داخل شده است اینجا قاعده فراغ جاری می شد و نماز را تصحیح می کند و لغو نیست و تعبد به امثال در رتبه لاحقه بر ثبوت امر می کند و نتیجه جریان قاعده این است که در زمانی که یقین به دخول وقت پیدا کردم دیگر لازم نیست عمل را تکرار کنم و قاعده فراغ می گوید اگر امری باشد شما نگران امثال این امر نباشید.

و نهایت ادعایی که می توان در برابر این مطلب بیان کرد این است که:

انصراف وجود دارد و عرف در اینجا که شک در دخول وقت داریم استیحا ش می کند که قاعده فراغ را جاری کند.

و لکن این هم صحیح نیست؛

ما وجهی برای استیحا ش عرف نمی بینیم و عرف «کل ما شککت فیه مما قد مضی فأمضه كما هو» را در اینجا هم صادق می بیند. ظاهر «فأمضه كما هو» یعنی آن را به همان نحوی که هست رها کن و دیگر به ترکیب آن دست نزن، مثل این که می گویند: «إبق كما أنت» یعنی همان طوری که هستی، باش.

بله اگر تا آخر عمر معلوم نیست امر داشته باشد مثل غسلی که انجام می دهد و شك می کند که جنب شده بود یا نه، که در این صورت نه آآن و نه در آینده امر را احراز نمی کند، در این صورت قاعده فراغ جاری نمی شود

در معاملات جریان قاعده فراغ لغو نیست هر چند امر مولوی مطرح نیست. ما می گوئیم امر داشتن و نداشتن دخالتی ندارد و مهم این است که جریان قاعده فراغ لغو نباشد و عرفاً فامض و لا تعد جا داشته باشد.

#### مسأله هشتم

يجب الترتيب بين الظهرين بتقديم الظهر و بين العشاءين بتقديم المغرب فلو عكس عمدا بطل و كذا لو كان جاهلا بالحكم و أما لو شرع في الثانيه قبل الأولى غافلا أو معتقدا لإتيانها عدل بعد التذکر إن كان محل العدول باقيا و إن كان في الوقت المختص بالأولى على الأقوى كما مر لكن الأحوط الإعادة في هذه الصورة و إن تذكر بعد الفراغ صح و بنى على أنها الأولى في متساوی العدد كالظهرين تماما أو قصرا و إن كان في الوقت المختص على الأقوى و قد مر أن الأحوط أن يأتي بأربع ركعات أو ركعتين بقصد ما في الذمه و أما في غير المتساوی كما إذا أتى بالعشاء قبل المغرب و تذكر بعد الفراغ فيحكم بالصحة و يأتي بالأولى و إن وقع العشاء في الوقت المختص بالمغرب لكن الأحوط في هذه الصورة الإعادة

از أدله شرعیه و از «إلا أن هذه قبل هذه» و روایات دیگر روشن است که نماز ظهر قبل از نماز عصر است و نماز مغرب قبل از نماز عشاء است و اگر عمداً ترتیب را رعایت نکنند، اخلال به شرایط نماز است و موجب بطلان نماز می شود.

صاحب عروه راجع به جاهل به حکم ترتیب هم فرموده است که نمازش باطل است؛

نظر صاحب عروه راجع به جاهل به شرطیت ترتیب

ایشان راجع به جاهل به حکم مختلف صحبت می کند؛

در اینجا به عامد ملحق کرده است ولی در تتمه کتاب الصلاه در بحث خلل واقع در نماز، این گونه تعبیر کرده است که: «إذا ترك جزءا من أجزاء الصلاة من جهه الجهل بوجوبه أعاد الصلاة على الأحوط و إن لم يكن من الأركان نعم لو كان الترك مع الجهل بوجوبه مستندا إلى النسيان بأن كان بانيا على الإتيان به باعتقاد استحبابه ففسى و تركه فالظاهر عدم البطلان و عدم وجوب الإعادة إذا لم يكن من الأركان (1)» در اخلال به شرایط و اجزای غیر رکنی نماز احتیاط واجب کرده است.

در مسأله دیگر فتوا به صحت نماز داده است: إذا حصل الإخلال بزيادة أو نقصان جهلا بالحكم فإن كان بترك شرط ركن كالإخلال بالطهارة الحديثية أو بالقبله بأن صلى مستدبرا أو إلى اليمين أو اليسار أو بالوقت بأن صلى قبل دخوله أو بنقصان ركعه أو ركوع أو غيرهما من الأجزاء الركنية أو بزيادة ركن بطلت الصلاة و إن كان الإخلال بسائر الشروط أو الأجزاء زيادة أو نقصا فالأحوط الإلحاق بالعمد فى البطلان لكن الأقوى إجراء حكم السهو عليه

ظاهر آن این است که فتوا می دهد که جاهل به حکم ملحق به عامد نیست و مشمول حدیث لاتعاد است.

يك مسأله هم راجع به قرائت ملحونه دارد؛ إذا اعتقد كون الكلمة على الوجه الكذائى من حيث الأعراب أو البناء أو مخرج الحرف فصلى مده على تلك الكيفية ثم تبين له كونه غلطا فالأحوط الإعادة أو القضاء و إن كان الأقوى عدم الوجوب

ص: ۲۱۹

قرائت ملحونه با اعتقاد به صحّت در نماز، با کشف خلاف اقوی عدم وجوب اعاده است. و شک در کیفیت قرائت، شک در حکم است.

صاحب عروه در هیچ کدام از این مسائل بین جاهل مقصّر و قاصر فرق نگذاشته است.

مرحوم امام در کتاب الخلل قائل است که حدیث لاتعداد شامل جاهل نمی شود ولی ایشان به رفع ما لایعلمون تمسک می کند که خلل به غیر ارکان موجب بطلان نمی شود و ایشان هم بین جاهل مقصّر و قاصر تفصیل نمی دهد.

در کلمات بزرگان مثل صاحب عروه و امام ره تفصیل بین جاهل قاصر و مقصّر مطرح نیست.

عدم شمول حدیث لاتعداد نسبت به جاهل به حکم

مشهور معتقد اند که حدیث لاتعداد شامل جاهل به حکم ولو جاهل قاصر نمی شود و فقهاء، از جمله مرحوم حاج شیخ در کتاب الصلاه أدله ای برای قول مشهور ذکر کرده اند که نمی شود حدیث لاتعداد شامل جاهل به حکم شود.

مناقشه

نمی خواهیم وارد بحث از حدیث لاتعداد شویم زیرا مفصل است ولی اجمالاً می گوییم که: ما در مسأله جهل به حکم، معتقدیم اجمالاً حدیث لاتعداد شامل جاهل به حکم می شود و، همان طور که مرحوم استاد و مرحوم صدر قائل بودند، شامل جاهل مقصّر غیر ملتفت و غیر متردد در حال عمل، می شود. لذا به نظر ما جاهل قاصر و مقصّر اگر ملتفت نبودند حدیث لاتعداد شامل آن ها می شود و و عموم حدیث لاتعداد نسبت به این دو مورد قصوری ندارد.

بله جاهل مقصّر بر ترک واجب غیر رکنی عقاب می شود ولی حدیث لاتعداد می گوید اعاده نماز لازم نیست. و این که مطلب نظیر مطلبی است که صاحب کفایه در اتمام فی موضع القصر فرموده اند: مشهور گفته اند نماز تمام، صحیح است ولی عقاب می شود: چون ملاک اتم را تفویت کرد و نمازش صحیح است زیرا معظم ملاک نماز را استیفاء کرد و دیگر قادر بر استیفاء بقیه ی ملاک ملزم نیست. اطلاق هلاً تعلّم شامل جاهل مقصّر می شود و می گوییم عقاب می شود که چرا نماز تام را رها کردی ولی همین نماز ناقص به خاطر حدیث لاتعداد مجزی است و اعاده ندارد. جمع بین هلاً تعلّم و عموم حدیث لاتعداد این را اقتضا می کند مثل جهر فی موضع الإخفات یا اتمام در موضع قصر با جهل به حکم، که قطعاً اعاده ندارد ولی اگر جاهل مقصّر باشد هلاً تعلّم شامل حال او می شود.

مرحوم خوئی فرموده اند: صاحب عروه که فرمود نماز جاهل به حکم با اخلال به ترتیب باطل است، مقصودش جاهل مقصّر است؛ چون غالباً اخلال به ترتیب از روی جهل قصوری نیست و نوعاً کسانی که علم به وجوب نماز ظهر و عصر دارند، یا علم به شرطیت ترتیب هم دارند و اگر شرطیت ترتیب را ندانند جاهل مقصّر اند و جاهل قاصر فرد نادر است.

صاحب عروه هیچ کجای عروه تفصیل بین قاصر و مقصّر را در بحث لاتعداد و أمثال آن مطرح نکرده است. شما از کجا می گوید که ایشان می خواهد بین قاصر و مقصّر فرق بگذارد؟! لذا این فرمایش درست نیست.

کسی که نماز ظهر را فراموش می کند و وارد نماز عصر می شود دو صورت دارد:

التفات به عدم رعایت ترتیب بعد از نماز عصر

۱- یک صورت این است که؛

تا آخر نماز عصر ملتفت نشود و بعد از نماز عصر ملتفت شود؛ بلا اشکال علی القاعدة این نماز به عنوان نماز عصر صحیح است و اخلال به ترتیب هم مشمول حدیث لاتعداد است. و لکن صحیحه زراره و روایت محمد بن سنان می گوید: «فانوها الأولى ثم انو العصر»؛

صحیحه 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 حَرِيْزٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: ... وَ 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 - ... فَإِنْ كُنْتَ قَدْ صَلَّيْتَ الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ - وَ نَسَيْتَ الْمَغْرِبَ فَتَقُمْ فَصَلِّ الْمَغْرِبَ - وَ إِنْ كُنْتَ ذَكَرْتَهَا - وَ قَدْ صَلَّيْتَ مِنَ الْعِشَاءِ الْآخِرَةَ رَكْعَتَيْنِ - أَوْ قُمْتَ فِي الثَّلَاثَةِ فَأَنْوِهَا الْمَغْرِبَ - ثُمَّ سَلِّمْ ثُمَّ قُمْ فَصَلِّ الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ - ... (۱)

ص: ۲۲۱

۱- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۹۱، أبواب المواقیت، باب ۶۳، ح ۱، ط آل البیت.

صاحب عروه فرموده است: ما طبق این صحیحه زراره فتوا می دهیم و مرحوم خوئی هم قبول کرده اند. ایشان روایت محمد بن سنان را قبول ندارند و لذا روی صحیحه زراره تکیه کرده و می گوید: این که مشهور از صحیحه زراره اعراض کرده اند مهم نیست و اعراض مشهور را موهن نمی دانیم.

انصاف این است که اعراض مشهور در کلمات قدماء ثابت نیست و مهم قدماء است و گرنه متأخرین مثل معاصرین اند و از نظر دور بودن از زمان معصوم فرقی نمی کنند. و لذا فتوا به مضمون صحیحه زراره بعید نیست.

حال اگر کسی بخواهد احتیاط کند؛

مرحوم خوئی فرموده است:

باید نیت کند نمازی که خوانده ظهر باشد و بعد یک نماز به نیت ما فی الذمه بخواند که با این کار هم حرف ما و هم حرف مشهور را عمل کرده است:

این حرف خوبی است ولی این که باید نیت کند که این نمازی که خوانده است نماز ظهر باشد وجهی ندارد؛ ایشان از فانوها الأولى موضوعیت فهمیده است لذا فرموده باید این نیت را داشته باشد ولی به نظر ما موضوعیت ندارد و خلاف ظاهر است که شرط نماز ظهر شدن این نماز، این باشد که نیت کنی که این نماز ظهر است. ظاهر این جمله ارشاد است به این که إنما هی أربع مکان أربع، یعنی نماز ظهر چهار رکعت است و تو هم چهار رکعت خواندی لذا این نماز چهار رکعتی جای نماز ظهر می نشیند و ظهور تعلیل در این است که این نماز با این نماز فرقی ندارد، نه این که اگر بعد از نماز چهار رکعتی نیت نکنی که این نماز، نماز ظهر باشد دیگر فایده ای ندارد؛ این خلاف ظاهر است. فانوها الأولى یعنی احتسبها الظهر از این باب است که شارع این را به عنوان نماز ظهر حساب کرده است.

ص: ۲۲۲



و لذا همین که نماز دوم را به نیت ما فی الذمه بخواند کافی است و نیاز به نیت دیگری نداریم. و این نمازی که خواندم خود ملائکه می دانند که چه نمازی است ظهر است یا عصر است.

نکته: نیت در حال عمل شرط علی القاعده است لذا اگر در أثناء متوجه شود: باید نیت نماز ظهر کند زیرا مقدار باقیمانده نماز را باید به نیت ظهر بخواند. ولی در فرضی که نماز تمام می شود و یادش می آید ترتیب مراعات نشده است نیت به عنوان شرط متأخر مطرح می شود و خلاف قاعده است و از این روایت هم در نمی آید که نیت لازم است.

التفات به عدم رعایت ترتیب در اثنای نماز عصر

۲- صورت دوم این است که؛

در أثناء ملتفت شود که همه فتوای به عدول به نماز ظهر داده اند:

۱- در نماز ظهر و عصر صحیحه حلبی چنین می گوید: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَيَا عِبِيدِ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلٍ أَمَّ قَوْمًا فِي الْعَصْرِ - فَمَذَكَرَ وَهُوَ يُصَلِّي بِهِمْ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ صَلَّى الْأُولَى - قَالَ فَلْيَجْعَلْهَا الْأُولَى الَّتِي فَاتَتْهُ - وَ يَسْتَأْنِفُ الْعَصْرَ وَ قَدْ قَضَى الْقَوْمُ صَلَاتَهُمْ. (۱)

امام جماعت در اثنای نماز عصر بود یادش آمد نماز ظهر را نخوانده است: امام به نماز ظهر عدول می کند ولی نماز مأمومین نماز عصر است چون ظهر را خوانده اند و برای نماز عصر به امام جماعت اقتدا کرده اند.

آقای سیستانی نیز این روایت را قبول دارد با این که صحیحه زراره را قبول نداشت و می گفت شاید کلام زراره باشد و روایت محمد بن سنان را هم قبول نداشت زیرا محمد بن سنان را ضعیف می داند.

ص: ۲۲۳

---

۱- (۳) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۹۲، أبواب المواقیت، باب ۶۳، ح ۳، ط آل البیت.

التفات به عدم رعایت ترتیب بعد از رکوع رابعه نماز عشاء

۲- اما اگر نماز عشاء می خواند: گاهی بعد از رکوع رابعه ملتفت می شود که نماز مغرب را نخوانده است و گاهی قبل از رکوع رابعه متوجه می شود که نماز مغرب را نخوانده است؛

مشهور گفته اند: قبل از رکوع رابعه هر چند قیام هم کرده باشد می نشیند و نماز را سه رکعتی تمام می کند و برای قیام زائد سجده سهو به جا می آورد.

نظر مشهور

ولی بعد از رکوع رابعه نماز باطل است زیرا امکان عدل به نماز مغرب وجود ندارد و اتمامها عشاءً خلاف شرطیت ترتیب است هر چند اگر تا آخر نماز عشاء التفات حاصل نمی شد حدیث لاتعداد جاری می شد و نماز عشاء صحیح می بود و بعد نماز مغرب را می خواند ولی چون قبل از اتمام نماز ملتفت شد شرطیت ترتیب نسبت به نماز عشاء و مغرب مختل می شود زیرا نماز مغرب باید قبل از هر جزء نماز عشاء باشد من جمله رکعت رابعه. لذا با التفات به اخلال به شرط رکعت رابعه را انجام می دهی که حدیث لاتعداد شامل آن نمی شود. و باید نماز قطع شود و نماز مغرب و بعد عشاء خوانده شود.

به این مطلب که، بعد از دخول در رکعت رابعه نماز عشاء باطل است، چند ایراد گرفته شده است؛

مناقشه اول

ایراد اول: امام ره فرموده اند: چیزی که از روایات استفاده کردیم این است که ماهیت نماز عشاء مشروط است و این ماهیت با دخول در نماز عشاء محقق شد لذا اخلال در ابتدای نماز ایجاد شد. اولین جزء نماز عشاء مشروط به سبق نماز مغرب بود که تمام شد و حدیث لاتعداد جاری شد و دیگر بقیه اجزای نماز عشاء مشروط به سبق نماز مغرب نیست.

ص: ۲۲۴

اشکال این است که: این مطلب خلاف ظاهر است: «إلا أن هذه قبل هذه» یعنی صلاه المغرب قبل صلاه العشاء، و صلاه العشاء عنوانی برای رکعات نماز عشاء است و گویا گفته است که الركعه الرابعه من صلاه العشاء أيضاً مشروطه بسبق المغرب. کل منبسط بر أجزاء و عین أجزاء است.

مناقشه دوم

ایراد دوم اشکال آقای سیستانی است که:

حدیث لاتعداد در اینجا جاری می شود: هر کجا که انسان معذور بود و برای رفع خلل چاره ای جز اعاده نماز نبود حدیث لاتعداد جاری می شود لذا اگر وسط نماز دیدی مهر نداری اگر کاغذ یا ما یصح السجود علیه اطرافت نبود نماز را می خوانی و روی همین فرش سجده می کنی. و در جریان لاتعداد لازم نیست که در هنگام خلل غافل باشی بلکه هر اخلال عن عذر را شامل می شود: لذا اگر کسی با ساتر مشغول نماز شد و ساتر او کنار رفت و مثلاً باد آن را از او دور کرد اینجا نماز را بدون ستر عورت می خواند زیرا ستر عورت از واجبات رکنیه نیست و اگر بخواهد ستر کند چاره ای جز اعاده نماز ندارد لذا با همین حالت نماز را می خواند.

**موضوع: مسأله دهم و یازدهم / احکام اوقات / کتاب الصلاه ۹۶/۰۹/۰۴**

Your browser does not support the audio tag

احکام اوقات

مسأله دهم

بحث در عدول از یک نماز به نماز دیگر بود؛

فرمودند که عدول خلاف قاعده است چون قوام دو عنوان قصدی مثل نماز ظهر و نماز عصر، به قصد مکلف است و اگر مکلف یک عنوان قصدی را ایجاد کند مثلاً قصد نماز ظهر کند و در أثناء ملتفت شود که قبلاً نماز ظهر را خوانده بود، دلیلی بر مشروعیت عدول نداریم زیرا این دو رکعتی که خوانده شد در ابتدا به نیت نماز ظهر خوانده شد و دلیلی هم نداریم که قصد متأخر مجزی است. ظاهر عنوان قصدی این است که باید قصد عنوان مقارن عمل باشد نه متأخر از آن، و لذا عدول خلاف قاعده است و برای خروج از قاعده نیاز به نصّ خاص داریم.

ص: ۲۲۵

برای عدول از نماز عصر به ظهر نصّ خاص داریم؛ اگر در اثنای نماز عصر مکلف ملتفت شود که نماز ظهر را نخوانده است می تواند به نماز ظهر عدول کند. ولی در غیر این فرض مثل عدول از سابقه به لاحق (از ظهر به عصر) دلیلی بر جواز عدول

نداریم و باید به مقتضای قاعده اولیه رجوع کنیم.

این خلاصه فرمایش صاحب عروه است که متین است، و تفصیل آن را در ضمن مسائل آینده عرض می کنیم.

مسأله دهم: يجوز العدول في قضاء الفوائت أيضا من اللاحقه إلى السابقه بشرط أن يكون فوت المعدول عنه معلوما و أما إذا كان احتياطيا فلا- يكفي العدول في البراءه من السابقه و إن كانت احتياطيه أيضا لاحتمال اشتغال الذمه واقعا بالسابقه دون اللاحقه فلم يتحقق العدول من صلاه إلى أخرى و كذا الكلام في العدول من حاضره إلى سابقتها فإن اللازم أن لا يكون الإتيان باللاحقه من باب الاحتياط و إلا لم يحصل اليقين بالبراءه من السابقه بالعدول لما مر

صاحب عروه فرموده است: عدول از لاحقه به سابقه یعنی مثلاً عدول از نماز عصر به ظهر، اختصاصی به نماز ادایی ندارد و در نماز قضایی هم جاری است؛ اگر قضای نماز عصر را می خوانیم و متوجه شدیم نماز قضای ظهر همان روز را نخوانده ایم به نماز ظهر عدول می کنیم. و توجه شود که جواز در عبارت صاحب عروه جواز به معنای اعم است.

ولی اگر اثنای نماز عصر متوجه شویم که نماز ظهر روز های دیگر را نخوانده ایم نمی شود عدول کرد زیرا نماز عصری که الآن قضا می شود نسبت به نماز قضای ظهر روز های دیگر مترتب نیست و شرط قضای عصر امروز، این نیست که نماز قضای ظهر دیروز خوانده شود و ترتیبی بین آن ها نیست.

ص: ۲۲۶

بله اگر در قضای فوائت قائل به ترتیب شدیم بحث دیگری است و آن هم حکم تکلیفی محض است که باید ترتیب مراعات شود و حکم وضعی نیست. و این مطلب هم دلیلی ندارد که حتماً باید قضای نماز عصر امروز بعد از قضای نماز ظهر دیروز باشد. علاوه بر این که دلیل عدول هم اطلاق ندارد و مربوط به نماز ظهر و عصر آدایی بود و نهایت به نماز ظهر و عصر قضایی مربوط به یک روز تعدی شد و لذا بر فرض هم دلیل داشته باشیم که باید بین قضای نماز های دیروز و قضای نماز های امروز ترتیب رعایت شود دلیلی بر جواز عدول نداریم.

یک فرض از عدول از لاحقه به سابقه این است که: مشغول نماز آدایی شدم بعد متوجه شدم نماز قبلی که فوت شده بود را نخوانده ام مثلاً مشغول نماز ظهر شدم و اثنای نماز یادم آمد قضای نماز صبح را نخوانده ام که در این فرض هم عدول جایز است که بعداً بیان خواهیم کرد.

ولی عدول دو شرط دارد: اول این که فوت معدول إليه معلوم باشد. و شرط دوم این است که فوت معدول عنه هم قطعی باشد: مثلاً اگر نماز قضای عصر روز جمعه را احتیاطی و رجایی می خوانم که معلوم نیست فی علم الله امر داشته باشد، نمی توانم از این نماز به نماز ظهر قضایی عدول کرد. کما این که اگر نماز عصر روز جمعه یقیناً فوت شده است ولی نماز ظهر روز جمعه معلوم نیست فوت شده باشد که در اینجا هم تکلیفاً اشکال دارد که به نماز قضایی ظهر عدول کنیم زیرا شاید نماز قضای ظهر را خوانده باشیم و عدول، ابطال فریضه باشد.

بله اگر فوت هر دو مشکوک باشد و منشأ شک هم یک چیز باشد؛ مثلاً نسبت به نماز ظهر و عصر روز جمعه یا هر دو را خوانده ام یا هیچ کدام را نخوانده ام که در این صورت عدول جایز است و مناسب بود که صاحب عروه این فرض را مطرح می کرد که اگر منشأ احتیاط در هر دو نماز یک چیز باشد، عدول جایز است.

و این مطلب شبیه مطلبی است که در نماز جماعت بیان کرده اند که: نماز امام جماعت در صورتی که قضایی است باید قضای حتمی باشد مگر این که احتیاط امام جماعت با احتیاط مأموم از یک جهت باشد؛ مثلاً این امام و مأموم هر دو با هم هر هفته دو روز به سفر می روند و امام جماعت طبق نظر برخی مثل آقای خوئی و آقای سیستانی که می فرمایند: الأحوط وجوباً این است که در سفرهای دو روز در هفته بین قصر و اتمام جمع شود، این امام جماعت نماز قصر و تمام می خواند و مأموم هم که به همین جهت می خواهد احتیاط کند می تواند هم قصر و هم اتمام را به او اقتدا کند. ولی اگر منشأ احتیاط امام جماعت با منشأ احتیاط مأموم فرق کند مثلاً شبیه مأموم این باشد که شاید اینجا وطن من باشد ولی امام جماعت می گوید اینجا یقیناً وطن من نیست ولی شبیه این است که کثیر السفر هستم یا نه؟ در اینجا نه در نماز قصر و نه در نماز تمام نمی تواند به امام جماعت اقتدا کند زیرا منشأ احتیاط فرق کرد و شاید نماز قصر مأموم مطابق با واقع باشد و نماز قصر امام جماعت مطابق با واقع نباشد.

راجع به عدول از لاقحه به سابقه: در آثنای نماز لاقحه مثل نماز عصر، نماز عشاء؛ یقیناً عدول به نماز سابقه، در صورتی که فهمید آن را نخوانده است، جایز بلکه واجب است.

ولی بعد از فراغ از نماز عصر مثلاً اگر فهمید نماز ظهر را نخوانده است؛ مشهور قائلند عدول جایز نیست و دلیل بر جواز عدول صحیحه زراره است: «وَقَالَ إِذَا نَسِيَتْ الظُّهْرَ حَتَّى صَلَّيْتَ العَصِيرَ فَمَذَكْرَتَهَا - وَ أَنْتَ فِي الصَّلَاةِ أَوْ بَعْدَ فَرَغِكَ - فَأَنُوهَا الْأُولَى ثُمَّ صَلِّ العَصِيرَ - فَإِنَّمَا هِيَ أَرْبَعٌ مَكَانَ أَرْبَعٍ» و دلیل دیگرش هم روایت محمد بن سنان است که فرض بعد از فراغ از نماز عصر را می گوید ولی مشهور به این ملتزم نشده اند و می گویند این نماز عصر، بر اساس حدیث لاتعاد، همان نماز عصر صحیح خواهد بود و باید نماز ظهر را بخواند.

و روایت مستطرفات سرائر نیز هم مخالف مشهور و هم مخالف این صحیحه زراره است: زیرا می گوید این نماز عصر باطل است

مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ نَقْلًا مِنْ كِتَابِ حَرِيزِ بْنِ عَمِيْدٍ اللّٰهِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِذَا حَيَاءٌ يَقِيْنُ بَعْدَ حَائِلٍ - قَضَاهُ وَ مَضَى عَلَى الْيَقِيْنِ وَ يَقْضَى الْحَائِلُ وَ الشَّكُّ جَمِيْعًا - فَإِنْ شَكَّ فِي الظُّهْرِ - فِيمَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ أَنْ يُصَلِّيَ العَصِيرَ قَضَاهَا - وَ إِنْ دَخَلَهُ الشَّكُّ بَعْدَ أَنْ يُصَلِّيَ العَصِيرَ - فَقَدْ مَضَتْ إِلَّا أَنْ يَسْتَيْقِنَ - لِأَنَّ العَصْرَ حَائِلٌ فِيمَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ الظُّهْرِ - فَلَا يَدْعُ الْحَائِلَ لِمَا كَانَ مِنَ الشَّكِّ إِلَّا بِبَيِّنٍ (۱)؛ ظاهر این روایت ارشاد به بطلان است و ما به خاطر این که این مضمون خلاف تسالم أصحاب است و ثوق نوعی به خلل در آن داریم و لذا اعتباری ندارد و به مضمون صحیحه زراره ملتزم می شویم. اگر حمل این روایت بر استحباب عرفی باشد باز نتیجه اش حجیت صحیحه زراره است و اگر عرفی نباشد این روایت حریز خلاف تسالم أصحاب است.

ص: ۲۲۹

۱- (۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۲۸۳، أبواب المواقیت، باب ۶۰، ح ۲، ط آل البیت.

لا يجوز العدول من السابقه إلى اللاحقه في الحواضر و لا في الفوائت و لا يجوز من الفائته إلى الحاضره و كذا من النافله إلى الفريضة و لا من الفريضة إلى النافله إلا في مسأله إدراك الجماعة و كذا من فريضة إلى أخرى إذا لم يكن بينهما ترتيب و يجوز من الحاضره إلى الفائته بل يستحب في سعه وقت الحاضره

در این مسأله صاحب عروه مطالبی را ذکر کرده است؛

مطلب اول

ایشان فرموده اند: عدول از سابقه به لاحقه در نمازهای ادایی و قضایی جایز نیست.

باید بینیم مراد ایشان از این مطلب چیست؟ زیرا عدول از سابقه به لاحقه خلاف شرطیت ترتیب است و أصلاً جا ندارد و لذا ظاهراً مراد ایشان از بیان این جمله دو فرض است؛

فرض اول: یکی این که در اثنای نماز ظهر متوجّه می شود که نماز ظهر را اول وقت خوانده است که در اینجا این بحث مطرح می شود که آیا از نماز ظهر به عصر عدول کند یا نه؟ که صاحب عروه می فرماید عدول جایز نیست و نماز ظهر و عصر از عناوین قصدی است و وقتی قصد نکرده ام که این نماز، نماز عصر باشد چگونه می خواهد نماز عصر شود. صاحب عروه در مسأله سبی از احکام نیت فرموده است که اگر خطای در تطبیق باشد اشکالی ندارد یعنی قصد او در موقع امتثال، امتثال امر فعلی بود و فکر می کرد این نماز ظهر است؛ و این عدول نیست و از ابتدا نماز او نماز عصر واقع می شود و تنها اشتبای در تطبیق داشته است. و فرض صاحب عروه جایی است که خطای در تطبیق نباشد و واقعاً قصد نماز ظهر کرد و نماز او به عنوان نماز ظهر شروع شد.



تنها دلیلی که ممکن است ذکر شود: یکی تعلیل «وَقَالَ إِذَا نَسَبْتَ الظُّهْرَ حَتَّى صِلَيْتَ العَصْرَ فَذَكَرْتَهَا - وَ أَنْتَ فِي الصَّلَاةِ أَوْ بَعْدَ فَرَغَتِكَ - فَأَنُوهُيَا الأُولَى ثُمَّ صَلِّ العَصِيرَ - فَإِنَّمَا هِيَ أَرْبَعٌ مَكَانَ أَرْبَعٍ» است به این بیان که تعلیل فإِنَّمَا هِيَ أَرْبَعٌ مَكَانَ أَرْبَعٍ، معمم است و شامل عدول از سابقه به لاحقه هم می شود. بیان دیگر تَمَسُّكٌ به حدیث لاتعداد است.

ولی ما در هر دو بیان اشکال داریم؛

أما نسبت به تعلیل فإِنَّمَا هِيَ أَرْبَعٌ مَكَانَ أَرْبَعٍ قبلاً هم گفته ایم که حکم آن فانوها الاولى و عدول از لاحقه به سابقه است و حکم را نمی شود با تعلیل تغییر دارد؛ مثلاً إِنْ جَاءَكَ زَيْدٌ فَأَكْرَمَهُ فَإِنَّهُ عَالِمٌ؛ با تعلیل در این مثال می گوئیم زید خصوصیت ندارد ولی نمی توانیم بگوئیم که حکم در این جمله یعنی اکرام خصوصیت ندارد و تعلیل، حکم را تغییر نمی دهد، و العله تعمم تنها به لحاظ مورد است.

و أما نسبت به حدیث لاتعداد می گوئیم؛ عنوان نماز ظهر و عصر فریضه است و خداوند نماز ظهر و نماز عصر را واجب کرده است و اخلاص به این عنوان، اخلاص به فریضه است و شاهد آن این است که بعد از این که مکلف نماز ظهر را قصد کند و یادش بیاید نماز ظهر را خوانده است اگر شارع بگوید نماز دومی فایده ندارد و باید نماز عصر بخوانی؛ صدق نمی کند که این نماز را اعاده کن.

فرض دوم برای فرمایش صاحب عروه: کشف ضیق وقت است مثلاً نماز ظهر را شروع کرد و وقت موسع بود یا وقت مضیق بود و نمی دانستم ولی بعد از لحظاتی متوجه شدم که وقت تنگ است و اگر بخواهم نماز ظهر را تمام کنم نمی توانم یک رکعت از نماز عصر را درک کنم؛ ممکن است صاحب عروه به این فرض نظر دارد که عدول از سابقه به لاحقه نداریم و در این جا باید نماز را قطع کرده و نماز عصر را شروع کنیم. بله یک فرض این است که اگر نماز را قطع کنم یک رکعت از نماز عصر را هم درک نمی کنم که باز صاحب عروه در اینجا می تواند بگوید که به نماز عصر نمی توانی عدول کنی و صحیح بودن این نماز ظهری که خوانده بحث دیگری است که اگر کل آن در وقت مختص عصر بوده است به نظر صاحب عروه باطل است ولی اگر یک رکعت در وقت مشترک بوده است بعید نیست به عنوان نماز ظهر صحیح باشد و «من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت كله» شاملش شود. ما هم که وقت مختص را منکر شدیم می گوئیم علی ای حال این نماز به عنوان نماز ظهر صحیح است زیرا عالماً عامداً این کار را نکرده است و اگر الآن نماز را قطع کند به یک رکعت نماز عصر هم نمی رسد. (و جایی که اگر قطع کند به یک رکعت نماز عصر می رسید دلیل خاص داشتیم که می گفت: يبدأ بالعصر، يبدأ بالعشاء)

صاحب عروه فرموده است: عدول از نماز قضایی به ادایی جایز نیست؛ مثلاً نماز صبح قضایی می خوانی و در اثنای نماز قضایی می خواهی به نماز صبح ادایی عدول کنی که عدول دلیلی ندارد هر چند وقت تنگ باشد و اگر وقت تنگ است باید نماز را قطع کند و نماز ادایی را شروع کند. و وقتی دلیل نداریم چون عنوان قصدی اند یکی جای دیگری قرار نمی گیرد.

تأمل کنید که آیا أداء و قضا عنوان قصدی اند تا فرمایش صاحب عروه صحیح باشد؟

**موضوع: مسأله یازدهم / موارد جواز عدول در نمازها / احکام اوقات / کتاب الصلاة ۹۶/۰۹/۰۵**

Your browser does not support the audio tag

احکام اوقات

احکام عدول از نمازی به نماز دیگر

بحث راجع به عدول از یک نماز به نماز دیگر بود؛

صاحب عروه هم در این بحث و هم به طور مفصل تر در مسأله ۲۰ از احکام التیه این مسأله را مطرح کرده است و مفاد کلام ایشان این است که قاعده اولیه اقتضا می کند که عدول از یک نماز به نماز دیگر جایز نباشد و استثنا به دلیل نیاز دارد و ایشان مواردی را ذکر می کند و در مسأله ۲۰ از احکام التیه موارد بیشتری را ذکر می کند که برخی از آن ها درست نیست؛ مثلاً عدول از نماز تمام به قصر یا بالعکس در اماکن تخییر، یا در جایی که نیت مسافر در وسط نماز تغییر کند مثلاً قصد اقامه نداشت و نماز قصر شروع کرد و قبل از این که سلام نماز را در رکعت دوم بدهد نیت اقامه عشره ایام کرد که به نماز تمام عدول می کند. و نیز فرموده است عدول مأوموم از نماز جماعت به نماز فرادا جایز است.

ص: ۲۳۲

معنای عدول و تطبیق عدول بر مصادیق

صاحب عروه این موارد را از مصادیق عدول دانسته است در حالی که این مثال ها از مصادیق عدول نیست؛

زیرا تعبیر به عدول در مواردی است که از یک عنوان قصدی، به عنوان قصدی دیگر عدول شود یا حداقل معدول إلیه عنوان قصدی باشد؛

مثال اول یعنی قصر و تمام، عنوان قصدی نیستند بلکه عنوان واقعی اند و نماز دو رکعتی، قصر است و نماز چهار رکعتی تمام است و این طور نیست که نماز قصر و تمام تباین قصدی داشته باشند و لذا اگر کسی اشتهاً قصد نماز قصر کند و در رکعت دوم ملتفت شود مهم نیست زیرا با نیت، نماز قصر نمی شود و حتی اگر سلام را در رکعت دوم بدهد و ملتفت شود که وظیفه

اش تمام بوده است بلند می شود و دو رکعت دیگر اضافه می کند و برای سلام زائد، سجده سهو به جا می آورد. و اگر نماز قصر و تمام عنوان قصدی بودند، دلیلی بر جواز عدول نداشتیم و باید می گفتیم نماز باطل است. و این که می گوییم تبدیل قصر و تمام به همدیگر مانعی ندارد به این خاطر است که قصر و تمام عنوان قصدی نیستند.

و در مثال نماز جماعت؛ نماز فرادا عنوان قصدی نیست و همین که نیت جماعت نداشت و جماعت منتفی شد خود به خود نماز، فرادا می شود. هر چند نماز جماعت عنوان قصدی است. عنوان قصدی بودن دلیل می خواهد و این که نماز فرادا باشد دلیل نداریم عنوان قصدی است.

عدول از نماز جماعت به فرادا

ص: ۲۳۳

و خود این که آیا می شود در اثنای نماز جماعت به فرادا عدول کرد یا نه؟ محل بحث است؛

برخی مثل مرحوم خوئی و استاد نظرشان این بود که دلیلی بر مشروعیت جماعت در بعض نماز نداریم و لذا می گفتند اگر از ابتدا قصد دارید که از جماعت به نیت انفراد عدول کنید شما از ابتدا وظیفه داشتید حمد و سوره بخوانید و از ابتدا این جماعت دلیلی بر انعقاد ندارد بلکه اگر از ابتدا قصد عدول نداشتید و در وسط نماز قصد عدول کردید اینجا با حدیث لاتعاد این نماز تصحیح می شود و گرنه جماعت در بعض الصلاة دلیلی بر مشروعیت ندارد.

نتیجه این می شود که: اگر در حال قنوت نیت فرادا شود؛ مشهور می گویند اشکالی ندارد زیرا جماعت در بعض الصلاة مشروع است ولی مرحوم خوئی و مرحوم استاد و نیز آقای سیستانی در حال اختیار، می فرمایند کشف می شود که جماعت شما از ابتدا منعقد نشده است لذا باید حمد و سوره را در رکعت دوم بخوانید زیرا هنوز محل آن نگذشته است و قبل از رکوع قصد فرادا صورت گرفته است. و ترک قرائت در رکعت اول با حدیث لاتعاد تصحیح می شود زیرا معذور بوده است ولی اگر زیادی رکن داشته است نماز باطل می شود.

عدول از نماز قضایی لاحق به نماز قضایی سابق

در احکام اوقات صاحب عروه مختصرتر بحث کرده است و در مسأله یازدهم فرموده است؛

لا يجوز العدول من السابقة إلى اللاحقة في الحواضر و لا في الفوائت و لا يجوز من الفائتة إلى الحاضرة و كذا من النافلة إلى الفريضة و لا من الفريضة إلى النافلة إلا في مسألة إدراك الجماعة و كذا من فريضة إلى أخرى إذا لم يكن بينهما ترتيب و يجوز من الحاضرة إلى الفائتة بل يستحب في سعة وقت الحاضرة

ص: ۲۳۴

عدول از سابقه به لاحقه مشروع نیست زیرا بر جواز عدول دلیل نداریم و تنها دلیل ما بر جواز عدول، عدول از لاحقه به سابقه است؛ در آداء دلیل داریم که از نماز عصر به ظهر و از عشاء به مغرب می توان عدول کرد.

دلیل جواز عدول از لاحقه در نماز قضایی یک روز

ولی در نماز ظهر و عصر قضایی یا مغرب و عشاء قضایی که مربوط به یک روز است (اگر مربوط به دو روز باشد لاحقه و سابقه ندارد و ترتیب معتبر نیست)، اینجا هر چند گفته اند عدول از لاحقه به سابقه جایز بلکه واجب است ولی دلیل لفظی نداریم، هر چند استدلال هایی کرده اند؛ اولویت، عدم فصل، تبعیت قضاء للأداء؛ که این ها دلیل قانع کننده ای نیست.

و عمده استدلال ما الغای خصوصیت است و می گوییم عرف از این روایات عدول از نماز عصر به نماز ظهر با توجه به این که ترتیب که در آدای نماز، معتبر است در قضای نماز هم معتبر است، عرف می فهمد که نکته ای برای خصوص آدای نماز، نیست.

مرحوم خوئی در همین هم مناقشه کرده است که ما نمی توانیم عدم خصوصیت را احراز کنیم و ملاکات، تعبدی اند و شاید نماز آدایی خصوصیت داشته باشد.

و ایشان می فرمایند؛ وجه ما این است که وقتی در اثنای نماز عصر قضایی متوجه می شوم که نماز ظهر قضایی همان روز را نخوانده ام در اینجا؛ یا باید بگوییم این نماز را به عنوان نماز عصر تمام کنم که خلاف شرطیت ترتیب است و یا بگوییم این نماز باطل است که خلاف حدیث لاتعداد است لذا راه منحصر می شود به این که بگوییم این نماز را به عنوان ظهر تمام کن و بعد نماز عصر قضایی را بخوان.

به نظر ما این فرمایش ناتمام است؛

زیرا مقتضای قاعده بطلان این نماز است و حدیث لاتعداد شامل اخلال عمدی نمی شود؛ در وسط نماز عصر متوجه شدم نماز ظهر قضایی را نخوانده ام؛ اگر بخوام به عنوان عصر نماز را تمام کنم که خلاف شرطیت ترتیب است و اگر بخوام به عنوان ظهر تمام کنم خلاف قصدی بودن نماز ظهر قضایی است و در نیمی از نماز، قصد نماز ظهر نداشته ام و اخلال به نیت مشمول حدیث لاتعداد نیست که قبلاً هم این را بیان کرده ایم. قصد کون الصلاه ظهراً أو عصرأ، فریضه است زیرا مفاد قرآن این است که نماز صبح بخوان (قرآن الفجر) نماز ظهر بخوان نماز مغرب بخوان و در روایات هم بیان شده است که این پنج نماز فرائض اند.

علاوه بر این که عرض کردیم که لاتعداد صادق نیست؛ زیرا اگر بگویند این نماز مجزی نیست و نماز ظهر را بخوان، در این صورت خواندن نماز ظهر، اعاده این نماز رها شده نیست بلکه نمازی دیگر است زیرا نماز ظهر عنوانی مابین با نماز عصر است و اعاده صلاه نیست تا لاتعداد شاملش بشود. مثل این که به جای این که به زید چای بدهید به عمرو چای بدهید و نصف چایی که عمرو خورده است به زید بدهید، اینجا اگر گفته باشند برای زید چای کامل بیاور و نصفه چایی نیاور، نمی گویند اعاده شد. اعاده به این است که همان عمل دوباره تکرار شود.

شارع در اینجا نمی گوید أعد تلك الصلاه، بلکه می گوید ائت بصلاه الظهر. و حدیث لاتعداد نمی تواند این را نفی کند.

ص: ۲۳۶

و فرمایش مرحوم خوئی لازمه ای دارد که خود ایشان هم به آن ملتزم نمی شوند و آن این است که؛

اگر کسی نماز ظهر را خواند و فهمید که نماز ظهر را خوانده بود؛ باید بگوید این نماز به عنوان نماز عصر به خاطر لاتعاد الصلاه قبول است. در حالی که مرحوم خوئی این را قبول ندارد و می گوید نماز دوم باطل است و باید نماز جدیدی به عنوان نماز عصر بخوانی زیرا حدیث لاتعاد اخلال به نیت را تصحیح نمی کند زیرا نیت عصر فریضه است. علاوه بر این که گفتیم لاتعاد صدق نمی کند.

البته آقای سیستانی که می فرمایند: اگر در وسط نماز ملتفت به خللی شود که این خلل در وسط نماز قابل برطرف شدن نیست، این جا حدیث لاتعاد جاری می شود، می توانند نماز را تصحیح کنند ولی مرحوم خوئی که حدیث لاتعاد را منصرف به شخص ناسی و جاهل می دانند نمی توانند این حرف را بزنند.

نکته: ظاهر روایت أداء است «اذا نسیت الظهر...» و حداقل اطلاق روایت نسبت به فرض قضا محرز نیست و ظاهراً کسی به اطلاق تمسک نکرده است و یا اولویت را گفته اند یا عدم الفرق، یا الغای خصوصیت را گفته اند و یا مرحوم خوئی با قاعده ثانویه که مطرح کرده است خواسته تصحیح کند. البته اجماع هم مطرح شده است ولی چون مدرکی است حجّتی ندارد.

عدول از نماز قضایی صبح به ادایی صبح

صاحب عروه می فرماید: لایجوز العدول من الفائته إلى الحاضرة؛ بحث در این بود که شخصی فکر می کرد فرصت دارد و قصد نماز قضای صبح کرد و در وسط نماز می بیند وقت تنگ است که در اینجا صاحب عروه می فرماید نمی تواند به نماز صبح ادایی عدول کند. و فرق نمی کند که نماز قضا را عنوان قصدی بدانیم یا نه؛ توضیح اینکه:

اختلاف است که قضا عنوان قصدی است یا نه. و مشهور عنوان قصدی و بدلیت عما فات می دانند. ولی به نظر بعضی قضا، عنوان قصدی نیست و صرف اتیان واجب در خارج وقت، قضا می شود.

و این اختلاف ثمره هم دارد؛ کسانی که نماز را خارج از وقت می خوانند مثل کسانی که نماز صبح را زود می خوانند و عجله می کنند و برای نماز صبح احتیاط نمی کنند و یک ربع صبر نمی کنند؛ اگر قضا عنوان قصدی نباشد نماز هایی که به عنوان ادا خوانده است و بعد فهمید که خارج از وقت بوده است؛ نماز روز اول باطل است ولی نماز روز بعد به طور اتوماتیک نماز قضا می شود و همینطور نماز روز های دیگر هم قضا می شود ولی اگر قضا عنوان قصدی باشد نماز باطل است و ادا نیست چون خارج از وقت بوده است و قضا هم نیست چون آن را قصد نکرده است.

نکته: اینجا چه به تفسیر صاحب عروه و چه به تفسیر صاحب عروه خطای در تطبیق نیست؛ صاحب عروه اینگونه خطای در تطبیق را بیان می کند که اگر می فهمید که وقت داخل نشده است باز این نماز را می خواند؛ در حالی که این طور نیست که اگر می فهمید که وقت نشده است قضای نماز صبح را می خواند بلکه برای قضای نماز صبح مثل قضای بقیه نماز ها عجله ندارد. بله در عمرش نماز قضا می خواند ولی الآن این طور نیست که اگر می فهمید وقت داخل نشده است نماز قضا بخواند بلکه چه بسا اگر می فهمید وقت داخل نشده است نماز شب می خواند یا مشغول قرائت قرآن می شد یا می خوابید.



و خطای در تطبیق طبق تفسیر ما یعنی خطای در توصیف؛ یعنی بدون این که خصوصیت را در نیت خودش قصد کند. و تقیید یعنی خصوصیت متوهمه در منوی ادخال شود. و نوع مردم خصوصیت را در منوی خود ادخال می کنند و قصد می کنند که نماز قضا می خوانم یا نماز آدا می خوانم و این طور نیست که بگوید قصد امثال امر فعلی می کنم که به آدا تعلق گرفته است، تا به نحو توصیف باشد.

در ما نحن فیه این بحث تأثیر ندارد زیرا: مهم این است که آدا، عنوان قصدی است و قصدی بودن عنوان آدا را کسی نمی تواند مناقشه کند؛ این همه نماز قضا به عهده ام هست و من نماز صبح آدایی می خوانم، و در روایت هم عدول از حاضر به فائته ذکر شده است که معلوم می شود عنوان آداء، قصدی است. و وقتی نماز قضا می خوانم و در وسط نماز متوجه می شوم که وقت تنگ است دلیل نداریم که بتوانم به آدایی عدول کنم و نسبت به مقداری از نماز قصد آدایی نداشته ام تا بخواهد صحیح باشد و باید از ابتدای نماز قصد آدا داشته باشیم و لذا صاحب عروه می فرماید: لایجوز العدول من الفائته إلی الحاضره.

عدول از نماز آدایی به قضایی

أما عکس این مطلب یعنی عدول از حاضر به فائته؛ دلیل دارد و آن صحیحه زراره است که می گوید: اگر وسط نماز حاضر متوجه شدی یک نماز قضایی به عهده ات می باشد عدول کن مثلاً وسط نماز مغرب ملتفت شدی نماز عصر را نخوانده ای که عدول به نماز قضای عصر می کنی و نماز را چهار رکعتی تمام می کنی. همان صحیحه ای که آقای سیستانی گفتند معلوم نیست حدیث امام باقر علیه السلام باشد و شاید فتوای خود زراره باشد تنها دلیل این مطلب است و لذا آقای سیستانی در اینجا می فرماید؛ الأحوط عدم جواز العدول من الحاضره إلی الفائته. ولی ما صحیحه زراره را قبول کردیم و لذا این فتوای مشهور که صاحب عروه می گوید عدول از حاضر به فائته جایز بلکه مستحب است را ما نیز قبول داریم.

بعد صاحب عروه می فرماید؛ لایجوز العدول من النافله إلى الفريضة و لا من الفريضة إلى النافله إلا في مسألة إدراك الجماعة و كذا من فریضه إلى أخرى إذا لم یکن بینهما ترتیب

عدول از نافله به فریضه و برعکس جایز نیست زیرا دو عنوان قصدی اند و دلیلی بر عدول نداریم و تنها یک جا مشروع است و آن مسأله ادراک جماعت است؛ کسی در اثنای نماز فریضه بود و امام جماعت نماز را شروع کرد، اگر بخواهد این شخص در جماعت شرکت کند در روایت می گوید این فریضه را نافله دو رکعتی تبدیل می کند و نمازش را به عنوان نافله تمام می کند و وارد جماعت می شود؛

صحيحه سليمان بن خالد؛ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلٍ دَخَلَ الْمَسْجِدَ - فَافْتَتِحَ الصَّلَاةَ فَبَيْنَا هُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي - إِذْ أَدَّنَ الْمُوَدُّنُ وَ أَقَامَ الصَّلَاةَ - قَالَ فَلْيُصَلِّ رَكَعَتَيْنِ ثُمَّ يَسْتَأْنِفُ الصَّلَاةَ مَعَ الْإِمَامِ - وَ لَتُكُنِ الرَّكَعَتَانِ تَطَوُّعًا. (1)

امام می فرمایند: به نماز دو رکعتی عدول می کنند و نماز را با امام جماعت می خوانند و آن دو رکعتی که به آن عدول می کند نافله باشد.

این که آیا این دو رکعت نافله را باید بخواند یا می تواند قطع کند؛ محل بحث است؛ این روایت می گوید فلیصل الرکعتین و دو رکعت نماز را بخواند. ولی ظاهر مشهور این است که وقتی به نافله عدول می کند، چون قطع نافله حرام نیست می تواند آن را قطع کند. و وقتی نافله شد گفته می شود که دیگر روایت ظهور ندارد که نمی شود این نافله را قطع کرد. بله روایت این را می رساند که افضل این است که این دو رکعت را تمام کند: فلیصل الرکعتین.

موثقه سماعه؛ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ كَانَ يُصَلِّيَ فَخَرَجَ الْإِمَامُ - وَ قَدْ صَلَّى الرَّجُلُ رُكْعَهُ مِنْ صَلَاةٍ فَرِيضَةٍ - قَالَ إِنْ كَانَ إِمَامًا عَدْلًا فَلْيُصَلِّ أُخْرَى وَ يَنْصَرِفْ - وَ يَجْعَلُهُمَا تَطَوُّعًا - وَ لِيَدْخُلَ مَعَ الْإِمَامِ فِي صَلَاتِهِ كَمَا هُوَ - وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ إِمَامًا عَدْلًا - فَلْيَبْنِ عَلَيَّ صَلَاتِهِ كَمَا هُوَ - وَ يُصَلِّي رُكْعَهُ أُخْرَى وَ يَجْلِسُ قَدْرَ مَا يَقُولُ - أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ حْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ - وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ ص - ثُمَّ لِيَتِمَّ صَلَاتُهُ مَعَهُ عَلَى مَا اسْتَطَاعَ - فَإِنَّ التَّقِيَّةَ وَاسِعَةٌ - وَ لَيْسَ شَيْءٌ مِنَ التَّقِيَّةِ - إِلَّا وَ صَاحِبُهَا مُأْجُورٌ عَلَيْهَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ. (١)

اگر امام عدل نیست یعنی امام عامی است که این مؤمن از او تقیه می کند. متن حدیث متن روشنی است.

عدول از نماز جمعه به نماز مستحبی برای ترک سوره جمعه

یک مورد دیگر نیز صاحب عروه در مسأله ۲۰ از احکام التیه ذکر کرده است ولی اینجا ذکر نکرده است؛

در روز جمعه مستحب است در رکعت اول در نماز جمعه سوره جمعه و در رکعت دوم سوره منافقون خوانده شود. حال اگر کسی سوره دیگری شروع کرد و به وسط آن رسید که دیگر نمیتواند عدول کند روایت داریم:

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ صَبَّاحِ بْنِ صَبِيحٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ أَرَادَ أَنْ يُصَلِّيَ الْجُمُعَةَ فَقَرَأَ بِقُلِّ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ قَالَ - يُتِمُّهَا رُكْعَتَيْنِ ثُمَّ يَسْتَأْنِفُ. (٢)

ص: ۲۴۱

- 
- ۱- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۸، ص ۴۰۵، أبواب صلاه الجماعه، باب ۵۶، ح ۲، ط آل البیت.  
 ۲- (۳) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۶، ص ۱۵۹، أبواب القرائه فی الصلاه، باب ۷۲، ح ۲، ط آل البیت.

یعنی نماز دو رکعتی نافله می خواند و بعد دوباره نماز فریضه را می خواند تا بتواند سوره جمعه را بخواند. مشهور به این مطلب فتوا داده اند به این شرط که از نصف سوره ای که می خواند رد شود و بعد یادش بیاید که سوره جمعه را نخواند.

صاحب حدائق اشکال خوبی مطرح کرده است؛

در روایت نیامده است که یصلی الظهر فی یوم الجمعه، بلکه روایت یصلی الجمعه دارد و ظاهر آن نماز جمعه است یعنی امام جمعه نماز جمعه را می خواند و به جای سوره جمعه سوره ای دیگر می خواند و بعد یادش می آید. و این که با تبدیل نماز، به نافله، نماز بقیه هم باطل می شود اشکالی ندارد و بعد از نافله دوباره نماز جمعه ای با سوره جمعه و منافقون می خواند. و مثل این می ماند که وسط نماز بفهمد که وضو ندارد یا وضوی او باطل شود.

اشکال دیگری که آقای سیستانی بیان کرده اند این است که؛

ظاهر روایت این است که تمام سوره را خواند «فقرأ بقل هو الله أحد» نه این که بعضی از آن را خواند.

به نظر ما این اشکال وارد نیست:

و همین که بگوید قل هو الله أحد، «فقرأ بقل هو الله أحد» صدق می کند. البته به مناسبت حکم و موضوع انصراف به تجاوز از نصف دارد زیرا قبل از تجاوز از نصف می تواند به سوره جمعه عدول کند.

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](http://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 آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه  
اول

وب سایت: [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto: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](http://www.Ghaemiyeh.com)**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

