۴۸. رؤیت هلال (۱۴۰۱/۱۱/۳۰)

موضوع : ۴۸. رؤیت هلال (۱۴۰۱/۱۱/۳۰) سال تحصیلی (۱۴۰۲-۱۴۰۱) - یکشنبه، ۳۰ بهمن ماه ۱۴۰۱
بررسی ادامه روایات باب ششم نیت روزه

- پیش‌گفتار(چکیده)
- بررسی سندی روایت هشام بن سالم
- روایت ششم و هفتم
- مراد از تعبیر «لایعجبنی»
- روایت هشتم و نهم
- مفاد روایت شافعی و بررسی ثبوت هلال با شهادت عدل واحد
- بررسی بیان مرحوم اصفهانی در جزئیت یقینی در ثبوت شهر رمضان

پیش‌گفتار(چکیده)

موضوع اصلی:
بررسی ادامه روایات باب ششم نیت روزه

موضوعات فرعی:
بررسی سندی روایت هشام
بررسی روایات ششم تا نهم باب ششم از ابواب نیت روزه در وسائل
بررسی بیان مرحوم اصفهانی در موضوعیت یقین در ثبوت شهر رمضان

بررسی سندی روایت هشام بن سالم

باب ششم از ابواب نیت بودیم؛ حدیث پنجم بودیم که فرمودند:

> **وباسناده عن أبي غالب الزراري، عن أحمد بن محمد، عن عبد الله بن أحمد، عن محمد بن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال في يوم الشك: من صامه قضاه وإن كان كذلك، يعني من صامه أنه من شهر رمضان بغير رؤية قضاه، وإن كان يوما من شهر رمضان لان السنة جاءت في صيامه على أنه من شعبان، ومن خالفها كان عليه القضاء[1]**

روایتی است که مورد تمسک مشهور است و سند محکمی دارد. روایتی است در جمع بین روایاتی که میگوید باید روزه نگیرد ای باید اعاده کند و بین روایاتی که میگوید مجزی است. جمع آنها این روایت میشود.

در سند این روایت اختلاف هست که مقصود از احمد بن محمد چه کسی است. این جور که از تلقی علماء قبل از نرم‌افزار به دست میآید، مانند مرحوم مجلسی، مرحوم فیض و دیگران، محکم میگویند که این روایت صحیح است. همچنین در کتاب مستمسک، در شرح عروه مرحوم خوئی میگویند «صحیح بلااشکال». به ذهن من این جور میآید، اگر خلافش بود شما تذکر بدهید. آقایانی مانند مرحوم مجلسی که محکم میگویند صحیح است، احمد بن محمد را برقی گرفته‌اند. نه ابن عقده، عامی و زیری. به این خاطر که آنها واقفیه هستند و لذا نمیگویند که صحیح هستند و حال اینکه از این احمد بن محمد مشایخ خود رازی را بفهمند. ابن عقده زیدی است، لذا نمیگویند صحیح است. این عرض من است که تلقی سابقین اصحاب در کتبشان از احمد بن محمد در این حدیث، برقی بوده است. شما اگر شاهدی علیه این نکته دارید، بفرمایید. تلقی علماء قبل از نرم‌افزار، به این صورت است که به شیخ ابوغالب زراری نسبت میدهند به این صورت نبوده؛ آنها همه احمد بن محمد را برقی میگرفتند.

روایتی هم که آن روز از علل عرض کردم، به این صورت بود: خلقهم للعبادة؛ در باب «علة خلق الخلق» بود.

> **حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَحْمَدَ النَّهِيكِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ الطَّاطَرِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا دَرَسْتُ**

> **بْنُ أَبِي مَنْصُورٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) جُعِلْتُ فِدَاكَ مَا مَعْنَى قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ فَقَالَ خَلَقَهُمْ لِلْعِبَادَةِ[2]**

«أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَحْمَدَ النَّهِيكِيِّ؛ نجاشی و خیلی از کتابها «عبید الله» ثبت کردهاند. ولی در کتابها هر دوی آنها آمده است. شاید علامه و ابن داود، «عبد الله بن احمد» گفته بودند. در خلاصه و رجال ابوداود، «عبد الله بن احمد» آمده است. «ابن نَهیک» هم ثبت کردهاند؛ تصریح کرده به فتح نون. آل نهیک در کوفه معروف بودهاند. بزرگانی از محدثین در آنها بودند.

حال سؤال این است: عبد الله بن احمد نهیکی دو نفر داریم که در سندها زیاد آمده است. یکی عبدالله بن محمد است که در سندها مفصل آمده که برقی از عبد الله بن محمد نهیکی نقل میکند. ولی خب «عبیدالله بن احمد نهیکی» با «عبدالله بن احمد نهیکی» دو نفر هستند. کما اینکه ظاهر عبارت نجاشی این است که اینها دو نفر هستند و یکی نیستند. آل نهیک رجال معروفی بودهاند. اگر عبدالله/عبید الله بن احمد نهیک، برای «احمد بن محمد»ی گفته باشد که از مشایخ ابوغالب زراری بوده باشد؛ مثلاً ابن عقده؛ کما اینکه در شرح حال ابوغالب در صفحه فدکیه شاهدی را نقل کردهاند؛ شاهدی برای تعیین احمد بن محمد در روایت هشام؛ در تهذیب روایت قبل از آن آمده است. در وسائل در باب دیگری آمده است. در تهذیب دو روایت پشت سر هم است.

6:31

> **أبو غالب الزراري عن أحمد بن محمد عن عبد الله بن أحمد عن محمد بن أبي عمير عن هشام بن سالم عن ابی عبدالله ع....**
>
> **و عنه عن أحمد بن محمد عن محمد بن أبي غالب عن علي بن الحسن الطاطري عن محمد بن زياد عن إسحاق بن جرير عن أبي عبد الله ع....[3]**

«عنه عن احمد بن محمد عن محمد بن ابی غالب»؛ البته میگویند «محمد بن ابی غالب» تصحیف است و «محمدبن غالب» درست است. از محمد بن غالب کسی نقل نکرده الا ابن عقده. روی این حساب محمد بن غالب و محمد بن ابی غالب، هر دو در تهذیب هستند. اینکه یکی از آنها درست است یا دو نفر هستند، فعلاً باشد. در وسائل هم همینطور آمده است؛ در آن روایت محمد بن ابی غالب است و در روایت دیگر محمد بن غالب.

خب حال فرض بگیریم که مقصود این است؛ لازمهاش این میشود که در سندی که ما داریم، استاد او که ابن عقده باشد، به نظرم نود سال عمر کرده باشد، دراینصورت باید خیلی معمّر باشد که بتواند برای شاگرد خودش زراری تحدیث کند و از آن طرف هم از استاد خودش عبید الله بن احمد نهیک. زراری در سال 286 تازه متولد شده است. ابن عقده 332 وفات کرده است. خب حال اگر صد سال هم عمر کرده باشد، میتواند عبید الله بن احمد نهیک را دیده باشد. مثلاً در سن بیست سالگی. دقیقاً سال وفاتش معلوم نیست ولی محال نیست. اما از حیث طبقات، بعید است. چون هم عبد الله بن محمد نهیک و هم عبدالله بن محمد بن نهیک برقی از آنها نقل میکند. و مرحوم کلینی از برقی با واسطه نقل میکند. با یک واسطه مرحوم کلینی از برقی نقل میکند. خب

وقتی کلینی از او با واسطه برقی نقل می‌کند، این عقده که معاصر کلینی است و پنج-شش سال بعد از مرحوم کلینی وفات کرده، بلاواسطه از خود عبد الله بن نهیک نقل کند! یعنی نه حتی از خود برقی! خود مرحوم کلینی از برقی با واسطه نقل می‌کند، چه برسد به ابن نهیک. لذا این احتمال از ذهن دور است و باید تحقیق بیشتری شود.

در سند روایت بعدی که «محمد بن غالب» آمده است، گفته‌اند از محمد بن غالب کسی نقل نکرده است، الا ابن عقده. من نمی‌دانم این حرف به استقراء است یا منصوص است؟ اولاً این‌که تصحیف محمد بن غالب باشد، معلوم نیست. ثانیاً از محمد بن غالب نقل نکرده باشد الا ابن عقده. پس بنابراین سند دوم در تهذیب شاهد می‌شود که احمد بن محمد در سند قبلی همان ابن عقده است. آیا نمی‌شود که دو سند پشت هم، دو احمد بن محمد باشند؟! کما این‌که می‌گفت «عنه عنه». علی ای حال متفرع بر این است که به این صورت معمّر باشد.

آن چه که مقصود من است و می‌خواهم خیلی تأکید کنم این است: از این‌که اصحاب هم به حدیث هشام عمل کرده‌اند و هم تلقی واضحشان صحت بوده، معلوم می‌شود که تلقی اصحاب از احمد بن محمد، ابن عقده نبوده است. حالا بگویید آن‌ها اشتباه کرده‌اند، حرف دیگری است. بلکه اصحاب این روایت را صحیح دانسته‌اند. این طرف هم عرض کردم باید معمّر باشد و ثابت شود. همچنین اگر به این صورت باشد، تردیدی که مرتب در نرم‌افزار نسبت به این حدیث‌ها می‌آید که احمد بن محمد، بین ابن عقده مردد است، تردید کنار می‌رود و تنها منحصر در ابن عقده می‌شود. خیلی از جاها هم که «من روی عنه» را دو تا آورده‌اند، به‌خاطر این تردید است. کما این‌که ابن عقده تنها کسی است که از محمد بن غالب روایت کرده، اگر طبق همین سندها و برگشت به تصحیف باشد، یک نحو مصادره به مطلوب است. اگر هم از جاهای دیگر است که باید تحقیق کنیم و ببینیم از کجا چنین فرمایشی آمده است؛ از محمد بن غالب کسی نقل نکرده الاّ ابن عقده. مرحوم مجلسی می‌فرمایند «مجهول». سند بعدی تهذیب را این‌چنین می‌گویند.

> 12:07

این بار اصل سند؛ چیزی که به ذهن من می‌آید این است که نزد اصحاب با آن، معامله صحت شده است. بله، سؤالی که در تلقی اصحاب هست، این است: اگر مقصود از احمد بن محمد، برقی باشد، اصلاً ممکن نیست که ابوغالب از او روایت بکند. احمد بن خالد در سال 274 وفات کرده است و زراری در سال 286 تازه به دنیا آمده است. یعنی ممکن نیست که بگوییم ابوغالب زراری از احمد بن محمد برقی روایت می‌کند. لذا با شواهدی که هست، در بعض طرق دو واسطه و در بعض طرق با یک واسطه، ابوغالب زراری از احمد بن محمد برقی نقل می‌کند. آن خوب است؛ تنها واسطه می‌ماند که باید در آن تأمل شود که او را توثیق می‌کنند یا نه. یعنی در تلقی اصحاب این سؤال باقی است: اگر احمد بن محمد استاد زراری است، صحیح می‌شود. اگر احمد بن محمد، برقی است، سند مقطوعه می‌شود و شما باید مشیخه ابوغالب به احمد بن محمد را ببینید توثیق شده‌اند یا نشده‌اند. به گمانم توثیق صریح برای دو-سه نفری که ایشان نقل کرده بود، باشد. اینها سؤالات مهمی است که در طرفین آن، مشکل دارند.

شاگرد: کلینی از عده اصحاب نقل می‌کند.

استاد: برای اینجا؟

شاگرد: در عدة من اصحابنا، یکی از آن‌ها علی بن حسین سعدآبادی است.

استاد: او توثیق شده است؟

شاگرد: نه، توثیق صریح ندارد....

استاد: بله، اگر معلوم باشد. چون در اینجا در کافی نیست. یعنی در مشیخه تهذیب طریق ابوغالب، محمد بن یعقوب که استاد ایشان بوده‌اند، از عده من اصحابنا، از احمد بن محمد بن خالد.

شاگرد۲: فرمایش شما این است که تعویض سند بکنیم؟

استاد: نه، مشیخه‌ای است که در اینجا افتاده است ولی نزد مشایخ معلوم بوده است. یعنی وقتی می‌گوید «ابوغالب عن احمد بن محمد» و تلقی اصحاب، احمد بن محمد خالد است، می‌دانند او نمی‌تواند از برقی روایت کند، لذا واسطه او محمد بن یعقوب از عده است. دراین‌صورت سند روشن است و به همین خاطر هم تلقی صحت از آن شده است.

شاگرد: احتمال ابن رباح را بررسی کردید؟

استاد: ابن رباح هم واقفی است. نمی‌توان گفت صحیح السند است.

شاگرد: می‌تواند شاهدش این باشد که ابن رباح کتاب الصیام داشته است و راوی آن هم ابوغالب است.

استاد: چون ابن رباح استاد زراری بوده است. دراین‌صورت هم همین سؤال هست. یعنی اگر ابن عقده خیلی معمر بوده، همین معمر بودن را هم باید ابن رباح داشته باشد.

شاگرد: داریم که ابن رباح تا سال 270 برخی از بزرگان حدیثی را شاگردی کرده است. حتی 260 را هم داریم.

استاد: اگر ابن رباح تحدیث 260 را دارد، می‌تواند از... .

شاگرد: بردار کوچکتری هم به نام علی بن رباح دارد.

استاد: نه، نکته این است که وقتی احمد بن محمد، ابن رباح شد، دیگر کاری به برقی ندارد. می‌خواهد از ابن نهیک نقل بکند. درحالی‌که او خیلی سابق است.

شاگرد: گزارش شده که علی بردار کوچکتر او از ابن نهیک روایت نقل می‌کند. علی بن احمد بردار کوچکتر احمد بن محمد رباح است که از ابن نهیک روایت نقل می‌کند.

استاد: از عبد الله بن احمد نقل می‌کند. پس معلوم می‌شود بردار کوچکتری که از او نقل می‌کند، به‌طور متعارف می‌تواند بردار بزرگتر هم از او نقل بکند. اگر این جور باشد کاشف از این می‌شود که عبد الله خیلی معمر بوده است.

شاگرد: ای عبد الله بن نهیک معمر بوده ای ابن رباح.

استاد: چون ابن نهیک از محمد بن ابی عمیر نقل می‌کند. ابن ابی عمیر 220 وفات کرده است.

شاگرد: تا سی سال متعارف است. یعنی 260 زنده بوده و آنها از او نقل کرده‌اند. دراین‌صورت طبقات درست می‌شود و تنها مشکل این است در مورد ابن رباح گفته‌اند «ثقة فی الحدیث» و واقفی بوده است.

استاد: صحیح علی الاطلاق نمی‌شود و موثق می‌شود.

شاگرد۲: در رساله ابو غالب، ابن رباح را نقل می‌کند و می‌گوید که واقفی است، ولی خودش او را توثیق می‌کند.

استاد: یعنی ابوغالب که از قدماء بوده، صحیح نزدش بوده است. اما صحبت سر این است که اصحابی که تقسیم رباعی را انجام داده‌اند، صحیح را گفته اند.

شاگرد: عرض من ثقه بودن خود راوی است. خود راوی را توثیق کرده‌اند.

استاد: بله، همچنین گفته که واقفی است. بنابراین نزد متاخرین صحیح نمی‌شود. وحال آنکه متاخرین این روایت را مطلقاً صحیح تلقی کرده‌اند. حتی عرض کردم مرحوم فیض می‌گویند «عن احمد». اگر احمد بن محمد ابن رباح باشد، مرحوم فیض که برای او تلخیص نمی‌آورند و بگویند «عن احمد». این احمدی که ایشان می‌گویند همان «احمد»های معروفی است که ایشان آن را تلخیص می‌کنند. نه احمدی که معروف نیست و باید نام او را ذکر کنند.

شاگرد: شاهد دیگر این است که ظاهراً شیخ کتاب صوم ایشان را در اختیار داشته است. در تهذیب در چهار روایت می‌گوید «کتاب الصیام لاحمد بن محمد». در آن جا از ابن ابی عمیر روایت دارد. لذا این احتمال هست که جا افتادگی سند ممکن است که از شیخ بوده باشد.

استاد: یعنی در سند ما هم بین ابن رباح و ابن نهیک جاافتادگی هست.

شاگرد: با اینکه معهود نیست، ولی ممکن است. با بحث علی بن احمد به نظر می‌رسد معهود شود.

> 19:46

استاد: بسیار خب، پس اینکه در سند ابن رباح محتمل باشد، فرمایشات شما مطرح می‌شود.

شاگرد: در نرم‌افزار هم به‌عنوان احتمال دوم، بعد از ابن عقده، ابن رباح را مطرح می‌کنند. احتمال برقی را نداده‌اند.

استاد: مطالبی که فرمودند مطالب خوب و قابل مراجعه‌ای است.

---

[1] وسائل الشيعة - ط الإسلامية ج۷ ص۱۷

[2] علل الشرائع ج ۱ ص۱۴

[3] تهذيب الأحكام ج۴ ص۱۶۳

روایت ششم و هفتم

حدیث ششم؛

> **وباسناده عن علي بن الحسن بن فضال، عن الحسين بن نصر، عن أبيه، عن أبي خالد الواسطي، عن أبي جعفر عليه السلام (في حديث) قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، من أفطر في رمضان يوما من غير فليس بمؤمن بالله ولا بي[1]**

در نرم‌افزار می‌گویند ضعیف است، ظاهراً به‌خاطر حسین بن نصر است. به اصطلاح رباعی که وقتی آن سه تا نشد، به آن ضعیف می‌گویند. مرحوم مجلسی این روایت را فرموده‌اند «مجهول». این اصطلاح از تقسیم رباعی فاصله می‌گیرد. یعنی نمی‌گویند ضعیف است.

«من أفطر في رمضان يوما من غير فليس بمؤمن بالله ولا بي»؛ اینجا از مواردی است که در روایت کلمه «شهر» نیامده است. حالا ای در نقل راوی افتاده است ای دلالت دارد بر اینکه کراهت ای استحباب در اینجا نیامده است. البته ظاهرش کراهت است که رمضان گفته شود. اما در اینجا نیامده است. در روایت دیگر داشت «أفطر متعمدا». در وسائل در دو جای دیگر آمده بود. قبلا صحبتش کردیم. یعنی غیر ماه مبارک را با نیتی که می‌کند افطار بکند.

این سه روایت پشت سر هم از تهذیب است. روایت هفتم هم همچنین است:

> **وباسناده عن علي بن مهزيار، عن محمد بن عبد الحميد، عن محمد بن الفضيل عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في اليوم الذي يشك فيه (إلى أن قال:) لا يعجبني أن يتقدم أحد بصيام يوم[2]**

یادم هست که مرحوم مجلسی این روایت را هم فرمودند «مجهول» است. این روایت در اینجا تقطیع شده است. در وسائل صفحه ۱۹۱ کل حدیث آمده است. باب پنجم ابواب احکام شهر رمضان. در روایت هفتم؛ این روایت مربوط به کمال و نقصان در عدد می‌شود.

> **وعنه، عن محمد بن عبد الحميد، عن محمد بن الفضيل قال سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن اليوم الذي يشك فيه ولا يدري أهو من شهر رمضان أو من شعبان، فقال: شهر رمضان شهر من الشهور يصيبه ما يصيب الشهور من التمام والنقصان، فصوموا للرؤية، وأفطروا للرؤية، ولا يعجبني أن يتقدمه أحد بصيام يوم الحديث[3]**

«فيه والله يدري أهو من شهر رمضان أو من شعبان،»؛ این بخش اول حدیث تصریح در فرمایش شهید ثانی و صاحب حدائق است. یعنی وقتی ما یوم الشک میگوییم، منظور ما قطعاً شک بالفعل است. لذا تأکید میکنند «لایدری». این دقیقاً دلالت دارد بر اینکه شک بالفعل است. ولی شک بالفعل است بهخاطر صرف شائیت با بهخاطر اینکه کسی شهادتی داده که حجت نیست. این اندازه دلالت ندارد. ولی اینکه عبارت ظهور در فعلیت دارد، خوب است.

«فقال: شهر رمضان»؛ ببینید فضای سؤال او، فضایی بود که احساس میشد میخواهد سراغ روایت عدد برود که شهر مبارک، تام باشد. لذا حضرت فرمودند: **«شهر من الشهور يصيبه ما يصيبه الشهور من التمام والنقصان، فصوموا للرؤية، وأفطروا للرؤية، والا يعجبني أن يتقدمه أحد بصيام يوم؛ الحديث»؛** این الحدیث، برای وسائل نیست. به نظرم برای خود شیخ در تهذیب است. یعنی حدیث مفصلتر بوده، مرحوم شیخ همه را در اینجا نیاوردهاند. صاحب وسائل در این بابی که ما میخوانیم همان بخش تهذیب را هم نیاوردهاند.

آن چه که مقصود ایشان است، این است: **«والا يعجبني أن يتقدمه أحد بصيام يوم»؛** در تهذیب دارد، یتقدمه. در موضعی که از وسائل خواندم باز «ان یتقدمه» است. خب در اینجا حضرت چه کار کردند؟ اعجاب بهمعنای خوش آمدن است. «لایعجبنی» یعنی خوش ندارم. من را معجب نمیشود. یعنی تحسین نمیکنم. کسی که این کاری را بکند، من او را تحسین نمیکنم. خب این از روایاتی است که بر نهی تنزیهی دلالت دارد. ای عدم استحباب. ظاهر نفی اعجاب، عدم الاستحباب است. لازمه عدم الاستحباب صریحاً کراهت نیست. لذا این روایت میتواند ظهور در عدم استحباب داشته باشد. عدم استحباب در این روایت را با سائر روایتی که قبلاً بحث کردیم، باید جمع کنیم. عدم استحباب در اینجا جهتی است، استحباب سائر روایات، ثبوتی است. جهتی بودنش هم از قبلش معلوم میشود. «یصیبه ما یصیبه الشهور من التمام». یعنی وقتی ما میگوییم روزه بگیرید، مظنه این است که بهخاطر روایات عدد باشد و اینکه «شهر رمضان لاینقص ابدا». حضرت برای دفع دخل او در «یصیبه ما یصیبه الشهور من التمام»، فرمودند «لایعجبنی». پس نفی استحباب، جهتی میشود و جهت آن هم نفی آن روایات است. چون تقطیع شده دلالت ندارد. این روایت از روایاتی است که بخشی که تقطیع شده دلالت دارد، مقصود از «لایعجبنی» نفی استحباب جهتی است. به این خاطر که افتاده، دیگر در ذهن ناظر نمیآید.

---

[1] وسائل الشيعة - ط الإسلامية ج۷ ص۱۷

[2] همان

[3] همان ۱۹۱

مراد از تعبیر «لایعجبنی»

شاگرد: «لایعجبنی» همان معنای «لااحب» را می‌دهد؟

استاد: شاید «لایعجبنی» اوسع از «لااحب» باشد. نفی محبت یعنی اصلاً من دوست ندارم. اما اینجا حضرت نمی‌گویند که من دوست ندارم. چون در جای دیگر جدشان فرموده‌اند «احب الی من ان افطر». روایت معروف از زمان امیرالمؤمنین بود؛ «**احب الی ان افطر یوما من شهر رمضان**»؛ در آن جا تعبیر محبت را به کار می‌برد. شاید «لایعجبنی» با جهتی بودنش بیشتر انسب باشد. یعنی طوری باشد که من را به اعجاب بیاورد. اعجاب یعنی ناظری که به تمام معنا از منظور الیه خوشش بیاید. لذا می‌فرماید «لایعجبنی». یعنی وقتی من به صیام یوم الشک نگاه می‌کنم، از جمیع جهات برای من خوشایند نیست. لذا حیثی می‌شود. یعنی دوست دارم بگیرد اما آن درجه‌ای از دوست داشتن که بگویی حضرت به‌طور مطلق دوست داشتند که همه سراغ آن بروند، نبود. این احتمال دارد. ولی ظهور عرفی آن، ترادف «لایعجبنی» با «لااحب» است.

شاگرد: می‌توان این احتمال را مطرح کرد که با توجه به مورد روایت که حضرت یک مبغوضیت فی الجمله‌ای در این مقام داشتند، گویا کسی روزه بگیرد اقتضاء این را دارند که او را تشویق بکنند، لذا حضرت برای نفی آن می‌فرمایند: «لایعجبنی». یعنی جایی که اقتضاء استحباب دارد، حضرت می‌فرمایند نه.

استاد: ببینید این «لایعجبنی» بغض را نمی‌رساند. صحبت سر همین است. نفی اعجاب است. نفی اعجاب با ثبوت درجه ضعیفی از بغض ملازمه‌ای ندارد. خوشایند من نیست. ظاهر عبارت همین است. اما اینکه نه تنها «لایعجبنی» بلکه ابغضه. یعنی مقداری هم «اکره» هست، از این عبارت در نمی‌آید.

> 29:24

شاگرد: ولو در مقامی که در اینجا دارند؟

استاد: چرا! بغض حیثی را دارند. یعنی یک حیثی در کار هست که آن حیث سبب شده که نفی اعجاب بکنند. و آن حیث فی حد نفسه و لولا استحباب نفسی می‌تواند از درجه‌ای از بغض نسبت به آن حیث سر در بیاورد. آن مانعی ندارد. اتفاقا معنای کسر و انکسار حیثیات همین است. یعنی حیثیتی است که واقعاً حیثیت منفی دارد. بار منفی دارد. اما در کنار حیثیاتی قرار می‌گیرد که بار مثبت دارد. خروجی آن عدم استحباب می‌شود. ولی خود آن حیث را اگر نگاه کنید، بیش از «لایعجبنی» است. من این را قبول دارم.

شاگرد: اینکه ماه رمضان می‌تواند بیست و نه روز یا سی روز باشد و اینکه رواياتِ عدد درست نیست، چه ارتباطی دارد به اینکه روزی که از شعبان است را جزء رمضان کنیم؟ صدر و ذیل عبارت حضرت چه ارتباطی دارند؟

استاد: دنبالهٔ آن یک واسطه‌ای فرمودند. فرمودند: «صوموا للرؤیة و افطروا للرؤیة». حال که ماه مبارک می‌تواند ناقص باشد و لازم نیست سی روز باشد، شما محور کارتان را بر رؤیت قرار

بدهید. من خوش ندارم کسی از این «صوموا لرؤیة و افطروا لرؤیة» فاصله بگیرد. لذا حضرت به این صورت فرمودند.

به گمانم مرحوم مجلسی سند این حدیث را مجهول دانستهاند. محمد بن عبد الحمید و ... را در نرمافزار توثیق کردهاند. ثقة علی التحقیق. وقتی «علی التحقیق» را میآورند یعنی محل کلام است.

شاگرد۲: درست است که نفی اعجاب اعم از همه اینها است ولی بهخاطر اینکه تعلیل به «ابغض» نفرمودند و «لااحب» را تعلیل نکردند و از همه اینها به «لایعجبنی» عبور کردند، شاید برساند حضرت بغضی دارند ای ندارد، بلکه صرفاً اعجاب ندارند.

استاد: بله، همین را عرض کردم. صرفاً اعجاب ندارند، به این عنوان که خروجی کسر و انکسار است. پس منافاتی ندارد که قبل از خروجی که صرف عدم اعجاب است، حیثی بوده که در کسر و انکسار دخالت داشته، آن حیث نه تنها «اعجبه» بلکه «اکرهه». یعنی منافات ندارد.

شاگرد: یعنی خروجی آن اصلاً بغضی ندارد.

استاد: بله، لذا من عرض کردم حیث آن، یعنی مبدأ قبل از اینکه این خروجی را داشته باشد.

شاگرد: ضمیر در «یتقدمه» به چه برمیگردد؟

استاد: «و لایعجبنی ان یتقدمه»؛ شهر رمضان. یعنی خود «یتقدمه» مصداقا یوم الشک میشود. و ضمیر آن به شهر رمضان و رؤیت میخورد.

شاگرد: به صوم نمیخورد؟

استاد: «ان یتقدم الصوم، بالصیام»؟ ان یتقدم الرویه. این هم مانعی ندارد. اگر هم مصدر باشد، مصدر مذکر و مونث میشود. «ولایعجبنی ان یتقدم الرؤیة احد بصیام یوم». این برای این است که «الاقرب یمنع الاابعد». چون حضرت فرمودند «صوموا لرؤیة و افطروا لرؤیة و لایعجبنی ان یتقدمه احد»؛ یعنی یتقدم الرویه احد. یوم الشک مصداق آن میشود. و ای «یتقدمه شهر رمضان» که باز هم به رؤیت باشد.

شاگرد: معنای تقدم رؤیت چیست؟

استاد: ان یتقدمه؛ یعنی یتقدم شهر رمضان. این هم باز خیال میکنیم که منظور حضرت رؤیت هست. و الّا نمیشود که شهر رمضان واقعی را حضرت بگویند «لایتقدمه». یعنی الآن واقع،کلام حضرت نیست. لذا در مجموع بهترین مرجع ضمیر «رؤیت» میشود. ای شهر مبارک ثابت شده به رؤیت، ای خود رؤیت. «لایعجبنی ان یتقدم رؤیة الشهر». ای شهری را که به رؤیت زدن مکلف ثابت میشود، متقدم کنی به صیام یوم.

شاگرد: متقدم شدنش به چه معنا است؟

استاد: یعنی جلوبیافتد. مثلاً شب یک شنبه رؤیت صورت گرفته، او هنوز رؤیت نکرده، یک روز جلوترش را روزه بگیرد و پیشواز برود. «ان یتقدم»؛ از آن رؤیت جلو بیافتد، به صیام یوم. که یک روز را جلوتر روزه بگیرد.

شاگرد۲: اینکه مرحوم شیخ روایت خمسة ایام را حمل استحباب صیام یوم الشک میکنند، میتواند مستندش همین فرمایش حضرت باشد؟ «ان یتقدمه صیام یوم» که طبق نصوص عدد، یوم

الشک بود.

استاد: یعنی «لایعجبنی» به‌معنای «لایعجبنی» عمل به روایات؟ منظور شما این است؟

شاگرد: مرحوم شیخ روایات خمسة ایام را حمل بر روزه سوم الشک می‌کند، این حمل ایشان می‌تواند مستند به همین روایت باشد؟

استاد: یعنی آن روایت می‌گوید در سوم الشک روزه بگیرد، و این روایت می‌گوید نگیرد.

شاگرد: نصوص عدد که ماه شعبان را بیست و نه روز می‌داند. اینکه حضرت به‌خاطر نصوص عدد می‌فرمایند «ان یتقدمه»، تلقی کسی که به‌خاطر نصوص عدد، روزه می‌گیرد، این است که به‌خاطر سوم الشک روزه می‌گیرد.

استاد: ظاهراً اصلاً به این صورت نبوده. لسان روایات عدد، مسأله احتیاط نبوده. مسأله حکم ثبوتی است.

شاگرد: مرحوم شیخ مانند سوم الشک حمل بر استحباب می‌کنند.

استاد: بین نصوص عدد با نصوص کل سال می‌تواند افتراق باشد، به این بیان که خصوص نصوص عدد یک در میان ماه‌ها را کامل و ناقص حساب می‌کند. لذا ماه مبارک کلاً تام می‌شود. اما روایت خمسة ایام، منافاتی ندارد که در بین سال شما با رؤیت جلو بروید، پس با رؤیت ماه مبارک قطعا بیست و نه روز بشود، اما وقتی مجموع سال را نگاه کردید، روایت خمسة ایام بیاید. می‌گویم شما پارسال را نگاه کن، ملازمه ندارد که وقتی حضرت خمسة ایام را فرمودند... .

شاگرد۲: عدد چند اصطلاح دارد.

استاد: این روایت سنه، می‌تواند یکی از موادات نصوص عدد باشد.

شاگرد: ایشان عدد را معنای وسیعی گرفته‌اند. عدد هرچیزی است که شاملش باشد. عددی که حضرت عالی می‌گویید یکی در میان است. اما خود عدد را چند جور معنا کرده‌اند.

استاد: به آن جدول می‌گویند، عدد نمی‌گویند.

شاگرد: نه، خود عدد چند معنا شده است. طبق یک معنا خمسة ایام هم عدد می‌شود. یعنی هر چه با شمارش ایام سر و کار دارد.

> 38:06

استاد: مثلاً حضرت فرمودند وقتی ماه رجب برای تو ثابت شد، پنجاه و نه روز بشمار. این عدد می‌شود. چون با عدد سر وکار داریم. آن وقت شما می‌فرمایید؟

شاگرد: شهید ثانی پنج معنا برای عدد دارند.

استاد: انشاءالله عبارتش را می‌بینیم.

روایت هشتم و نهم

روایت هشتم، نهم و دهم باز به مرحوم صدوق بر می‌گردند.

شاگرد: روایت ششم را با روایت هفتم معنا کردید؟

استاد: چون قبلاً در مورد الحاق تعمدی بحث شده بود، من بحث نکردم. اگر می‌بینید چیزی مانده که الآن نیاز است، بفرمایید. روایت ششم ربطی به روایت عدد ندارد. به‌خاطر این‌که بحث کرده بودیم، از آن در شدیم. نه این‌که شاهد یکدیگر بگیرم.

> **٨. وعنه، عن الحسين بن بشار (يسار) عن عبد الله بن جندب، عن معاوية بن وهب قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: إن الشهر الذي يقال: إنه لا ينقص ذو القعدة ليس في شهور السنة أكثر نقصانا منه. أقول: في هذا أيضا دلالة على المقصود من الرد على أصحاب العدد، حيث قالوا: إن شهر رمضان تام أبدا، وشوال ناقص، وذو القعدة تام وهكذا.**
>
> **(١٣٣٨٠) - ٩ وباسناده عن الحسين بن سعيد، عن محمد بن الفضيل، عن أبي الصباح.**
>
> **وعن صفوان، عن ابن مسكان، عن الحلبي جميعا عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: قلت: أرأيت إن كان الشهر تسعة وعشرين يوما أقضي ذلك اليوم؟ فقال: لا إلا أن يشهد لك بينة عدول، فان شهدوا أنهم رأوا الهلال قبل ذلك فاقض ذلك اليوم.**
>
> **١٠ وعنه، عن محمد الأشعري، عن أبي خالد، عن ابن بكير (أبي بكر) عن عبيد بن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: شهر رمضان يصيبه ما يصيب الشهور من الزيادة والنقصان، فان تغيمت السماء يوما فأتموا العدة.[1]**

قبلاً از این روایات مفصل صحبت شد. روایت نهم «ازدهه» بود که احتمالات متعددی در مورد آن مطرح شد.

---

[1] همان

مفاد روایت شافعی و بررسی ثبوت هلال با شهادت عدل واحد

روایتی که مانده بود روایت شافعی بود. یک نفر نزد حضرت شهادت داد و در یک نقل آن، حضرت امر به صوم کردند. این امر خیلی بحث داشت که چطور حضرت با یک عدل واحد امر به صوم کردند؟ ظاهرش هم این بود که دیگر ماه شعبان نبود. چون یک نفر به ماه مبارک شهادت داده بود. اینکه حضرت طبق شهادت امر به صوم بکنند، یعنی تشویق میکنند که نیت ماه مبارک بکنید. این را چطور حل کنیم؟ اگر مجال شد فردا بحث میکنیم. این شبهه در نقل شافعی سنگین است. چرا؟ چون در نقل شافعی گوای مفادش این است که حضرت به چیزی که حجیت و شرعیت نداشت، امر کردند که روزه بگیرید. ظاهرش هم صوم شهر مبارک بود. چون شهادت بر شهر مبارک داده بود. بعد هم فرمودند «لان اصوم یوما من شعبان احب الی من ان افطر یوما من شهر رمضان». این را دنبالش فرمودند. نقل شافعی بود. خب اگر اینجا یک نفر گفته اند، امر حضرت به صیام به چه نیتی بود؟ ایا به نیت شهر مبارک بود ای نبود؟ آن چه که من عرض میکنم این است که به نیت شهر مبارک نبود. از کلام خود شافعی شاهد داریم که «امر َبالصوم»، بهمعنای امر بصیام شهر رمضان بما انه من شهر رمضان نیست. چرا نبود؟ بهخاطر تعلیل خود حضرت که فرمودند «لان اصوم یوما من شعبان». یعنی حضرت صریحا ً میگویند من نمیگویم برای ماه مبارک روزه بگیرید. بلکه من میخواهم احتیاط کنم. پس «امر بالصوم» یعنی امر احتیاطی. امری از ناحیه امام به مردم است، برای احتیاط. چون خودشان میگویند «لان اصوم یوما من شعبان»، اگر ماه مبارک بود که غلط بود این را بگویند. لذا معلوم میشود که صبغه امر به این دلیل بود که بهخاطر یک نفر احتیاط را حاکم کردهاند.

خب حالا در اینجا استصحاب کجا میرود؟ وقتی یک نفر شهادت داد، استصحاب میگوید که ماه شعبان است. این امر به صیام و این احتیاط چه برخوردی با استصحاب دارد؟ اگر واجب است به استصحاب عمل کنید، در اینجا این احتیاط با استصحاب قابل جمع هست ای نیست؟ من این را بعدا ً عرض میکنم. استصحاب موارد متعددی دارد. مجرایی هست که استصحاب جاری میشود، به نحو غیر عزیمتی. راه بر احتیاط را نمیبندد.

بررسی بیان مرحوم اصفهانی در جزئیت یقین در ثبوت شهر رمضان

جلسه قبل عبارتی از مرحوم اصفهانی خواندیم. آقا فرمودند شاید مرحوم اصفهانی نخواهند این را بگویند. من دوباره عبارت ایشان را نگاه کردم. اول ایشان فرمودند: «مقتضی هذه الاناطة»؛ مقتضای اینکه وجوب صوم منوط به یقین است، «عدم وجوب الصوم فی یوم الشک، لا التعبد بعدم دخول شهر رمضان». بعد عبارتی دارند که ظاهرش مؤید فرمایش آقا میشود که گفتند ایشان نمیخواهند حرف نهایة النهایه و منتقی را بگویند. چون عبارتی دارند که ظاهرش این است که به میدانم آن حرفها میرود. میگویند: «مما ذکرنا ظهر فی معنی الروایة حملها علی ما یوافق... لایقتضی حمل الیقین علی المتیقن لتوهم ان المراد من ان الیقین لایدخله الشک، یعنی ادخال صوم یوم الشک فی ایام الصیام الیقینیة». چرا؟ چون روی مبنای ما میگوییم الیقین لایدخله الشک، یعنی یقین یک حکمی دارد که نمیتوان آن را به دیگری داد. بنابراین لازم نکرده که منظور ایام یقینیه باشد. یعنی این دارد حرف منتقی را دفع میکند که بگوییم ماه مبارک واقعیهای که روزهاش واجب است، آنی است که یقینی باشد. خب دنبال این عبارت این را دارند. اما قبلش فرمودند «لاالتعبد بعدم دخول شهر رمضان». اینجا دو حال بیشتر نیست. اینکه شما فرمودید وجوب صیام منوط به یقین است، منظور از وجوب چه وجوبی است؟ وجوب ثبوتی نفس الامری، منوط به یقین است؟ پس چرا میگوییدی مجزی است؟ اگر میگوییدی ثبوت یقینی که هست، اما اینکه وجوب، منوط به یقین است، بهمعنای وجوب ظاهری است. نه وجوب ثبوتی واقعی. لذا چون وجوب واقعی هست، ما میگوییم قضا کند ای مجزی است. مقصود وجوب ظاهری است. خب اگر وجوب ظاهری است که عین استصحاب میشود. یعنی وجوب ظاهریای که منوط به یقین است. چون متعبد به عدم دخول شهر رمضان هستیم. تفاوتی ندارد. شما تنها جای موضوع و حکم را عوض کردید.

میگوییدی یقین موضوع وجوب است. وجوبی نیست، وقتی یقین نیست. یعنی وجوب ظاهری نیست، وقتی یقین نیست. چرا نیست؟ چون یقین به موضوعش نیست. اما ایشان میفرمایند تعبد به عدم وجوب شهر رمضان، نیست. خود این میزان است. منظور من این است که اول عبارت، ظهور در این دارد که ایشان میخواهند وجوب واقعی را بگیرند. هر کسی این عبارت را بخواند اینطور میفهمد. اینکه میگوییدی وجوب صیام، نمیگوییدی وجوب ظاهری یا واقعی، مطلق میگوییدی. اینکه میگوییدی وجوب صیام منوط به یقین است، ذهن را سراغ ثبوت میبرد. اما در آخر کار که از آن برمیگردند منافاتی با صدر ندارد. چون اگر از صدر معلوم شد که منظور ایشان وجوب واقعی است، درذیل هم میگوییدی منظور من این است که حکم یقین را به شک ندهید. این معنا ندارد.چرا؟ چون یقین وجوبی است که حتما ً با یقین آمده است، پس غیر یقین آن حکم را نخواهد داشت. یعنی منافاتی ندارد که بگوییم ذیل، قرینه مراد از صدر میشود. به گمان من صدر، اظهر است.

47:07

اصل جامع المسائلی که از حاج آقا در پنج جلد چاپ شده، در متن کتاب تا کتاب صوم ذخیره هست. اولی که حاج آقا شروع کردند اصالً بهعنوان ذخیره چاپ شد. سال ۴۰۷ که کتاب چاپ شد، ذخیرة العباد مرحوم اصفهانی بود. دو جلد چاپ شد. لذا در همین کتاب جامع المسائل متن کتاب تا قبل از اعتکاف، کتاب ذخیرة العباد مرحوم اصفهانی است. ایشان در متن کتاب الصوم در سه جا در همین رابطه بیانی دارند. البته ظاهر آنها فی الجمله تهافتی هم دارد که باید تأمل کنیم. جامع المسائل جلد دوم، صفحه هشتم، شانزدهم و هجدهم. منزل که تشریف بردید اینها را مالحظه کنید.

شهر رمضان كه روزه غير آن واقع نمیشود در آن؛ پس اگر روزه غير ماه رمضان را در رمضان قصد نمايد، نه از آن محسوب است و نه از ماه رمضان، مگر روزه يومالشك به قصد «شعبان» كه از «رمضان» محسوب است**[1]**

در صفحه شانزدهم و هجدهم توسعه میدهند و کمی تفاوت میکنند. ولو قابل جمع است.

اگر ندانند و روزه بگيرد به نيّت غير ماه رمضان و بعد معلوم شود كه ماه رمضان بوده، پس اگر روزه از غير نبوده، كفايت میكند و مسقِط قضا خواهد بود والاّ محلّ تأمّل است**[2]**

«اگر ندانند و روزه بگيرد به نيّت غير ماه رمضان»؛ حتی اگر کافره بگیرد. و بعد معلوم شود كه ماه رمضان بوده، پس اگر روزه از غير نبوده، كفايت میكند و مسقِط قضا خواهد بود والاّ محلّ تأمّل است»؛ ایشان روزه استیجاری را اشکال میکنند.

هرگاه مشتبه شود يوم آخر شعبان به اوّل رمضان، تكليفش چيست؟ ج . قصد قربت روزه به نيّت آخر شعبان يا نيّت واجبی غير از رمضان نمايد**[3]**

مرحوم سید این را در عروه الحاق کرده بودند. آقای حکیم هم در مستمسک مفصل بحث داشتند؛ اینکه الحاق غیر ثلاثین از شعبان به آن ممکن هست یا نه؟ مرحوم سید الحاق کردند. سائرین هم فتوا دادهاند. که هستند کسانی که در اینجا مشکل داشته باشند. نوعاً قبول دارند. بنابراین ایشان بهراحتی میگویند که از ماه مبارک محسوب است. فتوای ایشان در ذخیره را با عبارتی که در اینجا دارند که تعبد به عدم دخول نیست، بلکه وجوب صوم منوط به یقین است و حکم آن را نمیتوان به شک بدهیم، منافات دارد. یعنی وقتی حکم را را به شک نمیدهیم پس چطور شما میفرمایید از ماه مبارک محسوب است؟!

شاگرد: چرا نمیتوان این وجوب را وجوب ظاهری گرفت؟

استاد: بهخاطر اینکه اگر وجوب ظاهری بگیریم، همان استصحاب است. ما میگوییم وجوب صیام، منوط به یقین به دخول شهر است، پس حکم شک را نباید به یقین بدهیم. بعد میگویند ما متعبد به عدم دخول شهر نیستیم. خب اگر متعبد نیستیم، واقعی میشود. اگر میگویید وجوب ظاهری است، چراهای ندارید که متعبد باشید. ظاهریت با عدم تعبد، جور در نمیآید. میگویید وجوب در اینجا ظاهری شده است، اما تعبدی در کار نیست! مگر میشود در وجوب ظاهری تعبدی در کار نباشد؟!

شاگرد: همانطور که حجت برای حالت نفسانی یقین گذاشته شده است، بگویند این وجوب فعلی مکلف برای وقتی است که یقین نفسانی داشته باشد. استصحاب و ... فایدهای ندارد.

استاد: این از کجا آمده است؟ وجوب ظاهری است یا واقعی است؟

شاگرد: وجوب ظاهری.

استاد: حال که ظاهری است، چطور در آن تعبد نیست؟ توضیح دهید. میگوییدی به وجوب واقعی کاری ندارم، وجوب ظاهری به یقین آمده اما تعبدی در کار نیست. چطور آمده؟ چرا ظاهری است؟ او یقین به چه چیزی دارد؟

شاگرد: یقین به دخول شهر دارد. یعنی شارع گفته یک دخول شهر دارم که ممکن است شما آن را بفهمید یا نفهمید. ولی در مقام عمل، اگر بخواهی این روزه را انجام بدهی، حتماً باید یقین به دخول شهر داشته باشی. ولو اینکه ممکن است مطابق با واقع نباشد. یعنی وقتی شک داری، حق نداری این را انجام بدهی. حتی ادله استصحاب هم شما را نمیگیرد.

استاد: وقتی یقین نداری، وجوب ظاهری نیست یا وجوب واقعی نیست؟

شاگرد: وجوب ظاهری نیست.

استاد: وجوب ظاهری به تعبد نیست؟ یا بالیقین نیست؟ اگر به تعبد نیست، با ظاهریتش موافق است. اگر به یقین نیست، با ظاهریتش مخالفت است و تهافت دارد. وقتی یقین نیست، وجوب نیست. اگر وجوب ظاهری نیست، پس به تعبد نیست.

شاگرد: وجوبی که درمقام عمل میتواندی انجام بدهی.

استاد: پس به تعبد نیست. از اینکه میگوییدی منظور ایشان ظاهری است، تمام میشود. لذا من عرض میکنم که صدر، اظهر در واقعی است. در جامع المسائل هم نگاه کنید. اگر نگاه کنید مئونه بیشتری نیاز دارد تا به مرحوم اصفهانی نسبت بدهیم تا عبارتهایی مانند نهایة النهایه و منتقی. آنها روشنتر فرموده بودند.

باب ششم هم تمام شد. اگر زنده بودیم فردا باب سوم از ابواب شهر رمضان را میخوانیم. حدیث اول از کافی شریف است. نگاهی بکنید.

والحمد لله رب العالمین

---

[1] جامع المسائل ج۲ ص۸

[2] همان ۱۶

[3] همان ۱۸