توجیه روایات اختزال السنه - روایات عدد (۳)

۶۲. رؤیت هلال (۱۴۰۳/۰۲/۰۸) سال تحصیلی (۱۴۰۳-۱۴۰۲) - شنبه،۰۸ اردیبهشت ۱۴۰۳ موضوع : توجیه روایات اختزال السنه -روایات عدد(۴)

- پیش‌گفتار(چکیده)
- تفسیر اغرب و اوحش از اختزال السنة
- تأخیر خلق شش روزه قمر از خورشید؛ تفسیری از اختزال السنة در مرآة العقول
- محوریت تفسیر ستة ایام در تاویل اعظم
- عدم انعکاس کامل کتاب مقنعه مفید در تهذیب شیخ
- بررسی سند روایت محمد بن مسلم؛ «إذا رأيتموه فأفطروا و ليس بالرأي و لا بالتظني»
- تفاوت بین ظن و رأی
- دقت در معنای «رأی» و امکان تطبیق آن با یقین

پیش‌گفتار(چکیده)

موضوع اصلی:
توجیه روایات اختزال السنه -روایات عدد(۳) // توجیه روایات اختزال السنه -روایات عدد(۴)

موضوعات فرعی:
تفسیر اغرب و اوحش از اختزال السنة
تأخیر خلق شش روزه قمر از خورشید؛ تفسیری از اختزال السنة در مرآة العقول
محوریت تفسیر ستة ایام در تاویل اعظم
عدم انعکاس کامل کتاب مقنعه مفید در تهذیب شیخ
بررسی سند روایت محمد بن مسلم؛ «إذا رأيتموه فأفطروا و ليس بالرأي و لا بالتظني»
تفاوت بین ظن و رأی
دقتی در معنای «رأی» و امکان تطبیق آن با یقین

تفسیر اغرب و اوحش از اختزال السنة

یکی از آقایان فرمودند «قول اغرب» را هم که مرحوم مجلسی فرمودند، توضیح بدهیم. یک اشاره‌ای میکنم.

> **ثم إن بعض المتصدين لحل هذا الخبر سلك مسلكا أوحش وأغرب حيث قال : السنة في العرف تطلق على الشمسية التي هي عبارة عن عود الشمس بحركتها الخاصة لها إلى الوضع الذي فرض أولا كأول الحمل مثلا الذي يتساوى عند حلولها فيه زمان الليل والنهار تقريبا بعد أن كان الليل أطول في معظم المعمورة ، وعلى القمرية التي هي عبارة عن عود القمر إلى وضعه المفروض أولا مع الشمس في سمت الحركة اثنتا عشرة مرة كل مرة تسمى شهرا ، وقد علم بالتجربة والرصد أن زمان الاولى يكون ثلاثمأة وخمسة وستين يوما وكسرا من يوم ، وزمان الثانية ثلاثمأة وأربعة وخمسين يوما وكسرا ، ولو فرض فارض كون الشمس أسرع حركة بحيث تتم دوراتها في ثلاثمأة وستين بلازيادة ونقصان والقمر بحاله يكون مقدار السنة القمرية أيضا ثلاثمأة وستين يوما كل شهر ثلاثون يوما كما لا يخفى على المحاسب ، وحينئذ لم يكن اختلاف بين السنة القمرية والشمسية ، لكن قد جعل الله سبحانه زمان الشمسية أكثر من ذلك بقريب من سنة أيام وزمان القمرية أنقص بنحو ذلك لمصالح تعود إلى مخلوقاته في السماوات و الارضين ينتظم بها النظام الاكمل الذي لا يعلم كنهه إلا هو ، فلعل هذا هو المراد من جعل السنة ثلاثمأة وستين وحجز الستة الايام عنها ، بل لا ينقبض العقل من أن يكون المراد بخلق السماوات والارض في ستة أيام ذلك ، أعني على اختلاف نظام لحركة السماويات خصوصا النيرين اللذين قدرت بهما الشهور والاعوام والليالي والايام ، وغير ذلك من مصالح الانام ، قدر ذلك الاختلاف ستة أيام في كل سنة فليتفكر جدا في ذلك « انتهى ».**
>
> **[1]**

«ثم إن بعض المتصدين لحل هذا الخبر سلك مسلكا أوحش وأغرب...»؛ مرحوم مجلسی به ایشان چهار جواب میدهند. میگویند: «و اورد علیه بوجوه: الاول... الثانی... الثالث و الرابع». در این قول غریب اختزال السنة را به این صورت معنا کرده؛ ایشان گفته است که خلق آسمان و زمین در شش روز و کم شدن آن از سال را به این صورت معنا میکنیم؛ نه اینکه آسمان و زمین در شش روز خلق شده. بلکه به این معنا است که حرکت خورشید کندتر از حرکت قمر است. و لذا در یک سال

قمری ماه در سیصد و پنجاه و چهار روز میرود. در یک سال شمسی شمس در سیصد و شصت و پنج روز میرود. خب در نصف ما به التفاوت اگر شمس از اول سرعتش را بیشتر کند، در این وسط به هم میرسند.

مثالی که عرض میکنم؛ اگر منطبق باشد و درست باشد، این است: دو ماشین در یک جاده حرکت کردهاند و هر دو در یک ساعت حرکت کردهاند. بین این دو ماشین ده کیلومتر فاصله است. یکی از ماشینها ده کیلومتر جلوتر رفته و یک ماشین ده کیلومتر عقب تر رفته است. ای ایزده کیلومتر که خورشید و ماه به این صورت اختلاف دارند. الآن یک سال شده، در یک سالی که خورشید رفته، در همان سال قمر ایزده روز جلوتر است. عددها را رند فرض بگیریم تا روشن شود. اگر این دو ماشینی که در یک ساعت رفتهاند و در نهایت یکی از دیگری ده کیلومتر بیشتر رفته، ماشینی که عقب تر هست و ده کیلوتر کمتر رفته، اگر پنج کیلومتر به سرعتش اضافه کنیم، تفاوت این دو چقدر میشود؟ اگر ماشینی که عقب تر است، پنج کیلومتر تندتر برود، معنایش این است که در پنج کیلومتر قبل از آن به هم میرسند. درست است اگر آن که تندتر میرود پنج کیلومتر جلو میرود. اما قبل از اینکه او به ایزده فرسخی خودش برسد، در وسط راه و در پنج کیلومتر برابر میشوند. فقط در آخر کار آن پنج کیلومتر عقب تر است. ایشان اینطور مثال را فرموده که حال مرحوم مجلسی شروع به اشکال کردن میکنند.

خب حال حرف ایشان چیست؟ خدای متعال بهخاطر حکمتی که در نظام خلقت بوده، سرعت خورشید را به اندازهای قرار داده که بین این دو سال ایزده روز تفاوت میشود. اگر فرض بگیریم سرعت خورشید تندتر شود، بهنحویکه به جای اینکه سیصد و شصت و پنج روز برود، زودتر برود و زودتر برسد. این فاصله سیصد و شصت و پنج هم نشود با همین اندازه هم از حرکت ایزده روزه قمر کم میشود و هر دوتای آنها سر سیصد و شصت روز برابر میشوند. چون خورشید واشتر میرود، پنج روز آن عقب تر است و پنج روز ما جلوتر هستیم. در مجموع پنج روز خورشید عقب است، پنج-شش روز هم ماه جلوتر است که ایزده روز میشود. اگر خورشید مقداری جلوتر برود سر سیصد و شصت روز به هم میرسند. نه دیگر سال شمسی سیصد و شصت و پنج روز میشود. و نه سال قمری سیصد و پنجاه و چهار روز میشود.

خب حال چه شد؟ ایشان میفرمایند کل این دستگاه آفرینش در این ما به التفاوت شش روز دارد اداره میشود. یعنی اگر به سرعت خورشید اضافه میشد کل سال سیصد و شصت روز میشد و این نظمی که باید طبق این حکمت باشد، نبود. پس این نظمی که الآن هست، کیان و نظام و مقوماش شش روز است. شش روز یعنی ما به التفاوت سرعت خورشید و قمر. لذا مرحوم مجلسی میفرمایند: «سلک مسلکا اوحش و اغرب». خب این چطور معنا کردنی است که چون سرعت خورشید مقداری کمتر است، بهنحویکه ایزده روز فاصله میشود، اگر سرعتش زیادتر شود این شش روز جبران میشود و هر دو سال قمری و شمسی سیصد و شصت روز میشود و دیگر این نظم حکمیانه بالفعل که مقصود حکیم است، برقرار نمیشود، حال ما بگوییم خلقت آسمانها و زمین در این شش روز است! یعنی ما به التفاوتی که خورشید اگر تندتر میرفت میتوانست به هم برسند.

البته خود ایشان شروع به اشکال کردن میکنند. خودتان اشکالات ایشان را مراجعه کنید. یکی این است که این درست در وقتی باید باشد که آن چه که خورشید زیادتر است، با ماه برابرباشند بعد بگوییم نصفش اینطور میشود. بعد همه ادامه اشکالات را دارند.

---

[1] بحار الأنوار - ط مؤسسةالوفاء نویسنده : العلامة المجلسي جلد : ۵۷ صفحه : ۲۲۵

تأخیر خلق شش روزه قمر از خورشید؛ تفسیری از اختزال السنة در مرآة العقول

(۵: ۴۵)

وجه دیگری هم در مرآة العقول دارند. این را هم سریع عرض میکنم. این هم وجهی است که تصورش در مورد روایات عدد و اختزال السنه در ذهنتان باشد.

> **الحديث الثاني : ضعيف على المشهور.**
>
> **قوله عليه‌السلام: « ثم اختزلها » قال الجوهري : الاختزال الانقطاع ، وعمل الصدوق (ره) في الفقيه بتلك الأخبار ، ومعظم الأصحاب على خلافه ، ورد وا تلك الأخبار بضعف السند ومخالفة المحسوس والأخبار المفيضة وحملها جماعة على عدم النقص في الثواب وإن كان ناقصا في العدد ، ولا يبعد عندي حملها على التقية لموافقتها لأخبارهم وإن لم توافق أقوالهم.**
>
> **ثم اعلم : أن في هذا الخبر إشكالا من جهات أخر.**
>
> **الأول : أن الثلاث مائة وستين يوما لا يوافق السنة الشمسية ولا القمرية ويمكن أن يجاب بأنه مبني على السنة العرفية ، أو على ما هو مقرر عند المنجمين حيث يعدون كل شهر ثلاثين ثم يضيفون إليها الخمسة المستقة فلخروج هذه الخمسة من الشهور كأنها خارجة من السنة بل كانت في الشرائع المتقدمة لا سيما اليهود عباداتهم منوطة بهذه الشهور ولم يكونوا يضيفون الخمسة إلى السنة ، وبعض المنجمين أيضا هكذا يحاسبون.**
>
> **الثانية : أن خلق الدنيا في ستة أيام كيف صار سببا لنقص الشهور القمرية.**
>
> **ويمكن أن يجاب بأن الشمس لعلها خلقت في اليوم الأول والقمر في اليوم الآخر فجعلت حركتها على وجه تنتهي الشهور الشمسية والقمرية في السنة الأولى في زمان واحد ، لكن خلق الشمس في اليوم الأول مخالف لظواهر الآيات والأخبار بل الظاهر أنه مبني على ما مر من السنة المقررة عند أهل الكتاب وبعض أهل الحساب ولما كان**

> **ابتداء السنة العرفية من ابتداء خلق العالم وابتداء السنة القمرية منذ خلق القمر ، وكان خلق القمر في اليوم الآخر فلذا قرر الله تعالى حركتها على وجه ينتهي السنتان في وقت واحد ، ولا يختلف الحسابان في ابتداء الخلق فقوله عليه‌السلام: « السنة ثلاث مائة » أي السنة القمرية فيمكن أن يحمل قوله عليه‌السلام« شعبان لا يتم أبدا » على أن المراد به أنه لا يتم على هذا الحساب وإن لم يكن الحكم الشرعي منوطا به وإن كان بعيدا.[1]**

«... و ردوا تلك الأخبار بضعف السند ومخالفة المحسوس»؛ یعنی ماه را دیگر دیدیم، چطور به این اخبار عمل کنیم؟! **«والأخبار المستفيضة»؛** که دلالت بر رؤیت داشت.

«وحملها جماعة على عدم النقص في الثواب»؛ ولو ماه را بیست و نه روز روزه گرفته‌اید، ولی «فریضة الله لاتنقص» یعنی ثواب شما کامل است. اینطور نیست که ثواب شما از ماه مبارکی که سی روز باشد کم شود. «فمن شهد منکم الشهر فلیصمه»؛ خدا برای این صوم ثواب تامی قرار داده. چه ماه بیست و نه باشد و چه ماه سی باشد، «فلیصمه» برایش ثابت است. عدم نقص در ثواب است.

«ولا يبعد عندي حملها على التقية لموافقتها لأخبارهم وإن لم توافق أقوالهم»؛ علامه مجلسی می‌گویند آنها روایاتی دارند اما اقوال ندارند، پس حمل بر تقیه محال می‌شود. من نشد دوباره نگاه کنم، اما جلوترها که فرمایش ایشان را دیدم، یادم هست که وقتی مراجعه کردم به اخبار هم برخورد نکردم.

شاگرد: بنده هم مراجعه کردم اخبار ندیدم.

استاد: نمی‌دانم علامه مجلسی از کجا فرمودهاند که بین اهلسنت اخباری هست که **«شهر رمضان تام ابدا لاينقص و شهر شعبان ناقص ابدا لايتم»**؟ حال باز همگی کمک کنید اینکه ایشان می‌فرمایند **«لموافقتهها لاخبارهم و ان لم توافق اقوالهم»** از کجا است.

شاگرد۲: روایاتی دارند که ماه رمضان سی روز واجب شد، شاید منظورشان آنها باشد.

استاد: صحبت سر این است که ثلاثینی که بشرط لا از نقص است، نه لابشرط. ثلاثین ماه مبارک است ولی لابشرط است. ممکن هم هست ناقص شود. اما ثلاثینی که گفته شود بشرط لا از نقص است و حتماً ثلاثین است و تام است، نه.

«ثم اعلم: أن في هذا الخبر إشكالا من جهات أخرى»؛ یک اشکال این است که در روایت سیصد و شصت روز است، درحالی‌که نه سال شمسی سیصد و شصت روز است، و نه سال قمری. چطور در این روایت آمده «انّ‌الله خلق السنة ثلاث مأة و ستين»؟! **«أن الثلاث مائة وستين يوما لا يوافق السنة الشمسية ولا القمرية»؛** بعد هم جواب می‌دهند.

«ويمكن أن يجاب بأنه مبني على السنة العرفية»؛ عرف که یک سال می‌گوید همان سیصد و شصت روز است.

«أو على ما هو مقرر عند المنجمين»؛ منجمین هم سال را سیصد و شصت روز می‌گیرند. **«حيث يعدون كل شهر ثلاثين»**؛ شهر، همان بروج است. بروج دوازده گانه را سی می‌گیرند.

«ثم يضيفون إليها الخمسة المستركة»؛ خمسه مستركه را به آن اضافه می‌کنند. یعنی اضافه بر آن دوازده ماه می‌شود.

«فلخروج هذه الخمسة من الشهور كأنها خارجة من السنة بل كانت في الشرائع المتقدمة لا سيما اليهود عباداتهم منوطة بهذه الشهور ولم يكونوا يضيفون الخمسة إلى السنة»؛ آن‌ها هم پنج را از سال خودشان جدا می‌کردند. **«وبعض المنجمين أيضا هكذا يحاسبون»؛** یعنی پنج را اصلاً جزء سال به حساب نمی‌آوردند و شاید هم ساقط می‌کردند. یادم می‌آید پارسال یا سال قبل راجع به این پنج روز از تقویم‌های مختلف خواندیم. مطالب خیلی خوبی در آن جا بود. پنج فایده در آن جا بود. در دو جای جلد پنجاه و نه اسلامیه بود. خب این اشکال اول بود.

اشکال دوم؛ این‌ها را برای این خواندم.

«الثانية : أن خلق الدنيا في ستة أيام كيف صار سببا لنقص الشهور القمرية»؛ این دو چه ربطی به هم دارند؟! چون آسمان و زمین در شش روز خلق شده، پس ماه قمری شش روز کم دارد. به جای سیصد و شصت روز، سیصد و پنجاه و چهار روز است. خب این چطور می‌شود؟ همانی است که در این چند روز بحث کردیم. در اینجا وجهی است؛ نظرتان باشد مرحوم مجلسی از آن بعض المحققین که خیلی تجلیل کردند، در آخر کار یک ایراداتی به ایشان گرفتند. این وجهی که ایشان در اینجا می‌گویند از آن وجه بعض المحققین عرفی تر است.

«ويمكن أن يجاب»؛ به اینکه این ماه قمری به شش روز چه ربطی دارد؟ **«بأن الشمس لعلها خلقت في اليوم الأول»؛** این فرمایش ایشان مبنی بر آن بعض المحققین نیست. سال ربوبی منظور نیست. همین سال ناسوتی همینجا منظور است. فقط شش روز آسمان و زمین خلق شده. روز اول خورشید خلق شده، و سال اول خلقت هم در سیصد و شصت روز هم تمام شده. سال اول به این صورت بوده. خورشید از روز اول خلق شده، شش روز هم خلق آسمان و زمین طول کشیده و قمر در روز آخر خلق شده. تا خلق نشده باشد که ما سال قمری نداریم.

شاگرد: روزهایش چیستند؟

استاد: همین روزهای خودمان است.

شاگرد: روز اول خورشیده خلق شده؟

استاد: خورشید خلق شده و زمین هم در مرکز آن دور می‌زند، ای این فرض که زمینی که روزها را با هم شروع کرده. ظاهر فرمایش ایشان این است که ماه وخورشید در فاصله شش روز خلق شده‌اند. آن در روز اول بوده و دیگری در روز ششم بوده. یعنی سنه قمری در سال اول، چون ماه در روز ششم خلق شده، شش روز کم دارد.

شاگرد: تصورش نکردیم.

استاد: ببینید همین عالم جسمانی، سال اولش سیصد وشصت روز بود. چه روزی؟ روز همین زمین و خورشید که خودمان داریم. سیصد و شصت هم سال اول بیشتر نبوده، خورشید و زمین در همان روز اول خلق شده. پس روز اول خورشید و زمین داشتیم، شب و روز داشتیم. سیصد و شصت روز سال اول بوده. چرا سال قمری شش روز کم دارد و سیصد و پنجاه و چهار روز است؟ می‌گویند خب در این شش روز ماه آخرین روز خلق شده. چون قمر در آخرین روز خلق شده ماه شش روز کم دارد. برای اینکه سر سال که سیصد و شصت روز است به نهایت برسد، سال قمری که قمر شش روز کم داشته چون در روز ششم خلق شده، بنابراین در سال اول، سال قمری سیصد و پنجاه و چهار روز بوده و سال

شمسی سیصد و شصت روز بوده.

«ويمكن أن يجاب بأن الشمس لعلها خلقت في اليوم الأول»؛ خورشید و زمین هم زمان در روز اول خلق شدند.

«والقمر في اليوم الآخر»؛ که روز ششم است.

«فجعلت حركتها على وجه تنتهي الشهور الشمسية والقمرية في السنة الأولى في زمان واحد»؛ خدای متعال در سال اول کاری کرده که سال شمسی با سال قمری در یک آن واحد تمام شود. وقتی می خواسته هر دو سال در آن واحد تمام شود عمل آن در روز آخر خلق شده. لذا شده سیصد و پنجاه و چهار روز اما سال شمسی سیصد و شصت روز شده.

«لكن خلق الشمس في اليوم الأول مخالف لظواهر الآيات و الأخبار بل الظاهر أنه مبني على ما مر من السنة المقررة عند أهل الكتاب و بعض أهل الحساب ولما كان ابتداء السنة العرفية من ابتداء خلق العالم وابتداء السنة القمرية منذ خلق القمر، وكان خلق القمر في اليوم الآخر فلذا قرر الله تعالى حركتها على وجه ينتهي السنتان في وقت واحد ، ولا يختلف الحسابان في ابتداء الخلق»؛ آن وقت با هم بودند. **«فقوله عليه‌السلام: «السنة ثلاث مائة» أي السنة القمرية»؛** سیصد و پنجاه و چهار روز. **«فيمكن أن يحمل قوله عليه‌السلام«شعبان لا يتم أبدا» على أن المراد به أنه لا يتم على هذا الحساب»؛** یعنی این شش روز را از آن برداریم، از روز اول تا به حال در یک تقویم کل خلقت نظمش به این است که شعبان همیشه بیست و نه روز باشد. این تصور ناقصی از ذهن من طلبه است. سرنخی را در ذهن شما ایجاد کردم. این هم یک وجهش بود که در مرآة العقول آمده است.

شاگرد: اختلاف شش روز را حل کرد ولی اینکه شعبان همیشه بیست و نه روز است را حل نکرد. باز با روایت رؤیت جور در نمی‌آید.

---

[1] مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول نویسنده : العلامة المجلسي جلد : ۱۶ صفحه : ۲۳۲

محوریت تفسیری ستة ایام در تواریل اعظم

استاد: این اندازه اشاره‌ای به وجوهی بود که فرموده‌اند. عرض کردم خود آن بحث بحثی است که به گمانم حتماً باید این در آن ملاحظه شود. خلق آسمان و زمین در شش روز، با بیاناتی که در سه-چهار آیه دارد «ثم استوی علی العرش»؛ «ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ[1]» آیه شریفه دیگر دارد «وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ وَكَانَ عَرۡشُهُۥ عَلَى ٱلۡمَآءِ لِيَبۡلُوَكُمۡ أَيُّكُمۡ أَحۡسَنُ[2]» «إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ يُغۡشِي[3]. در این آیات شریفه جهات مهمی هست. لذا بحث معارفی خیلی سنگینی دارد. مباحثش هم در آیات و کتب تفسیری مفصل است، آن چه که خوب است به دنبالش باشیم، آن تواریل اعظم را طبق حدیثی که امام علیه‌السلام به جابر بن یزید فرمودند، پیدا کنیم تا ذهنمان به وجوه دیگر راحتتر انس بگیرد. گاهی وقتی سراغ وجوه دست دوم و دست سوم می‌روی‌م، اصل حرف جا نمی‌گیرد.

در آخر مباحثه عرض کردم؛ حضرت فرمودند ای جابر روز جمعه را همه شما شنیده‌اید و یکی از ایام هفته است، اما می‌دانید تواریل اعظم یوم جمعه چیست؟ بعد حضرت شروع به توضیح دادن کردند. در برخی از روایات ذیل آیه شریفه هست؛ «يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ[4]»، یک معنای ظاهری دارد که روز جمعه است. اما نه، یک صلاتی در یوم جمعه ندا می‌شود. یعنی «یوم یجمع الله جمیع الخلائق من اول العالم الی فنائه» در یک صحنه. این می‌شود تواریل اعظم یوم الجمعه. این دید را بالا می‌برد و نظم معرفتی به آن می‌دهد. اگر یک یوم الجمعه ای داری‌م که خیلی خواص دارد و مهم است، محور و لبش را امام می‌فرمایند که به این صورت نگاه کن. از اینجا شروع کن. بعد حالا می‌گویی یوم الجمعه... . روایت ستة ایام هم به همین صورت است. آدم باید در صدد باشد که پیرامون محور آن‌ها را ببیند. جلسه قبل هم شهرت روایات، زمانش و مطالبی که در قرائن داخلیه و خارجیه ممکن بود صحبت شود را عرض کردم.

---

[1] یونس ۳

[2] هود ۷

[3] الاعراف ۵۴

[4] الجمعه ۹

عدم انعکاس کامل کتاب مقنعه مفید در تهذیب شیخ

خب حالا به مصباح مرحوم علامه طباطبایی. علامه طباطبایی در زمان ما صاحب المیزان هستند، در جواهر وقتی علامه طباطبایی میگویند مقصود مرحوم بحر العلوم رضوان الله تعالی علیه است. صفحه نهم بودیم. فرمودند:

> **احتجّ القائلون بعدم اعتبار الرؤية قبل الزوال بوجوه:الأوّل: الأصل، و المراد به الاستصحاب.**
>
> **الثاني: قوله تعالى: ثُمّ أَتِمّوا الصِّيامَ إِلَى اللَّيْلِ، و قوله عزّ و جلّ: وَ لِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ.**
>
> **الثالث: الأخبار الدالّة على المنع من الصوم و الإفطار بالتظنّي، و النهي عن إدخال الشكّ في اليقين، كصحيحة محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السّلام، قال:«إذا رأيتم الهلال فصوموا و إذا رأيتموه فأفطروا، و ليس بالرأي و لا بالتظنّي».[1]**

«احتجّ القائلون بعدم اعتبار الرؤية قبل الزوال بوجوه»؛ این قائلین چه کسانی هستند؟ یعنی مشهور. چون فتوای سید در اینجا خلاف مشهور است، تعبیری مشهور به کار نبرده اند و گفته اند «القائلون». وجه استصحاب و آیه «اتمّوا الصیام» و «وَ لِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ» را هم خواندیم. از آیه «لتکملوا العدة» سراغ روایات عدد رفتیم و چند روزی در آن جا بودیم.

«الثالث: الأخبار الدالّة على المنع من الصوم و الإفطار بالتظنّي... و ليس بالرأي و لا بالتظنّي»؛ این روایت محمد بن مسلم از روایات خیلی جالب است. در پنج تا از اصیل ترین کتب فقهی و حدیثی شیعه آمده است؛ در کافی شریف، در فقیه، در مقنعه، در تهذیب و استبصار.

در مقنعه نکته‌ای بود که این حدیث یکی از مصادیقش است. اگر یادتان باشد عرض کردم کتاب مقنعه در فضای کتب غریب واقع شده. چرا؟ چون معمولاً میگفتند تهذیب، شرح مقنعه است، لذا وقتی شرح را داریم متن را هم داریم. و حال اینکه اینطور نیست. مرحوم شیخ در تهذیب متن مقنعه را بکمالها نیاورده اند. فقط بخشهایی از آن را آورده‌اند. ولذا بخشهای بسیار مهم و سرنوشت ساز و حسابی از مقنعه در تهذیب نیامده. اگر متن کتاب مقنعه کمتر در دستها باشد و به تهذیب اکتفاء کنیم، خواهی نخواهی آن متن ها فراموش میشود. این یکی از آنها است. یعنی الآن این روایت محمد بن مسلم به‌نحویکه در مقنعه مفید آمده در تهذیب نیست. و حال اینکه تهذیب شرح المقنعه است.

[1] رؤيت هلال، ج۳، ص: ۱۹۷۸

بررسی سند روایت محمد بن مسلم؛ «إذا رأيتموه فأفطروا و ليس بالرأي و لا بالتظني»

در مقنعه به این صورت آمده:

> **و روى ابن أبي عمير عن أيوب بن نوح عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله ع قال: إذا رأيتم الهلال فصوموا و إذا رأيتموه فأفطروا و ليس بالرأي و لا بالتظني[1]**

به گمانم اینکه در مقنعه آمده سر نمی‌رسد. در کافی شریف آمده: «عن علي بن الحكم، عن أبي أيوب الخزاز، عن محمد بن مسلم»[2]، در این کتابها سه نفر از «ابی ایوب» برای ما نقل کرده‌اند. در کافی «علی بن الحکم عن ابی ایوب» است. در فقیه که اصلاً سند نیاورده و صرفاً می‌گوید «و روی محمد بن مسلم». حال باید به مشیخه مراجعه کنیم. اما در کافی «علی بن الحکم عن ابی ایوب» است. در تهذیب دو تا دارد. یکی «ابن ابی عمیر عن ابی ایوب» است، دیگری «یونس بن عبدالرحمان عن ابی ایوب». تفاوتش را عرض می‌کنم. در استبصار دارد: «ابن ابی عمیر عن ایوب و حماد»[3].[4] در مقنعه هم ابن ابی عمیر از ابی ایوب نقل نمی‌کند بلکه از ایوب بن نوح روایت می‌کند. ابو ایوب ابراهیم بن عثمان خزاز است. اما ایوب بن نوح متأخر از ابو ایوب است. لذا به ذهنم می‌آید در سندی که در مقنعه آمده یک چیزی شده. چون ابن ابی عمیر با ایوب بن نوح معاصر هستند. ایوب بن نوح نمی‌تواند از محمد بن مسلم که از قدمای اصحاب صادقین علیهماالسلام است روایت کند. ظاهراً در اینجا هیچ روایت از او ندارند. ایوب بن نوح از محمد بن مسلم روایتی ندارد. راوی از او نیست ولی در متن مقنعه به این صورت آمده است؛ «ابن ابی عمیر عن ایوب بن نوح عن محمد بن مسلم». ظاهراً همان ایوب بن نوح در نسخه اشتباه شده و باید ابو ایوب باشد.

چیزی که جالب است، این است که مرحوم بحر العلوم چیزی که از روایت نقل کرده‌اند مطابق با متن مقنعه است. یعنی مرحوم مفید در مقنعه همین تکه حدیث را آورده‌اند و خلاص. اما در کافی، در تهذیب، در استبصار، در فقیه دنباله دارد. «لیس الرویة کذا». این فعلاً برای مقنعه بود. در خود کتابها هم استبصار دارد: «عن ایوب» که این جهتش با مقنعه یکی است، «و حماد». در تهذیب اصلاً اسمی از حماد نیامده اما اگر یادتان باشد پارسال در مورد «اضافه حماد» دو روز صحبت کردیم. حدیث از ابن ابی عمیر عن ابی ایوب عن محمد بن مسلم بود، ولی داشت «زاد حماد». در استبصار بود که ابو

ایوب و حماد هر دو راوی بودند؛ محمد بن ابی عمیر عن ایوب و حماد» که این راه گشایی داشت برای سند که «ایوب» در استبصار هم ابو ایوب است و با هم روایت کردهاند. قرینه اینکه حماد بوده ولو خودش در سند تهذیب ننامده این بود که در متن تهذیب «زاد حماد» را داشت.

نکته دیگری هم که هست، این است: در تهذیب همین مضمون از یونس بن عبد الرحمن عن ابی ایوب عن ابی عبد الله علیهاالسلام آمده است. یعنی در یک نقل تهذیب خود ابو ایوب از امام صادق علیهاالسلام نقل میکند، نه ابوایوب عن محمد بن مسلم عن ابی عبدالله. ولی مضامین آنها نزدیک هم است. پس این هم نظر شریفتان باشد که این سند را در تهذیب دارید که یونس عن ابی ایوب عن ابی عبدالله ع. مضمون یکی است ولی عبارات کمی تفاوت دارد. مثلاً در اینجا دارید «لیس بالرای و لابالتظنی» در آن جا ابوایوب از خود امام نقل میکند که حضرت فرمودند: «فریضة من فرائض الله فالتودوا بالتظنی». یعنی «بالرای» را ندارد و تنها «بالتظنی» را دارد. مفاد این نقلی که از محمد بن مسلم دارد، با مفادی که خود ابو ایوب میگوید از امام سؤال کردم، موافق است و خیلی نزدیک هم هستند.

این نکتهای بود که این صحیحه در پنج کتاب آمده و هم مفادش مهم و قابل بحث است و هم سندش به این توضیحات نیاز داشت. خب متن حدیث چیست؟

---

[1] المقنعة، ص: ۲۹۶

[2] كافي (ط - دار الحديث)، ج۷، ص: ۴۰۹

[3] الاستبصار، ج ۲، ص ۶۳،

[4] كافي (ط - دار الحديث)، ج۷، ص: ۴۱۰؛ «التهذيب، ج ۴، ص ۱۵۶، ح ۴۳۳، بسنده عن أبي أيوب، عن محمد بن مسلم؛ الاستبصار، ج ۲، ص ۶۳، ح ۲۰۳، بسنده عن أيوب و حماد، عن محمد بن مسلم، و فيهما مع زيادة في آخره. الفقيه، ج 2، ص ۱۲۳، ح ۱۹۰۸، معلقا عن محمد بن مسلم. و في التهذيب، ج ۴، ص ۱۶۰، ح ۴۵۱، بسند آخر عن أبي عبدالله عليه السلام، مع اختلاف يسير و زيادة في آخره. المقنعة، ص ۲۹۶، مرسلا عن ابن أبي عمير، عن أيوب بن نوح، عن محمد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام. الأمالي للصدوق، ص ۶۴۷، المجلس ۹۳، ضمن وصف دين الإمامية علی الإيجاز و الاختصار، مع اختلاف، و في الأخيرين إلى قوله: «ليس بالرأي و لا بالتظني» الوافي، ج ۱۱، ص ۱۱۷، ح ۱۰۵۱۸؛ الوسائل، ج ۱۰، ص ۲۵۲، ذيل ح ۱۳۳۴۰؛ و ص ۲۸۹، ذيل ح ۱۳۴۴۰».

تفاوت بین ظن و رأی

«إذا رأيتم الهلال فصوموا»؛ مشهور می‌گویند امام علیه‌السلام فرمودند «اذا رایتم الهلال» یعنی «اذا رایتم الهلال فی زمان رویة الهلال». زمان رؤیت هلال غروب روز بیست و نهم است. نه فردا قبل از زوال. مشهور در مقابل حرف سید این را می‌گویند. **«و إذا رأيتموه فأفطروا و ليس بالرأي و لا بالتظني»؛** تفاوت این دو چیست؟ همین اندازه در ذهنم مانده که پارسال یک تفاوت برای این دو عرض کردم. فرصت نشد مراجعه کنم تا ببینم چه تفاوتی عرض کردم. فعلا هر چه الآن به ذهنم آمده را عرض می‌کنم. چیزی که فعلاً به ذهنم می‌آید این است: رأی و ظنی تفاوتشان در این است که «رأی» یک نظر موجه، مسبّب و معلّل به علّت معین است. اما ظنی اینطور نیست. یک غلبه و رجحانی در نظر است لاتوجیه، بلاتسبیب به یک علّت. شبیه همانی که -شاید قبلاً همین را عرض کردم- که در المنطق تفاوت بین تجربیات و حدسیات بود. از بدیهیات ست‌ّیکی تجربیات بود و دیگری حدسیات بود. از خواجه نقل کرده بودند که «ان السبب فی المجربات معلوم السببیة غیر معلوم المامیة وفی الحدسیات معلوم بالوجهین»[1]. در حدسیات هم معلوم السببیة است و هم معلوم المامیة. تفاوت تجربیات با حدسیات این بود. مثلاً در تجربیات می‌بینید وقتی آهن و فلز حرارت داده می‌شود، منبسط می‌شود. الحدید ینبسط بالحرارة. این مثالی بود که خود مرحوم مظفر رضوان الله تعالی علیه زدند. خب این تجربه است. چرا؟ نمی‌دانیم. هزاران بار دیده‌ایم وقتی آهن حرارت داده می‌شود منبسط می‌شود. حجمش زیاد می‌شود. این تجربه می‌شود. پس می‌گوییم هر آهنی در هنگام داغ شدن منبسط می‌شود. چرا؟ نمی‌دانیم. می‌دانیم یک علتی دارد، یک سببی دارد اما اینکه آن سبب چیست نمی‌دانیم. به این مجربات می‌گویند. یعنی قضیه‌ی مطویه و کلیه‌ای که همراهش هست، اصل وجود سبب را ثابت می‌کند، نه اینکه ماهیت سبب را معین کند. به خلاف حدسیات که می‌گوییم زمین بین ماه و قمر می‌آید و خسوف به وجود می‌آید. یعنی غیر از اینکه سبب را می‌فهمیم، ماهیت سبب که حیلولت الارض بین الشمس و القمر است را حدس می‌زنیم. به گمانم همینطور چیزی می‌توانند در تفاوت بین رأی و ظنی هم باشد.

ظنی چیست؟ ذهن آدم بیشتر به این طرف می‌رود، اما چرا؟ نمی‌دانم. یعنی یک مبادی ناخودآگاه دارد که می‌بینند بیشترش اینطور است. می‌گوییم چرا؟ می‌گوید نمی‌دانم. علی ای حال به‌خاطر مجموع چیزهایی که ناخودآگاه در ذهنم ردیف می‌کنم، می‌گویم بیشتر این احتمال ممکن است. هفتاد درصد اینطور است؛ هشتاد در صد اینطور است. به این ظنی می‌گوییم. اما رأی چیست؟ رأی همانطور که لغتش می رساند یعنی ما بدنبال کشف یک چیزی می‌رویم که از راه یک سبب خاص به چیزی گمان پیدا می‌کنیم. رأی این است. یعنی با نگاه کردن به یک سبب و به یک وجهی، خروجی آن نگاه ما به یک سبب خاص، ظن به آن سبب می‌شود.

شاگرد: رأی با علم هم جمع می‌شود؟

استاد: نه، مثلاً می‌گویند اگر به علم نرسیدی چه کار می‌کنی؟ «اجتهد رایک و تعمد القبلة جهدک»[2]، «اجتهد رایک» زیاد به کار رفته است. هم در روایات قبله در روایات شیعه هست، و هم در موضوعات و هم در احکام. در احکام به قیاس می‌گویند «اجتهد رأیک». رأی یعنی آن چه که قطع نیست. «أ رایت» یعنی چه نظری می‌دهی؟ نه یعنی به چه چیزی قاطع هستی. آن جا که می‌گوییم یعنی گمان

و حالت غلبه ذهنی تو به کدام طرف است.

---

[1] المنطق - ط دارالتعارف نویسنده : المظفر، الشیخ محمد رضا جلد : ۱ صفحه : ۲۸۵

[2] وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج۴، ص۳۰۸، أبواب القبلة، باب۶، ح۲، ط آل البیت.

دقتی در معنای «رأی» و امکان تطبیق آن با یقین

شاگرد: ممکن است در روح معنایی آن نباشد. وقتی می‌گویند در مسأله رأی من این است، در اینجا اگر با حساب به یک رأیی رسید حضرت دارند آن را هم نفی می‌کنند، چون باید به رؤیت باشد. درجایی‌که یقین ندارید مسأله معلوم است که می‌گوید «اجتهد رایک» اما نفی نمی‌کند که رأی در جای دیگری یک سببی هم داشته باشد و به یک علمی برسد.

استاد: از بیرون می‌دانیم اینکه حضرت فرمودند «صم للرویه» مقصود از رؤیت یعنی شخص مکلف با چشمش ببیند؟! مقصود از رؤیت، یقین بود. چون رؤیت یکی از اجلی طرق حصول یقین است، حضرت فرمودند «صم للرویه». استصحاب ماه قبلی انقطاعش به رؤیت است. یعنی به آمدن یک یقینی است که شما داشته باشید. پس رؤیت یعنی یقین. همان جا که حضرت فرموده‌اند «صم للرویه»، اگر بیّنه می‌آمد و می‌گفت من دیدم، او دیده اما شما که ندیدید، این برای شما یقین بود؟! نبود. فقط بیّنه عادله ای بود که موجب ظن بود. شارع بیّنه را حجت قرار داده. ولی شما می‌گفتید حکومتا ای ورودا ای سائر بحث‌ها این بیّنه مثل «صم للرویة» است و مثل «انت رایته» است. من که ندیدم ولی خب بیّنه شهادت داد.

شاگرد: اگر ما بودیم و این روایت، ما می‌خواهیم «صم للرویه» را بفهمیم، درست است که حتما برای شارع یقین مهم بوده ولی استظهار اولی این است که شارع روی یک طریق خاصی هم دست گذاشته و رؤیت را گفته. مثال بیّنه هم منافاتی با آن ندارد که قبولش کنیم.

استاد: لازمه فرمایش شما این است که امام علیه‌السلام می‌فرمایند «ببین و روزه بگیر، ببین و افطار کن، به رأی نیست ولو به یقین برسی».

شاگرد: رأی با همان اسباب متعارفی که برای محاسبه بوده.

استاد: یعنی قبول دارید که رأی شامل یقین هم بشود.

شاگرد: بله.

استاد: حضرت می‌گویند: «ببین و روزه بگیر، ببین و افطار کن، به رأی نیست ولو قاطع باشی، ولو یقین داشته باشی». در اینجا می‌خواهند بگویند به رأی نیست، ولو این رأی یقینی باشد، و حال اینکه واضحات شریعت اسلامیه است که بیّنه هم جای رؤیت می نشیند. بیّنه ای که ظن است جای رؤیت می نشیند اما یقینی که بالاتر از بیّنه است را بگویند به آن اعتناء نکن؟!

شاگرد: اگر بیّنه هم از طریق رؤیت باشد، همین می‌شود. چون حضرت نمی فرمایند رؤیت تو، بلکه یقینی را می‌گویند که سببش رؤیت است. حالا چه خودت باشی و چه بینه بیاید. حالا اگر بیّنه بیاید و بگویند با حساب گفته ام.

شاگرد۲: یقینی را که به سی روز باشد را که همه گفته اند.

شاگرد: اینها منافاتی ندارد. آن تشریع اولیهای که دارد این است. حالا آن موارد و تکملهایی که بعدش هست چیز دیگری است. عرض من این است که اگر ما باشیم و این روایت، این استظهار را نداریم.

شاگرد۳: هر چه هست، در ردیف ظنی است و مقابل رؤیت است. یعنی رأی را در کنار ظنی قرار داده.

شاگرد: عرض من این است که یقین با محاسبه را نفی میکند.

استاد: در مکاتبهای که میآید، به این صورت بود: «كتبت إليه- و أنا بالمدينة- عن اليوم الذي يشكّ فيه من رمضان، هل يصام أم لا؟ فكتب عليه السّلام: اليقين لا يدخل فيه الشكّ، صم للرؤية و أفطر للرؤية». همان روایتی است که مرحوم شیخ در رسائل فرمودند بهترین دلیل استصحاب است. «افطر للرویه» یقین را میگوید. شما میگویید این «الیقین» یعنی یقینی که تنها از رؤیت حاصل میشود. خب اگر یقین دیگری بود، رأیی میشد که فایدهای ندارد. الآن این یقین یعنی یقینی که حتماً به رؤیت حاصل شده؟!

شاگرد: ظاهر اولیه اش همین است. وقتی رؤیت میگوید همین است. یعنی اگر امام میخواست بگوید من روی طریق دست گذاشتهام، چه کار میکرد؟

شاگرد۲: اگر امام علیهالسلام بخواهند این فرمایش را بگوید یک تأکیدات اضافهای میخواست. یعنی بگویند یقین فایدهای ندارد.

شاگرد: اگر می خواستند بگویند رویت باشد و یقین ازطرق دیگر نباشد، چطور باید میگفت؟

شاگرد۲: این یک امر نفس الامری است و در ذهن عرف عام هست که ماه به رؤیت نیست. ماه گردش شمس و قمر است. اگر خلاف این ارتکاز نفس الامری بخواهند بگویند با این بیان کافی نیست.

استاد: ببینید اینکه شما میگویید حتی اگر یقین هم باشد رأی است، همین شارع میگوید فردا که سی روز است، یقین دارید، نه بهدنبال رؤیت بروید و نه چیزی. چرا؟ چون یقین دارید که سی روز بیشتر نمیشود. پس معلوم میشود دیدن بهعنوان دیدن نیست؛ الیقین الحاصل من الرویة نیست. الیقین الحاصل من مضی الثلاثین هم هست. ما یقین را میخواهیم. شما میگویید این دلیل است. کما اینکه در مراسلات بود که دو جور دلیل است. اما واقعاً این سی روز با الیقینی که حضرت میگویند، دو تا یقین است؟! ما یقین میخواهیم، فردا که سی روز میشود یقین آمده ولو نبینیم. همه هم قبول دارند. روز قبلش یقین نیامده. یکی از بهترین راههای حصول یقین رؤیت است. و لذا بیّنه هم جای آن می نشیند. اما شما میگوید «لیس بالرأی» ولو یقین هم باشد. لذا در تأیید فرمایش ایشان، مرحوم آقای تهرانی در مراسلات چه گفتند؟ گفتند حتی امام معصوم به علم الهی بدانند هست، برای خودشان هم ثابت نیست چون رؤیت موضوعیت دارد. رأیای که شما میگویید همین است. میگویند یقین من الرویة المتعارفة. پس امام معصوم هم اگر بدانند هلال هست فایدهای ندارد. چون رؤیت، جزء موضوع حکم است. این با فرمایش شما مطابق میشود یا نمیشود؟ خب اینجا است که وقتی ایشان به این صورت میگویند، روز سی ام را چطور میخواهند توضیح بدهند؟! روز سی ام هم یقین است. خود کلمه رأی هم استعمالات بسیار زیادی دارد. باید برگردیم و ببینیم در روایات و بیانات ثقلین جایی هست که رأی بهمعنای یقین به کار برود یا نه.

شاگرد: وقتی به معصوم میگویند «ما رأیک فی هذه المسالة» یعنی گمانتان را بفرمایید؟

استاد: الآن مجتهدین در فتوا می‌گویند نظر من این است. رأی من در این مسأله این است. رأی یعنی چه؟ یعنی یقین من؟! اگر یقین بود که این قدر اظهر و ابعد و اقوی نداشتیم.

شاگرد: من می‌گویم با همه این‌ها سازگار است.

شاگرد۳: رأی نسبت به یقین و ظن لابشرط است. رأی یعنی چیزی که از سببی به دست بیاید مثل حدس. ایشان می‌فرمایند اگر یقین هم بود به این روایت خدشه‌ای وارد نمی‌کند.

استاد: شما استعمال کلمه رأی را بیاورید که خروجی سبب موقن باشد. سببی که یک یقین برای شما بیاورد. استعمالش را بیاورید. اگر لغتش را می‌گویید که اباء ندارد، من حرفی ندارم. ولی صحبت سر کاربرد عرفی لغت است. «رأی» یعنی «ایقن»! اگر باشد حرفی نیست. دنبالش می‌گردیم.

عرض الآن من این است: حضرت می‌فرمایند «فریضة من فرائض الله فالتودوها بالتظنی». خود ابو ایوب از امام نقل می‌کند که چون فریضه است با تظنی انجامش ندهید. اینجا یعنی تظنی شامل یقین هم می‌شود؟! یعنی «فالتودوا الا۳ بالروية المسببة بالیقین»! بلکه چون فریضه است «فالتودوا بالتظنی». معلوم می‌شود در اینجا محور یقین است که مقابلش تظنی است. نه اینکه محور رؤیت مسبِّب للیقین باشد که یقین هیچ فایده‌ای نداشته باشد.

شاگرد۲: در روایت دیگر داریم «فالا تودی ا بالشک».

شاگرد۳: به نظر می‌رسد می‌توانیم رأی به‌معنای اعم باشد، اما در فضای روایت طوری است که اینجا آن مورد را شامل نمی‌شود. اگر مورد را هم پیدا کردند که رأی در معنای یقین به کار رفته مشکلی نیست چون اینجا در روایت شامل یقین نمی‌شود.

استاد: فرمایش شما درست است، آن برای گام بعدی است. مرحوم آقای شریعت می‌گفتند جملاتی هست که مترتب بر هم هستند. این را می‌گویی و او هم فوری جوابش را می‌دهد. آن برای گام دوم است. ایشان می‌فرمودند: می‌گویی این اطلاق دارد، او هم می‌گویی من‌صرف است. او می‌گویی اصل مثبت است، او می‌گویی واسطه خفیه است. حاج آقا می‌فرمودند مرحوم آقای شریعت یک لیست بلند بالایی ذکر می‌کردند که اینها سؤال و جواب های کلیشه ای مقابل هم هستند. یعنی در کلاس که بلد شدند دیگر استدلال در جا میزند. او این را می‌گوید و دیگری هم فوری در مقابلش آن را می‌گوید.

برای فردا ببینیم کاربرد «اری»، «رأی» درجایی‌که یک سببی دارد که موجب قطع شود داریم ای نداریم. «اجتهد رایک». ببینیم کاربرد دارد ای نه، ولو موارد کمی باشد و نوعاً برای غلبه ظن باشد. رأی یعنی کالمشاهده نرسیدم.

شاگرد۲: در مقابل طلحه و زبیر حضرت فرمودند «او رأی رایتماه».

استاد: یعنی نظری است که دادید.

شاگرد: در قیاس آمده «لیس بالرای و القیاس».

استاد: همه اینها به‌معنای غیر یقین است.

شاگرد۲: رأی برای خودش است و ما به‌دنبال یقین نوعی هستیم.

استاد: نکته ی خوبی فرمودند. عرض من این است حتی برای خود او هم ممکن است تخیل حال کند، اما وقتی برای خود او قضاوت میکنیم خودش موقن نیست. من برای ظن فرمایش شما را زیاد گفته ام. گفته ام در بسیاری از ادله ظن بهمعنای این است که خودش موقن است، اما گوینده کلام میخواهد بگوید موقن بی خودی است. اینکه در رأی هم هست ای نه، باید استعمالات را ببینیم. این احتمال قابل پیگیری است که ببینیم خودش حال موقن را دارد ای نه.

والحمد لله رب العالمین