

 **استاد معظم آقای حاج سید محمد جواد شبیری**

**جلسات علمی**

**رمضان المبارک 1446.ق**

**موضوع: روش‌های رفع اجمال با تکیه بر احادیث فقهی**

21 /12 /1403

تقریر جلسه 8

مقرر: مسعود عطارمنش

**موضوع:** الفاظ/مجمل و مبیّن/ روش‌های رفع اجمال/ رفع اجمال از آیات، با استفاده از روایات

# رفع اجمال از آیۀ شریفۀ ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾

بحث در این باره بود که در آیه شریفه ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[[1]](#footnote-1) کلمه «الشهر» مفعولٌ فیه است یا مفعولٌ به؟ و بر اساس اینکه مفعول فیه باشد، «شهد» به چه شکل معنا می‌شود؟ آیا «شهد» مفعولٌ به آن محذوف است؟ یا اینکه «شهد» اصلاً به مفعول به نیاز ندارد؟ یعنی «شهد» به معنای این باشد که فرد مسافر نباشد؛ یکی از معانی «شهد» حاضر بودن است. «حاضر» به معنای غیرمسافر به کار می‌رود.

کاربرد حاضر در مورد شخص غیر مسافر، هم در متون لغوی موجود است و هم در برخی روایات.

برای نمونه، در روایت مسعدة بن صدقه در کتاب کافی، جلد 4، صفحه 142، رقم 7 چنین آمده است:

 عن ابی عبدالله عن آبائه فِي الرَّجُلِ يَجْعَلُ عَلَى نَفْسِهِ أَيَّاماً مَعْدُودَةً مُسَمَّاةً فِي كُلِّ شَهْرٍ ثُمَّ يُسَافِرُ فَتَمُرُّ بِهِ الشُّهُورُ أَنَّهُ لَا يَصُومُ فِي السَّفَرِ وَ لَا يَقْضِيهَا إِذَا شَهِدَ. موضوع این روایت کسی است که در قالب نذر، عهد و مانند آن، بر عهده خود قرار داده است که هر ماه، چند روزی را روزه بگیرد. سپس سفر می‌کند و چند ماه را در سفر می‌گذراند در نتیجه نمی‌تواند روزه بگیرد. فرض کنید گفته باشد: «از پنجم ماه تا آخر ماه همواره روزه بگیرم»، یا «پنج روز آخر ماه را روزه بگیرم». حالا پنج ماه است که در مسافرت است و نمی‌تواند روزه بگیرد. حضرت می‌فرماید در سفر روزه نمی‌گیرد و قضای روزه‌ها نیز بر وی لازم نیست. در عبارت «لایَقضیها إذا شهد»؛ «إذا شهد» به این معناست که در شهر خود باشد. ظاهر آن است که خود «شهد» به معنای حاضر بودن است، یعنی مسافر نباشد، در مقابل «فی السفر». «فی السفر لایصوم، فی الحضر لایقضی»؛ «إذا شهد» گویا به معنای «فی الحضر» است.

**شاگرد**: اگر ده روز اقامت نماید، آیا «شهد» صدق می‌کند؟

**استاد**: خیر. حقیقتاً حاضر نیست، ولی شارع مقدّس تنزیلاً او را در حکم متوطّن قرار داده است. در بحث سفر و حضر، می‌گویند سفر و حضر شرعی چون موضوع سفر و حضر از منظر شرع، متفاوت است.

روایت‌های مختلفی در ذیل آیه ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ وجود دارد. با استفاده از روایت‌های ناظر به آیه، قصد داریم اجمال آیه را برطرف کنیم. همانطور که گفتیم این روایت‌های رافع اجمال باید از جهت سندی معتبر باشند.

## بررسی سند روایات

### سند روایت عبید بن زرارة

یکی از این روایات، روایت عبید بن زرارة است که در سند آن شخصی به نام **سهل بن زیاد** وجود دارد که ما وی را توثیق می‌کنیم[[2]](#footnote-2).

توثیق سهل بن زیاد عمدتاً بر اساس اکثار روایت‌ کلینی است. کتاب کافی کتابی است که برای فتوا نوشته شده و حاوی روایت‌های صحیح از نظر مؤلف است. بر این اساس تعدد روایت‌ از یک شخص در این کتاب، به معنای شهادتی است که توسط مؤلف صورت گرفته است. اما در مقابل توثیق کلینی، تضعیفاتی از سوی ائمه رجال وجود دارد. که قرائن نشان می‌دهد این تضعیفات بر مبنای غلو است لذا از نظر ما اعتبار ندارد.

در سند این روایت، شخص دیگری به نام **عبدالعزیز عبدی** وجود دارد. آیت الله والد در اوائل کتاب نکاح[[3]](#footnote-3) \_ طبق نسخه نرم افزار نه نسخه چاپی\_ عبدالعزیز عبدی را توثیق کرده‌اند، اما در مواضع دیگر[[4]](#footnote-4) وی را تضعیف کرده‌اند. استدلال‌های ایشان در موضع توثیق، از این قرار است:

1. حسن بن محبوب از عبدالعزیز عبدی بسیار روایت نموده است.
2. نجاشی در ترجمه وی، عبارت «له كتاب يرويه جماعة»[[5]](#footnote-5) را آورده است و ایشان، این عبارت نجاشی را بر تضعیفی که توسط نجاشی صورت گرفته مقدّم داشته‌اند.

ولی به نظر می‌رسد همانطور که در سائر مواضع کتاب نکاح اشاره کردند، نمی‌توان وی را ثقة دانست، زیرا:

وقتی روایت‌های حسن بن محبوب از عبدالعزیز را بررسی کردم، مشاهده کردم که تعداد آنها چندان زیاد نیست. بیشتر روایت‌های عبدالعزیز عبدی در مباحث فقهی الزامی نیستند و بیشتر به موضوعاتی چون آداب و اخلاق مربوط می‌شوند.

از مجموع روایت‌های حسن بن محبوب، پس از حذف موارد تکراری، تنها چند روایت باقی می‌ماند که حدود 20 تا 25 روایت است. از این میان، تنها 4 یا 5 روایت به موضوعات فقهی مربوط می‌شوند و بقیه در زمره مسائل غیر الزامی قرار می‌گیرند. این مقدار برای اثبات وثاقت یک شخص کافی نیست.

عبارت «یرویه جماعة» نیز به این معناست که کتاب از او به وسیله جمعی نقل شده است. اما در اسناد موجود، غیر از حسن بن محبوب، کسی دیگر روایت قابل توجهی از عبدالعزیز عبدی ندارد. گویا ابن ابی نجران حدود 2 روایت از او داشته باشد و در منابع دیگر از غیر درایة النور که مراجعه کردم، نیز تنها همین ابن ابی نجران به چشم می‌خورد و هیچ راوی دیگری وجود ندارد.

احتمال می‌دهم که منظور نجاشی از عبارت «یرویه جماعة» این نباشد که جماعتی از راویان، مستقیماً از وی روایت کرده‌اند. بلکه منظور او اشاره به این است که کتاب او از طرق مختلفی نقل شده است که من تنها یک طریقش را ذکر می‌کنم. چون نجاشی در برخی از ترجمه‌ها می‌گوید: «الطرق الیه کثیرةٌ و أنا أذکر طریقًا أو طریقین». این عبارت نشان می‌دهد که منابع مختلفی از این کتاب نقل کرده‌اند و او فقط یک یا دو طریق را ذکر می‌کند. این اشاره به این است که طرق متعددی برای نقل این کتاب وجود دارد. اما علی القاعده، این طرق باید به حسن بن محبوب بازگردند، زیرا اگر راوی معروف و شناخته‌شده دیگری وجود داشته باشد، باید ردپایی از او در روایت‌های ما دیده شود که چنین نیست.

کوتاه‌سخن آن‌که، اگر مقصود نجاشی از جماعت، راویان باواسطه باشد، روایت‌های باواسطه برای توثیق کافی نیستند؛ و اگر مقصود وی از جماعت، راویان مستقیم باشد، اسناد موجود این موضوع را تأیید نمی‌کنند در نتیجه اطمینان حاصل نمی‌شود زیرا ما از طریق این عبارات می‌خواهیم به اطمینان برسیم که این شخص ثقه است، اما این عبارات به تنهایی نمی‌توانند این اطمینان را فراهم کنند. از این رو، طریق کافی به جهت عبدالعزیز عبدی مشکل‌دار به نظر می‌آید.

ولی در طریق کتاب من لا یحضره الفقیه، عبید بن زرارة در ابتدای سند قرار گرفته است[[6]](#footnote-6). در طریق وی به عبید بن زرارة که در مشیخه[[7]](#footnote-7) آمده، شخصی به نام حکم بن مسکین قرار دارد که صراحتاً توثیق نشده است، اما از مشایخ ابن ابی عمیر و بزنطی است و از این طریق توثیق می‌شود. همچنین، نسبتاً اکثار روایت نیز در مورد او وجود دارد. بنابراین، حکم بن مسکین را می‌توان توثیق کرد، و با توثیق او، روایت عبید بن زرارة که در فقیه نقل شده است نیز توثیق می‌شود.

#### شمول مشیخه فقیه نسبت به تعابیر مختلف

**شاگرد**: تعبیر "سأل" در کتاب من لا یحضره الفقیه مشکلی ایجاد نمی‌کند؟

**استاد**: خیر، این موضوع مشکلی ندارد. در اسناد کتاب من لا یحضره الفقیه، گاهی اوقات تعبیر "رویٰ" آمده‌؛ مثلاً "رویٰ زرارة"، که دلالت بر ادای روایت دارد. گاهی اوقات نیز با تعبیر "سأل" آمده است که دال بر تحمل حدیث است. اما با مقایسه اسناد فقیه با اسناد مشیخه، به این نتیجه رسیدیم که مشیخه فقیه تمام این تعبیرات را شامل می‌شود.

دو استدلال برای این مطلب قابل ذکر است:

استدلال یکم: مرحوم شیخ صدوق در مشیخه فقیه، 394 نفر را ذکر کرده و طریق به آنها را بیان کرده است. اما این فهرست بسیار غیرمنضبط است؛ یعنی نه بر اساس ترتیب الفبا، نه بر اساس ترتیب طبقه، نه بر اساس ترتیب منزلت اجتماعی، و نه بر اساس ترتیب وثاقت یا عدم وثاقت تنظیم شده است.

با دقّت بیشتر در این مطلب، به این نتیجه رسیدیم که ترتیب این افراد بر اساس ترتیب نخستین مرتبۀ ذکرشان در متن کتاب است. یعنی مرحوم شیخ صدوق به خود کتاب مراجعه کرده و هر کسی که اسمش در ابتدای سند آمده بود، طریق به او را ذکر کرده است. سپس نفر بعدی و نفر بعدی ... . البته تکراری‌هایش را حذف کرده است؛ یعنی یک لیست غیرتکراری بر اساس اسناد فقیه تهیه کرده است. گفتنی است، این توضیح را در مقدمه‌ای که در برنامۀ درایة النور برای فقیه نوشته‌ام، مفصل توضیح داده‌ام.

با عنایت به نکتۀ مزبور روشن می‌شود، اولین باری که نام یک راوی در فقیه وارد شده است، قطعاً مشیخه او را شامل می‌شود؛ زیرا ورود نام این شخص در مشیخه به اعتبار اولین مرتبۀ ذکر راوی در متن کتاب است. حال وقتی ما به این اولین ورودها مراجعه کردیم، دیدیم که تعبیرات مختلفی در اسناد فقیه آمده است: گاهی "سأل" است، گاهی "رَوی" است، و گاهی "رُوِیَ عنه". بنابراین مشیخه فقیه، تمام این تعبیرات مختلف که در ابتدای اسناد فقیه وارد شده‌اند را شامل می‌شود. این یک استدلال برای شمول مشیخه فقیه نسبت به تعبیرات مختلف.

استدلال دوم: یک استدلال دیگر نیز وجود دارد و آن این است که در مشیخه فقیه، برخی از راویان هستند که تنها یک بار در متن فقیه وارد شده‌اند. وقتی تعبیرات مربوط به این راویان را بررسی می‌کنیم متوجه می‌شویم حدود 53 یا 54 نفر هستند که فقط یک روایت در متن فقیه دارند و از قضا در مورد همین راویان تک‌روایتی، تعبیرات مختلفی در فقیه آمده است: بعضی‌ها با تعبیر "سأل"، بعضی‌ها با تعبیر "رویٰ" و برخی دیگر با تعبیر "روی عنه". این موضوع نشان می‌دهد که مشیخه، شامل تمام این تعبیرات مختلف می‌شود.

مقصود آن‌که، از این جهت مشکلی وجود ندارد.

**شاگرد:** آیا ایشان مشیخه را در حین تألیف کتاب نوشته‌ است یا پس از پایان تألیف؟

**استاد:** پس از اتمام تألیف نوشته شده است.

کوتاه‌سخن آن‌که، طریق فقیه معتبر است پس تا اینجا یک روایت معتبر داریم. البته این روایت در تفسیر عیاشی به صورت مرسل از زرارة نقل شده است[[8]](#footnote-8). این نقل تفاوتی دارد که در استدلال‌های ما نیز دخالت دارد و توضیح آن را بعداً ذکر خواهم کرد.

### سند حدیث «اربعمائة»

روایت بعد، حدیث اربعمائة است[[9]](#footnote-9). من در مبحث استصحاب، به شکل مفصل به اثبات اعتبار سند این حدیث پرداخته‌ام.

### سند روایت ابو بصیر

عمده بحث، روایت ابو بصیر است که در تهذیب، جلد 4، صفحه ۳۱۶، رقم ۹۶۱ آمده است. در نگاه نخست سند این روایت اشکال دارد ولی اگر بتوانیم این اشکال را برطرف کنیم، می‌توانیم این سند را نیز تصحیح کنیم.

سند روایت "وَ عَنْهُ عَنْ هَارُونَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ جَبَلَةَ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي بَصِير" است. در جلسۀ قبل گفتیم با توجه به اینکه ابن جبله از سماعه و ابی بصیر بسیار زیاد روایت نقل کرده است، این احتمال قوی به نظر می‌رسد که سند اصلی به این صورت بوده باشد: "هارون بن الحسن عن ابن جبله عن سماعة عن ابی بصیر". هارون بن حسن، همان هارون بن حسن بن محبوب است که فرزند حسن بن محبوب است. روایت او از ابن جبله کاملاً طبیعی است، زیرا ابن جبله و حسن بن محبوب در یک طبقه هستند. عبدالله بن جبله در سال ۲۱۹ هجری مرحوم شده است و حسن بن محبوب نیز در حدود سال‌های ۲۲۱ یا ۲۲۴ هجری وفات نموده است. بنابراین، آن‌ها در یک طبقه بوده‌اند. طبیعی است که هارون بن حسن بن محبوب، که از پدر خود (حسن بن محبوب) روایت می‌کند، از عبدالله بن جبله نیز روایت نقل کند؛ زیرا این دو نفر از لحاظ طبقه کاملاً با یکدیگر هماهنگی دارند. اما از جهت راوی، باید بررسی کنیم که آیا این هماهنگی وجود دارد یا خیر.

از جهت راوی، مشکلی که وجود دارد این است که در اینجا از عبارت "عنه" استفاده شده است. اولین اشکال "عنه" این است که ممکن است تصور شود این عبارت به محمد بن یعقوب (که اول سند قبل است) برمی‌گردد؛ اما مشکل آن است که محمد بن یعقوب از یعقوب بن یزید روایت نکرده است. به نظر می‌رسد که محمد بن یعقوب در اینجا تحریف شده باشد. احتمالات مختلفی در نحوه تحریف شدن این نام وجود دارد. دو احتمال از بین همه احتمالات، قوی‌تر به نظر می‌رسند:

احتمال اول این است که عبارت «محمد بن یعقوب عن یعقوب بن یزید» در اصل به صورت «محمد عن یعقوب بن یزید» بوده و سپس این «محمد» را تفسیر کرده‌اند به «محمد بن یعقوب». این تفسیر به داخل متن راه یافته و منظور از «محمد» همان محمدی است که در سندهای قبلی ذکر شده است. برای نمونه، این محمد می‌تواند «محمد بن احمد بن یحیی» باشد که در سندهای قبلی آمده است. البته در اینجا بحث‌های سندی دیگری نیز وجود دارد؛ روایت شماره ۹۵۹ نیز یک «عنه» در اول سند دارد که خود بحث‌برانگیز است. ما در نهایت در مورد این «عنه» در شماره ۹۵۹، ضمیر را به «محمد بن احمد بن یحیی» بازمی‌گردانیم، نه به «احمد بن محمدی» که در شماره ۹۵۸ وارد شده است. این بحث‌ها در توضیحات الاسناد، موجود هستند و با مراجعه به آن بخش می‌توان جزئیات را بررسی کرد.

بنابراین، یک احتمال این است که «محمد بن یعقوب» در اصل «محمد» خالی بوده و منظور از این «محمد»، «محمد بن احمد بن یحیی» باشد یا «محمد بن علی بن محبوب»؛ چون از «محمد بن علی بن محبوب» نیز گاهی اوقات در اسناد فقیه با تعبیر خلاصه‌تر «محمد» یاد شده است. پس یکی از این دو نفر می‌تواند مراد باشد. این یک احتمال است.

احتمال دوم این است که مرحوم شیخ طوسی به جای اینکه مثلاً «محمد بن علی بن محبوب» را بنویسد، به اشتباه «محمد بن یعقوب» نوشته باشد. این نوع تحریف از جمله خطاهایی است که ممکن است در نقل روایات رخ دهد و مرحوم صاحب قاموس الرجال در کتاب اخبار دخیله یک فصلی را به این موضوع اختصاص داده است. این خطا زمانی رخ می‌دهد که دو عنوان از جهاتی مشابهت دارند و این شباهت باعث می‌شود که یکی به جای دیگری نوشته شود.

برای مثال، «محمد بن سنان» و «عبدالله بن سنان» هر دو به خاطر مشترک بودن قید «ابن سنان» ممکن است به جای یکدیگر نوشته شوند. یا در مورد «حماد بن عثمان» و «حماد بن عیسی»؛ گاهی وقت‌ها کسی که می‌خواهد «حماد بن عثمان» را بنویسد، به خاطر شباهت نام‌ها، به اشتباه «حماد بن عیسی» می‌نویسد. این شباهت‌ها ممکن است باعث تداعی معانی شوند و نویسنده به جای اسم صحیح، اسم مشابه را بیاورَد.

در اینجا، یک دسته از افرادی که از جهتی شباهت دارند، کسانی هستند که منابع اصلی تهذیب را تشکیل می‌دهند و اسم آنها «محمد» است. شیخ طوسی در تهذیب از چند منبع مهم استفاده کرده است که مهم‌ترین آنها کتاب کافیِ محمد بن یعقوب کلینی است. بیشترین روایاتی که شیخ طوسی آورده، از محمد بن یعقوب کلینی است. علاوه بر کلینی، 7 یا 8 نفر دیگر وجود دارد که آنها نیز از منابع اصلی شیخ طوسی در تهذیب هستند، از جمله: سعد بن عبدالله، صفار، علی بن الحسن بن فضال.

از بین این افراد، سه نفرشان اسمشان «محمد» است:

۱. محمد بن حسن صفار.

۲. محمد بن احمد بن یحیی.

۳. محمد بن علی بن محبوب.

جالب آن است که هر سه این افراد از «یعقوب بن یزید» روایت دارند. بنابراین، این احتمال وجود دارد که شیخ طوسی بخواهد این روایت را از کتاب یکی از این افراد، مثلاً محمد بن احمد بن یحیی یا محمد بن حسن صفار یا محمد بن علی بن محبوب، اخذ کند، اما به خاطر شباهت بین این اسامی و همچنین اینکه تمام اینها جزو منابع اصلی تهذیب هستند، و اینکه محمد بن یعقوب اصلی‌ترین منبع تهذیب است و بیشترین میزان اخذ را از او دارد، ذهن او به سمت محمد بن یعقوب کلینی برود و به جای اسم صحیح، «محمد بن یعقوب» را بنویسد.

به خصوص وقتی نویسنده کلمه «یعقوب بن یزید» را می‌بیند، این کلمه ممکن است منشا خطا باشد. یعنی وقتی «محمد» را می‌بیند و به «یعقوب بن یزید» نگاه می‌کند، به جای اینکه بنویسد «محمد بن حسن صفار» یا «محمد بن علی بن محبوب» یا «محمد بن احمد بن یحیی»، به اشتباه «محمد بن یعقوب» را می‌آورد.

گفتنی است هر سه این افراد یعنی محمد بن علی بن محبوب، محمد بن احمد بن یحیی و محمد بن حسن صفار تقریباً در یک طبقه هستند. البته محمد بن احمد بن یحیی کمی طبقه‌اش مقدم‌تر از دو نفر دیگر است، اما به طور کلی هر سه در یک دوره زمانی فعالیت داشته‌اند و هر سه می‌توانند از «هارون بن حسن» نقل کنند. زیرا راوی «هارون بن حسن» در رجال‌کشی، سعد بن عبدالله است که در صفحه ۱۳۸ نقل شده است: «سعد بن عبدالله عن هارون بن حسن بن محبوب».

این هارون بن حسن بن محبوب کم‌روایت است و روایتش انگشت‌شمار است، زیرا بیشتر از سه روایت از او نقل نشده است. بنابراین، اگر بگوییم در جای دیگری روایت محمد بن احمد بن یحیی از او دیده نشده یا روایت محمد بن علی بن محبوب از او دیده نشده یا روایت محمد بن حسن صفار دیده نشده، این موضوع خیلی مهم نیست؛ زیرا به دلیل کم‌بودن روایت‌های او، طبیعی است که این افراد به ندرت از او روایت کرده باشند.

مقصود آن‌که، هر یک از این احتمالات که باشد، کاملاً با این فرض که منظور از «هارون بن حسن بن جبله»، «هارون بن حسن عن ابن جبله» باشد، سازگار است. به نظر می‌رسد که «هارون بن حسن بن جبله» تحریف شده «هارون بن حسن عن ابن جبله» است. راوی این روایت نیز، هر یک از این سه نفر باشد (محمد بن علی بن محبوب، محمد بن احمد بن یحیی، یا محمد بن حسن صفار)، ثقه هستند. همچنین، هارون بن حسن نیز ثقه است. ابن جبله البته شخصی واقفی است و موضوع بحث است که آیا از وقف برگشته یا نه. اما به طور قطع ثابت نیست که از وقف برگشته باشد. بنابراین، این روایت به‌عنوان روایت موثقه محسوب خواهد شد.

البته برخی افراد، سماعه را نیز واقفی دانسته‌اند. ما در جای خودش اشاره کردیم که سماعه اصلاً دوره وقف را درک نکرده است و او امامیه ثقه و جلیل الشأن است. بنابراین، این روایت را می‌توان روایتی معتبر دانست.

یک نکته دیگری را نیز ضمیمه می‌کنم و آن این است که پس از شماره ۹۶۱، در شماره ۹۶۲، عبارت «عنه عن علی بن السندی» وارد شده است. «علی بن سندی» بر اساس آنچه در ذهن دارم، کسی است که بیشترین روایت‌های او به واسطه محمد بن علی بن محبوب نقل شده است.

**شاگرد**: محمد بن علی بن محبوب ۱۲۸ روایت دارد و محمد بن احمد بن یحیی ۵۵ روایت.

**استاد:** پس هر دو زیاد روایت دارند. صفار چطور؟

**شاگرد:** نه.

**استاد:** پس با توجه به «محمد بن حسن صفار» از «علی بن سندی» روایت ندارد، احتمال آن‌که نمحمد بن یعقوب» در آنجا، در واقع «محمد بن حسن صفار» باشد منتفی می‌شود و تنها احتمال «محمد بن علی بن محبوب» و «محمد بن احمد بن یحیی» باقی می‌ماند. هر دوی این افراد از «علی بن سندی» روایت دارند. ضمناً طبقه‌شان هم سازگار است که بتوانند از «هارون بن حسن بن محبوب» روایت کنند.

**شاگرد: «**محمد بن علی بن محبوب» به صورت «محمد بن محبوب» هم نوشته می‌شده یا نه؟

**استاد:** نه، به صورت «محمد» نوشته می‌شده.

**شاگرد:** یعنی شما احتمال می‌دهید که حتماً شیخ طوسی یا خود *تهذیب* یا *فقیه* به اشتباه این را نوشته باشد؟

**استاد**: احتمال زیاد آن است که خود شیخ طوسی اشتباه کرده باشد.

**شاگرد**: یعنی احتمال تصحیف می‌دهید؟

**استاد**: منظور از احتمال تصحیف این است که راوی «محمد» نوشته بوده و «بن یعقوب» تصحیف «یعقوب بن یزید» باشد؛ جمع بین نسخه بدل و نسخه صحیح باشد. این احتمال نیز دارد؛ اما احتمال اینکه خود شیخ طوسی اشتباه کرده و به جای «محمد بن علی بن محبوب» یا به جای «محمد» خالی، «محمد بن یعقوب» را نوشته باشد، احتمالی قوی‌تر است. این دو احتمال، تنها در نحوه توجیه تحریف تفاوت دارند و الا در نتیجه یکسان هستند؛ چون نتیجه هر دو احتمال آن است که یا «محمد بن احمد بن یحیی» باشد یا «محمد بن علی بن محبوب». هر دو نیز به لحاظ طبقه، امکان نقلشان از «هارون بن حسن بن محبوب» کاملاً وجود دارد.

**شاگرد**: آیا احتمال اینکه یک راوی، تنها یک روایت در منابع ما داشته باشد، ملغی محسوب می‌شود. این احتمال وجود دارد که یک فردی باشد که نام او تنها یک بار ذکر شده است.

**استاد**: عنوانی که زمینه‌ای راحت برای تحریف دارد. احتمال تحریفش بسیار قوی‌تر است؛ به نظر من طرف دیگر، احتمال عقلایی ندارد. البته منظور این نیست که احتمال وجود ندارد، بلکه احتمالش ضعیف است.

ناگفته نماند، در مواردی که مربوط به تحریف، تصحیف و مانند آن است، ما قائل به یک نوع "انسداد صغیر" هستیم. یعنی لازم نمی‌دانیم که حتماً به اطمینان کامل برسیم، بلکه ظن قوی را کافی می‌دانیم. توضیح این مطلب را به موضع خودش موکول می‌کنیم. در اینجا، ظن قوی وجود دارد که "هارون بن الحسن بن جبله" مُحرَّف "هارون بن الحسن عن ابن جبله" باشد که روایت موثقه می‌شود.

البته اینکه روایت موثقه پذیرفته شود، بستگی به این دارد که شخص، روایت موثقه را معتبر بداند یا نه، که این موضوع محل بحث‌های جداگانه‌ای است. ما روایت موثقه را با دو شرطی که مرحوم شیخ طوسی در کتاب "العدة فی اصول الفقه" بیان کرده‌اند، مورد پذیرش قرار می‌دهیم: اول اینکه این روایت با روایات امامیه متعارض نباشد، و دوم اینکه فتوای امامیه برخلاف آن نباشد.

## بررسی دلالت روایات

تا اینجا، به سند روایات پرداختیم. اینک قصد داریم به دلالت آنها بپردازیم.

### دلالت روایت عبید بن زرارة

متن روایت عبید بن زرارة از این قرار است: مَا أَبْيَنَهَا مَنْ شَهِدَ فَلْيَصُمْهُ وَ مَنْ سَافَرَ فَلَا يَصُمْه‏.[[10]](#footnote-10)

#### استدلال بر مفعولٌ فیه بودن «الشهر»

در این روایت برای اثبات اینکه «الشهر» مفعولٌ فیه است، دو استدلال قابل ذکر است:

استدلال یکم: «من شهد فلیصمه» در مقابل «من سافر» قرار دارد، پس «شهد» به معنای حاضر بودن است، در مقابل مسافر نبودن. وقتی «شهد» به معنای مسافر نبودن باشد، دیگر مفعولٌ به نیاز ندارد در نتیجه «الشهر» مفعولٌ فیه خواهد شد.

به نظر می‌رسد این استدلال مشکل دارد، زیرا در روایت زرارة \_ که دقیقاً همین روایت است \_ آمده است: «من شهد **رمضان** فلیصمه»[[11]](#footnote-11). بنابراین، به قرینه خود این عبارت و به قرینه آیه که در آن کلمه «الشهر» آمده است، احتمال می‌دهم که «من شهد» ضمیر داشته باشد که حذف شده است یعنی «من شهده». احتمال ضمیر داشتن را نمی‌توان نفی کرد. اگر ضمیر داشته باشد، همان دو احتمالی که در آیۀ قرآن وجود دارد، در روایت نیز مطرح می‌شود؛ یعنی هم احتمال مفعولٌ به بودن وجود دارد و هم احتمال مفعولٌ فیه بودن.

بنابراین، دیگر نمی‌توان به این استدلال تکیه کرد. این استدلالی بود که به ذهن من رسید و در کلام آیت الله والد وجود ندارد. نقد این استدلال را نیز ذکر کردیم.

یک نکته را نیز من اضافه می‌کنم و آن این است که روایت زرارة از ابی جعفر، هرچند مرسل است، اما چون عین این روایت در روایت عبید بن زرارة از ابی عبدالله وارد شده است، به نظر می‌رسد که بتوان با استناد به روایت عبید بن زرارة، روایت زرارة را معتبر دانست. و اگر روایت زرارة معتبر شود، در نکاتی همچون «شهده» یا «شهد» که تفاوتش تنها در بود و نبود ضمیر است، انگیزه‌ای برای تحریف یا جعل وجود ندارد.

علاوه بر این، حتی اگر فرض کنیم روایت زرارة معتبر نباشد، به نظر می‌رسد به دلیل شباهت در تعابیری همچون «ما ابینها» و مانند آن، هر دو روایت باید متن واحد داشته باشند؛ هر چند تفاوت اندکی در برخی تعابیر همچون «لمن عقلها» نیز دارند. مثلاً من احتمال می‌دهم عبید بن زرارة این روایت را از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده و سپس گفته باشد که شبیه این روایت را پدرم زرارة نیز از ابی جعفر (علیه السلام) نقل کرده است. این نوع شباهت‌ها در روایات مشابه که عین هم هستند و تفاوت‌های آنها تنها به مواردی مربوط می‌شود که دلیلی بر جعل در آنها وجود ندارد و می‌تواند ناشی از تفاوت در نقل به معنا یا اشتباه نسخه‌ای یا موارد مشابه باشد، سبب می‌شود بتوان آن روایت ضعیف را نیز در عرض روایت معتبر قرار داد.

آیت الله والد در بحث «لاضرر» نیز همین مطلب را فرموده‌اند. برای مثال، درباره «لاضرر»، برخی نقل‌ها به صورت «لاضرر علیٰ مؤمن»، برخی به صورت «لاضرر» خالی و برخی به صورت «لاضرر فی الاسلام» آمده است. حال نقل دارای «علی مؤمن» را که کنار بگذاریم، بحث آن است که آیا «فی الاسلام» اضافه شده است یا خیر؟ آیت الله والد می‌فرمودند این احتمال که کسی به طور عمد «فی الاسلام» را اضافه کرده باشد، منتفی است. بنابراین، مثلاً اگر روایتی به صورت «لاضرر» خالی باشد و روایتی دیگر به صورت «لاضرر فی الاسلام»، حتی اگر یکی از آنها سند معتبری داشته باشد و دیگری نداشته باشد، به نظر می‌رسد که هر دو می‌توانند معتبر تلقی شوند. البته این موضوع نیز نکاتی دارد که باید در جای خود به آن پرداخته شود.

عمده استدلال، استدلال دیگری است که آیت الله والد مطرح می‌کنند[[12]](#footnote-12).

**شاگرد:** درباره نقل به معنا، آیا این شبهه وجود دارد که اگر نقل به معنا شده باشد و این راوی نیز ثقه نباشد، چه حکمی دارد؟

**استاد:** نقل به معنا به وثاقت یا عدم وثاقت راوی مربوط نمی‌شود. به عبارت دیگر، نقل به معنا حتی از سوی شخص غیر ثقه نیز معتبر است. این موضوع بر اساس "اصالة عدم الخطأ" است؛ زیرا در نقل به معنا، به جای لفظ دقیق، لفظی هم‌معنا آورده می‌شود. نقل به معنا تنها در مواردی قابل قبول است که به صورت متعارف نقل شده باشد. یعنی نقل به معنایی که مجاز است، نقل به معنای متعارف است.

**شاگرد**: آیا این بحث به مبنای حجیت خبر ثقه بستگی ندارد؟ زیرا کسانی که مبنای حجیت خبر ثقه را قبول دارند، می‌گویند که "ما أَدَّی علیک" منظور این لفظ است ... .

**استاد**: خیر، منظور خصوص لفظ نیست. با توجه به نقل به معنا، "ما أَدَّی علیک" می‌تواند شامل این مضمون نیز باشد. ادله‌ای که برای تصحیح نقل به معنا ذکر شده‌اند، این مطلب را روشن می‌کنند که منظور از این عبارت چیست.

**شاگرد:** آیا این مطلب مبتنی بر وثاقت نیست؟

**استاد:** خیر، دیگر مبتنی بر وثاقت نیست. مسأله "عدم السهو" و "عدم الخطأ" تنها مربوط به راویان ثقه نیست. بلکه این اصل برای راویان غیر ثقه نیز جاری است.

حال این بحث، نکات ظریفی دارد که من نمی‌خواهم به طور مفصل به آنها بپردازم. این مثال با مثال قاعده «لاضرر» تفاوت‌هایی دارد که از آن عبور می‌کنم. عمده موضوع، استدلال دیگری است که آیت الله والد مطرح می‌فرمودند.

استدلال دوم: در این روایت، سائل از چه چیزی سؤال کرده است؟ این عبارت به ظاهر ساده است: «اشخاص باید در ماه رمضان روزه بگیرند». اما این موضوع که ماه رمضان باید روزه گرفته شود، امری بدیهی است و نیازمند سؤال نیست. پس امام (علیه السلام) به چه مطلبی اشاره می‌کنند؟

به نظر می‌رسد این عبارت ناظر به بحثی است که عامه مطرح می‌کنند و می‌گویند در سفر می‌توان روزه گرفت. سه دیدگاه درباره روزه در سفر مطرح است:

قول اول اینکه مسافر حتماً باید روزه بگیرد و روزه در سفر واجب است.

قول دوم اینکه مسافر نباید روزه بگیرد و اگر روزه بگیرد، روزه او باطل است.

قول سوم اینکه مسافر مخیر است؛ اگر خواست روزه بگیرد و اگر نخواست افطار کند.

این روایت در مقام بیان این است که قول اول و قول سوم \_یعنی اینکه مسافر باید روزه بگیرد یا مخیّر است\_ مردود هستند. می‌فرماید: «من سافر فلایصمه» (کسی که مسافر است، نباید روزه بگیرد). حضرت برای اثبات مدعای خویش به آیه ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ استدلال کرده‌اند؛ بحث آن است که چگونه می‌توان با آیه، بر این مطلب استدلال کرد؟

استدلال حضرت به آیه، کاشف از آن است که معنای آیه چنین است: «روزه بر غیر مسافر واجب است»؛ یعنی استدلال متوقف بر آن است که «شهد» به معنای «غیر مسافر» باشد. این آیه در مقام تحدید است و در صورتی که بین مسافر و غیر مسافر تفاوتی قائل نباشد و روزه بر همه (چه مسافر و چه غیر مسافر) واجب یا لااقل مشروع باشد، باید ذکر می‌شد. وقتی در آیه فقط به غیر مسافر اشاره شده و گفته شده که «روزه بر غیر مسافر واجب است»، پس معلوم می‌شود که مسافر نباید روزه بگیرد. «نباید» به این معناست که روزه بر مسافر مشروع نیست. مشروع نبودن روزه بر مسافر، تنها در صورتی صحیح است که «شهد» به معنای «غیر مسافر» باشد.

اگر «شهد» به معنای «ادرک» تفسیر شود، این نتیجه حاصل نمی‌شود. بنابراین، از استدلال امام (علیه السلام) معلوم می‌شود که «شهد» در آیه به معنای غیر مسافر است. وقتی «شهد» به معنای غیر مسافر شد، «الشهر» می‌شود مفعولٌ فیه. یعنی به جای «من شهد» بگوییم «من کان غیر مسافر» (هر کس غیر مسافر بود). در این صورت، «الشهر» مفعول فیه خواهد بود و طبیعتاً مفعول به نمی‌پذیرد. این استدلال آیت الله والد است.

آیت الله والد می‌فرمایند اما این استدلال ناتمام است. چون سؤال سائل از ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ می‌تواند ناظر به خصوص این عبارت نباشد، بلکه ناظر به آیه‌ای باشد که این عبارت در آن آمده است. گاهی اوقات زمانی که می‌خواهند از آیه سؤال کنند، تنها ابتدای آیه را ذکر می‌کنند تا بدینوسیله به کل آیه توجه شود. چون در اینجا، عبارت ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ به تنهایی ابهام خاصی ندارد؛ بلکه ابهام مربوط به مجموع آیه است. در ادامه آیه، قید دیگری وجود دارد که از آن می‌توان برای اثبات عدم صحت صوم در سفر استفاده کرد. این قید آن است که:﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ این عبارت به این معناست که اگر مسافر یا مریض در ماه رمضان روزه بگیرد ، باز هم باید بعد از ماه رمضان روزه بگیرد. اطلاق این عبارت اقتضا می‌کند که روزه‌ای که توسط مریض یا مسافر در ماه رمضان گرفته می‌شود، مشروع نباشد. نمی‌گوید اگر روزه نگرفته، باید جبران کند، بلکه به طور مطلق باید روزهای دیگری را روزه بگیرد. لازمۀ این مطلب آن است که روزه‌ای که بر مریض و مسافر واجب است، روزه‌ای باشد که در ماه رمضان انجام نمی‌شود. بنابراین، معنای این عبارت این است که در ماه رمضان نباید روزه بگیرد و روزه ماه رمضان برای او مشروع نیست. استدلال ممکن است به این شکل باشد. اگر استدلال بر اساس این قید صورت گیرد، دیگر نیازی نیست که به ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ پرداخته شود و بررسی شود که معنای «شهد» چیست. استدلال دوم در صورتی صحیح است که امام (علیه السلام) عبارت «من سافر فلایصمه» را از خود ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ استخراج کرده باشند. ولی با توجه به احتمال مزبور، این مطلب قابل اثبات نیست.

بلکه، نکته‌ای در اینجا وجود دارد که این احتمال را متعیّن می‌کند. امام (علیه السلام) می‌فرمایند: مَا أُبَيِّنُهَا لِمَنْ عَقَلَهَا. یعنی اگر کسی کمی فکر کند، این مطلب را می‌فهمد. حال اگر بخواهیم بپرسیم که آیا «من شهد» به معنای این است که «الشهر» مفعول به باشد یا مفعول فیه، این موضوع به اندازه‌ای واضح نیست که از قدیم اختلافی درباره آن وجود نداشته باشد. در حقیقت، این مسئله از دیرباز محل بحث و اختلاف بوده است. حضرت می‌خواهد بفرماید که آیه اصلاً اجمال ندارد و موضوع واضح است. نسبت به ذیل آیه تمسک کنیم، مطلب واضح است. ذیل آیه می‌گوید: «مسافر و مریض باید بعد از ماه رمضان روزه بگیرند»، و معنایش این است که حتی اگر در ماه رمضان هم روزه بگیرد، این روزه مجزی نیست و باید حتماً بعداً دوباره روزه بگیرد. بنابراین، اگر به ذیل آیه تمسک شود، این موضوع خیلی واضح است و «مَا أُبَيِّنُهَا لِمَنْ عَقَلَهَا» در روایت زرارة صدق می‌کند. اما اگر به خود صدر آیه تمسک شود، این موضوع واضح نیست. «ما ابینها» یعنی خیلی واضح است. بنابراین، امام (علیه السلام) می‌خواهند خطای عامه را نشان دهند که چگونه از این آیه وجوب تعیینی روزه ماه رمضان یا وجوب تخییری استفاده کرده‌اند. چقدر غیرعاقلانه است. آیه می‌گوید: «بعد از ماه رمضان باید روزه بگیرد.» اگر به ذیل آیه تمسک شود، کاملاً واضح است، اما اگر به صدر آیه استدلال شود، «ما ابینها» نیست.

اینکه «شهد» به معنای غیر مسافر باشد، اصلاً واضح نیست. «شهد» دو معنا دارد و مشترک لفظی است. یکی از معانی آن «غیر مسافر» است که ما با زحمت از کتاب‌های لغت و لابلای چیزها مختلف استخراج کردیم. اما معنای اصلی «شهد» به معنای «حضر» است، یعنی «شاهد بودن». وقتی «شهد» به معنای حضور است اینکه امام (علیه السلام) فرموده‌اند: «ما ابینها من شهد فلیصمه و من سافر فلایصمه» این تناسب ندارد.

**شاگرد**: اگر «شهد» در آیه به معنای غیر مسافر باشد، در اینجا به چه معناست؟ آیا به معنای زنده بودن است؟

**استاد:** این موضوع نکته‌ای دیگر است. این استدلال‌ دیگری است که من فعلاً به آن نمی‌پردازم، آیت الله والد نیز به این استدلال پرداخته‌اند.

**شاگرد:** اگر «الشهر» مفعول به باشد، آیا رویت هلال ... ؟

**استاد**: این موضوع نکات دیگری دارد که من فردا ذکر خواهم کرد. آیت الله والد به این موضوع نیز پرداخته‌اند. این یک استدلال دیگر است که اگر «شهد» به معنای عدم مسافرت نباشد، پس معنای آن چیست؟ این استدلال به خود آیه است، نه استدلال به روایت.

**شاگرد:** آیا عنوان «مشیر» بودن ابتدای آیه نسبت به کلّ آیه متعارف است. نسبت به سور مختلف، خیلی‌ وقت‌ها می‌گویند «قل هو الله» و مقصودشان کلّ سوره است. ولی آیا عنوان «مشیر» قرار دادن بخشی از آیه برای کلّ آیه متعارف است؟

**استاد:** بله، کاملاً طبیعی است.

**شاگرد**: به ویژه آیه‌ای که مورد اختلاف است.

**استاد**: بله، فرض کنید گاهی شما می‌گویید «آیة الابتلاء» که مشیر است به آیه ﴿فمن ابتلی ...﴾.

**شاگرد:** حتی اگر بگوییم آیه ﴿فمن ابتلی ...﴾ آیا متعارف است که مشیر باشد؟

**استاد**: تفاوتی ندارد. این بسیار طبیعی است. به ویژه با توجه به «ما ابینها» ، احتمالی که آیت الله والد مطرح می‌کنند، احتمال متعیّنی است و مطلب دقیقاً همان‌گونه است که ایشان بیان کرده‌اند.

عمده بحث در دو روایت است:

1. حدیث اربعمائة.

2. روایت ابی بصیر که ما آن را موثقه دانستیم.

این دو روایت نکاتی دارند که من فردا توضیح خواهم داد. می‌خواستم این بحث را زودتر به پایان برسانم تا به بحث‌های دیگر مربوط به رفع اجمال بپردازم، زیرا فردا جلسه آخر است.

**شاگرد:** بحث در حرمت سفر در ماه رمضان بود. این را بحث نکردید.

**استاد**: بحث این نیست که آیا دلالت بر حرمت سفر وجود دارد یا خیر. بلکه بحث این است که مفاد این عبارت چیست. اگر «شهد» به معنای غیر مسافر باشد، دو معنایی می‌شود. این مطلب توضیحاتی دارد که در کلام آیت الله والد آمده است. محقق خویی، آن را دال بر جواز سفر گرفته‌اند ولی آیت الله والد می‌فرمایند این عبارت دال بر جواز سفر نیست، بلکه با هر دو احتمال (جواز سفر یا عدم جواز سفر) سازگار است.

مقصود آن‌که، اجمال آیه \_یعنی اینکه آیا «الشهر» مفعول فیه است یا مفعول به\_ با این روایت حل نمی‌شود. ممکن است بخواهیم این اجمال را با حدیث اربعمائة یا با روایت ابی بصیر برطرف کنیم، که ان‌شاءالله آن را فردا توضیح خواهم داد.

و صلّی الله علی سیدنا و نبینا محمد و آل محمد.

1. البقرة : 185 [↑](#footnote-ref-1)
2. الكافي (ط - الإسلامية)، ج‏4، ص: 126، ح1. [↑](#footnote-ref-2)
3. نکاح جلد۴ ، احکام مشترک بین وطی در قُبل و دُبر، وجوب غسل ناشی از وطی دبر و بررسی ادله آن، ص ۱۵۸ [↑](#footnote-ref-3)
4. برای مثال: نکاح جلد۱۲ ، نکاح فضولی، ادلۀ صحت نکاح فضولی، ص ۲۶۲ [↑](#footnote-ref-4)
5. رجال النجاشي، ص: 244، ر641 [↑](#footnote-ref-5)
6. من لا يحضره الفقيه، ج‏2، ص: 141 ح1974 [↑](#footnote-ref-6)
7. من لا يحضره الفقيه، ج‏4، ص: 441 [↑](#footnote-ref-7)
8. تفسیر العیاشی، ج 1، ص 81 [↑](#footnote-ref-8)
9. الخصال ص ۶۱۴، ح ۴ [↑](#footnote-ref-9)
10. الكافي (ط - الإسلامية)، ج‏4، ص: 126، ح1. [↑](#footnote-ref-10)
11. تفسیر العیاشی، ج 1، ص 81 [↑](#footnote-ref-11)
12. صوم (تقریرات)، ۸۸-۸۹، جلسه ۲۸۸ - شرائط صحت روزه - شرطیت خالی بودن از حیض و نفاس - شرطیت مسافر نبودن، ص393 [↑](#footnote-ref-12)