**اصول، جلسه 35: 24/9/۱۳۹۹، استاد سید محمد جواد شبیری**

**اعوذ بالله من الشیطان الرجیم**

**بسم الله الرحمن الرحیم**

و به نستعین انه خیر ناصر و معین الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا و نبینا محمد و آله الطاهرین

و اللعن علی اعدائهم اجمعین من الآن الی قیام یوم الدین

ما در مورد صحیحة اوّل زراره، در مورد این‌که مراد از عبارت فانه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین بالشک ابدا عرض می‌کردیم که احتمالاتی هست. احتمال اقوی این هست که جزای شرط محذوف باشد و جملة موجود علت جزای شرط باشد و یک نوع قیاس متشکل از صغری و کبری باشد. البته این قیاس متشکل از صغری و کبری قیاس شکل اوّل نیست. البته تمام قیاس‌ها در نهایت باید به قیاس شکل اوّل بازگردند تا منتج باشند. ولی به حسب صورت ظاهری‌اش قیاس شکل اوّل نیست، بلکه یک قیاس دیگری هست که تنها قسمتی از محمول در صغری موضوع کبری قرار گرفته.

آقای روحانی در منتقی الاصول یک تعبیری دارند، می‌گویند اینجا، فانه علی یقین من وضوئه اگر من وضوئه قید باشد و جملة لا ینقض الیقین بالشک، «ال» را «ال» جنس بگیریم، این اشکال دارد، چون تقیید یقین به وضوء لغو هست. بعد مثال می‌زنند اگر گفتیم زید کل عالمٍ بالفقه. به این نحو که فقه را قید بگیریم، نه صرفاً به جهت این‌که مورد علمش هست. زید عالم بالفقه، کل عالم یجب اکرامه، اینجا تقیید عالم به فقه لغو است. این مطلبی که ایشان می‌فرماید در جایی هست در جمله‌ای که ایشان می‌فرمایند درست است. علتش این است که ما در نتیجه نمی‌خواهیم کلمة فقه را ظاهر کنیم. ولی ما در قیاسی که اینجا داریم، در نتیجة ما وضو می‌خواهد ظاهر بشود. عرض کردم نظیر مثال ما این جمله است که زید عالم بهذه المسئلة و کل عالم بشیءٍ یجب ان یعمل بعلمه، فزید یجب ان یعمل بهذه المسألة. این بهذه المسألة که در محمول صغری ذکر شده چون می‌خواهد در نتیجه ظاهر بشود در محمول صغری قید شده. ما نحن فیه هم همین هست، می‌گوییم هو متیقن بوضوئه و المتیقن بشیءٍ یجب ان یعمل علی یقینه و یجری علی طبق المتیقن. فزید یجب ان یبنی علی وضوئه و یجری علی وضوئه. این علی وضوئه چون می‌خواهد در نتیجه ظاهر بشود، بنابراین در صغری، در محمولش اخذ شده. این نتیجة بحث گذشته.

حاج آقا در مورد این صحیحة اوّل زراره بحث‌های مفصلی کردند. من به بعضی از نکات بحث ایشان اشاره می‌کنم، بحث‌های بسیار سودمندی است. یک سری از نکات مهمش را اشاره کنم مفید هست.

یکی در مورد سند این روایت، این روایت در مورد سندش اجمال. در تهذیب سند این روایت، چند تا روایت از حسین بن سعید نقل کرده.

می‌گوید: «وَ بِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ يَنَامُ وَ هُوَ عَلَى وُضُوءٍ أَ تُوجِبُ الْخَفْقَةُ وَ الْخَفْقَتَانِ عَلَيْهِ الْوُضُوءَ فَقَالَ يَا زُرَارَةُ قَدْ تَنَامُ الْعَيْنُ» تا آخر روایت.

بهذا الاسناد اشاره به این عبارت هست «مَا أَخْبَرَنِي بِهِ الشَّيْخُ أَيَّدَهُ اللَّهُ» که مراد شیخ مفید هست. «عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ» که مراد احمد بن محمد بن حسن بن ولید هست. «عَنْ أَبِيهِ» محمد بن حسن بن ولید که ابن ولید معروف، استاد شیخ صدوق هست. «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى» بعد «وَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَبَانٍ جَمِيعاً عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ» اینجا و عن الحسین بن الحسن بن ابان عطف به محمد بن حسن بن صفار عن احمد بن محمد بن عیسی. یعنی حسین بن حسن بن ابان جای نفر را گرفته، جای صفار عن احمد بن محمد بن عیسی را گرفته. این حسین بن سعید قم که می‌آید در منزل پدر این حسین بن حسن بن ابان ساکن بوده، به تناسب حسین از حسن بن سعید روایت کتاب‌هایش را دریافت می‌کند.

در این سند یکی حسین بن حسن بن ابان مطرح است که توثیق دارد یا توثیق ندارد. یکی احمد بن محمد بن حسن بن ولید. حسین بن حسن بن ابان وثاقتش دخالتی ندارد، به دلیل این‌که این حسین بن حسن بن ابان عطف به محمد بن حسن صفار عن احمد بن محمد بن عیسی، در طریق صفار، حسین بن حسن بن ابان واقع نیست. البته حالا منهای آن جهت، همین اکثار روایت محمد بن حسن بن ولید با آن سخت گیری‌هایی که در امر حدیث به خصوص داشته، این نشانة وثاقت حسین بن حسن بن ابان هست. این یک جهت سند.

اما احمد بن محمد بن حسن هم، این از مشایخ معروف طایفه است، استادهای اصلی شیخ مفید هست و بسیاری از بزرگان طایفه از او نقل می‌کنند، در وثاقتش تردیدی نیست.

یک نکته‌ای اینجا عرض بکنم، مرحوم صاحب معالم در مقدمة منتقی یک نکته‌ای را متذکر می‌شود. می‌گوید عده‌ای از بزرگان هستند، عده‌ای که توثیقشان در کتاب‌های رجالی نیامده، ولی از نحوة برخورد طایفه و نحوة پذیرش طایفه نسبت به روایاتشان، روشن هست که اینها از اجلای ثقات هستند و بزرگان هستند و نیاز به توثیق ندارند. عده‌ای را ذکر می‌کند مثل احمد بن محمد بن یحیی عطار و همین احمد بن محمد بن حسن بن ولید، از آن گروه هستند که اینها ولو توثیق صریح ندارند، ولی از نحوة برخورد طایفه با روایاتشان معلوم می‌شود که اینها را ثقه می‌دانستند و از بزرگان و اجلا می‌دانستند. این مطلبی که ایشان می‌فرمایند، منهای بحث اکثار روایت اجلا هست. خود صاحب معالم اکثار را به آن سعة واسعه‌ای که ما قبول داریم، ایشان قائل نیست. ولی با این حال یک عدة خاصی را آنها را می‌گوید اینها تردیدی نیست در وثاقتشان، مثل محمد بن علی ماجیلویه از این گروه احمد بن محمد بن یحیی عطار، احمد بن محمد بن حسن بن ولید و مشایخ اصلی هر بزرگان طائفه. مثلاً شیخ طوسی، ۳-۴ تا شیخ اصلی دارد، حسین بن عبید الله غضائری، احمد بن عبد الواحد که همان احمد بن عبدون است، و ابن ابی جید قمی. اینها استادهای اصلی شیخ طوسی هستند، اینها نمی‌توانند ثقه نباشند. اینها ارکان حدیثی هستند و ارکان حدیث بر اینها استوار است. بنابراین تردیدی در وثاقت احمد بن محمد بن حسن نیست.

علاوه بر این‌که، نکته‌ای که حاج آقا اشاره می‌فرمایند، آن این است که اینها تکرر این روایت‌ها به حسین بن سعید به یک سند واحد، به خصوص در اسنادی که متوالی هستند، یعنی چند تا سند متوالی بهذا الاسناد عن حسین بن سعید، اینها نشانگر این است که از کتاب حسین بن سعید اخذ شده. و کتاب حسین بن سعید از مشهورترین کتاب‌های طائفه هست و در طریق به کتب به خصوص طریق به کتب مشهور، نیازی به بررسی سندی نیست. حالا ما به‌طور کلی در طریق به کتب نیاز به بررسی سندی نمی‌دانیم، ولی در مورد کتب مشهور این دیگر مطلب واضح‌تر هست که بررسی سندی نیاز ندارد و سند، حسین بن سعید، کتب ثلاثین‌اش بسیار مشهور بودند، به‌طوری که کتاب‌های دیگران را به آنها تشبیه می‌کردند. کتب ثلاثین حسین بن سعید، در ترجمة بسیاری از راویان مثل علی بن مهزیار، این مطلب هست، له کتب مثل کتب حسین بن سعید، در ترجمه‌های مختلف، به نظرم ترجمة محمد بن اورمه، محمد بن حسن صفار، اینها را که اینجور در ذهنم هست، اگر حافظه‌ام خطا نکند. در ترجمه‌های افراد مختلف تشبیه شده، کتاب‌هایش، کتاب‌های حسین بن سعید، به خاطر اشتهار کتب حسین بن سعید جزء منابع اصلی طائفه است. یکی از مصادری که در تقریباً تمام ابواب، تمام ابواب کافی، تهذیب، جزء منابع تهذیب هست و جزء چند مصدر اصلی تهذیب هست. بنابراین از جهت سندی، تردیدی در صحتش نیست. بحث اضمارش را هم که قبلاً از حاج آقا نقل کردیم که اضمار این روایت هم کبرویاً اشکالی ندارد، اضمارش هم صغرویاً اینجا اضمار نیست و مرجع ضمیر قلت له امام باقر علیه السلام هست، به قرینة نقل شیخ در خلاف. این هم بحث سندی.

اما یک نکته‌ای ایشان به یک تناسبی در لابلای بحث‌هایشان اشاره می‌کنند، حالا من آن بحث‌هایی را که به اینجا رسیده را نمی‌خواهم واردش بشوم. حاج آقا اشاره می‌کنند از تعبیر حتی یجیء من ذلک امر بیّن استفاده می‌شود که مطلق یقین کافی نیست. یقین وسواسی کافی نیست، باید یقین به نوم از طریق متعارف حاصل شده باشد. امر بیّن یعنی یک امری که عرف متعارف را به اطمینان و یقین به خواب بکشاند. امری که باعث بشود که متعارفاً افراد به وسیلة آن امر و با تکیه بر آن امر خواب بودن را بفهمند. یک چیزی که به این شکل نیست، آن کافی نیست. یجیء من ذلک امرٌ بیّن را حاج آقا به این معنا تفسیر می‌فرمودند و از این اشاره می‌کردند که یقین وسواسی اعتبار ندارد. جای خودش هم اشاره کردند، مانعی ندارد که یقین وسواسی اعتبار نداشته باشد. این هم یک نکته.

نکتة دیگری که حاج آقا در این بحث اشاره می‌فرمایند، بحث اینجا هست که مرحوم آخوند جملة فانه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین ابداً بالشک را علت برای جزای محذوف می‌دانند. و از علت بودنش به وسیلة علت بودنش، یکی از استدلالاتی که بر این‌که «ال» الیقین، «ال» جنس هست و اختصاص به یقین به وضو، ندارد، عهد نیست، همین علت بودن قرار می‌دهند، می‌گویند ظهور علت این هست که به یک امر ارتکازی ناظر باشد و این کشف می‌کند که اینجا مراد مطلق یقین هست، نه یقین به وضو. خب اینجا، این اشکال مطرح هست، ما قبلاً اشکالش را هم اشاره کردیم. در کلام مرحوم آقای صدر که نقل می‌کردیم، آن اشکال را اشاره کردیم، آن این است که اگر کسی سیرة عقلا بر استصحاب را قبول کند، عیب ندارد. اما اگر کسی سیرة عقلا بر حجیت استصحاب را قبول نداشته باشد چجوری این تعلیل را به یک امر ارتکازی می‌خواهد بگیرد؟ امر ارتکازی اینجا وجود ندارد.

حاج آقا دو تا پاسخ مطرح می‌فرمایند. پاسخ اوّل این هست که اینجا یک ارتکاز عقلایی در عدم فرق بین موارد وجود دارد. ممکن است در مورد استصحاب ارتکاز نباشد. ولی ارتکاز در این هست که اگر قرار باشد که بر طبق یقین سابق عمل بشود فرق ندارد، یقین به وضوء باشد، یا عدم یقین به وضو، یا یقین به غیر وضو. تفاوتی بین موردین نیست. این یک تقریب.

یک تقریب دیگر این هست که بعضی چیزها هست که بالفعل مرتکز نیست، ولی شأنیت ارتکاز عقلایی داشتن را دارد. اقتضاء ارتکاز عقلایی دارد، اقتضاءً عقلا آن را قبول دارند ولی کأنّ یک پرده‌ای روی آن ارتکاز اقتضائی و شأنی عقلایی وجود دارد. شارع مقدس می‌آید آن پرده را برمی‌دارد و آن ارتکاز را بالفعل می‌کند. ممکن است بعضی چیزها به وسیلة بیان شارع و حکم شارع ارتکاز بالقوه و ارتکاز شأن تبدیل به ارتکاز فعلی بشود. حاج آقا اشاره می‌فرمایند که تقریب اوّل تقریب درستی است ولی کلام مرحوم آخوند به تقریب اوّل ناظر نیست. چون تعبیر مرحوم آخوند این هست که این تعلیل به یک امر ارتکازی ناظر است. خود این تعلیل به یک امر ارتکازی ناظر است. استصحاب تعلیل است. آن امر ارتکازی اگر خود استصحاب را امر ارتکازی ندانیم، نمی‌توانیم بگوییم تعلیل به امر ارتکازی ناظر است. یک بحث این هست که به وسیلة امر ارتکازی از مورد القای خصوصیت می‌کنیم، ارتکاز فرق باعث می‌شود که از مورد الغای خصوصیت کنیم، تعمیم استفاده کنیم، این درست است. ولی نمی‌توانیم بگوییم تعلیل ناظر به یک امر ارتکازی است. تعلیل ناظر به امر ارتکازی نیست. امر ارتکازی تعلیل را تعمیم می‌دهد. این است که از عبارت مرحوم آخوند استفاده می‌شود که ایشان خود استصحاب را امر ارتکازی می‌دانند. که خب آن را باید به همین معنای ارتکاز شأنی و ارتکاز اقتضایی بدانیم که به وسیلة حکم شارع این ارتکاز فعلی می‌شود. این بیان حاج آقا.

مرحوم آقای صدر این بیانی که قبلاً از ایشان نقل کردیم، در عبارت آقای حائری واضح هست که همان بیان اوّل حاج آقا را در مقام پاسخ می‌خواهند مطرح کنند. ارتکاز عدم فرق را. ایشان می‌گویند که گاهی اوقات ولو بالفعل ارتکاز عقلا ندارند، ولی میل نفسانی به استصحاب باعث می‌شود که بین موارد فرق نگذارند و ارتکاز عدم فرق در میان عقلا شکل بگیرد. به این شکل در کلام تقریرات آقای حائری هست. در تقریرات آقای هاشمی هم همین عبارت ارتکاز عدم فرق هست، ولی در یک جایی به یک تناسبی ایشان تعبیر می‌کند که این صحیحه ناظر به ارتکاز هست ولو بمرتبةٍ ضعیفة. این تعبیر ارتکاز ولو بمرتبةٍ ضعیفة بیشتر با تعبیر دوم حاج آقا تناسب دارد. یعنی این‌که مرتبة اقتضایی و مرتبة شأنی، نه مرتبة فعلی، آن ارتکاز. ولی این تعبیر در کلام آقای حائری نیامده بود. ظاهراً تقریب آقای صدر همان تقریب اوّل هست، ارتکاز عدم فرق را منشأ تعمیم می‌دانند.

مرحوم آقای صدر یک بحثی اینجا مطرح کردند بد نیست اشاره به این بحث هم بکنم، آن این است که ایشان، بحث‌هایی در مورد این کردند، فإنه علی یقین من وضوئه آیا این جمله، جملة اخباری هست، یا جملة انشائی هست. اخبار هم باشد اخبار به یقین تکوینی است، یا اخبار به یقین تعبدی است. و این‌که جزای شرط ما چیست؟ آیا جزای شرط ما محذوف است؟ یا جزای شرط ما خود فانه علی یقین من وضوئه هست یا ینقض الیقین بالشک، احتمالات را بنابر بر هر دو بحث که فانه علی یقین من وضوئه جمله، جملة اخباری باشد، یا جمله، جملة انشائی باشد، بررسی کردند و مفصل احتمالات را بررسی کردند، که ما بعضی نکاتش را در ضمن بحث اشاره کردیم، نمی‌خواهیم دیگر وارد تفصیل فرمایش ایشان بشوم.

آقای صدر می‌فرمایند یک مرحلة بحث دیگر هست، این‌که آیا این احتمالات مختلفی که در مورد این جملات هست تأثیری در نتیجه‌گیری دارد یا تأثیری در نتیجه‌گیری ندارد. ممکن است شخصی بگوید اگر ما تعلیل ندانیم نمی‌توانیم تعمیم استفاده کنیم. ولی ایشان می‌فرمایند که بعضی از تقریباتی که ما ذکر کردیم بر پایة تعلیل نبود، بعضی از تعلیلات تناسبات حکم موضوعی بود که ولو تعلیل هم نباشد، ما به وسیلة همان تناسبات حکم موضوع و مناسبات عقلاییه می‌توانیم این حکم را تعمیم بدهیم و از آن تعمیم استفاده کنیم. این چکیدة بیان آقای صدر هست. البته این بیان روی فرمایش خود آقای صدر درست هست. یعنی این‌که ایشان، چون سیرة عقلا را بر استصحاب قبول دارند، ممکن است بگوییم ولو این جمله تعلیل هم نباشد، چون سیرة عقلا بر حجیت استصحاب هست، سیرة عقلا باعث می‌شود که این دلیل منصرف بشود به همان سیرة عقلا و از آن تعمیم استفاده بشود. تعبیری که در کلام مرحوم آقای حاج شیخ در درر هم هست که تناسبات حکم موضوع باعث القای خصوصیت می‌شود. این تناسبات حکم موضوع در واقع همین چه بسا همین سیرة ناشی از همان سیرة عقلایی باشد، بر حجیت استصحاب.

اگر ما سیرة عقلا را قبول داشته باشیم، می‌توانیم بدون تعلیل، بدون اثبات تعلیل بودن جمله، تعمیم را استفاده کنیم. همچنین اگر ارتکاز عدم فرق قائل بشویم. تقریبی که برای استفادة تعمیم باشد، ارتکاز عدم فرق باشد. آن ارتکاز عدم فرق هم ممکن است بگوییم تعلیل ربطی ندارد، ولو تعلیل هم نباشد، چون عرف ارتکاز عدم تعلیل دارد، از جمله القای خصوصیت می‌کند قید وضوء را القاء می‌کند. یا بفرمایید این خودش قرینه می‌شود بر این‌که و لا ینقض الیقین بالشک، «ال» الیقین، «ال» جنس باشد نه «ال» عهد باشد. خود همین ارتکاز عدم فرق قرینة بر فهم معنای «ال» الیقین هست. این تقریب.

ولی اگر ما کلام مرحوم آخوند را اینجا آوردیم. گفتیم که این عبارت ناظر به ارتکاز است. و این ناظر بودن به ارتکازش و خود همین را قرینه قرار بدهیم که برای این‌که «ال» جنس است. ناظر بودنش به ارتکاز و آن هم با آن توضیحی که حاج آقا توضیح دادند که مراد از ارتکاز، ارتکاز شأنی است. روی این تقریب این‌که این جمله را ناظر به ارتکاز بدانیم، اگر تعلیل نباشد، ناظریتش برای ارتکاز خیلی مشکل است، اثبات کنیم ناظر به ارتکاز هست. خصوصاً جایی که این جمله می‌خواهد آن ارتکاز را از شأنیت به فعلیت برساند، این‌که بگوییم ما این ناظر به ارتکاز هست و می‌خواهد ارتکاز را از مرتبة ضعیف و شأنی‌اش به مرتبة فعلی برساند، دشوار هست. اگر ما تعلیل ندانیم. بنابراین مرحوم آخوند تقریبی که دارد آن تقریب بر پایة همین هست که این را ناظر به ارتکاز بگیرند، و ناظر به ارتکاز دانستنشان متوقف است بر این‌که آن را تعلیل بدانند و دخالت دارد. پس اینجور نیست که این. بله عرض کردم، روی تقریباتی که خود مرحوم آقای صدر دارند، این بحث چندان فایده‌بخش نیست. این بحث تمام شد.

می‌رویم روی صحیحة ثانیة زراره.

البته در صحیحة اول زراره یک سری بحث‌های دیگری در کلام آقای صدر و کلام مرحوم شیخ انصاری وجود دارد که حالا وارد آن بحث‌هایش نمی‌شوم که آیا اینجا از باب سلب العموم است یا عموم سلب است، این روشن است، لا ینقض الیقین ابداً بالشک، این از باب عموم سلب هست، یا سلب العموم، حالا من آن رابطه‌های سلب العموم و عموم سلبی که در کلام مرحوم آقای نایینی وارد شده و آقای صدر، وارد تفصیل بحثش شدند و آن بحث‌ها وارد نمی‌شوم، از این بحث رد می‌شوم. اینها بحث‌های مفصلی دارد که در جای دیگر باید به آن پرداخته بشود، بحث‌های تفصیلی دارند.

صحیحة دوم زراره را اینجا در موردش صحبت کنیم.

صحیحة دوم زراره، یکی در تهذیب وارد شده. در تهذیب این صحیحه. تهذیب، جلد ۱، صفحة ۴۲۱.

این روایت به نقل از کتاب حسین بن سعید است و مضمره است. با حسین بن سعید شروع می‌شود، عنه که به حسین بن سعید برمی‌گردد، عن حماد عن حریز عن زرارة قال قلتُ.

اما در علل، جلد ۲، باب ۸۰ این روایت نقل شده، به سند صحیح از زراره. قال قلتُ لابی جعفر علیه السلام. دیگر مرجع ضمیر را مشخص کرده که امام باقر علیه السلام هست.

حالا من در حاشیة کتابم این روایت را می‌خوانم، تفاوت‌هایی که در علل هست را من در حاشیه یادداشت کردم، اینجا عرض می‌کنم.

«قَالَ: قُلْتُ أَصَابَ ثَوْبِي دَمُ رُعَافٍ» در علل ارعاف هست. «أَوْ غَيْرُهُ أَوْ شَيْ‌ءٌ مِنْ مَنِيٍّ فَعَلَّمْتُ أَثَرَهُ إِلَى أَنْ أُصِيبَ لَهُ مِنَ الْمَاءِ» در علل اصیب له ماءً هست.

بعدش در علل این عبارت هست «فَأَصَبْتُ الْمَاءَ وَ حَضَرَتِ الصَّلَاةُ» أصبتُ الماء هم در علل هست.

«وَ حَضَرَتِ الصَّلَاةُ وَ نَسِيتُ أَنَّ بِثَوْبِي شَيْئاً وَ صَلَّيْتُ ثُمَّ إِنِّي ذَكَرْتُ بَعْدَ ذَلِكَ» در علل «ثُمَّ إِنِّي ذَكَرْتُ بَعْدُ» دارد.

«قَالَ تُعِيدُ الصَّلَاةَ وَ تَغْسِلُهُ قَالَ قُلْتُ فَإِنْ لَمْ أَكُنْ» در چیز «فَإِنِّي لَمْ أَكُنْ رَأَيْتُ مَوْضِعَهُ وَ عَلِمْتُ» در علل «قَدْ عَلِمْتُ» هست.

«وَ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ فَطَلَبْتُهُ فَلَمْ أَقْدِرْ عَلَيْهِ فَلَمَّا صَلَّيْتُ وَجَدْتُهُ قَالَ تَغْسِلُهُ وَ تُعِيدُ»

«فَإِنْ لَمْ أَكُنْ» اینجا من از کفایه خواندم، ولی در تهذیب «فَإِنِّي لَمْ أَكُنْ رَأَيْتُ مَوْضِعَهُ» هست. عبارت کفایه را.

عبارت تهذیب را می‌خوانم.

«قُلْتُ فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ» در علل خیلی جاها قلت‌ها، یک قال قبلش دارد. آن قال قلتُ در خیلی از این عبارت‌هایش دارد که خیلی عنوان چیز نیست.

«فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَتَيَقَّنْ ذَلِكَ فَنَظَرْتُ فَلَمْ أَرَ شَيْئاً فصَلَّيْتُ فَرَأَيْتُ فِيهِ»

در علل این هست که «فَنَظَرْتُ فَلَمْ أَرَ شَيْئاً ثُمَّ طَلَبْتُ فَرَأَيْتُهُ فِيهِ بَعْدَ الصَّلَاةِ»

این فرأیته فیه، بعد فرأیته فیه نیست، این خیلی مهم است این در این بحث، بعداً به آن می‌پردازیم.

«قَالَ تَغْسِلُهُ وَ لَا تُعِيدُ الصَّلَاةَ»

عبارت تهذیب این هست «فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَتَيَقَّنْ ذَلِكَ فَنَظَرْتُ فَلَمْ أَرَ شَيْئاً ثُمَّ صَلَّيْتُ فَرَأَيْتُ فِيهِ» که در علل هست که « ثُمَّ طَلَبْتُ فَرَأَيْتُهُ فِيهِ بَعْدَ الصَّلَاةِ»

«قَالَ تَغْسِلُهُ وَ لَا تُعِيدُ الصَّلَاةَ قُلْتُ لِمَ ذَلِكَ» در علل هست «لم»، ذلک ندارد.

«قَالَ لِأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ ثُمَّ شَكَكْتَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَداً»

علل دارد «لِأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ نَظَافَتِهِ» به جای طهارتک، من نظافته هست.

«قُلْتُ فَإِنِّي قَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَدْرِ أَيْنَ هُوَ فَأَغْسِلَهُ قَالَ تَغْسِلُ مِنْ ثَوْبِكَ النَّاحِيَةَ الَّتِي تَرَى أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهَا» کلمة قد در علل نیست.

«حَتَّى تَكُونَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ» در علل من طهارته هست، به جای طهارتک.

«قُلْتُ فَهَلْ عَلَيَّ إِنْ شَكَكْتُ فِي أَنَّهُ أَصَابَهُ شَيْ‌ءٌ أَنْ أَنْظُرَ فِيهِ» در ادامه‌اش در علل دارد «فَأَقْلِبَهُ»

«قَالَ لَا وَ لَكِنَّكَ إِنَّمَا تُرِيدُ أَنْ تُذْهِبَ الشَّكَّ الَّذِي» در علل بذلک هم دارد «وَ لَكِنَّكَ إِنَّمَا تُرِيدُ بِذَلِكَ»

«أَنْ تُذْهِبَ الشَّكَّ الَّذِي وَقَعَ فِي نَفْسِكَ قُلْتُ إِنْ رَأَيْتُهُ فِي ثَوْبِي وَ أَنَا فِي الصَّلَاةِ»

در علل دارد، «فَإِنِّي» به جای «إن»

«إِنْ رَأَيْتُهُ فِي ثَوْبِي وَ أَنَا فِي الصَّلَاةِ قَالَ تَنْقُضُ الصَّلَاةَ وَ تُعِيدُ إِذَا شَكَكْتَ فِي مَوْضِعٍ مِنْهُ ثُمَّ رَأَيْتَهُ وَ إِنْ لَمْ تَشُكَّ ثُمَّ رَأَيْتَهُ» در علل اضافه دارد «ثُمَّ رَأَيْتَهُ فِيهِ»

«وَ إِنْ لَمْ تَشُكَّ ثُمَّ رَأَيْتَهُ رَطْباً قَطَعْتَ الصَّلَاةَ» کلمة «صلاة» در علل نیست.

«وَ غَسَلْتَهُ ثُمَّ بَنَيْتَ عَلَى الصَّلَاةِ لِأَنَّكَ لَا تَدْرِي لَعَلَّهُ شَيْ‌ءٌ أُوقِعَ عَلَيْكَ» در علل «شیءٌ وقع علیه» هست.

«فَلَيْسَ يَنْبَغِي أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ.» در علل « فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ بِالشَّكِّ الْيَقِينَ‌» هست.

این عبارت علل.

این روایت بحث‌های مختلفی دارد که ما ان‌شاءالله در جلسة آینده به آنها خواهیم پرداخت.

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

پایان