

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# فتاویٰ

## • دو فصلنامه علمی

سال سوم، شماره ۳، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

• مدیر مسئول: سیدعلیرضا نقیب پور

• سردبیر: صادق طهوری

• مدیر اجرایی: مصطفی محمدپور مطلق

• هیأت تحریریه (به ترتیب الفبا):

غلامرضا احسنی، صادق طهوری، مهدی  
عشایری، احمد فربهی، مهدی مقیسه

• آدرس:

قم، خیابان شهداء (صفائیه)، کوچه آمار،  
مدرسه عالی فقه و اصول امام حسین علیه السلام

• تلفن تماس: ۰۲۵ - ۳۷۷۴۲۶۲۶



# راهنمای تدوین و ارسال مقالات

## شرایط مقاله:

- موضوع مقاله فقهی یا اصولی باشد.
- مقاله به زبان عربی یا فارسی باشد.
- مقاله باید در بردارنده‌ی نوآوری بوده و دست کم یکی از ویژگی‌های زیر را داشته باشد.
  - \* ارائه‌کننده‌ی نظریه یا یافته جدید علمی؛
  - \* ارائه‌کننده‌ی تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
  - \* ارائه‌کننده‌ی استدلال جدید برای یک نظریه؛
  - \* ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
- مقاله تایپ شده باشد و فایل ورد آن برای معاونت پژوهش ارسال شود.
- مقاله در ۱۰ تا ۲۵ صفحه A4 با قلم Bzar 14 تنظیم شود.
- اگر مقاله در جای دیگری چاپ شده باشد، باید اطلاع داده شود و در این مجله، گزارشی از آن چاپ می‌شود.

## ساختار مقاله:

- مقاله باید ساختار زیر را داشته باشد.
  - عنوان مقاله و نام مؤلف
  - چکیده
  - \* چکیده باید با استفاده از کلمات متن، بین ۱۵۰ تا ۲۰۰ کلمه، از زبان خود پژوهشگر باشد شامل: تبیین موضوع، ساختار و نتیجه.
  - واژگان کلیدی
  - مقدمه
  - متن اصلی مقاله
  - نتیجه
  - منابع و مآخذ

## روش ارجاع‌دهی به منابع در متن و پایان مقاله

۱. آدرس دهی مقاله باید به روش پانویس و با ذکر نام و نام خانوادگی، نام منبع، شماره جلد و شماره صفحه‌ای که مطلب مورد نظر از آن نقل شده انجام شود مشخصات کتاب‌شناسی در فهرست منابع پایان مقاله قرار گیرد.

۲. تنظیم فهرست منابع در پایان مقاله به ترتیب ذیل می‌آید:

- برای درج مشخصات کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده، نام کتاب، ترجمه یا تصحیح یا تحقیق: نام و نام خانوادگی مترجم، مصحح یا محقق، شهر محل انتشار، انتشارات، نوبت چاپ، سال نشر.
- برای درج مشخصات نشریات: نام و نام خانوادگی نویسنده، نام مقاله، نام نشریه، شماره، محل نشر، سازمان یا موسسه یا ارگان منتشرکننده، تاریخ انتشار.

## تذکرات

۱. نظریات مندرج در مقالات، الزاماً بیانگر دیدگاه‌های مجله نبوده و مسئولیت آن فقط بر عهده نویسنده آن است.

۲. مجله در ویرایش، ترجمه، تصحیح، تلخیص، پذیرش یا ردّ مقالات آزاد است.

# فهرست مطالب

- بازی‌زوهی اعتبار کتاب کافی به استناد مقدمه مرحوم کلینی رحمته الله ..... ۷  
✍ رضا جامعیان
- بررسی جریان استصحاب در شبهات مفهومیه و مصداقیه ..... ۲۹  
✍ مصطفی سرویه
- تبیین نظریه‌ی ارتکاز عمیق و کاربردهای آن در فقه ..... ۴۹  
✍ مصطفی محمدپور مطلق
- بازی‌زوهی تطبیقی جواز اباحه جمیع تصرفات از دیدگاه شیخ انصاری و امام خمینی رحمتهما ..... ۷۳  
✍ محمد حسین رضوی
- واکاوی ادله انفعال مضاف کثیر و نقد و بررسی آن با محوریت آراء شهید محقق صدر رحمته الله ..... ۸۹  
✍ محمد جواد هدایت خواه



## بازپژوهی اعتبار کتاب کافی به استناد مقدمه مرحوم کلینی رحمۃ اللہ علیہ

رضا جامعیان

### چکیده

بی تردید روایات مهمترین منبع دینی برای استنباط احکام شرعی هستند و فقیهان برای بهره گیری از این روایات ابتدا نیازمند ارزیابی اعتبار آن‌ها هستند تا بتوانند مفاد آن را به عنوان حکم شرعی به شریعت نسبت دهند. در این میان کتاب کافی معتبرترین تراش حدیثی شیعه است تا جاییکه برخی از اندیشوران ادعا کردند احادیث موجود در آن از چنان اعتباری برخوردار است که سبب بی نیازی از ارزیابی سندی میشود. دانشورانی که کتاب کافی را بی نیاز از اعتبار سنجی می‌دانند دلایل مختلفی اقامه کردند اما مهمترین آن‌ها استناد به مقدمه کتاب کافی است که در آن شیخ کلینی به صحت روایات موجود در این کتاب شهادت می‌دهد. در این نوشتار با بررسی و نقد موافقان و مخالفان این دیدگاه، به نحوه دلالت این مقدمه بر صحت روایات کافی پرداخته شده است. با بررسی دیدگاه‌های مختلف روشن می‌شود که برخی از اندیشوران دلالت مقدمه بر چنین شهادتی را از اساس انکار کرده و عده‌ای دیگر اصل شهادت را پذیرفته‌اند. در میان دسته دوم برخی به سبب حدسی بودن، آن را بی اعتبار تلقی کرده و برخی آن را محتمل الحس و الحدس دانسته و با اجرای قاعده اصولی اصالة الحس، صحت احادیث را پذیرفتند. در پایان دلالت مقدمه بر شهادت حسی شیخ کلینی بر صحت روایات پذیرفته شده اما به سبب تعارض آن با شهادت شیخ صدوق از آن کنار گذاشته شده و احادیث کافی نیازمند ارزیابی سندی دانسته شده است.

### واژگان کلیدی

اعتبار کافی، شهادت کلینی، ارزیابی سندی کافی

## مقدمه

بر اساس آنچه از تاریخ پرفراز و نشیب شیعه بدست آمده، علمای امامیه در طول سالهای متمادی در تلاش بوده‌اند تا معارف با ارزش پیامبر عظیم الشان اسلام و اهل بیت پاک و مطهر ایشان را حفظ نمایند. از مزیت های روایات نقل شده آن است که بسیاری از این روایات بصورت مسند گزارش شده و امروزه در اختیار ما قرار دارد و این امر بررسی اعتبار احادیث را برای یک محقق هموار می‌نماید.

در بین جوامع حدیثی یکی از معتبرترین و جامع ترین کتابها که در غیبت صغری تدوین شده کتاب شریف کافی از مرحوم کلینی رحمته الله علیه است. در میزان وثاقت مؤلف این کتاب و اعتبار بالای احادیث آن هیچ کسی تردید نداشته است؛ اما از گذشته برخی اندیشمندان کتاب کافی را همسنگ سایر کتب ندانسته و بعضاً آن را بی‌نیاز از ارزیابی سندی تلقی می‌کردند و در مقابل برخی دیگر میان کافی و دیگر کتب حدیثی فرقی نگذاشته و احادیث کافی را نیز اعتبار سنجی می‌کردند. در میان ادله اقامه شده به نفع اعتبار احادیث کلینی، مهمترین استدلال تمسک به مقدمه شیخ کلینی در کافی است که بعدها نیز محور گفتگو موافقان و مخالفان قرار گرفته است.

در این مقاله سعی شده از دیدگاه دانشوران صاحب نظر در این مساله استفاده شود و پس از آن نظرات معاصرین را در نقد و یا اثبات بیان خواهیم کرد.

## ۱- اقوال در مسأله

به‌طور کلی سه قول در این موضوع وجود دارد:

۱. برخی از فقها و محدثین، اعتبار کتاب کافی را به قدری می‌دانند که روایات آن را بی‌نیاز از بررسی های سندی یافته اند (برای نمونه: شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه ج ۳ ص ۱۹۳؛ محدث نوری، مستدرک الوسائل، خاتمه ج ۳ ص ۴۶۳؛ شب زنده دار، جستارهای رجالی، کتاب کافی، ص ۵۰)؛
۲. در مقابل علمایی از قدما و معاصرین ضمن مخالفت با این امر، اسانید این کتاب معتبر را مثل سایر کتب روایی نیازمند به ارزیابی دانسته اند (برای نمونه: سید مجاهد، مفاتیح الاصول، ص ۳۲۹؛ خویی، معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۸۳؛ شبیری، جرعه ای از دریا ج ۱ ص ۱۸۱).



۳. برخی نیز قائل به قطعیت صدور روایات کتاب کافی بوده اند (استرآبادی، الفوائد المدنیه، ص ۱۱۲؛ کرکی، هدایة الأبرار، ص ۱۷) که حتی بسیاری از موافقین اعتبار کافی نیز با ایشان به مخالفت پرداخته اند (نوری، مستدرک الوسائل، خاتمه، ج ۳، صص ۴۹۵ و ۴۹۶)؛ لذا از پرداختن به اقوال و ادله ایشان و پاسخهایی که در برابر استدلال آنها مطرح است، پرهیز شده است.

در بررسی دو قول اول لازم است بدانیم مراد از معتبر بودن اسانید کافی اعتبار ذاتی احادیث است اما در صورت بروز تعارض روایات، موافقین اعتبار تامه کتاب کافی نیز در استفاده از مرجحات به بحث سندی روی می آورند (شبییری، جرعه ای از دریا ج ۱ ص ۱۵۸). بلحاظ تاریخی در قرن هفتم هجری برای نخستین بار، در کلام مرحوم سید علی بن طاووس رحمته الله اجمالا اشاره ای به اعتبار تمام احادیث کلینی شده است. این بحث به روشنی در کلمات پیشینیان مطرح نشده؛ لکن با پیدایش مسلک اخباری، دوباره قول به اعتبار تامه این کتاب رسمیت یافت (شبییری، جرعه ای از دریا ج ۱ ص ۱۵۷).

علاوه بر اخباری ها برخی از اصولیون نیز مخالف ارزیابی سندی احادیث کتاب کافی هستند. برای مثال مرحوم آیت الله خوبی از استادشان شیخ محمد حسین نائینی رحمته الله نقل می کند که می فرمود: «إن المناقشة في أسناد روایات الكافي حرفة العاجز» (خویی، معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۸۱). یا اینکه آیت الله شب زنده دار رحمته الله قائل هستند هر آنچه در کافی نقل شده معتبر بوده نیازی به بررسی سندی ندارد (شب زنده دار، جستارهای رجالی، کتاب کافی، ص ۵۰).

در مقابل بسیاری از فقهای پیشین و معاصر با رد استدلالهای ایشان به دنبال اثبات نیازمندی روایات کافی به ارزیابی های سندی بوده اند.

## ۲- دلالت شهادت مرحوم کلینی بر صحت اسناد

مهم ترین دلیل بر بی نیازی کتاب کافی از اعتبار سنجی، مقدمه شیخ کلینی است که در بخشی از آن می نویسد:

« قلت: إنك تحب أن يكون عندك كتاب كاف يجمع [فيه] من جميع فنون علم الدين، ما يكتفي به المتعلم، و يرجع إليه المسترشد، و يأخذ منه من يريد علم الدين

و العمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام و السنن القائمة التي عليها العمل، ...

و قد يَسِّر الله- و له الحمد- تأليف ما سألت، و أرجو أن يكون بحيث توخيت فمهما كان فيه من تقصير فلم تقصر نيتنا في إهداء النصيحة» (كليني، الكافي (ط - الإسلامية)، ج ۱، ص: ۹۰۸)

آنچه در این مقدمه مورد استناد قرار گرفته درخواست شخصی از مرحوم کلینی است. ایشان تألیف کتابی را تقاضا کرده که در آن روایات «بالآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام» باشند و در انتهای کلام مرحوم مصنف اشاره فرموده که «و قد يَسِّر الله- و له الحمد- تأليف ما سألت» یعنی آنچه تقاضا داشتی را من تألیف نمودم و این شهادت است بر اینکه روایات موجود در این کتاب همان آثار صحیحه از ائمه اطهار عليهم السلام می باشند.

### ۳- بررسی استدلال علما و مناقشات در آن

#### ۳،۱- استدلال محدث نوری در مستدرک الوسائل

یکی از بهترین تقریرهای ارائه شده برای اعتبار کتاب کافی استدلال هایی است که مرحوم محدث نوری در خاتمه کتاب مستدرک ارائه نموده است. ایشان ابتدا حدیث صحیح نزد قدما را تبیین کرده و به تطور این اصطلاح و تغییر رویکرد علما به آن اشاره می کند و در نهایت شهادت شیخ کلینی را بر صحت به معنای قدما ثابت می داند.

مرحوم محدث نوری در خاتمه کتاب مستدرک (نوری، مستدرک الوسائل، خاتمه، ج ۳، ص ۴۸۰-۴۸۵) ابتدا در بیان معنای صحیح در نگاه قدما به کلام شیخ بهایی در کتاب مشرق الشمسین استناد می کند که ایشان احادیثی را صحیح می نامید که اقتضای وثوق و اعتمادشان را فراهم کند و اسباب چنین اعتمادی را به این صورت برمی شمرد: «حدیث در بسیاری از اصول اربعمئه بصورت متداول در آن زمان نقل شده باشد، حدیث لا اقل در یک یا دو اصل بصورت مکرر با طرق و اسانید مختلف نقل شده باشد، حدیث در یک اصل معروف الانتساب مثل زراره یا اصحاب اجماع

نقل شده باشد، در یکی از کتب تأیید شده توسط ائمه اطهار وجود داشته باشد، یا اینکه در یکی از کتابهایی که وثوق به آنها بین علمای سلف ایشان شیوع داشته نقل شده باشد.» (شیخ بهایی، مشرق الشمسین، ص ۲۴-۳۰)

پس از این از قول استادش وحید بهبهانی تأییدی بر این برداشت از روایات صحیح نزد قدما می آورد که صحیح نزد قدما اعم از صحیح متأخرین و به معنای وثوق به صدور روایات است (وحید بهبهانی، تعلیقة علی منهج المقال، ص ۱۵). سپس محدث نوری به این نکته اشاره می کند که پس از متقدمین، مرحوم علامه حلی و استادش احمد بن طاووس به سبب فقدان قرائنی که نزد قدما برای وثوق به صدور احادیث وجود داشته اصطلاح صحیح نسبت به احادیث را تغییر دادند<sup>۱</sup> (نوری، مستدرک الوسائل، خاتمه، ج ۳، ص ۴۸۳).

حاجی نوری در ادامه گوید سبب این شهادت مرحوم کلینی دو چیز می تواند باشد: یکی وثاقت تمام راویان موجود در کتاب که از توثیقات عام محسوب می شود. و دیگری شهادت حسی او به اینکه این احادیث از اصول و کتب معتبر نزد امامیه گرفته شده است. حاجی نوری استادش وحید بهبهانی را هم معتقد به صحت احادیث کافی دانسته و مطالب ایشان در کتاب رساله الاجتهاد و الاخبار را ناظر به رد طرفداران دیدگاه قطعیت صدور روایات کافی می داند. (نوری، مستدرک الوسائل، خاتمه، ج ۳، ص ۴۸۴)<sup>۲</sup>

۱. «أما من كان الحجّة عنده من الخبر هو ما تقووا به بأمثال ما ذكره الشيخ البهائي، وغيره من علما الرجال، من القرائن التي تورث الوثوق والاطمئنان بصدور الخبر، لا بصحة مضمونه، فشهادته نافعة جدًا عنده، بل عند جلهم، فإنهم اعتدروا عن آية الله العلامة، و شيوخه جمال الدين أحمد بن طاوس لتغييرهم الاصطلاح باختفاء أكثر قرائن الصحة، التي كانت عند القدماء، لا بعدم اعتبارها، أ ترى أحدا من الأعلام يستشكل في حجّية خبر يوجد في أحد الكتب والأصول، التي أشار إليها شيخنا البهائي، لو وقع الأصل أو الكتاب بيده، و وثق بانتسابه إليه؟! حاشاهم عن ذلك، وإنما وقعوا في هذا المضيق لعدم عثورهم عليه، أو لعدم ثبوته بالطريق المعتبر عنده.»

۲. «فقال (رحمه الله): و مع ذلك جلّ أحاديثنا المروية في الكتب المعتمدة يحصل فيها الظن القوي، بملاحظة ما ذكرناه في هذه الفوائد الثلاث، و في التراجم، و ما ذكروا فيها، و ما ذكره المشايخ من أنها صحاح، و أنها علميّة، و أنها حجّة فيما بينهم و بين الله تعالى، و أنها مأخوذة من الكتب التي عليها المعوّل، و غير ذلك. مضافا إلى حصول الظنّ من الخارج بأنّها مأخوذة من الأصول و الكتب الدائرة بين الشيعة، المعمولة عندهم، و أنهم نقلوها في الكتب التي ألفوها لهداية الناس، و لأن تكون مرجعا للشيعة، و عملوا بها، و ندبوا إلى العمل مع منعهم من العمل بالظنّ مطلقا، أو مهما أمكن، و تمكّنهم من الأحاديث العلميّة - غالبا أو مطلقا - على حسب قرينهم من الشارح و بعدهم، و دأبهم في عدم العمل بالظن مع علمهم، و فضلهم، و تقواهم، و ورعهم، و غاية احتياطهم، سيمّا في

### ۳،۱،۱- اشکالات سید مجاهد و پاسخ‌های محدث نوری به ایشان

#### ۳،۱،۱- انحصار صحیح قدمایی در موارد غیر کافی

محدث نوری خود اشکالات مطرح بر دیدگاه صحت روایات کافی را نقل کرده و پاسخ می‌دهد. نخست اشکالات مطرح شده از سوی سید مجاهد است (نوری، مستدرک الوسائل، خاتمه، ج ۳، صص ۴۸۵-۴۹۵) سید مجاهد از قول جدش وحید بهبهانی می‌گوید صحیح نزد قدماء منحصر در مواردی مثل اعتماد به شیخ و موافقت با قرآن و سنت است که نزد متأخرین این مناطات برای صحت کفایت نمی‌کند (سید مجاهد، مفاتیح الاصول، ص ۳۳۲).

محدث نوری این اشکال را اینگونه پاسخ می‌دهد که جناب بهبهانی مقوله اعتماد به شیخ در صحت نزد قدما را از مرحوم صدوق گرفته زیرا صدوق در مورد استادش تصریح کرده «کَلَّمَا لَمْ يَحْكَمْ ابْنُ الْوَلِيدِ بِصَحِّتِهِ فَهُوَ عِنْدَنَا غَيْرُ صَحِيحٍ» (با چنین مضمونی: صدوق، الفقیه، ج ۲، ص ۹۱) در حالیکه دلیلی برای اینکه این شیوه را مرحوم کلینی نیز درست بداند در دست نیست همچنین کلینی موافقت با کتاب و سنت را بعد از فرض صحت اخبار و در صورت تعارض آورده است که با معیار صحیح دانستن سازگاری ندارد (کلینی، الکافی (ط - الإسلامیة)، ج ۱، ص ۸)

طرفه آنکه پیش از این گفته شد که سید مجاهد احتمالاً این مطالب را از وحید بهبهانی گرفته است در حالیکه ایشان تنها با دیدگاه قطعیت صدور روایات کافی مخالفت داشته است. ایشان در تعلیقه منهج المقال می‌نویسد: «تمام احادیث نقل شده در کتابهای معتمد، مورد ظن قوی هستند بدلیل آنچه از مشایخ رحمتهم الله در فوائد و تراجم بیان شده که این احادیث صحیح، علمی و حجت بین ایشان و خداوند متعال هستند و اینکه از کتابهای قابل اتکایی اخذ شده اند و غیر ذلک. علاوه بر آن، این احادیث از اصول و کتابهایی گرفته شده اند که بین شیعه رواج داشته و شیعه به آنها عمل می‌کرده و آنها را

الأحكام وأخذ الرواية، إلى غير ذلك.

مضافاً إلى ما يظهر في المواضع بخصوصها من القران، على أن عدم إبراث ما ذكر هنا الظن القوي، وإبراث ما ذكرناه في عدالة جميع سلسلة السند، ذلك فيه ما لا يخفى»

در کتبی نقل کرده اند که برای هدایت مردم و مرجعیت شیعه مورد تالیف واقع شده اند. ایشان در حالی به این احادیث عمل نموده و به سوی آن دعوت می‌کردند که عمل به ظن را مطلقا یا تا آنجا که مقدور بود جایز نمی‌دانستند. با توجه به نزدیکی که به زمان شارع داشتند غالبا یا مطلقا احادیث یقینی در دسترس ایشان قرار داشته است یا اینکه اگر با شارع فاصله زمانی داشتند بواسطه فضل و علم و تقوایی که داشتند از عمل به ظن دوری می‌کردند و نهایت احتیاط را لحاظ می‌کردند؛ خصوصا در صدور احکام و استناد به روایات و غیر ذلک.» (وحید بهبهانی، تعلیقه علی منهج المقال، ص ۹).

آیت الله شبیری زنجانی نیز وحید بهبهانی را با شیخ بهایی در این زمینه هم مسلک می‌داند. (شبیری زنجانی، درس خارج رجال (۱۳۶۲)، جلسه ۶)

### ۳-۱،۱،۲- احتمال شخصی بودن اجتهاد کلینی

اشکال دیگر سید مجاهد این است که ممکن است کلینی بر اساس اجتهاد شخصی خود حکم به صحت روایات کرده باشد که در این صورت دیگر دیدگاه او برای دیگران حجت نخواهد بود (سید مجاهد، مفاتیح الاصول، ص ۳۳۲).

حاجی نوری در پاسخ مطرح می‌کند: نخست آنکه صحت خبر نزد کلینی چنانچه شیخ بهایی گزارش کرده است اسبابی چون وجود خبر در اصول و کتب قابل اعتماد دارد که همگی حسی هستند و اینگونه شهادت حسی و معتبر است بلکه مدار فقه بر حجیت چنین شهاداتی قائم شده است. دیگر اینکه هرچند امروزه دلیل بُعد زمانی تشخیص رجال سند و توثیق و تضعیف ایشان کار دشواری شده است اما در آن موقع آنچنان نیازی به اجتهاد شخصی در این زمینه نبوده است (نوری، مستدرک الوسائل، خاتمه، ج ۳، ص ۴۹۴).

ناگفته نماند با ملاحظه مجموع عبارات سید مجاهد و نیز توجه به دیدگاه وحید بهبهانی در این زمینه که مصدر او است به نظر میرسد ایشان نیز مانند وحید بهبهانی تنها در صدر رد دیدگاه قطعی الصدور بودن است و از این نظر اختلافی با محدث نوری ندارند.

۱. با مقداری عبارت پردازی جهت فهم بهتر استدلال

۲. مثل آنجا که مرحوم صاحب مستدرک می‌گوید: «المراد من الصحیح عندهم القطعی الصدور، الذی لا ندعیه، بل المدعی أنه عندهم ما وثقوا بصدوره» (نوری، مستدرک الوسائل، خاتمه، ج ۳، ص ۴۹۳) یا آنجا که صاحب

### ۳،۱،۳- عدم صراحت کلینی بر شهادت

اشکال دیگر سید مجاهد بر دلالت مقدمه کافی، عدم صراحت آن است زیرا شیخ کلینی در این مقدمه از تعبیر رجوت استفاده کرده است و امید و رجاء صراحتی در شهادت ایشان ندارد (سید مجاهد، مفاتیح الاصول، ص ۳۳۲).

در پاسخ محدث نوری کابرد واژه رجوت و ابراز امیدواری را اشاره به مواردی می‌داند که شاید مورد غفلت واقع شده باشد؛ با این عبارت:

«أتی بکلمة «أرجو» مشیرا إلى أتى جمعت الأخبار الصحيحة كما ذكرت، و أرجو من الله تعالى عدم وقوع غفلة في بعض ما يتعلّق بها» (نوری، مستدرک الوسائل، خاتمه، ج ۳، ص ۴۹۰).

### ۳،۱،۲- اشکال آیت الله شبیری زنجانی به استدلال محدث نوری

آیت الله شبیری زنجانی (زید عزه) برخی از پاسخ‌های حاجی نوری به مستشکلین را می‌پذیرد، من جمله اینکه اصل شهادت مرحوم کلینی را تلقی به قبول می‌کند؛ اما با وجود ادعای شیخ بهایی ضابطه صحت نزد شیخ کلینی را روشن نمی‌داند و بیان می‌کند همانطور که در کتب اهل سنت مناط صحت در صحیح مسلم و بخاری با هم متفاوت است و بخاری شرایطی که برای صحت ذکر می‌کند مضیق‌تر از شرایطی است که مسلم ذکر می‌کند ممکن است شرایط صحت نزد ما و ایشان متفاوت باشد. به همین سبب ایشان دوباره به اشکال دوم سید مجاهد برمی‌گردد که شهادت باید از حس یا از طریق مبادی قریب به حس باشد و ذاتا در این گونه شهادت خطای کمتری واقع می‌شود و احتمال دارد شهادت کلینی به صحت روایاتش بر اساس قرائن داخلی و محسوس نباشد بلکه از طریق قرائن خارجی و اجتهادی باشد که خطا در آنها زیاد است و در نتیجه شهادت اعتبار نخواهد داشت (شبیری زنجانی، درس خارج رجال (۱۳۶۲)، جلسه ۶).

مفاتیح کلام خود را اینگونه آغاز می‌کند: «اعلم أنه توهم جماعة من أصحابنا أن الأخبار المودعة في الكتب الأربعة الكافي و من لا يحضره الفقيه و التهذيب و صار كلها قطعية الصدور معلومة الصحة لا يحتاج في الاعتماد عليها إلى معرفة حال روايتها» (سید مجاهد، مفاتیح الاصول، ص ۳۲۹)

## ۳،۲- استدلال آیت الله شب زنده دار

ایشان در بیان معنای «الصحيحة» در عبارت «بالاتار الصحيحة» موجود در مقدمه کتاب کافی ابتدا دو احتمال را مطرح می‌کند: یکی اینکه منظور از صحیح، آثار صادر از معصومین علیهم السلام و بعبارتی شهادت ایشان حسی باشد (شب زنده دار، جستارهای رجالی، کتاب کافی، ص ۱۴) و دیگر اینکه منظور از صحیح، روایات معتبر و دارای حجیت و بعبارتی شهادت ایشان حدسی باشد (شب زنده دار، جستارهای رجالی، کتاب کافی، ص ۲۱).

ایشان راه‌های حسی رسیدن به صدور روایت را اینچنین برمی‌شمرد: سند معتبر، وجود در کتبی که مورد تأیید ائمه علیهم السلام قرار گرفته باشند، از روایاتی باشد که راویان آنها مورد تصدیق ائمه علیهم السلام بوده باشند و شناخت دست خط روات (شب زنده دار، جستارهای رجالی، کتاب کافی، ص ۱۶-۱۹).

ایشان در توضیح مورد چهارم بیان می‌کنند: «در اعصار گذشته، آثار بسیاری از علما و نیز روات به وسیله دست خط ایشان شناخته می‌شده است و با وجود آن، نیازی به ذکر سند نبوده و اگر هم ذکر می‌شده، بیشتر جنبه تشریفاتی داشته است. به عنوان نمونه مرحوم شیخ طوسی در جایی می‌فرماید که کتاب محمد بن علی بن محبوب به خط ایشان نزد من هست. همچنین مرحوم صاحب معالم فرزند شهید ثانی، می‌نویسد که تهذیب مرحوم شیخ طوسی به خط خود شیخ نزد من موجود است (الشیخ حسن صاحب معالم، منتقى الجمان، ج ۱، ص ۲۶). مرحوم ابن داوود نیز در رجالش مکرراً ذکر می‌کند که رجال شیخ طوسی را به خط خود ایشان در اختیار دارد (ابن داوود حلی، رجال ابن داوود، ص ۱۲۳ و ۲۲۶ و ۲۵۹ و ۳۹۵ و ...). نظیر این مطلب در زمان ما نیز جریان دارد؛ چنانکه امروزه دست خط مرحوم مجلسی - پس از قریب به ۳۵۰ سال - در کتابخانه‌های ما وجود دارد و برای ما شناخته شده است؛ لذا در تشخیص متونی که از ایشان به ما رسیده، نیازی به حدس و نظر نداریم. از همین قبیل است دست خط مرحوم علامه حلی و حتی جناب شیخ طوسی که در کتابخانه مرحوم آیت الله نجفی مرعشی موجود است. حال وقتی با گذشت زمانهای طولانی

هنوز دست خط بسیاری از علما برای ما قابل شناسایی است طبعا برای مرحوم کلینی نیز که در زمان غیبت صغری می زیسته است نیز این احتمال وجود دارد که صحت روایات را از این طریق احراز کرده باشد؛ لذا این که می بینیم مرحوم کلینی گاه در کافی صرفا با ذکر دو یا سه راوی، روایت را به امام معصوم علیه السلام می رساند، با این هدف بوده است که ظاهر سند، مرسل نباشد؛ و الا در واقع حتی ذکر این تعداد واسطه هم لازم نبوده است.» (شب زنده دار، جستارهای رجالی، کتاب کافی، ص ۱۸ و ۱۹)

در ادامه ایشان بیان می دارد که با این قرائن احتمال عقلائی می دهیم اخبار مرحوم کلینی بصورت حسی بوده باشد و از طرف دیگر احتمال حدسی بودن این اخبار وجود دارد. پس اخبار موجود در کافی از نوع «محمتمل الحس و الحدس» می باشند (شب زنده دار، جستارهای رجالی، کتاب کافی، ص ۲۰).

سپس ایشان نظر ابتکاری خود را بیان فرموده و با یک قاعده اصولی بحث را به نتیجه می رساند: «در علم اصول این مبنا نزد بسیاری از اعلام پذیرفته شده است: اگر خبری که «مخبر به» آن یک امر حسی است (یعنی ذات مخبر به امری است که می توان با حس دریافت کرد) محتمل الحس و الحدس باشد (یعنی محتمل است اخبار کننده آن خبر را از راه حس بدست آورده باشد و نیز محتمل است آن را از راه حدس بدست آورده باشد) در صورتی که احتمال حسی بودنش قابل اعتنا و عقلایی باشد، چنین خبری نزد عقلا حجیت دارد (آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ص ۲۸۹).  
مرحوم محقق خویی نیز از همین مبنا برای پذیرش حجیت قول بزرگان علم رجال همچون شیخ طوسی، مرحوم نجاشی و جناب کشی استفاده کرده است؛ یعنی چون خبرشان محتمل الحس و الحدس است، از نظر ایشان حجت می باشد (خویی، معجم رجال حدیث، ج ۱، ص ۴۱).» (شب زنده دار، جستارهای رجالی، کتاب کافی، ص ۲۰ و ۲۱)  
آیت الله شب زنده دار پیرامون احتمال دوم در معنای احادیث صحیحه، که مطابق آن شهادت کلینی به اعتبار و حجیت روایات در نظر خودش است نیز معتقد است

۱. (و أما فيما اشتباه فلا يبعد أن يقال بالاعتبار فإن عمدة أدلة حجة الأخبار هو بناء العقلاء و هم كما يعملون بخبر الثقة إذا علم أنه عن حس يعملون به فيما يحوتمل كونه عن حدس ... نعم لا يبعد أن يكون بناؤهم على ذلك فيما لا يكون هناك أمانة على الحدس أو اعتقاد الملازمة فيما لا يرون هناك ملازمة.)



می‌توان به این شهادت عمل کرد زیرا قاعده اصالة الصحة شامل مواردی که اختلاف مبنا احراز نشده باشد نیز میشود و در شهادت اجتهادی کلینی ما احراز نکردیم که با او اختلاف مبنا داریم (شب زنده دار، جستارهای رجالی، کتاب کافی، صص ۲۱-۲۶): «عقلا نظیر سیره ای که در مورد حمل فعل غیر بر صحت در باب عبادات و معاملات دارند، به سیره دیگری نیز در باب اخبار مُخبر و شاهد نسبت به مصداق کبریات اختلافی ملتزم هستند، به این بیان که اگر یک کبری مورد اختلاف باشد و فردی بخواهد درباره یکی از صغریات آن شهادت بدهد، طبق سیره عقلا مادامی که تفاوت نظری با ما در آن کبرای اختلافی محرز نشده باشد، شهادتش حجیت دارد. مثلا وقتی بینه ای بر نجاست یک لباس قائم می‌شود، به رغم اختلافات بسیاری که در کبریات باب نجاسات وجود دارد، پذیرش شهادت او متوقف بر احراز هم مبنا بودنش با ما در این کبریات نیست؛ لذا نمی‌گوییم شاید دلیل او بر نجاست لباس، ملاقاتش با شیئی باشد که ما آن را از اعیان نجسه نمی‌دانیم، پس شهادتش قابل قبول نیست. همچنین وقتی فردی نزد قاضی یا مرجع تقلید به عدالت دیگری شهادت می‌دهد، در فقه معهود نیست که ابتدائاً از او بخواهند مبنایش را در عدالت بیان کند. همچنین از او نمی‌پرسند که آیا خلاف مروّت را برای عدالت مضرّ می‌داند یا نه، آیا ملکه را در عدالت لازم می‌داند یا صرف انجام ندادن محرمات و انجام دادن واجبات را در تحقق آن کافی می‌داند» (شب زنده دار، جستارهای رجالی، کتاب کافی، صص ۲۶ و ۲۷)

### ۳،۲،۱- اشکال آیت الله شبیری به یکسان انگاری قول کلینی با عالمان رجالی

بر اساس استدلال آیت الله شب زنده دار همانطور که دیدگاه دانشوران رجالی مثل نجاشی و شیخ طوسی معتبر است، لازم است سخن مرحوم کلینی نیز معتبر باشد. در مقابل آیت الله شبیری معتقد است اینکه مرحوم کلینی به بیان کامل اسانید اهتمام داشته تا جایی که طرق مختلفی را برای بعضی احادیث ارائه میداده نشان از آن است که ایشان مجال بررسی در اسناد احادیث را برای دیگران گسترده میدیده است و این با صحیح دانستن تمام روایات کافی منافات دارد (شبیری، جرعه ای از دریا ج ۱ ص ۱۸۴). استاد سید جواد شبیری نیز تفاوت شهادت کلینی و نجاشی را اینگونه بیان می‌کند:

«بین شهادت امثال نجاشی و شهادت کلینی فرق است... هدف نجاشی از تألیف کتاب رجال، استفاده عموم دانشمندان بود و همین هدف سبب می‌شود که وی اگر مسلک ویژه ای در مورد عدالت و وثاقت داشته باشد، بر طبق آن مسلک کتاب را نگارد، بلکه کتاب را بر طبق مسلک عموم دانشمندان بنویسد. این پاسخ درباره کافی نمی‌آید؛ چون کافی تنها به ذکر متن روایت اکتفا نکرده، بلکه سند آن را هم آورده است، برخلاف کتاب نجاشی که مدرک خود را در توثیق و تضعیف نیاورده است. ذکر سند می‌تواند برای این باشد که دیگران هم بتوانند با مراجعه به سند حدیث، روایات معتبر در نزد خود را بازایی کنند. پس دلیلی نداریم که کلینی برای گزینش و نقل احادیث، به مبنایی به جز مبنای خود در تصحیح احادیث، نظر داشته باشد. لذا با توجه به ناشناخته بودن مبنای کلینی در نزد ما، نمی‌توان نتیجه گرفت که قرائنی که برای کلینی اطمینان آورده بوده، اگر در دست ما می‌بود، حتماً به صحت حدیث اطمینان می‌یافتیم.» (شیری، جرعه ای از دریا ج ۱ صص ۱۸۳ و ۱۸۴)

### ۳،۲- پاسخ آیت الله شب زنده دار به این اشکال

ایشان بیان می‌دارد که در گذشته ذکر روایات بطور مرسل مورد قبح بوده لذا محدثان اهتمام داشتند اسانید را ذکر کنند. کما اینکه مرحوم شیخ طوسی نیز ذکر اسناد را برای رفع ارسال از ظاهر اخبار می‌دانسته. از طرفی ذکر اسناد فوائد دیگری نیز دارد. اینکه در کنار قول به صحت روایات ذکر اسناد به مراتب به اعتبار آنها می‌افزاید. از طرفی بیان اسناد و نقل سینه به سینه آنها باعث استحکام شریعت نیز می‌شود (شب زنده دار، جستارهای رجالی، کتاب کافی، ص ۴۶ و ۴۷).

### ۴- بررسی اشکالات علما و پاسخ های به آن

#### ۴،۱- اشکال آیت الله خوبی و بررسی پاسخ آیت الله شب زنده دار

آیت الله خوبی به فرازهای دیگری از مقدمه کافی استناد می‌کند تا نشان دهد خود کلینی نیز به صحت همه روایات کافی معتقد نبوده است. آیت الله خوبی دو فراز را مورد استناد قرار می‌دهد: «و نحن لا نعرف من جميع ذلك إلا أقله، و لا نجد

شیئا أحوط و لا أوسع من رد علم ذلك كله إلى العالم ع» (کلینی، الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۱، ص: ۸).

سپس این فراز از مقدمه را متذکر می‌شود که: «... لا یسع أحدا تمييز شيء مما اختلف الرواية فيه عن العلماء-ع- برأيه إلا على ما أطلقه العالم بقوله ع: اعرضوها على كتاب الله ... و قوله ع: خذوا بالمجمع عليه، فإن المجمع عليه لا ريب فيه.» (کلینی، الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۱، ص: ۸) بدین بیان که تمسک به شهرت به عنوان یک مرجح وقتی نیاز می‌شود که نسبت به صدور روایات تردید وجود داشته باشد (خوبی، معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۲۶).

ایشان در جای دیگری از همین کتاب بیان می‌کند شخص سائل تنها تقاضا داشته کتاب، مشتمل بر آثار صحیحه باشد و شرط نکرده که غیر از آثار صحیحه معصومین (یعنی آثار ناصحیح منقول از معصومین و آثار منقول از غیر معصومین) در این کتاب نقل نشود (خوبی، معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۸۲ و ۸۳). اصلا به همین دلیل هم بوده که مصنف از غیر معصومین نیز در این کتاب نقل حدیث کرده است.

آیت الله شب زنده دار در پاسخ می‌نویسد: مرحوم کلینی کتاب را برای فردی نوشته که توان تمییز خبر صحیح از ناصحیح را نداشته فلذا اگر کتاب شامل روایات ضعیف نیز بوده می‌بایست تمییزی برای او قرار دهد تا صحیح را از ناصحیح تشخیص دهد و الا چنین کتابی که شامل صحیح و ضعیف است برای سائل نفعی نخواهد داشت. فلذا چون ممیزی برای این امر در نظر نگرفته، دال بر صحت تمام روایات است. (شب زنده دار، جستارهای رجالی، کتاب کافی، ص ۳۶ و ۳۷).

آنچه به نظر میرسد این است که ذکر اسناد در کافی می‌تواند راه تشخیص روایات صحیح از ضعیف باشد و هرچند کتاب به درخواست فرد خاصی نگاشته شده است اما برای استفاده همگان است و نیز روشن نیست که سائل عامی و بیگانه از مسائل علمی باشد چه اینکه از برخی فقرات مقدمه که بازتاب دهنده متن درخواست او است روشن میشود که خود دارای جایگاه علمی بوده است.

## ۴،۲- اشکال آیت الله شبیری

### ۴،۳،۲- تعارض شهادت کلینی با عدم اعتبار برخی منابع کافی نزد رجالیون

### ۴،۳- اشکالات مشترک

#### ۴،۳،۱- عدم احراز حسی بودن شهادت مرحوم کلینی

آیت الله خوبی شهادت کلینی را بر فرض صحت دارای دو احتمال می‌داند: احتمال اول اینکه تمام روایات کافی فی نفسه واجد شرایط حجیت باشند و حالت دوم اینکه روایات فی نفسه حجت نباشند ولی قرائن خارجیه بر صحت آنها وجود داشته باشد. احتمال اول به سبب وجود روایات مرسل و یا دارای اسناد مشتمل بر رجال مجهول یا وضع یا کذاب قطعاً شرایط حجیت را ندارند.

برای رد حالت دوم اینچنین استدلال می‌کند که ما نسبت به قرائن ایشان اطلاعی نداریم فلذا نمی‌توانیم او را تصدیق نماییم و البته بعید هم هست که برای تک تک روایاتی که از نظر سندی مخدوش هستند امارات صدق وجود داشته باشد. از طرفی اینکه او خبر داده باشد از صحت روایات، شهادت محسوب نمی‌شود بلکه صرفاً بیان نتیجه اجتهاداتش در این زمینه است و چه بسا اگر همین روایات با قرائن به ما می‌رسید اعتبار آنها را نمی‌پذیرفتیم (خوبی، معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۸۵).

در عبارات قبل گذشت که مرحوم سید مجاهد و آیت الله شبیری نیز حسی بودن این شهادت را محل اشکال میدانستند (سید مجاهد، مفاتیح الاصول، ص ۳۳۲؛ شبیری زنجانی، درس خارج رجال (۱۳۶۲)، جلسه ۶). البته تا اینجا صرفاً حسی بودن شهادت مورد تردید قرار گرفته ولی حدسی بودن آن اثبات نشده. لذا آیت الله شبیری اینطور ادامه می‌دهند: حتی اگر بپذیریم شهادت کلینی از روی حس بوده باشد چون در موارد بسیاری خلاف آن ظاهر شده است قابل اعتماد نمی‌باشد. بله اگر معارض نبود آن

۱. «لو سلم أن محمد بن يعقوب شهد بصحة جميع روايات الكافي فهذه الشهادة غير مسموعة، فإنه إن أراد بذلك أن روايات كتابه في نفسها واجدة لشرائط الحجية فهو مقطوع البطلان... وإن أراد بذلك أن تلك الروايات وإن لم تكن في نفسها حجة، إلا أنه دلت القرائن الخارجية على صحتها ولزوم الاعتماد عليها، فهو أمر ممكن في نفسه، لكنه لا يسعنا تصديقه»

شهادت را قبول می‌کردیم (شبییری زنجانی، درس خارج رجال (۱۳۶۲)، جلسه ۶). ایشان به موارد نقضی اشاره میکند که در تعارض با شهادت مرحوم کلینی بر صحت روایات قرار می‌گیرد. در ادامه به این موارد بصورت مستند به اقوال علما اشاره خواهد شد.

#### ۴،۳،۲- تعارض شهادت کلینی با ضعف سندی و دلالتی روایات

غالب مخالفین اعتبار تامه کافی که نظرات برخی از ایشان در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته است موارد زیادی را برمی‌شمرند که همگی دلالت بر ضعف بعضی از روایات کافی دارند. بیان این موارد از موضوع مقاله که تنها به شهادت مرحوم کلینی در مقدمه کتاب می‌پردازد خارج است لکن از آنجا که هر آنچه دلالت بر ضعف روایات کافی کند در تعارض با شهادت مرحوم کلینی خواهد بود، به بیان برخی موارد معارض و پاسخ اجمالی آیت الله شب زنده دار اکتفا می‌شود.

مواردی از جمله: وجود راویان تضعیف شده (شبییری، جرعه ای از دریا ج ۱ صص ۱۸۵-۱۸۸؛ سید مجاهد، مفاتیح الاصول، صص ۳۳۴-۳۳۵)، وجود روایات مجزوم به عدم صحت (شبییری، جرعه ای از دریا ج ۱ ص ۱۸۸؛ خوبی، معجم رجال حدیث، ج ۱، ص ۸۵)، نقل‌هایی از غیر معصوم (نوری، مستدرک الوسائل، خاتمه، ج ۳، صص ۵۰۲-۵۰۳؛ خوبی، معجم رجال حدیث، ج ۱، ص ۸۳-۸۴).

آیت الله شبیری برای مثال بیان می‌کند: مرحوم کلینی از کتاب احمد بن محمد سیاری که مملو از روایات تحریف است روایات مختلفی نقل می‌کند. نجاشی سیاری را با این صفات توصیف میکند: مجفو الروایة، فاسد المذهب و ضعیف الحدیث (نجاشی، رجال، ص ۸۰). همچنین اشخاص متعدد دیگری وجود دارد که هم در کتب رجالی تضعیف شدند و هم کتاب آنها قابل اعتماد نیست اما کلینی از آنها روایت کرده است در نتیجه بسیار بعید است این روایات در اصول متعدد موجود بوده باشد. این احتمال که کلینی طرق متعددی به روایت داشته است و فقط یک طریق را نقل

۱. «أحمد بن محمد بن سیار أبو عبد الله الكاتب، ... و يعرف بالسیاری، ضعیف الحدیث، فاسد المذهب، ذکر ذلك لنا الحسين بن عبید الله. مجفو الروایة، كثير المراسيل. ... أخبرنا الحسين بن عبید الله قال: حدثنا أحمد بن محمد بن یحیی و...: حدثنا السیاری، إلا ما كان من غلو و تخلیط.»

کرده باشد نیز بعید است. البته ایشان گاهی اسناد متعددی را نقل می‌کند اما طبعاً نمی‌تواند شاهد وجود طرق متعدد برای دیگر روایاتش نیز باشد (شبییری زنجانی، درس خارج رجال (۱۳۶۲)، جلسه ۶).

در ادامه ایشان می‌فرماید اگر موارد نقض کم باشد خللی به شهادت کلینی وارد نخواهد شد و تنها در آن موارد به شهادت عمل نمیشود اما اگر موارد نقض زیاد باشد اعتبار شهادت کلینی از بین خواهد رفت زیرا مناط در اعتبار شهادت حسی و عدم اعتبار شهادت حدسی کم بودن احتمال خطا است در نتیجه در مواردی که احتمال خطا زیاد باشد شهادت حسی همانند حدسی از اعتبار ساقط میشود. از نگاه ایشان اشکالات شیخ طوسی، نجاشی و دیگران بر روایان کلینی کم بودن احتمال خطا را زیر سوال برده و شهادت او را از اعتبار ساقط می‌کند. (شبییری زنجانی، درس خارج رجال (۱۳۶۲)، جلسه ۱۰۰). در جای دیگر ایشان منابع کافی را به چهار دسته تقسیم می‌کند: مؤلفان معتبر نزد امامیه، روایان تضعیف شده، روایان مورد اختلاف، مؤلف تضعیف شده ولی دارای کتاب معتبر (شبییری، جرعه ای از دریا ج ۱ ص ۱۸۷-۱۸۸).

#### ۴،۳،۲۱- ارائه اجمالی پاسخ آیت الله شب زنده دار به بعضی تعارضات

ایشان در رابطه با روایان تضعیف شده بیان می‌کند ملاک صحت روایت لزوماً این نیست که از راوی ثقه نقل شده باشد و در آن زمان قرائن دیگری وجود داشته که برای مصنف وثوق به صدور می‌آورده. ممتنع نیست که یک حدیث صحیح از یک فرد کذاب نقل شده باشد و تمام حرفها و نقلهای یک فرد ضعیف لزوماً کذب و باطل نیست. از طرفی ذکر چنین فردی در سند توسط مرحوم کلینی از باب رفع ارسال احادیث بوده، کما اینکه مرحوم شیخ طوسی در مشیخه اش تصریح کرده که اسناد را برای رفع ارسال آورده است (شب زنده دار، جستارهای رجالی، کتاب کافی، ص ۳۷-۳۹).

ایشان در مورد روایاتی که جزم به عدم صحت آنها پیدا می‌کنیم اینطور پاسخ می‌دهند که شهادت مرحوم کلینی نسبت به تک تک روایات کافی انحلالی است یعنی ایشان شهادت داده که تک تک روایات موجود در کتاب صحیح است. حال اگر

هریک ازین روایات را بطور قطعی غیرصادر از معصوم بدانیم تنها همان روایت نزد ما از اعتبار می افتد و این خللی به شهادت مصنف نسبت به صحت سایر روایات وارد نمی کند (شب زنده دار، جستارهای رجالی، کتاب کافی، صص ۴۱-۴۲).

#### ۴،۳،۲- تعارض شهادت کلینی با شهادت سایر قدا

یکی از مواردی که با شهادت مرحوم کلینی در تعارض قرار می گیرد برخورد قدمایی مثل مرحوم صدوق، مفید و شیخ طوسی با روایات کافی و نحوه تعامل ایشان با احادیث آن دوره است که مورد استدلال بسیاری از مخالفین واقع شده (شبیری زنجانی، درس خارج رجال (۱۳۶۲)، جلسه ۱۰).

مرحوم شیخ انصاری در کتاب فرائد ذیل بررسی ادله حجیت خبر واحد آنجا که اجماعات را بررسی می کند در بررسی آخرین نوع اجماع می پردازد به ادعای اجماع امامیه بر وجوب رجوع به اخبار مدونه. آنجا بعد از رد اجماع شیعه بر عمل به روایات اشاره می کند به مخالفت مرحوم صدوق و شیخ طوسی با بعض روایات موجود در کتاب کافی: «خصوصاً مع ما نرى من رد بعض المشايخ كالصدوق و الشيخ بعض الأخبار المودعة في الكتب المعتمدة بضعف السند أو بمخالفة الإجماع أو نحوهما.» (شیخ انصاری، فرائد الاصول، ج ۱، ص ۳۴۹)

در کتاب جرعه ای از دریا به راویانی اشاره می شود که شیخ صدوق در کتاب من لا یحضره الفقیه به فساد مذهب ایشان تصریح می کند و می گوید بر روایات منفرد آنها فتوا نمی دهد درحالی که نه تنها در اسناد کافی موجود هستند بلکه گاه روایت کلینی از آنها فراوان است؛ راویانی مثل سکونی و سماعة بن مهران. (شبیری، جرعه ای از دریا ج ۱ ص ۱۸۹-۱۹۰)

شیخ صدوق در مقدمه من لا یحضره الفقیه بیان می کند این کتاب را در پاسخ به شخصی معروف به سید نعمة الله نوشته که تقاضا داشته مانند زکریای رازی که کتابی به نام من لا یحضره الطیب نوشته او نیز کتابی پُر محتوا از احادیث اهل بیت علیهم السلام بنگارد به نام من لا یحضره الفقیه که بتواند محل رجوع مکلفین باشد (شیخ صدوق،

من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص: ۲). شکی نیست که کتاب کافی اوسع و اشمل از کتاب فقیه بوده است. اگر روایات آن نزد شیخ صدوق قطعیت داشته پس چرا به آن کتاب دعوت ننموده درحالیکه از عباراتش می‌دانیم کتاب کافی نزد او حاضر بوده است؟ (خویی، معجم رجال حدیث، ج ۱، ص ۲۶) چرا اکثر روایات کافی را در کتاب خود نیاورده است؟ (شب زنده دار، جستارهای رجالی، کتاب کافی، ص ۴۲)

از طرفی خود مرحوم صدوق در مقدمه کتاب فقیه اشاره می‌کند به اینکه مثل سایر مصنفین نمیخواهد هر آنچه جمع آوری کرده را روایت کند بلکه مواردی را بیان می‌کند که خودش با اجتهاد به صحت آنها دست یافته و بدانها فتوا می‌دهد: «لَمْ أَقْصِدْ فِيهِ قَصْدَ الْمُصَنِّفِينَ فِي إِبْرَادِ جَمِيعِ مَا رَوَوْهُ بَلْ قَصَدْتُ إِلَى إِبْرَادِ مَا أُفْتِي بِهِ وَ أَحْكُمُ بِصِحَّتِهِ» (شیخ صدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۲-۳).

شیخ صدوق حدوداً متولد ۳۰۵ هجری قمری است و ۲۴ سال از عمرش را در زمان حیات مرحوم کلینی (م ۳۲۹ ق) می‌زیسته و هم عصر او محسوب می‌شده. لذا تمام قرائن خارجی دال بر صدور روایات که هر فقیهی آن را می‌پذیرد لازم است مورد پذیرش او نیز واقع شده باشد؛ درحالیکه او در مقدمه کتابش می‌گوید روایاتی را اخذ کرده که «أحکم بصحته» و این یعنی در همان زمان نیاز بوده با اجتهاد روایات صحیح و سقیم تشخیص داده شوند.

### ۴،۳،۲۱- پاسخ مرحوم محدث نوری به این اشکال

مرحوم محدث نوری نیز در پاسخ به همین اشکال از مرحوم سید مجاهد درصدد پاسخ برمی‌آید (مستدرک الوسائل، خاتمه، ج ۳، ص ۴۹۵-۵۰۱). و در جایی از پاسخ های خود اینگونه طعن شیخ صدوق و شیخ مفید را توجیه می‌کند:

«وَأَمَّا طَعْنُ الصَّدُوقِ، أَوِ الْمَفِيدِ فِي بَعْضِ أَخْبَارِ الْكَافِي، فَإِنَّهَا هُوَ فِي مَقَامِ وَجُودِ مَعَارِضِ أَقْوَى - لَهُ - حَقِيقَةُ أَوْ فِي نَظَرِهِ، وَ لَا يُوْجِبُ ذَلِكَ الْوَهْنَ فِي أَخْبَارِهِ، لِوُجُودِ بَعْضِ مَا هُوَ أَصَحُّ وَأَقْوَى مِمَّا فِيهِ، وَإِنْ كَانَ هُوَ أَيْضًا صَحِيحًا» (مستدرک الوسائل، خاتمه، ج ۳، ص ۴۹۷)



یعنی بصورت پیشفرض روایات مرحوم کلینی را صحیح می‌دانیم مگر آن مواردی که با روایات اقوی تعارض داشته باشد و طعن این علما از این نوع بوده است.

### ۴،۳،۲،۲- پاسخ آیت الله شب زنده دار به این اشکال

آیت الله شب زنده دار در دو مرحله پاسخ می‌دهند: اول اینکه ممکن است مرحوم صدوق در نظر اجتهادی خود هم نظر با علمای عصر ما مثل مرحوم خویی بوده باشد و همین شبهاتی که برای امثال آیت الله خویی پیش آمده برای مرحوم صدوق هم به وجود آمده باشد.

دوم اینکه با توجه به تاریخ اصحاب پی می‌بریم گاه بعضی از مجلدات یک کتاب به برخی افراد نمی‌رسیده لذا نمی‌توانیم قطعی بگوییم دیباچه کافی بدست مرحوم صدوق رسیده باشد فلذا به همین دلیل شهادت مرحوم کلینی برای او مسجل نبوده تا مانند ما قائل به صحت تمام روایات کافی شود. (شب زنده دار، جستارهای رجالی، کتاب کافی، ص ۴۲-۴۳)

### ۴،۳،۲،۳- نقدی بر این دو پاسخ

با توجه به توضیح مرحوم خویی در نوع نقدهایی که شیخ صدوق و شیخ مفید به روایات مرحوم کلینی وارد می‌سازند روشن می‌شود که ایشان با بررسی های سندی روایات را طرح می‌نمودند و رد استناد به برخی روایات کافی توسط ایشان صرفاً از باب تعارض ادله یا اقوئیت بعضی از ادله نسبت به روایات کافی نبوده است (خویی، معجم رجال حدیث، ج ۱، ص ۳۳).

در پاسخ به آنچه آیت الله شب زنده دار در هم نظر بودن مرحوم صدوق با علمای عصر حاضر مثل مرحوم خویی گفته است گفته می‌شود: نظرات اجتهادی مرحوم صدوق که تقریباً هم عصر با شیخ کلینی محسوب می‌شده بدلیل نزدیکی به زمان معصومین علیهم السلام و قرابت به زمان تشریح، با علمای معاصر ما تفاوت جدی دارد. چراکه وقتی قرائن خارجی در آن زمان برای بعضی از علمای عصر حاضر حجیت پیدا می‌کنند به طریق اولی برای علمای آن عصر حسی تر بوده و اعتبار بیشتری داشته اند.

فلذا لازم بود میزان قرائن حسی آنقدر قابل اعتنا باشد که تمام علمای معاصر مرحوم کلینی را به پذیرش صحت روایات اصول و کتب معتبر وادار سازد. از طرفی مرحوم صدوق در همان فضای قرائنی می‌زیسته که مرحوم کلینی درک کرده است و نیازی نبوده تا مثل ما با دسترسی به دیباچه کافی پی به اعتبار روایات موجود در آن ببرد. اگر واقعا قرائن حسی مورد اعتنایی وجود می‌داشت برای امثال ایشان نیز قابل تمسک بود.

### نتیجه‌گیری

عبارت مرحوم کلینی در دیباچه کتاب کافی مورد اختلاف واقع شد. مرحوم سید مجاهد با رد اصل شهادت اجلاء و مرحوم خویی با بررسی مقدمه کافی، اصل شهادت و حجیت آن را انکار نمودند. مرحوم صاحب وسائل و صاحب مستدرک اصل شهادت را پذیرفته با استفاده از قرائن، شهادت مرحوم کلینی را کاملا حسی دانستند. آیت الله شبیری آن را حدسی و یا حسی قابل خدشه در نظر گرفت. و آیت الله شب زنده دار هر دو احتمال حسی و حدسی را دارای قوت دانسته با اصالة الحس حکم شهادت حسی را بر آن بار نمود. هرچند آیت الله شب زنده دار در فرض شهادت حدسی نیز با اصالة الصحة تمام روایات کافی را محکوم به صحت دانست. با توجه به آنچه از اقوال مورد بررسی قرار گرفت، شش قول در این مسأله وجود دارد:

۱. بطور کلی عدم قبول شهادت اجلاء و عدم اعتبار کافی
۲. انکار دلالت دیباچه کتاب کافی بر شهادت مصنف و عدم اعتبار کافی
۳. شهادت حسی مرحوم کلینی و اعتبار کافی
۴. شهادت حدسی مرحوم کلینی و عدم اعتبار کافی
۵. شهادت حدسی مرحوم کلینی و اعتبار کافی

به نظر می‌رسد با توجه به استدلالهای مطرح شده و ضعف بعضی از آنها در اشکالات، می‌توان اصل شهادت مرحوم کلینی و حجیت آن را پذیرفت. لکن تعارض این شهادت خصوصا با قول علمای معاصر با او احتمال حسی بودن آن را می‌کاهد لذا ایشان نیز مانند مرحوم صدوق با اجتهاد خود به صحت روایات کافی رسیده است.

نهایتاً باید در علم اصول قاعده «اصالة الصحة» - که با ادعای آیت الله شب زنده دار اجتهاد حدسی مرحوم کلینی را برای ما معتبر می‌کند- مورد بررسی و مذاقه بیشتری واقع شود. اگر بپذیریم که این قاعده در ما نحن فيه جریان می‌یابد پس روایات کتاب کافی معتبر خواهند بود در غیر این صورت این روایات اعتبار ذاتی نخواهند داشت و با بررسی های سندی و رجالی و قرائن صدوری به صحت یا عدم صحت هر کدام از آنها پی خواهیم برد.

## منابع

- آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، (۱۳۲۹ ق). کفایة الأصول. قم: مؤسسة آل البيت ع.
- سال چاپ: ۱۴۰۹ ق
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۳۸۱ ق). من لایحضره الفقیه (ج ۲-۱). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. سال چاپ: ۱۴۱۳ ق
- استرآبادی، محمد امین. (۱۰۳۶ ق). الفوائد المدنیة. قم: النشر الاسلامی. سال چاپ: ۱۳۸۴ ش
- انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۲۸۱ ق). فرائد الأصول. قم: مجمع فکر الاسلامی. سال چاپ: ۱۴۲۸ ق
- بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل. (۱۴۱۳ ق). التعلیقه علی المنهج المقال. مکتبه اهل البيت ع.
- تقی الدین حلی، حسن بن علی. (۷۴۰ ق). کتاب الرجال (ابن داود). تهران: دانشگاه تهران. سال چاپ: ۱۳۴۲ ش
- حسن بن زین الدین، صاحب المعالم. (۱۰۱۱ ق). منتقى الجمان (ج ۱-۱). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. تاریخ چاپ: ۱۳۶۲ ش
- خویی، ابوالقاسم. (۱۴۱۳ ق). معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة (ج ۱-۱). [بی جا]. [بی نا]. سال چاپ: ۱۴۱۳ ق
- شب زنده دار، مهدی. جستارهای رجالی، کتاب کافی. قم: مؤسسه فقهی ذکر. سال چاپ: ۱۳۹۷ ش
- شبیری زنجانی، موسی. جرعه ای از دریا. قم: مؤسسه کتاب شناسی شیعه. سال چاپ: ۱۳۸۹ ش
- شبیری زنجانی، موسی. درس خارج رجال. سال ۱۳۶۲
- شیخ حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۱۰۴ ق). وسائل الشیعة (۳۰-۳۰). قم: مؤسسة آل البيت ع.
- سال چاپ: ۱۴۰۹ ق

- طباطبایی المجاهد، محمد بن علی. (۱۲۴۲ ق). مفاتیح الأصول. قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام.  
سال چاپ: ۱۲۹۶ ق
- کرکی، حسین بن شهاب الدین. (۱۰۷۴ ق). هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار. [بی جا]. [بی نا].  
سال چاپ: ۱۳۹۶ ق
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۳۲۹ ق). الکافی (ج ۱-۱). تهران: دارالکتب الإسلامية. سال چاپ: ۱۴۰۷ ق
- محمد بن عزّ الدین حسین شیخ بهایی. (۱۰۳۱ ق). مشرق الشمسين و اکسير السعادتین. مشهد مقدس: مجمع البحوث الاسلامیة. سال چاپ: ۱۴۲۹ ق
- نجاشی، احمد بن علی. (۴۵۰ ق). رجال النجاشي. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي. سال چاپ: ۱۳۶۵ ش
- نوری، حسین بن محمد تقی. (۱۳۲۰ ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل (خاتمة ج ۳). قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام. سال چاپ: ۱۴۰۸ ق

## بررسی جریان استصحاب در شبهات مفهومی و مصداقیه<sup>۱</sup>

مصطفی سرویه

### چکیده

اصل استصحاب از اصول عملیه پرکاربرد در فقه است که نسبت به موارد جریان آن اختلافات زیادی مطرح شده و از جمله این اختلافات بحث از جریان استصحاب در موارد شبهات مفهومی و مصداقیه است که البته نسبت به جریان استصحاب در شبهات مصداقیه مساله واضح است و اما در شبهات مفهومیه از دو جهت بحث مطرح است چون در شبهات مفهومیه گاهی استصحاب حکمی جاری می‌شود و گاهی استصحاب موضوعی؛ نسبت به استصحاب حکمی در شبهه مفهومیه هم اشکال خاصی مطرح نشده است عمده اشکالات در استصحاب موضوعی در شبهه مفهومیه است که می‌توان این اشکالات را به دو دسته تقسیم کرد دسته اول اشکالاتی است که به استصحاب فرد مردد وارد شده است و چون استصحاب موضوعی در شبهه مفهومیه از مصادیق استصحاب فرد مردد است در این بحث مورد بررسی قرار می‌گیرد. دسته دوم اشکالی است که مختص به همین بحث است و از این حیث مطرح است که آیا می‌توان با اصل عملی شک در ناحیه مفهوم یک لفظ را برطرف کرد یا این کار از عهده و رسالت اصل عملی خارج است.

### واژگان کلیدی

استصحاب، شبهه مفهومیه، فرد مردد، شبهه مصداقیه

## مقدمه

گستره جریان اصول عملیه بحثی است که در استنباط احکام جایگاه ویژه‌ای دارد. مثلاً در گستره برائت و احتیاط نسبت به شبهات حکمیه تحریمیه بین اصولیون و اخباریون اختلاف است و یا در بحث از شبهه محصوره و غیر محصوره در جریان برائت اختلاف شده است از جمله این اختلافات بحث از گستره استصحاب است که شاید پرکاربردترین اصل عملی در فقه باشد. یکی از اختلافاتی که در استصحاب مطرح است بحث از جریان استصحاب در شبهات مفهومیه و مصداقیه است که در فقه کاربرد بسیاری دارد اما به دلایل مختلفی این بحث در اصول فقه امروز حوزه‌های علمیه جایگاه مشخصی ندارد و عمده مطالب بزرگان نسبت به این مساله در فروع فقهی مطرح شده است که می‌توان در بحث وضع لفظ مشتق برای خصوص متلبس به مبدا یا اعم و بحث استصحاب کلی قسم ثانی و شبهه عبائیه در اصول و نیز در مساله شک در استحاله و همچنین شک در پایان نهار و انتهای وقت نماز ظهر و عصر در دانش فقه این موضوع را دنبال کرد. به جهت سهولت کار پژوهشی در این موضوع لازم است این مطالب در یک نوشتاری گردآوری شود.

## مفهوم شناسی

### استصحاب

معنای لغوی آن همراه کردن شی با خود است که چون به باب استفعال رفته است معنای طلب مصاحبت و همراهی هم در آن لحاظ شده است (فیومی، مصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، ج ۲، ص ۳۳۳)

اما در اصطلاح به این معناست که اگر مکلف نسبت به حالت سابقه یقین داشته باشد و بعد در بقای آن شک کند شارع حکم به لزوم بنای عملی بر یقین سابق می‌کند که این معنا بین شیعه و اهل تسنن مشترک است (شهید صدر، دروس فی علم الأصول ج ۱، ص: ۱۴۲)

## شبهه مفهومی و مصداقیه

معنای لغوی این دو مفهوم چندان در این بحث اثر گذار نیست آنچه مهم است معنای اصطلاحی این دو مفهوم است که در کلمات فقهاء شبهه مفهومی به مواردی اطلاق می‌شود که شک در حکم ناشی از شک در سعه و ضیق مفهوم باشد و چون رفع این شبهه به دست شارع است داخل در شبهات حکمی می‌شود بخلاف شبهات مصداقیه که رفع شبهه وظیفه شارع نیست و ناشی از اشتباه در امور خارجی است.

به بیان دیگر در شبهه موضوعیه یا همان مصداقیه شک در مصداق است بعد از اینکه مفهوم واضح و مبین است (مغنیه، علم أصول الفقه فی ثوبه الجدید، ص: ۱۷۴) اما در شبهه مفهومیه شک در صدق و انطباق است که ناشی از شک در سعه و ضیق مفهوم است برای مثال درباره مفهوم غروب و پایان روز شک وجود دارد زیرا واضح نیست غروب معنایش استتار قرص خورشید است یا از بین رفتن حمره مشرقیه که نتیجه اش در انتهای وقت نماز ظهر و عصر تاثیر دارد همچنین روشن نیست نهار انتهایش استتار قرص خورشید است یا از بین رفتن حمره مشرقیه که نتیجه اش در تعیین زمان جواز افطار و انتهای وجوب صوم دخالت داشته باشد.

در جریان استصحاب در شبهات مصداقیه اشکال خاصی مطرح نشده و همه اصولیون در جریان آن اتفاق نظر دارند اما جریان استصحاب در شبهات مفهومیه معرکه آراء اصولیون است و از آنجا که در شبهه مفهومیه گاهی استصحاب حکمی و گاهی استصحاب موضوعی است در دو عنوان بحث ارائه خواهد شد.

### گفتار اول: بررسی جریان استصحاب حکمی در شبهات مفهومیه

در موارد شبهه مفهومیه نسبت به جریان استصحاب حکمی (مثل استصحاب وجوب نماز تا زمان از بین رفتن حمره مشرقیه در صورت شک نسبت به انتهای زمان نماز ظهر و عصر) اختلاف خاصی در مساله مطرح نشده است و تقریباً مورد پذیرش همه اصولیون قرار گرفته است و تنها اشکالی که در اینجا مطرح شده از

سوی آیت الله خوئی است که معتقدند استصحاب حکم در شبهات مفهومیه جاری نیست زیرا تمسک به استصحاب در اینجا از موارد شبهه مصداقیه برای دلیل حرمت نقض یقین سابق است. توضیح آنکه در دانش اصول بیان شده است که در موارد شبهه مصداقیه، نمی‌توان به دلیل عام تمسک کرد در اینجا نیز در بقا موضوع شک حاصل شده است و اگر موضوع باقی باشد دست برداشتن از یقین سابق نقض یقین به شک است و اگر موضوع مرتفع شده باشد دست برداشتن از یقین سابق نقض یقین به شک نیست زیرا موضوع عوض شده و اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه احراز نمی‌شود. ایشان معتقدند که این اشکال در تمام استصحاب‌های حکمی در شبهات مفهومیه مطرح است (خوئی، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲، ص: ۴۳ و ج ۴، ص: ۱۵۷)

شهید صدر به این اشکال جواب داده اند به این بیان که این اشکال مختص به شبهات مفهومیه نیست و در تمام شبهات حکمی اعم از مفهومیه و غیر مفهومیه مطرح است و بزرگان در مباحث دیگر به این اشکال جواب داده اند که قیود ماخوذه در موضوع دو گونه است بعضی از این قیود رکن برای موضوع است که با رفتن آن، موضوع عوض می‌شود اما برخی از قیود حیثیت تعلیلیه هستند که با رفتن آن، موضوع تغییر نمی‌کند در مثال استصحاب نجاست آب متغیری که خود به خود تغییرش از بین رفته است جریان استصحاب مانعی ندارد چون تغییر از حیثیات تعلیلیه است لذا با زوال آن، موضوع عوض نمی‌شود و می‌توان استصحاب کرد پس مناط در جریان و عدم جریان استصحاب، تشخیص قیود در موضوع است که اگر حیثیت تقییدیه باشد موضوع تغییر کرده و استصحاب جاری نمی‌شود و اگر حیثیت تعلیلیه باشد چون وحدت موضوع حفظ می‌شود استصحاب جاری می‌شود و فرقی هم ندارد که استصحاب حکمی در شبهه مفهومیه باشد یا استصحاب حکمی در غیر شبهه مفهومیه لذا این اشکال آقای خوبی وارد نیست (صدر، بحوث فی علم الأصول، ج ۳، ص: ۱۴۸)



## گفتار دوم: بررسی جریان استصحاب موضوعی در شبهات مفهومی

نسبت به جریان استصحاب موضوعی در شبهات مفهومی دو نظریه وجود دارد

### یک: جریان استصحاب

قائلین نظریه اول معتقدند که بین استصحاب موضوعی در شبهات مفهومی و غیر شبهه مفهومی فرقی نیست و اطلاق ادله استصحاب هر دو را شامل می‌شود

### دو: عدم جریان استصحاب

قائلین نظریه دوم معتقدند که استصحاب موضوعی در شبهات مفهومی با اشکال مواجه است.

از مجموع کلمات این بزرگان دو دسته اشکال بدست می‌آید:

دسته اول: اشکالات در استصحاب فرد مردد است که به این استصحاب هم وارد می‌شود چون استصحاب موضوعی در شبهات مفهومی از مصادیق استصحاب فرد مردد است.

توضیح اینکه استصحاب فرد مردد به مواردی اطلاق می‌شود که اثر برای فرد است نه کلی اما چون ارکان استصحاب که یقین سابق و شک لاحق است در افراد خارجی تمام نیست باید عنوان کلی را استصحاب کرد<sup>۱</sup> مثال شرعی برای استصحاب فرد مردد،

۱- از جمله مدافعین جریان استصحاب فرد مردد مرحوم سید یزدی است ایشان در حاشیه مکاسب می‌فرمایند «ثم إنَّ التحقیق إمكان استصحاب الفرد الواقعی المرّد بین الفردین ..... و تردّده بحسب علمنا لا یضّر بتیقّن وجوده سابقاً و المفروض أنّ أثر القدر المشترك أثر لكلّ من الفردین فیمكن ترتیب ذلك الآثار باستصحاب الشخص الواقعی المعلوم سابقاً كما فی القسم الأوّل الَّذی ذكره فی الأصول و هو ما إذا كان الكلّی موجوداً فی ضمن فرد معین فشكّ فی بقاءه حیث إنّه حکم فیہ بجواز استصحاب کلّ من الكلّی و الفرد فتدبّر»

استصحاب در فرد مردد امکان دارد چون در استصحاب سه امر لازم است. یقین به حدوث و شكّ در بقاء و ترتیب اثر بر مستصحب و هر سه نسب به فرد مردد جمع شده است در مثال حدث اکبر و حدث اصغر قبل از وضوء یقین داشت به تحقق یکی از دو حدث و بعد از وضوء شكّ در بقاء آن فرد مردد می‌کند و این تردد در علم ماست و الا آنچه در واقع محقق شده تردد ندارد و معین است اما رکن سوم که ترتیب اثر است آن هم در فرد مردد وجود دارد چون فرض اینست که هم حدث اصغر اثر دارد و هم حدث اکبر و این فرد مردد هم خالی از این دو نیست و در نتیجه استصحاب فرد مردد به این دلیل جریانش تمام است. یزدی، حاشیه مکاسب، ج ۱، ص: ۷۳

استصحاب حدث مردد بین اصغر و اکبر بعد از خروج بلل مشتبه و وضو گرفتن است. در صورتی که حدث اکبر موضوع برای وجوب غسل و حدث اصغر موضوع برای وجوب وضوء باشد نه اینکه صرف الوجود حدث موضوع باشد برای مانعیت در نماز یا حرمت مس کتاب که در این صورت داخل در استصحاب کلی قسم ثانی می شود چون اثر برای عنوان کلی حدث است نه برای افراد (روحانی، منتقى الأصول، ج ۶، ص: ۱۶۰).

با این بیان روشن شد که استصحاب موضوعی در شبهات مفهومی از مصادیق استصحاب فرد مردد است زیرا در مثال غروب که معنایش مردد بین استتار قرص خورشید و از بین رفتن حمزه مشرقیه است بعد از استتار قرص، نتیجه استصحاب عدم تحقق معنای موضوع له غروب که تالخطاتی پیش محقق نشده بود، اینست که هنوز هم محقق نشده است در صورتی که غروب اگر بر استتار منطبق باشد که قطعا محقق شده است و اگر بر از بین رفتن حمزه منطبق باشد قطعا محقق نشده است پس در خارج شکی نیست. دسته دوم: برخی اندیشوران فارغ از اینکه این استصحاب از مصادیق استصحاب فرد مردد است به خصوص جنبه‌ی استصحاب موضوعی در شبهه مفهومی بودن هم اشکالی وارد شده است که مورد بررسی قرار می‌گیرد. در نتیجه کسانی که استصحاب فرد مردد را قبول دارند لزوماً استصحاب موضوعی در شبهات مفهومی را جاری نمی‌دانند زیرا ممکن است از این حیث اشکال داشته باشند. اما ابتدا دسته اول از اشکالات که در حقیقت اشکال به فرد مردد است مطرح می‌شود.

### اشکال اول: عدم تمامیت ارکان استصحاب

به چهار بیان گفته شده که ارکان استصحاب در فرد مردد تمام نیست:

#### بیان اول: عدم تحقق یقین به حدوث در فرد

علم از صفات حقیقیه ذات اضافه است یعنی تحقق علم نیاز به معلوم و طرف علم دارد و طرف علم همیشه معین است و محال است که به فرد مردد علم تعلق بگیرد چون فرد مردد به حمل شایع در خارج وجود ندارد چراکه خارج عالم تشخیص وجود است که امکان ندارد فرد مردد در آن تشخیص پیدا کند و در عالم ماهیات هم

چنین ماهیتی تصور ندارد زیرا ماهیت یک نحو تعیین دارد که بواسطه آن از ماهیات دیگر متمایز می‌شود. لازم به ذکر است در مواردی که از تعبیر «علم به فرد مردد» استفاده می‌شود آنچه مردد است طرف علم نیست بلکه متعلق طرف علم است. برای مثال در علم به نجاست مردد، طرف علم نجاست است که معلوم بالتفصیل است اما متعلق نجاست مردد است بین ظرف الف و ظرف ب.

در بحث استصحاب فرد مردد آن چیزی که طرف علم است همان جامع است که خارج از این دو فرد مردد نیست اما افراد خارجی متعلق علم نیستند لذا رکن استصحاب که یقین به حدوث فرد است مخدوش است و نمی‌توان استصحاب را در فرد مردد جاری کرد (اصفهانی، نه‌ایة الدراية في شرح الكفاية، ج ۳، ص: ۱۶۵ و ج ۱، ص: ۴۹۵).

### مناقشه در مبنا

دو مبنا در کلمات بزرگان مطرح شده است که بواسطه این دو مبنا می‌توان از این اشکال جواب داد:

مبنای اول: مبنای آقا ضیاء عراقی است که معتقدند علم اجمالی به واقع تعلق گرفته نه به جامع. به عبارت دیگر علم تفصیلی و علم اجمالی از حیث معلوم با هم تفاوتی ندارند و تفاوت این دو در انکشاف است که در علم تفصیلی انکشاف تام و تفصیلی است اما در علم اجمالی انکشاف ناقص و مجمل است و الا هم در علم تفصیلی و هم در علم اجمالی فرد خارجی متعلق علم است شبیه اینکه دو نفر به یک فرد سومی نگاه می‌کنند و اولی چون از فاصله نزدیک نگاه می‌کند آن فرد را به صورت تفصیلی می‌بیند اما نفر دوم چون از راه دور به او نگاه می‌کند از او فقط یک شبهی می‌بیند اما متعلق علم هر دو همان فرد خارجی است (عراقی، المقالات الاصول: ج ۲، ص ۸۴).

مبنای دوم: مبنای آخوند خراسانی و شهید صدر است که معتقدند یقین به حدوث رکن استصحاب نیست بلکه رکن استصحاب واقع حدوث است در اینجا هم یقین به حدوث فرد حاصل نیست اما آن فردی که واقعا حادث شده است این رکن استصحاب را دارد (آخوند، کفاية الأصول ص: ۴۰۵؛ صدر، مباحث الأصول، ج ۵، ص: ۳۳۳).

### بیان دوم: عدم تحقق شک

بیان دوم از محقق نائینی است که فرموده‌اند جریان استصحاب فرد مردد در فرضی که علم به ارتفاع یکی از دو فرد حاصل است، ممکن نیست چون اگر حادث فرد زائل و صغیر باشد الان دیگر قطعا باقی نیست پس در این صورت شک در اینست که آنچه حادث شده آیا فرد طویل و باقی است یا صغیر و زائل؛ در صورتی که مفاد ادله استصحاب اثبات بقای آن چیزی است که حادث شده نه آنکه اثبات کند آنچه که فرد طویل و باقی است حادث شده است (نائینی، فوائد الاصول، ج ۴، ص: ۱۲۸).

### بیان سوم: عدم وحدت متعلق یقین و شک

این بیان هم از محقق نائینی است که در اجود التقریرات بیان شده است. ایشان معتقدند وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه در استصحاب فرد مردد حاصل نیست چون متعلق یقین در زمان سابق مثلا مردد بین نماز ظهر و جمعه در روز جمعه است اما بعد از اتیان نماز جمعه که شک در بقاء حاصل می‌شود متعلق شک مردد بین نماز ظهر و جمعه نیست چون قطعا اگر نماز جمعه حادث شده باشد الان زائل شده است پس متعلق شک منحصر در نماز ظهر است و معقول نیست بعد از خواندن نماز جمعه گفته شود که شک در بقای وجوب یکی از این دو نماز هست. با این بیان مشخص شد که متیقن مردد است اما مشکوک معین پس اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه ثابت نمی‌شود (نائینی، اجود التقریرات، ج ۲، ص: ۲۸۰).

### پاسخ حلی و نقضی بیان سوم

محقق عراقی به این بیان سوم به دو صورت نقضی حلی پاسخ داده است در جواب نقضی فرموده‌اند که در استصحاب کلی قسم ثانی همین اشکال وارد می‌شود و هر جوابی که مستشکل در آنجا بیان می‌کند اینجا هم مطرح می‌شود توضیح اشکال اینست که نسبت بین کلی و فرد نسبت بین اب واحد و ابنای متعدد نیست بلکه نسبت آباء متعدد به ابنای متعدد است چون طبیعی به وجود افرادش موجود می‌شود و محال است که حصه ای از حدث (برای مثال) که در ضمن فرد حدث اصغر محقق

است با حصه ی حدث که در ضمن فرد حدث اکبر محقق می شود وحدت داشته باشد در استصحاب کلی قسم ثانی علم به یکی از دو حصه حدث در ضمن فرد حدث اکبر و اصغر پیدا می شود که بعد بواسطه وضو علم به ارتفاع حدث اصغر حاصل می شود پس قطعاً حصه ی مشکوک یکی از دو حصه حدث در ضمن حدث اکبر و اصغر نیست بلکه منحصر در حصه در ضمن حدث اکبر است (عراقی، نهاییه الأفکار، ج ۴، قسم ۱، ص: ۱۱۹)

در پاسخ حلی بیان محقق عراقی نیاز به مقدماتی دارد:

### مقدمه اول

یقین و شک از صفات ذات اضافه است که قوام آن به متعلق و اضافه آن است و متعلق یقین و شک گاهی عنوان تفصیلی و گاهی عنوان اجمالی و گاهی وجود خارجی است مثلاً اگر یقین پیدا کنیم که در خانه یکی از دو فرد زید و عمرو هستند عنوان یکی از دو فرد عنوان اجمالی است و عنوان زید و عمرو عنوان تفصیلی و وجود زید و عمرو هم همان وجود خارجی است که هر کدام از این متعلق ها غیر از دیگری است یعنی عنوان اجمالی غیر از عنوان تفصیلی و وجود خارجی است امور ذات اضافه محال است که از متعلقشان تجاوز کنند مثلاً اگر علم به یکی از دو فرد زید و عمرو داشته باشیم محال است به عنوان تفصیلی زید و عمرو تجاوز کند.

### مقدمه دوم

یقین به جامع و عنوان اجمالی با شک در عنوان تفصیلی جمع می شود و تضادی باهم ندارند در همه موارد علم اجمالی متعلق یقین عنوان اجمالی است اما متعلق شک عنوان تفصیلی است

از این مقدمه دوم معلوم می شود که یقین به هر عنوانی را شک در همان عنوان زائل می کند مثلاً یقین به جامع و عنوان اجمالی را شک در آن زائل می کند نه شک در عنوان تفصیلی.<sup>۱</sup>

با این دو مقدمه معلوم می‌شود که وحدت متعلق یقین و شک در استصحاب فرد مردد حفظ شده است چون در استصحاب فرد مردد من اگر مثلاً یقین به وجوب نماز ظهر یا جمعه در روز جمعه دارم بعد از خواندن نماز جمعه احتمال انطباق آن متیقن اجمالی بر این نمازی که خواندم منشا شک در بقاء وجوب یکی از دو نماز ظهر و جمعه می‌شود

بله بعد از خواندن نماز جمعه علم پیدا می‌شود که اگر آن واجب واقعی در روز جمعه نماز جمعه باشد الان قطعاً ساقط شده است و اگر نماز ظهر باشد الان باقی است اما متعلق این یقین عنوان تفصیلی نماز جمعه و نماز ظهر است و محال است که این یقین به عنوان اجمالی یکی از دو نماز تجاوز کند و یا اینکه این یقین شک در عنوان اجمالی را زائل کند پس در فرد مردد وحدت متعلق یقین و شک حفظ می‌شود (عراقی، نه‌ایة الأفكار، ج ۴، قسم ۱، ص: ۱۱۸)

### بیان چهارم: عدم تحقق یقین و شک

محقق عراقی بعد از اینکه به بیان محقق نائینی اشکال کرده‌اند بیان دیگری را مطرح فرموده‌اند که در جریان استصحاب باید یقین و شک به عنوانی تعلق بگیرند که موضوع اثر شرعی باشند و الا اگر تعبد به بقاء به عنوانی تعلق بگیرد که موضوع اثر شرعی نیست این تعبد لغو و بی اثر است و تعبد لغو از سوی شارع اتفاق نمی‌افتد. در موارد استصحاب فرد مردد هم اثر برای عنوان تفصیلی فرد است نه عنوان کلی، مثلاً در حدث اصغر و حدث اکبر وجوب وضو و غسل برای خصوص حدث اصغر و اکبر با همین عنوان اصغر و اکبر بودن است و چون نسبت به این عناوین تفصیلیه هر دو رکن استصحاب که یقین سابق و شک لاحق است مختل شده است (نسبت به خصوص عنوان حدث اصغر و حدث اکبر یقین سابق و شک لاحق وجود ندارد زیرا اگر حدث اصغر اتفاق افتاده که یقیناً با وضو مرتفع شده و اگر حدث اکبر اتفاق افتاده یقیناً باقی است بله نسبت به عنوان اجمالی یکی از این دو فرد یا فرد مردد یقین سابق و شک لاحق وجود دارد اما این عناوین اجمالی

در شریعت موضوع اثر شرعی نیستند) پس استصحاب در فرد مردد جاری نیست. ایشان در ادامه فرمودند که به خاطر همین نکته است که استصحاب موضوعی در شبهات مفهومیه جاری نمی‌شود زیرا نسبت به معنای موسع و مضیق ارکان استصحاب تمام نیست و در عنوان اجمالی «معنای موضوع له» هم اگرچه ارکان استصحاب تمام است اما این عنوان اجمالی موضوع اثر شرعی نیست (عراقی، نه‌ایة الأفكار، ج ۴، قسم ۱، ص: ۱۱۵).

### جواب بیان چهارم: فقدان دلیل برای اثبات مدعا

محقق روحانی در منتقى الأصول اشکال کرده‌اند که در این بیان ادعا شده است که در استصحاب باید یقین و شک به عنوانی تعلق بگیرد که همان عنوان موضوع اثر شرعی است در صورتی که اطلاق ادله استصحاب وجود چنین قیدی را نفی می‌کند. بله از آنجاکه تعبد به آن امر مشکوک امکان ندارد تعلق بگیرد مگر اینکه آن مشکوک حکم شرعی و یا موضوع دارای حکم شرعی باشد به خاطر این قرینه عقلیه اطلاق در روایت را به اینکه مشکوک باید حکم شرعی یا موضوع دارای حکم شرعی باشد مقید می‌شود اما بیش از این مقدار دلیل بر تقیید حاصل نیست بنابراین در موارد تعلق یقین و شک به فرد مردد اگر آن مشکوک می‌تواند مورد تعبد شرعی واقع شود شمولیت اطلاق دلیل مانعی ندارد و می‌توان با آن عنوان اجمالی به فرد اشاره کرد و اثر را برای فرد بار کرد (روحانی، منتقى الأصول، ج ۶، ص: ۱۶۵).

### اشکال دوم: بی اثر بودن استصحاب

اشکال دوم از سوی شهید صدر مطرح شده است ایشان فرمودند که علم اجمالی به جریان استصحاب در یکی از دو فرد قصیر و طویل جاری نیست زیرا وقتی علم به ارتفاع فرد قصیر وجود دارد استصحاب در فرد قصیر قابل تنجیز نیست پس علم اجمالی به حکمی که در هر صورت منجز باشد نیز وجود ندارد. به بیان دیگر اگر علم وجدانی اجمالی به ثبوت حکم یکی از دو فرد موجود باشد در کنار اینکه علم تفصیلی به انتفای حکم یک فرد هم موجود است، آنگاه علم اجمالی وجدانی

منجز نیست. برای مثال اگر کسی علم به وجوب اکرام زید داشته باشد اما معلوم نباشد که زید واجب الاکرام، زید بن ارقم است که قطعاً اکرام او مقدور نیست یا زید بن بکر است که اکرام او مقدور است، علم اجمالی به وجوب اکرام یکی از دو زید منجز وجوب اکرام زید بن بکر نمی‌شود بلکه نسبت به وجوب اکرام او هم براءت جاری می‌شود (این مثال در فرضی صحیح است که قدرت شرط تنجز باشد نه اینکه شرط تکلیف باشد) پس در این صورت علم تبعیدی اجمالی نمی‌تواند منجز باشد. در نقطه مقابل در مواردی که بنابر هر تقدیر شک در بقاء حاصل است می‌توان گفت که اگر امر حادث در واقع فرد الف باشد شک در بقاء است و استصحاب حکم به بقاء می‌کند و اگر امر حادث در واقع فرد ب هم باشد باز شک در بقاء است و استصحاب حکم به بقاء می‌کند و با صدق این دو گزاره یک علم اجمالی منجز حاصل می‌شود به اینکه یکی از این دو شرط (جریان استصحاب و حکم به بقاء در فرد الف یا ب) محقق می‌شود و می‌توان آثار شرعیه آن را بار کرد (صدر، مباحث الأصول، ج ۵، ص: ۳۳۳)

### اشکال سوم: بی اثر بودن علم اجمالی طبق مسالک مختلف در علم اجمالی

این اشکال هم از سوی شهید صدر مطرح شده است به این بیان که بر فرض استصحاب در فرد مردد جاری باشد و علم اجمالی به جریان استصحاب در فرد مردد حاصل شود اما این استصحاب اثر ندارد چون اثر استصحاب اجمالی منجزیت اجمالیه است. یعنی قائم مقام علم اجمالی می‌شود. در علم اجمالی نیز دو مسلک وجود دارد که طبق هردو مسلک این استصحاب اثر ندارد. علم اجمالی بناء بر مسلک اقتضاء مقتضی برای وجوب احتیاط است نه علت تامه وجوب احتیاط! وقتی علم اجمالی مقتضی برای وجوب احتیاط باشد، با اصل مؤمن نسبت به فرد طویل وجوب احتیاط از بین می‌رود. روشن است که علم اجمالی تبعیدی از علم اجمالی وجدانی بالاتر نیست حال اگر علم اجمالی وجدانی به یکی از دو حکم الزامی تعلق بگیرد ولی نسبت به یک حکم، اصل مؤمن جاری باشد، این اصل



مؤمن مقدم است بر آن علم اجمالی زیرا حکم عقل مشروط به عدم جریان اصل ترخیصی در اطراف علم اجمالی است و با جریان اصل ترخیصی دیگر علم اجمالی امکان منجزیت ندارد با این بیان جریان استصحاب اجمالی لغو می‌شود چراکه فرد قصیر معلوم الارتفاع است و فرد طویل هم اصل مؤمن دارد و هر جریان اصلی هم مشروط به عدم لغویت است که در صورت لغویت جاری نخواهد شد. و اگر کسی قائل به مسلک علیت بشود بین استصحاب فرد مردد و اصل ترخیصی در فرد طویل تعارض و تساقط می‌شود چون هر کدام در عنوانی غیر از عنوان دیگر جاری می‌شود و باهم تنافی دارند و بر یکدیگر حکومت هم ندارند و نوبت به اصل های مؤمن دیگر مثل اصل برائت می‌رسد و طبق این مسلک هم استصحاب فرد مردد جاری نیست (صدر، بحوث فی علم الأصول، ج ۶، ص: ۲۴۶)

### اشکال چهارم: معارضه با فرد طویل

بر فرض استصحاب فرد مردد جاری باشد با استصحاب عدم فرد طویل که به علم وجدانی به عدم فرد قصیر ضمیمه می‌شود، تعارض می‌کند. به تعبیر دیگر در این موارد استصحاب عدم فرد طویل یک فرد از این حکم را نفی می‌کند و علم وجدانی به عدم فرد قصیر هم فرد دیگر از حکم را نفی می‌کند و در نتیجه با استصحاب فرد مردد که جامع حکم را اثبات می‌کند تعارض می‌کنند. البته این اشکال در برخی مثال های استصحاب فرد مردد پیش نمی‌آید. مثلا اگر پوست گوسفندی را کنار قصابی ببینید و بدانید که یک گوسفند در این قصابی قطعاً تذکیه شده است و یک گوسفند قطعاً تذکیه نشده است و این پوست معلوم نیست برای کدام گوسفند است استصحاب عدم تذکیه در مورد آن گوسفندی که صاحب این پوست است که از موارد استصحاب فرد مردد است جاری نمی‌شود زیرا صرف الوجود این عنوان موضوع اثر شرعی نیست بلکه اثر شرعی به نحو انحلال برای پوستی است که تذکیه نشده است؛ در نتیجه استصحاب عدم تذکیه آن گوسفندی که صاحب این جلد مطروح هست، معارضی ندارد. بنابراین اشکال چهارم به

استصحاب فرد مردد همه موارد را نقض نکرده و اخص از مدعا است (شهیدی پور، ابحاث اصولیه، ج ۶، ص ۱۹۴)

### اشکال پنجم: عدم شک در عنوان انتزاعی

در مورد جریان استصحاب فرد مردد عرف نمی‌پذیرد که شک در عنوان انتزاعی باشد بلکه به نظر عرف بقاء فرد طویل مشکوک است که آن هم استصحاب عدم دارد و تغییر تعبیر مشکل را حل نخواهد کرد. در مثال اذا کان زید فی الدار فتصدق و اذا کان عمرو فی الدار فتصدق با اینکه امروز معلوم است زید در خانه نیست، اگر پرسیده شود در چه چیزی شک وجود دارد؟ گفته می‌شود شک در وجود عمرو در خانه است، حال اگر از این شک اینگونه تعبیر شود که شک در بقاء یکی از این دو نفر در خانه داریم، عرف این را شک مستقلی نمی‌داند (تقریرات درس خارج اصول حضرت آیه الله سیستانی مبحث استصحاب بقلم سید محمد علی ربانی، ص ۳۳۷)

### اشکال ششم: مختص به شبهه مفهومیه

این اشکال اختصاص به استصحاب موضوعی در شبهه مفهومیه دارد و برای اثبات جریان استصحاب علاوه بر اشکالات مطرح شده به استصحاب فرد مردد از این اشکال هم باید جواب داده شود. در این اشکال سبب شده است که برخی از بزرگان مانند محقق خویی، آیت الله تبریزی و آیت الله فاضل لنکرانی که به اشکالات جریان استصحاب فرد مردد جواب دادند با این حال قائل به عدم جریان استصحاب موضوعی در شبهه مفهومیه شدند.

اشکال اختصاصی این است که ظاهر ادله استصحاب در جایی که بقاء وجود خارجی سابق، مشکوک باشد، تعبد به وجود خارجی است. پس در استصحاب باید آن که در خارج تحقق داشت، بقائش مشکوک بشود اما در موارد شبهه مفهومیه، آن که سابقاً محقق بود، مشکوک نیست. در مثال معنای غروب، استتار قرص که در خارج عینیت دارد، مشکوک نیست. آنچه که مشکوک است این است که غروب اسم برای استتار قرص شمس است یا اسم برای از بین رفتن حمره مشرقیه است؟ پس در ظهور

و عدم ظهور لفظ در معنای اوسع شک داریم و استصحاب تعیین ظهور و موضوع له نمی‌کند و ادله استصحاب نسبت به این موارد قاصر هستند<sup>۱</sup>.

## تطبیقات فقهی

در موارد متعددی از مسائل فقهی، استصحاب در شبهات مفهومی کاربرد دارد که به مواردی از آن اشاره می‌شود

### مورد اول: مفهوم غروب

در مورد مفهوم غروب این شبهه وجود دارد که به معنای استتار قرص خورشید است یا از بین رفتن حمزه مشرقیه در آسمان. شناخت این مفهوم از چند جهت اهمیت دارد. نخست آنکه از آن جهت که غروب انتهای روز است پس انتهای وقت نماز عصر و وقت وجوب افطار است و دیگر اینکه غروب ابتدای شب و زمان شروع وقت نماز مغرب است.

پس از اینکه قرص خورشید پنهان شد شک در تحقق مفهوم غروب پیدا می‌شود در اینجا بعد از اینکه از ادله شرعی معنای غروب روشن نشد به سراغ اصول عملیه باید رفت. در این مثال بحث است که آیا استصحاب می‌تواند اثبات کند است تا وقتی که حمزه مشرقیه زائل می‌شود هنوز غروب محقق نشده است؟ در واقع با این استصحاب ثابت می‌شود که وقت نماز عصر تا زوال حمزه ادامه دارد و ابتدای وقت نماز مغرب

۱. این اشکال در درس خارج فقه حضرت آیه الله تبریزی جلسه یازدهم که در سایت معظم له بارگذاری شده، آمده است؛ همچنین در کتاب سیری کامل در اصول فقه تقریرات درس خارج اصول حضرت آیه الله فاضل لنکرانی، ج ۱۴، ص ۴۴۴ هم بیان شده است امام خمینی هم در کتاب الاستصحاب به آن اشاره کرده‌اند «لأنَّ الشكَّ في الشبهة المفهومية ليس إلا في المعنى اللغوي أو العرفي؛ أي يشكُّ في أنَّ لفظ «النهار» موضوع إلى هذا الحدِّ أو ذلك، وهو ليس مجرى الاستصحاب» امام خمینی، الاستصحاب، ص: ۸۷؛ بعید نیست که این کلام محقق خوبی هم به این اشکال اشاره داشته باشد «قد مثلنا له في محلِّه بالشكِّ في الغروب، كما إذا لم ندر أنه هو استتار قرص الشمس أو ذهاب الحمرة عن قمة الرأس، فاستصحاب وجوب الصوم.... والموضوع أيضاً غير قابل للاستصحاب إذ لا شك لنا في شيء، فإن غيبوبة القرص مقطوعة الوجود و ذهاب الحمرة مقطوع العدم، فلا شك في أمثال المقام إلا في مجرد الوضع و التسمية، و أن اللفظ هل وضع على مفهوم يعم استتار القرص أو لا؟» خوئی، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲، ص: ۴۳

و زمان وجوب افطار هم از موقع زوال حمره است یا اینکه ادله استصحاب با مشکل مواجه است زیرا در خارج شکی نیست که قرص خورشید پنهان شده است و هنوز حمره مشرقیه هم زائل نشده است؟ این بیان در فرضی است که استصحاب موضوعی جاری شود اما اگر استصحاب حکمی جاری شود به این بیان که آیا بعد از پنهان شدن قرص خورشید هنوز وجوب نماز ظهر و عصر ادامه دارد و یا در بحث صوم وجوب امساک استصحاب شود و یا در بحث نماز مغرب استصحاب عدم وجوب نماز مغرب جاری است؟ (خوئی، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲، ص: ۴۵)

### مورد دوم: مفهوم عدالت

عدالت در موارد مختلفی در شریعت مطرح شده است مثلاً در شرایط امام جماعت، قاضی، مرجع تقلید، شاهد در قضاوت و همچنین بینه در موارد مختلف عدالت شرط دانسته شده است

در مفهوم عدالت این شبهه وجود دارد که آیا مراد از آن کسی است که از کبائر فقط اجتناب می‌کند یا مفهوم آن مضیق است و فقط شامل کسی می‌شود که هم از کبائر اجتناب می‌کند و هم از گناهان صغیره؟ این شبهه در سعه و ضیق مفهوم سبب می‌شود که در مواردی که فرد اجتناب از کبائر دارد اما از صغائر اجتناب نمی‌کند شک حاصل شود که آیا عادل است یا خیر؟

در اینجا نسبت به به خارج شکی وجود ندارد و معلوم است که این فرد از کبائر اجتناب می‌کند و مرتکب صغیره است آنچه مشکوک است مفهوم عدالت است که بر چه معنایی دلالت دارد

استصحاب موضوعی در اینجا بدین معنا است که این فرد زمانی که فقط از کبائر اجتناب کرد مکوک است که عادل شده است یا خیر و استصحاب گوید هنوز عدالت محقق نشده است تا اینکه از صغیره هم اجتناب کند در نتیجه معنای عدالت اجتناب از کبائر و صغائر توامان است

استصحاب حکمی هم در این مساله به این نحو است که این فرد تا قبل از اجتناب

از کبائر حکم جواز اقتدا در نماز جماعت را نداشت بعد از اجتناب از کبائر شک می‌شود که حکم جواز اقتدا را دارد یا اینکه باید از گناه صغیره هم اجتناب کند تا حکم به جواز اقتدا او داده شود؟ استصحاب می‌گوید عدم جواز اقتدا در نماز جماعت تا بعد از اجتناب از صغیره ادامه دارد (همان، ج ۱۷، ص: ۴۱۲)

### مورد سوم: مفهوم جلال و استبراء در حیوان

از مفاهیمی که در احکام اجمال دارد مفهوم جلال است جلال به حیوانی گفته می‌شود که مدتی از عذره انسانی تغذیه کرده است که در اثر خوردن عذره، گوشت حیوان حرام و بول و روث آن نجس می‌شود و استبرای این حیوان هم به این است که مدتی از خوردن عذره انسانی دور باشد تا گوشتش حلال و بول و روثش پاک شود. اجمال بدین نحو است که با خوردن سه روز از عذره انسانی آیا حیوان جلال می‌شود یا اینکه باید خوردنش ادامه داشته باشد تا حدی که عرفا جزئی از بدن او حساب شود؟ و در ناحیه استبراء هم معلوم نیست که تنها با جلوگیری از نخوردن چند روزه از عذره که عرفا از مفهوم جلال خارج شده، استبراء حاصل است یا اینکه باید جلوگیری از نخوردن از عذره به مقدار ایامی که در روایات (بعضی از روایات تا چهل روز را بیان کرده‌اند) بیان شده ادامه داشته باشد؟

استصحاب موضوعی در مفهوم استبراء اینست که بعد از نخوردن چند روز شک می‌شود که استبراء حاصل شد یا باید به مدت چهل روز ادامه پیدا کند نسبت به خارج شک نیست معلوم است که این حیوان مثلاً سه روز است که از عذره انسانی نخورده است استصحاب دلالت می‌کند بر اینکه باید تا چهل روز ادامه داشته باشد.

استصحاب حکمی در مفهوم استبراء به این نحو است که قبل از این چند روز گوشت حیوان حرام و بول و روث آن نجس بود حال بعد از اینکه چند روز از عذره دوری کرد به نحوی که عرفا مفهوم جلال دیگر صادق نیست آیا آن حرمت و نجاست برطرف شده است یا خیر؟ استصحاب دلالت می‌کند بر اینکه هنوز حرمت و نجاست باقی است (همان، ج ۴، ص: ۲۲۷).

## مورد چهارم: مفهوم اطلاق و اضافه در آب

در سعه و ضیق مفهوم آب مطلق و مضاف اجمال وجود دارد و هر کدام اثر خاص خود را دارد برای مثال آب مطلق مطهر است و وضو و غسل با آن صحیح است اما آب مضاف مطهر نیست و وضو و غسل با آن باطل است. حال اگر یک من شیر با یک من آب مطلق مخلوط شود و شک بشود در این که این کار سبب شد آب مطلق از اطلاقش خارج بشود یا هنوز این آب مطلق است و به آب مضاف تبدیل نشده است در این صورت شبهه مفهومیه آب مطلق و مضاف است

استصحاب موضوعی در این شبهه مفهومیه به این نحو است که تا قبل از مخلوط کردن این دو علم به اطلاق آب بود اما بعد از مخلوط کردن شک در مضاف شدن آب داریم که استصحاب موضوعی دلالت می‌کند بر اینکه این آب مضاف نشده است و تا یقین به اضافه آن حکم به اطلاقش می‌شود اما استصحاب حکمی در این جا به این نحو است که حکم مطهریت یا صحت آب مطلق را که قبل از مخلوط کردن وجود داشت تا بعد از مخلوط کردن هم استصحاب شود (همان، ج ۲، ص: ۴۳)

## جمع بندی

نسبت به جریان استصحاب حکمی در شبهه مفهومیه یک اشکال مطرح شد که پاسخ آن داده شده است و جریان استصحاب در آن مشکلی ندارد اما در استصحاب موضوعی در شبهه مفهومیه از دو جهت اشکال وارد شده است  
 یک: استصحاب موضوعی در شبهه مفهومیه از مصادیق استصحاب فرد مردد است و در استصحاب فرد مردد اشکالات متعددی از سوی بزرگان مطرح شده که اگرچه برخی از آنها قابل دفاع است اما جواب دادن به همه آنها کار دشواری است لذا بسیاری از بزرگان از این جهت در جریان استصحاب موضوعی در شبهه مفهومیه دچار مشکل شده اند.

دو: در استصحاب موضوعی در شبهه مفهومیه یک اشکال اختصاصی از سوی برخی از معاصرین هم مطرح شده که نسبت به آن جوابی داده نشده است و لذا برخی

از بزرگان معاصر با اینکه استصحاب فرد مردد را جاری می‌دانند اما به خاطر همین اشکال قائل به جریان استصحاب موضوعی در شبهه مفهومی نیستند.

## منابع

- آخوند خراسانی، محمدکاظم، کفایة الاصول، قم: مؤسسه آل البيت علیهم‌السلام، چ اول، ۱۴۰۹ق.
- اصفهانی، محمد حسین، نهاية الدراية في شرح الكفاية (طبع جدید)، بیروت: موسسه آل البيت علیهم‌السلام لاحیاء التراث، چ دوم، ۱۴۲۹ق.
- امام خمینی، سید روح الله، الاستصحاب، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ اول، ۱۳۷۵ش.
- شهید صدر، سید محمد باقر، مباحث الاصول، قم: مطبعة مركز النشر- مكتب الإعلام الإسلامی، چ اول، ۱۴۰۸ق.
- خوئی، سید ابوالقاسم، موسوعه الامام الخوئی، قم: موسسه احیاء آثار الامام الخوئی، چ اول، ۱۴۱۸ه ق.
- روحانی، سید محمد، منتقى الأصول، قم: دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی، چ اول، ۱۴۱۳ق.
- سیستانی، سید علی، تقریرات درس خارج اصول فقه، بقلم: سید محمد علی ربانی، چاپ نشده.
- شهیدی پور، محمد تقی، اباحت اصولیه، چاپ نشده.
- شهید صدر، سید محمد باقر، دروس فی علم الاصول، قم: موسسه نشر اسلامی، چ پنجم، ۱۴۱۸ق.
- عراقی، ضیاء الدین، نهاییه الافکار، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چ سوم، ۱۴۱۷ق.
- عراقی، ضیاء الدین، مقالات الاصول، قم: مجمع الفكر الاسلامی، چ اول، ۱۴۲۰ق.
- فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير، قم: موسسه درالهجره، چ دوم، ۱۴۱۴ق.
- مغنیه، محمد جواد، علم اصول فقه فی ثوبه الجدید، بیروت: دارالعلم للملایین، چ اول، ۱۹۷۵م.
- نائینی، محمد حسین، اجود التقریرات، قم: مطبعة العرفان، چ اول، ۱۳۵۲ش.
- نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ اول، ۱۳۷۶ش.
- طباطبائی یزدی، سید محمد کاظم، حاشیه المکاسب، قم: موسسه اسماعیلیان، چ دوم، ۱۴۲۱ه ق.
- شهید صدر، سید محمد باقر، بحوث فی علم الاصول، قم: موسسه دائره المعارف فقه اسلامي بر مذهب اهل بیت علیهم‌السلام، چ سوم، ۱۴۱۷ق.





## تبیین نظریه ارتکاز عمیق و کاربردهای آن در فقه

مصطفی محمدپور مطلق

### چکیده

تأثیر ارتکاز عمیق در عبادات و معاملات از مباحث نو ظهور در فقه است که برای نخستین بار توسط آیت‌الله شبیری زنجانی مطرح شده است. این ارتکاز، متفاوت از ارتکازی است که دانشوران علم اصول از آن بحث می‌کنند. افراد هنگام انشای قراردادها و یا هنگام انشای نذر، عهد، قسم و به طور کلی در زمان انجام همه‌ی اعمال عبادی و غیر عبادی، ممکن است دارای یک ارتکاز پنهان و نوعی باشند که اگر به آن‌ها توجه و التفات بدهیم، به وجود آن اذعان می‌کنند. حجیت این ارتکاز، ریشه در برخی روایات دارد که مطابق آن‌ها امامان شیعی علیهم‌السلام، به ارتکاز عمیق افراد توجه کرده و آن را امضاء نمودند. حجیت این نوع ارتکاز، اثر بسزایی در فقه دارد و پایبندی به آن می‌تواند در فروع بسیاری از مسائل فقه اثرگذار باشد. تقیید قهری اطلاق‌ها، توسعه تقییدها، مشروط شدن برخی امور غیر مشروط در متن عقد از جمله کارکردهای این قاعده است. پذیرش این دیدگاه سبب می‌شود، ارتکاز عمیق اشخاص به جای الفاظ آن‌ها موضوع احکام شرعی مترتب بر عقود و ایقاعات گردد. در این مقاله با مراجعه به آثار آیت‌الله شبیری زنجانی دیدگاه ایشان به طور کامل تبیین گردیده و نقاط ابهام برانگیز آن مشخص شده است.

### واژگان کلیدی

ارتکاز، ارتکاز عمیق، تقیید قهری، انصراف

## مقدمه

توجه به عمق ارتکاز افراد و تبیین حجیت آن، دیدگاهی ابتکاری است که در کلمات فقهای پیشین یافت نمی‌شود. مطابق این نظر، ارتکاز پنهان اشخاص حجیت می‌یابد که آثار متعددی در ابواب گوناگون فقهی به دنبال دارد. این دیدگاه برای نخستین بار توسط آیت‌الله شبیری زنجانی مطرح شده است. ایشان این قاعده‌ی کلی را از برخی روایات استنباط کرده و پس از تبیین آن در موارد متعددی آن را تطبیق دادند. برای مثال در مباحث کتاب نکاح و کتاب صوم، معظم له بارها این قاعده را تبیین کرده و برخی فروع فقهی را با استفاده از آن پاسخ می‌دهد. پس از ایشان، استاد شهیدی پور در چندین جلسه از درس خارج فقه خود به این دیدگاه توجه کرده و آن را مورد نقد و بررسی قرار داده است و در نهایت با این قاعده مخالفت کرده است.

برای روشن شدن دیدگاه ارتکاز عمیق ابتدا می‌بایست مباحث نزدیک به این دیدگاه در علم اصول تعریف گردد تا تفاوت‌های آن با این نظریه روشن گردیده و مختصات این دیدگاه مشخص شود. مباحث پیرامون ارتکاز و نیز داعی از این مباحث است. در این مقاله ابتدا با تعریف اصطلاحات پیش گفته شده و تبیین دیدگاه ارتکاز عمیق، مفاد این قاعده به طور دقیق بیان شده و پس از آن ادله‌ی این قاعده و کاربردهای آن از آثار آیت‌الله زنجانی استخراج و بیان گردیده است. در پایان مقاله با بهره‌گیری از اشکال‌های مطرح شده توسط استاد شهیدی پور، به بررسی و ارزیابی این نظریه پرداخته خواهد شد. از آن جا که تاکنون هیچ تحقیق مستقلی در این باره صورت نگرفته است، این نوشته از نوآوری برخوردار است. لازم به ذکر است که آیت‌الله زنجانی عنوانی را به این نظریه اختصاص ندادند و ما اصطلاح ارتکاز عمیق را به پیروی از برخی اساتید بر این دیدگاه نهادیم<sup>۱</sup>

۱. این اصطلاح را استاد شهیدی به‌کار برده است. البته آیت‌الله زنجانی از کلمه ارتکاز برای توضیح این قاعده استفاده کرده است.

## تبیین معنای رایج ارتکاز

با وجود کثرت استعمال واژه ارتکاز در لسان فقهای معاصر، معمولاً بحث مستقلی پیرامون آن شکل نگرفته و تعریف آن مورد مذاقه اصولیان واقع نشده است. با وجود این می‌توان ارتکاز را چنین تعریف کرد: ارتکاز به معنی رسوخ برخی مفاهیم در ذهن است که گاهی این مفاهیم صرفاً نظری بوده و گاهی مطابق آن در عالم خارج سیره عملی شکل می‌گیرد (انصاری، الموسوعه الفقهیه المیسره، ج ۲، ص ۳۹۱). در میان دانشیان اصول شهید صدر بیش از سایرین به این بحث پرداخته است. ایشان در ابتدای بحث از سیره، ارتکاز را اعم از سیره دانسته است و مانند تعریف پیش گفته شده معتقد است گاهی در عالم خارج هم موافق ارتکاز عمل شده و سیره شکل می‌گیرد و گاهی به سبب اموری چون عدم تحقق موضوع، ارتکاز در عمل عقلاً ظهور نمی‌یابد. (هاشمی شاهرودی، بحوث فی علم الاصول، ص ۲۳۴)۱. ارتکاز به سبب نکته و سبب تحقق آن میتواند عقلی، عقلایی، عرفی و یا شرعی باشد. ارتکاز لزوم رجوع جاهل به عالم ارتکاز عقلی (بروجردی، رساله فی الاجتهاد و التقليد، ص ۲۴۷) ارتکاز بر عدم جریان اصول مرخصه در همه اطراف علم اجمالی ارتکاز عقلایی (هاشمی، بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۱۸۱) ارتکاز محکم در فهم خطابات شرعی ارتکاز عرفی و ارتکاز بر لزوم عدالت و ایمان برای مرجع تقلید ارتکازی شرعی است (خویی، موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱، ص ۱۸۵)

با روشن شدن معنای ارتکاز بحث از حجیت آن قابل طرح است. در مواردی که ارتکاز در عصر معصومین علیهم‌السلام تحقق خارجی پیدا می‌کند و مطابق آن عمل شود در حقیقت سیره محقق شده است و ادله حجیت سیره جریان یافته و نیازی به بحث از حجیت ارتکاز به طور خاص وجود ندارد. اما اگر در زمان معصومین علیهم‌السلام سلوک عملی مطابق ارتکاز محقق نشود دو حالت متصور است. صورت اول جایی است که احراز شود ارتکاز در عصر تشریح موجود است اما به سبب وجود دلایلی چون

۱. نقصد بها (السیره) ما هو أعمّ من السلوك الخارجي فهي تشمل أيضا المرتکزات العقلانیة وإن لم یصدر منهم بالفعل سلوک خارجي علی طبقها لعدم تحقق موضوعها.

عدم ابتلاء عام، سیره مطابق با ارتکاز شکل نگرفته است که مواردی همچون جواز تقلید ابتدایی از میت را میتوان در این دسته گنجانده که در حجیت این قسم از ارتکاز، اختلاف نظر وجود دارد. قسم سوم جایی است که ارتکاز پس از عصر معصومین به وجود آمده باشد که ارتکاز بر لزوم رعایت حقوق معنوی را می‌توان مصداق آن دانست. (شهیدی، ابحاث اصولیه، ص ۲۲)

یکی از فقیهان معاصر تعریف مضیقی از ارتکاز ارائه کرده و معتقد است، ارتکاز اخص از سیره بوده که علاوه بر تحقق سلوک عملی بر طبق آن، نوع حکم را نیز بیان می‌کند. (حکیم، ۱۴۱۸، ص ۱۹۴) روشن است که این تعریف جامع نیست زیرا همان‌طور که بیان شد گاهی ارتکاز اصلاً تحقق خارجی پیدا نکرده و سیره مطابق آن به وجود نیامده است. افزون بر اینکه هرچند دانشمندان اصولی در مواردی مانند حرمت نگاه به زنان ذمی همراه بالذت یا خوف وقوع در حرام (یزدی طباطبایی، العروه الوثقی مع التعلیقات، ج ۲، ص ۷۵۸)، که در آن‌ها نوع حکم نیز مشخص است، به ارتکاز تمسک کردند اما در بسیاری از مواردی که ارتکاز دلیل حکم دانسته شده است، نوع حکم مشخص نیست.

در میان اقسام ارتکاز، به نظر می‌رسد ارتکاز عرفی بیشترین قرابت را با ارتکاز عمیق دارد از این رو می‌بایست نمونه‌هایی از ارتکاز عرفی را بررسی کرده تا بتوان تفاوت آن را با ارتکاز عمیق مشخص نمود.

ارتکاز عرفی، مفاهیم و مناسبات رسوخ یافته در ذهن است که سبب به وجود آمدن آنها عرف است. فقها از ارتکاز عرفی برای فهم خطابات شرعی در موارد بسیاری استفاده میکنند. برای نمونه محقق خویی درباره حکم تسبیب به حرام گوید: تسبیب فعل حرام نیز حرام است زیرا ارتکاز عرفی حکم می‌کند که مفاد نهی شارع از یک

۱. محقق خویی و آیت‌الله تبریزی از آنجا که حجیت را منوط بر تحقق خارجی سیره می‌دانند چنین ارتکازی را حجت نمی‌دانند و در مقابل شهید صدر و امام خمینی صرف وجود ارتکاز در عصر معصومین را حجت دانسته و عدم ردع معصوم را کاشف از امضاء می‌دانند.

۲. « و قد شاع استعمال هذا الاصطلاح علی السنة عند بعض أساتذتنا المتأخرین، و الظاهر انهم یریدون به بالإضافة إلى توفیر السیرة علی الفعل أو الترك، بالنسبة إلى شیء ما، شعور معمم بنوع الحکم الذی یرصد عن فعله أو ترکة المتشرعون لا یعلم مصدره علی التحقیق »

عمل، مبعوض بودن تحقق آن عمل است حال چه به صورت مباشرتا باشد و چه به صورت تسبیب (خویی، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲، ص ۲۷۸). ارتکاز عرفی همچنین میتواند سبب تقیید اطلاق روایت گردد. برای مثال در بحث منجس شدن ملاقی با میت انسان برخی از فقها به سبب اطلاق برخی روایات چنین می اندیشند که حتی در فرض عدم رطوبت نیز به مجرد ملاقات شیء با میت نجس خواهد شد. محقق خویی در پاسخ این ادعا مینویسد: ارتکاز عرفی بر سرایت نجاست در فرض وجود رطوبت مانع از انعقاد اطلاق در این روایات است (خویی، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲، ص ۶۳۴). از سوی دیگر گاهی ارتکاز عرفی سبب توسعه در حکم است. برای مثال در بحث مطهریت زمین بحث است که آیا زمین مطلقا مطهر است یا تنها برای نجاساتی که به واسطه راه رفتن حاصل شده است مطهریت دارد؟ محقق همدانی برای اثبات مطهریت مطلق زمین به ارتکاز عرفی بر عدم وجود تفاوت میان نجاست حاصل از زمین و غیر زمین استدلال میکند (همدانی، مصباح الفقیه، ج ۸، ص ۳۲۶). پس از روشن شدن مراد دانشمندان اصولی از اصطلاح ارتکاز و کاربردهای آن، به بررسی دیدگاه ارتکاز عمیق پرداخته خواهد شد.

### تبیین معنای ارتکاز عمیق

گرچه دامنه‌ی قاعده‌ی ارتکاز عمیق فراتر از بحث اطلاق و تقیید است، ولی در موارد متعددی آیت الله زنجانی با استفاده از این بحث اصولی، به تبیین قاعده مذکور می‌پردازند. مطابق این دیدگاه در بحث اطلاق، تنها موارد و فروضی را می‌توان مشمول حکم مطلق دانست که اگر در هنگام بیان مطلق، آن فرض برای متکلم بیان می‌شد، کلامش را شامل آن فرض می‌دانست. البته باید دقت شود که مدعای این قاعده چیزی غیر از انصراف است؛ به تعبیر دیگر هر متکلمی که کلام مطلق را بیان میکند آن کلام مطلق افزون بر اینکه از برخی مصادیق انصراف دارد و اطلاق شامل آن‌ها نمیشود، به سبب ارتکاز گوینده شامل برخی مصادیق دیگر نیز نمیگردد. بنابراین ممکن است در مواردی که متکلم کلام خویش را به صورت مطلق

بیان کرده است و کلامش از فرض (الف) انصراف هم ندارد؛ لکن اگر هنگام بیان آن، به گوینده التفات می‌دادیم که آیا چنین فرضی را نیز قصد کرده‌ای؟ نپذیرفته و کلامش را شامل آن فرض نداند، اطلاق به نسبت فرض (الف) شکل نخواهد گرفت. برای نمونه فردی با توهم این‌که پیاز برای او ضرر داد قسم می‌خورد که پیاز نخورد؛ اما بعداً متوجه می‌شود اگر پیاز شسته شود دیگر ضرری برای او نخواهد داشت، در چنین فرضی روشن است که قسم او از این فرض انصراف ندارد زیرا اساساً خود او از چنین مسأله‌ای بی‌خبر بوده است؛ لکن در عمق ارتکاز او این مطلب موجود است که اجتناب از خوردن پیاز تنها برای حفظ سلامتی او است و اگر بتوان ضرر آن را به هر شکلی برطرف کرد دیگر مشمول قسم او نخواهد بود.

آیت‌الله زنجانی برای توضیح مدعای خویش از دو اصطلاح اطلاق ذاتی و لحاظی نیز استفاده می‌کند. بدین بیان که اطلاق لحاظی به اطلاق گویند که متکلم به اطلاق و سعه توجه دارد و کلام خود را بر اساس آن بیان می‌کند در مقابل اطلاق ذاتی حالتی است که در آن متکلم هنگام القای کلام خود به سعه‌ی آن توجه ندارد و فروض مختلف را در نظر نمی‌گیرد. در قسم اخیر، حجیت اطلاق دائر مدار ارتکاز گوینده است بدین صورت که فروض و مصادیقی که گوینده آن‌ها را شامل اطلاق خود بداند قابلیت احتجاج دارد. بنابراین برای فهم کلام هر متکلمی باید ملاحظه و دقت نمود که کلام او نسبت به چه فروضی، اطلاق ذاتی دارد (شبیری زنجانی، کتاب النکاح، ج ۹، ص ۴۳۹). آیت‌الله زنجانی الفاظ دال بر عموم را نیز مانند الفاظ مطلق دانسته و این قاعده را در آن جاری می‌داند (شبیری زنجانی، کتاب النکاح، ج ۵، ص ۷۴۰).

دامنه‌ی این قاعده اما فراتر از بحث اطلاق و عموم است. برای نمونه ارتکاز می‌تواند معامله‌ای را که بدون شرط امضا شده است را مقید کند، یا سبب بطلان انشاءهایی شود که در حقیقت بر فرض خاصی واقع شده است (شبیری زنجانی، کتاب النکاح، ج ۲، ص ۵۴۸). پس از تبیین معنای اصطلاح ارتکاز عرفی در لسان دانشیان اصولی و ارتکاز عمیق در نظر آیت‌الله شبیری به نظر میرسد تفاوت میان این دو در این است که ارتکاز عرفی سبب ظهور سازی برای آن کلام است بدین بیان که آن نکته عرفی رسوخ یافته

در ذهن سبب انعقاد ظهور کلام با توجه به همان نکته است در حالیکه در ارتکاز عمیق لزوما ظهوری برای جمله شکل نمی‌گیرد بلکه به تصریح آیت الله شبیری که ارتکاز عمیق با انصراف متفاوت است معلوم میشود که کلام با وجود عدم انصراف حجیت در معنای مطلق ندارد.

نکته‌ی دیگری که باید به آن توجه شود، تفاوت ارتکاز با داعی است؛ در بیان تفاوت این دو به نظر می‌رسد که می‌توان ارتکاز را امری نوعی دانست درحالی‌که داعی شخصی است. برای مثال ممکن است داعی فردی از خرید میوه و گوشت، آمدن مهمان باشد اما او نمی‌تواند به سبب نیامدن مهمان بیع میوه و گوشت را فسخ کند؛ زیرا داعی نمی‌تواند مقید بیع باشد؛ اما ارتکاز، چنین قابلیتی دارد.

## مدرک قاعده

برای اثبات این قاعده آیت الله زنجانی به چهار روایت استناد کردند همچنین در تبیین مفاد دو روایت نیز از این قاعده بهره بردند. ابتدا ادله چهارگانه آیت الله زنجانی را بیان کرده و پس از آن به تطبیق این قاعده در دو روایت دیگر اشاره خواهیم کرد.

۱. عنه عن صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن امرأة حلفت بعقبي رقيقها أو بالمشي إلى بيت الله أن لا تخرج إلى زوجها أبداً وهو بتلد غير الأرض التي هي بها فلم يرسل إليها نفقةً واحتاجت حاجةً شديدةً ولم تقدر على نفقة فقال إنها وإن كانت غصبى فإنها حلفت حيث حلفت وهي تنوي أن لا تخرج إليه طائفةً وهي تستطيع ذلك ولو علمت أن ذلك لا ينبغي لها لم تخلف فلتخرج إلى زوجها وليس عليها شيء في يمينها فإن هذا أبر (طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۸، ص ۲۹۰)

در سند این روایت مرجع ضمیر در عنه به حسین بن سعید اهوازی اشاره داد که در وثاقت او و نیز صفوان بن یحیی تردیدی وجود ندارد تنها پیرامون عبدالرحمن بن حجاج بجلی مطالبی وجود دارد که برخی او را به فرقه کیسانیه منتسب میکنند و سابقه واقفی بودن نیز دارد اما به نظر صحیح انتساب او به کیسانیه صحیح نبوده و از دیدگاه وقف نیز عدول کرده است و در نتیجه روایت بلحاظ سندی فاقد هرگونه اشکالی است (نجاشی، فهرست اسماء مصنفی الشیعه، ص ۲۳۸)

بر اساس این حدیث، امام کاظم علیه السلام درباره‌ی زنی که قسم خورده بود به همسرش که در شهر دیگری است ملحق نشود؛ اما حال، شوهر از فرستادن نفقه‌ی او خودداری کرده و زن دچار سختی شده است و دیگر نمی‌تواند تحمل کند، فرمودند: زن قسم خورده است که با میل خود به شهر همسر سفر نکند و اگر می‌دانست که توانایی نرفتن ندارد، این‌گونه قسم نمی‌خورد؛ بنابراین می‌تواند به شهر همسر سفر کند و چیزی بر عهده‌ی او نیست.

هرچند قسم مذکور در این روایت، یا به سبب عصبانی بودن آن زن (و ان کانت غضبی) و یا بدین خاطر که زن وظیفه اطاعت و تمکین از شوهر دارد، منعقد نمی‌گردد؛ اما با فرض انعقاد آن، با این‌که هنگام انشاء، قسم مطلق بوده است؛ اما امام کاظم علیه السلام آن را به حالت اختیار (أَنْ لَا تَخْرُجَ إِلَيْهِ طَائِعَةً) مقید کردند. این مطلب با دیدگاه تأثیر ارتکاز بر تقیید اطلاعات سازگار است (شبییری زنجانی، کتاب الصوم، ص ۳۷۷)

۲. عُبَيْسُ بْنُ هِشَامِ النَّاشِرِيُّ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أَعْجَبْتُهُ جَارِيَةً عَمَّتِهِ فَخَافَ الْإِثْمَ وَخَافَ أَنْ يُصِيبَهَا حَرَامًا وَأَعْتَقَ كُلَّ مَمْلُوكٍ لَهُ وَحَلَفَ بِالْإِيمَانِ أَنْ لَا يَمَسَّهَا أَبَدًا فَمَاتَتْ عَمَّتُهُ فَوَرِثَ الْجَارِيَةَ أَعْلَيْهِ جُنَاحٌ أَنْ يَطَّأَهَا فَقَالَ إِنَّمَا حَلَفَ عَلَى الْحَرَامِ وَلَعَلَّ اللَّهَ أَنْ يَكُونَ رَحِمَهُ فَوَرِثَتْهَا لِمَا عَلِمَ مِنْ عَفْتِهِ.  
(طوسی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۳۰۱)

امام صادق علیه السلام پیرامون فردی که از ترس گناه قسم خورده است که هیچ‌گاه کنیز عمه‌اش را لمس نکند؛ اما پس از مرگ عمه، آن کنیز به او ارث می‌رسد؛ فرمودند: او قسم خورده است که لمس حرام نداشته باشد (انما حلف علی الحرام). در این روایت نیز مانند روایت پیشین با این‌که قسم به صورت مطلق، ایراد شده است؛ ارتکاز سبب تقیید قهری آن گشته است.

در سند این روایت عبیس بن هشام ناشری از راویان ثقه و کثیرالروایه است (نجاشی، فهرست اسماء مصنفی الشیعه، ص ۲۸۰) راوی دوم ثابت بن شریح الصایغ است که او نیز توثیق نجاشی را دارد (همان، ص ۱۱۶) و مراد از ابو بصیر نیز یحیی اسدی است که از اصحاب اجماع است. بنابراین سند روایت صحیح است.



## نقد و بررسی

چنانچه گذشت سند هر دو روایت صحیح است و از این جهت مشکلی وجود ندارد اما بلحاظ دلالتی روشن است که برای اثبات مدعا می‌بایست فرض انصراف منتفی باشد. برای مثال اگر ادعا شود که در روایت اول نذر آن زن، از شرایطی که عرفاً توانایی عمل به نذر را ندارد<sup>۱</sup> انصراف دارد و در روایت دوم قسم آن شخص بر لمس نکردن جاریه، از لمس غیر حرام انصراف دارد<sup>۲</sup> دیگر این روایات قابلیت استناد را نخواهند داشت بلکه حتی شبهه‌ی انصراف نیز برای مخدوش ساختن استدلال کافی است. آیت الله زنجانی خود کلامی دارند که موهم پذیرش انصراف در این دو روایت است هرچند می‌توان استفاده از لفظ انصراف را غیر دقیق دانسته و این گفتار را نیز مطابق مبنای ایشان دانست:

«در آن موارد دیگر هم که گفته بود لا یمسها ابداً یا گفته بود که هیچ‌وقت نزد شوهرم نرم، اگر بخواهیم قائل به اطلاق لفظی شویم، مقتضای این اطلاق این است که اگر متوجه این فرض شود، بازهم اراده داشته باشد و در این صورت آن لفظ مطلق می‌شود و الا اگر لفظی گفته و نمی‌داند دامنه آن تا کجاست و اگر بگویند چنین مصداقی هم هست بگوید این مصداق را نمی‌گوییم، این لفظ اصلاً اطلاق ندارد و انصراف پیدا می‌کند و يك تضییق قهری پیدا می‌کند. حضرت در این روایات فرموده‌اند که دائر مدار خود کلمه لفظ نیستیم، باید ببینیم این الفاظ را مرآت برای چه قرار داده است و در چه محدوده‌ای این لفظ را گرفته است» (شیری زنجانی، کتاب النکاح، ج ۷، ص ۱۲۹۶)

۱. مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَحَدِهِمَا عَلَيْهِمَا السَّلَامُ: فِي رَجُلٍ أُعْطِيَ رَجُلًا ذَرَاهِمَ يَحْجُّ بِهَا عَنْهُ حَبَّةٌ مُفْرَدَةً أَيْ جُوزٌ لَهُ أَنْ يَتَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ» فَقَالَ نَعَمْ إِنَّمَا خَالَفَهُ إِلَى الْفَضْلِ (کلینی، الکافی، ج ۴، ص ۳۰۸)

امام باقر علیه السلام و یا امام صادق علیه السلام در پاسخ به این سؤال که اگر شخصی دیگری

۱. در روایت نیز حضرت فرمودند: نذر او برای زمانی بود که می‌توانست نرود اما الان نمی‌تواند. به قرینه‌ی عبارت

تستطیع، لاینبغی لها به معنای لاینیسر لها است.

۲. چنانچه در روایت هم آمده: انما حلف علی الحرام.

را اجیر کرده تا به نیابت از او حج مفرده انجام دهد، آیا اجیر می‌تواند به جای عمره مفرده، حج تمتع انجام دهد؟ فرمودند: او عملی با فضیلت بیشتر را انجام می‌دهد و اشکالی ندارد.

سند این روایت خالی از اشکال است زیرا محمد بن یحیی العطار، احمد بن محمد بن عیسی اشعری، حسن بن محبوب و هشام بن سالم همگی از روایت جلیل القدر شیعی هستند.

پیرامون دلالت این روایت باید گفت که در بحث اجاره روشن است که اجیر نمی‌تواند از مورد اجاره تخطی کند هرچند بخواهد عمل با فضیلت‌تری انجام دهد؛ برای مثال کسی که اجیر شده است تا در مسجد جمکران زیارت عاشورا بخواند نمی‌تواند به جای آن در حرم امام حسین علیه السلام زیارت عاشورا بخواند؛ اما گاهی هدف موجر تنها کسب ثواب است و مورد اجاره برای او خصوصیتی ندارد. در چنین مواردی هرچند مورد اجاره مقید است؛ اما به وسیله‌ی ارتکاز توسعه می‌یابد و شامل عملی که با فضیلت‌تر از مورد اجاره باشد، می‌گردد.

۲. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي وَوَلَادٍ الْحَنَاطِ قَالَ: اِكْتَرَيْتُ بَغْلًا إِلَى قَضْرِ بْنِ هُبَيْرَةَ ذَاهِبًا وَ جَائِيًا بِكَذَا وَ كَذَا وَ خَرَجْتُ فِي طَلَبِ غَرِيمٍ لِي. فَلَمَّا صِرْتُ قُرْبَ فَنظَرْتُ الْكُوفَةَ حُبْرْتُ أَنَّ صَاحِبِي تَوَجَّهَ إِلَى التَّيْلِ فَتَوَجَّهْتُ نَحْوَ التَّيْلِ فَلَمَّا أَتَيْتُ التَّيْلَ حُبْرْتُ أَنَّ صَاحِبِي تَوَجَّهَ إِلَى بَغْدَادَ فَاتَّبَعْتُهُ وَ ظَهَرْتُ بِهِ وَ فَرَعْتُ مِمَّا بَيْنِي وَ بَيْنَهُ وَ رَجَعْنَا إِلَى الْكُوفَةِ وَ كَانَ ذَهَابِي وَ مَجِيئِي خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا فَأَخْبَرْتُ صَاحِبَ الْبَغْلِ بَعْدِي وَ أَرَدْتُ أَنْ أَتَحَلَّلَ مِنْهُ مِمَّا صَنَعْتُ وَ أَرْضِيَهُ فَبَدَّلْتُ لَهُ خَمْسَةَ عَشَرَ دِرْهَمًا فَأَبَى أَنْ يَقْبَلَ فَتَرَاصَيْنَا بِأَبِي حَنِيفَةَ فَأَخْبَرْتُهُ بِالْقِصَّةِ وَ أَخْبَرَهُ الرَّجُلُ فَقَالَ لِي وَ مَا صَنَعْتَ بِالْبَغْلِ فَقُلْتُ قَدْ دَفَعْتُهُ إِلَيْهِ سَلِيمًا قَالَ نَعَمْ بَعْدَ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا فَقَالَ مَا تُرِيدُ مِنَ الرَّجُلِ قَالَ أُرِيدُ كِرَاءَ بَغْلِي فَقَدْ حَبَسَهُ عَلَيَّ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا فَقَالَ مَا أَرَى لَكَ حَقًّا لِأَنَّهُ اِكْتَرَاهُ إِلَى قَضْرِ بْنِ هُبَيْرَةَ فَخَالَفَ وَ رَكِبَهُ إِلَى التَّيْلِ وَ إِلَى بَغْدَادَ فَصَمِنَ قِيَمَةَ الْبَغْلِ وَ سَقَطَ الْكِرَاءُ فَلَمَّا رَدَّ الْبَغْلَ سَلِيمًا وَ قَبَضْتَهُ لَمْ يَلْزِمُهُ الْكِرَاءُ قَالَ فَخَرَجْنَا مِنْ عِنْدِهِ وَ جَعَلَ صَاحِبُ الْبَغْلِ يَسْتَرْجِعُ فَرَحْمَتُهُ مِمَّا أَفْتَى بِهِ أَبُو حَنِيفَةَ فَأَعْطَيْتُهُ شَيْئًا وَ تَحَلَّلْتُ مِنْهُ فَحَجَجْتُ تِلْكَ السَّنَةَ فَأَخْبَرْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام بِمَا أَفْتَى بِهِ أَبُو حَنِيفَةَ فَقَالَ فِي مِثْلِ هَذَا الْقَضَاءِ وَ شِبْهِهِ تَحْبُسُ السَّمَاءُ مَاءَهَا وَ تَمْنَعُ الْأَرْضُ بَرَكَتَهَا قَالَ فَقُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ

اللَّهِ ﷻ فَمَا تَرَىٰ أَنْتَ قَالَ أَرَىٰ لَهُ عَلَيْكَ مِثْلَ كِرَاءِ بَعْلِ ذَاهِبًا مِنَ الْكُوفَةِ إِلَى التَّيْلِ وَ مِثْلَ كِرَاءِ بَعْلِ رَاكِبًا مِنَ التَّيْلِ إِلَى بَعْدَادَ وَ مِثْلَ كِرَاءِ بَعْلِ مِنْ بَعْدَادَ إِلَى الْكُوفَةِ تَوْفِيهِ إِيَّاهُ.... قُلْتُ إِنِّي كُنْتُ أُعْطِيْتُهُ دَرَاهِمَ وَ رَضِيَ بِهَا وَ حَلَلْنِي فَقَالَ إِنَّمَا رَضِيَ بِهَا وَ حَلَلَكَ حِينَ قَضَىٰ عَلَيْهِ أَبُو حَنِيفَةَ بِالْجَوْرِ وَ الظُّلْمِ وَ لَكِنْ ازْجِعْ إِلَيْهِ فَأُخْبِرُهُ بِمَا أُفْتَيْتَكَ بِهِ فَإِنْ جَعَلْتَ فِي جِلِّ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ فَلَا شَيْءَ عَلَيْكَ... (کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۲۹۱)

براساس این حدیث، ابو ولاد قاطری را تا مسافت معینی کرایه می‌کند تا به دنبال بدهکارش برود؛ لکن بدهکار را نمی‌یابد و با همان قاطر به دنبال او رفته که پانزده روز طول می‌کشد. هنگام برگشت با صاحب قاطر درباره‌ی مبلغ کرایه اختلاف کرده و به قضاوت ابوحنیفه رضایت می‌دهند. ابوحنیفه براساس برداشت خودش از حدیث «الخراج بالزمان»، فتوا می‌دهد که اجاره‌ای نباید پرداخته شود؛ زیرا در این زمان ابو ولاد ضامن قاطر بوده است! ابو ولاد به او ترحم کرده و در قبال پرداخت مبلغی از او حلالیت می‌گیرد. پس از این او در حج خدمت امام صادق علیه السلام رسیده و این مسأله را سؤال می‌کند. حضرت می‌فرمایند: اجره المثل این مسافت‌ها باید پرداخت شود. محل استشهاد این حدیث فقره‌ی پایانی آن است که امام صادق علیه السلام آن رضایتی که ابو ولاد گرفته بود را نافذ ندانستند؛ زیرا صاحب قاطر به خیال این‌که حقی ندارد رضایت داده است؛ درحالی‌که اگر می‌دانست اجره المثل را طلبکار است دیگر چنین رضایتی نمی‌داد. در این روایت با این‌که رضایت بالفعل وجود دارد؛ ولی نافذ نیست؛ زیرا براساس ارتکاز این رضایت، به عدم استحقاق شرعی مقید است.

سند این روایت صحیح است زیرا مراد از احمد بن محمد مشترک میان احمد بن محمد بن عیسی اشعری و احمد بن محمد بن خالد برقی است که هر دو ثقة هستند و ابی ولاد را نیز نجاشی توثیق کرده است (نجاشی، فهرست اسماء مصنفی الشیعه، ص ۱۳۵)

### به‌کارگیری قاعده در تبیین روایات

آیت‌الله زنجانی برای تبیین برخی روایات نیز از این قاعده بهره بردند که به دو مورد از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَّارَ قَالَ كَتَبَ بُنْدَاؤُ مَوْلَى

إِدْرِيسَ: يَا سَيِّدِي نَذَرْتُ أَنْ أَصُومَ كُلَّ يَوْمٍ سَبْتٍ فَإِنْ أَنَا لَمْ أَصُمْهُ مَا يَلْزَمُنِي مِنَ الْكُفَّارَةِ فَكَتَبَ وَقَرَأْتَهُ لَا تَتْرِكُهُ إِلَّا مِنْ عِلَّةٍ وَ لَيْسَ عَلَيْكَ صَوْمُهُ فِي سَفَرٍ وَلَا مَرَضٍ إِلَّا أَنْ تَكُونَ نَوَيْتَ ذَلِكَ وَإِنْ كُنْتَ أَفْطَرْتَ مِنْهُ مِنْ غَيْرِ عِلَّةٍ فَتَصَدَّقْ بِعَدَدِ كُلِّ يَوْمٍ لِسَبْعَةِ مَسَاكِينَ نَسَأَلُ اللَّهَ التَّوْفِيقَ لِمَا يُحِبُّ وَيَرْضَى (كلینی، الکافی، ج ۷، ص ۴۵۶)،

سند این روایت صحیح است. ابوعلی اشعری همان احمد بن ادريس قمی ثقه است (نجاشی، فهرست اسماء مصنفی الشیعه، ص ۹۲) محمد بن عبدالجبار قمی هم به شهادت شیخ طوسی ثقه است (طوسی، الفهرست، ص ۳۹۱) علی بن مهزیار نیز از روات جلیل القدر شیعی است.

در این روایت شخصی که نذر کرده هر شنبه روزه بگیرد از امام سؤال می‌کند که اگر نتواند برخی روزها را روزه بگیرد چه حکمی دارد؟ حضرت در پاسخ می‌فرمایند: در سفر و هنگام مرضی نباید روزه بگیرد مگر اینکه نیت کرده باشد. آیت‌الله زنجانی در توضیح قسمت نخست روایت می‌فرماید اینکه امام علیه السلام در پاسخ می‌فرماید در سفر و مرضی روزه نگیرد به این سبب است که براساس ارتکاز افراد از ابتدا اساسا نذر شامل این فرض‌ها نبوده است؛ زیرا نظر متعارف اشخاص این است که امر راجحی را به وسیله‌ی نذر بر خود الزام کنند و دیگر توجه تفصیلی ندارند که ممکن است با سفر، عید فطر، عید قربان، و یا ایام تشریق مصادف شود.

۲. عَلِيٌّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبِيعٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: إِنَّ أُمَّي كَانَتْ جَعَلَتْ عَلَيْهَا نَذْرًا نَذَرْتُ لِلَّهِ - فِي بَعْضِ وُلْدِهَا فِي شَيْءٍ كَانَتْ تَخَافُهُ عَلَيْهِ - أَنْ تَصُومَ ذَلِكَ الْيَوْمَ الَّذِي يَقْدَمُ فِيهِ عَلَيْهَا - فَخَرَجَتْ مَعَنَا إِلَى مَكَّةَ - فَأَشْكَلَ عَلَيْنَا صِيَامُهَا فِي السَّفَرِ فَلَمْ نَذِرْ تَصُومَ أَوْ تُفْطِرْ فَسَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ علیه السلام عَنْ ذَلِكَ - فَقَالَ لَا تَصُومَ فِي السَّفَرِ - إِنَّ اللَّهَ قَدْ وَضَعَ عَنْهَا حَقَّهُ فِي السَّفَرِ - وَتَصُومُ هِيَ مَا جَعَلَتْ عَلَى نَفْسِهَا فَقُلْتُ لَهُ - فَمَاذَا إِنْ قَدِمَتْ إِنْ تَرَكَتْ ذَلِكَ - قَالَ لَا إِنِّي أَخَافُ أَنْ تَرَى فِي وُلْدِهَا - الَّذِي نَذَرْتُ فِيهِ بَعْضَ مَا تَكْرَهُ (كلینی، الکافی، ج ۷، ص ۴۵۹)

سند این روایت نیز صحیح است و همه راویان آن از ثقات هستند. مطابق این روایت مادر زراره برای دفع پیشامدی ناگوار از فرزندش، نذر می‌کند روزه بگیرد؛ اما عازم حج می‌شود و هنگام وفای به نذر در سفر حج قرار می‌گیرد و به همین

سبب حکم نذر برای او مجهول می‌شود. امام علیه السلام در پاسخ می‌فرماید: خداوند حق خودش را در سفر از دوش او برداشته است حال چگونه او می‌خواهد روزه‌ای که خود بر عهده خویش قرار داده است را در سفر انجام دهد؟

آیت‌الله زنجانی در توضیح این روایت می‌گوید: اگر فرض کنیم نذر مادر زراره مطلق باشد که در سفر در هر شرایطی روزه بگیرد هرچند با ترک سفر و بازگشت به وطن خویش و یا با قصد اقامه عشره، آنگاه با این روایت منافاتی نداشت زیرا بعید است که حضرت در مقام تخطئه چنین نذری باشند. اما به نظر می‌رسد هر چند در لفظ، نذر را مقید به این فروض نکرده است، اما در واقع به وسیله‌ی ارتکاز مقید است؛ زیرا اگر به او توجه می‌دادیم که آیا چنین فروضی را در نظر دارد که مثلاً با آن سختی‌های آن دوران، ده روز در راه بماند و یا بازگردد و روزه بگیرد، قطعاً انکار می‌کرد. بنابراین از اساس نذر او به نسبت این فروض اطلاق ندارد (شیری زنجانی، کتاب الصوم، ج ۳، ص ۹۳۷).

### تطبیق‌های فقهی قاعده

۱. لو كان عليه قضاء رمضان السنة التي هو فيها و قضاء رمضان السنة الماضية لا يجب عليه تعيين أنه من أي منهما بل يكفيه نية الصوم قضاء و كذا إذا كان عليه نذران كل واحد يوم أو أزيد و كذا إذا كان عليه كفارتان غير مختلفتين في الآثار. (یزدی طباطبایی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۷۲)

مرحوم سید یزدی درباره شخصی که هم از رمضان سال گذشته و هم از رمضان سال جاری روزه‌ی قضاء بر عهده دارد می‌فرماید: نیازی به تعیین نیست و همین‌که نیت روزه کند صحیح است؛ اما چنان‌که آیت‌الله گلپایگانی و محقق خوبی در ذیل این مسأله حاشیه زدند: در فرضی که این دو روزه آثار مختلفی داشته باشند، تعیین لازم می‌شود (یزدی طباطبایی، العروه الوثقی مع التعليقات، ج ۲، ص ۱۰). برای نمونه، کفاره تأخیر سبب ایجاد اختلاف خواهد شد، زیرا اگر از قضای سال قبل حساب شود از آنجاکه کفاره تأخیر تکرار نمی‌شود اثری ندارد اما اگر از روزه امسال حساب شود،

۱. شیخ حر عاملی در وسائل مخاطب نامه را امام کاظم (می‌داند اما برقی بندار مولی ادیریس را از اصحاب امام جواد علیه السلام دانسته است.

دیگر کفاره تأخیر نخواهد داشت؛ بنابراین اگر بدون تعیین سال تنها نیت روزه قضاء کند، بحث می‌شود که آن روزه، برای کدام سال واقع خواهد شد؟

در این باره محقق خویی معتقد است از قضای سال گذشته حساب می‌شود زیرا روزه‌ی سال گذشته موضوع کفاره‌ی تأخیر واقع شده است و مجدد کفاره تأخیر لازم نمی‌آید به خلاف روزه سال جاری که در فرض عدم اتیان عمل تا ماه رمضان آتی، موضوع کفاره خواهد شد. از این جهت قضای روزه امسال نیاز به لحاظ زائد دارد اما قضای روزه سال گذشته «خفیف المؤمنه» است و لحاظی زائد بر اصل قضاء بودن لازم ندارد. بنابراین آن یک روز روزه، که بدون قصد تعیین اتیان شده است بر روزه سال گذشته که خفیف المؤمنه بوده و نیاز به لحاظ زائد ندارد، منطبق می‌گردد (خویی، المستند فی شرح العروة الوثقی، ص ۳۱).

در مقابل آیت‌الله زنجانی قاعده‌ی حجیت ارتکاز عمیق را در این مسأله تطبیق می‌دهد. بنابراین مسلک هر چند آن شخص تعیین نکرده است از قضای کدام رمضان واقع شود اما در عمق ارتکاز افراد این مطلب وجود دارد که می‌خواهند ذمه خویش را از تکلیف سخت‌تر بری کنند؛ بنابراین از قضای سال جاری حساب خواهد شد (شبییری زنجانی، کتاب الصوم، ج ۱، ص ۳۶۹).

روشن است که در این مسأله دیگر سخن از تقیید اطلاق و یا توسعه مقید به وسیله‌ی ارتکاز نیست. بلکه در این مسأله، عمق ارتکاز سبب تعیین یک عنوان می‌شود.

آنچه محل تامل است این است ضابطه در تعیین یک عنوان به سبب ارتکاز چیست؟ روشن است که همواره نمی‌توان به وسیله‌ی ارتکاز یک عنوان قصدی را معین کرد؛ برای مثال در فرضی که شخص نماز ظهر را خوانده است و الان مشغول نماز دیگری است و شک می‌کند که آیا قصد نماز عصر کرده بود تا این نماز به صورت صحیح واقع شود و یا قصد نماز ظهر کرده بود که نتیجه آن بطلان این نماز است؟ نمی‌توان گفت در ارتکاز او این مطلب وجود دارد که نمی‌خواهد نماز باطل بخواند لذا اگر به او توجه می‌دادیم قصد نماز عصر می‌کرد. به نظر می‌رسد گشودن این باب در عناوین قصدیه سبب می‌شود در بسیاری از موارد هرچند آن عنوان قصد نشده

است اما با تمسک به این قاعده عمل تصحیح شود که این سخن در حقیقت چیزی جز خروج عنوان، از قصدی بودن نیست<sup>۱</sup>.

۲. لو اقترض من شخص دیناراً مثلاً برهن و دیناراً آخر منه بلا رهن، ثم دفع إليه دیناراً بنیة الأداء و الوفاء فإن نوی كونه عن ذي الرهن سقط و انفك رهنه، و إن نوی كونه عن الآخر لم ينفك الرهن و بقي دینه، و إن لم يقصد إلا أداء دینار من الدینارین من دون تعیین كونه عن ذي الرهن أو غيره، لا إشكال في عدم انفكك الرهن. و هل یوزع ما دفعه على الدینین، فإذا أكمل أداء دین ذي الرهن انفك رهنه أو يحسب ما دفعه أداء لغير ذي الرهن و يبقى ذو الرهن بتمامه لا ينفك رهنه إلا بأدائه؟ و جهان (اصفهانى و خمینی، وسیلة النجاة (مع حواشی الإمام الخمینی)، ص ۴۸۲)

اگر فردی از دیگری یک دینار همراه با رهن و یک دینار دیگر بدون رهن قرض کند، در صورتی که این شخص یک دینار به طلبکار بدهد و قصد نکند که از کدام بدهی او محسوب شود، بحث می شود که این یک دینار این از کدام بدهی حساب شود؟

مرحوم سید ابوالحسن اصفهانی معتقد بود قطعاً رهن منفک نمی شود، یعنی قطعاً آن یک دینار، به صورت کامل از بدهی رهن دار محسوب نمی شود و در مسأله دو احتمال وجود دارد: اول اینکه یک دینار به نسبت هر دو دین تنصیف شود و احتمال دیگر اینکه آن یک دینار از بدهی بدون رهن محسوب شود. مرحوم امام در حاشیه‌ی این مطلب می نویسد: بیش از دو وجه وجود دارد؛ اما رهن تا زمانی که به صورت یقینی منفک شود باقی است. آیت الله گلپایگانی رحمته نیز در حاشیه همین مطلب امام را با اشاره به استصحاب بقای رهن بیان می کند (اصفهانى و گلپایگانی، وسیلة النجاة (مع حواشی الگلپایگانی)، ص ۱۸۹).

محقق خوبی رحمته مطابق مبنای خود در این مسأله نیز می بایست معتقد شود که از بدهی بدون رهن حساب خواهد شد زیرا وقوع آن نیاز به لحاظی زائد بر اصل پرداخت بدهی ندارد، به خلاف دین همراه رهن که نیازمند لحاظ زائد خواهد بود چنانچه

۱. عدم جریان این قاعده در همه فرضی که به سبب قصدی بودن یک عنوان به وجود می آید هر چند در کلمات آیت الله زنجانی نیامده است اما امری روشن است لذا به آن تذکر دادیم. آنچه نیاز به تبیین دارد و در کلمات آیت الله زنجانی یافت نشد، بیان وجه جریان این قاعده در برخی موارد و ضابطه آن است.

آیت‌الله سیستانی معتقد است آن یک دینار از دین بدون رهن حساب خواهد شد (سیستانی، منهاج الصالحین، ص ۲۳۵)

آیت‌الله زنجانی در این مسأله نیز قاعده خویش را تطبیق داده است و معتقد است که براساس ارتکاز، دینار مورد رهن از ذمه‌اش ساقط می‌شود؛ زیرا متعارف چنین است که اگر از اشخاص بپرسند که آن یک دینار از کدام دین حساب شود؟ بسیار نادر است که بگویند از دینار بدون رهن محاسبه گردد. با این توضیح، با این وجود که فک رهن در فرض تعدد دین، از عناوین قصديه دانسته شد، ارتکاز سبب تعیین آن شد. بنابراین در این مسأله نیز مانند مسأله پیشین، ارتکاز کارکردی فراتر از تقييد و توسعه دارد.

۳. اذا حلف علي ترك و طء امرأته في زمان او مكان يتحقق الحنث بوطئها دبراً إلا ان يكون هناك انصراف الي الوطي في القبل من حيث كون غرضه عدم انعقاد النطفة (يزدی طباطبایی، العروه الوثقی، ص ۸۱۰)

اگر مردی قسم بخورد که نزدیکی با همسرش را در زمان یا مکانی خاص ترک کند، اگر از پشت هم با او نزدیکی کند حنث قسم محقق می‌شود مگر اینکه انصرافی به نزدیکی از جلو وجود داشته باشد؛ مانند اینکه غرض آن مرد به وجود نیامدن نطفه باشد.

در این مسأله دو دیدگاه کلی وجود دارد؛ برخی مانند آیت‌الله گلپایگانی رحمته الله علیه معتقدند: اساساً در قسم، قصد مهم است و مفهوم لفظی که مورد قسم واقع شده است لحاظ نمی‌شود، لذا اگر قصد او منعقد نشدن نطفه باشد، با نزدیکی از پشت، حنث صورت نمی‌گیرد، مگر اینکه حالف، مفهوم وطی را در مثال قصد کرده باشد که اتفاقی بسیار نادر است (یزدی طباطبایی، العروه الوثقی مع التعليقات، ص ۷۷۰). در مقابل برخی مانند محقق خویی معتقدند نزدیکی از پشت نیز مصداق وطی است که حلف بر آن منعقد شده است، لذا حنث قسم، با وطی از پشت هم حنث قسم محقق می‌شود (خویی، موسوعة الإمام الخوئي، ص ۱۱).

آیت‌الله زنجانی با محقق خویی رحمته الله علیه هم نظر بوده و معتقد است: قسم بر همان مفهوم منعقد شده و قصد حالف لحاظ نمی‌شود. ایشان ابتدا دو احتمال را بنابر قاعده مطرح کرده و سپس مبنای خودشان را چنین توضیح می‌دهند که در صورتی که قصد حالف با مفهوم لفظ او سازگار نباشد مانند عقدی می‌شود که با الفاظ مناسب با مقصود



انشاء نشده است. بنابراین یا باید اساساً این قسم را باطل بدانیم که در این حالت، در فرض تخلف از آن قسم چیزی بر عهده حالف نخواهد آمد و یا قائل به انحلال شده و تنها در آن بخش از مفهوم که مورد نظر حالف نیز هست، قسم منعقد می‌گردد.

ایشان هنگام تطبیق قاعده ارتکاز عمیق در این مسأله می‌گوید: گاه معنی متعارف از الفاظی که بیان می‌شود با قصد واقعی گوینده الفاظ تفاوت دارد؛ مثلاً معنی متعارف عام باشد ولی قصد قلبی خاص و یا بالعکس معنی متعارف خاص بوده و قصد قلبی او عام باشد به طوری که اگر از او پرسند آیا چنین فرضی که اقتضای کلام نیز هست را شامل قسم میدانید؟ انکار کند. در چنین صورتی نباید به نسبت لفظ جمود داشته باشیم بلکه می‌بایست قصد را ملاک قرار دهیم؛ بنابراین در این فرض گرچه مفهوم وطی اعم از وطی از قبل و دبر است اما از آنجا که قصد او منعقد نشدن نطفه است، هرچند لفظ وطی انصراف ندارد اما این حلف مقید می‌شود به نزدیکی از جلو و در صورت نزدیکی از پشت حث قسم صورت نمی‌گیرد (شیرازی زنجانی، کتاب النکاح، ج ۲، ص ۵۴۱).

با این توضیح کارکرد جدیدی برای این قاعده مشخص گردید که در همه عقود اقتضای جریان دارد و مطابق آن هر عقدی مقید به ارتکاز عاقد می‌شود. پذیرش این مطلب به معنای کافی ندانستن رضایت فعلیه در عقد و اشتراط عدم کراهت باطنی است. در مباحث بیع تبیین شده است که رضایت فعلیه هرچند از اسباب اشتباه به وجود آمده باشد، برای صحت عقد کافی است. برای نمونه در عقودی که شخص با توصیف، مورد عقد را مقید می‌کند در صورت فقدان وصف، هم‌چنان عقد صحیح است و تنها خیار برای آن شخص ثابت می‌شود. درحالی‌که اگر این قاعده پذیرفته شود، باید حکم به بطلان این عقد نمود. آیت‌الله زنجانی به این نکته التفات دارد و هنگام بحث پیرامون قاعده اولیه در تنقیص مهریه در صورت ثبیه بودن زن، در مقام پاسخ به این سوال که چگونه عقدی که با توصیف و یا شرط بر باکره بودن واقع شده است، در فرض عدم بکارت هم صحیح است؛ می‌فرماید: ملاک رضایت فعلیه شخص است هرچند به توهم وجود صفتی خاص (مانند بکارت) که حقیقتاً موجود نیست چنین رضایتی داده باشد. نکته قابل توجه این است که معظم له می‌فرماید:

در گذشته با توجه به برخی روایات قصد داشتند عدم کراهت شأنی را نیز شرط بدانند که نتیجه آن در این مسأله بطلان عقد است؛ زیر انشای عقد از همان ابتدا به باکره مقید بوده است. ایشان در ادامه به این سخن ملتزم نشده و در برخی از مستندات که برای حجیت قاعده‌ی ارتکاز عمیق بیان کرده بود، خدشه می‌کند که در بخش نقد و بررسی بدان خواهیم پرداخت (شبیری زنجانی، بی‌تا، نکاح، ج ۷، ص ۱۲۹۶).

۴. اذا زوّجها احد الوکيلين من رجل و زوّجها الوکيل الآخر من آخر، فان علم السابق من العقدین فهو الصحيح. و ان علم الاقتران بطلا معاً و ان شك في السبق و الاقتران فکذلك لعدم العلم بتحقق عقد صحيح (یزدی طباطبایی، ۱۴۰۹، ص ۱۸۷۶)

اگر زنی دو نفر را در امر ازدواج وکیل کند و هر دوی آنها او را به عقد شخصی دریاورند؛ اگر مشخص شود که عقد یکی مقدم بر دیگری بوده است، همان عقد صحیح و دیگری باطل است؛ اما اگر معلوم شود که هر دو عقد هم‌زمان بوده و یا تقدم و تأخر مشخص نشود، هر دو عقد باطل خواهد بود. دلیل بطلان، امتناع ترجیح بلا مرجح است؛ زیرا صحت عقد هیچ‌کدام از دو وکیل بر دیگری ترجیح ندارد. نظر دیگر این است که یکی از دو عقد به صورت لا بعینه صحیح واقع شود. پشتوانه این دیدگاه برخی روایات است (خویی، ۱۴۱۸، ص ۳۴۹).

آیت الله زنجانی در این فرض نیز با اجرای قاعده‌ی مستفاد خویش معتقد است: غرض آن زن از دو عقد هم‌زمان انصراف دارد، در نتیجه اطلاق وکالت او که شامل عقد هم‌زمان دو وکیل نیز می‌شد به وسیله‌ی ارتکاز او مقید می‌شود و در نتیجه هر دو عقد به صورت فضولی واقع می‌شود و زن مختار است هرکدام را می‌خواهد امضاء کند (شبیری زنجانی، بی‌تا، نکاح، ج ۵، ص ۷۴۲).

۱. برای نمونه درباره مردی که دو خواهر را در عقد واحدی تزویج کند، فرمودند مختار است یکی از آن‌دو را به زوجیت برگزیند (قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع رَجُلٌ نَكَحَ امْرَأَةً ثُمَّ أَتَى أَرْضاً فَتَنَكَحَ أُخْتَهَا وَ هُوَ لَا يَعْلَمُ قَالَ يُمَسِّكُ أَيْتَهُمَا شَاءَ وَ يُخَلِّي سَبِيلَ الْأُخْرَى. کلینی، ج ۵، ص ۴۳۱. نیز درباره مردی که در عقد واحدی پنج زن را تزویج کرده است فرمودند مختار است چهار تن را به زوجیت برگزیند و یکی را رد کند (عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ تَزَوَّجَ خَمْسًا فِي عَقْدَةٍ قَالَ يُخَلِّي سَبِيلَ أَيْتِهِنَّ شَاءَ وَ يُمَسِّكُ الْأُخْرَى) کلینی، ج ۵، ص ۴۳۰

۵. عقد السکری إذا أجازت بعد الإفاقة فيه قولان فالمشهور أنه كذلك و ذهب جماعة إلى الصحة مستندين إلى صحیحة ابن بزیع و لا بأس بالعمل بها و إن كان الأحوط خلافه لإمكان حملها على ما إذا لم يكن سكرها بحيث لا التفات لها الى ما تقول (یزدی، ۱۴۰۹، ص ۱۸۵۴)

درباره عقدی که زنی هنگام مستی انشاء کند برخی گفتند: تفاوتی با عقد مرد مست نداشته و باطل است. در مقابل برخی به سبب روایت ابن بزیع آن را صحیح می‌دانند که زن می‌تواند پس از هوشیاری آن را امضاء کند. در روایت ابن بزیع چنین آمده: زنی در حال مستی خود را به عقد مردی درمی‌آورد و پس از هوشیاری ابتدا این عقد را نمی‌پذیرد اما پس از آن به خیال لزوم این عقد با آن مرد زندگی می‌کند. امام کاظم علیه السلام زندگی کردن این زن با شوهرش را رضایت به عقد سابق دانسته و آن را تصحیح کردند (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۳۹۲).<sup>۱</sup>

استدلال به این روایت از جهات گوناگون مورد نقد اعلام واقع شده است. یکی از اشکال‌ها این است که زوجه با توهم لزوم این عقد بدان رضایت داده است؛ بنابراین اعتباری ندارد. صاحب جواهر در پاسخ به این اشکال می‌فرماید: آنچه مهم است، رضایت بالفعل است؛ هر چند در سلسله‌ی علل حصول رضایت اشتباهی رخ داده باشد، مانند معامله‌ای که در آن غبن اتفاق بیفتد. آیت‌الله زنجانی در نقد این سخن، محتوای روایت ابن بزیع را با صحیحه ابی ولاد در تعارض می‌داند، زیرا مطابق صحیحه‌ی ابی ولاد، رضایت مبتنی بر جهل کالعدم تلقی می‌شود. البته ایشان با بیان توجیه‌هایی بین این دو مسأله تفاوت گذاشته و در نهایت در این مسأله حدیث ابن بزیع را حاکم می‌کند. به اعتقاد ایشان مواردی که در آن جهل سبب به وجود آمدن رضایتی شده است، دو صورت دارد، گاهی مانند صحیحه‌ی ابی ولاد است که شخص اگر بداند رضایتش بر امر اشتباهی واقع شده است دیگر بدان رضایت نخواهد داد

۱. عن محمد بن اسماعیل بن بزیع قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن امرأة ابتليت بشرب النبيذ فسكرت فزوجت نفسها رجلاً في سكرها ثم افاقت فأنكرت ذلك، ثم ظننت انه يلزمها ففرعت منه فاقامت مع الرجل علي ذلك التزويج. أحلال هو لها ام التزويج فاسد لمكان السكر و لا سبيل للزوج عليها؟ فقال اذا اقامت معه بعد ما افاقت فهو رضا منها قلت: و يجوز ذلك التزويج عليها؟ قال: نعم. طوسی، ج ۷، ص ۳۹۲.

وگاهی مانند روایت ابن بزیع است که آن زن حتی اگر از خطای اعتقادش آگاه گردد در نهان نفس او رضایت به عقد به صورت مطلق وجود دارد (شیبیری زنجانی، بی‌تا، نکاح، ج ۴، ۶۰۰ و ۶۰۶).

۶. تعدیل قرارداد: از ثمرات مهم این قاعده، بحث مسأله تعدیل قراردادها است. برای مثال فردی قرارداد بسته است که خانه‌ای را نقاشی کند. اما هنگام شروع به کار متوجه می‌شود به سبب تورم، قیمت رنگ دو برابر شده است و او می‌بایست همهی پول را برای خرید وسایل داده و مجانی کار کند؛ ممکن است گفته شود: در عمق ارتکاز او- هرچند به زبان نیاورده باشد- این امر وجود دارد که هدفش کسب درآمد و سود است لذا این قصد، مقید قهری عقد او می‌شود و حق فسخ را اثبات می‌کند.<sup>۱</sup>

### بررسی و ارزیابی

چنانچه قبلاً بیان کردیم آیت‌الله زنجانی در دو مورد با این قاعده مخالفت کردند. یک بار آن را متعارض با صحیح ابن بزیع دانسته و در فرع خاصی صحیح را مقدم کردند که البته نقصی به کلیت این قاعده وارد نمی‌کند و خود ایشان وجه آن را بیان کردند. اما در کتاب نکاح در بحث اشتراط کراهت باطنی در عقود علاوه بر رضایت فعلیه، با این قاعده مخالفت کرده و حتی در برخی از مستندات آن تشکیک می‌کنند! در این قسمت این اشکال‌ها به همراه نقدهای استاد شهیدی بررسی خواهد شد.

### بررسی روایت سوم

روایت سوم قابل التزام نیست. زیرا نه آیت‌الله زنجانی و نه هیچ فقیه دیگری ملتزم نمی‌شوند که بتوان از مورد اجاره به غیر آن که بهتر است عدول کرد؛ مگر اینکه برای شخص اجیر محرز شود مورد اجاره خصوصیت ندارد. و در صورتی که این مطلب احراز شود دیگر نیازی به این قاعده نداریم. از طرف دیگر احتمال می‌دهیم این روایت تعبد محض باشد. زیرا در نزد اهل سنت حج افراد افضل از تمتع است. پرسشگر نیز اگر عامی هم نباشد در فضای غلبه تفکرات عامه رشد کرده است لذا ممکن است در

۱. این ثمره را استاد شهیدی مطرح فرمود و در کلمات آیت‌الله زنجانی نیامده است.

نگاه او نیز افراد افضل باشد. از سوی دیگر میدانیم آنچه ملاک است دیدگاه موجر است نه واقع، به همین خاطر کسی که اجیر شده است تا در مسجد جمکران دعایی بخواند نمی‌تواند با تمسک به خطای موجر در افضل دانستن جمکران به نسبت حرم حضرت معصومه، در آن حرم دعا بخواند<sup>۱</sup>

### بررسی روایت چهارم

آیت‌الله زنجانی از تمسک به این روایت صرف‌نظر کرده و توجیه دیگری برای آن بیان می‌کند. ایشان معتقد است، ابو‌ولاد به خیال اینکه ذمه او شرعاً مبری است برای کسب حلالیت عرفی و اخلاقی اقدام کرده است.<sup>۲</sup> لذا حلالیت او هم تنها از دین اخلاقی اوست و دین شرعی او پابرجاست لذا موظف است برای حلالیت شرعی اقدام کند با این بیان دیگر نمی‌توان به این روایت برای قاعده حجیت ارتکاز پنهان تمسک کرد. استاد شهیدی این حمل را قبول ندارد و می‌فرماید: در عرف متشرعه «فتح‌للت منه» ظهور در حلالیت شرعی دارد و دین عرفی در حقیقت چیزی جز عذاب وجدان نیست که آن هم حلالیت ندارد. ایشان به تبعیت از آیت‌الله تبریزی معتقد است که اگر به سبب قضاوت جور و به خیال عدم استحقاق چنین صلح و رضایتی صورت پذیرد نافذ نیست.

### نتیجه‌گیری

ارتکاز عمیق یا پنهان متفاوت از اصطلاح رایج ارتکاز و غیر از انصراف است. حجیت این ارتکاز آثار متعددی در فقه دارد تا جایی که در برخی موارد سبب صدور فتوای خلاف مشهور می‌شود که در این مقاله به برخی از آنها اشاره شد. در صورتی که چنین قاعده‌ای اثبات شود، می‌توان آن را به مثابه‌ی یک ابرقاعده در فقه محسوب کرد که توانایی پاسخ به فروع گوناگون و نیز مسائل مستحدثه را دارا است. مشکل اصلی ضعف ادله‌ی اثباتی است به طوری که حتی یک روایت که بتوان از

۱. برگرفته از درس خارج استاد شهیدی.

۲. تعبیر: «فرحتمه مما افتی به ابوحنیفه فاعطیته شیئا» شاهد اخلاقی بودن این حلالیت است.

آن به اطمینان رسید، در دست نیست. مشکل دیگر مشخص نبودن حدود و ثغور و حتی تعریف دقیق این قاعده است. از آنجا که این قاعده تنها در کلمات آیت‌الله زنجانی مطرح شده است و ایشان نیز با وجود اینکه بارها از این قاعده بهره بردند، هیچ‌گاه به طور منظم بدان پرداختند؛ لازم است محققانی در این باره بحث و مطالعه کرده تا با تضارب آراء، ابهام‌ها و ضعف‌های این قاعده مرتفع شده و در صورت امکان به عنوان قاعده در مسیر استنباط قرار گیرد.

## فهرست منابع

- سید ابوالحسن، اصفهانی؛ روح‌الله، خمینی، (۱۴۲۲)، وسیلة النجاة (مع حواشی الإمام الخميني)، چاپ اول، قم، نشر موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی.
- محمد علی، انصاری، (۱۴۱۵)، الموسوعه الفقهيہ الميسره، چاپ اول، قم، مجمع الفكر الاسلامی.
- سید ابوالحسن، اصفهانی؛ سید محمد رضا، گلپایگانی، (بی‌تا)، وسیلة النجاة (مع حواشی الگلپایگانی)، ج ۲، چاپ اول، قم، چاپخانه مهر.
- محمد تقی، بروجردی، (۱۴۲۲)، رساله فی الاجتهاد و التقلید، چاپ اول، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- سید علی، حسینی سیستانی، (۱۴۰۹) منهاج الصالحین، ج ۲، چاپ پنجم، قم، نشر دفتر آیت‌الله سیستانی.
- سید محمد تقی، حکیم، (۱۴۱۸)، اصول العامه فی الفقه المقارن، چاپ دوم، قم، مجمع جهانی اهل بیت علیهم‌السلام.
- روح‌الله، خمینی، (۱۴۲۳)، تهذیب الأصول، ج ۱، چاپ اول، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ابوالقاسم، خویی، (بی‌تا)، المستند فی شرح العروة الوثقی، نسخه نرم افزار جامع فقه.
- ابوالقاسم، خویی، (۱۴۱۸)، موسوعة الإمام الخوئي، ج ۱ و ۳۲، چاپ اول، قم، نشر احیاء آثار امام خویی.
- جعفر، سبحانی، (۱۴۲۴)، ارشاد العقول الی مباحث الأصول، ج ۳، چاپ اول، قم، موسسه امام صادق علیه‌السلام.
- سید موسی، شبیری زنجانی، (بی‌تا)، کتاب صوم، ج ۱ و ۳، نسخه نرم افزار آثار آیت‌الله زنجانی.
- سید موسی، شبیری زنجانی، (بی‌تا)، کتاب نکاح، ج ۲ و ۴ و ۵ و ۷ و ۹، نسخه نرم افزار آثار آیت‌الله شبیری زنجانی.
- محمد تقی، شهیدی، ابحات اصولیه، القسم الثانی من مباحث الحجج.

- محمد بن الحسن، طوسی، (۱۴۰۷)، تهذیب الأحكام، ج ۷ و ۸، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- غلامرضا، عرفانیان، (۱۴۱۸)، الرأى السدید فی الاجتهاد و التقليد و الاحتیاط و القضاء، چاپ دوم، قم، المطبعه العلمیه.
- محمد بن یعقوب، کلینی، (۱۴۰۷)، الکافی، ج ۴ و ۵ و ۷، چاپ چهارم، تهران، نشر اسلامیه.
- محمد، لنکرانی، (۱۳۸۳ ش) القواعد الفقهیه، چاپ اول، قم، مرکز فقه الاثمه الاطهار.
- سید محمود، هاشمی شاهرودی، (۱۴۱۷)، بحوث فی علم الاصول، ج ۴، چاپ سوم، قم، موسسه دائره المعارف فقه اسلامى بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.
- رضا، همدانی، (۱۴۱۶)، مصباح الفقیه، ج ۸، چاپ اول، قم، موسسه الجعفریه.
- سید محمد کاظم، یزدی طباطبایی، (۱۴۰۹) العروه الوثقی، ج ۲، چاپ دوم، بیروت، نشر اعلمی.
- سید محمد کاظم، یزدی طباطبایی، (۱۴۲۸)، العروه الوثقی مع التعليقات، ج ۲، چاپ اول، قم، نشر مدرسه امام علی علیه السلام.





## باز پژوهی تطبیقی جواز اباحه جمیع تصرفات از دیدگاه شیخ انصاری و امام خمینی

محمد حسین رضوی

### چکیده

مسئله جواز اباحه جمیع تصرفات که شامل تصرفات مالکانه نیز میشود، از مسائل مورد ابتلا در جامعه است که در صورت عدم پذیرش آن همه معاملات را که مبیح له انجام می دهد باطل خواهد بود، در این مقاله به روش توصیفی، تحلیلی، تطبیقی بین دیدگاه شیخ انصاری و دیدگاه امام خمینی، جواز اباحه جمیع تصرفات، مورد بررسی قرار داده شده است. شیخ انصاری عقود را در ناحیه مسبب توقیفی دانسته و برای تصحیح چنین اباحه ای، راه هایی را مثل توکیل و انشاء تملیک مطرح می کند و از طریق همین توکیل، اباحه جمیع تصرفات را قبول می کند، اما امام خمینی عقود را در ناحیه مسبب عقلائی دانسته و با توسعه در معنای بیع و اباحه، مطلق چنین اباحه ای را بدون شرط هایی مثل توکیل، جایز دانسته و بیع مبیح له را تصحیح می نماید.

### واژگان کلیدی

مبیح، مبیح له، بیع، تصرفات مالکانه، اباحه جمیع تصرفات

## مقدمه

بین عرف و عقلاء عالم، روزانه هزاران گردش مالی، با عنوان های مختلف مثل بیع، اجاره، مضاربه، وقف، قرض و موارد دیگر اتفاق می افتد، که یکی از مهم ترین گردش های مالی بین مردم، «اباحه در تصرف» است، مثلاً گاهی میبوح (کسی که اجازه تصرف می دهد) به میبوح له (کسی که به او اجازه تصرف داده) دوچرخه را اباحه می کند، تا از آن برای رفت و آمدهای داخل شهر استفاده کند، و میبوح له هم فقط در همین مورد که به او اجازه داده شده است، می تواند از این دوچرخه استفاده کند، و همه علماء هم در این مورد حکم به جواز داده اند، اما گاهی میبوح، به میبوح له جمیع تصرفات، از جمله تصرفات مالکانه را اباحه می کند، لکن در مورد صحت و بطلان چنین اباحه ای بین علماء اختلاف شده است. در این مقاله تلاش شده با بهره گیری از روش توصیفی، تطبیقی، تحلیلی و رجوع به کتاب های شیخ انصاری و امام خمینی ادله صحت و بطلان مورد بررسی قرار بگیرد. با جستجوهای انجام شده پیشینه ای برای مطالعه تطبیقی دیدگاه این دو فقیه یافت نشد و اساساً این بحث به طور خاص دستمایه یک پژوهش قرار نگرفته است و تنها در کتبی چون مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام) عاملی، زین الدین بن علی، ج ۳، ص: ۴۵۱، منهل الغمام فی شرح شرائع الإسلام، کاشف الغطاء، عباس، ج ۱، ص: ۲۰ (جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، حاشیه المکاسب (خراسانی، آخوند محمد کاظم بن حسین، ص: ۱۹) و الحاشیه الثانیة علی المکاسب (للخوانساری، محمد امامی، ص: ۸۸) به این مطلب پرداخته شده است.

### ۱. دیدگاه شیخ انصاری و گستره جواز اباحه

شیخ انصاری بیع را به «إنشاء تملیک عین بمال» تعریف کرده (انصاری، شیخ مرتضی، کتاب المکاسب، ج ۳ ص ۱۱) و می نویسد، منظور از اباحه این است که، مالک مالش را به میبوح له داده، و به او اجازه تصرف در آن مال را می دهد، بدون این که آن مال را به ملکیت میبوح له در بیاورد.

### اباحه کردن به سه گونه اتفاق می افتد:

گاهی شخص در عوض اباحه کردن طرف مقابل اباحه می کند، گاهی شخص در مقابل یک عین، اباحه می کند، و گاهی هم شخص بدون عوض اباحه را انجام می دهد. (نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ ج ۲۲، ص: ۲۲۵) باید به این نکته هم توجه داشت که شیخ انصاری این بحث را ذیل معاطات طرح کرده و فقط دو قسم اول را مورد بررسی قرار داده اند، و لکن ادله جواز و ردّ هایی که بیان می کند مختص به بحث معاطات نبوده و می توان این مباحث را در نفس خود اباحه در هر سه قسم بیان داشت. (انصاری، شیخ مرتضی، کتاب المکاسب، ج ۳ ص ۸۸)

### ۱.۱.۱. دلیل عدم جواز اباحه جمیع تصرفات

شیخ انصاری می نویسد: وقتی میباید همه تصرفات را اباحه می کند شخص میباید حق تصرفات مالکانه را ندارد، زیرا میباید له زمانی می تواند تصرفات مالکانه مثل بیع را انجام دهد که مالک آن عین باشد، و این ملکیت هم با صرف اباحه منتقل نمی شود و فرقی هم نمی کند اباحه در مقابل اباحه و یا در مقابل عین باشد. مقتضای این عبارت عدم جواز اباحه جمیع تصرفات از نگاه شیخ انصاری است (همان ج ۳ ص: ۸۲) لکن برای تصحیح این گونه اباحه راه حل هایی را مورد بررسی قرار می دهد:

### ۱.۱.۱.۱. راه حل اول: توکیل یا انشاء تملیک

وقتی میباید در معاطات این جمله را اراده کند: «ابحت لک أن تبیع مالی لنفسک»، - اباحه کردم برای تو تا با اموال من برای خودت بیع انجام دهی - اگر یکی از دو روش زیر را قصد کرده باشد، جمیع تصرفات و معاوضه برای میباید له ثابت می شود:

الف: میباید با این جمله قصد توکیل کرده باشد، به این صورت که میباید له وقتی این مال را می خواهد بفروشد از طرف میباید، وکیل است که این را بفروشد و بعد ثمن حاصله از این بیع را به خود، هبه کند و یا این که اول آن مال را به خود هبه کند و بعد بفروشد. (همان، ج ۳ ص ۸۳)

ب: میباید با این جمله قصد انشاء تملیک مال را کرده باشد، به این شکل که وقتی

می گوید همه تصرفات را به تو واگذار کردم یعنی این مال را به تو تملیک کردم، زیرا فقط در صورت تملیک است که می تواند همه تصرفات را انجام دهد، و قبول هم این گونه است که وقتی مخاطب این تملیک، تصرفات مالکانه انجام می دهد، این کار به منزله قبول این انشاء تملیک می باشد، این مورد را می توان از باب «أعتق عبدک عنی بكذا» دانست که وقتی شخصی به مولای عبد بگوید بنده ات را از طرف من آزاد کن، یعنی می خواهم که این عبد را به ملکیت من در بیاوری و وقتی هم که مولا این عبد را آزاد می کند این درخواست را قبول کرده است و آنآما (یک لحظه) این ملکیت به مستدعی منتقل می شود و بعد از طرف آن مالک آزاد می شود. به این نوع از بیع، بیع ضمنی می گویند، زیرا اولاً از مضمون این جمله فهمیده شد، که ابتدا باید به ملکیت آن شخص در بیاید، و بعد آزاد شود و ثانیاً در منطوق این جمله سخنی از ملکیت نیامده بود، در بحث ما نیز با این جمله «ابحت لک أن تبیع مالی لنفسک»، قصد کرده آن ملک، به ملکیت مخاطب در بیاید، و با بیعی هم که مبیح له انجام می دهد، این تملیک مالک اول را قبول کرده، در این جا هم مثل بیع ضمنی از منطوق کلام ملکیت برداشت نمی شود، لکن در ضمن این کلام این تملیک فهمیده می شود.

### رَدّ راه حل اول

این راه حل به دو گونه مردود اعلام شده است:

الف) شیخ انصاری می نویسد: این راه حل درست است، ولی به شرطی که این مواردی که شمرده شد، مورد قصد دو طرف بوده باشد، در حالی که از حال دو طرف معامله در معاطات فهمیده می شود که چنین قصدی را ندارند، زیرا قصد توکیل به هردو نحو انجام نمی شود و مبیح فقط قصد «ابحت لک» را کرده است و قصد «أبحت لک أن تبیع مالی لنفسک» را نکرده است. (همان، ج ۳ ص ۸۴)

ب) مبیح قصد این که ولو به صورت اجمالی به تملک مخاطب، هنگام بیع در بیاورد تا مصداق بیع ضمنی شود هم ندارد، زیرا در مورد «أعتق عبدک عنی بكذا» دلالت اقتضاء این گونه می فهماند برای صحیح بودن جمله از جهت عقلی و نقلی

باید یک بیع را در تقدیر گرفت، بر خلاف مسئله ما که فرض مسئله در جایی است که در معاطات، مبیح فقط قصد «ابحت لک» داشته، و اگر هم چیزی در تقدیر گرفته نشود جمله از جهت عقلی و شرعی درست خواهد بود، و لذا می توان گفت اباحه توسط مبیح منجر به جواز بیع توسط مبیح له نخواهد شد. (همان)

از بیانات شیخ انصاری این گونه می توان نتیجه گرفت، در موارد معاطات و غیر معاطات، اگر در اباحه، مبیح به شکلی که در راه حل توضیح داده شد، قصد وکالت را کرده باشد، و یا این که جمله را به گونه ای گفته باشد که شبیه به بیع ضمنی شود « ابحت لک آن تبعی مالی لفسک» آن وقت است که می توان گفت این چنین اباحه ای صحیح خواهد بود، ولکن با این توضیح، خود اباحه، منجر به جواز اباحه جمیع تصرفات نشده، بلکه این وکالت و تملیک ضمنی است، که اجازه بیع را به مبیح له می دهد.

### ۱/۱/۲. راه حل دوم: دلالت دلیل شرعی

راه حل دومی که ارائه می شود این است که دلیل شرعی بر حصول ملکیت برای مبیح له دلالت داشته باشد که برای این منظور به دو دلیل استناد شده است.

الف: این که دلیل بگوید به صرف اباحه، ملکیت حاصل می شود و آنآما قبل از تصرفی که نیاز به ملکیت دارد این ملکیت کشف می شود. عده ای هم به عنوان دلیل، به عموم «الناس مسلطون علی اموالهم» (طوسی، محمد بن حسن، ابو جعفر، الخلاف، ج ۳ ص ۱۷۶) استدلال کرده اند و این دلیل را این گونه معنا کرده اند: کسی که مالک مالی هست، می تواند این حقش را به هر نحوی که دلش می خواهد واگذار کند، و در بحث اباحه هم این گونه تطبیق کرده اند که مبیح هم می تواند جمیع تصرفات از جمله تصرفات مالکانه را به هرکس که می خواهد واگذار کند. (انصاری، شیخ مرتضی، کتاب المکاسب، ج ۳ ص ۸۵-۸۴)

ب: این که دلیل بگوید وقتی مبیح له تصرفی که متوقف بر ملکیت است را انجام می دهد ثمن آنآما داخل در ملک مبیح می شود، بعد به اجبار ثمن داخل در ملک مبیح له می شود، که در این صورت معوض داخل در ملک همان کسی شده که

عوض از ملکش خارج شده است، این مورد مثل بیع عمودین است از این باب که وقتی کسی پدر و مادرش را می خرد یک لحظه مالک پدر و مادرش می شود و بی درنگ و بدون اختیار هردو آزاد می شوند. (همان، ج ۳ ص ۸۵)

### ردّ راه حل دوم

شیخ انصاری بر این باور است که چنین دلیل شرعی در موضع بحث ما وجود ندارد، و به دلیل «الناس مسلطون علی اموالهم» این چنین پاسخ می دهد:

اول این که زمانی می توان به دلیل «الناس مسلطون علی اموالهم» استدلال کرد، که با مفاد قاعده دیگری منافات نداشته باشد، مثل: «توقف انتقال الثمن الی الشخص علی کون المثلث مالاً له» و «قاعده صحت العتق علی الملک» که هردو این قاعده بیان گر این موضوع هستند که زمانی می توان تصرفات مالکانه انجام داد که شخص مالک آن عین باشد. (همان)

دوم این که بین علماء هیچ اختلافی نیست که اگر کسی به دیگری مالی را بدهد و به او بگوید با این مال برای خودت غذایی بخر، و از دادن این عین، قصد قرض دادن، تملیک، قصد استیفاء دین و.... را نداشته باشد، این گونه از اعطاء صحیح نخواهد بود، چون معقول نیست با مال غیر برای خود چیزی خرید. (همان)

### ترمیم راه حل دوم

درست است که دلیل مستقلاً بر ملکیت *آنا ما* نداریم، ولی از جمع بین دلیل هایی که تعارض بدوی دارند، می توان ملکیت *آنا ما* را استخراج کرد، مثل جمع بین دلیل «الناس مسلطون علی اموالهم» و بین دلیل «البیع فی الملک» و «العتق فی الملک» که دلیل اول اجازه اباحه جمیع تصرفات حتی مالکانه را به مبیح می دهد، و در نتیجه مبیح له می تواند تصرفات مالکانه انجام دهد، ولی دلیل دوم به مبیح له چون مالک نیست اجازه تصرف مالکانه را نمی دهد، لذا جمع بین این دو دلیل این گونه می شود که مبیح له *آنا ما* قبل از تصرف مالکانه یک ملکیتی برای او حاصل می شود و به واسطه آن این بیع را درست می کند. (همان، ج ۳ ص ۸۶)

### رد ترمیم

شیخ در پاسخ به استدلال فوق می نویسد: اول این که عموم «الناس مسلطون علی اموالهم» با این که اطلاق دارد، و دلالت بر تسلط مردم بر اموالشان می کند، لکن دلالتی بر اینکه مردم تسلط بر احکام اموال و معاملات داشته باشند ندارد، و فقط دلالت بر جواز اباحه جمیع تصرفات در جایی که شارع اجازه داده است می کند. (همان، ج ۳ ص ۸۷)

دوم این که از طرفی هم عقل و هم نقل، فروش مال غیر برای خود را جایز نمی داند، زیرا عوضیت به این است که مال، از ملک هر کسی خارج می شود، ثمن هم داخل در ملک او بشود و نقل هم می گوید «لاتبع ما لیس عندک» لذا اصلا تنافی بین توقف «بیع بر ملک» و «الناس مسلطون علی اموالهم» شکل نمی گیرد، تا بخواهیم این دو دلیل را به ملکیت آنأما جمع کنیم. (همان)

در نتیجه می توان گفت دلیل عدم جواز بیع ملک غیر برای خود، حاکم بر قاعده الناس مسلطون علی اموالهم است زیرا بیع فی الملک موضوع قاعده الناس مسلطون علی اموالهم را تضییق می کند، و می گوید در این جا این موارد اصلا تسلطی وجود ندارد. (همان، ج ۳ ص ۸۸، ۸۷)

### اشکال نقضی به قائلین عدم ملکیت آنأما

در پاسخ به منکران عدم ملکیت آنأما گفته شده حال که مالکیت آنأما برای مبیح له پذیرفته نیست، پس چگونه در مسئله بیع واهب، ملکیت آن ما را پذیرفته اند؟ به این صورت که وقتی واهب مالی را هبه غیر لازم می کند، می تواند خودش بعد از هبه کردن، آن عین را بفروشد، و فقط به صورت قهری آن ما به ملکیت واهب در می آید، سپس بیع حاصل می شود، با این که عین هبه داده شده قبل از بیع در ملکیت موهوب له بوده است، در بحث تصرف مالکانه مبیح له هم همین کار انجام داده شود، و بگوییم آنأما قبل از تصرف مالکانه مبیع به ملکیت مبیح له در می آید، و تصرفش را مالکانه و صحیح می کند. (همان، ج ۳ ص ۸۸)

شیخ انصاری پاسخ داده: مسئله هبه با اباحه یک فرق دارد، در هبه یک ملکیت حقیقی برای واهب وجود دارد، و از آن جایی که هبه غیر لازم می باشد، واهب می تواند از این هبه که انجام داده رجوع کند و این رجوع به دو نحو می تواند باشد، که گاهی واهب هبه را به صورت صریح پس می گیرد؛ مثلاً واهب می گوید از این هبه رجوع کردم، و گاهی به صورت غیر صریح این رجوع انجام می شود مثل جایی که واهب، عینی که هبه داده شده است را می فروشد، در این صورت واهب غیر صریح از هبه رجوع کرده است چون در بیع، مال باید در ملک شخصی باشد که می خواهد بیع کند، و زمانی که واهب این مال را می فروشد یعنی ابتدا این مال را به ملک خود برگردانده و سپس بیع را انجام داده است، برخلاف مسئله ما که برای مبیح له نه تنها چنین ملکیت حقیقی نیست، بلکه ملکیت تقدیری و آن مأهم وجود ندارد. (همان)

### جمع بندی مطالب شیخ

در جمع بندی مطالب شیخ این گونه می توان بیان داشت که شیخ انصاری به صورت کلی سه راه را برای جواز اباحه جمیع تصرفات بیان داشتند:

توکیل و تملیک ضمنی: این راه متوقف بر قصد مبیح است، و لذا اگر مبیح قصد توکیل و یا تملیک ضمنی را داشته باشد، اباحه جمیع تصرفات صحیح خواهد بود، ولی باتوجه به این نکته که خود اباحه دیگر منجر به جواز تصرفات مالکانه نشده، بلکه توکیل و بیع ضمنی منجر به این تصرفات مالکانه و توسط مبیح له شده است.

ملکیت آناماً حاصل از دلیل شرعی: این راه مورد قبول شیخ انصاری نیست چون قاعده «البيع فی الملک است» حاکم بر قاعده «تسلط» است.

از باب بیع واهب: این راه هم مورد قبول شیخ نیست، چون مالکیت حقیقی برای مبیح له وجود ندارد، تا در زمان بیع کشف از آن مالکیت شود بر خلاف بیع واهب. (همان)

در نتیجه این گونه می توان گفت، نفس اباحه نمی تواند اجازه تصرفات مالکانه توسط مبیح له را بدهد، مگر این که مبیح قصد وکالت یا بیع ضمنی را داشته باشد.



## ۲. دیدگاه امام خمینی و گستره جواز اباحه

مرحوم امام خمینی رحمته الله علیه به اشکال های شیخ انصاری که در تصرفات مالکانه مبیح له بیان نمودند به دو وجه پاسخ داده اند:

### ۲.۱. پاسخ اول: توسعه در معنای بیع

یعنی در ماهیت بیع یک وسعتی را ایجاد کنیم که حتی شامل بیعی که مبیح له برای خود انجام می دهد هم بشود. (موسوی خمینی، سید روح الله، کتاب البیع جلد ۱ ص ۲۵۶) با توجه به مبانی شیخ انصاری سه اشکال را در توسعه معنای بیع می توان وارد نمود:

### ۲.۱.۱. اشکال عقلی

امام خمینی می نویسد: از تعریفی که شیخ انصاری برای بیع کردند «انشاء تملیک عین بمال» (شیخ مرتضی انصاری، کتاب المکاسب ج ۳ ص ۱۱) این گونه بر می آید که ماهیت و حقیقت بیع را به «تبدیل اضافتین فی ملکیتین» می دانند، ولذا بین بایع و مضمن، و بین مشتری و ثمن، یک رابطه اضافی وجود دارد، و وقتی بیع انجام داده می شود، این اضافه ها جابه جا و تبدیل می شود، یعنی بایع که با ثمن رابطه ای نداشت، حالا با این تبدیل، رابطه اضافه با ثمن پیدا می کند، لذا اگر بایع و مشتری رابطه اضافه با این مبیع و ثمن نداشته باشد، نمی تواند این کالا را بفروشند، در مورد مسئله ما هم چون بین مبیح له و مبیع رابطه اضافه وجود ندارد، لذا انجام چنین بیعی عقلاً جایز نیست، زیرا با ماهیت بیع که تبدیل اضافتین است تضاد دارد. (موسوی خمینی، سید روح الله، کتاب البیع جلد ۱ ص ۲۵۶)

امام خمینی رحمته الله علیه می نویسد: اشکالی بیان شیخ انصاری ناشی از روشن نبودن ماهیت بیع است زیرا بیع به معنای تبدیل اضافتین نیست، زیرا لازمه این تعریف این است که، وقتی می خواهیم اضافه احد الطرفین را برداریم و قطع کنیم تا بجایش اضافه دیگری بگذاریم، در این صورت اضافه شما ولو آنآما و برای یک لحظه بدون مضافِ الیه و بدون محل می ماند، در حالی که اضافه به هیچ وجه نمی تواند بدون مضافِ الیه ولو آنآما

باشد، لذا بیع نمی تواند به معنای تبدیل اضافتین باشد (همان، جلد ۱ ص ۲۵۶) بنابراین بحث برمی گردد به اینکه ما بیع را چگونه تعریف کنیم. مرحوم امام می فرماید: بیع یک معنای بسیار وسیعی دارد و در حقیقت ماهیت بیع «مبادله مال بمال» است، و هیچ معنای اضافه ندارد، (همان، جلد ۱ ص ۲۶) و شاهد دیگر این که راغب در مفردات در تعریف بیع گفته: «دادن چیزی با ارزش و گرفتن قیمت آن» (راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن ج ۱ ص ۳۲۶)، پس بیع مطلق خرید و فروش و داد و ستدی است که بین دو مال صورت می گیرد، آیت الله نوری همدانی هم با تمسک به روایتی که از امام کاظم علیه السلام نقل شده: «أَمَّا إِنْ أَبَدَأْتُمْ لَيْسَ لَهَا ثَمَنٌ إِلَّا الْجَنَّةُ فَلَا تَبِعُوهَا بِغَيْرِهَا» (کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۱، ص: ۱۹) - آگاه باشید بدن های شما جزء بهشت بهایی ندارد به چیز دیگری نفروشید - می فرماید: معنای بیع عام است و مطلق معاوضه شیئی به شیئی دیگر می باشد. (درس خارج فقه آیت الله نوری همدانی ۹۰/۰۷/۲۶)

علاوه بر این که ماهیت بیع «تبدیل اضافتین» نیست، قید این که بیع باید در ملکیت باشد نیز درست نیست؛ زیرا در برخی از موارد با این که این دادوستد صورت می گیرد لزومی ندارد که بایع یا مشتری با آن شیء رابطه و اضافه ملکیت داشته باشند، مثلا حاکم شرع گاهی اوقات وقف های عام را بنابر مصالحی می فروشد، یا این که با اموال زکات دار، خرید و فروش انجام دهد، با این که مالک اموال وقفی و زکوی خداوند است و نه حاکم شرع، باز هم چنین کاری عرفا، عقلا و شرعا بیع به حساب می آید. (موسوی خمینی، سید روح الله، کتاب البیع جلد ۱ ص ۲۵۶)

البته در مورد اموال زکات دار در صورتی نقض برای شیخ خواهد بود که قائل باشیم برای اموال زکات دار مالکی وجود ندارد، و الا اگر مالک آن را فقراء و سایر کسانی که به آن ها زکات تعلق می گیرد بدانیم، دیگر این نقض بر شیخ به حساب نمی آید زیرا در این شرایط حاکم اگر خرید و فروشی انجام دهد، به وکالت از طرف فقرائی است که، مالک این مال زکات دار هستند. (همان، جلد ۱ ص ۲۵۷)

مثال دیگر بحث بیع کلی فی الذمه است، برای مثال کسی بیست دینار به دیگری

بدهکار است، این بیست دینار به صورت کلی در ذمه است، این شخص نمی تواند مالک چیزی که به صورت کلی است بشود، و هم چنین نمی تواند مالک چیزی که فی الذمه است بشود لکن بدون هیچ ملکیتی این شخص می تواند این مال را بفروشد. این در صورتی است که ملکیت را به سلطنت معنا کنیم اما اگر به همان نسبت اضافی بین مالک و مملوک معنا کنیم این مثال نقض بر شیخ نخواهد بود چون در این معنا معقول است که شخص بدهکار مالک «ما فی الذمه» بشود. (انصاری، شیخ مرتضی، کتاب المکاسب، ج ۳ ص ۹) لکن گفته شد، منظورمان از ملک یک معنای وسیع است، و به معنای رابطه اضافی بین مالک و مملوک نیست، و در ادامه هم می آید که در روایات و احادیث منظور از ملکیت، سلطنت است و نه رابطه اضافی.

### ۲۰۱۲. اشکال عقلائی

بیعی عقلائی است که ثمن از ملکیت هر شخصی خارج می شود، مثنی هم به ملکیت همان شخص در بیاید، لذا اگر جایز بدانیم مبیع له، تصرف مالکانه انجام دهد و مبیع را بفروشد، لازم می آید مال از مالک اصلی (مبیع) خارج شود ولی ثمن وارد ملک مبیع نشود، و به ملکیت مبیع له وارد شود و چنانچه که گفتیم این بیع غیر عقلائی می باشد. (موسوی خمینی، سید روح الله، کتاب البیع جلد ۱ ص ۲۵۶)

جواب: در موارد متعدد در بین عقلاء و عرف مشاهده می شود که ثمن از ملکیت کسی خارج شده ولی مثنی به ملکیت کسی دیگر در آمده است، مثلاً شخصی خیر می آید پیش شاطر، و به او مقداری پول می دهد و می گوید معادل این پول به فقراء نان بده، و شاطر هم نان را بین فقراء پخش می کند، در این مثال ثمن از ملکیت آن شخص خیر خارج شد، ولی مثنی وارد ملک شخص خیر نشد، بلکه وارد ملک فقراء شد، این نوع از دادوستد در بین عقلاء و عرف بیع نامیده می شود، و کاری غیر عقلائی نمی باشد، و منشأ این اشکال هم از باب این بوده که غالب موارد بیع این گونه است که عقلاء ثمن از ملک هر شخص خارج شود، مثنی به ملک همان شخص وارد می شود. (موسوی خمینی، سید روح الله، کتاب البیع جلد ۱ ص ۲۵۷)

### ۲۰۱۳. اشکال شرعی

در بعضی از احادیث این گونه آمده که بیع فقط زمانی صحیح خواهد بود که در ملک شخص باشد، مثل روایت نبوی که می فرماید: «لایبع الا فی ما تملکه» که این حدیث به صراحت می گوید: کسی می تواند بیع کند که مالک ثمن یا مثن باشد، و به عبارتی ثمن از ملکیت هرکسی که خارج شد، مثن هم باید به ملکیت همان شخص داخل شود، لذا مبیح له که مالک مبیع نیست به هیچ صورت نمی تواند تصرف مالکانه انجام دهد. (همان)

پاسخ داده شده که اولاً: این احادیث در این مقام که بگویند ثمن از ملک هرکس خارج شد مثن هم باید به ملک همان شخص وارد شود، نیستند، بلکه در مقام این هستند که بگویند: بیع باید با اجازه مالک باشد، و در مسئله مورد بحث هم چنانچه مالک اجازه تصرف مالکانه را به مبیح له ندهد، آن شخص نمی تواند بیعی انجام دهد ولی فرض ما در جایی است که مالک اجازه تصرف مالکانه را به مبیح له داده است، لذا است که می گوییم مبیح له با اجازه مالک، می تواند تصرف مالکانه انجام دهند. (همان)

دوم این که ملکیت دو معنا دارد، یک معنای اعتباری که همان «مبادله مال به مال است» و دیگری معنای سلطنت و قدرت داشتن نسبت به آن مبیع است. (همان) در این جا معنای سلطنت مدّ نظر است مثل حدیث «لا طلاق الا فیما تملکه» که معنای سلطنت از آن ظاهر است، یا در آیه قرآن که حضرت موسی خطاب می کند «لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي» (قرآن، مائده، ۲۵) یعنی به جزء خودم و برادرم برکسی سلطنت و قدرت ندارم، پس با توجه به این مطالب می توان گفت منظور از ملکیت، سلطنت است.

با توجه به مطالبی که در بالا بیان شد می توان ماهیت بیع را به «أخذ شیء و ترک شیء آخر» تعریف کرد و این یعنی در ماهیت بیع یک وسعتی را ایجاد کنیم که حتی شامل بیعی که مبیح له برای خود انجام می دهد هم بشود، و با این راه حل تمام اشکالاتی را که شیخ بیان می کردند برطرف می شود.

## ۲/۲. پاسخ دوم: وسعت در معنای اباحه

وقتی مبیح ملکش را به شخصی اباحه می کند، و جواز همه تصرفات در آن مال را می دهد، گویا ملکیت را به آن شخص منتقل و او را مالک این مال کرده است، و دیگر خودش مالک این مال نمی باشد، زیرا معنای ملکیت این است که مالک بتواند هر نوع تصرفی را انجام دهد، مثل این که بتواند مالش را اباحه جمیع تصرفات، حتی تصرفات مالکانه بکند، بدین صورت می توان اباحه را به دو گونه تقسیم کرد:

۱. اباحه بدون عوض، که مالک هر وقت اراده کند می تواند مالش را پس بگیرد.

۲. اباحه در مقابل عوض، به این صورت که وقتی طرفین معاوضه را انجام دادند دیگر نمی توانند آن مال را پس بگیرند، زیرا معاوضه انجام شده و تمام شده، و عرفا نمی توان این معامله را به هم زد، و در واقع یک نوع عقد به خصوص است که لزوم پیدا کرده زیرا اصل در عقود لزوم است، و در بین عرف و عقلا هم این گونه است که وقتی مبیح در مقابل اباحه چیزی می گیرد، دیگر برای اوحقی قائل نیستند تا بتواند در آن مال تصرف کند. (موسوی خمینی، سید روح الله، کتاب البیع جلد ۱ ص ۲۵۹-۲۵۸)

پس در این قسم برای اباحه یک معنای عامی را فرض کردیم که شامل معاوضه های مالکانه هم می شود.

## نتیجه گیری

در بحث جواز تصرفات مالکانه توسط مبیح له، از بیان شیخ انصاری مشخص شد، هر شخصی که می خواهد، تصرفات مالکانه انجام دهد، باید مالک باشد و از آنجاکه مبیح له مالک نمی باشد، حق تصرفات مالکانه را ندارد، مگر این که مبیح قصد و کالت و یا بیع ضمنی را داشته باشد که در آن صورت، مبیح له می تواند تصرفات مالکانه را انجام دهد، و لکن با این توضیح که باز هم مبیح، اجازه تصرفات مالکانه را نداده، بلکه وکالت و بیع ضمنی، منجر به جواز تصرفات مالکانه شده است، با این توضیح مجرد اباحه کردن مبیح نمی تواند سبب واگذاری جمیع تصرفات به مبیح له باشد، لکن امام خمینی رحمته الله علیه با دو راه کار این مشکل را حل می کند: اولین روش این است که معنای بیع و یا اباحه را معنای وسیعی دانسته تا

اباحه جمیع تصرفات تحت عنوان بیع و یا اباحه قرار گیرد، روش دیگر این است که معاوضه را معاوضه مستقل دانسته و تحت عمومات «افوا بالعقود» قرار دهیم، و بنابر این دو راه کار، مبیح می تواند جمیع تصرفات را اباحه کند و در نتیجه، مبیح له می تواند تصرفات مالکانه را انجام دهد.

با توجه به نکاتی که بیان شد می توان این تحلیل را داشت که، اختلاف بین شیخ انصاری و امام خمینی مبنایی نبوده است، به این شکل که شیخ انصاری عقود را در ناحیه سبب عقلایی می داند، ولکن در ناحیه مسبب عقود را توقیفی می داند، و به همین دلیل است که تلاش می کند تا اباحه جمیع تصرفات که عقدی توقیفی نیست را در ذیل عقد های توقیفی مثل وکالت و بیع ضمنی ببرد، ولکن امام خمینی عقد را، هم از ناحیه سبب و هم از ناحیه مسبب عقلایی می داند و به صرف این که عقلاء چنین عقدی را قبول می کنند، آن را به عنوان عقدی مستقل مورد تایید قرار می دهد، و به خاطر همین اختلاف مبنایی هست که امام خمینی با آوردن دلیل هایی، مبنای شیخ انصاری را مورد اشکال قرار می دهد و می فرماید اگر مبنای شیخ انصاری پذیرفته شود اشکالی وارد نمی باشد.

## منابع

- قرآن کریم
- انصاری، شیخ مرتضی کتاب المکاسب، قم، مجمع الفکر الاسلامی، بیست و هفتم، ۱۴۴۰ ه ق
- آخوند محمد کاظم بن حسین خراسانی، حاشیه المکاسب، تهران- ایران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، اول، ۱۴۰۶ ه ق
- خمینی، سید روح الله موسوی، کتاب البیع، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، اول، ۱۴۲۱ ه ق
- خوانساری، محمد امامی، الحاشیه الثانیة علی المکاسب، نرم افزار نور، اول، ه ق
- درس خارج فقه آیت الله نوری همدانی، سایت مدرسه فقاها، ۱۳۹۰ ه. ش
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ قرآن، خسروی حسینی، غلامرضا، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن، تهران، مرتضوی، دوم، ۱۳۷۴ ه. ش
- طوسی، محمد بن حسن، ابو جعفر، الخلاف، قم- ایران، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به

- جامعہ مدرسین حوزہ علمیہ قم، اول، ۱۴۰۷ هـ ق
- عاملی، زین الدین بن علی، شہید ثانی، مسالک الأفہام إلی تنقیح شرائع الإسلام، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، اول، ۱۴۱۳ هـ ق
  - کاشف الغطاء، عباس بن حسن بن جعفر، منہل الغمام فی شرح شرائع الإسلام، نجف اشرف-عراق، اول، مؤسسہ کاشف الغطاء، ۱۴۲۴ هـ ق
  - کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی (ط- الإسلامية)، تہران، دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ ق
  - نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت- لبنان، دار إحياء التراث العربی، ہفتم، ۱۴۰۴ هـ ق





## واکاوی ادله انفعال مضاف کثیر و نقد و بررسی آن با محوریت آراء شهید محقق صدر رحمته الله

محمد جواد هدایت خواه

### چکیده

یکی از مسائل بحث برانگیز در باب طهارات و نجاسات، مساله آب مضاف کثیر است. مرحوم صاحب عروه معتقد است آب مضاف در صورتی که با نجاست ملاقات داشته باشد متنجس می شود، ولو اینکه آن آب مضاف کثیر بوده و بلکه به اندازه هزاران آب کر باشد باز هم به واسطه ملاقات با سر سوزنی نجاست، متنجس می شود و میزان آن مایع کثیر در این مساله هیچ تاثیری ندارد، به این معنا که چنانچه رودخانه کارون آب مضاف محسوب شود، در اثر افتادن سر سوزنی نجاست درون آن، تماما نجس می شود، یا مخازن بزرگ نفتی در اثر افتادن نجاستی کوچک یا برخورد با بدن یک کافر تماما نجس می شود. برخی فقهای متاخر مانند مرحوم آیت الله خوئی دلایل متعددی برای این فتوا اقامه کرده اند. در مقابل اما فقهای دیگر مانند شهید صدر و آیت الله مکارم شیرازی این فتوا را دارای اشکالاتی می دانند خصوصا اگر میزان آب کثیر به اندازه ای باشد که عرف قدرت را به تمام بخش های آن مسری نداند. در این مقاله ادله طرفین نزاع مورد بررسی قرار گرفته است. اگر چه ادله متفاوتی برای اثبات انفعال مایع مضاف کثیر به واسطه ملاقات با نجاست اقامه شده است، لکن اطلاق ادله مذکور نسبت به مایع مضاف کثیر مخدوش یا دست کم مجمل است و بنابر قاعده طهارت، باید حکم به طهارت مایع مضاف کثیر و عدم انفعال آن در اثر برخورد با نجاست کرد. بنابراین مخازن بزرگ نفتی که به جهت مضاف بودن و برخورد با بدن کفار حکم تنجس آن دارای عسر و حرج شمرده میشود، نیز محکوم به طهارت است.

### واژگان کلیدی

ماء کثیر، انفعال، ماء مضاف، اعتصام

## مقدمه

بحث از احکام آب مضاف به سبب کثرت ابتلای آن دارای اهمیت است. در این میان انفعال آب مضاف قلیل و تنجس آن به مجرد ملاقات با نجس، حکمی قطعی است زیرا آب مضاف قلیل به نسبت آب مطلق اولویت در تنجس دارد و بلحاظ فقهی احتمال اینکه مضاف شدن آب، باعث اعتصام بیشتر آن شود وجود ندارد. اما آنچه که مورد مناقشه و چالش واقع شده است انفعال آب مضاف کثیر است. در این مقاله دیدگاه مشهور مطرح و با محوریت نظرات محقق صدر به نقد و بررسی آن پرداخته خواهد شد.

قبل از ورود به اصل مسئله باید دانست که مراد از آب مضاف کثیر آبی مضافی است که اگر مطلق بود معتصم (انفعال ناپذیر) بود، به این معنا که مقدار آن باید بیش از اندازه کر بوده یا دارای ماده باشد. بحث ما در این فرع شامل مایعاتی چون نفتی که دارای ماده باشد نیز می شود که عرفاً آب مضاف محسوب نمی شود لذا درباره انفعال آن به واسطه ملاقات با عین نجاست نیز بحث خواهد شد.

صاحب عروه مطابق فتوای مشهور می فرماید:

مسألة الماء المضاف: [...] وإن لاقى نجسا تنجس وإن كان كثيرا بل وإن كان مقدار ألف كر فإنه ينجس بمجرد ملاقة النجاسة ولو بمقدار رأس إبرة في أحد أطرافه فينجس كله (سید محمد کاظم یزدی، العروة الوثقی مع التعليقات، ج ۱، ص: ۲۶).

این فتوا مورد مناقشه بعضی از فقهاء واقع شده است خصوصا اگر میزان آب مضاف کثیر به اندازه ای باشد که عرف قذارت را به تمام بخش های آن مسری نداند (ناصر مکارم شیرازی، العروة الوثقی مع التعليقات؛ ج ۱، ص: ۳۱).<sup>۱</sup> چرا که ملاک سرایت عرفی است (حسین علی منتظری، التعلیقه علی العروة، ج ۱، ص: ۳۴)<sup>۲</sup> مانند حکم عرف به عدم سرایت نجاسات از دانی به عالی در اختلاف سطوح

۱. الحق عدم سرایة النجاسة بجمیعها إذا كان کثیرا لا یری العرف سرایة القذارة إليها؛ نعم، یجتنب موضع الملاقاة و أطرافه القریبة

۲. فی الإطلاق إشکال، لأنّ الملائک فی التنجس السرایة العرفیة، و تحقّقها فی بعض مراتب الکثیر ممنوع. نعم،

(سید محسن حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۱۱۴) ۱.  
 و اصلاً نمی توان حکم روایات مربوط به انفعال مضاف را به ظروف عظیم امروزی تسری داد چرا که مشمول اطلاقات روایت نبوده و خلاف ارتکاز است (سید عبدالاعلی سبزواری، مهذب الاحکام؛ ج ۱، ص: ۱۳۱) ۲  
 در این مقاله با محوریت آراء شهید صدر ادله فتوای مشهور ذکر شده و به نقد و بررسی آن پرداخته می شود.

## ادله مشهور در انفعال آب مضاف کثیر

برای اثبات انفعال مایع مضاف کثیر به واسطه برخورد با عین نجاست یا برخورد با شیء متنجس، به ادله متفاوتی تمسک شده است که در ادامه ذکر می شود.

### دلیل اول: اخبار سؤر

در این اخبار، سؤر حیواناتی مانند کلب و خنزیر و کافر نجس دانسته شده است، و سؤر در این اخبار مطلق است و شامل هر آب مضافی می شود که حیوان با آن ملاقات داشته است، کما اینکه شامل آب مطلق که حیوان با آن ملاقات داشته است می شود و قلیل و کثیر بودن در صحت اطلاق سؤر تاثیری ندارد، بنابراین این اخبار بر نجاست تمامی آب ها - چه مطلق و چه مضاف -، و چه قلیل و چه کثیر- دلالت می کند، نهایتاً به واسطه ادله دیگری، آب مطلق کثیر از شمول این ادله خارج شده است، لکن سه مورد دیگر- آب مطلق قلیل، آب مضاف قلیل، آب مضاف کثیر- تحت اطلاق این ادله باقی است. بنابراین مایع

ینجس محلّ الملاقاة و أطرافه القریبة منه؛ و ما ذکرناه هو السؤر فی عدم تنجّس العالی بالسافل و بالعکس مع الدفع بقوّة أيضاً، لا التعدّد عرفاً کما توهم؛ لأنه ممنوع.

۱. کما يقتضیه إطلاق معاهد الإجماعات و الكلمات. لکنه لا یخلو من تأمل، لعدم السرایة عرفاً فی مثله، نظیر ما یأتی من عدم السرایة إلى العالی الجاری إلى السافل. و النصوص الواردة فی السمن و المرق و نحوهما غیر شاملة لمثله. و ثبوت الإجماع علی السرایة فی الکثرة المفرطة غیر ظاهر و من هنا یسهل الأمر فی عیون النفط المستخرج فی عصرنا، المعلوم غالباً مباشرة الکافر له بالرطوبة المسریة.

۲. لا یخفی أنّ انفعال الماء المضاف کثیر بملاقاة النجس خصوصاً بعض مراتب الکثرة منه - التي لم یکن منها اسم فی الأئمة القديمة - إن کان لأجل المرتکزات، فالمتیقن منها غیره قطعاً.

مضاف کثیر به واسطه ملاقات با نجاست نجس می شود (سید ابوالقاسم خوئی، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص ۵۲).

### نقد استدلال به اخبار سُوْر

استدلال به اخبار مذکور برای اثبات انفعال مایع مضاف کثیر خالی از اشکال نیست، زیرا اخبار سُوْر چند دسته هستند که در ادامه به تفصیل مورد بررسی قرار خواهند گرفت (سید محمد باقر صدر، بحوث فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۰۱-۱۰۵).

۱. برخی از اخبار سُوْر نص در خصوص آب مطلق هستند، مانند روایت عباس<sup>۱</sup>، زیرا وقتی از حضرت درباره سُوْر کلب سوال شد حضرت فرمودند «و اصب ذلك الماء» و این قرینه است که سُوْری که سائل از آن سوال داشته است «ماء» بوده است و تعبیر «ماء» زمانی که به صورت مطلق ذکر شود فقط شامل آب مطلق می شود و آب مضاف را در بر نمی گیرد. ممکن است اشکال شود که در این فرض، میتوان از قیاس اولویت استفاده کرد، به این معنا که وقتی آب مطلق به واسطه ملاقات با نجاست، متنجس شده است به طریق اولی آب مضاف متنجس خواهد شد زیرا معقول نیست که مضاف شدن آب، باعث اعتصام بیشتر آن شود. در پاسخ می توان گفت قول حضرت که فرمود «و اغسله بالتراب...» قرینه بر این است که سوال درباره ظروفی بوده است که سگ از آنها چیزی نوشیده است، و متداول ظروف در آن عصر، ظروفی بوده اند که گنجایش مقدار کُر را نداشته اند، بنابراین روایت اصلاً شامل مایع کثیر نمی شود. مضاف بر اینکه قیاس اولویت نسبت به محل کلام مبتنی بر این است که مورد روایت شامل آب مطلق کثیر شود تا بتوانیم به واسطه قیاس اولویت آنرا به مایع مضاف کثیر سرایت دهیم، در حالی که روایت در مطلق کثیر تخصیص خورده است و از آنجا که دلالت مطابقی از بین رفته است دلالت التزامی بر مایع کثیر هم از بین میرود.

۲. برخی از روایات سُوْر هر چند چنین صراحتی ندارند، لکن ظهور عرفی آن فقط آب مطلق را شامل می شود، مانند روایت معاویه بن شریح که از امام علیه السلام درباره سُوْر سنور (گربه) و شبیه آن سوال می کند، حضرت در پاسخ فرمودند «نعم اشرب منه و

۱- قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ فَضْلِ الْهَيْرَةِ وَالسَّنَاءَةِ وَالْبَقْرَةِ وَالْإِبِلِ وَالْجِمَارِ وَالْخَيْلِ وَالْبِغَالِ وَالْوَحْشِ وَالسَّبَاعِ فَلَمْ أَتْرُكْ شَيْئًا إِلَّا سَأَلْتُهُ عَنْهُ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ حَتَّىٰ ائْتَهُنَّ إِلَى الْكَلْبِ فَقَالَ رَجَسَ نَجَسًا لَا تَتَوَضَّأُ بِفَضْلِهِ وَاصْبَبْتَ ذَلِكَ الْمَاءَ وَاغْسِلْهُ بِالتُّرَابِ أَوَّلَ مَرَّةٍ ثُمَّ بِالْمَاءِ. (تهذيب الاحكام، ج ۱-۲۲۵)

توضاً؛ و وقتی که از کلب سوال پرسیده شد حضرت فرمودند: «لا»، زیرا هر چند عنوان «ماء» صریحاً در روایت ذکر نشده است لکن به قرینه اینکه حضرت «توضاً» را عطف بر «اشرب منه» کرده اند و در سؤر سنور حکم به جواز هر دو- وضوء و شرب- کرده اند و در کلب حکم به عدم جواز هر دو کرده اند فهمیده می شود که محل سوال، سؤری است که صلاحیت شرب و وضوء را داشته است، و چنین سؤری فقط در آب مطلق قابل تصور است.

۳. برخی از اخبار سؤر دارای معارض می باشند و به واسطه این معارضه از حجیت ساقط می شوند، مانند اخبار سؤر کافر یهودی و نصرانی که با اخبار دال بر طهارت آنها معارضه دارد. در این تعارض دو راه بیشتر وجود ندارد، یا باید قائل به تساقط هر دو دسته اخبار شویم، و یا اگر بنابر جمعی عرفی باشد اخبار دال بر طهارت تقدیم می شوند- زیرا اخبار سور یهودی و نصرانی دلالت بر نجاست سور آنها می کند و اخبار طهارت اهل کتاب، دلالت بر طهارت یهودی و نصرانی می کند. در اینجا اگر بنای بر جمع عرفی باشد، تنها فرض ممکن این است که اخبار نجاست سور یهودی و نصرانی، بر کراهت سور آنها و استحباب دوری از آنها حمل شود- و در هر دو صورت اخبار سؤر یهودی و نصرانی برای محل بحث ما- یعنی انفعال مایع مضاف کثیر- قابل استفاده نیست.

۴. برخی از اخبار سؤر اصلاً در مقام بیان انفعال سؤر نیست تا از اطلاق آن استفاده شود و انفعال مایع مضاف کثیر را نتیجه بگیریم، بلکه در مقام بیان حکم دیگری است، مانند روایت علی بن جعفر که از امام علیه السلام درباره خنزیری که از یک ظرف نوشیده است سوال کرد و حضرت در پاسخ فرمودند: «یغتسل سبع مرات»؛ ظاهر این سوال آنست که انفعال مایع درون ظرف مفروغ عنه بوده است و سوال سائل از کیفیت تطهیر آن ظرف بوده است، لذا این بیان امام از ناحیه اصل حکم به انفعال در مقام بیان نیست تا بشود به اطلاق آن تمسک کرد.

۵. برخی از اخبار سؤر به نحوی هستند که اختصاص آنها به آب مطلق وجدانی است، مانند روایتی که در عداد اخبار آب حمام درباره سؤر ناصب ذکر شده است، مانند روایت ابن ابی یعفر که حضرت آنجا فرمودند: « و ایاک ان تغتسل من غساله الحمام، ففیها تجتمع غساله الیهودی و النصرانی و المجوس و الناصب»، این روایت نیز در محل بحث ما قابل استفاده نیست زیرا روشن است که آب مورد استفاده در حمام، آب مطلق است نه آب مضاف.

۶. برخی از اخبار سور اصلا مایع کثیر یا لااقل برخی از اقسام مایع کثیر را شامل نمی شود، مانند روایتی که در آنها از تعبیر «إناء» استفاده شده است، مانند روایت محمد بن مسلم که از حضرت درباره آناء ی که کلب از آن نوشیده سوال شد و حضرت در پاسخ فرمودند: «اغسل الاناء»، زیرا کلمه إناء قرینه است که مایع مورد سوال، قطعا دارای ماده نبوده است، بلکه چه بسا بتوان گفت اصلا گنجایش مایعی به اندازه کررا نیز ندارد چرا که کلمه إناء انصراف به ظروف متعارف در آن روزگار دارد که گنجایش مقدار کررا نداشته اند.

۷. از میان اخبار سُور، بهترین روایتی که در محل بحث ما می توان به آن استناد کرد روایت ابی بصیر از امام صادق علیه السلام است که حضرت فرمودند: «لیس بفضل السنور بأس أن يتوضأ منه و يشرب، و لا يشرب سُور الكلب إلا أن يكون حوضا کبیرا یستقی منه» زیرا موضوع حکم ما در این روایت، عنوان «سُور کلب» است که هم شامل مطلق و مضاف است و هم شامل کثیر و قلیل می شود، و خود حضرت به واسطه «الأن تکون حوضا کبیرا» مایع مطلق کثیر را خارج کرده اند، زیرا تعبیر «استقاء» قرینه است که مراد از «حوض کبیر» حوضی است که درون آن آب مطلق باشد، بنابراین مایع مضاف کثیر تحت اطلاق مستثنی باقی مانده و محکوم به نجاست و انفعال می شود.

هر چند ظهور اولیه از قید «یستقی منه» آنست که استقاء برای حکم به «عدم انفعال» موضوعیت دارد لکن باید از این ظهور دست برداشت، زیرا به حسب مناسبات حکم و موضوع که در بحث انفعال آب در اذهان عرفی مرتکز است، قابل استقاء بودن هیچ دخالتی در انفعال یا عدم انفعال آب ندارد، لذا باید این قید را حمل بر طریقت کنیم، یعنی قابل استقاء بودن حوض به خاطر خصوصیتی که دارد در اینجا ذکر شده است نه به خاطر موضوعیت داشتن نفس عنوان استقاء، و آنچه‌ی که حقیقتا در حکم ما دخالت دارد آن خصوصیت است نه خود عنوان استقاء، و آن خصوصیت ممکن است «کثیر بودن آب» یا «مطلق و کثیر بودن آب» باشد که چون قرینه ای بر هیچ کدام نداریم، مستثنی می شود مجمل و این اجمال به مستثنی منه نیز سرایت می کند. بنابراین این روایت دلالتش بر انفعال مایع مضاف کثیر تام نیست. برخی به این تقریر اشکال کرده اند زیرا اگر مراد امام علیه السلام، استثناء مطلق ماء کثیر بوده

۱. استقی من النهر او البئر او الساقیه او نحوها: اخذ الماء منها (المعجم الوسیط، ص ۴۶۲)

است (چه مطلق و چه مضاف) تعبیر به «الان یكون ماء کثیرا» کفایت می‌کند، و نیازی به ذکر قید «یستقی منه» نبود لذا اجمال در روایت پذیرفته شده نیست، بنابراین این روایت دلالت می‌کند بر انفعال مایع مضاف کثیر (محمد سند، سند العروه الوثقی، ۱-۳۹).  
وجه دیگری که برای عدم دلالت این روایت بر انفعال مایع مضاف کثیر گفته شد آنست که چه بسا گفته شود که مستثنی منه از ابتدا اصلا شامل آب مضاف نمی‌شود و مختص به آب مطلق است با این ادعا که مراد از سؤر کلب، همان چیزی است که از «فضل هرة» اراده شده است، زیرا گفته شد که «لیس بفضل السنور بأس أن یتوضأ منه و یشرب و لا یشرب سؤر الكلب» گویا روایت در مقام فرق بین سنور و کلب به لحاظ موضوع واحد است. و از آنجایی که مراد از فضل سنور، خصوص آب مطلق است (بقرینه عطف وضوء بر شرب) پس باید مراد از سؤر کلب نیز همین باشد.  
(سید محمد باقر صدر، بحوث فی شرح العروه الوثقی، ج ۱، ص ۱۰۴)

لکن این استدلال نیز قابل خدشه است، زیرا تعبیر «فضل» در روایات اسنار برای مطلق آن چیزی که حیوان با آن تماس داشته است استعمال شده است، خواه آن چیز نوشیدنی باشد و خواه طعام باشد، بلکه حتی تعبیر «فضل سنور» نیز در غیر آب مطلق استعمال شده است. ضمن اینکه عطف وضوء بر شرب دلالتی بر مطلق بودن آب ندارد، زیرا شرب اختصاصی به آب مطلق ندارد بلکه به انواع مایعات اطلاق می‌شود، لذا اگر روایت در اینجا وضوء و شرب را ذکر کرده است کنایه از ظاهر بودن آن مایع است یعنی می‌توان آثار طهارت (مثل وضوء و شرب) را بر آن مایع بار کرد، و بسته به نوع مایع، آثار آن مایع متفاوت است (محمد سند، سند العروه الوثقی - ۱-۵۰).

با همه نکات مطرح شده، تمسک به این روایت دارای اشکال است، زیرا ظاهر روایت آن است که حوضی غیر منفعل است که «کبیر» باشد، و حال آنکه این خلاف اخبار مساله کّر می‌باشد، زیرا برای عدم انفعال، کّر بودن کفایت می‌کند و نیازی به کبیر بودن حوض نیست، و حمل «حوض کبیر» بر «مقدار کّر» بسیار مشکل است،

۱- لا یخدش فیها تقیید المستثنی بالاستقاء... لأن التقیید بالاستقاء بعد ذکر ما یدل علی الکثرة ظاهر فی تعدد القید، أي ان کلام من المائیه و الکثرة دخیل فی الاستثناء، اذ لو أريد مطلق الکثیر أکان ماء مطلقاً أو مضافاً لکان التعبیر بعنوان یؤدي معنی الکثرة فقط لا المائیه مع الکثرة.

و چه بسا اعراض اصحاب از این روایت به همین خاطر بوده است (سید مصطفی خمینی، کتاب الطهاره، ج ۱، ص ۹۶).

### دلیل دوم: استدلال به اخبار افتادن موش در روغن

درباره موشی که درون روغن افتاده و مرده است از حضرت سوال پرسیده شد، و حضرت جواب داده اند: «فان كان جامدا فألقها و ما يليها و كل ما بقي و ان كان ذائبا فلا تأكله و استصبح به، و الزيت مثل ذلك؛ اگر روغن (سمن) جامد باشد، موش و روغنهای اطراف آن را بردار و مابقی را بخور، و اگر روغن مایع است آن را نخور و برای استصبح از آن استفاده کن، زیت نیز همینگونه است»

مرحوم آقای خوئی از این روایت تنقیح مناط می کنند که روایت دلالت می کند بر انفعال هر مایع مضافی، که آب مضاف نیز از افراد این مایعات مضاف است.

ایشان در تقریب استدلال به این روایت می فرمایند: حکم به انفعال سمن و زیت دلالت می کند بر انفعال مایع مضاف به واسطه ملاقات، زیرا این دو ولو اینکه مضاف نباشند، لکن از آنجایی که می دانیم انفعال آنها مستند به مایع بودن و مذاب بودن آنهاست، نتیجه می گیریم که هر مایعی که مذاب باشد اگر با نجس ملاقات کند حکم به نجاست آن می شود، و در این مساله هیچ فرقی بین قلت و کثرت آن مایع نیست (سید ابوالقاسم خوئی، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص ۵۲).

### نقد دلیل دوم

حکم به انفعال در روایت مذکور به دو صورت قابل تصور است:

۱. حکم به انفعال سمن و زیت، در مقابل اینکه حکم شود به عدم انفعال آنها، یعنی مانند آب کرو و جاری انفعال ناپذیر هستند.
۲. بعد از فرض ثبوت حکم اول به انفعال، حکم به انفعال تمام سمن و زیت شود در مقابل اینکه انفعال مختص به موضع ملاقات آنها باشد (که در جوامد اینگونه است). بنابراین اینکه گفته شده که «مستند حکم به انفعال سمن و زیت، ذوب بودن و

۱. - هذا مع أن الظاهر منها لزوم كون الحوض غير المنفعل كبيراً، مع أنه خلاف الأخبار في مسألة الكز، و حملها على الكز غير صحيح جداً، فعليه يشكل العمل بهذه الرواية؛ لإعراض الأصحاب عنها، فافهم.



مایع بودن آنهاست پس حکم می شود به انفعال کل مایع ها» باید دید مراد چیست؟ اگر مراد این است که حکم اول به انفعال مستند به مایع بودن آنهاست- یعنی اصل انفعال مستند به مایع بودن است- این معلوم نیست، بلکه خلاف آنها معلوم است، زیرا حکم به انفعال (در مقابل اعتصام) مختص به مایعات نیست، و ملاکش، ذوب بودن و مایع بودن نیست، زیرا اصل حکم به انفعال، در جوامد نیز ثابت است. و اگر مراد این است که حکم دومی- یعنی عدم اختصاص انفعال به موضع ملاقات- مستند به مایع بودن است، این صحیح است و به همین دلیل این حکم دوم را به همه مایع ها سرایت می دهیم، لکن این حکم، مقصود ما را ثابت نمی کند، زیرا محل بحث ما در آب مضاف این نیست که آیا انفعال مختص به موضع ملاقات آن با نجاست است یا شامل تمام بخش های آن می شود، بلکه کلام ما در اصل انفعال آب مضاف است. بنابراین آن حکمی که مناط آن «مذاب بودن» است محل کلام ما نیست، و آن چیزی که محل کلام ما است (یعنی اصل انفعال)، منوط به «مذاب بودن» نیست، زیرا حکم اصل انفعال در جامدها هم جاری است (سیدمحمدباقر صدر، بحوث فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۰۵-۱۰۷).

مرحوم سید عبدالاعلی سبزواری در نقد تمسک به این روایت می فرمایند: واضح است که موش زمانی که درون یک مایع سقوط می کند بسیار درون آن حرکت کرده تا اینکه یا از آن خارج شود و یا درون آن بمیرد، ضمن اینکه موش یک حیوان خبیث است و در روایت از خوردن هر چیزی که موش آن را بوییده باشد نهی شده است، به همین دلیل نوع انسان ها از خوردن چیزی که موش درون آن مرده است کراهت دارند، بنابراین امکان دارد که نهی از خوردن ماعدای موضوع ملاقات، حمل بر قدرت و ناپاکی آن شود نه دال بر نجاست آن. اشکال دوم آنست که نجاست در خصوص موشی که درون سمن و زیت مایع افتاده است را به خاطر تعبد به روایات می پذیریم، لکن در سایر نجاساتی که چنین نصی را نداریم نمی پذیریم، کما اینکه در ولوغ کلب به خاطر وجود نص، تعفیر را می پذیریم ولی در سایر نجاسات آن را نمی پذیریم (سید عبدالاعلی سبزواری، مهذب الاحکام، ج ۱، ص: ۱۳۳).

## اشکال و پاسخ

ممکن است در دفاع از قول قائلین به دلالت روایت بر انفعال آب مضاف گفته شود قول امام که فرمود «ان کان ذائباً فلا تاکله» همراه با جزایش، هر دو حکم را در برمی گیرد، یعنی هم حکم اصل انفعال را و هم شمول آن نسبت به تمام جسم را، و از آنجایی که مناط حکم، «مذاب بودن» بیان شده است، از آن استفاده می شود که هر گاه «مایعی» یافت شود، هر دو حکم یافت می شود.

در پاسخ به این اشکال میتوان گفت آن چیزی که در این جمله معلق به «مذاب بودن» گشته است فقط حکم دومی است نه حکم اولی، زیرا اصل انفعال در هر صورت ثابت است، و تفصیل بین جامد و مذاب، به لحاظ حکم دومی است.

اگر بپذیریم که اصل حکم به انفعال معلق به مذاب بودن است، باز هم نمی توان این حکم را به هر مذابی سرایت داد، زیرا مذاب بودن به عنوان شرط در انفعال سمن ذکر شده است نه به عنوان علت ثبوت انفعال برای آن، بنابراین فرق است بین اینکه گفته شود «السمن ینفعل لانه ذائب» و بین اینکه گفته شود «السمن اذا کان ذائباً ینفعل»، چرا که لازمه بیان اول سرایت حکم به هر مذابی است زیرا مقتضای تعلیل، دائر مدار بودن حکم بر علت و الغای خصوصیت مورد است. اما بیان دوم اقتضای تعدی را ندارد، زیرا تنها بیان می دارد که مذاب بودن شرط در ثبوت انفعال برای سمن است، این به معنای آن نیست که مذاب بودن در هر موضوع دیگری نیز همین حکم را دارد، بلکه مانند این است که گفته شود «ان کان العالم عادلاً فاکرمه» که این بیان دلالت ندارد بر اینکه اگر غیرعالم نیز عادل بود اکرام او واجب است. آنچه در روایت آمده است بیان دوم است نه بیان اول، لذا نمی توان حکم موجود در روایت را سرایت داد.

بله، اگر ارتکاز عرفی ای وجود داشته باشد که بین سمن و زیت با آب مضاف هیچ فرقی وجود ندارد، میتوان به واسطه این ارتکاز، حکم را سرایت داد، لکن چنین ارتکازی پذیرفته نیست، زیرا «مائیت» آب مضاف از خصوصیات است که احتمال می رود باعث تمییز آب مضاف از سمن و زیت شود (سیدمحمدباقر صدر، بحوث فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۰۷).

لکن بخش دوم از این فرمایش قابل خدشه است، زیرا کلام ما درباره مطلق مایعات مضاف است نه خصوص آب مضاف، بنابراین، خدشه در این ارتکاز عرفی شاید بتواند از سرایت حکم سمن و زیت به آب مضاف جلوگیری کند، لکن از سرایت حکم آنها به سایر مایعات مضاف نمی تواند جلوگیری کند.

### دلیل سوم: استدلال به روایت عمار ساباطی

از امام صادق علیه السلام درباره سوسک و پشه و ملخ و مورچه و مانند اینها سوال شد که اگر در چاه یا زیت یا سمن و مانند آن بمیرند چه حکمی دارد، حضرت فرمودند: «کل ما لیس له دم فلا بأس». دو وجه برای تقریب استدلال به این روایت وجود دارد (سیدمحمدباقر صدر، بحوث فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص ۲۳۵):

#### تقریب اول

از مفهوم «کل ما لیس له دم فلا باس» نجاست فهمیده شود، زیرا مفهوم روایت دلالت می کند که به واسطه ملاقات با میتة دارای خون جهنده، انفعال رخ می دهد، و موضوع حکم در این روایت «زیت و سمن و اشباه آنها» می باشد، بنابراین شامل هر چیزی که شبیه زیت و سمن باشد می شود، پس اقسام آب مضاف را نیز در برمی گیرد (سیدابوالقاسم خوئی، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص ۵۳).

#### اشکال تقریب اول

اگر بیان امام دارای ادات شرط بود، مثلاً می فرمودند «اذا لم یکن له دم فلا باس» در این صورت منطوق کلام امام دلالت بر عدم انفعال می کرد و مفهومش دلالت بر انفعال، و مقتضای اطلاق منطوقش، عدم انفعال هر چیزی است که شبیه سمن و زیت باشد و مقتضای اطلاق مفهومش انفعال هر چیزی است که شبیه سمن و زیت باشد در صورتی که میتة دارای خون جهنده در آن بیفتد.

لکن بیان امام دارای ادات شرط نیست، بلکه صرفاً مشتمل بر فاء تفریع است، و این به تنهایی نمی تواند مفهومی مانند مفهوم شرط را برای جمله اثبات کند.

بله، از بیان امام می توان اجمالا حکم به انفعال برای «ماله دم» را اثبات کرد، زیرا اگر حکم «ماله دم» و «ماله لیس له دم» یکسان بود آوردن قید «ماله لیس له دم» در بیانشان لغو بود. بنابراین از این جهت می توان گفت «ماله دم» فی الجمله منجس است. لکن نمیتوان نتیجه گرفت که «ماله دم» منجس تمام چیزهایی است که شبیه سمن و زیت باشد (سیدمحمدباقر صدر، بحوث فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۰۷).

### تقریب دوم

تقریب دیگری برای استدلال به این روایت ذکر شده است مبنی بر اینکه از جواب امام علیه السلام استفاده می شود که سائل بر یک نکته مرتکز در ذهن خود اقرار داشته است، به این معنا که افتادن حیوان دارای خون جهنده در مایعات، اقتضای نجاست آن مایع را دارد، چه آن مایع مضاف باشد و چه نباشد (سیدابوالقاسم خوئی، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص ۵۳).

### اشکال تقریب دوم

اینکه سائل سوال خود را مختص به سوسک و پشه و امثال آن کرد هر چند اشعار یا دلالت بر اینکه در ذهن سائل منجس بودن حیوانات دارای خون جهنده مرتکز بوده است، لکن از آنجایی که راوی در مقام بیان این ارتکاز نبوده است نمیتوان دقیقا تعیین کرد که مرتکز در ذهن او انفعال هر مایعی به واسطه افتادن میته در آن است، یا انفعال چیزهایی که از برخی جهات مانند سمن بوده باشند به نحوی که شامل تمامی مایعات نشود، و از آنجایی که ارتکاز یک دلیل لبی است و باید به قدر متیقن آن اخذ کرد بنابراین قدرمتیقن از این روایات، انفعال چیزهایی است که از برخی جهات مانند سمن و زیت باشند نه انفعال مطلق مایعات.

و از آنجایی که راوی در مقام بیان این ارتکاز نبوده است، بلکه این اختصاص از قرینه اینکه سوال خودش را مختص به خنفساء و جراد کرده است استفاده شده است، نمی توان به اطلاق یا ظهور کلامش تمسک کرد برای اثبات اینکه مرتکز بودن منجسیت میته نجسه شامل هر چیزی که در اصل مایع بودن و مذاپ بودن

شبیبه سمن بوده است می شود. و در فرض تردد در ارتکاز راوی و مشخص نبودن حدود این ارتکاز، نمیتوان از سکوت امام و عدم ردع او به صورت موجه کلیه، امضاء انفعال تمامی مایعات (چه بر آنها «ماء» صدق کند و چه نکند، چه کثیر باشد و چه قلیل) به واسطه ملاقات را کشف کرد (سیدمحمدباقر صدر، بحوث فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۰۸).

### دلیل چهارم: روایات وقوع میتة درون دیگ خورشت

مانند روایت سکونی از امام صادق علیه السلام به نقل از پدر بزرگوارشان که فرمودند: از امام علی علیه السلام درباره دیگ پخت غذا که موشی درون آن افتاده است سوال شد، حضرت فرمودند: «یهرق مرقها ویغسل اللحم ویوکل» استدلال به این روایت بر مطلوب مبنی بر این ادعاست که خورشت شامل آبگوشت هست که آب مضاف است، و کلمه «قدر» شامل دیگ بزرگی می شود که به اندازه کر یا بیش از کر از خورشت را در خود جا می دهد، بنابراین دلیل مذکور اطلاقی دارد که اقتضای آن، انفعال آب مضاف کثیر به واسطه ملاقات با نجاست می باشد (سیدابوالقاسم خوئی، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص ۵۴).

### نقد دلیل چهارم

روایت مذکور، روایت سکونی است و ضعیف است، و همچنین روایت زکریا بن آدم که نزدیک به همین روایت است نیز ضعیف است و از آنجایی که خود مستدل نیز واقف به این مساله بوده است از این روایت ها به عنوان موید استفاده کرده است (سیدمحمدباقر صدر، بحوث فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۰۸).

مضاف بر اینکه نتیجه مذکور مبتنی بر این است که از ترک استفصال امام علیه السلام، اطلاق روایت نسبت به مایع کثیر و قلیل را اثبات کنیم، یعنی از اینکه امام علیه السلام از سائل نپرسیدند که دیگ مذکور کبیر بوده است یا صغیر، معلوم می شود که این مساله تفاوتی در حکم ندارد. لکن این استدلال قابل خدشه است، زیرا ترک استفصال در جایی دلالت بر اطلاق می کند که هیچ قرینه لفظیه یا حالیه ای وجود نداشته باشد

و حال آنکه روایت به قرینه اینکه از «قدر» استفاده شده است منصرف به غیرکثیر است و ما هیچ دلیل و شاهی نداریم که عرب در مهمانی‌ها از دیگ‌هایی به اندازه کَرّ یا بیشتر از آن استفاده می‌کرده است، ما نسبت به زمان حضرت سلیمان دلیل داریم که دیگ‌هایی که گنجایش بیش از کر را داشته اند موجود بوده است لکن این از اختصاص حضرت سلیمان علیه السلام بوده است و اثبات آن برای سایر زمان‌ها نیازمند شاهد و قرینه است. (محمد سند، سند العروه الوثقی، ج ۱، ص ۴۹).

لکن این حرف قابل خدشه است، زیرا بنابر آنچه از کتب لغت متقدم برمی‌آید امکان وجود چنین ظرف‌هایی در زمان ائمه کاملاً محتمل بوده است، کما اینکه جناب خلیل در العین و سایر لغویین<sup>۱</sup> «دَنْ» را کوزه‌های بسیار بزرگ معنا کرده است (خلیل بن ابن احمد فراهیدی، العین، ج ۸، ص ۹) لذا کما اینکه از چنین ظرفی برای آب استفاده می‌شده است بعید نیست که برای سایر مایعات نیز استفاده می‌شده است (روح الله موسوی خمینی کتاب الطهاره، ص ۱۹۶).

### دلیل پنجم: قاعده عامه

مراد از قاعده عامه، قاعده «ان کل شیء ینفعل بملاقاة النجاسه الا ما خرج بالدلیل» می‌باشد، و از آنجایی که هیچ دلیلی بر عدم انفعال آب مضاف وجود ندارد، بنابر قاعده حکم می‌شود به انفعال آب مضاف (کاظم شیرازی، شرح العروه الوثقی، ج ۱، ص ۵۲). مرحوم آقای خوئی این وجه را با استفاده از اثبات قاعده به واسطه موثقه عمار تقریب کرده است، در موثقه عمار آمده است «اغسل کل ما اصابه ذلک الماء» این موثقه را دلیل بر این گرفته اند که «کل شیء ینفعل بالملاقاة»، بنابراین اگر در مورد یک شیء ادعا شود که به واسطه ملاقات منفعل نمی‌شود باید دلیلی بر عدم انفعال آن اقامه شود ولی درباره عدم انفعال آب مضاف کثیر هیچ دلیلی اقامه نشده است (سید ابوالقاسم خوئی، التنقیح فی شرح العروه الوثقی، ج ۱، ص ۵۱).

۱- الراقود العظیم لا یقع إلا أن یحفر له (لویس مالوف، المنجد، ص ۲۲۶)

۲- الدَّن ما عظم من الرواقید کهیئة الحب، إلا أنه طویل مستوی الصنعة فی أسفله کهیئة قونس البیضة

## بررسی استدلال به قاعده عامه

تحقیق آنست که استدلال بر انفعال آب مضاف کثیر به قاعده مذکور، نیازمند آنست که دلیلی که به واسطه آن اصل قاعده نتیجه گرفته شده است روشن شود. اگر مدرک این قاعده، موثقه عمار است که بیان شد، قابل خدشه است، زیرا قاعده ای که از این موثقه استفاده می شود نمی تواند از مفاد خود این موثقه اوسع باشد، و این موثقه هر چند امر می کند به غسل هر چیزی که نجس به آن برخورد کرده است، و از آنجایی که امر به غسل ارشاد به نجاست آن شیء دارد، دلالت بر انفعال هر چیزی که ملاقات با نجس داشته است می کند، لکن از آنجایی که ارشاد به نجاست به واسطه امر به غسل صورت گرفته است این روایت شامل اجسامی که قابل شستشو نیستند نمی شود و آب مضاف از این قبیل است، و معنا ندارد که امر بشود به شستن آب مضاف، بنابراین معنا ندارد به واسطه امر به غسل ارشاد به نجاست آن بشود. لذا این دلیل که به لسان امر به غسل دلالت بر نجاست ملاقی می کند شامل آب مضاف نمی شود و دلالت بر «انفعال شیء غیر قابل شستشو» ندارد، بنابراین نهایت دلالت موثقه عمار آنست که هر چیز قابل شستشویی که ملاقات با نجاست داشته باشد، متنجس می شود.

به عبارت دیگر همانگونه که امکان ندارد بر «انفعال آب مضاف بر اثر ملاقات با نجس» یک دلیل خاص بالسان «اغسل ماء الرمان» آورده شود، همچنین امکان ندارد دلیلی که بالسان امر به غسل آمده است شامل این آب مضاف شود. اگر مدرک قاعده مذکور، مجموع اخبار وارد در انفعال باشد به این معنا که قاعده از مجموع اخبار بدست آمده است، در این صورت تطبیق آن بر مانحن فیه امکان ندارد الا زمانی که مورد بحث ما، داخل در نطاق اطلاق لفظی اخبار باشد یا یک ارتکاز عرفی وجود داشته باشد که فرق بین مورد ما و مورد اخبار را الغاء کند.

ولی زمانی که مورد ما نه لفظاً و نه ارتکازاً داخل در اخبار نباشد، معنا ندارد که قاعده را بر آن تطبیق دهیم، و آب مضاف اینگونه است، زیرا آب مضاف لفظاً تحت هیچ کدام از اخبار داخل نیست، و از طرفی ارتکاز عرفی بر الغای فرق بین آب مضاف و سایر اجسام وجود ندارد، زیرا احتمال اینکه «آب بودن» آب مضاف در عدم انفعال آن دخیل باشد و از این حیث با سایر اجسام متفاوت باشد

وجود دارد (سیدمحمدباقر صدر، بحوث فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۰۹-۱۱۱؛ تبریزی، ج ۱ ص ۲۱۰).

مضاف بر اینکه با فرض پذیرش اصل این قاعده، صرفا در جایی جریان دارد که مقتضی انفعال به صورت تفصیلی احراز شود، در حالی که در برخی از مراتب کثرت شک می شود که آیا ملاقات با نجس مقتضی انفعال جمیع آن مایع را دارد یا خیر، لذا در صورتی که دلیل بر انفعال یا عدم انفعال وجود نداشته باشد اصله الطهارت جاری شده و حکم به عدم انفعال آن مایع می شود (سیدعبدالاعلی سبزواری، مهذب الاحکام، ج ۱، ص: ۱۳۳).

### دلیل ششم: اجماع

از کتب مرحوم علامه حلی، محقق حلی، شهید اول، شهید ثانی و علمای دیگر حکایت شده است که آب مضاف مطلقا-چه قلیل باشد و چه کثیر- در برخورد با نجاست متنجس می شود، از مرحوم ابن ادریس نیز در سرائر از این حکم نفی خلاف شده است (سیدمحسن حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۱۴)

### اشکال به دلیل اجماع

قدر متیقن از اجماع نجاست آن طرفی از مایع مضاف است که نجاست درون آن واقع شده است نه تمامی مضاف و معقد این اجماعات شامل مطلق مایع مضاف کثیر نمی شود زیرا مانوس در اذهان مجمعین مواردی مانند قدر (دیگ) و طشت و مرکن (لگن) و خاییه (کوزه بزرگ) و برخی از برکه ها بوده است نه مواردی مانند لوله های نفتی که گاهی چند فرسخ طول داشته اند یا دریاچه های بزرگ، لذا بسیاری از افراد مضاف کثیر با اذهان مجمعین هیچ انسی نداشته است تا معقد اجماع شامل آنها بشود. بنابراین ثبوت اجماع در مایعات بسیار زیاد، مانند چاه های نفتی یا دریاچه هایی که مضاف هستند معلوم نیست (سیدعبدالاعلی سبزواری، مهذب الاحکام، ج ۱، ص: ۱۳۳).

۱. أن المستفاد منها تنجس الجسم القابل للغسل و أما المائعات فلا يستفاد منها حکمها لعدم قبولها للغسل



## نتیجه گیری و نظریه مختار

اگر چه ادله متفاوتی برای اثبات انفعال مایع مضاف کثیر به واسطه ملاقات با نجاست اقامه شده است، لکن اطلاق ادله مذکور نسبت به مایع مضاف کثیر مخدوش یا دست کم مجمل بوده و برای اثبات انفعال مضاف کثیر نیازمند دلیلی هستیم که از اشکالات در امان باشد، و در صورت فقدان دلیل مذکور، بنابر قاعده طهارت، باید حکم به طهارت مایع مضاف کثیر و عدم انفعال آن در اثر برخورد با نجاست کرد.

## منابع

- بحرانی، محمد سند، سند العروه الوثقی - کتاب الطهاره، قم: انتشارات صفی، چاپ اول (۱۴۱۵ هـ.ق)
- حکیم، سید محسن طباطبایی (۱۳۹۰ هـ.ق)، مستمسک العروه الوثقی، قم: موسسه دار التفسیر، چاپ اول (۱۴۱۶ هـ.ق)
- خمینی، سید روح الله موسوی (۱۴۰۹ هـ.ق)، کتاب الطهاره، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول (۱۴۲۲ هـ.ق)
- خمینی، شهید، سید مصطفی موسوی (۱۳۹۸ هـ.ق)، کتاب الطهاره، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول (۱۴۱۸ هـ.ق)
- خوئی، سید ابوالقاسم موسوی (۱۴۱۳ هـ.ق)، التنقیح فی شرح العروه الوثقی، قم: تحت اشراف جناب آقای لطفی، چاپ اول (۱۴۱۸ هـ.ق)
- سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۱۴ هـ.ق)، مهذب الاحکام، قم: موسسه المنار، چاپ چهارم (۱۴۱۳ هـ.ق)
- شیرازی، کاظم (۱۳۶۷ هـ.ق)، شرح العروه الوثقی، نجف: موسسه کاشف الغطاء، چاپ اول (۱۴۲۳ هـ.ق)
- صدر، شهید، سید محمد باقر (۱۴۰۰ هـ.ق)، بحوث فی شرح العروه الوثقی، قم: مجمع الشهد آیه الله الصدر العلمی، چاپ دوم (۱۴۰۸ هـ.ق)
- طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن (۵۴۶ هـ.ق)، تهذیب الاحکام، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ چهارم (۱۴۰۷ هـ.ق)
- منتصر، عبدالحمید؛ انیس، ابرهیم؛ الصوالحی، عطیة؛ خلف الله احمد، محمد؛ المعجم الوسیط، قاهره: دار المعارف، چاپ دوم
- منتظری، حسین علی (۱۳۴۰ هـ.ق)، التعلیقہ علی العروه، قم: نشر تفکر چاپ اول (۱۴۱۶ هـ.ق)
- یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی (۱۳۳۷ هـ.ق)، العروه الوثقی مع التعلیقات، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع)، چاپ اول (۱۴۲۸ هـ.ق)

