

# بررسی سندی و دلالی موثقه عمار در اثبات اصل استصحاب

نجف محمدنژاد<sup>۱</sup>

## چکیده

اصل استصحاب یکی از موضوعات پرکاربرد در علوم فقه، اصول فقه و حقوق است. برای اثبات اصل استصحاب، لازم است به ادله، از جمله روایات تمسک کرد. یکی از روایات، موثقه عمار می‌باشد. علمای اصول برای اثبات حجیت اصل استصحاب به آن تمسک کرده‌اند. با بررسی کتب رجالی روشن شد که هیچ اختلافی در ثقه بودن راویان موجود در سلسله سند موثقه عمار نیست. مذهب همه راویان، غیر از محمد بن احمد بن یحیی، فطحیه می‌باشد اما فطحی مذهب اخلاقی در اعتبار روایت و پذیرش آن ایجاد نمی‌کند؛ به خاطر اینکه همه راویان ثقه هستند. بر خلاف دلالت روایت که احتمالاتی در آن وجود دارد و در این مقاله به شش احتمال پرداخته شده است و اشکالات علما به این آراء نیز آورده شده است. بنابراین روایت از جهت دلالت مشکل دارد و در نتیجه، نمی‌توان از موثقه عمار به عنوان دلیل محکم و صریح بر حجیت استصحاب استفاده کرد.

واژگان کلیدی: استصحاب، اصول عملیه، ادله اثبات، موثقه عمار، بررسی دلالی، بررسی

سندی.

تأسیس: ۶۳ (۴۱) ۱۳ ه.ش

۱. طلبه پایه نهم مدرسه شهیدین علیه السلام.

رایانامه: Najafmohammadnezad@gmail.com

شماره تماس: ۰۹۹۱۸۹۴۰۷۷۴



## ۱. مقدمه

اصل استصحاب یکی از مهم‌ترین و پرکاربردترین اصول مورد بحث در علم فقه و اصول فقه به شمار می‌رود. با توجه به اینکه لفظ اصل استصحاب در کلمات معصومان علیهم‌السلام وجود ندارد، اما مفاد و معنای آن در روایت موجود است، یکی از اصول عملیه به حساب می‌آید و علمای اصول برای اثبات حجیت اصل استصحاب به روایات تمسک کرده‌اند. نگارنده در تحقیق پیش رو، به خاطر اهمیت دلالتی و سندی موثقه عمار در بین روایات استصحاب، موثقه عمار را مورد بررسی قرار می‌دهد. حال بحث این است که آیا روایت مذکور در اثبات حجیت اصل استصحاب صراحت دارد یا نه؟

جستجوهایی که در کتب اصولی صورت گرفت، بعضی از علماء در دلالت موثقه عمار بحث‌هایی نسبتاً مبسوط‌تری نسبت به علمای دیگر داشته‌اند و در مقالات معتبر به صورت خاص بحث نشده است بلکه روایات استصحاب به صورت کلی بحث شده است و این نوع بررسی در استناد به روایت کمک نمی‌کند. از این رو، نگارنده در پی آن است که از مهم‌ترین و بحث‌انگیزترین اقوال در دلالت موثق را مورد بحث قرار داده و اشکالات وارد بر آن اقوال را نیز بیاورد. از آنجا که برای استناد به روایت و اینکه به عنوان دلیل محکم لحاظ شود، لازم است سند روایت نیز به صورت مفصل مورد بررسی قرار بگیرد و لازم به ذکر است که در کتب رجالی و اصولی، سلسله سند روایت به صورت مفصل بحث نشده است. در دلالت روایت بحث‌هایی صورت گرفته ولی نیاز بود برای بهتر روشن شدن دلالت روایت به صورت تفصیلی بررسی شود. آنچه تحقیق پیش رو را از تحقیقات دیگر، بیشتر تمییز می‌دهد، آن است که در این مقاله، سند و دلالت موثقه عمار بحث و بررسی شده است و این نوع تحقیق در مورد روایت، در قوت یا ضعف روایت بیشتر کمک می‌کند. و تحقیق حاضر در دو بخش، با گردآوری گزاره‌های اصولی، رجالی و داده‌های کتابخانه‌ای، به بررسی این مطلب خواهد پرداخت. در این تحقیق، علاوه بر تبیین مفاهیم اساسی، سلسله سند روایت به صورت مفصل بررسی می‌شود. در دلالت موثقه از قدماء، نظر مرحوم آخوند، مرحوم شیخ، مرحوم امام و نائینی بررسی و اشکالات وارد نیز آورده می‌شود.

## ۲. مفهوم شناسی

برای روشن شدن بحث، نیاز است که دو واژه، موثقه و اصل استصحاب مورد بررسی قرار گیرد.

## ۲- ۱. موثقه

واژه «موثقه» از ماده وثق است که این ماده در لغت به دو معنی آمده است: یکی اعتماد و اطمینان (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۰، ص ۳۷۱؛ راغب، ۱۴۱۲ ق، ص ۶۸۱؛ فیومی، ۱۴۱۴ ق، ج ۲ ص ۶۴۷) و به همین جهت به روایت شخص موثق عمل می‌شود؛ چون مورد اعتماد و اطمینان است. دیگری به معنای عهد و عقد است.<sup>۱</sup> واژه «موثقه» در این بحث از معنای اولی، اعتماد و اطمینان گرفته شده است؛ یعنی این لفظ در مورد شخصی که مورد اعتماد و اطمینان در گفتار و رفتار باشد، استعمال می‌شود.

اما واژه «موثقه» در علم رجال معنای دیگری دارد و آن اینکه، حدیثی است که سند آن متصل به معصوم علیه السلام بوده، همه و یا بعضی از راوی‌های آن در عین غیرشيعه دوازده امامی بودن، از طرف اصحاب ما تصریح به توثیق شده باشند و به حدیث موثق، حدیث قوی نیز می‌گویند. (قربانی، علم حدیث، ۱۳۸۰، ۱۱۳) ولی مرحوم خوئی قید آخر یعنی تصریح به توثیق را در تعریف موثق معتقد نیستند و می‌فرمایند راوی موثق کسی است که عدل امامی نباشد بلکه از بقیه مذاهب فاسد، ولی در نقل حدیث موثق باشد. (خوئی، ابوالقاسم، غایه المأمول، بی تا، ۲: ۱۶۸)

## ۲- ۲. اصل استصحاب

«اصل استصحاب» از دو واژه «اصل» و «استصحاب» تشکیل شده است. بنابر مبنایی که استصحاب را از روایت گرفته و اصول عملیه محسوب می‌شود.

واژه «استصحاب» مصدر ثلاثی مزید از ماده «صحب» به معنای چیزی که مناسب چیز دیگر باشد (فراهیدی، کتاب العین، ۱۴۰۹، ۱۳: ۱۲۶؛ ابن فارس، معجم اللغه، ۱۴۰۴، ۳: ۳۳۵) این ماده در کتب دیگر، به این معنا، ولی با عبارت دیگر آمده است؛ مثلاً به این معنا که، هر چیزی که ملازم با چیز دیگری باشد. (فیومی، المصباح المنیر، ۱۴۱۴، ۲: ۱۶) و معنا دومی که برای این واژه آمده و با معنای اولی تفاوت زیادی دارد به اینکه دیگری را به صحبت دعوت کرد. (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱، ص ۵۲۰؛ حسینی زبیدی ۱۴۱۴ ق، ج ۲، ص ۱۴۰) اما در این بحث معنای لغوی «استصحاب» مراد نیست بلکه استصحاب یکی از اصول عملیه در علم اصول می‌باشد.

۱. طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۴۳؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۳، ص ۴۷۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۶،

ص ۸۵؛ زمخشری، ۱۹۷۹ م، ص ۶۶۵؛ ابن اثیر جزری، ۱۳۵۷، ج ۵، ص ۱۵۱.





اما ترکیب «اصل استصحاب» در علم اصول اصطلاحی است که فقها برای آن تعاریف مختلفی ذکر کرده‌اند و ما به خاطر اختصار، به سه تا از تعاریف اکتفا می‌کنیم:

۱. «اثبات حکم فی زمان لوجوده فی زمان سابق علیه». (خوانساری، بی تا، ص ۷۶)

۲. «کون حکم او وصف یقینی الحصول فی الان السابق مشکوک البقاء فی الان الاحق». (طباطبایی المجاهد، بی تا، ص ۶۳۴؛ قمی، ۱۴۳۱ ق، ج ۳، ص ۱۲۲) و مجاهد در مفاتیح الاصول تعریف دیگری از زبده نقل کرده «هو اثبات الحكم فی الزمن الثانی تعویلا علی ثبوته فی الاول» (طباطبایی المجاهد، بی تا، ص ۶۳۴) ولی تحقیقی که در این کتاب شد، این تعریف را پیدا نکردیم.

۳. «ابقاء ما کان» (صدر، ۱۴۰۸ ق، ج ۱، ص ۳۸۵)

این تعریف از محکم‌ترین و خلاصه‌ترین تعریف‌ها است. (شیخ انصاری، ۱۴۴۱ ق، ج ۳، ص ۹؛ ارکی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۶۹) بلکه از مشهورترین تعریف‌ها است. (الرفاعی، ۱۴۲۴ ق، ج ۲، ص ۲۷۸) وظیفه این قاعده آن است که هر حالتی در زمانی متیقن بوده و سپس بقای آن مشکوک شده، می‌توان بقای آن حالت را به سبب این قاعده که استصحاب نامیده می‌شود به اثبات رساند. (صدر، ۱۴۰۸ ق، ج ۱، ص ۳۸۵) و قائلین به استصحاب اختلاف آراء دارند که آیا استصحاب بر اساس اماره است و یا اصل عملی؟ بر این اساس مرحوم خوئی بر تعریف مذکور اشکال کرده‌اند؛ که این تعریف فقط با فرض اصل عملی گرفتن استصحاب سازگاری دارد و اگر بخواهیم اصل استصحاب را اماره بگیریم، باید اصل استصحاب را حیثیت کاشف از بقاء تعریف کنیم و این حیثیت فقط در یقین به حدوث هست. (صدر، ۱۴۰۸ ق، ج ۱، صص ۳۸۶ - ۳۸۵) ولی مرحوم صدر سه اشکال به تعریف مرحوم خوئی گرفته‌اند:

اولا: برفرض آنکه استصحاب اماره باشد و حیثیت کاشف از بقا داشته باشد، این حیثیت یقین به حدوث نیست؛ بلکه نفس حدوث است و «یقین» طریق به این اماره خواهد بود. بر این اساس باید گفت استصحاب، یعنی نفس حدوث که غالبا کاشف از بقاست.

ثانیا: بنا بر آنکه استصحاب اماره باشد، لازم نیست استصحاب را به نفس اماره بودن آن تعریف کنیم؛ بلکه استصحاب اماره باشد و یا اصل باشد، در هر صورت حکمی مجعول در مورد آن وجود دارد، می‌توان استصحاب را به نفس همان حکم مجعول تعریف کرد.

ثالثا: تعریف جامعی می‌توان ارائه داد و گفت چه آنکه لسان جعل استصحاب لسان جعل منجزیت برای حالت سابق باشد و چه آنکه لسان جعل کاشفیت برای حالت سابق باشد و چه



آنکه لسان جعل حکم به بقای متیقن باشد، در هر صورت استصحاب، یعنی مرجعیت حالت سابق برای بقا، که این مرجعیت هم از اماره بودن استصحاب و هم از اصل عملی بودن آن انتزاع می‌شود. (صدر، ۱۴۰۸ ق، ج ۱، صص ۳۸ - ۳۸۶) مرحوم صدر عبارت آخری این تعریف را هم آورده‌اند. «کل شیء کان علی یقین منه ثم شک فی بقاءه» (صدر، بی تا، ج ۱، ص ۲۳۶) در نتیجه به خاطر اختلاف مبنا (اماره و اصل عملی)، تعریف جامعی که بتوان بر هر دو مبنا تعریف کرد، وجود ندارد. (علی البحرانی، ۱۴۲۸ ق، ج ۲، ص ۳۲۱)

### موقفه عمار:

محمد بن أحمد بن یحیی عن أحمد بن یحیی عن أحمد بن الحسن بن علی بن فضال عن عمرو بن سعید عن مصدق بن صدقه عن عمار الساباطی عن أبي عبد الله عليه السلام ... قال كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر فإذا علمت فقد قذر و ما لم تعلم فليس عليك. (طوسی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۲۸۴)

به خاطر طولانی بودن روایت و اینکه قسمت اول حدیث مورد بحث ما نبود، از آوردن قسمت اول حدیث صرف نظر شد.

### ۳. بررسی سلسله سند

#### ۳-۱. محمد بن احمد بن یحیی

ابو جعفر محمد بن أحمد بن یحیی بن عمران بن عبدالله بن سعد بن مالک الاشعریّ الاقمیّ است. اصحاب در وصف او می‌گویند که از ضعفاء روایت می‌کرده و به احادیث مرسل اعتماد و در اخذ روایت از دیگران بی‌موالاتی می‌کرده و از جهت مشایخی که از آن‌ها روایت می‌کرده، به وی طعنه شده است (یعنی گفته شده که چرا از ضعفا روایت می‌کند) ولی در نقل روایت ثقه بود. (حلی، ۱۴۱۱ ق، ص ۱۴۶؛ نجاشی، ۱۳۶۵، صص ۳۴۹ - ۳۴۸) شیخ طوسی او را به عنوان محدثی، جلیل‌القدر و کثیر‌الروایه می‌داند. (طوسی، ۱۴۱۷ ق، ص ۲۲۱)

#### ۳-۲. احمد بن یحیی

با این عنوان در اسناد تعدادی از روایت آمده است ولی ظاهر مطلب این است که احمد بن یحیی در بین سند حدیث از غلط نساخ است. صحیح این روایت این چنین است، «محمد بن احمد بن یحیی عن احمد بن الحسن بن علی بن فضال» یعنی محمد بن یحیی، مستقیم از



احمد به الحسن روایت کرده است و قرینه بر این مطلب این است که شیخ طوسی در تهذیب جزئی از این روایت را در باب «المیاه. ح ۶۶۲» و جزء دیگر حدیث را در حدیث «۶۶۰» و هم چنین در استبصار «جزء ۱، باب سؤر ما یوکا لحمه...، ح ۶۴» آورده و در همه این احادیث، احمد بن یحیی را ذکر نکرده است. هم چنین در الکافی «ج ۳، کتاب الطهاره، باب الوضوء» بر این مطلب اشاره شده است و شیخ حر عاملی و صاحب الوافی در جاهای متعدد این حدیث را از تهذیب ذکر کرده‌اند و در همه مذکورات، روایات را بدون واسطه احمد بن یحیی ذکر کرده‌اند. (خوئی، ۱۳۷۲، ج ۳۰، صص ۱۵۷-۱۵۶)

### ۳-۳. احمد بن الحسن بن علی بن فضال

احمد بن الحسن بن علی بن فضال بن عمر بن ایمن، مولی عکرمه بن ربیع الفیاض، از رواه معروف کوفه بوده است و کنیه او ابو عبدالله و بنا بر قولی، ابوالحسین (بنا بر قول ضعیف) است؛ بر خلاف نجاشی که کنیه او را ابو الحسن و بنا بر قولی، ابو عبدالله (بنا بر قول ضعیف) دانسته است. (نجاشی، ۱۴۱۳، ق، ص ۸۰) ولی در نقل حدیث ثقه بود. (نجاشی، ۱۴۱۳، ق، ص ۸۰؛ طوسی، ۱۴۱۷، ق، ص ۶۷) و برادرش علی بن الحسن و دیگران از کوفیان و قمّیان از او حدیث نقل کرده‌اند. (طوسی، ۱۴۱۷، ق، ص ۶۷) از رجالیان معروف: کشی، شیخ طوسی و نجاشی به فطحی بودن او معتقد هستند؛ (طوسی، ۱۴۱۷، ق، ص ۶۷) با این تفاوت که کشی و شیخ طوسی به فطحی بودن او تصریح کرده‌اند ولی نجاشی، فطحی بودن او را با قول «گفته می‌شود که او فطحی بوده است»، اشاره کرده است و از این عبارت فهمیده می‌شود که نجاشی در فطحی بودن او تردید دارد. (نجاشی، ۱۴۱۳، ق، ص ۸۰) ولی این عبارت نجاشی با آنچه در ترجمه پدر احمد (حسن بن علی بن فضال) نقل کرده، تهافت دارد، زیرا در آنجا نوشته است: «حسن بن علی بن فضال بر مذهب فطحیه بوده است و در موقع مرگ برگشت؛ وقتی آن را به احمد بن حسن بن فضال گزارش دادند، وی کسی را که خبر بازگشت پدرش (حسن بن علی بن فضال) از مذهب فطحیه را نقل کرده، تخطئه و به تحریف متهم کرد. (نجاشی، ۱۴۱۳، ق، ص ۳۶) و این خود نشان دهنده دفاع احمد بن الحسن از این مذهب بوده است (نجاشی، ۱۴۱۳، ق، ص ۸۰) و براین اساس می‌توان گفت که او در مذهب فطحی بوده و در نقل حدیث ثقه است.

### ۳-۴. عمرو بن سعید الزیات المدائنی

عمرو بن سعید با دو پسوند، یکی المدائنی (طوسی، ۱۴۱۷ ق، ص ۱۸۰) و دیگری با پسوند الساباطی، استعمال می‌شود و ساباط یکی از شهرهای مدائن بود و نسبت دادن عمرو بن سعید به آن دو پسوند صحیح است (قهپانی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۲۸۶) و او از شخصیت‌های مور اعتماد در علم رجال بود و علما به روایت منقول از عمرو بن سعید، اعتماد می‌کنند. (حلی، ۱۴۱۷ ق، ص ۲۱۲) و در نقل حدیث ثقه بود و از امام رضا علیه السلام نیز روایت کرده است. (نجاشی، ۱۴۱۳ ق، ص ۲۸۷) و کشی می‌گوید که نصر بن صباح چنین گفت که عمرو بن سعید، فطحی است. (کشی، ۱۳۴۷، ص ۶۴۷) مرحوم خوئی معتقد هستند که اعتمادی بر کلام نصر نیست ولی به خاطر اینکه شیخ طوسی به فطحی بودن او شهادت داده، شایسته نیست که در فطحی بودن عمرو بن سعید مدائنی اشکال کنیم. (خوئی، ۱۳۷۲، ج ۱۴، ص ۱۱۴) مجلسی در مورد فطحی بودن عمرو بن سعید در بحار الانوار روایتی را ذکر کرده است «ذکر عمر بن سعید المدائنی و کان فطحیا قال کنت عند ابی الحسن العسکری علیه السلام بصریا اذ دخل ایوب بن نوح وقف قدّامه فأمره بشیء ثم انصرف و التفت الیّ ابی الحسن علیه السلام و قال یا عمرو و ان احببت ان تنظر الی رجل من اهل الجنة فانظر الی هذا» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۵۰، ص ۲۲۰) پس در بعضی از کتب رجال به فطحی بودن عمرو بن سعید مدائنی، و در بعضی دیگر به ثقه بودن او اشاره شده و در نتیجه می‌توان به روایت منقول از عمرو بن سعید تمسک کرد.

### ۳-۵. مصدق بن صدقه

یکی از رجالیان کوفی، مذهبش فطحی و از أجلة علماء، فقهاء، عدول (کشی، ۱۳۸۲، ص ۲۸۲) و دارای شخصیت ثقه است. (ماحوزی، ۱۴۱۲ ق، ص ۴۲۰؛ حلی، ۱۴۱۷ ق، ص ۲۸۲) ابن عنقه از علی بن الحسن روایت کرده که مصدق بن صدقه از ابی عبدالله و ابی الحسن علیهما السلام روایت کرده. (حلی، ۱۴۱۷ ق، ص ۲۸۲) پس به روایت منقول از مصدقه به خاطر ثقه بودن، می‌توان تمسک کرد.

### ۳-۶. عمار بن موسی الساباطی

عمار بن موسی الساباطی از اصحاب امام صادق علیه السلام (طوسی، ۱۴۱۷ ق، ص ۲۵۱) و شیخ طوسی در جای دیگر کتاب رجال طوسی، عمار را از اصحاب امام موسی الکاظم علیه السلام شمرده است «کوفی سکن المدائن روی عن ابی عبدالله علیه السلام» (طوسی، ۱۴۱۷ ق، ص ۳۴۰) علامه حلی دو تا





برادر به نام قیس و صباح ذکر کرده و هر سه برادر از امام صادق علیه السلام و امام موسی کاظم علیه السلام روایت کرده‌اند و در نقل روایت ثقة هستند (حلی، ۱۴۱۷ ق، ص ۳۸۹) و مذهبش فطحی (طوسی، ۱۴۱۷ ق، ص ۱۸۹؛ کشی، ۱۳۸۲، ص ۲۵۳) و کشی برای بیان جایگاه والای عمار روایتی به این صورت نقل کرده‌اند: «علی بن محمد قال حدّثنی محمد بن احمد بن یحیی عن ابراهیم بن هاشم عن عبد الرحمن بن حمّاد الکوفی عن مروک قال، قال ابو الحسن الاول علیه السلام انی استوهبت عمّار الساباطی من ربّی فوهبه لی؛ از خدا عمار را هدیه خواستم و خدا او را به من بخشید». (کشی، ۱۳۸۲، ص ۴۰۶) در نتیجه با استناد به روایت اول می‌توان به مقام عمار نزد امام علیه السلام پی برد و به احادیث منقول از او اعتماد کرد. ولی در جایی که عمار به تنهایی «ما ینفرد بنقله» از امام علیه السلام نقل حدیث کند؛ در این صورت جماعتی از اهل نقل، او را تزیف کرده‌اند و گفته‌اند، به خاطر فطحی بودنش نمی‌توان به او اعتماد کرد ولی شیخ طوسی در مقابل این جماعت می‌فرمایند، درست است که او فطحی مذهب هست ولی روایت منقول از او «ما ینفرد بنقله» مورد اعتماد است؛ به خاطر اینکه در نقل روایت، ثقة بود. (طوسی، ۱۴۱۳ ق، ج ۳، ص ۱۳۸؛ ۱۴۰۱ ق، ج ۷، ص ۱۰۱) شیخ طوسی در عده گفته است که اگر راوی از سایر فرق شیعه باشد؛ به شرطی عمل به روایتش واجب است و آن این که، موثوق، متحرّج در روایت و بر خلافش، روایتی از عدل ثقة نباشد و از طائفه‌ای نباشد که بر خلاف روایتش عمل می‌کنند. حال به خاطر همین شروط، طائفه به اخبار فطحیه و واقفیه عمل می‌کنند و مرحوم خوئی می‌گوید، این کلام بر توثیق عمار دلالت می‌کند و عمار از رؤسای فطحیه بود. (خوئی، ۱۳۷۲، ج ۱۳، ص ۲۷۸)

#### ۴- بررسی دلالتی روایت

قبل از بیان اقوال لازم هست که تعریف قاعده طهارت و استصحاب طهارت ذکر شود:

**استصحاب طهارت:** «هر چیزی که طهارتش تا علم به نجاست باقی است». (حسینی شیرازی، ۱۴۲۱ ق، ج ۱۱، ص ۲۸۶)

**قاعده طهارت:** «هر چیز مشکوک الطهاره و النجاسة تا زمان علم به نجاست، محکوم به طهارت است». (حسینی شیرازی، ۱۴۲۱ ق، ج ۱۱، ص ۲۸۶)

اقوال در دلالت روایت مورد بررسی قرار می‌گیرد.



#### ۴-۱. صاحب فصول

موثقه عمار دلالت بر قاعده طهارت ظاهریه و قاعده استصحاب می‌کند:

روایت بر دو اصل دلالت می‌کند:

۱. حکم اولی (حکمی که به صرف شک پیدا می‌شود) برای اشیاء با عدم علم به نجاست، علی‌الظاهر، طهارت است. قسمت اول روایت (کل شیء طاهر) بر قاعده طهارت ظاهریه دلالت می‌کند یعنی زمانی که مکلف شک کرد، طبق قسمت اول روایت «کل شیء طاهر» روایت دلالت بر طهارت ظاهریه در شیء مشکوک می‌کند؛ یعنی تا علم به نجاست واقعیه وجود ندارد این طهارت ظاهریه وجود دارد و با آمدن علم به نجاست، این طهارت ظاهریه زایل می‌شود. این اصل ربطی به استصحاب ندارد به خاطر اینکه در این فرض، حالت سابقه لحاظ نمی‌شود برخلاف استصحاب که حالت سابقه باید در آن لحاظ شود.

۲. این حکم (طاهر) تا زمان علم به نجاست (حتی تعلم انه نجس) استمرار دارد و این استمرار هم مربوط به استصحاب و مصادیق استصحاب می‌باشد. «هذا الحكم مستمر الی زمن العلم بالنجاسه». (حائری، ۱۴۰۴ ق، ص ۳۷۳)

اشکال مرحوم شیخ به صاحب فصول: مرحوم شیخ می‌فرمایند که مراد صاحب

فصول از مشار الیه در قولش «هذا الحكم مستمر الی زمن العلم بالنجاسه» چیست؟

دو احتمال متصور است:

احتمال اول: اگر مشار الیه همان حکمی است که از اصل اولی (یعنی طهارت هر چیزی تا زمان علم به قذارت) استفاده می‌شود، در این صورت استمرارا حکم اولی، نه ظاهرا و نه واقعا مغیبه به زمان علم به نجاست نیست؛ بلکه این حکم ظاهری (کل شیء طاهر) یک قانون شرعی است و تا زمان نسخ از طرف شارع مقدس ثابت است و نه اینکه ثبوت این حکم تا زمان علم به قذارت استمرار داشته باشد. مضافا بر اینکه که، این سخن امام علیه السلام «حتی تعلم»، اگر از توابع حکم اولی (قاعده طهارت) که موضوع برای حکم دوم (استمرار طهارت) است، باشد در این صورت حکم دومی (استصحاب طهارت) چگونه مغیبه می‌شود برای «حتی تعلم» که غایت برای موضوع یعنی قاعده طهارت می‌شود؟ چون معقول نیست که چیزی (حتی تعلم) در استعمال واحد، غایت دو حکم باشد؛ یعنی یکی غایت برای حکم اولی (قاعده طهارت) و دیگر غایت





برای حکم دومی (استصحاب طهارت) باشد؛ در حالی که حکم اولی مغیبی به همین غایت (حتی تعلم)، موضوع برای حکم دوم نیز می شود؛ (شیخ انصاری، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، ص ۷۵) چون زمانی که حکم اولی غایت برای موضوع شد، اقتضا می کند، تقدم بر حکم اول و غایت برای حکم دوم شود و مقتضای این، تاخرش از حکم دومی می شود و لازم می آید که شیء بر خودش مقدم شود. همانطور که موجب می شود که چیز واحد در آن واحد، مقدم و موخر باشد. (حسینی شیرازی، ۱۴۲۱ ق، ج ۱۱، ص ۲۹۸)

احتمال دوم: اگر مشار الیه در «هذا الحكم مستمر» حکم واقعی معلوم باشد؛ (شیخ انصاری، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، ص ۷۵) به این معنا که اگر طهارت واقعی برای یک شیئی در یک زمانی ثابت شود، این طهارت در ظاهر استمرار (استصحاب) دارد تا اینکه علم به نجاست حاصل شود. در واقع روایت سوق داده شده برای بیان استمرار ظاهری در اموری که طهارت برای شیء در یک زمانی ثابت شده «استصحاب ظاهری». بنابراین طبق این احتمال روایت برای بیان قاعده استصحاب می باشد و ربطی به قاعده طهارت در شیء مشکوک از جهت مشکوک (بدون لحاظ حالت سابقه) ندارد. (شیخ انصاری، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، ص ۷۵) یعنی اگر از «طاهر» در روایت، طهارت واقعی و استمرار آن در ظاهر قصد شود در این صورت فقط استصحاب استفاده می شود. (تنکابنی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۶۴) در نتیجه طبق دو احتمال مذکور روایت دلالت بر دو قاعده استصحاب و طهارت نمی کند. روایت فقط دلالت بر قاعده استصحاب می کند.

#### ۴-۲. شیخ انصاری

موثقه عمار بر قاعده طهارت دلالت می کند:

موثقه عمار فقط بر قاعده طهارت دلالت می کند؛ چون ظاهر جمله خبریه (کل شی طاهر) اثبات اصل محمول (طاهر) برای موضوع (شیء) است و برای اثبات استمرار محمول نیست. «حتی تعلم» بر استمرار مغیبی (حکم به طهارت) یعنی این حکم ظاهری مستمر است تا زمان علم به نجاست و نه اینکه طهارت واقعیه مفروغ عنه، استمرار ظاهری تا زمان علم داشته باشد؛ چون حمل بر خصوص استمرار، خلاف ظاهر است. (شیخ انصاری، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، ص ۷۶) توهم نشود که استمرار همیشه دلالت بر استصحاب می کند به خاطر این که استمرار خاص دلالت بر استصحاب می کند؛ یعنی واقعا ثبوت شیء مفروغ عنه شود اما استمرار خود حکمی است که

در ظاهر منشأ در قضیه شده است تا اینکه علم حاصل شود. (آشتیانی، ۱۴۲۹ ق، ج ۶، ص ۴۲۲) مفاد روایت در هر دو شبهه، حکمیه و موضوعیه جریان دارد و هم چنین نمی‌توان بین قاعده طهارت و استصحاب جمع کرد؛ چون اگر استصحاب و قاعده باهم استعمال شود، موجب استعمال لفظ (طاهر) در دو معنی می‌شود به خاطر این که مقصود در قاعده طهارت فقط اثبات طهارت در مشکوک است و مقصود در استصحاب، خصوص ابقاء طهارت، در طهارتی که سابق معلوم بود، مقصود است و بین این دو هم نمی‌توان جمع کرد. پس در نتیجه روایت فقط بر قاعده طهارت دلالت می‌کند. (شیخ انصاری، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، ص ۷۴)



### ۳-۴. آخوند خراسانی رحمته الله علیه

موثقه عمار بر طهارت واقعی و استصحاب دلالت می‌کند: صدر روایت (کل شیء طاهر) بر قاعده طهارت و غایت (حتی تعلم انه قدر) بر استصحاب دلالت می‌کند:

#### ۴-۳-۱. بیان اول

صدر روایت ظهور در بیان حکم اشیاء با عناوین اولی دارد و نه اینکه صدر روایت ظهور در بیان حکم اشیاء به مشکوک الحکم داشته باشد. طهارتی (طاهر) که در روایت بر موضوع (کل شیء) حکم شده، غایت بر استمرار آن حکم می‌باشد و این طهارت تا زمان عارض شدن ضد و نقیض طهارت که نجاست باشد، ادامه دارد. (آخوند خراسانی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۱۹)

#### ۴-۳-۲. بیان دوم

صدر روایت با عمومیتش دلالت بر حکم واقعی و به اطلاقش دلالت بر مشکوک می‌کند و بلکه ممکن است این طور گفته شود، صدر روایت با عمومیتش دلالت بر حکم واقعی و مشکوک می‌کند؛ بخاطر اینکه شک‌های ملازم با موضوع داخل در عموم هستند و در بقیه شک‌ها (شک‌های غیر ملازم) به دلیل عدم قول به فصل، حکم به دخول آنها در عموم می‌کنیم و غایت روایت (حتی تعلم) دلالت بر استمرار دارد. (خراسانی، ۱۴۱۰ ق، ص ۳۱۲)

### اشکال امام خمینی رحمته الله علیه:

اولاً: طهارت واقعی از احکام مجعوله شرعی نیست؛ چون شیء به حسب واقع، نه طاهر و نه نجس است چون نجاست بدون اشکال در شرع جعل شده است پس اگر نجاست برای اشیاء



خاصی و طهارت برای اشیاء خاص دیگر جعل شود، در این صورت اشیاء متعلق به دو جعل (طاهر و نجس) می‌شود و این مسئله، در ارتکاز متشرعه باطل است. به عبارت دیگر، اینکه طهارت از مجعولات واقعی نیست بلکه از مجعولات ظاهری است و در این هنگام «کل شیء طاهر» اگر حمل بر حکم واقعی شود، در این صورت از ذات اشیاء خبر می‌دهد و نه اینکه انشاء طهارت باشد در واقع جمع کردن بین قاعده و حکم واقعی باعث می‌شود که اخبار وانشاء در یک جمله جمع شود و این جمع کردن غیر ممکن است.

ثانیاً: معنای جعل طهارت ظاهری، حکم به بناء عملی است تا اینکه خلاف طهارت یعنی نجاست دانسته شود و معنای جعل واقعی طهارت، انشاء ذات است و نه اینکه بناء عملی بر طهارت باشد. بنابراین جمع بین این دو جعل ممکن نیست.

ثالثاً: حکم ظاهری برای مشکوک جعل شده و حکم واقعی با قطع نظر از واقع برای ذات جعل شده و جمع کردن بین این دو لحاظ متنافی، ممکن نیست.

رابعاً: حکم در قاعده طهارت برای مشکوک فیه است و غایت طهارت، علم به قذارت است پس جعل غایت برای حکم مغیبه به غایت، ذاتاً ممکن نیست، مگر اینکه گفته شود؛ به خاطر قرینه عقلی، طهارت، غایت برای طهارت واقعی است و آن قرینه عقلی این است که جعل غایت برای حکم ظاهری امکان ندارد پس در نتیجه طهارت واقعی تا زمان علم به خلاف، استمرار دارد. بنابراین لازمه طهارت واقعی، استمرار در زمان شک است و در این هنگام ادله نجاسات واقعی تخصیص می‌خورد. در نتیجه، نجاست در صورت شک، طهارت واقعی است و این مسئله اگر ممتنع هم نباشد، باطل است. در نهایت مرحوم امام نظرشان بر این است که نمی‌توان بین آن دو، جمع کرد بلکه باید یکی از این دو را از روایت برداشت کرد. (موسوی خمینی، ۱۳۹۲، صص ۶۸-۶۷)

#### ۴-۴. محقق نائینی

مؤتقه عمار فقط بر طهارت ظاهری دلالت می‌کند:

اخبار اصالة الطهارة فقط بر قاعده طهارت دلالت دارند و هیچ ربطی به حکم واقعی، استصحاب طهارت، جمع بین قاعده و استصحاب و هم چنین جمع بین حکم واقعی، قاعده و استصحاب ندارد. بنابراین مراد از شیء در «کل شیء طاهر»، یا ذات اشیاء است که برای حکم



واقعی اولی عارض شده و یا شیء با وصف مشکوک الطهاره است. اگر ذات اشیاء با حکم اولی شد، در این صورت طاهر برای بیان حکم واقعی می باشد و مفاد قسمت اول روایت «کل شیء طاهر» چنین می شود که هر موجودی در عالم، محکوم به طهارت واقعی است و غایت روایت «حتی تعلم» از عمومات مخصوصه می باشد و اگر شیء با وصف مشکوک الطهاره لحاظ شود؛ در این صورت «طاهر» برای بیان حکم ظاهری می باشد و امکان ندارد که برای بیان حکم واقعی باشد به خاطر اینکه موضوعات احکام واقعی، ذات اشیاء مرسله (بدون قید مشکوک الحکم) است. معقول نیست که موضوع حکم واقعی را به مشکوک الحکم تقیید کنیم. پس شیئی که مقید به مشکوک الطهاره شد در این صورت فقط برای طهارت ظاهری حمل می شود بنابراین شک به صورت مطلق در موضوع حکم ظاهری دخالت دارد و موضوع در «کل شیء لک طاهر» اگر شیء مرسل باشد در این صورت محمول حکم واقعی می شود و الا اگر موضوع، شیء مشکوک الطهاره باشد در این صورت محمول حکم ظاهری می شود بنابراین امکان ندارد مراد از شیء، اعم از مرسل و مشکوک و مراد از محمول، اعم از واقعی و ظاهری باشد. شیء مشکوک از جهت رتبه متاخر از مرسل است و همان طور که حکم ظاهری از جهت رتبه متاخر از حکم حکم واقعی است. موضوع و حکم حکم ظاهری در طول موضوع و حکم حکم واقعی است و به خاطر همین نمی توان بین این دو در لحاظ و استعمال جمع کرد. صدر روایت با قطع نظر از غایت برای حکم واقعی می باشد ولی غایت مذکور در روایت موجب از بین رفتن دلالت صدر روایت در حکم واقعی می شود به خاطر اینکه غایت حکم واقعی، علم به خلاف نمی شود بلکه غایت حکم واقعی، انتهای جعل شرعی است ولی اگر با تکلف و تأویل بخواهیم «حتی تعلم...» را غایت حکم واقعی قرار دهیم یعنی روایت را باید چنین معنا کنیم: «کل شیء لک طاهر حتی یتنجس» ولی این نوع تأویل یک مشکل دارد و آن، تصرف در روایت می شود ولی اگر «حتی تعلم» غایت برای حکم ظاهری شد در این صورت معنای روایت صحیح و تصرف در روایت هم نمی شود و غایت در روایت، کشف خلاف و تبدیل شک به علم می شود؛ یعنی «أن کل مشکوک الطهاره و النجاسه فهو محکوم بالطهاره ظاهرا إلى أن ینکشف الخلاف و یعلم بالنجاسه» و این معنی فقط منطبق بر قاعده طهارت و ربطی به حکم واقعی و استصحاب ندارد. (نائینی،



**اشکال:** مرحوم نائینی یک اشکال می‌کند و خودشان هم جواب می‌دهند:

کلمه «حتی» بر استمرار ما قبل برای ما بعد دلالت دارد. در این صورت مفاد روایت چنین می‌شود: «هو أنّ کلّ شيء طاهر واقعا أو ظاهرا و تستمر طهارته ظاهرا إلى أن ينكشف الخلاف و يعلم بالقدره»؛ پس صدر روایت برای حکم واقعی و ظاهری اشیاء با عناوین اولیه دلالت می‌کند و غایت بر استمرار حکم سابق تا علم به خلاف، دلالت می‌کند و در نتیجه از صدر روایت حکم واقعی و قاعده طهارت و از ذیل روایت، استصحاب استفاده می‌شود.

**جواب:** اینکه غایت یک جمله مستقل و جدای از ما قبل خود در نظر گرفته شود و اینکه جمله‌ی «یستمرّ طهارته ظاهرا» در تقدیر باشد، هیچ شاهد و دلیلی ندارد. نهایت چیزی که می‌توان گفت این است کلمه «حتی» بر استمرار طهارت مذکور تا علم به خلاف، دلالت دارد و اما اینکه آن طهارت را مفروضه الوجود تا زمان علم به خلاف بگیریم (این همان مفاد استصحاب است)، از کلمه «حتی» استفاده نمی‌شود و علاوه بر این، امکان ندارد از موضوع و محمول اعم از موضوع، حکم واقعی و ظاهری را استفاده کرد. (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۳۷۱) حال با توجه به این اشکالات و جواب‌هایی که در دلالت روایت وجود داشت، نمی‌توان از موثقه عمار در اثبات اصل استصحاب استفاده کرد. بلکه از این روایت به عنوان مؤید در اثبات اصل استصحاب می‌توان استفاد کرد.

## ۵. نتیجه

نتایج حاصل از مقاله به شرح زیر است:

۱. همه شخصیت‌های موجود در سلسله سند روایت، ثقه و غیر از محمد بن احمد بن یحیی، فطحی مذهب هستند. بنا بر این روایت از جهت سند معتبر و قابل اعتنا و استناد است.
۲. روایت فقط بر قاعده طهارت دلالت می‌کند؛ به خاطر اینکه ظاهر جمله خبریه (کل شیء طاهر) اصل محمول (ظاهر) را برای موضوع (شیء) اثبات می‌کند و برای اثبات استمرار محمول نمی‌باشد. «حتی تعلم» برای استمرار مغیی (حکم به طهارت) یعنی این حکم ظاهری تا زمان علم به نجاست مستمر است نه اینکه طهارت واقعیه مفروغ عنه، استمرار ظاهری تا زمان علم داشته باشد. بنابراین موثقه عمار از جهت دلالت برای اثبات اصل استصحاب صریح نیست. در نتیجه نمی‌توان برای اثبات اصل استصحاب به موثقه عمار تمسک کرد ولی می‌توان به عنوان تجابر و تعاضد و یا به عنوان مؤید روایات دیگر در اثبات اصل استصحاب استفاده کرد.

## فهرست منابع

۱. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ ق). *معجم مقاییس اللغة* (چاپ اول). بیروت: مکتب الاعلام الاسلامی.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق). *لسان العرب* (چاپ سوم). بیروت: دار الفکر - دار صادر.
۳. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین (۱۳۸۹). *کفایه الاصول* (چاپ بیست و دوم). قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۰ ق). *درر الفوائد* (چاپ اول). تهران: مؤسسه وزارة الثقافة والارشاد الاسلامی.
۵. اراکی، محمد علی (۱۳۷۵). *اصول الفقه* (چاپ اول). قم: مؤسسه در راه حق.
۶. آشتیانی، محمد حسن بن جعفر (۱۴۲۹). *بحر الفوائد* (چاپ اول). بیروت: مؤسسة التاريخ العربی.
۷. تفرشی، مصطفی بن حسن (۱۳۷۷). *تقد الرجال* (چاپ اول). قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۸. تنکابنی، محمد (۱۳۸۵). *ایضاح الفرائد* (چاپ اول). تهران: الاسلامیه.
۹. حائری، محمد حسین بن عبد الرحیم (۱۴۰۴ ق). *الفصول الغرویه*. قم: دار احیاء.
۱۰. حسینی زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ ق). *تاج العروس* (چاپ اول). دار الفکر.
۱۱. حسینی شیرازی، محمد (۱۴۲۱ ق). *الوصائل الی الرسائل* (چاپ دوم). قم: مؤسسه عاشورا.
۱۲. حلی، حسن بن علی (۱۴۱۱ ق). *رجال العلامة الحلی* (چاپ دوم). نجف: دار الذخائر.
۱۳. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۷ ق). *خلاصة الاقوال* (چاپ اول). بی جا: مؤسسه نشر الفقاهة.
۱۴. خوانساری محمد، حسین بن جمال (بی تا). *مشارك الشمس فی شرح الدروس*. مؤسسه آل بیت علیهم السلام.
۱۵. خوئی، ابوالقاسم (۱۴۲۸ ق). *غایة المأمول* (چاپ اول). قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۲). *معجم الرجال* (چاپ پنجم). بی جا: بی نا.
۱۷. راغب، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق). *مفردات* (چاپ اول). بیروت: دار القلم.
۱۸. الرفاعی، عبد الجبار (۱۴۲۴ ق). *محاضرات فی اصول الفقه* (چاپ دوم). بی جا: مؤسسه دارالکتب الاسلامی.
۱۹. زمخشری، محمود بن عمر (۱۹۷۹ م). *اساس البلاغة* (چاپ اول). بیروت: دار صادر.
۲۰. شیخ انصاری، مرتضی (۱۳۸۰). *فرائد الاصول* (چاپ بیست و ششم). قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۲۱. صدر، محمد باقر (۱۴۰۸ ق). *دروس فی علم الاصول* (چاپ دوم). قم: اسماعیلیان.
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹). *المعالم الجديدة للاصول* (چاپ دوم). قم: کنگره شهید صدر.





۲۳. طباطبایی المجاهد، محمد بن علی (۱۲۹۶ ق). **مفاتیح الاصول** (چاپ اول). قم: مؤسسه آل بیت علیهم السلام.
۲۴. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۷ ق). **الفهرست** (چاپ اول). نجف: مؤسسه نشر الفقاهة.
۲۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ ق). **الاستبصار** (چاپ دوم). بیروت: دار الاضواء.
۲۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۵ ق). **رجال الطوسی** (چاپ اول). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۷ ق). **تهذیب الأحكام** (تحقیق خراسان) (چاپ چهارم). تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۲۸. علی البحرانی، محمد صنقور (۱۴۲۸ ق). **شرح الاصول من الحلقة الثانية** (چاپ سوم). بی جا: ثامن الحجج.
۲۹. فراهدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ ق). **کتاب العین** (چاپ دوم). قم: نشر هجرت.
۳۰. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ ق). **المصباح المنیر** (چاپ دوم). قم: مؤسسه دار الهجرة.
۳۱. قربانی، زین الدین (بی تا). **علم حدیث** (چاپ اول). بی جا: مؤسسه انتشاراتی امام عصر علیه السلام.
۳۲. قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن (بی تا). **القوانین المحکمه** (چاپ اول). قم: مؤسسه احیاء الکتب الاسلامیة.
۳۳. قهپایی، عنایة الله (۱۳۸۴). **مجمع الرجال**. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۳۴. کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۴ ق). **رجال کشی**. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۳۵. ماحوزی، سلیمان (۱۴۱۲ ق). **معراج اهل الکمال** (چاپ اول). بی جا: سید الشهداء علیهم السلام.
۳۶. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ ق). **بحار الأنوار** (چاپ دوم). لبنان: مؤسسه الوفاء.
۳۷. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۹۲). **الاستصحاب** (چاپ چهارم). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۳۸. نائینی، محمد حسین (۱۳۷۶). **فوائد الأصول** (چاپ اول). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۹. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۱۳ ق). **رجال النجاشی** (چاپ چهارم). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.