

تأملی در ادلّه حجّیت استصحاب

محسن موسوی گرگانی

یکی از ادله و مدارکی که فقها و مجتهدان در تمام ابواب فقه آن را به کار می‌گیرند و گویا بدون آن در بسیاری از مسائل دچار سردرگمی خواهند شد، ابقای حالت سابقه است که در اصطلاح، آن را استصحاب می‌گویند. و به سبب همین اهمیت است که متأخرین از اصولیین توجه خاصی به استصحاب داشته و کتابهایی در باره آن تألیف نموده اند.

البته در این جا تصمیم نداریم بحثی را در باره استصحاب مطرح کنیم، بلکه تنها چیزی که در این مقاله می‌خواهیم مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم، سند و مدارك استصحاب است. زیرا بسیاری از کلمات از آن حکایت دارد که مدرك استصحاب، روایاتی است که از حیث سند، متواتر یا مستفیضند و از حیث دلالت، تردید بردار نیستند؛ و این معنی تقریباً در کلمات متأخرین مورد قبول واقع شده است.

از طرف دیگر، قدمای ما در حالی که حجّیت استصحاب را پذیرفته اند، نامی از روایاتی که بر آن معنی دلالت کند به میان نیاورده اند بلکه متعرض امور دیگری شده اند و چنین خیال کرده اند که دلالت آن امور بر حجّیت استصحاب تردید بردار نیست. و این امور، همان چیزهایی است که به گمان متأخرین، کمترین ارزشی برای اعتبار استصحاب ندارد؛ و بدرستی که این قضیه منعکسه، موجب تعجب و شگفتی است. چه، این حق برای هرکسی محفوظ است که بگوید: اگر روایت معتبری در این باره وجود داشت که متضمن حجّیت و اعتبار استصحاب در ابواب فقه بود، پس چرا امثال علامه حلی و محقق و صاحب معالم و مانند اینان که شغلشان ممارست در



روایات و فتوا دادن بر اساس آنها بوده است، کمترین اشاره ای به آن نکرده اند. و اگر اموری که آنان، برای حجیت استصحاب ذکر کرده اند تمام بود، همه متاخرین به نقد و رد آن نمی پرداختند. پس چگونه می توان آن همه مسائل فقهی را بر چیزی بنا نهاد که به چنین سرنوشتی مبتلاست؟ ما برای این که این پرسش را روشن تر بیان کنیم، چاره ای نداریم جز آن که در تمام آنچه را که ممکن است دلیل و مدرک استصحاب واقع شود، مورد بحث و بررسی قرار دهیم، تا اگر یکی از آن همه اموری که ذکر کرده اند تمام شود، تردید در حجیت استصحاب روا نباشد، و الا راه دیگری پیموده شود:

۱. اجماع

نخستین و مهم ترین دلیلی که در کلمات پیشینیان برای حجیت استصحاب دیده می شود، اجماع فقهاست. مثلاً علامه حلی نوشته است:

استصحاب حجّت است، زیرا اجماع فقها بر این است که هرگاه حکمی، ثابت شود و سپس مورد شک واقع گردد، واجب است که حکم به بقای آن شود. و این، اگر براساس حجیت استصحاب نبود، ترجیح بلا مرجح بود که محال است.

پاسخ این استدلال در زمان ما برای طلابی که به سطح کتابهای اصولی اشتغال دارند روشن است، تا چه رسد به علما و دانشمندان. زیرا همه می دانند که اگر اجماع حجّت باشد، اجماع تبعیّی حجّت است نه اجماعی که به دلیل یا ادله دیگر وابسته است و یا احتمال وابستگی آن غیر قابل انکار است. و این جا اولاً اجماعی وجود ندارد، و ثانیاً بر فرض این که اجماعی باشد، مستند به اموری است که در کلمات قائلان به حجیت استصحاب به عنوان مدارک حجیت آن، مطرح شده است. بنابراین، باید این دلیل را ضعیف ترین دلیلی به حساب آورد که در این باب به کار گرفته شده است.

۲. سیره عقلا

این دلیل که بیشتر در کلمات متاخرین عنوان و نقد شده است، دلیل عامی است که در موارد ظواهر و خبر واحد و استصحاب تطبیق شده است، گرچه در دو مورد اول، متلقی به قبول شده و در مورد سوم نوعاً رد گردیده و احیاناً پذیرفته شده است.

کسانی که خواسته اند از این راه استصحاب را حجّت کنند، گفته اند: بنای عقلا بر این است که



اگر موضوع یا وصفی در گذشته، ثابت و معلوم باشد و بعد از آن در بقای آن شک کنند، به چنین شکّی اعتنا نمی کنند، بلکه به بقای آن چیز حکم کرده و آثارش را بر آن مترتب می کنند، و ناگفته پیداست که این همان استصحابی است که فقها با آن کار می کنند؛ و چون شارع مقدّس، این بنای عقلا را ردّ نکرده، معلوم می شود که آن را پذیرفته است، پس استصحاب، حجّت و معتبر شرعی است.

این استدلال هم قابل قبول نیست. زیرا اولاً، هیچ دلیلی نداریم که اثبات کننده این معنی باشد که عقلا در مقام شک در بقای حالت سابقه، بدون دلیل و علتی، به بقای آن حکم می کنند. بلکه اگر در مواردی به حسب ظاهر، طبق حالت سابقه رفتار می کنند، احتمالاً جهتی دارد که برای ما روشن نیست. مثلاً ممکن است عمل آنان به جهت احتیاط، یا امید به بقای حالت سابقه، یا اطمینان به بقای آن و عدم پیدایش حالت دیگری، و یا غفلت از احتمال زوال آن، و مانند اینها باشد؛ و ناگفته پیداست که رفتار طبق حالت سابقه بر اساس هر یک از این امور که باشد، عمل کردن به استصحاب نخواهد بود. گرچه ممکن است عمل ایشان تعبّداً و بدون توقّف بر یکی از این گونه امور باشد، لکن مجرد احتمال این معنی، نمی تواند بنای عقلا بر عمل به حالت سابقه را به گونه استصحابی اثبات کند، بلکه نهایت چیزی که از آن فهمیده می شود، احتمال آن است که قطعاً کافی نیست.

ثانیاً، اگر فرض را بر این بگذاریم که عقلا چنین سیره ای دارند، باز هم استدلال به سیره تمام نخواهد بود زیرا بدیهی است که اگر بنای عقلا باشد در غیر امور شرعی است، و در امور شرعی، اگر چنین معنایی باشد، متأثّر از فتاوای علماست که بنای عقلا نخواهد بود، و دست کم این احتمال، موجب می شود که در امور شرعی و دینی، آن بنا ثابت نشود؛ و ناگفته پیداست که سکوت شارع در برابر کاری که در غیر مسائل شرعی واقع می شود، لکن وقوع آن در مسائل شرعی نارواست، دلیل پذیرفتن آن کار از طرف شارع نخواهد بود.

و اگر فرض را بر این بنهیم که بنای عقلا بر عمل به استصحاب در مسائل شرعی نیز ثابت است که هرگز چنین نیست، باز هم نمی توان از این بنا، استفاده حجّیت استصحاب کرد. زیرا آیاتی داریم که ما را به طور مطلق از عمل کردن به غیر علم باز می دارد؛ و این امر قطعاً برای بازداشتن از عمل به استصحاب کافی است، مگر این که دلیل خاصی داشته باشیم که این عمل را استثناء کند. و گرنه با وجود آن آیات چگونه می توان گفت: اگر استصحاب، مورد قبول شارع نبود، آترارد می کرد؟! زیرا پاسخ آن این است که ردّ کرده است، و این آیات به طور واضح و روشن دلالت بر آن ردّ دارند، و دست کم ردّ آیات، مبتلا به دور می شود، و ناگفته پیداست که



خود همین ابتدا، سیره را از کار می اندازد.

بنابراین، جای تردید نیست که می توان حجیت استصحاب را با سیره اثبات کرد، و لذا بیش از این سخن گفتن در این باره، اتلاف وقت است.

۳. عقل

منظور از دلیل عقلی بر حجیت استصحاب این است که ثبوت چیزی در گذشته با شک در بقای آن نسبت به زمان بعد، موجب ظنّ به بقای آن است. و عقل حکم می کند که به چنین ظنّی عمل شود، پس استصحاب به حکم عقل، حجّت و معتبر است.

پیداست که این دلیل که بسیار مورد توجه قدما بوده است، نیز مدّعی فقها را ثابت نمی کند. زیرا اولاً در تمام موارد استصحاب، ظنّ به بقا وجود ندارد. ثانیاً بر فرض که وجود داشته باشد دلیلی بر حجیتش وجود ندارد، و ما برای حجیت هر ظنّی نیاز به برهان داریم. زیرا مجرد شک در حجیت چیزی، مساوی با عدم حجیت آن است؛ و بدیهی است که ما در این جا چیزی نداریم تا با اتکا به آن از شک مزبور نجات پیدا کنیم، ولو این که بپذیریم که ظنّ به بقا داریم. چه، اجتماع ظنّ به بقا با شک در حجیت آن، امر غریبی نیست.

گمان من بر این است که تمسک کنندگان به این دلیل کسانی هستند که به حجیت ظنّ مطلق معتقدند. می خواهند استصحاب را از باب ظنّ شخصی، اعتبار کنند. وگرنه بدیهی است که عقل کمترین نقشی در حکم به حجیت ظنّ در غیر باب انسداد ندارد، و تنها در این صورت است که ظنّ شخصی مجتهد، حجیت استصحاب است چه منشأش ثبوت حالت سابقه باشد و چه شهرت و مانند آن دو. لکن در هر حال باید برای مجتهد مستنبط، ظنّ به حکم یا موضوع آن حاصل شود.

۴. اخبار

باید توجه داشت که ادله دیگری نیز در کلمات پیشینیان دیده می شود، لکن آنها چیزهایی نیستند که ارزش طرح و نقد، و صرف وقت را داشته باشند، و لذا متأخرین از اصولیین، با آن که در پرگویی بی نظیرند و به دنبال بهانه می گردند تا حرف بزنند، آنها را به حال خود رها کرده و نامی از آنها به میان نیاورده اند و ناگفته پیداست که اگر توهم تمامیت در آنها راه داشت، از آنها چشم پوشی نمی کردند، و دست کم برای نقد و ردّ، به ذکر آنها می پرداختند. به هر حال چون



عدم دلالت آنها بر حجیت استصحاب برای ما روشن است، و از طرفی هم کسی در میان نیست که مدعی تمامیت آنها باشد، وجهی برای مطرح کردن آنها نمی بینیم. حتی همین سه دلیل را نیز قصد نداشتیم مطرح کنیم. زیرا همان طور که قبلاً گذشت، اکنون برای همه روشن شده است که اینها چیزهایی نیستند که یک فقیه بتواند براساس آنها ابزاری برای استنباط حکم الهی یا تعیین وظیفه شرعی بسازد، لکن ذکر آنها حد اقل به عنوان مقدمه ذکر مهم ترین دلیل حجیت استصحاب، کار ناصوابی نخواهد بود.

بنابراین، اکنون به مسأله اصلی که موضوع حقیقی این مقاله است می پردازیم و آن این که آیا روایت صحیحی داریم که به طور روشن بر حجیت و اعتبار استصحاب دلالت کند یا خیر؟ به گفته شیخ انصاری، علما از پدر شیخ بهاء الدین عاملی به بعد و به مرور زمان، حدود ده روایت پیدا کرده اند که برخی به طور کلی بر حجیت استصحاب دلالت دارد و بعضی در مورد خاصی وارد شده است که تعمیم آن به مقدمه ای نیازمند است. و ما اکنون، آن روایات را مطرح کرده و با دقت، سند و دلالت آنها را مورد بررسی قرار می دهیم، تا میزان دلالت آنها روشن شود.

۱) حدیث اول زراره:

منظور از حدیث اول زراره، روایتی است که شیخ طوسی (ره) در تهذیب نقل کرده است و آن، حدیث یازده باب اول از ابواب طهارت است: و بهذا الأسناد عن الحسين بن سعيد عن حماد عن حريز عن زرارة قال قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: يا زرارة: قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن فاذا نامت العين والأذن والقلب فقد وجب الوضوء، وقلت فان حرك الي جنبه (على جنبه) (في جنبه) شئ ولم يعلم به قال: لا، حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجئن من ذلك امرين والأفانته على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر (ولا تنقض اليقين أبداً بالشك و إنما تنقضه بيقين آخر).

اکنون باید اولاً درباره سند این حدیث، بحث کرد و ثانیاً درباره دلالتش بر اعتبار استصحاب. اما بحث اول: پیدا است که اولاً این روایت، مضمومه است و مضمومه از جهت فنی حجیت ندارد. زیرا هر روایتی در صورتی حجّت است که با اجتماع تمام شرایط در آن، منتهی به امام معصوم شود یعنی اصل روایت از معصوم باشد، و این معنی وقتی احراز می شود که در خود روایت، نام معصوم ذکر شود و یا اگر اشاره به نام مبارکش می شود، اشاره ای واضح و روشن باشد. اما



روایت مضمرة، حدیثی است که مستند به ضمیر است، و مرجع آن هم معلوم نیست که چه کسی است، و با این حساب، گفتن ندارد که چنین حدیثی حجّت نیست، و ظاهراً این معنی مورد قبول همه دانشمندان ماست، منتها در این مورد و نظیرش سخنی دارند که جز ساده اندیشی و خوش بینی منشأی ندارد. زیرا آنها می گویند: گرچه این روایت، مضمرة است و مضمرة، حجّت نیست، لکن چون اضمارگر آن، شخصیتی مثل زراره است نمی توان گفت: مضمرة اش معتبر نیست. چرا که امکان ندارد زراره چیزی از غیر امام معصوم نقل کند، پس باید ضمیری که در کلام او واقع شده و روایت به آن مستند گردیده است به امام باقر(ع) یا امام صادق(ع) رجوع کند. وانگهی بعضی از علما مثل سید طباطبایی در «فوائد» و فاضل نراقی آن را به طور مستند نقل کرده اند، و بعید است که مثل سید بدون این که به اصلی دست یابد که روایت در آن اصل به امام باقر(ع) اسناد داده شده باشد، روایت را به طور مستند به آن امام همام نقل کند.

ناگفته پیداست که با این سخنان، نمی توان از آن قاعده مسلم عدول کرد. زیرا مگر زراره تعهد کرده است که هر چه در کتابش می نویسد و هر کلامی را که نقل می کند از امام صادق(ع) یا امام باقر(ع) باشد، تا اگر در موردی از غیر آن دو بزرگوار فتوایی را نقل کرد، و آن را مشخص نمود خیانت باشد؟ و آیا زراره، شاگرد حکم بن عتیبه نبوده است؟ و آیا این امکان وجود ندارد که از آن استادش یا کس دیگری فتوایی را در کتابش آورده باشد؟ و آیا این معنی که گزیده کلام بزرگان را جمع می کنند نمی تواند نسبت به زراره صادق باشد؟ و آیا چنین کاری که در میان علما مرسوم است مخالف شأن زراره است؟ وانگهی اگر اضمار زراره چون ثقه و عالم بوده است، ضرر به حجّیت نمی زند، اضمار سایر ثقات نیز باید همین سرنوشت را دارا باشد در حالی که چنین چیزی را نمی پذیرند. پس در زراره هم نباید پذیرفته شود، زیرا اگر به زندگی زراره مراجعه شود و در این باره بخوبی دقت نظر به عمل آید، روشن می گردد که زراره آن طور که اینان می گویند نبوده است، و اگر آن روایات متواتر، از عدالت و وثوق او نکاهد، بدون تردید او را از این مقام تخیلی پایین می آورد و در حدّی قرارش می دهد که مضمرة اش را مضمرة به حساب آوریم، بویژه این که او در آغاز، عامی بوده است و در مکتب آنان درس خوانده و پرورش یافته است، و آیا این همه شواهد و قرائن که به طور اجمال نشان داده شد، برای این کافی نیست که به مضمرة زراره با دید فنی نظر کنیم، گرچه به هر حال باید این کار را کرد.

و اما نقل طباطبایی و نراقی و مانند آنان از کسانی که فتّشان اجتهاد است نه روایت، بدیهی



است که قابل اعتنا نیست؛ بلکه روشن است که آنان با اجتهاد خود، روایت را به امام باقر(ع) نسبت داده‌اند. زیرا اگر روایتی که شیخ، اصل و مادر آن است، مستند بود، به طور اضمار نقلش نمی‌کرد. و اگر اصلی می‌بود که در آن اصل، روایت به طور مستند آمده بود، قبل از علامه طباطبایی به دست کسانی می‌افتاد که همه عمر خود را صرف جمع اصول و مآخذ می‌کردند، و حداقل این امور احتمال اجتهاد آنان را تقویت می‌کند بویژه با توجه به همان ساده‌اندیشیهایی که دیگران نیز از آن بی‌بهره نیستند، و براساس آن روایت را بدون شک، مستند به امام(ع) می‌دانند، و طباطبایی هم یکی از همینهاست، منتها او امام(ع) را تعیین کرده است و برای این کارش هم دلیل داشته است، زیرا از خود ائمه رسیده است که اسناد روایتی که از یک امام صادر شده است به امام دیگر، مجاز است، بویژه در مثل این مورد که صدور روایت از امام باقر(ع) نیز محتمل است. پس طباطبایی کار مفید نقلی نکرده است، بلکه همان کاری را کرده است که این آقایان با قاطعیت بیشتری آن را انجام داده و می‌دهند. بنابراین، روایت یاد شده مضمومه است، و دست کم در مسند بودنش تردید است. هیچ فرقی بین اضمار زراعه و غیر زراعه وجود ندارد، و تنها ساده‌اندیشی و تقلید است که می‌تواند موجب فرقی در این میان گردد.

ثانیاً، تمام این سخنان درباره زراعه بن اعین است که در بیش از صد مورد به همین عنوان در سند روایات آمده است، یعنی اگر زراعه‌ای که در سند این روایت آمده است زراعه بن اعین باشد اشکالش مضموم بودن است، ولیکن ممکن است این زراعه، زراعه بن لطفیه یا زراعه بن اوفی باشد، که اوکی، به نقل شیخ، از اصحاب امام صادق(ع) است و دومی، از امام سجّاد(ع) حدیث نقل کرده است و لذا ممکن است این روایت را هم از آن امام یا کس دیگری نقل کرده باشد و در هر صورت، حال این دو مجهول است. بر این اساس، اشکال دیگری در این مضمومه پیدا می‌شود؛ زیرا روایتی که بعضی از افراد سندش بین ثقه و مجهول، مشترک باشند از درجه اعتبار ساقط است، و این روایت، به این مشکل مبتلاست. زیرا ممکن است این زراعه، ابن اعین باشد که ثقه است و ممکن است یکی از آن دو نفر دیگر باشد که حالش روشن نیست، پس چگونه می‌توان به این حدیث اعتماد کرد؟ و اگر این گونه اشتراک، ضرر نمی‌زند، که قطعاً می‌زند، باید در جاهای دیگر هم مضموم نباشد، در حالی که مضموم است.

به گمان ما بسیار مضحک است که در پاسخ این اشکال گفته شود: ابن لطفیه، کتاب و اصلی نداشته است، و یا به عنوان زراعه بن لطفیه، کسی در اسناد نیامده است، پس نمی‌شود گفت که



این روایت را او نقل کرده است. زیرا مگر همه راویان، کتاب و اصل داشته اند و یا مگر عدم ذکرش با تمام خصوصیات، می تواند دلیل بر این باشد که هیچ روایتی نقل نکرده است، که در سندش بعضی از خصوصیات او ذکر نشده باشد؟ وانگهی این سخن درباره ابن اوفی، صادق نیست. زیرا او با همین عنوان که ویژه اوست در سند بعضی از روایات آمده است. بنابراین، نمی توان مطمئن شد که این حدیث، از زرارة بن اعین است، گرچه مظنون، همین است لکن ظنّ - به حسب فرض - مفید نیست. و این، جایی نیست که کسی بگوید من اطمینان دارم که این زراره، همان زرارة بن اعین است، و اگر چنین ادعای غیر منتظره ای هم به وقوع پیوندد برای دیگری مفید نخواهد بود، و مهم اثبات این امر است.

ثالثاً، باید به این نکته توجه داشت که شیخ، این حدیث را از شیخ ایده الله، از احمد بن محمد بن الحسن، از پدرش، از محمد بن حسن صفّار، از احمد بن محمد بن عیسی و حسین بن حسن بن ابان، از حسین بن سعید، از حماد، از حریر، از زرارة نقل کرده است، ولی نه شیخ و نه نجاشی و نه احدی از قدما، احمد بن محمد بن الحسن را توثیق نکرده اند، با این که درباره توثیق پدرش به مبالغه سخن گفته اند. پس این شخص، توثیق نشده است. گرچه مثل علامه و شهید ثانی او را توثیق کرده اند، لکن سکوت قدما درباره او و ذکر نکردنش در کتابهای رجال شاهد بسیار خوبی است برای این که توثیق بعضی از متأخرین، به جهت حدس و اجتهاد بوده است و لذا محقق تفرشی گفته است: شهید ثانی او را توثیق کرده است ولی من نمی دانم ماخذ او چیست؟ و علامه مجلسی گفته است: علت این که عدّه ای روایات او را تصحیح کرده اند این است که وی از مشایخ اجازه بوده است. و صاحب ذخیره آورده است: احمد بن محمد بن حسن بن الولید و احمد بن محمد بن یحیی عطّار، در کتابهای رجال توثیق نشده اند، و ظاهر این است که آن دو، شیخ اجازه بوده اند، نه صاحب کتاب؛ و غرض از ذکر آنها در سند حدیث، اتصال آن و اعتماد بر اصلی است که حدیث از آن گرفته شده است. پس جهالت آن دو و ثقه نبودنشان، ضرر نمی زند، و این که اصحاب روایات، آن دو را تصحیح کرده اند بر همین معنی مبتنی است نه بر توثیق.

ناگفته پیداست که همه این کلمات روشن گر این معنی است که آن شخص در منبع موثقی توثیق نشده است، و اگر بعد از سالهای سال کسی او را مورد توثیق قرار داده، نظر شخصی خود را اعمال کرده است که تنها به درد خودش می خورد. و نیاز به بحث و استدلال ندارد که شیخ اجازه بودن و مانند آن، کمترین نقشی در تصحیح روایت کسی ندارد، و اجتهاد کسی هم برای دیگران



مفید کمترین فایده ای نیست .

و رابعاً، یکی از رجال این حدیث، شخصی است به نام حمّاد بدون هیچ گونه مشخصات دیگری؛ و چنین نامی که در اسناد برخی از روایات آمده، مشترک است میان ثقه و ضعیف و مجهول. زیرا حدود صد نفر که غالباً از اصحاب امام صادق (ع) هستند، به این نام نامیده شده اند و تعداد بعضی از اینها که ممکن است توثیق شده باشند از شماره انگشتان یک دست تجاوز نمی کند. پس چگونه می توان به چنین روایتی اعتماد کرد و با آن استصحابی را اعتبار نمود که مبنای استنباط احکام شرع یا تعیین وظیفه گردد؟ آیا اگر یک یا چند مورد پیدا کردیم که حسین بن سعید از حمّاد بن عیسی نقل حدیث کرده است، می توانیم بگوییم هرگاه حسین بن سعید از حمّاد نقل خبر کند، این حمّاد همان حمّاد بن عیسی است؟ و آیا چنین قضاوت غیر محققانه ای جز بر اساس گمانی است که ما داریم؟ گمانی که در جاهای دیگر به آن اعتنا نمی کنیم! تردیدی نیست که در چنین موارد و با چنین شواهدی نمی توان علم و وثوق به این پیدا کرد که این حمّاد، حمّادی است که توثیق شده است، و اگر چنین وثوق شخصی و علم عرفی هم برای کسی پیدا شود، برای دیگران فایده ای ندارد.

از این شواهد و ادلّه واضح الدلّالة بخوبی روشن می شود که مضمرة اول زراره از نظر فتّی، نه تنها صحیح نیست، بلکه کمترین اعتباری ندارد، زیرا وجود یکی از امور یاد شده برای سقوط یک روایت از درجه حجّیت و اعتبار، کافی است تا چه رسد به اجتماع آنها. پس بدون دغدغه و تردید باید این مضمرة را از مدارك استصحاب کنار گذاشت، و لو این که در متن واقع روایتی باشد که از امام صادر شده باشد.

و اما دلالت آن بر حجّیت استصحاب؛ مشهور بین متأخرین این است که جای تأملی در این معنی نیست که آن روایت به طور واضح، بر حجّیت استصحاب دلالت دارد، زیرا وقتی زراره از امام (ع) پرسید: «فان حرک فی جنبه شیئ وهو لایعلم؟» امام (ع) در پاسخش فرمود: لا، حتّی یتیقن أنّه قد نام حتّی یجئ من ذلک امر بین والأفانّه علی یقین من وضوّه ولا ینقض الیقین بالشک ابدأً ولکنّه ینقضه بیقین آخر» و نیاز به بیان ندارد که امام (ع) به زراره می گوید چون آن شخص یقین به وضو داشته است باید به شک در بقای آن اعتنا نکند و مادامی که یقین به نقضش پیدا نکند باید حکم به بقایش نماید، و این همان استصحابی است که مورد بحث ماست. منتها روایت یاد شده در مورد استصحاب وضو وارد شده است و بدیهی است که مورد، نمی تواند مخصّص باشد. پس نمی توان گفت که منظور، حرمت نقض یقین به شک، در جمیع موارد است.



باید توجه داشت که استفادهٔ عموم، از جمله‌ای که در این روایت واقع شده است به این آسانی نیست و لذا تلاشهای زیادی انجام گرفته است تا این معنی امکان‌پذیر شود، ولی حقیقت امر این است که هیچ یک از آنها موفقیت‌آمیز نبوده است، و ما چون در تحقیق بسیار مفصلی تمام آنها را بتفصیل نقل و نقد کرده‌ایم، در این مقاله به ذکر و رد آنها نمی‌پردازیم، و تنها به بررسی اساسی‌ترین سخنی که در این باره گفته شده است می‌پردازیم و آن این که جمله «فأنه علی یقین من وضوئه» جواب شرط نیست بلکه در مقام تعلیل قرار گرفته است و جواب، محذوف است، و هرگز نمی‌توان گفت خود آن جمله، جواب است. زیرا مفاد خبری آن مترتب بر شرط نیست و مفاد انشای آن اولاً معهود نیست و ثانیاً مفید نمی‌باشد.

با چشم پوشی از همهٔ این سخنان باز ممکن است کسی بگوید: حدیث یاد شده بر حجیت استصحاب بطور عموم دلالت دارد؛ زیرا حرمت نقض یقین به شک، طبق روایات دیگر، بر موارد دیگر هم منطبق شده است. پس باید در این جا مفید عموم باشد، بویژه این که یقین و شک از صفات ذات اضافه هستند و لاجرم نیاز به موضوع دارند و همان طور که سایر صفات ذات اضافه موضوع می‌خواهند، و این دو علاوه بر موضوع، متعلق هم می‌خواهند، و چنانچه آن دو بدون متعلق ذکر شوند، کلام، تمام نخواهد شد. پس ذکر متعلق آن دو برای تمامیت کلام است و ذکر وضو برای آن است که سؤال در این باره بوده است، نه این که خصوصیت ویژه‌ای برای آن بوده باشد، بنابراین، حدیث یاد شده اختصاص به وضو ندارد.

پاسخ همهٔ این سخنان روشن است؛ اجمال سخن، این که اولاً، ظاهر کلام این است که جمله «فأنه علی یقین من وضوئه و لاینقض الیقین بالشک أبداً» جواب شرط است، و نیاز به گفتن ندارد که با سبقت «علی یقین من وضوئه» هرگز نمی‌توان «الیقین» را بر عموم حمل کرد، بلکه الف و لام آن، برای عهد ذکری است. پس باید اختصاص به باب وضو داشته باشد. زیرا اصلاً مسألهٔ تعلیل، مطرح نیست تا آن سخنانی که باز هم ذکر خواهد شد مطرح گردد.

و اما این که گفته شد آن جمله علت است و ظاهر تعلیل، عموم است، اولاً وجهی برای آن وجود ندارد که اگر کسی به علل شرایع آگاهی داشته باشد چنین سخنی نمی‌گوید؛ و ثانیاً بر فرض قبول آن قضیه، عموم فی الجملة کافی است، و هرگز مسأله چنین نیست که لازمهٔ علیت یک جمله، ارتکازی بودن مفاد آن نزد عقلا، و توسعهٔ مفهوم آن به اندازه ارض و سما باشد. بلکه عموم نسبی آن ولو تعبداً برای مقام تعلیل، کفایت می‌کند. پس اولاً وجهی برای علت بودن آن



جمله وجود ندارد، زیرا مفاد خبری آن همراه جمله بعدی قابل ترتب بر شرط یاد شده هست، و مفاد انشایی آن علاوه بر این که در مثل «المؤمنون عند شروطهم» و مانند آن معهود است، مفید هم هست. ثانیاً، بر فرض این که علت باشد، وجهی برای استفاده عموم از آن وجود ندارد، برای این که هیچ دلیلی بر این امر دلالت ندارد که باید علت، عمومیت داشته باشد و اگر چنین چیزی هم ادعا شود، عمومیت فی الجملة کافی است و قطعاً به بیش از آن نیاز نداریم و شاهدش بعضی از همین روایاتی است که خواهد آمد. و اما روایات دیگر را برای ظهور عمومی این جمله شاهد گرفتن و یا ذکر این معنی که چون وضو مورد سؤال بوده است در جواب آمده است، پس خصوصیتی ندارد و مانند اینها، چیزهایی نیست که روی آنها تکیه شود و موجب یا مانع ظهور عرفی گردد. بنابراین، نمی توان برای حجیت استصحاب به طور کلی به این گونه روایات، اعتماد کرد، بویژه مثل این روایت که اگر قرار بود برای حجیت استصحاب در تمام موارد شک در بقا باشد، باید مقدم بر این مورد، مورد شک در تحقق و عدم تحقق نوم را متعرض شود. زیرا شک در بقا و عدم بقای طهارت، مسبب از شک در تحقق و عدم تحقق نوم است و هویداست که با جریان استصحاب در ناحیه سبب، نوبت به جریان آن در ناحیه مسبب نمی رسد. پس، از تعرض آن در طرف مسبب و عدم تعرض در ناحیه سبب فهمیده می شود که حجیت مطلق استصحاب، مورد نظر امام (ع) نیست. وگرنه آن را در مورد شک در تحقق و عدم تحقق نوم تطبیق می کردند؛ زیرا این شک است که اساس شک در طهارت می باشد.

۲) مضمرة دوم زراره:

در کتاب تهذیب، روایت دیگری نقل شده است که نزد علمای اصول به صحیحیه یا مضمرة ثانیة زراره معروف است. این روایت به این صورت نقل شده است: «عنه عن حماد عن حریز عن زرارة قال: قلت (قلت له) اصاب ثوبی دم رعاف او غیره او شیئی من منی فعلمت اثره الی ان اصیب له من الماء فاصبت و حضرت الصلاة و نسیت ان بثوبی شیئاً و صلیت ثم اتی ذکرک بعد ذلک. قال تعید الصلاة و تغسله. قلت فانی لم اکن رأیت موضعه و علمت انه قد اصابه فطلبته فلم اقدر علیه فلما صلیت وجدته؟ قال تغسله و تعید. قلت فان ظننت انه قد اصابه و لم اتیقن ذلک فنظرت فلم ار شیئاً ثم صلیت فرایت فیه؟ قال تغسله و لا تعید الصلاة. قلت لم ذلک؟ قال لانک کنت علی یقین من طهارتک ثم شککت فلیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک ابدأ. قلت فانی قد علمت انه قد



اصابه ولم أدر أين هو فاغسله؟ قال تغسل من ثوبك، الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك. قلت فهل عليّ ان شككت في أنه أصابه شيء ان انظر فيه؟ قال لا، ولكنك انما تريد ان تذهب الشك الذي وقع في نفسك. قلت ان رأيته في ثوبي وانا في الصلاة؟ قال تنقض الصلاة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رأيته و ان لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة و غسلته ثم بنيت على الصلاة لأنك لا تدري لعله شيء اوقع عليك، فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك». ناگفته پیداست که درباره این روایت نیز باید در دو مقام، بحث و تحقیق کرد: یکی درباره سندش و دیگری درباره دلالتش.

گفته شده است که این حدیث به دو سند نقل شده است: یکی سند شیخ که به اسنادش از حسین بن سعید، از حماد، از زرارہ نقل شده است، و دیگری سند صدوق است که آن را در کتاب علل، از پدرش، از علی بن ابراهیم، از پدرش، از حماد، از حریر، از زرارہ، از امام باقر(ع) نقل کرده است. و سند زرارہ گرچه مضمرة است لکن با توجه به سند صدوق روشن می شود که این روایت، مسنده است. زیرا ظاهراً یک روایت است که زرارہ آن را به طور مسنده نقل کرده است و در مقام نوشتن و تقطیع احادیث به صورت مضمرة درآمده است، و بر فرض که دو حدیث باشند نقل صدوق شاهد این است که ضمیر در نقل شیخ به امام باقر(ع) رجوع می کند، و بر فرض این که نتوان به چنین شهادتی اعتماد کرد، اضمار زرارہ، کمترین خدشه ای به اعتبار نقل او وارد نمی کند. و بر فرض چشم پوشی از مضمرة زرارہ، مسنده صدوق برای ما کافی است. زیرا رجال سند وی همه قابل اعتماد و ثقة اند و قهراً هیچ نیازی به نقل شیخ نداریم. بنابراین، روایت یاد شده از نظر سند تمام است.

اما این روایت نیز قابل اعتماد نیست و سند آن، چنان نیست که بسیاری از علما پنداشته اند. زیرا اقلأً، سند شیخ در تهذب و استبصار، به طریقی است که به حسین بن سعید دارد، و در روایت اوّل گذشت که در آن طریق، احمد بن محمد بن حسن وجود دارد که قدما او را توثیق نکرده اند، و بسیار محتمل است که این اسناد شیخ نیز از همان باب باشد. زیرا راهی برای تشخیص این که آن را به طریق دیگر نقل کرده است نداریم.

ثانیاً، این روایت طبق این نقل، مضمرة است و گذشت که فرقی بین مضمرة زرارہ و غیرش وجود ندارد. ثالثاً، در میان رجال این سند نیز حماد و زرارہ، بدون ذکر مشخصات، وجود دارند و قبلاً به طور مفصل گذشت که حماد بین افراد بسیار زیادی که مجهولند و چند نفری که ثقة اند مشترك است و هیچ راهی برای تعیین و تشخیص این که این حماد، حماد ثقة است وجود ندارد و



همین طور نسبت به زراره .

و اما سند صدوق ؛ اولاً، در این سند ابراهیم بن هاشم است و این مرد را علمای رجال مثل شیخ و کشی و نجاشی و برقی ، توثیق نکرده اند و این به خوبی نشان می دهد که توثیقی درباره او وجود نداشته است ، زیرا اینان که طبقات الرجال و فهرست و رجال نویسی کرده اند و تمام هدفشان نشان دادن ثقات بوده است و در این زمینه هر چه بوده جمع کرده اند ، اگر چیزی پیدا می کردند که متضمن توثیق ابراهیم بن هاشم بود ، آن را در ضمن ترجمه او نقل می کردند . در حالی که نه تنها چنین کاری نکرده اند بلکه نجاشی در این که او شاگرد یونس و از اصحاب امام رضا(ع) باشد ، یا حداقل در یکی از این دو امر ، تردید کرده است . شیخ نیز ، آن طور که در فهرست آمده ، در نشر حدیث در قم به وسیله او تردید نموده است ؛ همان طور که نجاشی نیز در این تردید با شیخ همراهی کرده است . زیرا این دو ، قول به نشر حدیث به وسیله او را به دیگران نسبت داده اند و این ، نشانه آن است که خود ، در این معنی مردود بوده اند . پس چگونه می توان گفت : ابراهیم بن هاشم ثقة است و روایت وی صحیح ؟

بعضی بر این عقیده اند که چون پسرش ، علی ، او را توثیق کرده و به وثاقتش گواهی داده است ، پس او ثقة است ؛ وانگهی سید ابن طاووس ادعای اجماع بر وثاقتش کرده است و او اولین کسی است که حدیث کوفیین را در قم منتشر کرده است ؛ و برخی از متأخرین ، روایات او را تصحیح کرده اند . پس تردیدی وجود ندارد که نامبرده ثقة است .

پاسخ این گونه شبهات روشن است ؛ زیرا هیچ دلیلی وجود ندارد که این معنی را اثبات کند که علی بن ابراهیم ، پدرش را توثیق کرده باشد ، گرچه او در آغاز تفسیرش گفته است : ما در این کتاب روایاتی را نقل می کنیم که مشایخ ما و ثقات ما آنها را نقل کرده اند ، ولی چون در آن کتاب ، از کسانی نقل کرده است که بدون شک ضعیفند نمی توان گفت : آن عبارت ، به منزله توثیق رجال احادیث تفسیرش است ، بویژه این که در آن عبارت آورده است : ما این احادیث را از مشایخمان و ثقاتمان نقل می کنیم . و پیداست که توثیق بودن این عبارت متوقف بر این است که عطف ثقات بر مشایخ عطف تفسیری باشد و این علاوه بر این که خلاف ظاهر است ، آن قرینه واضح مانع چنین عطفی است . پس هیچ گونه شاهی بر توثیق علی بن ابراهیم نسبت به پدرش نداریم .

و اما سید بن طاووس او را توثیق نکرده است ، بلکه ادعای اجماع بر توثیقش نموده است که ادعایی باطل و ناصواب است ، زیرا چگونه کسی که احدی توثیقش نکرده است ، همه بر وثاقت آن



اتفاق دارند؟ آیا مضحک تر از این، کلامی پیدا می شود؟

و اما نشر حدیث کوفیین به وسیله او؛ اولاً، شایعه ای بیش نیست و لذا شیخ، در فهرست، و نجاشی در آن تردید کرده اند. ثانیاً، بر فرض که او چنین کاری را کرده باشد، چه ربطی به وثاقت او دارد؟ زیرا ما از کجا به دست آوردیم که قمیین و سواسی، تبعثاً احادیث او را پذیرفته اند؟ بر فرض هم که چنین باشد، و احادیث او را تصحیح کرده باشند، دلیل این نخواهد بود که او را توثیق کرده اند. زیرا تصحیح حدیث کسی، اعم از توثیق اوست و لذا علامه حلی با این که حدیث ابراهیم بن هاشم را تصحیح کرده است، او را در رجالش توثیق نکرده است. ثالثاً مفاد آن جمله این است که ابراهیم بن هاشم حدیث اهل کوفه را در قم منتشر کرده است، و همان طور که اشاره شد لازمه انتشار سخنی به وسیله کسی، آن نیست که دیگران آن را بپذیرند؛ و از آن مهم تر این که بدرستی روشن نیست که منظور از حدیث اهل کوفه چیست؟ و مراد از اهل کوفه کیست؟ و آیا می توان گفت: منظور از حدیث، همین اخبار و روایات است و منظور از اهل کوفه، ثقات از حاملین احادیث اهل بیت (ع) هستند؟ هر چند احتمال اراده این معنی می رود، لکن نه کلام، ظاهر در آن است و نه قراین روشنی بر آن دلالت دارد. پس چنین ادعایی بدون دلیل است و اگر کسی به چنین معنایی اطمینان پیدا کند، به درد خودش می خورد.

آنچه در این جا می ماند، این است که بعضی از اعلام محققین، بعد از این که امور یاد شده را به پیروی از دیگران یادآور شده است، دلیل دیگری بر وثاقت ابراهیم بن هاشم ذکر کرده است که به گمان ما مهم ترین چیزی است که می توان به عنوان دلیل بر وثاقت او ذکر کرد و آن این که جعفر بن محمد بن قولویه در آغاز کتابش، کامل الزیارات، نوشته است: «و قد علمنا بأننا لا نحیط بجمع ما روی عنهم فی هذا المعنی و لافی غیره، لکن ما وقع لنا من جهة الثقات من اصحابنا رحمهم الله برحمته و لا اخرجت فیه حدیثاً روی عن الشاذ من الرجال یؤثر ذلک عنهم عن المذکورین غیر المعروفین بالروایة المشهورین بالحدیث و العلم.» و این سخن روشنی است که از توثیق این مرد بزرگ نسبت به رجال احادیث آن کتاب، حکایت می کند؛ و چون ابراهیم بن هاشم یکی از آنان است، طبیعی است که او هم مورد توثیق این قولویه قرار گرفته باشد، همان طور که همه رجال احادیث آن کتاب با این عبارت توثیق شده اند.

به گمان ما این استدلال نیز تمام نیست، زیرا اولاً، عبارت «... لکن ما وقع لنا من جهت الثقات»، مجمل است و در این معنی که تمام روایات این کتاب از ثقات نقل شده است، ظاهر



نیست. ثانیاً، بر فرض این که منظورش آن معنی باشد، نمی توان گفت که قصد ابن قولویه توثیق تمام کسانی است که در سند روایات کتابش ذکر شده اند. زیرا عده ای از آنها در تمام کتابهای رجالی تضعیف شده اند و عده ای از آنها در برخی از کتابهای قدیم و مهم رجالی تضعیف گردیده اند و عده زیادی از آنان مجهول الحالند. یعنی یا اصلاً در کتابهای رجالی مورد تعرض قرار نگرفته اند و یا ذکر شده اند، لکن توثیق نشده اند. مثلاً محمد بن سنان یکی از آنهاست که نجاشی و شیخ طوسی و شیخ مفید تضعیفش کرده اند و فضل بن شاذان، کذابش دانسته است؛ و سلمة بن خطاب از کسانی است که نجاشی و ابن غضائری و علامه، تضعیفش کرده اند و شیخ، توثیقش نکرده است؛ و عبدالرحمان بن کثیر که در اسناد این کتاب آمده است، اگر هاشمی باشد، صریحاً تضعیف شده و اگر قرشی کوفی باشد، مجهول الحال است؛ و مثل لیث بن ابی سلیم و نعیم بن الولید و یوسف کناسی و عامر بن خداعه، و عده زیادی در اسناد این کتاب آمده اند، در حالی که جداً مجهول الحال می باشند.

در باب صد ودوی آن کتاب، روایتی را درباره زیارت قبر امام رضا(ع) به این طریق نقل کرده است: حدثنی حکیم بن داود بن حکیم عن سلمة بن الخطاب عن عبدالله بن احمد عن بکر بن صالح عن عمرو بن هشام عن رجل من اصحابنا عنه قال: «اذا اتيت الرضا علي بن موسى فقل اللهم صل على علي بن موسى الرضا»
مرحوم علامه امینی که در تمام حاشیه هایش بر آن کتاب سعی دارد تا همه رجال آن را به نوعی توثیق کند، در ذیل این حدیث نوشته است: «هذا السند مع ما في رجاله من الجهل والضعف قد رواه محمد بن الحسن الوليدو...».

در باب صد و هفت آن کتاب آمده است: «حدثنی علی بن الحسین بن موسی بن بابویه عن محمد بن یحیی العطار عن بعض اهل الری قال دخلت علی ابی الحسن العسکری(ع) فقال این کنت فقلت زرت الحسین بن علی(ع) فقال اما انک لو زرت قبر عبدالعظیم عندکم لکنت کمن زار الحسین(ع)».
آیا با این شواهد زنده و روشن و شواهدی دیگر از این قبیل، می توان گفت: ابن قولویه تمام کسانی را که در اسناد کتابش آمده اند توثیق کرده است؟ قطعاً چنین نسبتی دچار محذوراتی است. پس باید گفت: یا منظورش توثیق مشایخش بوده است و یا نظر به اکثر رجال اسناد دارد، و یا این را براساس اجتهاد و استنباط خودش گفته است که در این صورت برای دیگران فایده ای ندارد.
بنابراین، اولاً در سند صدوق، ابراهیم بن هاشم است، و با توضیحی که گذشت روشن شد که



وی توثیق نشده است، و ظاهراً نمی توان به روایت کردن بعضی از ثقات، از او اعتماد کرد و آن را شاهد ثقه بودن وی دانست. ثانیاً، در این سند نیز حماد و زراره بدون مشخصات ذکر شده اند، و گذشت که خود همین امر برای بی اعتبار کردن یک روایت کافی است. زیرا در صورتی که در سند روایت نامی مشترک بین ثقه و غیر ثقه ذکر شده باشد و شواهد اطمینان آوری وجود نداشته باشد که تعیین کننده این معنی باشد که منظور از آن، شخص ثقه است، نمی توان به آن روایت اعتماد کرد؛ و در اینجا چنین حالتی حاکم است مگر این که بیش از اندازه، خوش باور و ساده اندیش باشیم.

و اما دلالت این مضمرة بر حجیت استصحاب؛ ناگفته پیداست که شبیه دلالت روایت اوّل است. زیرا در این روایت آمده است: «لأنک كنت علی یقین من طهارتک فشککت فلیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالمشک أبداً» و این اوّلین جمله از این روایت است، که نظیر جمله روایت اوّل است. منتهی در اینجا، بدون شک جمله یاد شده در موضع تعلیل قرار گرفته است، ولی همان طور که در شرح آن روایت گذشت این معنی نمی تواند ظهور «الیقین» را در «فلیس ینبغی ان تنقض الیقین بالمشک» در یقین به طهارت که در جمله قبل ذکر شده است، از بین ببرد. زیرا بدون تردید «ال» موجود در الیقین ال عهدیه است و قهراً به منزله اسم اشاره به «یقین من طهارتک» اشاره دارد؛ و هیچ وجهی برای عدول از این معنی وجود ندارد، و عمومیت علیت و مانند آن، در روایت اوّل پاسخ داده شد، و دست کم احتمال بسیار زیاد آن، ظهور در عموم را از میان می برد.

جمله دیگری در پایان این روایت ذکر شده است که آن هم ظاهراً بر حجیت استصحاب دلالت می کند و آن از این جا آغاز می شود: «قلت ان رایته فی ثوبی و انا فی الصلوة؟ قال تنقض الصلوة و تعید اذا شککت فی موضع منه ثم رایته. و ان لم تشک ثم رایته رطباً، قطعت الصلوة و غسلته ثم بنیت علی الصلوة لأنک لاتدری لعله شیء أوقع علیک فلیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالمشک»، همان طور که ناگفته پیداست این «فلیس ینبغی لک الخ» به طور روشن بر حجیت استصحاب دلالت می کند.

باید توجه داشت که این استدلال هم ناتمام است؛ زیرا اوّل، حرف «فا» در «فلیس» و «ال» در «الیقین» که مدخولش معنی و ضمناً مقدم شده است، دو شاهد و قرینه روشن است بر این که حکم به بقای حالت سابقه، به صورتی اختصاص دارد که متیقّن سابق، طهارت باشد، همان طور که جمله اوّل نیز بیش از این دلالت نداشت. ثانیاً، اگر این کبری عمومیت داشته باشد، قابل انطباق بر جمله قبل از صغرایش نیز هست در حالی که امام (ع) در آنجا فرمود: تنقض الصلوة و تعید اذا شککت فی



موضع منه ثم رأيت» و ناگفته پیداست که اینجا هم حالت سابقه، طهارت است ولی امام (ع) حکم به استصحاب آن نکرد؛ مگر این که گفته شود: منظور از این جمله بیان حکم صورت علم اجمالی است به شهادت عبارت «فی موضع منه»، ولی این سخن تمام نیست. زیرا امام (ع) حکم علم اجمالی را قبلاً بیان کرده است و تکرارش چیزی جز لغوی روشن، نخواهد بود. وانگهی عبارت «اذا شکت فی موضع منه»، ظاهر در شک بدوی است، و گرنه باید می فرمود: «اذا علمت اصابته و شکت فی موضع منه». همان طور که جمله «و ان لم تشک» هم مطلق است و اگر مراد از جمله «اذا شکت» صورت علم اجمالی بود، مناسب این بود که در اینجا بفرماید «و ان لم تشک فی موضع منه»، و الا صورت شک ابتدایی مسکوت عنه می ماند. بنابراین، دلالت این جمله بر حجیت استصحاب نسبت به باب طهارت مجمل می شود بویژه این که مرحوم شیخ انصاری مفاد جمله «و ان لم تشک ثم رأیته رطباً، قطعت الصلاة و غسلته ثم بنیت علی الصلاة»، را خلاف اجماع دانسته است.

۳) روایت سوم زراره:

شیخ در تهذیب و استبصار، روایت دیگری را نقل کرده است که در زبان اصولیین به صحیحۀ ثالثۀ زراره شهرت یافته است. این روایت در تهذیب به این صورت آمده است: «محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ابیه و محمد بن اسماعیل عن الفضل بن شاذان جمیعاً عن حماد بن عیسی عن حریر عن زرارة عن احدهما علیهما السلام، قال قلت له من لم یدر فی اربع هو او فی ثنتین و قد احرز الثنتین قال: رکع رکعتین و اربع سجدات و هو قائم بفاتحة الكتاب و یتشهد و لاشیء علیه و اذا لم یدر فی ثلاث هو او فی اربع و قد احرز الثلاث قام فاضاف الیهما اخری و لا شیء علیه و لا ینقض الیقین بالشک و لا یدخل الشک فی الیقین و لا یخلط احدهما بالآخر و لکنه ینقض الشک بالیقین و یم علی الیقین فینیسی علیه و لا یعتد بالشک فی حال من الحالات».

بسیاری از علما بر این عقیده اند که سند این روایت مناقشه پذیر نیست؛ لکن حق این است که سند این روایت نیز خالی از اشکال نیست. زیرا اولاً، علی بن ابراهیم آن را از پدرش و محمد اسماعیل نقل می کند، و گذشت که پدر او توثیق نشده است و محمد اسماعیل بین افراد زیادی مشترك است که بعضی ثقه اند و برخی مجهول. بلکه ظاهراً این محمد بن اسماعیل، ابوالحسن محمد بن اسماعیل بندقر است که احدی او را توثیق نکرده است. بنابراین، روایت سوم نیز اشکال سندی پیدا می کند. و ثانیاً، نقل کردن آن به وسیله زراره در حالی که هیچ قرینه ای وجود ندارد که



تعیین کند این زراره، زراره بن أعین است، بزرگترین صدمه سندی برای آن است. اکنون به بررسی دلالت این روایت که مهمترین بحث آن است می پردازیم: علامه انصاری در رسائل آورده است که صاحب وافی به این روایت تمسک کرده است و جماعتی هم از او پیروی کرده اند، و با جمله «لاینقض الیقین بالشک» حجیت استصحاب را ثابت کرده اند، ولی حق این است که نمی توان به این روایت استدلال کرد. زیرا اگر منظور از جمله «قام فاضاف الیها آخری»، رکعت متصل به سه رکعت متیقن باشد، دستوری مخالف با مذهب حق شیعه خواهد بود، و علاوه بر این، با فقره اولی هم مخالف خواهد بود که بیانگر احتیاط و آوردن رکعت منفصل است. و اگر مراد از آن جمله، قیام برای رکعت منفصل و نماز احتیاطی باشد، بدیهی است که هیچ ربطی به استصحاب نخواهد داشت. زیرا بنا بر این فرض، قطعاً منظور از یقین، یقین به براءت است، و مراد این است که باید بنا را بر اکثر نهاد و نماز را سلام داد، آنگاه برای نماز احتیاط قیام نمود، تا با این کار یقین به براءت حاصل شود.

این، اشاره اجمالی به کلام مفصلی است که مرحوم شیخ، علیه استدلال به این روایت، برای حجیت استصحاب ذکر کرده است و حق این است که هرگز نمی توان با این روایت، اعتبار استصحاب را در تمام ابواب فقه ثابت کرد، بلکه اصلاً تمسک به آن، جایز نیست. زیرا بدیهی است که اگر یقین به سه رکعت دارد و باید براساس استصحاب برخیزد و یک رکعت دیگر بجا آورد که به شهادت «فا» در «فاضاف»، ظاهر هم همین است، مخالف صریح مذهب است و قطعاً قابل قبول نیست و روایات صحیحی هم آن را نفی می کند. پس هرگز نمی توان این مضمون را پذیرفت؛ زیرا گرچه ظاهر فاء یاد شده بنا بر اقل و آوردن رکعت متصل است، لکن صدر روایت، گویای این است که امام (ع) در مقام بیان احتیاط است و قهراً نمی توان، ذیل آن را از باب بنای بر اقل به طور تقیه معنی کرد. علاوه بر این که حمل بر تقیه خلاف ظاهر دیگری است و تطبیق کبرای کلیه بر موردی که برای بیان حکم واقعی نیست، خلاف ظاهر سومی است که بدون قراین کافی نمی توان مرتکب آن شد. بنابراین - ظاهر آ - چاره ای نیست جز این که گفته شود: منظور از این قیام و آوردن رکعت دیگر، آوردن رکعتی احتیاطی است؛ پس باید منظور از یقین در «لاینقض الیقین بالشک» یقین به براءت باشد نه یقین به عدم انجام رکعت چهارم. زیرا اگر منظور از یقین، یقین به عدم انجام رکعت چهارم باشد، و استصحاب جاری شود، باید رکعت دیگری آورده شود و آن هم به طور متصل، و بدیهی است که این معنی با دستور احتیاطی نمی سازد. خلاصه این که



استصحاب را جاری کردن، چیزی جز به معنای ندیده گرفتن شک نیست، و در این جا جز حکم کردن به نیاوردن رکعت چهارم معنایی ندارد؛ در حالی که مفاد روایات باب احتیاط، این است که بنا بر آوردن رکعت چهارم گذارده شود. ناگفته پیداست که این دو معنی قابل جمع نیست، پس نه کلام صاحب کفایه تمام است و نه گفته بعضی دیگر.

بنابراین، هرگز نمی توان به این روایت استدلال کرد. زیرا دست کم، این احتمال هست که منظور از یقین در آن جمله، یقین به برائت باشد، و هیچ مُعینِ اطمینان آوری وجود ندارد که غیر این معنی را معین کند. پس چگونه می توان روایتی را دلیل استصحاب قرار داد که کمترین دلالتی در آن نیست؟

و اما اگر تنزل کنیم و سند و دلالت آن را تمام بدانیم، باز هم فایده ای برای قائلین به حجیت استصحاب نخواهد داشت. زیرا ظاهر، این است که تمام جملات مذکور در این روایت به صورت معلوم الفاعل به کار گرفته شده اند و قهراً جمله «لایتنقض الیقین بالشک» هم معلوم، خواهد بود. در نتیجه، معنای آن این می شود که نباید آن کس که بین سه و چهار شک کرده است، یقین به عدم انجام رکعت چهارم را به شک در انجام آن نقض کند. و پیداست که روی این فرض، مفاد حدیث، حجیت استصحاب در خصوص رکعات نماز می شود که آن هم مخالف روایات صحیحه و مذهب حقه می باشد، مردود خواهد بود.

بعضی چنین گمان کرده اند که جمله اخیری که می گوید: «ولا یعتد بالشک فی حال من الحالات»، شاهد بسیار خوبی است برای این که منظور از جمله مورد بحث، عموم حرمت نقض یقین به شک است. ولی این برداشت در صورتی قابل قبول است که جمله «ولا یعتد» مجهول باشد، و گرنه فاعلش به نمازگزاری رجوع می کند که بین سه و چهار شک کرده است؛ و طبیعتاً معنای کلام این می شود که نباید آن شخص در حالی از حالات نماز به شکش اعتنا کند، و بدیهی است که اگر این معنی پذیرفته شود، اعتبار استصحاب در خصوص نماز ثابت می شود و تعدی از آن نیاز به دلیل دارد. بلکه اگر «یعتد» مجهول هم باشد، ظاهر این است که منظور از شک، شک در رکعت یا جزء و شرط نماز است و منظور از «حال من الحالات» هر حالی است که در نماز برای نمازگزار پیش می آید، و صد البته، در همه این سخنان، بنا بر این است که جمله «لایتنقض الیقین بالشک»، بر حجیت استصحاب دلالت کند و گرنه هرگز نمی توان خود این جمله را دلیل بر حجیت استصحاب قرار داد.



۴) روایت خصال :

شیخ صدوق، در کتاب خصالش، روایتی را به این صورت نقل کرده است: «حدَّثنا ابی رضی اللہ عنہ قال: حدَّثنا سعد بن عبد اللہ قال حدَّثنی محمد بن عیسی بن عبید الیقینی عن القاسم بن یحیی عن جدِّہ الحسن بن راشد عن ابی بصیر و محمد بن مسلم عن ابی عبد اللہ (ع) قال: حدَّثنی ابی ... عن علی (ع) قال: «من کان علی یقین فشکّ، فلیمض علی یقینہ فانّ الشکّ لا ینقض الیقین.»

سند این روایت، اولاً به سبب محمد بن عیسی بن عبید یقینی مخدوش است. زیرا شیخ طوسی، در چند مورد از کتابهایش، و ابن طاووس و همچنین کثیری از فقها، او را تضعیف کرده اند، و صدوق و ابن الولید، کثیری از روایات او را نقل نکرده اند؛ گرچه نجاشی او را توثیق کرده است، لکن با وجود اصرار شیخ بر تضعیف او و ردّ روایاتش توسط ابن الولید و شیخ صدوق نمی توان کلام نجاشی را مقدم داشت و تضعیفات دیگران را بر اجتهاد شخصی آنان حمل کرد. بنابراین، کمترین سخنی که می توان گفت این است که این توثیق با آن تضعیفات، تعارض و تساقط می کنند و چیزی باقی نمی ماند که موجب توثیق محمد بن عیسی گردد، و قهراً نمی توان به روایاتش عمل کرد.

ثانیاً، قاسم بن یحیی با این که اهل رجال در شرح حالش سخن گفته اند، او را توثیق نکرده اند؛ بلکه عدّه ای از آنان مثل علامه و ابن غضائری و ابن داود او را تضعیف کرده اند. پس نمی توان به روایتی که او در سندش است عمل کرد و نقل بزرگان از او را عذر خود قرار داد. بنابراین، روایت خصال از اعتبار می افتد و هرگز نمی تواند به عنوان مدرک استصحاب، مطرح گردد.

روایت دیگری در بحار از ارشاد شیخ مفید نقل شده است که چندان فرقی با روایت محمد بن مسلم در خصال ندارد و آن به این صورت است: «قال علی (ع) من کان علی یقین فاصابه شکّ، فلیمض علی یقینہ فانّ الیقین لا یدفع بالشکّ»، و همان طور که ناگفته پیداست تنها به جای «فالشکّ» در روایت محمد بن مسلم، در این روایت «فاصابه شکّ» آمده است، و به جای «فانّ الشکّ لا ینقض الیقین»، «فانّ الیقین لا یدفع بالشکّ» آمده است، که کمترین فرقی در حقیقت معنی مشاهده نمی شود و لذا بعید نیست که مرسله مفید، همان روایت محمد بن مسلم باشد که به طور ارسال نقل شده است؛ و اگر عین آن هم نباشد، برای ما فایده ای ندارد. زیرا این روایت، مرسله ای بیش نیست و ما حتّی به چنین مرسله هایی هم نمی توانیم عمل کنیم، پس سند قابل قبولی در مورد مفاد این دو روایت در دست نیست.

و اما دلالت آن بر حجّیت استصحاب، همان طور که شیخ اشاره کرده است نمی توان آن را



پذیرفت. زیرا ظاهر این روایت این است که اگر کسی اول، یقین داشته باشد و پس از آن شک کند، باید به شکش اعتنا نکند، و ناگفته پیداست که این معنی، بر قاعده یقین منطبق است نه بر استصحاب. زیرا در باب استصحاب لازم نیست که زمان حصول یقین، مقدم بر زمان حصول شک باشد، بلکه اگر آن دو متفاوت باشند، یا اول شک باشد و بعد، یقین باز هم استصحاب صحیح خواهد بود. پس ظاهر این روایت همان قاعده یقین است نه استصحاب، و دست کم احتمال اراده قاعده یقین، با احتمال اراده قاعده استصحاب، مساوی است و هرگز نمی توان با خیال پرداززی، ظهور آن در استصحاب را درست کرد. مگر این که گفته شود دلیلی وجود ندارد که بگوید: ترتب میان یقین و شک در باب استصحاب لازم نیست و خود این روایت دلیل بر این است که ترتب یاد شده در استصحاب، معتبر است؛ لکن ظاهراً چنین خصوصیتی در استصحاب قابل قبول نیست. زیرا اگر ثابت شود که نقض یقین به شک درست نیست، فرقی میان تقدم و تاخر آن دو، وجود نخواهد داشت.

(۵) مکاتبه قاسانی

شیخ طوسی روایتی را از محمد بن حسن صفار از علی بن محمد القاسانی به این صورت، نقل کرده است: «محمد بن الحسن الصفار عن علی بن محمد القاسانی قال کتبت الیه، و انا بالمدينة، عن الیوم الذی یشکّ فیهِ من شهر رمضان هل یصام ام لا؟ فکتب (ع): الیقین لا یدخل فیهِ الشک، صم للرؤية و افطر للرؤية».

سند این روایت از چند جهت مناقشه دارد: یکی این که در طریق شیخ به محمد بن حسن صفار، احمد بن محمد الحسن بن الولید است که قداما توثیقش نکرده اند. و در طریق دیگر شیخ به محمد بن حسن صفار، ابوالحسن علی بن احمد بن محمد بن ابو جید قمی است که بزرگان اهل رجال، بویژه دو تلمیذ محقق او که حرفه اصلیشان توثیق و تضعیف رجال است، درباره وی سکوت کرده اند، و این سکوت، نمی تواند بدون معنی باشد؛ و دست کم، آن مرد نزد آن دو رجال شناس، ثقه نبوده است و گرنه وجهی برای سکوت نجاشی و شیخ وجود ندارد. و پیداست که سخن سید داماد و بحرانی، بعد از سالهای بسیار طولانی، بدون تردید، کمترین ارزشی برای دیگران ندارد.

دومین خدشه ای که به سند مکاتبه قاسانی وارد است این است که او می گوید: «کتبت الیه»؛ یعنی بدرستی معلوم نیست نامه ای که او نوشته، برای چه کسی بوده است. پس معلوم نیست که نامه، برای امام (ع) و پاسخ، از آن حضرت بوده است، یا فرد دیگری؟ گرچه در نسخه تهذیب بعد



از کلمه «کَتَبَ»، «علیه السلام» آمده است، لکن در نسخه و سائل و کفایه، «علیه السلام» ذکر نشده است، و با توجه به این که نوع استنساخ کنندگان، این گونه اعمال سلیقه های خود را زیاد به کار می برند، بعید نیست که لفظ علیه السلام در این نسخه تهذیب از اضافات آنان باشد، و مؤید آن این است که اگر آن اضافه، از سخنان قاسانی بود، انسب این بود که بعد از «الیه» ذکر شود، و یا در هر دو مورد ذکر گردد. پس این معنی ثابت نیست که نامه، به امام (ع) نوشته شده است و لذا روایت از حدّ یک روایت مضمهره تجاوز نمی کند.

سومین اشکالی که به سند این روایت وارد است این است که علی بن محمد قاسانی نه تنها توثیق نشده است، بلکه بعضی او را تضعیف کرده اند، و هیچ راهی برای این معنی وجود ندارد که او همان علی بن شیره قاسانی موثق باشد. بلکه ممکن است او همان علی بن محمد قاشانی باشد که شیخ تضعیفش کرده است. به هر حال، این شخص که این مکاتبه را نوشته است، توثیقش محرز نیست، پس روایتش معتبر نخواهد بود.

بعد از روشن شدن این معنی که سند مکاتبه قاسانی قابل اعتنا نیست، نیازی به بحث از دلالت آن وجود ندارد. لذا به طور اجمال می گویم که شیخ دلالت آن را بر اعتبار استصحاب، ظاهر بلکه اظهر دانسته است. ولی صاحب کفایه و عده ای از محققین، دلالت یاد شده را انکار کرده اند، و به گمان ما حق با منکرین دلالت است. زیرا ظاهر جمله «الیقین لا یدخل فیه الشک» این است که نباید یوم مشکوک را در ایام متیقنه داخل کنی، یعنی اگر متیقن تو، ماه شعبان است و روزه ماه شعبان واجب نیست، روزی را که مشکوک است که از ماه شعبان است، در ماه رمضان داخل نکن و ماه رمضان که متیقن شد روزه بگیر تا به طور یقین از آن خارج شوی؛ و در نتیجه، روزی که مشکوک است که آیا از رمضان است یا از شوال، آن را در متیقن که شوال است داخل نکن. آنگاه، قاعده ای که در آغاز روایت بیان شده در پایانش تطبیق گردیده و گفته شده است: «صم للرویه و افطر للرویه» و ناگفته پیداست که طبق این بیان، مفاد روایت ربطی به استصحاب نخواهد داشت، گرچه این احتمال هست که منظور از «الیقین لا یدخل فیه الشک»، این باشد که نباید شک، یقین را نقض کند؛ و منظور از «صم للرویه و افطر للرویه» هم تطبیق همان استمرار یقین به ماه شوال و رمضان باشد، لکن اگر این احتمال خلاف ظاهر نباشد، که هست در حدّ احتمال اول است و در نتیجه، روایت یاد شده، ظاهر در یکی از دو قاعده نخواهد شد.



۶) روایت اسحاق بن عمّار:

در کتاب «من لایحضره الفقیه» آمده است: «و روی عن اسحاق بن عمّار أنّه قال: قال لی ابوالحسن الأوّل(ع) اذا شککت فابن علی الیقین. قال: قلت هذا اصل؟ قال: نعم.».

این روایت به این گونه که ذکر شد بسیار بعید است که جزء مستندات صدوق به حساب آید، لکن در وسائل آمده است: «و باسناده عن اسحاق بن عمّار». ولی اگر هم چنین باشد، سند روایت تمام نخواهد بود. زیرا در طریق صدوق به اسحاق بن عمّار، علی بن اسماعیل آمده است، و این علی بن اسماعیل اگر علی بن اسماعیل بن عیسی باشد، آن طور که بعضی از اهل تحقیق معتقد است، توثیقی ندارد؛ و گذشت که توثیق اسناد کامل الزیارات فایده‌ای ندارد. و لکن این معنی که نامبرده، علی بن اسماعیل بن عیسی است، قابل اثبات نیست و مشترک است بین ثقه و مجهول الحال؛ و بدیهی است که روایت از اعتبار می‌افتد.

و اما دلالت آن بر حجیت استصحاب، چیزی نیست که بتوان به آن قایل شد. زیرا احتمال دارد که منظور از یقین، یقین به برائت باشد و معنای روایت این باشد که هرگاه در فراغ و عدم فراغ ذمه شک کردی بنا را بر یقین بگذار؛ یعنی احتیاط کن تا یقین به فراغ پیدا کنی. و احتمال دارد که منظور از شک، خصوص شک بین رکعات نماز باشد و منظور از «فابن علی الیقین»، این باشد که بنا بر اکثر بگذار و پس از سلام نماز احتیاط به جا آور که مفاد روایت، احتیاط خاص می‌شود، همان طور که در روایات دیگر آمده است.

و احتمال دارد که منظور از یقین، یقین در قاعده یقین باشد، و بدیهی است که هر یک از این احتمالات، مراد باشد، ربطی به استصحاب و اعتبار آن ندارد. ولی اگر منظور از یقین، یقین سابق باشد یعنی یقین به حالتی در سابق، و منظور از شک، شک در بقای آن باشد، منطبق بر استصحاب می‌گردد، لکن اگر عدم تعیین ترتب مذکور، قرینه بر اراده احتمالات دیگر نباشد، قرینه‌ای بر اراده این احتمال هم نداریم و طبیعتاً مفاد روایت برای ما مجمل می‌شود. لذا صاحب وسائل گفته است: شاید منظور، حصول یقین بعد از شک باشد و یا منظور از شک، شک در بعض افعال قبل از فوات محلش باشد، و احتمال دارد منظور از یقین، عدم نقض و زیاده باشد، یعنی منظور این باشد که بنا بر اکثر بگذار و سپس آنچه را که احتمال می‌دهد ناقص انجام شده، تمام کند. احتمال دیگری که در روایت داده می‌شود، احتمال تقیه است. بنابراین، اصرار بر این که روایت یاد شده دلالت بر استصحاب می‌کند، زیرا «الیقین» ظاهر در یقین فعلی است، تلاشی بی ثمر است. برای این که



عبارت «فابن علی یقین» همان طور که با بنا گذاشتن بر یقین فعلی می سازد، با بنا گذاشتن بر یقین گذشته و یقین آینده نیز می سازد و لذا امام (ع) در روایت دیگری درباره شک در نماز فرموده است: «تبنی علی یقین و تاخذ بالجزم و تحتاط الصلوة کلها» و در روایت دیگری آمده است: «من شک فی الاوکتین اعاد حتی یحفظ و یکون علی یقین»، و راز این استعمالات و موارد دیگر، این است که آن کلمه هیچ گونه ظهوری در یقین فعلی ندارد، بلکه ظاهر این است که باید بنا بر یقین باشد. حال اگر یقین، فعلاً موجود است، حکم هم فعلی خواهد بود، و اگر یقین در گذشته بوده است حکم هم روی یقین گذشته بار می شود، و اگر منظور، یقین آینده است، حکم هم روی آن بار می شود. پس این عبارت همان طور که در موارد وجود یقین به کار گرفته می شود، در موارد ترتیب آثار یقین سابق، و تحصیل یقین نیز به کار گرفته می شود، و در هیچ یک از این موارد مجاز نیست که گفته شود: اگر آن معنی اراده شده بود، قرینه خاصی نصب می شد و چون نشده است معنای دیگر اراده شده است. بنابراین، روایت یاد شده نیز داللتی بر حجیت استصحاب ندارد، بلکه ضعف داللتش قوی تر از ضعف سندش است.

(۷) روایت عبدالله بن سنان:

شیخ، روایت دیگری را در تهذیب و استبصار نقل کرده است که گمان می رود مدرک خوبی برای اعتبار استصحاب باشد. این روایت در استبصار با سند کامل تری نقل شده است، و لذا آن را از این کتاب نقل می کنیم: «اخبرنی الشیخ رحمه الله عن ابی القاسم جعفر بن محمد عن ابیه عن سعد بن عبدالله، عن احمد بن محمد عن الحسن بن محبوب عن عبدالله بن سنان، قال: سأل ابی ابا عبدالله (ع) و انا حاضر، انی اعیر الذمی ثوبی و انا اعلم انه یشرّب الخمر و یاکل لحم الخنزیر، فیرده علیّ فاغسله قبل ان اصلی فیه؟ فقال أبو عبدالله (ع) صلّ فیه و لا تغسله من اجل ذلک فانک اعرتہ آیاه و هو طاهر و لم تستیقن انه نجسه، فلا بأس ان تصلی فیه حتی تستیقن انه نجسه.»

سند این روایت نیز مخدوش است. زیرا اولاً، محمد بن قولویه پدر ابوالقاسم جعفر در سند آن است، و این مرد توثیق نشده است و تنها سخنی که نجاشی درباره او گفته است این است که او از خیار اصحاب سعد بوده است و ناگفته پیداست که این سخن نمی تواند توثیق او باشد، بویژه این که او بعد از آن عبارتش گفته است: «وکان ابوالقاسم من ثقات اصحابنا». زیرا چگونه پسرش، ابوالقاسم، را با این عبارت توثیق می کند ولی درباره پدر، ابن قولویه، به آن جمله مبهم اکتفا



می کند؛ پس معلوم می شود که او قصد توثیق پدر ابی القاسم را نداشته است، گرچه بعضیها از آن عبارت، و از نقل فرزندش از او، استفاده توثیق کرده اند، لکن این امر جز ساده اندیشی منشای ندارد و لذا شیخ محمد، پسر صاحب معالم، در مقام رد توثیق ابن طاوس -نسبت به محمد بن قولویه- گفته است: وجه توثیق او معلوم نیست و توثیقات او خالی از اشکال نمی باشد. خلاصه این که سکوت مثل شیخ و نجاشی درباره او، به رغم مبالغه در توثیق پسرش، نمی تواند بدون معنی باشد، بویژه این که دیگران هم که اهل این فن بوده اند او را توثیق نکرده اند. پس چگونه می توان به روایت او اعتماد کرد؟

ثانیاً، یکی از رجال ابن خیر احمد بن محمد است که بین افراد زیادی از ثقات و مجهول الحالها و ضعاف، مشترك است و هیچ راهی برای اطمینان به این که او یکی از ثقات است وجود ندارد.

و اما دلالت این حدیث بر حجیت استصحاب، آن طور که در کلام شیخ انصاری آمده است دلالتی واضح و روشن است. زیرا امام (ع) عدم وجوب شستن لباس و حکم به طهارت آن را مبتنی بر سبق طهارت آن و عدم علم به ارتفاع طهارت دانسته است و این همان استصحاب حالت سابقه است. و اگر منظور، قاعده طهارت بود، ذکر «وهو طاهر» در کلام امام (ع) بدون وجه بود. پس باید گفت: این روایت به طور وضوح بر حجیت استصحاب دلالت می کند، گرچه تعمیم آن به غیر موارد طهارت بسیار مشکل است، مگر این که با عدم قول به فصل تمام شود.

به گمان ما به دلالت این روایت نیز می توان مناقشه وارد کرد. زیرا گرچه این معنی، پذیرفته است که موضوع قاعده طهارت عدم یقین به طهارت و نجاست، یعنی شک است و لذا اگر امام (ع) می فرمود: «لأنک اعترتہ آیة و لم تستیقن أنه نجس» یا «و تشک فی نجاسته»، برای افاده قاعده طهارت کافی بود. لکن آنچه الآن فرموده است، همین معنی به اضافه چیزی است که فایده اش مبالغه در حکم به طهارت است، زیرا وقتی با شک ابتدایی در طهارت و نجاست چیزی بتوان حکم به طهارت آن کرد، با شک در بقای طهارت چیزی، با اطمینان بیشتر می توان حکم به طهارت آن نمود. بنابراین هیچ بُعدی ندارد که ذکر جمله «وهو طاهر» برای این فایده باشد، یا برای بیان مورد باشد؛ همان طور که محقق خراسانی گفته است. بنابراین، اگر ما باشیم و این روایت، نمی توانیم حجیت استصحاب را بر اساس آن ثابت کنیم؛ لکن انصاف این است که ظاهر این روایت، اعتبار استصحاب است، ولی نه بدان معنی که برخی پنداشته اند و آن را با خیال پردازیهای خود به تمام ابواب فقه، تعمیم داده اند. زیرا عدم قول به فصل اگر ثابت شود چیزی نیست که در مثل این



مسأله، ارزشی داشته باشد، چه رسد به این که چنین چیزی ثابت نیست؛ و همین طور تعلیل به امر مطلق، لازم نیست عام باشد، چه رسد به این گونه موارد که علت، یک امر خاص است. بنابراین اگر این روایت از نظر سند قابل قبول باشد، اعتبار استصحاب را در خصوص مورد طهارت اثبات می کند، و اما تعدی از آن به سایر موارد، کار آسانی نیست، گرچه می توان به حکم مناسبت بین حکم و موضوع، آن را به مطلق موارد طهارت تعمیم داد.

۸) روایت عبدالله بن بکیر:

کلینی در کافی آورده است: «عده من اصحابنا عن احمد بن محمد عن عباس بن عامر، عن عبدالله بن بکیر عن ابيه قال: قال لی ابو عبدالله (ع): اذا استیقنت انک قد احدثت فتوضاً فایاک ان تحدث وضوءاً ابداً حتی تستیقن انک قد احدثت».

آنچه در اینجا آورده شد، عین عباراتی است که صاحب وسائل به کلینی نسبت داده است، لکن شیخ در آخر باب وضوی تهذیب همین روایت را با مختصر تفاوتی از کلینی نقل کرده است: یکی از موارد فرق این است که عامر را متصف به القصبانی کرده، و دیگر این که بعد از «انک»، «قد توضأت فایاک» آورده است.

ممکن است کسی دو اشکال به سیند این روایت وارد کند: یکی این که احمد بن محمد مشترک است بین ثقه و مجهول و ضعیف، و دیگر این که بکیر بن اعین توثیق نشده است. لکن پاسخ اشکال اول این است که ظاهراً مراد از احمد بن محمد، احمد بن محمد بن عیسی است، آن طور که از سخنان خود کلینی برمی آید. درباره بکیر بن اعین هم گرچه توثیق خاصی وارد نشده است، لکن دو روایت وجود داد که کمال مدح او را می رساند، لذا بسیار بعید است که او ثقه نباشد و امام (ع) درباره اش آن چنان سخن بگوید. بنابراین، به گمان ما این روایت از نظر سند، قابل قبول است.

دلالت این روایت بر حجیت استصحاب در خصوص باب وضو مناقشه ای ندارد. زیرا امام (ع) می فرماید: اگر یقین به وضو داری، از احداث وضو بپرهیز، و این اعم است از این که یقین به وضوی اول باقی باشد، یا در بقای آن شک داشته باشیم؛ زیرا غایت آن را یقین به حدث قرار داده است. پس، صورتی که در بقای وضوی خود شک داریم، مشمول کلام امام (ع) است که فرمود وضو لازم نیست، و این همان استصحاب است که آن حضرت آن را در این مورد بخصوص، اعتبار کرده است. گرچه ممکن است گفته شود: مفاد این روایت، معمولاً به نیست،



زیرا دستور صریح امام (ع)، براساس این روایت، این است که در این گونه موارد نباید وضو گرفت، در حالی که مسلم است که وضوی تجدیدی نه تنها رواست بلکه مستحباً مؤکد است. پس این روایت قابل اعتنا نیست. لکن پاسخ این اشکال این است که صراحت آن روایات که وضوی تجدیدی را روا می‌دانند، استحباب وضوی بعد از وضو است و این معنی، شاهد این است که معنای این روایت، نهی از وضوی وجوبی است. زیرا آن صراحت، قرینه بر تصرف در این ظاهر است؛ متنها همان طور که اشاره شد، این روایت استصحاب را در مورد خاص، حجّت می‌کند و هیچ دلیلی بر تعدی از این مورد و تعمیم آن، وجود ندارد مگر در دایره طهارت، آن هم با کمک گرفتن از مناسبت بین حکم و موضوع، همان طور که در روایت عبدالله بن سنان بیان شد.

۹) روایات قاعده طهارت و حلیت:

در اینجا به عنوان آخرین دلیل برای حجّیت استصحاب، به بررسی ادله قاعده طهارت و قاعده حلیت می‌پردازیم: یکی از روایات قاعده طهارت که به چند طریق نقل شده است، این روایت است: «قال ابو عبدالله (ع): الماء كله طاهر حتى يعلم انه قدر.» این روایت به سند کلینی به این صورت نقل شده است: «عن محمد بن یحیی، عن محمد بن احمد، عن الحسن بن الحسين اللؤلؤی باسناده قال: قال ابو عبدالله (ع) الماء كله طاهر حتى يعلم انه قدر.»

این سند، مخدوش است. زیرا اولاً، حسن بن حسین لؤلؤی از طرف ابن بابویه تضعیف شده و ابن الولید روایات او را نپذیرفته است. ثانیاً، توثیق حسن بن حسین توسط نجاشی و علامه، معارض به کلام خود آن دو است. ثالثاً، او این روایت را به اسناد خود از امام صادق (ع) نقل کرده است، و این اسناد بدرستی روشن نیست. پس چگونه می‌توان به این سند اعتماد کرد؟ شیخ بعد از نقل این روایت به طریق کلینی، که ذکر شد، نوشته است: «وروی هذا الحديث محمد بن احمد بن یحیی عن الحسن بن الحسين اللؤلؤی عن ابي داود المنشد عن جعفر بن محمد عن یونس عن حماد بن عیسی مثله.»

همان طور که آشکار است این سند هم تمام نیست. زیرا حسن بن حسین اللؤلؤی، یکی از رجال آن است که وصفش گذشت، و علاوه بر آن، ابوداود منشد در آن است که اگر غیر از سلیمان



بن سفیان مسترق باشد مجهول است. و اگر همان سلیمان مسترق باشد، توثیق درستی ندارد، و تنها کشتی از محمد بن مسعود نقل کرده است که من از علی بن حسن بن علی بن فضال درباره ابوداود مسترق سؤال کردم، او گفت: ثقه است. همان طور که پنداست اگر بعضی از متاخرین، مثل علامه، او را توثیق کرده اند تنها براساس همین عبارت کشتی است و چه بسا پنداشته اند که عبارت «وکان ثقه» در پایان آن کلام، عبارت کشتی است در حالی که آن عبارت، سخن ابن فضال است آن هم به نقل محمد بن مسعود که اگر محمد بن مسعود بن عیاش باشد، نجاشی او را توثیق کرده است، ولی به دنبال توثیقش گفته است که او بسیار زیاد از ضعفا نقل می کند و در اصل از مخالفین بوده است و روایات زیادی از آنها شنیده است، و از اصحاب علی بن حسن فضال روایت شنیده است. بدیهی است که توثیق نجاشی نسبت به زمان شیعه بودن اوست، و نقلی که کشتی درباره ابوداود، از او کرده است معلوم نیست مربوط به کدام زمان است. پس توثیق ابوداود منشد ثابت نمی شود، بویژه این که هیچ دلیل قانع کننده ای وجود ندارد که ثابت کند محمد بن مسعودی که کشتی از او این داستان را نقل کرده است، همان ابن عیاش است، و طبیعتاً بین افراد زیادی مشترك می شود که عده ای از آنها مجهولند.

اشکال دیگر این سند، وجود جعفر بن محمد، و یونس است که بدون مشخصات در این سند ذکر شده اند در حالی که بین افراد کثیری مشترکند، که عده ای از آنها مجهول و ناشناخته اند. شیخ بعد از نقل آن دو طریق، به طریق دیگری آن حدیث را نقل می کند که در این طریق نیز ابوداود منشد و جعفر بن محمد و یونس وجود دارند، و هیچ راهی برای تعیین این که آنها افراد ثقه هستند وجود ندارد. پس این طریق هم قابل قبول نیست.

روایت دیگری که به عنوان دلیل قاعده طهارت مطرح شده است حدیثی است که شیخ به اسنادش از محمد بن احمد بن یحیی، از احمد بن الحسن، از عمرو بن سعید، از مصدقه بن صدقه، از عمار، از ابی عبدالله (ع) نقل کرده است و آن این که «کل شیئ نظیف حتی تعلم انه قدر، فاذا علمت فقد قدر، و ما لم تعلم فلیس علیک.»

این سند هم منقح نیست، زیرا عمار مشترك است بین ثقه و مجهول و هیچ راهی برای تعیین ثقه بودن آن در این سند نیست. در توثیق مصدقه بن صدقه نیز، نزاع است، و رمی او به فطحیه از طرف بزرگان، خالی از معنی نیست. عمرو بن سعید هم مشترك است بین کسانی که در همه آنها سخن و نزاع است و توثیق هیچ کدام قابل اثبات نیست. احمد بن الحسن هم حکم عمار را دارد.



بنابراین، سند این روایت، چیزی نیست که بتوان در باره آن، خود را گول زد و به طوری قانع و مطمئن شد، مگر با یک ساده اندیشی خاص.

روایت دیگری که صاحب مستدرک از مُقنع صدوق نقل کرده است، به این صورت است:

«کلّ شیئ طاهر حتّی تعلم أنّه قدر»

گفتن ندارد که روایت بی سند، آن ارزش را ندارد که مطرح شود، زیرا اصل روایت بودنش مورد شک و تردید است.

و اما روایات قاعده حلیت؛ یکی از آنها روایتی است که صاحب وسائل از کلینی، از احمد بن محمد کوفی، از محمد بن احمد نهدی، از محمد بن ولید، از ابان بن عبدالرحمان، از عبدالله بن سلیمان، از ابی عبدالله (ع) نقل کرده است: «قال کلّ شیئ لک حلال حتّی یجیئک شاهدان یشهدان أنّ فیه میته».

سند این روایت، تمام نیست. زیرا اولاً، ابان بن عبدالرحمان مجهول است، و ثانیاً، محمد بن احمد نهدی را نجاشی با عبارت مضطرب، تضعیف کرده، و علامه هم درباره او توقّف کرده و ابن غضائری بصراحت تضعیفش نموده است. تنها کشتی گفته است: نصر او را توثیق کرده است. ثالثاً، عبدالله بن سلیمان مشترک است بین چند نفر که همه مجهول الحالند. پس سند یاد شده بکلی ساقط است.

روایت دیگری که صاحب وسائل از صدوق نقل کرده است، سندش قابل مناقشه نیست و آن این که امام صادق (ع) فرمود: «کلّ شیئ فیه حلال و حرام فهو لک حلال ابدأ حتّی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه».

روایت دیگری درباره حلیت اشیاء در وسائل نقل شده است که سندش قابل قبول نیست و آن روایت به این صورت آمده است: «و عن علی بن ابراهیم عن هارون بن مسلم عن مسعدة ابن صدقه عن ابی عبدالله قال سمعته یقول: کلّ شیئ هو لک حلال حتّی تعلم أنّه حرام بعینه فتدعه من قبل نفسک ...».

مسعدة بن صدقة توثیق نشده، بلکه گفته شده است: او مردی عامی مسلک بوده است. بنابراین، سند این روایت هم فاقد اعتبار می گردد. پس در میان روایاتی که در اینجا ذکر شده است، تنها یک روایت درباره حلیت موضوعات مشکوک، سند صحیح و قابل اعتماد دارد و بقیه بدون استثنا قابل مناقشه است. و این معنی را ما در اینجا به طور مختصر توضیح دادیم، و ظاهراً



همین اندازه بحث برای اهل فهم و دقت، کافی باشد.

دلالت این روایات بر اعتبار استصحاب، دلالت روشنی نیست. زیرا ممکن است «حتی تعلم» قید موضوع باشد، همان طور که ممکن است قید محمول باشد و این احتمال هم هست که قید لفظ محذوف باشد. اگر قید موضوع باشد، ظاهر این است که حکم ظاهری جعل شده است و اگر قید محمول باشد احتمال دارد که منظور، جعل حکم ظاهری باشد؛ همان طور که احتمال دارد منظور، استصحاب باشد. گرچه احتمال اراده معنای اول بیشتر است، لکن اگر تقدیر کلام این باشد که «کل شیء ظاهر و طهارته مستمره و باقیه حتی تعلم نجاسته»، بخش پایانی کلام، ظاهر در اعتبار استصحاب می شود. ولی ناگفته پیداست که تقدیر گرفتن کلمه یا کلماتی، تنها در صورت نیاز و اضطرار به آن، روا و جایز است و دست کم در غیر موارد ضرورت، خلاف ظاهر است. بنابراین، احتمال این که «حتی تعلم» قید محذوف باشد، احتمالی خلاف ظاهر است و هرگز نمی توان بر اساس آن، حجیت استصحاب را ثابت کرد، و پیداست که احتمال تعلق آن به محمول، و اراده اعتبار استصحاب از آن در برابر احتمال تعلق آن به موضوع و تعیین اراده حکم ظاهری و یا تعلقش به محمول و احتمال اراده حکم ظاهری نه استصحاب، رجحان دارد، و حداقل این احتمال مساوی آن احتمال است و هیچ وجهی برای تعیین احتمال این که منظور، معنای استصحابی است وجود ندارد. بنابراین، چگونه می توان حجیت استصحاب را از روایاتی به دست آورد که از احتمال غیر ظاهری در آنها بوی اعتبار استصحاب به مشام می رسد، و گفتن ندارد که آن هم در خصوص مورد طهارت و حلیت است نه به طور مطلق و در تمام ابواب فقه.

ما در همین جا سخن را کوتاه کرده و به گفتار خود درباره استصحاب خاتمه می دهیم، در حالی که اعتبار آن را تنها در محدوده باب طهارت قابل اثبات دانسته و غیر آن را مناقشه پذیر و غیر معتبر می دانیم. بنابراین بایسته است که به طور خلاصه بگوییم: همه این سخنان در راستای اعتبار خصوصی استصحاب بود، و الا اگر باب علم و علمی منسد باشد، تردیدی نیست که در بسیاری از موارد استصحاب، حصول ظن شخصی تردیدبردار نیست بویژه این که اکثر علمای اسلام به آن عمل کرده اند، و طبیعتاً ظن قابل اعتنایی حاصل می شود که قطعاً حجّت است، بلکه می توان گفت: در بسیاری از موارد آن، وثوق شخصی و علم عرفی پدید می آید، و دست کم برای بسیاری از افراد، چنین اطمینانی حاصل می شود، و هیچ شکئی نیست که اطمینان یاد شده حجّت است.

