

عنوان رساله

**تقدیم­**

**سپاس**

**چکیده**

فهرست مطالب

[فصل اول: کلیّات 1](#_Toc487911157)

[فصل دوم. طهارات 2](#_Toc487911158)

[بخش اول: آب‌ها (1) 2](#_Toc487911159)

[بخش دوم: آب‌ها (2) 23](#_Toc487911160)

[بخش سوم: وضو و غسل 38](#_Toc487911161)

[فصل سوم: 52](#_Toc487911162)

[فصل چهارم: 52](#_Toc487911163)

[فصل پنجم: 52](#_Toc487911164)

[فصل ششم: 52](#_Toc487911165)

[جمع ‎بندی و نتیجه گیری 52](#_Toc487911166)

[پیشنهاد و راه‌کار 52](#_Toc487911167)

[فهرست منابع 52](#_Toc487911168)

فصل اول: کلیّات

فصل دوم. طهارات

در فصل اوّل به بیان مسئله، ادبیات پژوهش، روش­ تحقیق و یافته‌ها پرداخته شد. از این فصل به مباحثی در زمینۀ نقش عرف از دیدگاه صاحب جواهر و کار­کرد‌های آن در موضوعات ­عبادی (ارج نهادن و یا ردّ آن­ها)، بررسی می‌شود. هم‌چنین در پی یافتن ملاکی کلّی در مورد دخالت‌های عرف در عبادات از دید­گاه نام‌برده و واکاوی نظرات بعضی فقیهان در روی‌کرد به عرف در این خصوص و مقایسه آن با نظر صاحب ­جواهر، هستیم. در مبحث حاضر، طهارات به عنوان مقدمۀ عبادات بررسی می‌شود و شامل سه بخش: اول. آب­ها (1)؛ دوم. آب‌ها (2) و بخش سوم وضو وغسل، خواهد بود.

بخش اول: آب‌ها (1)

در این بخش، مسائل زیر مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد:

1. دخالت عرف در تسمیه واژۀ طهارت؛ 2. نقش فهم عرفی در تبیین واژۀ طهور به معنای مطّهریت؛ 3. نقش عرف در الحاق آب جوشان غیر جاری به یکی از آب‌ها؛ 4. دخالت عرف در تبیین واژۀ حمام؛ 5. قید عرفی دفعه در تطهیر با آب کر؛ 6. عرف و تبیین معنای لفظ­ چاه؛ 7. نقش عرف در تعیین مصادیق دلو؛ 8. نقش عرف در تحدید تعداد نامعین دلو در نزح چاه.

1. دخالت در تسمیۀ واژۀ طهارت

آیا عرف دخالتی در تسمیۀ واژۀ طهارت دارد یا جعل شرعی است و عرف دخالتی ندارد؟

این عرفی که در شرع مقدّس از آن بحث می‌کنیم، قدری دایره‌اش محدود‌تر می‌شود. عرف را در شرع یا به صورت حقیقت شرعیّه یا حقیقت متشرعه باید بگیریم.

در مدارک الاحکام مطرح کرده‌اند، فقهاء در معنایی که لفط طهارت از آن نقل شده اختلاف کرده‌اند بعضی از آن‌ها طهارات سه‌گانه را بر مبیح در عبادات غیر از ازالۀ نجاست اطلاق کرده‌اند، زیرا ازاله، امری عدمی و طهارت امری وجودی است. بعضی از فقهاء علاوه بر سایر موارد، بر ازالۀ نجاست نیز اطلاق کرده‌اند. از متقدمین بر می‌آید که طهارت را بر مطلق طهارات ثلاث، چه مبیح صلات باشد یا نباشد اطلاق کرده‌‍‌اند.[[1]](#footnote-1) اکثر علمای ما بر این معنا هستند که طهارت از نظر عرف، اسم برای وضو، غسل یا تیمّم است به نحوی که تأثیر در استباحۀ صلات داشته باشد.[[2]](#footnote-2)

«أو الغسل أو التيمم على وجه له تأثير في استباحة الصلاة».[[3]](#footnote-3)

طهارت اسم برای وضو، غسل یا تیمّم است به نحوی که تأثیر در استباحۀ صلات داشته باشد.

در مسالک آمده این تعریف برای طهارت به معنای شرعی است، و اشاره به اسم برای آن است که تعریف لفظی است و حقیقی نیست.[[4]](#footnote-4)

همین معنای عرفی‌ای که گفته شد اکثر علمای بر این معنا هستند. انسان که وضو گرفت یا غسل کرد، طهارت شرعی برایش پیش می‌آید، به تعبیری غسل و وضو و تیمّم، از باب سبب برای مسبب اسم برای طهارت است، بدین سبب اسم مسبب را بر روی سبب گذاشته اند. آن وقت این طهارت به معنای شرعی نزد فقهاء حقیقت شرعیّه شده است.

صاحب جواهر در معنای طهارت اولی می داند که ملتزم به وضع برای طهارت شود، زیرا قدر مشترک میان طهارت و ازاله نجاست است و تعریفی که از طهارت شده بر خصوص طهاراتی حمل می شود که نوعی از عبادات است، در این صورت ازاله خارج و طهارت داخل در خطابات شرعی می‌شود. علّامۀ طباطبائی وضع مشترک برای طهارت برگزیده که خالی از قوت نیست.[[5]](#footnote-5)

در نهایه آمده شیخ طوسی، طهارت را به معنای لغوی نظافت و از نظر شرعی شامل وضو، غسل و تیمّم می‌داند هرگاه بر وجهی که تأثیر در استباحۀ صلات داشته باشند واقع شوند.[[6]](#footnote-6)

هرگاه شرع مقدس اصطلاح خاصّی در باب معیّنی در مورد واژه‌ای داشت، آیا در سایر ابواب فقهی در تعیین مفهوم آن واژه به عرف عام مراجعه می شود یا به اصطلاح شرعی؟ با تأمل در متون فقهی نمایندگانی از هر دو اندیشه می‌یابیم. مثلاً صاحب جواهر از شیعه بر تعبد نسبت به تطبیقات شرعی و حفظ حالت‌های آن زمان پای می فشارند.[[7]](#footnote-7)

از این‌رو اگر شارع طهارت را به این معنا استعمال کرده، می‌توانیم آن را حقیقت شرعی بگیریم و اگر حقیقت شرعی نباشد، چون فقهاء آن‌را بکار برده‌اند، حقیقت متشرعه می‌شود. امّا چون در شرع مقدّس و در روایات ما نقل شده، حقیقت شرعی ثابت می‌شود. این حقیقت در نزد فقهاء به صورت طهارت فقهی مطرح شده است.

احتمال می‌رود، طهارت یک معنای لغوی از باب استعاره، حقیقت، مجاز، اشتراک لفظی یا اشتراک معنوی است، ولی عرف می‌آید درتسمیۀ طهارت به صورت حقیقت شرعیّه، یا حقیقت متشرعه دخالت می‌نماید. به نظر می‌رسد صاحب جواهر طرفدار حقیقت شرعیّه است و دلیل آن‌را اخبار و احادیث معصومین (علیهم السّلام) ذکر نموده‌اند.

2. نقش فهم عرفی در تبیین واژۀ طهور به معنای مطّهریت

خداوند در قرآن می فرماید:

«وَ أَنْزَلْنٰا مِنَ السَّمٰاءِ مٰاءً طَهُوراً فرقان/ 48»

و از آسمان آبی طاهر و مطهّر برای شما نازل کردیم

هر آبی که از آسمان نازل شود یا از زمین بجوشد، طاهر و مطهّر است.مگر چیزی آن را نجس کند که حکمش تغییر یابد. اطلاق آیۀ شریفه هر چیزی که اسم آب بر آن صادق باشد را طهور می‌داند وآن در لغت عرب به معنای مطّهر است.[[8]](#footnote-8)در معتبر این قول اختیارشده و از شیخ طوسی و علم الهدی در مصباح نیز نقل شده و از ترمذی از بزرگان اهل لغت نقل شده که طهور از اسماء متعدی و مطّهر غیر خودش است.[[9]](#footnote-9)

گاهی گفته می شود طهور صیغۀ مبالغه است، در حالی که مسائل شرعی توقیفی است، باید نظر شرع را ملاحظه کرد. در شرع طهور را به معنای مطهریّت است، ولی در لغت عرب، صیغۀ مبالغه را تابع شرع کرده‌اند، الفاظ شرعی نیز توقیفی است، وقتی در یک معنایی استعمال شد، متوقف بر آن است و باید به همان معنا استعمال شود و اقتضای قیاس ندارد.[[10]](#footnote-10)

سزاوار نیست کسی بگویدکه طهور در لغت عرب مفید مطّهریت نیست، زیرا این ادعا خلاف اهل لغت است، زیرا آنها فرقی بین آب طاهر و آب مطّهر نمی‌گذارند. اگر کسی بگوید چگونه طهور، مطّهر است در حالی که اسم فاعل طهور، غیر متعدی است؟ و هرصیغۀ فعولی که در کلام عرب آمده متعدی است، فاعلش نیز متعدی است، هرگاه فاعلش غیر متعدی باشد، سزاوار است که صیغۀ فعولش نیز غیر متعدی باشد. چون اسم طاهر غیر متعدی است، لازم است که طهور نیز غیر متعدی باشد به وی باید چنین گفت که این کلام کسی است که معانی الفاظ عربی را نمی‌داند، در حالی که بین اهل نحو خلافی نیست که اسم مفعول موضوع برای مبالغه و تکرار صفت است.[[11]](#footnote-11)

در مسائل شرعی، احکام توقیفی،تابع شرع و متوقف بر آن است. هر جا معنای مبالغه ای یا لازم بود همان را می گیریم.[[12]](#footnote-12)

در الخلاف طوسی است که طهور ، مطّهر حدث و نجاست است و شافعی نیز همین نظر را دارد، ابو حنیفه و اصم گفته اند که طاهر و مطّهر به یک معناست.[[13]](#footnote-13)

در کنز العرفان و معتبر بیان شده که کلام ابو حنیفه با لغویین هماهنگ است ولی با شرع هماهنگ نیست. شیخ طوسی در تهذیب، حرف ابو حنیفه را غلط می‌داند. چون در خیلی از جا‌ها صیغۀ مبالغه را در تعدی را به کار گرفته‌اند؛ هر چند اسم فاعلش متعدی نباشد. دلیل آن این است که ولو بپذیریم که صیغۀ مبالغه تابع اسم فاعل است، امّا این حالت قیاسی نیست، حالت استعمال است و بحث توقیفی نیست. اگر در کلام عرب طهور در متعدی به کار رفته، معلوم می‌شود که قیاسی نبوده است.[[14]](#footnote-14)

مطلب دیگری نیز مطرح می‌شود که اگر بحث تکرار در صیغۀ مبالغه مطرح شود، چه بسا طهور به معنای تطهیر باشد که بتوان از آن معنای متعدی گرفت. باید راهی غیر از طریق لغوی طی کنیم که طهور بر وزن فعول باشد زیرا آن برای مبالغه وضع شده و از تکرار حاصل می‌شود.[[15]](#footnote-15)

چه بسا عده‌ای خواسته‌اند بگویند طهور از معنای لغوی نقل داده شده و حقیقت شرعیّه یا حقیقت عرفیّه پیدا کرده است. برای طهور از باب لغت به معنای مطّهریت نمی‌خواهیم استدلال کنیم، بلکه به واسطۀ فهم عرفی همین لفظ طهور که صیغۀ مبالغه است، و نه وضع لغوی، مراد از آن طاهریّت و مطهریّت است[[16]](#footnote-16)

به نظر می‌رسد طهور یک معنا در باطن و ذاتش دارد که طاهر است، امّا معنای مطهریّت را که معنای مبالغه ای دارد نیز می‌خواهیم حاصل شود. بدین سبب باید بگوئیم که طهور به مطهریّت منصرف می‌شود.

از طرفی هم دانسته می‌شود که طهارت در شرع نیز زیاده و نقیصه بردار نیست؛ طهور نیز بی‌تکرار حاصل نمی‌شود؛ بدین خاطر باید مبنای طهارت شرعی تویش باشد و از آن جنبه که صیغۀ مبالغه بدون تکرار حاصل نمی‌شود، به واسطۀ فهم عرفی منظور از آن مطّهر است و مطّهریت را از ناحیۀ تکرار در طهور بیابیم و معنای صیغۀ مبالغه‌ای را تثبیت کنیم.

بدین سان صاحب جواهر فهم عرفی را در معنای طهور به معنای مطهریّت کار ساز می‌داند، تا از اشکال لغوی صیغۀ مبالغه که مستلزم تکرار است رهایی یابد؛ در حالی که در طهارت شرعی تکرار لحاظ نشده است؛ امّا فهم عرفی از طهور مطهریّت را می‌فهمد.

3. نقش عرف در الحاق آب جاری غیر نابع به یکی از آب‌ها

در این مبحث لازم است به این پاسخ این پرسش گفت که آیا صاحب­ جواهر، الحاق آب ­نابع غیر­سائل به آب­ چاه و یا آب­ جاری را مشروط بر مساعدت عرف می‌داند یا خیر؟

نام‌برده و تعدادی از علماء، آب‌ها را در سه قسم ­جاری، ­چاه و راکد منحصر می‌دانند. در بیان تعریف آن‌ها گفته­اند آب جاری، آبی است که بجوشد و سیلان در مصب داشته باشد؛ آب­ چاه نیز آبی است که بجوشد و عمیق باشد. آب­ راکد نیز آبی است که در محلی جمع شود و جوشش و سیلان و منبع نیز نداشته باشد.[[17]](#footnote-17)

صاحب جواهر بیان می‌دارد، در این تقسیم سه گانه آب (جاری، چاه و راکد) به اعتبار طاهریّت و مطهریّت، اگر آب جوشان غیر‌جاری را در آب ­چاه مندرج کنید به شرطی که عرف، این معنا را مساعدت کند اولویّت دارد؛ در غیر این صورت، این آب در حکم آب جاری است، گر چه که در عنوان داخل نمی‌شود.[[18]](#footnote-18)

بدیهی است به تناسب بحث، موضوع آب‌ها را از دیدگاه طیبعی، نمی‌خواهیم بررسی نماییم؛ زیرا از طهارات بحث می‌کنیم و آب نیز جزو آن‌ها است. از این‌رو این پرسش مطرح می‌شود که معیار انحصار تقسیم بندی آب‌ها در اقسام سه‌گانۀ جاری، چاه و راکد چیست؟

صاحب جواهر براین باورند که این تقسیم‌بندی به اعتبار وقوع نجاست وتأثیر آن در انواع سه گانۀ آب‌ها است؛ به اعتبار این‌که آب را نجس می‌کند یا خیر؟ دلیل بحث از آب، طهوریت آن است.لزوم بحث از آب به کسب ظهارت به واسطۀ وضو، غسل، شست و شوی بدن و لباس است؛ این موارد نیز از مقدمات عبادات است و گرنه این تقسیم بندی به این نحو از جانب اکثر علماء، صورت نگرفته است.[[19]](#footnote-19) شهید ثانی در روض الجنان می‌نویسد:

«الجاري من) الماء (المطلق) و المراد به النابع غير البئر، سواء جرى أم‌ لا، و إطلاق اسم الجاري عليه إمّا حقيقة عرفيّة، أو تغليب لبعض أفراده على الجميع».[[20]](#footnote-20)

آب­ جاری (مطلق) آبی است که جوشان ولی غیر­چاه باشد، چه جریان داشته باشد یا نداشته باشد و اطلاق اسم جاری، یا حقیقت عرفیّه، یا از باب تغلیب (یعنی الحاق بعضی از افراد آب بر جمیع) است.[[21]](#footnote-21)

آبی را که می‌جوشد و جریان نداشته باشد، به کدام یک از اقسام­آب ملحق می‌شود ظاهراً، آب مذکور به دلیل این که نابع است و منبع دارد به آ­ب ­راکد، ملحق نمی‌شود. از این‌رو به نظر می‌رسد راهی باقی نمی‌ماند، جز این که یا در معنای آب­ جاری توسعه دهیم و تعریف آن‌را این‌گونه قرار دهیم که آب جاری، آبی است که می‌جوشد و چاه نباشد، هر چند جریان نداشته باشد؛ یا در لفظ­ چاه توسعه قائل شویم و بگوییم آب­ چاه، آبی است که بجوشد، خواه عمیق باشد یا نباشد و در سطح زمین باشد، زیرا جاری بودن در لفظ­ چاه اولویت ندارد. بدین رو اشکال صاحب ­جواهر بر فقهاء وارد می‌شود.

ایشان بر سخن شهید ثانی اشکال مینمایند که شما لفظ جاری را توسعه دادید تا این قسم سائل غیرِ نابع را در آن مندرج کنید. حال کسی را رسد که لفظ ­بئر را توسعه دهد و جاری غیر نابع را داخل در آب چاه کند. توسعۀ مفهوم آب جاری چه اولویّتی نسبت به توسعۀ مفهوم آب چاه دارد؟ از لفظ جاری، جریان جریان فهمیده می­شود ولی درآب چاه چنین نیست. آب نابع غیر ­سائل را به شرطی که عرف، این معنا را مساعدت کند، در آب چاه داخل کنید، اولویّت دارد؛ امّا اگر عرف نپذیرد، این نابع سائل را باید در حکم آب جاری قرار داد، هر چند که در

اسم آب آن داخل نشود.[[22]](#footnote-22)

لازم به توضیح است که تفاوت این دو در تلاقی با نجس یا متنجس است، آب جاری که هم نابع و هم سائل است، به صرف تلاقی با نجاست، نجس نمی‌شود مگر اوصاف ثلاثه تغییر کند. امّا آب نابع غیر سائل، با ملاقات با نجاست یا متنجس، نجس می‌شود.

شهید مصطفی خمینی در کتاب الطهاره می­گوید آب جاری در آثار علماء، عنوان مشیری است به آن چیزی است که مرتکز نزد عرف و عقلا است و نیازی به تحدید فقهاء ندارد ... زیرا از موضوعات عرفی واضح نزد عرف و عقلا است؛ هم‌‍‌‌چنان که معصومین (علیهم السّلام) موضوعات عرفیّه را تعریف نمی‌کردند، زیرا عرف برای آن‌ها سند بوده و برای فقهاء نیز چنین است.[[23]](#footnote-23)

بدین لحاظ صاحب­ جواهر، الحاق آب­ نابع غیر سائل به آب­ چاه و یا آب­ جاری را مشروط بر مساعدت عرف می­داند. شرع مقدس نیز بجز عرف، ابزار ­خاصی برای تفهیم مقاصد خویش بر نگزیده است. چنان‌که نهاد ­صالح و مرجع ­قابل در تفسیر مجموعۀ جمله و هیأت‌های ترکیبی همانند آب جاری، نیز عرف است.[[24]](#footnote-24) از این‌رو به نظر ­می‌رسد مؤلف جواهر الکلام که فقیهی عرف‌گرا است، مطابق ضوابط فقهی و عرفی، نظرات سایر فقهاء را ارزیابی نموده و آرای فقهی ایشان متأثر از ضوابط عرفی و کاملاً صحیح و راه‌گشا باشد.

4. دخالت عرف در تبیین واژۀ حمام

اکنون سؤالی مطرح می­شود که مرجع تبیین و تعریف واژۀ حمام، عرف عام است یا برای بازشناسی آن بهتر است که به عرف خاص مراجعه گردد؟

در الحاق آب­ حمام به آب ­جاری، دو نظر وجود دارد: **الف؛** آب ­حمام که به مخزن و حوض­های کوچک درون­ حمام وصل است، به تنهایی و یا در مجموع، مقیّد به کریّت است**. ب؛** این که مقیّد به کریّت نیست. صاحب عروه، طرفدار نظریه اوّل[[25]](#footnote-25) و صاحب ­جواهر، بر نظریه دوّم است.[[26]](#footnote-26)

استدلال طرفداران نظریه ­اوّل: آب­ حمام به منزله آب جاری است به شرطی که به مادّه (منبع) متصل باشد و آب مخزن به تنهایی و یا در مجموع مخزن و حوض‌های داخل­ حمام به اندازۀ کر باشد. فرقی هم نیست که حوض‌ها و مخزن، هم‌سطح باشند یا نباشند. در این صورت اگر آب حوض‌ها نجس شود، در اثر اتصال به منبع پاک می‌شود.[[27]](#footnote-27)

واضح است که اگر کر بودن آب ­حمام شرط شود، ضرورتی برای بحث مستقل در بارۀ آن باقی نمی‌ماند و ملحق به کر، از مصادیق آن و مترتب بر احکام آن است؛ بدین سبب ملحق به آب­ جاری و احکام آن نیست.

مشارٌ الیه که طرفدار عدم تقیید به کریّت است چنین پاسخ می‌دهد که آب­ حمام هم، ملحق به آب­ جاری و تابع احکام آن است. وی بحث از مادّه و مخزن نمی‌کند بلکه اعتقاد دارد بحث حمام نیز شبیه بحث آب­ جاری است و در آن کریّت شرط نیست. مستند کلام ایشان، اطلاق لفظ آب و روایتی از امام صادق(ع) است.[[28]](#footnote-28)

«وَ مَاءُ الْحَمَّامِ سَبِيلُهُ سَبِيلُ الْمَاءِالْجَارِي إِذَا كَانَتْ لَهُ مَادَّة».[[29]](#footnote-29)‌

آب­حمام، هرگاه دارای منبع باشد، حکمش همانند آب­ جاری است.

ایشان دلیل ذکر الحاق­ آب حمام به آب ­جاری که در روایات آمده را ضرورت ابتلای عموم ذکر می‌نمایند و محل سؤال بوده است.

نقطه افتراق دو نظریه که قائل به الحاق آب­ حمام به آب­ جاری و یا عدم آن هستند، لحاظ کردن قید کریّت و عدم آن است. کسانی هم مانند مرحوم علّامه یزدی، که در قواعد‌شان در بحث آب جاری، قید کریّت را مطرح کرده‌اند،[[30]](#footnote-30) ایشان این اشتراط را نپذیرفتند، بلکه صرف داشتن مادّه را کافی می داند.[[31]](#footnote-31) از کاربرد‌های قطعی و مورد پذیرش همگان، مرجعیّت عرف در مفهوم شناختی واژه‌های متّخذ در ادّله و اسناد شرعی است[[32]](#footnote-32)و حمام نیز یکی از واژه‌های ترکیبی است. نهاد صالح و مرجع قابل در تفسیر مجموعۀ جمله و هیأت‌های ترکیبی نیز عرف است.[[33]](#footnote-33)

صاحب جواهر واگذاردن معنای حمام به عرف را بهتر از این می‌داند که برای باز شناسی آن بحث شود؛ مطابق با ظاهر، لفظ حمام وضع شده برای قدر مشترک میان حمام های موجود در زمان صدور روایات و حمام های موجود؛ و آن هیئت مخصوصی است که اهل عرف آن را تشخیص میدهند. در نتیجه افزایش یا کاهش در افراد آن، زیانی به فهم معنای آن وارد نمی‌کند.[[34]](#footnote-34)

بدین‌سان صاحب­ جواهر، به منظور تبیین لزوم تقیید آب حمام به کریّت و عدم آن، به عرف عام تمسک می­نماید و قائل به تعریف و تحدید آن از سوی فقهاء نیست.

به نظر می‌رسد، اولویت واگذاری معنای ­حمام به عرف ­عام، نسبت به تحدید و تعریف آن در عرف ­فقهاء، نظری دقیق و غیر قابل خدشه است.

5. قید عرفی دفعه در تطهیر با آب کر

از دیدگاه صاحب جواهر، منظور از دفعه، دفعۀ ­عرفی یا حکمی است؟

تطهیر آب ­قلیل متنجس با آب­ راکد، مقیّد به دو قید ­کریّت و دفعه به­معنای یک‌باره ریخته شدن است. اعتبار دفعه در کلام تعدادی از علماء از جمله­ صاحب جواهر،[[35]](#footnote-35) علّامه حلّی،[[36]](#footnote-36) و غیر آن‌ها آمده است.[[37]](#footnote-37) طبق نظر مؤلف حدائق، ظاهر این است که این قول (دفعه) بین متأخرین مشهور است[[38]](#footnote-38) و از کلام علمای دیگر از جمله شهید اوّل، عدم اعتبار دفعه ظاهر می‌شود.[[39]](#footnote-39)

مؤلف جواهر نیز معتقد است مراد از دفعه، عرفی است نه حکمی و به امتناع صدق حکمی به دلیل تعذّر تصریح می‌نماید.[[40]](#footnote-40) ایشان هم‌چنین، اعتبار عرفی دفعه را مفید دو امر می­داند: 1. ریختن آب به صورت متصل و بلا انقطاع باشد؛ 2. آب یک‌باره ریخته شود و مرجع در دفعه عرف است.*[[41]](#footnote-41)*

صاحب جامع­ المقاصد نیز می‌نویسد:

«و المراد بالدفعة انما هي العرفية لا الحكمية لتعذرها». [[42]](#footnote-42)

منظور از دفعه، دفعۀ عرفی است نه حکمی؛ زیرا شناخت دفعۀ­ حکمیّه، ممکن نیست و ملاقات جمیع اجزاء کر در آن واحد، ممتنع است.

در مفتاح الکرامه که اندیشه‌ای مشابه جامع المقاصد دارد، بیان می‌دارد که معنای دفعه، وقوع تمامی اجزاء کر در زمان کوتاهی است، به نحوی که دفعۀ عرفیّه صدق کند.[[43]](#footnote-43) هم‌چنان که شهید ثانی نیز بدان، تصریح کرده است.[[44]](#footnote-44)

به نظر می‌رسد، در اعتبار تقیید تطهیر آب ­قلیل متنجس به دفعه، بین علماء اختلاف است. لیکن در شناخت هیأت رخداد کار و صورت عمل، به عرف تمسک می‌جویند؛ زیرا مرجعیّت عرف در تفسیر مفردات و واژه‌های متّخذ در ادّله و اسناد شرعی و ار باب تطبیق مفهوم بر مصداق که از کاربرد‌های قطعی و مورد پذیرش همگان است و از سوی علماء، بویژه صاحب­ جواهر به رسمیّت شناخته شده است. به این خاطر، نظر ایشان متقن و درست می­نماید؛ زیرا سیرۀ عقلا مؤیّد آن است. شارع مقدّس نیز آن را انکار ننموده و در محاورات، طریقه خاصی را ابداع نکرده و اعلام نداشته است.

6. عرف و تبیین معنای لفظ­ چاه

سؤال: آیا می‌توان تعریف لفظ ­چاه را که در شرع عنوان ­خاصی در مطهّرات پیدا نموده و منشأ احکامی گردیده را به عرف واگذار نمود و لفظ چاه را، از مصطلحات عرفی عقلا دانست؟

صاحب جواهر، راجع به تعریف ­چاه بیان داشته[[45]](#footnote-45) که شهید اوّل در غایه المراد، چنین آورده‌اند:

«البئر مجمع ماء نابع من الأرض لا يتعدّاها غالبا، و لا يخرج عن مسمّاها عرفاً و هو مباين لسائر المياه في طهره بالنزح إجماعاً، و مساوٍ لها في انفعاله بالتغيّر».[[46]](#footnote-46)

منظور ازچاه، محل تجمع آبی است که حالت جوشش از زمین داشته باشد و غالباً از آن حد تجاوز ننماید و از مسمایش به نحو عرفی هم خارج نمی­شود و در تطهیرش با نزح اجماعاً از سایر آب­ها متفاوت است، ولی در انفعالش به نجاست با سایر آب­ها مساوی است. **[[47]](#footnote-47)**

مرحوم صاحب جواهر بیان می‌دارد، این تعریف شهید اوّل، یک تعریف­ عرفی است. بحث از حقیقت شرعیّه، متشرعه و لغوی خاص هم نیست. اصطلاح ­خاصی از عرف است که شارع در مورد آب چاه آن­ را بکار برده است.[[48]](#footnote-48)

در این که واژۀ بئر، حقیقت شرعیّه و یا متشرعه نیست، مطلب واضح است. امّا این مفهوم، چرا حقیقت لغوی نیست؟ احتمالاً دلیلش آن است که در لغت، انگیزه­ای که کلمات ترکیبی ( مثلاً آب چاه) را توضیح دهد، وجود ندارد. لغت معمولاً کلمات جدا از هم را تبیین می‌نماید؛ حال این مفردات وقتی در شرع می­آید، عنوانی خاص پیدا می‌کند، از این‌رو سزاوار است معنای چاه همانند سایر الفاظ به عرف، واگذار شود.

ایشان بر این باور است که شهید ­اوّل انگیزه داشت به این نحو تعریف چاه را به عرف بکشاند، زیرا گاهی به نحو شایع، لفظ ­چاه بر مواردی مثل قنات‌های مشهد­ غروی و قنات‌های شام و امثال آن‌ها اطلاق می­شود که چه بسا، اسم بئر بر آن‌ها صادق نباشد.[[49]](#footnote-49)

پاسخ ایشان به اشکال مطرح شده این است که:

«ليست الآبار المتقدمة كذلك بل يري الماء إليها من عيون خارجة عنها».[[50]](#footnote-50)

قنات‌های مورد بحث، مانند چاه نیستند، بلکه مشاهده می‌شود که آب آن‌ها به صورت چشمه­هایی از آن‌ها خارج می‌شود.

صاحب جامع المقاصد در ردّ نظر عرفی شهید اوّل، و بالتبع صاحب جواهر در بارۀ لفظ بئر، معتقد به حقیقت شرعیّه یا متشرعه در تسمیۀ آن است و به قید «لا يخرج عن مسماها عرفاً» که در تعریف شهید اوّل آمده، اعتراض می‌نماید:

«و القيد الأخير موجب لإجمال التعريف، لأن العرف الواقع لا يظهر أيّ عرف هو، أعرف زمانه صلّى اللَّه عليه و آله، أم عرف غيره؟ و على الثاني، فيراد العرف العام، أم الأعم منه و من الخاص؟».[[51]](#footnote-51)

قید اخیر موجب اجمال تعریف می شود، زیرا عرفی که در تعریف بیان شده، معلوم نیست که چه عرفی است؟ آیا عرف زمان رسول (صلی الله علیه و آله) است، یا غیر آن؟ در وجه ثانی معلوم نیست که عرف عام مراد است یا اعم از آن که شامل عرف خاص نیز بشود.

اشکال دوّمی که مرحوم محقق کرکی بر تعریف وارد می‌داند، این چنین است:

«مع أنه يشكل إرادة عرف غيره صلّى اللَّه عليه و آله، و الّا لزم تغير الحكم بتغيير التسمية، فيثبت في العين حكم البئر لو سمّيت باسمه، و بطلانه ظاهر».[[52]](#footnote-52)

مشکل است اگر غیر عرف شرعیّه زمان رسول (صلّى اللَّه عليه و آله) اراده بشود، وگرنه تغییر حکم با تغییر تسمیه لازم می‌آید، در این صورت اگر چشمه، چاه نامیده شود، حکم بئر بر او ثابت می شود که بطلان آن آشکار است.

از نظر صاحب جواهر اگر مجرای تسمیّه چاه غیر از عرف عام بود، بر شارع مقدّس فرض بود که امتّ را آگاهی می‌داد که مدار تسمیّه عرف زمان آن حضرت است و لاغیر. امّا این اطلاق، حتّی در نزد عامّه نیز، جز عرف عام نیست. لفظ چاه، بر موردی اطلاق شده که با مشارکت تا رسیدن به آب جوشان حفر شده باشد.[[53]](#footnote-53)

آن­چه در تسمیّه بئر، سزاوار است مدّ نظر قرار گیرد، عرف عام حال حاضر است. چیزی که معلوم نیست عرفاً تحت اسم بئر مندرج باشد بدان التفات نمی‌شود و در موارد مشکوک، حکم بئر به آن تعلق می‌گیرد، زیرا در صورتی که مغایرتی نداشته باشد، عرف سابق به وسیلۀ آن کشف می­شود.[[54]](#footnote-54) ایشان بیان می‌نمایند که سزاوار است معنای این واژه و همانند آن را به عرف واگذار کرد.

بدین لحاظ به نظر می‌رسد، مشارٌ الیه، همانند شهید اوّل معنای لفظ چاه را که در شرع عنوان خاصی در مطهّرات پیدا نموده و منشأ احکامی گردیده را به عرف واگذار کرده و از مصطلحات عرفی عقلا می‌داند. احتمالاً به این سبب است که شارع مقدس، اصطلاح خاصی در مورد آن اختراع نکرده و متشرّعه نیز به تبعیّت از عرف عام، همان اصطلاح عرفی را به کار برده­اند. تعاریف فقهاء متّخذ از معنای عرفی و به منظور تحدید آن در همان محدوده است. زیرا معنای حمام، نزد عرف روشن است و درهر واژه ای کهدارای حقیقت شرعیه و لغویۀ مخالف با عرف نباشد،مرجع عرف است و بدین منظور به عرف رجوع می‌شود. احتمال می‌رود ایشان مانند شهید اوّل، از باب تبیین مفهوم ، لفظ بئر را به درستی در همان مصطلح عرفی بکار برده باشد.

7. نقش عرف در تعیین مصادیق دلو

آیا مرجع تعیین اندازه دلوی که با آن آب چاه، به منظور تطهیر، طبق اوامر شارع کشیده می­شود، عرف ­عام زمان صدور اوامراست؛ یا چنین نیست؟

در بارۀ این که میزان مشخص شدة نزح را می توان یک‌باره کشید، دو نظر وجود دارد و منشأ اختلاف نیز به مفهوم نزح، برمی‌گردد: **الف.** نزح خارج کردن مقدار تعیین شده است، ولو به یک‌باره کشیده شود، مجزی خواهد بود. **ب.** مقدار مشخص شده شرعی، بتدریج باید با دلو متعارف خارج گردد.

صاحب جواهر بیان می­دارد هر کدام از دو وجه ممکن است درست باشد؛ امّا وجه اوّل به خاطر استصحاب نجاست، در صورت شک در طهارت، بعد از اخراج یک‌باره، و عدم یقین به آن ممکن است صحت این وجه بعید نباشد، لیکن بعید نبودن وجه ثانی را نبود دلالت­ عرفی بر وجه اوّل می‌داند.[[55]](#footnote-55)

علّامۀ حلّی، طرفدار خروج تدریجی با دلو متعارف است:

«الدلو التي ينزح بها دلو العادة فلو اتّخذ دلوا عظيما تسع العدد فالأقرب عدم الاكتفاء به».[[56]](#footnote-56)

دلوی که با آن نزح صورت می‌گیرد، دلو متعارف است. اگر دلو بزرگی باشد، که به اندازه هفت دلو (مثلاً) گنجایش داشته باشد، اقرب عدم اکتفاء به آن است.

صاحب جواهر[[57]](#footnote-57) و محقق حلّی در معتبر[[58]](#footnote-58) و علّامه حلّی در تحریر[[59]](#footnote-59) و منتهی،[[60]](#footnote-60) لفظ دلو را در ادلّۀ­­ شرعی به صورت مطلق بر متداول عرفی حمل کرده­اند؛ زیرا نصّ­ شرعی دال برتعیین اندازۀ آن وجود ندارد. دلیل ­دیگر این که قدر ­متیقّن در ازالۀ نجاست از چاه، استفاده از دلو متداول در عرف است.

بدون تردید هر قانون‌گذاری در ابلاغ قانون به شهروندان و مکلّفین آن قانون، باید به اصول محاوره و مفاهمۀ حاکم و رایج در میان مخاطبین خویش پای‌بند باشد، از لغت و واژه‌های آن‌ها بهره برد و به عرف آن­ها مقیّد باشد و چنان‌چه اصطلاح یا شیوۀ خاص دارد، یاد آوری نماید؛ و گرنه باید مطابق رویّه و عرف مردم، محاورۀ خویش را سامان دهد.[[61]](#footnote-61)

در این راستا با توجه به این که مصطلح شرعی خاصی در تعیین اندازۀ دلو وجود ندارد، عرف عام مرجع خواهد بود؛ بدین سبب مؤلّف جواهر بیان می‌دارد:

«أنّه المرجع في كلّ ما ليس له حقيقة شرعيّة».[[62]](#footnote-62)

در هر لفظی که دارای حقیقت شرعیّه نباشد، مرجع عرف است.

از این رو لازم است به عرف مقیّد شود. اصطلاح شرعی بر عرف مقدّم است.[[63]](#footnote-63) شاهرودی در رتبه‌بندی عرف‌ها، عرف شرعی را معیار می‌داند و در صورت نبود عرف شرعی، آن‌وقت نوبت به عرف عام می‌رسد. بدین سبب گفته‌اند:

«يعتبر العرف الشّرعي هو المعيار من بين سائر أنحاء العرف، كالعرف العام- فضلًا عن الخاص- في فهم معاني الألفاظ و تحديد مداليل الخطابات، فاذا لم يوجد عرف شرعي فإنّ المرجع هو العرف العام».[[64]](#footnote-64)

عرف شرعی از مابین سایر عرف­ها در فهم معانی الفاظ و تحدید مدالیل خطابات معتبر و معیار است (چه رسد به عرف خاص)، هرگاه عرف شرعی یافت نشود، مرجع عرف عام خواهد بود.

آیا بزرگی یا کوچکی چاه تأثیری در اندازه دلو دارد؟ محقق­ حلّی در معتبر بر این عقیده است که دلوی که با آن نزح انجام می­شود، همان متداول عرفی است، اعم از این که چاه کوچک یا بزرگ باشد؛ زیرا در شرع در مورد اندازه آن وضعی صورت نگرفته است. از این رو لازم است که مقیّد به عرف شود.[[65]](#footnote-65)

از دیدگاه علّامه حلّی در منتهی المطلب، معتبر در دلو به دلیل عدم نصّ شرعی، عرف و عادت است.[[66]](#footnote-66) عاملی نیز در مدارک الاحکام، مرجع در دلو را عرف عام می‌داند و معتقد است، جایی که وضع شارع در آن مورد ثابت نشده، عرف، حکم کننده است و به موارد خلاف استعمال عرفی آن در استعمال دلو بزرگ‌تر یا کوچک‌تر نسبت به چاه، اعتنا نمی‌شود.[[67]](#footnote-67)

صاحب جواهر، معتقد است از کلام معتبر نیز ظاهر می­شود که مراد ایشان، اراده عرف ­عام است و منافاتی با قول وی در کوچک و یا بزرگ بودن دلو ندارد، میزان به کارگیری آن، عرف است.[[68]](#footnote-68)

به نظر می‌رسد، در تعریف لفظ دلو، که در ادلّۀ شرعی به کار رفته، شارع ­مقدّس، متشرّعین و فقهاء وضع خاصی در بارۀ آن ندارد. بر این مبنا، مرجع در تعیین اندازه در دلوی که آب از چاه به منظور تطهیر کشیده می‌شود، عرف ­عام است.

صاحب ­جواهر همانند سایر فقهای مذکور، در جایی که وضع شارع در آن مورد ثابت نشده، عرف را حکم کننده می‌داند. بدین لحاظ از باب تطبیق مفهوم بر مصداق، کاربرد آن را در عرف ­عام، معیار می­داند. از این رو دیدگاه ایشان، درست به نظر می‌آید.

8. نقش عرف در تحدید تعداد نامعین دلو در نزح آب چاه

مرجع تعیین تعداد دلو­های نامعیّن در ادلّه و اسناد شرعی در نزح آب چاه، عرف عام است یا عرف خاص؟ یا به عرف اهل لغت و علمای ادبیات عرب مبنی بر تحدید عدد در جمع قلّة و کَثرة مراجعه می‌شود؟

به منظور تبیین جوانب شرعی مبحث حاضر، ابتدا روایات وارده در موضوع بررسی می‌شود. صاحب ­جواهر به روایاتی از امام­ صادق (علیه السّلام) استناد می­کند:[[69]](#footnote-69)

«قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ ذَبَحَ دَجَاجَةً أَوْ حَمَامَةً فَوَقَعَتْ فِي بِئْرٍ هَلْ يَصْلُحُ أَنْ يُتَوَضَّأَ مِنْهَا قَالَ يُنْزَحُ مِنْهَا دِلَاءً يَسِيرَةً ثُمَّ يُتَوَضَّأُ مِنْهَا‌»[[70]](#footnote-70)

از امام صادق (علیه السّلام) در باره مردی که کبوتر یا مرغی را ذبح کرده، سپس ذبح شده در چاه افتاده، سؤال شد که از آن چاه می­شود وضو گرفت؟ حضرت فرمود: تعداد کمی دلو از چاه کشیده می‌شود.

در روایت دیگر از امام صادق (علیه السّلام) است.

«سُئِلَ أبو عبد اللّه عليه السلام عن رجل ذبح طيرا فوقع بدمه في البئر، فقال:ينزح منها دلاء».[[71]](#footnote-71)

در باره خون پرنده ذبح شده‌ای که در چاه ریخته شده از حکم آب چاه پرسیده شد، فرمود،(برای تطهیر آب) چند دلوی از چاه کشیده می‌شود.

در حدیث سوّم آمده است:

«قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى رَجُلٍ أَسْأَلُهُ أَنْ يَسْأَلَ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا ع عَنِ الْبِئْرِ- تَكُونُ فِي الْمَنْزِلِ لِلْوُضُوءِ فَيَقْطُرُ فِيهَا قَطَرَاتٌ مِنْ بَوْلٍ أَوْ دَمٍ- أَوْ يَسْقُطُ فِيهَا شَيْ‌ءٌ مِنْ عَذِرَةٍ كَالْبَعْرَةِ وَ نَحْوِهَا- مَا الَّذِي يُطَهِّرُهَا حَتَّى يَحِلَّ الْوُضُوءُ مِنْهَا لِلصَّلَاةِ- فَوَقَّعَ ع بِخَطِّهِ فِي كِتَابِي يُنْزَحُ دِلَاءٌ مِنْهَا».[[72]](#footnote-72)

به مردی نامه نوشتم واز وی خواستم از حضرت رضا (علیه السّلام) در بارۀ چاهی که در منزل از آب آن وضو گرفته می‌شود و قطراتی­ از بول یا خون در آن ریخته شده ... سوال نماید که چه چیزی آن را طاهر می‌نماید تا این که بتوان وضوی نماز از آن گرفت، حضرت به دست­خط خود مرقوم فرمودند: تعدادی دلو از آن کشیده می‌شود.

حال این تعابیر از تعداد دلو (دلاء یسیر، ینزح دلاء و ینزح منها دلاء) که در روایات متقدم آمده است، بر چه تعدادی دلالت دارد، و مرجع تعیین آن کدام است؟ اقوال مختلف است که بعضی از آن‌ها بیان می‌گردد:

الف. در صورتی که در اخبار به صورت مطلق آورده شود، به دلیل اجماعی که در غنیه آمده[[73]](#footnote-73) و معتضد به نفی خلاف از ابن ادریس[[74]](#footnote-74) و شهرت در کشف اللثام است، سزاوار است که بر عدد ده تنزیل گردد. [[75]](#footnote-75)

ب. شیخ مفید در المقنعه بیان می‌دارد، مطلق روایات متقدم تنزیل را بر عدد ده حمل کرده‌اند. زیرا جمع کثرة با آن مشخص می‌شود.

«و إن وقع فيها دم و كان كثيرا نزح منها عشر دلاء».[[76]](#footnote-76)

اگر در چاه، خون بریزد، اگر زیاد باشد،ده دلو کشیده می­شود.

شیخ طوسی، قیدی که در روایات آمده را حمل بر عدد ده می‌نماید؛

هذا قول الشيخ في التهذيب فقال: «و أكثر عدد يضاف إلى هذا الجمع عشرة، فيجب أن يؤخذ به إذ لا دليل على ما دونه».[[77]](#footnote-77)

این قول شیخ طوسی در تهذیب است که بیان داشته: « بیشترین عددی که می­توان در مضاف گرفت، عدد ده است، لازم است به آن عمل شود، زیرا دلیلی بر کم­تر از آن وجود ندارد».

علّامه حلّی درمنتهی نیز استدلال نموده که جمع الکثره اقلّ آن عدد ده است و باید آن­را حمل بر اقلّ آن که ده دلو است حمل نمود. [[78]](#footnote-78)

بغدادی در المقنعه بر این مطلب اشکال می‌نماید؛ اقلّ مراتب جمع کثرة، مقداری است که از جمع قلّة یکی بیش‌تر باشد، و این مورد مقتضی یازده دلو است.[[79]](#footnote-79) صاحب مدارک الاحکام بر نظر المقنعه ایراد می‌گیرد که در ثبوت آن­چه در فرق جمع کثرة و جمع قلّة به نحو حقیقت ذکر کرده، اشکال وارد است. [[80]](#footnote-80)

در المنتهی به ایراد صاحب المدارک جواب می­گوید که قید اضافه در دلاء یسیر هر ­چند لفظاً مجرد آورده شده امّا عدد مقدّر است و گرنه تأخیر بیان از وقت حاجت لازم می‌آید. از این­رو باید عدد را در مضاف‌الیه در تقدیر گرفت و حمل بر ده کرد که صلاحیّت جمع کثرة که قدر متیقن است را دارد. ومقدار زائد، به اصل برائت حواله می‌شود**.**[[81]](#footnote-81)

صاحب مدارک به مطلب مزبور ایراد گرفته و گفته از عدم تقدیر اضافه، تأخیر بیان از وقت حاجت لازم نمی‌آید. زیرا تأخیر بیان در صورتی است که عدم تأخیر معنا نداشته باشد، در حالی که مانند سایر صیغه‌های جمع، این عبارت معنا دارد. بر فرض که وجوب تقدیر را بپذیریم، عدد ده متعیّن نمی‌شود. این که گفته شده عدد ده، اقل مقداری است که صلاحیت جمع را دارد، ممنوع است. اقلّ جمع عدد سه می­باشد. در این صورت کلمه دلاء به خاطر اصل برائت از زائد، بر سه حمل می‌شود.[[82]](#footnote-82)

صیمری در غایة المرام، اکثر جمع قلّة را نه و اقلّ جمع کثرة را ده می‌داند، و بنا بر هر دو قول جایز نیست که جمع کثرة از ده کمتر شود و دلّاء جمع کثرة است، از این رو کمتر از ده نمی‌شود.[[83]](#footnote-83)

صاحب جواهر می‌گوید یا قرینه­ای که دلالت بر آن عدد نماید وجود دارد یا خیر. اگر قرینه وجود داشته باشد، اشکالی در تعیین عدد نیست، امّا اگر قرینه نبود، آیا مجرد قابلیّت تمیز برای نوعی خاص دون نوع دیگر، قرینه بر ارادۀ آن عدد می­شود؟ ظاهر را احتمال اوّل می‌داند.

ایشان در ردّ نظرات پیش­گفته، معتقد است تمییز عدد سه تا ده، جمع و مجرور و مازاد بر آن مفرد و منصوب خواهد بود. از این­رو، بین جمع قلّة و کثرة تفاوتی نیست، بلکه جمع بر عدد سه و بالا­تر صدق می‌کند. به نظر صاحب جواهر این­که بعضی از فقها و لغویّون بین جمع قلّة و کثرة فرق گذاشته‌اند و گفته‌اند که بر خلاف جمع قلّة، جمع کثرة بر بیشتر از ده صدق می­کند، توهم است.[[84]](#footnote-84)

وی دلیل توهم در فرق‌گذاری بین جمع قلّة و کثرة را، شهادت عرف و استقراء[[85]](#footnote-85) ذکر می‌نماید.[[86]](#footnote-86)-[[87]](#footnote-87)

«و المرجع في الكثرة إلى العرف (و هو الأولى)».[[88]](#footnote-88)

مرجع در تعداد و فراوانی عرف است (این نظر بهتر است).

به نظر می‌رسد، در بسیاری از موارد، صاحب­ جواهر به عرف در شناخت مصداق برخی مفاهیم تمسک می‌نماید. تعیین تعداد دلو­های ذکر شده در احادیث متقدم و موارد مشابه را به عرف واگذار می‌کند و اقوال ذکر شده مبنی بر تحدید عدد در جمع قلّة و کثرة را مردود می‌داند. بدین سبب تطبیق مفاهیم بر مصادیق الفاظ متّخذ در شرع، از کار­برد‌های عرف است و در محدودۀ احکام شرع نیست. شارع مقدس تبیین مفاهیم و تحدید آن را به عرف واگذار نموده است. بدین سبب، نظر این فقیه از اتقان لازم برخور­دار می­باشد.

بخش دوم: آب‌ها (2)

در این بخش مسائل زیر مورد بحث قرار می‌گیرد:

1. دخالت عرف در تعیین مصادیق آب مطلق و مضاف؛ 2. عرف و اطلاق آب مطلق بر مضاف مسلوب الصفات؛ 3. نقش عرف در توسعۀ مصادیق شستن با آب4. نقش عرف در تبیین واژۀ سؤر( ملحق به مضاف)؛ 5. نقش عرف در توسعۀ واژۀ سؤر ( ملحق به مضاف)؛ 6 . نقش عرف در حکم کفایت تغییر حسّی یا تقدیری آب؛ 7. دخالت عرف در استصحاب حکم مصادیق مشکوکۀ آب مطلق.

1. دخالت عرف در تعیین مصادیق آب مطلق و مضاف

آب مطلق در مقابل آب مضاف، لفظی است که نیازمند تعریف نیست و نسبت به سایر الفاظی که در کتاب وسنّت آمده، اولی به این است که مستغنی از تعریف باشد. حکم آب مطلق در جایی پیاده می‌شود که تسمیۀ آن درست و سلبش صحیح نباشد. صاحب جواهر معتقد است که تعاریفی که اصحاب از آب مطلق و مضاف کرده‌اند،شبیه تعاریف لغوی و شرح الاسمی است. بدین سبب به دلیل وضوح لفظ «ماء»، اولی این است که تعریف حقیقی ترک شود.[[89]](#footnote-89)

آنچه اطلاق لفظ«ماء» بدون وجود و عنایت به قیدی بر او صحیح باشد، مانند آب دریا و آب چاه، آب مطلق است و آنچه اطلاق حقیقی لفظ آب بدون قید بر آن صحیح نباشد که «ماء» این که صدق حقیقی کند بر هر چیزی که استحقاق اطلاق اسم آب را داشته باشد، به نحوی که طبیعت آب در آن حاصل گردد، نه خصوصیت آن.[[90]](#footnote-90)

صاحب ­جواهر، در تعریف آب ­مضاف می‌گوید آبی است که در صدق لفظ ­آب بر آن محتاج قیدی است، یا به تعبیری دیگر سلب اسم آب از آن صحیح باشد. به حسب ­ظاهر در صدق آب­ مضاف، فرقی بین مسلوب الصفات و عدم آن و بین مقدار زیادی، کمی و مساوات ممزوج با آب نیست.[[91]](#footnote-91) این اطلاق به اعتبار استناد آن به وضع لغوی یا عرفی در محل آن است.[[92]](#footnote-92)

آن‌چه که اطلاق حقیقی لفظ آب بر آن بدون قیدی کشف کند از عدم معنی مرتکز در نزد عرف برای لفظ آب، مضاف است و گرنه صدق معنی مطلق بر فردی غیر از آب غیر معقول خواهد بود.[[93]](#footnote-93)

و مسئلۀ تحدید لفظ آب به «کل» به منظور این که موضوعی برای خصوصیت افرادش مانند اسماء اشاره به وضع عام باشد، قائلی ندارد و جواب از این ایراد این است که منظور از اوصاف آب،تمامی خصوصیات آن مانند حرارت و سردی نیست، بلکه اوصافی است که دائر مدار طهوریت است و در مضاف خلاف آن مورد نظر می‌باشد.[[94]](#footnote-94)

ایشان برای این که از ناحیۀ اطلاق، بین آب مطلق و مضاف امتیاز حاصل شده و نسبت به آن آگاهی حاصل شود، تعریفی را القاء کرده است. بدین سبب بیان داشته که «آب مطلق، آبی است که از نظر عرف مستحق اطلاق اسم آب، بدون هرگونه اضافه و قیدی باشد. اشکالی ممکن است بر این تعریف مطرح گردد، این است که بعضی از افراد مطلق را مانند آب چاه، آب باران را به لفظ مضاف می‌‌آوریم. جوابش این است که این‌ها منافاتی با استحقاق اطلاق بدون این مضاف ندارد، بدون آن نیز اطلاق لفظ آب، صحیح است.[[95]](#footnote-95)

اشکال دیگری مطرح شده که «الماء» را با اضافۀ لفظ کل به کار‌بردن، تعریف را مبتلای به اشکال می‌نماید. جواب اشکال مزبور این است که تعریف لغوی و اصطلاحی مذکور، تعریف منطقی و حقیقی نیست. می‌خواهند تعریفی اقامه کنند که بتواند افرادش را شامل شود و گرنه تعریف ارائه شده شرح لفظی به لفظ روشن‌تر است. بین فقهاءخلافی نیست که «الماء» مشترک معنوی بین افرادش است؛ مسئلۀ تحدید آن به لفظ «کل» برای این که موضوع برای وضع عام به خاطر خصوصیات افرادش مانند اسم اشاره باشد،کسی بدان قائل نشده است. [[96]](#footnote-96)

به نظر می‌رسد غرض فقیه از امثال این تعاریف، منحصراً حکم شرعی است و دائر مدار صدق اسمش به نحو عرفی است. وقتی عرف بگوید این آب مطلق است، فقیه می‌گوید پاک و پاک کننده است. فقیه می‌خواهد بر اساس آنچه عرف تشخیص می‌دهدو اسم آب بر آن اطلاق می‌شود حکمش را پیاده نماید.

صاحب جواهر بر این باور است که عرف در تشخیص مصداق آب مطلق و مضاف دخالت دارد. فقیه بر اساس تشخیص عرفی آب مطلق، احکام آن‌را که پاک و پاک کنندگی است را اعلام می‌نماید.

2. عرف و اطلاق آب مطلق بر مضاف مسلوب الصفات

آیا عرف می‌تواند به اطلاق آبی که مضاف بوده ولی تمامی صفات مضاف از آن سلب گردیده حکم نماید، یا استحالۀ عقلی دارد؟

این‌که اگر آب­ مطلق با مضاف مسلوب ­الصفات ممزوج گردد، چه حکمی خواهد داشت؟ اقوالی مطرح است. شیخ­ طوسی معتقد است اگر آب­ مطلق بیشتر باشد، وضو گرفتن از آن صحیح است و گر نه صحیح نیست. اگر مساوی باشند، حکم به اباحه می­شود.[[97]](#footnote-97) ابن برّاج قائل به منع است.[[98]](#footnote-98) علّامه نظرش موافق با مشهور و مخالف شیخ انصاری و ابن برّاج است، وی بیان می‌دارد:

«و الحق عندي: خلاف القولين معا و ان جواز التطهير به تابع لإطلاق الاسم، فان كانت الممازجة أخرجته عن الإطلاق لم يجز الطهارة به و الّا جاز». [[99]](#footnote-99)

دیدگاه درست نزد بنده خلاف آن دو سخن است یعنی جواز تطهیر تابع اطلاق اسم است، اگر ممزوج شدن آن را از اطلاق خارج کند، طهارت با آن جایز نیست، در غیر آن جایز است.

تبریزی در تنقیح مبانی العروه، انقلاب حاصل از ریختن مضاف در آب کر و تبدیل شدن به کر را امری ممکن می داند، امّا انقلاب مضاف موجود به مطلق با استهلاک مضاف نجس در آب کری که قبل از استهلاک نجس شده را فرضی غیر معقول می‌شمارد.**[[100]](#footnote-100)**

مرحوم خوئی در موسوعه می‌گوید،ملاقات مطلق با مضاف از سه حال خارج نیست؛ 1.مضاف در مطلق مستهلک شود و بواسطۀ کثرت مطلق، عرف آب را واحد ببیند، در حکم به طهارت تأملی نیست؛ 2. مطلق در مضاف به واسطۀ کثرت مستهلک گردد، در نجاست‌اش اشکالی نیست زیرا آب مطلقی وجودی ندارد و عرفاً در مضاف معدوم شده است؛ 3. توازن در کثرت و قلّت داشته باشند در این صورت نیز محکوم به نجاست است ولی مانعی از انقلاب مضاف به مطلق بدون استهلاک وجود ندارد، هم­چنان­ که هر­گاه آب مطلق با گل نجس مخلوط گردد و آن‌را مضاف نماید، هرگاه در اثر مرور زمان، گل رسوب نماید و آب جدا گردد، بدون شک آب کر به اطلاق بر­می‌گردد.[[101]](#footnote-101)

صاحب جواهر، می­گوید ممکن است قائل به جریان احکام آب­ مطلق بر آب ­مضافی شویم که بدون امتزاج با آب­ مطلق، تمام صفات آن زایل گردد، به نحوی که اهل عرف بعد از آگاهی بر آن بدون قیدی، اسم مطلق را بر آن اطلاق نمایند این مورد را منوط به قضاوت ­عرف می­نماید. اگر عرف، آب را مطلق تشخیص دهد، شرع نیز حکم به مطهریّت آن می­نماید مگر قائل به استحالۀ عقلی «انقلاب مضاف بدون امتزاج مستهلک به آب مطلق گردیم زیرا عصارۀ اشیاء یا عرقی که در اثر جوشاندن مایع مضاف و بخار حاصله بدست می­آید همواره مضاف است.[[102]](#footnote-102)

مرحوم اصفهانی معتقد است روی آوردن به استدلال‌های عقلی در مسائل ­اعتباری و شرعی، کار اشتباهی است.[[103]](#footnote-103)

تصور می‌شود نظر مرحوم اصفهانی صحیح باشد؛ زیرا تشخیص مصادیق آب مضاف از امور عرفی، اعتباری و قابل مسامحه است. قواعد عقلی را نمی‌توان در این امور پیاده کرد. بدین‌رو احتمال می‌رود ارجاع تشخیص صدق اطلاق آب­ مطلق بر آب ­مضافی که بدون امتزاج صفات آن زایل گردد، منوط به قضاوت­ عرف گردد. تطبیق ­مفهوم بر مصداق، مطابق ضوابط فقه و اصول، در حوزه کار برد عرف است. بدین سبب شاید نظر صاحب جواهر که صدق اطلاق آب­ مطلق بر آب ­مضافی که بدون امتزاج با آب­ مطلق، تمام صفات آن زایل گردیده را منوط به قضاوت ­عرف می‌نماید، صحیح باشد. اگر عرف، آب را مطلق تشخیص دهد، موضوع برای حکم شرع به مطهریّت آن محقق می‌گردد. با این حال با بررسی نظرات تعدادی از فقهاء قائلی برای این قول یافت نشد و مؤلف جواهر نیز آن را به عنوان یک احتمال مطرح نموده و مشروط به عدم استحالۀ عقلی می‌نمایند. احتمال قوی می‌رود اصل عقلی استحالۀ عمّا وقع علیه، رافع موضوع حکم به طهارت آب مضاف مذکور، از باب سالبه به انتفاء موضوع باشد،در این صورت شرطی را که صاحب جواهر مطرح کردند(اگر عرف، آب را مطلق تشخیص دهد، شرع نیز حکم به مطهریّت آن می­نماید) محقق نشده و حکم به نجاست مایع مذکور می‌شود.

3. نقش عرف در توسعه مصادیق شستن با آب

آیا صاحب­ جواهر نیز مانند سایر فقهای امامیّه، قبول دارد که شستن با آب مضاف، درشرع، عرف و لغت، شستن محسوب می‌شود، لیکن مطهریت فقط با آب­ مطلق حاصل می­شود یا خیر؟

نظرایشان چنین است که اکثر علمای­ شیعه، علی الاظهر، آب مضاف را مزیل خبث و رافع حدث نمی‌دانند.[[104]](#footnote-104)شیخ طوسی در الخلاف می نویسد:

«لا يجوز ازالة النجاسات عند أكثر أصحابنا بالمائعات».[[105]](#footnote-105)

ازالۀ نجاست با آب مضاف از نظر اکثر علمای امامیّه جایز نیست.

همدانی در مفاتیح الشرایع بر این باور است که این مسئله هم نقلاً و هم تحصیلاً، نظر مشهور علمای امامیّه است.[[106]](#footnote-106) حائری در ریاض المسائل این مطلب را قریب به اجماع، بلکه اجماعی می­داند.[[107]](#footnote-107) ادعای اجماع در سایر منابع نیز ذکر گردیده است.[[108]](#footnote-108) بعلاوه نظر مخالفی نیز از سیّد مرتضی نقل شده که حصول طهارت با آب مضاف را جایز شمرده است.[[109]](#footnote-109)

دلایلی که برای اثبات عدم مطهریّت آب مضاف ذکر کرده‌اند: یکی استصحاب نجاست در صورت شک در حصول طهارت با مضاف است[[110]](#footnote-110) و دیگری در روایات، حصول طهارت از بعضی از نجاسات، مقیّد به آب مطلق گردیده است.[[111]](#footnote-111) همانند روایتی که در وسائل الشیعه آمده است:

«عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ(علیه السّلام) أَنَّهُ قَالَ: يُجْزِي مِنَ الْغَائِطِ الْمَسْحُ بِالْأَحْجَارِ وَ لَا يُجْزِي مِنَ الْبَوْلِ إِلَّا الْمَاءُ».[[112]](#footnote-112)

از امام جعفر صادق (علیه السّلام) است که فرمود: در تطهیر از غائط، استفاده از سنگ مجزی است، ولی در بول جز آب مجزی نیست.

دلیل دیگر مفهوم شرط، در روایت است. بنابر این­که شستن را حقیقت شرعیّه در استعمال آب بدانیم، دیگر نیازی به اطلاق و تقیید هم نیست، هم­چنان که شهید در ذکری ادعا کرده است:

«لأن الغسل حقيقة شرعية في استعمال الماء».[[113]](#footnote-113)

زیرا شستن حقیقت شرعیّه در استعمال آب است.

در بعضی روایات، شستن را منحصر به آب ­مطلق نموده است. امّا شستن را حقیقت شرعیّه دانستن، بعید است و همانند ادعای حقیقت لغویّه در این مسئله است که گفته شود، عرف، شستن با گلاب را شستن حقیقی می‌داند.[[114]](#footnote-114) شهید مصطفی خمینی به این مطلب چنین اشاره می‌نماید:

«خلط بین مسئله متنجس شدن اشیاء با اعیان نجسه و بین توسعه در آن چه که با آن طهارت حاصل می­شود، سزاوار نیست».[[115]](#footnote-115)

دلیل دیگر آنان، صحّت­ سلب است که علامت حقیقت است[[116]](#footnote-116). البته موجه است که شستن با آب مطلق را امر متعارف و شایعی بدانیم که هنگام امر به آن به ذهن متبادر می‌شود. مخالفین نیز به این امر اعتراف دارند. گاهی گفته می‌شود ازالۀ نجاست با بعضی مایعات ­مضاف انجام می‌شود، در عرف، لغت و شرع، شستن محسوب نمی­شود.[[117]](#footnote-117) ظاهر از واژۀ عرف، آن‌گاه که به طور ­مطلق به کار رود، عرف ­عام است و با آن، حقیقت ­لغوی ثابت می‌گردد.[[118]](#footnote-118) مراجعه به عرف در مفاهیم مفردات و هیأت به کار رفته در دلیل، از کار برد‌های قطعی و مورد پذیرش همگان در تفسیر واژه­های متّخذ در ادلّه و اسناد ­شرعی است.[[119]](#footnote-119)

بر این اساس، از مجموع نظرات علماء استفاده می‌شود که مسمای شستن، با مایعات­ مضاف و آب مطلق حاصل می‌شود، لیکن طهارت، فقط با آب ­مطلق حاصل می‌گردد، بدین لحاظ، صاحب جواهر نیز مانند سایر ­علماء امامیّه بر این باورند که شستن با آب مضاف، در شرع ، عرف و لغت شستن محسوب می‌شود، لیکن مطهریّت فقط با آب­ مطلق حاصل می‌گردد. از این‌رو نظر ایشان درست و مطابق ضوابط عرفی و شرعی به ذهن می‌رسد.

4. نقش عرف در تبیین لفظ سؤر (ملحق به مضاف)

آیا صاحب ­جواهر، همانند سایر مفردات لفظی، فهم و تبیین معنای لفظ سؤر را به عرف واگذار نموده یا آن‌را حقیقت شرعیّه و متشرعه می‌د‌اند؟

ایشان بحث ­سؤر را به خاطر اختصاص آن به بعضی از احکام، مانند منع از خوردن نیم خورده حیوان حرام گوشت و مانند آن، قسیم آب­ مطلق و مضاف قرار داده‌اند؛ هر چند وی این نظر را خالی از اشکال نمی‌داند.[[120]](#footnote-120) الأسئار جمع سؤر است و مراد از آن در لغت هم‌چنان­که در قاموس آمده، زیادی و باقی‌مانده است،[[121]](#footnote-121) در صحاح ­جوهری معنای آن، باقی‌مانده از شراب است.[[122]](#footnote-122) نزدیک به این معنا در حدائق به نقل از مجمع البحرین از المغرب با زیاده آمده است.

«و نقل في كتاب مجمع البحرين عن المغرب و غيره، ان السؤر هو بقية الماء التي يبقيها الشارب في الإناء أو في الحوض ثم أستعير لبقية‌ الطعام».[[123]](#footnote-123)

در کتاب مجمع البحرین از مغرب و غیر آن نقل شده که،سؤر باقی­ماندۀ آبی است که شارب از ظرف یا از حوض می­آشامد، سپس این لفظ برای بقیّۀ طعامها استعاره گرفته شده است.

از فیومی در مصباح­ المنیر است که سؤر از موش و غیر آن مانند آب ­دهان انسان است.[[124]](#footnote-124) کشف­اللثام سؤر را چنین معنا می‌نماید:

«أمّا الأسئار فهي جمع سؤر، و هو في اللغة: البقية من كلّ شي‌ء، أو ما يبقيه المتناول من الطعام و الشراب، أو من الماء خاصة».[[125]](#footnote-125)

اسئار جمع سؤر و در لغت، باقی­مانده هر چیزی یا باقی­مانده از طعام و شراب که از آن تناول شده یا از خصوص آب است

واقعیّت سؤر چیست؟ در این موضوع، مباحث مختلفی طرح شده است: 1. سؤر یک معنای شرعی که در خطابات مردم در غیر­مقام به کار رفته است؛ 2. ازاصطلاحات مصنفین در این مورد است.[[126]](#footnote-126) از دیدگاه ابن ادریس سؤر عبارت است از آن­چه از آب و یا مایعات که حیوان از آن بیاشامد یا با جسمش به آن بر‌خورد کند.[[127]](#footnote-127)

صاحب جواهر بر تعریف ابن ادریس اشکال گرفته که اگر لفظ سؤر در هر جایی که آمده، بر این معنا حمل شود، در غایت اشکال است. زیرا در معنای لغوی و عرف عام چیزی که مقتضای این معنا باشد، وجود ندارد و اثبات حقیقت شرعیّه هم بعید است.[[128]](#footnote-128)

با لحاظ اختلاف تعریف لغوی و اصطلاحی سؤر در لسان فقهاء، چنین برداشت می‌شود که ایراد صاحب جواهر متوجه تعریف ابن ادریس در سرائر است که آن را مقتضای کار­برد لغوی و عرفی سؤر نمی‌داند. بر این اساس با توجه به اختلاف تعابیر لغوی و اصطلاحی علماء، این ایراد می‌تواند متوجه تمام یا اکثر تعاریف متقدم شود و اختصاص به تعریف ابن ادریس ندارد. ظاهراً برگزیدن تعریف خاصی از میان تعاریف متقدم که مصداق کامل معیار عرفی باشد، مشکل می‌نماید. ممکن است گفته شود تعریف، در عرف فقهاء، شرح الاسمی است، هم‌چنان که صاحب منتقی الاصول می‌گوید:

«الأمر بان المقصود من هذه التعاريف شرح‏ الاسم‏، لا الحد و الرسم، فلا مورد للإشكال عليها بعدم الطرد أو لعكس».‏[[129]](#footnote-129)

نقض و ابرام مربوط به تعريف‏هاى حقيقى است. و تعريف‏هايى كه در علم اصول و يا ساير علوم اعتبارى (مانند علم فقه) مطرح مى‏شود تعريف حقيقى نیست، در عرف نیز تسامح راه دارد.

اما صاحب جواهر بر این مطلب اشکال می‌کند**:**

«و المسامحة العرفية ليست من الحقائق التي يحمل عليها الإطلاق».[[130]](#footnote-130)

مسامحۀ عرفی از حقایقی نیست که بتوان اطلاق را برآن بار کرد.

اصل هم، عدم پذیرش تسامح در تطبیق مفاهیم بر مصادیق است.[[131]](#footnote-131) بر این بنیان، وظیفۀ متصدی استنباط مراجعه به نظرعرف یعنی صاحبان لغتی که قانون­گذار با آن لغت سخن می‌گوید، کشف شریعت است. این مراجعه چنان که در فهم­ مفردات و هیئات لفظی یک دلیل می­تواند باشد، می‌تواند در فهم مجموعه دلیل و امور پیرامون آن نیز شامل گردد.[[132]](#footnote-132)

بدین لحاظ، به نظر می‌رسد، صاحب جواهر همانند سایر مفردات ­لفظی، فهم و تبیین معنای لفظ سؤر را به عرف واگذار کرده است، چنان­که به نظر علیدوست، شارع مقدّس روش خاصی در مفاهمۀ تشریعی ندارد و اصطلاح خاصی را وضع ننموده است.[[133]](#footnote-133) حال اگر قائل باشیم که تعاریف ­ فقهاء بر اساس عرف است، احتمالاً تبیین مصداق لفظ سؤر در محدوده عرف­ عام هست و تعاریف فقهاء از لفظ سؤر، برگرفته از آن است.

5. نقش عرف در توسعۀ واژۀ سؤر (ملحق به مضاف)

از دیدگاه عرفی صاحب جواهر، آیا کراهت سؤرحائض غیر مأمونه، مظنون العدم را هم در بر می‌گیرد؟

از دیدگاه صاحب جواهر، سؤر زنی که حائض است و بر محافظت از مباشرت نجاست، مورد اطمینان نیست، کراهت دارد.[[134]](#footnote-134) ظاهر عبارت ابن ادریس در سرائر، کتاب اطعمه قریب به این مضمون است.[[135]](#footnote-135) از شیخ ­مفید نیز همانند آن منقول می‌باشد.[[136]](#footnote-136) مشهور فقهاء، کراهت سؤر را مقیّد به متّهم بودن بر عدم محافظت از مباشرت از نجاست کرده‌اند؛[[137]](#footnote-137) هر چند در اخبار، ذکری از متّهم بودن نیست:

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (علیه السّلام) قَالَ: إِنَّ سُؤْرَ الْحَائِضِ لَا بَأْسَ بِهِ أَنْ تَتَوَضَّأَ مِنْهُ، إِذَا كَانَتْ تَغْسِلُ يَدَيْهَا».[[138]](#footnote-138)

از امام صادق(علیه السّلام) است که فرمودند: هر گاه حائض دست­هایش را بشوید از سؤر­ وی اشکال ندارد وضو گرفته شود.

بدین سبب در مدارکآمده است که آنچه مصنف ذکر کرده، اولی است؛ زیرا در مورد حائض مأمون، نصّ اقتضای انتفای کراهت دارد. این مورد اخص از آن است که حائض غیرمتّهم باشد.[[139]](#footnote-139)

متبادر از مأمونه، کسی است که از تحفّظ از نجاست مورد اطمینان باشد. غیر مأمونه در بارۀ متهمه نیزصدق می‌کند، ولی در بارۀ مجهول الحال صدق نمی‌کند. مگر این که فهم­عرفی بر ارادۀ مظنون­العدم،[[140]](#footnote-140) باشد.[[141]](#footnote-141)

از این­رو صاحب جواهر، شمول غیر ­مأمونه بر مظنون العدم را مشروط به فهم عرفی می‌نماید. اگر عرف عام، مظنون العدم را غیرمأمونه بداند، حکم ­شرعی­ کراهت سؤر حائض، محقق می‌شود؛ در غیر این صورت باید به قدر متیقّن از روایات که قطع به عدم محافظت بر مباشرت از نجاست است، اکتفاء نمود. با عنایت به مطالب پیش گفته در بحث سؤر، به نظر می‌رسد نظر صاحب جواهر، مطابق ضوابط عرفی و شرعی ­باشد.

6. نقش عرف در حکم کفایت تغییر حسّی یا تقدیری آب

اگر آب­ جاری با نجاست آمیخته شد، کدام یک از تغییر حسیّ یا تقدیری کفایت می­کند؟ صاحب جواهر از تغییر حسیّ یا تقدیری کدام یک را می‌پذیرد؟

منظور از تغيير تقديرى آن است كه آبى مثلًا كمى گل‌آلود است و خون در آن ريخته شده، به اندازه‌اى كه اگر آب صاف بود رنگ آن تغيير پيدا می‌کرد ولى چون رنگ آن كدر است آثار آن فعلًا ظاهر نمی‌شود.

صاحب جواهر، تغییر تقدیری را می‌پذیرد؛ به شرط این­که اوصاف سه گانه نجاست، با آب موافقت داشته باشد. وی معتقد است جایی که اوصاف نجاست، مخالف اوصاف با آب است، تغییر حسّی و جایی که موافق نجاست در اوصاف با آب باشد، تغییر تقدیری ملاک است.[[142]](#footnote-142)

محدث قمی در غایة القصوی در مورد تحقق تغییر تقدیری بیان می‌دارد؛ تغيير باید حسى باشد پس تغيير تقديرى عيبى ندارد. مثل آن كه رنگ آب سرخ يا زرد باشد و مقدارى خون در آن بريزد كه به صورت حسی آن را تغيير ندهد و اگر چه خون به قدرى باشد كه اگر رنگ آب سرخ يا زرد نبود او را تغيير مى‌داد و هم چنين است، هر گاه بول بسيارى كه رنگ نداشته باشد در آب بريزد كه اگر رنگ مى‌داشت آن را تغيير مى‌داد. يا آن كه آب بد بو باشد و مردارى در آن بيفتد كه اگر آب بد بو نبود آن را تغيير مى‌داد، پس در‌ جميع اين صورت‌ها، مادامى كه آب از صدق اطلاق خارج نشده، محكوم به طهارت است بنا بر اقوى[[143]](#footnote-143).

بعضی بر این باورند که تغییر ­تقدیری، ملاک است و برای اثبات این­ نظر، دلایلی آورده‌اند.[[144]](#footnote-144)

ایشان دلایل را نقل کرده و سپس ردّ می‌نماید. به تناسب بحث، یکی مورد را مطرح کرده و پاسخ نام‌برده را ذکر می­نماید. دلیل قائلین:

اگر ما آب مضاف مسلوب الاوصاف داشته باشیم، که با آب مطلقی ممزوج گردد، تغییر در آن ثابت است و نجس می­شود. حال اگر چیز نجسی با ­ جاری ممزوج شود، به طریق اولی باید قائل به تغییر تقدیری بشویم.**[[145]](#footnote-145)**

ایشان در پاسخ می­­گوید اول این­که آب مضاف مسلوب الصفۀ ممزوج با مطلق، تقدیرش ثابت نیست؛ دوم این­که این مسئله جای این سؤال را پیش می‌آورد که این آب مضاف شده یا مطلق مانده است؟ وی تشخیص این موارد را به عرف واگذار می‌گذارد. عرف باید بگوید، مضاف است یا خیر. امّا در مسئلۀ اخیر، امر نجاست موضوعی شرعی است. چیزی که قاعده‌اش مربوط به شرع است، شرع باید آن ­را تبیین نماید.[[146]](#footnote-146)

بعضی از چیزها به عنوان موضوعات است، شرع هم در تشخیص آن‌ها، امر را به عرف حواله می‌کند. اگر آب طوری مخلوط شود که عرف بگوید مضاف نیست، شرع حکم به پاکی آن می‌دهد؛ امّا گاهی بحث در محدودۀ احکام شرعی است. بحث این است که اگر آب جاری که با نجس مخلوط شود، تغییرش حسی، یا تقدیری باشد؟ این‌ها مواردی است که شرع باید حکم آن را تعیین کند.[[147]](#footnote-147)

حاصل بحث این که، قائلین به کفایت تغییر تقدیری، به اولویّت عرفی استناد کرده‌اند و از تنظیر نیز مدد گرفته­اند.جمعی از فقهاء نیز با رد استدلال قائلین تغییر تقدیری را نمی پذیرند. صاحب جواهر، تغییر تقدیری را به شرط این­که اوصاف سه گانه نجاست، با آب موافقت داشته باشد می‌پذیرد، ولی به نظر می رسد، موضوع مطرح شده از موارد حکم­ شرعی است؛ زیرا شک در تغییر حسی یا تقدیری به حکم آن‌ها در شرع بر‌می‌گردد؛ عرف متولی تبیین حکم مایع نجس العین، یا متنجس نیست. بدین سبب می­توان گفت مورد مذکور، از موارد کاربرد عرفی محسوب نمی‌شود؛ بلکه در محدودۀ احکام شرعی است و نظر شارع تعیین کننده است.

7. دخالت عرف در استصحاب حکم مصادیق مشکوکۀ آب مطلق

ظاهراً آب مطلق همانند سایر الفاظ وارده در کتاب و سنّت مستغنی از تعریف است؛ در این صورت حکم، دائر مدار صدق عرفی اسم آب مطلق و عدم صحب سلب آن است،هر گاه خواسته شود آب مطلق از مضاف را به اطلاق و اضافۀ کلام شناخته شود، صاحب جواهر در آب مطلق را آبی میداند که عرفاً مستحق اطلاق اسم آب بر آن بدون اضافه و قید باشد.[[148]](#footnote-148)

ایشان بر این باور است که در اضافۀ قید صحت سلب اشکال وجود دارد؛ زیرا اطلاق لفظ آب به نحو مطلق و بدون قرینه مقدره یا موجوده بر گلاب(مثلاً) صحیح نیست؛ اگر هم همراه قرینه باشد از محل بحث خارج است. گاهی لفظ آب به طور مطلق، بر مضافی که در حال حمل است همانند گلاب، اطلاق می‌شود. احکام آب مطلق، دائر مدار اسمش هست، هر جا اسم آب مطلق بر چیزی صادق باشد، کافی است تا حکمش پیاده شود؛ و منافاتی با وقوع اشتباه در بعضی مقامات ندارد. حال اگر در صدق عرفی آب مطلق به خاطر عروض عارضی بر آن حکم معلوم الصدق، شک شود، مثلاً رنگ‌اش ‌ مقداری تغییر کرده، حکمی را که قبلاً داشت، استصحاب[[149]](#footnote-149) می کنیم.[[150]](#footnote-150)

دراین مورد و نظایر آن از الفاظ عرفیّه که به خاطر عروض شک در صدق آب مطلق شک به وجود آمده و معلوم الحکم نباشد، آن را می شود خورد و استعمالش کرد ولی در ازالۀ خبث که شرطش آب مطلق است، حکم مائیت را نمی توان صادر کرد.

بدین سبب صاحب جواهر در استصحاب حکم مصادیق مشکوکۀ آب مطلق که در اثر عارضی از عوارض مواجه با تغییر رنگ یا سایر عوارض عرفیّه شده، دخیل میداند.

بخش سوم: وضو و غسل

در این بخش، مسائل زیر مورد بحث قرار می­گیرد:

1. نقش عرف در رد وجوب نفسی وضو؛ 2. سهل‌انگاری عرفی در وضو؛ 3. عرف و بحث از موجبات وضو (ودی)؛ 4. دخالت عرف در تبیین مصادیق واژه‌ها (بول، غائط و ریح، موضع معتاد)؛ 5. نقش عرف در احکام زن حائض؛ 6. دخالت عرف در مقدمۀ واجب ؛ 7. نقش عرف در وجوب غیری غسل جنابت.
2. نقش عرف در رد وجوب نفسی وضو

در این مبحث می‌خواهیم تبیین کنیم که شهادت عرف، وجوب ­نفسی وضو را نفی می‌کند یا بی‌تأثیر است. صاحب جواهر یکی از دلایل وجوب غیری وضو را آیه شریفه زیر می‌داند:

«يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» (مائده/6).

اى اهل ايمان! هنگامى كه به [قصدِ] نماز برخيزيد، صورت و دست‏هايتان را تا آرنج بشوييد و بخشى از سرتان و روى پاهايتان را تا برآمدگى پشت پا مسح نمایید.

منطوق آیه این است که آن وجوب برای طهارت باشد. چون منطوق در آن وجوب ظهور دارد. منطوق آیه این است که وقتی ایستادید برای نماز، شما باید وضو بگیرید، ظهور در وجوب دارد. آنوقت منفی در مقام مفهوم چیست؟مفهوم آیۀ شریفه دلالت بر نفی وجوب وضو در هنگام عدم شرط است.[[151]](#footnote-151) منفی اش این است که اگر برای نماز قیام نکردید،وجوب ندارد،و این منافاتی با وجوب نفسی ندارد[[152]](#footnote-152).از ظاهر کلام ­مصنف،[[153]](#footnote-153) بلکه صریح عبارت ایشان، همانند ظاهر کلام غیر ایشان، بر می‌آید که وجوب ­وضو، ­غیری بوده و نفسی نیست.[[154]](#footnote-154)

جمعی از فقهاء بدان تصریح نموده، بلکه مشهور بر آن ادعای اجماع منقول و محصّل دارند.[[155]](#footnote-155) چنانکه از علّامه[[156]](#footnote-156)، محقق کرکی[[157]](#footnote-157) و شهید ثانی[[158]](#footnote-158) نیز بر آن، نقل اجماع شده است.

بعضی از متأخرین از شهید اوّل وجوب نفسی را به عنوان یک قول پذیرفته‌اند و چه بسا بعضی نیز بسویش میل پیدا کردند. با این حال وجوب غیری را هم منع نمی‌کنند. وجوب غیری متسالمٌ الیه است، که حتماً ما برای نماز طهارت می‌خواهیم، این‌ها از باب وجوب غیری قطعی است.[[159]](#footnote-159)

گلپایگانی صاحب ذخیره‌العقبی بیان می­دارد، کسی که قائل به وجوب نفسی است، قائل به وجوب غیری نیز هست. وی در مورد آیه اذا قمتم.....«6مائده» میگوید، درست است که مفهوم آیه دال بر عدم وجوب وضو و عدم شرط است و اگر کسی جهت نماز قیام نکند، واجب نیست که وضو بگیرد ،امّا این معنایش این نیست که منافاتی با واجب نفسی داشته باشد. [[160]](#footnote-160)

سبزواری در ذخیرة المعاد قائل به وجوب نفسی وضو است بیان می‌دارد؛ شهید در ذکری وجوب طهارات به حصول اسبا‌ب‌شان را وجوب موسّع می‌داند، مگر وجوب مضیّق آن‌ها مشروط به ضیق مشروط له آن‌ها باشد. ایشان در رد نظر مستدلین به آیه سریفۀ« اذا قمتم ... » به وجوب غیری، می گوید منافاتی بین وجوب وضو به خاطر نماز و بین وجوب نفسی وضو نیست و جایز است با هم جمع شوند. در ردّ استدلال به مفهوم شرط در آیۀ مذکور بیان می دارد حجیّت مفهوم شرط جایی است که در تعلیق آن فایدۀ دیگری نباشد، امّا در اینجا چنین نیست، زیرا جایز است وضو واجب نفسی باشد هرچند به خاطر نماز واجب غیری باشد.[[161]](#footnote-161)

صاحب جواهر با این استدلال که شهادت ­عرفی که خلاف این است اشکال ایشان را ردّ می کند. کما این که احتمال عدم حجیّت مفهوم در این مورد نیزوجوب نفسی وضو و اشکال مستشکل را دفع میکند. زیراغیر از تعلیق شرط، فایدۀ دیگری مبنی بر آگاهی دادن به شرطیّت وضو برای صلات وجود دارد. اگر نخواهیم نماز بخوانیم، وضو گرفتن واجب نیست. وضو وجوب ­نفسی ندارد عرف این را می فهمد.[[162]](#footnote-162)

علاوه بر این سیرۀ همۀ علما و عوام این است که کار واجبی مانند نماز و طواف واجب دارند، وضو می گیرند. خیلی از جاها مثل خطبه ها و موعظه،ها از وضو خالی است؛ حتی در واجبات مانند جهاد، زکات دادن فقها نگفته اند که حتماً باید طهارت و وضو داشته باشند.

به نظر می‌رسد مراد از عرف در این مبحث، عرف علمائی است که از آیه حکم آن را می­فهمند. وظیفۀ متصدی استنباط، کشف شریعت است که می­تواند در زمینه فهم مفردات و هیأت لفظی یک دلیل، یا در فهم مجموعه ­دلایل و امور پیرامون آن باشد. امّا اگر مفهوم ­عرف را گسترش دهیم، عرف مردمی است که هر وقت بخواهند نماز بخوانند، وضو می‌گیرند.

در این مقال ما با فهم مفردات سر و کار نداریم، بلکه بحث در فهم مجموعۀ دلیل است که در حیطه عرف­ خاص فقهاء است. از این‌رو به نظر می‌رسد، نظر ­عرفی مؤلف ­جواهر، ناظر به عرف­ خاص فقهاء و هماهنگ با فتاوای آنان است.

2. سهل‌انگاری عرفی در وضو

صاحب­ جواهر بنابر فرض وجوب ­نفسی وضو، میزان سهل‌انگاری در وضو گرفتن را به عرف و­ا‌می­‌گذارد.

شهید اوّل در کتاب ذکری،[[163]](#footnote-163) عبارتی دارند که موهم وجوب نفسی است:

«و ربّما قيل: يطرد الخلاف في كل الطهارات، لأن الحكمة ظاهرة في شرعيتها، مستقلة».

چه بسا گفته شده با این بیان، خلاف در تمام طهارات دفع می‌شود، زیرا حکمت در شرعیّت مستقلّۀ طهارات است. [[164]](#footnote-164)

تصور می‌شود این فقیه، وجوب ­نفسی وضو را قبول ندارد، بلکه در صدد بیان فلسفۀ احکام، اهمیّت و حکمت طهارات است.گویا یک نوع شرعیّت ­استقلالی دارد ولی از باب حکم­ شرعی به عنوان مقدمه واجب عبادات است.

سوال این است که علاوه بر وجوب غیری ،وجوب نفسی نیز داریم؟ و اصولاً فایدۀ این قضیّه چیست؟ که ما این قدر بحث کنیم که آیا وجوب طهارت نفسی است یا غیری؟ صاحب جواهر بحث را بی‌فایده نمی‌داند. ثمرۀ آن در وجوب قبل از وقت ظاهر می‌شود. اگر ما وجوب طهارت را نفسی بگیریم، مثلاً برای نماز قبل از اذان می‌تواند وضوی واجب بگیرد؛ زیرا وضو خودش وجوب نفسی دارد. امّا اگر وجوب غیری باشد، قبل از دخول وقت نماز، بعنوان واجب نمی‌شود وضو گرفت،زیرا نماز قبل از دخول وقت واجب نشده است، این فایده را دارد.

متأخرین از شهید اوّل، وجوب­ نفسی را به عنوان یک قول شمرده‌اند و چه بسا به سوی آن تمایل یافته‌اند؛ با این حال وجوب غیری را هم منع نمی‌کنند؛[[165]](#footnote-165) وجوب ­غیری متسالمٌ فیه است.[[166]](#footnote-166) به طور حتم برای نماز، حج، مسّ قرآن و ... طهارت لازم است، این موارد از باب وجوب غیری، قطعی است.[[167]](#footnote-167)

سؤال: چه لزومی دارد راجع به وجوب­ طهارت که نفسی است یا غیری، بحث کنیم؟ از نظر صاحب جواهر، این بحث بی فایده نیست ثمره در جایی ظاهر می­شود که اگر وضو وجوب ­نفسی داشته باشد، نمی‌توان در وضوگرفتن، سهل‌انگاری نمود.[[168]](#footnote-168)

بدین سبب بر فرض قبول وجوب ­نفسی وضو، به نظر ایشان نمازگزار تا قبل از رسیدن به سرحد سهل‌انگاری عرفی، باید وضو بگیرد. امّا اگر وجوب ­وضو غیری باشد، مکلف می‌تواند سهل‌انگاری نماید. صاحب جواهر مرجع تعیین مقدار ­سهل‌انگاری در وضو را به عرف وا می‌گذارد. محتمل است ایشان در صدد سامان دادن یک بحث علمی و اقناع مخالفین وجوب غیری طهارات و طرح فرضی نادر و غیر محقق باشد.حتی اگر فرض وجوب نفسی را نیز بپذیریم، میزان سهل انگاری در وضو گرفتن را نیز عرف تعیین می‌کند زیرا صریح عبارت ایشان که معتضد به قول مشهور و اجماع منقول و محصّل است،وجوب نفسی طهارات را رد می‌نماید

3. عرف و بحث از موجبات وضو (ودی)

صاحب جواهر یکی از موارد استحباب وضو را خروج ودی بعد از خروج بول و استبراء از آن می‌داند. دلیل عدم تعارض دو روایت وارده در متن را عرف و فهم ­عرفی تعیین می­کند.[[169]](#footnote-169) مستند مشار الیه که ودی از اسباب وضو است، خبری از امام­ صادق (علیه السّلام) است که فرمود:

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ(علیه السّلام) قَالَ: ثَلَاثٌ يَخْرُجْنَ مِنَ الْإِحْلِيلِ وَ هُنَّ الْمَنِيُّ فَمِنْهُ الْغُسْلُ وَ الْوَدْيُ فَمِنْهُ الْوُضُوءُ لِأَنَّهُ يَخْرُجُ مِنْ دَرِيرَةِ الْبَوْلِ قَالَ وَ الْمَذْيُ لَيْسَ فِيهِ وُضُوءٌ إِنَّمَا هُوَ بِمَنْزِلَةِ مَا يَخْرُجُ مِنَ الْأَنْفِ».[[170]](#footnote-170)

از امام صادق(علیه السّلام) است که فرمود: سه چیز است که از آلت رجولیّت خارج می‌شود، یکی منی است که موجب غسل است، دیگری ودی است وموجب وضو، زیرا از مجرای بول خارج نمی‌شود، آن دیگری مذی است که سبب وضو نیست بلکه به منزلۀ آبی است که از بینی خارج می‌شود.

چه بسا این روایت حمل شود بر زمانی که استبراء از بول نشده باشد، زیرا در این صورت ودی، جدای از ممزوج شدن با بولنیست. امّا این که ودی از اسباب­ وضو باشد، خلاف ­تحقیق است چیزی به نام ودی شناخته نمی‌شود مگر بعد از استبراء، در غیر این صورت، جزو بلل مشتبهه است که محکوم به بولیّت است. اگر فرض شود آن چه خارج شده ودی است، بخاطر آن وضو گرفته نمی‌شود هر چند استبراء نکرده باشد.[[171]](#footnote-171) در این صورت ممکن است روایت حمل بر تقیّه شود زیرا مطابق نظر ­عامّه است، هم‌چنان که در معتبر نقل شده است.[[172]](#footnote-172)

حال اگر دانسته شود که از روایت، ظاهر اراده نشده و ندانیم که به خاطر تقیّه صادر شده، امّا قابل حمل بر تقیّه و استحباب باشد، در این صورت دو احتمال مطرح می‌شود:

**الف.** تقیّه ترجیح داشته باشد، زیرا نسبت به اخبار معصومین (علیهم السّلام)، اقرب احتمالات است و امر بر حقیقت خود باقی می‌ماند.

**ب.** استحباب ترجیح داشته باشد؛ به دلایل ذیل:

1. زیرا مجاز شایع است، تا جایی که گفته شده که مجاز شایع، مساوی با حقیقت است؛ 2. اصل، عدم وجود سبب تقیّه است؛ 3. دلیل دیگر این مطلب، فهم عرفی است.[[173]](#footnote-173)

سوال این است که این فهم عرفی در کجاست؟ در جایی است که که دو خبر از امام (علیه السّلام) وارد شده، که در ظاهر با هم تعارض دارند، خبر اوّلی را می­دانیم حقیقت است و خبر دوّم نمی­دانیم تقیّه‌ای است یا خیر، از طرفی این دو خبر قابل جمع نیز هستند. در این صورت، هر گاه گفته شود وضو را نقض نکنید مگر بعد از اسباب­ مخصوص و ودی از آن‌ها نبود، سپس گفته شود به خاطر ودی وضو بگیرید، در حالی که ما به بقای اولّی بر حقیقت، قطع داریم ولی به سبب ­تقیّه علم نداریم، ذهن به ارادۀ حمل امر بر ندب، منصرف می­شود. شاید به همین خاطر باشد که بعضی از اصحاب (شهید اوّل) حکم به ندب نموده[[174]](#footnote-174) و به نظر شیخ طوسی نیز استناد داده اند.[[175]](#footnote-175) از این رو فهم عرفی ما این است که لازم نیست که امر رابر تقیّه حمل کنیم.

بدین لحاظ، ظاهر این است که صاحب جواهر، عدم تعارض دو روایت مذکور را به عرف و فهم عرفی ارجاع می‌دهد: اوّل این‌که اصل عدم مازاد بر الفاظ حدیث است. دوّم این‌که اصل بقاء الفاظ بر اطلاق‌شان می­باشد. به حکم قاعدۀ «الجمع مهما امکن، اولی من الطرح»، حکم به جمع دو روایت می‌نماید. با بررسی فتاوای علماء معلوم می‌شود که جز ایشان، کسی در این مورد به عرف استناد نداشته است. این مطلب، نشان از توجه دقیق نام‌برده به عرف و استناد‌های عرفی دارد. از این‌رو به نظر می‌رسد نظر مشارٌ الیه، مطابق مبانی، اصول لفظی و عرفی کاملاً صحیح باشد.

4. دخالت عرف در تبیین مصادیق واژه‌ها (بول، غائط، ریح و موضع معتاد)

در این مبحث، بدنبال یافتن پاسخ این پرسش هستیم که آیا صاحب­ جواهر، در تفسیر واژه‌های بول، غائط و ریح از موضع ­معتاد، مدار را صدق عرفی می‌داند یا خیر؟

در نظر نام‌برده از موجبات وضو به نحو ­خاص، خروج بول، غائط و ریح از موضع­ معتاد است. این از موارد اجماعی است ( اعم از اجماع منقول و محصّل)، [[176]](#footnote-176) بلکه گفته شده اختلافی بین مسلمین در این موارد نیست[[177]](#footnote-177) و سنت متواتر یا قریب به آن است. مرجع در این موارد، عرف است.[[178]](#footnote-178) در کتاب مدارک آمده است:

«المراد بالمعتاد هنا هو الموضع الذي اعتيد كونه مصرفا للفضلة المعلومة و هو المخرج الطبيعي ... و الحكم بوجوب الوضوء بهذه الأمور الثلاثة إجماعي بين المسلمين، و الأخبار به مستفيضة».[[179]](#footnote-179)

مراد از معتاد، همان موضعی است که محل فضلۀ معلومه است که مخرج­ طبیعی باشد. حکم به وجوب ­وضو در این امور سه گانه، اجماعی بین مسلمین است و اخبار مستفیضه بر آن دلالت دارد.

در هنگام شک در صحت وضو، همانند شک در اصل خروج بول، غائط و ریح و مانند شک در آن چیزی که خارج شده، که ناقض است یا نیست؛ بنا بر صحّت آن گذاشته می‌شود؛ فرقی نیست که خروج در اثناء وضو یا بعد از اتمام آن باشد[[180]](#footnote-180)

ایشان هم‌چنین به مواردی که عرفاً غائط محسوب نمی‌شود، مانند بذر میوه‌ها، اعم از این که به طور صحیح یا ممزوج به رطوبت خارج شود، اشاره می‌نماید و مدار را صدق ­عرفی می‌داند.[[181]](#footnote-181) صاحب ­مدارک چنین اظهار داشته که مرجع در اعتیاد عرف است، زیرا عرف در امثال این موارد حکم کننده است.[[182]](#footnote-182) از نگاه صاحب ­منهاج، صدق غائط به مجرد هضم­ معده و فرستادن آن به روده‌ها، مشکل است، بلکه لازم است مقداری در روده‌ها مرور نماید و فی­الجمله، روده‌ها جذب و کشش داشته باشد. [[183]](#footnote-183)

علیدوست در کتاب فقه و عرف می‌نویسد: «لزوم مراجعه به عرف ­عام در غیر موارد نصّ است، مگر این که از تفسیر واژه‌ای توسط شرع در باب­ خاص، توسعه را بفهمیم و گرنه بدون احراز این توسّع، باید اصطلاح را در مورد خودش حبس نمود و در سایر موارد باید از عرف ­عام سراغ گرفت».[[184]](#footnote-184)

بدین خاطر، شرع ­مقدس برای واژه‌هایی نظیر بول، غائط و ریح، موضع­ معتاد، اصطلاح­ خاصی، وضع نکرده است. رستم باز به ابو حنیفه نسبت می­دهد که عادت وعرف­ عام تنها در اموری مرجع است که نصّی از شارع موجود نباشد.[[185]](#footnote-185) از کاربرد‌های قطعی و مورد پذیرش همگان، تفسیر مفردات و واژه‌های متّخذ در ادّله و اسناد شرعی است.[[186]](#footnote-186)

به نظر می‌رسد، صاحب جواهر، با رویّه عرف‌مدارانۀ خاص خویش، در تفسیر واژه‌های بول، غائط، ریح و موضع ­معتاد، مدار را صدق عرفی، معرفی می‌نماید. بدین‌سبب، در مسألۀ مورد بحث، احتمالاً نظر ایشان، که مرجع در بیان مفاهیم امثال واژه‌های مذکور را عرف­ عام و تعیین مصادیق آن را در حیطۀ عرف ­خاص می‌داند، صحیح و مطابق ضوابط­ عرفی و شرعی است.

5. نقش عرف در احکام حائض

غسل حیض و نفاس نسبت به مواردی مانند خواندن نماز، طواف واجب، مسّ کتابت قرآن، دخول در مساجد و خواندن سوره‌های سجده‌دار مثل غسل جنابت است. درغسل حیض و نفاس، سه مورد اوّل اجماعی است و خلافی در آن نیست.[[187]](#footnote-187)

حکایت شده از کتب روض و مسالک، که احکام حائض را سه قسم کرده‌اند؛ 1. غایت آن، پاک شدن زن از خون حیض است در حالی که غسل نکرده خیلی از موارد مثل طلاق را می تواند انجام دهد 2. غایتش این است که غسل نماید، مانند امور پنج‌گانه ای که ذکر گردید؛ 3. آن‌چه بر حائض حرام است، اقسام ثلاثه اوّل است.[[188]](#footnote-188)

گفته شده که کلام علّامه اشعار دارد بر این که حائض برای امور پنجگانۀ مذکور باید غسل نماید.[[189]](#footnote-189) از صاحب مدارک نقل شده که بعضی گفته اند، اقوا این است که برای دخول در مساجد و خواندن عزائم ، همین که خون منقطع گردد کافی است و غسل لازم نیست.زیرا تسمیۀ حائض بر فردی که خون حیض اش منقطع گردیده از نظر عرف و لغت منتفی است.[[190]](#footnote-190)

قائلین برای اثبات مدعا دو دلیل آورده‌اند؛ 1. در حال حیض درعرف ولغت، اسم حائض بر او صادق است، امّا بعد از انقطاع دم عرفاً و لغتاً چنین نیست. اگر این زن وارد مسجد شود، نمی‌گویندحائض وارد مسجد شده و عنوان از او سلب می‌گردد.

2. در صدق مشتق، بقای اصل‌اش شرط نیست. اینجا مشتق فاعلی است، اصل اشتقاق که حیض است باقی نیست، از این‌رو پاک شده و اسم حائض بر وی صادق نیست، مبدأ اشتقاق نیز از بین رفته است.

صاحب جواهر انجام امور پنج‌گانۀ مذکور برای حائض را به دلیل اشتغال ذمه به غسل را منوط به انجام غسل حیض می‌داند. و ارتکاب آنها را قبل از غسل بدلیل اجماع فقهاء، عدم خلاف و استصحاب منع جایز نمی‌داند. از این‌رو محتمل است که ایشان دخالت عرف در این امور را نمی‌پذیرند

6. نقش عرف در مقدمۀ واجب مضیّق

عرف و عقل، انجام مقدمۀ واجب در واجبات مضیّق را مشروط به فرا رسیدن وقت واجب نمی­داند. بعلاوه، وجوب نفسی آن را منع می‌کند.[[191]](#footnote-191)

ابن ادریس، وجوب مقدمۀ واجب را قبول دارد امّا وجوب غسل برای روزه گرفتن را مربوط به این مورد نمی‌داند. از نگاه ایشان کسی که نیاز به غسل جنابت دارد با غسل استحبابی نیز می‌تواند روزۀ ماه رمضان را بگیرد.[[192]](#footnote-192)

بدین­رو معلوم می‌شود که مورد مذکور از مصادیق مقدمۀ واجب نیست تا اشکال شود که غسل قبل از اذان صبح واجب است یا خیر؟ اگر قائل به وجوب شویم، لزوم وجوب نفسی مطرح می‌شود که در مباحث قبل مستدل رد شد و اگر قائل به وجوب نشویم، مخالفت با اجماع پیش می‌آید.

علامه در «منتهی» به ابن ادریس اعتراض می‌نماید که چنانچه غسل بر انسان واجب باشد ولی در هنگام غسل نیت استحباب نماید، حرفی متناقض و از عجایب روزگار است. ابن ادریس بر این باور است کسی که قصد انجام غسل جنابت دارد، چنان‌چه نیتش این باشد که اگر مستحب است، انجامش نمی‌دهم و روزه گرفتن بر وی جایز باشد، خلاف اجماع است. بر فرض، قائل به وجوب شود، باید گفته شود مقدمۀ واجب، واجب نیست. زیرا اگر واجب باشد، نمی‌تواند نیّت مستحب نماید.[[193]](#footnote-193)

صاحب جواهر یرای رهایی از این اشکال و اضطراب نظرات اصحاب، قائل به منع اختصاص وجوب مقدمۀ واجب به چیزی که بعد از وقت باشد، شده است. ایشان وجوب غسل جنابت را منوط به فرا رسیدن وقت اذان صبح نمی‌داند.[[194]](#footnote-194)

نام‌برده با طرح واجب مضیّق، «ما نحن فیه» را از مصادیق آن می‌داند و همانند وقوف در عرفات از اذان صبح تا اذان مغرب که تمام وقت را اشغال می‌نماید. حال اگر برای وقوف، وضو نیاز باشد این وجوب مشروط به دخول وقت یا وقوف در عرفات یا مشعر و نظای آن نیست. در واجبات مضیّقه‌ای که تمام وقت خود را پر نماید، برخلاف جایی که ذی‌المقدمه واجب موسّع است و انجام مقدمات آن­ها باید قبل از دخول وقت باشد. زیرا در این صورت زمان کافی برای انجام مقدمه و ذی‌المقدمه در متن زمانی واجب مضیّق، وجود ندارد.[[195]](#footnote-195)

مؤلف جواهر برای اثبات مدعای خود به شهادت تمام آنچه که دلالت بر وجوب مقدمۀ واجب به چیزی که بعد از وقت باشد، به شاهد عقلی و عرفی استناد می‌کند. از نظر این فقیه چنان‌چه از عقل سؤال شود، آیا مقدمۀ واجب قبل از دخول وقت، واجب است؟ می‌گوید بله واجب است؛ ضمن این‌که عرف نیز بر آن دلالت دارد. به عنوان مثال می‌گوید اگر مولایی به عبدش امر نماید که اوّل لحظۀ زوال ظهر، بدون تأخیر به بالای ساختمان صعود نماید، از نظر عرف و عقل، بر عبد تهیۀ مقدمات قبل از زوال لازم است. در غیر این صورت، آن عبد عاصی محسوب می‌گردد و مانند این مورد، طی مسافت برای انجام اعمال حج است.[[196]](#footnote-196)

بدین‌سان به نظر می‌رسد مشارالیه برای اثبات وجوب مقدمۀ واجب در «مانحن فیه»، هم شاهد عقلی و هم شاهد عرفی را به عنوان دلایل اثبات مدعا، مطرح می‌نمایند.

7. نقش عرف در وجوب غیری غسل جنابت (موسع یا مضیّق)

صاحب جواهر معتقد به وجوب غیری موسع غسل جنابت، به مجرد حصول سبب جنابت است؛ و هرگاه در آخر شب فقط به مقدار غسل وقت مانده باشد، واجب مضیّق غیری می‌گردد. بدین سان وجوب مقدمۀ قبل از وقت شرط فعل است نه شرط وجوب، بدین سبب بلا مانع است. در این صورت مقدمه، واجب مطلق است نه مشروط، هم‌چنان که دلیلی بر تخصیص وجوب آن در آخر شب در ماه رمضان وجود ندارد. این که گمان کرده‌اند که شرط قبل از مشروط واجب نمی‌شود، علیرغم فساد آن، دعوای وجوب مضیّق مذکور را دفع نمی‌کند؛ علّامۀ طباطبائی این نظر را اختیار کرده است.[[197]](#footnote-197)

جماعتی از محققین از جمله محقق اردبیلی،[[198]](#footnote-198) صاحب الرجال(سید فاضل) کاشانی در مفاتیح[[199]](#footnote-199) و شرح مفاتیح(به نقل از حدائق) [[200]](#footnote-200) و تمامی فقهای معاصر،[[201]](#footnote-201) معتقد به عدم وجوب غسل جنب در آخر وقت شب رمضان هستند.[[202]](#footnote-202)

ظاهر اطلاق علّامه در ارشاد،[[203]](#footnote-203) شهید در تمامی کتاب‌هایش،[[204]](#footnote-204) بلکه نظر معظم فقهاء در صحت صوم، تقدیم غسل بر آخر شب رمضان را شرط کرده‌اند.[[205]](#footnote-205)

1. و فتوای محدود کردن غسل جنب به آخر شب، از احدی از فقهاء قبل از محقق شناخته نشده است.[[206]](#footnote-206). ایشان که دلیل وجوب نفسی غسل جنابت را لزوم تقدم انجام آن بر روزه است.[[207]](#footnote-207)

فقیه مذکور از این هم جواب میدهند که وجوبش از باب تعلق به روزه نیست بلکه به سبب تعلق صحت روزه به آن است ایشان وجوب صوم را مشروط به مقدمه‌ای به نام وجوب غسل جنابت نمی کنیم، بلکه صحت روزه منوط به غسل جنابت است. قبلاً هم گفتیم که مانعی ندارد بگوئیم عقلاً، عرفاً و شرعاًغسل جنابت قبل از اذان صبح به خاطر صحت روزه واجب باشد.[[208]](#footnote-208)

صاحب جواهر، کسانی را که قائل به وجوب نفسی غسل جنابت و اخراج آن از میان سایر اغسال هستند را فاقد دلیل می‌داند و احتمال می‌دهد که مستند آنان روایات ذیل باشد،[[209]](#footnote-209)

«فَقَالَ إِذَا الْتَقَى الْخِتَانَانِ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ»[[210]](#footnote-210)

از امام رضا(علیه السّلام) است که هرگاه ختانان به هم رسیدند، غسل واجب میگردد.

«بِقَوْلِهِ (علیه السّلام): إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ».[[211]](#footnote-211)

از امام رضا (علیه السّلام) است که ماء از ماء است (یعنی وجوب غسل جنابت در اثر جماع است).

مؤلف جواهر بیان می‌دارد این احادیث در مقام بیان این است که جنابت ،موجب غسل است،نه ارادۀ وجوب نفسی غسل جنابت. بلکه متبادر از مانند این روایات، ثبوت وجوب غیری است هرچند که مراد قائلین از وجوب نفسی، وجوب شرطی باشد.

علاوه بر آن چه گفته شد این موارد حقیقت عرفیّه است وعرف می‌بیندکه برای نماز، وجوب غسل جنابت را وجوب غیری یا شرطی می‌گیرند. اخراج غسل جنابت از میان سایر اغسال تحکم بی‌موردی است.[[212]](#footnote-212)

محتمل است استدلال مخالفین در مورد وجوب نفسی و مضیّق غسل جنابت درست نباشد. زیرا صاحب جواهر و کثیری از فقهاء، برای اثبات عدم استثناء غسل جنابت از سایر اغسال که وجوب غیری دارند، به دلایل شرعی و عقلی استناد می‌نمایند. علاوه بر دلایل مذکور، برای اثبات مدعا به عرف عام و عرف خاص فقهاء و حقیقت عرفیّه نیز استدلال می‌نمایند. ایشان نتیجه می‌گیرد که غسل جنابت نیز وجوبش غیری است و در صحت صوم اثر دارد، نه در وجوب آن، بدین سبب می‌توان گفت نظر ایشان، منطقی و مستدل و مطبق با ضوابط عقلی، شرعی و عرفی باشد.

فصل سوم:

فصل چهارم:

فصل پنجم:

فصل ششم:

جمع ‎بندی و نتیجه­ گیری

پیشنهاد و راه‌کار

فهرست منابع

1. . موسوى [عاملى]، محمد بن على، ***مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام***، ج‌1، ص 7. [↑](#footnote-ref-1)
2. . نجفى، محمد حسن، ***جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام***، ج‌1، ص 4. [↑](#footnote-ref-2)
3. . حلّى [محقق]، نجم الدين، جعفر بن حسن، ***شرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام***، ج‌1، ص 3. [↑](#footnote-ref-3)
4. . عاملى [ شهيد ثانى]، زين الدين بن على، ***مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام***، ج‌1، ص 9. [↑](#footnote-ref-4)
5. . نجفى، محمد حسن، ***جواهر الكلام في ثوبه الجديد***، ج‌1، ص 8‌. [↑](#footnote-ref-5)
6. . حلّى [علّامه]، حسن بن يوسف، ***نهاية الإحكام في معرفة الأحكام***، ج‌1، ص 19. [↑](#footnote-ref-6)
7. . علیدوست، ابوالقاسم، ***فقه و عرف***، صص 223و227. [↑](#footnote-ref-7)
8. . طوسى، ابو جعفر، محمد بن حسن، ***تهذيب الأحكام***، ج‌1، ص 214. [↑](#footnote-ref-8)
9. . نجفى، صاحب الجواهر، محمد حسن، ***جواهر الكلام في ثوبه الجديد***، ج‌1، ص 57. [↑](#footnote-ref-9)
10. . نجفى، صاحب الجواهر، محمد حسن، ***جواهر الكلام في ثوبه الجديد***، ج‌1، ص 58. [↑](#footnote-ref-10)
11. . طوسى، ابو جعفر، محمد بن حسن، ***تهذيب الأحكام***، ج‌1، ص 214. [↑](#footnote-ref-11)
12. . نجفى، صاحب الجواهر، محمد حسن، ***جواهر الكلام في ثوبه الجديد***، ج‌1، ص 57. [↑](#footnote-ref-12)
13. . طوسى، ابو جعفر، محمد بن حسن، ***الخلاف***، ج‌1، ص 49. [↑](#footnote-ref-13)
14. . نجفى، صاحب الجواهر، محمد حسن، ***جواهر الكلام في ثوبه الجديد***، ج‌1، ص 57. [↑](#footnote-ref-14)
15. . نجفی، محمد حسن، ***جواهر الکلام***، ج‌1، ص 64. [↑](#footnote-ref-15)
16. . نجفی، محمد حسن، ***جواهر الکلام***، ج‌1، ص 65. [↑](#footnote-ref-16)
17. . نجفی، محمد حسن،***جواهر الکلام***، ج1، صص 72-73. [↑](#footnote-ref-17)
18. . نجفی، محمد حسن، ***جواهر الکلام***، ج1، صص 72-73. [↑](#footnote-ref-18)
19. . نجفی، محمد حسن، ***جواهر الکلام***، ج1، صص 72-73. [↑](#footnote-ref-19)
20. . عاملى [ شهيد ثانى]، زين الدين بن على، ***روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان*** (ط - الحديثة)، ج‌1، ص 361‌. [↑](#footnote-ref-20)
21. . عاملی [شهید ثانی]، زین الدین بن علی، ***روض الجنان فی شرح ارشاد الاذهان***(ط - الحديثة)، ج1، ص 360 . [↑](#footnote-ref-21)
22. . نجفی، محمد حسن، ***جواهر الکلام***، ج1، صص 72-73. [↑](#footnote-ref-22)
23. . موسوی [خمینی]، مصطفی، ***کتاب الطهارة***، ج1، ص 180. [↑](#footnote-ref-23)
24. . علیدوست، ابوالقاسم، ***فقه وعرف***، ص 214. [↑](#footnote-ref-24)
25. . یزدی، سیّد محمد کاظم، ***عروة الوثقى***، ج‌1، ص 41. [↑](#footnote-ref-25)
26. . نجفی، محمد حسن، ***جواهر الکلام***، ج1، ص 93. [↑](#footnote-ref-26)
27. . یزدی، سیّد محمد کاظم، ***عروة الوثقى***، ج‌1، ص 41. [↑](#footnote-ref-27)
28. . نجفی، محمد حسن، ***جواهر الکلام***، ج1، ص 93. [↑](#footnote-ref-28)
29. . نوری [محدّث]، میرزا حسین، ***مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل***، ج‌1، ص 195. [↑](#footnote-ref-29)
30. . یزدی، سیّد محمد کاظم، ***عروة الوثقى***، ج‌1، ص 41. [↑](#footnote-ref-30)
31. . نجفی، محمد حسن، ***جواهر الکلام***، ج1، ص 93. [↑](#footnote-ref-31)
32. . علیدوست، ابوالقاسم، ***فقه و عرف***، ص 214. [↑](#footnote-ref-32)
33. . علیدوست، ابوالقاسم، ***فقه و عرف***، ص 214. [↑](#footnote-ref-33)
34. . نجفی، محمد حسن، ***جواهر الکلام***، ج1، ص 94. [↑](#footnote-ref-34)
35. . نجفی،محمد حسن، ***جواهر الکلام***، ج1 ،ص 140. [↑](#footnote-ref-35)
36. . حلّی [علّامه]، حسن بن یوسف، ***نهایه الاحکام، فی معرفه الاحکام***، ج1، ص 134. [↑](#footnote-ref-36)
37. . حلّى [محقق]، نجم الدين، جعفر بن حسن، ***شرائع الإسلام***، ج1، ص 12؛ حلّى (علّامه)، حسن بن يوسف، ***منتهى المطلب***، ج 1 ص 64 -65؛ حلّى (علّامه)، حسن بن يوسف، ***تذكرة الفقهاء*** (ط - الحديثة)، ج1، ص 16 و عاملى [شهيد اول]، محمد بن مكىّ، ***الدّروس الشرعية***، ج1، ص 118. [↑](#footnote-ref-37)
38. . بحرانى [آل عصفور]، يوسف بن احمد، ***الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة***، ج1، ص 178. [↑](#footnote-ref-38)
39. .عاملى [شهيد اول]، محمد بن مكىّ، ***ذكرى الشيعة في أحكام الشّريعة***، ج‌1، ص 86. [↑](#footnote-ref-39)
40. . نجفى، محمد حسن، ***جواهر الكلام***، ج‌1، ص 140. [↑](#footnote-ref-40)
41. . نجفی، محمد حسن، ***جواهر الکلام***، ج1، ص 141. [↑](#footnote-ref-41)
42. . عاملی،کرکی [محقق ثانی]،علی بن حسین، ***جامع المقاصد في شرح القواعد***، ج‌1، ص 133. [↑](#footnote-ref-42)
43. . عاملى [شهيد ثانى]، زين الدين بن على، ***مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام***، ص 9. [↑](#footnote-ref-43)
44. . عاملى [شهيد ثانى]، زين الدين بن على، ***روض الجنان*** (ط - القديمة)، ص 142 و همان، ***مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام***، ج1، ص 13. [↑](#footnote-ref-44)
45. . نجفی، محمد حسن، ***جواهر الکلام***، ج1، ص 188. [↑](#footnote-ref-45)
46. . عاملى [شهيد اول]، محمد بن مكى، ***غاية المراد في شرح نكت الإرشاد***، ج‌1، ص 65. [↑](#footnote-ref-46)
47. . عاملى [شهيد اول]، محمد بن مكى، ***غاية المراد في شرح نكت الإرشاد***، ج‌1، ص 65. [↑](#footnote-ref-47)
48. . نجفی، محمد حسن، ***جواهر الکلام***، ج1، ص 188. [↑](#footnote-ref-48)
49. . نجفی، محمد حسن، ***جواهر الکلام***، ج1، صص189- 188. [↑](#footnote-ref-49)
50. . نجفى، محمد حسن، ***جواهر الكلام***، ج‌1، ص 198. [↑](#footnote-ref-50)
51. . عاملى، كركى [محقّق ثانى]، على بن حسين، ***جامع المقاصد في شرح القواعد***، ج‌1، ص 120. [↑](#footnote-ref-51)
52. . نجفى، محمد حسن، ***جواهر الكلام في ثوبه الجديد***، ج‌1، ص 162. [↑](#footnote-ref-52)
53. . نجفى، محمد حسن، ***جواهر الكلام في ثوبه الجديد***، ج‌1، ص 162. [↑](#footnote-ref-53)
54. . نجفى، محمد حسن، ***جواهر الكلام في ثوبه الجديد***، ج‌1، ص 162. [↑](#footnote-ref-54)
55. . نجفى، محمد حسن، ***جواهر الكلام***، ج‌1، ص 259. [↑](#footnote-ref-55)
56. . حلّى[علّامه]، حسن بن يوسف، ***تحرير الأحكام الشّرعية على مذهب الإماميّة*** (ط - القديمة)، ج‌1، ص 5. [↑](#footnote-ref-56)
57. . نجفى، محمد حسن، ***جواهر الكلام***، ج‌14، ص 305. [↑](#footnote-ref-57)
58. . حلّى [محقّق]، نجم الدّين، جعفر بن حسن، ***المعتبر في شرح المختصر***، ج‌1، ص77. [↑](#footnote-ref-58)
59. . حلّى [علّامه]، حسن بن يوسف ، ***تحرير الأحكام الشّرعية على مذهب الإماميّة*** (ط - الحديثة)، ج‌1، ص 48. [↑](#footnote-ref-59)
60. . حلّى [علّامه]، حسن بن يوسف، ***منتهى المطلب في تحقيق المذهب***، ج‌1، ص104. [↑](#footnote-ref-60)
61. . علیدوست، ابوالقاسم، ***فقه و عرف***، ص 215. [↑](#footnote-ref-61)
62. . نجفى، محمد حسن، ***جواهر الكلام***، ج‌14، ص 305. [↑](#footnote-ref-62)
63. . علیدوست، ابوالقاسم، ***فقه و عرف***، ص215 [↑](#footnote-ref-63)
64. جمعى از مؤلفان، ***مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام*** (بالعربية)، ج‌26، ص 172. [↑](#footnote-ref-64)
65. . حلّی [ محقق]، نجم الدین، جعفر بن حسن، ***المعتبر في شرح المختصر***، ج‌1، ص 77. [↑](#footnote-ref-65)
66. . حلّى [علامه]، حسن بن يوسف، ***منتهى المطلب في تحقيق المذهب***، ج‌1، ص 104. [↑](#footnote-ref-66)
67. . حلّی [محقّق]، نجم الدین، جعفر بن حسن، ***المعتبر في شرح المختصر***، ج‌1، ص 77. [↑](#footnote-ref-67)
68. . نجفى، محمد حسن، ***جواهر الكلام***، ج‌14، ص 305. [↑](#footnote-ref-68)
69. . نجفی، محمد حسن، ***جواهر الکلام*** ،ج1، صص 212. [↑](#footnote-ref-69)
70. . طوسى، ابو جعفر، محمد بن حسن، ***تهذيب الأحكام***، ج‌1، ص 409. [↑](#footnote-ref-70)
71. . حلّى، علامه، حسن بن يوسف، ***مختلف الشيعة في أحكام الشريعة***، ج‌1، ص 199. ‌ [↑](#footnote-ref-71)
72. . الحرّ العاملى، ، محمد بن حسن، ***وسائل الشيعة***، ج‌1، ص 176. [↑](#footnote-ref-72)
73. . حلبى، ابن زهره، حمزة بن على حسينى، ***غنية النزوع إلى علمي الأصول و الفروع***، ص 49. [↑](#footnote-ref-73)
74. . حلّى، ابن ادريس، محمد بن منصور ، ***السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى***،ج‌1، ص 79. [↑](#footnote-ref-74)
75. . اصفهانى [فاضل هندى]، محمد بن حسن، *كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام*، ج‌1، ص 329. [↑](#footnote-ref-75)
76. . بغدادى [مفيد]، محمّد بن محمد بن نعمان عكبرى، المقنعة، ص 67. [↑](#footnote-ref-76)
77. . عاملى [ترحينى]، سيد محمد حسين، ***الزبدة الفقهية في شرح الروضة البهية***، ج‌1، ص 53. [↑](#footnote-ref-77)
78. . بغدادى [مفيد]، محمّد بن محمد بن نعمان عكبرى، ***المقنعة***، ص 67. [↑](#footnote-ref-78)
79. . بغدادى [مفيد]، محمّد بن محمد بن نعمان عكبرى، ***المقنعة***، ص 67. [↑](#footnote-ref-79)
80. . عاملى [موسوى] ، محمد بن على ، ***مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام***، ج‌1، ص، 83. [↑](#footnote-ref-80)
81. . عاملى [موسوى] ، محمد بن على ، ***مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام***، ج‌1، ص83. [↑](#footnote-ref-81)
82. . عاملى [موسوى] ، محمد بن على ، ***مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام***، ج‌1، ص 83. [↑](#footnote-ref-82)
83. . صيمرى،[مفلح] بن حسن (حسين)، ***غاية المرام في شرح شرائع الإسلام***، ج‌1، ص 49. [↑](#footnote-ref-83)
84. . نجفی، محمد حسن، ***جواهر الکلام فی ثوبه الجدید***، ج1، ص 241. [↑](#footnote-ref-84)
85. . جمعى از پژوهشگران زير نظر هاشمی [شاهرودی]، سيد محمود ، ***فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بيت عليهم السلام***، ج‌1، ص 447. [↑](#footnote-ref-85)
86. . نجفی، محمد حسن، ***جواهر الکلام***، ج1، ص 241. [↑](#footnote-ref-86)
87. . استقراء، دستيابى به قاعده و قانون كلّى از جستجوى حالات افراد آن كلّى است. واژۀ استقراء اصطلاحى منطقى است كه در اصول فقه مورد بحث قرار گرفته و در باب‌هاى گوناگون فقه نيز كاربرد دارد و چون نتيجۀ استقراء، حكم واقعى است، در زمرۀ ادلّۀ اجتهادى قرار دارد. [↑](#footnote-ref-87)
88. . نجفى، محمد حسن، ***جواهر الكلام في ثوبه الجديد***، ج‌1، ص 196. [↑](#footnote-ref-88)
89. . نجفی، محمد حسن، ***جواهر الکلام***، ج1، ص 61. [↑](#footnote-ref-89)
90. . ايوان كيفى، ورامينى، محمد حسين، ***مشارع الأحكام في تحقيق مسائل الحلال و الحرام***، ص 378. [↑](#footnote-ref-90)
91. .نجفى، محمد حسن، ***جواهر الكلام***، ج‌1، ص 61-62. [↑](#footnote-ref-91)
92. . قزوينى، سيد على موسوى، ***ينابيع الأحكام في معرفة الحلال و الحرام***، ج‌1، ص 24. [↑](#footnote-ref-92)
93. . تبريزى، جواد بن على، ***تنقيح مباني العروة***، ج‌1، ص 174. [↑](#footnote-ref-93)
94. . حلّى، علامه، حسن بن يوسف ، ***منتهى المطلب في تحقيق المذهب***، ج‌1، ص 17. [↑](#footnote-ref-94)
95. .نجفی، محمد حسن، ***جواهر الکلام***، ج‌1، ص: 61 [↑](#footnote-ref-95)
96. . قزوينى، سيد على موسوى، ***ينابيع*** ***الأحكام في تحقيق مسائل الحلال و الحرام***، ص 378. [↑](#footnote-ref-96)
97. . جمعى از پژوهشگران زير نظر هاشمى [شاهرودى]، سيد محمود ، ***معجم فقه الجواهر***، ج‌5، ص 297. [↑](#footnote-ref-97)
98. . طرابلسى [ابن براج]، قاضى عبد العزيز، ***المهذب البارع في شرح المختصر النافع***، ج‌1، ص 25. [↑](#footnote-ref-98)
99. . حلّى [علّامه]، حسن بن يوسف، ***مختلف الشيعة في أحكام الشريعة***، ج‌1، ص 239. [↑](#footnote-ref-99)
100. . تبريزى، جواد بن على،***تنقيح مباني العروة*** ، ج‌1، ص 232. [↑](#footnote-ref-100)
101. . موسوى [خويى] ، سيد ابو القاسم ، ***موسوعة الإمام الخوئي***، ج‌2، ص 53. [↑](#footnote-ref-101)
102. . نجفى، محمد حسن، ***جواهر الكلام***، ج‌1، ص 309. [↑](#footnote-ref-102)
103. .اصفهانى [كمپانى]، محمد حسين، ***حاشية كتاب المكاسب***، ج‌2، ص 120. [↑](#footnote-ref-103)
104. . نجفى، محمد حسن، ***جواهر الكلام***، ج1، صص 315-316. [↑](#footnote-ref-104)
105. . طوسى، ابو جعفر محمد بن حسن، ***الخلاف***، ج‌1، ص 59. [↑](#footnote-ref-105)
106. . همدانی، آقا رضا بن محمد هادى، ***مفاتيح الشرائع***، ج‌1، ص 77. [↑](#footnote-ref-106)
107. . حائرى [طباطبايى]، سيد على بن محمد ، ***رياض المسائل***، ج‌1، ص 57. [↑](#footnote-ref-107)
108. . حلّى [محقّق]، نجم الدين جعفر بن حسن، **الشرائع**، ج1، ص 15؛ طوسى، ابو جعفر، محمد بن حسن، ***الاستبصار***، ج1، ص 14؛ همان، ***التهذيب،*** ج1، ص 219؛ حلّى [علّامه]، حسن بن يوسف و همان، ***التذكرة***، ج1، ص 33؛ همان، ***نهاية الأحكام***، ج 1، ص 236؛ حلبى حسينى، ابن زهره، حمزه بن على، ***غنية النزوع إلى علمي الأصول و الفروع***، ص552 و حلّى [علّامه]، حسن بن يوسف ، ***تحرير الأحكام***، ج1، ص 50. [↑](#footnote-ref-108)
109. . طوسى، ابو جعفر محمد بن حسن، ***الخلاف***، ج‌1، ص 59. [↑](#footnote-ref-109)
110. . بحرانى، محمد سند، ***سند العروة الوثقى***، ج‌1، ص 34. [↑](#footnote-ref-110)
111. . بحرانى، محمد سند، ***سند العروة الوثقى***، كتاب الطهارة؛ ج‌1، ص 3 و حكيم طباطبايى، سيد محمد سعيد، ***مصباح المنهاج***، ج‌2، ص 92. [↑](#footnote-ref-111)
112. . الحرالعاملى ، محمد بن حسن، ***وسائل الشيعة***، ج‌1، ص317. [↑](#footnote-ref-112)
113. . عاملى [شهيد اول]، محمد بن مكى، ***ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة***، ج‌1، ص 73. [↑](#footnote-ref-113)
114. . عاملى [شهيد ثانى]، زين الدين بن على، ***فوائد القواعد***، ص 14. [↑](#footnote-ref-114)
115. . موسوى [خمينى]، سيد مصطفى، ***مستند تحرير الوسيلة***، ج‌1، ص 17. [↑](#footnote-ref-115)
116. . نجفى، محمد حسن، ***جواهر الكلام في ثوبه الجديد***، ج‌1، ص 264. [↑](#footnote-ref-116)
117. . نجفى، محمد حسن، ***جواهر الكلام في ثوبه الجديد***، ج‌1، ص 264. [↑](#footnote-ref-117)
118. . نجفى، محمد حسن، ***جواهر الكلام***، ج1، ص 189. [↑](#footnote-ref-118)
119. . علیدوست، ابوالقاسم، ***فقه و عرف***، ص214. [↑](#footnote-ref-119)
120. . نجفی، محمد حسن، ***جواهر الکلام***، ج1، صص 365- 366. [↑](#footnote-ref-120)
121. . واسطى حسينى ، زبيدى، سيد محمد مرتضى، ***تاج العروس من جواهر القاموس***، ج‌6، ص 489. [↑](#footnote-ref-121)
122. . جوهرى، اسماعيل بن حماد، ***تاج اللغة و صحاح العربية***، ج‌2، ص 675. [↑](#footnote-ref-122)
123. . بحرانى [آل عصفور]، يوسف بن احمد، ***الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة***، ج‌1، ص 417. [↑](#footnote-ref-123)
124. . فيومى، احمد بن محمد مقرى، ***المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي***، ج‌2، ص 295. [↑](#footnote-ref-124)
125. . اصفهانى [فاضل هندى]، محمد بن حسن، ***كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام***، ج‌1، ص 283. [↑](#footnote-ref-125)
126. . نجفی، محمد حسن، ***جواهر الکلام***، ج1، صص 365- 366. [↑](#footnote-ref-126)
127. . حلّى [ابن ادريس]، محمد بن منصور، ***السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى***، ج‌1، ص 85. [↑](#footnote-ref-127)
128. . نجفی، محمد حسن، ***جواهر الکلام***، ج1، صص 365- 366. [↑](#footnote-ref-128)
129. . روحانى، محمد، ***منتقى الأصول*** ، ج‏6، ص 9. [↑](#footnote-ref-129)
130. . نجفى، محمد حسن، ***جواهر الكلام***، ج‌15، ص 211. [↑](#footnote-ref-130)
131. . علیدوست، ابوالقاسم، ***فقه و عرف***، ص 273، به نقل از سید موسی شبیری زنجانی. [↑](#footnote-ref-131)
132. . علیدوست، ابوالقاسم، ***فقه و عرف***، ص 248. [↑](#footnote-ref-132)
133. . علیدوست، ابوالقاسم، ***فقه و عرف***، صص 224-21 [↑](#footnote-ref-133)
134. . نجفى، محمد حسن، ***جواهر الكلام في ثوبه الجديد***، ج‌1، ص 317. [↑](#footnote-ref-134)
135. . حلّى [ابن ادريس]، محمد بن منصور، ***السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى***، ج‌3، ص 123. [↑](#footnote-ref-135)
136. . بغدادى [مفيد] محمّد بن محمد، ***المقنعه،*** ص 584. [↑](#footnote-ref-136)
137. . حلّى [محقق]، نجم الدين جعفر بن حسن، ***المعتبر في شرح المختصر***، ج‌1، ص 99. [↑](#footnote-ref-137)
138. . الحرالعاملى، محمد بن حسن، ***وسائل الشيعه***، ج‌1، ص 238. [↑](#footnote-ref-138)
139. . خوانسارى، سيد احمد بن يوسف، ***جامع المدارك في شرح مختصر النافع***، ج‌1، ص 24. [↑](#footnote-ref-139)
140. . کسی که مظنون به عدم تحفظ بر نجاست باشد. [↑](#footnote-ref-140)
141. . نجفی، محمد حسن، ***جواهر الکلام***، ج‌1، ص 378. [↑](#footnote-ref-141)
142. . نجفی، محمد حسن، ***جواهر الکلام***، ج1، صص 80-79. [↑](#footnote-ref-142)
143. . قمّى [محدث]، شيخ عباس، ***الغاية القصوى في ترجمة العروة الوثقى***، ج‌1، ص 22 .‌ [↑](#footnote-ref-143)
144. . نجفی [کاشف الغطاء]، جعفر بن خضر، ***شرح طهاره قواعد الاحکام***، ص 107، طرابلسى [ابن براج]، قاضى عبد العزيز، ***المهذب البارع فی شرح مجتصر النافع***، ج1، ص 361. [↑](#footnote-ref-144)
145. . نجفی [کاشف الغطاء]، جعفر بن خضر، ***شرح طهاره قواعد الاحکام***، ص 107 و طرابلسى [ابن براج]، قاضى عبد العزيز، ***المهذب البارع فی شرح مختصر النافع***، ج1، ص 361. [↑](#footnote-ref-145)
146. . نجفی، محمد حسن، ***جواهر الکلام***، ج1، صص 80-79. [↑](#footnote-ref-146)
147. . نجفی، محمد حسن، ***جواهر الکلام***، ج1، صص 80-79. [↑](#footnote-ref-147)
148. . نجفى، صاحب الجواهر، محمد حسن، ***جواهر الكلام في ثوبه الجديد***، ج‌1، ص 55. [↑](#footnote-ref-148)
149. . البته در صورتی که استصحاب در موضوعات را صحیح بدانیم. [↑](#footnote-ref-149)
150. . نجفی، محمد حسن، ***جواهر الکلام***، ج‌1، ص 61. [↑](#footnote-ref-150)
151. . نجفى، محمدحسن، ***جواهر الكلام في ثوبه الجديد***، ج‌1، ص 11. [↑](#footnote-ref-151)
152. . نجفی، محمد حسن، ***جواهر الکلام***، ج1، صص10- 9. [↑](#footnote-ref-152)
153. .نجفى، محمد حسن، ***جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام***، ج‌1، ص 8. [↑](#footnote-ref-153)
154. . سبزواری [محقّق]، محمد باقر بن محمد مؤمن، ***ذخیرة المعاد فی شرح الارشاد***، ج1، ص2. ؛ بحرانی (آل عصور)، یوسف بن احمد ابراهیم، ***الحدائق الناظرة فی احکام العترة الطاهرة***، ج2، ص130؛ بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل، ***مصابیح الظلّام***، ج 3، ص 72 و عاملی حسینی، سیّد جوّاد بن محمد، ***مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلّامة*** (ط- حدیثه)، ج1، ص 47. [↑](#footnote-ref-154)
155. .سبزوارى [محقق]، محمد باقر بن محمد مؤمن، ***ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد***، ج‌1، ص 2. [↑](#footnote-ref-155)
156. . حلّى [علامه]، حسن بن يوسف ، ***تذكرة الفقهاء*** (ط - الحديثة)، ج‌1، ص 148. [↑](#footnote-ref-156)
157. . عاملى كركى [محقق ثانى]، على بن حسين، ***جامع المقاصد في شرح القواعد***، ج‌1، ص 263. [↑](#footnote-ref-157)
158. . جمعى از پژوهش­گران زير نظر شاهرودى، سيد محمود هاشمى، ***معجم فقه الجواهر***، ج‌6، ص 319. [↑](#footnote-ref-158)
159. . نجفی، محمد حسن، ***جواهر الکلام***، ج1، ص 9. [↑](#footnote-ref-159)
160. . گلپايگانى [صافى]، على ، ***ذخيرة العقبى في شرح العروة الوثقى***، ج‌7، ص 174. [↑](#footnote-ref-160)
161. . سبزواری [محقّق]، محمد باقر بن محمد مؤمن، ***ذخیرة المعاد فی شرح الارشاد***، ج1، ص2. [↑](#footnote-ref-161)
162. . نجفی، محمد حسن، ***جواهر الکلام***، ج1، ص 11. [↑](#footnote-ref-162)
163. . عاملی [شهید اوّل]، محمد بن مکّی، ***ذکری الشیعه فی احکام الشریعه***، ج 1، ص 196. [↑](#footnote-ref-163)
164. . عاملى[شهید اوّل] ،محمد بن مكى، ***ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة***، ج‌1، ص 196. [↑](#footnote-ref-164)
165. .عاملی، محمد بن علی، ***مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام***، ج‌1، ص10؛ خوانساری، آقا حسین بن محمد، ***مشارق الشموس في شرح الدروس***، ج‌1، ص 118؛ بروجردی (بحر العلوم)، سیّد مهدی ، ***مصابيح***

     ***الأحكام***، ج‌2، ص 282؛ سبزواری [محقق]، محمد بن باقر ، ***ذخيرة المعاد***، ص 2 و همان، ***كفاية الأحكام***، ص2 و فیض [کاشانی] ، محمد حسن ابن شاه مرتضی، ***مفاتيح الشرائع***، ج1، ص 38. [↑](#footnote-ref-165)
166. . حکیم [طباطبائی]، سیّد محمد ، ***مباني منهاج الصالحين***، ج‌1، ص 548. [↑](#footnote-ref-166)
167. .نجفى، محمد حسن، ***جواهر الكلام في ثوبه الجديد***، ج‌1، ص 10. [↑](#footnote-ref-167)
168. . نجفى، محمد حسن، ***جواهر الكلام في ثوبه الجديد***، ج‌1، ص 11. [↑](#footnote-ref-168)
169. . نجفی، محمد حسن، ***جواهر الکلام***، ج1، ص 24. [↑](#footnote-ref-169)
170. . طوسى، ابو جعفر، محمد بن حسن، ***تهذيب الأحكام***، ج‌1، ص 20. [↑](#footnote-ref-170)
171. . طوسى، ابو جعفر، محمد بن حسن، ***الاستبصار فيما اختلف من الأخبار***، ج‌1، ص 94. [↑](#footnote-ref-171)
172. . حلّى [محقّق]، نجم الدين، جعفر بن حسن، ***المعتبر فی شرح المختصر***، ج1، ص 365. [↑](#footnote-ref-172)
173. . بيارجمندى [حائرى خراسانى]، يوسف آرام، ***مدارك العروة***، ج‌2، ص 198 و بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل، ***مصابيح الظلام***، ج‌1، ص 367. [↑](#footnote-ref-173)
174. . عاملى [شهيد اول)، محمد بن مكى، ***ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة***، ج‌1، ص 212. [↑](#footnote-ref-174)
175. . طوسی، محمد بن حسن، ***التهذيب***، ج 1، ص 18 و همان، ***الاستبصار***، ج 1، ص 92. [↑](#footnote-ref-175)
176. . نجفى، محمد حسن، ***جواهر الكلام***، ج‌1، ص 393. [↑](#footnote-ref-176)
177. . حلّى [علّامه]، حسن بن يوسف ، ***منتهى المطلب في تحقيق المذهب***، ج‌1، ص 183. [↑](#footnote-ref-177)
178. . نجفى، محمد حسن، **جواهر الكلام**، ج‌1، ص 393. [↑](#footnote-ref-178)
179. . عاملى، محمد بن على (موسوى)، ***مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام***، ج‌1، ص 142. [↑](#footnote-ref-179)
180. . نجفى، محمد حسن**، *جواهر الكلام*،** ج‌1، ص 393. [↑](#footnote-ref-180)
181. . نجفى، محمد حسن، ***جواهر الكلام***، ج‌1، ص 394. [↑](#footnote-ref-181)
182. . عاملى، محمد بن على موسوى، ***مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام***، ج‌1، ص 144. [↑](#footnote-ref-182)
183. . حكيم، سيد محمد سعيد [طباطبايى]، ***مصباح المنهاج، كتاب الطهاره***، ج‌3، ص 57. [↑](#footnote-ref-183)
184. .علیدوست، ابو القاسم، ***فقه و عرف***، ص 224. [↑](#footnote-ref-184)
185. . سلیم، رستم باز، ***شرح المجلّه الاحکام العدلیّه الفقهیّه***، ص 34. [↑](#footnote-ref-185)
186. . علیدوست، ابو القاسم، ***فقه و عرف***، ص 214. [↑](#footnote-ref-186)
187. . نجفى، محمد حسن، ***جواهر الكلام في ثوبه الجديد***، ج‌1، ص 27. [↑](#footnote-ref-187)
188. . عاملى [شهيد ثانى]، زين الدين بن على، ***روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان*** (ط - القديمة)، ص 76. [↑](#footnote-ref-188)
189. . عاملى [شهيد ثانى]، زين الدين بن على، ***روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان*** (ط - القديمة)، ص 76. [↑](#footnote-ref-189)
190. . عاملى موسوى ، محمد بن على، ***مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام***، ج‌1، ص 15. [↑](#footnote-ref-190)
191. . نجفی، محمد حسن، ***جواهر الکلام***، ج1، ص 39. [↑](#footnote-ref-191)
192. . حلّى [ابن ادريس]، محمد بن منصور بن احمد، ***السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى***، ج‌1، ص 132‌. [↑](#footnote-ref-192)
193. . حلّى [علّامه]، حسن بن يوسف بن مطهر اسدى، ***منتهى المطلب في تحقيق المذهب***، ج‌2، ص 259. [↑](#footnote-ref-193)
194. . نجفی، محمد حسن، ***جواهر الکلام***، ج1، ص 39. [↑](#footnote-ref-194)
195. . نجفی، محمد حسن، ***جواهر الكلام في ثوبه الجديد***، ج‌1، ص 35. [↑](#footnote-ref-195)
196. . نجفی، محمد حسن، **جواهر الکلام**، ج1، ص 39. [↑](#footnote-ref-196)
197. . نجفی، محمد حسن، **جواهر الکلام**، ج‌1، ص 42. [↑](#footnote-ref-197)
198. . اردبيلى، احمد بن محمد، ***مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان***، ج‌5، ص 45. [↑](#footnote-ref-198)
199. كاشانى، فيض، محمد محسن ابن شاه مرتضى، ***مفاتيح الشرائع***، ج‌1، ص 52. [↑](#footnote-ref-199)
200. . بحرانى، آل عصفور، يوسف بن احمد بن ابراهيم، ***الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة***، ج‌3، ص 60 [↑](#footnote-ref-200)
201. . حلّى، علامه، حسن بن ، ***قواعد الأحكام في معرفة الحلال و الحرام***، ج‌1، ص 178و همان، ***نهاية الإحكام في معرفة الأحكام***، ج‌1، ص 21؛ عاملى [شهيد اول]، محمد بن مكى، ***الدروس الشرعية في فقه الإمامية***، ج‌1، ص 86 [↑](#footnote-ref-201)
202. . بروجردى [بحر العلوم]، سيد مهدى ، ***مصابيح الأحكام***، ج‌2، ص 229.‌ [↑](#footnote-ref-202)
203. . حلّى [علّامه]، حسن بن يوسف ، ***إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان***، ج‌1، ص 220. [↑](#footnote-ref-203)
204. . عاملى [شهيد اول]، محمد بن مكى، ***ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة***، ج‌1، ص 193. [↑](#footnote-ref-204)
205. . نجفی، محمدحسن، **جواهر الکلام**، ج‌1، ص 42. [↑](#footnote-ref-205)
206. . حلّى [علّامه]، حسن بن يوسف ، ***قواعد الأحكام في معرفة الحلال و الحرام***، ج‌1، ص 178. [↑](#footnote-ref-206)
207. . حلّى [علّامه]، حسن بن يوسف ، ***منتهى المطلب في تحقيق المذهب***، ج‌2، ص 257. [↑](#footnote-ref-207)
208. . نجفی، محمد حسن، **جواهر الکلام**، ج‌1، ص 49. [↑](#footnote-ref-208)
209. . نجفى، محمد حسن، ***جواهر الكلام في ثوبه الجديد***، ج‌1، ص 42. [↑](#footnote-ref-209)
210. . الحرّ العاملی، محمد بن حسن، ***وسائل الشيعة***، ج‌2، ص 183. [↑](#footnote-ref-210)
211. . طوسى ابو جعفر، محمد بن حسن، ***تهذيب الأحكام***، ج‌1، ص 84. [↑](#footnote-ref-211)
212. . نجفى، محمد حسن، ***جواهر الكلام في ثوبه الجديد***، ج‌1، ص 42. [↑](#footnote-ref-212)