پژوهش‌های اصولی
فصلنامه علمی پژوهشی اصول
سال دوازدهم، شماره ۴۳، تابستان ۱۴۰۴
صفحات ۹ تا ۳۱
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۲۰
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۰۲

USUL STUDIES
A Journal of Usul al-Fiqh
Vol. 12, No. 43, Summer 2025

# ماهیت اصل مُثبِت و ادلهٔ عدم حجیت آن در اصول عملیه
## (بررسی آرای شیخ انصاری، آخوند خراسانی و امام خمینی رحمهم الله)

محمد رسول آهنگران[۱]
یاسر تک فلاح[۲]

**چکیده**

در مسئلهٔ اصل مثبت، دیدگاه مشهور اصولیان بر عدم حجیت مثبتات اصول عملیه یکسان است؛ اما پرسش این است که ضابطهٔ دقیق این عدم حجیت چیست و در میان دلایلی که برای آن اقامه شده، کدام استدلال کم‌اشکال‌تر است. مقالهٔ حاضر کوشیده است ماهیت اصل مثبت را روشن کند، معیار مشهور را نقد کند و سه استدلال شیخ انصاری، آخوند خراسانی و امام خمینی (ره) را در کنار هم بسنجد. مقاله حاضر در روش تحلیلی – انتقادی و با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای انجام شده است. آنچه از بررسی آراء به دست می‌آید این است که تعبیر «ترتّب اثر غیرشرعی» اگرچه در عبارات اصولیان بسیار دیده می‌شود، تعبیری غالبی است و همه مصادیق را در بر نمی‌گیرد. آنچه کلیت دارد، چگونگی اخذ موضوع در دلیل اثبات اثر است. هرگاه موضوع اثر امری واقعی باشد، استصحاب توان اثبات آن اثر را ندارد – خواه اثر عقلی یا عادی باشد خواه شرعی – و اگر موضوع اثر اعم از واقعی و ظاهری اخذ شده باشد، استصحاب همان اثر را نیز ثابت می‌کند. در سنجش استدلال‌ها، اشکال‌هایی که آخوند خراسانی و فیروزآبادی بر محذور ثبوتی شیخ انصاری وارد کرده‌اند وارد است و محذور اثباتی خود آخوند نیز ناتمام می‌نماید؛ استدلال امام خمینی (ره) که مسئله را با تفکیک مثبتات امارات از مثبتات اصول و با اتکا به بنای عقلا حل می‌کند، با قواعد مسئله سازگارتر است. چنین معیاری را نمی‌توان در آثار پیشین به این روشنی یافت.

**واژگان کلیدی:** اصل مثبت، اصول عملیه، مثبتات امارات، استصحاب.

۱. دکترای تخصصی، استاد تمام دانشگاه تهران پردیس فارابی، (نویسنده مسئول)؛ ahangaran@ut.ac.ir
۲. دکترای تخصصی، استادیار، عضو هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبایی؛ y.takfallah@atu.ac.ir

## مقدمه

مکلّف در مقام عمل، بیش از آنکه به احکام الهی قطع یا ظنّ داشته باشد، با شک و تردید روبه‌روست. از این رو، شارع مقدس اصول عملیه را وضع کرده است تا در مقام فقدان دلیل اجتهادی، تحیّر مکلّف برطرف گردد و وظیفه عملی او معیّن شود. در این میان، اصل استصحاب به تعبیر اصولیان جایگاهی ممتاز و محوری دارد و از آن به «عرش الاصول» تعبیر کرده‌اند. با این حال، کارآمدی این اصل همواره با چالشی بن‌بست آفرین مواجه بوده است: هرگاه ترتّب اثر شرعی بر مستصحَب منوط به واسطه‌ای عقلی یا عادی باشد، آیا ادله استصحاب توان اثبات چنین اثری را دارند؟ مشهور اصولیان با تفکیک میان آثار شرعی بلاواسطه و مع‌الواسطه، ترتّب شقّ دوم را مصداق «اصل مثبت» شمرده و آن را فاقد حجیت دانسته‌اند.

درباره اصل مثبت و فروعات آن پژوهش‌های متعددی سامان یافته است؛ از جمله در مقاله «مفهوم‌شناسی اصل مثبت» (جستارهای فقهی و اصولی، ش ۲۲) به تبیین تعاریف و اصطلاحات پیرامونی پرداخته شده و در پژوهش «بازکاوی معناشناختیِ اصل مثبت» (هدائی، محمدی و سلطانی‌فرد، ۱۴۰۱) تطور این اصطلاح در کلمات قدما و متأخران بررسی گردیده است. همچنین اسکندری (۱۴۰۰) در مقاله «حجیت اصل مثبت» با تکیه بر اطلاق روایات درصدد بازنگری در دیدگاه مشهور برآمده، و معزی نجف‌آبادی و نقیبی (۱۳۹۸) در مقاله «کاربرد اصل مثبت در علم اصول و فقه» به مصادیق کاربردی آن نظیر استصحاب کلی و عدم ازلی پرداخته‌اند. در پژوهشی دیگر، حیدری دوسر (۱۴۰۳) در مقاله «تصویر اتحاد میان جعل و مجعول و رفع چالش اصل مثبت در استصحاب عدم جعل»، این چالش را در قلمرو خاص استصحاب عدم جعل مورد واکاوی قرار داده است.

با وجود این تلاش‌ها، ادبیات موجود در این باب با یک کاستی بنیادین مواجه است: غالب این پژوهش‌ها یا صرفاً به جنبه‌های توصیفی و لغوی پرداخته‌اند، یا معیار مشهور اصولیان – یعنی «عقلی و عادی بودن واسطه» – را به عنوان اصلی مفروغ‌عنه پذیرفته و بدان اکتفا کرده‌اند و یا بحث را به فروعی خاص (مانند عدم جعل یا تأخر حادث) محدود

ساخته‌اند، بی‌آنکه بنیان تحلیلی و ثبوتی خودِ معیار را به بوته نقد بگذارند. حال‌آنکه دقت‌های اصولی نشان می‌دهد معیار واسطه عقلی یا عادی صرفاً یک ضابطه غالبی است و توان پوشش همه مصادیق و خروج از نقض‌ها را ندارد.

تمایز و رسالت اصلی پژوهش حاضر در مقایسه با مطالعات پیشین، عبور از این معیار غالبی و دست‌یابی به ضابطه‌ای بنیادین بر پایه «نحوه اخذ موضوع در دلیل اثبات اثر شرعی» است. برتری این رویکرد در آن است که با تفکیک میان «موضوعِ واقعی» و «موضوع اعم از واقعی و ظاهری» ضابطه‌ای جامع به دست می‌دهد که نقض‌های وارد بر معیار مشهور را برطرف می‌سازد. افزون بر این، پژوهش حاضر برخلاف آثار پیشین که دیدگاه‌های اصولیان را به نحو جزیره‌ای یا گزارشی نقل کرده‌اند، به سنجش تطبیقی و انتقادی نظام‌مند میان سه مکتب شاخص اصولی - محذور ثبوتی شیخ انصاری، تحلیل اثباتی آخوند خراسانی و مبنای سیره عقلایی امام خمینی (ره) - می‌پردازد و برتریِ استدلالی دیدگاه اخیر را مدلّل می‌سازد.

بر این پایه، هدف بنیادین این مقاله ارائه معیاری منقّح برای تشخیص اصل مثبت، نقد ملاک مشهور و گره‌گشایی از مناقشات پیرامون ادله عدم حجیت است. در پی این مقصود، ساختار نوشتار بدین ترتیب تنظیم شده است: ابتدا ماهیت‌شناسی اصل مثبت و نقد معیار مشهور طرح می‌گردد، سپس ادله سه‌گانه عدم حجیت تقریر و نقد می‌شود و در بخش پایانی، سنجش تطبیقی آراء همراه با دستاوردهای اجتهادی و فقهیِ معیار پیشنهادی ارائه خواهد شد.

## ۱- ماهیت‌شناسی اصل مُثبِت

شیخ انصاری در بررسی لوازم عقلی و عادی استصحاب می‌گوید: مستصحَب یا حکمی از احکام شرعیهٔ مجعوله است، مانند وجوب و حرمت یا موضوع خارجی و لغوی است. در صورت نخست که مستصحَب، فقط حکم شرعی مجعول باشد به حکم استصحاب، هر اثری که در زمان یقین سابق برای این حکم شرعی بود در زمان شک هم به عنوان حکم ظاهری مترتب می‌شود و در صورت دوم که مستصحَب، هم حکم شرعی مجعول و هم

موضوع خارجی یا لغوی را در بر بگیرد، آثار و لوازم شرعیهٔ قابل جعل بر آن مترتب می‌گردد، اما ترتب آثار و لوازم عقلیه یا عادیه مجاز نیست. (انصاری، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۶۵۹)

اگرچه شیخ انصاری در اینجا تصریح نکرده که این تعبیر، تعریف اصل مثبت است، می‌توان همین عبارت را به عنوان یک تعریف اجمالی از اصل مثبت پذیرفت؛ چنان‌که در ادامهٔ جمله می‌گوید: «و لعل هذا هو المراد بما اشتهر علی ألسنة أهل العصر من نفی الأصول المثبتة فیریدون به أن الأصل لا یثبت أمراً فی الخارج حتی یترتب علیه حکمه الشرعی بل مؤداه أمر الشارع بالعمل علی طبق مجراه شرعاً: شاید همین مراد مشهور معاصرین از نفی اصول مثبته باشد که اصل، امری خارجی را اثبات نمی‌کند که بر آن حکم شرعی مترتب شود، بلکه مؤدای اصل، دستور شارع به عمل بر طبق مجرای شرعیِ آن اصل است.» (انصاری، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۶۵۹) این‌گونه، شیخ تعریف خود را به شهرت بین اصولیون هم مستند می‌سازد و بر اعتبار آن می‌افزاید، اما نکتهٔ قابل‌توجه، وجه بیان مطلب با تعبیر «لعل» است. شاید علت تعبیر، این باشد که آنها به این تفصیل که شیخ تبیین کرد، عبارت خود را نیاورده و به‌اجمال و اختصار اکتفا نموده‌اند.

آخوند خراسانی نیز اصل مثبت را ذیل استصحاب بحث کرده و بالطبع تعریفش از اصل مثبِت با عنایت به استصحاب خواهد بود، لکن باید توجه کرد که ایشان هم به‌طور مستقیم اصل مثبت را تعریف نکرده، بلکه از بند ابتدایی گفتارش در اصل مثبت می‌توان فهمید اگر استصحاب حکم صورت بگیرد، یقیناً مقتضای اخبارِ حجیت استصحاب، از سویی انشاء حکم مماثل مستصحَب خواهد بود؛ کما اینکه در استصحابِ موضوعات، حکمِ مماثلِ احکامِ آن موضوع انشاء می‌شود. از سوی دیگر مقتضای پذیرش حکم انشاء شدهٔ استصحاب، مترتب شدن آثار شرعی و عقلی آن مستصحب است. به عبارتی آثار عقلی که بنفسه مطلوب باشند مترتب می‌شوند برخلاف آثار عقلی که موضوع برای ترتب بعض آثار شرعی باشند؛ همچنین آثار شرعی با واسطهٔ شرعی در ترتب، تفاوتی با آثار شرعی بدون واسطه نمی‌کنند.

آن مسئله‌ای که محل اشکال واقع می‌شود و بحث اصل مثبت را به میان می‌آورد و به نحوی می‌توان آن را تعریف اصل مثبت قلمداد کرد، مترتب نمودن آثار شرعیه‌ای است که با واسطه‌ای غیرشرعی، اعم از عادی یا عقلی بر مستصحب مترتب می‌شود. به تعبیری اصل مثبت، آن اصلی است که در صدد اثبات آثار شرعیه با واسطهٔ عقلی یا عادی است. (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۴۱۴)

## ۲ـ محل نزاع در اصل مثبت

نزاع در اصل مثبت، پیرامون آثاری است که اصل عملی آن را ثابت می‌کند. آیا اصل، توانایی اثبات کلیهٔ آثار خود را دارد: خواه آثار عقلی باشد یا شرعی، خواه بی‌واسطه باشد یا با واسطه، خواه واسطهٔ شرعی باشد یا عقلی؟ یا صرفاً توانایی اثبات بعضی از آثار را دارد؟ بر فرض تمرکز بر اصل استصحاب، آیا استصحاب همان‌طور که احکام شرعی مترتب شده بدون واسطه بر مستصحب را ثابت می‌کند، می‌تواند آثار با واسطهٔ غیرشرعی مستصحب را هم ثابت کند؟ به عنوان مثال با استصحاب حیات زید، احکامی چون حرمت تقسیم اموال وی و حرمت تزویج همسرش که احکامی شرعی است و بدون واسطه بر حیات زید مترتب می‌شود ثابت می‌گردد، اما آیا استصحاب، قدرت اثبات احکامی که با واسطهٔ لوازم عقلی یا عادی مترتب می‌گردند را هم دارد یا ندارد؟ این، مطلبی است که بر پذیرفتن یا نپذیرفتن حجیت اصل مثبت بستگی دارد. برای مثال ما سابقاً به زنده‌بودن زید یقین داشتیم؛ حالا شک کردیم که آیا زید همچنان زنده هست یا نه؟ استصحاب می‌کنیم که او زنده است. این استصحاب، آثار شرعی دارد و آن این است که نمی‌توان اموالش را میان ورثه تقسیم کرد و نیز بر همسرش حرام است که ازدواج کند، اما اگر بر لازمهٔ حیات زید مثل رشد لحیهٔ او اثر شرعی مترتب باشد، ترتب این اثر، متوقف بر پذیرش حجیت اصل مثبت خواهد بود. (امام خمینی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۱۷۹)

### ۳ـ معیار اصل مثبت

اکنون جای آن است که به این پرسش پاسخ داده شود: چرا با استصحاب یک موضوع، اثر شرعی آن ثابت می‌شود، ولی اثر عقلی یا عادی آن محل اشکال و بحث است؟ به عبارت دیگر، آیا شرعی بودن اثر، موضوعیت دارد و مورد عنایت شارع است برخلاف اثر عقلی یا عادی؛ یا نکته‌ای دیگر، غیر از این مطلب وجود دارد؟

این نکته اگرچه در کلام بسیاری از اصولیون به صراحت بیان نشده، اما برخی از جمله آخوند خراسانی در حاشیهٔ خود بر کتاب «رسائل شیخ انصاری» به آن تصریح می‌کند؛ هرچند در لابه‌لای کلام شیخ نیز به این نکته اشاره شده است.

به عنوان مقدمه، تذکر این مطلب به‌جاست که اساساً ادله دو دسته‌اند: ادله‌ای که واقع‌نما هستند مثل قطع و اماراتی چون خبر واحد. این دسته از ادله، وقتی موضوعی را ثابت کنند آن موضوع، امری واقعی و نفس‌الامری است. دستهٔ دوم یا به هیچ وجه واقع‌نمایی ندارند، مثل اصل عملی برائت، یا اگر واقع‌نمایی دارند، از منظر واقع‌نما بودن حجت نیستند، مثل استصحاب – که با وجود درجه‌ای از واقع‌نمایی – طبق مبنای مشهور، تنها از باب رفع تحیر مکلف در مقام عمل حجت قرار داده شده است. طبعاً موضوعاتی که دستهٔ اخیر از ادله ثابت می‌کنند موضوعاتی ظاهری هستند.

از سوی دیگر، آثار نیز چه شرعی باشند و چه عقلی و عادی از دو حالت خارج نیستند: یا موضوع آثار، امری واقعی و تکوینی است و در صورت ثابت‌بودن آن در نفس‌الامر، آثارش مترتب می‌شود و یا موضوع آثار اعم از واقعی و ظاهری است؛ به نحوی که موضوع این آثار، ولو بهره‌ای از واقع نداشته باشد و صرفاً در ظاهر ثابت باشد آثارش مترتب خواهد شد.

با ذکر این مقدمه می‌توان فهمید، آثاری که موضوع واقعی دارند، صرفاً در صورتی ثابت می‌شوند که موضوعشان در واقع و نفس‌الامر ثابت شده باشد و اگر موضوع وجود ظاهری داشته باشد بالطبع، آن آثار هرگز مترتب نمی‌گردد؛ برخلاف زمانی که آثار، موضوعی اعم از واقعی و ظاهری دارند و هرگاه وجود موضوع احراز شود ولو اینکه واقعی نباشد و صرفاً وجودی ظاهری باشد، باز هم آن اثر مترتب می‌شود.

موضوعِ آثار عقلی و عادی، غالباً امور واقعی است و صرفاً در صورتی که موضوع در نفس‌الامر ثابت شده باشد، مترتب می‌گردند؛ طبعاً موضوعاتی که با استصحاب و دیگر اصول عملیه ثابت می‌شوند، چون وجود ظاهری موضوع را ثابت می‌کنند، صلاحیت موضوع واقع‌شدن برای غالب آثار عقلی و عادی را ندارند؛ البته نکته اینجاست که این امر، غالبی است، نه کلی و آثار عقلیه و عادیه با موضوعی اعم از واقعی و ظاهری وجود دارند که در صورت اثبات موضوعی توسط استصحاب، آن آثار مترتب می‌گردد و صِرف عقلی و عادی بودن اثر، مانع مترتب شدن آن نمی‌شود؛ البته این آثار بسیار اندک‌اند. برای مثال، رشد لحیه که لازمهٔ عقلی حیات زید است در صورتی مترتب می‌شود که موضوع آن (حیات زید) در واقع محقق باشد و این‌طور نیست که ولو در ظاهر حیات زید محقق شود، این اثر هم مترتب باشد. از طرفی، لزوم اتباع امر مولا هم اثر عقلی تحقق امر مولاست، ولی این‌طور نیست که ترتب این اثر صرفاً در صورت تحقق واقعی امر مولا باشد، بلکه حتی اگر موضوع آن (امر مولا) در ظاهر هم موجود باشد، این اثر بار خواهد شد. البته همان‌طور که اشاره شد، دستهٔ دوم بسیار اندک‌اند و غالب آثار عقلی در صورتی مترتب می‌شوند که موضوعشان در واقع محقق شده باشد و وجود ظاهری موضوع برای ترتبشان کفایت نمی‌کند. (تبریزی، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۳۰۸)

این جریان در آثار شرعیه، روند کاملاً متفاوتی دارند؛ چرا که آثار شرعیه غالباً موضوعشان اعم از واقعی و ظاهری است و با ثابت‌شدن موضوعشان در ظاهر هم مترتب می‌شوند؛ لکن در آثار شرعی هم این امر کلی نیست و آثار شرعیه‌ای که فقط در صورت ثابت‌بودن موضوع در واقع مترتب می‌شوند وجود دارند و البته این آثار هم خیلی کم هستند. از باب مثال، می‌توان به حرمت تزویج زن همسردار اشاره کرد که موضوع آن حیات زوج است ولو آنکه در ظاهر ثابت باشد و تحقق آن در واقع ثابت نباشد. پس با استصحاب حیات زید، حرمت تزویج زوجه‌اش ثابت خواهد بود؛ برخلاف ترتب جدایی زوجین در طلاق که متوقف بر تحقق عدالت شهود در واقع است و اثبات عدالت ایشان در ظاهر کفایت نمی‌کند. (آخوند خراسانی، ۱۴۱۰، ص ۳۵۱)

با توجه به آنچه گفته شد، معلوم می‌شود مطلبی که در اصل مثبت شهرت دارد که نزاع بر سر ترتب یا عدم ترتب آثار عقلی و عادی است؛ با عنایت به «اغلبیت موارد» گفته شده است و کلیت ندارد. به بیان دقیق، نزاع بر سر ترتب یا عدم ترتب آثاری است که موضوعشان امری واقعی و تکوینی است و نسبت به ترتب آثاری که موضوعشان اعم از واقعی و ظاهری دارند اتفاق‌نظر وجود دارد.

## ٤ـ ادلهٔ عدم حجیت اصل مثبت

پس از بررسی موضوعات مربوط به ماهیت اصل مثبت، اکنون به ادلهٔ عدم حجیت اصل مثبت می‌پردازیم؛ در این راستا ابتدا استدلال شیخ انصاری تبیین شده، پس از آن اشکال آخوند خراسانی بر استدلال شیخ و همچنین استدلال خود آخوند بر عدم حجیت مثبتات اصول تنقیح می‌گردد؛ در پایان، نظر امام خمینی (ره) در این باره مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

### ٤ـ ١ـ استدلال شیخ انصاری

شیخ انصاری در بخشی از عبارت خود در بحث اصول مثبته آورده است: «أن تنزیل الشارع المشکوک منزلة المتیقن کسائر التنزیلات إنما یفید ترتیب الأحکام و الآثار الشرعیة المحمولة علی المتیقن السابق فلا دلالة فیها علی جعل غیرها من الآثار العقلیة و العادیة لعدم قابلیت‌ها للجعل: اینکه شارع، مشکوک را در جایگاه متیقن حساب کرده، فقط اجازهٔ مترتب شدن احکام و آثار شرعیه‌ای را می‌دهد که بر متیقن سابق حمل می‌شد و هیچ دلالتی بر جعل دیگر آثار عقلی و عادی ندارد؛ چرا که این آثار اصلاً قابلیت جعل از سوی شارع را ندارند.» (انصاری، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۶۵۹)

این مطلب بین اصولیون امری پذیرفته شده است که معنای نهی شارع از نقض یقین، همان وجوب مترتب نمودن آثاری است که به واسطهٔ یقین بر متیقن ثابت می‌شود؛ به عبارتی به استناد اینکه نهی از شیء اقتضای امر به ضد آن را دارد، می‌توان ادعا کرد با نهی

شارع از نقض یقین، وجوب پایبندی به‌یقین استفاده می‌شود و پایبندی به‌یقین هم چیزی جز ترتیب آثار متیقن سابق و تعبد به آنها نیست. (انصاری، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۵۶۴)

شیخ انصاری از طرفی متذکر این نکته می‌شود که واجب نمودن این ترتیب اثر توسط شارع، جز نسبت به آثار شرعی مجعول، معقول به نظر نمی‌رسد؛ چرا که این آثار شرعیه هستند که قابلیت جعل و تعبد دارند، نه آثار عقلیه و یا عادیه؛ به عبارت دیگر وقتی شارع امر مشکوک را در رتبهٔ امر متیقن قرار می‌دهد و حکم به‌یقین پنداری آن می‌کند، فقط نسبت به احکام و آثار شرعیه‌ای که بر متیقن سابق حمل می‌شد مفید واقع می‌شود و باید آن آثار را مترتب نمود. این تنزیل شارع، نمی‌تواند آثار عقلی یا عادی آن متیقن سابق را بار کند؛ چرا که این آثار در محدودهٔ جعل و تعبد نمی‌گنجند؛ همچنین آن آثار شرعیه‌ای که بر اثر عقلی یا عادی متیقن مترتب می‌شود نیز با این تنزیل شارع ثابت نمی‌گردد؛ چون این آثار اگرچه شرعی و در محدودهٔ جعل و تعبد شارع هستند، لکن آثار نفس متیقن محسوب نمی‌شوند که با تعبد شارع به ابقای متیقن سابق حکم به ابقای آن حکم شرعی شود. (انصاری، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۶۵۹)

اینکه شارع بر مکلف واجب کرده به مشکوک فعلی که متیقن سابق است عمل کند از باب یقینی است که در سابق به نفس آن مستصحب داشته است، اما اگر بخواهیم از این باب که «یقین به شیء یقین به ملازمات آن نیز هست» آثار شرعیهٔ مترتب بر لوازم عقلی و عادی مستصحب را هم بار کنیم، دلیلی بر وجوب آن از ناحیه شارع وجود نخواهد داشت؛ چرا که وجوب ملازمات عقلی و عادی در صورتی است که وجود واقعی داشته باشند یا اینکه بلاواسطه مورد جعل شارع واقع شده باشند تا احکام شرعیهٔ مترتب بر این لوازم عقلی و عادی حجیت داشته باشد؛ درحالی‌که در محل نزاع، نه وجود واقعی دارند و نه جعل شارع مستقیماً متوجه آنها شده که احکام شرعیهٔ مترتب بر آنها ثابت گردد. (انصاری، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۶۶۰)

تمام آنچه بیان شد بر این اساس بود که حجیت استصحاب از راه اخبار ثابت شود و قائل شویم به اینکه استصحاب، اصلی عملی است، ولی اگر اعتبار استصحاب را از طریق

سیره ثابت کنیم و همچون دیگر امارات، مفید ظن بودن آن را لحاظ کنیم، لاجرم تمام مثبتاتش را باید حجت بدانیم؛ چراکه ظن به ملزوم، قابل انفکاک از ظن به لوازم آن نیست، خواه این لوازم، شرعی باشند یا عقلی و یا عادی؛ برخلاف آنجا که استصحاب از باب اصل عملی حجت شود. در این صورت می‌گوییم پای تعبد در میان است نه ظن و این‌گونه نیست که تعبد به ملزوم، قابل انفکاک از تعبد به لوازم نباشد، بلکه تعبد به ملزوم کاملاً قابل انفکاک از تعبد به لوازم عقلی و عادی هست.

خلاصهٔ کلام شیخ در استدلال بر عدم حجیت مثبتات اصول، یک محذور ثبوتی است و آن اینکه شارع بما هو شارع در اموری که قابلیت جعل و تعبد ندارد، دخالت نمی‌کند. به عبارتی وضع و رفع لوازم عقلی و عادی شیء به ید شارع نیست؛ لذا نمی‌توان با استناد به حجت شدن استصحاب، آنها را مترتب نمود، بلکه فقط آثاری که وضع و رفعشان به ید شارع است مترتب می‌گردد. (محمدی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۲۹۲)

### ۴ـ۱ـ۱ـ اشکال آخوند خراسانی

آخوند خراسانی در حاشیهٔ خود بر رسائل شیخ انصاری، ذیل استدلال شیخ، این عبارت را آورده است: «کما یصحّ تنزیل الموضوع بملاحظة أثره المترتّب علیه بلا واسطة، صحّ تنزیله بملاحظة الأثر مع الواسطة: همان‌طور که تنزیل موضوع به ملاحظهٔ اثری که بدون واسطه بر آن مترتب است، صحیح است، تنزیل موضوع به لحاظ اثر با واسطه هم صحیح است.» (آخوند خراسانی، ۱۴۱۰، ص ۳۵۱)

آخوند در این عبارت به محذور ثبوتی‌ای که شیخ برای انکار حجیت مثبتات اصول بیان کرده، خدشه وارد می‌کند. او معتقد است اگرچه، فقط وضع و رفع آثار شرعی به ید شارع است، اما همین که یک اثر شرعی مرتبط به مستصحب باشد ولو آنکه این ارتباط با واسطه صورت پذیرفته باشد، برای معتبر دانستن تصرف شارع در آن کفایت می‌کند. در واقع همان‌طور که تنزیل و تعبد شارع نسبت به موضوع با ملاحظهٔ اثر شرعی بی‌واسطه صحیح است، تنزیل آن موضوع با ملاحظهٔ اثر شرعی بی‌واسطه هم صحیح خواهد بود. (آخوند خراسانی، ۱۴۱۰، ص ۳۵۱)

از طرفی باید توجه داشت امارات در جایی که فقط اثر با واسطه بر آن موضوع مترتب است، سببِ ترتب آن اثر می‌شوند؛ در واقع شارع با حجت قراردادن امارات در موضوعات، باعث تنزیل موضوعات به لحاظ آثار شرعیهٔ آنها شده است؛ خواه بدون واسطهٔ غیرشرعی، خواه با واسطه. مضافاً بر اینکه اگر تنزیل موضوعات جز نسبت به اثر بلاواسطه صحیح نباشد، می‌توان گفت: دیگر هیچ اثری به واسطهٔ قیام اماره مترتب نمی‌گردد، حتی آثار شرعی؛ چرا که این هم خود نوعی اثر با واسطه محسوب می‌شود. (آخوند خراسانی، ۱۴۱۰، ص ۳۵۱)

### ٤ـ ۱ـ ۲ـ اشکال فیروزآبادی

فیروزآبادی در «عنایة الاصول فی شرح کفایة الأصول» شبیه این اشکال را بر شیخ انصاری وارد کرده و گفته است: «لکن من الجائز أن یکون تنزیل المستصحَب هو بأطرافه جمیعاً من اللازم و الملزوم و الملازم لا وحده و أن یکون تنزیل کل بمعنی جعل آثاره الشرعیة فتترتب هی علیه: ممکن است تنزیل مستصحب با همهٔ اطراف آن از لازم و ملزوم و ملازم بوده باشد، نه تنزیل نفس مستصحب به‌تنهایی. بدین ترتیب معنای تنزیل مستصحب با همهٔ اطراف آن، جعل تمام آثار شرعیهٔ مترتب بر آنهاست.» (حسینی فیروزآبادی، ۱۴۰۰، ج ۵، ص ۱۶۹)

اینکه شارع مشکوک را به‌منزله متیقن قرار داده، لزوماً به این معنا نیست که فقط آثار شرعی نفس آن را جعل نموده و آثار عقلی و عادی به خاطر عدم قابلیت جعل و آثار شرعی مترتب بر آثار عقلی و عادی همچون آثار نفس مستصحب نیستند مترتب نمی‌شوند؛ این برداشت نادرست است. از طرف دیگر محذور ثبوتی وقتی پدید می‌آید که امکان ترتب این آثار سلب شود؛ درحالی‌که این‌گونه نیست و آثار جواز ترتبشان باقی است. به این بیان که تنزیل مستصحب جایز است که به همراه همهٔ اطراف آن صورت بگیرد؛ به عبارتی شارع مستصحب را با همهٔ متعلقاتش به‌منزلهٔ متیقن قرار داده و مکلف را به آن متعبد نموده است. به این ترتیب تمام آثار شرعیه بار خواهند شد؛ خواه آثار شرعی، نفس مستصحب باشند خواه لوازم یا ملزومات یا ملازمات مستصحب باشند... شیخ انصاری برای اثبات مدعای خود نیازمند ارائهٔ برهان بر عدم تنزیل اطراف مستصحب به همراه خود مستصحب است تا

بتواند نتیجهٔ دلخواه خود را بگیرد؛ درحالی‌که هیچ دلیل و برهانی بر این مطلب اقامه نکرده است. (حسینی فیروزآبادی، ۱۴۰۰، ج ۵، ص ۱۶۹)

خلاصهٔ اشکال فیروزآبادی بر استدلال شیخ انصاری آن است که اگر تنزیل موضوع، بدون ملاحظهٔ اثر شرعی بود این معقول نیست؛ چون ید رفع و وضع شارع در امور شرعی است، نه غیر آن؛ لکن اگر تنزیل و تعبد به موضوع با ملاحظهٔ اثر شرعی بود، دیگر محذوری وجود نخواهد داشت، خواه اثر شرعی مدنظر با واسطه باشد یا بدون واسطه؛ چرا که به تعبیری اثر واسطه عرفاً اثر ذی‌الواسطه محسوب می‌شود که در نهایت تنزیل به لحاظ اثر واسطه هم بلامحذور واقع می‌شود؛ فلذا برای نفی اصول مثبته، محذور ثبوتی که شیخ مطرح می‌نماید مردود است و لاجرم برای اثبات مدعا، باید مثل مرحوم آخوند از راه ادلهٔ اثباتی وارد شد.

## ٤ـ ۲ـ استدلال آخوند خراسانی

اگرچه آخوند در «حاشیهٔ رسائل» دلیل شیخ را که محذوری ثبوتی بود مورد خدشه قرار داد، لکن خودش هم به این قائل است که مثبتات اصول، حجت نیستند، اما نه به محذور ثبوتی، بلکه به محذور اثباتی. آخوند، محل نزاع را در «کفایه» بنا بر مبنای جعل حکم مماثل تبیین کرده و راه‌حل مسئله را دقت در مفاد ادلهٔ استصحاب اعلام می‌دارند؛ سپس حالت‌هایی را که برای مفاد ادله متصور است برمی‌شمارد و قائل است که دلالت این اخبار از سه حال نمی‌تواند خارج باشد:

حالت نخست اینکه شارع نفس مستصحب را به لحاظ خصوص آثار شرعی که بدون واسطه، مترتب بر آن است تنزیل به متیقن داده و مکلف را صرفاً به همین آثار شرعیه متعبد نموده است. حالت دوم، شارع مستصحب را با همهٔ لوازم عقلی و عادی تنزیل به متیقن داده؛ همان‌طور که در طرق و امارات ظنیه این کار را نموده است و در حالت سوم، شارع نفس مستصحب را به لحاظ مطلق آثار شرعیه‌ای که بر آن مترتب است ولو با واسطه، تنزیل به متیقن داده و مکلف را به همهٔ آن آثار متعبد نموده است. (اصفهانی، 1374 ، ج ۳، ص ۲۲۱)

واضح است که اگر مفاد دلیل استصحاب، حالت اول باشد مثبتات حجت نمی‌شوند، برخلاف حالت دوم و سوم که باعث حجیت مثبتات استصحاب، همچون مثبتات طرق و امارات ظنیه می‌شود. (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۴۱۴)

اصل کلام آخوند را باید در تبیین وی از مرحلهٔ اثبات جستجو کرد که حال کدام‌یک از این حالات سه‌گانه، مدلول و مؤدای صحیح ادلهٔ استصحاب است؟

استظهار آخوند از اخبار استصحاب، حالت نخست است؛ یعنی ادلهٔ استصحاب صرفاً نفس مستصحب را در خصوص آثار شرعیهٔ بلاواسطه به‌منزلهٔ متیقن دانسته و مکلف را هم فقط به همین آثار متعبد نموده است و هیچ دلالتی - بالمطابقه یا بالالتزام - بر احتمال دوم (تنزیل به لحاظ همهٔ آثار و لوازم باشد) یا احتمال سوم (تنزیل به لحاظ مطلق آثار شرعیه باشد) ندارد. (مشکینی، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۵۵۷)

دلیل این استظهار آن است که در تمام اخبار استصحاب، سخن از یقین سابق و شک لاحق است و شارع بما هو شارع فرموده کسی که یقین سابق داشت و الآن شک لا حق دارد آن یقین را با این شک نقض نکند و بنا را بر یقین بگذارد و آثار شرعی را بار کند؛ چون شارع بما هو شارع کاری به آثار دیگر ندارد. مانند آنکه نسبت به حیات زید، یقین و شک هست، ولی اثر شرعی ندارد که جاری شود، و نسبت به لازم آن یعنی انبات لحیه، اثر شرعی دارد که وجوب تصدق باشد، ولی ارکان استصحاب تمام نیست که جاری شود و اتفاقاً محلّ نزاع چنین موردی است و ثمرهٔ نزاع در اینجا ظاهر می‌شود که طرف‌دار اصل مثبت، آن را حجّت می‌داند و این آثار را بر استصحاب حیات بار می‌کند و مخالفان، آن را جاری نمی‌دانند؛ و الّا اگر خود لازم دارای یقین و شک بود که نزاعی نبود و همگان متّفقاً استصحاب را در خود لازم جاری می‌دانستند و اثر شرعی را مترتب می‌کردند. پس لازم، مشمول اخبار باب نیست و اینکه قبلاً اشاره شد، «اثرُ الاثرِ اثر»، قابل مناقشه است؛ زیرا نه با دقّت عقلی، وجوب تصدّق، اثر حیات زید است و نه به دید عرفی، اثرِ اثر، اثر محسوب می‌شود. از طرفی بر فرض که اخبار باب، ظهور در احتمال اوّل نداشته باشند و امرشان میان سه احتمال مذکور مردّد باشد و از این نظر مجمل باشد، ولی قدر متیقّن می‌دانیم که همان احتمال اوّل باشد و

از باب قدر متیقّن می‌گوییم که شارع در مقام نهی از نقض یقین به شک، همین احتمال یعنی اثر شرعی خود مستصحب را لحاظ کرده، امّا لحاظ مطلق اثر شرعی یا جمیع آثار معلوم نیست مشمول اخبار باب باشند؟ (آخوند خراسانی، ۱۴۱۰، ص ۳۵۲؛ حکیم، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۴۸۲؛ محمدی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۱۶۱)

خلاصه اینکه اگرچه بر صحت تنزیل و تعبد شارع به موضوعات به لحاظ آثار شرعی با واسطه، محذور ثبوتی منتفی شد، لکن محذور اثباتی باقی است و آن عدم دلالت ادله استصحاب بر این مدعاست.

## ٤ـ ۳ـ استدلال امام خمینی

امام خمینی معتقد است برای حل بهتر مسئله، ابتدا باید دید که چه فرقی میان امارات و اصول عملیه وجود دارد که مثبتات امارات، تماماً حجت می‌شود، ولی در حجیت مثبتات اصول مناقشه شده است؟ از این رو، او در دو مقام بحث می‌کند: نخست وجه حجیت مثبتات امارات را بررسی کرده و سپس سراغ حجیت مثبتات اصول می‌رود تا واضح شود آیا مناطی که در امارات برای حجیت مثبتات وجود دارد اصول را در بر می‌گیرد یا خیر؟

### ٤ـ ۳ـ ۱ـ وجه حجیت مثبتات امارات

امام خمینی در «کتاب الاستصحاب» وجه حجیت مثبتات امارات را چنین بیان می‌کند: «أمّا وجه حُجّیة مُثبتات الأمارات فهو أنَّ جمیع الأمارات الشرعیة إنّما هی أمارات عقلائیة أمضاها الشارع، و لیس فیها ما تکون حُجّیتها بتأسیس من الشرع: وجه حجیت مثبتات امارات این است که همهٔ امارات، عقلائی بوده و مورد امضای شارع قرار گرفته و حجیتشان تأسیسی نبوده است». (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۰)

قابل انکار نیست که همهٔ امارات، عرفی و عقلایی هستند و شارع این امور را امضا نموده است و این بنای عملی عقلا را منع نکرده است؛ فلذا حجیت این امارات، امضایی است، نه تأسیسی. به عبارتی هیچ‌یک از ادله‌ای که برای امارات از آیات و روایات اقامه شده، دال بر جعل حجیت و تأسیس یک امری ورای بنای عقلا نیست. وقتی دلیل حجیت امارات، بنای

عملی عقلا شد، باید دنبال دلیل این بنای عملی باشیم و دلیل آن این است که این امارات، فقط مفید ظن نوعی و اطمینان نوعی به مؤدا و مفاد خود هستند و این ظن و وثوق، نوعی منحصر در مدلول مطابقی آنها نیست، بلکه نسبت به همهٔ لوازم و ملزومات و ملازمات مؤدا، فارغ از اینکه عقلی باشند یا عادی و یا شرعی، با واسطه باشند یا بدون واسطه هم ظن نوعی حاصل می‌شود؛ لذا وقتی مناط حجیت امارات افادهٔ ظن نوعی به مؤدا و متعلقات آن شد پس تمام لوازم و ملزومات و ملازمات چه بلاواسطه و چه مع‌الواسطه حجت می‌شود. (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۱)

## ٤ـ ۳ـ ۲ـ وجه عدم حجیت مثبتات اصول

وقتی به چیزی یقین حاصل می‌شود فارغ از اینکه یقین نفسانی باشد یا یقین تعبدی مثل امارات معتبر، و امر متیقن، ملزوم یا لازم یا ملازم و یا هر سه را دارا باشد، فرد به تبع یقینی که به خود شیء دارد، سه یقین دیگر هم خواهد داشت: یقین به ملزوم، یقین به لازم و یقین به ملازم آن شیء. با این حساب فردی که یقین به آن شیء دارد بعد از اینکه به ملازمهٔ بین آن متیقن و اشیاء دیگر ملتفت شد، بر فرض اینکه متیقن مذکور هر سه را داشته باشد دیگر یک یقین ندارد، بلکه چهار یقین به چهار شیء دارد که البته سه یقین دیگر به تبع یقین اول حاصل شده‌اند: «کلّ واحد منها مُتعلّق لیقین مُستقلّ و إن کان ثلاثة منها معلولة للیقین المُتعلّق بالملزوم: هریک از چهار امر مذکور متعلق یقین مستقل هستند؛ اگرچه سه تای آنها معلول یقینی هستند که به ملزوم تعلق گرفته است» و به حکم عقل، سه یقین دیگر هم محقق است. نکته اینجاست که اگرچه سه یقین دیگر به تبع یقین اول حاصل شده، اما اعتبارشان را از یقین اول ندارند، بلکه هر کدام یقین مختص خود را دارند که حجیت ذاتی خود را دارد و وابسته به امر دیگری نیست. (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۲) در اینجا چون مُتَیَقَّن متعدد است یقین هم متعدد خواهد بود و وحدت یقین دراینجا اشتباه است. برای مثال یقین به آمدن زید و یقین به آمدن عمرو یک یقین نیستند، بلکه چون متیقَّن تعدد دارد حتماً یقین هم متعدد خواهد بود. حتی اگر این دو یقین از یک طریق مُحَقَّق شده باشند و منشأ واحد داشته باشند باز هم یقین واحد نخواهد شد؛ مثل اینکه هر دو یقین به آمدن زید و

یقین به آمدن عمرو از راه خبرِ واحدِ بَکر حاصل شده باشند که صداقتش یقینی است. این وحدتِ منشأ یقین، سبب نمی‌شود که یقین واحد شده باشد؛ چرا که مهم تعداد مُتَیَقَّن است. به عبارت دیگر نتیجهٔ تعدد یقین در نفس شیء و لازم و ملزوم ملازم آن، این است که اگر بر هر یک از این امور چهارگانه اثر شرعی مترتب شود و در هر کدام موضوع اثر شرعی قرار بگیرند، با یقین به نفس الشیئ همهٔ آن آثار بار خواهد شد، خواه لازم، خواه ملزوم و یا ملازم باشد. واضح شد که دلیل مطلب این است که با یقین به نفس الشیئ، یقین به لازم و ملزوم و ملازم هم حاصل می‌شود و ترتب اثر به خاطر یقین به موضوع اثر در سابق است. (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۰، ج ۱۵، ص ۱۶۱ و ۱۶۲)

از طرفی با روایت «لا یُنقَض الیقینُ بالشَّک»، با نهی از نقض یقین با شک، حرمت نقض یقین فهمیده می‌شود و یک کبرای کلی به دست می‌آید؛ حال یا مراد از این نهی توصیهٔ وجوبی به قرار دادن مشکوک در جایگاه متیقن به لحاظ آثار تعبدی آن است یا اینکه مراد، ایجاب بنای عملی بر حصول یقین و عمل بر طبق آن در عالم تعبد است. بنابر هر یک از دو احتمال فوق، روایت شامل آثار با واسطه نمی‌شود به این تقریب: همانطور که گفته شد وقتی به امری که لازم و ملزوم و ملازمی دارد، یقین حاصل می‌شود به تبع این یقین، سه یقین دیگر هم به لازم و ملزوم و ملازم آن پدید می‌آید و هر کدام از چهار امر مذکور، یقین مختص به خود را دارد که البته سه تای اخیر به تبع یقین اول حاصل شده است؛ بدین ترتیب اگر در بقای امر مذکور، شک صورت بگیرد، طبعاً در بقای سه امر دیگر هم شک خواهد شد؛ چرا که همان‌طور که یقین به شیء، یقین به لازم و ملزوم و ملازم را در پی می‌آورد، شک به آن هم شک در لازم و ملزوم و ملازم را در پی خواهد داشت که البته همهٔ آنها مسبوق به‌یقین مختص خود هستند. با این حساب شکی نیست که هر چهار امر مذکور، در دایرهٔ «لاتنقض الیقین بالشک» قرار خواهند گرفت، لکن باید توجه داشت که امکان ندارد صرفاً متیقن اول مصداق سخن امام باشد و تعبد به امور سه‌گانهٔ بعدی به استلزام همان یک مصداق ثابت شوند، بلکه فرمایش امام (علیه السلام) چهار مصداق مستقل پیدا کرد. تمام آنچه گفتیم در جایی است که هریک از این شک‌هایی که ذکر شد مسبوق به‌یقین باشند؛

یعنی ملازمهٔ مدنظر در همان زمان یقین وجود داشته باشد که اگر این‌گونه نباشد و در زمان یقین اول، ملازمه محقق نباشد بلکه بعد از زوال یقین به آن شیء و تشکیک در بقای آن، این ملازمه حاصل شود، دیگر مشمول کبرای کلی نهی از نقض یقین به شک نمی‌شود. به عنوان مثال روز شنبه یقین به حیات زید داشتیم که لازمهٔ آن نفس کشیدن او بود؛ طبعاً ما با یقین به حیات زید به تنفس او هم یقین داشته‌ایم؛ حال با شک نسبت به حیات زید، استصحاب حیات می‌کنیم. به همین صورت، با شک در تنفس زید هم استصحاب تنفس می‌کنیم؛ چرا که این تنفس مسبوق به‌یقین است و شرایط استصحاب را دارد. این مثال برای ملازمه‌ای است که در زمان یقین اول بوده، اما اگر در همین مثال، ما بعد از پنج سال در حیات زید شک کردیم، باز هم استصحاب حیات می‌توان کرد، اما نسبت به رشد ریش زید که پنج سال قبل یقین به عدمش داشتیم یا حتی صرفاً عدم الیقین به ریش او داشتیم اما الآن در صورت حیات زید، ملازمهٔ عادیِ رویش ریش برای او ثابت خواهد بود، لکن با شک در حیات او و جواز استصحاب آن نمی‌توانیم رشد ریش او را هم ثابت کنیم؛ چرا که در زمان یقین اول، این ملازمه وجود نداشت، بلکه این ملازمه در زمان شک حادث شده و چون یقین سابق نداریم، امکان استصحاب را هم نخواهیم داشت. با وجود آنچه گفته شد پر واضح است که وجه عدم حجیت مثبتات اصول، انصراف ادلهٔ استصحاب نیست؛ چرا که انصراف باید منشا مشخصی داشته باشد که در محل بحث ما هیچ یک از مناشئ انصراف وجود ندارد. (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۳)

عده‌ای برای اثبات عدم حجیت مثبتات اصول، به تمام نبودن اطلاق ادلهٔ استصحاب استناد نموده‌اند؛ درحالی‌که ادلهٔ امارات را مطلق می‌دانند و این‌گونه تفاوت بین مثبتات اصول و امارات قائل شده‌اند. راستی آنکه این هم دلیل مناسبی نیست؛ چرا که در ناحیهٔ اطلاق و عدم اطلاق بین دو دسته دلیل تفاوتی دیده نمی‌شود و این ادعا بلا دلیل است. (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۳)

توضیح مطلب این است که اگر در زنده بودن شخصی مثل زید شک کردیم، می‌توانیم زنده بودن وی را که سابقاً متیقن بوده، استصحاب کنیم و آثار شرعی آن را مترتب کنیم، لکن اگر

بر رویش ریش او یا رسیدن وی به سن مشخصی مثل هشتاد سالگی اثر شرعی مترتب باشد، چون این دو، اثر عادی و عقلی مستصحَب هستند، ترتب آن اثر محل بحث قرار می‌گیرد. امام خمینی با نحوهٔ پاسخی که در پیش گرفت این پیام را به ذهن مخاطب می‌رساند که لازم نیست مثل آخوند خراسانی از اطلاق گریزان بود و با قدر متیقن در مقام تخاطب از شمول اطلاق جلوگیری نمود، بلکه در صورت وجود اطلاق هم مسئله تغییری نخواهد کرد و آثار شرعی لازم عقلی و عادی مستصحب مترتب نخواهد شد. این‌گونه نیست که در صورت وجود اطلاق، اثر شرعی رویش ریش در مثالی که گذشت مترتب شود؛ بلکه موضوعِ دارای اثر شرعی، رویش ریش و هشتاد سالگی زید است، نه حیات زید که مستصحب است. نسبت به دو لازمهٔ فوق، مصداقی برای نقض یقین به شک وجود ندارد که بتوان گفت اطلاق «لاتنقض» این مصداق را هم می‌گیرد؛ به عبارت دیگر، وقتی یقین و شک در رابطه با لوازم مطرح نیست، با فرض اطلاق لاتنقض هم اطلاق، توان تعدی از عنوان مطلق را ندارد و قادر نیست از آن عنوان ماخوذ در دلیل به عنوان دیگری غیر آن سرایت کند. (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۰ ش، ج ۱۵، ص ۱۷۴)

## ۴-۴ـ تحلیل انتقادی و سنجش تطبیقی دیدگاه‌ها

پیش از هر داوری، باید توجه داشت که میان آراء سه استاد نیز نقاط اشتراک فراوان است. هر سه، حجیت استصحاب را به عنوان یک اصل عملی می‌پذیرند؛ هر سه ترتّب آثار شرعی بلاواسطه بر مستصحَب را بی‌اشکال می‌دانند؛ و هر سه محل اختلاف را تنها در آثار شرعی‌ای می‌گیرند که با واسطهٔ عقلی یا عادی مترتب می‌شود، و هیچ‌یک مثبتات اصول را حجت نمی‌داند. (انصاری، ۱۴۱۶، ج۲، ص ۶۵۹؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۴۱۴؛ امام خمینی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۰) پس اختلاف، در اصل نفی حجیت مثبتات نیست؛ در تبیین دلیل این نفی است.

آنچه آراء را از هم جدا می‌کند، تبیین هر یک از این سه دلیل است. شیخ انصاری عدم حجیت را بر محذور ثبوتی استوار می‌کند: شارع بما هو شارع تنها در اموری که قابلیت جعل و تعبد دارند دخالت می‌کند و چون آثار عقلی و عادی چنین قابلیتی ندارند، تنزیل

مشکوک به‌منزلهٔ متیقن تنها آثار شرعی را مترتب می‌سازد. (۱۴۱۶، ج۲، ص ۶۵۹-۶۶۰) آخوند خراسانی همین محذور ثبوتی را نمی‌پذیرد و می‌گوید تنزیل با ملاحظهٔ اثر شرعی، حتی با واسطه، ثبوتاً ممکن است؛ اما در مقابل، خود به محذور اثباتی بازمی‌گردد: ادلهٔ استصحاب تنها بر تنزیل نفس مستصحَب به لحاظ آثار شرعی بلاواسطه دلالت دارد و با وجود قدر متیقَن، مجال برای اطلاق اخبار باقی نمی‌ماند. (آخوند خراسانی، ۱۴۱۰، ص ۳۵۱-۳۵۲؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۴۱۴-۴۱۵) مسئله را از جای دیگر می‌گشاید: میان امارات و اصول عملیه تفاوت ماهوی است؛ حجیت مثبتات امارات ناشی از بنای عقلایی و امضایی بودن آنهاست که در آن ظن به ملزوم از ظن به لوازم تفکیک‌ناپذیر است، اما در اصول عملیه چنین بنایی نیست و از ادلهٔ «لا تنقض» نیز دلالتی بر آثار باواسطه به دست نمی‌آید. (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۰-۱۵۳)

اکنون بتوان در مورد هر یک از این استدلال‌ها داوری کرد. استدلال شیخ انصاری از این جهت ارزشمند است که به قلمرو جعل شارع توجه داده است؛ اما مفروض او - که ترتّب آثار باواسطه ممکن نیست - از جهت ثبوتی تمام نیست؛ چنان‌که آخوند خراسانی و حسینی فیروزآبادی گفته‌اند، اگر شارع موضوع را به لحاظ اثر نهایی تنزیل کند، محذور ثبوتی مرتفع می‌شود و ادعای شیخ نیازمند قرینه اثباتی است. (آخوند خراسانی، ۱۴۱۰، ص ۳۵۱؛ حسینی فیروزآبادی، ۱۴۰۰، ج۵، ص ۱۶۹) تحلیل آخوند خراسانی با تمرکز بر مفاد دلیل، راه درستی است؛ لکن حصر اخبار استصحاب در قدر متیقن و نفی اطلاق آنها، بی‌اثبات انصراف عرفی، خالی از مناقشه نیست. اما تحلیل امام خمینی که بر سیره عقلا و حقیقت یقین و نقض تکیه دارد، هم از عهده مسئلهٔ اطلاق برمی‌آید و هم در تطبیق بر مثال‌های نزاع - چون رویش محاسن و حیات - بی‌تکلف و روشن است. (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۲-۱۵۳)

در نتیجه، با سنجش ادله، دیدگاه امام خمینی (ره) را مرجّح می‌دانیم؛ زیرا نخست، میان امارات و اصول عملیه تفکیک ماهوی کرده و این تفکیک را نه بر مناقشهٔ لفظی، بلکه بر سیره عقلا استوار ساخته است؛ دوم، اشکال اطلاق اخبار استصحاب را به ضابطه حل کرده

است؛ سوم، در تطبیق بر فروع فقهی و تفکیک موضوع اثر شرعی از مستصحب، دقیق‌تر عمل کرده است؛ و چهارم، با معیار واقعی بودن موضوع اثر – که در این مقاله پیشنهاد شده – سازگارتر است. (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۰–۱۵۳؛ موسوی خمینی، ۱۴۱۸، ج۴، ص ۱۷۹)

## نتیجه‌گیری

در این مقاله کوشیدیم نشان دهیم که پاشنه آشیل بحث اصل مثبت، خلط میان «شاخص غالب» و «معیار حقیقی» است. ضابطهٔ نفی حجیت اصل مثبت، ذاتِ «عقلی یا عادی بودن واسطه» نیست؛ معیار درست، «نحوه اخذ موضوع در دلیل اثبات اثر شرعی» است. هرگاه شارع اثری را بر واقع و نفس‌الامرِ یک پدیده مترتب کرده باشد، استصحاب از اثبات آن ناتوان است؛ اما هرگاه موضوع اثر، اعم از واقع و صورت ظاهری اخذ شده باشد، استصحاب همان اثر را نیز ثابت می‌کند، هرچند واسطه عقلی یا عادی در میان باشد. با این ضابطه، معیار مشهور اصولیان نفی نمی‌شود، بلکه به عنوان قاعده‌ای غالبی ــ نه انحصاری ــ در پرتو این معیار بازخوانی می‌گردد.

به همین سان، رأی هر سه استاد را می‌توان در این چارچوب داوری کرد. محذور ثبوتی شیخ انصاری (عدم قابلیت جعل) با نقدهایی که آخوند خراسانی و فیروزآبادی وارد کرده‌اند ناتمام است؛ زیرا شارع می‌تواند مستصحب را به لحاظ اثر نهایی لحاظ کند. نگرش اثباتی آخوند خراسانی نیز با حصر اخبار در سه احتمال و اتکا بر قدر متیقن، به پاسخ جامعی نمی‌رسد. اما مبنای امام خمینی (ره) – تفکیک ماهوی اصول و امارات بر پایهٔ سیره عقلا و تحلیل حقیقت «یقین و نقض» – به این نتیجه می‌انجامد که اصول عملیه حیثیت کشف تام عقلایی ندارند و نمی‌توان با اتکا به اطلاق دلیل، اثری را بر موضوعی بار کرد که مفروضِ جعل شارع واقع نشده است.

این ضابطه، در مقام عمل، فقیه و حقوق‌دان را از بحث‌های طولانی در باب «دقت واسطه و خفاء یا جلاء آن» بی‌نیاز می‌کند و معیاری عینی به دست می‌دهد: نخست باید به هیئت دلیلی که اثر شرعی یا قانونی را جعل کرده رجوع کرد تا روشن شود آیا موضوع،

واقعیتی خارجی است یا عنوانی اعم از واقع و ظاهر؛ در صورت نخست، اصل مثبت جاری نیست و در صورت دوم، تمسک به استصحاب بلامانع است. چنین ملاکی در فقه معاملات و دعاوی حقوقی - مانند اثبات مالکیت، ترتّب آثار نسب و تعهدات قراردادی معلق بر وقایع مادی - می‌تواند ملاک عمل قرار گیرد.

پژوهش حاضر می‌تواند در ادامه در چند جهت پی گرفته شود: بازخوانی این ضابطه در سایر اصول عملیه، مانند اصالة الاحتیاط و اصالة الطهاره؛ سنجش کارآمدی آن در تحلیل ماهیت استصحاب در حقوق موضوعهٔ ایران (ماده ۱۹۸ ق.آ.د.م و اصل ۱۶۷ ق.ا)؛ و به‌کارگیری آن در مسائل نوپدیدِ بانکی و اسناد تجاری و داده‌پیام‌های الکترونیکی که احکام شرعی آنها بر واسطه‌های تکوینی و قراردادی پیچیده مترتب گردیده است.

## منابع


۱. ابن منظور، ابوالفضل (١٤١٤ق)، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.

۲. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین (١٤٠٩ ق)، کفایة الأصول، چاپ اول، قم: مؤسسة آل‌البیت.

۳. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین (١٤١٠ ق)، درر الفوائد فی الحاشیهٔ علی الفرائد، الحاشیه الجدیدة، چاپ اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

٤. اصفهانی، محمدحسین (١٣٧٤ ش)، نهایة الدرایة فی شرح الکفایة، چاپ اول، قم: موسسهٔ سیدالشهدا علیه السلام.

٥. انصاری، شیخ مرتضی بن محمدامین (١٤١٦ ق)، فرائد الاصول، چاپ پنجم، قم: مؤسسهٔ النشر الإسلامی التابعة لجامعهٔ المدرسین.

٦. اسکندری، شهاب (۱۴۰۰)، «حجیت اصل مثبت»، پژوهش‌نامه اصول فقه اسلامی، ش ۴، صص ۱۰۷-۱۳۰.

۷. تبریزی، میرزاجواد (١٣٨٧ ش)، دروس فی مسائل علم الاصول، چاپ دوم، قم: دار الصدیقة الشهیدة سلام الله علیها.

۸. جزائری، محمدجعفر (١٤١٥ ق)، منتهی الدرایة فی توضیح الکفایة، چاپ چهارم، قم: دارالکتاب.

۹. جمعی از نویسندگان، (١٤٠٠) «مفهوم‌شناسی اصل مثبت»، مجله جستارهای فقهی و اصولی، ش ۲۲.(صص۳۵-۵۸)

۱۰. حسینی، محمد (١٤١٥ ق)، معجم المصطلحات الاصولیة، چاپ اول، بیروت: موسسة المعارف للمطبوعات.

۱۱. حسینی الفیروزآبادی، مرتضی (١٤٠٠ ق)، عنایة الاصول فی شرح کفایة الاصول، چاپ چهارم، قم: کتاب‌فروشی فیروزآبادی.

۱۲. حکیم، سید محسن (١٤٠٨ ق)، حقائق الاصول، چاپ پنجم، قم: کتاب‌فروشی بصیرتی.

۱۳. حیدری دوسر، اکبر (۱۴۰۳)، «تصویر اتحاد میان جعل و مجعول و رفع چالش اصل مثبت در استصحاب عدم جعل»، فصلنامه اصول، ش ۴۰، صص ۵۹-۸۴.

١٤. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (١٤١٢ ق)، مفردات الفاظ القرآن، چاپ اول، لبنان و سوریه، دار العلم - دار الشامیة.

۱۵. فاضل موحدی لنکرانی، محمد (۱۳۸۰ ش)، سیری کامل در اصول فقه، چاپ اول، قم: انتشارات فیضیه.

۱۶. فیومی، احمد بن محمد (بی تا)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، چاپ اول، قم: دار الرضی.

۱۷. محمدی، علی (۱۳۸۵ ش)، شرح کفایة الاصول، چاپ چهارم، قم: امام حسن بن علی علیه السلام.

۱۸. مشکینی اردبیلی، ابوالحسن (۱۴۱۳ ق)، کفایة الاصول با حواشی مشکینی، چاپ اول، قم: لقمان.

۱۹. موسوی خمینی، سید روح‌الله (امام خمینی)، (۱۴۱۸ ق)، تنقیح الاصول، چاپ اول، تهران: تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره.

۲۰. موسوی خمینی، سید روح‌الله (امام خمینی)، (۱۳۸۱ ش)، کتاب الاستصحاب، چاپ اول، تهران: تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره.

۲۱. موسوی خمینی، سید روح‌الله (امام خمینی)، (۱۴۲۰ ق)، معتمد الاصول، چاپ اول، تهران: تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره.

۲۲. معزی نجف‌آبادی، الهام و سید ابوالقاسم نقیبی (۱۳۹۸)، «کاربرد اصل مثبت در علم اصول و فقه»، فقه و اصول، ش ۱۱۹، صص ۹۳-۱۱۴.

۲۳. هدائی، علیرضا؛ احمد محمدی و حسین سلطانی‌فرد (۱۴۰۱)، «بازکاوی معناشناختیِ اصل مثبت»، فقه و اصول، ش ۱۲۹، صص ۲۱۲-۲۳۴.