



The Authority of *Asle Mosbet* with a Reflection on Narrations

Ehsan Mehrkesh

Professor of Advanced Levels, Seminary of Qom, Qom, Iran

Email: e.mehrkesh@gmail.com

Abstract

Numerous distinctions have been made between the principles (*usūl*) and legal indicators (*amārāt*), including differences in subject matter, source of legitimacy, essential nature, and the type of supporting evidence, all of which are discussed in *usūlī* and some of the jurisprudential works. Based on these distinctions, the majority of *usūlīs* and jurists hold that when a legal indicator (*amāra*) entails implications (*lavāzim*), then not only the direct meaning (*madlūl-i mutābiq*) but also the implicative ones (*lavāzim*) possess legal authority. However, in practical principles (*usūl-i ‘amaliyya*) such as ‘*istishāb*’ (presumption of continuity), only the direct meaning carries legal authority, while the primary implications of the principle, referred to as “Natural Principle”, are not considered authoritative. This distinction directly impacts numerous areas of jurisprudence and *usūl-i fiqh*. Some of the examples where the acceptance or rejection of the Natural Principle leads to entirely different theoretical outcomes for those engaged in legal reasoning include: proving inheritance for heirs when the parent’s death is uncertain, confirming purity (*ṭahārat*) when in doubt about the presence of an obstacle, general presumption of continuity types two and three, the applicability of the principle in primary and subsidiary obligations, and primordial nonexistence presumptions (*‘istishāb-i ‘adam azālī*). The present article analyzes the difference from the perspective of narrative evidences and uses the library method to revisit the narrations regarding the presumption of continuity. It also aims to not only prove the Natural Principle based on *Ḥadīths*, but also reveal certain problematic misreadings of *usūlī* scholars.

Keywords: ‘*istishāb*’ (Presumption of Continuity), Legal Indicators (*Amārāt*), Natural Principle (*Asl-i Muthbat*), Rational Implications, Normal Implications.





حجیت اصل مثبت با درنگ در روایات

احسان مهرکش

استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم

Email: e.mehrkehsh@gmail.com

چکیده

در مورد فرق اصول و امارات موارد متعددی ذکر شده است؛ اختلاف‌های «موضوعی»، «مجموعی»، «جوهری» و «تفاوت از منظر ادله» مواردی است که در کتب اصولی و برخی از کتب فقهی برای وجه تفاوت این دو مقوله قابل مشاهده است و به واسطه همین موارد، غالب اصولیان و فقها، معتقدند اگر اماره‌ای دارای لوازم باشد، علاوه بر مدلول مطابقی، این لوازم نیز حجت است، لیکن در اصول عملیه همچون استصحاب، فقط دلالت مطابقی متصف به حجیت است و لوازم اصل که از آن به «اصل مثبت» تعبیر می‌شود حجت نیست. این تفاوت در مواد بسیار زیادی از فقه و اصول تأثیر مستقیم دارد. مسائلی چون: «اثبات ارث برای وراث هنگام مجهول بودن فوت والد»، «اثبات طهارت هنگام شک در وجود مانع»، «استصحاب کلی نوع دوم و سوم»، «جریان اصل در واجب اصلی و تبعی» و «استصحاب عدم ازلی» بخشی از مسائل فقهی و اصولی است که قبول یا عدم قبول «اصل مثبت»، در این مسائل نظری کاملاً متفاوت برای متکفل استنباط پدید می‌آورد. مقاله حاضر تفاوت از منظر ادله روایی را مورد بررسی قرار داده و سعی دارد با روش کتابخانه‌ای به بررسی اخبار وارده باب استصحاب پردازد و علاوه بر اثبات «اصل مثبت» باتوجه به روایات، برخی از برخوردهای ناصواب اصولیان را نیز نمایان سازد.

واژگان کلیدی: استصحاب، امارات، اصل مثبت، لوازم عقلی، لوازم عادی.

مقدمه

از جمله مباحث مهم علم اصول فقه، لوازم امارات و اصول است که تأثیر آن در مسائل فقهی و اصولی بر آشنایان با دانش فقه و اصول پوشیده نیست. دانش پژوهان این دو علم در عصر حاضر در غالب موارد با این اصل مُتَلَقی به قبول مواجه شده‌اند که اگر اماره‌ای مانند خبر واحد دارای لوازمی بود، آن لوازم پذیرفتنی است،^۱ اما اگر اصلی از اصول عملیه مانند استصحاب دارای لوازمی بود، آن لوازم متصف به حجیت نیستند.^۲

مشهور اصولیان متأخر بر این باورند که استصحاب در آنجا که حکم شرعی بدون واسطه بر مستصحب مترتب می‌شود، جاری است؛ برای نمونه: ۱. اگر شخصی طهارت حاصل کند و سپس بعد از گذشت مدتی شک در بقای طهارت کند که آیا همچنان بر طهارت باقی است یا نه، استصحاب طهارت جاری است و تمام آثار -از قبیل جواز مسح مصحف یا جواز نماز فرادا یا جواز نماز جماعت یا جواز نماز استیجاری به وسیله آن- مترتب می‌شود؛ ۲. اگر زید غایب شود و سپس در زنده بودن او شک حاصل شود، استصحاب حیات جاری می‌شود و تمام احکام -از قبیل حرمت تقسیم اموال یا حرمت تزویج زوجة او به دیگری- بر آن جاری می‌شود.

یعنی اثبات طهارت یا اثبات عدم ایمان زید یا حرمت تقسیم اموال بدون حضور وسائط عقلی یا عادی مترتب می‌شود، ولی استصحاب در مثال‌های زیر جاری نیست:

۱. زید بعد از وضو مانعی در دست مشاهده می‌کند؛ آیا می‌توان عدم وجود مانع در دست را استصحاب کرد و به تبع آن، رسیدن آب به پوست و حکم به طهارت را نتیجه گرفت یا نه؟
۲. اگر زید ده سال غایب شود و بعد از گذشت پنج سال در حیات او شک حاصل شود، آیا می‌توان حیات او را استصحاب کرد و بلوغ آن را نتیجه گرفت و سپس آثار شرعی، از قبیل حرمت تقسیم اموال و حرمت تزویج زوجة او، را بر آن مترتب کرد؟

در این موارد استصحاب جاری نیست، زیرا حکم شرعی با واسطه اثبات می‌شود؛ یعنی نمی‌توان به وسیله استصحاب عدم وجود مانع طهارت را ثابت کرد، زیرا با چنین استصحابی (یعنی استصحاب عدم مانع) در ابتدا رسیدن آب به پوست بدن استنتاج می‌شود و سپس بر این لازم عقلی، حکم شرعی که طهارت باشد، مترتب می‌شود (و استصحاب از اثبات چنین آثاری قاصر است)، همین‌طور در مثال غایب

۱. اصولیان در مواردی اندک، لوازم امارات را نیز تلقی به قبول نکرده‌اند. توضیح این مطلب مناسب چندانی با هدف این مقاله ندارد (نک: آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ۲۲۶: «المثبت من الأصول اللفظية وإن كان حجة إلا أنه لا یبذل من الاقتصار علی ما یساعد علیه الدلیل ولا دلیل هاهنا»).

۲. آشتیانی، بحر الفوائد، ۳۰۶/۷ و ۳۰۷؛ نائینی، اجود التقریرات، ۱۳۰/۴؛ خونی، مصباح الاصول، ۱۶۷/۳؛ عراقی، نهاية الافکار، ۱۸۸/۴.

اگر هدف نوشتار حاضر اثبات شود و لوازم استصحاب با توجه به روایات، متصف به حجیت شوند، استصحاب در مثال‌های یادشده جاری می‌شود و در پی آن، رویکردی متفاوت با آنچه متداول است در مسائل فقهی و اصولی شکل می‌گیرد. البته بعضی اصولیان لوازم اصل مثبت را حجت می‌دانند، مانند مصطفی خمینی^۴ و نیز محقق حیدری در مواردی که لوازم عقلی بر آثار شرعی مستصحب جریان یابد،^۵ لکن روش این جستار در اثبات مثبتات استصحاب، معطوف به روایات و تحلیل آن است و همین وجه تمایز این پژوهش از دیگر تحقیقات در زمینه مذکور است. هیچ‌یک از قائلان به اعتبار مثبتات اصول، برای اثبات ادعای خود، به تحلیلی که در این مقاله برای اعتبار مثبتات اصول بیان شده روی نیاورده‌اند؛ ازاین‌رو هرچند در نتیجه با دیگر تحقیقات متفاوت نیست، تحلیلی جدید از روایات ارائه داده است.

موارد زیر را می‌توان به‌عنوان پیشینه بحث ذکر کرد:

«بررسی اعتبار مثبتات ادله با رویکردی به نظر امام خمینی»، نوشته اکبر احمدی و همکاران، مقاله‌ای است علمی پژوهشی که اعتبار مثبتات امارات و دیدگاه امام خمینی در این زمینه را بررسی کرده است که آیا علت اعتبار کاشفیت ادله است یا بنای عقلا؛^۶ «عدم حجیت استصحاب در لوازم عقلیه»^۷ مقاله‌ای است که به نقد مثبتات اصول پرداخته است؛ همچنین مقالات زیر نمونه‌هایی است که نویسندگان در آن‌ها به مسئله اصل مثبت از زوایای مختلف پرداخته‌اند:

«بررسی مسئله حجیت و عدم حجیت اصل مثبت» نوشته محمد ناطقی؛

«کاربرد اصل مثبت در علم اصول و فقه»؛ نوشته الهام معزی نجف‌آبادی و ابوالقاسم نقیعی؛

«پژوهشی در ماهیت اصل محرز با تأکید بر دیدگاه محقق نائینی و شهید صدر»، نوشته هادی مصباح، محمدحسین حائری و مجتبی الهی خراسانی.

آثار مذکور نشان می‌دهد که لوازم اصول عملیه مبحث ناآشنایی میان اصولیان جدید و قدیم نبوده است، لکن آنچه این تحقیق را متمایز می‌سازد این است که محور بررسی در پژوهش پیش‌رو روایات

۳. عراقی، نهاية الافکار، ۱۷۸/۴؛ نائینی، فوائد الاصول، ۴/۸۷.

۴. «ما الاستصحاب، فلا یبعد کونه دلیله اماره شرعیة بالسببیه، أو بلحاظ الكشف الناقص، و لکنه محکوم بأحكام الأمارات، لأنّ اعتباره بقاء یقین و هو أشّ الأمارات و لذلك یكون مثبتاتها حجة» (خمینی، تحریرات فی الاصول، ۳۳۰/۲ و ۳۳۱).

۵. «و لعل الأظهر جریان الاستصحاب و ترتب الآثار الشرعیة ذات الوساطة العقلیة و العادیة القطعیة، سواء كانت الوساطة جلیة او خفیة» (حیدری، اصول الاستنباط، ۲۸۳).

۶. احمدی و همکاران، «بررسی اعتبار مثبتات ادله با رویکردی به نظر امام خمینی»، ۹۵ تا ۱۱۵.

۷. مدرس، «عدم حجیت استصحاب در لوازم عقلیه»، ش ۸۵.

است؛ حجیت اصل مثبت باتوجه به روایات بررسی شده و اگر از موارد تهافت برخورد اصولیان با ادله سخن به میان آمده، یکسره بر محور تحلیل روایات است. مطلب یادشده وجه تمایز تحقیق حاضر از دیگر پژوهش‌ها در این بررسی موضوع مدنظر است.

این جستار در پی پاسخ به این سؤالات است: آیا لوازم عقلی یا عادی استصحاب حجت است یا نه؟ علت اعتبار مثبتات امارات و عدم اعتبار مثبتات اصول از ناحیه مشهور چیست؟ آیا در بررسی ادله استصحاب، عملکرد متناقضی از سوی اصولیان مشاهده می‌شود؟ چه ثمراتی بر اثبات حجیت مثبتات اصول عملیه مترتب است؟

۱. مفهوم‌شناسی مفردات

لازم است در ابتدا معنا و مفهوم واژه‌های «اصل» و «مثبت» مشخص شود.

أ. اصل در لغت و اصطلاح: اصل در لغت به معنای پایین و اسفل هر شیء است^۸ و گویا از اساس آن خبر می‌دهد؛^۹ به دیگر بیان، هر چیزی که بر آن پایه‌گذاری شود و اساس شیء دیگر واقع شود، اصل محسوب می‌شود.^{۱۰}

شهید ثانی در اصطلاح برای اصل چهار معنای «دلیل»، «راجع»، «استصحاب» و «قاعده» را ذکر می‌کند؛^{۱۱} همان‌طور که کلمه اصل درباره اصول لفظیه نیز استعمال می‌شود.^{۱۲} در مسئله مورد بحث، منظور از اصل، استصحاب است، همچنان‌که بسیاری از اصولیان نیز مراد از اصل در این مجال را استصحاب قلمداد کرده‌اند.^{۱۳}

علت تمرکز بحث بر استصحاب آن است که اگر در این باب، مثبتات اثبات شود، در دیگر موارد نیز می‌توان جریان آن را بحث کرد و اگر در استصحاب اثبات نشود، به طریق اولی در سایر موارد نیز اثبات نخواهد شد.^{۱۴} به همین دلیل محقق آشتیانی تصریح می‌کند اصل مثبت مخصوص استصحاب نیست و در سایر اصول عملی نیز می‌تواند جاری شود.

۸. ابن‌منظور، لسان العرب، ۱/۱۱۵؛ فیروزآبادی، قاموس المحيط، ۸۸۴، ۸۸۵.

۹. ابن‌فارس، معجم مقاییس اللغة، ۶۲.

۱۰. ابن‌منظور، لسان العرب، ۱/۱۱۵.

۱۱. «فی الاصطلاح يطلق علی الدلیل و الرّاجع و الاستصحاب و القاعدة» (شهید ثانی، تمهید القواعد، ۳۲/۱).

۱۲. رشتی، بدایع الافکار، ۹۵.

۱۳. عراقی، نهاية الافکار، ۱۸۷/۴، ۱۸۸؛ نائینی، اجود التقریرات، ۱۳۰/۴؛ خونی، مصباح الاصول، ۱۶۷/۳؛ سنقر، معجم الاصولی، ۲۵۹/۱.

۱۴. «المباحث المتعلقة بالاستصحاب و سایر الاصول العملیه... و لو لم یکن الاستصحاب المثبت للآثر المترتب علی واسطه غیر شرعیّه حجه، فعدم حجیه مثبتات سائر الاصول یكون بالأولویه» (جزایری، منتهی الدراية، ۵/۹).

ب. مثبت در لغت و اصطلاح: مثبت از کلمه «ثبت» به معنای دوام و استقرار اخذ شده است.^{۱۵} معنای اصطلاحی مثبت هماهنگ با معنای لغوی آن است و منظور از آن در مسئله مورد بحث لوازمی است که دائمی و مستقرند که از آن به لوازم عقلی و عادی مستصحب تعبیر می‌شود. خلاصه اینکه مراد از اصل مثبت در اصطلاح، لوازم عقلی و عادی مستصحب است.^{۱۶}

باید متذکر شد شیخ «مثبت» را اعم از لوازم عقلی و عادی تفسیر می‌کند و می‌فرماید: «فالمجموع فی زمان الشک هی لوازمه الشرعیه دون العقلیه و العادیه و دون ملزومه شرعياً کان او غیره»؛^{۱۷} آنچه در زمان شک و در باب استصحاب جعل می‌شود لوازم شرعی است (یعنی از مفاد اخبار این مطلب معلوم می‌شود که مجموع در زمان شک فقط شامل لوازم شرعی مستصحب می‌شود) نه لوازم عقلی و عادی و حتی اگر آن لوازم عقلی و عادی دارای اثر شرعی نیز باشند، جاری نخواهند شد.

۲. بررسی دلالت روایت بر اصل مثبت

«قلت له: الرجل ینام و هو علی وضوء اتوجب الخفقه و الخفطان علیه الوضوء؛ فقال یا زرارہ قد تمام العین و لا ینام القلب و الاذن فإذا نامت العین و الاذن و القلب فقد وجب الوضوء قلت فإن حرك الی جنبه شیء و لم یعلم به، قال لا، حتی یستیقن انه قد نام حتی یجیی من ذلک امر بین، و الا فإنه علی یقین من وضوئه، و لا ینقض الیقین ابدأ بالشک و لكن ینقضه بیقین آخر».^{۱۸}

تقریر استفاده لوازم عقلی و عادی استصحاب از این روایت، در ضمن نقد تفصیل شیخ انصاری و جواب آخوند خراسانی به ایشان سامان می‌یابد و توجه به آن موجب سؤال سوم این تحقیق مبنی بر برخورد متناقض اصولیان نیز خواهد بود. بیان مطلب: شیخ بر این باور است که اخبار استصحاب و ازجمله این روایت فقط شک در رافع را به اثبات می‌رساند و چون همه روایات درباره رافع وارد شده است، شامل شک در مقتضی نمی‌شود.^{۱۹}

۱۵. ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۱۷۵؛ فیومی، مصباح المنیر، ۱/۱۱۰.

۱۶. عراقی، نهاية الافکار، ۴/۱۸۷.

۱۷. انصاری، فرائد الاصول، ۲/۶۵۹.

۱۸. از امام صادق درباره فردی که دارای طهارت است و سپس می‌خوابد و یک چرت تا دو چرت بر او عارض می‌شود سؤال شد که آیا طهارت او باطل شده است یا نه؟ حضرت در جواب می‌فرمایند: «در برخی مواقع چشم می‌خوابد لکن قلب و گوش به خواب نمی‌روند و هر زمانی که چشم، گوش و قلب به خواب رفت، وضو واجب خواهد شد.» در ادامه از حضرت سؤال می‌شود اگر در نزدیک آن فرد، شینی تکان داده شود و او متوجه نشود، آیا وضو واجب می‌شود یا نه؟ حضرت پاسخ دادند: «خیر، وضو باطل نمی‌شود تا زمانی که یقین حاصل شود او خوابیده است و نشانه آشکار بر خوابیدن او حاصل شود، وگرنه آن فرد هنوز بر وضو باقی هست و هرگز نباید یقین به وسیله وضو نقض شود، بلکه یقین باید به وسیله یقین مورد نقض قرار گیرد» (حر عاملی، وسائل الشیعة، ۱/۱۷۴، ۱۷۵).

۱۹. انصاری، فرائد الاصول، ۲/۵۵۸ و ۵۶۱.

آخوند در نقد شیخ می‌گوید: روایت فوق هم شک در رافعیّت را در بر می‌گیرد و هم شک در مقتضی را؛ زیرا عبارت «فانه علی یقین» در تعلیل ظهور دارد^{۲۰} و از آنجا که علت تخصیص و تعمیم را به همراه دارد، عدم نقض یقین با شک هم شامل «مقتضی» می‌شود و هم «رافع». به بیان دیگر، عبارت «فانه علی یقین» این مطلب را می‌رساند که آنچه در استصحاب ملاک عمل واقع می‌شود یقین و قدرت اثر آن است، نه شک و میزان تأثیرش؛ چراکه یقین دارای حالت استحکام است، اما شک حالت ضعف و سستی دارد، لذا آنچه شرعاً معتبر است یقین است نه شک.

حال همین تقریر آخوند درباره‌ی لوازم عقلی نیز جریان دارد، پس باید لوازم عقلی و عادی متصف به حجیت شوند؛ زیرا وقتی ملاک عمل یقین باشد، تفاوتی ندارد که یقین لوازم مستقیم مستصحاب را اثبات کند یا لوازم غیرمستقیم آن را؛ چراکه شارع در این گونه موارد (یعنی هنگام بروز شک) آن را به طور مطلق حجت قرار داده است. این اطلاق و شمول از ظاهر عبارت «فانه علی یقین» بر می‌آید که اشاره شد ظهور در علیت دارد^{۲۱} و افاده عموم و شمول می‌کند؛ یعنی شارع یقین را در هر حال حجت دانسته و به آن اعتبار شرعی بخشیده است، به این معنا که ملاک یقین است و این یقین با عروض شک، به وسیله لوازم شرعی (مثل شک در ایجاد نوم یا ریح) یا لوازم عقلی (مثل شک در بودن مانع بر بدن)^{۲۲} از بین نمی‌رود. پس، بعد از حکم به بقای یقین اثبات می‌شود که آثار یقین شامل لوازم غیرشرعی نیز می‌شود؛ همان طور که برخی همچون آخوند در حاشیه بر رسائل به ترتب آثار شرعی با واسطه عقلی و عادی قائل شده‌اند.^{۲۳} اما این اصولی شهر در کتاب کفایه به مطلبی که خود در حاشیه بر رسائل -مبنی بر ظهور عبارت «فانه علی یقین» در تعلیل و در نتیجه، تعمیم و تخصیص آن- بیان کرده، پایبند نیست و می‌گوید: در روایات باب استصحاب سه احتمال مطرح است که روایات فقط بر یکی از آن سه، یعنی آثار بدون واسطه شرعی، دلالت می‌کند.^{۲۴} آخوند که گفته است: عبارت «فانه علی یقین» ظهور در تعلیل دارد و خاصیت تعلیل، تعمیم و تخصیص است و به همین دلیل، روایت خواب و خفقه شامل شک در مقتضی می‌شود، باید همین مطلب را درباره‌ی لوازم عقلی و عادی نیز مطرح می‌کرد و می‌گفت که عبارت فوق ظهور در تعمیم دارد و

۲۰. «اذ کلمة 'فانه' ظاهرة في التعليل» (آخوند خراسانی، در الفوائد فی حاشیه علی الفرائد، ۳۰۳).

۲۱. «اذ کلمة فانه ظاهرة في التعليل». آخوند خراسانی، در الفوائد فی حاشیه علی الفرائد، ۳۰۳.

۲۲. آخوند شک در وجود مانع بودن بر دست -که ثبوت طهارت بعد از رؤیت مانع بر دست مستلزم اصل مثبت است- را پذیرفته است: «لا يخفى أن الحدوث إن كان عبارة عن نفس ذلك الوجود الخاص أي المسيقو بالعدم، فأصالة عدم وجود الشيء قبل زمان علم بوجوده فيه لا يثبت حدوثه فيه إلا على القول بالأصل المثبت مطلقاً أو في مثله بدعوى ثبوت الملازمة بين تنزيلهما كما عرفت... أن الأصل فيما أخذ في موضوع الحكم شرطاً أو شرطاً ليس بمثبت». آخوند خراسانی، در الفوائد فی حاشیه علی الفرائد، ۳۶۱.

۲۳. علیدوست، فقه و عرف، ۲۹۳، پاورقی.

۲۴. آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ۴۱۴، ۴۱۵.

علاوه بر لوازم شرعی، شامل لوازم عقلی و عادی را نیز می‌شود، حال آنکه سخنی از تعمیم راجع به لوازم عقلی و عادی مطرح نکرده است.

ذکر این نکته لازم است که منظور از ترتب آثار یقین، ترتب آثار یقین بر متیقن سابق است، نه هر یقینی؛ لذا شامل لوازمی نمی‌شود که بعداً کشف می‌شود و حالت سابقه ندارد. در این قسمت نیز آثار یقین بر متیقن سابق مترتب شده است.

افزون بر این می‌توان ادعا کرد خود وصف «یقین» و «شک» در روایات، طریقی برای اشاره به «متیقن» و «مشکوک» است؛ یعنی هر چند در خود خطاب شرع، یقین و شک ذکر شده است اما موضوع اصلی خطاب، همان متیقن و مشکوک است؛ یعنی یقین و شک، موضوع دخیل در حکم نیست؛ بلکه معروض حکم، همان متیقن و مشکوک است. با پذیرش چنین معنایی، گستره استصحاب وسعت می‌یابد. برای مثال، بین این دو تفاوتی وجود ندارد: ۱. شخصی یقین به حدث دارد، سپس غافل می‌شود و نماز می‌خواند و بعد از نماز شک می‌کند که آیا وضو گرفته است یا نه؛ ۲. شخصی یقین به حدث دارد و سپس شک می‌کند که آیا وضو گرفته یا نه و بعد از چنین شک، غافل می‌شود و نماز می‌خواند. در اینجا اگر مراد از یقین متیقن باشد، بین دو صورت فوق تفاوتی وجود نخواهد داشت و در هر دو استصحاب حدث جاری می‌شود و راهی برای قاعده فراغ وجود نخواهد داشت؛ زیرا عبارت «لا تنقض الیقین...» از دیگر عباراتی که تکالیف شرعی را اثبات می‌کند ضعیف‌تر نیست، لذا همان‌طور که سایر خطابات شرعی شامل شخص غافل می‌شود و صدق عنوان «فوت» را برای شخصی که به دلیل غفلت نماز را ترک کرده است به ارمغان می‌آورد، عبارت «إقض» نیز در مسئله مورد بحث همین اثر را برای شخص غافل بعد از رفع غفلتش به اثبات می‌رساند.^{۲۵}

حال اگر منظور از یقین و شک، متیقن و مشکوک باشد، می‌توان ادعا کرد مطالب گذشته -یعنی برداشت لوازم عقلی و عادی- راحت‌تر استنتاج‌یافتنی است؛ زیرا اگر مراد از یقین، متیقن باشد، همان‌طور که شیخ انصاری می‌گوید،^{۲۶} دایره گستردگی استصحاب بیشتر می‌شود و چون دارای حالت استمرار است^{۲۷} این استمرار در لوازم آن نیز جریان خواهد یافت. اگر مراد از یقین در روایات خود یقین باشد، همان‌طور که از عبارات محقق اصفهانی استفاده می‌شود،^{۲۸} باز لوازم استصحاب به‌طور اولویت باید

۲۵. ایروانی، الاصول فی علم الاصول، ۳۵۹ و ۳۶۰.

۲۶. انصاری، فوائد الاصول، ۶۵۹/۲؛ آشتیانی، بحر الفوائد، ۳۰۵/۷.

۲۷. ایروانی، الاصول فی علم الاصول، ۳۶۰.

۲۸. «لا تنقض الیقین بالشک فانه يستكشف منه أنّ الیقین السابق فی اعتبار الشارع محقق فی اللاحق» (اصفهانی، نهاية الدراية، ۱۹۲/۵).

پذیرفته شود. محقق اصفهانی در فرق میان امارات و اصول عملیه می‌گوید: مطالبی که برای اعتبار لوازم امارات مطرح می‌شود، به طریق اولی در استصحاب جریان دارد. توضیح اینکه اعتبار «هوهویت» در طریق، همان‌طور که از عباراتی همچون «صَدَّقْهُ»^{۲۹} و «لَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ»^{۳۰} در قول معصوم نیز کشف می‌شود؛ به این بیان و تقریب که وقتی شارع امر به پذیرش صدق مخبر می‌کند، از این عبارت شارع، مکلف علم پیدا می‌کند که آنچه از خبر به وسیله اعتبار شارع حاصل می‌شود، همان علم به واقع است. حال، عین همین مطلب را از عبارت «لَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ» نیز می‌توان استنتاج کرد؛ یعنی مکلف از این عبارت کشف می‌کند که در اعتبار شارع، یقین سابق در لاحق (یعنی بعد از شک) نیز محقق است و یقین اعتباری به وسیله شک نقض نمی‌شود، بلکه باید گفت استصحاب در این مطالب اولی از امارات است، زیرا نقض یقین در عبارت «لَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ» در نقض نفس یقین ظهور دارد (یعنی شارع مقدس آن یقین سابق را، که به سبب عروض شک به ظن تبدیل شده است، به وسیله جری عملی نفس یقین به حساب آورده است) و حال آنکه، ارجاع تصدیق - یعنی ادله امارات - که در باب امارات مثل حجیت قول عادل مطرح است ظهور در اعتقاد و تصدیق خارجی دارد، نه یقین.^{۳۱}

آخرین نکته درخصوص روایت اول این است که مشهور اصولیان با توجه به این قبیل روایات معتقدند علت حجیت مثبتات امارات و عدم حجیت مثبتات اصول فرق میان آن دو است؛ به این صورت که جهل به واقع و شک در آن، در موضوع اصول عملیه اخذ شده، اما در موضوع امارات اخذ نشده است و این بدان معناست که اصول عملیه در طول واقع متصور می‌شوند و شک و جهل به واقع، در موضوع آن‌ها اخذ شده است و به همین دلیل مثبتاتشان برخلاف امارات حجت نیستند؛ برای مثال، در همین روایت اول مکلف درباره حدوث خواب (چه به لحاظ شبهه مصداقیه و چه به لحاظ شبهه مفهومیه) جهل یا شک دارد؛ به دیگر بیان، موضوع اصل در این مورد، جهل یا شک است اما موضوع مأخوذ در لسان ادله حجیت امارات، ذات موضوع است و مقید به جهل و شک نیست؛ مثلاً در آیه نَبَأَ که می‌فرماید: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا»^{۳۲}، موضوع حجیت - بر فرض که جمله فوق مفهوم داشته باشد - خبر آوردن غیر فاسق است بدون اینکه جهل یا شک در آن موضوع اعتبار شده باشد. یا برای مثال، در روایت «لَا عَذْرَ لَاحِدٍ فِي التَّشْكِيكِ فِيمَا يَرَوِيهِ ثِقَاتُنَا»^{۳۳} موضوع حجیت، روایت ثقه است، بدون اینکه این موضوع به امر دیگری مقید باشد، و به همین

۲۹. از ادله امارات است.

۳۰. از ادله اعتبار اصول است

۳۱. اصفهانی، نهاية الدراية، ۱۹۲/۵.

۳۲. اگر فاسق برای شما خبر آورد. حجرات: ۶.

۳۳. «هیچ‌کسی نباید در آنچه ثقات ما نقل می‌کنند تشکیک کند» (حر عاملی، وسائل الشیعة، ۱۰۸/۱۸).

دلیل لوازمشان حجت‌اند. به عبارت واضح‌تر، از آنجاکه تعبد به امارات در ظرف علم به واقع امکان‌پذیر نیست، به ناچار حجیت امارات در ظرف شک خواهد بود،^{۳۴} که مورد آن جهل است، لکن موضوع آن‌ها از ناحیه علم و جهل در مقام اثبات و دلیل، مهمل است؛ یعنی علم و جهل در هنگام جعل دخالت ندارد^{۳۵} اما در اصول عملیه مطلب این‌گونه نیست و آن‌ها در طول واقع متصور می‌شوند و شک و جهل به واقع، در موضوع آن‌ها اخذ شده است.

مجال وسیعی برای مناقشه در این وجه تمایز وجود دارد؛ به این دلیل که علم‌نداشتن مکلف به حکم واقعی در موضوع اصول عملیه و امارات، مسلّم و مسجل است؛ زیرا در محل خودش اثبات شده است که اهمال حکم‌کننده ملتفت، به حسب مقام ثبوت نامعقول است. بنابراین، بنیان حجیت امارات یا نسبت به عالم و جاهل مطلق است یا مقید به عالم است یا اینکه مختص به جاهل است و از آنجاکه مجالی برای ملتزم‌شدن به مورد اول و دوم وجود ندارد (چراکه معقول نیست گفته شود عمل کردن به اماره بر عالم به واقع واجب است، زیرا نمی‌توان پذیرفت بر عالم به وجوب شیء واجب باشد به اماره‌ای عمل کند که بر عدم وجوب آن شیء دلالت می‌کند)، به ناچار وجه اخیر که همان عمل کردن به اماره مختص جاهل باشد، باقی می‌ماند و این همان مطلوب است. بنابراین دلیل حجیت در مقام اثبات اگرچه مقید به جهل نیست، به جز اینکه حجیت به حسب لب و مقام ثبوت مقید به جهل هست. افزون بر این می‌توان گفت در مقام اثبات نیز دلیل حجیت در لسان بعضی از ادله، مقید به جهل است؛ مانند آیه سؤال که می‌فرماید: «فَأَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»^{۳۶} همان‌طور که در محل خود اثبات شده است به این آیه هم برای حجیت خبر استناد شده است و هم برای حجیت فتوای مفتی و هر دو از امارات محسوب می‌شوند و مانند اصول عملیه مقید به عدم علم به واقع هستند، لذا از این‌رو فرقی میان امارات و اصول عملیه وجود ندارد. بنابراین آنچه مشهور اصولیان نقل کرده‌اند که جهل به واقع مورد برای عمل به اماره و موضوع برای عمل به اصول است، اساسی ندارد.^{۳۷} خلاصه اینکه این وجه تفاوت که در مرحله واقع و ثبوت است، وجیه نیست؛ بلکه فرق امارات و اصول را باید در ناحیه اثبات و دلالت جست‌وجو کرد^{۳۸} که در ادامه بیشتر به این مطلب می‌پردازیم.^{۳۹}

۳۴. نائینی، اجود التفریات، ۱۲۹/۴.

۳۵. خونی، مصباح الاصول، ۱۶۸/۳.

نکته: محقق خونی با مبنای مشهور در فرق بین «امارات و اصول» می‌گوید: جهل به واقع و شک در آن، در موضوع اصول اخذ شده است ولی در موضوع امارات، جهل و شک اخذ نشده است، مخالف است و تصریح می‌کند: امارات و اصول از این نظر با یکدیگر تفاوتی ندارند. نک: «فلا فرق بین الامارات و اصول من هذه الجهة». خونی، مصباح الاصول، ۱۶۷/۳ و ۱۶۸.

۳۶. اگر نمی‌دانید از اهل علم سؤال کنید. نحل: ۴۳؛ انبیا: ۷.

۳۷. خونی، مصباح الاصول، ۱۶۸/۳.

۳۸. صدر، بحوث فی علم الاصول، ۱۵۲/۴.

۲. عنه عن حماد عن حریر عن زراره قال قلت لاصاب ثوبی دم رعا ف او غیره او شیء من منی، فعلمت اثره الی ان اصیب له من الماء فاصبت و حضرت الصلاة و نسیت ان ثوبی شیئاً و صلیت ثم انی ذکرک بعد ذلک، قال تعید الصلاة و تغسله، قلت فانی لم اکن رأیت موضعه و علمت انه قد اصابه فطلبتہ فلم اقدر علیه، فلما صلیت وجدته، قال تغسله و تعید، قلت فإن ظننت انه قد اصابه و لم ایتقن ذلک، فنظرت فلم أر شیئاً ثم صلیت فرأیت فیہ، قال تغسله و لا یعید الصلاة قلت لم ذلک، قال: لانک کنت علی یقین من طهارتک، ثم شککت فلیس ینبغی لک ان تنقص الیقین بالشک ابداً، قلت فانی قد علمت انه قد اصابه فلم ادر این هو فأغسله؟ قال تغسل من ثوبک الناحیه الی تری انه قد اصابها حتی تكون علی یقین من طهارتک، فهل علی ان شککت فی انه اصابه شیء ان انظر فیہ، قال لا و لکنک ائماً ترید ان تذهب الشک الذی وقع فی نفسک، قلت ان رأیتہ فی ثوبی و انا فی الصلاة، قال تنقص الصلاة و تعید اذا شککت فی موضع منه ثم رأیتہ و ان لم تشک ثم رأیتہ رطباً قطعت الصلاة و غسلته ثم بنیت علی الصلاة لانک لا تدری لعه اوقع علیک فلیس ینبغی ان تنقص الیقین بالشک.^{۴۰}

۳۹. ممکن است اشکال شود که مطلب یادشده خارج از محل بحث، یعنی تحلیل روایات، است. بحث ارائه شده خارج از بحث نیست؛ زیرا اشکال فوق باتوجه به روایت اول تقریر شد و فرق بین امارات و اصول در آن اشاره شد و چون اشکال وارد مرحله ثبوت شد، جواب آن نیز در مرحله ثبوت تقریر شد. مرحله ثبوت به فرق های میان اصول و امارات اشاره دارد. اصولیان از جهات مختلف متذکر فرق میان اصول و امارات شده اند؛ «فرق موضوعی»، «فرق مجعولی»، «فرق جوهری» و «فرق از ناحیه ادله» فرق هایی است که اصولیان مطرح کرده اند (نائینی، اجود التفویرات، ۱۲۹/۴، ۱۳۰؛ خونی، مصباح الاصول، ۱۶۷/۳). سه فرق اول در مرحله ثبوت قرار دارند و فرق چهارم، یعنی روایات، در مرحله اثبات است (صدر، بحوث فی علم الاصول، ۱۷۵/۶، ۱۸۱؛ همو، مباحث الاصول، ۲۵/۳).

۴۰. راوی می گوید: «به لباس مقداری خون دماغ یا خون زخم یا مقداری از منی اصابت کرد و موضع نجاست را علامت گذاری کردم تا وقتی به آب دسترسی پیدا کردم آن را تطهیر کنم، لکن وقت نماز داخل شد و فراموش کردم لباس نجس است و نماز خواندم و بعد از نماز متوجه شدم که لباس نجس بوده است. [حکم این مسئله چیست؟] حضرت فرمودند: «واجب است نماز اعاده شود و لباس نیز تطهیر شود.» راوی [در مرحله دوم] پرسید: «اگر [به صورت اجمالی] بدانم که خون به لباس اصابت کرده است لکن موضع نجاست را مشاهده نکنم و بررسی کنم و نجاست را نیابم و نماز بخوانم و سپس بعد از نماز خون را بیابم، حکم این مسئله چیست؟» حضرت فرمودند: «باید موضع نجاست لباس تطهیر شود و نماز نیز اعاده شود.» [راوی در سؤال سوم] پرسید: «اگر گمان پیدا کنم که خون به لباس اصابت کرده است، ولی یقین نداشته باشم و سپس لباس را بررسی کنم و چیزی از نجاست مشاهده نکنم و نماز بخوانم و بعد از نماز خون را مشاهده کنم، حکم مسئله چیست؟» حضرت فرمودند: «موضع نجاست لباس باید تطهیر شود، اما نیازی به اعاده نماز نیست.» راوی در سؤال چهارم وجه این حکم [لزوم تطهیر لباس و عدم اعاده نماز] را از امام می پرسد و حضرت در جواب می فرمایند: «زیرا تو یقین به طهارت لباس داشتی و سپس شک در طهارت لباس برای تو حاصل شد [و بررسی کردی نجاست برای تو معلوم نشد]، لذا نباید یقین به طهارت به وسیله شک نقض شود.» راوی دوباره در سؤال پنجم از امام می پرسد: «[به صورت اجمالی] می دانم که لباس نجس شده است، لکن موضع نجاست لباس معلوم نیست. آیا باید همه لباس تطهیر شود؟» حضرت فرمودند: «آن قسمت از لباس را که مشاهده کردی نجاست اصابت کرده است تطهیر کن تا یقین به طهارت لباس حاصل شود.» راوی در سؤال ششم از حضرت می پرسد: «اگر شک کنم که آیا نجاست به لباس اصابت کرده است یا نه، آیا لازم است نجاست را جستجو کنم؟» حضرت فرمودند: «خیر، اما اگر مایلی که شکت برطرف شود، منعی ندارد.» راوی در سؤال هفتم از امام می پرسد: «اگر در اثنای نماز در لباس خون ببینم، وظیفه چیست؟» حضرت فرمودند: «چنانچه قبل از نماز شک به اصابت نجاست داشتی [و وارد نماز شدی] و سپس نجاست را مشاهده کردی، باید نماز شکسته شود و سپس اعاده شود؛ اما اگر شک به اصابت نجاست نداشتی [یعنی قبل از ورود به نماز یقین به طهارت وجود داشت] و در اثنای نماز نجاست را مشاهده کردی، نماز را قطع کن و موضع نجاست را تطهیر نما و سپس نماز را ادامه بده [به شرط اینکه فعل کثیر حاصل نشود]؛ زیرا تو یقین به نجاست نداشتی و شاید در اثنای نماز نجاست به لباس اصابت کرده باشد و شایسته نیست که یقین با شک نقض شود» (طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۶۲۶۲؛ طوسی، الاستبصار، ۲۴۳۶/۱).

اثبات حجیت و اعتبار لوازم عقلی و عادی از روایت فوق در ضمن دو نکته تقریر می‌شود:

اول: مکلف که ظن به اصابت یافته اما یقین به نجاست برایش حاصل نشده، یک حکم ظاهری راجع به طهارت برای او جعل می‌شود. در مبحث «اجزاء» ثابت شده است که امر ظاهری از امر واقعی کفایت می‌کند، پس عدم اعاده نماز با واسطه امر ظاهری به دست می‌آید و این همان اصل مثبت است که حکم شرعی از آن استنتاج می‌شود، یعنی عدم اعاده با یک واسطه، که همان کفایت کردن امر ظاهری از واقعی است.

در این خصوص ممکن است دو اشکال وارد شود:

اشکال اول: این مطلب ربطی به مثبتات اصول ندارد و در این مسئله ادله خاص خود، که همان اجزاء باشد، جریان یافته است، نه اینکه اصل مثبت جاری شده باشد. به عبارت واضح‌تر، آثار بدون واسطه استصحاب جریان یافته است، لکن این چنین نیست و در این مجال اصل مثبت محقق است و شیخ اعظم تصریح می‌کند پذیرفتن اجزاء امر ظاهری از امر واقعی در این حدیث محذور اصل مثبت را به همراه دارد.^{۴۱} تقریر جریان اصل مثبت در این مجال به این صورت است: تا زمانی که طهارت باقی است آثار شرعی و عقلی آن مترتب می‌شود؛ به این صورت که طهارت دارای دو اثر شرعی و عقلی است، اثر شرعی آن «جواز دخول در نماز» است و اثر عقلی آن «صحت و عدم اعاده نماز» به شمار می‌رود؛ اثر دوم (یعنی اثر عقلی) بعد از مطابقت مآتی^{۴۲} به با مأمور به مترتب می‌شود و عقل بدان حاکم است. این دو اثر، در هر عملی جاری است و محذور اصل مثبت را به همراه ندارد؛ لکن وقتی مسئله محل شک قرار می‌گیرد و در طهارت شک ایجاد می‌شود، تنزیل شارع فقط در آثار شرعی که همان «صحت دخول در نماز» باشد جاری است، اما آثار عقلی که عدم اعاده نماز است جاری نیست؛ زیرا عدم اعاده به سبب عقل که همان اجزاء امر ظاهری از واقعی در موارد شک است حاصل می‌شود و چنین امری یعنی همان اصل مثبت.^{۴۳} به همین دلیل برخی از شارحان فرائد الاصول می‌فرمایند: در حقیقت این صبیحه دلیل بر اعتبار اصول مثبت محسوب می‌شود، زیرا وجوب اعاده (آثار عقلی) به عدم جواز نقض یقین به شک معلل شده است.^{۴۴}

اشکال دوم: بحث راجع به اجزا نیست، بلکه درباره این است که شارع مجوز دخول در نماز با طهارت مستفاد از استصحاب را داده است؟

برای پاسخ به سؤال ابتدا باید اثبات شود در این مسئله مبحث اجزاء جریان دارد و سپس لازمه آن

۴۱. انصاری، فرائد الاصول، ۵۶۶/۲.

۴۲. اعتمادی، شرح رسائل، ۶۱/۳.

۴۳. تبریزی، اوفق الوسائل، ۱۲۸/۵.

(یعنی اجزاء) با اصل مثبت تقریر شود. مورد اول در جواب اشکال اول روشن شد، افزون بر اینکه توجه به مسئله نشان دهنده جریان اجزاء در این روایت است؛ همچنان که شارحان رسائل^{۴۴} و کفایه^{۴۵} به این مطلب تصریح کرده اند.

باتوجه به مطلب فوق باید به رابطه آن با اصل مثبت اشاره شود؛ شیخ^{۴۶} و شارحان دیدگاه ایشان مثل محقق آشتیانی^{۴۷} برای اصل مثبت بودن این مطلب می فرمایند: مجزی بودن عمل از آثار عقلی نماز است، نه از آثار شرعی؛ زیرا اقتضای امثال هر امری حتی از امر خودش یا امثال امر ظاهری از واقعی از جمله آثار عقلی محسوب می شود و شارع نیز این آثار را پذیرفته است و حکم به صحت می کند، لکن بحث در این است که در این مجال (یعنی در روایت دوم) چنین آثاری با استصحاب اثبات نمی شود، زیرا محذور اصل مثبت را به همراه دارد.

دوم: بر آشنایان با دانش فقه الحدیث مبرهن است چنانچه روایتی توجیه پذیر باشد، باید آن را توجیه کرد نه اینکه آن را از دلالت ساقط کرد؛ به عبارت واضح تر اگر روایتی با برخی مبانی سازگار نباشد اما بتوان آن را بر معنای قابل فهمی - که با روش متداول در استنباط احکام شرعی مخالف نباشد - تفسیر کرد، باید آن را توجیه کرد نه اینکه به دلیل سازگار نبودن با آن مبنا، حجیت آن را منکر شد.^{۴۸}

حال در مسئله مورد بحث مطلب همین گونه است؛ یعنی شیخ انصاری به دلیل اشکال نقض یقین، به یقین قائل اند این فقره برای حجیت استصحاب مفید نیست و توجیه مطرح شده به سبب حکم ظاهری را به دلیل مخالف بودن با ظهور روایت نمی پذیرند و حال آنکه می توان با مطرح کردن حکم ظاهری این روایت را توجیه کرد و حجیت آن را در استصحاب را پذیرفت. همچنین اشاره شد چنانچه در حدیثی امر دایر مدار بین سقوط اعتبار آن روایت و توجیهش باشد، باید آن را توجیه کرد.

باتوجه به این مطالب، سؤال این است کدام یک از این دو نحوه برخورد با این فقره بیشتر با ظاهر روایت ناسازگار است؟ ۱. این فقره به کلی برای اثبات استصحاب عقیم است؛ ۲. این فقره مطلقاً دال بر حجیت استصحاب است.^{۴۹}

باتوجه به مطالب ارائه شده و توجه به مطلب اخیر باید در پاسخ به پرسش یادشده گفت: مورد دوم

۴۴. تبریزی، اوثق الوسائل، ۱۲۶/۵.

۴۵. جزایری، منتهی الدرایة، ۱۸۷/۸.

۴۶. انصاری، فراند الاصول، ۵۶۶/۲.

۴۷. آشتیانی، بحر الفوائد، ۳۷۵/۶.

۴۸. جوادی آملی، تقریرات درس خارج فقه، ۱۴ اسفند ۱۳۹۶.

۴۹. ایروانی، الاصول فی علم الاصول، ۳۶۹؛ حسینی فیروزآبادی، عناية الاصول، ۵۸/۳؛ مکرم شیرازی، انوار الاصول، ۲۹۴/۳.

صحیح است و نتیجه مورد دوم این است که لوازم عقلی و عادی استصحاب پذیرفته شود که تقریر آن در مباحث قبل در ضمن اشکال اول و دوم پاسخ داده شد.

به عبارت دیگر، اگر اصل مثبت حجت نیست، چرا آخوند به وسیله اجزاء امر ظاهری، که به تصریح شیخ لوازم عقلی به همراه دارد،^{۵۰} حجیت استصحاب را پذیرفته و از اشکال نقض یقین، به یقین رهایی جسته است؟!^{۵۱}

۳. حماد بن عیسی عن حریر عن زرارہ عن احدهما (ع) قال قلت له من لم یدر فی اربع هوام فی ثنتین و قد احرز الثنتین قال یرکم رکعتین و اربع سجعات و هو قائم بفاتحة الكتاب و یتشهد اشیء علیه و إذا لم یدر فی ثلاث هو أو فی اربع و قد احرز الثلاث قام فأضاف إليها أخرى و لا شیء علیه و لا ینقض الیقن بالشک و لا یدخل الشک فی الیقین و لا یختلط أحدهما بالآخر و لکنه ینقض الشک بالیقین و یتّم علی الیقین فیینی علیه و لا یعتدّ بالشک فی حال من الحالات.^{۵۲}

تقریر روایت فوق از دو جهت درخور اهمیت است: اول از جهت اعتبار اصل مثبت و دوم از جهت بیان محقق عراقی مبنی بر «وضوح این روایت در اعتبار اصل مثبت».

جهت اول: این روایت زرارہ نیز مفید اصل مثبت است و لوازم عقلی و عادی را به اثبات می‌رساند؛ زیرا زمانی که مکلف میان سه و چهار شک می‌کند و بنا را بر اکثر می‌گذارد و جانب چهار را اخذ می‌کند - و می‌گوید نباید یقین رکعت سوم را با شک در رکعت چهارم نقض کرد و از این رو یک رکعت دیگر به صورت انفصالی و احتیاطی به آن اضافه می‌کند - این اخذ جانب رکعت چهار، علاوه بر اثبات خودش، اثبات رکوع و سجود را نیز به همراه دارد؛ یعنی با اثبات رکعت چهارم، مقدمات آن، که همان رکوع و سجود باشد،^{۵۳} نیز اثبات می‌شود و چنین موردی همان اصل مثبت است.

ممکن است اشکال شود اگر چنین موردی اصل مثبت است باید سرتاسر اصول عملیه محذور اصل

۵۰. انصاری، فوائد الاصول، ۵۶۶/۲.

۵۱. جزایری و فیروزآبادی تصریح می‌کنند آخوند به سبب التزام به اجزاء امر ظاهری، از اشکال نقض یقین به یقین نقضی جسته است. نص عبارت جزایری این چنین است: «لا تخفی انه قد نقضی عن هذا الاشکال بالالتزام باجزاء امر الظاهری» (جزایری، منتهی الدرایة، ۱۷۵/۸). فیروزآبادی نیز می‌گوید: «و یأتی الاشارة من المصنف الی احتمال کون التعلیل بملاحظة اقتضاء الامر الظاهری الاجزاء» (حسینی فیروزآبادی، عنایة الاصول، ۶۴/۵).

۵۲. از امام صادق (ع) درباره فردی که اقامه دو رکعت نماز برای او محرز است اما نمی‌داند در رکعت چهارم است یا دوم، سؤال شد که وظیفه او چیست؟ حضرت فرمودند: «بنا را بر چهار قرار دهد و سپس دو رکعت نماز احتیاط به صورت ایستاده بخواند. اگر آن فرد نمی‌داند در رکعت سوم است یا چهارم (یعنی شک بین سه و چهار باشد) - در صورتی که اقامه سه رکعت برای او محرز باشد - باید بنا را بر چهار گذاشته و سلام نماز را بدهد و سپس یک رکعت نماز احتیاط اقامه کند و بر او عمل دیگری واجب نیست.» امام (ع) در ادامه با شش تعبیر، عبارت «و لا تنقض الیقین بالشک» را تأکید می‌کند (کلینی، فروع کافی، ۳۵۱/۳؛ طوسی، الاستبصار، ۱۶۸۲/۲).

۵۳. آخوند خراسانی رکوع و سجود را، به دلیل اینکه لایسب از انضمام در نظر گرفته می‌شوند و تغایر اعتباری با ذی‌المقدمه دارند، مقدمه محسوب می‌کند (آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ۸۹، ۹۰).

مثبت خودنمایی کند؛ زیرا وقتی مکلف مثلاً در طهارت شک می‌کند و سپس آن را استصحاب می‌کند، نتیجه آن جواز نماز خواندن، رکوع، سجود و مانند آن است و طبق بیان فوق باید همه این موارد اصل مثبت محسوب شود و حال آنکه این چنین نیست. به عبارت دیگر، وقتی مرکبی مانند نماز متشکل از اجزایی است، اثبات مرکب و اثبات اجزای آن اصل مثبت محسوب نمی‌شود و اگر هم بشود از موارد خفی یا جلی است که استثنا شده است،^{۵۴} لیکن چنین مطلبی از عدم دقت در صورت فرض نشئت گرفته است. در مثال طهارت که در تقریر اشکال آورده شد همه لوازم شرعی و عقلی و عادی مستصحب جاری است، چون همه موارد یادشده در تقریر اشکال، یعنی «جواز دخول در نماز» و «صحت رکوع» و «صحت سجود» به صورت مستقیم بر مستصحب، یعنی طهارت، مترتب می‌شوند و چنین موردی اصل مثبت نیست. اما در مورد روایت سوم، لوازم یادشده، یعنی رکوع و سجود، به صورت مستقیم بر مستصحب، یعنی رکعات (رکعت دوم در مثال اول و رکعت سوم در مثال دوم)، مترتب نمی‌شوند، بلکه با واسطه بر آن مترتب می‌شوند؛ زیرا اول استصحاب می‌شود که مکلف در رکعت دوم (در مثال اول) یا در رکعت سوم (در مثال دوم) است و لازمه رکعت دوم و سوم بودن آن است که مکلف در رکعت بعدی نیست، چون این احتمال وجود دارد که مکلف در رکعت بعدی وارد شده باشد و لازمه رکعت بعدی نبودن آن است که بتواند رکوع و سجود را در نماز اتیان کند و جواز اتیان رکوع و سجود به صورت مستقیم بر مستصحب، که همان رکعات متیقن است، مترتب نشود و چنین امری همان اصل مثبت است.

گفتنی است اثبات جواز اتیان رکوع و سجود، لازمه‌های خفی و جلی، که مورد استثنای حجیت اصل مثبت است، محسوب نمی‌شود؛ زیرا مستصحبی شامل موارد استثنا قرار می‌گیرد که علت تامه یا جزء اخیر آن باشد یا از امور متضایف محسوب شود^{۵۵} و مسئله مورد بحث؛ یعنی جواز دخول در رکعات بعد، نه علت تامه است و نه نسبت به مورد خود متضایف محسوب می‌شود، لذا چنین موردی اصل مثبت است و چاره‌ای از پذیرش آن نیست.

جهت دوم: وضوح اثبات اصل مثبت به وسیله این روایت تاحدی است که بعضی از منکران اصل مثبت را به پذیرش آن در پاره‌ای از موارد واداشته است؛ مثلاً محقق عراقی، که خود منکر اصل مثبت است و همین مطلب را به عنوان یکی از محذورات^{۵۶} این روایت عنوان کرده است، بعد از توضیح اشکال - که به

۵۴. در باب اصل مثبت اگر واسطه خفی یا جلی باشد، معتبر است و از محذور مذکور در اصل مثبت مورد استثناست: «إلا فيما عد أثر الواسطة أثراً له لخبانها أو لشدّة وضوحها» (آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ۴۱۶).

۵۵. «أن يكون مورد التعبد الاستصحابی العلة التامة أو الجزء الاخير منها [و] أن يكون مورد التعبد الاستصحابی من الأمور المتضایفة» (جزایری، منتهی الدرایة، ۵۰/۹).

۵۶. محذور دیگری که محقق عراقی متذکر شده استصحاب فرد مرد است (نک: عراقی، نهاية الافکار، ۶۲/۴؛ صدر، بحوث فی علم الاصول، ۸۰/۶).

آن اشاره شد- می‌گوید: نهایت چیزی که در جواب این اشکال می‌توان گفت این است که اصل مثبت در این مورد خاص پذیرفته شود.^{۵۷}

مطلب پایانی برای تأیید اصل مثبت از این روایت -که یکی از بارزترین جلوه‌های آن است- توجه به شش تعبیر امام(ع) است: «و لا ینقض الیقین بالشک»، «و لا یدخل الشک فی الیقین»، «و لا یخلط احدهما بالآخر»، «و لکنه ینقض الشک بالیقین»، «و یتعمد الیقین فی الیقین»، «و لا یعتد بالشک فی حال من الحالات». آیا این تعابیر غلیظ و شدید امام، برای توجه دادن مخاطب به این نکته ظریف نیست که یقین بماهویقین حالتی دارد که نباید به هیچ وجه به وسیله شک مخدوش شود؟ اگر جواب مثبت است - چنان که در بیان محقق اصفهانی گفته شد لوازم یقین در عبارت «لا تنقض الیقین» اولی از دلیل امارات قابل استفاده است - عدم توجه به واسطه‌های عقلی نوعی مخالفت با آن تعابیر به شمار می‌آید؛ کما اینکه اصولیان برای تقریر اینکه برخی از روایات مفید استصحاب هست به همین گونه تعابیر تمسک کرده و روایات دیگر و نوع چینش کلمات در آن‌ها را، مؤید روایتی که در افاده استصحاب به وسیله آن ابهام وجود دارد، قلمداد کرده و ابهام را به وسیله همین گونه تعابیر برطرف می‌کند.^{۵۸}

نکته: منظور از رفع ابهام، همان اشکالاتی است که در خلال روایات مورد بحث قرار گرفت، مانند کنایات امر ظاهری از واقعی که آخوند مطرح کرده بودند یا مطالبی که در روایت سوم بحث شد.

۳. ثمرات اصل مثبت

ثمرات این پژوهش در دو ناحیه خلاصه می‌شود:

اول: تمام تحقیقاتی که در حوزه اصل مثبت انجام شده است، همگی به نوعی در طول این تحقیق قرار خواهند گرفت. توضیح اینکه واژه «اصل مثبت» جزء الفاظی نیست که در شرع مقدس آمده باشد و به اصطلاح حقیقت شرعی بودن درباره آن اصلاً معنا ندارد؛ زیرا واژه اصل مثبت در هیچ آیه قرآن یا روایت نیامده است؛ همچنین این واژه، جزء واژه‌هایی نیست که تشخیص ماهیت آن نیاز به لغت داشته باشد یا اینکه کارشناسی و تحلیل عرف از آن منجر به فهم ماهیت آن شود، بلکه هریک از اصولیانی که درباره آن سخن گفته‌اند یا محققانی که در خصوص آن قلم زده‌اند برداشت خود از روایات را مطرح کرده‌اند.^{۵۹} برای مثال، تحقیقی که در آن از آرای شیخ انصاری و اصولیان متأخر سخن به میان آمده و عدم اعتبار اصل مثبت

۵۷. «وقصاری ما یمکن أن یجاب به عن هذا الإشکال الالتزام بحجیة المثبت فی خصوص المقام (عراقی، نهاية الافکار، ۶۱/۴).

۵۸. انصاری، فوائد الاصول، ۵۶۴/۲؛ آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ۴۴۲؛ حائری یزدی، درر الفوائد، ۵۳/۲.

۵۹. بله اگر کسی ملاک حجیت استصحاب را عقل بداند نه روایت، مثبتات اصول هم متصف به حجیت خواهد شد.

در اصل تأخر حادث و استصحاب عدم‌ازلی و مانند آن بررسی شده^{۶۰} متأثر از نگاه اصولیان به روایات وارد شده در این زمینه است. مقاله پژوهشی «بررسی اعتبار مثبتات ادله با رویکردی به نظر امام خمینی»، که تقریباً تمام دیدگاه‌های سابقان در آن نقد شده و تصریح شده که به واسطه امارات «علمیت»، «حجیت» و «مماثل» جعل نمی‌شود و فرق میان امارات و اصول سیره عقلاست،^{۶۱} نیز از این مقوله مستثنا نیست؛ زیرا هرچند امام خمینی دلیل حجیت امارات را بنای عقلا معرفی می‌کند و می‌گوید که اگر حجیت امارات تعبدی باشد مثبتات امارات نیز حجت نخواهند بود، در هر صورت برای اثبات عدم حجیت مثبتات اصول عملیه چاره‌ای جز رجوع به ادله استصحاب، که همان روایات است، وجود ندارد؛ آنچه این ادعا را به خوبی تقویت می‌کند نص عبارت خود امام خمینی است که برای اثبات دیدگاه بدیع خود می‌گوید: رجوع به روایات نشان‌دهنده آن است که سه مورد فوق -یعنی علمیت حجیت و حکم مماثل- جعل نشده است،^{۶۲} پس گریزی از رجوع به روایات وجود نخواهد داشت. فراتر از این، قداما که قائل بودند استصحاب افاده ظن می‌کند و به همین جهت مثبتات اصول عملیه را تلقی به قبول می‌کردند^{۶۳} به این دلیل بود که قائل اند روایات استصحاب افاده ظن می‌کند. دقت در سایر تحقیقات^{۶۴} نیز نشان‌دهنده مطلب پیش گفته است و نویسندگان در ارائه نظریات تصریح کرده‌اند که برداشت از روایات منجر به اتخاذ نظریات مطروحه شده است.

دوم: پذیرش لوازم اصول می‌تواند در برداشت‌های فقهی و اصولی نتایج بسیار متفاوتی را به ارمغان آورد که به چند نمونه اشاره می‌شود: ۱. استناد به استصحاب برای عدم وجوب اعاده؛^{۶۵} ۲. جریان اصل یا عدم جریان اصل در واجب اصلی و تبعی؛^{۶۶} ۳. اثبات تبادر در زمان حاضر، برای زمان سابق؛^{۶۷} ۴. اثبات ارث دو برادر از پدر هنگام مجهول بودن زمان فوت پدر؛^{۶۸} ۵. جریان یا عدم جریان «اصل عدم ازلی» در مخصص مجمل در مبحث عام و خاص.^{۶۹} در ادامه دو مورد اول تبیین می‌شود. وجه انحصار تبیین نمونه های ارائه شده در دو مورد اول و همچنین عدم تبیین سایر موارد، فقط رعایت اختصار است و نحوه جریان

۶۰. معزی نجف‌آبادی، نقیبی، «کاربرد اصل مثبت و کاربرد آن در اصول و فقه»، ۱۱۹.

۶۱. احمدی و همکاران، «بررسی اعتبار مثبتات ادله با رویکردی به نظر امام خمینی»، ۱۱۵ تا ۹۵.

۶۲. خمینی، تنقیح الاصول، ۱۱/۲.

۶۳. انصاری، فوائد الاصول، ۶۶۱/۲.

۶۴. مدرس، «عدم حجیت استصحاب در لوازم عقلیه»، شماره ۸۵؛ ناطقی، «بررسی مسئله حجیت و عدم حجیت اصل مثبت»، ۹۲ تا ۶۳؛ مصباح، حائری، الهی خراسانی، «پژوهشی در ماهیت اصل محرز با تأکید بر دیدگاه محقق نائینی و شهید صدر»، ۱۶۴ تا ۱۴۳.

۶۵. جزایری، منتهی الدرایه، ۱۰۲/۲؛ مهرکش، غایة السؤل، ۵۶۹/۱.

۶۶. مشکینی اردبیلی، کفایة الاصول محشی، ۵۹۶/۱؛ حسینی شیرازی، الوصول الی کفایة الاصول، ۱۴۰/۲.

۶۷. سبحانی، المصصول، ۱۲۵/۱؛ مهرکش، غایة السؤل، ۱۱۴/۱.

۶۸. علیدوست، فقه و عرف، ۲۹۲.

۶۹. آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ۲۲۳؛ مهرکش، غایة السؤل، ۷۷۳/۲.

اصل مثبت در دیگر نمونه‌ها را می‌توان در منابع ارجاع داده‌شده پی گرفت. شایان ذکر است تطبیقات مطرح شده فقط منحصر در موارد مذکور نیست و نمونه‌های متعددی در کتب فقهی و اصولی مذکور است.^{۷۰}

۴. استناد به استصحاب برای عدم وجوب اعاده

در فقه مسئله‌ای مفصل مطرح است مبنی بر اینکه هنگام کشف خلاف اماره و معلوم‌نشدن طریقت یا سببیت آن، آیا بر مکلف اعاده یا قضا واجب است یا نه؟ مدعی عدم وجوب اعاده استدلال می‌آورد که بعد از کشف خلاف، «عدم فعلیت تکلیف واقعی» استصحاب می‌شود، در نتیجه اعاده در وقت ساقط است و لازم نیست نماز در وقت اعاده شود. استدلال یادشده برای قائلان به اصل مثبت صحیح است، اما منکر اصل مثبت نمی‌تواند به این استصحاب عمل کند؛ زیرا از آنجاکه در محل مربوط ثابت شده است «قضا تابع امر جدید است»،^{۷۱} هنگام شک در اینکه اماره به صورت سببیت حجت است یا طریقت، در واقع در اصل تحقق امر جدید شک به وجود می‌آید (چراکه طبق فرض، قضا تابع امر جدید است)، لذا می‌توان برائت جاری کرد و عدم تکلیف را نتیجه گرفت، لکن چنین مطلبی همان اصل مثبت است؛ زیرا با اجرای اصل عدم، عنوان فوت صدق نمی‌کند و در نتیجه وجوب قضا ثابت نمی‌شود، مگر اینکه اصل مثبت حجت باشد.^{۷۲}

۵. جریان اصل یا عدم جریان اصل در واجب اصلی و تبعی

هنگام شک در اصلی یا تبعی بودن واجب، آیا واجب بر اصلی حمل می‌شود یا بر تبعی؟ این مسئله دو صورت دارد: اگر در تعریف واجب تبعی «امر عدمی» لحاظ شود، اصالة العدم جاری می‌شود و می‌توان تبعی بودن آن را نتیجه گرفت؛ اما اگر در تعریف واجب تبعی، «امر وجودی» لحاظ شود، اصالة العدم به دلیل بروز اصل مثبت جاری نمی‌شود.^{۷۳} اگر واجب تبعی به امر وجودی معنا شود، مثلاً در تعریف آن گفته شود: «واجب تبعی واجبی است که ارادة نامستقل به آن تعلق گرفته است»، در این گونه موارد هنگام شک در اینکه فلان واجب اصلی است یا تبعی، نمی‌توان استصحاب عدم تعلق ارادة مستقل جاری کرد و نتیجه گرفت آن واجب مشکوک، تبعی است، مگر اینکه اصل مثبت حجت باشد؛ زیرا -طبق این معنا برای

۷۰. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۳۷۹/۱؛ ۳۱۰/۱۸؛ ۲۶۹/۲۵؛ ۲۵۹/۲۹؛ ۳۵۴/۳۰؛ ۱۶۵/۳۱؛ ۳۶۵؛ ۲۵۶/۳۶؛ ۲۸۷/۴۰؛ آخوند خراسانی، در

الفوائد فی حاشیه علی القرائد، ۳۵۷، ۳۵۸؛ اصفهانی، حاشیه المکاسب، ۳۹۲/۱؛ خمینی، کتاب البیع، ۵۷۸/۱؛ ۴۵۵/۲.

۷۱. «الحق ان الامر لا يقتضى الا الاتيان في الوقت وجوب القضاء يحتاج الى امر جديد» (میرزای قمی، قوانین المحکمه، ۳۰۱/۱).

۷۲. جزایری، منتهی الدرایه، ۱۰۲/۲؛ مهرکش، غایة السؤل، ۵۶۹/۱.

۷۳. مشکینی اردبیلی، کفایة الاصول محشی، ۵۹۶/۱؛ حسینی شیرازی، الوصول الى کفایة الاصول، ۱۴۰/۲.

واجب تبعی - عدم تعلق اراده غیر مستقل به صورت مستقیم اثر شرعی ندارد، بلکه غیر مستقیم دارای اثر شرعی است.

آنچه در این مجال به وسیله استصحاب عدم اثبات می شود عبارت است از تعلق نگرفتن اراده مستقل؛ یعنی امر عدمی استصحاب می شود: قبل از اینکه واجب مشکوک واجب شود، به آن اراده مستقل تعلق نگرفته بود و بعد از اینکه واجب شد، شک می شود که آیا این تعلق اراده و طلب مولا به صورت مستقل بود یا نه. اینجا بنا بر استصحاب باید حکم کرد اراده مستقل به آن تعلق نگرفته است. در این مورد استصحاب امر عدمی است. حال اگر به سبب این امر عدمی، تبعی بودن واجب اثبات شود، باید اصل مثبت حجت باشد.

نتیجه گیری

سایر تحقیقات در طول برداشت از روایات قرار می گیرند؛ یعنی اگر شخص اصولی قبول کند که نوع نگرش روایات وارد شده در امارات با نوع نگرش روایات وارد شده در اصول عملیه هماهنگ است، چاره ای جز قبول لوازم هر دو وجود نخواهد داشت. همچنین در خلال مباحث اشاره شد که اساساً اصولیان به دلیل قصور دلیل (روایات) است که قائل به عدم حجیت اصل مثبت اند نه به دلیل محذور عقلی. در مقاله حاضر این ادعا تا حدی روشن شد که نگرش روایات به امارات و استصحاب تفاوتی ندارد؛ پس هر متکفل استنباطی که در مسئله اصل مثبت وارد می شود و در جهت «نفی یا اثبات» آن می کوشد یا برای «نقد یا اثبات» مسئله اصولی یا فقهی به اصل مثبت تمسک می کند، ناگزیر است اعتبار یا عدم اعتبار اصل مثبت را باتوجه به روایات بررسی کند.

منابع

- آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین. درر الفوائد فی حاشیه علی الفرائد. قم: شفق. ۱۳۸۴.
- آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین. کفایة الاصول. قم: آل البيت. ۱۳۸۵.
- آشتیانی، محمدحسن بن جعفر. بحر الفوائد فی شرح الفرائد. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی. ۱۴۲۹ق.
- اعتمادی، مصطفی. شرح الرسائل، قم، انتشارات شفق، ۱۴۲۶ق
- ابن فارس، احمد بن فارس. معجم مقاییس اللغة. بیروت: دار احیاء التراث العربی. ۱۴۲۹ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. بیروت: دار الکتاب العلمیة. ۱۴۲۴ق.

۲۷۴/ نشریه فقه و اصول، سال پنجاه و هفتم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۴۱

احمدی، اکبر، محمدرضا امام، عابدین مؤمنی، علی مظهر قراملکی. «بررسی اعتبار مثبتات ادله با رویکردی به نظر امام خمینی (ره)»، مجله فقه و مبانی حقوق اسلامی. ش ۲، دوره ۴۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، ۹۵ تا ۱۱۵.

اصفهانى، محمدحسین. حاشیه کتاب المكاسب. قم: پایه دانش. ۱۴۲۵ق.
اصفهانى، محمدحسین. نهاية الدراية فى شرح الكفاية. بيروت: آل البيت. ۲۰۰۸م.
انصارى، مرتضى بن محمد امين. فرائد الاصول. قم: مطبوعات دينى. ۱۳۸۱.
ايروانى، على. الاصول فى علم الاصول. قم: مؤسسه بوستان كتاب. ۱۳۸۷.
تبريزى، موسى بن جعفر. اوثق الوسائل فى شرح الرسائل. قم: سماء قلم. ۱۳۸۸.
جزايرى، محمد جعفر. منتهى الدراية فى توضيح الكفاية. قم: فقاها. ۱۴۲۷ق.
جوادى آملی، عبدالله. تقريرات درس خارج فقه. به تقرير احسان مهرکش. غير مطبوع.
حاترى يزدى، عبدالکريم بن محمد جعفر. درر الفوائد. قم: مؤسسه النشر الإسلامى. ۱۴۰۸ق.
حر عاملی، محمد بن حسن. وسائل الشيعة. تهران: دار الكتاب الإسلامية. ۱۳۷۲.
حسينى شيرازى، محمد. الوصول الى كفاية الاصول. قم: وجدانى. بى تا.
حسينى فيروزآبادى، مرتضى. عناية الاصول فى شرح كفاية الاصول. تهران: دار الكتاب الإسلامية. ۱۳۹۲م.

حيدرى، على نقى. اصول الاستنباط. قم: لجنة ادارة الحوزة العلمية. ۱۴۱۲ق.
خمينى، روح الله. تنقيح الاصول. به تقرير حسين اشتهااردى. قم: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى. ۱۴۲۷ق.

خمينى، روح الله. تهذيب الاصول. به تقرير جعفر سبحانى. قم: مهر. بى تا.
خمينى، روح الله. كتاب البيع. تهران: مؤسسه نشر و آثار امام خمينى. ۱۳۹۲.
خمينى، مصطفى. تحريريات فى الاصول. قم: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى. ۱۴۲۷ق.
خوئى، ابوالقاسم. مصباح الاصول. به تقرير سيد محمد سرور واعظ بهسودى. قم: كتاب فروشى داورى. ۱۴۱۷ق.

رشتى، حبيب الله بن محمد على. بدايع الافكار. قم: آل البيت. بى تا.
شهيد ثانى، زين الدين بن على. تمهيد القواعد. قم: مؤسسه النشر الإسلامى. ۱۴۱۶ق.
صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر. جواهر الكلام. بيروت: دار احياء التراث العربيه. بى تا.
سبحانى، جعفر. المحصول فى علم الاصول. مقرر: سيد محمود جلالى مازندارنى. قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام، ۱۴۱۴ ق

صدر، محمدباقر. بحوث فی علم الاصول. به تقریر سید محمود هاشمی شاهرودی. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی. ۱۴۲۶ق.

صدر، محمد باقر. مباحث الاصول، مقرر: سید کاظم حسینی حائری، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۸ ق

صنقر علی، محمد. المعجم الاصولی. قم، منشورات الطیار، ۱۴۲۸ ق
طوسی، محمد بن حسن. الاستبصار فیما اختلف من الاخبار. قم: انصاریان. ۱۳۸۴.
طوسی، محمد بن حسن. تهذیب الاحکام. قم: انصاریان. ۱۳۸۴.
عراقی، ضیاء الدین. نهیة الافکار. به تقریر محمد تقی بروجردی. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. ۱۴۲۲ق.

علیدوست، ابوالقاسم. فقه و عرف. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. ۱۳۸۸.
فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. قاموس المحيط. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی. ۱۴۲۴ق.
فیومی، احمد بن محمد. المصباح المنی فی غریب الشرح الكبير للرافعی. قاهره: وزارة المعارف العمومية، المطبعة الاميرية. ۱۹۲۸م.

کلینی، محمد بن یعقوب. الفروع من الکافی. تهران: دار الکتاب الاسلامیة. ۱۳۸۴.
مدرس، علی محمد. «عدم حجیت استصحاب در لوازم عقلیه»، مجله کانون وکلا. ش ۸۵، آذر و دی ۱۳۴۲.

مشکینی اردبیلی، ابوالحسن. کفایة الاصول محشی. قم: دار الحکمة. ۱۴۱۵ق.
مصباح، هادی، محمد حسین حائری، مجتبی الهی خراسانی. «پژوهشی در ماهیت «اصل محرز» با تأکید بر دیدگاه محقق نائینی و شهید صدر»، مجله فقه و اصول. ش ۱۰۰، دوره ۴۷، بهار ۱۳۹۴.
۱۶۴ تا ۱۴۳.

معزی نجف آبادی، الهام، سید ابوالقاسم نقیبی. «کاربرد اصل مثبت در علم اصول و فقه»، مجله فقه و اصول. دوره ۵۱، ش ۴، پیاپی ۱۱۹، زمستان ۱۳۹۸. صص ۹۳ - ۱۱۴
jfu.v51i4.66738/۱۰/۲۲۰۶۷

مکارم شیرازی، ناصر. انوار الاصول. به تقریر احمد قدسی. قم: مدرسه امام علی بن ابیطالب (ع). ۱۴۲۸ق.

مهرکش، احسان. غایة السؤل. قم: بوستان کتاب. ۱۴۰۰.
میرزای قمی، ابوالقاسم. قوانین المحکمه. قم: احیاء الكتب الاسلامیة. ۱۴۳۰ق.
ناطق، محمد. «بررسی مسئله حجیت و عدم حجیت اصل مثبت»، مطالعات اصول فقه امامیه.

۲۷۶/ نشریه فقه و اصول، سال پنجاه و هفتم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۴۱

دوره ۹۷، ش ۹، بهار و تابستان ۱۳۹۷، ۶۳ تا ۹۲.

نائینی، محمدحسین. اجود التقریرات. به تقریر ابوالقاسم خوئی. قم: صاحب الامر. ۱۴۱۹ق.
نائینی، محمدحسین. فوائد الاصول. به تقریر محمدعلی کاظمی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۴۲۴ق.

وحید خراسانی، حسین. تحقیق الاصول. به تقریر علی میلانی. قم: حقائق. ۱۴۳۱ق.

Transliterated Bibliography

Aḥmadī, Akbar; Muḥammad Riḍā Imām; ‘Ābidīn Mu’min, ‘Alī Maẓhar Qarāmalikī. “Barrisī I’tibār Musbatāt Adilah bā Rūyarkī bi Naẓar Imām Khumaynī”, *Majallih-yi Fiqh va Mabānī Huqūq Islāmī*. no. 2, Durih-yi 44, autumn and winter 2012/1390, 95–115.

Ākhūnd Khurāsānī, Muḥammad Kāẓim ibn Ḥusayn. *Durar al-Fawā’id fī Ḥāsīyah ‘alā al-Farā’id*. Qum: Shafaq, 1965/1384.

Ākhūnd Khurāsānī, Muḥammad Kāẓim ibn Ḥusayn. *Kifāya al-Uṣūl*. Qum: Āl al-Bayt(AS), 1966/1385.

‘Alīdūst, Abū al-Qāsim. *Fiqh va ‘Urf*. Tehran: Pazhūhishgāh-i Farhang va Andīshih-yi Islāmī. 2010/1388.

Anṣārī, Murtaḍā ibn Muḥammad Amīn. *al-Farā’id al-‘Uṣūl*. Qum: Maṭbū‘ātī Dīnī. 1962/1381.

Āshtiyānī, Muḥammad Hasan ibn Ja‘far. *Baḥr al-Fawā’id fī Sharḥ al-Farā’id*. Beirut: Mū’assisa al-Tārīkh al-‘Arabī, 2008/1429.

Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ*

al-Kabīr li-l-Rāfi'ī. Cairo: Wizāra al-Ma'ārif al-'Umūmīya, al-Maṭba'a al-Amīrīya. 1928/1307.

Fīrūzābādī, Muḥammad ibn Ya'qūb. *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Tūrāth al-'Arabī. 2003/1424.

Ḥā'irī Yazdī. 'Abd al-Karīm ibn Muḥammad Ja'far. *Durar al-Fawā'id*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī, 1988/1408.

Ḥurr 'Āmilī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Wasā'il al-Shī'a*. Tehran: Dār al-Kitāb al-Islāmīya. 1994/1372.

Ḥusaynī Fīrūz Ābādī, Murtaḍā. *Anāya al-Uṣūl fī Sharḥ Kifāya al-Uṣūl*. Tehran: Dār al-Kitāb al-Islāmīya. 1972/1392.

Ḥusaynī Shīrāzī, Muḥammad. *al-Wuṣūl ilā Kifāya al-Uṣūl*. Qum: Vujdānī. s.d.

Ḥydarī, 'Alī Naqī. *Uṣūl al-Istinbāṭ*. Qum: Lajnat Idāra al-Ḥawzah al-'Ilmīyah. 1992/1412.

Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris. *Mu'jam Maqāyīs al-Lughā*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Tūrāth al-'Arabī, 2008/1429.

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīya. 2003/1424.

'Irāqī, Ḥayyā' al-Dīn. *Naḥāya al-Afkār*. Muqarr Muḥammad Taqī Burūjirdī. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. 2001/1422.

Īrawānī, 'Alī. *al-Uṣūl fī 'Ilm Uṣūl*. Qum: Mū'assisah-yi Būstān-i Kitāb, 2009/1387.

Isfahānī, Muḥammad Ḥusayn. *Ḥāshīya Kitāb-i al-Makāsib*. Qum: Pāyih-yi Dānish, 2004/1425.

Isfahānī, Muḥammad Ḥusayn. *Nihāya al-Dirāya fī Sharḥ al-Kifāya*. Beirut: Āl al-Bayt(AS). 2008/1429.

I'timādī, Muṣṭafā. *Sharḥ al-Rasā'il*. Qum: Intishārāt-i Shafaq, 2005/1426.

Javādī ‘Āmilī. ‘Abd Allah. *Taqrīrāt Dars-i Khārij Fiqh*. Muqarr Iḥsān Mihrkīsh. Ghiyr Maṭbū‘.

Jazāyri, Muḥammad Ja‘far. *Muntahā al-Dirāya fī Tawḍīḥ al-Kifāya*. Qum: Faqāhat, 2006/1427.

Khū‘ī, Abū al-Qāsim. *Miṣbāḥ al-Uṣūl*. bi Taqrīr Sayyid Muḥammad Surūr Wā‘iz Biḥsūdī. Qum: Kitābfurūshī al-Dāwarī. 1996/1417.

Khumaynī, Muṣṭafā. *Taḥrīrāt fī al-Uṣūl*. Qum: Mū‘assisah-yi Tanẓīm va Nashr-i Āsār-i Imām Khumaynī. 2006/1427.

Khumaynī, Rūḥ Allāḥ. *Kitāb-i al-Bay‘*. Tehran: Mū‘assisah-yi Nashr-i va Āsār-i Imām Khumaynī. 2014/1392.

Khumaynī, Rūḥ Allāḥ. *Tahdhīb al-Uṣūl*. Taqrīr Ja‘far Subḥānī. Qum: Mihr. s.d.

Khumaynī, Rūḥ Allāḥ. *Tanqīḥ al-Uṣūl*. Taqrīr Ḥusayn Ishtihārdī. Qum: Mū‘assisah-yi Tanẓīm va Nashr-i Āsār-i Imām Khumaynī. 2006/1427.

Kulīnī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. *al-Furū‘ min al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. 1965/1384.

Makārim Shīrāzī, Nāṣir. *Anwār al-Uṣūl*. Taqrīr Aḥmad Qudsī. Qum: Madrisah Imām ‘Alī ibn Abī Ṭālib (AS), 2007/1428.

Mihrkish, Iḥsān. *Ghāyat Su‘ūl*. Qum: Būstān-i Kitāb, 2022/1400.

Mīrzā-yi Qumī, Abū al-Qāsim. *Qawānīn al-Muḥkamah*. Qum: Iḥyā‘ al-Kutub al-Islāmīyya, 2009/1430.

Miṣbāḥ, Hādī; Muḥammad Ḥusayn Ḥā‘irī; Muḥtabā Ilāhī Khurāsānī, “Pazhūhīsh dar Māhīyat “Aṣl Muḥriz” bā Ta’kīd bar Dīdgāh-i Muḥaqqiq Nā’īnī va Shahīd Ṣadr”, *Majallih-yi Fiqh va Uṣūl*. no. 100, Durīh-yi 47, Spring 2016/1394, 143-164.

Mishkīnī Ardabīlī, Abū al-Ḥasan. *Kifāya al-Uṣūl Muḥashshī*. Qum: Dār al-Ḥikmat. 1995/1415.

Mudaris, ‘Alī Muḥammad. “‘Adam Ḥujīyat al-Istiṣḥāb dar Lavāzim

‘Aqlīyih”, *Majallah-yi Kānūn Vukalā*. no. 85, Āzar va Diy 1963/1342.

Mu‘izzī Najafābādī, Iilhām; Sayyid Abū al-Qāsim Naqībī. “Kārburd Aṣl Musbat dar ‘Ilm Uṣūl va Fiqh”, *Majallih-yi Fiqh va Uṣūl*. Durih-yi 51, no. 4, Payāpiy 119, winter, 2020/1398, 93-114.

Nā’īnī, Muḥammad Ḥusayn. *Ajwad al-Taqrīrāt*. Muqarr Abū al-Qāsim Khū’ī. Qum: Ṣāḥib al-Amr, 1998/1419.

Nā’īnī, Muḥammad Ḥusayn. *Fawā’id al-Uṣūl*. Muqarr Muḥammad ‘Alī Kāẓimīnī. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. 2003/1424.

Nāṭiqī, Muḥammad. “Barrisī Mas’alah-yi Ḥujjīyat va ‘Adam Ḥujjīyat Aṣl Musbat”, *Muṭāli‘āt Uṣūl Fiqh Imāmīyah*. Durih-yi 97, no. 9, spring and summer 2019/1397, 63-92.

Rashtī, Ḥabīb Allāh ibn Muḥammad ‘Alī. *Badā’i‘ al-Afkār*. Qum: Āl al-Bayt. s.d.

Ṣadr, Muḥammad Bāqir. *Buḥūth fī ‘Ilm al-Uṣūl*. Taqrīr Sayyid Maḥmūd Hāshimī Shāhrūdī. Qum: Mū’assisa Dāyrah al-Ma‘ārif-i Fiqh-i Islāmī. 2005/1426.

Ṣadr, Muḥammad Bāqir. *Mabāḥith al-Uṣūl*. Taqrīr Sayyid Kāẓim Ḥusaynī Ḥā’irī, Qum: Maktab al-‘Ilām al-Islāmī, 1988/1408.

Ṣāḥib Jawāhir. Muḥammad Ḥasan ibn Bāqir. *Jawāhir al-Kalām*. Beirut: Dār Ihṡā’ al-Tūrāth al-‘Arabīya. s.d.

Ṣanqūr ‘Alī, Muḥammad. *al-Mu‘jam al-Uṣūlī*. Qum: Manshūrāt al-Ṭayār. 2007/1428.

Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn ibn ‘Alī. *Tamhīd al-Qawā’id*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī, 1995/1416.

Subḥānī, Ja‘far. *al-Maḥṣūl fī ‘Ilm al-Uṣūl*. bi Taqrīr Sayyid Maḥmūd Jalālī Māzandarānī. Qum: Mū’assisah-yi Imām Ṣādiq(AS). 1994/1414.

Tabrizī, Mūsā ibn Ja‘far. *Awthaq al-Wasā’il fī Sharḥ al-Rasā’il*. Qum: Samā’ Qalam, 1968/1388.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Istibṣār fī mā Ikhtalafa min al-Akḥbār*. Qum: Anṣārīyān. 1965/1384.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Tahdhīb al-Aḥkām*. Qum: Anṣārīyān. 1965/1384.

Wahīd Khurāsānī, Ḥusayn. *Tahqīq al-Uṣūl*. Muqarr ‘Alī Mīlānī, Qum: Ḥaqā’iq, 2010/1431.