

حجیت اصل مثبت^۱

شهاب اسکندری^۲

چکیده

حجیت مثبتات استصحاب به عنوان یکی از اصول پرکاربرد فقه، با عنوان حجیت اصل مثبت، از زمان شیخ انصاری پررنگ شد. غالب اصولیان، اثبات آثار شرعی مترتب بر لوازم عادی یا عقلی مستصحب را فاقد وجاهت دانسته و با آن مخالفت نموده‌اند. نقش اساسی و کانون توجه، ادله و به ویژه روایات اعتبار اصل استصحاب است که در مهم‌ترین دلیل اندیشمندان مخالف اصل مثبت، ناکارآمدی و فقدان دلالتی این روایات دستاویز قرار گرفته است. موضوعی که با بازنگری می‌تواند اصل مثبت را به دایره حجیت بازگرداند. نویسنده بر این باور است که می‌توان طی دو تبیین متفاوت و با بهره‌گیری از اطلاق روایات اعتبار استصحاب و شمول دایره اعتبار آثار، حجیت آثار با واسطه را نیز به اثبات رسانید. هرچند اشکالات متعددی در این زمینه قابل ذکر است، ولی پاسخ بدان ممکن است. آری! امور پراهمیت

ممکن است از روایات منصرف بوده و مشمول اطلاق روایات قرار نگیرد.
واژگان کلیدی: اصل مثبت، استصحاب، تزئیل، یقین تزئیلی، لوازم عقلی و عادی.

مقدمه

یکی از مسائل کلیدی و کاربردی در علم اصول، حجیت و عدم حجیت مثبتات استصحاب است. مستصحب گاهی علاوه بر آثار شرعی مستقیم، دارای آثار شرعی غیرمستقیمی است که به واسطه اثر عقلی یا عادی بر مستصحب بار می‌شود. در حجیت آثار شرعی مستقیم و بلاواسطه مستصحب، شکی نیست. اما نسبت به آثار شرعی غیرمستقیم و لوازم عقلی مستصحب، این سؤال وجود دارد که آیا این قبیل آثار و لوازم نیز همچون آثار بلاواسطه، حجت هستند یا خیر؟ حکم نمونه‌های فراوانی در فقه با توجه به پاسخ این سؤال مشخص می‌شود. به عنوان مثال اگر شخصی هنگام غسل، شک کند که آیا بر بدن او مانعی وجود داشته یا خیر؟ و در گذشته نیز یقین داشته که در آن قسمت مانعی نبوده است، آیا می‌تواند نسبت به عدم وجود مانع و در نتیجه اثبات اغتسال بدن، به استصحاب استناد نماید؟ مفاد مستقیم این استصحاب، عدم مانع است. اما مهم برای مکلف، احراز شسته شدن اعضای بدن است، و شسته شدن، لازمه عقلی یا عادی عدم مانع است.^۱ نمونه دیگر، دوران بین اقل و اکثر است. آیا استصحاب عدم وجود اکثر، علاوه بر عدم وجود اکثر که خود یک اثر شرعی است، می‌تواند مثبت وجود اقل نیز باشد که لازمه عقلی آن است؟ فرع فقهی مبتلا به دیگری که می‌توان بدان اشاره نمود، مسئله ادراک امام جماعت در رکوع است. اگر مأمومی که به امام جماعت اقتدا نموده، شک کند که آیا توانسته پس از تکبیر الاحرام، رکوع امام جماعت را درک کند یا خیر؟ این سؤال مطرح می‌شود که آیا استصحاب بقای امام جماعت در رکوع تا حین رکوع مأموم، می‌تواند لازمه عادی یا عقلی خود را که ادراک رکوع امام جماعت است، ثابت کند؟ نمونه‌های فراوانی در این زمینه وجود دارد که حاکی از گستره اثرگذاری این بحث در فروع مختلف ابواب فقه است که فتوای فقیه را تحت تأثیر قرار می‌دهد و از اهمیت به‌سزای آن پرده‌برمی‌دارد. این مسأله در مسائلی چون اعتبار اصل

پیشینه علم
اصول فقه اسلامی

سال چهارم، شماره ۴، سال ۱۴۰۰

۱. انصاری، فرائد الاصول، ج ۳، ص ۲۴۵.

عدم ازلی، اصل تأخر حادث، و استصحاب در موضوعات مرکب که از مسائل کاربردی علم اصول است، نقش کلیدی دارد.

پیشینه

شیخ جعفر کاشف الغطاء، اولین فقیهی است که موضوع «اصل مثبت» را عنوان کرده است.^۱ در کتب فقهای پیشین، اثری از تعبیر «مثبتات دلیل» و یا «اصل مثبت» وجود ندارد، که خود حاکی از جدید بودن این موضوع در علم اصول است. بعد از کاشف الغطاء، شیخ انصاری اصل مثبت را به شکل مستقل معنون نموده، و در تنبیه ششم از تنبیهات استصحاب به شکل مفصل به این موضوع پرداخته است.^۲ بعد از وی این بحث جزء مباحث مهم اصول فقه و مخصوصاً استصحاب به حساب آمده و در بسیاری از مسائل فقهی و اصولی ارزش کاربردی فراوانی پیدا کرده است.

مشهور اصولیانی که به این موضوع پرداخته‌اند همچون شیخ انصاری و آخوند خراسانی، حجیت اصل مثبت را انکار نموده و قائل شده‌اند که استصحاب، تنها مثبت آثار شرعی مستقیم است. شیخ برای اثبات این مهم، به استحاله جعل امور تکوینی و واقعی، و قصور دلالتی اخبار استصحاب نسبت به بیش از آثار نفس متیقن تمسک نموده است.^۳ مرحوم آخوند نیز قائل شده است که قدر متیقن از اخبار استصحاب، تعبد به بقای یقین، به لحاظ آثار نفس یقین است، ولی نسبت به لحاظ آثار لوازم یقین، هیچ دالتی ندارد.^۴

در مورد اصل مثبت، مقالات متعددی همچون «کاربرد اصل مثبت در علم اصول و فقه»^۵، «عدم حجیت اصل مثبت و بررسی تطبیقی ماده ۸۷۴ قانون مدنی»^۶، «مفهوم شناسی اصل مثبت»^۷ و «تحلیل تطبیقی لوازم دلیل اصل عملی»^۱ نگاشته شده است. اما در

۱. کاشف الغطاء، کشف الغطاء، ج ۲، ص ۱۰۲.

۲. انصاری، فرائد الاصول، ج ۲، ص ۶۵۹.

۳. همان، ج ۳، ص ۲۳۵.

۴. آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ج ۲، ص ۲۴۵.

۵. نقیعی، مجله فقه و اصول، زمستان ۱۳۹۸، شماره ۱۱۹.

۶. شعبانپور المشیری، مجله مطالعات اصول فقه امامیه، زمستان ۱۳۹۸، شماره ۱۲.

۷. وطنی، محمدی، سلطانی فرد، سلطانی فرد، نشریه جستارهای فقهی و اصولی، بهار ۱۴۰۰، شماره ۲۲.

مقاله‌های فوق، نه تنها به بررسی مفاد ادله استصحاب از جهت دلالت و عدم دلالت بر اصل مثبت پرداخته نشده، بلکه هم‌راستا با نظر مشهور اصولیون، عدم حجیت اصل مثبت به شکل اصل موضوعه پذیرفته شده است.

مقاله با تمرکز بر اخبار استصحاب که دلیل حجیت استصحاب شمرده می‌شود، مفاد روایات را از حیث دلالت و عدم دلالت بر حجیت اصل مثبت، مورد کنکاش قرار داده و تلاش نموده تا برخلاف نظریه مشهور، امکان استفاده حجیت اصل مثبت را از روایات ثابت نماید.

مفهوم شناسی

در ترکیب «اصل مثبت»، «اصل» در لغت به معنای پایه و اساس^۱، و «مثبت» اسم فاعل از ثلاثی مزید باب افعال و به معنای ثابت کننده است.

هرچند بحث از اصل مثبت، مربوط به همه اصول عملی است^۲، اما کاربرد آن در اصطلاح اصول فقه درباره استصحابی است که هدف از جریان آن، اثبات آن دسته از آثار شرعی است که مستقیماً بر خود مستصحب مترتب نمی‌شود؛ بلکه به واسطه یک امر عقلی، عادی، ملزوم و یا ملازم مستصحب، بر مستصحب مترتب می‌شود.^۳ به عنوان مثال، جریان استصحاب بقای حیات زید به داعی اثبات لازمه عادی رویدن ریش، و در نتیجه فعلیت یافتن وجوب وفای به نذری که به رویدن ریش زید معلق شده است؛ جریان استصحاب بقای حیات زید تا لحظه وارد شدن ضربه شمشیر بر بدن او، در فرضی که مشخص است بدن زید به واسطه شمشیر به دو نیم تبدیل شده، ولی شک در حیات و ممات زید در لحظه ورود ضربه شمشیر وجود دارد، به داعی اثبات قتل که از آثار و لوازم عقلی مستصحب است؛ همچنین استصحاب بقای روز، به داعی اثبات ملزوم آن، که طلوع خورشید است، و یا اثبات لازم آن که روشنایی عالم است؛ همگی از مصادیق اصل مثبت است. برای دو مورد اخیر می‌توان در باب وجوب وفای به نذر، اثر شرعی تصور نمود.

پژوهش‌های
اصول فقهی

جلد چهارم، شماره ۴، سال ۱۴۰۰

۱. منافی، قاسمی سپرو، مجله پژوهش‌های اصولی، تابستان ۱۴۰۰، شماره ۲۷.

۲. ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۱، ص ۱۰۹.

۳. دانش‌نامه علوم اسلامی، عنوان «اصل مثبت»، wiki.isca.ac.ir.

۴. عراقی، منهاج الاصول، ج ۵، ص ۲۴۰.

اندیشه‌ها در اعتبار اصل مثبت

مشهور اصولیون، بعد از شیخ انصاری نظریه عدم حجیت اصل مثبت را پذیرفته‌اند؛ اما با بررسی کتب فقهی فقهای متقدم و متأخر روشن می‌شود که بسیاری از ایشان، مثبتات استصحاب را حجت می‌دانستند. به عنوان مثال شیخ طوسی در مبسوط در مورد اختلاف زوج و زوجه در زمان وقوع طلاق، می‌فرماید: «قول زوج که مدعی وقوع طلاق در شوال است، مقدم است بر قول زن که مدعی وقوع طلاق در رمضان است؛ زیرا اصل، عدم طلاق است.»^۱ اصل عدم وقوع طلاق در رمضان، تنها در فرض پذیرش اصل مثبت، وقوع طلاق را در شوال ثابت می‌کند. ممکن است گفته شود شاید مراد شیخ طوسی این باشد که علت تقدم قول زوج، آن است که وی مدعی عدم وقوع طلاق در رمضان بوده، و همین نیز موافق با اصل عدم طلاق است. ولی این حرف درست نیست؛ زیرا زوج مدعی بیش از این است و ادعا می‌کند که طلاق در شوال محقق شده است، و از این رو منکر بودن، و در نتیجه تقدم قول او با قسم، زمانی ثابت می‌شود که اصل عدم طلاق، قول زوج را مبنی بر وقوع طلاق در شوال ثابت کند. اصل عدم وقوع طلاق در رمضان، به شرط حجیت اصل مثبت، وقوع طلاق در شوال را ثابت می‌کند.

شیخ طوسی در جای دیگر از مبسوط بیان داشته که هرگاه در مورد شخصی که با عبا یا لباسی پوشانده شده و سپس توسط جانی با ایراد ضربه‌ای به دو قسمت تبدیل شده، اختلاف حاصل شود، به گونه‌ای که جانی ادعا کند که شخص، قبل از ایراد ضربه فاقد حیات بوده، اما ولی دم ادعا کند که آن شخص زنده بوده است، در این صورت بعضی از فقها قائل به تقدم قول جانی، و بعضی دیگر قائل به تقدم قول ولی میت مقدم شده‌اند؛ زیرا اصل بقای حیات است. از میان این دو، شیخ طوسی نظر اول، یعنی تقدم قول جانی را به دلیل اصل برائت ذمه، اقوی دانسته است.^۲

از عبارت شیخ دو نکته قابل برداشت است. نکته اول اینکه گروهی از فقها حجیت اصل مثبت را پذیرفته بودند؛ زیرا در مسأله فوق، لازمه عقلی بقای حیات، تحقق قتل است، که

۱. طوسی، المبسوط، ج ۵، ص ۱۰۲.

۲. همان، ج ۷، ص ۲۵۶.

این از مصادیق اصل مثبت است. نکته دوم اینکه ظاهراً خود مرحوم شیخ طوسی نیز در فرض مذکور، این لازمه عقلی را پذیرفته است؛ زیرا در مقام توجیه تقدم قول ولی میت، استصحاب فوق را ذکر می‌کند، و در عین حال اشکالی مطرح نمی‌نماید. به نظر می‌رسد ظاهر حال شخصی که در میان عبا پوشانده می‌شود، تحقق مرگ است؛ از این رو شیخ طوسی میان ظاهر حال و استصحاب، تعارض و تساقط را پذیرفته، و در نهایت با توجه به اصل برائت ذمه جانی، قول جانی را مقدم دانسته است. شهید ثانی در مسالک^۱ و صیمری^۲ نیز به نوعی استصحاب فوق را که یکی از مصادیق اصل مثبت است، جاری دانسته‌اند.

ابن براج ذیل مسأله اختلاف زوج و زوجه، این نکته را عنوان می‌کند که اگر زوجه مدعی باشد که طلاق در شعبان محقق شده، ولی زوج ادعا کند که طلاق در رجب واقع شده است، در این صورت قول زوج مقدم می‌شود؛ زیرا اصل، عدم طلاق است. مراد از اصل، استصحاب عدم طلاق است. استصحاب عدم وقوع طلاق در رجب، تنها در صورت پذیرش حجیت اصل مثبت می‌تواند ثابت نماید که طلاق در شعبان واقع شده است؛ زیرا با توجه به علم اجمالی به وقوع طلاق در یکی از این دو ماه، لازمه عقلی عدم تحقق طلاق در رجب، تحقق آن در شعبان است که از مصادیق واضح اصل مثبت است.^۳

شهید اول ذیل مسأله استصحاب حکم اجماع، میان استصحاب بقای امام در حال رکوع و استصحاب عدم ادراک رکوع، تعارض را مستقر دانسته است. در حالی که روشن است که استصحاب بقای امام در حال رکوع، تنها بر فرض پذیرش اصل مثبت می‌تواند ثابت نماید که مأموم نیز رکوع وی را درک کرده است.^۴ محقق ثانی، استصحاب بقای امام را در رکوع تا لحظه رکوع مأموم، مقتضی ادراک رکوع امام دانسته است و این اصل را با اصل عدم ادراک رکوع، متعارض، و سبب تساقط می‌داند.^۵ استصحاب بقای امام در رکوع، تنها بر فرض پذیرش اصل مثبت می‌تواند ادراک رکوع توسط

پیش از این
در این کتاب

جلد چهارم، شماره ۴، سال ۱۴۰۰

۱. شهید ثانی، مسالک الأفهام، ج ۱۵، ص ۳۰۵.
۲. صیمری، غایة المرام، ج ۴، ص ۴۱۲.
۳. ابن براج، المهذب، ج ۲، ص ۲۹۳.
۴. شهید اول، القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۱۳۴.
۵. کرکی، جامع المقاصد، ج ۲، ص ۴۱۰.

مأموم را ثابت نماید.

عبارت شهید ثانی در روضه نیز، ذیل مسأله کفایت مشاهده مشتری از توصیف بایع، گویای حجیت اصل مثبت نزد ایشان است:

«و همچنین اگر آن دو مبیع را تلف شده بیابند، و مبیع به گونه‌ای باشد که تخلیه در قبض آن کفایت کند، سپس در تقدم تلف بر بیع و یا تأخر آن اختلاف کنند یا اختلاف نکنند، همانا دو اصل عدم تقدم هریک بر دیگری تعارض و تساقط می‌کنند.»^۱

تعارض دو اصل عدم تقدم بیع بر تلف، و عدم تقدم تلف بر بیع و تساقط آنها، فرع بر وجود مقتضی جریان دو اصل است. در این صورت است که تعارض می‌تواند به عنوان دلیل سقوط قرار گیرد. استناد نویسنده به تعارض، بدین معناست که تنها مشکل را وجود اصطکاک میان دو استصحاب می‌داند، نه فقدان مجرای جریان. با دقت، روشن می‌شود که اصل عدم تقدم تلف بر بیع، تنها در فرض پذیرش اصل مثبت ثابت می‌کند که تلف بعد از بیع محقق شده است.

فاضل هندی در مورد شخصی که پس از انجام وضو و علم به نجاست آب، شک در تقدم و تأخر وضو برای وی حاصل شده، قائل به اصالة التأخر شده است. گرچه صرف استصحاب عدم حدوث نجاست تا زمان وضو گرفتن، مدعای ایشان مبنی بر صحت وضو را ثابت می‌نماید؛ زیرا لازمه شرعی عدم نجاست آب، صحت وضو گرفتن از آن است. ولی ایشان به این اندازه بسنده نکرده و در پی اثبات وصف تأخر برآمده، که به خوبی گویای حجیت اصل مثبت نزد ایشان است؛ زیرا تأخر نجاست از وضو، لازمه عقلی عدم حدوث نجاست است.^۲

وحید بهبهانی در مسأله شک در تقدم و تأخر کر بودن آب و نجاست می‌نویسد:

«هرگاه آب به شکل تدریجی زیاد شود به گونه‌ای که به مقدار کر یا بیشتر برسد، سپس ناگهان نجاستی در آن رؤیت شود که معلوم نباشد در چه زمانی در آب واقع شده است، اصل، تأخر حادث و طهارت آب است.»^۳

استصحاب عدم وقوع نجاست تا زمان حصول کزیت، مدعای بهبهانی را مبنی بر

۱. شهید ثانی، الروضة البهية، ج ۳، ص ۲۴۷.

۲. اصفهانی، کشف اللثام، ج ۱، ص ۳۷۸.

۳. بهبهانی، مصابیح الظلام، ج ۵، ص ۳۸۷.

طهارت آب ثابت می‌نماید؛ زیرا در فاصله حصول کریت، این گزاره شرعی «الماء اذا بَلَغَ قَدْرَ كُرٍّ لَمْ يُنَجِّسَهُ شَيْءٌ» وجود دارد. بلکه نسبت به دوره قلیل بودن آب، به دلیل شک در وقوع نجاست، شک در طهارت آب وجود دارد، که اصل عدم وقوع نجاست ثابت می‌کند که این آب در دوره قلیل بودن نیز پاک بوده است. بنابراین استصحاب عدم وقوع نجاست، طهارت آب در دوره قلیل بودن را ثابت می‌کند و گزاره «الماء إذا بَلَغَ قَدْرَ كُرٍّ لَمْ يُنَجِّسَهُ شَيْءٌ» نیز طهارت آب را در خلال حصول کریت، ثابت می‌کند. یعنی نتیجه انضمام اصل عدم وقوع نجاست در مدت زمان قلیل بودن و گزاره نامبرده، طهارت کنونی آب است. در این استدلال، اثبات وصف تأخر، که لازمه عقلی است، وجود ندارد. لکن ایشان به این اندازه اکتفا ننموده و درصدد اثبات وصف تأخر ملاقات برآمده است، که اثبات وصف تأخر از مصادیق اصل مثبت است.^۱

میرزای قمی نیز ذیل مسأله تعریف مدعی و منکر در باب القضاء، در مقام تمثیل برای عدم هم‌پوشانی موافقت اصل و موافقت ظاهر که دو ضابطه مهم برای تشخیص مدعی از منکر است، این مثال را ذکر می‌کند که زوج و زوجه‌ای کافر، قبل از دخول، مسلمان می‌شوند؛ ولی در مورد زمان اسلام آوردن، با یکدیگر اختلاف دارند؛ به گونه‌ای که مرد مدعی است که هر دو، هم‌زمان اسلام آوردند تا زوجیت باقی بماند؛ و زن ادعا می‌کند که زمان اسلام آوردن‌شان با هم نبوده، بلکه متعاقب بوده تا انفساخ عقد را نتیجه بگیرد. میرزای قمی تقارن را موافق، و تعاقب را مخالف اصل تأخر حادث می‌داند.^۲

مراد از تأخر حادث در عبارت میرزا، عدم حدوث اسلام است. استصحاب بقای عدم حدوث اسلام زوج در فاصله قبل از زمان واقعی اسلام زوجه، و همچنین استصحاب بقای عدم حدوث اسلام زوجه در دوره قبل از زمان واقعی اسلام زوج، تقارن و هم‌زمانی اسلام زوج و زوجه را صرفاً پس از پذیرش اصل مثبت ثابت می‌نماید. یعنی لازمه عقلی دو استصحاب فوق این است که اسلام آوردن آن دو، مقارن بوده است. بنابراین تقارن، موافق اصل، و تعاقب مخالف اصل است.

۱. برای نمونه دیگر، ن. ک: بهبهانی، الرسائل الفقهية، ص ۱۳۱.

۲. گیلانی، رسائل الميرزا القمي، ج ۲، ۶۲۴.

به نظر می‌رسد ملا احمد نراقی نیز حجیت اصل مثبت را پذیرفته است. مقتضای عبارت ایشان این است که اصل تأخر حادث (منی)، با توجه به اینکه زمان غسل مشخص است، حاکم بر استصحاب بقای طهارت و استصحاب عدم وجوب غسل است؛ زیرا سببی مسببی است.^۱ اما استصحاب تأخر حادث - یعنی استصحاب عدم خروج منی تا حین غسل - تنها بر فرض پذیرش اصل مثبت، تقدم غسل و تأخر منی را ثابت می‌کند.

صاحب جواهر ذیل مسأله شک در تقدم و تأخر حدث، در جایی که تاریخ احد الحادین (وضو و حدث)، روشن باشد می‌نویسد: «بعضی قائل اند که دیگر حکم دو مجهول التاریخ که وجوب وضو است را ندارد، مثلاً اگر زمان حدث معلوم است و تنها در زمان حدوث وضو شک باشد، با توجه به اصل تأخر حادث، حکم به صحت وضو و عدم لزوم طهارت جدید می‌شود.» صاحب جواهر این دیدگاه را نمی‌پذیرد و در رد آن می‌نویسد: «اصل تأخر حادث به دلیل تعارض جاری نمی‌شود.»^۲ توضیح برهان صاحب جواهر این است که اصل تأخر حادث در ناحیه وضو که در واقع اصل عدم تحقق وضو تا زمان حدث است، نمی‌تواند ثابت کند که وضو متأخر از حدث نیز بوده و حال اینکه اتفاقاً همین جنبه اثباتی قضیه یعنی سبق حدث و لحوق وضو، منشأ اثر است. علت عدم جریان این اصل برای اثبات وصف تأخر وضو این است که در ناحیه وضو نیز دقیقاً همین اصل جاری است؛ یعنی اصل عدم حدوث حدث تا زمان وضو نیز جاری است که نتیجه‌اش تأخر حدث از وضو و وجوب وضوی مجدد است؛ بنابراین تعارض و تساقط می‌کند. تعارضی که صاحب جواهر مدعی آن هستند، تنها پس از پذیرش اصل مثبت قابل تصور است.

همچنین در یک بیان کلی می‌توان فقهای همچون ملا محمد مهدی نراقی، سید جواد عاملی، شیخ جعفر کاشف الغطاء، حسن کاشف الغطاء و سایر فقهای را که اصل تأخر حادث را پذیرفته‌اند نیز در زمره کسانی قرار داد که ملتزم به لوازم استصحاب هستند.^۳

۱. نراقی، مستند الشیعة، ج ۲، ص ۲۶۴.

۲. نجفی، جواهر الکلام، ج ۲، ص ۳۵۴.

۳. نراقی، لوازم الأحکام، ص ۱۲؛ عاملی، مفتاح الکرامة، ج ۱، ص ۵۵۸؛ نجفی، شرح طهارت قواعد الأحکام، ص ۱۴۰؛ نجفی، انوار الفقاهة، ص ۳۳.

حجیت لوازم استصحاب تعبدي

ممکن است گفته شود که علت اخذ به لوازم استصحاب این است که فقهای فوق، حجیت استصحاب را از باب حکم عقل قائل بوده، و آن را اماره می دانستند، و از همین رو به لوازم آن نیز اخذ می کردند؛ و این ارتباطی با مبحث کنونی، یعنی حجیت استصحاب به عنوان یک اصل عملی مستفاد از روایات، ندارد.

اگرچه این نسبت، فی الجمله درست است، اما بالجمله درست نیست. بعضی از فقها همچون شهید ثانی تصریح کرده اند که استصحاب، دلیلی عقلی است.^۱ اما در مقابل شواهد و آثاری وجود دارد که بعضی از علمای متقدم، استصحاب را به عنوان یک اصل تعبدي قبول داشتند. به عنوان مثال شیخ طوسی در خلاف، ذیل مسأله «یقین به طهارت و شک در عروض حدث» به عموم روایت زراره تمسک می کند.^۲ گرچه مورد روایت، طهارت است، اما کاملاً محتمل است که شیخ طوسی نیز همانند اصولیون معاصر، عمومیت روایت فوق را که دال بر استصحاب است، پذیرفته باشد. بنابراین نمی توان به شیخ طوسی نسبت داد که استصحاب را دلیل عقلی می داند.

محقق حلی در نکت النهایة عبارتی دارد که گویای تعبدي بودن استصحاب نزد ایشان است: «اهل بیت علیهم السلام بعضی از قواعد و اصول عامه استنباط را که موجبات فهم حکم شرعی یا وظیفه شرعی و عقلی به هنگام فقدان نص برای فقیه فراهم می سازد، برای فقها بیان کرده اند که از این میان می توان به ادله برائت شرعی و ادله استصحاب و... اشاره نمود.»^۳ همچنین محقق حلی در مختصر النافع نیز عبارتی قریب به همین مضامین دارد که گویای حجیت تعبدي استصحاب نزد بعض علمای است. ^۴ عبارت ملامحسن فیض نیز گواه تعبدي بودن استصحاب است: «مال جامع علوم انسانی»

«هرگاه به حلیت یا حرمت علم حاصل شود، سپس در ادامه شک در عروض، حکمی خلاف حکم اول ایجاد شود، حکم اول استصحاب می شود؛ زیرا همان گونه که در

پیشینه
تاریخچه
اصول

سال چهارم، شماره ۴، سال ۱۴۰۰

۱. شهید ثانی، رسائل الشهد الثانی، ج ۲، ص ۷۷۵.

۲. طوسی، الخلاف، ج ۱، ص ۱۲۳.

۳. حلی، نکت النهایة، ج ۱، ص ۱۳۲.

۴. حلی، المختصر النافع، ص ۳۳: «و یری البعض أنّ الاستصحاب ثبت بالسنة».

روایات اشاره شده است، انتقاض یقین به شک جایز نیست.^۱ ظاهر عبارت نراقیین^۲ و وحید بهبهانی^۳ نیز تعبدی بودن استصحاب است. بنابراین حداقل به شکل موجبه جزئی می‌توان گفت که عده زیادی از فقها که اصل مثبت را حجت می‌دانند، حجیت استصحاب را تعبدی می‌دانند.

حاصل آنکه با توجه به اختلافی بودن موضوع اصل مثبت نزد فقها، بررسی و واکاوی ادله حجیت استصحاب، بسیار حائز اهمیت است. با دقت نظر در روایات حجیت استصحاب به نظر می‌رسد که حق با فقهای متقدم و بعضی از متأخرین بوده و می‌توان به حجیت اصل مثبت، ملتزم شد که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

دلیل حجیت مثبتات استصحاب

برای اثبات حجیت اصل مثبت که یکی از فروع بحث استصحاب است، باید ادله حجیت استصحاب و روایات آن مورد بررسی قرار گیرد، ولی چون در جایگاه بحث از اصل استصحاب، حجیت سندی و دلالتی اخبار استصحاب مورد قبول واقع شده است^۴، در این مجال صرفاً به بحث از مضامین و مدالیل اخبار استصحاب پرداخته می‌شود و نیازی به بررسی سندی این اخبار نیست. از میان اخبار حجیت استصحاب می‌توان به دو صحیح زراره اشاره کرد:

الف. «... قُلْتُ فَإِنْ حُرِّكَ إِلَى جَنْبِهِ شَيْءٌ وَلَمْ يَعْلَمْ بِهِ قَالَ لَا حَتَّى يَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ قَدْ نَامَ حَتَّى يَجِيءَ مِنْ ذَلِكَ أَمْرٌ بَيِّنٌ وَإِلَّا فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وُضُوئِهِ وَ لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ أَبَدًا بِالسُّكِّ وَ لَكِنْ يَنْقُضُهُ بَيِّنٌ آخَرَ». ... از امام علیه السلام پرسیدم: اگر چیزی از کنار او حرکت کند و او متوجه نشود؟ امام فرمودند: وضو واجب نیست مگر اینکه یقین حاصل کند که خوابیده است و امر واضحی بر این مسأله دلالت کند. در غیر این صورت او یقین به وضو داشته و نباید یقین خود را هیچ‌گاه با شک نقض کند؛ بلکه باید آن را با یقین

پرواضح
اصول

۵
۳
۳

۱. کاشانی، مفاتیح الشرایع، ج ۲، ص ۲۲۴.

۲. نراقی، لوامع الأحكام، ص ۲۶۷؛ نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، مستند الشیعة، ج ۲، ص ۳۴۹.

۳. بهبهانی، الرسائل الفقهية، ص ۱۲۲؛ همو، مصابیح الظلام، ج ۵، ص ۲۴۴.

۴. انصاری، فرائد الاصول، ج ۳، ص ۵۵ و ۵۸؛ درس خارج اصول آقای سید محمد جواد شبیری، جلسه ۳۶۸، ۲۴ آذر ۱۳۹۹؛ درس خارج اصول آقای شهیدی، ۱۱ آذر ۱۳۹۵.

دیگری نقض نماید.^۱

ب. «...قُلْتُ فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَتَيَّحَنَّ ذَلِكَ فَظَنَرْتُ فَلَمْ أَرِ شَيْئاً ثُمَّ صَلَّيْتُ فَرَأَيْتُ فِيهِ؟ قَالَ تَغَسَّلُهُ وَلَا تُعِيدُ الصَّلَاةَ قُلْتُ لِمَ ذَلِكَ قَالَ لِأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ ثُمَّ شَكَّكَتَ فَلَيْسَ يُبْغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَدًا»؛ ... از امام پرسیدم اگر گمان کردم که خون به لباس من برخورد کرده و جست و جو کردم اما آن را نیافتم سپس نماز خواندم و پس از نماز، خون را در لباس مشاهده نمودم، وظیفه‌ام چیست؟ امام پاسخ دادند: لباس را می‌شوید ولی نیازی به اعاده نماز نیست. پرسیدم چرا؟ امام پاسخ دادند: زیرا شما یقین به طهارت داشتی سپس شک نمودی؛ و برای تو سزاوار نیست که هیچ‌گاه یقین را با شک نقض نمایی.^۲

فرازهای «وَلَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ أَبَدًا بِالشَّكِّ» و «فَلَيْسَ يُبْغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَدًا» علاوه بر دلالت بر حجیت اصل استصحاب و عمومیت آن برای همه ابواب، با توجه به دو تبیین زیر، بر حجیت اصل مثبت دلالت دارد.

تبیین نخست: تناسب سکوت با تنزیل موسع

تبیین اول ضمن مقدمات پنج گانه ارائه می‌شود که عبارتند از:

یکم: با توجه به نقض حقیقی یقین سابق و تعلق حرمت نقض به نفس یقین سابق، ظهور عرفی «لا تنقض» در این است که فرض کن همچنان یقین سابق باقی است و از بین نرفته است. به عبارت دیگر، امام تنزیل یقین می‌کند.

دوم: یکی از روشن‌ترین ویژگی‌های یقین واقعی، به همراه داشتن یقین به لوازم است. یعنی لازمه یقین به چیزی، یقین به لوازم و آثار آن نیز می‌باشد. به عنوان مثال، یقین به تصادف کردن شخص، ملازم با یقین به وارد شدن خسارت به وسیله نقلیه اوست. و یا یقین به افتادن شخصی از ارتفاع زیاد، ملازم با یقین به آسیب دیدن او، و یا مثلاً یقین به وارد شدن ضربه چاقو بر بدن شخص، ملازم با یقین به خونریزی بدن اوست. مثال‌هایی از این قبیل به خوبی ثابت می‌کند که یقین به یک شیء، عادتاً یقین به لوازم آن را به دنبال خواهد داشت.

۱. طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۸.

۲. همان، ص ۴۲۲؛ صدوق، علل الشرائع، ج ۲، ص ۳۶۱.

سوم: تنزیل امام، چنانکه ممکن است فقط به لحاظ نفس یقین باشد، ممکن است به لحاظ مجموع یقین و ویژگی‌های یقین باشد. یعنی تنزیل می‌تواند سعه و ضیق داشته باشد. چهارم: امام درصدد بیان قاعده و ارائه ضابطه است. لذا ظهور حال حضرت، آن است که در مقام تعیین حد و مرز این یقین تنزیلی برآمده، و قصد دارد که تفهیم کند آیا مراد از این یقین تنزیلی، خصوص یقین است؟ و یا یقین به همراه لوازم و آثار یقین؟ اما در عین حال سکوت کرده و چیزی نفرموده است.

پنجم: سکوت امام در مقام بیان، عرفاً تنها با تنزیل عام و موسع سازگار است. لذا حضرت یقین سابق را با همه اوصاف و شرایطی که به همراه داشته، تنزیل کرده است و خلاف آن، یعنی تنزیل مضیق، تذکر و تصریح می‌طلبد. اگر در یقین تنزیلی، مشابهت و مطابقت کامل با یقین منقوض لحاظ شده باشد، سکوت از منظر عقلاً قابل پذیرش است، ولی اگر مشابهت کامل مراد نباشد و در یقین تنزیلی، اوصاف و ویژگی‌های یقین منقوض لحاظ نشده باشد، سکوت، جاهت و تأیید عقلایی نداشته و نیازمند بیان زاید است. بنابراین مطابق مقدمات فوق باید قائل شد که یقین تنزیلی در استصحاب، یقینی است که عیناً شبیه یقین سابق منقوض است و تمام آثار و ویژگی‌های آن را دارد که یکی از این ویژگی‌ها، یقین به لوازم و آثار آن است. بنابراین اگر آثار و لوازم آن یقین، دارای اثر شرعی باشد، باید بدان ترتیب اثر داد. این همان حجیت اصل مثبت است.

پس
حجیت اصل مثبت

حجیت اصل مثبت

تبیین دوم: اطلاق حرمت نقض

ممکن است گفته شود که ظهور عرفی روایات در تنزیل یقین نیست و مراد حضرت از «لا تنقض» خصوص حرمت نقض عملی یقین سابق است. پس مخاطب، بدون تنزیل یقین سابق، باید آثار عملی یقین سابق را در زمان لاحق مترتب سازد و در مقام عمل، به آثار یقین سابق پایبند باشد. به نظر می‌رسد که در چنین صورتی نیز باید قائل به حجیت اصل مثبت شد. چه آنکه یقین سابق، هم آثار بی‌واسطه دارد و هم آثار باواسطه، و اگر مراد حضرت تنها حرمت نقض بخشی از آثار یقین سابق باشد، باید بیان کند؛ وگرنه اطلاق حرمت نقض، شامل آثار با واسطه نیز می‌شود.

اشاره به یک مثال در تأیید ظهور یاد شده مناسب است. اگر در مقام سنجش و آزمون، از

یک دانشجوی رشته پزشکی درخواست شود که با فرض مراجعه بیماری که در اثر ضربه چاقو مجروح شده، اقدامات پزشکی را در مورد وی اعمال نماید، این دانشجو تمام آثار پزشکی مرتبط با ضربه چاقو را مطرح و بررسی می‌کند. یعنی هم آثار مستقیم ضربه چاقو همچون ضد عفونی کردن زخم، لزوم بخیه و پانسمان را مطرح نموده، و هم با توجه به خونریزی شدید بیمار و در نتیجه بروز حالت ضعف، لزوم وصل کردن سرم و نهمی از آشامیدن آب و سایر آثار غیر مستقیمی را که ارتباط با علم پزشکی دارد، مطرح می‌کند.

در روایات استصحاب نیز، وقتی امام زراره را از نقض عملی یقین سابق به شکل مطلق نهمی می‌کند، متفاهم عرفی این است که زراره باید جمیع آثار شرعی یقین سابق، اعم از با واسطه و بی واسطه را تا جایی که مربوط به شرع مقدس است، اعمال نماید. اگر مراد حضرت صرفاً نهمی از نقض حصه‌ای خاص از آثار یقین سابق باشد، مؤونه بیان زاید می‌طلبد. همان‌گونه که در مثال پزشکی فوق نیز اگر مراد ممتحن، صرفاً پایبندی به آثار پزشکی مستقیم باشد، باید تذکر دهد و نمی‌تواند به سکوت بسنده کند. با توجه به دو برهان فوق به نظر می‌رسد حجیت اصل مثبت بلا مانع باشد.

پاسخ به اشکالات

حجیت اصل مثبت با اشکالاتی چند همراه است که جز با پاسخ بدان نمی‌توان دیدگاه حجیت را برگزید. در ادامه این اشکالات که بعضی توسط برخی از اصولیان بیان شده است بازگو و پاسخ داده می‌شود.

اشکال نخست: تنزیل به لحاظ اثر ظاهر

اطلاق تنزیل، به اثر ظاهر منصرف است و آثار بلا واسطه شرعی، اثر ظاهر این تنزیل می‌باشد. مثلاً وقتی که شارع می‌گوید فرض کن، یقین به حیات زید داری، یعنی اموال زید را تقسیم نکن. این اثر، اثر ظاهر است و در مقایسه با وجوب وفای به نذر که ناشی از روییدن ریش است، زودتر به ذهن می‌رسد. به عبارت دیگر، اثر ظاهر، قرینه یا «مایصلح للقرینیه» شده و مانع از شکل‌گیری تنزیل عام می‌شود.

در مقام پاسخ باید بیان نمود گرچه این حرف درست است و به لحاظ سرعت انساباق به

ذهن، آثار بی‌واسطه، نسبت به آثار با واسطه زودتر به ذهن انسان می‌رسد، لکن این، موجب ظهور استمراری و مستقر حدیث نمی‌شود؛ زیرا اولاً اثر باید به قدری ظاهر باشد که عرف را دچار تردید کند؛ در حالی که در اینجا عرف دچار تردید نمی‌شود. درست است که ولو به دلیل سرعت انسیاق به ذهن، آثار شرعی نفس یقین زودتر از آثار شرعی لوازم یقین به ذهن می‌رسد؛ ولی این انسیاق و ظهور، به قدری برجسته نیست که موجب انصراف تنزیل شده، و عرف را به تردید بیاندازد. مثلاً وقتی گفته می‌شود: «فرض کن همچنان به بقای ماه رمضان یقین داری»؛ در این صورت عرف بین اثر بلاواسطه که «وجوب صوم» است و «حرمت صوم» که موضوع آن «اول شوال» است، فرقی احساس نمی‌کند و هردو را از آثار یقین سابق می‌داند. یعنی هرچند لازمه عقلی بقای رمضان تا روز سی‌ام، این است که فردای آن اول شوال و عید فطر باشد، ولی عرف این را نیز اثر آن یقین سابق دانسته و عدم مترتب ساختن آن را نوعی نقض یقین به شک محسوب نموده، و تفاوتی بین این اثر و اثر بلاواسطه نمی‌بیند. از این رو عرف، انصرافی را متوجه نمی‌شود. این‌گونه نیست که تنزیل، صرفاً با آثار شرعی مستقیم تناسب داشته باشد؛ بلکه تنزیل با آثار شرعی با واسطه نیز تناسب و سازگاری دارد.

ثانیاً؛ انصراف در جایی است که اثر ظاهر در همه یا اغلب افراد وجود داشته باشد؛ وگرنه اگر در اغلب افراد نباشد، تحفظ بر افراد، سزاوارتر و مقدم است. به عبارت دیگر، اثر ظاهر - بر فرض پذیرش - در جایی موجب ظهور کلام می‌شود که خود، مبتلا به تالی فاسد خروج اکثر افراد نشود، وگرنه تحفظ بر اکثر افراد، عرفاً اظهر است. مثلاً وقتی که گفته می‌شود: «این شخص مثل ماشین است»، عرفاً تحرک و پویایی آن شخص فهم می‌شود. ولی وقتی که گفته می‌شود: «همه انسان‌ها مثل ماشین هستند»، جهات دیگری از تشبیه، همچون مجموعه منظم و مرتبط بودن، و یا نیاز به توجه به سوخت و ساز مناسب برای بازدهی بیشتر، و یا جهات عام دیگری غیر از پویایی و تلاش، به ذهن می‌رسد. علت آن است که اگر در مثال دوم نیز جهت تشبیه، همان پویایی و تحرک در نظر گرفته شود، با توجه به اینکه تعداد قابل توجهی از انسان‌ها فاقد این وصف هستند، بنابراین تعداد زیادی از انسان‌ها، از موضوع خارج خواهند شد. عرف به جهت فرار از این تالی فاسد، در مثال دوم، جهت تشبیه را مجموعه منظم و مرتبط، یا لزوم توجه به تغذیه مناسب برای بازدهی بیشتر، و

پیشینه
اصول فقه اسلامی

۱۳۱

یا جهات عام دیگری که موجب تحفظ بر اکثر افراد موضوع شود، در نظر می‌گیرد. نیز وقتی که گفته می‌شود: «این شخص یک حیوان است»، متفاهم عرفی از این تشبیه، اوصاف ظاهری حیوان، همچون عدم فهم و شعور، تبعیت از شهوات، و یا درنده خوئی است. ولی وقتی که گفته می‌شود: «انسان‌ها مانند حیوانات هستند»، اگر وجه شبه، صفت ظاهری حیوان، یعنی «عدم فهم و شعور یا توحش» باشد، تعداد زیادی از افراد انسان از این تشبیه خارج می‌شوند. بنابراین عرف به جهت فرار از استهجان و رکاکت تشبیه، وجه شبه را اوصافی عام همچون زندگی گروهی، احتیاج به تغذیه، زاد و ولد و... لحاظ می‌کند تا اکثر افراد انسان تحت عنوان باقی بمانند.

در استصحاب نیز اگر گفته شود که تنزیل، صرفاً به لحاظ آثار بلاواسطه است، بسیاری از افراد یقین، مانند یقین‌هایی که صرفاً آثار شرعی با واسطه عقلی یا عادی دارند و یقین‌هایی که صرفاً اثر عقلی دارند، از موضوع روایت خارج می‌شود که مستهجن است و عرف بدان ملتزم نمی‌شود. بنابراین به جهت تحفظ بر افراد غالبی موضوع، روایت ظهور در تنزیل به جمیع آثار عقلی و شرعی و باواسطه و بی‌واسطه خواهد داشت.

اشکال دوم: غیر معقول بودن حجیت اصل مثبت

آثار عقلی و عادی بر خلاف آثار شرعی، تابع علل تکوینی خود بوده و بقای این آثار تابع بقای علل آنها است؛ و بنابراین غیرقابل جعل می‌باشند.^۱ اما به نظر می‌رسد که اینجا خلط میان تکوین و تشریح رخ داده است. زیرا آنچه که استحاله عقلی دارد، بقای تکوینی آثار، بدون بقای علل آنها است و الا بقای تعبدی آنها امری ممکن و مقدور است.

اشکال سوم: وجود قدر متیقن در مقام تخاطب

اطلاق، فرع بر عدم وجود قدر متیقن در مقام تخاطب است. در روایات استصحاب، با توجه به اینکه سؤال سائل و جواب امام در مورد وضو، طهارت و صحت نماز - که اثر شرعی

۱. انصاری، فرائد الاصول، ج ۲، ص ۶۵۹.

مستقیم این دو است-، متمرکز شده است، قدر متیقن از تنزیل یقین نیز همین آثار خواهد بود و بیش از آن ظهوری ندارد.

در مقام پاسخ باید بیان در نظر داشت که اولاً؛ لازمه این ادعا، عدم ترتب آثار شرعی با واسطه شرعی است؛ چون قدر متیقن شامل آن نمی‌شود. ثانیاً؛ قدر متیقنی مانع اطلاق است که در کلام، روی آن تکیه شده باشد و تفکیک بین آن و غیر آن در کلام، ملموس شده باشد. به دیگر سخن، قدر متیقن باید به گونه‌ای باشد که موجب جدا شدن ذهن عرف از عموم و اطلاق مذکور در کلام باشد. به عنوان مثال وقتی مولایی از خواص گوشت قرمز بسیار می‌گوید، و در ادامه به عبد خود دستور می‌دهد که گوشت بخر! بیان خواص گوشت قرمز در ابتدا، موجب جدا شدن ذهن عرف از سایر مصادیق گوشت و سوق دادن آن به دایره گوشت‌های قرمز می‌شود؛ و از این رو اطلاق شکل نمی‌گیرد. اما در روایات استصحاب، در تعبیر امام و سائل، هیچ‌گونه عبارتی که موجب جدا شدن ذهن عرف گردد، بیان نشده و صرفاً مورد روایت، آثار مستقیم و بلاواسطه است؛ و واضح است که صرف مورد نیز نمی‌تواند مخصص باشد.

اشکال چهارم: ملاک بودن یقین فعلی

در صحیحۀ اول زرارہ، تعبیر امام این است که: «فإنَّه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین بالشکِّ ابدأً». روشن است که مراد از «علی یقین من وضوئه» یقین سابق زرارہ به وضو است و این یقین، یک یقین فعلی است. بنابراین در ادامه نیز مراد حضرت در «لا ینقض» یقین فعلی است، نه یقین تنزیلی.

این اشکال نیز وارد نیست؛ زیرا یقینی که برای زرارہ، نسبت به وضو فعلی است، یقین به وضوی سابق است که قطعاً نقض عملی نمی‌شود و هم‌اکنون نیز موجود است و شبهه‌ای در مورد آن وجود ندارد؛ اما یقین به وضوی لاحق، معدوم است و تنزیل آن معنا دارد. بنابراین معنای سبق ذکر، صرفاً این است که یقین موجود به وضوی سابق را نسبت به زمان لاحق، تنزیلاً از بین نبر؛ و لو واقعاً از بین رفته است.

پرسش اول
ملاک بودن یقین

در
نسخه
نسخه

اشکال پنجم: تعارض و تساقط اصل در ناحیه متیقن و ذی الواسطه

محقق ابروانی، ظهور ذاتی اخبار استصحاب در حجیت آثار با واسطه را می‌پذیرد، ولی از ناحیه‌ای دیگر، اصل مثبت را حجت نمی‌داند. مفاد کلام ایشان این است که استصحاب ذی الواسطه با استصحاب عدم حدوث واسطه تعارض می‌کند. مثلاً در مثال معروف شک مأموم در ادراک رکوع امام، همان‌گونه که استصحاب بقای امام در رکوع، موجب اثبات واسطه، یعنی «ادراک رکوع امام» می‌شود، همین‌طور در نفس خود واسطه، یعنی «ادراک رکوع» نیز حالت سابقه یقین به عدم، وجود دارد. یعنی استصحاب عدم ادراک رکوع امام توسط مأموم نیز جاری است. بنابراین تعارض و تساقط می‌شود.^۱

اما همان‌گونه که شیخ انصاری ذیل تشبیه ششم استصحاب بیان کرده است، بین حجیت اصل مثبت و اثبات لوازم عادی و عقلی مستصحب، رابطه سببی و مسببی وجود دارد.^۲ شک در اینکه آیا حالت یقینی سابق (عدم ادراک رکوع) همچنان باقی است یا نه، ناشی از این شک است که نمی‌دانیم آیا واقعاً امام جماعت همچنان در رکوع بوده یا خیر؟ به گونه‌ای که اگر بدانیم که رکوع امام جماعت تا حین رکوع مأموم ادامه داشته، شکی در ادراک نخواهیم داشت. بنابراین نکته تقدم اصل سببی بر مسببی که تقدم رتبی است در اینجا نیز وجود داشته و موجب تقدیم اصل سببی بر مسببی می‌شود.

اشکال ششم: محرکیت یقین سابق نسبت به خصوص متعلق و آثار شرعی آن

شهید صدر وجه عدم حجیت اصل مثبت را این می‌داند که این ویژگی یقین تکوینی است که یقین به لوازم را نیز به دنبال می‌آورد و در نتیجه موجب محرکیت و منجزیت نسبت به سایر آثار و لوازم می‌شود. اما یقین تبعیدی این‌گونه نیست. یقین تبعیدی در محرکیت و منجزیت، تابع سعه و ضیق تبعید است و ظاهر اخبار استصحاب این است که صرفاً نسبت به یقین به

۱. ابروانی، الاصول فی علم الاصول، ج ۲، ص ۴۰۳.

۲. انصاری، فرائد الاصول، ج ۳، ص ۲۳۷.

حالت سابق، تعبد به بقا صورت گرفته است. بنابراین طبیعی است که این یقین، صرفاً نسبت به متعلق و آثار شرعی نفس متعلق، محرکیت، طریقت و منجزیت داشته باشد.^۱ جوهره بیان شیخ انصاری و آخوند خراسانی در این مسأله نیز شبیه بیان شهید صدر است. نتیجه بیان ایشان این است که مفاد اخبار استصحاب، تعبد به بقای یقین به لحاظ آثار نفس یقین است نه بیشتر.^۲

اما این اشکال نیز وارد نیست. چنانکه در دلیل حجیت اصل مثبت در قالب مقدمات پنج‌گانه بیان شد، اطلاق تعبد با توجه به سکوت از بیان ویژگی‌های یقین متعبد به، ظهور در مشابهت کامل یقین تعبدی با یقین تکوینی سابق دارد. بنابراین محرکیت، منجزیت و طریقت به مطلق آثار که از خواص یقین واقعی و تکوینی است، نیز در دایره این تعبد وجود دارد.

اشکال هفتم: احتمال اراده نقض عملی

شاید مراد از «لا تنقض الیقین بالشک»، عدم نقض عملی باشد. یعنی مکلف در ظرف شک، باید مطابق یقین سابق خود رفتار کند و عملش به گونه‌ای باشد که خلاف یقین سابق نباشد؛ نه اینکه مراد حضرت تنزیل باشد و لازم باشد مکلف فرض کند که همچنان یقین سابق را دارد. بنابراین از این رهگذر دیگر نمی‌توان قائل شد که مراد از اخبار استصحاب، تنزیل یقین است.

در جواب اشکال فوق باید گفت: اولاً؛ با توجه به نقض حقیقی و واقعی یقین سابق، و همچنین تعلق حرمت نقض به نفس یقین، متفاهم عرفی از نهی از نقض، تنزیل بقا است. وقتی -مثلاً- به عرف گفته می‌شود که شیء سابقی را که از بین رفته، از بین نبر، عرف می‌فهمد که یعنی فرض کن آن شیء همچنان باقی است و از بین نرفته است. به بیان دقیق‌تر، چه در فرض تنزیل یقین و چه در فرض حرمت نقض آثار یقین سابق، هر دو در این جهت مشترک هستند که مکلف باید در ظرف شک، به آثار یقین سابق پایبند باشد؛ اما از این جهت که این مهم را بعد از تنزیل یقین و متیقن فرض کردن، خودش انجام دهد یا بدون آن،

۱. صدر، بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۱۸۵.

۲. انصاری، فرائد الاصول، ج ۳، ص ۲۳۵؛ خراسانی، کفایة الاصول، ج ۲، ص ۲۴۵.

تفاوت وجود دارد. با توجه به اینکه حرمت نقض، به نفس «یقین» نسبت داده شده است نه آثار آن، تنزیل یقین و در نتیجه پابندی به آثار آن در مقام عمل، مؤونه کمتر و مرتبه خلاف ظاهر کمتری نسبت به صورتی دارد که مکلف بدون متیقن فرض کردن خود، به آثار یقین سابق پایبند باشد. بنابراین نهی از نقض یقین سابق، ظهور در تنزیل یقین خواهد داشت. ثانیاً؛ به فرض که مراد، خصوص حرمت نقض عملی بدون تنزیل یقین باشد؛ ولی همان‌گونه که در تقریب دوم حجیت اصل مثبت بیان شد، به نظر می‌رسد که باز هم باید با توجه به اطلاق حرمت نقض عملی و عمومیت آن نسبت به جمیع آثار باواسطه و بی‌واسطه، به حجیت اصل مثبت قائل شد. علاوه بر اینکه آثار لوازم یقین سابق، به نوعی آثار یقین سابق نیز شمره می‌شود و عرف، پایبند نبودن به این آثار را به معنای نقض عملی یقین سابق می‌داند. از آنجا که این آثار بالاخره آثار با واسطه یقین سابق هستند، عدم التزام به این آثار در مقام عمل، عرفاً یک مرتبه از مراتب نقض یقین سابق محسوب می‌شود. به عنوان مثال وقتی که مکلف در صحت وضوی خود، به جهت شک در حدوث مانع، شک می‌کند، با توجه به اینکه قبلاً یقین به عدم عروض مانع داشت؛ اگر «صحت وضو» که اثر «رساندن آب بر عضو» است را مترتب نسازد، عرفاً یقین سابق را در عمل نقض کرده؛ زیرا صحت وضو، از آثار یقین به عدم عروض مانع است؛ هرچند اثر باواسطه آن است. همچنین اگر مکلفی که شک در ادراک رکوع امام جماعت دارد، با توجه به اینکه سابقاً یقین به رکوع امام داشت، اگر در زمان شک در ادراک رکوع، «صحت نماز جماعت» را که اثر «ادراک رکوع امام» است، مترتب نسازد، یقین سابق خود به «رکوع بودن امام» را عرفاً نقض کرده است؛ زیرا بالاخره «صحت نماز جماعت» از آثار با واسطه یقین به «رکوع بودن امام» است.

اشکال هشتم: وجدانی بودن عدم حجیت اصل مثبت در پاره‌ای موارد

انسان بالوجدان در می‌یابد که بسیاری از موارد اصل مثبت، حجت نیست. به عنوان مثال اگر زید قبلاً زیر ملحفه‌ای بوده و الان شک در بقای او زیر ملحفه باشد، چنانچه ضربه شمشیری بر این ملحفه وارد شود، به گونه‌ای که اگر زید زیر ملحفه بوده باشد، قطعاً به قتل رسیده است، در چنین صورتی هیچکس از اصحاب قائل به ثبوت قتل نشده است. شیخ

انصاری در تنبیهات استصحاب این موضوع را بیان می‌کند.^۱ بعضی از فقها همچون آقای شبیری زنجانی نیز بر این اشکال صحه گذاشته‌اند.^۲

اما به نظر می‌رسد این اشکال نیز وارد نباشد؛ دلیل اینکه عرف در موارد مذکور، استصحاب را جاری نمی‌داند، اهمیت اموری چون دماء و فروج است. بنابراین عرف به دلیل همین نکته، عموماً استصحاب را از این امور منصرف می‌داند. و الا اگر نمونه‌های فوق به امور غیر مهم تبدیل شود، بعید نیست که عرف، استصحاب را جاری بداند. مثلاً اگر تصور شود که یک تکه چوب در میان لحاف باشد، و یا یک تکه چوب در زیر سقف باشد؛ به نظر می‌رسد که عرف، عموماً استصحاب را تطبیق نموده و حکم به ضمان می‌کند. نیز در مورد مثال طهارت لباس که شیخ انصاری در میان مثال‌های خود بدان اشاره می‌کند نیز با توجه به اقامه برهان بر حجیت اصل مثبت، هیچ استیحاشی نسبت به طهارت آن وجود ندارد. لازم به ذکر است که این استیحاش صرفاً در میان فقهای متأخر وجود دارد؛ والا بیان شد که بسیاری از فقهای متقدم، لوازم عقلی و عادی استصحاب را ثابت می‌دانستند.

همان طور که گذشت، از عبارت شیخ طوسی در مورد شخصی که به واسطه عبا یا لباسی پوشیده شده و سپس توسط جانی با ایراد ضربه‌ای به دو قسمت تبدیل شده^۳، دانسته می‌شود عده‌ای از فقها، بلکه خود ایشان حجیت اصل مثبت را پذیرفته‌اند. بلکه شهید ثانی در مسالک^۴ و صیمری^۵ نیز به نوعی، استصحاب فوق را که یکی از مصادیق اصل مثبت است، جاری دانسته‌اند.

در مجموع، در مقام پاسخ به اشکال شیخ انصاری باید گفت که اگر مراد شیخ انصاری وجود اجماع بر عدم حجیت اصل مثبت در موارد فوق الذکر باشد، روشن است که چنین اجماعی وجود ندارد و عبارت شیخ طوسی بر خلاف آن دلالت دارد. و اگر مراد ایشان، صرفاً قطع به عدم جریان استصحاب در این موارد باشد، باید پاسخ داد که کلیت قطع درست

۱. انصاری، فرائد الاصول، ج ۳، ص ۲۴۳.

۲. شبیری زنجانی، دروس خارج صوم، ج ۴، ص ۶۵۸.

۳. طوسی، المبسوط، ج ۷، ص ۲۵۶.

۴. شهید ثانی، مسالک الأفهام، ج ۱۵، ص ۳۰۵.

۵. صیمری، غایة المرام، ج ۴، ص ۴۱۲.

نیست. البته در امور هامه همچون دماء و فروج این حرف را می‌توان پذیرفت؛ ولی علت آن عدم حجیت اصل مثبت نیست. بلکه علت این است که به دلیل اهمیت مسأله دماء و فروج و تشکیک در مقام بیان، اطلاق و عموم ادله استصحاب از این موارد منصرف است. هرچند مطابق کلام شیخ، برخی فقها همین انصراف را نیز نپذیرفته‌اند.^۱ اما در دیگر اصول مثبت مانند ثوب مغسول، نه تنها هیچ مخالفتی از فقها در این زمینه دیده نشده، بلکه موافقت آنها در بعضی موارد به معنای پذیرش اصل مثبت است، و دلیلی بر انصراف نیز وجود ندارد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بر عدم حجیت اصل مثبت که نظریه مشهور اصولی است، براهینی چون غیرمعقول بودن، انصراف تنزیل به اثر ظاهر، وجود قدر متیقن در مقام تخاطب، محرکیت یقین نسبت به خصوص متعلق و آثار آن، وجدان، و تعارض و تساقط اصل در ناحیه متیقن و ذی الواسطه اقامه شده است. به نظر می‌رسد که هیچ‌یک از این ادله قابلیت اثبات نظریه مشهور را ندارد. با بازنگری در مفاد اخبار استصحاب، روشن می‌شود که عبارت «لا تنقض الیقین بالشک» با توجه به نقض تکوینی یقین سابق، ظهور در تنزیل یقین دارد. نظر به اینکه یکی از ویژگی‌های یقین واقعی، یقین به لوازم و آثار آن است، سکوت امام از بیان ویژگی‌های یقین تنزیلی، صرفاً با مشابَهت کامل یقین منقوض و یقین تنزیلی سازگاری عرفی دارد؛ یعنی در یقین تنزیلی نیز ویژگی فوق لحاظ شده است که معنای آن پایبندی به آثار شرعی لوازم مستصحب و حجیت اصل مثبت است. همچنین با توجه به اطلاق حرمت نقض یقین در مقام عمل و شمول آن نسبت به آثار با واسطه، حجیت اصل مثبت بلا مانع می‌باشد. البته ممکن است برخی موارد مهم مانند دماء و فروج مشمول اطلاق ادله نباشند؛ ولی این موضوع به حجیت اصل مثبت ضربه‌ای نمی‌زند و نهایتاً دایره آن محدود به امور غیر مهم می‌شود.

منابع و مأخذ

۱. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.

۱. طوسی، المبسوط، ج ۷، ص ۲۵۶.

۲. اصفهانی، فاضل هندی، محمد بن حسن، كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۱، ۱۴۱۶ق.
۳. انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول، قم: مجمع فکر اسلامی، ج ۹، ۱۴۲۸ق.
۴. ایروانی، علی، الأصول في علم الأصول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ج ۱، ۱۴۲۲ق.
۵. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، کفایة الأصول، قم: مجمع فکر اسلامی، ج ۸، ۱۴۳۸ق.
۶. بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل، الرسائل الفقهية، قم: مؤسسه علامه وحید بهبهانی، ج ۱، ۱۴۱۹ق.
۷. _____، الرسائل الفقهية، قم: مؤسسه علامه وحید بهبهانی، ج ۱، ۱۴۱۹ق.
۸. _____، مصابیح الظلام، قم: مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی، ج ۱، ۱۴۲۴ق.
۹. حلی، محقق، نجم الدین، جعفر بن حسن، المختصر النافع في فقه الإمامية، قم: مؤسسه المطبوعات الدينية، ج ۶، ۱۴۱۸ق.
۱۰. _____، نکت النهایة، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۱، ۱۴۱۲ق.
۱۱. دانش نامه علوم اسلامی، عنوان «اصل مثبت»، wiki.isca.ac.ir.
۱۲. شبیری زنجانی، موسی، دروس خارج صوم، مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام، قم.
۱۳. صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول، قم: مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، ج ۳، ۱۴۱۷ق.
۱۴. صیمری، مفلح بن حسن (حسین)، غایة المرام في شرح شرائع الإسلام، بیروت: دار الهادی، ج ۱، ۱۴۲۰ق.
۱۵. طرابلسی، ابن براج، قاضی، عبد العزیز، المهذب، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۱، ۱۴۰۶ق.
۱۶. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، الخلاف، قم: دفتر انتشارات اسلام، ج ۱، ۱۴۰۷ق.
۱۷. _____، المبسوط في فقه الإمامية، تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ج ۳، ۱۳۸۷ق.
۱۸. عاملی، سید جواد بن محمد حسینی، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة (ط - الحديثة)، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۱، ۱۴۱۹ق.
۱۹. عاملی، شهید اول، محمد بن مکی، القواعد و الفوائد، قم: کتابفروشی مفید، ج ۱، [بی تا].
۲۰. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (المحشى - کلاتر)، قم: کتابفروشی داوری، ج ۱، ۱۴۱۰ق.

٢١. _____، رسائل الشهيد الثاني (ط - الحديثة)، قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزة علميه قم، ج١، ١٤٢١ق.
٢٢. _____، مسالك الأفهام الى تنقيح شرائع الإسلام، قم: مؤسسه معارف اسلامي، ج١، ١٤١٣ق.
٢٣. عراقي، آفاضيا، منهاج الاصول، بيروت: دار البلاغة، ج١، ١٤١١ق.
٢٤. كاشاني، فيض، محمد محسن ابن شاه مرتضى، مفاتيح الشرائع، قم: انتشارات كتابخانه آيت الله مرعشي نجفي، ج١، [بي تا].
٢٥. كركي، محقق ثاني، علي بن حسين، جامع المقاصد في شرح القواعد، قم: مؤسسه آل البيت (عليه السلام)، ج٢، ١٤١٤ق.
٢٦. گيلاني، ميرزاي قمي، ابو القاسم بن محمد حسن، رسائل الميرزا القمي، قم: دفتر تبليغات اسلامي - شعبه خراسان، ج١، ١٤٢٧ق.
٢٧. نجفي، صاحب الجواهر، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، لبنان: دار احياء التراث العربي، ج٧، ١٤٠٤ق.
٢٨. نجفي، كاشف الغطاء، جعفر بن خضر مالكي، شرح طهارة قواعد الأحكام، [بي جا]: مؤسسه كاشف الغطاء، [بي تا].
٢٩. _____، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء (ط - الحديثة)، قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزة علميه قم، ج١، ١٤٢٢ق.
٣٠. _____، أنوار الفقاهة - كتاب الصيام (لكاشف الغطاء، حسن)، نجف: مؤسسه كاشف الغطاء، ج١، ١٤٢٢ق.
٣١. نراقي، مولى احمد بن محمد مهدي، مستند الشيعة في أحكام الشريعة، قم: مؤسسه آل البيت (عليه السلام)، ج١، ١٤١٥ق.
٣٢. نراقي، مولى محمد مهدي بن ابي ذر، لوامع الأحكام في فقه شريعة الإسلام، قم: [بي نا]، ج١، [بي تا].