



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

Ehsan Mehrkesh

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

Email: e.mehrkish@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 حجیت 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 حجیت نیست. این تفاوت در مواد بسیار زیادی از فقه و اصول تأثیر مستقیم دارد. مسائلی چون: «اثبات ارث برای وراثت 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

موضوع ارث و رابطه ارث‌بری میان افراد از قدیمی‌ترین موضوعات حاکم بر جوامع بشری بوده است و به همین دلیل از احکام تأسیسی اسلام محسوب نشده، بلکه از احکامی است که اسلام آن را تأیید و تغییراتی در آن‌ها ایجاد کرده است.

فقها شرط اساسی تحقق ارث را حیات وارث پس از مرگ مورث دانسته^۱ و چنین آورده‌اند: «از شروط تعلق ارث به وارث آن است که بدانیم وارث پس از مورث - اگرچه به اندازه یک لحظه - زنده بوده و حیاتش متأخر از اوست.»^۲ بنابراین «اگر هردوی آن‌ها با هم بمیرند؛ خواه به طور طبیعی مرده باشند یا به واسطه عامل خارجی، از یکدیگر ارث نخواهند برد.»^۳

حال، محور سؤال حالتی است که این افراد در شرایطی وفات کنند که تقدم و تأخر و هم‌زمانی وفات این افراد مشخص نباشد، در این حالت چه باید کرد؟ برای پاسخ این پرسش به امام معصوم (ع) رجوع شد که در مصادیق مبتلا به آن زمان، از قبیل هدم و غرق، امام (ع) مورد پرسش قرار می‌گیرند و معصوم در پاسخ می‌فرماید: «بورث بعضهم من بعض عاملی؛^۴ طرفین از یکدیگر ارث می‌برند.»

حکم توارث به منزله مسئله‌ای نوظهور و مستحدثه در جوامع اسلامی مطرح شده است. بسیاری از فقها و حقوق‌دانان این حکم را به منزله استثنایی بر قاعده عمومی باب ارث پذیرفته و بر همان اساس بیان داشته‌اند: حکم توارث، تعمیم‌دانی به سایر موارد نیست. قانون مدنی نیز در ماده ۸۷۳ از همین دیدگاه تبعیت کرده است.

محور بحث در پژوهش حاضر، دست‌یابی به شواهد درون‌متنی و برون‌متنی برای الغای خصوصیت از عناوین هدم است؛ زیرا همان‌طور که جمع بین ادله بدون وجود شاهد بر جمع، تبرعی و نپذیرفتنی تلقی می‌شود، الغای خصوصیت از عناوین مأخوذ در ادله نیز بدون استشهاد و تکیه بر قراین عرف‌پذیر درون‌متنی و برون‌متنی پذیرفتنی نخواهد بود.

برای پیشینه بحث می‌توان به این موارد اشاره کرد: پایان‌نامه‌ای در مقطع کارشناسی ارشد از مرتضی محمدی با موضوع «مبانی فقهی حقوقی ارث ناشی از غرق و هدم» که به بررسی مبانی و دلایل فقهی حقوقی حکم ارث‌بری ناشی از غرق و هدم پرداخته است.

۱. شهید ثانی، الروضة البهیة، ۲۱۳/۸.

۲. مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ۵۲۲/۱۱؛ طباطبائی کربلانی، ریاض المسائل، ۶۵۵/۱۲؛ نراقی، مستند الشیعة، ۴۵۲/۱۹؛ صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۳۰۶/۳۹؛ جمعی از پژوهشگران، موسوعة الفقه الإسلامی طبقاً لمذهب اهل البيت علیهم السلام، ۳۸۱/۹.

۳. حر عاملی، وسائل الشیعة، ۳۰۷/۲۶.

مقاله ای از دانشجوی کارشناسی ارشد، محمد برآری لارمی تحت عنوان «تأمل فقهی در ماده ۸۷۳ قانون مدنی تعمیم میراث غرق شدگان و زیر آوارماندگان به مرگ های مشتبّه» که با مراجعه به متون فقهی عامه و خاصه از طریق مطالعه تطبیقی در حقوق اسلامی، دیدگاه مشهور فقها که تفسیر مضیق از ادله دارند را نقد و بررسی کرده است و بیشتر نظر به اصلاح ماده ۸۷۳ قانون مدنی دارد.

مقاله ای تحت عنوان «استثنائات اصل تأخر حادث در باب غرق شدگان و زیر آوارماندگان (نقد و بررسی رأی دادگاه)» که با بررسی دلایل حکم ماده ۸۷۳ قانون مدنی و دیدگاه فقها سعی کرده است به منبع و منشأ این حکم پی ببرد و سپس به تجزیه و ازجمله 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 مطلق به قبول مواجه شده اند که اگر اماره ای مانند خبر واحد دارای لوازمی بود، آن لوازم پذیرفتنی است،^۴ اما اگر اصلی از اصول عملیه مانند استصحاب دارای لوازمی بود، آن لوازم متصف به حجیت نیستند.^۵

مشهور اصولیان متأخر بر این باورند که استصحاب در آنجا که حکم شرعی بدون واسطه بر مستصحب مترتب می شود، 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 می شود؛ ۲. اگر زید غایب شود و سپس در زنده بودن او شک حاصل شود، استصحاب حیات جاری می شود و تمام احکام -از قبیل حرمت تقسیم اموال یا حرمت تزویج زوجة او به دیگری- بر آن جاری می شود.

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

۱. زید بعد از وضو مانعی در دست مشاهده می کند؛ آیا می توان 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 می توان

۴. اصولیان در مواردی اندک، لوازم امارات را نیز تلقی به قبول نکرده اند. توضیح این مطلب مناسبت چندانی با هدف این مقاله ندارد (نک: آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ۲۲۶: «المثبت من الأصول اللفظية وإن كان حجة إلا أنه لا بد من الاقتصار على ما يساعد عليه الدليل ولا دليل هاهنا»).

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

حیات او را استصحاب کرد و بلوغ آن را نتیجه گرفت و سپس آثار شرعی، از قبیل حرمت تقسیم اموال و حرمت تزویج زوجۀ 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 شدن زید.^۶

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^۷ و نیز محقق حیدری در مواردی که لوازم عقلی بر آثار شرعی مستصحب جریان یابد،^۸ 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؛ از این‌رو هر چند در نتیجه با دیگر تحقیقات متفاوت نیست، تحلیلی جدید از روایات ارائه داده است.

موارد زیر را می‌توان به عنوان 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؛^۹ «عدم حجیت استصحاب در لوازم عقلیه»^{۱۰} 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:

۶. عراقی، نهاية الافکار، ۱۷۸/۴؛ نائینی، فوائد الاصول، ۴۸۷/۴.

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

۸. «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).

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

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

«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 است؛ حجیت اصل مثبت با توجه 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^{۱۱} و گویا از اساس آن خبر می‌دهد؛^{۱۲} به دیگر بیان، هر چیزی که بر آن پایه‌گذاری شود و اساس شیء دیگر واقع شود، اصل محسوب می‌شود.^{۱۳}

شهید ثانی در اصطلاح برای اصل چهار معنای «دلیل»، «راجع»، «استصحاب» و «قاعده» را ذکر می‌کند؛^{۱۴} همان‌طور که کلمه اصل در باره اصول لفظیه نیز استعمال می‌شود.^{۱۵} در مسئله مورد بحث، منظور از اصل، استصحاب است، همچنان‌که بسیاری از اصولیان نیز مراد از اصل در این مجال را

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

۱۲. ابن‌فارس، معجم مقاییس اللغة، ۶۲.

۱۳. ابن‌منظور، لسان العرب، ۱/۱۱۵.

۱۴. «في الاصطلاح يطلق على الدليل والراجع والاستصحاب والقاعدة» (شهید ثانی، تمهید القواعد، ۳۲/۱).

۱۵. رشتی، بدایع الافکار، ۹۵.

استصحاب قلمداد کرده‌اند.^{۱۶}

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.^{۱۷} به همین دلیل محقق آشتیانی تصریح می‌کند اصل مثبت مخصوص استصحاب نیست و در سایر اصول عملی نیز می‌تواند جاری شود.

ب. مثبت در لغت و اصطلاح: مثبت از کلمه «ثبت» به معنای دوام و استقرار اخذ شده است.^{۱۸} 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.^{۱۹}

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»؛^{۲۰} 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 الخفقتان 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 ابداً بالشک و لکن ینقضه بیقین آخر».^{۲۱}

۱۶. عراقی، نهاية الافکار، ۱۸۷/۴، ۱۸۸؛ نانینی، اجود التقريرات، ۱۳۰/۴؛ خونی، مصباح الاصول، ۱۶۷/۳؛ صفور، معجم الاصولی، ۲۵۹/۱.

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

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

۱۹. عراقی، نهاية الافکار، ۱۸۷/۴.

۲۰. انصاری، فرائد الاصول، ۶۵۹/۲.

۲۱. 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، شئی 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

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 از جمله این روایت فقط شک در رافع را به اثبات می‌رساند و چون همه روایات درباره رافع وارد شده است، شامل شک در مقتضی نمی‌شود.^{۲۲}

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^{۲۳} 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 درباره 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 مستصحب را اثبات کند یا لوازم غیر مستقیم 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^{۲۴} 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 ریخ) یا لوازم عقلی (مثل شک در بودن مانع بر بدن)^{۲۵} از بین نمی‌رود. پس، بعد از حکم به بقای یقین اثبات می‌شود که آثار یقین شامل لوازم غیر شرعی نیز می‌شود؛ همان طور که برخی همچون آخوند در حاشیه بر رسائل به ترتب آثار شرعی با واسطه عقلی و عادی قائل شده‌اند.^{۲۶} اما این

و ضو 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).

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

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

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

۲۵. 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.

۲۶. علیدوست، فقه و عرف، ۲۹۳، پاورقی.

اصولی شهیر در کتاب کفایه به مطلبی که خود در حاشیه بر رسائل - مبنی بر ظهور عبارت «فإنه 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.^{۲۷} آخوند که گفته است: عبارت «فإنه 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 درباره لوازم عقلی و عادی نیز مطرح می‌کرد و می‌گفت که عبارت فوق ظهور در تعمیم دارد و 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 هرچند 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 شکی، 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.^{۲۸}

حال اگر منظور از یقین و شک، متیقن و مشکوک باشد، می‌توان ادعا کرد مطالب گذشته - یعنی

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

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

برداشت لوازم عقلی و عادی - راحت تر استنتاج یافتنی است؛ زیرا اگر مراد از یقین، متیقن باشد، همان طور که شیخ انصاری می گوید،^{۲۹} دایره گستردگی استصحاب بیشتر می شود و چون دارای حالت استمرار است^{۳۰} این استمرار در لوازم آن نیز جریان خواهد یافت. اگر مراد از یقین در روایات خود یقین باشد، همان طور که از عبارات محقق اصفهانی استفاده می شود،^{۳۱} باز لوازم استصحاب به طور اولویت باید پذیرفته شود. محقق اصفهانی در فرق میان امارات و اصول عملیه می گوید: مطالبی که برای اعتبار لوازم امارات مطرح می شود، به طریق اولی در استصحاب جریان دارد. توضیح اینکه اعتبار «هوهویت» در طریق، همان طور که از عباراتی همچون «صَدَقَ»^{۳۲} و «لَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ»^{۳۳} در قول معصوم نیز کشف می شود؛ به این بیان و تقریب که وقتی شارع امر به پذیرش صدق مخبر می کند، از این عبارت شارع، مکلف علم پیدا می کند که آنچه از خبر به وسیله اعتبار شارع حاصل می شود، همان علم به واقع است. حال، عین همین مطلب را از عبارت «لَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ» نیز می توان استنتاج کرد؛ یعنی مکلف از این عبارت کشف می کند که در اعتبار شارع، یقین سابق در لاحق (یعنی بعد از شک) نیز محقق است و یقین اعتباری به وسیله شک نقض نمی شود، 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.^{۳۴}

آخرین نکته در خصوص روایت اول این است که مشهور اصولیان باتوجه 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 می شوند و شک و جهل به واقع، در موضوع آن ها اخذ شده است و به همین دلیل مثبتاتشان برخلاف امارات حجت نیستند؛ برای مثال، در همین روایت اول مکلف درباره حدود خواب (چه به لحاظ شبهه مصداقیه و چه به لحاظ شبهه مفهومی) جهل یا شک دارد؛ به دیگر

۲۹. انصاری، فرائد الاصول، ۶۵۹/۲؛ آشتیانی، بحر الفوائد، ۳۰۵/۷.

۳۰. ایروانی، الاصول فی علم الاصول، ۳۶۰.

۳۱. «لَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ فَإِنَّهُ يَسْتَكْشِفُ مِنْهُ أَنَّ الْيَقِينَ السَّابِقَ فِي اعْتِبَارِ الشَّارِعِ مُحَقَّقٌ فِي الْلاحِقِ» (اصفهانی، نهاية الدراية، ۱۹۲/۵).

۳۲. از ادله امارات است.

۳۳. از ادله اعتبار اصول است.

۳۴. اصفهانی، نهاية الدراية، ۱۹۲/۵.

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 نبأ که می‌فرماید: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا»^{۳۵}، 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 «لا عذر لاحد فی التشکیک فیما یرویه ثقاتنا»^{۳۶} موضوع حجیت، روایت ثقة است، بدون اینکه این موضوع به امر دیگری مقید باشد، و به همین 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،^{۳۷} 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^{۳۸} 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 ملتزم شدن 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: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»^{۳۹} همان‌طور که در محل خود اثبات شده است به این آیه هم برای حجیت خبر استناد

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

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

۳۷. نائینی، اجود التقریرات، ۱۲۹/۴.

۳۸. 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.

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

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 این رو 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.^{۴۰} 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^{۴۱} که در ادامه بیشتر به این مطلب می‌پردازیم.^{۴۲}

۲. عنه عن حماد عن حریز عن زرارہ قال قلت اصاب 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 فان ظننت انه قد اصابه و لم ایقن ذلک، فنظرت فلم أر شیئاً ثم صلیت فرأیت فیه، قال تغسله و لا تعید 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 فیه، قال لا و لکنک انما 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 ربطاً قطعت الصلاة و غسلته ثم بنیت علی الصلاة لانک لا تدری لعه اوقع علیک فلیس ینبغی ان تنقص الیقین بالشک.^{۴۳}

۴۰. خوئی، مصباح الاصول، ۱۶۸/۳.

۴۱. صدر، بحوث فی علم الاصول، ۱۵۲/۴.

۴۲. ممکن است اشکال شود که مطلب یادشده خارج از محل بحث، یعنی تحلیل روایات، است. بحث ارائه‌شده 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 فرق‌های میان اصول و امارات اشاره دارد. اصولیان از جهات مختلف متذکر فرق میان اصول و امارات شده‌اند؛ «فرق موضوعی»، «فرق مجعولی»، «فرق جوهری» و «فرق از ناحیه ادله» فرق‌هایی است که اصولیان مطرح کرده‌اند (نائینی، اجود التفریبات، ۱۲۹/۴، ۱۳۰؛ خوئی، 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).

۴۳. راوی می‌گوید: «به لباسم مقداری خون دماغ یا خون زخم یا مقداری از منی اصابت کرد و موضع نجاست را علامت‌گذاری کردم تا وقتی به آب دسترسی پیدا کردم آن را تطهیر کنم، لکن وقت نماز داخل شد و فراموش کردم لباسم نجس است و نماز خواندم و بعد از نماز متوجه شدم که لباسم 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 [به‌صورت اجمالی] بدانم که خون به لباسم 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 لباسم 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 می‌پرسد و حضرت در جواب می‌فرمایند: «زیرا تو یقین به طهارت لباس داشتی و سپس شک در طهارت

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.^{۴۴} تقریر جریان اصل مثبت در این مجال به این صورت است: تا زمانی که طهارت باقی است آثار شرعی و عقلی آن مرتب 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 مآئی به با مأور به مرتب 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.^{۴۵} به

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 می‌پرسد: «[به صورت اجمالی] می‌دانم که لباسم 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 می‌پرسد: «اگر شک کنم که آیا نجاست به لباسم اصابت کرده است یا نه، آیا لازم است نجاست را جست‌وجو کنم؟» حضرت فرمودند: «خیر، اما اگر مایلی که شکت برطرف شود، منعی ندارد.» راوی در سؤال هفتم از امام می‌پرسد: «اگر در اثنای نماز در لباسم 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 لباست اصابت کرده باشد و شایسته نیست که یقین با شک نقض شود.» (طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۶۲۶۲؛ طوسی، الاستبصار، ۲۴۳۶/۱).

۴۴. انصاری، فرائد الاصول، ۵۶۶/۲.

۴۵. اعتمادی، شرح رسائل، ۶۱/۳.

همین دلیل برخی از شارحان فرائد الاصول می‌فرمایند: در حقیقت این صحیحیه دلیل بر اعتبار اصول مثبتیه محسوب می‌شود، زیرا وجوب اعاده (آثار عقلی) به عدم جواز نقض یقین به شک معلل شده است.^{۴۶}

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 (یعنی اجزاء) با اصل مثبت تقریر شود. مورد اول در جواب اشکال اول روشن شد، افزون بر اینکه توجه به مسئله نشان‌دهنده جریان اجزاء در این روایت است؛ همچنان‌که شارحان رسائل^{۴۷} و کفایه^{۴۸} به این مطلب تصریح کرده‌اند.

باتوجه به مطلب فوق باید به رابطه آن با اصل مثبت اشاره شود؛ شیخ^{۴۹} و شارحان دیدگاه ایشان مثل محقق آشتیانی^{۵۰} برای اصل مثبت بودن این مطلب می‌فرمایند: 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 می‌شود و شارع نیز این آثار را پذیرفته است و حکم به صحت می‌کند، لکن بحث در این است که در این مجال (یعنی در روایت دوم) چنین آثاری با استصحاب اثبات نمی‌شود، زیرا محذور اصل مثبت را به همراه دارد.

دوم: بر آشنایان با دانش فقه‌الحديث مبرهن است چنانچه روایتی توجیه‌پذیر باشد، باید آن را توجیه کرد نه اینکه آن را از دلالت ساقط کرد؛ به عبارت واضح‌تر 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.^{۵۱}

حال در مسئله مورد بحث مطلب همین گونه است؛ یعنی شیخ انصاری به دلیل اشکال نقض یقین، به یقین قائل‌اند این فقره برای حجیت استصحاب مفید نیست و توجیه مطرح‌شده به سبب حکم ظاهری را به دلیل مخالف بودن با ظهور روایت نمی‌پذیرند و حال آنکه می‌توان 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

۴۶. تبریزی، اوثق الوسائل، ۱۲۸/۵.

۴۷. تبریزی، اوثق الوسائل، ۱۲۶/۵.

۴۸. جزایری، منتهی الدرایة، ۱۸۷/۸.

۴۹. انصاری، فرائد الاصول، ۵۶۶/۲.

۵۰. آشتیانی، بحر الفوائد، ۳۷۵/۶.

۵۱. جوادی آملی، تقریبات درس خارج فقه، ۱۴ اسفند ۱۳۹۶.

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؟^{۵۱} این فقره به کلی برای اثبات استصحاب عقیم است؛^{۵۲} این فقره مطلقاً دال بر حجیت استصحاب است.^{۵۳}

باتوجه به مطالب ارائه شده و توجه به مطلب اخیر باید در پاسخ به پرسش یادشده گفت: مورد دوم 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،^{۵۴} حجیت استصحاب را پذیرفته و از اشکال نقض یقین، به یقین رهایی جسته است؟!^{۵۵}

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 اذا لم یدر فی ثلاث هوام فی اربع و قد احرز الثلاث قام فأضاف إليها أخرى و لا شیء علیه و لا ینقض یقین بالشک و لا یدخل الشک فی الیقین و لا یختلط أحدهما بالآخر و لکنه ینقض الشک بالیقین و یتّم علی الیقین فینی علیه و لا یعتد بالشک فی حال من الحالات.^{۵۶}

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 -

۵۲. ایروانی، الاصول فی علم الاصول، ۳۶۹؛ حسینی فیروزآبادی، عنایة الاصول، ۵۸/۳؛ مکارم شیرازی، انوار الاصول، ۲۹۴/۳.

۵۳. انصاری، فوائد الاصول، ۵۶۶/۲.

۵۴. جزایری و فیروزآبادی تصریح می‌کنند آخوند به سبب التزام به اجزاء امر ظاهری، از اشکال نقض یقین به یقین تفصی جسته است. نص عبارت جزایری این چنین است: «لا تخفی انه قد تقصی 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).

۵۵. 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).

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 چهارم، 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،^{۵۶} 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 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،^{۵۷} 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^{۵۸} و مسئله مورد بحث؛ یعنی جواز دخول در رکعات بعد، نه

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

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

۵۸. «أن یکون مورد التبعيد الاستصحابی العلة التامة أو الجزء الاخير منها [و] أن یکون مورد التبعيد الاستصحابی من الأمور المتضایفة» (جزایری، منتهی الدرایة،

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^{۵۹} این روایت عنوان کرده است، بعد از توضیح اشکال - که به آن اشاره شد - می‌گوید: نهایت چیزی که در جواب این اشکال می‌توان گفت این است که اصل مثبت در این مورد خاص پذیرفته شود.^{۶۰}

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 یتم علی الیقین فیینی علیه»، «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 بماه یقین 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.^{۶۱}

نکته: منظور از رفع ابهام، همان اشکالاتی است که در خلال روایات مورد بحث قرار گرفت، مانند کفایت 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 درخصوص آن قلم زده‌اند برداشت خود از روایات را مطرح کرده‌اند.^{۶۲} برای مثال، تحقیقی که در آن از آرای شیخ انصاری و اصولیان متأخر سخن به میان آمده و عدم اعتبار اصل مثبت در اصل تأخر حادث و استصحاب عدم ازلی و مانند آن بررسی شده^{۶۳} 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،^{۶۴} نیز از این مقوله مستثنا نیست؛ زیرا هرچند امام خمینی دلیل حجیت امارات را بنای عقلا معرفی می‌کند و می‌گوید که اگر حجیت امارات تبعیدی 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 به‌خوبی 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،^{۶۵} پس گریزی از رجوع به روایات وجود نخواهد داشت. فراتر از این، قدما که قائل بودند استصحاب افاده ظن می‌کند و به همین جهت مثبتات اصول عملیه را تلقی به قبول می‌کردند^{۶۶} به این دلیل بود که قائل‌اند روایات استصحاب افاده ظن می‌کند. دقت در سایر تحقیقات^{۶۷} 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؛^{۶۸} ۲. جریان اصل یا

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

۶۳. معزی نجف‌آبادی، نقی، «کاربرد اصل مثبت و کاربرد آن در اصول و فقه»، ۱۱۹.

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

۶۵. خمینی، تنقیح الاصول، ۱۱/۲.

۶۶. انصاری، فرائد الاصول، ۲/۲۶۶.

۶۷. 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.

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

عدم جریان اصل در واجب اصلی و تبعی؛^{۶۹} ۳. اثبات تبادر در زمان حاضر، برای زمان سابق؛^{۷۰} ۴. اثبات ارث دو برادر از پدر هنگام مجهول بودن زمان فوت پدر؛^{۷۱} ۵. جریان یا عدم جریان «اصل عدم ازلی» در مخصص مجمل در مبحث عام و خاص.^{۷۲} در ادامه دو مورد اول تبیین می شود. وجه انحصار تبیین نمونه های ارائه شده در دو مورد اول و همچنین عدم تبیین سایر موارد، فقط رعایت اختصار است و نحوه جریان اصل مثبت در دیگر نمونه ها را می توان در منابع ارجاع داده شده پی گرفت. شایان ذکر است تطبیقات مطرح شده فقط منحصر در موارد مذکور نیست و نمونه های متعددی در کتب فقهی و اصولی مذکور است.^{۷۳}

۴. استناد به استصحاب برای عدم وجوب اعاده

در فقه مسئله ای مفصل مطرح است مبنی بر اینکه هنگام کشف خلاف اماره و معلوم نشدن طریقت یا سببیت آن، آیا بر مکلف اعاده یا قضا واجب است یا نه؟ مدعی عدم وجوب اعاده استدلال می آورد که بعد از کشف خلاف، «عدم فعلیت تکلیف واقعی» استصحاب می شود، در نتیجه اعاده در وقت ساقط است و لازم نیست نماز در وقت اعاده شود. استدلال یاد شده برای قائلان به اصل مثبت صحیح است، اما منکر اصل مثبت نمی تواند به این استصحاب عمل کند؛ زیرا از آنجاکه در محل مربوط ثابت شده است «قضا تابع امر جدید است»،^{۷۴} هنگام شک در اینکه اماره به صورت سببیت حجت است یا طریقت، در واقع در اصل تحقق امر جدید شک به وجود می آید (چراکه طبق فرض، قضا تابع امر جدید است)، لذا می توان برائت جاری کرد و عدم تکلیف را نتیجه گرفت، لکن چنین مطلبی همان اصل مثبت است؛ زیرا با اجرای اصل عدم، عنوان فوت صدق نمی کند و در نتیجه وجوب قضا ثابت نمی شود، مگر اینکه اصل مثبت حجت باشد.^{۷۵}

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 می شود یا بر تبعی؟ این مسئله دو

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

۷۰. سبحانی، المحصول، ۱۲۵/۱؛ مهرکش، غایة السؤل، ۱۱۴/۱.

۷۱. علی دوست، فقه و عرف، ۲۹۲.

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

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

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

۷۴. «الحق ان الامر لا يقتضی الا الاتیان فی الوقت و وجوب القضاء یحتاج الی امر جدید» (میرزای قمی، قوانین المحکمه، ۳۰۱/۱).

۷۵. جزایری، منتهی الدرایة، ۱۰۲/۲؛ مهرکش، غایة السؤل، ۵۶۹/۱.

صورت دارد: اگر در تعریف واجب تبعی «امر عدمی» لحاظ شود، اصالةالعدم جاری می‌شود و می‌توان تبعی بودن آن را نتیجه گرفت؛ اما اگر در تعریف واجب تبعی، «امر وجودی» لحاظ شود، اصالةالعدم به دلیل بروز اصل مثبت جاری نمی‌شود.^{۷۶} اگر واجب تبعی به امر وجودی معنا شود، مثلاً در تعریف آن گفته شود: «واجب تبعی واجبی است که اراده نامستقل به آن تعلق گرفته است»، در این گونه موارد هنگام شک در اینکه فلان واجب اصلی است یا تبعی، نمی‌توان استصحاب عدم تعلق اراده مستقل جاری کرد و نتیجه گرفت آن واجب مشکوک، تبعی است، مگر اینکه اصل مثبت حجت باشد؛ زیرا -طبق این معنا برای واجب تبعی- عدم تعلق اراده غیرمستقل به صورت مستقیم اثر شرعی ندارد، بلکه غیرمستقیم دارای اثر شرعی است.

آنچه در این مجال به وسیله استصحاب عدم اثبات می‌شود عبارت است از تعلق نگرفتن اراده مستقل؛ یعنی امر عدمی استصحاب می‌شود: قبل از اینکه واجب مشکوک واجب شود، به آن اراده مستقل تعلق نگرفته بود و بعد از اینکه واجب شد، شک می‌شود 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.

نتیجه‌گیری

سایر تحقیقات در طول برداشت از روایات قرار می‌گیرند؛ 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، چاره‌ای 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 مثبت‌اند 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 می‌شود و در جهت «نفی یا اثبات» آن می‌کوشد یا برای «نقد یا اثبات» مسئله اصولی یا فقهی به اصل مثبت تمسک می‌کند، ناگزیر است اعتبار یا عدم اعتبار اصل مثبت را با توجه به روایات بررسی کند.

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

منابع

- آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین. درر الفوائد فی حاشیة 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، ۱۴۲۶ ق
- ابن فارس، احمد بن فارس. معجم مقاییس اللغة. بیروت: دار احیاء التراث العربی. ۱۴۲۹ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. بیروت: دار الكتاب العلمیة. ۱۴۲۴ق.
- احمدی، اکبر، محمدرضا امام، عابدين 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. حاشیة کتاب المکاسب. قم: پایه دانش. ۱۴۲۵ق.
- اصفهانى، محمدحسین. نهاية الدراية فی شرح الکفایة. بیروت: آل البيت. ۲۰۰۸م.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین. فرائد الاصول. قم: مطبوعات دینی. ۱۳۸۱.
- ایروانی، علی. الاصول فی علم الاصول. قم: مؤسسه بوستان کتاب. ۱۳۸۷.
- تبریزی، موسی بن جعفر. اوثق الوسائل فی شرح الرسائل. قم: سماء قلم. ۱۳۸۸.
- جزایری، محمد جعفر. منتهی الدراية فی توضیح الکفایة. قم: فقاہت. ۱۴۲۷ق.
- جوادی آملی، عبدالله. تقریرات درس خارج فقه. به تقریر احسان مهرکش. غیر مطبوع.
- حائری یزدی، عبدالکریم بن محمد جعفر. درر الفوائد. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. ۱۴۰۸ق.
- حر عاملی، محمد بن حسن. وسائل الشیعة. تهران: دار الكتاب الاسلامیة. ۱۳۷۲.
- حسینی شیرازی، محمد. الوصول الى کفایة الاصول. قم: وجدانی. بی تا.
- حسینی فیروزآبادی، مرتضی. عناية الاصول فی شرح کفایة الاصول. تهران: دار الكتاب الاسلامیة. ۱۳۹۲م.
- حیدری، علی نقی. اصول الاستنباط. قم: لجنة ادارة الحوزة العلمیة. ۱۴۱۲ق.
- خمینی، روح الله. تنقیح الاصول. به تقریر حسین اشتهااردی. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. ۱۴۲۷ق.
- خمینی، روح الله. تهذیب الاصول. به تقریر جعفر سبحانی. قم: مهر. بی تا.
- خمینی، روح الله. کتاب البیع. تهران: مؤسسه نشر و آثار امام خمینی. ۱۳۹۲.
- خمینی، مصطفی. تحریرات فی الاصول. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. ۱۴۲۷ق.
- خوئی، ابوالقاسم. مصباح الاصول. به تقریر سید محمد سرور واعظ بهسودی. قم: کتاب فروشی داوری. ۱۴۱۷ق.
- رشتی، حبیب الله بن محمد علی. بدایع الافکار. قم: آل البيت. بی تا.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی. تمهید القواعد. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. ۱۴۱۶ق.

نائبه، محمد حسين: فوائد الاصول. به تقرير محمد علي كاظم. قم: مؤسسة النشر الاسلامي. ١٤٢٤ق.

Transliterated Bibliography

Aḥmadī, Akbar; Muḥammad Riḍā Imām; ‘Ābidīn Mu’min, ‘Alī Maẓhar Qarāmalikī. “Barrisī I’tibār Musbatāt Adilah bā Rūykarkī bi Naẓar Imām Khumaynī”, *Majallih-yi Fiqh va Mabānī Huqūq Islāmī*. no. 2, Durīh-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‘*. Cairo: Wizāra al-Ma‘ārif al-‘Umūmīya, al-Maṭba‘a al-Amīriya. 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- ‘Ilmīyya. 2003/1424.
- ‘Irāqī, Ḥayyā’ al- Dīn. *Naḥāya al- Afkār*. Muqarr Muḥammad Taqī Burūjirdī. Qum: Mū’assisa al- Nashr al- Islāmī. 2001/1422.
- Ḥawānī, ‘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‘.
- Jazāyirī, 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-Istiḥāb dar Lavāzim 'Aqlīyah", *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*. Durīh-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 Ḥujīyat va 'Adam Ḥujīyat Aṣl Musbat", *Muṭāli'āt Uṣūl Fiqh Imāmīyah*. Durīh-yi 97, no. 9, spring and summer 2019/1397, 63-92.

Rashī, 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-A' lām al-Islāmī, 1988/1408.

Ṣāhib Jawāhir. Muḥammad Ḥasan ibn Bāqir. *Jawāhir al-Kalām*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Tūrāth al-ʿArabīya. s.d.

Ṣanqūr 'Alī, Muḥammad. *al-Mu'jam al-Uṣūl*. 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.

Tabrīzī, Mūsā ibn Ja'far. *Awthāq 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.

