

نظریه اصل مثبت: مطالعه قلمرو اثباتی اصول عملیه

محمود کاظمی*

چکیده

مجرای اصول عملیه استنباط احکام شرعی در مواردی است که دلیل شرعی وجود ندارد. مؤدای اصول غالباً حکم شرعی است و با اثبات حکم لوازم آن نیز ثابت می‌گردد، اما گاهی اصل در موضوع حکم شرعی جاری می‌شود (اصل موضوعی). در این فرض با جریان اصل وجود واقعی موضوع ثابت نمی‌گردد؛ زیرا وجود و عدم موضوع یک امر تکوینی است و قابل جعل از ناحیه شارع نیست و اصل توان اثبات آن را ندارد؛ بلکه به مجدد اصل از جهت ترتب آثار و احکام شرعی آن موضوع تعبداً موجود فرض شده و حکم شرعی آن ثابت می‌شود. حال اگر آن موضوع لوازم عقلی و عادی داشته و بر آن‌ها حکم شرعی مترتب باشد، با جریان اصل آن لوازم ثابت نشده و حکم شرعی مترتب‌بر آن‌ها نیز ثابت نمی‌شود؛ زیرا لوازم عقلی و عادی موضوع، که امری واقعی و تکوینی هستند، تابع وجود واقعی موضوع‌اند، نه وجود تعبدی و فرضی آن؛ این بحث با عنوان «اصل مثبت» مطرح است؛ مشهور معتقدند اصل مثبت لوازم عقلی و عادی موضوع خود و حکم شرعی مترتب‌بر آن نیست. این بحث ثمره عملی زیادی در استنباط احکام دارد. در این مقاله تلاش شده است که ضمن تبیین این قاعده اصولی، تاریخچه و مبانی عدم حجیت آن بررسی گردد.

کلیدواژه‌ها: لوازم عقلی و عادی، استصحاب موضوعی، عدم حجیت اصل مثبت، اصول عملیه.

* دانشیار گروه حقوق خصوصی و اسلامی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران
makazemy@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۶/۱۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۲۹

۱. مقدمه

۱. علم اصول مجموعه قواعدی است که برای استنباط احکام شرعی به کار می‌رود (حسینی میلانی ۱۴۲۸ ق: ۳۹ به بعد). اصول فقه، همانند منطق، یک علم آلی است و به عنوان ابزار برای استنباط احکام شرعی (فقه) به کار می‌رود (خمینی ۱۴۱۵ ق: ج ۱، ۴۷؛ نجفی ۱۴۱۳ ق: ۱۲). به این علت، باید علم اصول را منطق فقه نامید (صدر ۱۴۳۰ ق: ج ۱، ۴۶-۴۷). موضوع علم اصول ادله‌ای است که در علم فقه برای استنباط احکام از جهت سنجش اعتبار، حجیت، و نحوه استناد به آن‌ها مورد استناد قرار می‌گیرد (همان).

۲. موضوع فقه استنباط احکام شرعی از روی ادله تفصیلی آن است که در فقه امامیه محدود به کتاب، سنت، اجماع، و عقل می‌شود. اما ممکن است در مواردی حکم یک موضوع مشخص نباشد و امکان استنباط آن از روی این ادله وجود نداشته باشد؛ عدم امکان استنباط حکم یک موضوع ناشی از فقدان و اجمال دلیل یا تعارض بین ادله است (مظفر ۱۳۸۶ ق: ج ۲، ۲۶۸). در چنین فرضی، برای رفع شک و تردید و تعیین حکم شرعی مجتهد به اصولی مراجعه می‌کند که اصطلاحاً «اصول عملیه»، «قاعده اصولیه»، یا «دلیل فقاهتی» نامیده می‌شود (همان: ۲۶۹). بنابراین، مجرای اصول عملیه شک نسبت به حکم واقعی شرعی است و با وجود دلیل، این شک برطرف شده است و موجبی برای جریان اصل باقی نمی‌ماند (شیخ انصاری بی تا: ج ۱، ۳۰۸-۳۰۹).

۳. اصول عملیه، که به طور معمول در تمامی ابواب فقه جاری می‌شوند، عبارت‌اند از: برائت، تخیر، احتیاط، و استصحاب (همان: ۳۱۰؛ مظفر ۱۳۸۶ ق: ۲۶۹). اما اصول دیگری وجود دارند که در ابواب خاص فقه جاری هستند، مانند اصالة الطهارة (در شبهات حکمیه و موضوعیه)، اصالة الحلیه، و ... (همان: ۲۷۰).

۴. حسب این که حکم شرعی به وسیله ادله شرعی ثابت گردد یا اصول عملیه به حکم واقعی و ظاهری تقسیم می‌شود، حکم واقعی حکمی است که برای موضوعات با ملاحظه وجود واقعی آن‌ها توسط شارع جعل و اعتبار شده است؛ به عبارت دیگر، حکمی است که بدون ملاحظه جهل به حکم واقعی جعل شده است (آشتیانی ۱۴۰۳ ق: ج ۲، ۳). این حکم از طریق ادله احکام شرعی استنباط می‌شود؛ اما حکم ظاهری حکمی است که در مورد جهل به حکم واقعی و به وسیله اصول عملیه ثابت می‌شود. به عبارت دیگر، مجرای احکام ظاهری وجود شک نسبت به حکم واقعی است و احکام ظاهری در مرتبه مؤخر بر احکام واقعی قرار دارند (شیخ انصاری بی تا: ج ۱، ۳۰۹؛ صدر ۱۴۳۰ ق: ج ۱، ۱۶۵).

۵. حکم ظاهری که در حالت جهل به حکم واقعی تجویز می‌شود، نوعی جعل حکم درقبال حکم واقعی نیست و الاً منجر به «تصویب» شده که در فقه امامیه باطل است؛ بلکه حقیقت حکم ظاهری آن است که شارع در مقام جهل به حکم واقعی امری را که وجداناً محرز واقع نیست، تعبداً محرز آن می‌داند، چنان‌که در امارات چنین است؛ یا بدون این‌که واقع را احراز کند، تعبداً آثار احراز واقع را بار می‌کند و همانند موردی که وجود موضوع واقعاً احراز شده، حکم آن را اعتبار می‌کند. در مورد اصول عملیه وضعیت چنین است (نائینی ۱۳۶۸: ج ۱، ۳۰۱). مثلاً، در استصحاب موضوعی اگر وجود متیقن سابق (موضوع) در زمان حاضر وجداناً احراز شود، حکم شرعی آن یقیناً ثابت است. اما اگر در وجود متیقن در زمان حاضر شک کنیم و دلیلی برای از بین بردن شک نداشته باشیم، اصل استصحاب به ما این امکان را می‌دهد که متیقن سابق (موضوع) را تعبداً موجود فرض کرده و احکام شرعی مرتب بر آن را ثابت کنیم. حکمی که بر اثر اعمال اصل استصحاب ثابت می‌شود «حکم ظاهری» نامیده می‌شود. بر این اساس، در تمامی موارد حکم ظاهری نوعی تعبد و تنزیل وجود دارد؛ یعنی تعبداً موضوعی را به لحاظ احکام شرعی در حکم موجود دانسته، یا به منزله موجود فرض می‌کنیم؛ به تعبیر دیگر، احکام ظاهری به تصرف در مرحله احراز برمی‌گردند (همان).

۶. مجرای اصول عملیه دائماً احکام شرعی است؛ به این معنا که یا مؤدای آن‌ها مستقیماً حکم شرعی است یا اگر موضوع است، از آن نظر که بر آن موضوع حکم شرعی بار می‌شود، متعلق اصول عملیه قرار می‌گیرد؛ و الاً جریان اصول در موضوعات امری لغو خواهد بود (شیخ انصاری بی تا: ج ۱، ۳۱۰). توضیح آن‌که مجرای برخی اصول عملیه مانند براءت، احتیاط، یا تخییر مستقیماً احکام شرعی است. در مورد استصحاب، اگرچه مؤدای استصحاب ممکن است موضوع حکم شرعی باشد (استصحاب موضوعی) هم‌چنین، مجرای اصولی نظیر اصالة الطهارة یا اصالة الحلیه یا اصالة الصحه و ... موضوعات است، اما این اصول نیز از این نظر موضوع بحث فقه و اصول فقه قرار می‌گیرند که در استنباط حکم شرعی مؤثرند و هدف از اعمال آن‌ها احراز یا تعیین حکم شرعی است (همان). دلیل این امر روشن است، زیرا فقط احکام شرعی هستند که قابل جعل و تنزیل و اعتبارند و وجود و عدم آن‌ها به دست شارع است. شأن فقه هم بیان احکام است. «موضوعات» امور تکوینی و واقعی هستند که وجود و عدم آن‌ها تابع واقعیت خارج است و شارع در آن‌ها دخل و تصرف نمی‌کند (حائری یزدی بی تا: ج ۲، ۱۸۸؛ بجنوردی بی تا: ج ۲، ۴۸۶). مثلاً اگر زید زنده نباشد، شارع نمی‌تواند او را زنده کند و با فرض شارع نیز او زنده نمی‌شود، ولی شارع

می‌تواند به لحاظ احکام شرعی مترتب‌بر حیات او را در حکم زنده فرض کند و احکام شرعی مترتب‌بر حیات او را ثابت بداند (موسوی تبریزی ۱۳۶۹: ۵۰۵).

۷. در فرضی که متعلق اصول عملیه مستقیماً حکم شرعی است، با اعمال اصل عملی تعبداً حکم ظاهری شرعی ثابت می‌شود و اگر این حکم لوازمی داشته باشد (اعم از شرعی، عقلی، و عادی)، آن‌ها نیز ثابت می‌گردند. اما اگر متعلق اصول عملیه موضوع حکم شرعی باشد، در خصوص قلمرو اثباتی اصول اختلاف‌نظرهای زیادی وجود دارد. تردیدی نیست که با اثبات ظاهری و تعبدی موضوع حکم (یا احکام) شرعی بی‌واسطه مترتب‌بر آن موضوع نیز ثابت می‌شود. مثلاً، اگر زید مدتی غایب شده و در حیات و ممات او تردید باشد، با استناد به اصل استصحاب، حیات او را (که قبل از غیبت یقینی بوده) ثابت می‌کنیم و با اثبات حیات ظاهری او حکم شرعی بی‌واسطه مترتب‌بر آن، یعنی ممنوعیت تقسیم اموال او یا عدم جواز ازدواج همسر او، نیز ثابت می‌شود. اما اگر این موضوع لوازم عقلی و عادی داشته باشد و بر آن لوازم عقلی و عادی احکام شرعی مترتب باشد، آیا اصل استصحاب توانایی اثبات احکام شرعی مترتب‌بر لوازم عقلی و عادی را دارد؟ به عبارت دیگر، آیا اصل موضوعی فقط احکام شرعی بی‌واسطه موضوع را ثابت می‌کند یا احکام شرعی با واسطه آن را هم ثابت می‌کند. در مثال قبل، هرگاه همسر شخص غایب رابطه نامشروع با مرد اجنبی برقرار کند، لازمه عقلی حیات زید آن است که رابطه نامشروع همسر او با غیر رابطه زن شوهردار تلقی شود که حکم شرعی آن رجم است. اما آیا اصل استصحاب توانایی اثبات آن را دارد؟ با جریان استصحاب اگرچه حیات ظاهری زید ثابت می‌شود، اما لازمه عقلی آن (رابطه نامشروع زن شوهردار) ثابت نمی‌گردد و در نتیجه، حکم شرعی مترتب‌بر آن هم (رجم) ثابت نمی‌شود. این بحث یک بحث ظریف و بسیار دقیق و درعین حال پیچیده است و فهم کلیات و تطبیق آن بر موارد جزئی نیازمند تمرکز و دقت زیاد است.

۸. این بحث در مورد تمامی اصول عملیه و ادله تنزیلی که متعلق آن‌ها موضوع حکم شرعی است مطرح می‌شود، اما به پیروی از شیخ انصاری که آن را نخستین بار به تفصیل در مورد اصل استصحاب مطرح کرده است، متأخران اصولی نیز آن را در مورد اصل استصحاب مطرح کرده‌اند، ولی نتیجه بحث هرچه باشد در مورد دیگر اصول عملیه و به‌طور کلی، در هر موردی که دلیلی مبتنی بر جعل و تنزیل باشد و تعبداً امری را در حکم امری دیگر یا به‌منزله امر دیگر بداند، مطرح می‌شود.

ابتدا، مفهوم، تاریخچه، و ثمرات عملی این قاعده اصولی را بیان می‌کنیم و سپس، ادله طرف‌داران حجیت و عدم حجیت آن را بررسی و تحلیل می‌کنیم.

۲. مفهوم اصل مثبت و تاریخچه طرح آن در اصول فقه

۱.۲ مفهوم اصل مثبت

اگر متعلق استصحاب حکم شرعی باشد، چون احکام شرعی از ناحیه شارع قابل جعل است، به وسیله اصل استصحاب حکمی که قبلاً به طور یقینی وجود داشته و اکنون در وجود آن شک داریم موجود فرض می‌شود و تمامی آثار شرعی و عقلی آن نیز ثابت می‌گردد و در آن تردیدی نیست (حائری یزدی بی تا: ج ۲، ۱۸۸؛ بجنوردی بی تا: ج ۲، ۴۸۶). اما در فرضی که متعلق استصحاب موضوع حکم شرعی است (استصحاب موضوعی)، هرگاه در بقای موضوعی که قبلاً وجود داشته است تردید شود و دلیلی وجود نداشته باشد، با تمسک به اصل استصحاب وجود ظاهری آن را ثابت می‌کنیم. موضوعات امور تکوینی و واقعی هستند، و وجود و عدم وجود آنها تابع واقعیت موجود در خارج است و ازسوی شارع قابل جعل و تنزیل نیستند؛ شارع فقط می‌تواند آن موضوعات را از نظر احکام شرعی مرتب بر آنها در حکم موجود فرض کند و آن احکام را ثابت بداند و این معنای استصحاب موضوعی است (موسوی تبریزی ۱۳۶۹ ش: ۵۰۵؛ حائری یزدی بی تا: ۱۸۷).

ترددی نیست که با تحقق وجود فرضی (تعبدی) موضوع احکام شرعی مرتب بر آن نیز ثابت می‌گردد و اگر جز این باشد، فرض وجود موضوع و جریان اصل استصحاب در موضوعات بی معنا و لغو خواهد بود. اما اگر موضوع (مستصحب) آثار و لوازم عقلی و عادی داشته باشد و بر آنها حکم شرعی مرتب باشد، آیا به وسیله اصل استصحاب آن لوازم عقلی و شرعی و در نتیجه، احکام شرعی مرتب بر آنها نیز ثابت می‌شود یا خیر؟ در این فرض، اصطلاحاً گفته می‌شود که «آیا اصل مثبت است یا خیر»، یعنی آیا اصل مثبت لوازم عقلی و عادی مؤدای خود و در نتیجه، مثبت احکام شرعی مرتب بر آن نیز هست؟ قائلان به اصل مثبت (حجیت اصل مثبت) آن را ثابت می‌دانند و مخالفان اصل مثبت آن احکام را ثابت نمی‌دانند.

با ذکر یک مثال موضوع بحث روشن تر می‌شود. هرگاه شخصی غایب شود و در حیات و ممات او شک داشته باشیم، با تمسک به اصل استصحاب حیات او را ثابت کرده و احکام شرعی مرتب بر آن را نیز ثابت می‌کنیم؛ مثلاً، اگر او همسر داشته باشد، تکلیف شرعی پرداخت نفقه او نیز ثابت شده و باید از اموال غایب پرداخت شود؛ هم‌چنین، همسر او نمی‌تواند ازدواج کند. اما اگر مثلاً پانزده سال از غیبت او گذشته و او که در زمان غیبت سی سال داشته، اکنون اگر زنده باشد، باید موهای سپید در سر و صورت او پدیدار شده باشد،

آیا استصحاب حیات سپیدی موی صورت او را نیز ثابت می‌کند و اگر بر سفیدی موی صورت او حکم شرعی مترتب باشد، آن حکم نیز ثابت می‌گردد؟ مثلاً، اگر همسر او نذر کرده باشد که هرگاه موی سپید در صورت شوهرش ظاهر شود، یک گوسفند قربانی کند و بین فقرا تقسیم کند، آیا او باید به نذرش عمل کند؟! در این مثال، «سپیدشدن موی صورت شخص غایب» لازمه عادی حیات او (مستصحب) است، اما اصل استصحاب یارای اثبات آن را ندارد و در نتیجه، حکم شرعی مترتب بر آن (وفای به نذر) نیز ثابت نمی‌گردد.

این مثال یک مثال کلاسیک فقهی است، ولی با کمی تعدیل می‌توان آن را حقوقی‌تر کرد. در همین فرض اگر همسر مرد غایب در زمان غیبت رابطه نامشروع با مرد اجنبی برقرار کند و زنا کند، آیا باید زنای او را زنای زن شوهردار دانست؟ لازمه عقلی حیات شخص غایب (مستصحب) آن است که رابطه نامشروع همسر او با بیگانه رابطه زن شوهردار باشد، ولی اصل استصحاب این امر را ثابت نمی‌کند. بنابراین، اگرچه با جریان استصحاب حیات شخص غایب ثابت شده و او زنده فرض می‌شود، ولی نمی‌توان رابطه نامشروع همسر او را رابطه زن شوهردار دانست و در نتیجه، حکم رجم او و اجنبی را ثابت کرد.

این دو فرع دو مثال برای لوازم عادی و عقلی مستصحب است:

مستصحب: حیات زید ← لازمه عقلی آن: رابطه نامشروع زن شوهردار ← حکم شرعی:

رجم.

در این جا با اصل استصحاب فقط حیات زید ثابت می‌شود، اما چون لازمه عقلی آن، یعنی «رابطه نامشروع زن شوهردار» برای همسر او ثابت نمی‌شود، در نتیجه، حکم شرعی با واسطه آن که «رجم» باشد، نیز ثابت نمی‌گردد.

برای روشن‌تر شدن بحث مثال دیگری بیان می‌کنیم. هرگاه بیماری زیر پتو خوابیده باشد و شخصی با اسلحه به او شلیک کند و تیر به قلب او اصابت کند و او فوت شود، ولی بعداً تردید شود که آیا او با اصابت گلوله کشته شده، یا بر اثر بیماری فوت کرده است، در صورتی که هیچ دلیلی وجود نداشته باشد، اصل چه اقتضائی دارد؟ در این جا ممکن است بر مبنای اصل استصحاب حیات شخص تا زمان شلیک و اصابت گلوله استصحاب شود؛ با این توضیح که چون او به‌طور یقین قبلاً زنده بوده و تردید داریم که در زمان اصابت گلوله هم زنده بوده یا خیر حیات او را استصحاب می‌کنیم و فرض می‌کنیم که در زمان اصابت گلوله زنده بوده است. اما آیا می‌توانیم نتیجه بگیریم که شلیک‌کننده قاتل است و به تبع، حکم قصاص ثابت شود؟! این مورد هم مصداق اصل مثبت است؛ یعنی در صورتی

می‌توانیم شلیک‌کننده را قاتل بدانیم که اصل مثبت را حجت دانسته و آن را مثبت لوازم عقلی آن بدانیم؛ زیرا با اصل استصحاب فقط حیات شخص تا زمان اصابت گلوله ثابت می‌شود. اگرچه لازمه عقلی حیات شخص در زمان اصابت گلوله آن است که گلوله به شخص زنده اصابت کرده و شلیک‌کننده قاتل و حکم شرعی قتل (قصاص) ثابت گردد، اما اصل استصحاب توانایی اثبات این لازمه عقلی را ندارد، در نتیجه، حکم شرعی مترتب بر آن نیز (قصاص) ثابت نمی‌شود و ما نمی‌توانیم شلیک‌کننده را به‌عنوان قاتل قصاص کنیم (انصاری بی‌تا: ج ۲، ۶۶۰؛ نائینی ۱۳۶۸ ش: ج ۲، ۴۲۲؛ طباطبایی حکیم ۱۴۲۸ ق: ۴۵۲؛ موسوی تبریزی ۱۳۶۹ ش: ۵۰۷؛ حسینی فیروزآبادی ۱۴۰۰ ق: ج ۵، ۱۶۷؛ خوئی ۱۴۲۲ ق: ج ۳، ۱۶۹).

مستصحب: حیات شخص ← لازمه عقلی: اصابت گلوله به شخص زنده (قتل) ← حکم شرعی: قصاص یا دیه.^۱

وجه تسمیه بحث به «اصل مثبت» آن است که می‌گویند آیا اصل استصحاب مثبت لوازم عقلی و عادی مستصحب و احکام شرعی مترتب بر آن نیست (مکارم شیرازی ۱۴۱۶ ق: ج ۳، ۴۲۰). به تعبیر شیخ انصاری، اصول عملیه مؤدای خود را در خارج (عالم واقع) ثابت نمی‌کنند، بلکه صرفاً آن را به‌منزله موجود فرض کرده و احکام شرعی مترتب بر آن را ثابت می‌کنند (انصاری بی‌تا: ج ۲، ۶۶۰). بدین‌سان، این بحث به‌اختصار «اصل مثبت» نامیده شده است. اما این نام‌گذاری دقیق نیست، زیرا نظر مشهور «عدم حجیت اصل مثبت» است و معتقدند که «اصل» لوازم عقلی و عادی خود را ثابت نمی‌کند، پس بهتر آن است که آن را «اصل غیر مثبت» بنامیم، نه «اصل مثبت». البته «مستصحب» ممکن است دارای ملزوم یا ملازم عقلی یا عادی باشد، که موضوع حکم شرعی باشند؛ اگرچه اصل استصحاب آن‌ها را نیز ثابت نمی‌کند، ولی اصولیین به آن موارد «اصل مثبت» اطلاق نمی‌کنند (مغنیه ۱۹۷۵: ۳۷۹).

۲.۲ تاریخچه طرح نظریه اصل مثبت

اصل مثبت یک بحث نسبتاً جدید است و در گذشته برای اصولیین ناشناخته بوده است. شیخ انصاری در کتاب *الرسائل* مصادیق و مواردی را از کتب فقهی قدما نقل کرده که فقها ناخواسته به اصل مثبت عمل کرده‌اند (انصاری بی‌تا: ج ۲، ۶۶۲). تردیدی نیست که این بحث از زمان شیخ انصاری شرح و بسط داده شده و او نخستین کسی است که آن را به‌طور مستقل و ضابطه‌مند وارد اصول فقه شیعه کرد و باب جداگانه‌ای را به آن اختصاص

داد. این امر موجب شد که برخی شیخ انصاری را مبتکر این بحث بدانند و تاریخچه طرح آن را به زمان شیخ انصاری برگردانند. اما این نظر به‌طور قطع درست نیست، زیرا خود شیخ در کتاب *الرسائل* تصریح کرده که بعضی از معاصران او به این بحث پرداخته‌اند (انصاری بی‌تا: ج ۲، ۶۵۹).^۲ برخی دیگر طرح این مسئله را به وحید بهبهانی نسبت داده‌اند (سبحانی ۱۳۸۹: ۱). اما مشهور اصولیین مبتکر بحث «اصل مثبت» را شیخ جعفر کاشف‌الغطا (شیخ کبیر) شاگرد وحید بهبهانی و استاد صاحب جواهر می‌دانند (خوئی ۱۴۱۷ ق: ج ۴، ۱۴۸). سیدمحمدجعفر مروج و محمدجواد مغنیه از قول میرزامحمدحسن آشتیانی (که از شاگردان شیخ انصاری بود) نقل کرده‌اند که شیخ در درس خود گفته، نخستین کسی که نخستین بار موضوع «اصل مثبت» را مطرح کرده، شیخ جعفر کاشف‌الغطا (شیخ کبیر) بوده است (جزایری مروج ۱۴۱۵ ق: ج ۷، ۵۱۱؛ مغنیه ۱۹۷۵: ۳۷۹). در کتاب *الرسائل* نیز اشاراتی وجود دارد دال بر آن‌که این موضوع در زمان کاشف‌الغطا مطرح بوده است.^۳

به نظر می‌رسد که باید تاریخچه این موضوع را سال‌ها قبل از کاشف‌الغطا در زمان شهیدین دانست. اگرچه آن‌ها به‌صراحت اصطلاح «اصل مثبت» را ذکر نکرده‌اند، چنان‌که حتی در کتاب کاشف‌الغطا نیز به‌صراحت از عنوان «اصل مثبت» سخن به‌میان نیامده، اما این معنا در ذهن آن‌ها بوده است که دلایل مبتنی بر جعل و تنزیل نظیر استصحاب صرفاً درمورد احکام شرعی که از سوی شارع قابل جعل هستند، اجرا می‌شود. به این دلیل درمورد استصحاب موضوعی فقط احکام شرعی مترتب بر آن موضوع از باب تعبد قابل اثبات است، نه آثار تکوینی آن.

در تأیید این ادعا باید گفت درباب ارث وجود اخوه برای میت حاجب مادر است و او را از سهم بالا (۱/۳) محروم می‌کند. فقها برای حاجب بودن اخوه شرایط پنج‌گانه‌ای را ذکر کرده‌اند (وجود اب، اخوة ابوینی، یا ابی، و ...) و از جمله آن شرایط آن است که تعداد آن‌ها بیش از یک نفر باشد. شهید ثانی شرط ششمی را لازم دانسته و مقرر داشته که اخوه باید در زمان فوت متوفی (مورث) زنده باشند (شهید ثانی ۱۴۱۳ ق: ج ۲، ۳۰۲). بدین‌سان، اگر یکی از آن‌ها قبلاً فوت کرده باشد، یا یکی از آن‌ها هم‌زمان با متوفی (مورث) فوت کرده و یا تقدم و تأخر فوت آن‌ها نامعین باشد، حجب محقق نمی‌شود (همان). به‌مناسبت این بحث فرع دیگری مطرح می‌شود؛ به این بیان که هرگاه دو برادر وجود داشته باشند، ولی یکی از آن‌ها با مورث فوت کند و تاریخ تقدم و تأخر فوت آن دو نامعلوم باشد و دقیقاً مشخص نباشد که آن دو با یک‌دیگر فوت کرده یا یکی مقدم بر دیگری فوت کرده است، آیا آن برادر باقی‌مانده حاجب مادر از سهم ۱/۳ هست، یا خیر؟ علت تردید آن است که اگر

آن برادر متوفی بعد از مورث فوت کرده باشد، پس در زمان فوت مورث زنده بوده و به هم‌راه برادر دیگر حاجب مادر از ارث نصاب بالاست، و اگر قبل از مورث فوت کرده باشد، حجب محقق نیست. اما چون تقدم و تأخر هیچ‌یک مشخص نیست، حکم به عدم حاجب بودن آن‌ها از ارث نصاب بالا می‌کند (همان). سپس، این فرع را مطرح می‌کنند که اگر یکی از برادران با مورث بر اثر «غرق شدن» فوت کند، آیا می‌توان برادر باقی‌مانده را حاجب دانست؛ زیرا مطابق روایات دو فردی که از یک‌دیگر ارث می‌برند اگر بر اثر غرق شدن فوت کنند و تاریخ تقدم و تأخر فوت آن دو مشخص نباشد، هر دو از یک‌دیگر ارث می‌برند. مفاد این حکم که مبتنی بر روایت است، آن است که فرض می‌شود هر یک از دو نفر بعد از فوت دیگری زنده بوده، در نتیجه هر دو از یک‌دیگر ارث می‌برند (همان).

شهید ثانی بعد از طرح این مسئله می‌نویسد، آیا در این صورت می‌توان گفت چون هر یک از دو نفر از یک‌دیگر ارث می‌برند، و لازمه عقلی آن زنده‌بودن هر یک از آن‌ها در زمان فوت دیگری است، پس آن برادر متوفی در زمان فوت مورث زنده فرض شده و به هم‌راه برادر باقی‌مانده حاجب ارث مادر از نصاب بالا می‌شود (همان). او در پاسخ اظهار داشته، شهید اول در کتاب دروس در تحقق شرایط حجب در این فرض تردید کرده است. مبنای تردید آن است که از یک‌سو، فرض فوت هر یک از دو متوفای غرق‌شده مستلزم زنده‌بودن فرد دیگر است، پس برادر متوفی در زمان فوت مورث زنده فرض شده و با ضمیمه شدن او به برادر باقی‌مانده شرایط حجب محقق می‌شود؛ از سوی دیگر، ما قطع به حیات هر یک از آن دو متوفی در زمان فوت دیگری نداریم، بلکه صرفاً بر مبنای روایت تعبداً آن‌ها را زنده فرض کرده و توارث را، که یک حکم شرعی است، ثابت می‌دانیم، نه این‌که واقعاً آن‌ها زنده باشند. پس نمی‌توان حیات واقعی آن‌ها را ثابت کرد و آثار حیات (حجب) را نیز ثابت کرد (همان). در نهایت، شهید ثانی نظر شهید اول را تأیید می‌کند و به عدم حجب آن‌ها نسبت به مادر حکم می‌کند (همان).

در این فرع اگرچه شهید ثانی به صراحت عبارت «اصل مثبت» را استعمال نکرده است، ولی مفاد آن در ذهن او بوده است. ایشان اظهار داشته که ما تعبداً دو فرد غرق‌شده را زنده فرض کرده و حکم شرعی توارث را ثابت می‌دانیم، ولی این به معنای اثبات حیات واقعی آن‌ها نیست تا آثار مترتب بر حیات آن‌ها که حاجب بودن باشد نیز ثابت گردد. نظر شهیدین توسط بسیاری از فقهای بعد از آن‌ها تأیید شده است، هر چند استدلال آن بیان نشده است (طباطبایی ۱۴۱۸ ق: ج ۱۴، ۳۲۳؛ حسینی عاملی بی‌تا ج ۸: ۱۰۷؛ نجفی ۱۴۰۴ ق: ج ۳۹، ۹۰-۹۱؛ بحر العلوم ۱۴۰۳ ق: ج ۴، ۲۷۹). شاید این امر به دلیل ناآشنایی آن‌ها با «اصل

مثبت» بوده است. اما برخی از متأخران بعد از شیخ انصاری که با این بحث آشنا بوده‌اند در توجیه حاجب‌نبودن اخوه در فرض یادشده به «عدم حجیت اصل مثبت» استناد کرده‌اند (شاهرودی ۱۴۲۳ ق: ج ۹، ۱۰۹).

۳. مبنای تردید در حجیت اصل مثبت و نظریه‌های مختلف

۱.۳ مبنای تردید در حجیت اصل مثبت

تردید در حجیت اصل مثبت به مؤدای اصول عملیه (و دلایلی که به‌نوعی جعل و تنزیل در آن‌ها وجود دارد) و مبنای حجیت آن‌ها برمی‌گردد. چنان‌که گفته شد، بحث اصل مثبت در مورد جریان استصحاب (یا اصول عملیه دیگر) در موضوعات مطرح می‌گردد. به‌هنگامی که در وجود موضوعی شک داریم، غرض از «استصحاب موضوع» آن است که ما موضوع مشکوک‌الوجود را از نظر آثار و احکام شرعی تعبداً در حکم موجود فرض کنیم و احکام شرعی آن را ثابت کنیم (حائری یزدی بی‌تا: ج ۲، ۱۸۷). اما وجود موضوع به‌طور واقعی و حقیقی ثابت نمی‌شود و اثر جریان اصل در همین حد است که حکم شرعی را تعبداً (از طریق تعبد به وجود موضوع) ثابت می‌کند و به این دلیل حکم ثابت به‌وسیله اصول را «حکم ظاهری» می‌نامند. از آنجایی که احکام شرعی جعلی و وجود و عدم وجود آن‌ها به اعتبار شارع وابسته است، هم او می‌تواند در مواردی آن را بدون وجود موضوع جعل کند. اما هرگاه مؤدای اصل (مستصحب) دارای لوازم عقلی و عادی بوده، و بر آن حکم شرعی مترتب باشد، با جریان اصل آن لوازم و احکام شرعی مترتب بر آن‌ها ثابت نمی‌شود، یا دست‌کم در ثبوت آن‌ها تردید است؛ زیرا از یک سو، نفس این لوازم متعلق و مؤدای اصل عملی (مستصحب) نیستند تا تعبداً در حکم موجود تلقی شوند، از سوی دیگر، ملزوم آن‌ها که متعلق اصل است (مستصحب) به‌طور واقعی ثابت نشده تا لوازم عقلی و عادی آن نیز به‌تبع ثابت شوند؛ بدین‌سان، احکام شرعی مترتب بر آن لوازم نیز ثابت نمی‌گردند. وقتی ما تعبداً و از نظر ثبوت حکم شرعی امر غیرموجودی را موجود فرض می‌کنیم باید به مورد تعبد اکتفا کنیم (نائینی ۱۳۶۸: ج ۲، ۴۱۵؛ طباطبایی حکیم ۱۴۲۸ ق: ۴۵۲).

توضیح آن‌که وجود یا عدم وجود یک موجود در خارج یک امر تکوینی است و تابع واقعیت خارجی است؛ کسی نمی‌تواند شیئی را که وجود ندارد، ایجاد کند یا آن را موجود بداند، حتی شارع (موسوی تبریزی ۱۳۶۹ ش: ۵۰۵). چون امور تکوینی تابع اسباب و علل تکوینی بوده و به‌دست شارع نیستند. اما امور تشریحی وجود و عدمشان در دست شارع

است و شارع می‌تواند حکم شرعی مترتب بر یک موضوع را جعل کند هرچند موضوع آن حکم واقعاً وجود نداشته باشد. در مورد استصحاب موضوعی در واقع شارع از نظر ترتب آثار و احکام شرعی آن را به منزله موجود فرض کرده و حکم شرعی آن را ثابت می‌داند، نه این‌که وجود واقعی آن را به مدد اصل ثابت کند. اثر جریان اصل موضوعی در این حد است که حکم شرعی مترتب بر آن موضوع را ثابت کند. بر این اساس، هرگاه موضوع دارای لوازم یا ملزومات عقلی یا عادی باشد به وسیله اصل ثابت نمی‌شوند؛ زیرا آن‌ها لازم و ملزوم وجود واقعی موضوع (مستصحب) هستند و بنابه فرض وجود واقعی موضوع ثابت نشده است (بجنوردی بی تا: ۴۸۳). هم‌چنین، اگر بر آن لازم و ملزوم حکم شرعی مترتب باشد، آن حکم نیز ثابت نمی‌گردد. به عبارت دیگر، لوازم و ملزومات عقلی و عادی مترتب بر وجود واقعی موضوع هستند و ما به وسیله اصل وجود واقعی موضوع را ثابت نمی‌کنیم و قادر به آن نیستیم، بلکه از حیث ترتب احکام شرعی آن را به منزله موجود فرض کرده، وجود ظاهری آن را ثابت می‌کنیم، و این تعبد و تنزیل محدود به ثبوت حکم شرعی است.

از این نظر، بین اصول عملیه و امارات تفاوت وجود دارد؛ در حالی‌که مشهور اصولیین اصول عملیه را مثبت لوازم عقلی و عادی نمی‌دانند، امارات را مثبت می‌دانند (نائینی ۱۳۳۸ ش: ج ۲، ۴۱۶؛ خوئی ۱۴۲۲ ق: ج ۳، ۱۵۱). امارات با اصول عملیه از این نظر که مجرای هر دو شک در حکم به علت فقدان دلیل است، مشترک‌اند (نائینی ۱۳۳۸ ش: ج ۲، ۴۱۶)، اما از جهات دیگر با یکدیگر تفاوت دارند؛ اماره همانند دلیل حکم واقعی شرعی را ثابت می‌کند، هرچند تعبداً، ولی با اصل، حکم ظاهری ثابت می‌شود؛ اماره دلیل واقعی و نفس‌الامری و به اصطلاح کاشف از واقع است و از این نظر با ادله شرعی تفاوت دارد که در آن نوعی تعبد وجود دارد و در صورتی حجت است که دلیل نباشد، در حالی‌که حجیت دلیل و کشف آن از واقع و نفس‌الامر ذاتی و واقعی است. به عبارت دیگر، اماره اجمالاً کشف از واقع می‌کند (البته کشف ناقص؛ به این دلیل، حجیت اماره باید مستند به دلیل باشد) و به وسیله آن حکم واقعی جعل می‌شود؛ از این نظر می‌گویند اماره جنبه اثباتی دارد. اما اصول عملیه صرفاً جنبه عملی دارند و برای رفع تحیر و شک مکلف جاری می‌شوند و واقع را احراز نمی‌کنند (نائینی ۱۳۳۸ ش: ج ۲، ۴۱۵). بر این اساس، چون امارات صفت محرزه دارند و واقع را احراز می‌کنند، وقتی موضوعی به وسیله اماره احراز شود، وجود واقعی آن ثابت شده و وقتی وجود واقعی موضوع ثابت شد، لوازم عقلی و عادی آن و احکام شرعی مترتب بر آن‌ها نیز ثابت می‌گردد (همان: ۴۱۶). مشهور اصولیین (قریب به اتفاق) به جز عده کمی معتقد به عدم حجیت اصل مثبت هستند.

۲.۳ نظریه حجیت اصل مثبت

تا قبل از طرح «اصل مثبت» به‌عنوان یک قاعده اصولی در برخی فروع فقهی احکامی مطرح شد که از دیدگاه فقها، مسلم بود. اما با طرح نظریه «اصل مثبت» و پذیرش عدم حجیت آن، آن احکام مورد نقد قرار گرفت و فتاوی فقها تغییر کرد. شیخ انصاری برخی از این مصادیق را در کتاب *الرسائل* ذکر کرده و به نقد آن‌ها پرداخته است (انصاری بی‌تا: ج ۲، ۶۶۲-۶۶۳). آن‌چنان‌که برخی پنداشته‌اند، از این فتاوی نمی‌توان اعتقاد فقهای متقدم به حجیت اصل مثبت را استنباط کرد (حیدری ۱۴۱۳ ق: ۲۸۲-۲۸۳)؛ زیرا در آن زمان «اصل مثبت» به‌عنوان یک قاعده اصولی برای فقها کشف و شناخته نشده بود (نائینی ۱۳۶۸ ش: ج ۲، ۴۲۰؛ آملی ۱۳۹۵ ق: ج ۴، ۱۳۹). اما در بین متأخران عده‌ای اصل مثبت را حجیت می‌دانند. آن‌ها دو دلیل برای اثبات ادعای خود ذکر کرده‌اند که هر دو قابل نقد است:

۱. برخی برمبنای قیاس مساوات^۴ اثر شرعی مترتب بر لوازم عقلی مستصحب را نیز اثر مستصحب دانسته‌اند و آن را به‌وسیله استصحاب ثابت می‌دانند؛^۵ به این بیان که لوازم عقلی و عرفی مستصحب (متیقن سابق) از آثار آن است و احکام شرعی مترتب بر آن لوازم نیز اثر آن‌هاست؛ هرگاه دلیل شرعی آثار متیقن سابق (لوازم عقلی و شرعی) را ثابت کند، اثر آن‌ها، یعنی حکم شرعی مترتب بر آن‌ها را نیز ثابت خواهد کرد (طباطبایی حکیم ۱۴۲۸ ق: ۴۵۲). مثلاً، اگر با اصل استصحاب حیات شخص غایبی ثابت گردد، رشد موی صورت او که لازمه عادی حیات اوست نیز به‌عنوان اثر آن ثابت می‌گردد و هرگاه بر رشد موی صورت او اثر شرعی مترتب باشد، اصل استصحاب آن را نیز ثابت می‌کند و باید حکم شرعی مترتب بر رشد مو را اثر حیات دانست؛ زیرا برمبنای قیاس مساوات، اثر اثر حیات اثر حیات است (نائینی ۱۴۱۷ ق: ج ۴، ۴۸۹).

این نظر را مشهور اصولیین در کتب خود نقل کرده‌اند و آن را نقد و درنهایت رد کرده‌اند (خوئی ۱۴۲۲ ق: ج ۳، ۱۶۹؛ طباطبایی حکیم ۱۴۲۸ ق: ۴۵۱-۴۵۲؛ نائینی ۱۴۱۷ ق: ج ۴، ۴۸۹؛ نائینی ۱۳۶۸ ش: ج ۲، ۴۱۷). در رد این استدلال باید گفت جریان قیاس مساوات در مورد علل و معلولات تکوینی مسلم است؛ زیرا معلول معلول هم معلول علت اولیه است (نائینی ۱۳۶۸ ش: ج ۲، ۴۱۷).^۶ اما در مورد علل و معلولات شرعی به شرطی جاری می‌شود که تمامی سلسله علل و معلولات شرعی باشند و بین آن‌ها واسطه عقلی یا عادی نباشد (همان؛ نائینی ۱۴۱۷ ق: ج ۴، ۴۸۹). به‌عبارت‌دیگر،

تعبد به ثبوت علت ملازم با تعبد به ثبوت معلول شرعی آن است؛ خواه یک علت و معلول باشد یا در بین علل و معلولات متعدد واسطه باشند، مشروط به این که بین آن‌ها واسطه عقلی یا عادی نباشد. در صورت وجود واسطه عقلی یا عادی در سلسله علل تعبد به مبدأ سلسله علل مقتضی تعبد به تمام علل و معلولات است تا قبل از واسطه عقلی یا عادی، اما نسبت به ما بعد آن اقتضایی ندارد؛ بنابراین، اگر حکم شرعی بر یک علت تکوینی ثابت شود، بر معلول تکوینی آن ثابت نیست؛ زیرا ترتب احکام شرعی بر موضوعات از باب ترتب معلول بر علت در امور تکوینی نیست، پس نمی‌توان حکم شرعی ثابت برای معلول تکوینی را حکم شرعی علت دانست و قاعده «اثر الاثر اثر» در این مورد جاری نخواهد شد (نائینی ۱۳۶۸ ش: ج ۲، ۴۱۷). هم‌چنین، حکم شرعی ثابت برای یک شیء حکم شرعی لوازم عقلی آن نخواهد بود (خوئی ۱۴۲۲ ق: ج ۳، ۱۶۹). به عبارت دیگر، قیاس مساوات در موردی جاری می‌شود که آثار طولی از سنخ واحد باشند؛ یا همه شرعی یا همه عقلی باشند. مثلاً، با حکم به نجاست ملاقی نجس حکم به نجاست ملاقی ملاقی نجس نیز ثابت می‌شود؛ چون لازمه نجاست یک شیء آن است که ملاقی آن شیء نیز شرعاً نجس باشد و لازمه نجاست ملاقی نجس آن است که ملاقی آن (ملاقی ملاقی نجس) هم شرعاً نجس باشد (خوئی ۱۴۲۲ ق: ج ۳، ۱۶۹؛ طباطبایی حکیم ۱۴۲۸ ق: ۴۵۲). بدین‌سان هرگاه با اصل عملی (مثل استصحاب) نجاست یک شیء ثابت شود، چنان‌که بر نجاست آن شیء دلالت می‌کند، بر نجاست ملاقی آن و ملاقی ملاقی آن نیز دلالت خواهد کرد. اما در موردی که آثار از یک سنخ نباشد، برخی عقلی و برخی شرعی هستند، قاعده مزبور مسلم نیست؛ زیرا روشن است که اثر شرعی مجعول و مترتب بر یک شیء لزوماً اثر شرعی لازم عقلی و عادی آن شیء نیست (خوئی ۱۴۲۲ ق: ج ۳، ۱۶۹).

۲. برخی دیگر معتقدند در صورتی که لوازم عقلی و عادی قطعی باشند، اصل مثبت حجت است و احکام شرعی مترتب بر آن لوازم را نیز ثابت می‌کند. مثلاً، اگر شخص صغیری غایب شود و به وسیله اصل استصحاب حیات او را ثابت کنیم، اگر زمان غیبت به اندازه‌ای است که او به سن بلوغ برسد، بلوغ او هم ثابت می‌شود، هرچند این امر لازمه عقلی حیات غایب است؛ زیرا وقتی شارع متیقن سابق را حجت می‌داند، باید تمام آثار و لوازم متیقن سابق را هم ثابت و معتبر بداند، خواه آن آثار عقلی، عادی، یا شرعی باشند (حیدری ۱۴۱۳ ق: ۲۸۳). نقد و پاسخ این استدلال از مطالب قبلی تاحدودی روشن است، و تکمیل آن در آینده خواهد آمد.

۳.۳ نظریه عدم حجیت اصل مثبت و ادله آن

ادله‌ای که برای اثبات عدم حجیت اصل مثبت ارائه شده است یک‌سان نیست و در ادامه به تفکیک و برحسب تقدم زمانی آن‌ها را بررسی می‌کنیم.

۱.۳.۳ نظر کاشف الغطا

چنان‌که گفته شد، حسب آنچه از میرزا حسن آشتیانی، یکی از شاگردان شیخ انصاری، نقل شده است به اعتقاد شیخ، نخستین بار شیخ جعفر کاشف الغطا بحث اصل مثبت را وارد علم اصول کرده است. شیخ در کتاب *الرسائل* مطالبی را به او نسبت داده است؛ هم‌چنین، دیگر علما مطالبی در خصوص اصل مثبت از او نقل کرده‌اند. نگارنده به منظور آگاهی از نظر او، بارها به کتاب او (*کشف الغطا*) و صفحاتی که ارجاع شده بود مراجعه کرد، ولی موفق به کشف نظر او از عبارات کتاب نگردید. بر این اساس، نظر او بر مبنای آنچه به ایشان نسبت داده شده است، با واسطه نقل می‌گردد.

شیخ انصاری در کتاب *الرسائل* این‌گونه مقرر داشته است که «بعضی^۷ به تبعیت از کاشف الغطا برای نفی اصل مثبت به تعارض آن با اصل دیگری که نسبت به لازم مستصحب جاری می‌شود، استناد کرده‌اند؛ به این بیان که، چنان‌که اصل بقای مستصحب است، اصل عدم حدوث لازم نیز هست، و این دو اصل با هم تعارض داشته ساقط می‌شوند» (انصاری بی‌تا: ج ۲، ۶۶۰-۶۶۱). مفاد عبارت شیخ آن است که به نظر کاشف الغطا، اگر بخواهیم لوازم عقلی و عادی مستصحب را به وسیله اصل استصحاب ثابت کنیم (اصل مثبت) این اصل با اصل «عدم حدوث لازم» معارض است و هردو ساقط می‌شوند.

هم‌چنین، آیت‌الله خوئی در تقریرات درس اصول (*الهدایة فی الاصول*) در جلد چهارم از قول کاشف الغطا می‌نویسد: «کاشف الغطا اظهار داشته حتی اگر معتقد باشیم که اصل مثبت فی‌نفسه حجت است و ادله اصول شامل مثبتات آن‌ها نیز می‌گردد، باز هم نمی‌توان ملتزم به حجیت اصول در مورد لوازم شد [و اصل مثبت را حجت دانست]، چون مانع وجود دارد، و آن تعارض بین «اصل بقای ملزوم» که مثبت وجود «لازم» نیز هست با «اصل عدم حدوث لازم» است» (خوئی ۱۴۱۷ ق: ج ۴، ۱۴۸).

۲.۳.۳ نظر شیخ انصاری

شیخ انصاری اگرچه حجیت اصل مثبت را قبول ندارد و دیگران از طریق او اصل مثبت را شناخته‌اند و تحت تأثیر او آن را حجت ندانسته‌اند، او با طرح قاعده

«حکومت اصل سببی بر مسببی» که آن هم به ابتکار او نخستین بار در علم اصول مطرح شده است (گرجی ۱۳۷۵ ش: ۲۶۶) استدلال کاشف الغطا در نفی اصل مثبت را رد کرده است. او در این خصوص می نویسد که اگر اصل استصحاب جاری در ملزوم را مثبت لوازم عقلی و عادی آن بدانیم (یعنی ادله اصول را مقتضی ثبوت لوازم عقلی و عادی مؤدای آن‌ها بدانیم)، «اصل عدم لازم» معارض با آن نخواهد بود؛ زیرا شک در ملزوم سبب شک در لازم است و هرگاه به وسیله اصل استصحاب شک در ملزوم را از بین ببریم، شک در لازم نیز از بین می رود و دیگر مجالی برای جریان «اصل عدم لازم» باقی نمی ماند (انصاری بی تا: ج ۲، ۶۶۱). به عبارت دیگر، «اصل استصحاب» جاری در «ملزوم»، که یک اصل سببی است، بر «اصل عدم» جاری در «لازم» که یک اصل مسببی است، حاکم است؛ زیرا اگر جز این بود، در مورد لوازم شرعی بی واسطه مستصحب هم این ایراد مطرح بود و دیگر مجالی برای جریان «استصحاب موضوعی» باقی نمی ماند؛ چون در تمام موارد جریان استصحاب موضوع اصل استصحاب معارض اصل عدم حکم شرعی است؛ زیرا تمام احکام شرعی مترتب بر مستصحب مسبوق به عدم هستند (همان).

شیخ انصاری در ادامه استدلال صاحب الفصول الغرویه^۱ را، که به زعم او از کاشف الغطا پیروی کرده، رد می کند. او در مقام نقل سخن صاحب الفصول می نویسد که او گفته است در اخبار باب استصحاب و اصول عملیه چیزی حاکی از آن که اصول عملیه آثار عادی و عقلی مستصحب را نیز ثابت می کنند نیافتیم؛ زیرا اصول برای اثبات احکام شرعی (در فقدان دلیل) تشریح شده اند، نه احکام عادی و عقلی؛ هر چند بر آن‌ها اثر شرعی مترتب باشد (انصاری بی تا: ج ۲، ۶۶۱). شیخ انصاری بعد از نقل این عبارت از صاحب الفصول در نقد آن می نویسد که اگر منظور او عدم دلالت اخبار بر ترتب لوازم غیر شرعی مستصحب باشد، این امر منافی آن چیزی است که او در باب تعارض «اصل استصحاب» جاری در ملزوم با «اصل عدم» جاری در «لازم» بیان داشته است؛ زیرا معنای حرف او در این جا این است که اصل استصحاب جاری در ملزوم مثبت لوازم عقلی و عادی مستصحب نیست، در نتیجه، «اصل عدم لازم» بدون معارض باقی می ماند (همان). اما اگر منظور او از این عبارت تکمیل سخن قبلی او در تبعیت از کاشف الغطا باشد نیز از جهات دیگر قابل رد است. ایشان در ادامه مطالب دقیق علمی در رد آن مطرح می کنند که نقل آن در این مجال نمی گنجد و خواننده را به کتاب *الرسائل* ارجاع می دهیم (همان).

نظر شیخ انصاری در رد استدلال کاشف‌الغطا مورد توجه اصولیین بعد از او قرار گرفته و اکثراً آن را تأیید کرده‌اند (آشتیانی ۱۴۰۳ ق: ج ۳، ۱۳۲-۱۳۳؛ آملی ۱۳۹۵ ق: ج ۴، ۱۴۲)، هرچند برخی آن را به‌طور کامل نپذیرفته‌اند (خوئی ۱۴۲۲ ق: ج ۳، ۱۷۳-۱۷۴).

اما شیخ انصاری معتقد به عدم حجیت اصل مثبت است و به‌رغم رد استدلال کاشف‌الغطا عدم حجیت آن را به طریق دیگر ثابت می‌کند. خلاصه کلام شیخ انصاری در عدم حجیت اصل مثبت آن است که در استصحاب موضوعی ما از حیث ترتب احکام شرعی آن را به‌منزله موجود فرض می‌کنیم و وجود ظاهری آن را ثابت می‌کنیم، نه وجود واقعی آن؛ درواقع، ما با فرض وجود موضوع احکام شرعی مترتب بر آن را ثابت می‌کنیم و متعبد به احکام شرعی می‌شویم. به عبارت دیگر، ما برای اثبات حکم شرعی به وجود موضوع متعبد می‌شویم والا تعبد به موضوع بدون آثار شرعی (حکم) بی‌معنا خواهد بود. حال، اگر موضوع دارای لوازم عقلی و عادی باشد که آن‌ها موضوع حکم شرعی دیگری هستند، با استصحاب موضوع (ملزوم) احکام مترتب بر لوازم موضوع ثابت نمی‌شود؛ زیرا موضوع آن احکام همان لوازم عقلی و عادی هستند که باید ثابت شوند تا حکم شرعی آن‌ها ثابت گردد و موضوع یا به‌طور واقعی (با دلیل شرعی) یا ظاهری (به‌مدد اصل عملی) ثابت می‌شود و در ما نحن فیهِ موضوع آن احکام (لوازم عقلی و عادی) با هیچ‌یک از دو طریق ثابت نیست؛ اولاً، به‌طور واقعی ثابت نیست؛ زیرا فرض آن است که یقینی نسبت به آن وجود ندارد و چون در وجود موضوع اصلی (مستصحب - ملزوم) تردید داریم، به تبع در مورد موضوع فرعی (لازم مستصحب) هم تردید خواهیم داشت؛ ثانیاً، موضوع به‌طور ظاهری و به‌مدد اصل نیز ثابت نشده است؛ زیرا وجود این موضوعات مستقیماً مجرای اصل استصحاب قرار نگرفته و مؤدای هیچ اصل دیگری نبوده‌اند؛ به‌مدد اصل جاری در موضوع اصلی (مستصحب) نیز نمی‌توان آن‌ها را ثابت کرد، زیرا لوازم عقلی و عادی حکم شرعی نیستند تا امکان تعبد به وجود آن‌ها از طریق تعبد به وجود موضوع اصلی (مستصحب) وجود داشته باشد، بلکه وجود این‌ها تابع وجود واقعی آن (مستصحب) است. بر این اساس، باید به «اصل عدم وجود آن موضوع» (لوازم عقلی و عادی) و به تبع به «اصل عدم حکم شرعی» مترتب بر آن تمسک کرد و نتیجه آن عدم ثبوت احکام شرعی مترتب بر لوازم عقلی و عادی مستصحب است (انصاری بی‌تا: ج ۲، ۶۶۰).

۳.۳.۳ نظر صاحب کفایه

صاحب کفایه نیز در عدم حجیت اصل مثبت با استادش (شیخ انصاری) موافق است، ولی در نحوه استدلال تفاوت روش دارد. شیخ انصاری اثبات لوازم عقلی و عادی مؤدای اصول

(مستصحب) را از طریق ادله آن عقلاً محال می‌داند و معتقد است چون امور تکوینی در دست شارع نیستند، قابل جعل از ناحیه او نیستند؛ او در این خصوص مقرر داشته است: «وجوب ترتب این آثار از جانب شارع معقول نیست، مگر در آثار شرعی جعل شده از سوی شارع نسبت به آن شیء؛ زیرا تنها این آثار هستند که از سوی شارع قابل جعل و تنزیل هستند» (انصاری بی تا: ج ۲، ۶۵۹). به عبارت دیگر، ایراد شیخ انصاری به حجیت اصل مثبت جنبه ثبوتی دارد (جزایری مروج ۱۴۱۵ ق: ج ۷، ۵۲۶)، در حالی که ایراد صاحب کفایه جنبه اثباتی دارد (همان). خلاصه سخن صاحب کفایه آن است که به لحاظ عقلی امکان شمول ادله اصول (استصحاب) به احکام شرعی که با واسطه لوازم عقلی و عادی بر مستصحب مترتب می‌شوند وجود دارد، ولی ادله به لحاظ اثباتی منصرف از آن بوده و بر آن دلالت ندارند (خراسانی ۱۳۷۲ ش: ج ۲، ۳۲۵). توضیح آن که به نظر صاحب کفایه مدلول ادله حجیت استصحاب موضوعی ممکن است یکی از موارد ذیل باشد:

۱. مفاد اخبار استصحاب موضوعی تعبد به بقای مستصحب به لحاظ آثار شرعی بی واسطه مترتب بر آن است؛ مانند تعبد به حیات انسان غایب از جهت عدم جواز تقسیم اموال او؛

۲. مفاد اخبار استصحاب موضوعی، تعبد به بقای مستصحب از لحاظ اثبات مطلق آثار شرعی مترتب بر مستصحب (بی واسطه یا با واسطه) است؛ یعنی طبیعت حکم و اثر مترتب بر مستصحب مدنظر است، صرف نظر از با واسطه یا بی واسطه بودن آن؛

۳. مفاد اخبار استصحاب موضوعی، تنزیل شیء و تعبد به وجود مستصحب و لوازم عقلی و عادی آن است؛ به گونه‌ای که متعبد به نه تنها ملزوم (مستصحب)، بلکه لوازم آن نیز هست (جزایری مروج ۱۴۱۵ ق: ج ۷، ۵۱۸).

اگر مفاد اخبار احتمال اولی باشد، مقتضای آن‌ها عدم حجیت اصل مثبت است و اگر مفاد ادله احتمال دوم یا سوم باشد، مقتضای آن‌ها حجیت اصل مثبت است؛ در نهایت، ممکن است مانعیت اصل عدم لازم مطرح شود که در جای خود پاسخ داده شده است (همان).

صاحب کفایه بعد از بیان احتمالات سه‌گانه که در مدلول ادله حجیت استصحاب وجود دارد، اظهار داشته که به نظر او مفاد ادله همان احتمال اول است؛ زیرا اثبات احتمال دوم و سوم منوط به امکان اطلاق ادله استصحاب (تنزیل) است تا شامل تعبد به ملزوم و لازم هر دو گردد، یا منوط به آن است که ناظر به مطلق اثر (با واسطه و بی واسطه) باشد، و در صورتی که قدر متیقن در مقام تخاطب باشد، اطلاق استفاده نمی‌شود (جزایری مروج

۱۴۱۵ ق: ج ۷، ۵۲۳). خلاصه آن که به نظر صاحب کفایه، «لاتنقض الیقین» که دلیل حجیت استصحاب است، منصرف به نفس متیقن (مستصحب) است و شامل لوازم مستصحب نمی‌گردد. مثلاً، وقتی در حیات شخص غایب تردید می‌شود، چون در گذشته به حیات او یقین داشته‌ایم، به‌مدد استصحاب یقین سابق را باقی گذاشته و حیات او را ثابت می‌کنیم و چون متعلق یقین فقط حیات اوست، لوازم عقلی و عادی حیات (مثلاً رویدن موی صورت) ثابت نمی‌گردد، چون آن‌ها متعلق یقین نبوده‌اند؛ یعنی ما در گذشته نسبت به رویدن موی صورت یقین نداشته‌ایم، تا نسبت به آن استصحاب را جاری و یقین سابق را باقی و وجود آن را ثابت کنیم و به تبع آن احکام شرعی آن نیز ثابت شود.

۴.۳.۳ نظر اصولیین متأخر بر شیخ انصاری و صاحب کفایه

اصولیین بعد از شیخ انصاری و صاحب کفایه اکثراً از نظریه آن‌ها پیروی کرده و معتقد به عدم حجیت اصل مثبت هستند. استدلال‌هایی که آن‌ها ذکر کرده‌اند نوعاً همان دلایل یادشده از سوی شیخ یا صاحب کفایه است (نائینی ۱۳۶۸ ش: ج ۲، ۴۱۶؛ موسوی تبریزی ۱۳۶۹: ۵۰۶؛ آشتیانی ۱۴۰۳ ق: ج ۳، ۱۳۰؛ حائری یزدی بی‌تا: ج ۳، ۱۹۱؛ عراقی ۱۴۱۴ ق: ج ۲، ۴۰۷-۴۰۸؛ بجنوردی بی‌تا: ج ۲، ۴۸۲؛ مروج ۱۴۱۵ ق: ج ۷، ۵۱۷؛ گلیایگانی ۱۴۱۰ ق: ج ۲، ۲۶۲؛ روحانی ۱۴۱۳ ق: ج ۶، ۲۱۲؛ خوئی ۱۴۲۲ ق: ج ۳، ۱۶۷ به بعد؛ طباطبایی حکیم ۱۴۱۴ ق: ج ۵، ۱۱۸ به بعد).

۴.۳ موارد استثنایی حجت اصل مثبت از نظر شیخ انصاری

شیخ انصاری در کتاب *الرسائل* بعد از اثبات عدم حجیت اصل مثبت استثنائاً در برخی موارد اصل مثبت را حجت دانسته و آن موردی است که واسطه بین مستصحب و حکم شرعی (لازم عقلی و عادی) آن قدر خفی و سبک باشد که به چشم عرف نیاید و عرف حکم و اثر آن واسطه را اثر و حکم مستصحب بداند (انصاری بی‌تا: ج ۲، ۶۶۰). ایشان برای مثال این فرع را مطرح کرده که هرگاه شیئی نجس و مرطوب باشد و با شیئی خشک ملاقات کند و بعد از ملاقات شک کنیم که آیا در حین ملاقات شیء نجس مرطوب بوده، به گونه‌ای که رطوبت به شیء خشک سرایت کرده و آن را نجس کرده یا خیر؛ در این جا به‌مدد اصل استصحاب رطوبت شیء نجس در زمان ملاقات با شیء خشک (و پاک) را ثابت می‌کنیم، ولی نجاست شیء خشک ملاقی ثابت نمی‌شود؛ زیرا نجاست آن حکم شرعی بی‌واسطه

مترتب بر «ملاقات شیء نجس مرطوب با شیء خشک» نیست، بلکه با واسطه «سرایت رطوبت به شیء خشک» ثابت می‌شود. به عبارت دیگر، وقتی رطوبت شیء نجس در زمان ملاقات ثابت شد، اگرچه لازمه عقلی آن سرایت رطوبت به شیء پاک و اثر شرعی آن «نجاست شیء ملاقی» است، اما اثبات نجاست شیء ملاقی به استناد استصحاب از مصادیق اصل مثبت است و ثابت نمی‌شود؛ اما شیخ انصاری معتقد است که در این جا واسطه بین مستصحب (رطوبت شیء نجس) با حکم شرعی نجاست، که عبارت از «سرایت رطوبت» به شیء پاک باشد، آن چنان خفی (ناچیز) است که عرف آن را به حساب نمی‌آورد و «نجاست شیء پاک» را اثر ملاقات آن با شیء نجس مرطوب می‌داند، نه اثر «سرایت رطوبت نجس به آن» (همان). ایشان در ادامه اظهار می‌دارد معیار آن است که واسطه آن قدر خفی باشد که عرف آن را به حساب نیاورد و اثر واسطه را اثر ذی واسطه (مستصحب) بداند (همان). صاحب کفایه نظر شیخ انصاری را تأیید کرده است (خراسانی ۱۳۷۲ ش: ج ۲، ۳۲۷). به علاوه، ایشان اضافه کرده در هر موردی که رابطه و ملازمه آن قدر قوی باشد که نتوان بین واسطه (لازم) و مستصحب (ملازم) تفکیک کرد (مانند تفکیک بین علت و معلول)، اصل مثبت لوازم و احکام مترتب بر آن است (همان). او برای این مورد دو مصداق بیان کرده است؛ یکی رابطه علت و معلولی و دیگر تضایف (جزایری مروج ۱۴۱۵ ق: ج ۷، ۵۳۳ به بعد؛ خوئی ۱۴۱۷ ق: ج ۴، ۱۵۰؛ خوئی ۱۴۲۲ ق: ج ۳، ۱۷۵). مثلاً، تعبد به ابوت زید نسبت به عمر عرفاً مستلزم تعبد به بنوت عمر نسبت به زید است. این نظر از سوی جمع کثیری از متأخران تأیید شده است (نائینی ۱۳۳۸ ش: ج ۲، ۴۱۹؛ عراقی ۱۴۱۴ ق: ج ۲، ۴۱۰؛ حائری یزدی بی تا: ج ۲، ۱۹۱-۱۹۲).

اما عده‌ای از بزرگان اصولی این استثنا را رد کرده‌اند و معتقدند که اصل مثبت در تمام مصادیق آن حجت نیست و نباید بین خفا و جلای واسطه تمییز قائل شد (نائینی ۱۳۳۸ ش: ج ۲، ۴۱۹؛ خوئی ۱۴۱۷ ق: ج ۴، ۱۵۰؛ سبحانی ۱۳۸۹: ۲). خلاصه کلام مخالفان در نقد کلام شیخ انصاری و صاحب کفایه آن است که اولاً، رجوع به عرف و تمسک به مسامحات عرفی جایز نیست؛ زیرا برای تشخیص ظهور یک لفظ می‌توان به عرف مراجعه کرد، ولی در مورد موضوعات وقتی دلیل وجود دارد رجوع به عرف درست نیست. مثلاً، وقتی با دلیل شرعی برای «گربودن آب» به لحاظ وزن یا حجم نصاب معین شده است، هرگاه مقداری از آن کم شود، دیگر آن آب گُر نیست، هر چند مقدار کم شده ناچیز بوده و عرف آن را به حساب نیاورد؛ ثانیاً، موارد مذکور موضوعاً از اصل مثبت خارج‌اند و در واقع، باید گفت که در این موارد واسطه وجود ندارد، نه این که واسطه خفی است، یا دلیل اثبات در مثال‌های

مذکور «اصل استصحاب» نیست، بلکه دلیل اجتهادی است، یا لازم نیز متعلق یقین بوده است (خوئی ۱۴۲۲ ق: ج ۳، ۱۷۶). مثلاً، درمورد ریختن آب به بدن برای رفع حدث و نجاست و شک در حاجب هرگاه عرف از ادله شرعی پاکی بدن با ریختن آب را از طریق اصل عدم حاجب استنباط کند، دیگر مورد مصداق اصل مثبت نیست تا استثنایی بر عدم حجیت آن باشد؛ زیرا پاکی بدن از آثار شست‌وشوست، نه از آثار عدم حاجب به هنگام ریختن آب (همان؛ اصفهانی ۱۳۷۴ ش: ج ۳، ۹۹). هم‌چنین، درمورد مثالی که صاحب کفایه بیان داشته است، یعنی «عرفاً امکان تفکیک بین مستصحب و لازم آن وجود نداشته باشد، یا واسطه به‌گونه‌ای باشد که به‌خاطر شدت ملازمه عرف اثر واسطه را اثر مستصحب تلقی کند» اگرچه از نظر کبری درست است، اما به‌لحاظ صغری و تحقق خارجی قابل پذیرش نیست و آنچه به‌عنوان صغری ذکر شده درست نیست؛ زیرا درمورد متضایفین نفس تعبد به «ملزوم» تعبد به «لازم» نیز است؛ زیرا عقلاً نمی‌توان متعبد به ابوت زید نسبت به عمر شد، ولی متعبد به بنوت عمر نسبت به زید نشد؛ بنابراین از ابتدا «لازم» متعلق یقین بوده است؛ هم‌چنین، در سایر متضایفات. بنابراین، خود «لازم» مستقلاً متعلق استصحاب است، بدون نیاز به اصل مثبت و موضوعاً از بحث خارج است (خوئی ۱۴۲۲ ق: ج ۳، ۱۷۷). اما این که گفته شده درمورد «علت و معلول» امکان تفکیک بین آن دو وجود ندارد و در صورتی که مستصحب و لازمه آن مصداق «علت و معلول» باشند اصل مثبت حجت است، باید گفت اگر منظور علت تامه است، این مورد نیز موضوعاً از اصل مثبت خارج است؛ زیرا وقتی لازم و ملزوم علت و معلول هستند، تعبد به «علت» مستلزم تعبد به معلول (لازم) است، بنابراین لازم (معلول) متعلق و مؤدای استصحاب بوده و نیاز به تمسک به اصل مثبت نیست و اگر منظور علت ناقصه باشد، مصداق اصل مثبت است و حجیت ندارد؛ زیرا ملازمه عقلی بین تعبد به علت ناقصه و معلول وجود ندارد (خوئی ۱۴۲۲ ق: ج ۳، ۱۷۸).

بر این اساس، باید گفت که اگر دلایل عدم حجیت اصل مثبت پذیرفته شود، که چنین است، و بپذیریم که تعبد و تنزیل فقط در امور تشریحی قابل تحقق است و امور تکوینی و واقعی تابع حقیقت خود هستند و ازسوی شارع قابل جعل نیستند، نباید بین موردی که به تعبیر شیخ انصاری، وجود واسطه خفی و جلی است تفاوت قائل شد؛ در واقع، باید بحث را این‌گونه مطرح کرد که یا واسطه وجود دارد یا خیر و در صورت عدم وجود واسطه مجرای اصل استصحاب است، نه مصداق اصل مثبت، و در صورت وجود واسطه مجرای اصل مثبت است و حجیت و عدم حجیت آن مطرح است؛ یا معتقد به حجیت آن هستیم یا آن را حجت نمی‌دانیم استثنایی وجود ندارد.

۴. نتیجه‌گیری

۱. مؤدای اصول عملیه جعل و تعبد به وجود حکم است، نه اثبات واقعی آن؛ جریان اصول در موضوعات نیز به معنای اثبات آثار و احکام شرعی مترتب بر آن موضوع است، نه این که موضوع واقعاً ایجاد شود، بلکه با پذیرش احکام شرعی مترتب بر آن، آن را به منزله موجود فرض می‌کنند. بر این اساس، مجرای اصول عملیه احکام شرعی هستند که در سلطه شارع‌اند و قابل جعل و اعتبارند.

۲. در اصول موضوعی مدلول و قدرت اثباتی اصول عملیه محدود به همان حکم شرعی است که بی‌واسطه بر موضوع مترتب است و هرگاه آن موضوع دارای لازم، ملزوم، یا ملازم عقلی و عادی باشد با جریان اصل آن‌ها ثابت نمی‌گردد و اصل عملی قدرت اثبات آن را ندارد. احکام شرعی که به واسطه آن لوازم و ملزومات بر موضوع (مستصحب) مترتب می‌شود نیز ثابت نمی‌گردد.

۳. دلیل این حکم به مؤدی و مفهوم ادله اصول عملیه و مبنای پذیرش حجیت آن‌ها برای اثبات حکم شرعی برمی‌گردد. مبنای پذیرش اصول عملیه تعبد است که صرفاً در احکام شرعی قابل تصور است و چون تعبد استثنایی و خلاف اصل است در حد امکان، و تا آن حد که در ید جاعل و متعبد بوده حجت است؛ یعنی اصول جز در موردی که دلیلی بر حجیت آن وجود دارد حجت نیستند.

۴. لوازم و ملزومات عقلی و عادی یک موضوع امور اعتباری نیستند که از طریق تعبد به وجود موضوع (مستصحب یا مؤدی اصل) تعبداً از سوی شارع پذیرفته شوند. این لوازم خود موضوع حکم شرعی هستند و اصولاً موضوعات قابل جعل از سوی شارع نیستند، بلکه شارع صرفاً از جهت ترتب احکام شرعی مترتب بر آن موضوعات آن‌ها را به منزله موجود فرض می‌کند. بر این اساس، این لوازم نه حکم شرعی هستند که مترتب بر موضوع (مستصحب) باشند، تا به طور اعتباری و از طریق تعبد به وجود موضوع ثابت شوند و نه به عنوان یک موضوع حکم شرعی خود مستقلاً متعلق و مؤدای یک اصل عملی قرار گرفته‌اند، که برای اثبات حکم شرعی تعبداً در حکم موجود فرض شوند. وجود این لوازم تابع وجود واقعی ملزوم خود است، نه وجود ظاهری و فرضی. بر این اساس، با جریان اصل استصحاب در موضوع فقط احکام شرعی بی‌واسطه (بی‌واسطه لوازم و ملزومات عقلی و عادی) مترتب بر آن (مستصحب) ثابت می‌شود؛ اما احکام شرعی که با واسطه آن لوازم و ملزومات بر مستصحب مترتب می‌شود، ثابت نمی‌گردد.

۵. این قاعده را نخستین بار شیخ جعفر کاشف‌الغطا به صراحت مطرح کرد و بعداً شیخ انصاری در کتاب *الرسائل* آن را به‌عنوان یکی از مباحث اصولی شرح و بسط داد و متأخران از شیخ انصاری پیروی کردند و اکنون به‌عنوان یک قاعده اصولی مطرح است. اگرچه در کتب متقدمین فروعی وجود دارد که فقها به‌گونه‌ای فتوا داده‌اند که مستلزم پذیرش اصل مثبت است، ولی فتاوایی هم وجود دارد که حاکی از آن است که فقها به‌ویژه از زمان شهیدین به این قاعده توجه داشتند هرچند آن را به‌زیان نیاوردند و از آن نامی نبرده‌اند.

۶. عدم حجیت اصل مثبت اختصاص به اصول عملیه (نظیر استصحاب و ...) ندارد، بلکه هر دلیلی که مبتنی بر جعل و تنزیل باشد و نوعی تعبد در مدلول آن وجود داشته باشد، مشمول این قاعده می‌شود، به‌جز امارات، که در جای خود ثابت شده که کاشف از واقع هستند، هرچند به‌مدد تعبد و لوازم عقلی و عادی مدلول امارات هم ثابت می‌شوند. از جمله ادله مبتنی بر جعل و تنزیل در فقه قاعده «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»، «المطلقة الرجعية زوجة»، «الفقاع خمر»، و «الطواف بالبيت صلوة» اثر کشف حکمی اجازه در بیع فضولی و موارد دیگر که با مراجعه به کتب فقها قابل کشف است.

۷. این بحث بسیار ظریف، دقیق، و پیچیده است و با تسلط و فهم آن بسیاری از احکام فقهی — حقوقی که تاکنون مسلم فرض شده قابل نقد است. فروع زیادی مطرح است که مصادیق اصل مثبت است و حکم آن‌ها بعضاً بدون توجه به این قاعده و بر مبنای حجیت اصل مثبت بیان شده که با اعتقاد به عدم حجیت اصل مثبت حکم آن‌ها تغییر می‌کند. مصادیق اصل مثبت در فقه اسلامی و حقوق موضوعه متعدد است؛ ذکر و بررسی آن‌ها در این مقاله ممکن نیست و نگارنده در مقاله‌ای مستقل مصادیق مهم فقهی — حقوقی آن را بررسی و تحلیل کرده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای مطالعه مصادیق دیگر، بنگرید به خوئی ۱۴۲۲ ق: ج ۳، ۱۷۸ به‌بعد.
۲. ایشان بعد از توضیح معنای «لاتنقض الیقین بالشک» و این‌که مجعول در زمان شک لوازم شرعی مستصحب است، نه لوازم عقلی و عادی می‌نویسد: «و لعل هذا هو المراد بما اشتهر علی الالسنه اهل العصر، من نفي الاصول المُنْبَتَه».
۳. شیخ انصاری در ردّ حجیت اصل مثبت به‌نقل از بعضی اصولیین به تعارض بین اصل مثبت و اصل عدم لازم استناد می‌کند و اظهار می‌دارد که این دلیل را نخستین بار کاشف‌الغطا مطرح کرده و دیگران از وی تبعیت کرده‌اند (انصاری بی‌تا: ج ۲، ۱۶۰). این سخن به‌طور ضمنی بر آن دلالت دارد که بحث «اصل مثبت» را قبل از شیخ، کاشف‌الغطا مطرح کرده بود.

نظریه اصل مثبت: مطالعه قلمرو اثباتی اصول عملیه ۲۹۷

۴. قیاس مساوات قیاسی مرکب است؛ دلیل نام‌گذاری آن مثالی است که نوعاً برای تبیین مفهوم آن ذکر می‌کنند و می‌گویند: مساوی مساوی مساوی است؛ یعنی هرگاه «الف» مساوی «ب» و «ب» مساوی «ج» باشد، آن‌گاه «الف» مساوی «ج» است.
۵. از باب این‌که می‌گویند: اثر الاثر اثر.
۶. «معلول المعلول، معلول»، كما أن اثر الاثر اثر.
۷. آن‌گونه‌که در پانوشت کتاب *فرائد الاصول (الرسائل)* در جلد دوم و صفحه ۶۶۱ آمده است، منظور شیخ از «بعضی» شیخ محمدحسین اصفهانی صاحب کتاب *الفصول الغرویة* است، که قبل از شیخ در ۱۲۶۱ ق رحلت کرد و با شیخ محمدحسین اصفهانی (معروف به کمپانی) که شاگرد باواسطه شیخ انصاری بود متفاوت است.
۸. نگارنده کراراً به کتاب *الفصول الغرویة* مراجعه کرد، اما عبارات منقول از او را در آن نیافت. بر این اساس، باید معتقد بود که عبارات *الرسائل* کلام خود شیخ است و او نظر صاحب *الفصول* را نقل به مضمون کرده است، همین‌گونه است در مورد مطالب منقول از کاشف‌الغطا.
۹. ایشان ادله تنزیل را نوعی توسعه در قضایای شرعیه می‌دانند نه عقلیه.

کتاب‌نامه

- اصفهانی، شیخ محمدحسین (۱۳۷۴)، *نهایة الدرایة*، ج ۳، قم: انتشارات حضرت سیدالشهداء. اعتمادی، مصطفی (۱۳۶۹)، *شرح الرسائل*، ج ۲، قم: مکتبه العلامه.
- انصاری، مرتضی بن محمدامین (بی‌تا)، *فرائد الاصول (الرسائل)*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- آشتیانی، میرزا محمدحسن (۱۴۰۳ ق)، *بحر الفوائد*، ج ۳، قم: کتاب‌خانه آیت‌الله مرعشی.
- آملی، میرزاهاشم (۱۳۹۵ ق)، *مجمع الافکار (تقریرات درس اصول)*، مقرر محمدعلی اسماعیل‌پور، ج ۴، قم: چاپ‌خانه علمیه.
- بجنوردی، سیدحسن موسوی (بی‌تا)، *منتهی الاصول*، ج ۲، بی‌جا: کتاب‌فروشی بصیرتی.
- بحرالعلوم، سیدمحمد (۱۴۰۳ ق)، *بلغة الفقیه*، ج ۴، قم: مکتبه الصادق.
- جزایری مروج، سیدمحمدجعفر (۱۴۱۵ ق)، *منتهی الدرایة*، ج ۷، قم: دارالکتاب جزایری.
- حائری، شیخ عبدالکریم (بی‌تا)، *درر الفرائد (تقریرات درس اصول سیدمحمد فشارکی)*، ج ۲، قم: مهر.
- حسینی عاملی، سیدمحمدجواد (بی‌تا)، *مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه*، ج ۸، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- حسینی فیروزآبادی، سیدمرتضی (۱۴۰۰ ق)، *عنايه الاصول فی شرح کفایة الاصول*، ج ۵، قم: فیروزآبادی.
- حسینی میلانی، سیدعلی (۱۴۲۸ ق)، *تحقیق الاصول (تقریرات اصول آیت‌الله وحید خراسانی)*، ج ۱، قم: حقایق.

- خراسانی، محمدکاظم (۱۳۷۲)، *کفایة الاصول*، ج ۲، تهران: اسلامیة.
- خمینی، سیدروح‌الله (۱۴۱۵ ق)، *مناهج الوصول*، ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خوئی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۷ ق)، *الهدایة فی الاصول* (تقریرات درس اصول)، مقرر شیخ حسن صافی، ج ۴، قم: مؤسسه صاحب الامر.
- خوئی، سیدابوالقاسم (۱۴۲۲ ق)، *مصباح الاصول*، ج ۳، قم: مؤسسه نشر الفقاهة.
- روحانی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۳ ق)، *منتقى الاصول* (تقریرات درس اصول)، مقرر عبدالصاحب حکیم، ج ۶، قم: امیر.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۹)، «تقریرات درس خارج اصول»، جلسه ۸۹/۸/۲۴، <http://www.eshia.ir/Fegh/Archive>.
- سبزواری، سیدعبدالاعلی (۱۴۱۳ ق)، *مہذب الاحکام*، ج ۳۰، بیروت: مؤسسه المنار.
- صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۳۰ ق)، *دروس فی علم الاصول*، ج ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- طباطبایی حکیم، سیدمحمدتقی (۱۴۱۴ ق)، *المحکم فی اصول الفقه*، ج ۵، بیروت: مؤسسه انصار.
- طباطبایی حکیم، سیدمحمدتقی (۱۴۲۸ ق)، *اصول العامہ للفقه المقارن*، قم: ذوی القربی.
- طباطبایی، سیدعلی (۱۴۱۸ ق)، *ریاض المسائل*، ج ۱۴، قم: مؤسسه آل البيت.
- عراقی، سیدضیاءالدین (۱۴۱۴ ق)، *مقالات الاصول*، ج ۲، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- گرگی، ابوالقاسم (۱۳۷۵)، *تاریخ فقه و فقهها*، تهران: سمت.
- گلپایگانی، سیدمحمدرضا (۱۴۱۰ ق)، *افاضة الفوائد*، ج ۲، قم: دارالقرآن الکریم.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۸۶ ق)، *اصول الفقه*، ج ۲، نجف: دارالنعمان.
- مغنیہ، شیخ محمدجواد (۱۹۷۵)، *علم اصول الفقه فی ثوبہ الحدید*، بیروت: دارالفہم الملامین.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۶ ق)، *انوار الاصول* (تقریرات درس خارج)، تقریر احمد القدسی، ج ۳، قم: مدرسه علمیه امیرالمؤمنین (ع).
- موسوی تبریزی، میرزا موسی (۱۳۶۹)، *اوثق الوسائل فی شرح الرسائل*، قم: نجفی.
- نائینی، میرزا حسین (۱۳۶۸ ش)، *اجود التقریرات* (تقریرات درس اصول)، مقرر سیدابوالقاسم خوئی، ج ۲، قم: مصطفوی.
- نائینی، میرزا حسین (۱۴۱۷ ق)، *فوائد الاصول* (تقریرات درس اصول)، مقرر شیخ محمدعلی کاظمی، ج ۴، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ ق)، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، ج ۲۵، ۳۹، و ۴۰، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- نجفی، محمدرضا (۱۴۱۳ ق)، *وقایة الاذهان*، قم: مؤسسه آل البيت.
- هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۴۲۳ ق)، *موسوعة الفقه الاسلامی، طبقاً لمذهب اهل البيت (ع)*، ج ۹، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.