

بررسی اعتبار مثبتات ادله با رویکردی به نظر امام خمینی (ره)

اکبر احمدی،^{۱*} دکتر سید محمد رضا امام،^۲ دکتر عابدین مومنی،^۳ دکتر علی مظهر قراملکی^۴
 دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشکده الهیات،^۱ دانشیار دانشکده الهیات،
^۲ استادیار دانشکده الهیات،^۳ دانشیار دانشکده الهیات
 (تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۹/۸/۱۶ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۰/۱۰/۱۰)

چکیده

یکی از مباحث بنیادی و کاربردی در علم فقه و اصول فقه، اعتبار مثبتات ادله می‌باشد. امارات و اصول عملیه همانطور که می‌توانند دارای آثار شرعی مستقیم باشند، می‌توانند دارای آثار شرعی غیرمستقیم نیز باشند. اعتبار این لوازم و آثار غیرمستقیم تحت عنوان مثبتات ادله بررسی می‌شود. برخی از اصولی‌ها با طرح جعل علمیت برای امارات، مثبتات اماره را معتبر می‌دانند ولیکن، مثبتات اصول را به علت عدم جعل کاشفیت، فاقد اعتبار می‌دانند. برخی نیز با اعتقاد به اطلاق ادله حجیت امارات، نسبت به لوازم آن‌ها و نبود چنین اطلاقی در اصول عملیه چنین تفاوتی را پذیرفته‌اند. اما براساس رویکرد امام خمینی (رحمة‌الله‌علیه) اثبات شده است که علت اعتبار مثبتات امارات به هیچ عنوان جعل کاشفیت و یا اطلاق ادله جعل حجیت نیست؛ بلکه سیره عقلاء باعث تمایز مثبتات امارات از اصول عملیه می‌شود.

کلید واژه‌ها سیره عقلاء، اصل عملی، مثبتات ادله، اماره، استصحاب

طرح مسأله

موضوع علم اصول براساس دیدگاه محققین، دلیل می‌باشد. (خمینی، *أنوارالهیایه*، ۲۶۸/۱) یعنی هر چیزی که بتواند در مسیر استنباط حکم شرعی، دلیل و حجت بر حکم شرعی باشد. در مواجهه با ادله می‌توان گفت هر دلیلی می‌تواند یک اثر شرعی مستقیم و یک اثر غیرمستقیم داشته باشد. شکی نیست که بعد از اثبات اعتبار یک دلیل، تمامی آثار شرعی مستقیم آن نیز معتبر است. اما آیا آثار شرعی غیرمستقیم یک

*. نویسنده مسئول: Email: akbarahmadi@ut.ac.ir

2. mremam@ut.ac.ir.

دلیل که بواسطه یک لازمه عقلی یا عادی بر آن مترتب می‌شوند نیز حجت هستند یا خیر؟ با توجه به اینکه در علم اصول، ادله به امارات و اصول عملیه تقسیم می‌شوند می‌توان موضوع را این‌گونه مطرح کرد که آیا مثبتات امارات و اصول عملیه معتبر می‌باشند یا خیر؟

برای روش‌تر شدن موضوع، دو مثال بیان می‌شود؛ یک مثال از مثبتات اصل عملی و یک مثال از مثبتات اماره. اگر شخصی هنگام غسل، احتمال دهد که بر بدن او حاجب و مانعی وجود دارد و در گذشته نیز یقین داشته که در آن قسمت مانعی وجود ندارد، می‌تواند نسبت به عدم وجود مانع به استصحاب استناد نماید. مفاد مستقیم این استصحاب، عدم مانع است؛ اما آنچه برای مکلف مهم است، احراز شسته‌شدن بدنش می‌باشد و شسته شدن، لازمه عقلی و عادی عدم حاجب می‌باشد و به تعبیر دیگر، مفاد غیرمستقیم استصحاب می‌باشد. (شیخ انصاری، کتاب الطهارة، ۳۵۴/۲ و آملی، ۴۱۷/۷)

حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا همانطور که مفاد مستقیم و اثر شرعی استصحاب معتبر است، لازمه عقلی و عادی استصحاب نیز معتبر می‌باشد یا خیر؟ اما برای تشریح مثال از لوازم امارات می‌توان به لوازم اصل عدم تخصیص که یک اصل لفظی است و جزء امارات محسوب می‌شود، مثال زد. اگر دلیلی وجود داشته باشد که می‌گوید: اکرام هر عالمی واجب است، این دلیل به مقتضای اصل عدم تخصیص عام، شامل علمای فاسق نیز می‌باشد و این مفاد مستقیم این دلیل می‌باشد. حال اگر فرض شود فردی وجود داشته باشد و شرعاً اکرام او حرام باشد آیا به کمک اصل عدم تخصیص می‌توان گفت که این فرد عالم نیست و تمامی احکام افراد غیر عالم بر آن جاری است، با این استدلال که اگر عالم بود، اکرام او واجب بود چرا که اصل عدم تخصیص عام است و حرمت اکرام مستلزم عالم نبودن آن شخص می‌باشد. در حقیقت این معنا مفاد غیرمستقیم و لازمه اصل عدم تخصیص می‌باشد.

مسأله حجیت لوازم ادله از مسائل بنیادی و کاربردی می‌باشد. این مسأله همانطور که در سایر مسائل علم اصول تأثیرگذار است، در مقام استنباط احکام شرعی نیز به طور مستقیم مؤثر می‌باشد و فتوای مجتهد در بسیاری از موارد می‌تواند مبتنی بر اعتبار یا عدم اعتبار مثبتات ادله، تغییر کند. این مسأله در مسائلی چون اعتبار اصل عدم ازلی، اصل تأخر حادث و استصحاب در موضوعات مرکبه که از مسائل بسیار کاربردی علم اصول می‌باشد، نقش مهم و مستقیمی دارد. علاوه بر نکات سابق، قوام و اعتبار برخی از

قوانین مدنی ارتباط تنگاتنگی با اعتبار مثبتات ادله دارد که برای نمونه در این مقاله، ماده ۸۷۴ قانون مدنی مورد ارزیابی قرار گرفته است.

شیخ انصاری و عده‌ای دیگر از علمای اصول بین امارات و اصول عملیه فرق قائل شده‌اند و مثبتات امارات را حجت و مثبتات اصول عملیه را نامعتبر دانسته‌اند. برخی دیگر با قطع نظر از اماره و یا اصل عملی بودن دلیل، معیارهای دیگری را بیان کرده‌اند. امام خمینی (ره) در این میان دارای دیدگاه ویژه‌ای می‌باشند که از نظر تحلیلی و کاربردی دارای امتیازات متعددی می‌باشد. ایشان با اشراف بر مبانی قبل از خود و تحلیل نارسائی‌ها و ضعف‌های دیدگاه‌های سابق، نظریه‌ای نو و مبتنی بر مقدمات محکم ارائه می‌کنند. در این مقاله، اعتبار مثبتات ادله با توجه به رویکرد امام خمینی (ره)، زمینه پیدایش نظریه ایشان و نقاط قوت و ضعف این نظریه بررسی شده است و در نتیجه به این سؤالات پاسخ می‌دهد:

- ۱- تبیین موضوع «مثبتات ادله» از دیدگاه امام خمینی (ره) چه تفاوتی با سایر نظرات می‌کند؟
- ۲- زمینه پیدایش رویکرد امام خمینی (ره) چیست؟
- ۳- تفاوت رویکرد امام خمینی (ره) با سایر علمای اصول چیست؟
- ۴- دیدگاه صحیح، درباره اعتبار مثبتات امارات و اصول عملیه چیست؟

اهمیت بررسی رویکرد امام خمینی (ره)

آنچه باعث شده در این مقاله رویکرد امام خمینی (ره) مورد بررسی قرار بگیرد، توجه خاص ایشان به ضعف‌ها و ایرادات نظرات گذشته در تبیین حجیت لوازم ادله و ارائه روشی عقلانی و ملموس برای تحلیل آن می‌باشد. در حقیقت، بحث جعل حجیت برای امارات و اصول عملیه به نوعی برای برخی، جزء مسلمات علم اصول تلقی شده است. اما ایشان در پرتو نگرش عقلانی و عرفی به ادله اثبات حکم، بحث جعل حجیت برای امارات را امری لغو و نهایتاً تبعی معرفی می‌کنند. پس می‌توان گفت دلیل شاخص بودن نظریه امام خمینی (ره) در میان اقوال علماء، ارائه تحلیلی نو و عقلانی از مسأله مثبتات ادله می‌باشد که در پرتو آن، کاربرد و تطبیق این مسأله آسان‌تر می‌گردد. در حقیقت، امام خمینی (ره) سیرهٔ عقلاء را ملاک و معیار اصلی حجیت و یا عدم حجیت لوازم ادله می‌دانند و این رویکرد در میان علمای اصول بدیع می‌باشد. از طرفی، ایشان با

توجه به روح تعبّد در دلیل استصحاب، اثبات اعتبار حتی لوازم شرعی با واسطه را به کمک دلیل استصحاب ممکن نمی‌دانند اما با ارائه راهکاری جدید، حجیت آثار شرعی مترتب بر وسائط شرعی را به اثبات می‌رسانند.

پیشینه بحث مثبتات ادله و زمینه پیدایش آن

شیخ انصاری، اولین فقیهی است که بحث اصل مثبت را به عنوان یک مسأله مستقل بررسی می‌کند. و بعد از وی این بحث جزء مباحث مهم اصول فقه و مخصوصاً استصحاب به حساب آمده و در بسیاری از مسائل فقهی و اصولی ارزش کاربردی فراوانی پیدا کرده است. شیخ انصاری در تنبیه ششم از تنبیهات استصحاب به این موضوع می‌پردازد. (شیخ انصاری، *فرائد الأصول*، ۶۵۹/۲) اما همانطور که شیخ انصاری در مجلس درس خود گفته است، ایشان مبدع این عنوان و بحث نمی‌باشند؛ بلکه شیخ جعفر کاشف الغطاء، اولین فقیهی است که این موضوع را عنوان کرده است. (آشتیانی، ۱۲۹/۳ و مروج/۵/۱۱۷) در کتب فقهاء متقدم یعنی قبل از شیخ جعفر، اثری از تعبیر «مثبتات دلیل» و یا «اصل مثبت» وجود ندارد و این خود حاکی از جدید بودن این موضوع در علم اصول می‌باشد. اما به نظر می‌رسد ریشه و خمیر مایه این بحث، به تقسیم ادله به اماره و اصل عملی باز می‌گردد. در خصوص مبتکر این تقسیم، دلیل یقین‌آوری وجود ندارد؛ اما به کمک قرائنی می‌توان گفت این تقسیم از زمان وحید بهبهانی شروع شده است و قبل از ایشان در کتب قدماء و محقق و علامه حلی و شهید اول و دوم اثری از این عناوین نمی‌باشد. آصفی، ریشه تقسیم ادله به اماره و اصل عملی را تفکرات وحید بهبهانی می‌داند. (وحید بهبهانی، ۴۸-۵۴) شهید صدر نیز وحید بهبهانی را مبدع مرحله سوم علم فقه و تاریخ آن می‌داند چرا که مفهوم اصل عملی توسط او و شاگردانش (مثل محمد تقی صاحب حاشیه) بنا نهاده شده است. (صدر، *مباحث الأصول*، ۳: ۲۱)

مثبتات ادله و رابطه آن با تقسیم دلیل به اماره و اصل عملی

با توجه به نظریات ارائه شده درباره مثبتات ادله و سیر تاریخی تکامل این بحث می‌توان گفت تقسیم ادله به اماره و اصل عملی و ارائه دو ماهیت متفاوت برای ادله، منشأ بحث حجیت مثبتات ادله می‌باشد. با توجه به اینکه اصطلاحات اماره و اصل عملی در روایات و آیات قرآن وجود ندارند، تقسیم دلیل به اصل عملی و امارات، براساس

حصول نتایجی می‌باشد که در گذشته در علم اصول فقه مورد توجه نبوده است. تعاریف متداول اماره و اصل عملی خود حاکی از این تفاوت می‌باشد. بر اساس آنچه از کلمات علمای اصول استفاده می‌شود، اماره، دلیلی است که نسبت به متعلق خود کاشفیت دارد و حکایت از واقع می‌کند اما اصل عملی واقع را اثبات نمی‌کند و هدف آن تعیین وظیفه مکلف در مقام عمل است. (نائینی، ۴۸۱/۴ و فیروزآبادی، ۳۱۰/۵) بر همین اساس بوده است که عده‌ای از علمای اصول، تفاوت اماره و اصل عملی را یک تفاوت ماهیتی می‌دانند. (صدر، ۱۷۶/۶ و نائینی، ۴۸۱/۴) اما عده‌ای دیگر، تفاوت اماره و اصل عملی را جوهری نمی‌دانند و در خصوص اعتبار مثبتات ادله به مفاد خود ادله حجیت امارات و اصول عملیه توجه می‌کنند. (لنگرودی، ۳۰۰/۲ و خوئی، مصباح‌الأصول، ۲۳۱) در این بین، امام خمینی (ره) با توجه به ضعف‌ها و نارسایی‌های نظرات اصولیین متقدم و با انتقاد به استدلال‌ها و پیشینیان، با ارائه رویکردی نو در این گفتمان باعث گشوده شدن دری جدید در مبحث اماره و اصل عملی شده‌اند و نتایج آن در بحث مثبتات ادله مشهود می‌باشد.

زمینه پیدایش رویکرد امام خمینی (ره)

برای فهم دقیق نظریه امام خمینی (ره) و تحلیل و تبیین نوآوری‌هایی که در آن وجود دارد، لازم است نظریات مهم و شاخص قبل از ایشان ارائه و تبیین شود تا اشکالات و ایرادهای آن‌ها روشن و نظریه امام خمینی (ره) در پرتو آن‌ها تعمیق شود؛ همانگونه که خود ایشان قبل از ارائه نظریه خود، به نظر شیخ انصاری، محقق خراسانی و میرزای نائینی اشاره‌ای دارند. لذا در بحث بعدی نظرات این بزرگان تبیین و سپس اشکالات اساسی آن‌ها که زمینه‌ساز تکون نظریه امام خمینی (ره) است، بررسی می‌شود.

نظر شیخ انصاری

با توجه به برخی عبارتهای شیخ انصاری می‌توان گفت از دیدگاه ایشان، بین مثبتات امارات و اصول عملیه تفاوت وجود دارد. مثبتات امارات حجت هستند؛ اما مثبتات اصول عملیه معتبر نیستند. براساس نظر شیخ مفاد اماره، همان واقع است و زمانی که واقع برای شخص احراز شد تمام آثار آن، بر آن مترتب می‌شود چه آثار شرعی باشد و چه آثار عقلی. (شیخ انصاری، مطارح‌الأنظار، ۲۴؛ همان، فرائد‌الأصول، ۴۸/۱) اما

در ارتباط با اصول عملیه، ایشان در بحث استصحاب به شکل تفصیلی، عدم اعتبار مثبتات این اصل را تبیین می‌کنند و به طریق اولی می‌توان گفت: مثبتات سایر اصول عملیه نیز معتبر نخواهد بود؛ چرا که در استصحاب درجه‌ای از احراز و تنزیل وجود دارد اما در اصل براهت هیچ احراز و تنزیلی وجود ندارد. شیخ انصاری معتقد است جعل حجیت برای لوازم مستصحب از نظر عقلی ممکن نیست؛ چرا که لزوم ترتیب آثار سابق متیقن از ناحیه شارع فقط در آثار شرعی که از جانب شارع برای متیقن جعل شده است، معقول است؛ به خاطر اینکه فقط آن‌ها قابلیت جعل را دارند، اما در آثار عقلی و عادی، جعل از ناحیه شارع معقول نیست. به تعبیر دیگر، شارع، مشکوک را نازل منزله متیقن کرده است و این تنزیل، فقط احکام و آثار شرعی که بر متیقن سابق مترتب می‌شود را شامل می‌شود و شامل آثار عقلی و عادی و یا آثار شرعی که بر آثار عقلی و عادی مترتب می‌شود، نمی‌شود چرا که آثار عقلی و عادی قابلیت جعل را ندارند و به اعتبار عالم ثبوت، غیرممکن است و آثار شرعی آن‌ها نیز چون آثار خود متیقن نیست، ثابت نمی‌شوند. بله اگر خود اثر عادی و عقلی مورد استصحاب قرار می‌گرفت آثار شرعی آن‌ها نیز ثابت می‌شد. (همان، ۶۵۹/۲) بنابراین، معنای عدم اعتبار لوازم استصحاب این است که استصحاب نمی‌تواند چیزی را در خارج اثبات کند تا اینکه حکم شرعی بر آن مترتب شود و این معنا در اصطلاح علم اصول، عدم حجیت اصل مثبت گفته می‌شود. (گلپایگانی، *افاضة العوائد*، ۲۵۹/۲، عراقی، ۴۰۷/۲) امام خمینی (ره) نیز در اشاره به نظر شیخ انصاری می‌نویسد: «دلیل عدم اعتبار لوازم اصول عملیه طبق نظر شیخ انصاری، انصراف آن‌ها از آثار همراه با واسطه (عقلی یا عادی) می‌باشد.» (خمینی، *الرسائل*، ۱۷۷/۱)

نظر محقق خراسانی

محقق خراسانی در رابطه با اعتبار مثبتات ادله، کلام کلی صریحی ندارد. اما با توجه به کتاب *کفایة الأصول* ایشان می‌توان گفت، به اعتقاد وی مثبتات امارات حکایتی، معتبر است اما مثبتات اصل استصحاب و سائر اصول عملیه معتبر نمی‌باشد. وی در اثبات این نظر می‌گوید: «همانطور که اماره حاکی از مؤدای خود می‌باشد و به آن اشاره می‌کند حاکی از اطراف (ملزوم، لوازم و ملازمات) خود نیز می‌باشد، لذا لازمه اطلاق دلیل اعتبار و حجیت اماره، لزوم تصدیق اماره در این حکایت می‌باشد که مقتضای آن حجیت مثبتات اماره می‌باشد. برخلاف امثال دلیل استصحاب؛ چرا که در آنجا باید بر تعبد به

ثبوت مستصحب اکتفا کرد و دلالتی بر تعبد به ثبوت مشکوک به لحاظ اثر عقلی و عادی خود ندارد؛ پس استصحاب مانند سایر اصول تعبدی دلالتی بر اعتبار مثبتات ندارد، مگر در جایی که اثر واسطه به خاطر خفاء یا شدت وضوح، اثر خود مستصحب باشد.» (آخوند خراسانی، ۴۱۶)

براساس این استدلال، محقق خراسانی بحث حجیت لوازم امارات را یک بحث اثباتی در نظر گرفته است نه یک بحث ثبوتی. به این معنا که ایشان صرف تفاوت ماهیتی امارات و اصول را برای اثبات حجیت و یا عدم حجیت لوازم آن‌ها کافی نمی‌داند بلکه به اعتقاد وی بایستی به ادله حجیت مراجعه کرده و وجود اطلاق و عموم و یا عدم آن را بررسی کرد و از آنجا که دلیل حجیت اماره مطلق است، می‌توان گفت که لوازم امارات مطلقاً حجت است، اما در اصول عملیه چنین اطلاقی وجود ندارد. امام خمینی (ره) نیز با عبارت موجزی در کتاب رسائل به نظر محقق خراسانی اشاره کرده و می‌نویسد: «آخوند خراسانی معتقد است دلیل اعتبار لوازم امارات، اطلاق ادله امارات می‌باشد در حالی که ادله اصول اطلاق ندارند؛ چرا که در مقام مخاطب، قدر متیقن وجود دارد و مقدار متیقن، آثار خود مستصحب است بدون واسطه شدن چیزی.» (خمینی، الرسائل، ۱/۱۷۷)

قبل از بیان اشکالات و ایراداتی که امام خمینی (ره) بر نظر محقق خراسانی وارد کرده است، مناسب است یکی از مناقشات مهم بر نظر وی، اشاره گردد. میرزای نائینی در اعتراض به استدلال محقق خراسانی می‌گوید: «حکایت^۱ از یک چیز، فرع التفات و توجه به آن می‌باشد و گاهی از اوقات، شهود متوجه لوازم و ملزومات خبر خود نمی‌باشند.» (نائینی، ۴/۴۹۲) و در تکمیل این اشکال، محقق خوئی می‌نویسد: «هر چند ادله به طور مطلق دلالت بر حجیت خبر می‌کنند ولیکن خبر و حکایت از عناوین قصدی می‌باشد؛ پس اخبار از یک چیز اخبار از لوازم آن نمی‌باشد مگر در صورتی که ملازمه به شکل بین بالمعنی الأخص باشد و یا اینکه بین بالمعنی الأعم باشد، مشروط به اینکه خود خبر دهنده ملتفت باشد. پس در صورت عدم توجه یا انکار ملازمه توسط مخبر، خبر از یک چیز به معنای خبر از لازم آن نمی‌باشد. لذا خبر دادن از چیزی که لازمه آن تکذیب پیامبر است، موجب کفر نیست مگر در صورت التفات مخبر به وجود

۱. غالباً علمای اصول، حکایت را در عبارت آخوند خراسانی به معنای اخبار گرفته اند. اما احتمال دارد مراد ایشان از تعبیر حکایت از مؤدی، کاشفیت از مؤدی باشد که در این صورت، آخوند معتقد است بر اساس اطلاق ادله امارات همانطور که اماره کاشف از مؤدای خود است، کاشف از لوازم و مثبتات آن نیز می‌باشد.

چنین ملازمه‌ای.» (خوئی، مصباح‌الأصول، ۱۵۳/۳)

آقا ضیاء عراقی در صدد دفاع از استاد خود آمده و می‌گوید: «اولاً؛ بعد از تحقق حکایت تصدیقی نسبت به مدلول مطابقی ما می‌توانیم به لوازم و ملزومات خبر عمل کنیم هر چند که بدانیم مخبر ملتفت و متوجه آن‌ها نبوده است؛ چرا که خبر حاکی از آن‌هاست؛ هرچند به شکل حکایت تصویری و در حکایت تصویری التفات شرط نیست و روش عقلاء در محاورات و در باب اقرار و سایر موارد مؤید این گفتار است. و ثانیاً؛ بر فرض اینکه نسبت به لوازم هم حکایت تصدیقی ملاک باشد باز هم التفات وجود دارد چرا که در حکایت تصدیقی التفات تفصیلی لازم نیست؛ بلکه التفات اجمالی هم کافی است و نسبت به لوازم هم مخبر اجمالاً می‌داند که کلام او دارای لوازمی است. (عراقی، *نهایة الأفكار*، ۱۸۵/۴)

به هر حال، با توجه به استدلال محقق خراسانی می‌توان گفت اگر اماره‌ای جنبه حکایتی نداشته باشد، مثبتات آن (مانند اصول عملیه)، حجت نخواهد بود.

نظر میرزای نائینی

نظریه میرزای نائینی مبتنی بر دیدگاه ایشان نسبت به حقیقت و ماهیت امارات و اصول عملیه می‌باشد. محقق نائینی معتقد است: شارع برای امارات، صفت کاشفیت را جعل کرده است و در اصول عملیه شارع از حیث تحریک و اقدام عملی ما را موظف کرده است که مفاد اصول عملیه را اجرا کنیم، وی معتقد است که لوازم امارات، معتبر و حجت هستند چراکه جعل طریقت و علمیت در مورد امارات به معنای تکمیل کاشفیت است و واضح است که کاشفیتی که امارات نسبت به مدلول مطابقی خود دارند، نسبت به ملازمات خود نیز دارند پس با این جعل، لوازم امارات نیز برای ما به لحاظ اعتباری معلوم خواهند بود. به عبارت دیگر، امارات مفاد و مؤدای خود را برای ما احراز می‌کنند و بدین وسیله، لوازم آن‌ها نیز برای ما احراز می‌شود. پس همانگونه که در علم وجدانی لوازم و ملزومات معلوم، حجت هستند در علم تعبّدی نیز چنین است. اما در اصول عملیه چون مجعول شارع، صرف تحریک عملی و تطبیق تعبّدی عمل بر اساس مؤدای آن‌ها است، پس هیچ ملازمه‌ای برای اثبات اقدام عملی بر طبق لوازم آن‌ها وجود ندارد؛ چرا که ارکان اصول عملیه در لوازم آن‌ها وجود ندارد. (نائینی، ۴۸۲/۴-۴۸۹) پس همانگونه که مشخص است، استنتاج نائینی مبتنی بر چند مقدمه می‌باشد. یکی از این

مقدمات، پذیرش وجود جعلی مستقل از ناحیه شارع برای امارات و اصول عملیه می‌باشد و مقدمه دیگر فرض جعل علمیت و کاشفیت برای امارات و جعل اقدام و تطبیق عملی در اصول عملیه است.

امام خمینی (ره) نیز در اشاره به این نظریه می‌نویسد: «برخی از بزرگان معاصر (ناظر به محقق نائینی می‌باشد) دلیل اعتبار مثبتات اماره را برخلاف اصول عملیه، اختلاف مجعول در مورد امارات و اصول می‌دانند؛ چرا که مجعول در امارات، طریقت و کاشفیت است و لازمه آن حجیت لوازم اماره است. اما در مورد اصول، مجعول فقط تطبیق عمل براساس مؤدّی و مفادّ اصل است و این معنا مستلزم حجیت لوازم اصل نمی‌باشد.» (خمینی، *الرسائل*، ۱: ۱۷۷)

ضعف نظریات سابق و تکوّن رویکرد امام خمینی (ره)

بعد از بیان نظرات شاخص در ارتباط با اعتبار مثبتات ادله در این قسمت می‌توان زمینه پیدایش نظریه امام خمینی (ره) را به خوبی تبیین کرد. باید توجه داشت که زمان خیلی زیادی از تقسیم ادله به اماره و اصل عملی نمی‌گذرد و دیدگاه علمای اصول، همچنان در حال رشد می‌باشد. دیدگاه امام خمینی (ره) درباره حجیت امارات از نظر جوهری با دیدگاه اصولی‌های سابق‌الذکر متفاوت است و نگرش ایشان از نظر تحلیلی و کاربردی بسیار کارآمدتر است. در حقیقت، ضعف مبانی علماء سابق و نارسائی مقدمات استدلالی آن‌ها منجر به تکوّن نظریه امام خمینی (ره) شده است. در این قسمت، ضعف مقدمات و رویکردهای سه نظریه متقدم بررسی می‌شود.

مسأله جعل و دیدگاه امام خمینی (ره)

در هر سه نظریه متقدم، وجود جعل برای امارات و اصول عملیه مسلّم فرض شده است. هر چند مجعول^۱ از دیدگاه آن‌ها متفاوت است. شیخ انصاری معتقد به جعل حکم مماثل (انصاری، *فرائد الاصول*، ۶۵۹/۲) می‌باشد. آخوند خراسانی نیز معتقد به جعل حجیت (و ترتّب منجزیت و معذریّت بر آن) می‌باشد. (آخوند خراسانی، ۲۷۷) و همانطور که در گذشته بیان شد، میرزای نائینی جعل علمیت و کاشفیت را مطرح می‌نماید. (نائینی، ۴۸۴/۴)

۱. مقصود از مجعول، ماهیتی است که از جانب شارع جعل و وضع شده است.

اما به اعتقاد امام خمینی (ره) وجود هرگونه جعل شرعی برای امارات، لغو می‌باشد و بر این اساس، هیچ‌گونه جعلی برای امارات وجود ندارد؛ نه جعل علمیت، نه جعل حجیت و نه جعل حکم مماثل. شارع چیزی را می‌تواند اماره قرار دهد که حداقل سه شرط را داشته باشد؛ اول اینکه باید در ذات خود جنبه کاشفیت داشته باشد و چیزی که جهت کاشفیت ندارد، صلاحیت اماره شدن را نیز ندارد. دوم اینکه نباید خود، اماره عقلی و یا عقلائی باشد چرا که جعل اماریت برای آن چه خود اماریت دارد، بی‌معناست چرا که از مصادیق تحصیل حاصل و ایجاد موجود می‌باشد. و سوم اینکه آنچه در جعل آن توسط شارع مورد توجه قرار گرفته است، باید جهت کاشفیت آن باشد. با توجه به این شرایط می‌توان گفت، اماراتی که بر لسان فقهاء و محققین متداول است، شرط دوم را ندارند؛ چرا که همگی از زمره امارات عقلائی هستند که عقلاء در قراردادهای و تمامی شئون زندگی خود بر اساس آن‌ها عمل می‌کنند به طوری که اگر شارع، عقلاء را از عمل به آن‌ها منع می‌کرد، نظم جامعه مختل می‌گشت. لذا جعل حجیت برای امارات معنا ندارد چرا که خود، نزد عقلاء حجت و معتبر می‌باشند. (خمینی، انوارالهدایه، ۱/۱۰۵).

علاوه بر اشکال در اصل وجود جعل برای امارات، امام خمینی (ره) معتقدند «تحقق هرگونه جعل اصیل برای امارات ممکن نیست. به عبارت دیگر، بر فرض پذیرش جعل، نه جعل حجیت اصالت دارد و نه جعل علمیت و کاشفیت. چرا که حجیت اگر به معنای صحت احتجاج و عذر موجه باشد، یک مسأله تبعی محض است که متأخر از جعل تکلیف و یا وضع می‌باشد و خود صحت احتجاج از اعتبارات مستقل عقلائی نمی‌باشد. و اگر مجعول را طریقی و واسطه بودن در اثبات بدانیم باز هم جعل ممکن نیست، به خاطر اینکه همانطور که دادن جنبه کاشفیت به چیزی که ماهیت آن جهت کشف ندارد، ممکن نیست، همچنین تتمیم و تکمیل کاشفیت برای چیزی که ذاتاً کاشفیت آن ناقص است، ممکن نیست.» (همان، ۲۰۶) بر این اساس، در صورت وجود جعل از ناحیه شارع، آنچه در بحث جعل ممکن است واجب کردن عمل به امارات بر اساس تعبد و ترتیب آثار واقع بر مؤدای آن‌ها می‌باشد که در این صورت، چون این تعبد به زبان تحقق واقع است، می‌توان از آن حجیت و واسطه بودن در اثبات را تعبداً انتزاع کرد. (همان)

وجوه قوت عدم جعل برای امارات

در تأیید نظریه امام خمینی (ره) می‌توان اموری را ذکر کرد.

۱- گفتار سایر علمای اصول: بسیاری از علمای اصول اقرار و اعتراف می‌کنند که

آنچه بین آنها به عنوان اماره پذیرفته شده‌اند راه‌ها و طرق عقلائی می‌باشند که شارع ما را از عمل به آنها منع نکرده است. میرزای نائینی می‌گوید: «تمام امارات، راه‌های عقلائی عرفی هستند که زندگی و معاشرت مردم براساس آن می‌چرخد و در بین امارات، یک اماره‌ای که از ناحیه شارع اختراع شده باشد، وجود ندارد. (نائینی، ۹۱/۳) محقق خوئی می‌نویسد «تمام امارات، طرق عقلائی هستند که شارع آنها را همان‌گونه که نزد عقلاء بوده، تأیید کرده است.» (خوئی، *دراسات فی علم الأصول*، ۲۳۹/۱) مرحوم بروجردی نیز با تکیه بر عقلائی بودن امارات، وجود هر گونه جعلی را برای امارات غیر معقول می‌دانند. (بروجردی، ۴۵۸)

۲- رجوع به ادله اعتبار خود امارات: اگر به ادله اعتبار اماراتی مثل ظواهر، قول لغت دان، خبر فرد ثقه، و ید مراجعه شود، می‌بینیم که همه عقلاء بدون اینکه منتظر جعلی از ناحیه شارع باشند، به این راه‌ها عمل می‌کنند؛ بلکه اصولاً در علم اصول ثابت شده است که تنها دلیل کامل و قانع کننده برای اثبات حجیت این راه‌ها، خود بنای عقلاء می‌باشد و شارع خود نیز به این امارات عمل کرده است به نحوی که گویا خود یکی از عقلاء می‌باشد. و در خود ادله امارات نیز مضمونی که ظهور در جعل حجیت و تتمیم کشف داشته باشد، وجود ندارد. (خمینی، *انوارالهدایه*، ۱۰۶/۱)

تعبّدی بودن امارات و دیدگاه امام خمینی (ره)

از اشکالات مهم در سه نظریه متقدّم راجع به مسأله اعتبار مثبتات ادله، نگرش تعبّدی به امارات می‌باشد. اگر امارات، یک سری راه‌های تعبّدی دانسته شود، تالی فاسد به همراه خواهد داشت؛ در صورت تعبّدی بودن امارات بایستی بر مقدار تعبّد که همان آثار خود اماره می‌باشد، اکتفاء شود و نمی‌توان اعتبار لوازم شرعی امارات را در صورت وجود واسطه حتی واسطه شرعی اثبات کرد. به عبارت دیگر، چون تعبّد نسبت به مثبتات ادله ثابت نشده است، معتبر نخواهند بود. امام خمینی با توجه به این نکته می‌نویسد: «اگر ما حجیت امارات را به کمک ادله نقلی مثل کتاب و سنت که ادله تعبّدی هستند، اثبات کنیم، در این صورت امکان اثبات حجیت مثبتات آنها و حتی بالاتر، امکان اثبات اعتبار لوازم شرعی امارات با وجود واسطه‌های شرعی وجود ندارد.» (خمینی، *الرسائل*، ۱۷۷/۱).

ایشان در اثبات این مطلب می‌نویسند: «جعل کاشفیت و یا طریقیّت و یا هر مفهوم دیگری که تعبّدی باشد، تنها مفید ترتیب اثر خود امارات می‌باشد و اثر کشف هر

موضوعی فقط ترتیب اثر همان موضوع می‌باشد؛ اما اثر موضوع دیگری که لازمه آن موضوع و یا ملزوم آن و یا ملازم آن می‌باشد، تنها در صورتی است که خود آن‌ها به صورت مستقل برای ما مکشوف و قطعی باشند و دلیل تعبّد شامل آن‌ها نمی‌شود (همان، ۱۸۱) با توجه به این اشکال و اشکال سابق، امام خمینی (ره) در بحث اعتبار مثبتات ادله رویکردی جدیدی را مورد توجه قرار می‌دهند که در مبحث آتی بررسی می‌شود. و از آنجا که ادله به دو قسم اماره و اصل عملی تقسیم می‌شوند، دیدگاه ایشان، در دو قسمت مجزا بررسی می‌شود.

دیدگاه امام خمینی (ره) درباره مثبتات امارات

امام خمینی (ره) نیز مانند سایر علمای علم اصول معتقدند: مثبتات امارات حجت هستند اما مشروط به اینکه آن اماره مستند به سیره عقلاء باشد. باید توجه داشت، نوع استدلال و تحلیل یک مسأله می‌تواند در موارد متعددی تأثیرگذار و تعیین‌کننده باشد. که به برخی از آن‌ها در این بحث اشاره خواهد شد. لذا هر چند نتیجه دیدگاه امام خمینی (ره) و عده‌ای بسیاری از علمای اصول تا حدّی یکسان است، اما این یک اشتراک ظاهری بوده و تحلیل‌ها متفاوت بوده و دارای آثار متفاوتی می‌باشند. ایشان برای اثبات اعتبار لوازم و مثبتات امارات دو مقدمه را بیان می‌کنند: مقدمه اول: تمام امارات شرعی، امارات عقلانی هستند که شارع آن‌ها را امضاء کرده است و در بین آن‌ها اماره‌ای که حجیت و اعتبار آن به تأسیس شارع باشد، وجود ندارد. از بین این امارات می‌توان به ظواهر الفاظ، خبر ثقه و ید اشاره کرد. (همان، ۱۷۸)

مقدمه دوم: روش عقلاء مبنی بر عمل به امارات، صرفاً به خاطر این است که امارات واقع را اثبات می‌کنند و سیره عقلاء تعبّدی نمی‌باشد؛ پس هرگاه واقع به واسطه اماره ثابت شود، لازم و ملزوم و ملازم آن نیز ثابت می‌شود به خاطر همان ملاک و معیاری که خود مفاد اماره را ثابت می‌کند؛ پس همانطور که علم به یک چیز باعث علم به لوازم و ملزومات آن می‌شود، وثوق و اطمینان به یک چیز نیز همین ویژگی را دارد. در تکمیل این استدلال می‌توان گفت: همانطور که مولا نسبت به برده خود براساس امارات، احتجاج می‌کند، براساس لوازم با واسطه و بدون واسطه آن‌ها نیز احتجاج می‌کند. پس می‌توان گفت همانطور که دلیل اعتبار امارات، سیره عقلاء می‌باشد، دلیل اعتبار لوازم و مثبتات آن‌ها نیز همان سیره عقلاء می‌باشد. (همان)

بر این اساس، امام خمینی (ره) مثبتات امارات را معتبر می‌داند اما در مقدمات ایشان نکاتی وجود دارد که می‌تواند نتایج متفاوتی را بنابر برخی مبانی به بار آورد. برای نمونه اگر فقیه‌ی به اماریت دلیلی اعتقاد داشته باشد که مستند به سیره عقلاء نباشد، اعتبار مثبتات آن با مشکل جدی روبرو خواهد شد. همانطور که مروج جزائری در خصوص قاعده ید با این مشکل روبرو شده است. (مروج جزائری، ۵۴۳/۷) البته این اشکال براساس دیدگاه امام خمینی (ره) مرتفع است؛ چرا که اعتبار ید نیز براساس سیره عقلاء می‌باشد. (خمینی، *الرسائل*، ۱/۱۷۸) نکته مهم دیگری که در مقدمات استدلال امام خمینی (ره) وجود دارد، اثبات واقع به کمک امارات است. بر این اساس، امارات، کاشف از واقع هستند و راه‌هایی برای اثبات آن می‌باشند. حال اگر در کاشفیت اماره‌ای نسبت به برخی جهات، ابهام و خدشه‌ای وجود داشته باشد، اعتبار مثبتات آن اماره نسبت به آن جهت محلّ تردید خواهد بود. به عبارت دیگر، اعتبار مثبتات امارات براساس سیره عقلاء می‌باشد؛ حال اگر سیره عقلاء نسبت بر برخی لوازم اماره‌ای مشکوک باشد، اعتبار آن لازمه محلّ تردید خواهد بود. امام خمینی (ره) در برخی نظرات خود به این نکته اشاره کرده‌اند. برای نمونه ایشان در خصوص اعتبار برخی لوازم اصول لفظیه مثل اصل عموم و اصل عدم تخصیص، تشکیک می‌کنند، چرا که کاشفیت این اصول را نسبت به آن جهات محلّ تأمل می‌دانند. (همان، *تهذیب‌الأصول*، ۱/۱۹۳) آخوند خراسانی هم معتقد است «هر چند مثبتات اصول لفظیه حجت است، اما در عین حال بایستی به سیره عقلاء نیز توجه کرد چون ممکن است عقلاء برخی از لوازم را برای اصول لفظیه ثابت ندانند. (آخوند خراسانی، ۲۲۶) به هر حال، استناد عقلاء به لوازم غیر عرفیه ظهورات، محلّ تردید قرار گرفته است و شاید خوب باشد در تکمیل استدلال امام خمینی (ره) گفته شود، لوازم و مثبتات امارات در صورتی معتبرند که سیره عقلاء، احتجاج براساس آن‌ها را بپذیرد.

دیدگاه امام خمینی (ره) درباره مثبتات اصول عملیه

در بحث اعتبار لوازم اصول عملیه، علمای اصول بر اصل استصحاب متمرکز شده‌اند. و به نظر می‌رسد به علت وضوح مطلب در اصل برائت، این اصل مورد بررسی قرار نگرفته است. چرا که اصل برائت صرفاً برای تعیین وظیفه عملی است و نظری به واقع ندارد. اما در ارتباط با اصل استصحاب، هر چند امام خمینی (ره) نیز مانند شیخ انصاری و محقق خراسانی و میرزای نائینی معتقد به عدم اعتبار مثبتات استصحاب است، اما در تحلیل

این حقیقت و برخی جهات دیگر، تفاوت‌هایی وجود دارد. به اعتقاد امام خمینی (ره)، اگر به ادله استصحاب، که مهمترین آن‌ها صحیحه زراره است مراجعه شود، تنها می‌توان اعتبار آثار شرعی مستقیم خود مستصحب را ثابت کرد. و امکان اثبات آثار شرعی به شکل غیرمستقیم وجود ندارد؛ حتی اگر واسطه نیز، یک واسطه شرعی باشد. برای مثال اگر فرض شود در گذشته یقین به عدالت حسن وجود داشته باشد و سپس در بقاء عدالت او شک حاصل شود، به کمک استصحاب، آثار یقین به عدالت مثل جواز اقتداء و شهادت در طلاق بر آن مترتب می‌شود؛ اما اگر خود این جواز اقتداء و یا جواز شهادت، اثر شرعی داشته باشند، آن اثر شرعی ثابت نمی‌شود. مثلاً یکی از آثار جواز شهادت، اثبات عید فطر براساس شهادت او می‌باشد و با صرف استصحاب عدالت این اثر شرعی با واسطه ثابت نمی‌شود.

برای اثبات این نظریه می‌توان مقدماتی را ذکر کرد:

۱- هرگاه یقین به چیزی حاصل شود و برای آن لازم و ملزوم و ملازمی وجود داشته باشد و هر یک از آن‌ها اثر شرعی داشته باشند، هر چند در اینجا سه یقین معلول یقین دیگری است، اما در حقیقت، هر یک از آن‌ها یک یقین مستقل هستند و هر یک از یقین‌ها کاشف متعلق خود می‌باشد؛ لذا اثر شرعی هر یک از آن‌ها بر آن‌ها مترتب می‌شود. پس اگر یقین به طلوع فجر حاصل شود و در نتیجه یقین به خارج شدن شب و داخل شدن روز ماه مبارک رمضان حاصل شود، اثر شرعی بر هر یک از آن‌ها مترتب می‌شود؛ چرا که علم به موضوع تمام آن‌ها حاصل شده است. (خمینی، *الرسائل*، ۱/۱۷۹)

۲- دلیل اصلی در بحث استصحاب، کبرای کلی‌ای است که می‌گوید «لا ینقض الیقین بالشک». (حرّ عاملی، ۱/۲۴۵). مقصود از این قضیه، یا تنزیل و نشاندن مشکوک از حیث ترتیب اثر، به جای متیقّن است و یا مقصود، باقی گذاردن یقین و طولانی کردن عمر یقین از نظر شارع است؛ پس معنای عدم نقض، تعبّد به باقی بودن یقین در مقام عمل است؛ اما چون یقین سابق نمی‌تواند کاشف از یک چیز مشکوک باشد، لذا استصحاب نمی‌تواند اماره باشد. لذا نتیجه هر دو تفسیر یک چیز خواهد بود و آن عبارت است از ترتیب آثار متیقّن در زمان شک. (خمینی، *الرسائل*، ۱/۱۷۹)

۳- بنا بر هر دو تفسیر، به کمک استصحاب فقط آثار خود متیقّن بر آن مترتب می‌شود و آثار غیر مستقیم مستصحب ثابت نمی‌شود چه با واسطه شرعی و چه با واسطه غیرشرعی. و دلیل آن دو چیز می‌باشد. اول اینکه، اثر متیقّن فقط همان چیزی است که

بر خود متیقن مترتب می‌شود و خود متیقن موضوع آن می‌باشد. اما نسبت به اثر اثر متیقن، موضوع، خود اثر متیقن می‌باشد نه متیقن و معنای کبرای کلی در استصحاب نیز ترتیب آثار خود متیقن می‌باشد. در نتیجه روایت، شامل آثار مترتب بر واسطه شرعی و یا عقلی و عادی نمی‌شود و دلیل آن عدم شمول موضوع روایت نسبت به آن‌ها است؛ نه ادعای انصراف و یا عدم اطلاق و یا عدم معقول بودن جعل آثاری که بدست شارع نیست. بنابراین، روایت استصحاب تخصصاً شامل لوازم خود نمی‌شود. دلیل دوم این است که اصولاً دلیل اصل، نمی‌تواند ناظر به اثر اثر باشد؛ حتی اگر واسطه، یک واسطه شرعی باشد؛ چرا که خود اثر بواسطه تعبد ثابت می‌شود و دلیلی که عهده‌دار تعبد به اثر متیقن است نمی‌تواند ناظر به اثر اثر متیقن هم باشد؛ چرا که اثر متیقن هم از نظر ذاتی و هم از حیث اعتباری بر اثر اثر خودش مقدم است؛ چرا که اثر متیقن، موضوع اثر اثر متیقن است و واضح است که همیشه موضوع بر حکم مقدم است پس بایستی شارع ابتدائاً ما را به اثر متیقن متعبد کند و سپس به واسطه دلیل دیگری ما را متعبد به اثر اثر کند و جعل واحد نمی‌تواند هر دو تعبد را همزمان عهده‌دار شود، چرا که لازمه آن اثبات موضوع حکم بواسطه خود حکم است. (همان، ۱۸۰)

در اینجا ممکن است در اشکال به این استدلال، گفته شود همانطور که در بحث حجیت خبر واحد، علمای اصول می‌گویند دلیل اعتبار خبر واحد شامل واسطه‌ها نیز می‌شود^۱ (آخوند خراسانی، ۲۹۷؛ صدر، مباحث الاصول، ۵۵۵/۲) در اینجا هم گفته شود روایت استصحاب شامل واسطه‌ها نیز می‌شود.

امام خمینی (ره) در جواب از این اشکال می‌گویند: «در بحث خبر واحد دلیل این گفتار این است که دلیل خبر واحد یک قضیه حقیقیه است که بر هر مصداقی از خود تطبیق می‌کند؛ هر چند یک مصداق تعبدی باشد یا ممکن است گفته شود عرف هر نوع خصوصیتی را بر اثبات خبر بدون واسطه کنار می‌گذارد و در نتیجه خبر با واسطه را هم خبر می‌داند و یا ممکن است ادعا شود که ما به ملاک اعتبار خبر واحد علم داریم و در خبر تعبدی نیز این ملاک وجود دارد. اما هیچ یک از این وجوه در بحث استصحاب صادق نیست چرا که تعبد به عدم نقض یقین بواسطه شک، موجب تحقق تعبدی یک

۱. برای مثال وقتی گفته می‌شود، محمد بن یعقوب از علی بن ابراهیم از پدرش از ابن ابی عمیر از امام رضا، همانطور که دلیل حجیت خبر واحد شامل خبر محمد بن یعقوب از علی بن ابراهیم شامل اخبارهای بعدی نیز می‌شود.

شک و یقین دیگر نمی‌شود. و ادعای الغاء خصوصیت و یا علم به ملاک نیز قابل قبول نیست چرا که در اینجا مصداق حتی به صورت تعبّدی نیز محقق نمی‌شود و ترتیب اثر هم فقط نسبت به خود یقین است که در اینجا منتفی می‌باشد. (خمینی، الرسائل، ۱/۱۸۱)

نتیجه: از آنجا که مفاد روایات استصحاب ترتیب آثار خود متیقّن است و اثر اثر از مصادیق حقیقی و تعبّدی دلیل اعتبار استصحاب نیست و از طرفی، دلیل نمی‌تواند موضوع خود را ثابت کند پس تنها آثار بدون واسطه استصحاب معتبرند و اثبات اعتبار آثار آثار متیقّن نیاز به دلیل دیگری دارد. پس بحث اطلاق و عموم نیز در اینجا کارگشا نیست چرا که موضوع قضیه لا تنقض الیقین بالشک فقط اثر خود متیقّن است. و الغاء خصوصیت و یا ادعای علم به تحقق ملاک در اثر اثر متیقّن نیز ادعای بلا دلیل می‌باشد.

دلیل خاص برای اثبات آثار شرعی مترتب بر واسطه شرعی در استصحاب

هر چند بنابر استدلال سابق، آثار شرعی با واسطه شرعی نیز به کمک دلیل استصحاب ثابت نمی‌شوند؛ اما به کمک دلیل دیگری می‌توان اعتبار چنین واسطه‌هایی را ثابت کرد. چرا که حکم شرعی با واسطه، متشکل از یک کبری و یک صغری می‌باشد. کبرای این حکم برای ما معلوم و محرز است و صغرای حکم نیز به واسطه استصحاب احراز شده است. پس اگر زنجیره‌ای از لازم‌ها و ملزوم‌ها تصور شود که متیقّن، اول این زنجیره است، در صورت اجراء استصحاب در اول این زنجیره تمام احکام شرعی بعدی نیز ثابت می‌شوند؛ چرا که بواسطه اجراء استصحاب، موضوع کبرای یک حکم شرعی دیگر احراز می‌شود و بدین شکل، خود این حکم شرعی، موضوع یک حکم شرعی دیگر قرار می‌گیرد پس در اینجا استصحاب محقق تعبّدی^۱ موضوع یک حکم شرعی دیگر می‌شود. پس برای مثال، اگر بقاء عدالت حسن برای ما مشکوک باشد به واسطه اجراء استصحاب، عدالت حسن احراز می‌شود و موضوع حکم جواز گواهی دادن عادل ثابت می‌شود و خود این حکم موضوع حکم ثبوت هلال اول ماه بواسطه شهادت دو عادل می‌شود (البته در صورت وجود شاهد عادل دوم) و این حکم، موضوع وجوب و یا استحباب نماز عید را احراز می‌کند. پس بر این اساس، تعبّد به ملزوم شرعی نسبت به

۱. ممکن است در اینجا اشکال شود که قبلاً گفتید دلیل استصحاب مانند دلیل اعتبار خبر واحد نمی‌تواند محقق مصداق تعبّدی باشد؛ پس چگونه در اینجا ادعای تحقق مصداق تعبّدی را مطرح می‌کنید؟ شاید بتوان از این شبهه این گونه جواب داد که هر چند دلیل استصحاب محقق مصداق تعبّدی برای خودش نیست، اما می‌تواند محقق مصداق تعبّدی برای کبرای دیگری باشد.

ترتیب آثار لازم و لازم زمانی که واسطه شرعی باشد، مفید و مؤثر است. اما اگر واسطه عقلی و یا عادی قطعی باشد نه تنها خود ثابت نمی‌شوند، بلکه آثار شرعی آن‌ها نیز ثابت نمی‌شود؛ چرا که ترتیب اثر شرعی، متوقف بر یک کبرای شرعی است که موضوع (واسطه عقلی یا عادی) در آن قرار بگیرد و نسبت به لوازم عقلی و عادی چنین کبرایی وجود ندارد. (همان، ۱۸۲)

تفاوت دیدگاه‌های امام خمینی (ره) با سه نظریه متقدم

در مقایسه بین دیدگاه‌های امام خمینی (ره) و نظریات متقدم می‌توان به تفاوت‌های ذیل اشاره کرد:

۱- در هر سه نظریه متقدم، وجود جعل برای امارات و اصول عملیه مسلم فرض شده است. اما به اعتقاد امام خمینی (ره)، وجود هر گونه جعل شرعی برای امارات لغو می‌باشد و بر این اساس، هیچ‌گونه جعلی برای امارات وجود ندارد. (خمینی، *انوارالهدایه*، ۱۰۵/۱)

۲- امام خمینی (ره) علاوه بر اشکال در اصل وجود جعل برای امارات، معتقدند وجود هرگونه جعل اصیل برای امارات ممکن نیست، به عبارت دیگر، بر فرض پذیرش جعل، نه جعل حجیت اصالت دارد و نه جعل علمیت و نه جعل کاشفیت. (همان، ۲۰۶)

۳- در رویکرد امام خمینی (ره)، اعتبار امارات تبعدی و مستند به ادله نقلی نیست؛ بلکه مستند اصلی، سیره عقلاء می‌باشد. در صورت تبعدی بودن حجیت امارات امکان اثبات اعتبار لوازم شرعی امارات با وجود واسطه‌های شرعی نیز وجود ندارد. (خمینی، *الرسائل*، ۱۷۷/۱)

۴- از دیدگاه ایشان، ملاک و معیار برای اعتبار مثبتات امارات، سیره عقلاء است. و اعتبار مثبتات امارات در چارچوب سیره عقلاء می‌باشد. (همان، ۱۷۸)

۵- مفاد روایات استصحاب، فقط ترتب آثار خود متیقن بر مستصحاب می‌باشد و آثار شرعی غیرمستقیم مستصحاب به کمک روایات ثابت نمی‌شود؛ چه با واسطه شرعی باشند و چه با واسطه غیر شرعی (همان، ۱۸۰).

بررسی تطبیقی ماده ۸۷۴ قانون مدنی

برای تبیین نقش و کاربرد بحث اعتبار مثبتات ادله، در این قسمت، یک فرع مهم

فقهی از مصادیق بحث اصل مثبت که در ماده ۸۷۴ قانون مدنی متبلور شده است، مورد بررسی قرار می‌گیرد. از دیگر علل ذکر این ماده قانونی، تنافی ظاهری آن با دیدگاه امام خمینی (ره) مبنی بر عدم اعتبار مثبتات اصل استصحاب می‌باشد. یکی از مسائل ارث، حکم ارث دو شخصی است که می‌توانند از یکدیگر ارث ببرند، اما تقدّم و تأخّر موت آن‌ها مشتبه شده است. اگر فرض شود پدر و پسر در یک سانحه تصادف، فوت شده‌اند، به طور کلی سه صورت فرض می‌شود. ۱- اینکه علم به تأخّر مرگ یکی از آن‌ها وجود داشته باشد. ۲- اینکه علم به تقارن موت موجود باشد. ۳- اینکه تقدّم و تأخّر موت آن‌ها بر ما مشتبه باشد. خود صورت سوم به دو قسم تقسیم می‌شود، قسم اول این است که نسبت به تاریخ و زمان فوت هر دو جاهل هستیم و قسم دوم این است که علم به زمان فوت یکی از آن‌ها داریم و نسبت به دیگری جاهلیم. هر یک از این فروض حکم خاص خود را دارد و در علم فقه بررسی می‌شوند، اما آنچه مورد نظر است، قسم آخر می‌باشد؛ در این فرض، در عین حالی که علم به تقدّم و تأخّر وجود ندارد، تاریخ فوت یکی از آن‌ها معلوم می‌باشد. فقهاء در حکم این مساله اختلاف نظر دارند؛ برخی مانند امام خمینی (ره) به اصل تأخّر حادث و یا استصحاب عدم موت استناد می‌کنند و در نتیجه، موت آنکه تاریخ موتش بر ما مجهول است (مجهول التاریخ) متأخّر از موت معلوم التاریخ خواهد بود و در نتیجه، مجهول التاریخ از معلوم التاریخ ارث می‌برد. (خمینی، *تحریر الوسیله*، ۴۰/۱۲؛ سبزواری، ۲۶۶/۳۰؛ فاضل لنکرانی، ۴۹۴) در ماده ۸۷۴ قانون مدنی نیز همین نظر پذیرفته شده است. اما در مقابل، عده‌ای از فقهاء معتقدند این فتوا از مصادیق بحث اصل مثبت است و از آنجا که مثبتات استصحاب حجت نیست، پس تأخّر موت مجهول التاریخ اثبات نمی‌شود و مانند این است که علم به تاریخ موت هیچ یک وجود ندارد. (نک: گلیپایگانی، *کتاب القضاء*، ۲۵۹/۲؛ خوئی، *مبانی تکملة المنهاج*، ۷۴/۱) طبق این نظر، استصحاب عدم موت مجهول التاریخ تا زمان موت معلوم التاریخ، نمی‌تواند مثبت تأخّر موت او باشد. چرا که عنوان تأخّر از لوازم عقلی مستصحب است نه از آثار شرعی. پس جا دارد این سؤال مطرح شود که با وجود عدم اعتبار مثبتات استصحاب بر اساس نظر امام خمینی، چرا ایشان، این فتوا را داده‌اند. در جواب به این سؤال دو احتمال وجود دارد. احتمال اول این است که گفته شود، امام خمینی به استصحاب عدم موت استناد نمی‌کنند بلکه به اصل تأخّر حادث، استناد می‌کنند و در این صورت، تأخّر مفاد مستقیم و اولی خود اصل می‌باشد نه لازمه آن و در نتیجه آثار

شرعی تأخر موت که همان ارث بردن است اثبات می‌شود. (نراقی، ۴۵۲/۱۹) اما این استدلال تمام نیست؛ چرا که اصل تأخر حادث در صورتی که خود یک اصل مستقلی باشد صرفاً تأخر در حدوث را اثبات می‌کند نه تأخر یک حادثه نسبت به حادثه دیگر را؛ (نجفی، ۲۶۹/۲۵؛ مراغی، ۹۷/۱) پس این اصل نمی‌تواند تأخر موت مجهول‌التاریخ نسبت به معلوم‌التاریخ را اثبات کند. احتمال دوم این است که گفته شود برای اثبات ارث بردن مجهول‌التاریخ نیازی به اثبات تأخر موت او نیست؛ بلکه صرف استصحاب حیات کافی است تا حکم به ارث بردن شود، چرا که برای ارث بردن دو چیز لازم است: یکی موت مورث و دیگری حیات وارث؛ موت مورث که به وجدان و یقین احراز شده و حیات وارث نیز به واسطه استصحاب احراز می‌شود پس تمامی اجزاء این حکم برای ما احراز شده است و می‌توان گفت، مجهول‌التاریخ از معلوم‌التاریخ ارث می‌برد. (اراکي، ۱۷۷)

نتیجه

درباره اعتبار مثبتات ادله، دیدگاه‌ها و تحلیل‌های متفاوتی وجود دارد. برخی مانند میرزای نائینی با استناد به اختلاف جوهری و ماهیتی ادله معتقدند، بین مثبتات امارات و اصول عملیه تفاوت وجود دارد و مثبتات امارات، معتبر و مثبتات اصول عملیه، فاقد ارزش می‌باشد. از سوی دیگر، براساس دیدگاه برخی، ملاک و معیار اعتبار لوازم دلیل، وجود اطلاق ادله حجیت نسبت به مثبتات یک دلیل می‌باشد، و از آنجا که ادله امارات دارای اطلاق هستند و اصول عملیه چنین اطلاقی ندارند، مثبتات امارات معتبرند ولیکن مثبتات اصول عملیه حجیت ندارند. اما براساس دیدگاه صحیح که امام خمینی (ره) نیز به تحلیل و تبیین آن پرداخته‌اند، هیچ نوع جعلی از ناحیه شارع در خصوص امارات وجود ندارد؛ نه جعل حجیت، نه جعل حکم مماثل و نه جعل کاشفیت و علمیت؛ بلکه امارات روش‌های عقلایی مورد تأیید شارع می‌باشند و دلیل اصلی اعتبار امارات نیز همان سیره عقلاء می‌باشد. در نتیجه مثبتات امارات نیز حجت خواهند بود؛ چرا که عقلاء، امارات را باعث وثوق به واقع می‌دانند و وثوق به یک چیز مساوی با وثوق به لوازم آن می‌باشد و از طرفی، همانطور که عقلاء براساس امارات احتجاج می‌کنند براساس لوازم آن‌ها نیز احتجاج می‌کنند. اما در مورد مثبتات اصل استصحاب چون روایات صرفاً آثار خود متیقن را بر متیقن مترتب می‌کنند و اثر متیقن فقط بر خود متیقن صدق می‌کند نه بر اثر متیقن، پس آثار با واسطه، چه با واسطه عقلی و عادی و چه شرعی تخصصاً از شمول روایات استصحاب خارج هستند؛ اما از آنجا که در آثار شرعی با واسطه شرعی

نسبت به اثر دوم، حکم مجعول برای ما معلوم است و دلیل استصحاب هم موضوع آن را احراز می‌کند پس حکم دوم و به همین شکل سایر احکام شرعی مترتب بر آن اثبات می‌شود. در نتیجه، لوازم شرعی مستصحب معتبر می‌باشند؛ اما لوازم عقلی و عادی استصحاب و همچنین آثار شرعی این لوازم، اثبات نمی‌شوند و معتبر نخواهند بود.

فهرست منابع

۱. آشتیانی، محمدحسن، بحر الفوائد، قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۳.
۲. آملی، میرزا محمدتقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، تهران: مؤلف. چاپ اول، ۱۳۸۰.
۳. اراکی، شیخ محمدعلی، رساله فی الاثر، قم: مؤسسه در راه حق، چاپ اول، ۱۴۱۳.
۴. انصاری، شیخ مرتضی، فرائد الاصول، قم: دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا.
۵. همو، کتاب الطهارة، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چاپ اول، ۱۴۱۵.
۶. همو، مطارح الاضطرار، قم: مؤسسه آل‌البيت، بی‌تا.
۷. بروجردی، سیدحسین، نه‌ایة الاصول، قم: نشر تفکر، ۱۴۱۵.
۸. حرّ عاملی، محمد بن الحسن، وسائل الشیعة، بیروت: مؤسسه آل‌البيت علیهم‌السلام لإحياء التراث، چاپ اول، ۱۴۰۹.
۹. خراسانی، ملامحمدکاظم، کفایة الاصول، قم: مؤسسه آل‌البيت. چاپ اول، ۱۴۰۹.
۱۰. خمینی، سیدروح‌الله، انوار الهدایة فی التعلیقة علی الكفایة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم، ۱۴۱۵.
۱۱. همو، الرسائل، قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۸۵.
۱۲. همو، تحریر الوسیلة، قم: مؤسسه دارالعلم، چاپ اول، بی‌تا.
۱۳. همو، تهذیب الاصول، قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۸۲.
۱۴. خوئی، سیدابوالقاسم، دراسات فی علم الاصول، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۱۹.
۱۵. همو، مصباح الاصول، قم: کتاب فروشی داوری، چاپ پنجم، ۱۴۱۷.
۱۶. همو، مبانی تکملة المنهاج، قم: العلمیه، چاپ دوم، ۱۳۹۶.
۱۷. همو، الهدایة فی الاصول، قم: مؤسسه صاحب الامر، چاپ اول، ۱۴۱۷.
۱۸. سبزواری، سیدعبدالأعلی، مهتّب الأحکام فی بیان الحلال و الحرام، قم: دفتر آیه‌الله سبزواری، چاپ چهارم، ۱۴۱۳.
۱۹. صدر، سیدمحمدباقر، مباحث الاصول (تقریر سیدکاظم حائری)، قم: مقرر، چاپ اول، ۱۴۰۸.
۲۰. همو، بحوث فی علم الاصول (تقریر سیدمحمودهاشمی)، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، چاپ سوم، ۱۴۱۷.

۲۱. عراقی، آقا ضیاء، *مقالات الاصول*، قم: مجمع الفكر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۴.
۲۲. همو، *نهایة الافکار*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ سوم، ۱۴۱۷.
۲۳. فاضل لنکرانی، محمد موحدی، *الطلاق - الموارث*، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، چاپ اول، ۱۴۲۱.
۲۴. فیروزآبادی، سید مرتضی، *عناية الأصول*، قم: انتشارات فیروزآبادی، چاپ چهارم، ۱۴۰۰.
۲۵. گلپایگانی، سید محمدرضا موسوی، *افاضة العوائد*، قم: دارالقرآن الکریم، چاپ اول، ۱۴۱۰.
۲۶. همو، *کتاب القضاء*، قم: دارالقرآن الکریم، چاپ اول، ۱۴۱۳.
۲۷. لنگرودی، سیدمحمدحسن مرتضوی، *الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقليد*، قم: موسسه انصاریان، چاپ اول، ۱۴۱۲.
۲۸. مراغی، سیدمیرعبدالفتاح، *العناوین الفقهیة*، قم: موسسه نشر اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۷.
۲۹. مروج، سیدمحمدجعفر، *منتهی الدراییه*، قم: دارالکتاب جزایری، ۱۴۱۵.
۳۰. نائینی، میرزاحمدحسین، *فوائد الاصول* (مقرر کاظمی خراسانی)، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ ششم، ۱۴۱۷.
۳۱. نجفی، صاحب الجواهر، محمدحسن، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ هفتم، بی تا.
۳۲. نراقی، مولی احمد بن محمد، *مستند الشیعة فی أحكام الشریعة*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ اول، ۱۴۱۵.
۳۳. وحید بهبهانی، محمدباقر، *الفوائد الحائریة*، قم، مجمع الفکرة الإسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۵.

