

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين و صلي الله علي سيدنا محمد و آله الطاهرين

خلاصه جلسه قبل

ملاحظه فرمودید در استصحاب تعلیقی در دو مقام باید بحث کرد؛ یکی اینکه آیا اصل جریان استصحاب تعلیقی درست است یا خیر؟ این بحث تمام شد و نظر ما این شد که استصحاب تعلیقی جریان دارد.

مقام دوم در استصحاب تعلیقی: تعارض استصحاب تعلیقی با استصحاب تنجیزی

اما مقام دوم که مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) به عنوان تتمه بیان کردند این است که اگر ما بپذیریم استصحاب تعلیقی جریان دارد، دائماً با یک استصحاب تنجیزی معارض است و تعارضاً و تساقطاً.

بیان تعارض چیست؟ بیانش این است که ما در این ذبیب حرمت و نجاست قبل الغلیان را استصحاب می‌کنیم و می‌گوئیم این ذبیب قبل از آنکه ذبیب شود در حال عنبیت «إذا غلی یحرم» الآن هم که ذبیب شده و غلیان پیدا کرده نجاست و حرمت را استصحاب می‌کنیم. این مفاد استصحاب تعلیقی است که می‌گوئیم در این ذبیب هم مانند عنب «إذا غلی یحرم».

تعارض این است که این ذبیب «قبل الغلیان کان حلالاً»، این ذبیب قبل از اینکه غلیان پیدا کند بدون هیچ تردیدی هم حلال و هم طاهر بوده است. الآن که غلیان پیدا کرده شک می‌کنیم آن حلیت و طهارت قبل الغلیان از بین رفت یا نه؟ طهارت و حلیت را استصحاب می‌کنیم.

در نتیجه این استصحاب حلیت و استصحاب طهارت قبل الغلیان معارض است با آن استصحاب حرمت و نجاست در حال عنبیت. آن استصحاب می‌گوید این حرام و نجس است و این استصحاب هم می‌گوید حلال و طاهر است. این دو استصحاب با هم تعارض پیدا می‌کنند و إذا تعارضاً تساقطاً.

بحث در این است که ما دو تا استصحاب داریم که یکی تعلیقی و دیگری تنجیزی است. این دو در عرض یکدیگر و در رتبه‌ی واحده هستند. از این رو تعارضاً و تساقطاً. مجرد تعلیقی بودن موجب ضعف نیست، مجرد تنجیزی بودن هم موجب قوت نیست بلکه این دو تا در عرض یکدیگرند و تعارض می‌کنند و تساقط می‌کنند. بعد از اینکه تساقط کردند چه می‌شود؟ اگر گفتیم این دو تا استصحاب یکی استصحاب حرمت و نجاست و دیگری استصحاب حلیت و طهارت، اینها با هم تعارض می‌کنند، تساقط می‌کنند، اینجا باید به اصالة الحل و اصالة الطهارة رجوع کرد و بگوئیم این ذبیب الآن که غلیان پیدا کرد به اصالة الحلیة و

اصالة الطهارة رجوع می‌کنیم. این خلاصه‌ی مطلب مقام دوم در شروع مطلب است.

دیدگاه شیخ انصاری

اینجا مرحوم شیخ انصاری در رسائل فرموده است استصحاب تعلیقی حاکم بر استصحاب تنجیزی است، اما دیگر وجه حکومت را بیان نکرده است.

مرحوم محقق نائینی در صدد بیان وجه حکومت است و نکات مهمی در اینجا دارد و چون مرحوم نائینی در حقیقت بیان وجه آن حکومتی است که مرحوم شیخ در رسائل آمده بیان کرده لذا ما اول کلام نائینی را اینجا ذکر می‌کنیم. یعنی جوابی که نائینی از این مطلب داده و بعد می‌رویم سراغ جوابی که مرحوم آخوند در کفایه از این مطلب داده است. شما الآن اگر در مصباح الاصول هم مراجعه کنید اول جواب مرحوم نائینی را مرحوم آقای خوئی ذکر کردند و بعد رفتند سراغ جواب مرحوم آخوند و سرش همین بود که عرض کردیم. یعنی جواب نائینی در حقیقت توجیه و وجه آن حکومتی است که مرحوم شیخ ادعا کرده است.

اینجا یک چیزی خیلی جای تعجب است. وقتی به مصباح الاصول مراجعه می‌کنیم، اصلاً جواب نائینی را در یک مقدار خیلی کوتاه ذکر کرده و بعد دو اشکال به مرحوم نائینی وارد کرده است. آنچه جای تعجب است این است که همین دو اشکال در خود کلمات نائینی در فوائد الاصول جلد چهارم از صفحه 473 به عنوان تنمّه تا 477 آمده است. باز مرحوم آقای صدر (قدس سره) تحلیل‌هایی را به صورت تصویری ذکر کردند و خواستند کلام مرحوم نائینی را به نحوی نشان بدهند که محتاج به آن تحلیل‌هایی است که ایشان در کنارش آمده مطرح کرده است. لذا ما مناسب می‌بینیم اصل کلام نائینی از فوائد الاصول را ذکر کنیم. چون خودش مطلب دقیقی است و نکات جدیدی هم ذکر شده که در جای دیگر اصول نیامده و نکاتی است که در جاهای دیگر هم به آن نیاز داریم، لذا اصل کلام نائینی در فوائد را ذکر می‌کنیم.

کلام مرحوم نائینی

ایشان ابتدا می‌فرمایند: در اینکه آیا استصحاب تعلیقی بر استصحاب تنجیزی، استصحاب تعلیقی استصحاب حرمت و نجاست معلّق بر غلیان است. تنجیزی حلیّت و طهارت قبل الغلیان است در ذیّب، آیا حکومت دارد یا نه؟ می‌فرماید: «فیه وجهان»، اقوی این است که حکومت دارد. بعد می‌فرمایند آنهایی که می‌گویند این حکومت ندارد، معتقدند این دو شک فی رتبه واحد و فی عرض واحد هستند و هیچ کدام مسبب از دیگری نیست.

یعنی متوهم می‌گوید اگر استصحاب تعلیقی بخواهد بر تنجیزی حکومت داشته باشد باید استصحاب تنجیزی بشود شک در مسبب، استصحاب تعلیقی بشود شک در سبب، نسبت بین این دو تا شک سبب و مسبب باشد تا مسئله‌ی حکومت در کار باشد. در حالی که متوهم می‌گوید شما ببینید کدام یک سبب برای دیگری است و اصلاً بین اینها سببیتی نیست. ما الآن یک ذیّبی داریم که می‌گوئیم این ذیّب قبل الغلیان کان متّصفاً بالحلیة و الطهارة و این ذیّب آن زمانی که عنب بود «إذا غلی یحرم» الآن هم می‌گوئیم «إذا غلی یحرم»، آیا شک در حرمت و نجاست با شک در حلیّت و طهارت، کدام یک سبب برای دیگری است؟ یعنی الآن من شک دارم این حلال است یا طاهر؟ مسبب از این است که شک دارم در اینکه «الذیّب إذا غلی یحرم» یا این عین همان است.

متوهم می‌گوید اینجا سببیتی بین این دو شک وجود ندارد بلکه این دو شک فی رتبه واحد است. سببی و مسببی نیست. یعارضان یتساقطان باید به اصالة الطهارة رجوع کنیم، این خلاصه‌ی کلام متوهم.

مرحوم نائینی می‌فرماید ما قبول داریم اینجا مسئله‌ی سببیت و مسببیت در کار نیست، بلکه این شک عین همان شک است اما یک مطلبی وجود دارد و آن مطلب این است که شما بالأخره در اینکه آیا این ذبیب حلال است یا حرام، طاهر است یا نجس؟ شک در حلیت و طهارت، آیا منشأش این نیست که ما نمی‌دانیم آن مجعول اولی شرعی برای عنب چه بوده است؟ مسلّم اگر گفتیم شارع وقتی حرمت و نجاست را برای عنب جعل کرد، مطلقاً جعل کرده است و مطلقاً یعنی - ولو عنب صار ذبیباً - بعد اینجا دیگر شک در حلیت و طهارت نداریم باید بگوئیم ذبیب هم إذا غلی یحرم و ینجس.

اگر آن مجعول اولی در باب عنب مطلقاً نباشد شارع خصوص عنبیت را فرموده «إذا غلی یحرم» اما اگر ذبیب بشود این دلیل دیگر شامل او نمی‌شود. اینجا ما شکی در حلیت و طهارت پیدا نمی‌کنیم و می‌گوئیم حلال و طاهر است. آن وقت حرف اصلی نائینی این است که می‌فرماید ما از کجا بفهمیم مجعول شارع در باب عنب مطلق است؟ با استصحاب. ظاهر روی عنب آمده و نمی‌دانیم ذبیب هم إذا غلی یحرم هست یا نه؟ برای اینکه بگوئیم آن مجعول اولی شارع در باب عنب توسعه دارد؛ برای اینکه بگوئیم آن مجعول إطلاق دارد راه اثبات اطلاق استصحاب است. یعنی استصحاب در همان حکم می‌کنیم و می‌گوئیم شارع حرمت و نجاست را برای عنب آورده، نمی‌دانیم برای خصوص عنب آورده یا ذبیب را هم شامل می‌شود.

تا اینجا نائینی به متوهم می‌فرماید ما قبول داریم شک در حلیت و طهارت ذبیب لیس مسبباً از شک در حرمت و نجاست، تا اینکه بگوئیم استصحاب در سبب حاکم بر استصحاب در مسبب است، می‌فرماید ما قبول داریم اینجا نسبت بین این دو تا سبب و مسبب نیست.

می‌گوئیم پس جناب نائینی اگر سبب و مسبب نیست؟ اگر شما می‌گوئید نسبت بین این دو شک سبب و مسبب نیست وجه حکومت چیست؟

از مجموع کلمات نائینی استفاده می‌شود ایشان می‌فرماید ما یک وجه دیگری برای حکومت داریم و آن اینکه با اجرای اصل در سبب، اجرای اصل یکی، شک دیگری زائل می‌شود ولو بین اینها نسبت سببی و مسببی نباشد.

برای توضیح و روشن شدن مطلب باز خود مرحوم نائینی این قلتی را اینجا مطرح می‌کند. این قلت را خوب توضیح می‌دهد بعد از تحقیقی که خودشان دارند را در جواب بیان می‌کنند. در این قلت مستشکل باز مسئله را روی سبب و مسبب می‌آورد و می‌گوید این اصل جاری در سبب، حاکم بر اصل جاری در مسبب است. این مشروط به یک شرطی است و آن شرط این است که احد طرفی المشکوک فی المسبب از آثار احد طرفی المشکوک فی السبب باشد، آن هم از آثار شرعیه‌اش. مجرد سبب و مسبب بودن موجب حکومت نیست، بلکه اصل جاری در سبب حاکم بر اصل جاری در مسبب است با این شرط که این مسبب ما دو طرف مشکوکش یکی از دو طرفش از آثار شرعیه‌ی یکی از دو طرف اصل جاری در سبب باشد. مثالش این است که ما یک لباس نجس را می‌آئیم با یک آبی می‌شوئیم منتهی نمی‌دانیم این آب پاک است یا نجس؟ الآن از شما سؤال می‌کنیم من یک لباسی را با آبی شستم و نمی‌دانم این آب طاهر است یا نجس، اینجا آقایان می‌گویند شما بیائید در خود این آب اصالة الطهارة یا استصحاب طهارت را جاری کنید و بعد نتیجه این است که این لباس پاک می‌شود.

منتهی مستشکل می‌گوید اینجا چرا اصل جاری در سبب که آب است بر اصل جاری در مسبب که ثوب است؟ ثوب اینجا استصحاب نجاست دارد، یک لباس نجس را شما آوردید با یک آب کُر که نمی‌دانید پاک است یا نجس شستید، اگر این آب پاک باشد این هم پاک شده، این آب نجس باشد فایده ندارد و به همان نجاست باقی مانده است. در خود ثوب استصحاب نجاست دارید اما در آب اصالة الطهارة یا استصحاب طهارت دارید. مستشکل می‌گوید اینجا که ما در سبب اصل جاری می‌کنیم و می‌گوئیم این اصل جاری در سبب حاکم بر مسبب است به دلیل اینکه طهارة الثوب از آثار شرعی طهارة الماء است و این شرط باید موجود باشد و در ما نحن فیه ولو ما بگوئیم یکی سبب است و دیگری مسبب، ولو اصل جاری در استصحاب تعلیقی عنوان

سبب را دارد اما این شرط مفقود است. یعنی عدم حلیّت، عدم طهارت این ذبیب از آثار شرعیّه‌ی آن حرمت و نجاست عنب مغلی نیست. می‌گوئیم پس چیست؟ می‌فرماید این از لوازم عقلیه‌اش است. وقتی ما گفتیم «العنب إذا غلی یحرم ینجس»، ذبیب هم گفتیم همان عنب است. پس این ذبیب هم عقلاً نمی‌تواند حلال باشد، برای اینکه حلیّت و حرمت ضدان و لا یجتمعان هستند. عقل می‌گوید نسبت بین الاحکام اگر ما قبول کردیم از باب تضاد است، اگر گفتیم این عنب حرام است پس حلال نیست، اگر گفتیم این عنب نجس است پس طاهر نیست!

این عدم الحلیة و عدم الطهارة از آثار و لوازم عقلی آن حرمت و نجاست است. وقتی از آثار و لوازم عقلی شد دیگر حکومت معنا ندارد، حکومت بین اصل سبب و مسبب در صورتی جاری می‌شود که آن مسبب یعنی یکی از دو طرف مشکوکش از آثار شرعیّه‌ی سبب باشد، این در مثال آن ثوب و ماء وجود دارد اما در مثال عنب و ذبیب وجود ندارد، این خلاصه‌ی اشکال مستشکل.

مرحوم نائینی مطلبی را اینجا بیان می‌کنند که من جای دیگری ندیدم و اصلاً اینکه گفتیم اصل کلام نائینی را مفصل اینجا بگوئیم به خاطر همین نکته‌ی جدیدی است که در اینجا بیان کردند، شما باز تتبع کنید ببینید خودتان جای دیگری پیدا می‌کنید که نائینی یا دیگری این حرف را زده باشد یا نه؟

نائینی می‌فرماید اینجا شما بین جریان اصل سببی و مسببی در شبهات موضوعیه و جریان اصل سببی و مسببی در شبهات حکمیه خلط کردید. آنچه در ذهن شماست که احد طرفی المشکوک فی المسبب باید از آثار شرعیّه‌ی احد طرفی المشکوک در سبب باشد این در شبهات موضوعیه است. مثل همین لباس و آب، اینجا شبهه شبهه‌ی موضوعیه است. لباس معین نجس است و لباس معین کُر هم داریم ولی نمی‌دانیم طاهر است یا طاهر نیست، این لباس با این آب شسته می‌شود آیا پاک می‌شود یا خیر؟ شبهه شبهه‌ی موضوعیه است، در شبهه‌ی موضوعیه می‌فرمایند این اثر شرعی باید باشد.

تعبیری که می‌کنند می‌فرمایند یکی از دو طرف مشکوک در شک در مسبب از آثار شرعیّه‌ی شک در سبب باشد «مع قطع النظر عن التعبد بالأصل جاری فی السبب». یعنی ما بگوئیم طهارت این ثوب می‌تواند از آثار شرعیّه‌ی این طهارت ماء باشد ولو شما در این آب استصحابی جاری نکنید. چطور؟ شما اگر یقین دارید آب پاک است، این لباس نجس را وقتی با آن بشوید اثر شرعی طهارت این ماء، طهارت این ثوب است. یعنی «طهارت الثوب اثر شرعی لطهارة الماء مع قطع النظر عن جریان الاستصحاب فی الماء» ولو شما استصحاب هم در ماء جاری نکنید اما با قطع نظر از او این چنین است.

حالا در توضیح می‌فرمایند در شبهات موضوعیه کبری برای ما روشن است و آن این است که «الماء طاهرٌ مطهرٌ» إنما الکلام در تطبیق کبری بر این موضوع خارجی. «ما الماء طاهرٌ مطهرٌ» داریم ولی در اینکه این کبری را منطبق بر این ماء خارجی کنیم نیاز به استصحاب داریم.

استصحاب می‌گوید اگر الآن شک دارید این آب طاهر است یا نه، قبلاً اگر طاهر بوده تو طهارت را استصحاب کن. این حال شبهات موضوعیه است که با قطع نظر از این استصحاب ما یک کبرایی به الماء طاهرٌ مطهرٌ داریم. با قطع نظر از این اصل جاری در سبب می‌گوئیم طهارة الثوب از آثار شرعیّه‌ی طهارة الماء است ولی می‌فرمایند در شبهات حکمیه مسئله این چنین نیست. لا يعتبر فیها، اصلاً می‌فرمایند این شرطی که شما در ذهن‌تان هست که باید احد طرفی المشکوک فی المسبب از آثار شرعیّه‌ی سبب باشد چنین چیزی در شبهات حکمیه نیست.

می‌فرمایند «نفس التعبد بالأصل السببی یقتضی رفع الشک المسببی شرعاً» نفس اینکه شما تعبد به اصل جاری در سبب پیدا کنید مضیل و رافع شک مسببی است. «لأنّ المسبب یسیر اثرأً شرعیاً للسبب» در شبهات حکمیه مسبب اثر سبب است اما

«بالأصل الجاری فی السبب».

اگر شما این اصل را جاری نکنید اصلاً نیست، اما وقتی اصل را جاری کردید خود مسبب اثر برای سبب می‌شود. با قطع نظر از این اصل مسبب اثر سبب نیست، به نفس این اصل مسبب اثر سبب می‌شود.

باز در توضیح می‌فرمایند در شبهات موضوعیه کبری محرز است، با استصحاب کبری را بر این مورد مشکوک تطبیق می‌کنیم که مثالش را عرض کردیم. اما در شبهات حکمیه اصلاً شمول کبری به وسیله‌ی استصحاب است. شمول کبری (نه تطبیقش) خود اینکه کبری شامل این سبب بشود به وسیله‌ی استصحاب است، بحیث اینکه اگر ما این استصحاب را نداشته باشیم کبرایی نداریم. در همین مثال عنب و ذیب، ببینید چه چیزی به ما می‌گوید؟ عنب مطلقاً فی فرض الغلیان حرام و نجس است؛ این مطلقاً را چه کسی به ما می‌گوید؟ استصحاب می‌گوید. می‌گوید «مطلقاً حتّی إذا صار ذیباً» اما از راه استصحاب. اگر ما استصحاب را نداشته باشیم چطور می‌توانیم چنین کبرایی داشته باشیم؟ استصحاب می‌گوید عنب خصوصیت ندارد بلکه عنب به صورت مطلق موضوع بر این حرمت و نجاست است، به صورت مطلق یعنی حتّی در آن حالی که ذیب می‌شود، این فارق بین شبهه موضوعیه و حکمیه است.

در آخر مرحوم نائینی می‌فرماید «و حاصل الکلام» ما دو تا شک داریم، یک اینکه این ذیب قبل از اینکه غلیان پیدا کند حلال و طاهر بود، استصحاب می‌گوید بعد از غلیان هم حلال و طاهر است، دو: این ذیب آن زمانی که عنب بود إذا غلی یحرم بود باید بگوئیم حالا هم إذا غلی یحرم حرمت و نجاست. حرمت و نجاست، حلیّت و طهارت ضد آن است نائینی می‌فرماید ما قبول داریم نفی احد الضدین اثبات ضدّ دیگر نمی‌کند مگر روی قول به اصل مثبت. با نفی احد الضدین ما نمی‌توانیم ضدّ دیگر را اثبات کنیم ولی ما یک حرف دیگری به شما یاد می‌دهیم و آن این است که «إذا لم یکن التّعبد بعدم احد الضدّین مما یقتضیه التّعبد بوجود ضدّ الآخر»، اینکه می‌گوید قاعده داریم عدم احد الضدین، اثبات ضدّ دیگر نکند در کجاست؟ در جایی است که تعبد به عدم احد الضدین مقتضی تعبد به ضدّ دیگر نباشد، در حالی که در ما نحن فیه هست. در ما نحن فیه اگر شارع ما را متعبد به حرمت کند این دیگر نمی‌تواند ما را متعبد به حلیّت کند. اگر ما به نجاست متعبد کند، نمی‌تواند به طهارت متعبد کند. تعبد به احد الضدین یا به عدم احد الضدین اقتضا دارد تعبد به ضدّ دیگر را. می‌فرمایند در ما نحن فیه همینطور است.

ایشان می‌فرماید اینجا یک نکته‌ای وجود دارد و آن این است که اگر شارع ما را در یک جا متعبد به عدم احد الضدین کرد و این اقتضا داشت تعبد به وجود ضدّ دیگر را، اینجا قبول می‌کنیم. اینجا اگر شارع ما را متعبد به حرمت کرد این اقتضا دارد تعبد به عدم حلیّت را.

از باب اینکه این لغویت لازم می‌آید، خود مرحوم نائینی بیان می‌کنند «إنّ عدم احد الضدین و إن کان من اللوازم العقلیة لوجود الآخر» عدم یک ضدّ لازمه‌ی عقلی وجود ضدّ دیگر است، می‌گوئیم وقتی سیاهی هست لازمه‌ی عقلی‌اش عدم سفیدی است، چون اینها لا یجتمعان، ولی «و حاصل الکلام: هو أنّ عدم أحد الضدّین و إن کان من اللوازم العقلیة لوجود الآخر و الأصول العملیة لا تثبت اللوازم العقلیة، إلّا أنّ هذا فیما إذا لم یکن التّعبد بعدم أحد الضدّین ممّا یقتضیه التّعبد بوجود الضدّ الآخر، كما فیما نحن فیه» می‌فرماید این قانون در جایی است که تعبد به عدم لازمه‌ی تعبد به وجود ضدّ دیگر نباشد، اما در ما نحن فیه هست.

«فإنّ التّعبد بنجاسة العنب المغلی یقتضی التّعبد بعدم طهارته و حلیّته» مقتضی این است که بگوئیم این ذیب طاهر نباشد، «إذ لا معنى للتّعبد بالنجاسة و الحرمة إلّا الغاء و احتمال الحلیة»، اگر شارع ما را متعبد به حرمت کرد، این تعبد به حرمت یعنی چه؟ تعبد به حرمت یعنی تعبداً احتمال حلیّت ندهد.

(سؤال و پاسخ استاد): شارع اگر ما را متعبد به حرمت کرد معنایش تعبد به عدم حلیّت است، چرا؟ چون می‌فرماید تعبد به

حرمت به این معناست که احتمال حلیت را القاء کن و کنار بگذار.

خلاصه‌ی کلام نائینی را دقت کنید، نائینی می‌خواهد مسئله‌ی حکومت را درست کند. یعنی استصحاب تعلیقی بر استصحاب تنجیزی حکومت دارد اما نه از راه اصل سبب و مسببی، از راه اینکه تعبد به یکی مضیل تعبد به دیگری است. از باب اینکه تعبد به یکی رافع دیگری است، از این راه می‌خواهد اثبات کند.

وصلی الله علی محمد و آله الطاهرين

متن کلام مرحوم نائینی:

تتمّة: لو بنينا على جريان الاستصحاب التعليقي و كونه مثبتا لنجاسة الزبيب و حرمة عند غليانه، ففي حكومته على استصحاب الطهارة و الحليّة الفعلية الثابتة للزبيب قبل غليانه و عدمه وجهان [1] أقواهما: الأول، فأنّه لا موجب لتعارض الاستصحابين إلّا توهم: أنّ الاستصحاب التعليقي كما يقتضي نجاسة الزبيب و حرمة بعد الغليان كذلك استصحاب حليّة الزبيب و طهارته الثابتة له قبل الغليان يقتضي حليّته و طهارته بعد الغليان، و ليس الشكّ في أحدهما مسببا عن الشكّ في الآخر، فإنّ الشكّ في بقاء الطهارة و الحليّة يلازم الشكّ في بقاء النجاسة و الحرمة و بالعكس، فهما في رتبة واحدة، و الاستصحابان يجريان في عرض واحد، فيتعارضان و يتساقطان و يرجع إلى أصالة الطهارة و الحليّة.

هذا، و لكن فيه: أنّ الشكّ في حليّة الزبيب و طهارته الفعلية بعد الغليان و إنّ لم يكن مسببا عن الشكّ في نجاسته و حرمة الفعلية بعد الغليان و إنّما كان الشكّ في أحدهما ملازما للشكّ في الآخر- بل الشكّ في أحدهما عين الشكّ في الآخر- إلّا أنّ الشكّ في الطهارة و الحليّة الفعلية في الزبيب المغليّ مسبب عن الشكّ في كون المجعول الشرعي هل هو نجاسة العنب المغليّ و حرمة مطلقا حتّى في حال كونه زيبيا؟ أو أنّ المجعول الشرعيّ خصوص نجاسة العنب المغليّ و حرمة و لا يعمّ الزبيب المغليّ؟ فإذا حكم الشارع بالنجاسة و الحرمة المطلقة بمقتضى الاستصحاب التعليقي يرتفع الشكّ في حليّة الزبيب المغليّ و طهارته.

و الحاصل: أنّ الشكّ في الحليّة و الحرمة و الطهارة و النجاسة في الزبيب المغليّ مسبب عن الشكّ في كيفية جعل النجاسة و الحرمة للعنب المغليّ و أنّ الشارع هل رتبّ النجاسة و الحرمة على العنب المغليّ مطلقا في جميع مراتبه المتبادلة؟ أو أنّ الشارع رتبّ النجاسة و الحرمة على خصوص العنب و لا يعمّ الزبيب؟ فالاستصحاب التعليقي يقتضي كون النجاسة و الحرمة مترتّبين على الأعمّ، و يثبت به نجاسة الزبيب المغليّ، فلا يبقى مجال للشكّ في الطهارة و الحليّة.

فان قلت: الأصل الجاري في الشكّ السببي إنّما يكون رافعا لموضوع الأصل المسببي إذا كان أحد طرفي المشكوك فيه في الشكّ المسببي من الآثار الشرعية المترتبة على المشكوك فيه بالشكّ السببي، كما في طهارة الثوب المغسول بماء مشكوك الطهارة و النجاسة، فإنّ نجاسة الثوب و إنّ لم تكن من آثار نجاسة الماء بل هي من آثار بقاء علّتها: من الدم أو البول الذي أصاب الثوب، إلّا أنّ طهارة الثوب من الآثار الشرعية المترتبة على طهارة الماء، فإنّ معنى حكم الشارع بطهارة الماء هو طهارة الثوب المغسول به، و لأجل ذلك كان استصحاب طهارة الماء أو قاعدة الطهارة رافعا للشكّ في نجاسة الثوب، فما لم يكن أحد طرفي المشكوك فيه بالشكّ المسببي من الأحكام و الآثار الشرعية المترتبة على المشكوك فيه بالشكّ السببي لا يمكن أن يكون الأصل الجاري في السبب رافعا لموضوع الأصل الجاري في المسبب، و فيما نحن فيه ليس الأمر كذلك، فإنّ الشكّ في حليّة الزبيب المغليّ و طهارته و إنّ كان مسببا عن الشكّ في كيفية جعل النجاسة و الحرمة للعنب المغليّ، إلّا أنّ عدم حليّة الزبيب و طهارته ليس من الآثار الشرعية المترتبة على حرمة العنب المغليّ و نجاسته، بل لازم جعل حرمة العنب و نجاسته مطلقا حتّى مع تبدلّه إلى الزبيب هو

عدم الحليّة و الطهارة عقلا، و إلّا لزم اجتماع الضدّين، فاستصحاب الحرمة و النجاسة التعليقيّة لا يثبت عدم حليّة الزبيب المغليّ و طهارته، لأنّ إثبات أحد الضدين بالأصل لا يوجب رفع الضدّ الآخر إلّا على القول باعتبار الأصل المثبت.

قلت: هذا الإشكال إنّما نشأ من الخلط بين الأصول السببيّة و المسببيّة الجارية في الشبهات الحكميّة و الجارية في الشبهات الموضوعيّة، فإنّه في الشبهات الموضوعيّة لا بدّ و أن يكون أحد طرفي المشكوك فيه بالشكّ المسببي من الآثار الشرعيّة المترتبة على المشكوك فيه بالشكّ السببي مع قطع النّظر عن التعبد بالأصل الجاري في السبب، فعند ذلك يكون الأصل السببي رافعا لموضوع الأصل المسببي. و أمّا الشبهات الحكميّة: فلا يعتبر فيها أن يكون أحد طرفي المشكوك فيه بالشكّ المسببي من الآثار الشرعيّة المترتبة على المشكوك فيه بالأصل السببي مع قطع النّظر عن التعبد بالأصل الجاري في السبب، بل نفس التعبد بالأصل السببي يقتضي رفع الشكّ المسببي شرعا، لأنّ المسبّب يصير أثرا شرعيّا للسبب بالتعبد بالأصل الجاري فيه.

و السرّ في ذلك: هو أنّه في الشبهات الموضوعيّة يكون أحد طرفي الشكّ المسببي أثرا شرعيّا لمؤدّي الأصل السببي بدليل آخر غير أدلّة الأصول، فتكون الكبرى الكلّيّة الشرعيّة في طرف كلّ من السبب و المسبّب معلومة من الخارج، و إنّما يراد بالاستصحاب تطبيق الكبرى الكلّيّة على المورد المشكوك فيه، كما في مثال الثوب المغسول بماء مشكوك الطهارة و النجاسة، فإنّ الكبرى الكلّيّة - و هي طهارة كلّ ما يغسل بالماء الطاهر - إنّما تكون معلومة من دليل اجتهادي آخر غير أدلّة الاستصحاب، و إنّما يراد من استصحاب طهارة الماء إثبات كون الثوب مغسولا بالماء الطاهر و انطباق الكبرى الكلّيّة على الثوب النجس المغسول بالماء، فيرتفع الشكّ في نجاسة الثوب من ضمّ الوجدان بالأصل، أي الغسل بالوجدان و طهارة الماء بالأصل.

و هذا بخلاف الشبهات الحكميّة، فإنّ كون أحد طرفي الشكّ المسببي أثرا شرعيّا لمؤدّي الأصل السببي و جعل الكبرى الكلّيّة الشرعيّة في طرف المسبّب إنّما يكون بنفس أدلّة الاستصحاب، بحيث لو لم يكن الاستصحاب حجة شرعيّة لم تكن تلك الكبرى مجعولة في طرف المسبّب، كما في مثال العنب و الزبيب المغليّ، فإنّه لم يقم دليل على حكم الزبيب المغليّ و إنّما يراد إثبات حكمه بالاستصحاب، فيكون استصحاب نجاسة العنب إذا غلى مثبتا لنجاسة الزبيب المغليّ، و حرمة و رافعا للشكّ في حليّته و طهارته، فإنّ التعبد بنجاسة - الشيء و حرمة يقتضي عدم الحليّة و الطهارة، فالاستصحاب التعليقي لو لم يثبت عدم حليّة الزبيب و طهارته كان التعبد به لغوا و يلزم بطلان استصحاب التعليقي أساسا.

و حاصل الكلام: هو أنّ عدم أحد الضدّين و إن كان من اللوازم العقلية لوجود الآخر و الأصول العمليّة لا تثبت اللوازم العقلية، إلّا أنّ هذا فيما إذا لم يكن التعبد بعدم أحد الضدّين ممّا يقتضيه التعبد بوجود الضدّ الآخر، كما فيما نحن فيه، فإنّ التعبد بنجاسة العنب المغليّ و حرمة بما له من المراتب الّتي منها مرتبة كونه زبيبا - كما هو مفاد الاستصحاب التعليقي - يقتضي التعبد بعدم طهارته و حليّته، إذ لا معنى للتعبد بالنجاسة و الحرمة إلّا إلغاء احتمال الحليّة و الطهارة، فاستصحاب الحرمة و النجاسة التعليقيّة يكون حاكما على استصحاب الحليّة و الطهارة الفعلية و رافعا لموضوعه، فتأمّل جيّدا. (فوائد الاصول، ج4، ص: 473 - 477)