

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

خلاصه جلسه قبل

بحث رسید به اشکالاتی که امام (قدس سره) بر مرحوم آخوند دارند. عرض کردیم یک اشکال ایشان همان اشکالی است که مرحوم شهید صدر هم متعرض شده و ما اینطور گفتیم که این اشکال وارد نیست.

اشکال امام خمینی بر دیدگاه آخوند

اشکالی دیگری که امام بر آخوند کردند از این قرار است،^[1] آخوند تقریباً تشبیهی کردند نه اینکه قیاس کرده باشند و فرمودند چطور این دو حکم در حال غلبه اگر مورد غلبه واقع شود، بینشان تنافی نیست؛ ما می‌گوییم غلبه، یقین داریم به اینکه إذا غلبی یحرم و یقین داریم که حلالٌ إلى أن يغلبی، بین این حرمت معلقه و حلیت مغیبه هر دو متعلق قطع ما هستند، چطور تنافی بین اینها وجود ندارد؟ حالا که در حال زبیبیت ما حرمت معلقه را استصحاب می‌کنیم و استصحاب می‌کنیم حلیت مغیبه را باز بین اینها تنافی وجود ندارد.

امام می‌فرمایند بین مورد قطع و مورد استصحاب فرق وجود دارد. ما اگر قطع به حرمت معلقه پیدا کردیم، این قطع یک لازمه‌ی قطعی مسلمش همان حلیت مغیبه است و این قطع به حلیت مغیبه، موجب قطع به انتفاع حلیت بعد تحقق الغایه است. یعنی حالا که قطع داریم به اینکه این حلیت مغیبه است، این برای ما قطع می‌آورد به انتفاع حلیت نسبت به بعد الغایه. «لأنه لازمٌ عقليُّ لثبوت الحكم المغيبي». این لازمه‌ی عقلی این است که «إذ انتفت الغاية إنتفى المغيبي». می‌فرماید در آنجایی که ما قطع داریم مسئله این چنین است، اما در استصحاب حلیت مغیبه این استصحاب «فلا يثبت الحرمة بعد الغاية» اگر شما حلیت مغیبه را استصحاب کردید ما نمی‌توانیم حرمت را بعد الغایه اثبات کنیم، چون حرمت از آثار شرعیه‌ی این حلیت نیست و از لوازم اعم است.

پس در باب قطع، قطع لوازم عقلی اش حجیت دارد. آنجا اصلاً بحثی وجود ندارد که اگر قطع ما یک لازم عقلی داشت. هیچ جای اصول بحث نکردند که آیا لوازم عقلیه‌ی قطع حجیت دارد یا ندارد، مسلم معتبر است. قطع به حلیت مغیبه لازمه‌ی عقلی مسلمش انتفاع الحلیة بعد تحقق الغایه است. یعنی وقتی غایت آمد غلبان آمد حلیت منتفی می‌شود اما در استصحاب، شما وقتی استصحاب حلیت مغیبه می‌کنید این اثبات حرمت بعد الغایه نمی‌کند. حرمت بعد الغایه اگر اثر شرعی این استصحاب بود اثبات می‌کرد، این اثر اثر عقلی است و استصحاب اثر عقلی را اثبات نمی‌کند. این اشکال هم بر مرحوم آخوند وارد نیست، برای اینکه ما با استصحاب حلیت مغیبه نمی‌خواهیم بگوئیم اگر غایت آمد حرمت می‌آید. نه! وقتی می‌گوییم یک حلیت مغیبه

داریم مسلّم وقتی غایت منتفی شد، مغیّی منتفی است. این انتفاع المغیّی عند انتفاع الغایة فرقی نمی‌کند که مغیای ما متعلق قطع باشد یا متعلق استصحاب باشد. بعبارة أُخری این اثر عقلی‌اش نیست. یک وقت می‌گوییم ما با استصحاب حلیّت مغیّی حرمت را می‌خواهیم اثبات کنیم، این عنوان اصل مثبت را دارد و اثر غیر شرعی هم هست، اما یک وقت می‌گوییم این استصحاب وقتی مستصحب ما مغیّای به این غایت است دیگر استصحاب نمی‌گوید إذ انتفی الغایة انتفی المغیّی. خود عقل اینجا انتفاع المغیّی عند انتفاع الغایة را می‌گوید و با آن چه چیزی را می‌خواهیم اثبات کنیم؟ عدم الحلیه.

می‌گوییم اگر غایت آمد حلیّت منتفی می‌شود، اما این اثر عقلی استصحاب نیست. یعنی ما دو نکته در جواب امام(رضوان الله تعالی علیه) داریم. یک نکته اینکه آخوند با استصحاب حلیّت مغیا در صدد اثبات حرمت نیست. حرمت را با استصحاب حرمت معلّفه درست می‌کنیم نه با استصحاب حلیّت مغیّی. نکته دوم آنکه ما می‌گوییم وقتی غایت آمد مغیّی منتفی می‌شود، عند انتفاع الغایة انتفی المغیّی. اما این اثر عقلی استصحاب نیست، این یک قاعده عقلی است که در اینجا خودش جاری می‌شود، هر جایی هر مغیّایی که مغیای به یک غایتی باشد چه متعلق قطع ما باشد و چه مستصحب و با استصحاب بخواهد ثابت شده باشد این قاعده‌ی عقلی آنجا جریان پیدا می‌کند. مثل اینکه شما اگر گفتید شارع قبلاً یک چیزی را سبب قرار داده، الآن اگر در سببیت شک کردید وقتی استصحاب کردید که حالا هم سبب شرعاً، تا اینجا رساندید. گفتید: «هذا كان سبباً سابقاً شرعاً»، الآن نمی‌دانم آیا خسوف باز سببیت برای نماز آیات دارد یا نه؟ سبب را استصحاب می‌کنیم حالا یا سببیت یا وجود سبب را، وقتی گفتیم حالا هم سبب است ترتب المسبب علی السبب یک امری است که قهری است، یعنی می‌خواهیم باز همان مطلبی که مرحوم آخوند فرمود لازم اعم همیشه در استصحاب ثابت است ما به یک بیان دیگری این را بگوئیم.

مرحوم آخوند فرمود اگر خود مستصحب ما مجعول شرعی است، اما یک لازمی اعم از واقعی و ظاهری دارد، یک لازم عقلی مثل وجود امتثال یا حرمت مخالفت بار می‌شود. ما می‌خواهیم عرض کنیم به این مسامحه لازم یا اثر می‌گوییم. می‌گوییم قبلاً نماز جمعه واجب بوده و الآن استصحاب می‌کنیم وجوب نماز جمعه را. می‌گوییم حالا یترتب علیه حکم العقل بلزوم الامتثال، این حکم العقل بلزوم الامتثال اثر استصحاب نیست. استصحاب موضوع حکم عقل را درست می‌کند، هر جا استصحاب موضوع حکم عقل را آورد، آنجا هم حکم عقل می‌آید. اما این را نمی‌گوییم با استصحاب این اثر ثابت می‌شود، اینجا هم می‌گوییم استصحاب می‌کنیم حلیّت مغیای را، حلیّت مغیای الآن داریم، قاعده‌ی عقلی إذ انتفی الغایة انتفی المغیّی می‌آید جریان پیدا می‌کند، اما نمی‌شود گفت: اثرٌ للاستصحاب و با استصحاب دارد این اثبات می‌شود. حالا این را ان شاء الله به بحث اصل مثبت برسیم تحقیق بیشترش را داریم، این هم اشکال دیگر مرحوم امام بود.

تا اینجا جواب مرحوم آخوند در کفایه به نظر ما تثبیت شده، اشکال آقای صدر و دو اشکال امام را جواب دادیم، حالا برویم سراغ آنچه که مرحوم آخوند در حاشیه رسائل ذکر کردند.

اشکال امام خمینی بر کلام آخوند در حاشیه رسائل

یادتان نرفته که مرحوم آخوند فرمود استصحاب تعلیقی بر استصحاب تنجیزی حلیّت حکومت دارد. امام می‌فرمایند حکومت دو شرط دارد که شرط دومش به نظر ایشان در ما نحن فيه مفقود است، البته روی بیان آخوند. می‌فرماید شرط اول این است که بین این دو تا نسبت سببی و مسببی باشد و این را قبول دارند می‌فرمایند شک در اینکه آیا این حلال است یا حرام است بعد الغلیان، مسبب از این است که آن حرمت تعلیقیه استصحاباً باقی است یا باقی نیست؟! مسئله‌ی سببیت و مسببیت را امام قبول دارند اما می‌فرمایند اصل جاری در سبب در صورتی بر اصل جاری در مسبب حکومت دارد که نفی مسبب از آثار شرعی‌ی سبب باشد و به بیان دیگر ما وقتی اصل را در سبب جاری می‌کنیم تعبداً مسئله‌ی نفی مسبب در کار باشد.

عبارتشان این است که «أنّه لا بدّ في الحكومة من أن الأصل الجاري في السبب يرفع الشكّ تعبداً عن المُسبّب»، اما اگر اصل

جاری در سبب عقلاً بخواهد مسبب را از بین ببرد نفی مسبب اگر از آثار عقلیه‌ی سبب شد می‌فرماید اینجا دیگر حکومتی در کار نیست. می‌فرمایند برویم در آن مثال معروف سببی و مسببی. مثال معروف برای اصل سببی و مسببی این است که لباس نجسی داریم با یک آبی که قبلاً یقین داشتیم پر بوده، می‌شویم. اما الآن حین شستن شک داریم در کَرِّیت باقی است یا نه؟ الآن ما یک شک داریم در طهارت و نجاست لباس، یک شک داریم در کر بودن و عدم بودن ماء، بقاء کَرِّیت را استصحاب می‌کنیم لا اثر شرعی این استصحاب طهارة الثوب است یعنی «التَّعَبُّدُ بِأَنَّ الثَّوْبَ طَاهِرٌ» این اثر شرعی استصحاب بقاء کر است.

ایشان در توضیح می‌فرماید: بین خود کَرِّیت ما و استصحاب نجاست که تعارض و تضادی فی نفسه نیست. چه زمانی تضاد است؟ به لحاظ این اثر شرعی اش تضاد است. یعنی اگر ما اثر شرعی کَرِّیت که طهارت الماء است را در نظر گرفتیم می‌گوییم بین طهارة الماء و بین نجاست تعارض و تضاد است. اما اگر این اثر شرعی را در نظر نگیریم الماء کَرُّ، الثوب نجس، با قطع نظر از اینکه ماء کر مطهر است و این اثرش را در نظر نگیریم، تعارضی وجود ندارد. لذا می‌فرمایند در اصل سببی، ایشان دارند این شرط را ذکر می‌کنند. اصل سببی حاکم بر اصل مسببی است ولی آنجایی که نفی المسبب اثرش شرعی این اصل سببی باشد. در جایی که شک در مسبب تعبداً با این اصل جاری در سبب از بین برود، حالا می‌فرماید جناب آخوند شما آمدید با استصحاب حرمت تعلیقیه گفتید حلیّت از بین می‌رود. با استصحاب حرمت تعلیقیه می‌گوئید حلیّت در کار نیست و این نفی الحلیّة این اثر شرعی حرمت نیست. نفی الحلیّة اثر عقلی است، آن وقت می‌فرمایند اگر بنا باشد ما در اصل سببی و مسببی مسئله اثر شرعی را در نظر نگیریم هم سببی می‌تواند بر مسببی حاکم باشد و هم مسببی بر سببی حاکم باشد. یعنی بعبارة أُخری اگر گفتیم اصل مثبت حجت است و لازم عقلی حجت است، لازمه‌ی عقلی نفی مسبب، نفی سبب است و در هر دو طرف جاری می‌شود.

بیانشان این است که «كما أنه لو فرض حُجَّةُ الأصل المُثبت يتعارض الأصل المسببي مع السببي؛ لأنَّ كلاً منهما يرفع موضوع الآخر بالتعبد بلازمه»، یعنی بلازمه العقلی. مثل اینکه در اینجا بگوئیم از اول در این تعارض در ذهن همینطور بوده از یک طرف استصحاب حلیّت کنیم، لازمه‌ی عقلی استصحاب حلیّت نفی حرمت است، از یک طرف استصحاب حرمت کنیم لازمه‌ی عقلی حرمت نفی حلیّت است، ما الفرق بینهما؟ امام می‌فرمایند ما اگر نیائیم روی این مسئله تکیه کنیم که حکومت متقوّمةً به اینکه نفی مسبب از آثار شرعیه‌ی اصل جاری در سبب باشد هر دو طرف بر هم می‌توانند حکومت داشته باشند، لذا اینکه آخوند فرمود لازم اعم از ظاهری و واقعی را اینجا مترتب می‌کنیم می‌فرمایند چنین مطلبی در اینجا صحیح نیست.

حالا بعد ببینیم تحقیقی که خودشان دارند چیست؟ ما به این فرمایش امام برمی‌گردیم. فرمایش امام را امروز عرض کنم خیلی خوب است چون یک مقداری جای دقت دارد و انصافاً امام (رضوان الله تعالی علیه) خیلی دقت فرمودند، مثل همه جاهای بحث‌های فقهی و اصولی‌شان. می‌فرمایند ما بیان آخوند را قبول نکردیم اما مع ذلک خود ما به بیان دیگر مسئله‌ی حکومت را در اینجا قبول می‌کنیم منتهی به بیان دیگر. از این راهی که مرحوم آخوند در حاشیه‌ی رسائل برای حکومت وارد شد این مواجهه با همان اشکالی است که ما گفتیم اما می‌فرمایند ما راه دیگر داریم و استصحاب حرمت تعلیقی بر حلیّت حکومت دارد.

مجدداً می‌فرمایند ما گفتیم شرط برای حکومت دو مطلب است؛ یکی اینکه نسبت بین این دو تا سببی و مسببی باشد که در ما نحن فیه وجود دارد، اما شرط دوم این بود که اگر ما اصل را در سبب جاری کردیم نفی مسبب از آثار شرعیه‌ی این اصل جاری در سبب باشد.

مجدداً مثال استصحاب بقاء کَرِّیت را مطرح می‌کنند. اما آنچه که اینجا به عنوان تحقیق در مطلب می‌آوردند یک مطلب است بر حسب آنچه که در رساله‌ی استصحابشان آوردند ولو مرحوم والد ما (رضوان الله تعالی علیه) بر حسب آنچه که در کتاب اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعه جلد 6 صفحه 222 ذکر شده می‌فرمایند امام اینجا دو تا مقدمه برای تحقیقشان ذکر کردند که ما از رساله‌ی استصحاب یک مطلب بیشتر استفاده نکردیم. من نفهمیدم ایشان این دو مقدمه را از کجا ذکر کردند، شاید حالا از دقت زیاد در خود کلام امام که من متوجه نشدم.

امام می‌فرمایند ما در اینجا چند تا شک داریم آیا شک‌های متعدد داریم یا یک شک واحد داریم؟ وقتی غلیان می‌آید آیا یک شک در حرمت و عدم الحرمة داریم، شک دوم ما در حلیّت و عدم الحلیّة، شک سوم یک طرفش حرمت و یک طرفش حلیّت، یا نه؟ اینها تعابیر مختلف است. آن حالت تردیدیهی نفسانیه و آن حالت شک نفسانی ما یک چیز بیشتر نیست. این است که یا حلال است یا حرام؟ از این خارج نیست، حالت تردیدیهی نفسانیهی ما این است که وقتی این غلیان آمد آیا حلال است یا حرام؟ می‌فرمایند شما وقتی آمدید قبل الغلیان آن زمانی که این زبیب، زبیب بود حرمت معلقه را استصحاب کردید. این حرمت معلقه، این معنای استصحاب حرمت معلقه چیست؟ معنایش این است که وقتی غلیان شد، حرام است. وقتی حرام است یک طرف شک شما از بین خواهد رفت، دیگر نسبت به حرمت بعد الغلیان تردید ندارید. استصحاب قبل الغلیان استصحاب حرمت معلقه وجود دارد، این زبیب قبل الغلیان می‌گوییم إذا غلی یحرم. وقتی غلیان پیدا کرد حرمت می‌آید یک طرف شک از بین می‌رود و دیگر شکی برای شما باقی نمی‌ماند تا بخواهید استصحاب حلیّت کنید. تمام دقت امام (رضوان الله علیه) همین است که شک متقومٌ إلى الطرفين و بالطرفین چون تعبداً یک طرفش با استصحاب درست شد. استصحاب حرمت معلقهی قبل الغلیان به ما می‌گوید حواس است باشد وقتی غلیان شد حرام، این اثر شرعی این استصحاب است، اینکه دیگر اثر عقلی‌اش نیست، پس وقتی می‌گوید حرام، این از طرف شک من خارج می‌شود، وقتی یک طرف خارج شد دیگر من شکی ندارم. چیزی وجود ندارد که بگوییم شک دارم آیا حلال است یا حلال نیست؟

نکته‌ای که عرض کردم در کتاب تنقیح الاصول جلد 4 صفحه 175 است. این است که به امام می‌گوییم شما عکس قضیه کنید. شما بعد الغلیان استصحاب حلیّت کنید، حلیّت هم یک طرف شک است، حلیّت که آمد بگوئید دیگر در حرمت ما شکی نداریم.

ایشان می‌فرمایند حلیّت در قبل الغلیان یقینی، قبل از اینکه غلیان پیدا شود نسبت به زبیب ما یقین به حلیّت داریم، لذا نسبت به حلیّت در قبل الغلیان ما شک نداریم که استصحاب کنیم، اما نسبت به حرمت معلقه شک داریم. می‌گوییم نمی‌دانیم این زبیب اگر غلیان پیدا کند حرام می‌شود یا نه؟ همان قبل الغلیان می‌گوییم بله إذا غلی یحرم، در نتیجه در زمان جریان استصحاب حرمت تعلیقیه آن زمان اصلاً چیزی به نام شک در حلیّت نبوده تا ما استصحاب کنیم، برای اینکه ایشان می‌فرمایند حلیّت در آن زمان یقینی است، اصلاً آیا این زبیب هنوز که غلیان نیامده کسی در حلیّتش شک دارد؟ نه، یقین به حلیّت داریم اما می‌گوییم این زبیب اگر غلیان پیدا کرد حرام می‌شود یا نه؟ استصحاب می‌گوید بله إذا غلی یحرم.

پس می‌فرمایند فرق بین این دو طرف شک یعنی حرمت و حلیّت این است که ما قبل الغلیان استصحاب حرمت داریم و استصحاب حرمت قبل الغلیان تکلیف بعد الغلیان را روشن کرده و می‌گوید حرام. پس یک طرف شک از بین می‌رود و دیگر شکی باقی نمی‌ماند. بگوئید چرا استصحاب حلیّت نمی‌کنید. امام می‌فرمایند ما قبل الغلیان نسبت به حلیّت شک نداریم. یقین داریم حلال. بعد که غلیان حاصل شد حالا شک می‌کنیم آیا حرام است یا نه؟ قبلاً استصحاب حرمت، حرمت را آورده، بعد الغلیان دیگر شکی در حلیّت باقی نمی‌ماند چون استصحاب حرمت، حرمت را برای ما آورده است. این اساس و شالودهی تحقیق امام است.

پس فرقی با حرف آخوند این است که می‌گوید بعد از اینکه زبیب شد هم حرمت معلقه را داریم و هم حلیّت مغیاء، و لا تنافی بینهما، امام می‌گوید اینجا ما چیزی به نام استصحاب حلیّت مغیاء نداریم، حلیّت برای ما یقینی است، فقط یک چیز داریم آن هم حرمت معلقه و این حرمت بعد الغلیان را اثبات می‌کند. اثر شرعی‌اش است، وقتی آن حرمت را آورد ما هم از اول گفتیم شک ما این است که حلال است یا حرام؟ وقتی تکلیف حرمتش روشن شد دیگر شکی وجود ندارد.

وصلی الله علی محمد و آله الطاهرين

و قريب منه ما في «الكفاية» و حاصله بتوضيح منّا: أنّ الغليان لما كان شرطاً للحرمة فلا بدّ و أن يكون غاية للحلية، فيكون العصير حراماً بشرط الغليان، و حالاً إلى أن يغلي، و لا منافاة بين الحرمة بعد الغليان و الحلية المغيّة به؛ ضرورة أن ثبوتها كذلك لو كان قطعياً لا يضرّ أحدهما بالآخر، فضلاً عن كونهما مُستصحبين، فإذا شكّ في حرمة المعلقة بعد صيرورة العنب زبيباً شكّ في حليته المغيّة أيضاً، فيكون الشكّ في حليته و حرمة فعلاً بعده مُتحدّاً خارجاً مع الشكّ في بقائه على ما كان عليه من الحلية و الحرمة بنحو كانتا عليه؛ أي من كون الحرمة معلقة و الحلية مغيّة، فاستصحاب حرمة المعلقة الملازم لاستصحاب الحلية المغيّة يثبت حرمة الفعلية بعد الغليان و انتفاء حليته؛ لأنّ هذا لازم أعمّ للحكم الواقعيّ و الظاهريّ، فيترتب عليه (كفاية الاصول: 468 و 469)، و الظاهر أنّه يرجع إلى ما في «التعليقة» مع تعبير مُخلّ و تغيير مضرّ.

و حاصل الوجهين: أنّ الحكومة تتقوّم بأمرين، أحدهما: كون الشكّ سببياً و مُسببياً، و ثانيهما: نفي حكم المُسبّب لجريان الأصل في السبب، وكلا الأمرين حاصلان في المقام؛ لأنّ الشكّ في الحلية بعد الغليان مُسبّب عن الشكّ في بقاء الحرمة المعلقة قبله بعد عروض حالة موجبة للشكّ، و جريان الأصل فيه يثبت الحكم بوجود المُعلّق عليه، و يرفع الحكم المُضادّ له؛ أي الحلية، لأنّ جعل الحرمة ظاهرة كانت أو واقعية لازمه استحالة جعل حكم مضادّ له.

و فيه: أنّه لا بدّ في الحكومة من أنّ الأصل الجاري في السبب يرفع الشكّ تعبدّاً عن المُسبّب؛ أي يكون التعبدّ ببقاء السبب أثره الشرعيّ هو التعبدّ بحكم المُسبّب، كالتعبدّ ببقاء الكرّ؛ حيث إنّ أثره الشرعيّ طهارة الثوب المغسول به، كما سيأتي تفصيله مع سرّ تقدّم الأصل السببيّ على المُسببيّ في محلّه. (يأتي في صفحة 245-250)

و التعارض أوّلاً و بالذات واقع بين استصحاب نجاسة الثوب و التعبدّ بطهارته، لا بين استصحاب النجاسة و بين كرية الماء؛ لعدم التضادّ بينهما إلّا بلحاظ هذا الأثر الشرعيّ، فجريان استصحاب الكرية لو لم يكن اثره الشرعيّ هو التعبدّ بطهارة الثوب المغسول به لما رفع الشكّ عن المُسبّب، كما أنّه لو فرض حجية الأصل المُثبت يتعارض الأصل المسببيّ مع السببيّ؛ لأنّ كلّاً منهما يرفع موضوع الآخر بالتعبدّ بلازمه، فتقدّم الأصل السببيّ لرفعه الشكّ عن المُسبّب، دون العكس.

و أمّا لو فرض أنّ الأصل الجاري في السبب يكون لازمه العقليّ- الأعمّ من الواقعيّ و الظاهريّ- نفي حكم المُسبّب للتدافع و التضادّ بين الحكّمين، فلا وجه لتقدّم أحدهما على الآخر؛ لأنّ استصحاب الحرمة و التعبدّ ببقائها كما أنّه مضادّ للحلية، كذلك استصحاب الحلية و التعبدّ ببقائها مضادّ للحرمة بالذات، و للاستصحاب التعليقيّ لأجله، فلا وجه لحكومة أحدهما على الآخر.

هذا مُضافاً: إلى أنّ ما أفاده في «الكفاية» من عدم المعارضة بين بقاء الحلية المغيّة، و الحرمة المشروطة في صورة القطع فضلاً عن استصحابهما. (كفاية الاصول: 468 و 469)

ففيه أوّلاً: أنّ القطع بالحلية المغيّة يوجب القطع بانتفاء الحلية ما بعد الغاية؛ لأنّه لازم عقليّ لثبوت الحكم المغيّ، و أمّا استصحاب الحلية المغيّة فلا يثبت الحرمة بعد الغاية، فاستصحاب الحلية المغيّة ممّا لا يجري؛ لأنّ إجراءه إن كان لإثبات الحلية قبل الغليان فهي قطعية، و إن كان لإثبات الحرمة و نفي الحلية بعد الغليان، فلا يثبتها إلّا بالأصل المُثبت؛ لأنّ الحرمة بعد الغاية ليست من الآثار الشرعية للحلية المغيّة، و لا من اللوازم الأعمّ.

و ثانياً: أنّ كلامنا إنّما يكون في الحلية و الحرمة بعد الغليان لا قبله، و في استصحاب الحلية إلى ما بعد الغليان؛ للشكّ في أنّ الغاية ثابتة للعصير الزببيّ كما هي ثابتة للعنبّيّ أو لا. (الاستصحاب، النص، ص: 140)