

بسم الله الرحمن الرحيم

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

## خلاصه مباحث گذشته

ما فرمایش مرحوم آخوند را تا اندازه‌ای که توانستیم در عبارت کفایه دقت کنیم روشن کردیم و خلاصه مرحوم آخوند در اینجایی که احدهما معلوم است و دیگری مجهول، در معلوم از حیث جریان استصحاب و عدم جریان استصحاب یک تفصیلی را دادند به خلاف مرحوم شیخ که به صورت مطلق فرمودند استصحاب در معلوم جریان ندارد. حالا عرض کردم چون این قسمت از عبارت کفایه یک مقداری غموض دارد.

## کلام مرحوم خوئی<sup>[1]</sup>

مرحوم آقای خوئی قدس سره طور دیگری نظر مرحوم آخوند را بیان کردند، در مصباح الاصول صفحه 193 می‌فرمایند دلیلی که صاحب کفایه بر عدم جریان استصحاب در معلوم التاريخ دارد، در اینجا که یکی معلوم و دیگری مجهول، می‌گوید دلیلی که آخوند دارد ما تقدّم منه فی مجهول التاريخ من عدم احراز اتصال زمان الشک بزمان اليقين فتكون الشبهة مصداقياً.

## عدم پذیرش کلام مرحوم خوئی توسط استاد

آنچه که مرحوم آقای خوئی به مرحوم آخوند نسبت می‌دهد این است که آخوند می‌گوید در معلوم التاريخ استصحاب جریان ندارد به همان دلیلی که ما در یکی از فروض مجهول التاريخ گفتیم که زمان شک به زمان یقین اتصال ندارد. در حالی که دیدید مرحوم آخوند اولاً در معلوم التاريخ مطلقاً نمی‌گوید استصحاب جریان ندارد می‌فرماید معلوم التاريخ اگر به نحو تامه باشد استصحاب جریان دارد یعنی اگر به نحو لیسه‌ی تامه باشد استصحاب جریان دارد اگر به نحو لیسه‌ی ناقصه باشد استصحاب جریان ندارد، در لیسه‌ی ناقصه که استصحاب جریان ندارد دلیلش این است که حالت سابقه‌ی یقینیه ندارد یعنی اصلاً در اینجا به هیچ وجهی نه در تامه‌اش و نه در ناقصه‌اش مسئله‌ی عدم اتصال زمان شک به یقین را مطرح نکرده مرحوم آخوند، می‌فرماید در لیسه‌ی تامه - با همان توضیحی که ما عرض کردیم - که معلوم را از حیث تقدّم بر مجهول یا تأخر بر مجهول، اگر به نحو تامه ملاحظه کنیم می‌گوید استصحاب جریان دارد یعنی در اینجا وقتی بحث تامه می‌شود دیگر آن مسئله‌ی اتصال زمان شک به یقین را مطرح نمی‌کند و اگر ناقصه باشد استصحاب جریان ندارد از باب اینکه حالت سابقه‌ی یقینیه ندارد. علی‌ایحال این هم یک نکته‌ای بود که خواستم اشاره‌ای کنم به فرمایش مرحوم آقای خوئی که به نظر ما درست نظر مرحوم آخوند را ایشان بیان نفرمودند.

## کلام مرحوم نائینی

پس ما الآن بحثمان در این معلوم التاريخ است؛ مرحوم شیخ مطلقاً فرمود استصحاب جریان ندارد و مرحوم آخوند تفصیل داد و دلیلش را هم ذکر کردیم، مرحوم نائینی قدس سره هم مثل مرحوم شیخ قائلست به اینکه استصحاب جریان ندارد ولی یک دلیل دیگری را مرحوم نائینی بیان کردند، نائینی یک وجه دیگری برای عدم جریان استصحاب در معلوم التاريخ می‌گوید و آن اینکه می‌گوید این مورد - یعنی همین معلوم بالاضافة إلى المجهول - از موارد حکومت اصل جاری در جزء بر اصل جاری در کل است، این تعبیر در ذهن‌تان باشد.

اگر در یک جا یک موضوعی مرکب است و ما نسبت به یکی از اجزاء یک اصلی داریم، این اصل جاری در جزء بر اصل جاری در کل حکومت دارد، مثال معروفش همین است که ما باید صلاة عن طهارة را بیاوریم، در صلاة عن طهارة این موضوع برای امتثال ماست، حالا الآن کسی شک می‌کند می‌داند نماز خوانده یا نه؟ شک می‌کند صلاة عن طهارة آورد یا نه؟ استصحاب می‌گوید اصل عدم تحقق الصلاة عن طهارة است، یعنی یک عدم کل، صلاة عن طهارة، دو جزء دارد. عدم این مجموع و عدم این کل استصحاب می‌شود، حالا اگر یک کسی بگوید من چون قبلاً وضو داشتم الآن هم شک می‌کنم وضو دارم یا نه؟ یا حین الصلاة شک می‌کنم وضو دارم یا نه؟ استصحاب می‌کنم بقاء طهارت را، وقتی استصحاب می‌کند بقاء طهارت را، در طهارت که جزء این موضوع است اینجا اصل جاری می‌شود، بعد مرحوم نائینی می‌گوید با اجرای اصل در این جزء ما نمی‌توانیم اصل عدم صلاة عن طهارة را جاری کنیم، چون اینها نسبتشان سببی و مسببی است، اصل جاری در جزء عنوان سببی دارد و اصل جاری در کل عنوان مسببی را دارد و با وجود اصل جاری در سبب دیگر مجالی برای اصل جاری در مسبب نیست، این به نحو کبرای کلی.

بعد می‌آیند در ما نحن فیه؛ ما یک موضوع مرکبی داریم، موضوع مرکب ما معلوم بالاضافة إلى الآخر (این مجهول) است، می‌گوئیم این موضوع است. موضوع اثر شرعی این معلوم بالاضافة إلى مجهول است حالا یا بگوئیم فی زمن المجهول یا از حیث تقدم و تأخر بر مجهول طبق آن دو احتمالی که در عبارت آخوند است. نسبت به مجهول ما اصل جاری می‌کنیم شک می‌کنیم مجهول تحقق پیدا کرده یا نه؟ اصل عدم آن است، وقتی نسبت به مجهول آمدم اصل جاری کردیم دیگر اصل عدم تحقق معلوم فی زمن المجهول معنا ندارد، شما وقتی آمدید در جزء اصل جاری کردید اینجا در کل و در در این مجموع و در این مرکب دیگر اصل عدم جاری نمی‌شود چون اصل جاری در جزء بمنزلة السبب است و حاکم است بر اصل جاری در مسبب. حکومت اصل جاری در سبب بر اصل جاری در مسبب، این بیانی است که مرحوم نائینی در اینجا دارند.

## اشکال مرحوم خوئی و مرحوم صاحب منتقی به مرحوم نائینی<sup>[2]</sup>

بر نائینی اشکال شده، هم مرحوم خوئی و هم صاحب منتقی اشکال کرده که حکومت در جایی است که این سببیت شرعی باشد یعنی اگر بین اصل جاری در سبب و اصل جاری در مسبب یک سببیت شرعی شد حکومت اینجا محقق است اما اگر سببیت، سببیت عقلی شد حکومت اینجا وجود ندارد، سببیت شرعی همین مثال معروف است که اگر یک لباس نجسی را با یک آب قلیلی بشوئیم بعد که شستیم شک می‌کنیم که این پاک شد یا نه؟ یک آب قلیلی را دو بار بریزیم مثلاً اگر نجاست بول باشد، یک بار بریزیم روی لباس نجس و شک کنیم که این لباس پاک شد یا نه؟ چرا؟

منشأ شک ما این است که نمی‌دانیم خود آن آب آیا باقی بر طهارت هست یا نه؟ اگر آب طاهر باشد این لباس هم پاک شده اگر آب طاهر نباشد این لباس پاک نشده، اینجا می‌آئیم یک اصلی را در سبب جاری می‌کنیم، سبب این است که بگوئیم این آب قبلاً طاهر بوده استصحاب می‌کنیم بقاء طهارتش را، یک اصلی را در سبب جاری می‌کنیم و دیگر مجالی برای اجرای اصل در مسبب نیست، می‌گوئیم وقتی استصحاب می‌کنیم بقاء طهارة الماء را نتیجه‌اش این است که این لباسی که شسته شده پاک شده

و دیگر در طهارت لباس تردیدی شرعاً نباید داشته باشیم.

اینها می‌گویند در اینجا که سببیت و مسببیت شرعی است، اینجا حکومت معنا دارد، بگوئیم شارع وقتی خودش می‌گوید بیا متعبد بشو به طهارة الماء همین شارع باید ما را ملزم کند به اینکه این لباس هم پاک شده، وقتی سببیت سببیت شرعی شد مسئله این چنین است که اصلاً می‌آید شرعاً شک در مسبب را از بین می‌برد، شارع با اجرای اصل در سبب موضوع شک در مسبب را از بین می‌برد، می‌گوید شما دیگر نسبت به مسبب نباید شک کنی و این معنای حکومت اصل سببی بر اصل مسببی است.

### اشکال استاد به مرحوم خویی و مرحوم صاحب منتقی

حالا ما قبلاً این مسئله را شاید در چند مورد بحث کردیم که آیا واقعاً این حکومت منحصر است به آنجایی که این سببیت حتماً سببیت شرعی باشد و اگر این سببیت عقلی بود آیا حکومت اینجا وجود ندارد؟ ما دنبال عنوان که نیستیم، بگوئیم این حکومت است، حکومت به این معناست که موضوع مسبب تعیداً از بین برود، شما در فرق میان حکومت و ورود می‌گوئید حکومت در جایی است که یک دلیلی می‌آید موضوع دلیل دیگر را تعیداً از بین می‌برد، وجداناً از بین نمی‌برد اما تعیداً از بین می‌برد که این را تعبیر به حکومت می‌کنیم. ورود در جایی است که یک دلیلی می‌آید موضوع دلیل دیگر را وجداناً از بین می‌برد.

ما در بحث سببی و مسببی دنبال این هستیم که با اجرای اصل در سبب دیگر مجالی برای اجرای اصل در مسبب نباشد وقتی دنبال این هستیم چه فرقی می‌کند که تعیداً موضوع از بین برود یا وجداناً از بین برود، بلکه اگر وجداناً از بین رفت این قوی‌تر هم هست، یعنی اگر آمدیم با اجرای اصل در سبب وجداناً موضوع اصل در مسبب از بین رفت، اینجا قوی‌تر از آن صورتی است که این سببیت سببیت شرعی باشد، قبلاً ما با این مطلب که بگوئیم حکومت اصل سببی بر مسببی در جایی است که حتماً سببیت، سببیت شرعی باشد این را نپذیرفتیم و باز در ذهن می‌آید، خود مرحوم نائینی هم قائل نیست که این حکومت باید منحصر به جایی باشد که حتماً این سببیت، سببیت شرعی باشد.

بحث اصل سببی و مسببی خودش فی نفسه یک مقداری مسئله را به جریان اصل مثبت و به اینکه اصل مثبت اشکالی ندارد می‌رساند، یعنی وقتی ما می‌گوئیم اصل جاری می‌شود در سبب و با اجرای اصل در سبب تکلیف مسبب روشن می‌شود ابتدا می‌گوئیم این شد یک اصل مثبت، می‌گوئیم اگر این آب پاک شد پس این لباس پاک است، پاک شدن این لباس لازمه‌ی عادی این طهارت آب است، لازمه‌ی عقلی این هست اگر ما سببیت را عقلی گرفتیم، یعنی در جایی که ما مسئله‌ی اصل سببی و مسببی داریم اینجا بوی اصل مثبت می‌آید، اگر ما سببیت را منحصر به سببیت شرعی گرفتیم می‌گوئیم شارع فرموده حالا که آب پاک است پس این لباس پاک است.

در اینجا حرفی که آقایان می‌زنند این است که با اجرای اصل در سبب موضوع اصل در مسبب از بین می‌رود، یعنی اصلاً شک باقی نمی‌ماند نه اینکه بگوئیم شک هست اما می‌گوئیم الآن این پاک است، تعیداً شارع ما را متعبد می‌کند به انتفاع شک در مسبب، حالا همین باز خودش اصل مثبت می‌شود یعنی مگر اینکه بگوئیم لازمه‌ی شرعی است، اگر گفتیم این لازمه‌ی شرعی است که عنوان مثبت پیدا نمی‌کند در جایی که سببیت شرعی باشد بحث لازم اصلاً در کار نیست می‌گوئیم تعید به سبب شک در مسبب را تعیداً از بین می‌برد، شارع می‌گوید ولو وجداناً شک داری ولی من تو را در حکم غیر شک می‌دانم اما اگر سببیت را سببیت اعم از شرعی و عقلی گرفتیم اینجا یک مقداری بوی اصل مثبت می‌دهد منتهی عرض کردم این بدو انسان را می‌رساند به مسئله‌ی اصل مثبت.

ما اگر بخواهیم با اجرای اصل در سبب خود مسبب را برایش جاری کنیم، یا وجود مسبب یا عدم مسبب را، این می‌شود اصل مثبت، در جایی که سببیت عقلی باشد ولی اگر گفتیم باز با اجرای اصل در سبب، وجداناً شک در مسبب از بین می‌رود، و وقتی

که وجداناً شک در مسبب از بین رود خود بخود تکلیف مسبب روشن است، دیگر ما ترتب المسبب علی السبب را به عنوان لازم عقلی نمی‌خواهیم اثبات کنیم آن شک را وجداناً از بین می‌برد، اگر این چنین شد باز دیگر ارتباطی به اصل مثبت پیدا نمی‌کند.

علی‌ایحال این را باید بگذارید در بحث حکومت اصل سببی بر اصل مسببی که ما در پیش داریم ان شاء الله، در همین بحث استصحاب، آنجا باید از حیث ارتباطش به اصل مثبت و عدم ارتباطش دنبال کنیم. آخرین چیزی که باقی می‌ماند که فردا دنبال کنیم بحث تعاقب حادثین است، آخرین چیزی که از این تنبیه باقی می‌ماند بحث تعاقب حادثین است که اگر این را هم بگوئیم این بحث تنبیه که الآن در آن هستیم تمام می‌شود، این را مطالعه بفرمایید تا فردا ان شاء الله.

وصلی الله علی محمد و آله الطاهرين

[1] مصباح الأصول ( طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي )، ج2، ص: 230؛ و أمّا إذا كان الأثر مترتباً على الوجود النعني بمعنى الاتصاف بالسبق أو اللحق، أو كان مترتباً على العدم النعني بمعنى الاتصاف بالعدم، فقد استشكل صاحب الكفاية (قدس سره) في جريان الاستصحاب فيهما، لما تقدم منه في مجهولي التاريخ، من أنّ الاتصاف بالوجود أو العدم ليست له حالة سابقة، حتى يجري الاستصحاب فيه.

[2] منتقى الأصول، ج6، ص: 272؛ اما ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) في تعليل عدم الاستصحاب في الموردين من حكومة الأصل الجاري في الجزء - لأنه سببي على الأصل الجاري في عدم الكل - لأنه مسببي -، فهو غير تام. لأن حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي إنما تكون في السببية و المسببية الشرعيتين لا غيرهما، و مسببية الشك في الكل عن الشك في الجزء ليست شرعية بل تكوينية كما لا يخفى.