

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم، بسم الله الرحمن الرحيم، والحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا رسول الله و آله الطيبين

الطاهرين المعصومين و اللعنة الدائمة على اعدائهم اجمعين

اللهم وفقنا و جميع المشتغلين و ارحمنا برحمتك يا ارحم الراحمين

در مقدماتی که در قبل از بحث استصحاب مثل مرحوم نائینی متعرض شدند چون ما محور بحث را در کلمات مرحوم نائینی در فوائد و مصباح الاصول آقای خوبی قرار دادیم. از جمله اموری که متعرضش شدند امر دویشان فرق بین مسئله اصولی و قاعده فقهیه بود که به اجمال متعرض شدیم یک مقدار کلمات ایشان را هم خواندیم. و امر سومشان تعرض به اینکه آیا قاعده یقین یا قاعده مقتضی و مانع چه رابطه ای با استصحاب دارند. این را هم نسبتا مختصر گفتیم لکن بعد که تأمل شد فکر کردیم یک مقدار این دو مطلب را توضیح بیشتری عرض کنیم. کم بود آن مقدار. راجع به قاعده فقهی چون در کلمات اهل سنت هم مطرح شده است فکر کردیم یک مقدار حرفهای آنها را نقل کنیم بعد بیاییم به بحثی که آقایان متأخر ما یعنی خیلی متأخر مثل نائینی و آقای خوبی متعرض شده اند آنجا متعرض بشویم.

لذا آن امر دوم را توضیح بیشترش را بنا شد بگذارم برای جلسه بعد که عبارات اهل سنت هم خوانده شود.

اما امر سوم دو تا قاعده غیر از استصحاب را مرحوم نائینی و به طبع ایشان خوبی آورده اند. یکی قاعده یقین یکی قاعده مقتضی و مانع. و گفته اند که این دو قاعده ربطی به استصحاب ندارد. عرض کردیم این مقدارش را توضیح دادیم که اصولا متعرض این نکته نشده اند که چرا این شبهه پیدا شده است. که این دو قاعده ربطی به استصحاب دارد که حالا بخواهیم آن را نفی کنیم.

اما قاعده اول که قاعده یقین باشد اینجور معنا کرده اند که اگر انسان یقین داشت بعد همین یقینش متزلزل شد. لکن زمان تزلزل بعد است. مثلا روز جمعه می دانست که زید عادل است. روز شنبه شک کرد نه اینکه شک در بقاء عدالت. در اصل اینکه من از کجا روز جمعه یقین پیدا کردم؟ اصلا یقین من درست نبود واضح نبود. خود شک سریان به یقین کند. لذا گاهی اوقات در اصطلاح آقایان از آن تعبیر به شک ساری می کنند. یعنی شکمی که سریان به خود یقین می کند. و برای اینکه با استصحاب اشتباه نشود از استصحاب تعبیر به شک تاری می کنند. شک ساری و تاری. که البته صحیحش تارع است. یعنی شک جدید است پیدا شده است. تخفیفاً للحمزه می گوئیم تاری. شک تاری همان استصحاب است. که مثلا یقین داشت زید عادل است حالا شک می کند که عدالت از بین رفته است یا خیر. این همان استصحاب است. اصطلاحا برای تخفیف بر لسان می گویند شک تاری.

اما شک ساری که به خود یقینی که داشت بخورد می گوید من از کجا فهمیدم روز جمعه که زید عادل است. شواهدی نیست. اصل یقینش متزلزل شود. این اصطلاحاً قاعده یقین یا شک ساری است. البته خوبی یک تقسیم بندی ای در اینجا در همین مصباح کرده اند. آقایان مراجعه کنند چون خیلی نکته فنی نداشت من عرض نکردم.

بهرحال هم مرحوم نائینی هم خوبی این طور که من دیدم مگر در درس چیز دیگری فرموده باشند. توضیح نداده اند که منشأ شبهه اشتباه این با استصحاب چیست. این چه ربطی به استصحاب دارد. به قول خودشان یکی ساری است یکی تاری. این چه ربطی شک ساری چه ربطی به شک تاری دارد و اصولاً این قاعده چه ربطی به استصحاب دارد؟ ما توضیحش را عرض کردیم که نکته اش این است که درست است که بحث استصحاب را در کلمات فقها داریم لکن تدریجاً هم در کلمات عامه ابتدائاً ظاهراً در کلمات ما خاصه چون به حسب آنکه داریم قدیم ترین آن همان است که منصوب به امیر المؤمنین است. و بعد در کلمات عامه به جای استصحاب قاعه یقین لا یزول بالشک آمد. این و لذا گفتیم یواش یواش هی معانی متعددی برایش پیدا کرده است. یکی از معانی می شود این باشد که یقین لا یزول بالشک یعنی اگر شما یقین داشتید بعد شک پیدا کردید در خود یقین از آن یقین دست بردارید. پس منشأ اشتباه تعریف استصحاب نیست. چون استصحاب هیچ ربطی به قاعده شک ندارد. منشأ اشتباه آن نیست. منشأ اشتباه یک تبدیلی است که پیدا شده است. یقین لا ینقض بالشک که در روایت اربع مائه به قول آقایان آمده است. یا لا یدفع بالشک.

و عرض کردیم تعابیر مختلفی از این قاعده آمده است در میان علمای اهل سنت یقین لا یزول بالشک. ظاهراً مسئله منشأ شبهه این است. نه اینکه ربطی به استصحاب داشته باشد. که آقایان به عنوان استصحاب در اینجا آورده اند. خودشان هم می گویند آن شک ساری است این شک تاری. خب منشأ اشتباه نمی شود. دو چیز باشند منشأ اشتباه نمی شوند. عرض کنم که و لکن و اگر یادتان باشد ما چه از الاشباه و النظائر که از کتاب ابازی که در زمان ما تألیف کرده است حدود هفت هشت قاعده از کلمه یقین لا یزول بالشک در آورده اند که خواندیم. یکیش استصحاب بود. اما در هیچ کدام از این تعاریف شک ساری نبود. حالا اینها چطور اشتباه کرده اند علمای ما این اشتباه از کجا آمده است در آن معانی محتمله که نوشته اند یعنی در آن موارد مختلف که نوشتم محتمله در آن مواردی که تطبیق قاعده یقین لا یزول بالشک اصلاً شک ساری و قاعده لا یقین لا مطرح نکرده اند. که چنین چیزی و آن اینکه صفت یقین اگر در انسان پیدا شد رفع ید از آن نکند. با شک آن یقین را ننگه دارد تا یقین به خلاف بیاید. همچنین چیزی را ندارد. بله در کتاب این ابازی خواندیم که وسواس نداشته باشد. شاید هم آقایان ما این قاعده یقین مال وسواس بوده است. این بود البته این در الاشباه و النظائر سیوطی نبود لکن در یک کتاب دیگر بود که مراد یقین لا یزول بالشک یعنی شما اگر چیزی یقین داشتید با وسواس رفع ید نکنید. خوب دقت کنید.

و عرض کردیم این روایت لا تنقض الیقین بالشک در روایات ما در سه مورد آمده است. یکی در باب حدث آمده است یکی در باب نماز آمده است یکی هم شک کند که لبساش نجس شده است یا خیر. این سه مورد. هر سه مورد هم قابل انطباق است رو قاعده وسواس. حالا غیر از استصحاب روی قاعده وسواس قابل انطباق است. یعنی شما اگر شک کردی خوابت برد یا خیر یقین داشتی وضو داری به همان یقین به این وسوسه نفس اعتنا نکن. تصادفا هر سه روایت ما به مطلب وسواس می خورد. یا شک داشتی رکعت چهارم انجام دادی یا خیر سه تا که یقینی است. روی همان سه تا بنا بگذار روی چهارم دیگر اعتنا نکن. چهارم دو مرتبه بخوان. تصادفا حالا خیلی عجیب است که روایات ما با این مسئله وسواس می سازد. مگر مراد آقایان از قاعده یقین که گفته اند شک ساری شاید اشتباه کرده اند مرادشان وسواس بوده است. و الا عرض کردم در احتمالات کلمات عامه مثل این معنا نیامده است. مضافا به اینکه اصلا نکته ای هم ندارد. نه نکته عقلایی دارد نه نکته تعبدی دارد. چون حالات ادراکی نفس وجدانیات است. به قول آقایان جزء قضایای سته است که در باب برهانیات آورده اند. و این وجدانیات وجدانا مختلف است. احتیاج ندارد انسان گاهی یقین دارد یقینش تبدیل به ظن می شود باز تبدیل به یقین می شود. گاهی ظن دارد تبدیل به یقین می شود این وجدانی ما است جای بحث ندارد. من اگر یقین داشته باشم تبدیل به ظن می شود. ظن داشته باشم تبدیل به یقین می شود.

این حالات وجدانی ما است. یعنی چه؟ اگر ما شک داشتیم باز به یقینمان بمانیم. این چه نکته عقلایی دارد؟ چه نکته ای هست که عقلا این را مراعات کنند؟ چون نه نکته عقل عملی دارد نه نکته عقل نظری دارد نه نکته عقلایی دارد. چون نکات عقلایی باید برگردد به آن چیزهایی که موجب حفظ یا اختلال نظام است. چه نکته ای دارد؟ اگر شما یقین داشتید بعد تبدیل به ظن شد دست برنदार همان صفت یقین را نگه دار. خب این وجدانی من است. اگر ظن بود تبدیل به یقین شد. دست برنदार. نه اینجا دست بردار. اگر یقین تبدیل به ظن شد دست بر ندارد. اگر یقین تبدیل به ظن شد دست بردار. یا شک تبدیل به ظن شد دست بردار. ظن تبدیل به شک شد این حرفهای عجیب و غریبی است که نه مبنای عقلایی دارد نه عقلی. این وجدانی انسان است گاهی یقین پیدا می کند گاهی یقینش تبدیل به ظن می شود گاهی تبدیل به شک می شود. این وجدانیات ما است این جای بحث که ندارد. و تعبد شرعی هم در آن ندارد.

اینجا کلمه الیقین لا یزول بالشک لا ینقض بالشک. یقین را به عنوان صفت نفسانی گرفته است. یقین به عنوان صفت نفسانی آثاری ندارد. و لذا اصلا ما تعجب می کنیم چرا این احتمال را آقایان مطرح کرده اند. فکر می کنم حق با آقایان اهل سنت باشد. این همه معنا برای الیقین لا یزول بالشک کردن این در آن نبود. این شک ساری جزء آن مبانی نبود. وسواس بود شاید مراد اصولیین شیعه ما وسواس بوده است تعبیر به شک ساری کرده اند. شاید و الا این معنای بخواهیم برایش معنا کنیم این طور است یقین یک صفت نفسانی است اگر پیدا

شد بعد اگر ظن آمد اگر شک به آن اعتنا نکن. این یقین صفت نفسانی را باید با صفت نفسانی از بین برد. این چه نکته ای دارد. باید این جور معنا کنیم دیگر. آن صفت نفسانی ثابت را با یک صفت نفسانی ثابت از بین ببر. با شک از بین نبر. خب چه نکته ای دارد. من شک دارم من می دانستم روز جمعه زید است. منشأ اش هم این بود که مثلاً دیدم در نماز جماعت حاضر می شود. بعد دیدم که نه آدم نماز جماعتش ظاهری است اصلاً اعتقاد به خدا مشکوک اصلاً ایمان ندارد چند نفر از نزدیکانش می گویند ایمان ندارد قاعده سوری خب حالت یقین من تبدیل به شک شد. بگویم نه چون یقین داشتم این صفت نفسانی یک قداستی دارد. حالا هم که زائل شد هنوز باقی است. باید این طوری بگوییم.

اولاً این ربطی به حقوق ندارد. تحلیل ربطی به قانون ندارد. این بحثی قانونی نیست که بحث اصول فقه باشد ثانیاً اصلاً ثابت نیست فی نفسه. معنای عجیب و غریبی است اصلاً. اگر من یک صفت نفسانی قوی داشتم تبدیل شد به حالت ضعیف رفع ید نکنم عکسش رفع ید کنم. اگر شک داشتم تبدیل به یقین شد رفع ید کنم. ظن بود تبدیل به یقین شد باید این طوری معنا کنیم.

عرض بهر حال ما که اصلاً نفهمیدیم که مفاد این قاعده چیست که حالا بگوییم جزء استصحاب هست یا خیر. اینکه حالات نفسانی من که جزء وجدانیات است اگر تبدیل شدند رفع ید نکنیم اگر اقوا به اشد تبدیل شد. هیچ نکته مضافاً به اینکه مطلب فقهی هم ندارد هیچ نکته خاصی هم بر این مطلب مترتب نیست و هیچ دلیل خاصی عرض کردم مگر وسواس مراد باشد و الا معقول نیست. این راجع به قاعده یقین و شک ساری که آقایان فرموده اند و جای طرحش هم اصولاً نیست و امکان شبهه اتحادش با استصحاب نیست.

مطلب دوم قاعده مقتضی و مانع که مرحوم نائینی اینجا متعرض شده اند آقای خوبی اینجا نوشته اند که قاعده مقتضی و مانع نیست. لکن شرح قاعده مقتضی و مانع را در ذیل صحیححه اولای زراره نوشته اند. مطلبی را که نائینی اینجا نوشته اند ایشان اینجا این مطلب را نوشته اند. نوشته اند علی ما یأتی بیان این مطلب آقای نائینی را اینجا اگر خواندیم مرادش در کلام آقای خوبی در ذیل صحیححه اولای زراره. به همین مصباحی که من دارم البته این مصباح این نسخه ای که من دارم چاپ دوره ای ایشان نیست. این همان چاپ قدیم که جلد سه جداگانه چاپ شده است. در اینجا جلد ۲۰ و ۲۱ تا ۲۲ ایشان قاعده مقتضی و مانع را آقای خوبی آنجا شرح داده اند. و نوشته اند که این با استصحاب فرق دارد. اما نائینی اینجا و انصافاً هم عبارت نائینی اینجا بهتر از خوبی است با اینکه شاگرد ایشان بوده است.

بهر حال ما عرض کردیم راجع به مقتضی و مانع معنای دیگری دارد حالا یک معنای دیگر چون نائینی اینجا فرموده است این را متعرض می شویم و یک توضیحی بر این مقدار چون به نظر ما امروز بحث کم کردیم.

اولا خود نائینی بعد از اینکه می گویند با استصحاب ربطی ندارد ایشان به این عنوان که شیخ فرموده است شک در مقتضی استصحاب حجت نیست در مانع حجت است بله ایشان می گویند مرادش از مقتضی و مانع غیر از قاعده مقتضی به این مناسبت اینجا شرح شرح قاعده مقتضی و مانع داده اند مرحوم نائینی برای اینکه بگویند آن مقتضی و مانع در کلام شیخ در استصحاب ربطی به قاعده مقتضی و مانع ندارد. بعدش هم البته استصحاب را نوشته اند. غیر از قاعده مقتضی و مانع است.

ما نکته اصلی مان این است که خوب بود این دو بزرگوار توضیح می دادند که سرّ اینکه احتمال اتحاد قاعده استصحاب و مقتضی و مانع دادند چیست. اول آن مطلب روشن شود. منشأ اینکه تصور کرده اند قاعده مقتضی و مانع با استصحاب اصلا منشأ آن تصور چیست؟ این سرّ اشتباه چیست. اولاً خوب استصحاب به قول ایشان غیر از مقتضی و مانع است. خوب چرا آورده اید در اینجا؟ آن نکته ای که شما می خواهید تنبّه بدهید که قاعده استصحاب مثل اینکه فرض کنید مثلا مثل سیوطی اصاله الحقیقه در مباحث الفاظ یا اصاله العموم را اصول لفظیه جزء استصحاب قرار دادند. جزء یقین لا یزول بالشک. آنجا سرش این است که می گویند که ما یقین داریم لفظ وضع شده است بر این معنا احتمال مجاز که بدهیم این خلاف شک است. خوب یک سری باید باشد و الا اصاله الحقیقه که ظاهراً با استصحاب خیلی فرق می کند. اینکه لفظ مرادش حقیقی است مجازی نیست. این خوب با استصحاب و حالت سابقه ندارد. مگر بگوییم حالت سابقه وضع است. این مجازیت یک حالت جدیدی است. آنجا چون می گویند ما یک یقین داریم آن هم یقین به اینکه لفظ بر این معنا است. مجاز مشکوک است یقین لا یزول بالشک. یک سری باید باشد که احتمال داده اند استصحاب با قاعده مقتضی و مانع یکی است.

این را متأسفانه این دو بزرگوار توضیح نداده اند حالا ما

س:....

ج: نه نکته اش را ما در بحث گذشته اجمالاً عرض کردیم و باز هم تکرار می کنیم. این سرّش این بوده است که اینها بحثی داشته است که اجزاء علت چون سه چیز است. مقتضی یا سبب، و بعد شرط و بعد هم عدم المانع اینها می گفتند که شرط و مقتضی یا سبب باید احراز شود باید ثابت باشد وجودشان مانع لازم نیست احراز شود. استصحاب عدم المانع جاری میشود. اصالت عدم المانع. نکته اش اصاله العدم بود. از این جهت شبهه استصحاب پیش آمد. یعنی اگر شما مقتضی را دیدید که آتشی را شخص در خانه کسی پرتاب کرد و می دانید در این خانه تابستان است هوا گرم است رطوبتی نیست من باب مثال نمی دانید مانعی بود یا خیر می دانید آتش رفت در داخل تماس حاصل شد نمی دانید مانعی بود یا خیر رطوبتی بود یا خیر. من باب مثال. شما می توانید بگویید با استصحاب عدم رطوبت بگویید استصحاب

عدم مانع پس این شخص خانه را سوزاند. نسبت سوزاندن خانه را به این بدهید. یا یک نجاستی به قول ایشان با آب ملاقات کرد شک دارید که آب کر بود یا خیر. با استصحاب عدم کزیت بگوئیم پس این آب نجس شد. می گوئیم حالت سابقه اش را نمی دانیم خب ندانیم. اصاله عدم الکزیه جاری می شود.

احتمالاً منشأ اشتباه این بوده است یعنی منشأ اینکه این را در استصحاب ذکر کرده اند این بوده است. و این اصلاً بحث ربطی به قانون و حقوق هم ندارد. یعنی اساسش از این نکته. این یک بحث فلسفی و بعد هم شبیهش کلامی بوده است و آن اینکه در اجزاء علت دو جزء آن باید تحقق پیدا کند. یکی از آنها اگر تحقق پیدا نکرد با یک اصل عملی می توانیم آن را احراز کنیم. خب در مقابل می گفت که نه هر سه جزء باید تحقق پیدا کند. با اصل عملی درست نمی شود. اگر بنا شد که سبب باید محقق شود شرط باید محقق شود عدم المانع هم باید محقق شود. فرقی نمی کند. اجزاء علت مثل هم هستند. چه فرقی می کند؟ نمی شود دو تا از یک سنخ باشند یکیش از سنخ دیگر. نکته فنی اش این است. ربطی هم به استصحاب مصطلح ماندارد که توضیحش را عرض می کنم. آن نکته فنی اش این بود که در اجزای علت دو تا از آنها باید تحقق پیدا کند. یکیش اگر هم شک کردیم کافی است چون اصل در آن جاری می شود. اصالت عدم المانع. پس عدم المانع را می توانیم با اصل احراز کنیم. نکته فنی اش این بود. این نکته را متأسفانه این دو بزرگوار شرح نداده اند. این نکته فنی بحث بود. که این یکی نمی خواهد تحقق پیدا کند. و لذا این مسئله در باب شهادت نافع است. من شهادت میدهم فلانی خانه یا قالین فلانی را سوزاند. من دیدم آتشی را پرتاب کرد. شاید آنجا آب بوده است. می گوید اگر شک هم بکنیم اصالت عدم المانع جاری می شود. پس رطوبت نبوده است پس سوزانده است.

سؤال این است که با اصالت عدم المانع می تواند شهادت به تحقق مقتضاً بدهد. یعنی شهادت احراق بدهد؟ یا نه می گوید من شهادت می دهم که این تکه آتش پرتاب کرد. آیا این آتش قالین را سوزاند می گوید نمی توانم شهادت دهم. آن که من دیدم پرتاب آتش بود. اما اینکه آیا رطوبتی بود یا خیر که من ندیدم. سؤال این است با اصالت عدم الرطوبت می تواند شهادت به احراق بدهد؟ کسانی که قاعده مقتضی و مانع را گفته اند این حرف را زده اند. خلاصه حرفشان هم این است. و جوابشان هم واضح است که نمی تواند شهادت دهد. می گوئیم متأسفانه این دو بزرگوار نکته اش اصلاً آن بحث ربطی به استصحاب ندارد.

س: استصحاب جزئی از بحث مقتضی و مانع می شود چرا این دو را با هم نمی گیرید

ج: خب همین گفته اند قاعده مقتضی و مانع مبتنی است بر استصحاب.

عرض کردیم ما سابقا توضیح دادیم اصولا در کتب اصول اهل سنت و اشباه و النظائر حتی در کتب اصولی شان یک قاعده دیگر آورده اند آن هم شبیه این است. این نیست. النافی نفیه کافی. این هم سابقا ذکر کردیم. آن در علم مناظره ذکر می شد. در فن مناظره ذکر می شد و خلاصه اش این بود که اگر دو نفر در بحث علمی یکی اثبات می کند یکی نفی مثبت دلیل می خواهد نافی دلیل نمی خواهد. همین بحث معروف گفت که آن که اثبات صانع می خواهد بکند دلیل می خواهد. آن که نفی صانع می کند دلیل نمی خواهد. نافی نفیه کافی. در فن مناظره آن که مثبت است دلیل می خواهد. این را هم عرض کردیم در کتب اصول هست از فروع استصحاب گرفته اند. شبیه این. لکن این در امور تکوینی و واقعی است در اجزاء علت تامه است آن در فن مناظره است. اگر کسی گفت مثلا نستجیب بالله شیطان وجود ندارد این دلیل نمی خواهد. چون اصل با ان است. اصل عدم شیطان است. این را از فروع استصحاب گرفته اند.

این راهم در ذیل بحث استصحاب آورده اند و همان جا هم جواب داده اند که این هم درست نیست. چون نافی اگر بگوید شیطان وجود ندارد بعد دلیلش من علم ندارم خب تو علم نداری علم که نفی واقع نمی کند. چه ربطی بین نفی علم و واقع است. تومی گویی اصل در هر چیز عدم است خب خب باشد. این اصل عدم فقط این مقدار اثبات می کند که شما علم ندارید. علم نداشتن نه اینکه معنایش این است که واقع نیست چطور می خواهید نفی واقع کنید؟ و ما این را توضیح کافی دادیم که اصالت العدم به تصور بعضی ها حتی در استصحاب آمده اند روی استصحاب و اصالت العدم روی قاعده فلسفی یا کلامی یا علوم طبیعی این را درست کرده اند. مثلا گفتند اگر یک شیء پیدا شد علت محدثه علت موقیه هم هست. استصحاب را با یک امر تکوینی اثبات کرده اند. اصالت العدم هم با یک قاعده فلسفی که کل ممکن لیس فی نفسه. یا مثلا هر چیزی فی نفسه عدم است و لم یوجد باید به حد وجوب برسد و لذا اصالت العدم را و در استصحاب به معنای واقع گرفته اند.

مثلا از شما سؤال کنند که زید بچه دارد می گوید خیر تابه حال که نشدیدیم. این را گرفته اند به این معنا که واقعا بچه ندارد. سعی کرده اند با بعضی از قواعد فلسفی این حرف را به خیالات خودشان درست کنند. حالا چون بحث اصالت العدم در خلال بحث های آینده هم می آید یک عبارتی هم از مرحوم نائینی در ایشان آورده است این استدلال را. البته رد کرده است لکن آورده است به عنوان مثلا نقل احتمال که با این قاعده فلسفی سعی کرده اند اثبات کنند عدم را. و البته مرحوم نائینی رد کرده است لکن این هست در کلمات اهل سنت هست. عرض کردیم فخر رازی در کتاب محصول از این راه وارد شده است. نخواندیم عبارتش را. و این برده اند استصحاب یا اصاله العدم را روی واقعیت. این نکته اش این بود. اگر من گفتم تا به حال نمی دانستم زید بچه دارد یا خیر اصل عدم بچه است یعنی در واقع بچه ندارد.

و سعی کردم با آن قاعده فلسفی به قول خودشان یا علمی به تعبیر دقیق تر سعی کرده اند اثبات کنند که در واقع نیست. و عرض کردیم هیچ نکته ای نیست که در واقع نیست. این حرفهای بی اساسی است. ربطی ندارد. اصاله العدم مال مرحله ادراک است نه مرحله واقع. استصحاب مال مرحله ادراک است نه مرحله واقع. مرحله علم و ظن است نه مرحله واقع.

پس النافی نفیه کافی در آنجا مقضی و مانع در آنجا. اینها تماما یک تصور دنبال می کنند و آن خیال می کنند اصاله العدم هم یعنی این نیست. و این غلط است. اصاله العدم یعنی من علم ندارم. نه اینکه این نیست. اصالت عدم الولد به این معنا است که من علم به ولد ندارم. نه اینکه این در واقع ممکن است ده تا هم بچه داشته باشد من خبر نداشته باشم. ممکن است عیال هم داشته باشد اصاله العدم به معنای اینکه واقعا بچه نداشته باشد نیست. نافی که می گوید من دلیلی بر وجود شیطان پیدا نکردم. این نمی تواند بگوید که شیطان نیست. می تواند بگوید من علم ندارم. اینها نوشته اند نه اینکه من از خودم می گویم. که نافی نمی تواند نفی کند. نافی می تواند نفی علم کند. در بخش مقتضی و مانع هم اصالت عدم المانع معنایش این نیست که در واقع رطوبت نبود پس علت تامه تمام شد. آن قاعده مقتضی و مانع ربطی به استصحاب ندارد. اصولا آن قاعده مقتضی و مانع بر فرض هم تمام بشود خوب دقت کنید از فروع اصاله العدم است نه از فروع استصحاب عدم. این اشتباه دیگر این قصه هم اینجا است. و ما این را چند بار عرض کردیم اگر ما شک کردیم به مجرد شک ترتیب اثر دادیم این را اصل غیر محرز می دانیم. اگر تنزیل کردیم اصل محرز می دانیم. اصاله العدم غیر محرز است. شک کردیم به مجرد شک شک کردیم بچه دارد اصل عدم است. هر چیزی اصل عدمش است.

اگر نه گفتیم این تا دو سال قبل بچه نداشت الآن هم ندارد این استصحاب است. فرق بین دو تا استصحاب عدم غیر از اصالت العدم است. و قاعده مقتضی روشن شد قاعده مقتضی و مانع بر فرض هم تمام باشد که نیست قطعا و جزما جزء فروع اصالت العدم است نه جزء فروع استصحاب. چون شک می کنیم که مانع است اصل عدم مانع است. نه ما می آییم اول مانع را فرض عدمش می کنیم می گوئیم مانع نبود مثلا این فرش از اول تر نبود رطوبت نبود حالا آن عدم رطوبت را استصحاب میکنیم. این از فروع اصالت العدم است نه از فروع استصحاب عدم. چرا باز حالا این اشتباه پیدا شد چون در کلمات عامه خواندیم در اشباه و النظائر یکی از فروع یقین لا یزول بالشک اصاله العدم بود.

چون یک تصویری پیش عامه بود اصاله العدم و استصحاب را هر دو از فروع یقین لا یزول بالشک رفته اند. یا فرض کنید هر دو را استصحاب گرفته اند. از عبارت اشباه و النظائر این طور در می آید. این هم استصحاب گرفته اند. خب خود آن غلط است. فرق نگذاشتن



بین اصاله العدم و استصحاب عدم خود این غلط است. اگر ما اصالت عدم مانع را هم تازه قبول کنیم که قابل قبول نیست جز ما این اصاله العدم است نه استصحاب العدم. این ربطی به استصحاب العدم ندارد. بله مگر در جایی که قبلا احراز کنیم. مثلا بگوییم این فرش تا یک ماه قبل تر نبود من رفتم در خانه این نبود. حالا استصحاب بله این جزء استصحاب است. این با قاعده مقتضی و مانع این شبهه درست می کند. لکن در آنجا استصحاب حجت است. اگر بگویید تر نبود آنجا می شود شهادت دهد اشکال ندارد استصحاب جاری می شود. اصاله العدم جاری نمی شود. مگر اینکه شک در مقتضی باشد و مقدار رطوبت که بحث دیگری که جهت دیگری باشد. و الا اگر من می دانم میگوید من امروز صبح این فرض را دیدم تر نبود. آتش هم دیدم که انداخت. با استصحاب عدم رطوبت میگویم این آتش این فرش را سوزاند. این اشکال ندارد.

اگر عدم رطوبت را سابق با یقین احراز کرده بود و بتواند استصحاب کند چون یک شبهه ای دارد که شاید شک در مقتضی باشد که استصحاب در آن حجت نیست. اگر مشکل شک در مقتضی نداشت چون شک در مقتضی پیش ما هم حجت است مثل مرحوم شیخ و نائینی. اگر آن مشکل شک در مقتضی نداشته باشد غیر از اصاله العدم است. چون اصاله العدم علم سابق نمی خواهد. هر ممکنی را شک کند اصل عدمش است. مثالی که زدیم در واجب تعالی. واجب تعالی اصل عدم نیست. هر ممکنی که شک کنیم اصل عدمش است. این ربطی به استصحاب ندارد. این یک قاعده فلسفی است اگر به این معنا شود که آن معنا هم باطل است. روشن شد؟

پس بنابراین البته حالا به یک مناسبتی مرحوم آقای نائینی در قاعده مقتضی و مانع سه احتمال در مقتضی و مانع داده اند. یک، ان یکون المراد من المقتضی ما یقتضی وجود الاثر التکوینی فی عالم الاقتضا. کاقضاء النار من الاحرار و من المانع ما یمنع ان تأثیر المقتضی کمانعیت رطوبه الغالب ان تأثیر النار فی ثوب فترجی دعوا من یقول باعتبار قاعده المتضی و مانع الی انه یجب البناء الا تحقق المقتضا عند العلم بوجود المقتضی. این احتمال اولی که مرحوم نائینی داده است. همین درست است. همین احتمال ایشان درست است. با مراجعه به کلمات اهل سنت که این بحث را آورده اند همین درست است.

الثانی ان یکون المراد من المقتضی ما یقتضی الاثر الشرعی. بحسب جری، مثل اینکه شارع مقدس فرمود که ملاقات آب با نجاست مقتضی نجاست است. و کزیت ماء مانع است. مثلا. آن وقت قاعده مقتضی مانعش این می شود که اگر ما ملاقات را دیدیم نجاستی با اب ملاقات کرد شک داریم که کر هست یا خیر اصل این است که آب کر نیست. اصالت عدم کریت الماء. این مثال. اینها مرادشان این معنا نیست. البته مثال ایشان بد نیست اما مرادشان معنی اول است. و اما در اینجا اگر سابقا آب کر نبود قطعاً استصحاب جاری میشود.

اگر حالت سابقه اش معلوم نیست که مراد مرحوم نائینی این است این همان بحث معروف استصحاب عدم ازلی است. که تصادفاً مرحوم نائینی قائل به جری استصحاب نیست ما هم قائل نیستیم. مرحوم خوبی و مرحوم آقا ضیا و بعضی از مشایخ معاصرین قائل به جری استصحاب در عدم ازلی هستند.

الثالث ان یکون المراد من المقتضى ما يقتضى تشريع الحكم من الملاكات. مثلاً مقتضى یعنی ملاک هست که جعل شود. چون گاه گاهی ملاک هست مانع جلوی آن ملاک را می گیرد. مثلاً فرمود لو لا ان اشقّ علی امتی لامرتهم باسواک. معنایش این است که ملاک برای وجوب سواک موجود بود لکن چون مشقت بود شارع جلویش را گرفت. ظاهرش این طور است. لو لا ان اشقّ علی امتی لاخرت العشاء الی ثلث اللیل. در بعضی از روایات واحده ما داریم که ضعیف السند است الی نصف اللیل. درست نیست. و این مشهور است سنی ها هم به اسانید متعدد دارند. ما هم داریم. لاخرت العشاء الی ثلث اللیل. حالا در یک جایی ما ملاک را احراز کردیم شک می کنیم که مانعی هست یا خیر بگوییم چون ملاک را احراز کردیم اصل عدم مانع است. پس این مقتضى اثر می کند این حکم هست. یعنی مراد این قاعده تحقق الحكم الشرعی عند العلم بوجود الملاك و شک فی وجود المانع.

این مطلب را البته در کلمات علمای ما چون بحث ملاکات ندارند عادتاً مطرح نیست اگر باشد احتمالاً اگر باشد چون نائینی احتمال داده است در بعضی از کلمات عامه است اگر باشد و طبیعتاً هم بر می گردد چون ملاک ما کارا عرض کردیم به نظر ما ملاک عبارت از آن امر واقعی و تحقق نفس الامری که شیخ دارد لکن به اعتبار زمینه سازی احکام. یعنی شما یک دفعه یک امر فرض کنید آتش را می بینی آتش هم به دست می خورد دست را می سوزاند این یک امر تکوینی است. یکدفعه از این می خواهید شما موضوع حکم شرعی قرار دهید. این را زیر بنا. اگر به این دید نگاه کنید ملاک است.

پس امر ملاکات امور واقعی هستند. نه مطلقاً چون ما کارند اریم به علم فیزیک یا شیمی یا طب یا طبیعی اینها محل کلام نیستند در اعتباریات. آن که در محل کلام است در فقه یا در حقوق اینها به اعتبار زمینه سازی فقهی. مثلاً فرض کنید این آتش چون کارش این است مثلاً عبارتی که قرآن باشد می شود در آتش انداخت یا خیر. کتاب عادی می شود در آتش انداخت یا خیر. فرض کن مثلاً انسان را برای اجرای حد می شود سوزاند که الآن بعضی ها از این داعشی ها می گویند. اگر شما به این لحاظ نگاه کردید می شود ملاک. یعنی ملاک اعدام به این است که به سوزاندن نباشد. چون می دانید در اسلام بعد از رسول الله اولین کسی که سوزاند ابوبکر است. آن شخصی به نام فجایه عسکری به عنوان مرتد آوردند به مدینه و دستور داد که او را قنّاق پیچ کردند. قنّتی یعنی دست پایش را با طناب بستند. آتشی درست

کردند و در آتش انداختند و از خود او پرسیده شده است وقت مرگش لیتنی افعل ثلاثا لیتنی احرق فجاع بالنار. از همان زمان هم صحابه نقل می کردند که لا یعذب النار الا رب النار. بشر حق ندارد تعذیب به آتش کند. ببینید آتش خودش کارش سوزاندن است. اما این را می آید ملاک یک اعتبارات قانونی نگاه می کند. این می شود ملاک. یعنی این ملاک نیست در باب حدود و لذا می دانید شما در این کشور حجاز ملاک را در ازحاق نفس فقط شمشیر می دانند. محکوم به اعدام را با تیر هم اعدام نمی کنند چه برسد با سوزاندن. می دانستید حجاز اینگونه است. چون می گویند ما از مجموعه روایات این را در می آوریم که اگر بنا است ازحاق نفس شود و اعدام شود فقط با شمشیر زدن به گردن.

س: الا بالحديد داریم

ج: بله ... غیر از این. قصاص است. ۳۸/۵۰

علی ای حال این را ملاک را در او دقت کردید این نکته ای است حالا بحث من وارد ملاکات پس بنابراین مرحوم نائینی می فرماید و لم يعلم ان من يدعی حجیت قاعده مقتضی و مانع الی ای من هذه الوجوه الثلاثة ترجع دعوا. البته تا جایی که من می دانم اولی است. بحث تکوینی است. اما ملاکات هم شاید آن آقا تکوینی گرفته است دیگر. چون ملاکات امر تکوینی است لکن زیربنای تشریح. سومی هم به یک معنایی به اولی بر می گردد. اما دومی که مراد این باشد چرا این را دارند. اصاله العدم الازلی را جاری می دانند. حتی استصحاب عدم الازلی. این استصحاب عدم ازلی از قبیل همین دوم است. این را جاری می دانند. البته مرحوم نائینی این را جاری نمی داند اول و دوم و سوم هر سه را ایشان جاری نمی دانند.

پس نکته مقتضی و مانع روشن شد. نکته شک در مقتضی و مانع و قاعده مقتضی و مانع مراد این است یک امر تکوینی است مربوط به اجزای علت اصولا ربطی به فقه ندارد. یعنی ربطی به بحث حجیت استصحاب ندارد. این در جاهای دیگر فقه قابل اثر هست. مثل شهادت و اینها که اگر شما مقتضی و شرط را محقق دیدید در مانعش شک کردید به مجرد شک کافی است ترتیب آثار بدهید. چون اصالت عدم المانع کمک می کند. اما شما در مقتضی و در شرط نمی توانید بگویید اصل اول این است که مقتضی باشد. لذا شما در جاهای دیگر هم همین طور است. مثلا اگر عدالت مراد از عدالت این باشد که دارای ملکه باشد شما اصل اولی عدالت است. اگر مراد از عدالت این است که مرتکب فسق نشده باشد می گویند اصل اولی شک می کنید مرتکب فسق شده است یا خیر اصل عدم ارتکاب است. پس شما اصل را با عدالت می توانید ثابت کنید. راه های دیگر هم گفته شده است که نمی خواهم توضیح بدهم.

پس بنابراین این مطلب دومی که ایشان فرموده اند که توضیح خیلی کافی نداده اند و مرحوم خوئی هم فرموده اند ایشان هم متاسفانه توضیح نداده اند اینها در ذیل بحث قاعده الیقین لا یزول بالشک و ذیل بحث حتی استصحاب ذکر شده است. حتی عنوان استصحاب. دو تا قاعده هم هست. یکی النافی نفیه کافی یکی قاعده المقتضی و المانع به این معنا شما اگر تحقق پیدا کرد مقتضی و شرط لازم نیست تحقق پیدا کند عدم المانع با اصالت عدم المانع کافی است و روشن شد که هر دو مطلب باطل هستند. هم النافی نفیه کافی باطل است هم مقتضی و مانع به این معنا. اجزاء علت از این جهت به مرتبه واحده. هر سه باید تحقق پیدا کنند. هیچ فرقی بینشان نمی کند. بین مقتضی، سبب، شرط و عدم المانع. رتبه شان در اجزای علت علی حد واحد.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین