**اصول: استصحاب، جلسه 4: یک‌شنبه 30/06/1400، استاد سید محمد جواد شبیری**

**اعوذ بالله من الشیطان الرجیم**

**بسم الله الرحمن الرحیم**

**و به نستعین انه خیر ناصر و معین**

**الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا و نبینا محمد و آله الطاهرین و لعن علی اعدائهم اجمعین من الان الی قیام یوم الدین**

بحث در مورد استصحاب فرد مردد بود.

در مورد استصحاب فرد مردد، مرحوم آقای روحانی در منتقی الاصول اشکالاتی را طرح می‌کنند.

اشکالی اول را از مرحوم آقای اصفهانی نقل می‌کنند که ایشان می‌فرمایند ما یقین به فرد مردد نداریم، بلکه یقین ما به جامع است. کلام مرحوم آقای صدر هم این مطلب مکرر آمده که فرد مردد همچنان که در خارج تحقق ندارد، در ذهن هم تحققش مستحیل است.

آقای روحانی در مقام پاسخ به این اشکال این جور مطرح می‌فرمایند که در مواردی که ما علم به فرد مردد داریم، در واقع علم ما به خارج تعلق می‌گیرد و فقط علم ما به جامع تعلق نمی‌گیرد. ما می‌دانیم که جامع آن معلوم ما در واقع تعین واقعی دارد. این بیان اصلش از مرحوم آقای ضیا عراقی هست که ایشان می‌گویند که معلوم در موارد علم اجمالی واقع هست نه جامع. به طوری که اگر از آن واقع پرده برداشته باشیم، ما می‌توانیم بگوییم که این معلوم من بوده است. این معلوم من بوده است. بنابراین این را خلاصه معلوم من به کدام تعلق می‌گیرد. این بیان ایشان است.

آقای روحانی تعبیر می‌کنند که معلوم اصلا تعین واقعی دارد. معلوم، تعین واقعی دارد، بنابراین این اشکال که فرد مردد نه در خارج نه در ذهن وجود ندارد، این اشکال وارد نمی‌شود. اصلا این معلوم ما آن فرد متعین خارجی هست. این را ایشان این جوری تعبیر می‌کنند.

در مورد این مبنای پاسخی که آقای روحانی دادند و مرحوم آقا ضیاء قبلش دادند، من یک اشاره اجمالی به دو تا نقد می‌کنیم؛ بعد در مورد اینکه آیا این نقدها وارد هست یا نیست، بعدا بعد از تحلیل قضیه صحبت می‌کنم.

ببینید دو تا نقد اینجا ما می‌توانیم وارد بکنیم؛ علم اجمالی گاهی اوقات جهل مرکب است. من علم دارد یا زید عالم است یا عمرو عالم است، ولی واقعا هیچ کدام عالم نبودند. اینجا متعلق علم اجمالی من چیست؟ زید است یا عمرو است؟ این را چه جور تحلیل می‌کنید؟ آیا بین مواردی که علم اجمالی مسیب به واقع هست، و مواردی که علم اجمالی مقطع هست، وجدانا فرق است یا اینکه فرقی نیست، هر دو یک مدل علم است، وجدانا هر دو یک مدل علم است. بنابراین چه جوری شما می‌خواهید بگویید علم اجمالی به یک شیء معین تحقق پیدا کرده؟ این یک نقد؛ نقد دیگری که مرحوم آقای صدر رویش خیلی تکیه می‌کنند؛ آن این است که ممکن است در یک جایی فرض کنید می‌گوییم یا زید عالم است یا عمرو عالم است، اگر واقعا هر دو عالم باشند، بگوییم یا این ظرف نجس است یا آن ظرف نجس است، اگر هر دو ظرف نجس باشند، اینجا متعلق علم ما چیست؟ این سوال پیش می‌آید که متعلق علم ما چیست و بنابراین ما نمی‌توانیم بگوییم علم اجمالی به واقع تعلق گرفته است.

حالا تحلیل این نقدها بماند بعدا صحبت می‌کنیم در موردش.

اما من اصل این مطلب را که علم اجمالی علم به جامع هست ما در بحث‌ علم اجمالی پرداختیم که نه این مطلب درست نیست. ببینید من ابتدا سه تا جمله به کار می‌برم؛ این سه تا جمله را می‌خواهم فرق‌هایش را توضیح بدهم، بعد بیایم در مورد اینکه علم اجمالی با کدام یک از این سه تا جمله سازگار است.

یک موقعی ما می‌گوییم الانسان جائز الخطاء، حکم را روی طبیعت انسان می‌بریم، جایز الخطا را بر آن حمل می‌کنیم، این حکم متکثر است، یعنی همه افراد انسان این جایز الخطا بودن وصفشان است. جامع به وصف کلی، یعنی به وجود ساری و به وجود متکثر در جمیع افراد موضوع برای حکم قرار می‌گیرد. این یک موقع.

یک موقعی شما می‌گویید که جاء انسان؛ یک انسانی آمد نزد من. این انسان، همه افراد انسان که نیامدند، یک انسان آمده که ممکن است زید باشد عمرو باشد بکر باشد، حالا ممکن است من بدانم که بوده، ولی در اخبار من، اخبار از آن خصوصیت فردیه داده نمی‌شود. این دو جمله.

جمله سوم اینکه می‌گویم جئنی بانسان؛ جمله دوم و سوم از یک جهت مشترک هستند که در اخبار من از متکثرات خبر داده نشده است. از تحقق مجیء برای افراد متعدد انسان من خبر نمی‌دهم یا طلب مجیء مطلق افراد انسان را نمی‌کنم. افراد متعدد انسان را. متعلق جاء یک انسان است؛ متعلق جئنی بانسان هم یک انسان است، ولی این انسانی که در جاء انسان هست تعین خارجی دارد؛ یعنی اخبار کننده یک انسان را در خارج مفروض می‌گیرد، بعد می‌گوید این انسانی که در خارج هست، تحقق پیدا کرده؛ ولی جئنی بانسان این جور نیست که یک تعینی داشته باشد، این جئنی بانسان ممکن است افراد متعددی باشند. تعینش به نحو امتثال من بر می‌گردد؛ هر فردی را که من آوردم امتثال جئنی بانسان شده. با فرض تعین خارجی این جمله گفته نشده است.

خب حالا ببینیم مواردی که من علم اجمالی دارم که مثلا یا زید آمده است، یا عمرو آمده است. این جایی که من علم دارم یا زید آمده است یا عمرو آمده است، اینجا جامع به معنای مطلق فرد که نیست. وجود ساری که نیست. نه اینکه مجیء هم وصف زید باشد هم وصف عمرو. خب مشخص است آن صورت اول نیست.

صورت دوم، صورت دوم باز یک مشابهت‌هایی دارد. آن اینکه کأنه یک تعین خارجی به آن شیء دارد. یا زید آمده است یا عمرو آمده، لولا امتثال مکلف، آن یک نوع تعینی هم دارد. ولی با سومی خب مطلب هماهنگ نیست باز، چون در سومی جئنی بانسان، انسان تعینش به امتثال است و در علم اجمالی تعینش به امتثال و اینها نیست. پس این تا حدودی شبیه دومی است. ولی با وجود اینکه شبیه دومی است، دقیقا دومی هم نیست. چون در دومی اگر این امکان وجود داشت که انسان مجرد از جمیع خصوصیات تحقق داشته باشد، و یک انسان مجرد از جمیع خصوصیات، پیش من آمده باشد، آن جاء انسان صدق می‌کند. ولی یا زید یا عمرو، این تنها آن قدر مشترک انسانیت را ما اینجا از آن خبر ندادیم. می‌خواهیم بگوییم آن قدر مشترک انسانیت که متلبس به لباس خصوصیت و جزئیت است. که یک ممیزات فردیه علی نحو الاجمال را هم برایش ثابت می‌خواهیم بکنیم. این شکلی است. ما می‌گوییم به طوری که اگر واقعا یک انسان کلی می‌توانست تحقق پیدا بکند، انسان مجرد از خصوصیات می‌توانست در عالم خارج تحقق پیدا کند، علم من به او تعلق نگرفته، من نمی‌خواهم بگویم آن انسان کلی تحقق، من آن افراد خاص که متلبس به لباس فردیت و ممیزات شخصیه هست، نسبت به آن دارم حکم صادر می‌کنم. این چیزی است که ما بالوجدان درک می‌کنیم.

بنابراین مرحوم آقای صدر می‌فرمایند علم اجمالی علم به جامع است؛ کدام یک از این جامع‌ها؟ آن که هیچی، حالا کدام یکی از اینها را جامع شما تلقی می‌کنید؟ آن که نزدیک‌تر از همه است، فرض دوم است. تازه آن فرض دوم هم با مورد بحث ما تفاوت دارد.

این نکته را هم ضمیمه بکنم، مرحوم آقای صدر تصویرش باید آن قسم اول باشد؛ چون ایشان می‌گویند که علم اجمالی چون به جامع تعلق گرفته، هر یک از افراد را یا باید فرد عرض کنم اول باشد یا فرد آخر باشد. چون ایشان تعبیرشان این است که علم اجمالی چون به جامع تعلق گرفته، شما هر فردی از افراد را امتثال کنید، آن معلوم بالاجمال را اتیان کردید. این بیشتر با تصویر سوم سازگار است که جئنی بانسان متعلق باشد. که تعینش با آوردن من باشد. در حالی که علم اجمالی قطعا این جور نیست. آن جامعی که شما علم اجمالی را متعلق به آن می‌دانید، اگر جامع به نحو وجود ساری باشد که خب باید هر دو فرد را بیاورید که خب قطعا شما این را نمی‌گویید. علی القاعده ایشان می‌خواهد یک چیزی شبیه جئنی بانسان را بگوید که تعین لولا الامتثال ندارد؛ در حالی که معلوم بالاجمال تعین لولا الاخبار دارد؛ یعنی نمی‌خواهم تعین خارجی و واقعی مرادم نیست؛ یعنی خود آن مخبر یک امر متعینی را فرض کرده و دارد از این امر متعین اخبار می‌دهد، ولی اخبارش کذب باشد و مخالف واقع هم باشد.

خب، عرض کنم خدمت شما این، خب حالا این از یک طرف.

از طرف دیگر علم اجمالی که مرحوم آقا ضیاء می‌فرمایند علم اجمالی به واقع تعلق می‌گیرد. این هم درست نیست. ما بالوجدان می‌دانیم که من به آن شیئ خارجی علم ندارم. فرض کنید که من وجدانا می‌دانم که علم من تعلق نگرفته به آن شیء خارجی، و اگر واقعا زید عالم باشد، من عالمیت زید را نمی‌دانستم، عالمیت زید یا عمرو را می‌دانستم. واقعا هم عمرو عالم باشد، من عالمیت عمرو را هم نمی‌دانستم. پس داستان چیست؟ داستان این است که ذهن انسان یک قدرتی دارد برای اینکه یک سری تصویرهایی را یک صورت‌های ذهنیه‌ای را خلق کند. علاوه بر صورت‌هایی که مستقیما از خارج به ذهن انسان می‌آید، صورت‌های تفصیلی زید عمرو بکر، یک صورت‌های ترکیبی هم ذهن انسان می‌تواند خلق کند، زید او عمر، زید او عمر؛ او هم یک وسیله‌ای هست که ذهن انسان برای در جایی که تردید برایش وجود دارد، برای اینکه از آن تردید خودش حکایت کند، این کلمه او را خلق کرده، که خود آن او هم به سه شکل او حقیقیه که هم منع جمع دارد هم منع خلو؛ هم او مانعة الجمع و او مانعة الخلو، به این سه شکل تصویر دارد. بنابراین حالا هر یک از این صور ثلاث باشد؛ یعنی او آن به نحو منع خلو باشد، منع جمع باشد، او حقیقیه باشد، این مفهومی که در ذهن هست، این مفهوم یک مفهوم مردد خواهد بود.

توجه بفرمایید، اصل مشکلی که در کلام مرحوم آقای صدر و کلام مرحوم آقا ضیاء و آقایان به عنوان یک اصل مفروض گرفته شده، آن این است که متعلق علم اجمالی و مشار الیه علم اجمالی را یک شیء معین می‌خواهند بگیرند. می‌گویند علم اجمالی کأنه باید یک اشاره معین داشته باشد. آن اشاره معین یا به جامع به هر نحوی از انحاء که خودشان جامع را تصویر می‌کنند در نظر گرفته شده؛ یا به آن واقع خارجی معین. اصل قضیه این است که ما لازم نیست صورت ذهنیه ما که اشاره‌ای به خارج دارد، اشاره‌اش اشاره تفصیلیه باشد، اشاره تأییدیه باشد. صور ذهنیه مثل یک فلشی می‌دانند که یک سمتش ذهن است، یک سمتش خارج. به خارج دارد اشاره می‌کند. گاهی اوقات به یک خارج معین اشاره می‌کند، آن علم تفصیلی است. گاهی اوقات به نحو مردد اشاره می‌کند. به نحو مردد اشاره می‌کند. ما تا اشاره اجمالیه یعنی یک فلشی که یک طرفش ذهن باشد، از آن طرف کأن از ذهن دو تا فلش وجود دارد، اشاره‌ای که به دو تا شیء اشاره می‌کند، به نحو تردیدی نه به نحو، آخر اشاره گاهی اوقات ما کلی را که اشاره به اشیاء عدیده می‌کند را تصویر می‌کنیم، آن در واقع حقیقتش این است که خود آن مفهوم را هم در عالم ذهن ما می‌توانیم منحل کنیم. وقتی ما می‌گوییم کل انسان، کل انسان، اینکه ما می‌بینیم کل انسان اشاره به افراد عدیده انسان دارد، چون آن مفهوم ذهنی کلی انسان را هم در عالم ذهن ما می‌توانیم تجهیز کنیم، بگوییم این انسان، این انسان، این انسان، و به اعتبار اینکه این کل انسان همه انسان‌های جزئی را کنار هم قرار داده، این اشاره تفصیلیه دارد.

به تعبیر دیگر آنجا ذهن انسان آن مفاهیم جزئیه را کنار هم گذاشته، یک واو بینشان گذاشته. گفته هذا الانسان و هذا الانسان و هذا الانسان... یک واوی بین اینها گذاشته، کل انسان یک مجموعه‌ای از مفاهیم انسان را به نحو عطف واو در نظر گرفته، آن اشاره به متعددات دارد، متکثرات دارد. ولی مفهوم فرد مردد به نحو او است. هذا الانسان او هذا الانسان او هذا الانسان او هذا الانسان.

حالا چه ما آن خصوصیات را در این مفهوم درج بکنیم چه خصوصیات را درج نکنیم. آن خیلی مهم نیست، آن نکته‌ای که من عرض کردم بین آن صورتی که ذکر کردم جاء انسان و بحث علم اجمالی این تفاوت هست که در جاء انسان آن خصوصیت فردیه در مخبر عنه درج نشده است؛ به گونه‌ای که اگر واقعا انسان مجرد از جمیع خصوصیات هم می‌توانست در خارج تحقق داشته باشد، قضیه ما صادق است، این در ما نحن فیه هم همین است. در ما نحن فیه و به خلاف، معذرت می‌خواهم، به خلاف جایی که ما می‌گوییم علم اجمالی، در علم اجمالی خصوصیات فردیه اخذ شده و ما می‌دانیم اجمالا یک خصوصیت فردیه وجود داشته باشد. این الان مد نظرم این تفاوت نیست. در هر دوی اینها یک مفهوم او وجود دارد. اشاره‌شان اشاره تردیدیه است. حالا اشاره تردیدیه به آن جامع متردد، یا به آن فرد مردد، آن خیلی دخالت ندارد. البته در بحث استصحاب کلی قسم ثانی و استصحاب فرد مردد به این نکته برمی‌گردیم و در موردش صحبت می‌کنیم که ممکن است تأثیری در این بحث برای این نکته قائل بشویم.

بنابراین حالا این نکته را هم ضمیمه بکنم. مرحوم ما بالوجدان درک می‌کنیم، بالوجدان درک می‌کنیم که علم من به واقع تعلق نگرفته است و آن فرد معین خارجی، معلوم من نبوده است. البته این تصویری که مرحوم آقا ضیاء دارد که نمی‌دانم وقتی قطاع برداشته بشود، ما می‌فهمیم که آن معلوم من دقیقا همین چیزی بوده که کأن کشف واقع را از باب پرده برداری و امثال این تعبیرات، یک تعبیراتی هست که چندان تعبیر فنی به نظر نمی‌رسد که یک مقداری تا حدودی تعبیرات شاعرانه شاید باشد.

عرض کنم خدمت شما، البته به نظر می‌رسد اگر ما از این امر وجدانی‌ای که داریم، رفع ید بکنیم، از این امر وجدانی که ما داریم، که ما وجدانا می‌دانیم علم اجمالی به واقع تعلق نمی‌گیرد، اصرار بکنیم که علم اجمالی به واقع تعلق می‌گیرد. خب در جایی که من می‌گویم من می‌دانم یا این لباس نجس است یا این لباس نجس است. در چه صورت این جمله درست است؟ و واقعا هم هر دو لباس نجس باشد؛ آن نقدی که مرحوم آقای صدر اینجا مطرح می‌کردند. در صورتی یا این یا این نجس است صادق است که یا به نحو منع خلو اخذ شده باشد؛ یعنی لا بشرط از تعدد و وحدت. ما می‌خواهیم بگوییم فی الجمله یک نجسی اینجا وجود دارد. آن نجس ممکن است یکی باشد و آن یکی هم لباس اول یا لباس دوم باشد یا دو تا باشد. علی ای تقدیر ما آن اخباری که می‌خواهم بدهیم از اینکه فی الجمله نجاستی در بین هست؛ یا نجاست واحد یا نجاست متعدد. باید این جور باشد که با فرض تعدد نجاست هم صدق بکند.

اگر ما این جوری یا را یای مانعة الخلو دانستیم، خب آقا ضیاء ممکن است جواب بدهد این که شما می‌گویید که علم اجمالی به کدام یک از اینها تعلق گرفته، نجاست این یکی یا این یکی یا نجاست هر دو؛ پاسخ ما می‌گوییم معلوم است نجاست هر دوست. یعنی در واقع وقتی تحلیل بکنیم یا را به این معناست که می‌خواهیم بگوییم یا لباس اولی به تنهایی یا لباس دومی به تنهایی یا هر دو لباس با هم نجس است. این یا بازگشتش به یک قضیه ثلاثیة الاطراف است. یک قضیه سه طرفه است. یا این یکی یا آن یکی یا هر سه. همچنان که مرحوم آقا ضیاء مدعی هست که جایی که کشف بشود که یکی از اینها نجس بوده، همان را متعلق علم اجمالی می‌داند، جایی که ما بدانیم هر دو نجس بوده، خب آن را متعلق علم اجمالی می‌داند.

البته این خلاف وجدان است. من این را نمی‌خواهم انکار کنم. وجدان انسان این هست که علم اجمالی به آن متعینات تعلق نمی‌گیرد. اگر ما آن امر وجدانی را نپذیریم؛ بگوییم نه علم اجمالی به واقع تعلق می‌گیرد، چنانچه مرحوم آقا ضیاء قائل هستند، خب اینجا هم همین را مدعی می‌شویم. ولی خب وجدانا آدم می‌داند علم اجمالی به واقع تعلق نگرفته و کاملا این را آدم حس می‌کند، نمی‌توانیم بگوییم که اینجا علم اجمالی ما تعلق گرفته به نجاست هر دو. نجاست هر دو و نجاست این شیء معین و نجاست آن شیء معین، هر سه تاش، از مسب علم اجمالی خارج است. ما به اصل النجاسه علم داریم. آن اشاره تردیدیه است.

ما اصلا باید این اشاره تردیدیه را، اشاره‌ای که ذهن انسان به وسیله یک مفهوم به دو شیء مردد، دو شیئی که در خارج معلوم نیست کدام هست، اشاره می‌کند. بنابراین این قبول است که در عالم خارج ظرف تعینات است، فرد مردد در خارج وجود ندارد. ولی اینکه فرد مردد در ذهن وجود ندارد، این درست نیست. نه ما یک سری مفاهیم مردد داریم، ذهن انسان به نحو تردیدی حکایت می‌کند و این فرد مردد غیر از جامع است. همه اقسامی که عرض کردم حالا به خصوص آن جامعی که بتواند با هر یک از این دو فرد امتثال بشود، این قطعا غیر علم اجمالی است.

ببینید من آقای صدر تعبیری دارد در علم اجمالی می‌گوید من علم دارم که یا این لباس نجس است یا آن لباس نجس است. اگر، مثلا یا من علم دارم یا نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر واجب است. علم ما به جامع تعلق گرفته به گونه‌ای که ما اگر یکی از این دو تا را انجام بدهیم، قطعا آن تکلیف معلوم بالاجمال را آوردیم. خب این مطلب قطعا نادرست است. ما علم به ما به گونه‌ای نیست که با آوردن یکی از دو طرف حتما امتثال تحقق پیدا کرده باشد. اگر هم هر دو را بیاوریم هر دو امتثال ما به خاطر این نیست که هر دو را آوردیم؛ یعنی این جور نیست که متعلق علم اجمالی ما دو تایی باشد. نه متعلق علم اجمالی یک امر واقعی است. ولی آن مردد است. آن امری که مردد هست، اگر هر دو را بیاوریم ولو علم تفصیلی پیدا می‌کنیم که آن متعلق علم اجمالی را آوردیم، نه به جهت اینکه علم اجمالی ما تعلق گرفته باشد به هر دو. علم اجمالی ما بر همان تردیدی خودش باقی می‌ماند ولی خب، هر دو طرف را وقتی بیاوریم ما می‌فهمیم که به هر حال آن واقع تحقق پیدا کرده است.

خب این اجمالی از حقیقت علم اجمالی بود.

بنابراین این بیانی که ما اینجا بالوجدان می‌دانیم در جایی که یکی از دو فرد تحقق دارد، ما می‌دانیم که اینجا علم به فرد مردد داریم.

کلی قسم ثانی هم در واقع شبیه همین است. تفاوتش در مورد کلی قسم ثانی ممکن است ما اینجوری بگوییم؛ بگوییم یک موقعی ما می‌گوییم که یا من علم دارم به زید یا عمرو به خاطر اینکه احکامی که مال خصوص زید است یا احکامی که مال خصوص عمرو است می‌خواهیم بار کنیم؛ استصحاب کلی قسم ثانی این است که من علم دارم که یا این انسان موجود است یا آن انسان موجود است؛ چون حکم رفته روی انسان، به طوری که کأن این انسان می‌توانست مجرد از خصوصیات هم در خارج تحقق داشته باشد، حکم روی آن انسان رفته باشد. این چنین تصویری ما باید بکنیم.

واقعش این است که ما این که بخواهیم بگوییم حکم رفته روی انسان به گونه‌ای که انسان مجرد از خصوصیات مسب حکم است. انسان مجرد از خصوصیات به طوری که اگر انسان مجرد از خصوصیات امکان تحقق داشت، حکم هم داشت. ما چنین چیزی را نمی‌توانیم احراز کنیم. اینکه احکام شرعیه نسبت به ظرف اوسع از وجود هم اطلاق داشته باشد؛ یعنی فرض کنید هزار تا انسان در خارج تحقق دارند. آیا ما می‌توانیم بگوییم اگر یک انسان مجرد از این خصوصیات فردیه وجود داشت باز همین حکم؟ نه همچین چیزی نیست. آن که هست این که تعبیر در بعضی از کلمات هست که قضایای شرعیه به نحو قضایای حقیقیه است. این قضایای حقیقیه بودن به آن تعبیری که در کلمات فلاسفه هست که قضیه حقیقیه قضیه‌ای هست که ظرفش اوسع از ظرف وجود است. در مقابل قضیه خارجیه که ظرفش فقط ظرف وجودات خارجیه است. حالا ممکن است این وجودات خارجیه اعم از گذشته و حال و آینده باشد. ولی بالاخره ظرف قضایای خارجیه، موضوعات موجوده است. ظرف اتحاد در عالم خارج است؛ ولی در قضایای حقیقیه ظرف اتحاد نفس الامر است و اوسع از خارج است. این تعبیری است که در کلمات فلاسفه دارد یا مناطقه وجود دارد.

این تعبیر اگر ما با این اصطلاح پیش برویم، که احکام شرعیه را ما بخواهیم احکام حقیقیه به این معنا بگیریم که مسب حکم فقط آن کلی بما هو کلی است. به طوری که اگر کلی در غیر از افراد موجود است، فرد دیگری هم برایش تصویر بکنیم آن حکم بر آن بار بشود. که در نتیجه اگر ما و علی فرض محال آن کلی در غیر این تشخصات فردیه هم می‌توانست موجود بشود، می‌گفتیم حکم بر آن بار می‌شود. نه، ما این مقداری که دلیل داریم، احکام است، رفته روی شیء، به جمیع وجودات است، اعم از وجود گذشته، حالا گذشته که احکامش تعلق نمی‌گیرد. در اختصاص به احکام موجود هنگام جعل ندارد. احکامی که بعدا هم تحقق پیدا می‌کند، حکم مشمول آنها خواهد بود. به این معنا. خب به این معنا باشد، این که ما می‌گوییم حدث اکبر یا حدث اصغر هر دو طهارت را به گردن انسان واجب می‌کند، نه به اعتبار اینکه مطلق الحدث، یک اثری دارد به نحو قضیه حقیقیه اوسع از وجود؛ نه، تک تک افراد حدث، این اثر را دارند. حالا این اثری که مال تک تک افراد حدث هست، حالا چه این اثر را بما انه حدث بر آنها بار بشود، یا بما انه مثلا شارع مقدس گفته اذا احدثت بالحدث الاصغر وجب علیک تطهر؛ اذا احدثت بالحدث الاکبر وجب علیک التطهر، این با دو تا چیز بیان کرده باشد یا با یکی بیان کرده باشد، خیلی تفاوت ندارد؛ چون علی ای تقدیر آنجا هم با یک جعل بیان کرده باشد، روح جعل انحلالی است. حالا با تعبیر یک جعل داشته باشد یا دو جعل داشته باشد خیلی به نظر می‌رسد تفاوتی نداشته باشد.

بنابراین من درست خیلی اصلا فرق جوهره مهمی بین استصحاب فرد مردد و استصحاب کلی قسم ثانی را درست هضم نمی‌کنم. که یک فرق خاصی اینجا بتوانیم قائل بشویم.

خب حالا بعد ادامه این بحث را حالا بعدا صحبت کنیم.

به هرحال مرحوم آقای روحانی اشکال اولی را که بر استصحاب فرد مردد مطرح می‌کنند، اشکال مرحوم آشیخ محمد حسین هست که می‌فرمایند یقین سابق وجود ندارد. ایشان به آن نحو جواب دادند که به نظر ما جواب ایشان درست نیست. ولی در اینکه یقین سابق در موارد علم به فرد مردد موجود هست تردیدی نیست. همان یقینی که در موارد استصحاب کلی قسم ثانی هم به همان شکل وجود دارد. در اشاره تردیدیه هر دو مساوی هستند. حالا اگر به فرض هم ما حکم را دائر مدار کلی بما هو کلی بدانیم، باز بالاخره در این که متعلق علم در کلی قسم ثانی و در استصحاب فرد مردد متعلق علم ما، یک مفهوم مردد است. مفهومی که اشاره تردیدیه به خارج دارد تردیدی نیست.

خب این اشکال اول.

اشکال دوم اشکالی هست که از مرحوم نائینی نقل می‌کنند و بعد یک پاسخی از مرحوم آشیخ محمد حسین می‌دهند و خودشان این اشکال مرحوم نائینی را مسجل می‌دانند. من به پاسخ مرحوم آشیخ محمد حسین کار ندارم. اصل اشکال مرحوم نائینی را الان اشاره کنم و تفصیلش باشد برای فردا.

اشکالی که مرحوم آقای نائینی دارند، آن این است که ما اینجا شک نداریم. ما در استصحاب باید شک علی جمیع تقادیر داشته باشیم. در حالی که اینجا ما شک نداریم. اینجا ما شک نداریم، علی جمیع التقادیر شک نداریم؛ چون اگر عرض کنم خدمت شما یک موقعی بله، این اشکال را دو جور می‌شود این اشکال را می‌شود این جوری مطرح کرد؛ من جایی که مردد هست بین فرد طویل و فرد قصیر اصلا شک نداریم. اصلا شک نداریم؛ چون اگر این فردی که ما یقین داشتیم فرد قصیر بوده قطعا زائل شده، اگر فرد طویل بوده قطعا موجود هست. پس بنابراین بر هیچ تقدیری شک نداریم. این ولی لحنی که به کار برده مرحوم نائینی این هست که باید مستصحب ما شک بر جمیع تقادیر داشته باشیم، در حالی که ما شک بر جمیع تقادیر نداریم. حالا این را ملاحظه بفرمایید و پاسخی که مرحوم آشیخ محمد حسین داده را ما کار نداریم. من عمدتا می‌خواهم بحثی را که مرحوم آقای روحانی کرده را دنبال کنم و این موضوع را در موردش بحث بکنم که ایشان در اینجا به یک تفصیلی در جریان استصحاب فرد مردد می‌رسند که ببینیم این تفصیل تا چه حد درست است.

وصلی الله علی محمد و آل الطاهرین