

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقریرات درس خارج اصول

حضرت آیت الله سید محمد رضا مدرّسی طباطبائی یزدی دامت برکاته

دوره‌ی دوم - سال دوازدهم - سال تحصیلی ۹۴-۹۵

جلسه ۵۳ - شنبه ۹۴/۱۱/۲۴

فرع آخر در مثبتات استصحاب

کلام در بعضی فروعی بود که چه بسا برای اثبات آنها به اصل مثبت تمسک کرده‌اند و حداقل برای تدریب مناسب است تا کسی در استنباطات خود غفلتاً تمسک به اصل مثبت نکند.

علما به جز دو فرعی که ذکر و بررسی کردیم، فروع زیاد دیگری در اینجا مطرح کرده‌اند، لکن ما به ذکر یک فرع دیگر که بحثی مفید است و ثمرات عملی زیادی دارد، بسنده می‌کنیم و آن اینک:

شیء نجسی سابقاً مرطوب بوده است به نحوی که ملاقی با آن نجس می‌شود، پس از گذشت زمانی آن شیء نجس فرضاً با لباسی خشک ملاقات می‌کند لکن مکلف نمی‌داند هنوز رطوبت باقی است یا نه. اگر آن رطوبت نجس هنوز باقی باشد، موجب تنجّس لباس شده است و اگر رطوبت باقی نباشد، طبیعی است که لباس هم نجس نمی‌شود. مکلف در اینجا می‌تواند رطوبت نجس را استصحاب کند و لذا می‌گوید فرضاً بولی که وجود داشت و رطب بود، به همان نحو باقی است. در اینجا چه بسا کثیری از علما گفته‌اند که با این استصحاب، نجاست لباس ملاقی شیء هم اثبات می‌شود؛ زیرا ملاقاتش وجدانی است و رطب بودن نجس هم با استصحاب درست می‌شود.

إلا اینکه بعضی این استدلال را مورد نقد قرار داده‌اند که: نمی‌توان حکم به نجاست لباس کرد؛ زیرا تنجّس لباس از این رطوبت، زمانی حاصل می‌شود که لباس از رطوبت متأثر شود و تأثر لباس، یک اثر عقلی است و لازمه‌ی عقلی ملاقات با رطوبت نجس است، بنابراین اثبات تنجّس ملاقی با این استصحاب، به نحو مثبت است و لذا مادامی که تأثر را احراز نکنیم، حکم به نجاست نمی‌شود.

این اشکال انصافاً وارد است و «تأثر» یک اثر عقلی و لازمه‌ی بقاء رطوبت است لذا با استصحاب رطوبت، ثابت نمی‌شود.

برخی برای عبور از این گردنه، کلام دیگری ذکر کرده‌اند و می‌گویند: ما رطوبت مسریه را استصحاب می‌کنیم. می‌گوییم فرضاً این ملاقی^۱ دارای رطوبت مسریه بود، شک می‌کنیم آیا هنوز هم دارد یا نه؟ استصحاب می‌کنیم که رطوبت مسریه حین ملاقات داشته است.

لکن عرض می‌کنیم حتی اگر رطوبت مسریه را استصحاب کنید، باز نمی‌توان بدون واسطه نجاست ملاقی را اثبات کرد؛ زیرا با استصحاب رطوبت مسریه و ضمیمه‌ی آن به ملاقات وجدانی، نهایتاً ملاقات با رطوبت مسریه ثابت می‌شود ولی تأثر که لازمه‌ی عقلی آن است ثابت نمی‌شود، در حالی که به نص بعض روایات، نجاست از «تأثر» ناشی می‌شود نه نفس ملاقات.

یکی از این روایات، در وسائل الشیعه، جلد ۳، باب نجاسة الخنزیر، حدیث اول، چنین آمده است:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعَمْرِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُصِيبُ ثَوْبَهُ خَنْزِيرٌ فَلَمْ يَغْسِلْهُ فَذَكَرَ وَهُوَ فِي صَلَاتِهِ كَيْفَ يَصْنَعُ بِهِ قَالَ إِنْ كَانَ دَخَلَ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَمِضْ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ دَخَلَ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَنْضِحْ مَا أَصَابَ مِنْ ثَوْبِهِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ فِيهِ أَثَرٌ فَيَغْسِلْهُ.

جناب کلینی از «محمد بن یحیی یعنی العطار القمی» نقل می‌کند که شیخ کلینی و ثقه است، از «العمرکی ابن علی البوفکی» که ایشان هم ثقه و جلیل القدر است و روایات متعدد دارد، از «علی بن جعفر» امام زاده‌ی جلیل القدر، از برادرش امام موسی بن جعفر عليه السلام. پس سند تمام است.

راوی می‌گوید از حضرت در مورد شخصی سؤال کردم که خوکی به لباسش اصابت کرد و او لباس را نَشُست. سپس در حال نماز به یادش آمد که خوک به لباسش اصابت کرده بود، چکار باید کند؟ حضرت فرمودند: «إِنْ كَانَ دَخَلَ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَمِضْ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ دَخَلَ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَنْضِحْ مَا أَصَابَ مِنْ ثَوْبِهِ»؛ اگر داخل در نماز شده است ادامه بدهد و اگر داخل در نماز نشده، آبی روی لباسش بپاشد.

تا اینجا معلوم می‌شود که لباس به صرف اصابت، نجس نبوده؛ چون اگر واقعاً لباسش نجس بود نمی‌توانست نماز در آن را ادامه دهد، مضاف به اینکه حضرت نسبت به قبل از نماز نیز امر به نضح کردند و با نضح، غَسَل و تطهیر محقق نمی‌شود، بلکه نضح در اینجا و بعض موارد دیگر از باب استحباب است.

شاهد بحث ما ادامه‌ی روایت است که حضرت فرمودند: «إِلَّا أَنْ يَكُونَ فِيهِ أَثَرٌ فَيَغْسِلْهُ»؛ مگر اینکه در لباس اثری از اصابت خنزیر باشد - مثلاً پوزه‌ی خنزیر مرطوب بوده و اصابت کرده و رطوبتش در لباس مانده است و یا چیزی نظیر این - که در این صورت باید تطهیر کند.

پس این روایت دلالت می‌کند زمانی وظیفه غسل است که اصابت اثر داشته باشد و موضوع تنجس، ملاقاتی است که اثر داشته باشد، نه صرف اینکه ملاقات باشد یا ملاقات با رطوبت باشد یا حتی ملاقات با رطوبت مسریه باشد؛ زیرا منتقل شدن «اثر» به ملاقی، لازمی عقلی ملاقات است که با استصحاب ثابت نمی‌شود.

بله اگر کسی همانند شیخ رحمته الله قائل باشد که خفاء واسطه کافی در حجیت مثبتات است، می‌تواند در اینجا حکم به تنجس کند؛ زیرا واسطه در اینجا خفی است و عرف می‌گوید نجاست ملاقی، اثر همان بقاء رطوبت مسریه است. إلا اینکه اشکال دیگری در اینجا به ذهن آمده است که چه بسا اساساً استصحاب «رطوبت» یا «رطوبت مسریه» جاری نباشد؛ زیرا نه حکم شرعی است و نه موضوع حکم شرعی. رطوبت و مسری بودنش هردو امری خارجی است، همچنین سراغ ندارم موضوع حکم شرعی در دلیل معتبری قرار گرفته باشد، بلکه آنچه در ادله هست «نجاست» است و «اصابت نجاست به شیء دیگر به نحوی که متأثر شود»؛ موضوع حکم شرعی در ادله «ملاقات مؤثر» است و «نجاست» هم حکم وضعی شرعی است.^۱

مثلاً در روایتی^۲ راوی از امام علیه السلام در مورد مردی سؤال می‌کند که با آب قلیل وضو گرفته و بعداً می‌فهمد موشی در آن آب متسلخ شده است، حضرت می‌فرماید: «يَغْسِلُ كُلَّ مَا أَصَابَهُ ذَلِكَ الْمَاءُ»؛ هر جا که آن

۱. در وسائل الشیعة بابتی تحت عنوان «بَابُ تَعَدَّى النَّجَاسَةِ مَعَ الْمُلَاقَاةِ وَ الرُّطُوبَةِ لَا مَعَ الْيُبُوسَةِ ...» وجود دارد که شاید از بعض روایات آن به دست آید که «رطوبت» حداقل دخیل در موضوع نجاست هست. برای نمونه بعض روایات را می‌آوریم:

✓ وسائل الشیعة، ج ۳، کتاب الطهارة، ابواب النجاسات، باب ۲۶: بَابُ تَعَدَّى النَّجَاسَةِ مَعَ الْمُلَاقَاةِ وَ الرُّطُوبَةِ لَا مَعَ الْيُبُوسَةِ وَ اسْتِحْبَابِ نَضْحِ التُّوبِ بِالْمَاءِ إِذَا لَاقَى الْمَيْتَةَ أَوْ الْخَزِيرَ أَوْ الْكَلْبَ بغيرِ رُطُوبَةٍ، ص ۴۴۱:

(ح ۲) وَ عَنْهُ [مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ إِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ] عَنْ حَمَّادِ بْنِ حَرِيزٍ عَنِ الْفَضْلِ أَبِي الْعَبَّاسِ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِذَا أَصَابَ تَوْبَكَ مِنَ الْكَلْبِ رُطُوبَةٌ فَأَغْسِلْهُ وَ إِنْ مَسَّهُ جَافًا فَاصْبِ عَلَيْهِ الْمَاءَ الْحَدِيثَ.

(ح ۹) وَ عَنْهُ [عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ] عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْفَرَّاشِ يُصِيبُهُ الْإِحْتِلَامُ كَيْفَ يُصْنَعُ بِهِ قَالَ أَغْسِلْهُ وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَلَا تَنَامُ عَلَيْهِ حَتَّى يَبْيَسَ فَإِنْ نِمْتَ عَلَيْهِ وَ أَنْتَ رَطْبُ الْجَسَدِ فَأَغْسِلْ مَا أَصَابَ مِنْ جَسَدِكَ فَإِنْ جَعَلْتَ بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُ تَوْبًا فَلَا بَأْسَ.

(ح ۱۱۴) وَ [مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ] عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ فِي حَدِيثٍ أَنَّ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام وَ طَوَى عَلِيَّ عَذْرَةَ يَابِسَةً فَأَصَابَ تَوْبَهُ فَلَمَّا أَخْبَرَهُ قَالَ أَلَيْسَ هِيَ يَابِسَةً فَقَالَ بَلَى فَقَالَ لَا بَأْسَ.

۲. وسائل الشیعة، ج ۱، کتاب الطهارة، ابواب الماء المطلق، باب ۴، ح ۱، ص ۱۴۲:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ إِسْنَادِهِ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى السَّابِطِيِّ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ رَجُلٍ يَجِدُ فِي إِيَّانِهِ فَارَةً وَ قَدْ تَوَضَّأَ مِنْ ذَلِكَ الْإِيَّانِ مَرَّارًا أَوْ اغْتَسَلَ مِنْهُ أَوْ غَسَلَ ثِيَابَهُ وَ قَدْ كَانَتْ الْفَارَةُ مُتَسَلِّخَةً فَقَالَ إِنْ كَانَ رَأَاهَا فِي الْإِيَّانِ قَبْلَ أَنْ يَغْتَسِلَ أَوْ يَتَوَضَّأَ أَوْ يَغْسِلَ ثِيَابَهُ ثُمَّ فَعَلَ ذَلِكَ بَعْدَ مَا رَأَاهَا فِي الْإِيَّانِ فَعَلَيْهِ أَنْ يَغْسِلَ ثِيَابَهُ وَ يَغْسِلَ كُلَّ مَا أَصَابَهُ ذَلِكَ الْمَاءَ وَ يُعِيدُ الْوُضُوءَ وَ الصَّلَاةَ وَ إِنْ كَانَ إِنَّمَا رَأَاهَا بَعْدَ مَا فَرَّغَ مِنْ ذَلِكَ وَ فَعَلَهُ فَلَا يَمَسُّ مِنْ ذَلِكَ الْمَاءِ شَيْئًا وَ لَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ لِأَنَّهُ لَا يَعْلَمُ مَتَى سَقَطَتْ فِيهِ ثُمَّ قَالَ لَعَلَّهُ أَنْ يَكُونَ إِنَّمَا سَقَطَتْ فِيهِ تِلْكَ السَّاعَةَ الَّتِي رَأَاهَا.

آب اصابت کرده را بشوی، یعنی حکم روی اصابت و سرایت چنین آبی رفته است و حضرت، رطوبت یا رطوبت مسریه را موضوع حکم قرار نداده‌اند.

بنابراین به نظر می‌رسد حداقل طبق مبانی ما، استدلال به استصحاب در این فرع، از اساس اشکال دارد و حتی اگر قائل به حجیت اصل مثبت عند خفاء واسطه شویم، باز هم نمی‌توان با استصحاب رطوبت یا رطوبت مسریه، تنجس ملاقی را اثبات کرد، فتأمل.

تذکر دو مطلب

در ذیل بحث اصل مثبت، مطالب مختصری باقی مانده که بعضی از آنها در کفایه به عنوان یک تنبیه مستقل ذکر شده است^۱ در حالی که این مقدار اهمیت ندارد و به‌علاوه در ضمن کلماتی که تا به حال ذکر

۱. کفایة الأصول (ط - آل البيت)، ص ۴۱۶:

الثامن [فی موارد لیست من الأصل المثبت]

أنه لا تفاوت فی الأثر المترتب علی المستصحب بین أن یکون مترتبا علیه بلا وساطة شیء أو بوساطة عنوان کلی ینطبق و یحمل علیه بالحمل الشائع و یتحد معه وجودا کان منتزعا عن مرتبة ذاته أو بملاحظة بعض عوارضه مما هو خارج المحمول لا بالضمیمة فإن الأثر فی الصورتین إنما یکون له حقیقة حیث لا یکون بخذاء ذلك کلی فی الخارج سواه لا لغيره مما کان مبیانا معه أو من أعراضه مما کان محمولا علیه بالضمیمة کسواده مثلا أو بیاضه و ذلك لأن الطبیعی إنما یوجد بعین وجود فرده كما أن العرضی کالملکیة و الغصبیة و نحوهما لا وجود له إلا بمعنی وجود منشی انتزاعه فالفرق أو منشأ الانتزاع فی الخارج هو عین ما رتب علیه الأثر لا شیء آخر فاستصحابه لترتیبه لا یکون بمثبت كما توهم و کذا لا تفاوت فی الأثر المستصحب أو المترتب علیه بین أن یکون مجعولا شرعا بنفسه کالتکلیف و بعض أنحاء الوضع أو بمنشی انتزاعه کبعض أنحاء الجزئیة و الشرطیة و المانعیه فإنه أيضا مما تتاله ید الجعل شرعا و یکون أمره بید الشارع وضعاً و رفعا و لو بوضع منشی انتزاعه و رفعه.

و لا وجه لاعتبار أن یکون المترتب أو المستصحب مجعولا مستقلا كما لا یخفی فلیس استصحاب الشرط أو المانع لترتیب الشرطیة أو المانعیه بمثبت كما ربما توهم بتخیل أن الشرطیة أو المانعیه لیست من الآثار الشرعیة بل من الأمور الانتزاعیة فافهم.

و کذا لا تفاوت فی المستصحب أو المترتب بین أن یکون ثبوت الأثر و وجوده أو نفيه و عدمه ضرورة أن أمر نفيه بید الشارع کنبوته و عدم إطلاق حکم علی عدمه غیر ضائر إذ لیس هناك ما دل علی اعتباره بعد صدق تقض البقین بالشک برفع البد عنه کصدقه برفعه من طرف ثبوتیه كما هو واضح فلا وجه للإشکال فی الاستدلال علی البراءة باستصحاب البراءة من التکلیف و عدم المنع عن الفعل بما فی الرسالة من أن عدم استحقاق العقاب فی الآخرة لیس من اللوازم المجعولة الشرعیة فإن عدم استحقاق العقوبة و إن کان غیر مجعول إلا أنه لا حاجة إلى ترتیب أثر مجعول فی استصحاب عدم المنع و ترتب عدم الاستحقاق مع کونه عقليا علی استصحابه إنما هو لکونه لازم مطلق عدم المنع و لو فی الظاهر فتأمل.

التاسع [اللازم المطلق]

أنه لا یدهب علیک أن عدم ترتب الأثر الغير الشرعی و لا الشرعی بوساطة غیره من العادی أو العقلی بالاستصحاب إنما هو بالنسبة إلى ما للمستصحب واقعا فلا یکاد یتثبت به من آثاره إلا أثره الشرعی الذی کان له بلا واسطة أو بوساطة أثر شرعی آخر حسب ما عرفت فیما مر لا بالنسبة إلى ما کان للأثر الشرعی مطلقا کان بخطاب الاستصحاب أو بغيره من أنحاء الخطاب فإن آثاره شرعیة کانت أو غیرها یترتب علیه إذا ثبت و لو بأن یتصحب أو کان من آثار المستصحب و ذلك لتحقق موضوعها حیثئذ حقیقة فما للوجوب عقلا یترتب علی الوجوب الثابت شرعا باستصحابه أو استصحاب موضوعه من وجوب الموافقة و حرمة المخالفة و استحقاق العقوبة إلى غیر ذلك كما یترتب علی الثابت بغير

کردیم بارها تکرار شده است، لذا اینجا فقط به عنوان تذکر، دو مطلب را ذکر می‌کنیم:

مطلب اول: این مطلب که گفتیم مثبتات استصحاب حجت نیست و آثار عقلیه‌ی مستصحب و آثار شرعیه‌ای که به وسائط عقلیه ثابت می‌شود با استصحاب شرعاً اثبات نمی‌شود، مربوط به جایی است که این اثر شرعی یا عقلی، مختص حکم واقعی است، اما آثار شرعیه و عقلیه‌ای که مربوط به اعم از حکم ظاهری و واقعی باشد با استصحاب مترتب می‌شود؛ زیرا موضوع این آثار حقیقتاً با استصحاب موجود است.

فرضاً اگر وجوب فعلی مشکوک شد، مثل وجوب صلوات جمعه در زمان غیبت، و با استصحاب، حکم به بقاء وجوب کردیم آثار عقلیه‌ی اعم این مستصحب بار می‌شود. اثر عقلی اعم مثل وجوب اطاعت، که اختصاص به حکمی دون حکمی ندارد و حکم خداوند چه ظاهری باشد و چه باطنی، به حکم عقل باید اطاعت شود. همچنین اگر اثر شرعی بر این حکم عقلی بار شود، آن نیز مترتب است؛ زیرا موضوعش بالوجدان موجود است و لامحاله اگر اثر شرعی داشته باشد مترتب می‌شود. کما اینکه واضح است آثار شرعیه‌ی اعم این وجوب شرعی هم مترتب است و فرضاً اگر بگوییم مقدمات تکلیف نیز وجوب شرعی دارد، وجوب شرعی مقدمات نیز با استصحاب اثبات می‌شود حتی اگر واسطه‌ی این وجوب، یک حکم عقلی باشد، البته حکم عقلی‌ای که بر اعم از وجوب ظاهری و وجوب واقعی مترتب است.

استصحاب حرمت فعلی نیز این چنین است و آثاری که مربوط به اعم از حرمت واقعی و ظاهری است با استصحاب مترتب می‌شود. فرضاً اگر نهی در جایی موجب فساد باشد، عقل ممکن است بگوید همان‌طور که نهی واقعی موجب فساد می‌شود، نهی ظاهری هم موجب فساد است.

مطلب دوم: همان‌طور که بارها گفتیم، مستصحب باید یا خودش حکم شرعی باشد یا موضوع حکم شرعی باشد و به تعبیر دیگر به نوعی در چنبره‌ی تشریح قرار بگیرد. حال اگر در جایی فرض کردیم چیزی سابقاً نه حکم شرعی است و نه موضوع حکم شرعی، ولی حین شک در اختیار شارع بما هو شارع است و بر استصحابش هم اثر مترتب است، می‌توانیم آن را هم استصحاب کنیم. ترتب اثر لازم نیست حدوثاً باشد، بلکه مهم آن است که ترتب اثر بقاء باشد؛ یعنی حینی که تعبد به «لا تنقض الیقین بالشک» پیدا می‌کنیم، باید اثر داشته باشد.

لذا اگر چیزی حدوثاً حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی نبود و اثر نداشت اما بقاء اثر داشت و حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی واقع شد، می‌توانیم آن را استصحاب کنیم. کما اینکه بالعکس اگر چیزی حدوثاً اثر داشت ولی الآن به هیچ وجه اثر ندارد، چون استصحاب یک اصل عملی است و اعتبارش بدون

اثر لغو است، در چنین جایی جاری نیست.

این مطلب نیز امر واضحی است که تا به حال در ضمن مباحث گفته شده است و با تذکر دوباره‌ی آن، مبحث اصل مثبت بحمد الله تمام شد.

تنبيه هشتم: شك در تقدم و تأخر حادث

شك در بقاء وجود یا عدم شیء، دو گونه متصور است:

گاهی شك در بقاء وجود یا عدم شیئی می‌کنیم بدون مقایسه با شیء دیگر. مثلاً زید سابقاً بود، شك می‌کنیم آیا هنوز هم هست یا نه؟ وجودش را استصحاب می‌کنیم. یا زید سابقاً نبود، شك می‌کنیم موجود شد یا نه؟ عدمش را استصحاب می‌کنیم و حکم به بقاء و استمرار عدمش می‌کنیم. مطلب در اینجا روشن است و سابقاً به طور کامل توضیح دادیم و بعداً هم خواهد آمد إن شاء الله.

ولی گاهی وجود یا عدم شیئی را در مقایسه با شیء دیگری می‌سنجیم و آن شیء دیگر، تارةً زمان است و تارةً زمانی است. ابتدا در مورد وجود و عدم شیء نسبت به نفس زمان بحث می‌کنیم.

شك در وجود یا عدم شیئی در مقایسه با اجزاء زمان

روشن است که اگر شیئی را نسبت به نفس زمان بسنجیم، می‌توانیم حالت سابقه‌ی آن را - وجوداً یا عدماً - استصحاب کنیم. مثلاً زید سابقاً بود، شك می‌کنیم سال ۱۴۰۰ هم وجود داشته یا معدوم شده است؟ استصحاب وجودش تا سال ۱۴۰۰ می‌کنیم. یا زید سابقاً نبود، شك می‌کنیم که رأس سال ۱۴۰۰ حادث شد یا نه؟ استصحاب می‌کنیم تا سال ۱۴۰۰ هم حادث نشد و تا هر لحظه که شك داشتیم، استصحاب عدمش می‌کنیم.

إلا اینکه باید توجه داشت استصحاب عدم زید فرضاً تا سال ۱۴۰۰، اثبات تأخر وجودش از سال ۱۴۰۰ نمی‌کند؛ زیرا لازمه‌ی عقلی آن است و مثبت می‌شود. استصحاب می‌گوید «زید تا سال ۱۴۰۰ نبود» و لازمه‌ی عقلی نبودن زید تا سال ۱۴۰۰ این است که وجود زید - علی فرض وجود - متصف به تأخر از سال ۱۴۰۰ باشد. پس با استصحاب عدم زید تا سال ۱۴۰۰ نمی‌توان اثبات وصف تأخر وجودش از ۱۴۰۰ کرد.

کما اینکه با استصحاب عدم زید تا ۱۴۰۰، نمی‌توانیم اثبات حدوث زید - علی فرض وجود - در ۱۴۰۰ یا بعد از ۱۴۰۰ کنیم و آن نیز مثبت است؛ زیرا لازمه‌ی عقلی نبودن زید تا ۱۴۰۰، این است که زید در ۱۴۰۰ یا بعد از آن حادث شده است و این لازم عقلی با استصحاب اثبات نمی‌شود.

بله اگر کسی مثبتات استصحاب را عند خفاء واسطه حجت بداند، ممکن است در چنین جاهایی قائل

شود با استصحاب عدم زید تا ۱۴۰۰ می‌توان اثبات وجود متأخر زید یا اثبات حدوث زید بعد از ۱۴۰۰ کرد، ولی این حرف مبناء و بناءً اشکال دارد؛ زیرا:

اولاً: گفتیم اساساً حجیت مثبتات عند خفاء واسطه ثابت نیست. **ثانیاً:** بالفرض حجیت آن را قبول کنیم، لکن ادعای خفاء واسطه در هر دو مثال، ناتمام است؛ زیرا اینکه بگوییم اثر عرفاً برای مستصحاب است و در استصحاب عدم زید تا ۱۴۰۰، آثار وصف «تأخر»، برای همان مستصحاب است و عرف، واسطه را الغاء می‌کند و این آثار را برای خود مستصحاب یعنی «عدم حدوث زید تا ۱۴۰۰» می‌داند، انصافاً مشکل است. کما اینکه اگر کسی قائل شود استصحاب عدم زید تا ۱۴۰۰، معنایش این است که «وصف تأخر» و نیز «حدوث بعد از ۱۴۰۰» را هم تنزیل منزله‌ی موجود کنیم، این هم مشکل است و نمی‌توان گفت واسطه خفی است.

فتحصل که استصحاب عدم زید تا ۱۴۰۰، اثبات وجود متأخر زید و نیز اثبات حدوث زید بعد از ۱۴۰۰ نمی‌کند چون مثبت است.

بعضی خواسته‌اند از راهی دیگر یعنی با ضمّ وجدان به اصل، اثبات وصف تأخر و نیز حدوث بعد از ۱۴۰۰ کنند که إن شاء الله در ادامه به آن می‌پردازیم.

تهیه و تنظیم: محمد عبدالهی