جلسه 73- 1315

**چهار‌شنبه - 22/02/۹5**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

قبل از اینکه وارد جواب دیگر از اشکال فاضل نراقی بشویم یک نکته ای راجع به مطالب کتاب اضواء وآراء مانده عرض کنم:

نکته ای درباره مطالب کتاب اضواء وآراء

ایشان که فرمود که استصحاب عدم جعل موسع نمی تواند ثابت کند که این جعل موجود در رابطه با آب متغیر موسع نمانده است، یک احتمالی در کلام ایشان هست که شواهدی این احتمال را تأیید می کند، که مراد این است که ما در رابطه با اینکه بخواهیم بگوئیم هذا الجعل لم یکن موسعا باید نظر کنیم به همان حیث اتصاف، بگوئیم اتصاف آب به وصف نجس بودن اتصاف به یک وصف مطلق و مستمر از نجاست نبود، به این تقریب که:

گفته بشود که نجاست یک فرد طویل دارد و یک فرد قصیر، فرد طویلش آن نجاستی است که بعد از زوال تغیر هم باقی بماند، فرد قصیرش آن است که با زوال تغیر زائل بشود، ما شک می کنیم که آیا این آب هنگامی که تغیر پیدا کرد متصف شد به فرد طویل از نجاست یا متصف شد به فرد قصیر.

خوب لقائل ان یقول که ما بعد از زوال تغیر ضم الوجدان الی الاصل می کنیم، می گوئیم یقینا این آب متصف به فرد قصیر از نجاست نیست، چون فرد قصیر اگر بود با زوال تغیر از بین رفت، استصحاب هم می گوید متصف به فرد طویل از نجاست نبود، نتیجه می گیریم انتفاء نجاست را.

شبیه آنچه که در بحث بیع معاطاة مطرح شده که استصحاب بقاء ملکیت بعد از فسخ بایع این شبهه را دارد که گفته شده که ملکیت دو فرد دارد: ملکیت لازمه، ملکیت جائزه، بعد از فسخ بایع در بیع معاطاة می گوئیم ملکیت جائزه که یک فرد قصیر هست از ملکیت یقینا منتفی هست بعد از فسخ بایع، استصحاب هم می کنیم که از اول فرد طویل از ملکیت که ملکیت لازم هست موجود نشد، ضم الوجدان الی الاصل می کنیم می گوئیم پس ملکیت منتفی است، دیگر نوبت به استصحاب بقاء ملکیت نمی رسد.

اینجا هم گفته بشود که استصحاب می کنیم عدم اتصاف آب را به فرد طویل از نجاست، یعنی آن فردی که بعد از زوال تغیر هم باقی می ماند، استصحاب عدم اتصاف به فرد طویل از نجاست ضمیمه می شود به احراز انتفاء فرد قصیر از نجاست بعد از زوال تغیر، لذا انتفاء اتصاف این آب به نجاست را ما اثبات می کنیم.

خوب اشکال این مطلب واضح است، کتاب اضواء هم این مطلب را نپذیرفته اند چون اشکالش واضح است، نجاست چه با زوال تغیر از بین برود چه بماند دو فرد از نجاست نیست، بلکه یک فرد است که متصف می شود آب با حدوث تغیر به این فرد از نجاست، شک در استمرار این فرد و ارتفاع این فرد می کنیم استصحاب می کنیم بقاء اتصاف را به این فرد از نجاست، نجاست مستمره تا بعد از زوال تغیر فرد آخری نیست از نجاست غیر از فردی که یزول بزوال التغیر، ابدا، لااقل محرز نیست که دو فرد باشند، مثل تکلم، تکلم یک ساعته و تکلم دو ساعته دو فرد از تکلم نیستند، زید شروع کرد به تکلم، این فرد از تکلم موجود شد شک می کنیم این فرد در ساعت دوم باقی هست یا باقی نیست استصحاب می کنیم بقاء این فرد را، اینجا هم همینطور است.

ولی اگر کسی اصرار کرد که نه، ما دو فرد از نجاست داریم، نجاست مستمره الی ما بعد زوال التغیر فرد طویل هست از نجاست، و نجاست زائله با زوال تغیر فرد قصیر هست از نجاست، آنوقت باید این بحث را مطرح کنیم که اثر شرعی مثل حرمت شرب آب اگر نجس باشد آیا رفته روی صرف الوجود نجس بودن آب، یا رفته روی هر فردی از افراد نجاست آب؟ اگر جامعِ نجاست آب یعنی صرف الوجود نجاست آب موضوع باشد برای حرمت شرب، خوب استصحاب عدم فرد طویل از نجاست به ضمیمه علم وجدانی به انتفاء فرد قصیر بعد از زوال تغیر بخواهد ثابت کند که صرف الوجود نجاست نیست، این اصل مثبت است، مثل اینکه اثر شرعی برود روی صرف الوجود حیوان فی الدار، استصحاب عدم فیل فی الدار به ضمیمه اینکه الآن دیگر پشه در دار نیست، چون اگر پشه وارد خانه شده بود قطعا از بین رفته است بعد از گذشت این چند روز، استصحاب اینکه فیل در خانه نیست به ضمیمه اینکه وجدانا دیگر الآن پشه در خانه نیست برای اینکه بگوئیم صرف الوجود حیوان در خانه نیست اصل مثبت است، ولذا گفته اند که استصحاب کلی حیوان فی الدار استصحاب کلی قسم ثانی است و جاری می شود.

بله اگر اثر شرعی رفته باشد روی افراد نجاست، نجاست طویله یک موضوع باشد برای حرمت شرب، نجاست قصیره یک موضوع باشد برای حرمت شرب این آب، اینجا می توانیم ضم الوجدان الی الاصل بکنیم، بگوئیم نجاست طویله بالاستصحاب در این آب موجود نشد و متصف نشد این آب به فرد طویل از نجاست، این ضمیمه می شود به علم وجدانی به اینکه بعد از زوال تغیر فرد قصیر از نجاست موجود نیست، خوب اثر شرعی هم که انحلال دارد نسبت به افراد نجاست، اثر شرعی فرد طویل را با استصحاب نفی می کنیم و اثر شرعی فرد قصیر از نجاست را بالوجدان.

ولکن کاملا روشن است که:

اولا: نجاست دو فرد ندارد، یک فرد است شک در استمرار آن داریم.

ثانیا: وقتی اثر شرعی رفته روی جامع نجاست آب، آب نجس یک حرمت شرب دارد، اینجور نیست که فرد قصیرش یک موضوع باشد برای حرمت شرب و فرد طویل نجاست موضوع دیگری باشد برای حرمت شرب، وقتی اینجور شد استصحاب جامع نجاست جاری می کنیم، چون این جامع نجاست اگر در ضمن فرد طویل بود باقی است اگر در ضمن فرد قصیر بود زائل شده است، خوب استصحاب می کنیم بقاء جامع نجاست را به نحو استصحاب کلی قسم ثانی، و این فرد مردد نیست، چون اثر وقتی برود روی جامع صرف الوجود و استصحاب عدم فرد طویل نتواند نفی کند صرف الوجود را، خوب استصحاب می کنیم بقاء صرف الوجود را، اثر شرعی صرف الوجود را بار می کنیم، و این استصحاب کلی قسم ثانی است.

ولذا اگر کسی بگوید نجاست طویله با نجاست قصیره دو فرد از نجاستند که ظاهرا کتاب اضواء به این مطلب اشاره می کند، این جوابش یک کلمه است: آقا نجاست طویله که باقی است بعد از زوال تغیر ونجاست قصیره که با زوال تغیر از بین می رود دو فرد از نجاست نیستند، همانطور که در بیع معاطاة عرض کردیم که ملکیت جائزه و ملکیت لازمه دو فرد از ملکیت نیستند، بلکه یک فرد است از ملکیت، منتهی شک داریم در استمرار و ارتفاع آن بعد از فسخ بایع.

هذا مضافا به اینکه عرض کردیم برفرض دو فرد باشند، چون اثر شرعی رفته روی جامع النجاسة به نحو صرف الوجود، استصحاب می کنیم بقاء صرف الوجود نجاست را بعد از زوال تغیر، وحرمت شرب ثابت می شود، نوبت نمی رسد که استصحاب کنیم عدم فرد طویل را، اما نه به این علت که استصحاب فرد مردد است که در کتاب اضواء اشاره کرده است، بلکه چون اصل مثبت است، استصحاب عدم فرد طویل اضافه شود به علم وجدانی به عدم فرد قصیر این در صورتی مفید است که اثر انحلالی باشد نسبت به افراد طبیعت، اما اگر اثر ثابت است برای صرف الوجود طبیعت، خوب استصحاب عدم فرد طویل بخواهد اثبات کند انتفاء صرف الوجود طبیعت را، این اصل مثبت است، مثل اینکه استصحاب عدم وجود فیل بخواهد ضمیمه بیشود به علم وجدانی به عدم وجود پشه در روزهای آینده که یقینا اگر پشه در خانه بود از بین رفته، بعد بگوئیم پس هیچ حیوانی در خانه نیست، اثر شرعی صرف الوجود حیوان فی الدار را بخواهیم نفی کنیم، این اشکالش این است که این اصل مثبت است نه اینکه فرد مردد باشد که کتاب اضواء گفته اند، ولذا این تعبیر کتاب اضواء هیچ قابل دفاع نیست.

جواب پنجم از اشکال فاضل نراقی:

این جواب از قدیم در ذهن ما بوده است، گشتیم دیدیم مرحوم حاج آقا مرتضی حائری در کتاب اصولشان این مطلب را مطرح کرده اند.

عرض ما این هست که: در حکم تکلیفی ما معتقدیم اصلا صیغه امر یعنی ابراز ارادة المولا، افعل کذا یعنی ارید ان تفعل کذا، و ان شئت قلت: روح امر مولا ارادة المولا هست نحو فعل العبد، اراده به معنای شوق نیست، اراده یعنی تعلق غرض مولا به فعل عبد، همین که تعبیر می کنیم که مولا می خواهد ما این کار را بکنیم، و چه بسا مولا به این کار اصلا شوق ندارد، مولا گاهی امر می کند به فعلی بدون اینکه هیچ شوقی به آن داشته باشد، این می شود تعلق غرض.

راجع به مولای عرفی صحیح است بگوئیم یک زمانی مولای عرفی اراده نداشت که ما این کار را انجام بدهیم، ولذا در مواردی که سنن النبی هست ما می توانیم بگوئیم یک زمانی پیامبر اراده نداشت که ما مثلا غسل میت را انجام بدهیم، چون غسل میت ما سنّه النبی هست.

اما راجع به فرائض الله چطور ما بگوئیم که یک زمانی می دانیم که خدا نمی خواست که ما فلان کار را انجام بدهیم، ما از کجا می دانیم، شاید از ازل تعلق گرفته بود غرض حق متعال به اینکه مسلمین که مستطیع هستند باید حج بروند، مسلمین که بالغ هستند باید در ماه رمضان روزه بگیریند، و مقتضای دلیل هم همین است که حق متعال وقتی عالم است به مصالح و مفاسد، عالم است به اینکه بعد از اسلام مصلحت ملزمه در این است که مسلمین در ماه رمضان روزه بگیرند، خوب نسبت به آن تعلق بگیرد غرض لزومی حق متعال، و همینطور حق متعال وقتی ضرب الیتیم را لحاظ می کند مقتضای دلیل این است که غرض لزومی اش تعلق بگیرد به اجتناب مردم از ضرب الیتیم، نه اینکه بفرماید من فعلا نسبت به آن بی تفاوت هستم، احتمال این معنا کافی است که شاید ارادة الله یعنی تعلق اغراضه تعالی بالافعال و التروک، احتمال اینکه این ازلی باشد کافی است که دیگر نتوانیم استصحاب کنیم که یک زمانی مثلا اگر مستطیع شدیم برای عمره خدا اراده نداشت که ما عمره مفرده باید برویم، از کجا؟ آن چیزی که موضوع برای وجوب اطاعت است ارادة الله است.

بله! ما اگر نظر آقای سیستانی را قائل شدیم، گفتیم مولای مقنِّن مولایی که دارای شرع و قانون است عقلاء دیگر به اغراضش توجه نمی کنند، دنبال قوانین او هستند نه دنبال اغراض او، این متابعت اغراض مولا در مولاهایی است که دارای نظام و شرع نیستند.

اگر این را بگوئیم خوب گفته می شود که وجوب اطاعت موضوعش قوانین مجعول الهی هست نه اغراض الهی.

و لکن این درست نیست، ما نسبت به اغراض لزومیه حق متعال مسئولیت داریم و آنها موضوع وجوب اطاعت هستند.

ولذا استصحاب عدم اراده حق تعالی چون جاری نمی شود و حالت سابقه متیقنه ندارد ما تنها باید استصحاب بکنیم بقاء مجعول را، یعنی مثلا من قبلا مستطیع بودم برای حج سپس استطاعتم از بین رفت، جاهل مقصر بودم مسئله را نمی دانستم، خیلی از زنها اینجورند مهریه از شوهرشان طلبکارند می توانند هم مطالبه مهریه بکنند حرجی هم نیست، جاهل به مسئله اند، افرادی هستند مستحق ارثند می توانند مطالبه ارث کنند بدون حرج، ولی جاهل به مسلئه اند مطالبه نمی کنند، زمان می گذرد دیگر آن ثروتی که دارند ارزشش کفاف را حج نمی دهد، زالت استطاعته، شک می کنیم که آیا هنوز بر ما واجب است حج بعد از زوال استطاعت، خوب استصحاب می گوید قبلا که ما مستطیع بودیم مراد خدا بود و خدا از ما می خواست حج برویم، الآن که استطاعتمان زائل شده استصحاب می گوید هنوز هم خداوند از ما می خواهد حج برویم، این جاری می شود بلامعارض، دیگر استصحاب اینکه یک زمانی اراده خدا تعلق نگرفته بود به حج رفتن ما، این حالت سابقه متیقنه ندارد.

مراد از حادث بودن اراده در روایات

اینکه گفته می شود که با این روایاتی که وارد شده که اراده خدا حادث هست چه می کنید، مثل:

صحیحه عاصم بن حمید: فلاسفه می گویند اراده حق تعالی ذاتیه هست از صفات ذات است، لذا عاصم بن حمید سؤال می کند لم یزل الله مریدا؟ قال علیه السلام ان المرید لایکون الا لمراد معه، لم یزل الله عالما قادرا ثم اراد.

یا در صحیحه محمد بن مسلم دارد: المشیةُ محدَثةٌ.

جواب این است که بله ما قبول داریم که اراده تکوینیه خدا نه به معنای عزم علی الایجاد بلکه به معنای صرف القدرة فی الایجاد این حادث هست، عزم علی الایجاد حادث نیست، چون عزم علی الایجاد مساوق با علم است، خدا از ازل علم داشت به اینکه سیخلق الانسان، اما اراده به معنای صرف القدرة فی ایجاد الانسان حادث است، عالَم حادث زمانی است نه قدیم زمانی خلافا للفلاسفة، این مفاد روایات است ما هم ملتزم می شویم، اما راجع به اراده تشریعیه، اراده تشریعیه یعنی تعلق غرض لزومی خدا به فعل عبد، این روایات ناظر به اراده تشریعیه نیست، قرینه اش هم این است که در روایت دارد که ان المرید لا یکون الا لمراد معه، مرید بدون مراد نیست، خوب مرید بدون مراد نیست این یعنی صرف القدرة فی الایجاد بدون ایجاد نمی شود.

عده ای قائلند که عالم قدیم زمانی است، می گویند صادر اول قدیم زمانی است، چون استدلال می کنند که خدا که یک صادر بلاواسطه بیشتر ندارد به نظر این آقایان، بقیه صادر مع الواسطه اند، الواحد لایصدر عنه الا الواحد، از خدا فقط یک موجود بلاواسطه صادر شده آن هم از قدیم ازلا از خدا صادر شده، اینها اینجور می گویند دیگر، خوب این خلاف روایات است و هیچ دلیلی هم بر طبقش نیست، اما عرض ما این است که این راجع به اراده تکوینیه است، اراده تشریعیه از این روایات استفاده نمی شود که حادث هست، اراده تشریعیه یعنی تعلق غرض لزومی خدا به فعل عبد، واقعا اشکال دارد که خداوند از ازل بخواهد که ما ظلم نکنیم، اکل مال یتیم نکنیم، تعدی و تجاوز نکنیم، چه اشکالی دارد، خدا از قدیم این را خواسته است از بالغین عاقلین واجدین للشرائط.

اتفاقا در روایات اراده مؤید دیگری هم ما داریم، در صحیحه صفوان بن یحیی: قلت لابی الحسن علیه السلام اخبرنی عن الارادة من الله و من الخلق، فقال الارادة من الخلق الضمیر وما یبدوا لهم بعد ذلک من الفعل، و اما من الله فارادته إحداثه، فارادته إحداثه یعنی صرف القدرة فی ایجاد الفعل، لا غیر ذلک لانه لایروّی و لایَهَمّ و لایتفکر، خدا که نیاز به فکر ندارد، ارادته إحداثه، یعنی همان صرف قدرت در ایجاد فعل بدون فکر سابق، ولذا ارادة الله محدَثةٌ، اما باز تکرار می کنم که این ربطی به اراده تشریعیه ندارد، ولذا این اشکال ما راجع به عدم حالت سابقه متیقنه در ارادة الله اشکالی است که به نظر ما بی حواب هست.

سه مشکل در جواب پنجم

فقط حرفی که گفته می شود دو تا مطلب است:

مشکل اول

یکی اینکه کسی بگوید آقا! فقهاء اسلام تا امروز این مطلب را توجه نداشتند که روح حکم تکلیفی ارادة الله است و ارادة الله هم ممکن است ازلی باشد، و ارتکاز عرف هم این است که نگاه می کنند به احکام الله به عنوان مجعولات شرعیه ای که با حدوث شرع حادث شده است، نمی بینند آن روح مجعولات شرعیه تکلیفیه را که ارادة الله است، این مجعولات شرعیه را می بینند که حادث هست، غفلت نوعیه است از روح این مجعولات شرعیه که ارادة الله است.

مشکل دوم

ومؤید این مطلب این است که اگر ما این اشکال را مطرح کنیم همانطور که مرحوم آقای حائری هم در مبانی الاحکام فرموده اند: این اشکال مختص به احکام تکلیفیه است، احکام وضعیه که دیگر روح به عنوان اراده در آنها نیست، حکم اراده فعل از مکلف نیست در احکام وضعیه، مولا جعل کرد نجاست ماء متغیر را، از مکلف چیزی نخواست در این جعل نجاست، ولذا اشکال اینکه ارادة الله ازلیةٌ حالت سابقه متیقنه ندارد این مختص است به احکام تکلیفیه، ولی در احکام وضعیه دیگر این حرف را نمی شود زد، روی همین حساب مرحوم آقای حائری فرموده من در احکام تکلیفیه استصحاب می کنم بقاء تکلیف را، ولی در احکام وضعیه استصحاب بقاء حکم وضعی جاری نیست برخلاف استصحاب حکم تکلیفی، چون احکام وضعیه که جعلشان حادث است.

آنوقت این تفصیل هم یک تفصیلی نیست که احدی مما تقدم من الاعلام مطرح کرده باشد، و احتمال اینکه در شرع شارع استصحاب در شبهات حکمیه را بخواهد به این نحو تفصیل بدهد بین احکام تکلیفیه و احکام وضعیه، این احتمال خیلی ضعیف است، و احدی از اصحاب این تفصیل را مطرح نکرده است، الا آنی که به ذهن ما رسید حالا یک بزرگواری هم مثل حاج آقا مرتضی حائری به ذهنشان رسیده، خیلی بعید است و خیلی احتمالش موهوم است که ما بیائیم روح حکم تکلیفی که ارادة الله است که یا ازلی است یا شبهه ازلی بودن دارد منشأ این مبنای در استصحاب قرار بدهیم، ولذا ما به این خاطر معتقدیم که این تفصیل را نباید ملتزم شد و به روح حکم تکلیفی که ارادة الله است توجه نمی کنیم، چون مورد غفلت نوعیه است و مستلزم این تفصیلی است که لم یلتزم به احد من الاصحاب، ولذا شبهه معارضه بین بقاء مجعول و عدم جعل زائد هنوز مستحکم است.

{سؤال...جواب: عرض ما این است که این تفصیل بین احکام وضعیه و تکلیفیه لم یلتزم به احد، و توجه در احکام تکلفیه به روح حکم تکلیفی وراء قانون که ارادة الله است وبحث ازلی بودن ارادة الله این مورد غفلت نوعیه است، و عرف عام هم همین مجعولات شرعیه را می بیند، اما اینکه استصحاب عدم جعل قانون را نبیند او را جواب دادیم که نخیر آن را می بیند، اتفاقا خود عرف استصحاب می کند عدم قانون را در مواردی که شک در اصل قانون دارد، ولذا آن مورد غفلت نوعیه عرف نیست}.

قد یقال: که خوب همین شبهه ای که در ارادة الله مطرح شد که شبهه قویه ای هست بیائیم راجع به جعول الله هم مطرح کنیم، جعل در احکام وضعیه حقیقتش اعتبار است، والا ابراز خدا که طریقیت دارد موضوعیت ندارد، خدا اعتبار کرد حکم وضعی را، این می شود جعل، خوب شاید اعتبار خدا هم ازلی باشد، چرا استیحاش می کنید؟ همان مطلبی که راجع به ارادة الله گفتید بیائید راجع به جعل خدا هم بگوئید، پس استصحاب بکنیم که خدا یک زمانی جعل نکرده بود نجس بودن مائی که زال تغیره را این حالت سابقه متیقنه ندارد، شاید خدا از ازل این را جعل کرده باشد.

جوابش این است که، اولا: ظاهر این خطاباتی که مفادش جعل احکام است این است که این جعل حادث است، جعل لکم الماء طاهرا، کان بنو اسرائیل اذا اصاب احدهم قطرة بول قرضوا لحومهم بالمقاریض ولکن الله منّ علیکم بأوسع ما بین السماء والارض فجعل لکم الماء طهورا، ظاهر این فجعل لکم الماء طهورا این است که حادث شد جعل.

یا در روایت دیگری داریم: مفادش این است که خداوند اول جعل نکرده بود احکام را بعد جعل کرد، ان الله اعطی محمد صلی الله علیه وآله شرایع نوح و ابراهیم و موسی و عیسی ثم افترض علیه فیها الصلاة و الزکاة و الصیام و الحج -الی ان قال- و جعل له الارض مسجدا و طهورا، اینها ظاهرش این است که جعل حادث هست، ولو به این بیان که بگوئیم ظاهر عرفی جعل یعنی ابراز الاعتبار، و ابراز الاعتبار حادث هست، و استظهار عرف هم که وقتی می گوید جعل الماء طهورا یا جعل الارض مسجدا و طهورا این است که این حادث است، راجع به احکام تکلیفیه هم همین تعبیرات آمده که فرض علیهم الصلاة، فرض علیهم الزکاة، منتهی عرض کردم ما روح احکام تکلیفیه را گفتیم قدیم زمانی است، والا قبول داریم که انشاء و جعل آن هم حادث هست، ما به لحاظ روح گفتیم.

{سؤال...جواب: جعل یک فعلی است که از خدا صادر می شود، فعلی تکوینی است که از خدا صادر می شود، وفعل تکوینی قدیم زمانی نیست بلکه حادث هست، جعل، اعتبار و ابراز یک فعلی است که از خدا صادر می شود، و این مرتکز عرفی این است که حادث است و ظاهر ادله هم همین است، ولذا این اشکال را در جعل قبول نداریم، راجع به روح حکم تکلیفی هم که عرض کردیم این اشکال ولو مطرح هست ولی ما به این اشکال نباید توجه کنیم}.

ولذا این جواب پنجم هم درست نیست.

مشکل سوم

یک مطلب عرض کنم و این جواب پنجم را به پایان برسانم، وآن مطلب این است که لقائل ان یقول که ما اصل را در خود جعل و تشریع جاری می کنیم، استصحاب می کنیم عدم انشاء وجوب را، انشاء وجوب را پذیرفتیم حادث است دیگر، ولو روح وجوب ازلی است، استصحاب عدم انشاء وجوب از نظر عرفی مؤمّن از وجوب است بما له من الروح، همانطور که برائت از وجوب مؤمّن از وجوب است بما له من الروح و مبادئ الوجوب که ارادة الله است، استصحاب عدم انشاء وجوب هم مؤمّن است از وجوب بما له من الروح که ارادة الله است، ولذ این هم به عنوان یک مؤیدی است، ولذا جواب پنجم تمام نشد.

جواب ششم از اشکال فاضل نراقی:

مرحوم شیخ عبدالکریم حائری در جواب از معارضه علی ما ببالی فرموده: استصحاب عدم جعل موسع معارضه می کند با استصحاب عدم جعل مضیق، شما نمی دانید این قانونتان موسع جعل شد که الماء نجس من زمان تغیره الی زمان اتصاله بالکر، یا مضیق جعل شد، استصحاب می کنید عدم جعل موسع را، خوب این معارضه می کند با استصحاب عدم جعل مضیق، چون علم اجمالی داریم به کذب احد الاستصحابین، یا جعل مضیق بود یا جعل موسع، لحد الاستصحابین کاذب هست تعارض و تساقط می کنند نوبت می رسد به استصحاب بقاء مجعول.

تأمل بفرمائید تا روز شنبه.