

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم، بسم الله الرحمن الرحیم و الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا رسول الله و آله الطیین

الطاهرین المعصومین و اللعنة الدائمة علی اعدائهم اجمعین

اللهم وفقنا و جمیع المشتغلین و ارحمنا برحمتک یا ارحم الراحمین

عرض شد که مرحوم استاد بعد از اصاله البرائه و اصاله التخییر متعرض اصاله الاحتیاط شدند.

چون عرض کردیم مرحوم شیخ انصاری اصولی را که در شبهات حکمیه جاری می شود این چهار تا گرفتند. اصاله البرائه، و اصاله التخییر و اصاله الاشتغال یا احتیاط و استحباب.

و توضیحاتش گذشت. تقریب کلام در کلمات شیخ و من جاء من بعده. و عرض کردیم که این اصول علی تقدیر این چون کل بحث را از اول تا اینجا یک جمع بندی بکنیم در ذهن آقایان باشد. علی تقدیر صحت این اصول، اینها در شبهات حکمیه کلیتا یعنی نه حالا تقدیر صحت یا عدم تقدیر. اصولی که در شبهات حکمیه جاری می شود دو جور است به طور کلی؛ یکی آن است که متعرض خود حکم بعنوانه می شود. در این جهت در این اصول اربعه ای که ذکر شده، خصوص استصحاب این طور است. مثلاً می گوید این سابقاً آبی که متغیر بود به نجاست و ضالت تغیر من قبل نفسه. سابقاً نجس بود حالا هم نجس است به نحو شبهه حکمیه. یا مثلاً حرمت مثلاً در باب ظن، بعد الانقطاع و قبل الاختصار. در یک جا نتیجه اش نجاست است، در یک جا نتیجه اش حرمت است، در یک نتیجه اش وجوب است و الی آخره.

استصحاب جزو اصول عملیه ای است که حالا غیر از جهت مقبض بودن و تنزیلی بودن، شأنش اثبات حکم شرعی بعنوانه است. که در این اصول اربعه ای که ذکر شده منحصر است در استصحاب.

و لکن قسم دوم از اصول این است که آن عنوان را ثابت نمی کند. عنوان مشتبّه، این را عنوان مشتبّه، یا مجهول؛ این سه تا اصل از این قبیل هستند. این سه تا اصل دیگر به عنوان مشتبّه و مجهول.

و عرض کردیم در خلال بحث های گذشته به طور کلی از قسم اول که اصطلاحاً اصول تنزیلی می گویند، ما در شبهات موضوعیه زیاد داریم. از قسم اول. مثل اصالت ید مسلم، قاعده سوق مسلم، نمی دانم اصالت عدم تزکیه حالا به معنایی که سابقاً گفتیم به استصحاب برگردد، قاعده تجاوز، قاعده فراغ، قاعده قرعه بنابر این تصور. ما از قسم اول در شبهات موضوعیه، آنها در شبهات حکمیه نمی آیند تماماً در شبهات موضوعیه است. ما از قسم اول که بعنوانه اثبات می کند اصول داریم. اصول تنزیلی داریم. مثلاً اثبات می کند که این مزکی

است، اثبات می کنند که این ملک مومن است، اثبات می کند که این طاهر است، اثبات می کند قاعده من بلغ حالا اگر قبول بکنند. یک قواعد دیگری داریم یا اصول دیگری داریم در شبهات موضوعیه از قبیل اول. اما در شبهات حکمیه در این اصول چهارگانه فقط استصحاب است.

و لذا اگر استصحاب را هم قائل به حجیتش در شبهات حکمیه نشدیم، اصولا ما در احکام اصلی که تبیین خود حکم بکند، نداریم. و باز سابقا ذکر کردیم، اعاده ما سبق، سابقا ذکر کردیم آنچه که می شود مجموعا در شبهات حکمیه به عنوان اصل نه به عنوان حالا فرض کنید اماره و اینها، قبول کرد، اجمالا سه تا است. یکی استصحاب است که در شبهات حکمیه بنا بر اینکه جاری بشود. یکی هم قیاس است. البته قیاس حالا بعد توضیح امروز شاید داده بشود، مشهور در علمای ما امثال شیخ به بعد، از ظن غیر معتبر گرفتند. به نظر ما آن هم اصل است. آن هم بحث اماره غیر معتبره نیست. جنبه ظنیت توش نیست. حالا توضیحش را بعد عرض می کنم. و یکی هم اصالة الطهاره در شبهات حکمیه. در شبهات حکمیه هم اگر اصالة الطهاره قائل شدیم آن هم اصل است. چون می گوید این طاهر است. شارع حکم به طهارتش کرده است.

ما مجموعا در احکام در شبهات حکمیه که بخواهد ناظر باشد به مقام جعل حکم و خود آن حکم معین را بعینه ثابت بکند، فعلا سه تا داریم. استصحاب هست، قیاس هست بنابر تصور ما، و اصالة الطهاره در شبهات حکمیه است. اصالة الحل در شبهات حکمیه عرض کردیم روایتی برایش نداریم. در شبهات حکمیه بله، این مثلا حدیث کل شیء مطلق حالا به یک تصویری که عرض کردیم، نداریم. و لکن در باب اصالة قاعده حل در باب حلیت، بعید نیست قاعده جاری بشود نه اصل. یعنی بگوییم هر شیئی واقعا حلال است. چون اصل ظاهری است. حکم ظاهرش، اما نه واقعا حکمش علی الید باشد.

پس اصالة الحل هم در شبهات حکمیه نداریم. اصلا به جای آن قاعده حل داریم که از اصالة الحل اقوی است. این خلاصه در ذهن مبارکتان باشد.

پس بنابراین و لذا ما هم در بحث های سابق گفتیم انصاف این است که شبهات حکمیه کلا اصلی که در آن جاری بشود به عنوان خود حکم، ما نداریم، الا اصالة الطهاره. آن فقط اصالة الطهاره در شبهات حکمیه داریم. چیزی در شبهات حکمیه بخواهد جاری بشود نداریم. استصحاب نداریم، قیاس هم همین طور است. اگر بنا باشد اصل تنزیلی باشد حجت نیست. اصالة الحل به معنای در شبهات حکمیه آن هم جاری نمی شود، چون قاعده حل جاری می شود. نوبت به اصالة الحل نمی رسد. و فقط همین می ماند مسئله اصالة الطهاره که آن

هم حکم تعبدی است. چون ما یک بحثی را مطرح کردیم چون اصول را کلاً از ابداعات نفس می دانیم بحث را از این زاویه مطرح کردیم. خوب دقت بکنید؛ گفتیم اعتبارات قانونی را با ابداعات نفس نمی شود اثبات کرد. این قاعده کلی. قاعده کلی کلی.

اما در موضوعات خارجی چون در اختیار مکلف است اشکال ندارد. بگویند این سابقاً پاک بوده، حالا هم پاک است، استصحاب بکند. سابقاً نجس بوده، حالا هم نجس است. این حلال است، این مثلاً فرض کنید به اینکه ملک اوست. این اشکال ندارد در شبهات موضوعیه مشکل ندارد؛ اما در شبهات حکمیه چون شبهات حکمیه آن مشرع و مقنن اصلی آن قانونگذار است. در شریعت مقدسه حق یا به اصطلاح جزو فرائض الهی است یا جزو سنن نبوی است. در این دایره شریعت مقدسه کسی غیر از به اصطلاح حضرت حق یا رسول الله (ص) در دایره اخرائی حق تشریع ندارد. نمی توانیم بگوییم این سابقاً حرام بوده، حالا هم حرام است به نحو شبهه حکمیه. بگوییم به نحو شبهه حکمیه سابقاً شارع حکم به نجاستش کرده، به استصحاب، ما هم حکم به... و

لذا عرض کردیم این که در روایت دارد السنه اذا قیست محق الدین هم اشاره به همین است. یعنی سنن باید از خود شریعت اخذ بشود. قیاس یک نوع ابداع نفس است. چرا؟ این حالا توضیحش را هم امروز عرض می کنم، سابقاً هم کراراً عرض کردیم. پس بنابراین طرح کلی قبل از اینکه وارد اصالة الاحتیاط مرحوم استاد بشویم، طرح کلی این است، این طرح کلی در ذهنتان باشد. ما اصولی که بخواهیم خود حکم را بعینه ثابت بکنیم، مثلاً حرمت را یک جا نجاست را، یک جا طهارت را، مثلاً بگوییم سابقاً خیار داشته، حالا هم دارد، در مقام تراخی، بخواهد یک حکم را بعینه، عرض کردیم هم نداریم و هم قاعده عقلایی جاری نمی شود. مثلاً یک کسی برود بگوید آقامن در این شهر آمدم، یک قانونی دیده بودم، فکرمی کردم طبق آن قانون باید این قانون این جوری هم این جور باشد. خب بیخود فکر کردی، سوال می کردی، از پلیس سوال می کردی، از به اصطلاح مأمورین خاصش سوال می کردی. من فکر کردم طبق آن قانون باید قانون دیگران مناسبش این است، این همان قیاس است دیگر.

این را عرض کردیم کلاً نه اینکه حالا در شریعت مقدسه، کلاً در قوانین راهی برای درک اعتبارات قانونی بعنوانها مبنی بر ادراکات ذهنی خودمان نمی توانیم درست بکنیم. راهی نداریم.

اصالة الطهارة هم چون تعبد است، شارع قرار داده. ممکن است در اصالة النجاسة قرار بدهد. آن تعبد شرعی است، آن در اختیار ما نیست. عرض کردم اصالة الطهارة هم چون الان مشهور بین فقهاست. انصافاً هم حرف بدی نیست در شبهات حکمیه. و الا جای خدشه دارد؛ چون اصالة الطهارة فعلاً یک دلیل بیشتر ندارد و آن هم روایت عمار سباطی که خب الحمد لله ایشان هم معروف است به کثرت

شذوذ. تازه آن هم این طوری است کل شیء نظیف. شاید مثلا بگوییم نظیف در مثلا ارتکازات ما انصراف دارد به شبهات موضوعیه، شبهات حکمیه را نگوییم.

بله در کتب فقهی بعدی ما آمده کل شیء طاهر، و الا در متن ما دیگر غیر از این هم روایت نداریم. منحصرأ به همین است. کل ماء طاهر داریم؛ اما کل شیء، و مخصوصا که باز یک احتمال می دهیم خدای ناکرده کتاب عمار این شیء ماء بوده اشتباه ضبط شده، دیگر هیچی مشکل روایت عمار هم زیاد می شود.

علی ای حال ما در باب اصالۃ الطهاره چه در شبهات موضوعیه چه در شبهات حکمیه روایت ما یکی است. عرض کردم در کلمات فقها تبدیل شده، شده کل شیء طاهر. حالا کل شیء طاهر ممکن است شبهات حکمیه را بگیرد، اما کل شیء نظیف این احتمال نمی دهد که شبهات موضوعیه باشد.

پس ما در شبهات حکمیه اصالۃ الطهاره را استنادا به استنادا به اجماع اصحاب و الا قابل خدشه است انصافا قابل خدشه است. وبعد هم این عرض کردیم اشکال ما چه بود؟ اشکال عقلایی بود. یعنی عقلا اصولا با ابداعات نفس اعتبارات قانونی را درک نمی کنند. اثبات نمی کنند. خب اگر خود شارع تصرف کرد چه اشکال دارد، تصرف شارع که اشکال ندارد، مشکل خاصی ندارد. اگر شارع آمد در باب طهارت این را به عنوان اصل عملی قرار داد، این مشکل ندارد. اشکال من به حال خودش محفوظ است.

اشکال ما این بوده که از نظر عقلایی روشن نیست. قیاس و اجماع، استصحاب، این مشکل را هر دو دارند.

پس بنابراین تا اینجا اجمال قصه روشن شد که، البته در کتاب رسائل یا کتب اصولی ما متعارف این است که اصول عملی در شبهات حکمیه را بحث نکنند. دقت بکنید. اصول عملیه در شبهات، در شبهات موضوعیه را بحث نمی کنند. لکن خب این بحث هم هست، عده ای گفتند خب بعضی از این اصول عملیه که در شبهات موضوعیه است اثر دارد، مثل قاعده ید، قاعده قرعه، قاعده فرض کنید مثلا سوق مسلم. بعضی هم آمدند اخیرا، اخیرا نه سابقا، البته متعارف این است که چون این اصول در شبهات موضوعیه جاری می شود، در علم دیگری به نام قواعد فقهیه در فن دیگری آوردند. یعنی یک چیزی ما بین فقه و اصول. نه اصولی است نه فقهی. یک بزرخ بینهما است. اسمش را گذاشتند قواعد فقهیه.

که سابقا عرض کردیم اصطلاحشان این شده؛ هر مسئله ای که متصدی یکی از اعتبارات قانونی بشود، محمولش اعتبارات قانونی بشود، این را می گویند مسئله فقهی. مثل الصلاة واجبة، الخمر نجس، الخمر حرام. هر مسئله ای که کبرا واقع باشد در قیاس استنتاج حکم شرعی

فرعی کلی، این را اصولی می گویند. این در اول اصول هم در یکی دو جا هم در همین مصباح الاصول مرحوم استاد متعرض شدند. عبارت تقریباً خیلی واضح نیست. همان چند بار عرض کردیم این را تصحیح بکنیم. در اول مصباح هم دارد این اول اصول عملیه هم دارد. بینید هر مسئله ای که نتیجه اش واقع بشود در کبرای قیاس استنتاج حکم شرعی فرعی کلی، این می شود مسئله اصولی. مثل همین حجیت استصحاب مثلاً. چون اگر استصحاب در شبهات حکمیه جاری شد، دهها مسئله ما حکمش را به استصحاب بیان می کنیم. یا خبر واحد، این می شود مسئله اصولی.

و هر مسئله ای که نتیجه اش واقع بشود در کبرای نتیجه اش واقع بشود کبرای قیاس، البته این را آقای خویی ننوشتند، من اضافه کردم این از کلمات مرحوم نائینی است در بحث استصحاب نائینی دارند. استصحاب فواید. هر مسئله ای که نتیجه اش واقع بشود در کبرای قیاس استنتاج حکم شرعی فرعی جزئی، این اسمش قاعده فقهی است. فرق این دو تا با همدیگر همه اش مثل هم، آخرش یکی جزئی است یکی کلی است. مثلاً قاعده سوق مسلم، می گوید مثلاً این چیز را شما از بازار خریدید، یا گوشت را از بازار خریدید، یا چرب را از بازار مسلمانها خریدید و هر چه که از بازار مسلمانها خریده بشود حکم به مثلاً تزکیه آن می شود، پس این چرم مزکی است. بینید پس این چرم. حکم شرعی فرعی است لکن جزئی است. حکم شرعی هست لکن جزئی است. این تقریبی است که مرحوم آقای نائینی گذاشتند. حرف بدی هم نیست. و این را در به اصطلاح کلمات شاگردان ایشان عده ای آمده. لکن عرض کردم در کتاب آقای خویی خیلی واضح نیامده. مرحوم آقای بجنوردی این را واضح تر آوردند. در کتاب هایشان. در کلمات خود نائینی هم هست.

پس فرق است بین مسئله فقهی، قاعده فقهی، مسئله اصولی. انشاء الله فرق روشن شد. قاعده مسئله فقهی هر قضیه ای که محمولش یکی از احکام باشد. حالا احکام وضعی یا احکام تکلیفی. مثلاً صلاة در فلان جا باطل است، این می شود مسئله تکلیفی. هر مسئله ای که نتیجه اش کبرای قیاس استنتاج حکم شرعی فرعی کلی باشد، اصولی است. حکم شرعی فرعی جزئی باشد قاعده فقهی است.

آن وقت متعارف الان این شده مثل قاعده ید، قاعده کذا، بیاید در مباحث قواعد فقه، قواعد فقهیه. و عرض کردیم اصطلاح ما الان قواعد فقهیه است. الان نیست از قدیم هم هست، مرحوم شهید اول هم دارد، ۱۵:۰۴ هم دارد. لکن اصطلاح اهل سنت غالباً الاشباه والنظائر است. تعبیر قاعده قواعد فقهیه تعبیر به اشباه و نظائر. این هم بد نیست حالا اصطلاح است دیگر.

پس بنابراین برگردیم به اصل مطلب. آنچه که ما در اصول داریم، آن است که در شبهات حکمیه جاری می شود. اما اصولی که در شبهات موضوعیه ولو کثیر الدوران باشد، مثلاً قرعه را اگر قبول بکنیم، عرض کردیم در باب قرعه صاحب جواهر اصرار دارد که ولو ما اطلاقات داریم، لکن قرعه را جایی عمل می کنیم که اصحاب عمل کرده باشند. ما به اطلاقش عمل نمی کنیم.

تا آن جایی که من تو ذهنم هست از فقههای ما حالا فقها و علمای ما مرحوم سید بن طاووس به اطلاقش عمل کرده. در مورد اشتباه قبله، می گوید قرعه بزن. در مورد اشتباه زن نسبت به خون حیض، ما بین حیض و استحاضه؛ نداریم این فتوا خوب در روایت هم نداریم. نقل شده از سید بن طاووس خیلی اخذ به اطلاق قرعه کرده. حتی در این موارد هم به قرعه رجوع می کنیم.

خب این مسئله می شود کثیر الدوران دیگر، ابتلا به آن زیاد می شود، اگر این درست باشد. لذا بعضی در این ذهنیت هستند که ما بیاییم بعضی از قواعد فقه را وارد اصول بکنیم. عرض کردم به هر حال بحثی است.

اما الان چه شده، مخصوصاً ما که می گوئیم الان، از زمان شیخ به بعد؛ شیخ به مناسبتی در آخر استصحاب، تعارض بین استصحاب وقاعده ید، بین استصحاب وقاعده قرعه، بین استصحاب و مثلاً اصول دیگری که حالا مطرح است، قاعده فراغ، قاعده تجاوز، به این مناسبت متعرض آنها شده. اصحاب هم آمدند دیدند حالا که شیخ متعرض شده، متعرض شرح قاعده قرعه شدند، شرح قاعده تجاوز. یعنی در حقیقت عملاً همین طور شد. لکن گفت به بهانه ای، والا عملاً الان عده ای از قواعد فقه در اصول ما وارد شد. روشن شد؟ لکن ورودش به خاطر تعارض با استصحاب بود.

عده ای می گفتند چرا این کار را بکنیم، از اول مثل آدم وارد بشویم. یک فصلی را قرار بدهیم برای قواعد فقهیه کثیر الدوران. چرا در ذیل بحث استصحاب مطرح بکنیم در باب تعارض. قشنگ یک بحثی قرار بدهیم برای قواعد فقهیه کثیره الدوران، اینها را مستقلاً، آیه ای که نیامده که اصول باید حتماً در شبهات موضوعیه کار بکند. در شبهات حکمیه هم جمله ای از اصول، روشن شد؟ جمله ای از اصول که کثیره الدوران است آنها را هم بحث بکنیم، منحصر نکنیم به شبهات حکمیه.

علی ای حال کیف ما کان الان بنایشان این طوری است که منحصر شده به شبهات حکمیه، لکن آنها را هم در ذیل آخر استصحاب به یک مناسبتی فعلاً بحثش کردند.

پس جمع مطالب این شد که چهار تا اصل را در شبهات حکمیه کلیه آقایان وارد کردند. روشن شد؟ یکی اصالة البرائة است؛ که خب ما مناقشه کردیم، گفتیم اصالة البرائة ثابت نیست. یک سیره عقلایی ثابت است. خب این یکی کم شد. البته اصالة البرائة و اصالة التخییر

و اصاله الاحتیاط، اینها در خود حکم نیستند. عنوان مجهول هستند. مثلاً شما نمی دانید صدقه بر شما واجب است یا صوم. ببینید، نمی گوید صدقه بعنوانها حکما، می گوید چون نمی دانید انجام بدهید، نمی دانید انجام بدهید. اما استصحاب ولو در مورد جهل است، لکن خود حکم را بعینه می آورد.

پس سه تا اصل روی عنوان مجهول رفته. یکی اصاله البرائه که ولذا عرض کردیم اگر دقیقاً بخواهیم اصاله البرائه را روی مسالک شیعه مطرح بکنیم، همان نفی حکم ظاهراً است. ما هفت تا احتمال دادیم؛ لکن گفتیم احتمال صحیحش روی مبانی شیعه. این که می گوئیم روی مبانی شیعه که علم و جهل تأثیر در حکم واقعی نداشته باشد. روی این مبانی نفی حکم ظاهراً، چون نفی حکم واقعا که نمی شود در صورت جهل که می گویند تصویر لازم می آید و الی آخره. نفی حکم روشن شد؟

اصالة البرائه که شما من سابقاً توضیح دادم، ادله ای را که اقامه کردند، این را بگیرد نتیجه که آیا نتیجه می دهد نفی حکم ظاهراً ام لا. و لذا اصاله البرائه پیش مشهور اهل سنت نفی حکم واقعا است. چون آنها این مشکل را ندارند خوب. می گویند، اصلاً در واقع اصلاً نیست. یعنی این را به حکم اماره هم گرفتند. با آن ترتیب اثر نفی واقعی می دهند. نفی واقعی واقعی نه نفی ظاهری. تماماً نیست. ابن حزم مثلاً می گوید حرفی از کتاب و روایات نیامده، قطعاً نیست. اصلاً نیست دیگر، نیست که نیست. نه اینکه ظاهری باشد.

ما توضیحات راجع به اصاله البرائه دادیم. انصافاً آن که مناسبت است با ذوق اهل سنت در اصاله البرائه، نفی واقعی است. آن که مناسبت است با ذوق شیعه نفی ظاهری است. لذا عرض کردم کراراً عرض کردیم ببینید از ادله اصاله البرائه، مثلاً حدیث رفع، حدیث حج، یا فرض کنید ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا؛ ببینید مفادش نفی حکم ظاهری است یا نه. این اصاله البرائه ای است که الان در کلمات علمای ما هست. نفی حکم ظاهراً.

و لذا اگر ما به قاعده قبح عقاب بلا بیان مراجعه کردیم، این کافی نیست. چون قبح عقاب بلا بیان باز غیر از نفی حکم ظاهراً است. لذا دیروز از مرحوم نائینی نقل کردیم بالملازمه. اگر عقوبت نبود پس حکم ظاهری هم نیست. دیروز نقل کردیم از مرحوم نائینی. چرا؟ چون مرحوم نائینی می داند آن که در باب اصاله البرائه نزد شیعه مهم است نفی حکم ظاهراً است. ادله را این جور نگاه نکنید، آیا از و ما کنا معذبین، ما عذاب نمی کنیم، این معنایش این نیست که نفی حکم ظاهراً، عذاب نیست.

پس اصالة البرائه حقیقتش به عنوان اصل، اصل عملی، نفی حکم ظاهرا در صورت جهل به واقع است. این حقیقت اصالة البرائه است. این امثال مرحوم نائینی قدس الله نفسه، کاملاً حواسشان جمع است. می گویند قاعده قبح عقاب بلا بیان را قبول داریم، لکن لازمه اش نفی حکم ظاهرا است. دنبال لازمه اش...

ما هم اشکال کردیم که این لازمه ها در اصول نمی آید. در اعتبارات قانونی لازمه ها را نمی شود اخذ کرد. این لازمه مگر نکته ای باشد. و الا لازم را نمی شود اثبات کرد.

حالا تکرار نکنیم. و اصل اولی اصالة البرائه بود. اصل دوم اصالة التخییر بود که دیروز متعرض شدیم. این اصالة التخییر هم به آن معنایی که ما عرض کردیم. به عنوان اصل عملی. یعنی تخییر گاهی اوقات روایت دارد دلالت بر تخییر. می گویند این را تخییر واقعی می گویند. مثل فرض کنید باب خصال کفاره. گاهی اوقات مثلاً در کتاب کفایه آمده من باب مثال که اگر دو تا خبر هر دو حجت بودند، شما مخیرید. این باب ظاهری است. یعنی به چه معنا؟ این تخییر ظاهری است. یعنی ادله حجیت این را هم می گیرد، آن را هم می گیرد. این اسمش تخییر ظاهری است. وقتی ادله حجیت صحبت شد، این می شود تخییر ظاهری.

سوم، همین است که در ما نحن فیه گفتند دوران بین امرین محذورین، تخییر عقلی. این تخییر عقلی مرادشان لابدیت است در مقام عمل. در مقام عمل بالاخره یا انجام می دهید یا ترک می کنید. مثال دیروز عرض کردم. ورقه تان را نوشتید که روز جمعه ساعت یازده در مسجد فلان باشم، حالا خط واضح نیست یا بچه ها بازی کردند، هم باشم خوانده می شود هم نباشم. متحیر شدید. بالاخره روز جمعه یا هستیم یا نیستیم دیگر، ساعت یازده بالاخره از دو تا امر خارج نیست. این را عده ای اسمش را گذاشتند تخییر عقلی، یعنی لابدیت عقلی. چند تا شد؟ سه تا. چهار، آن که ما اسمش را گذاشتیم تخییر اصلی به معنای اصل عملی. آن تخییر اصل عملی ریشه اش همین تخییر عقلی است. می گوید بالاخره هستی یا نیستی؟ حالا که هستی یا نیستی، عقل این به تو یا حالا نفس یا عقل، به تو حکم می کند که تو مخیری به خاطر اینکه نمی دانی. این اضافه بر مقام عمل. و لذا عرض کردیم اگر شما بگویید نه نکته ای ندارد، چرا اصالة التخییر را ثابت بکند، همان لابدیت عقلی کافی است. یا کسی که قائل است در اینجا به تخییر ظاهری. گفته مادام می دانیم صدقه به اصطلاح نذری کردی، اینجا یک نوع تخییر ظاهری شارع حکم می کند. دیگر نوبت به اصل عملی نمی رسد.

پس اگر شما بخواهید تخییر را اصل قرار بدهید، نمی دانم نکته روشن شد؟ باید این نکات را در نظر بگیرید. که آیا در اینجا تخییر واقعی است؟ چون می دانید در واقع یکی هست. آیا تخییر ظاهری است؟ ادله ای که می گوید وفاء به نذر بکن اقتضایش این است. یا تخییر عقلی

است، یعنی لابدیت عقلی است. که شما بالاخره انجام می دهید یا نمی دهید. یا تخیر به مستوای اصل عملی است. اصالة التخییر. محتوای این اصالة التخییر چیست، مثل همان اصالة البرائة. می گوید حالا که تو لابدی، پس شما مخیری به حسب آن ابداع نفسانی، شما الان تخیر دارید. عملاً هم مخیر بود، عملاً چیز تازه ای نبود، اما به برکت این اصل به اصطلاح من دیروز یک نوع آرامش روانی پیدا می کند.

س: این حکم ظاهری نمی سازد؟

ج: نه حکم ظاهری هم نیست. چون حکم ظاهری در جایی است که مثل حجیت و اینها باشد. دوتا حجت باشد. بله، می شود تصویر کرد نه اینکه... روشن شد؟

پس این ما نحن فیه را می شود تصویر تخیر واقعی کرد. می شود تخیر ظاهری کرد. می شود تخیر عقلی کرد. می شود تخیر به مقتضای اصل عملی. تخیر به مقتضای اصل عملی. تخیر قائل بشویم، بگوییم این را نفس ابداع می کند. مثل که آنجا مرحوم نائینی می فرمود از قبح عقاب بلا بیان انسان به ملازم، حالا تعبیرشان ملازم، به تعبیر من ابداع، ابداع می کند نفی حکم ظاهرا. اینجا هم ابداع می کند تخیر. اگر ابداع قبول کردیم می شود اصل عملی. ابداع اگر قبول نکردیم یکی از آن صوری که پیش می آید. صورثلاثة در تخیر.

پس مجموعاً ما چهار نحوه تخیر داریم. آن وقت این که اصالة التخییر علما در اصول آوردند، این مبنی است بر این نکته که ما یک چیزی به نام تخیر به مستوای عقل عملی، به معنای اصل عملی معذرت می خواهم، به معنای اصل عملی داشته باشیم. اگر این هم منکر شدیم مثل همان اصالة البرائة می شود، اصل دوم هم منکر می شویم. از این اصول چهارگانه، استصحاب را که مامنکر شدیم، آن یکی که رفت پی کارش. اصالة البرائة را هم منکر شدیم. لکن اصالة التخییر محل کلام می ماند.

به ذهن ما که نفس ابداع می کند و مشکل ندارد. پس اصالة التخییر ثابت است.

اصل سوم اصالة الاحتیاط است. آن وقت این چون اصالة الاحتیاط را می خواهیم انشاء الله وارد بشویم، قبلش این توضیح را باز من عرض بکنم روشن بشود. ما هدف ما مرادمان از این کلمات روشن بشود. ما معتقدیم که اصولاً ما در این مسئله بحث تجز تکلیف و حجیت که بر می گردد به عقل عملی در باب سیاست مدن، جزو احکام عقل عملی، اصولاً ما گاهی اوقات با واقع طرفیم و دنبال واقع هستیم؛ این تفسیر کلی ما. چند دفعه عرض کردیم باز هم برای توضیح بیشتر عرض می کنیم. وگاهی اوقات هم که معنای ابداع روشن بشود. ما تعامل با صور ذهنی مان می کنیم. اگر ما تعاملمان علی حد الواقع و به لحاظ واقع بود اسمش را اماره می گذاریم. اگر تعامل ما با صور ذهنی بود اسمش را اصل می گذاریم. یعنی معیار در اصل عملی این است. و این که تمام این اصول عملی را هم شما خیال بکنید

.....
حالا اصل هست، یک تقریبی است که بیشتر مثلا تا یک حدی در کلمات متأخرین علمای ما آمده، و الا عرض کردیم ظاهر اصالة البرائه در کلمات مثلا ابن ادریس یا مثلا علامه، همان نفی حکم واقعا است. سنی ها هم نفی حکم واقعا می گویند. ظاهرش این طور است. حالا بعدا اخباری ها آمدند مناقشه کردند و نتیجه اش این شد که بشود نفی حکم.

لذا از زمان وحید به این طرف ایشان نفی حکم ظاهرا گرفتند. و عرض کردیم انصافا غیر از حالا مسئله تصویب، ما در باب براءة آن مشکل عقایدی داریم که احکام شرعیه و قایعش و حقایقش در اختیار بقیة الله (عج) است. لذا ما نمی توانیم نفی حکم ظاهرا بکنیم. در تفکرات شیعه نمی شود نفی حکم ظاهرا کرد. حالا غیر از تصویب.

اهل سنت می گویند پیغمبر (ص) بالاخره یا در قرآن یا در سنت بیان شده. اگر پیدا نکردیم پس نفی حکم واقعا است. حرف بدی هم نیست. انصافا اگر مبانی آنها را قبول کنیم حرف بدی نیست. اگر مبانی آنها قبول بکنیم حرف بدی نیست. ما مشکلمان این اشکال اخباری ها هم این بود که آن تصور با آن روایات ما نمی سازد. که تمام احکام بیان شده، اگر الان چیزی را نمی دانیم در اختیار بقیة الله (عج) است. خب طبیعتا ما نمی توانیم نفی حکم واقعا بکنیم. این اشکال اخباری ها.

مرحوم وحید بهبهانی و الی من بعد من جمله همین شیخ، اینها آمدند گفتند خیلی خب نفی حکم ظاهرا می کنیم. نفی حکم واقعا که نمی شود حالا غیر از اینکه اشکال تصویب هم دارد.

پس بنابراین خوب دقت کنید. خود استصحاب؛ خود استصحاب نزد عده زیادی جزو امارات است، جزو اصول نیست. این یک تصویبی است که بعدها مثلا در اصول متأخر ما چون مخصوصا حجیتش از راه روایت گرفتند، اصلش قرار دادند. ولو به نظر ما می شود استصحاب اصل باشد، ولو حجیتش از روایت گرفته نشود. منحصر به این نیست که از روایت گرفته بشود. خوب تأمل بفرمایید.

و اینها چرا نمی گفتند؟ نکته اش چی بود؟ نکته اش این بود که اگر یک شیئی را ما دیدیم، ما چون در تاریخ نگاه کردیم، به قول امروزی ها حساب احتمالات، استقراء کردیم غالبا یک شیء موجود است. مثلا دیروز آمدیم دیدیم خیابان هست، خانه هست، روز بعد می آییم، روز بعد، پس الظن يلحق الشیء بالاعم الاغلب، پس ما ظن به بقائش داریم. دیروز زید را دیدیم، ظن به بقائش داریم. مگر زید دیروز در حال مثلا فرض کنید نستجیر بالله در بیمارستان و تخت بیمارستان و چه می گویند آی سی یو و سی سی یو بوده و در حال سکت و اینها، خب بله روز بعد شاید استصحاب نکنیم. چون مقتضی اش قاصر بوده. اما اگر دیروز راه می رفته در خیابان، متعارف، لذا علم به حدوث مستلزم ظن

به بقاء است. خوب دقت بکنید. علم به حدوث مستلزم ظن به بقاء است. تا ظن آمد طبیعت ظن ناظر به واقع است. ولو رویت ناقص، دقت کردید؟

لذا اصولیین ما چون از این راه نرفتند، از راه روایت لا تنقض الیقین بالشک رفتند، به اصطلاح حمل کردند بر اصل عملی.

غرض این تصور را نکنید استصحاب در طول تاریخ اسلامی و غیرش، جاهای دیگر، به معنای همیشه اصل عملی بوده است. این یک تحلیلی است که ما هم ادعا کردیم. در آنجا هم ظن نیست. آن هم که در پیش عقلاست ظن نیست. حالا آن تعبیر به ظن کردند.

و لذا عرض کردیم در کلمات خیلی زیاد الی ما شاء الله از قدما، به لوازم استصحاب عمل می کردند. چون ظن، اماره می دانستند. از زمان مرحوم شیخ یعنی این اصول جدید، چون استصحاب را اصل گرفتند، به لوازمش عمل نکردند. و عرض کردیم که مرحوم استاد هم یک مبنای وسطی گرفته است. ایشان می فرماید استصحاب اماره است، اما چون جنبه حکایت ندارد به لوازمش اخذ نمی کنیم. یک چیز حد وسطی تفسیری که دارند از استصحاب. این هم معنایش این شد که الان برایتان روشن شد شما در این اصول استصحاب اصالة البراهه، کاملاً حق فکر کردن، در این تاریخ اسلامی چند نحو برخورد شده. این طور نبوده که خیال کنید همیشه یک جور بوده است.

به ذهن خود ما استصحاب منشأ قبولش نزد عقلا همان حالت ابداع است. و آن توضیح ابداع این است، توضیحش این است؛ اگر شما در ادراک ذهنی تان، یک بحثی دارند آقایان که علم از مقوله انفعال نمی دانند، می گویند نفس ابداع می کند، مطابق با واقع و مطابق و این حرفها، بعضی هم از این مقوله بالاتر می دانند. به هر حال من وارد آن بحث نمی شوم. شما اگر حالا یا ابداع نفس باشد یا چیز باشد یا انفعال باشد یا بالاتر از ابداع باشد فوق مجرد باشد، آن منشأش اگر واقع را لحاظ کردیم، این یک جور است. اگر شما آمدید صور نفسی و ادراکات خودتان را حساب کردید، این نتیجه دیگری می دهد. تمام بحث ما همین است. این نکته کار این است.

حالا من غیر از این قاعده استصحاب مثال های دیگر هم بزنم، ما نحن فیه هم مثال بزنم. فرض کنید در باب قاعده تجاوز؛ شما در باب قاعده تجاوز نماز می خواندید، در سجده شک در رکوع می کنید. دقت بکنید. شما شک در رکوع کرد، شک دارید جهل دارید؛ در یک روایت دارد امام (ع) فرمود بلی قد رکعت؛ این بلی قد رکعت یعنی چه؟ بیایم بگوییم چون شما در حال نماز هستید، و چون شما حمد و قل هو الله را انجام دادید، چون شما الان دارید سجده می کنید و چون می دانید سجده بعد از رکوع است و رکوع بعد از حمد و قل هو الله است، اینها این حالت، این حالت ها جمع می شود برای شما ظن به حصول رکوع می آورد. ظن پیدا می کنید. اگر این شد تفسیر اماره. یعنی شما با این ترتیب به واقع رسیدید. یعنی شما، این حالات را پهلوی هم بگذارید، در نماز که در نماز هستید مسلم، و لذا اگر در سجده شک

.....
کردید که اصلاً در نماز هستید یا نه، می‌گویید بروید سجده. خب قطعاً قاعده تجاوز جاری نمی‌شود. قاعده تجاوز سر جریانش این است که شما در نماز هستید. خوب دقت بکنید. در نماز هم ترتیب هست، نمی‌شود ترتیب را به هم زد. حمد اول است، قرائت است، بعد رکوع است بعد سجود است. قبل از رکوع را شما یادتان است، بعد از رکوع هم یادتان است. خوب دقت کنید. الان دارید انجام می‌دهید، در حال سجده هستید. و شما هم در حال نماز هستید. و می‌دانید نمی‌شود اول سجده بکنید بعد رکوع را انجام بدهید. این هم نمی‌شود. دقت می‌کنید؟

این می‌گویید مجموعه این ادراکات را کنار هم بگذارید، شما به چه نتیجه‌ای می‌رسید؟ من رکوع انجام دادم. اگر شما قاعده تجاوز را این جور معنا کردید، این می‌شود اماره. این معیارش روشن شد. اگر شما ظن به تحقق رکوع در خارج، خیلی دقت فرمودید؟ ظن به رکوع پیدا بکنید می‌شود اماره. چون شما از مجموعه حالات می‌خواهید به واقع برسید. این مباحث بسیار لطیفی است در مباحث قانونی فوق العاده مهم است. اگر شما این جور تصویر کردید و این جور دیدید، و یا لا اقل گفتید عقلاً این جور فکر می‌کنند، یا روایات این جور می‌گویند. حالا یا عقلاً یا روایت. دقت می‌کنید؟ این معنایش این است که شما قاعده تجاوز را اماره گرفتید.

اما اگر آمدید گفتید نه، ما نمی‌توانیم، ما شک در واقع، این افعال من را همه را کنار هم بگذارند طریق به واقع نیست، اما من می‌توانم ببینم. ببینید اینجا ابداع نفس است. حالا یا قوه وهم است یا قوه خیال است، آن کاری به جهت فلسفی اش نداریم. اینجا من می‌بینم رکوع را انجام دادم. دقت کردید؟ این که گفت من می‌بینم رکوع را انجام دادم، این اسمش می‌شود اصل عملی. لکن چون در آن رویت لحاظ شده، می‌شود اصل تنزیلی. در همین روایات قاعده تجاوز، یک روایت داریم که می‌گوید فامض فی صلاته. اگر گفت فامض فی صلاتک، یعنی نیامده حالت رکوع، می‌گوید من به رکوعت کار ندارم. در سجده هستی تمام بکن نمازت را. ببینید این می‌شود اصل غیر تنزیلی. معیارهایش را هم گفتیم.

اگر آمد در روایت گفت فامض فی صلاتک، می‌شود اصل غیر تنزیلی. یعنی عبارت اخیری اگر آمدیم استصحاب را جاری کردیم، استصحاب چیست؟ یعنی حالت قیام را نگاه بکنیم و قرائت را. اگر آن حالت را نگاه کردیم می‌شود استصحاب عدم رکوع. لذا عرض کردیم سه جور اصل در اینجا تصویر می‌شود. اگر آمد مگر تو مگر بعد از قرائت، بعد از قرائت تو رکوع کردی، اگر این جور گفت، یعنی برگرد به اصالة عدم رکوع، استصحاب عدم رکوع. اگر گفت بلی قد رکعت، این هم اصل عملی است. اگر گفت فامض فی صلاتک، این هم اصل عملی است.

لذا در این مثال واحد، سه جور اصل عملی تصویر می شود. به ذهن ما اینها هیچ کدامشان اماره نیستند. این می آید با آن معلومات ذهنی شما تعامل می کند. ما معیارش را این می دانیم. اگر تعامل شما این شد که من به واقع نرسیدم، خوب دقت بکنید. واقع مسدود، طریق واقع مسدود، اما مجموعه معلومات ذهنی من این است. این مجموعه، این مجموعه معلومات ذهنی. گاهی از این مجموعه معلومات ذهنی ابداع می کند نفس. تمام بحث همین است. نکته بحث همین است. یعنی انحاء ابداع هم می شود انجام داد. طبق این تصور ما خیلی روشن شد. الان ما در روایت داریم که فامض فی، اگر روایت فقط فامض فی صلاتک بود، قاعده تجاوز اصل غیر محرز بود. یعنی وقتی می گوید فامض فی صلاتک، یعنی چه، یعنی به رکوعت کار ندارد، به قیامت هم کار ندارد، الان در سجده هستی نماز تمام کن. این نماز را تمام کن کار ندارد شما رکوع انجام دادی یا ندادی. دقت بکنید. شما که نمی دانید رکوع انجام دادید یا ندادید.

استصحاب هم همین طور است. استصحاب این است که دیروز زید را دیدیم، آن صورت هنوز در ذهنتان موجود است. لکن خب وقتی فکر می کنید خوب دقت بکنید، آن می گوید شاید دیشب فوت کرده.

و عرض کردیم بهترین دلیل ما بر اینکه اینها ابداعات نفس است، در بحثش سابقا گفتیم، حالا گاهی تکرار می کنیم چون خیلی مهم است تکرار می کنیم. ببینید اگر شما دو ساعت قبل از حرم آمدید، در حرم باز بود. از شما پرسند می گوید در حرم باز است. چرا؟ می گوید دو ساعت قبل دیدم. خب ممکن است بعد بسته بشود. ممکن است. اما شما یک حالت نفسی دارید، می گوید در حرم باز است. درست شد؟ در حرم باز است. در حرم باز است چون...

این حالت را شما می بینید، این حالت نفسی را. اگر مثلاً زید آمد، حالا شما حالت سابق ندارید. زید آمد گفت من الان آمدم در حرم باز بود. بعد عمرو آمد، گفت الان آمدم در حرم بسته بود. شما اینجا چه می بینید؟ سوال؛ می گوید تعارض. چرا تعارض است؟ چون هر دو ناظر به واقع هستند. نمی شود واقع دو تا باشد. خوب تأمل کنید در این مثال عرفی من. زید آمد گفت در حرم باز است، می گوید خب، عمرو آمد گفت نه من دیدم در حرم بسته بود. این را تعارض می بینید. سوال این است؛ شما خودتان دو ساعت قبل آمدید در حرم باز بود. از شما می پرسند می گوید در حرم باز است. یکی آمد گفت من الان دیدم در حرم بسته است. شما بین این دو تا حالت تعارض می بینید؟ می گوید من به استصحاب گفتم در حرم باز است، این آقا می گوید در حرم بسته است. بین استصحاب خودتان و اخبار او تعارض می بینید؟ نمی بینید. این مثال را دقت بکنید. اگر بنا بود استصحاب ناظر به واقع باشد، مثل اخبار بود دیگر، چه فرقی می کند؟ مثال عرفی روشن شد برایتان.

خوب دقت کنید. ما هنر اساسی ما در این مباحث اعتبارات قانونی در این قسمت، این نکته است که در مواردی که ما می‌آییم روی مجموعه صور ذهنی خودمان حکم می‌کنیم، این اسمش را گذاشتیم اصل عملی. شاهد بسیار مهمش هم به این که این رابطه با واقع ندارد، اگر دلیلی بر خلافش آمد، تعارض نمی‌بینیم. چرا؟ چون آن را واقع می‌دانیم، این را حالات خودمان می‌دانیم. الان شما می‌گویید آقا من دو ساعت قبل در حرم باز بود. الان از شما سوال می‌کنند می‌گویید در حرم باز است. این را از کجا گفتید؟ این از حالت ابداعی. نه از حالت واقعی. اگر کسی آمد گفت آقا در حرم بسته است. شما از آن حالت ابداعی تان دست بر می‌دارید. تعارض نمی‌بینید. نمی‌گویید آقا این با حرف من که استصحاب کردم بقاء باز بودن در حرم، با هم تعارض دارد. سرش چیست؟ چرا تعارض... اما اگر دو تا خبر با همدیگر بیایند تعارض می‌بینید. آن تحلیل ما بر سر این مطلب این است. روشن شد؟

سرش به نظر ما این است که در جاهایی که ناظر به واقع است، آنها توش تعارض است. اما در مثل استصحاب ناظر به واقع نیست. لذا ظن به بقاء نیست. این در حقیقت ابداع صور نفسی است. خلاصه اش این است؛ ما اگر به واقع نرسیدیم، می‌آییم مجموعه معلومات و صور ذهنی مان را بررسی می‌کنیم، طبق آن گاهی حکم می‌کنیم، گاهی هم نمی‌کنیم. این طور نیست که دائماً بکنیم. این هم که می‌گویند استصحاب مثبتاتش، لوازمش، ملزوماتش، فلان، حجت هست، نیست، این که می‌گوید، اینها تعابیر هیچ ارزش چیز ندارد.

نکته فنی این است؛ نکته فنی ببینید مطلوب شما چیست. این یک؛ داده‌های ذهنی شما چیست، این دو. اگر با هم خوردند اصل جاری می‌شود، نخوردند جاری نمی‌شود. نکته فنی این است. مثلاً مطلوبش همین مثال عرفی که مثلاً زید ریش دارد یا ندارد، بگویید تا دو ساعت قبل زنده بود، حالا هم زنده است به استصحاب. خب شما به استصحاب حیات می‌کنید، استصحاب حیات با مطلوب شما ریش داشتن با هم نمی‌خورد. زنده باشد ریش هم داشته باشد. ببینید، مطلوب ذهنی. شما در باب اصول عملی، دائماً در این نکته کار نکنید، این دیگر آن لم بحثی است که خیلی، اینقدر ماشاء الله فروع علم اجمالی به مناسبت احتیاط، مرحوم سید در عروه آورده.

آن نکته فنی در تمام اینها همین نکته است. تمام آن نکته اساسی یک لمی برای شما گفتیم که جزو فنون این علم است. آن تمام مشکلات در باب اصول عملیه را حل می‌کند. آن که در باب اصول عملیه تمام مشکلات را حل می‌کند، دائماً چون بنا شد که اصول عملیه را روی داده‌های ذهنی باشد، روی صور ذهنی باشد، دائماً این قاعده باید در نظر بگیریم. داده‌های شما چیست، آن که الان داریم، مفروض‌های شما چیست، مطلوب شما چیست. این دو تا باید به هم بخورد. اگر به هم نخورد می‌شود اصل مثبت. اصل مثبت عنوان ندارد. آن نکته فنی این است. ولذا خب این شبهه هم حتی در همین حدیث لا تتقض هست. لا تتقض یقین بالشک. کنت علی یقین من وضوئک...

خب اینجا اشکال کردند، شما سابقا یقین به وضو داشتید، حالا یقین به وضویتان را ادامه بدهید. می گویند خب حالا فرض کنید شما الان علی وضوء، این علی وضوء غیر از عنوان شرعی است. عنوان شرعی لا صلاة الا بطهور، باید میفرمود لانک کنت علی یقین من طهورک؛ چون مطلوب شما چیست؟ لا صلاة الا بطهور، مطلوبتان طهور است. اگر مطلوب شما با مجرای اصل نخورد، می شود مثبت. این که عده ای از معاصرین اکثر اشکال کردند که حدیث رفع، حدیث زراره هم مشکل اثبات دارد، خوب دقت بکنید، مطلوب چیست؟ لا صلاة الا بطهور؛ موجود چیست؟ شما وضو داشتید، چه ربطی دارد بین وضو و طهور. لانک کنت علی یقین من وضوئک.

و لذا این شبهه پیش آمده که این اصلا مثبت است. انک کنت، چون مطلوب چیست؟ مطلوب آن است که در لسان روایت آمده. در لسان روایت آمده لا صلاة الا بطهور؛ چرا امام (ع) نفرمود لانک کنت علی یقین من طهورک؛ قاعدتا باید این جور می فرمود، اگر استصحاب مراد بود. روشن شد این نکات فنی؟ باید می فرمود لانک کنت علی یقین من طهورک. اگر علی یقین من طهورک با اصل اثبات می شود الان هم طهور هست، می شود موضوع لا صلاة الا بطهور. فردا انشاء الله ادامه بحث.

وصلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرين