

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

الظاهرین المعصومین و اللعنة الدائمة علی اعدائهم اجمعین

اللهم وفقنا و جمیع المشتغلین و ارحمنا برحمتک یا ارحم الراحمین

عرض کردیم سابقا مباحث حجیت تابع یعنی اساسش ناظر به تنجز است و آن صورت ذهنی که برای انسان پیدا می شود که موجب تنجز بشود.

آن وقت این یک مطلبی است که در پیش عقلا هم هست؛ یعنی این طور نیست که این فقط شرعی باشد. یک معیارهای عقلایی هست برای اداره جامعه و اداره قانون که به اصطلاح جزو شوون عقل عملی حساب می شود. آن وقت ممکن است در بعضی از قوانین بالخصوص برای خودش ضوابطی بیاورد. اما اینکه حجیت یک پدیده ذاتی باشد، معنا ندارد، چون این تابع قانون است و قانون تابع جامعه است. یعنی حجیت طبیعتش یک طبیعت اجتماعی است. یعنی عقلی نیست، عقلایی است، ممکن است از یک جامعه به جامعه دیگر فرق بکند. ممکن است در یک جامعه عقب افتاده حتی مثلا یک مأمور کلاتری یک چیزی بگوید یا یک پاسدار هم یک چیزی بگوید قبول بکنند، در جوامع پیشرفته نه، مأمور و رئیس کلاتری یک چیزی بگوید نه، مثلا مستقیم باید از مجلس بگیرد یا از طرف شورای نگهبان مثلا من باب مثال.

این به جوامع، این نکته ای که ما می گوئیم این است، ذاتی نیست به این معنا. روشن شد؟ این فرق می کند در جوامع. این وجدانی هم هست دیگر.

س: در شریعت چه؟

ج: هان آنوقت در شریعت مثل بقیه شرایع، اگر چیز خاصی آمد، مثلا در باب خبر واحد، اهل سنت تقریبا از قرن دوم تمایلشان این است که شارع گفته ان جاءکم فاسق نبأ یعنی اگر عادل گفته باید تعبدا قبول بکنیم. تمام بحث ها این بود که آیا شارع چنین کاری کرده یا نه؟ شارع چنین کاری کرده که شما تعبدا خبر عادل را قبول بکنید، می خواهد وثوق باشد یا نباشد. حتی اگر شارع بر خلاف هم بود، دو تا عادل دو تا خبر، هر دو فی نفسه حجت هستند. امروز هم حالا یک اشاره می خواستم بکنم به این.

روشن شد؟ در مقابل این کسانی که می گفتند حجت نیست، می گفتند نه این مثل بقیه خبر واحد در بین مردم هست، مردم اعتماد می کنند، ما علم منقول داریم، تمام علم ما مشاهده ای نیست، ما علم منقول داریم. حالا علم منقول در تاریخ داریم، علم منقول ممکن

است در فیزیک و شیمی و نجوم و اینها داشته باشیم، علم منقول هم در قوانین داریم. این حساب خاصی دارد قوانین و آن مرحله تنجز. آن خبر باید یک مجموعه شواهدی بر آن باشد، با آن مجموعه شواهد قبولش می‌کنیم. دقت کردید؟

این تفکر در مقابل آن. و این شواهد یک شواهد عقلاست، یعنی عقلا قبول می‌کنند که این متن خبر یا این حکم صادر شده، و حجیت دارد و باید اتباعش بکنیم.

یا مثلا آقای خویی می‌گوید نه عقلا تعبد دارند به حجیت خبر ثقه. اگر ثقه گفت شما باید حتما قبول کنید. می‌خواهد وثوق بیاید می‌خواهد وثوق نیاید. وثاقت خودش کافی است. دیگر نکته دوم نمی‌خواهد، شواهد نمی‌خواهد. یک شاهد بیشتر نیست و این هم عقلایی است. و این امر عقلایی را هم شارع امضاء کرده، پس می‌شود شرع.

آن رأی اول نمی‌گوید شارع امضاء کرده، شارع تأسیس کرده. و لذا فرق بین حجیت خبر عدل با ثقه این است که در خبر عدل تأسیسی است، در خبر ثقه امضائی است. روشن شد؟

این یعنی بحث را همیشه با آن منظار علمی اش نگاه کنید، از آن زاویه علمی نگاه کنید. خیلی این بحث را احساس می‌کنم در کلمات مشوه شده. البته خب بزرگان فن مثل مرحوم نائینی و آقا ضیاء و اینها ملتفت این نکات هستند، نه اینکه نیستند. اینها را آن وقت کلمات گاهی درست به همدیگر جفت و جور نمی‌شود.

پس بحثی که هست این است؛ آیا ما یک چیزی به نام حجیت ذاتی عقلی داریم؟ می‌گوییم نه نداریم. اصلا حجیت یک پدیده اجتماعی است. پدیده اجتماعی طبیعتش این است که سیر عقلانیه توش هست. طبیعت پدیده...

بله اگر حجیت را به معنای لزوم عمل گرفتیم، که ظاهر عبارت شیخ هم همین طور است، که مثلا اگر شما یقین دارید این مار است فرار می‌کنید، یقین دارید ریسمان است فرار نمی‌کنید، من باب مثال. لکن عرض کردم حجیت این نیست، حجیت لزوم عمل نیست. حجیت عبارت از ما یحتج به المولی، یعنی قانون بر شهروند است به قول امروزی‌ها. عرب‌ها می‌گویند موطن، انگلیسی‌ها می‌گویند سیتیزن، حالا ایرانی‌ها شهروند می‌گویند. آن را که قانون می‌تواند بر شهروند، یا آن که می‌تواند مولی بر عبد، یا پدر بر پسر یا زن بر شوهر، هر کدام که حالا مناشیء قدرتی که شما فرض کنید.

س: یعنی اگر حجیت عقلایی باشد و شارع رد نکرده باشد پس پذیرفته است؟

ج: هان، این اصل اولی این است، مخصوصاً که خیلی قوی باشد. اگر عقلایی ضعیف باشد مثل جماعتی مثل آدم‌های یک محله خاص، فرض کنید مثلاً آدم‌هایی که در یک شهر عقب مانده‌ای هستند عمل می‌کنند. این نه، این به درد نمی‌خورد. یک جامعه عقب مانده مثلاً عمل می‌کند، این به درد نمی‌خورد. یا مثلاً جامعه‌ای است مثلاً خود در دنیای اسلام معروف است که تا سال ۱۴۰ و ۱۵۰ بحث سندی نمی‌کردند. می‌گفتند چون مردم حسن ظن داشتند، آن‌ها نقل می‌کرد می‌گفتند همین است. مثلاً دارد که عرض کردم در کتاب رساله شافعی دارد که یک کسی از عمر یک مسئله‌ای را پرسید جواب داد، یک نفر آنجا بود گفت آقا من پیش رسول الله (ص) بودم این سوال شد، پیغمبر (ص) این جور فرمود، خلاف کلام شما. عمر گفت به همانی که پیغمبر (ص) فرموده عمل کنید. یعنی نیامد عمر بگوید این ثقه است ثقه نیست، بحث حجت خبر ثقه، حرفشان این بود در آن روز دروغ نمی‌گفتند، در آن روزها رسم نبود دروغ بگویند. یا اگر دروغ می‌گفتند ماست مالی می‌شد توجه نمی‌شد. اینها از سال ۱۴۰ و ۱۵۰ گفتند نه نمی‌شود خبر دارند دروغ می‌گویند کم و زیاد. کم کم علم رجال درست شد، کم کم اسناد درست شد. طبق تصور اهل سنت.

آن وقت این در حقیقت یک امر عقلایی است. این امر عقلایی توسط اهل بیت (ع) و توسط اسلام تأیید شد. الان من عرض کردم مسیحیان اسناد ندارند، یهودی‌ها هم ندارند. اسناد از خصائص امت ماست. این یک چیز عجیبی است. عرض کردم سابقاً چند بار بعضی از علمای اهل سنت در این کتب دائرة الحدیث، مما خص الله تعالی به هذه الامه الاسناد؛ عرض کردم آنها ندارند. این حدیثی که حدثوا عن بنی اسرائیل و لا حرج؛ احتمالاً یک معنایش همین باشد، چون این حدیث صدر و ذیل دارد، حالا معروف پیش ما این است؛ حدثوا بین مسلمین، حدثوا عن بنی اسرائیل و لا حرج؛ هر چه بخواهید بگویید از بنی اسرائیل، مشکل ندارد. در بعضی از روایاتشان از پیغمبر (ص) دارد که مشعر به این است؛ چون اینها اسناد ندارند، تاریخ ندارند. وقتی ندارند شما دنبال چه بگردید، ببخود خودتان را معطل می‌کنید. علافی ببخود می‌کنید. گفت در هر تصریفی نباشد چون در هر تصرف نیست. نه اینکه بنی اسرائیل، نه اینکه یهود خصوصیت، چون یهود اسناد ندارد، شما دنبال چه می‌خواهد بروید، دنبال اسناد؟ اسنادی ندارند. لذا حدثوا و لا حرج، هر چه می‌خواهید بگویید چون به هر حال همان حرف ملا نصر الدین می‌گفت اینجا مرکز زمین است، از اینجا حساب بکنید تا... این چون چیزی ندارند، وقتی چیزی نبود شما دنبالش، یعنی چیزی نیست در مقام ثبوت که برویم دنبالش اثبات توش برگردیم که این سندش درست است یا نه. وقتی خودشان ندارند شما هر چه می‌خواهید بگویید.

و لذا در ذیل بعضی‌هایش دارد که به خلاف این امت در اسلام شما نمی‌توانید هر چیزی بگویید چون همه حساب و کتاب دارد. اینها خیلی لطیف دارد؛ این حدثوا عن بنی اسرائیل، با آن ذیل‌هایی که دارد نه همین یک تکه، خیلی نکته تاریخی لطیفی است. فوق العاده لطیف

است. که شما مثلاً فرض کنید الان کتاب تاریخ طبری، همه اش اسناد دارد. حالا کتاب ابن اثیر اسناد ندارد، اما تاریخ طبری دارد، سیره ابن هشام اسناد دارد.

و ما معتقدیم اصل اینها از اهل بیت (ع) است اصلاً. اصلاً حالا مثلاً از سال ۱۴۰ - ۱۵۰ ما حدیث از امام صادق (ع) اذا حدثنا بحديث فاسندوا، بگوئیم مصدرش کجاست. این راهی بوده برای تقویت علم که حرف‌ها پا در هوا نباشد، حساب دستش باشد، حساب و کتاب داشته باشد. روشن شد؟

ما بحثمان این است؛ حجیت یک مفهومی است در اصل عقلایی نه عقلی؛ ذاتی نیست اجتماعی است؛ قابل کم و زیاد شدن است، قابل تصرف است. این که در اصول آمده عرض کردم یک مقدار انصافش شاید اینها را نمی‌خواهیم سوء ظن داشته باشیم، این اصولیین ما لجباری با اخباری‌ها کردند. آنها آمدند گفتند نمی‌شود، اخباری‌ها گفتند می‌شود. قطع هم پیدا بشود بگوئید از قیاس پیدا شد، قطع حجت است. قطع نمی‌شود، قطع که شد دیگر قطع، قطع است دیگر، هیچ راهی ندارد.

از زمان وحید دیگر این یواش یواش در حوزه‌های ما چون ضد با اخباری‌ها بود. یعنی از سال هزار دو دویست و خرده‌ای، این آمد دیگر تا الان. یعنی دویست و خرده‌ای سال الان دیگر نزدیک سیصد سال می‌شود، این مطلب آمد. عرض کردم مرحوم آشیخ محمد حسین اصفهانی هم مخالف است. لکن ایشان یک جور دیگری تفریر کرده ما راه دیگری رفتیم. ایشان هم مخالف است، حجیت عقلایی می‌داند. و به این معنا که اختلال، یعنی اگر قطع حجت نباشد جامعه به هم می‌خورد. عرض کردم ایشان می‌گویند جامعه به هم می‌خورد.

ما یک توضیحی دادیم؛ جامعه فعلی ما به هم می‌خورد. اما اگر جامعه پیشرفت علمی داشته باشد به هم نمی‌خورد. اگر فرض کنید مثلاً به شما گفت شما قطع هم داشتید قانون این است، نمی‌شود عمل بکنید. باید بگذارید به سایت مجلس، بعد بگذارید به سایت شورای نگهبان، بعد بگذارید به سایت فرض کنید استانداری قم، من باب مثال می‌خواهم بگویم. از تمام اینها باید استعلام بشود، دقیقاً آن نسخه اصلی قانون که در مجلس تصویب شده این باید صورتش را ببینیم، اصل تصویر را ببینید. این عمل دیگر عسر و حرج درست نمی‌کند. الان عسر و حرج هم درست نمی‌کند، چه اختلال نظام. الان عسر و حرج که هیچی، اختلال نظام که هیچی، عسر و حرج هم درست نمی‌کند. این که مرحوم آقای آشیخ محمد حسین می‌گویند موجب اختلال نظام، این حرف ایشان هم کامل نیست. این اختلال نظام مال همان جامعه زمان خودش است. مال صد و خرده‌ای سال قبل. صد سال نشده مرحوم آشیخ محمد حسین ۱۳۶۱ وفاتش است. نزدیک هشتاد

سال. این مطلب هم درست است این مطلب ایشان. اما به یک صورت تصویر بالاتری آوردیم. گفتیم نه این جور نیست که اختلال نظام، به جامعه، پیشرفت جامعه، صنعت، تمدن، فرهنگ جامعه فرق می کند. راست است این مطلب درست است. صحیحش این است.

پس حجیت ذاتی را بحث نکنیم. که علم مثلا حجت است. بله، فعلا بنای عامه عقلا بر این است که اگر قطع پیدا شد، فعلا، حالا در جوامع ما، چون این قدر تشکیلات، بعد هم در یک دنیای شما حتما مطالعید دنیای غرب دارد به نحو به قول امروزی سیستماتیک یعنی سعی می کنند یک سیستم حاکم باشد، نه اینکه فرد و ذوق و مثلا پادشاه هست و اعلی حضرت همایون هست و این وزیر، نه اصلا وزیر شأن معینی دارد، رئیس جمهور شأن معینی دارد، یک سیستم معینی است، حد معینی است، همه کارها هم به سیستم ربط دارد. قانون می خواهد بیاید یک سیستم معین دارد، اثباتش، همه اش، آن دیگر اصلا اختلال نظام مطرح نیست، بگوید قطع حجت نیست. اصلا این نحوه بحث های اصولی ما یک مقدار زیادی اش با وضع پیشرفت علمی عقیم است.

لذا ما هم هدفمان این است که از این حالت ذاتی و ماتی و حتی عقلایی که مرحوم آشیخ محمد حسین، از آن هم بر داریم که اینها نیست، اینها امور اجتماعی است. امور اجتماعی از جامعه ای به جامعه فرق می کند. الان فرض کنید در جامعه ایران ما، ممکن است خیلی شرایط اجتماعی و رسانه ای جوری باشد، فرض کنید یک کشور آفریقایی ممکن است هزار درجه از این پایین تر باشد. برویم در کشور اروپایی ممکن است هزار درجه از این بالاتر باشد. مثلا عرض می کنم حالا نه اینکه آمار می خواهم بگویم. ۱۲:۵۲ نه مرادم، حالت این. یک جامعه فرق می کند، جامعه تا جامعه، یک جامعه در دو زمان فرق می کند. در دو حالت اجتماعی فرق می کند. در دو تا امکانات به اصطلاح فرهنگی، رسانه ای، امکانات تمدنی، حالا بنا بر اینکه تمدن با فرهنگ، بحثی دارند که تمدن و فرهنگ یکی است یا دو تاست. حالا تمدن را مظاهری که در جامعه ظهور پیدا کرده بگذاریم، فرهنگ را آن باورها بگیریم. تمدن مثل همین که ماشین هست، کامپیوتر هست، این را تمدن بگیریم. فرهنگ را باورها بگیریم که بین فرهنگ و تمدن فرق بگذاریم. دو تا حساب بینشان بگذاریم.

علی ای حال کیف ما کان من نمی خواستم وارد این بحث بشوم. هدف این است. حالا که وارد این بحث شدیم پس این هم اینجا دیگر تکمیلش نکنیم. ما الان چند روز است راجع به اصالة الاحتیاط حالا دنباله حرف، این را می خواستم امروز حالا شما فرمودید.

راجع به اصالة الاحتیاط یا استصحاب اصلا اصول، مباحث اصول، که ما الان مطرح کردیم، چون می خواهم اینجا یک توضیحی هم بدهیم، حالا اول این مطلب را بگویم و بعد.

ما راجع به اصول که می‌گوییم مثلاً تصرف در باورهای ذهنی است در صور ذهنی است، و بعد نفس ابداع می‌کند طبق آن مقدمات، بعضی جاها هم ابداع نمی‌کند، این طور نیست که همیشه ابداع بکند. این روی تفکری که الان در حوزه‌های ما سائد است الان. سائد به معنای سیاده هست سین و همزه است. سائد یعنی رایج و جاری و حاکم تقریباً. بر حوزه‌های ما حاکم است. و الا ممکن است اصلاً کسی بگوید اصول هم ارجاعش بدهیم به امارات. اصلاً ما چرا باب اصول باز بکنیم. دقت بکنید.

ممکن است ما کلیه اصول را ارجاع به امارات، اصلاً این بحث اصول را کلاً برداریم، این مقدمات و تبیهات و صحبت‌ها، این ممکن است هیچ مشکل ندارد. آن وقت باید در ادله تصرف، مثلاً فرض کنید برائت؛ الان ما برائت را اصل می‌دانیم. خب خود ما که اصل ندانستیم، تصرف کردیم گفتیم اصل نیست. لکن عرض کردیم اهل سنت عده‌ای معتقدند که اگر حکم در کتاب و سنت نبود، دیگر نیست واقعا، اصل نیست. واقعا نیست. فرض کنید ابن حزم. می‌گوید حکم آن است که بیان بشود و بیان هم باید یا قرآن یا سنت باشد. سنت هم باید صحیح باشد. بیان هم باید واضح باشد. هر جایی که ما بیان واضحی از کتاب و سنت نداشتیم آن حکم نیست. می‌شود اماره.

عرض کردیم این تفکر در کتب اصولی فقهی ما مثل فرض کنید ابن ادریس و دیگران، ایشان خیلی اصالة البرائه جاری می‌کند، این در حقیقت بوده نه اینکه نبوده. در الان در اصول ما یک چیز تاریخی پیدا کرد. از قرن فرض کنید ششم هفتم هشتم پنجم، این مباحث اصول مثل اصالة البرائه بالخصوص، این قابل قبول شد، اخباری‌ها که آمدند گفتند با روایات ما نمی‌سازد، احکام ما پیش امام زمان (ع) است، نمی‌شود بگوییم نیست. یعنی شما در حقیقت آمدند گفتند شما اصولتان را از اهل سنت گرفتید. بله، سنی می‌تواند بگوید نیست، شما نمی‌توانید بگویید نیست. پس مسئله امام زمان (ع) چه شد. اینکه احکام پیش ایشان است چه شد. دقت کردید؟

پس در حقیقت اصل بحث آن بود. یک بحث اماره‌ای بود اصلاً بحث اصل عملی به اصطلاح ما نبود. وحید بهبهانی و آقایان اصولی بعد ایشان آمدند گفتند نیست ظاهراً نه واقعا. خب این نیست ظاهراً نه واقعا شد اصل عملی. سر تبدیلیش به اصل عملی این بود. و الا خود اصالة البرائه در واقع اصل عملی نبود. روشن شد؟

او می‌گوید اگر هر حکمی بخواهد باشد، و این همان راهی است که آقایان رفتند. فرض کنید مثلاً در کتاب روح القوانين مونتسکیو که در قرن فرض کنید مثلاً اواخر هجدهم و نوزدهم میلادی نوشته. در آن کتاب ایشان هم خب می‌گوید از شرایط قانون این است که باید واضح باشد، صریح باشد، روشن باشد. خب این تفکر هم همین را می‌گوید. می‌گوید به یک آیه مجمل نمی‌شود تمسک کرد، به یک

حدیث غیر صحیح نمی شود تمسک کرد. باید دلیل واضح و صریح و صحیح باشد. اگر این ارکان نبود، نیست، دیگر حکم نیست. دقت کردید؟

پس اصلاً ما چیزی به نام اصل عملی و این بحثهای اصالة البرائه و اینها نداریم. خیلی راحت است می گوید یا کتاب و سنت، خوب دقت کنید، روایت صحیح باشد، آیه هم صریح باشد، روایت هم صریح باشد. و الا ما این حکم را قبول نمی کنیم و واقعا هم نیست، نه اینکه قبول نمی کنیم. به قول ابن حزم ما فردکم فی الکتاب، خداوند در کتاب چون آن کتاب را ابن حزم انا نحن نزلنا الذکر، توضیح دادیم، ذکر را کتاب را شامل خبر صحیح هم می داند. البته خب خیلی تعجب آور است این عقیده. لکن ایشان عقیده اش این است من باب مثال. در الاحکام تصریح می کند. ما رواه ثقة عن ثقة عن ثقة الى رسول الله (ص) این جزو ذکر است. انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون؛ این جزو کتاب است. نه اینکه من اجتهاد می گویم تصریح می کند تصریح ایشان است. آن ذکر که در قرآن هست که خدا حفظش می کند، این هم کتاب است و هم حدیث صحیح. آن وقت اگر در ذکر نبود، نیست. روشن شد چه می خواهم عرض کنم؟

پس این مباحثی را که الان ما مطرح می کنیم، فرض کنید قاعده ید؛ خب الان قاعده ید می گویم آقا تصرف می کند، اصل محرز، خب ممکن است کسی منکر بشود بگوید نه، ما مطلق تصرف را کافی، باید مقداری تصرف بکند که برسد به اماریت ملکیت. خوب دقت بکنید. قاعده ید هم می رود زیر سوال.

قاعده سوق مسلم؛ شما رفتید از بازار گوشت خریدید، همین قاعده ای که ما می گویم. ممکن است کسی اشکال بکند بگوید نه من قبول نمی کنم. باید ثابت بشود که این بازاری، این قصاب آدم خوبی است، آدم متدینی است، و بازار بازاری خوبی است، بازار اسلامی است، واقعا مراعات می کنند، این طور نیست که ما همین جور بگوییم قاعده سوق مسلمین را جاری می کنیم. این قدر شواهد اقامه بکنیم که این بازار، بازار خوبی است. این آقای قصاب هم آدم خوبی است، گوشتش هم می دانیم مثلاً می دانیم کشتارگاه چجوری می کشد، من باب مثال می خواهم بگویم، آنجا چه جوری می کشند، این آقا از کجا می آورد؟ آن وقت ما به قاعده سوق مسلم، یعنی در حقیقت می شود اماره. شد اماره دیگر. تا شواهد را جمع کردیم شد اماره.

احتیاط هم همین طور. ممکن است کسی در احتیاط بگوید آقا ما قبول نداریم. باید تا جایی برسد که ما وثوق و اطمینان داریم که بالاخره خون به آن رسیده. اگر نه همان جور نسبت مساوی، اصالة البرائه جاری می کنیم، استصحاب طهارت جاری می کنیم، الی آخر، اصول ترخیصی جاری می کنیم هیچ مشکلی ندارد.

پس خوب دقت بفرمایید تمام این مباحثی را که ما الان به عنوان اصول داریم مطرح می‌کنیم و تحلیل می‌کنیم، این ممکن است اصلاً یک تفکری پیدا بشود کل اینها را زیر سوال ببرد. استصحاب را که ما در شبهات حکمیه خود ما جاری نکردیم؛ استصحاب با شک در مقتضی جاری نکردیم. اصلاً آن حالا من نمی‌خواستم اینجا بگویم چون در استصحاب می‌گوییم. آن که کنت علی یقین من وضوء، این در حقیقت استصحاب نیست، این اشتباه شده. این یک چیزی حالا مثلاً بعضی اسمش را گذاشتند قاعده مقتضی و مانع؛ این قاعده مقتضی و مانع این است که یک امر عقلایی است که اگر کسی یک سببی را ایجاد کرد، خوب دقت بکنید. که اثرش بار بشود و محدود نباشد، مقید نشده، نه وجوداً نه عدماً. مثلاً شما یک بخاری را روشن کردید نفتی مثلاً، اما توش چهار لیتر نفت ریختید، یا پنج لیتر نفت. چهار لیتر نفت ریخته باشید چهار ساعت روشن است، پنج لیتر پنج ساعت. ببینید در این جور جاها شما می‌دانید نفت ریخته شده، نمی‌دانید چهار ساعت است یا پنج ساعت؛ آنها می‌گویند استصحاب جاری نمی‌شود. این استصحاب است.

پس کجا شما استصحاب را جاری می‌کنید؟ این استصحاب نیست در حقیقت. این که در روایت نوشته شده. مثلاً آن سبب بیاید، وقتی سبب آمد تا سبب مناقض نیاید، رفع ید نمی‌کند. شرط آن سبب این است که محدودیت نداشته باشد. خوب تأمل کنید. مثل کسی است که رفته خانه‌ای خریده؛ ما بودیم در محضر ایشان پول داد، خانه خرید. حالا گفته شده یک نفر دیگر از او خریده. می‌گوییم نه آقا من دیدم ایشان خرید، ما هنوز ندیدیم آن آقا خریده باشد. این استصحاب نیست. این ترتیب اثر بر مقتضی است تا ضدش بیاید.

آن مقتضی هم باید به این صورت باشد؛ نه اقتضاء محدود داشته باشد، اقتضاء محدود توش جاری نمی‌شود. طبعش اقتضاء است. در این روایت هم می‌گوید وضو که آمد طهارت با آن هست. ۲۱:۵۸ عرض کردیم سابقاً دیگر شبهه الان هم علمای معاصر ما عده‌ای شان این شبهه را مطرح کردند که اصلاً این استصحاب مثبت است. چون کنت علی یقین من وضوء، حالا فرض کنید تعبداً گفتند وضو هست. این چه ربطی دارد به ما نحن فیه؟ چون ما نحن فیه لا صلاة الا بطهور؛ طهور ما می‌خواهیم نه وضوء. باید امام (ع) می‌فرمودند لانک کنت علی یقین من طهور؛ چرا فرمود کنت علی یقین من وضوء؟ یعنی امام سلام الله علیه نستجیر بالله ملتفت این نکات نیست که آقایان اصولی ما و بعضی از آقایان نجف اسم نمی‌برم از همین بزرگان که گاهی ما آراءشان را می‌خوانیم، البته فکر می‌کنم ۲۲:۳۵ که مثلاً می‌گفته امام صادق (ع) مقام عصمت دارد، اما در اصولیات ما از ایشان کم نمی‌آوریم. نستجیر بالله این شوخی در نجف اسم آن آقا را هم نمی‌آوریم. فقط در اصول با ایشان کم نمی‌آوریم.

حالا این نستجیر بالله که می‌گوییم از این شوخی‌هایی است که گاهی می‌شود. با حفظ مقامات.

.....
علی ای حال این که تصور خیلی بچه گانه است که ما تصور بکنیم امام (ع) ملتفت نشدند نستجیر بالله. تعبیرش هم سخت است که بگویند لانک کنت علی یقین من وضوئک یا کنت علی یقین من طهورک؛ خب آن که موضوع اثر است طهور است نه وضوء. لذا الان عده ای از معاصرین ما رفتند گفتند اینجا واسطه خفی است. وضوء یعنی طهور.

در صورتی که اگر دقت بشود نکته فنی به نظر ما این است؛ اگر مراد استصحاب بود، باید طهور گفته می شد. اما این یک قاعده دیگری است. اصلا استصحاب نیست، مشابه استصحاب است. می گویند مشابهش است، این مشابه استصحاب است. این خود استصحاب نیست. یک قاعده عقلایی است؛ چیزی که سببیت دارد و محدود نیست. خوب دقت بکنید. مثلا نفت، سببیت دارد برای روشن شدن چراغ مثلا با نور مثلا، لکن محدودیت دارد. سه لیتر باشد، چهار لیتر باشد این محدودیت دارد. اما وضوء محدودیت ندارد، وضوء که آمد طهارت می آید. این محدودیت ندارد، یک ساعت، دو ساعت، پنج ساعت، تا ناقض نیاید می آید ادامه دارد.

در حقیقت امام (ع) ممکن است یک ساعت، ممکن است ده ساعت، ممکن است پنج ساعت، این مراد قاعده مقتضی خوب دقت بکنید، این را با قیاس با روغن چراغ نکنید مثلا، با نفتی که در والون هست. حالا من دیگر بیش از این وارد نمی شوم.

غرض یک تفکر دیگری هست کلا و لکن ما عرض کردیم انصافا شواهد ما و بعد هم شواهدی که در روایات داریم، در مثل احتیاط که در آن می گوید یکی از این دو اثناء نجس است، امام (ع) می فرماید پهریقهما الله و یتیمم؛ شواهد قبول هم داریم.

و در حقیقت اگر خوب دقت کنید بحثهای ما راجع به اصول عملی در حقیقت توضیح مباحث عقل عملی در معیار قانونی است، در فضای قانونی. یعنی به اصطلاح که عقل عملی را به سه قسم اخلاق و سیاست مدن و تدبیر منزل، این بحثهای اصول ما بر می گردد به سیاست مدن در بخش قانون. در اصول در بخش تنجز قانونی، الان که داریم بحث می کنیم. راههای تنجز قانونی. آیا اصول کافی هستند یا نیستند؛ یعنی به جای این بحث ها، عقوبت و مقوبت که مطرح کردند، موافقت قطعی، ما گفتیم اصلا این بحثها را مطرح نکنیم که آقاضیاء و مرحوم نائینی مطرح کردند، آقاضیاء، بعد هم آقای خویی که اول بحث دیروز خواندیم. اصلا این بحث مطرح نشود.

حالا برگردیم به بحثهای خودمان.

پس بنابراین ما که قائل هستیم این اصول عملی و لذا اصول عملی پیش ما خیلی محدود است. به این حالت نیست که در اصول متعارف است. ما مثلا اصالة البرائه را قبول نکردیم؛ چون قبول نکردیم اصالة البرائه عقلایی باشد. در پیش عقلا بعید نیست که اگر قانونی بیان نشود، یا اباحه واقعی واقعی است، مثل سنی ها؛ یا اباحه ظاهری است به معنای لا حرج؛ که کل شیء مطلق را این جور معنا کردند.

و اما نفی حکم ظاهرا عقلایی نیست؛ ثابت نشده این عقلایی باشد. حدیث رفع و این حدیث اینها ثابت نشده، تعبد هم ثابت نشده. لذا عرض کردیم آن که در عقلا ثابت است، اگر ما بررسی کردیم و به دلیل نرسیدیم، می‌گوییم منجز نیست. این مقدار ثابت است. و این هم اصل نیست. این سیره عقلایی است. سیره هم عقلی نیست، حکم عقل نیست، برائت عقلی نیست، یک چیز عقلایی است. اصل عملی هم نیست. حاصلش این است که تکلیف یک مرحله تنجز دارد. به مجرد اینکه رسانه‌ای بشود و مجلس تصویب بکند و بعد از تصویب هم رسانه‌ای بشود این منجز نیست؛ باید به مکلف هم برسد. این بحث ما این بود.

و اگر به مکلف نرسید ولو قانون هست، ولو در رسانه گفته شده، در تلوزیون گفته شده، در روزنامه رسمی دولت آمده، درست است تمام اینها شده، لکن چون من مطلع نیستم، بر من منجز نمی‌داند. نه اینکه می‌گویند حکم نیست، یا ظاهرا نیست. حکم منجز نمی‌داند. و اگر حکم منجز نشد، آثار جزایی و کیفری که بر عنوان عصیان و تمرد بر قانون است بار نمی‌شود. آثار دیگر بار می‌شود. این هم خلاصه تصور ما در اصالة البرائه.

پس ما در حقیقت دنبال اصالة البرائه مصطلح نرفتیم. تصور دیگری مطرح کردیم. برائت عقلی که اینها گفتند ما قبول نکردیم، برائت شرعی قبول نکردیم، اصلا اصل قبول نکردیم، یک سیره عقلایی، استصحاب خواهد آمد، استصحاب خیلی محدود ما قبول می‌کنیم. اما در اصولی که در موضوع است چرا، انصافا، خود همین جا، مثلا فرض کنید علم اجمالی را در احکام، در شبهات حکمیه، اینجا هم قبول نکردیم. خیلی تفکر ما، حالا می‌گوییم ما کمی کم کردیم، ممکن است کسی بیاید بگوید اصلا نه آقا هیچ کدامش را قبول نداریم، کل این اصول، همه را باید ارجاع بدهیم به امارات تا برای ما مطلب واضح بشود.

هر نحو اجمالی که آمد مانع از تنجز حکم است ولو اجمال در معلوم باشد. خوب دقت بکنید. چون در علم اجمالی در علم اجمال نیست، در معلوم اجمال است، در انطباقش اجمال است. بگوید آقا شما هر نحوی اجمال داشته باشید ما قبول نمی‌کنیم. لکن عرض کردیم انصافا مشکل است یعنی با آن سیر عقلایی نمی‌سازد. انصافا البته محدودیت دارد، در شبهات حکمیه اصلا نمی‌سازد. محدودیت دارد، اما ما نفی کلی بکنیم که خیلی بعید است، تصورش خیلی مشکل است که ما بگوییم مثلا در سوق مسلمین، مثلا برویم خصوصیات، لا اقل روایات لم یجز للمسلمین سوقة، لا اقل مفاد روایت این است، اگر عقلایی نباشد، تعبد شرعی دارد. تعبدی شرعی اش را می‌شود مطلقا قبول بکنیم.

.....
علی ای حال من وارد این بحث نمی شوم. یک بحثی است که ممکن است این را باید با خودتان کلنجار بروید، کلیه اصول حتی قاعده تجاوز، الان قاعده تجاوز، ممکن است بگوییم آن روایتی که می گوید بلی قدر رکعت، حالا ما این جور معنا کردیم؛ این تصرف نفس است. ابداع است. ممکن است امام (ع) فرموده بلی قدر رکعت، کمی فکر کن شاید به این نتیجه برسی که رکوع کردی، همان می شود امارات. یعنی هدف امام (ع) از بلی قدر رکعت، ایجاد فکر و اصاله فکر است. تأمل بکن زود رد نشو. در سجده شک کردی، بین قبلش چه بوده، بعدش چه بوده، مثلاً به این نتیجه می رسی که بلیه من رکوع کردم. دقت کردید؟

این یک راهی است حالا من نمی خواستم حالا امروز چون شما مطرح کردید، اگر این باشد قاعده تجاوز هم برداشته می شود، ارجاعش به یک امر اماره ای می شود. خود آقای خویی قاعده فراغ را اماره می داند، اماره عقلایی می دانند. تعبد شرعی نگرفتند. لذا به مقدار عقلاً می گویند باید انسان تذکر... مثلاً یک صفحه نوشته حواسش هم پرت بوده، آقای خویی می گوید فکر بکن یک جایش اشتباه بوده نگاه می کند. بلیه اگر حواسش کاملاً جمع بوده و نوشته، درست. لذا ایشان می گوید قاعده فراغ باید در صورت التفات جاری بشود.

این که قاعده فراغ در صورت التفات، این یعنی اماریت. این که آقایان دیگر می گویند قاعده فراغ جاری می شود ولو التفات نباشد، یعنی اصل عملی. دقت کردید نکات فنی را؟

پس بنابراین خوب دقت بکنید ما این بحث‌ها

س: التفات هم نباشد خب یک کاری که هر روز پنج دفعه انجام می دهیم التفات هم نباشد چون تکراری شده نهایتاً

ج: ببینید این بحثها را نکنید، نکات فنی را دقت کنید.

س: نه خب عقلایی است یک کاری را که هر روز انجام می دهد

ج: خیلی خب به حکم التفات، یعنی عادت، حالا التفات نه عادت. مثلاً ایشان می گوید عادت هم کافی است. پس ارجاعش به اماره دادیم. مهمش نکته فنی آن است.

نکته فنی این است که ارجاعش را به اصل می دهیم یا به اماره. دقت کردید؟

برگردیم سر همین مثالی که دیروز عرض کردیم که در کلمات آقای خویی بود به عنوان نقض بر آقا ضیاء؛ که اگر دو تا اناء بود یکی مستصحب النجاسه، یکی مستصحب الطهاره، و یک قطره خونی بر اینها افتاد، خب آقای خویی می خواهند بگویند که شما باید ملتزم بشوید که اینجا اجتناب واجب است؛ چون علم اجمالی را علت تامه می داند، با اینکه ملتزم نمی شود. بعد یک جوابی از طرف ایشان ...

ما دیروز این را توضیح دادیم. عرض کنم این را من یک توضیحی بدهم چون دیگر امروز هم دارد وقت تمام می شود، من یک توضیحی بدهم. مراد ما هدف ما این است که مشکل ندارد این مطلب؛ یعنی به عبارت دیگر هم استصحاب نجاست در آن جاری بشود، هم استصحاب طهارت. این مشکل ندارد. چرا؟ چون در اینجا نظر ما این است؛ وقتی که می خواهیم ما استصحاب بکنیم، ما استصحاب بالخصوص که نمی کنیم، مجموعه امور ذهنی را نگاه می کنیم. ما یک امری این ظرف سابقا نجس بود، این ظرف سابقا طاهر بود، یک علم اجمالی هم آمد. چون دیروز آقا اشکال فرمودند. تا علم آمد چون من سابقا این عبارت را گفتم که تا علم آمد دیگر حالت سابقه دیده نمی شود. نه، حالت سابقه را دیده، نه اینکه نمی شود. یعنی به این معنا که این حالت سابقه هست، می آید با علم که نگاهش می کند دیده نمی شود. اما اگر آمد با علم نگاه کرد و تنافی ندید؛ خب این چرا دیده نشود حالت سابقه هم دیده می شود. یعنی اگر آمد در اینجا دید این علم آمده، و این دقت بکنید، در باب علم اجمالی نکته اش علم نیست؛ نکته اش ذات آن واقع است. یعنی خون را دید. تا خون را دید می داند هر جا خون آمد، وجوب اجتناب آمده. این دید خون را. این خون این ذات خون، آمد توی انائی که سابقا نجس بود، خب اگر بخواهد استصحاب بکند چه مشکلی دارد؟ مشکلی این علم بود. اینجا می گوید نه من استصحاب می کنم.

شما می گوید خون آمد، خب بیاید. این آمدن ذات خون احتمالش در اینجا نه این هیچ کاری نمی کند. چرا؟ چون قبل از اینکه بخواهد بگوید این ملاقی دم است، یجب الاجتناب، خودش می گفت این نجس است. قبل از اینکه بگوید ملاقی دم و یجب الاجتناب. خودش تصرف کرده بود گفته بود نجس است. آن اناء دیگر هم یک طرف است. پس این مشکلی ندارد. که در آن یکی استصحاب جاری بکنیم.

مراد ما این است؛ خوب دقت بکنید. ما وقتی می خواهیم یک کاری بکنیم جنبه اصل دارد، مجموعه آن صور نفسی را حساب می کنیم. نه اینکه یک عده را جدا حساب بکنیم یک عده را جدا. این تصور چه شده؟ این منشأ این شده که مثل آقا ضیاء، مرحوم آقای نائینی و آقای خویی می گویند نه، شما می آید اول لحاظ استصحاب را در دو طرف می کنید. بعد می آید حالت علم را نگاه می کنید، معارض هست یا نیست. این جوری حساب کردند.

.....

اگر شما هر دو استصحاب، استصحاب نجاست و استصحاب طهارت را جاری کردید، علم شما با آن معارض نیست. لذا ببینید، من می‌خواهم کلمات آقایان، اینها آمدند گفتند شما وقتی دو تا استصحاب، این اسمش را گذاشتند عالم ثبوت؛ وقتی با علمت نگاه کردید، اسمش را گذاشتند عالم اثبات. ما منکر شدیم گفتیم عالم ثبوت و اثبات نداریم. آنها می‌گویند مراد ما این است. یعنی این که گفتند. تفسیرشان این است؛ ما می‌توانیم اصول را قبل از علم لحاظ نکنیم. مثلاً در همین جا، یکی اصالة النجاسة، استصحاب نجاست یکی استصحاب طهارت؛ این را ما می‌توانیم قبل از علم لحاظ نکنیم. نتیجه‌اش چه می‌شود؟ نتیجه‌اش این می‌شود که این دو تا با علم تنافی ندارند. پس می‌شود جاری بشود هم استصحاب نجاست جاری بشود هم استصحاب طهارت.

اما اگر هر دو سابقاً پاک بودند، خوب دقت کنید، اینجا می‌شود ما تصور کنیم اصالة الاستصحاب طهارت در هر دو؟ می‌گویند نه قبل از علم هم نمی‌شود تصور کنیم. این مشکل کار این است.

لذا آنها یک تصور ثبوت و اثبات کردند. چون من این را توضیح نداده بودم، هی می‌گفتیم ثبوت. پس مراد از ثبوت و اثبات در حقیقت این است. یعنی یک، اینجا شما می‌گویید دو تا استصحاب‌ها جاری می‌شوند مشکل ندارد. می‌گوییم ثبوتاً مشکل ندارد. علم هم با آن تضاد ندارد، پس اثباتاً مشکل دارد. این حرف آقایان.

حرف بنده چیست؟ حرف بنده این است که شما این دو تا استصحاب را فی نفسه نگاه نمی‌کنید. این را باید با علم بسنجید نتیجه نهایی را نگاه کنید. این است که ما می‌گوییم ثبوت و اثبات ندارد.

چرا حالا این ذهنیت برایشان پیدا شده؟ فکر می‌کنم در ذهنشان این را شبیه به خبر واحد گرفتند یا اماره گرفتند. مثلاً اگر دو تا خبر صحیح باشد، یکی بگوید نماز جمعه واجب است، یکی بگوید نماز جمعه واجب نیست. آنجا این طور می‌گویند، می‌گویند این خبر فی نفسه در عالم ثبوت حجت است؛ چون مفروض صحیح است دیگر. این خبر حجت است. این را اسمش عالم ثبوت گذاشتند. آن خبر هم حجت است در عالم ثبوت، اما در مقام اثبات نمی‌شود متعارضین حجت باشند. لذا آنجا ثبوت و اثبات تصویر می‌شود. در امارات، دقت نکته روشن شد؟

اما ما حرفمان این است، خلاصه حرف؛ اگر در امارات ثبوت و اثبات تصویر بشود، در اصول این طور نیست. آن مال امارات است. چون امارات حاکی از واقع هستند و حجت پیدا کرده. این می‌گوید در واقع صلاة جمعه واجب است، آن می‌گوید در واقع صلات جمعه واجب نیست. هر کدام فی نفسه ثبوتاً مشکل ندارد؛ اثباتاً مشکل پیدا می‌کند. تصور شد؟

پس این ثبوت و اثباتی که در اینجا ذهنشان آمده، شبیه آن ثبوت و اثبات در باب امارات و اخبار آحاد است. البته ما هم آنجا قبول نکردیم. چون آن ثبوت و اثبات آنجا مبنی است بر حجیت تعبدی. ما حجیت تعبدی را هم قبول نکردیم. اگر یاد آقایان باشد ما همیشه عرض کردیم بنا بر حجیت تعبدی، تعارض معنا دارد. اگر کسی قائل به حجیت تعبدی نشد، اصلاً تعارض معنا ندارد. آن ثبوت و اثبات فرق می‌کند.

بنابر حجیت، حجیت تعبدی در اصطلاح ما بگوییم معیار حجیت خبر یک معیار معینی است. یکی دو تا سه تا معین است. اگر معیار معین شد می‌شود تعبدی. مثلاً اهل سنت می‌گویند معیار عدالت است. خب بله این خبر عدل است، آن هم خبر عدل است. این ثبوت و اثبات معنا دارد. آقای خویی می‌گویند خبر ثقه، بله درست است. این خبر ثقه است، آن هم خبر ثقه. این هم فی نفسه حجت است آن هم فی نفسه حجت است. تعارض معنا دارد؛ چون هر کدام فی نفسه حجت هستند.

ولذا در باب تعارض ما باید یکی از حجتین را برداریم، یا ترجیحاً یا تخییراً یک کاری بکنیم. این روی حجیت تعبدی. اما خود ما قائل به حجیت تعبدی نیستیم. نه خبر ثقه را قبول کردیم نه خبر عدل را قبول کردیم. نه قول اخباری نه هر خبری که در کتب شیعه باشد قبول کردیم. اینها حجیت‌های تعبدی مختلفی که گفته شده. ما قائل شدیم به تجمیع شواهد. اگر دنبال تجمیع شواهد بودیم، یکی از شواهد قطعی ۳۸:۳۴ اگر بگوییم دو تا حدیث متعارض هستند، نمی‌گوییم این حجت آن حجت، چه کار بکنیم، نه این حجت است نه آن. بعد از ملاحظه این دو تا روایت معارض و شواهد خارجی و شواهد داخلی و آیات مبارکه و الی آخره به یک نتیجه می‌رسیم می‌گوییم حجت آن است.

پس بنابراین روشن شد ما حرفمان این است که دو تا اصل را فی نفسه قبل از علم لحاظ نکنیم. ما اگر می‌خواهیم لحاظ بکنیم در اصل عملی، بعد از اینکه همه را به هم ریختیم لحاظ می‌کنیم. آن دو تا حالت سابقه را با این علم لاحق نگاه می‌کنیم، اگر بینشان تنافی و مشکلی نبود، آن وقت می‌گوییم اصل نهایی این است که در اینجا حالت سابقه را نگاه می‌کنیم. اگر دیدیم با هم سازگاری ندارند، می‌گوییم نه دیگر حالت سابقه را نگاه نمی‌کنیم، حالت علم را نگاه می‌کنیم.

به نظرم این معنای ثبوت و اثبات امروز دیگر کاملاً اگر تأمل بفرمایید.

پس آن آقایان که ثبوت و اثبات را آوردند، ذهنیتشان تقریباً شبیه با حجیت تعبدی است در خبر. چون آنجا هم ثبوت و اثبات تصویر می شود. درست هم هست. اما نکته فنی اولاً آنجا درست نیست، ثانیاً قیاسش درست نیست. ما در باب خبر می توانیم بگوییم مثلاً این فی نفسه حجت است، آن هم فی نفسه حجت است. اما در باب اصول نمی توانیم چون در باب اصول نتیجه نهایی را باید حساب بکنیم. آن نتیجه نهایی یکی است. یا به حالت سابقه عمل می کنیم یا به این علم عمل می کنیم. دو تا نیست؛ که یکی ثبوت باشد یکی اثبات باشد.

وصلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرین