**اصول: استصحاب، جلسه 6: 19/07/1400، استاد سید محمد جواد شبیری**

**اعوذ بالله من الشیطان الرجیم**

**بسم الله الرحمن الرحیم**

**و به نستعین انه خیر ناصر و معین**

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

انشاء الله که عزاداری‌های دوستان مقبول درگاه حضرت حق باشد و ما همیشه مشمول عنایات اهل بیت علیهم السلام باشیم و عاقبت همه ما بخیر باشد.

خب ما قبل از تعطیلات صفر، بحث استصحاب کلی را شروع کردیم. به تناسب بحث استصحاب کلی کلام آقای روحانی را در استصحاب کلی قسم ثانی دنبال کردیم. ایشان استصحاب کلی قسم ثانی را با استصحاب فرد مردد حکمشان را در واقع یکی دانستند. به تناسب بحث استصحاب فرد مردد را شروع کردیم. به نظرم مناسب هم می‌آید که ما این دو بحث را در کنار هم بحث کنیم که نکات مشترکی دارد که بدون طرح همزمان این دو بحث روشن نمی‌شود این نکات.

ما در واقع در استصحاب فرد مردد در هم استصحاب کلی قسم اول بحث فرد مردد می‌تواند مطرح باشد هم در استصحاب کلی قسم ثانی.

استصحاب کلی قسم اول یک فرضی در موردش مطرح هست و آن این است که فرض کنید من یک موقعی هست من یقین داریم که یک انسانی در اتاق بوده، و آن انسان هم زید است. خب بحث می‌خواهیم بکنیم که آیا استصحاب کلی انسان علاوه بر استصحاب زید جاری هست یا جاری نیست، که آن صورت متعارف کلی قسم ثانی، اول است.

یک صورتی را به عنوان ملحق استصحاب کلی قسم اول ذکر می‌کنند، داخل آن قرار می‌دهند. آن این است که آن فردی که کلی با آن فرد محقق شده، مردد است و بنابر هر تقدیریش هم باز ما شک در بقا داریم. نمی‌دانیم انسان در ضمن زید موجود بوده یا در ضمن عمرو بوده. حالا چه در ضمن زید باشد چه در ضمن عمرو باشد شک داریم که آیا این انسان باقی است یا باقی نیست. این را جزو ملحق به استصحاب کلی قسم اول دانستند.

استصحاب کلی قسم ثانی به این شکل نیست که فردی که کلی با او محقق شده و در نظر ما مردد هست بنابر هر دو تقدیرش، شک داشته باشیم. بلکه ممکن است اصلا بر هیچ تقدیری شک نداشته باشیم. ما این را عرض کردیم که از حاج آقا نقل کردم استصحاب کلی قسم ثانی در واقع سه صورت دارد؛ یک صورت این است که آن کلی ما مردد بین دو نفر هست؛ یکی معلوم البقاء، یکی معلوم الزوال. خب این صورت متعارفش است. صورت دیگر این است که مردد بین معلوم البقاء و محتمل البقاء و الزوال؛ این هم صورت دوم. صورت سوم مردد بین معلوم الزوال و محتمل البقاء و الزوال؛ خب این سه صورت وجود دارد.

در این سه صورتی که اینجا هست، و آن یک صورتی که ذیل استصحاب کلی قسم اول بود، از جهت اینکه آیا استصحاب در آن فرد مردد جاری می‌شود یا نه را می‌خواهیم مورد بحث قرار بدهیم. یک بحث این است که استصحاب در کلی جاری می‌شود یا نمی‌شود، یک بحث این است که استصحاب در فرد جاری می‌شود یا نمی‌شود.

س: پس یعنی اعم از قسم اول و ثانی می‌شود دیگر

ج: بله دیگر فرد مرددی که اینجا مورد بحث هست همه این صور را می‌خواهیم مورد بحث قرار بدهیم.

س: منتقی یعنی فقط قسم دوم را

ج: نه ایشان آن را مورد بحث قرار داده، حالا خیلی مهم نیست.

نکاتی که، آقای صدر اینجا در ذیل هم استصحاب کلی قسم اول بحث کرده که آیا در فرد جاری می‌شود یا جاری نمی‌شود، هم در استصحاب ذیل کلی قسم ثانی بحث کرده که آیا در فرد جاری می‌شود یا نمی‌شود. یک سری اشکالات مشترک در هر دو بحث دارد، یک سری اشکالات اختصاصی در استصحاب کلی قسم ثانی که آیا می‌شود در آن فرد مردد استصحاب کرد یا نکرد، آن اشکالات را مطرح کرده.

ما حالا تمام این بحثها را می‌خواهیم یک کاسه بحث بکنیم و یک جا بحث بشود که می‌گویم آقای صدر هم عملا همه اینها را بحث کرده، نه اینکه بحث نکرده، ولی یک سری را در ذیل استصحاب کلی قسم اول بحث کرده، یک سری را در ذیل استصحاب کلی قسم ثانی بحث کرده است.

اینجا یک اشکال مشترک در همه این موارد وجود دارد و آن اشکال این است که ما در موارد این جایی که می‌خواهیم استصحاب فرد بکنیم یقین سابق نداریم؛ چون ما یقین سابق نداریم؛ چون یقین ما به جامع تعلق گرفته است. و نسبت به فرد ما اصلا یقین نداریم. خب این اشکالی هست که مرحوم آقای صدر مطرح کردند که در همه اقسام مطرح است.

و بعد خود ایشان پاسخ دادند که در دو مبنا می‌شود این را پاسخ داد. یک مبنا، مبنای مرحوم آقا ضیاء که در موارد علم اجمالی متعلق علم اجمالی جامع نیست، متعلق علم اجمالی واقع است پس یقین سابق داریم. نکته دوم اینکه نه، متعلق علم اجمالی را هم واقع ندانیم اصلا یقین را ما شرط ندانیم. آن چیزی که شرط باشد در استصحاب حدوث باشد. شارع مقدس حدوث را لازم کرده، یعنی ملازمه بین حدوث و بقاء هست. وقتی ملازمه بین حدوث و بقاء باشد ما در واقع دو تا قضیه شرطیه را می‌دانیم شارع مقدس به یکی از این دو تا قضیه شرطیه حکم کرده است. می‌گوییم آن کلی اگر در ضمن زید موجود باشد، ان الفرد الحادث، حالا این جوری تعبیر نکنم، ان الفرد الحادث لو کان زیدا لکان الشارع حکم ببقائه، چون فرض این است که بین حدوث و بقاء شارع دارد ملازمه برقرار می‌کند. یقین شرط نیست. در استصحاب بر فرض حدوث بقاء را شارع می‌خواهد حکم کند.

ولو کان الحادث عمرا، لحکم الشارع ببقائه، و ما می‌دانیم یکی از این دو تا قضیه شرطیه، شرطش محقق است. یا آن حادث زید است یا آن حادث عمرو است. علم به تحقق احد الشرطین، علم به تحقق احد الجزائین را به دنبال می‌آورد. بنابراین ما علم اجمالی داریم که شارع یا گفته است زید الان موجود است یا گفته است عمرو الان موجود است. پس علم اجمالی داریم به علم اجمالی تعبدی داریم به تحقق زید یا عمرو. بنابر این مبنایی که ما حدوث را رکن استصحاب بدانیم نه یقین را.

س: یعنی چی

ج: حالا دلیلش را کار نداریم، فعلا علی المبنا داریم بحث می‌کنیم. آنها بحث‌های مبنایی سر جای خودش.

خب این عرض کنم بیان.

البته ما این بیان را، اولا در این اینجا، خب مرحوم آقای صدر در اینجا می‌فرمایند که ما علم اجمالی داریم به احد الیقینین؛ احد القضیتین، احدا القضیتین، و اینکه یکی از این دو تا قضیه شرطش محقق است، یک چنین علم اجمالی داریم. بعد شبیه همین را در آن فرد مرددی که در ذیل قاعده در ذیل عرض کنم خدمت شما کلی قسم ثانی هم هست، همان را طرح می‌کنند ولی می‌خواهند بگویند این به این نحو نمی‌شود آن تطبیق کرد، آن فرق دارد. اشکال یقین نداشتن را می‌گویند مشترک است، ولی این اشکال دوم را می‌گویند نه مشترک نیست و به اصطلاح یک جوری می‌خواهند حل کنند.

حالا من ابتدا حالا بعد در مورد فرد مرددی که در کلی قسم ثانی مطرح است، دوباره بر می‌گردیم بحث می‌کنیم. ولی حالا در همین فرد مرددی که در ذیل کلی قسم اول مطرح است، یک قدری بحث را به یک جایی برسانیم.

به نظر ما ما اولا رکن استصحاب را یقین می‌دانیم نه حدوث. در جای خودش آن را هم اشاره کردیم که نه حدوث نیست، یقین است. وجهی ندارد که ما یقین را از رکنیت بیاندازیم. بنابراین آن مبنای حدوث، علم اجمالی را هم مثل آقا ضیاء متعلق به واقع نمی‌دانیم. آن هم آن مبنای دوم را هم قبول نداریم. ولی با این حال باز هم می‌گوییم یقین اینجا وجود دارد. ما اشاره کردیم که بالوجدان ما یک علم به احد الامرین داریم. علمی که ممکن است مخالف واقع، قطع حالا تعبیر می‌کنم، ممکن است مخالف واقع هم باشد، ممکن است مخالف واقع باشد، این که آقا ضیاء، البته این نکته را هم من ضمیمه کنم؛ این که آقا ضیاء این مبنا را دارد یا ندارد، آقای شهیدی مفصل می‌خواهند انکار کنند که آقا ضیاء این مبنا را ندارد و آقای صدر اشتباه به آقا ضیاء نسبت داده. من وارد آن بحث نمی‌خواهم اصلا بشوم که آقا ضیاء این مبنا را دارد یا ندارد. مرادم مبنایی که آقای صدر به آقا ضیاء نسبت می‌دهد. خیلی در این بحث ما دخالت ندارد که تحلیل بکنیم حقیقت مبنای آقای ضیاء چه هست یا چه نیست. این است که اکتفا می‌کنیم...

مرادم این است که به هر حال آن مبنایی که آقای صدر به مرحوم آقا ضیاء نسبت می‌دهد، آن مبنا ما عرض کردیم نقد عمده‌اش این است که لازمه مطلب این است که ما علم را قطع را متوقف بر تحقق خارجی بدانیم. اگر جایی اصلا شیء تحقق خارجی نداشته باشد، متعلق علم اجمالی ما چیست؟ آن اگر ما علم داریم یا زید در اتاق هست یا عمرو در اتاق هست، واقعا هیچ کدام در اتاق نیست. این که می‌گویید به واقع تعلق گرفته به کدام؛ این را قبلا اشاره کردیم که نقد اصلی این است. روی همین جهت هم آقای شهیدی می‌گوید که آقا ضیاء این را نمی‌گوید. می‌گوید این چون کأنه واضح است که کسی نمی‌تواند این را بگوید و... حالا بحث‌هایی دارد که نمی‌خواهم وارد شوم.

س: نقد جواب ندارد دیگر...

ج: نه در بحث آقاضیاء می‌گوید به همان واقع معین تعلق می‌گیرد. آن چیزی که در خارج تحقق دارد معینات است. در تفصیلی می‌گوید زید عرض کنم اگر موجود باشد، من یقین دارم که زید موجود است، واقعا هم موجود نیست. خب یقین من خاطء است. ولی بحث آقا ضیاء این است که علم اجمالی علم به چیزی هست که اگر کشف خلاف بشود، به اصطلاح اجمالش برطرف بشود، تبدیل به تفصیل بشود، ما می‌فهمیم که معلوم بالاجمال ما همین بوده است. اگر کشف واقع بشود، اگر واقع مکشوف بشود به طور کامل. بحث سر این است که من یقین دارم یا زید در اتاق موجود است یا عمرو در اتاق موجود است. اگر واقعیت معلوم بشود، معلوم بشود هیچ کدام نبوده‌اند، آن وقت علم متعلق نداشتم؟ این که نمی‌شود که. این حرف است؛ یعنی اشکال این است که ایشان می‌گوید اگر واقعیت کشف شود، متعلق علم من با آن واقعیت مکشوفه یکی است. بحث این است. اگر واقعیت مکشوف ما این باشد که هیچ یک از اطراف تردید تحقق ندارند، پس علم من اصلا به چیزی تعلق نگرفته بوده است؟ این که نمی‌شود که، خب بالاخره علم ما به چیزی تعلق گرفته دیگر. این خودش کاشف از این است که علم، حالا علاوه بر اینکه آدم وجدانا می‌داند که علم مستقیما به خارج تعلق نمی‌گیرد، منهای آن بحث وجدانی، که علم همیشه به صور ذهنیه تعلق می‌گیرد نه به خارج؛ حالا منهای آن بحث وجدانی، خب اگر واقعا کشف شود که هیچ یک از اطراف تردید واقعیت نداشته است. آن علم اجمالی من به کدام تعلق گرفته بوده؟

س: آقا ضیاء می‌گوید که معلوم بالذاتش خارج است؟ یعنی همان...

ج: نه حالا آن اشکالات را کار ندارم، من عرض کردم این که کلام آقا ضیاء چیست کاری نداریم، آن که آقای صدر تحلیل می‌کند. آقای صدر تحلیلی می‌کند می‌خواهد بگوید که آقا ضیاء بیانش این است که اگر واقع مکشوف بشود، ما می‌دانیم معلوم بالاجمال ما با معلوم بالتفصیل یکی است، فقط تفاوتشان در شفافیت و کدورت است. علم اجمالی و علم تفصیلی معلومشان یکی هستند، علم اجمالی آن معلوم بالتفصیل را به نحو کدر و غیر شفاف نشان می‌دهد، و علم تفصیلی به نحو شفاف. خب بحث این است. اگر کشف شد که واقعیت این است که هیچ یک از آنها تحقق ندارند. جهل مرکب باشد. خب اینجا شما می‌توانید بگویید بین معلوم بالاجمال و معلوم بالتفصیل معلومشان یکی است و تفاوتشان به شفافیت و عدم شفافیت است؟ این راکه نمی‌شود گفت که، خب واضح است که نمی‌شود گفت.

عمده نقد عرض کردم این است.

س: حالا همین جا بگوییم تفصیلی اگر کشف خلاف بشود و جهل مرکب بوده هیچی نبوده...

ج: واقعا شما می‌توانید بگویید که علم اصلا نداشتید؟

س: ...

ج: نه علم اجمالی به چه تعلق گرفته بوده؟

س: نه اگر تفصیلی بود

ج: نه بحث سر این است که، دقت کنید علم اجمالی می‌گوید اگر معلوم بشود واقع چیست، معلوم بالاجمال به همان تعلق گرفته. اگر معلوم بشود که واقع ما هیچی نیست، معلوم بالاجمال ما هیچی است؟ این که نمی‌شود که. بحث این است.

س: معلوم بالعرضش که، معلوم می‌شود معلوم بالعرضش یکی

ج: معلوم بالعرضش چیست؟

س: معلوم بالذات

ج: نه معلوم بالعرضش هم آن خیلی مهم نیست، معلوم بالذاتش را هم بگویید شما، معلوم بالذات این عنوان است یا آن عنوان است؟ کدام؟

س: معلوم ذهنی به جایی تعلق نمی‌گیرد

ج: نه فرض این است که واقع دارد تعلق می‌گیرد. نه به واقع هم تعلق ...، نه معلوم بالذاتش هم آن خیلی کلامی که آقای شهیدی دارد در اینجا دخالتی ندارد.

ببینید بحث سر این است که ایشان می‌گوید که اگر واقع مکشوف بشود، ما می‌فهمیم که آن معلوم بالذات ما همان است که در عالم خارج تحقق دارد. ببینید فرض کنید ما نمی‌گوییم به خارج تعلق می‌گیرد. می‌گوییم به عنوان ذهنی تعلق می‌گیرد، درست؟ آقا ضیاء حرفش این است که اگر کشف شود که آن فرض کنید من می‌گویم که یا اناء زید نجس است یا اناء عمرو نجس است؛ اگر کشف شود که اناء زید نجس است، من معلوم بالاجمال همان عنوان ذهنی است ها، معلوم بالاجمال صورت ذهنیه‌اش همان صورت ذهنی اناء زید است. فقط معلوم بالاجمال آن صورت ذهنیه‌اش صورت کدر است، غیر شفاف است، معلوم بالتفصیل آن صورت شفاف است. درست؟ نمی‌گویم اصلا آن واقعیت خارجی، آن صورت ذهنیه. آن جور که آقای شهیدی تفسیر می‌کند کلام آقا ضیاء را، عیب ندارد این جور هم تفسیر کنیم. ولی باز اشکال ما این است؛ که آقا اگر واقعیت خارجی، جهل مرکب بود، اصلا هیچ تحققی نداشت، هیچ تحققی نداشت، صورت ذهنیه‌ای که معلوم بالاجمال به آن تعلق گرفته، چه بوده؟ صورت ذهنیه خارجش را نمی‌گویم ها

س: شما می‌فرمایید غلط بوده...

ج: یعنی غلط بوده، بوده دیگر، غلط بوده ولی بوده

س: الان دیگر نیست

ج: الان نیست ولی بوده

س: بله بوده الان دیگر نیست

ج: نه قبلا چه بوده

س: قبلا بوده

ج: قبلا به چه تعلق گرفته بوده؟

س: به یک صورت ذهنیه وهمی

ج: نه همان صورت، ما بحثمان این است که چه به واقع تعلق، واقع باشد یا نباشد چیزش یکی است. واقع باشد یا نباشد، وجود واقع و عدم وجود واقع، بالوجدان در معلوم بالذات فرقی ندارد.

س: چطور در تفصیلی این را نمی‌گوییم؟

ج: در تفصیلی هم همین را می‌گوییم.

س: در تفصیلی می‌گوییم واقع ولو جهل مرکب باشد همان بوده؟

ج: نه واقع به آن صورت ذهنیه تعلق گرفته. بحث را ببینید، بحث همان صورت ذهنیه است. ببینید در علم تفصیلی من می‌گویم یک صورت معین در ذهن من وجود دارد. این صورت معینی که در ذهن من وجود دارد، این صورت خب مطابق واقع نیست. آقا ضیاء می‌گوید که آن صورت ذهنیه معلوم بالاجمال با صورت ذهنیه معلوم بالتفصیل یکی هستند؛ فقط آن صورت ذهنیه معلوم بالاجمال و متعلق علم همان صورت ذهنیه است نه خارج. ولی آن صورت ذهنیه معلوم بالاجمال کدر است، شفاف نیست. صورت ذهنیه معلوم بالتفصیل شفاف است. خب این جوری تفسیر می‌کند.

بنابراین اگر در موارد معلوم بالاجمال واقع به نحو معین مشخص شد، ما تازه می‌فهمیم که در واقع علم ما اضافه نمی‌شود، علم ما آن کدورتش برطرف می‌شود شفاف می‌شود. کأن یک چیزی اینجا، یک غشائی به تعبیر ایشان روی آن صورت ذهنیه بوده، یک پرده‌ای بوده، آن پرده می‌رود کنار آن صورت ذهنیه شفاف می‌شود.

س: منظورشان این باشد که قبلا به مردد تعلق گرفته بود، الان به معین تعلق گرفته این روشن است و درست است اگر منظورشان این است.

ج: نه این که می‌گوید همان است، می‌گوید همان، نه اصلا می‌گوید به مردد تعلق نگرفته، به معین تعلق گرفته است.

س: همان اول هم به معین تعلق گرفته؟

ج: اول هم به معین تعلق گرفته. بحثش همین است. اصلا تکیه ایشان این است و می‌گوید از آن اول هم به معین تعلق گرفته. ولی معین به نحو غیر شفاف.

س: اگر بخواهیم...

ج: نه من حالا اینها عرض کردم یک بحث این است که اینها یک چیزهای خلاف وجدان هم هست، یک چیزهایی طبیعتا من تعبیر می‌کردم یک مقدار شاعرانه است و اینها، به دلیل اینکه آدم وجدانش بر خلاف این است. ولی من حالا به آن جهت وجدانی قضیه فعلا کار ندارم. بحث من این است که خب حالا اگر آن واقع اصلا وجود نداشت، آن معلوم بالاجمال ما صورت ذهنیه کدام است؟ در واقعیتش هیچ کدام نیست دیگر. اشکال این بود، نه اشکال این نیست که معلوم بالاجمال ممکن است با واقع تطبیق نکند که شما بگویید در معلوم بالتفصیل هم ممکن است با واقع تطبیق نکند. آن اشکال نیست، خب هر علمی حالا چه تفصیلی باشد چه اجمالی باشد ممکن است جهل مرکب باشد.

خب حالا عرض کردم ما مبنای آقا ضیاء را قبول نداریم. رکن استصحاب را هم یقین می‌دانیم. حدوث را کافی نمی‌دانیم. ولی با این حال می‌گوییم یک چیزی بالوجدان ما درک می‌کنیم که معلوم بالاجمال فرد مردد است. به نحو تردیدی ما می‌دانیم که فرد اینجا موجود است. آن فرد ممکن است زید باشد ممکن است عمرو باشد. این را بالوجدان می‌دانیم یقین داریم. و این غیر از جامع هم هست. ما در بحث جلسات پیش این را مفصل بحث کردیم که جامع متفاوت است با این متعلق علم اجمالی و اینها یکسان نیست. جامع چند جور تصویر دارد، هیچ یک از این تصویرهایش با این متعلق علم اجمالی تطبیق نمی‌کند که بحث‌هایش گذشت.

در اینکه وجدانا ما علم داریم که یکی از این دو تا تحقق دارد و ما هم نمی‌خواهیم به آن نحوی که آقای صدر استصحاب را به نحوی که احد القضیتین شرطتیتین هست، به آن نحو بخواهیم استصحاب بکنیم، نه، یک قضیه بیشتر هم نیست. ما می‌گوییم یک فردی اینجا موجود بوده است، نمی‌دانیم همان فردی که موجود است، الان موجود است یا نیست.

آقای سید محمود هاشمی هم در حاشیه بحوث همین اشکال را مطرح می‌کند که ما نمی‌خواهیم استصحاب را به نحو قضیتین شرطیتینی که علم داریم که شرط احداهما و شرط یکی از این دو تا موجود است، به این نحو اجرا کنیم، نه. ما می‌گوییم یک فرد علی اجمال و علی تردد قطعا قبلا موجود هست، نمی‌دانیم آن فرد علی اجمال و علی تردد الان موجود هست یا موجود نیست. هیچ مشکلی هم به نظر می‌رسد نداشته باشد. به این نحو اصلا استصحاب باید کرد نه به آن نحوی که احد القضیتین شرطیتین و بیاناتی که ایشان مطرح فرمودند.

س: نمی‌شود گفت من وقتی شبحی از دور می‌بینیم این ذهنم دو فلشی نمی‌شود به تعبیر شما، یعنی اگر منحلش کنم دو فلشی می‌شود، ولی همان یک صورت شبح گونه که کدر است همان الان در ذهنم می‌آید.

ج: حالا این را بگذارید من یک توضیحی در مورد این مطلبی که شما می‌گویید را، این را من قبلا در بحث علم اجمالی اشاره کردم.

آن این است که ببینید ما در واقع در بحث علم اجمالی، حالا که گفتید این را باز بگذارید تکرار کنم ولو قبلا هم گفتم کمی بحث روشن بشود. ما مثلا در جایی که می‌دانیم اناء زید نجس است، نمی‌دانیم اناء شرقی اناء زید است یا اناء غربی اناء زید است. هذا اناء زید است یا ذاک. ما اینجا یک قضیه تشکیل می‌توانیم بدهیم، بگوییم اناء زید هذا او ذاک؛ اناء زید را موضوع قرار بدهیم، هذا و ذاک را محمول قرار بدهیم یا برعکس هذا او ذاک اناء زید. یک موقعی ما آن اناء زید را مد نظر می‌گیریم، آن اناء زید یک مفهومی هست که از واقع خودش حکایت می‌کند، حکایتش هم مشخص است، به یک معنا مشخص است. ولی در آن اشاره تفصیلیه نخوابیده. ببینید ما یک موقعی موضوع را مثلا اناء زید هذا او ذاک؛ یک موقع موضوع را در نظر می‌گیریم یک موقع محمول را در نظر می‌گیریم. یک موقع می‌خواهیم بگوییم اناء زید آن علم اجمالی ما هست؛ چون اگر ما می‌گوییم اناء زید نجس، اناء زید نجس در این قضیه، یک موقعی این شکلی قضیه را ترتیب می‌دهیم، یک موقع می‌گوییم هذا او ذاک نجس، هذا او ذاک نجس. اناء زید نجس اینجا موضوع ما در عالم ذهن تردید در آن نخوابیده؛ چون اناء زید یک چیز مشخصی است. اناء زید نجس است هیچ گونه تردیدی در آن در عالم ذهن نخوابیده است. ولی هذا او ذاک، یک عنوان مردد است. ما علم اجمالی را کدام یکی از اینها می‌دانیم؟ هر دوی اینها می‌تواند، یعنی دو جور قضیه هست و این قضایا هر دو را هم ما می‌توانیم در مورد اینکه کدام یک از این قضایا تنجیز آور است بحث کنیم؛ ولی آن نکته‌ای که می‌خواهم بگویم این است که اساسا تنجیز به اعتبار تطبیق یک عنوان به خارج است. چون انسان تا با خارج ارتباط برقرار نکند، تحریک نمی‌شود، تحریک به اناء زید علی وجه کلیته نمی‌شود. یعنی اینکه من فرض کنید من می‌گویم اناء زید نجس است، برو آن را بشور؛ وقتی اناء زید نجس است بشور، من اناء زید را که نمی‌توانم بشورم، یا این را باید بشورم یا آن را بشورم. به توصیف عنوان اناء زید تحریک من به آن چیزی که اشاره حسیه می‌توانم بکنم تعلق می‌گیرد. بنابراین اگر هم من می‌گویم اناء زید نجس، تنجیز می‌آورد، تنجیز روی اناء زید نمی‌تواند باشد، باید تنجیز بیاورد وجوب شستن هذا الاناء او ذاک الاناء را؛ یعنی باید باز هم به آنجا برگردانیم که آیا وقتی ما می‌گوییم اناء زید نجس، این علم اجمالی، یک نحو اجمال در آن وجود دارد. این ما باید تمام اطراف تردید آن را بشوریم تا به مقتضای این علم عمل کرده باشیم یا لازم نیست.

فرض کنید حالا من مثال روشن‌تر بزنم؛ می‌گویم یا نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر واجب است. شما ممکن است اینجا این شکلی بگویید؛ بگویید آن نمازی که پیغمبر(ص) خوانده است، به این عنوان بگویید.

س: مثل همان شبح که

ج: بله مثل همان شبح.

حضرت امیر(ع) در حجشان نیتشان این جور بود؛ من نیت می‌کنم به آن نحوی که پیغمبر(ص) نیت کرده است. نمی‌دانستند پیغمبر(ص) حج قران نیت کردند یا حج افراد نیت کردند. آن موقع زمانی که پیغمبر(ص) محرم می‌شدند هنوز حج تمتع نازل نشده بود. حج مردد بود بین قران و بین افراد. حضرت امیر(ع) در یمن بودند، نمی‌دانستند پیغمبر(ص) به کدام یک از این دو نوع حج محرم شدند. فرمودند نیت می‌کنم به نحو اجمال الحجة الذی احرم لها رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم، الحجة التی احرم لها رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم؛ خب بعد حضرت پیغمبر(ص) فرمودند که تو به همان حج قرانتان هستید و پیغمبر(ص) خب صد تا گوسفند به اصطلاح داشتند، این صد تا حالا مورد بحث است که یک عده‌ای را انگار حضرت امیر(ع) آورده بودند از یمن، یک عده‌ای را خود پیغمبر(ص) آورده بودند، حالا آن بحث‌ها را نمی‌خواهم بحث بکنم. ولی غرضم این است که این که حضرت امیر(ع) فرمودند که من به آن حجی که پیغمبر(ص) محرم شده است، محرم می‌شوم. در مقام اعتبار و محرم شدن مشکلی ندارد؛ چون احرام صرفا یک اعتبار و یک تصور ذهنی است. ولی حالا خارجا اگر حضرت امیر(ع) بخواهد عمل کند، به کدام باید عمل کند. باید برایش معلوم بشود دیگر. اگر بتواند هر دو را عمل کند، باید به هر دو عمل کند. یعنی محرم شدن علی نحو الاجمال، فایده به تنهایی کافی نیست، باید یک نوع تعینی پیدا کند، ولو تعین به نحو یک این یا آن، این هم یک نحوه تعینی است. یعنی برای انجام خارجیت پیدا کردن عمل انسان، باید ما آن عنوان مأمور به را با عنوان‌هایی که اشاره حسیه در آنها وجود دارد، با آن عنوان‌ها مقایسه بکنیم. من می‌گویم که من کما، یک چیز دارد، من ایمان دارم بما جاء به محمد صلی الله علیه و آله و سلم، در اصل ایمان این جوری است دیگر. من ایمان دارم که روز جمعه باید همان جوری که پیغمبر(ص) دستور داده من انجام بدهم. خب عیب ندارد، خیلی خوب، ایمان درست است؛ ولی بخواهم عمل کنم چه؟ بالاخره نماز جمعه بخوانم یا نماز ظهر بخوانم؟ باید وقتی می‌خواهم نماز یکی از اینها تحقق پیدا کند، وقتی می‌خواهم این نمازها تحقق پیدا کند، باید بالاخره مشخص بشود این نماز است یا آن نماز است.

ببینید حالا آن چیزی که من می‌خواهم عرض کنم این است که ما در واقع، چکیده عرض من این است که حالا چه علم اجمالی را علم به همان شبح مبهم بگیریم، چه علم به نحو تردیدی بگیریم، من یک چنین علمی دارم، و شک هم در همان معلوم من دارم. من می‌گویم اناء زید قبلا در این اتاق موجود بود، نمی‌دانم اناء زید هنوز موجود است یا موجود نیست. این اناء یا آن اناء قبلا اینجا موجود بود، اناء شرقی او اناء غربی قبلا موجود بود، الان نمی‌دانم حالا موجود است یا موجود نیست. چه به نحو آن عنوان مبهم، چه در آن اشاره به خارج اصلا نخوابیده، اشاره ولو به نحو تردیدی، چه به نحو اشاره تردیدی، هر کدام از اینها را قرار بدهیم، من علم دارم، شک هم دارم، وجدانا هم این را انسان درک می‌کند.

ما این درک‌های وجدانی خودمان را باید تحلیل کنیم. نه اینکه درک‌های وجدانی‌مان را زیر سوال ببریم، بگوییم نه علم اجمالی به جامع تعلق گرفته، فرد مردد اصلا انسان به آن یقین ندارد. ما وجدانا می‌دانیم که یقین داریم و امثال اینها.

بله، اجرای احکام شرعی آن ممکن است اصلا استصحاب شرطش علم تفصیلی باشد. آن بحث یک نکته دیگری است. ولی اینکه بگوییم اصلا یقین نداریم، اصلا شک نداریم، آن نیست. حالا استظهاری شما از ادله چه باشد آن یک بحث دیگری است که آن باید اتفاقا در جای خودش بحث کرد، نمی‌خواهم اصلا، این بحث‌ها قابل معمولا ثبوتی قرار بدهند در حالی که بحث‌ها باید بیشتر اثباتی بشود.

وصلی الله علی محمد و آل الطاهرین