**اصول: استصحاب، جلسه 7: 20/07/1400، 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**

من دیروز به اشاره به کلام مرحوم آقای آقا ضیاء در مبنای علم اجمالی اشاره کردم و یک اشاره اجمالی هم به پاسخ این مبنا کردم. از سوالاتی که دوستان مطرح می‌کردند احساس کردم که یک مقداری توضیح بیشتر بدهم این مبنا را. بعد هم دیدم آقای شهیدی هم که کلام آقای صدر را آورده و یک پاسخی هم خواسته بدهد، احساس کردم که نیاز هست یک مقداری من توضیح بیشتر بدهم ولو از بحث اصلی‌مان فاصله می‌گیریم عیب ندارد.

در بحث حقیقت علم اجمالی یک مبنا مبنای مرحوم آقا ضیاء است. تعبیر مرحوم آقا ضیاء این است که علم اجمالی به واقع تعلق می‌گیرد. و خب این را ممکن است در نظر بدوی تصور بشود که مراد این است که متعلق علم اجمالی خارج است؛ در حالی که خب واضح است هیچ علمی مستقیما به خارج تعلق نمی‌گیرد. مرحوم آقا ضیاء این مطلب را نمی‌گوید، مرحوم آقای صدر هم از مرحوم آقاضیاء این مطلب را نقل نمی‌کند. آقای شهیدی به آقای صدر نسبت می‌دهند که از آقا ضیاء یک چنین مطلبی را نقل کرده و نقض می‌کنند که نه کلام آقا ضیاء این نیست. ایشان تصریح دارد مرحوم آقای صدر در بحث حقیقت علم اجمالی که مبنای آقا ضیاء این نیست که علم اجمالی به واقع یعنی به خود آن واقعیت خارجی تعلق گرفته؛ خب واضح است که علم می‌تواند خلاف واقع باشد و علم به صور ذهنیه تعلق می‌گیرد. این را در بحث حقیقت علم اجمالی هم در بحوث هم در مباحث هر دو به این مطلب تصریح شده؛ حتی بحوث بعضی نکاتی را که بعضی نقدها کردند می‌گوید به خاطر همین عدم توجهی است که مرحوم آقا ضیا عقیده‌اش خیال کردند که به واقع تعلق می‌گیرد به معنای واقع خارجی؛ بلکه چیست؟ ایشان می‌گوید علم اجمالی یک صورت ذهنیه‌ای است متعلقش که این صورت ذهنیه محکی‌اش با آن صورت ذهنیه علم تفصیلی یکی است. دو تا صورت ذهنیه است؛ یک صورت ذهنیه مربوط به علم اجمالی است؛ یک صورت ذهنیه مربوط به علم تفصیلی است. ولی این دو تا از یک چیز حکایت می‌کنند و فرقشان در شفافیت و عدم شفافیت است. به طوری که اگر آن محکی روشن بشود در به علم تفصیلی برسد، ما می‌گوییم این همان بوده است. این همان بوده است نه اینکه این صورت دقیقا همان صورت است؛ از یک چیز هر دوی اینها حکایت می‌کنند. از یک چیز حکایت می‌کنند؛ روی همین جهت ایشان می‌گوید که ما در علم اجمالی باید احتیاط کنیم؛ چون یک طرف را که بیاوریم معلوم نیست آن که متعلق علم اجمالی است تحقق پیدا کرده باشد؛ چون متعلق علم اجمالی با متعلق علم تفصیلی یکی است، یعنی آن واقعیت خارجی‌اش یکی است.

خب اینجا مرحوم آقای صدر این اشکال را مطرح می‌کنند که خب ممکن است آن واقعیت خارجی تعین نداشته باشد. شما می‌گویید که تعین نداشته باشد یعنی چی؟ یعنی هر دو واجب باشند. مثلا من یا هر دو نجس باشد، حالا مثال نجس را بزنیم. می‌گوییم هذا الاناء نجس او ذاک الاناء؛ اناء زید یا اناء عمرو. اگر واقعا هر دو اناء نجس باشند این چی؟ هر دو اناء نجس باشند نمی‌گوییم به آن واقعیت خارجی تعلق گرفته. حرف آقای صدر این است این را دقت بفرمایید، حرف آقای صدر این است؛ آن صورت ذهنیه‌ای که حاکی است از واقعیت خارجی و متعلق علم اجمالی هست، آن صورت ذهنیه صورت ذهنیه اناء زید است یا صورت ذهنیه اناء عمرو است. شما می‌گویید آن صورت ذهنیه‌ای که واقعا نجس است، آن صورت ذهنیه متعلق علم اجمالی است. واقع که اینجا تعین ندارد. هر دوی آنها نجس هستند.

س: اگر هیچ کدام نباشد

ج: حالا صبر کنید اجازه بدهید تا بحثم تمام نشده صحبت نکنید.

ببینید بحث این است که اگر هر دوی اینها نجس باشند، این صورت ذهنیه ما به چه تعلق گرفته؟ یعنی صورت ذهنیه چه چیزی است؟ متعلق علم اجمالی صورت ذهنیه چه چیزی است؟ صورت ذهنیه اناء زید یا صورت ذهنیه اناء عمرو؛ در حالی که اناء زید و اناء عمرو هر دو این است که نجس است. کدام صورت ذهنی، تعین که ندارد.

اینجا ایشان این جوری اشکال را مطرح کردند که ما سابق این را عرض می‌کردیم که این وارد نیست اشکال آقای صدر. به این شکل نباید اشکال را مطرح کرد؛ چون در واقع، اصل مبنای آقای ضیاء مخالف واقع است؛ یعنی مخالف وجدان هست و آن را قبول داریم. ما اصلا خب آدم می‌داند که علم اجمالی وقتی من می‌دانم یا زید یا عمرو، نجس است، این که واقعا اناء زید باشد یا اناء عمرو نجس باشد، در آن صورت ذهنیه من فرق ایجاد نمی‌کند. این جور نیست که آن واقعیت خارجی تأثیر داشته باشد در صورت ذهنیه من؛ یا واقعیت خارجی به چه شکل باشد، اگر واقعا اناء زید نجس باشد صورت ذهنیه من به یک شکل باشد؛ اگر اناء عمرو نجس باشد صورت ذهنیه من به یک شکل دیگر باشد. این وجدانا آن واقعیت خارجیه، این که نجاست اناء زید باشد یا نجاست اناء عمرو باشد در آن صورت ذهنیه من فرقی ندارد. این وجدانا مبنا، مبنای ناتمامی است، درست نیست. ولی فرض می‌کنیم که آن درک وجدانی خود ما صرف نظر کنیم، بخواهیم با مرحوم آقا ضیاء کنار بیاییم. اگر بخواهیم کنار بیاییم اشکال مرحوم آقای صدر وارد نیست؛ چون در واقع ما وقتی می‌گوییم اناء زید یا اناء عمرو نجس است، به نحو منع خلو؛ او منع خلو است. او منع خلو یعنی یا اناء زید یا اناء عمرو یا هر دو. خب این صورت ذهنی، تردید ما سه تایی است. ثلاثیة الاطراف است. این که ثلاثیة الاطراف هست، همچنان که مرحوم آقا ضیاء می‌گفت اگر واقعا اناء زید نجس باشد، این صورت ذهنیه، صورت ذهنیه اناء زید است و اگر اناء عمرو نجس باشد، این صورت ذهنیه، صورت ذهنیه اناء عمرو است، نجاست اناء عمر است، اگر هر دو هم نجس باشد، می‌گوید این صورت ذهنیه، صورت ذهنیه نجاست هر دو اناء است. البته این خلاف وجدان است. ما می‌دانیم این که واقعیت نجاست یکی از اینها باشد، یا نجاست هر دو. آن یکی هم اناء زید باشد یا اناء عمرو باشد این در صورت ذهنیه ما فرقی ایجاد نمی‌کند. آن خلاف وجدان بودنش سر جای خودش که ما اصلا این مطلب مرحوم آقا ضیاء وجدانی نیست. ولی اگر کسی اشکال وجدانی بودن را نکند، این که تعین واقعی ندارد این پاسخ مرحوم آقای صدر نیست.

من اشکال را به نحو دیگری طرح می‌کردم که این اشکال را در کلام آقای صدر من ندیدم. آقای شهیدی اینجا که نقل می‌کنند اشکال آقای صدر را، این را هم ضمیمه کردند. من این را ندیدم، من عبارت آقای شهیدی را اینجا بخوانم. من ندیدم به این شکل؛ حالا در ذهنم نیست که جایی، البته تتبع نکردم، از حافظه‌ام دارم کمک می‌گیرم، و الا حافظه من هم در این جور ریزه‌کاری‌ها انقدر دقیق نیست که بخواهم اعتماد کنم.

بله، ایشان یک عبارتی از آقای صدر نقل کرده، در پرانتز یک چیز اضافه کرده که آن ظاهرا توضیحی هست که خود آقای شهیدی در پرانتز دادند. خب یک صحبت سر این است که محقق عراقی می‌گوید علم اجمالی به واقع تعلق می‌گیرد؛ بعد و اورد علیه فی البحوث و انه مضافا الی بطلان المبنا ان المعلوم بالاجمال ربما لا یکون له تعین حتی واقعا فیرد المحظور؛ بعد ربما لا یکون له تعین حتی واقعا را در پرانتز دارد فی فرض الکون علم الاجمالی السابق باحدهما من الجهل المرکب او فرض وجود کلی الطرفین واقعا فی السابق؛ این دومی در کلام مرحوم آقای صدر است. اما فر فرض کون العلم الاجمالی السابق باحدهما من الجهل المرکب من ندیدم این را در کلام آقای صدر. خودم به ذهنم این می‌رسد که این را به عنوان نقض بر مبنای آقا ضیاء می‌شود مطرح کرد و این نقض آن جواب ما را هم ندارد. توضیح ذلک این که اگر واقعا جهل مرکب باشد، آن صورت ذهنیه‌ای که ما داریم به چه تعلق گرفته. شما می‌گویید آن واقعیت خارجیه، مشخص آن صورت ذهنیه معلوم بالاجمال است. یعنی اگر واقع خارجی نجاست اناء زید باشد، صورت ذهنیه اناء زید است. اگر آن واقعیت خارجی نجاست اناء عمرو باشد، صورت ذهنیه نجاست اناء خمر است. ما این را هم اضافه کردیم، اگر آن واقعیت خارجیه نجاست کلی الانائین باشد، آن صورت ذهنیه نجاست کلی الانائین است که حالا اینها خلاف وجدان است. حالا نمی‌خواهم خلاف وجدان بودنش را چیز کنم.

حالا اگر واقعیت خارجی اصلا نداشت؛ آن صورت ذهنیه صورت ذهنیه چیست؟ نمی‌خواهیم بگوییم صورت ذهنیه‌ای که مطابق واقع باشد ها، بحث مطابقت نیست. بالاخره آن صورت ذهنیه باید از یک چیزی حکایت بکند دیگر، ولو به عقیده خود شخص قاطع. قاطع صورت ذهنیه‌اش از یک چیزی حکایت می‌کند دیگر؛ این صورت ذهنیه‌اش از چه دارد حکایت می‌کند وقتی واقعیت خارجی وجود ندارد.

اشکال ما این است که وقتی واقعیت خارجی وجود ندارد این صورت ذهنیه از چه حکایت می‌کند؟ اناء زید؟ که اناء زید نجس نیست که از آن حکایت کند. اناء عمرو؟ آن هم نجس نیست که از آن حکایت بکند. هر دو؟ آن هم، از کدام حکایت می‌کند؟ آن وقت فرض این است که آن واقعیت خارجی بخارجیته تعین بخش است. شما صورت ذهنیه را می‌گویید یک صورت ذهنیه معین است. این جور که بگویید دیگر اصلا اینجا صورت ذهنیه ما نداریم؛ این که نمی‌شود. ما بالوجدان می‌دانیم حتی در موارد علم اجمالی هم علم داریم؛ علم که داشتیم یک صورت ذهنیه‌ای باید وجود داشته باشد. این صورت ذهنیه از چه حکایت می‌کند؟

این است که آن مبنای مرحوم آقا ضیاء به نظر می‌رسد که مبنای ناتمامی است و درست نیست.

خب یک نکته هم اینجا اجازه بدهید همین جا عرض کنم؛ به نظرم مهم است. دیروز توضیحاتی می‌دادم در ضمن توضیحات به یک نکته‌ای اشاره کردم که در این بحث هم دخالت دارد. آن این است که ببینید ما علم اجمالی مرحوم آقا ضیاء یک بیانی دارند، می‌گویند علم اجمالی اصلا احکام شرعیه متعلقش و موضوعش وجود خارجی هستند. وجود خارجی. ایشان می‌گوید که معذرت می‌خواهم، ایشان می‌گوید که احکام شرعیه ولو به صور ذهنیه تعلق می‌گیرد، به علم تعلق می‌گیرد، ولی تنجیز وصف خارج است. آن چیزی که عقاب و ثواب می‌آورد خارج است. ایشان این جوری تعبیر می‌کند که عقاب و ثواب، روی همین جهت می‌گویند که ولو علم اجمالی به صورت ذهنیه تعلق می‌گیرد، ولی عقاب بر آن واقعیت خارجیه است. و واقعیت خارجیه معلوم بالاجمال با واقعیت خارجی معلوم بالتفصیل چون یکی است، شما باید آن هر دو طرف را بیاورید، تا عقاب نشوید؛ چون عقاب بر آن واقعیت خارجی است. ایشان این جوری تعبیر می‌کند؛ عقاب بر آن واقعیت خارجی است نه عقاب بر صورت ذهنیه است.

خب این را آقای صدر اینجا جواب می‌دهند که، این بحث همان حقیقت علم اجمالی این بحث را همه صحبت‌هایش در آنجا، آنجا ایشان می‌فرماید که بنا بر تحقیق تنجیز هم همچنان که احکام به صور ذهنیه تعلق می‌گیرد، بوصف کونه حاکیا عن الخارج، تنجیز هم به صور ذهنیه تعلق می‌گیرد بوصف کونه به اصطلاح حاکیا عن الخارج، و به خاطر همین ما قائل هستیم که در بحث تجری، عقاب دارد ولو مطابق واقع نیست، باز هم عقاب دارد. عقاب متوقف بر این نیست که علم عالم و قطع قاطع مطابق واقع باشد. اگر قطعش مخالف واقع باشد عقاب آور است. عقاب به مخالفت قطع بما هو قطع تحقق پیدا می‌کند نه به مخالفت گناه واقعی و معصیت واقعی. ایشان اینجوری بیان می‌کند.

من دیروز یک اشاره‌ای کردم می‌خواهم یک مقداری بحث را باز کنم. به نظر می‌رسد که عقاب به خارج تعلق نمی‌گیرد. ولی عقاب و ثواب مربوط به آن چیزی است که شارع من را به آن تحریک می‌کند. و باید ببینیم شارع من را به چه چیزی، عقل انسان من را به چه چیزی تحریک می‌کند. البته عقل انسان به تبع حکم شرعی تحریک می‌کند. ببینید من فرض کنید می‌دانم اناء زید نجس است، با این عنوان اجمالی، اناء زید؛ نمی‌دانم اناء زید این اناء زید است یا این اناء زید است. آیا شارع و عقل انسان می‌تواند بگوید تو برو اناء زید را بشور؟ اناء زید که تعین ندارد که من بتوانم آن را بشورم. من چون می‌گویم اناء زید یا این اناء است یا این اناء است، تحریک به توصیف عناوین تفصیلی است. یعنی تا من آن اناء زید را با یک عنوان‌های تفصیلی تطبیق ندهم؛ می‌گویم اناء زید یا این اناء است یا این اناء است. تحریک به اناء زید نیست، تحریک باید به این اناء و آن اناء باشد. چون من که می‌خواهم عمل خارجی انجام بدهم، برای انجام عمل خارجی باید صورت ذهنیه معین که اشاره تعیینی داشته باشد را پایش را وسط بکشم تا بتوانم تحریک بشوم. به اناء زید مستقیم که انسان نمی‌تواند تحریک بشود؛ چون اناء زید تعین ندارد که، تحریک وصف واقعیت خارجیه است. یعنی انسان به آن واقعیت خارجی تحریک پیدا می‌کند. آن واقعیت خارجیه این عنوانی که مستقیما و به نحو اشاره تعیینیه به آن واقعیت خارجیه من را تحریک می‌کند، آن باید پایش وسط بیاید.

نمی‌خواهم بگویم باید حتما واقعیت خارجی باشد ها، ممکن است جهل مرکب باشد. من خیال کنم اینجا شیری هست بترسم، واقعا شیر نباشد. ولی من در واقع آن صورت ذهنیه‌ام باید معین باشد. من اگر می‌گویم یقین دارم یا در آن اتاق شیر است یا در این اتاق شیر است، واقعیت خارجی شیر من را تحریک نمی‌کند، شیری که در آن اتاق هست ولو احتمالا و شیری که در این اتاق هست ولو احتمالا من را تحریک می‌کند. یعنی تحریک همیشه تعلق می‌گیرد به عنوانی که اشاره معین دارد. این تحریک. و عقاب هم مال همین جاست. یعنی عقاب مال این است که شارع مقدس من را تحریک کرده من تحرک پیدا نکردم.

روی همین جهت است که ما علم اجمالی را وقتی می‌خواهیم بگوییم تنجیز می‌آورد این را باید دید این من علم دارم که اناء زید نجس است، اناء زید نجس است این خودش تحریک پذیر نیست، اناء زید نجس است احتمال دارد که این اناء زید بر این اناء شرقی منطبق بشود، احتمال دارد بر این اناء غربی منطبق بشود. اگر ما می‌گوییم تنجیز می‌آورد، تنجیز به معنای تحریک، اگر ما می‌گوییم علم اجمالی من را تحریک می‌کند، تحریک به اطراف علم اجمالی می‌کند. بنابراین ما باید از اول خودمان را حساب خودمان را صاف کنیم که آیا این علم اجمالی من را تحریک به کلی الطرفین می‌کند یا تحریک به کلی الطرفین نمی‌کند.

اگر ما گفتیم که علم اجمالی کافی نیست برای اینکه من چون نسبت به دو طرف من علم ندارم، نسبت به هر یک از دو طرف صرفا احتمال تطبیق هست. احتمال دارد که آن واجب این طرف باشد، احتمال دارد آن طرف باشد. آیا این احتمالی که ناشی از آن علم اجمالی علی اجماله کافی هست برای اینکه من تحریک بشوم یا کافی نیست؟ این بحثها را باید به این شکل طرح کرد و الا خود علم اجمالی ابتدائا آن صورت اجمالی را علی نحو الاجمال و التردید تنجیز نمی‌کند. باید رابطه‌اش را با آن صور تفصیلیه دید که به چه شکلی هست و آن را به این نحو دنبال کرد.

بنابراین این نکته را باز ضمیمه بکنم که در ما نحن فیه هم ما بحث استصحاب مطرح است، یک نکته را توجه بفرمایید؛ ما مثلا می‌گوییم که من یقین دارم من یقین دارم که در سابق یا زید در این اتاق بوده است یا عمر در این اتاق بوده است. اگر زید در این اتاق باشد، مثلا وجوب تصدق بوده، اگر عمرو هم در این اتاق بوده، وجوب تصدق داشته. این وجوب تصدق‌ها بر همان وجود خارجی زید و عمرو بار می‌شود. ما این را در جای خودش اشاره کردیم که احکام به وجودات خارجیه تعلق می‌گیرند نه به وجود ذهنی. خب، زید به وجود خارجی‌اش موضوع است برای وجوب تصدق؛ عمرو هم موضوع هست به وجود خارجی‌اش برای وجوب تصدق. اینها هم دو تا وجوب تصدق مختلف هستند، ولو از یک سنخ هستند. وجوب تصدقی که به خاطر وجود زید است، غیر از وجوب تصدقی است که به خاطر وجود عمرو است. در وجود خارجی حکم مترتب بر وجوب زید با حکم مترتب بر وجود عمرو مختلف است، دو تا حکم مختلف هستند، خارج ظرف تعینات و تکثرات است. ما دو تا حکم هم داریم؛ یک حکم وجوب تصدق است که بر وجود زید است، یک حکم وجوب تصدقی هست که بر وجوب عمرو است. این خارج. اما علم این شکلی نیست؛ علم به صور ذهنیه مردده هم تعلق می‌گیرد. من علم دارم که یا زید یا عمرو هست. علم دارم که یا زید یا عمرو هست، مانعی ندارد این چنین علمی دارم دیگر، که به تبعش هم علم پیدا می‌کنم یا وجوب تصدقی که مربوط به اصطلاح زید هست تحقق دارد یا وجوب تصدقی که مربوط به عمرو است. علم من ممکن است به یک شیء مردد تعلق گرفته باشد. علم من ممکن است به یک شیء مردد تعلق گرفته باشد ولو واقعیت خارجیه مردد نباشد. واقعیت خارجیه مردد نیست ولی علم من به نحو تردید تعلق می‌گیرد. این مانعی ندارد، و مانعی هم ندارد که شارع مقدس بگوید این علمی که شما به نحو تردیدی سابقا داشتید، من هم می‌گویم تعبدا همین علم را بگو الان هم داری. یعنی چی؟ یعنی همان حکمی را که عقلا یا شرعا در صورت علم اجمالی داشتید الان هم بار کن. علم اجمالی عقلا مثلا تنجیز می‌آورد، الان هم بگو، تنجیز به نحو موافقت قطعیه می‌آورد، الان هم بگو تنجیز به نحو موافقت قطعیه؛ تنجیز به نحو موافقت احتمالیه می‌آورد، الان هم بگو تنجیز به نحو موافقت احتمالیه؛ یعنی فرض کن الان قاطع به وجود احد الامرین هستی در صورتی که قطع به وجود احد الامرین داشتی سابقا وجدانا چه کار می‌کردی؟ الان هم همان کار را بکن. هیچ مشکلی ندارد که شارع مقدس یک چنین حکمی را صادر بکند، بگوید آن حکم عقلی یا حکم شرعی را که در فرض علم اجمالی به تحقق احد الامرین داشتید، الان هم تعبدا بار کن. بنابراین هیچ مشکل خاصی، یعنی می‌خواهم بگویم که وجدانا ما ارکان استصحاب اینجا تام است، هیچ مشکلی بر اینکه این ارکان استصحاب را شارع مقدس حکم بر آن بار کرده باشد، نیست. حالا شما بگویید لا تنقض الیقین بالشک، ظهورش در یقین تفصیلی است یا یقین اجمالی را شامل می‌شود یا نمی‌شود، آن یک بحث دیگر است. بحث اثباتی سر جای خودش. ممکن است یک کسی مدعی بشود که ظاهر لا تنقض الیقین بالشک مواردی هست که می‌گوید مثلا مثال‌هایی که در روایات آمده، به قرینه مثال، حالا به یک قرینه‌ای بگوید اینها یقین و شک، انصراف دارد به یقین و شک تفصیلی. نمی‌خواهم حالا بگویم کلمه‌اش درست است یا غلط؛ فعلا در مقام بیان آن جهتش نیستم.

و بگوییم مثلا اگر کسی ادعا کند اثباتا آن یقین و شک ظهور دارد در یقین و شک به عنوان تفصیلی، آن خب یک وجهی است که انقدر راحت نیست جواب دادنش. این که اصلا ما بگوییم ما اصلا یقین نداریم یا اصلا شک نداریم، این جوری که در کلمات آقایان احیانا وارد شده، اینها خلاف وجدان بدیهی است. من این را می‌خواهم بگویم که بعضی از مطالب وجدانی هست که ما اینها را باید مفروغ عنه بگیریم، هر چه بر خلاف این است باید بریزیم کنار. از آن طرف می‌بینیم چیزهایی را که به عنوان برهان چیز کردیم، آن چه برهان‌هایی هست. بعضی وقت‌ها من دیدم در بعضی از کلمات فلسفی و اینها یک چیزهایی هست...

 دیگر باشد بحث برای فردا

وصلی الله علی محمد و آل الطاهرین