**درس خارج اصول استاد سید محمد جواد شبیری**

**بحث: استصحاب**

**14010219**

**متن خام**

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.

صحبت سر حجیت مثبتات امارات بود. عرض کردیم چیزهایی که اماره خوانده می‌شوند و در کلمات علمای اصول به عنوان مطرح هستند هیچکدامشان کاشفیت و طریقیت در حجیتشان تمام العله نیست. حداقل بحث انسداد باب علم در نوع موارد در اعتبارشان دخالت دارد. و انسداد باب علم به عنوان حکمت جعل در آنها مطرح است. همین مطلب باعث می‌شود که ما به این نکته توجه کنیم که آیا انسدادی که نسبت به مؤدای اماره هست نسبت به لوازم مؤدّا هم هست یا نه؟ در نتیجه ممکن است نسبت به مؤدا انسداد باشد ولی نسبت به لوازمش انسداد نباشد. البته عرض کردم چون این انسداد، انسدادی هست که در نوع موارد هست ممکن است ما بگوییم که ولو لوازم را به تنهایی در نظر بگیریم، باب علم در موردش منسد نباشد، ولی مؤدا و لوازم را این مجموعه را با همدیگر یک کاسه در نظر بگیریم باب علم در موردش منسد می‌شود. آن وقت این بحث به این شکل مطرح می‌شود که چگونه آن نوع موارد را که انسداد به ملاحظۀ آن سنجیده می‌شود تعیین کنیم. عرض کردیم ممکن است مثلاً یک شیءای مؤدایش ۹۰ درصد موارد باشد، در این ۹۰درصد ۸۰ درصدش باب علم منسد باشد. ۱۰ درصد باقیمانده نسبت به لوازم باشد. که این لوازم فقط ۲ درصد، یعنی ۲ دهمشان، ۲۰ درصد، یعنی ۲ دهم، از ۱۰ تا، باب علم منسد باشد. اکثراً باب علم منسد نباشد. ولی اگر لوازم و مودّا را با همدیگر بسنجیم مجموعاً می‌شود ۱۰۰ مورد. در ۱۰۰ مورد ۸۲ مورد باب علم منسد است. اگر تنها تنها در نظر بگیریم نسبت به مؤدّا باب علم ۸۰ در ۹۰ منسد است، که می‌شود ۷۰ درصد. ولی با همدیگر وقتی بسنجیم می‌شود ۸۰ نودم()، نه گفتم، ۷۰ درصد نه، ۸۰ نودم () می‌شود حدوداً ۹۰ درصد. ۸۰ تقسیم بر ۹۰، آره دیگر ۸۱اش می‌شود، نزدیک ۹۰ درصد. ۸۸.۸ درصد می‌شود. یعنی مجموعاً اگر اینجوری در نظر بگیریم اکثریت خیلی زیادی انسداد باب علم هست. لوازم را هم داخل دایره بکنیم یک کمی کم می‌شود، از آن ۸۸، ۸۹ درصد تبدیل می‌شود به ۸۲ درصد، ولی باز هم اکثریت موارد انسداد باب علم هست، بنابراین می‌تواند در این مجموعه حجیت بیاید. ولی اگر لوازم را به تنهایی در نظر بگیریم از ۱۰ موردش ۲ مورد بوده، یعنی ۲۰ درصد، آن دیگر موجه حجیت اماره نمی‌تواند باشد. عمده این است که آیا این ۲ تا را یک کاسه در نظر بگیریم؟ یک مجموعه در نظر بگیریم یا ۲ تا مجموعۀ جدا در نظر بگیریم. اگر ۲تا مجموعۀ جدا در نظر بگیریم فقط مؤدا حجت می‌شود، لوازم حجت نمی‌شود. اگر با همدیگر در نظر بگیریم کلّش حجت می‌شود. عمده این که آن دایره‌ای که انسداد به عنوان حکمت در آن دایره ملاحظه می‌شود و غلبۀ انسداد در آن دایره منشاء حکم به اعتبار و حجیت شده را چگونه ملاحظه کنیم. بنابراین این نکات در بحث تأثیر دارد. روی همین جهت مثلاً حالا یک سری تطبیقاتی را عرض بکنم تا مشخص بشود که به نظر می‌رسد که نفس اماره بما هو اماره حجیت مثبتات را به دنبال نمی‌آورد، بلکه یک سری نکات ضمیمه‌ای اینجا وجود دارد که آن نکات ضمیمه‌ای باید اضافه بشود تا حجیت مثبتات امارات را بتوانیم نتیجه بگیریم. ببینید ما در بحث این‌که در دوران امر بین تخصیص و تخصص حکم به تخصص می‌شود کرد یا نمی‌شود کرد خب اکرم العلماء ما شک داریم که آیا، اگر شک داشته باشیم که از این عام عموم اراده شده یا عموم اراده نشده اصالة العموم اقتضاء می‌کند که ما بگوییم عموم اراده شده. به دلیل این‌که مثلاً راه علم نسبت به مراد متکلم از غیر طریق ظهور کلامش منسد است. روی همین جهت شارع مقدس آمده ظهور را اعتبار بخشیده و طریق برای کشف مراد متکلم قرار داده. اما اگر بخواهیم بگوییم لازمۀ حجیت اصالة العموم با عکس نقیض این هست که در جایی که ما یقین داریم زید واجب الاکرام نیست، شک داریم عالم هست یا عالم نیست، بخواهیم حکم کنیم عالم نیست. با این تعبیر، بگوییم کل عالمٍ واجب الاکرام. زیدٌ لیس بواجب الاکرام، نتیجه بگیریم فزید لیس بعالم. حالا بفرمایید با عکس نقیض یا بفرمایید قیاس شکل دوم. قیاس شکل دوم هم برای استنتاجش همان عکس نقیض نتیجه می‌دهد. خیلی حالا مهم نیست تعبیر ما چه شکلی باشد. علیٰ ای تقدیر بخواهیم با عکس نقیض ما نتیجه بگیریم پس زید عالم نیست. اینجا این‌که عالم بودن زید ممکن است راه علم منسد نباشد و روش شناختش هم از طریق اصالة العموم نباشد، دو نکته اینجا هست، این دو نکته را باید مد نظر داشت. یک نکته این‌که ممکن است نسبت به کشف مراد متکلم راه علم منسد باشد، نسبت به کشف وضعیت موضوع، این‌که این موضوع مصداق عالم هست یا مصداق عالم نیست راه علم منسد نباشد، زید را می‌شود تحقیق کرد برویم ازش امتحان بگیریم، خدا رحمت کند آقای بیگدلی را، ایشان می‌توانستند امتحان سخت بگیرند برای این‌که بفهمیم عالم هستند یا عالم نیستند. خب این لازم نیست برای شناخت عالم بودن یا عالم نبودن زید به اصالة العموم تمسک کرد، راه علم از غیر راه اصالة العموم منسد نیست. خب بنابراین ممکن است بگوییم روی همین جهت عقلا اصالة العموم را در کشف مراد حجت می‌دانند ولی در کشف کیفیت اراده برای رسیدن به وضعیت موضوع و این‌که خارجاً این موضوع مصداق عالم هست یا عالم نیست را حجت ندانند. این یک نکته.

نکتۀ دومی که هست آن این است که ممکن است در اصالة العموم جنبۀ این‌که این اماره روش طبیعی شناخت هست دخالت داشته باشد. ببینید روش متعارف شناخت مراد متکلم این هست که به اصالة العموم تمسک بشود. ولی روش طبیعی این‌که بدانیم این طرف عالم هست یا عالم نیست این نیست که به اصالة العموم تمسک بشود. حالا منهای بحث انسداد. نفس طبیعی بودن این شیء به عنوان طریق و راه برای رسیدن به آن هدف. راه طبیعی رسیدن به مراد متکلم تمسک به کلامش است و کلامش هم باید با توجه به اصالة العموم ما را به مراد متکلم برساند. ولی روش طبیعی عقلایی رسیدن به این‌که زید عالم هست یا عالم نیست به اصالة العموم چسبیدن و به کلام اکرم العلماء چسبیدن نیست، راه‌های دیگری دارد که به این طریق ممکن است بحث را دنبال کنیم.

شاگرد: یک ابهامی که هست این است که درست است آن مرحله‌ای که می‌خواهیم تکلیف زید را روشن کنیم راه طبیعی این است که مثلاً تحت ؟؟؟ ۱۲:۰۸ ولی در خود آن عکس نقیض اگر در نظر بگیریم آن هم می‌شود مربوط به مراد متکلم. یعنی می‌گوید اکرم العلماء می‌گوییم پس مرادش این است که همۀ علما باید اکرام بشوند و کسی که

استاد: آن دیگر مراد متکلم نیست آن عکس نقیضش است. عکس نقیضش لازمۀ مراد متکلم است.

شاگرد: یعنی از نظر متکلم کسی که

استاد: نه، لازمۀ مرادش است دیگر، خود مرادش نیست. بنابراین این نکته هم، یعنی یک جهت به تعبیر مرحوم آقای صدر ذاتی در آن اماره وجود دارد که باعث می‌شود فقط خود مؤدا حجت بشود، لوازمش حجت نباشد. چون راه طبیعی رسیدن به مؤدّا خود این اماره است، ولی راه رسیدن به آن لازم مؤدا این اماره نیست. خود همین می‌تواند تفکیک بین مؤدّا و لوازم را به دنبال بیاورد. بنابراین این باعث می‌شود که ما قائل به حجیت اصالة العموم بشویم بدون این‌که ملتزم به حجیت لوازمش باشیم.

حالا در سایر موارد هم یعنی عرض کردم ما در واقع برای تشخیص این‌که مثبتات اماره حجت هست یا مثبتات اماره حجت نیست نباید اوّل یک تعریفی برای اماره برای خودمان درست بکنیم بعد براساس آن تعریف بیاییم مثبتات را تشخیص بدهیم. چون خیلی وقت‌ها آن تعریفی که ما می‌کنیم پوشش نمی‌دهد همۀ چیزهایی را که به‌طور معمول و در کلمات اصولیون اماره خوانده شده. مثلاً اصولی‌ها خبر واحد را اماره می‌دانند. ما حالا اماره را اینجور تعریف کنیم، اینجور که آقای صدر تعریف می‌کند، اماره چیزی هست که وجه‌اش، وجه حجیتش منحصر هست در جهت کاشفیت. فقط کاشفیت آن. حالا یا از آن روشن‌تر یعنی دقیق‌تر تعبیر مرحوم آخوند را دنبال کنیم که کاشفیت حاصل از این اماره، آن هم قید بزنیم. کاشفیت حاصل از این اماره وجه حجیت این اماره است که بعد بخواهیم ازش نتیجه بگیریم پس مثبتاتش حجت است. بحث سر این هست که آیا واقعاً ما دلیلی داریم در مورد این‌که خبر واحد وجه حجیتش فقط کاشفیت است؟ اینجوری هست که، یا این‌که نه خیلی وقت‌ها همچین چیزی نداریم که ما بتوانیم تشخیص بدهیم. این است که من فکر می‌کنم ما آن چیزهایی که به عنوان اماره شناخته می‌شوند در کلمات اصولیون ولو به نحو احتمالی آنها را تک تک باید بررسی کرد ببینیم اینها آیا ما وجهی برای حجیت مثبتاتش می‌توانیم بیاوریم یا نمی‌توانیم؟ اوّلاً دلیل داریم برای این‌که مثبتاتش حجت هست یا حجت نیست؟ ثانیاً می‌شود تحلیل کرد آن اگر هم فرض کنید وجداناً مثبتاتش حجت هست تحلیل منطقی این‌که چطور شده که این مثلاً مثبتاتش حجت شده را برای ما امکان‌پذیر هست یا نه؟ یکی از مواردی که حجت هست همین خبر واحد هست که خبر واحد حجت هست آقایان می‌گویند هم نسبت به خودش حجت هست هم نسبت به لوازمش. چه آن لوازم، لازم بالمعنی الاخص باشد، چه لازم بالمعنی الاخص نباشد، لازم بالمعنی الاعم باشد، یا اصلا غیر لازم باشد. در همۀ این موارد خبر واحد حجت هست. من تصورم این هست که یک مقدار، اصل این مطلب فی الجمله درست است که خبر واحد نسبت به لوازمش حجت هست. ولی این‌که همۀ لوازم ولو لوازمی که عرف متعارف به آن لازمه ملتزم نباشد باز هم آن حجت باشد خیلی روشن نیست. یعنی ببینید آقایان اینجوری می‌گویند، می‌گویند اگر خود آن بنده خدایی که این خبر، مخبر به این لازمه توجه ندارد، عرف متعارف هم اصلاً توجه ندارد، لازمه را قبول ندارد، ولی من مخاطب، من که می‌خواهم اثر را بار کنم این را لازمه بدانم، همین مقدار کافی است. ملازمه در نزد کسی که می‌خواهد به این خبر واحد عمل کند کافی هست برای حجیت خبر واحد نسبت به لازم. خیلی این روشن نیست که در جایی که ملازمه برای متعارف مخاطبین و متعارف مقصود بالافهام‌ها شناخته شده نیست امثال اینها باز هم می‌خواهیم بگوییم که، آن مقداری که ظاهراً همینجور هست و درست هم هست، جایی که ممکن است خود مخاطب توجه به ملازمه نداشته باشد، اصلاً ملازمه را هم منکر باشد، ولی همین‌که عرف متعارف این ملازمه را قبول دارد، همین مقدار کافی هست برای این‌که آن لازم را هم به گردن آن مخاطب بگذاریم. خب اینجا وجه حجیت خبر در آن لوازمش این نیست که گوینده قصد اخبار دارد. چون عرض کردیم قصد اخبار متوقف بر این هست که گوینده به این ملازمه ملتزم باشد. و اصلاً ملتفت بالفعل باشد. حالا ممکن است ذاتاً هم ملتزم باشد، تا التفات بالفعل نباشد اخبار نسبت به آن صورت نمی‌گیرد. در حالی که آقایان می‌گویند و درست هم می‌گویند که حجیت مثبتات خبر اختصاص به مواردی که خود مخبر به آن لوازم توجه دارد نیست. جایی که به، حالا قدر مسلمشان آن موردی که ما عرض می‌کنیم. جایی که ملازمۀ عرفیه وجود دارد. جایی که ملازمۀ عرفیه وجود دارد و مخاطب به این ملازمۀ عرفیه توجه دارد همین مقدار کافی هست برای حجیتش لازم نیست خود مخبر هم این ملازمه را اصلاً قبول داشته باشد. بلکه اصلاً با انکار ملازمه توسط مخبر هم خبر حجیت دارد. اینجا به نظر می‌رسد که اوّلاً علتی که حجت هست آن این است که نوعاً همچنان که راه علم، یعنی بین آن مؤدای اماره، مؤدای خبر و آن لوازم در انسداد باب علم فرقی نیست، همه‌شان یک سنخ هستند. سنخه‌شان واحد است. یعنی راه رسیدن به آن مؤدا به طور معمول خبر است راه رسیدن به آن لوازم هم معمولاً خبر است. حالا یا خبر مستقیم یا خبر با واسطه، یا خبر غیر مستقیم. اینجور نیست که یک راه دیگری داشته باشد. این فرق دارد با آن. مثال دوران امر بین تخصیص و تخصص سنخۀ آن لازم با سنخۀ مؤدا فرق داشت. مؤدّا چیزی هست که راه طبیعی رسیدن به آن از طریق این اماره بود و اگر این اماره را کنار بگذاریم باب علم منسد می‌شد. ولی در لوازم معمولی خبر واحدها این شکلی نیست، فرقی ندارد حالا چه آن موارد. حالا این نکته را هم ضمیمه بکنم من یادم رفت در آن بحث قبلی این نکته را هم بگویم. بین انسداد باب علم در مؤدا، در جایی که دوران امر بین تخصیص و تخصص هست و انسداد باب علم در لوازم خب ملازمه نبود. شما بگویید مجموع مؤدا و لوازم را با هم، این مجموعه‌اش را با همدیگر یک کاسه در نظر بگیریم. بگوییم این مجموعه را ما یکی در نظر می‌گیریم بنابراین چه بسا ولو در خصوص لوازم باب علم منسد نیست ولی اگر مؤدّا و لوازم را با همدیگر بسنجیم نه انسداد هست. حالا به فرض یک همچین موردی درست باشد مصداقاً، به دلیل تفاوت سنخی که بین مودا و لوازم هست. مؤدا از سنخ این هست که متکلم چی چی را اراده کرده است یا نکرده است. لازمه این هست که زید عادل هست یا عادل نیست. دو چیز تفاوت ماهوی سنخی دارند. این که عقلا اینها را نمی‌گویند یک کاسه بکنند. یک جا در نظر بگیرند. چون یک جامع عرفی بین مودا و لوازم نیست. البته می‌توانیم یک جامع عرضی درست بکنیم ما یکتشف عنه الامارة. یک همچین جامع عرضی، بگوییم هم مؤدّا تکشف عنه الامارة هست هم آن لازمه تکشف عنه الامارة هست، یک همچین. ولی سنخه‌شان متفاوت است. چون سنخه‌شان متفاوت است اینها را یک کاسه در نظر نمی‌گیرند. این با خبر واحد فرق دارد. خبر واحد اوّلا آن اگر باب علم در خصوص مودا منسد است، باب علم در لوازمش هم منسد است، چون یک سنخ هستند. اینجور نیست که با همدیگر فرق داشته باشند. حالا، اینجا تصادفاً مدلول التزامی شده، در یک خبر دیگر ممکن است مدلول مطابقی باشند امثال اینها. این است که از جهت سنخه چون یک سنخ واحد هستند انسداد باب علم اگر در باب مؤدا هست در آن لوازم هم هست. و تازه یکپارچه هم می‌شود آنها را در نظر گرفت. چون یک سنخه هستند، یک مدل هستند.

شاگرد: بعضی موارد هست، مثلاً تصریح به آنها نمی‌کنند، آنها فقط بخش لوازم است.

استاد: نه خصوص یک مورد را نمی‌خواهم بگویم، به‌طور کلی می‌خواهم بگویم. یک صنف را ما نمی‌خواهیم در نظر بگیریم. اینجور چیزهایی که لوازم کلام هستند خیلی وقت‌ها ممکن است لوازم این کلام باشد، مؤدای کلام دیگر باشند. یعنی سنخشان با مودای کلام بودن از جهت سنخی تفاوت سنخی ندارند.

و به نظر می‌رسد که اینکه مخبر این را مدلول مطابقی‌اش باشد و مخبر قصد اخبار این را داشته باشد، اینها در حجیتش دخالت ندارد، درست است بین مدلول مطابقی و مدلول التزامی در این جهت فرق هست که مدلول مطابقی چیزی هست که متکلم قصد افهام او را دارد، ولی مدلول التزامی را متکلم قصد افهامش را ندارد، این تفاوت هست. ولی نوعاً مهم این نیست که متکلم قصد افهام را داشته باشد یا قصد افهام را نداشته باشد. مهم این است که آیا واقعاً، یعنی قصد افهام متکلم طریق هست برای رسیدن به واقع. خیلی این‌که حالا متکلم چون قصد دارد، قصد ندارد امثال اینها، این خیلی به نظرم تفاوتی ندارد.

شبیه همین در اقرار هم هست. این‌که در اقرار می‌گویند مواردی که خود مقر هم، اصلاً معترف نیست به گردنش می‌گذارند، البته باز هم من تکیه می‌کنم در اقرار هم به نظرم اقرار مواردی به گردن مقر می‌گذارند که ملازمۀ عرفیه باشد. و الا ملازمه فقط در نزد قاضی باشد آن کافی نیست. باید جوری باشد که من قاضی بین این دو تا چیز، این یک نکته‌ای در مورد علم قاضی مطرح هست که چیز جمهوری اسلامی هم بر همان مبناست، قانونش که علم قاضی علمی که براساس شواهدی که برای متعارف افراد علم‌آور است حاصل بشود حجت است. و الا علمی که من شخص قاضی به خاطر خصوصیاتی که من می‌دانم برایم حاصل باشد حجت نیست بلکه باید برای متعارف علم‌آور باشد. قانون این است درست هم هست همین مطلب. این است که اقرار هم لوازم متعارف عرفی‌اش، یعنی آن چیزی که عرفاً لازمه هست آن را به گردن مقر می‌گذارند، ولو مقر اصلاً منکر باشد. اگر می‌دانست که حرفش یک همچین لازمه‌ای دارد اصلاً حرف اقرار هم نمی‌کرد. خود مقر وقتی نسبت. ببینید خیلی وقت‌ها مقر به هر حال نسبت به اصل فرض کنید اقرار بر این‌که دزدی کرده را ممکن است بپذیرد، ولی اقرار به این‌که آدم کشته را به این راحتی. چون دزدی کرده را می‌گوید خب اقرار هم کردیم جریمه‌مان می‌کنند پول از ما می‌گیرند. فعلاً هم قرار نیست دستی قطع بشود. ولی اقرار به این‌که من آدم کشتم خب قصاص می‌کنند و قضیه خیلی سخت است. این است که در جایی که یک ملازمۀ عرفیه وجود داشته باشد بین دزدی کردن و آدم کشتن که مثلاً شواهد روشن هست که همان کسی که دزدی کرده همان هم آدم کشته. بین سارق و قاتل ملازمۀ عرفیۀ روشن هست، ولی او نمی‌داند که یک همچین ملازمۀ عرفیۀ روشنی تحقق پیدا کرده. این شخص ممکن است به سرقت اقرار کند، این سرقت اقرار کردن طبیعی باشد، ولی می‌گویند قاتل بودن هم به گردنش می‌گذارند. علت قضیه چی است؟ علت قضیه همین نکته است که این‌که من دارم اقرار می‌کنم این را به گردن گرفتم، به گردن گرفتنش خصوصیت ندارد. آن چیزی که مهم هست این است که وقتی من چیزی اقرار می‌کنم که بر علیه خود من هست باید واقعیت داشته باشد که من حاضر هستم که به‌طور متعارف یک چیزی که، انسان خودش را دوست دارد، علاقه دارد. تا واقعیت تحقق نداشته باشد این واقعیت هست که من را وادار می‌کند که کاری کنم که بر ضرر خودم باشد، یعنی وجدان من، من را وادار می‌کند که به چیزی را که بر علیه خودم هست اقرار کنم. بنابراین اصل این‌که اقرار بر علیه من هست باعث می‌شود که اقرار طریقیت داشته باشد نسبت به واقع. یعنی می‌گویند وقتی چیزی بر علیه من هست و من او را به زبان جاری کردم این پیداست واقعیت داشته، انسان دلش می‌خواهد همیشه یک حرفی بزند که خودش را خوب جلوه بدهد. ولی اگر حرفی بزند که خودش را بد جلوه می‌دهد، یک نقص خودش را، عیب خودش را بخواهد مطرح بکند این، و اگر واقعیت نداشته باشد. این‌که شخص بخواهد به دروغ خودش را خراب کند، خب این خیلی خلاف قاعده است و خیلی بسیار نادر اتفاق می‌افتد. حالا یک افرادی بودند ملامتیه، کسانی که می‌خواستند خودشان را در جامعه خراب کنند. آنها خب ممکن بود داعی داشتند، ولی آنهایی هم که داعی داشته باشند نه به امری که واقعیت ندارد، حتی آن هم که ملامتیه هست اگر هم می‌خواهد خراب کند خودش یک کار خلافی می‌کرده، کار خلاف متعارفی می‌کرده که با او خراب بشود، نه با چیزی که واقعیت ندارد. فرض کنید ملامتیه می‌آمدند در ملاء عام مثلاً نان می‌خورده، غذا می‌خورده، برای این‌که خودش را چیز بکند.

معروف است این شیخ شیپور از خیلی، شیخ شیپور دلقک به یک معنا حساب می‌شده. ولی مثلاً یک جایی که دعوت می‌شده می‌گفته که اکلاً مدعوم او حملاً؟ یک کیسۀ چرمی داشته، صاحب مجلس اگر می‌گفت که شما هم به اکل دعوت شدید هم به حمل، کیسۀ چرمی‌اش را پر غذا می‌کرده می‌برده. بعد می‌گویند در خانه‌اش خمره‌هایی از غذاهای گندیده وجود داشته، غذاها را نمی‌خورده و آنجا می‌برده و انبار می‌کرده و امثال اینها. می‌گفتند این برای این بوده که خودش را در اذهان مردم به عنوان شخص پرخور و امثال اینها معرفی کند، اینجوری می‌خواسته خودش را به این چهره نمایش بدهد و امثال اینها. از چشم‌های مردم. این هم نادر است که شخصی بخواهد خودش را، ولی باز هم بالأخره یک کاری می‌کرده که افراد از این کار یک همچین نتیجه‌گیری بکنند. ولی حتی کار دقیقاً دروغ بخواهد بگوید، بگوید من آدم پرخوری هستم، با لفظ دروغ هم، برای این‌که مردم از او متنفر بشوند او دیگر خیلی نادر است، ممکن است با فعل خودش یک القاء نادرستی به افراد بکند، افراد خیال کنند که این طرف پرخور و امثال اینها. ولی این‌که بخواهد دروغ بگوید، با دروغ گفتن افراد را نسبت به خودش بدبین بکند آن هم خیلی. این است که کسی که اقرار می‌کند یک حرفی بر علیه خودش می‌زند چه بسا ممکن است بگوییم اطمینان اصلاً بر صدقش هست. نادر ممکن است طرف اقرار بکند بدون این‌که واقعیت بر علیه. البته اقرار در صورتی که خودش هم بداند بر علیه خودش هست. اقرار العقلاء علی انفسهم در جایی هست خودش هم می‌داند بر علیه خودش است با این حال اقرار می‌کند.

خب بحث این است که وقتی شخص اقرار می‌کند یک چیزی را که بر علیه خودش است، این اقرار کاشفیت دارد نسبت به واقع، یعنی واقع مثل این هست. ولی اعتبارش به اعتبار این نیست که چون من این را به عهده گرفتم. چون من با اقرارم واقع را نمایش دادم نکتۀ اعتبارش این است، چون جنبۀ واقع‌نمایی دارد حجت هست. و همان مقداری که نسبت به آن خود آن مؤدّا واقع‌نمایی دارد، نسبت به لوازمش هم واقع‌نمایی دارد. این است که نسبت. و از جهت انسداد باب علم و امثال اینها، آن نکاتی که در اعتبار اینها معتبر هست هم فرقی بین اینها نیست. اینها مثل هم هست. این است که در اقرار هم اقرار نسبت به مودّا و اقرار نسبت به سایر موارد و اینها حجت هست و چه بسا اصلاً نسبت به آن لوازم باب علم بیشتر منسد باشد. یعنی خیلی وقت‌ها آن چیزهایی را که به گردن مخاطب می‌گذارند چیزهایی است که راه تشخیص متعارفش از طریق اقرار است. خیلی وقت‌ها اموری هست حتی بحث انسداد باب علم را هم بخواهیم پایش را وسط بکشیم انسداد باب علم ممکن است نسبت به مورد اقرار اینقدر انسداد باب علم نباشد که نسبت به آن لوازم. آن لوازمی را به گردنش می‌گذارند که نوعاً پنهان است. و نوعاً از طریق اقرار باید به آنها رسیده باشد.

شاگرد: اگر آن لازمۀ عکس نقیض باشد، به عهده‌ش می‌گذارند؟ یعنی همان چیزی که در دوران تخصیص و تخصص است اینجا در اقرار طرف از همین بخواهیم استفاده کنیم از اکثر انقض کلامش، به عهده‌اش بگذاریم می‌شود یا نمی‌شود؟

استاد: نه. آن هم

شاگرد: لازمۀ عرفی باشد می‌شود، نباشد دیگر.

استاد: عکس نقیض اینها جنبه‌های عرفی ندارد خیلی‌هایش آنجوری نیست که.

شاگرد: اگر دلیل باشد که عرف بفهمد؟

استاد: نه نوعاً برای رسیدن به عکس نقیض از طریق اقرار نتیجه‌گیری نمی‌کنند، امثال اینها.

شاگرد: اگر بگوییم که من معتقدم هر کسی عالم است واجب الاکرام هست، بعد نمی‌گویند خب پس تو که این را اکرام نمی‌کنی مثلاً معلوم است این را عالم نمی‌دانی حالا.

استاد: عیب ندارد، آن موردش درست هم هست. یعنی تو عالم نمی‌دانی به گردنش. ولی این‌که واقعاً عالم، نه واقعاً عالم نیست را نمی‌توانیم ولی این‌که تو عالم نمی‌دانی بله.

شاگرد: آن هم این شارع عالم

استاد: نه. اینهایش. این چیز کلی‌اش این است یعنی حالا مصادیقش یعنی مواردی که انسان اقرار می‌کند مهم این هست که، حالا جمع. یک نکتۀ دیگر هم بگویم می‌خواهیم بحث را یک قدری جمع کنم شاید ۴، ۵ دقیقه بیشتر طول بکشد که دیگر این تکرار نکنم. در بعضی موارد هم هست مثلاً در مواردی که قاعدۀ فراغ، کسی که بعد از نماز شک می‌کند وضو دارد یا وضو ندارد. شارع می‌گوید بگو شما نمازت درست است و با وضو بوده. اینها می‌گویند که آن نمازی که خوانده را تصحیح می‌کند، ولی نماز بعدی تصحیح نمی‌شود. این علتش این است که قاعدۀ فراغ اگر هم اماره بدانیم بحث فارغ شدن از عمل دخالت دارد در حجیتش. فارغ شدن از عمل. بنابراین نسبت به نمازی که هنوز ازش فارغ نشده نمی‌توانیم. بحث فقط این نیست من کاشف از واقع هستم. یک چیزی که معمولاً صحیح است و آن احتمال ضعیف را نسبت به چیزی که ازش فارغ شدیم اعتنا نکن. ولی نسبت به چیزی که ازش فارغ نشدی نه اعتنا کن. این ملازمه ندارد بین این‌که نسبت به چیزی که ازش فارغ شدی شارع به آن احتمال ضعیف اعتنا نکند لازمه‌اش این نیست نسبت به چیزی که ازش فارغ. چون بحث فراغ اینجا دخالت دارد. همچنین مثلاً استصحاب، اگر ما استصحاب را اماره هم بدانیم ما این را گفتیم از جهت عقلایی این که من حالت سابقه‌ام به این شکل بوده، انتظام اجتماعی اقتضاء می‌کند که یک روشی را که دارم دنبال می‌کنم همینجوری به هم نزنم. ادامه بدهم. یعنی نظم اجتماعی اقتضاء می‌کند براساس استصحاب. این نسبت به آن لازمه دیگر حالت سابقه ندارد، چون اگر آن لازمه حالت سابقه داشت که خودمان استصحاب می‌کردیم. اینها باعث می‌شود که یک سری چیزهایی هستند، مثلاً استصحاب اگر اماره بدانیم، قاعدۀ فراغ را اگر اماره بدانیم اینها اماره‌هایی هستند که خصوصیتی در مودّا وجود دارد که آن خصوصیت در لازم نیست و آن خصوصیت در حجیت دخالت دارد ولو احتمالاً. این باعث می‌شود که دیگر ما چیزهایش را حجت ندانیم. این محصل این بحث. این بحث تمام.

بحث بعدی ما وارد این هست که در اصول می‌گویند واسطه در بعضی موارد اصل مثبت استثنائاتی دارد. آن استثنائات را براساس کفایه ما می‌خوانیم ان شاء الله پس فردا در خدمت دوستان هستیم.

و صلی الله علی سیدنا و نبینا محمد و آل محمد

پایان