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

**بحث: استصحاب**

**14010829**

**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.

به تناسب روایت عبد الله بن سنان که در کلام مرحوم آقای صدر مورد توجه قرار گرفته یک توضیحی در مورد این که در کلام بعضی از علما این مطلب وارد شده که عناوین یقین اینها عناوین طریقی هستند و در حکم دخالت ندارند. می‌خواهیم این را یک مقداری توضیح بدهیم ببینیم این حرف تا چقدر درست هست؟ ببینید گاهی اوقات یعنی یک امور واقعیه‌ای هستند که مصالح و مفاسدی دارند. که این مصالح منشأ حب آنها می‌شود و مفاسد منشأ بغض آنها می‌شود. من نسبت به غذایی که من را بیماری فرض کنید یک پادردی دارم، من اگر یک دارویی هست که پادرد من را خوب می‌کند. حالا به طوری که بدانم چه ندانم وقتی دارو را مصرف کنم پادردم خوب می‌شود. از آن طرف یک دارویی هست کشنده هست، من چه بدانم، چه ندانم این دارو من را می‌کشد، سم است. من نسبت به داروی شفا بخش حب دارم، نسبت به داروی مهلک بغض دارم. ولی این حب و بغض تا وقتی که ارتباطی با خارج پیدا نکند از افق ذهن من ارتباط با خارج پیدا نکند محرّک نیست. یعنی من تا وقتی که ولو در حد احتمال ندانم که یک شیءای، دارویی شفابخش هست آن دارو را نمی‌خورم، از آن طرف تا ندانم یک دارویی مهلک هست، از آن دارو اجتناب نمی‌کنم. ممکن است خیال کنم یک دارویی مهلک هست و ازش اجتناب کنم در حالی که آن دارو شفا بخش بوده. این تخیل من، ولو در حد احتمال و خیال، یک موقعی خیال قطعی، یک موقعی احتمال، بالأخره احتمال باید باشد تا تحریک بکند. البته در جایی که من یقین دارم که این داروی شفابخش وجود دارد، خب یقین تحریک روشن دارد. در جایی که احتمال می‌دهم این احتمال محرکیتش به مقدار یقین نیست، این که گاهی اوقات هزینه‌ای که اشتباه در این چیز وجود دارد، انسان باید بپردازد، باعث می‌شود که از خیر این بگذرد. انسان باید پولی بپردازد و این دارو را تهیه کند امثال اینها. این باعث می‌شود که با احتمال ترتیب اثر ندهد. ولی گاهی اوقات آن محتمل ما اینقدر مهم هست که احتمال هم آن هزینه‌اش می‌ارزد که آدم آن هزینه را مرتکب بشود. در بحث مبغوضات هم همین است. این بحث ثبوتی قضیه.

در بحث جمله‌بندی‌هایی که ما به کار می‌بریم ما گاهی اوقات می‌گوییم که من داروی شفابخش را دوست دارم. یا این داروی شفابخش برای من مفید است. ناظر به آن مرحلۀ واقعی قضیه هستم. ولی یک موقعی آن مرحلۀ تحریک آن محبوب یا مبغوض را ناظر هستم. می‌گویم که علمتُ انّ هذا الدواء نافع فشربتُ منه. علمتُ انّ هذا الدواء نافع و شربت منه. یا احتملتُ ان هذا، حالا ممکن است یک موقعی موضوع را علم قرار بدهم، ممکن است یک موقع موضوع را احتمال قرار بدهم. احتملتُ انّ هذا الدواء نافع فشربتُه. حالا چه علم را موضوع قرار بدهم، چه احتمال را موضوع قرار بدهم، این شرب خارجی که از من سر زده ناظر به آن مرحلۀ تأثیر آن محبوب در من است. مرحله‌ای هست که آن محبوب من را وادار کرده یک فعلی از من سر زده. اینجا در شرب من علم من دخالت دارد. اینجور نیست که علم من دخالت نداشته باشد. این شرب خارجی که تحقق پیدا کرده است علم تمام الموضوع احیاناً هست، یا لا اقل یکی از، در این تحریک خارجی که تحقق پیدا کرده، یعنی در این فرد خاص شرب، این فرد خاص شرب معلول علم من به نافع بودن دارو است. یا احیاناً معلول احتمال نافع بودن است. حالا از آن طرف می‌گویم علمتُ أنّ هذا الدواء مهلکٌ فترکتُ. ترک این شیء معلول علم من به سم بودنش است. حالا به جای علمتُ می‌گویم تیقنتٌ مثلاً. تیقّنتُ انّ هذا الدواء مهلکٌ فاجتنبتُ فترکتُ. یا احتملتُ أنّ هذا الدواء مهلکٌ فترکتُ. اینجا آن ترکی که اتفاق افتاده معلول علم به مهلکیت است، یا معلول احتمال مهلکیت است. پس علم و احتمال اینجا موضوعیت دارند. خودشان دخالت دارند. پس این که می‌گوییم علم موضوعیت ندارد یعنی چی؟ پاسخ مطلب این هست که ما در جمله یک مسبّبی داریم، یک به اصطلاح عبارتی داریم که بر این علم مترتب شده است. می‌گویم علمتُ انّ هذا الدواء مهلکٌ فترکتُ. یک فعلی را با فاء تفریع، بر علم تفریع می‌کنیم. نسبت به آن چیزی که در این جمله اخذ شده است و تفریع شده است با فاء بر علم، علم اصلاً تمام الموضوع است. یا در جایی که احتمال را ما موضوع قرار می‌دهیم، احتملتُ أنّ هذا الدواء مهلکٌ فترکتُ. اینجا ترک معلول آن احتمال است، ولی یک نکته‌ای هست. آن این است که ما، عرف در اینجور موارد می‌فهمد که یک مفسدۀ واقعیه‌ای بوده که محرّکیت علم ناشی از آن مفسدۀ واقعیه است. محرّکیت برای علم است. ولی محرّکیت علم ناشی از یک مفسدۀ واقعیه است و در آن مفسدۀ واقعیه علم دخالت نداشته. یعنی ما اینکه می‌گویم تیقّنتُ انّ الدواء نافع فشربتُ در این شربی که تحقق پیدا کرده علم دخالت دارد. ولی چرا این علم من محرّک شده برای من برای این که این شرب تحقق پیدا کند؟ چون یک مصلحت واقعیه‌ای وجود داشته است که در آن مصلحت واقعیه علم دخالت نداشته. آن مصلحت واقعیه روی واقع رفته بوده، داروی نافع برای من سود دارد من آن نافع بودن دارو را که علم پیدا می‌کنم چون من را به آن واقع می‌رساند. بنابراین محرّکیت علم به جهت آن امر واقعی هست که من آن امر واقعی که در افق ذهن من علم درش دخالت ندارد، نمی‌خواهیم هم بگوییم حتما باید آن چیز هم دیگر، یعنی من عالم یک واقعی را می‌بینم، در آن واقع علم من دخالت ندارد، ولی در محرّکیت من علم دخالت دارد. حالا این را توجه بفرمایید، حالا شبیه این را ما در جملات انشائیه به کار ببریم که در احکام شرعیه‌اش. این من جملاتی که الآن به کار بردم اخبارات بود. حالا جملات انشائیه که احکام شرعیه از آن سنخ هستند ما این بحث را دنبال کنیم. ببینید یک موقعی شارع مقدس خمر یک مفسده‌ای دارد، این خمر که مفسده دارد به خاطر این که خمر مفسده دارد موردی که من یقین دارم که یک شیءای خمر هست دستور اجتناب می‌دهد. به دلیل این که مورد احتمال فرض کن مفاسد دیگر داشته و به هر حال حکم ظاهری در ظرف شک برائت بوده. روی همین جهت شارع مقدس اینجور گفته که اذا علمت أنّ الماء خمر فاجتنبه. اینجا ما یک وجوب اجتنابی اینجا داریم که در این جمله به علم متفرع شده. این وجوب اجتناب به یک معنا یک حکم ظاهری هست، یعنی حکمی هست که ناظر به مرحلۀ عمل هست. در مرحلۀ عمل و در مرحلۀ اجراء آن وجوب اجتناب مربوط به علم است. ولی اگر شک داشته باشیم، چون وقتی من شک داشتم شارع وجوب اجتناب ظاهری ندارد، حکم را بر علم بار کرده. اینجا ما می‌گوییم اذا علمت ان المائع خمر وجب الاجتناب، این وجوب، وجوب ظاهری است که این وجوب ظاهری در ظرف شک نیست، شک ظرف برائت است. عرف از این وجوب ظاهری می‌فهمد که یک مصلحت واقعیه‌ای بوده که آن مصلحت واقعیه باعث شده بوده که شارع نسبت به شرب خمر بغض واقعی داشته باشد، حالا حکم واقعی دارد، ندارد آن هم خیلی شاید ممکن است باشد، ممکن است نباشد، آن خیلی مهم نیست. ولی علی ای تقدیر یک بغض واقعی شارع نسبت به خمر واقعی را از این عبارت درک می‌کند، که علم و احتمال و اینجور چیزها درش دخالت ندارد. بنابراین آن چیزی که علم در آن دخالت ندارد آن جزایی که در جملۀ شرطیه اخذ شده نیست. از این جزا ما کشف می‌کنیم که یک جزای دیگری هست که آن جزاء یک حکم دیگری هست، یک محمول دیگری هست که آن محمول بر واقع بار می‌شود. و این دو تا با هم خلط شده. فرض کنید وقتی، و این مطلبی هم که عرض می‌کنم حتی آن موضوع ممکن است علم باشد، آن موضوع ممکن است احتمال باشد. حتی در جایی که احتمال منشأ برائت می‌شود ما کشف یک حکم دیگر می‌کنیم، این را می‌خواهم اینجا توضیح بدهم، می‌گوییم اذا شککت فی انّ ثوباً طاهر ام نجس فلا یجب الاجتناب عن هذا الثوب. این اذا شککت ان هذا الثوب طاهر او نجس، این حالا اینجوری من تعبیر بکنم که یک قدری روشن‌تر بشود، اذا شککت ان هذا الثوب طاهر او نجس فهو طاهرٌ، به این تعبیر بگوییم که یک قدری چیزتر هم باشد. این که می‌گوییم فهو طاهر این طهارتی که در ظرف شک در طهارت و نجاست جعل شده کاشف از این است که اگر شما علم به نجاست پیدا کنید، یک نجاست واقعی وجود دارد که آن نجاست واقعیه در ظرف شک دیگر نیست. کاشفی از نجاست واقعیه است. یعنی این دلیل می‌خواهد به نظر عرف شما را نسبت به یک نجاست واقعیه‌ای تعمیم بدهد. می‌گوید آن نجاست واقعیه در ظرف شک منشأ اثر نیست. محمول ما در این جمله طهارت است، ولی آن چیزی که آن امر واقعی که از ورای این دلیل ما می‌فهمیم نجاست است. یعنی ما می‌فهمیم که یک نجاست واقعیه بوده که آن نجاست واقعیه یک جعل واقعی هم دارد. چه شما بدانید، چه ندانید این شیء نجس است، اینجور نیست که آن نجاست تابع علم باشد. ولی شارع مقدس آن نجاست واقعیه را در ظرف شک منشأ اثر قرار نداده، نسبت به آن تعمیم داده. بنابراین آن حکمی که از دریچۀ این عبارت که بر شک یا یقین بار شده است، بر شک بار شده است الزاماً همین حکم نیست، از طریق این حکم نیست، ممکن است ضد این حکم باشد. در مورد یقین اینجور نیست، یقین مثلاً ما می‌گوییم اگر شما یقین پیدا کردید که شیءای خمر است ازش اجتناب کنید، وجب الاجتناب. این معنایش این است که یک وجوب اجتناب واقعی هست یا لا اقل یک بغض واقعی هست که آن بغض واقعی موضوعش خمر واقعی است و علم منشأ می‌شود که آن خمر واقعی که مبغوض است بغضش یک محرکیت فعلیه ایجاد کند و این حرمت فعلی اجتناب از خمر آن حرمت فعلیه متفرع بر علم شود. یعنی حرمتی که در ظرف شک نیست. این حرمتی که موضوعش علم است و فقط در ظرف علم است و در ظرف شک نیست این حرمت ظاهریه است. حالا به ظاهری تعبیر بکنیم، یعنی یک حرمتی هست که به مرحلۀ اجرای حکم ناظر هست، ناظر به این هست که این حرمت در ظرف شک نیست، یک حرمتی هست که فقط در ظرف علم است. ولی یک حرمت واقعیه‌ای داریم که آن حرمت واقعیه یا یک بغض واقعی داریم که آن بغض واقعیه علم درش دخالت ندارد. احکام ظاهریه که موضوعش شک و اینها هستند این احکام ظاهریه متفرع بر واقع نیستند. یعنی خود این حکم متفرّع بر واقع نیست، ولی از این احکام، از ادلۀ این احکام می‌فهمیم یک احکام دیگری هست که آن احکام احتمال و اینجور امور طریقیه درش دخالت ندارد. مثلاً ما می‌گوییم که اذا شککت فی انّ المومن، انّ هذا الرجل یجوز قتله ام لا یجوز قتله، لا یجوز قتله. در امور هامه که شارع احتیاط جعل می‌کند، این احتیاطی که جعل می‌شود، این احتیاط موضوعش ولو اصلاً احتمال هم موضوع قرار می‌دهیم. اینجور نیست که این احتمال، حالا چه موضوعش روی احتمال قرار بدهید، چه موضوعش را علم قرار بدهید. این حکمی که بر موضوع علم یا بر موضوع احتمال بار شده است این حکم درش علم و احتمال دخالت دارد. ولی ما از ورای این حکم و از ورای این دلیل کشف می‌کنیم که یک حکم دیگری بر امر واقعی بار شده است که در آن حکم علم و جهل دخالت ندارد. بنابر این باید به این نکته توجه بشود. حالا ببینید در ادلۀ استصحاب می‌گوید که شما اگر یقین داشتید در حالت سابقه. حالا یک نکته‌ای را من اینجا اضافه کنم، قبل از این که وارد بحث استصحاب بشوم. آن این است که ما در جایی که ناظر به حکم فعلی هستیم، ناظر به آن مرحلۀ تحرّک خارجی هستیم، گاهی اوقات آن علم را موضوع قرار می‌دهیم، می‌گوییم که تیقنّت انّ فی الاتاق، فی الغرفة اسد ففرتُ. یعنی موضوع را فرار یک امر تحرّک خارجی هست که ایجاد شده. خب این تحرک به وسیلۀ علم ایجاد شده. من گاهی اوقات خود آن علم را موضوع قرار می‌دهم. می‌گویم تیقّنتُ بوجود الاسد ففرتُ. تیقنت بان فی الغرفة اسداً ففرتُ. گاهی اوقات به دلیل این که، گاهی اوقات به دلیل این که، گاهی اوقات این شکلی تعبیر نمی‌کنیم. تعبیرمان این هست که کان فی الاتاق، فی الغرفة اسدٌ ففرتُ. فررتُ را تفریع می‌کنیم بر یک امر واقعی، به حسب ظاهر دلیل. اینجا فرار معلول وجود واقعی اسد که نبوده. پس چطور این را بر آن تفریع می‌کنیم؟ به دلیل این که به هر حال آن چیزی که منشأ فرار من شده است این است که یک واقعیتی را دیدم و نسبت به این واقعیت بغض داشتم، و بغض من نسبت به آن امر واقعی منشأ شده است که در جایی که علم به آن امر مبغوض پیدا کنم آن علم من را تحریک کند که از آن مبغوض اجتناب کنم و دوری کنم. یعنی اینجا آن چیزی که فرار من را ایجاد کرده به یک معنا آن امر واقعی هست، ولی آن امر واقعی مستقیماً محرک من نبوده است. آن امر واقعی چون در افق ذهن من جاگیر شده و از افق من من را تحریک کرده، من می‌گویم در اتاق شیر بود، پس من فرار کردم. اینجا گاهی اوقات آن امر واقعی یقینش من را تحریک می‌کند، گاهی اوقات احتمالش من را تحریک می‌کند. اگر احتمالش من را تحریک کند، عبارت را اینجور به کار نمی‌برم که در اتاق شیری بود من در رفتم. می‌گویم احتمال دادم که در اتاق شیر باشد. جایی من این جمله در اتاق شیر بود را می‌توانم به کار ببرم که یک مثبت، مثبت قابل اعتماد وجود داشته باشد که من بتوانم از آن خبر بدهم. احتمال ممکن است محرکیت داشته باشد، و دارد، در امور عامه. ولی این محرکیت داشتن باعث نمی‌شود که من همینجوری به کار ببرم که در اتاق شیر بود، پس من فرار کردم. در اتاق شیر بود در جایی من می‌توانم این جمله را به کار ببرم که یا یقین داشته باشم که طریق ذاتی است، یا لا اقل یک طریق عقلایی که عقلا به آن اعتماد می‌کنند مثل فرض کنید خبر واحد ثقه، بینه، یک چیزی که عقلا اعتماد می‌کنند و به وسیلۀ این اعتماد ترتیب اثر می‌دهند، می‌توانند اخبار بدهند. پس بنابر این من در جایی که یک امارۀ ذاتی، یک طریق ذاتی، یا طریق جعلی وجود داشته باشد می‌توانم آن طریق را ذکر نکنم، حکمی که مربوط به این طریق هست به واقع نسبت بدهم. به دلیل این که به هر حال آن واقع هم علت اوّلیۀ شیء بوده است، ولو آن واقع مستقیماً تحریک نکرده است، تحریکش به واسطۀ علم بوده است. بالأخره دخالت داشته. یعنی آن هم من می‌گویم در اتاق شیر بود پس فرار کردم. یعنی در واقع این هست، در اتاق شیر بود، من به شیر هم یقین کردم، نسبت به آن هم یقین کردم پس فرار کردم. یک واسطه‌ای اینجا وجود دارد که ما این واسطه را ذکر نمی‌کنیم. و این که یک امر واقعی باشد و هیچ گونه علمی هم نسبت به آن نباشد خب این اصلاً تحریک‌پذیر نیست.

شاگرد: ظاهر اوّلیۀ ادله این است که ناظر به مرحلۀ اجراست یا ناظر به مرحلۀ آن حکم واقعی است؟

استاد: بستگی دارد حکم چه حکمی باشد؟ اگر حکم ما اصلاً حکم ظاهری است، حکم ظاهری ؟؟؟ برای مرحلۀ اجرا است. یک خلطی که اینجا شده این است. حالا فرض کنید ما می‌گوییم اگر گفتیم الخمر حرامٌ. این الخمر حرامٌ ما می‌گوییم که این ناظر به مثلاً حکم واقعی است. ولی اگر ما دلیلی داشتیم آن الخمر حرامٌ، آن خب عیب ندارد ناظر به حکم واقعی است، ولی ما می‌گوییم اذا شککت ان المائع خمر لا یجب الاجتناب عنه. این لا یجتنب الاجتناب عنه حکم ظاهر یاست. حکم ظاهری موضوعش شک است، یا حکمی که در مرحلۀ اجرا هست، و موضوعش یقین هست این حکمی است که ناظر به مرحلۀ ظاهری است. آن یک بحث این هست که اگر حکم را روی واقع ببریم آیا این معلول ما یعنی آن محمول ما امر واقعی هست یا امر ظاهری هست؟ این جمله را توجه بفرمایید، یک موقعی می‌گوییم که الخمر حرامٌ. یک موقعی می‌گوییم معلوم الخمریة حرامٌ. اذا علمت ان شیء خمر فهو محرّم. آن جمله‌ای که اذا کان شیءٌ خمراً فهو حرامٌ، بگوییم این ظاهرش این است که ناظر به حکم واقعی است. این که ناظر به حکم مرحلۀ تحریک باشد آن خلاف ظاهر است، البته بعضی وقت‌ها آن معلول آن محمول، محمولی هست که پیداست که ناظر به مرحلۀ ظاهری است. فرض کنید می‌گوییم که کان فی الکأس خمر فاجتنبتُ. اجتناب معلول خمریت واقعی نیست. اجتناب معلول علم به خمریت است. خب اینجا چون اجتناب، خصوصیتش، خصوصیتی است که من اجتناب خارجی اینجا دارم اخبار می‌دهم این پیداست که موضوع من ولو خمر را موضوع قرار دادم، علم به خمریت را موضوع قرار ندادم، مراد یا مراد از خمر علم به خمر است یا با آن توضیحی که عرض کردم یک واسطه‌ای اینجا هست آن واسطه را من ذکر نکردم. ولی در جاهایی که محمول ما هم شایستگی داشته باشد برای این که حکم ظاهری باشد، ظاهری که می‌گویم به مرحلۀ اجراء ناظر باشد، هم به مرحلۀ ناظر واقع باشد در جایی که موضوع من در آن علم اخذ نشده باشد ظاهر در این است مرحلۀ واقع ناظر است مثلاً. اما اینها در جایی هست که در موضوع ما علم اخذ نشده باشد. ولی اگر در موضوع دلیل علم اخذ شده باشد نه این که این ناظر به مرحلۀ اجرا نیست، این ناظر به مرحلۀ اجرا است، محمول ما هم مرحلۀ اجرایی است، یعنی دو بحث است. یک موقعی در موضوع. آقایان اینجوری تعبیر می‌کنند، می‌گویند اگر در موضوع علم باشد، علم موضوعیت ندارد. من برعکس می‌خواهم بگویم. اگر در موضوع علم اخذ شده باشد حتماً موضوعیت دارد، نسبت به آن محمولی که در قضیه هست. بله ممکن است محمول ما ناظر به مرحلۀ اجرا باشد ولی در موضوع علم هم اخذ نکنیم. این طرف قضیه که ما علم در موضوع محمول دخالت داشته باشد ولی آن را در موضوع نیاوریم. بگویم کان فی البیت اسدٌ ففرتُ. در حالی که وجود واقعی اسد منشأ فرار نشده است. وجود واقعی اسد یقین به اسدیت او منشأ فرار است. هم ما در جایی که من می‌گویم تیقّنتُ بوجود الاسد ففرتُ، اینجا تیقّنت که معنایش این نیست که واقعاً اسد بود، تیقّنت یعنی تیقّنتُ.

شاگرد: شاید مقدمات باطلی رسیده که یقین

استاد: حالا هر چی باشد، مهم نیست. بحث سر این نیست که این یقین من یقین مطابق واقع هم هست یا مطابق واقع نیست. یقین منشأ فرار من شده. حالا ولو واقعاً اسد نباشد، ما هم همین را می‌خواهیم بگوییم. می‌خواهیم بگوییم آن چیزی که تمام الموضوع هست یقین هست، ولو به واقع هم اصابت نکرده باشد. فرار معلول یقین هست اعم از این که این یقین مساوق با واقع باشد یا نباشد. بنابراین در جایی که محمول ما حکم ظاهری است اصلاً و در موضوع ما یک اموری اخذ می‌شود این امور دیگر این بحث‌ها در آن نیست. چون محمول ما موضوع ظاهریه است، بله، از این که یک حکم ظاهری بر یک موضوع جعل می‌شود ما کشف می‌کنیم یک حکم واقعی هم بوده که این حکم ظاهری برای رسیدن به آن حکم واقعی جعل شده. اینها درست است. ولی آن چیزی که مستقیماً این جمله به آن ناظر هست حکم ظاهری است. و در این حکم ظاهری آن قیودی که در موضوع اخذ شده آن قیود دخالت دارد. ما می‌گوییم اذا تیقّنت بوجود شیءٍ ثم شککت فیه فامض علی یقینک. این فامض علی یقینک که ناظر به حکم ظاهری است موضوعش یقین سابق و شک لاحق است. و این اینجور نیست که در این وجوب مضی که حکم ظاهری هست یقین و شک دخالت ندارد. بلکه من این را می‌خواهم بگویم، روایت، گاهی اوقات محمول به حکم ظاهری است. ولی موضوع را واقع قرار می‌دهیم، در روایت عبد الله بن سنان. روایت عبد الله بن سنان می‌گوید لأنّک اعرته ایاه و هو طاهر و لم تستیقن انه نجّسه فلا یجب علیک الاجتناب. این عدم وجوب اجتناب که یک حکم ظاهری هست متفرع بر طهارت واقعی این شیء نیست. نه این که واقعاً طهارت داشته شما هم نمی‌دانستید. نه آن طهارتی هست که شما می‌دانید. پس بنابراین اینجا آن که ولو طهارت، ولو علم اخذ نشده، ولی علم در موضوع حکم ظاهری دخالت دارد. بنابراین این روایت، حالا خود روایت عبد الله بن سنان ما می‌خواهیم بگوییم آن طهارت که با آن موضوع اخذ شده طهارت موضوعیت ندارد علم به طهارت دخالت ندارد. خودش ظهورش این هست حالا منهای ظهور آن، اگر ظهور ابتدایی‌اش هم این نباشد، ظهور ادلۀ دیگر که علم را در موضوع اخذ کرده‌اند کاشف از این هست این که طهارت در روایت عبد الله بن سنان اخذ شده است از باب این هست که من علم به طهارت دارم. یعنی اوّلاً این مطلب که اینجا دو تا قاعده وجود داشته باشد این خیلی بعید است، اینجور که مرحوم آقای صدر هم یقین موضعیت داشته باشد هم علم موضوعیت داشته باشد. ثانیاً بعد از این که قرار شد یک قاعده باشد، روایت‌هایی که در آن یقین اخذ شده آنها قرینه هستند برای فهم معنای روایت عبد الله بن سنان. دون العکس، چون عرض کردیم گاهی اوقات حکم بر یقین بار شده است ولی در موضوع اثباتی واقع را اخذ می‌کنیم، به دلیل این که آن واقع منشأ یقین شود. چون واقع منشأ یقین می‌شود آن واقع در موضوع اخذ می‌کنیم. پس بنابراین عرض ما این هست که اوّلاً ذاتاً روایت عبد الله بن سنان ولو، حالا بنابر این که مربوط به قاعدۀ استصحاب باشد. طهارت درش موضوعیت ندارد، یقین به طهارت سابق موضوعیت دارد، به فرض هم ظاهر بدوی‌اش این باشد که طهارت بوجوده الواقعی موضوع هست ادلۀ دیگری که یقین و سابق را موضوع قرار می‌دهد آن ادلۀ سابق منشأ می‌شود که ما در روایت عبد الله بن سنان طهارت را موضوع قرار ندهیم، یقین به طهارت را موضوع قرار بدهیم. این چکیدۀ عرض ما بود.

و صلی الله علی سیدنا و نبینا محمد و آل محمد

پایان