

شنبه ۹۵/۱۱/۹ (جلسه ۱۷۹)

کلام در این است که اگر امری، عقیب الحظر واقع شد، آیا باز هم ظهور در وجوب دارد یا ندارد؟
مرحوم آخوند می فرماید اگر امری در مقام توهّم حظر یا عقیب الحظر واقع شد، مثل «فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرُ
الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» و «وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا» و امثال ذلک، آیا ظهور در وجوب
دارد یا ندارد؟

بعضی گفته اند که باز که ظهور در وجوب دارد که این قول عامه است.

بعضی فرموده اند ظهور در اباحه دارد.

بعضی فرموده اند اگر معلق شد بر زوال آن نهی، وقتی نهی برداشته شد، حکم سابق را دارد اگر وجوب
بوده، وجوب و اگر استحباب بوده، استحباب و هكذا.

مرحوم آخوند ره قائل به اجمال است.

مرحوم آقای ایروانی به آخوند ره اشکال کرده که یعنی چه که اگر ما گفتیم صیغه امر حقیقت در وجوب
است، بعد که این وجوب، امرش در ما نحن فیه دائر بین وجوب و غیر وجوب شد، اگر امر دائر است
بین یک معنای حقیقی و یک معنای مجازی، مجمل نمی شود. باید آن مجاز، مجاز مشهور باشد. اینکه
می فرمایید ممکن است مرادش آن معنای حقیقی نباشد، خوب همه جا همینطور است. اگر اینطور باشد
همه اصالة الحقیقة ها از کار بیافتند چون محتمل است که نباشد.

مرحوم آقای خوئی، مختار آخوند ره را اختیار کرده و فرموده چه ما بگوییم وجوب، به حکم عقل است
و چه بگوییم به اطلاق است و چه بگوییم به وضع است؟ خلاصه این صیغه افعال، ظهور در وجوب در
اینجا ندارد چون ما یصلح للقرینة هست.

این جمله که اینجا در فرمایش آقای خوئی هست یا در جای دیگر دیده ام، خلاف آن چیزی است که مشهور است که ما يصلح للقرينية مانع از انعقاد اطلاق است. اما مانع از عموم نمی شود. اگر مثلا شارع فرمود، اکرم العلماء، ما يصلح للقرينية در کلام بود، آیا این مانع از ظهور عموم است؟ اینجا ظاهر کلمات آخوند و مرحوم آقای خوئی و دیگران این است که مانع از انعقاد ظهور عموم و حجیت عموم می شود و هر قولی را که انتخاب کنیم، اینجا صیغه افعال مجمل است.

آقای صدر سرّ این که مجمل است را یک تحقیقی کرده که آن تحقیق خوب است و در فرمایشات بزرگان هست: ما یک قرینیت موجود داریم و یک احتمال قرینه داریم. مثلا یک وقت کتابی نوشته می شود که این کتاب دو صفحه از آن کنده اند، لکن نمی دانیم در این دو صفحه، آیا قرینه ای بر این مطالب بوده یا نه؟ این می شود احتمال قرینیت موجود. یعنی یک چیزی قطعا بوده آن را کنده اند نمی دانیم مربوط به همین مباحث بوده یا مطلب جدایی بوده.

این احتمال قرینیت موجود، اگر نگوئیم عند الكل، حداقل معروف بین اعلام این است که مضر به اصالة الحقیقه است و حجیت را از بین می برد. مثلا اگر کسی گفت اکرم العلماء و یک جمله ی دیگر هم گفت که درست آنرا نشنیدم نمی دانم این جمله ای که گفت، قرینه ای بود بر علماء یا مطلب مستقلى بود؟ اینجا به ظهور نمی شود اخذ کرد.

اما یک وقت، احتمال وجود قرینه هست. اصل وجودش محرز نیست مثل این که کتابی هست نمی دانیم چند صفحه از آن کنده شده یا کنده نشده؟

این احتمال وجود قرینه متصل را معمولا اعلام، مرحوم آقای خوئی، دیگران، فرموده اند مضر به ظهور نیست و ما به ظهور اخذ می کنیم.

آقای صدر حرفش در همینجا هست که می گوید فرقی نیست بین احتمال قرینیت موجود و بین احتمال وجود قرینه و هر دو مضر به اطلاق است چون به هر جهت، ما یصلح للقرینه، احتمال می دهیم باشد پس این تفصیل بلا مفصل است.

ان قلت: در این صورت هر روایتی که به دست می رسد، احتمال می دهیم که دنباله ای داشته و آن قرینه بوده و آن را حذف کرده اند.

قلت: اولاً باید این احتمال، احتمال عقلائی باشد و منشأ عقلائی داشته باشد. حال اگر منشأ عقلائی داشت، دو صورت دارد. یک وقت هست احتمال قرینه متصله لفظیه می دهیم و یک وقت احتمال قرینه متصله لبیه می دهیم. احتمال قرینه متصله لفظیه، مثل این که احتمال می دهیم اکرم العلماء، اکرم العلماء العدول بوده و لکن عدول، از آن حذف شده. این را به وسیله حجیت خبر ثقه نفی می کنیم چون هر کسی که خبر می دهد، خبرش دو مدلول دارد: یکی این که این مقداری که گفتم، از امام علیه السلام صادر شده و هر چه را که نگفتم، صادر نشده. آن چه در حکم یا موضوع یا متعلق، دخیل بوده، اگر ذکر نکرده ام یعنی دخیل نبوده. این مطلب به حجیت خبر ثقه است نه به این که اصالة الظهور در فرض شک، می گوید که عدمش است.

اما اگر احتمال قرینه ای که می دهیم، احتمال قرینه متصله لبیه باشد مثل این که ارتکاز بر این بوده که نماز شب، مستحب بوده ولو روایت صلوة لیل، همه اش ظهور در وجوب دارد. ولی احتمال می دهیم، ارتکازی باشد بر این که این ارتکاز، قرینه بوده که این صیغه افعال، مقصود استحباب است. اگر چنین احتمالی دهیم و عقلائی هم باشد، به حجیت خبر ثقه نمی توانیم این را دفع کنیم چون بنای ثقه بر این نبوده که ارتکازات و ظروف زمان را هم نقل کند. وقتی این بنا نبوده، نمی توانیم بگوییم که حجیت خبر ثقه میگوید چنین ارتکازاتی، چنین قرائن لبیه ای نبوده. لذا این خبر مجمل می شود.

خوب ما از کجا کشف کنیم که احتمال این که این ارتکاز در آن زمان بوده، این احتمال، عقلانی باشد؟ می گوید یکی از مناشئش این است که می بینیم غالب فقها بر خلاف فتوا داده اند. مثلاً غالب فقها به استحباب، فتوا داده اند و حالا یک قول شاذی هم هست. این کاشف از ارتکاز است. نمی گوییم صد در صد، مرتکز بوده ولی احتمال عقلانی وجود دارد و این خبر از اعتبار ساقط می شود.

ممکن است بگویید این به چه دردی می خورد؟ اگر این هم نبود، می گفتیم اجماع بر خلاف این خبر است و اجماع، قرینه است.

می گوید اجماع بایستی بحث کنیم که آیا اولاً تمام هست یا نه؟ مثلاً اینجا شیخ طوسی بر خلاف است یا شیخ صدوق بر خلاف است. بعد این که این اجماع، آیا مدرکی هست یا مدرکی نیست. ولی با این بیانی که گفتیم، به اجماع یا شهرت نمی خواهیم تمسک کنیم بلکه می خواهیم بگوییم این شهرت، قرینه می شود که احتمال عقلانی دهیم که ارتکاز در زمان ائمه علیهم السلام بر خلاف بود و ما موارد زیادی داریم که همه اش با این کبرای آقای صدر حل می شود.

مرحوم آقای خوئی، در تنخیع ذبح، فتوا داده که گوسفند حرام و نجس می شود چون روایت داریم که لا تنخع بذبیحتک. ظهور نهی هم در معاملات، در ارشاد به فساد است. یا این که بایستی در بیع سلم، قبض ثمن در مجلس عقد باشد، دلیلی ندارد البته دیدم که آقای سیستانی، احتیاط واجب کرده و الا به عنوان قطع و یقین فتوا می داده اند که اگر قبض ثمن در مجلس نشود مبطل است. یا مثلاً در وفاء به عهد، روایاتش خیلی شدید است. یک عده از منبری ها هم روی منبر که می روند، شروع می کنند از وفاء به عهد صحبت کردن!! این خیانت به مذهب است. خلف وعد حرام نیست. آنقدر که قبح این را در جامعه جا انداخته اند، یک هزارمش قبح دروغ شوخی را جا نیانداخته اند. یا قبح ریش تراشی را. یا

بیع ازمانی درست کرده اند و ساختمان را مثلا فقط در ماه اسفند می فروشند و می گویند احل الله البیع، اطلاق دارد. خوب این ارتکازات فقها بوده که بیع ازمانی نداریم. در ذهن مردم نبوده.

این ارتکاز، واقعا جلوی انعقاد اطلاق را می گیرد و این همان مطلبی است که چندین سال است که ما عرض می کنیم که تفصیل بین اجماع مدرکی و غیر مدرکی از اباطیل است. سرش این است که شما می گویند این همه علما، چطور می شود که اشتباه حرف برنند و بدون مدرک حرف بزنند.

خوب اگر مدرکی باشد، مگر شما نمی گویند اشتباه باشد، به مدرک نگاه می کنیم، اگر نمی شود اشتباه کنند، پس چطور شده اینجا اشتباه کرده اند و اگر می شود اشتباه کنند، در آنجا هم می شود اشتباه کنند. بارها عرض کرده ایم که حجیت ظهور، به سیره ی عقلاء است. اگر در تاریخ، از ابتدا تا به حال همه طهران را بر شهر ری، حمل کرده اند. حال ما بگوییم که اصالة عدم النقل می گوید شهر ری نیست!!

همین که صیغه ی امر، بعد حظر واقع می شود، مشهور اشکال کرده اند که ظهور در وجوب داشته باشد، همین خودش کافی است چون حتما یک نکته ای داشته چون همین ها در کتاب های خودشان نوشته اند که اصل اولی در صیغه افعال، وجوب است و هر وقت شک کنیم و احتمال قرینه بدهیم، اعتناء نمی کنیم. اینجا قطعاً اصالة الحقیقة جاری نمی شود.

اینکه به سید مرتضی نسبت می دهند که ایشان قائل بوده اصالة الحقیقة از باب تعبد حجت است و هر وقت شک کنیم تعبدا حجت است، من فکر نمی کنم ایشان این را بفرماید و حالا گر در الذریعة نوشته، این مقصودش همین حرفی بوده که متأخرین می زنند یعنی به مجرد احتمال قرینه، ما از اصالة الحقیقة دست بر نمی داریم. اگر واقعا کتابی هست که قرائن و شواهدی هست که احتمال عقلائی می رود که چند صفحه از آن حذف شده باشد، نمی شود به آن کتاب اخذ کرد. نمی شود به این ظهور اخذ کرد.

اصلاً حجیت ظهورات از باب این است که نوعاً مفید یقین است و این که می گویند ظن نوعی، غلط است. ظن نیست بلکه نوعاً مفید یقین است یعنی انسان معمولی یقین پیدا می کند. بلکه اگر برایش ایجاد شک کنید، تبدیل به شک و ظن می شود. و الا اگر ظهوری باشد که نوع عقلاء در آن شک می کنند دلیلی بر اعتبار ندارد چون حجیتش به سیره عقلاء است.

لذا هر جا که احتمال قرینیت متصل بدهیم یا احتمال وجود قرینه ای را بدهیم که احتمالش منشأ عقلائی داشته باشد، جاری نمی شود.

بنابراین این جمله ای که آقای صدر ذکر می کند درست است و این را فقهاء فرموده اند ولو این که در مقام اصول، تفصیل داده اند بین قرینیت موجود و وجود قرینه، ولی فرقی نمی کند و اگر احتمال عقلائی داده شود، مطلب همینطور است لذا صیغه امر بعد از حظر یا در توهّم حظر مجمل می شود. البته نمی گوئیم که ظهور در اباحه دارد. اما اگر این فهم فقها نبود، ما می گفتیم که صیغه افعال علی ای حال ظهور در وجوب دارد.

یک نکته ای اگر اشتباه نکنم در کلمات آقای صدر هست که این که در مقام توهّم حظر، توهّم حظر شخصی است یا توهّم نوعی؟ می گوید فرقی نمی کند که توهّم، شخصی باشد یا نوعی.

این حرف باید اصلاح شود. بلکه همیشه ظهور شخصی، قرینه است بر ظهور نوعی. هیچ وقت کسی که به او می گویند تخم مرغ و گوجه بیاور، نمی رود نزد تک تک مغازه داران بپرسد که معنای تخم مرغ چیست؟ مثل بعضی از عوام ها که می گویند از بس که علماء ذهنشان آغشته به مطالب علمی شده است، عرفیت را از دست داده اند، باید به عرف رجوع کنند که ببینند معنای لفظ چیست. این حرف غلط است. عالم دقیقتر می شود نه این که عرفیت را از دست بدهد. پس معنایش این است که مجتهد به فهم عرفی خودش. لذا فهم شخصی، اماره است بر فهم نوعی. ظهور شخصی، اماره است بر ظهور نوعی.

یعنی چیزی که از خطاب می فهمم، اماره است عرفا بر این که مردم هم همین را می فهمند. به این معنا درست است که توهّم شخصی با توهّم نوعی فرق نمی کند. اما این در واقع، تفصیل نیست. و الا توهّم حطر، اعم نیست بلکه توهّم حطر نوعی است و لکن توهّم شخصی، اماره بر این توهّم نوعی است. ولی اگر توهّم شخصی طوری باشد که دیگران نفهمند و یا احتمال عقلائی بدهند مثل این که تازه وارد این لغت شده، توهّم شخصی به درد نمی خورد چون الفاظ در نزد مردم، با آنچه که در کتاب لغت است نوعاً فرق می کند ولو در سعه و ضیقش.

بحث بعدی که آخوند ره بیان می فرماید این است که آیا امر، دلالت بر مره می کند یا دلالت بر تکرار می کند؟

در این بحث باید در دو جهت بحث کنیم: یکی افراد عرضی و یکی افراد طولی. یعنی یکی دفعه و دفعات و یکی، یک فرد و چند فرد. اگر فرمود اکرم العالم، یعنی یک نفر یا چند نفر و یا امروز اکرامش کن و فردا اکرامش کن؟ اگر چه ظهور مره و تکرار در دفعه و دفعات است ولی باید این بحث بشود.

مرحوم آخوند ره می فرماید این نزاع، اعم است هم در هیئت است و هم در ماده است. ممکن است کسی قائل شود که صیغه افعال، بمادتها دلالت بر مره و یا تکرار می کند. یا کسی بگوید بهیئتها دلالت می کند.

صاحب فصول ره فرموده ماده مسلم است که فقط دلالت بر ذات طبیعت می کند. نزاع فقط در هیئت است. اگر کسی می خواهد بگوید صیغه افعال، دلالت بر مره یا تکرار می کند، این فقط می تواند بگوید بهیئتها. مادتها جزء مسلمات است. سکاکی گفته است که ماده فقط دلالت می کند بر طبیعت. چون او می گوید که مصدر فقط دلالت بر ذات طبیعت می کند. خوب اگر مصدر فقط دلالت بر ذات طبیعت می کند، پس چطور می گوید که اختلاف در این است که بمادتها یا بهیئتها؟

آخوند ره از این کلام صاحب فصول جواب می دهد که کلام سکاکی ربطی به مقام ندارد چون نزاع، در ماده است نه در مصدر. مصدر که ماده نیست.

اگر مصدر غیر از ماده است پس چرا گفته اند که اصل در کلمه، مصدر است؟

مرحوم آخوند ره می فرماید اولاً این حرف، محل کلام است که اصل در کلمه، آیا مصدر است یا فعل ماضی است. بعضی گفته اند که فعل ماضی و بعضی گفته اند مصدر.

ثانیاً لو فرض که اصل در کلام مصدر باشد، این معنایش این نیست که مصدر در همه مشتقات و در همه صیغ، معنایش مشترک است. مصدر خودش یکی از هیئت‌هاست. این معنایش این است که عرب، ابتدا یکی را اصل قرار داده و بعد از روی آن، بقیه را درست کرده.

مرحوم آقای ایروانی ره به آخوند اشکال کرده که خلاصه اگر قبول کردید که مصدر فقط دلالت می کند بر ذات فعل و مرّة و تکرار در آن نیست، معنایش این است که نزاع در آن نیست چون یا مصدر در همه می چرخد یا اگر نمی چرخد، آن ماده در مصدر هست و ماده در همه یک معنا دارد. اگر همه قبول دارند که مصدر دلالت می کند بر ذات طبیعت نه مرّة و تکرار، پس معنایش این است که ماده، در آن نزاع نیست.

یکشنبه ۹۵/۱۱/۱۰ (جلسه ۱۸۰)

دو نکته از بحث ورود صیغه امر عقیب الحظر باقی مانده بود که بنا نداشتیم نقل کنم اما چون دو نکته ی کلیدی هستند، تصمیم گرفتیم که آنها را تکمیل کنم.

اگر امر شارع عقیب الحظر واقع شود، مثل «فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحَرَّمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» و یا «وَ إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا» آیا ظهور در وجوب دارد یا ندارد؟

نظر مرحوم آخوند این شد که این مجمل است. نظر مرحوم آقای خوئی این شد که این مجمل است. نظر آقای صدر هم این شد که مجمل است. منتها تقریب هر کدام با دیگری فرق می کرد.

البته مرحوم آخوند تقریبی ذکر نفرموده فقط می فرماید اگر قرینه ای نباشد بالخصوص، نه ظهور در وجوب دارد و نه ظهور در اباحه دارد و نه مطابق ما قبل نهی است. فقط این مقدار دلالت می کند که حظر نیست و جواز بالمعنی الاعم است.

بیان مرحوم آقای خوئی ره این است که ما چه قائل شویم که صیغه افعال وضع برای وجوب شده و یا به مقدمات حکمت دلالت بر وجوب می کند و یا به حکم عقل وجوب فهمیده می شود، ظهور در وجوب ندارد. اما به حکم عقل، ظهور در وجوب ندارد چون وقتی عقل، حکم به وجوب می کند که طلب مولی محرز شود و عدم ترخیص هم باشد. طلب به علاوه عدم ترخیص. اینجا محتمل است که خود همینکه صیغه افعال عقیب الحظر واقع شده، صلاحیت دارد للقرینیه که با توجه به این نکته دیگر نمی توانیم بگوییم که مولی ترخیص نداده. اگر گفتیم که صیغه افعال وضع برای وجوب شده، اصالة الظهور در جائی حجت است که قرینه و ما يصلح للقرینیه در مقام نباشد. نفس همین که امر عقیب الحظر واقع شده، يصلح که قرینه بر خلاف ظاهر باشد و لذا ظهور را از بین می برد. بله اگر کسی مثل سید مرتضی قائل شد که اصالة الحقيقة از باب اصالة الظهور حجت نیست بلکه تعبدی است یعنی در سیره عقلاء هر وقت شک کنند معنای حقیقی را مولی اراده کرده یا معنای غیر حقیقی را، حمل می کنند بر معنای حقیقی مگر وقتی که یقین داشته باشند که معنای غیر حقیقی اراده شده. بنابراین مسلک، چون در اینجا فوقش می شود احتمال دارد که مولی اباحه را اراده کرده باشد و اصالة الحقيقة تعبدا جاری می شود. ولی آقای خوئی می فرماید که در جای خودش گفته ایم که اصالة الحقيقة تعبدا حجت نیست و یکی از مصادیق اصالة الظهور است.

به فرمایش مرحوم آقای خوئی که در واقع تفسیر کلام آخوند است که فرمود «ولو ما قائل شویم صیغه افعال وضع برای وجوب شده»، مرحوم آقای ایروانی ره اشکال کرده که هر جایی که یک لفظی شک کنیم که در معنای حقیقی استعمال شده یا نه؟ قطعاً احتمال معنای مخالف هم می دهیم. اصلاً اگر احتمال معنای مخالف ندهیم اصالة الحقيقة و اصالة الظهور معنا ندارد. اصالة الحقيقة به این معناست که با این که احتمال می دهیم معنای دیگری، مراد مولی باشد، باید حمل کنیم بر معنای ظاهر. مجرد احتمال معنای خلاف ظاهر، موجب نمی شود که ظهور ساقط شود و اصالة الحقيقة ساقط شود.

لکن خود مرحوم آقای خوئی ملتفت این نکته هست که مجرد احتمال خلاف ظاهر، مضر به اصالة الظهور نیست. ایشان می خواهد بفرماید این یک احتمالی هست که يصلح للقربینة هست. منتها آقای خوئی یک توجیه فنی ای ذکر نفرموده. فرموده همین قدر که عقیب الحظر باشد، محتمل است که مولی اراده کرده باشد بیان اباحه را و با این احتمال، اصالة الظهور از حجیت می افتد.

(مرحوم آقای روحانی این حرف را می فرمود که ما ظهور نداریم بلکه همیشه قطعی است چون این که متکلم حکیم، در مقام بیان باشد و در عین حال، قرینه نیاورد و یک معنای دیگر را اراده کند، با حکمت نمی سازد. لذا ما ظهور نداریم بلکه قطعی است.

این کلام اشکالش این است که ما ظهور داریم چون ما که می گوییم مولی در مقام بیان است، این را که یقین نداریم، این به اصل عقلائی است. بله اگر یک جایی یقین داشته باشیم که مولی در مقام بیان است، ظهور نیست و قطعی است چون کسی در مقام بیان باشد و قرینه بر خلاف نیاورد معنا ندارد و نقیضین است. ولی ما این که در مقام بیان است را به سیره عقلا و ظاهر حال احراز می کنیم. چه بسا ممکن است این مولی در مقام اجمال باشد ولی نمی گوید که من در مقام اجمال هستم. طوری ظاهرش را درست می کند که در مقام بیان است. لذا ما ظهور داریم. بله اگر یقین داشته باشیم که این مولی در مقام

بیان است و در عین حال بگوید هندوانه می خواهم و از آن، هندوانه ابوجهل را اراده کند بدون اینکه قرینه ای بیاورد، نقض غرض است. ولی مشکل این است که ما در مقام بیان بودن را یقین نداریم و به اصل عقلائی احراز می کنیم.

بنابراین فرق بین نص و ظاهر این می شود که معنای نص این نیست که احتمال خلاف ندهم عقلاً. ظاهر، یعنی اگر صیغه افعال را مثلاً استعمال کند و مرادش استحباب باشد، این لفظ این معنا را تحمل می کند و لکن در مقابل، قرینه باید بیاورد. ولی نص اصلاً این معنا را عرفاً، تحمل نمی کند ولو قرینه بیاورد. یک کسی بگوید هندوانه را بشکن بعد بگوید مقصودم این است که در را ببند!! لفظ هندوانه قابلیت تحمل در را ندارد ولو مجازاً. معنای نص این است که یعنی یک لفظی اگر در یک معنایی استعمال شود و لو با قرینه، قابلیت تحمل آن معنا را ندارد.

آقای صدر به آقای خوئی ره اشکال می کند که اگر شما بپذیرید که صیغه افعال، وضع برای وجوب شده، به مجرد احتمال خلاف، امکان ندارد که از ظهور رفع ید کنیم.

خوب آقای صدر! به نظر شما صیغه افعال، اذا ورد عقیب الحظر یا مقام توهّم الحظر، آیا ظهور در وجوب دارد؟ می فرماید ندارد. ظهور در اباحه دارد؟ ندارد. ظهور در چه دارد؟ می فرماید مجمل است. چرا؟ چون صیغه افعال وضع برای وجوب نشده. اگر وضع برای وجوب شده بود، اشکال وارد بود. صیغه افعال، مدلول تصویری و موضوع لهش، نسبت ارسالیه و دفعیه است یعنی هل دادن. این هل دادن، یک وقت تکوینی است. یک وقت اعتباری است که معنای امر است. حال این کسی که هل می دهد، داعیش چیست؟ یعنی مدلول تصدیقیش چیست؟ ممکن است داعیش اراده ی فعل باشد. اما اگر داعیش این است که بگوید نترس، حرجی نیست مثلاً یک کسی از شنا کردن می ترسد، رفقاییش او را هل می دهند و داخل استخر می اندازند که ترسش بریزد. مقصود از این هل دادن این نیست که شنا کند بلکه هل می

دهند که ترسش بریزد. این نسبت ارسالیه قالبی است که این قالب هم می سازد با داعی اراده فعل و هم می سازد با داعی این که حرجی نیست، زجر و منعی نیست. بله در جایی که احتمال تخرج عرفا داده نشود، ظهور پیدا می کند عرفا که داعی بر این نسبت ارسالیه، اراده ی فعل است مثل این که می فرماید صلّ صلوٰة اللیل. آیا کسی احتمال می دهد که نماز شب حرام باشد؟ نه. اما اگر در جایی احتمال زجر داده شد، شارع فرموده صلّ، این دیگر مدلول تصدیقیش این نیست که مولی اراده کرده فعل را چون می سازد با این که مولی اراده کرده باشد که بگوید زجری نیست. آنجاهایی که امر، عقیب الحظر واقع می شود یا در مقام توهم حظر واقع می شود یا در مقام استیذان واقع می شود مثلا کارگری می گوید بروم خانه ام؟ سرکارگر می گوید برو. این برو، ظهور ندارد که باید بروی. نه این که صیغه افعّل، وضع برای وجوب شده باشد و اینجا احتمال بدهیم خلاف ظاهر، مراد مولی باشد تا بعد بگوییم که احتمال می دهیم خلاف ظاهر، مراد مولی باشد پس به ظهور اخذ نمی کنیم چون همه جا این احتمال هست.

پس معلوم شد این که ما اصالة الظهور داریم و شک داریم که بر خلاف ظهور، اراده شده یا نه؟ اگر مقصود، مدلول تصویری است، مدلول تصویری صیغه امر، محفوظ است چه برای رفع زجر و حرج باشد و چه برای اراده اتیان فعل باشد و اگر مقصود این است که صیغه افعّل، وضع شده برای جایی که داعیش اراده فعل باشد، این از ریشه غلط است.

این تحقیقی هست که ایشان برای سر اینکه صیغه افعّل در این موارد ظهور پیدا نمی کند کرده.

عرض ما این است که هم فرمایش آقای خوئی ره خالی از ابهام نیست و هم کلام آقای صدر.

اما فرمایش آقای خوئی: در این حکم عقلی که شما می فرمایید، فرمایشات شما مضطرب است. بعضی از جاها دارید که اگر اصل طلب محرز باشد و ترخیص احراز نشود، حمل بر وجوب می شود. اگر اصل زجر محرز باشد و ترخیص، احراز نشود، حمل بر حرمت می شود. مثلا در بحث «یکره» در فقه،

فرموده یکره، درست است که مجمل است بین کراهت اصطلاحی و کراهت لغوی که با حرمت هم بسازد ولی یکره را حمل بر حرمت می کنیم چون اصل ظهورش در زجر، واضح است و احراز ترخیص نشده یا در «ینبغی»، فرموده حمل بر وجوب می شود چون ینبغی در لغت غیر از ینبغی در کلام فقهاست چون ینبغی در لغت ظهورش در اصل طلب است و ترخیص احراز نشده. البته بعضی فرمایشات دیگر دارد که در همین ینبغی، در همین یکره، فرموده که اینها مجمل است و شبهه وجوبیه است و هكذا.

بنابر این حرف، ما نحن فیه اشکال دارد: اگر این مبنا را در نظر بگیریم که اصل طلب فعل، اگر محرز شد و ترخیص محرز نشد، عقل حکم به وجوب می کند در ما نحن فیه شما می فرمایید که همین که این صیغه امر عقیب حظر آمده احتمال دارد که مرادش اباحه باشد. خوب احتمال را که شما مضر نمی دانید.

ان قلت: قیاس آنجا با ما نحن فیه مع الفارق است چون در آنجاهایی که نقض می کنید از فرمایشات ایشان، اصل طلب محرز است ولی اینجا اصل طلب محرز نیست.

قلت: یکی اینکه در عبادات، قطعا اصل طلب محرز است چون ما عبادت مباح نداریم. حداقل عبادت، استحباب است. مثلا اگر یک زنی، حائض بود بعد گفتیم اگر حیضت تمام شد، نماز بخوان، اینجا اصل طلب محرز است.

ثانیا اگر شارع بفرماید «فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهَرَ الْحَرَمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» و یا «وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا» این فاقتلوا یا فاصطادوا اصلا مجاز نیست یعنی هیچ عنایتی و هیچ فرقی بین فاصطادوا در اینجا و بین فاصطادوا در جایی که مثلا نذر کرده صید کند، نیست. این اگر باشد، با اباحه نمی سازد که بگویید در اباحه استعمال شده است چون شما مدلول صیغه افعال را می گویند اعتبار فعل، به ذمه ی عبد و ابرازش. در اباحه که اعتبار فعل به ذمه عبد و ابرازش نیست. لذا قطعا باید پذیرید که به معنای

طلب است ولو غرضش از این طلب، این است که دفع توهم حرمت یا زجر کند. البته عرض کردیم که بعضی از فرمایشات آقای خوئی همین است که ما در حکم عقل، باید طلب که احراز شود، عدم ترخیص هم احراز شود و مجرد شک در ترخیص، موجب نمی شود که عقل حکم کند. شاهدش این است که خود آقای خوئی در شبهه وجوبیه می فرماید، شبهه ی وجوبیه، چند قسم است. یک قسمش دوران امر بین وجوب و استحباب است و حال آن که طبق این مبنای آقای خوئی، شبهه ی وجوبیه ای که برائت جاری شود و دوران امر بین وجوب و استحباب باشد نداریم چون در دوران امر بین وجوب و استحباب، اصل طلب محرز است، شک داریم در ترخیص، شما می گوید عقل حکم می کند به وجوب.

از این نکته ای که عرض کردیم روشن شد نقض هایی که آقای صدر در این مبنای آقای خوئی کرده بود که مفصل وارد شدیم و گفتیم که این نقض ها بر آقای خوئی وارد نیست. ایشان نمی خواهد بفرماید مجرد عدم احراز، کافی است اگر چه که عرض کردم اگر این عبارت آقای خوئی در یکره و ینبغی نبود، هیچ کس نمی توانست به آقای خوئی اشکال کند. این کلام ایشان نسبت به این دو کلمه هم فقط در دو سه جای تنقیح دارد.

اما نسبت به کلام آقای صدر: این حرف شما را فکر نمی کنم احدی ملتزم شود چون اگر در میان مردم، معامله ی با اولاد، مثلا حرام بوده یا وطی حرام بوده بعد که شارع امر کند ولو احتمال داده شود، اینجا حمل بر وجوب نمی کنند؟! اگر بگوید شارع قبلا گفته بود که بر هر کسی واجب است که در خانه اش درخت بکارد. فروردین را گفت که درخت نکارید. فروردین که تمام شد، درخت بکارید. واقعا انسان احتمال می دهد که فروردین که تمام شد درخت بکارید، وجوب نیست، بلکه به معنای این است که جائز است بکارید؟ قطعا اینطور است که در جایی که شارع وجوب داشته، بعد در یک فطرتی حرام می کند، بعد از حرمت امر می کند، واقعا ظهورش در این است که تبعیت می کند از حکم سابقش.

بلکه اگر معلق بر زوال نهی هم نباشد و در مقام توهم حذر باشد. مردم خیال می کنند که نمی توانند در اموال بچه شان تصرف کنند، بعد شارع امر می کند که از اموال بچه ات بردار و به فقیر بده. یک کسی بگوید ما فکر کردیم شما دفع توهم حذر می کنید!

اما این که گفتیم که همه قائل به اجمال شده اند و ما هم قائل به اجمال می شویم: دیشب این کتابی که نوشته ی مرحوم علی قزوینی است و شرح معالم است که کتاب مهمی است، دیدم که خیلی از قائل به این هستند که ظهور در وجوب دارد یا تابع قبلش است در جائی که معلق شود و بعضی از عامه همین را گفته اند که نشان دهنده این است که مستعمل فیه همین بوده در نزد آنها لذا آن جاهایی که معلق است، حکم سابق را پیدا می کند و آن جاهایی که معلق نیست، اگر قرینه ای نباشد حمل بر وجوب می شود و این فرمایش مرحوم آقای خوئی و مرحوم آخوند و دیگران که فرموده اند مجمل می شود، ما اجمالی در مقام نمی بینیم.

دوشنبه ۹۵/۱۱/۱۱ (جلسه ۱۸۱)

کلام در این بود که امر به شیئی اگر عقیب الحظر یا در مقام توهم حذر واقع شود، آیا ظهور در وجوب دارید یا ظهور در اباحه دارد یا مجمل می شود؟

دیروز عرض کردیم آنجائی که قبلاً حکم داشته باشد، تابع حکم سابق است. جائی هم که حکم نداشته باشد، ظاهر در وجوب است.

مبنای قوم را عرض کردیم و در ذیل بحث، آقای صدر اشاره به یک نکته ای به عنوان تذنیب کرد که می خواست این اجمال را توجیه کند که کلام ایشان را عرض کرده بودیم ولی چون بحث مهم و اساسی است و منشأ انحراف در دین شده، یک نکته ی دیگر امروز عرض می کنیم اگر چه جای این بحث در حجیت ظواهر است.

خلاصه کلام ایشان این است که آیا ظواهر، خودش حجت است یا این که ابتدا باید اصالة عدم القرینه را جاری کنیم و بعد موضوع حجیت ظواهر، احراز شود.

این یک نزاعی است که مرحوم شیخ اعظم ره می فرماید اول اصالة عدم القرینه باید جاری شود و بعد ظاهر حجت شود. بعضی مثل مرحوم شیخنا الاستاذ و مرحوم آقای خوئی و دیگران می فرمایند خود همین ظهور دلیل بر عدم قرینه است نه این که ما اول یک اصل عدم قرینه جاری کنیم، بعد ظهور حجت باشد. البته اینها خیلی مهم نیست.

آنچه مهم است این است که اگر یک کلامی احتمال می دهیم یک قرینه ای متصل بوده، آیا این ظهور از حجیت می افتد یا نمی افتد؟

یک بخشی مسلم عند الكل است (اعاظم قوم) که اگر در کلام یک چیزی هست قطعا، منتها نمی دانیم قرینیت دارد یا نه؟ قطعا موجب اجمال خطاب می شود. مثل این که به قول ایشان، متکلم گفت رأیت اسدا، یک کلمه ی دیگر هم گفت، نفهمیدم که رأیت اسدا یرمی، یا رأیت اسدا یزار. یا مثالی که آنجا عرض کردیم، کتابی هست که قطعا از آن چند صفحه کنده شده، نمی دانم آنهائی که کنده شده قرینه بر این مطالب بوده یا یک بحث مستقلی بوده؟ اینجا خطاب مجمل می شود و ظهور پیدا نمی کند و حجت نیست.

اما اگر یقین نداریم چیزی به کلام متصل بوده که افتاده و فقط اصل وجود شیء متصل را احتمال می دهیم مثلا رأیت اسدا یرمی بوده، ولی یرمی را نشنیده.

اینجا مرحوم آخوند و مرحوم آقای خوئی و شیخنا الاستاذ و دیگران می فرمایند که ظهور منعقد می شود و حجت است. حالا تعبیر آقای صدر این است که معروف و مشهور و یا لا اقل از صاحب کفایه به بعد که حالا فعلا این مهم نیست.

ایشان به این نکته اشکال دارد که همانطور که قطع داریم به کلام چیزی متصل بوده، نمی دانیم قرینیت داشته یا نه؟ ظهور را از بین می برد و موجب اجمال خطاب می شود، احتمال قرینه متصل هم موجب اجمال خطاب می شود.

اشکال ممکن است شود که در این صورت تمام روایاتی که به دست ما می رسد از اعتبار ساقط می شود چون ما احتمال می دهیم، این روایات قید متصلی داشته باشد، بعد از چند واسطه که نقل شده، آن قید افتاده. چطور می شود به این ظواهر اخذ کرد؟ حتی بنا بر مسلک قوم هم که احتمال قرینیت متصل موجب اجمال خطاب می شود، باز ممکن است کسی بگوید روایات قطعاً تقطیع شده به خاطر اینکه اصول اولیه، روایات در عصر ائمه علیهم السلام بلا تشبیه مثل مجلس استفتاء بوده یکی از صوم و یکی از صلوة و یکی از وقت صلوة و یکی از شکوک صلوة و یکی از رکوع صلوة سوال می کرده. اینها تقطیع کرده اند و ممکن است در تقطیع، یک قرینه ای قطعاً بوده مثل همان کتابی که از آن صفحاتی کنده شده. لذا کار مشکل می شود.

ایشان جواب می دهد که کار مشکل نمی شود چون این که احتمال وجود قرینه متصله مضر به ظهور است و موجب اجمال می شود، می گوید از دو حال خارج نیست. یا این طور است که ناقل، غفلت کرده که بنویسد یا گوشش نشنیده، اینجا اصالة عدم الغفلة جاری می شود و یا عمداً نقل نکرده که این هم به حجیت خبر ثقه دفع می شود. وقتی زراره خبر می دهد من شک بین الثلاث و الاربع، فلیبن علی الاربع، این خبر در واقع منحل به دو خبر می شود. یک خبر این است که زراره، این را فرموده. یک خبر این است که زراره چیزی را غیر از این نفرموده. خبر دوم، سکوتیه است. خبر اول، ابرازیه است. دلیل حجیت خبر ثقه، می گوید چیزی غیر از این نیست.

این در صورتی است که قرینه ای که احتمال می دهیم، قرینه لفظیه باشد.

اما اگر این قرینه، قرینه ی لبیه باشد: قرائن لبیه دو قسم است. یک قسم قرائن لبیه ای است که بین مخاطب و متکلم است، مثل این که در جنگها و دستگاه های امنیتی می گوید پنکه را بزن، که مقصودش این است که فلان هواپیما را بنداز. یک وقت قرائن لبیه عامه و ارتکازات عامه است. مثلاً اگر در حوزه، می گویند مرحوم حاج شیخ، در حوزه علمیه نجف، مراد محقق اصفهانی است و در حوزه عملیه قم، مراد حاج شیخ عبدالکریم حائری است. این ارتکاز عام است. کسی نمی آید بگوید حاج شیخ اصفهانی یا مثلاً مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری. یا مثلاً وقتی در حوزه می گویند شیخ اعظم ره فرموده، معلوم است که مراد شیخ انصاری است. اینها ارتکازات عامه است.

نسبت به قسم اول، این بحث، مربوط به بحثی است که حجیت ظواهر لمن قصد افهامه یا لمن لم يقصد افهامه است.

عمده قسم دوم است. اگر احتمال ارتکاز عام بدهیم، باعث می شود که خطاب مجمل شود.

ان قلت: این را هم حجیت خبر ثقه دفع می کند. این چنین ارتکازی بود نقل می کرد.

قلت: آن ظهور خبر سکوتیه که چیز دیگری نیست، در ارتکازات نیست چون معمولاً مردم از ارتکازاتشان غافلند و ملتفت نیستند و حواسشان نیست که نقل کنند لذا اگر احتمال ارتکازی بدهیم که مانع از این ظهور می شود، این خطاب مجمل می شود.

منشأ این که حرفهای ایشان را دوباره نقل کردم همینجاست که الآن متأسفانه بعضی می گویند باید جوّ زمان ائمه علیهم السلام را ببینیم و تاریخ را ببینیم و اینطور شد نمی شود اخذ کرد و بعد هم فقه جدید درآورده اند.

ایشان می گوید مقصود ما این نیست که هر کسی بیاید و یک احتمال شخصی بدهد و بعد بگوید روایت مجمل می شود. مقصود یک احتمال ارتکاز عام عقلائی است که بر این احتمال، یک شاهی باشد و

بوسیله ی این، خیلی از مواردی که معضل شده در فقه ما دفع می کنیم. مثلا در باب احرام، غسل احرام واجب است، همان اولی که بعضی فتوا داده بودند که غسل احرام یا نماز احرام، شرط در احرام است، من گفتم که این حرف درست نیست چون ساده ترین مطلبی که در فقه می شود فتوا داد همین است که غسل احرام، شرط است. نه معارض دارد و نه مشکلی دیگر. ظهور امری است عند اتیان به چیزی و ظهور در شرطیت دارد. ولی یک نفر هم فتوا نداده. حالا شاید یک نفری هم در گوشه ای فتوا داده باشد. پس معلوم می شود که این ها یک عیبی دارد. لذا جای شبهه ندارد. بعد شنیدم که از فتوایشان برگشتند.

یا مثلا نماز جمعه را مثال می زند. می گوید روایات نماز جمعه، وجوبش واضح است. یا آیه شریفه همینطور. ولی می بینیم عملا خیلی از متدینین، کبار، صغار، نه نماز جمعه اقامه می کنند و نه میروند. یا باب وفاء به عهد. روایات وفاء به عهد از زنا شدیدتر است.

این حرف ایشان را قطعا دیگران هم گفته اند و ما هم از سالها قبل می گفتیم که حجیت ظواهر در جائی که مردم بر خلاف بفهمند، یا ظهور نیست و یا اگر ظهور هم باشد، در سیره عقلا دلیلی بر حجیت این ظهور نیست.

بعد یک ان قلت و قلت ای در مطوی کلام ایشان هست که اگر این ارتکاز، مثال می زند اجماع منقول یا شهرت بر خلافش است، به چه درد می خورد؟ حالا یک کسی بگوید خطاب مجمل می شود یا بگوید خطاب مجمل نمی شود، اجماع و این شهرت، حجت است و این تخصیص می زند و مراد جدی را عوض می کند.

جواب می دهد که یک کسی میگوید اجماع منقول حجت نیست یا شهرت حجت نیست. اگر کسی گفت اجماع منقول حجت نیست، با این راهی که ارائه دادیم، می گوید درست است که اینها حجت نیست

ولی خود همین موجب می شود که ما کشف کنیم احتمال یک ارتکازی را که آن احتمال ارتکاز، مانع از انعقاد ظهور می شود و مجمل میشود.

عرض ما این است که این کلام آقای صدر خام است چون این که شما می گوئید بر خلافش، فقها فتوا داده اند و همین قرینه می شود، چقدر از فقها فتوا داده اند؟ همه ی فقها یا بعضی از فقها؟ اگر بگوئید همه فقها، این بحث لغو است.

اگر بگوئید بعضی از فقها، اکثر فقها: خوب اگر اکثر فقها فتوا داده اند اگر آن ارتکاز واضح بوده پس چطور بقیه این را نفهمیده اند؟ ممکن است بگوئید خوب نفهمیده باشند.

خوب اگر این طور است کلام شما که پر است از فتوای خلاف شهرت که از مرحوم آقای خوئی گرفته اید.

مثلا اخبار تحلیل را ایشان هم فتوا داده اند. اگر یک کسی مالی را خمس نداده، به دیگری بفروشد یا ببخشد، اذن در تصرف بدهد برای دومی حلال است ولو طرف اول هم شیعه باشد.

این اخبار تحلیل قائل ندارد. فقط وقتی که نگاه می کردم چون مسئله ی محل ابتلاء است، ظاهرا محقق در معتبر، قائل به اخبار تحلیل به این معنایی که آقای خوئی فرموده شده. بعد از آقای خوئی تمام شاگردان آقای خوئی این فتوا را داده اند. البته در قمی ها، مرحوم آقای اراکی هم اخبار تحلیل را به این معنایی که مرحوم آقای خوئی فرموده، قبول کرده.

خوب این قول شاذ است دیگر.

یا مثلا در باب وقف عام که آیا قبض می خواهد یا نمی خواهد، معروف و مشهور این است که قبض می خواهد. لذا اگر کسی مسجدی را درست کرده ولی هنوز یک نفر نرفته در آن نماز بخواند، این وقف تحقق پیدا نکرده و می تواند برگردد. یا حتی اگر صیغه وقف را خوانده.

اما مرحوم آقای خوئی ره و ظاهرا بعد از ایشان شاگردان مهم ایشان، این فتوا را قبول کرده اند. خلاصه این شهرتی که شما می گوئید مقصودتان چقدر است؟ این قول شاذی که می گوئید، مقصودتان چقدر است؟ این خیلی در فقه مهم است.

در حوزه دو فکر است. یکی فکر مثل مرحوم آقا سید ابوالحسن ره که مشهوری هستند. می گویند ما بر خلاف مشهور نمی توانیم فتوا بدهیم.

نکته ی دوم: این ارتکاز عامی که شما می گوئید آیا الآن هم هست یا الآن نیست؟ اگر الآن هم هست دیگر کشف نمی خواهد. این ارتکاز هست.

اگر این ارتکاز نیست و احتمال می دهیم که سابق این ارتکاز بوده و او باعث فتوا شده، چطور شد که این ارتکاز عوض شد در متشرعه؟ چطور فقها یک دفعه بر خلاف فتوا دادند؟ این هم عویصه است در فقه. می بینید که یک فتوایی در برهه ای مشهور است و از آنجا به بعد برخلافش مشهور می شود. این چطور می شود؟

نکته ی سوم این است که اصلا آقای صدر، گاهی مواقع فتاوی فقها با ارتکاز متشرعه تغایر دارد. مثلا می بینی که در وضو گرفتن می گویند اگر به اندازه سر سوزن، مانع در دست باشد، ولو بعد از بیست سال بفهمد باید نماز را قضا کند. ولی نوع مردم نمی توانند بدون مانع وضو بگیرند. طرف، کارگر است، نقاش است، تعمیرکار است.

مرحوم آقای تبریزی می فرمود اگر نترسم می گویم اغسلوا وجوهکم، یعنی برو صورتت را بشور. حالا اگر یک مانعی بود که نمی گویند صورتت را نشستی.

و لذا در فرمایشات ائمه علیهم السلام یک مورد سراغ نداریم که سوال کند که من وضو گرفتم، بعد مانعی در دستم دیدم. ولی در عین حال همه فقها می گویند به اندازه سر سوزن، حتی اگر احتمال هم بدهی، وضویت باطل است. حتی خود شیخنا الاستاذ.

لذا این حرف آقای صدر، اگر ریشه اش را بشکافید حرف خطرناکی است. مگر به همان مقداری که قوم عمل کرده اند. اگر یک جائی اجماعی بر خلاف باشد مثل قضیه وفاء به عهد یا نماز جمعه یا احرام، اینجا ملتزم می شویم. البته این که می گوئیم اجماع، به قول مرحوم شیخنا الاستاذ، اجماع که اصلاً محقق نمی شود. خیلی از علما، اصلاً کتاب نداشتند. خیلی به دست ما نرسیده. اجماع یعنی آنی که فیما بایدینا هست. و معمولاً آنی که فیما بایدینا هست، حالا ممکن است یک نفر، ابن جنیدی ره، ابن عقیلی ره، پیدا شود که فتوا بدهد. اما این که شما در آوردید که در همه اعصار، قول شاذ، این نه تنها پخته نیست و علمی نیست، همین منشأ انحرافات و فتوای عجیب می شود. همانی قوم فهمیده اند درست است. این که ارتکاز بوده، احتمال ارتکاز بوده، چون اگر شما بگویید احتمال ارتکاز در جائی است که فقط یک قول شاذی باشد. می گوئیم خوب حالا اگر دو نفر شدند.

مثلاً در دمی که اقل از درهم است، همه نوشته اند باعث ابطال نماز نمی شود الا دماء ثلاثه. خوب این دماء ثلاثه دلیل ندارد. این ها هم باید معفو باشد. در خون استحاضه، شیخ صدوق ره فتوا داده است. در خون حیض، قائل نداشته.

خوب جناب آقای صدر اگر در جائی هشتاد درصد فقهای شیعه از روایتی خلاف بفهمند، شما احتمال نمی دهید یک ارتکازی بوده؟ می گوید نه؟ اگر هشتاد و پنج درصد بود چطور؟ می گوید بله . می گوئیم حالا آن پنج درصد!

بنابراین اگر یک جائی متسالم علیه باشد، ما از آن رفع ید می کنیم. اگر متسالم علیه نباشد، یک نفر، دو نفر، مثلا صدوق ره بر خلاف فتوا داده، شیخ طوسی بر خلاف فتوا داده، در این نوع موارد عرض ما این است که باید احتیاط کرد و اصلا این حرف آقای صدر صد در صد بی ریشه است چون خود شیخ طوسی در مبسوط یا شیخ مفید در مقنعه، وقتی می خواهد فتوا بدهد یک کلمه اشاره نمی کند که درست است که این روایت ظهورش در وجوب است، ولکن ارتکاز متشرعه بر خلاف بوده. همه استدلالاتی که در کلامشان دارند، همینهایی است که نوشته اند و یا انسان قبول می کند یا اشکال می کند و اتفاقا یکی دیگر از نقضهایی که به آقای صدر وارد است اخبار استصحاب است. استصحاب حتی در نجاست نداریم و فقط در طهارت عن الحدث و طهارت عن الخبث هست. خوب آقای صدر شما چرا استصحاب را مطلقا حجت می دانید؟ می گوید اطلاق لا تنقض الیقین بالشک. می گوئیم این اطلاق را که اخذ نکرده اند. قداما که همه استصحاب را از باب عقل حجت می دانسته اند. ارتکاز که بر خلاف بوده؟

این البته عویصه است و مشکل دوران غیبت است. فقیه مفری الا همین که عرض کردم ندارم.

اتفاقا دوست دارم که رفقا از آسید محمود شاهرودی بیسند که شما که گفتید، زن از عقار ارث می برد، و شما هم که این که ارتکاز بر خلاف است را ظاهرا رد نکرده اید، خود این صغرای همین کبری است. چطور با این که معظم فقها گفته اند زن از عقار ارث نمی برد، شما گفته اید که ارث می برد؟