هو العلیم

حجیت برائت عقلیه به دلیل استصحاب (۶)

اشکالی از محقق نائینی به جریان استصحاب برائت عقلیه

سلسله دروس خارج اصول فقه ـ برائت ـ جلسهٔ دویست‌وپنجاه‌ودوم

استاد

آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی

قدس‌الله‌سرّه

أعوذُ بِالله مِنَ الشَّيطانِ الرَّجيم

بِسمِ الله الرَّحمَنِ الرَّحيم

تبیین اشکال مرحوم نائینی بر عدم جریان استصحاب در برائت عقلیه

اشکال دیگر مرحوم نائینی به جریان استصحاب برائت عقلیه مانند شیخ[1] بر اساس و بر محور لغویت جریان استصحاب است، منتها با بیان شیخ متفاوت است.

مرحوم نائینی در اینجا قائل به این هستند جایی که اثر شرعی مترتب بر شک در عنوان واقعی باشد جای استصحاب نیست؛ زیرا به نفس شک، آن اثر مترتب است و استصحاب در اینجا تحصیلِ واقعِ محرزِ بالوجدان را تعبداً می‌کند و این جز لغویت جریان استصحاب نیست[2] چون در استصحاب، بقاء

---

[1] فرائد الاصول، ج ۲، ص ۵۹.

[2] أجود التقریرات، ج ۲، ص ۴۰۹.

موضوع واقعی یا بیان حکم واقعی است تعبداً ولی در اینجا آن اثری که مترتب بر استصحاب است، اگر آن اثر به نفس شک مترتب بشود بنابراین استصحاب می‌خواهد چه چیزی را اثبات بکند؟! مستصحب ما در استصحاب دیگر مقتضی چه اثری است؟! اثری که بالوجدان قبلاً بود؟! این دیگر جای استصحاب نیست. در مانحن‌فیه اگر شک به عنوان واقعی موجب اثر باشد...؛ شک به عنوان واقعی یعنی شکِ به حکم واقع، شک نسبت به حکم واقع مثل شک به حرمت توتون، دخان، حرمت غنا و شک به هر حکمی، مانند وجوب صلاة جمعه، این نفس شک به‌عنوان واقعی موجب برائت است؛ شک به حلّیت یا حرمت حیوان، شک به این مال یا طعامی که در بیابان و در صحرا مطروح هست که در اینجا عنوان اباحه و حلّیت یا طهارت مترتب است، شک به طهارت و نجاست یک شیء که در روایت داریم: «**كلُّ شی طاهرٌ حتَّی یُعلَمَ أنَّه قَذِرٌ**»[1] بر آن مترتب

---

[1] المقنع، ج ۱، ص ۱۵؛ وسائل الشیعة، ج ۳، أبواب النجاسات و الأوانی و الجلود، باب ۳۷، ص ۴۶۷، ح ۴؛ جواهر الکلام، ج ۱، ص ۳۰۵، با قدری اختلاف.

است. در تمام اینها نفس شک به‌عنوان واقعی موجب یک اثر شرعی است.

تقدم احراز بالوجدان بر احراز بالتعبّد

حالا اگر استصحاب بخواهد بیاید این اثر شرعی را ثابت بکند این لغو خواهد بود، چرا؟ چون نه‌تنها تحصیل حاصل است بلکه بدتر از این تحصیل تعبّد آن چیزی است که محرز بالوجدان است؛ این اثر قبلاً بالوجدان بود، درحالی‌که ما در استصحاب اثر شرعی را تعبداً بر مستصحب حمل می‌کنیم. پس مرحلهٔ تعبد بسیار مرحلهٔ پایین‌تر است؛ مرتبهٔ تعبّد مرتبهٔ تنزیل است و مرتبهٔ وجدان و احراز وجدان مرتبهٔ واقع است و در جایی که احراز بالوجدان باشد نوبت به احراز به تعبّد اصلاً نمی‌رسد. حالا فرض کنید اگر شارع در شک احکام واقعی مانند شک در حکم واقع و در جهل نسبت به حکم واقع برای ما مؤمّن از عقاب بیاورد، قاعدهٔ عقلی قبح عقاب بلا بیان در اینجا جاری می‌شود، ادلّهٔ شرعی هم در اینجا قائم است، قاعدهٔ عقاب بلا بیان از یک طرف، ادلّهٔ شرعی

مثل «**رُفِعَ ما لا يَعلمون**»[1] از طرف دیگر که آن نسبت جهل به واقع است، البته نسبت با بیانی که ما داشتیم منظور از «**ما لا يَعلمون**» جهل نیست بلکه منظور عدم التفات است؛ رُفع ما لا يلتفتون، «**إنَّ النّاسَ فی سَعَةٍ ما لَم يَعلَموا**»اینها ادلّهٔ برای برائت است.

پس این اثر جهل عبارت از عدم عقاب است عبارت از عدم ترتّب حقوق جزائی، عقاب دنیوی، قضاء و کفاره. فرض کنید کسی نمی‌داند صوم ماه رمضان به‌واسطهٔ سر زیر آب کردن باطل می‌شود و موجب کفاره است. این عدم جهل به حکم واقع از آثار عدم قضاء و صحت این صوم است. یا فرض کنید کسی نمی‌داند که شرب توتون موجب بطلان صوم است. عدم این علم به حکم واقع و جهل به حکم واقع از آثارش صحت صوم است و از آثارش عدم قضاء و امثال‌ذلک است. حالا این نفس اثری که از ناحیهٔ شرع بر عدم بطلان صوم و عدم قضاء و امثال‌ذلک آمده ما این را بخواهیم با استصحاب

---

[1] الخصال، ج ۲، باب التسعة، رفع عن هذه الأمة تسعة أشياء، ص ۴۱۷، ح ۹.

جاری کنیم، این با استصحاب بخواهد بیاید، یعنی آن صحت صوم را تا زمان شرب توتون که متیقّنُ الصحّه است را ما با استصحاب، به مابعد زمان شرب استصحاب کنیم، مابعد زمان سر زیر آب کردن، و درصورتی‌که جاهل نسبت به آن عنوان باشد، در اینجا اثبات صحت تعبّدی به‌واسطهٔ استصحاب است؛ درحالی‌که در مقابل ما اصلاً نص داریم. در وقتی که ما نص به صحت صوم داریم و آن اثر مترتب بر این شک است مترتب بر جهل نسبت به حکم است دیگر جای استصحاب نیست.

نوبت استصحاب نیست.

بناءً علیٰ هذا مرحوم نائینی می‌فرماید: در مانحن‌فیه هم مسئله از همین قرار است؛ یعنی در جهل نسبت به حکم واقع آنچه را که شما می‌خواهید استصحاب کنید اثبات عدم عقاب است و استصحاب عدمُ المنع است که بر اصل عدمُ المنع در اینجا اثباتِ ترخیص می‌شود، اثباتِ اباحه می‌شود یا عدم استحقاق عقاب را در اینجا استصحاب کنیم که اثبات عدم عقاب و اینها می‌شود. این اثری که مترتب بر استصحاب است عبارت از عدمُ العقاب است،

عدمُ العقاب تعبّدی؛ یعنی استصحاب در اینجا آن مسئلهٔ عدم منع را، آن مسئلهٔ برائت را به زمان بلوغ و زمان تکلیف می‌کشاند و اثبات می‌کند؛ تنزیلاً استصحاب می‌کند چون استصحاب افادهٔ ظن می‌کند، افادهٔ علم نمی‌کند. تنزیلاً و تعبداً آثار عدمُ المنع را در زمان بلوغ در اینجا ثابت می‌کند. این کار استصحاب است. خُب این نیاز به استصحاب ندارد [زیرا] از اول وقتی که شما جاهل نسبت به حکم باشید اولاًبلااول در آنجا اثبات اباحهٔ شرعیه و قبح عقاب بلا بیان هست و دیگر نوبت به استصحاب نمی‌رسد.

پس در اینجا آن آثاری که بر آن استصحاب مترتب است آثار تعبّدی و آثار تنزیلی است درحالی‌که قبل از استصحاب این آثار محرز بالوجدان بود. فرض کنید که به صرف احادیث نقلیه و به صرف ادلهٔ عقلیه، نفس این اثر محرز بالوجدان بود هم عقلاً و هم نقلاً پس در جایی که آن اثر مترتب است دیگر جای اثر تنزیلی و اثر تعبّدی نمی‌ماند.

بسط اشکال محقق نائینی در بیان آیت‌الله

آقای خوئی همین بیان مرحوم نائینی را یک شرح و بسط بیشتری داده‌اند ایشان می‌فرمایند: ـ به تقریر آقای خوئی یعنی در واقع کلام مرحوم نائینی است ـ آثاری که بر عناوین واقعی مترتب می‌شود در ظروف مختلف، مختلف است و اثر در مراتب مختلف، مختلف است؛

ترتب اثر بر نفس عنوان واقعی

گاهی از اوقات اثر مترتب بر نفس عنوان واقعی است، سواءٌ اینکه مکلف عالم به او باشد یا عالم به او نباشد، در ظرف شک باشد یا در ظرف علم باشد، اثر مترتب بر نفس این عنوان است؛ مانند نجاست که مترتب بر خمر است یعنی بر نفسِ عنوانِ خمرِ واقعی؛ اگر مکلف جاهل باشد که خمر به لباسش اصابت کند، این لباس نجس می‌شود و در نجاست بین علم و جهل در اینجا فرقی نیست، تفاوتی نیست. یااینکه عالم باشد باز دراین‌صورت فرق ندارد. یا حتی علم به عدم داشته باشد باز دراین‌صورت اثر مترتب بر آن نفس عنوان واقعی است؛ مانند حلّیت ماء و طهارت ماء و نجاست خمر،

این [مثال] یکی از این موارد است.

کلام مرحوم نائینی این است که لا شكَ و لا شبهةَ در این مورد استصحاب جاری است؛ یعنی اگر مکلف جاهل به آن عنوان واقعی باشد و شک در آن عنوان واقعی داشته باشد، با استصحاب آن عنوان واقعی، تعبداً و ظاهراً حکم به اثبات مستصحب خواهد شد و بالنتیجه آثار شرعی که مترتب بر عنوان واقعی است بر این‌هم ثابت خواهد شد. وقتی که مکلف شک در انقلاب خمر به خل دارد با استصحاب خمریت در اینجا اثبات خمریت می‌شود. مترتب بر این مسئله، نجاست خمر هم در اینجا ثابت می‌شود یااینکه اگر مکلف شک در انقلاب ماء مضاف به ماء قُراح[1] دارد [و یا مکلف] در انقلاب ماء الورد[2] به ماء [القراح] شک دارد با استصحاب ماء الوردیه در اینجا اثبات مضاف می‌شود و اثبات انفعال برای این ماء مضاف می‌شود؛ در اینجا شکی نیست که جای استصحاب هست.

---

[1] لغت نامه دهخدا: «قراح: آب صاف پاکیزه بی آمیختگی چیزی.»

[2] ماء الورد: گلاب. (محقق)

چرا؟ چون اثر مورد نظر ما و اثر مفروض، آن اثری است که متعلق بر نفس عنوان واقعی است و شک و علم مکلف دخالتی در ترتّب این اثر ندارد.

ترتب اثر بر عنوان واقعی در ظرف شک

قسم دوم در آنجایی است که اثر مترتّب بر شک است و اصلاً این اثر در ظرف شک بر این عنوان واقعی مترتب است و آثار مختلف است. بعضی از آثار، آثاری هستند که به خود عنوان واقعی برمی‌گردند، بعضی از آثار آثاری هستند که در ظرف شک به عنوان واقعی برمی‌گردند. فرض کنید شما در شبهات بدویه در عنوان خمر شک دارید ـ یا در شبهات موضوعیه فرق نمی‌کند ـ شک در عنوان خمر بر این شیء دارید، شک دارید که آیا عنوان خمر بر این حاکم است یا عنوان مایع حلال دیگر بر این [شیء] حاکم است؟ در اینجا چون شبهه، شبهۀ بدویه است اصالة الحل و اصالة الطهاره در اینجا حاکم است، [آیا] اینجا جای استصحاب است یا نه؟ دیگر جای استصحاب نیست، چه چیز را می‌خواهد استصحاب کند؟! این اثر اصلاً بر خود شک مترتب است.

البته ناگفته نماند که منظور ما از شک در اینجا شکی است که حالت سابقه ندارد؛ اگر شک ما حالت سابقه داشته باشد مانند شک در خمریّت یا خلّیت یک شیء، استصحاب خمریّت در آنجا اثبات موضوع را می‌کند. نه، [در اینجا] شبهه شبهۀ بدوی است مثلاً بر لباس شخص رنگ قرمز هست و شک دارد آیا این رنگ قرمز رنگ دَم است یا نقاش دارد نقاشی می‌کند رنگش اصلاً بر این لباس افتاده است، در اینجا شبهه، شبهۀ بدوی است و حالت سابقه هم ندارد؛ یعنی حالت سابقه بر این، خود لباس است، ثوبیّت است؛ ولی حالت سابقه بر نفس لون نداریم؛ در اینجا استصحابی نداریم که بخواهیم استصحاب کنیم، ما جا برای استصحاب اثبات موضوع در اینجا نداریم، شکی نیست که همین شبهۀ بدویه در اینجا اثبات طهارت می‌کند **«کُلُّ شَیءٍ لک طاهر حَتی تَعلمُ أنّه قَذِر»**[1] در اینجا شامل مانحن‌فیه می‌شود یا اگر مایعی باشد شک در حلّیت أکل و عدم حلّیت أکل بکنیم شبهه، شبهۀ بدویه است و در شبهات

---

[1] الکافی، ج ۳، کتابُ الطَّهارة، بابُ طهورِ الماء، ص ۱، ح ۲.

بدویه شک بین خمر و مائیت است؛ در آنجا **«كُلّ شيءٍ لكَ حلال، [حَتى تَعلم أنّه حرام]»**. شامل مانحن‌فیه خواهد شد و جای استصحاب نیست. این‌هم مورد دوم بود. در این مورد جا برای استصحاب نیست. چرا؟ چون استصحاب همیشه اثبات موضوع متیقّن را می‌کند و در مانحن‌فیه موضوع متیقّنی وجود ندارد تااینکه بخواهد [آن را ثابت کند]، اصلاً در اینجا استصحاب نمی‌تواند جاری بشود به‌جهت اینکه باید موضوع متیقّن قبلاً محرز بالوجدان باشد، [و استصحاب] در ظرف شک، آن موضوع محرز بالوجدان را تعبداً و تنزیلاً در آنجا تثبیت کند، پس این مورد هم مورد دوم است؛ درحالی‌که در مانحن‌فیه اصلاً موضوعی نیست یعنی حالت سابقه‌ای در آن بر این لون حاکم نیست تااینکه شما بخواهید آن را استصحاب کنید.

ترتب اثر بر عنوان واقعی بما أنه مجهول

مورد سوم آن اثری است که مترتب بر عنوان است ـ دقت کنید ـ آن اثری که مترتب بر عنوانی واقعی است اعمّ از آن اثری است که متعلق بر عنوان

واقعی است و اثری است که مترتب بر عنوان واقعی بما أنَّه مجهولٌ؛ یعنی این اثر ماء هم به‌عنوان واقعی در اینجا مترتب است، هم در ظرف شک به‌عنوان واقعی در اینجا نفس این اثر مترتب است. البته در اینجا چون هرکدام از این دو مستقلاً موضوع برای ترتّب اثر هستند باز در اینجا جای استصحاب آن مستصحب نیست. مثالی را که در اینجا مرحوم نائینی زدند ایشان می‌فرمایند که در مسئلهٔ حرمت تعبّد به امارات، استصحابِ حرمت تعبّد در اینجا جاری نیست. از باب مثال دارند بیان می‌کنند. اثر حرمت تعبّد به امارات موجب حرمت انتساب مؤدّای امارات به شارع می‌شود؛ یعنی ما مؤدّای یک اماره را به شارع منتسب می‌کنیم.

این مسئله در دو حال ممکن است انجام بگیرد؛ حال اول اینکه برای شخص و مکلف علم به عدم حجیّتِ امارات در اینجا اثبات شده است؛ بنابراین این اثر، حرمت تعبّد به این اماره می‌شود یعنی حرمت تعبّد به اماره در اینجا حاصل می‌شود و از آثار حرمت تعبّد به این اماره حرمت انتساب مؤدّای

اماره به شارع است؛ یعنی فرق نمی‌کند. سه صورت در اینجا ممکن است پیدا کند گرچه دو صورتش را گفتند: صورت اول این است که اماره‌ای قطعاً غیر مُوثق باشد، شخص غیر موثوقی اماره را برای انسان بیاورد اینکه الآن شخص غیر موثوقٌ به این اماره را آورده است، الآن تعبّد به این اماره حرام می‌شود؛ پس الآن حکم روی عنوان واقعی رفته است؛ امارۀ غیر موثوقٌ بها یَحرُمُ التعبُّدُ بها، اثر حرمت تعبّد به اماره حرمت انتساب مؤدّایش به شارع است. این یک صورت است.

صورت دوم این است که شخص جهل به این وثاقت و عدم وثاقت دارد. یک وقتی علم به وثاقت دارد که این مورد اول است، مورد دوم این است که جهل به این وثاقت دارد و نمی‌داند این شخص که این روایت را نقل کرد شخص موثوقٌ به است یا نه، باز در اینجا نفس شکّ به این عنوان واقعی [که] امارۀ غیر موثوقٌ به [است] موجب حرمت عمل تعبّد به این اماره می‌شود، نفس شک؛ یعنی اگر شخصی شک به وثاقت اماره دارد نفس شک کافی است و دیگر نباید منتظر شرط یا جزئی بشود تا بیاید ضمیمه

بشود، بعد به‌واسطهٔ آن اقتران با شرط یا جزء و امثال‌ذلک در اینجا حرمت ثابت بشود. خود نفس شک به عدالت زید، حرمت انتساب مؤدّای قول زید را به شارع ثابت می‌کند.

تطبیق بحث بر مسئلهٔ تشریع

آن‌وقت از این باب ایشان می‌فرمایند، لذا بر این باب حرمت تشریع مترتب می‌شود، حرمت تشریع عبارت از إدخالُ ما لیس مِن الدین فی الدین یا إدخالُ ما لا یُعلم أنّه مِنَ الدین فی الدین یا إدخالُ ما عُلِم أنّه لیس مِنَ الدین فی الدین یا ما عَلِم؛ آن عالم آن منتسِب؛ حرمت تشریع بر تمام اینها ثابت است. به اثری که مترتب بر انتساب به شارع است، حکم آن اثری که منتسب به شارع است حرمت است. حرمتِ منتسب به شارع در سه حال است. البته إدخالُ ما لیس مِنَ الدین فی الدین به‌عنوان واقعی است؛ آن‌وقت در تحت آن عنوان حال مکلف ناظر به دو قسم است: یا به این حکم واقع عدمُ العلم دارد یا علم به عدم دارد. در هر دو صورتش تشریع

می‌شود.[1]

بنابراین در اینجا شک ما به نفس عدمُ العلم خورده است، چه برسد به علم به عدم که به علم به عدم اصلاً کاری نداریم. به نفس عدمُ العلم بأنّه مِنَ الدین آمده در اینجا حرمت تشریع ثابت شده است. وقتی که شک الآن به اینجا بخورد دیگر استصحاب چه چیزی را می‌خواهد ثابت بکند؟! استصحاب می‌خواهد بیاید برائت را ثابت کند، عدم عقاب از بیان حکمی که شخص نمی‌داند را ثابت بکند؟! مثل امروزه که هر کسی سر از تخم درمی‌آورد بلند می‌شود مُبیِّن احکام می‌شود، دین از خودشان درمی‌آوردند، بیان احکام می‌کنند، می‌گویند: منظور اسلام این است، منظور اسلام آن است، اینجا باید این‌طور کرد و امثال‌ذلک! جوجه هنوز صرفِ میر هم نخوانده است می‌آید اظهار نظر می‌کند! اینها عدم علم دارند؛ خیلی ما نسبت به اینها بخواهیم حمل به صحت کنیم، می‌گوییم: اینها عدم علم نسبت به عناوین واقعی دارند. این تشریع می‌شود؛ تشریع

---

[1] جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به فوائد الأصول، ج ۳، ص ۱۱۹ و أجود التقریرات، ج ۲، ص ۴۰۹ ـ ۴۱۳.

إدخالُ ما لیسَ مِنَ الدین فی الدین است یعنی در تحت این عدمُ العلم إدخال ما لیس مِنَ الدین فی الدین خوابیده است. یا این‌طور است یااینکه نه، شخص معاندی است و قطعاً هم می‌داند این حکم، مِن أحکام الله است ولی در عین حال عناداً و جُهوداً می‌آید این حکم را انکار می‌کند.

بنابراین در مانحن‌فیه که به نفس شکِ نسبت به حکم واقع اثر مترتب شده است، دیگر در اینجا استصحاب می‌خواهد بیاید چه‌کار بکند؟! استصحاب چه چیز را می‌خواهد ثابت کند؟! به نفس عدم اطلاع بر آن حکم واقع، به نفس عدمُ العلم به آن حکم واقع، الآن حرمت انتساب این مؤدَّیٰ و حرمت انتساب این فکر به شارع در اینجا می‌آید ثابت می‌شود. این تشریع می‌شود.

امثله‌ای که برای این مسئله ذکر می‌کنند زیاد است البته این تشریع را از باب نظیر آوردند ولی مثال‌هایی که برای این می‌آوردند زیاد است؛ فرض کنید که اگر در جایی شک در طهارت شیء و عدم طهارت شیء باشد جای اصالة الطهاره است حالا

شما بیایید استصحاب طهارت را بکنید؛ یعنی استصحاب طهارت بیاید بر قاعدهٔ اصالة الطهاره غلبه کند. استصحاب طهارت در جایی است که شارع حکمش را ابتدائاً بیان نکرده است؛ اما اگر در یک جایی شکّ در طهارت یا نجاست یک شیئی می‌کنیم در آنجا قاعدهٔ اصالة الطهاره جاری است یااینکه اگر در حلّیت و حرمت شک می‌کنیم، در اینجا قاعدهٔ اصالة الحلّ جاری است، یعنی اصلاً نوبت به استصحاب نمی‌رسد.

استصحاب در زمانی است که ما دلیل و امارهٔ بر حکم واقع نداشته باشیم؛ ولی اصالة الحلّ و امثال‌ذلک امارات هستند غیر از اینکه اینها اصول عقلی هستند. البته عقل که بحث طهارت و اینها نمی‌کند، اینها از اصول متعارفه هستند غیر از آن مسئله اصلاً اینها جزء امارات هستند؛ قاعدهٔ حلّ و قاعدهٔ طهارت از امارات هستند، امارات واقع را نشان می‌دهد و وقتی واقع را نشان داد شک را برمی‌دارد. استصحاب در ظرف شک هست یعنی در جایی که شک موجود است استصحاب تنزیلاً می‌آید اثبات آن موضوع یا اثبات آن حکم را در اینجا می‌کند و در

جایی که اماره هست، روایت هست، قاعده هست در اینجا شک تعبداً و تنزیلاً برداشته می‌شود، شک که برداشته شد ـ چون در اینجا ناظر به واقع است ـ دیگر جا برای استصحاب باقی نمی‌ماند.

بنابراین کلام مرحوم نائینی اثبات این مسئله را می‌فرماید که اگر چنانچه در موردی، اثر ما بر خود شک به عنوان واقعی تعلق گرفته باشد، یا اعمّ از عنوان واقعی و جهل به واقع، در این دو مورد اگر این اثر باشد نوبت به استصحاب نمی‌رسد.

تطبیق بحث بر استصحاب برائت عقلیه

حالا ببینیم مانحن‌فیه این‌طور است یا نه؟ مانحن‌فیه عبارت از اثبات برائت عقلیه بعد از بلوغ است؛ این برائت عقلیه را که ما قبل از بلوغ داشتیم، می‌خواهیم برای بعد از بلوغ ثابت کنیم، در اینجا صحبت در این است که به نفس جهل به حکم واقع، ما مؤمّن از عقاب داریم و مؤمّن از عقاب ما همان جهل نسبت به حکم واقع است، وقتی که مکلف نسبت به حکم واقع جاهل باشد، ادلّهٔ نقلیه مثل آیات و روایات مثل «**رُفِعَ ما لا یَعلمون**» ـ هنوز ادلّهٔ

اخباریون و احتیاط مانده است ـ و ادلّه عقلیهٔ و اجماعی که ادّعا کردند، البته در اجماع که مسئله‌ای نیست، و همین‌طور ادلّهٔ عقلیه بر تأمین از عقاب موجود است. وقتی که [ادلّه] هست، دیگر استصحاب تنزیلی و تعبدی در اینجا چه‌کار می‌تواند انجام دهد؟! استصحاب در جایی است که ما دلیل عقلی نداشته باشیم دلیل نقلی بر مسئله نداشته باشیم، مستصحب ما محرز بالوجدان نباشد اما در اینجا ما احراز وجدانی داریم که درصورت عدم علم به واقع و عدم علم به آن عنوان، دیگر در اینجا جای استصحاب نیست. بنابراین اصلاً جریان استصحاب در مانحن‌فیه لغو خواهد بود و اثری ندارد.

تلمیذ: در حقیقت در اینجا تعارضی بین برائت و استصحاب نیست...

استاد: بله منظور این است که در بحث قاعدهٔ حلّ و قاعدهٔ [طهارت] آن قواعد به نفس دلیل، مُبیِّن واقع هستند؛ بنابراین اصلاً رفع شک را می‌کنند تنزیلاً و دیگر جا برای استصحاب نمی‌ماند. استصحاب در جایی است که دست ما از دلیل نقلی و دلیل عقلی کوتاه باشد آن‌وقت جای استصحاب است.

تلمیذ: بله، آن‌وقت دلیل نقلی و عقلی هم باشد ما می‌خواهیم بگوییم: استصحاب جایز نیست چه کوتاه باشد چه نباشد. چون در استصحاب شکی است که حالت سابقه باید باشد ولی در...

استاد: الآن هم هست.

تلمیذ: شک بدوی داریم؟

استاد: بدوی نه، غیر بدوی؛ در جایی که جای استصحاب است. فرض کنید شک در طهارت این [شیء] و عدم طهارت این [شیء] می‌کنید.

تلمیذ: ما قبلاً یقین داشتیم که طاهر است.

استاد: یقین داشتیم که طاهر است.

تلمیذ: لذا در اینجا اصالة الطهاره را نمی‌توانیم بیاوریم.

استاد: نه‌خیر اصالة الطهاره در اینجا می‌آوریم. ما اصلاً به حالت سابق کاری نداریم ما اصلاً شک در طهارت و نجاست این [شیء] می‌کنیم اصلاً به حالت سابق کاری نداریم در اینجا قاعدهٔ طهارت می‌آید. چه کسی گفته که قاعدهٔ طهارت فقط برای شک ابتدایی است؟! الآن **«کُلُّ شَیءٍ لک طاهر**

حَتی تَعلمُ أنّه قَذِر» شامل اینجا می‌شود.

تلمیذ: مشکل اینجاست که اصلاً جلوی استصحاب بسته می‌شود.

استاد: نه چرا؟! در بعضی از موارد قاعدهٔ طهارت و حلّ نداریم. در استصحاب خمریت چطور؟! استصحاب خمریت اصلاً مربوط به قاعدهٔ حلّ و طهارت نیست؛ اگر شما شک کنید که آیا این خمر است یا انقلاب به خلّ شده در اینجا شک شما شک سببی است و باید دنبال سبب بروید و سبب با استصحاب ثابت می‌شود، دیگر با قاعدهٔ طهارت ثابت نمی‌شود. قاعدهٔ طهارت شامل آن مواردی است که به نفس خود شیء، بدون جهت حالت سابقه، حکم به طهارت و حلّ می‌شود. فرض کنید چیزی در بیابان مطروح است حالت سابقه هم ندارد و نمی‌دانیم مذکّیٰ است یا غیر مذکّیٰ است یا مثلاً برای نصرانی است یا غیر نصرانی است، در این موارد هست.

تلمیذ: یعنی متیقّن وجود ندارد.

استاد: بله.

اللهم صل على محمد و آل محمد