



# تقریرات درس خارج اصول

استاد آیت اللہ فرحانے دامت برکاتہ

**جلسات 36 تا 40**

۱۴۰۱/۱۱/۰۲ - ۱۴۰۱/۱۰/۱۸

قم - مدرسہ ی فقہی امیر المؤمنین علیہ السلام



@albayann

# فهرست جلسات

---

**جلسه 37**

۱۴۰۱/۱۰/۱۹

**جلسه 36**

۱۴۰۱/۱۰/۱۸

**جلسه 39**

۱۴۰۱/۱۱/۰۱

**جلسه 38**

۱۴۰۱/۱۰/۲۶

**جلسه 40**

۱۴۰۱/۱۱/۰۲

1401.10.18

# جلسه سی و ششم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

## رای نهایی مرحوم آیت الله فاضل در تقسیم حالات مکلف و مباحث اصول

بحث ما در ارتباط با نکات باقی مانده ای بود که در فرمایشات حضرت آیت الله فاضل (علیه الرحمة) مطرح بود؛ ایشان در درس خارجشان تقسیمی که انجام می دهند می فرماید این چهار حالات مطرح می شود الا اینکه بحث اشتغال جزء مظنه و برائت قبل از اشتغال نباید طرح شود بلکه روال طبیعی این است که بحث قطع، بحث مظنه، بحث اشتغال، بحث استصحاب و در نهایت بحث برائت.

دوباره در جلسه درسی بعدی هم همین مطلب را تأکید می کنند که تقسیم حالات مکلف و تقدم و تأخر اصول براساس راهی که سیدنا الاستاذ بیان کرده اند بین اشتغال و علم اجمالی فرق واقعی بوجود می آید و اشتغال می شود جزء کتاب ظن و کتاب ظن به دو بخش تقسیم می شود که همان بخشی که ما قطع به قیام حجتی داریم یا بخش مربوط به اشتغال و لذا تعبیر می کنند اگر من به اماره تفصیلی قطع داشته باشم همان بحث امارات می شود و اماره اجمالی اگر مورد قطع قرار بگیرد بحث اشتغال می شود و لذا اشتغال را داخل در بحث مظنه می برند. بعد هم می فرمایند اما اصالة التخییر خوب است اگر موردش تخییر بین دو حکم واقعی بود، جزء بحث قطع می شود و اگر تخییر بین دو اماره معتبره بود، جزء مباحث ظن می شود و بحث جداگانه ای نیست و به قول ایشان از حیث تقدم و تأخر، چهار حالت که منتج به پنج بحث است؛ بحث علم، بحث مظنه، بحث اشتغال، بحث استصحاب یعنی حجتی وجود دارد استصحاب و بعد هم بحث برائت. این فرمایش ایشان است.

## عدم تطبیق تقریر معتمد الاصول با بیانات حضرت امام (علیه الرحمة)

عرض کردیم ایشان این فرمایشی که در درس خارج دارند عین تقریرشان است؛ تقریری که در کتاب معتمد دارند. ایشان بخش هایی از بحث اصول حضرت امام (علیه الرحمة) را تقریر کردند (المقصد الثامن مبحث البرائة) در تمهیدش این را دارند (تقسیم احوال المكلف و ذکر مجاری الاصول)

در معتمد هم فرمایش ایشان تقریباً همینطور هست. آنجا هم تقریباً همین توضیح را دارند:

(فنقول) اول عبارت شیخ را می آورند که (قد جرت عادتهم فی اول مبحث القطع بتقسیم حالات المكلف من حیث إنه قد يحصل له القطع بالحکم و قد يحصل له الظن به و قد يحصل به الشک فیه ثم ذکر مجاری الاصول ولكن لا یخلوا شیء من التقسیمات و کذا بیان مجاری الاصول من المناقشة و الاشکال و ینظر ذلک بملاحظة ما سنحقیقه فنقول) همین فرمایش مرحوم امام را می آورند که مکلف (إما أن يحصل له القطع) مکلف یا قطع پیدا می کند یا همین چهار حالت را می گویند بعد ترتیبی که نتیجه می گیرند همین چیزی است که در درس خارج گفتند. تقریباً ما در خیلی از

بحث هایی که ایشان در خارج دارند بررسی کردیم دیدیم با تقریر ایشان از امام(علیه الرحمة) یکی است منتها این تقریر با عبارات خود مرحوم امام فرق دارد در تهذیب و در جاهای دیگر که حالا باید این مسئله را حل کنیم ببینیم بالاخره چطور ایشان این را به امام(علیه الرحمة) نسبت می دهد درحالیکه فرمایش حضرت امام در تهذیب این نیست.

(پرسش و پاسخ)

س: تهذیب و معتمد هردو تقریر هستند وجه اولویت تهذیب چیست؟

ج: نه اولویت تهذیب نیست در چندجای دیگر تهذیب هم این مطلب است نه در یکجا حالا عرض می کنم. باید مسئله را حل کنیم.

(فنقول المكلف إما ان يحصل له القطع بالحكم الواقعي الفعلي تفصيلا أو اجمالا و إما أن لا يحصل له ذلك و على الثاني إما أن يكون قاطعا بقيام الأمانة المعتبرة تفصيلا أو اجمالا أو لا يكون كذلك و على الثاني اما ان يقوم الحجة المعتبرة بالنسبة الى الواقع و اما ان لا يقوم بل يكون شاكا في الواقع او ظانا به من غير قيام الامارة المعتبرة و لاحجة شرعية فالاول هو مبحث القطع

و قد عرفت انه لافرق فيه بين القطع التفصيلي و  
الاجمالي اصلا)

این را توضیح می دهند که چندبار خواندیم.

(و الثاني و هو مبحث الظن و قد عرفت انه لا فرق  
فيه بين ان يعلم تفصيلا بقيام الامارة المعتبرة و بين ان  
يعلم اجمالا بقيامها و القسم الثاني هو مبحث الاشتغال  
المعروف بينهم الذي يذكرونه عقيب مبحث البرائة فان  
الظاهر أنّ المراد منه هو العلم الاجمالي بقيام الامارة على  
التكليف من اطلاق دليل او غيره و لما عرفت من انه لا  
مجال ...فيكون مبحث الاشتغال من مباحث الظن و  
الثالث هو مبحث الاستصحاب) رابع هم که بحث برائت  
می شود.

پس این عبارتها عین عبارتی است که در درس  
خارجشان بیان فرمودند یعنی همان فرمایش مرحوم  
امام را که خودشان تقریر کردند مختارشان در درس  
خارج است حال آنکه ما از عبارت امام(علیه الرحمة) چه  
خواندیم؟ اشتغال در دوجا نکته بعدی این است که در  
اینجا هم در جمع بندیشان حالا نکته دوم هم عبارتش  
را اینجا بخوانم بعد تذکر بدهم. رابع مبحث برائت  
است.

(و من هنا ظهر ان الوضع الطبيعي يقتضى تأخير  
مبحث البرائة عن جميع المباحث و كذا ادراج البحث  
عن الاشتغال فى مباحث الظن)

نکته دومی که حالا اینجا در درس بود آنجا روی آن  
خیلی بسط نمی دهند منتها می گویند تخییر در دوجا  
یعنی حالا باید فارق بین تخییر و اشتغال هم معلوم  
شود.

امام(علیه الرحمة) صریحاً می گفتند حق این است  
که اشتغال و تخییر در دوجا بحث شود ایشان تصریح  
می کردند که تخییر در دوجا در درسشان خواندیم در  
تقریراتشان هست که تخییر را دوجا اگر تخییر بین دو  
حکم واقعی باشد در بحث علم و اگر تخییر بین دو اماره  
باش در بحث امارات اما اشتغال فقط در امارات است  
یعنی در بحث ظن است که اماره اجمالی مطرح باشد.  
حالا سوال اول این است که علت این تغییر عبارت  
ایشان در تحلیل فرمایش استادشان چیست؟ ثانیاً چرا  
بین اشتغال و تخییر فرق می گذارند؟ در صورتیکه  
مرحوم امام بین اشتغال و تخییر فرق نگذاشتند و  
فرمودند هر دو را می شود در علم یا در ظن بحث کرد.  
حالا کار به انسداد نداریم خیلی مهم نیست. انسداد



بنابر این نیست که حالا خیلی روی آن حساسیت باشد  
آن هم دوجاست.

### **راه حل اختلاف در تقریر معتمد و بیان حضرت امام (علیه الرحمة)**

راه حل مسئله این است که فرمایش استاد ما  
حضرت آقای فاضل(علیه الرحمة) با این نکته ای که  
توضیح می دهند درست است فرمایش حضرت امام  
هم درست است ولی با این نکته ای که عرض می کنم؛  
نکته این است که اگر من گفتم حد وسط اشتغال به  
حیث تنجیز برمی گردد در صورتی که بحثی که ما در  
ذیل علم انجام می دهیم حد وسط آن تنجیز نیست. لذا  
این عبارت با آن عبارت فرقی نمی کند. یعنی اگر آن  
تحقیقی که ما از امام(علیه الرحمة) خواندیم را کسی  
خوب مسلط شود همین جمع بندی استاد است.  
خلاصه مطلب این می شود:

استاد اینجا در تقریر این را با دقت فرموده؛ خلاصه  
اش این شد:

امام(علیه الرحمة) از حرف مشهور اشکالی گرفتند که  
در علم به واقع، مسئله ما این نیست که بگویم این علم،  
علت تامه یا مقتضی است، بلکه مسئله این است که  
وقتی در متن واقع هستیم احتمال اجتماع نقیضین هم

نمی توانم بدهم. اگر مسئله برگشت به اینکه مسئله در متن واقع بودن است، علم به اجتماع نقیضین محال است، احتمالش هم محال است، دیگر آن را سراغ تنجیز نبرید که بعد بحث کنید (این یعنی همان حرف خوب آخوند) وقتی در متن واقع هستیم در واقع گرفتاری ما این است نقدی که امام(علیه الرحمة) به آقای بروجردی داشت که رتبه آن بحث از رتبه تنجیز بالاتر است. ما آنجا که وارد بحث می شویم آنجا مسئله این است. استاد با التزام به این حرف امام(علیه الرحمة) می خواهند بگویند بنابراین دیگر ما در ذیل مسئله علم به واقع اشتغال نداریم؛ اشتغال معروفی که مطرح هست از شئون تنجیز است که تکلیف منجز است و در وادی امتثال باید تحصیل مؤمن کنی. لذا اشتغال یقینی فراغ یقینی می خواهد حدوسط آن تنجیز است. اگر حدوسط اشتغال معروف، تنجیز است دیگر اصلاً چیزی که ما در باب علم داریم، اشتغال به آن نگوئیم بلکه بگوئیم من وقتی در متن واقع هستم چه واقع، معلوم تفصیلی باشد چه واقع، معلوم اجمالی باشد چه احتمال بدهم در متن واقع هستم.

استادما در تقریرشان به خوبی این را لحاظ کرده  
تعبیرشان این بود:

(و الثانی هو مبحث الظن و قد عرفت أنه لافرق فيه  
ايضا بين ان يعلم)

(ايضا) ناظر به آنجاست که در علم هستيم در علم به  
واقع (لافرق بين التفصيل و الاجمال) در اماره هم لافرق  
بين التفصيل و الاجمال بعد نتیجه می گیرند:

(لافرق فيه ايضا بين ان يعلم تفصيلا و بين ان يعلم  
اجمالا بقيامها و القسم الثانی هو مبحث الاشتغال  
المعروف بينهم الذي يذكرونه عقيب مبحث البرائة فان  
الظاهر ان المراد منه)

### **بيان استاد فاضل در كتاب تقرير معتمد قويتر از تهذيب الاصول**

انصافاً اين تقرير قويتر از تهذيب است لذا عبارت  
اين قويتر می شود که من بگويم ظاهر از کلمه اشتغال،  
حدوسط تنجيز است و از حد وسط تنجيز در قيام اماره  
استفاده می کنم. اماره تفصيلی منجز واقع است. اماره  
اجمالي هم منجز است تنجيز می دهد من که در واقع  
نيستم وقتی تنجيز اتفاق افتاد بله ديگر

(بين ان يعلم اجمالا بقيامها و القسم الثانی هو  
مبحث الاشتغال المعروف بينهم)

حالا در علم، دیگر اشتغال نمی گوئیم. اشتغال اصطلاحی است که اینها با حد وسط تنجیز با آن کار می کنند و در امارات می افتد اما در آنجا که من در متن واقع هستم چه کار به تنجیز واقع دارم؟ احتمال هم که پیش بیاید من گیر می کنم. حق هم همین است.

## **بیان حضرت امام (علیه الرحمة) در علم و رد مسلک حق الطاعه مرحوم صدر**

پس اولاً من در باب علم می گوئیم چه اجمالی چه تفصیلی. تمام. و این نتیجه ای که ایشان می گیرد درست می شود. تعبیرشان تعبیر خوبی می شود.

در تقسیمات حالا مکلف و تقدم و تأخر اصول راهی را که سیدنا الاستاذ بیان کرده اند و بین اشتغال و بین علم اجمالی فرق واقعی وجود دارد. اشتغال یک اصطلاحی برای امارات می شود. علم اجمالی متن واقع است.

### **(بین الاشتغال و العلم الاجمالی)**

از همین جا بود که ما فرمایش آقای مرحوم صدر را نقد می کنیم؛ مسلک حق الطاعه مال اشتغال است؟ مال اماره است یا مال واقع است؟ بین اشتغال و علم اجمالی فرق واقعی و اشتغال می شود جزء کتاب ظن.

یعنی در موارد علم اجمالی من دیگر کاری به حیثیت اشتغال معروف ندارم و به حکم عقل در وادی امتثال. چه کار دارم حالا حکم عقل در وادی امتثال مسلک حق الطاعه هست یا مسلک براءت است؟ یا هرچه هست.

و گاهی قطع به اماره اجمالیه داریم که اشتغال می شود نه قطع به حکم واقعی و نه قطع به قیام اماره بلکه می دانیم شارع حجتی را....

البته ما توقع داشتیم حالا که ایشان به خوبی اصطلاح استادشان را می خواهند بکار ببرند، توضیح را می دادند که در متن واقع با احتمال هم می توانیم کار کنیم که امام(علیه الرحمة) این کار در جای خودش انجام دادند.

### **جایگاه اشتغال و تخییر در اصول، بنابر قول مختار و قول مشهور**

بنابراین شما اختیار با خودتان است اگر خواستید اصطلاح اشتغال را بکار ببرید اصطلاح اشتغال برای امارات است یعنی همین که مشهور بکار می برند.

اگر بخواهید قول مختارتان را مبنای این گفتارتان قرار ندهید گفتار مشهور را بگویید که اشتغال، دوجاست باز همان تبویب می شود. حرف امام(علیه الرحمة) هم

درست است. چرا؟ چون اگر بخواهید دوباره اصطلاحی کار کنید حرفتان فهمیده نمی شود.

اگر بخواهید در تبویب و بدون در نظر گرفتن قول مختار در تبویب کار کنیم آن موقع بله بگویید اشتغال در دو جا هست که امام اینطور مشی کرده اما حرفش را زده یعنی آخر حرفش معلوم است که حد وسط مسئله واقع، تنجیز نیست با احتمال هم درست است و آن رتبتاً بر مسئله تنجیز مقدم است که من با علیت تامه کار کنم یا نه .

بالاخره سازمان درست است؛ در تخییر نخیر، در تخییر دیگر فرقی ندارد البته در انسداد یک فرقی دارد حالا بماند چون انسداد خیلی بحث نمی شود من آنجا را خیلی گیر نمی دهم و الا گیر دارد از همین گیرهای علمی اگر کسی بخواهد فنی بگوید گیر دارد. امام هم گیر مسئله انسداد را مطرح فرموده. یکی دو نکته هم آنجا هست که حالا ما دیگر از آن می گذریم.

## **عدم تفاوت ماهوی بین تقریر معتمد و بیان امام در ترتیب حالات مکلف**

بنابراین توضیحی که داده شد، فرق ماهوی بین فرمایش استاد ما و ظاهر عبارت امام(علیه الرحمة)

نیست فقط یکی دارد گفتمان‌ش را با قول مختار درست می‌کند با قول مختار می‌گوید بین علم اجمالی در بحث علم و قطع تفاوت ماهوی وجود دارد با بحث اشتغال. ریشه تفاوت ماهوی را کاش استاد بیان می‌فرمودند. اگر می‌خواهند اصطلاح را بگویند آن را کامل بگویند که ما اینطور گرفتار نشویم.

## **عدم تطبیق تفصیل مرحوم امام با فعلیت آقای آخوند(علیه الرحمة)**

(پرسش و پاسخ)

س: ما دو اشکال به آقای فاضل گرفتیم.

ج: ولی اصطلاحش خراب می‌شود اشکال اول ما به ایشان می‌شود. این هم فرمایش خوبی است یعنی می‌گویند شما دوتا اشکال دارید به استادتان می‌گیرید؛ یک اشکال اول گرفتیم که مبنای تفصیل امام(علیه الرحمة) حرف آخوند(علیه الرحمة) نیست یعنی فعلیت، من جمیع الجهات که مرحوم آخوند مبنا قرار می‌داد نیست. ایشان با آن بیان مطلب را ارائه داده‌اند.

منتها ما چون می‌خواهیم اشکالات را جدا جدا بحث کنیم اشکال اول را اگر کنار گذاشتیم در اشکال دوم که وارد می‌شویم دیگر به اشکال اول بر نمی‌گردیم که با

قطع نظر از آن اشکال، آن اشکال را اول گرفتیم دیروز هم که شروع کردیم گفتیم چرا شما وقتی می خواهید امام را بگویید سر آن مطلب می برید؟ این اشکال هم برای ایشان و هم آیت الله سبحانی (حفظه الله) است.

اما اشکال دوم این است که ایشان یک تعبیری بکار می برد که اگر کسی فنی با آن برخورد نکند فکر می کند این تعبیر با تعبیر استادش؛ حضرت امام فرق دارد در صورتیکه مقرر است یعنی اینطور می شود آن را جمع کرد. تخییر هم که جایش معلوم است.

### **دلیل طبیعی بودن ترتیب مباحث حالات مکلف با مختار حضرت امام (علیه الرحمة)**

حالا یک بحث دیگری را ایشان شروع کرده آن هم بحث خوبی است که حالا که اینطور شد تقسیم چهارگانه ما که منتج به پنج بحث شد؛ علم تفصیلاً و اجمالاً، اماره تفصیلی اماره اجمالی یعنی اشتغال، استصحاب و برائت که پنج تا بحث از آن درمی آید چهار عنوان است؛ علم، اماره، استصحاب، برائت است. اماره یعنی ظنون.

سوال بعدی این است چرا این، ترتیب طبیعی است؟ باید این را درست کنیم همه حکومت و ورود



نیست. آخرش حکومت و ورود است. چرا ترتیب طبیعی، این است؟ آن هم باید درست کنیم که ایشان هم خیلی خوب انصافاً بحث کرده اند.

ایشان می گویند از حیث تقدم و تأخر و مراتب اینها باید بحث شود اولاً شروع می کنند توضیح دادند که چرا، ثانیاً ... ثالثاً ... تا به حکومت و ورودی می رسند. این هم فرمایش خوب استادشان حضرت امام(علیه الرحمة) است باز عبارات ایشان را در معتمد ملاحظه بفرمایید تا این حیث ترتیب طبیعی هم معلوم شود که چرا می گوئیم این ترتیب، ترتیب طبیعی است.

### **اشکال تقریر معتمد الاصول به صورت کلی**

متأسفانه بعضی جاهای تقریر معتمد هم مباحث مرحوم امام کامل آورده نشده و در بعضی جاها باعث کم نور شدن افق برتر حضرت امام در مقایسه با نجف شده است. علت خواندن متن حضرت امام همین است که ما مدعی هستیم حرفهای ایشان به خوبی منعکس نشده و برای گفته خودمان دلایل فراوانی داریم با اینکه خواندن متن در دروس خارج مرسوم نیست.

به برکت صلوات بر محمد و آله محمد

1401.10.19

# جلسه سی و هفتم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

## امکان بحث از اشتغال و تخییر در قطع و اماره

بحث ما درباره فرمایشات حضرت امام(علیه الرحمة) و حضرت آیت الله فاضل(علیه الرحمة) بود و تقریباً مسئله را حل کردیم یک نکته باقی ماند که با بیان آن به صورت اجمالی، حق فرمایش مرحوم امام ادا می شود.

امام(علیه الرحمة) در تقسیم و تبویب فرمودند که اشتغال را در بحث قطع می توانیم بحث کنیم در بحث

امارات و مظنه هم می توانیم بحث کنیم تخیر را هم همینطور. منتها در مورد تخیر یک قیدی دارند که این قید، مهم است که در بیانات آقای فاضل(علیه الرحمة) نیامده است. یک توضیح مختصری در مورد آن قیدی که بیان فرمودند بدهم که مطلب تکمیل شود. در حد اختصار عرض می کنم بعد تبویب را عرض می کنیم تقدم قطع بر آن چهار مرحله را بحث خواهیم کرد.

### نقش علم اجمالی در تعیین جایگاه تخیر

حضرت امام در مورد تخیر یک نکته ای دارند که حکم به تخیر دوگونه است:

گاهی وقتها حکم به تخیر بواسطه علم اجمالی است. اگر حکم به تخیر بواسطه علم اجمالی باشد، آن موقع تخیر را در دوجا بحث می کنیم که از فروع علم اجمالی می شود یعنی همان بحثی که قبلاً داشتیم که علم اجمالی در قطع هست در شک هم هست. آنها می گفتند تخیر فقط در شک است. ما آن موقع بحث کردیم که علم به واقع برای قطع است و علم به حجت، برای اماره است و ربطی به شک ندارد، اینگونه حل کردیم؛ گفتیم دو نوع علم اجمالی داریم علم به واقع که زیرمجموعه قطع می رود و علم به اماره که زیرمجموعه مظنه و امارات می رود لذا اشتغالی که در زمینه علم به

واقع مطرح هست برای قطع است و اشتغالی که در زمینه حجج مطرح هست برای مظنه و امارات است.

پس ملاحظه کردید که مسئله به دخالت علم اجمالی برمی گشت. علم اجمالی است که سرنوشت مسئله را روشن می کند و براساس علم اجمالی است که حرف مشهور را نقد کردیم و نشان دادیم دو نوع علم داریم؛ علم به واقع، علم به اماره لذا اشتغال یا اینطرف بود یا آنطرف بود. حالا در مورد اشتغال می گوییم اصطلاح اشتغال برای امارات است. آقای فاضل درست می گفت با همان حدوسطی که حضرت امام(علیه الرحمة) داشتند. اما نقش برای علم اجمالی است در تخییر هم باید ببینیم. اگر در تخییر مسئله به علم اجمالی برگشت آن موقع باید بحث تخییری را مبنا قرار بدهیم که از فروع علم اجمالی است فقط آن موقع باید بگوییم علم اجمالی به واقع یا علم اجمالی به اماره به اصطلاح اماره اجمالی که تخییر هم یا در ذیل قطع بحث می شود بواسطه اینکه از فروع علم اجمالی است یا در ذیل امارات بحث می شود بواسطه اینکه معلوم اجمالی، اماره هست. ولی باید به حیث علم اجمالی برگردد.

## جایگاه علم اجمالی تعیین کننده تبویب بر اساس قول مختار

ایشان در انوار خیلی جمله خوبی دارند بر همین منبأ ایشان حرف آخوند(علیه الرحمة) را رد می کنند و می گویند بحث انسداد هم برای علم اجمالی است یعنی اگر بر اساس قول مختار، مبنایتان این شد که جایگاه علم اجمالی تعیین کننده تبویب است، انسداد هم چون به مسئله علم اجمالی برمی گردد (ولی به قول مرحوم امام دایره اش اوسع است. ضیق و اوسع بودن دایره تأثیر نمی گذارد. اصل مسئله این است که این از فروع علم اجمالی است.) آن موقع نباید انسداد را از بحث قطع و ظن جدا بکنیم یعنی بگوییم نه قطع است نه اماره. اگر در حیث علم اجمالی رفت همینطور است لذا ایشان در انوار خیلی تعبیر زیبایی دارند در اول انوار یک تعلیقه ای بر فرمایش آخوند(علیه الرحمة) دارند که مرحوم آخوند می خواهد سازمان انسداد را جدا کند ولی حق این است که این هم می شود همینطور؛ ما هر جا با علم اجمالی کار کردیم شما باید سوال کنی علم اجمالی به واقع است یا به حجت است؟ لذا در انسداد می گویند به یکسری احکام شرعی علم اجمالی دارید که شارع از آنها دست برنمی دارد. حالا علم اجمالی به واقع این احکام داریم یا علم اجمالی به اماراتی داریم

که مشتمل بر این احکام است. باز آنجا هم علم اجمالی است.

اگر اینطوری شد که مسئله به حیث علم اجمالی برگشت ایشان می گوید آن موقع شما راحت هستید با این حد وسط هم تکلیف انسداد را معلوم می کنید و به آخوند(علیه الرحمة) می گوید شما باید اینطور که ما می گوئیم صحبت کنید و هم تکلیف تخییر معلوم می شود.

تخییری الان محل بحث است که به بحث علم اجمالی برگردد مثلاً من علم اجمالی دارم به اینکه بالاخره ظهر جمعه یک نماز واجب است یا ظهر است یا جمعه هست بالاخره می دانم یک نماز واجب است حالا اگر علم به واقع دارم آنطرف می شود اگر علم به اماره دارم اینطرف می شود دیگر حالا اختیار با خودتان تحلیل مصداقهایش با خودتان است. اگر مسئله در چارچوب علم اجمالی رفت اینطوری می شود لذا تعبیر زیبایی که ایشان دارند می گویند:

(و یدخل فیه مبحث الانسداد بناء علی أنّ وجوب العمل بالظن فی حالا الانسداد لاکل العلم الاجمالی بالحکم)

این بنابر این است که در مقدمات انسداد ما علم اجمالی به واقع داریم که در واقع احکامی وجود دارد که شارع از آنها دست نمی کشد. مثلاً راه علم تفصیلی آن بسته است راه اماره به آن واقع بسته است بعد انسداد است. ولی ببینید حد وسط، علم اجمالی است.

(و کون دائرة المعلوم بالاجمال فيه اوسع، لا یضر بالمطلوب)

حالا در بحث انسداد ما علم اجمالی خاص نداریم یک دایره اوسعی به علم اجمالی می دهیم و می گوئیم شارع در متن واقع، احکامی دارد وقتی در سازمان علم اجمالی می رود آن موقع همین تحلیل را پیاده می کنید؛ علم به واقع یا علم به امارات.

### **عقل حاکم در دوران بین محذورین**

(و کذا یدخل فيه أصل الاشتغال و التخییر) در تخییر یک قیدی می آورد (فی غیر الدوران بین المحذورین)

اشتغال هم از فروع علم اجمالی است. تخییر در غیر دوران بین محذورین. چرا؟ در دوران بین محذورین بعداً در بحث تخییر می خوانید که حاکم به بحث دوران بین محذورین، عقل است نه علم اجمالی. دوران بین

محدورین اجمالاً سازمانش این است در دوران بین  
محدورین اجمالش این است که شما می گویند مثلاً  
این فعل یا واجب است یا حرام یعنی یا فعلش الزام  
دارد یا ترکش الزام دارد. این وقتی یا واجب است یا  
حرام است یعنی یا فعلش مورد الزام عقل است یا  
ترکش مورد الزام عقل است، شما هم یا فاعل یا تارک  
هستی. در این حالت، عقل می گویند دیگر تخییر است.  
لذا آنجا بحث می شود که این تخییر تکوینی است؟  
شرعی است؟ عقلی است؟ نسبتش با سایر اصول عملیه  
چیست؟ آنجا کلی بحث می شود. به این می گویند  
تخییر در دوران بین محدودین. این غیر تخییر بین اقل  
و اکثر است، غیر تخییر بین ظهر و جمعه هست.  
تخییرهایی داریم که تخییر است ولی زیرمجموعه علم  
اجمالی است و تخییری داریم که در فضای دوران بین  
محدورین است. این نکته را استاد ما نگفتند.

استاد ما اگر می خواستند فرمایش استادشان  
حضرت امام(علیه الرحمة) را بگویند، ای کاش با همین  
سازمانی که عرض کردم که ما در اینجا یکبار اینها را از  
فروع علم اجمالی تصویر می کنیم؛ اگر از فروع علم  
اجمالی تصویر کردیم انسداد و اشتغال و تخییر همگی  
داخل بحث ما خواهد بود. منتها ای کاش حضرت آقای  
فاضل(علیه الرحمة) یک دقتی می کردند و کلمه اشتغال



را برای امارات بکار می بردند. که ما در ذیل آن گفتیم که مسلک حق الطاعه شهید صدر (علیه الرحمة) را هم در همین فضا می گویند نه در فضای متن واقع. حق هم همین است اصطلاحاً. ولی بالاخره هرچه از سازمان علم اجمالی وارد بحث ما شود.

در دوران بین محذورین به این روال نیست؛ دیگر کاری به علم اجمالی نداریم عقل می گوید ترک آن موضوع الزام است و فعلش موضوع الزام است، شما یا فاعل یا تارک هستید. لذا امام (علیه الرحمة) به زیبایی در بحث تخییر دارند که (و التخییر فی غیر الدوران بین المحذورین فانهما) اشتغال و تخییر (من وادی العلم الإجمالی إذا تعلق) آن علم اجمالی (بالحکم) یعنی به واقع نه به اماره که در قطع می آید (نعم فی الدوران بین المحذورین یکون التخییر للابدیه العقلیه) دیگر آن ربطی به علم اجمالی ندارد. اگر در جایی حد وسط ما بحث علم اجمالی نبود که من بگویم علم به واقع یا نه، بلکه لابدیت عقلی بود، البته آنجا با محقق نائینی (علیه الرحمة) مفصل بحث داریم عرض می کنم که آنجا ملاک تخییر عقلی چیست؟ سال گذشته هم به یک مناسبتی در فروع ثمرات مسئله اجتماع امر و نهی این را بحث کردیم و با مرحوم نائینی درگیر شدیم آنجا هم همین

تکرار می شود در فرض تعارض و تراحم سال گذشته که بحث می کردیم باز این را یکطور دیگر با آن درگیر بودیم.

حضرت امام(علیه الرحمة) می فرماید اگر در دوارن بین محذورین، مسئله تخییر باشد، دیگر از بحث ما بیرون می آید؛ آن تخییر از باب فروع علم اجمالی نیست که بگوییم متن واقع است یا نه؟ البته بنابر مبنای خود ایشان.

## **خروج دوران بین محذورین از لابدیت عقلی با قول به وجوب موافقت التزامی**

یک نکته دیگر هم دارند که آن عالی است:

(یکون التخییر للابدیه العقلیه لا العلم الإجمالی)  
تخییر برای علم اجمالی نیست، تخییر مال لابدیت عقلی است (إلا إذا قلنا بوجوب الموافقه الالتزامیه و حرمة مخالفتها) مگر اینکه ما قائل شویم به اینکه در اینگونه موارد فقط مسئله حرمت مخالفت عملی نیست بلکه علاوه بر حرمت مخالفت عملی، یک حرمت مخالفت التزامی هم داریم. حالا آن را بحث می کنیم بحث خیلی ارزشمندی است خیلی هم در فقه ثمره دارد. آقایان قائلند به اینکه در اصول عملیه وقتی ما اصل جاری می کنیم مشکل مسئله ما حرمت مخالفت عملیه

هست قبلاً هم در فرمایش آقای خوئی(علیه الرحمة) برایتان مثال زدیم؛ مثلاً کسی مسبوق الحدث است بعد از نماز در طهارت شک می کند نمازش را می خواند و شک می کند که وضو گرفته یا نه؟ در حقیقت استصحاب حدث جاری است چون مسبوق به حدث است یعنی می دانسته محدث بوده ولی نمی دانسته وضو گرفته یا نه؟ باید بقاء حدث را استصحاب بکند. به او می گویند بقاء حدث را استصحاب کن و برای نماز بعدی وضو بگیر ولی قاعده فراغ جاری کن لذا نماز قبلت درست است. فقه اینگونه است می گویند تو برای نماز قبلت قاعده فراغ جاری کن شک بعد از فراغ است بگو نماز درست است ولی برای نماز بعدی استصحاب بقاء حدث کن. می گویی این دوتا با هم جور در نمی آید اگر من محکوم به محدث بودن هستم نماز قبلیم هم باطل است. اگر نماز قبلیم درست است یعنی من محکوم به طهارت هستم نماز بعدی را هم با همان طهارت می خوانم. می گویند خیر، اینها موافقتهای التزامی است ولش کن. تو ولو اجمالاً می دانی یکی از این دوتا غلط است اما اشکال ندارد. ما در اصول بعداً می خوانیم مبنای ما بحث مخالفت عملی می شود چون مبنای ما بحث مخالفت عملی است باز می گویم بر خلاف نکته ای است که محقق نائینی(علیه الرحمة) در استصحاب

دارند یعنی استصحاب را اصل تنزیلی می دانند و می گویند در آن التزام قلبی لازم است امام(علیه الرحمة) می گوید بله اگر کسی قائل شد به وجوب موافقت التزامی، آن موقع گیر می کنیم یعنی موضوع لابدیت عقلی از بین می رود. اگر کسی قائل نشد که مشهور همینطور هستند، آقای خوئی(علیه الرحمة) به مرحوم نائینی می گوید خودت هم در فقه اینطوری فتوا می دهی نمی دانیم چطور در اصول اینطور نظر می دهی؟! مشهور اینطور هستند همانطور که امام(علیه الرحمة) بود. اگر موافقت التزامی واجب نبود (که نیست) من نیاز ندارم التزام قلبی به حکم واقع، داشته باشم و بگویم این تعبدی که دارم در اصل می دهم التزام را خراب می کند. بکند. حالا بعداً می بینید مخصوصاً اگر تخییر بخواهد استمراری باشد.

امام(علیه الرحمة) می فرماید بله اگر کسی به وجوب موافقت التزامی و حرمت مخالفت التزامی قائل نباشد یعنی التزام قلبی را موضوع نداند که نمی دانیم آن موقع تخییر در دوران بین محذورین از باب لابدیت عقلی است و لذا در لابدیت عقلی ما دیگر مشکلی به نام علم اجمالی نداریم که بگوییم این هم اینجاست هم آنجا. حالا تفصیلات این نکته با وجوب موافقت، حرمت مخالفت و روابطش دیگر خیلی ما را دور می کند ولی

اصل سازمانی که می خواستم شما خوب روی آن تأمل و دقت کنید این است.

## **خلاصه نقش علم اجمالی در تبویب با قول مختار حضرت امام (علیه الرحمة)**

امام (علیه الرحمة) می خواهد بگوید هر بحثی که با حد وسط علم اجمالی بیاید که تخییر در غیر بین دوران بین محذورین است، اشتغال انسداد هر بحثی که از فروع علم اجمالی باشد این قابلیت در آن هست که من بگویم براساس این مسئله می تواند اینطرف باشد و می تواند آنطرف باشد؛ اگر با واقع کار کردم در علم است اگر در اماره کار کردم در اماره است. این نهایت توضیح فرمایش حضرت امام (علیه الرحمة) که فرمایش بسیار درستی است ولی از خود این معلوم می شود که این حرف قول مختار است. چون همین که من بگویم حرمت وجوب و حرمت موافقت التزامی درست نیست قول مختار است. و ما هم داریم می گوئیم تبویب با قول مختار سرنوشتش این است. تبویب بدون قول مختار همان حرف شیخ اعظم (اعلی الله مقامه الشریف) است؛ قطع و ظن و شک است. و کاملاً ملموس می شود که اگر قول مختار را کنار گذاشتید چه در استصحاب چه در اصول عملیه چه بحث موافقت التزامی، وجوبش،

حرمتش و غیره، می شود همان کلیتی که شیخ(علیه  
الرحمة) فرمود.

تمام نکاتی که در فرمایش امام(علیه الرحمة) بود ما  
از باب رعایت امانت، بحث کردیم.

### **نقصان تقریر تهذیب در عدم بیان تخییر**

دوستانی که از تهذیب استفاده می کنند عبارت  
تهذیب اینجا یک نقصی دارد. جای دیگر درست است.  
عبارت تهذیب در اینجا مقرر امام(علیه الرحمة) فقط  
اشتغال را نوشته اشتباه نوشته. اشتغال و تخییر باید  
تخییر هم بیاید. عبارت تهذیب در همین جا که بحث  
می کنیم در تهذیب فقط اشتغال آمده. اشتغال و تخییر  
را در جای دیگر گفته که اشتغال و تخییر هم آنطرف  
است هم اینطرف است. تخییر اینجا در عبارت تهذیب  
نیامده. لذا غلط املائیش هم حواستان باشد که به هم  
نخورد و الا عبارت اصلی امام(علیه الرحمة) که در انوار  
که مرقومه خود حضرت امام(علیه الرحمة) است همین  
چیزی است که عرض کردم با همین سازمان تکلیف  
تبویب براساس قول مختار روشن می شود اما ترتیب  
حالا جلسه بعد.

به برکت صلوات بر محمد و آل محمد

1401.10.26

# جلسه سی و هشتم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

## بیان نظر محقق خویی در تقسیم اصول و اشکالات آن

بحث ما در ارتباط با فرمایشات حضرت امام(علیه الرحمة) کامل شد و ملاک تقسیم و تبویب براساس قول مختار و ملاک تبویب و تقسیم را براساس قول مشهور که همان فرمایش جناب شیخ(علیه الرحمة) باشد را تمام کردیم.

قبل از اینکه ملاک تقدیم و تأخیر بعضی از بحثها را از جهت فنی بررسی کنیم جا دارد رجوعی بکنیم به

عباراتی که قبلاً از محقق خوئی(علیه الرحمة) خواندیم و با این توضیحاتی که شما مسلط شدید می توانید پاسخ بدهید و اشکالات فرمایشات محقق خوئی(علیه الرحمة) را بیان کنید.

### **دسته بندی علم اصول با رای محقق خوئی (علیه الرحمة)**

قبلاً از مرحوم محقق خوئی در تقریرات درس اصول عملیه خود، در مقدمه بحث اینطوری فرمودند که ما مسائل علم اصول را اگر بخواهیم دسته بندی کنیم پنج نوع مسئله در علم اصول داریم که دو نوعش مربوط به اصول عملیه می شود آن توضیحات صغروی و کبروی را که بحث کردیم کاری با آنها نداریم الان کلیت بحثشان را که خواندیم، ارزیابی می کنیم؛ ایشان اینطور بیان فرمودند که قسمتی از مباحث ما در مباحث علم اصول (ما یوصلنا الی الحکم الشرعی بالقطع الوجدانی) است.

### **وصول به حکم شرعی با قطع وجدانی بخش اول مباحث اصولی**

بخش اول در مسائل علم اصول مباحثی است که با قطع وجدانی ما را به حکم شرعی می رساند مثل بحث ملازمات عقلیه که بیان فرمودند:



(کالبحث عن الملازمة بين وجوب شيء و وجوب مقدمته بأن اجتماع الوجوب و الحرمة و عدمه) اجتماع امر و نهی، مقدمه واجب (فان هذه المباحث على تقدير تمامية الملازمة توجب القطع بالحكم الشرعی بعد انضمام الصغرى اليها و تسمى بالبحث عن المداليل تارة بأن الاستلزمات العقلية اخرى)

ایشان می گوید در قسم اول با قطع وجدانی کار می کنیم و از طریق قطع وجدانی به حکم شرعی دست پیدا می کنیم.

پس اینها مباحثی هستند که ما از طریق قطع وجدانی می رویم به مسئله شرعی می رسیم. بعد هم تذکر می دهند:

(و ان ذكرها هذه المسائل و ان ذكرها الاصوليون فى مباحث الالفاظ الا أنها ليست منها اذ البحث) حالا همان توضیحاتی که قبلاً داده شد که در صغریات این مبحث، قول مختار این است که این مسائل عقلی هستند ما کاری به دلالت دلیل لفظی نداریم؛ من نمی خواهم بگویم وجوبی که از صیغه إفعال درمی آید مقدمه اش واجب است یا واجب نیست بلکه می خواهم ببینم وجوب (حالا از هرجا بیاید) ملازمه ای بین وجوب ذی

المقدمه و وجوب مقدمه وجود دارد یا ندارد؟ توضیح دادند.

## وصول به حکم شرعی با تعبد بخش دوم مباحث اصولی

بعد فرمودند قسم ثانی (ما یوصلنا الی الحکم الشرعی بالتعبد) قسم ثانی که خودش دو قسم است من با تعبد شرعی به حکم می رسم (و هذا علی نوعین) تعبد که می رسم یا صغروی است یا کبروی است قبلاً هم عرض کردم ایشان با آن تقسیم استاد خود؛ محقق اصفهانی مخالف است ما در بحثهای خودش سرجایش گفتیم اینجا هم اشاره می کند (ما یکون البحث فیه صغرویا کمباحث الالفاظ) ما در مباحث الالفاظ فقط بحث صغروی داریم بحث کبروی از نظر آقای خوئی (علیه الرحمة) نداریم چون بحث حجیت ظهور مسلم عند العقلاء شکی در آن نداریم که مسئله اصولی بشود لذا ایشان زیر بار تقسیم آقای اصفهانی (علیه الرحمة) نمی رود.

ما بحث هایش را سر جای خودش کردیم ولی بالاخره در ظهور صیغه افعال در وجوب یک تعبد شرعی داریم. در ظهور صیغه لاتفعل در حرمت. لذا ایشان می فرماید همه اینها اینطوری است.

(كسائر مباحث الالفاظ) ظهور جمله شرطیه، ظهور جمله غائیة، ظهور الفاظ عموم، ظهور اطلاقى در جایی که مقدمه با روال خودش اینها بحث ظهورات است صغریات ظهور است. یک بحث صغروی داریم از باب شکل گیری ظهور صغروياً و راه این هم تعبد شرعى است.

(و اما الكبرى و هی حجیة الظواهر فمسلمة عند العقلاء) كبرى که حجیت ظواهر است مسلم عند العقلاء است لذا ما مسئله اصولی به نام کبرای حجیت ظهور نداریم که آقای اصفهانی(علیه الرحمة) آن را صغری و کبری می کرد.

## **بخش سوم مباحث اصولی بحث حجیت بعضی مسائل برای اثبات حکم شرعى**

بعد می فرماید قسم سوم که در واقع قسم دوم از تعبد شرعى است:

(النوع الثانى ما يكون البحث فيه كبروياً أى يكون البحث فيه الحجیة شىء لاثبات الاحكام الشرعية) مثل حجیت خبر واحد یا حجیت اجماع منقول یا بحث از حجیت شهرت همان که در باب الحجة آقایان اصولیین به آن می پردازند. یا) بحث عن حجیة الظن الانسدادی

على الكشف و هذا النوع هو القسم الثالث من مسائل الاصولية كما أن مباحث الالفاظ هي قسم الثانى منها)

پس تا حالا سه قسم را گفتیم آنجایی که من با قطع وجدانی کار می کنم آنجایی که من با تعبد شرعی در صغرای الفاظ کار می کنم مباحث الفاظ که صغروی هستند آنجایی که با تعبد شرعی در باب الحجۃ کار می کنم مثل حجیت خبر واحد، حجیت شهرت، حجیت اجماع منقول و غیره.

### **بخش چهارم مباحث اصولی؛ اصول عملیه شرعی**

بعد هم می فرماید قسم رابع (ما لایوصلنا الی الحکم الواقعی بالقطع الوجدانی و لا تعبد شرعی) من به واقع نمی رسم نه با قطع وجدانی به واقع می رسم نه با تعبد شرعی بلکه اینجا بحث می کنم از قواعدی که (المتکفلة لبيان الاحکام الظاهرية فی فرض الشک فی حکم الواقعی) من می روم سراغ اصول عملیه ای که حکم ظاهری از آنها درمی آید اصول عملیه شرعی. اینها را ریزه کاریهایش را اول بحث، بحث کردیم حالا کاری به این قسمت ها نداریم. بعد هم توضیح می دهند اصطلاحش را خواندیم که چرا به آن حکم ظاهری می گوید به دلیلش، اجتهادی می گویند که قبلاً عبارت آقای خوئی(علیه الرحمة) را خواندیم.

## قسم پنجم مباحث اصولی؛ حکم عقل هنگام عجز از راه‌های دیگر

بعد می‌فرمایند قسم پنجم:

(ما يبحث فيه عن القواعد المتكفلة لتعيين الوظيفة الفعلية عقلا عند العجز عن جميع ما تقدم) وقتی که من نه قطع وجدانی به حکم واقعی پیدا کردم نه قطع تعبدی پیدا کردم به حکم واقعی نه قطع تعبدی در بحث کبروی برایم حاصل بود اینها را کنار گذاشتم اصل عملی شرعی که حکم ظاهری برای من درست می‌کند هم نداشته باشم می‌رسم به اینکه عقل بالاخره چه کار می‌خواهد بکند؟ عقل باید تکلیف من را معلوم کند (عند العجز عن جميع ما تقدم) وقتی این چهارتا کنار رفت، باید ببینم (خودش هم همه را توضیح می‌دهد تقریر ایشان خیلی تقریر روان و خوبی است)

(فان المكلف اذا لم يصل الى الحكم الواقعي بقطع الوجدانی و لا بالتعبد الشرعی و عجز ايضا عن معرفة الحكم الظاهری تعیین علیه الرجوع الی ما يستقل به العقل من البرائة او الاحتياط او التخيير على اختلاف الموارد و تسمى هذه القواعد بالاصول العملية العقلية و هذه هي مسائل علم الاصول على نحو الاجمال)

## سیر بحث مرحوم خوئی در بخش چهارم و پنجم اصول

پس مسائل علم اصول به نحو الاجمال، این پنج گونه مسئله است. بعد هم می فرماید قبلاً ما سه قسم را بحث کردیم یعنی بحث های صغروی و کبروی را انجام دادیم الان نوبت به صغروی عقلی و صغروی تعبدی می رسد؛ صغروی عقلی یعنی ملازمات، صغروی تعبدی یعنی الفاظ. اگر بخواهیم سازمان آقای خوئی(علیه الرحمة) را بگوییم اینگونه است که ما یک بحث صغروی داریم یا صغروی عقلی است که مسئله ملازمات است یا صغروی شرعی است که با تعبد شرعی درست می شود اینها مسئله اصولی است؛ یکی صغروی عقلی یکی صغروی تعبدی یا کبروی است که آن را هم بحث می کنیم. از همین سازمان، معلوم می شود که آن حرفهای آقای اصفهانی(علیه الرحمة) را که آقای مظفر(علیه الرحمة) استفاده کرده را کنار بگذارید آن تقسیم غلط است. این سه تا اصولیها را در دلیل اجتهادی رسیدگی می کنیم حالا می رسیم به قسمت چهارم و پنجم یعنی اصول عملیه. اصول عملیه ای که به ما حکم ظاهری می دهد اگر نداد اصل عملی عقلی.

(و قد فرغنا عن البحث فی ثلاثة اقسام منها) صغروی عقلی تمام شد، صغروی تعبدی تمام شده، کبروی بحث حجج و امارات ما تمام شده (قد فرغنا) از آن سه تا (و

يقع الكلام فعلا في قسم الرابع و الخامس و حيث ان الاصوليين ادرج الخامس في الرابع و تعرضوا بالبحث عنهما في عرض واحد فنحن نتبعهم في ذلك مراعاة للاختصار)

می گوید اصولیین چون خامس و رابع را با هم ادغام کرده اند با هم بحث می کنند؛ دیگر اول دنبال حکم ظاهری در اصول عملیه شرعی نمی برند بعد دنبال اصل عملیه عقلی بروند. ما هم این کار را می کنیم.

## **همراهی ظاهری مرحوم خویی با امام(علیه الرحمة) در کار با مشهور در تبویب**

از فرمایشات آقای خوئی(علیه الرحمة) مشخص می شود که ایشان در تبویب دنبال حرف مشهور است ولی دلیلش یک جمله هست؛ (مراعاة للاختصار) است. یعنی قول مبنایی خودش را قائل است ولی در تبویب مسیر مشهور را عمل می کند لذا از این جهت، ایشان با پایان بحث ما با امام(علیه الرحمة) همراه هست ولی حدوسطش را خودش بیان کرده که (مراعاة للاختصار) است. چرا؟ یکی اینجا که اصل عملی عقلی و اصل عملی شرعی را با هم ادغام می کند و با هم بحث می کند و اصل عملی عقلی را متأخر از اصل عملی شرعی نمی کند تا اول اصل عملی شرعی را بگویم یعنی مثلاً استصحاب

بگویم بنابر اینکه مفید حکم ظاهری است یا برائت شرعی بگویم آنجایی که اصل عملی حکم ظاهری دارد، نمی آید این کار را بکند بلکه به خوبی از برائت عقلی شروع می کند. لذا اگر به او بگویی چرا؟ می گوید (مراعاة للاختصار). حالا یا (مراعاة للاختصار) یا شما بگویید اصلاً تبویب در سیستم عقلائی با قول مختار درست در نمی آید. یعنی تبویب عقلائی بگونه ای است که نمی توانیم با قول مختار تبویب کنیم حتی ممکن است اگر با قول مختار تبویب کنیم، اختصار را بیشتر کند یعنی به خوبی اگر کسی سازمانش را انجام دهد، بعضی از تکرارها در خروجی حذف شود اما نه، عقلاء می گویند شما وقتی خواستید تبویب کنید با قول مختار تبویب نکن. چرا این را می گوییم؟ یک دلیل دیگر هم داریم حالا دلیل دیگر را سر این بحث در ادامه می آوریم.

### **نظر آقای خویی (علیه الرحمة) در موارد و مجاری اصول عملیه**

ایشان وقتی اصول عملیه را می گوید می آورد که:

(هی المرجع عند الشک منحصره فی اربعة البرائة و الاحتیاط و تسمى باصالة الاشتغال أو قاعدة الاشتغال و الاستصحاب و التخییر) می گوید ما چهارتا اصل عملی داریم.



(و هذا الحصر استقرائی بلحاظ نفس الاصول، عقلی  
بلحاظ المورد)

نسبت به موارد و مجاری ایشان می گوید حصر عقلی است. چرا؟ توضیح می دهد. اما به لحاظ اینکه حالا در این مورد یک اصل دارم یا دو اصل دارم این استقرائی است. ممکن است اشکال عقلی ندارد که در یک موردی مثلاً دوتا اصل وجود داشته باشد. چه اشکال دارد؟ حالا خودشان می گویند. اما به حسب مجاری ایشان می خواهد بگوید حصر عقلی است بعد این را توضیح می دهند که چرا حصر عقلی است و چرا مورد استقرائی است؟ می گویند چون که ما وقتی مجاری اصول عملیه را در نظر می گیریم (فلأن الشك إما أن تعلم له حالة سابقة و قد اعتبرها الشارع أو لا، بأن لا تعلم له حالة سابقة أو علمت و لم يعتبرها الشارع)

مثلاً شک در مقتضی باشد علی القول بالتفصیل که ما می گویم فقط شک در رافع در استصحاب حجت است. (و کذا علی غیره من التفصیلات المذكورة) بالاخره اگر یک حالت سابقه معتبره ای داشت استصحاب می شود اگر نداشت یا اصلاً حالت سابقه نداشت یا معتبر نبود آن موقع یا شک در اصل تکلیف یا شک در مکلف

به است. در اصل تکلیف برائت است در مکلف به یا احتیاط امکان دارد یا ندارد. این سازمان تقسیم است.

## **تبویب اصول توسط آقای خویی(علیه الرحمة) با حد وسط اختصار**

ایشان می گوید حصر ما به حسب مجرا عقلی است حالا شما اینجا نگاه کنید آن اشکالی که امام(علیه الرحمة) می گرفت حالت سابقه ملحوظه اینجا دوباره آمده. یعنی آقای خوئی(علیه الرحمة) سر آن مبنای عقلائی نیست که شما در تقسیم و تبویب قول مختارتان را مبنا قرار ندهید. دنبال اختصار است. به نظر ایشان اینکه قسم چهارم و پنجم را با هم ادغام می کنم از برائت عقلی شروع می کنم اختصار است و الا اگر می خواستیم آن مبنا را در نظر بگیریم که ما قول مختار را مبنا قرار ندهیم نباید این کار را بکنیم. بنابراین ملاحظه می کنید تبویب اصول عملیه نزد محقق خوئی(علیه الرحمة) یا تبویب مباحث اصولی ما به این ترتیب است.

پس سه تا مطلب از ایشان داریم؛ بنابر قول مختار، ایشان قطع وجدانی را در صغریات عقلی قرار می دهد که اینها در الفاظ جا نمی گیرد ولی در الفاظ بحثش می کند. کما اینکه قول مختار ایشان این است که اصل

عملی شرعی مقدم بر اصل عقلی است چون در اصل عملی شرعی شما حکم ظاهری دارید باید مقدم ذکر شود اما آن را با اصل عملی عقلی ادغام می کند و روی هم می ریزد ترتیب مشهور را انجام می دهد.

ان قلت: پس ایشان هم همانطور است که حضرت امام(علیه الرحمة) با قول مشهور تبویب را انجام دادند؟ می گوئیم نخیر، خودشان تصریح کرده به اختصار در یک جای دیگر هم آمده همان مطلب استادش آقای مرحوم محقق نائینی را تبعاً لشیخ(علیهما الرحمة) دنبال کرده که حالت سابقه ملحوظه که همان اشکالی بود که امام(علیه الرحمة) وارد کردند و به آقای مرحوم نائینی گفتند شما اگر می خواهید بگوئید تبویب با قول مختار یعنی به آخوند(علیه الرحمة) اشکال کنید که من با قول مختار نباید کار کنم خودتان هم نباید اینجا این را بگوئید. به هر حال این فرمایش آقای خویی(علیه الرحمة) است.

### **خلاصه رای مرحوم خویی در موارد و مجاری اصول عملیه**

حالا این توضیح را تکمله هم بدهیم. پس در مجاری، حصر عقلی است با همین توضیحی که گفتم حالت سابقه دارد یا ندارد شک در تکلیف است یا

نیست در واقع امکان احتیاط هست یا نیست. مجاری عقلی است.

بعد هم می گویند اما چرا ما می گوئیم خود اصول استقرائی هستند؟ چه اشکال دارد شارع در موارد شک در تکلیف دو تا اصل عملی داشته باشد. شارع می تواند بگوید اگر شک در اصل تکلیف کردی برائت است تکلیفی در کار نیست. ممکن است بگوید نه، تکلیف استحباب است چه اشکال دارد. ممکن است بگوید تکلیف کراهت است چه اشکال دارد. عیبی ندارد می تواند بگوید باید ببینیم شارع در موارد شک در تکلیف چی چیزی خواسته. لذا به حسب مورد که در این مجرا که شک در تکلیف است چه اصلی باشد دست شارع اما مجاری حصرشان عقلی است.

## **سوال از جایگاه علم اجمالی در مباحث علم اصول توسط آقای خویی (علیه الرحمة)**

نکته بعدی در فرمایشات آقای خوئی (علیه الرحمة) این است (که شما با فرمایشاتی که ما از حضرت امام (علیه الرحمة) خواندیم باید نقد کنید) که تکلیف علم اجمالی چه می شود؟ به خوبی آن حدوسط را بیاورید اولاً تکلیف علم اجمالی چه می شود؟ ثانیاً آن نزاع بین شیخ و آخوند (علیهما الرحمة) در مسئله علم

اجمالی را باید تعیین تکلیف کنید تا معلوم شود بالاخره جایگاه بحث علم اجمالی در قطع است یا در اصل عملی عقلی؟ مثل اشتغال است؟ به عبارت دیگر حضرت آقای خوئی(علیه الرحمة) قطع وجدانی را منحصر به قطع تفصیلی کرده، شما سوال می کنید چرا؟ ایشان در فرض اول که بحث کرد که ما با قطع وجدانی به یک چیزی می رسیم الان این قطع کدام قطع است؟ قطع تفصیلی. شما سوال می کنید پس اینجا قطع اجمالی چه می شود؟ یعنی در تقسیم خماسی مسائل علم اصول، سوال جدی اینجا این است که شما که دارید براساس قول مختار پنج قسم مسئله علم اصولی به ما می دهید، علم اجمالی را از کدام نوع مسائل علم اصول می دانید؟ یعنی سوال بسیار بسیار مهم شما از این فرمایش آقای مرحوم خوئی براساس بحثی که کردیم این است.

## **سوال از جایگاه بحث انسداد در تقسیم مسائل اصولی توسط مرحوم خوئی**

کما اینکه سوال بعدیتان که خیلی مهم هست این است که شما انسداد را با کدام حدوسط کار می کنید؟ شما بالاخره در انسداد بحثتان علم اجمالی است، علم اجمالی به واقع است یا علم اجمالی به حجج است؟ که بحثش را از نظر حضرت امام(علیه الرحمة) کردیم ایشان نشان دادند چون وسعت دایره بحث علم اجمالی

تأثیری در بحث ما ندارد ما اگر بحث علم اجمالی را در علم اصول ببینیم باید جایگاه علم اجمالی را تعیین تکلیف کنیم جایگاه انسداد را هم تعیین تکلیف کنیم هم انسداد علی الکشف را تعیین تکلیف کنیم که مثلاً یک ظن اماره ای به حساب می آید هم انسداد علی الحکومه را تعیین تکلیف کنیم که بحثش را کردیم.

### **سوال از جایگاه تخییر با روش تقسیم مباحث اصولی مرحوم خویی**

و اگر جایگاه علم اجمالی را بخواهید معلوم بکنید آن موقع سوال می کنید می گوئید تخییر چه می شود؟ این بحث اخیری که کردیم از نظر حضرت امام(علیه الرحمة) بحث خیلی فنی و مهم بود شما تخییر را چه کار می خواهید بکنید و چرا؟ جواب می دهید چون در تخییر دو حدوسط وجود دارد تخییر گاهی وقتها از باب علم اجمالی مطرح هست و گاهی وقتها تخییر از باب دوران بین محذورین است و حدوسط دوران بین محذورین ، علم اجمالی نیست آن حکم عقل می شود البته بنابر اینکه گفتیم وجوب موافقت التزامی مطرح نباشد خلافاً لمحقق نائینی(علیه الرحمة) منظور من این است شما با آن اطلاعاتی که دارید باید به خوبی آن اطلاعات را اینجا پیاده کنید از آقای خوئی(علیه الرحمة) سوال کنید تا ببینیم وضعیت چه می شود.

## بحث تعبد شرعی در امارات با توجه به تقسیم اصول توسط مرحوم خوئی

نکته بعدی بحث تعبد شرعی است چه کسی گفته در امارات، تعبد شرعی داریم؟ باید بحث کنیم که الان می خواهیم با آن کار کنیم که این بحثی که می خواهیم وارد شویم از نظر امام(علیه الرحمة) و از نظر تلامذه مدرسه حضرت امام مثل آقا فاضل(علیه الرحمة) همین است که بحثی داریم سر حکومت امارات بر اصول عملیه یا ادله امارات بر ادله اصول که حالا بحثش را می کنیم. ما این نوع اشکال را از امام(علیه الرحمة) نسبت به استادشان آقای حائری(علیه الرحمة) دیدیم مرحوم امام اینجا به آقای مرحوم حائری اشکال کردند که طریق منصوب من قبل الشارع، آن موقع بحث این است منصوب من قبل الشارع یعنی همین تعبد شرعی که آقای خوئی(علیه الرحمة) می فرماید. ما در خیلی جاها نشان دادیم که آقای خوئی(علیه الرحمة) حرف خودش نیست حرف استاد امام(علیه الرحمة) است این حرفها ولی امام(علیه الرحمة) رد کردند. آنجا چطور رد کردیم؟ گفتیم این امارات تأسیسی هستند یا امضائی هستند؟ اعم کردیم بعد یک اشکالی هم به اعم شد اشکال به اعم چه بود؟

حالا ببینید الان عمده سر این بحث، تعبد شرعی است ما با آن سازمانی که از مرحوم امام و نقد سیستم استادش آقای حائری(علیه الرحمة) ارائه کردیم؛ اینکه ایشان می گوید در صغریات ما با تعبد شرعی کار می کنیم (صغریات لفظ)، کبری که برای الفاظ قائل نیست خلافاً لاستادش؛ محقق اصفهانی(علیه الرحمة) و در حجج و امارات ما با تعبد شرعی کار می کنیم باید بحث کنیم.

فرمایشات آقای خوئی دو نکته دیگر هم دارد که قصد داشتیم در نهایت بحث کنیم در ابتدا مطالب آقای خوئی(علیه الرحمة) را خواندیم و اشکالات و یادآوریه‌ها را گفتم که برای درسهای قبل بود این اشکالات تقسیم خماسی مسائل علم اصول و اشکالات بنائی و مبنائی ایشان را جا دارد با این اطلاعاتی که از نظریه مختار حضرت امام درآوردیم نظریه مختار ایشان را نقد کنیم ببینیم بالاخره ایشان می خواهند اینطور چه مسیری را طی بکنند تا دوتا نکته دیگر باقیمانده دارد که مقدمه ورود ما می شود به اینکه ما می گفتیم ترتیب طبیعی بحث این است. چرا ترتیب طبیعی بحث این است؟  
إن شاء الله ادامه می دهیم.

به برکت صلوات بر محمد و آله محمد



# جلسه سی و نهم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

## اشکالات تقسیم پنج قسمی اصول مرحوم خوئی

با توضیحاتی که از امام(علیه الرحمة) بدستمان رسید، فرمایشات ابتدایی محقق خوئی(علیه الرحمة) را داشتیم جمع بندی می کردیم که بالاخره ایشان پنج نوع مسئله اصولی در اول اصول عملیه ارائه فرمودند، با توضیحات مرحوم امام سه اشکال به این پنج قسم وارد کردیم برای عدم تکرار، عناوینشان را عرض می کنیم و دو اشکال باقی مانده را هم بیان می کنیم و وارد ادامه بحث می شویم.

## عدم بیان وضعیت علم اجمالی

عرض کردیم که اولاً محقق خوئی(علیه الرحمة) باید تکلیف قطع وجدانی را روشن بکند آقای خوئی فرمودند پنج قسم است که اولی آن است که قطع وجدانی در آن هست باید معلوم شود این قطع وجدانی، تفصیلی است یا اجمالی هم در آن هست؟

و متأسفانه از این جهت فرمایشات ابتدایی آقای خوئی(علیه الرحمة) ناقص است و در اول اصول عملیه تکلیف علم اجمالی را روشن نکرده.

### **عدم بیان وضعیت انسداد و تخییر به صورت کامل**

نکته دوم: وقتی در بیان محقق خوئی(علیه الرحمة) وضعیت علم اجمالی روشن نیست، وضعیت انسداد و وضعیت تخییر برای او روشن نخواهد شد. ما براساس وضعیت علم اجمالی نشان دادیم که جایگاه انسداد و تخییر کجا خواهد شد که توضیحاتش را دادیم دیگر تفصیل نمی دهیم.

با توضیحاتی که حضرت امام(علیه الرحمة) بیان فرمودند متوجه شدیم که تخییر گاهی از فروع علم اجمالی است و گاهی در دروان بین محذورین است و از حکم عقل است و مربوط به علم اجمالی نخواهد بود. این مطلب در فرمایشات محقق خوئی(علیه الرحمة) روشن نیست .

### **عدم بیان وضعیت امور عقلایی در تقسیمات اصول مرحوم خوئی**

نکته بعدی که در فرمایشات ایشان مطرح هست این است که تعبد شرعی در باب امارات یا صغروی است مثل الفاظ یا کبروی است مثل حجیت خبر واحد.

عرض کردیم که اگر منظور از این تعبد شرعی، طریق منصوب من قِبَل شارع است، همان اشکالی که امام(علیه الرحمة) به فرمایش استادش مرحوم شیخ عبدالکریم حائری داشتند اینجا وارد است که کلی از بحث های امارات چه صغریاً و چه کبریاً تأسیسی نیستند و من قبل شارع نیستند بلکه امور عقلائی هستند و حیث تأسیس در آنها مطرح نیست. حالا کلمه تأسیس قابلیت این را داشت که شامل امضاء هم بشود ولی عبارت آقای خوئی(علیه الرحمة) که تعبیر به تعبد کردند دیگر آن راهی که برای آقای شیخ عبدالکریم باز شد برای ایشان بسته است یعنی تعبیر به تعبد شرعی است نه تعبیر به من قبل شارع، آنجا احتمال دادیم که منظور از من قبل شارع، امضاء را هم بگیرد در عبارت شیخ عبدالکریم حائری(علیه الرحمة) تعبیر من قبل شارع بود اما اینجا مسئله، مسئله تعبد شرعی است حالا اگر امضاء را گرفت عرض کردیم ظنّ علی الحكومة باز خارج است چون اگر دنبال امضاء رفتیم ظنّ ظنّ علی الحكومة به عنوان یک کاشف عقلائی، ربطی به امضاء ندارد که توضیحاتش را دادیم. ولی اصلاً مسئله امضاء که آنجا احتمالش رفت اینجا دیگر احتمالش نیست چرا؟ چون تعبیر آقای خوئی(علیه الرحمة) تعبیر به تعبد است یعنی تعبد شرعی.

## مجعول در باب امارات احتمالی دیگر از بیان تعبد شرعی

نکته دیگری که گفتم باقی مانده کمی توضیح لازم دارد این است که این تعبد که آقای خوئی(علیه الرحمة) فرمودند یک مقداری ممکن است ناظر به یک نکته دیگری باشد غیر از مسئله من قبل شارع بودن. قبلاً هم در اول بحث اصول عملیه به این اشاره کردیم که داشتیم با آخوند(علیه الرحمة) و آقایان آن بحثها را صغریاتش را پیگیری می کردیم ریزه کاریهایش را بحث می کردیم به این اشاره کردم که احتمال دارد منظور از تعبد شرعی در این عبارت، مجعول در باب امارات باشد. یک بحثی داشتیم که آیا شارع در باب امارات مجعولی دارد یا ندارد. آقایان بحث کردند مثلاً تعذیر است؟ تنجیز است؟ طریقت است؟ تتمیم کشف است؟ اینگونه حرفها. ممکن است منظور از تعبد شرعی آن باشد یعنی دیگر بارش فرق کند با عبارت آقای حائری(علیه الرحمة) که من قبل شارع تعبیر می کند. چون من قبل شارع بحث این بود که آیا تأسیس است یا امضاء است، تعبد شرعی دیگر بحث تأسیس و امضاء در آن نیست ممکن است منظور از تعبد شرعی، مجعول در باب امارات باشد یعنی شارع مثلاً تعبد داده در باب اماره ما طریقت تام داریم تعبد داده که ما در باب اماره کاشفیت داریم که مسئله به مجعول در باب امارات برگردد. یعنی تعبیر به

تعبد شرعی ناظر به مجعول در باب امارات باشد. آن موقع اگر این باشد باید بحث کنیم این را همه قائل نیستند یعنی ما در باب امارات دوتا بحث داریم که یکی را انجام دادیم یکی دیگر هم در ترتیب طبیعی مباحث در عبارات امام (علیه الرحمة) انجام می دهیم. دوتا بحث در امارات هست:

یکی اینکه امارات تأسیسی هستند یا امضائی هستند؟

یکی اینکه اصلاً مجعولی در باب امارات وجود دارد یا ندارد؟

(پرسش و پاسخ)

س: آیا ایرادی که ملحوظه بودن است بر این مطلب هم وارد است؟

ج: نه کار ندارم. مبنای مختار بودنش محل بحث است. ملحوظ است یک بحث دیگر بود و آن اینکه با قول مختارش نباید تقسیم کند. الان بحث ما این است این قول مختار اینجا چیست، روشن نیست. مسئله تأسیس و امضاء تکلیفش روشن بود که اکثر امارات طرق عقلائیه ای هستند که شارع امضائشان کرده اما

یک بحث دیگری است که آیا شارع، مجعولی هم در باب امارات دارد و مجعول در باب امارات چیست؟ حالا چه پیش عقلاء چه پیش شارع اینگونه بحثها یعنی مسئله باید برگردد به اینکه من باید بینم مجعول اینجا تکلیف آن چه می شود. پس این نکته ای که محقق خوئی(علیه الرحمة) بکار بردند و فرمودند ما در قسم ثانی (ما یوصلنا الی الحکم الشرعی بالتعبد) شما باید اینجا روشن کنید که اگر تعبد به مسئله تأسیس برگردد در مقابل امضاء، یکطور است. اگر بخواهد برگردد به اینکه ما الا و لابد در امارات که قسم ثانی مربوط به امارا است حالا یا اماراتی که صفروی بحث می کنند مثل ظهور صیغه افعال در وجوب یا اماراتی که به قول مرحوم خویی کبروی بحث می کنند یعنی حجیت خبر واحد یا حجیت شهرت. حالا ایشان حجیت ظهور را که گفت ما کبرایش را قبول نداریم که توضیح آن را دادیم.

بنابراین ما در مسئله تعبد شرعی یک احتمالی داریم که مجعول در باب امارات چیست؟ حالا بحث می کنیم که آیا ما چنین مطلبی می توانیم با قول مختار یا حداقل عند جمیع الفقهاء و الاصولیین از این دفاع کرد یا نه؟ آن بحث دارد.

## عدم پایبندی آقای خویی (علیه الرحمة) به عدم تقسیم با قول مختار

نکته بعدی که به آن جلسه گذشته اشاره کردیم ولی یک مقداری تفصیل آن خوب است این بود که نشان دادیم فرمایش آقای خوئی (علیه الرحمة) در این تقسیمات این نیست که ما نمی توانیم با قول مختار تقسیم کنیم. جلسه گذشته عرض کردم چون اگر می خواست بگوید که ما با قول مختار نمی توانیم این مسئله را در بقیه مطالب رعایت می کرد که مثلاً حالت سابقه ملحوظه، حالت سابقه معتبر، نباید می آمد و کلمه اختصار را بکار نمی برد.

این یک توضیح تکمیلی دارد ذیل این نکته است که ما یکی از نکاتی که اینجا بررسی کردیم مسئله ثلاثی و ثنائی بودن تقسیم بود؛ یکی از جاهایی که خیلی کاربردی بود، تبیین نظریه حضرت امام (علیه الرحمة)، آن اشکال آخوند به شیخ (علیهما الرحمة) بود که مرحوم شیخ می گفت سه مرحله است و مرحوم آخوند اشکال کرد که ما باید بگوییم قطع به حکم شرعی، چه واقعی چه ظاهری یا قطع داریم یا نداریم آقای آخوند اینطور تقسیم را ثنائی قرار داد.

ما آنجا بحث ها را کردیم. مرحوم آقای خوئی در مصباح آنجا یک تعبیر زیبایی دارد هم حرف آخوند و شیخ(علیهما الرحمة) را نقل می کند هم حرف مرحوم آخوند را یکطور عجیبی می خواهد رد کند که این حرف جلسه گذشته ما را ثابت می کند که حالا تعبیر ایشان را بخوانم خودتان نتیجه می گیرید. ایشان آنجا در اول حجج و امارات عبارت شیخ و آخوند(علیه الرحمة) را می گوید بعد تعبیرشان این است:

(الامر الثالث ذکر شیخنا الانصاری ان المكلف اذا التفت الى حکم شرعی فإمّا أن يحصل له القطع به أو الظن أو الشک و بحسب هذا التقسیم جعل کتابه مشتملاً علی مقاصد ثلاث) این فرمایش ایشان که شیخ(علیه الرحمة) این کار را کرده (و محط کلامه فی التقسیم هو الحكم الواقعی) که قبلاً خواندیم. (و عدل عنه صاحب الكفایه) مرحوم صاحب کفایه از این مسئله عدول کرده اشکالات صاحب کفایه را نقل می کند (چون قبلاً خواندیم تکرار نمی کنیم) نظر خودش این است(أقول الانسب بالمباحث الاصول ما صنعه الشيخ) آقای خوئی(علیه الرحمة) می فرماید آنسب آن است که مرحوم شیخ انجام داده نه صاحب کفایه(علیه الرحمة). بعد تقریباً خلاصه این پنج عنوان را آنجا می گوید. اینجا آن را پنج تا کرد گفت مسائل اصولی ما در اول اصول



عملیه پنج تا اینجا خلاصه اش را می گوید. می گوید حق این است که ما حرف مرحوم شیخ را قبول کنیم چرا؟ بخاطر اینکه (لان الغرض من علم الاصول هو تحصيل المؤمن من تبعه التكالیف)

ما باید تحصیل مؤمن کنیم که تکالیفی که متوجه عبد می شود از سوی مولایش، یک مؤمنی تحصیل بکند (و المؤمن الأول هو القطع) باید اول از قطع بحث کنیم (و المؤمن الثانی الأمانة المعتبرة) فرق این حرف با آن حرف در آنجا این است که آنجا اماره را دو قسم کرد صغروی و کبروی، اینجا دیگر علی الاجمال همان چارچوب منظمی که مبنای نظر مبارک آیت الله خوئی در آنجا تفصیلش را داد اینجا هم همان است.

مؤمن ثانی اماره است. (فلا بد من البحث عنها فی باب آخر و المؤمن الثالث هو الرجوع الى الاصول العملية الشرعية المجعولة عند الشك و العجز عن تحصیل الأول)

اگر کسی نتوانست قطع بدست بیاورد و اماره معتبره هم نتوانست بدست بیاورد دنبال اصل عملی شرعی می رود (أو الاصول العملی العقلیة عند العجز عن جميع ما تقدم)

اگر شرعی هم نداشت دنبال عقلی می رود.

ملاحظه می کنید اینجا چهار عنوان است، فرقی با اصول عملیه این است که عنوان اماره را آنجا تفصیل داده دو تیکه کرده و الا همان است یعنی چارچوب همان چارچوب است. و لذا (فلامناص من البحث عنها فی باب ثالث) پس انصاف مسئله این است باید از اصول عملیه عقلی و شرعی را با هم ادغام کنیم در باب ثالث ببریم این را در اصول عملیه هم فرمود. حق با مرحوم شیخ می شود. قطع و اماره و شک.

بعد می گوید حالا که حق با شیخ (علیه الرحمة) است با این توضیحی که ما دادیم که به اینجا همه آن اشکالاتی که آنجا گرفتند اینجا وارد می آید همان چندتا اشکالی که جلسه قبل گفتم الان هم توضیح دادم شما باید همه را بتوانید تکرار کنید. خلاصه تکلیف علم اجمالی چه می شود؟ تکلیف ظن انسدادی چه می شود؟ تکلیف تخیر چه می شود؟ همان اشکالاتی که داشتیم دیگر تکرار نمی کنم.

بعد حرف مهم ایشان این است: (و علیه جری صاحب الکفایة نفسه) ایشان می گوید خود صاحب کفایه هم کفایه اش را اینطور تقسیم کرده؛ ثلاثی کرده:

(و التقسيم ناظر الى هذه الابحاث الثلاثة و اشارة اجمالية اليها فالأنسب هو تثليث الاقسام كما صنعه الشيخ و جعل التقسيم ثنائيا و بيان احكام الاقسام فى ابواب ثلاثة كما فى الكفاية لا يخلوا من غرابة) حرف مهم ما اين است.

ایشان دارد به مرحوم آخوند اشکال می کند می گوید آقای آخوند اگر ثنائیش کردی چرا در کتاب شما ثلاثی است؟ به آقای خوئی (علیه الرحمة) خواب می دهیم که مرحوم آخوند یکجا مختارش را می گوید یکجا تبویب عقلائی را مبنا قرار می دهد. پس آقای خوئی این اشکال نشد. معلوم است آقای خوئی اصلاً در این روال ما نیست. اگر آقای خوئی در این روال ما قرار می گرفت چنین اشکالی یعنی خیلی اشکال عجیبی به آقای آخوند می گیرد می گوید این خیلی غریب است که آخوند تو به شیخ اشکال این می گیری که چرا تقسیمت ثلاثی است؟ ثنائی کن بعد در کتاب خودت ثلاثی است. یعنی می خواهد به مرحوم آخوند اشکال کند جوابش را دادیم گفتیم ایشان در ملازمان قائل به این است که ملازمه عقلی است ولی در الفاظ می آید. انصاف مسئله این است که در تبویبش کاری به قول مختار ندارد ولی دارد از جهت علمی واقع را می گوید. لذا شما باید واقع را یکطور بحث کنی و قول مختارت را یکطور بحث کنی.

این تأیید می کند آن اشکالی که من عرض کردم که بنای آقای خوئی (علیه الرحمة) اختصار است کاری به آن سیستم ندارد که تبویب علم به عنوان مجموع گزاره باید عقلائی باشد. این تعبیر خوب ایشان اینجا :

(فالأنسب هو تثلیث الاقسام كما صنعه الشيخ و جعل التقسیم ثنائياً) که آخوند این کار را کرده (و بیان احکام الاقسام فی ابواب ثلاثة كما فی الكفاية لا یخلوا من غرابة)

این چه اشکالی است؟ اینجا اشکال وارد نیست. اولاً اگر آقای خوئی (علیه الرحمة) شما می خواهید تقسیم را با قول مختارتان انجام دهید باید انصافاً سر قول مختارتان بایستید تا آخر هم تقسیمتان با آن روال جلو ببرید ولی خودتان به اصول عملیه که می رسید می گویند چهار و پنج را با هم ادغام می کنی اختصاراً، خود شما چرا این کار را کردی! اصلاً روال این است ما یکبار واقع را و قول مختار را می گوئیم یکبار با قول مشهور تبویب می کنیم.

حالا شما همین نخ تحلیل بنده را ببینید ایشان در فرق بین علم اجمالی هم دوباره همین اشکالات به ایشان وارد است و من دیگر آن را نمی خوانم با اینکه

آنجا یک حرفهای خوبی هم دارد ولی در تقسیم تأثیر نمی گذارد. عیب هم ندارد نگذارد اگر تقسیم عقلائی باشد. ما هم که می گوئیم عیب دارد بخاطر اینکه انصافاً براساس قول مختار اثرگذار است که یکی از مهمترین اثراتش آن اشکال تلمیذ ایشان آقای مرحوم صدر به مشهور است که عرض کردم مسلک حق الطاعة که حالا این هم یکبار دیگر ذیل آخرین اشکال ما به آقای خوئی(علیه الرحمة) می گوئیم.

### استقلال عقل در واقع یا امارات؟

آخرین اشکالی که به آقای خوئی داریم این است که آقای خوئی در اینجا فرمودند که قسم خامس وقتی من دستم از قطع وجدانی کوتاه شد، دستم از اماره تبعدی کوتاه شد، حالا یا صغروياً یا کبروياً، دستم از اصل شرعی که مشتمل بر حکم ظاهری است کوتاه شد، دنبال عقلیه می روم، تعبیرشان این است که (و عجز ایضا عن معرفة الحكم الظاهری) وقتی که از همه اینها دستش کوتاه شد(تعین علیه الرجوع الی ما یستقل به العقل من البرائة او الاحتیاط او التخییر علی اختلاف الموارد)

سوال: چه کسی گفته اینجا عقل استقلال دارد؟ عقل استقلال دارد بر اشتغال کجا؟ به واقع برسیم اگر سراغ

امارات رفتیم سر اطلاق و تقييد اماره گیر کردیم عقل می گوید من چه کار کنم؟ دست خود شارع است هرچه دلش می خواهد.

(یستقل به العقل) یعنی دعوایی که ما با آقای صدر و استادش آقای خوئی(علیه الرحمة) داریم یک دعواست؛ شما وقتی دنبال حکم عقل می روید که عقل برائتی است یا اشتغالی است کجا می روید؟ به واقع. اگر دنبال آنجا نروید گیر می کنید.

این خیلی مهم است استقلالاً. این یک نکته.

## **فرق بین استقلال عقل در دوران بین محذورین و در فضای علم اجمالی**

نکته بعدی این است که وقتی می گوئیم عقل مستقل است استقلال عقل دو راه حل دارد که این را ذیل تخییر گفتیم استقلال عقل در فضای علم اجمالی است یا استقلال عقل در فضای دوران بین محذورین؟ باز فرق کرد؛ استقلال عقل در فضای علم اجمالی یک مبنا دارد استقلال عقل وقتی در واقع هم هستیم در فضای دوران بین محذورین یک معنا دارد. حضرت آقای خوئی خیلی فرق می کند و عجیب است خود ایشان حالا بعداً وقتی وارد بحثهای تخییر می شویم یک

جاهایی همین‌ها را با استادش آقای نائینی(علیه الرحمة) بحث کرده حالا تفصیلش را إن شاء الله می‌رسیم. پس این (ما مستقل به العقل) را ما باید از آقای خوئی سوال کنیم.

## توضیحات تکمیلی در اشکالات قسم پنجم از تقسیمات اصول

### مرحوم خوئی

(پرسش و پاسخ)

س: ما مستقل به العقل را یک کم بیشتر توضیح بدهید.

ج: تخییر را نبودید ذیل تخییر امام(علیه الرحمة)? تخییر که بحث کرد امام(علیه الرحمة) می‌فرمود که تخییر گاهی وقتها بین تخییر ظهر و جمعه هست این یک بحث است، دوران بین محذورین دیگر کاری به علم اجمالی ندارد.

اشکال اول در استقلال عقل است اگر ما دنبال اماره رفتیم باید چه کار کنیم؟ اشتغال در ذیل اماره، اشتغال یقینی یستدعی عن فراغ الیقینی مال کجاست؟ مال وقتی است که من در متن واقع هستم یا مال وقتی است که من در امارات هستم؟

س: ممکن است کسی اینطرف هم بگوید شما مبنای خودتان را بگویید.

ج: ما می‌گوییم تفصیل بدهید ما نمی‌گوییم مبنای ما را بگو؛ تفصیل بده توضیح بده که دوتا است. اشکال ندارد ما آنجا هم همین بحث را می‌کنیم حق دارید واقعا حق است لذا عبارتی که خواندیم استادمان آیت الله فاضل چرا آقای فاضل اشتغال را در ذیل امارات آورده؟ ما آن هم گفتیم از آن هم کوتاه نیامدیم. ولی بگوییم که حد وسطها فرق دارد در وقتی که من در متن واقع هستم نمی‌توانم احتمال تناقض بدهم ولی وقتی در امارت هستم ربطی به واقع ندارد. لذا توجه کنید استقلال عقل (ما مستقل به العقل) باید روشن شود. دوتا بخش شد اولاً ما مستقل به العقل در فضای علم اجمالی به واقع است یا امارات؟ و سازمانش با هم فرق می‌کند. ثانیاً فرق بین دوران بین محذورین آن با علم اجمالی آن چیست؟

## **عدم توجه مرحوم خوئی به مسئله علم اجمالی ریشه اشکال به مرحوم آخوند**

حالا یک دفاعی هم از مرحوم آخوند داشته باشیم؛ برهمن اساس آخوند(علیه الرحمة) آنجا سر مسئله حکم فعلی اشکال می‌کرد در همانجا که تقسیم ثنائی



است می گفت باید آن را به حکم فعلی اختصاص بدهیم آقای مرحوم خوئی باز اشکال کرده گفته:

(و اما ما افاده صاحب الكفاية من انه لا بد من ان يكون المراد بالحكم هو خصوص الفعلی دون الانشائی لعدم ترتب اثر على القطع بالحكم الانشائی) بعد گفته اینجا آخوند(علیه الرحمة) خلط کرده حالا ملاحظه می کنید، ریشه این اشکال آقای خوئی باز به همین برمی گردد که آخوند(علیه الرحمة) انشاء و فعلیتی که می گوید بخاطر آن حدوسطش هست؛ حدوسطش چه بود؟ یعنی ما وقتی در علم اجمالی می رویم در علم اجمالی چندتا دیدگاه هست؟ سه تا؛ یکی شیخ یکی آخوند(علیه الرحمة) یکی خودمان یعنی شما آقای خوئی وقتی می خواهی بگویی باید معلوم بکنی در علم اجمالی مرحوم شیخ یک محاوله ای داشت، مرحوم آخوند یک محاوله ای داشت، شما ممکن است یک محاوله دیگری داشته باشی اشکالی ندارد. باید حتماً که می گویند این نکته دربیاید ریشه این اشکالی هم که ایشان می خواهد به آخوند(علیه الرحمة) بگیرد عدم توجه به آن نکته علم اجمالی است. اگر من جایگاه علم اجمالی را بگویم بعد اثرش را روی این نگاه بگویم آن موقع عیب ندارد می توانم قول خودم را بگویم. قول دیگری را بگویم اما جای هر چیزی درست درمی آید.

## تقسیمات پنج مرحله ای حضرت امام و مرحوم خویی در تقسیمات اصول

با این توضیحات کلی که من دادم هم آقای خوئی(علیه الرحمة) پنج تا را گفته. امام(علیه الرحمة) هم پنج تا را گفته که می گوئیم بعد ترتیباتش را می گوئیم. امام(علیه الرحمة) انصافاً پنج جور مسئله مطرح کرده با روال خودش. آقای مرحوم خوئی هم پنج جور مسئله مطرح کرده و این سبب شد که اینجا یک مقداری معطل کنیم و شما را آماده کنیم. حالا اما در این پنج جور مسئله که می خواهد بگوید می خواهد دلیل بیاورد که چرا ترتیب طبیعی این است. ترتیب تألیفی عقلائی آن است اما ترتیب طبیعی به حسب حالات مکلف این است که ما می گوئیم. حالا بیان ترتیب طبیعی اش را إن شاءالله از فردا در بیان امام (علیه الرحمة).

به برکت صلوات بر محمد و آله محمد

1401.11.02

# جلسه چهلم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

## خلاصه پنج قسم مسائل اصولی حضرت امام (علیه الرحمة) و مرحوم خویی

در بیانات محقق خوئی (علیه الرحمة) پنج نوع مسئله اصولی مطرح شد که ایشان فرمودند علم وجدانی، تعبد شرعی (در صغریات یا کبریات که بحث امارت بود) احکام ظاهریه (که اصول عملیه که مشتمل بر حکم ظاهری هستند) و پنجمی هم اصول عملیه عقلیه (که حکم ظاهری ندارد).

حضرت امام(علیه الرحمة) هم فرمودند ما پنج نوع مسئله داریم؛ قسم اول آن بود که شما علم وجدانی داشته باشید (حالا چه تفصیلی چه اجمالی)، قسم دوم اماره تفصیلیه داشته باشید (که بحث ظنون است)، قسم سوم اماره اجمالیه داشته باشید (که بحث اشتغال و تخییر) است با آن توضیحاتی که دادند، قسم چهارم وقتی است که یک حجتی شارع جعل کند به نام استصحاب، قسم پنجم هم بحث براءت است یعنی امام(علیه الرحمة) پنج نوع مسئله درست می کردند در مقابل آن پنج تایی که آقای مرحوم خوئی ارائه کرده بودند. کاملاً نشان می دهند که این بحثها نسبت به هم ناظر است. پنج نوع بحث می شود؛ علم وجدانی، اماره تفصیلی، بحث اماره اجمالی که اشتغال و تخییر است، استصحاب بعد هم براءت.

### **ترتیب طبیعی مسائل اصولی از نظر حضرت امام(علیه الرحمة)**

ما اشکالات فرمایش آقای خوئی(علیه الرحمة) را بیان کردیم براساس آن نکاتی که از شیخ و آخوند و بروجردی(علیهم الرحمة) و آن جمع بندی حضرت امام داشتیم نشان دادیم که سازمانی که آقای خوئی(علیه الرحمة) ارائه فرمودند بر آن اشکالاتی بود که در دو جلسه آنها را تحلیل کردیم.

حالا امام(علیه الرحمة) می فرماید این ترتیبی که ما درست کردیم ترتیب طبیعی است و این ترتیب طبیعی تقدم و تأخر آن، مبنا دارد حالا بحث ما سر این مسئله است.

در ارتباط با اینکه این ترتیب، ترتیب طبیعی است و تقدم و تأخر این پنج بحث مبنا دارد بحث می کنیم و لذا مثلاً براساس فرمایش امام(علیه الرحمة) براءت باید آخرین بحث باشد یا مثلاً در اصول عملیه کسی حق ندارد از براءت شروع کند باید براءت آخر باشد قبل از براءت مثلاً باید استصحاب باشد قبل از استصحاب باید اشتغال و تخییر باشد که در فضای اماره اجمالی مطرح هست قبل از آن هم بحث اماره تفصیلیه مطرح هست که بحث حجیت امارات است کما اینکه بحث علم وجدانی، بحث اول علم اصولی است حالا چه اجمالی چه تفصیلی.

امام(علیه الرحمة) می گوید این ترتیب، ترتیب طبیعی است منتها در تقریرات امام در ارتباط با وجه ترتیب یک بیانی استاد ما آیت الله فاضل(علیه الرحمة) در کتاب معتمد الاصول دارند که بیان امام را تقریر کردند و این بیان را هم در درس خارج خودشان مبنا

قرار دادند یعنی سعی کردند ترتیبی را که خودشان از امام(علیه الرحمة) تقریر کردند را رعایت کنند.

### **بحث ترتیب طبیعی اقسام مباحث اصولی در تقریر معتمد الاصول**

در تهذیب بعضی از نکات آیت الله فاضل(علیه الرحمة) نیامده حالا ما بیان آیت الله فاضل(علیه الرحمة) را در این قضیه عرض می کنیم بعد می رسیم به تکمله فرمایشات ایشان البته عرض کردم یک مقداری نسبت معتمد، تهذیب عموم و خصوص من وجه است باید بین مجموع نکاتشان جمع کنیم اگر توضیحی هم بود بعداً عرض می کنیم.

در معتمد می فرماید:

(اذا عرفت ذلك فاعلم أنه لا اشكال في تقدم القطع بقسميه على غيره من الامارات و الاصول)

ایشان می فرماید اگر اینطوری که ما درست کردیم روشن باشد وقتی ما علم وجدانی به واقع داریم دیگر نوبت به امارات اصول نمی رسد.

توضیح هم می دهند می گویند قطع تفصیلی وضعش روشن است قطع اجمالی هم برمی گردد به همان بحثی که داشتیم علم اجمالی به واقع مقدم است

توضیحش روشن است. حالا یک کلمه ای دارند که من بعداً این کلمه را عرض می‌کنم.

بالاخره ما اگر علم وجدانی به واقع داشته باشیم یا علم وجدانی تفصیلی یا علم وجدانی اجمالی به واقع داشته باشیم در متن واقع هستیم دیگر نمی‌شود کسی که در متن واقع است و علم وجدانی به واقع دارد، بخواهد به اماره یا اصل یا حجت دیگری مراجعه کند. این را توضیح می‌دهند

(و اما تقدم الامارات) آنی که باقی می‌ماند این است که ما برویم سراغ اینکه چرا امارات بر اصول مقدم هستند. ایشان در اینجا (معمد و درس خارجشان) می‌فرماید ما در استصحاب یک مشکلی داریم که چرا می‌گوییم من تا اماره دارم حالا یا اماره تفصیلی که بحث ظنون است یا اماره اجمالی که بحث اشتغال و تخییر است چرا اماره بر استصحاب مقدم است؟ الان ترتیب اینطوری شد ما گفتیم قطع بقسمیه بحث اول ماست قطع وجدانی، بعد هم امارات هستند که دو بخش هستند اماره تفصیلی یا اجمالی، بعد استصحاب است بعد هم براءت است. حالا سوال این است که ما چرا امارات را قبل از استصحاب بحث می‌کنیم؟ چرا امام اصرار دارد ترتیب طبیعی این است؟

(پرسش و پاسخ)

س: طبیعی یعنی چه؟

ج: حالا همین را می خواهیم توضیح دهیم که ترتیب طبیعی یعنی چه؟ چرا ما این را مبنا قرار می دهیم؟

ایشان این بحث را در معتمد مطرح کردند ولی این بحث در تهذیب مطرح نشده جا دارد فرمایش استادمان رسیدگی شود.

### **بیان دو مقدمه برای توضیح تقدم طبیعی امارات در اصول**

ایشان می فرماید ما در ارتباط با تقدم امارات با توضیحاتی که دادم چه اماره تفصیلی در بحث حجج و امارات متعارف، چه اماره اجمالی یعنی بحث اشتغال و تخییر که نشان دادیم در فضای اماره اجمالی مطرح هستند، چرا مقدم هستند؟ ایشان می فرماید اینجا دوتا مقدمه باید بررسی شود تا این اشکال معلوم شود.

مقدمه اول: دلیل استصحاب، اخبار است یعنی ما فعلاً استصحاب را اصل می دانیم و دلیلش را خبر می گیریم؛ کاری به بناء عقلاء نداریم همین کاری که مرحوم شیخ انجام داد. ببینید این دو پیش فرض را دارد؛



استصحاب یکبار حجیتش با بناء عقلاست که در اماره قرار می گیرد و کاری با این نداریم اصلاً دیگر نوبت به این بحث نمی رسد، یکبار استصحاب دلیلش روایات است ما روایات را بگونه ای معنا می کنیم که استصحاب اماره شود که امام(علیه الرحمة) معتقد است من اولش در اصول فکر می کردم استصحاب اماره است بعد فهمیدم نه، حق با شیخ اعظم (علیه الرحمة) است و استصحاب اصل عملی است. آقای خوئی(علیه الرحمة) تا آخر می گوید استصحاب اماره است ولی اماره موضوعی نه اماره حکمی. قول مختارشان هست.

مرحوم امام می گوید حق با شیخ(علیه الرحمة) است استصحاب اصل است با روایات، اصل است. با بناء عقلاء اماره است که ما فعلاً با آن کاری نداریم.

پس پیش فرض بحث ما این است که من استصحاب را اصل می دانم. دلیل من هم در اصل بودن استصحاب، روایات لاتنقض الیقین بالشک هست. فرض این است یعنی جای دیگر نروید. در فضای اینکه من استصحاب را اصل بدانم و دلیل هم لاتنقض الیقین بالشک باشد، سوال این است: این یقین در دلیل استصحاب چیست؟

لاتنقض الیقین بالشک بل انقضه بیقین آخر، ظاهر از این روایت این است که این یقین، علم وجدانی است یعنی من وقتی که یقین داشتم علم وجدانی به واقع داشتم، این علم وجدانی به واقع را نمی توانم با شک نقض کنم بلکه باید با علم وجدانی دیگری نقض کنم؛ لاتنقض الیقین که آن علم وجدانی است بالشک یعنی مثلاً یقین به طهارت ثوب دارم و شک در زوال طهارت دارم، وقت ظهر استصحاب می کنم بقاء این یقین وجدانی را تا وقتی که یقین وجدانی دیگری به برطرف شدنش بوجود بیاید.

اگر این را قبول کردم که در لاتنقض الیقین بالشک بل انقضه بیقین آخر، من دارم با یقین وجدانی کار می کنم اگر اینطور شد این مقدمه اول می شود تعبیر استادمان آیت الله فاضل(علیه الرحمة) که اگر من ظاهر یقین را در لاتنقض الیقین بالشک یقین وجدانی دانستم به عنوان مقدمه اول.

مقدمه دوم این است که سوال می پرسیم که آیا امارات را تأسیسی می دانم یا امضائی؟ در صورتیکه امارات را تأسیسی یا امضائی بدانم روال عقلائی مخصوصاً در فضای امضائی بودن این است که در امارات مجعولی دارم یا مجعولی ندارم؟ باز هم جلسه

قبل اشاره کردم قبلاً هم اول بحث امسالمان در اصول عملیه به این نکته اشاره شد؛ یک عده از آقایان علماء اعتقاد دارند که ما در امارات مجعول داریم. مجعول ما در امارات چیست؟ مرحوم آخوند مثلاً می گفت تعذیر و تنجیز. آقایان آمدند اشکال کردند گفتند نمی شود بگوییم تعذیر و تنجیز؛ تعذیر و تنجیز حکم عقل است شارع نمی تواند در حکم عقل دخالت کند. شارع وقتی یک چیزی را اماره قرار می دهد در چیزی که مربوط به خودش هست تصرف می کند لذا در اصول فقه خواندید که مثلاً می گفتند شارع می آید اینجا تتمیم کشف می کند؛ می گوید این کشف ناقصی که در اماره وجود دارد این مثل علم است مثلاً مجعول در باب امارات را تتمیم کشف می گذاشتند کشف هفتاد درصدی را شارع با دلیل حجیت اماره کشف صددرصدی می کند یا طریقت جعل می کند؛ طریقت ناقصه اماره را تبدیل به طریق تام می کند لذا مبنایشان این می شد که در امارات شارع مجعولی دارد، مجعول را طریقت یا تتمیم کشف اینگونه حرفها قرار می دهد. ریشه اش هم به همین برمی گردد که می گفتند یقین، علم، کشفش تام است، ظنون کاشفیت دارند کشف ناقصی دارند شارع با دلیل حجیت می آید این کشف ناقص را کامل می

کند حالا یا از باب جعل طریقت یا از باب تتمیم کشف  
حالا با تعابیر مختلفی که در کلمات اعلام وجود دارد.

در مقابل این نظریه، حضرت امام(علیه الرحمة)  
معتقدند ما در امارات مجعولی نداریم. چرا؟ ایشان می  
فرماید وقتی ما امارات را امضائی می دانیم نه تأسیسی،  
با تأسیس کار نمی کنیم با امضاء کار می کنیم، شارع در  
واقع سیره عقلائیه را امضاء کرده باید در سیره عقلائیه  
بررسی کنیم ببینیم واقعاً برای عقلاء یک چیز بیشتر  
وجود ندارد و آن علم است؟ بقیه را باید مثل علم بدانند  
تا با آن کار کنند یا وقتی ما به سیره عقلاء مراجعه می  
کنیم اینطور نیست؛ عقلاء با این اطمینانهای عرفی خیلی  
راحت کار می کنند کاری ندارند به اینکه اینجا علم  
صد درصد مطابق با واقع داشته باشند اگر ما امارات را  
تأسیسی ندانستیم حالا اگر تأسیسی دانستیم راه دارد  
آدم یک حرفهایی بزند اما اگر امارات را ما امضائی  
دانستیم و برگشتیم در سیره عقلاء بررسی کردیم دیدم  
سیره عقلاء این نیست که بگویند خبر واحد مثل علم  
است این معنایش این است که یک چیزی بیشتر اینجا  
وجود ندارد به نام علم بعد همه را باید به علم ارجاع  
بدهند، حضرت امام(علیه الرحمة) می گوید این بحث  
های عقلی است که شما درست می کنید. عقلاء اینطور  
نیستند عقلاء به یکسری طرق مراجعه می کنند علم هم

یک طریق است. علم طریق اول است ولی تنها طریق نیست. وقتی علم طریق اول است نه تنها طریق، دیگر شما در این مسئله نباید دنبال این باشید که یک تشبیهی وجود دارد که این ظن کالعلم است بعد وجه شبه آن را پیدا کنید کالعلم در چی؟ در طریقت در متمیم کشف در القاء احتمال خلاف؟ از این حرفها. شما می آید دنبال اینکه یک راه درست می کنید به نام علم بقیه را می خواهید به علم تشبیه کنید بعد دنبال وجه شبه آن می گردید در اصول فقه. حالا این مثل علم است در چی؟ ما وقتی به سیره عقلاء مراجعه می کنیم می بینیم عقلاء اینطوری کار نکردند عقلاء یکسری طرق دارند علم هم طریق است بقیه هم طریق است، طریق اول هم هست یعنی تا وقتی علم هست به بقیه طرق مراجعه نمی کنند اما وقتی که علم نیست یکسری طرق دیگر هم دارند.

براساس این مسئله ما در باب امارات اینطوری نیست که بگوییم شارع مجعولی دارد. جعل طریقت کرده جعل کاشفیت کرده جعل القاء احتمال خلاف کرده. نخیر از این حرفها در کار نیست. ما یکسری طرق عقلائیه داریم شارع آنها را تأیید کرده بعضی ها را هم رد کرده لذا ما به تعبیر حضرت آیت الله فاضل(علیه الرحمة) اگر اینها را حجج عقلی یا عقلائی تصویر کردیم

و گفتیم اینها مفید یک علم نیستند شارع هم تتمیمی نکرده این مبنا. آن موقع ما دوتا مطلب داریم یکبار اینکه امضائی هستند یا تأسیسی هستند؟ یکبار اینکه مجعولی وجود دارد یا وجود ندارد؟ دومی نتیجه خیلی واضح مسئله اول است که اگر من اینها را امضائی دیدم باید به بناء عقلاء مراجعه کنم عقلاء بیّنه را حالا یا شهادت عدل واحد را شاهد را حالا بیّنه اش را شارع ممکن است اضافه کرده باشد عقلاء روالمشان این است خبر ثقه را مثلاً ممکن است عقلاء ید را سوق را یکی یکی می رسیم اماره حکمی یا موضوعی بین عقلاء وجود دارد عقلاء در اینگونه موارد کارشان این است می آیند اینها را طریق الی الواقع قرار می دهند و برایشان طریق است بدون اینکه بخواهند اینها را شبیه علم بدانند برایشان مجعولی درست کنند.

اگر ما این دو مقدمه را یاد گرفتیم که

1. من در اخبار استصحاب یقین یعنی علم وجدانی دارم.

2. در امارات مجعول ندارم بلکه امارات را طرق عقلائی امضاء شده توسط شارع می دانم.

یک گیری می کنم در تقدم امارات بر دليل استصحاب. دليل استصحاب می خواهد با علم وجدانی کار کند امارات علم وجدانی نیستند حتی تعبداً. آن موقع گرفتار می شوند. این محل اشکال است تا ادامه بحث.

همین جا جمله ای که می خواستم بگویم الان به شما می گویم. براساس این بیان زیبای استادمان، ایشان اول که خواستند عبارت مرحوم امام را تقرير کنند یک مسامحه ای در تقرير عبارت امام(علیه الرحمة) اتفاق افتاده قطعاً مسامحه در نوشتن است؛ ایشان در وجه تقدم قطع بر امارات آمدند می گویند قطع وجدانی مقدم بر اماره هست چون اماره امور تعبدیه هستند تعبدی حرف آقای خوئی است نه حرف حضرت امام(علیه الرحمة) ما امضائی هم که اینها را بدانیم تعبد در اینها نیست.

این تعبیر تعبد جایش در سازمان مرحوم امام نیست جایش در سازمان کسی است که مجعول شرعی دارد نه مجعول عقلائی یعنی من الان بخوام با این سیستم تقرير کنم باید اینطور تقرير کنم بگویم تقدم قطع بر امارات از باب این است که قطع یک طریق است اماره هم یک طریق است اما قطع طریق اول است تا

وقتی قطع هست عقلاء به سایر طرق مراجعه نمی کنند در مراجعه به سایر طرق، عقلاء کار تعبدی نمی کنند می شود تعبد را فرض کرد ولی نمی کنند لذا یادتان هست دیروز که ما می خواستیم فرمایش آقای خوئی(علیه الرحمة) را نقد کنیم که ایشان می گوید تعبد، گفتیم این تعبد دوتا بار دارد یکی اینکه من اینها را تأسیسی بدانم یکی اینکه مجعول داشته باشم که کأنّ تعبد کنم به اینکه این اماره علم است. اگر نخواستم تعبد کنم به اینکه این اماره علم است دیگر متفاوت خواهد بود اما اگر همین روالی که خود استادمان حالا بعداً عبارت ایشان را می خوانیم که به درس بعدی برسیم این عبارت ایشان را در معتمد ملاحظه بفرمایید تا فرمایش ایشان را تمام کنیم.

به برکت صلوات بر محمد و آل محمد